

## شناخت یقینی مبدأ هستی؛ بازخوانی دیدگاه میرداماد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶

سیدمحمد منافیان \*

نصرالله حکمت \*\*

### چکیده

پرسش از امکان شناخت یقینی خدا، به عنوان مبدأ هستی، در شمار پرسش‌های مهم مابعدالطبیعه است. میرداماد بر این باور است که خدا، از حیث وجود فی‌نفسه، در شمار امور بدیهی و بی‌نیاز از برهان است؛ اما از حیث وجود رابط، می‌توان شناخت یقینی خدا را از طریق برهان ائنی مرکب تحصیل کرد. برهان ائنی مرکب به گونه‌ای شکل می‌گیرد که ملاک حصول یقین نیز در آن رعایت می‌شود. طرح برهان ائنی مرکب، از ابتکارهای منطقی میرداماد است؛ و علاوه بر شناخت یقینی خدا، در توضیح چگونگی اقامه برهان در فلسفه اولی کاربرد دارد.

### واژگان کلیدی

خدا، یقین، برهان لمی، برهان ائنی، میرداماد

Manafiyani@gmail.com

N\_hekmat@sbu.ac.ir

\* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی  
(نویسنده مسئول)

\*\* استاد گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

بحث و بررسی دربارهٔ مبدأ و علت بنیادین هستی، همواره در شمار دغدغه‌های انسان متفکر بوده است. در میان اندیشه‌های باقی مانده در تاریخ تفکر انسان، تلاش برای شناخت مبدأ هستی و نظریه‌پردازی در باب وحدت یا کثرت آن، مهم‌ترین و جذاب‌ترین فصل را شکل داده و هیچ قوم یا ملتی را نمی‌شناسیم که به آن اهتمام نداشته باشد. البته بررسی تاریخ اندیشهٔ مکتوب به ما نشان می‌دهد که در طول زمان، از گذشته‌های دور تا به امروز، مبدأشناسی سیری تطوری را پشت‌سر نهاده و هر چند با اندیشه‌هایی محدود، بسیط و همه‌فهم در این باب آغاز شده؛ اما گام به گام پیش رفته و به طرح مسائلی گسترده، پیچیده و دیرپای منجر شده است.

در سنت فلسفهٔ اسلامی، مبدأ نهایی هستی با عنوان «واجب الوجود بالذات» شناخته می‌شود. ظهور مبحث «تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت» در فلسفهٔ اسلامی، راهی نو را در مقابل فیلسوفان گشود که غنای بیشتر مفاهیم فلسفی و کشف برخی گزاره‌های جدید را سبب گردید. محوریت این اندیشه، علاوه بر تأثیری که در مباحث عمومی فلسفهٔ اسلامی از خود نشان داده، در بحث‌های الاهیات خاص و بررسی پیرامون واجب الوجود بالذات نیز اثر گذار بوده است. یکی از نتایج قابل اعتنای این بحث، پذیرش یک تفکیک بنیادی در میان راه‌های شناخت مبدأ هستی است. بنا بر پذیرش تمایز وجود از ماهیت، می‌توان دو دسته کلی برای موجودات در نظر گرفت: موجود ماهوی؛ و وجود محض. حال باید گفت که بر اساس این تقسیم، شناخت مبدأ هستی نیز به دو طریق ممکن است: تأمل در موجود ماهوی؛ و تأمل در وجود محض:

«لک أن تلحظ عالم الخلق فتری فیہ أمارات الصنعة؛ و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنه لا بدّ من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغی علیه الوجود بالذات.»

سخن گفتن از طریقهٔ وجود محض در شناخت مبدأ هستی، سخنی نو و در شمار ابتکارات فلسفی حکمای مسلمان است. تا پیش از طرح این روش توسط فارابی، راه‌های شناخت و اثبات خدا - به عنوان مبدأ هستی - منحصر بود در برهان‌هایی که با التفات به موجودات محسوس یا مخلوق، و تحلیل ویژگی‌هایی چون حرکت و حدوث، نیازمندی آن‌ها به محرک نامتحرک و مُحدث یا قدیم را نشان می‌دادند؛ و نتیجهٔ برهان را به عنوان

مبدأ هستی در نظر می‌گرفتند. در این برهان‌ها، هیچ التفاتی به وجود محض صورت نمی‌گیرد؛ بلکه آنچه مورد مذاقه است و تحلیل ویژگی‌های آن ما را به مبدأ نهایی هستی رهنمون می‌شود، همواره موجود ماهوی است؛ یعنی آن موجودی که مرکب از وجود و ماهیت است و به سبب همین ترکیب بنیادی، در معرض تغییر و حدوث قرار دارد. اما فیلسوفان مسلمان، ضمن پذیرش این روش، طریقه دیگری را نیز بنیان نهادند که با تأمل در صرف حقیقت هستی، مبدأ هستی را نشان می‌دهد. این روش، در کلام پرمعنای ابن‌سینا «حکم صدیقین» نام گرفت (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶) و پس از او، با عنوان «برهان صدیقین» شناخته شد. برهان صدیقین، یکی از محورهای اصلی حکمت اسلامی است؛ به ویژه در دوره متأخر، که نزد فیلسوفانی چون میرداماد و ملاصدرا، مفاد این برهان با تار و پود اندیشه‌های مابعدالطبیعی ایشان به هم آمیخته است.

توجه فیلسوفان به این برهان، ظهور برخی پرسش‌های جدید و نیز التفات به مسائل عمیق فلسفی را سبب گردید. یکی از بحث‌هایی که در ذیل این برهان رواج یافت و به مرور زمان فربه شد، مسئله «امکان اقامه برهان لمی بر وجود خدا» است. فیلسوفان مسلمان، غالباً بر این باورند که در پذیرش وجود خدا، استفاده از برهان لمی ممکن نیست. دلیل این مطلب نیز روشن است؛ برهان لمی، طریقه سیر از علت به معلول است و تنها در جایی قابل استفاده است که شیء مجهول، معلول است و حکم آن از طریق معرفی علت آن شناخته می‌شود. اما خداوند متعال که به عنوان *علّة العلیل* شناخته می‌شود، هرگز معلول نیست؛ و بدین ترتیب، شناخت احکام خدا از طریق علت آن محال است. بر این اساس، در نظر فیلسوفان مسلمان، استدلال‌های مشهوری که در مقام اثبات خدا ارائه می‌شوند، «برهان» نیستند؛ بلکه «دلیل» می‌باشند (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۰-الف، ص ۳۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۱۴). اما در این میان، خواجه نصیرالدین طوسی در «شرح اشارات و تنبیهات» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۶۰۷-۶۰۸) و در پی او، قطب‌الدین رازی در «محاکمات» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۹۳)، به گونه‌ای از وثاقت و شرافت برتر برهان صدیقین سخن گفتند که گویی این برهان، در شمار براهین لمی است و از سنخ سایر دلایل اثبات خدا نیست.<sup>۱</sup>

پس از خواجه طوسی، بحث و بررسی درباره لمی یا غیر لمی بودن برهان صدیقین رواج یافت. پیشتر، ابن‌سینا در توصیف برهان صدیقین از عبارت «قیاس شبیه به برهان»

استفاده کرده بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۳)؛ اما پس از توضیح خواجه نصیر، بررسی در باب لمّی بودن این برهان یا دلیل بودن آن نیز گسترش یافت. بیشترین مناقشه و نزاع در این باره را می‌توان در شروح و حواشی گوناگونی که بر کتاب «تجرید الاعتقاد» نگاشته شده، مطالعه کرد. در ضمن این بررسی‌ها، برخی از لمّی بودن برهان صدیقین دفاع کرده‌اند (نک: دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰؛ شمس‌گیلانی، بی‌تا، ص ۳؛ علوی‌عاملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۱۴)؛<sup>۲</sup> بعضی نیز همچون ابن‌سینا، آن را برهانی شبیه به لمّی دانسته‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۸؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۸؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۸)؛ و برخی نیز اساساً فرقی میان این برهان با سایر براهین قائل نیستند و همه را دلایلی بر وجود خدا می‌دانند (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۴). اما نکته این‌جاست که برخی از حکما، هر چند اقامه برهان لمّی بر وجود خدا را ممتنع خوانده‌اند؛ اما از سوی دیگر تلاش کرده‌اند تا نوعی از شناخت لمّی خدا را تبیین کنند. میرداماد، در شمار حکمایی است که به صورت قاطع، امکان اقامه برهان بر وجود خدا را نفی کرده و استدلال‌های این باب را دلایلی واضح بر وجود خداوند خوانده است؛ اما از سوی دیگر، شناخت لمّی خداوند را نیز پذیرفته است.

### ۱. دیدگاه میرداماد در شناخت یقینی مبدأ هستی

#### ۱-۱. خداوند، حدّ و برهان ندارد.

بدون تردید، میرداماد نیز همچون بیشتر حکمای مسلمان بر این باور است که خدا - به عنوان مبدأ هستی - نه حدّ دارد و نه برهان می‌پذیرد. به عنوان نمونه، میرداماد در کتاب «الأفق المبین» نوشته است:

«و أنّه لا حدّ له و لا برهان علیه، بل هو البرهان علی کلّ شیء، و إنّما السبیل إلیه دلایل واضحة.» (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۲۹۳)

یا در کتاب «التقدیسات» چنین گفته است:

«و إذا لا علّة له فلا لمّ له. و إذا لا جنس له و لا فصل، بل لا جزء له أصلاً، و لا احتمال حیثیّة و حیثیّة فیه، بل لا صحّة الاکتساء بحیثیّة مغایرة أصل الذّات مطلقاً، فلا حدّ له و لا ما یقام مقام الحدّ توسعاً.» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۷)

«تقدیس: و إذا لا حدّ له و لا ما یقام مقام الحدّ علی سبیل التوسّع - بل إنّ العقل ربّما ألجأه الاضطرار فی شرح اسمه إلی استیناف توسّع آخر فی التوسّع المألوف - و

الحدّ و البرهان متساوقان متشارکان، فلا برهان علیه أصلاً؛ بل هو البرهان علی الآفلین و الآفلات - أي کلّ ما فی عالم الجواز الّذی هو افول جوهر الذّات فی اللیس الخالص و الهلاک السّاذج - فهو الشّاهد علی کلّ ماهیة و وجود، و کلّ ذات و صفة؛ كما یقول «القرآن الحکیم»: «أ و لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (فصلت / ۵۳)؛ و یقول: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران / ۱۸). و إنّما علی السبیل إلیه دلّائل واضحة و بوارق لامعة.» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۷)

چنان‌که از گفتارهای میرداماد به دست می‌آید، چون خداوند متعال جزء ندارد و بسیط محض است؛ پس هیچ‌گونه حدّ و تعریفی نمی‌توان برای او در نظر گرفت. همچنین با توجّه به قاعده منطقی مشارکت حدّ و برهان، در صورت نفی حدّ، امکان اقامه برهان بر وجود خداوند نیز منتفی می‌گردد. البته میرداماد به برخی پرسش‌ها نیز که ممکن است در ذیل این قاعده پیش آید توجّه داشته و برهان ناپذیری خدا را، صرفاً بر قاعده مشارکت حدّ و برهان مبتنی نساخته؛ بلکه با توجّه به علّة العلل بودن خداوند و نفی هر گونه معلولیت از او، امتناع اقامه برهان بر وجود خدا را با علّت نداشتن او نیز تبیین کرده است. بدین ترتیب، میرداماد معتقد است که اقامه «برهان» بر وجود خدا ممکن نیست و تنها با استفاده از «دلیل» می‌توان به شناخت او نائل گردید.

#### ۲-۱. اهمیت شناخت یقینی خداوند

می‌دانیم که در نظر فیلسوفان، دست‌یابی به یقین تامّ در گرو بهره‌مندی از براهین لمّی است؛ و براهین اینی جایگاه چندانی در افاده یقین ندارند (نک: میرداماد، ۱۳۸۲، صص ۲۱۹-۲۲۲). «دلیل» نیز در شمار مصادیق برهان اینی است و از حکم کلی آن‌ها خارج نیست. حال پرسش این است که اگر اقامه برهان لمّی بر وجود خداوند ممتنع است و شناخت ما از او، صرفاً به واسطه دلایل حاصل می‌شود، آیا نمی‌توان شناخت یقینی از وجود خدا به دست آورد؟ طرح این پرسش در اندیشه میرداماد بدین شرح است:

«فإذن إذا کان مفاد العقد ممّا لا سبب له و إنّما وقوعه فی نفس الأمر بحسب ذات الموضوع، لا بعلیة و اقتضاء بل بنفس جوهر الذات؛ فإنّه یكون إمّا أنّه بین بنفسه، و إمّا أنّه ما یوسّ عن تبیانہ بالنظر؛ إذ لا یستبین من سبیل قیاسی استبانة یقینیة؛ لأنّنا إن وسّطنا ما لیس بسبب، لم یکن یثمر الیقین - و هو العقل المضاعف؛ و إن وسّطنا ما هو السبب، انخرق الفرض.» (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳)

در این عبارت، میرداماد به توضیح این مطلب پرداخته که اگر شیئی سبب نداشته باشد و به خودی خود در نفس الامر تحقق داشته باشد، در این صورت، پذیرش وجود چنین موجودی، یا بدیهی است یا اساساً نمی‌توان به شناخت فکری و نظری آن نائل گردید.

توضیح این‌که در شناخت نظری و استدلالی، همواره با مقدماتی مواجه می‌شویم که با یکدیگر مرتبط هستند و همین ارتباط، سبب دستیابی به نتیجه و معلوم شدن مجهول می‌گردد. آنچه سبب ارتباط میان معلومات مقدماتی است، «حدّ وسط» نام دارد. هر چند که استدلال امری ذهنی است و ارتباط میان مقدمات نیز در ذهن تحقق می‌یابد؛ اما بدون تردید می‌توان از نسبت خارجی و نفس‌الامری میان مقدمات و نتیجه استدلال نیز پرسش کرد. نسبت نفس‌الامری میان حدّ وسط و مفاد عقد در نتیجه استدلال، از دو حال بیرون نیست: یا حدّ وسط علت مفاد عقد در نفس الامر است؛ یا علت نیست. برهان لمّی، برهانی است که حدّ وسط، علت ثبوت مفاد عقد در نفس الامر نیز هست؛ اما در برهین اِنّی، حدّ وسط علت ثبوت نفس‌الامری مفاد عقد نیست. گفتنی است که در این بحث، هیچ تفاوتی میان قیاس (اقترانی و استثنایی) و استقراء نیست؛ به عبارت دیگر، گونه‌های مختلف استدلال و حجّت را می‌توان در ذیل برهان لمّی یا اِنّی بررسی کرد.

حال درباره شناخت استدلالی موجودی که علت و سبب نفس‌الامری ندارد، آشکار است که نمی‌توان حدّ وسط یا رابطی معرفی کرد که علت مفاد عقد در خارج باشد؛ پس تنها راه باقی مانده، استفاده از حدّ وسطی است که علت ثبوت خارجی مفاد عقد نیست؛ و استدلال مورد نظر نیز برهان اِنّی است. اما چون یقین تام در گرو برهان لمّی است و برهان اِنّی محض نمی‌تواند عقل مضاعف را به دنبال داشته باشد؛ پس هر گونه استدلال بر وجود موجودی که سبب ندارد، یقین‌بخش نیست؛ و راه شناخت یقینی چنین موجودی بسته است، مگر این‌که در شمار معلومات بدیهی قرار گیرد.

بدون شک، «خدا» موجودی است که از هر گونه معلولیتی مبرا است. اکنون اگر تحقق خداوند به عنوان یک امر بدیهی پذیرفته نشود، - چنان‌که معمولاً فلاسفه بر این رأی رفته‌اند - نتیجه آن است که شناخت یقینی وجود خداوند ممکن نیست. شاید فیلسوفانی باشند که به این نتیجه رضایت دهند؛ اما میرداماد چنین نیست. در نظر میرداماد، اگر به شناخت قطعی وجود خداوند نائل نشویم، شناخت یقینی هیچ شیء دیگری هم به دست نمی‌آید. دلیل این مطلب روشن است: یقین عبارت است از علم تصدیقی دائمی به

ضرورت وجود شیء و امتناع عدم آن، به گونه‌ای که جهل شدن این علم محال باشد. می‌دانیم که ضرورت وجود معلول، ضرورتی بالغیر و در گرو ضرورت ذاتی وجود علت است؛ حال اگر وجود علت شناخته شده نباشد، شاید بتوان به وجود معلول به نحو بالفعل آگاه شد؛ اما نمی‌توان ثبات این ادراک را تضمین کرد؛ یعنی چون وجود علت وجودبخش که ضروری کننده وجود معلول است، یقینی نیست، نمی‌توان امتناع عدم شیء معلول را باور کرد؛ بلکه عدم شیء معلول در هر لحظه ممکن است. بدین ترتیب، چون یکی از مؤلفه‌های حصول یقین به وجود شیء، باور به ثبات دائمی این ادراک و امتناع عدم آن است، لذا با نفی علم یقینی به وجود علت، هرگز نمی‌توان از روی قطع و یقین به وجود معلول آگاهی یافت:

«فإذن ريثما ليس العلم التعقلى المضاعف بتقرر ما هو علّة الشيء الموجبة إيّاه، لا علم بوجود ذلك الشيء على الجهة الوجودية، وإن كان قد علم وجود المعلول بالفعل لا من سبيل العلّة؛ فإنما يكون ما نبيل بالعلم وجوداً جوازيماً بالفعل، لا على الشاكلة المتأكّدة الوجودية بتّة.» (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۲۱)

با این توضیح، اگر وجود خدا - به عنوان علة العلل - به نحو یقینی آشکار نباشد، پس یقین به وجود سایر اشیای معلول نیز تحصیل نمی‌شود؛ و حال آن‌که بنیاد علم و دانش بشری بر علم یقینی نسبت به موجودات مختلف قرار گرفته و اساساً یکی از وظایف دانش مابعدالطبیعه، نشان دادن وجود موجودات به نحو یقینی است (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۷). نتیجه این‌که یا باید به سایه شکاکیت خزید و باب شناخت یقینی را بر روی انسان بسته خواند؛ یا راهی برای شناخت یقینی وجود خدا به دست آورد.

در برخی آثار میرداماد، می‌توان تمایل وی به بدیهی دانستن وجود خداوند را مشاهده کرد. به عنوان مثال، وی در فرازی از کتاب «التقديسات»، وجود خدا را بنا بر ضرورت فطری در شمار امور بین دانسته که پس از شناخت او و با تنزل از مقام شامخ الاهی، می‌توان سایر موجودات را به صورت برهان لمی شناخت:

«... فَيَتِمُّ أَنَّ «الواجب بالذات صانع للعالم»، عقداً إيجابياً. فيكون إذن وجود موضوع ذلك العقد في نفسه من البيّنات بالضرورة الفطرية، ثم يتدرج على التنزل منه و من وجوده و خيريته إلى مراتب المجعولات على سبيل البرهان اللّمى إلى أقصى الوجود.» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۸)

اما علاوه بر این دیدگاه، میرداماد بر آن است که حتی اگر بدهات وجود خداوند را نپذیریم، همچنان راه شناخت یقینی خداوند باز است. اگر چه اقامه برهان لمی بر وجود خداوند محال است؛ اما شناخت یقینی او از طریق براهین اِنّی میسر است.

### ۳-۱. برهان اِنّی بسیط و مرکب

در پی شناخت یقینی خدا، میرداماد به تأمل بیشتر در براهین اِنّی پرداخته و دو گونه برهان اِنّی را معرفی کرده است: برهان اِنّی بسیط یا ساده؛ و برهان اِنّی مرکب یا همراه با لم. پیش از این گفته شد که در براهین اِنّی، حدّ وسط علت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر نیست. حال باید اشاره کرد که در براهین اِنّی، نسبت میان حدّ وسط با مفاد عقد، یکی از دو حالت ذیل است: (۱) حدّ وسط معلول مفاد عقد است؛ (۲) حدّ وسط و مفاد عقد، هر دو معلول علت یگانه‌ای هستند. در صورت اول، برهان اِنّی را «دلیل» گویند؛ و در صورت دوم، آن را «انّ مطلق» خوانند (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸). اکنون باید گفت که در نظر میرداماد، هر دو قسم برهان اِنّی را می‌توان به صورت بسیط یا مرکب در نظر گرفت. برهان اِنّی ساده همان چیزی است که در تحلیل برهان اِنّی گفته می‌شود؛ اما برهان اِنّی مرکب هنگامی تحقق می‌یابد که برهان اِنّی با لم همراه شود.<sup>۳</sup> به باور میرداماد، آنچه در باب بی‌اعتمادی به برهان اِنّی گفته می‌شود، همه درباره برهان اِنّی بسیط است؛ ولی برهان اِنّی مرکب، یقین‌بخش است و عقل مضاعف را در پی دارد:

«فاعلمن أنه ربما ينعقد برهان يقيني يثمر العقل المضاعف، وهو برهان إن إذا لم يكن إنياً ساذجاً بل كان في صحابة اللهم.» (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳)

اما چگونه می‌توان برهان اِنّی را با لم همراه کرد؟ میرداماد، در تحلیل خود نشان داده است که در شرایط خاصی، هر دو گونه برهان اِنّی را می‌توان به صورت مرکب و همراه با لم در نظر گرفت: (۱) حدّ اکبر و حدّ وسط، هر دو در یک جانب باشند و از سوی حدّ اصغر لمیت پیدا کنند؛ (۲) برهان اِنّی پس از یک برهان لمی شکل بگیرد و از نتیجه آن برهان لمی کمک بگیرد. حالت اول درباره برهان انّ مطلق پیش می‌آید؛ و حالت دوم نیز در اقامه دلیل یقینی کمک می‌کند. اما مقصود میرداماد از این دو شرط چیست؟

در توضیح شرط اول، باید به این نکته توجه کرد که هر شیئی از حیث ذات و حقیقت خود به اوصافی متّصف می‌شود که با عنوان عوارض ذاتی شناخته می‌شوند. خود شیء از حیث ذات خود، علت و سبب ظهور عوارض ذاتی است و در این میان،



شیء دیگری دخالت نمی‌کند. حال باید گفت که در باب تلازم میان عرض ذاتی و خود شیء می‌توان دو گونه لزوم را معرفی کرد: لزوم بین، و لزوم غیر بین؛ یعنی گاه اقتضای شیء نسبت به عرض ذاتی، بین و آشکار است؛ و گاه اقتضایی پنهان و مخفی است، که نیاز به آشکار شدن دارد. با توجه به این توضیح، اکنون می‌توان گفت که اگر در یک برهان *إنّ مطلق*، *حدّ اکبر* و *حدّ وسط*، هر دو از عوارض ذاتی *حدّ اصغر* باشند؛ اما با این تفاوت که *حدّ وسط*، عرض ذاتی بین اللزوم، و *حدّ اکبر*، عرض ذاتی خفی اللزوم باشد؛ در این صورت، این برهان با *لمّ* همراه است و افاده یقین می‌کند. به عنوان مثال، می‌توان نسبت میان «جوهر مجرد» را با دو ویژگی «وجود لذاته» - در مقابل للماده - و «تعقل ذات» در نظر گرفت:

۱- جوهر مجرد، دارای وجود لذاته است.

۲- هر چه دارای وجود لذاته است، تعقل کننده خود است.

نتیجه: جوهر مجرد تعقل کننده خود است.

در این استدلال، *حدّ وسط* علت ثبوت *حدّ اکبر* برای *حدّ اصغر* نیست؛ چرا که ثبوت *حدّ اکبر*، خود معلول ثبوت *حدّ اصغر* است و بدیهی است که ثبوت *حدّ اکبر* برای *حدّ اصغر* نیز معلول چیزی غیر از خود *حدّ اصغر* نیست. <sup>۴</sup> بر این اساس، *حدّ وسط* و مفاد عقد، هر دو معلول علت یگانه‌ای هستند که در این جا همان *حدّ اصغر* است؛ پس با برهانی *إتی* مواجه هستیم که *لمیت* ثبوتی حکم نیز در آن لحاظ می‌شود. در واقع، در چنین برهانی، از *لمیت* شیء نسبت به یکی از اوصاف آن، به *لمیت* شیء نسبت به وصفی دیگر پی برده می‌شود؛ بدون آن که پای برهان *لمی* به میان آید.

اما در باب شرط دوم نیز باید گفت که اگر مطلبی را به واسطه برهان *لمی* بپذیریم و سپس آن را به عنوان یک مقدمه کلی در برهان *إتی* وارد سازیم، نتیجه‌ای که از این برهان *إتی* به دست می‌آید یقینی است. به عنوان مثال، اگر ضرورت نیازمندی تحقق معلول به وجود علت موجب را از طریق برهان *لمی* پذیرفتیم؛ آنگاه با مشاهده یک معلول موجود، می‌توان وجود علت آن معلول را به صورت *إتی* یقینی نتیجه گرفت. در این حالت، درست است که وجود معلول را با مشاهده *حسی* و به نحو بالفعل پذیرفته‌ایم - و چون پذیرش وجود معلول، از طریق علم به علت آن نبوده، علمی یقینی نیست. - اما با توجه به مقدمه یقینی مذکور، صرف تحقق معلول، اثبات کننده وجود علت آن است به نحو یقینی. در

این استدلال، حدّ وسط - یعنی وجود معلول - علت ثبوت مفاد عقد - یعنی موجودیّت علت - نیست؛ بلکه معلول آن است، پس برهان اینی و از نوع دلیل است؛ اما استنتاج نتیجه به گونه‌ای است که یقینی بودن آن محرز است (میرداماد، ۱۳۸۲، صص ۲۲۳-۲۲۴). با توجه به این دو گونه برهان، معلوم می‌شود که هر چند در باب موجودی که سبب ندارد، سخن گفتن از برهان لمّی ممکن نیست؛ اما شناخت یقینی ممکن است. مدّعی میرداماد نیز چنین است که اگر بتوان در استدلال بر وجود خداوند، برهان اینی مرکب اقامه کرد؛ پس می‌توان به شناخت یقینی او نائل گردید.

#### ۴-۱. روش‌های شناخت یقینی خدا

مطلوب میرداماد، دست یافتن به شناخت یقینی وجود خداست؛ و چون طریقه برهان لمّی در این باب مسدود است، پس باید از براهین اینی مفید یقین استفاده کند. می‌دانیم که از نظر فلسفی، «خدا» عبارت است از واجب الوجود بالذات؛ یعنی هر استدلالی که در پی اثبات وجود خداست، در حقیقت، به دنبال نشان دادن تحقق فردی از وجود است که وجوب ذاتی دارد. حال با توجه به نتیجه‌ای که در بحث پیشین به دست آمد، اگر بخواهیم از براهین اینی مفید یقین در اثبات وجود خدا کمک بگیریم، صورت کلی استدلال، به یکی از دو شکل ذیل خواهد بود:

۱- استفاده از برهان إنّ مطلق: در این حالت باید «وجود» یا «موجود» را به عنوان حدّ اصغر در نظر گرفت که «وجوب» یا «واجب» به عنوان حدّ اکبر، عرض ذاتی غیر بین آن است. سپس با استفاده از یک عرض ذاتی بین برای موجودیّت، به عنوان حدّ وسط، می‌توان به ثبوت وجوب برای وجود و اثبات فردی از وجود که واجب الوجود است، استدلال کرد.

۲- استفاده از دلیل: در این حالت، باید یک گزاره یقینی در باب موجود غیر واجب (ممکن) و ارتباط آن با موجود واجب در دست باشد، که نتیجه برهانی لمّی است؛ و سپس با توجه به نحوه تحقق موضوع آن حکم - یعنی موجود ممکن - بر وجود واجب بالذات استدلال شود.

بدین ترتیب، میرداماد توضیح داده است که آنچه در اقامه برهان یقینی بر وجود خدا مهم است، پیدا کردن همین روابط است؛ یعنی از یک سو، با توجه به موجودات ممکن الوجود و تحلیل ویژگی‌های آنها، تلاش شود تا وجه ارتباط میان موجود ممکن

و واجب شناسایی شود؛ و از سوی دیگر، با تأمل در خود موجودیت و عوارض ذاتی آن، نشان داده شود که فرد واجب مفهوم مطلق «موجود» تحقق دارد. از نظر میرداماد، تمامی براهین اثبات واجب تعالی، در ذیل این دو روش طبقه‌بندی می‌شوند. به خوبی آشکار است که در این جا، میرداماد همان تفکیک بنیادین در باب راه‌های شناخت واجب تعالی را - یعنی تأمل در موجود ماهوی و تأمل در وجود محض - به گونه دیگری توضیح داده است. عبارت میرداماد در این باب، در کتاب «التقديسات»، چنین است:

«فَالذِّي يَحَاوِلُ أَوْلَىٰ أَنْ يَبْرَهَنَ عَلَيْهِ هُوَ ثَبُوتٌ مَّا مِنْ الثَّبُوتَاتِ الرَّابِطَةِ فِي الْعُقُودِ الَّتِي هِيَ الْهَلِيَّاتِ الْمُرَكَّبَةِ لِشَأْنِ مَا مِنَ الشُّوْنِ الْإِضَافِيَّةِ لِذَاتِهِ - كَكُونِهِ جَاعِلَ الْمَاهِيَّاتِ وَ صَانِعَ الْعَالَمِ؛ أَعْنَى فَاقَةَ الْعَالَمِ إِلَى جَاعِلِيَّتِهِ وَ صَانِعِيَّتِهِ عَلَى أَنْ يَكُونَ حَالًا لِلْعَالَمِ، لَا حَالًا لِلْجَاعِلِ الصَّانِعِ؛ أَيْ يَلْحَظُ أَنَّ الْعَالَمَ ذُو جَاعِلٍ صَانِعٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ - أَوْ كُونِهِ فَرْدًا لِمَفْهُومِ الْمَوْجُودِ الْمَطْلُوقِ؛ أَيْ كُونِهِ الْمُنْتَزِعِ مِنْهُ لِمَفْهُومِ الْوُجُودِ الْمَصْدَرِيِّ الْفَطْرِيِّ وَ الْمَصْدَاقِ لِمَفْهُومِ الْمَوْجُودِ الْمَشْتَقِّ مِنْهُ؛ أَعْنَى اسْتِدْعَاءَ طِبَاعِ هَذَا الْمَفْهُومِ الْمَصْدَرِيِّ ذَلِكِ، عَلَى أَنْ يَكُونَ بِهَذَا اللَّحَاطِ حَالُ الْمَفْهُومِ الْمُنْتَزِعِ، لَا حَالِ الذَّاتِ الَّتِي هِيَ الْمُنْتَزِعِ مِنْهُ.» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۱۴۷-۱۴۸)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، میرداماد تفکیک مورد نظر را در این عبارت به خوبی معرفی کرده؛<sup>۵</sup> اما در فهم درست مقصود وی، نکاتی در این عبارت هست که باید تبیین شوند. نخست باید توجه داشت که در نظر میرداماد، آنچه در باب واجب تعالی قابل بررسی برهانی می‌باشد، تنها وجودهایی رابطی است که از برخی ویژگی‌ها و صفات اضافی او خبر می‌دهند و مفاد گزاره‌های هلیت مرکب می‌باشند. مقصود آن است که وجود مستقل و فی‌نفسه که مفاد گزاره وجودی است، برهان پذیر نیست. می‌دانیم که نتیجه برهان، ثبوت اکبر برای اصغر است و این ثبوت، همان وجود رابط در گزاره یا ثبوت الشيء للشيء است، که با وجود محمولی و فی‌نفسه تفاوت دارد. غالب فیلسوفان مسلمان بر این نکته تأکید کرده‌اند که در گزاره‌های وجودی و مفاد هلیت بسیط، وجود رابط در میان نیست (نک: میرداماد، ۱۳۹۱، صص ۱۸۲-۱۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹). سر این مطلب نیز در نسبت میان وجود و متعلق آن نهفته است؛ وقتی که وجود به موضوعی نسبت داده می‌شود، این انتساب از قبیل اتصاف یک شیء به وصف نیست؛ یعنی سخن از ثبوت وجود برای موضوع نیست، بلکه مقصود خبر دادن از بودن

و تقرّر خود موضوع است؛ وجود چیزی نیست که شیء به سبب آن موجود شود (ما به الموجودیه)، بلکه خود بودن و کون متعلّق مدّ نظر است (میرداماد، ۱۳۹۱، صص ۱۸۲-۱۸۳). بدین ترتیب آشکار است که اگر پای وجود فی نفسه خداوند در میان باشد، هرگز برهان پذیر نخواهد بود؛ بلکه خداوند از حیث وجود رابطی خود برهان پذیر است.<sup>۶</sup>

نکته دیگر آن که پیش از این گفته شد که در شناخت یقینی وجود خدا، یا باید در ویژگی‌های ممکن الوجود تأمل کرد یا در خود موجودیت. اکنون با توجه به عبارت فوق معلوم می‌شود که در نظر میرداماد، توجه به ویژگی معلول بودن یا مصنوع بودن ممکن الوجود و تحلیل لوازم آن، می‌تواند در شناخت خدا مفید باشد. به عبارت دیگر، وجود رابطی خدا به این صورت که او صانع و علت نظام هستی است، قابل اثبات برهانی است. در این حالت، آنچه در دست‌یابی به نتیجه برهان مفید خواهد بود، گزاره‌ای مشابه با این گزاره است: «عالم (مجموعه ممکن الوجودها) دارای صانع یا علت موجب است». واکاوی و تحلیل هویت موجود ممکن نشان می‌دهد که بدون تحقق علت موجب وجود، تحقق ممکن الوجود محال است؛ پس تحقق ممکن الوجود محتاج به وجود علت است، و سبب این احتیاج نیز همان فقر و امکان ذاتی موجود است (میرداماد، ۱۳۸۲، صص ۲۱۲). شناخت سبب احتیاج وجود ممکن الوجود به علت، نشان دهنده آن است که ما به یک گزاره لمّی و یقینی دست یافته‌ایم که در صورت استفاده از آن در برهان اینی، می‌توان یک برهان اینی مرکّب پی‌ریزی کرد.

اما اگر طریقه تأمل در خود موجودیت طی شود، نتیجه برهان چنین خواهد بود: «بعضی از موجود، واجب بالذات است»؛ یعنی وجود رابطی خدا به این صورت که او فردی از موجود مطلق است، قابل اثبات برهانی است. در این طریقه نشان داده می‌شود که موجودیت، وجوب بالذات را طلب می‌کند و تحقق فرد واجب، اقتضای مفهوم مطلق «موجود» است.

درباره این بخش از دیدگاه میرداماد توضیح این نکته ضروری است که در نظر وی، «وجود» یک معنای مصدری است که فقط و فقط حضور متعلّق خود در اعیان را نشان می‌دهد؛ یعنی هنگامی که از وجود یک شیء سخن گفته می‌شود، مدلول این سخن چیزی جز این نیست که آن شیء، در خارج یا در ذهن حاضر است. بنابراین «وجود» بر هیچ حقیقت خارجی که به شیء منضم شود و سبب تحقق آن گردد، دلالت نمی‌کند

(میرداماد، ۱۳۹۱، صص ۹-۱۰). حال باید گفت که از نظر جهان خارج و عالم تحقق، میرداماد بر این باور است که «موجود»، دو گونه مصداق دارد: مصداق بالذات و مصداق بالعرض. مصداق بالذات موجود، آن حقیقتی است که بدون واسطه، سبب انتزاع مفهوم «موجود» می‌گردد و این مفهوم، بالذات بر آن حمل می‌شود. حقیقت و مصداق خارجی بالذات «موجود» - یا به تعبیر وی، الوجود المتأصل فی الأعیان - صرفاً همان ذات یگانه باری تعالی است. بقیه موجودات، که همگی ممکن الوجودند، در شمار مصادیق بالعرض «موجود» هستند که این مفهوم، با واسطه و ملاحظه جعلی جاعل از آن‌ها انتزاع می‌شود (میرداماد، ۱۳۹۱، صص ۱۰-۱۴؛ همو، ۱۳۷۴، صص ۷۲-۷۳). میرداماد، بنا بر تحلیلی که در باب نحوه اُتصاف ممکن الوجودها به وجود و موجودیت ارائه کرده، به خوبی نشان داده است که اگر در صدق هر مفهوم، باید مصداق بالذات آن مراعات شود، پس تحقق فرد واجب از درون خود مفهوم «موجود» استنباط می‌شود و خود این مفهوم، مقتضی تحقق واجب الوجود است؛ چرا که در غیر این صورت، این مفهوم هیچ مصداق بالذاتی نخواهد داشت و کاربرد آن دروغ می‌باشد.<sup>۷</sup>

اما آخرین مطلبی که در عبارت منقول از میرداماد اهمیت دارد، اصرار او بر این نکته است که چه از ویژگی صانع بودن برای عالم و چه از ویژگی فرد واجب مفهوم «موجود»، به شناخت خدا نائل شویم، باید توجه داشته باشیم که این اوصاف، از حیث خود واجب الوجود مورد اعتنا نیستند. در توضیح این مطلب، باید به اشکالی توجه کرد که میرداماد در کتاب «تقویم الایمان» ذکر کرده است.<sup>۸</sup> گفته شد که می‌توان از طریق دو وجود رابط «صانع بودن خدا برای عالم» و نیز «فرد واجب مفهوم موجود» به شناخت استدلالی خدا نائل گردید. حال ممکن است کسی گمان برد که الثقات به این دو وجود رابط، ملازم است با پذیرش معلول بودن خداوند؛ دلیل این مطلب نیز در توضیح این دو رابط نهفته است. اگر پرسیده شود که چرا خداوند صانع است؟ در پاسخ گفته می‌شود: چون عالم ممکن است و امکان سبب نیازمندی به صانع است، پس عالم به صانعی محتاج است که همان خداوند است. بنابراین اگر «امکان» سبب نیاز به صانع واجب بالذات باشد، پس صانع بودن خدا برای عالم وابسته به علت است. همچنین است صدق مفهوم «موجود» بر خدا؛ اگر طبیعت موجود یا وجود، علت شمول این مفهوم بر فرد واجب باشد، پس این مطلب که واجب فردی از طبیعت موجود است، منوط به علت است. بدین ترتیب آشکار

است که اتصاف خداوند به این دو صفت، وابسته به علتی مغایر با ذات خداست؛ و پذیرش آن، نتیجه‌ای جز معلول بودن خدا در پی ندارد (میرداماد، ۱۳۸۲، صص ۲۲۶ و ۳۹۴-۳۹۵؛ علوی عاملی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۶). این در حالی است که می‌دانیم واجب الوجود بالذات، در جمیع جهات و حیثیات نیز واجب بالذات است.

در پاسخ به این اشکال، میرداماد مدعی شده که این اوصاف، از حیث خود واجب الوجود در مد نظر نیستند، تا معلولیت واجب الوجود لازم آید. وی، برای ایضاح مقصود خود، از دو اعتبار متفاوت وجود رابط سخن گفته است. توضیح این که هر یک از این دو وصف یا وجود رابط را می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: ۱- از آن جهت که حالت و ویژگی ذات مقدس پروردگار است؛ ۲- از آن جهت که حالت و ویژگی عالم و یا موجود مطلق است. در این بحث، آنچه مد نظر است، اعتبار دوم می‌باشد. به عبارت دیگر، می‌توان دو گزاره «خدا صانع عالم است» و «عالم دارای صانع است» را در نظر گرفت. در گزاره اول، «صانع بودن خدا برای عالم» شأن باری تعالی در نظر گرفته شده و در این لحاظ، به هیچ علتی مستند نیست؛ یعنی صانع بودن خدا مقتضای ذات اوست و هیچ امر دیگری در این میانه دخالت نمی‌کند. اما در گزاره دوم، صانع بودن خدا برای عالم، از این حیث مد نظر است که این وجود رابط، مقتضای تحقق عالم است و عالم (مجموعه ممکنات)، به سبب جواز و امکان ذاتی خود، مقتضای نیاز به صانع و علت موجب می‌باشد. «امکان» علت ثبوت این وصف برای عالم است، نه خدا؛ لذا آنچه در نتیجه برهان به دست می‌آید اثبات این وصف برای عالم است. همچنین صدق موجود مطلق بر خدا از آن جهت که شأن ذات اقدس او باشد منظور نیست؛ بلکه از این جهت مقصود است که مقتضای موجود مطلق و استدعای آن، صدق این مفهوم بر فرد واجب است؛ به عبارت دیگر، موجود مطلق به گونه‌ای است که بر واجب بالذات شمول دارد (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶؛ نیز نک: علوی عاملی، ۱۳۹۰، صص ۳۵۶-۳۵۷).

با توجه به نکاتی که گفته شد، چکیده نظر میرداماد در شناخت یقینی مبدأ هستی بدین شرح است: نخست باید دانست که شناخت خدا، از حیث وجود فی نفسه او برهانی نیست؛ چرا که اساساً اقامه برهان بر وجود فی نفسه خداوند محال است. اما شناخت برهانی خدا از حیث وجود رابط او ممکن است و اگر تلاش‌هایی در جهت اقامه برهان بر وجود خدا صورت گرفته، همگی در همین مسیر است؛ یعنی برهان‌هایی هستند که

خدا را از حیث برخی وجودهای رابط او معرفی می‌کنند. نتیجه این برهان‌ها، شناخت خداوند به عنوان فرد واجب مفهوم موجود و نیز صانع و علت عالم است. اما آیا می‌توان به این برهان‌ها - به فرض صحت و تمام بودن - اعتماد کرد؟ آیا استدلال‌های عرضه شده در شناخت خدا یقین‌بخش هستند؟ پاسخ میرداماد آن است که اگرچه اقامه برهان لمّی در باب شناخت خداوند ممکن نیست؛ اما می‌توان از براهین اِنّی مرکّب استفاده کرد که به دلیل همراهی و مصاحبت با لمّ، یقین‌بخش و قابل اعتماد هستند. در نظر میرداماد، تمامی برهان‌هایی که در کتب حکما و متکلمان بر اثبات وجود خدا اقامه شده، در همین چهارچوب قابل ارزیابی و سنجش است.

## ۲. ارزیابی تاریخی - انتقادی

یکم: بدون تردید، ابن‌سینا فیلسوفی برجسته است که بدون توجه به آثار و اندیشه‌های وی، هویت تاریخی سنت فلسفه اسلامی فرو می‌ریزد؛ پس از ابن‌سینا، هیچ متفکر و فیلسوفی را نمی‌توان معرفی کرد که از تأثیر اندیشه‌های وی به دور مانده باشد. میرداماد، در عباراتی متعدّد، خود را شریک ابن‌سینا در ریاست فلسفه خوانده (محض نمونه، نک: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۵) و با این توصیف، علاوه بر بزرگ نشان دادن دست‌آوردهای فلسفی خود، تأثیر بیش از اندازه ابن‌سینا در اندیشه‌های خود را یادآوری کرده است. بعضی از موارد تأثیر اندیشه‌های ابن‌سینا بر آرای میرداماد را می‌توان در دیدگاه میرداماد پیرامون شناخت یقینی مبدأ هستی پی‌گیری کرد.

برخی عبارت‌های میرداماد در توضیح و تبیین نفی حدّ و برهان از خداوند، بسیار مشابه است با عبارت‌های ابن‌سینا در کتاب «الاهیات شفاء»:

«... فَإِنَّ الْأَوَّلَ لَا فَضْلَ لَهُ؛ وَ إِذْ لَا جِنْسَ لَهُ وَ لَا فَضْلَ لَهُ، فَلَا حَدَّ لَهُ، وَ لَا بُرْهَانَ

عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَا عِلَّةَ لَهُ، وَ لِذَلِكَ لَا لَمَّ لَهُ.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۰-الف، ص ۳۴۸)

«فَقَدْ وَضَحَ أَنَّ الْأَوَّلَ لَا جِنْسَ لَهُ، وَ لَا مَاهِيَةَ لَهُ، ..... وَ أَنَّهُ لَا حَدَّ لَهُ، وَ لَا بُرْهَانَ عَلَيْهِ،

بَلْ هُوَ الْبُرْهَانُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ إِنَّمَا عَلَيْهِ الدَّلَائِلُ الْوَاضِحَةُ.»

(ابن‌سینا، ۱۳۸۰-الف، ص ۳۵۴)

نیز به صراحت مشاهده می‌شود که طرح بحث میرداماد در باب امکان شناخت یقینی خداوند، مشابه است با عبارت مشهور ابن‌سینا در مقاله اول «الاهیات شفاء» که در ضمن آن، موضوع بودن وجود خداوند برای فلسفه را انکار کرده است:

«هل الموضوع لهذا العلم هو إنية الله - تعالى جده - أو ليس ذلك، بل هو شيء من مطالب هذا العلم؟ فنقول: إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع، ..... و لا يجوز أيضاً أن يكون غير مطلوب في علم آخر؛ لأنه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة. فيكون إما بيئاً بنفسه، و إما مأياً عن بيانه بالنظر. و ليس بيئاً بنفسه و لا مأياً عن بيانه؛ فإنّ عليه دليلاً.» (ابن سينا، ۱۳۸۰-الف، صص ۵-۶)

البته در مقایسه نظر میرداماد با دیدگاه شیخ الرئيس، جنبه ابتکاری سخن میرداماد معلوم می‌شود؛ او، بر خلاف ابن سينا که بین بنفسه بودن وجود خدا را انکار کرده، بداهت وجود فی نفسه خداوند را پذیرفته است.

اما در این میان، آنچه اهمیت بیشتری دارد، التفات میرداماد به عبارت‌های گوناگون ابن سينا در باب برهان إنی و بازخوانی آن‌ها در درون یک دیدگاه جدید است. پیش از این اشاره شد که آنچه مشهور است، عدم افاده یقین در برهان إنی است؛ اما در متون منطقی ابن سينا، علاوه بر این نظر، از افاده یقین در برهان إنی نیز سخن به میان آمده است: «... فبيّن أن الشيء أو الحال إذا كان له سبب لم يتيقن إلاً من سببه.

فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له، و الأوسط كذلك للأصغر إلاً أنه بين الوجود للأصغر، ثم الأكبر بين الوجود للأوسط، فينقصد برهان يقيني، و يكون برهان إن ليس برهان لم.»

(ابن سينا، ۱۳۸۰-ب، ج ۳، البرهان، ص ۸۶)

چنان‌که در این عبارت مشاهده می‌شود، نخست ابن سينا اشاره کرده است که علم يقيني به شيء، جز از طریق علّت آن به دست نمی‌آید، و این بدان معناست که برهان إنی مفید یقین نیست؛ زیرا در برهان إنی، حدّ وسط علّت ثبوت مفاد عقّد نیست. اما در ادامه متن، ابن سينا نوعی از برهان إنی را معرفی کرده که مفید یقین است. در عبارت دیگری، ابن سينا به صراحت گفته است که برهان إنی، گاه مفید یقین است و گاه نیست:

«... فقد تحصل من هذا أن برهان الإن قد يُعطى في مواضع يقيناً دائماً، و أما فيما له سبب فلا يُعطى اليقین الدائم، بل فيما لا سبب له.»

(ابن سينا، ۱۳۸۰-ب، ج ۳، البرهان، ص ۸۷)

با تأمل در شرح و توضیح ابن سينا در این باب، این نکته معلوم می‌شود که عبارت اخیر، در حقیقت متضمّن یک تقسیم دیگر درباره برهان إنی است؛ یعنی با توجه به



معلول بودن یا نبودن شیء، ارزش معرفتی برهان اِنئی اقامه شده در باب آن متفاوت می‌باشد. اگر دربارهٔ موجودی که هیچ سببی ندارد برهانی اِنئی اقامه شود، می‌توان از یقینی بودن آن سخن گفت؛ اما اقامهٔ برهان اِنئی یقینی در باب موجود معلول ممکن نیست. ظاهراً در نظر ابن‌سینا، برهان اِنئی یقینی همان برهانی است که از طریق لوازم بین شیء بر لازم غیر بین آن اقامه می‌شود؛ چنان‌که در عبارت اول مشهود است.

اکنون گفتنی است که گویا دیدگاه ابتکاری<sup>۹</sup> میرداماد در باب تقسیم برهان اِنئی به بسیط و مرکب، نتیجهٔ تأمل وی در عبارات متفاوت ابن‌سیناست. برخی از شارحان وی نیز تذکر داده‌اند که این تفکیک، در جهت توجیه سخنان شیخ‌الرئیس در باب یقینی بودن یا نبودن براهین اِنئی است (علوی عاملی، ۱۳۹۰، صص ۳۴۴-۳۴۵). شاهد این مطلب آن است که در بحث امکان شناخت یقینی خداوند، عبارتی از میرداماد نقل کردیم که بر مفهوم «ما لا سبب له» متمرکز است. در واقع، تحلیل میرداماد در باب برهان اِنئی بسیط و مرکب، که یک بحث منطقی است، پس از پرسش از چگونگی شناخت یقینی موجود مطلقاً نامعلول به میان آمده است. در عبارات شیخ‌الرئیس نیز مشاهده می‌کنیم که وی، با تمرکز بر همین مفهوم، یقینی بودن برهان اِنئی در برخی از موارد را توضیح می‌دهد. میرداماد، عدم افادهٔ یقین را به برهان اِنئی بسیط نسبت داده و از یقینی بودن برهان اِنئی مرکب دفاع کرده است. آنچه در عبارت اول منقول از ابن‌سینا مشاهده می‌شود، همان مطلبی است که میرداماد در توضیح برهان اِنئی مطلق مرکب گفته؛ اما ظاهراً توضیح و تبیین وی دربارهٔ دلیل مرکب، از مختصات اندیشهٔ او و نشان‌دهندهٔ جنبه‌ای از نوآوری‌های منطقی اوست. البته نباید فراموش کرد که این میرداماد است که بر جنبهٔ ترکیبی بودن این براهین التفات یافته و تقسیم‌بندی جدیدی را در باب براهین اِنئی مطرح ساخته است. دوم: اندیشمند دیگری که در این بحث می‌توان رد پای اندیشهٔ او را ملاحظه کرد، محقق دوانی است. وی در «رسالة اثبات الواجب الجديدة»، در دفاع از لمی بودن برهان صدیقین چنین نوشته است:

«الاستدلال بحال مفهوم الوجود علی أن بعضه واجب، لا علی وجود ذات الواجب تعالی فی نفسه الذی هو علّة کل شیء، و کون طبیعة الوجود مشتملاً علی فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة و هو مقتضى تلك الطبيعة. فالاستدلال بحال تلك الطبيعة علی حال أخرى لها معلولة للحال الأول.

و إن شئت قلت: ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه إلى هذا المفهوم و ثبوته له، على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذی المؤلف. فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقاً، و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له. و قد يكون الشيء علة لشيء و في وجوده عند آخر معلولاً له، كما حقق في موضعه. (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰)

چنان‌که در این عبارت مشاهده می‌شود، محقق دوانی لمی بودن برهان صدیقین را به دو صورت توجیه کرده است. در توجیه اول توضیح داده است که برهان صدیقین، استدلالی است بر ثبوت فرد واجب مفهوم وجود یا موجود؛ یعنی آنچه مد نظر است وجود فی نفسه حق تعالی نیست، بلکه وجود رابط او به عنوان فرد واجب طبیعت موجودیت اثبات می‌شود. این وجود رابط، مقتضای خود طبیعت وجود است و از یک ویژگی طبیعت وجود بر ویژگی دیگر آن استدلال شده، که ویژگی دوم معلول ویژگی اول است. در توجیه دوم نیز دوانی همین مطلب را به نحو دیگری توضیح داده است. در این توجیه، برهان صدیقین استدلالی است بر وجود خداوند به عنوان مصداقی از مفهوم وجود؛ یعنی وجود رابط خدا را اثبات می‌کند. وجود خدا به عنوان مصداقی از مفهوم وجود، معلول و مقتضای مفهوم وجود است و بدین ترتیب، می‌توان از لمی بودن این برهان سخن گفت.

اما چگونه می‌توان از علیت خدا نسبت به همه موجودات سخن گفت و امکان اقامه برهان لمی بر وجود او را نیز مدعی شد؟! دوانی توضیح داده است که گاه یک شیء (الف) علت شیء دیگری (ب) است ولی همان شیء معلول (ب)، علت وجود شیء (الف) نزد شیء سوم (ج) است؛ یعنی هر چند شیء ب در وجود فی نفسه خود معلول الف است؛ اما علت یک وجود رابط الف (وجود الف برای ج) نیز می‌باشد، و چنین چیزی محال نیست. در تبیین این مطلب، دوانی به توضیح ابن‌سینا در باب استنتاج وجود مؤلف از وجود مؤلف استشهاد جسته است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۰-ب، ج ۳، ص ۸۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۳). بدین ترتیب قابل پذیرش است که معلول یک شیء، در ثبوت وجود رابطی برای آن شیء علت، علیت داشته باشد. بر این اساس، هر چند خدا از حیث وجود فی نفسه خود معلول نیست؛ اما از حیث وجود رابط معلول است، و می‌توان برهان لمی بر وجود رابط او اقامه کرد.

با توجه به این عبارت و مقایسه آن با عبارتی از کتاب «تقدیسات» — که در بخش روش‌های شناخت یقینی خدا نقل شد — به خوبی آشکار است که برخی از ابعاد دیدگاه میرداماد در شناخت یقینی خداوند متأثر از اندیشه دوانی است. بر نگارنده معلوم نیست که آیا پیش از دوانی نیز میان وجود رابط خدا و وجود فی‌نفسه او از حیث برهان‌پذیری و عدم آن تفکیک شده یا نه؛ اما واضح است که در طرح این اندیشه، محقق دوانی بر میرداماد سبقت داشته و هیچ بعید نیست که میرداماد، با نظر به نوشته‌های او بر این رأی رفته باشد. البته — چنان‌که خواهیم گفت — هر چند میرداماد از برهان‌پذیری وجود رابط خدا سخن گفته؛ اما در رأی نهایی خود، این برهان‌ها را برهان لمّی در معنای دقیق آن نمی‌داند. سوم: گفته شد که یکی از اندیشه‌های محوری میرداماد، انکار حدّ و برهان در باب خداوند است. اقامه «برهان» بر وجود خداوند ممکن نیست؛ اما می‌توان او را به واسطه «دلیل» شناخت:

«و إذا لا حدّ له و لا ما یقام مقام الحدّ علی سبیل التوسّع .... و الحدّ و البرهان متساوقان متشارکان، فلا برهان علیه أصلاً. .... و إنّما علی السبیل إلیه دلائل واضحة و بوارق لامعة.» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۷)

بنا بر این عبارت و نیز تصریح برخی منطق‌دانان به این‌که در کاربرد «برهان» به صورت مطلق، برهان لمّی مدّ نظر است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۰-ب، ج ۳، ص ۸۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۷؛ میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲)، می‌توان گفت که انکار امکان اقامه برهان بر وجود خدا، به معنای نفی برهان لمّی است؛ و درباره برهان اِنّی باید بررسی بیشتری انجام شود. حال می‌توان چنین پرسید که بر مبنای تفکیک ارائه شده در باب وجود فی‌نفسه و وجود رابط خداوند، آیا نفی برهان لمّی به هر دو طرف این تفکیک مربوط است، یا تنها به یک طرف اختصاص دارد؟ توضیح داده شد که به باور میرداماد، اقامه برهان لمّی بر وجود فی‌نفسه خدا ممکن نیست و بدین ترتیب، باید این سؤال را درباره وجود رابط خداوند نیز بررسی کرد. بنا بر مطالبی که پیشتر گفته شد، میرداماد اقامه برهان لمّی بر وجود رابط خداوند را نیز ممکن نمی‌داند و از براهین اِنّی مرکّب سخن گفته است؛ اما در میان شارحان میرداماد و کسانی که به اندیشه‌های وی توجه کرده‌اند، برخی بر این رأی رفته‌اند که میرداماد، در پی اقامه برهان لمّی بر وجود رابط خدا و

توجیه چگونگی آن بوده است. به عنوان نمونه، از میان شارحان اندیشه میرداماد، سید احمد علوی در شرح عبارتی از کتاب «تقویم الایمان» چنین نوشته است:  
«قال: «و صانع نظام التقرر».

أقول: یشیر بذلک إلی برهان لمّی علی وجوده تعالی بحسب وجوده الربطی؛ لعدم صلاحیة کونه بحسب نفسه مبرهنأ علیه.» (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۳۹۳)  
و سپس در توضیح بیشتر، ضمن اشاره به تفکیک وجود رابط از وجود فی نفسه و نیز تبیین دو اعتبار وجود رابط، تمامی بحث‌های میرداماد را درباره اثبات خدا از منظر وجود رابط «صانع بودن برای عالم» و نیز وجود رابط «فرد واجب مفهوم وجود» توضیح داده است (میرداماد، ۱۳۸۲، صص ۳۹۳-۳۹۸ و ۵۶۶-۵۶۷؛ نیز نک: علوی عاملی، ۱۳۹۰، صص ۳۵۶-۳۵۷؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۷۱۴-۷۱۵).

اما از میان دانشمندانی که در آثار خود به دیدگاه میرداماد توجه کرده‌اند، می‌توان به ملا مهدی نراقی اشاره کرد که در کتاب «جامع الافکار و ناقد الانظار»، با نقل و توضیح مفصل هر دو گونه استدلال میرداماد، بارها از ادعای لمّی بودن آن‌ها سخن گفته (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۶؛ نیز نک: همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۴) و در نهایت نیز به صراحت نوشته است:

«قيل: و بهذا الوجه - أي بجعل المعلولية راجعة إلى الوجود الاضافی الربطی لا إلی الوجود الحقیقی الخارجی - یندفع الایراد المشهور و هو أنه لا یمكن الاستدلال اللمی علی وجود الواجب ...» (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۶)

چنان‌که در این عبارت دیده می‌شود، در تفسیر نراقی از دیدگاه میرداماد، به صراحت از لمّی بودن این براهین سخن به میان آمده است. البته خود وی به شدت از این طریقه انتقاد کرده؛ اما آنچه در مد نظر ماست، چگونگی تفسیر او از نظر میرداماد است. متفکرانی چون ملا عبدالرزاق لاهیجی (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، صص ۴۹۸-۴۹۹) و یا آقا جمال خوانساری (خوانساری، ۱۳۷۸، صص ۷۰-۷۱) نیز همچون نراقی سخن گفته‌اند. دلیل این مفسران در طرح چنین تفسیری، تحلیل این برهان‌ها در ساختاری مشابه با استدلال بر وجود مؤلف بنا بر وجود مؤلف است؛ یعنی همان چیزی که در عبارت محقق دوانی نیز دیده می‌شود.

اما آیا می‌توان چنین تفسیری از دیدگاه میرداماد را پذیرفت؟ برای این‌که بتوان به پاسخ این پرسش دست یافت، باید چگونگی تحلیل استدلال بر وجود مؤلف بنا بر وجود مؤلف را بار دیگر مرور کرد.

چنان‌که پیشتر اشاره شد، ابن‌سینا بر این باور است که در باب موجود معلول، هنگامی علم یقینی حاصل می‌شود که پای برهان لمّی و شناخت شیء از طریق علّت آن در میان باشد. اما در برابر این نظر، می‌توان چنین پرسید که آیا با دیدن بنا و مصنوع، نمی‌توان به وجود بنا و صانع آن یقین پیدا کرد؟! بدیهی است که با علم به وجود مصنوع، علم به وجود صانع آن نیز حاصل می‌شود و این، علمی یقینی و غیر قابل زوال است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که از طریق شناخت معلول نیز می‌توان به شناخت یقینی علّت آن پی برد؛ و آن قاعده‌ای که ابن‌سینا مطرح ساخته، کلیت ندارد. نتیجه این تأمل آن است که دربارهٔ موجود معلول نیز می‌توان برهان اِنّی یقینی اقامه کرد. شیخ‌الرئیس در بررسی این اشکال، به مثال «الجسم مؤلف» و «کل مؤلف له المؤلف» اشاره کرده و آن را تحلیل کرده است. بنا بر تحلیل ابن‌سینا، نتیجه این استدلال، یقینی است؛ اما برهانی که اقامه می‌شود برهان اِنّی نیست، بلکه لمّی است؛ زیرا حدّ اکبر «له المؤلف» است، نه «المؤلف». آنچه علّت «مؤلف» است، «مؤلف» است ولی در این استدلال، از «مؤلف» به «مؤلف» پی برده نمی‌شود، تا گفته شود که از معلول به علّت دست یافته‌ایم؛ بلکه از «مؤلف» به «له المؤلف» پی برده می‌شود. «مؤلف» به عنوان حدّ وسط، علّت است برای «له مؤلف» و لذا، حدّ وسط علّت ثبوت حدّ اکبر نزد حدّ اصغر است و بدین ترتیب، برهانی لمّی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰-ب، ج ۳، البرهان، صص ۸۷-۸۸).

اکنون پرسش این است که آیا می‌توان با توجّه به این تحلیل، براهین اثبات خدا را نیز لمّی خواند؟ برخی بر این باورند که این تحلیل کفایت می‌کند و لذا اقامه برهان لمّی بر وجود خدا ممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳۴). اما نکته‌ای که ظاهراً مغفول مانده آن است که الگوی این برهان، در باب موجود معلول و دارای سبب طراحی شده و تحلیل شیخ‌الرئیس نیز ناظر بر همین مطلب است؛ چه این برهان لمّی باشد و چه اِنّی، در باب موجود معلول حاکم است و به همین دلیل، با موجودی که هیچ‌گونه سببی ندارد قابل مقایسه نیست. دانشمندانی که این‌گونه از برهان را لمّی دانسته و آن را در اثبات وجود خدا نیز کارآمد تلقّی کرده‌اند، معمولاً با این توجیه که در این برهان، حدّ

وسط علت خود حدّ اکبر نیست؛ بلکه علت ثبوت حدّ اکبر نزد حدّ اصغر است، گمان کرده‌اند که با تمسک به این برهان، معلولیت حقّ تعالی لازم نمی‌آید. در حالی که اگر برهان را لمّی بدانیم، چون برهان لمّی از علیّت حدّ وسط نسبت به تحقق خارجی اکبر نزد اصغر خبر می‌دهد، لازم می‌آید که خداوند نیز در تحقق خارجی یکی از اوصاف خود معلول باشد. اما نباید فراموش کرد که در مورد مبدأ هستی، با موجودی مواجه هستیم که از هر گونه سبب و شرطی مبراست و نمی‌توان پذیرفت که خدا مطلقاً نامعلول است ولی در وجود رابط خود معلول واقع می‌شود. پیش از این نیز اشاره شد که به باور میرداماد، در براهین اثبات خدا، نباید وجودهای رابط را از حیث خداوند در نظر گرفت؛ بلکه باید از حیث عالم یا وجود مطلق اعتبار شوند. دلیل این سخن آن است که اگر خدا از حیث وجود رابط معلول باشد، معلولیت وجود فی نفسه او نیز لازم می‌آید؛ در حالی که وجوب ذاتی وجود خداوند با هر گونه معلولیتی در تضاد است:

«جلّ الجناب الوجوبیّ الربوبیّ عن أن یعقل له سبب به أو سبب منه، أو سبب عنه، أو سبب فیه، أو سبب له، بل لا سبب له أصلاً، و هو مسبّب الأسباب علی الإطلاق من غیر سبب.» (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸)

حال باید اشاره کرد که برخی از حکما، تحلیل ابن سینا درباره الگوی استدلال از وجود «مؤلف» بر وجود «مؤلف» را ناقص دانسته‌اند. ملاصدرا، در کتاب «اسفار» به این بحث پرداخته و در تحلیل این الگو گفته است: علم به «بنا»، سبب علم به «بانی» نمی‌شود؛ بلکه سبب علم به «احتیاج بنا به بانی» می‌گردد. «احتیاج بنا به بانی» حکمی است لاحق به ماهیت «بنا» و معلول آن؛ پس استدلال از «بنا» به «احتیاج بنا به بانی»، استدلال از علت به معلول و لمّی است. اما چگونه می‌توان به شناخت «بانی» دست یافت؟ پاسخ ملاصدرا چنین است که چون علم به نیاز شیئی به شیء دیگر مشروط به شناخت هر دو طرف است، پس با شناخت «احتیاج بنا به بانی»، خود «بانی» نیز معلوم می‌شود؛ چون تحقق علم به احتیاج، بدون شناخت «بانی» ممکن نیست. ملاصدرا در پایان اضافه کرده که همه براهین انّی به همین صورت هستند و بدون در نظر گرفتن اضافه علت به معلول، هیچ شناختی از آنها به دست نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۱۳). در حقیقت، ملاصدرا معتقد است که علم به وجود «بانی» بنا بر وجود «بنا»، از طریق یک استدلال حاصل نمی‌شود؛ بلکه یک حکم ارتکازی نیز همراه استدلال است که سبب وصول به نتیجه می‌شود.

به نظر می‌رسد، تحلیل ملاصدرا از الگوی مذکور دقیق‌تر از تحلیل ابن‌سیناست. آن چیزی که معلول «مؤلف» است، «احتیاج» او به «مؤلف» است، نه مؤلف داشتن؛ و بدون انضمام مقدمه‌ای دیگر، هرگز نمی‌توان وجود «مؤلف» را نتیجه گرفت. اگر این تحلیل از الگوی مذکور پذیرفته شود، می‌توان آن را به عنوان مصداقی از براهین اِنئی مرکب برشمرد. در این براهین یک حکم لمّی حضور دارد که در برهان اِنئی وارد می‌شود و سبب یقینی بودن نتیجه می‌گردد. به عنوان مثال، می‌توان استدلال از وجود «مؤلف» بر وجود «مؤلف» را چنین در نظر گرفت:

حکم لمّی: وجود «مؤلف» محتاج به وجود «مؤلف» است. بنا بر این گزاره، می‌توان گزاره شرطی ذیل را استنتاج کرد: اگر مؤلف موجود است، مؤلف نیز موجود است. برهان اِنئی:

۱- اگر مؤلف موجود است، مؤلف نیز موجود است.

۲- مؤلف موجود است.

نتیجه: مؤلف موجود است.

اما چرا این استدلال یک برهان اِنئی است؟ در قیاس استثنایی، مستثنا به منزله حدّ وسط تلقی می‌شود و اگر علت نتیجه باشد، برهان لمّی است؛ اما اگر حدّ وسط معلول نتیجه باشد، برهان اِنئی است (میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۲۲۴). در این استدلال نیز مقدمه دوم حدّ وسط است. می‌دانیم که موجودیت مؤلف علت موجودیت مؤلف نیست، بلکه برعکس است؛ پس می‌توان گفت که حدّ وسط علت نتیجه نیست و استدلال، برهان اِنئی است. اما چون مقدمه اول استدلال حکمی است که نتیجه یک برهان لمّی به شمار می‌آید، استدلال مذکور، برهان اِنئی مرکب و از نوع دلیل است.

بدین ترتیب می‌توان به این نتیجه دست یافت که الگوی استدلال از وجود مؤلف به وجود مؤلف، یا برهانی لمّی است ولی در اثبات موجود مطلقاً نامعلول کارایی ندارد؛ و یا برهان اِنئی مرکب است، که بنا بر نظر میرداماد یقینی است و در شناخت یقینی خداوند هم کاربرد دارد.

در پایان این بحث باید اشاره کرد که خود میرداماد نیز در مواردی، از امکان اقامه برهان لمّی بر وجود خدا سخن گفته و دیدگاه خود را توضیح و تبیین آن دانسته است. به عنوان مثال، در ادامه عبارت کتاب «تقدیسات» - که پیشتر نقل شد - نوشته است:

«فیبین الأمر من جهة العلة؛ إذ طباع الجواز و طبيعة الوجود بحسب صحة الانتزاع بالفعل من الذوات الجائزة علة لذلك. فالمعلول بحسب الوجود المحمول ربما يكون علة بحسب الثبوت الرابط، كالمؤلف بالقياس إلى المؤلف.» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۸؛ نیز نک: میرداماد، ۱۴۰۳، صص ۱۶۷-۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۴۵) چنان‌که در این عبارت دیده می‌شود، خود میرداماد نیز از لمی بودن طریقه خود در اثبات خدا سخن گفته و حتی از همان روش استدلال از وجود مؤلف بر وجود مؤلف نیز یاد کرده است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که تفسیر شارحان، ریشه در سخنان خود میرداماد دارد. پیش از این، روش میرداماد در تبیین براهین اثبات خدا را در شمار براهین اِنّی مرکّب برشمردیم؛ و حال می‌توان پرسید که بالاخره میرداماد به امکان اقامه برهان لمی در اثبات خدا باور دارد یا نه؟ این سؤال را می‌توان به دو صورت پاسخ گفت. در یک پاسخ می‌توان از احتمال تطوّر در نظرات میرداماد سخن گفت؛ اما در پاسخ دیگر می‌توان مدّعی گردید که عبارت «برهان لمی» در عبارات میرداماد، معنایی اعمّ از معنای اصطلاحی برهان لمی دارد و علاوه بر آن، برهان مصحوب اللّم یا همان برهان اِنّی مرکّب را هم شامل می‌شود. معنای اصطلاحی برهان لمی فقط در مواردی کاربرد دارد که ثبوت مفاد عقد، معلول حدّ وسط باشد؛ اما بعید نیست که با تسامح، از برهان مصحوب اللّم نیز به عنوان برهان لمی یاد شده باشد. برهان اِنّی مرکّب با برهان لمی مشابه است و در هر دو، نوعی سیر از علت به معلول مشاهده می‌شود؛ چیزی که هست، در برهان مصحوب اللّم، حدّ وسط علت ثبوت مفاد عقد نیست.

از میان این دو پاسخ، نگارنده به پاسخ دوم گرایش دارد؛ زیرا در نظریه میرداماد مشاهده می‌کنیم که در برهان‌های اثبات خدا، وجود رابط از حیث واجب الوجود در مدّ نظر نیست. در توضیح دقیق سخن میرداماد باید به این نکته توجه داشت که در اقامه برهان اِنّی مرکّب، باید یک گزاره قطعی و یقینی در دست باشد که در باب موجود معلول، دست‌یابی به این گزاره فقط از طریق برهان لمی میسر است. ادعای میرداماد چنین است که با توجه به دو وجود رابط «صانع بودن خدا برای عالم» و «فرد واجب موجود مطلق» می‌توان به شناخت یقینی خدا نائل گردید. برای این کار، او ابتدا دو گزاره را به طریق لمی به دست آورده تا سپس با استفاده از آن‌ها براهین اِنّی مرکّب را شکل دهد. آن دو گزاره عبارت‌اند از: «عالم دارای صانع واجب است» و «موجود مطلق دارای فرد



واجب است». به عبارت دیگر، مثلاً در قیاس «عالم مصنوع و مجعول است» و «هر مصنوع و مجعولی دارای صانع و جاعل واجب بالذات است»، نتیجه این است که «عالم دارای صانع و جاعل واجب بالذات است». این استدلال، یک برهان لمّی است که حکمی را درباره «عالم» بیان می‌کند؛ و لذا میرداماد تذکر داده است که این دو وجود رابط، از حیث عالم و موجود مطلق در مدّ نظر هستند و نباید موضوع گزاره را «خدا» در نظر گرفت. بدیهی است که وقتی موضوع گزاره «خدا» نباشد، هیچ حکمی درباره او ثابت نشده؛ در حالی که مطلوب ما، شناخت خدا از درون اوصاف رابطی اوست؛ یعنی آنچه مطلوب است، گزاره‌هایی بدین شرح است: «واجب الوجود صانع عالم است» و «واجب الوجود موجود است». از این جا معلوم می‌شود که اکتفاء به آن دو گزاره لمّی، مطلوب ما را برآورده نساخته و باید با تشکیل یک استدلال دیگر، به گزاره‌های مطلوب دست یافت. کسانی که مدّعی میرداماد را در قالب برهان لمّی تحلیل کرده‌اند، به همان دو گزاره ابتدایی اکتفا کرده‌اند؛ در حالی که مقصود میرداماد چیز دیگری است. شاهد ما بر این مدّعا، عبارت ذیل از کتاب «التقدیسات» است که چندین سطر پس از عبارت قبلی آمده است:

«فإذن، يستبين بالفحص من طريق اللّمّ أنّ العالم الموجود مفتاقٌ البتّة في الحصول بالفعل إلى الصّانع الواجب بالذات، فیتّم أنّ الواجب بالذات صانعٌ للعالم عقداً إيجابياً.»  
(میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۸)

چنان‌که در این عبارت مشاهده می‌شود، دست‌یابی به گزاره «عالم موجود نیازمند به صانع واجب است» از طریق لمّی معرفی شده؛ و سپس میرداماد گفته است که با توجه به این گزاره، می‌توان گزاره «واجب بالذات صانع عالم است» را به صورت ایجابی پذیرفت. آنچه مدّعی میرداماد در شناخت یقینی خداست، همان گزاره دوم است که مبتنی بر گزاره اول پذیرفته می‌شود. این عبارت، شاهد گویایی در تفسیر سخنان مبهم میرداماد است و بر اساس آن می‌توان گفت که هر گاه میرداماد از برهان لمّی در شناخت خدا سخن گفته، مقصودش اقامه برهان لمّی بر یکی از مقلّمات مورد نیاز در شناخت خداست؛ تا بدین وسیله یقینی بودن برهان اینی اقامه شده را تضمین کند. نتیجه چنین فرآیندی نیز چیزی جز برهان مصحوب اللّمّ نیست. گفتنی است که از میان شاگردان میرداماد، تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، ملا شمس‌گیلانی نیز در تبیین دیدگاه استادش از مصحوب اللّمّ بودن این براهین سخن گفته است؛ هر چند که در

توضیح مبسوط وی، نکات مخدوش و ناسازگار با نظر میرداماد نیز به چشم می‌خورد (شمسا گیلانی، بی‌تا، صص ۴-۶).<sup>۱۰</sup>

چهارم: غالب حکما و منطقدانانی که به برهان *إِنِّی* مرگب توجه کرده‌اند، از یقینی بودن آن دفاع کرده‌اند. البته از دو گونه این برهان، آنچه شناخته شده و معروف است، همانا برهان *إِنّ* مطلق مرگب است که تحت عنوان برهان *إِنِّی* مفید یقین مقبول افتاده است. پیش از این گفته شد که ابن‌سینا آن را یقینی دانسته؛ اما دیگران همچون علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴) و استاد مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۰) نیز از یقینی بودن آن سخن گفته‌اند. البته آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که این گونه از برهان، در واقع به برهان *لَمِّی* باز می‌گردد:

«متلازمان نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند و گر نه، انتقال از یکی به دیگری ممکن نخواهد بود؛ و در هر موردی که وجوب بالقیاس بین دو چیز برقرار است، عامل ارتباط آن‌ها با هم همانا شیء *سومی* است که آن دو را در مقام ثبوت متلازم هم نموده است و همان شیء، سبب انتقال از یکی به دیگری است؛ یعنی روح این قسم از برهان *إِنّ* به برهان *لَمِّی* می‌باشد که گذشته از وساطت در اثبات، دارای وساطت در ثبوت تلازم هم هست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، ص ۲۳۰)

بنا بر این عبارت، ظاهراً ایشان چنین استدلالی را در قالب یک قیاس مرگب تحلیل کرده است؛ یعنی با علم به یکی از متلازمان، به شیء *سومی* (عامل ارتباط) آگاه می‌شویم که آن شیء *سوم*، سبب علم به متلازم دیگر می‌گردد. اما این تحلیل درست نیست؛ زیرا هر چند آن شیء *سوم* عامل ثبوتی ارتباط میان دو متلازم است و به همین سبب، می‌توان از یک متلازم به دیگری پی برد؛ اما آن شیء *سوم*، سبب اثبات متلازم دوم نیست؛ یعنی چنین نیست که در مقام اثبات، آن شیء *سوم* علت اثبات *حدّ اکبر نزد حدّ اصغر* باشد؛ بلکه آنچه علت این اثبات است، متلازم اول است. در توضیح بیشتر باید گفت که آنچه ابتدا در برهان مطرح می‌شود این است که نزد ذهن و در مقام اثبات، *حدّ وسط* علت اثبات *حدّ اکبر نزد اصغر* است. پس از این مرحله است که از نسبت *حدّ وسط* و مفاد عقد در مقام ثبوت و خارج پرسیده می‌شود و برهان *لَمِّی* یا *إِنِّی* شکل می‌گیرد. بدین ترتیب صرف این که یک شیء *سوم* علت ثبوت مفاد عقد باشد، نشان دهنده *لَمِّی* بودن برهان نیست؛ بلکه آن شیء ابتدا باید علت اثبات مفاد عقد باشد. بدین ترتیب، اگر بخواهیم این

برهان را برهان لمی بدانیم، باید اعتراف کنیم که آن عامل ارتباط (شیء سوم)، به عنوان حدّ وسط در استدلال اخذ می‌شود، در حالی که می‌دانیم حدّ وسط، یکی از دو لازمه آن شیء است، نه خود آن شیء.<sup>۱۱</sup>

### نتیجه‌گیری

در اندیشه میرداماد، پذیرش وجود خداوند در شمار امور بی‌نیاز از دلیل و بدیهی است. در نظر وی، مفهوم و معنای یگانه، تنها از حقیقت یگانه درک می‌شود و مفهوم وجود نیز - که وجوب وصف ذاتی آن است - بدون هر گونه حیثیتی، فقط از ذات و حقیقت واجب الوجود بالذات انتزاع می‌شود و بدون این انتزاع، کاربرد این مفهوم نادرست و کذب است. بدین ترتیب، یگانه مصداق ذاتی مفهوم وجود، واجب الوجود بالذات است و بداهت اصل واقعیت، در حقیقت بیان‌کننده بدیهی بودن وجود خداست. بنابراین مقصود از برهان ناپذیری وجود خدا این نیست که او مطلقاً ناشناختنی است؛ بلکه بدین معناست که علم و شناخت ما نسبت به اصل وجود او، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است.

اما علاوه بر این شناخت بدیهی، می‌توان از شناخت برهانی خداوند نیز سخن گفت. به باور میرداماد، شناخت خدا از درون اوصاف وی که در واقع، شناخت او از طریق وجودهای رابطی است، شناختی برهانی و یقینی است؛ البته مشروط بر این‌که در قالب براهین اِنّی مرکب دنبال شود. در این برهان‌ها، ملاک یقینی بودن علم که همانا شناخت لمّیت خارجی حکم است، حضور دارد و بر اساس آن‌ها، می‌توان بدون استفاده از برهان لمّی نیز به شناخت لمّی دست یافت. بدین ترتیب، همه براهین اثبات واجب الوجود و از جمله برهان صدیقین، در شمار براهین اِنّی قرار دارند و ملاک وثاقت و شرافت این برهان را نمی‌توان در لمّی یا اِنّی بودن آن جست‌وجو کرد.

طرح مبحث برهان اِنّی مرکب و تبیین چگونگی افاده یقین در براهین اِنّی، نکته‌ای با اهمیت و از ابتکارات راه‌گشا و تحسین برانگیز میرداماد است. دانستیم که میرداماد، این بحث را در ذیل تحقیق پیرامون شناخت موجود مطلقاً نامعلول و «ما لا سبب له» ارائه کرده و می‌دانیم که موضوع فلسفه نیز برخوردار از همین ویژگی است. به عبارت دیگر، علاوه بر شناخت یقینی خدا، این روش راه دست‌یابی به شناخت یقینی در مابعدالطبیعه را نیز نشان می‌دهد و چگونگی براهین فلسفی را تبیین می‌کند. موجود مطلق، به عنوان موضوع مابعدالطبیعه، مطلقاً نامعلول است و همین ویژگی، امکان اقامه

براهین لمّی در شناخت آن را نفی می‌کند.<sup>۱۲</sup> اما آیا می‌توان از دست‌یابی به شناخت یقینی در فلسفه اولی صرف‌نظر کرد؟! برخی از فیلسوفان معاصر که به این نکته تفتّن یافته‌اند، راه چاره را در اقامه برهان اِنّی یقینی دنبال کرده‌اند. مرحوم علامه طباطبایی، تنها برهان مفید یقین در فلسفه اولی را برهان اِنّی یقینی معرفی کرده که در قالب سیر از لازمی به لازم دیگر تحقّق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۳۰-۳۲)؛ و در توضیح بیشتر آن، عبارتی از ابن‌سینا را نقل کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۱۲۴ و ۱۲۹).<sup>۱۳</sup> آنچه علامه طباطبایی در این مقام مطرح کرده، همان چیزی است که میرداماد با عنوان برهان اِنّ مطلق مرکّب توضیح داده است. دانستیم که میرداماد، علاوه بر این گونه، نوعی دلیل مرکّب هم معرفی کرده که آن برهان نیز مفید یقین است. بدین ترتیب، آشکار می‌شود که وی، سال‌ها پیش از علامه طباطبایی، چگونگی اقامه برهان در فلسفه اولی را بررسی کرده و حتی یک گام نیز از وی جلوتر بوده است. وقتی اهمیت سخن میرداماد در این باب به خوبی آشکار می‌شود که درمی‌یابیم به هنگام تدوین استدلال‌های فلسفی و تنظیم صورت برهانی آن‌ها، آنچه در مقام عمل بیشتر تحقّق می‌یابد، قیاس‌هایی استثنایی است که به صورت دلیل مرکّب عرضه می‌شوند.

## یادداشت‌ها

۱. در کتاب «اشارات و تنبیهات»، ابن‌سینا طریقه صدیقین در شناخت خدا را شریف‌تر و مطمئن‌تر از دیگر روش‌ها خوانده (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶)؛ اما ملاک شرافت این برهان را به صراحت بیان نکرده است. خواجه طوسی درصدد برآمد تا ملاک و معیار ترجیح این طریقه را توضیح دهد و بدین منظور، معیار وثاقت و شرافت برهان را با افاده یقین پیوند زد و با اشاره به دو گونه استدلال در شناخت اشیاء، استدلال از علّت به معلول را در افاده یقین اولی خواند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۶۰۷-۶۰۸). بدین ترتیب، آنچه از توضیح وی برای خواننده حاصل می‌شود این است که اگر برهان صدیقین شریف‌تر از سایر دلایل است، وثاقت و شرافت آن در گرو لمّی بودن برهان است؛ چرا که سیر از علّت به معلول، مفاد براهین لمّی است.
۲. بنا بر گزارش ملا مهدی نراقی، بیشتر دانشمندان از لمّی بودن برهان صدیقین سخن گفته‌اند (نک: نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۶).
۳. گفتنی است که در نوشتار میرداماد، تنها به اصطلاح «برهان اِنّی سازج و غیر آن» اشاره شده، و تقسیم ثنائی «برهان اِنّی بسیط و مرکّب» را نگارنده به کار گرفته است.

۴. شیخ الرئیس در این باره نوشته است:  
 «فالشیء الذى هو علة لوجود الأكبر مطلقاً، فهو علة له فى كل موضوع، و لوجوده فى كل أصغر. و إلا فهو علة لا لوجوده مطلقاً، و لكن لوجوده فى موضوع ما. فأما العلة لوجود الأكبر فى الأصغر فليس يجب أن تكون لا محالة علة للأكبر، بل ربما كان معلولاً له على الوجه الذى قلنا.» (ابن سینا، ۱۳۸۰-ب، ج ۳، البرهان، ص ۸۳)
۵. عبارت دیگر میرداماد در کتاب «تقویم الايمان» چنین است:  
 «و المسألة المتحررة بالبرهان هي إما أن للعالم صانعاً واجباً بالذات؛ إذ تحديق النظر و تدقيق التأمل يكشف أن الجواز الذاتى علة الفاقة إلى جاعل واجب بالذات؛ وإما أن من الموجود قيوماً واجباً بالذات؛ إذ طباع الموجود المطلق بحسب نفسه أو بحسب حال الوجود - و هو الوجوب - يقتضى ذلك.» (میرداماد، ۱۳۸۲، صص ۲۲۵-۲۲۶)
۶. تذکر این نکته ضروری است که در این متن، دو اصطلاح «وجود رابط» و «وجود رابطی» به یک معنا به کار رفته و مقصود، همان معنای رابط در گزاره یا مفاد کان ناقصه است.
۷. برای آشنایی بیشتر با نظریه وجود و موجود در اندیشه میرداماد، نک: (منافیان، ۱۳۹۳).
۸. نواده میرداماد، میر عبدالحسیب علوی بر این باور است که این اشکال، توسط قطب‌الدین رازی در «محاکمات» مطرح شده و صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین دشتکی نیز آن را تأیید کرده‌اند (علوی عاملی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۶). درباره نظر قطب‌الدین رازی، نک: (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۹۳)؛ و درباره نظر غیاث‌الدین دشتکی، نک: (حسینی دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۷۸).
۹. متأسفانه ناشناخته ماندن اندیشه‌های میرداماد به گونه‌ای است که حتی در منابع مرجع نیز نمی‌توان - جز برخی نظرات بسیار مشهور وی - رد پای از آراء ابتکاری و راه‌گشای وی پیدا کرد. به عنوان مثال، در مدخل «برهان» که در جلد سوم «دانشنامه جهان اسلام» منتشر شده، هیچ اشاره‌ای به تقسیم‌بندی جدید میرداماد در باب برهین اثنی صورت نگرفته؛ یا در مقاله «بررسی برهان لم و إن و ارزش معرفتی آنها» (ایزدی‌تبار، ۱۳۸۶) نیز که نویسنده آن بررسی جامع و گسترده‌ای در این باره انجام داده و به قصد انتشار در دائرة المعارف نگاشته شده، هیچ اشاره‌ای در این باب دیده نمی‌شود. هنگامی اهمیت این دیدگاه میرداماد به خوبی درک می‌شود که ضمن مطالعه منابع جدید در شناخت دیدگاه ابن‌سینا، همچنان می‌توان سردرگمی نویسندگان را در باب آرای ابن‌سینا و دست نیافتن به سرجمع میان آموزه‌های وی مشاهده کرد. به عنوان نمونه، نک: (کریمی و سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷).
۱۰. ملا مهدی نراقی، بخشی از عبارت ملا شمس‌گیلانی را - تحت عنوان «بعض الأفاضل» - در کتاب «جامع الافکار و ناقد الانظار» نقل کرده است (نک: نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۱۰۹-۱۱۰).

۱۱. گفتنی است که برخی منطق‌دانان دربارهٔ برهان *إن مطلق* معتقدند که این برهان، در واقع ترکیبی است از یک برهان *إئی* دلیل و یک برهان *لمی*؛ با این توضیح که ابتدا از وجود *حدّ* وسط، وجود *علت* آن نتیجه گرفته می‌شود و سپس از وجود *علت*، به وجود معلول دیگر آن، که همان نسبت میان *حدّ اکبر* و *حدّ اصغر* است، پی برده می‌شود (نک: المظفر، ۱۳۸۸، ص ۳۵۵). شاید بتوان این تحلیل را دربارهٔ برهان *إن مطلق* بسیط به کار گرفت؛ ولی کاربرد آن در مورد برهان *إن مطلق* مرکب نادرست است. در برهان *إن مطلق* مرکب، هرگز سخن از دو معلول و *علت* آن‌ها به میان نمی‌آید؛ بلکه بحث بر سر لوازم شیء واحد است که آن شیء واحد در موضع *حدّ اصغر* نشسته است. در این برهان، *حدّ وسط*، لازم *بین حدّ اصغر* است و *حدّ اکبر* نیز لازم *غیر بین* اوست؛ و از *بین* به *غیر بین* استدلال می‌شود. کسانی که این برهان را به دو استدلال تحلیل کنند، در واقع *حدّ وسط* را به صورت مستقل در نظر گرفته‌اند؛ یعنی گمان برده‌اند که *حدّ وسط*، از حیث وجود فی‌نفسه خود در برهان وارد می‌شود، در حالی که چنین نیست و *حدّ وسط* از حیث وجود رابط خود در برهان اخذ می‌شود (نک: میرداماد، ۱۳۸۲، صص ۲۱۸-۲۱۹).

۱۲. می‌دانیم که پس از طرح نظریهٔ علامه طباطبایی مبنی بر امتناع اقامهٔ برهان *لمی* در فلسفه، این بحث رواج یافت و موافقان و مخالفانی پیدا کرد. برخی از متفکران معاصر، کلیت بیان علامه طباطبایی را انکار کرده و از اقامهٔ برهان *لمی* در برخی مسائل فلسفه دفاع کرده‌اند. در این نوشتار، نمی‌توان نظرات مختلف در این باب را تحلیل و بررسی کرد؛ ولی به اجمال باید گفت که در نظر نگارنده، دیدگاهی که به تلویح در آثار میرداماد و به صراحت در آثار علامه طباطبایی عرضه شده، قابل‌خداشه نیست؛ و اقامهٔ برهان *لمی*، در مسائل علمی که بر بنیاد موجود مطلق استوار است، ممکن نیست.

۱۳. این عبارت، پیشتر و به هنگام سخن از تأثیر ابن‌سینا بر میرداماد، در متن مقاله نقل شده است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۰-ب، ج ۳، البرهان، ص ۸۶).

### کتابنامه

- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲ش)، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ج ۲.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰ق - الف)، *الشفاء - الإلهیات*، راجعه و قدّم له ابراهیم مدکور، بی‌جا: بی‌نا (أفست از چاپ مصر).
- همو (۱۳۸۰ق - ب)، *الشفاء - المنطق*، تصدیر طه حسین باشا و مراجعة ابراهیم مدکور، بی‌جا: بی‌نا (أفست از چاپ مصر)، ج ۳.

- همو (۱۳۸۱ش)، *الإشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول.
- همو (۱۳۸۳ش)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل؛ مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، چاپ دوم.
- ایزدی تبار، محمد (۱۳۸۶ش)، «بررسی برهان لمّ و إنّ و ارزش معرفتی آن‌ها»، *معارف عقلی*، ش ۵، صص ۱۰۳-۱۲۶.
- حسینی دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶ش)، *مصنّفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ دانشگاه تهران، چاپ اول، ج ۲.
- خوانساری، آقا جمال (۱۳۷۸ش)، *الحاشیة علی حاشیة الخفزی علی شرح التجرید*، مع الحواشی للمحقّق السبزواری، قم: مؤتمّر المحقّق الخوانساری.
- دوانی، محمد بن أسعد (۱۳۸۱ش)، *سبع رسائل*، تقدیم و تحقیق و تعلیق سیداحمد تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
- شمسا گیلانی، محمد (بی‌تا)، *حاشیة بر الاهیات شرح جدید تجرید و حواشی خفزی*، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره ۱۴۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ش)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملّا هادی سبزواری، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
- همو (۱۴۲۳ق)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تقدیم الشیخ محمدرضا المظفر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، ج ۹.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸ش)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ج ۱.
- همو (۱۳۸۷ش)، *برهان*، ترجمه و تحقیق مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- علوی عاملی، میر سیدمحمد (۱۳۸۱ش)، *علاقة التجرید در شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۲.
- علوی عاملی، محمد عبدالحسین (۱۳۹۰ش)، *عرش الایقان فی شرح تقویم الایمان*، تحقیق و تصحیح علی اوجبی و اکبر ثقفیان، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۱ش)، *فصوص الحکمة*، و شرحه لإسماعیل الحسینی الشنب غازانی، تحقیق علی اوجبی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱ش)، *الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الإشارات*، مع حاشیة الفاضل الباغنوی، حقه و صححه مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب.

- کرمی، محمدتقی؛ سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۷ش)، «اِئِیت و یقین‌آور بودن برهان صدیقین سینوی»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال ششم، ش ۲، صص ۵-۲۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی، ج ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳ش)، ترجمه و شرح برهان شفاء، مقدمه و تعلیقات محسن غروی، تهران: امیرکبیر، ج ۱.
- همو (۱۳۷۶ش)، شرح نه‌ایة الحکمة، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ج ۱.
- المظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق)، المنطق، نجف: مطبعة النعمان، الطبعة الثالثة.
- منفیان، سیدمحمد (۱۳۹۳ش)، نظریه «موجود» در فلسفه میرداماد، رساله دکتری فلسفه اسلامی به راهنمایی دکتر نصرالله حکمت، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴ش)، القبسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- همو (۱۳۸۱ش)، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۱.
- همو (۱۳۸۲ش)، تقویم الایمان، و شرحه کشف الحقائق للسید أحمد العلوی، حقه و قلم له علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- همو (۱۳۹۱ش)، الأفتق المبین، حقه و قلم له حامد ناجی اصفهانی، تهران: میراث مکتوب.
- همو (۱۴۰۳ق)، التعلیقة علی اصول الکافی، قم: النخيام.
- نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۰ش)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ج ۱.
- همو (۱۳۸۱ش)، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح مجید هادی زاده، تهران: حکمت، ج ۱.
- نصیر الدین الطوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۱ش)، أساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۸۴ش)، شرح الإشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ج ۲.