

صور تعالی خدا در فلسفه ابن سینا^۱

شهناز شایان فر^۲

چکیده

آنچه در نگاه اولیه به آثار ابن سینا مشاهده می‌شود، تعالی وجودی است. ابن سینا خدا را تمام و فوق تمام می‌داند؛ به این معنا که خداوند همه کمالات را دارد و هر وجودی که در عالم هست، از او افاضه شده است. پرسش اصلی جستار حاضر آن است که بر اساس فلسفه سینوی چه صوری از تعالی خدا را می‌توان ارائه داد؟ در این پژوهش صور متنوعی از تعالی خدا عرضه شده است؛ از جمله: تعالی وجودی (با دو گونه آن: تعالی صرف، تعالی سنخی)، تعالی شأنی، تعالی معرفتی، تعالی زبانی و تعالی منطقی؛ غالباً کثرت‌انگاری و تقابل با وحدت شخصی وجود را یکی از مشخصات جوهری فلسفه سینوی می‌دانند، اما استفاده ابن سینا از تمثیل آفتاب در تبیین نحوه وجود ممکنات و نیز به کارگیری تعبیر ظهور برای ماسوی الله، این امکان را فراهم می‌کند تا از استنباط تعالی شأنی خدا در حکمت سینوی سخن گفت. محدود بودن شناخت آدمی به خواص و لوازم همه پدیده‌ها، حد و برهان نداشتن خدا و ارائه برهان عقلانی بر عدم توانایی شناخت ذات الهی، نشانه‌های تعالی معرفتی خداوند در حکمت سینوی است. لازمه تعالی معرفتی تعالی زبانی است؛ از این رو ابن سینا معتقد است که بیان هویت مطلق و ذات حقیقت او به هیچ زبان و تعبیری ممکن نیست. واجب‌الوجود با هیچ‌یک از امور، در معنای جنسی یا نوعی، شرکت ندارد و بدین سان نیازی ندارد که از آنها به معنای فصلی یا عرضی، جدا باشد، بلکه به خودی خود، جدا و متمایز است و به این معنا می‌توان تعالی منطقی را در فلسفه سینوی مطرح کرد.

کلیدواژه‌گان: خدا، تعالی وجودی، تعالی معرفتی، تعالی منطقی، تعالی زبانی، ابن سینا

بیان مسئله

درباره خدا و تعالی او در آثار ابن سینا، سخنان و ظرافت‌ها و امکانات درونی فراوانی قابل رصد است، اما آنچه در پژوهش‌های معاصران دیده می‌شود، حصر نظر به برخی اقوال و آثار ابن سینا در خصوص

۱. تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۸/۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۵

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران

تعالی خداوند است، همانند: مفارقت خدا از ماده، ناشناختنی بودن ذات خدا، علت‌العلل بودن، و رای سلسله ممکنات بودن، واجب‌الوجود، فعلیت محض. در این جستار تعالی ناظر به بُعد ایجابی تعالی یعنی اشمال خدا بر همه کمالات است و به نحو سلبی منزّه بودن از هرگونه نقصی است؛ بنابراین صرفاً در مقابل حلول یا به معنای نفی حلول نیست، چون تعالی که به معنای نفی حلول است، فقط ناظر به جنبه سلبی است. پرسش اساسی پژوهش حاضر این است: آیا تعالی خدا در حکمت سینوی منحصر به این صور از تعالی است یا صور دیگری از تعالی، در فلسفه او قابل استنباط است؟ اگر پاسخ سؤال مذکور مثبت است، کدامین صور تعالی خدا در فلسفه ابن‌سینا مطرح است؟

گفتنی است در خصوص تعالی خدا، اهمیت برخی از آثار ابن‌سینا همچون مجموعه رسائل، کمتر از اهمیت آثار مشهور ابن‌سینا همچون *الهیات شفا* نیست؛ بنابراین ضروری است که با توجه به همه آثار ابن‌سینا اعم از رسائل و کتاب و نوشته‌های کوتاه و بلند او مفهوم‌سازی‌هایی از مؤلفه تعالی صورت گیرد تا بتوان تلقی و ارزیابی جامع‌تر و شفاف‌تری از خدا و تعالی او در حکمت سینوی به دست داد. افزون بر آن در خصوص مؤلفه تعالی خدا و صور آن در فلسفه سینوی پژوهش مستقلی صورت نگرفته است و اساساً ما نمی‌دانیم چه صوری از تعالی در اندیشه سینوی قابل استنباط و عرضه است؟

تعالی و صور آن^۱

مؤلفه تعالی با خدا ارتباطی وثیق دارد. این ارتباط آن‌چنان حائز اهمیت است که برخی گفت‌وگوی فلسفی درباره خدا را متعالی‌شناسی^۲ نامیده‌اند (Faulconer, 2003, P.4).

تعالی در لغت به معنای ارتفاع و بلندی است (فراهیدی، ۱۴۲۵ هـ ج ۲، ص ۲۷۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۲ هـ ج ۹، ص ۳۸۲؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۴) و نیز به معنای بالاتر بودن خدا از هر شیئی، برتر بودن او از هر آنچه با آن ستوده می‌شود و تنزه خدا از آنچه سزاوار شأن او نیست (ابن‌منظور، ۱۴۱۲ هـ ج ۹، ص ۳۸۲؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۴).

تعالی خدا معمولاً در ارتباط با عالم مطرح می‌شود؛ از این رو در تعریف تعالی از تعبیری چون فراتر و بیرون از جهان یاد می‌شود (Westphal, 2004, P.2,9).

۱. مفهوم‌سازی و دسته‌بندی صور مختلف تعالی از سوی نگارنده صورت گرفته است. رک: شایان‌فر، ۱۳۹۳.

در همین باره، هارتشورن اظهار می‌دارد: اصطلاح مذکور برای ارتباط خدا با عالم اشیاء مادی و عقول متناهی استفاده می‌شود، بدین معنا که پیش از آنها و برتر و فراتر از آنها است و وجود واقعی جدای از آنها دارد (Hartshorne, 1987, vol.15, P.1). برخی در بیان معنای تعالی به‌عنوان صفت خدا سه عنصر را مطرح کرده‌اند: الف - خدا از نظر ذات و جوهر متمایز است، ب - او به عالم نیازی ندارد، ج - او ادراک‌ناپذیر و دور از فهم است (اوئن، ۱۳۸۰، ص ۹۷).

