

نسبت علم و زیبایی در ذات باری (إلهیات طولی سینوی)

زهرا کلهر*

محمدباقر عباسی**

چکیده

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

واژگان کلیدی

ابن سینا، علم واجب، زیبایی واجب، وحدت، إلهیات سینوی، هستی‌شناسی عرفانی.

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

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الاهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز و مدرس معارف اسلامی.

mbabbasi@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

طرح مسئله

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

۱. تعریف علم

علم از نظر ابن سینا دریافت صورت شیء مورد ادراک است.^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴) وی همین تعریف را در رساله *النفس*^۲ و با اندکی تغییر در *التعلیقات*^۳ تکرار می‌کند. (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۶۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۹)

۱. و یشبه أن یكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك.

۲. أن یكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك.

۳. لإدراك هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك.

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

۲. تعریف زیبایی

ابن سینا در تعریف زیبایی می‌گوید: «جمال کل شیء و بهاؤه هو أن يكون علي ما يجب له»؛ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۷۲) یعنی زیبایی هر چیزی زمانی ظهور می‌یابد که آن چیز همانی باشد که باید باشد؛ در حقیقت عبارت فوق از ابن سینا اجمال تبیین فاربی از زیبایی است آنجا که می‌گوید: «الجمال و البهاء و الزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل و يحصل له كماله الأخير». (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۳ - ۴۲) یعنی زیبایی و شکوه و زینت هر موجودی به این است که بهترین هستی و کمال نهایی آن تحقق یابد. ابن سینا در دانشنامه علایی، واژه «اندرخور» را که معادل هماهنگی و تناسب است در تبیین امر خوش و زیبا به کار می‌گیرد. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۲) نصر می‌گوید: «هماهنگی و تناسب (از نظر ابن سینا) دو ویژگی بنیادین یک امر زیباشناختی است». (نصر، ۱۳۹۰: ۳۵) به بیان دیگر معیار ارزیابی امر زیبا نظم، کیفیت تألیف و اعتدال است.^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۶)

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

۳. رابطه ذات با صفات

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

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

۲. أن النفس النطقية و الحيوانية أيضا لجوارها للنطقية أبدا تعشقان كل شيء من حسن النظم و التأليف و الاعتدال.

۳. فالواجب الوجود له الجمال و البهاء المحض، و هو مبدأ جمال كل شيء و بهاء.

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

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

با این حال قول به عینیت ذات و صفات با اشکالات عمده دیگری روبه‌رو است از جمله:

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

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

۱. کل ما یکن أن یتصور فإن أمکن تصوره لا مع غیره فهو ذات و إلا فهو صفة.

۲. فبان أن المفهوم من الحیاة و العلم و القدرة و المجد و الارادة المقولات علی واجب الوجود مفهوم واحد، و لیست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته.

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

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

۴. متعلق علم و زیبایی؛ ذات یا صفات؟

علم نزد ابن‌سینا از جمله صفاتی است که مقرر در ذات است و با تغییر مضاف‌الیه تغییر پیدا می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۱۲) به عبارت دیگر علم از جمله صفات حقیقیه ذات اضافه است. بدین ترتیب علم یک صفت مستقل در برابر دیگر صفت واجب تعالی است؛ خداوند زیباست اما این زیبایی متعلق صفات اوست یا ذات او؟ هیچ‌یک از فلاسفه و متکلمان و حتی عارفان زیبایی را به‌عنوان صفتی مستقل در برابر اوصاف دیگر مطرح نکردند. از نظر آنان زیبایی جزء صفات سبعة ذاتی نیست؛ اما چرا؟

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

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

۱. واجب همان اتحاد عالم و معلوم در ماسوا نیست؛ چنان‌که شیخ‌الرئیس در *تعلیقات* می‌گوید: «لا محالة أنه يعقل ذاته، و يعقلها مبدأ للموجودات، و الموجودات معقولات هی غیر خارجه عن ذاته، لأن ذاته مبدأ لها، فهو العاقل و المعقول و یصح هذا الحكم فیہ، فلا یصح فیما سواه. فإن ما سواه یعقل ما هو خارج عن ذاته». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۹)

۲. ابن‌سینا متوجه این اشکال است آنجا که می‌گوید: «لایجوز ان یکون الشیء الواحد الذی لا کثرة فیہ بوجه له معان کثیرة کل واحد منها غیر الآخر». (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳)

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

أَجَلُّ مُبْتَهَجٍ بِشَيْءٍ هُوَ الْاَوَّلُ بِذَاتِهِ لِأَنَّهُ أَشَدُّ الْاَشْيَاءِ اِدْرَاكًا لِأَشْيَاءٍ كَمَالًا... وَ الْعِشْقُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ اِئْتِهَاجٌ يَتَّصِرُ حَضْرَةَ ذَاتٍ مَا... (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۴۱)

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

بدین ترتیب با نظر پیشین ابن‌سینا درباره عینیت مفهومی و مصداقی ذات با صفات، تحلیل او از عشق ذات به احاطه علم به زیبایی، گزاره معناداری نیست؛ زیرا هر تحلیلی مبتنی بر نوعی کثرت و ترکیب است و با انتفا هر نوع ترکیبی هر چند اعتباری، تحلیل نیز منتفی می‌شود. این نکته‌ای است که خود ابن‌سینا در رساله‌های «نه‌گانه‌اش»^۱ بدان اشاره کرده است.^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳) پس اگر قائل به عینیت مفهومی و مصداقی صفات با ذات شدیم باید دست از تحلیل برداریم. این نکته‌ای است که ابن‌عربی و پیروان مکتب او به وضوح در إلهیات خود بدان توجه داشته‌اند. آنان هر نوع تحلیلی از ذات بسیط را منتفی می‌دانند و با عبارت «لا اسم و لا رسم له» نشان می‌دهند که به‌دلیل بساطت ذات، هیچ تحلیل و تبیین صحیحی نمی‌توان از ذات ارائه داد.^۳ (الجنیدی، ۱۴۲۳: ۲۴۰) به‌عنوان نمونه هنگامی که قیصری در شرح **فصوص** علم را به‌طور مطلق عین ذات می‌داند و می‌نویسد: «قد مر في المقدمات أن العلم في المرتبة «الأحدية» عين الذات مطلقاً، فالعالم والمعلوم والعلم شيء واحد لا مغايرة فيها» جلال‌الدین آشتیانی در تعلیق خود، به نقل از موسوی خمینی اشاره می‌کند که منظور قیصری از عینت علم با ذات احدی، نمی‌تواند مرتبه ذات غیبیه باشد؛ به‌دلیل آنکه ذات غیبیه، اسم و رسمی ندارد و هیچ صفتی در این مرتبه

۱. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.

۲. و ان الألفاظ المستعملة في صفاته مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر يدل كل واحد منها على معنى آخر ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة كل واحد منها غير الآخر وتعرف كيف يجب ان تفهم هذه الصفات له حتى لا توجب في ذاته غيرة وكثرة ولا يقدر في وحدانيته الذاتية الحقيقية.

۳. ... أن لا حكم ولا رسم ولا تجلّي ولا غير ذلك في الأحديّة الذاتيّة.

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

۵. إلهیات طولی سینوی

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

فالواجب الوجود هو الجمال و البهاء المحض، و هو مبدأ کلّ اعتدال، لأنّ کلّ اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة.^۲

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

مقدمه ۱: واجب الوجود عین زیبایی است؛ «فالواجب الوجود هو الجمال و البهاء المحض». (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۷)

مقدمه ۲: زیبایی مبدأ و منشأ هماهنگی و اعتدال است؛ «و هو مبدأ کلّ اعتدال»؛ (همان)

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

مقدمه ۴: هر اعتدال و هماهنگی در ترکیب رخ می‌دهد؛ «لأنّ کلّ اعتدال هو في كثرة تركيب». (همان)

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

نتیجه: پس واجب تعالی به‌عنوان مبدأ اعتدال واحد در کثیر است.

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

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

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

فواجب الوجود غیر مقول علی کنیرین... و هذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع
إضافة و أما ذاته فلا تتكثّر كما علمت - بالأحوال و الصفات و لا یمتنع أن تكون له كثرة
إضافات و كثرة سلوب، و أن يجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل، و بحسب كل سلب اسم
محصل.^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۵۸ - ۵۹)

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

از سوی دیگر استدلال‌های قاطع و صریح ابن‌سینا راجع به نفی کثرت حقیقی از ذات^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۹ - ۳۵۴) مانع از آن می‌شود تا «کثرت» مذکور در این مقدمات که می‌گوید: «واجب مبدأ اعتدال است» و «هر اعتدالی به‌عنوان واحد در کثرت تحقق می‌یابد»، را حقیقی بدانیم؛ اما حقیقت آن است که کثرت اعتباری سبب اعتدال اعتباری و اعتدال اعتباری ناشی از زیبایی اعتباری است و حال آنکه حقیقتاً زیبایی واجب، نمی‌تواند اعتباری باشد زیرا زیبایی اعتباری، کمال اعتباری است و هیچ شأن هستی‌شناسانه‌ای ندارد درحالی‌که ابن‌سینا برای زیبایی واجب تعالی وجه هستی‌شناختی قائل است که ادراک این زیبایی توسط ذات، سبب ایجاد هستی می‌شود؛ پس لاجرم باید این کثرت حقیقی باشد. اما کثرت حقیقی با بساطت ذات و وجود سر ناسازگاری دارد.

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

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

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

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

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

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

مرتبه دوم: ذات در مقام علم به زیبایی خود و تحقق کثرت اعتباری؛^۱

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

این سه مرتبه به ترتیب با سه ساحت غیب الغیوبی، مرتبه احدیت و مقام واحدیت در إلهیات طولی مکتب ابن عربی قابل تطبیق است؛ در إلهیات طولی ابن عربی در مرتبه غیب الغیوبی که مقام «لا اسم و لا رسم» است هیچ صفتی متصور نیست؛ (الجدی، ۱۴۲۳: ۲۴۰) این مقام با گزاره ابن سینا درباره وحدت مصداقی و مفهومی یا به عبارتی دقیق‌تر نفی صفات از ذات تناظر دارد. مرتبه پس از آن، مقام احدیت است که مقام علم ذات به خود است؛ این مقام با گزاره ابن سینا در مرتبه دوم یعنی علم ذات به زیبایی خود، می‌تواند تطبیق داده شود و مقام سوم یا مقام واحدیت که مرتبه تحقق کثرات اسما و صفاتی است که مبدأ هستی‌های خارج از ذات است با گزاره ابن سینا در مرتبه سوم یعنی مقامی که مبدأ کثرات و اعتدال است مساوق است؛ (جامی، ۱۳۹۳: ۳۹ - ۳۴)

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

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

۱. بان آن کونه عاقلا و معقولا لا یوجب فیه کثرة البتة. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۸)

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

هر چند قول او در مرتبه دوم برگرفته از آثار متأخر اوست و به ظاهر اشکالات کمتری دارد و نیز برخی از شارحان سینوی از جمله صدرالمتألهین این قول را پذیرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۶۹ - ۲۶۷) اما با این حال، گزینش قول اخیر، هم با تفسیر شایع از موضع او در تضاد است و هم بیشتر مستعد آن است که آن را نمادین بدانیم؛ چه آنکه مرتبه دوم (وحدت مصداقی و کثرت مفهومی صفات) مقام تبیین عشق الهی - تحقق دو صفت علم و زیبایی - است و نسبت دادن عشق به خدایی که آن را هستی صرف می‌داند جز تسری احکام پدیدارشناختی نفس چیز دیگری نیست اما با وجود این، هیچ نشانه‌ای در کلام او مبنی بر نمادین بودن سخن او در این مرتبه و نیز بازگشت او از موضع نخستینش - یعنی وحدت مصداقی و مفهومی ذات و صفات - وجود ندارد.

