

# افکار افلاطونی ابن سینا

□ جواد رقی

□ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

## چکیده

بر خلاف تلقی رایج که ابن سینا را حکیمی مشائی قلمداد می‌کنند، بر جنبه‌های افلاطونی و اشراقی افکار ابن سینا تأکید نموده است. ریشه‌های افلاطونی آرای وی، از میان آثار افلاطون و فلوطین را می‌توان بازبازی کرد.

بارزترین موارد موضع افلاطونی ابن سینا این مباحث است: آفرینش، مبدأ هستی و صفات آن، نفس، عقل، عشق و احوال عاشقان. با بررسی مواضع مذکور، تمایز آنها با آرای ارسطو را نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. مقاله حاضر، کوششی است برای بازبازی افکار افلاطونی ابن سینا و بررسی آنها با آرای ارسطو.

کلیدواژگان: ابن سینا، افلاطون، آفرینش، عقل فعال، مبدأ هستی، نفس، عقل، عشق.

## طرح مسئله

حجة الحق، شیخ الرئيس، ابوعلی سینا، از حکمای بزرگ مکتب مشاء و پیرو فلسفه

ارسطویی است (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ۳۲۷). این سخن، بیانگر اندیشه‌ای رایج در حوزه تفکر اسلامی است که در آن، همواره نام «ابن سینا» قرین یاد حکمت بحثی و فلسفه نظری است. سبب این اندیشه، از یک سو، شباهتها و مطابقتهایی است که در بعضی موارد، بین دیدگاه ابن سینا و ارسطو دیده می‌شود و از سوی دیگر، مخالفت ابن سینا با بعضی افکار افلاطونی و نوافلاطونی، مانند نظریهٔ مُثُل و اتحاد عاقل و معقول است (همان، ۳۲۷).

با این همه، اگرچه مشائی بودن و به عبارت دیگر، ارسطویی بودن ابن سینا حق است، تمام حقیقت نیست و با نگاهی دیگر می‌توان وی را در عداد حکمای افلاطونی به شمار آورد؛ زیرا در موارد فراوانی، ابن سینا از سنت ارسطو عدول کرده و به دیدگاهی افلاطونی متمایل شده است. این حقیقت را خصوصاً در مقایسهٔ مکتب ابن سینا با مکتب ابن رشد، با وضوح بیشتری می‌توان دریافت. اساساً اعتراض ابن رشد بر ابن سینا نیز همین بود که وی از سنت ارسطو روی گردانیده است؛ از این رو، سزاوار تهمت تهافت ابو حامد غزالی است.

افلاطونی بودن و به یک معنا اشراقی بودن ابن سینا در حوزه تفکر غرب، بیشتر از جهان اسلام جلب توجه کرده است و این، بدان سبب بوده است که آنها برخلاف مسلمانان، فلسفهٔ اسلامی را از ابن رشد دریافته بودند. بدیهی است آنجا که ابن رشد مفسر ارسطو و مبین حکمت مشائی باشد، نمی‌توان انتظار داشت، ابن سینایی که خویش را به پیروی از افکار ارسطو مقید نمی‌داند و در بعضی موارد، آرای نوافلاطونیان را نیز پذیرفته است، حکیمی مشائی و مقبول واقع افتد؛ به عبارت دیگر، در حوزه تفکر اسلامی، ابن سینا در مقابل شیخ اشراق قرار دارد؛ از این رو، مشائی قلمداد می‌گردد، اما در جهان غرب رقیب ابن رشد است؛ بنابراین، حکیمی اشراقی و افلاطونی شناخته می‌شود.

این دیدگاه، یعنی افلاطونی بودن ابن سینا، در بین مسلمانان هم طرفدارانی داشته است. مؤلف کتاب *الاتجاه الاشراقی فی فلسفی ابن سینا* در تأیید این دیدگاه تلاش فراوانی کرده است، البته هدف او بررسی آرای اشراقی ابن سیناست که آرای افلاطونی را نیز دربردارد. در *دائری المعارف الاسلامیه* پس از برشمردن بعضی آرای

افلاطونی ابن سینا، علت این رویکرد افلاطونی ابن سینا را چنین بیان می‌کند که آنچه تفکر ابن سینا را جهت داد، آثار فارابی است که آنها نیز به نوبه خود، در اصل، به شروح فلاسفه نوافلاطونی برمی‌گردد (دائری المعارف الاسلامیه، ۲۰۶/۱).

گاهی واژه «افلاطونی» به معنای «اشراقی» به کار می‌رود؛ بدین سبب که معمولاً افلاطون را در مقابل ارسطو، حکیمی اشراقی تلقی می‌شود. در این جستار، مقصود از آرای افلاطونی، اخص از آرای اشراقی ابن سیناست. آرای اشراقی ابن سینا ممکن است ریشه هرمسی، غنوصی یا حتی ارسطویی داشته باشد (ر.ک: بالی)، در حالی که مراد از آرای افلاطونی ابن سینا، دیدگاههایی است که با افکار افلاطون و نوافلاطونیان شباهت یا مطابقت دارد. در این جستار کوشش می‌شود، افکار افلاطونی ابن سینا جمع‌آوری و بررسی شود.

### زمینه‌های تأثیرپذیری ابن سینا از افلاطون

شباهت و همانندی دو متفکر در یک دیدگاه، ضرورتاً به معنای اثرپذیری یکی از دیگری نیست؛ چه بسا هر یک با تأملات فردی به اندیشه واحدی رسیده باشند، اما طبیعت جریانهای فکری چنان بوده است که تأثیر آنها بر یکدیگر متقابل است و شاید نتوان اندیشه‌ای را یافت که در یک فرد از ابتدا آغاز گردد و تا مرحله کمال در همان فرد رشد کند. معمولاً نظامهای فلسفی و دیدگاههای شکل دهنده آنها در افکار پیشینیان ریشه دارد. بررسی زمینه‌های تاریخی نقل و انتقال اندیشه‌ها و واریسی روند شکل‌گیری دیدگاهها، ما را به سرچشمه‌های آن تفکر و اشکال بسیط‌تر آن در آرای گذشتگان می‌رساند. با نگاهی به شرایط زمانی و محیط شکل‌گیری نظام فلسفی ابن سینا درمی‌یابیم که زمینه تأثیرپذیری او از افکار افلاطونی بسیار بوده است.

ابن سینا فلسفه را خودآموزی کرد و از کسی متأثر نگردید، اما از راههای دیگر با افکار افلاطونی آشنا گردید. او در جوانی به دربار نوح بن منصور راه یافت و از آن پس تا آخر عمر، ملازم حکمرانانی نظیر علاءالدوله اصفهانی بود. این امر، سبب گردید که همواره از بزرگ‌ترین کتابخانه‌های زمانش بهره‌مند باشد (دهخدا، ذیل واژه

«ابن سینا».

آشنایی ابن سینا با افکار افلاطونی و تأثیرپذیری وی از آنها را می‌توان در سه طریق عمده دانست:

### ۱. مطالعه ترجمه آثار افلاطونی

مدهتها قبل از ابن سینا، افکار افلاطونی به حوزه تفکر اسلامی رسوخ کرده بود و آثار افلاطونی به کمال، ترجمه شده بود (ر.ک: رفاعی، ۳۸۱/۱؛ التکریتی، ۱۶۳). میزان آشنایی مسلمانان با آثار افلاطون در قرن چهارم هجری، در اثری از فارابی به نام *فلسفی افلاطون و اجزاءها و مراتب اجزاءها* منعکس شده است. فارابی در این کتاب، نه تنها از جمیع مکالمه‌ها، بلکه از نامه‌های افلاطون نیز نام می‌برد و موضوع هر یک را به ایجاز شرح می‌دهد (ماجد فخری، ۱۲۷).

### ۲. مطالعه آثار فیلسوفان متقدم و متأثر از افکار افلاطون و نوافلاطونیان

نمونه این افراد، ابونصر فارابی است که از طرفی افکار افلاطونی دارد و از طرف دیگر، ابن سینا بر استادی او معترف و در تقریر نظریه فیض با او موافق است.

### ۳. برخورد با اسماعیلیان

اسماعیلیان در بیشتر مواضع فلسفی و کلامی، به افکار افلاطونی متمایل بودند. ابن سینا گرایشهای اسماعیلی داشته است. وی در شرح حال خود می‌گوید: «و کان اَبی مَمَّنْ اَجاب داعی المصریین و يعدّ من الإسماعیلیّة و قد سمع منهم ذکر النفس و العقل علی وجه الذی یقولونه، و یعرفونه هم، و کذلک أخی...» (ابن ابی‌اصیبه، ۱/۲). داعیان اسماعیلی نیز در تلاش بودند تا ابن سینا را به مرام خود در آورند. در چنین محیطی، خواه ناخواه ابن سینا از تأثیر افکار آنان مصون نمانده است.

نکته مهم در باب افکار افلاطونی ابن سینا این است که همخوانی و سازگاری دیدگاههای افلاطون با بسیاری از اعتقادات دینی حکمای مسلمان، نظیر ابن سینا، نقش مهمی در تمایلها و گرایشهای افلاطونی آنان دارد. این همخوانی سبب توفیق یک فیلسوف را در جمع بین دیدگاه فلسفی خویش و اعتقادات دینی فراهم می‌کند. مسلماً ابن سینا، به ویژه در آثار دوران آخر عمرش *نظیر اشارات*، از این عامل برکنار نبوده است.

## افکار افلاطونی ابن سینا

اکنون مهم‌ترین و بارزترین موضعی که ابن سینا، دیدگاهی افلاطونی را برگزیده است، بیان می‌کنیم. تبیین موضع افلاطونی ابن سینا در هر مورد، مستلزم بیان سه امر است.

(الف) بیان سرچشمه‌های آن دیدگاه در منابع افلاطونی و نوافلاطونی.

(ب) بررسی دیدگاه ارسطو در آن باره، برای اثبات عدول ابن سینا از دیدگاه او و صحت استناد دیدگاه ابن سینا به موضعی افلاطونی.

(ج) بیان دیدگاه ابن سینا با تأکید بر جنبه‌های افلاطونی آن.

### آفرینش عالم

«نظریه فیض» ابن سینا در باب آفرینش، نمونه‌ای روشن از افکار افلاطونی اوست. البته در این دیدگاه، عناصر ارسطویی نیز دیده می‌شود؛ برای مثال، مبدأ نخستین یا محرک نامتحرک ارسطو از آنجا که متعلق شوق عقل مادونی است، علت غایی حرکت افلاک است. نظیر این را در نظریه فیض ابن سینا نیز می‌بینیم، اما در دیدگاه ارسطو، نشانی از آفرینش و خلق یا صدور و فیض به چشم نمی‌خورد و این، ممکن نیست مورد رضایت ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان باشد. باید دیدگاهی را در پیش گرفت که هم با موازین عقلی و هم با اعتقادات دینی سازگار باشد و ابن سینا این ویژگیها را در «نظریه فیض» یافت.

مُبدع نظریه فیض، فلوطین است. ریشه این نظریه را در برخی از آثار افلاطون، مانند پارمیندس، جمهوری و فایدروسی می‌توان یافت. افلاطون در جمهوری می‌گوید: همچنان که روشنایی از خورشید برمی‌آید، ولی خورشید نیست، حقیقت و موجود نیز عین «خوب» نیستند، ولی از «خوب» برمی‌آیند و علتشان «خوب» است. وجود و موجودیت نیز هستی خود را مدیون خوب‌اند (افلاطون، ۱۱۲۳/۲).

در فایدروس می‌گوید:

هستی راستین که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به دیده خرد که از به‌ران روح است، درمی‌آید و دانشهای راستین گرداگرد آن قرار دارند. چون غذای خدایان و همه ارواحی که همواره می‌کوشند از غذایی در خور خویش برخوردار شوند، دانش ناب و راستین است، آن‌گونه روحها از اینکه بار

دیگر به دیدار حقیقت نائل شده‌اند، وجد و نشاطی بی‌اندازه می‌یابند و از تماشای حقیقت برخوردار می‌گردند (همان، ۱۳۱۶/۳).

«خوب»<sup>۱</sup> که افلاطون آن را به خورشید تشبیه می‌کند و آن را منشأ پیدایش حقیقت و وجود می‌داند، همان چیزی است که در مواضع دیگر، آن را «ایده‌ایده‌ها» یا «خیر مطلق» می‌نامد.<sup>۲</sup>

وی همچنین در رسالهٔ پارمیندس از «واحدی» سخن می‌گوید که واحد مانده، در مقابل واحدی که موجود شده و در میان اعداد (عالم) سریان یافته است (همان، ۱۶۷۳). واحدی که واحد مانده، همان «خوب» است که هستی عالم، پرتوی از اوست، اما حقیقت و به عبارت دیگر، دانشهای راستین که متعلق علم فرد واقع می‌شود، همان مثل است که برآمده و پدیدار گشته از «خوب» است (همان، ۱۱۲۴/۲). در مرحلهٔ سوم، روح قرار دارد که بعداً می‌بینیم، مرکب از عقل و نفس است (همان، ۱۲۳۵؛ ر.ک: کاپلستون، ۲۴۱/۱) که در این تمثیل، به دیدار حقیقت نائل می‌گردد. این موجودات، یعنی خوب، مثل و روح، مواد نظریهٔ فیض و اغنیم ثلاثه فلوپینی را فراهم آورده است. فلوپین که خود را مفسر افلاطون می‌داند، با الهام از این موجودات الهی، آفرینش عالم و پیدایش کثرت از وحدت را این گونه طراحی می‌کند: «آنچه برتر از هستی است، «واحد» است... بی‌فاصله پس از او، «عقل» است و در مرتبهٔ سوم، «روح» (نفس) است» (فلوپین، ۶۷۳/۲). هر یک با خصوصیات مختص به خود، از دیگری متمایز است. واحد اولین اقنوم و برتر از وجود است. تنها صفتی که می‌توان به او نسبت داد، «احد» است. همچنین می‌توان او را «خیر مطلق» نامید، به شرط آنکه صفت ذات گرفته نشود. از آنجا که نمی‌توان هیچ صفت دیگری به او نسبت داد، پس آفرینش، «فعل» او نیست، بلکه «فیضان» و «صدور» است، بدون اینکه مستلزم تغییر یا کم شدن در احد باشد (کاپلستون، ۵۳۵/۱؛ ر.ک: فلوپین، ۶۱۵/۱ به بعد).

فلوپین نحوهٔ فیضان را چنین توصیف می‌کند:

۱. در این ترجمه، «خوب» معادل واژهٔ «good» است، ولی آقای پازوکی در ترجمهٔ خدا و فلسفه آن را به «نیک» ترجمه کرده است.

۲. Absolute good.

چون «نخستین»، کامل و پراس و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت: لبریز شد و از این لبریزی، چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که «شد»، روی در «او» آورد و از «او» آبستن شد و این عقل است...؛ چون روی در او آورد و در او نگریست، در آن واحد هم عقل شد و هم هستی. این عقل که تصویری از واحد است، از واحد تقلید می‌کند؛ یعنی چون پر است، لبریز می‌شود و آنچه از طریق این فیضان پدید می‌آید، تصویری از اوست؛ همان گونه که او، خود، تصویر واحد است. این نیروی اثربخش که از عقل صادر می‌شود، روح است: روح «شد»، در حالی که عقل ساکن و ثابت بود؛ همان گونه که عقل نیز «شد»، در حالی که واحد ساکن و ثابت بود، ولی روح در حال سکون نمی‌آفریند، بلکه تصویر خود را در حالی می‌آفریند که حرکت می‌کند. مادام که به آنچه او را آفریده است، می‌نگرد، از آن آکنده می‌گردد و همین که نزول می‌کند، به عنوان تصویر خود، روح حس‌کننده (نفس حیوانی) و روح نباتی (نفس نباتی) را پدید می‌آورد (فلوطین، ۶۸۲/۲).

دیدگاه فلوطین در باب آفرینش، از سوی حکمای اسلامی مورد اقبال واقع شد. فارابی<sup>۱</sup> و سپس ابن سینا، آن را با تفصیل بیشتری مطرح کردند و با تغییراتی، در تطبیق آن بر اعتقادات کوشیدند.

از نظر ابن سینا، «احد» همان خداوند متعال و مبدأ اول است. خداوند، عقل محض است. در او هیچ گونه کثرتی نیست و بنا بر قاعده الواحد، معلول او نیز باید واحد باشد. از جهتی اول تعالی، تمام و بلکه فوق تمام است؛ یعنی نه تنها کامل است، بلکه تمام هستی و کمالات به او برمی‌گردد (الشفاء (الهیات)، ۳۸۰). اکنون باید دید، ابن سینا چگونه با حفظ این دو اصل مهم (یعنی بساطت خداوند و برگشت همه کمالات و هستی به ظاهر متکثر) آفرینش و خلقت را تبیین می‌کند. او می‌گوید: اولین صادر از مبدأ اول تعالی، عقل است. صدور عقل اول از خداوند، از لوازم جلال و کمال اوست که متعلق عشق اوست. خداوند ذات خویش را که عقل محض و مبدأ کل است، تعقل می‌کند، در حالی که به این کمال و مبدئیت، عالم است و از

۱. بین نظریه فیض فارابی با نظریه ابن سینا تفاوت‌هایی وجود دارد؛ مثلاً صدور کثرت در عقل اول از نظر فارابی صورتی دوگانه، ولی از نظر ابن سینا، صورتی سه‌گانه دارد (ر.ک: فارابی، ۵۴-۵۲).

این تعقل، عقل اول از او فائض و به تعبیر دیگر، منبعث می‌گردد. عقل اول از آن حیث که معلول اول تعالی است، هیچ‌گونه کثرتی در او نیست و بسیط است (همان، ۴۳۳-۴۳۷). از طرف دیگر، عقل اول معلول به ذاته و ممکن‌الوجود است و این منشأ کثرتی در او می‌گردد؛ به عبارت دیگر، عقل اول به لحاظ انتساب به اول تعالی، واجب‌بالغیر است و کثرتی در او نیست، بلکه کثرت از ناحیه امکان وجود اوست. عقل اول آنگاه که ذات خویش را تعقل می‌کند، از حیثی اول تعالی را، از حیثی وجوب‌بالغیر خویش را و از حیثی دیگر، امکان ذاتی خویش را تعقل می‌کند. از تعقل اول، موجودی دیگر به نام «عقل دوم» فائض می‌گردد، از تعقل وجوب‌بالغیر، «صورت فلک اقصی» به وجود می‌آید که همان «نفس فلکی» است و از تعقل امکان، «جرم فلک اقصی» صادر می‌شود و در اینجا از عقل اول، سه موجود دیگر پدید می‌آید؛ «عقل دوم» و «فلک اول» که خود دارای دو جنبه نفس و جرم می‌باشد (همان، ۴۳۷). این فیضان سه‌گانه ادامه می‌یابد تا اینکه به عقل فعال منتهی می‌گردد که واجب‌الصور و مدبّر نفوس بشری است (همان، ۴۳۹).

در پایان این بحث، به تفاوت‌های مهم دیدگاه ابن سینا در باب فیض با نظریه محرک نخستین ارسطو و شباهت‌های دیدگاه ابن سینا و فلوطین اشاره می‌کنیم. به رغم شباهت ظاهری نظریه عقول طولیه ابن سینا با نظریه ارسطو در بعضی موارد، بین این دو دیدگاه، تفاوت‌های معنایی مهمی وجود دارد. از منظر ارسطو، مبدأ نخستین تنها متعلق شوق عقل اول است، ولی هیچ‌گونه رابطه صدور یا فیضانی بین آنها نیست. آنها دو موجود مستقل‌اند؛ با این تفاوت که یکی از دیگری کامل‌تر است. از این رو، بعضی معتقدند اساساً ارسطو، دیدگاهی در باب آفرینش ندارد (رک: راس، ۲۸۰)، بلکه آنچه ابراز داشته، تنها تبیینی از وقوع حرکت و نحوه حرکت موجودات است، نه صدور موجودات و آفرینش عالم. اما فلوطین و ابن سینا در این موضوع، آرای شبيه هم دارند. از نظر هر دو، رابطه مبدأ هستی و عالم، رابطه صدور و فیضان است. مراتب کلی هستی نیز عبارت است از:

۱. احد یا مبدأ اعلی؛

۲. عقل؛



### ۳. نفس یا واهب‌الصور.

اینکه نفس از نظر فلوطین را هم عرض واهب‌الصور یا عقل فعال (عقل دهم ابن سینا) آورديم، به سبب نکته‌ای است که در خصوصیات این مراتب آورده می‌شود.<sup>۱</sup> از نظر فلوطین، در احد، همه چیز هست، لکن بدون تمییز. عقل حاوی همه موجودات است، لکن در عین تمییز و به وجود جمعی. اما این کائنات در نفس، متمایز و مشخص‌اند و چون به عالم محسوس رسند، جدا و پراکنده می‌شوند (ر.ک: فلوطین، ۶۶۱/۲ به بعد؛ الفاخوری، ۸۶).

ابن سینا نیز معتقد است همه موجودات، به وجود علمی در نزد خدا حاضرند (الشفاء (الهیات)، ۳۸۴) و عقل اول که هم واسطه فیضان دیگر موجودات از مبدأ اعلی و هم واسطه علم مبدأ اعلی بر دیگر موجودات است، در عین بساطت، جامع تمام کمالات مراتب مادون است. نفس در نظر ابن سینا، مبحث بسیار گسترده‌ای است و خود مراتب و انواعی دارد. آنچه در اینجا می‌تواند هم عرض نفس فلوطین قرار گیرد، همان عقل فعال یا واهب‌الصور و به تعبیر دینی، روح القدس است که در آن، هستی به مرحله‌ای می‌رسد که کثرت عرضی در عالم پدید می‌آید. وجود عقل دهم همراه وجود عناصر قابل کون و فساد است (همان، ۴۴۲) و بعد از آن است که به تعبیر فلوطین، کائنات جدا و پراکنده می‌شوند.

نظریه فیض سه رکن دارد:

۱. اندیشیدن مبدأ اعلی در ذات خود؛

۲. کامل و فوق تمام بودن مبدأ اعلی به طوری که هر کمالی نیز بازگشت به او دارد؛

۳. اندیشیدن عقول به ذات خویش و مبدأ اعلی که فیضان وجود مراتب مادون را

موجب می‌گردد.

این سه رکن، در سخنان فلوطین و ابن سینا موجود است، اما در کلام ارسطو تنها

اندیشیدن مبدأ اعلی و ذات خویش دیده می‌شود.

۱. گواه دیگر اتحاد نفس فلوطین با عقل فعال ابن سینا این است که نفس کلی در نظر فلوطین، مبدأ نفوس فردی انسانی است و ابن سینا این نقش را برای عقل فعال قائل است و آن را واهب‌الصور می‌نامد (ر.ک: کاپلستون، ۵۳۹؛ ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۴۳۹).

## مبدأ هستی

بهرتر است آنچه در این باره مطرح می‌شود، شباهتهای دیدگاه ابن سینا با دیدگاههای افلاطونی بنامیم، نه تأثیرپذیری وی از آنان؛ زیرا آنچه ابن سینا دربارهٔ صفات مبدأ اعلی قائل شده است، بیش از هر چیز، مرهون اعتقادات دینی اوست. به هر حال، باز هم می‌توان آرای ابن سینا را در این موضوع در زمرهٔ افکار افلاطونی او به شمار آورد.

در ضمن بحث پیشین به دیدگاه ارسطو دربارهٔ خداوند اشاره شد. به رغم اینکه وی مبدأ نخستین یا محرک نامتحرک را «خدا» نامید (راس، ۲۷۷)، هیچ‌گونه صفتی که شایستهٔ یک معبود دینی باشد، برای او قائل نیست جز کمال، آن هم به معنایی خاص. مبدأ نخستین ارسطو، عقلی ازلی و خود اندیش است که از ازل تا ابد تنها به خود می‌اندیشد، حتی جهان را به عنوان چیزی غیر خود نمی‌شناسد (ژیلسون، ۴۲-۴۳).

از نظر ارسطو، خدا نمی‌تواند به چیزهای دیگر علم داشته باشد؛ زیرا علم خدا به ما سوی پیامدهایی دارد، مانند علم به بدیها، انتقال از یک موضوع اندیشه به موضوعی دیگر که ارسطو آنها را منکر است (راس، ۲۷۹). چنین خدایی نه جهان را به وجود آورده، نه می‌تواند از آن محافظت کند. او محبت ما را پاسخ نمی‌دهد و ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم واقعاً او را دوست داشته باشیم. یکی از صفات مقبول خدا در ادیان الهی، معبود بودن است، اما به گفتهٔ کاپلستون، هیچ دلیلی وجود ندارد که ارسطو محرک اول را معبود شمرده باشد (کاپلستون، ۳۶۲). حتی تأثیری که مبدأ نخستین ارسطو در جهان دارد، فعالیت و فعل حقیقی او به شمار نمی‌رود؛ زیرا به گونه‌ای است که کسی ممکن است ناآگاهانه در دیگری داشته باشد، یا به گونه‌ای است که حتی پیکره یا عکس می‌تواند در ستاینده‌اش داشته باشد؛ از این رو، ابن رشد به عنوان مفسر خلف ارسطو، هرگونه فعالیت آفرینشی خدا و هرگونه آزادی ارادهٔ او را منکر است (راس، ۲۷۹). ابن سینا چنین دیدگاهی را دیدگاه طبیعیون در باب فاعل می‌نامد و نظر حکمای الهی را برتر از آن می‌داند و می‌گوید:

مقصود فلاسفه الهی از فاعل آن گونه که طبیعیون پنداشته‌اند، صرف مبدأ حرکت نیست، بلکه مراد آنان مبدأ و مفید وجود است، مانند فعالیت باری نسبت به جهان (الشفاء (الهیات)، ۲۵۷).

در نظام فلسفی ابن سینا صفات خداوند شکلی دینی - نوافلاطونی دارد و با حفظ بساطت، صفات علم، خلقت، اراده، قدرت و... برای خدا اثبات می‌شود. این نظام، افزون بر سازگاری با اعتقادات دینی، شباهت زیادی با صفات خدا از نظر افلاطون دارد. از میان موجودات الهی که افلاطون از آنها سخن می‌گوید، آنکه به اعتقاد بسیاری از محققان، خدای افلاطون است، «ایده‌ایده‌ها»<sup>۱</sup> است (کاپلستون، ۲۲۲؛ ژلیسون، ۳۵) که آن را «خیر مطلق» و «آگاتون» نیز می‌نامد. از تمثیلهای افلاطون درباره‌ی مثال خیر معلوم می‌گردد که وی، صفاتی نظیر خلق، تدبیر و علم را برای مثال خیر ثابت می‌داند. در جمهوری می‌گوید:

مثال خیر، منشأ (صانع) کلّ زیبایی و درستی (خوبی)، آفریننده‌ی نور و پروردگار نور در عالم محسوس و منبع بی‌واسطه‌ی عقل و حقیقت در عالم معقول است (افلاطون، ۱۳۳/۲؛ ژلیسون، ۳۶).

مثال خیر موجد مُثل است (افلاطون، ۱۱۲۴/۲) و افلاطون نحوه‌ی به وجود آمدن مُثل را از مثال خیر، به پدید آمدن روشنایی خورشید از خورشید تشبیه می‌کند (همان، ۱۱۲۳ و ۱۱۳۳). در جایی دیگر می‌گوید: «خداوند آفریننده‌ی ایده‌هاست» (همان، ۱۲۵۲؛ ر.ک: بورمان، ۶۸)؛ بنابراین تردیدی در خالق بودن مثال خیر باقی نمی‌ماند. البته این خلق به صورت فیضان وجود است. در اینجا شباهت فراوانی بین افکار افلاطون و ابن سینا به چشم می‌خورد. آفرینش موجودات، همه، مستند به خداوند است و این آفرینش، گاهی بدون واسطه است، مانند ایجاد مُثل و گاهی با واسطه، مانند موجودات فانی که توسط موجودات عالی‌تر ایجاد شده‌اند. افلاطون از این موجودات عالی‌تر به «خدایان» تعبیر می‌کند. نقش خدایان در نظام فکری افلاطون، همان نقش فرشتگان در اندیشه‌ی ابن سیناست که کاملاً با فرشتگان مدبّر امور جهان<sup>۲</sup> در تفکر دینی منطبق است. از جمله‌ی این موجودات، «دمیورگ»<sup>۳</sup> یا صانع است که

۱. Idea of Good.

۲. «فالمَدبّرَاتُ أَمْرَاءُ» (تازعات / ۵) برای تطبیق عالم عقول بر عالم فرشتگان، ر.ک: ابن سینا، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله‌ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، تصحیح موسی عمید، چاپ دوم، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۱۳.

۳. Demiourge.

«خائوس»<sup>۱</sup> (هاویه) را به شکل «کاسموس»<sup>۲</sup> (جهان) نظم داده و با الگو قرار دادن مُثُل، جهان مادی را به وجود آورده است. همچنین ایجاد نفس کلی نیز منسوب به اوست (ر.ک: افلاطون، ۱۸۳۸/۳). موجود دیگر «زئوس» است که امور جهان را سامان می‌بخشد و بر دیگر خدایان و ارواح فرمان می‌راند. بعید نیست که «دمیورگ» نام فلسفی همان موجودی باشد که در اندیشه دینی افلاطون «زئوس» نامیده می‌شود. به هر حال، این دو، واسطه در فیض‌اند و ایجاد آنها از سوی مثال خیر، بدون واسطه بوده است، آنگاه ایجاد موجودات مادون بر عهده آنها نهاده شده است تا اینکه سلسله آفرینش به خدایانی منتهی گشته که عالم مادی را به وجود آورده‌اند. افلاطون در رساله تیمائوس می‌گوید:

استاد صانع<sup>۳</sup> (دمیورگ) جهان و روح را آفرید، سپس به آفریدن خدایان پرداخت (همان، ۱۸۴۱)... آنگاه آفرینش بقیه موجودات را که سه نوع بودند، بر عهده خدایان گذاشت (همان، ۱۸۵۱).

به نظر وی، در واقع، تمام آفرینش به مثال خیر مستند است؛ زیرا همه چیزهایی که در جهان است، در خدمت آنچه والاترین چیزها و شاه جهان است، قرار دارد و وجود همه آنها برای خاطر اوست و همو علت اصلی همه چیزهای خوب است (همان، ۱۹۵۲)؛ از این رو، نظم و زیبایی این جهان را می‌توان دلیلی بر صفت حکمت و اراده مثال خیر دانست؛ چنان که افلاطون می‌گوید:

خدا که جهان را در نهایت خوبی و زیبایی پدید آورد، لازمه‌اش این است که این جهان، دارای روح و خرد است و بر اثر حکمت و اراده خدا پدید آمده است (همان، ۱۸۴۰).

وی از زبان فیلبس می‌گوید: «کل جهان را عقل و دانشی حیرت‌انگیز منظم ساخته و اداره می‌کند» (همان، ۱۷۵۷).

از نظر افلاطون، خدا مدبّر جهان است. او صفت تدبیر را در موارد گوناگون به

۱. Chaos.

۲. Cosmos.

۳. (Demiourgos) demiurge.

خدا نسبت می‌دهد؛ هر چند این تدبیر به حالت واسطه باشد. ژیلسون می‌گوید: «صفت اصلی خدای افلاطون، این است که امور انسان را تدبیر و تمشیت می‌کند» (ص ۴۰). از آنچه گذشت، روشن می‌شود که افلاطون گاهی به صراحت و گاهی به طور ضمنی، صفات خلق، علم، اراده، تدبیر و قدرت را برای خدا ثابت می‌داند. از نظر ابن سینا نیز تمام این صفات برای مبدأ اعلی ثابت است.

ابن سینا همان گونه که مقتضای بینش دینی اوست، خدا را خالق جهان می‌داند و صریحاً از کلمه «خلق» استفاده می‌کند: «انظر إلى حكمة الصانع بدأ الخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى» (الاشارات و التنبیهات، ۲/۲۸۶). البته خلق در نظر وی، فیضان وجود است و با مدعای متکلمان (یعنی خلق از عدم) متفاوت است. به عقیده ابن سینا عالم به عنوان معلول خدا ممکن نیست از علّت تامّه خود متأخّر باشد؛ به عبارتی، عالم مخلوق است؛ خلقی قدیم و حادث به حدوث ذاتی نه زمانی. بنابراین، در نسبت خلق به خدا باید گفت: «کان الله و خلق»، نه «کان الله ثم خلق» (ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور). در مقابل، کسانی که معتقدند فعل قدیم معنا ندارد و اگر عالم، فعل خداست، پس باید حادث باشد، ابن سینا مفعول را به قدیم و حادث تقسیم می‌کند. آفریدن مفعول قدیم، «ابداع» و ساختن مفعول حادث، «صنع» نامیده می‌شود. فعل قدیم یا مبدع، فعلی مسبوق به ماده و مدّت نیست؛ نظیر مجردات و خود ماده، اما فعل حادث، مخلوقی است که سابقه عدم زمانی دارد و مسبوق به ماده و مدّت است. مبدأ اعلی نسبت به مبدعات، «مبدع» و نسبت به محدثات، «صانع» نامیده می‌شود (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۳/۶۷)؛ از این رو، ابن سینا نمط پنجم کتاب اشارات را «فی الصنع و الإبداع» نامیده است. به هر حال، به رغم اینکه از نظر ابن سینا عالم، قدیم زمانی است، تردیدی نیست که او خدا را خالق عالم می‌داند و صفت خلق را درباره مبدأ اعلی به کار می‌برد.

در نظام فلسفی ابن سینا با حفظ بساطت و اجب الوجود، علم خدا حتی به جزئیات نیز به نحوی تبیین می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «واجب الوجود همه امور را به نحو کلی تعقل می‌کند و در عین حال، هیچ چیز از علم او مخفی نیست» (الشفاء (الهیات)، ۳۸۵).

در این نظام، اراده و قدرت واجب‌الوجود مغایر با ذات و علم او نیست؛ به عبارتی، قدرت و اراده واجب‌الوجود همان علم اوست. ابن سینا در این باره می‌گوید:

پس اراده واجب‌الوجود نه ذاتاً و نه مفهوماً با علم او مغایرتی ندارد و قبلاً گذشت که علم واجب‌الوجود بعینه همان اراده اوست و همچنین بیان شد که قدرت او عبارت است از عاقل کل بودن ذات او به نحوی خاص... و اراده - آن گونه که ما تحقیق کردیم که طبق آن در فیض وجود به غرضی تعلق نمی‌گیرد - چیزی نیست جز نفس فیض که همان وجود است (همان، ۳۹۴).

البته این سخن درباره عینیت صفات و ذات واجب است، ولی آنچه مربوط به اینجاست، این است که وی در این کلام به صفات علم، قدرت و اراده خدا اشاره می‌کند؛ اگرچه بعضی معتقدند صفات خلق، علم و... در سخنان وی، صوری است و در نظام فلسفی او مجالی برای این صفات وجود ندارد (ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۲۳ (مقدمه))، این صوری بودن، با افلاطونی بودن دیدگاه او منافاتی ندارد و از قرابت آرای او به افکار افلاطون نمی‌کاهد.

دمیورگک و موجودات نظیر او، مضاهای مبادی عالی و عقول طولیه در دیدگاه ابن سیناست. در هر دو دیدگاه، تمام هستی با واسطه یا بدون واسطه به مبدأ اعلی نسبت داده می‌شود.<sup>۱</sup> آنچه ابن سینا از آن به صنع و ابداع تعبیر کرده، در نظریه افلاطون نیز مصداق دارد. موجودات مادی و زمانی مصنوع‌اند و دمیورگک استاد صنعتگر است؛<sup>۲</sup> در حالی که مثل و شاید خود دمیورگک جزء مبدعات مبدأ اعلی باشند.

## نفس

از سخنان افلاطون چنین برمی‌آید که وی به دو نوع نفس قائل بوده است؛ یکی

۱. قبلاً سخنی از افلاطون نقل شد که در آن، فاعل و علت اصلی همه چیزهای موجود در جهان را «ایده ایده‌ها» و «مثال خیر» است (ر.ک: افلاطون، ۱۸۴۱)، ابن سینا نیز در این باره می‌گوید: «همه موجودات از او وجود گرفته‌اند» (الشفاء (الهیات)، ۲۷۵) و او فاعل همه است؛ یعنی موجودی است که هر وجودی فائض از اوست» (همان، ۳۸۰).

۲. این موجود در ترجمه انگلیسی، «Creator» نامیده شده است. افلاطون در قوانین از آن به «good-maker» تعبیر می‌کند. آقای لطفی در دوره آثار افلاطون آن را به «استاد سازنده» ترجمه کرده است.

نفس کلی عالم که مافوق جسم بوده و از طرف صانع برای تدبیر حرکات جهان آفریده شده است (افلاطون، ۱۸۴۳/۳) و درباره آن گفته است: «کلّ روح [روح کلی] به کلّ کیهان بی روح فرمان می‌راند» (همان، ۱۳۱۴). از آنجا که افلاطون در جای دیگر تدبیر جهان را به زئوس، خدای آسمان، نسبت می‌دهد (همان، ۱۳۱۵)، بعید نیست که نفس کلی در نظر وی، همان زئوس باشد. نوع دیگر نفس، نفوس جزئی‌اند که مدبّر بدن‌اند (همان، ۱۹۱۷) و نوعی ضعیف‌تر از نفس نیز در حیوان و نبات وجود دارد (همان، ۱۸۹۳ و ۱۹۵۱ به بعد).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت، نفس از نظر افلاطون به دو قسم کلی تقسیم می‌شود؛ نفوس خدایی و فناپذیر و نفوس فانی. نفس انسان در نظر وی، متشکل از سه بخش است؛ جزئی از آن که مدبّر بدن است، فناپذیر و دو جزء دیگر، فناپذیر است (ر.ک: همان، ۱۰۱۵/۲ به بعد).

خصوصیات نفس از نظر افلاطون را می‌توان این گونه نام برد: مدبّر بدن، تجرّد و روحانی بودن، جوهر مستقل بودن، جاودان و ازلی بودن. همه این خصوصیات حتی ازلی بودن نفس در افکار ابن سینا نیز وجود دارد، اما ابتدا لازم است به دیدگاه ارسطو نیز در این باره اشاره شود.

در نظام فلسفی ارسطو، تقسیم دوگانه نفوس به نفوس عالیّه و سفلیّه که در فلسفه افلاطون و نیز ابن سینا دیده می‌شود، وجود ندارد. بعضی معتقدند ارسطو در دوره‌ای پیشتر به مفهوم افلاطونی نفوس ستارگان (نفوس سماوی) معتقد بوده است؛ زیرا در پری سوفیلوس (درباره فلسفه) می‌گوید، خود ستارگان، دارای نفس‌اند و موجب حرکت خویش‌اند، ولی او این مفهوم را رها کرده و به مفهوم عقول افلاک روی آورده است (کاپلستون، ۳۶۰/۱).

از نظر ارسطو، افلاک دارای عقول‌اند و این عقل است که سبب حرکت آنها می‌گردد (ر.ک: ارسطو، ما بعد الطبیعه، ۴۸۴؛ راس، ۱۵۵). گواه اینکه ارسطو نفوس سماوی را قبول ندارد، این است که تعریف وی از نفس تنها نفوس ارضیه را شامل می‌شود.

نفس از نظر ارسطو عبارت است از: «کمال اوّل جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه (آلی) است» (ارسطو، درباره نفس، ۷۸). باید توجه داشت که مراد از جسم در اینجا

ماده نیست، بلکه جسم به معنای جنس است. کمال اول مانند علم برای انسان و یا بریدن برای چاقو، و ذی حیات یا آلی به معنای دارا بودن آلات و قواست که به واسطه آنها افعال حیات (یعنی تغذی، نمو، تولید، ادراک، حرکت ارادی و نطق) صادر می‌شود. روشن است که این تعریف بر اجرام سماوی منطبق نیست؛ زیرا اگرچه از دید وی آنها دارای حیات‌اند، صاحب آلات و قوا نیستند.

حال، با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان دیدگاه ابن سینا را با دیدگاه ارسطو سنجید. دیدگاه ابن سینا درباره نفس، دو اختلاف اساسی با رأی ارسطو دارد. این اختلاف، باعث فاصله‌گیری ابن سینا در جزئیات این بحث از ارسطو شده و وی را به افکار افلاطونی متمایل کرده است. نخست آنکه این تعریف تنها شامل نفوس ارضی می‌گردد؛ از این رو، برای شمول نفوس سماوی باید به جای قید «آلی» قید «ذی إدراک و حركة تتبعان تعقلًا کلیًا» آورد (ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۲۹۱) و از آنجا که در نزد ابن سینا نفوس در تقسیم کلی دو گونه‌اند، نمط سوم/ اشارات را «درباره نفس ارضی و سماوی» نامیده است.

دوم اینکه به رغم توافق ظاهری ابن سینا با ارسطو در تعریف نفوس ارضی، در معنای «کمال» با وی اختلاف نظر دارد. کمال از نظر ارسطو، مساوی با صورت است، در حالی که ابن سینا کمال را اعم از صورت می‌داند؛ یعنی هر صورتی، کمال است، ولی هر کمالی، صورت نیست (الشفاء، کتاب النفس، مقاله اول، فصل اول). این اختلاف در معنای کمال، در اکثر فروع بحث نفس، ابن سینا را از ارسطو جدا ساخته و وی را با افلاطون هم‌رأی کرده است. در زیر به موارد این اختلاف اشاره می‌کنیم.

۱. ثنویت نفس و بدن. ثنویت نفس و بدن، فکری فیثاغوری-افلاطونی است. از نظر افلاطون، نفس آدمی قبل از بدن وجود داشته و از دانش بهره‌مند بوده است (افلاطون، ۵۰۳/۱). آنگاه توسط خیر اعلی در کالبد بدن نهاده شده است. «آن که از همه بهتر است... خرد را در روح و روح را در جسم جایگزین ساخت» (۱۸۳۸/۳). از این سخن و سخنان همانند آن در آثار افلاطون، روشن می‌شود که نفس، جوهری مستقل از بدن است که چند روزی جسد را به استخدام می‌گیرد و سرانجام، جسد را



رها کرده و مستقل به زندگی ابدی خویش ادامه می‌دهد.<sup>۱</sup> دیدگاه ابن سینا نیز از جهت استقلال نفس، شبیه همین است، ولی نفس را جوهری مستقل در مقابل بدن می‌داند و می‌گوید:

نفس انسانی جوهری قائم به ذات و مستقل است که منطبع در ماده نیست، بلکه نفس مجرد است و همانا نیازش به این بدن، به سبب عدم امکان وجودش بدون این بدن و نیز به سبب نیل به بعضی کمالات است (ابن سینا، التعلیقات، ۱۷۶؛ الاشارات و التنبیهات، ۳۰۱/۲ و ۳۷۱).

در این تعریف ابن سینا از نفس نیز این استقلال لحاظ شده است و گفتیم که او کمال را اعم از صورت می‌داند. معنای اعم بودن این است که نفس، یعنی همان کمال که مستقل و فارغ از بدن نیز می‌تواند وجود داشته باشد، در حالی که ارسطو کمال را مساوی صورت می‌داند؛ در نتیجه، از نظر وی نفس هیچ‌گاه نمی‌تواند از بدن جدا باشد؛ زیرا صورت بدون بدن ممکن نیست. بنابراین، در دیدگاه ارسطو، نفس و بدن دو جزء برای جوهر واحدند.

۲. تدبیر بدن. رابطه نفس و بدن از نظر افلاطون، رابطه تدبیر است. این رابطه در تمثیل ارابه بالدار به تصویر کشیده شده است؛ ارابه‌ای که دو اسب آن را به دنبال می‌کشند، به مثابه بدن و جسم است و ارابه‌ران که کنترل اسبها را به عهده دارد، به مثابه نفس. آن دو اسب نیز نماد قوه همّت و اراده و قوه شهویه و غضبیه‌اند که از قوای نفس‌اند (افلاطون، ۱۲۳۵/۳). در نگاه ابن سینا نیز رابطه نفس و بدن، رابطه تدبیر است و نفس جوهری است که در بدن و اجزای بدن تصرف می‌کند (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۳۰۲/۲)، اما از آنجا که ارسطو معتقد است نفس و بدن همانند ماده و صورت شیء واحدند و به عبارت دیگر، دو جزء برای یک جوهرند، بحث از ارتباط آنها منتفی است؛ چرا که رابطه تدبیر در جایی معنا دارد که دو جوهر متباین فرض شود، اما نسبت نفس و بدن در نظر ارسطو، تباین نیست، بلکه اتحاد است.

۳. تجرد نفس. افلاطون نفس را مجرد دانسته و بر آن استدلال کرده است. دلیل

۱. افلاطون این موضوع را در جاهای متعدد آثارش مطرح می‌کند؛ نظیر: فایدون، فایدروس، تیمائوس....

تجرّد نفس از نظر او، این است که هیچ گونه تغییری در آن صورت نمی‌پذیرد (افلاطون، ۵۱۴/۱). در اندیشه ابن سینا نیز نفس، موجودی مجرد است که تنها در حدوث و استکمال به بدن نیاز دارد (ابن سینا، التعليقات، ۱۷۶) و در موارد متعدّد بر تجرّد نفس استدلال کرده است (رک: ابن سینا، الشفاء، کتاب النفس، مقاله پنجم، فصل دوم و هفتم).<sup>۱</sup> اما نفس از نظر ارسطو، طبق آنچه تعریف وی از نفس بر آن دلالت می‌کند ممکن نیست مجرد باشد؛ زیرا نفس صورت بدن است و صورت بدن با فنای بدن فانی می‌گردد و حال اینکه موجود مجرد ممکن نیست فانی باشد. از نظر ارسطو تنها جزئی از نفس که آن را «عقل منفعل» می‌نامد، می‌تواند مجرد باشد. البته درباره این جزء، ابهامهایی در کلام ارسطو وجود دارد که در مباحث بعدی به آنها اشاره می‌کنیم.

۴. جاودانگی نفس. خلود و جاودانگی نفس از اعتقادات مسلم افلاطون است. او در رساله فایدون که به معنای «جاودانگی» است، بیشتر از هر جای دیگر، این موضوع را مورد تأکید قرار داده است. در رساله‌های دیگر نیز آن را بیان کرده است. در رساله فایدروس می‌گوید:

روح مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خود نیست، بلکه از خارج است و ازلی است و چون ازلی است، بالضرورة ابدی است... آنچه جنبشش از خود است، جاویدان و فناپذیر است و آن جهان ذات و ماهیت روح است (رک: افلاطون، ۱۸۳۸/۳).

خلود نفس در فلسفه اسلامی به معاد مشهور است و ابن سینا در اصل جاودانگی نفس با افلاطون هم‌رأی است. البته اختلافهایی بین آنها نیز وجود دارد؛ برای مثال، خلود نفس در نگاه افلاطون به صورت نوعی تناسخ است که ابن سینا آن را باطل می‌داند. ابن سینا در فصل چهارم مقاله پنجم کتاب نفس شفا به بحث درباره خلود نفس می‌پردازد و جاودانگی آن را اثبات می‌کند.

مسئله جاودانگی نفس در نظر ارسطو نظیر مسئله تجرّد نفس است و مانند آنجا باید گفت: نفس بنا بر تعریف ارسطو ممکن نیست جاودانه باشد، بلکه چون صورت بدن است و نمی‌تواند مستقل از بدن باقی بماند، پس با فنای بدن باید فانی شود.

۱. ابن سینا، در کتاب نفس، هفت دلیل بر تجرّد نفس اقامه کرده است.

۵. تقدّم وجود نفس بر بدن. از نظر افلاطون نفس آدمی قبل از تعلق به بدن وجود داشته و از دانش بهره‌مند بوده است (همان، ۵۰۳/۱)، در حالی که ابن سینا در کتابهای فلسفی خود، صراحتاً قدم نفس را باطل دانسته و بر حدوث آن استدلال کرده است (ابن سینا، «کتاب النفس»، الشفاء، مقاله پنجم، فصل سوم؛ التعليقات، ۱۷۶). از نظر ابن سینا نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و نمی‌تواند قبل از بدن وجود داشته باشد و در مرحله‌ای از تکوّن بدن از مبدأ اعلیٰ افاضه می‌شود (رسالة نفس، ۵۶). به رغم صراحت و تأکید ابن سینا بر حدوث نفس، گویا اندیشه قدیم بودن نفوس و سبق وجودی نفس بر بدن در عمق جان ابن سینا ریشه دوانده است؛ به گونه‌ای که بر خلاف دیدگاه فلسفی‌اش، در موارد فراوانی، نفس را موجودی ازلی معرفی می‌کند که به این عالم خاکی آمده و تخته‌بند بدن عنصری گردیده است. او در کتاب *اشارات* با جملاتی شاعرانه بدن را به آشیانه‌ای تشبیه می‌کند که خدا به حکمت خویش آن را فراهم کرده است تا مرغ نفس در آن آشیانه گیرد. این نگاه افلاطونی به نفس در کتابهای عرفانی - تمثیلی ابن سینا با وضوح بیشتری دیده می‌شود. در *رساله الطیر*، نفوس انسانی در قالب مرغانی ظاهر می‌شوند که در دام حس اسیر می‌گردند (ص ۱۹-۲۹). ابن سینا در نخستین بیت قصیده عینیه، نفس را موجودی روحانی معرفی می‌کند که از جهانی والا به برهوت تن هبوط کرده است.

هبطت إليك من المحلّ الأرفع و رقاء ذات تفرّد و تمنع<sup>۱</sup>

البته در همه این موارد، می‌توان گفت که ابن سینا به مجاز سخن گفته است خصوصاً اینکه این آثار، عرفانی است. با این حال، حتی این احتمال به روح افلاطونی فکر ابن سینا در این باره خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ چرا که فاصله زیادی بین دیدگاه ابن سینا و ارسطو در این باره وجود دارد.

## عقل فعّال

گفته شد از نظر ارسطو، جزئی از نفس که عقل نامیده می‌شود، مجرد و فناپذیر

۱. «به سوی تو از جایگاهی بلند کبوتری گرانقدر و والا فرود آمد» (برای دیدن قصیده، ر.ک: الفاخوری، ۵۰۰).

است. در این کلام ارسطو چند ابهام وجود دارد. نخست آنکه آیا عقل فعال و عقل منفعل دو موجودند یا اینکه دو جنبه از موجود واحدند (همچنان که تفکیک اسمی این دو، توسط شارحان ارسطو، مانند اسکندر افرویدیسی، انجام گرفته است). ابهام دوم این است که آیا این دو عقل، مجرد و مفارق از ماده‌اند یا نه؟ و ابهام سوم اینکه آیا عقل فعال موجودی جدای از نفس انسانی است یا جزء نفس انسانی؟

دیدگاه رایج درباره ابهام نخست، این است که عقل فعال و عقل منفعل، دو موجود متمایزند. باید توجه داشت که تقسیم عقل به فعال و منفعل، از سوی خود ارسطو نیست، لکن از سخنان وی چنین برمی آید که جزئی از نفس که عقل نام دارد، منفعل است (درباره نفس، ۲۱۲) و آنگاه موجود دیگری باید باشد که نسبت به معقولات این عقل، سمت فاعلیت دارد (همان، ۲۲۵). ارسطو درباره این موجود دوم می گوید: «و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است... و تنها اوست که فناپذیر و ازلی است» (همان، ۲۲۶ و ۲۲۸).

بنابراین، تردیدی نیست که عقل فعال، مجرد است، اما درباره عقل منفعل اختلاف است. ارسطو از جهتی می گوید: «عقل از آن حیث که همه چیز را می اندیشد، باید بالضرورة چنان که آناکساگوراس<sup>۱</sup> گفته، عاری از مخالطت باشد» (همان، ۲۱۳).

از طرف دیگر، دیدیم که وی صفت تجرد را منحصر به عقل فعال دانست؛ از این رو، بعضی از این حصر در سخن وی صرف نظر کرده و عقل منفعل را نیز مجرد دانسته‌اند. این گروه در تأیید سخن خویش به این عبارت از وی تمسک جسته‌اند که گفته است: «موجه نیست عقل را مخالط با بدن بدانیم» (همان، ۲۱۴)، در حالی که بعضی مفسران جدید گفته‌اند: مقصود ارسطو این است که عقل با معقولاتی که آنها را می شناسد، مخالطت ندارد و چون بالقوه تمام معقولات است نمی تواند فعل محض و مجرد باشد (همان، ۲۱۳ و ۲۲۶ (پاورقی)).

ابهام سوم درباره عقل فعال است، به این صورت که آیا جزئی از نفس انسانی یا

۱. Anaxagors.

اینکه موجودی جدا و منفک از نفس انسانی است که علوم را به انسان افاضه می‌کند. بعضی شارحان ارسطو، مانند اسکندر افریدوسی<sup>۱</sup> (حدود ۲۲۰ م)، ابن رشد و ذرابلتا<sup>۲</sup> (۱۳۶۰-۱۴۱۷ م) بر آن‌اند که مقصود از عقل فعال خداوند است و خداست که فکر را در نفس ایجاد می‌کند (ر.ک: برن، ۱۳۳)، در حالی که بعضی دیگر معتقدند عقل فعال، همان روح جاودان و خالد در کالبد آدمی است.

هدف از بررسی سخن ارسطو این بود که اگر مقصود وی از عقل فعال و عقل منفعل، موجود واحدی است که جزئی از نفس انسان را تشکیل می‌دهد، می‌توان به او نسبت داد که به خلود نفس قائل بوده است، اما نه به آن معنا که افلاطون و ابن سینا معتقدند، بلکه به معاد نوعی و اینکه همیشه یک نفس کلی در جهان بوده و خواهد بود؛ زیرا از ظاهر سخنان ارسطو فهمیده می‌شود که عقل فعال موجودی واحد است. اگر عقل فعال موجودی غیر از عقل منفعل باشد، از آنجا که ظاهراً ارسطو صفت تجرّد را به عقل فعال منحصر کرد، عقل منفعل نمی‌تواند موجودی مجرد باشد و در این صورت نیز تنها اگر عقل فعال جزء نفس انسان باشد، می‌توان گفت که ارسطو به بقا و جاودانگی نفس قائل است، البته آن هم معاد نوعی، نه معاد فردی.

در اثر این ابهامات و احتمالات در سخنان ارسطو، ژیلسون چنین نتیجه می‌گیرد: درست است که هر یک از افراد بشر، نفسی از آن خود دارد، اما این نفس، دیگر خدایی فناپذیر مانند نفس نزد افلاطون نیست، [بلکه] نفس انسانی [در نزد ارسطو] صورت جسمی بدن مادی و نابودشدنی اوست و محکوم به فزونی انسان است (ص ۴۳).

## عشق و عرفان

از دیگر افکار افلاطونی ابن سینا، مباحث مربوط به عشق و عرفان است که در رسائل عرفانی و نظمهای آخر کتاب *اشعار* منعکس شده است. در این مباحث، شباهتهای فراوانی میان افلاطون و ابن سینا وجود دارد. نخست آنکه روش هر دو در وصول به حقیقت، ریاضت عقلی است. شهود و اشراق از نظر افلاطون، نوعی شهود

۱. Alexander Aphrodisien.

۲. Zrabelta.

عقلی است نه شهود قلبی عرفانی. حقیقت در نگاه افلاطون، همان مُثل و حقیقی‌ترین موجود، مثال خیر است و راه رسیدن به مثل و تماشای مثال خیر، دیالکتیک است که افلاطون آن را عمل جمع و تفریق به معنای ترکیب و تحلیل و گاهی حالت جودت ذهن می‌داند (ر.ک: افلاطون، ۱۱۵۵/۲-۱۱۶۸؛ ۱۸۰۴/۳-۱۸۰۵). برای نیل به حقیقت، لازم است نیروی عقل و اراده بر قوه شهوت و هوس فائق آید. خویشتن‌داری صفتی است که در اثر حکمت و پرورش قوه عاقله حاصل می‌شود. خویشتن‌داری به معنای زهد صوفیانه و پرهیز از لذتها نیست، بلکه همان صفتی است که در سقراط به نحو اعلی وجود داشت. در مکالمه‌های افلاطون، سقراط شراب می‌نوشد، ولی هیچ‌گاه عنان عقل را از دست نمی‌دهد (همان، ۴۲۴/۱). این‌گونه ریاضت عقلی، سبب به وجود آمدن صفت حکمت و وصال به خورشید حقیقت می‌گردد (افلاطون، ۱۰۷۷/۲ به بعد).

ابن سینا نیز در نمط نهم *اشارات* که در مقامات العارفین است، برای رسیدن به کمال حقیقی، ریاضت را توصیه می‌کند، اما این ریاضت، ریاضت شرعی یا متصوفانه نیست، بلکه همان ریاضت عقلی و استفاده از قوه فکر برای وصول به جانب حق است. در نگاه عرفا، دل بالاترین جایگاه را در وصول به حقیقت دارد. در راه سلوک باید قلب و باطن را از کدورتها و آلودگیها پاک کرد تا جمال شاهد قدسی در آن جلوه‌گر شود. معمولاً از منظر عرفا عقل و فکر نه تنها در راه سلوک نقش چندانی ندارد، بلکه در مظان مذمت نیز قرار دارد:

زین قدم وین عقل، رو بیزار شو چشم غیبی جوی و برخوردار شو

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۳۱۳)

در مقابل، ابن سینا شرط وصول به حضرت حق را صاف کردن فکر و عقل از شوائب اوهام و تخیلات معطوف به عالم جسمانی می‌داند. وی آنجا که عارف را معرفی می‌کند، بر جنبه عقلانیّت و فکر عارف تأکید دارد و می‌گوید:

و المتصرف بفکره إلى قدس الجبروت مستدياً لشروق نور الحقّ فی سرّه یخصّ  
باسم العارف (الاشارات و التنبیهات، ۳/۳۶۹)؛ عارف کسی است که فکر و عقلش به  
کمال متوجّه حضرت حق گردیده و پیوسته در معرض اشراق نور حق بر باطن  
اوست.

در جایی دیگر، آنجا که اغراض ریاضت را بیان می‌کند، می‌گوید:

و الثانی تطویع النفس الأمانة المطمئنة لينجذب قوى التخیل و الوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسیّ منصرفه عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلیّ (همان، ۳۸۰)؛  
دوم رام کردن نفس اماره مطمئن است تا آنکه قوای متخیله و متوهمه، مشغول افکار متناسب با امر قدسی گردند و از افکار مربوط به امور پست روی گردانند.

از این عبارت، روشن می‌شود که جایگاه رفیع عقل در نزد ابن سینا حتی در سلوک عرفانی، همچنان محفوظ است و بر خلاف عرفا که در صدد تصفیة باطن و جلای قلب‌اند، بر پیراستن قوّه مفکره و عاقله از توهّمات و تخیلات مربوط به عالم حسّی تأکید دارد. حاصل آنکه راه وصول به حقیقت از نظر ابن سینا حتی در مباحث عرفانی، نوعی دیدگاه فلسفی است و همچون افلاطون بر ریاضت عقلی و تقویت قوّه عاقله اصرار می‌ورزد.

شبهات دیگر افلاطون و ابن سینا در اصل مباحث مربوط به لذّت و سعادت است. از نظر هر دو، لذّت و بهجت واقعی، تماشای کمال مطلق و اتّصال به عالم علوی است. افلاطون این دیدگاه را در جاهای مختلف، مانند تمثیل ارابه‌الدار و نیز تمثیل غار (ر.ک: افلاطون، ۱۱۲۹/۲ و ۱۳۱۵/۳) بیان می‌کند. این لذّت و سعادت که در اثر مشاهده حقیقت حاصل می‌شود، مربوط به بعد از مرگ نیست، بلکه در همین جهان نیز گاهی خرد و عقل به مشاهده حقیقت نائل می‌شود. شاعران، کاهنان و بالاتر از همه، فیلسوفان از جمله کسانی‌اند که بهره‌ای از تماشای حقیقت راستین برده‌اند. افلاطون چنین کسانی را «عاشق» می‌خواند و این عشق را نوعی دیوانگی که بخششی الهی است، قلمداد می‌کند. در این میان، شریف‌ترین نوع دیوانگی را «فلسفه» می‌داند که فیلسوف، حقیقت را که در عالم بالا دیده است، به خاطر می‌آورد (همان، ۱۳۱۲/۳ و ۱۳۱۹).

ابن سینا نیز معتقد است که بالاترین لذّت برای نفس ناطقه، نشاط روحی است که در اثر اتّصال به عالم علوی حاصل می‌آید و با عشق و شوق توأم است. عشق حقیقی چیزی نیست مگر ابتهاج به تصوّر حضرت حق و شوق چیزی نیست مگر رغبت دائم در کمال وصول به این ابتهاج و سرور (الاشارات و التنبیّهات، ۳/۳۵۹-۳۶۲). این لذّت و ابتهاج آنگاه که دوام یابد، سعادت حقیقی حاصل گردد. البته چنین سعادت

منحصر به بعد از مرگ نیست، بلکه در همین دنیا اتفاق می‌افتد. از جمله کسانی که به آن نائل می‌گردد، فیلسوف حقیقی است که جوهر عاقلهٔ نفس او در اثر این اتصال، مجلی حقّ اولّ به مقدار قابلیت خاصّ او می‌گردد، آنگاه تمام وجود آن گونه که هست، مجرد از هر گونه آلودگی، در آن متملّ می‌شود (همان، ۳۴۵ و ۳۵۴). این سخنان ابن سینا که در *اشارات* با لحنی عرفانی ابراز شده، در کتاب *نجات* او، طنینی فلسفی دارد، آنجا که می‌گوید:

کمال خاصّ نفس ناطقه، در حقیقت، آن است که به جهانی عقلی تبدیل شود که در آن، صورت همهٔ هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افزوده می‌شود، نقش بندد؛ از مبدأ نخستین گرفته تا جواهر شریفه، سپس جوهرهای روحانی مطلق... تا اینکه بتواند چیزی را که حسّ مطلق و خیر مطلق و جمال حقّ است، مشاهده کند (الهیات نجات، ۲۹۷).

دیدگاه افلاطون و ابن سینا دربارهٔ عشق نیز شبیه هم است. افلاطون عشق را به عشق هوسناکانه و عشق حقیقی تقسیم می‌کند؛ هدف عاشق در عشق نخستین، رسیدن به بدن معشوق است، اما در عشق مطلوب، پرورش روح عاشق و توجهٔ عاشق به زیبایی روح معشوق است و چنین عشقی، مقدمهٔ فلسفه و بزرگ‌ترین نعمتی است که خدایان، نصیب آدمیان کرده‌اند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۱۳/۳ به بعد).

باید توجه داشت که این سخنان افلاطون دربارهٔ عشق به مبدأ اعلی نیست، بلکه دربارهٔ نوعی گرایش و علاقه به زیبایی (اعم از جسمانی و روحی) است که گاهی در انسان پدید می‌آید و مرجع این سخن مشهور صدرالمتألهین است: «المجاز قنطرة الحقیقة» (۱۷۳/۷). این عشق تنها مقدمه‌ای برای عشق حقیقی، یعنی عشق به زیبایی مطلق است که با فلسفه به دست می‌آید.

بی‌تردید، ابن سینا در رسالهٔ *عشق*، به ویژه در فصلی با عنوان «ذکر عشق ظریفان و جوانمردان با صورتهای نیکو»، از سخنان افلاطون متأثر گردیده است. افلاطون در رسالهٔ *فایدروس* (عشق و زیبایی) و ابن سینا در رسالهٔ *مذکور*، در صدد تبیین فلسفی عشق و علاقهٔ مردان به جوانان نو رسیده و امرد هستند. هر دو با پیراستن جوانب شهوانی و غیر اخلاقی این گرایش، به توجیه آن می‌پردازند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۲۲/۳؛ ابن



در آثار دیگر ابن سینا نیز آن گاه که بحث عشق مطرح می‌شود، دیدگاه افلاطونی وی دیده می‌شود. در *اشارات*، یکی از اغراض ریاضت را که مقدمهٔ رسیدن به مقامات عارفان است، «تلطیف سر» (یعنی استعداد رسیدن به کمال و تمثیل صور عقلیه در نفس) می‌نامد. سپس راه رسیدن به این هدف را فکر لطیف و عشق عقیف می‌داند.

خواجهٔ طوسی در شرح آن، عشق انسانی را به عشق حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند و سپس با تقسیم عشق مجازی به عشق حیوانی و نفسانی می‌گوید: در عشق نفسانی توجه عاشق به شمایل و اخلاق معشوق است، برخلاف عشق حیوانی که توجه عاشق به صورت معشوق و در پی لذات حیوانی است (ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ۳/۳۸۳).

چنان که می‌بینیم، عشق نفسانی در تفسیر کلام ابن سینا کاملاً منطبق بر عشقی است که افلاطون آن را در مقابل عشق هوسناکانه قرار داده است. هر دو چنین عشقی را مقدمهٔ نیل به حقیقت دانسته‌اند. همچنین عشق حقیقی که پیش از این اشاره شد و بوعلی آن را عشق به جمال حق دانست، بر عشق به زیبایی مطلق در سخنان افلاطون منطبق است.

## احوال عاشقان

افلاطون در وصف کسانی که خود زیبایی را مشاهده کرده‌اند، می‌گوید: بعضی افراد در معیت خدایان توانسته‌اند، خود زیبایی و زیبای حقیقی را ببینند و بعضی تنها نگاهی کوتاه به آن انداخته‌اند. این افراد آنگاه که بر اثر گرفتاری در این جهان بال و پرشان ریخته، از دیدار زیبای مطلق محروم می‌مانند با دیدن هر زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به یاد می‌آورند و بسان مرغی شکسته بال‌اند که چشم به آسمان دارند و به آنچه در روی زمین می‌گذرد، بی‌اعتنایند. آنها هرگاه در این جهان نقشی از آنچه در آن عالم است، ببینند، چنان مجذوب و مشتاق می‌گردند که عنان اختیار از دست می‌دهند، ولی به درستی نمی‌دانند که چه حالتی به آنان روی آورده است؛ چون ادراک حسی از دریافتن آن ناتوان است (افلاطون، ۳/۱۳۲۰).

ابن سینا نیز در این باره سخنان مشابهی دارد و می‌گوید: نفوس سالم که بر فطرت نخستینشان باقی‌اند و همنشین امور زمینی آنها را نیالوده،

آنگاه که ذکری روحانی، راجع به احوال مجردات به گوششان می خورد، رخوتی دلدیر بر آنان عارض می گردد و نشاطی شدید همراه با لذتی فرح‌فزا به آنان دست می دهد و آنان را به حالتی از بهت و حیرت می برد (همان، ۱۳۱۹).

عاشق افلاطون و عارف ابن سینا، دو غریب‌اند که تقدیر، آنها را مدّتی از معشوق جدا ساخته است و هر دو طالب سعادت اقصی و کمال نهایی اند که همان مشاهده جمال حق است. این دو گاه به سبب اشتغال به عالم قدس و دل‌دادگی به کمال مطلق، حالاتی غیر طبیعی می‌یابند و از نظر عامه مردم دیوانه قلمداد می‌گردند: چنین روحی علی‌الدوام از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته که تماشاگه خدای اوست و کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود، می‌تواند به راستی و کمال برسد و چون به کوششها و تلاشهای بشری بی‌اعتنا و همواره به امور خدا سرگرم است، عامه مردم دیوانه‌اش می‌خوانند (همان).

در نگاه ابن سینا، در چنین حالتی، عارف به گونه‌ای در تأمل جبروت غرق می‌گردد که در ظاهر، بسان کسی می‌ماند که عقل را از دست داده و در حالت بهت به سر می‌برد؛ از این رو، تکلیفی بر او نیست (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۳/۳۵۴ و ۳۹۴). به هر حال، سرانجام این افراد، این است که جامعه آلوده تن را کنار می‌گذارند و از گرفتاری ماده‌رهایی می‌یابند. آنگاه به سوی عالم قدس و خوشبختی پر می‌کشند و به کمال برین مزین می‌گردند و به لذت علیا نائل می‌شوند (همان، ۳/۳۵۳).

### نتیجه

آنچه گذشت، روشن‌ترین مواضع در افلاطونی بودن دیدگاههای ابن سیناست. البته در دیگر دیدگاههای وی در باب معرفت، ماده و صورت نیز جنبه‌هایی از افکار افلاطونی در دیدگاههای ابن سینا وجود دارد. به هر حال، ویژگی‌هایی نظیر توجه به اشراق، اعتقاد به عقول مفارق و صدور آنها در خلقت عالم و کسب معرفت، تأکید بر تهذیب نفس و حقوق سلوک عملی شیخ در حل مشکلات فلسفی که در زندگی‌نامه‌های مربوط به وی آمده است، مجوزی است تا با نگاهی نو، شیخ‌الرئیس ابن سینا را «حکیمی افلاطونی» بنامیم.

- ابن ابی اصبغه، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، مطبعة ذهبیه، ۱۲۹۹ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیر طوسی و قطب الدین رازی، چاپ اول، قم، نشر بلاغه، بی تا.
- همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه، بی تا.
- همو، *الشفاء (الهیات)*، مراجعه و مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- همو، *الفن السادس من کتاب الشفاء*، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- همو، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه، ۱۴۱۸ ق.
- همو، *الهیات نجات*، ترجمه سیدیحیی یشربی، چاپ اول، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- همو، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسیبات*، مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید، چاپ دوم، همدان- تهران، نشر دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- همو، «رسالة عشق»، *رسائل ابن سینا*، ترجمه ضیاء الدین دری، چاپ دوم، بی جا، کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۶ ش.
- همو، *دو بال خرد: عرفان و فلسفه در رسالی الطیر*، ترجمه شکوفه تقی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- همو، *رسالة نفس*، تحقیق موسی عمید، چاپ دوم، همدان- تهران، دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- همو، «کتاب النفس»، *الشفاء*، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چاپ چهارم، تهران، نشر حکمت، ۱۳۷۸.
- همو، *ما بعد الطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
- بالی، مرفت عزت، *الاتجاه الاشرافی فی فلسفی ابن سینا*، چاپ اول، بیروت، دار الجمیل، ۱۹۹۴ م.
- برن، ژان، *ارسطو و حکمت مشاء*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.
- بورمان، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- التکریتی، ناجی، *الفلسفی الاخلاقیی الافلاطونیی عند مفکری الاسلام*، چاپ سوم، دار الشئون الثقافه العامه، ۱۹۸۸.
- *دائری المعارف الاسلامیه*، ترجمه به عربی: احمد الشنتناوی، ابراهیم زکی خورشید و عبدالحمید یونس، دار الفکر، بی تا.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۰ ش.
- راس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، چاپ دوم، مصر، ۱۳۴۵.
- رومی، جلال الدین، *مثنوی معنوی*، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

- ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ اول، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعی العقلیه*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجزّ، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ پنجم، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلی و مضادتها*، تعلیق و شرح علی بوملحم، چاپ اول، بیروت، دار المكتبة الهلال، ۱۹۹۵.
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فلوطین، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.