

## تحلیل و نقد روایت اکوئیناس از مدل خلقت سینوی<sup>۱</sup>

علیرضا فاضلی<sup>۲</sup>

سید مصطفی موسوی اعظم<sup>۳</sup>

### چکیده

از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین مسائل متافیزیک چگونگی پیدایش کثرت و ربط آن به وحدت بوده است. ابن سینا در این مسئله دیدگاهی دارد که اکوئیناس در آثار خود، آن را روایت کرده است. دو نقد بر روایت اکوئیناس از ابن سینا وارد است: ۱. اکوئیناس در گزینش برخی از واژگان لاتین برای رساندن مقصود ابن سینا به طور دقیق عمل نکرده است؛ ۲. او واژه «قوه» را در روایت خود آورده و آن را بر همه ماسوی الله اطلاق کرده است؛ حال آنکه چنین اصطلاحی در ادبیات سینوی (به ویژه در کتاب شفا) مشاهده نمی‌شود. پس مسئله اصلی تحقیق این است که چرا اکوئیناس چنین روایتی از نظام خلقت ابن سینا ارائه می‌دهد؟ به باور نگارندگان قرآنی وجود دارد که اکوئیناس از طریق غزالی با این نظر ابن سینا آشنا شده و همین امر در روایت او از ابن سینا تأثیرگذار بوده است. خوانش و معادل‌سازی اکوئیناس هرچند از جهانی متفاوت با عبارات ابن سینا است، اما در عین حال می‌توان آن را سازگار با نظام فلسفه ابن سینا دانست.

### کلیدواژگان

ابن سینا، اکوئیناس، کثرت، قوه

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۴/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۱۹

fazeli1351@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج، کهگیلویه و بویر احمد، ایران (نویسنده مسؤول)

mostafa.mousavi64@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج، کهگیلویه و بویر احمد، ایران

## طرح مسئله

آن‌چنان‌که در گفتمان امروزی فلسفه اسلامی مشهور است، فیلسوفان - برخلاف عرفا - کثرت را در جهان امری حقیقی می‌دانند و موجودات متکثر در عالم را به رسمیت می‌شناسند؛ از این‌رو حکیمان همواره در تلاش بودند تا برای فهم روابط میان پدیده‌های مختلف جهان هستی و تبیین روابط میان آنها با خالقشان، قواعد جهان‌شناختی تدوین کنند. از جمله قواعدی که در فلسفه اسلامی مطرح شده و فیلسوفانی چون ابن‌سینا بر آن باور داشته‌اند و در تأملات فلسفی خویش مبنای جهان‌شناسی خود قرار داده‌اند، «قاعده‌الواحد» است. بر اساس تفسیر حداقلی این قاعده، از واجب‌الوجود که از جمیع جهات واحد است، تنها موجود واحدی صادر می‌شود.

با نظر به مقدمات فوق، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه از موجود واحد، این همه موجودات کثیر صادر شده است؟ به بیان دیگر چگونه از خداوند که واحد حقیقی است، عوالم متعدد و موجودات کثیر صادر شده‌اند؟ سیر پیدایش عوالم هستی چگونه است؟ از گذشته تاکنون، بسیاری از حکیمان به جد، جهد فراوان کرده‌اند تا مفتاحی برای گشودن این قفل پر رمز و راز بیابند. به همین منظور تأملات جدی داشته و نظریات بسیاری ارائه کرده‌اند. در سنت اسلامی، فارابی به‌نحو جدی آغازگر این جریان بوده است. ابن‌سینا از دیگر فیلسوفان برجسته اسلامی است که در باب نظام خلقت و چگونگی پیدایش موجودات کثیر از واحد سخن به میان آورده است.

با ترجمه آثار فارابی و ابن‌رشد و ابن‌سینا و غزالی به لاتین و دیگر زبان‌های اروپایی، الهیات مسیحی تحت‌تأثیر اندیشه‌های ابن‌فلسوفان مسلمان قرار گرفت. تأثیرپذیری توماس آکوئیناس، که بزرگ‌ترین فیلسوف و متکلم کاتولیک در سده‌های میانی است، از ابن‌سینا در آثارش مشهود است. آکوئیناس رساله‌ای در باب وجود و ماهیت<sup>۱</sup> دارد که در آن تأثیر ادبیات سینوی مشهود است. این تأثیر را می‌توان در براهینی که آکوئیناس در اثبات وجود خداوند و نبوت و بخش‌های دیگری از مباحث الهیات آورده است نیز به‌وضوح مشاهده کرد، اما آنچه در این جستار مطمح‌نظر نگارندگان است، خوانش آکوئیناس از چگونگی پیدایش کثرت در عالم از دیدگاه ابن‌سیناست. هرچند در این بحث، دیدگاه آکوئیناس با دیدگاه ابن‌سینا تفاوت دارد، و وی قاعده‌الواحد را نمی‌پذیرد، اما روایتی که آکوئیناس از ابن‌سینا ارائه می‌دهد، دقیق نیست و با گفته ابن‌سینا در این باره تفاوت‌هایی دارد؛ از این‌رو، نخست خوانش آکوئیناس از ابن‌سینا در بحث چگونگی پیدایش کثرت در عالم بیان می‌شود و در ادامه با تحلیل واژگانی عبارات آکوئیناس، تفاوت دیدگاه او با ابن‌سینا روشن می‌شود. سپس این موضوع بررسی می‌شود که به چه دلیل آکوئیناس چنین خوانشی از ابن‌سینا ارائه داده

1- De Ente et Essentia

است.

