

مقالات و بررسیها، دفتر ۶۹، تابستان ۸۰، ص ۲۲۱-۲۳۹

علیت در حکمت اسلامی

منصور ایمانپور

دانشگاه تربیت معلم تبریز

چکیده:

این مقاله در صدد پاسخ به این سؤال است که اصل علّیت با کدامیک از نظامهای فلسفی «اصالت ماهیت»، «تباین وجودات» و «تشکیک وجود» سازگار است؟ و در صورت ابتناء آن به تشکیک وجود چه حکم و تفسیری پیدا می‌کند؟ جهت پاسخ به پرسش یاد شده باید گفت که علّیت مورد بحث در اینجا همان رابطه وجودی ذاتی میان دو چیز است و فلاسفه اسلامی جهت کشف و اثبات آن، سه راه در پیش گرفته‌اند: (۱) اثبات آن با استناد به ممکن بالذات بودن ماهیت؛ (۲) بدیهی اولی دانستن علّیت؛ (۳) کشف حضوری آن از طریق وابستگی حالات نفسانی به نفس و تعمیم آن به حوزه بیرون از نفس. با توجه به ابتناء هر برهانی به قبول اصل علّیت، جهت اثبات یا رد اصل علّیت، نمی‌توان برهانی اقامه کرد، لذا طریق بداهت طریقی موجه است. علّیت به معنای مذکور، با هیچ یک از نظامهای اصالت ماهیت یا تباین وجودات به دلیل نبود رابطه ذاتی عینی میان متباینات، سازگار نبوده و فقط با تشکیک وجود، هماهنگ است و در این نظام نیز با توجه به عینیت حقیقت علّیت با وجود علت، و عینیت حقیقت معلولیت با وجود معلول، وجود معلول؛ عین فقر و ربط به وجود علت و در واقع وجود علت و معلول، همان وجود مستقل و رابط است.

کلید واژه‌ها: علّیت، علت، معلول، جاعل، مجعول، جاعل بالذات، مجعول بالذات، تجلّی، تشکیک وجود، ربط بالذات.

تحلیل مفهومی علیت

مفهوم علیت، یک مفهوم اضافی و حاکی از رابطه خاص میان دو چیز است. از این رو فهم درست آن، بر فهم طرفین آن یعنی علت و معلول مبتنی است. اصطلاح علت، یک مفهوم عام و جامع و یک معنای خاص دارد. علت در مفهوم عام، آن چیزی است که شیء دیگر به آن متوقف و محتاج است و آن شیء محتاج هم طبق این تفسیر، همان معلول است. علت در معنای اعم، شامل علت تامه و ناقصه است. مفهوم خاص علت هم، آن چیزی است که از وجود آن، وجود معلول و از عدم آن، عدم معلول لازم می آید و میان آن و معلولش در هر دو ناحیه وجود و عدم، تلازم حاکم است (ملا صدرا، الحکمة المتعالیة...، ۲/۱۲۷).

بدین سان، اصطلاح علیت هم با توجه به دو مفهوم عام و خاص علت، دارای دو مفهوم عام و خاص خواهد بود. برپایه معنای اعم آن «رابطه علیت و معلولیت عبارت است از استناد واقعیتی به واقعیت دیگر» (مطهری، ۳/۱۹۰). اما بر اساس معنای خاص آن، علیت یک رابطه ویژه میان علت و معلول خواهد بود. علیت طبق این مبنای همان تلازم وجودی میان دو چیزی است که یکی از دیگری صدور یافته است. علیت به این معنا، یکی از عمیقترین رابطه‌هاست، به طوری که علت، وجود دهنده معلول است و معلول، تمام هستی خود را از آن دریافت می‌کند (بهمنیار، ۵۱۹).

علیت مورد نظر در این مقاله، همین مفهوم اخیر آن می‌باشد و کوشش نگارنده بر این است که میان علیت به این معنا و لوازم آن، یعنی ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت میان علت و معلول، آمیختگی صورت نگیرد.

راههای کشف و اثبات اصل علیت از نظر حکمای اسلامی

بدون تردید مسأله علیت، یک مسأله فلسفی است، زیرا علت و معلول از لواحق موجود بما هو موجود بشمار می‌آیند (ابن سینا، الشفاء، ۲۵۷) و اموری که چنین باشند، در حوزه فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند. بنا بر این روشی که جهت اثبات آن باید اتخاذ شود، روش عقلانی و استدلالی خواهد بود.

اینک با توجه به مطلب بالا، به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که علیت، از راه حس و

یافته‌های آن، اخذ و اثبات نمی‌شود زیرا حداکثر کار حس، رؤیت و احساس دو چیزی است که به دنبال هم رخ می‌دهند و حتی در نظر دقیق، درک تعاقب و به دنبال هم رخ دادن نیز، یافته حس به تنهایی نیست. کار حس، احساس دو چیز است، اما درک تعاقب، کار قوه عاقله است؛ به طور کلی انتظار درک علیت، به عنوان یک رابطه عمیق و جودی میان دو چیز، از ناحیه حس یک انتظار بی وجه است. ابن سینا با عبارتهای صریح، در این زمینه می‌نویسد (همان، ص ۸): «اما حس جز به موافات و توالی دو چیز راه نمی‌برد و چنین نیست که وقتی دو چیز دنبال هم رخ بدهند، به طور حتم، یکی سبب دیگری باشد و همانطوری که دانستی، اقناعی که به جهت کثرت یافته‌های حس و تجربه برای نفس حاصل می‌شود، محکم و مطمئن نیست، مگر به واسطه علم به اینکه اموری که به طور اکثر واقع می‌شوند، طبیعی و اختیاریند و این در حقیقت بر اثبات علل و اقرار به وجود علل و اسباب مبتنی است.

بنا بر این حکمای اسلامی راههای دیگر را جهت کشف و اثبات علیت، اختیار کرده‌اند که به سه صورت زیر قابل گزارش است.

الف - اکثر این حکیمان، از طریق امکان ذاتی ماهیت به اثبات علت پرداخته‌اند و با مبحث و ادله جداگانه‌ای، ضرورت حاکم میان علت و معلول را اثبات می‌کنند. بر اساس این طریق، هر شیء ممکن، ذاتاً نسبت به وجود و عدم، لا اقتضاء و علی السویه است. ولی همین شیء، در متن خارج، به دلیل محال بودن ارتفاع نقیضین، یا موجود و یا معدوم است و برای موجود یا معدوم شدن، از سه حال خارج نیست: (۱) یا خود ذات آن برای موجود یا معدوم شدنش کافی است؛ (۲) وجود و عدم، خود به خود یکی بر دیگری رجحان می‌یابد بدون اینکه ذات شیء یا چیز دیگری، مقتضی و سبب آن باشد؛ (۳) چیز دیگری سبب موجود یا معدوم شدن آن می‌گردد.

شق نخست یعنی کفایت ماهیت برای موجود یا معدوم شدنش، محال است «زیرا اگر اقتضای وجود کردی واجب الوجود بودی و اگر اقتضای عدم خود کردی متنع الوجود بودی» (سهروردی، ۱۳۵)، در حالی که فرض ما این بود که ماهیت «ممکن» است. افزون بر آن، هر ماهیتی در مقام ذات، نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست؛ حال اگر ماهیتی با این وصف، به خودش وجود یا عدم ببخشد، لازم می‌آید هم واجد یکی از آن دو وهم

فاقد آن باشد و این همان اجتماع نقیضین است که بطلانش بدیهی است.

شق دوم نیز ترجیح بلا مرجح است، زیرا ترجیح وجود یا عدم بدون اقتضای خود ماهیت یا امر بیرونی، مصداق بارز ترجیح بلا مرجح است که به دلیل برگشت به اجتماع نقیضین (تساوی و عدم تساوی) محال است. شایان گفتن است که برخی از بزرگان، محال بودن این شق را بدیهی دانسته‌اند (ابن سینا، ص ۳۸؛ فخررازی، ۱/۹۵). حال که محال بودن دو شق از سه شق مذکور اثبات شد، شق ثالث خود به خود اثبات می‌شود زیرا تقسیم مذکور بر پایه حصر عقلی استوار بود لذا از بطلان دو قسم از سه قسم، اثبات قسم سوم حاصل می‌شود (ابن سینا، صص ۳۸ - ۳۹).

برخی از بزرگان، حاجت ممکن به علت را بدیهی اولی دانسته و صرف تصور موضوع و محمول آن را برای تصدیق آن کافی شمرده‌اند (طوسی، ۷۸؛ لاهیجی، ۲۹۴). پر واضح است که بر اساس مسلک مذکور، فقط وجود علتی برای خروج ماهیت از حد استواء اثبات یا بدیهی شمرده می‌شود. اما ضرورت حاکم میان علت و معلول از طریق براهین دیگر اثبات می‌شود (ابن سینا، همان، ص ۳۹؛ التعلیقات، ۱/۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۱/۲).

ب - نظر دیگری که در باب «علیت» مطرح شده، نظریه‌ای است که علیت را یک مسأله بدیهی اولی دانسته است. بر اساس این نظر، هر انسانی بلکه انواعی از حیوانات هم، به حسب فطرت و غریزه با اصل علیت آشنا هستند و نحوه برخورد آدمیان با حوادث در طول تاریخ و سؤال از علت و سبب پیدایش آنها و شیوه مواجهه کثیری از حیوانات با حوادثی که در اطراف آنها رخ می‌دهد و جستجوی آنها از منشأ صداها و بوهایی که به گوش و مشام آنها می‌رسد، شاهد این مدعا است (صدر، ص ۲۶۱).

افزون بر این با هیچ استدلالی نه می‌توان به اثبات علیت پرداخت و نه می‌توان به نفی آن همت گماشت. زیرا هر استدلالی، متشکل از مقدمات و نتیجه است و میان مقدمات و نتیجه آن، یک نوع علیت و ضرورت حاکم است (سبزواری، شرح المنظومه، ۱/۲۸۳). بنا بر این، اقامه هر نوع استدلالی بر اثبات یا نفی اصل علیت، مسبوق به قبول علیت است، پس باید گفت که علیت یک مسأله بدیهی و اساس هر نوع بحث و استدلال است و «وقتی مسأله علت و معلول ثابت گردد، بحث نیز جایز خواهد بود و اگر مرتفع باشد

مجال بحث نیز از بین خواهد رفت و در صورت قول به قدرت عبث و گزاف، کلامی برای بحث کننده نمی ماند و هرگز معقولی اثبات نمی گردد» (ملا صدرا، ۱۶۳/۳).

محمدباقر صدر پس از منتفی دانستن اثبات علیت از طریق حس و تجربه، در باب اثبات ناپذیری آن از راه استدلال می نویسد (ص ۲۶۷): «با هیچ نوع استدلالی مبدأ علیت را نمی توان رد نمود، زیرا هر گونه تلاشی از این قبیل، خود به طور ضمنی بر اعتراف به مبدأ علیت مشتمل است. بنا بر این، آن اصل، مقدم بر هر استدلالی که انسان آن را اقامه می کند ثابت است».

ج - راه دیگری که در جهت کشف «علیت» (نه اثبات برهانی آن) - که نوعی شاهد بر تحقق آن در متن اعیان هم می باشد - ارائه شده، همان است که توسط محمد حسین طباطبایی و شاگردان ایشان اتخاذ گردیده است. بر پایه این طریق، انسان همانطوری که به نفس خود و حالات و افعال آن علم حضوری دارد، به وابستگی وجودی این حالات و افعال نفسانی به نفس هم، علم حضوری دارد. هر کس با علم حضوری، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی حالات و افعال درونی خویش را به نفسش و استقلال وجودی نفس را مشاهده می نماید و پس از مشاهده حقیقت علیت میان نفس و قوا و حالات و افعال آن در مقام علم حصولی، نفس را علت و حالات و افعال آن را معلول می نامد و سپس به بسط و گسترش این یافته درونی پرداخته و با لحاظ معیارهای خاص، به تعمیم آن به موارد بیرون از حوزه نفس می پردازد (طباطبایی، اصول فلسفه، ۶۰/۲ - ۶۳). بدین سان «شالوده قانون کلی علت و معلول ریخته شده و انسان حتم می کند که هر گز کار، بی کننده نمی شود و هر معلولی علتی می خواهد» (همان، ۱۸۴/۳ - ۱۸۵).

از بیانات ایشان چنین استنباط می شود که راه تعمیم علیت که از راه دریافت حضوری وابستگی وجودی افعال نفسانی به نفس به آن رسیده ایم، بر اساس حکم و قاعده فلسفی «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» است؛ یعنی ابتدا تشخیص می دهیم که چه اموری مانند حالات نفسانی ماست و سپس بر پایه آن قاعده، حکم می کنیم که این امور نیز همچون حالات درونی ما معلول هستند (همان، ۱۸۴/۳؛ همو، نهایة الحکمة، ص ۲۴۵).

ارزیابی طرق کشف و اثبات علیت

به نظر می‌رسد که با قبول رابطه علی میان مقدمات استدلال و نتیجه آن، راه برهانی برای اثبات یا ردّ اصل علیت وجود ندارد زیرا هر استدلالی که برای اثبات آن اقامه شود خود آن استدلال مسبوق به قبول علیت است. لذا استدلال جهت اثبات علیت، مبتلا به بیماری مُهَلَك دور می‌باشد. از طرف دیگر هر نوع استدلالی جهت رد علیت هم مبتنی بر قبول آن است؛ بنا بر این از نفی برهانی علیت، اثبات و تحققش لازم می‌آید!

روشن است که با این نگرش نمی‌توان راه «الف» را به عنوان یک استدلال جهت اثبات علیت قلمداد کرد، زیرا خود آن استدلال مسبوق به پذیرش علیت است. بنا بر این بهتر است این طریق را به عنوان یکی از طرق تنبّه به اصل علیت و راه تشخیص آن به حساب آوریم، نه استدلال برای اثبات آن.

بر اساس ارزیابی مذکور، خود اصل علیت، یک اصل بدیهی اولی است که صرف تصور موضوع و محمول آن (هر شیء ممکن موجود، دارای علت هستی بخش است) برای تصدیق آن کفایت می‌کند و شواهد بدیهی اولی بودنش (نه اثباتش) همان است که در بالا ذکر شد.

ممکن است گفته شود که آیا قول به بداهت علیت در مقام تصدیق و اثبات می‌تواند از عهده انطباق آن با موجودات عینی (مقام ثبوت) برآید و ملاکی در اختیار ما بگذارد تا بر اساس آن، علت و معلول را در متن اعیان از همدیگر تشخیص بدهیم؟ در پاسخ به سؤال مذکور باید گفت که یکی از ویژگیهای مسائل فلسفی کلی بودن آنهاست و مسأله علیت هم از این ویژگی مستثنا نیست. بنا بر این با التزام به بداهت اصل علیت و تنبّهاتی که در خصوص آن مطرح شده، می‌توان به معیار فراگیری تحت عنوان «هر ممکنی علتی دارد» دست یافت و با استناد به آن، به معلولیت موجودات ممکن و علیت موجود واجب حکم داد. همچنین در مورد جریان علیت و معلولیت میان خود موجودات ممکن هم، با تمسک به فروع علیت نظیر تقدم وجودی علت بر معلول، وابستگی وجودی معلول بر علت و قویتر بودن علت از معلول، می‌توان به نحو عام به تمییز علتها و معلولها نایل شد، هر چند تشخیص علتها و معلولها در مورد موجودات مقید، خارج از حیطه پژوهش فلسفی است.

اما طریقی که محمد حسین طباطبایی به عنوان راه کشف علت و معلول و رابطه آن دو و نحوه تعمیم آن ارائه کرده، با دو اشکال عمده از سوی حکیمان بعد از ایشان مواجه شده است. اشکال نخست آن است که آنچه که در جریان علم حضوری به نفس و حالات و افعال آن، مکشوف می شود تنها وابستگی وجودی حالات و افعالی در حوزه نفس به نفس می باشد. ما وجداناً در می یابیم که گاهی یک دسته حالات و افعالی در حوزه درون ما رخ می نماید و این حالات، حالات ما و متکی به نفس ماست. اما اینکه این حالات و افعال از نفس ما صادر شده اند یا نه، از قلمرو علم حضوری بیرون است. «کسی که علیت را نسبت به حوادث متوالی خارجی انکار کرده و توالی آنها را به عادت الهی، تضاد و یا مانند آن ارجاع می دهد، نسبت به حوادث متوالی درونی نیز می تواند همان سخن را بگوید؛ حداکثر نتیجه ای که از مشاهده توالی حوادث حاصل می شود فقط قضیه ای دائمی است، و اما قضیه ضروری که علیت به آن قائم است از این طریق تأمین نمی شود (جوادی آملی، ۲/ ۳۴۶ - ۳۴۷).

بنابر این با علم حضوری، فقط وجود نفس و وجود حالات درونی و وابستگی آنها به وجود نفس دریافت می شود و با تأمل بیشتر می توان گفت که علت دانستن نفس و معلول شمردن حالات درونی برای نفس، مسبوق به پذیرفتن علیت و مبتنی به آن است و بدون پذیرش علیت، قبل از این شهود درونی، نمی توان به تحقق آن میان نفس و حالات درونی حکم کرد.

اشکال دیگری که بر نظر طباطبایی در این زمینه وارد کرده اند، در باب نحوه تعمیم محصول علم حضوری در این خصوص، به اشیاء و پدیده های خارجی است. پیام این اشکال آن است که چگونه می توان فهمید که اشیاء خارجی مانند حالات نفسانی هستند؟ حالات درونی، امور عرضی اند در حالی که اشیاء و پدیده های خارجی اعم از جواهر و اعراض اند؛ حال با چه مجوزی اینها را امثال هم می نامیم و حکم اعراض درونی را به جواهر و اعراض بیرونی سرایت می دهیم؟ از طرف دیگر «تعمیم آن (یافته درونی) از طریق تشبیه حوادث خارجی و داخلی نفس، از باب تمثیل منطقی است و با تمثیل منطقی، برهان علمی حاصل نمی شود» (همو، ۲/ ۳۴۷ - ۳۴۸).

برخی از بزرگان با بیانی دیگر تلاش کرده اند اشکال مذکور را به این صورت پاسخ

دهند که به طریقی غیر از تمثیل منطقی می توان علیت را نسبت به حوادث خارج از نفس نیز تعمیم داد. بعد از آنکه طبق فرض، تصور علیت و ربط ضروری علت و معلول با شهود و موارد جزئی آن در ذهن انسان پدید آمد، ذهن می تواند احکام مربوط به این مفاهیم نظیر احتیاج و نیاز معلول به علت و غنای علت از معلول را شناسایی کرده و از آن پس با تشخیص و شناخت خصوصیات علیت و معلولیت در حوادث خارجی، به مصادیق خارجی آن نیز پی ببرد؛ مثلاً بعد از ادراک معنای علیت، حدوث و یا امکان اشیاء خارجی را شاهد بر نیاز و احتیاج آنها به عامل خارجی و در نتیجه گواه بر معلولیت آنها قرار داد (همو، ۳۴۸/۲).

در باب این راه حل می توان گفت که این مطلب در واقع به طریق نخست یعنی تنبیه به اصل علیت و تعمیم آن از راه امکان ذاتی ماهیات بر می گردد، زیرا اگر از طریق نیاز معلول به علت که مسبوق به امکان (از نظر فلاسفه) یا حدوث (از نظر متکلمین) است، به تشخیص مصادیق معلولات و به تبع آن مصادیق علل بپردازیم، در واقع از طریق نخست از نظریه اهل کلام در این زمینه استفاده کرده ایم نه اینکه به ابداع راهی جدید نایل گشته باشیم.

نکته شایان ذکر آن است که وقتی می گویم اصل علیت بدیهی است یا بر هر نوع استدلالی مقدم است، این گفته ها همه به مقام اثبات و تحلیل مربوط بوده و حقیقت علیت را - که همان ایجاد است - به حوزه علم ما نمی اندازد.

درباره نکته فوق، چنین استدلال می کنیم که علیت همان ایجاد و اضافه اشراقی است و در متن اعیان چیزی جز وجود علت و ایجاد - که همان وجود معلول است - نیست. از طرف دیگر، بر اساس تصریحات خود این بزرگان، وجودات اشیاء به چنگ علم حصولی در نمی آیند. بنا بر این حقیقت علیت و وجود و معلول به طریق علم حصولی مکشوف ما نمی افتد و تنها نصیب ما از آنها این است که مفاهیمی از این امور در ذهن خود داریم و این مفاهیم حاکی از واقعیهایی هستند که ذاتاً مجهول اند. عبارتهای اهل حکمت در بیان این مطلب چنین است: «واقف شدن بر حقایق اشیاء در توان بشر نیست. ما فقط خواص و لوازم و اعراض اشیاء را می شناسیم و نسبت به فصول مقوم هر یک از آنها که دال بر حقیقت آنهاست شناخت نداریم؛ بلکه شناخت ما این گونه است که آنها

اشیاء دارای خواص و آثاری هستند. پس ما نه حقیقت «اول» را می‌شناسیم و نه حقیقت عقل و فلک و آتش و هوا و آب و زمین را و حتی حقایق اعراض را هم نمی‌شناسیم» (فارابی، ۱۳۰). «علم به خصوصیت نحوی از وجود جز از طریق مشاهده عینی ممکن نیست» (ملاصدرا، رساله المشاعر، ۱۶۲). پس «المعلول من حیث کونه معلولاً مرتبط بالعله نحواً من الارتباط مجهول الکنه» (همو، الحکمة المتعالیة، ۱/۴۱۴).

ارزیابی علیت بر پایه اصالت ماهیت، تباین وجودات و تشکیک وجود

هدف از عنوان فوق، پاسخ به این پرسش است که اصل علیت با کدامیک از سه قول اصالت ماهیت، تباین وجودات و تشکیک وجود سازگار است؟ به پرسش مذکور به دو صورت مبنایی و استدلالی می‌توان پاسخ داد. بر اساس پاسخ مبنایی می‌توان گفت که چون اصالت ماهیت و تباین بالذات وجودات بر پایه قول به اصالت و تشکیک وجود و ادله آنها، مردود گشته، از این رو سخن از تحقق یا عدم تحقق علیت میان ماهیات یا وجودهای متباین، سخنی بی‌مبنا و بی‌فایده است زیرا هر دو قول بانظریه اصالت و تشکیک وجود باطل گشته است. پس نه ماهیاتی متحقق و اصیل وجود دارند تا از تحقق علیت میان آنها سخن بگوییم و نه وجودات متباین هستند تا از جریان علیت در بین آنها حرف بزنیم.

پاسخ دیگر، پاسخی استدلالی است که بر پایه آن، سازگاری یا عدم سازگاری علیت با هر یک از دو نظام اصالت ماهیت و تباین بالذات وجودات، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و ما این مسأله را در هر یک از دو نظام فلسفی به طور جداگانه بررسی می‌کنیم.

با فرض اصالت ماهیت و با قطع نظر از وجود، هر ماهیتی، قالب خاصی است که فقط مشتمل بر ذاتیات خود است و ماهیتهای دیگر نیز از چنین حریمهای ویژه برخوردارند و میان ماهیات، تباین بالذات حاکم است. واضح است که چنین اموری، هیچ علاقه و ارتباط ذاتی ناشی از صدور یکی از دیگری نمی‌توانند داشته باشند و جز ارتباط مجاورتی، هیچ ارتباط واقعی میان آنها متصور نیست، زیرا وقتی چیزهایی فقط خودشان باشند و بس، و در حدود خودشان بی‌ارتباط با همدیگر باشند، تحقق علیت - که در متن آن ارتباط صدوریه نهفته است - میان آنها، وجه و معنایی نخواهد داشت (ملاصدرا،

همان، ۴۱۴/۱).

بنا بر این هر گاه از وجود صرف نظر شود، میان یک ماهیت و ماهیت دیگر علاقه ارتباطی در میان نخواهد بود (همو، الشواهد الربوبية، ص ۷۵). چون «مصادیق ماهیت از قبیل انسان و فرس ذاتاً متباین و معزول از همدیگر هستند به گونه‌ای که هیچ حمل و ربطی میان آنها برقرار نیست. پس نسبت دادن علیت یا تقدم یا شدت به برخی و سلب آن از بعضی دیگر ترجیح بلامرجح است، بر خلاف حقایق مفهوم وجود که کمال ارتباط میانشان حاکم است» (آقا علی مدرس، ص ۴۹).

