

## Ibn Sina on God's Presence in the world

Hosein Asgarlu<sup>1</sup>  | Reza Akbari<sup>2</sup>  | Rasoul Rasoulipour<sup>3</sup> 

( Received : October 29, 2023; Revised : April 15, 2024 ; Accepted : April 15, 2024)

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](mailto: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](mailto:rasouli@khu.ac.ir)

Article Info	ABSTRACT
<b>Article type:</b> Research Article	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.
<b>Article history:</b> Received Received in revised form Accepted Published online	
<b>Keywords:</b> God's presence God's sustaining presence God's Sustaining Attribute The relationship between God and the world Ibn Sina	

**Cite this article:** Author, A. A., Author, B. B., & Author, C. C. (year). Article title. Journal Title, 56 (1), 1-20. DOI: <http://doi.org/00000000000000000000>



**حضور قیومی خدا در جهان از منظر ابن سینا**حسین عسگرلو<sup>1</sup> | رضا اکبری<sup>2</sup> | رسول رسولی پور<sup>3</sup>

(Received : October 29, 2023; Revised : April 15, 2024 ; Accepted : April 15, 2024)

1. دانشجوی رشته فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه: alahgar99@gmail.com
2. نویسنده مسئول: استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران، رایانامه: r.akbari@isu.ac.ir
3. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، رایانامه: rasouli@khu.ac.ir

**اطلاعات مقاله چکیده**

یکی از صفات الهی صفت حاضر بودن خدا در جهان است. حضور خدا را به معانی مختلفی می‌توان فهمید. یکی از این معنای 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 علیت فاعلی را از علیت تحریکی به علیت هستی‌بخش ترقی می‌دهد. او با دو تقریری که بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند به تبیین علیت فاعلی خدا نسبت به جهان اقدام می‌کند. این دو تبیین را می‌توان با عنوان «وجودبخشی خدا به ماهیات» و «وجوب‌بخشی 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

نوع مقاله: علمی

پژوهشی

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

تاریخ بازنگری:

تاریخ پذیرش:

تاریخ انتشار:

---

تشکیکی و دارای مراتب از نظام فلسفی او به دست آمده است.

کلیدواژه‌ها : حضور خدا، حضور قیومی خدا، قیومیت خدا، رابطه خدا و جهان، ابن سینا

---

استناد: نام خانوادگی، نام؛ نام خانوادگی، نام؛ و نام خانوادگی، نام (سال). عنوان مقاله. عنوان مجله، 2 (4)، 1-20.

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.  
نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>

---

## 1. مقدمه

یکی از صفات الهی که در متون دینی به کار رفته صفت «حاضر بودن خدا» است.<sup>1</sup> خداپاوران دوست دارند بدانند خدایی که مورد توجه و مناجات خود قرار می‌دهند چه میزان در زندگی و جهان آنها نقش آفرین 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 نقش آفرینی می‌کند و آن را به سمت اهداف مد نظر خود پیش می‌برد؟ این سؤال و نظایر آن، که ذهن انسان خداپاور امروزی را به خود مشغول کرده نشانگر اهمیت بحث از حضور خدا در جهان است و می‌طلبد که تلاشی برای بازخوانی اندیشه بزرگان علم و فلسفه در این زمینه صورت گیرد.

---

<sup>1</sup> به عنوان مثال می‌توان به عبارت «یا حاضر یا جابر» که در دعای نیمه ماه رجب وارد شده (طوسی، بی‌تا، ج 2، ص 807)، یا عبارت «تعالیت یا حاضر» که در دعای مجیر آمده (کفعمی، بی‌تا، ص 364)، و یا عبارت «یا حاضر کلُّ عَیْب» که در دعای قنوت آمده (مجلسی، بی‌تا، ج 33، ص 211) اشاره کرد.

این مسئله در فلسفه اسلامی با همین عنوان مورد بحث قرار نگرفته اما با توجه به موشکافی‌ها و تاملاتی که فلاسفه دربارهٔ رابطه خدا و جهان مبذول داشته اند پاسخ این سوال را می‌توان در میان کلمات آنان جستجو نمود. ابن‌سینا از جمله فیلسوفانی است که دغدغهٔ تبیین رابطه خدا و جهان را داشته و مطالبی را در این زمینه در آثار خود به یادگار گذاشته است. ما در این نوشتار در صدد این هستیم که دیدگاه وی را در این زمینه بررسی نموده و بر اساس تاملات وی، این مساله را بازخوانی کنیم.

با توجه به این که حضور خداوند در معانی مختلفی به کار می‌رود نیاز است که ابتدا با ذکر این معانی، حیطه بحث خود را در این مقاله مشخص نماییم. در یک نگاه اولیه، به نظر می‌رسد حداقل می‌توان به پنج معنا از حضور خدا در جهان سخن گفت:

1. 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 نمود. این نظریه در فضای مباحث فلسفی معمولاً با عنوان پانتئیسم (Pantheism) شناخته می‌شود. (see for example: Levine, 1994)

2. حضور فعلی خدا در جهان: جهان فعل خداوند است و مجزا از خداوند تحقیقی ندارد. وجود جهان و تغییرات آن، نشان‌گر 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.

3. 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 هستی بخشی خدا نسبت به جهان، (فرض کنیم که اصلاً خداوند خالق جهان نبوده است، یا فرض کنیم که خلقت او به لحظهٔ حدوث جهان محدود است)، خدا موجودی آگاه و مطلع بر رخدادهای جهان تلقی می‌شود.

4. 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 نک: پترسون و دیگران، فصل 2).

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 سوال پاسخ خواهیم داد که ابن‌سینا حضور قیومی خدا را در جهان چگونه تبیین می‌کند. تامل در کلمات ابن‌سینا نشان می‌دهد که او دو تبیین برای حضور قیومی خدا مطرح نموده است. ما در ادامه، این دو تبیین را تفصیلاً بیان کرده 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.

## 2. پیشینه تحقیق:

بررسی پژوهش‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که تا کنون، کار تحقیقی مختص به حضور قیومی خداوند در جهان از منظر ابن‌سینا نوشته نشده است. در عین حال، در لابلاهای 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 نموده و سعی کرده دیدگاه‌های ابن‌سینا را به همراه نقدهای غزالی و ابن رشد مورد توجه قرار دهد. او در فصل سوم این کتاب، رابطه خداوند و جهان را با 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 ابن‌سینا» (ترجمه موسی ملایری) رابطه خدا و جهان را در اندیشه ابن‌سینا 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؛ لذا مساله 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 علیت ایجابی بررسی کرده 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: ۱۰۵-۱۳۲)

### 3. معناشناسی 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» (صدر الدین شیرازی، بی‌تا: ج 6، 139) و یا «معیت وجودی» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ۱۵۲؛ ج ۱۹، ۱۸۵) داده شده و ما از آن با عنوان «حضور قیومی» یاد می‌کنیم.<sup>1</sup>

گونه دوم حضور فعلی، حاکی از ربوبیت و نقش آفرینی 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 بی جان و اعمال موجودات جاندار همه در چارچوب ربوبیت خداوند است. خداوند برای تضمین نظام اشرف، در روند جهان

---

<sup>1</sup> مهدی حائری یزدی، در کتاب هرم هستی، نیز از این اصطلاح استفاده کرده است. رک: (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۷۵)

نقش آفرینی 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 نک: آزادگان و خوشنویس، ۱۳۹۸)

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

#### 4. تبیین حضور قیومی خدا در جهان

تقسیم علت به علل چهارگانه یعنی علت فاعلی، غائی، صوری و مادی از ابتکارات ارسطو بود. ابن‌سینا 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<sup>۱</sup> را به علل داخلی و علل خارجی تقسیم نموده 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 غائی بود. ابن‌سینا پس از این تقسیم، تصریح می‌کند که صرفاً این علت‌های خارجی هستند که به معلول وجود می‌دهند چرا که علت‌های داخلی، خود، نیازمند علت فاعلی هستند که آنها را ایجاد کند و آنها را به هم پیوند دهد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۷)

---

<sup>۱</sup> ابن‌سینا در برخی از آثارش به جای چهار علت از علل پنج‌گانه سخن گفته ولی قابل ارجاع به چهارگانه است. به عنوان مثال رک: (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۵۲)

از نظر ابن‌سینا، علل داخلی مختص موجودات مادی هستند. مجردات به خاطر بساطتی که دارند فاقد اجزای داخلی بوده و صرفاً به علل خارجی نیاز دارند. ابن‌سینا با این دیدگاه، نقش علل داخلی یا ماهوی را کم رنگ نموده و آنها را صرفاً به منزله اجزای تشکیل دهنده معلول که خود نیازمند علت فاعلی هستند قلمداد می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۶-۹۷)

ابن‌سینا پس از برجسته نمودن جایگاه علت فاعلی و غایی به عنوان علل وجود، سراغ تبیین رابطه این دو رفته 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، ابن‌سینا نتیجه مد نظر خود را گرفته، تصریح می‌کند که «اگر جهان دارای علت نخستینی بوده باشد، آن علت، فاعلی خواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۷) البته ابن‌سینا 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، ابن‌سینا 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، بی تا: ۶۷) اما تلقی ابن‌سینا از علت فاعلی، ناظر به اصل وابستگی وجودی معلول به علت است. ارسطو با مفروض گرفتن اصل وجود ماده، صرفاً دربارهٔ رخداد و تغییر پیش آمده در آن سوال کرده و علت آن را می‌جست، اما ابن‌سینا دربارهٔ اصل وجود معلول تحقیق کرده و علت آن را می‌جوید. 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 نمودن مقصودش، میان فاعل از منظر فلاسفه الهی و فاعل از منظر علمای طبیعی خط فاصل قاطعی کشیده می‌گوید:

«فلاسفه الهی مقصودشان از فاعل، صرفاً مبدأ حرکت نیست چنانچه علمای طبیعی می‌اندیشند؛ بلکه مقصود آنها مبدأ وجود و افاده کننده 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 آنی و دفعی که به صورت کون و فساد رخ می‌دهد را 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 تنگنگی می‌بیند که معتقد است وجود معلول نه تنها در لحظه نخست بلکه در هیچ لحظه‌ای بی نیاز 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 ابن‌سینا اصل وجود و بقای جهان وابستگی شدیدی به اراده و فعل خداوند دارد و خدا علت فاعلی و هستی‌بخش جهان است. اما سوالی که اینجا خودش را نشان می‌دهد این است که ابن‌سینا بر چه اساسی اصل وجود و تحقق جهان را بر علیت و فاعلیت خداوند استوار می‌کند؟ تامل در عبارات ابن‌سینا نشان می‌دهد که وی دو تبیین متفاوت را برای این منظور مطرح نموده که البته بی‌ارتباط به هم نیستند.

#### 4-1. تبیین اول: وجود بخشی خدا به ماهیات

تبیین اول بر اساس تفکیکی است که ابن‌سینا میان وجود و ماهیت اشیاء ممکن الوجود برقرار می‌کند. این تفکیک مبنای محکمی برای تبیین وابستگی جهان به خدا و حضور قیومی خدا در جهان در اختیار ابن‌سینا 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. ابن‌سینا وقتی می‌گوید وجود عارض بر ماهیت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۴۷) به این نکته اشاره می‌کند. یعنی ماهیت به خودی خود، 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 ممکن الوجود 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 شکل تاریخی فلسفه مدرسی غرب در قرون میانه تاثیر عمیقی نهاده است. (ایزوتسو، ۱۳۵۹: 48)

ابن سینا وجود و عدم را اموری بیگانه از حقیقت ماهیت ممکن الوجود 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» (ابن سینا، 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 اشیایی اند 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» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۲۷)

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

وی در عبارتی در اشارات دو نکته را یادآور می‌شود: «ماهیت به خودی خود نه می‌تواند وجود را به عنوان جزئی در درون خود داشته باشد و نه می‌تواند علت وجود خود باشد.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۹) او نکته اول را بعضاً با این بیان مطرح می‌کند که «وجود هیچ گاه نمی‌تواند مقوم ماهیت بوده باشد» (ابن سینا، 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 و وجودشان عارضی است و در نتیجه همگی معلول خواهند بود.

اما اینجا این سوال 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 و یا معدوم و ارتفاع نقیضین محال است؟ پاسخ این سوال را در اعتبارات سه‌گانه‌ای می‌توان یافت که وی برای ماهیت در نظر می‌گیرد. از نظر ابن‌سینا ماهیتی مانند درخت را سه‌گونه می‌توان نگریست 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 سیب 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 تشخیص 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 لایبشرط 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 در اختیار وی و پیروانش قرار می‌دهد.

با نظر به این توضیحات فوق معلوم شد که جهان را ماهیاتی پر کرده‌اند که برای وجود یافتن نیاز به واجب الوجود دارند و خدای قیوم همان واجب الوجودی 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 ذاتا 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.

#### 4-2. تبیین دوم: وجوب بخشی خدا به ماهیات

تامل در عبارات ابن سینا نشان می‌دهد که وی برای اصل علیت تبیین دیگری نیز ارائه نموده 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 گردد. ابن سینا این وجوب را «وجوب غیری» می‌نامد. این تقریر از علیت را از تامل در برخی از آثار ابن سینا مانند آنچه که 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 تاکد وجود است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ب: 36 و 45؛ ابن سینا، ۱۴۰۴الف: 36) 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 «الشیء 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 که یک ماهیت مادامی که واجب نگردد نمی‌تواند در جهان خارج تحقق یابد. حال با توجه به اینکه هر ماهیتی ذاتا دارای وصف امکان است، خود نمی‌تواند منشأ و مبدأ این وجوب بوده باشد؛ لذا بایستی عاملی خارجی آن را از حالت امکانی خارج کند و آن را به مرز وجوب برساند تا بتواند از وجود بهره‌مند شده و در دار هستی قدم بگذارد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸)

اما چرا یک ماهیت مادامی که واجب نگردد 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 نگردد و راه این احتمال فقط و فقط هنگامی بسته می‌شود که علت، موجب تعیین و تخصیص وجود یا عدم برای معلول گردد. این همان واجب نمودن وجود یا عدم برای معلول است. اگر علت معلولش را به مرحله وجوب نرساند بایستی دنبال علت دیگری باشیم تا آن کار را انجام دهد. بر این اساس باید اذعان کنیم که علت ابتدا به معلول وجوب می‌بخشد و سپس آن را موجود می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ب: ۳۹)

به عبارت دیگر، یک ممکن الوجود صرفا در حالتی می‌تواند از وجود برخوردار شود که راه هرگونه عدم به رویش بسته شود و الا هنوز در حالت امکانی خود باقی مانده و تغییری در آن رخ نداده است. تغییر واقعی صرفا در جایی رخ می‌دهد که جای این امکان را وجوب بگیرد و لاغیر. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: 108؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: 3) به بیان دیگر، ماهیتی که مثلا نود و نه درصد از علت آن حاصل شده گرچه ظاهرا با ماهیتی که یک درصد علت آن فراهم نشده از دید عرفی تفاوت دارند اما از دید دقیق فلسفی میان این دو ماهیت هیچ تفاوتی وجود ندارد و هر دو در حالت امکانی قرار دارند. این قاعده ابن‌سینا را در نقطه مقابل متکلمانی قرار می‌دهد که علت را اولویت دهنده 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 می‌گردد و اختیار از وی مسلوب می‌شود. (جندقیان و اکبری، ۱۴۰۰: ۴۸)

ظاهر این مساله یعنی ضرورت بخشی علت به معلول ممکن است موهم 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. ظاهرا 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 نگردیده و در نتیجه صدور فعل از او هیچ ضرورتی نخواهد داشت. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷)

بنابراین ضرورتی که متوقف و متاخر از اراده باشد هیچ تاثیر ایجابی روی علت نخواهد گذاشت و این برداشت غلط عده‌ای همچون غزالی بوده که گمان کرده‌اند ضرورت علی موجب موجب گردیدن علت در فعل خود می‌شود. تصور آنان بر این بود که علت صرفا به معلول اولویت می‌بخشد زیرا اگر قائل به صدور ضروری معلول

از علت بشویم این 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 چرا که او در ذات خود کامل، تام، عاشق و عالم است و این موجودات لازمه علم او به ذات خود بوده، و از مجرد و علو و خیریت وی نشأت 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، نشان دهنده نوعی تلازم و انفکاک ناپذیری جهان از خدا و اراده ازلی اوست. این نشان می‌دهد که جهان و اجزای آن حتی برای لحظه‌ای هم که شده نمی‌تواند از علت موجد خود جدا شده 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 و 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 ساخته و به آنها قوام می‌بخشد. طبق این نگاه، فعل اصلی



حق تعالی و جوب بخشی به ماهیات است و وجود بخشی تابع و طفیلی آن محسوب می‌شود.

#### 3-4. رابطه این دو تبیین

چنانچه مشاهده می‌شود نقطه ثقل تقریر دوم توقف وجود بر وجوب است در حالی که در تقریر نخست سخنی از وجوب به میان نمی‌آید و صرفاً رابطه ماهیت و وجود در نظر گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد ابن‌سینا خط کشی مشخصی میان این دو تبیین انجام نداده ولی با تأمل می‌توان این دو تقریر را از هم بازشناخت. گرچه این دو تبیین متمایز از یکدیگر هستند ولی 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 وجود بخشی خدا به ماهیت را در نظر دارد منتها به یک شرط و آن اینکه خدا بایستی وجود را به ماهیتی که می‌خواهد عطا کند ضروری گرداند و سپس به آن وجود بخشد. بر این اساس، وقتی ابن‌سینا از وجود بخشی علت به ماهیت سخن می‌گوید چنین نیست که به طور کلی از وجوب بخشی آن غفلت نموده باشد. شاید بتوان گفت که این دو مسأله، دو روی یک سکه، و توأمان در صدد 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 وجود بخشی علت سخن گفت و به نوعی از حضور قیومی قائل شد ولی دیگر نمی‌توان از وجوب بخشی علت به معلول دم زد و به این معنا از حضور قیومی سخن گفت. بنابراین این دو تبیین تلازم درونی باهم ندارند و قابل انفکاک هستند اما تفسیری که ابن‌سینا از رابطه علی دارد باعث می‌شود که این دو تبیین در مسئله حضور قیومی خدا به عنوان دو وجه از یک نظریه نقش آفرینی کنند.

با توجه به این دو تبیین می‌توان یک تبیین فراگیر طولی ارائه کرد. نقش علت فاعلی ضرورت بخشی و هستی بخشی به موجودات است و بر این اساس، رابطه خدا و جهان از منظر متافیزیکی رابطه ای وجوبی و وجودی است. این عبارت ابن‌سینا حضور قیومی خدا را به خوبی به تصویر کشیده است:

«آنچه به لحاظ ذاتش سزاوار امکان است خود به خود موجود نمی‌شود؛ 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.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۷)

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

با توجه به ساختار هر می‌جهان هستی نزد ابن‌سینا شاید بتوان نوعی حضور قیومی تشکیکی و ذومراتبی را استنباط نمود. زیرا در نظام سینوی هر چه از بالا به سمت پایین تر می‌آییم واسطه‌های حضور زیادتر می‌شود خصوصاً که این واسطه‌ها در جهان مادی ملبس به امتداد زمانی نیز می‌گردند و فاصله آنها را از واجب الوجود آشکارتر می‌سازند. علاوه بر این، توجه به اینکه برخی از این واسطه‌ها دارای اختیار و اراده در فعل خود هستند نشانگر کم‌رنگ‌تر شدن فاعلیت و حضور قیومی خدا در سلسله مراتب جهان می‌شود. خدا الف را ایجاب و ایجاد می‌کند اما الف نیز باید اراده بکند تا

ب را ایجاب و ایجاد بکند و هکذا. ظاهرا این مساله نوعی نقص در نظام خداشناسی ابن سینا محسوب شده لذا اندیشمندانی چون ملاصدرا در صدد ارائه حضوری بی واسطه برای خدا در کل جهان برآمده و از فاعلیت قریب خدا نسبت به ماسوا سخن رانده‌اند. (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج 6، 372-373؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: 301)

## 5. نتیجه گیری

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

## کتابنامه

- آزادگان، ابراهیم؛ و خوشنویس، یاسر. (۱۳۹۸). *انسان و خدای محبوب*. چاپ اول، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- ابراهیمی دینانی، غلام حسین. (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ الف). *التعلیقات (ابن سینا)*. عبد الرحمن بدوی. مکتب الإعلام الإسلامی. مرکز النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ ب). *الشفاء*. سلیمان دنیا، سعید زاید، جورج شحاته قنواتی، ابراهیم بیومی مدکور، و محمد یوسف موسی. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية | مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ ج). *الشفاء (الطبیعیات)*. عبد الله محمد اسماعیل، سعید زاید، محمود محمد قاسم، ابراهیم بیومی مدکور، و عبد الحلیم منتصر. دار الکاتب العربی | کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ د). *الشفاء: المنطق*. احمد فواد اهوانی، طه حسین، سعید زاید، ابوالعلاء عقیفی، و ابراهیم بیومی مدکور. مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره) | مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۷۱). *المباحثات*. محسن بیدارفر. بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد (ابن سینا)*. مهدی محقق و عبد الله نورانی. موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۷۹). *النجاة*. محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۸۳). *دانشنامه علائق (الهیات)*. محمد معین و محمد معین. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی | دانشگاه بوعلی سینا.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۹۸۰). *عیون الحکمه*. عبد الرحمن بدوی. دار القلم | وكالة المطبوعات.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. نشر البلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۹۷۸). *كتاب الإنصاف*. وكالة المطبوعات.

احمد علی، رجاء. (۲۰۱۰). *الله و العالم فی فلسفه ابن سینا*. چاپ اول، بیروت: التنویر.

ارسطو. (بی تا). *سماع طبیعی*. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.

ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۵۹). *بنیاد حکمت سبزواری*. ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبیوی. تهران: دانشگاه تهران.

پترسون، مایکل و دیگران. (1379). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو

جانسنس، جولیس. (۱۳۹۷). *خلقت و فیض از منظر ابن سینا*. ترجمه‌ی موسی ملایری، دوفصلنامه علمی تخصصی الهیات، شماره 1.

جندقیان، محمدمهدی؛ و اکبری، رضا. (۱۴۰۰). *الاهیات «اولویت»*: تحلیل دیدگاه ابوالحسین بصری در مسئله «خدا و جهان». *جستارهای فلسفه دین*، جلد 22، شماره 10، 43-65.

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). *هرم هستی*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ساجدی، علی محمد؛ و رستمی، یداله. (۱۳۹۱). *رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا*. آینه معرفت، جلد 32، شماره 10، 105-131.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. علی بن عبد الله زنوزی، هادی بن مهدی سبزواری، محمد حسین طباطبایی، محمد بن معصوم علی مدرس زنجانی، و محمد رضامحشی مظفر. دار احیاء التراث.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبائي، محمد حسين. (١٤١٦). *نهاية الحكمة*. جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.  
مؤسسة النشر الإسلامي.  
غزالي، محمد بن محمد. (١٣٨٢). *تهافت الفلاسفة*. سليمان دنيا. شمس تبريزي.

Levine, Michael Philip (1994). *Pantheism: A Non-theistic Concept of Deity*. Routledge.

مقاله  
پيژيش  
شده