

## معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی

✍️ اصغر پوربهرامی\*

\*\* رضا اکبریان\*\*

\*\*\* محمد سعیدی مهر\*\*\*

\*\*\*\* علی افضلی\*\*\*\*

### چکیده

چهار نظریه برای بحث در باب لزوم تمایز یا عدم تمایز مواد ثلاث در منطق و فلسفه مطرح شده که برخی اساساً هرگونه تمایزی را برای مواد ثلاث انکار، و برخی دیگر حیطه‌های کاربرد مواد ثلاث را تعیین می‌کنند. گروه سوم نیز این تمایز را لازم دانسته، معیاری پیشنهاد می‌کنند. این مقاله درصدد است که با طرح نظریه پنجم، برای حل دو مسئله راهی بگوید: نخست آنکه چرا باید میان مواد ثلاث در منطق و وجوب و امکان در فلسفه تمایزی قایل شد؟ دوم آنکه معیار این تمایز در منطق و فلسفه چیست؟ در پاسخ به مسئله نخست آمده است که برهان‌های مابعدالطبیعی مانند برهان وجودی، وجوب و امکان و صدیقین اشکال‌های مهمی از جمله اشکال‌های هیوم و کانت وارد شده است. راه‌هایی از این اشکال‌ها تمایز مصاد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی است. در پاسخ به مسئله دوم اثبات شده است که معیار مواد ثلاث در منطق بدین صورت است که هر قضیه‌ای که محمول آن ذات یا یکی از ذاتیات یا یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، واجب است. هر قضیه‌ای که محمول آن نقیض ذات یا نقیض یکی از ذاتیات یا نقیض یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، ممتنع است؛ و هر قضیه‌ای که محمول آن امری غیر از ذات و نقیض ذات و غیر از یکی از ذاتیات و نقیض یکی از ذاتیات باشد یا غیر از یکی از لوازم ذات و نقیض یکی از لوازم ذات موضوع باشد، ممکن است؛ اما معیار وجوب و امکان در فلسفه، بی‌نیازی از علت برای وجوب، و نیازمندی به علت برای امکان دانسته شده است. از آنجا که تحلیل فلاسفه از علیت متفاوت است، در این بحث تحلیل ابن‌سینا و صدرالمتهلین در باب این معیار تمایز بررسی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** وجوب، امکان، مواد ثلاث، برهان صدیقین، علیت، توماس آکوئینی، ابن‌سینا، صدرالمتهلین، هیوم، کانت، دکارت، آتسلم.

apourbahrami@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

saeedi@madares.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

\*\* استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

\*\* دانشیار گروه فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

پذیرش: ۹۲/۶/۱۲

دریافت: ۹۱/۱۱/۲۸

## مقدمه

این مسئله که وجوب و امکان منطقی است یا فلسفی، نقش بسیار مهمی در تحلیل براهین مبتنی بر وجوب و امکان دارد و ریشه بسیاری از نقدهای وارد شده بر این دو برهان از جمله نقدهای هیوم، کانت و راسل، همین مسئله است. پس بایسته است این مسئله که ناظر به براهین ابن سینا، توماس و صدرالمتألهین است و هر سه این براهین با یک سنخ نقد روبه‌رویند و هر کدام با یک تحلیل از وجوب و امکان از تیغ این نقدها در امان می‌مانند، پیش از هر مسئله دیگری در باب براهین اثبات وجود خداوند طرح و بررسی شود.

### ۱. اهمیت طرح مسئله

مسئله کاربرد متفاوت مواد ثلاث در فلسفه و منطق را نخستین بار شاید عضدالدین ایبسی در کتاب *المواقف* مطرح کرده باشد؛ اما این مسئله از همان آغاز؛ یعنی هنگامی که فارابی و ابن سینا مواد ثلاث منطقی را وصف موجودات یا به‌طور دقیق وصف نسبت وجود موجودات به ماهیت (یا بنا بر نظر دقیق‌تر، مفهوم) آنها قرار دادند، می‌توانست مطرح شود. اما اهمیت این بحث در چیست؟ آیا نمی‌توان گفت که این جعل اصطلاحی منطقی در کاربرد فلسفی است، و تا جایی که بحث بر سر اصطلاحات است، اهمیت چندانی بر این مباحث مترتب نخواهد بود؟ اگر بحث در این سطح مطرح شود، اصلاً اهمیتی نخواهد داشت؛ لیکن وقتی به آرای برخی محققان غربی اعم از متخصصان فلسفه توماس یا محققان حوزه فلسفه تحلیلی در شرح یا نقد برهان وجوب و امکان مراجعه کنیم، این مسئله چنان اهمیتی خواهد یافت که بدون حل آن هر تحلیلی از برهان وجوب و امکان سطحی و بسیار ناقص خواهد بود.

وجوب و امکان منطقی و فلسفی نخست در فلسفه کانت از هم متمایز شدند و پس از آن فیلسوفان تحلیلی همین تمایز را پذیرفتند. به عقیده کانت احکام منطقی بر حسب جهت بر سه قسم احتمالی (ممکن)، تحقیقی و ضروری‌اند. قضایای ضروری یعنی قضایایی که محمول آنها بر موضوعشان به نحو پیشین حمل می‌شود. بر این اساس، نقیض این قضایا نیز از لحاظ منطقی

باطل است. قضیه‌ای به این معنا ضروری است که محمول آن ذات یا ذاتیات موضوع آن باشد یا به تعبیر کانت محمول از تحلیل مفهوم موضوع برآمده باشد. مثال کانت قضیه « $2+2=4$ » است و نیز می‌توان این مثال را آورد: «انسان حیوان ناطق است». در برابر این قضایای ضروری، قضایای ممکن قرار دارند که در آنها محمول امری غیر از ذات و ذاتیات موضوع است. برای مثال «انسان ضاحک است». نقیض قضایای ممکن منطقاً باطل نیست (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱-۱۸۲). کانت می‌گوید قضیه «هر انسانی می‌میرد»، ضرورت علی دارد، نه ضرورت منطقی؛ چراکه نقیض قضیه این است که دست‌کم یک انسان نامیرا باشد و این کاذب است، اما منطقاً محال یا مستلزم تناقض نیست (همان، ص ۲۲۸).

وقتی وجوب مربوط به خدا به منزله واجب‌الوجود، وجوب یا ضرورت منطقی قلمداد شود، این اشکال بزرگ پیش می‌آید که برهان وجود خدا اساساً استدلالی پوچ است. توضیح آنکه اگر وجوب خدا وجوب منطقی باشد، قضیه «خدا وجود دارد»، بیانگر این خواهد بود که وجود، ذات یا جزء ذاتیات خداست. پس این قضیه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. اشکال دیگر آن است که قضیه «خدا وجود دارد»، فقط از ارتباط میان مفاهیم ذهنی بحث می‌کند و خبری درباره واقع نمی‌دهد؛ تا جایی که یکی از محققان فلسفه تحلیلی به نام جی‌ان فیندلی (J. N. Findlay) در مقاله‌ای بر همین اساس به انکار خدا می‌پردازد (Hick, 1993, p. 82).

یکی از بزرگ‌ترین موانعی که این تحلیل، یعنی منطقی دانستن وجوب خدا، بر سر راه برهان وجوب و امکان ایجاد می‌کند و آن را عقیم نشان می‌دهد، اشکالات هیوم و کانت در این باب است. توضیح آنکه قضایای هلیه بسیطه یا به اصطلاح این فلاسفه، گزاره‌های وجودی هرگز نمی‌توانند ضرورت منطقی داشته باشند؛ چراکه به عقیده هیوم تنها قضایایی که در آنها از روابط میان تصورات بحث می‌شود می‌توانند ضرورت منطقی داشته باشند؛ لیکن گزاره‌های وجودی، قضایایی ناظر به واقع‌اند و نمی‌توانند منطقاً ضروری باشند (Ibid, p. 76-77; Morewedge, 1979, p. 190). بنابراین بر فرض هم که اشکالات ناظر به وجوب منطقی دانستن این گزاره که خدا وجود دارد، حل شود، باز این اشکال به قوت خود باقی است که اساساً گزاره‌های وجودی و از جمله این گزاره که «خدا

وجود دارد» نیز نمی‌تواند ضرورتی منطقی داشته باشد و قول به ضرورت منطقی گزاره وجودی «خدا وجود دارد»، قولی تناقض‌آمیز است.

کانت بر آن است که وجود محمول نیست، پس نمی‌توان گزاره‌ای وجودی را دارای ضرورت منطقی دانست؛ چراکه مستلزم آن خواهد بود که وجود به منزله محمول از تحلیل موضوع به دست آمده باشد. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، کانت اثبات می‌کند که ممکن است نقیض گزاره‌ای وجودی صادق باشد، پس نمی‌توان گزاره‌ای وجودی را منطقیاً ضروری دانست (Morewedge, 1979, p. 190).

ما به زودی اشاره می‌کنیم که این اشکالات بر برهان راه سوم توماس و نیز برهان وجودی آنسلم وارد نیست؛ زیرا وجوبی که در این برهان‌ها برای خدا به کار می‌رود، هرگز وجوب منطقی نیست؛ اما بحث مهم‌تر آن است که آیا تقریرهای ابن‌سینا و صدرالمتألهین از برهان وجوب و امکان و صدیقین نیز موهم چنین خلطی میان وجوب و امکان منطقی و فلسفی است؟ و بنابراین آیا تقریرهای گوناگون برهان صدیقین نیز در تیررس اشکال‌های هیوم و کانت قرار دارند یا نه؟ برای پاسخ به این پرسش نخست به سراغ متون خود حکمای اسلامی می‌رویم. حکمای اسلامی اگرچه مفاهیم وجوب، امکان و امتناع را از مواد یا جهات ثلاث در منطق به فلسفه وارد کرده‌اند و این مفاهیم را وصف موجودات و به بیان دقیق‌تر وصف قضایای هلیه بسیطه قرار داده‌اند و باز اگرچه از تمایزی که قرن‌ها بعد توسط کانت میان این مفاهیم ایجاد خواهد شد، ناآگاه بوده‌اند، هرگز در اثبات وجود واجب‌الوجود مرتکب خلط وجوب و امکان منطقی با وجوب و امکان فلسفی نشده‌اند. نشانه آشکار این بصیرت، تمایزی است که حکمای اسلامی میان ضرورت ذاتی و ضرورت مطلق (به اصطلاح ابن‌سینا) یا ضرورت ازلی (به اصطلاح صدرالمتألهین) لحاظ کرده‌اند. ابن‌سینا در *منطق الاشارات و التنبیها* یادآور می‌شود که ضرورت در «الله تعالی حی» ضرورت مطلق است و در «الانسان ناطق» ضرورت مادام‌الذات؛ یعنی ناطق بودن انسان تا زمانی ضروری است که انسان موجود باشد، ولی چنین شرطی در «الله تعالی حی» مقرر نیست و خدا به نحو مطلق حی است. پس ابن‌سینا وقتی در تعریف واجب

می‌گوید: «ان الواجب الوجود هو الوجود الذی متی فرض غیر موجود عرض منه محال»، به هیچ وجه منظورش از محال، تناقض یا محال منطقی نیست. بنابراین می‌توان این سخن جان هیک دربارهٔ توماس آکوئینی را در باب ابن‌سینا و عموم حکمای اسلامی نیز صادق دانست. هیک در این مقاله مهم خود می‌نویسد:

وی [توماس] با آنکه صراحتاً میان وجوب منطقی و واقعی تمایزی قایل نیست، در عمل چنان محکم به یک سوی این تمایز پایبند است که به جهت فقدان تفکیک صریح میان این دو مفهوم، کارش به هیچ ابهام و خلط مهمی کشیده نشده است (Hick, 1993, p. 81).

## ۲. تصویر دقیق مدعا

برای اینکه تصور دقیقی از مسئلهٔ مقالهٔ پیش‌رو به دست آید، می‌خواهیم نشان دهیم که لزوم تفکیک وجوب منطقی و فلسفی دقیقاً از چه زمان و در کدام محمل فلسفی شکل می‌گیرد و سپس بیان خواهیم کرد که آیا طرح دقیق وجوب و امکان فلسفی و منطقی در فلسفهٔ اسلامی هم لزومی دارد یا نه؟ پس برای آغاز بهتر است اشاره‌ای کوتاه به برخی از انتقادهای به برهان جهان‌شناختی توماس آکوئینی داشته باشیم.

جی. جی. سی. اسمارت در مقالهٔ خود با عنوان «وجود خدا» در نقد برهان جهان‌شناختی می‌گوید که این برهان با اثبات وجود واجب‌الوجود آغاز می‌شود و سپس اثبات می‌شود که آن کمال مطلق و همان خداست؛ حال آنکه این برهان در همان گام نخست معیوب است؛ چراکه واجب‌الوجود موجودی است که عدمش تصورناپذیر است؛ چنان‌که چهار ضلع داشتن برای مثلث غیرقابل تصور است. اسمارت می‌گوید که این به معنای آن است که وجود خدا امری دارای ضرورت منطقی باشد و چنین چیزی از اساس باطل است. پل ادواردز نیز در مقدمهٔ خود بر بخش وجود خدا در کتاب *درآمدی نو به فلسفه مدعی* می‌شود که این سخن که یک واجب‌الوجود موجود است، یعنی اینکه بگوییم از انکار وجودش تناقض لازم می‌آید. آر. دابلیو. هسپرن نیز

همین ادعا را درباره معنای وجود واجب‌الوجود تکرار، و سی. بی. مارتین هم از ضرورت منطقی واجب‌الوجود نزد توماس آکوئینی یاد می‌کند (Brown, 1969, p. 157-159). غیر از منتقدان برهان جهان‌شناختی توماس، برخی از توماس‌شناسان نیز بدون اینکه به دنبال طرح انتقادی باشند، مرتکب همین خلط شده‌اند. از آن میان می‌توان به ام. مارتین اشاره داشت. وی در مقاله «وجوب و امکان» هنگام توضیح در باب معنای وجوب که بر وجود قائم بالذات اطلاق می‌شود، از این مثال ریاضی کمک می‌گیرد که این خاصیت کره که هر نقطه بر سطح آن از مرکز به یک فاصله است، خاصیتی واجب و ضروری است (Hick, 1993, p. 81). این نحو توضیح به‌وضوح نشان می‌دهد که در نظر این محقق، وجوب منطقی و وجوب واقعی کاملاً با هم خلط شده‌اند. از این انتقادات لازم می‌آید که همه براهینی را که مبتنی بر واجب و ممکن‌اند، بتوان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. اگر چیزی موجود باشد، امری که واجب‌الوجود منطقی است موجود است؛

۲. چیزی موجود است؛

نتیجه: امری که واجب‌الوجود منطقی است موجود است.

با دقت در این صورت‌بندی مشخص می‌شود که نتیجه از همان تالی به دست می‌آید و صرف تصور تالی برای اذعان به نتیجه کافی است. این یعنی برهانی که تصور می‌کردیم پسینی و جهان‌شناختی باشد، دقیقاً پیشینی و وجودی است. توضیح آن است که اگر خدا واجب‌الوجود منطقی باشد، و وجود برای واجب‌الوجود همانند سه ضلع داشتن مثلث باشد، لازم می‌آید که وجود جزء ذات خدا، یعنی جنس یا فصل باشد.

تحلیل مزبور همان سخن کانت است که مدعی می‌شود براهین جهان‌شناختی متضمن براهین وجودشناختی‌اند (Kant, 1965, A606-607, B634-635). ما در این مقاله چون در پی بحث از وجوب و امکان منطقی و فلسفی در نظام‌های سنتی مابعدالطبیعی یعنی نظام‌های فلسفی اسلامی همچون نظام‌های ابن‌سینا و صدرالمتألهین و نیز نظام‌های فلسفی مسیحی همچون نظام توماس آکوئینی هستیم، بهتر است برای دوری از هرگونه خلط اصطلاحات، تفاوت برهان وجودی و

جهان‌شناختی، و تمایز هر دوی آنها را از برهان صدیقین به دقت بررسی کنیم.  
برهان صدیقین نه وجودی است و نه جهان‌شناختی. ملاک‌های صدیقین بودن یک برهان از این قرارند:

۱. وجود خدا با تکیه بر واقعیت خارج از ذهن ثابت شود (عبودیت، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۵۳-۱۵۹)؛
۲. در آن هیچ‌یک از اصول علوم طبیعی مانند حرکت به کار نرفته باشد؛
۳. در آن وجود هیچ‌یک از مخلوقات مفروض نباشد؛
۴. در آن وجود امری غیر خدا مفروض نباشد.

با معیار اول هر دو تقریر برهان آنسلم از دایره براهین صدیقین خارج می‌شوند. برای توضیح درباره معیار سوم می‌توان گفت که در برهان توماس و دیگر براهین جهان‌شناختی، برهان با فرض وجود مخلوقات آغاز می‌شود. بنابراین اگر وجود مخلوقات انکار شود دیگر نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. حاصل آنکه در این براهین چون مقصود آن است که برهان مبتنی بر واقعیتی خارج از ذهن باشد و از سوی دیگر این واقعیت صرفاً یکی از مخلوقات نباشد، باید قضیه آغازین برهان، قضیه‌ای مانند «شیئی هست» باشد.

برای توضیح معیار اول می‌گوییم که این معیار برای خارج کردن برهان وجودی، البته با تقریر آنسلم از تعریف برهان صدیقین است. نام‌گذاری برهان وجودی و برهان جهان‌شناختی از زمان کانت به بعد در سنت مباحث خداشناسی مشهور شده است؛ اما خود کانت معیار دقیقی برای این تقسیم‌بندی بیان نکرده است. بدین علت است که در باب وجودی یا جهان‌شناختی دانستن برهان صدیقین میان محققان اختلاف نظر هست؛ اما رأی مورد قبول ما این است که برهان وجودی، وجود خدا را با تکیه بر مفهوم ذهنی خدا اثبات می‌کند، حال آنکه در برهان صدیقین وجود خدا با واقعیتی خارج از ذهن اثبات می‌شود. این همان معیار نخست برهان صدیقین است. با این مقدمه به سراغ پرسش اصلی خود می‌رویم: آیا در میان محققان معاصر نیز کسی وجوب واجب‌الوجود در برهان صدیقین را وجوب منطقی دانسته است؟ به بیان دیگر آیا طرح

مسئله منطقی یا فلسفی بودن وجوب و امکان در فلسفه اسلامی وجهی دارد؟ پاسخ مثبت است، اما نیاز به تحلیل دارد.