علاوه بر نبود ربط علی میان ماهیات، ربط حملی هم با صرف نظر از وجود میان آنها صورت نمی‌گیرد «زیرا ماهیت کثرت خیز و ذاتش اختلاف است. ماهیات ذاتاً مختلف و متکثرند و غبار کثرت را در ناحیه وجود هم بلند می‌پراکنند و وجود به واسطه تکثر موضوعات یک نوع تکثری پیدا می‌کند؛ همانطوری که وجود مرکزی است که فلک وحدت به گرد آن می‌چرخد. و وقتی وحدتی حاصل نشود اتحادی که عبارت از این همانی است حاصل نخواهد شد، مثل انسان کاتب است و کاتب ضاحک است. زیرا طبق فرض، جهت وحدت یعنی وجود اعتباری، و شیئیت ماهیت انسان و مفهوم کاتب و ضاحک اصیل است در حالی که مفاهیم ذاتاً مختلف و مغایر و متباینند» (سبزواری، شرح المنظومة، ۷۴/۲).

در مورد تباین وجودات نیز مسأله به همین صورت است، زیرا طبق این قول وجودات به تمام ذات متباین‌اند و تمام ذاتشان جهت امتیاز آنها از یکدیگر است و هیچ جهت اشتراک عینی میان آنها برقرار نیست. روشن است که طبق این مبنا، علیت که ربط وجودی میان دو چیز است تحقق نمی‌یابد. زیرا ربط علی مبتنی بر این است که وجودی از وجودی صدور یابد و یک رابطه عینی میان آن دو حاکم باشد. ناگفته پیداست که صدور چیزی از چیزی وقتی معنا دارد که صادر کننده، صادر شده را در ذات خود داشته باشد تا به صدور آن هم پردازد و در واقع صادر شده، مرتبه نازله و برون تراویده صادر کننده است. و باز بسیار واضح است که همه این امور در مواردی صورت می‌گیرد که یک اشتراک عینی و واقعی میان موجودات حاکم باشد (سبزواری، همان، ۱۱۱/۲).

بنا بر این، علیت بر قبول رابطه عینی و اعطایی میان موجودات مبتنی است و چنین

رابطه‌ای به نوبه خود، فرع بر اشتراک عینی میان آنهاست و اشتراک عینی میان موجودات هم با قول به تباین وجودات ناسازگار است. بدین سان دو قول تباین با لذات وجودات و اصل علیت قابل جمع نیستند و قبول هر دو و در عین حال اعتقاد به آن دو، به معنی افتادن در دام تناقض است که هیچ فیلسوفی به آن تن نمی‌دهد.

پس «اگر ما به الاشتراک ذاتی، در وجودات، ثابت نباشد و هر وجود با دیگر وجودات به تمام ذات مابین باشد، لازم آید که علاقه ذاتیه در هیچ یک از وجودات با وجود دیگر متصور نشود و در این صورت، باب جاعلیت و مجعولیت و علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و افتقار ذاتی و ربط جبلی و فطری در میانه وجودات مسدود خواهد شد» (آقاعلی مدرس، ص ۵۶).

با اثبات ناسازگاری علیت با اصالت ماهیت و تباین با لذات وجودات، نوبت طرح و ارزیابی انطباق علیت با نظام تشکیک وجود است که محتاج بحثی جداگانه است، اما قبل از پرداختن به این مطلب باید گفت که هدف ما در اینجا بررسی علیت بر اساس سه نظام اصالت ماهیت، تباین با لذات وجودات و تشکیک وجود است و پر واضح است که انحصار نظامهای فلسفی در این سه قول، یک انحصار فرضی است و هرگز معنای این سخن آن نیست که نظام دیگری غیر از اینها قابل فرض و اثبات نیست و از نظر عقلی هم مانعی ندارد که نظام هستی بر اساس یک نظام فلسفی دیگر یا نظام کلامی و عرفانی و غیره تفسیر گردد؛ ولی شرطش آن است که از محک برهان (در حوزه فلسفه) رو سفید بیرون بیاید.

بنا بر این سه نظام فکری مذکور، محصول حصر عقلی و تقسیم مبتنی بر نفی و اثبات نیست تا از ابطال دو قسم، اثبات قسم دیگر لازم بیاید. پس با توجه به این مطلب لازم است سازگاری علیت با تشکیک وجود جداگانه بررسی شود. بر اساس نظام تشکیک وجود، حقیقت وجود در متن اعیان ذو مراتب است و ما به الامتیاز مراتب، به ما به الإشتراک برمی‌گردد و «همانظوری که اختلاف میان اعداد به خود ما به الإتفاق است، تفاوت میان وجودات نیز به نفس هویتهایی است که در سنخ وجود مشترکند» (ملاصدار، *الحکمة المتعالیة*، ۲/۹۹)، بر طبق این نظام، «متقدم و متأخر و همین طور قویتر و ضعیفتر همچون مقومین وجوداتند، هر چند ماهیات چنین نیستند. پس وجودی که در

مرتبه‌ای واقع است، وقوعش در مرتبه دیگر چه سابق و چه لاحق، قابل تصور نیست و وقوع وجود دیگر اعم از سابق و لاحق نیز در مرتبه آن تصور نمی‌شود» (همان، ۳۶/۱). هر چیزی فقط در مرتبه وجود و ظرف فعلیت و ظهورش وجود دارد. هر چیزی نحو خاصی از وجود و مرتبه معین از هستی با توابع و لوازمش از قبیل صفات و ازمنه و امکانه مربوط به آن، دارد و از آن مرتبه به مرتبه دیگر تجاوز نمی‌کند (ص ۳۵۵). از طرف دیگر بر مبنای تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه مادون خود حقیقت و نسبت به مافوق خود رقیقت است و مرتبه بالا واجد حقیقت مرتبه پایین و آن هم رقیقه و تنزل یافته مرتبه بالاست (سبزواری، تعلیقات... ۲۲۵/۷) و این نظام متشکل از مراتب یکی حقیقت، از حیث شدت و ضعف به دو حاشیه منتهی می‌شود: یکی حقیقة الحقائق که مرتبه اعلای هستی و حاشیه آن در بُعد نظام صعودی است و دیگری رقیقة الرقائق که مرتبه اخس هستی و حاشیه آن در بُعد نظام نزولی است (ملاصدرا، همان، ۲۳۰/۲).