## روایت آکوئیناس از نحوه خلقت سینوی

آکوئیناس در دو کتاب جامع علم کلام و جامع علیه کفار بیش از سایر آثارش به بحث از خلقت عالم می‌پردازد.<sup>۱</sup> او پس از بحث از خلقت اشیاء به مبحث تمایز<sup>۲</sup> می‌رسد که می‌توان آن را همان چگونگی کثرت<sup>۳</sup> اشیاء یا به عبارتی چگونگی خلقت کثیر از واحد دانست. او با تفصیل بیشتر در جامع علیه کفار و به‌طور خلاصه‌تر در جامع علم کلام چند نظر را در مورد تمایز اشیاء و کثرت امور مطرح و رد می‌کند.<sup>۴</sup> آکوئیناس نخست دیدگاه کسانی را مطرح می‌کند که کثرت را به خاطر ماده به‌تنهایی می‌دانند، چون به تصادفی شدن امور منتهی می‌شود و حرکت ماده یا به‌عبارتی کنار هم قرار گرفتن اتم‌های اولیه، موجب به‌وجود آمدن اشیاء گوناگون می‌شود. توماس این نظر را به دموکریتوس و لوکیپوس نسبت می‌دهد. شاید انتساب پیدایش این‌چنینی کثرت، به اتمیان از آن‌رو باشد که در نظر اینان با کم‌وزیاد شدن اتم‌ها اشیاء مختلف به وجود می‌آیند. همچنین آکوئیناس می‌گوید: تکثر اشیاء به خاطر ماده اولی به همراه یک فاعل هم نیست به‌طوری‌که ماده مبنای کثرت اشیاء باشد. او این نظر را دیدگاه آناکساگوراس می‌داند و آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا وجود ماده همواره برای صورت است نه آنکه صورت برای ماده باشد<sup>۵</sup>، پس این صورت است که موجب تکثر می‌شود و ماده<sup>۶</sup> اولی مخلوق<sup>۷</sup> بدون صورت است که خود را با صور گوناگون وفق می‌دهد<sup>۸</sup> (Aquinas, 1947, ST I Q, P.326-7 47 a1). به نظر می‌رسد منظور توماس از فاعل

۱. آکوئیناس البته در شرح کتاب الجمل نیز به خلقت می‌پردازد و در آنجا بیشتر معطوف به خلق از عدم و مباحث قدم یا حدوث زمانی عالم است (Aquino, 1856, In II sent, D1 Q1 a2)، چنانکه برخی محققان نشان داده‌اند آکوئیناس در این مسئله که مفهوم خلق از عدم، مفهومی منسجم است، از ابن‌سینا تأثیر پذیرفته است (López-Farjeat, 2012, p.337). به‌رحال این نوشتار به دنبال این مسئله نیست.

### 2- distinctio

۳. چنانکه خود او از همان ابتدا کثرت (multitudo) را با تمایز عطف به هم می‌کند (Aquinas, 1947, ST I Q47 a1, p326)، شایان ذکر است که مترجمان انگلیسی هر دو اثر شاید برای روشن‌تر شدن واژه تمایز (distinctio) را به تمایز اشیاء [یا امور] (distinction of things) برگردانده‌اند.

۴. آنچه در پی می‌آید به خاطر خلاصه‌تر بودن روایت جامع علم کلام، معطوف به این کتاب است.

۵. به تعبیر فلاسفه اسلامی صورت شریک العله برای ماده است، چون فعلیت ماده به صورت است؛ چنانکه ابن‌سینا می‌گوید ماده برای قیام بالفعل مفتقر به صورت است. ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۶-۴۳۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۵.

۶. آکوئیناس از ماده مخلوق (materia creata) سخن می‌گوید، زیرا او ماده اولی را جزء مخلوقات اول خدای می‌داند.

۷. آکوئیناس در جامع علیه کفار، ایجاد کثرت به خاطر اختلاف بین فاعل‌ها را هم مردود می‌شمارد و آن را نظر فیثاغورس معرفی می‌کند (Aquinas, 1957, SCG II C41) که به خاطر مربوط نبودن با موضوع ذکر آن نیامد.

همان نوس<sup>۱</sup> نزد آناکساگوراس باشد که سبب شد مواد نخستین از هم جدا شوند/خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۹). پیداست آکوئیناس برای نقد نظر او از مفاهیم ارسطویی ماده و صورت استفاده می‌کند. اما نظر دیگری که توماس آن را مردود می‌شمارد آن است که تمایز و تکثر اشیاء به خاطر علل ثانوی باشد، او این رأی را نظر ابن‌سینا می‌داند، یعنی در نظر آکوئیناس، عقول مجردی که مورد نظر ابن‌سینا است و صادر از خدا هستند، اولاً علت ثانوی هستند، ثانیاً این عقول هستند که موجب ایجاد کثرت در عالم هستند. در اینجاست که او مدل خلقت سینوی را روایت و نقد می‌کند. در ادامه، ابتدا روایت توماس از قول ابن‌سینا آورده می‌شود و سپس با رجوع به *شفا* این خوانش با گفته‌های ابن‌سینا تطبیق داده می‌شود.<sup>۲</sup>

ترجمه عبارت آکوئیناس در جامع علم کلام، که در جامع علیه کفار نیز با اختلاف اندکی آمده است، چنین است: «خدا با تعقل ذات خودش عقل اول را به صحنه می‌آورد، که در او [عقل اول] از آن رو که وجود متعلق به خویش ندارد، ضرورتاً ترکیب از قوه و فعل هست، چنانکه بعداً آشکار خواهد شد؛ و همچنین عقل اول از جهتی که علت نخستین را تعقل می‌کند، عقل دوم را به صحنه می‌آورد؛ و به خاطر آنکه ذات خود را به‌مثابه [امر] بالقوه تعقل می‌کند، اجرام فلکی را به صحنه می‌آورد که علت حرکت است و از آن‌جهت که ذات خود را به‌مثابه [چیزی که] فعلیت دارد، تعقل می‌کند، نفس افلاک را به صحنه می‌آورد» (Aquinas, 1947, ST I Q 47 a1, P.327).

آکوئیناس در فصل دهم از رساله در باب جواهر مفارق<sup>۳</sup>، که مربوط به رد نظریه کسانی است که تمامی جواهر مفارق را بی‌واسطه از جانب خدا نمی‌دانند، نظر ابن‌سینا را به این شکل می‌آورد: «نظر به اینکه مبدأ اول اشیاء، مطلقاً یگانه و بسیط است، آنها [یعنی ابن‌سینا و متفکران مثل او] فکر می‌کنند که تنها یک [شیء] از او ناشی می‌شود. هرچند که این اثر وحدت دارد و بساطت بیشتری از تمام اشیاء مادون خویش دارد، اما بساطت کمتری نسبت به مبدأ اول دارد، به خاطر آنکه وجود ذاتی ندارد بلکه ذات و جوهری است که دارای وجود است. این جوهر را آنها عقل اول می‌خوانند. آنها می‌گویند از اینجاست که کثرت وجودات، امکان تحقق می‌یابد. از آن‌جهت که عقل اول مبدأ بسیط و اول خویش را تعقل می‌کند، عقل دوم از او ناشی می‌شود. سپس از آن‌جهت که خود را به لحاظ عقل‌بودنی که در اوست، تعقل می‌کند، او

### 1- Nous

۲. در آثار ابن‌سینا، صدور از عقل اول به دوگونه بیان شده است. در *شفا* از عقل اول، سه‌گانه عقل دوم و نفس فلکی و جرم فلک اقصی صادر می‌شود و در *اشارات* از عقل اول، دوگانه عقل دوم و جرم فلک اقصی صادر می‌شود/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۳. برخی محققان به تفاوت‌های این ضرب‌آهنگ دووجهی و سه‌وجهی با تأکید بر نفوس فلکی پرداخته‌اند/رحمتی، ۱۳۸۸. به‌هرحال، به‌دلیل عدم ترجمه *اشارات* در سده‌های میانی (Burnett, 2005, p.394-396)، آکوئیناس تنها از روایت نخست سخن می‌گوید.

### 3. De Substantiis Separatis

نفس فلک اول را به صحنه می‌آورد؛ اما از آن جهت که خود را به حساب قوه‌ای که درون اوست تعقل می‌کند، جرم نخستین از او ناشی می‌شود (Aquinas, 1959, C10 #53).

### تحلیل و نقدِ واژگانی روایت توماس از ابن سینا

شاید به نظر آید آکوئیناس تنها نظر ابن سینا را به‌طور خلاصه آورده است، اما چنین نیست بلکه دقت نظر در همین عبارات کوتاه نکات مهمی را روشن می‌کند:

۱. توماس هم برای به وجود آمدن عقل اول از خدا و هم برای به وجود آمدن سه‌گانه عقل دوم و نفس فلک و جرم فلک از عقل اول، از فعل (prōdūcō) استفاده می‌کند که مصدر آن (prōdūcere) است و خود متشکل است از دو بخش (pro) به معنای جلو و پیش و (ducere) به معنی هدایت کردن و آوردن؛ و معانی آن «به‌پیش کشیدن» و «جلو آوردن» و «گستردن» است (Handford & Herberg, 1966, P.256). بنابراین به نظر می‌رسد با توجه به زمینهٔ متنی، معادل فارسی «به‌صحنه‌آوردن» مناسب‌تر از «تولید» و امثال آن باشد که معمولاً در ترجمهٔ واژهٔ انگلیسی (production) که ریشه‌اش همان واژه لاتین است، می‌آید.

در روایت دوم یعنی آنچه در رسالهٔ در باب جوهر مفارق آمده بود، برای به‌وجودآمدن عقل اول از خدا و همچنین به‌وجودآمدن عقل دوم و جرم نخستین از عقل اول از فعل (procedo) استفاده می‌کند که بخش (cedo) در آن به معنی «رفتن» است و معادل انگلیسی آن (proceed) است (Glare, 1968, P.292) و معانی آن در این موضع به نظر نمی‌رسد تفاوتی با واژهٔ (prōdūcere) داشته باشد که توماس از آن برای به‌وجودآمدن نفس فلکی از عقل اول در این روایت استفاده می‌کند. با مراجعه به شفاء، ملاحظه می‌شود که ابن سینا ترتیب خلقت از اول تعالی را به‌طور یکجا نمی‌گوید، بلکه ابتدا به فعل اول و بالذات خدا می‌پردازد و پس از چند صفحه به چگونگی صدور کثرت از عقل اول به بعد می‌رسد؛ و به‌نوعی بین فعل اول حق تعالی و صدور کثرت از عقول، هم در واژه‌هایی که استفاده می‌کند و هم در شیوهٔ صدور فرق می‌گذارد. ابن سینا کارکرد نخستین خدای را تعقل ذات خویش می‌داند؛ از آن رو که مبدأ نظام خیر در وجود است و می‌گوید این حقیقت معقول نزد خدا، همان علم و قدرت و اراده<sup>۱</sup> است؛ و از این حیث، اول تعالی فاعل کل است. پس در این قسمت کلام ابن سینا معطوف به فاعلیت کل عالم از جانب خدا است و در اینجا از واژهٔ «فیض» بهره می‌برد؛ فیضانی که میان با ذات خداست<sup>۲</sup> و آن را بر سبیل «لزوم» می‌داند/ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۴/۳.

۱. از نظر ابن‌سینا، ارادهٔ واجب‌تعالی همان علم او به نظام خیر است و با قدرت او یگانه است/ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۲. این تباین مخلوقات با ذات خدا از اشتراکات آکوئیناس با ابن‌سینا است.

۳. شیخ‌الرئیس در کلیهٔ آثار خود از واژه‌های گوناگونی بهره می‌گیرد؛ واژه‌هایی چون: صدور، ابداع، خلق، فعل، عنایه، تجلی.

ابن سینا در *تعلیقات*، فیض را «فعل فاعل همیشگی» معرفی می‌کند که سببی برانگیزاننده فاعل بر آن کار، نیست و غرضی جز ذات فاعل ندارد/ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۲۱۵؛ که البته برای کارکرد اول تعالی تعریفی کارآمد و متناسب است. ابن سینا در جای دیگری از *تعلیقات*، کاربرد فیض را جز برای باری تعالی و عقول جایز نمی‌داند، و می‌گوید فعل باری تعالی سزاوارتر است که نام‌بردار به فیض باشد/ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۲۸۱. در ترجمه متأخری که از *نجات* ابن سینا به زبان لاتین در سال ۱۹۲۶م انجام شده است<sup>۱</sup>، در یکجا به جای فیضان فعل (prōfluō) گذارده شده است (Avicenna, 1926, P.188) و در جای دیگر همین فعل بدون پیشوند به صورت (fluō) آمده است (Ibid, P.189)، که به معنای «جاری شدن» و «لبریز شدن» است و اصل آن یونانی (φλύω) است (Glare, 1968, P.716). گزینش این کلمه در ترجمه به نظر دقیق می‌آید و در عین حال متفاوت از کلمه به کار برده شده توماس است.

در بررسی فعل اول خدای تعالی نکته مهم‌تر آن است که توماس در خلاصه‌سازی گفته ابن سینا، در *جامع علم کلام و جامع علیه کفار*، نکات بسیار مهمی از آن را فرو گذارده است، چون اولاً توماس چنین روایت کرد که خدا با «تعقل ذات» خودش عقل اول را پدید آورد؛ حال آنکه از نظر ابن سینا، چون اول تعالی ذات خودش را از آن رو که لذاته مبدأ نظام خیر است، تعقل می‌کند، نه فقط عقل اول، که کل وجود از او فیضان می‌یابد/ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۴؛ در ضمن، نزد ابن سینا خدا ذات خود را از آن جهت که مبدأ نظام خیر است، تعقل می‌کند؛ اما در روایت توماس گویا قید تعقل ذات - که همان مبدأ نظام خیر بودن لذاته است - به کل نادیده گرفته شده و تنها به این اکتفا شده است که خدا خود را تعقل می‌کند. در رساله در *باب جواهر مفارقی*، سخنی از فعل اول خدا به میان نیامده است؛ شاید به این دلیل که در این رساله به جواهر مجرده و مفارقات توجه شده است.

از دیدگاه ابن سینا، موجوداتی که از خدا صادر می‌شوند، نباید بیش از یکی باشند (قاعده الواحد). او اینگونه موجودات را «مبدعات» می‌خواند/ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۵. ابن سینا بار دیگر، هنگام بیان صادرهای سه‌گانه از عقل اول، واژه «ابداع» را به کار می‌برد (همان، ص ۴۳۸).<sup>۲</sup> خواجه در شرح *اشارات* مراد ابن سینا از ابداع را ایجاد شیء غیر مسبوق به عدم می‌گوید/نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۷. معادل لاتین مبدعات در ترجمه پیش گفته (creaturae) است (Avicenna, 1926, P.189) که جمع مؤنث (creātūrus) به

۱. متأسفانه راهی برای دسترسی به ترجمه‌ای قدیمی از الهیات شفا نبود تا با فضای آنچه نزد توماس بوده است آشنایی بیشتری حاصل شود و خوشبختانه تقریباً تمام قسمت‌های شفاء که در این مقاله بر آنها تمرکز شده است، در *نجات* موجود است و ترجمه لاتینی آن در دسترس است؛ باین حال درباره واژگان راهی جز قضاوت‌های محتمل نیست.

۲. برای توضیحات مفصل‌تر در مورد ابداع و حدوث و صنع، رک: بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۶۳.

معنی مخلوق است و به جای ابداع (*creatione*) نهاده شده است (*Ibid, P.194*)؛ انگار که خلق و ایجاد به شکلی که منظور ابن سینا است در لاتین معادل تک‌واژه‌ای ندارد.

ابن سینا برای پدید آمدن عقل مادون و جرم فلک اقصی و صورت فلک از عقل اول فعل «یلزم» را به کار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۸) که به معنای منطقی لزوم<sup>۱</sup> نیست، بلکه در پی آمدن توأم با نوعی ضرورت است؛ البته ضرورتی که برخاسته از علمی است که باری تعالی به نظام خیر و سبب و مسببات طولی این نظام دارد و معادل لاتین آن (*necesse*) گذارده شده است (*Avicenna, 1926, P.194*). حال آنکه آکوئیناس در اینجا هم از همان فعل قبلی استفاده می‌کند؛ پس معادل توماس برای صدور سه‌گانه از عقل اول هم تطابق با گفته ابن سینا ندارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد در روایت توماس استفاده از (*prōdūcere*) به نوعی فهم و قرائت او را به همراه دارد و این واژه معادل واژه‌هایی که ابن سینا به کار می‌گیرد، نیست.<sup>۲</sup>

### تحلیل و نقد کاربرد «قوه» در روایت آکوئیناس از ابن سینا

در روایت آکوئیناس، عقل اول به خاطر آنکه وجودش متعلق به خودش نیست، مرکب از قوه و فعل است؛ بنابراین نخستین چیزی که موجب کثرت است در عقل اول «وجود بالغیر» اوست. سخن آکوئیناس در اینجا به نوعی با نظر ابن سینا هماهنگ است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۷؛ *Aquinas, 1947, STIQ47 a1, P.327*)، اما از اینجا به بعد روایت آکوئیناس از آنچه خود ابن سینا گفته است، آشکارا جدا می‌شود؛ در روایت توماس عقل اول به سبب همان وجود غیری، مرکب از قوه و فعل است، در حالی که ابن سینا می‌گوید کثرتی در عقول مفارقه نیست مگر آنکه معلول، بذاته ممکن است و به سبب اول تعالی واجب می‌شود. سخن ابن سینا درباره کثرتی که در ذات عقل اول است با محوریت امکان ذاتی و وجوب غیری ادامه می‌یابد، کثرتی که البته از ناحیه اول تعالی نیست؛ چون امکان، ذاتی عقل اول است و به سبب خدا نیست<sup>۳</sup>، بلکه از ناحیه خدا به او وجوب وجودش رسیده است. پس در نظر ابن سینا آنچه موجب کثرت

۱. لزوم، خود شامل لازم ماهیت و لازم وجود ذهنی و لازم وجود خارجی می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۳).

۲. مترجم لاتین *نجات* در این قسمت (*prōdūcere*) را به جای تکوین می‌گذارد (*Avicenna, 1926, P.189*). برخی از پژوهشگران ما احتمال داده‌اند که ایرادهای اساسی ژیلسون بر ابن سینا در مسائل وجود، به نارسایی ترجمه‌های لاتین *الهیات شفاء* برمی‌گردد (ژیلسون، ۱۳۸۵، پاورقی مترجم ص ۱۶۸)، اما چنانکه بیان شد در مسئله مدل خلقت، ترجمه لاتینی *نجات* که حاوی تمام مباحث مربوط است، همسو با خوانش آکوئیناس نیست و این ترجمه را ژیلسون در آثارش دیده و به آن ارجاع داده است (رک: ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۴۸۹-۴۸۸). پس شاید همدلی ژیلسون با آکوئیناس در واقع انعام در او باشد نه به دلیل ترجمه نارسای مترجمان و بدفهمی او.

۳. از نظر مک‌گینیس، خدا عقل اول را به گونه‌ای می‌سازد که در او بالذات کثرت هست (*McGinnis, 2010, P.204*). محقق دیگری این بدفهمی او را یادآور می‌شود و می‌گوید: کثرتی که در عقل اول است به خاطر جایگاه وجودی اوست (*Swanstrom, 2013, P.48*).

است دو جنبه امکان ذاتی و وجوب غیرری عقل اول است؛ برخلاف آکوئیناس که در خود وجوب غیرری کثرت می‌بیند.

پرسش این است که چرا توماس این دو جنبه (امکان ذاتی و وجوب غیرری) را تبدیل به قوه و فعل کرد؟<sup>۱</sup> حال آنکه ترکیب عقل اول از قوه و فعل در *شفاء* و در دیگر آثار ابن‌سینا نیست. چنانکه در متن پیش‌گفته از توماس آورده شد، او در مباحث بعدی‌اش از ضرورت تلازم بین وجود بالغیر و ترکیب از قوه و فعل سخن خواهد گفت. به نظر می‌رسد بهتر است ابتدا از این ملازمه در نظر توماس سخن گفته شود سپس به نظر ابن‌سینا در مورد وجود قوه در عقل اول و سایر مفارقات پرداخته شود تا تفاوت دو دیدگاه بهتر نمایان شود.

آکوئیناس در قسمت مربوط به فرشتگان، پرسش پنجاهم، جستار دوم<sup>۲</sup> که در مورد مرکب‌نبودن فرشته از ماده و صورت است، در پاسخ به اعتراض سوم می‌گوید: هرچند فرشته<sup>۳</sup> مرکب از ماده و صورت نیست، اما در او فعلیت و قوه وجود دارد. او دلیلی وجودی برای این امر ارائه می‌کند، به این شکل که طبیعت شیئی که وجود از خود ندارد، نسبت به وجود آن شیء به‌مثابه قوه است به فعلیت، یا با عبارتی وجودی‌تر، فرشته از آن‌رو که مرکب از هستی<sup>۴</sup> و چیستی<sup>۵</sup> است، مرکب از قوه و فعل خواهد بود (Aquinas, 1947, ST I Q50 a2, P.345). این مطلب را توماس با تفصیلی بیشتر در فصل چهارم در باب هستی و ذات<sup>۶</sup> می‌آورد، در بند ششم، با توجه به اینکه جواهر مفارق فعل محض نیستند، آنها را دارای آمیزه‌ای از قوه می‌داند (آکوئینی، ۱۳۸۲، ص ۹۴). او در بند هشتم، می‌گوید: هر دریافتی به نوعی قوه است و آنچه حاصل در دریافت‌کننده است، فعلیت آن است، پس عقول هم که وجود از خدا دریافت می‌کنند دارند، قوه و فعل دارند، اما صورت و ماده ندارند؛ مگر به اشتراک لفظ. او در بند نهم، ترکیب از هستی و چیستی را می‌آورد و در بند دهم، کثرت عقول را به سبب قوه موجود در آنها می‌داند (آکوئینی، ۱۳۸۲، ص ۹۶-۹۷).

۱. چنانکه گفته شده تمایز بین قوه و فعل ارسطویی نزد ابن‌سینا به تمایز وجود ضروری و وجود امکانی تبدیل شد. Avicenna, 1926, P. xviii برای تفصیل بیشتر و تحلیل بهتر از این بازاندیشی ابن‌سینا در تقسیم حالات اشیاء و گذار ابن‌سینا از مفاهیم ارسطویی قوه و فعل، ر. کد McGinnis, 2010, P.160

۲. مترجمان جامع علم کلام به جستار سوم پرسش پنجاهم که درباره تعداد زیاد فرشتگان است، ارجاع می‌دهند.

۳. فرشتگان در نظر توماس یکسره روحانی‌اند و غیرمادی (Aquinas, 1947, ST I Q50 a1, P.343)؛ بنابراین می‌توان آنها را معادل عقول مفارق ابن‌سینا گرفت.

4. esse

5-quod est

۶. البته این مطلب قبل از جامع علم کلام نگاشته شده است (آکوئینی، ۱۳۸۲، ص ۱۳، مقدمه مترجم).



در این مواضع توماس معنایی خودساخته از قوه مراد می‌کند و این نکته، ریشه در نسبت وجود با ماهیت در نظر آکوئیناس دارد<sup>۱</sup>؛ توضیح آنکه در نظر او فعلیت و کمال هر چیز به وجود اوست و وجود است که فعلیت همه فعلیت‌ها و کمال همه کمالات است و این فعل وجودی<sup>۲</sup> مقدم بر هر فعلیت دیگری و فعلیت صورت در معنای ارسطویی آن است (Aquinas, 1947, ST I Q 5 a1, P.29).<sup>۳</sup> این فعل وجودی نخستین اثر است چون در همه موجودات حضور دارد پس فاعل آن هم اعم از همه است و بنابراین تنها متعلق به خداست (Aquinas, 1957, SCG II C21#4). توماس در مقابل چنین معنایی از فعلیت است که قوه را قرار می‌دهد و بر این مبنا تمام مخلوقات از جمله مفارقات را بالقوه می‌داند. این معنای از قوه، به هیچ‌رو، دست‌کم در شفاء ابن‌سینا وجود ندارد و الاً چنانکه ذکر شد، در آنجایی که ابن‌سینا از فاعلیت کل واجب تعالی سخن گفت با اعطای وجود از جانب خدا به همه مخالفتی ندارد.

ابن‌سینا به تفصیل از لفظ قوه و تطوّر معنایی آن تا رسیدن به معنای به‌کاربرده‌شده فلاسفه در شفا سخن می‌گوید؛ در نظر او واژه قوه ابتدائاً برای معنایی که در حیوان موجود است و با آن امکان انجام دادن افعال سخت را دارد، وضع شده است و مقابل این معنی را عجز و ناتوانی می‌داند/ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵). قوه از این معنا به معنایی منتقل شد که در اثر آن حیوان انفعال و اثر نمی‌پذیرد که اگر بپذیرد دیگر نمی‌تواند کار سخت را به انجام برساند و مقابل این معنی ضعف است/همان‌جا؛ و این معنا تا جایی پیش رفت که قوه به معنای چیزی شد که دارنده آن اصلاً منفعل نمی‌شود، سپس مساوی معنای قدرت شد و قدرت حالتی در حیوان است که با آن می‌تواند با خواست و مشیت فعلی را انجام دهد یا انجام ندهد، و نخواستن و عدم مشیت - البته در صورتی که موانع فعل رفع شده باشند - قوه نام گرفت، چون مبدأ فعل است/ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶). فلاسفه از اینجا لفظ قوه را منتقل به دستگاه واژگانی خویش کردند و قوه را بر هر حالتی اطلاق کردند که در شیء باشد و مبدأ تغیر آن شیء به چیز دیگری باشد از آن جهت که شیء دیگری بشود، نه از آن جهت که قبول کننده آن امر دیگر باشد، حتی اگر در آن شیء اراده‌ای وجود نداشته باشد/همان‌جا). در نظر ابن‌سینا این معنا از قوه چون با معانی پیش‌گفته یعنی قدرت و شدت توانایی جمع شد، معنایی دیگر از آن حاصل شد به این شکل که شیء از آن جهت که دارای