نُرمَن مَلْکُم در مقاله‌ای با عنوان «برهان وجودی آنسلم» اثبات می‌کند که آنسلم برهان وجودی را در آثار خود به دو گونه تقریر کرده است:

تقریر اول:

مقدمه اول: منظور از مفهوم خدا، کامل‌ترین موجود است؛

مقدمه دوم: وجود کمال است؛

نتیجه: خدا وجود دارد.

تقریر دوم:

مقدمه اول: منظور از مفهوم خدا، کامل‌ترین موجود است.

مقدمه دوم: ضرورت یا وجوب وجود، کمال است.

نتیجه: خدا وجود دارد، بالضروره.

مَلْکُم بر آن است که تقریر اول برهان آنسلم بر اساس این رأی کانت که وجود محمول نیست، ابطال می‌شود؛ ولی تقریر دوم چون بر این مبناست که وجوب وجود کمال است نه وجود به تنهایی، از زیر تیغ نقد کانت سر به سلامت می‌برد (Morewedge, 1979, p. 189-190). پرویز مروج که در مقاله خود با عنوان «تقریر سوم از برهان وجودی در مابعدالطبیعه ابن‌سینا» می‌خواهد تقریری دیگر از برهان وجودی ارائه کند، نشان می‌دهد که برهان ابن‌سینا مطابق با تقریر دوم آنسلم است. مروج با دیدگاه ملکم مخالف است و می‌گوید که تقریر دوم نیز بر مبنای نظریات هیوم و کانت باطل است. هیوم بر آن است که ضرورت، فقط برای قضایای بیانگر روابط میان تصورات به کار می‌رود؛ پس قضیه «خدا وجود دارد» که قضیه‌ای ناظر به واقع است، نمی‌تواند دارای جهت ضرورت باشد. حاصل آنکه این برهان که وجوب را به خدا نسبت می‌دهد و نتیجه آن که جهت قضیه «خدا وجود دارد» را ضروری نشان می‌دهد، نادرست است. کانت نیز می‌گوید که فقط گزاره‌های تحلیلی‌اند که نقیضشان باطل است و در نتیجه ضرورت منطقی دارند؛ اما گزاره



«خدا وجود دارد» گزاره‌ای ترکیبی است که نقیضش می‌تواند صادق باشد. پس نتیجه این برهان که دربردارنده ضرورت گزاره «خدا وجود دارد» است، صحیح نیست (Ibid, p. 190). محققانی همچون پرویز مروج که برهان صدیقین را برهان وجودی می‌دانند، بر آن‌اند که برهان صدیقین ابن‌سینا با این قضیه آغاز می‌شود: مفهوم وجود یا واجب است یا ممکن؛ پس اگر واجب باشد مطلوب ثابت است. در همین قدم برهان صدیقین به عقیده آنها کاملاً مطابق با برهان وجودی است که از مفهوم خدا به تصدیق وجود او استنتاج می‌شود (Ibid, p. 193-194; Mayer, 2001, p. 35-36). صورت‌بندی این استدلال بدین‌گونه است:

مقدمه اول: موجود بما هو موجود، عام‌ترین مفهومی است که عقل آن را می‌پذیرد؛

مقدمه دوم: موجود بما هو موجود در ذهن به واجب، ممکن و ممتنع تقسیم‌پذیر است؛

نتیجه: قسم واجب، واجب‌الوجود است. به دیگر سخن، واجب‌الوجود آن چیزی است که ماهیتش وجود است.

بنابراین پرویز مروج اولاً برهان ابن‌سینا را مطابق با تقریر دوم آنسلم می‌داند (Morewedge, 1979, p. 193-194) و ثانیاً انتقادات هیوم و کانت را بر آن وارد می‌داند (Ibid, p. 189). با توجه به اینکه پیش‌فرض نقد هیوم و کانت آن است که در این برهان وجوب به کاررفته برای واجب‌الوجود، وجوبی منطقی است، پس مروج نیز با پذیرفتن این انتقادات اذعان کرده است که وجوب در برهان ابن‌سینا وجوب منطقی است.

مطلب دیگر در همین راستا آن است که با مذاقه در نحوه بیان آنسلم و مبانی برهان وی درمی‌یابیم که آنسلم هرگز وجوب واجب‌الوجود را وجوب منطقی نمی‌دانست، بلکه دکارت بود که به وضوح وجوب منطقی را در تقریر خود از برهان وجودی آورد. وی می‌گوید که وجود برای خدا که در او وجود و ماهیت عین هم‌اند، لازم لاینفک است؛ همان‌گونه که برابر دو قائمه بودن برای مثلث لازم لاینفک است. در اینجا دکارت به وضوح اذعان کرده که وجود از ذاتیات خداست و حمل آن بر خدا ضرورت ذاتی دارد. این ضرورت ذاتی دقیقاً وجوب یا ضرورت منطقی است. وی در تأمل پنجم از کتاب تأملات خود می‌گوید:

[...] اما با این همه وقتی دقیق‌تر فکر می‌کنم با وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از ماهیت مثلث راست‌گوشه و یا مفهوم کوه از مفهوم دره غیرقابل انفکاک است. بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد، همان‌قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۷۴).

البته در دسته پنجم اعتراضات، گاسندی (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶) هم به این مطلب و احتمال مغالطه‌ای در آن اشاره کرده است؛ ولی دکارت در پاسخ باز همان موضع خود را در باب وجود و تعلق آن به ذات خداوند تکرار می‌کند (همان، ص ۴۶۸-۴۶۹). پس می‌توان با اطمینان ادعا کرد که اشکالات هیوم و کانت فقط متوجه تقریر دکارت است (حائری‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶-۳۲۸ و ۳۶۹؛ Hick, 1993, p. 78). هربرت دیویدسن یادآور می‌شود که فیلسوفانی چون هنری مور (Henry More)، فیلسوف و متکلم انگلیسی قرن هفدهم و نیز اسپینوزا و لایبنیتس در براهین خود برای اثبات وجود خدا، وجوب واجب‌الوجود را وجوب منطقی می‌دانند (Davidson, 1987, p. 394-399). از اینجا روشن می‌شود که نقد هیوم و کانت بر اساس وجوب منطقی دانستن وجوب واجب‌الوجود است. پس اگر کسی برهان ابن‌سینا را مطابق با برهان وجودی بداند و نقدهای کانت و هیوم را بر برهان وجودی بپذیرد، قطعاً وجوب واجب‌الوجود را وجوب منطقی دانسته است.

از محققان دیگر که مرتکب همین اشتباه شده‌اند و وجوب واجب‌الوجود را به معنای وجوب منطقی می‌دانند، روبرت وینوسکی است که در تحلیل وجوب واجب‌الوجود در کتاب *النجاة* می‌گوید ابن‌سینا بر آن است که واجب‌الوجود موجودی است که از فرض عدم آن محال منطقی لازم می‌آید (Wisnovsky, 2003, p. 251). هربرت دیویدسن همین اشتباه را در ترجمه لاتین N. Carame از *الهیات شفاء ابن‌سینا* یادآور می‌شود (Davidson, 1987, p. 290). آنتونی کنی نیز وجوب منطقی را به لایبنیتس نسبت می‌دهد و با اشاره به همین ترجمه لاتین یادآور می‌شود که

معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی □ ۱۳۷

تحلیل ابن‌سینا نیز از وجوب همانند لایب‌نیس است (Kenny, 1980, p. 47). از سوی دیگر در میان فلاسفه متقدم اسلامی هم احتمال همین خلط می‌رود. قطب‌الدین رازی در شرح الشرح خود بر الاشارات و التنبيهات می‌گوید نسبت وجود به خدای تعالی همچون نسبت مبادی ذاتیات به ذات است؛ مانند نسبت انسانیت، حیوانیت و جسمیت به انسان و حیوان و جسم. البته وی در عبارات قبلی اش به دقت اسناد وجود به خدای تعالی را بدون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه اعلام می‌کند (رازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳).

### ۳. طریق حل مسئله منطقی یا فلسفی بودن مواد ثلاث

اکنون به سراغ مسئله اصلی خود می‌رویم. طرح پرسش در باب منطقی یا فلسفی بودن مواد ثلاث به جهت انتقادهای هیوم، کانت و فیلسوفان تحلیلی از اهمیت بسیاری برخوردار است. به بیان دیگر اگر انتقادهای هیوم و کانت را بر برهان وجوب و امکان و نیز برهان وجودی حاصل خلط وجوب منطقی و فلسفی می‌دانیم، باید معیاری برای تمایز این دو اصطلاح کلیدی به دست دهیم. حکمای اسلامی متقدم مواد ثلاث را در منطق و فلسفه مطرح ساخته‌اند، ولی هرگز بحث نکرده‌اند که آیا آنها در منطق و فلسفه به یک معنا به کار می‌روند یا خیر؟ ایشان تنها به این تحلیل بسنده کرده‌اند که در برخی قضایا نمی‌توان محمول را از موضوع سلب کرد؛ در دسته دیگر نمی‌توان محمول را از موضوع سلب نکرد و در دسته سوم می‌توان محمول را سلب کرد و می‌توان سلب نکرد. بدین قرار، ماده یا جهت قضایای دسته اول تا سوم به ترتیب وجوب، امتناع و امکان است. آنان توضیح نمی‌دهند که محمول یا موضوع این قضایا چه ویژگی‌ای داشته که هر یک در دسته‌ای قرار گرفته است؟

#### ۳-۱. بیان راه‌حل‌های چهارگانه

در پاسخ به این پرسش باید روشن کرد که آیا کاربرد وجوب، امکان و امتناع در فلسفه متمایز از کاربردشان در منطق است یا نه؟ اگر متمایز است باید روشن شود که معیار این تمایز چیست؟

عضدالدین ایجی معنای مواد ثلاث را در فلسفه و منطق متفاوت می‌داند و استدلال می‌کند که اگر معنای آنها یکی باشد، لازم می‌آید که لوازم ماهیات برای ذات آنها واجب‌الوجود باشند: «لکانت لوازم الماهیات واجبه لذواتها» (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۳۴). مراد ایجی از این ملازمه این است که مثلاً زوج بودن برای عدد چهار واجب است. تفتازانی در برابر ایجی بیان می‌کند مرجع ضمیر «ها» در عبارت ایجی یا خود لوازم است که در این صورت ملازمه‌ای میان وحدت معنایی و جوب در فلسفه و منطق نخواهد بود و زوج بودن برای خودش واجب است نه برای عدد چهار، یا ضمیر ملزومات آنها یعنی ماهیات است که در این صورت ملازمه برقرار است، ولی تالی یعنی واجب بالذات بودن لوازم ماهیات مثلاً زوجیت برای عدد چهار باطل نخواهد بود. نتیجه آنکه جوب در دو قضیه «عدد چهار زوج است بالوجوب» و «خدا موجود است بالوجوب»، به یک معناست و اختلاف آنها به اختلاف میان وجود رابط و وجود محمولی بازمی‌گردد. به نظر تفتازانی گزاره اول که دربردارنده وجود رابط است، نشان می‌دهد که عدد چهار واجب‌الزوجیه است و گزاره دوم که مشتمل بر وجود محمولی است، حاکی از آن است که خدا واجب‌الوجود است (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶۷).

جلال‌الدین دوانی بر آن است که اگر زوجیت برای عدد چهار نیز واجب باشد، باز ملازمه‌ای میان وحدت معنایی مواد ثلاث در منطق و فلسفه برقرار نخواهد بود؛ چراکه زوجیت برای عدد چهار در صورتی ضرورت دارد که خود عدد چهار ضرورت بالذات داشته باشد؛ حال آنکه عدد چهار مانند همه ماهیات بر اثر ارتباط با جاعل و پس از اتصاف به موجودیت ضروری می‌شود (دوانی، به نقل از صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۱-۹۲). جرجانی رأی تفتازانی را می‌پذیرد و می‌گوید مواد ثلاث در منطق و فلسفه به یک معنا هستند، ولی در فلسفه کاربردشان فقط در هلیات بسیطه موردنظر است و در منطق در هلیات بسیطه و مرکبه (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۳۳).

هیچ‌کدام از این نظریات صدرالمتألهین را قانع نمی‌کند. وی بر آن است که جوب، امکان و امتناع بر اساس قول به اصالت وجود و اینکه مفاهیم به واسطه وجود بر هم حمل می‌شوند و موضوع و محمول بر اساس وجود اتحاد می‌یابند، از احکام وجودند و از این حیث، بحث از مواد

ثلاث اصالتاً بحثی فلسفی است. به بیان دقیق‌تر بر خلاف تفتنازانی، صدرالمتألهین مواد ثلاث را وصف وجود رابط در قضایای هلیه بسیطه و مرکبه می‌داند؛ یعنی وجود رابط زوجیت برای عدد چهار واجب است نه اینکه خود زوجیت برای عدد چهار واجب باشد و عدد چهار در این صورت واجب‌الزوجیه. پس مواد ثلاث کیفیت وجود رابط است، یعنی مواد ثلاث، حاکی از «تأکد» وجود رابطاند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۵). صدرالمتألهین می‌گوید وقتی ضرورت کیفیت وجود رابط مثلاً کیفیت وجود رابط زوجیت برای عدد چهار باشد، اشکال عضدالدین ایجی بازمی‌گردد و لازم می‌آید که زوجیت برای عدد چهار واجب‌الوجود باشد (همان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳). بدین ترتیب صدرالمتألهین با پاسخ به مطلبی که جلال‌الدین دوانی در این باب گفته است، اشکال ایجی را پاسخ می‌دهد. صدرالمتألهین بیان می‌کند که دوانی ضرورت زوجیت برای عدد چهار را ضرورت وصفی دانسته است، حال آنکه این ضرورت، ضرورت ذاتی است که موجود بودن عدد چهار وصف زوجیت آن نیست، بلکه تنها در ظرف وجود عدد چهار لوازم ذات نیز بر آن حمل می‌شود. صدرالمتألهین در اینجا تأکید می‌کند که حمل لوازم ذات بر ذات همراه با وجود است نه به شرط و وصف وجود؛ ولی این ضرورت و وجوب همان وجوب واجب‌تعالی نیست؛ چراکه وجوب واجب تعالی ضرورت ازلی است که حتی مقید به قید تحقق در طرف وجود نیز نیست (همان، ۱۴۳).

از این قول صدرالمتألهین که مواد ثلاث، کیفیت وجود رابط قضایاست، لازم می‌آید که در هلیات بسیطه، قضایای سالبه و حمل‌های اولی وجود رابط تحقق داشته باشد. از سوی دیگر صدرالمتألهین و شارحانش این قضایا را مشتمل بر وجود رابط نمی‌دانند (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۹). برای حل این مسئله راه‌حل چهارمی نیز پیشنهاد شده است. بر پایه این راه‌حل، معنای فلسفی و منطقی مواد ثلاث متفاوت است. وجوب، امکان و امتناع در منطق کیفیت راجع به صدق گزاره‌های حملی و شرطی است. گزاره‌ای واجب است که بر حسب هر فرض ممکن صادق است و گزاره‌ای ممتنع است که بر حسب هیچ فرض ممکن صادق نیست و گزاره ممکن گزاره‌ای است که بر حسب بعضی فرض‌ها صادق و بر حسب بعضی فرض‌ها کاذب است؛ اما

و خوب و امکان (به جهت تحلیل خاص فلسفی، «امتناع» از همان آغاز از تقسیم خارج می شود) در فلسفه به نحوه وجود شیء بازمی گردد؛ یعنی موجود بر دو قسم است: یا مفهوم وجود بدون هیچ حیثیت تقییدی یا تعلیلی ای از آن انتزاع می شود یا انتزاع نمی شود. قسم اول واجب است و قسم دوم ممکن (همان، ص ۱۵۰-۱۵۲).

### ۲-۳. راه حل پنجم

به نظر می رسد بتوان راه پنجمی نیز ارائه کرد. بر پایه این نظر نیز معنای وجود، امکان و امتناع در فلسفه متمایز از معنای آنها در منطق است. با مراجعه به آثار منطقی فیلسوفان و منطق دانان مسلمان به این حقیقت پی می بریم که اینان برای اینکه گزاره ای واجب، ممکن یا ممتنع باشد، هیچ معیاری نشان نداده و تنها به ذکر مثال بسنده کرده اند. ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۲-۱)، سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷)، نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲ و ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶) و علامه حلی (حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶) همگی در بحث از مواد و جهات قضایا از مثال های واحدی استفاده می کنند. قضیه «هر انسانی حیوان است» ضروری است؛ «هر انسانی سنگ است» ممتنع است و «هر انسانی کاتب است» ممکن است. هیچ یک از این فیلسوفان نگفته اند که چرا جهت یا ماده این قضایا وجود، امتناع یا امکان است، یا اگر از آنها پرسیم که قضیه «هر الف ب است» ماده یا جهتش چیست؟ شاید پاسخی نداشته باشند.

۲-۳. معیار وجود، امکان و امتناع در منطق: شاید بتوان برای معیار وجود، امکان و امتناع در منطق، پیشنهادی داشت: هر قضیه ای که محمول آن ذات یا یکی از ذاتیات (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۰) یا یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، واجب است. مانند: «هر انسانی انسان است»، «هر انسانی حیوان است» و «هر انسانی ناطق است» یا «هر عدد چهاری زوج است». هر قضیه ای که محمول آن نقیض ذات یا نقیض یکی از ذاتیات یا نقیض یکی از لوازم ذات موضوع آن باشد، ممتنع است؛ مانند: «هر انسانی ناطق است»، «هر انسانی ناطق است» و «هر انسانی غیر ناطق است» یا «هر عدد چهاری غیر زوج است». سرانجام هر قضیه ای که محمول آن امری غیر از ذات

و نقیض ذات و غیر از یکی از ذاتیات و نقیض یکی از ذاتیات باشد یا غیر از یکی از لوازم ذات و نقیض یکی از لوازم ذات موضوع باشد، ممکن است؛ مانند «انسان کاتب است». در این قضیه «کاتب» نه ذات و نقیض آن و نه یکی از ذاتیات و نقیض یکی از ذاتیات و نه یکی از لوازم ذات و نقیض یکی از لوازم ذات انسان است.

این معیار با رأی صدرالمتألهین که مواد ثلاث وصف وجود رابطاند تفاوت دارد؛ چراکه موضوع منطقی «قضیه» به عنوان امری معقول است؛ یعنی منطقی دانان می‌خواهند در باب مواد ثلاث بررسی کنند که قضیه به عنوان معقولی ثانی چه کیفیتی دارد (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۰)؛ برخلاف فلسفه که قضیه از آن جهت که واقعیت محمول در خارج با واقعیت موضوع متحد است، مورد بررسی است. پس در اینجا نسبت محمول به موضوع به منزله وجود رابط، فقط وجود ذهنی‌اش مطرح است. در نتیجه مواد ثلاث در منطق متمایز از فلسفه است. در منطق کیفیت نسبت میان مفاهیم به منزله موضوع و محمول مورد نظر است.

اما ممکن است گفته شود باز هم کیفیت نسبت محمول به موضوع در منطق بر محور وجود است، هرچند وجود ذهنی؛ و از سوی دیگر بر مبنای تشکیکی بودن حقیقت وجود، وجود ذهنی و وجود عینی دو مرتبه از حقیقت واحد وجودند. حاصل آنکه باز هم ملاک چندان دقیقی برای تمایز کاربرد مواد ثلاث در منطق و فلسفه فراهم نشده است.

در اینجا باید گفت که در حمل ذات و ذاتیات و لوازم ذات بر ذات وجود و ماهیت هر دو با هم دخیل‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۶). توضیح آنکه بنا بر معیار اصالت وجود، حمل لوازم ذات و یا یکی از ذاتیات بر ذات و حتی حمل ذات بر ذات به واسطه اتحاد در وجود میسر است، ولی با همین مبنای چنین نیست که ماهیت در این حمل دخیل نباشد، بلکه ماهیت و وجود به همراه هم در تحقق این حمل مؤثرند، و در تحلیل ملاک وجوب و امکان در فلسفه خواهیم گفت که نسبت محمول به موضوع با نظر به واقع تنها بر محور وجود تحقق می‌یابد و کیفیت همین نسبت، وجوب و امکان فلسفی است. همین‌جا باید اشاره کنیم که ملاک تمایز مواد ثلاث منطقی و فلسفی در نظام‌های غیر اصالت وجودی همچون فلسفه‌های ماقبل صدرالمتألهین مبهم است.

ما این مطلب اخیر را در صفحات بعدی همین مقاله بررسی خواهیم کرد.

ج) در مثال‌های منطقی برای امتناع، «سنگ» در قضیه «هر انسانی سنگ نیست» حاکی از نقیض ذات یا نقیض یکی از ذاتیات یا نقیض یکی از لوازم ذات بر موضوع دانسته شده است. با دقت در برخی از عبارات ابن‌سینا و برخی دیگر از فیلسوفان می‌توانیم شاهدهی بر این قول بیابیم که مقصود آنها از مثال سنگ، بیان نقیض ذات، ذاتیات و لوازم ذات بوده است. ابن‌سینا در بخش منطق کتاب *الإشارات و التنبیهاات* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۱) می‌نویسد که اگر نسبت محمول به موضوع ضروری‌الوجود باشد، جهت چنین قضیه‌ای وجوب خواهد بود. می‌توان از این بیان استفاده کرد که نسبت محمول به موضوع در قضیه «انسان حیوان نیست»، در حقیقت سلب نسبت حیوان و انسان است و ضرورت این سلب نسبت، امتناع است. پس این می‌تواند مثالی برای امتناع باشد. شاهد دیگر عبارات نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲) است. وی نیز برای بیان مثال‌هایی از ضرورت، قضیه «هیچ انسانی اسب نیست» را ذکر می‌کند که اسب نه ذات و نه یکی از ذاتیات و نه یکی از لوازم ذات انسان است. پس می‌توان گفت که وقتی این فیلسوفان برای مثال امتناع از محمول سنگ برای انسان استفاده می‌کنند نیز همین نظر را دارند.

شاهد ما مبنی بر اینکه در منطق ملاک وجوب و امکان و امتناع حمل ذات، ذاتیات و لوازم ذات بر ذات باشد، اصل اشکال عضدالدین ایجی است. وی اشکال خود را بر محور لوازم ذات مطرح می‌کند که اگر مواد ثلاث در فلسفه و منطق به یک معنا باشند، لازم می‌آید که لوازم ذات یک ذات، واجب‌الوجود باشد. این اشکال به تلویح بیان می‌کند که در اینکه ذات و ذاتیات برای ذات واجب بالذات باشند، اختلافی نیست و این نوع از حمل در منطق است؛ ولی مشکل وقتی پیدا می‌شود که لازم ذات بر ذات حمل شود و چنین حملی وجوب بالذات داشته باشد.

از سوی دیگر ما می‌پذیریم که در مباحث مربوط به جهات قضایا در منطق، بحثی از حمل لوازم ذات بر ذات مطرح نشده است؛ اما بر اساس پاسخی که به اشکال عضدالدین ایجی داده می‌شود، می‌توان دریافت که میان حمل لازم ذات، و ذات و ذاتیات بر ذات اختلافی نیست. صدرالمتألهین تأکید می‌کند که حمل لازم ذات بر ذات به ضرورت ذاتی است و به همین نحو



حمل ذات و ذاتیات بر ذات نیز به ضرورت ذاتی است. هیچ تفاوتی در حمل ذات و ذاتیات بر ذات و حمل لازم ذات بر ذات نیست، جز اینکه ذاتیات در مرتبه اول و در مرتبه بعد ذات بر لازم ذات تقدم دارند. این تقدم، تقدم بالتجوهر است و ذات و ذاتیات در تقرر ذاتی بر لازم ذات تقدم دارند؛ یعنی نخست ذات متقرر می‌شود و سپس لوازم ذات بر ذات عارض می‌گردند. حاصل آنکه می‌توان کیفیت حمل لوازم ذات بر ذات را نیز در معیار منطقی جهات ثلاث مطرح ساخت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷).

۲-۳. معیار وجوب و امکان فلسفی نزد ابن‌سینا: می‌توانیم در آغاز بگوییم که ملاک وجوب و امکان در فلسفه علیت است؛ یعنی اگر امری برای وجودش نیازمند علت نباشد، واجب است و در غیر این صورت، ممکن؛ اما این طرح هنوز بسیار خام است و با نظر در آرای فلاسفه به‌ویژه با عنایت به اصالت وجود باید آن را تدقیق کرد.

با مرور عبارات ابن‌سینا درباره وجوب و امکان در می‌یابیم که در تحلیل وی از وجوب گونه‌ای تحول دیده می‌شود. ابن‌سینا در آثار نخستین خود علیت را در تبیین وجوب و امکان داخل می‌کند، ولی ملاک نیازمندی معلول به را صرف ترکیب آن از اجزا می‌داند و در آثار دوران پختگی اش تمایز مابعدالطبیعی وجود از ماهیت در ممکنات را ملاک نیازمندی به علت مطرح می‌کند.

ابن‌سینا در نخستین اثر خود *الحکمة العروضية* که هنوز به جز دو صفحه از آن توسط روبرت ویسنووسکی چاپ نشده است، ملاک معلول بودن را ترکیب از اجزا می‌داند:

[...] و آنچه علتی ندارد، وجود ذاتش منقسم به دو حالت نیست تا این موجود به

جهت این دو حالت در هر دو حالت معلول شود، پس باید معلول باشد و گریزی از

معلولیت نخواهد داشت؛ و هر تغییری در دو حالت است، هیچ کدام از این حالات

را بالذات ندارد. پس هر یک از این دو حالت به واسطه علت است و از آن دو حالت

خالی نیست. پس هر تغییری بالذات معلول و ممکن است [...] (ابن‌سینا، ۲۰۰۳،

ص ۲۷۷-۲۷۸).

جمله کلیدی در عبارات فوق این است که «آنچه علتی ندارد، وجودش منقسم به دو حالت

نیست». بهترین احتمال برای این دو حالت قوه و فعلیت است و لازمه این احتمال آن است که آنچه بسیط است مثل عقول مفارق بی‌نیاز از علت است و این لازمه را ابن‌سینا نمی‌پذیرد. ابن‌سینا در *عیون الحکمه* نیز نزدیک به همین بیان را دارد و در تعریف واجب‌الوجود، او را موجودی می‌داند که وجودش دایمی است: «کل وجود لشیء اما واجب واما غیر واجب. فالواجب هو الذی یکون له دائماً ذلک، اما له بذاته واما له بغیره» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۸۷). این وصف دایمی بودن متناظر با بسیط بودن است که باز همان محذور *الحکمه العروضیه* را خواهد داشت. با این‌همه ابن‌سینا در *المبدأ و المعاد* (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲)، بخش الهیات کتاب *المنجاء* (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۴۶-۵۴۸)، فصل ششم از مقاله اول *الهیات شفاء* (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۳۷-۳۹، ۳۴۳ و ۳۴۵-۳۴۶)، *الرساله العرشیه* (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۲) و سرانجام در *الاشارات و التنبیهات* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۸) به این تحلیل می‌رسد که چون ماهیت فی‌نفسه نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است، در حالت امکان است و هنگامی که توسط علتی جانب وجودش راجح شد، واجب می‌شود. پس فقط ماهیت است که ممکن است و امکان ذاتی ماهیت و ملاک نیازمندی معلول به علت است. در این تحلیل چون مقسم، «موجود» است، امتناع از تحلیل خارج می‌شود و بدین ترتیب می‌توان یکی دیگر از وجوه افتراق مواد ثلاث در فلسفه و منطق را روشن کرد.

حال می‌گوییم ملاک امکان در این معنای جدید، یعنی معنای فلسفی، لاقتضا بودن ماهیت به وجود و عدم یا سلب ضرورت وجود و عدم و در نتیجه نیازمندی ماهیت به علت است. پس می‌توان گفت که ماهیت با لحاظ حیثیت اطلاقی ممکن است. از سوی دیگر از آنجاکه ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۲۰۱-۲۰۲) ماهیت به شرط شیء و به تبع آن کلی طبیعی را موجود می‌داند، یعنی ماهیات را واقعیاتی می‌داند که ملأ خارجی را از خود پُر کرده‌اند، موجود بودن ماهیت را نیازمند به واسطه در ثبوت یا حیثیت تعلیل می‌داند. وجوب یا ضرورت در این معنا وصف وجود واجب‌الوجود است و در اصطلاح ابن‌سینا ضرورت مطلق است. توضیح آنکه ابن‌سینا در منطق *الاشارات و التنبیهات* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۵) ضرورت مطلق را از ضرورت مشروط

جدا می‌کند. این دو نوع ضرورت در آثار فلاسفه پس از او به ترتیب ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی نامیده شدند. در ضرورت ذاتی، ثبوت محمول بر موضوع تا زمانی است که ذات موضوع موجود باشد و در ضرورت ازلی ثبوت محمول بر موضوع مشروط به هیچ شرطی نیست و فقط در موردی است که موضوع قضیه، ذات خدای تعالی و محمول وجود یا هر یک از اوصاف کمالی او به حمل ذو هو باشد. پس ضرورت ازلی به معنای بی‌نیازی از علت است.

حال پرسشی مهم مطرح می‌شود که در مقابل ضرورت، امکان است؛ اما کدام ضرورت در مقابل کدام امکان است؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، از امکان در معنای فلسفی آغاز می‌کنیم. گفتیم که ملاک امکان در معنای فلسفی نیازمندی به علت است و بر این اساس ماهیت که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، اقتضای وجود ندارد و برای تحققش باید علتی جانب وجودش را راجح کند. در مقابل این امکان، ضرورت ازلی است که ملاک آن بی‌نیازی از علت است و این ضرورت وصف وجود واجب‌الوجود می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۱۸-۱۹)؛ اما ضرورت ذاتی که مشروط به شرط مادام‌الذات است، ضرورتی منطقی است و در برابر آن امکان در معنای منطقی قرار دارد. چنان‌که ملاحظه شد، امکان در معنای فلسفی کیفیت نسبت وجود به ماهیت است و وجوب کیفیت خود وجود است. مهدی حائری یزدی (۱۳۶۰، ص ۲۴۶-۲۵۱) در پاسخ به این پرسش می‌گوید که در برابر ضرورت ازلی، امکان فقری است و در برابر ضرورت ذاتی، امکان منطقی قرار دارد؛ اما به نظر می‌رسد که بهتر است بگوییم در برابر ضرورت ازلی امکان ماهوی قرار دارد (اگرچه بنا بر عبارات ابن‌سینا در *التعلیقات*، چنان‌که شرح آن در همین مقاله خواهد آمد، امکان فقری در مقابل ضرورت ازلی قرار داد)؛ چراکه امکان ماهوی فقط بیان این مطلب نیست که وجود و عدم در ذات ماهیت اخذ نشده است؛ یعنی مطابق اصطلاح ما امکان منطقی، بلکه مفاد امکان ماهوی آن است که ماهیت من حیث هی مقتضی وجود و عدم نیست و باید مرجحی یکی از دو جانب را راجح کند که همان علت است و چون ماهیت من حیث هی محتاج علت است، پس ممکن است (اکبریان، ۱۳۸۶ الف، ص ۵۵-۵۶). در نتیجه در مقابل ضرورت ازلی یا به اصطلاح ابن‌سینا ضرورت مطلق، امکان ماهوی قرار دارد. امکان در معنای فلسفی مستلزم

موجود دانستن ماهیت است و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که این تحلیل از امکان، با نگاه اصالت ماهوی تناسب بیشتری دارد.

پرسش دیگر این است که آیا/بن‌سینا تحلیلی دیگر از امکان به دست می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش باید دوباره یادآوری کرد که معیار امکان در معنای فلسفی، نیازمندی به معلول است. پس هر تحلیل متفاوتی از علت، مستلزم معنای دیگری از امکان خواهد بود. *بن‌سینا* در کتاب *التعلیقات* (۱۳۷۹، ص ۲۱۶) تحلیل متفاوتی از علت ارائه می‌دهد. بنا بر این تحلیل، تعلق معلول به علت، تعلق ذاتی است؛ بدین معنا که تعلق معلول به علت خاص خود، ذاتی آن است و اگرچه واقعیت معلول مغایر واقعیت علت است، ذات معلول به عینیه ربط به علت خاص به خود است. در این تحلیل خاص، وجود معلول متعلق به وجود علت است. وی می‌نویسد:

متعلق به غیر بودن وجود مستفاد از غیر، مقوم آن است؛ همان‌گونه که استغنائی از غیر، مقوم واجب‌الوجود بالذات است، و مقوم چیزی، جایز نیست که از آن چیز مفارق باشد؛ زیرا مقوم ذاتی آن چیز است.

این عبارات *بن‌سینا* را می‌توان چنین تبیین کرد که به عقیده وی وجود فی‌نفسه معلول عین وجود لغیره آن است. به بیان دیگر وجود فی‌نفسه آن عین وجود آن برای علت است. پس با این تحلیل متفاوت، نیازمندی معلول به علت، علی‌السویه بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم نیست؛ بلکه نیازمندی معلول به علت در خود وجود معلول است.

از این ملاک نیازمندی معلول به علت می‌توان معنای جدیدی از امکان به دست داد، و از آن به امکان وجودی یا امکان فقری در برابر امکان ماهوی تعبیر کرد؛ با این توضیح که امکان ماهوی کیفیت نسبت وجود به ماهیت است و امکان فقری کیفیت خود وجود فی‌نفسه معلول است که عین وجود آن برای علت است (اکبریان، ۱۳۸۶، ب، ص ۱۲۴-۱۲۵). با این تحلیل جدید از علت، ضرورت ذاتی منحصر به ضرورت ذاتی منطقی نیست، بلکه با توسع در معنای ذات می‌توان ضرورت ذاتی را در فلسفه نیز داشت. با این توضیح که اگر ملاک امکان در معنای فلسفی علی‌السویه بودن نسبت ماهیت من حیث هی به وجود و عدم باشد، لازم می‌آید که نسبت وجود

معلول به وجود ضرورت باشد. این ضرورت با ضرورت ازلی خداوند متفاوت است؛ امر ضرورت ازلی بی‌نیازی از علت است، ولی وجود معلول به سبب نسبت وجود به آن ضروری است، اما چون وجود معلول است، نیازمندی به علت را در خود دارد. بنابراین با توسع در معنای ذات به گونه‌ای که شامل وجود هم بشود، می‌توان این ضرورت را نیز ضرورت ذاتی نامید؛ یعنی ضرورت با قید مادام‌الذات و متفاوت با ضرورت ازلی است که حتی قید مادام‌الذات را هم ندارد. در نتیجه وجود معلول، ضروری ذاتی و در عین حال محتاج به علت است. باید توجه داشت که در این تحلیل جدید، ابن‌سینا وجود معلول را مغایر با وجود علت می‌داند و این مغایرت مصحح فی‌نفسه بودن وجود معلول است. پس این تحلیل ابن‌سینا، متفاوت با تحلیل نهایی صدرالمتألهین است. چنان‌که پس از این می‌آید، صدرالمتألهین در تحلیل نهایی خود برای وجود معلول هیچ نقسیتی قایل نیست و وجود معلول را تنها شأنی از شئون علت می‌داند.

حال دوباره به عبارت نقل شده از منطق الاشارات و التنبیها توجیه می‌کنیم. ابن‌سینا در این عبارت برای مثال ضرورت مطلق به قضیه «اللّه تعالی حی» اشاره می‌کند. محمول این قضیه «حی» است؛ چراکه به عقیده ابن‌سینا و نیز فلاسفه پس از او، وجود و تمام اوصاف کمالی خداوند برای خداوند ضرورت ازلی دارند. پس در این معنای فلسفی از ضرورت، ضرورت ازلی کیفیت وجود و اوصاف وجود خداوند است. در نتیجه به همان‌گونه که گفتیم وجود برای خداوند ضرورت ازلی دارد، چراکه برای وجودش محتاج به هیچ علتی نیست، می‌توانیم بگوییم که اوصافی چون علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف کمالی خداوند برای خداوند ضرورت ازلی دارند؛ زیرا خداوند برای علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف کمالی‌اش نیازمند هیچ علتی نیست. حال می‌توان پرسید در برابر این بیان دقیق از ضرورت ازلی در نظر ابن‌سینا چه بیانی در باب امکان هست؟ در پاسخ می‌گوییم که اگرچه در عبارات ابن‌سینا در این باب اشاره‌ای ندیده‌ایم، بر اساس لوازم قول او در باب امکان ماهوی و ضرورت ازلی می‌توان چنین تحلیل کرد که ماهیت نسبتش به وجود یا فقدان علم یا هر صفت دیگری علی‌السویه است و برای رجحان یکی از این دو طرف نیازمند علت است. پس همان‌گونه که نیازمندی ماهیت در وجودش به

علت، ملاک امکان ماهیت است، نیازمندی ماهیت در اوصاف خود یا در اتصافش به اوصاف خود به علت نیز ملاک امکان است. برای بیان دقیق این مطلب بهتر است که دیدگاه مشائیان در باب جعل بررسی شود.

اینکه مجعول بالذات چیست یا اثر فاعل کدام است، در آثار فلسفی متأخر مورد تحقیق قرار گرفته است؛ ولی آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، دیدگاه ابن سینا در این باب است. بنا بر گزارش صدرالمتألهین (۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹۸؛ همو، ۱۳۸۲ الف، ج ۲، ص ۸۰۳) جمهور مشائیان وجود معلول را مجعول می‌دانند و متأخران آنها وجود معلول را به موجودیت، یعنی اتصاف ماهیت به وجود تفسیر کرده‌اند. مقصود آن است که ذهن مجعول بالذات علت را به سه امر تحلیل می‌کند: یکی موصوف یعنی ماهیت، دیگری وصف یعنی وجود و سوم اتصاف موصوف به صفت، یعنی موجود شدن ماهیت. پس مطابق با این تفسیر، اثر علت و مجعول بالذات علت، در باب انسان واقعیتی است که مفاد قضیه «انسان موجود است» می‌باشد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۴). دیدگاه ابن سینا در باب جعل با عبارت او در *التعلیقات* تطبیق پذیر است. معلول از حیث ماهیتش که به عقیده ابن سینا در خارج به منزله یک واقعیت موجود است، وجودی فی نفسه دارد و از حیث ارتباطش با علت خود وجود فی نفسه اش عیناً همان وجود آن برای علت خود (وجود للغير) است. اکنون به سراغ مسئله نسبت اوصاف ماهیات می‌رویم و می‌گوییم همان‌گونه که معلول در اتصافش به وجود محتاج علت است، در اتصافش به اوصافی دیگر نیز نیازمند علت است. برای نمونه در باب عالم بودن انسان، مجعول بالذات اتصاف انسان به عالم است که واقعیتی است در قالب مفاد قضیه «انسان عالم است». پس وقتی انسان در اتصافش به عالم بودن محتاج علت است، عالم بودن برای انسان ممکن است.

بنابراین می‌توان معنای وجود و امکان از دیدگاه ابن سینا را چنین خلاصه کرد:

الف) در منطق:

۱. وجود یا ضرورت ذاتی که کیفیت قضیه‌ای است که محمول آن ذات، ذاتی یا لازم ذات

موضوع آن باشد؛

معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی □ ۱۴۹

۲. امتناع ذاتی که کیفیت قضیه‌ای است که محمول آن نقیض ذات، نقیض ذاتی یا نقیض لازم ذات موضوع آن باشد؛

۳. امکان ذاتی کیفیت قضیه‌ای است که محمول آن امری غیر از ذات و نقیض ذات، ذاتی و نقیض ذاتی و یا لازم ذات یا نقیض لازم ذات موضوع آن باشد.  
ب) در فلسفه:

۱. ضرورت ازلی که وصف وجود و اوصاف کمالی خداوند است و مقید به هیچ قیدی حتی قید مادام‌الذات نیست؛

۲. امکان ماهوی که وصف ماهیت من حیث هی است که نه مقتضی وجود است، نه مقتضی ماهیت؛

۳. ضرورت ذاتی فلسفی که وصف وجود معلول است از آن حیث که نسبتش به وجود ضروری است؛

۴. امکان فقری وصف وجود معلول است از آن حیث که نیازمند علت، و عین وجود برای علت خود است.

۳-۲-۳. معیار وجوب و امکان فلسفی نزد صدرالمتألهین: نزد صدرالمتألهین نیز همچون ابن‌سینا کاربرد وجوب و امکان را می‌توان در دو حوزه منطق و فلسفه متفاوت دانست. معنای منطقی وجوب، امتناع و امکان در نظام فلسفی صدرالمتألهین همانند معنای این سه نزد ابن‌سیناست؛ اما معنای فلسفی وجوب و امکان نزد صدرالمتألهین با توجه به اصل اصالت وجود و نیز تحلیل متفاوت وی از علیت و در نهایت تحلیل وی از وحدت شخصی وجود با معنای فلسفی وجوب و امکان نزد ابن‌سینا بسیار متفاوت خواهد بود.

صدرالمتألهین در اسفار (۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۴-۸۶) وقتی می‌خواهد بحث خود را در باب مواد ثلاث بیان کند، می‌کوشد نخست به تبیین‌های سابق اشاره کند. وی می‌گوید در آغاز مواد ثلاث در ارتباط با ماهیت تبیین می‌شد؛ بدین‌گونه که ماهیت یا مقتضی وجود است یا مقتضی عدم یا نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم. ماهیت در حالت نخست واجب‌الوجود است و

در حالت دوم ممتنع‌الوجود و در حالت سوم ممکن‌الوجود. به بیان صدرالمتألهین فیلسوفان مشکلات چندی را در این نحو تبیین یافتند؛ بدین صورت که اولاً ماهیت لاقترضاست و نمی‌تواند مقتضی وجود یا عدم باشد؛ ثانیاً ممتنع‌الوجود بطلان محض است و ماهیتی ندارد و ثالثاً واجب‌الوجود نیز بر طبق براهین متقن بلاماهیت است. در نتیجه این نظریه از عهده بیان کیفیت تبیین ممتنع‌الوجود و واجب‌الوجود بر نمی‌آید. صدرالمتألهین تبیینی دیگر ارائه می‌دهد و آن را به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند. وی می‌گوید هر موجودی از آن جهت که موجود است، انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند این نیست که این موجود متحیث به حیثیتی یا مقید به قیدی شود. انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند آن است که این موجود متحیث به حیثیتی یا مقیدی به قیدی شود. قسم اول که انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن به حیثیت اطلاقیه است، واجب‌الوجود است و قسم دوم، ممکن‌الوجود. صدرالمتألهین مطلب را چنین ادامه می‌دهد که ممکن‌الوجود بر دو حالت است: یا ماهیت حقایق ممکن است که در این صورت انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند آن است که متحیث به حیثیت تقییدیه شود و یا وجود حقایق ممکن است که در این صورت انتزاع مفهوم وجود از آن و حمل مفهوم وجود بر آن نیازمند آن است که متحیث به حیثیت تعلیلیه شود. چنان‌که ملاحظه می‌شود، صدرالمتألهین در تحلیل معنای فلسفی وجوب و امکان از دو اصطلاح حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه استفاده می‌کند. این دو اصطلاح برای بیان نحوه اسناد محمول به موضوع به کار می‌روند، اما در اینجا قضیه نه به منزله معقول ثانی منطقی، بلکه از آن حیث که حکایت از واقعیتی در خارج دارد، در تحلیل وجوب و امکان به کار می‌رود (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵-۱۸).

صدرالمتألهین (۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲؛ همو، ۱۳۸۲، ب، ص ۱۶۳) بر اساس نظریه اصالت وجود، ماهیت و به تبع آن کلی طبیعی را موجود در خارج، به معنای امری که در خارج واقعیت داشته باشد، نمی‌داند. ماهیت به نظر صدرالمتألهین (۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۳) تنها به این معنا وجود دارد که می‌توان در خارج واقعیتی یافت که ماهیت بر آن صادق باشد. بر همین اساس



صدرالمتألهین مجعول بالذات را نیز وجود می‌داند. بدین ترتیب تحلیل صدرالمتألهین از علیت فقط بر محور وجود است. وجود فی نفسه معلول عین وجود آن است برای علت، و ذهن از جنبه فی نفسه معلول، ماهیت را انتزاع می‌کند (همان، ج ۱، ص ۸۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱-۲۱۰). مطابق با این دیدگاه صدرالمتألهین، امکان تنها به صورت امکان فقری و فقط وصف وجود معلول است. البته وجود معلول در اینجا ضرورت نیز دارد؛ چراکه نسبت وجود آن به «وجود»، ضروری است و این ضرورت همان ضرورت ذاتی فلسفی است که دارای قید مادام‌الذات است؛ اما صدرالمتألهین بر اساس دیدگاه نهایی اش در نظریه وحدت شخصی وجود، علیت را به تشان تعبیر می‌کند و مطابق با این دیدگاه برای معلول وجود فی نفسه ای نیست و فقط وجود لعله دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸-۲۳۸). در این نظام فلسفی وجود فقط وجود حق - تبارک و تعالی - است و ماسوی الله فقط مجالی و مظاهر اویند. در نتیجه ضرورت لازمه وجود است و فقط ضرورت، ضرورت ازلی وجود واحد شخصی است؛ اما امکان در اینجا امکان فقری است و تفاوت آن با امکان فقری در معنای سابق فقط در این است که این امکان وصف وجود معلولی است که هیچ جنبه فی نفسه ای ندارد. به بیان دیگر امکان فقری در این معنا وصف وجود لعله معلول است.

نکته دیگر آنکه صدرالمتألهین (۱۳۸۲، ص ۱۱) نیز همچون ابن‌سینا وجوب و امکان فلسفی را منحصر به وجود نمی‌داند؛ بلکه آن را دربردارنده همه اوصاف کمالی که مساوق با وجودند به‌شمار می‌آورد. بدین ترتیب اگر بتوان از ضرورت ازلی عالم بودن خداوند سخن گفت به همین صورت می‌توان از امکان عالم بودن انسان نیز سخن گفت. اکنون می‌توانیم دیدگاه صدرالمتألهین درباره وجوب و امکان را اینچنین خلاصه کنیم:

الف) در منطق: معنای منطقی وجوب، امکان و امتناع در فلسفه صدرالمتألهین همان معنای این سه در فلسفه ابن‌سیناست.

ب) در فلسفه:

۱. ضرورت ازلی: وصف وجود واجب‌الوجود و در دیدگاه نهایی صدرالمتألهین وصف

وجود واحد شخصی است و دلالت بر این می‌کند که واجب تعالی بدون واسطه در ثبوت و در عروض، به وجود و نیز تمامی اوصاف کمالی وجود متصف است؛

۲. ضرورت ذاتی که وصف وجود رابط معلول است از آن حیث که نسبتش با وجود ضروری است، ولی مقید به قید مادام‌الذات است؛

۳. امکان فقری که وصف وجود رابط معلول است از آن حیث که محتاج علت است و وجود فی نفسه اش عین وجود آن برای علت است؛

۴. امکان فقری که وصف وجود رابط معلول است، از آن حیث که محتاج علت است و وجودی جز وجود برای علتش ندارد.

مطابق با این معانی از وجوب و امکان، وجود برای مثلاً انسان در فلسفه ابن‌سینا ممکن خواهد بود؛ زیرا اتصاف وجود برای ماهیت انسان نیازمند علت است. به بیان دیگر وجود برای ماهیت انسان ممکن است؛ چراکه محتاج به حیثیت تعلیله و واسطه در عروض است؛ ولی وجود برای انسان در فلسفه صدرالمتألهین بدین دلیل ممکن است که اتصاف ماهیت به وجود نیازمند واسطه در عروض و حیثیت تقییدی است (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۵۶۰). از سوی دیگر وجود برای وجود انسان در گزاره‌ای همچون «وجود انسان موجود است»، از آنجاکه محتاج حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است، ضرورت ذاتی دارد و چون محتاج حیثیت تعلیله و واسطه در ثبوت است، ممکن است؛ ولی وجود برای واجب‌الوجود ضرورت ازلی دارد و نیازمند حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیله نیست. از همه مهم‌تر وجود برای وجود در گزاره «وجود موجود است» در نظام وحدت شخصی وجود، ضرورت ازلی دارد و در نظام وحدت تشکیکی وجود، مبهم است؛ اگر مقصود از وجود، وجود واجب تعالی باشد، ضرورت ازلی دارد و اگر مقصود از وجود، وجود ممکنات باشد، ضرورت ذاتی مادام‌الذات دارد و ممکن به امکان فقری است.

### نتیجه‌گیری

حاصل آنکه وجوب و امکان در فلسفه معنایی متفاوت با وجوب و امکان در منطقی دارند. معنای

منطقی بر محور مفهوم و اجزای ذاتی و لوازم آن است و معنای فلسفی بر محور علیت در وجود است. از آنجاکه ملاک وجوب و امکان در فلسفه، علیت است، با تفاوت در تحلیل علیت در هر نظام فلسفی‌ای، معنای وجوب و امکان فلسفی نیز تغییر می‌کند.

همچنین در باب اشکالی که بر برهان صدیقین می‌توانست وارد شود که وجود جزء ذات واجب‌الوجود است و بدین ترتیب برهان صدیقین مصادره به مطلوب است، می‌توانیم بگوییم که وجوب در واجب‌الوجود وجوب منطقی نیست، تا لازم آید که وجود جزء ذات واجب‌الوجود باشد؛ بلکه وجوب فلسفی است که ملاک آن علیت است و مفاد آن این است که واجب‌الوجود در وجودش نیازمند هیچ علتی نیست. همچنین اگر گفته شود که وقتی واجب‌الوجود وجود محض است، پس موجود بودن وجود محض واجب و ضروری است؛ بنابراین برهان صدیقین متکفل آن است که در نهایت همین امر بدیهی را که از آغاز روشن بود، اثبات کند؛ یعنی اثبات اینکه «وجود موجود است». در این مقاله اثبات شد که برهان صدیقین در صدد اثبات این است که موجود بودن واجب‌الوجود نیازمند علت نیست. انتزاع وجود از واجب‌الوجود و اتصاف واجب‌الوجود به وجود نه محتاج واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه است و نه محتاج واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیه؛ اما وجود معلول اگرچه محتاج حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض نیست، محتاج حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت است. آنچه در برهان صدیقین مدنظر است، آن است که موجود بودن برای واجب‌الوجود ضروری است؛ چراکه برای موجود بودنش نیازی به علت نخواهد بود.

منابع .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، همراه با شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغة.
- (۱۳۷۹)، *التعليقات*، تصحيح عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۲۰۰۳)، *الحکمة العروضية*، در: کتاب Wisnovsky.
- (۱۹۶۰)، *الشفاء (الالهيات)*، قاهره، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
- (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تصحيح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۷۳)، *عيون الحكمة*، مع شرح *عيون الحكمة* فخرالدین رازی، قم، اسماعیلیان.
- (۱۴۰۰ق)، «الرسالة العرشية»، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶الف)، «مسئله وجود در فلسفه ابن سینا»، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶ب)، «وجود از دیدگاه ابن سینا و صدرالمتهین»، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ایچی، عضدالدین (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم، اسراء.
- جائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰)، *هرم هستی*، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، *الجواهرالنجید فی شرح منطق التجرید*، تصحيح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- دکارت، رنه (۱۳۸۶)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی افضلی، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۶۹)، *تأملات*، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، *شرح الشرح علی الاشارات و التنبيهات*، همراه با شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغة.
- سعیدی مهر، محمد، «گزاره‌های موجه؛ بحثی منطقی یا فلسفی؟» (بهار ۱۳۸۹)، *معرفت فلسفی*، ش ۲۷، ص ۱۳۳-۱۵۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحيح و مقدمه هانری کربن، ج سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتهین (۱۳۸۶)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه*، ج دوم، قم، مکتبه المصطفوی.

معیاری برای تمایز مواد ثلاث منطقی از وجوب و امکان فلسفی □ ۱۵۵

— (۱۳۸۲ الف)، شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، حکمت اسلامی صدرا.

— (۱۳۸۲ ب)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، حکمت اسلامی صدرا.

— (۱۳۸۸)، تعلیق صدر المتألهین بر شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی، تصحیح سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران.

— (۱۳۸۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵ الف)، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

— (۱۳۸۵ ب)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، قم / تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی / سمت. فضلی، علی (۱۳۸۹)، حیثیت تقییدیه در حکمت صدرایی، قم، ادیان.

کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

مصباح، محمدتقی (۱۳۸۵)، شرح نهیة الحکمه، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.

Brown, Patterson (1969), "ST. Thomas' doctrine of necessary being", in *Aquinas: A Collection Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, London and Melbourne, Macmillan.

Davidson, Herbert A. (1987), *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press.

Hick, John (1993), "God as Necessary Being" in *God and the Universe of Faiths*, Oxford, one world.

Kant, Immanuel (1965), tr. by J. M. D. Meiklejohn, *Critique of Pure Reason*, Pressdin Macmillan.

Kenny, Anthony (1980), *the Five Ways*, University of Notre Dame Press.

Mayer, Toby (2001), "Ibn Sina's Burhan Al-Siddiqin", *Journal of Islamic Studies*, 12:1.

Morewedge, Parviz (1979), "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany.

Wisnovsky, Robert (2003), *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, New York, Cornell University Press.