بنابر مطالب یادشده می‌توان به‌طور کلی، تعالی را در دودسته گنجانند: یکم. تعالی که فارغ از فاعل شناسا مطرح است؛ دوم. تعالی که مرتبط با فاعل شناسا مطرح است.

الف- گونه‌های تعالی فارغ از فاعل شناسا

۱. تعالی وجودی

همان‌طور که در تعریف لغوی تعالی مطرح شد، در تعالی، نوعی رفعت و برتری ملحوظ است و این برتری در تعریف اصطلاحی تعالی، متناسب با نظام‌های مختلف فلسفی ظهور پیدا می‌کند. یکی از ظهورات فلسفی تعالی، تنزه وجودی امر برتر نسبت به امور فرودست است؛ چنانکه امر برتر، یا به‌کلی گسیخته و متباین از امور فرودست است، یا سنخیت با امور فرودست دارد، اما در عین سنخیت، رفعت و برتری وجودی خویش را حفظ کرده است. با توجه به دوگانه یادشده می‌توان گفت آنجا که امر برتر متباین با امور فرودست است و هیچ‌گونه سنخیت و مناسبت و مشابهتی با آنها ندارد، با تعالی وجودی صرف مواجهیم و آنجا که امر برتر، سنخیتی با امور فرودست دارد، اما در درجه وجودی بالاتری نسبت به آنها است، تعالی وجودی سنخی مطرح می‌شود. تعالی وجودی سنخی در جایی مطرح است که امور متکثری داریم که در وجود و برخی صفات، اشتراکاتی با یکدیگر دارند؛ اما امر متعالی در عین وحدت و اشتراک، در اصل وجود و آن صفات مشترک در قیاس با امور فرودست، تمایز و برتری وجودی خویش را حفظ کرده است. افزون بر آن، وجود برتر یادشده عاری از هرگونه صفات امکانی و حادث است.

۲. تعالی شأنی

در نظام فلسفی یا عرفانی که وجود مساوق خدا است و کثرات مستقل وجودی مطرح نیست، خدا به‌عنوان تنها وجود مستقل در قیاس با عالم و پدیده‌های آن از رفعت وجودی برخوردار است؛ زیرا عالم در این نظام فلسفی یا عرفانی از شئون خدا است و وابسته بدان و این وابستگی از مقومات عالم و پدیده‌های آن است و همواره ذی‌شأن برتر از شئون خویش است و هیچ‌گاه شئون نمی‌توانند به‌جای

ذی‌شأن نشینند یا زمانی بی‌نیاز از ذی‌شأن شوند؛ بنابراین در نظام یادشده ما با تعالی شأنی مواجهیم که در آن، خدا به‌مثابه ذی‌شأن در عین اینکه در مقام فعلش ظهور در عالم دارد به‌حسب ذات خویش منزّه از هرگونه صفات پدیده‌های این جهانی است؛ صفاتی همانند حدوث، امکان و نیازمندی. افزون بر آن، منشأ و کانون همه خیرات و کمالات است.

ب- گونه‌های تعالی مرتبط با فاعل شناسا

۱. تعالی معرفتی

در تعالی معرفتی ذات خداوند متعالی و فراتر از شناخت انسان است و مجالی برای سیستم ادراکی انسان در شناخت کنه ذات الهی وجود ندارد و او برتر و بالاتر از افق ذهن و ادراک بشری است.

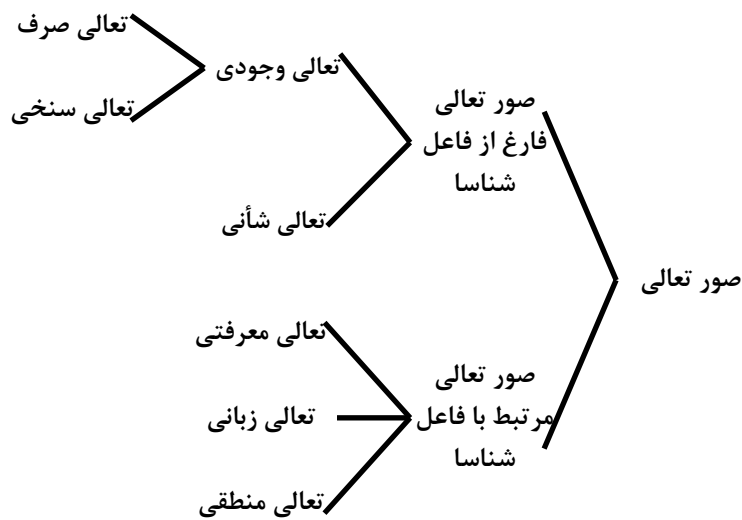
۲. تعالی زبانی

این صورت از تعالی بر پایه ناتوانی انسان از به تعبیر درآوردن حقیقت ذات الهی شکل می‌گیرد. حقیقت ذات خدا آن‌چنان رفیع و بلند مرتبه است که به هیچ زبان و بیانی نمی‌توان از او خبر داد.

۳. تعالی منطقی

ولفسن از تعبیر منطقی برای بیان این نوع تعالی استفاده کرده است تعبیری چون نوع و کلی. او تمایز خدا از عالم را همانند تمایز میان نوع و جنس یا نوع و شخص یا تمایز میان کلی و جزئی تلقی کرده است (Wolfson, 1960, vol. 1, P.324-325)؛ اما به نظر می‌رسد تعالی منطقی منحصر در آنچه ولفسن مطرح کرده، نیست و دو تعریف دیگر از تعالی منطقی نیز می‌توان به دست داد: ۱. تعالی‌ای که در آن اطلاق مفاهیم منطقی بر خدا را متفاوت و فراتر از اطلاق آنها بر ممکنات بدانیم، ۲. تعالی و تمایزی که در آن رابطه خدا با عالم را فراتر از تمایزات منطقی از قبیل تمایز جنس و نوع، نوع و شخص، کلی و جزئی بدانیم، به این دلیل که چون خداوند ماهیت ندارد، از جنس و نوع و ... مبرا است.

گفتنی است میان تعالی زبانی، معرفتی و وجودی تلازم برقرار است؛ بدین بیان که تعالی زبانی لازمه تعالی معرفتی و تعالی معرفتی لازمه تعالی وجودی است.



صور تعالی خدا در فلسفه سینوی

ابن سینا خدا را تمام و فوق تمام می‌داند؛ با این توضیح که خدا همه کمالات را دارد و هر وجودی در عالم هست از سوی خدا افزوده شده است/ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۱۸۶، ۱۸۸. همچنین او در کنار جنبه ایجابی از جنبه سلبی، یعنی تنزه خدا از کثرت و انفعال و دیگر موارد نقص و محدودیت سخن می‌گوید. گفتنی است که در مواضع گوناگون، هرگاه ابن سینا می‌خواهد از یکی از دو جنبه یادشده یا هر دو جنبه آن سخن گوید خدا را با وصف تعالی یاد می‌کند/همو، ۱۴۰۰ هـ الف، ص ۳۱۷؛ همو، ۱۴۰۰ هـ ب، ص ۲۴۶) بنابراین، می‌توان گفت تعالی در فلسفه سینوی به دو جنبه اثباتی (کمال الهی) و سلبی (تنزه) خدا اشاره دارد.

در کلام ابن سینا می‌توان تعبیر قرآنی صمدیت خدا را معادلی مناسب برای تعالی او لحاظ کرد و در تعریف تعالی به کار گرفت؛ با این توضیح که ابن سینا در تفسیر سوره توحید، دو معنا برای صمد ذکر می‌کند که مشتمل بر دو جنبه ایجابی و سلبی است: ۱. آنچه جای خالی ندارد؛ ۲. سید. معنای اول حاکی از آن است که خداوند منزله از هر نقص و محدودیت و تکثر است و معنای دوم صمد که ایجابی است حاکی از کمال و فعلیت و مبدئیت برای کل است. ابن سینا در ادامه کلامش تصریح می‌کند که هر دو معنای صمد برای خدا محتمل است/همو، ۱۴۰۰ هـ الف، ص ۳۱۶-۳۱۹) ملاصدرا هم ترکیب دو اسم احد و واحد/صمد را معادل تعالی خدا در نظر گرفته است/صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۱.

گفتنی است به نظر می‌رسد جنبه ایجابی تعالی بنیان جنبه سلبی است؛ به عبارت دیگر، چون خداوند تمام و فوق تمام است، منزله از هرگونه نقص و محدودیت و شباهت با مخلوقات و بری از سنجش پذیر بودن است.

در آثار ابن‌سینا، اقوالی وجود دارد که بر اساس آنها می‌توان صور مختلف تعالی خدا را در حکمت سینیوی واکاوی و استنباط کرد.

تعالی وجودی

تعالی وجودی خدا در فلسفه ابن‌سینا ریشه در تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت دارد؛ با این توضیح که اساساً ابن‌سینا وجود و ماهیت را در خدا یکی دانسته، اما وجود و ماهیت را در ماسوای خدا متکثر و متمایز شمرده است. گفتنی است ماهیتی که در خدا با وجود یکی است، ماهیت به معنای حقیقت است و ماهیت در ماسوای خدا به معنای ماهیت مقولی است. بر این اساس ابن‌سینا تصریح می‌کند: «ان واجب الوجود انیته ماهیته»/ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ب، ص ۲۴۴/ همچنین او تصریح می‌کند: وجوب وجود در خدا همانند ماهیت در غیر خداوند است (همان، ص ۲۴۴). او در جای دیگر وجوب وجود را که چونان ماهیت و حقیقت واجب تلقی می‌کند در واقع تأکد وجود می‌داند و تأکید می‌کند که مراد از تأکد چیزی افزوده بر وجود نیست و این‌گونه نیست که وجود تخصص خاصی به نام تأکد پیدا کند تا به وجوب وجود تبدیل شود (همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۲۶)؛ بنابراین:

۱. معنای ماهیت در مورد واجب و ممکنات متفاوت است. ماهیت در واجب به معنای حقیقت است و وجوب وجود ماهیت واجب را شکل می‌دهد.

۲. وجود در خدا متفاوت از وجود در دیگر موجودات است. وجود خدا حقیقت او را تشکیل می‌دهد، اما وجود در دیگر موجودات بیرون از ذات آنها و از لوازم ماهیت است. گفتنی است ابن‌سینا در فقره‌ای وجود خدا را مخالف با وجود موجودات امکانی دانسته (همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۳۵)، در موضعی وجود خدا را مابین با وجود دیگر موجودات دانسته (همو، ۱۳۶۳، ص ۷۶؛ همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۱۵۷-۱۵۸).

از آنجاکه تمایز وجود و ماهیت به‌عنوان اصل بنیادین در حکمت سینیوی است، با شکل‌گیری تفاوت جدی و جوهری میان ماهیت خدا و ماهیت ماسوی الله و وجود خدا و وجود ماسوی الله، تفاوت‌های بنیادین دیگری در حکمت سینیوی آشکار می‌شود. همه این تفاوت‌ها دست‌به‌دست هم داده و تعالی وجودی خدای ابن‌سینا را ظاهر می‌سازد. گفتنی است بنیاد همه این تفاوت‌ها و به تعبیری بنیاد تعالی وجودی دو مؤلفه بنیادین وجود و ماهیت است. در ادامه به تفاوت‌های دیگر که ریشه در تفاوت وجود و ماهیت دارد، اشاره می‌شود:

۳. هویت خدا با هویت ممکنات تفاوت دارد. ابن سینا در تفسیر کلمه «هو» در آیه کریمه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بر اساس تمایز وجود و ماهیت، تصریح می‌کند که فقط خدا از آن جهت که هویتش به سبب ذاتش است، صاحب هویت است و هر آنچه به ذات خود، هویت داشته باشد، واجب‌الوجود است و با ممکنات تفاوت در هویت دارد؛ زیرا هویت ممکنات، حاصل و مستفاد از غیر خود است و تا اعتبار و ملاحظه آن غیر نشود، آن شیء هویت ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ/الف، ص ۳۱۳).

۴. وحدت خدا با وحدت ممکنات متفاوت است. ابن سینا در تعلیقات تصریح می‌کند که وحدت خدا مختص به اوست و غیر مشارک با دیگر موجودات است و آنچه ما از وحدت خدا می‌فهمیم سلبی و اضافی و تعقلی است. به تصریح ابن سینا مراد از وحدت خدا سلب شریک از اوست که در این توضیح، هویت سلبی وحدت و حیثیت اضافی آن مد نظر است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۶۶).

۵. صفات خدا با صفات ممکنات تفاوت دارد. از آنجاکه وجود و ماهیت در خدا عین ذات اوست، بنابراین خداوند برای عروض وجود بر ماهیت نیاز به علت ندارد؛ پس آنچه از ذات و صفات برای خداوند است «من ذاته» است نه «من غیره»؛ از این رو ابن سینا تصریح می‌کند که صفات الهی به‌ویژه علم و حیات الهی اعلی و اشرف از مفهوم صفات به‌طور عام و علم و حیات به‌طور خاص است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۵۸).

۶. بنابراین تعالی وجودی اعم از تعالی صرف و تعالی سنخی است. حال که روشن شد تعالی وجودی خدا در نظام فلسفی ابن سینا قابل رصد و واکاوی است، باید نشان داد که بر اساس شواهد و مستندات از آثار مختلف ابن سینا، کدام قسم از اقسام تعالی وجودی با امکانات درونی فلسفه سینیوی سازگار است. در نظام فلسفی سینیوی تصریح شده که مفهوم وجود به یکسان و توطی بر مصادیقش صدق نمی‌کند، بلکه حمل مفهوم وجود بر برخی مصادیق مانند جوهر به نحو تشکیکی اشد، اولی و اقدم است (ابن سینا، ۱۹۸۰ م، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۸۳ ب، ص ۳۸). تشکیک وجود در فلسفه سینیوی به دو گونه قابل تفسیر است: ۱. تشکیک عامی؛ ۲. تشکیک خاصی. در برخی آثار ابن سینا تشکیک عامی قابل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. تشکیک عامی یا تشکیک مفهومی همان است که در کتب منطقی درباره کلی مشکک مطرح می‌شود و بدان معناست که مفهوم کلی بر مصادیق خود به تفاوت و با تقدم و تأخر و امثال آن حمل شود (تفتازانی، ۱۳۶۳، ص ۲۷). گفتنی است بازگشت تشکیک عامی به توطی است؛ زیرا در آن مابه‌الاتفاق غیر از مابه‌الاختلاف است؛ در وجود اگر مابه‌الاشتراک را مفهوم وجود و مابه‌الاختلاف را مصادیق وجود بدانیم، تشکیک حاصل، تشکیک عامی خواهد بود.

۲. ضابطه تشکیک خاصی آن است که در آن مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف یکی است و به عبارتی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است؛ یعنی وجودات در همان خارج اشتراک در حقیقت وجود دارند و در همین حقیقت نیز اختلاف دارند و متعلق تشکیک حقیقت خارجی وجود است نه مفهوم آن.

استنباط است (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۲۸، ۹) و در المباحثات به تشکیک خاصی تصریح شده است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۴).

با این مقدمه به اقسام تعالی وجودی خدا، یعنی تعالی صرف و تعالی سنخی، در فلسفه سینوی می‌پردازیم:

۱. تعالی صرف

اگر بنا بر مواضعی از آثار ابن سینا که ذکر آن گذشت، تشکیک عامی وجود، نظر نهایی شیخ‌الرئیس باشد، باید گفت ماهیات مثار کثرت هستند و تنها عامل وحدت مفهوم عام وجود است. به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی آنچه داریم حقایق مختلف به تمام ذات^۱ است که در امر لازم خارج یعنی مفهوم وجود مشترک اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴)؛ بنابراین دستگاه فلسفی سینوی، دستگاه فلسفی تباین‌نگار خواهد بود که در آن خداوند متمایز از عالم و ماوراء آن بوده به گونه‌ای که هیچ‌گونه اشتراک و شباهتی با عالم ندارد و کاملاً جدا و گسیخته از آن است؛ از این رو منزله از صفات امکانی و حادث است. چنین تفسیری از تعالی همان تعالی صرف خواهد بود.

هرچند در این صورت از تعالی بر تنزیه خداوند و کاملاً دیگر بودن او تأکید می‌شود، اما در واقع چنین تنزیهی عین تشبیه است؛ به این بیان که خداوند با تنزیه صرف به مجردات و مفارقات تشبیه می‌شود؛ زیرا آنها نیز همانند خداوند مبرای از جسم و جسمانیات‌اند. البته اشکال تشبیه خداوند به مجردات را می‌توان به این نحو پاسخ داد که در این صورت از تعالی، خداوند به‌عنوان فوق تمام برخوردار از عالی‌ترین درجه وجودی است، اما مجردات از چنین درجه‌ای محروم‌اند؛ چنانکه ابن سینا نیز واجب‌الوجود را فوق التمام معرفی کرده، به گونه‌ای که برای او مرتبه وجودی‌ای است که فقط از آن اوست و بلکه هر وجودی فائض از اوست (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۶؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۲۵۵)؛ واجب‌الوجود چون فوق التمام است، هر کمالی را دارد و هر کمالی فائض و مترشح از اوست، درحالی که عقول و مفارقات کمالات شایسته خود را دارند ولی فائض و معطی بالذات کمالات نیستند. باوجود این، تأکید بر تنزیه صرف در چنین معنایی از، مشکلات معرفتی دیگری، از جمله عدم علم خدا به جزئیات به نحو جزئی، تبیین رابطه خداوند به‌عنوان واحد و عالم به‌عنوان کثیر، پدید می‌آورد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۵۳).

۱. المختلفه بالهویات و مختلفات الحقیقه دو تعبیری است که خواجه نصیرالدین پس از طرح تشکیک عامی وجود در شرح اشارات مطرح کرده است.

۲. تعالی سنخی

برخلاف تعالی صرف که در فلسفه سینوی مؤیدات و مستندات صریح و شفاف دارد، تعالی سنخی را تنها می‌توان با پذیرش نظام وحدت تشکیک خاصی وجود در فلسفه سینوی سراغ گرفت؛ درحالی‌که کلیت فلسفه ابن سینا بر این نظام مبتنی نیست و تنها در موضعی از *المباحثات* ابن سینا بر اساس تمایز وجود و ماهیت به تشکیک خاصی وجود اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید: وجود در موجودات اختلاف نوعی ندارد بلکه اختلاف وجود در موجودات به‌شدت و ضعف است و اما تخالف نوعی وجودات به‌حسب ماهیات است/ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۴۱؛ بنابراین اگر تشکیک خاصی را نظر نهایی ابن سینا بدانیم، آنگاه با توجه به تعریفی که از تعالی سنخی مطرح شد، باید گفت تعالی خدا در دستگاه فلسفی او از نوع تعالی سنخی است به این بیان که خداوند همچنان متمایز از عالم است، اما تمایز او مانع از برخی اشتراکات و تشابهات او با عالم نیست. ابن سینا پس از بیان تمایز میان وجود و ماهیت، موجود را در نخستین تقسیم به جواهر و اعراض تقسیم می‌کند/ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹. سپس مراتب جواهر را چنین دسته‌بندی می‌کند: ۱. الاول الحق، ۲. موجودات مجرد از ماده، ۳. موجودات منتزع از ماده، ۴. موجودات مادی/ابن‌سینا، ۱۳۸۳، الف، ص ۲، ۳؛ همو، ۱۳۸۳، ب، ص ۱۰. و بیان می‌کند: هیچ‌یک از این موجودات استقلال بالذات ندارند و موجدی باید به آنها وجود دهد؛ از این رو وجود همه موجودات از وجود اوست/ابن‌سینا، ۱۳۸۳، الف، ص ۵. بر اساس این مطالب و نیز پذیرش تشکیک خاصی در فلسفه سینوی، می‌توان گفت واجب‌الوجود بالاترین مرتبه وجود را دارد؛ یعنی تعالی وجودی دارد. بنا بر این سخن ابن سینا که: «وجود تمام مراتب موجودات از وجود اوست» می‌توان گفت: موجودات با مراتب شدت و ضعفشان، مسانخ وجود او هستند.

۳. تعالی شأنی

تعالی شأنی با تعریفی که از آن ارائه شد، در نظام وحدت شخصی وجود مطرح است، درحالی‌که فلسفه سینوی بر این نظام مبتنی نیست بنابراین تعالی یاد شده به‌سختی بر مواضع و کلمات ابن سینا قابل تطبیق است اما در موضعی از آثارش سخنانی گفته است که مقدمات استنباط تعالی شأنی را برای ما فراهم می‌کند:

۳-۱. تعلق بالغیر به مثابه امر ذاتی: ابن‌سینا در *تعلیقات* تصریح می‌کند که تعلق به غیر در وجود مستفاد از غیر (وجود ممکن) مقوم و ذاتی آن وجود است، همان‌طوری‌که بی‌نیازی از غیر، مقوم واجب‌الوجود است و مقوم شیء از شیء جدا نمی‌شود؛ زیرا ذاتی شیء از ذات غیر قابل انفکاک است/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۷۸-۱۷۹. ملاصدرا در *اسفار* پس از اشاره به این سخن ابن‌سینا در *تعلیقات*

اظهار می‌کند که انسان خردمند با نیروی حدس خویش از این کلام ابن‌سینا وحدت شخصی وجود را درمی‌یابد که بنا بر آن همه موجودات امکانی اعتبار و شئون وجود واجبی هستند و هویات مستقل و منفصل از خدا نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶-۴۷). اگر تفسیر ملاصدرا از سخن ابن‌سینا در *تعلیقات* را بپذیریم، بنا بر این عبارات شیخ‌الرئیس در *تعلیقات*، خداوند در قیاس با موجودات از تعالی شأنی بهره‌مند است.

۲-۳. تمثیل آفتاب: ابن‌سینا در تبیین و تحلیل «امکان به مثابه ملاک نیازمندی به علت» دو تمثیل را مطرح می‌کند: یکی. تمثیل خانه و دیگری تمثیل آفتاب/ابن‌سینا، ۱۳۸۳ب، ص ۶۸؛ همو، ۱۴۰۴هـ الف، ص ۱۷۶-۱۷۷). تمثیل خانه به کرات در آثار فیلسوفان مسلمان پس از او بازگو شد. ریک: *میرداماد*، ۱۳۷۶، ص ۵۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۶؛ اما به تمثیل آفتاب او توجه درخوری نشد. به تعبیر ابن‌سینا تمثیل خانه برای مواردی است که «چیزی مر چیزی را به وجود آورد» که در این حالت امر پدید آمده دیگر نیازمند به پدید آورنده نیست. به همین وزن، عالم نیز پس از خلقت نیاز به خالق ندارد. مدافعان این تمثیل استدلال می‌کنند که آنچه هستی یافت از هستی‌آفرین بی‌نیاز است؛ زیرا آنچه هست، هست و دیگر نیازمند هست شدن نیست. ابن‌سینا در نقد این استدلال اظهار می‌دارد آنچه هست، هست و نیاز به هست شدن ندارد، اما آنچه هست شد نیازمند دارنده و حافظ است. اگر بخواهیم سخن ابن‌سینا را بر اساس دو مؤلفه حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی تحلیل کنیم، می‌توان گفت آنچه هست شد نیازی به حیثیت تقییدی ندارد، اما عدم نیازمندی به حیثیت تقییدی لزوماً آن هستی را از حیثیت تعلیلی بی‌نیاز نمی‌کند؛ بنابراین باید گفت وجود عالم موجود است به حیثیت تعلیلی نه به حیثیت تقییدی. در ادامه ابن‌سینا به روشنگری دیگری دست می‌زند و بنا و پدر و اساساً دیگر فاعل‌های این جهانی را علت حقیقی به شمار نمی‌آورد، بلکه آنها را بالمجاز علت می‌داند. به دیگر سخن ابن‌سینا تصریح می‌کند پدر علت فرزند نیست بلکه پدر فقط معد است و علت آنی است که هستی فرزند را افاضه می‌کند. از نظر ابن‌سینا تمثیل خانه، تمثیل مناسبی برای ترسیم خالقیت خداوند نیست؛ بنابراین او از این تمثیل به تمثیل آفتاب می‌رسد: «وجود چیزی به وی حاصل بود و به وی هستی‌اش بایستد چنانکه روشنایی از آفتاب که وی ایستد اندر زمین» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ب، ص ۶۸؛ همو، ۱۴۰۴هـ الف، ص ۱۷۶). بنا بر تمثیل آفتاب می‌توان به این موارد اشاره کرد: یکم. عالم هم در وجودش و هم در بقایش نیازمند به خداست؛ دوم. خداوند علت حقیقی عالم است؛ زیرا علت حقیقی آن است که وجود می‌بخشد و وجود همه اشیاء از خدا است و اگر نام علت بر سایر موجودات می‌گذاریم به مجاز و مسامحه است؛ سوم. مخلوقات نه از جنبه مسوقیت وجود پس از عدم (= حدوث) و نه به سبب عدم بلکه به جهت هستی‌شان نیازمند خداوند هستند (همو، ۱۳۸۳ب، ص ۷۱)؛ چهارم. هستی پدیده‌های این جهانی به نحو استقلالی و منحا از چیزی به وجود نمی‌آید،

بلکه وجود مخلوقات قائم به خدا است و حاصل به اوست که دقیقاً در همین جا ابن سینا تمثیل آفتاب را مطرح می‌کند: «آنچه وجود وی به خود ممکن بود، وجود وی حاصل و واجب به غیر وی بود و مفهوم آنکه وجود چیزی حاصل از وجود چیزی دیگر بود، دو گونه است: یکی آنکه چیزی مر چیزی را به وجود آرد چنانکه کسی خانه کند و یکی آنکه وجود چیزی به وی حاصل بود و به وی هستی‌اش بایستد، چنانکه روشنایی از آفتاب که وی ایستد اندر زمین» (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۸؛ همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۱۷۶)؛ پنجم، بنا بر تمثیل آفتاب، عالم همانند روشنایی است و روشنایی ظهور و تجلی منبع نور است و روشنایی نمی‌تواند جای منبع نور را بگیرد و با آن هم‌ردیف شود و بدان نور و روشنایی بخشد، از این رو می‌توان گفت آفتاب (منبع نور) متعالی از روشنایی است. همان‌طور که گفته شد: تعالی در ابن سینا دو جنبه ایجابی و سلبی دارد؛ جنبه ایجابی‌اش همان معطی‌الوجود بودن و اوج کمال و بهای اوست و جنبه سلبی‌اش تنزه از نقص و محدودیت و وابستگی است و در تمثیل آفتاب هر دو جنبه تعالی یافت می‌شود؛ روشنی و نور عالم از آفتاب است (جنبه ایجابی) و آفتاب به روشنی و نوری در عالم نیازمند نیست (جنبه سلبی)؛ ششم، ابن سینا در تمثیل آفتاب از تعبیر «حصول» و «ایستادن» استفاده می‌کند. گفتنی است او در مواضع دیگر زمانی که از واژه «حصول» بهره می‌برد «حصول» را برای پدیده‌ای به کار می‌برد که وجود استقلالی در قبال سبب خود ندارد، همانند حصول صورت در ماده خانه/همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۳) و حصول معقول در عقل (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۵) و حصول کمال (همان، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۴۲۴)؛ بنابراین در تمثیل آفتاب بر خلاف تمثیل خانه، پدیدآمده مستقل از پدیدآورنده نیست و نمی‌تواند لحظه‌ای بدون پدیدآورنده به حیاتشان ادامه دهند. واژه «ایستادن» نیز می‌تواند ما را به مفهوم دینی خدا به مثابه قیوم مخلوقات نزدیک کند. بنا بر نزدیکی «ایستادن» به «قیومیت» نه مخلوقات حال در خدا هستند نه خدا حال در مخلوقات است بلکه خدا، خدا است و مخلوق، مخلوق و میان خدا و مخلوقات تمایز جدی‌ایی برقرار است، به دیگر سخن خدا متعالی از مخلوقات است؛ اما به نظر می‌رسد تمثیل آفتاب حاکی از آن است که ماهیت و حقیقت این تعالی می‌تواند با تعالی شأنی قرابت داشته باشد.

۳-۳. عالم به مثابه ظهور حق تعالی: شیخ‌الرئیس در تبیین سبب ایجاد موجودات، از آنها به ظهورات «اول حق» تعبیر می‌کند: «بدان که موجود بر دو قسم است: یکی آنکه به نفس خویش پیدا بود چون محسوسات، و دیگر آنکه ظهور وی به آثاری که از وی صادر شود، بود؛ چنانکه صانع پیدا بود به مصنوع حتی لا محاله وجود مصنوع دلیل بود بر وجود صانع، و ذات اول حق تعالی [الله و تقدس] نه محسوس است که به نفس خویش پیدا گردد، پس از قسم دیگر است که به اثر و صنع پیدا گردد، و از وجود مصنوع دلیل بود بر وجود صانع، و ذات اول حق تعالی [الله] از ظهور «مفعول» صانع و فاعل حاصل شود. پس موجب ایجاد موجودات ظهور اول حق است چنانکه اشارت آمد: "کنت کنزاً مخفیاً و

أردت أن أعرف " (فخلقت الخلق لكي أعرف) «ابن‌سینا، ۱۳۸۳/الف، ص ۷»

چنانکه گذشت تعالی شأنی در سیستمی مطرح است که فقط خدا مصداق وجود و مستقل نامتناهی است و عالم همگی شئون و ظهور او هستند و خدا در عین حضور در عالم و بدون آنکه عالم، مرتبه منفک و مستقل از خدا داشته باشد، از عالم متمایز است و تنها در دو موضع فوق است که ابن‌سینا از رابطه خدا و ممکنات به رابطه خورشید و پرتو آن و عالم به مثابه ظهور حق تعالی یاد می‌کند.

۴. تعالی معرفتی

ابوعلی سینا در نظریه معرفت خویش محدوده شناخت آدمی را همان خواص و لوازم پدیده‌ها می‌داند و این امر اختصاصی به واجب تعالی ندارد. او در تعلیقات تصریح می‌کند که وقوف بر حقایق اشیاء در توانایی بشر نیست و بشر از اشیاء جز خواص و لوازم و اغراض چیزی نمی‌شناسد. بشر فصول مقومه دال بر حقیقت را نمی‌شناسد؛ او حقیقت جوهر، حقیقت خدا، حقیقت عقل، حقیقت نفس و حقیقت جسم را نمی‌شناسد، چون به فصل حقیقی آنها دسترسی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۴). شیخ‌الرئیس بر اساس نظریه یادشده تصریح می‌کند: ما صرفاً لوازمی از خدا را می‌شناسیم و نهایت چیزی که از خدا ادراک می‌کنیم وجوب وجود است که آن هم از اخص لوازم خداوند است (همو، ۱۴۰۰-هـ/الف، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۴۰۴-هـ/الف، ص ۳۴)؛ بنابراین خداوند برای اینکه ما به ذات او دست یابیم و ذات او متعلق شناخت ما واقع شود، تعالی دارد.

افزون بر آن ابن‌سینا تصریح می‌کند که ذات واجب را تعریفی (حدی) نیست، چون جنس و فصل ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۳). شیخ‌الرئیس در عبارت «لا جنس له و لا فصل له و لا حد له و لا اشاره الیه الا بصریح العرفان العقلی» صریح عرفان عقلی را تنها راه شناخت خدا معرفی کرده است، بدیهی است که با نفی شدن جنس و فصل و حد در خدا و به تبع آن نفی برهان بر خدا، راه‌های شناخت حصولی رایج بسته است و صریح عرفان عقلی را نمی‌توان همان راه‌های شناخت حصولی متداول دانست؛ چنانکه برخی معاصران صریح عرفان عقلی را به معنای شهود دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۰). همچنین گفتنی است قطب‌الدین شیرازی در شرح این عبارت که نور مجرد مشارالیه حسی قرار نمی‌گیرد، از صریح عرفان عقلی سخن گفته و مراد از مشارالیه واقع شدن را مشارالیه حسی، و عکس نقیض آن را اشاره عقلی به صریح عرفان می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱). ابن‌سینا در موضعی دیگر می‌افزاید: خداوند برهان ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳)؛ بنابراین چه از نظر تصور چه از نظر تصدیق، راه علم حصولی رایج برای شناخت واجب تعالی مسدود است.

ابن‌سینا پس از ذکر مراتب چهارگانه هستی، یعنی الاول الحق، موجودات مادی، موجودات منتزع

از ماده و موجودات مجرد از ماده، تصریح می‌کند که همه مراتب مذکور، جز «الاول الحق» متعلق ادراک انسان قرار می‌گیرد/ابن‌سینا، ۱۳۸۳/الف، ص ۴) و بالاتر از آن تصریح می‌کند که هیچ نبی مرسل و ملک مقرب توان شناخت ذات خدا را ندارد؛ زیرا هر شناختی مستلزم احاطه مدرک بر مدرک است و اگر حقیقت ذات الهی، مدرک کسی شود، آنگاه ذات محاط خواهد شد، درحالی که رتبه محیط فوق محاط است؛ زیرا ذات خدا نامتناهی است و احاطه متناهی بر نامتناهی محال است. او می‌نویسد: «اگر وی نبودی این موجودات نبودی، و هیچ شک نیست که موجودات هست، پس هیچ شک نماند که موجود این موجودات هست، و این است نهایت ادراک اول حق تعالی الله [و تقدس]. [و] پس بدان که هیچ نبی مرسل و ملک مقرب را از این قدر تجاوز مشاهده نه بود و حقیقت ذات حق، مدرک وی [نه] شود، (چه) پس آنکه محاط وی گردد و رتبه محیط فوق محاط (بوده) باشد تعالی [الله] و تقدس»/ابن‌سینا، ۱۳۸۳/الف، ص ۲.

۵. تعالی زبانی

در سخنان ابن‌سینا صورت دیگری از تعالی، یعنی تعالی زبانی قابل استنباط است. او معتقد است به دلیل عظمت و رفعتی که ذات الهی دارد، بیان هویت مطلق و ذات حقیقت او به هیچ زبان و تعبیری ممکن نیست و راه شناخت هویت مطلق او به کلی مسدود است/ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ/الف، ص ۳۱۴؛ و در موضعی دیگر می‌گوید: عقول بشری کنه و حقیقت «نخستین» را درک نمی‌کنند و او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست/همان، ص ۱۸۵. گفتنی است که تعالی زبانی ریشه در تعالی معرفتی دارد، چنانکه تعالی معرفتی نیز ریشه در تعالی وجودی دارد.

۶. تعالی منطقی

تعالی منطقی را نیز می‌توان در فهرست صور تعالی فلسفه سینوی ذکر کرد با این توضیح که از سه تعریف مطرح‌شده برای تعالی منطقی، بیان ابن‌سینا به تعریف دوم و سوم نزدیک‌تر است. تعریف دوم تعالی منطقی عبارت بود از تعالی‌ای که در آن اطلاق مفاهیم منطقی (جنس و نوع) بر خدا را متفاوت و فراتر از اطلاق آنها بر ممکنات بدانیم. بیان ابن‌سینا در این باره چنین است: «قوله و لم یکن له کفواً أحد فی بیان انه لیس له ما یساویه فی نوعه و لا فی جنسه» آیه لم یکن له کفواً احد دلالت بر این مطلب دارد که برای خدا مساوی در نوع و در جنس منتفی است/ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ/الف، ص ۳۲۰ و تبیین سوم تعالی منطقی آن بود که خداوند چون ماهیت ندارد، بالاتر از آن است که تمایز او از عالم، همانند شود به تمایز جنس و نوع و تمایز نوع و فرد؛ به بیان ابن‌سینا، واجب‌الوجود با هیچ‌یک از امور،

در معنای جنسی یا نوعی، شرکت ندارد و بدین سان نیازی ندارد که از آنها به معنای فصلی یا عرضی، جدا باشد، بلکه به خودی خود، جدا و متمایز است/ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۱.

نتیجه گیری

یکم: با توجه به اقوال ابن سینا تحلیل‌هایی از تعالی وجودی در نظام فکری او به دست آمده است؛ از جمله: تفاوت جوهر در خدا و جوهر در ممکنات، تفاوت هویت خدا و هویت ممکنات، تفاوت وحدت خدا با وحدت ممکنات، تفاوت صفات خدا با صفات ممکنات. به نظر می‌رسد همه تفاوت‌های مذکور که مبین تعالی وجودی ابن سینا است، ریشه در تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت دارد. دوم: در فلسفه سینوی، هم تشکیک عامی وجود و هم تشکیک خاصی آن استنباط می‌شود؛ از این رو متناسب با هر یک از این تشکیک‌ها می‌توان تعالی صرف و تعالی سنخی برای خدا مطرح کرد.

سوم: اگرچه تعالی شأنی با مؤلفه‌های خاصی که دارد از کلیت نظام فلسفی سینوی بر نمی‌آید، اما استفاده از تمثیل آفتاب در تبیین نحوه وجود ممکنات و نیز به کارگیری تعبیر ظهور برای ماسوی الله، می‌تواند به استنباط تعالی شأنی در برخی مواضع از آثار ابن سینا کمک کند. چهارم: محدود بودن شناخت آدمی به خواص و لوازم همه پدیده‌ها، حد و برهان نداشتن خدا و ارائه برهان عقلانی بر عدم توانایی شناخت ذات الهی نشانه‌های تعالی معرفتی خداوند در حکمت سینوی است و تعالی معرفتی ریشه و منشأ تعالی زبانی است؛ از این رو ابن سینا معتقد است که برای ذات اقدس الهی حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. پنجم: از نظر ابن سینا واجب‌الوجود با هیچ‌یک از امور در معنای جنسی یا نوعی شرکت ندارد و بر این اساس در تمایز خود از امور، نیازمند به هیچ مفهوم منطقی مانند فصل یا عرض نیست؛ از این رو به نظر می‌رسد خدای ابن سینا از تعالی منطقی نیز برخوردار است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. (شرح نصیرالدین طوسی). قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴ هـ الف). *التعلیقات*. (تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۰ هـ الف). *تفسیر سوره التوحید (کتاب مجموعه رسائل)*. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۸۳ هـ الف). *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*. (تصحیح موسی عمید). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۴۰۰ هـ ب). *الرساله العرشیه فی توحیده تعالی و صفاته (کتاب مجموعه رسائل)*. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۸۳ ب). *دانشنامه علائی (الاهیات)*. (تصحیح محمد معین). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب). *الشفاء (الاهیات)*. (تصحیح سعید زاید). قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۹۸۰ م). *عیون الحکمه*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. (توضیح مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی ابن منظور (۱۴۱۲ هـ). *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- اوئن، اچ. پی. (۱۳۸۰). *دیدگاه‌هایی درباره خدا*. (ترجمه حمید بخشنده). قم: انتشارات اشراق.
- تفتازانی (ملا)، عبدالله (۱۳۶۳). *الحاشیه علی تهذیب المنطق*. قم: مؤسسه نشر اسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- شایان‌فر، شهناز (۱۳۹۳). *تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا*. تهران: انتشارات حکمت.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). *شرح حکمه الاشراق*. (به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق). تهران: انتشارات انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی. محمدبنابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- _____ (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تحقیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، صدرا
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲). *مجمع البحرین*، تهران، انتشارات مرتضوی
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴). *آغاز و انجام*. (شرح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی). تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*. قم: نشر البلاغه.

فراهیدی، خلیل بناحمد (۱۴۲۵هـ). کتاب العین. (تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای). قم: انتشارات اسوه.
میرداماد (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقایق. (تصحیح علی اوجبی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

Faulconer, James E. (2003). "Thinking Transcendence". *Transcendence in Philosophy and Religion*. (edited by James Faulconer). Bloomington. Indiana University Press.
Hartshorne, Charles (1987). "Transcendence And Immanence". *The Encyclopedia of Religion*. (edited by Mircea Eliade). New York: Macmillan Publishing Company. vol 15.
Westphal, Merold (2004). *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*, Bloomington. Indiana University Press.
Wolfson, Harry Austrin (1960). *The Philosophy of Spinoza*. New York: The Harvard University Press, vol. 1.

Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1996), Al-Esharat and Al-Tanbihat, Description of Nasir al-Din Tusi, Qom, Al-Balagheh Publishing
_____, (1404 A), Al-Taliqat, Inquiry by Abdul Rahman Bedoui, Beirut
_____, (1400 A), Tafsir Surah al-Tawhid (Majmueh Rasael), Qom, Bidar Publications
_____, (2004) Rasalah dar haqiqat va keyfyat selseleh mojudat va tasalsol asbab va mosabebat, Correction by Musa Amid, Hamadan, Bu Ali Sina University
_____, (1400 AH), al-Rasalah al-Arshiyah fi tawhidehi ta'ala va sefatehi, (Majmueh Rasael), Qom, Bidar Publications
_____, (2004b), Ala'i Daneshnameh (Theology), Corrected by Mohammad Moein, Hamedan, Bu Ali Sina University
_____, (1404 AH), Al-Shifa (Theology), Saeed Zayed Correction, Qom, Ayatollah Marashi School

- _____, (1980), *Ayun al-Hikmah*, Abdul Rahman Bedouin Research, Beirut, Dar al-Qalam
- _____, (1992), *Almobahebat, Explaining Introduction and Research by Mohsen Bidarfar*, Qom, Bidar Publications
- _____, (1983), *Al-Mabdi and al-Ma'ad*, by Abdollah Noorani, Tehran Institute of Islamic Studies
- Ibn Manzur (1412 AH), *Lisan al-Arab*, Beirut, Al Arabi
- Owen, H. P. (2001), *Views on God*, translated by Hamid Bakhshandeh, Qom, Eshrak Publications
- Taftazani Molla Abdullah (b. 1363), *Al-Hasheyah AlaTahzib al-Mantiq*, Qom, Al-Islamiya Institute of Public Affairs
- Shayanfar, Shahnaz (2014), *Transcendence in the Philosophy of Mulla Sadra and Spinoza*, Tehran, Hekmat Publications
- _____, Shirazi, Ghotbaldin (2004), *A Commentary by Hakim al-Eshraq*, by Abdollah Nourani and Mehdi Mohaghegh, Tehran, Publications of the Association of Cultural Works
- _____, (1981), *al-Hikma al-Mutalliyyah fi al-Asifar al-Aqiliya al-Arbea*, Beirut
- _____, (1999), *Al-Mazaher al-Allahiyeh fi Asrar Al-Alum Al-Kamaliyeh*, Research by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran, Sadra
- Torihi, Fakhroddin (1362), *Majm'a Al- Bahrain*, Tehran, Mortazavi Publications
- Tusi, Nasiruddin (1995), *Aqaz va Anjam*, Commentary and Suspension of Ayatollah Hassanzadeh Amoli, Tehran, Islamic Culture and Guidance Publications
- _____, (۱۹۹۶), *Sharh Al-Esharat and Al-Tanbihat*, Qom, al-Nashr al-Balagha
- Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1425 AH), *Al-A'ain Book*, Research by Mehdi Makhzoumi and Ebrahim Samerai, Qom, Osave Publications
- Mirdamad (1997), *Taqvim Al-Iman va Sharhohu Kashf Al-Haqyeq*, Corrected by Ali Ojabi, Institute of Islamic Studies, Tehran

Faulconer, James E.(2003), “Thinking Transcendence”, *Transcendence in Philosophy and Religion*, edited by James Faulconer, *Bloomington*, Indiana University Press

Hartshorne, Charles(1987), “Transcendence And Immanence”, *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea eliade , New York, macmilian publishing company, vol 15

Westphal, Merold(2004), *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*,*Bloomington*, Indiana University Press

Wolfson, Harry Austrian(1960), *The philosophy of Spinoza*, New York, The Harvard University Press, vol.1