از طرف دیگر، علت هم واجد حقیقت معلول و معلول نیز مرتبه نازلۀ علت است. چون علت مُعطی وجود معلول است از این رو واجد حقیقت آن می‌باشد و چون معلول هم صادر و تراویده از علت است، لذا مرتبه نازلۀ آن محسوب می‌شود، به طوری که وجود علت را حد تام وجود معلول و معلول را حد ناقص وجود علت قلمداد کرده‌اند (سبزواری، شرح المنظومة، ۱۱۱/۲). مغایرت علت و معلول مثل مغایرت زید و عمرو و جسم و جسم دیگری نیست... بلکه وجود خاص معلول از نتایج وجود علت و لوازم آن است و نسبت وجود آن به وجود علت همچون نسبت لوازم ماهیت به ماهیت می‌باشد و وجود علت همان تمام و کمال وجود معلول است و مغایرت میان آن دو همچون مغایرت میان اشد و انقص است (ملاصدرا، همان، ۳۹۱/۳ - ۳۹۲).

اینک با تأمل در مطالب مذکور در باب علت و معلول و مقایسه آن با حقیقت تشکیک وجود این نتیجه را می‌توان گرفت که علیت با تشکیک وجود منطبق است. افزون بر آن، علیت یک دسته لوازمی دارد، نظیر قویتر بودن وجود علت از معلول و سنخیت میان آن دو، که در پرتو تشکیک وجود موجه و مدلل می‌شوند. بنا بر این، اصل علیت و برخی از لوازم آن - که آنها به انکار ورد علیت برمی‌گردد - با نظام تشکیک وجود منطبق است.

جاعل بالذات بودنِ وجود علت و مجعول بالذات بودنِ وجود معلول

یکی از نتایج غیر قابل تردید اصالت تشکیک وجود، آن است که مسأله جاعل، مجعول و جعل در باب وجود مطرح خواهد شد. زیرا با قول به اصالت تشکیک وجود و اعتباریت ماهیت، مجالی برای طرح جاعل و مجعول بودن ماهیت در میان نخواهد بود. جاعل واقعی به حصر عقلی، یا «عدم» است یا «ماهیت» یا «وجود» آن؛ جاعلیت عدم بالبداهه باطل است زیرا عدم چیزی نیست تا جاعل هم باشد و دست به ایجاد بزند. ماهیت هم، اولاً به دلیل اعتباری بودن و ثانیاً به جهت استواء نسبتش به وجود و عدم در مقام ذاتش، نمی تواند جاعل هویت چیزی بشود. چون آنچه خود ذاتاً عریان از وجود و تهی از آن باشد، نمی تواند بخشنده آن هم باشد!

پس جاعل واقعی همان وجود علت است و حتی وقتی که وجود علتی به ماهیتی آلوده است، باز وجود است که جاعل است و ماهیت هم منتزع از سلب های مضاف است که تأثیری در چیزی ندارد. لذا «الوجود صالح للعلیة مطلقاً» (ملاصدرا، همان، ۳۸۰/۲).

در ناحیه مجعول هم یا «عدم» مجعول است یا «ماهیت» یا «صیوررت» یا «وجود»؛ مجعولیت عدم به حکم بدهت باطل است. ماهیت هم به جهت اعتباری بودن مجعول نیست مگر به عنوان مجعول بالعرض. «هرگز جعل به ماهیت تعلق نمی گیرد و تنها مرتبه ای از مراتب وجود است که می تواند متعلق جعل و تأثیر و افاضه و این قبیل امور باشد نه ماهیات» (همان، ۲۸۸/۲). بنا بر این «معنای تأثیر علت در وجود یک ماهیت آن نیست که علت چیزی را به ماهیت اعطا می کند و ماهیت هم در حقیقت حامل آن و متصف به آن می باشد. بلکه معنایش این است که علت امری را ابداع می کند که وجود نام دارد و آن وجود خود دارای ماهیتی است بدون اینکه تأثیری در میان باشد.» (همان، ۲۱۶/۲). و در واقع «نسبت معلولیت به ماهیت، مجاز صرف است» (همان، ۲۸۹/۲).

تأمل در اصالت وجود و عبارتهای منقول از حکیم ملاصدرا، مردودیت اعتقاد به مجعولیت «صیوررت» را هم هویدا می کند. از آن گذشته، این پندار، به یک دسته اشکالهای لاینحل هم مبتلاست و به همین دلیل برخی از بزرگان آن قول را سخیف شمرده اند (سبزواری، شرح المنظومه، ۲۲۹/۲). اتصاف ماهیت به وجود که به

«صیروت» مشهور است، یک معنای اعتباری است و نمی‌تواند مجعول فاعل - که امری موجود است - واقع شود (ملاصدرا، همان، ۴۱۴/۱). اگر گفته شود که صیروت به عنوان یک امر عینی، از علت جعل می‌شود نه به عنوان یک امر اعتباری، پاسخ این است که صیروت یک امر نسبی قائم به طرفین می‌باشد و طرفین آن هم ماهیت و وجود است که به زعم شما هر دو اعتباری و غیر مجعولند. بنا بر این در صورت مجعولیت آن، قیام یک امر عینی به دو امر اعتباری لازم می‌آید که بطلانش روشن است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۵۷).

بنا بر این با اعتماد به اصالت وجود و تشکیک آن و با فرض قبول علیّت می‌توان گفت که هم جاعل وجود است و هم مجعول وجود است (آملی، ص ۱۸۵).

حال که معلوم گشت که هم در ناحیه جاعل و هم در ناحیه مجعول، «وجود» اصالت دارد، نوبت طرح یکی از ابتکارات عمیق و بصیرت بخش حکیم بزرگ یعنی صدرالمتهلین فرا رسیده، ابتکاری که این حکیم بزرگ سخت به آن می‌بالد و بارها اثبات برهانی آن را وعده می‌دهد (نک: ملاصدرا، همان، ۶۵/۱، ۷۱، ۳۲۹، ۳۳۰، ۲۹۶/۲). ملاصدرا با برهانایی، ثابت کرده که وجودهای معلول عین ربطند و با توجه به ختم سلسله موجودات معلول در یک نظام تشکیکی به یک وجود غنی بالذات، به این نتیجه رسیده است که تک تک آنها عین ربط و عین فقرند. بر اساس این مطلب، وجودهای معلول همگی عین ربط و تعلق به وجود واجب تعالی هستند و این ربط و تعلق، ذات هر یک از آنها را تشکیل می‌دهد. بدین قرار سلب این امور، به معنای نابودی آنهاست! فقر و معلولیت، عارض آنها نیست بلکه عین هستی آنها و سبب دوام وجود آنهاست. فقر و تعلق نه مایه ننگشان بلکه سبب فخرشان است.

