

برهان وجوب و امکان ابن سینا

حسین شمس*^۱، محسن جوادی^۲

۱. دکتری فلسفه تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۱۴؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۹/۲۷)

چکیده

پرسش از وجود خدا از بنیادی‌ترین پرسش‌ها و دغدغه‌های فکری بشر بوده است. از رهگذر تلاش اندیشمندان برهان‌های زیادی در اثبات وجود خدا سامان یافته که یکی از استوارترین و مهم‌ترین آنها برهان وجوب و امکان است. این برهان به طور گسترده‌ای در میان فیلسوفان اسلامی و غربی مورد پذیرش واقع شده و از آن تقریرهای متعددی ارایه گردیده است. تقریر ابن سینا که صورت تفصیلی آن در کتاب اشارات و تنبیهات آمده است، یکی از تأثیرگذارترین آنهاست که در این مقاله رهیافت او در ارایه این برهان مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و قوت و اعتبار آن مورد تأکید قرار می‌گیرد. این تقریر کامل‌ترین شیوه‌ای است که برای برهان وجوب و امکان ارایه شده و اساس بسیاری از تقریرهای دیگر است.

واژگان کلیدی

ابن سینا، وجوب، امکان، علیت، برهان صدیقین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رشته علوم انسانی

مقدمه

یکی از استوارترین و مهم‌ترین برهان‌های عقلی که برای اثبات وجود خدا بیان شده و در شرق و غرب عالم مورد قبول قرار گرفته (۱)، برهان وجوب و امکان^۱ است. در آثار فلاسفه یونان به این برهان اشاره‌ای نشده است (۲)، گویا این برهان برای اولین بار در آثار فارابی مطرح شده و از ابتکارات اوست و بر اساس ادعای عبدالرحمن بدوی، ابن‌سینا این برهان را از فارابی گرفته و در الهیات شفا و نجات آورده است (بدوی، ۱۹۸۴، ص ۱۰۲). هم‌چنین امام محمد غزالی آن را در «مقاصد الفلاسفه» و «تهافت الفلاسفه» طرح نموده و مورد نقادی قرار داده است و ابن‌رشد اندلسی از طریق نوشته‌های غزالی این برهان را دریافت نمود و سپس با ترجمه آثار «ابن‌رشد» به زبان لاتین، این برهان در جهان غرب منتشر گردید و سومین دلیل از پنج دلیل جهان‌شناختی^۲ «توماس آکویناس»^۳ شد که در کتاب «جامع الهیات»^۴ او گرد آمده است.

البته عبدالرحمن بدوی بر این باور است که آکویناس هم این برهان را از فارابی گرفته است (همان). بر خلاف کاپلستون که معتقد است، آکویناس این برهان را از ابن‌میمون و او از ابن‌سینا اخذ نموده و بسط داده است (کاپلستون، ۱۹۸۵، ص ۳۴۱).

به هر حال، این برهان پر آوازه و استوار فلسفی، از حکیمان اسلامی بر آمده و در میان آنان جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که از آن به عنوان راه فلسفه در اثبات وجود خداوند یاد می‌شود. هر چند فیلسوفان و متکلمان متقدم و متأخر اسلامی هر یک به نوعی به این برهان پرداخته‌اند (۳)، اما باید توجه داشت، اساس بسیاری از تقریرهایی که از این برهان در آثار آنان دیده می‌شود، از برهان ابن‌سینا است.

اما پاسخ به سؤالاتی از این قبیل که، آیا ابن‌سینا تقریرهای مختلفی از این برهان ارائه داده است؟ مبانی و پیش‌فرض‌های او در ارائه این برهان چیست؟ آیا تقریر او مبتنی بر ابطال دور و تسلسل است؟ آیا استدلال او بر وجود خدا، به روش قیاس برهانی است؟ وجه تسمیه این برهان به برهان صدیقین چیست؟ آیا تقریر او از این برهان، جزء برهان‌های جهان‌شناختی است؟ برهان ابن‌سینا، انّی است یا لمّی؟ و...، مستلزم تحلیل و بررسی تقریر وی از این برهان است، نوشتار حاضر، به همین منظور تنظیم گردیده است.

1. The Argument From Contingency
2. Five. Ways
3. Tomas Aquinas
4. The summa Theological

تقریرهای ابن سینا از برهان وجوب و امکان

ابن سینا در الهیات شفا (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۵۵-۴۹)، الهیات نجاة (همان، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶) و مبدأ و معاد (همان، ۱۳۸۳، صص ۲۳-۲۲)، این برهان را مطرح نموده و در کتاب اشارات و تنبیهات (همان، ۱۳۷۵، ص ۲۰) با نظمی بیش‌تر و به تفصیل آن را بیان داشته است و شیوه خود را در اثبات واجب، شیوه صدیقین دانسته و آن را بر روش‌های دیگر ترجیح داده است. این شیوه استدلال بر وجود خدا توسط حکمای بعدی همچون ملاصدرا (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۲۶)، حاج ملا هادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۹۸، ص ۵۰) و طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۷۰) و... تکمیل گردیده است.

تقریر برهان در الهیات شفا

ابن سینا در فصل ششم از مقاله اول الهیات شفا (۴) در اثبات واجب الوجود، برهانی را اقامه می‌کند که بر مقدمات زیر استوار است: (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۵۵-۴۹).

۱. پذیرش اینکه اموری وجود دارند، چنانکه می‌گوید: «إن الامور التي تدخل فی الوجود...»

(همان).

۲. تقسیم عقلی موجودات به واجب و ممکن پس از قبول این که موجوداتی در عالم هست، چنانکه می‌گوید: «موجودات از نظر عقلی به دو قسم، تقسیم می‌شوند: قسم اول، آن چیزی است که اگر به خودی خود ملاحظه شود، اقتضای وجود نداشته و وجودش واجب و ضروری نیست و بدیهی است که بنا بر فرض، وجود آن، ممتنع هم نمی‌باشد و گرنه موجود نبود. این قسم، ممکن الوجود است. قسم دوم آن چیزی است که اگر به خودی خود ملاحظه شود، واجب و ضروری الوجود است» (همان).

۳. اصل علیت و نیازمندی ممکن الوجود به علت وجوددهنده و بی‌نیاز واجب الوجود از علت. چنانکه می‌گوید: «پس آن چیزی که واجب الوجود است، ذاتاً بی‌نیاز از علت است، و آن چیزی که ممکن الوجود است، ذاتاً محتاج علت است و واجب الوجود بالذات، از همه جهات، واجب الوجود است و محال است که وجودش با وجود دیگری که آن هم دارای وجوب است، همسان و هم‌تراز و متلازم باشد، اما اینکه واجب الوجود علت ندارد، روشن است، زیرا اگر واجب الوجود علت داشته باشد، وجودش وابسته به آن علت مفروض بوده و به واسطه آن علت موجود است و هر چیزی که به واسطه چیز دیگری موجود شود، وقتی که به خودی خود ملاحظه شود و با غیر ملحوظ نگردد، وجودی برای آن ضروری نخواهد بود و هر چه که به خودی خود و بدون ملاحظه غیر، وجودش، ضروری نباشد، چنین چیزی واجب الوجود بالذات نیست. پس روشن است که اگر برای واجب الوجود بالذات، علتی باشد، واجب الوجود بالذات نخواهد بود. پس واجب الوجود، علت ندارد و نیز از این بیان روشن شد که امکان ندارد که چیزی هم واجب الوجود بالذات باشد و هم

واجب‌الوجود بالغیر، زیرا اگر وجودش به واسطه غیر، واجب باشد، جایز نیست که بدون آن، موجود شود، و هر چیزی که بدون غیر، امکان وجود نداشته باشد، محال است که واجب بالذات باشد و اگر وجودش ذاتاً واجب است، در این صورت، وجوبی که غیر به آن خواهد داد، بدون تأثیر است، زیرا غیر در چیزی مؤثر است که واجب‌الوجود بالذات نباشد و هم چنین هر چیزی که ذاتاً ممکن‌الوجود است، به واسطه علت موجود یا معدوم می‌شود، زیرا وقتی که موجود می‌شود، با موجود شدن، از عدم، متمایز می‌گردد و وقتی که معدوم می‌شود، با معدوم شدن، از وجود متمایز می‌شود...» (همان).

در این تقریر ابن سینا به طور ضمنی وجود اموری را در عالم پذیرفته و طی یک تحلیل عقلی با تقسیم وجود به واجب و ممکن و نیازمند بودن ممکن به علت، لزوم وجود واجب را اثبات می‌کند.

دو نکته در این تقریر حایز اهمیت است، اول اینکه قبول وجود ممکن، برای شروع استدلال لازم نیست، بلکه فقط بر اساس تحلیل موجودی که مسلم گرفته شده، چه واجب و چه ممکن به اثبات مدعا پرداخته می‌شود و دوم اینکه این استدلال بر ابطال دور و تسلسل مبتنی نمی‌باشد.

تقریر برهان در الهیات نجاة و مبدأ و معاد

ابن سینا در الهیات نجاة (۵) (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶) و نیز در مبدأ و معاد (۶) (همان، ۱۳۸۳، ص ۳۲) با عبارات موجزی شبیه همان بیان در اثبات وجود واجب، تقریری اقامه می‌کند که بر مقدمات زیر استوار است:

۱. قبول اصل واقعیت هستی، چنانکه می‌گوید: «بدون شک واقعیتی وجود دارد».
۲. تقسیم عقلی هستی به واجب و ممکن، چنانکه می‌گوید: «این واقعیت و هستی، یا واجب است و یا ممکن».
۳. قبول اصل علیت، چنانکه می‌گوید: «اگر آن مجموعه را ممکن‌الوجود بدانیم، پس مجموعه، در کل نیازمند علتی است که به آن وجود داده باشد».
۴. بطلان تسلسل در سلسله علیت، چنانکه می‌گوید: «بنابراین، چنین نتیجه می‌گیریم که پدیده‌های ممکن سرانجام به یک علت واجب‌الوجود منتهی می‌شود و چنان نیست که هر پدیده ممکن دارای یک سلسله نامتناهی از علت‌های ممکن بوده باشد».

تقریر برهان در اشارات و تنبیهات

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۰) با تفصیل بیش‌تری این برهان را بیان داشته و این شیوه استدلال بر وجود خدا را برتر از شیوه‌های دیگر دانسته و آن را برهان صدیقین نامیده است.

او در این کتاب پیش از ورود به اصل برهان، دو امر بسیار مهم را مورد اشاره قرار می‌دهد:

۱. موجود منحصر به محسوس نیست، بلکه موجودات غیر محسوس و خارج از عالم محسوسات نیز وجود دارند. ابن سینا طی استدلالی از دل محسوس، غیر محسوس را استخراج کرده و از این امر شگفت زده شده است (همان، صص ۲-۳). وی در ادامه اثبات می‌کند که خداوند هم موجود غیر محسوس است (همان، ص ۱۰).

۲. با اینکه علل چهارگانه در پیدایش پدیده‌های جهان مادی، اثر دارند، اما در نهایت، همه علّت‌ها از نظر وجودی، نیازمند علّت فاعلی هستند. بنابراین علّت فاعلی در رأس علّت‌ها قرار می‌گیرد. به همین دلیل، اگر قرار باشد، *علة العلیی* اثبات شود باید از نوع علّت فاعلی باشد، نه از نوع علل دیگر (همان، صص ۱۱-۱۸).

بدون در نظر گرفتن موجود غیر محسوس، علّت فاعلی قابل اثبات نیست، زیرا تنها موجودات غیر مادی می‌توانند علّت فاعلی باشند. موجودات جهان مادی، حتی انسان هم نمی‌توانند علّت فاعلی یک پدیده طبیعی باشند. یعنی چیزی را از نیستی به هستی درآورد. سپس با استفاده از مقدمات زیر به اثبات واجب تعالی می‌پردازد:

۱. تقسیم موجود به واجب و ممکن (۷)؛ هر موجودی فی‌ذاته و بدون توجه به غیر یا به گونه‌ای است که وجود برایش ضروری است و یا وجود برایش ضروری نیست، در این فرض عدم هم برایش ضروری نیست، چون برای آن، فرض وجود شده است، چنین موجودی ممکن خواهد بود. البته وصف امکان برای ممکن به لحاظ توجه به ذات و ماهیت آن و با قطع نظر از فرض وجوب بالغیر آن است و طبیعی است که اگر ماهیت موجود نباشد، به دلیل عدم علّت، معدوم خواهد بود که در این صورت ممتنع بالغیر است (همان، صص ۱۸-۱۹).

۲. نیاز وجود ممکن به غیر(علّت)؛ اگر نسبت ممکن به وجود و عدم مساوی است، پس هیچ کدام از این دو طرف برای ممکن اولویت ندارد و اگر یکی از این دو طرف برای ممکن محقق شود، به خاطر علّت و یا عدم علّت است و در فرض بحث، موجود ممکن به واسطه وجود علّت موجود شده است (همان، ص ۱۹).

۳. اثبات واجب الوجود؛ گفته شد که هر موجود ممکنی به علّت احتیاج دارد. حال اگر این استناد و وابستگی (معلولیت) تسلسل پیدا کند، یعنی سلسله‌ای از ممکنات محتاج و وابسته به غیر در کنار هم قرار بگیرند، تمام احاد این مجموعه و خود مجموعه نیازمند به غیر خواهد بود که آن غیر بیرون از مجموعه است و ویژگی این غیر، آن است که بیرون از سلسله ممکنات است، پس واجب است (همان، ص ۲۰).

این سینا سپس صور مختلف علیّت و معلولیّت بین آحاد سلسله با یکدیگر و آحاد سلسله با بیرون از سلسله را به تفصیل به بحث می‌گذارد (۸).

بررسی مقدمات و مبانی تقریرها

۱. اولین مقدمه برهان که در همه تقریرها به نوعی به آن توجه شده، پذیرش واقعیت خارجی است که این سینا به دلیل بدهت آن، بر آن اقامه برهان نمی‌کند. بنابراین نقطه شروع برهان این است که بپذیریم، جهان هستی سراسر خواب و خیال نیست، بلکه برخی از امور واقعیت دارند.

شاید اولین جرعه تردید در واقعیت، در یونان باستان به هنگام تأمل در خصوص معرفت آدمی زده شد. وقتی خود علم و معرفت موضوع تأمل و بحث قرار گرفت، معلوم شد که بسیاری از آنچه را که آدمی واقعیت می‌شمارد، پنداری بیش نیست. آگاهی از این نکته که در مجموعه علم و معرفت انسان، خطاهای فراوان وجود دارد و چه بسیار پندارها که لباس واقعیت پوشیده‌اند، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه باستان است.

این سخن درست که در ادراکات انسان خطا وجود دارد و موجب خطاهای فراوان شد، کسانی به دلایل مختلف شعله‌ای را که روشن گر بود، به آتشی ویران‌گر بدل ساختند و تمام علم و معرفت آدمی را در میان شعله‌های آن سوزاندند.

به تعبیر علامه طباطبایی «همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است، وجود این اشتباهات و تضاد با آن نیز روشن است و تردید در وجود خطا و غلط فکری از تردید در اصل واقعیت که آن را سفسطه می‌خوانیم، دست کمی ندارد. زیرا سفسطه با کشتن واقعیت، حقیقت را که گرامی‌ترین دوست ما بود، از ما گرفت و نفی خطا و غلط نیز پندار غلط را در ما می‌گنجاند و در هر دو حال، حقیقت از ما ربوده می‌شود» (طباطبایی، بی تا، صص ۳۶۹ - ۳۷۰).

به هر حال شکاکان (۹) یا سوفسطایی‌ها با انکار و یا تردید در مطلق هستی و واقعیت، اساس علم و معرفت را بر هم زدند. با توجه به این زمینه تاریخی است که ابن سینا اصل پذیرش واقعیت را به عنوان پایه استدلال خود عنوان می‌کند (همان، ۱۳۶۲، ص ۲۵۳).

برای شروع استدلال کافی است که بپذیریم واقعیتی وجود دارد تا از سفسطه مطلق اجتناب کرده باشیم. زیرا اگر کسی مطلق واقعیت را انکار و یا در آن تردید کند، دیگر مجال استدلال نخواهد داشت.

اصل اذعان به واقعیت مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین، در شمار اصولی است که استدلال، خود متوقف بر قبول آنهاست و نمی‌توان گفت که خودشان محتاج استدلالند. درست به همین خاطر است که به سوفسطایی مطلق (کسی که در همه چیز تردید دارد) نمی‌توان احتجاج کرد،

زیرا حجت آوردن مسبوق به پذیرش اصولی چون امتناع اجتماع نقیضین و اصل وجود واقعیت (رتالیسم) است که او بدانها تن در نمی‌دهد (۱۰).

۲. مقدمه دوم برهان که در همه تقریرها مشترک است، تقسیم موجود به واجب و ممکن است.

در این مقدمه از مفهوم وجوب و امکان بهره گرفته شده است که به خودی خود بین و بدیهی بوده و احتیاج به تعریف ندارند (همان، بی تا، ص ۴۰۸؛ همان، ۱۳۶۴، ص ۴۴) و نمی‌توان از آنها تعریف حقیقی ارایه داد، بلکه تنها می‌توان بر اساس ویژگی‌هایشان آنها را شناخت. بنابراین حالت وجوب، یعنی اینکه شیء چنان شدت وجودی دارد که نمی‌توان عدم آن را فرض نمود. و شیئی که چنین حالتی داشته باشد، واجب‌الوجود نامیده می‌شود.

حالت امکان، یعنی اینکه شیء به خودی خود نسبت به وجود و عدم مساوی است و هستی یا نیستی آن وابسته به هستی یا نیستی علت است و شیئی که چنین حالتی داشته باشد، ممکن‌الوجود نامیده می‌شود (همان، ۱۳۶۴، صص ۴۴-۴۵) (۱۱).

این تقسیم از ابتکارات فلسفه اسلامی است و نخستین بیان روشن آن در آثار فارابی دیده می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۹؛ همان، ۱۳۲۸، ص ۵۰؛ همان، ۱۳۴۵، صص ۲-۳).

در این برهان ابن سینا پس از پذیرش وجود چیزی، آن را موضوع یک بررسی فلسفی قرار می‌دهد و با استفاده از اصول بدیهی منطقی به استدلال می‌پردازد. بدین ترتیب که هر موجودی به حکم عقل یا قائم به ذات خود و مستغنی از دیگری است (واجب‌الوجود) و یا اینکه هستی خود را از غیر گرفته و به غیر خود قائم است (ممکن‌الوجود) و هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که از دو سوی این تقسیم خارج باشد. ویژگی تقسیم منطقی که همواره بین نفی و اثبات، صورت می‌گیرد، شمول آن است. هرگاه طرفین تقسیم، متناقض باشند و مثلاً گفته شود، شیء یا «وابسته» است یا «وابسته» نیست. در آن صورت هر چیزی سرانجام در یکی از دو طرف این حصر قرار می‌گیرد، زیرا خارج بودن از دو سوی تقسیم عقلی، به معنای امکان ارتفاع نقیضین است. در اصطلاح منطقی می‌توان گفت، تقسیم به واجب و ممکن که اشاره به «وجود مستغنی» و «وجود غیر مستغنی» دارد، منفصله حقیقیه است.

پس موجود مفروض و مسلم ما هم ناگزیر یا واجب‌الوجود است، یا ممکن‌الوجود. در صورت اول، مطلوب حاصل و نیازی به ادامه استدلال نیست، چرا که غرض از استدلال، اذعان به وجود واجب است و این در همان آغاز حاصل شده است. اما اگر ممکن‌الوجود باشد، در آن صورت استدلال باید ادامه یابد.

این برهان، بر تفکیک میان واجب و ممکن استوار است. اساس تقسیم موجود به واجب و ممکن که در آثار فیلسوفان و متکلمان اسلامی راه یافته، تفکیک وجود از ماهیت است که از مسایل مهم فلسفی به شمار می‌آید. اهمیت تفکیک میان ممکن و واجب در نزد ابن سینا به گونه‌ای است که وی این تفکیک را به عنوان یکی از مقدمات برهان خود قرار داده است.

در این که اصل این تفکیک بدیهی است یا نظری؟ می‌توان گفت از بیان ابن سینا در اشارات و تنبیهات که با عنوان «تنبيه» مطرح شده، برداشت می‌شود که ابن سینا این تفکیک را تفکیکی بدیهی می‌داند. علاوه بر این، یکی از قضایای بدیهی از نظر ابن سینا، قضیه امتناع اجتماع نقیضین است. بر این اساس می‌توان گفت، مراد از امتناع اجتماع نقیضین، تطبیقات و مصادیق این قضیه است. بنابراین هر قضیه‌ای که از امتناع نقیضین به دست آید، خود بدیهی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۲) و از آنجا که تقسیم موجود به واجب و ممکن، یک تقسیم ثنائی منطقی و به اصطلاح منفصله حقیقیه بوده که قطعی و غیر قابل تردید است و بازگشت به دوران بین سلب و ایجاب می‌کند، به این معنا که هر وجود یا ضرورت وجود دارد و یا ضرورت وجود ندارد و شق سومی نمی‌توان برای آن بیان کرد، نتیجه گرفته می‌شود که تفکیک میان واجب و ممکن مبتنی بر اصل اجتماع نقیضین بوده و امری بدیهی است.

در اندیشه ابن سینا تقسیم موجود به واجب و ممکن از بنیادی‌ترین تقسیمات موجود است. از نظر او موجود واجب همان وجود مطلق یا خداست و تمام اشیای دیگر موجودات ممکن هستند. موجود ممکن به خودی خود نسبت به وجود و عدم مساوی است، بدین معنا که هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند موجود نباشد. لذا برای اینکه وجود یابد، باید وجود را از خارج به دست آورد. البته این بدان معنا نیست که قبل از وجودش دارای نوعی تقرّر و تحقق باشد. منظور ابن سینا این است که عقل به هنگام تحلیل اشیای موجود، آنها را گاهی طوری می‌یابد که از وجود قابل تفکیک نیستند و وجود حیثیت ذاتی آنها است و گاهی طوری می‌یابد که از وجود قابل تفکیک بوده و شیء موجود می‌توانست موجود نباشد، یعنی از عروض عدم بر آن محال لازم نمی‌آید. وی قسم اول را واجب‌الوجود و قسم دوم را ممکن‌الوجود می‌نامد.

با این بیان، اشکالی که در این زمینه بر ابن سینا گرفته شده است، رفع می‌گردد. گفته شده است که در کلام ابن سینا تناقض واضحی وجود دارد، زیرا او می‌گوید: «هر موجودی یا واجب است یا ممکن...» اگر چنانکه او می‌گوید چیزی موجود باشد، لاجرم وجود بالفعل دارد و در آن صورت محال است که ممکن باشد، زیرا ممکن، در نظر وی آن است که اگر غیر موجود فرض شود، محال لازم نیاید، در حالی که موجود بالفعل اگر معدوم فرض شود، محال لازم می‌آید» (فخری، ۱۹۹۷، ص ۲۴)، پر واضح است که این اشکال به ابن سینا وارد نیست، زیرا او نمی‌گوید شیء

با قید وجود بالفعل اگر معدوم فرض شود، محال نیست، بلکه می‌گوید، موجودی که بدون تقیّد به وجود فعلی خود و فقط بر حسب ذات، قابل عدم باشد، ممکن است. این رشد گفته است: «تقسیم موجود به واجب و ممکن که مقدمه استدلال ابن سینا است، نادرست است، زیرا موجود، یعنی چیزی که وجود دارد و آنچه هست نمی‌تواند نسبت به هستی و نیستی مساوی باشد» (همان، ص ۲۳).

به اعتقاد ابن رشد، وجود همواره مساوی وجوب است و موجود نمی‌تواند ممکن باشد، اگر چه وجوب وجود، گاه بالذات و گاهی بالغیر است، اما در نهایت، هر موجودی واجب است. قطعاً این نکته چیزی نیست که از ذهن ابن سینا دور مانده باشد. آنچه مورد نظر ابن سینا بوده، این است که هر موجودی در تحلیل عقلی، دو گونه است: یا هیچ گونه حیثیت ماهوی و غیر وجودی در آن قابل تصور نیست که در این صورت واجب‌الوجود است و یا موجودی است که عقل با تحلیل خود یک حیثیت ماهوی از جنبه محدودیت آن انتزاع می‌کند که ماهیت نامیده می‌شود، به چنین موجودی که از آن ماهیت قابل انتزاع باشد و ذات آن به تصور و تعقل در آید، ممکن‌الوجود اطلاق می‌شود، بنابراین از آنجا که حیث وجودی ممکنات از غیر ذات آنها اخذ می‌شود، بی‌نیاز از علت نیستند و این جهت، در تمام مراحل وجود ممکن پا بر جاست و بیانگر آن است که شیء علاوه بر حدوث خود در بقا و نیز محتاج به علت است. و از همین جا استدلال وارد مقدمه سوم می‌شود.

۳. مقدمه سوم، که آن هم مشترک همه تقریرها است، اصل علیّت است (طباطبایی، بی تا، ص ۴۳۹) (۱۲).

ابن سینا بعد از بیان این که موجود یا واجب است یا ممکن، لزوم استناد ممکن به غیر را متذکر می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹) (۱۳). از آنجا که ممکن در ماهیت و حد ذات خود نسبت به دو طرف وجود و عدم، لاقضاء بوده و نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، لذا ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم را باید به عاملی بیرون از ذات ممکن نسبت داد.

از بیانات ابن سینا، چنین استفاده می‌شود که وی اصل علیّت را از اصول بدیهی و از اولیات می‌داند. و از نظر او این اصل منشأ عقلی دارد و حس از حکم به علیّت میان دو شیء ناتوان است، زیرا حس از همراهی و یا توالی دو چیز، چیزی جز همراهی و توالی را احساس نمی‌کند و اصل علیّت جز در اثر حکم عقل به واسطه مشاهده و تجربه حاصل نمی‌شود (همان، ۱۳۷۶، ص ۸). بنابراین اگر شیء مورد نظر که واقعیت آن مورد قبول است، ممکن‌الوجود باشد، با توجه به تعریف و تحلیل مفهوم امکان، باید علتی داشته باشد.

درباره علت ممکن‌الوجود مفروض، احتمال‌هایی وجود دارد:

۱. احتمال اول این که، موجود ممکن خودش علت خودش باشد که در این صورت توقف شیء بر خود لازم می‌آید.
۲. احتمال دوم این است که، وجود ممکن، معلول علتی باشد که آن علت خود، مستقیم یا غیر مستقیم معلول همین موجود مفروض است. این دو احتمال مستلزم دور (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۲) (۱۴) بوده و باطل است.
- در تقریرهای مذکور از این برهان به ابطال دور اشاره‌ای نشده است و شارحان کلام ابن‌سینا، بداهت بطلان دور را دلیل عدم طرح آن توسط ابن‌سینا دانسته‌اند، ولی از آن جا که بداهت آن از قبیل اولیات نیست، امکان استدلال بر آن وجود دارد (همان، ۱۳۷۶، ص ۱۰).
۳. احتمال سوم این است که وجود ممکن مفروض، معلول ممکن دیگری باشد که خودش معلول ممکن سومی است و همین‌طور سلسله علل ممکن‌الوجود تا بی‌نهایت ادامه یابد، بدون آنکه به واجب‌الوجود بالذات منتهی شود. این احتمال مستلزم تسلسل نامتناهی در علل بوده و باطل است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۸۸) (۱۵).
- ابن‌سینا در تقریری که از این برهان در کتاب شفا ارایه داده، فرض تسلسل را مطرح نکرده است، اما برخلاف آن در تقریرهای دیگرش به خصوص در کتاب اشارات این فرض را به تفصیل مورد بحث قرار داده است.
- بیان ابن‌سینا به گونه‌ای است که وی می‌پذیرد که سلسله ممکنات تا بی‌نهایت ادامه یابد، اما حتی در این فرض هم آن را محتاج واجب می‌داند، زیرا کل سلسله را یک ذات ممکن می‌داند چون از آحاد ممکن تشکیل شده است.
- بدین ترتیب، کل سلسله نامتناهی نیز برای تحقق نیاز به علت دارد. وی بحث دقیقی در خصوص اینکه علت ایجاد کل سلسله نامتناهی ممکنات نمی‌تواند عضو یا اعضای خود سلسله ممکنات باشد و نتیجه می‌گیرد که علت سلسله در خارج از حلقه امکان بوده و همان خدای واجب‌الوجود است.
- ابن‌سینا نمی‌خواهد ذات مستقلی برای مجموعه ممکنات فرض کرده و در جستجوی علت آن باشد، بلکه فقط تأکید دارد که صرف جمع شدن ممکنات نمی‌تواند علتی برای پدید آمدن سلسله ممکنات باشد، زیرا آحاد امکانی چیزی جز امکان بر مجموعه سلسله نمی‌افزایند و ناگزیر نیاز آحاد ممکنات، به علت پا برجاست.
- اگر این تقریر ابن‌سینا مبتنی بر ابطال تسلسل باشد، دلیلی خواهد بود بر عدم برتری آن در مقایسه با برهان صدیقین صدرایی. اما به نظر می‌رسد که این برهان مبتنی بر ابطال تسلسل

نیست. زیرا با رجوع به برهان مشخص می‌شود که ابن سینا در فرض تسلسل علل به این مطلب می‌رسد که این سلسله باید مبتنی بر واجب‌الوجود بیرون از سلسله باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۰) (۱۶). به همین دلیل، برخی معتقدند که اصل تقریر ابن سینا مبتنی بر بطلان تسلسل نبوده و استفاده از استحاله تسلسل در این برهان و تقریرهای مختلف آن جنبه تعلیمی و تأییدی دارند (جوادی آملی، بی تا، ص ۱۵۴). هر چند که امکان تسلسل اقامه چنین برهانی را غیر ممکن می‌سازد (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۹۴).

برخی شارحان ابن سینا، عبارت وی را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که گویی وی می‌خواهد در ضمن همین برهان، تسلسل نامتناهی را هم رد کند. در حالی که ابن سینا به صراحت، بر این نکته تأکید دارد که برای او تفاوتی ندارد که این سلسله، متناهی باشد یا نامتناهی. البته در میان متأخران، تنها سهروردی به این نکته توجه کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، صص ۳۸۶-۳۸۷)، هر چند او نیز در حکمة الاشراف، در بحث اثبات وجود واجب، پای دور و تسلسل را به میان کشانده است (همان، صص ۱۲۱-۱۲۲).

بنابراین، روش ابن سینا در اثبات واجب، متوقف به بطلان دور و تسلسل نیست و این یکی از مزایای استدلال اوست.

۴. احتمال چهارم این است که ممکن مفروض، بی‌واسطه یا با واسطه معلول واجب‌الوجود باشد و این همان احتمال معقول و موجهی است که ابن سینا درصدد اثبات آن است. چنانکه ملاحظه می‌شود، ابن سینا در این برهان کوشیده است تا از مقدماتی که بیانگر یکی از ویژگی‌های عمومی عالم طبیعت است، بهره نگیرد. البته وی انکار نمی‌کند که از راه ویژگی‌های طبیعی عالم هم می‌توان به وجود خداوند رسید و از این روی است که برهان حرکت را می‌ستاید. اما برایش دشوار می‌نماید که صرفاً از این راه به وجود خداوند برسد و عقیده دارد که راه برتری هم وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۸۴).

او در این تقریر از روش قیاس برهانی استفاده کرده است. در قیاس برهانی مقدمات یا به‌طور مستقیم معلوم و بدیهی‌اند و یا این که محصول یک قیاس برهانی دیگرند و معلوم به واسطه هستند. البته این روند با منتهی شدن مقدمات به دسته‌ای از گزاره‌های بدیهی پایان می‌یابد و گرنه دور و تسلسل پیش می‌آید. و اگر مقدمات قیاس، یقینی باشد، نتیجه نیز یقینی خواهد بود و حالت دیگری وجود ندارد. بر همین اساس، وی در اقامه برهان وجوب و امکان، از مقدمات اندک و در عین حال بدیهی و یا قریب به بداهت بهره گرفته است و شاید به همین دلیل است که وی تقریرش در اشارات را برازنده نام برهان صدیقین دانسته است.

وجه تسمیه این برهان به برهان صدیقین

درباره وجه تسمیه یا معیار صدیقین بودن برهان ابن سینا در اشارات، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است (عبودیت، ۱۳۸۵، صص ۱۴۹-۱۶۲). ابن سینا خود در پایان نمط چهارم بیان می‌کند (۱۷) که در تقریر این برهان فقط از مفهوم وجود استفاده کرده است و این همان طریق صدیقین است که بر روش‌های دیگر، برتری دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۶).

از بیان ابن سینا در برخی عباراتش (۱۸) چنین به دست می‌آید که برهان وی از آن جهت برهان صدیقین است که در آن وجود خداوند با تأمل در وجود محض یا نفس وجود ثابت می‌شود و نیازی به تأمل در احوال و آثار مخلوقات برای اثبات وجود خدا نیست، یعنی لازم نیست که برای اثبات واجب الوجود، وجود مخلوقات و معلولات را از پیش فرض کرد، و اثبات وجود خداوند متوقف بر ممکنات نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۶)؛ یعنی اگر وجود همه ممکنات و مخلوقات انکار شود، در نتیجه برهان تأثیری ندارد و در هر حال وجود خداوند ثابت می‌شود.

اگر مراد از برهان صدیقین، این باشد که با تأمل در نفس وجود، بدون وساطت مخلوقات به خداوند پی برده شود، پیش از ابن سینا، فارابی هم به این نوع برهان اشاره کرده است. آنجا که می‌گوید: «تو می‌توانی به عالم مخلوقات توجه کنی و نشانه‌های صنع و آفرینش را در آن ببینی و نیز می‌توانی به عالم وجود محض توجه کنی و از این طریق دریابی که وجود بالذات هست. در طریق اول صعود می‌کنی و در طریق دوم نزول می‌کنی» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۴).

بر این اساس برهان، صدیقین باید دو ویژگی داشته باشد:

۱. وجود خدا را با تکیه بر واقعیت خارج از ذهن اثبات کند.

۲. با فرض انکار وجود همه ممکنات و مخلوقات، باز هم وجود خدا را اثبات کند.

و این هر دو گویا در برهان ابن سینا لحاظ شده، لذا وی این برهان را شایسته نام صدیقین می‌داند. برخی هم تسمیه این برهان به صدیقین را کنایه از استواری و جلالت آن دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۲).

صدرالمتالهین، این برهان را به خاطر استفاده از مفهوم وجود در آن، صدیقین نمی‌داند، بلکه آن را نزدیک‌ترین برهان به صدیقین می‌داند. زیرا در شیوه صدیقین به حقیقت وجود تمسک می‌شود، نه مفهوم وجود (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۲۶).

البته به نظر می‌رسد که ابن سینا در این تقریر وجود را به لحاظ مصداق مورد توجه قرار داده و بر اساس آن استدلال کرده است، نه اینکه مفهوم وجود را از حیث مفهومیّت آن گونه که ملاصدرا از برهان وی استنباط می‌کند، مقدمه قرار داده باشد. ابن سینا مفهوم وجود را به عنوان حاکی و مرآت مصداق ملحوظ کرده است.

آیا برهان سینوی جزء براهین جهان‌شناختی است؟

ممکن است که گفته شود، چون ابن سینا در این برهان از مفهوم وجود برای اثبات وجود خدا استفاده کرده است، بنابراین تقریر او به سبک برهان وجودی اقامه شده است. اما از سوی دیگر، می‌توان گفت که تقریر وی جزء براهین جهان‌شناختی است، زیرا:

اول این که گرچه ابن سینا در برهان خود از مفهوم وجود استفاده کرده است، ولی مفهوم وجود را به لحاظ مصداق مورد توجه قرار داده است، در حالی که در برهان وجودی یا از مفهوم وجود بماهو مفهوم استفاده می‌شود، چنانکه در برهان وجودی آنسلم چنین است و یا اساساً از واقعیت و حقیقت وجود استفاده می‌شود، چنانکه صدرالمتهلین و علامه طباطبایی در اقامه برهان صدیقین چنین کرده‌اند.

دوم این که ابن سینا در برهان خود از مفاهیم وجوب و امکان به عنوان حدّ وسط یا مقدمه اصلی استفاده می‌کند که معمولاً در غرب برای صورت دادن به تقریرهای برهان امکان از آنها استفاده می‌کنند. لذا مبادی تصویری و تصدیقی مقدمات این تقریر با برهان امکان مشترک است. با این تفاوت که در این تقریر بر خلاف سایر تقریرهای برهان امکان، نیاز به پذیرش وجود مخلوقات و بررسی صفات مخلوقات نیست. لذا این تقریر ابن سینا را هم می‌توان از جمله تقریرهای برهان امکان به حساب آورد و اگر آن را برهان وجودی بدانیم باید سایر تقریرهای برهان وجوب و امکان را هم برهان وجودی بدانیم و این خلاف اصطلاح رایج است.

سوم، با اینکه ابن سینا در تقریرش از مقدمه تجربی شروع نمی‌کند، اما با پذیرش اصل وجود موجودی در عالم هستی، از آنچه در غرب به نام براهین وجود شناختی موسوم است، فاصله می‌گیرد که از رهگذر این تحلیل مفهومی خداوند به اثبات وجودش می‌پردازد.

علاوه بر این، برهان سینوی، متمم برخی براهین جهان‌شناختی دیگر است. به عنوان نمونه، علامه حلی در کشف‌المراد بعد از بیان این برهان، به برهان حدوث در نزد متکلمان اشاره می‌کند، ولی آن را برهانی مرجوح می‌داند (علامه حلی، ۱۳۷۵، ص ۹)، زیرا برهان حدوث در نهایت به بحث امکان و وجوب و برهان سینوی برای متمم نیازمند است. و این نشان می‌دهد که برهان مذکور، جزء برهان‌های جهان‌شناختی است.

برهان ابن سینا، ائی است یا لمّی؟ (۱۹)

ابن سینا تصریح می‌کند بر اینکه اقامه برهان لمّی برای اثبات وجود خدا امری ناممکن است، زیرا برهان لمّی، افاده یقین از راه علّت بر معلول است و حال آنکه خداوند علّت ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۷) (۲۰).

صدرالمتألهین شیرازی نیز تأکید می‌کند که «واجب الوجود، ذاتا برهان پذیر نیست، بلکه بالعرض برهان می‌پذیرد» (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۲۹)؛ زیرا از لوازم عامّه وجود، به او پی برده می‌شود. علامه طباطبایی هم معتقد است که در فلسفه اسلامی برهان لمّی راه ندارد و تنها نوعی برهان آنّی که در آن از یکی از متلازمین به متلازم دیگر پی برده می‌شود، راه دارد. به دلیل آنکه موضوع فلسفه موجود است و محمول این موضوع یا به تنهایی مساوی موضوع است یا با قسیم و مقابلش، هر دو مساوی با موضوع فلسفه یعنی موجودند، و چیزی که جدای از موجود باشد و بتواند علت ثبوت محمول برای موضوع قرار گیرد، نخواهیم داشت (طباطبایی، ۱۳۶۲، صص ۲۷۰-۲۷۱).

جوادی آملی هم اعتقاد دارد که چون برهان از امور ذهنی تشکیل می‌شود، چیزی که به ذهن می‌آید، مانند مفهوم و ماهیت ذاتا برهان‌پذیر است و چیزی که به ذهن نمی‌آید، مانند حقیقت وجود، ذاتا برهان‌پذیر نیست، مگر از راه سرایت مفهوم به مصداق. هر چیزی که حدّ ندارد، برهان هم ندارد. بنابراین حقیقت هستی و نیز واجب‌الوجود که هستی صرف است، برهان ندارد. چون موجود یا واجب است و یا ممکن و غیر از واجب هر موجودی دارای علت است. پس هر موجودی غیر از واجب را می‌توان با برهان لمّی، اثبات کرد، اما واجب الوجود را نمی‌توان با برهان اثبات کرد، ولی می‌توان او را با شبیه برهان از جهت افاده یقین اثبات نمود (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱).

بنابراین از آنجا که اولین مقدمه برهان وجوب و امکان، پذیرش وجود خارجی و اصل واقعیت است. و پذیرش واقعیت خارجی از نظر ابن سینا و شارحان آثار وی گزاره‌ای بدیهی بوده و دست کم، مبتنی بر پذیرش یک موجود خارجی است و لازمه پذیرش وجود دست کم، یک موجود خارجی، ادراک بی واسطه آن توسط حواس است. انسان حداقل در وجود خود و حالات نفسانی خود هیچ شکی ندارد، و آنها را درک می‌کند و این ادراک از نظر ابن سینا جزء محسوسات (مشاهدات) است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۷). بنابراین وجود محسوس نقطه آغاز برهان سینوی است. از آنجا که امر محسوس، امری ممکن است، پس در این برهان از ممکن به واجب سیر شده است. در این صورت برهان وجوب و امکان ابن سینا برهان لمّی نیست، بلکه یک برهان آنّی خواهد بود. این برداشت با عبارت پایانی ابن سینا در نمط چهارم اشارات و تنبیهات نیز قابل جمع است. وی می‌گوید در برهان صدیقین احتیاجی به اعتبار و در نظر گرفتن فعل خداوند و مخلوق او نیست. بلکه از مشاهده ویژگی وجود - از آن جهت که وجود است - به وجود خداوند می‌رسیم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۶)؛ یعنی در برهان صدیقین لازم نیست، از مفاهیمی غیر از وجود خدا یا موجود استفاده شود. بلکه واجب الوجود تنها از طریق تحلیل وجود خارجی اثبات می‌شود. لذا این برهان یک استدلال قیاسی آنّی، شبیه به برهان لمّی است، زیرا در آن از تحلیل وجود به وجوب وجود رسیده است.

نتیجه

ابن سینا به شیوه قیاس برهانی، تقریری از برهان وجوب و امکان، ارایه داده است که به دلیل داشتن مقدمات اندک و در عین حال، بدیهی و یا قریب به بداهت، از قوی‌ترین برهان‌های عقلی و فلسفی اثبات وجود خدا به حساب می‌آید. و یکی از ویژگی‌ها و نقاط قوت آن، همین کمی مقدمات و سهولت اقامه آن برای اکثر افراد است و به همین دلیل در متون آموزشی عمومی راه پیدا کرده و در فلسفه‌های غیرمشایی از قبیل: اشراق، متعالیه و الهیات و فلسفه مسیحی نیز مورد توجه قرار گرفته است.

هرچند او در برهان خود، از مفهوم وجود استفاده کرده، ولی مفهوم وجود را به لحاظ مصداق مورد توجه قرار داده است. لذا همین کافی است تا از برهان وجود شناختی ممتاز گردد.



پی‌نوشت

۱. به عنوان نمونه ایمانوئل کانت این برهان را ضمن این که ساده و قابل فهم همگان می‌داند، در عین حال، دارای بیش‌ترین درجه اقناع دانسته و آن را اساس تمام برهان‌های خداشناسی طبیعی که به صورت‌های مختلف عرضه شده می‌شمارد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۴۶۷).
۲. البته برخی متفکران، برهان حرکت افلاطون و ارسطو را تحت عنوان برهان‌های وجوب و امکان مطرح کرده، و تاریخچه برهان وجوب و امکان را به افلاطون و ارسطو برگردانده‌اند (ادواردز، ۱۳۷۰، صص ۵۹-۶۰).
۳. نظر اجمالی به کتاب‌شناسی این برهان در عالم اسلامی معلوم می‌کند که صرف نظر از فارابی که برخی او را مبتکر این برهان دانسته و ابن سینا را در استفاده از این برهان پیرو وی می‌دانند (بدوی، ۱۹۸۴، ص ۱۰۲). فهرست کسانی که این برهان را پذیرفته‌اند، تقریباً قابل حصول نیست، فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۸، ص ۴۶۷)، محقق طوسی (حلی، ۱۳۷۵، ص ۷)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۸۷)، صدرالمآلهین (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۲۵)، علامه طباطبایی (طباطبایی، بی تا، ص ۳۳۰) و شاگردانش (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۰؛ همان، ۱۴۰۵، ص ۴۱۵؛ جوادی آملی، بی تا، صص ۱۴۳-۱۶۳) و... در فلسفه و کلام اسلامی از جمله کسانی هستند که این برهان را پذیرفته‌اند. اگرچه برخی از متکلمان و فیلسوفان به این برهان اشکالاتی را وارد ساخته‌اند، اما این اشکالات یا توسط خود ایشان پاسخ گفته شده و یا توسط دیگران مورد رد و انکار قرار گرفته است. گفتنی است که برخی از اندیشمندان این برهان را برای اثبات خدا کافی دانسته و برهان‌های دیگر را کنار گذاشتند (علامه حلی، ۱۳۷۵، ص ۷) و این نشان جایگاه والای این برهان در نظر آنهاست.
۴. ناگفته نماند که ابن سینا در فصل اول از مقاله هشتم الهیات شفا (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۴۱) برای اثبات واجب الوجود برهانی متفاوت با سایر براهین دیگرش اقامه می‌کند که ارسطو در مابعدالطبیعه (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۷۵) ذکر کرده است، پس از ابن سینا، بهمنیار در التحصیل (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۵۸)، میرداماد در القیسات (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۲۳۹)، فخر رازی در المباحث المشرقیه (فخر رازی، ۱۴۲۸، ص ۶۰۲) و صدرالمآلهین در اسفار (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۱۲۰) آن را تقریر و تأیید کرده‌اند. آنچه وی در این برهان مطرح می‌کند، اثبات تناهی علل مخصوصاً علل فاعلی و غایی و ابطال عدم تناهی علل است. از تناهی در علل فاعلی به دست می‌آید که سلسله علل فاعلی در عالم باید به فاعلی برسد که خود به علت فاعلی احتیاج ندارد و این مطلب مستلزم وجودی مستقل و مکتفی بالذات است که سر سلسله علل فاعلی در عالم است که خود معلول نیست و این وجود چیزی جز واجب الوجود نیست.

این برهان به برهان وسط و طرف معروف است و ابن سینا آن را چنین تقریر کرده است: «نخستین چیزی که بر ما واجب است، این است که دلالت کنیم بر این که اقسام علل متناهی است و در هر طبقه‌ای از آنها مبدأ نخستینی وجود دارد و مبدأ همه آنها یکی است و او میان این همه موجودات است و او واجب الوجود یگانه است و هر موجودی آغاز وجودش از اوست» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۴۱). سپس می‌گوید: «هرگاه معلولی را فرض کنیم که دارای علت است و علت آن نیز علتی دارد، محال است که تا بی نهایت ادامه پیدا کند. چرا که علت علت، علت مطلقه هر دو معلول است. لکن یکی از آنها معلول بی‌واسطه و دیگری معلول با واسطه است. حال آن که آخری فقط معلول و وسطی هم علت و هم معلول است. هر کدام از این سه، خاصیتی دارد: اولی فقط علت و سومی فقط معلول و دومی در وسط آنهاست که برای یکی معلول و برای دیگری علت است. خواه معلول واسطه یکی و خواه متعدد باشد، باید از یک طرف به علت غیر معلول و از طرف دیگر به معلول غیر علت، منتهی شویم» (همان، صص ۳۴۳-۳۴۵).

۵. ایشان در الهیات نجاه فصلی، تحت عنوان «فی اثبات واجب الوجود» آورده و چنین می‌گوید: «بی تردید، ما قبول داریم که واقعیتهای هست و این واقعیت و هستی، یا واجب است و یا ممکن. اگر هستی را واجب بدانیم، در آن صورت، وجود واجب را پذیرفته‌ایم. پس مطلوب ما که اثبات واجب است، به دست آمده است. و اگر این هستی و واقعیت را ممکن فرض کنیم، در آن صورت نیز چنان که توضیح خواهیم داد، این هستی ممکن، باید به یک هستی واجب متکی باشد. اما پیش از هر چیز لازم است چند نکته را به عنوان مقدمه مطرح کنیم و این نکات، عبارتند از اینکه، یک پدیده ممکن، در یک زمان نمی‌تواند علت‌های بی نهایت داشته باشد که همه آن علت‌ها، ذاتاً ممکن بوده باشند، زیرا یا همه آن علت‌ها، با هم وجود دارند و یا اینکه، همه با هم وجود ندارند. اگر فرض کنیم همه علت‌های نامتناهی، در زمان واحد، با هم وجود نداشته باشند، بلکه یکی پس از دیگری به وجود آمده باشد، ما بعداً درباره این فرض توضیح خواهیم داد. و اما اگر فرض کنیم که همه علت‌ها با هم وجود داشته باشند، ولی این سلسله علل، هیچ علت واجب‌الوجودی به همراه نداشته باشد، در آن صورت، این مجموعه از دو حال خارج نیست یا اینکه این مجموعه (چه متناهی باشد و چه نامتناهی) واجب‌الوجود بالذات است. و یا اینکه این مجموعه، ممکن‌الوجود است. اگر این مجموعه واجب‌الوجود بالذات باشد، با اینکه همه افرادش ممکن‌الوجودند، در آن صورت، لازم می‌آید که یک حقیقت واجب (یعنی همان مجموعه) با حقیقت‌های ممکن (یعنی افراد مجموعه) قوام یافته باشد و این خلاف فرض است و محال. و اما اگر آن مجموعه را ممکن‌الوجود بدانیم پس مجموعه، در کل نیازمند علتی است که به آن وجود داده باشد. و این علت، یا علتی است خارج از آن مجموعه، یا داخل در آن مجموعه. در صورتی

که این علت را جزء مجموعه فرض کنیم، به این معنا که یکی از افراد این مجموعه را واجب فرض کنیم، این فرد واجب نمی‌تواند جزء مجموعه‌ای باشد که همه‌ی افراد آن، ممکن فرض شده بودند. یعنی این فرض بر خلاف فرض قبلی و خلف است. اگر این فرد را که داخل در مجموعه است و در عین حال، علت مجموعه است، ممکن فرض کنیم، در آن صورت نیز این فرد (که علت مجموعه است) باید نخست علت تک تک افراد و اجزای مجموعه باشد و از آن جایی که خودش یکی از افراد مجموعه است، نتیجه آن می‌شود که خودش، علت خودش واقع شود با این که محال است. اما بر فرض که درست باشد، از جهتی مطلوب ما خواهد بود. به دلیل این که هر چیزی که در وجود خود، به غیر خود وابسته نباشد، در حقیقت، همان واجب‌الوجود است. در صورتی که در فرض مذکور، ما این جزء را واجب‌الوجود فرض نکرده بودیم و این خلاف فرض است. پس تنها یک صورت باقی می‌ماند و آن این که، این علت حقیقتی باشد، خارج از آن مجموعه و این حقیقت خارج از مجموعه، نمی‌تواند یک حقیقت ممکن بوده باشد، زیرا همه‌ی علت‌های ممکن را در داخل آن مجموعه فرض کردیم. بنابراین، چنین نتیجه می‌گیریم که پدیده‌های ممکن سرانجام به یک علت واجب‌الوجود منتهی می‌شود و چنان نیست که هر پدیده ممکن دارای یک سلسله نامتناهی از علت‌های ممکن بوده باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶).

۶. عین عبارت او این است: «لا شك أن هنا وجوداً، و كل وجود فاما واجب و اما ممكن، فان كان واجباً فقد صح وجود الواجب و هو المطلوب، و ان كان ممكناً فانا نبين أن الممكن ينتهي و جوده يلي واجب الوجود» (همان، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

۷. روشن است که موجودات به ممتنع قابل تقسیم نیستند، زیرا اگر ماهیتی ممتنع‌الوجود باشد، وجود پیدا نمی‌کند. تفکیک موجود به واجب و ممکن از طریق تقسیم به حصر عقلی صورت گرفته و از عنوانی که این سینا برای این مقدمه (تنبیه) قرار داده می‌توان برداشت کرد که این تفکیک در حکم بدیهی است.

۸. با این بیان که اگر سلسله‌ای از ممکنات را (خواه به صورت متناهی و خواه نامتناهی) فرض کنیم که تمام آحاد این سلسله ممکن هستند، این مجموعه خود یا علت دارد و یا علت ندارد، فرض اول نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا آحاد این مجموعه تماماً معلولند و مجموعه هم چیزی جز آحاد نیست و در واقع، این سلسله وابسته به غیر است و نمی‌تواند واجب بالذات باشد، پس مجموعه احتیاج به علت دارد. علت این مجموعه یا مجموع آحاد است و یا هر کدام از آنها به تنهایی و یا این که برخی از آحاد مجموعه، علت مجموعه است. اما این که آحاد به صورت مجموعی علت باشد، مستلزم آن است که مجموعه معلول خودش باشد، زیرا آحاد به صورت مجموعی چیزی جز مجموعه نیست. آحاد مجموعه به صورت جداگانه نیز نمی‌توانند علت

مجموعه باشند، زیرا در این فرض لازم می‌آید با فرض وجود هر یک از آحاد، مجموعه محقق شود، در حالی که چنین نیست. (زیرا در این مجموعه، میان افراد سلسله رابطه علی و معلولی برقرار است و وجود هر حلقه متوقف بر وجود علت قریبه آن است، پس با وجود یک فرد، تمام افراد سلسله تحقق پیدا نمی‌کند.) اما فرض سوم که بعضی از آحاد علت مجموعه باشند، نیز درست نیست، زیرا میان آحاد اولویی نیست و تمام آحاد معلولند و از طرف دیگر، علت آنها نسبت به علیت برای مجموعه اولویت دارد. با رد صور فوق تنها یک فرض باقی می‌ماند که علت خارج از مجموعه باشد (همان، صص ۲۲-۲۵). بنابراین علت اساسی سلسله ممکنه بیرون از سلسله است و این علت، اولاً و بالذات علت آحاد است و سپس علت سلسله است، زیرا سلسله، وجودی وری از وجود آحاد ندارد. اگر علت مجموعه، علت همه آحاد نباشد، یا علت هیچ کدام از آحاد نیست و هر کدام از آحاد توسط دیگری وجود پیدا می‌کند، پس دیگر به علت مجموعه نیازی نیست (یعنی آن چه را علت فرض کرده‌ایم، علت نیست) و یا اینکه علت، علت برخی از آحاد نباشد، در این صورت، علت مجموعه به صورت تمام و علی‌الاطلاق نیست و این هم خلف است (همان، ص ۲۵). پس اگر مجموعه‌ای مترتب از علل و معلول‌های متوالی داشته باشیم و برای این مجموعه علتی باشد که خود معلول نباشد، بالضروره آن علت در کنار سلسله (مجموعه) و طرف آن است، زیرا علتی که معلول نیست اگر وسط باشد، لازم می‌آید که معلول باشد و این مستلزم تناقض است (همان، ص ۲۷).

۹. شکاکیت البته صورت‌های مختلفی دارد که حادثترین آن تردید در همه چیز، حتی در وجود خود شخص تردیدکننده است. صورت دیگر آن انکار و یا تردید در ارزش علم حصولی است، به این معنا که شخص، وجود خود و اندیشه‌هایش را می‌پذیرد (معلومات حضوری)، اما اینکه خارج از وجود او چیزی باشد، مورد انکار و یا تردید قرار می‌گیرد. صورت دوم بیش‌تر به پندارگرایی (ایده‌آلیسم) شهرت دارد تا سفسطه. اگر چه در آثار حکیمان مسلمان هر دو، سفسطه خوانده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۳). در آثار حکیمان مغرب، دسته اول (تردید در همه چیز حتی خود شخص) به عنوان سوفسطایی و دسته دوم که واقعیت خود و اندیشه‌هایش را می‌پذیرد، اما در چیزهای دیگر شک و تردید می‌کند، ایده‌آلیست یا پندارگرا خوانده می‌شوند.

۱۰. در غرب، دکارت فیلسوف بلندآوازه فرانسه، مصداق روشن این ادعاست، زیرا او با تردید (شک دستوری) در همه چیز، می‌خواست از نو کاخ معرفت انسان را بنیان نهد، و این آرزویی است که هرگز تحقق نخواهد یافت. زیرا اگر کسی تمام ابزارهای تعقل (اصول و حقایق عقلی) را از عقل گرفته، آتش تردید در آنها افکند، چگونه می‌تواند شعله‌های تردید در معرفت انسان را خاموش کند. اندیشمندان مغرب زمین از تلاش بی‌حاصل دکارت بهره‌ها گرفتند و هم اینک

رأی مقبول در معرفت‌شناسی جدید آن است که نمی‌توان همه چیز را مدلل، میرهن و مستدل کرد، بلکه باید پذیرفت که پاره‌ای از اصول و حقایق بر پایه آنها، استوار است. میناگرایی^۱ و دلیل‌گرایی^۲ از مباحث آموزنده معرفت‌شناسی معاصر است، در آنجا نشان داده می‌شود که نه فقط اصل وجود عالم، بلکه اعتقاد به معلومیت آن برای انسان و نیز ده‌ها حقیقت دیگر، همگی واقعی و در عین حال بی‌نیاز از استدلالند. در اصطلاح معرفت‌شناسی از آنها به باورهای پایه تعبیر می‌شود (هیک، ۱۳۷۲، ص ۱۴۷).

۱۱. ناگفته نماند که در کنار دو حالت وجوب و امکان، حالت دیگری به نام امتناع قابل تصور است که اشاره دارد به ذاتی که فرض تحقق خارجی آن نامعقول است. و ذاتی که چنین باشد، ممتنع‌الوجود نامیده می‌شود.

و هریک از این سه حالت بر حسب فرض ابتدایی یا بالذات است یا بالغیر است یا بالقیاس الی‌الغیر است (طباطبایی، ۱۳۶۴، صص ۴۴-۴۵؛ همان، ۱۳۶۲، صص ۴۸-۵۱).

۱۲. در میان مسایل فلسفی، قانون علیّت از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسأله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. علامه طباطبایی می‌گوید: «اگر چنانچه انسان و هر موجود ذی‌شعور دیگری علیت و معلولیت را در میان خود و کار خود، و در میان کار خود و انجام یافتن آرمان و مقصد خود باور نداشت، هرگز کم‌ترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمی‌داد و هرگز چیزی را پیش بینی نمی‌کرد و در انتظارش نمی‌نشست، از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که هر چیزی، وقتی نبود و پس از آن موجود شد، باید علیّت داشته باشد» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۹۳).

صرف نظر از کسانی که در یونان باستان و نیز در قرون وسطا در اصل علیت مناقشه داشتند (کابلستون، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶؛ وال، ۱۳۸۰، صص ۳۱۲-۳۵۴)، ارسطو از مهم‌ترین فلاسفه یونانی است که دفاع از علیت و نفی تضاد و اتفاق را وجهه همت خود قرار داد (کابلستون، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶). فلاسفه اسلامی هم در دفاع از علیت و نفی تضاد و اتفاق از او پیروی کردند. البته در میان متکلمان اسلامی برخی مانند اشاعره در مقابل فلاسفه به صف آرابی پرداخته (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۵۰۱) و برای اثبات قدرت حق تعالی، اصل علیت را انکار نموده‌اند. (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۳۲۰). تأثیرپذیری تمدن غرب از متکلمان اشعری در مسأله علیّت را نمی‌توان نادیده گرفت (وال، ۱۳۸۰، ص ۳۱۸؛ شریف، ۱۳۶۷، ص ۵۱۰؛ ژیلسون، ۱۳۵۷، ص ۵۵)؛ به گونه‌ای که به اعتراف مورخان غربی، دکارت که مؤسس فلسفه جدید غرب به شمار می‌رود، با تأثیرپذیری از سنت اشعریون، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که به نظریه

1. Foundationalism
2. Evidentialism

خلق مدام یا آفرینش پیوسته مشهور است (زیلسون، ۱۳۵۷، صص ۵۳-۵۲) عقیده اشاعره و غزالی در انکار اصل علیت، مورد انتقاد جدی فیلسوفانی چون ابن رشد قرار گرفت. به اعتقاد ابن رشد انکار علیت، پی‌آمدهای ناروایی را در پی دارد که هیچ اندیشمندی بدانها ملتزم نمی‌شود. وی معتقد است که انکار علیت، حتی اگر از سر تمایل به تنزیه الهی و به قصد دفاع از اقتدار مطلق او باشد، در نهایت از ورطه شک و تردید عقلانی نسبت به وجود خداوند سر در خواهد آورد (غزالی، ۱۴۲۱، ص ۲۲۵؛ ابن رشد، ۱۹۹۰؛ همان، ۱۳۸۷، صص ۴۳۳-۴۵۶). در غرب هم بویژه پس از رنسانس برخی از فلاسفه نسبت به این اصل انتقاد کرده و با مبانی معرفت‌شناسانه خود آن را منکر شده‌اند (وال، ۱۳۸۰، صص ۳۱۲-۳۵۴). گرچه انکار علیت در شرق و غرب با اهداف متفاوتی بوده است، اما به جرأت می‌توان گفت که همه این مناقشه‌ها، ناشی از عدم درک صحیح علیت است که با کمی دقت و ژرف‌نگری همه این ابهام‌ها رفع خواهد شد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۸۵؛ همان، ۱۳۶۲، ص ۱۰). از آنجا که هر پدیده‌ای یا هر ممکنی محتاج علت است، جای این سؤال وجود دارد که ملاک احتیاج به علت چیست؟ چه خصوصیتی در شیء سبب می‌شود که به علت نیازمند باشد؟ این مسأله از جمله مسایل مهمی است که در فلسفه اسلامی مطرح شده، و در آرای حکمای یونان مشاهده نمی‌شود و نیز در فلسفه جدید غرب هم بدان توجه نشده است. همین امر در فلسفه جدید غرب برهان وجوب و امکان، و اجاباً برهان‌های دیگری مثل برهان حدوث و حرکت را در پرده ابهام برده است. اشکال کسانی مانند راسل که می‌گفتند، اگر هر چیزی علتی دارد، پس چرا خدا علت ندارد، در واقع، به خاطر این است که از ملاک احتیاج به علت غافل بودند. در میان حکیمان مسلمان از یک سو، و متکلمان از سوی دیگر، بحث‌های بسیار طولانی در باب ملاک نیازمندی معلول به علت صورت گرفته است، که حاصل آن ظهور نظریه‌هایی چون نظریه حدوث متکلمان و نظریه امکان ماهوی فلاسفه و نظریه فقر وجودی ملاصدرا است. البته وی در بحث نیازمندی ممکن به علت در بقاء، هم نظریه امکان وجودی را مطرح می‌کند (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۲۱۸).

۱۳. «ما حقه فی نفسه الامکان فأنه لیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حیث هو ممکن فان صار احدهما اولی فلحضور شیء او غیبتة. فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹).

۱۴. دور عبارت است از این که شیء بی واسطه یا با واسطه علت خود باشد و یا معلول معلول خود باشد. در صورت اول «دور مصرح» و در صورت دوم «دور مضمّر» نامیده می‌شود. دلیل امتناع دور اجتماع نقیضین است: شیء برای علت بودن باید حظی از وجود داشته باشد تا بتواند دیگری را ایجاد کند، در حالی که مطابق فرض، وجود خودش متوقف بر وجود دیگری

است، پس باید هم باشد چون علت است، و هم نباشد چون معلول است. دلایل دیگری نیز برای امتناع دور، در کتب فلسفی ذکر شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۲).

۱۵. تسلسل عبارت است از ترتب امور غیر متناهی؛ یعنی چیزی علت چیز دیگر و خودش معلول دیگری باشد تا بی نهایت. در اسفار ده برهان بر ابطال تسلسل ذکر شده، اولین آنها همان برهان «وسط و طرف» ابن سینا است که علامه طباطبایی هم در بدایة الحکمه (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۸۸) و نهایة الحکمه (همان، ۱۳۶۲، ص ۱۶۷) آن را ذکر کرده و در بدایه الحکمه آن را محکم‌ترین براهین خوانده است. علاوه بر آن برهان «اسد و اخصر» فارابی، در کتب فلسفی ذکر شده است. خواجه نصیر طوسی نیز در تجرید الاعتقاد بر امتناع تسلسل علل، برهان روشن و استواری که مبتنی بر اصل «وجوب و امکان» است، اقامه کرده است.

۱۶. اما ان یتسلسل ذلک الی غیر النهایه، فیکون کل واحد من آحاد السلسله ممکناً فی ذاته، والجملة متعلقه بها، فتکون غیر واجبه ایضاً و تجب بغيرها (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۰).

۱۷. او می‌گوید: «بنگرید که بیان ما در باب وجود خداوند و نیز توحید و تنزیه او از نقایص، چگونه بی‌نیاز از لحاظ مخلوق یا فعل اوست، هر چند آن نیز دلیل [دیگری] بر وجود خداست، اما راه ما استوارتر و با ارزش‌تر است. اگر ما نفس وجود را به گواهی دادن فرا خوانیم، از همان جهت وجودی خود بر ثبوت خداوند گواهی می‌دهد و از رهگذر آن بر صفات او دلالت می‌کند. در کتاب الهی به این برهان ما اشاره شده است: «ما نشانه‌های خود را در آفاق و انفس به آنان نشان می‌دهیم تا معلوم شود که خداوند حق است»^۱. این سخن البته درباره گروهی [دیگر] است و آنکه اشاره شده که «آیا کفایت نمی‌کند که خداوند بر هر چیزی گواه است»^۲. و این شیوه خاص صدیقین است که خدا را شاهد بر هر چیز دیگر می‌گیرند، نه اینکه چیز دیگری را دلیل بر وجود خدا بگیرند (همان، ۱۳۷۵، ص ۶۶).

۱۸. وی درباره امتیاز و رجحان برهانش می‌گوید: «و لا یکن ان یكون من وجوه القیاسات الموصلة الی اثبات العله الاولى و تعریف صفاته شیء اوثق و اشبه بالبرهان من هذا البرهان فانه و ان لم یفعل شیئاً و لم یظهر منه اثر یکن بهذا القیاس ان یتثبت بعد ان یوضع امکان وجود ما کیف کان» (همان، ۱۳۸۳، ص ۲۳). در میان قیاس‌هایی که برای اثبات علت اولی و تعریف صفاتش اقامه شده، هیچ کدام موثق‌تر از این برهان ما که از همه بیش‌تر شبیه به برهان است، نیستند، چون در این برهان پس از اینکه امکان واقعیت را پذیرفتیم، وجود باری تعالی اثبات می‌گردد.

۱. فصلت، ۵۳.

۲. همان.

۱۹. قوام هر برهانی به حدّ وسط آن است و حدّ وسط همواره علّت علم به نتیجه است و اگر در موردی، حدّ وسط واسطه در اثبات نتیجه و سبب علم به آن نباشد، اصلاً برهان نخواهد بود و اگر حدّ وسط علاوه بر اینکه واسطه در اثبات اکبر برای اصغر است، واسطه در ثبوت نفس الامری اکبر برای اصغر هم باشد در این صورت برهان لمّی خواهد بود. و اگر حدّ وسط، فقط واسطه در اثبات باشد نه ثبوت، در آن صورت برهان ائی خواهد بود (همان، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷). برهان ائی هم دو قسم است: ۱- برهان ائی مقید یا دلیل: اگر حدّ وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، یعنی برعکس برهان لمّ باشد، در این صورت برهان آن را دلیل می‌نامند. در این نوع از برهان، حدّ وسط در واقع علّت برای تصدیق است، ولی علّت برای ثبوت اکبر برای اصغر نیست، بلکه در واقع معلول آن است. یعنی از وجود معلول پی به وجود علّت برده می‌شود. ۲- برهان ائی مطلق: اگر حدّ وسط با ثبوت اکبر در اصغر هیچ گونه رابطه‌ی علی و معلولی نداشته باشد، بلکه فقط متلازم با آن باشد و هر دو معلول علّت ثالثی باشند و در واقع از یکی از دو معلول پی به معلول دیگر برده شود، در این صورت برهان ائی را ائی مطلق می‌نامند (همان، ۱۳۷۳، ص ۱۸۸).

۲۰. او در این باره می‌گوید: «أنا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله و لا من جهة حرکتها فلم يكن القياس دليلاً و لا ايضاً كان برهاناً محضاً فالاول تعالى ليس عليه برهان محض لأنه لا سبب له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنه استدلال من حال الوجود أنه يقتضى واجباً و أن ذلك الواجب يجب أن يكون» (همان، ۱۳۸۳، ص ۲۷).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، القاضی ابوالولید محمد (۱۳۸۷)، "تهافت التهافت"، چ اول، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت.
۲. _____ (۱۹۹۰)، "تهافت التهافت"، چ سوم، تصحیح موریس بوریج، بیروت، دارالمشرق.
۳. ابن سینا، الشیخ ابی علی حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، "المباحثات"، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۴. _____ (۱۳۷۳)، "برهان شفا"، ترجمه و شرح محمد تقی مصباح یزدی، ج ۱، چ اول، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۵. _____ (۱۳۷۵)، "الاشارات و التنبیهات"، مع شرح نصیر الدین الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، الجزء الثالث فی علم ماقبل علم الطبیعه، قم، نشر البلاغه.
۶. _____ (۱۳۷۶)، "الالهیات من کتاب الشفاء"، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۷۹)، "النجاه من الغرق فی بحر الضلالات"، تصحیح محمد تقی دانش پڑوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. _____ (۱۳۸۳)، "المبدأ و المعاد"، چ دوم، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۹. ادواردز، پل (۱۳۷۰)، "خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)"، مقالاتی از دایره المعارف فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. ارسطو (۱۳۶۷)، "مابعد الطبیعه"، چ دوم، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴)، "موسوعة الفلسفه"، ج ۲، بیروت، المؤسسة العربی.
۱۲. بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵)، "التحصیل"، چ دوم، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، "شرح حکمت متعالیه"، بخش یکم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهرا.
۱۴. _____ (۱۳۷۶)، "رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه"، بخش سوم از جلد دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. _____ (بی تا)، "تبیین براهین اثبات وجود خدا" (سلسله بحث‌های فلسفه دین)، چ اول، قم، نشر اسراء.
۱۶. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، "درآمدی بر خداشناسی فلسفی"، قم، معاونت امور اساتید و معارف اسلامی.
۱۷. حلّی، العلامه جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۵)، "کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)"، قدّم له وعلّق علیه جعفر السبحانی، قم، مؤسسه الامام الصادق.

۱۸. رازی، فخرالدین (۱۴۲۸)، "المباحث المشرقیه"، ج ۱ و ۲، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی، قم، انتشارات ذوی القربی.
۱۹. ژیلسون، اتین (۱۳۵۷)، "نقد تفکر فلسفی غرب"، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت.
۲۰. سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۹۸)، "شرح المنظومه"، چاپ سنگی، قم، دارالعلم.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، "المشارع والمطارحات" در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، چ دوم، تصحیح هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. _____ (۱۳۷۲)، "حکمة الاشراق" در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چ دوم، تصحیح هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. شریف، میان محمد (۱۳۶۷)، "تاریخ فلسفه در اسلام"، ج ۳، چ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین) (۱۳۵۴)، "المبدأ والمعاد"، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت ایران.
۲۵. _____ (۱۴۲۳)، "الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه العقلیه"، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲)، "تحمایة الحکمة"، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۷. _____ (۱۳۶۴)، "بداية الحکمة"، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. _____ (بی تا)، "اصول فلسفه و روش رئالیسم"، ج ۳ (ج ۱ تا ۳ در یک جلد)، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی.
۲۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، "اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی"، چ دوم، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۲۱)، "تهافت الفلاسفه"، تصحیح احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۱. فارابی، ابونصر (۱۳۲۸)، "عیون المسائل"، چاپ مصر.
۳۲. _____ (۱۳۴۵)، "الدعوى القبيله"، حیدرآباد دکن، دایره المعارف العثمانیه.
۳۳. _____ (۱۳۷۱)، "رسالة التعليقات" فی رسالتان فلسفیتان، چ اول، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت.
۳۴. _____ (۱۴۰۵)، "فصوص الحکم"، قم، انتشارات بیدار.
۳۵. فخری، ماجد (۱۹۹۷)، "ابن رشد فیلسوف قرطبه"، بیروت، دارالمشرق.
۳۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۶)، "تاریخ فلسفه"، ج ۱، ترجمه مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.
۳۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، "سنجش خرد ناب"، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷)، "آموزش فلسفه"، ج ۲، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۹. _____ (۱۴۰۵)، "تعلیقه علی نهایة الحکمة"، قم، انتشارات در راه حق.
۴۰. میرداماد (۱۳۷۴)، "القبسات"، تصحیح سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۱. وال، ژان (۱۳۸۰)، "بحث در مابعد الطبیعه"، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی.
۴۲. ولفسن، هنری اوسترین (۱۳۶۸)، "فلسفه علم کلام"، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی.
۴۳. هیک، جان (۱۳۷۲)، "فلسفه دین"، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی.
44. Copleston, F. (1985), "A History Of Philosophy", Vol. 11, P. 341, New York Doubleday.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی