

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۴

بازنمایی علم غیب در نظام فلسفی حکمت مشاء

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۲/۲۰

* محمدحسن نادم

علم غیب یکی از مسائل مهم کلامی است که از منظر فلسفی کمتر به آن پرداخته شده است. تبیین آن با رویکرد فلسفه مشاء، به عنوان زیرساخت دیگر مکاتب فلسفی، افق جدیدی فراروی پژوهشگران می‌گشاید.

این جستار بر آن است که نخست، اصول و مبانی فلسفی مشاء را بیان دارد تا روشن شود از چه منظری به موضوع نظر انداخته شده است و در وهله دوم، با استناد به مؤلفه‌های نظام حکمت مشاء در آثار ابن‌سینا - که تحلیل علم غیب در فلسفه سینایی بر آن مبتنی است - از جمله: مسئله نفس، عقل فعال، نفوس فلکی و قوای مدرکه، و همچنین با تکیه بر استدلال برهانی و عرفانی او، امکان تحصیل علم (معرفت) از عالمی ورای این عالم مادی - که از آن به علم غیب، علم موهبتی یا لدنی یاد می‌شود - را به اثبات رساند. آنگاه، به اختصار به بررسی آن پرداخته می‌شود و نارسایی آن بیان می‌گردد.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، حکمت مشاء، علم غیب، نفس، عقل فعال، نفوس

فلکی.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، مدیر گروه شیعه‌شناسی.

بیان مسئله

موضوع «علم غیب» که ریشه در برخی از آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام دارد، از پیشینه‌ای تاریخی به درازای تاریخ پیدایش مسائل کلامی بهره‌مند است. علاوه بر آیات، روایات به‌یادگارمانده از ائمه علیهم السلام گواه صادقی است بر اینکه علم غیب از جمله مسائل کلامی مورد توجه ایشان و اصحاب آن بزرگواران بوده است. پس از دوران ائمه علیهم السلام، علمای امامیه این روند را ادامه داده‌اند و این آموزه کلامی را به صورت عام و خاص مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

علم غیب به معنای عام آن با بسیاری از مباحث کلامی ارتباط وثیق دارد، افزون بر اینکه در نظام اعتقادی شیعه علم غیب مقوم نبوت و امامت و استحکام-بخش بنیادهای اعتقادی است. از این روست که علم غیب و مسائل آن از بدو تاریخ پیدایش کلام با رویکردهای مختلف مورد توجه ائمه علیهم السلام، اصحاب و علمای امامیه بوده و مورد واکاوی قرار گرفته است. با این حال، علم غیب از نظر فلسفی و بررسی‌های وجودشناختی، جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است. این جستار بنا دارد مبحث علم غیب را از منظر فلسفی نیز مورد بحث و کندوکاو قرار دهد.

چنانچه خواسته باشیم پیرامون علم غیب- که بخشی از حقایق دینی از رهگذر آن شناخته می‌شود یا قسمی از معارف از این طریق حاصل می‌شود- کاوشی داشته باشیم، باید بیشتر از آنکه به بررسی‌های هستی‌شناختی و جهان‌شناختی بپردازیم به انسان‌شناسی فلسفی نظر کنیم، زیرا موضوع «نفس»، که ریشه در مباحث انسان‌شناختی دارد، زیربنای بحث فلسفی از علم غیب است.

چنان‌که با رویکرد تاریخی به فلسفه بنگریم، خواهیم یافت که از دیرباز تاکنون شناخت انسان و واکاوی ابعاد وجودی او از عمده‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. فیلسوفان غیرالهی و مادی بیشتر به ابعاد مادی انسان متوجه شده‌اند. و فیلسوفان الهی در پی شناخت ابعاد معنوی انسان برآمده‌اند، تا جایی که برخی از آنان رسالت فلسفه را شناساندن نفس دانسته‌اند. (کندی، ۱۳۶۲: ۶۹)

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا، پس از فارابی - که از بنیانگذاران فلسفه مشاء است و به جنبه الهی نفس التفات ویژه‌ای دارد^۱، علاوه بر بعد طبیعی انسان که از زاویه نگاه طبیبانه بر آن نگریسته، بیشتر بعد الهی نفس را مدنظر قرار داده است. آنچه فلاسفه اسلامی را در موضوع علم غیب به خود مشغول داشته چگونگی ارتباط انسان با ماورای طبیعت است. نظام فلسفی حکمت مشاء، مبتنی بر مباحث هستی‌شناختی و بیشتر انسان‌شناختی خود، این ظرفیت را دارد که توانایی ارتباط با دنیای غیرمادی را به اثبات رساند، امکان آگاهی و اطلاع از آن عالم را- که حاصل آن علم غیب است- بنمایاند، که از این آگاهی با واژگان متفاوتی نظیر علم غیب، علم لدنی، علم موهبتی، علم اعطائی، علم کشفی و علم شهودی یاد می‌شود.

در این جستار، مراد از علم غیب در نظام حکمت مشاء، با تکیه بر آرای ابن‌سینا، مطلق علم غیب (علم غیب عام) است که شامل همه آگاهی‌های غیبی

۱. بدون تردید، فلسفه مشاء قبل از ابن‌سینا مطرح بوده و کسانی چون فارابی بر این مبنا سخن گفته و این مکتب را بنیانگذاری کرده‌اند. اما از آنرو که ابن‌سینا این فلسفه را تنقیح نمود، وی به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مشاء در اسلام شناخته شد. (ر.ک. داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۴۷-۱۴۸).

می‌شود، نه علم غیب انبیاء و امامان معصوم علیهم‌السلام که از آن به علم غیب خاص تعبیر می‌شود. طبیعی است که هرگاه مطلق آگاهی‌های غیبی اثبات شود علم غیب خاص نیز در پرتو آن به اثبات می‌رسد.

بنابراین، برای نشان دادن صحت استدلال‌های شیخ الرئیس بر اثبات علم غیب چندین تلاش باید انجام پذیرد:

اول. معلوم گردد که به طور مشخص علم غیب از نظرگاه ابن‌سینا بر چه مبانی‌ای استوار است.