برخی از عبارتهای اصلی حکمت متعالیه در این زمینه چنین است: «خود وجود به فاعل مرتبط است و ارتباطش به فاعل، مقوم آن است به این معنا که بدون آن تصور نمی‌شود و گرنه وجود، این وجود نخواهد شد» (ملاصدرا، همان، ۲۱۶/۱) «پس وجودها از حیث ذات و صفات و افعال، فقراء و روابط محض به خداوند غنی و قیوم و صمد هستند» (سبزواری، همان، ۲۹۹/۲).

مطلب مذکور تنها در سایه تشکیک وجود قابل فهم است و لاله‌ای است که در

گلستان تشکیک وجود با حمایت ابر بارانزای براهین و به برکت خردورزی و ریاضت باغبان حکمت متعالیه رخ نموده است.

ما در اینجا جهت رعایت انسجام روند مباحثه، ابتدا برهان‌های جاعل با لذات بودن علت را گزارش می‌کنیم و سپس براهین مجعول بالذات بودن وجود معلول را شرح می‌دهیم. مدعا این بود که علیت در متن علت نهفته و عین حقیقت آن است، نه اینکه ذاتی باشد که علیت عارض آن باشد؛ «یعنی باید که خصوصیت هویت خاصه او به حسب ذات و مرتبه ذات بعینها خصوص تمام اقتضا هویت خاصه معلول و مجعول او باشد.» (مدرس زنوزی، ص ۳۵۲).

صدرالمتألهین برهانی را جهت اثبات این مدعا اقامه کرده که بر بطلان دور و تسلسل مبتنی است. لکن کلام ایشان از این برهان به دو صورت (تا آنجائی که ما می‌دانیم) قابل تقریر است. تقریر برهان بر اساس گفته‌های ملاصدرا این است که اگر علیت و منشأیت، عین جوهر ذات و سنخ حقیقت موجد نباشد، آنگاه لازم می‌آید که علیت وصف آن ذات باشد؛ تالی به دلیل منجر شدن به دور و تسلسل باطل است؛ پس مقدم هم باطل می‌شود. بنا بر این علیت، همان ذات علت است از حیث مؤثر بودن است (ملاصدرا، همان، ۲/۲۹۹).

یک تقریر از برهان مذکور از حیث نحوه منتهی شدن به دور و تسلسل در آن، به بیان خود ملاصدرا در بخش دیگری از کتاب *اسفار* چنین است: «فاعل یا لذاته در معلول مؤثر است یا نه؛ اگر لذاته مؤثر نباشد بلکه قید دیگری مثل وجود شرط یا صفت یا اراده یا آلت یا مصلحت یا اموری دیگر باید اعتبار شود، در این صورت آنچه که فاعل فرض شده بود فاعل نیست؛ بلکه فاعل همان مجموع است. اینک همان کلام در مورد مجموع همچون کلام در باب آن چیزی خواهد بود که در ابتدا فاعل فرض شده بود، این سیر ادامه پیدا می‌کند تا اینکه به امری برسیم که ذاتاً فاعل است. پس فاعلیت هر فاعل تام الفاعلیه، به ذات و حقیقتش است، نه به واسطه امری که عارضش گشته است» (همان، ۲/۲۲۶).

تقریر دیگر برهان مذکور از حیث مذکور - که به نظر می‌سد با عبارتهای ملاصدرا در بخش دیگری از کتاب *اسفار* منطبق است - چنین است که اگر حقیقت علیت متن و

ذات علت باشد همان مطلوب ماست، اما اگر علتی وصفی عارض بر ذات علت باشد، به جهت امر عرضی بودن علت می خواهد. حال آن امر عرضی یا عرض لازم است یا مفارق؛ اگر عرض لازم باشد چون علت آن، نمی تواند یک عرض مفارق باشد، لذا علت آن، یا ذات علت است که همان مطلوب ماست یا علت آن، عرض لازم دیگر و علت آن هم یک عرض لازم دیگر و به همین صورت تا بی نهایت ادامه می یابد که بطلانش، تسلسل آشکار است.

اما اگر وصف علتی برای ذات علت، عرض مفارق باشد، نیازمند به علتی دیگر است و «چون سؤال به علت سابق منتقل شود، به جهت دفع دور و تسلسل، پاسخ به علتی ختم خواهد شد که علت آن محتاج به غیر خود نیست» (جوادی، آملی، ۴۹۳/۲). پس علتی علت، زائد بر ذات آن نیست بلکه به نفس ذات اوست. ترجمه عبارت ملاصدرا - که به نظر می رسد قابل انطباق با تقریر مذکور باشد - چنین است: «ممکن نیست علتی علت یک وصف ثبوتی زائد بر حقیقت و وجود علت باشد و گرنه علتی علت برای آن علت نیز زائد بر ذاتش خواهد بود و از این امر تسلسل لازم می آید. بنا بر این علتی علت همان ذات مخصوص آن است» (ملاصدرا، همان، ۳/۳۹۰ - ۳۹۱).

جهت اثبات مدعای عینیت علتی با ذات علت، برهان دیگری هم می توان اقامه کرد. اما این برهان، مدعای مذکور را فقط در باب علتی که از جمیع جهات واجب با لذات و بسیط مطلق است - و مصداقی جز باری تعالی ندارد - اثبات می کند. بر اساس این برهان، اگر واجب تعالی که واجب از جمیع جهات و بسیط مطلق است، علیتش عین ذاتش نباشد، آنگاه لازم می آید که واجب از جمیع جهات و بسیط مطلق نباشد؛ تالی باطل است؛ پس مقدم نیز محال است. از این رو واجب تعالی به عنوان علت نخستین، علیتش عین ذاتش است (مدرس زنوزی، ص ۳۵۲).

بخش دوم سخن ما در اینجا به اثبات مجعول با لذات بودن وجود معلول مربوط می شود. یکی از برهانهایی که جهت این مدعا اقامه شده، به این صورت است که اگر معلول در متن ذاتش معلول و محتاج نباشد و معلولیت و احتیاج عارض بر آن باشد، لازم می آید که ذات آن در متن واقع، مستغنی از جاعل و غیر محتاج باشد و روشن است که معلولیت با استغنا نمی سازد. بنا بر این آنچه را که معلول فرض کرده بودیم مستغنی و

غیر معلول از آب در آمد! پس برای پرهیز از این لازم خلاف فرض، باید گفت که ذات معلول عین حاجت است و با تمام وجودش، متعلق و قائم به علت مفیض خود است. عبارت ابن سینا (التعلیقات، ص ۱۷۹) در این خصوص چنین است «وجود یا محتاج به غیر است که در این صورت حاجت به غیر مقوم آن می شود و یا مستغنی از غیر است که در این صورت استغناء، مقوم آن می گردد. و درست نیست که وجود محتاج، غیر محتاج و وجود مستغنی، محتاج گردد و گر نه تغیر و تبدل حقیقت آن دو لازم می آید.

ملا صدرا هم در این زمینه می گوید (الشواهد الربوبیة، صص ۸۰-۸۱): «مجموع حقیقی، فقط وجود شیء است نه صفتی از صفات او، و اگر مجموع، ذات و حقیقت وجود او نبود، هر آینه در اصل ذات و حقیقت وجودیه خود، مستغنی از جاعل بود».

برهان دیگر جهت اثبات مدعای مذکور به این صورت است که اگر معلول ذاتاً اثر علت نباشد و معلولیت در متن ذات آن نهفته نباشد، آنگاه دور و تسلسل لازم می آید؛ اما دور و تسلسل محال است، پس معلول در حاق ذاتش مجموع علت است (همو، الحکمة المتعالیة، ۲/۲۹۹).

نحوه منتهی شدن به دور و تسلسل در استدلال مذکور، به بیان بدایع الحکم به این صورت است که اگر معلول به تمام ذاتش معلول باشد، مطلوب ماست، اما اگر چنین نباشد، بلکه به ضمیمه‌ای محتاج باشد، پس از انضمام آن ضمیمه، اگر به تمام ذاتش مجموع باشد، مطلوب حاصل می شود. ولی اگر باز به ضمیمه‌ای نیازمند باشد در نهایت یا به مجموع بالذات ختم خواهد شد یا به تسلسل و دور خواهد انجامید؛ شق دوم و سوم باطل است؛ پس شق نخست صادق است (مدرس زنوزی، ص ۳۵۴).

برهان دیگری که جهت اثبات مطلب مذکور اقامه شده است به این تقریر است که معلول یا بسیط است یا مرکب. در صورت بسیط بودن، مجموعیت عین ذات آن خواهد بود. زیرا به حصر عقلی، مجموعیت یا خارج از آن (یا جزء آن)، یا عین آن است. اگر در خارج از آن باشد، هرگز ارتباطی به آن بسیط مجموع مفروض نخواهد داشت. اگر جزء آن باشد، خلاف فرض لازم می آید، چون فرض این است که مجموع بسیط است نه مرکب. پس باید گفت که در صورت بساطت معلول، معلولیت عین ذات آن خواهد بود. اما اگر معلول، مرکب باشد، دارای بسائط خواهد بود، چرا که هر مرکبی، متشکل از

بسیاط است و موجودیتش وابسته به آن بسیاط می باشد. از طرف دیگر هر بسیاط معلولی هم در مقام ذاتش معلول است. پس حقیقت مرکب هم جز معلولیت محض نخواهد بود (جوادی، آملی، ۵۹۷/۲).

صدرالمآلهین (همان، ۴۷/۱) با توجه به مطالب مذکور و اذعان به وجود مرتبهٔ اعلاهی هستی به عنوان علت اولی و مطلق و مستقل در نظام هستی، به عین ربط و تعلق بودن همهٔ معلولها حکم نموده و علت و معلول را به وجود مستقل و رابط برمی گرداند. وجود مستقل، همان وجود واجب تعالی و وجودهای رابط، همان وجودهای معلول است که ذاتاً فقیر و متعلق هستند.

نکتهٔ جالب توجه اینجاست که وی از مطالب مذکور نتیجهٔ دیگری می گیرد که به تصریح خودش، مراد فلسفهٔ اوست. آن نتیجه، همان برگرداندن علیت به ظهور و تجلی (همان، ۲۹۱/۲) و ارجاع وجودهای رابط به ظهورات (همان، ۷۱/۱) وجود شخصی (همان، ۲۹۱/۲) است.

به طور کلی ایشان ابتدا قائل به اصالت ماهیت بود و بعد به اصالت وجود معتقد (همان، ۴۹/۱) و به تشکیک آن قائل شد (همان، ۴۲۳-۴۴۶/۱) و سپس تشکیک وجود را مقتضای مقام بحث با متوسطین دانسته (همان، ۷۱/۱) و در باب علت و معلول گفت: «آنچه که ابتدا با نظر جلیل گفته بودیم که در متن وجود علت و معلول است، در نهایت ما را از جهت سلوک عملی و سیر عقلی به این نتیجه رساند که آنچه علت نامیده می شود همان اصل و معلول هم شأنی از شئون و طوری از اطوار اوست و علیت هم به تطور آن مبدأ به اطوارش راجع گشت» (همو، رسالهٔ المشاعر، ۲۵۸).

کتابشناسی

- آملی، محمدتقی: درالفوائد، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
- ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، به کوشش ابراهیم مدکور، تهران، ۱۳۶۳.
- همو، التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم، ۱۴۰۴ق.
- بهمنیار، التحصیل، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، به کوشش حمید یارسانیا، قم،

۱۳۷۶.

سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومة، به کوشش حسن حسن زاده آملی، مسعود طالبی، تهران،

۱۴۱۳ق.

همو، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۷)، قم، ۱۳۶۸.

صدر، محمد باقر، فلسفتنا، بیروت، ۱۴۰۸ق.

طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، ۱۳۶۷.

همو، نهیة الحکمة، قم، بی تا.

طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، به کوشش حسن حسن زاده آملی، قم، ۱۴۱۵ق.

فارابی، التعلیقات، به کوشش جعفر آل یاسین، تهران، ۱۳۷۱.

فخرالدین رازی، شرح الاشارات، قم، چاپ سنگی، ۱۴۰۴ق.

لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الالهام، چاپ سنگی.

همو، گوهر مراد، تهران، ۱۳۷۲.

مدرس زنوزی، آقا علی حکیم، بدایع الحکم، به کوشش احمد واعظی، تهران، ۱۳۷۶.

همو، تعلیقات الشواهد الربوبیة، به کوشش محسن کدیور (نامه مفید)، ش ۹، تهران، ۱۳۷۶.

مطهری، مرتضی، پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، ۱۳۶۸.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، ۱۳۶۸.

همو، رسالۃ المشاعر، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۷۶.

همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶.