

ماقبل الطبیعه انسان معلق

بازخوانی فلسفه عقل‌گرایانه ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها*^۱

سید احمد حسینی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳، ۱۴۰۴/۰۴/۲۰

Doi: 10.30497/ap.2025.248348.1741

چکیده

مقاله حاضر بر آن است تا خوانشی نو از کتاب اشارات ابن سینا ارائه کند. مقاله حاضر از این فرضیه دفاع می‌کند که کتاب اشارات از ویژگی خاصی برخوردار است؛ به‌طوری‌که اگرچه مختصر است، خلاصه فلسفه ابن سینا نیست؛ بلکه ابن سینا در این کتاب بر آن است تا ماقبل‌الطبیعه خود را ارائه کند. او در این راستا به بیان آن دسته از مباحث فلسفی می‌پردازد که صرفاً به‌روش عقلی و بدون نیاز به مراجعه به طبیعت، و بنابراین پیش از آشنایی با طبیعیات و صرفاً بر مبنای مفاهیم و گزاره‌های پیشین و عقلی قابل طرح باشند. منطق و طبیعیات این کتاب مبنای ماقبل‌الطبیعه آن را پایه‌گذاری می‌کند؛ به‌طوری‌که در آن‌ها از مباحث زبانی و تجربی صرف‌نظر شده است. در این راستا بحث از انسان معلق و معرفت‌نقشی اساسی و مبنایی در طرح ماقبل‌الطبیعه اشارات ایفای می‌کند؛ بر این اساس ابن سینا در نمط سوم اشارات معرفت‌شناسی عقل‌گرایانه خود را پایه‌ریزی می‌کند و در ادامه به بیان فلسفه پیشین عقلی ماقبل‌الطبیعه خود می‌پردازد که شامل اثبات واجب‌الوجود، صفات او، فعل بی‌واسطه او و نظام عقول و افلاک است. در نمط‌های پایانی اشارات نیز سعادت همان انسان معلق یا عقل مجرد تبیین می‌شود.

واژگان کلیدی: واجب‌الوجود، خودآگاهی، منطق، طبیعیات، مابعدالطبیعه، عقل‌گرایی، عرفان.

۱. نسخه اولیه و خلاصه مقاله حاضر با عنوان «The Printaphysics of the Flying Man: Towards a New Reading of Avicenna's *al-Isharat wa al-Tanbihat*» در «همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن سینا» ارائه شده است که بهمن‌ماه سال ۱۴۰۰ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار گردید.

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، آذربایجان شرقی، ایران.

مقدمه

کتاب الاشارات والتنبیهاآت آخرین کتاب تألیفی ابن سیناست. پرسشی که درباره این کتاب وجود دارد این است که سبک و گونه این کتاب کدام است و نسبت آن با سایر آثار ابن سینا چیست؟ چه چیزی ابن سینا را واداشت تا پس از تألیف آثار متعدد و مفصلی همچون الحکمة العروضية، شفا، نجات، دانشنامه علائی، الحکمة المشرقية و... مجدداً دست به تألیف اثری دیگر بزند؟ این پرسش زمانی جدی تر می شود که ملاحظه می کنیم اشارات در مقایسه با سایر آثار دایرة المعارف ابن سینا حجم کمتری دارد؛ به طوری که مباحث محدودی، آن هم با اختصار در آن مطرح شده اند. با مقایسه اشارات با دیگر آثار ابن سینا مانند شفا و نجات آشکار می شود که مباحثی چون مقولات، جدل، خطابه و شعر از منطق حذف شده اند. در بحث از نفس نیز مباحث قوای نباتی و حیوانی به صورت ناقص، آن هم به طور حاشیه ای آمده است؛ اما بر قوای انسانی تأکید شده است. طبیعیات آن بیشتر بر مباحث نظری فیزیک تمرکز دارد و از مباحث تجربی مانند مباحث معدن، جراثقال، حیل و علم الجو خبری نیست. در فلسفه اولی هم به مباحث مفصل و مهمی همچون جواهر و اعراض یا قوه و فعل اشاره نشده است. در نمط های پایانی اشارات هم تنها به مسئله سعادت فردی پرداخته شده است و از سیاست سخنی به میان نیامده است. با توجه به این شواهد و شواهد دیگری که در ادامه به آن ها اشاره خواهد شد، به نظر می رسد کتاب اشارات پروژه خاصی است که تفاوتی اساسی با سایر آثار عمده فلسفی ابن سینا مانند شفا و نجات دارد. مقاله حاضر در پی پاسخ به پرسش از چیستی پروژه کتاب اشارات است. برای پاسخ به این پرسش اشاره مختصر خود ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در آغاز اشارات راهگشاست. وی در مقدمه این کتاب تصریح می کند که قصد دارد تا مباحثی از منطق، طبیعیات و آنچه قبل از

طبیعیات است (ماقبل الطبیعه) را بررسی کند.^۱ وی در اینجا توضیح بیشتری دربارهٔ مرادش از مفهوم «ماقبل الطبیعه» نمی‌دهد؛ اما با مراجعه به دیگر آثار وی و نیز تعمق در خود اشارات می‌توان منظور ابن سینا از این مفهوم را دریافت. اصطلاح «ماقبل الطبیعه»^۲ دو بار در اوائل الهیات شفا در فصل سوم از مقاله اول آمده است (ص. ۲۲). ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در آنجا توضیح می‌دهد که از نظر او در فلسفهٔ اولی از مواردی بحث می‌شود که پیش از طبیعت‌اند و از این رو شناخت آن‌ها مسبوق به شناخت طبیعت نیست؛ بر این اساس به نظر می‌رسد ابن سینا به دنبال ارائهٔ بیان خاصی از علم الهی یا فلسفهٔ اولی است؛ فلسفه‌ای که صرفاً در آن مباحثی ذکر می‌شوند که مقدم بر طبیعت باشند و شناخت آن‌ها منوط به مطالعهٔ طبیعیات نباشد. وی در مقالهٔ نخست از الهیات شفا تصریح می‌کند که به زودی ضمن اشاره‌ای^۳ روشن خواهد شد که روش دیگری برای اثبات خدا و صفات او وجود دارد که نیازی به مراجعه به طبیعت و به عبارت امروزی نیازی به استفاده از گزاره‌های پسین ندارد^۴ (ص. ۲۱). از نظر ابن سینا (۱۳۹۱) راه رسیدن به خدا مبنی بر مقدمات عقلی اولی است که نیازی به مراجعه به عالم

۱. آقای محمود شهابی در تصحیح خود از اشارات به جای عبارت «علم الطبيعة و ما قبله» عبارت «علم الطبيعة و ما بعده» را ترجیح داده است؛ این در حالی است که خود ایشان اعتراف می‌کند در چهار نسخه عبارت «و ما قبله» آمده است (ابن سینا، ۱۳۹۳، ص. ۱). به نظر می‌رسد بر اساس آنچه در ادامه خواهد آمد و همچنین بر اساس اصول تصحیح متون، عبارت «و ما قبله» صحیح‌تر باشد و برخی از ناسخین به قیاس با عبارت مشهور «ما بعد الطبیعه» در اینجا نیز کلمهٔ «بعد» را ترجیح داده‌اند.

۲. در ترجمهٔ لاتین «van riet» برای عبارت «ماقبل الطبیعه» از عبارت «scientia de eo quod est ante naturam» به عنوان معادل استفاده شده است (Avicenna, 1977, p. 25). مارمورا (Marmura) در ترجمهٔ خود از الهیات شفا از عبارت «prior to nature» استفاده کرده است (Avicenna, 2005, p. 17). در ترجمهٔ ایتالیایی «Olga Lizzini» به «prima della natura» ترجمه شده است (Avicenna, 2002, pp. 9, 55).

۳. وجود اصطلاح «اشاره» در این عبارت شفا بسیار جالب توجه است. ابن سینا مباحث ماقبل الطبیعی را از جنس اشاره می‌داند و بعداً نیز همین عنوان برای کتاب اشارات انتخاب شده است.

۴. شهید مطهری بحث از انتخاب بین دو عبارت «ما بعد الطبیعه» و «ماقبل الطبیعه» را نزاعی لفظی دانسته است (مطهری، ۱۳۸۷، ص. ۱۰)؛ اما به نظر می‌رسد که با توجه به تأکیدی که خود ابن سینا بر مفهوم «ماقبل الطبیعه» دارد و با توجه به تفاوت‌های انکارناپذیری که میان روش ابن سینا در «ماقبل الطبیعه» اشارات با سایر آثار ما بعد الطبیعی او وجود دارد، این داوری دقیق نباشد.

محسوس و معلولات خدا ندارد (صص. ۷۸-۷۹). وی در چندین بند از کتاب تعلیقات به بیان خلاصه روندی عقل گرایانه می پردازد که طی آن خدا را اثبات می کند و خصوصیات آن و نیز نیازمندی موجودات به او را نشان می دهد. او معتقد است با صرف تصور واجب الوجود می توان لوازم او را نیز تصور کرد (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۴۵۸).

ابن سینا (۱۳۷۵) به نقد کسانی مانند ارسطو و متکلمان می پردازد که می کوشند خدا و خصوصیات او را به واسطه معلولات او اثبات کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۲). ارسطو از مفهوم «حرکت» برای اثبات وجود خدا و تبیین صفات او بهره می گیرد و متکلمان از مفاهیمی همچون حدوث و نظم جهان برای این منظور استفاده می کنند. از نظر ابن سینا (۱۴۰۴ الف) روش دیگری برای اثبات وجود خدا و صفات او و نیز اثبات علیت او برای عالم وجود دارد که نیازی به مراجعه به عالم طبیعت ندارد؛ بلکه صرفاً با روش عقلی، یعنی با استفاده از مفاهیم و گزاره های عقلی صرف، دست یافتنی است (ص. ۲۱)؛ از این رو مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی به معنای دقیق تر ماقبل الطبیعه است. از نظر ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در این علم به جای اینکه از معلول به علت حرکت کنیم، از علت به معلول حرکت می کنیم (ص. ۱۸). همانطور که علت مبدء معلول است، علم به علت هم مبدء تحقق علم به معلول است. از نظر ابن سینا (۱۴۰۴ الف) به لحاظ نظری ممکن است کسی صرفاً با تحلیل معنای «وجود» و «واجب الوجود» برخی از مباحث مابعدالطبیعی را استنتاج نماید؛ با این حال او معتقد است ما نمی توانیم تمام مابعدالطبیعه را صرفاً با تحلیل عقلی نتیجه بگیریم. وی این محدودیت را به ضعف عقول ما نسبت می دهد (ص. ۲۱).

ابن سینا (۱۳۸۳ الف) پیش از اشارات و در چند اثر دیگر نیز به پروژه ماقبل الطبیعه خود اشاره کرده بوده است. یکی از این موارد به کتاب دانشنامه علائی مربوط می شود. او در این کتاب از الهیات یا فلسفه اولی به عنوان علم به آنچه بیرون یا بعد از طبیعت است، یاد کرده است. او در ادامه می گوید با آنکه مابعدالطبیعه را در آخر می آموزند، ما سعی می کنیم آن را در اول بیاموزانیم (صص. ۸-۸).

۳؛) باین حال در این کتاب نیز مفاهیمی پسین مانند بحث از مقولات و جواهر جسمانی به چشم می خورد. یکی دیگر از جاهایی که ما با فلسفه عقل گرایانه ابن سینا مواجه می شویم، کتاب تعلیقات است. در چند جای این کتاب ابن سینا (۱۳۹۱) بیان می کند که می توان به طور عقلی از یکی از لوازم واجب الوجود، یعنی وجوب وجود، بقیه لوازم او مانند توحید و بساطت او را نتیجه گرفت (ص. ۴۵۸). وی در این کتاب روش خود در اثبات واجب الوجود و صفات او را روش الهیون در مقابل روش طبیعیون می داند. او در اینجا طرح الهیات عقل گرایانه خود را شرح می دهد؛ برای نمونه نه به صورت پسین و طبیعی، بلکه به روش الهی از افلاک سخن می گوید (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۶).

اما پروژه کامل ماقبل الطبیعه که وی در شفا و عده اش را داده بود، در اشارات عملی شد. وی در این کتاب از مشائیان فاصله می گیرد؛ چراکه فلسفه ارسطویی مبتنی بر طبیعیات است؛ به این معنا که مابعدالطبیعه ارسطویی برای بسیاری از تحلیل ها به مفاهیم طبیعی وابسته است. تنها پس از مشاهده عالم طبیعت می توان از مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو مانند جوهر و عرض، ماده و صورت، حرکت، علل و حتی خدا سخن به میان آورد؛ اما ابن سینا با بهره گیری از مفاهیم بدیهی «وجود» و «ضرورت» و نیز گزاره هایی بدیهی مانند اصل امتناع تناقض، و مبتنی ساختن مابعدالطبیعه خود بر این مفاهیم و گزاره ها کاملاً خود را از مراجعه به عالم خارج بی نیاز می سازد. نمط های چهارم تا دهم اشارات مابعدالطبیعه ای عقل گرایانه پیش می نهد که مبنای معرفت شناختی آن در نمط سوم و با اثبات خود آگاهی نفس مجرد به خود و تبیین مفاهیمی که ریشه در محسوسات ندارند، گذارده می شود و نتیجه آن در نمط های پایانی گرفته می شود. مباحث منطق و مخصوصاً نفس شناسی اشارات نیز مقدمات ورود به ماقبل الطبیعه را فراهم می سازند؛ بنابراین لازم است پیش از بیان چیهستی ماقبل الطبیعه اشارات، نگاهی به مباحث منطقی و نفس شناختی این کتاب بیاندازیم؛ اما پیش از همه مناسب است دیدگاه های رایج در تحقیقات موجود درباره اشارات را بررسی کنیم.

پیشینه

ابن سینا یک فیلسوف بزرگ عقل گرا در عالم اسلامی است؛ اما معمولاً از این جنبه عقل گرایی او غفلت شده است. معمولاً آنجایی هم که ابن سینا به عنوان فیلسوفی عقل گرا معرفی می شود، بیشتر به استفاده او از براهین عقلی و توجه تام او به موازین منطقی توجه می شود؛ حتی آنگاه که کسانی به این جنبه عقل گرایی فلسفه او توجه کرده اند، به کتاب اشارات پرداخته اند. در تحقیقاتی هم که درباره این کتاب نگاشته شده است، معمولاً از ویژگی خاص کتاب اشارات به عنوان کتابی که یکسره مشتمل بر الهیات پیشین و عقل گرایانه است، غفلت شده است. معمولاً در این تحقیقات تنها به جنبه مختصر بودن آن اشاره می شود و آن را خلاصه فلسفه و دستاوردهای فلسفی ابن سینا می دانند (Marmura, 1986, p. 390). شهابی در مقدمه خود بر اشارات معتقد است آثار ابن سینا از جهت اصول مطالب و عناوین و فصول مشابه اند و تنها در اجمال و تفصیل تفاوت دارند (ابن سینا، ۱۳۹۳، ص. ۵). همین نگاه باعث شده است تا شارحین فراوانی احساس کنند که این کتاب نیاز به شرح دارد و از این رو در طی چندین قرن گذشته شروح فراوانی بر اشارات نوشته شده است.^۱ ملکشاهی (۱۳۵۰) معتقد است ابن سینا در اشارات صرفاً مهمترین بخش های مابعد الطبیعه را - که همان بحث از مجردات است - آورده است او حکمت الهی اشارات را از نمط چهارم تا هفتم می داند و پروژه اشارات را بحث از مجردات و احوال و معلولات آنها تعریف می کند (ص. ۵۹). شهید مطهری در مقدمه التحصیل می گوید که این کتاب از اشارات جامع تر است (بهمنیار، ۱۳۷۵، مقدمه مرتضی مطهری، ص. ۹). گویی اشارات جامع نیست؛ درحالی که اشارات برای هدفی که دارد، جامع است. مسئله ابن سینا در اشارات ارائه یک مابعد الطبیعه جامع نبوده است؛ بلکه ارائه یک ماقبل الطبیعه جامع است. بهشتی (۱۳۸۶) تصریح می کند که ابن سینا در اشارات از الهیات بمعنی الأعم چشم پوشیده و تنها به الهیات

۱. فرامرز قراملکی (۱۳۷۳) در مقاله خود فهرست خوبی از شروح اشارات ارائه کرده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳، صص. ۵۰-۴۵). شهابی نیز در مقدمه تصحیح خود از اشارات به فهرستی از کارهای انجام شده روی این کتاب اشاره می کند (ابن سینا، ۱۳۹۳، صص. ۳۰-۲۴).

بمعنی الأخص پرداخته است (ص. ۱۷). یثربی معتقد است سبک ابن سینا در شفا و نجات مفیدتر از سبک او در اشارات و تنبیهات است؛ زیرا در این دو کتاب تحلیل و تعمق و توجه به فروع و جزئیات و نتایج و توابع بیشتر رعایت شده است و درواقع سبک این دو کتاب است که شایسته تحقیقات علمی و فلسفی است (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص. ۱۵)؛ براساس این عبارات به نظر می‌رسد کارویژه و پروژه اشارات به درستی درک نشده است و در عرض شفا و نجات و با همان اهداف در نظر گرفته شده است.

معمولاً تلقی شارحان از اشارات این بوده است که سه نمط نخست (۱ و ۲ و ۳) جزو طبیعیات، چهار نمط بعدی (۴ و ۵ و ۶ و ۷) جزو مابعدالطبیعه و سه نمط پایانی (۸ و ۹ و ۱۰) نمط‌هایی عرفانی‌اند. در ادامه مقاله خوانشی نو از چیستی کتاب اشارات ارائه شده و براساس آن نشان داده شده است که این دسته‌بندی مباحث درباره اشارات دقیق نیست؛ به این منظور بخش‌های مختلف اشارات اعم از منطق، طبیعیات، ماقبل‌الطبیعه و سه نمط پایانی به دقت بررسی شده‌اند تا از خلال این بررسی چیستی کتاب معلوم گردد.

۱. منطق

اشارات با اینکه به نسبت دیگر آثار ابن سینا مختصر است، شامل مباحث مفصلی درباره منطق است؛ به طوری که حجم قابل توجهی از آن به منطق اختصاص پیدا کرده است. منطق اشارات نیز از منطق نه بخشی ارسطویی فاصله گرفته و نظام منطق‌نگاری خاص خود را ارائه کرده است؛ اما پرسش اساسی این است که خصوصیت منطق اشارات چیست؟ در این کتاب خطابه، جدل و شعر حذف شده است و از تعریف، مواد قضایا، جهات قضایا، برهان و اقسام آن مفصلاً بحث شده است. در تحلیل این تحول می‌توان گفت که مباحث الفاظ نیز کنار گذاشته شده و بر مباحث وجودی و ماهوی تأکید شده است.

به غیر از تحلیلی که براساس تحول منطق سینوی و تفاوت منطق اشارات با دیگر آثار وی ذکر شد، عباراتی نیز در منطق این کتاب وجود دارد که بر این واقعیت تأکید کرده که ابن سینا منطق اشارات را

برای فلسفه‌ای عقل گرایانه طراحی کرده است؛ به این ترتیب ابن سینا از منطق مغربی کسانی همچون متی بن یونس و فارابی - که منطق را به نوعی آمیخته با مطالعه زبان می دانند - فاصله می گیرد و ارتباط منطق و زبان را کاملاً منقطع می داند. وی در اینجا تصریح می کند که منطق با زبان خاص مانند عربی یا فارسی سروکار ندارد، بلکه با زبان مطلق سروکار دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲). می توان منظور ابن سینا از این عبارات را عقلی بودن قواعد منطقی، نه مبتنی بودن بر روابط زبانی، دانست.

وی همچنین در بخش مغالطات تأکید می کند برای اینکه از اشتباهات مصون باشیم، باید بیشتر به معنا توجه کنیم و از مباحث زبانی دوری کنیم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۴). همین تصریحات می تواند تأکیدی بر جنبه عقل گرایی اشارات باشد؛ چراکه از نظر وی مفاهیم و گزاره های عقلی و در نتیجه تشکیل برهان منطقی به طور پیشین و حتی بدون فرض یادگیری زبان نیز می تواند وجود داشته باشد. او در این کتاب منطق مشرقی خود را - که بیان نحوه مطالعه عقلی واقعیت (مربک از وجود و ماهیت) است - ارائه می کند (حسینی و فایدی، ۱۳۹۴). ابن سینا در اینجا در پی آن است تا مبنای روش شناختی ماقبل الطبیعه خود را پایه ریزی کند. منطقی که کاملاً مبتنی بر اصول عقلی باشد و به هیچ وجه مبتنی بر زبان نباشد؛ لذا همان طور که در ماقبل الطبیعه اشارات از مباحث جوهر و عرض بحث نمی شود، در بخش منطق نیز مباحث مقولات وجود ندارد.

او در این بخش بر برهان لم تأکید می کند و توجیه می کند که چگونه می توان براساس شناخت علت، به معلول رسید؛ درست همان کاری که کمی بعدتر در فلسفه اولی انجام داده است. حالت آرمانی برهان لم مشابه علم الهی است؛ چون خدا مجرد است، عقل و عاقل و معقول است و چون خود را می شناسد، لوازم ذاتش را نیز می شناسد. درباره انسان نیز نوع علم عقلی اش با علم الهی فرقی نمی کند و می تواند با شناخت علت به لوازم آن برسد. تنها تفاوت در محدودیت عقل است و انسان چون به ذات علت علم پیدانمی کند، نمی تواند همه لوازم او را بشناسد (ابن سینا، ۱۳۷۵).

۲. انسان معلق و معرفت عقلی

یکی دیگر از مبانی فلسفه عقل‌گرایانه اشارات در نمط سوم و ضمن مباحث معرفت‌شناختی آن بنا گذاشته می‌شود. ابن‌سینا (۱۳۷۵) پس از بیان منطق خاص خود نیاز دارد تا برای پایه‌ریزی یک فلسفه پیشین و عقل‌گرایانه، درباره مفاهیم و گزاره‌هایی عقلی که در اختیار انسان قرار دارد، بحث کند. او به این منظور فرض انسان معلق را مطرح می‌کند که محور اصلی مباحث نمط سوم را تشکیل می‌دهد.^۱ مبحث نفس در نمط سوم بیشتر متمرکز بر نفس ناطقه انسانی و کیفیت و مراتب تعقل اوست. این نمط، برخلاف مباحث نفس در دیگر آثار نفس‌شناختی ابن‌سینا، اصالتاً به نفوس نباتی و حیوانی نمی‌پردازد؛ بلکه برخی از این مباحث را به عنوان تکمله نمط، آن هم به طور خلاصه و در انتها می‌آورد؛ همین نشان می‌دهد که این مباحث برای نمط سوم فرعی‌اند و این نمط اصولاً

۱. معمولاً نمط سوم اشارات و مباحث راجع به نفس در آن، احتمالاً تحت تأثیر عنوان فرعی این نمط، جزء مباحث طبیعی در نظر گرفته می‌شود (ملک‌شاهی، ۱۳۵۰، ص. ۶۰). ابن‌سینا گرایش دارد که جایگاه علم‌النفس را در الهیات بداند. شیخ‌الرئیس اعتراف می‌کند که طبیعیات جایگاه مناسبی برای بحث از نفس نیست؛ چراکه طبیعیات بالاصاله با مادیات سروکار دارد، در حالی که نفس، به‌ویژه نفس انسانی، جسم نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، ۲/نفس، ص. ۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۳). جایگاه علم‌النفس از نظر ابن‌سینا از یک سو طبیعیات است و از سوی دیگر مابعدالطبیعه؛ به این صورت که با در نظر گرفتن حیات نباتی و حیوانی نفس زیرمجموعه طبیعیات خواهد بود و با در نظر گرفتن حیات عقلانی مابعدالطبیعه باید متکفل بحث از نفس باشد؛ اما با لحاظ جمیع این جهات به نظر می‌رسد نفس‌شناسی علم مستقلی می‌طلبد (حسینی، ۱۳۹۷، ص. ۴۲)؛ بر این اساس این نمط اساساً در باب نفس‌شناسی و جزء طبیعیات نیست، بلکه مشتمل بر مباحث معرفت‌شناختی و فلسفی است. با اینکه ابن‌سینا پیش‌تر دو بار در نفس شفا فرض انسان معلق را برای اثبات نفس و اثبات جوهریت و تجرد آن به کار برده بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، صص. ۱۳ و ۲۲۵)، یک بار هم در منطق اشارات و ضمن بحث از مشهورات از این مثال استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶)؛ اما در نمط سوم اشارات هدف اصلی او از طرح برهان انسان معلق اصولاً هدفی وجودشناختی نیست؛ بلکه هدف اصلی آن معرفت‌شناختی است و می‌خواهد علم حضوری و بی‌واسطه نفس به خود را اثبات کند. نکته جالب توجه آن است که در اولین مورد از ذکر انسان معلق در نفس شفا از اصطلاحات «تنبيه» و «اشاره» استفاده شده است؛ به همین ترتیب نمط‌های اول و دوم اشارات نیز کاملاً ذیل مباحث طبیعی نمی‌گنجند. در آنجا بیشتر بر مباحث نظری فیزیکی توجه شده است و از مباحث تجربی مانند مباحث معدن، جراثقال، حیل و علم‌الجو خبری نیست. ابن‌سینا در این بخش بیشتر بر مباحثی از طبیعیات متمرکز شده است که به چیستی و هویت جسم مربوط می‌شود. ابن‌سینا تصریح می‌کند که بحث از چیستی جسم مانند اتصال یا عدم اتصال و تناهی یا عدم تناهی آن، ارتباطی با حرکت و سکون ندارد و با الهیات سنخیت بیشتری دارد تا طبیعیات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۵۱۵).

بحث‌المعرفه است. در این نمط از تعریف مشهور نفس، یعنی کمال اول برای جسم طبیعی آلی، خبری نیست؛ زیرا در اینجا اساساً تمرکز نه بر نفس، بلکه بر معرفت است. ابن‌سینا می‌خواهد بر مبنای تمثیل انسان معلق مبنای فلسفه عقل‌گرایانه خود را بگذارد؛ بنابراین نمط سوم اشارات نه از مباحث طبیعی، بلکه مقدمه مباحث الهی و مابعدالطبیعی و یا - همان‌گونه که خود شیخ در آغاز اشارات می‌گوید - مباحث ماقبل‌الطبیعه اشارات است؛ بنابراین بهتر است عنوان این نمط را «فی المعرفة» بنامیم. شاهی مهم بر این حقیقت این است که در این نمط از حواس پنج‌گانه ظاهری - که از نظر ابن‌سینا مادی‌اند - سخن به میان نمی‌آید و اینکه وی برای اثبات مدعیات خود، مانند اثبات مجرد نفس یا وجود عقل فعال، از میان انبوهی از براهین متنوع تنها از براهین معرفت‌شناختی استفاده می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۸۸-۸۷).

از نظر ابن‌سینا عقل‌گرای حداکثری، ممکن است انسان برخی آگاهی‌ها را بدون نیاز به شناخت بدن و تجربه عالم خارج به دست آورد؛ باینکه ابن‌سینا هم‌صدا با ارسطو اعتقاد دارد که «من فقد حساً ما، فقد یجب أن یفقد علماً ما» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۲۰)؛ اما برخلاف ارسطو معتقد نیست کسی که همه حواس خود را از دست دهد، همه علوم خود را از دست می‌دهد. انسان معلق هیچ حسی ندارد، اما به خود علم دارد؛ چون وجود من برای من است و برای ادراک خودم نیازی به عالم خارج یا فعلی از افعال خود ندارم. معنی ندارد که من به واسطه فعلی از خودم، خودم را بشناسم؛ زیرا اگر فعلی از خودم را بشناسم، پیش از آن، خود را شناخته‌ام (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، صص. ۲۱۰-۲۰۸ و ۲۲۰). از نظر ابن‌سینا (۱۳۹۱) خودآگاهی انسان به خود، ادراکی اولی است و به کسب نیاز ندارد. این ادراک مانند ادراک اولیات است. از آنجایی که نفس انسان از ماده تفرد و مجرد دارد، خود را درک می‌کند (صص. ۲۱۷-۲۱۱). ابن‌سینا (۱۳۷۵) تنها چیزی را که برای انسان معلق شرط می‌داند، عقل است؛ زیرا قرار است ادراک او از خودش عقلی باشد. عبارت «صحيحة العقل» حکایت از این

دارد که باید انسان مفروض ما عقل داشته باشد. به عبارت دیگر این انسان حداقل باید در مرحله عقل بالملکه باشد و نباید نوزاد باشد (ص. ۸۰).

ابن سینا در ابتدای منطق دانشنامه علائی (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص. ۶) می گوید که معلومات ما دو دسته اند: یا به اندیشه نیاز دارند و یا به اول خرد می دانیم. هر انسانی در مرحله عقل بالملکه یک سری مبادی عقلی بدیهی اعم از مفاهیم و گزاره ها به دست می آورد (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۳۳۵-۳۳۶). این مفاهیم و گزاره ها بدون قصد و کسب به دست می آیند و بنیادین اند و به معنای دقیق کلمه، اولی هستند و بر امور دیگر، به ویژه تجربه، مبتنی نیستند. این ها خود به خود برای عقل بالملکه حاضرند^۱ (ابن سینا، ۱۳۹۱، صص. ۳۲-۳۱ و ۴۶)؛ بر این اساس به طور نظری می توان تصور کرد که با استفاده از این مبادی، و بر اساس موازین منطقی - که آن هم غیر تجربی است - یک سلسله گزاره های غیر بدیهی را نتیجه گرفت که همان مابعد الطبیعه پیشین یا ماقبل الطبیعه اوست.^۲

ابن سینا تصریح می کند که مفاهیم «موجود» و «شیء» و «ضروری» اولی^۳ هستند. وجود به خودش شناخته می شود و عدم به نحوی توسط وجود شناخته می شود. معانی «موجود»، «شیء» و «وجوب»

۱. ابن سینا حتی آنگاه که از عقول کاملاً بالقوه مانند عقل انسان سخن می گوید، معتقد است اوائل در این عقل بالقوه نیستند. درباره منشأ این مفاهیم و گزاره ها دیدگاه ابن سینا روشن نیست. وی گاهی می گوید که مشخص نیست این ها از کجا و چگونه در عقل ما حاضر می شوند (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۴۶). در جایی دیگر می گوید که عقل فعال آن ها را در عقل ما قرار می دهد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۹۹).

۲. مارمورا (1986) به درستی تذکر می دهد که ابن سینا در فصل پنجم از مقاله نخست الهیات شفا باینکه از مفاهیم بدیهی مانند «وجود» و «ضرورت» سخن می گوید، به دنبال بررسی تأثیرات این مفاهیم اولیه بر روی کل جهان بینی عقلانی خود نیست؛ بلکه تنها می خواهد وجود این مفاهیم را اثبات کند و نیز از این راه برخی آراء معتزله را نقد کند (p. 390). حال آنچه در این مقاله در صدد بیان آنیم، این است که ابن سینا کار بررسی و تأسیس یک جهان بینی کاملاً عقل گرایانه بر مبنای این مفاهیم را به کتاب اشارات خود واگذارده است.

۳. گاهی معقول ثانی بودن مفاهیم فلسفی به ابن سینا نسبت داده شده و به او انتقاد شده است که چرا صریحاً مفاهیم فلسفی را «معقول ثانی» نخوانده است. مطهری و یزدان پناه (مطهری، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۷؛ یزدان پناه، ص. ۱۳۹۱، ص. ۲۲۸) این پرسش را مطرح می کنند که ابن سینا چرا با اینکه از معقولات ثانی منطقی سخن گفته است، مفاهیم فلسفی را با عنوان «معقولات ثانی

به نحو اولی در ذهن وجود دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶-۲۹؛ ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص. ۸). مفهوم «ضرورت» یا «وجوب» نیز چیزی جز تأکد وجود نیست؛ بنابراین «ضرورت» هم در کنار «وجود» مفهومی اولی است. «وجوب» حتی نسبت به «امکان» و «امتناع» نیز اولی تر است.

۳. ماقبل الطبیعه

ابن سینا (۱۳۷۵) پس از آنکه مبانی منطقی و معرفت شناختی مورد نظر خود را پایه گذاری نمود، به بیان فلسفه عقل گرایانه خود یا همان ماقبل الطبیعه می پردازد. (ص. ۹۵) این نوع فلسفه صرفاً به تحلیل عقلی آن دسته از حقایقی می پردازد که ریشه در عالم ماده و محسوسات ندارند؛ بلکه با تحلیل معقولات اولی به دست می آیند؛ بنابراین شناخت آن ها نیازی به مراجعه به عالم حس و انتزاع از عالم حس ندارد. ابزار ابن سینا در این راه مفاهیم و گزاره های پایه ای هستند که به طور عقلی برای ما روشن اند و بدون نیاز به هرگونه تجربه و مراجعه به طبیعت برای ما حاضرند؛ براین اساس می توان مجموعه محدودی از گزاره های ماقبل الطبیعی را نتیجه گرفت که برای انسان معلق قابل فهم اند: اثبات موجود نامحسوس، تمایز وجود و ماهیت، علل وجود و علل ماهیت، اثبات خدا به عنوان علت اولی، اثبات صفات او و فعل بی واسطه او و سلسله موجوداتی که از آن صادر می شود تا به عالم ماده برسد و سعادت غایی عقل انسانی.

۳-۱. اثبات موجود نامحسوس

فلسفی نمی خواند؟ سالم (۱۳۹۴) می گوید که ابن سینا مفهوم «علیت» را از معقولات ثانی فلسفی می شمرد (سالم، ۱۳۹۴، ص. ۵). احمدی سعدی (۱۳۸۵) معتقد است علت اینکه ابن سینا از «معقولات ثانی منطقی» نام می برد، اما از «معقولات ثانی فلسفی» نام نمی برد، این است که این تفکیک در زمان او مطرح نبوده است؛ اما ابن سینا مفاهیم فلسفی را نیز مانند مفاهیم منطقی، ثانی می داند (احمدی سعدی، ۱۳۸۵، ص. ۵۷)؛ اما به نظر می رسد این تفکیک نمی تواند برای ابن سینا معنی داشته باشد؛ زیرا او اصولاً نمی تواند مفاهیم فلسفی را ثانی بداند. ابن سینا معقولات ثانی را منحصر در معقولات منطقی می داند و مفاهیم فلسفی مثل وجود و ضرورت را از معقولات اولی می داند. ابن سینا اساساً معقولات فلسفی را ثانی نمی داند، بلکه اولی به معنای «نخستین» می داند، نه به معنای «بدیهی»؛ به این معنا که نخستین اند و خود به خود برای عقل حاضرند و زمینه تعقل و پیدایش بقیه معقولات اند (حسینی و تبریزی، ۱۳۹۹، صص. ۴۰-۲۵).

ابن سینا (۱۳۷۵) بحث نمط چهارم را با صحبت از موجود نامحسوس شروع می‌کند و نشان می‌دهد حقیقت هر موجودی، حتی موجودات محسوس، نامحسوس است. او می‌خواهد بر معقولاتی تأکید کند که ریشه در حس ندارند. از نظر او حتی در محسوسات هم نامحسوس هست، چه رسد به غیر محسوسات. در ادامه نتیجه می‌گیرد که علت آن‌ها هم باید نامحسوس باشد. نکته مهم آن است که برای اثبات علت نامحسوس نیازی به شروع کردن از محسوسات نیست؛ بلکه با تصور هر ماهیت مطلق و صرفاً از طریق عقل و مفاهیم و گزاره‌های عقلی هم می‌توان آن را نشان داد (صص. ۹۵-۹۶).

۲-۳. تمایز وجود و ماهیت

وی در ادامه به تمایز وجود و ماهیت می‌پردازد. ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در شفا از برهانی زبانی برای اثبات تمایز وجود و ماهیت استفاده کرده است و چون مبتنی بر انواع گزاره‌ها و نحوه سخن گفتن است، استدلالی پسین است (صص. ۳۱-۳۲)؛ اما در اشارات این استدلال را کنار می‌گذارد و با بیانی صرفاً عقلی این تمایز را اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۹۶).

۳-۳. علل وجود و ماهیت

مبحث وجودشناختی بعدی که می‌توان با تحلیل عقلی نتیجه گرفت، بحث از انواع علل و روابط میان علل است. ابن سینا از طرح بحث تمایز وجود و ماهیت به بحث علل وجود و علل ماهیت پل می‌زند و نشان می‌دهد که همه علل در وجود، به علت فاعلی ایجادنی نیازمندند؛ چراکه فاعل ماده و صورت را ایجاد می‌کند و باینکه معنای «غایت» علت فاعلیت فاعل است، در خارج و در وجود فاعل علت غایت است (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۹۶-۹۷). باز هم مباحث در اینجا به نحو عقلی و بدون نیاز به مراجعه به طبیعت بیان شده‌اند.

۴-۳. اثبات واجب الوجود

در ماقبل الطبیعة ابن سینا گام بعدی اثبات خداست.^۱ از نظر ابن سینا (۱۳۹۱) اثبات واجب الوجود به روشی صرفاً عقل گرایانه ممکن است. چون خدا سبب ندارد، بذاته شناخته می شود. از نظر او ما واجب الوجود بالذات را با «معرفة اولیة من غیر اکتساب» می شناسیم (صص. ۲۵-۲۴ و ۷۳). قاعدتاً منظور او از «بدون اکتساب»، بدیهی بودن نیست؛ زیرا او در الهیات شفا صریحاً وجود خدا را نیازمند اثبات دانسته است؛ پس منظور وی این است که برای اثبات خدا به اکتساب مفاهیم خارجی و رجوع به خارج نیازی نداریم و به صورت پیشین و با صرف تحلیل عقلی مفاهیم بدیهی می توانیم وجود او را اثبات کنیم.

با اینکه ابن سینا (۱۳۶۳) در آثار دیگرش برهان حرکت ارسطو را نیز - که مبتنی بر مشاهده حرکت در جهان خارج است - ذکر می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۳۴)، در نهایت روش ارسطو و متکلمان را - که برای اثبات خدا از موجودات جهان طبیعت و افعال خدا شروع می کنند - نمی پسندد. در مقابل او در اشارات صرفاً بیان صدیقین^۲ را ارائه می کند. این بیان به هیچ مقدمه ای جز اینکه «وجودی هست» نیاز ندارد. این استدلال به در نظر گرفتن موجودات محسوس یا لحاظ حوادث و مخلوقات نیاز ندارد؛ اگرچه مخلوقات می توانند دلیلی بر وجود او باشند. وجود بماهو موجود بر او شهادت می دهد؛ در حالی که او به هر آنچه پس از او می آید، شهادت می دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۲). در پس همه استدلالات پیشین ابن سینا بر اثبات وجود خدا، اعتقاد او به مفاهیم اولیه مانند «وجود»، «شیء» و «ضروری» قرار دارد که عقلاً شهود می شوند. از نظر ابن سینا پس از ادراک

۱. ابن سینا در سایر آثار مابعدالطبیعی خود مانند اواخر کتاب شفا و در مقاله هشتم پس از بحث از اموری که ریشه در عالم ماده دارند (مانند مقولات، قوه و فعل، ماده و صورت) به سراغ اثبات واجب الوجود می رود؛ در حالی که در اشارات بحث اثبات واجب الوجود در آغازین مراحل ماقبل الطبیعه است.

۲. ابن سینا (۱۳۶۳) بعد از اینکه تصریح می کند او واجب الوجود را از راه افعالش و حرکت دادنش اثبات نمی کند، تأکید می کند که نمی توان بر وجود خدا برهان محض اقامه کرد؛ زیرا واجب الوجود علت ندارد؛ بلکه آن قیاسی که ارائه می شود، شبیه به برهان است (ص. ۳۳)؛ لذا در اشارات از اصطلاح «بیان» به جای «برهان» استفاده کرده است.

شهودی وجود، می‌توان با تحلیل عقلی نشان داد که باید واجب‌الوجود وجود داشته باشد؛ چراکه وجود یا واجب است یا ممکن و اگر واجب باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد، ممکن به واجب نیاز دارد.

نسخه‌ای از این برهان که در اشارات ارائه شده است، نسبت به استدلالات مشابه در شفا^۱ نسخه کامل‌تری است؛ چراکه نیازی به تصور کثرتی از ممکنات و سپس ابطال تسلسل ندارد؛ بلکه کلیه ممکن‌الوجودهای مفروض را در مجموعه‌ای واحد فرض می‌کند و با آن مجموعه فرضی مانند یک ممکن برخورد می‌کند؛ براین اساس بیان صدیقین ابن‌سینا کاملاً عقلی است؛ چراکه صرف داشتن مفهوم «وجود» برای آن کافی است. از طرف دیگر براساس آنچه درباره مفاهیم فلسفی و نیز بحث انسان معلق گذشت، این مفاهیم خود به خود برای عقل بالقوه حاضرند و حتی انسان معلق نیز به صرف توجه به نفس مجرد خود تصدیق خواهد کرد که وجودی هست. همین‌طور تقسیم وجود به واجب و ممکن نیز که حصری عقلی و غیرتجربی است، اولی خواهد بود. نیاز ممکن به واجب نیز عقلی است و تنها از تحلیل مفهوم ممکن به دست می‌آید. ابن‌سینا در اینجا با شروع بحث از وجود، از رجوع به عالم طبیعت و تغییر و حدوث بی‌نیاز شده است و با بحث از جمله و مجموعه، از کثرت و ابطال تسلسل.

۳-۵. صفات واجب‌الوجود

ابن‌سینا (۱۳۹۱) در ادامه ماقبل‌الطبیعه خود پس از اثبات واجب‌الوجود، از وجوب وجود او (یکی از لوازم او) سایر لوازم و صفات او را نتیجه می‌گیرد. وی صریحاً ادراک وحدت و خلق او را از نوع

۱. ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف) در شفا برهان خود برای اثبات واجب‌الوجود را بر بحث علیت، و برهان وسط و طرف مبتنی ساخته است؛ بنابراین او از سه موجود سخن می‌گوید: یک طرف که فقط معلول است. یک وسط که هم معلول است و هم علت، و یک طرف دیگر که فقط علت است. او در ادامه همه وسط‌های مفروض را در یک مجموعه قرار می‌دهد (صص. ۳۲۸-۳۲۷)؛ اما در اشارات به جای بحث از علت و معلول، از واجب و ممکن سخن می‌گوید تا همه ممکنات را در یک مجموعه قرار دهد و از این ممکن به واجب برسد؛ بنابراین در اشارات به جای سه موجود با دو موجود مواجهیم.

ادراک لوازم چیزی می‌داند که در آن ادراک وقتی معنایی (وجوب وجود) در ذهن حاضر باشد، لوازم و اسبابش نیز در ذهن حاضر می‌شود (ص. ۴۵۴)؛ براین اساس علم به صفات واجب نیز علمی عقلی و پیشین خواهد بود؛ چراکه صرفاً بر مفهوم «وجوب» مبتنی است که خود بر مفهوم «وجود» مبتنی است.

اولین صفتی که از تحلیل وجوب نتیجه می‌شود، وحدت است. از نظر ابن‌سینا (۱۳۷۵) برای اثبات وحدت واجب لازم نیست به جهان نگاه کنیم یا حتی دو واجب‌الوجود فرض کنیم؛ بلکه با صرف تصور وجوب واجب و وحدت او نیز ثابت می‌شود.^۱ این استدلال تفاوتی ماهوی با سایر براهین توحید واجب دارد. در اینجا ابن‌سینا، برخلاف متکلمان، نیاز ندارد تا دو واجب را به همراه عالم فرض کند و سپس مشکلات این فرض را نشان دهد و مثلاً بگوید که فرض دو واجب باعث فساد در عالم می‌شود؛ بلکه او معتقد است بدون شناخت عالم و با صرف تصور وجوب وجود می‌توان وحدت واجب را نتیجه گرفت. او در برهان توحید واجب بحث را بر سر مفهوم «وجوب وجود» می‌برد و نشان می‌دهد که اساساً فرض دو واجب‌الوجود محال است. وجوب وجود به گونه‌ای است که مستلزم وحدت است و اصولاً نمی‌شود دو تا فرض شود؛ چراکه خود وجوب وجود مانع کثرت است؛ زیرا وجوب وجود عین تعینش است (ص. ۹۹)؛ از این رو استدلال ابن‌سینا ارزش بیشتری دارد؛ چراکه هم پیشین است و هم نه تنها وحدت حقیقی واجب را اثبات می‌کند، بلکه وحدت حقه او را نیز اثبات می‌کند؛ براین اساس کسی که در اثبات توحید واجب دو خدا را فرض می‌کند یا عالم را در نظر می‌گیرد و سپس در پی نشان دادن مشکلات آن است، اصولاً مفهوم وجوب وجود را به درستی تصور نکرده است.

۱. ابن‌سینا در الهیات شفا سه استدلال برای اثبات توحید واجب می‌آورد. دو استدلال نخست مبتنی بر فرض دو واجب‌الوجودند و سومی همان برهان تعین است؛ اما از این میان تنها برهان تعین را در اشارات آورده است؛ زیرا این برهان، برهانی عقل‌گرایانه است و مبتنی بر تحلیل عقلی مفهوم «وجوب وجود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۷-۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۹۹).

ابن سینا (۱۳۷۵) در ادامه با استناد به همان مفهوم «وجوب وجود» سایر صفات خدا را نیز نتیجه می‌گیرد. واجب‌الوجود بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی ندارد؛ زیرا اگر مرکب باشد به اجزایش وابسته خواهد بود و این با وجوب وجود منافات دارد. همچنین واجب‌الوجود جسم نیست؛ زیرا جسم مرکب است و پیش‌تر براساس مفهوم «وجوب وجود» ترکیب از ذات واجب نفی شده بود. مشکل دیگر جسم بودن این است که جسم هم‌نوع و همجنس دارد؛ درحالی‌که باز هم براساس مفهوم «وجوب وجود» توحید خدا و نفی هرگونه شریک برای او اثبات شده بود. همچنین خداوند ماهیتی غیر از وجودش ندارد؛ چرا که ماهیت مقتضی امکان است و واجب‌الوجود عین وجوب. به‌علاوه اگر وجود واجب متمایز از ماهیتش و عارض بر آن باشد، برای این عروض محتاج غیر می‌شود و این نیز با وجوب وجود منافات دارد. حال که براساس مفهوم «وجوب وجود» ثابت شد خدا شریک و ماهیت ندارد، پس جنس نیز ندارد؛ لذا به فصل هم نیاز ندارد و در نتیجه تعریف هم نخواهد داشت. چون خداوند وجود بالفعل است، نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا چنین نیست که جوهر به معنای وجود بالفعل باشد؛ بلکه ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، در موضوع نخواهد بود؛ به همین ترتیب ثابت می‌شود که واجب‌الوجود ضدّ و ند هم ندارد؛ اما آنچه در میان صفات واجب اهمیت ویژه دارد و در ادامه ماقبل‌الطبیعه اشارات به کار می‌آید، صفت علم واجب است. ابن سینا براساس مفهوم «وجوب وجود» نشان می‌دهد که واجب‌تعالی عالم به ذات خودش است؛ زیرا قائم به ذات خود و مجرد تامّ است و از هرگونه ماده و علائق آن مبری است. همچنین از آن جهت که خدا خود را به عنوان علت می‌شناسد، براساس قاعده «علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است» ضرورتاً به معالیش هم علم دارد. نکته مهمی که باید در اینجا به آن توجه داشت، این است که همه این صفات گوناگون صرفاً به‌روش تحلیل عقلی و به‌نحو پیشین و به‌عنوان لوازم وجوب وجود استنتاج شده‌اند (ص. ۱۰۰-۱۰۲).

۳-۶. فعل واجب‌الوجود

ابن‌سینا (۱۳۷۵) به روشی مشابه و با تکیه بر مفهوم «وجوب وجود» نشان می‌دهد که واجب‌الوجود از آنجاکه علت تامه است، باید معلول داشته‌باشد و چون قدیم است، باید فعل بی‌واسطه او نیز قدیم باشد. می‌توان از طریق قاعده الواحد - که خود به نحو عقلی قابل اثبات است - واحد بودن فعل بی‌واسطه خدا را نتیجه گرفت و از طریق واحد بودن آن به مادی نبودنش پی برد. به علاوه می‌توان با تحلیل عقلی دریافت که همین فعل واحد، خود باید سه جنبه داشته‌باشد و بنابراین از او سه فعل مجزا صادر خواهد شد (صص. ۱۰۷-۱۰۸). نکته مهمی که باید در اینجا به آن توجه داشت، این است که همه این نتایج به روشی عقلی و صرفاً با تکیه بر صفات واجب نتیجه گرفته شده‌اند و تمام این صفات نیز مبتنی بر وجوب وجود اوست.

حتی در نمط پنجم که بحث‌هایی مشابه طبیعیات، مانند بحث از زمان و ماده، به میان می‌آید، هدف ارائه استنتاجی ماقبل‌الطبیعی است. برخلاف نظر برخی شارحان، ابن‌سینا قصد ندارد که ماهیت زمان را تعریف و یا وجود آن را اثبات کند، بلکه در پی آن است که به روشی تحلیلی و پیشین نشان دهد هر حادثی مسبوق به ماده و زمان است؛ بنابراین فرض وجود حادثی نخستین و در نتیجه فرض حادث بودن عالم نامعقول است؛ زیرا حدوث عالم به این معناست که عالم مسبوق به عدم است؛ درحالی‌که ثابت شد حادث مسبوق به ماده و مُدّه است^۱ (حسینی، ۱۳۹۵، ص. ۴۷-۴۸؛ حسینی، ۱۳۹۶، صص. ۲۸-۳۴).

۳-۷. غایت فعل الهی

ابن‌سینا (۱۳۷۵) بعد از آنکه چیهستی فعل بی‌واسطه خدا را تبیین کرد، با روش تحلیل عقلی چرایی فعل الهی را نیز بیان می‌کند. اگر خدا فعلی دارد، چرا این فعل را انجام می‌دهد؟ وی نشان می‌دهد که

۱. ابن‌سینا در شفا و نجات بحث از مسبوقیت حادث به زمان و ماده را پیش از بحث اثبات واجب و نظریه صدور آورده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۱۸۲-۱۸۱، ۲۶۷-۲۶۶ و ۳۷۶-۳۷۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۳۴)؛ اما در اشارات آن‌ها را به بعد از اثبات واجب و بیان نحوه صدور و قدم عالم منتقل کرده است؛ از آن‌رو که در شفا و نجات جنبه بحث مابعدالطبیعی است و مسئله ماده و زمان اصالت دارد، اما در اشارات بحث جنبه ماقبل‌الطبیعی دارد و سخن از کیفیت فعل الهی است، نه ماده و زمان.

واجب الوجود نمی‌تواند در این فعل غرضی داشته‌باشد، بلکه فعلش را از رویِ جود انجام می‌دهد؛ چون غنی و مَلک و جواد است. ابن‌سینا غرض نداشتن را از غنی و ملک نتیجه گرفته‌است و غنی را از تام بودن و واجب‌الوجود بودن. او از اینکه خدا غرض ندارد نتیجه می‌گیرد خدا حرکت نمی‌کند (صص. ۱۱۲-۱۱۳).

ممکن است به‌نظر برسد بحث از ماده یا فلک بحثی طبیعی و پسین است؛ اما باید در نظر گرفت که حتی انسان معلق هم می‌تواند با تحلیل عقلی وجود ماده را درک کند. ابن‌سینا در فرض انسان معلق شرط کرد که این انسان حادث و خلق شده باشد؛ بنابراین انسان معلق می‌فهمد که مسبوق به عدم است. در ادامه و در نمط پنجم با تحلیل حدوث نتیجه می‌گیرد که هر حادثی مسبوق به ماده است - و همان‌طور که گذشت - می‌تواند از همین اصلِ قَدَمِ عالم را نتیجه بگیرد. اکنون او از ازلی بودن زمان که در نمط پنجم اثبات کرد، می‌تواند ازلی بودن حرکت مقوم زمان را ثابت کند و به‌همراه محدودیت جسم - که خود به‌نحو عقلی قابل اثبات است - دوری بودن این حرکت را نتیجه بگیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۷-۱۱۶).

دربارهٔ مباحث افلاک هم ابن‌سینا از روش الهیون سخن می‌گوید؛ براین اساس و با انتقادی که ظاهراً اشاره به ارسطو دارد، خدا با استفاده از حرکت افلاک اثبات نمی‌شود؛ بلکه برعکس، افلاک به‌واسطهٔ وجود خدا تبیین می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۶)؛ به‌طوری‌که با تحلیل فعل بی‌واسطهٔ واجب‌الوجود می‌توان نشان داد که این فعل خود سه جنبه دارد و بنابراین باید سه موجود از او صادر شود؛ به‌این ترتیب ابن‌سینا بحث از افلاک را نیز به‌نحو پسین مطرح نمی‌کند تا از مشاهدهٔ افلاک عقول را نتیجه بگیرد، بلکه بحث را به‌نحو تحلیلی مطرح می‌کند؛ وی به‌همین ترتیب می‌تواند به‌طور شرطی بگوید اگر جسمی با حرکت دوری ازلی وجود داشته‌باشد، نیرویش نامحدود نخواهد بود و

از آنجاکه جسم نمی‌تواند نیروی نامحدود داشته‌باشد، حتماً به نیروی موجودی مجرد نیاز خواهد داشت. همچنین او از تعداد افلاک سخن نمی‌گوید تا بحث پسین شود.^۱

نمط هفتم هم در ادامه بحث از فعل الهی، به علم الهی و کیفیت ایجاد موجودات از طریق علم فعلی الهی و کیفیت ورود شر در فعل خدا می‌پردازد؛ البته او در کنار این بحث، از نفس مجرد انسان و نحوه تعقل او هم سخن به میان می‌آورد. نکته مهم این است که همه این مباحث به نحو پیشین، تحلیلی و بدون نیاز به علم به طبیعت مطرح می‌شود.

۴. سه نمط پایانی اشارات

معمولاً سه نمط پایانی اشارات نمط‌هایی عرفانی در نظر گرفته می‌شود (ملک‌شاهی، ۱۳۵۰، صص. ۶۲-۶۱). گویی ابن سینا قصد دارد تا در این فصول به بیان نظریات عرفانی و تصوف و نظم‌دهی به اصول پراکنده عرفانی بپردازد (خوانساری، ۱۳۷۰، صص. ۱۴۶-۱۴۵). گاه بررسی حقایق اشیا از جهت کشف و شهود به ابن سینا نسبت داده شده‌است (ملک‌شاهی، ۱۳۵۰، ص. ۵۷) و یا ادعا شده‌است که این بخش بیشتر تحت اخلاق صوفیانه می‌گنجد تا الهیات^۲ (ایناتی، ۱۳۸۹، صص. ۴۰۲-۴۰۱). به نظر می‌رسد این نظر دقیق نباشد و نمی‌توان این سه نمط را عرفانی، به معنای مصطلح کلمه، دانست.

۱. پسین‌ترین بحثی که در این بخش وجود دارد، اشاره ابن سینا به تفاوت حرکت در افلاک است که از آن تعدد عقول را نتیجه می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۴)؛ هرچند در روند مباحث خود نیازی به آن ندارد.

۲. خود ابن سینا اشارات را به دو بخش منطق - که ابزار حکمت است - و حکمت تقسیم کرده‌است. جالب است که ابن سینا وقتی می‌خواهد به مخاطبش توصیه‌هایی کند، سه بار - یک بار در آغاز بخش منطق، یک بار در آغاز بخش حکمت و یک بار هم در انتهای کتاب - این کار را انجام می‌دهد. این حقیقت نشان می‌دهد که او اشارات را دارای دو بخش اصلی می‌داند. همچنین نامگذاری دوگانه بخش‌های منطق و حکمت نیز نشان می‌دهد که او این کتاب را دارای دو بخش منطق و حکمت می‌داند؛ براین اساس در بخش حکمت اشارات از نمط اول تا نمط دهم تفاوتی ماهوی میان نمط‌ها وجود ندارد و همه این فصول به مباحث ماقبل‌الطبیعی اعم از فلسفه طبیعی نظری، مسئله معرفت، گزاره‌های عقلی و سعادت عقل مجرد انسانی می‌پردازد؛ براین اساس اجزای اشارات به هم وابسته‌اند و شروح مفصل و منفصل ما را از دیدن این فلسفه یکپارچه باز می‌دارد. نمط‌ها با هم پیوستگی درونی و ربط جدی دارند. در اشارات ما با یک سیر عقلانی مشخص مواجه‌ایم؛ حتی عرفان ابن سینا نیز چیزی جز بخشی از همین معرفت‌شناسی نیست.

همان‌گونه که گذشت، خود ابن‌سینا نمط‌های اشارات را به‌عنوان یک کلّ یکپارچه - بخش حکمت - می‌دیده‌است و میان این سه نمط پایانی با نمط‌های قبلی تفکیکی در نظر نگرفته‌است. بخش عمده‌ای از محتوای این سه نمط در سایر آثار فلسفی ابن‌سینا نیز وجود داشته‌است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۳۲-۴۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۶۹۸-۶۸۲) و از ویژگی عرفانی خاصی برخوردار نیستند. این مباحث لوازم منطقی بحث از انسان معلق‌اند که از نمط سوم درباره وجود و علم او سخن گفته‌شد و در چهار نمط بعدی درباره محتوای علوم ممکن برای او بحث‌شد، و حال درباره سعادت او سخن به‌میان می‌رود. برای ابن‌سینا عرفان به‌معنای شهود عقلی است نه شهود قلبی. درواقع اشارات پدیدارشناسی انسان معلق است که در آن، مرز میان طبیعیات و مابعدالطبیعه از بین می‌رود و حتی مرز میان وجودشناسی، معرفت‌شناسی، دین و عرفان برچیده می‌شود.

ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف) منفعت همه علوم را آماده‌سازی نفس برای سعادت اخروی می‌داند (ص. ۱۷) و اصولاً سعادت اخروی را در تحصیل علم و کمال عقلی می‌بیند؛ لذا در پایان اشارات از کمال نفس مجرد سخن می‌گوید که کاملاً عقلی است، نه عرفانی به‌معنای مصطلح. وی در این بخش بیان می‌کند:

علم منطق علم ترازوست و علم‌های دیگر علم سود و زیان است، و رستگاری مردم به پاکی جان است و پاکی جان به صورت‌بستن هستی‌هاست اندر وی و بدور بودن از آلائش طبیعت، و راه به هر دوی این‌ها به دانش است و هر دانشی که به ترازو سخته نبود، یقین نبود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، ص. ۱۰).

عبارت مذکور به‌خوبی طرح کلی اشارات را نشان می‌دهد. سه نمط پایانی اشارات به سعادت انسان می‌پردازد که از دو راه است: الف) صورت‌بستن هستی‌ها در انسان و ب) رهایی از آلائش‌های طبیعت که آن هم با دانش به دست می‌آید؛ پس برای سعادت به منطق نیاز است. نکته مهم دیگر اینکه عرفان مصطلح را با منطق کاری نیست؛ درحالی‌که در اشارات نسبت منطق به کل کتاب بیشتر

از هر اثر دیگر ابن سیناست. از نظر ابن سینا (۱۳۹۱) سعادت نفس انسانی به رهایی از بدن است. در این دنیا بدن او را از کمال خود باز می‌دارد؛ اما پس از رهایی از بدن به ادراکات بیشتری می‌رسد (صص. ۵۸-۵۹). در واقع عرفان برای ابن سینا عبارت است از قطع تعلقات مادی برای اتصال هر چه بیشتر با عقل فعال و کسب معقولات.

شاهدی دیگر بر اینکه ابن سینا در اینجا از سعادت فردی عقل انسانی و یا انسان معلق سخن می‌گوید و بحث کاملاً جنبه ماقبل الطبیعی دارد، این است که در اشارات از تدبیر منزل و سیاست سخنی به میان نمی‌آید؛ چرا که ابن سینا، برخلاف فارابی، زندگی در جامعه را برای رسیدن به سعادت انسان ضروری نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۴۴۱؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۱۱۲). برای ابن سینا بحث از معاد ذاتی نفس است، اما سیاست برای نفس عرضی و ناشی از ارتباط نفس با بدن و ارتباط با سایر انسان‌هاست.

همان‌گونه که گذشت، اهتمام ابن سینا در اشارات مسئله معرفت عقلی پیشین است. نمط‌های سوم و هفتم کلاً به مباحث نفس‌شناختی و مخصوصاً معرفت‌شناختی و تعقل اختصاص دارند؛ بنابراین از نمط سوم تا نمط دهم هیچ گسستگی‌ای میان نمط‌های اشارات وجود ندارد که بخواهیم آن‌ها را به بخش‌های مابعد الطبیعی و عرفانی تقسیم کنیم. ابن سینا در اواخر نمط ششم و در بیان سیر صدور موجودات، به انواع عقول و نفوس می‌رسد. در نمط هفتم چستی این موجودات و نحوه تعقل آن‌ها بیان می‌شود. در اواخر همین نمط هفتم نیز به مناسبت بحث از تعقل، بحث را به انواع لذت و الم، و لذت و الم عقلانی می‌کشاند و از آنجا وارد نمط هشتم می‌شود که یکسره در پی بحث از انواع سعادت است. در واقع کل نمط هشتم را می‌توان پاسخ به اشکالی دانست که در انتهای نمط هفتم مطرح شده است. به عبارت دیگر نسبت و ارتباط نمط هشتم با نمط هفتم بسیار بیشتر از ارتباط نمط هشتم با نمط‌های نهم و دهم است. همچنین ابن سینا در اواخر نمط هشتم از عرفا بحث می‌کند و به این ترتیب برای نمط‌های نهم و دهم مقدمه‌چینی می‌کند. نمط هشتم مانند همه مباحث ابن سینا

دربابِ معاد و سعادت روحانی با بحث لذت و الم و قوای نفس و تفاوت قوا در لذت و برتری لذت عقلی شروع می‌شود. تقریباً کلّ نمط هشتم بحث لذت و الم است؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که مباحث این نمط هیچ تفاوت محتوایی‌ای با سایر مباحث معادشناختی وی در سایر آثارش ندارد که بخواهیم نمط هشتم را نمطی عرفانی به حساب آوریم. ابن سینا حتی در نمط دهم هم که از عرفان سخن می‌گوید، از منقوش شدن صور عقلی در نفس و از مراتب مختلف نفس سخن به میان می‌آورد. این مشابه همان مباحثی است که وی در دیگر آثارش در بابِ سعادت نفس ناطقه آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۴۶-۴۴۵).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، چستی پروژه اشارات معلوم گشت و روشن شد که این کتاب صرفاً زبده‌ای از آخرین دستاوردهای فلسفی ابن سینا و یا چکیده فلسفه او نیست؛ بلکه پروژه‌ای اختصاصی است که بنا دارد تا در منطق به بخش‌هایی بپردازد که ارتباطی با زبان ندارند، در طبیعات صرفاً به فیزیک نظری - که در واقع فلسفه است - بپردازد و در الهیات خود را به ماقبل‌الطبیعه محدود سازد؛ لذا به واسطه چستی‌اش مختصر است؛ از این رو اشارات بیش از اینکه به واسطه اختصار به شرح محتاج باشد، به مقدمه‌ای محتاج است تا چستی این پروژه را بیان کند.

همچنین ملاحظه گردید که در این کتاب از میان مباحث فلسفی تنها مباحثی مطرح شده‌اند که مبتنی بر گزاره‌های پیشین عقلی‌اند؛ به این منظور حتی بخش‌های منطق و طبیعات کتاب نیز به عنوان مقدمات نظری برای پی‌ریزی این ماقبل‌الطبیعه سامان داده شده‌اند. به واسطه محدودیت عقل بشری ماقبل‌الطبیعه صرفاً محدود به شناخت خود، اثبات خدا، شناخت صفات خدا، شناخت فعل بی‌واسطه خدا و در نهایت، تحلیل معلولات این فعل بی‌واسطه است و امکان ادامه این سیر تا به نهایت میسر

نخواهد بود.^۱ همچنین از مباحثی که ریشه در عالم محسوسات دارند، مانند مقولات و قوه و فعل بحث نمی‌شود؛ البته این به این معنا نیست که در سایر آثار ابن سینا مضامین ماقبل الطبیعی وجود ندارند؛ بلکه در آن آثار مباحث مابعد الطبیعی و ماقبل الطبیعی به هم آمیخته‌اند؛ اما پروژه اشارات صرفاً به مباحث ماقبل الطبیعی محدود شده است.

پیشنهاد برای تحقیقات بیشتر

مقاله حاضر خوانشی نو از کتاب اشارات ابن سینا ارائه کرده است و به این ترتیب راه را برای تحقیقات جدید درباره این کتاب می‌گشاید. براساس دستاوردهای این مقاله - که تحلیل جدیدی از چیستی پروژه اشارات ارائه کرده است - می‌توان درباره بخش‌های مختلف اشارات به تحقیقات تازه‌ای پرداخت؛ برای نمونه از میان تحقیقات ممکن که نگارنده در حال انجام دادن آن است، می‌توان به چیستی منطق اشارات و تفاوت آن با دیگر آثار منطقی ابن سینا اشاره کرد. همچنین می‌توان در تحقیقی مستقل مفصلاً به چیستی نمط سوم اشارات و جایگاه انسان معلق در آن و مقایسه آن با دیگر مباحث نفس‌شناختی و معرفت‌شناختی ابن سینا در سایر آثارش پرداخت. همچنین براساس خوانش ارائه شده از ماقبل الطبیعه اشارات می‌توان از مباحث جزئی‌تر در نمط‌های چهارم تا هفتم خوانش جدیدی ارائه کرد که برخی از آن‌ها تا به حال توسط نگارنده به چاپ رسیده است.

منابع

ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ الف). الشفاء (الالهیات) (سعید زائد، به تصحیح). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ ب). الشفاء (الطبیعیات) (سعید زائد، به تصحیح). قم: مکتبه آیه الله المرعشی (چاپ دوم).

۱. همین محدودیت مباحث به ماقبل الطبیعه که عملاً محدود به خداشناسی (ذات، صفات و افعال) می‌شود و ذکر نکردن مباحث مابعد الطبیعی مانند مقولات و قوه و فعل، باعث شده تا متکلمانی چون فخر رازی، آمدی، خواجه نصیر و... آن را کتابی در الهیات بالمعنی الاخص بپندارند و کتاب مورد توجه ایشان قرارگیرد و به شرح آن بپردازند.

- ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۵ق). الشفاء (المنطق، البرهان) (ابراهیم مدکور، به تصحیح). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (عبدالله نورانی، به تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۰). الهیات نجات (سید یحیی یثربی، به ترجمه). تهران: انتشارات فکر روز (نشر اثر اصلی ۱۳۳۱ه.ق).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدارفر، به تحقیق). قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمدتقی دانش پژوه، به تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چاپ دوم).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۸۳ الف). الهیات دانشنامه علانی (محمد معین، به تصحیح). همدان و تهران: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی (چاپ دوم).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۸۳). منطق دانشنامه علانی (محمد معین و محمد مشکوة، به تصحیح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا (چاپ دوم).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۱). التعليقات (سید حسین موسویان، به تصحیح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۳). الاشارات و التنبیها (محمود شهابی، به تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چاپ سوم).
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۵). معقولات ثانیة فلسفی از دیدگاه مشائیان. علوم اسلامی. ۱ (۳)، ۶۶-۵۱.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس (علی مراد داوودی، به ترجمه). تهران: حکمت (چاپ سوم).
- ایناتی، شمس (۱۳۸۹). «ابن سینا، تاریخ فلسفه اسلامی» (ج ۱) (زیر نظر دکتر سید حسین نصر و الیور لیمن) (مهدی قوام صفری، به ترجمه). تهران: انتشارات حکمت (چاپ چهارم).
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶). تجرید: شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیها شیخ الرئيس ابن سینا. قم: بوستان کتاب (چاپ دوم).

بهمنیار، ابن مرزبان سالاری (۱۳۷۵). التحصیل (مرتضی مطهری، به تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چاپ دوم).

حسینی، سید احمد، و فایدنی، اکبر (۱۳۹۴). بررسی سیر تطور منطق سینوی از منطق نه بخشی به منطق ده بخشی. آینه معرفت، ۱۵ (۴۵)، ۱۴۷-۱۲۹.

حسینی، سید احمد (۱۳۹۵). خوانشی نو از جایگاه بحث از امکان در نمط پنجم اشارات. فلسفه، ۱۴ (۲۶)، ۳۲-۲۱.

حسینی، سید احمد (۱۳۹۶). خوانشی نو از جایگاه بحث از زمان در نمط پنجم کتاب الاشارات و التنبيهات ابن سینا. حکمت سینوی، ۲۱ (۵۷)، ۴۵-۲۷.

حسینی، سید احمد (۱۳۹۷). جایگاه علم النفس از منظر ارسطو و ابن سینا. پژوهش های فلسفی، ۱۲ (۲۲)، ۴۳-۲۹.

حسینی، سید احمد، و تبریزی، مریم (۱۳۹۹). دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی. فلسفه، ۱۸ (۳۵)، ۴۲-۲۳.

خوانساری، محمد (۱۳۷۰). فلسفه در ایران (ابن سینا و حکمت مشاء). تهران: انتشارات حکمت. دیباجی، سید محمدعلی (۱۳۸۵). نوآوری های ابن سینا در علم النفس. پژوهش های فلسفی - کلامی، ۸ (۲۹)، ۵۳-۸۹.

سالم، مریم (۱۳۹۴). اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا. حکمت سینوی، ۱۹ (۵۴)، ۲۲-۵. فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها (علی بوملحم، به تصحیح). بیروت: دار و مکتبة الهلال.

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۳). الاشارات و التنبيهات سرآغاز منطق دوبخشی. آینه پژوهش، ۴ (۲۴)، ۵۰-۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). شرح مبسوط منظومه. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

ملکشاهی، حسن (۱۳۵۰). اشارات و تنبيهات ابن سینا. مقالات و بررسی ها، ۳ (۵ و ۶)، ۷۲-۵۷. یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱). حکمت اشراق (ج ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Avicenna (1977). *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (S. van Riet & Gérard Verbeke, ed.) Leiden: Brill.

- Avicenna (2002). *Metafisica. La scienza delle cose divine (al-Ilâhiyyât) dal Libro della Guarigione (Kitâb al-Shifâ')*, Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di Olga Lizzini; Prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di Pasquale Porro. Milano: Bompiani.
- Avicenna (2005). *The Metaphysics of the Healing: A parallel English-Arabic text (al-Ilâhiyyât min al-Shifâ')* (Michael E. Marmura, Trans.). UT: Brigham Young University Press.
- Marmura, E. Michael (1986) Avicenna's Flying Man in Context. *The Monist*, 69, (issue 3), 383-395.