دوم. شیوه استدلال ابن‌سینا در اثبات علم غیب تحلیل و بررسی گردد.
سوم. چنانچه نارسایی در نوع نگاه ابن‌سینا درباره علم غیب وجود دارد بیان شود.

یک سؤال مرتبط با بحث و پاسخ آن

اگر پرسیده شود: چگونه از فلسفه که خود نوعی جهان‌بینی مستقل از دین است انتظار سنجش مسائل دینی می‌رود، پاسخ می‌دهیم: درست است که فلسفه نوعی تفکر و جهان‌بینی است که اولاً و بالذات عهده‌دار تعریف، تبیین و کشف حقایق دینی نیست، اما فلسفه اسلامی، ضمن تبیین و تحلیل مبانی و فرضیه‌های جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی، به تبیین و کشف حقایق دینی نیز اهتمام دارد. از همین رو، فلاسفه اسلامی مفاهیم دینی را با متدلوژی خاص فلسفی کاویده‌اند. این دغدغه در فرایند تکامل فلسفه اسلامی آشکار و رو به فزونی است. البته، این به معنای انطباق همه دستاوردهای فلسفی با دین نیست.

بنابراین، فلسفه اسلامی می‌تواند درباره مفاهیم دینی تبیین‌های خردپسندانه ارائه کند و از باورهای اعتقادی با مبانی خاص خود دفاع نماید، که یکی از

مصادیق آن موضوعی است که این جستار دنبال می‌کند.

مبانی فکری تبیین و تحلیل علم غیب در فلسفه سینایی

چنان‌که پیش از این اشاره شد، برای آنکه بتوانیم علم غیب را از نظرگاه حکمت مشاء و رویکرد فلسفی ابن‌سینا به اثبات رسانیم و زوایای گوناگون این اندیشه را آشکار سازیم، در آغاز بایسته است مبانی و اصولی که تحلیل و تبیین علم غیب در دیدگاه ابن‌سینا مبتنی بر آنها است را به‌درستی بشناسیم، چراکه آگاهی از این مبانی به فهم دقیق این مسئله یاری فراوانی می‌کند. ازاین‌رو، ابتدا مسائلی را بیان می‌کنیم که تفسیر حکمت مشاء از علم غیب مبتنی بر آن است.

۱. جایگاه نفس در نظام فلسفی ابن‌سینا

پیش از این دانستیم که شناخت نفس در فلسفه مشاء، به‌ویژه در اندیشه فلسفی ابن‌سینا، از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. ابن‌سینا با اینکه نفس در آدمی را امری بدیهی می‌داند، برای اثبات فراتر بودن نفس از جسم مادی و عنصری به ارائه برهان‌های متعدد و اقامه شواهد و قراینی چند کوشیده است.

(ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۸۳-۱۸۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۲/۲۹۲-۲۹۳؛ همو، ۱۹۶۰: ۴۱-۴۳)

قابل توجه اینکه براساس فلسفه سینایی نفس آدمی برخوردار از چند مرتبه است که هر کدام قوایی خاص خود دارد. (همو، ۱۹۶۰: ۵۴-۷۰؛ همو، بی‌تا: ۵۷-۶۱)

مراتب نفوس آدمی عبارت‌اند از:

أ. نفس نباتی که دارای سه قوه غاذیه، نامیه و مولده است.

ب. نفس حیوانی که دارای دو قوه محرکه و مدرکه است؛ قوه محرکه دو نیروی دفع و جذب به نام غضب و شهوت دارد و قوه مدرکه از دو بخش خارجی (حواس ظاهری) و داخلی (حواس باطنی) تشکیل می‌شود.

ج. نفس انسانی، که از آن به نفس ناطقه یاد می‌کنند، عهده‌دار تعقل کلیات

است؛ همهٔ امور مربوط به تفکر، تعقل و استنباط را این نفس انجام می‌دهد. ابن سینا معتقد است گیاهان و حیوانات نیز همانند انسان نفس دارند؛ همان‌طور که نفس آدمی موجب انسان شدن او می‌شود، نفوس گیاهان و حیوانات نیز موجب گیاه و حیوان شدن آنها می‌شود. وی بیان می‌کند که هر یک از این نفوس (نباتی، حیوانی و انسانی) علاوه بر قوای اختصاصی خود از قوای نفوس مادون خود نیز برخوردارند، در نتیجه، نفس انسانی، علاوه بر قوهٔ استدلال و اندیشه که سیطره کامل بر بدن دارد و از آن به «نفس ناطقه» یاد می‌شود، از قوای نفس نباتی و حیوانی (نفوس مادون خود) نیز برخوردار است. ابن سینا وجه امتیاز آدمی را نسبت به دیگر موجودات نفس ناطقهٔ او می‌داند. (ابن سینا، ۲۰۰۲: ۲۵ و ۱۰۲)

در نظام فلسفی مشاء نه تنها موجودات دانی و زمینی دارای نفس‌اند، موجودات عالی آسمانی و افلاکی نیز از نفس برخوردارند که از این پس به آنها پرداخته می‌شود.

در نتیجه، آن نفسی که در این گفتار از میان نفوس برشمرده مورد توجه قرار می‌گیرد نفس انسانی است، که از آن به نفس ناطقه یاد شد، و نیز نفس فلکی و آسمانی، که متعلق به موجودات عالی است.