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

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

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

و لما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلي المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا و مخالفة الجمهور فانحزنا إليهم و تعصبنا للمشائين إذ كانوا أولي فرقهم بالتعصب لهم و أكملنا ما أرادوه و قصرنا فيه و لم يبلغوا أربهم منه و أغضينا عما تحبطوا فيه و جعلنا له وجها و مخرجا و نحن بدخلته شاعرون و علي ظله واقفون فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يكن الصبر عليه و أما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل... و ما جمعنا هذا الكتاب لنظيره إلا لأنفسنا أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا و أما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم و فوق حاجتهم و سنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة علي ما أخذوه و علي كل حال فالاستعانة بالله وحده.^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴ - ۳)

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

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

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

به‌عنوان نمونه یکی از مواردی که حسینی و ذبیحی در توجیه مدعای خود به آن استناد می‌کنند سخن ابن‌سینا در **الهیات شفا** درباره صقع و عالم ربوبی است آنجا که شیخ‌الرئیس می‌گوید:

عالم ربوبی محیط بر وجودات امکانی است و ذات باری مضاف به صور از حیث معقولیت است، نه از آن حیث که وجود عینی دارند.^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۴)

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

۶. پیوند فلسفه سینوی با سنت عرفان اسلامی

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

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

۱. عین عبارت ابن‌سینا چنین است: «فیکون العالم الربوبی محیطاً بالوجود الحاصل و الممكن، و یکون لذاته إضافة إلیها من حیث هی معقولة لا من حیث لها وجود فی لأعیان».

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

نتیجه

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

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

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

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

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

منابع و مأخذ

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

نسبت علم و زیبایی در ذات باری (إلهیات طولی سینوی) □ ۱۰۱

۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ج، **الشفاء؛ المنطق**، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، **منطق المشرقیین**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ دوم.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۰م، **عیون الحکمه**، با تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم.
۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۷م، **رسالة احوال النفس**، پاریس، داربیبلیون.
۱۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، **حی بن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و سهروردی**، تصحیح احمد امین، قاهره، دارالمعارف.
۱۵. ابن عربی، بی تا، **فتوحات مکیه**، بیروت، دار صادر.
۱۶. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، **اشعة اللمعات**، با تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
۱۷. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۹۳، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. الجندی، مؤید الدین، ۱۴۲۳ق، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۹. خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، **قواعد العقائد**، تعلیق حسن خازم، لبنان، دارالغربة.
۲۰. زنجیرزن حسینی، میثم و محمد ذبیحی، ۱۳۹۷، **حکمت اسرار**، سال دهم، شماره ۳۱، ص ۴۵ - ۲۹.
۲۱. سعادت مصطفوی، حسن، ۱۳۹۳، **إلهیات نجات: دروس حسن سعادت مصطفوی**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. شیرازی، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، **الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه**، بیروت، دارالتراث العربیه.
۲۳. الطوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، **شرح الاشارات و التنبیات مع المحاکمات**، قم، نشر البلاغة.
۲۴. عراقی، فخرالدین ابراهیم، ۱۳۸۴، **لمعات**، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه جوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۵. فاخوری، حنا و جر، خلیل، ۱۳۷۳، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (تاریخ الفلسفه العربیه)**، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰۲ □ فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۸، زمستان ۱۴۰۱، ش ۷۱

۲۶. الفارابی، ابو نصر، ۱۹۹۵م، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
۲۷. الفارابی، ابو نصر، ۱۹۹۶م، *السیاسه المدنیه*، بیروت مکتبه الهلال.
۲۸. قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم قیصری*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار: شرح اشارات ابن سینا*، قم، صدرا، چاپ ششم.
۳۰. نصر، سید حسین، ۱۳۹۰، «زیباشناسی اسلامی، هنر و معماری»، *زیبا شناخت*، شماره ۲۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی