

بررسی ریشه‌های نظریه فقر وجودی ممکنات در

حکمت سینوی^۱

مرضیه افراسیابی^۲

حمید طالبزاده^۳

چکیده

در مسأله مناط نیاز معلول به علت مشهور این است که حکمای پیش‌صدرایی قائل به نظریه امکان ماهوی معلول هستند، یعنی برآن‌اند که لاقتضائیت ماهیت معلول نسبت به وجود و عدم عامل نیازمندی معلول به علت برشمرده می‌شود. در مقابل، صدرالمتألهین بنا بر اصل اساسی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مناط نیاز معلول به علت را در وجود ممکنات می‌داند نه در ماهیتشان و از این رو قائل به نظریه فقر وجودی است. با بررسی‌های بیشتر و پی‌گیری ریشه‌های این نظریه در برخی از آثار ابن‌سینا می‌توان گفت وی نیز به نظریه فقر وجودی توجه داشته است. ابن‌سینا با فاصله گرفتن آشکار از سنت ارسطویی در باب مسئله علیت و توجه به فاعل الهی، علت را وجود دهنده به معلول می‌داند و با بیانات مختلفی بیان می‌کند که فقر و حاجت معلول به علت در وجود آن است. از این رو ابن‌سینا علاوه بر نفی دیدگاه متکلمین که حدوث زمانی را مناط نیاز به علت می‌دانستند، نسبت به حکمای پیشین که مناط نیاز به علت را در ماهیت لاقتضای معلول می‌دیدند، گامی جلوتر می‌نهد و در بیاناتی چند به صراحت بیان می‌کند که عامل نیاز معلول به علت وجود تعلقی اوست که عین حقیقت معلول است. هرچند با توجه به بیانات پراکنده و مختلف ابن‌سینا در باب مناط نیاز معلول به علت نمی‌توان وی را قائل به نظریه فقر وجودی دانست، اما پیگیری نشانه‌های این نظریه در آثار وی بیانگر آن است که می‌توان او را راهگشای این نظریه بدیع صدرایی دانست.

واژگان کلیدی

فقر وجودی، وجود رابط، امکان ماهوی، جعل، علیت، مناط نیاز معلول به علت

۱. دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۶/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۲۹

۲. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه تهران (نویسنده مسؤول)

۳. دانشیار گروه فلسفه غرب دانشگاه تهران

طرح مسئله

مسئله فقر وجودی در فلسفه اسلامی به حق با نام صدرالمتألهین و حکمت متعالیه قرین است؛ چرا که این مسئله بیش از هر چیز مبتنی بر اصالت وجود است و از این رو به گفته شهید مطهری در شرح مقاله نهم از مجموعه مقالات اصول فلسفه و روش رئالیسم، نتیجه قاطع اصول حکمت متعالیه است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۹۹). در این جا این سؤال مطرح می شود: آیا می توان نشانه‌هایی از این مسئله را در فلسفه پیش‌صدرایی و به ویژه حکمت سینوی یافت که بتوان آن را راهگشای مباحث بنیادین صدرالمتألهین در این باب دانست یا خیر. فهم این مسئله نیازمند تبیین معنای خاص فقر وجودی و جایگاه آن در فلسفه اسلامی است.

بحث از مناط نیاز معلول به علت از مسائلی است که از دیرباز میان حکما و متکلمان مورد نزاع بوده است، و در حالی که متکلمان حدوث زمانی را مناط نیاز معلول به علت می‌دانسته‌اند، عموم حکما امکان ماهوی را به عنوان مناط علیت مطرح می‌کردند؛ اما صدرالمتألهین با استخراج لوازم فلسفی اصالت وجود، فقر وجودی را به عنوان مناط نیاز معلول به علت مطرح کرد. هر چند در این مسئله شکی نیست که فقر وجودی از لوازم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، اما این مقاله با بررسی بیانات ابن‌سینا درصدد پاسخ به این پرسش است: آیا نمی‌توان در حکمت سینوی نشانی از این نظریه بدیع صدرایی یافت؟ در این راستا پس از بررسی اجمالی معنای فقر وجودی در حکمت متعالیه، بیانات شیخ‌الرئیس در ارتباط با این موضوع مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

۱- تبیین اجمالی معنای فقر وجودی بر اساس فلسفه صدرایی

برای ریشه‌یابی مفهوم فقر وجودی در حکمت سینوی لازم است ابتدا به اختصار چپستی حقیقت این مفهوم در اندیشه صدرایی تبیین شود تا بتوان بر آن اساس به بازبینی حکمت سینوی پرداخت. فقر وجودی به معنای خاص صدرایی آن ناظر به تعلق ویژه معلول به علت است، به گونه‌ای که اگر از علت به عنوان جاعل حقیقت وجود معلول صرف‌نظر کنیم، چیزی از معلول باقی نماند و از این رو معلول عین فقر و وابستگی به علت برشمرده می‌شود، بر این اساس است که صدرالمتألهین فقر وجودی یا امکان وجودی را (در مقابل امکان ماهوی) به عنوان مناط نیاز معلول به علت مطرح می‌کند. مطابق دیدگاه ملاصدرا و طبق اصل اساسی اصالت وجود خارجیت و منشأیت آثار، صرفاً متعلق به وجود است، و بنابراین جعل بالذات به وجود تعلق می‌گیرد، نه به ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۴، ۴۱۵، همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲)؛ چرا که بنا بر اصالت وجود، وجود عین خارجیت است و به عبارت دیگر در خارج چیزی جز وجود نیست، و از طرف دیگر رابطه جعل و علیت نیز رابطه‌ای است میان

واقعیات خارجی، بنابراین آنچه بالذات متعلق جعل قرار می‌گیرد چیزی جز وجود نیست، و از آن‌جا که ماهیات اموری اعتباری‌اند که از حدود وجودات محدود انتزاع می‌شوند و نسبتشان با وجودی که از آن انتزاع می‌شوند، نسبت سایه با شخص واجد سایه است هرگز نمی‌توانند جاعل یا مجعول باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۶ و ۷۰-۷۶)؛ «انّ الماهیات امور لا یتعلق بها فی ذاتها الجعل و التاثیر و لا الوجود و العدم و لا الحدوث و لا التقدم» (همان، ص ۱۰۷). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا آنچه جعل می‌کند و جعل می‌شود، وجود علت و وجود معلول است، و ماهیات، مجعول بالعرض‌اند: «اثر جاعل ... گونه‌ای از گونه‌های وجود و مرتبه‌ای از مراتب ظهور است، نه ماهیتی از ماهیات؛ بلکه ماهیت به نور وجود - بدون تعلق جعل و افاضه به آن - ظاهر می‌شود، پس صادر از مبدع حق و صانع مطلق، در واقع وجود است، نه ماهیت، بنابراین نسبت معلولیت به ماهیت مجاز صیرف است، مانند نسبت موجودیت بدان» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۹).

ملاصدرا لازمه مجعول بالذات بودن وجود را نفی امکان ذاتی به عنوان ملاک نیاز به علت برمی‌شمرد. براین اساس او در فقرات بسیاری در نفی امکان به عنوان مناط نیاز به علت سخن می‌گوید. از نظر او اگرچه امکان برای ممکن به اعتبار ذات ممکن ثابت است، ولی در نفس الامر چیزی به عنوان امکان ثبوت ندارد؛ بلکه در نفس الامر با وجود مواجه‌ایم که مساوق فعلیت و وجوب است؛ امکان در حقیقت امری عدمی است که عبارت است از سلب ضرورت دو طرف از نفس ذاتی که در واقع موصوف به یکی از آن دو ضرورت است^۱ و اتصاف شیء به امری عدمی، موجب اتصاف شیء به آن صفت در واقع، نمی‌شود (مانند زید که در بازار متحرک است، بنابراین صفت متحرک بودن در واقع، برایش ثابت است؛ اما به سبب نبودنش در منزل صفت عدمی «متحرک نبودن در منزل» نیز برایش صادق است، ولی در واقع برایش ثبوت ندارد). بنابراین اولاً- از نظر ملاصدرا امکان یک صفت نفس‌الامری نیست؛ ثانیاً- حتی اگر امکان را صفت ممکن در واقع، بدانیم، با توجه به مباحث گذشته که جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه به ماهیت، بنابراین امکان که امری ماهوی است مدخلیتی در جعل نخواهد داشت (مانند آن که رنگ واقعاً صفت حیوان است، ولی مدخلیتی در احساس و تحریک او ندارد)؛ بنابراین، امکان نمی‌تواند منشأ و مناط نیاز به علت برشمرده شود (همان، ص ۲۱۶-۲۱۸).

از این رو ملاصدرا بیان می‌کند که صوادر بالذات وجودات‌اند و سپس عقل ماهیت این وجودات را انتزاع می‌کند، در نتیجه ماهیت و امکان ماهوی اموری اعتباری‌اند، چرا که در نفس الامر چیزی غیر از

۱. چرا که در واقع یا وجود دارد و بنابراین ضرورتاً موجود است، یا وجود ندارد و بنابراین ضرورتاً معدوم است.

وجود نیست.^۱

طبق این نگرش، جعل ذات معلول به عینه همان ارتباط او با علت است، به عبارت دیگر ارتباط معلول با علت عین حقیقت آن است؛ از این رو معلول عین ربط به علت است.^۲

هنگامی که در رابطه‌ای، یک طرف به طرف دیگر، امری را می‌بخشد، پنج مقوله در این رابطه قابل تحلیل است: دهنده؛ گیرنده؛ امر داده شده؛ دادن؛ گرفتن؛ اما در رابطه علیت که در آن علت به معلول وجود می‌بخشد این پنج مقوله تنها به یک مقوله کاهش می‌یابد که عبارتست از «علت وجود دهنده»؛ چرا که در چنین رابطه‌ای وجود معلول افاضه می‌شود و این وجود همان امر داده شده است و افاضه این وجود عین دادن و گرفتن و گیرنده است. بنابراین در رابطه علیت وجودی، ما تنها با یک «علت مفیض وجود» مواجه‌ایم که معلول همان افاضه اوست.^۳

این سخن بدان معناست که واقعیت معلول عین وابستگی به علت است، نه این که وابستگی به علت امری عرضی برای معلول باشد؛ همان‌طور که استغنا از غیر، عین واقعیتی است که بی‌نیاز از علت است، نه این که عارض بر آن باشد، به عبارت دیگر معلول فعل علت و شأنی از شؤون علت است، نه این که در اثر ایجاد و فعالیت علت حاصل شود (عبودیت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷). نتیجه این سخن که خود لازمه مجعول بالذات دانستن وجود است، این است که مناط نیاز به علت در حکمت متعالیه نه امکان ذاتی، بلکه فقر وجودی معلول، یعنی وابستگی وجود معلول به علت است: «والحق أنّ منشأ الحاجة الی السبب... کون وجود الشیء تعلقاً متقوماً بغيره مرتبطاً الیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۲۵۳). از نظر ملاصدرا فقر وجودی یا امکان وجودی (در مقابل امکان ماهوی) به این معناست که معلول عین تعلق به علت است، به گونه‌ای که اگر از جاعل آن صرف نظر کنیم، چیزی باقی نمی‌ماند، نه وجود و نه ماهیت (همان، ج ۱، ص ۴۱۳). ملاصدرا در سخنان مهمی چنین بیان می‌دارد که:

۱. تعبیر ملاصدرا: «فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النوعت هي المسماة بالذاتيات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۴۱۵).

۲. بیان ملاصدرا در این مورد: «فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع و لا في التصور و ليست هي كالماهيات التي يمكن تصورهما منفكة عما سواها» (همان، ص ۴۱۲).

۳. به نظر می‌رسد حتی نمی‌توان گفت که ما در این جا با دو واقعیت علت و معلول مواجه هستیم و عبارت دقیق‌تر نسبت به کسانی که دو طرف برای این رابطه قائل می‌شوند، این است که بگوییم ما در این جا تنها با یک واقعیت مواجه‌ایم، اما واقعیتی مفیض و موجد (حکاک، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶).

«موجود حقیقی - خواه سبب باشد یا مسبب، متقدم باشد یا متأخر- فقط وجود است لا غیر، و موجود غنی متقدم واجب‌الوجود است و موجود فقیر متأخر همان چیزی است که ممکن و معلول خوانده می‌شود؛ اما آن‌چه ماهیت نامیده می‌شود، بهره‌ای از وجود ندارد همانگونه که بهره‌ای از وجود نیز ندارد و ماهیت به حسب ذواتشان حقیقتی ندارند، بلکه اعتبارات و مفاهیمی هستند که ذهن آن‌ها را از موجودات به حسب مراتب کمال و نقص و قرب و بعد نسبت به وجود حق مطلق انتزاع می‌کند، و ماهیات همانند بت‌هایی هستند که حقیقتی ندارند مگر اسامی که با آن‌ها خوانده می‌شوند همان‌گونه که در قرآن مجید آمده است: «إن هی إلا أسماء سمیتوها أنتم و آبائکم»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴).

چنان‌که در این سخن مشهود است، از دیدگاه ملاصدرا تنها چیزی که می‌تواند متعلق جعل قرار بگیرد، وجود است و لا غیر؛ بنابراین ماهیت هیچ‌گاه متعلق جعل واقع نمی‌شود، به عبارت دیگر ماهیت هیچ‌گاه در مقام واقع و نفس‌الامر حقیقتاً متصف به وجود نمی‌شود، بلکه اتصاف ماهیت به وجود مجازی است؛ چرا که ماهیات تنها اعتبارات و مفاهیمی هستند که ذهن آن‌ها را از مراتب وجود انتزاع می‌کند. در واقع چنان‌که بیان شد معلول از نظر ملاصدرا اصلاً ذاتی ندارد که متعلق جعل قرار گیرد، چرا که ذات چیزی جز انتزاع ذهن از مرتبه وجودی معلول نیست؛ بنابراین معلول چیزی نیست جز جعل‌جاعل. بر این اساس است که ملاصدرا معلول را اثر شیء می‌داند که به هیچ وجه وجود مستقلی ندارد (همان‌جا).

بنابراین طبق نظریه فقر وجودی ملاصدرا معلول تنها اثر علت است؛ از این رو نمی‌توان معلول را چیزی مرتبط با علت دانست، بلکه معلول عین ارتباط با علت است و ذات آن عین فقر و نیستی است.^۲ از این عبارت ملاصدرا که برای معلول هیچ شأنی قائل نمی‌شود و به تعبیر دیگر آن را فی‌غیره، بغیره لغیره می‌داند می‌توان دریافت وجود معلول از سنخ وجود رابط است. وجود رابط دانستن معلول به

۱. تعبیر ملاصدرا: فالموجود بالحقیقة - سواء كان سبباً أو مسبباً متقدماً أو متأخراً - هو الوجود لا غیر، فالغنی المتقدم هو الواجب جل ذكره و الفقیر المتأخر هو المسمی بالممكن و المعلوم... أما المسمی بالماهية فلا حظ له من الوجود كما لا حظ له من الوجود... و لا حقيقة للماهیات بحسب ذواتها إنما هی اعتبارات و مفهومات ینتزعها الذهن من الموجودات بحسب مراتبها فی الكمال و النقص و القرب و البعد من الوجود الحق المطلق و هی كأصناملا حقائق لها إلا الأسمی إن هی إلا أسماء سمیتوها أنتم و آبائکم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴).

۲. تعبیر ملاصدرا: «أن الممكن فی مرتبة ذاته لا یكون موجوداً أصلاً - لا فی نفسه، و لا بنفسه، و لا لنفسه - بل له الوجود الاعتباری النسبی إلى المبدأ الأول القیوم الواجب بالذات، و هو الموجود فی نفسه، بنفسه، لنفسه» (همان، ص ۲۳-۲۲).

این معناست که معلول همچون معانی حرفیه حیثیتی جز ربط و وابستگی ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۶). همان‌گونه که، به تعبیر برخی از فلاسفه‌ی معاصر، حرف در کلام همانند آینه‌ای است که همواره صورت غیر خویش را نشان می‌دهد و جز خود را نمایان می‌سازد (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳). معلول نیز در جهان هستی شأنی از شئون علت است و حکایتگر آن و نشانه آن است. به عبارت دیگر همان‌طور که معنای حرفی بدون معنای اسمی قابل تعقل نیست، وجودات امکانی نیز تنها در پرتو وجود مستقل قابل تعقل‌اند؛ زیرا حقیقتشان عین ربط و وابستگی به اوست. ملاصدرا این حقیقت را به آینه بودن ممکنات برای وجود حقیقی تعبیر می‌کند و بر آن است که حقایق ممکنات از ازل تا ابد بر عدمیت خود باقی‌اند و بهره‌گیری آن‌ها از وجود بدین شکل نیست که وجود حقیقی صفت آن‌ها شود، بلکه آن‌ها مظاهر وجود حقیقی می‌شوند. ملاصدرا این عدمیت را که همواره همراه ممکنات است به فقر تعبیر می‌کند و آن را تفسیر حقیقی «کل شیء هالک الا وجهه» می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۲).

بنابراین با وجود رابط دانستن معلولات این نتیجه حاصل می‌شود که دومی در وجود متصور نیست؛ چرا که همان‌گونه که بیان شد وجود رابط نمی‌تواند عامل دوئیت باشد. بنابراین تنها یک وجود حقیقی است، و تجلیات او که حکایتگر اویند؛ از این رو صدرالمتألهین عالم را شؤون واجب‌الوجود و تجلیات ذات او می‌خواند.

۲- ریشه یابی نظریه فقر وجودی در حکمت سینوی

اکنون پس از این اشاره‌ی اجمالی به چیستی نظریه‌ی فقر وجودی در حکمت صدرایی و آثار و لوازم این نظریه، می‌توان به ریشه‌یابی این معنا در حکمت سینوی پرداخت که برای این منظور لازم است بیانات شیخ‌الرئیس در مباحث مربوط به علیت و جعل و مناط نیاز معلول به علت مورد توجه قرار بگیرد.

۲-۱- فاصله گرفتن ابن‌سینا از تفسیر ارسطویی علیت

پیش از بحث درباره دیدگاه سینوی، لازم است اشاره شود که با بررسی دیدگاه ابن‌سینا در مورد علیت و مقایسه آن با دیدگاه ارسطویی، می‌توان دریافت که بحث ابن‌سینا در باب این موضوع تفاوت بنیادینی با بحث ارسطویی دارد و در واقع می‌توان این مبحث را یکی از ابتکاراتی دانست که در بستر فلسفه اسلامی و با الهام از اندیشه اصیل دینی شکل گرفته است؛ بحثی که با فارابی آغاز می‌شود و در حکمت سینوی شرح و بسط می‌یابد؛ چرا که ارسطو و به طور کلی فلسفه یونان از پیش سقراطیان

تا فلوطین به جنبه هستی‌بخشی علت به معلول نپرداخته‌اند، گویی مفهومی از علت هستی‌بخش را در ذهن نداشتند. از این رو مقصود ارسطو از علیت و اقسام چهارگانه آن نیز به تصریح خود وی، انواع تبیینی است که در پاسخ به اقسام «چرا» مطرح می‌شود و نه علل هستی‌بخش به معلول. ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* می‌گوید:

«از علت به چهار معنی سخن گفته می‌شود، در یکی از این معانی مقصود ما جوهر است، یعنی ذات؛ معنای دیگر، ماده یا موضوع است؛ معنای سوم منشأ تغییر است و معنای چهارم چیزی است که برای آن تغییر انجام می‌شود»^۱ (Aristotle, 1991, 983a27-983b1).

و همان‌گونه که خود ارسطو نیز بیان کرده، در نهایت این علل چهارگانه به صورت‌بخشی علت به معلول ختم می‌شوند، نه به هستی‌بخشی به آن (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱-۱۲۴)؛ از همین رو، ارسطو اصلاً وارد مباحثی همانند مناط نیاز معلول به علت و تمایز وجود و ماهیت در معلول و بطلان ذاتی معلول و... نمی‌شود؛ چرا که این مباحث ناظر به وجودبخشی علت به معلول است و در فلسفه ارسطو امکان طرح ندارند؛ اما در فلسفه اسلامی، از همان آغاز و در بیان فارابی علیت به عنوان وجودبخشی علت به معلول و پیدایش معلول از عدم به واسطه علت فهم می‌شود. چنان‌که فارابی در فصوص الحکمه حیثیت ذاتی معلول را بطلان و نیستی می‌داند و هستی آن را از ناحیه غیر، یعنی از ناحیه علت برمی‌شمرد (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

هر چند در مباحث ابن‌سینا پیرامون علیت مشاهده می‌شود که او همانند ارسطو از علل چهارگانه (صوری و مادی و غایی و فاعلی) سخن می‌گوید، اما وی میان فاعل طبیعی و فاعل الهی تمایز می‌گذارد و در حالی که فاعل طبیعی ارسطویی را همانند خود ارسطو مبدأ حرکت (کون و فساد) برمی‌شمرد، شأن فاعل الهی را افاضه وجود به موجودات می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ/الف)، ص ۲۵۷-۲۵۸). گویی ابن‌سینا با وجود آن‌که بر خلاف فلسفه یونان علیت را به عنوان هستی‌بخشی علت به معلول می‌داند، بحث از علل چهارگانه ارسطویی را نیز به عنوان تبیین‌های چهارگانه در عالم طبیعت مفید فایده برمی‌شمرد و از این رو به امور طبیعی از دو جنبه می‌نگرد: نخست از جنبه مخلوق بودن آن و وابستگی وجودی آن به فاعل الهی در جهان که از این جنبه بحث از علل چهارگانه طبیعی جایی ندارد و تنها باید از علت فاعلی الهی سخن گفت؛ جنبه دیگر، قرار گرفتن شیء در مسیر نظام علی و معلولی طبیعی را مورد توجه قرار می‌دهد و با توجه به این جنبه است که ابن‌سینا از علل طبیعی چهارگانه سخن می‌گوید. البته از آن‌جا که ابن‌سینا در قطعات بسیاری به روشنی، ملاک

۱. زیرا «چرا» سرانجام به تعریف دلالت دارد و «چرا»ی نهایی علت و اصل است.

۲. زیرا این غایت هر پیدایش و تغییر است.

نیازمندی علت به معلول را امکان ذاتی معلول می‌داند و علت را چیزی برمی‌شمرد که هستی معلول را به آن اضافه می‌کند، می‌توان چنین برداشت کرد که علل چهارگانه طبیعی از دید او علل اعدادی به شمار می‌روند، نه علل حقیقی. هرچند خود وی تصریحی در این باب ندارد. بر همین اساس، با توجه به این که مسئله فقر وجودی بر مبنای هستی‌بخشی علت قابل طرح است، در این مقاله به بیانات ابن‌سینا در باب علیت فاعل الهی توجه شده که هستی‌بخشی علت به معلول را مدنظر دارد و بر این اساس به مسئله مناط نیازمندی معلول به علت پرداخته است و مباحثی که وی درباره علل چهارگانه طبیعی طرح می‌کند خارج از این بحث قرار می‌گیرد.

۲-۲- طرح امکان ذاتی به عنوان مناط نیاز معلول به علت

حکمای اسلامی از همان آغاز، امکان ذاتی را در برابر حدوث به عنوان مناط نیاز معلول به علت مطرح کردند. این مسئله به وضوح در بیانات معلم ثانی و پس از او ابن‌سینا قابل مشاهده است. فارابی با موشکافی دقیق معنای علیت، به عنوان وجودبخشی علت به معلول، به وابستگی دائم معلول به علت پی می‌برد و معلول را در حدوث و بقا محتاج به علت می‌داند. به عبارت دیگر او بر خلاف متکلمان حدوث را مناط نیاز به علت نمی‌داند و بر آن است که مناط نیاز به علت امکان ذاتی معلول است که اقتضا می‌کند که معلول همواره در وجود خویش محتاج علت باشد، چه آن معلول دائم‌الوجود باشد و چه محدث؛ پس موجودات ممکن همواره ذات امکانی خویش محتاج علت‌اند؛ از همین رو، او معلول را فی‌ذاته و با قطع نظر از علت، معدوم (هالک) می‌داند. او در *فصوص‌الحکمه* به این معنا اشاره کرده، می‌گوید:

«ماهیت معلول ممتنع بالذات نیست؛ چرا که اگر ممتنع بالذات بود وجود نمی‌یافت، و واجب بالذات نیز نیست، چرا که اگر واجب بالذات بود، معلول نبود. پس ماهیت معلول فی حد ذاته ممکن الوجود است. به شرط وجود مبدأش واجب می‌شود و به شرط نبود مبدأش ممتنع می‌شود. پس ماهیت معلول فی حد ذاته هالک است و از جهت انتساب به مبدأش واجب و ضروری است. پس «کلّ شیء هالک آلاً وجهه»؛ ... پس ماهیت معلول واجد حیثیت لیس ذاتی و وجود غیری است و امر ذاتی مقدم بر امر غیر ذاتی است» (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۱). فارابی در این عبارت:

۱- وجود بخشی علت به معلول را مورد اشاره قرار داده است، امری که در فلسفه یونان قابل طرح نبود.

۲- با در نظر داشتن مواد سه‌گانه وجوب و امکان و امتناع (که این بحث نیز به نوبه خود بحث بدیعی به شمار می‌رود که در فلسفه یونان سابقه نداشته است) مناط نیاز به علت را امکان معلول

دانسته است.

۳- به حیثیت لیس ذاتی معلول اشاره می‌کند، به عبارت دیگر معلول فارغ از علت دارای حیثیت لیس و هلاکت ذاتی است، امری که ابن‌سینا آن را فقر ذاتی معلول نسبت به علت می‌نامد و می‌توان آن را از نخستین گام‌هایی دانست که در نهایت به فقر وجودی معلول نسبت به علت ختم می‌شود. فارابی هم‌چنین در شرح رساله زنون کبیر بیان می‌کند: «هر آنچه در عالم کون و فساد (پیدایش و زوال) قبلاً نبوده و بعد موجود شده، ممکن‌الوجود است؛ چون اگر ممتنع‌الوجود بود اصلاً به وجود نمی‌آمد و اگر واجب‌الوجود بود، دائماً موجود بود؛ اما ممکن‌الوجود در هستی محتاج علتی است که آن را از عدم به وجود آورد. بنابراین اولاً هر آنچه از خویش وجودی ندارد، ممکن‌الوجود است؛ ثانیاً وجود هر ممکن‌الوجودی از ناحیه غیر اوست و این غیر در نهایت به واجب‌الوجود متکی است» (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸-۱۰۷).

فارابی در این عبارت نیز علت را هستی‌بخش به معلول از عدم دانسته، تصریح کرده که ممکن‌الوجود از خودش وجودی ندارد و به عبارت دیگر فی ذاته معدوم است و وجودش را از ناحیه واجب‌الوجود دریافت می‌کند.

با بنیانگذاری فلسفه اسلامی در آثار فارابی، علیت بر خلاف فلسفه‌ی یونان به عنوان هستی‌بخشی علت به معلول فهم می‌شود و با توجه به مناط علیت یعنی امکان ذاتی معلول درمی‌یابیم که معلول همواره در هستی خویش محتاج علت است، و از این رو بذاته هالک و دارای حیثیت لیس ذاتی است؛ از این رو، می‌توان در آثار پایه‌گذار فلسفه اسلامی، نشانه‌های راهی را دید که می‌تواند به نظریه فقر وجودی ختم شود، هر چند هنوز با طرح مسئله فقر وجودی به معنای خاص صدرایی فاصله بسیاری وجود دارد؛ چرا که اولاً به سبب عدم نگرش اصالت وجودی، ذاتی برای معلول مفروض است که مستقلاً قابل تعقل است و از همین ذات که از حیث مفهوم مستقل است مفهوم امکان به عنوان مناط نیاز به علت انتزاع می‌شود؛ ثانیاً چنین بیان شده است که این ذات از ناحیه علت خود واقعاً و حقیقتاً (نه به نحو اعتباری و مجازی) موجود می‌شود، و بنابراین مفهوم وجود رابط معلول که در نظام حکمت متعالیه قابلیت طرح دارد، در این نظام فکری هنوز قابل طرح نیست.

راهی که فارابی در فلسفه‌ی اسلامی گشود، در حکمت سینوی پی گرفته شد. در برخی از سخنان ابن‌سینا، با وضوح و تفصیل بیش‌تری، وجودبخشی علت به معلول و نیاز دائمی معلول به علت و لوازم معنایی این سخن قابل مشاهده است.

ابن‌سینا در الهیات شفا با استفاده از لفظ حق به جای وجود، واجب‌الوجود را حق بذاته (واجد وجود بالذات) و ممکنات را حق بغیره (واجد وجود بالغیر) و باطل فی‌نفسه (واجد حیثیت لیس ذاتی) می‌نامد

و بیان می‌کند هر چیزی غیر از واجب‌الوجود باطل فی نفسه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ/الف)، ص ۴۸). به همین سبب است که می‌گوید ماهیت ممکنات استحقاق وجود ندارد، بلکه فی‌نفسه و با قطع نظر از واجب‌الوجود استحقاق عدم دارد، بنابراین با نظر به ذاتشان هالک و باطل‌اند (همان، ص ۳۵۶).

ابن‌سینا در این‌جا با عباراتی مشابه فارابی، حیثیت عدم ذاتی ممکنات را بیان می‌دارد و آن‌ها را با قطع نظر از واجب‌الوجود معدوم می‌خواند. او این مطلب را در تعلیقات نیز بیان می‌کند و در آن‌جا ضمن آن‌که ارتباط معلول و علت را وجودبخشی می‌داند، به روشنی اظهار می‌کند بر خلاف نظر متکلمان حدوث نمی‌تواند مناط علیت شمرده شود، بلکه امکان ذاتی معلول به علت عامل نیاز آن به علت است. علاوه بر این، آن‌چه در بیان ابن‌سینا در خصوص رابطه‌ی علیت و ملاک نیاز به علت جلب توجه می‌کند، این است که ابن‌سینا برای نخستین بار در بیان رابطه علیت از عبارات فقر و حاجت در مقابل غنا استفاده می‌کند و فقر و احتیاج به علت را عین ذات معلول برمی‌شمرد که دائمی و تغییرناپذیر است (همو، ۱۴۰۴هـ/ب)، ص ۱۷۷). بنابراین می‌توان گفت تعبیر افتقار معلول به علت در وجود، نخستین بار توسط شیخ‌الرئیس در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود. او این تعابیر را در کتب مختلف خویش به کار برده است که در ذیل، به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات عبارات غنی و فقیر را به ترتیب برای واجب‌الوجود و ممکنات به کار برده و این‌گونه بیان کرده که حق تعالی پادشاهی حقیقی است که غنی مطلق است؛ یعنی نه در ذات و نه در صفات ذات و نه در کمالات مضاف به ذات به غیر نیازی ندارد و در مقابل، همه چیز در همه چیز به او محتاج است. بنابراین تمامی ممکنات فقیرند و حق تعالی غنی مطلق است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲)؛ او همچنین در عبارتی فقر و نیاز ممکنات به واجب‌الوجود را به انوار خورشید نسبت به خورشید تشبیه کرده که این تشبیه در سهروردی و ملاصدرا نیز تکرار می‌شود:

«پیشتر تبیین کردیم که جمیع علل به واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شوند، و واجب‌الوجود بالذات واحد است، پس وجود مبدئی برای عالم که از جهت ضرورت و امکان شباهتی به عالم نداشته باشد ضروری است که وجود عالم از اوست... این مبدأ همانند خورشیدی است که بذات خود نورانی است و غیر آن به واسطه آن نورانی می‌شوند... و این مثال در صورتی صحیح بود که خورشید نفس نور بود و نور موضوعی نداشت، اما اینگونه نیست و نور خورشید موضوعی دارد، در حالی که واجب‌الوجود بالذات موضوعی ندارد، بلکه قائم بذاته است» (همو، ۱۴۰۴هـ/ب)، ص ۱۸۹).

البته نکته‌ای که به نظر می‌رسد نشانه فاصله ابن‌سینا با نظریه فقر وجودی مطرح در فلسفه صدرایی باشد، این است که ابن‌سینا موجودات را مُضَعی به واسطه نور خورشید وجود دانسته، نه مراتبی از آن؛ گویی که چیزی هست که به واسطه نور وجود روشنایی می‌گیرد؛ چنانکه خود وی نیز تصریح کرده که

«و الضوء عارض منها» و به نظر می‌رسد این تعبیر گویای آن است که باید ذاتی باشد که معروض وجود قرار گیرد و این ذات واجد واقعیتهایی مستقل از علت است. به عبارت دیگر از نظر ابن سینا ماهیات ذواتی هستند که مستقل از علت قابل تعقل‌اند و پس از عروض وجود واقعاً موجود می‌شوند، و اینگونه همانطور که ملاصدرا تبیین کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸) در مکتب مشائی مجعول بالذات «اتصاف ماهیت به وجود» یا به عبارت دیگر «عروض وجود بر ماهیت» خواهد بود. ظاهراً این تمایز بیان ناشی از آن است که بحث اصالت وجود یا ماهیت برای ابن سینا مطرح نبوده و عدم تنقیح این بحث نزد وی سبب شده که شاهد عبارات مختلفی از وی باشیم که گاه به نظر متعارض می‌رسند، تا آن‌جا وی در برخی عبارات حتی وجود را امری اعتباری می‌خواند.^۱ از این رو نمی‌توان شیخ الرئیس را قائل به نظریه فقر وجودی - به معنای خاص صدرایی آن - دانست، بدین معنا که او این نظریه را با تمامی لوازم معنایی آن در نظر داشته باشد و چه بسا در برخی موارد بتوان شواهدی را ذکر کرد که نشان‌دهنده فاصله داشتن وی با این نظریه خاص باشد؛ اما این بیانات شیخ الرئیس را می‌توان راهگشای صدرالمتألهین در فهم این معنا دانست. بوعلی که ممکنات را فی نفسه هالک و باطل می‌داند و آن‌ها را تنها در نسبت با واجب تعالی موجود می‌بیند، در عباراتی با توجه به لوازم این سخن به نظریه فقر وجودی صدرایی بسیار نزدیک می‌شود تا آن‌جا که خود صدرالمتألهین نیز در برخی موارد حکم به این قرابت معنایی می‌کند.

۲-۳- گامی از امکان ذاتی به سوی فقر وجودی

ابن سینا در تعلیقات، در تلاش برای رد دیدگاه متکلمان که حدوث را مناط نیاز به علت می‌دانستند، به تحلیل علیت می‌پردازد و چنین بیان می‌کند که هر معلول و هر علتی دو صفت دارد. در این میان صفات معلول عبارت است از وجود مستفاد از علت و عدم سابق بر آن وجود؛ که تعلق معلول به علت به سبب یکی از این دو صفت است؛ اما محال است که علت، علت عدم سابق باشد، چرا که عدم شیء علتی ندارد و تنها می‌توان گفت که علت عدم شیء، عدم علت وجود آن است، پس علت تأثیری در سبق عدم ندارد؛ ضمن آن‌که اگر معلول از جهت وجودش، تعلق به علت نداشته باشد، به هیچ وجه تعلق به علت نخواهد داشت. پس ضروری است که تعلق معلول به علت از جهت وجود آن باشد، نه از جهت دیگری. علاوه بر این مسبوقیت وجود معلول به عدم آن امری ضروری است؛ چرا که اگر چیزی معدوم باشد و سپس موجود شود، «پس از عدم بودن» وصف ضروری آن است و

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: ابن سینا، ۱۳۲۲، ص ۳۶۶-۳۸۰.

از این رو علت نقشی در آن ندارد. بنابراین نیازمندی معلول به علت تنها در وجود امکانی اوست و علت، علت وجود شیء است.^۱ و از آنجا که نیاز معلول به علت در وجود آن است، پس معلول دائماً در وجود امکانی خویش نیازمند علت است آنچه در این بیان ابن سینا، بیش از هر چیز به ذهن متبادر می‌شود، این است که وی نیازمندی معلول به علت را در وجود آن دانسته است؛ بنابراین عامل نیاز معلول به علت فقط و فقط در وجود آن دانسته شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ب، ص ۱۷۷).

بنابراین شیخ‌الرئیس در این‌جا به روشنی دریافته که جعل به وجود تعلق می‌گیرد و معلول جدای از علت، وجودی ندارد و از این رو معلول عین نیاز دائمی به علت است. این بیان، قرابت بسیاری با نظریه فقر وجودی دارد، چه این‌که در این بیان از آنجا که وجود معلول متعلق جعل برشمرده شده، منشأ نیاز معلول به علت همین وجود معلول دانسته شده است نه ماهیت ممکن آن، و به نظر می‌رسد که می‌توان این مطلب را راهگشای مباحث صدرالمتألهین در بیان نظریه فقر وجودی دانست.

به علاوه او در این‌جا امکان ممکن را صفت وجود ممکن دانسته است. گویی با دریافت این مطلب که متعلق جعل وجود معلول است، متفطن به این موضوع شده است که نیاز معلول به علت در وجود اوست. از این رو امکان به معنای حاجت معلول به علت، در این‌جا صفت وجود معلول شمرده شده است و نه ذات معلول؛ بنابراین معلول در وجود خویش نیازمند به علت است و به بیان دیگر مناط نیاز معلول به علت، وجود امکانی آن است که شیخ‌الرئیس در فقرات چندی این وجود امکانی را وجود مفتقر خوانده و رابطه میان علت و معلول را رابطه استغنا و حاجت دانسته است و در مقابل کسانی که حدوث را مناط نیاز به علت می‌خوانند و از این رو تقدم زمانی علت بر معلول را ضروری و مناط نیاز به علت را حاجت معلول به علت می‌داند و چنین بیان می‌کند که «فاذا ما حصلت الحاجه و الاستغناء فان العلیه و المعلولیه حاصلتان» (همان، ص ۱۸۵).

در همین رابطه او وجود را منقسم به دو قسم فقیر و مستغنی دانسته است، امری که به نظر می‌رسد می‌توان آن را منطبق با تقسیم وجود به رابط و مستقل در حکمت متعالیه دانست. بیان او چنین است:

«وجود یا محتاج به غیر است که احتیاجش به غیر مقوم آن است، یا مستغنی از غیر است که در این صورت استغنا از غیر مقوم آن است؛ و وجود محتاج هیچ‌گاه غیرمحتاج نمی‌شود، همانگونه که وجود مستغنی از غیر، هیچ‌گاه محتاج نخواهد شد؛ چرا که در غیر این صورت حقیقت آنها تغیر خواهد

۱. تعبیر ابن سینا: «فالمعلول یحتاج إذن إلى العلة فی وجوده، و هو ممکن، إذ إمكنه فی وجوده فقط، ... ، فإذا العلة علة الوجود» (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ب، ص ۱۷۷).

پذیرفت» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب)، ص ۱۷۸-۱۷۹).

ابن سینا وجود را فقط به دو دسته فقیر و مستغنی تقسیم می‌کند و از تقسیمات ماهوی بر اساس امکان ذات، سخنی به میان نمی‌آورد. در واقع این تقسیم‌بندی نشان از نزدیکی اندیشه وی به مسئله فقر وجودی دارد؛ چرا که در بحث از مناط علیت، در عموم حکمای مشاء معمول این است که با بیان حصر عقلی واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود این مسئله را متذکر می‌شوند که آنچه نیازمند علت است، ممکن‌الوجود است و بنابراین مناط نیازمندی معلول به علت امکان ذاتی آن است. چنان که این مطلب در بیانات فارابی نیز مشاهده شد اما ابن سینا در این جا از آن حصر عقلی که ناظر به ذات موجودات است سخن نمی‌گوید، و در مقابل نفس وجود را منحصر در دو قسم فقیر و غنی می‌بیند که وجود یا محتاج است، یا غیرمحتاج، که اساس تقسیم‌بندی وجود در حکمه متعالیه بر اساس فقر وجودی نیز به همین شکل است. او سپس این حاجت و غنا را حقیقت وجود شیء برمی‌شمرد که قابل تغییر و تبدیل نیست؛ چرا که چنین چیزی به معنای تغییر حقیقت شیء خواهد بود که امری محال است. او در ابتدای همین عبارت چنین بیان می‌کند که:

«تعلق به غیر داشتن مقوم وجودی است که از غیر حاصل می‌شود، همان‌گونه که استغنائی از غیر مقوم واجب‌الوجود بالذات است و جایز نیست که مقوم شیء از شیء جدایی پذیرد؛ چرا که مقوم شیء، ذاتی آن است» (همان‌جا).

بنابراین به عقیده ابن سینا موجودات فقیر از خودشان استقلال وجودی ندارند، بلکه در وجود وابسته به موجود غنی هستند؛ و این فقر مقوم وجود آن‌هاست؛ چنان که غنا مقوم وجود واجب بذاته است، بنابراین فقیر همواره در وجودش وابسته و محتاج به غنی است؛ چرا که فقر و احتیاج وجودی عین حقیقت معلول و غنائی وجودی عین حقیقت واجب‌الوجود است. از همین رو نیاز معلول به علت همیشگی است؛ چرا که ذات معلول که عین نیاز است، تغییرناپذیر است و بنابراین همواره ذاتاً محتاج علت است (همان، ص ۱۷۷-۱۸۰)، گویی ابن سینا در این عبارات، فقر معلول را که عین حقیقت معلول است، مناط نیاز معلول به علت برشمرده است. چه این که ملاصدرا خود نیز این سخنان را نشانه آن دانسته که ابن سینا به قوه حدس، فقر وجودی ممکنات را درک کرده است و موجودات را تجلیات ذات حق تعالی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۴۶).

در عبارت ذیل نیز ابن سینا ممکنات را چیزی جز فعل واجب‌الوجود نمی‌داند، و روشن است که آنچه دارای حیثیت فعلی است، به هیچ نحو استقلالی از خود ندارد و عین ربط و نیاز به واجب‌الوجود است؛ از این رو، او واجب‌الوجود را مستغنی مطلق می‌داند و هر آنچه جز او را هالک فی نفسه معرفی می‌کند:

«و هنگامی که به واجب‌الوجود ملک گفته می‌شود، پس (مقصود آن است که) او مستغنی است که از هر چیز استغنا دارد و چیزی در چیزی از او مستغنی نیست ... پس هنگامی که این را دریافتی پس خواهی دانست که هر آنچه غیر اوست فعل اوست و از او صادر شده است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ج)، ص ۲۵۳-۲۵۴.

ابن‌سینا در عبارت یاد شده همه چیز را فعل خدا می‌داند که به هیچ وجه از خودشان غنایی ندارند. این مفهوم شبیه مفهوم وجود رابط نزد مالاصدرا است. در نظریه فقر وجودی، حقیقت ممکنات عین ربط به واجب است و به عبارت دیگر این‌طور نیست که وجودات معلول، جدای از علت، ذاتی داشته باشند، بلکه ممکنات هویت فعلی دارند، یعنی در انتساب به فاعل حقیقت پیدا می‌کنند؛ چرا که فعل بما هو فعل عین ربط به فاعل است و اگر از علت به عنوان فاعل و جاعل حقیقت وجود معلول صرف‌نظر کنیم، چیزی از معلول باقی نماند و از این رو معلول عین فقر و وابستگی به علت برشمرده می‌شود. بنابراین، این عبارت ابن‌سینا که ماسوی الله را فعل او برمی‌شمرد، می‌توان بدین معنا دانست که موجودات عین ربط و تعلق و نیاز به واجب‌الوجود و بنابراین تجلیات ذات حق تعالی برشمرده می‌شوند.

از مجموع بیانات یاد شده باید گفت هرچند ابن‌سینا به دلیل عدم تنقیح بحث اصالت وجود، به نظریه-فقر وجودی با تمامی لوازم معنایی آن دست نیافته است، و حتی در عبارات متعددی به صراحت امکان ذاتی را مناط نیاز معلول به علت برشمرده است؛ اما از برخی عبارات او در کتب مختلف می‌توان متوجه شد که وی به قوه حدس دریافته که جعل به وجود تعلق می‌گیرد، چرا که به گفته وی «*إن لم یکن للمعلول تعلق بالعلته من جهة الوجود، لم یکن له تعلق بالعلته أصلاً*» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ج، ب)، ص ۱۷۷) و لازمه تعلق جعل به وجود این است که وجود معلول عین تعلق به علت و به تعبیر خود ابن‌سینا فعلی صادر شده از سوی علت باشد. همان‌طور که شیخ‌الرئیس نیز تصریح کرده «*الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له*» (همان، ص ۱۷۸). به عبارت دیگر وجود مستفاد از غیر، عین تعلق به غیر است و هویت او هویت فعلی است که در نسبت با فاعل، حقیقت پیدا می‌کند، همان‌گونه که وی چنین بیان کرده: «جمع ما سواه هو فعله» (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴). با توجه به نکات بیان شده، می‌توان دریافت هر چند ابن‌سینا به صراحت و در مباحث مستقل، از تعلق جعل به وجود سخن نگفته است و از این رو مناط نیاز به علت را فقر وجودی معلول نمی‌داند؛ اما از بیانات وی در کتب مختلف و متعدد چنین برداشت می‌شود که وی در بحث مناط نیاز معلول به علت، از امکان ذاتی به سوی نظریه فقر وجودی گامی به پیش نهاده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی بیانات شیخ‌الرئیس، در خصوص علیت می‌توان شاهد فاصله بسیار او با حکمت ارسطویی بود. او علیت حقیقی را وجودبخشی علت به معلول تعریف می‌کند در عبارات بسیاری بیان می‌کند که فقر و حاجت معلول به علت در وجود آن است و حتی مناط نیاز به علت را همین فقر و حاجت وجودی معلول می‌بیند؛ از این رو، او علاوه بر نفی دیدگاه متکلمان که حدوث زمانی را مناط نیاز به علت می‌دانستند، نسبت به حکمای پیشین نیز که مناط نیاز به علت را در ماهیت ممکن می‌دیدند گامی جلوتر می‌نهد و در مواردی به صراحت بیان می‌کند که عامل نیاز معلول به علت، وجود امکانی و تعلق اوست که عین حقیقت معلول است. هرچند تنها به سبب این بیانات، نمی‌توان او را قائل به نظریه فقر وجودی به معنای خاص صدرایی آن دانست؛ چرا که این نظریه کاملاً وابسته به تنقیح و تبیین اصل اساسی اصالت وجود است. اما برخی عبارات شیخ‌الرئیس نشان می‌دهد اندیشه وی تا حد زیادی به نظریه فقر وجودی در حکمت متعالیه نزدیک است.

منابع و مأخذ منابع فارسی

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- _____ (۱۳۸۳)، *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاثارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۴هـ الف)، *الهیات شفا*، قم، نشر مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- _____ (۱۴۰۴هـ ب)، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی
- _____ (۱۴۰۴هـ ج)، *الرساله العرشیه فی توحیده تعالی و صفاته*، رسائل *ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۳۶۲)، *رساله فی اعتباریه الوجود، مجموعه رسائل فلسفی ابن سینا*، ضمن *حکمت بوعلی سینا*، تهران، انتشارات علمی، چاپ سوم
- حکاک، سید محمد (۱۳۸۱)، «امکان فقری»، فصلنامه فلسفه، دوره جدید، شماره ششم و هفتم دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
- _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم
- _____ (۱۳۶۰)، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم
- _____ (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ نخست
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ نخست
- فارابی (۱۳۸۷)، *رسائل فلسفی فارابی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی

- _____ (۱۳۸۱)، *فصوص الحکمه*، تهران، تحقیق علی اوجیبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ نخست
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران، نشر صدرا
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ نخست
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرائی*، تهران، انتشارات سمت

منابع انگلیسی

- Aristotle, *the complete works of Aristotle; metaphysics*, Edited by Jonathan Barnes, Fourth Printing, Princeton University Press, 1991