۲. **گونه‌شناسی قوای مدرکه در فلسفهٔ سینائی**
در انسان‌شناسی حکمت مشاء، شناخت قوای مدرکهٔ آدمی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. قوای مدرکه از نظر ابن سینا به ظاهری (سمع، بصر، ذوق، لمس و شم) و باطنی (حس، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) تقسیم می‌گردد، که خاستگاه قوای باطنی (حواس باطنی) نفس است. (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۲۲۶-۲۲۷؛ همو،

۱۳۷۸: ۲/۳۳۱-۳۳۷^۱

۳. مراتب قوه عالمه در فلسفه سینایی

از دیدگاه فلسفه سینایی، نفس برای کسب معرفت و استکمال خود از قوه عالمه یعنی نیروی خرد «عقل» استفاده می‌کند، که دارای مراحل و مراتبی است:

- مرتبه اول عقل در مرحله هیولایی جای دارد، که به آن عقل هیولایی گویند. در این مرتبه، نفس فقط استعداد پذیرش هر معقولی را دارد.
- مرتبه دوم عقل در مرحله بالملکه قرار دارد، که به آن عقل بالملکه گویند. در این مرتبه، نفس معقولات نخستین را ادراک می‌کند.
- مرتبه سوم عقل در مرحله بالفعل قرار دارد، که به آن عقل بالفعل گویند. در این مرتبه نفس با استفاده از معقولات نخستین به تعقل می‌پردازد.
- مرتبه چهارم عقل در مرحله بالمستفاد قرار می‌گیرد، که به آن عقل بالمستفاد گویند. در این مرتبه، مشاهده معقولات ثانیه برای نفس تحقق می‌یابد. بنابراین، عقل از مرحله قوه محض فرایندی را طی می‌کند تا به مرحله‌ای می‌رسد که عقل مستفاد نام دارد. در این مرحله، نفس استعداد اتصال با عقل فعال (عقل منفصل) را پیدا می‌کند. این اتصال نقطه عطفی برای موضوع مورد بحث ما است که در ادامه تبیین می‌شود.

۴. عقل فعال در فلسفه سینایی

فارابی از پیشگامان ژرفاندیشی و تأمل در موضوع عقل فعال است؛ فارابی،

۱. شایان توجه است که در تعداد قوای مدرکه باطنی (حواس باطنی) بین حکما اختلاف نظر است. ابن سینا نسبت به بعضی از آنها دیدگاهی خاص دارد، که بیان این دیدگاه با محدودیت این جستار سازگار نیست. (ر.ک. ابن سینا، ۱۹۶۰: ۲۳۳-۲۳۴)

علاوه بر عقول متصل، از عقلی منفصل به نام عقل فعال یاد می‌کند که در فعلیت رساندن عقول دیگر نقش ایفا می‌کند. (کمرین، ۱۳۸۳: ۳۱۶). در نگاه فلسفی فارابی، عقل مستفاد بالاترین ادراک را دارد، زیرا مجردات را درک می‌کند؛ با اتصال به عقل فعال همه موانع مادی برطرف می‌گردد و آگاهی‌های غیبی برای انسان حاصل می‌شود. به اعتقاد فارابی، اگر کسی به این مرحله از کمال برسد، تمام صور اشیاء را از عقل فعال اخذ می‌کند و هیچ نیازی به اکتساب ندارد، زیرا عقل فعال صور را به عقول پایین‌تر افاضه می‌کند. فارابی، براساس این مبنای فلسفی، انسان راه یافته به مقام اتصال به عقل فعال را در اعلا مرتبه کمال می‌داند. وی این نکته را به آنچه گذشت می‌افزاید که لیاقت ریاست بر مدینه فاضله درخور انسانی است که به چنین کمالی رسیده باشد. فارابی، در ادامه، شخص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا هر کسی که به این مرحله از کمال رسیده باشد را لایق ریاست بر مدینه فاضله می‌داند. (داوری اردکانی، ۱۴۲۵: ۱۰۷-۱۰۸)

پس از فارابی، ابن سینا بیشترین توجه را به عقل فعال دارد، تا جایی که عقل فعال از اصول زیربنایی حکمت سینایی به‌شمار می‌رود. در این نظام فلسفی، عقل فعال منبع همه افاضه‌های معقولات است و معرفت بالفعل را برای عقول ممکن می‌سازد. ابن سینا در اثبات عقل فعال می‌نویسد:

ادراکات حسی ما در حافظه‌ای جسمانی نگهداری می‌شوند که جایگاهش در مغز است. چنانچه صورت این ادراکات گرفته شود، چون غیرمادی است، نیاز به محلی خارج از جسم دارد، یعنی نیازمند محفظه‌ای مجرد متناسب با خود است. آن محفظه بیرونی و منفصل از جسم عبارت است از عقل فعال که حقیقتی مجرد و بیرون از جوهر نفسانی آدمی است. (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۲/۳۶۱)

در فلسفه سینایی، پیوند عقل فعال با نفس زمانی تحقق می‌یابد که نفس از

مراتب قوای عاقله عبور کند. (همان: ۳۶۶/۲-۳۶۷؛ فخرالدین رازی، ۱۳۷۳: ۳۶۱/۲) قابل تأمل اینکه ابن سینا از دو نوع عقل سخن گفته است: ۱. از عقلی که از مراتب جوهر و متصل به بدن است ۲. عقلی که مجرد و منفصل از بدن است و می‌تواند در نفوس انسانی تصرف کند، که از او به عقل فعال یاد شده است. با این توضیح، چنانچه نفس بتواند مراتب عقول را پشت سر نهد تا به مرحله عقل مستفاد برسد، عقول متصل هم به عنایت عقل منفصل به فعلیت می‌رسند. (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۲)

۵. قوه حدس در نظام فلسفه سینایی

در نظام فلسفه سینایی، کمال عقل انسانی به اتصال با عقل فعال است. اتصال به عقل فعال به دو صورت ممکن است: اول، به طیّ مراحل قوای عاقله که پیش‌تر گذشت و دوم، به واسطه حدس که فرایند ادراک را سرعت می‌بخشد. از منظر ابن سینا، حدس انتقال دفعی است به گونه‌ای که ناگهان بارقه‌ای ایجاد می‌شود و عقل به مرحله فعلیت می‌رسد. (همان: ۳۵۸/۲-۳۵۹) از دیدگاه وی آنان که از قوه حدس برخوردارند صاحب مراتب عالی و دانی‌اند. بعضی‌ها توان حدسشان ضعیف است، همان‌گونه که توان تفکر ضعیفی دارند. در مقابل، برخی چنان قوی هستند که در کسب معارف نیازی به تفکر، تعلیم و تعلّم ندارند. او این افراد را که در اوج قوه حدس جای دارند صاحبان «قوه قدسیه» می‌داند، که اولیای خدا از جمله آنان‌اند. (همان: ۳۵۹/۲-۳۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶)

۱. بنابر گفته شیخ، این قوه قدسی در بعضی انسان‌ها وجود دارد که او از آنها به اولیا یاد می‌کند، و عرفا از آنها به نام انسان کامل یاد می‌کنند و در فرهنگ روایات، از آنها به انبیا و معصومین یاد می‌شود. این دارندگان قوه قدسی هرگاه اراده کنند که بدانند، به سرعت آگاه می‌شوند.

به هر روی، آگاهی‌های سریع فراطبیعی، که ما از آن به علم غیب یاد می‌کنیم، نتیجه اتصال به عقل فعال به هر طریق و هر شکل است، زیرا این عقل فعال است که در ارتباط با عقول مجرد دیگر صورت‌هایی را به عقول بالقوه افاضه می‌کند تا معرفت غیبی تحقق یابد. به عبارت دیگر، علوم غیبی علمی است که از بیرون به نفس افاضه می‌شود.

۶. نفوس فلکی در فلسفه سینائی

پیش‌تر اشاره شد که ابن سینا برای موجودات آسمانی نیز نفس قایل است و از آنها به نفوس آسمانی یا نفوس فلکی یاد می‌کند.^۱ وی بر این باور است که نفوس زمینی و آسمانی مرتبط و مکمل یکدیگرند. به عبارتی، او در مبحث هستی‌شناسی خود پیوستگی و هماهنگی و ارتباط علی و معلولی بین زمین و آسمان برقرار می‌کند.

ابن سینا بنا بر اعتقادش درباره نفس انسان که نفوس عالی برخوردار از قوای نفوس دانی‌اند، نفوس آسمانی را نسبت به نفوس انسانی عالی قلمداد می‌کند، که اضافه بر آنچه خود دارند از همه ویژگی‌های نفس ناطقه انسانی هم برخوردارند. (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۲۸۹/۲-۲۹۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۴: ۶۱۷-۶۲۶) در دیدگاه ابن سینا، همان‌گونه که حرکت انسان بر اساس اراده است، حرکت افلاک نیز بر اساس اراده و تعقل است و در وضع معینی به سوی مطلوب و کمال می‌روند؛ همان‌گونه که نفس آدمی قدرت و توان برون‌رفت از مرحله طبیعت به

۱. در اینکه شیخ در قایل شدن به نفوس فلکی تحت تأثیر فلاسفه گذشته یا تحت تأثیر

علم هیئت بطلمیوسی قرار داشته بعضی اظهار نظر کرده‌اند. (ر.ک. حلی، ۱۴۱۷: ۲۳۷-۲۴۱)

سوی تجرد را دارد، نفوس آسمانی نیز از چنین قدرت و توان برخوردارند، تا جایی که می‌توانند از قوه قدسیه بهره‌مند شوند و بدان سبب به نورانیت برسند، به گونه‌ای که همه نظام هستی در نفس آنها نقش بندد.^۱ بنابراین، ابن‌سینا مرتبه نفوس فلکی را فوق مرتبه عقل آدمی می‌داند، به گونه‌ای که می‌گوید: نفوس انسانی کلیات را از عقل فعال و امور جزئی را از نفوس آسمانی دریافت می‌کنند. (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۷)

۷. نقش نفوس فلکی در نظام فلسفه سینایی

از مبانی زیرساختی دیگری که در فلسفه سینایی باید بدان توجه کرد این است: در ارتباط با علم غیب، علاوه بر عقل فعال، باید از نقش نفوس آسمانی نیز در انتقال علوم غیبی به شایستگی یاد کرد. توضیح اینکه ابن‌سینا عقل را صادر اول پس از ذات باری تعالی می‌داند و قایل به عقول عشره است که از هر کدام فلکی صادر می‌شود تا به عقل دهم یا همان عقل فعال می‌رسد. پس، چنانچه عقل آدمی به مرحله‌ای برسد که بتواند متصل به عقل دهم (عقل فعال) بشود، می‌تواند همه صور اشیاء را دریافت کند. البته، عقل دهم صورت‌های کلی را خود آگاه است و صورت‌های جزئی را از دیگر نفوس فلکی اتخاذ می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۴۰۵-۴۰۷؛ همو، ۱۳۷۱: ۳/۲۴۴-۲۴۷)

بنابراین، درباره عناصر اصلی فلسفه مشاء، که نقش تعیین‌کننده در این جستار دارند و عبارت‌اند از انسان، نفس، عقل فعال و نفوس فلکی، به اختصار مطالبی بیان شد، و بستر بیان استدلال و برهان ابن‌سینا در اثبات علم غیب فراهم گردید.

۱. این نکته از دید تیزبین خواجه نصیرالدین طوسی نیز مخفی نمانده است؛ وی نیز معتقد است که بعضی حقایق با نور کشف و شهود عرفانی آشکار می‌شود.

ب. استدلال برهانی ابن سینا بر اثبات علم غیب

از آنچه گذشت تا حدودی امکان اطلاع از غیب بنابر مبانی فلسفه سینایی به اثبات رسید، اما به نظر می‌رسد برای اثبات مشاهدات غیبی در سطوح عالی مانند وحی و الهام باید فراتر از مباحث عقلی گام نهاد. گویی ابن سینا خود نیز متوجه این نکته بوده است که با استدلال عقلی محض نمی‌توان معمای پیچیده آگاهی‌های غیبی را حل کرد.^۱ بدین جهت، ابن سینا در اثبات علم غیب که وحی، الهام و کشف و شهودهای عارفانه را شامل می‌شود، علاوه بر مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفه مشائی، به مباحث عرفانی هم نقبی زده است. لذا، وی در پایان کتاب *الاشارات و التنبيهات* - که خاستگاه بحث علم غیب از نگاه اوست - مباحثی را به امکان وقوع کشف و شهودهای عرفانی و اخبار غیبی اختصاص داده است، که عصاره دیدگاه او درباره علم غیب می‌باشد. وی در نمط دهم این کتاب فصل نوینی را در موضوع علم غیب با طرح مسئله رؤیا (خواب دیدن) گشوده است. (*ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳/۳۵۵-۳۹۹*) ابن سینا در این فصل می‌کوشد مباحث عقلی و استدلالی را به استخدام اثبات مباحث عرفانی درآورد، تا بلکه بتواند برهانی بر اثبات علم غیب به گونه‌ای که همه انواع غیب را دربرگیرد ارائه نماید. ابن سینا، ابتدا، برای برهانی کردن آگاهی‌های غیبی، مسئله رؤیا را - که دریچه‌ای به سوی عالم غیب است - مطرح می‌کند و مدعی است که نفس آدمی در عالم خواب با غیب ارتباط برقرار می‌کند. وی برای اثبات^۲ این ادعا از

۱. ابن سینا را در پایان عمر شخصیتی عرفان‌پژوه دانسته‌اند که آثار پایانی عمر او گواه خوبی بر گرایش عرفانی او دارد. از جمله کتاب *اشارات و تنبيهات* او و به‌ویژه سه نمط پایانی آن که پیرامون اثبات کشف و شهودهای عرفانی برآمده است.

تجربه و قیاس استفاده می‌کند، تا از این رهگذر دیگر علوم غیبی را نیز اثبات نماید. او در این باره می‌نویسد:

تجربه و قیاس نشان داده که نفس انسان در حالت خواب با غیب ارتباط برقرار می‌کند. پس، مانعی ندارد که همان‌طوری که در خواب با غیب ارتباط پیدا می‌کند، در حالت بیداری هم ارتباط برقرار کند، مگر اینکه برای نفس مانع و رادعی وجود داشته باشد.

از دیدگاه ابن‌سینا، تجربه از دو راه ثابت می‌شود: یکی از راه «شنیدن» مانند گزارش‌های فراوانی که از خواب‌ها شنیده می‌شود و دیگری از راه «مشاهدات و آگاهی‌ها» و مانند اطلاعاتی که انسان در خواب یا بیداری کسب می‌کند و، به تعبیری، خواب‌دیدن‌هایی که تحقق پیدا می‌کند.

نکته شایان توجه اینکه از نظرگاه شیخ هر انسانی که از مادیات منقطع شود و مجرد یابد، می‌تواند علم غیب را حداقل در خواب تجربه کند، البته، اگر مانعی چون مشکلات مزاجی و بیماری برای قوه تخیل او وجود نداشته باشد. (همان:

۳/۳۹۹)

ج. زیرساخت‌های استدلال فلسفی عرفانی ابن‌سینا

تحقق استدلال ابن‌سینا در اثبات علم غیب مبتنی بر چند زیرساخت است:

اول. اینکه در نظام فلسفی ابن‌سینا قوه مدرکه در خواب از حواس ظاهری

قوی‌تر است، زیرا در خواب، نفس از حواس باطنی استفاده می‌کند.

خواب حالتی است که نفس در آن از حواس و قوای محرکه خلع سلاح

می‌شود و توجه نفس از حواس ظاهری به حواس باطنی معطوف می‌گردد. (ابن-

سینا، ۱۹۶۰: ۲۵۰)

پس، نفس در خواب آنگاه که از قوای ظاهری روی گردان است، قوای باطنی‌اش از جمله تخیل را به کار می‌اندازد و قادر است آنچه را که به وسیله عقل فعال و مبادی عالیّه دریافت می‌کند تبدیل به صور خیالی نماید:

هنگامی که ما چیزی را در خواب می‌بینیم، اول تعقل می‌کنیم و سپس تخیل، زیرا عقل فعال ابتدا معقول را بر عقول ما افاضه می‌کند و آنگاه عقل است که آنچه را دریافت کرده به تخیل انتقال می‌دهد. (ابن‌سینا، ۲۰۰۲: ۱۲۹)

دوم. اینکه ابن‌سینا معتقد است انسان نه تنها در خواب بلکه در بیداری هم می‌تواند از ادراکات باطنی برخوردار باشد. به عبارتی دیگر، حواس ظاهری انسان مانع از ادراکات باطنی نیست:

قوة تخیل برخی از انسان‌ها قوی است، به گونه‌ای که حواس ظاهری آنها توان غلبه بر تخیل آنها را ندارد. این عده دارای نفسی قوی هستند که از حواس ظاهری منفعل نمی‌شوند. برای این افراد آنچه برای دیگران در خواب تحقق پیدا می‌کند در بیداری نیز متحقق می‌شود. این حالت نوعی نبوت است که اختصاص به قوه تخیل دارد. (همو، ۱۹۶۰: ۱۴۰)

سوم. اینکه ابن‌سینا در تبیین علم غیب، علاوه بر دو مقدمه گذشته، از دو پیش‌فرض اساسی که قبلاً به آنها پرداختیم کمک گرفته است. در فرض اول، وی در صدد تبیین چگونگی نقش بستن صور جزئیات حوادث در نفوس آسمانی (فلکی) است؛ وی معتقد است وقایع جزئی متأثر از حرکات و افعال نفوس آسمانی است و تا زمانی که آن نفوس سماوی مدرک جزئیات نباشند از آنها جزئی صادر نمی‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی در تبیین سخن فوق می‌نویسد:

همه حوادث جزئی عالم در نفوس فلکی مرتسم است، زیرا افلاک یا بسیاری

از اجرام سماوی دارای حرکت بالاراده هستند. این حرکت ارادی آنها ناشی از نفوس آنهاست؛ آنچه در عالم زیرین تحقق پیدا می‌کند متأثر از حرکت آنهاست. به عبارتی، حوادث عالم ماده بر اثر حرکت افلاک رخ می‌دهد و حرکات آسمانی علت اتفاقات زمینی هستند. بنابراین، علم به علت منفک از علم به معلول نیست. در نتیجه، اگر نفوس فلکی به حرکات ارادی خود عالم‌اند، باید به حرکات جزئی معلول‌های خود هم آگاه باشند، آنهم پیش از وقوعشان پس، نفوس فلکی به همه جزئیات حوادث عالم قبل از وقوع آگاه‌اند، همان‌طوری که عقول عشره هم به همه حوادث کلی عالم قبل از نفوس فلکی آگاهی دارند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۸:

۴۰۰/۳)

در فرض دوم، ابن‌سینا درصدد بیان این نکته است که نفوس دانیه چون مجردند می‌توانند با نفوس مجرد عالی به جهت سنخیتی که دارند ارتباط برقرارکنند و از نفوس عالی متأثر شوند. (همان: ۴۰۱) به بیان دیگر، عقل فعال - که از سویی عقل منفصل آدمی است و از سوی دیگر در مرتبه عقل دهم قرار دارد - در زمره عقول مجردة عشره است که با توجه به سنخیتی که با دیگر عقول مجرد و نفوس سماوی دارد، با آنها مرتبط است و از آنها مستفیض می‌گردد و آنگاه به نفس افزوده می‌کند. در نتیجه، نفس از علوم غیبی آگاه می‌شود.

براساس آنچه گذشت، نتیجه چنین خواهد شد که نفوس آدمی برای دریافت‌های غیبی به عقل فعال متصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷-۱۱۹) و از موانع جسمانی خلاص می‌شود و، آنگاه، به عالم قدس راه می‌یابد. (همو، ۱۳۷۸: ۳۵۴-۳۵۳/۳) در این صورت، نفس ناطقه وقتی به عقل فعال متصل شد، در تعقل نیازی به ابزار و آلات ندارد. (همو، بی‌تا: ۱۸۶) و هم با اتصال به نفوس عالی نسبت به همه، جزئیات مربوط به گذشته و آینده که در آن نفوس است آگاهی

می‌یابد.

گفتنی است که افراد در ادراک کلیات و جزئیات به وسیله عقل فعال دارای شدت و ضعف‌اند. اتصال افرادی که از قدرت حدس قوی بهره‌ای دارند به عقل فعال و نفوس فلکی سریع است و لذا، ادراکشان هم سریع است. این افراد از قوه تخیل قوی هم بهره‌مندند. لذا، در دریافت حقایق غیبی می‌توانند در اعلام‌رتبه قرار گیرند، زیرا انبیا از جمله کسانی هستند که نفسشان در دریافت حقایق از ملکوت مجرد از هر قوه‌ای است. آنها به جهت قوه قدسیه عقل فعالشان معانی کلی را دفعتاً به نفسشان افاضه می‌کند. سپس، آن معانی القا شده به نفس آنها به خیال می‌آید و خیال آن معانی را به عبارات و الفاظ شنیده شده ادراک می‌کند و به آنها صورت می‌بخشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۸: ۳/۳۹۹)، این همان تلقی وحی است که بر انبیای الهی تحقق پیدا می‌کند.

حاصل اینکه:

اول. در حکمت مشاء، ادراک حقایق از ورای عالم مادی امری مسلم و اثبات شده است.

دوم. در نظام فلسفی مشاء، برای ارتباط با عالم ورای ماده ابزاری متناسب به نام (عقل فعال) در نظر گرفته شده است.

سوم. در نگاه معرفت‌شناسانه فلسفه مشاء، نتیجه ارتباط با عالم ماورای عالم ماده تحصیل معارفی است که نفوس عالیه از آنها آگاهی دارند و نفوس دانیه از آن بی‌خبرند. علت آگاه‌شدنشان همان نفوس فلکی به واسطه عقل فعال است، که از آن معارف تحصیل شده به علم غیب، علم موهبتی، کشفی، شهودی یا لدنی یاد می‌شود.

د. بررسی استدلال ابن سینا در اثبات علم غیب

با توجه به مباحث پیش گفته، مشاهده شد که زیربنای اندیشه ابن سینا در اثبات علم غیب عبارت است از: نفس ناطقه، عقل فعال و نفوس فلکی. تمام تلاش ابن سینا در اثبات علم غیب این بود که با استفاده از این عناصر: نفس مجرد و عقل منفصل (عقل فعال) و عقول و نفوس فلکی، معرفت‌های غیبی را ناشی از اتصال نفس به عقل فعال و نفوس فلکی بداند. از دیدگاه ابن سینا، نفس ناطقه آدمی با اتصال به عقل فعال اولاً دیگر نیازی به ابزار و آلات مادی برای ادراک ندارد، زیرا به جهت تجردی که دارد ذاتاً کلیات را ادراک می‌کند، و ثانیاً به وسیله همین عقل فعال می‌تواند جزئیات را از نفوس فلکی دریافت نماید. (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۲۶۶/۳) بنابراین، با این نگاه عقلی - فلسفی، امکان اطلاع از غیب ثابت می‌شود، اما در این استدلال نارسائی‌هایی نسبت به علم غیب پیامبران و برگزیدگان الهی وجود دارد که یادآوری می‌شود.

نقد اول. چنانچه بپذیریم عقل خودبه‌خود مدرک کلیات و با ارتباط با نفوس فلکی مدرک جزئیات می‌شود، باید گفت: ادراکات کلی برای نفس نبی و غیرنبی یکسان است. البته، با این تفاوت که نفس نبی چون از قوه حدس بالاتری برخوردار است، ادراکش سریع‌تر انجام می‌گیرد. بنابراین، طبق مبانی ابن سینا، نفس انسانی (اعم از نبی و غیرنبی) با طی مراحل و مراتب عقلی خود اولاً قابلیت اتصال به عقل فعال را می‌یابد تا بتواند درک کلیات داشته باشد و ثانیاً با نفوس مجرد دیگر ارتباط برقرار می‌کند، تا بتواند درک جزئیات داشته باشد و برخوردار از علم غیب شود. در این صورت، خود نفس است که در رسیدن به علم غیب نقش ایفا می‌کند؛ خود نفس با فرایند تکاملی که پشت سر می‌نهد تعقل

کلیات و جزئیات می‌کند و این قدرت و توانی است که در اختیار همه نفوس انسانی قرار داده شده، هیچ تمایزی بین نبی و غیرنبی وجود ندارد. لذا، براینده امکان اطلاع از غیب همگانی و فراگیر است، درباره همه انسان‌ها صادق است. اما درباره پیامبران که نحوه آگاهی غیبی آنها طبق آیات و روایات متفاوت است (شوری: ۵۱؛ نجم: ۳-۷؛ طه: ۵۱) سازگاری چندانی ندارد.

نقد دوم. ابن‌سینا، علاوه بر عقل فعال، در برهان خود از عقول عالی و نفوس فلکی و پیوند عقل فعال با آنها بحث می‌کند. هدف او از طرح این پیوند میان عقل فعال و نفوس فلکی حل مشکل درک جزئیات نسبت به گذشته و آینده است که جزئی از علم غیب می‌باشند. او و شارح کلام او می‌گفتند: اجرام فلکی از آن رو که دارای حرکت بالاراده و بالاختیار هستند، دارای نفس می‌باشند و نفس آنها مانند نفس آدمی مجرد است، با این تفاوت که نفوس فلکی در مرتبه‌ای فراتر از نفس انسانی قرار دارند و نقش علت را نسبت به نفوس انسانی ایفا می‌کنند.

این مبنا هم از چند جهت قابل تأمل است:

۱. چنانچه گفته شد، اگر عقول متعددی در آسمان به جهت حرکت‌های بالاراده و بالاختیار افلاک پدیدار می‌شود، باید گفت: حرکت‌های بالاراده انسان‌ها هم بایستی به غایات متعدد منتهی گردد، زیرا اگر داشتن حرکت نشان داشتن نفس است و عقل هم از مراتب نفس محسوب می‌شود، پس، باید به موازات هر نفسی عقلی باشد که بالاستقلال ادراک کلی و جزئی داشته باشد، همانند نفوس فلکی که از چنین کاربردی برخوردارند؛ نفوس انسانی نیز، چون از همان خصایص نفوس آسمانی برخوردارند، نیازی به عقول آسمانی و افلاکی در

تکمیل اطلاعات خود ندارند، زیرا بر فرض صحت و اثبات اصل اینکه افلاک دارای نفس همانند انسان هستند، خود انسان چیزی کمتر از آنها ندارد. از این گذشته، اگر بپذیریم که همه آنچه درباره نفوس فلکی در نظام فلسفی مشاء گفته شد تام و تمام است، یعنی نفوس فلکی نسبت به نفوس انسانی جایگاه برتر دارند و نفوس انسانی برای دریافت جزئیات به ناچار باید با آنها ارتباط برقرار کنند، باز هم این بر ایند در باره انبیا نارسا بلکه نادرست است، زیرا منجر به انقص و دانی دانستن نفس پیامبر ﷺ نسبت به نفوس فلکی می شود.

۲. گفته شد نفوس فلکی چون جایگاه برتر از نفوس ناطقه انسانی دارند، قدرت ادراکشان نیز برتر است، بنابراین، علاوه بر ادراک کلیات، ادراک جزئیات هم دارند. بر این اساس، نفوس انسانی برای ادراک جزئیات و امدار نفوس فلکی اند، در این صورت، اولاً این سؤال وجود دارد که چرا باید نفوس فلکی از آن جهت که از نظر مکانی جایگاه برتر دارند، قوای نفسانی آنها بر قوای نفسانی انسان برتر باشد، آنهم با توجه به اینکه در میان انسانها مراتب نفسانی یکسان نیست ثانیاً، چگونه متصور است که نفوس انبیا، به ویژه نفس پیامبر اکرم ﷺ در درک جزئیات و امدار نفوس فلکی باشد این سخن، همان طور که پیش از این گفتیم، مستلزم این است که اولاً، نفوس فلکی اکمل از نفوس انسانی باشند تا افاضه معنا پیدا کند. و ثانیاً، نفوس انسانی انقص از نفوس فلکی باشد. بنابراین، چگونه می توان نفس پیامبران الهی را از نفوس فلکی انقص دانست، به نحوی که علم غیب خود را باید از آنها به وسیله عقل فعال دریافت کنند؛ مگر اینکه گفته شود مراد از اجرام و افلاک آسمانی فرشتگان و ملائکه اند. در این صورت، هم نمی توان پذیرفت که حتی فرشتگان و ملائکه در جایگاهی برتر از انبیا و اولیا

قرار داشته باشند، زیرا نفوس انبیا از همه نفوس عالیه و دانیه برتر و عالی ترند. شایان توجه اینکه خود ابن سینا در هیچ جایی نفوس فلکی را فرشتگان و ملائکه ندانسته است، بلکه این مطلب از سوی شارحان بیان شده است. شاید این سخن شارحان برای این بوده شارحان متوجه این تهافت شده‌اند و خواسته‌اند به نحوی این نارسایی را اصلاح کنند. در هر حال، اشکال همچنان به قوت خود باقی است. بنابراین، طبق مبانی فلسفه سینایی تفاوتی بین دریافت‌های غیبی انبیا و غیرانبیاء از نفوس فلکی وجود ندارد. تنها تفاوت از نظر وی این است که انبیا ادراکات قوی‌تری نسبت به دیگران دارند. این تنها امتیاز پیامبران از دیگران در فراگیری علم غیب است. (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۳۴۰) افزون بر این، اگر بنا باشد شخص شخیص پیامبر صلی الله علیه و آله در جایگاه عقل اول یا به عبارتی صادر اول قرار داشته باشد چگونه ممکن است عالی (عقل اول) از دانی (نفوس فلکی که از عقول دیگر ناشی می‌شوند) دریافت علم کند؟

بنابراین، با توجه به نارسایی‌هایی که در مبانی و نوع استدلال این مکتب فلسفی وجود دارد، باید اذعان کرد که نظام فلسفی ابن سینا با مبانی صرفاً عقلی و فلسفی خویش، اگرچه امکان دستیابی به عالم غیب را به اثبات می‌رساند و بر برخوردار شدن از علوم عالم بالا به وسیله ابزار معرفتی که در اختیار انسان قرار دارد مهر تأیید می‌زند، اما بی‌تردید نتوانسته آن‌گونه که بایسته است از عهده مهم‌ترین مصادیق علم غیب که علم پیامبران و برگزیدگان الهی است و از عالم غیب [به وحی یا الهام] به آنها اعطا می‌گردد برآید یا بهتر اینکه بگوییم: بازتاب اندیشه سینایی درباره علم غیب پیامبران با بازتاب آموزه‌های دینی هماهنگ و همخوان نیست. البته، انتظار نیست که هر آنچه فلسفه می‌گوید مطابق با دین

باشد؛ چنین انتظاری نه تنها از فلسفه بلکه از دیگر علوم هم ناشایست است. اما این بحث از آن رو قابل تأمل است که ابن سینا تنها در صدد اثبات کشف و شهودهای عرفانی برنیامده بلکه در پی آن است که به طور مطلق، هر گونه تحقق علم غیبی [از جمله علم غیب برای پیامبران] را اثبات نماید. بنابراین، به نظر می‌رسد نظام فلسفه سینایی درباره علم غیب پیامبران با توجه به آموزه‌های اعتقادی ناشی از قرآن و سنت نارسایی دارد. افزون بر این نارسایی، با اندک تأملی در خود داده‌های فلسفه سینایی تهافت‌هایی مشاهده می‌شود، که در ضمن مباحث گذشته به آنها اشاره شد. شاید بهترین حکم، دستکم در نارسایی فلسفه سینوی درباره علم غیب، سخن خود او باشد که می‌گوید: «بسیاری از حقایق [که علم غیب از مهم‌ترین مصادیق آنها است] از تیررس عقل خارج است، مگر بر کسانی که راسخ در حکمت متعالیه‌اند.» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳/۳۹۹) بنابراین سخن، راه‌های دیگری غیر از راه عقل برای ادراک وجود دارد، که به وسیله ابزاری غیر از قوای مدرکه عقلانی حاصل می‌شود. پس، به نظر می‌رسد زینده و متناسب این مقام است که گفته شود: «بسیاری از حقایق از تیررس عقل خارج است، مگر بر کسانی که راسخ در علم‌اند (اشاره به آل عمران: ۷) و جایگاهی فراتر از آنچه در علوم بشری درباره آنها بیان شده دارند.»

نتیجه‌گیری

با تأمل در آنچه گذشت، به این نتایج دست می‌یابیم:

۱. انسان‌شناسی فلسفی خاستگاه رویکرد فلسفی به موضوع علم غیب است. و از ویژگی‌های بارز نظام فلسفی سینایی اهتمام ویژه به انسان‌شناسی است.
۲. در نظام فلسفی مشاء نه تنها انسان بلکه گیاهان و حیوانات دانی تا

موجودات آسمانی و عالی همه از نفس بر خوردارند؛ این نگاه گواه اهتمام به نفس در این نظام فلسفی است.

۳. از دیدگاه فلسفه سینایی، انسان بخشی از ادراکات را از غیر حواس ظاهری دریافت می‌کند که این دریافت همان علم غیب است، که کمیت و کیفیت آن و نیز چگونگی دریافت آن در انسان‌ها متفاوت است.

۴. ابن سینا از عقل منفصلی به نام عقل فعال یاد می‌کند که عقول بشری را به فعلیت می‌رساند. این عقل، مجرد و منفصل از بدن است و می‌تواند در نفوس انسانی تصرف کند.

گفتنی است که زیربنا و اساس تحلیل فلسفی ابن سینا از علم غیب مبتنی بر عقل فعال است؛ ابن سینا آگاهی‌های سریع فراطبیعی را نتیجه عملکرد عقل فعال می‌داند.

۵. در فلسفه سینایی، عقل فعال با ارتباط با نفوس افلاکی علم غیب را دریافت می‌کند، زیرا عقل فعال صورت‌های کلی را ادراک و صورت‌های جزئی را از دیگر نفوس افلاکی اخذ می‌کند. به میان آمدن موضوع نفوس افلاکی در این بحث به جهت پوشش دادن آگاهی‌های گذشته و آینده در علم غیب است.

۶. ابن سینا، ضمن استدلال برهانی بر اثبات مطلق علم غیب، بر اثبات علم غیب انبیا از برهان کشفی و عرفانی مدد می‌جوید. وی این مهم خود را در انتهای کتاب *الاشارات* به خوبی نشان می‌دهد. گویا از منظر وی، بعضی حقایق فقط با رویکرد عرفانی ثابت می‌شود.

۷. اگرچه امکان علم غیب با نظام فلسفی ابن سینا قابل بررسی و اثبات است

اما این امکان همه مراتب علم غیب را پوشش نمی‌دهد، و دستکم درباره علم غیب پیامبران نارسایی دارد.



کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۸). *الاشارات و التنبيهات* [مع الشرح للمحقق الطوسی والرازی]، بی جا: الحیدری.
- _____ (۱۹۶۰). *الاهیات، الشفا، تقدیم ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی وسعید زاید، قاهره، بی نا.*
- _____ (بی تا). *احوال النفس، تحقیق احمد فوآد الاهوانی، باریس: دار بیبلیون.*
- _____ (۲۰۰۲). *التعلیقات، تحقیق حسن مجید العبدی، بغداد: بیت الحکمه.*
- _____ (۱۳۶۳). *المبدء والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.*
- _____ (۱۳۶۴). *النجاة من العرق فی بحر الضلالت، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.*
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). *شرح اشارات و تنبيهات ابن سینا، [ج ۲]، قم: آیت اشراق.*
- حلی [علامه]، حسن ابن یوسف بن مطهر (۱۴۱۷). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.*
- داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.*
- _____ (۱۴۲۵). *الفارابی مؤسس فلسفة الاسلامیة، تعریب عبدالرحمان العلوی، بیروت: دارالهادی.*
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمه [ج ۲]، تحقیق دکتر احمد حجازی و احمد السقا، تهران: مؤسسه الصادق.*
- کربن، هانری (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه اسلامی، سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران: حکمت.*
- کندی، یعقوب ابن اسحاق (۱۳۶۲). *حدود الاسماء ورسومها، ترجمه سجادی، تهران: فلسفه.*
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰). *الرواشح السماویة، قم: دارالحديث.*