



The University of Tehran Press

Ibn Sina on God's Presence in the world

Hosein Asgarlu¹ | Reza Akbari^{2*} | Rasoul Rasoulipour³

1. PhD Student of comparative philosophy, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. E-mail: alahgar99@gmail.com
2. Corresponding Author, Professor of Islamic philosophy and theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. E-mail: r.akbari@isu.ac.ir
3. Associate professor of philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. E-mail: rasouli@khu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: August 30 2022
Revised: April 15, 2024
Accepted: April 15, 2024
Published online 12 July 2024

Keywords:

God's presence,
God's sustaining presence,
God's Sustaining Attribute,
The relationship between God and
the world,
Ibn Sina.

ABSTRACT

One of the divine attributes is God's omnipresence in the universe. God's presence can be understood in various ways. One such interpretation is God's "sustaining" presence, signifying His general agency in relation to the world. According to this notion, God is the cause of both the existence and the persistence of the universe. Ibn Sina assigns a special place to the efficient cause among the four Aristotelian causes and elevates the concept of the efficient cause from a mere triggering cause to one that bestows existence. He offers two elaborations to elucidate God's effective causality with respect to the world, which are intrinsically related. These two explanations can be titled: "God's bestowal of existence upon essences" and "God's conferring of necessity upon essences." Using analytical approach in reading Ibn Sina's works, in this article, after elucidating these two explanations, their interrelation is also clarified. Ultimately, considering Ibn Sina's hierarchical structure of beings, a kind of graded and tentative sustaining presence is derived from his philosophical system.

Cite this article: Asgarlu, H., Akbari, R. & Rasoulipour, R. (2024). Ibn Sina on God's Presence in the world. *Philosophy of Religion*, 21, (1), 33- 42. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.361362.1005985>



Author: Hosein Asgarlu, Reza Akbari, Raoul Rasoulipour.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.361362.1005985>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

حضور قیومی خدا در جهان از منظر ابن سینا

حسین عسگرلو^۱ | رضا اکبری^{۲*} | رسول رسولی پور^۳

۱. دانشجوی رشته فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران، رایانامه: alahgar99@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران، رایانامه: r.akbari@isu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، رایانامه: rasouli@khu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲

یکی از صفات الهی صفت حاضر بودن خدا در جهان است. حضور خدا را به معانی مختلفی می‌توان فهمید. یکی از این معانی حضور قیومی خدا به معنای فاعلیت عام وی نسبت به جهان است. طبق این معنا خدا علت موجد و مبقیه جهان هستی است. ابن سینا به علت فاعلی از میان علل اربعه جایگاه ویژه‌ای می‌بخشد و معنای فاعلی را از علت تحریکی به علت هستی‌بخش ترقی می‌دهد. او با دو تقریر، که بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، به تبیین علت فاعلی خدا نسبت به جهان اقدام می‌کند. این دو تبیین را می‌توان «وجودبخشی خدا به ماهیات» و «وجودبخشی خدا به ماهیات» نام نهاد. در این مقاله، با مراجعه به آثار ابن سینا به روش کتابخانه‌ای و استفاده از روش تحلیلی در مقام نگارش، پس از توضیح این دو تبیین، رابطه آنها نیز توضیح داده شده و نهایتاً با توجه به ساختار طبقاتی مخلوقات از نظر ابن سینا نوعی حضور قیومی تشکیکی و دارای مراتب از نظام فلسفی او به دست آمده است.

کلیدواژه:

ابن سینا،

حضور خدا،

حضور قیومی خدا،

رابطه خدا و جهان،

قیومیت خدا.

استناد: عسگرلو، حسین؛ اکبری، رضا و رسولی پور، رسول (۱۴۰۳). حضور قیومی خدا در جهان از منظر ابن سینا. فلسفه دین، ۲۱ (۱)، ۳۳-۴۲.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2-024.361362.1005985>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده: حسین عسگرلو، رضا اکبری و رسول رسولی پور



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.361362.1005985>

۱. مقدمه

یکی از صفات الهی که در متون دینی به کار رفته صفت «حاضر بودن خدا» است.^۱ خدایاوران دوست دارند بدانند خدایی که مورد توجه و مناجات خود قرار می‌دهند چه میزان در زندگی و جهان آن‌ها نقش‌آفرین است. آیا خدا چون معماری بازنشسته است که جهان را ساخته و آن را به حال خود وانهاده است یا اینکه لحظه به لحظه در آن نقش‌آفرینی می‌کند و آن را به سمت اهداف مد نظر خود پیش می‌برد؟ این سؤال و نظایر آن، که ذهن انسان خدایاور امروزی را به خود مشغول کرده، نشان‌دهنده اهمیت بحث از حضور خدا در جهان است و می‌طلبد که تلاشی برای بازخوانی اندیشه بزرگان علم و فلسفه در این زمینه صورت گیرد. این مسئله در فلسفه اسلامی با همین عنوان مورد بحث قرار نگرفته است. اما با توجه به موشکافی‌ها و تأملاتی که فلاسفه درباره رابطه خدا و جهان مبذول داشته‌اند پاسخ این سؤال را می‌توان در میان کلمات آنان جست‌وجو کرد. ابن‌سینا از جمله فیلسوفانی است که دغدغه تبیین رابطه خدا و جهان را داشته و مطالبی را در این زمینه در آثار خود به یادگار گذاشته است. ما در این نوشتار درصدد این هستیم که دیدگاه وی را در این زمینه بررسی و بر اساس تأملات وی این موضوع را بازخوانی کنیم. با توجه به اینکه حضور خداوند در معانی مختلفی به کار می‌رود نیاز است که ابتدا با ذکر این معانی حیطة بحث خود را در این مقاله مشخص کنیم. در یک نگاه اولیه، به نظر می‌رسد حداقل می‌توان به پنج معنا از حضور خدا در جهان سخن گفت:

۱. حضور ذات خدا در جهان: مقصود آن است که ذات حق تعالی دارای اتحاد وجودی با جهان باشد و بتوان میان خدا و جهان نوعی اتحاد ذاتی برقرار کرد. این نظریه در فضای مباحث فلسفی معمولاً با عنوان پانتئیسم^۲ شناخته می‌شود (see for example: Levine, 1994).

۲. حضور فعلی خدا در جهان: جهان فعل خداوند است و مجزا از خداوند تحقق ندارد. وجود جهان و تغییرات آن نشان‌دهنده حضور خداوند در جهان در مقام کنشگری است. حضور فعلی خداوند می‌تواند ناظر به فعل عام الهی یا ناظر به افعال خاص الهی باشد. ما در این مقاله، از حضور فعلی خداوند در جهان که ناظر به فعل عام الهی باشد با عنوان حضور قیومی یاد کرده‌ایم.

۳. حضور علمی خدا در جهان: مطابق این معنا، خداوند دارای اشراف علمی و آگاهی به جهان و وقایع آن است. در این معنا، فارغ از هستی‌بخشی خدا نسبت به جهان (فرض کنیم که اصلاً خداوند خالق جهان نبوده است یا فرض کنیم که خلقت او به لحظه حدوث جهان محدود است)، خدا موجودی آگاه و مطلع بر رخدادهای جهان تلقی می‌شود.

۴. حضور انکشافی خدا در جهان: حضور انکشافی خداوند در جهان از طریق وحی برای پیامبران و از طریق تجربه دینی برای انسان‌ها رخ می‌دهد (برای نمونه ← پترسون و همکاران، ۱۳۷۹، فصل ۲).

ما در این نوشتار صرفاً به حضور قیومی خداوند در جهان از منظر ابن‌سینا توجه خواهیم کرد و با استفاده از روش تحلیلی به این سؤال پاسخ خواهیم داد که ابن‌سینا حضور قیومی خدا را در جهان چگونه تبیین می‌کند. تأمل در کلمات ابن‌سینا نشان می‌دهد او دو تبیین برای حضور قیومی خدا مطرح کرده است. در ادامه، این دو تبیین را به تفصیل بیان می‌کنیم و در گام بعدی رابطه این دو را می‌کاویم. پیش از ورود به بحث، لازم است به پژوهش‌هایی که پیش‌تر در این زمینه صورت گرفته اشاره شود.

۲. پیشینه تحقیق

بررسی پژوهش‌های صورت‌گرفته نشان می‌دهد تا کنون کار تحقیقی مختص به حضور قیومی خداوند در جهان از منظر ابن‌سینا انجام نشده است. در عین حال، در لابه‌لای برخی پژوهش‌ها، مسئله حضور قیومی خداوند در قالب مفاهیم دیگر بررسی شده است.

رجاء احمد علی، در کتاب الله و العالم فی فلسفه ابن‌سینا، به صورت کلی درباره رابطه خدا و جهان بحث کرده و کوشیده دیدگاه‌های ابن‌سینا را همراه نقدهای غزالی و ابن‌رشد مورد توجه قرار دهد. او در فصل سوم این کتاب رابطه خداوند و جهان را با

۱. در این زمینه می‌توان به عبارت «یا حاضر یا جابر» که در دعای نیمه ماه رجب وارد شده (طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۸۰۷) یا عبارت «تعالیت یا حاضر» که در دعای مجبر آمده (کفعمی، بی‌تا: ۳۶۴) یا عبارت «یا حاضر کلّ غیب» که در دعای قنوت آمده (مجلسی، بی‌تا، ج ۳۳: ۲۱۱) اشاره کرد.

توجه به نظریه فیض مورد کاوش قرار داده است. در عین حال، زاویه دید او به این مسئله متفاوت از منظر حضور قیومی خداوند در جهان است (احمد علی، ۲۰۱۰).

جولیس جانسنس در مقاله «خلقت و فیض از منظر ابن سینا» رابطه خدا و جهان را در اندیشه ابن سینا از منظر حضور ذاتی خدا بررسی کرده است. تلاش جانسنس آن است که معلوم کند آیا ابن سینا فیض را به گونه وحدت وجودی می‌فهمد یا خلق از عدم. بنابراین مسئله حضور قیومی چندان مورد توجه او نبوده است (جانسنس، ۱۳۹۷: ۹۸ - ۱۱۸).

ساجدی و رستمی در مقاله «رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا» حضور قیومی خدا را در اندیشه ابن سینا با عنوان علت ایجاد برسی و با نظریه ارسطو مقایسه کرده‌اند. از نظر نویسندگان این مقاله، ابن سینا برخلاف ارسطو که خدا را صرفاً علت غایی و تحریکی جهان قلمداد می‌کرد و بدان التفاتی نداشت ابن سینا خدا را علت فاعلی و معطی وجود به ممکنات معرفی می‌کند که بدان علم عنایی دارد و همین علم سبب افعال وی می‌شود (ساجدی و رستمی، ۱۳۹۱: ۱۰۵ - ۱۳۳).

