

عقلانیت اشراقی در اندیشه فلسفی ابن سینا

محمد مهدی گرچیان^۱

سید محمود موسوی^۲

معصومه اسماعیلی^۳

چکیده

ابن سینا به عنوان یکی از شارحان و معلمان بزرگ فلسفه ارسطویی بیش از هر چیز فیلسوفی عقل گراست که به استدلال و فلسفه استدلالی - بحثی اهمیت زیادی می دهد؛ اما در بعضی آثار او رگه هایی از تمایل وی به اشراق یافت شده که جهت گیری او به سمت راه اشراق و شهود را نشان می دهد. از میان مهم ترین آثار ایشان با رنگ و بوی اشراقی می توان به رسائل رمزی شیخ، همچون حی بن یقظان، رسالة الطیر، رساله سلامان و ابسال، قصیده عینییه و رسالة فی العشق اشاره کرد، که البته از همه اینها مهم تر سه نمط آخر اشارات در بهجت و سعادت، مقامات العارفین و اسرار الآیات است. ابن سینا خود صریحاً به گرایش اشراقی اش اشاره کرده و در مقدمه منطق المشرقیین که باقیمانده از حکمت مشرقی ایشان است از گرایشی دیگر و جدا شدن از شریکان مشایی سخن می گوید.

کلیدواژه ها: عقلانیت، روش اشراقی، روش بحثی، حکمت مشرقی، معرفت

شهودی، ابن سینا.

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم.

۳. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه باقرالعلوم.

مقدمه

«عقلانیت اشراقی در اندیشه فلسفی ابن سینا» تحقیقی راجع به روش عقلی ابن سینا در، یافت حقیقت است. تبیین روش عقلی ابن سینا و تمایز روش او از دیگر روش‌های عقلی کاری است که بر اساس مشاهده مؤلفه‌های عقلانیت بحثی و اشراقی قابل تبیین است. ابن سینا پرچمدار مکتب مشاء به حساب آمده و روش عقلی خود را به عنوان روش بحثی مشایی ثبت کرده است، اما در اواخر عمر و در برخی رساله‌ها و نمط‌های اخیر *اشارات* گرایشی به عرفان و اشراق نشان داده و راه شهود را به عنوان راهی برای رسیدن به واقع قبول می‌کند. بر این اساس، مؤلفه‌های روش اشراقی در فلسفه وی نمود یافت و سهروردی آن را به صورت روشی مجزا به اثبات رساند.

۱. مؤلفه‌های عقل اشراقی در فلسفه ابن سینا

روش اشراقی در فلسفه از روش عقلی قابل تفکیک نیست، چراکه مفهوم فلسفه و عقل و اندیشه با هم گره خورده، لذا مفهوم اشراق لزوماً مقابل فلسفه بحثی نیست. در روش اشراقی و شهودی، فیلسوف با پای خود به شهود حقایق می‌رود و این‌گونه نیست که تنها به قیل و قال و کشف و شهود دیگران و عرفا استناد کند. اما فلسفه بحثی با عقل محض و استدلال به سمت کشف حقایق رفته و اگر از شهود و عرفان نیز مطلبی نقل کند به عنوان مؤید است، چراکه راه شهود برای او یک راه دست‌نیافته است.

چهره غالب فلسفه ارسطو بحثی، و فلسفه افلاطون بحثی- اشراقی است. در این میان برخی با تعصب فراوان از ارسطو تبعیت کرده و برخی عقل فلسفی خود را گسترده کرده و از راه شهود و اشراق نیز بهره می‌گیرند.

در حکمت مشاء چهره غالب فلسفی- بحثی است، اما ابن سینا در اواخر عمر چهره خشک فلسفی- بحثی را کنار گذاشته و در رسائل رمزی و سه نمط آخر *اشارات* شکل روش فلسفی خود را تغییر می‌دهد و سعی در گشودن روشی نوین در فلسفه خویش دارد. ابن سینا می‌کوشد علاوه بر بحث، پای اشراق و شهود را نیز به فلسفه خود باز کند.

عقلانیت اشراقی و اندیشه فلسفی ابن سینا

شهود در فلسفه ملاصدرا و سهروردی از مقامی بلند و علمی برخوردار است؛ بدین معنا که ملاصدرا با پای خود رفته و حقایق را شهود کرده است؛ آن گونه که هر دوی ایشان به این امر تصریح داشته‌اند، نه اینکه تنها مباحث عرفا را اخذ کرده و برهانی کنند، اما در آثار ابن سینا چنین کلماتی یافت نمی‌شود.

شهود در معرفت اشراقی نقشی کلیدی ایفا می‌کند و به کار فلسفه می‌آید. همان طور که در علم برهانی، همه چیز به سمت اولیات سوق می‌یابد، راه اشراق و فلسفه بحثی - شهودی نیز از شهود کمک می‌گیرد که به مراتب به صواب نزدیک‌تر و محکم‌تر از اولیات است؛ چراکه معارف را با یقینی‌ترین شکل ممکن در اختیار انسان قرار می‌دهد. ابن سینا نیز به این نکته مهم توجه کرده، جهت پویایی فلسفه، اشراق را نیز به فلسفه‌اش اشراق می‌کند.

۲. علل و مصادر گرایش ابن سینا به عقلانیت اشراقی

۱.۲. مصدر افلاطونی

افلاطون در گفت‌وگوی فایدروس معتقد به خلود نفس شده و به اصل الاهی دانستن نفس و جاودان بودن آن قابل می‌شود. (افلاطون، ۱۹۶۹، ص ۶۹) ابن سینا نیز از این قول پیروی کرده و بر خلود نفس برهان آورده است. همچنین، ابن سینا در رساله «فی القوی الانسانیة و ادراکاتها» بین روح قدسی و روح انسانی فرق گذاشته و در این رأی به وضوح از افلاطون اثر پذیرفته و تأثیر اشراقی او را منعکس می‌کند. چه بسا بتوان از دلایل پرتأثیر اشراقی افلاطون بر ابن سینا، از قصیده عینیة نام برد که هبوط روح از عالم بالا و سپس صعود ابدی و دوباره او را به صورت شعر در آورده است.

و چه بسا دیدگاه افلاطون راجع به نفس، کمال، قَدَم حضورش در عوالم عالیّه و داشتن اطلاعات عالم علوی و هبوط آن و نسیان و نظریه تذکار را بتوان دست‌مایه‌ای برای گرایش اشراقی‌اش تلقی کرد.

۲.۲. مصدر ارسطویی

ارسطو قائل به معرفت حسی و عقلی بوده و معرفت عقلی را دارای درجات می‌داند. بالاترین درجه از ادراک عقلی معرفت حدسی است که بهترین طریق معرفت است. (عزت بانی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۷) ارسطو بین حدس و حسن ذکاوت و تیزهوشی ارتباط برقرار کرده و ذکاوت را حدس بالا می‌داند و می‌گوید: «و أما الذكاء فهو حسن حدس». (همان، ص ۲۰۷) ابن‌سینا نیز معنایی شبیه آنچه ارسطو گفته، در خصوص حدس ارائه می‌دهد. همچنین اندیشه‌های ابن‌سینا در خصوص نفس تحت تأثیر ارسطو بوده و آثاری اشرافی از او پذیرفته است. (ارسطو، ۱۹۴۹، ص ۴۲۶) و می‌دانیم که شهود خود نوعی حدس است؛ زیرا صاحب شهود بدون ترتیب مقدمات به نتیجه می‌رسد.

۲.۳. مصدر افلوطینی

تأثیر اندیشه‌های افلوطین در تفکر فلسفی اسلامی، به هیچ وجه کمتر از تأثیر ارسطو نبود، بلکه در تفکر دینی - فلسفی تأثیری بیشتر از ارسطو نیز داشت، چراکه دربردارنده جوانب اشرافی فلسفه بود، که این جنبه مؤثرتر از جنبه تفکر منطقی ارسطو به شمار می‌رفت. نظریه فیض افلوطین نه تنها بر ابن‌سینا، بلکه بر اکثر فلاسفه مسلمان تأثیر گذاشت و گویا فلاسفه مشرق مشکل خلق عالم را با نظریه او حل کردند و ابن‌سینا این فیض را ضروری خواند.

افلوطین در نظریه فیض قائل به اقامیم سه‌گانه «واحد، عقل و نفس» بود و میان آنها تفاوت محسوسی قائل می‌شد. نحوه صدور کثرت از واحد که در میمر دهم از کتاب *اثولوجیا* مورد بحث قرار گرفته، تأثیر افلوطین را بر ابن‌سینا به نمایش می‌گذارد. از نظر افلوطین، صادر اول عقل است؛ چراکه در نخستین فیض باید کامل‌ترین موجود صادر شود و کامل‌ترین موجود نیز عقل است و این مطلب با روایات اسلامی نیز مطابقت دارد. افلوطین در این زمینه می‌نویسد:

لیس فیضان الصور عن الأول الحق علی سبیل ما یترتب فی الفکر و یطلب بالرویه ... بل أبدع العقل بذاته و لما تجلّی عقل عقله العقل و عقل ذاته و عقل منهما کل شیء دفعه لا یطلب ولا فکر. فلما أبدع ذلک أبدع بعد ذلک العالم الحسی و ما فیه. (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۲)

پس طبق نظر افلوطین، از واحد، عقل صادر می‌شود و از عقل نفس پدید آمده و از نفس ماده به وجود می‌آید و این ایجاد، آخرین مرحله نیست، بلکه جریان فیض دو مرتبه به مصدر اول باز می‌گردد. لذا نفس در صورت تزکیه و استکمال خویش و از بین بردن آلودگی‌های مادی و معنوی به عالم عقلی ملحق می‌شود. (ارسطو، ۱۹۴۹، ص ۵۷) بیان افلوطین در رسائل خویش بیانی اشراقی است. او می‌نویسد چه می‌شود که نفوس، پدر الاهی خویش را فراموش می‌کنند؟ با این که اصل انسان، الاهی است. پس چرا از اصل الاهی و فطرت خدایی خویش غافل می‌مانند؟ بلایی که دامن‌گیر ایشان شد، نتیجه گستاخی و خواستار غیر گشتن و تمایلشان به خودمختاری است. دل به غیر خود می‌بندند و در نتیجه تعلق خویش را از امور علوی قطع می‌کنند. (افلوطین، بی‌تا، ص ۴۰۹)

نظریه ابن سینا در مورد صدور عالم و عالم نفس بسیار به نظر افلوطین شبیه بوده و عنایت ایشان به شرح آثار افلوطین دلیل دیگری بر این امر است. ابن سینا در تعلیقات راجع به فیض می‌گوید: «فیض در مورد خداوند متعال و عقول به کار می‌رود نه دیگران؛ چرا که صدور موجودات از وجود باری تعالی بر سبیل لزوم است نه اراده و از ذات او بر می‌خیزد نه آنکه عارفی شود و این صدور از او دائمی است». ابن سینا در ثفا، ضمن توضیح نظریه فیض، خداوند را عقل محض می‌داند که معلول اول از او عقل بوده که در آن معلول نوعی کثرت وجود دارد و عقل اول با تفکر در ذات خداوند و نفس خویش، از آن جهت که واجد ماهیت است، عقل دوم را افاضه کرده و این سیر تا افاضه نفس ادامه می‌یابد که همان نظریه افلوطین است. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۹۳)

افلوطین به عرفان نیز عنایت خاصی دارد. از آنجایی که ابن سینا از کتب افلوطین اطلاع داشته است و همان‌طور که افلوطین می‌گوید: «عرفان ادراکی به واسطه چشم نیست. اگر احساس، ادراک جسمیات باشد، عرفان، ادراک روحانیات است و درک آن چیزی است که از حس و مقدار منزّه است. پس عارف نیز جسم نیست، بلکه به ذات خود در حال وحدت نیازمند است. پس اگر بگویی عرفان شناخت مُثُل است. مُثُل غرض عرفان نیست، مگر آنکه هیچ شائبه‌ای از جسم نداشته باشد». (افلوطین، بی‌تا، ص ۳۹۸) ابن سینا نیز در همین راستا در شرح بر *تولوجیا* سخن از مشاهده و شهود به میان آورده و ادراک شیء و شهود عارفانه را از هم تفکیک می‌کند. وی در باب شهود و عرفان می‌نویسد:

«لکن الادراک شیء و المشاهده شیء، والمشاهده الحقه تالیه الادراک». (ارسطو، ۱۹۴۹، ص ۴۴)

۲.۴. مصدر هرمسی

تأثیر این مصدر بر تفکر ابن سینا از میل او به راه کشفی، که بر الهام و وحی تکیه دارد، دانسته می‌شود و همچنین در بیان ابن سینا راجع به وحی و نبوت، که با بیانی ذوقی و اشراقی است و از بیان بحث و نظام ارسطویی فاصله می‌گیرد، تأثیر این مصدر نمود بیشتری می‌یابد. هرمس می‌گوید: «ای نفس من! جمیع آنچه تو مشاهده می‌کنی در عالم کون و فساد از صور و تمثیلات، معانی است که در عالم عقل با تمام حقیقتشان موجودند و آنچه در عالم روحانی است تنها با مشاهده عقلی ملاحظه می‌شود». (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۵۷ و ۵۸)

مهم‌ترین اندیشه‌های هرمس دستور به طهارت روحی و اخلاصی است که با مجاهدت نفس و ریاضت به دست می‌آید و انسان قبل از طهارت روحی مستعد قبول وحی نیست. لذا باید خود را از چنگ ظلمت رهانیده و به نور متصل شود. نفس، در نظر هرمس، در بدن هبوط کرده و مدتی مسافر بدن است. وی می‌گوید:

ای نفس من، تو را چه شد که در مساکن تاریک و وحشی منزل گزیده‌ای و
مساکن نورانی را رها کرده‌ای.

نفس! حد تقوا این است که از امور مضار خودت پرهیز کنی. پس هنگامی
که نورانی شوی با تاریکی انس نمی‌گیری ... سپس علم حقیقی باعث
می‌شود که اتصال خود را با باری تعالی ببینی و لذت ببری. (همان، ص ۹۰-۹۳)

ابن سینا می‌گوید: «زمانی که عارف به ریاضت می‌پردازد باطن او چون آینه‌ای روشن خواهد شد که رو به روی حق است و لذات عالی بر او فرو می‌ریزد و نفسش به آن شادمان می‌شود». (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۸۰)

طهارت نفس، نزد هرمس، راه رسیدن به معرفت الهی است که این نظریه همان شهود و طهارت و تنزیه عارفان برای کشف و شهود معرفت حقیقی است. بحث الهام، وحی و حدس نیز از جمله معارف هرمسی است که بر فلسفه اشراقی ابن سینا تأثیر

گذاشته است. مثلاً نظر ابن سینا با دیدگاه هرمس در خصوص وحی و الهام و حدس، به عنوان وسیله اتصال به عقل فعال شباهت دارد و می‌دانیم فلسفه هرمسی راه خود را به جهان اسلام باز کرد و بعد از فتح مصر و شام، مسلمانان بر بعضی تألیفات آنها وقوف یافتند. ابن سینا در مقامات/العارفین و رساله سالمان و ايسال از جوانب اشراقی این فلسفه تأثیر پذیرفته است.

۲.۵. شریعت

ابن سینا در عصر اسلام و ایمان می‌زیست و بدون شک مسلمان بود. اگرچه پدر وی پیرو مذهب اسماعیلیه بود و شیعه جعفری به شمار نمی‌رفت. ابن سینا به کاستی‌های این فرقه پی برده و راه خویش را از آنها جدا کرده است. (گوهرین، ۱۳۳۰، ص ۲۳۹)

ابن سینا در زندگی‌نامه خود می‌گوید هر جا در مسایل علمی به مشکلی سخت برخورد می‌کرده که توان حل آن را نداشته، با خواندن نماز گره کار بر او گشوده شده و خداوند سبحان یاری‌اش کرده است. حتی زمانی که عده‌ای تهمت کفر به وی زدند از خود دفاع کرده و در شعری که برای پاسخ به تهمت‌زندگان سرود ایمانش را آشکار و تصدیق کرد.

کفر چو منی گزاف و آسان نبود	محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و او هم کافر	پس در همه دهر یک مسلمان نبود

فلسفه اسلامی در ایران با ذات و پیشینه‌ای دینی همراه بوده است. حضور آیات و روایات در فلسفه اسلامی نمایان‌گر توجه فلاسفه به پیوند دین و علم است. از آنجایی که آموزه‌های دینی مملو از مباحث شهودی است این پیوند می‌تواند یکی از موجبات تأثیرگذاری شهود در فلسفه سینوی تلقی می‌شود.

۲. ۶. عرفان

در قرن پنجم، که عصر حضور ابن سینا بود، حکمت به عرفان نزدیک شده و افرادی چون عین‌القضاة حکمت را با عرفان جمع کرده بودند. کمتر حکیمی بود که عرفان نداند و کمتر عارفی بود که به مبادی حکمت آگاه نباشد.

ابن سینا نیز در اواخر عمر به اشراق و عرفان متمایل شد. فیلسوف معروف شرق که عمری را در سلمنا و لانسلم احوال فیلسوفان گذرانیده بود، اواخر عمر رساله *العشق* را نوشت و در سه نمط آخر *اشارات* به بررسی احوال عرفا پرداخت. (همان) عصر ابن سینا دوران رواج عرفان و تصوف در جهان اسلام بود. فرقه معتزله، که مسلمانان عقل‌گرا بودند و گاه کرامات اولیا را تضعیف و انکار می‌کردند، کم‌رنگ شده و کلام اشعری، که با کرامات عرفا سازگاری داشت، رواج یافته بود. صوفیان نامداری از مشایخ طریقت نیز در آن عصر زندگی می‌کردند، از جمله ابوبکر بن ابی اسحاق نجاری کلاباذی، مؤلف کتاب *التعرف لمذهب التصوف*، ابو عبدالرحمن نیشابوری، نویسنده *بهجت الاسرار فی التصوف*، خرقانی، ابونعیم و ابوسعید ابوالخیر، که ابن سینا با ابوالخیر مکاتباتی نیز داشته است. لذا مستنداً می‌توان گفت که با عرفا و متصوفه تماس و ارتباط نیز داشته است و طبق این روایت که «من باشر قوماً اربعین یوماً صار منه» می‌توان به نحو مجبیه ارتباط و تعلق خاطر او را تأیید کرد.

ابن سینا ابتدا با ابوسعید مکاتباتی داشته و سپس با هم ملاقات کرده‌اند. *اسرار التوحید* کیفیت این ملاقات را به تصویر کشیده، که البته خالی از اغراق نیست: «چون از ابوعلی پرسیدند شیخ را چگونه یافتی، پاسخ داد هرچه من می‌دانم او می‌بیند و چون از ابوسعید پرسیدند ابوعلی را چگونه یافتی او پاسخ داد هرچه ما می‌بینیم او می‌داند». (محمد بن منور، ۱۳۴۸، ص ۲۰۹)

از عرفای عصر ابن سینا و وضعیت عرفان و فلسفه در عصر ایشان و همچنین مکاتبات شیخ با ابوسعید یقین حاصل می‌شود که عرفان در اندیشه او تأثیر داشته و یکی از دلایل و مصادر گرایش اشراقی وی به عرفان بوده است، که این عرفان از متن شریعت ناب محمدی برخاسته است.

۳. شهود و اشراق و آموزه‌های اشراقی در تفکر ابن سینا

۳.۱. گرایش به عرفان در اشارات

ابن سینا در نمط هشتم «بهجت و سعادت» به مباحثی اشراقی می‌پردازد. او گرایش به لذت را ظاهری، باطنی و عقلی می‌داند. معتقد است لذت عالی تنها برای عارفان متنزه حاصل می‌شود. یعنی عارفانی که عقل نظری و عملی خود را به رشد و کمال رسانده‌اند. ابن سینا از این نمط به بعد معتقد به جایگاهی خاص و ویژه برای عارفان شده، آنها را واصل به معرفت حقیقی و لذت عالی و عقلی می‌داند. سپس مراتب عشاق را بیان کرده و نخستین مرتبه را به باری تعالی اختصاص می‌دهد و در آخر نمط به این نتیجه می‌رسد که عشق در میان تمام موجودات جریان دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۶۰) وی در این نظریه به عرفا نزدیک شده و این نمط را با بحثی لطیف پایان می‌دهد که: «فاذا نظرت فی الامور و تأملتها وجدت لكل شیء من الاشياء الجسمانيه کمالا یخصه و عشقا ارادیا او طبیعیا لذلك الکمال و شوقا طبیعیا او ارادیا الیه اذا ما فارقته رحمه من العنايه الاولى علی النحو الذی هی به عنایه». شیخ در نمط «مقامات العارفين» مقامات و درجات عارفان را در حیات دنیا بیان می‌کند و میان عارف، زاهد و عباد فرقی بنیادین قائل می‌شود و عارف را به کسی که فکرش متوجه جبروت است و نور حق بر او دائماً اشراق می‌گردد تعریف کرده (همان، ص ۳۶۳) درجات حرکت عارفان را تشریح می‌کند. ابن سینا در این نمط برای عارفان جایگاه خاصی قائل شده است. این نمط بنا به قول فخر رازی، اهم و اجل نمط‌های / اشارات است که مطالب عرفانی در آن به گونه‌ای تنظیم شده که تا به حال نه پیش از وی کسی چنین کرده و نه پس از وی چیزی بر آن افزوده شده است.

بیان مراحل عرفان به نحو تحلیلی - توصیفی و استدلالی از سوی ابن سینا نشان‌دهنده تصدیق وی بر وجود راه عرفان و شهود جهت وصول به حقیقت است و در میان مراتب وصول به عرفان مرحله اراده را شایسته کسی می‌داند که با یقین برهانی آگاه و با ایمان قلبی تصدیق کرده باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۶۸)

ابن سینا در مرحله تطبیق اندیشه‌های عرفانی با آموزه‌های مشایی به مطالبی دست می‌یابد که در فلسفه مشاء نظیر ندارد. وی پس از بیان مراتب سلوک عارف می‌نویسد: «عارف از خود غافل می‌شود، فقط آستان حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند از جهت آن

است که ملاحظه‌کننده و بیننده است نه از آن جهت که شکلی دارد و اینجا وصول تحقق می‌یابد». (همان، ص ۳۸۶) آموزه‌های این نمط سرحد وصول و فنای عارف در حق را نشان می‌دهد که آموزه‌ای عمیق و عرفانی و بسیار برتر از راه استدلالی و اتصال با عقل در فضای مشایی است.

نمط دهم از اشارات، که راجع به اسرار آیات است، با بیانی فلسفی و مستدل به توجیه کرامات عرفا پرداخته و می‌کوشد اعمال خارق عادت عرفا را با قوانین طبیعت توجیه کرده و برهانی یا مستدل کند. برای مثال، امساک از غذا به مدتی طولانی را به حالت بیماری یا روحی چون ترس یا عشق تشبیه کرده که میل به غذا کم شده یا از بین می‌رود. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۴) حتی ابن سینا اشراق عرفا به خواطر و اخبار از غیب را هم به رؤیای صادقانه مثال زده و همه را از یک وادی می‌داند و می‌فرماید: «و لعلک قد یبلغک من العارفین أخباراً یکاد تاتی بقلب العادة فتبادر الی التکذیب و ذلک مثل ما ... فتوقف و لا تعجل فان الا مثال هذه الاشياء اسباباً فی اسرار الطبیعه»؛ (همان، ص ۴۱۳) اگر از عارفان خبری به تو رسد در تکذیب آن شتاب نکن؛ چراکه برای این اشیا اسراری در عالم طبیعت وجود دارد. بنا به اعتراف خواجه نصیر، ابن سینا می‌کوشد خوارق عادت را استدلالی و برهانی کرده و بر اساس برهان و طبیعت توجیه می‌کند. ابن سینا در نمط دهم در بیان نفوس فلکی می‌فرماید: «این مطلب بر همه پوشیده است جز آنها که راسخ در حکمت متعالیه هستند». (همان، ص ۲۹۲)

خواجه دو سطر بعد آورده است که ابن سینا با این بیان، میان بحث و ذوق یا کشف جمع کرده و گویا اذعان می‌کند که روش بحثی ضعیف‌تر از روش بحثی - شهودی است و به تنهایی کافی نیست و عبارت «الاعلی‌الراسخین فی الحکمه المتعالیه» این مفهوم را می‌رساند که از نظر ابن سینا بعضی حقایق را اهل حکمت بحثی در نمی‌یابند. به بیانی صریح‌تر در اشارات می‌فرماید: «فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهده دون المشافهه و من الواصلین الی العین دون السامعین للآثر». (همان، ص ۲۹۰) این سخن بسیار شبیه به سخن عرفاست که ابن سینا می‌گوید شناخت حقیقی از راه گفت‌وگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه مشاهدت دست‌یافتنی است. در این عبارت، ابن سینا کاملاً بر روش اشراقی و شهودی اذعان کرده و حتی اصحاب بحثی را در صورت عدم کشف و

مشاهده قادر به وصول به حقیقت و شناخت حقیقی نمی‌داند. گرایش ابن سینا به عرفان از این عبارات مشخص می‌شود و احترام وی به مقام عرفا و منزلت بلندی که برای این قشر قائل است نیز دلیلی دیگر بر اثبات این مدعاست. روشی که بنا به قول سهروردی، ابن سینا آغاز کرد اما به انجام نرساند و شاید کوتاهی عمر باعث شد ابن سینا روش جدید فلسفه خود را آن گونه که باید ادامه نداده و در تمام مؤلفه‌ها گسترش ندهد.

۲.۳. اشراق در رساله العشق

این رساله که ابن سینا به خواهش شاگردش، ابو عبدالله فقیه معصومی، نگاشته حالتی اشراقی دارد و با روش اشراقی بحث می‌کند. ابن سینا در رساله العشق، عشق را در تمامی موجودات ساری و جاری می‌داند و آن را تبیین می‌کند. وی، در این رساله، واصلان به معرفت خیر مطلق را نفوس متأله می‌نامد. ابن سینا تمام موجودات را دارای عشق غریزی به حق مطلق می‌داند و نهایت و وصول به خیر مطلق را اتحاد می‌نامد: «وهو المعنى الذى يسميه الصوفيه بالاتحاد». (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص ۳۹۳) در این رساله، ابن سینا بعضی از مضامین عرفا را می‌آورد؛ از جمله اصطلاح عشق و سریان آن در تمام موجودات، حتی باری تعالی، که از جمله مباحث بلند عرفانی است؛ اما در عین حال نمی‌توان ادعا کرد که ابن سینا همچون یک عارف به بحث در خصوص عرفان پرداخته و در این جرگه مقامی دارد؛ چرا که بین کلام او و عرفا اختلاف‌های بنیادینی موجود است. در این میان، روش او در بیان عرفان و مدارج آن بسیار اهمیت دارد. گویا مباحث عرفانی ابن سینا حاصل از کشف و شهود خودش نبوده و به دست آمده از راهی نیست که با پای خود رفته باشد، بلکه به خاطر مقارنت و هم‌عصر بودن با عرفای بنام با مسایل عرفانی آشنایی داشته است. و تفاوت اشراق حکمت متعالیه و عرفان عقلانی ابن سینا از همین جا معلوم می‌شود که روش صدرا شهودی است؛ به نحوی که حقایق را شهود می‌کند و سپس از راه بحث نیز به آنجا می‌رسد در حالی که رسائل عرفانی ابن سینا بر این روش قائم نبوده و تنها ذکر چیزی است که عرفا طی کرده و به آن رسیده‌اند.

ابن سینا در بحث عشق به مبحث فنا، که از جمله معارف صوفیه و عرفاست، اشاره می‌کند و آن را حل و فصل کرده، در فصل هفتم از رساله عشق در مورد نهایت نزدیکی به حق می‌نویسد: «و ان الغايه القربى منه هو القبول على ما اكمل بالامكان

وهو المعنى الذى يسميه الصوفيه بالاتحاد؛^۱ یعنی نهایت نزدیکی به حضرت حق آن است که تجلی حق را علی‌الحقیقه قبول کند در کامل‌ترین وجه ممکن و این همان چیزی است که صوفیه و عرفا از آن به اتحاد یا همان فناء یاد می‌کنند؛ و در فصل ششم راجع به نفوسی که الهی شده‌اند می‌فرماید حضرت حق مشتاق نفوسی ربانی شده است. در این رساله گویا ابن‌سینا روش ذوقی و کشفی را به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد و به آن اعتراف می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴)

۳.۳. اشراق در حی بن یقظان

ابن‌سینا در رساله حی بن یقظان اغراض نفس را به روشی رمزی-تأویلی بیان می‌کند. حی بن یقظان در این نوشته شخصیتی رمزی است که اشاره به عقل فعال دارد. ابن‌سینا در این رساله با تقسیم مسیرهای پیش روی انسان به طریق مشرق و مغرب و ترسیم روش مشرقی توجه خود به مسیر عرفان و راه حقیقی وصول را آشکار می‌کند.

هانری کربن نام طریق مشرق را عالم صور و مثل و نام طریق مغرب را عالم ارضی و ماده خالصه می‌داند. (کربن، ۱۳۷۲، ص ۳۰۷) و حی بن یقظان در راه مشرق، یعنی عالم صور خالصه و صور ملائکه، حرکت می‌کند. تشبیه به صور، که در این رساله وجود دارد اشاره به گرایش ابن‌سینا به فلسفه نو افلاطونی دارد؛ چراکه نور از مشخصات آن مکتب است. قصه حی بن یقظان سازواره معرفتی ابن‌سینا را نشان می‌دهد که با جانب اشراقی نگاشته شده است و سهروردی رساله غربت غریبه خود را به عنوان ادامه آن قرار داده است؛ یعنی نقطه پایانی حی بن یقظان نقطه بدایت غربت غریبه سهروردی است.

۳.۴. اشراق در رساله الطیر

این رساله یکی از رسائل رمزی ابن‌سینا است که حال اسارت در بدن و سعی نفس در جدایی از بندهای ماده را بیان می‌کند. رموز رساله الطیر یادآور قصه حی بن یقظان و داستان غار افلاطون است. حال ابن‌سینا یا آگاهانه و یا بدون تعمد در این رساله از داستان افلاطون پیروی کرده است. غزالی نیز رساله‌ای به همین نام دارد و تفاوت این دو رساله الطیر در روح است. در رساله الطیر ابن‌سینا، رموز و معانی عرفا به وفور یافت می‌شود. ابن‌سینا در این رساله نفوس بشر را به گروهی پرنده تشبیه کرده که اسیر دام صیاد شده‌اند و پرنده‌گان سعی در پرواز و رهایی از این قفس دارند.

این داستان اشاره به گرفتاری روح در بند جسم مادی دارد. توجه جدی ابن سینا به راه عرفان به عنوان مسیری حقیقی و تشریح وضعیت انسان در راه سلوک در قالب داستان رستگاری و انحراف پرندگان دلالتی جدی بر حجیت راه عرفان و روش اشراقی از نظر ابن سینا دارد. او راه وصول به حق را با روشی عرفانی بیان کرده، گفته‌های خود را با بیانی عقلی مستدل می‌کند و این همان جمع میان برهان و عرفان است.

۳. ۵. اشراق در سلامان و ابسال

رساله سلامان و ابسال گویی ادامه راه سالک بعد از رساله الطیر است. رساله رمزی سلامان و ابسال آخرین بخش از حکایت راه عارف را دربردارد که سالک بالأخره از نشئه ماده گذشته و قدم به عالم ملکوت می‌گذارد. بعضی از اهالی فلسفه معتقدند سلامان و ابسال رساله‌ای هرمسی است که حسین بن اسحاق به زبان عربی ترجمه کرد و بعدها جامی آن را به صورت شعر درآورد. در این رساله، سفر عارف از این عالم و مواجه شدن او با خطرات زیاد و بالأخره مرگ او نشانه آغاز یک حیات معنوی است که دوره حکایات عرفانی را کامل می‌کند. ابن سینا در اشارات و تنبیهات راجع به این رساله می‌گوید: «سلامان مثالی از تو انسان و ابسال مثلی از درجه تو در عرفان است». (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۵۹) در آخر حکایت مرگ ابسال، که قهرمان داستان و همان سالک طریق است، نشان می‌دهد که تکامل معنوی و وصال به مرحله اشراقی، راهی است که از آن بازگشت نیست و هر که به سمت مشرق و عالم نور سفر کند باز نمی‌گردد. در واقع، اگر عارف از عالم ماده رهایی یافت و به جهان مجردات پیوست دیگر به قلمرو ماده و ظلمت هبوط نمی‌کند. (کرین، ۱۳۷۲، ص ۲۶۰)

ابن سینا در این رساله عارف را به سرمنزل مقصود می‌رساند و راه عرفان را به عنوان راهی اصیل به سمت کشف و وصول به حقایق می‌پذیرد.

۳. ۶. اشراق در رساله فی ماهیة الصلاة

ابن سینا در رساله صلاه نیز به نحوی اشراقی راجع به عبادت سخن می‌گوید و حقیقت نماز را مشاهده ربانی و این نوع تعبد را محبت الهی می‌نامد و حقیقت عبادتی نماز را با بیانی فلسفی بیان می‌فرماید. ایشان حقیقت عبادت را معرفت واجب‌الوجود می‌داند که با قلب پاک و نفس

رستگار به دست می‌آید. (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۱۶؛ عزت بالی، ۱۴۰۴، ص ۶۶) مسلماً این بیان ابن سینا با روش مشایی، که تنها حقیقت برهانی را اصیل می‌داند، متفاوت است.

این رساله در سه فصل نگاشته شده و در فصل اول راجع به ماهیت صلاه بحث می‌شود. ماهیت صلاه در نظر ابن سینا تشبیه نفس ناطقه به اجرام فلکی است و فعل نفس ناطقه تأمل در صنایع و تفکر است. در فصل دوم، ابن سینا اقسام ظاهری و باطنی نماز را توضیح داده و نماز باطنی را حقیقی می‌داند. در این قسم، بنده، خداوند را نه با قلب خویش می‌خواند، بلکه به واسطه نفس ناطقه‌ای می‌خواند که عالم و عارف به خداوند است.

در فصل آخر، واجدین تعب روحانی را کسانی می‌داند که قوای روحانی آنها بر جسم غلبه یافته و از اشتغال به دنیا تجرد و فراغت یافته‌اند. در این رساله، نماز از منظر عرفانی و اشراقی مورد توجه قرار گرفته و صورت حقیقی آن معرفی می‌شود. میان بحث صلاه در این رساله و مقدمات العارفین در اشارات و تنبیهات ارتباط محکمی وجود دارد، که گویا صورت باطنی نماز را مختص به عارفان در آن نمط می‌داند. (کربن، ۱۳۷۲، ص ۲۶۰)

بیان ابن سینا در رساله نیروزیه، رساله فی العهد، رساله العروس، رساله فی علم الاخلاق، رساله فی القدر، قصیده عینیه، رساله فی معنی الزیاره و رساله فی دفع الغم عن الموت نیز جنبه‌هایی از اشراق و مبانی عرفانی را در خود دارد.

۴. نتیجه عملی عقلانیت اشراقی ابن سینا

با نگاهی به روش خاص فلسفی ابن سینا می‌توان نوع عقلانیت او را مشاهده کرد. بوعلی در تمام مباحث به روش بحثی و استدلالی عمل کرده، از راه برهان و طریق سیر از معلوم به مجهول به حقیقت دست می‌یابد. او هیچ‌گاه در یافتن حقیقتی از حقایق ادعا نمی‌کند که خود مشاهده کردم یا چنین یافتیم، بلکه تنها از راه بحث و استدلال جلو می‌رود؛ در حالی که ملاصدرا در مواضع بسیاری از اسفار یا شواهد الربوبیه بر کشف و شهود خود اذعان کرده و از یافته‌های شهودی خودش به عنوان داده‌ها و مقدمات بهره می‌گیرد و یافته‌های عرفانی و شهودی خود را با اذعان

به کشفی بودن آنها مستدل می‌کند. ابن سینا به خلاف ملاصدرا و سهروردی هرگز نمی‌گوید خود کشف کردم یا از راهی غیبی به من رسید، بلکه می‌گوید اگر از عارفان چنین به تو رسد؛ و حتی آنجا که با عقل بحثی به نتیجه نمی‌رسد بیان می‌کند که در متن دینی چنین آمده است. لذا باید گفت بیان ابن سینا بیانی کاملاً عقلی است. وی، هیچ‌گاه دم از شهود نمی‌زند، بلکه یافته‌های عرفا را مستدل کرده، با قوانین نظام طبیعت توجیه می‌نماید. لذا روش وی شهودی نیست و با شهود به درک مطالب نمی‌رسد، بلکه تنها تمایلی به اشراق در خود دیده و به دریافت‌های عرفا و صحت آنها علم می‌یابد و به صحت و سقم جایگاهشان اعتراف می‌کند.

زندگی سیاسی و دولتی ابن سینا چنین می‌نمایاند که وی فرصت شهود حقایق را نمی‌یابد، در حالی که شهود و یافت حقایق هستی را بسیار مهم می‌داند و در نمط هشتم تأکید می‌کند که بهجت و سعادت به فکر و دانستن حقایق هستی نیست، بلکه به یافت حقایق هستی است. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴) و سعادت حقیقی را آن چیزی می‌داند که عرفا تفسیر کرده‌اند و مقدمات العارفین را درباره جایگاه و روش عرفا می‌نویسد که بحثی عالی و باشکوه است. ابن سینا در برخی موارد به نحو مستقیم از شهود سخن می‌گوید که به برخی از موارد آن اشاره خواهد شد.

۴. ۱. اتصال به عقل فعال و شهود کلیات

ابن سینا در بحث ادراک و معرفت معتقد است که نفس با تجرید معانی محسوس از ماده و عوارض آن کلیات را انتزاع کرده و تعقل می‌کند. از این رو، تعقل کلیات، بلاواسطه برای نفس حاصل می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۲۱۹ و ۲۱۸) بنا به نظر مشایبان و از جمله فارابی، کلی که موضوع فعل نفس ناطقه است از جزییات حاصل از تجربه حسی، تجرید می‌شود و حال آنکه به نظر ابن سینا کلی بعد از تجرید از عقل فعال دریافت می‌شود. از نظر ابن سینا (برخلاف مشایبان) کلی از حس بر نمی‌آید؛ زیرا در آن قرار ندارد. به نظر وی، وظیفه ذهن این است که بر روی جزییات تجربه حسی، تأمل کند. این فعالیت، نفس را برای دریافت ماهیت کلی از عقل فعال از طریق شهود و ادراک بلاواسطه، اعاده می‌کند.

بنابراین، ادراک صورت کلی، یک حرکت منحصر به فرد نفس ناطقه است که به نظر ابن سینا، معرفت انسانی در هر مرحله مستلزم شهود است. به تعبیر دیگر، به نظر

ابن‌سینا، کلی معقول پیش از آنکه از طریق جریان تجرید و انتزاع به ادراک درآید، ذاتاً عارض بر محسوسات جزئییه است، اما مکان فوق جسمی و فوق دنیوی آن صور، عقل فعال است، عقل فعال چون سراسر مجرد و مفارق از جسم است در ادراک و یا دریافت حقایق مشمول تغییر و فساد نیست.

ابن‌سینا در رساله تحفه می‌نویسد:

انسان از طریق اتحاد چشم با نور می‌تواند به مشاهد اشیا پردازد، البته میان این انوار حسی و فیوضات تفاوت اساسی وجود دارد. زیرا آن نور مجرد عقلی و یا آن فیض الاهی هرگاه به نفوس بشری متصل شود نفس انسان فعلیت تام می‌یابد و صور عقلی در ذات آن تابش پیدا می‌کند. البته تابش صور عقلی در نفس انسانی بدون واسطه تحقق می‌پذیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۶)

ابن‌سینا در بحث عقل فعال، باب شهود و اشراق را گشوده و به خوبی از عهده بیان آن برمی‌آید.

۲.۴. علم حضوری و شهودی خداوند به ذات خود

از دیدگاه ابن‌سینا، علم خداوند به ذات و نیز علم او به صور علمیه بعد از ذات، علم حضوری است؛ چراکه هم ذات او برای ذاتش معلوم حضوری است و هم صور علمیه‌ای که از لوازم ذات و بعد از ذات‌اند. ابن‌سینا در بحث علم خداوند، هرچند علم خدا به جزئیات را علی نحو کلی قائل است، اما نتوانست آن گونه که باید تبیین کند.

۳.۴. علم حضوری و شهودی انسان به خدا

ابن‌سینا در نمط چهارم/ اشارات می‌گوید: «الوجود الأول لا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلاحده له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي». (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۹)

آنچه از این عبارت برمی‌آید این است که واجب‌الوجود بالذات نه تعریف منطقی می‌پذیرد و نه با برهان منطقی ثابت می‌شود و چون مبدأ ندارد، علت ندارد و چون حد وسط در قیاس منطقی، علت است پس برهان بر او اقامه نمی‌شود و آنچه از جنس و

پژوهشی فلسفی-کلامی

فصل و حد و این گونه تعاریف و صفات میرا باشد جز به طریق شهود، که می توان آن را عرفان عقلی نامید، قابل درک نخواهد بود.

۴.۴. علم حضوری نفس به ذات خود

ابن سینا علم نفس به ذات خود را حضوری، شهودی و بی واسطه می داند. از نظر وی، هر نفسی به ذات خود علم شهودی و حضوری دارد، به طوری که ذات او همیشه برای او حاضر است. وی می گوید: «شعور النفس الانسانیه بذاتها اولی لها فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلًا لها بعد ما لم يكن». (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۱) وی در ادامه توضیح می دهد که ذات هر انسانی همیشه و در هر حالی، نزد خودش حضور داشته و به خودش علم دارد. ابن سینا بعد از طرح کردن برهان معروف انسان معلق در فضا می گوید:

انسان این طور نیست که با واسطه چیزی خودش را درک کند، بلکه نفس انسان بدون واسطه هیچ چیز دیگر، خودش را شهود می کند و حضوراً خود را می یابد ... انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی، خود و ذاتش را حضوراً دریافته و شهود می کند. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۹۲)

نظام فلسفی ابن سینا نیز نظامی ارسطویی است، اما برخلاف دیگر ارسطویان تعصبی منجمد بر مباحث ارسطو نداشته و خود نیز به ابداعاتی دست زده است. روش ابن سینا در کشف معلومات در دو جریان مهم خلاصه می شود. او در بخشی از دوران فلسفه خود و در کتاب بزرگ شفا، ارسطویی بوده و کم کم به اشراق نیز تمایل نشان می دهد. سه نمط آخر/اشارات و رسائل عرفانی وی همچون *حی بن یقطان*، *سلامان و ابسال*، *رساله العشق* و *قصیده عینیّه*، با روشی استدلالی و درون مایه ای عرفانی نگاشته شده و تمایل وی را به روش اشراقی نشان می دهد. ابن سینا خود در مقدمه *حکمه المشرقیه*، که تنها بخش منطق آن در دست است، به جدا شدن راهشان از پیروان مشاء ارسطویی اشاره می کند.

او در شرح کتاب اثولوجیا می نویسد: «لکن الادراک شیء والمشاهده الحقه شیء، والمشاهده الحقه تالیه لادراک إذا صرفت الهمه الی جانب الحق»؛ وی ادراک و مشاهده را هم ردیف نمی داند، بلکه ادراک را پس از آنکه فکر از تمام شواغل دنیوی رها شد بستری برای رسیدن به مشاهده می داند، و تأکید می کند که رسیدن به مقام

مشاهده چیزی نیست که با قیاس و برهان به دست آید. با توجه به این شواهد می‌توان به صراحت گفت که ابن‌سینا برای شهود و اشراق جای مهمی در فلسفه خود گشود. اما عمر به او اجازه نداد که آن را به صورت یک مکتب درآورد.

نتیجه‌گیری

عقلانیت اشراقی مؤلفه‌هایی دارد که موجب تمییز آن از عقلانیت بحثی می‌شود. روش اشراقی در فلسفه مغایر با روش عقلی نیست، چراکه عقل زیربنای فلسفه بوده و بحث و استدلال نیز باعث استحکام مبانی آن هستند. لذا عقل اشراقی عقلی است که علاوه بر بحث و استدلال، شهود را نیز راهی محکم و اصیل در وصول به حقیقت و یقین می‌داند. از جمله مؤلفه‌های مهم عقل اشراقی تزکیه نفس و تطهیر باطن است. عقل اشراقی، از آنجایی که از زمان افلاطون درون‌مایه‌ای دینی داشته به شریعت پای‌بند بوده و بسیاری از آموزه‌های خود را از شریعت دریافت می‌کند و در کنار شریعت از منبع اصیل عرفان نیز بهره‌مند است؛ و مسلماً از آنجا که منطق و برهان درون‌مایه هر روش فلسفی است در عقل اشراقی نیز به عنوان مؤلفه‌ای مهم و سنگ‌بنای فلسفه در کنار اشراق مورد استفاده قرار می‌گیرد.

تفاوت عقل بحثی و عقل اشراقی در استناد به منطق و برهان عقل گشوده بر اشراق در دریافت حقایق ربط می‌یابد. بوعلی، اگرچه در جرگه فلاسفه مشاء، قرار دارد و کتاب شفای وی منبع عظیم آموزه‌های مشایی است، اما به اشراق و حکمت مشرقی گرایش یافت و گرایش خود را در مقدمه *شفاء*، و *منطق‌المشرقیین* اعلام کرد. وی اشراق را مورد عنایت خاص خود قرار داد و رسائلی نیز در باب آموزه‌های عرفانی به زبان فلسفی نگاشت. اشراق در قلب رسائل عرفانی بوعلی ریشه دواند و بال و پر گرفت، اما او نتوانست به ثمرات این نوع فلسفه نائل شود و در آثار خود به آنها نمود بخشد.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، ۱۳۷۱، *الشفاء: البرهان*، قم، المؤسسة العالمية للدراسات السلامیه، الطبعة الاولى.
۲. -----، ۱۳۷۳، *رسالة فی ماهیة الصلاة*، تهران، نشر مهران.
۳. -----، ۱۳۷۸، *حتى بن یقظان*، قم، بیدار.
۴. -----، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، بی‌جا، نشر الکتاب.

۵. -----، ۱۹۵۳، رسائل ابن سینا، رسالة العشق، استانبول.
۶. -----، المنطق المشرقیین، ۱۳۶۲، الشفاء، النفس من کتاب الشفاء، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۷. -----، المنطق المشرقیین، ۱۳۶۴، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۸. -----، المنطق المشرقیین، ۱۳۷۵، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. ارسطو، ۱۹۴۹، التحلیلات الثانیة، ابوبشر متى بن یونس، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قاهره، دار کتب المصریه.
۱۰. افلاطون، ۱۹۶۹، فایدروس، ترجمه: امیر حلمی، مصر، دارالمعارف.
۱۱. -----، بی تا، تاسوعات، مترجم: الدكتور فريد جبر، مکتبه لبنان.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۷، اقلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات.
۱۳. -----، ۱۹۷۸، ارسطو عند العرب، کویت، وكالة المطبوعات.
۱۴. -----، ۱۹۷۸، الأفلطونية، المحدثه عند العرب، کویت، وكالة المطبوعات.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، حکمة الإشراق، شرح شمس الدین محمد شهرزوری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. -----، ۱۳۸۵، المشارح و المطارحات، مجموعه اول، تهران، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا، حکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، قم، شركة دار المعارف الإسلامیه.
۱۸. عزت بالی، مرقت، ۱۴۰۴، الاتجاه الإشراقی فی فلسفه ابن سینا، البیروت، دار الجلیل.
۱۹. کرین، هانری، ۱۳۷۲، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، کویر.
۲۰. گوهرین، سید صادق، ۱۳۳۰، حجة الحق ابوعلى سینا، تهران.
۲۱. مجموعه نویسندگان، ۱۳۸۳، المهرجان لا ابن سینا، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۲. -----، ۱۳۸۴، جشن نامه ابن سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۳. محمد بن منور، ۱۳۴۸، اسرار التوحید، تهران، سخن.
۲۴. نصر، سید حسین، ۱۳۴۲، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، خوارزمی.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشکده، سال چهارم، شماره اول

پژوهش‌های فلسفی - کلامی