



The Printaphysics of the Flying Man: A New Reading of Avicenna's Rationalistic Philosophy in *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*¹

Seyyed Ahmad Hosseini²

Doi:

Doi: 10.30497/ap.2025.248348.1741



Abstract

This paper offers a new reading of Avicenna's *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*. It argues that this work, despite its brevity, is not a mere summary of Avicenna's philosophy but rather his attempt to present a distinctive "pre-physics" or a purely rational metaphysics. In *al-Ishārāt*, Avicenna deliberately engages with philosophical questions that can be addressed solely by rational analysis, without recourse to empirical observation or the study of nature. Thus, logic and physics in this work serve primarily as methodological foundations for a metaphysics established *a priori*. The metaphysical discussions in *al-Ishārāt* include topics such as self-awareness, the proof of the Necessary Existent, its attributes, and its acts. Within this framework, the thought experiment of the "Flying Man" plays a central role in grounding Avicenna's rationalist epistemology and his pre-natural metaphysics. Beginning in the third *namat*, Avicenna articulates his rationalist approach, which develops into a metaphysical system encompassing the proof of the Necessary Existent, its attributes, its immediate causation, and the emanative order of intellects and celestial spheres. In the later *namats*, Avicenna also discusses human felicity, which he identifies with the perfection of the Flying Man or the intellect in its disembodied state.

Keywords: Necessary Existent, self-awareness, logic, physics, metaphysics, rationalism, mysticism.

1. The initial version and abstract of the present article, entitled "The Printaphysics of the Flying Man: Towards a New Reading of Avicenna's *al-Isharat wa al-Tanbihat*," was presented at the "International Conference on Philosophical Anthropology in Ibn Sina," which was held in February 2022 at the Iranian Institute of Philosophy.

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, East Azerbaijan, Iran.
ahmadhosseinee@azaruniv.ac.ir

ماقبل الطبیعه انسان معلق

بازخوانی فلسفه عقل گرایانه 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 الاشارات ابن سینا ارائه کند. مقاله حاضر از این فرضیه دفاع می‌کند که کتاب الاشارات از ویژگی خاصی برخوردار است؛ به‌طوری‌که اگرچه مختصر است، خلاصه فلسفه ابن سینا نیست؛ بلکه ابن سینا در این کتاب بر آن است تا ماقبل الطبیعه 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 ماقبل الطبیعه آن را پایه‌گذاری می‌کند؛ به‌طوری‌که در آن‌ها از مباحث زبانی و تجربی صرف‌نظر شده‌است. در این راستا بحث از انسان معلق و معرفت‌شناسی اساسی و مبنایی در طرح ماقبل الطبیعه الاشارات ایفای می‌کند؛ براین اساس ابن سینا در نمط سوم الاشارات معرفت‌شناسی عقل‌گرایانه خود را پایه‌ریزی می‌کند و در ادامه به بیان فلسفه پیشین عقلی ماقبل الطبیعه خود می‌پردازد که شامل اثبات واجب‌الوجود، صفات او، فعل بی‌واسطه او و نظام عقول و افلاک است. در نمط‌های پایانی الاشارات 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 شده‌است 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.

ahmadhosseinee@azaruniv.ac.ir

مقدمه

کتاب الاشارات و التنبیها 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 المشرقیة 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 المعارفی 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، جراثیم، 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 درباره

۱. آقای محمود شهابی در تصحیح خود از اشارات به جای عبارت «علم الطبیعة و ما قبله» عبارت «علم الطبیعة و ما بعده» را ترجیح داده است؛ این در حالی است که خود ایشان اعتراف می کند در چهار نسخه عبارت «و ما قبله» آمده است (ابن سینا، ۱۳۹۳، ص. ۱). به نظر می رسد براساس آنچه در ادامه خواهد آمد و همچنین براساس اصول تصحیح متون، عبارت «و ما قبله» صحیح تر باشد و برخی از ناسخین به قیاس با عبارت مشهور «ما بعد الطبیعه» در اینجا نیز کلمه «بعد» را ترجیح داده اند.

مرادش از مفهوم «ماقبل الطبیعه» نمی‌دهد؛ اما با مراجعه به دیگر آثار وی و نیز تعمق در خود اشارات می‌توان منظور ابن‌سینا از این مفهوم را دریافت. اصطلاح «ما قبل الطبیعه»^۱ دو بار در اوائل الهیات شفا در فصل سوم از مقاله اول آمده‌است (ص. ۲۲). ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف) در آنجا توضیح می‌دهد که از نظر او در فلسفه اولی از مواردی بحث می‌شود که پیش از طبیعت‌اند و از این رو شناخت آن‌ها مسبوق به شناخت طبیعت نیست؛ براین اساس به نظر می‌رسد ابن‌سینا به دنبال ارائه بیان خاصی از علم الهی یا فلسفه اولی است؛ فلسفه‌ای که صرفاً در آن مباحثی ذکر می‌شوند که مقدم بر طبیعت باشند و شناخت آن‌ها منوط به مطالعه طبیعات نباشد. وی در مقاله نخست از الهیات شفا تصریح می‌کند که به‌زودی ضمن اشاره‌ای^۲ 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^۳ (ص. ۲۱). از نظر ابن‌سینا (۱۳۹۱) راه رسیدن به خدا مبنی بر مقدمات عقلی اولی است که نیازی به مراجعه به عالم محسوس و معلولات خدا ندارد (صص. ۷۸-۷۹). وی در چندین بند از کتاب تعلیقات به بیان خلاصه روندی عقل‌گرایانه می‌پردازد که طی آن خدا را اثبات می‌کند و خصوصیات آن و نیز نیازمندی موجودات به او را نشان می‌دهد. او معتقد است با صرف تصور واجب‌الوجود می‌توان لوازم او را نیز تصور کرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۴۵۸)

ابن‌سینا (۱۳۷۵) به نقد کسانی مانند ارسطو و متکلمان می‌پردازد که می‌کوشند خدا و

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

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

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

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 علت 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 مبدأ 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 علانی 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. ۸-۳)؛ با این 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 می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۶).

اما پروژه کامل ماقبل‌الطبیعه که وی در شفا و عده‌اش را داده‌بود، در اشارات عملی شد. وی در این کتاب از مشائیان فاصله می‌گیرد؛ چراکه فلسفه ارسطویی مبتنی بر طبیعیات است؛ به این معنا که مابعدالطبیعه ارسطویی برای بسیاری از تحلیل‌ها به مفاهیم طبیعی وابسته است. تنها پس از مشاهده عالم طبیعت می‌توان از مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو مانند جوهر و عرض، ماده و صورت، حرکت، علل و حتی خدا سخن به میان آورد؛ اما ابن‌سینا با بهره‌گیری از مفاهیم بدیهی «وجود» و «ضرورت» و نیز گزاره‌هایی بدیهی مانند اصل امتناع تناقض، و مبتنی ساختن مابعدالطبیعه خود بر این مفاهیم و گزاره‌ها کاملاً خود را از مراجعه به عالم خارج بی‌نیاز می‌سازد. نمط‌های چهارم تا دهم اشارات مابعدالطبیعه‌ای عقل‌گرایانه پیش می‌نهد که مبنای معرفت‌شناختی آن در نمط سوم و با اثبات خودآگاهی نفس مجرد به خود و تبیین مفاهیمی که ریشه در محسوسات ندارند، گذارده می‌شود و نتیجه آن در نمط‌های پایانی گرفته می‌شود. مباحث منطق و مخصوصاً نفس‌شناسی اشارات نیز مقدمات ورود به ماقبل‌الطبیعه را فراهم می‌سازند؛ بنابراین لازم است پیش از بیان چیستی ماقبل‌الطبیعه اشارات، نگاهی به مباحث منطقی و نفس‌شناختی این کتاب بیاندازیم؛ اما پیش از همه مناسب است دیدگاه‌های رایج در تحقیقات موجود درباره اشارات را بررسی کنیم.

پیشینه

ابن‌سینا یک فیلسوف بزرگ عقل‌گرا در عالم اسلامی است؛ اما معمولاً از این جنبه عقل‌گرایی او غفلت شده است. معمولاً آنجایی هم که ابن‌سینا به عنوان فیلسوفی عقل‌گرا معرفی می‌شود، بیشتر به استفاده او از براهین عقلی و توجه تام او به موازین منطقی توجه می‌شود؛ حتی آنگاه که کسانی به این جنبه عقل‌گرایی فلسفه او توجه کرده‌اند، به کتاب اشارات نپرداخته‌اند. 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 عقل‌گرایانه است، غفلت شده است. معمولاً در این تحقیقات تنها به جنبه مختصر بودن آن اشاره می‌شود و آن را خلاصه فلسفه و دستاوردهای فلسفی ابن‌سینا می‌دانند (Marmura, 1986, p. 390). شهابی در مقدمه خود بر

اشارات معتقد است آثار ابن سینا از جهت اصول مطالب و عناوین و فصول مشابه‌اند و تنها در اجمال و تفصیل تفاوت دارند (ابن سینا، ۱۳۹۳، ص. ۵). همین نگاه باعث شده‌است 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 شده‌است.^۱ ملکشاهی (۱۳۵۰) معتقد است ابن سینا در اشارات صرفاً مهمترین بخش‌های مابعدالطبیعه را - که همان بحث از مجردات است - آورده‌است و حکمت الهی اشارات را از نمط چهارم تا هفتم می‌داند و پروژه اشارات را بحث از مجردات و احوال و معلولات آن‌ها تعریف می‌کند (ص. ۵۹). شهید مطهری در مقدمه التحصیل می‌گوید که این کتاب از اشارات جامع‌تر است (بهمنیار، ۱۳۷۵، مقدمه مرتضی مطهری، ص. ۹). گویی اشارات جامع نیست؛ درحالی‌که اشارات برای هدفی که دارد، جامع است. مسئله ابن سینا در اشارات ارائه یک مابعدالطبیعه جامع نبوده‌است؛ بلکه ارائه یک ماقبل‌الطبیعه جامع است. بهشتی (۱۳۸۶) تصریح می‌کند که ابن سینا در اشارات از الهیات بمعنی الأعم چشم‌پوشیده و تنها به الهیات بمعنی الأخص پرداخته‌است (ص. ۱۷). یتربی 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 شده‌است 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 به‌درستی درک نشده‌است و در عرض شفا و نجات و با همان اهداف در نظر گرفته شده‌است.

معمولاً تلقی شارحان از اشارات این بوده‌است 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

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

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 به‌دقت بررسی شده‌اند تا از خلال این بررسی چستی کتاب معلوم گردد.

۱. منطق

اشارات با اینکه به نسبت دیگر آثار ابن‌سینا 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 نه‌بخشی 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 ابن‌سینا منطق اشارات را برای فلسفه‌ای عقل‌گرایانه طراحی کرده است؛ به این ترتیب ابن‌سینا از منطق مغربی کسانی همچون متی بن یونس و فارابی - که منطق را به نوعی آمیخته با مطالعه زبان می‌دانند - فاصله می‌گیرد و ارتباط منطق و زبان را کاملاً منقطع می‌داند. وی در اینجا تصریح می‌کند که منطق با زبان خاص مانند عربی یا فارسی سروکار ندارد، بلکه با زبان مطلق سروکار دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲). می‌توان منظور ابن‌سینا از این عبارات را عقلی بودن قواعد منطقی، نه مبتنی بودن بر روابط زبانی، دانست.

وی همچنین در بخش مغالطات تأکید می‌کند برای اینکه از اشتباهات مصون باشیم، باید بیشتر به معنا توجه کنیم و از مباحث زبانی دوری کنیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۴). همین تصریحات می‌تواند تأکیدی بر جنبه عقل‌گرایی اشارات باشد؛ چراکه از نظر وی مفاهیم و گزاره‌های عقلی و در نتیجه تشکیل برهان منطقی به‌طور پیشین و حتی بدون فرض یادگیری زبان نیز می‌تواند وجود داشته باشد. او در این کتاب منطق مشرقی خود را - که بیان نحوه مطالعه

عقلی واقعیت (مركب از وجود و ماهیت) است - ارائه می‌کند (حسینی و فایدتی، ۱۳۹۴). ابن سینا در اینجا در پی آن است تا مبنای روش شناختی ماقبل الطبیعه خود را پایه‌ریزی کند. منطقی که کاملاً مبتنی بر اصول عقلی باشد و به هیچ وجه مبتنی بر زبان نباشد؛ لذا همان‌طور که در ماقبل الطبیعه اشارات از مباحث جوهر و عرض بحث نمی‌شود، در بخش منطق نیز مباحث مقولات وجود ندارد.

او در این بخش بر برهان لم تأکید می‌کند و توجیه می‌کند که چگونه می‌توان براساس شناخت علت، به معلول رسید؛ درست همان کاری که کمی بعدتر در فلسفه اولی انجام داده‌است. حالت آرمانی برهان لم مشابه علم الهی است؛ چون خدا مجرد است، عقل و عاقل و معقول است و چون خود را می‌شناسد، لوازم ذاتش را نیز می‌شناسد. درباره انسان نیز نوع علم عقلی‌اش با علم الهی فرقی نمی‌کند و می‌تواند با شناخت علت به لوازم آن برسد. تنها تفاوت در محدودیت عقل است و انسان چون به ذات علت علم پیدا نمی‌کند، نمی‌تواند همه لوازم او را بشناسد (ابن سینا، ۱۳۷۵).

۲. انسان معلق و معرفت عقلی

یکی دیگر از مبانی فلسفه عقل گرایانه اشارات در نمط سوم و ضمن مباحث معرفت شناختی آن بنا گذاشته می‌شود. ابن سینا (۱۳۷۵) پس از بیان منطق خاص خود نیاز دارد تا برای پایه‌ریزی یک فلسفه پیشین و عقل گرایانه، 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

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). ابن سینا گرایش دارد که جایگاه علم النفس را در الهیات بداند. شیخ الرئیس اعتراف می‌کند که طبیعیات جایگاه مناسبی برای بحث از نفس نیست؛ چراکه طبیعیات بالإصاله با مادیات سروکار دارد، در حالی که نفس، به ویژه نفس انسانی، جسم نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ۲/نفس، ص. ۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۳). جایگاه علم النفس از نظر ابن سینا از یک سو طبیعیات است و از سوی دیگر مابعدالطبیعه؛ به این صورت که با در نظر گرفتن حیات نباتی و حیوانی نفس زیر مجموعه 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 نفس شناسی علم مستقلی می‌طلبد (حسینی،

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 به‌عنوان تکمله نمط، آن هم به‌طور خلاصه و در انتها می‌آورد؛ همین نشان‌می‌دهد که این مباحث برای نمط سوم فرعی‌اند و این نمط اصولاً 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 «فی‌المعرفة» بنامیم. شاهدهی مهم بر این حقیقت این است که در این نمط از حواس پنج‌گانه ظاهری - که از نظر ابن‌سینا مادی‌اند - سخن به‌میان نمی‌آید و اینکه وی برای اثبات مدعیات خود، مانند اثبات تجرد 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 به‌دست آورد؛ بااینکه ابن‌سینا هم‌صدا با ارسطو اعتقاد دارد که

۱۳۹۷، ص. ۴۲)؛ براین‌اساس این نمط اساساً درباب نفس‌شناسی و جزء طبیعیات نیست، بلکه مشتمل بر مباحث معرفت‌شناختی و فلسفی است. بااینکه ابن‌سینا پیش‌تر دو بار در نفس شفا فرض انسان معلق را برای اثبات نفس و اثبات جوهریت و تجرد آن به‌کاربرده 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؛ به‌همین ترتیب نمط‌های اول و دوم اشارات نیز کاملاً ذیل مباحث طبیعی نمی‌گنجند. در آنجا بیشتر بر مباحث نظری فیزیک توجه شده است و از مباحثی تجربی مانند مباحث معدن، جراثیم، 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 عدم‌اتصال و تناهی یا عدم‌تناهی آن، ارتباطی با حرکت و سکون ندارد و با الهیات سنخیت بیشتری دارد تا طبیعیات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۵۱۵).

«من فقد حساً ما، فقد یجب أن یفقد علماً ما» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۲۰)؛ اما برخلاف ارسطو معتقد نیست کسی که همه حواس خود را ازدست دهد، همه علوم خود را ازدست می دهد. 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 شناخته ام (ابن سینا، ۱۳۹۱، صص. ۲۱۰-۲۰۸ و ۲۲۰). از نظر ابن سینا (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 تجرد دارد، خود را درک می کند (صص. ۲۱۷-۲۱۱). ابن سینا (۱۳۷۵) تنها چیزی را که برای انسان معلق شرط می داند، عقل است؛ زیرا قرار است ادراک او از خودش عقلی باشد. عبارت «صحیحة 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 علانی (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. ۳۳۵-۳۳۴). 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)؛ براین اساس به طور نظری می توان تصور کرد که با استفاده از این مبادی، و براساس موازین منطقی - که آن هم غیر تجربی است - یک سلسله گزاره های غیر بدیهی را نتیجه گرفت که همان مابعدالطبیعه پیشین یا ماقبل الطبیعه

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).

اوست.^۱

ابن سینا تصریح می‌کند که مفاهیم «وجود» و «شیء» و «ضروری» اولی^۲ هستند. وجود به خودش شناخته می‌شود و عدم به نحوی توسط وجود شناخته می‌شود. معانی «وجود»، «شیء» و «وجوب» 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 معرفت‌شناختی موردنظر خود را پایه‌گذاری نمود، به بیان فلسفه عقل‌گرایانه خود یا همان ماقبل الطبیعه می‌پردازد. (ص. ۹۵) این نوع فلسفه صرفاً به تحلیل عقلی آن دسته از حقایقی می‌پردازد که ریشه در عالم ماده و محسوسات ندارند؛ بلکه با تحلیل معقولات اولی به دست می‌آیند؛ بنابراین شناخت آن‌ها نیازی به مراجعه به عالم حس^۳

۱. مارمورا (1986) به درستی تذکر می‌دهد که ابن سینا در فصل پنجم از مقاله نخست الهیات شفا با اینکه از مفاهیم بدیهی مانند «وجود» و «ضرورت» سخن می‌گوید، به دنبال بررسی تأثیرات این مفاهیم اولیه بر روی کل جهان‌بینی عقلانی خود نیست؛ بلکه تنها می‌خواهد وجود این مفاهیم را اثبات کند و نیز از این راه برخی آراء معتزله را نقد کند (p. 390). حال آنچه در این مقاله درصدد بیان آنیم، این است که ابن سینا کار بررسی و تأسیس یک جهان‌بینی کاملاً عقل‌گرایانه برمبنای این مفاهیم را به کتاب اشارات خود واگذارده است.

۲. 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 یزدان‌پناه (مطهری، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۷؛ یزدان‌پناه، ص. ۱۳۹۱، ص. ۲۲۸) این پرسش را مطرح می‌کنند که ابن سینا چرا با اینکه از معقولات ثانی منطقی سخن گفته است، مفاهیم فلسفی را با عنوان «معقولات ثانی فلسفی» نمی‌خواند؟ سالم (۱۳۹۴) می‌گوید که ابن سینا مفهوم «علیت» را از معقولات ثانی فلسفی می‌شمرد (سالم، ۱۳۹۴، ص. ۵). احمدی سعدی (۱۳۸۵) معتقد است علت اینکه ابن سینا از «معقولات ثانی منطقی» نام می‌برد، اما از «معقولات ثانی فلسفی» نام نمی‌برد، این است که این تفکیک در زمان او مطرح نبوده است؛ اما ابن سینا مفاهیم فلسفی را نیز مانند مفاهیم منطقی، ثانی می‌داند (احمدی سعدی، ۱۳۸۵، ص. ۵۷)؛ اما به نظر می‌رسد این تفکیک نمی‌تواند برای ابن سینا معنی داشته باشد؛ زیرا او اصولاً نمی‌تواند مفاهیم فلسفی را ثانی بداند. ابن سینا معقولات ثانی را منحصر در معقولات منطقی می‌داند و مفاهیم فلسفی مثل وجود و ضرورت را از معقولات اولی می‌داند. ابن سینا اساساً معقولات فلسفی را ثانی نمی‌داند، بلکه اولی به معنای «نخستین» می‌داند، نه به معنای «بدیهی»؛ به این معنا که نخستین‌اند و خود به خود برای عقل حاضرند و زمینه تعقل و پیدایش بقیه معقولات‌اند (حسینی و تبریزی، ۱۳۹۹، صص. ۴۰-۲۵).

و انتزاع از عالم حس ندارد. ابزار ابن سینا در این راه مفاهیم و گزاره‌های پایه‌ای هستند که به‌طور عقلی برای ما روشن‌اند و بدون نیاز به هرگونه تجربه و مراجعه به طبیعت برای ما حاضرند؛ براین اساس می‌توان مجموعه محدودی از گزاره‌های ماقبل‌الطبیعی را نتیجه‌گرفت که برای انسان معلق قابل فهم‌اند: اثبات موجود نامحسوس، تمایز وجود و ماهیت، علل وجود و علل ماهیت، اثبات خدا به‌عنوان علت اولی، اثبات صفات او و فعل بی‌واسطه او و سلسله موجوداتی که از آن صادر می‌شود تا به عالم ماده برسد و سعادت غایی عقل انسانی.

۳-۱. اثبات موجود نامحسوس

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).

۳-۲. 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. ۳۲-۳۱)؛ 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 نتیجه‌گرفت، 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 ایجادنیازمندند؛ 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. ۹۷-۹۶). باز هم مباحث در اینجا به نحو عقلی و بدون نیاز به مراجعه به طبیعت بیان شده‌اند.

۳-۴. اثبات واجب الوجود

در ماقبل الطبیعه ابن سینا گام بعدی اثبات خداست.^۱ از نظر ابن سینا (۱۳۹۱) اثبات واجب الوجود به روشی صرفاً عقل‌گرایانه ممکن است. چون خدا سبب ندارد، بذاته شناخته می‌شود. از نظر او ما واجب الوجود بالذات را با «معرفة اولیة من غیر اکتساب» می‌شناسیم (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 دانسته‌است؛ 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 می‌توانیم 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 می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۳۴)، در نهایت روش ارسطو و متکلمان را - که برای اثبات خدا از موجودات جهان طبیعت و افعال خدا شروع می‌کنند - نمی‌پسندد. در مقابل او در اشارات صرفاً بیان صدیقین^۲ را ارائه می‌کند. این بیان به هیچ مقدمه‌ای جز اینکه «وجودی هست» نیاز ندارد. این استدلال به در نظر گرفتن موجودات محسوس یا لحاظ حوادث و مخلوقات نیاز ندارد؛ اگرچه مخلوقات می‌توانند دلیلی بر وجود او باشند. وجود بماهو موجود بر او شهادت می‌دهد؛ در حالی که او به هر آنچه پس از او می‌آید، شهادت می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۲).

در پس همه استدلالات پیشین ابن سینا بر اثبات وجود خدا، اعتقاد او به مفاهیم اولیه مانند

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 می‌رود؛ در حالی که در اشارات بحث اثبات واجب الوجود در آغازین مراحل ماقبل الطبیعه است.

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

«وجود»، «شیء» و «ضروری» قرار دارد که عقلاً شهود می‌شوند. از نظر ابن سینا پس از ادراک 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 برخوردار می‌کند؛ براین اساس بیان صدیقین ابن سینا 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. ابن سینا 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

ابن سینا (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

۱. ابن سینا (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. ۳۲۷-۳۲۸)؛ 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.

او را از نوع 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 ابن سینا (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 ابن سینا، 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 ابن سینا ارزش بیشتری دارد؛ چراکه هم پیشین است و هم نه تنها وحدت حقیقی واجب را اثبات می‌کند، بلکه وحدت حَقّه 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.

ابن سینا (۱۳۷۵) در ادامه با استناد به همان مفهوم «وجوب وجود» سایر صفات خدا را نیز نتیجه می‌گیرد. واجب‌الوجود بسیط است و هیچ گونه ترکیبی ندارد؛ زیرا اگر مرکب باشد به اجزایش

۱. ابن سینا 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» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۷-۴۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۹۹).

وابسته خواهد بود و این با وجوب وجود منافات دارد. همچنین واجب الوجود 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 واجب الوجود 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 واجب الوجود ضدّ و ندّ هم ندارد؛ اما آنچه در میان صفات واجب اهمیت ویژه دارد و در ادامه ماقبل الطبیعه اشارات به کار می‌آید، صفت علم واجب است. ابن سینا براساس مفهوم «وجوب وجود» نشان می‌دهد که واجب تعالی 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 به روش تحلیل عقلی و به نحو پیشین و به عنوان لوازم وجوب وجود استنتاج شده‌اند (ص. ۱۰۰-۱۰۲).

۳-۶. فعل واجب الوجود

ابن سینا (۱۳۷۵) به روشی مشابه و با تکیه بر مفهوم «وجوب وجود» نشان می‌دهد که واجب الوجود از آنجا که علت تامه است، باید معلول داشته باشد 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

پی‌برد. به علاوه می‌توان با تحلیل عقلی دریافت که همین فعل واحد، خود باید سه جنبه داشته باشد 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 ماقبل‌طبیعی است. برخلاف نظر برخی شارحان، ابن سینا 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؛ درحالی که ثابت شد حادث مسبوق به ماده و مده است^۱ (حسینی، ۱۳۹۵، صص. ۴۷-۴۸؛ حسینی، ۱۳۹۶، صص. ۳۴-۲۸).

۳-۷. غایت فعل الهی

ابن سینا (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 واجب‌الوجود نمی‌تواند در این فعل غرضی داشته باشد، بلکه فعلش را از روی جود انجام می‌دهد؛ چون غنی و ملک و جواد است. ابن سینا غرض نداشتن را از غنی و ملک نتیجه گرفته است و غنی را از تام بودن و واجب‌الوجود بودن. او از اینکه خدا غرض ندارد نتیجه می‌گیرد خدا حرکت نمی‌کند (صص. ۱۱۳-۱۱۲).

ممکن است به نظر برسد بحث از ماده یا فلک بحثی طبیعی و پسین است؛ اما باید در نظر گرفت

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

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 اصل قدم 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 به همراه محدودیت جسم - که خود به نحو عقلی قابل اثبات است - دوری بودن این حرکت را نتیجه بگیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۷-۱۱۶).

در باره مباحث افلاک هم ابن‌سینا از روش الهیون سخن می‌گوید؛ برای این اساس و با انتقادی که ظاهراً اشاره به ارسطو دارد، خدا با استفاده از حرکت افلاک اثبات نمی‌شود؛ بلکه برعکس، افلاک به واسطه وجود خدا تبیین می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۶)؛ به طوری که با تحلیل فعل بی‌واسطه واجب‌الوجود می‌توان نشان داد که این فعل خود سه جنبه دارد و بنابراین باید سه موجود از او صادر شود؛ به این ترتیب ابن‌سینا بحث از افلاک را نیز به نحو پسین مطرح نمی‌کند تا از مشاهده افلاک عقول را نتیجه بگیرد، بلکه بحث را به نحو تحلیلی مطرح می‌کند؛ وی به همین ترتیب می‌تواند به طور شرطی بگوید اگر جسمی با حرکت دوری ازلی وجود داشته باشد، نیرویش نامحدود نخواهد بود و از آنجاکه جسم نمی‌تواند نیروی نامحدود داشته باشد، 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.

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

۴. سه نمط پایانی اشارات

معمولاً سه نمط پایانی اشارات نمط‌هایی عرفانی در نظر گرفته می‌شود (ملکشاهی، ۱۳۵۰، صص. ۶۱-۶۲). گویی ابن سینا قصد دارد تا در این فصول به بیان نظریات عرفانی و تصوف و نظم‌دهی به اصول پراکنده عرفانی پردازد (خوانساری، ۱۳۷۰، صص. ۱۴۶-۱۴۵). گاه بررسی حقایق اشیا از جهت کشف و شهود به ابن سینا نسبت داده شده است (ملکشاهی، ۱۳۵۰، ص. ۵۷) و یا ادعا شده است که این بخش بیشتر تحت اخلاق صوفیانه می‌گنجد تا الهیات^۱ (ایناتی، ۱۳۸۹، صص. ۴۰۲-۴۰۱). به نظر می‌رسد این نظر دقیق نباشد و نمی‌توان این سه نمط را عرفانی، به معنای مصطلح کلمه، دانست. همان‌گونه که گذشت، خود ابن سینا نمط‌های اشارات را به عنوان یک کل یکپارچه - بخش حکمت - می‌دیده است و میان این سه نمط پایانی با نمط‌های قبلی تفکیکی در نظر نگرفته است. بخش عمده‌ای از محتوای این سه نمط در سایر آثار فلسفی ابن سینا نیز وجود داشته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۳۲-۴۲۳؛ ابن سینا، 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 گفته شد و در چهار نمط بعدی درباره محتوای علوم ممکن برای او بحث شد، و حال درباره سعادت او سخن به میان می‌رود. برای ابن سینا عرفان به معنای شهود عقلی است نه شهود قلبی. در واقع 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.

۱. خود ابن سینا اشارات را به دو بخش منطق - که ابزار حکمت است - و حکمت تقسیم کرده است. 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 دو گانه بخش‌های منطق و حکمت نیز نشان می‌دهد که او این کتاب را دارای دو بخش منطق و حکمت می‌داند؛ بر این 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؛ بر این 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.

ابن سینا (۱۴۰۴ الف) منفعت همه علوم را آماده سازی نفس برای سعادت اخروی می داند (ص. ۱۷) و اصولاً سعادت اخروی را در تحصیل علم و کمال عقلی می بیند؛ لذا در پایان اشارات از کمال نفس مجرد سخن می گوید که کاملاً عقلی است، نه عرفانی به معنای مصطلح. وی در این بخش بیان می کند:

علم منطق علم ترازوست و علم های دیگر علم سود و زیان است، و رستگاری مردم به پاکی جان است و پاکی جان به صورت بستن هستی هاست اندر وی و بدور بودن از آلائش طبیعت، و راه به هر دوی این ها به دانش است و هر دانشی که به ترازو سخته نبود، یقین نبود. (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص. ۱۰).

عبارت مذکور به خوبی طرح کلی اشارات را نشان می دهد. سه نمط پایانی اشارات به سعادت انسان می پردازد که از دو راه است: الف) صورت بستن هستی ها در انسان و ب) رهایی از آلائش های طبیعت که آن هم با دانش به دست می آید؛ پس برای سعادت به منطق نیاز است. نکته مهم دیگر اینکه عرفان مصطلح را با منطق کاری نیست؛ درحالی که 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 می دارد؛ اما پس از رهایی از بدن به ادراکات بیشتری می رسد (صص. ۵۹-۵۸). درواقع 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 می گوید و بحث کاملاً جنبه ماقبل الطبیعی دارد، این است که در اشارات از تدبیر منزل و سیاست سخنی به میان نمی آید؛ چراکه ابن سینا، برخلاف فارابی، زندگی در جامعه را برای رسیدن به سعادت انسان ضروری نمی داند (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 انسان هاست.

همان گونه که گذشت، اهتمام ابن سینا در اشارات مسئله معرفت عقلی پیشین است. نمط های

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 مابعدالطبیعی و عرفانی تقسیم کنیم. ابن‌سینا 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 می‌کشانند 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 ابن‌سینا در اواخر نمط هشتم از عرفا بحث می‌کند و به این ترتیب برای نمط‌های نهم و دهم مقدمه‌چینی می‌کند. نمط هشتم مانند همه مباحث ابن‌سینا در باب معاد و سعادت روحانی با بحث لذت و الم و قوای نفس و تفاوت قوا در لذت و برتری لذت عقلی شروع می‌شود. تقریباً کل نمط هشتم بحث لذت و الم است؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که مباحث این نمط هیچ تفاوت محتوایی با سایر مباحث معادشناختی وی در سایر آثارش ندارد که بخواهیم نمط هشتم را نمطی عرفانی به حساب آوریم. ابن‌سینا 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 باب سعادت نفس ناطقه آورده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۴۵-۴۴۶).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، چستی پروژه اشارات معلوم گشت و روشن شد که این کتاب صرفاً زبده‌ای از آخرین دستاوردهای فلسفی ابن‌سینا و یا چکیده فلسفه او نیست؛ بلکه پروژه‌ای اختصاصی است که بنا دارد تا در منطق به بخش‌هایی پردازد که ارتباطی با زبان ندارند، در طبیعیات صرفاً به فیزیک نظری - که در واقع فلسفه است - پردازد و در الهیات خود را به

ماقبل الطبیعه محدود سازد؛ لذا به واسطه چستی اش مختصر است؛ از این رو اشارات بیش از اینکه به واسطه اختصار به شرح محتاج باشد، به مقدمه ای محتاج است تا چستی این پروژه را بیان کند. همچنین ملاحظه گردید که در این کتاب از میان مباحث فلسفی تنها مباحثی مطرح شده اند که مبتنی بر گزاره های پیشین عقلی اند؛ به این منظور حتی بخش های منطق و طبیعیات کتاب نیز به عنوان مقدمات نظری برای پی ریزی این ماقبل الطبیعه سامان داده شده اند. به واسطه محدودیت عقل بشری ماقبل الطبیعه صرفاً محدود به شناخت خود، اثبات خدا، شناخت صفات خدا، شناخت فعل بی واسطه خدا و در نهایت، تحلیل معلولات این فعل بی واسطه 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 نمی شود؛ 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 آمیخته اند؛ 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 می گشاید. براساس دستاوردهای این مقاله - که تحلیل جدیدی از چستی پروژه اشارات ارائه کرده است - می توان درباره بخش های مختلف اشارات به تحقیقات تازه ای پرداخت؛ برای نمونه از میان تحقیقات ممکن که نگارنده در حال انجام دادن آن است، می توان به چستی منطق اشارات و تفاوت آن با دیگر آثار منطقی ابن سینا اشاره کرد. همچنین می توان در تحقیقی مستقل مفصلاً به چستی نمط سوم اشارات و جایگاه انسان معلق در آن و مقایسه آن با دیگر مباحث نفس شناختی و معرفت شناختی ابن سینا در سایر آثارش پرداخت. همچنین براساس خوانش ارائه شده از ماقبل الطبیعه اشارات می توان از مباحث جزئی تر

۱. همین محدودیت مباحث به ماقبل الطبیعه که عملاً محدود به خداشناسی (ذات، صفات و افعال) می شود 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 بنهندارند و کتاب مورد توجه ایشان قرار گیرد و به شرح آن بپردازند.

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).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۵ ق). 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 ۱۳۳۱ ه.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 دانش‌پژوه، 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 التنبیهاث 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 فایدتی، 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 التنبیهاث 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.
- دیباچی، 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 مكتبة الهلال.

فرامرز 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 اطلاع‌رسانی تبیان.

ملکشاهی، حسن (۱۳۵۰). اشارات و تنبيهات ابن سینا. مقالات و بررسی‌ها، ۳ (۵ و ۶)، ۷۲-۵۷.

یزدان‌پناه، 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.