

معنای خاص عقل در الهیات ابن سینا و ادواردز و رابطه آن با ایمان

سهام اسدی نیا^۱

دکتری فلسفه دین، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد تهران

چکیده

در این نوشتار برآنیم تا نشان دهیم علی‌رغم اینکه ابن‌سینا معمولاً به عنوان فیلسوف مشائی به ارسطو منتسب می‌شود، در ساختار عقلانی الهیاتی خویش، از مؤلفه‌هایی همچون بهره‌گیری عقل از افاضه‌های عقل فعال، عقل شهودی و عقل قدسی هم بهره می‌جوید که استفاده وی از این مضامین باعث شده که وی از تفکر صرف ارسطویی جدا باشد. از طرفی جان‌اتان ادواردز، به عنوان پدر الهیات نیوانگلیکند، با وجود تأکیدات فراوان بر جریان ایمانی قلب و مخالفت مستقیم با عقل‌گرایی افراطی دئیسمی، هیچ‌گاه جایگاه عقل را در جریان ایمان، به طور کلی رد نمی‌کند بلکه ایمان عقلانی را دارای موانعی ترسیم می‌کند که به واسطه لطف الهی می‌تواند تکمیل شود. از این جهت، نه ابن‌سینا را می‌توان به عنوان عقل‌گرای صرف در جریان ایمان تلقی کرد، و نه ادواردز را می‌بایست به جهت التزام به قلب، در زمره ایمان‌گرایان محض به‌شمار آورد. با وجود این عقل از نظر ابن‌سینا تمهید کننده جریان ایمانی است، و ایمان نیز سیری عقلانی می‌پیماید، درحالی‌که ادواردز ایمان را اولاً و بالذات مربوط به قلب می‌داند چرا که مربوط به التزام عملی مؤمن به ایمان است، گرچه عقل هم به جهت برخوردار بودن از امداد الهی، یعنی وحی، می‌تواند بهره‌ای از ایمان داشته باشد.

واژگان کلیدی: عقل، ایمان، خداوند، وحی، لطف، ابن‌سینا، ادواردز

۱. مقدمه

در باب سخن از عقلانیت، تصور برخی بر این قرار می‌گیرد که عقل دارای معنایی متعارض با وحی است. از این جهت جریان ایمان را از عقلانیت جدا و مستقل و حتی متناقض معرفی می‌کنند. اما کسانی چون جانانان ادواردز^۱ و ابن‌سینا معنایی خاص از عقل ارائه می‌کنند که این معنا، نه تنها تعارضی با وحی نداشته، بلکه پیوند وثیقی با وحی دارد؛ گرچه روش و نحوه بیان این مطلب از نظر ایشان متفاوت است، اما به یک حقیقت مشترک اشاره دارند که عبارت است از تعالی وحی در کنار قابلیت معرفتی عقل.

۲. منابع معرفت از نظر ادواردز

جانانان ادواردز در معرفی منابع حصول معرفت دینی، عقل و قلب را در کنار یکدیگر می‌پذیرد. اما بنظر او پذیرش این دو منبع، آنها را در یک سطح و رتبه قرار نمی‌دهد. ادواردز در عین حالیکه به امکان الهیات طبیعی معتقد است، دستیابی عقل صرف را به معرفت دینی واقعی ناممکن می‌شمارد. زیرا به نظر او توان و ظرفیت عقل، تا به آن حد است که بتواند به لحاظ مفهومی به امور مربوط به معرفت دینی بپردازد: «الهیات به این معنا نامفهوم است، چراکه ما از چیزهایی که موضوع حقایق الهیاتی هستند، تصورات روشنی نداریم» (Edwards, 1698:1340).

از نظر ادواردز عقل انسانی به جهت گناه اولیه و هبوط، دچار نقصان گشته و از این رو قادر به درک همه جانبه واقعیت الوهی نمی‌باشد. اما همین عقل با این اوصاف، بواسطه لطف عام الهی می‌تواند شواهد دینی را کامل‌تر ببیند (Ibid: 626). منبع دیگری که از نظر ادواردز در اختیار انسان برای درک دینی قرار گرفته، عبارت از قلب است. تاکید و اصرار ادواردز در بیان چگونگی معرفت دینی، به قلب معطوف می‌شود. ادواردز برای قلب شأنیت درک متعالی قائل است و معتقد است شناخت قلب از پروردگار، بی‌واسطه و از طریق لطف خاص پروردگار و بیانگر حقیقت معرفت دینی، که همانا شکوه

¹ Jonathan Edwards (1758-1703)

جانانان ادواردز بزرگترین و مهم‌ترین متأله نیوانگلندی است که متأثر از لوتر و کالون در الهیات خود بر قلب و معرفت ناشی از آن تاکید می‌ورزد.

الهی است، می‌باشد: «لطف خاص سبب ایجاد چیزهایی در روح می‌شود که فراتر از طبیعت‌اند» (Ibid). از نظر ادواردز مغز و دورنمایه معرفت دینی واقعی در حس قلب یافت می‌شود. ویژگی انحصاری حس قلب، دریافت زیبایی و شکوه الهی است، که این دریافت باعث ایجاد لذت حضور در انسان می‌شود و اوج این احساس لذت که باعث تعالی است در انجیل تجلی یافته و از چهره مسیح ساطع می‌شود: «نخستین مورد از آن نوع لذت و انبساط خاطر معنوی از خداوند و امور الهی که من به یاد دارم و در این مدت با آن زیسته‌ام، به هنگام قرائت این کلمات بوده: اکنون به نزد پادشاهی ابدی، سرمدی، نامحسوس، تنها خدای حکیم، برای همیشه عزیز و سربلند باش، آمین. همچنان که من این کلمات را می‌خواندم، آنها به روح من وارد می‌شدند و گویا در سرتاسر آن سریان می‌یافتند، احساس شکوه وجود الهی، یک احساس جدید، کاملاً متفاوت با هرچه قبلاً تجربه کرده بودم، بود. هیچ‌گاه هیچ کلمه‌ای از متن مقدس مانند این کلمات به نظرم نرسیده بود. با خودم فکر می‌کردم که این وجود چقدر متعالی است و چقدر می‌باید خوشحال می‌بودم اگر می‌توانستم از این خدا لذت ببرم و در بهشت در او مستغرق شوم و چنان می‌بودم که گویا برای همیشه در وجود او فانی شده‌ام» (Edwards, Ye16, 1935: 59).

