

چیستی علّیت تحلیلی طرحی نواز انقسام علّیت در فلسفه اسلامی

غلامرضا فیاضی*

✉ سیدمصطفی موسوی اعظم**

چکیده

این نوشتار سعی بر تبیین چیستی علّیت تحلیلی، قسمی مغفول از علّیت، دارد. روش‌سازی معنای علّیت، نخستین گام است و بدین منظور دو مقدمه بیان می‌شود. نخست مقام «مفهوم»، «معنا»، «مصادق» و «واقع» طرح، و سپس بیان می‌شود که ساحتی که فیلسوف در آن سیر می‌کند، معناست. دوم آنکه امر واحد می‌تواند مصادق معانی کثیر قرار گیرد. بنا بر این دو مقدمه، طرح علّیت تحلیلی نه تنها معقول، بلکه ضروری می‌نماید. فلاسفه اسلامی هرچند بر وجود علّیت تحلیلی به منزله قسمی از علّیت تصریح نداشته‌اند، بارها لفظ علّیت را در مواضعی به کار برده‌اند که میان علت و معلول تغایر وجودی برقرار نیست. بر اساس قاعده «الاتلازم من دون علیه»، که همه فلاسفه اسلامی آن را قبول دارند، می‌توان تلازمات میان اعتباریات نفس‌الامری، وجود و ماهیت، واجبین بالذات (اسماء و صفات الهی با ذات الهی) و ممتنعین بالذات (دور و تقدم شیء بر نفس) را به علّیت تحلیلی بازگرداند. به‌رغم اشتراک معنایی، علّیت خارجی و تحلیلی در معقول اولی یا ثانی بودن، مصادق متقابلین واقع شدن، و گستره از یکدیگر متمایزند. طرح علّیت تحلیلی، تبیین دیگری از انقسام علّیت را می‌طلبد که در پایان به آن اشاره می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علّیت، معنا، مفهوم، تلازم، علّیت تحلیلی، علّیت خارجی، تحلیل، توقف.

* استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

mostafa.mousavi64@gmail.com

** استادیار گروه الهیات دانشگاه یاسوج.

پذیرش: ۹۳/۵/۱۲

دریافت: ۹۲/۸/۲۹

مقدمه

از جمله تقسیمات اولیه وجود، انقسام به علت و معلول است. از این رو بحث درباره علّیت جزو مسائل مهم فلسفه به‌شمار می‌آید. در فلسفه یونان، بحث درباره علّیت به قدری پررنگ و مهم می‌نمود، که فلسفه را «علم علل» می‌نامیدند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۹۴). در تاریخ فلسفه اسلامی مباحثی همچون اصل علّیت، چیستی، اقسام و احکام آن پیوسته کانون بحث فلاسفه اسلامی بوده است. علّیت در هندسه فلسفه اسلامی توجیه‌کننده همه روابط هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است و علّیت به منزله اصلی بدیهی، بالاتفاق مورد پذیرش فلاسفه اسلامی بوده است.

از آنجاکه مهم‌ترین و دشوارترین نکته در مسائل فلسفی، تصور صحیح و روشن از مسئله است، در این مقاله با ذکر مبادی و مقدماتی درصدد تبیین روشن معنای علّیت خواهیم بود. بحث درباره اقسام و کارکردهای علّیت مسبوق به تعریف صحیح و روشن از علّیت است که خود نشان از اهمیت پرداختن به چیستی علّیت دارد. از لوازم فهم صحیح معنای علّیت، برشمردن قسمی از علّیت ذیل عنوان علّیت تحلیلی است. هرچند فلاسفه تصریحی در باب علّیت تحلیلی به‌منزله قسمی از علّیت نداشته‌اند، اما شواهدی دال بر آن است که این قسم از علّیت را ارتکازاً پذیرفته‌اند. در این نوشتار سعی در نمایان ساختن چیستی علّیت تحلیلی و وجوه تمایز آن از علّیت خارجی است، و در پایان طرحی نوین، هرچند اجمالی، از اقسام علّیت در فلسفه اسلامی عرضه می‌گردد.

دو تمهید

به منظور تعریف علّیت، نخست باید دو مقدمه را یادآور شد:

مقدمه اول: باید میان «مفهوم»، «معنا»، «مصدق» و «واقع» تمایز قایل شد و جایگاه معرفتی آنها را به‌خوبی دریافت.

۱. مفهوم: حاکی ذهنی است که آن را علم حصولی نیز می‌نامند. مفهوم همان صورت حاصل از شیء در نفس است. باید توجه کرد که حکایتگری مفهوم، ذاتی است؛ بر خلاف حکایتگری لفظ که «قراردادی» است. از این رو برخلاف «لفظ»، دلالت مفهوم ذاتی است؛

۲. معنا: همان محکی مفهوم است که شأنیت وضع لفظ برای آن وجود دارد و احياناً لفظ از برای آن وضع می‌شود. ساحت «معنا» و «مصدق» متمایزند؛ چراکه مفهوم «زید» معنایی دارد؛ هرچند که در خارج موجود نباشد. طبیعت انسان «معنا» دارد، هرچند که در خارج موجود نباشد. مفاد قضیه «زید عادل است» نیز «معنا» است؛ هرچند که «زید» در «واقع» عادل نباشد. طبیعت عقلا، دایره مربع و... دارای «معنا» هستند؛ هرچند که در خارج تحقق نداشته باشند. از این رو هر تصور (حتی تصورات پارادوکسیکال) یا تصدیقی (حتی قضایای کاذبه) بالذات از معنای خود حکایت می‌کند. وعای «معنا» همان وعای واقع و نفس الامر است، که از سه حال بیرون نیست: یا در عالم وجود است، یا در عالم عدم و یا در عالم اعتبار. باید توجه کرد که چه بسا معنایی باشد که هیچ لفظی برای آن قصد نشده است و هیچ مفهومی نداشته باشیم که از آن حکایت کند. اسمای مکنونه الهی یا حقایق کشف نشده برای بشر را می‌توان از قبیل معانی ای دانست که ما مفهومی از آنها نداریم؛ اما این امر ناقض معنا بودن معنا نیست؛ زیرا در تعریف «معنا» گفته می‌شود که «قابلیت آن را دارد که لفظ برایش وضع شود و مفهوم از آن حکایت کند»؛ ۳. مصداق: همان معناست که مقید به قیدی شده است. مانند انسان العالم و زید که از

مصادیق انسان‌اند. بنابراین مصداق جایز است که هم کلی باشد و هم جزئی؛

۴. واقع: تحقق معناست در وعای متناسب برای آن معنا. در حقیقت واقع، نفس الامر معناست. باید توجه کرد که مراد از تحقق نیز اعم از وجود و عدم و اعتبار است؛

مقدمه دوم: یکی از قواعد بسیار مهم در فلسفه اسلامی عبارت است از: «امکان تحقق معانی و حقایق کثیر به وجود واحد» (صدرالمتلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵-۳۲۶، ۳۲۹ و ۲۱۸؛ ج ۶، ص ۲۸۲ و ۳۳۵؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۶ و ۳۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۴۰). این قاعده عمدتاً در مباحث الهیات بالمعنی الاخص و در باب اسما و صفات حق تعالی بیان می‌شود و بیان‌کننده عدم تنافی میان وجود بسیط حق تعالی و تحقق اسما و صفات متکثر در آن است. روشن است که تحقق معانی کثیر منحصر به وجود واحد بسیط، که مصداق منحصر در حق تعالی باشد، نیست؛ بلکه همه موجودات اعم از مجرد و مادی دربر می‌گیرد. «معنا» در این قاعده اعم از وجود،

اوصاف وجودی، ماهیت و اوصاف ماهوی است.

از دو مقدمه مزبور می‌توان دو نکته مهم به دست آورد. نکته اول اینکه معانی‌اند که در واقع تحقق یا عدم تحقق می‌یابند و از این جهت بحث درباره «معنا» و تحقق یا عدم تحقق آن در «واقع»، مقصود بالذات فیلسوف است. فلاسفه در ساحت «معنا» سیر می‌کنند؛ لذا در بیشتر مسائل فلسفی طرح شده، جایگاه بحث معناست. از نظر ما مقسم در تقسیم معقول به اولی و ثانوی، معناست، نه مفهوم (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۶۴، ۹۱ و ۹۲؛ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۳۲ و ۱۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۶۷-۱۶۹؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۳؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۷؛ ج ۶، ص ۶۸؛ ج ۹، ص ۲۶۹؛ ج ۷، ص ۳۷۷)، یا اگر بحث درباره اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، مراد «معنای» وجود و ماهیت است. براین اساس بحث درباره علیت، مانند همه مسائل فلسفه اسلامی، باید در ساحت «معنا» طرح شود. از مقدمه دوم این نکته به دست می‌آید که لزوماً تعدد معنا به تعدد وجود نمی‌انجامد؛ بلکه امکان دارد معانی کثیر به وجود واحد تحقق یابند.

تعریف علیت

فلاسفه اطلاقات گوناگونی برای معنای علت داشته‌اند؛ اما به نظر علیت یک معنا بیشتر ندارد که قدما نیز به آن اشاره کرده‌اند که همان تعریف عام علیت است: «رابطه وقوفی میان دو امر، که متوقّف را معلول و متوقّف علیه را علت می‌نامیم» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۷؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۴۷). طبق این تعریف، هر موجودی که مدخلیتی در تحقق شیئی دیگر دارد، علت است. از این رو اطلاق علت بر اجزای تشکیل‌دهنده وجود یک شیء، شرایط، معدات و مقدمات ویژه وجود شیء صحیح است. مقصود از ذکر مقدمات تغییر در اصل معنای علیت، که قدما مطرح ساخته‌اند نیست؛ بلکه التفات به این نکته است که باید دو سوی رابطه را در ساحت «معنا» جست‌وجو کرد. بنابراین علیت عبارت است از: رابطه توقف میان دو معنا که متوقّف علیه همان «علت» و

چیستی علّیت تحلیلی: طرحی نو از انقسام علّیت در فلسفه اسلامی □ ۱۵

متوقف همان «معلول» است.

پس اگر رابطه توقف میان دو معنا برقرار شود که لازمه آن دو معنا، دو وجود متغیر از هم باشد، در آن صورت نسبت میان آن دو معنا، علّیت خارجی است، و اگر لازمه آن دو معنا، دو وجود متغیر از هم نباشد، در آن صورت نسبت میان آن دو معنا، علّیت تحلیلی خواهد بود. از این رو علّیت خارجی و تحلیلی هر دو از اقسام علّیت خواهند بود.

چیستی علّیت خارجی

علّیت خارجی: رابطه توقف میان دو معنا که لازمه آن، دو وجود متغیر است.

چه بسا اشکال شود که اگر علّیت را «رابطه توقف بین دو معنا» دانست، چنین تعریفی برخلاف علّیت تحلیلی، علّیت خارجی را شامل نمی‌شود؛ زیرا در علّیت خارجی رابطه توقف ناظر به مقام مصداق است، بنابراین طرح علّیت در ساحت معنا معقول به نظر نمی‌رسد. در رفع این اشکال باید به این نکته توجه داشت که هرچند در علّیت خارجی باید دو مصداق وجودی متغیر داشت، اما این مسئله مانع از طرح علّیت در ساخت معنا نیست؛ زیرا علّیت خارجی رابطه توقف بین دو معناست که هریک برای خود وجودی منحاز دارد، بدین معنا که مصداق علّت، متغیرت وجودی با مصداق معلول دارد. لازم به ذکر است که تعدّد مصداق همیشه تعدّد معنا را به دنبال دارد، اما عکس آن صادق نیست. برای مثال، اگر «آتش» را علّت خارجی «سوختن پنبه» در نظر داشت، ملاحظه می‌شود که تعدّد مصادیق (آتش و سوختن پنبه) لازمه اش تعدّد معناست و علّیت در حقیقت میان معانی برقرار است؛ هرچند که این معانی، دارای دو مصداق متغیر در خارج‌اند.

چیستی علّیت تحلیلی

علّیت تحلیلی: «رابطه توقف بین دو معنا که دو وجود متغیر ندارند و عقل به تحلیل آنها را در واقع می‌یابد».

علّیت جوهر برای اعراض (بر مبنای حکمت متعالیه)، علّیت امکان برای احتیاج، علّیت حد وسط برای ثبوت اصغر برای اکبر در قیاس اقترانی حملی، علّیت ماهیت برای لوازم خود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۸۱؛ ج ۲، ص ۲۱۲؛ ج ۵، ص ۱۲۷)، علّیت عدم علت برای عدم معلول، علّیت حرکت برای زمان (همان، ج ۳، ص ۱۸۰)، علّیت فصل برای جنس (همان، ج ۵، ص ۲۸۷) و علّیت ذاتیات برای ذات ماهیت را می‌توان از مصادیق علّیت تحلیلی دانست. از آنجاکه در هیچ کدام از این موارد، تغایر وجودی میان علت و معلول برقرار نیست، از آنها با عنوان «علّیت تحلیلی» نام می‌بریم. باید دانست که این جعل اصطلاح از سوی ما نیست و صدرالمتألهین در دو جا به آن تصریح کرده است. صدرالمتألهین علّیت حرکت برای زمان، و علّیت فصل برای جنس را، تحلیلی می‌داند و بر آن است که عقل آن را به تحلیل درمی‌یابد (همان، ج ۳، ص ۱۸۰؛ ج ۵، ص ۲۸۷).

مراد از واقع در تعریف، نفس الامر به معنای عام است، که وجود، عدم و اعتبار را دربر خواهد گرفت. در این تعریف قید «دو وجود مغایر» دلالت بر وجود به معنای خاص می‌کند نه عام. با این قید دو نوع تحلیل عقلی از این تعریف استنباط می‌شود: ۱. تحقق دو معنا در مصداق واحد وجودی؛ ۲. تحقق دو معنا در مصداق واحد عدمی یا در دو مصداق عدمی. پس هنگامی که علّیت تحلیلی میان معانی‌ای است که مصداق وجودی واحد ندارند تحقق می‌یابد، تفاوت نمی‌کند که دو معنا دارای دو مصداق باشند و یا یک مصداق؛ بر خلاف وجود که باید معانی در یک مصداق تحقق داشته باشند، وگرنه دیگر تحلیلی نخواهد بود.

هستی‌شناسی علّیت خارجی و علّیت تحلیلی

خارجیت به چهار معنا به کار می‌رود: نخست به معنای مطلق ثبوت که همان واقع به معنای عام است؛ معنای دوم، «وجود به معنای خاص» است که «خارجیت بالذات» دارد و منشأ ترتب آثار است؛ سوم به معنای «موجودیت به معنای خاص» است که اعم از خارجیت بالذات و خارجیت بالتبع است؛ چهارم به معنایی است که در مقابل ذهن قرار دارد.

در اینجا مراد از قید «خارجیت»، که علیّت به آن متصف شده، به معنای سوم است. چه بسا اشکال شود که چون واقع را وجود پر کرده است، فرض تحقق «خارجیت بالتبع» منتفی است و با انتفای «خارجیت بالتبع»، معنای سوم به معنای دوم بازمی‌گردد. این طرز تلقی ناشی از تفسیر رایج اصالت وجود است که تحقق ماهیت در واقع را بالمجاز می‌داند؛ اما این نکته اهمیت دارد که در بحث اصالت وجود، مراد از «اصالت»، تحقق بالذات «وجود» است و اگر ماهیت را اعتباری می‌دانیم به معنای «عدم تحقق بالذات» است، نه مطلق تحقق. از این رو بر این باوریم که علاوه بر «وجود»، «ماهیت» نیز به تبع وجود متحقق است. با اتخاذ این مبنا در این موضع می‌توان پی برد آنچه صرفاً حکم «وجود» است، «موجودیت بالذات» است نه «مطلق موجودیت»، و ماهیات می‌توانند در سایه «وجود»، «موجودیت» و «خارجیت» داشته باشند. از این رو مراد از «خارجیت» در این مقام، به معنای «موجودیت» و «مابازای عینی داشتن» است؛ از این رو همه «معقولات اولی» اعم از وجود و معانی متحقق به وجود را دربر می‌گیرد.

در این موضع اشکال دیگری قابل طرح است، مبنی بر اینکه آنچه از تعریف علیّت خارجی برمی‌آید، خارجیت به معنای دوم آن است؛ زیرا در علیّت خارجی رابطه توقف میان دو معنایی است که هر یک وجود بالذات و منفک از دیگری دارند. به بیان دیگر، وصف خارجیت متعلق به طرفین رابطه علیّت است و از آنجاکه دو طرف برخوردار از «وجود به معنای خاص» می‌باشند، علیّت نیز به این اعتبار متصف به خارجیت شده است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که اصل معنای «نسبت» است که مقید به وصف «خارجی» و «تحلیلی» می‌شود، و از آنجاکه معنای «نسبت» غیر از معنای «وجود» است، نمی‌توان مراد از خارجیت را به معنای «وجود به معنای خاص» دانست. در نتیجه مراد از «خارج»، به معنای وجود به معنای خاص نیست؛ بلکه موجودیت به معنای خاص است، که اعم از معنای «وجود» و معانی متحقق به وجود است. معنای «نسبت» نیز یکی از معانی است که به وجود متحقق است و وصف «خارجی» بر آن صدق می‌کند.

در مقابل، وصف «تحلیلی» نسبت، مستلزم «عدم موجودیت» و «عدم مابازای عینی» است؛

هرچند که منشأ انتزاع خارجی داشته باشد. زمانی می‌توان معنایی را «تحلیلی» دانست، که در واقع «مابازای عینی» نداشته باشد، که البته در بسیاری از موارد از آن معنا تعبیر به «معقول ثانی» و «اعتباری» نیز می‌شود.

توجه به نکته فوق، و تفاوت نسبت تحلیلی و نسبت خارجی، مستلزم آن است که علیت خارجی را «معقول اول» و واجد «مابازای عینی» و علیت تحلیلی را معقول ثانی و فاقد «مابازای عینی» دانست. بنابراین علیت در برخی مصادیق معقول اول و در مصادیق دیگر معقول ثانی است، نیازمند توضیح است.

برای تبیین چنین مدعایی باید مقوله تحت اندراج علیت را دانست. فلاسفه بالاتفاق معنای علیت را یک معنای اضافی و تحت مقوله اضافه می‌دانند.

اضافه در معنای لغوی به معنای خود «نسبت» است؛ اما معنای اصطلاحی که میان فلاسفه رایج است عبارت است از «نسبت متکثر» (بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۴۱۱؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۲۹؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۸۸ و ۱۹۹؛ همو، بی‌تا، ص ۱۴۶). اضافه به این معنا اخص از «نسبت» خواهد بود؛ زیرا اگر نسبت متکثر شود، اضافه تحقق می‌یابد. از نظر ما اضافه عبارت است از: «هیئت متکرره حاصله از نسبت واحده» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۸۲)، و میان اضافه و دیگر مقولات نسبی از حیث نسبت تفاوتی نیست. همان‌گونه که میان میز و کتاب نسبت وجود دارد، بین زید و مکان نیز نسبت است. بنابراین فرقی که مقوله اضافه با دیگر مقولات نسبی دارد، این است که آن وصف حاصل از نسبت واحد، متکثر است. برای مثال کتابی بر روی میز است. در اینجا نسبت واحد است؛ اما وصف «فوقیت» برای کتاب و وصف «تحتیت» برای میز حاصل می‌شود و این وصف متکثر است. اما از نسبت زید به مکان، که همان مقوله این است، تنها یک وصف برای زید تحقق می‌یابد، و وصفی برای مکان حاصل نمی‌شود. روشن است که علیت تحت مقوله اضافه مندرج است؛ چراکه از نسبت واحد دو وصف انتزاع می‌شود، که یکی را علت و دیگری را معلول می‌نامیم.

از این رو معقول اول یا معقول ثانی دانستن علیت در گرو معقول اول یا معقول ثانی بودن

مقوله اضافه است. در این باب سه دیدگاه وجود دارد:

قول اول: نسب و اضافات مطلقاً معقول ثانی فلسفی اند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۵؛ مصباح، ۱۳۶۳، ج ۲، ۲۶۸)؛

قول دوم: نسب و اضافات فی نفسه از مقولات اند و معقول اول اند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۹۱)؛
قول سوم: نسب و اضافات اقسامی دارند: قسمی معقول اول اند، برخی معقول ثانی منطقی اند و برخی دیگر معقول ثانی فلسفی. از نظر نگارندگان این دیدگاه صحیح است (همان).

باید توجه کرد که به خاطر استحاله دوران نسبت بین شیء و خودش، نسبت متوقف بر تغایر طرفین در وعای خودشان است. حال اگر طرفین نسبت به دو وجود در خارج موجود باشند، نسبت معقول اول است؛ مانند نسبت بین پدر و فرزند. اگر طرفین نسبت به دو وجود در ذهن موجود باشند، نسبت معقول ثانی منطقی است؛ چراکه وصف برای امر ذهنی اند، مانند نسبت میان موضوع و محمول. حال اگر طرفین نسبت به دو وجود نه در خارج و نه در ذهن موجود باشند، نسبت معقول ثانی فلسفی است؛ مانند نسبت بین وجود و ماهیت. از این رو اضافه در معقول اول، یا معقول ثانی منطقی یا معقول ثانی فلسفی بودنش تابع وجود طرفینی است که به آنها قائم باشد. بنابراین اگر نسبت در علیّت به دو وجود مغایر در خارج تحقق یابد، معقول اول خواهد بود و اگر نسبت در علیّت، به دو وجود مغایر در خارج متحقق نباشد؛ معقول ثانی فلسفی است. از این رو «علیّت تحلیلی» معقول ثانی فلسفی است که مابازای خارجی ندارد، اما منشأ انتزاع دارد، و هرچند علیّت تحلیلی مصداق واقعی ندارد، بازگشت به واقع دارد و نمی توان آن را از واقع جدا کرد.

در بسیاری از مواضع «معقول ثانی» مترادف با «معقول اعتباری» به کار گرفته می شود. با این حال جعل اصطلاح «تحلیلی» مناسب تر از «اعتباری» است؛ چراکه «اعتباری» معانی پرشماری دارد که مهم ترین معنای آن در مقابل «حقیقی» به کار می رود. از آنجا که «اعتباری» در مقولات ثانی معنایی متفاوت با «اعتباری» در مقابل «حقیقی» دارد، ارجح دانسته شد که «تحلیلی»، که مترادف «اعتباری» در مقولات ثانی است، به کار رود. همان گونه که گذشت، «اعتبار» در مقولات ثانی به معنای «عدم مابازای عینی» است؛ حال آنکه «اعتبار» در مقابل «حقیقت» به معنای

«عدم ثبوت در خارج از اعتبار معتبر» است. در تأیید این ادعا می‌توان امور عدمی را مثال آورد. برای مثال «جهالت زید»، مابازای عینی ندارد، با این حال تحقق آن، منوط به اعتبار معتبر نیست. از این رو «جهالت زید» هر چند «اعتباری» به معنای معقول ثانی است، در عین حال حقیقی است؛ چراکه منوط به اعتبار معتبر نیست. لذا بر حسب مصداق هر اعتباری در مقابل حقیقی، اعتباری به معنای معقول ثانی است؛ اما هر اعتباری به معنای معقول ثانی، اعتباری در مقابل حقیقی نیست.

خلاصه آنکه ملاک در «معقول ثانی» آن است که معنایی مابازای عینی نداشته باشد؛ حال موصوف و منشأ انتزاع آن می‌تواند در عالم وجود، عدم و اعتبار باشد. لذا «تحلیل»، نه تنها در عالم وجود، که در عالم عدم و اعتبار نیز متحقق است. این نکته تأثیری بسزا در تقسیم‌بندی معنای علیت دارد؛ چراکه علیت تحلیلی را، که معنایی تحلیلی و برخاسته از مقام «تحلیل» است، می‌توان در عوالم سه‌گانه متصور شد.

پذیرش ارتكازی علیت تحلیلی در فلسفه اسلامی

استعمال لفظ علیت توسط فلاسفه در مصادیقی که برای علیت تحلیلی ذکر شد، دال بر پذیرش علیت در مواضعی است که علت و معلول دو وجود مغایر نیستند. برای نمونه می‌توان به تصریح فلاسفه بر علیت امکان برای احتیاج، علیت جوهر برای عرض و علیت ذاتی برای ذات اشاره داشت. همان‌گونه که اشاره شد، صدرالمتألهین تصریح می‌کند که علیت حرکت برای زمان و علیت فصل برای جنس «تحلیلی» است.

در فلسفه اسلامی مصادیق دیگری وجود دارد که هرچند فلاسفه لفظ علیت را در آنها به کار نبرده‌اند، با مبانی خودشان قابل ارجاع به علیت تحلیلی‌اند. فلاسفه در بسیاری از مواضع بر این امر تصریح دارند که تلازم به معنای عام تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه میان لازم و ملزوم رابطه علیت برقرار باشد یا آنکه آن دو، معلول علت واحده باشند. از این رو فلاسفه ملاک تلازم را علیت می‌دانند که بر این اساس می‌توان قاعده «لاتلازم من دون علیه» را طرح ساخت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۷؛ ج ۳، ص ۴۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۴؛ همو، بی‌تا، ص ۳۲؛

چیستی علیّت تحلیلی: طرحی نو از انقسام علیّت در فلسفه اسلامی □ ۲۱

همو، ۱۴۲۲ق، ص ۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۶). از سوی دیگر، ایشان در بسیاری از مواضع، قایل به تلازم میان اعدام، اعتباریات نفس‌الامری، وجود و ماهیت، واجبین بالذات (اسما و صفات الهی با ذات الهی) و ممتنعین بالذات (دور و تقدم شیء بر نفس) هستند. با این مبنا به ناچار باید همه تلازمات مزبور را به قسمی متفاوت با معنای متعارف علیّت (خارجی) ارجاع داد، که همان علیّت تحلیلی است.

ممکن است اشکال شود که قاعده «لاتلازم من دون علیّه» تنها در باب تلازمات خارجی صادق است و نمی‌توان تعمیم آن را به تلازمات تحلیلی پذیرفت. برای مثال صدرالمتألهین گاه تصریح می‌کند که امکان لازم ماهیت است، بدون علیّت ماهیت برای امکان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۱-۹۲ و ۱۶۳-۱۶۴). بنابراین فلاسفه مراد از تلازم در این قاعده را تلازم خارجی می‌دانند، نه تلازم تحلیلی.

اولاً باید توجه کرد که فلاسفه در این قاعده تلازم خارجی و تحلیلی را از تلازم تحلیلی تفکیک نکرده‌اند؛ از این رو ظاهر امر این است که حکم مربوط به مطلق تلازم است؛

ثانیاً تصریح شده که «اللازم معلول للملزوم» (همان، ج ۲، ص ۲۱۲)، و یا «الماهیات علل للوازمها» (همان، ج ۲، ص ۱۸۱ و ۲۱۲؛ ج ۵، ص ۱۲۷) که نشان‌دهنده آن است که مراد از تلازم در قاعده «لاتلازم من دون علیّه» اعم از خارجی و تحلیلی است. از این رو اگر به علیّت میان امکان و ماهیت قایل نشده‌اند، مرادشان علیّت خارجی است نه تحلیلی؛

ثالثاً کاربرد برهان‌های سه‌گانه «لَمْ»، «إِنَّ» و «دلیل» در قالب قیاس اقترانی حملی، دلالت بر اشتغال قاعده مزبور بر تلازمات تحلیلی دارد. برای توضیح این مسئله به دو تمهید نیاز است:

۱. به اتفاق نظر همه فلاسفه، مفاد حمل هوهویت و این‌همانی است؛ بدین معنا که میان «موضوع» و «محمول» عینیت وجودی برقرار است. از این رو در قیاس اقترانی حملی در صغرا میان «اصغر» و «اوسط» و همچنین در کبرا میان «اکبر» و «اوسط» باید عینیت وجودی برقرار باشد. لازمه این اصل اتحاد وجودی «اصغر»، «اکبر» و «اوسط» است؛

۲. اگر فلاسفه و منطقیون بیش از سه قسم برهان طرح نساختند، به خاطر پایبندی به قاعده «لا تلازم من دون علیه» است. واضح است که در برهان میان مقدمات و نتیجه ضرورتاً تلازم برقرار است. از این رو در برهان، تلازم شرطی ضروری است. فلاسفه و منطقیون با پذیرش قاعده «لا تلازم من دون علیه»، لاجرم علیّت را در برهان طرح ساختند. با طرح علیّت در برهان، اثبات یک امر به سه نحو بیشتر تصورپذیر نیست؛ زیرا یا باید از علت به معلول پی برد (برهان لمّ) یا از معلول به علت (دلیل) و یا از احد المعلولین به معلول دیگر (إِنَّ مطلق). بنابراین فلاسفه و منطقیون با پذیرش قاعده «لا تلازم من دون علیه» به تقسیم‌بندی براهین و نام‌گذاری هریک از آنها پرداختند.

روشن است که براهین سه‌گانه را می‌توان در قالب‌های سه‌گانه قیاس شرطیه، استثنایی و اقتراعی حملی به کار برد؛ اما با در نظر داشتن دو تمهید مزبور دانسته می‌شود که کاربرد برهان‌های سه‌گانه در قیاس اقتراعی حملی، به معنای آن است که موضوع قاعده «لا تلازم من دون علیه» اعم از خارجی و تحلیلی است؛ چراکه مفاد قضایای حملیه، هوویت است و تلازمات طرح‌شده میان اصغر، اکبر و اوسط در قیاس اقتراعی حملی، نمی‌تواند خارجی باشد، بلکه صرفاً تحلیلی است؛ با این حال اطلاق «لمّ» و «إِنَّ» بر براهین مزبور متداول است، که این مسئله محکم‌ترین دلیل بر آن است که فلاسفه اسلامی ارتکازاً «علیّت تحلیلی» را پذیرفته‌اند. روشن است که عدم پذیرش علیّت تحلیلی، «لمّ» و «إِنَّ» را در قیاس اقتراعی حملی منتفی می‌سازد.

ابن‌سینا در *برهان شفا* برای تبیین برهان لمّ به قیاس «زید انسان است، هر انسانی حیوان است؛ پس زید حیوان است» اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۸، ص ۸۱). روشن است که در این قیاس باید اصغر، حد وسط و اکبر به وجودی واحد متحقق باشند؛ چراکه مقتضای حمل هوویت است. فردی که در خارج است، هم زید است هم انسان است و هم حیوان. *ابن‌سینا* در توضیح اینکه این قیاس برهان لمّ است، می‌گوید اینکه حیوان بر زید حمل شده است به واسطه حمل آن بر انسان است. از این رو انسان علت حیوان بودن زید است؛ زیرا انسان بالذات حیوان است و زید انسان است. لذا انسانیت او موجب حیوانیت اوست (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۳).

تمایزات علیّت خارجی و تحلیلی

۱. در علیّت خارجی تغایر خارجی برقرار است، حال آنکه در علیّت تحلیلی تغایر تحلیلی تحقق دارد. علیّت مستلزم تعدّد و تغایر علت و معلول است. نمی‌شود شیئی هم علت باشد و هم معلول؛ زیرا علت بر معلول تقدم دارد، و تقدّم شیء بر نفسش محال است. از این رو تغایر علت و معلول گاه خارجی است و گاه تحلیلی. تغایر خارجی آن است که علت، وجودی باشد غیر از وجود معلول، و موجودیتی غیر از موجودیت معلول داشته باشد؛ اما تغایر تحلیلی آن است که علت و معلول در دو وجود خارجی تحقق نداشته باشند، اما در تحلیل عقل متغایر باشند؛

۲. علت و معلول تحلیلی، از مصادیق تقابل نیستند؛ برخلاف علت و معلول خارجی که از مصادیق تقابل به‌شمار می‌آیند. برخی از معانی متضایفین‌اند، مانند معنای بالایی و پایینی، عالم و معلوم و علت و معلول. آنچه کانون نزاع فلاسفه بوده آن است که آیا دو معنای متضایف همیشه از اقسام تقابل به‌شمار می‌آیند؟ برخلاف قول مشهور، پاسخ صدرالمتألهین به این پرسش منفی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۲). بر مبنای صدرالمتألهین متضایفین دو وصف‌اند، که از یک نسبت به دست می‌آیند. حال اگر این نسبت خارجی باشد، این دو وصف انتزاع شده را از اقسام تقابل می‌دانیم؛ مانند بالایی و پایینی. اگر این دو وصف از نسبتی تحلیلی انتزاع شده باشند، متضایفین را نمی‌توان از اقسام تقابل به‌شمار آورد. از این رو ملاک و معیار در اینکه متضایفین را متقابلین بدانیم، نوع «نسبت» است و از آنجاکه در علت و معلول تحلیلی نسبت تحلیلی برقرار است، این دو از مصادیق تقابل نیستند و بالتبع، اجتماعشان در مصداق واحد بلامانع است. صدرالمتألهین با همین مبنا مسئله اتحاد عالم و معلوم را نیز حل می‌کند. البته علّامه طباطبائی هرچند امکان اجتماع متضایفین را می‌پذیرد، آن را در علت و معلول امکان‌پذیر نمی‌داند، و امتناع آن را تقدّم شیء بر نفسش می‌پندارد. از نظر وی، اتحاد عاقل و معقول ممکن است و دلیلی بر امتناع آن وجود ندارد؛ برخلاف علیّت و معلولیت. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار می‌نویسد:

المراد بهما عنوانا العلیة والمعلولیة من حیث انتزاعهما عن ذاتی العلة والمعلول -
الممتنع اجتماعهما لإستلزمه تقدّم الشیء علی نفسه بالذات والتقابل بینهما

بالتضایف لکنه ره یری إن المتضائفین لا یمتنع إجتماعهما بالذات کالعقلیه
والمعقولیه وانما یمتنع فیما قام البرهان علی الامتناع کالعلیه والمعلولیه وقد صرح
بذلک مراراً ففی العبارة بعض المسامحه (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۴).

با این حال باید توجه کرد که با طرح علّیت تحلیلی، هرچند علت و معلول به دو وجود متغایر
متحقق نیستند، لازمه آن تقدم شیء بر نفسش نیست؛ زیرا در این مقام سخن از کثرت تحلیلی
است و تقدم و تاخر نیز میان معانی برقرار است، نه در وجود شیء. بنابراین همان‌گونه که اتحاد
متضایفین در «عقل و معقول» و «عالم و معلوم» امکان‌پذیر است، در علت و معلول نیز ممکن
است و تقابلی میان علت و معلول وجود ندارد که این همان علّیت تحلیلی است؛

۳. همان‌گونه که در تبیین معنای «خارج» و «تحلیل» بیان شد، معنای علّیت در علّیت خارجی،
معقول اول و در علّیت تحلیلی، معقول ثانی فلسفی است. معقول اول به معنایی اطلاق می‌شود
که «مابازای عینی» داشته باشد. در مقابل، معقول ثانی به معنایی اطلاق می‌شود که «مابازای عینی»
نداشته باشد؛

۴. علّیت خارجی فقط در وجود جاری است؛ اما علّیت تحلیلی علاوه بر وجود، در عدم و
اعتبار نیز برقرار است. همان‌گونه که گفته شد علّیت تحلیلی میان دو معنا تحقق می‌یابد که دارای
دو وجود متغایر نیستند؛ اما عقل به تحلیل خود میان آن دو توقف در واقع می‌بیند. در اینجا مراد از
واقع، اعم از وجود، عدم و اعتبار است. برای علّیت تحلیلی در وجود، می‌توان علّیت صور نوعیه
برای اعراض قائم به خود، علّیت ماهیت برای امکان و علّیت امکان برای احتیاج، و برای علّیت
تحلیلی در عدم، می‌توان علّیت عدم العله برای عدم المعلول (علّیت عدم ابر برای عدم باران) را
مثال زد. علّیت تحلیلی در اعتبار را نیز می‌توان در قالب علّیت «مالکیت» برای «جواز تصرف»
مثال زد. بنابراین دانسته می‌شود که علّیت تحلیلی در همه مراتب واقع در جریان است؛ بر خلاف
علّیت خارجی که صرفاً در وجود جاری است؛

۵. در علّیت تحلیلی علاوه بر اینکه معلول می‌تواند ممکن باشد، می‌تواند واجب یا ممتنع نیز
باشد. از این رو مراد از معلول در قاعده «کل معلول ممکن بالذات»، معلول خارجی است، که

بحث درباره آن، ذیل علّیت خارجی می‌گنجد. بنابراین در علّیت خارجی معلول لزوماً ممکن بالذات است؛ حال آنکه معلول تحلیلی علاوه بر آنکه می‌تواند ممکن باشد، می‌تواند ممتنع یا واجب نیز باشد. معلول تحلیلی ممکن مانند اعراض قائم به صور نوعیه است. صدرالمستألهین به حق اعراض را از شئون جوهر، و موجود به وجود آن میدانند. معلول تحلیلی ممتنع، مانند «تقدّم شیء بنفسه» که معلول «دور» است؛ زیرا «دور» موجب «تقدّم شیء بر خودش» می‌شود. معلول تحلیلی واجب، مانند علم و قدرت الهی که معلول حیات اوست، به گونه‌ای که علم و قدرت از آثار حیات قلمداد می‌شوند. همچنین جمیع صفات کمالیه‌ای که همگی از صرافت وجودی حق تعالی انتزاع می‌شوند، معلول تحلیلی واجب‌اند. این نوع از تلازمات هرچند به ترکیب در ذات الهی می‌انجامد، از آنجا که این ترکیب به تحلیل عقل است، نافی وجوب وجود نیست. این وجه تمایز علّیت تحلیلی از ارزش بسیار بالایی در مباحث خداشناسی و الهیات بمعنی الاخص برخوردار است. عدم توجه به این نکته، بدانجا انجامیده که بیشتر فلاسفه خداوند را از هرگونه ترکیب منزّه بدانند؛ چراکه بر این گمان بوده‌اند که هرگونه ترکیب نافی وجوب خواهد بود. آنچه نافی وجوب ذاتی است، نه نفس ترکیب، بلکه احتیاج خارجی است و صرف ترکیب تحلیلی و علّیت تحلیلی، احتیاج خارجی به بار نمی‌آورد.

تقسیم‌بندی علّیت

روشن شد که «علّیت» رابطه توقف میان دو معناست؛ که «متوقف» را «معلول» و «متوقف علیه» را «علت» می‌نامیم. باید توجه کرد که علّیت، وصفی ثبوتی و نفس‌الامری (به معنای عام) است و اختصاص به وجود و معانی موجود به وجود ندارد. بنابراین می‌توان آن را در دیگر مراتب نفس‌الامر از قبیل عالم عدم و عالم اعتبار نیز متحقق دانست و بر حسب تحقق آن در همه مراتب نفس‌الامری دسته‌بندی کرد.

علّیت حقیقی ثبوتی خارجی، مانند علّیت حق تعالی برای موجودات (بر مبنای کثرت حقیقی موجودات). فلاسفه این قسم از علّیت را به تامه و ناقصه، و در مرحله بعد علّت ناقصه را به

فاعلی، غایی، صوری و مادی تقسیم می‌کنند.

علّیت حقیقی ثبوتی تحلیلی، از قبیل علّیت وجود برای وجود ماهیت، علّیت امکان برای احتیاج به علت و علّیت عدم علت برای عدم معلول.

علّیت حقیقی اثباتی خارجی، مانند علّیت کبرا و صغرا برای نتیجه (بر مبنای نظر مشائین).

علّیت حقیقی اثباتی تحلیلی مانند علّیت کبرا و صغرا برای نتیجه (بر مبنای حکمت متعالیه).

علّیت اعتباری خارجی، مانند لفظ «صیغه بیع» یا «صیغه نکاح» که علت برای تحقق «ملکیت» یا «زوجیت» قرار می‌گیرد. در این موارد، شارع مقدس این جملات را علت اعتباری برای زوجیت و ملکیت قرار می‌دهد؛ اما این علّیت اعتباری، علّیتی خارجی است؛ زیرا لفظ صیغه بیع و نکاح، وجودی مغایر با وجود ملکیت و زوجیت دارند.

علّیت اعتباری تحلیلی، مانند مالکیت که علت برای جواز تصرف است. در مالکیت و جواز تصرف، دو وجود متغایر تحقق ندارند. مالکیت و جواز تصرف هر دو عین وجود مالک‌اند؛ برخلاف لفظ «عقد» که قائم به وجود «عاقده» است و زوجیت که قائم به زوج و زوجه است. از آنجاکه عالم اعتبار، قابل تفکیک به ثبوتی و اثباتی نیست، دیگر محلی برای فرض علّیت اعتباری ثبوتی و اثباتی نخواهد ماند که در مرحله بعد به خارجی و تحلیلی تقسیم شوند.

چه بسا اشکال شود که اگر معنای علّیت را معنایی ثبوتی بدانید، دیگر نمی‌توان علّیت اثباتی را از اقسام آن برشمرد؛ چرا که مقسم باید در همه اقسام تحقق داشته باشد، حال آنکه اثبات در مقابل ثبوت قرار دارد و چنین معنایی در علّیت اثباتی تحقق ندارد.

باید در نظر داشت که «ثبوت» سه معنا دارد: نخست واقع به معنای عام، که دربردارنده عالم وجود، عدم و اعتبار است؛ دوم به معنای وجود خاص، که تنها عالم وجود را دربر می‌گیرد؛ سوم به معنای خارج در مقابل ذهن و فهم، که خود مرتبه‌ای از عالم وجود است. بنابراین اگر علّیت را معنایی ثبوتی بدانیم؛ به معنای نخست است. لذا تحقق علّیت در مقام اثبات، خود مرتبه‌ای از ثبوت به معنای اول و دوم است و نافی گفتار ما نخواهد بود. بنابراین معنای علّیت بعینه در علّیت اثباتی صادق است؛ چرا که در علّیت اثباتی نیز دو معنا داریم؛ با این تفاوت که این دو معنا علم

هستند و اگر از افق بالا به خود این دو معنا نظر شود، خودشان دارای ثبوت و واقعیت‌اند؛ منتها از آنجا که سخن از علّیت در مقام علم است، اصطلاحاً آن را واسطه در اثبات می‌گویند. گفتنی است که این تقسیم‌بندی درباره‌ی معنای علّیت، طرحی مبنایی است، که می‌توان بر اساس آن شقوق و انشعابات دیگری افزود. برای نمونه می‌توان انقسام علّیت به تامه و ناقصه را که فلاسفه در باب علّیت حقیقی ثبوتی خارجی به کار می‌بردند، به دیگر اقسام نیز تسری داد؛ یا آنکه علّیت حقیقی ثبوتی تحلیلی را می‌توان در عالم عدم و عالم وجود مطرح ساخت و عالم عدم را به معدومات ممکنه و ضروریه تقسیم کرد و عالم وجود را نیز به موجودات ممکنه و ضروریه تقسیم، و در هریک از آنها فرض علّیت کرد. از سوی دیگر عالم اعتبار خود تقسیمات پرشماری دارد که می‌توان علّیت خارجی و تحلیلی را در هریک از آنها برقرار دانست. با این توضیح تقسیم‌بندی جامع معنای علّیت از گستردگی بالایی برخوردار است و پژوهش جدایی می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

به منظور تعریف علّیت، دو مقدمه بیان شد. در مقدمه نخست جایگاه معرفتی «مفهوم»، «معنا»، «مصدق»، و «واقع» تبیین، و نمایان شد که فیلسوف با «معنا» سروکار دارد و مباحث فلسفی در ساحت «معنا» طرح می‌شوند و اگر از مفهوم سخن می‌رود، از بعد طریقت است نه موضوعیت بخشیدن به آن. مقدمه دوم بر آن بود که لزوماً تعدّد «معنا»، تعدّد «مصدق» را به دنبال ندارد؛ بلکه تعدّد «معنای وجود»، به تعدّد «مصدق» می‌انجامد. با نظر به دو مقدمه دانسته شد که علّیت عبارت است از «رابطه توقف میان دو معنا». با طرح علّیت در ساحت معنا، انحصار علّیت در «معنای وجود» شکسته می‌شود. بنابراین علّیت منحصر در «معنای وجود» نیست و برخی از مصادیق علّیت، تحلیلی خواهند بود. با دقت نظر در آثار قدما به پذیرش ارتکازی علّیت تحلیلی پی برده می‌شود. کاربردهای پرشماری از لفظ علّیت در مواضعی که دو وجود متغایر برقرار نیست، خود نشان از این ادعاست که از روشن‌ترین مصادیق آن می‌توان به قیاس اقترانی حملی «لم» و «إن» اشاره کرد. البته برخی کاربرد علّیت در این مواضع را بالمجاز می‌دانند که با طرح

علّیت در ساحت معنا و رسیدن به یک جامع مفهومی در مواضع مذکور، عدم صحّت ادعایشان روشن می‌شود. بر مبنای نظر خود فلاسفه می‌توان بر اساس علّیت تحلیلی گام برداشت. مبتنی بر قاعده «لا تلازم من دون علیّه»، به ناچار ملاک تلازمات تحلیلی چون ممتنعین بالذات و واجبین بالذات را باید در علّیت تحلیلی جست‌وجو کرد.

هرچند که اصل معنای علّیت، در علّیت تحلیلی و خارجی مشترک است، هر یک از اقسام، احکام خاص خود را دارند. از آنجاکه نسبت در علّیت تحلیلی، مابازای خارجی ندارد، علّیت تحلیلی معقول ثانی خواهد بود و طرفین نسبت، هرچند مصداق متضایفین‌اند، متقابلین بر آنها صدق نخواهد کرد. علّیت تحلیلی در عالم وجود، عدم و اعتبار متحقق است و معلول تحلیلی اعم از ممکن، ممتنع و واجب است. حال آنکه علّیت خارجی، مابازای خارجی دارد و معقول اول است و از این جهت دو طرف نسبت علاوه بر آنکه متضایفین‌اند، متقابلین نیز هستند. علّیت خارجی صرفاً در عالم وجود بالمعنی الاخصّ برقرار است و «وجود ممکن» تنها مصداق «معلول خارجی» است. التفات به علّیت تحلیلی و پذیرش آن به منزله قسمی از علّیت، کارکردها و پیامدهایی پرشمار به دنبال دارد. طرح علّیت تحلیلی تقسیم‌بندی نوینی از علّیت را می‌طلبد که در بخش پایانی مقاله به آن اشاره شد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جرجانی، سیدشریف، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، تهران، ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *رحیق مختوم*، ج دوم، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، ج پنجم، قم، بیدار.
- زنوزی، ملّا عبدالله، ۱۳۸۱، *لمعات الهیه*، ج دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، بی تا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۹۸۱م، *تعلیق بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، بلاغت.
- ، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، ج دوم، بیروت، دارالاضواء.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۸۶م، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج دوم، قم، بیدار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و چیستی در مکتب صدرائی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۶۳، *تعلیق بر نهایة الحکمة*، قم، الزهراء.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.