

رازستانی و رمزگشایی اختلاف دیدگاه‌های شیخ ال‌رییس درباره نظام فیض

دکتر عین‌اله خادمی*

چکیده

برخلاف تصور برخی نویسندگان، شیخ در آثار مختلف خویش درباره نظام فیض، نظریه واحدی ارائه نداده است، بلکه با تأمل در مکتوبات او در می‌یابیم که شش اختلاف - تبیین نظام فیض براساس نظام ثنایی یا ثلاثی با استفاده از مؤلفه علم یا تعقل، دفاع از نظریه تجلی به عنوان بدیل نظریه فیض، انکار و اثبات فاعلیت برای حضرت حق، عقل فعال و صادر اول و اختلاف درباره تعداد عقول - را می‌توان در آثار او رصد کرد. در تحلیل و رمزستانی اختلاف دیدگاه‌های شیخ ال‌رییس، شش نظریه ذیل شایان بررسی است: ناظر بودن نظریه‌های مختلف به امکان پیدایش کثیر از واحد، توجیه و جمع آرای شیخ، تعیین نظریه شیخ در *الاشارات* به عنوان آخرین دیدگاه او، ناهماهنگی میان دیدگاه‌های شیخ در مکتوبات متعددش، سیر تحول نظریه شیخ از خلق به تجلی، تمایل ابن سینا به ابداع نظریه نوین و عدم توفیقش. به زعم نگارنده، به جهت برخی نقایص پنج نظریه اول و برخی نقاط قوت نظریه اخیر، در مجموع، نظریه ششم بر سایر نظریه‌ها برتر است.

واژه‌های کلیدی: ۱- نظام فیض ۲- ابداع ۳- تجلی ۴- عقل اول ۵- عقل فعال

۱. بیان مسأله

آرزوی دیرینه همهٔ ابنای بشر از گذشتهٔ بسیار دور تاکنون و احتمالاً تا آینده‌های دور، آن بوده است که روابط و نسب میان اجزای مختلف نظام هستی، به ویژه چگونگی ارتباط

* استادیار دانشگاه تربیت معلم شهید رجایی

میان مخلوقات و خالق هستی را به صورت دقیق‌تر و عمیق‌تر درک و فهم نمایند. حکیمان سلف برای درک بهتر و کامل‌تر چنین روابطی، قواعدی جهان‌شناختی را کشف و جعل کرده‌اند. یکی از این قواعد، "قاعده الواحد" است. بر اساس تفسیر حدافلی این قاعده، از موجود واحدی که وحدت آن از نوع وحدت حقه حقیقه است، تنها یک موجود صادر می‌شود (۵، صص: ۱۲۱-۱۲۵؛ ۳۰، ج: ۷، صص: ۲۰۴-۲۰۵؛ ۴۹، ص: ۲۲۱ و ۲، صص: ۴۲-۴۴). از طرفی، حکیمان بر این باورند که وحدت حضرت حق از نوع وحدت حقه حقیقه است. بر این اساس، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه از حضرت حق موجودات کثیر صادر شده‌اند؟ حکیمان مختلف در ادوار گوناگون، پاسخ‌های متفاوتی بدین پرسش داده‌اند: یکی از این حکیمان ابن سینا است. بر خلاف تصور برخی نویسندگان (۴۸، صص: ۲۳۳-۲۴۰؛ ۳۶، صص: ۴۳۲-۴۴۱ و ۲۹، صص: ۱۱۷-۱۱۸)، با کندوکاو در کتاب‌ها و رساله‌های مختلف ابن سینا درمی‌یابیم که ابن سینا به این مسأله واحد، پاسخ واحدی نداده است؛ بلکه با مقایسه پاسخ‌ها در آثار مختلفش مشاهده می‌کنیم که اختلاف‌هایی میان پاسخ‌هایش وجود دارد.

با مفروض گرفتن و مسلم پنداشتن این مقدمات، این پرسش‌ها قابل طرح است که چه اختلاف‌هایی میان دیدگاه‌های ابن سینا درباره نظام فیض وجود دارد؟ آیا ابن سینا در دیدگاه‌های مختلف خود، در آثار متنوعش، فقط در صدد بیان این نکته بوده است که صدور کثیر از واحد امری محال نیست و خود پاسخ‌ها برای او موضوعیت بالاصاله نداشته است؟ به بیان دیگر، آیا ابن سینا تنها در صدد ارائه پاسخ‌های ظنی به مسأله پژوهشی بوده است، تا امکان پیدایش کثرت در عالم را توجیه کند و هدف بالاصاله او ارائه پاسخ قطعی و یقینی نبوده است؟ آیا اختلاف دیدگاه‌های شیخ در آثار مختلفش، صوری و ظاهری بوده، با تأمل بیشتر، این آرای به ظاهر متفاوت را می‌توان جمع نمود یا آرای او دارای اختلاف حقیقی و مبین ناهم‌هنگی و ناسازگاری میان دیدگاه‌های وی است؟ آیا می‌توان مدعی شد که نظریه شیخ در کتاب *الاشارات و التنبيهات* نظریه نهایی اوست و سایر آرای او را باید بر همین اساس تحلیل کرد؟ آیا این ادعا قابل طرح است که ما شاهد تغییر و تحول آرای شیخ در ادوار مختلف حیاتش بوده‌ایم؟ سیر این تغییر و تحول چگونه بوده است؟ در نهایت، آیا ابن سینا درباره مسأله چگونگی کثیر از واحد، تنها مقلد حکیمان سلف یا شارح آرای آن‌ها بوده یا در صدد ارائه نظریه بدیع و ابتکاری درباره این مسأله بوده است؟ تا چه حد مساعی او در این باب قرین توفیق بوده است؟

شایسته است قبل از بررسی مسأله پژوهشی، ابتدا به پیشینه تحقیق در دیدگاه حکیمان مشهور و تأثیرگذار قبل از ابن سینا به صورت اجمالی اشاره گردد.

۲. پیشینه اجمالی بحث در نزد حکیمان قبل از ابن سینا

رگه‌هایی از بحث نظام فیض در آثار برخی فیلسوفان قبل از افلوپین مانند پارمیندس، افلاطون، ارسطو، فیلون، فیثاغوریان و رواقیان قابل مشاهده است (۵۰، ص: ۷۳ و ۵۱، ص: ۳۸-۲۷).

اما بحث نظام فیض به عنوان یک نظریه منسجم فلسفی اولین بار توسط افلوپین مطرح شد.

افلوپین بحث درباره نظام فیض را با بحث درباره «اقلینم ثلاثه» (واحد، عقل و نفس) پی‌گیری می‌کند. واحد از دیدگاه افلوپین، دارای ویژگی‌های مهم ذیل است: فوق هستی (۱۹)، رساله دوم از انثاد پنجم، بند اول)، بسیط (همان، رساله چهارم از انثاد پنجم، بند اول)، منزه از هر گونه تغییر و انفعال و قائم به ذات (همان، رساله پنجم از انثاد ششم، بند سوم)، عدم حلول در امور دیگر (همان)، حضور فراگیر (همان، رساله پنجم از انثاد ششم، بند اول و چهارم)، کمال مطلق (همان، رساله چهارم از انثاد پنجم، بند اول) غیر قابل توصیف (همان، رساله سوم از انثاد پنجم، بند اول، چهارم و چهاردهم).

افلوپین اقلینم دوم را «نائوس» می‌نامد. مترجمان مختلف، ترجمه‌های متعددی برای این واژه پیشنهاد کرده‌اند (۲۴، ص: ۱۰۶)، ولی معمولاً مترجمان فارسی و عربی ترجمه «عقل» را بر سایر واژه‌ها ترجیح می‌دهند.

افلوپین در پاسخ به این مسأله که چگونه از واحد محض - که فاقد هرگونه کثرتی است - اشیای متکثر ایجاد شده‌اند، در مواضع متعدد/تولوجیا (۲۰، ص: ۱۱۲، صص: ۱۱۸-۱۱۹، صص: ۱۳۴-۱۳۵)، به قاعده «بسیط الحقیقه» متوسل می‌شود و می‌گوید: واحد محض بسیط الحقیقه است و حاوی همه کمالات اشیا است و در ادامه می‌افزاید: مقصود این نیست که او در اشیا حلول کرده، به حد آن‌ها محدود شود؛ بلکه این سخن بدین معنا است که واحد محض از حیث کمالات تمام، بلکه فوق تمام است و به خاطر شدت و افراط در تمام بودن از حیث واجد بودن کمالات، اشیا از او ریزش و فوران کرده‌اند (همان، صص: ۱۱۲-۱۱۸، صص: ۱۳۴-۱۳۵ و ۱۹، رساله دوم از انثاد پنجم، بند اول). او برای تکمیل بحث می‌افزاید: این ریزش و فوران فیض براساس درجات و مراتب است. در رتبه اول، عالم عقل و در رتبه دوم، عالم سماوی و در نهایت، عالم حسی واقع می‌شود (همان، صص: ۱۱۹-۱۲۰). سومین و آخرین اقلینم از نظر افلوپین نفس (روح) است. افلوپین بر این باور است میان این سه اقلینم رابطه طولی وجود دارد؛ یعنی واحد سبب پیدایش عقل می‌گردد و عقل چون تصویری از واحد است، از واحد تقلید می‌کند، یعنی هستی او پر و کامل است و همین امر سبب فیضان هستی دیگر از او می‌شود - که در واقع، تصویر اوست، همان گونه که

خودش تصویر واحد است- و این هستی دیگر، نفس است که در مرتبه پایین‌تری از سلسله مراتب هستی قرار دارد (۱۹، رساله دوم از انشاء پنجم، بند اول).

فلوطین بر این باور است که نفس دو وجه و چهره دارد: یک وجه و چهره آن درونی است و از تعالی بیشتری برخوردار است و وجه دیگر آن بیرونی است که واجد منزلت پایین‌تری است. بر اساس وجه اول (درونی) نفس به نائوس (عقل) روی می‌آورد و به واسطه عقل، به واحد نظر می‌کند. این نگرش نفس به عقل و در نهایت، نگرش آن به واحد (البته با واسطه عقل) باعث پری و کمال او می‌گردد و این سیر نفس سیر صعودی است.

بر اساس وجه دوم (وجه بیرونی)، نفس نظر به عالم پایین دارد و سیر نفس در این مرحله، سیر نزولی است. این سیر نزولی باعث پیدایش خورشید، ماه، ستارگان و همه موجودات عالم مادی (عالم طبیعت) می‌شود (همان، رساله دوم از انشاء پنجم، بند دوم).

فارابی، از حکیمان مقدم بر ابن سینا، در واقع بنیان‌گذار فلسفه اسلامی و از افرادی است که از جهات متعدد، از جمله در بحث نظام فیض، بر ابن سینا تأثیر گذاشته است.

مسئله نظام فیض یکی از مسایل اساسی در نظام فلسفی فارابی است. او این مسأله را در رساله‌های مختلف خویش از قبیل *احصاء العلوم* (صص: ۷۶-۷۷)، *فصوص الحکمه* (ص: ۲۰۹)، *فصول متنزعه* (صص: ۵۳-۵۴ و صص: ۶۲-۷۸)، *رساله فی اثبات المفارقات* (صص: ۲-۸)، *فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله* (ص: ۸۱)، *رساله فی العقل* (ص: ۴ و صص: ۲۴-۳۶)، *عیون المسائل* (صص: ۶۷-۶۹)، *آراء اهل المدینه الفاضله* (صص: ۵۲-۵۴) و *السیاسه المدینه* (صص: ۲۱-۲۳) مطرح کرده و درباره آن سخن گفته است. طرح مکرر این مسأله در آثار مختلف فارابی، مبین اهمیت مسأله از سوی این اندیشمند سترگ مسلمان است.

فارابی از حضرت حق به عنوان سبب اول و از عقول به عنوان اسباب ثوانی یاد می‌کند. او برای تبیین پیدایش کثرت در نظام هستی می‌گوید: از بالاترین اسباب ثوانی (عقول) از حیث رتبه (عقل اول) آسمان (فلک) اول و از پایین‌ترین آن‌ها از حیث رتبه (عقل نهم) کره قمر ایجاد شد و از ثوانی متوسط (بین اعلی و ادنی) هر کدام یک فلک ایجاد شد؛ پس در مجموع عدد ثوانی به میزان عدد اجسام سماوی (نه تا) است. او معتقد است که در سلسله مراتب نظام فیض بعد از اسباب ثوانی، عقل فعال قرار دارد و در رتبه چهارم، نفس و در رتبه پنجم و ششم صورت و ماده قرار دارد.

فارابی طریقه پیدایش کثرت را بر مبنای نظام ثنائی تبیین می‌کند و می‌گوید: صادر نخستین (عقل اول) هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم ذات موجود اول را؛ به خاطر تعقل ذات موجود اول (حضرت حق)، عقل دیگر (عقل دوم) و به جهت تعقل ذات خود، آسمان

اول (فلک اول یا فلک اطلس) ایجاد می‌شود و این روند تا عقل دهم ادامه می‌یابد. از عقل دهم (عقل فعال) عقل دیگری ایجاد نمی‌شود، بلکه او مدبر عالم مادون فلک قمر است. فارابی این بحث را در برخی کتب، مثل *فصوص الحکمه* (ص: ۹)، *احصاء العلوم* (ص: ۷۷)، *فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله* (ص: ۸۱)، *السیاسه المدینه* (صص: ۲۱-۲۳)، به صورت بسیار خلاصه و در کتاب *عیون المسائل* (صص: ۶۸-۷۰) با کمی توضیح بیشتر و در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها* (صص: ۵۲-۵۴) به صورت مفصل‌تر و واضح‌تر بیان کرده است.

۳. بررسی مسأله پژوهشی

برای بررسی مسأله پژوهشی، ابتدا باید به تفاوت دیدگاه‌های شیخ در آثار مختلفش اشاره شود و در گام پسین، به رمزگشایی و رازستانی اختلاف دیدگاه‌های شیخ الرییس پرداخته شود.

۳.۱. تعیین موارد اختلاف دیدگاه‌های شیخ درباره نظام فیض

در طرح مسأله بیان شد که هدف اصلی این پژوهش تبیین راز و رمز اختلاف دیدگاه‌های شیخ در آثار مختلفش است. برای دستیابی بدین هدف مهم، ضروری است ابتدا به صورت مختصر بیان کنیم چه اختلاف‌هایی میان دیدگاه‌های شیخ در کتاب‌ها و رساله‌های متعدّدش وجود دارد و سپس به تجزیه و تحلیل درباره علل این اختلاف‌ها بپردازیم. بر اساس کندوکاو و استقصای نگارنده در کتب و رسائل متعدد شیخ، اختلاف دیدگاه‌های او درباره نظام فیض را می‌توان به شش قسم ذیل تقسیم کرد:

۳.۱.۱. اختلاف اول و دوم: تبیین نظام فیض براساس نظام ثنایی یا ثلاثی با

استفاده از مؤلفه علم یا تعقل: ابن سینا در برخی آثارش، نظام فیض را براساس نظام ثنایی و در برخی دیگر، بر اساس نظام ثلاثی تبیین کرده است. از طرف دیگر، او در برخی تألیفاتش، چگونگی پیدایش کثرت در عالم را براساس مؤلفه علم، در برخی دیگر، بر اساس مؤلفه تعقل و در بعضی دیگر از آثارش، بر اساس دو مؤلفه علم و تعقل به صورت توأمان تقریر کرده است. در آثار ابن سینا، نوعی درهم تنیدگی میان اقسام مختلف پیش گفته وجود دارد؛ یعنی در برخی آثارش نظام فیض را به شکل ثنایی و با استفاده از مؤلفه علم، در برخی دیگر از تألیفاتش، نظام فیض را بر اساس نظام ثنایی با استفاده از مؤلفه تعقل و در بعضی دیگر، بر اساس نظام ثلاثی با استفاده از تعقل تبیین کرده است. در مجموع، دیدگاه ابن سینا درباره نظام فیض در آثار مختلفش را بر اساس نظام ثنایی یا ثلاثی و بهره‌گیری از مؤلفه علم یا تعقل می‌توان به چهار دسته ذیل تقسیم کرد:

۳.۱.۱. تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از

مؤلفه تعقل: شیخ در برخی آثارش، مثل *الشفاء، النجاه و المبدأ و المعاد*، نظام فیض را بر اساس نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل تبیین می‌کند و می‌گوید: در عقل نخستین، چند حیثیت از یکدیگر قابل تفکیک هستند. از ناحیه ذاتش ممکن الوجود و از حیث انتساب به حضرت حق، واجب الوجود بالغیر است. در عقل اول، سه تعقل، تعقل حضرت حق، تعقل ذات خود (ممکن الوجود بودن) و تعقل واجب بالغیر بودن، قابل شناسایی است. تعقل حضرت حق سبب پیدایش تعقل دوم، تعقل ذات خویش سبب پیدایش صورت فلک اقصی، و امکان عقل نخستین سبب پیدایش ماده فلک اقصی می‌گردد و ماده توسط صورت ایجاد می‌شود. این روند ادامه می‌یابد تا به عقل فعال برسد (ص: ۴۳۸-۴۳۹؛ ۷، ص: ۷۹-۸۰ و ۱۲، ص: ۶۵۴-۶۵۷).

البته شیخ در *الاشارات*، ابتدا نظام فیض را بر اساس نظام ثنائی (تعقل ذات و تعقل مبدأ) تبیین می‌کند و بعد نکته‌ای می‌افزاید و می‌گوید: تعقل ذات می‌تواند دارای دو حیثیت باشد که از حیثیتی مبدأ برای صورت فلک و از حیثیت دیگر، مبدأ برای هیولا گردد. بر اساس تکمله اخیر، شیخ نظام فیض را به صورت ثلاثی، اما با کمی تفاوت از سایر آثار پیش‌گفته، تقریر می‌کند (۴، ج: ۳، ص: ۲۷۱-۲۷۲).

۳.۱.۲. تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثنائی با استفاده از

مؤلفه تعقل: شیخ در *الشفاء و المبدأ و المعاد*، ابتدا نظام فیض را به شکل ثلاثی و با استفاده از مؤلفه تعقل تبیین می‌کند، اما در انتهای بحث، نظام فیض را به شکل ثنائی و با استفاده از مؤلفه تعقل تقریر می‌کند و می‌گوید: تعقل حضرت حق سبب پیدایش عقل دیگر و تعقل ذات سبب پیدایش نفس و جرم فلک می‌شود (۶، ص: ۴۴۲ و ۷، ص: ۱۸۳).

۳.۱.۳. تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثنائی و بر اساس مؤلفه

علم: شیخ در برخی آثارش، مثل *الهیات دانشنامه علایی و رساله العروس*، نظام فیض را به صورت ثنائی و بر اساس مؤلفه علم تبیین می‌کند؛ یعنی علم به حضرت حق از سوی عقل نخستین، سبب پیدایش عقل دیگر و علم به ذات سبب پیدایش نفس فلک اقصی می‌گردد و این روند تا عقل فعال ادامه می‌یابد (۴، ص: ۱۱۱-۱۱۴ و ص: ۱۵۶-۱۵۷ و ۹، ص: ۲-۳). شیخ در رساله *سؤال الشیخ ابی سعید عن شیخ الرئیس یا سبب اجابه الدعاء و کیفیه الزیارة* (۱۰، ص: ۳۳۶-۳۳۸)، گرچه درباره ثنائی یا ثلاثی بودن نظام فیض سکوت کرده است، علم حضرت حق را به عنوان عامل پیدایش کثرت در عالم معرفی می‌کند.

۳.۱.۴. تبیین کثرت بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم: شیخ در یکی از فقرات

التعلیقات (۱۱، ص: ۲۵۷) پیدایش کثرت را بر مبنای دو مؤلفه علم و تعقل به صورت توأمان

تبیین می‌کند، اما درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض سخنی نمی‌گوید.

۳.۱.۲. اختلاف سوم: دفاع از نظریه تجلی در رساله العشق و دفاع از نظریه فیض

در کتب و رساله‌های دیگر: شیخ در فصل هفتم و آخرین فصل رساله العشق، به جای نظریه فیض، از نظریه تجلی دفاع می‌کند. در جهان بینی عرفانی، پیدایش کثرت تنها بر مبنای تجلی و ظهور قابل تحلیل است. عرفا بر این باورند که تجلی دارای مراتبی است؛ ظهور ذات، صفات و لوازم صفات بر ذات در تعیین اول به فیض اقدس است. این تجلی اول واسطه بین ذات و ظهور اعیان است و تعینات در دایره فیض اقدس فرصت ظهور نیافته و در آنجا مندمجند، اما به دلیل استعدادها و قابلیت‌هایی که در فیض اقدس است، از همان تجلی اول، میلی ارادی و حرکت حبی و عشقی بر می‌خیزد و واجب تعالی به حسب این شوق و میل به تعیین دیگر، به گونه‌ای ظاهرتر تجلی می‌نماید و سبب ظهور عینی فیض نو به نام فیض مقدس می‌شود و این در واقع اولین عالم از عوالم پنج‌گانه (حضرت خمس) عرفا است. به نظر عرفا، خلق و ایجاد از این مرحله به بعد قابل طرح است؛ زیرا قبل از این مراتب، چیزی جز ذات ظهور ندارد و این مرتبه، در واقع، سرچشمه همه کثرت‌هاست و این فیض مقدس (اعیان ثابت) به حسب وجود خارجی دارای مراتبی است و ظهوری در عالم عقول، عالم مثال، عالم حس و ماده و عالم کون جامع (انسان کامل) دارد (۴۷، ج: ۱، ص: ۶۹؛ ۳، صص: ۱۴۲-۱۴۳؛ ۲۱، صص: ۴۷۰-۷۱؛ ۱، صص: ۱۲۸-۱۲۹ و ۲۸، صص: ۳۹-۴۵). برای آگاهان به مکاتب فلسفی و عرفانی این امر مستور نیست که میان نظریه فیض و نظریه تجلی تفاوت‌های بنیادی (۲۲، صص: ۲۴-۳۵) وجود دارد. ما جهت اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

تفاوت اول: بر اساس نظام فیض، خداوند در رأس سلسله موجودات و علت العلل است و همه ممکنات معلول او و دارای حظ و بهره‌ای از وجود هستند؛ اما بر اساس نظریه تجلی، وجود حقیقی مختص و منحصر به حضرت حق است و هیچ یک از ممکنات، هیچ حظی از وجود ندارند، بلکه در تمام حوزه ممکنات، ما به جای «بود و هستی» با نمود و تجلی سر و کار داریم.

تفاوت دوم: در همه مکاتب فلسفی و کلامی به طور اعم و نظام فلسفی مشایی مقبول ابن سینا به طور اخص، اساس جهان بر پایه کثرت نهاده شده و کثرت امری حقیقی تلقی می‌شود؛ اما بر اساس نظریه تجلی، کثرت امری اعتباری و وحدت امری حقیقی است. عرفا حتی کثرت تشکیکی حقیقت وجود را بر نمی‌تابند و ادله‌ای در جهت نفی آن ذکر کرده‌اند (۳، صص: ۸۳-۸۷). عرفا به جای تشکیک در حقیقت وجود، تشکیک در مظاهر و مجالی آن را ارائه می‌کنند و بر این باور هستند که حقیقت وجود یکی بیش نیست، اما این حقیقت

مظاهر و مجالی متعدد و متکثری دارد.

تفاوت سوم: بر اساس تحلیل ابن سینا، هر عقل مافوق به صورت مستقیم، مبدأ تحقق عقل مادون و فلک خاص است و فیض وجود منحصرأً از مجرای عقل اول به دوم و فلک اقصی می‌رسد و این روند ادامه می‌یابد تا اخس انواع و موجودات در عالم طبیعت ایجاد گردند؛ ولی در نظریه تجلی، برای پیدایش کثرت، دو شیوه ارائه شده است: بر اساس شیوه اول، فیض حضرت حق به صورت علی‌الدوام از فیض اقدس به اسماء و اعیان می‌رسد و سپس از طریق فیض مقدس، اعیان خارجی نیز از فیض حضرت حق بهره‌مند می‌گردند.

بر اساس شیوه دوم، فیض حضرت حق از وجه خاص و جهت خاصی که حق تعالی با هر موجود دارد، به صورت مستقیم و بدون واسطه به همه مظاهر می‌رسد. به بیان دیگر، حق تعالی غیر از ارتباط از راه سلسله وسایط به اعتبار قرب با اشیا، ارتباط خاصی با مظاهر دارد (قرب ویریدی) که از هر قریبی به اشیا نزدیک‌تر است و از این طریق، همه موجودات (مظاهر) بدون واسطه از فیض او مستفیض می‌گردند (۱، ص: ۳۱۸ و ۵۰، صص: ۳۲۴-۳۲۸).

۳.۱.۳. اختلاف چهارم، انکار و اثبات فاعلیت برای حضرت حق: ابن سینا در برخی آثارش، از جمله در رساله العروس (۹، ص: ۲) فاعلیت خداوند را انکار می‌کند و می‌گوید، جهان فعل خدا نیست؛ زیرا اثبات فاعلیت خداوند نسبت به جهان منجر به اثبات نقص برای حضرت حق می‌شود. او دو دلیل برای این امر ارائه می‌دهد. اما در برخی دیگر از آثارش، خداوند را فاعل و فاعلیت او را از نوع فاعلیت بالعنایه و متفاوت با افعال مخلوقات (۶، صص: ۴۴۸-۴۵۰؛ ۱۱، ص: ۴۵۷ و ۱۸، ص: ۳۰۵) معرفی می‌کند. در برخی آثار دیگر نیز به صورت صریح‌تر و واضح‌تر اظهار نظر می‌کند و از خداوند به عنوان فاعل کل یاد می‌کند (۷، صص: ۷۶-۷۷؛ ۱۲، ص: ۶۵۱ و ۱۳، ص: ۲۵۳).

۳.۱.۴. اختلاف پنجم: عقل فعال و صادر اول: بر اساس نظریه مشهور حکیمان مشایی، از جمله ابن سینا، از حضرت حق، بدون واسطه، تنها یک موجود صادر می‌شود و صادر نخستین عقل اول است و آخرین عقل از سلسله عقول، عقل فعال است که مدبر بر عالم مادون فلک قمر می‌باشد (۳۷، صص: ۷۶-۷۷؛ ۳۹، صص: ۵۳-۵۴؛ ۴۰، صص: ۲-۸؛ ۴۱، ص: ۸۱؛ ۴۳، صص: ۳-۴ و ۲۴-۳۶؛ ۴۲، صص: ۶۷-۶۹؛ ۴۴، صص: ۱۲۰-۱۳۴ و ۱۴۶ و ۱۴۸؛ ۴۵، صص: ۵۲-۵۴؛ ۴۶، صص: ۲۱-۲۳؛ ۱۶، ص: ۶۸؛ ۶، صص: ۴۳۸-۴۳۹؛ ۷، صص: ۷۹-۸۰، و ۱۲، صص: ۶۵۴-۶۵۷). اما ابن سینا در برخی آثارش مدعی شده است که صادر نخستین عقل فعال است (۱۱، صص: ۲۷۲ و ۳۹۷).

۳.۱.۵. اختلاف ششم: درباره تعداد عقول: بر اساس قول مشهور مشائیان و از

جمله ابن سینا، تعداد عقول ده تا است (۴۵، صص: ۵۲-۵۴؛ ۴۶، صص: ۲۱-۲۳؛ ۴۲، صص: ۶۷-۶۹؛ ۹، صص: ۲-۳ و ۶، ص: ۴۳۲). اما ابن سینا در پاسخ به پرسش ابوسعید ابوالخیر، که به صورت استطرادی قدم در وادی بحث نظام فیض گذاشت، از هشت عقل مجرد نام می‌برد که با هیچ یک از کتب و رسائل ابن سینا و حتی هیچ حکیم مشایی دیگر سازگار نیست (۱۵، ص: ۳۳۶) و در پایان فصل چهارم مقاله نهم الهیات شفا (ص: ۴۳۲) از احتمال پنجاه عقل یا بیشتر یاد می‌کند.

۲.۳. نقد و بررسی نظریه‌ها مختلف درباره علت تفاوت دیدگاه‌های شیخ

از مباحث پیش‌گفته دانستیم که ابن سینا در آثار مختلف خویش درباره جزئیات نظام فیض دیدگاه‌های مختلفی ارائه داده است. یکی از پرسش‌های جدی که برای هر تحلیل‌گر آرای فلسفی ابن سینا رخ می‌نماید، این است که چرا ابن سینا درباره جزئیات نظام فیض، نظریه واحدی ارائه نداده است؟ چه علل و عواملی باعث تنوع دیدگاه او شده است؟ آیا امکان جمع دیدگاه‌های او وجود دارد؟ آیا ما در دوره‌های مختلف زندگی‌اش شاهد تحول آرای او بوده‌ایم؟ و آیا می‌توان مدعی شد که ابن سینا در نظریه‌پردازی در این باب موفق نبوده و نتوانسته است نظریه‌ای منسجم و قطعی درباره نظام فیض ارائه دهد، بلکه ما شاهد تزلزل آرای او درباره این مسأله هستیم؟ چندین پاسخ درباره پرسش‌های فوق قابل ارائه است که ما در این نوشتار، آن‌ها را مورد کند و کاو قرار می‌دهیم.

۱.۲.۳ دیدگاه‌ها و ظنی بودن آن‌ها: یکی از پاسخ‌هایی که می‌توان درباره چرایی

تنوع و تمایز دیدگاه‌های شیخ ارائه داد، این است که شیخ در رسائل و کتب مختلف خویش، در حقیقت، در صدد آن نبوده است، که نظریه‌ای منسجم، قطعی و مطابق با واقع درباره مسأله چگونگی پیدایش کثیر از واحد ارائه دهد؛ بلکه تمام هم و غم شیخ این بوده است که نشان دهد راه‌های مختلف برای حل این مسأله قابل طرح است و این مسأله رازی سر به مهر نهاده و گرهی ناگشودنی نیست. شیخ اصراری نداشته است ثابت کند حتماً خداوند بر اساس این مدل خاص، هستی بر تن موجودات کثیر پوشانده است. مدل‌های مختلفی برای پاسخ به مسأله مهم چگونگی پیدایش کثیر از واحد قابل ارائه است و راه حل‌های شیخ، برخی از این مدل‌های احتمالی است. البته راه‌حل‌های احتمالی دیگر نیز درباره این مسأله قابل ارائه است.

قطب‌الدین رازی مدافع این نظریه است و آن را چنین تبیین می‌کند: درباره چگونگی پیدایش کثرت و نحوه ارتباط عقول و افلاک با حضرت حق، به صورت قطعی و یقینی نمی‌توان سخن گفت، بلکه تحلیل‌ها در این زمینه جنبه ظنی و احتمالی دارد (۴، ج: ۳، صص: ۱۷۵-۲۷۶).

شاهد احتمالی دیگری که برای تأیید این نظریه می‌توان بیان کرد، شرح خواجه نصیر بر مطالب شیخ در *الاشارات و التنبيهات* است، خواجه در شرح نظریه ابن سینا، دو تقریر مختلف ارائه داده است، ما در این نوشتار هر دو تقریر را مورد کندوکاو قرار می‌دهیم:

تقریر اول: خواجه در تقریر اول، چگونگی پیدایش کثیر از واحد را بر مبنای نظام ثلاثی، چنین تقریر کرده است:

هنگامی که از حضرت حق شی صادر شد، آن شی دارای هویتی است که به ضرورت مغایر با حضرت حق است؛ پس حقیقت صدورش از سوی حضرت حق، غیر از حیثیت هویتش (ماهیتش) هست. پس تاکنون دو جهت کثرت در عقل اول پدیدار می‌شود:

اول: امری که از سوی حضرت حق صادر شده و آن وجود است؛

دوم: هویتی که لازم این وجود است و ماهیت نامیده می‌شود. این ماهیت از حیث وجود در خارج، تابع وجود است، اما از حیث تصور، وجود تابع ماهیت است.

حال اگر رابطه ماهیت را به تنهایی با وجود و عدم مورد تأمل قرار دهیم، مشاهده می‌کنیم که وجود و عدم هیچ کدام برای ماهیت ضروری نیست - از این صفت به امکان تعبیر می‌شود - اما اگر ماهیت را به تنهایی بررسی نکنیم، بلکه آن را در ارتباط با حضرت حق لحاظ کنیم، این ماهیت متصف به صفت وجوب بالغیر می‌گردد.

معلول اول چون امری قائم بالذات است، هم می‌تواند به تعقل درباره ذات خویش پردازد و هم درباره حضرت حق تعقل کند.

با این تحلیل، مشخص می‌شود که در صادر اول، شش جهت کثرت قابل اعتبار است: وجود، هویت (ماهیت)، امکان، وجوب بالغیر، تعقل ذات خویش و تعقل مبدأ. این شش حیثیت را در سه مرتبه می‌توان طبقه‌بندی کرد.

وجود در اولین مرتبه قرار می‌گیرد و سه تا از این حیثیات (ماهیت، تعقل ذات و تعقل مبدأ) در مرتبه دوم قرار می‌گیرند و دو حیثیت دیگر - امکان و وجوب - متأخر از ماهیت است. البته ماهیت به اعتبار عقلی مقدم بر وجود، اما به اعتبار عالم خارج، متأخر از وجود است - در مرتبه سوم قرار می‌گیرند.

از این جهات شش گانه، دو تای آن، یعنی ماهیت و امکان در بالقوه بودن مشترک هستند، دو تای دیگر، یعنی وجود و تعقل ذات خود، در بالفعل بودن با هم اشتراک دارند، و دو تای باقی‌مانده، یعنی وجوب یافتن از طرف مبدأ و تعقل مبدأ، در مستفاد بودن از طرف مبدأ مشترک هستند.

بدین لحاظ، به جهات شش گانه، جهات سه گانه در عقل اول تعبیر می‌کنند. از شش جهت مذکور، سه جهت در پیدایش کثرت دخالت دارند که عبارتند از: امکان، وجود، وجوب

بالغیر. امکان عقل اول، علت برای هیولای فلک اقصی و وجود عقل اول علت برای صورت فلک اقصی و وجوب بالغیر آن باعث پیدایش عقل دوم- که محرک فلک اقصی است- می‌گردد (۴، ج: ۳، صص: ۲۶۸-۲۷۱).

تقریر دوم: این تقریر بر اساس مدل ریاضی است. خواجه این تقریر را به صورت مختصر در شرح الاشارات و التنبیها بیان می‌کند، به صورت کمی واضح‌تر در رساله صدر الکثره عن الواحد (۳۱، ص: ۵۱۶) و به صورت بسیار کامل، روشن و واضح در رساله فی العلل و المعلولات (۳۲، صص: ۵۱۹-۵۱۵) بیان می‌کند.

گرچه خواجه نصیر الدین طوسی در کتب و رساله‌های متعدد (تقد المحصل، ۳۴، صص: ۳۳۸-۳۳۶؛ قواعد العقاید، ۳۳، ص: ۴۵۴؛ رساله العلل و المعلولات، ۳۲، صص: ۵۰۹-۵۱۵؛ رساله صدر الکثره عن الواحد، ۳۱، ص: ۵۱۶؛ مصارع المصارع، ۳۵، صص: ۸۷-۸۹؛ شرح الاشارات و التنبیها، ۴، ج: ۳، صص: ۲۶۷-۲۸۶) درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد سخن گفته است، به گمان راقم این سطور، بهترین و کامل‌ترین بحث خواجه نصیر درباره این مسأله در رساله فی العلل و المعلولات ارائه شده است.

خواجه در این رساله، بعد از تقریر نظام فیض به شیوه‌ای قریب به شیوه ابن سینا (رساله فی العلل و المعلولات، ۳۲، ص: ۵۰۹) چگونگی پیدایش کثرت را بر مبنای مدل ریاضی چنین تقریر می‌کند: اگر به عنوان فرض، مبدأ را «الف» بنامیم، در رتبه اول، یک موجود (معلول) از آن به نام «ب» صادر می‌شود.

در رتبه دوم علل و معلول‌ها، دو موجود ایجاد می‌شود یعنی از «ب» یک موجود به نام «ج» و از «ب» به تنهایی، موجود دیگری به نام «د» صادر می‌شود.

خواجه می‌گوید: ویژگی این دو معلول «ج و د» این است که بر یکدیگر مترتب نیستند، یعنی هیچ یک از این دو علت دیگری نیست. تا این مقطع، مجموع معلول‌ها به اضافه علت نخستین (حضرت حق)، چهار تا می‌شود که عبارت‌اند از «ب ج د». خواجه از این چهار موجود، به عنوان مبادی یاد می‌کند.

در رتبه سوم علل و معلول‌ها، از ترکیب و ازدواج این مبادی به صورت دو تایی، شش امر «ا.ب، ا.ج، ا.د، ب.ج، ب.د، ج.د» و به صورت سه تایی، چهار امر «ابج، ابد، اجد، بجد» و به صورت چهار تایی، یک امر «abcd» ایجاد می‌شود. پس در مجموع، در رتبه سوم، دوازده معلول ایجاد می‌شود.

خواجه در رساله دیگر به نام صدر الکثره عن الواحد (۳۱، ص: ۵۱۶) طریقه پیدایش این دوازده معلول را به صورت کامل‌تر توضیح داده است. او در رساله فی العلل و المعلولات (۳۲، صص: ۵۱۰-۵۱۵) این روند را تعقیب می‌کند.

خلاصه، بر مبنای مدل ریاضی خواجه، در مرتبه اول، یک معلول و در مرتبه دوم، دو معلول و در مرتبه سوم، دوازده معلول پدید می‌آید و در مرحله چهارم، تعداد معلول‌ها به شصت و پنج هزار و پنجاه و دو عدد افزایش می‌یابد.

اگر دو تقریر خواجه برای تبیین چگونگی پیدایش کثرت را با تبیین شیخ در *الاشارات* و *التنبيهات* و سایر کتب و رسائل او مقایسه کنیم، مشاهده می‌کنیم تفاوت‌های جدی میان تقریر اول و به ویژه تقریر دوم خواجه با تقریرهای شیخ وجود دارد. حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا خواجه تقریرهای دیگری غیر از تقریر شیخ ارائه داده است؟

در پاسخ به این پرسش، دو پاسخ قابل ارائه است؛ یکی این که خواجه نظریه بوعلی را نادرست می‌پندارد و بدین جهت نظریه دیگری ارائه داد. این نظریه قابل قبول نیست، برای آن که اولاً با روش کلی خواجه در شرح *الاشارات* سازگار نیست، زیرا خواجه بر خلاف فخر رازی - که شرحش در واقع جرح است - در صدد ابطال آرای شیخ در شرح خویش نیست؛ ثانیاً خواجه در برابر ادله فخر رازی برای ابطال نظریه بوعلی، صف‌آرایی می‌کند و جانانه از نظریه شیخ دفاع می‌کند.

پاسخ دوم این است که خواجه نصیر از پاسخ‌های متعدد بوعلی به این مسأله در آثار مختلفش آگاه است، اما پاسخ‌هایش را قطعی و یقینی تلقی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را پاسخ احتمالی و ظنی می‌پندارد؛ یا به بیان دیگر، بر اساس تلقی خواجه، شیخ تنها در صدد بیان این نکته است که با ایقان به صحت قاعده الواحد و با اعتقاد به وحدانیت و عدم ترکیب در ذات حضرت حق، مسأله چگونگی پیدایش کثیر از واحد، مسأله‌ای لاینحل و ناگشودنی نیست، بلکه راه‌های متعددی برای حل این مسأله وجود دارد، اما ما به ضرس قاطع، نمی‌توانیم بیان کنیم که حتماً حضرت حق بر اساس این مدل خاص، موجودات کثیر را خلق کرده است. بنابراین مجموع این پاسخ‌ها تنها مبین راه حل‌های احتمالی این مسأله هستند. پاسخ اخیر نسبت به پاسخ نخستین مقبول‌تر است و با دیدگاه‌های خواجه سازگارتر می‌باشد.

اما انتساب این نظریه (ظنی بودن نظام فیض) به شیخ، به نظر نگارنده، چندان قابل دفاع نیست؛ زیرا شیخ در *الهیات الشفاء* (۶، ص: ۱۴۳۷) قبل از آن که چگونگی پیدایش کثرت در عقل اول را به صورت ثلاثی تبیین کند، به صورت صریح و با ضرس قاطع می‌گوید: در عقول مفارقه، پیدایش کثرت جز از راهی که ما بیان می‌کنیم امکان ندارد. بار دیگر در وسط بحث تصریح می‌کند: «در مسأله پیدایش کثرت، طریقی جز شیوه پیشنهادی ما وجود ندارد» (همان، ص: ۴۳۸).

۲.۲.۳. توجیه اختلاف دیدگاه‌های شیخ (جمع آرای شیخ): راه حل دیگر برای

گشودن راز و رمز تفاوت آرای شیخ، توجیه کردن این دیدگاه‌ها به نحوی است که این اختلاف‌های ظاهری مرتفع شود. به بیان دیگر، مدعای این تحلیل آن است که اختلاف‌هایی که در آثار متعدد شیخ به چشم می‌خورد، اختلاف‌های سطحی و ظاهری است. اگر با دیده ژرف به تعمق در آرای شیخ بپردازیم، در ورای این تنوع و تکثر آرا، وحدتی را مشاهده می‌کنیم.

بر اساس مباحث پیش گفته، دانستیم که تفاوت دیدگاه‌های شیخ درباره نظام فیض را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد. بر اساس کندوکاوی که نگارنده در آثار شیخ و شارحان آثارش انجام داده است، درباره دو اختلاف، توجیهی ارائه شده است، اما درباره چهار اختلاف دیگر، به صورت سلبی یا ثبوتی، اظهار نظری نشده است.

توجیه اختلاف اول: از مباحث پیشین دریافتیم که یکی از اختلاف‌های آرای شیخ در کتب و رسائل متعدّدش، بحث درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض است. او در برخی آثارش، نظام فیض را به صورت ثلاثی و در برخی دیگر، آن را به صورت ثنایی تقریر کرده است، با این حال او در *الاشارات و التنبیها*ت بین این دو تقریر جمع کرده است. شیخ در این کتاب، ابتدا نظام فیض را به صورت ثنایی چنین تقریر کرده است: عقل نخستین از حیث ذاتش ممکن و از حیث ارتباطش با حضرت حق واجب الوجود بالغیر است و از سویی، عقل نخستین ذاتش و مبدأ نخستین را تعقل می‌کند. از جهت تعقل مبدأ نخستین، سبب پیدایش عقل دیگر (عقل دوم) و از جهت تعقل ذاتش، مبدأ پیدایش جوهر جسمانی می‌شود.

شیخ بعد از تقریر نظام فیض به صورت ثنایی، تکمله‌ای بر تقریرش می‌افزاید و می‌گوید: تعقل ذات از دو حیثیت قابل بررسی است. یک حیثیت به منزله صورت هر عقلی است و علت برای امر صوری است و آن چه به ماده آن شبیه‌تر است علت برای موجود مادی است. به بیان دیگر، تعقل ذات می‌تواند دارای دو لحاظ باشد: از لحاظی می‌تواند مبدأ برای صورت فلک و از لحاظی مبدأ برای هیولا گردد. او بدین شکل، نظام ثنایی و ثلاثی را با هم جمع می‌کند (۴، ج: ۳، صص: ۲۶۷-۲۷۲).

توجیه اختلاف چهارم: بر اساس مباحث پیش گفته، دانستیم که ابن سینا در برخی آثارش فاعلیت خدا را انکار می‌کند، اما در برخی آثار دیگرش از خداوند به عنوان فاعل بالعنایه و فاعل کل یاد می‌کند. گرچه ابن سینا و شارحان آثارش درباره این مسأله اظهار نظری نکرده‌اند، مشکل چندانی برای حل این مسأله وجود ندارد؛ زیرا موضعی که ابن سینا انکار می‌کند که جهان فعل خداست یا فاعلیت بالطبع و بالغرض (بالقصد) خداوند را انکار می‌کند، این انکار به معنای انکار اصل فاعلیت خدا نیست، بلکه او در قالب این انکار

می‌خواهد تصویر عامیانه از فاعلیت خداوند را ابطال نماید و در موضعی که از خداوند به عنوان فاعل کل یا فاعل بالعنايه یاد می‌کند، می‌خواهد تصویر درست و کاملی از فاعلیت حضرت حق ارائه دهد (۶، صص: ۴۴۸-۴۵۰؛ ۷، صص: ۷۶-۷۷ و ۱۲، ص: ۶۵۱).

توجیه اختلاف پنجم: بر اساس نظریه مشهور حکیمان مشایی، از جمله ابن سینا، صادر نخستین عقل اول است و دهمین و آخرین عقل، عقل فعال است که اداره عالم مادون فلک قمر به عهده اوست. اما شیخ در چند فقره *التعلیقات* (۱۱، صص: ۲۷۲ و ۳۹۷) عقل نخستین را به عنوان عقل فعال معرفی می‌کند.

برای توجیه این اختلاف، می‌توان از سخنان شیخ در *المبدأ و المعاد* استمداد جست. او در این کتاب، در فصلی تحت عنوان «فی ان العقل الهیولانی بالقوه عالم عقلی» می‌گوید: به یک اعتبار، از آن جهت که هیچ جهت قوه و حالت منتظره‌ای در عقول مفارق وجود ندارد، بلکه همه استعدادها و کمال‌ها در آن به حالت فعلیت رسیده است. همه عقول مفارقه، عقل فعال هستند، اما به آخرین عقل مفارق که به ما نزدیک‌تر است، عقل فعال می‌گوییم. براساس این توجیه، علاوه بر آخرین عقل مفارق، به همه عقول مفارق می‌توان عقل فعال اطلاق کرد؛ بنابراین میان سخنان شیخ از این جهت تهافتی وجود ندارد (۷، ص: ۹۸ و ۶، ص: ۴۳۲).

در مورد سه اختلاف دیگر، یعنی اختلاف دوم، سوم و ششم، راقم این سطور با همه کندوکاوی که در آثار ابن سینا و برخی شراح او انجام داد، چیزی نیافت و به گمان نگارنده، امکان ارائه توجیه معقول و مقبول - که تاب تحمل نقدهای جدی را داشته باشد - وجود ندارد؛ زیرا ممکن است برخی نویسندگان تمایل داشته باشند، دو مقوله علم و تعقل را مقوله واحد معرفی کنند و از این طریق، مشکل را حل نمایند. اما راقم این سطور بر این باور است که این توجیهی مقبول و معقول نیست، زیرا تعقل یک فرایند و پروسه است که همیشه در آن نوعی تدرج وجود دارد و در واقع، انسان در هنگام عمل تعقل یک سیر تدریجی را طی می‌کند، برخلاف علم که یک فراورده و محصول است و امری دفعی است. علاوه بر آن، علم هم به قضایای کلی و هم به مفاهیم (تصورات) کلی و هم به تصورات جزئی تعلق می‌گیرد، اما تعقل تنها به کلیات تعلق می‌گیرد. امور جزئی، از آن جهت که جزئی حقیقی هستند، در دایره تعقل نمی‌گنجند.

هم‌چنین در مورد تفاوت ششم، ممکن است برخی بخواهند از طریق انکار انتساب برخی آثار، مثل *التعلیقات* یا *رساله العروس*، به ابن سینا مشکل را حل نمایند که این هم امری منطقی و مقبول نیست. بنابراین به زعم نگارنده، در مجموع، نمی‌توان با تحلیل دوم (یعنی توجیه کردن) جمیع تفاوت‌های میان آثار ابن سینا را برطرف و مسأله را حل نمود؛

زیرا امکان دفاع کلی از این شیوه وجود ندارد، گرچه امکان جمع آرای او درباره برخی اختلاف‌ها منتفی نیست.

۳.۲.۳. ناهماهنگی و ناسازگاری میان دیدگاه‌های شیخ: نظریه دیگری که برای حل مسأله می‌توان ارائه داد، این است که ابن سینا درباره مسأله چگونگی پیدایش کثیر از واحد، تأملات عقلانی کافی نداشته و میان سخنان او هماهنگی و سازگاری وجود ندارد. در میان مخالفان نظریه نظام فیض، امام فخررازی چنین ادعایی کرده است. فخررازی بیش از همه مخالفان ابن سینا به نقد منطقی نظریه ابن سینا درباره نظام فیض پرداخته است. برخی از مخالفان ابن سینا، تنها بر اساس انگیزه روان شناختی به مخالفت با ابن سینا پرداختند، اما امام فخر در آثار مختلف خویش (۲۷، ج: ۲، صص: ۴۷-۴۹؛ ۲۶، ج: ۴، ص: ۳۹۳ و ۳۹ و ۱۴، ج: ۲، صص: ۵۲۹-۵۳۹) ابتدا نظریه فیض ابن سینا را به اجزای سازنده آن تجزیه کرده و سپس به نقد تک تک اجزا و نقد مجموعه نظریه پرداخته است (۲۳، صص: ۱۱۲-۱۱۵).

یکی از نقدهای او بر نظریه ابن سینا درباره نظام فیض، همین ناسازگاری میان اجزای نظریه او می‌باشد. او در شرح بر کتاب *الاشارات و التنبیهات* - که به قول عده‌ای در واقع «جرح» است - می‌گوید: میان کلام شیخ در این کتاب و سایر کتب او ناسازگاری وجود دارد. او برای اثبات مدعایش می‌گوید: شیخ در برخی کتبش، وجوب و امکان را سبب صدور عقل و فلک معرفی کرده، اما در بعضی آثار دیگرش مدعی شده که تعقل مبدأ و تعقل ذات عقل اول سبب صدور عقل دیگر و فلک می‌گردد. بعد در پایان سخنش می‌گوید: مسأله چگونگی پیدایش کثیر از واحد، مسأله‌ای بسیار مهم و خطیر است. اندیشمند حقیقی در چنین موضعی باید از طرح سخنان گنگ و نامفهوم پرهیز کند و نظریه‌اش را به صورت صحیح درست و منطقی بیان کند (۴، ج: ۳، صص: ۲۷۳-۲۷۴ و ۲۴، ج: ۲، ص: ۵۳۱).

گرچه برخی از مدعیات این نظریه، به نظر نگارنده، دور از صواب نیست، به صورت کلی و کامل نمی‌توان از این نظریه دفاع کرد؛ زیرا از مباحث پیش‌گفته دانستیم که برخی از تفاوت‌های دیدگاه‌های شیخ صرفاً امری ظاهری است که یا خود شیخ در آثارش بدین امر تفتن داشته و بازگو کرده است و یا با اندک تأملی می‌توان این ناسازگاری ظاهری را از بین برد؛ اما در برخی موارد، این ناسازگاری‌ها، حداقل به نظر نگارنده، جدی است و توجیه و جمع آن‌ها قابل دفاع نیست.

۳.۲.۴. آخرین نظریه شیخ در *الاشارات* نظر نهایی او است: برای حل مسأله تفاوت دیدگاه‌های شیخ در کتب و رسائل مختلفش، یک راه این است که بپذیریم شیخ در ادوار مختلف حیاتش، کتاب‌ها و رساله‌های مختلفی نگاشته و درباره مسأله واحد در ادوار

مختلف، بحث‌های مختلفی مطرح کرده است؛ اما نظریه او دربارهٔ مسألهٔ واحد، برای همیشه یکسان نبوده، بلکه با تأملات عقلانی زیاد، در بستر زمان، تغییر و تحولاتی در آرای او صورت گرفته است. با مسلم پنداشتن این فرض، بدیهی است برای درک نظریهٔ نهایی شیخ دربارهٔ یک مسأله باید به آخرین اثر او رجوع شود. حال پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن این که آخرین اثر شیخ چیست؟ قول مشهور آن است که آخرین اثر شیخ، کتاب *الاشارات و التنبيهات* است. بر اساس این راه حل، باید ببینیم نظریهٔ شیخ دربارهٔ مسایل مطرح شده، در این کتاب چیست تا با دیدگاه نهایی او آشنا شویم.

پذیرش این راه حل نیز به نظر نگارنده به آسانی مقدور نیست؛ زیرا اولاً اثبات این امر که در میان جمیع کتب و رسائل شیخ، کتاب *الاشارات و التنبيهات* حقیقتاً آخرین اثر اوست کاری آسان نیست. حتی بر فرض پذیرش این ادعا، باز با چندین مشکل مواجه هستیم؛ زیرا اولاً در این کتاب، دربارهٔ آخرین تفاوت (تعداد عقول)، نظریهٔ صریحی ابراز نشده و ثانیاً شیوهٔ تجزیه و تحلیل مسایل از سوی ابن سینا، حتی در همین کتاب نیز واحد نیست. او نمط اول تا آخر نمط هفتم را براساس شیوهٔ عقلانی تحلیل کرده، اما در سه نمط آخر، مسائل را بر اساس شیوهٔ مشاهده و کشف و شهود تجزیه و تحلیل کرده است. او در نمط نهم دربارهٔ غیر قابل تعریف بودن عرفان و تأیید روش مشاهده کشف و شهود می‌گوید: «معرفت عرفانی را از طریق سخن نمی‌توان تفهیم کرد و در قالب عبارت نمی‌توان آن را شرح داد، زیرا تنها از طریق خیال و اندیشه می‌توان از آن مقام سخن گفت. هر کس که دوست داشته باشد حقیقت آن را دریابد، باید تلاش کند تا آن را ببیند نه آن که خبرش را بشنود. باید از کسانی باشد که به عین آن رسیده‌اند، نه جزو کسانی باشد که تنها دربارهٔ اثر آن چیزهای شنیده است» (۴، ج: ۳، ص: ۴۲).

اگر بخواهیم با همین مبنایی که ابن سینا دربارهٔ روش مشاهده و کشف و شهود بیان کرده است دربارهٔ چگونگی پیدایش کثیر از واحد اظهار نظر کنیم، باید از نظریهٔ تجلی - که در *رساله العشق* ابن سینا ابراز شده و عرفا نیز در آثار خویش آن را بازگو می‌کنند (۴۷، ج: ۱، صص: ۵۰-۵۱ و صص: ۶۹-۸۴؛ ۳، صص: ۱۴۲-۱۴۸؛ ۲۱، صص: ۴۴۵-۴۸۹ و صص: ۴۵۳-۵۳۸ و ۵۰، صص: ۳۱۱، ۳۵۲) دفاع کنیم، نه از نظریهٔ فیض و ابداع که در نمط ششم و هفتم *الاشارات و التنبيهات* ابراز شده است.

۳.۲.۵. سیر تحول نظریهٔ شیخ از خلق به تجلی: عزت بالی یکی از نویسندگان

عرب است که کتابی با عنوان *الاتجاه الاشرافی فی فلسفه ابن سینا* به نگارش درآورده است، ایشان در ابتدا مدعی می‌شود که ابن سینا در آثار مختلفش نظام فیض را به صورت ثلاثی تقریر کرده است و یکی از تفاوت‌های مهم میان نظریهٔ فارابی و ابن سینا دربارهٔ نظام فیض،

آن است که فارابی نظام فیض را به صورت ثنایی و ابن سینا به صورت ثلاثی تبیین کرده است. او برای اثبات ادعایش شواهدی را نیز ذکر می‌کند (۳۶، صص: ۴۳۲-۴۴۵).

او در ادامه بحث، ادعا می‌کند با بررسی آثار ابن سینا، ما مشاهده می‌کنیم که تحولی بنیادی در نظریه شیخ درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد صورت گرفته است؛ بدین معنی که ابن سینا ابتدا درباره این مسأله از نظریه خلق - که اکثریت متکلمان مسلمان طرفدار این نظریه هستند - دفاع می‌کرد، سپس از نظریه ابداع دفاع نمود و بعد، تحولی دیگر در نظریه او رخ داد و از نظریه ابداع به سوی نظریه نظام فیض گرایش پیدا کرد. در نهایت، از همه این نظریات عدول کرده و به سوی نظریه تجلی روی آورده است. او برای اثبات ادعایش که شیخ طرفدار نظریه تجلی است، برخی از فقرات رساله *العشق* را به عنوان شاهد، ذکر کرده است (همان، صص: ۴۲۲-۴۵۰).

این نظریه نیز به نظر نگارنده، قابل دفاع نیست؛ زیرا اولاً نویسنده هیچ دلیل و مدرکی ارائه نداده است که شیخ در کدام اثرش از نظریه خلق دفاع می‌کرد، ثانیاً نگارنده که آثار مختلف شیخ را بررسی کرده، هیچ تأییدی برای این داعیه نیافته است، ثالثاً عزت بالی میان نظریه فیض و نظریه ابداع تمایز قائل شده و آن‌ها را به عنوان دو نظریه متفاوت معرفی کرده است، در صورتی که هیچ دلیلی برای اثبات این ادعا ذکر نکرده است، رابعاً با بررسی آثار شیخ، در می‌یابیم که شیخ در رساله *الحدود* دو تعریف^۱ برای ابداع ارائه داده است. در نمط پنجم *الاشارات و التنبيهات* نیز یک تعریف^۲ و در نمط ششم، یک تعریف دیگر^۳ بیان شده است. شیخ در کتاب *المبدأ و المعاد* قبل از آن که برای ابداع تعریفی ارائه دهد، ابتدا درباره سبب جعل این اصطلاح چنین توضیح می‌دهد: تصور عامه درباره فاعلیت خداوند چنین است که کل مخلوقات فعل خدا هستند و در مقطعی از زمان، لباس هستی بر تن نداشتند، سپس خداوند لباس فاخر هستی بر تن آن‌ها پوشانده است. ابن سینا می‌گوید: ما برای اجتناب از چنین تصور نادرستی، برای تبیین درست رابطه حضرت حق با کل مخلوقات، نام دیگری برگزیدیم و از آن به «ابداع» تعبیر کردیم. او در ادامه، متذکر می‌شود که تصور عامه از ابداع با تصور حکیمان متمایز است، زیرا به نظر عامه، مراد از ابداع، اختراع امر جدید از غیر ماده است، اما به نظر حکیمان، ابداع ادامه هستی آن چیزی است که از ناحیه ذاتش از هستی برخوردار نیست و هستی او به علتی غیر از حضرت حق، یعنی ماده، ابزار و واسطه‌ای وابسته نیست. به همین جهت، شیخ در ادامه بحث، در تعریف ابداع می‌گوید: ابداع اعطای وجود به صورت دائمی و منع نیستی به صورت دائمی است (۷، ص: ۷۷).

ویژگی مشترک همه تعاریف پیشنهادی ابن سینا درباره ابداع آن است که در پیدایش

امور ابداعی، ماده ابزار یا زمان دخالت ندارد، اما در ویژگی‌های دیگر- از قبیل ایجاد از لاشی، امکان و حدوث ذاتی، وجود دایمی و منع نیستی دایمی و عدم وساطت امور دیگر- این تعاریف از یکدیگر متمایز می‌گردند و از مجموع این تعاریف استنباط می‌شود که از نظر ابن سینا، همه مجردات تامه امور ابداعی هستند، منتهی عقل اول مبدع حقیقی و بقیه عقول مبدع بالعرض هستند. همه این دعاوی به صورت صریح یا غیر صریح، در نظریه نظام فیض گنجانده شده است؛ بنابراین نمی‌توان ابداع را یک نظریه بدیل در مقابل نظریه فیض قرار داد و از آن دو به عنوان دو نظریه متمایز نام برد.

خامساً عزت بالی نظریه تجلی را به عنوان نظریه نهایی شیخ ذکر کرده است، در صورتی که جای این پرسش وجود دارد که چرا نظریه تجلی آخرین نظریه اوست؟ آیا رساله العشق آخرین اثر اوست یا دلیل دیگری وجود دارد؟

عزت بالی بدون پاسخ به این پرسش جدی، بدون ارائه هیچ شاهی، مدعی است که نظریه تجلی آخرین نظریه شیخ است. ناگفته پیداست که چنین داعیه‌ای هرگز در ساحت عقل سلیم پذیرفتنی نیست.

۶.۲.۳. تمایل ابن سینا به ابداع نظریه نوین و عدم توفیقش: از یک جهت، نویسندگانی را که درباره مسایل مختلف، از جمله مسایل فلسفی، به کند و کاو می‌پردازند و نتایج بررسی آن‌ها جامعه تألیف می‌پوشد، می‌توان به چند دسته ذیل تقسیم کرد:

۱. گروهی مقلد محض هستند و تنها به جمع‌آوری آرای دیگران اشتغال دارند و آرای متفاوت و بعضاً متعارض را در کنار هم می‌چینند، بدون این که هیچ اظهار نظری از خویش ابراز نمایند.

۲. گروهی یک گام جلوتر بر می‌دارند و نظریه‌ای که از سوی متفکر سلف به صورت اجمالی بیان شده است- و برای افرادی که قدرت درک عمیق و دقیق مسایل را ندارند، قابل فهم نیست- به صورت مفصل‌تر و واضح‌تر بیان می‌کنند، تا علاوه بر افراد متخصص و دقیق النظر، افراد متوسط یا حتی افراد بالنسبه مبتدی نیز به درک و فهم این نظریه نایل شوند. به چنین افرادی می‌توان شارح اطلاق کرد.

۳. گروهی دیگر کسانی هستند که اولاً تلاش می‌نمایند با آرای مختلف درباره مسأله مطرح شده از سوی متفکران سلف، به صورت دقیق و عمیق آشنا شوند، ثانیاً با ملاک‌های مطلوب و مقبول، این آرا را مورد جرح و تعدیل قرار دهند، تا میزان صواب یا عدم صواب و ثبات یا عدم ثبات این آرا برای آن‌ها مشخص شود، ثالثاً در صدد آن هستند که به مسأله پژوهشی، پاسخی نوین، معقول و منطقی بدهند. از این گروه می‌توان با اصطلاح مبدع و مبتکر یاد کرد؛ منتهی این دسته سوم نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی از

نویسندگان به این هدف خود دست می‌یابند و در واقع، نظریه‌ای نوین به عالم ارائه می‌دهند و جهد آن‌ها مقرون به توفیق است، اما گروهی دیگر، گرچه همه مساعی خویش را مصروف می‌دارند تا پاسخی نوین و نظریه‌ای بدیع در مورد آن مسأله پژوهشی ارائه دهند، اما مساعی آن‌ها مقرون به توفیق نیست.

به زعم راقم این سطور، ابن سینا در مورد پاسخ به مسأله «چگونگی پیدایش کثیر از واحد»، جزو دسته اخیر است؛ یعنی در مورد مسأله پیش گفته نمی‌توان ابن سینا را تنها به عنوان مقلد یا شارح حکیمان سلف، به ویژه فارابی تلقی کرد؛ زیرا او علاوه بر شرح آرای حکیمان سلف، بالاخص افلوطین (۱۹۱، رساله دوم از انشاد پنجم، بند اول و دوم و ۲۰، ص: ۸۵، ۱۲۷ و ۱۸۶) و فارابی درباره بحث فوق، مباحثی جدید مطرح کرده است که آن‌ها بدان نپرداخته‌اند. به عنوان نمونه، بحث ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض در فلسفه افلوطین اصلاً مطرح نشده است و فارابی نیز تنها نظام فیض را به صورت ثنایی تقریر کرده است (۴۳، ص: ۸۱؛ ۴۲، ص: ۶۸-۷۰ و ۴۶، ص: ۲۱-۲۳).

علاوه بر این، فارابی تنها در یک اثر (۴۲، ص: ۶۷-۶۸) به مؤلفه علم به عنوان عامل پیدایش کثرت اشاره کرده، در بقیه آثارش از تعقل به عنوان عامل پیدایش کثرت یاد کرده است؛ اما بر اساس مباحث پیش گفته، دانستیم که ابن سینا در برخی آثارش، تنها از مؤلفه تعقل و در برخی دیگر، تنها از مؤلفه علم و در بعضی دیگر، از هر دو مؤلفه علم و تعقل به عنوان عوامل پیدایش کثرت در هستی یاد می‌کند. نکته مهم‌تر آن است که نظریه تجلی از سوی فیلسوفان سابق ارائه نشده است - البته برای آگاهان نسبت به مکاتب عرفانی، این امر مستور نیست که این نظریه از سوی عرفا بیان شده بود (۴۷، ج: ۱، ص: ۶۹؛ ۳، ص: ۱۴۲-۱۴۳؛ ۲۱، ص: ۴۷۰-۴۷۲؛ ۱، ص: ۱۲۸-۱۲۹ و ۳۶۶-۳۶۷ و ۲۸، ص: ۳۹-۴۵).

با کاوش در کتب و رسائل مختلف ابن سینا در می‌یابیم که او جد و جهد وافر مبذول داشته تا خود را از ساحت تقلید و شرح خارج کرده، در عرصه ابتکار قدم نهد و پاسخی نوین، مطلوب، معتدل و منطقی برای حل مسأله قدیمی مذکور ارائه نماید؛ اما به نظر نگارنده، این مساعی شیخ قرین به توفیق نبوده است و نمی‌توان او را به عنوان واضع و مبتکر نظریه‌ای نوین در باب مسأله چگونگی پیدایش کثیر از واحد معرفی کرد.

۴. نتیجه

در تحلیل، رازگشایی و رمزستانی اختلاف دیدگاه‌های شیخ الرییس، شش نظریه قابل بررسی است:

نظریه اول: دیدگاه‌های مختلف شیخ صرفاً ناظر به امکان پیدایش کثیر از واحد است و

هیچ یک از این دیدگاه‌ها قطعی و یقینی نبوده، بلکه همه ظنی هستند.

نظریه دوم: اختلاف آرای شیخ بنیادی نیست، بلکه ظاهری و سطحی است و بدین جهت، قابل جمع و توجیه است.

نظریه سوم: آرای شیخ با یکدیگر ناهم‌هنگ و ناسازگار است.

نظریه چهارم: نظریه شیخ در *الاشارات و التنبیهات*، آخرین نظریه او هست.

نظریه پنجم: نظریه شیخ از خلق به ابداع و سپس به فیض و در نهایت به تجلی تحول یافت.

نظریه ششم: ابن سینا مقلد و شارح آرای حکیمان سلف نبود، بلکه در صدد ابداع نظریه جدید بود، اما کارش مقرون توفیق نبود.

نگارنده به جهت برخی نقایص پنج نظریه نخست - که در ذیل هر نظریه بدان پرداخته شد - و برخی شواهد به نفع نظریه ششم - که بدان اشاره شد - در مجموع، بر این باور است که نظریه ششم بر سایر نظریه‌ها برتری دارد.

یادداشت‌ها

۱- تعریف اول: چیزی از لاشیء، بدون این که امر دیگری نقش واسطه را ایفا کند، ایجاد شود.

تعریف دوم: چیزی از طریق سبب بدون آن که واسطه‌ای در کار باشد، بهره‌مندی از هستی یابد، در حالی که از ناحیه ذاتش هیچ بهره‌ای از هستی ندارد (۱۴، صص: ۱۱۸-۱۱۹). تعریف دوم برخلاف تعریف اول، به قید «ایجاد از لاشیء» مقید نگردیده، اما به قید «حالت امکانی و حدوث ذاتی» مقید شده است.

۲- هستی چیزی فقط به دیگری تعلق داشته باشد، بدون این که ماده یا آلت یا زمانی واسطه شود.

۳- هستی چیزی فقط به دیگری تعلق داشته باشد، بدون این که ماده یا آلت یا زمانی یا اموری غیر از این‌ها واسطه شود.

تعریف اول (که در نمط پنجم ذکر شده) را می‌توان تعریف عام و تعریف دوم - که در نمط ششم ذکر شد - را خاص نامید، زیرا بر اساس تعریف دوم نه تنها میان علت و معلول، ماده یا آلت یا زمان واسطه نیست، بلکه هیچ چیز دیگر واسطه نیست. بر اساس تعریف اول همه مجردات امور ابداعی هستند، اما بر اساس تعریف دوم تنها عقل اول «مبدع بالحقیقه» و بقیه مجردات «مبدع بالعرض» هستند.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه فیضی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ دوم.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۶۰)، اساس التوحید، تهران: مولی.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چ دوم.
۴. ابن‌سینا، (۱۳۸۳)، الاشارات و التنبيهات، ج: ۳، تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۵. — (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبيهات، ج: ۳، تهران: دفتر نشر الکتاب، چ دوم.
۶. — (۱۴۱۸)، الشفاء، الالهيات، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. — (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۸. — (۱۳۸۳)، دانشنامه علایی، الهیات، با مقدمه، حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، چ دوم.
۹. — (بی‌تا)، رساله العروس، نسخه خطی، رساله ۷ از مجموعه ۸۶۱ از سری کتب اهدایی دکتر مشکات به دانشگاه تهران.
۱۰. — (بی‌تا)، سؤال الشيخ ابی سعید من شیخ الرئيس یا سبب اجابه الدعاء و کیفیه الزیاره، (بی‌نا).
۱۱. — (۲۰۰۲م)، التعليقات، تحقیق الدكتور حسن مجید العبیدی، بغداد: بیت الحکمه.
۱۲. — (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. — (۱۴۰۰)، رساله العشق، از مجموعه رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
۱۴. — (۱۴۰۰)، رساله الحدود، از مجموعه رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
۱۵. — (۱۴۰۰)، رساله العرشیه، از مجموعه رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
۱۶. — (۱۹۵۳)، رساله عن احوال الروح الجواب لابن مسکویه، از مجموعه رسائل ابن‌سینا، با تصحیح ضیا اولکن، استانبول: ابراهیم فروز.
۱۷. — (بی‌تا)، "رساله نیروزیه"، در مجموعه‌ای تحت عنوان تسع رسائل فی الحکمه و

الطبیعیات، (بی‌نا).

۱۸. _____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم: بیدار.
۱۹. افلوپین، (۱۳۶۶)، *دوره آثار افلوپین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۰. _____، (۱۴۱۳)، *اتولوجیا، افلوپین عند العرب*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: نشر بیدار.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۲. خادمی، عین الله، (۱۳۸۴)، "چگونگی پیدایش کثیر از واحد از نظر عرفا"، *خردنامه صدرا*، ش ۴۰، تابستان.
۲۳. _____، (بی‌تا)، "دیدگاه متکلمین مسلمان درباره نظام فیض"، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۲۲-۲۳.
۲۴. خالد، غسان، (۱۹۸۳)، *افلوپین رائد الوجدانیه*، بیروت، باریس: منشورات عویدات.
۲۵. راسل، برتراند (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، ج: ۱، تهران: نشر پرواز.
۲۶. رازی، فخررازی، (۱۹۹۰)، *المباحث المشرقیه*، ج: ۲، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۷. _____، (۱۴۰۷)، *المطالب العالیه*، ج: ۴، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۸. رازی، فخر الدین و طوسی، خواجه نصیر، (۱۴۰۳)، *شرحی الاشارات*، ج: ۲، قم: منشورات مکتبه آیت العظمی المرعشی النجفی.
۲۹. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از افلوپین تا صدرالمثلهین*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۰. شیرازی (ملاصدرا) (۱۳۶۸)، *الاسفار الاربعه*، ج: ۷، قم: مصطفوی.
۳۱. طوسی، خواجه نصیر، (۱۴۰۵)، *رساله صدور الکثره عن الواحد*، بیروت: دار الاضواء، چ دوم.
۳۲. _____، (۱۴۰۵)، *رساله فی العلیل و المعلولات*، بیروت: دار الاضواء، چ دوم.
۳۳. _____، (۱۴۰۵)، *رساله قواعد العقائد*، بیروت: دار الاضواء، چ دوم.
۳۴. _____، (۱۴۰۵)، *نقد المحصل*، بیروت: دار الاضواء، چ دوم.
۳۵. _____، (۱۴۱۴)، *مصارع المصارع*، قم: مکتبه آیت العظمی المرعشی النجفی.
۳۶. عزت بالی، مرقت، (۱۴۱۴)، *الاتجاه الاشرافی فی فلسفه ابن سینا*، بیروت: دارالجمیل.

۳۷. فارابی، (۲۰۰۲)، *احصاء العلوم*، با تصحیح علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳۸. — (۱۳۸۱)، *فصوص الحکمه*، با شرح سید اسماعیل الحسنی الشنب غازی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۹. — (۱۴۰۵)، *فصول منتزعه*، تهران: مکتبه الزهراء، چ دوم.
۴۰. — (۱۳۴۵ق)، *رساله فی اثبات المفارقات*، حیدر آباد الدکن: مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.
۴۱. — (۱۹۸۶)، *فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله*، بیروت: دار المشرق، چ دوم.
۴۲. — (۱۹۰۷)، *عیون المسائل*، مصر: مطبعه ستاره.
۴۳. — (۱۹۸۶)، *رساله فی العقل*، بیروت: المشرق.
۴۴. — (۱۳۷۱)، *التعلیقات*، تهران: انتشارات حکمت.
۴۵. — (۲۰۰۲)، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضادها*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۴۶. — (۱۹۹۶)، *السیاسه المدینه*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۴۷. قیصری، داود بن محمود، (۱۴۱۶)، *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، بیروت: دارالاعتصام.
۴۸. کارادوفو، البارون، (۱۳۸۳)، *ابن سینا*، ترجمه عادل زعیتر، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی، چ دوم.
۴۹. لاهیجی، (۱۳۷۷)، *گوهر مراد*، قم: انتشارات اسلامی.
۵۰. یثربی، یحیی، (۱۳۷۴)، *عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ دوم.
51. Merlan, Philip, (1991), "Emanation", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed) Paul, Edwards, NewYork: Mac Millan.