در واقع بصیرت به کتاب مقدس و مسیح و آنچه را قبلاً با آن مانوس نبودیم و از آن بهره‌ای نداشتیم، به ما می‌بخشد، گرچه که قبلاً هم عبارات کتاب مقدس را خوانده بودیم، گویا از درک آن ناتوان بودیم. از نظر ادواردز بصیرت به این امور پویا، سرزنده و پرشور برای قلب است و در هر بار رویت قلب گویی فهم جدیدی به ما می‌بخشد. از طرفی حجیت کتاب مقدس، از نظر ادواردز، به طریق عقلی هم قابل اثبات است. چنانچه عقل در آنچه که می‌بیند و یا در گواهی حافظه به خود شک راه نمی‌دهد. از این جهت عقل طبیعی در می‌یابد که متن مقدس، وحی الهی است و می‌تواند منبع موثقی برای معرفت دینی باشد: «گواهی الهی نمی‌تواند متضاد با عقل، شواهد یا استدلال باشد، زیرا آن یک قاعده عقلی، یک نوع شاهد و یک نوع استدلال است، مانند گواهی انسان از شاهد موثق چشم، تاریخ موثق، حافظه، تجربه بالفعل و...» (Edwards, 1698: 228).

۳. قابلیت عقل در اثبات واجب از نظر ادواردز

آنچه در فحوای بیان ادواردز در باب قابلیت عقل در الهیات به چشم می‌خورد، حاوی این مطلب است که گرچه عقل به تنهایی دارای مقام کاشفیت نیست، اما پس از کشف حقایق الهیاتی، می‌تواند صدق بسیاری از آنها را اثبات کند (وین رایت، ۱۳۸۵: ۲۸-۲۹). عقل آنگاه که مجهز به وحی است، چشم عقلی‌اش باز می‌شود و به تصدیق حقایقی که تاکنون از مشاهده آنها معذور و ناتوان بوده، می‌پردازد. اما هیچ‌یک از این بیانات بیانگر عدم امکان اثبات واجب و حقایق الهیاتی، از طریق عقل نمی‌باشد. در واقع وحی منبع رفع رهزنی عقل می‌باشد و ناتوانی عقل منزوی را به توانایی تبدیل می‌نماید. اما باید توجه داشت که اگر عقل ظرفیت و توان قبلی نداشته باشد، اساساً قدرت بخشی به آن هم میسر نخواهد بود. از این جهت عقل ظرفیت تصور و اثبات حقایق الهیاتی را دارد. گرچه این توانایی مشروط به شرایطی باشد و یا دارای مراتبی باشد. چنانچه ادواردز هر تصویری از خدا را ناشی از وحی می‌داند: «این که فلاسفه باستان و کفار عاقل چنان تصورات خوبی از خدا داشتند، بنظر می‌رسد که آن را بیشتر مدیون سنتی هستند که ریشه در وحی الهی دارد نه این که ابداع خودشان باشد» (Edwards, 1698: 1340).

ادواردز در پاسخ به این سوال که آیا عقل، با توان طبیعی خود و فارغ از وحی، قادر به درک حقایق الهیاتی هست یا نه، مبنای اساسی خود را که عبارتست از این عقیده که ورود انسان به عالم خاکی بواسطه گناه اولیه و هبوط است و این هبوط خالی از نتایج معرفتی نیست، بیان می‌کند. از جمله عواقب معرفتی هبوط، نقص طبیعت عقل در درک دین واقعی به جهت ناسازواری طبیعت عقل محدود به حس، با حقایق الهیاتی که متعالی هستند، می‌باشد: «دریافتن اصول اولیه دین که واجد طبیعت معنوی بلندی هستند، نسبت به علوم دیگر دشوارتر است... اذهان بشر، فاسد و زمینی است و با متعلقات حس سروکار دارد و همه امیال منحط و سرشت فاسد آنها، که ذاتاً متضاد با دین واقعی است، ضعف طبیعی اذهانشان را افزایش می‌دهد» (Edwards, 1698: 193).

درست است که عقل از نظر ادواردز دارای نقص اولیه و طبیعی است، اما خداوند بواسطه لطف و فضل بی‌پایان خود، بشر را در این حالت وانگذاشته است. از این جهت خداوند عقل را مجهز به وحی ساخت تا بشر قادر به دریافت سازواری و هماهنگی عقل و وجود خدا باشد و خالی از تصدیق به این

موهبت عالی نباشد؛ چراکه منع فیض الهی با کمالات الهی سازگار نیست: «بسیار ضروری است که خداوند نحوه وجودش را برای بشر اعلام کند»، اما عقل «برای تصدیق چنین اعلامی، پس از دریافت آن، کافی است و ما را قادر می‌سازد تا سازواری، هماهنگی و عقلانیت آن را از بسیاری از جنبه‌ها ببینیم» (Ibid: 217).

از نظر ادواردز نه تنها ضرورت دارد که خداوند خود را به ما بنمایاند، بلکه گواهی الهی که از طریق وحی به انسان می‌رسد، متناسب با شاهد و استدلال بر وجود خداست. اما شهادت گواهی الهی آنچنان قابل اعتماد است که گویی انسان به وضوح چیزی را می‌بیند و یا حافظه‌اش آن را به وضوح می‌نماید و آن چنان که انسان در مورد آنچه در برابر چشمانش است دچار شک و تردید نمی‌شود، در باب گواهی الهی، که سازگار با عقل و حکم آن است، هم دچار تردید و دودلی نمی‌شود: «گواهی الهی نمی‌تواند متضاد با عقل، شواهد یا استدلال باشد، زیرا آن یک قاعده عقلی، یک نوع شاهد و یک نوع استدلال است، مانند گواهی انسان از شاهد موثق چشم، تاریخ موثق، حافظه، تجربه بالفعل، اندازه گیری هندسی و محاسبات ریاضی» (Ibid: 228).