۱. آنتونی کنی می‌گوید در عبارت مرکزی رساله در باب هستی و ذات، آکوئیناس ذات یا ماهیت را به‌مثابه شکلی از بالقوگی می‌گیرد که این موضع او را قادر می‌سازد هر چیزی را در عالم، به‌جز خدا، تحت نفوذ قوه درآورد؛ چون در هر مخلوقی وجود از ماهیت متمایز است و تنها در خدا آن دو یکی هستند (Kenny, 2002, P.33).

2- actus essendi

۳. برای توضیح بیشتر ر. کد آکوئینی، ۱۳۸۲، ص ۲۱ (درآمد مترجم انگلیسی)؛ زیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۳۶، ۲۵۲-۲۵۳؛ ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۴۲.

قوه است امکان عمل کردن و امکان عمل نکردن را دارد و به این ترتیب فلاسفه لفظ قوه را به امکان منتقل کردند و شیئی را که در حد امکان است، موجود بالقوه نامیدند/همان، ص ۱۱۶-۱۱۷. معانی اولیه قوه چنانکه ابن سینا گفت ربطی به معنای مورد نظر آکوئیناس ندارد و این طبیعی است؛ اما معنای آخر که ملازم با امکان است، شاید شبیه به نظر برسد اما منظور ابن سینا از امکان، امکان ذاتی یا امکان خاص مقابل وجوب نیست که عقول هم متصف به آن هستند؛ بلکه مراد او از امکان همان چیزی است که به آن امکان استعدادی گفته می‌شود. چنانکه ابن سینا در انتهای همین فصل یعنی فصل دوم از مقاله چهارم *الهیات شفا* می‌گوید، منظور از امکان، قوه وجود است و حامل قوه وجود را موضوع و هیولی و ماده می‌نامد/ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸. او در ادامه بحث از معانی قوه می‌گوید این قوه به کاربرده شده فلاسفه در حقیقت انفعال است و به اعتبار معنای اولی که مقابلش عجز بود، کمال این قوه را فعل نامیده‌اند؛ سپس ابن سینا از معنای قوه نزد اهل هندسه می‌گوید/همان، ص ۱۱۷. تا اینجا مشخص شد که ابن سینا اصلاً معنای مورد نظر آکوئیناس را مدنظر خویش نداشته است. در پی از نفی قوه با همین معنایی که ابن سینا مراد می‌کند در مفارقات و عقول گفته خواهد شد.

ابن سینا در فصل بعد یعنی فصل سوم از مقاله چهارم *الهیات شفاء* که در آن بحث تام و ناقص<sup>۲</sup> را مطرح می‌کند به صراحت می‌گوید: «و [حکما] گذاردند مرتبه تمام را برای عقل [آن عقلی] از عقول مفارقه که او در ابتدای وجودش بالفعل است و با آنچه بالقوه است، نیامیخته است و منتظر وجود دیگری نیست، پس هر چیز دیگری از او به وجود می‌آید پس آن [یعنی وجودی که به دیگران می‌دهد] در نتیجه وجودی است که از اوّل [تعالی] فیضان یافته است» (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴).

ملاحظه می‌شود که در این عبارت هرگونه قوه‌ای از عقل اول نفی می‌شود، درحالی که توماس عقل اوّل را دارای جنبه قوه دانست. البته قوه نداشتن در معنایی که ابن سینا مدنظر دارد، شامل سایر عقول مفارقه هم می‌شود، چون آنها هم مستکفی بالذات هستند و حالت منتظره‌ای ندارند، به خاطر آنکه قوه حامل می‌خواهد و حامل آن ماده است و عقول مفارقه از ماده هستند. این معنا بعدها به شکل قاعده «کلّ ما هو ممکن للمجردات یجب أن یکون حاصلًا لها بالفعل» در آمد/براهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۱. تاکنون تنها روایت آکوئیناس از ابن سینا با نظر او در *شفا* مقایسه شد و چنین به دست آمد که آکوئیناس

۱. برای توضیح بیشتر در مورد امکان استعدادی که تنها در مادیات موجود است، ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ و برای اقسام امکان، ر.ک: ملک‌شاهی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳-۳۵۶.

۲. صدرالمآلهین می‌گوید که تام متناسب است با آنچه بالفعل است و ناقص متناسب است با آنچه بالقوه است؛ به همین دلیل این فصل که مشتمل بر تام و ناقص است، پس از فصل مشتمل بر قوه و فعل آمده است/صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۹.

هرچند به معانی ابتدایی قوه نپرداخت، اما با جعل معنای دیگری برای قوه که ملازم با ماده نیست، آن را به جای امکان در ابن سینا قرار داد و چنانکه آمد این معنای از قوه در آثار ابن سینا وجود نداشت. البته توماس در رساله در باب قدرت الهی<sup>۱</sup> این نظر را به غزالی هم منتسب می‌کند (Aquinas, 1933, Q3 a4, P.101)؛ شایان ذکر است که در زمانه‌ی آکوئیناس تنها مقاصد الفلاسفه غزالی ترجمه شده بود (Burnett, 2005, P.396). از آنجاکه غزالی در این اثر رویکرد ضد فلسفی نداشته، او را همانند ابن سینا، فیلسوف دانسته و از ایرادات او به فلاسفه خبر نداشته‌اند. اگر به مقاله پنجم مقاصد الفلاسفه رجوع شود نتایج جالبی به دست می‌آید که برای آن لازم است عبارت غزالی نقل شود. او می‌گوید: «اما وجه این کثرت آن است که اول [تعالی] واحد حق است، چون وجودش وجود محض است و اینت او عین ماهیت اوست و هر آنچه جز او ممکن هستند؛ و هر ممکنی وجودش غیر ماهیتش است - چنانکه گذشت - چون هر وجودی که واجب نباشد عرض برای ماهیت است، پس باید ماهیتی باشد تا وجود عرض برای آن باشد؛ پس به حکم ماهیت ممکن الوجود می‌شود و به قیاس با سبب، واجب الوجود. چون بیان شد که هر ممکن بنفسه‌ای واجب بغیره است، پس دو حکم دارد وجوب از وجهی و امکان از وجهی؛ و آن از وجهی که ممکن است بالقوه است و از حیثی که واجب است بالفعل؛ و امکان او از ذاتش است و وجوب برای او از غیر؛ پس در او ترکیب حاصل می‌آید از چیزی که شبیه ماده است و [چیز] دیگری که شبیه صورت است، پس آنچه شبیه ماده است امکان است و آنچه همانند صورت است، وجوبی است که از غیر او است» (غزالی، ۱۹۶۱م، ص ۲۸۹).

ملاحظه می‌شود که غزالی بالقوگی را داخل در ذات همه موجودات ممکن می‌داند و این عبارت غزالی شاید مأخذ آکوئیناس برای نقل رأی ابن سینا بوده باشد و آنچه این احتمال را بیشتر می‌کند - مطابق تحقیقات اخیر - این است که در سده‌های میانی کسی مثل گوندیسالینوس<sup>۲</sup> (د. بعد از ۱۱۹۰م) از غزالی به‌عنوان منبع اصلی، و از ابن سینا به‌عنوان منبع متمم نقل می‌کند (Bertolacci, 2012, P.207). نتیجه دیگری که می‌توان از این عبارت گرفت آن است که آکوئیناس در معنایی که از قوه مراد می‌کند و تمام ممکنات را دارای آن می‌داند، به‌نوعی وامدار غزالی است. البته غزالی تنها در این موضع است که این معنای از قوه را به کار می‌گیرد و در دیگر مواضع همچون ابن سینا قوه را ملازم با ماده می‌داند (غزالی، ۱۹۶۱م، ص ۲۰۱).

در اینجا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر ابن سینا به همین معنای از قوه یعنی هر گونه‌ای از قبول و انفعال می‌رسید، حتی قبول وجود، آیا با آکوئیناس هم‌نوا می‌شد و عقول را دارای جنبه قوه

1- De Potentia Dei

2- Gundissalinus

می‌دانست؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش مثبت باشد. چنانکه آورده شد، بنا به نظر ابن‌سینا، عقل اول قبول وجود از اول تعالی می‌کند. همچنین به‌طور واضح‌تر ابن‌سینا در اثنای بحث خویش از خلقت، ماده را لازمه وجود معلول اول نمی‌داند؛ زیرا ماده فقط قابل است و نمی‌تواند سبب وجود معلولات مادون معلول اول باشد. اگر چیزی از ماده در معلول اول باشد، تنها اشتراک اسمی و لفظی با ماده به معنای قابل دارد (د/ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۶). همین ماده را که تنها اشتراک اسم با ماده‌ی اولی دارد، می‌توان معادل با قوه‌ای گرفت که غزالی آن را در ممکن اول منطوی دانست و مرکزیت در آکوئیناس یافت. عقل اول به سبب این کثرتی که ملازم ذات امکانی اوست، چون عقل است واجب را تعقل می‌کند و عقل مادون از او لازم می‌آید و ذات خود را تعقل می‌کند و صورت فلک اقصی لازمه آن است که کمال آن است و همان نفس است امکان خود را که برای او حاصل شده است، تعقل می‌کند و در تعقل ذاتش مندرج است، و از این تعقل جرم فلک اقصی، وجود جرم فلک اقصی که مندرج ذات آن است، پدید می‌آید که تحت تعقل ذات خویش است (همان، ص ۴۳۸). پس ابن‌سینا کثرت را به امکان برگرداند که اگر به آن قوه به معنای خاص مدنظر غزالی و آکوئیناس هم می‌گفت، اشکالی پیش نمی‌آمد.

## نتیجه‌گیری

آکوئیناس در سه کتاب مهم خود جامع علم کلام، جامع علیه کفار و در باب جواهر مفارق به دیدگاه‌های مختلف در باب علت پیدایش کثرت عالم می‌پردازد و در این میان به دیدگاه ابن‌سینا نیز اشاره می‌کند. در روایت آکوئیناس از ابن‌سینا، نکات قابل تحلیل و تأملی وجود دارد که با مطالب موجود در کتاب *شفا* تفاوت‌هایی دارد. خوانش آکوئیناس در دو بخش موردبررسی قرار گرفت: ۱. نقد و تحلیل واژگانی، ۲. نقد و تحلیل کاربرد قوه به‌جای امکان. در بخش نخست تحلیل واژگانی روایت آکوئیناس از ابن‌سینا صورت گرفت که در اینجا به‌اجمال به آن اشاره می‌شود.

توماس هم برای به وجود آمدن عقل اول از خدا و هم برای به‌وجود آمدن سه‌گانه عقل دوم، نفس فلک و جرم فلک از عقل اول، از فعل (*prōdūcō*) استفاده می‌کند که مصدر آن (*prōdūcere*) است که معنای آن «به‌پیش کشیدن» و «جلو آوردن» و «گستردن» است. به نظر می‌رسد این معادل مناسبی برای واژه «فیض» که از سوی ابن‌سینا در متن کتاب *شفا* آمده است، نیست. در ترجمه متأخری که از *نجات* ابن‌سینا به زبان لاتین انجام شده است، فعل (*prōfluō*) معادل «فیض» و «فیضان» گذارده شده است؛ و در جای دیگر این ترجمه، همین فعل بدون پیشوند به‌صورت (*fluō*) آمده است که به معنای جاری شدن و لبریز شدن است. به نظر معادل اخیر، برای رساندن مقصود ابن‌سینا مناسب‌تر و رساتر از معادل آکوئیناس است. به‌علاوه در عبارات ابن‌سینا، خدا ذات خود را «از آن جهت که مبدأ نظام خیر است»

تعقل می‌کند؛ اما در روایت توماس، قید «مبدأ نظام خیر بودن» به کل نادیده گرفته شده است و تنها به تعقل ذات خدا اکتفا شده است.

در بخش دوم نمایان شد که روایت آکوئیناس از آنچه خود ابن‌سینا گفته است، آشکارا متفاوت است. در خوانش توماس از ابن‌سینا عقل اول به سبب وجود (وجوب) غیری، مرکب از قوه و فعل است؛ در حالی که ابن‌سینا نفس وجود غیری را مرکب نمی‌داند. در عبارات *شفای ابن‌سینا*، آنچه موجب کثرت است دو جنبه امکان ذاتی و وجوب غیری عقل اول است؛ برخلاف خوانش آکوئیناس که در خود وجوب غیری، کثرت قوه و فعل را جای می‌دهد. البته آکوئیناس معنایی که از قوه مراد می‌کند متفاوت از قوه ملازم ماده است و آن را سازگار با عالم مجردات و فرشتگان می‌داند. به عبارتی آکوئیناس در معنای قوه توسعه می‌بخشد و بر این باور است که هر چند مجردات و فرشتگان مرکب از ماده و صورت نیستند، اما در آنها فعلیت و قوه وجود دارد. به باور آکوئیناس هر آنچه مرکب از هستی و چیستی است، مرکب از قوه و فعل خواهد بود. چه‌بسا اگر این معنا از قوه، پیش روی ابن‌سینا گذاشته شود، او نیز آن را بر همه ماسوی الله صادق بداند. باوجود این ابن‌سینا در سیستم فلسفی‌اش، چنین معنایی از قوه را مراد نکرده است؛ بنابراین به کارگیری این واژه از سوی آکوئیناس برای روایت دیدگاه ابن‌سینا به‌جا و درخور نیست. به‌طور معمول آنچه ابن‌سینا از قوه در گفتمان فلسفی خود مراد می‌کند، امکان استعدادی است که تنها بر موجودات مادی صادق است؛ بنابراین عقول مفارقه و مجردات به این معنا فاقد قوه‌اند.

اما اینکه چرا آکوئیناس این نوع خوانش از ابن‌سینا را روایت کرده است، از حیث تاریخی جای مطالعه دارد. برخی از مستشرقان در مطالعات تاریخی خود بر این باورند که منبع دست اول در سده‌های میانی آثار غزالی است و آثار ابن‌سینا منبع متمم است؛ از این‌رو، به باور نگارندگان احتمالاً آکوئیناس از مقاصد *الفلاسفه غزالی* با چگونگی خلقت ابن‌سینا آشنا شده است و روایتی که از مدل خلقت سینوی عرضه داشته است، تحت تأثیر خوانش غزالی بوده است. شواهدی بر این ادعا عرضه شد: نخست آنکه توماس در رساله *در باب قدرت الهی* این خوانشی که از ابن‌سینا روایت کرده است به غزالی هم منتسب می‌کند؛ دوم آنکه در زمانه‌ی آکوئیناس تنها اثر ترجمه‌شده‌ی غزالی *مقاصد الفلاسفه* بوده است. از آنجاکه غزالی در این اثر رویکرد ضد فلسفی نداشته است او را همانند ابن‌سینا فیلسوف می‌دانستند؛ سوم آنکه در مقاله، عبارتی از *مقاصد الفلاسفه غزالی* آورده شده که در آنجا غزالی، به‌جای واژه «امکان» از «قوه» استفاده کرده و اصطلاح قوه را پیش از توماس بر عقول مفارقه و فرشتگان صادق دانسته که خود نشانه‌ای جدی بر این ادعا است.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *التعلیقات*، تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- آکوئینی، توماس (۱۳۸۲). *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: انتشارات سمت.
- بهشتی، احمد (۱۳۷۹). *صنع و ابداع شرح و توضیح نمط پنجم از کتاب الإشارات و التنبیهات ابوعلی سینا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۸). «نفوس فلکی در جهان شناخت سینایی و همانندی آنها با نفوس بشری»، *پژوهشهای فلسفی و کلامی*، ۱۱ (۴۲)، ص ۳۴-۳۵.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه حمید طالبزاده با همکاری محمدرضا شمشیری، مقدمه کریم مجتهدی، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *التعلیقات علی الإلهیات من الشفاء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۹۶۱ م). *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف.
- ملکشاهی، حسن (۱۳۷۵). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا*، تهران: انتشارات سروش.
- طوسی (نصیرالدین)، محمد بن محمد (۱۳۶۱). *اساس الإقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیهات*، قم: نشر البلاغه.

- Aquinas, Thomas(1933). *On the Power of God: (Quæstiones Disputatae de Potentia Dei)*, Translated by Lawrence Shapcote, Vol 1, London: Burns, Oates & Washbourne Limited.
- (1947). *Summa Theologica*, Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition [Source: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>].
- (1955-57). *[Summa] Contra Gentiles*, **Book two: Creation**, translated by James F. Anderson, Edited with English especially Scriptural references updated by Joseph Kenny, New York: Hanover House [Source: <http://www.diafrica.org/kenny/CD texts/ Contra Gentiles 1.htm>].
- (1959). *Treatise on Separate Substances*, A Latin-English Edition, Translated by Francis J. Lescoe, New York: St. Joseph College.
- Aquino, Sancti Thomae de(1856), *Scriptum super Sententiis*, [Source: <http://www.corpusthomicum.org/snp2001.html>].
- (1899). *Summa Theologiae*, [Source: <http://www.Corpusthomicum.org/sth3171.html>].
- Avicenna(1926). *Avicennae (Ibn-Sīnā) Metaphysices Compendium an -Nağāh*, Ex Arabo Latinum Reddidit et Adnotationibus Adornavit: Nematallah Careme, Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Bertolacci, Amos(2012). On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization, in: *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's Metaphysics*, P.197-224, edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.
- Burnett, Charles(2005). Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe, in: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, P.370-404, Edited by Peter Adamson & Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Glare, P. G. W.(1968). *Oxford Latin Dictionary*, London: Oxford university press.
- Handford, S. A. & Mary Herberg(1966). *Langenscheidt Latin Dictionary*, Berlin: Langenscheidt.

- Kenny, Anthony(2005). Aquinas on Being, Oxford: Oxford University Press*
- López-Farjeat, Luis Xavier(2012). Avicenna's influence on aquinas' early doctrine of creation in in II sent., D. 1, Q. 1, A. 2, Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, 79(2), P.307-337*
- McGinnis, Jon(2010). Avicenna, Oxford: Oxford University Press.*
- Swanstrom, Julie Ann (2013). The Metaphysics of Causation in the Creation Accounts of Avicenna and Aquinas, Ph.D. Dissertation, Purdue University.*