

Ontological Researches  
Vol. 2, No. 3, Spring &  
Summer 2013

پژوهش‌های هستی‌شناختی  
دو فصلنامه علمی - پژوهشی  
سال دوم / شماره 3 / بهار و تابستان 92  
صفحات 25-48

## تاملی در اقسام علل ناقصه: رویکرد انتقادی بر حصرگروی علل اربعه

سید مصطفی موسوی اعظم<sup>1</sup>  
حسن ابراهیمی<sup>2</sup>  
عبدالرسول کشفی<sup>3</sup>

### چکیده

تلقی مشهور از علل ناقصه همان علل چهارگانه ارسطویی است. اما برخی متفکران افزون بر علل چهارگانه، علل دیگری چون «معد»، «شرط» و «عدم مانع» را از زمره علل ناقصه بر شمرده‌اند. برخی بر علیت «معد»، «شرط» و «عدم مانع» به عنوان علت ناقصه، دلایلی را ذکر می‌کنند. مقاله می‌کوشد نشان دهد از آنجا که «معد» قابل انفکاک از معلول است نمی‌توان آن را به عنوان علت در نظر گرفت؛ چرا که علت و معلول بدون یکدیگر قابل فرض نیستند. از سوی دیگر قائلان به حصر عقلی علل اربعه، «شرط» و «عدم مانع» را بازگشت به علت فاعلی یا علت مادی می‌دهند؛ چراکه یا متمم فاعل‌اند و یا قابل، و نمی‌توان آنها را به عنوان علل مستقل در کنار علل اربعه در نظر داشت. اما از آنجا که اساساً استقلال علی در علل ناقصه امکان پذیر نیست؛ نمی‌توان این مبنا را پذیرفت. در ثانی علت غائی به عنوان یکی از علل اربعه، نقشی جزء متممیت فاعل ندارد و بر این اساس نمی‌توان آن را به عنوان قسمی از علل ناقصه دانست. اشکال دیگر بر علیت «عدم مانع» آن است که امر عدمی نمی‌تواند بر امر وجودی تاثیر گذار باشد؛ اما از آنجا که «عدم مانع» بازگشت به امر وجودی دارد، می‌توان آن را در کنار «شرط» به عنوان یکی از اقسام علل ناقصه بر شمرد.

کلمات کلیدی: علیت، توقف، مدخلیت، علت ناقصه، معد، شرط، عدم مانع.

<sup>1</sup> دانشجوی مقطع دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.  
mousaviyam@ut.ac.ir  
<sup>2</sup> استادیار، گروه حکمت و فلسفه اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.  
ebrahim@ut.ac.ir  
<sup>3</sup> دانشیار، گروه حکمت و فلسفه اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.  
a\_kashfi@yahoo.com  
تاریخ دریافت: 91/11/1  
تاریخ پذیرش: 92/2/25

#### مقدمه

نخستین فردی که سعی در تئوری پردازی معنای علیّت داشته، ارسطو است. او علیّت را چهار قسم می‌داند، فاعلی، غائی، صوری و مادی. (ارسطو، 1385، ص 129-130) فلاسفه و متکلمان مسلمان، علل اربعه ارسطویی را تحت عنوان اقسام علل ناقصه و اجزای علیّت تامّه مطرح کرده‌اند؛ به این معنا که اگر معلول بخواهد متحقّق شود به چه اموری نیازمند است. (سهروردی، 1375، ج 1، ص 377؛ طوسی، 1361، ص 357) در سنت تفکر حکیمان و متکلمان مسلمان، دیدگاه‌های گوناگونی در باب اجزای علیّت تامّه مطرح شده است. اینکه در باب معلول‌های مرکب، صرفاً علل اربعه در تحقّق معلول کافی است و یا آنکه علاوه بر آن به علل دیگری نیز نیاز هست، محل اختلاف است. بسیاری بر این باورند که در تحقّق معالیل مرکب و مادی علل اربعه کافی نیست، و نیازمند اموری دیگری چون «معدّ»، «شرط» و «عدم مانع» است. همسو با این رویکرد علل ناقصه منحصر در چهار قسم نخواهد بود و اقسام دیگری برای آن قابل تصوّر است. در طرف مقابل بسیاری بر اساس دلایلی، مخالف طرح امور از پیش گذشته به عنوان اقسام علل ناقصه بوده‌اند و بر این باورند که اقسام مذکور و افزون بر آن قابل فروکاستن به اقسام چهارگانه‌اند. در این پژوهش دلائل مخالفان مبنی بر علیّت ندانستن موارد مذکور بیان شده و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

#### علّت و اقسام آن به تامّه و ناقصه

علّت در لغت به عرضی اطلاق می‌شود که هرگاه در معروضش حلول کند حالش (معروض) را دگرگون سازد. به همین خاطر است که در طبّ، مرض را علیّت می‌نامند؛ چرا که با حلولش حال شخص از قوه به ضعف و از حیات به ممات می‌گراید. (جرجانی، 1370، ص 66)

از نخستین افرادی که به تبیین معنای علیّت پرداخته، ارسطو است؛ با این حال تعریف کلیّی از «علیّت» ایراد نمی‌کند؛ بلکه تنها به ذکر اقسام آن اکتفا کرده و تنها اقسام را تعریف می‌کند. (ارسطو، 1385، ص 129-130) فیلسوفان و متکلمان مسلمان، نخستین افرادی‌اند که سعی در ارائه تعریف کلیّی از علیّت داشته‌اند تا بتوانند همه اقسام علل را به معنایی واحد ارجاع دهند. آغازگر این تلاش، فارابی است. فارابی که سعی در ارائه یک نظام فلسفی الهی داشته، تعریفی از علیّت ارائه نمود، که بیانگر تفاوت نگاه الهی و طبیعی به این مقوله است: «العلّة ما یجب أن یوجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات لیست عللاً بالحقیقة بل معدّات أو معینات، و هی کالحركة». (آل یاسین،

تاملی در اقسام علل ناقصه: رویکرد انتقادی بر حصرگروی علل اربعه □ 27

1405ق، ص 375) از نگاه فارابی هر آنچه از معلول منفک شود، دیگر علت نخواهد بود؛ بلکه معدّ قلمداد می‌شود.

ابن‌سینا نیز در برخی از آثار خود در صدد تبیین معنای علیّت است. وی در کتاب حدود چنین می‌نویسد: «إنَّ العلةَ هی کل ذات یلزم منه ان یکون وجود ذات اخری انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل». (ابن‌سینا، 1400ق، ص 117)<sup>1</sup> فخر رازی معتقد است تعریفی که ابن‌سینا از علیّت مطرح کرده است در بر دارنده همه اقسام علل اربعه نخواهد بود: «[و الذی ذکره الشیخ] فی الحدود ان العلة هی کل ذات یستلزم منه ان یکون وجود ذات اخری انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل و وجود هذا بالفعل لیس من وجود ذلک بالفعل فهو بالحقیقة لا یتناول الا العلة الفاعلیة فان تکلفنا حتی ادخلنا فیہ العلة الغائیة و الصوریة فالعلة المادیة علی کل حال خارجه عنه». (فخرالدین رازی، ج 1، 1411 هـ.ق، ص 458-459) فخر رازی بر این باور است که تعریف ارائه شده از سوی ابن‌سینا تنها علت فاعلی را در بر خواهد گرفت و دشوار است که بتوان علل غایی و صوری را تحت تعریف او از علت قرار داد و علت مادی به هیچ وجه تحت تعریف ارائه شده قرار نخواهد گرفت. از این رو فخر رازی تعریف جامعی از علیّت عرضه می‌کند: «و إذا أردنا ان نحدّ العلة بحیث یشترک فیہ هذه الاربع قلنا العلة ما یحتاج الیه الشیء فی حقیقته او وجوده». (همان)

تلاش فخر رازی را می‌توان نخستین گام در ارائه معنایی دانست که در بردارنده اقسام چهارگانه علت باشد. در گذر زمان؛ فلاسفه و متکلمان به انحاء گوناگون معنای جامع علیّت را تقریر کرده‌اند که عمده آنها را در پنج دسته می‌توان قرار داد: «ما یحتاج الیه الشیء». (فخرالدین رازی، 1411ق، ج 1، ص 458؛ تفتازانی، 1409ق، ج 2، ص 78؛ کاتبی، 1353، ص 174)؛ «ما یتوقّف علیہ الشیء». (سهروردی، 1375، ج 1 ص 377؛ جرجانی، 1370، ص 66؛ قطب‌الدین شیرازی، 1369، ص 512؛ جوادی‌آملی، 1383، ج 9، ص 119؛ مطهری، ج 7، 1386، ص 347)؛ «ما یفتقر الیه الشیء». (سبزواری، 1379، ج 2، ص 406)؛ «ما یتعلّق به الشیء». (ابن‌سینا، 1400ق، ص 65)؛ و «ما له مدخل فی الشیء». (صدرالمتألهین، 1360، ص 68؛ سهروردی، 1375، ج 1، ص 30؛ ج 4، ص 56؛ کاشانی، 1428ق، ج 1، ص 152؛ 1375، ص 57) از این رو اگر عمده تعاریف ارائه شده از علت را در کنار یک‌دیگر قرار دهیم به معنای جامعی از علت می‌توان دست یافت که عبارت است از: «هر آنچه در تحقق شی دیگر مدخلیت دارد، و به بیان دیگر هر آنچه که شی در وجودش به آن توقّف، احتیاج، تعلق و افتقار دارد».

علت به تامه و ناقصه تقسیم می‌شود. علت تامه آن است که شی در وجودش به غیر از آن متوقف نباشد و با تحقق «متوقف علیه» ضرورتاً «متوقف» تحقق یابد و علت ناقصه امری است که معلول در تحقق علاوه بر آن بر امور دیگر نیز متوقف است و با تحقق آن، معلول لزوماً متحقق نمی‌شود. (سهروردی، 1375، ج 1، ص 377؛ جرجانی، 1370، ص 66-67؛ شهرزوری، 1383، ج 3، ص 167؛ زنوزی، 1381، ص 27) به عبارت دیگر، علت ناقصه امری است که با انعدامش، معلول معدوم می‌شود، اما با وجودش وجود معلول ضرورت نمی‌یابد. (سهروردی، 1375، ج 1، ص 377؛ جرجانی، 1370، ص 66-67؛ صدرالماتلهین، 1981، م، ج 2، ص 127) فلاسفه علت ناقصه را از اجزای علت تامه دانسته و علت تامه را مجموعه‌ای متشکل از علل ناقصه می‌دانند. (سهروردی، 1375، ج 1، ص 377؛ طوسی، 1361، ص 357) ایشان علت ناقصه را به فاعل، غایت، صورت و ماده تقسیم می‌کند. در اصطلاح شناسی فلسفی گاهی از «علت تامه» به «علت مستقله»، «موجبه»، «مطلقه» و از «علت ناقصه» به «علت غیر مستقله»، «غیر موجبه» و «غیر مطلقه» تعبیر می‌کنند. (زنوزی، 1381، ص 140؛ تهنوی، 1996، م، ج 2، ص 1209؛ صلیبا، 1414 ه.ق، ج 2، ص 97)

### دیدگاه‌های گوناگون در باب اقسام علل ناقصه

همان‌طور که بیان شد، فلاسفه اسلامی علل اربعه ارسطویی را تحت اقسام علل ناقصه مطرح کرده‌اند. سخن در این است که طرح علیت در چهار قسم به حصر عقل است و یا امری استقرایی است. ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که به بیان حصر عقلی علل چهارگانه می‌پردازد. (ابن‌سینا، 1400 ق، ص 244) شیخ‌الرئیس در بیان وجه انحصار علل اربعه دارد: «سبب شی یا داخل در قوام و وجود معلول است و یا خارج از وجود معلول است. اینکه داخل در وجود معلول است یا جزء بالقوه است که همان ماده است و یا جزء بالفعل است که آن را صورت می‌دانند. حال اگر علت شی خارج از وجود معلول باشد، دو فرض بیشتر ندارد: یا معلول وجودش از او ایجاد شده که فاعل است و یا وجود معلول به خاطر آن متحقق شده است که همان غایت است.» (همان) آن دسته از فیلسوفان و متکلمان که قائل به علل اربعه‌اند، همگی در بیان وجه انحصار علل اربعه، تقریر شیخ‌الرئیس را برگزیده و مکرراً در آثار خود آن را ایراد می‌کنند.

شیخ‌الرئیس در همه مواضع به تقریر خود وفادار نبوده و تقسیم‌بندی‌های دیگری از علل ناقصه ایراد کرده است. برای مثال در *عیون الحکمه* اقسام پنج‌گانه‌ای برای علل ناقصه بیان می‌دارد و در کنار علل اربعه «موضوع» را نیز قسمی از علل بر می‌شمارد. (ابن‌سینا، 1980 م، ص 52) ابن‌سینا در باب

متممات علت، نیز اقسامی چون «معاون»، «آلت» و «عدم مانع» را نیز طرح می‌سازد. (طوسی، 1375، ج 3، ص 116-117) آرای گوناگون شیخ الرئیس خود به خود زمینه ساز اقوال مختلف در باب اقسام علل ناقصه در میان متفکران مسلمان، اعم از فیلسوف و متکلم شده است.<sup>2</sup>

به مرور زمان دیدگاه‌های گوناگونی در باب تعداد و اقسام علل ناقصه بیان گردید. برخی از متکلمان علل ناقصه را هفت قسم دانسته و آنان را به فاعلی، غائی، مادی، صوری، شرط، عدم مانع و معدّ تقسیم می‌کنند. (قوشچی، [بی‌تا]، ص 114؛ تهبانوی، 1996م، ج 2، ص 1212) برخی چون صاحب *مواقف* این تقسیم‌بندی را قبول داشته با این تفاوت که «غایت» را از اقسام نمی‌دانند. (ایجی، 1325ق، ج 4، ص 110) قطب الدین شیرازی، سهروردی و شهروزوری اقسام علل ناقصه را شش قسم می‌دانند و علاوه بر علل اربعه «شرط» و «عدم مانع» را از اجزای علت تامه می‌دانند. (سهروردی، 1375، ج 2، ص 62؛ شهروزوری، 1372، ص 175؛ قطب‌الدین شیرازی، 1369، ص 512) شهروزوری در موضع دیگر قائل به اقسام پنج‌گانه علل ناقصه می‌گردد و علاوه بر علل اربعه، «شرط» را نیز از اقسام آن بر می‌شمارد. (شهروزوری، 1383، ج 3، ص 167)

به راستی علت این اقوال متنوع و گوناگون در باب علل ناقصه چیست؟ چرا برخی چون فخر رازی، صدرا، سبزواری، طباطبایی و مطهری علل ناقصه را منحصر در چهار قسم می‌دانند؛ حال سهروردی، قطب‌الدین شیرازی، شهروزوری و برخی دیگر علاوه بر موارد مذکور، اقسام دیگری را مطرح کرده‌اند. قائلین به علل چهارگانه ناقصه، چه دلیلی بر این حصر دارند؟ و در طرف مقابل بر چه مبنا برخی «شرط»، «معدّ» و «عدم مانع» را از اقسام علل ناقصه می‌دانند؟<sup>3</sup>

برخی بر این باورند، اینکه فلاسفه و بسیاری از متکلمان به علل اربعه اکتفا کرده و برخی فراتر از اقسام مذکور قائل‌اند، به اختلاف تفسیری بر می‌گردد که از معنای علیت دارند. براساس این دیدگاه، علت به معنای «مایتوقف علیه الشی» منحصر در چهار قسم است و بیش از آن قابل فرض نیست؛ اما دیگرانی که علل ناقصه را منحصر در چهار قسم نمی‌دانند، علیت را به معنای «ما له مدخل فی الشی»، می‌پندارند. (ایجی، 1325ق، ج 4، ص 110)

محقق لاهیجی را می‌توان از جمله متکلمانی دانست که برداشتی همسو با دیدگاه فوق دارد: «... و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکور [شرط، زوال مانع و معدّ] نمایند به سبب آنکه آنها را مدخلیتی در علیت باشد، پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکور». (فیاض لاهیجی، 1383، ص 119-220) لاهیجی قائل است که اطلاق علیت به معنای مدخلیت متفاوت

است از علیّت در گفتمان فیلسوف که بیش از چهار قسم قابل فرض نخواهد داشت. بر اساس این دیدگاه، «مدخلیّت» اعمّ از «توقّف»، «احتیاج» و «تعلّق» است.<sup>4</sup>

به نظر این دیدگاه حداقل از دو جهت قابل نقض است و قابل تعمیم در همه موارد نیست؛ چرا که فیلسوف و متکلم در مواضع گوناگون علیّت را به معنای «مدخلیّت» دانسته و در عین حال بیش از چهار قسم برای آن متصور نبوده‌اند. (سهرودی، 1375، ج 1، ص 30؛ طوسی و ...، 1341، ص 479؛ صدرالمتألهین، 1360، ص 68؛ کاشانی، 1428 ق، ج 1، ص 152) در مقابل مواضع عدیده‌ای وجود دارد که علیّت را به همان معنای «توقّف» دانسته و بیش از چهار قسم از برای آن برشمرده است. (سهرودی، 1375، ج 1، ص 377؛ قطب‌الدین شیرازی، 1369، ص 512؛ جرجانی، 1370، ص 66؛ قوشچی، [بی‌تا]، ص 114)

از سوی دیگر هر چند به لحاظ معنایی «مدخلیّت» غیر از «توقّف» است؛ اما به لحاظ مصداقی نمی‌توان چنین تمایزی را میان این دو قائل شد. علیّت یک رابطه دو سویه است که از یک سو تعبیر به «مدخلیّت» و از سوی دیگر «توقّف» می‌گردد. انتزاع دو مفهوم «دخّل» و «وقوف» به اعتبار متفاوت است؛ مفهوم «دخّل» از جهت علت و مفهوم «وقوف» از جهت معلول انتزاع می‌شود اما مصداقاً یکی‌اند؛ چرا که هر آنچه که مدخلیّت در شی دیگر دارد، آن شی دیگر بر همان امری که مدخلیّت دارد، توقّف دارد. بنابراین، هر چند تعریف علیّت به «هر آنچه که در شی مدخلیّت دارد» و «هر آنچه شی بر آن توقّف دارد»، به لحاظ مفهومی متمایز است، اما این تمایز منجر به اختلاف مصداقی میان اقسام علل ناقصه نمی‌شود.

در نتیجه، دلیل اختلاف آرا در باب اقسام علل ناقصه را باید در منظرهای دیگری جستجو کرد. به نظر می‌رسد که با مطالعه موردی در باب «شرط»، «معدّ» و «عدم مانع» بتوان به نکاتی دست یافت که روشن نماید که چرا بسیاری از فلاسفه به اقسام چهارگانه علیّت اکتفا کرده‌اند، حال آنکه برخی به علل پنجگانه، شش گانه و هفتگانه قائل شده‌اند.

### معدّ

واژه اعداد به معنای آماده کردن و «معدّ» اسم فاعل آن به معنای «آماده کننده» است. (ابن‌منظور، 1414 ق، ج 3، ص 284) در اصطلاح علت معدّ به «هر آنچه که معلول را به علت نزدیک کند». (فاضل مقداد، 1422 ق، ص 112) و یا «آنچه که ماده را آماده پذیرش صورت جوهری کند». (لاهیجی، 1370، ج 1، ص 256) گفته می‌شود دیگر آنکه: «هر آنچه که وجود شی بر وجود و عدمش

توقف داشته باشد». را معدّ می‌نامند. (لاهیجی، 1370، ج 1، ص 100؛ 1383، ص 220؛ صدرالمتهلین، ت: سبزواری، 1981 م، ج 2، ص 213؛ ج 9، ص 69؛ فوشچی، [بی‌تا]، ص 114) سبزواری بر این باور است که معنای اصطلاحی «معدّ» تعریف اخیر است و دیگر تعاریف مذکور از «معدّ»، معانی لغوی آن است. (صدرالمتهلین، ت: سبزواری، 1981 م، ج 2، ص 213) جرجانی در تعریفات، تعریف دیگری از معدّ دارد: «(العله المعدّة) هی العلة التي يتوقف وجود المعلول عليها من غير ان يجب وجودها مع وجوده». (جرجانی، 1370، ص 66)

سخن در آن است که برخی از متکلمان «معدّ» را به عنوان علّت و قسمی از علل ناقصه دانسته و جمهور فلاسفه، علّیت آن را از باب مجاز می‌دانند. آنچه مبنائاً منجر به اختلاف در باب «معدّ» شده، برداشت‌های (و یا اطلاقات) دوگانه از اصطلاح «مدخلیت» و «توقف» است. گاهی «مدخلیت» و «توقف» لابشرط از معیّت و انفکاک زمانی لحاظ می‌شود. به این اعتبار هر امری که در تحقق امر دیگری مدخلیت داشته باشد، حال چه با انعدامش معلول معدوم شود و چه نشود، علّت خواهد بود. به همین خاطر، آنان که «معدّ» را از اقسام علل ناقصه می‌دانند، چنین اعتباری از معنای «توقف» و «مدخلیت» داشته‌اند. اما در نظرگاه مخالفان «مدخلیت» و «توقف» بشرط معیّت و عدم انفکاک زمانی طرح می‌گردد که بعد از فارابی میان فلاسفه اسلامی رواج یافت و عمده فلاسفه و بسیاری از متکلمان مرادشان از این دو اصطلاح، به این اعتبار است.

فارابی به تفکیک معدّ از علّت پرداخته و علّیت آن را بالمجاز قلمداد می‌کند. از نظر وی، علّت ضرورتاً معیّت زمانی با معلول خود داشته و عللی که به همراه معلولشان تحقق نیابند دیگر علل حقیقی نخواهند بود. (آل‌یاسین، 1405 ق، ص 375) ابن‌سینا در *شفا*، به تبع *فارابی*، فصلی تحت عنوان «کل عله فهی مع معلولها» را مطرح ساخته و اشاره دارد که علّت حقیقی همراه معلول خود است و هیچ‌گاه از او جدا نمی‌گردد. (ابن‌سینا، 1404 ق، ص 264؛ ص 176) دیگر فلاسفه و متکلمان به مرور زمان قاعده مذکور را به عنوان یک اصل پذیرفتند. (بهمنیار، 1375، ص 469؛ لوکری، 1373، ص 216؛ میرداماد، 1376، ص 509؛ صدرالمتهلین، 1354، ص 496؛ همو، 1981 م، ج 3، ص 270)<sup>5</sup> اساس و مبنای این قاعده را باید در این نکته دانست که علّت و معلول دو مفهوم متضایفاند و از این حیث با یکدیگر معیّت دارند. (بهمنیار، 1375، ص 469؛ لوکری، 1373، ص 127؛ صدرالمتهلین، 1981 م، ج 3، ص 270؛ لاهیجی، 1370، ج 1، ص 215) اینکه علّت، در حال وجود معلول، ضرورتاً موجود است، به این خاطر است که اساساً تحقق معلول بدون علّت و تحقق علّت بدون معلول امکان‌پذیر نیست.

(شهرزوری، 1383، ج 2، ص 170)<sup>6</sup> از این رو اگر اصطلاحاتی چون «توقّف» و «مدخلیت» را در تعریف «علّیت» اخذ می‌شود، به شرط معیّت زمانی است. زیرا اقتضای معنای علّیت این چنین است. قدر مسلّم، «مدخلیت (و توقّف) به شرط معیّت زمانی»، «معدّ» را در بر نخواهد داشت؛ اما اینکه صرفاً در بردارنده علل اربعه است یا مصادیق دیگری نیز خواهد داشت، محل اختلاف است. فیلسوفانی چون سهروردی، شهرزوری، قطب الدین شیرازی و جرجانی در عین حال که قائل به عدم انفکاک میان علّت و معلول بوده‌اند، «عدم مانع» و «شرط» را از اقسام علل برشمرده‌اند و انحصار آن را در علل چهارگانه نمی‌پذیرند. (ر.ک: سهروردی، 1375، ج 2، ص 62؛ شهرزوری، 1372، ص 175؛ قطب-الدین شیرازی، 1369، ص 512؛ جرجانی، 1370، ص 66) از سوی دیگر افرادی چون فارابی، ابن‌سینا، فخر رازی، خواجه نصیرالدین، ملاصدرا، سبزواری با اینکه علّت را به همان معنا می‌دانند، با این حال تنها چهار قسم از برای آن قابل فرض دانسته‌اند.<sup>7</sup>

### شرط

در اصطلاح «شرط» به دو معنا به کار رفته است. نخست به معنای عامّ که عبارت است از: تعلیق یک شی بر شی دیگر، به نحوی که اگر شی دوّم تحقق یابد، نشان از تحقق شی نخست است. (عجم، 2004م، ج 2، ص 234) شرط در این معنا؛ امری اعمّ از علّت است. یکی از وجوه اعمّ بودن شرط بر علّت، صدق شرط بر امور عدمی است؛ چرا که به دو قسم وجودی و عدمی تقسیم می‌شود؛ اما از آنجا که علّت از اوصاف وجود بوده و فرع بر تحقق موصوف است؛ لزوماً یک امر وجودی است. (همان؛ عجم، 2004م، ج 2، ص 234؛ آمدی، 1423ق، ج 3، ص 456)<sup>8</sup>

وجه اعمیّت، منحصر به صحت «شرط» در اعدام نمی‌شود؛ بلکه گاهی شرط وجودی داریم، اما علّت دانسته نمی‌شود.<sup>9</sup> زیرا از نگاه فیلسوف کاربرد علّت و صدق آن لوازم عدیده‌ای را به دنبال دارد، و علاوه بر آنکه وصف وجود و فرع آن است، باید تغایر وجودی با معلول خود داشته باشد. بنابراین، برخی بر این باورند که هر شرط وجودی لزوماً علّت تلقی نمی‌شود؛ چرا که در برخی مواضع، امری بر امر دیگر تعلیق می‌شود؛ حال آنکه میان آن دو، تغایر وجودی برقرار نیست. برای مثال «حیات» شرط تحقق «قدرت» و «علم» است، حال آنکه نمی‌توان «حیات» را علّت برای این دو وصف دانست. (فخرالدین‌رازی، 1984 م، ص 322؛ دغیم، 2001 م، ص 184؛ آمدی، 1423ق، ج 3، ص 457)<sup>10</sup> بنابراین، هر سبب و علّتی، شرط تحقق امری است. (ابن‌سینا، 1400، ص 65؛ طوسی و ...، 1341،

ص 479)؛ اما هر شرطی لزوماً علّت و سبب نیست. (دغیم، 2001م، ص 184؛ طوسی، 1341، ص 479)

اما «شرط» معنای دیگری نیز دارد که بارها از سوی فلاسفه و متکلمان به کار رفته است که عبارت است از: «هر امر وجودی که وجود شی بر آن متوقف باشد و در عین حال از علل اربعه نباشد»<sup>11</sup>. در این اصطلاح، شرط به وجودی و عدمی تقسیم نمی‌شود و معنای خاص‌تر از اصطلاح قبل به خود می‌گیرد. شرط در این اصطلاح یک امر وجودی به مانند علل اربعه‌ای است که فلاسفه مطرح ساخته‌اند و محل بحث این مقاله، شرط در این معنا است.

سخن در این است که چرا برخی، شرط در معنای دوم را از جمله علل ناقصه نمی‌دانند. به عبارت دیگر چه دلیلی وجود دارد که جمهور فلاسفه و برخی از متکلمان شرط را از اجزای علّت تامّه نمی‌دانند؛ حال آنکه اکثر متکلمان از آن تحت عنوان قسمی از علل ناقصه نام می‌برند. آنان که بر این باورند که شرط را نمی‌توان از علل ناقصه دانست، بر این باورند که شرط امری است که تأثیر مؤثر بر آن متوقف است، نه ذات مؤثر. یعنی اینکه علّت تامّه بخواهد موثریت داشته باشد نیازمند شرط است؛ اما اصل علّت تامّه به آن متوقف نیست و از اجزای علّت تامّه نخواهد بود. (ایبجی، 1325ق، ج 4، ص 178) اما به راستی ملاک و مبنای این وجه تمایز چیست؟

حکما و آن دسته از متکلمان که قائل به عدم قسیم بودن «شرط» برای علل اربعه هستند؛ چنین بر مدعای خود دلیل می‌آورند: زمانی که «فاعل» خودش علّت مستقل در فاعلیت است و «ماده» نیز علّت مستقل در قابلیت؛ دیگر «شرط» را نمی‌توان علّت مستقل در کنار سایر علل مدّ نظر داشت. (صدرالمتألهین، 1981 م، ت: سبزواری، ج 2، ص 127 و 128) برخی چون فخررازی شرط را از متمّمات علّت مادی دانسته و به آن فرو می‌کاهند. (فخرالدین رازی، 1411ق، ج 1، ص 458 و 459)<sup>12</sup> صاحب *سوارق الالهام* شرط را بازگشت به علّت فاعلی می‌دهد و از متمّمات علّت فاعلی می‌داند. (لاهیجی، 1370، ج 1، ص 203)<sup>13</sup> قول دیگر آن است که شرط یا از متمّمات فاعل است به گونه‌ای که فاعل بدون آن فاعل بالفعل نخواهد بود و یا از متمّمات ماده است که همین سخن جاری می‌شود. (صدرالمتألهین، 1981 م، ت: سبزواری، ج 2، ص 127 و 128)

به بیان سبزواری، مخالفان شرط به عنوان علّت، هر شرطی را قابل بازگشت به علّت فاعلی یا قابلی می‌داند و آن را متمّم فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل تلقی می‌کند. از این منظر، شرط دو قسم است: «شرط فاعل» و «شرط قابل». شرط فاعل مانند «قرابت آتش» برای سوزاندن پنبه. شرط قابل نیز مانند «خشکی پنبه». از آنجا که شرط فاعل و قابل، جزء فاعل بما هو فاعل یا قابل بما هو قابل

هستند، دیگر جمهوری فلاسفه میان فاعل و قابل و شرطشان قائل به تفکیک نمی‌شوند. به عبارت دیگر یک زمان ذات فاعل فی نفسه در نظر است، در آن صورت می‌توان «شرط»، «فاعل» و «قابل» را مجزا لحاظ کرد، اما وقتی فیلسوف از علت فاعلی سخن به میان می‌آورد، مرادش ذات فاعل به تنهایی نیست، بلکه فاعل بما هو فاعل است و حیثیت فاعلیت فاعل را مد نظر دارد، از این رو شرط فاعلیت نیز در فاعل بما هو فاعل نهفته است و نمی‌توان شرط را جدای از فاعل بما هو فاعل لحاظ کرد.

### عدم مانع

همان‌طور که اشاره شد، برخی از فلاسفه و متکلمان یکی از اقسام علل ناقصه را «عدم مانع» می‌دانند. هرگاه عدم یک شیء مدخلیت در تحقق شیء دیگر داشته باشد، از آن تعبیر به «عدم مانع» می‌شود. به نظر زمینه بحث از «عدم مانع» را باید در اندیشه‌های ابن‌سینا جستجو کرد؛ چرا که نخستین بار در *اشارات و تنبیها*، از آن به «متمم علیت» تعبیر می‌کند. (طوسی، 1375، ج 3، ص 116 و 117) شیخ‌الرئیس هر چند تصریحی مبنی بر اینکه «عدم مانع» جزئی از اجزای علت تامه است و یا اینکه قسمی از علل ناقصه است، ندارد. اما این تعبیر زمینه‌ساز این بحث است که آیا «عدم مانع» را می‌توان به عنوان قسمی از اجزای علت تامه پذیرفت؟

برخی تصریح بر علت بودن «عدم مانع» دارند؛ که می‌توان به سهروردی، شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی، قوشچی، جرجانی، کاتبی و بسیاری دیگر از بزرگان فلسفه و کلام اسلامی اشاره داشت. آنان «عدم مانع» را به عنوان قسمی از علل ناقصه و جزئی از علت تامه مد نظر داشته‌اند. (قطب‌الدین شیرازی، 1369، ص 512؛ سهروردی، 1375، ج 2، ص 62؛ شهرزوری، 1372، ص 175) دلیل این قول روشن است؛ چرا که اگر امری علت را از تاثیر گذاری منع کند، آن علت در علیت خود بالفعل نخواهد بود، از این رو عقل در می‌یابد که در کنار سایر علل، امری که می‌تواند در تحقق شیء مدخلیت داشته باشد، «عدم مانع» است. (طوسی، 1375، ج 3، ص 118) اما مخالفان طرح «عدم مانع»، به عنوان قسمی از علل ناقصه، بر مدعای خود دو دلیل دارند که در حقیقت این دو دلیل، دو اشکال بر ادعای طرف مقابل است.

**دلیل نخست:** «عدم مانع» قید عدمی است و عدم نمی‌تواند از اجزای علت موجوده باشد؛ چرا که در این صورت باید علت مستقلی باشد که در عین حال موجود است و فساد این قول روشن است. (فخرالدین رازی، 1384، ج 1، ص 233؛ شهرزوری، 1372، ص 175؛ کاتبی، 1353، ص 177)

**دلیل دوم:** وجود مانع، یا مانع فاعلیت فاعل است یا قابلیت ماده. از این رو «عدم مانع» به مانند «شرط» یا از متممات فاعل و یا قابل است و نمی‌توان آن را یک علت مستقل در کنار سایر علل دانست. (صدرالمتألهین، 1981، م، ت: سبزواری، ج 2، ص 127-128)<sup>14</sup> پس «عدم مانع» نیست مگر نشانه‌ای بر تمامیت فاعل یا قابل و به همین خاطر فیلسوف با دقت نظر خود در می‌یابد که «عدم مانع» به مانند «شرط»، بازگشت به علل اربعه دارد.<sup>15</sup>

### تحلیل و بررسی علیت «معدّ»، «شرط» و «عدم مانع»

**مخالفت بر علیت «معدّ»:** علت این مخالفت را باید در قاعده «کل علّة فیهی مع معلولها» دانست که نخست از سوی فارابی طرح شده و بعد از آن میان فلاسفه پذیرفته شد. اساس و مبنای این قاعده در این است که علت و معلول متضایف‌اند و از این حیث با یکدیگر معیت دارند؛ چرا که در متضایفان تحقق یکی بدون دیگری امکان پذیر نخواهد بود. اما از آنجا که «معدّ» امری است که با تحقق معلول، ضرورتاً تحقق ندارد، دیگر معنای «علت» بر آن صادق نخواهد بود، هر چند که معلول به نحوی بر آن توقف و «معدّ» در آن مدخلیتی داشته باشد.

**بررسی و نقد:** اشکالی می‌توان از سوی قائلین به علیت «معدّ» بیان داشت؛ مبنی بر اینکه اگر علت آن است که قابل انفکاک از معلول نباشد، علت ناقصه نیز علت نخواهد بود؛ چرا که علت ناقصه جزئی از علت تامه محسوب می‌شود و نسبتش به معلول، امکانی است و رابطه ضروری میان این دو برقرار نیست. (طباطبایی، 1999، م، ص 122؛ 1417ق، ج 14، ص 155) به بیان دیگر علت ناقصه عبارت است از: امری که مدخلیت در وجود شی دارد، اما از وجودش وجود معلول ضرورتاً متحقق نمی‌شود. (سهروردی، 1375، ج 1، ص 377؛ جرجانی، 1370، ص 66-67؛ شهرزوری، 1383، ص 167؛ صدرالمتألهین، 1981، م، ج 2، ص 127) براساس چنین استنباطی است که بسیاری از فلاسفه قاعده «کل علّة مع معلولها» را منحصر در علت تامه دانسته‌اند. (شهرزوری، 1383، ج 3، ص 312؛ صدرالمتألهین، 1422ق، ص 433؛ کاشانی، 1375، ص 87؛ 1428ق، ج 1، ص 199؛ نراقی، 1423ق، ص 352)<sup>16</sup>

به بیان دیگر قاعده مذکور تصریح دارد بر این که زمانی که علت موجود است، باید معلول موجود باشد؛ چرا که اقتضای دو مفهوم علیت و معلولیت غیر از این نیست. از این رو اگر قاعده مذکور که

مبتنی بر اصل تضایف است، منجر به سلب معنای عَلَّیت از «معدّ» گردد، باید در باب علل ناقصه نیز صادق باشد؛ چرا که «عَلَّتْ و معلول» دو معنای متضایف اند، و متضایفان متکافئان در لزوم‌اند، و این رابطه تلازم، یک رابطه دو طرفه است. بنابراین، اگر از طریق تلازم در صدد عدم صدق عَلَّیت بر «معدّ» برآییم، دلیل اعمّ از مدعا می‌شود و سایر علل ناقصه را نیز در بر خواهد داشت. در راستای این اشکال، افرادی چون خواجه نصیرالدین طوسی قائل شده‌اند که تنها مصداق بالفعل عَلَّتْ، همان «عَلَّتْ تامّه» است و «عَلَّتْ ناقصه»، عَلَّتْ بالقوه است و صدق عَلَّتْ بر آن حقیقی نیست. (طوسی، 1361، ص 357)

در پاسخ به این اشکال این گونه می‌توان جواب داد که آنچه مراد از علل ناقصه است؛ علل ناقصه بالفعل است و زمانی اشکال وارد است که عَلَّتْ ناقصه، بالقوه باشد. عقل می‌تواند عَلَّتْ ناقصه را عَلَّتْ بالفعل بداند، و آن زمانی است که ما بقی اجزای عَلَّتْ تامّه تحقق یابند و معلول متحقق شود. به این معنا که در زیر لوای عَلَّتْ تامّه، به عنوان یک مجموعه، عَلَّتْ بر اجزایش صدق خواهد کرد و اجزای عَلَّتْ تامّه، علل ناقصه بالفعلی خواهند بود که معلول در تحققش بر آنها متوقف است. با این فرض؛ معیّت زمانی میان معلول و علل اربعه برقرار بوده و تلازم میان آن دو متحقق است؛ اما از آنجا که معدّ قابل انفکاک از معلول خود است، دیگر نمی‌توان آن را عَلَّتْ دانست.

**مخالفت بر عَلَّیت «شرط»:** سبزواری دلیل آنان که «شرط» و «عدم مانع» را به عنوان علل ناقصه بر نشمرده‌اند، این گونه بیان می‌کند: «من العلل الناقصة الشرط و ارتفاع المانع و كثيرا ما لا یفردان بالذکر لجمعهما صورة من تنمة الفاعل إذ المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية و ربما یجعلان من تنمة المادة - لامتناع قبول الشیء صورة بدون حصول شرائطه و ارتفاع موانعه». (صدرالمآلهین، 1981، ج 2، ص 127) خلاصه اگر مراد از فاعل در علل اربعه، عَلَّتْ مستقل در فاعلیّت و مراد از قابل نیز عَلَّتْ مستقل در قابلیت باشد؛ دیگر نمی‌توان شرط و عدم مانع را از علل ناقصه برشمرد؛ چرا که از متمّمات فاعل و یا قابل است و لذا نمی‌توان شرط را به عنوان یک عَلَّتْ مستقل در نظر داشت؛ چرا که نقشی بیش از متممیّت فاعل و قابل نخواهد داشت و بازگشت به آن دو دارد.

**بررسی و نقده:** استدلال فوق از دو جهت قابل نقد است؛ یک جهت (اشکال عقلی) معطوف به اصل استدلال است و دیگری (اشکال نقضی) عدم پایبندی به استدلال مذکور است.

قبل از نقد استدلال فوق باید به این پرسش مهم اشاره داشت که آیا اساساً علل ناقصه را می‌توان به عنوان علل مستقل در نظر داشت؟ در اصطلاح فلاسفه تعریف «علت مستقله» آن است که مستجمع جمیع جهات محتاج الیه معلول باشد به حیثیتی که با وجود آن، معلول در صدور خود به چیزی دیگر محتاج نباشد و از برای معلول حالت منتظره متحقق و ثابت نباشد.» (زنوزی، 1381، ص 140). روشن است که این تعریف مختص علت تامه است و به همین خاطر در اصطلاح شناسی فلسفی «علت مستقله» همان «علت تامه» و علت «غیر مستقله» همان «علت ناقصه» است. (تهانوی، 1996م، ج 2، ص 1209؛ صلیبا، 1414ق، ج 2، ص 97)

اشکال عقلی بر استدلال فوق آن است که امکان فرض استقلال برای علّیت علل ناقصه امکان پذیر نیست. زیرا علت ناقصه، علتی است که فی نفسه در مؤثریت و ایجاد معلول ناقص است و نیاز به متمم و مکمل دارد. لذا علل ناقصه می‌توانند در تحقق معلول واحد مشارکت داشته باشند؛ چرا که اگر بخواهیم علل ناقصه را به عنوان علل مستقل در نظر بگیریم، در تمامی روابط علی و معلولی استحاله «توارد علل مستقله بر معلول واحد شخصی» پیش خواهد آمد. از آنجا که علل ناقصه، جزء العلة هستند و جزء العلة را نمی‌توان به عنوان یک علت مستقل در نظر داشت، موضوعاً توارد علل مستقله در باب آنها طرح نخواهد شد.<sup>17</sup>

نقض استدلال فوق در بیان علت غائی به عنوان یکی از علل مستقله است؛ چرا که فلاسفه در تبیین علت غائی بر این نکته تصریح دارند، که علت غائی متمم فاعلیت فاعل است و گوئی که علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است. (سهروردی، 1375، ج 4، ص 218؛ طوسی، 1375، ج 3، ص 11-13؛ شهرزوری، 1383، ج 3، ص 173) این گفتار نشان‌گر آن است که علت فاعلی صرف نظر از علت غائی علت بالفعل نیست. ابن‌سینا در باب رابطه علت فاعلی و غائی می‌نویسد: «و العلة الغائية تصیر العلة الفاعلیة علة بالفعل اعنی فیما یكون علة غائیه». (ابن‌سینا، 1400ق، ص 247) قطب‌الدین رازی در این باب می‌آورد: «... فلأنّ الفاعل إنما یفعل الفعل المعین لغایة و غرض، فلو لا تلك الغایة لبقی فاعلاً بالقوة، فصرورته فاعلاً بالفعل أمر معلل بتلك الغایة». (قطب‌الدین رازی، 1381، ص 42)<sup>18</sup>

با مبنای فوق دیگر نمی‌توان دلیلی را که سبزواری به نقل از مخالفان علّیت «شرط» و «عدم مانع» آورده است، پذیرفت؛ چرا که دلیل اعم از مدعا است. به فرض «شرط» متمم فاعل یا قابل باشد، مگر «غایت»، که به عنوان قسمی از علل اربعه مد نظر است، غیر از متممیت نقش دیگری دارد.<sup>19</sup> بر این مبنا که «غایت» متمم فاعلیت فاعل است؛ اگر بخواهیم وفادار به استدلال مخالفان طرح «شرط» و

«عدم مانع» به عنوان علت ناقصه باشیم، باید «غایت» را نیز از علل ناقصه حذف کنیم؛ چرا که فاعل بما هو فاعل و از آن حیث که فاعلیت مستقل دارد، علاوه بر آنکه در بردارنده «شرط» و «عدم مانع» است؛ «غایت» را نیز در خود خواهد داشت. لذا با نگاه خوش بینانه، با چنین مبنایی علل ناقصه به سه قسم فرو کاسته خواهد شد؛ زیرا «غایت» مانند «شرط»، نقش متمم دارد و نمی‌توان آن را به عنوان علت مستقل در نظر داشت و لاجرم بازگشت به سایر علل خواهد کرد.<sup>20</sup>

بنابراین، نمی‌توان مراد فیلسوف در انقسام علل اربعه را علل مستقلة دانست و مدعی شد زمانی که فیلسوف سخن از فاعل یا قابل به میان می‌آورد مرادش فاعلی است که در فاعلیت خود مستقل است و قابلی است که در قابلیت خود مستقل است. بنابراین، عقل همان‌طور که «غایت» را، هر چند متمم فاعل است، به عنوان علت ناقصه لحاظ می‌کند، «شرط» را که متمم فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل است را نیز به عنوان قسمی از علل ناقصه در نظر خواهد داشت.<sup>21</sup>

**مخالفت بر علیت «عدم مانع»:** دو دلیل مبنی بر علت ندانستن «عدم مانع» ایراد شده است. استدلال نخست، عبارت است از آنکه «عدم مانع»، قید عدمی است و عدم نمی‌تواند از اجزای علت موجوده باشد؛ چرا که اگر بخواهد از اجزای علت موجوده باشد در عین حال باید معدوم باشد و این امر بدیهی البطلان است. استدلال دوم آن است که «عدم مانع» مانند «شرط» یا متمم فاعلیت فاعل و یا قابلیت قابل است و از آنجا که بازگشت به علت فاعلی و یا مادی دارد، نمی‌توان آن را به عنوان قسمی مستقل پذیرفت.

**بررسی و نقد:** در پاسخ به اشکال نخست؛ خود فلاسفه و متکلمان اسلامی تلاش‌هایی کرده‌اند. خواجه نصیر، به عنوان نخستین مدافع در مقابل فخر رازی، بر این باور است که ابن‌سینا «عدم مانع» را از اجزای علت تامه ندانسته است و آن را «متمم علیت» دانسته که اگر نباشد علیت فعلیت نمی‌یابد. (طوسی، 1375، ج 3، ص 118) عده‌ای چون شهرزوری بر کلام خواجه این گونه انتقاد کرده‌اند که مراد از جزء بودن در علت تامه، همان مدخلیت در علیت است و با صحت مدخلیت «عدم مانع»، عقل حکم به جزء بودن آن دارد: «فالشیء الذی له مانع یمنع عن وجوده و لا یجب وجوده الا عند زواله، فالمأخوذ علة تامه لا یکون علة الا عند زوال المانع، فزوال المانع له مدخل فی العلیة فهو من اجزاء العلة التامة». (شهرزوری، 1372، ص 175) قطب‌الدین شیرازی نیز در تأیید شهرزوری دارد:

«و شرائط و زوال مانع داخل باشند در تامه، ..... و معنی دخول عدم در علیت آن نیست که عدم چیزی می‌کند؛ بلکه معنی آن است که عقل چون ملاحظه وجوب معلول کند حاصل نیاید بی‌عدم مانع». (قطب‌الدین شیرازی، 1369، ص 512)

اشکالی که به ذهن خطور می‌کند آن است که مدخلیت «عدم مانع» و جزء العله بودن آن به این معنا است که «عدم» منشا اثر باشد؛ حال آن که عدم «بطلان محض» است و اثری ندارد؛ و به همین خاطر اگر تحقق یک شی متوقف بر عدم شی دیگر شود از باب مجاز می‌باشد. (ایچی، 1325، ج 4، ص 179) در پاسخ به این اشکال، برخی معتقدند که «عدم مانع» عدم مقید به وجود شیء است و عدم محض نیست؛ و از این جهت عقل می‌تواند آن را در علّیت دخیل بداند. (طوسی، 1375، ج 3، ص 118؛ کاتبی، 1353، ص 117)<sup>22</sup> از سوی دیگر «عدم مانع» کاشف از شرط وجودی است و بازگشت به امر وجودی دارد و آثار وجودی بر آن بار خواهد شد. (لاهیجی، 1370، ج 1، ص 211؛ ایچی، 1325، ج 4، ص 106)<sup>23</sup>

اشکال دیگری که به میان می‌آید این است که «عدم مانع»، اعتبار و تحلیل دیگری از «شرط» است و به لحاظ مصداقی نمی‌توان میان این دو تمایز قائل شد. برای مثال اگر «نزدیکی پنبه به آتش»، شرط اشتعال و «دوری پنبه از آتش» مانع اشتعال باشد؛ در این صورت «عدم دوری پنبه از آتش» عدم مانع اشتعال خواهد بود. بنابراین، «نزدیکی» و «عدم دوری» مستلزم یکدیگرند و به لحاظ مصداقی یکی خواهند بود. لذا نمی‌توان «شرط» و «عدم مانع» را دو علت مجزای از هم دانست و به فرض صحت علّیت «شرط»، «عدم مانع» به آن بازگشت دارد.

به نظر می‌رسد اشکال فوق بر قائلان علّیت «عدم مانع» وارد نیست؛ زیرا این کلام، هم در رابطه میان علت فاعلی و غائی و هم میان علت صوری و مادی صادق است. در بسیاری از موارد تغایر میان علت فاعلی و غائی به اعتبار و تحلیل عقل است و الا در مقام واقع هر دو به یک وجود موجودند. (صدرالمآلهین، 1981، م، ج 2، ص 270؛ همو، 1422، ص 290؛ قطب رازی، 1381، ص 240؛ کاشانی، 1375، ص 59) از سوی دیگر صدرا و پیروانش ترکیب ماده و صورت را اتحادی می‌دانند؛ بدین معنا که هر دو به وجود واحد موجودند. (صدرالمآلهین، 1981، م، ج 2، ص 307؛ همان، ج 5، ص 293؛ کاشانی، 1375، ص 209) اما اتحاد مصداقی میان علت غائی و فاعلی و یا صوری و مادی موجب نمی‌شود که یکی از آن دو از علّیت ساقط شود؛ چرا که علل ناقصه اموری‌اند که عقل با تحلیل خود از واقع درک می‌کند؛ حال آنکه فاعل و غایت هر دو به یک وجود موجودند و ماده و صورت نیز به

وجود دیگر. لذا در باب شرط و عدم مانع نیز این نکته صدق می‌کند که هرچند به لحاظ مصداقی یکی باشند، اما به تحلیل عقل هر یک علت مجزای برای معلول تلقی می‌شوند. اما در نقد استدلال دوم بیان شد که اساساً نمی‌توان علل ناقصه را علل مستقله در نظر گرفت؛ در ثانی نقض این گفته با طرح علت غائی به عنوان قسمی از علل ناقصه، نمایان می‌شود که به آن اشاره شد.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله در صدد تبیین اقسام علل ناقصه بوده‌ایم و اینکه آیا علل ناقصه منحصر در اقسام چهارگانه است و یا اقسام دیگر برای آن می‌توان در نظر داشت. عده‌ای رویکرد انحصاری چهارگانه علل ناقصه را اتخاذ کرده و بر این باورند که این تقسیم بندی به حصر عقلی است و دسته‌ای دیگر عدم انحصار چهارگانه علل ناقصه را مد نظر دارند. نخستین گام در تبیین این مهم، معناشناسی علت در میان متفکران اسلامی، اعم از فیلسوف و متکلم است. علت در معنای عام، هر آنچه را گویند که در تحقق شی دیگر مدخلیت دارد، و به بیان دیگر هر آنچه شیء در وجودش به آن توقف، احتیاج، تعلق و افتقار دارد، علت است. بیان معنای عام علت و انقسام آن به تامه و ناقصه، آغازگر بحث از اقسام علل ناقصه خواهد بود. آرای چندگانه ابن‌سینا در باب اقسام علل ناقصه زمینه ساز اقوال گوناگون در باب اقسام علل ناقصه شده است. برخی اقسام هفتگانه، شش گانه و پنجگانه مطرح ساختند. عمده نزاع بر «معد»، «شرط» و «عدم مانع» بوده، که آیا می‌توان هر یک را به عنوان قسمی از علل ناقصه برشمرد. برخی بر این باورند که اگر علت را به معنای «مدخلیت» دانست؛ می‌توان اقسامی فراتر از چهار قسم را بیان کرد، اما بسیاری از فلاسفه‌ایی که علت را به معنای مدخلیت دانسته‌اند، بیش از چهار قسم برای آن نام نبرده‌اند و از سوی دیگر در موارد عیده‌ای نفس توقف را به کار برده‌اند و بیش از چهار قسم را برای آن ذکر کرده‌اند. در ثانی مدخلیت و توقف به نوعی لازم و ملزوم یکدیگرند و به لحاظ مصداقی یکی‌اند.

در بررسی موردی، به این نتیجه رسیدیم که نمی‌توان «معد» را به عنوان «علت» قلمداد کرد و این همان رویکرد غالب فلاسفه است. مبنای این رویکرد نیز روشن است. زیرا علت و معلول دو مفهوم متضایف‌اند، لذا هر علتی بدون معلول و هر معلولی بدون علت قابل فرض نخواهد بود. به همین خاطر هر علتی قابل انفکاک از معلول خود نخواهد بود؛ حال آنکه «معد» قابل انفکاک از معلول خود است. اما دلایلی که بر مخالفت علت «شرط» و «عدم مانع» اقامه کردند، مخدوش دانسته شد.

استدلال مخالفان علّیت بر این اساس بود که «عدم مانع» و «شرط» یا متمم فاعلیت فاعل و یا قابلیت قابل است و بازگشت به علّت فاعلی و یا مادی دارد، نمی‌توان آن را به عنوان قسمی مستقل پذیرفت. اما در نقد استدلال فوق بیان شد که اساساً علل ناقصه را نمی‌توان علل مستقلّه در نظر داشت؛ در ثانی علّت غائی را تحت علل اربعه قرار می‌دهند؛ و در عین حال به عنوان متمم فاعلیت فاعل می‌دانند که نشان از نقض استدلال مذکور است.

به نظر شمار علل ناقصه خارج از وجود معلول، امری استقرایی است و به حصر عقلی نمی‌گنجد. دلیل این امر نیز روشن است؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد علل ناقصه امری‌اند که به تحلیل عقل درک می‌شوند و منوط به جایگاهی است که علّیت در آن تحقق یافته است. علل ناقصه هرچند مدخلیت در شیء دیگری دارند؛ اما مدخلیت ناقصی است و نیازمند متمم و مکمل‌اند و فرض هر امری که بتواند در متممیت دیگر علل نقش داشته و مدخلیتی در تحقق شیء داشته باشد، می‌تواند از اقسام علل ناقصه قلمداد شود.

### پی‌نوشت

<sup>1</sup> وی در دانشنامه علّائی تعریفی قریب به این مضمون ایراد می‌کند: «هر چیزی که [] و را هستی بود نه از چیزی معلوم، و هستی آن چیز معلوم به وی بود [] و را علّت آن چیز معلوم خوانیم و آن چیز را معلول وی می‌خوانیم». (ابن‌سینا، 1383 ه ش، ص 53)

<sup>2</sup> خواجه طوسی در شرح اشارات و تنبیهات در جایی که شیخ الرئیس به تقسیم علل چهارگانه می‌پردازد، همان تقسیم پنجگانه وی را که در عیون الحکمه آمده است ایراد می‌کند. (طوسی، 1375، ج 3، ص 11). از سوی دیگر در اساس الاقتباس علل پنجگانه را به چهار قسم تقلیل می‌بخشد و موضوع را به ماده بازمی‌گرداند. (طوسی، 1361، ص 354)

<sup>3</sup> البته اقسام دیگری چون «آلت»، «معاون» و «موضوع» نیز مطرح شده است، اما از آنجا که چندان بحثی از موارد مذکور در میان فلاسفه و متکلمین به میان نیامده، از بیان آنها صرف نظر کرده‌ایم.

<sup>4</sup> شارح مقاصد قائل به عدم حصر عقلی علل خارجی شده و آن را یک امر استقرایی می‌داند: «و تمام هذا الکلام بیان امور آن ما لا ذکر فی بیان الحصر، وجه ضبط لانه لا دلیل علی انحصار الخارج فیما به الشیء، و ما لأجله الشیء سوی الاستقراء و ... و بهذا الاعتبار یندرج الشروط و الآلات فی الأقسام». (تفتازانی، 1409 ق، ج 2، ص 78) تفتازانی بر این باور است که همان‌طور که تعریف علّت بر علل اربعه صادق است بر شرط و آلت نیز صادق خواهد بود. (جرجانی، 1370، ص 66) اما لاهیجی به مخالفت از تفتازانی برخاسته و درصدد دفاع از حصر عقلی علل چهارگانه است. (لاهیجی، 1383، ص 119-220)

<sup>5</sup> از قاعده فوق بیانات گوناگونی شده است و از سوی فلاسفه موضوع قیود مختلفی به خود گرفته است، مثلاً: «کل عله موثرة مع معلولها» (صدرالمتألهین، 1981 م، ج 1، ص 211؛ فخرالدین رازی، 1411 ق، ج 1، ص 628)؛ «کل علة مقتضیة مع

معلولها» (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص 228؛ همو، 1981م، ج 2، ص 212؛ همو، 1422ه ق، ص 302)؛ «کل علة ذاتية مع معلولها» (صدرالمتألهین، 1981 م، ج 1، ص 220)؛ «کل علة حقیقة مع معلولها» (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص 265).

<sup>6</sup> ممکن است اشکال شود که خود فلاسفه قاعده دیگری دارند تحت عنوان «وجود العلة متقدم علی وجود المعلول»، که با قاعده «العله مع وجود معلولها» ناسازگار است. در پاسخ به این اشکال چنین جواب داده‌اند که معیت علت و معلول از حیث اضافه است و اضافه از لوازم علت و معلول است، از این رو علت و معلول از جهت لوازم خود با یکدیگر معیت دارند، اما حکم به تقدم علت و تاخر معلول، به اعتبار ذات آن دو است (بهمنیار، 1375، ص 467؛ لوکری، 1373، ص 127؛ صدرالمتألهین، 1981م، ج 3، ص 270).

<sup>7</sup> البته برخی از فلاسفه مذکور خود به تنهایی اقوال گوناگونی در باب اقسام علل ناقصه دارند؛ برای مثال ابن‌سینا گاهی پنج قسم برای علل ناقصه ذکر کرده است. (ابن‌سینا، 1980 م، ص 52) اما در مواضع متعدد قائل به همان علل اربعه است و رویکرد غالب او است (ابن‌سینا، 1383، ص 54؛ 1400، ص 244؛ طوسی، 1375، ج 3، ص 11) و با توجه به رویکرد غالب، وی را از زمره فلاسفه‌ای دانستیم که قائل به علل اربعه است. و یا از سوی دیگر هر چند شیخ اشراق علاوه بر علل چهارگانه «عدم مانع» و «شرط» را نیز داخل در علل ناقصه می‌داند. (سهروردی، 1375، ج 2، ص 62) اما در موضع دیگر تقسیم چهارگانه از علل ایراد می‌سازد. (همان، ج 1، ص 378) خواجه نصیر در شرح اشارات و تنبیهات پنج قسم برای علل ناقصه بر می‌شمارد. (طوسی، 1375، ج 3، ص 13) ولی در کلمات المحققین و اساس الاقتباس به همان چهار قسم اکتفاء می‌کند (ر.ک: طوسی و ...، 1341، ص 479؛ طوسی، 1361، ص 354) حتی سبزواری که استدلال در راستای مخالفت از «عدم مانع» به عنوان قسمی از علل ناقصه اقامه می‌کند، عبارتی دارد که در آن تصریح بر آن دارد که «عدم مانع» از اجزای علت تامه و قسمی از علل ناقصه است. (صدرالمتألهین، 1981 م، ت: سبزواری، ج 8، ص 387) علی‌رغم وجود عبارات مشتت از سوی فلاسفه در باب اقسام علل ناقصه آنچه حائز اهمیت است؛ چرایی این اختلاف است. اینکه ابن‌سینا، خواجه و شیخ اشراق را جزء کدام دسته بدانیم محل بحث نیست؛ بلکه اهمیت بحث در این است که به چه دلیل برخی قائل به عللی بیش از چهار قسم شده‌اند، اما در طرف مقابل برخی دیگر با چنین رویکردی به مخالفت برمی‌خیزند.

<sup>8</sup> علّیت امر عدمی به دو گونه قابل فرض است، نخست علّیت امر عدمی برای امر عدمی دیگر، که از آن تحت عنوان علّیت در اعدام نام می‌برند؛ دوم علّیت امر عدمی بر یک امر وجودی، که همان «عدم مانع» می‌شود. از آنجا که خواجه و بسیاری از فلاسفه «عدم مانع» را از اجزای علت تامه نمی‌دانند، استعمال علت عدمی را ناصحیح می‌دانند، حال در صورت علت دانستن «عدم مانع» دیگر نمی‌توان چنین وجه افتراقی میان «شرط» و «علت» طرح ساخت.

<sup>9</sup> سیف‌الدین آمدی در أبکار الأفكار فی أصول الدین، پانزده تفاوت میان «علت» و «شرط» برشمرده است (ر.ک: آمدی، 1423 ق، ج 3، ص 456-460).

<sup>10</sup> لازم به ذکر است که در این موضع بنا بر رویکرد مشهور سخن به میان می‌آید، و الا اساساً طرح علّیت تحلیلی به عنوان قسمی از علّیت، این امکان را به وجود می‌آورد که در مصادیقی که تغایر وجودی میان دو طرف برقرار نیست، علّیت با احکام و شرائط خاص خودش صادق باشد.

<sup>11</sup>. تعریف فوق را می‌توان از نحوه تقسیم بندی که فلاسفه و متکلمین از اقسام علل ناقصه انجام داده‌اند، استنباط کرد (برای نمونه، ر.ک: ایچی، 1325ق، ج 4، ص 110؛ شهرزوری، 1383، ج 3، ص 167؛ ، 1372، ص 175؛ قطب‌الدین شیرازی، 1369، ص 512؛ قوشچی، [بی‌تا]، ص 114؛ تهاوی، 1996م، ج 2، ص 1212)

<sup>12</sup>. فخر رازی آلت را به مانند شرط از متممات علت دانسته، با این تفاوت که آن را بازگشت به علت فاعلی می‌دهد و بر این باور است که آلت صرفاً نقش متممیت برای فاعل دارد: «ان نحد العلة بحيث يشترك فيه هذه الاربعة قلنا العلة ما يحتاج اليه الشيء في حقيقته او وجوده اما الشرائط فهي بالحقيقة اجزاء العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا للفعل معها و اما الآلات و الادوات فهي بالحقيقة اجزاء للعللة الفاعلية اذا كانت فاعليتها لا تتم الا معها فان تمت دونها امتنع توسطها». (فخر الدین رازی، 1411ق، ج 1، ص 458-459)

<sup>13</sup>. اشکال محقق لاهیجی بر کلام فخر رازی این است که شرط خارج از معلول است؛ در حالی که علت مادی داخل در معلول است و نمی‌توان شرط را به علت مادی بازگشت داد و در این باب تصریح دارد: «و بهذا الاعتبار يندرج الشروط و الآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء و ما ذهب إليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول و قد صرح هو أيضا بان المادية داخله». (لاهیجی، 1370، ج 1، ص 203)

<sup>14</sup>. البته قطب‌الدین شیرازی شرط را به فاعل و عدم مانع را به ماده بازگشت می‌دهد. (طوسی، 1375، ج 3، ص 11)

<sup>15</sup>. ممکن است اشکال شود که ملاصدرا در اسفار جلد چهارم دارد که «عدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية». (صدر المتألهين، 1981م، ج 4، ص 69) و این خود نقضی بر این کلام است که «با وجود مانع، فاعل نمی‌تواند فاعلیت بالفعل داشته باشد». در پاسخ باید گفت که در اینجا فعل همان مفعول است و به این اعتبار فعل و فاعل متضایفان هستند. روشن است که متضایفان متكافئان‌اند وجوداً، فعلاً و قوه. از این رو امکان ندارد که فعلی ایجاد نشده باشد و در عین حال فاعل را فاعل بالفعل بدانیم. بنابراین، باید کلام صدرا و دیگر کلمات مشابه را اینگونه توجیه کرد که مراد از فاعل در اینجا، «فاعل بالقوه» است.

<sup>16</sup>. البته باید التفات نمود که برخی بر «كل علة موجبة مع معلولها» تصریح داشته‌اند، اما از آنجا که «علت موجبه» علتی است که با وجودش، وجود معلول واجب می‌شود (مجمع البحوث الاسلامیه، 1414ق، ص 232) همان عبارت اخری «علت تامه» خواهد بود. از سوی دیگر برخی چون خواجه نصیرالدین طوسی قاعده «كل علة مع معلولها» را منحصر در علت تامه ندانسته و در باب علل ناقصه نیز صادق می‌داند. (لاهیجی، 1370، ج 1، ص 215)

<sup>17</sup>. ملاصدرا به نحو تلویحی در باب عدم تحقق اجزاء علت، به این نکته اشاره دارد که توارد علل مستقلة را نمی‌توان در باب آنها طرح ساخت؛ چرا که عدم اجزای علت در حقیقت علت نیستند؛ بلکه بیش از یک علت نداریم که همان «عدم علت تامه» است: «لا يلزم توارد العلة المستقلة على معلول شخصي في انعدام وجود الشيء بعدمات اجزاء علتة و لا حاجة فيه إلى تمحلات ذكروها إذ العلة هناك أمر واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامه». (صدر المتألهين، 1360، ص 68). حال این سخن در مورد نقیض «عدم اجزاء» یعنی «وجود اجزاء» نیز صادق است و علل ناقصه اجزای علت تامه‌اند و یک علت مستقله بیشتر نداریم که همان «وجود علت تامه» است. از این رو اشکال توارد علل مستقله طرح نخواهد شد.

<sup>18</sup>. فلاسفه در موضعی پا را فراتر از این گذاشته و بر این باورند که علت غائی علاوه بر فعلیت بخشیدن به علت فاعلی به دیگر علت نیز فعلیت می‌بخشد و به بیانی دیگر متممیت غایت مختص به علت فاعلی نبوده؛ بلکه دربرگیرنده دیگر علت نیز می‌باشد (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص 258-259؛ فخرالدین رازی، 1411 ق، ج 1، ص 540؛ فخرالدین اسفرائینی، 1383، ص 86؛ بهمنیار، 1375، ص 546) و از همین رو از آن تعبیر به علت تامه می‌کنند (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص 223)

<sup>19</sup>. حال متممیت غایت منحصر در فاعلیت فاعل باشد و یا دیگر علت را نیز در بر داشته باشد.  
<sup>20</sup>. از آنجا که فیلسوف در تبیین علت غائی آن را علت فاعلی از برای فاعلیت فاعل می‌داند و اینکه هر علت و سببی، شرط تحقق معلول است؛ برخی از فلاسفه و متکلمین به رویکرد جدیدی متمایل گشتند و در انقسام علت ناقصه به جای آنکه «شرط» را به فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل فرو بکاهند، «غایت» را بازگشت به «شرط» داده‌اند. از این منظر «غایت» به عنوان قسمی در کنار دیگر علت صحیح نخواهد بود؛ چرا که «غایت» همان شرط فاعلیت فاعل است. شارح مواقف علت ناقصه را شش قسم می‌داند و نامی از «غایت» به میان نمی‌آورد: «... جاز ان یکون مدخلیه الشیء فی وجود آخر من حیث وجوده فقط کالفاعل و الشرط و المادة و الصورة و ان یکون من حیث عدمه فقط کالمانع و ان یکون من حیث وجوده و عدمه معاً کالمعدّ اذ لا بد من عدمه الطارئ علی وجوده.» (ایچی، 1325 ق، ج 4، ص 110) صاحب شوارق الالهام نیز زمانی که سخن از علل هفتگانه به میان می‌آورد، «غایت» در میان آنها وجود ندارد: «... فعلی هذا یجوز ان یکون مدخلیه الشیء فی وجود آخر من حیث وجوده فقط کالفاعل و الشرط و المادة و الصورة و من حیث عدمه فقط کالمانع و من حیث وجوده و عدمه معاً کالمعدّ فانه لا بد من عدمه الطارئ علی وجوده.» (لاهیچی، 1370، ج 1، ص 204)

<sup>21</sup>. فاضل مقداد در *ارشاد الطالبین* عباراتی دارد که به نحو تلویحی اشاره به این نکته دارد که متمم فاعل یا ماده بودن نافی علت ناقصه بودن و جز علت تامه بودن نیست: «أن العلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة، فالتامة جمیع ما یتوقف علیه وجود المعلول، و الناقصة بعضه، و یدخل فی التامة حصول الشرائط و ارتفاع الموانع، و هما راجعان الی تتیمم العلة الفاعلیة و المادیة.» (فاضل مقداد، 1405 ق، ص 159)

<sup>22</sup>. برخی چون ملاصدرا بر این مبنا که اعدام نمی‌توانند منشأ اثر باشند، «عدم مانع» را بازگشت به «معدّ» می‌دهند، که تنها زمینه ساز و آماده ساز «مواد» برای افاضه «صور» از سوی علت می‌باشد: «و المادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالامکانات القریبة و البعیده مصححات للقابلیة لأن معناها یحصل عند ارتفاع الموانع و زوال الأضداد فقد ثبت و تحقق أن الإمكانات و القوى و کذا الأعدام کلها لیست مؤثرات فی وجود شیء من الأشياء أصلاً و إنما هی معدّات لصلوح القوالب و المواد.» (صدرالمتألهین، 1981 م، ص: 376-377). در نقد کلام صدرا باید افزود که هرچند که در بسیاری از مواضع بتوان عینیت مصداقی میان عدم مانع و معدّ قائل شد، به مانند عدم صورت سابق برای افاضه صورت لاحق، اما با این حال دلیل بر این نخواهد بود که «عدم مانع» در همه مواضع همان «معدّ» است. «معدّ» امری است که هر چند شی بر آن توقف دارد، اما قابل انفکاک زمانی از معلول خود است، حال آنکه «عدم مانع» قابل انفکاک از معلول نیست؛ چرا که در همان آن که «عدم مانع» معدوم گردد و مانعی در تاثیرگذاری علت ایجاد شود، علت از فعلیت ساقط شده و بالتبع آن معلولی نخواهد بود. از این رو یکی از اموری که معلول بر آن متوقف است، «عدم مانع» است و این توقف

قابل انفکاک زمانی نیست. لذا هر چند فیلسوفی نیست که قائل به علّیت «معدّ» شده باشد، اما بسیاری در عین انکار علّیت «معدّ»، «عدم مانع» و «شرط» را به عنوان قسمی از علل ناقصه بر شمرده اند.<sup>23</sup> کاتبی در شرح حکمت العین تصریح دارد که اساساً «عدم مانع» امر عدمی نیست؛ چرا که در صورتی می‌توان «عدم مانع» را امر عدمی دانست، که «مانع» را امر وجودی دانست، حال آنکه نمی‌توان مانع را یک امر وجودی دانست: «علی انا نقول: لا نسلم ان عدم المانع عدمی و انما یکون کذلک ان لو کان المانع امرا وجودیا و هو ممنوع». (کاتبی، 1353، ص 177)

### منابع و مأخذ

- [1] ابن سینا، (1404)، الشفاء (الالهیات)، ج 1، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
- [2] ابن سینا، (1383)، الهیات دانشنامه علّاتی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- [3] ابن سینا، (1400)، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
- [4] ابن سینا، (1980)، عیون الحکمه، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم.
- [5] ابن منظور، (1414)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، چاپ سوم.
- [6] احمد نگری، قاضی عبدالنبی، (1975)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بیروت، چاپ دوم.
- [7] ارسطو، (1385)، متافیریک، شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، چاپ چهارم.
- [8] اسفرائینی نیشابوری، فخرالدین، (1383)، شرح کتاب النجاه لابن سینا (قسم الالهیات)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- [9] ایجی، میرسید شریف، (1325)، شرح المواقف، الشریف الرضی - افسست قم، چاپ اول.
- [10] آل یاسین، جعفر، (1405)، الفارابی فی حدوده و رسومه، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول.
- [11] آمدی، سیف الدین، (1423)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره دار الکتب.
- [12] بهمنیار بن مرزبان، (1375) التحصیل، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
- [13] تفتازانی، سعدالدین، (1409)، شرح المقاصد، 5جلد، الشریف الرضی - افسست قم، چاپ اول.
- [14] تهبانوی، محمدعلی، (1996)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

- [15] جرجانی، سید شریف علی‌بن محمد، (1370)، کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.
- [16] جوادی آملی، عبد الله، (1383)، ریحیق مختوم، ج 9، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
- [17] دغیم، سمیح، (2001)، مصطلحات الإمام الفخر الرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
- [18] رازی، فخرالدین، (1411)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار، چاپ: دوم.
- [19] رازی، فخرالدین، (1404)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، 2 جلد، قم، کتابخانه آیة الله المرعشی.
- [20] رازی، فخرالدین، (1984)، لوامع البینات، راجعه و قدّم له و علّق علیه طه عبد الرؤوف سعد، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ اول.
- [21] رازی، قطب‌الدین، (1381)، الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی، 1 جلد، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول.
- [22] زنوزی، ملا عبدالله، (1381)، لمعات الهیة، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- [23] سبزواری، ملا هادی، (1379)، شرح المنظومة، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
- [24] سهروردی، شهاب‌الدین، (1375)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- [25] شهرزوری، شمس‌الدین، (1383)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- [26] شهرزوری، شمس‌الدین، (1372)، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- [27] شیرازی، صدر المتألهین، (بی‌تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، 1 جلد، قم، انتشارات بیدار.
- [28] شیرازی، صدر المتألهین، (1981)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.

- [29] شیرازی، صدرالمتالهین، (1360)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- [30] شیرازی، صدرالمتالهین، (1422)، *شرح الهدایة الاتیریة*، بیروت، موسسه تاریخ العربی، چاپ اول.
- [31] شیرازی، قطب‌الدین، (1369)، *درة التاج*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم.
- [32] صلیبا، جمیل، (1414)، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشرکة العالمیة للکتاب.
- [33] طالقانی، محمد نعیم، (1411ه ق)، *منهج الرشاد فی معرفة المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- [34] طباطبائی، محمدحسین، (1999)، *الشیعة فی الإسلام*، بیروت، بیت الکاتب، چاپ اول.
- [35] طباطبائی، محمدحسین، (1417)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه النشر الإسلامی، چاپ پنجم.
- [36] طوسی، نصیرالدین و ...، (1341)، *کلمات المحققین*، قم، چاپ دوم.
- [37] طوسی، نصیرالدین، (1361)، *أساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- [38] طوسی، نصیرالدین، (1375)، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة، چاپ اول.
- [39] عجم، رفیق، (2004م)، *موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
- [40] فارابی، ابونصر، (1405)، *الجمع بین رأی حکیمین*، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
- [41] فاضل مقداد، (1405)، *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- [42] فاضل مقداد، (1422)، *اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- [43] قوشچی، علاء الدین علی بن محمد، (بی تا)، *شرح تجرید العقائد*، چاپ سنگی، منشورات رضی، بیدار، عزیززی.
- [44] کاتبی، نجم الدین، (1353)، *حکمة العین و شرحه*، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- [45] کاشانی، فیض، (1375)، *أصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

- [46] کاشانی، فیض، (1428)، *عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار*، بیروت، دار الحوراء، چاپ اول.
- [47] لاهیجی، فیاض، (بی‌تا)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان انتشارات مهدوی.
- [48] لاهیجی، فیاض، (1383)، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه، چاپ اول.
- [49] لوکری، ابوعباس، (1373)، *بیان الحق بضمان الصدق*، تهران، موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- [50] مجمع البحوث الاسلامیه، (1414 ه ق)، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول.
- [51] مصباح یزدی، محمد تقی، (1363)، *تعلیق بر نهایه الحکمه*، انتشارات الزهرا.
- [52] مصباح یزدی، محمد تقی، (1383)، *آموزش فلسفه*، نشر بین الملل وابسته به موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
- [53] مطهری، مرتضی، (1386)، *مجموعه آثار*، ج 7، تهران، انتشارات صدرا.
- [54] میرداماد، محمدباقر، (1367)، *القیسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- [55] میرداماد، محمدباقر، (1385)، *مصنفات میر داماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول.
- [56] میرداماد، محمدباقر، (1376)، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
- [57] نراقی، ملا مهدی، (1423)، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.