۴. تقابل عقلانیت ادواردز با دئیسم

مکتب دئیسم رویکرد غالب عصر روشنگری در نیمه دوم قرن ۱۷ تا پایان قرن ۱۸ می‌باشد. تاکید افراطی بر نقش و محوریت بی‌حد و حصر عقل در حوزه الهیات باعث تحولات بنیادینی در آموزه‌های دینی و الهیاتی گشت. از جمله این تحولات عبارتند از (Gragge, 1990: 13; Harison, 1990: 5):

۱. مداخله در کتاب مقدس به جهت وجود ناسازگاری‌ها و تناقضات عقلی موجود در آن.
 ۲. رمزگشایی حقایق الهیاتی و احکام مربوط به آنها از طریق قوانین طبیعی و رد و انکار وحی.
 ۳. چالش در صحت معجزات مطرح شده در کتاب مقدس.
 ۴. ارزیابی مجدد پیامبری بر اساس اصول بشری.
 ۵. برتری نقش انسان در عرصه الهیات، و اینکه تنها راه شناخت پروردگار از طریق استدلال است.
- ادواردز در مقابل عقلانیت افراطی دئیسم، اعتقاد ایشان را در این مورد که با استدلال صرف می‌توان واقعیات الهیاتی را درک کرد، رد نمود و این در حالی است که وی امکان الهیاتی طبیعی را منتفی

نمی‌سازد، بلکه درک حقیقت را از طریق عقل مشروط به عواملی ترسیم می‌کند که در محوریت همه آنها اتصال به منبع وحی الهی است و این به معنای محوریت خداوند در جریان معرفت الهی، در مقابل اومانیسیم و عقلانیت افراطی است. این رویکرد دقیقاً برخلاف نظر دئیست‌هاست که معتقدند خداوند طبیعت و ذات خویش را به تمامه در استدلال‌هایی که انسانها در دسترس دارند، نشان داده است و از این جهت الهام در کتاب مقدس، غیرضروری بلکه فریب‌آمیز است (Stein, 2007: 85). همچنین از نظر ادواردز تفسیر دئیست‌ها از خداوند براساس قوانین طبیعی و مکانیکی، مستلزم وجود خدایی مهربان و با شفقت نیست، زیرا که مکانیک‌سازی دنیای طبیعی منجر به فعالیت مکانیکی خدا در جهان می‌شود و خداوند صرفاً عامل حرکت تلقی می‌شود. از این جهت حضور معنوی خداوند در عالم محو می‌شود (Ibid, 86)، در حالیکه از نظر ادواردز الهیات طبیعی از طریق عقل به تنهایی میسر نیست بلکه آنچه که در این عرصه مهم و حیاتی است اثر لطف الهی است. لطف الهی آنچنان بر عقل اثر گذار است که عقل را از تناقضات ظاهری عقلانی خارج می‌سازد و امور غیرقابل حل عقلی را از درک الوهیت خدا، روشن و شفاف می‌سازد. اما این روشن‌سازی عقل بواسطه لطف الهی در باب دیدن شواهد واضح بر حقانیت الهی صورت می‌گیرد. چنین مساعدتی از طرف خداوند و بواسطه تطهیر قوه استدلال صورت می‌گیرد. بنابراین لطف الهی در عقل دارای دو عمل می‌باشد: یکی رفع ابهامات و تناقضات و تعارضات ظاهری عقل انسانی، و دیگری نشان دادن شواهد عقلی بر حقانیت خدا (Edwards, 1698, 628).

۵. مشخصات استدلال عقلانی بر وجود خدا از نظر ادواردز

از نظر جان‌اتان ادواردز شناخت غیرمرتبط و مفهومی صرف مربوط به استدلال‌های عقلانی است که بهره‌ای جز از عقل هبوط یافته و ناقص ندارند. چنین شناختی پراکنده و ناقص است و شکافی را میان انسان و خدا واقع می‌سازد. شناخت مفهومی خدا گرچه بیانگر ویژگی‌های اوست، اما هرگز حکایتگر واقعیت خدا نیست، بلکه مملو از تناقضاتی است که به جهت دوری این امور از مسائل عام زندگی و اشتغالات عمومی و چیزهایی که برای حس و نگاه افراد آشکارست، قابل فهم صحیح نمی‌باشند (Ibid, 1340). اما اگر مردم با وحی و تعلیم مستقیم، به راه درست استفاده از عقل‌شان در

استدلال از معالیل به علل و... هدایت نشوند، برای همیشه در غم‌انگیزترین تردید و عدم اطمینان در مورد طبیعت و حتی وجود خدا باقی می‌مانند (Ibid,1297). از این جهت عقل قادر به یافتن تصدیق‌هایی است که به واسطه وحی روشن گشته است.

تاکید دیگری که ادواردز در باب ویژگی‌های اثبات وجود خدا به واسطه عقل دارد، این است که استدلال با سیاق صحیح آن فرآورده اجتماعی است به این معنا که استدلال صحیح مستلزم شرکت در سنت فکری است که متضمن باورهایی مشترک در این موضوع و روش‌های خاص و ارزش‌های مشترک است، می‌باشد. به این معنا که بیان استدلال‌های عقلانی در اثبات واجب، مستلزم داشتن اشتراک فکری خاصی در این موارد است و افرادی که به دور از این حوزه هستند، فاقد مشارکت و سهیم شدن در این روند می‌باشند. از نظر ادواردز دارا بودن هر دانشی متضمن مشارکت در یک روند است، چنانچه می‌گوید: «دانش متضمن نسبتی دقیق با آموزش است و گرنه چرا عقل تحصیل کرده و تعلیم دیده بواسطه وحی، بهتر از عقل عادی عمل می‌کند؟... هیچ مغالطه‌ای احمقانه‌تر از این نیست که تصور شود که عقل مطلقاً تعلیم ندیده و تربیت نشده، بواسطه وحی قادر است به همان دانشی دست یابد که عقل فرهیخته و تعلیم دیده رسیده است (Ibid:186).

منظور از تعلیم دیدگی عقل، از نظر ادواردز، افزاضه دو لطف از طرف خداوند بر عقل است: «لطف عام» که به قوا کمک می‌کند تا آنچه را که تنها از طریق طبیعت انجام می‌دهد، کامل‌تر انجام دهد و آنها را در مقابل موانع تقویت می‌کند. از طرف دیگر «لطف خاص» سبب ایجاد چیزهایی در روح می‌شود که فراتر از طبیعت عقل‌اند و آنها را به صوت عادت در می‌آورد (Ibid,626)؛ یعنی عقل بواسطه لطف خاص آنچه را که تاکنون بواسطه لطف عام به سختی (از طریق استدلال) درمی‌یافته به سهولت و یکباره و به محض نظاره می‌یابد. همچنین به میزان درک و فهم حقیقت الهی افراد در یک سنت فکری، درک استدلال‌های عقلانی در اثبات واجب و حقایق الهیاتی دارای میزان متفاوتی خواهد بود (وین‌رایت، ۱۳۸۵: ۳۰-۲۹).

اما استدلال‌های عقلانی چه در مرتبه مفهومی صرف و چه در مرتبه‌ای که عقل به نحو بی‌واسطه و به صرف نگاه کردن به گزاره‌ها، در مورد آنها داوری کند، در هر دوی آنها «کار عقل درک حقیقت

است نه درک علو» (Edwards, 1698: 18)، چرا که درک علو و تعالی الوهی، از نظر ادواردز، مربوط به عقل (در هر مرتبه‌ای که باشد) نیست، بلکه مربوط به درک قلب است. بنابراین جانانان ادواردز ویژگی‌های استدلال‌های عقلانی در اثبات واجب را به این شکل ترسیم می‌نماید:

۱. شناخت غیرمرتبط و صرفاً مفهومی و مردد عقل صرف از وجود خدا؛
۲. قابلیت تعلیم یافتگی و تمسک عقل از وحی در استدلال‌های صحیح؛
۳. تاثیر تفکر جمعی در احیاء تفکر؛
۴. ایستا بودن و مرتبه داشتن استدلال‌های عقلانی؛
۵. راجع بودن استدلال‌های عقلانی به حقیقت نه تعالی.

۶. ارتباط عقل و ایمان از نظر ادواردز

دغدغه اصلی ادواردز در سوالی بنیادین مطرح می‌شود که اگر دلایل و استدلال‌های عقلانی در اثبات واجب دارای آنچنان حجیت و توان عقلی هستند که به جهت شواهد کافی و مدلل، مُجاب کننده هستند و دقیقاً همان راهی را می‌پیمایند که می‌بایست در طریق دینی پیموده شود، چرا تمام کسانی که در این جهت، استدلال اقامه کرده‌اند و یا با استدلال‌های عقلی به اثبات واجب پی برده‌اند و یا آنها را شنیده‌اند، مومنان واقعی نیستند؟! از نظر ادواردز انسان در مرتبه اقامه استدلال‌های عقلانی در اثبات واجب، تنها با حقانیت و واقعیت سروکار دارد. یعنی به آنچه که هست اشراف دارد، اما این اذعان به هستی خدا هیچ ربط و نسبتی با زندگی عملی انسان و چگونگی تعامل با این وجود نامتناهی ندارد. در حالیکه روند ایمانی به جز اشراف بر حقایق، دارای حس واقعی از تعالی روحانی است. تجلی این حس روحانی در اخلاق و خیرخواهی انسان نمودار می‌شود و ظهور خیریت در انسان، حضور خداست و این حضور ورای فهم خیریت طبیعی است که رخدادی کاملاً معقول است (Jenson, 1988: 11).

حس روحانی خیریت است. از این جهت ایمان، روندی عملی است که به واسطه اراده و تمایل انسان به خیرخواهی شکل می‌گیرد (Edwards, 1698: 284). گرچه عقل می‌تواند خوب بودن خیرخواهی را

تشخیص دهد، اما از نظر ادواردز التزام عملی به خیرخواهی چیزی بیش تر از فهم خوبی آنست. چنانچه میان حکم عقلانی‌ای که می‌گوید غسل شیرین است و حس شیرینی غسل تفاوت وجود دارد (Ibid, Doc.I: Sec.1). دریافت چنین حسی در انسان از نظر ادواردز، نه بواسطه عقل بلکه قلب صورت می‌گیرد. از این جهت جایگاه و خاستگاه ایمان پیش از درک وحیانی، ربط و نسبتی با ایمان به منزله حقیقت عملی مومن (که اصلی ترین ویژگی مومن است) ندارد. چراکه ایمان در تجربه‌های عملی مومن، در زندگی او مشهود است نه در پرتو احکام و مفاهیم صرف استدلالی. اما لطف الهی به عقل باعث می‌شود «به قوه استدلال تقدس بخشیده شود و به عقل کمک می‌کند تا شواهد واضحی که بر صدق دین در ادله عقلانی وجود دارد، ببیند و این امر از دو راه است: اول، از طریق گناهکاران، پیش‌داوری‌ها و پذیرا ساختن بیشتر ذهن برای قوت ادله، و دوم، آگاه کردن اثباتی ذهن و کمک کردن به آن برای دریافتن قوت ادله عقلانی ... با افزودن روشنی و وضوح و وقت بیشتر به داوری (Ibid: 628).

بنابراین، گرچه عقل بواسطه لطف الهی از تعالی الهی استفاده کرده است، اما مشارکت، امری دیگر است که بواسطه ابزار عقلی میسر نمی‌باشد؛ به این دلیل که مزاج روحانی افراد مربوط به جنبه عقلانی آنها نبوده، بلکه مربوط به قلب افراد است.

۷. منابع معرفت از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا معتقد به منابع متفاوت معرفت است. بحث معرفت در آثار ابن‌سینا ذیل عنوان مبحث علم آورده می‌شود و احتمالاً علم را به کیف نفسانی ارجاع می‌دهد. اما آیا همه انواع علم از نظر ابن‌سینا کیف نفسانی اطلاق می‌شود یا نه، سوالی است که پس از بیان انواع معرفت پاسخ داده می‌شود. ابن‌سینا در بیان چگونگی معرفت، بر منبع حس و دریافت‌های محسوس در حصول تکامل معرفت، که در مرتبه عقلی توصیف می‌شود، تاکید می‌ورزد. یعنی عقل پس از دریافت‌های حسی، با تجرید و تعمیم دریافت‌های جزئی، مفاهیم کلی را استنباط می‌کند: «إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، و هی صور جواهر و اعراض» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف: ۱۴۰۹). به این معنا انسان در ابتدا صورت محسوس را بواسطه حس و بصورت جزئی وارد نفس می‌نماید، سپس

نفس این صور را از اعراض مادی مجرد می‌سازد و صور خیالی را می‌سازد، و بعد صور وهمی تجرید بیشتری می‌یابند، و در نهایت با تجرید کامل صورتی کلی از شیء حاصل می‌شود که به آن معقول اطلاق می‌شود. گونه‌ای دیگر از معرفت در عبارات ابن‌سینا مشاهده می‌شود که در این قسم، حس مستقیما دخالت ندارد، بلکه حس تنها مهیا کننده این گونه معرفت است.

ابن‌سینا پس از جداسازی حس ظاهری از حس باطنی، قوای حس باطنی داخلی را به دو بخش تقسیم می‌کند: حس باطنی که بواسطه حس ظاهر به حس باطن منتقل می‌شود. در این بخش ابن‌سینا می‌گوید صورت محسوسات درک می‌شود. اما حس باطن می‌تواند درباب محسوس درکی داشته باشد، بدون اینکه قبل از درک خود، حس ظاهر آنرا درک کرده باشد. در این قسم، معانی توسط نفس درک می‌شود نه صور محسوسات مانند ترس، محبت، کینه و... (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ط: ۳۵).

سومین و عالی‌ترین نوع معرفت از نظر ابن‌سینا، ربط و نسبتی با محسوسات ندارد، به این معنا که حواس در درک آنها هیچ‌گونه نقشی ندارند. در این قسم از معرفت، معقولات خود به خود توسط عقل درک می‌شوند بدون اینکه مراتب تجرید را دربرداشته باشند. علت اینکه در اینجا نیازی به تجرید نیست، این است که آنچه درک می‌شود از جنس ماده نیست تا تجرید از عوارض و خصوصیات مادی را نیاز داشته باشد (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۳/ ۹۷): «فان معنی قولنا: انها لذاتها معقوله هو انها تعقل ذاتها و ان لم یعقلها غیرها، و انها ایضا مجردة عن المادة و علائقها لذاتها لا تجرید یحتاج ان یتولاه العقل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف: ۱۴۳).

در این قسم به جای اینکه درک انسان از طریق حس ترقی یابد تا به مرحله عقلی برسد، معنای عقلی تنزل می‌یابد و بواسطه قوای باطنی درک حاصل می‌شود.

۸. قابلیت عقل در اثبات واجب

در این قسمت سوال این است که با توجه به منابع معرفت، درک و شناخت خداوند به جهت غیرمادی بودن چگونه امکان پذیر است؟ در پاسخ به سوال فوق می‌توان گفت نه تنها شناخت و اثبات واجب بلکه درک عقلی، که منوط به درک حسی است، هم خاصیتی دارد که معنای عقل را نزد ابن‌سینا متفاوت از معنای عقل بشری صرف می‌نماید.

درک کلی از عقل از نظر ابن سینا، توسط عقل بشری صرف امکان پذیر نمی‌باشد چرا که عقل بشری دارای خاصیتی است که آن مانع درک عقلی است. عقل بشر در ابتدا فاقد فعلیت است و فعلیت بدون علت برای آن امکان پذیر نیست: «نفس ناطقه انسانی به ذات خود عاقل بالقوه بوده و فاقد فعلیت است. هر چیزی که بالقوه است برای فعلیتش نیازمند عاملی دیگر است، زیرا خودش نمی‌تواند این فعلیت را به خود بدهد، ماده و جسم مادی نیز نمی‌توانند این فعلیت را به آن بدهند چرا که فاعل باید چیزی باشد که خود، عاقل بالفعل باشد و با آن امر بالقوه سنخیت داشته باشد، تا عقل را از حالت بالقوه درآورد و به مرحله فعلیت برساند» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۹۸).

ابن سینا عقل فعال را عامل فعلیت عقل معرفی می‌کند. خصوصیتی که در عقل فعال باعث فعلیت عقل بشری می‌شود، فعلیت تمام و سنخیت آن با عقل می‌باشد: «عقل فعال برای ما همانند خورشید نسبت به اشیاء است، قوه عقلیه به جزئیات موجود در خیال اشراف می‌یابد و هنگامی که عقل بر نفوس ما تأیید، جزئیات از ماده مجرد می‌شوند و در نفس ناطقه منطبق می‌شوند. در عین حال مطالعه جزئیات، نفس را آماده دریافت معنی آن از عقل فعال می‌کند، وقتی نفس ناطقه با آن صورت موجود در خیال نسبتی پیدا کرد با اشراق عقل، چیزی پدید می‌آید که از جهتی از جنس آن صورت است و به جهتی مجرد است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ط: ۲۰۸).

بنابراین علیت قوای حسی در فرآیند ادراک و کسب معرفت به نحو تامه نیست، بلکه نقش حواس در این فرآیند، علت معده است و این علل اعدادی به واسطه افاضه صور کلی و معانی آنها از عقل فعال شناخته می‌شوند. ابن سینا پس از بیان این مطلب که عقل انسانی حالت بالقوه دارد و برای به فعلیت رسیدن نیاز به اضافه عقل فعال دارد، نقش عقل نظری انسان را دریافت کلیات نظری و عملی بیان می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۲: ۳۵۳-۳۵۲). اما عقل نظری در انسان دارای یک مرتبه و یک شان نیست بلکه به جهت نوع اتصال با عقل فعال و فعلیت یافتن مرتبه‌ای، دارای مراتب مختلفی می‌شود. ابن سینا برای بیان نوع تکامل عقل بواسطه عقل فعال ۴ مرتبه را برای عقل بشری ترسیم می‌نماید:

۱. **عقل هیولانی:** در این مرتبه عقل دارای هیچ صورت معقول و کلی‌ای نیست و هنوز فعلیت نیافته، بلکه تنها استعداد ادراک صور معقول را دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ج ۲: ۴۹).

۲. **عقل الملکه:** در این مرتبه نفس به دریافت معقولات اولی یا بدیهیات اولیه می‌پردازد. این دریافت گونه‌ای از فعلیت است که در آن آنچه نیاز به اکتساب و تعلیم حسی ندارد درک می‌شود. مانند «کل از جزء بزرگتر است» (ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۲: ۲۵۳).

۳. **عقل بالفعل:** مرتبه‌ای از مراتب عقل است که در آن، نفس صور معقول ثانویه را به کمک بدیهیات اولیه درک می‌کند؛ به این معنا ادراک این معقولات اکتسابی است و از طریق فکر حاصل می‌شود. نکته حائز اهمیت در این مرتبه این است که این معقولات به نحو بالفعل برای انسان نمی‌باشند، بلکه فعلیت آنها موقوف به توجه عقل به آنهاست (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۵۰).

۴. **عقل مستفاد:** مرتبه‌ای از عقل است که در آن تمامی معقولات اعم از اولیات و اکتسابیات به صورت دائماً بالفعل حاضرند. دوام فعلیت این معقولات در عقل مستفاد، در اثر دوام اتصال با عقل فعال، به عنوان مبدا معقولات می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۳: ۲۶۴).

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که بالاترین مرتبه تعقل از نظر ابن سینا در مرتبه عقل مستفاد می‌باشد. اما آنچه که در تمامی مراتب عقل مشاهده می‌شود، که شکل‌گیری مراتب عقل تنها بواسطه انسان صورت نمی‌گیرد، بلکه فیاضیت و لطف عقل فعال در این مراحل تعیین کننده است. قوام معقولات به عقل فعال آن چنان است که می‌توان همه معقولات را قائم به عقل فعال دانست (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۰۵). اما بالاترین مرتبه فعلیت عقل بر همین مبنا، یعنی قائم بودن به عقل فعال ترسیم می‌شود. بنابراین شدت اتصال به عقل فعال که در مرتبه عقل مستفاد روی می‌دهد، بالاترین مرتبه تعقل را تشکیل می‌دهد. اما اعطای فعلیت به عقل از جانب عقل فعال کاری گزارف نیست، بلکه ضابطه‌مند است. چون فعلیت بخشیدن به قوه عقلانی انسان به جهت استعداد و قابلیت نفس است. به این معنا مراتب نفس تعیین کننده و مهیا کننده افاضه عقل فعال و در نتیجه مرتبه عقلی انسان است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۶۷-۳۶۹).

ابن سینا نسبت نفس را با عالم غیب بواسطه اتصال با عقل فعال تعبیر می‌کند و این اتصال را باعث نوعی خرد جهان شمول می‌داند (همان: ۲۱۶). افکار و تاملات و مطالعه امور جزئی تجرید شده و صور کلی، با اشراق عقل فعال در نفس منطبق می‌شوند و در کسب تصدیقات نیز تامل در مقدمات استدلال و حد وسط، نفس را مستعد قبول نتیجه می‌سازد و از آنجائی که ابن سینا در اثبات واجب از

استدلال عقلی بهره می‌جوید، پس همین مبنای اخیر، وابسته بودن عقل به افاضه عقل فعال، جاری است.

۹. تقابل عقلانیت در اثبات واجب از نظر ابن سینا و ارسطو

براهین ارسطو در اثبات واجب در کتب مختلف وی متفاوت است. چنانچه ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، پس از بحث در باب علل اربعه و موجود بما هو موجود و جوهر و ماده و صورت و مسائل فلسفی از این دست، در کتاب «لاند» به بحث خداشناسی می‌پردازد. در این راستا بحث خداشناسی را در این کتاب با محرک اول و مختصات آن برابر می‌دانند. از نظر ژیلسون، آنچه مابعدالطبیعه ارسطو را حادثه‌ای دوران ساز در تاریخ الهیات طبیعی نموده است، همین اتحاد میان خدا و اصل فلسفی عالم است (Gilson, 1969: 32). در کتاب دیگر، ارسطو «فیلسوفیاس» برهان دیگری که زمینه‌ای برای برهان درجات کمال می‌باشد، آورده شده است. این برهان بعدها توسط توماس آکوئیناس پردازش شد. ارسطو می‌گوید: «هر جا یک بهتر هست، یک بهترین هم هست. حال، در میان اشیاء موجود یکی بهتر از دیگری است. پس یک بهترین وجود دارد که باید الهی باشد» (Aristotle, 1971: 993b). اما به‌هرحال، اصلی‌ترین گفتار ارسطو در باب اثبات واجب در کتاب «لاند» آورده شده است و سیاق این برهان، برهان جهان‌شناختی است. در این برهان، که عنوان آن برهان حرکت است، خدا به عنوان کاملترین و بهترین جوهر قلمداد می‌شود (قوام صفری، ۱۳۸۳: ۳۸۴). چنین جوهری گرچه نامتحرک است، اما عامل هر حرکتی محسوب می‌شود: «چون هر چیزی که حرکت می‌کند، باید چیزی محرک آن باشد، پس آنجا که شیء در حال حرکت مکانی است و شیء دیگر، که خود نیز متحرک است، آن را حرکت می‌دهد و این شیء دیگر را نیز شیء دیگر که خود متحرک است، حرکت می‌دهد و این شیء اخیر را نیز شیء دیگر، و... این سلسله ممکن نیست که به طور نامتناهی ادامه یابد بلکه باید محرک اول وجود داشته باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۴۲).

اما تلقی ارسطو از محرک نخستین ویژگی‌های خاصی دارد. از جمله:

۱. ارسطو از کثرت محرک‌های نامتحرک در کتاب لاندای خود سخن گفته است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۰)؛ چنانچه راسل در این رابطه می‌نویسد: در واقع، تفسیر طبیعی نظر ارسطو این است که پنجاه و

پنج یا چهل و هفت خدا وجود دارد (Russel, 1993: 181). اما تعبیر ابن‌سینا از خدا با توحید سازگار است چنانچه خداوند علم به مخلوقات داشته و گرایش موجودات به سوی او به جهت علم و آگاهی از صفات و افعال او در نهایت کمال دارد.

۲. تلقی ارسطو از محرک نامتحرک نخستین و نحوه به حرکت درآوردن متحرک‌ها از جانب محرک نامتحرک، با سایر حکماء متفاوت است.

در بیان ارسطو محرک نامتحرک، نخستین غایتی است که همه صورت‌ها به سوی او گرایش دارند. کاپلستون در این باره می‌گوید: «محرک اول به نظر ارسطو یک خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده، بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد... خدا عالم را با کشاندن آن، یعنی با عمل کردن بعنوان علت غایی، صورت می‌بخشد» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۹). از این جهت عامل حرکت عالم، به میل و شوق عالم، به سوی محرک نامتحرک نخستین راجع است. اما این خدا، خدای خالق که موجودات را هستی ببخشد نمی‌باشد. برخلاف ارسطو، ابن‌سینا در کتاب شفا از برهان وسط و طرف استفاده می‌کند که این برهان تقریر جدیدی از برهان ارسطو نیست. ارسطو اثبات می‌کند که سلسله-علت‌ها ممکن نیست نامتناهی باشند، بلکه نیاز به مبدأ دارند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۹۴). اما ابن‌سینا ضمن این بیان، علیت را برخلاف ارسطو، که ایجاد تلقی نمی‌کند، ایجاد می‌داند یعنی نیاز ممکن و معلول به علت ایجاد است و این نیاز همواره با معلول همراه است. پس وجود معلول بدون علت ایجاد محال است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۳۴۱-۳۴۶).

۳. محرک اول «فکر فکر است» (Aristotle, 1971: 1074b)، به این معنا که محرک اول مادی نیست و نیاز به ماده و جسم ندارد. فعل او فکر و معرفت است. البته فکر و معرفتی که مسبوق به حس و تخیل نمی‌باشد. یعنی برای حصول نتیجه عقلانی نیاز به مقدمات ندارد. از آنجایی هم که بهترین موجود است، متعلق فکر او هم خارج از خود او نیست. پس به خود می‌اندیشد. بیان ارسطو در واقع نافی علم خدا به موجودات است. راس در این مورد می‌گوید: «در نظر ارسطو این که خدا عالم به خود و عالم به ماسوای خود باشد، دو شق است که یکی را باید پذیرفت. از این‌رو خدای ارسطو فاقد هرگونه عنایت و لطفی به عالم است و تاثیر او در عالم ناشی از قصد و غرض نمی‌باشد و به این ترتیب خدای ارسطو، دوست داشتنی و معبود هم نمی‌باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۲). در صورتی که از

نظر ابن‌سینا، فعل خداوند عین عنایت او به موجودات است و این عنایت به معنای احاطه علمی خداوند به همه موجودات است «العنايه هي احاطه علم الاول بالكل، و بالواجب ان يكون عليه الكل» (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۴۰۰).

۴. ابن‌سینا بر خلاف ارسطو از موجودات پی به خدا نمی‌برد، بلکه با تعمق در اصل وجود، که به ممکن و واجب تقسیم می‌شود، به وجود واجب می‌رسد. از این جهت ابن‌سینا برهان خود را «صدیقین» می‌نامد، چراکه برهان او صرفاً وجودشناسی است. غیر از موارد فوق، همانطور که در قسمت قبل بیان شد، مبنای عقلانیت عقل بشری نیز از نظر ابن‌سینا به عقل فعال بازمی‌گردد، مبنایی که در تعبیرات ارسطو از آن سخنی به میان نمی‌آید. همچنین ابن‌سینا در تعبیرات خود از عقل از مولفه‌هایی چون عقل قدسی و عقل شهودی بهره می‌برد که ارسطو در تعبیرات صرفاً عقلانی خود از آنها بی بهره است.

۱۰. ارتباط عقل و ایمان از نظر ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا تحقق ایمان منوط به اثبات وجود خدا، و ارسال رُسل، نتیجه ایمان به خداست. توضیح آنکه انسان به دلیل طلب وصول به سعادت و جاودانگی، قبل از هر چیز نیازمند داشتن رویکرد صحیح درباره حقیقت اشیاء است و این امر نیازمند نیرویی است تا بتواند بواسطه آن، حقائق را استخراج کند. همانطور که چشم، محتاج داشتن پلک و مژه است، بشر نیز محتاج داشتن رسول الهی است تا او را موعظه کند و به وحدانیت خدا و دیگر صفات او رهنمون شود و قوانین و مقررات را به او ابلاغ کرده، او را به عمل نیک دعوت نماید و با وعده‌های الهی، او را نسبت به آن ترغیب نماید. از این جهت وحی الهی نازل شده است تا بشر را به سعادت برساند و معجزات هم دلیل حقانیت صاحب وحی است. اما حصول و دریافت حقائق امور توسط افراد عادی، بواسطه نفس نبی امکانپذیر است چراکه نفس نبی صاحب مرتبه‌ای است که می‌تواند به عالم دیگر متصل شود و این اتصال باعث آشکارسازی بسیاری از غوامض برای صاحب آن نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳). گرچه بالاترین مرتبه فعلیت عقل در عقل مستفاد است، اما ایمان که بر حقائق الوهی استوار است بر مبنای وحی شکل می‌گیرد و اساس تحقق وحی در نفس نبی امکانپذیر است. فعلیت نفس نبی از نظر ابن‌سینا در

قالب مراتب چهارگانه عقلی و یا حتی بالاترین حد (عقل مستفاد) استوار نیست، بلکه دریافت وحی از جانب نبی فراتر و بالاتر از این مراتب است، در عین حالیکه باز هم ادراک عقلی است اما به لحاظ شدت وحدت قوه حدس و قدرت نیروی تخیل بسیار عالی‌تر از عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۶). اما امتیازی که نفس نبی را بسیار فراتر از عقل مستفاد می‌سازد، دارا بودن قوه حدس در نهایت شدت وحدت است. به این معنا که قوه حدس، نبی را از تفکر و تعلم به واسطه حد وسط بی‌نیاز می‌سازد. گرچه افراد دیگر هم در مراتب عقلی خود می‌توانند با بهره‌گیری از فیض عقل فعال از این موهبت به مقتضای رتبه‌ای که دارند برخوردار شوند، اما نبی دارای چنان قوه‌ای از حدس است که به مقتضای آن امور معرفتی و عقلانی را از مرتبه‌ای فراتر از مراتب چهارگانه عقلی در بشر عادی، از عقل فعال دریافت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف: ۳۳۹). تاکید ابن‌سینا بر این است که کلیه معارف وحیانی برای نبی با علم به علل و اسبابش (نه بواسطه آنها) آشکار است که به آن علم اجمالی گویند، که صورت تفضیلی منطقی نیافته است (همان: ۳۳۹-۳۴۱). یقینی بودن معرفت وحیانی امری است که شیخ بر آن تاکید دارد و به این واسطه، سنخیت وحی و تعقل بشری نمایان می‌شود. اما علم نبی به حقائق امور تنها شامل قواعد کلی و کلیات امور نیست، بلکه نبی قادر به دریافت وحی در حضور فرشته وحی است و معارف وحیانی را در قالب کلمات و اصوات دریافت می‌کند که امور جزئی و غیر از صور معقوله است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۲).

از این جهت ابن‌سینا می‌گوید می‌بایست نفس نبی به جز قوه عقل قدسی و علاوه بر احکام کلی، واجد نیروی تخیل در نهایت قدرت باشد. نیروی تخیل از نظر ابن‌سینا از جمله قوای باطنی انسان است که هم مدرک صور خیالی است و هم قدرت تصرف در آنها را دارد. چنانچه انسان با کمک این قوه قادر به ترکیب و یا تفصیل صور خیالی است و آنگاه که این قوه در اختیار عقل است و عقل در جریان تفکر از آن بهره می‌برد، به متفکره موسوم می‌شود و آنگاه که در اختیار وهم است به آن متخیله گویند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷-۱۱۹).

بنابراین نبی بر اساس تخیل در تنزل و تمثل حقائق وحیانی از مرتبه عقل به مرتبه پایین‌تر نقش دارد و به این ترتیب احکام و قواعد نبی برای مومنین نه تنها در حیطه قواعد عقلی و کلی، در حوزه نظری است که بر اساس عقل قدسی نبی دریافت شده است، بلکه نبی قادر به بیان مسائل جزئی و عملی

مومنین در حیطة عقل می‌باشد. چنانچه ابن‌سینا بیرون کشیدن مسائل عملی و جزئی را از طریق اتصال نفس نبی با نفوس ملکی و دریافت قضایای جزئی ترسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷). نتیجه آنکه حوزه ایمان مومنین به حقائق امور از طریق علم نبی به احکام کلی و جزئی، روشن و هدایت شده است. از طرفی ایمان مومنین به حقائق امور، خارج از حوزه عقل نیست، بلکه در همان سیاق، اما بواسطه امری فراتر از عقل محصور انسانی قابل درک و فهم است. چراکه وحی دارای ماهیتی معرفتی و یقینی است، آن‌هم به یقین معمولی بلکه بالاترین درجه یقین است.

۱۱. نتیجه‌گیری

ابن‌سینا را با تاکید بر مبدئی با ویژگی‌های متون و عقائد اسلامی، که موید تناسب تفسیر عقلی او با آیات و روایات است، نمی‌توان عقل‌گرای صرف تلقی کرد. چراکه بر خلاف تفسیر عقلی ارسطو از مبدا عالم، خدای ابن‌سینا، خدایی واحد، غایت‌مند و دارای لطف و عنایت است و چنین صفاتی باعث گرایش و ارتباط متقابل مخلوقات با خالق خود می‌شود. از طرفی ابن‌سینا مخالفت صریحی با تعارض عقل و وحی دارد. گرچه وی وحی را در قیاس با عقل دارای تعالی می‌داند، اما این تعالی را به معنای عدم عقلانیت وحی ترسیم نمی‌کند بلکه برای تبیین وحی، بعنوان منبع ایمان و تأسی مومنین، بیان عقل را، که برای همگان قابل فهم و انتقال است، بر می‌گزیند تا از این طریق دست بشر از فهم کلام وحی و حقائق وحیانی کوتاه نشود. از این جهت وحی نه آن‌قدر سهل الوصول است که هرکس بخواهد تفسیر شخصی برای آن ارائه کند، و نه آن‌قدر متفاوت که دست بشر از فهم آن عاجز باشد، و چنانچه خصوصیت نبی را در این میان دارا بودن عقل قدسی و حدس قوی و تخیل خاص معرفی می‌کند. این پیوند به معنای محصور نبودن عقل، به عقل صرف بشری و فاقد منبع وحیانی و ایمانی است.

ادواردز هم با وجود اینکه مخالفت صریحی با عقل‌گرایی صرف بشری دارد، نافی موثر بودن عقل در جریان ایمان به طور کلی نیست، اما نکته حائز اهمیت این است که وحی عقل، قلب و تمسک به وحی را در کنار هم می‌پذیرد. اما بر خلاف جریان قلب که بر مبنای وحی متعالی استوار است و فاقد موانع

توصیف می‌شود، طریقه درک عقلی را به جهت هبوط انسانی دارای موانعی در درک مشاهده می‌کند که رفع موانع عقلی، تنها بواسطه جریان لطف الهی میسر است. بنابراین عقل صرف گرچه برای حصول ایمان عملی مومنین به جهت وجود تناقضات عقلی ناکارآمد است، اما متعارض با فهم و دریافت قلب از وحی نیست.

منابع

- ابن سینا(۱۳۸۳) الف الاشارات و التنبيهات، شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
- ابن سینا(۱۳۶۸)، الاشارات و التنبيهات، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش.
- ابن سینا(۱۳۸۲)، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح المحقق نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا(۱۴۱۳)، الاشارات و التنبيهات، مع شرح نصیرالدین الطوسی و تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، موسسه النعمان.
- ابن سینا(۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم.
- ابن سینا(۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا(۱۳۶۴)، النجاه من العرق فی بحر الضلالات، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا(۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
- ابن سینا(ط ۱۴۰۴)، طبیعیات(شفا، ج ۲، مکتبه آیت الله النجفی المرعشی.
- ابن سینا(الف ۱۴۰۴)، شفا (الهیات) ، مکتبه آیت الله النجفی المرعشی، قم.
- ارسطو(۱۳۸۵)، مابعدالطبیعه، لطفی، محمد حسن(مترجم) ، تهران، طرح نو.
- ارسطو(۱۳۸۵)، طبیعیات، لطفی، محمد حسن(مترجم) ، تهران، طرح نو.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: انتشارات حکمت.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*. ج. ۱، سید جلال الدین مجتوبی (مترجم)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷)، *شرح الهیات شفا*، ج ۳، محمد باقر ملکیان (نگارش)، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- وین رایت، ویلیام (۱۳۸۵)، *عقل و دل*، محمد هادی شهاب (ترجمه)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Harrison, Peter (1900), *Religion and the Religions in the English tenement* (Cambridge: Cambridge University Press).
- R. Gragg, Gerald (1990), *The church and the Age of Reasoh* (London: Penguin).
- J Stein. Stephan (2007), *Jonathan Edwards* (Cambridge University Press).
- W. Jenson, Robert (1988), *America's Theologian* (NewYork &Oxford, Oxford university press).
- Gilson, Etienne (1969), *God And Philosophy*, London, Yale University Press.
- Ross, w. D (1930), *Aristotle*, Methuen, 2nd edition.
- Russel, Bertrand (1993), *History of Western Philosophy*, London, Routledge.
- Aristotle (1971), *Metaphysics*, translated by W. D. Ross, U.S.A, the University of Chicago, Nineteenth Printing.
- Edwards, Jonathan (1698), *Miscellaneous Observations* (in the Work of Prisident Edwards, New York .p. Franklin.
- Wallace e. Anderson (1980), *Scientific and Philosophical Writings*, Yale University press, Vol. 6.
- George s. Claghorn (998), *Letters and Personal writings*, Yale University Press, Vol 16.