۳. معاشناسی حضور قیومی خدا

با توجه به تمایز میان فعل عام و افعال خاص خدا می‌توان از دو گونه حضور فعلی خدا در جهان سخن گفت. حضور فعلی در مورد فعل عام الهی ناظر به اتکای اصل وجود موجودات و بقای آن‌ها به خداوند است. این همان چیزی است که در فلسفه اسلامی به آن عنوانی چون «معیت قیومی» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶: ۱۳۹) یا «معیت وجودی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۵۲، ج ۱۹: ۱۸۵) داده شده و ما از آن با عنوان «حضور قیومی» یاد می‌کنیم.^۱

گونه دوم حضور فعلی حاکی از ربوبیت و نقش‌آفرینی خدا در جهان است. این حضور ناظر به این است که خدا در اتفاقات و پدیده‌های جهان طبیعت و انسان فعالیت مستمر دارد. فاعلیت بالطبع موجودات بی‌جان و اعمال موجودات جاندار همه در چارچوب ربوبیت خداوند است. خداوند برای تضمین نظام اشرف در روند جهان نقش‌آفرینی می‌کند و چنین نیست که در کناری نشسته و صرفاً نظاره‌گر اتفاقات جهان باشد. در حیطه زندگی انسانی، خداوند در مقابل رفتار انسان‌ها واکنش مناسب نشان می‌دهد، صدایشان را می‌شنود، دعایشان را مستجاب می‌کند، و به آنان آگاهی‌های خاصی را می‌بخشد تا در یافتن راه خیر و سعادت موفق عمل کنند. این معنا از حضور خدا در مقابل محجوب بودن خدا قرار می‌گیرد که امروزه مورد توجه اندیشمندان واقع شده و در زبان فارسی نیز اخیراً آثاری در این خصوص منتشر شده است (برای نمونه ← آزادگان و خوشنویس، ۱۳۹۸).

یک نکته را باید تذکر دهیم. مراجعه به آثار ابن سینا نشان می‌دهد که وی «قیوم» را صرفاً به معنای «واجب الوجود و موجودی که وجودش نیازی به علت ندارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۷) به کار برده است. بنابراین، قیوم در این مقاله اصطلاحی است که ما برای تبیین حضور فعلی خداوند به کار گرفته‌ایم.

۴. تبیین حضور قیومی خدا در جهان

تقسیم علت به علل چهارگانه یعنی علت فاعلی، غایی، صوری، مادی از ابتکارات ارسطو بود. ابن سینا این مفاهیم را از ارسطو وام گرفت و با تبیینی جدید آن‌ها را در نظام فلسفی خود به کار بست. بدین منظور وی این علل چهارگانه^۲ را به علل داخلی و علل خارجی تقسیم کرد و علل داخلی را «علل ماهوی» و علل خارجی را «علل وجودی» نامید. مقصود وی از علل داخلی علت صوری و علت مادی و مقصود وی از علل وجودی علت فاعلی و علت غایی بود. ابن سینا، پس از این تقسیم، تصریح می‌کند که صرفاً این علل‌های خارجی هستند که به معلول وجود می‌دهند. چون علل‌های داخلی، خود، نیازمند علت فاعلی هستند که آن‌ها را ایجاد کند و آن‌ها را به هم پیوند دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۷).

از نظر ابن سینا، علل داخلی مختص موجودات مادی هستند. مجردات به دلیل بساطتی که دارند فاقد اجزای داخلی‌اند و صرفاً به علل خارجی نیاز دارند. ابن سینا، با این دیدگاه، نقش علل داخلی یا ماهوی را کم‌رنگ می‌کند و آن‌ها را صرفاً اجزای تشکیل‌دهنده معلول، که خود نیازمند علت فاعلی هستند، قلمداد می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۶ - ۹۷).

۱. مهدی حائری یزدی، در کتاب هرم هستی، نیز از این اصطلاح استفاده کرده است (← حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۷۵).

۲. ابن سینا در برخی از آثارش به جای چهار علت از علل پنج‌گانه سخن گفته، ولی قابل ارجاع به چهارگانه است (← ابن سینا، ۱۹۸۰: ۵۲).

ابن سینا پس از برجسته کردن جایگاه علت فاعلی و غایی، به عنوان علل وجود، سراغ تبیین رابطه این دو می‌رود و نشان می‌دهد که علت غایی نیز به لحاظ وجود خارجی (حداقل در جهان مادی) متوقف بر علیت علت فاعلی است. علت فاعلی ابتدا معلول را ایجاد می‌کند و علت غایی به واسطه تحقق معلول از تحقق خارجی بهره‌مند می‌شود. با روشن شدن جایگاه علت فاعلی، ابن سینا نتیجه مد نظر خود را می‌گیرد و تصریح می‌کند که «اگر جهان دارای علت نخستینی بوده باشد، آن علت فاعلی خواهد بود» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۷). البته ابن سینا خدا را علاوه بر علت فاعلی علت غایی جهان نیز معرفی می‌کند. ولی آنچه در تبیین حضور قیومی خدا نقش دارد همین فاعلیت خدا نسبت به جهان است.

بر این اساس، ابن سینا پس از معرفی خدا به عنوان علت فاعلی جهان آن را علت هستی‌بخش می‌نامد که با نگاه ارسطو نسبت به علت فاعلی متفاوت است. ارسطو علت فاعلی را مبدأ حرکت و سکون می‌دانست (ارسطو، بی‌تا: ۶۷). اما تلقی ابن سینا از علت فاعلی ناظر به اصل وابستگی وجودی معلول به علت است. ارسطو، با مفروض گرفتن اصل وجود ماده، صرفاً درباره رخداد و تغییر پیش آمده در آن سؤال می‌کرد و علت آن را می‌جست. اما ابن سینا درباره اصل وجود معلول تحقیق می‌کرد و علت آن را می‌جست. او می‌نویسد: «ما خدای تعالی را والاتر از آن می‌دانیم که او را فقط سبب حرکت به شمار آوریم؛ بلکه او وجود هر جوهری را که ممکن است فعلاً از حرکت آسمان متحرک شود افاده می‌کند. پس هم اوست اول و حق و مبدأ ذات هر جوهر و هر چیزی غیر از او به واسطه او واجب شده و از ناحیه او ضرورت یافته است» (ابن سینا، ۱۹۷۸: ۲۶).

او برای روشن کردن مقصودش میان فاعل از منظر فلاسفه الهی و فاعل از منظر علمای طبیعی خط فاصل قاطعی می‌کشد و می‌گوید: «فلاسفه الهی مقصودشان از فاعل صرفاً مبدأ حرکت نیست، چنانچه علمای طبیعی می‌اندیشند؛ بلکه مقصود آن‌ها مبدأ وجود و افاده‌کننده وجود است، مثل باری تعالی نسبت به جهان» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷).

بر این اساس، ابن سینا تذکر می‌دهد که وقتی علمای طبیعی سخن از فاعل به میان می‌آورند مقصودشان چیزی جز علت حرکت نیست؛ حرکتی که صرفاً در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع می‌تواند رخ دهد. البته آنان از روی تسامح تحول آبی و دفعی راه، که به صورت کون و فساد رخ می‌دهد، حرکت به شمار می‌آورند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۸). این نگاه به مفهوم فاعل متفاوت با آن چیزی است که ابن سینا درباره علت فاعلی می‌اندیشد.

ابن سینا میان معلول و علت چنان ارتباط تنگناک می‌بیند که معتقد است وجود معلول نه تنها در لحظه نخست بلکه در هیچ لحظه‌ای بی‌نیاز از علت هستی‌بخش خود نخواهد بود. او در تبیین این مدعا می‌گوید: «از آنجا که معلول نیاز به علت دارد و از این جهت بدان وابسته است، لازم است که چنین وجودی دائماً به علت نیازمند باشد و این ویژگی، یعنی نیاز به علت، مقوم همچون وجودی باشد. بنابراین اینکه معلول نیاز به علت دارد مقوم آن است؛ وگرنه ذاتاً واجب بوده و دیگر واجب بالغیر نخواهد بود. پس معلوم می‌شود که علت علت هستی‌بخش است.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۷).

بنابراین از منظر ابن سینا اصل وجود و بقای جهان وابستگی شدیدی به اراده و فعل خداوند دارد و خدا علت فاعلی و هستی‌بخش جهان است. اما سؤالی که اینجا خودش را نشان می‌دهد این است که ابن سینا بر چه اساسی اصل وجود و تحقق جهان را بر علیت و فاعلیت خداوند استوار می‌کند؟ تأمل در عبارات ابن سینا نشان می‌دهد که وی دو تبیین متفاوت را برای این منظور مطرح کرده که البته بی‌ارتباط به هم نیستند.

۱.۴. تبیین اول: وجودبخشی خدا به ماهیات

تبیین اول بر اساس تفکیکی است که ابن سینا میان وجود و ماهیت اشیای ممکن‌الوجود برقرار می‌کند. این تفکیک مبنای محکمی برای تبیین وابستگی جهان به خدا و حضور قیومی خدا در جهان در اختیار ابن سینا قرار می‌دهد. بر این اساس، قاعده علیت بر محور ماهیت و وجود می‌گردد. در این انگاره، معلول عبارت است از ماهیت موجوده و علت عبارت است از موجودی که به ماهیت وجود می‌دهد و آن را محقق می‌سازد. پس مضمون اصل علیت این می‌شود که هر ماهیتی برای وجود یافتن نیاز به علت دارد. ابن سینا وقتی می‌گوید وجود عارض بر ماهیت است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۷) به این نکته اشاره می‌کند. یعنی ماهیت به‌خودی‌خود فاقد وجود خارجی است و برای اینکه وجود پیدا کند لازم است که وجود بر او عارض شود و این کاری است که علت انجام می‌دهد و در نتیجه ماهیت پا به جهان هستی می‌گذارد.

این تبیین مبتنی بر تفکیک میان وجود و ماهیت در موجودات ممکن‌الوجود است. شاید در میان آموزه‌های ابن‌سینا هیچ آموزه‌ای به اندازه آموزه تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت اهمیت نداشته باشد و به گفته ایزوتسو اساساً این تمایز نخستین گام در وجودشناسی در اولین دوره‌های تفکر اسلامی را تشکیل می‌دهد که ساختمان مابعدالطبیعه اسلامی بر آن بنا نهاده شده و بر تشکل تاریخی فلسفه مدرسی غرب در قرون میانه تأثیر عمیقی نهاده است (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۴۸).

ابن‌سینا وجود و عدم را اموری بیگانه از حقیقت ماهیت ممکن‌الوجود تلقی می‌کند. از نظر وی، حقیقت ماهیت صرفاً به اجزای درونی آن، یعنی جنس به عنوان جزء مشترک و فصل به عنوان جزء مختص، وابسته است و وجود خارج از این قلمرو قرار می‌گیرد. او تصریح می‌کند که «وجود مقوم ماهیت نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۶) تا از این طریق به تهی بودن ماهیت از وجود و لایشرط بودن آن نسبت به وجود و عدم اشاره بکند.

اجازه دهید به چند نمونه از سخنان او توجه کنیم. وی در بخش طبیعیات شفا می‌گوید: «طبیعت وجود از نظر حدی و رسمی معنای واحدی دارد و سایر ماهیات اموری غیر از خود طبیعت وجود هستند. زیرا آن‌ها اشیایی‌اند که وجود بر آن‌ها عارض می‌شود و ملازم آن‌ها می‌گردد، همانند انسانیت. زیرا انسانیت ماهیت است و خود وجود نیست و وجود جزئی از آن نیست بلکه از حد آن خارج است و بر آن عارض می‌گردد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۲۷).

همچنین وی در *دانشنامه علایی* درباره موجودات ممکن‌الوجود می‌گوید: «و انیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنای ذاتی نیست. پس معنی عرضی است.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۹). نیز در جای دیگری از این کتاب می‌گوید: «گفته بودیم که هر چیزی که واجب‌الوجود نبود وجودش عرضی بود و هر عرضی مر چیزی را بود پس ماهیتی باید که آن وجود ورا عرضی بود.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۳). همچنین در *شفا* می‌نویسد: «ماهیت به‌خودی‌خود تهی از وجود بوده و هر جا که ماهیتی تحقق داشته باشد وجود از خارج بر آن عارض می‌شود.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۴۷).

وی در عبارتی در *اشارات* دو نکته را یادآور می‌شود: «ماهیت به‌خودی‌خود نه می‌تواند وجود را به عنوان جزئی در درون خود داشته باشد و نه می‌تواند علت وجود خود باشد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). او نکته اول را بعضاً با این بیان مطرح می‌کند که «وجود هیچ‌گاه نمی‌تواند مقوم ماهیت بوده باشد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۶). و بر نکته دوم چنین استدلال می‌کند که «هر علتی باید پیشاپیش از وجود برخوردار باشد تا بتواند علت چیزی قرار گیرد. لذا ماهیتی که هنوز لباس وجود به تن نکرده قابلیت این را ندارد که چیزی را ایجاد کند.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). موجودات جهان چون ماهیت دارند وجودشان عارضی است و در نتیجه همگی معلول خواهند بود.

اما اینجا این سؤال مطرح می‌شود که ابن‌سینا چگونه ماهیت را فراتر از وجود و عدم و در مرتبه‌ای فوق این دو نقیض قرار می‌دهد؟ مگر نه این است که ماهیت یا موجود است یا معدوم و ارتفاع نقیضین محال است؟ پاسخ این سؤال را در اعتبارات سه‌گانه‌ای می‌توان یافت که وی برای ماهیت در نظر می‌گیرد. از نظر ابن‌سینا ماهیتی مانند درخت را سه گونه می‌توان نگرست و مورد توجه قرار دارد. نگاه اول این است که ماهیت را همراه با عوارضی که در خارج به خود گرفته مورد توجه قرار داد. مثلاً یک درخت را در نظر بگیرید که سبب می‌دهد، دو سال عمر کرده، وسط باغ قرار گرفته، رنگ و وزن و ارتفاع خاصی دارد، و ویژگی‌های دیگری که آن را از سایر درخت‌ها جدا می‌سازد و به آن تشخص می‌دهد. نگاه دوم این است که درخت را بدون داشتن هر گونه عوارض خارجی و تهی از هر گونه قید و قیودی در نظر بگیریم. ماهیت درخت، در این لحاظ، جایگاهی جز در ذهن ندارد و در جهان خارج نمی‌تواند تحقق پیدا کند. نگاه سوم ماهیت را بدون توجه به اینکه همراه با عوارض خارجی باشد یا نباشد در نظر می‌گیرد. در این نگاه، خود ماهیت با انصراف از توجه به اغیار مد نظر است. در این نگاه، ماهیت می‌تواند هم در خارج و هم در ذهن تحقق یابد. این ما هستیم که در لحاظ خود عوارض ماهیت را تعلیق می‌کنیم. به عبارت دیگر، در این نگاه عوارض ماهیت اساساً از محل توجه ما بیرون مانده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: بخش المدخل، ۱۵). ابن‌سینا از نگاه اول با عنوان «بشرط شیء»، از نگاه دوم با عنوان «بشرط لا»، و از نگاه سوم با عنوان «لابشرط» یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۰۴).

ابن‌سینا بر اساس اعتبار لایشرط نسبت به ماهیت آن را فارغ و فراتر از وجود و عدم قرار می‌دهد و سپس نسبت چنین ماهیتی را با وجود خارجی مورد توجه قرار می‌دهد. در این نگاه است که ماهیت تهی از وجود برای تحقق خارجی پیدا کردن به وجودی

خارج از خود نیاز پیدا می‌کند تا به عرصه گیتی پا گذارد. به نظر می‌رسد چنین نگاهی به ماهیت و چیستی اشیا افق دید ابن سینا را فراتر از افق سایر فلاسفه پیشین قرار می‌دهد و دریچه‌ای نو برای مشاهده جهان هستی به روی وی و پیروانش باز می‌کند. با نظر به این توضیحات، معلوم شد جهان را ماهیاتی پر کرده‌اند که برای «وجود یافتن» نیاز به واجب‌الوجود دارند و خدای قیوم همان واجب‌الوجودی است که به این ماهیات وجود می‌بخشد و از این طریق به آن‌ها قوام می‌دهد. بر این اساس، قیومیت خدا به معنای اعطای وجود به ماهیات خواهد بود. زیرا همان‌گونه که گفته شد ماهیات ذاتاً تهی از وجودند و خود نمی‌توانند علت وجود خودشان باشند. آن‌ها به فاعلی نیازمندند که وجود را به آن‌ها عطا کند و به اصطلاح بر آن‌ها عارض گرداند و در نتیجه آن‌ها را از کتم عدم به عالم وجود خارج سازد.

۲.۴. تبیین دوم: وجوب بخشی خدا به ماهیات

تأمل در عبارات ابن سینا نشان می‌دهد که وی برای اصل علیت تبیین دیگری نیز ارائه کرده که بی‌ربط به تبیین فوق نیست. این تبیین مبتنی بر «توقف وجود بر وجوب» و «تمایز وجوب بالذات و وجوب بالغیر» است. بر اساس این تبیین، موجودیت هر شیء منوط به وجوب آن است. این وجوب می‌تواند بالذات باشد یا بالغیر. اگر چیزی بالذات واجب باشد وجود نیز خواهد داشت. اما اگر چیزی بالذات واجب نباشد باید علتی خارجی به او «وجوب» بدهد تا بتواند به تبع وجوب عاریتی از وجود برخوردار شود. ابن سینا این وجوب را «وجوب غیری» می‌نامد. این تقریر از علیت را از تأمل در برخی از آثار ابن سینا مانند آنچه در *نجات* آمده می‌توان به دست آورد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۶ - ۵۴۸).

توضیح اینکه ابن سینا، پس از طرح دوگانه وجوب و امکان و تقسیم موجودات به واجب و ممکن، وجوب را به دو قسم تقسیم می‌کند: وجوبی که از ناحیه ذات شیء برخاسته و وجوبی که از عاملی خارجی نشأت گرفته. وجوب ذاتی وجوبی است که خداوند از آن برخوردار است و چنانچه وی خاطر نشان ساخته مرجع آن تأکید وجود است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۶ و ۴۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: الف: ۳۶). اما وجوب غیری وجوبی است که یک ماهیت از ناحیه علت خود دریافت می‌کند. ابن سینا در *المباحثات* آورده است که «المعلول ما لم یجب لم یوجد» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۲) و این همان چیزی است که بعدها با عنوان «الشی ما لم یجب لم یوجد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۳۱) معروف شد و به عنوان یک قاعده مسلم فلسفی مورد پذیرش قرار گرفت.

ابن سینا معتقد است یک ماهیت مادامی که واجب نشود نمی‌تواند در جهان خارج تحقق یابد. حال با توجه به اینکه هر ماهیتی ذاتاً دارای وصف امکان است خود نمی‌تواند منشأ و مبدأ این وجوب بوده باشد. بنابراین، باید عاملی خارجی آن را از حالت امکانی خارج کند و آن را به مرز وجوب برساند تا بتواند از وجود بهره‌مند شود و در دار هستی قدم بگذارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸).

اما چرا یک ماهیت مادامی که واجب نشود نمی‌تواند وجود پیدا کند؟ ابن سینا این‌گونه توضیح می‌دهد که اگر با وجود علت هنوز برای معلول وجود ضرورت نیافته باشد هنوز این احتمال هست که موجود نشود و راه این احتمال فقط و فقط هنگامی بسته می‌شود که علت موجب تعیین و تخصیص وجود یا عدم برای معلول شود. این همان واجب ساختن وجود یا عدم برای معلول است. اگر علت معلولش را به مرحله وجوب نرساند باید دنبال علت دیگری باشیم تا آن کار را انجام دهد. بر این اساس باید ادعان کنیم که علت ابتدا به معلول وجوب می‌بخشد و سپس آن را موجود می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۹).

به عبارت دیگر، یک ممکن‌الوجود صرفاً در حالتی می‌تواند از وجود برخوردار شود که راه هر گونه عدم به رویش بسته شود؛ والا هنوز در حالت امکانی خود باقی مانده و تغییری در آن رخ نداده است. تغییر واقعی صرفاً در جایی رخ می‌دهد که جای این امکان را وجوب بگیرد و لاغیر (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۸؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳). به بیان دیگر، ماهیتی که مثلاً نود و نه درصد از علت آن حاصل شده، گرچه ظاهراً با ماهیتی که یک درصد علت آن فراهم نشده از دید عرفی تفاوت دارند، از دید دقیق فلسفی میان این دو ماهیت هیچ تفاوتی وجود ندارد و هر دو در حالت امکانی قرار دارند. این قاعده ابن سینا را در نقطه مقابل متکلمانی قرار می‌دهد که علت را اولویت‌دهنده به معلول می‌دانند و همین اولویت را برای تحقق معلول کافی می‌پندارند. آنان گمانشان بر این است که اگر علت بخواهد به معلول وجوب بدهد خود علت به فاعلی موجب تبدیل و اختیار از وی مسلوب می‌شود (جندقیان و اکبری، ۱۴۰۰: ۴۸).

ظاهر این مسئله، یعنی ضرورت بخشی علت به معلول، ممکن است موهوم این باشد که همان‌گونه که حرارت بدون هیچ

اراده‌ای از ناحیه آتش به صورت ضروری حاصل می‌شود موجودات نیز به این نحو از خدا صادر می‌شوند. ظاهراً افرادی چون غزالی چنین برداشتی از نظریه صدور ابن‌سینا داشته‌اند که موجب شده بر ابن‌سینا بتازند و او را به باد انتقاد بگیرند (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۲۰). اما ابن‌سینا تصریح می‌کند که مقصود وی چنین چیزی نیست. مقصود وی از وجوب و ضرورت ضرورتی است که میان علت تامه و معلول وجود دارد و فاعل ارادی مادامی که اراده نکرده باشد هنوز فاعلیت وی تام نشده و در نتیجه صدور فعل از او هیچ ضرورتی نخواهد داشت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

بنابراین ضرورتی که متوقف و متأخر از اراده باشد هیچ تأثیر ایجابی روی علت نخواهد گذاشت و این برداشت غلط عده‌ای همچون غزالی بوده که گمان کرده‌اند ضرورت علی موجب موجب شدن علت در فعل خود می‌شود. تصور آنان بر این بود که علت صرفاً به معلول اولویت می‌بخشد. زیرا اگر قائل به صدور ضروری معلول از علت بشویم موجب سلب اختیار و اراده از علت خواهد شد. ابن‌سینا در جای خود به نقد نظریه اولویت پرداخته و آن را برای تبیین رابطه علی و معلولی نارسا دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

ابن‌سینا، برای دفع چنین توهمی، میان دو نوع لزوم و ضرورت تفکیک می‌کند: «لزومی که ناشی از طبیعت یک شیء است مانند لزوم نور برای چراغ یا حرارت برای آتش و لزومی که تابع علم به ذات و علم به اینکه فلان موجود از او صادر خواهد شد است. لزوم و ضرورت باری تعالی از نوع دوم است. چراکه او در ذات خود کامل، تام، عاشق، و عالم است و این موجودات لازماً علم او به ذات خود بوده و از مجد و علو و خیریت وی نشئت می‌گیرند.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۳).

بنابراین روشن می‌شود که مقصود ابن‌سینا از لازم بودن جهان نسبت به خدا به معنای صدور جهان به صورت غیر ارادی از ناحیه خدا و طبیعی انگاشتن فاعلیت الهی نیست، بلکه بیانگر نوعی ضرورت علی میان علت تامه و معلول و نشان‌دهنده نوعی تلازم و انفکاک‌ناپذیری جهان از خدا و اراده ازل او است. این نشان می‌دهد که جهان و اجزای آن حتی برای لحظه‌ای نمی‌تواند از علت موجد خود جدا شود و مستقل از خدا به وجود خود ادامه دهد. برخی متکلمان به اشتباه گمان می‌کنند که نیاز جهان به خدا صرفاً در لحظه حدوث صورت می‌گیرد و پس از آن می‌تواند به وجود خود ادامه دهد. ابن‌سینا به صورت مفصل این نظریه را مورد نقد و ابطال قرار داده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۳ - ۱۰۵).

خلاصه کلام اینکه هر وجودی توقف بر وجوب دارد، چه ذاتی چه غیری. و از آنجا که ماهیات ذاتاً اموری امکانی هستند نیاز به علتی دارند که به آن‌ها وجوب بدهد تا بتوانند وجود پیدا کنند. بر این اساس، قیومیت خدا ناظر به این است که واجب تعالی که خود از وجوب ذاتی برخوردار است به سایر ماهیات امکانی وجوب می‌دهد و بدین وسیله آن‌ها را محقق می‌سازد و به آن‌ها قوام می‌بخشد. طبق این نگاه، فعل اصلی حق تعالی «وجوب‌بخشی» به ماهیات است و وجودبخشی تابع و طفیلی آن محسوب می‌شود.

۳.۴. رابطه تبیین اول و دوم

چنان‌که مشاهده می‌شود نقطه ثقل تقریر دوم توقف وجود بر وجوب است؛ درحالی‌که در تقریر نخست سخنی از وجوب به میان نمی‌آید و صرفاً رابطه ماهیت و وجود در نظر گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد ابن‌سینا خط‌کشی مشخصی میان این دو تبیین انجام نداده است. ولی با تأمل می‌توان این دو تقریر را از هم بازشناخت. گرچه این دو تبیین متمایز از یک‌دیگرند، بازگشت هر دو به حقیقتی واحد است. هنگامی که ابن‌سینا از وجوب سخن می‌گوید مقصود وی چیزی جز وجوب وجود نیست. او در واقع همان وجودبخشی خدا به ماهیت را در نظر دارد؛ منتها به یک شرط و آن اینکه خدا باید وجود را به ماهیتی که می‌خواهد عطا کند ضروری سازد و سپس به آن وجود بخشد. بر این اساس، وقتی ابن‌سینا از وجودبخشی علت به ماهیت سخن می‌گوید چنین نیست که به طور کلی از وجوببخشی آن غفلت کرده باشد. شاید بتوان گفت که این دو مسئله دو روی یک سکه و توأمان درصدد بیان دو جنبه از یک واقعیت هستند و نحوه وابستگی معلول به علت را نشان می‌دهند.

باید توجه داشت که بازگشت این دو تبیین به یک‌دیگر مبتنی بر دیدگاه ابن‌سینا مبنی بر رابطه ضروری میان علت و معلول است. اگر همانند برخی متکلمان معتقد به اولویت باشیم و نقش علت را اولویت دادن وجود به معلول قلمداد کنیم باز می‌توان از وجودبخشی علت سخن گفت و به نوعی از حضور قیومی قائل شد. ولی دیگر نمی‌توان از وجوببخشی علت به معلول دم زد و به

این معنا از حضور قیومی سخن گفت. بنابراین این دو تبیین تلازم درونی با هم ندارند و قابل انفکاک هستند. اما تفسیری که ابن سینا از رابطه علی دارد باعث می‌شود این دو تبیین در مسئله حضور قیومی خدا به عنوان دو وجه از یک نظریه نقش‌آفرینی کنند.

با توجه به این دو تبیین می‌توان یک تبیین فراگیر طولی ارائه کرد. نقش علت فاعلی ضرورت‌بخشی و هستی‌بخشی به موجودات است و بر این اساس رابطه خدا و جهان از منظر متافیزیکی رابطه‌ای وجوبی و وجودی است. این عبارت ابن سینا حضور قیومی خدا را به خوبی به تصویر کشیده است: «آنچه به لحاظ ذاتش سزاوار امکان است خودبه‌خود موجود نمی‌شو. زیرا شیء از آن جهت که ممکن است وجودش به لحاظ ذاتش سزاوارتر از عدمش نیست. پس اگر هر کدام از وجود و عدم برایش سزاوارتر شود به خاطر حضور چیزی دیگر یا عدم حضور آن چیز خواهد بود.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۷).

نهایت سخن اینکه با توجه به ساختاری که ابن سینا برای جهان طراحی کرده و موجودات را به صورت سلسله‌وار به هم متصل ساخته و وجود هر معلولی را منوط به تمامیت علت فوقانی قلمداد کرده، می‌توان حضور قیومی خدا را به دو صورت بی‌واسطه و باواسطه در نظر گرفت. با توجه به اینکه عقل اول مخلوق بی‌واسطه حق تعالی در نظر گرفته شده حضور خدا را نزد عقل اول باید حضوری بی‌واسطه تلقی کرد و اما نسبت به سایر مخلوقات از عالم مجردات گرفته تا عالم مادی همگی مشمول حضور باواسطه خدا خواهند بود. چون خدا ابتدا به علل فوقانی وجوب و وجود بخشیده و هر یک از آنها نیز به نوبه خود به معلول خود وجوب و وجود می‌بخشند.

با توجه به ساختار هرمی جهان هستی نزد ابن سینا شاید بتوان نوعی حضور قیومی تشکیکی و ذومراتبی را استنباط کرد. زیرا در نظام سینوی هر چه از بالا به سمت پایین می‌آییم واسطه‌های حضور زیادتر می‌شود؛ به‌خصوص که این واسطه‌ها در جهان مادی ملبس به امتداد زمانی نیز می‌شوند و فاصله آنها را از واجب‌الوجود آشکارتر می‌سازند. علاوه بر این، توجه به اینکه برخی از این واسطه‌ها دارای اختیار و اراده در فعل خود هستند نشان‌دهنده کم‌رنگ‌تر شدن فاعلیت و حضور قیومی خدا در سلسله مراتب جهان می‌شود. خدا الف را ایجاد و ایجاد می‌کند. اما الف نیز باید اراده بکند تا ب را ایجاد و ایجاد بکند و هكذا. ظاهراً این مسئله نوعی نقص در نظام خدانشناسی ابن سینا محسوب شده است. بنابراین، اندیشمندانی چون ملاصدرا درصدد ارائه حضوری بی‌واسطه برای خدا در کل جهان برآمده و از فاعلیت قریب خدا نسبت به ماسوا سخن رانده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۲ - ۳۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰۱).

نتیجه

مطالبی که در این نوشتار مطرح شد نشان‌دهنده این است که ابن سینا خدا را علت فاعلی برای جهان قلمداد می‌کند و فاعلیت او را از نوع هستی‌بخشی می‌داند. موجودات ممکن در اصل وجود خود وامدار خداوند هستند و خدا نزد آنها حضور قیومی دارد. حضور خداوند حضوری هستی‌بخش و موجدانه است. بدون چنین حضوری، هیچ موجودی به وجود نمی‌آید و اگر هم به وجود آید استمرار وجودی نخواهد داشت. این حضور دائمی است و همه موجودات عالم را شامل می‌شود و می‌توان آن را در نظام سینوی به دو صورت تبیین کرد: وجودبخشی به ماهیات و وجوببخشی به آنها. این دو تبیین گرچه ظاهراً تفاوت‌هایی با هم دارند، در حقیقت، از هم بیگانه نیستند و همانند دو روی یک سکه در کنار هم می‌توانند مقصود ابن سینا از علیت فاعلی خدا نسبت به جهان را روشن سازند و چهره واضحی از حضور قیومی خدا در جهان را نشان دهند. البته باید توجه داشت که با توجه به ساختار طولی و سلسله‌وار که ابن سینا برای جهان تصویر می‌کند حضور قیومی خدا صرفاً در ناحیه اولین مخلوق یعنی عقل اول به صورت حضوری مستقیم و بی‌واسطه قابل تصور است. اما نسبت به سایر موجودات این حضور حضوری با واسطه و غیرمستقیم است و هر چه از مراحل بالا به مراحل پایین خلقت نزدیک شویم واسطه‌ها بیشتر می‌شوند و شاید بتوان از حضور قیومی تشکیکی خداوند صحبت کرد.

منابع

- آزادگان، ابراهیم و خوشنویس، یاسر (۱۳۹۸). *انسان و خدای محجوب*. مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). *التعلیقات (ابن سینا)*. عبدالرحمن بدوی. مکتب الإعلام الإسلامی. مرکز النشر.
- _____ (۱۴۰۴ ب). *الشفاء*. سلیمان دنیا، سعید زاید، جورج شحاته قنواتی، ابراهیم بیومی مدکور، و محمد یوسف موسی. الهیئه العامه لشؤون المطابع الأميریه | مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی^(ه).
- _____ (۱۴۰۴ ج). *الشفاء (الطبیعیات)*. عبدالله محمد اسماعیل، سعید زاید، محمود محمد قاسم، ابراهیم بیومی مدکور، و عبدالحلیم منتصر. دار الکاتب العربی | کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی^(ه).
- _____ (۱۴۰۴ د). *الشفاء: المنطق*. احمد فؤاد اهوانی، طه حسین، سعید زاید، ابوالعلاء عقیفی، و ابراهیم بیومی مدکور. مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی^(ه) | مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی^(ه).
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. محسن بیدارفر. بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد (ابن سینا)*. مهدی محقق و عبدالله نورانی. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- _____ *النجاه*. محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
- _____ (۱۳۸۳). *دانشنامه علائی (الهیات)*. محمد معین و محمد معین. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی | دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۹۸۰). *عیون الحکمه*. عبدالرحمن بدوی. دار القلم | وکاله المطبوعات.
- _____ (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*. نشر البلاغه.
- _____ (۱۹۷۸). *کتاب الإنصاف*. وکاله المطبوعات.
- احمد علی، رجاء (۲۰۱۰). *الله و العالم فی فلسفه ابن سینا*. بیروت: التنویر.
- ارسطو (بی تا). *سماع طبیعی*. مترجم: محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۵۹). *بنیاد حکمت سبزواری*. مترجم: سید جلال الدین مجتبیوی. تهران: دانشگاه تهران.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جانسنس، جولیس (۱۳۹۷). *خلقت و فیض از منظر ابن سینا*. مترجم: موسی ملایری. *الهیات*، شماره ۱.
- جندقیان، محمد مهدی و اکبری، رضا (۱۴۰۰). *الاهیات «اولویت»*: تحلیل دیدگاه ابوالحسین بصری در مسئله «خدا و جهان». *جستارهای فلسفه دین*، جلد ۲۲، شماره ۱۰، ۴۳ - ۶۵.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). *هرم هستی*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ساجدی، علی محمد و رستمی، یدالله (۱۳۹۱). *رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا*. *آینه معرفت*، جلد ۳۲، شماره ۱۰، ۱۰۵ - ۱۳۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. علی بن عبدالله زوزی، هادی بن مهدی سبزواری، محمدحسین طباطبایی، محمد بن معصوم علی مدرس زنجانی، و محمدرضا محشی مظفر. دار احیاء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*. جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه*. سلیمان دنیا. شمس تبریزی.
- Levine, M. Ph. (1994). *Pantheism: A Non-theistic Concept of Deity*. Routledge.