

بررسی برهان صدیقین ابن سینا

تاریخ دریافت: ۸۸/۰۹/۲۰

تاریخ تأیید: ۸۹/۰۲/۱۱

عباس قربانی^۱

عضو هیأت علمی الهیات دانشگاه ایلام

فهیمة نیکخواه^۲

کارشناسی ارشد الهیات، فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

اثبات واجب الوجود و امکان و چگونگی شناخت او، از اهم مسائل فلسفه است. در میان براهین متعددی که برای اثبات واجب از سوی اندیشمندان، مانند، برهان امکان و وجوب، برهان حرکت، برهان حدوث و برهان نظم و ... ارائه شده، برهان صدیقین از براهین پرسابقه و مشهور به شمار می‌رود. در تاریخ فلسفه اسلامی، اولین کسی که این برهان را ارائه داد، شیخ الرئیس ابن سینا بود و پس از او فلاسفه بسیاری به آن پرداختند و هر یک تلاشی کردند تا تقریر دیگری از برهان صدیقین ارائه دهند. در این نوشتار مباحثی تحت عنوان تعریف و اقسام برهان، برهان در فلسفه و حکمت الهی، ملاک برهان صدیقین و در نهایت برخی امتیازات برهان صدیقین ذکر شد. واژگان کلیدی: برهان صدیقین، ابن سینا، اثبات واجب، اقسام برهان، برهان این و لم، حد وسط، ملاک برهان، امتیازات

مقدمه

ابن سینا نخستین کسی است که بر مبنای نظام فلسفی خود نام «صدیقین» را بر یکی از براهین اثبات خدا اطلاق کرد او با استشهاد به آیه ۵۳ سوره فصلت می‌گوید که این طریق «حکم صدیقین» است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۶۶/۳)، به همین دلیل این برهان پس از او به «برهان صدیقین» شهرت یافت.

مقصود از برهان صدیقین برهانی است که در آن غیر خدا واسطه در اثبات قرار نگرفته باشد. به طور کلی از دیرباز این پرسش ذهن فیلسوفان مسلمان را به خود مشغول داشته بود که آیا در براهین اثبات وجود خداوند ضرورتاً باید عالم و مخلوقات واسطه قرار گیرند و از عالم به عنوان ظاهر و شاهد و از خداوند به عنوان باطن و غایب استدلال شود یا چنین نیست و این

1. Email: a.ghorbani@gu.ac.ir

2. Email: f.nikkhah63@gmail.com

گونه استدلال‌ها مخصوص کسانی است که از قوه عقلی قوی برخوردار نیستند. حقیقت این است که از نصوص قرآنی و روایات چنین برمی‌آید که آیاتی هستند که دلالت دارند بر اینکه خداوند در عین حال که باطن است ظاهر هم است یا اینکه خداوند خود شاهد و گواه بر یگانگی خویش است که طبعاً مستلزم این است که خود شاهد و گواه بر وجود خویش نیز باشد و نیز روایاتی که دارای مضامینی هستند شبیه مضامین فوق همه گواه بر این مدعی می‌باشند.

این برهان در تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی در بسترهای مختلف فکری، عرفانی، فلسفی و کلامی مطرح شد و از طریق آثار فلسفی به کتب کلامی راه یافت. به عنوان نمونه در کتاب «شرح المواقف» اثر عضدالدین ایجی و در «مقاصد» اثر سعدالدین تفتازانی و نیز در «تجرید الاعتقاد» اثر خواجه نصیرالدین طوسی و نیز سایر کتب کلامی مورد توجه و تعرض قرار گرفته است.

برهان ابتکاری ابن سینا برای اثبات واجب الوجود در کتب مختلف وی چون «جیات مبدأ و معاد و اشارات و تنبیها» ذکر شده است. با سیری در این براهین می‌توان گفت برهان شیخ یک سیر تکاملی را پیموده تا اینکه در نهایت در «اشارات و تنبیها» صورت تکامل یافته صدیقین به خود گرفته است.

شیخ بحث از اثبات واجب الوجود را در نمط چهارم اشارات طی فصولی مطرح کرده است که در واقع از فصل چهارم شروع می‌شود تا پایان فصل پانزدهم.

می‌توان مراحل برهان صدیقین ابن سینا را به صورت ذیل آورد:

۱- پذیرش اصل واقعیت: اذعان به وجود موجود یا موجوداتی؛

۲- حصر موجودات در ممکن و واجب: با یک تحلیل فلسفی هر موجودی یا وجود ذاتاً برایش ضروری است یعنی واجب الوجود است و یا اینکه هیچ‌کدام از وجود و عدم ذاتاً برایش ضرورتی ندارد؛ یعنی ممکن الوجود است. اگر وجود واقعی که بدان اذعان کردیم واجب الوجود باشد مطلوب حاصل است و نیازی به ادامه استدلال نیست.

۳- نیاز ممکن در وجودش به مرجح: اگر آن وجود ممکن باشد نیازمند به علتی است تا وجود را به او افاضه کند در این حالت برای آن ممکن سه فرض پیش می‌آید:

۱. اینکه منتهی به واجب الوجود بشود.

۲. اینکه منتهی به واجب الوجود نشود و تسلسل لازم بیاید.

۳. اینکه منتهی به واجب الوجود نشود و دور لازم بیاید.

اگر فرض اول باشد که مطلوب حاصل است. بحث دربارهٔ صورت‌هایی است که دور یا تسلسل لازم می‌آید. در این دو صورت سر و کار ما با جمله‌ای (سلسله) است که احاد آن همه معلول‌اند (جمله‌ای که احاد آن خواه بر یکدیگر توقف دوری دارند یا توقف تسلسلی). این سلسله از آنجا که احادش همه ممکن الوجودند خود نمی‌تواند واجب الوجود باشد. چون محال است که واجب الوجود متقوم به ممکنات شود. پس سلسله محتاج به یک علت خارجی است که جزء احاد سلسله نیست و در طرف آن قرار دارد (آغاز سلسله) و افاضه‌کنندهٔ وجود به تمام ممکنات است.

۴- پس واجب الوجود به ذات موجود است.

۱- تعریف و اقسام برهان

۱-۱- تعریف برهان

از آنجا که در منطق ارسطویی معلومات بر دو نوع تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شوند برای اکتساب هر یک از آنها روش‌های متفاوتی لحاظ شده است معلومات تصویری از دو راه حد و رسم کسب می‌شوند تحصیل معلومات تصدیقی از سه روش تمثیل، استقرا و قیاس امکان‌پذیر است و در این راستا بهترین روش کسب گزاره‌های ضروری الصدق قیاس است، قیاسی که مقدمات آن نیز ضرورتاً صادق و یقینی باشد ارسطو چنین قیاسی را برهان می‌نامد. برهان را چنین تعریف کرده‌اند: «البرهان قیاس مؤتلف یقینی». دربارهٔ مراد کلمه یقینی اختلاف است که آیا منظور نتیجهٔ یقینی است یا مقدمات یقینی؟ که استاد مصباح می‌گوید مراد یقینی بودن مقدمات است نه نتیجه زیرا اگر مراد نتیجهٔ یقینی باشد لازمه‌اش این است که کلمهٔ «مؤتلف» در این تعریف بوعلی زائد باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۷۹).

بهمینار بن مرزبان شاگرد شیخ الرئیس نیز در تعریف برهان می‌گوید: «البرهان من الجملة مایکون مؤلفاً من یقینات لاتتاج یقینی» (ابن مرزبان، ۱۳۷۵: ۱۹۲).

خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس و علامه حلی در الجوهر النضید شبیه همین تعریف می‌کنند و می‌گویند: «برهان قیاسی است از مقدمات یقینی که از آن بالضرورة نتیجه یقینی به دست می‌آید (طوسی، بی‌تا: ۳۶۰) و (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۹).

بنابراین اقامه دلیل بر اثبات مطلوب را برهان یا صنعت برهان خوانند و معنای آن اخص از استدلال است زیرا لازم است مقدمات آن از یقینات فراهم گردد؛ و یقینات را نیز در کتاب‌های

منطقی به شش قسم تقسیم کرده‌اند (حلی، همان) و (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱/۲۳۷).^۱

۱- اولیات؛ ۲- مشاهدات؛ ۳- تجربیات؛ ۴- متواترات؛ ۵- حدسیات؛ ۶- فطریات.

پس مقدمات برهان باید یکی از اقسام شش‌گانه فوق و یا بنا بر نظر برخی باید از اولیات باشد. قضیه در صورتی اولی است که ما برای ثبوت محمول برای موضوع در نفس الامر نیاز به حد وسط نداشته باشیم بلکه تصور موضوع و محمول برای تصدیق به حکم کافی باشد (طوسی، بی تا: ۳۵) و (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۵-۲۰۴).

منطق‌دانان معمولاً معتقدند که برهان همان طور که از نظر محتوا و ماده به بدیهیات منتهی می‌گردد از نظر شکل و هیأت نیز باید بین باشد آن‌ها معمولاً قیاس را به دو قسم اقترانی و استثنایی تقسیم کرده و قیاس اقترانی را به حملی و شرطی و از اینجا اشکال اربعه را نتیجه می‌گیرند که شکل اول بدیهی و بین است و با اقامه برهان برای دیگر اشکال بر اساس این شکل (شکل اول) منتج بودن آن‌ها اثبات می‌شود.

۲-۱- اقسام برهان

برهان را به طور کلی بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- لمی؛ ۲- ان یا انی.

برهان لمی: برهانی را گویند که در آن از علت پی به وجود معلول برده می‌شود و حد وسط علاوه بر اینکه واسطه در اثبات می‌باشد. واسطه در ثبوت نیز هست یعنی حد وسط هم علت تصدیق به نتیجه است و هم علت وجود نتیجه و علت آنکه این برهان را لمی گویند آن است که لمیه و علت در وجود و تصدیق یا ثبوت و اثبات هر دو را بیان می‌کند.

مثال: این آهن گرم شده است و هر آهن گرمی انبساط می‌یابد پس این آهن انبساط می‌یابد.

استدلال از گرما به انبساط استدلال از علت به معلول است همان طور که حرارت تصدیق به وجود انبساط را برای آهن در ذهن ایجاد می‌کند در عالم خارج هم انبساط را برای آهن پدید می‌آورد.

برهان ان یا انی: برهانی است که تنها حد اوسط واسطه در اثبات است و واسطه در ثبوت نیست، که اقسامی دارد: ۱- گاهی حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر است - یعنی درست عکس برهان لم - در این قسم از برهان آنکه اسمش را دلیل می‌گذارند آنچه در ابتدا برای ما معلوم است معلول است و از وجود معلول پی به وجود علت می‌بریم یعنی حد وسط علت برای

۱. برخی از منطق‌دانان، تنها اولیات را بدیهی دانسته‌اند و پنج قسم دیگر را گزاره‌های غیربدیهی می‌دانند.

تصدیق هست ولی علت برای ثبوت اکبر در اصغر نیست بلکه در واقع معلول آن است مثال: این آهن منبسط است و هر آهن منبسطی گرم است پس این آهن گرم است که استدلال به انبساط به گرمی استدلال به معلول بر علت است.

۲- گاهی حد وسط با ثبوت اکبر در اصغر هیچ‌گونه رابطه‌ی علی و معلولی ندارد بلکه فقط متلازم با آن است و هر دو معلول علت ثالثی هستند و ما در واقع از یکی از دو معلول پی به معلول دیگر می‌بریم ممکن است رابطه‌ی تلازم به نحو دیگری هم باشد ولی به هر حال بین آن دو رابطه‌ی تقدم و تأخری از قبیل تقدم و تأخر علی یا بالطبع که بین اجزای ماهیت است وجود ندارد. چرا که اگر چنین تقدم‌هایی در کار باشد قطعاً بین آن‌ها یک نحوه‌ی علیتی برقرار خواهد بود به هر حال برهانی را که در آن حد وسط معلول و یا علت اکبر نباشد برهان‌انی مطلق می‌گویند کما اینکه گاهی برهان لم را برهان مطلق می‌گویند.

البته توجه به این نکته نیز لازم است که برخی از منطق‌دانان برهان‌انی را منحصر در همان دلیل می‌دانند و قسم دیگر یعنی سیر از احد المتلازمین به دیگری را واسطه‌ای بین برهان لمی و دلیل می‌خوانند و اسم خاصی برای آن ذکر نکرده‌اند چرا که در واقع تلفیقی از هر دو است زیرا در این گونه استدلال‌ها برای رسیدن به مطلوب در حقیقت دو مرحله طی می‌شود: در مرحله‌ی نخست از معلول اول به علت مشترک سیر می‌کنیم که استدلالی از نوع دلیل است و در مرحله بعد از علت مشترک به معلول دیگر انتقال می‌یابیم که برهان لمی است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۳۲۹/۱).

در برهان چون به دنبال حصول یقین و حکم ضروری هستیم راه طبیعی آن است که علت را حد وسط قرار داده و بر موضوع حمل کنیم. سپس به واسطه‌ی آن معلول را برای موضوع اثبات کنیم تا علم یقینی به ثبوت محمول برای موضوع حاصل گردد. چون رابطه‌ی ضروری در اصل بین محمول و علت آن است. از این رو تحصیل یقین جز از راه علم به علت محمول ممکن نیست. اگر ندانیم این علت موجود است یا نه نمی‌توانیم دقیقاً حکم کنیم که معلول حتماً و ضرورتاً برای موضوع ثابت است و اگر علم به علت داشته باشیم برهان ما برهان لمی و مفید یقین خواهد بود. پس تنها برهان لمی است که مفید یقین است. یعنی برهانی که در آن از راه علم به علت علم به نتیجه یعنی ثبوت محمول برای موضوع حاصل می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۱۶-۲۱۵)؛ چنانچه مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی نیز می‌گوید: «أحق البراهین باسم البرهان هو برهان لم لانه معطى للسبب فى الوجود والعقل»

(ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۷/۱). پس چون برهان لمی علت پیدایش اکبر را در خارج برای اصغر بیان می‌کند و از علت به معلول می‌رسد برهانی یقین‌آور است و مرحوم سبزواری آن را این گونه به نظم درآورده است (سبزواری، ۱۳۸۰).

برهاننا باللم والآن قسم علم من العله بالمعلول لم
وعکس إن ولم أسبق و هو باعطاء اليقین أوثق

در مقابل در برهان انی، یعنی در صورتی که معلول حد وسط قرار گیرد و علت، حد اکبر باشد در این صورت علم یقینی حاصل نمی‌شود. زیرا ثبوت اکبر برای موضوع یعنی اصغر هنوز ثابت نیست و در نتیجه ثبوت خود اوسط معلول هم برای اصغر یقینی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۱۶).

مگر اینکه احراز شود علت، علت انحصاری است و جایگزین ندارد که در این صورت می‌توان از معلول علم یقینی به علت پیدا کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۱۴ و ۳۹۹). ولی آن قسم دیگر برهان انی که در آن از احد المتلازمین به متلازم دیگر سیر می‌شود مفید یقین خواهد بود. شیخ بیان می‌کند که اگر اوسط از اعراض لازم ذات اصغر باشد در این صورت با حفظ شرایط چنین برهانی مفید یقین است. مثل اینکه بگوییم، هر جسمی مؤلف از هیولی و صورت است و هر مؤلفی مؤلفی دارد. پس هر جسمی دارای مؤلف است در این استدلال صغری قضیه‌ای کلی است و آن براهینی که در علوم مورد نظر هستند براهینی هستند که نتایج ضروری و کلی به دست می‌دهند نه براهینی که نتیجه‌ای جزئی و متغیر دارند. لذا براهینی که صغرای آنها قضیه‌ای شخصی است مثل اینکه بگوییم، این خانه مصور است و هر مصوری مصوری دارد پس این خانه مصوری دارد از محل بحث خارج است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۲۸ و ۲۳۲).

بنابراین با توجه به گفته شیخ الرئیس در مواردی که گمان می‌شود برهان انی از نوع دلیل (از معلول به علت) جاری شده مثل پی بردن از مصنوع به صانع در حقیقت برگشت آن به متلازمین و برهان واسطه بین انی و لمی (انی مطلق) است. یعنی وقتی می‌گوییم هذا مصنوع و کل مصنوع فله صانع حد اکبر له صانع (احتیاج به صانع) است نه صانع (خود صانع) و بین مصنوع بودن و صانع داشتن (له صانع) تلازم است پس این برهان انی مطلق (واسطه بین ان و لم) و با این وصف مفید یقین است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۳/۶ و ۱۱۶) استاد مصباح طبق بیان شیخ الرئیس، این براهین را سیر از علت به معلول و لذا لمی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۳۳-۲۳۴).

۲- برهان در فلسفه و حکمت الهی

سؤال اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در فلسفه و نیز در حکمت الهی کدام برهان جاری است؟ با توجه به اقسامی که ذکر شد برهان لمی یا انی است و انی هم به انی مطلق و دلیل تقسیم می‌شود.

روشن است که برهان لمی برای وجود خداوند معقول و متصور نیست زیرا در برهان لمی باید قیاسی تشکیل شود که حد وسط آن علت برای مفاد نفس الامری این قضیه یعنی علت برای وجود خدا باشد در حالی که خدا علت ندارد. برهان از نوع دلیل هم نمی‌توان برای وجود خداوند اقامه کرد زیرا استدلال از معلول برای علت در هر جایی مفید یقین نیست زیرا علم به معلول جز از راه علتش ممکن نیست برخی خواسته‌اند با این گونه توضیحات نشان دهند که اقامه برهان بر واجب ممکن نیست.

در واقع این استدلال قیاس ذوالوجهینی است که اخذ به هر یک از دو وجه محذوری در پی دارد در قیاس‌های ذوالوجهین یا باید یکی از دو وجه را پذیرفت و به محذوری که مطرح شده پاسخ گفت و یا دو وجهی بودن را انکار کرد فیلسوفانی چون شیخ الرئیس و علامه طباطبایی وجه سومی را مطرح کرده‌اند که شیخ الرئیس از آن به برهان «شبه لم» تعبیر کرده و علامه طباطبایی آن را برهان انی مطلق نامیده است.

بنابراین می‌توان گفت آن برهانی که برای اثبات واجب به کار می‌رود - طبق بیان علامه طباطبایی - برهان «ان مطلق» است که مانند برهان لمی یقین‌آور می‌باشد. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار می‌گوید: «مراد از برهان، برهان مصطلح در فلسفه است و همان برهان لمی است که در آن از علت به معلول سیر می‌شود زیرا برای مطلق وجودی که در فلسفه بحث می‌شود و شامل واجب و ممکن می‌شود علتی نیست و مقصود از برهان مصطلح منطقی که شامل انی و لمی می‌شود نیست. چگونه در حالی که تمام براهین مستعمل در فلسفه و از آن جمله براهینی که بر وجود واجب اقامه می‌شود براهین انی معروفی است که در آن از بعضی لوازم وجود مانند اینکه وجود به ذات خود حقیقت ثابت یا علت اولی است به بعضی دیگر مانند اینکه وجود به ذات خود واجب است سیر می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۹/۶).

لذا علامه طباطبایی اصلاً برهان لمی را در فلسفه جاری نمی‌داند دلیل ایشان این است که چون موضوع فلسفه وجود است و وجود اعم است یعنی هر چه باشد در دایره وجود می‌گنجد و خارج از دایره وجود همه عدم هستند لذا وجود نمی‌تواند معلول برای چیزی باشد زیرا خارج از

وجود چیزی موجود نمی‌باشد پس علتی برای او نیست بنابراین ما نمی‌توانیم از علت به معلول برسیم در نتیجه براهینی که در فلسفه استعمال می‌شود از نوع برهان لمی نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۰).

هر چند استاد مصباح معتقد است که اگر برهان لمی را به صورت دیگری تعریف کنیم نه تنها در سایر مباحث فلسفی بلکه برای وجود خدای متعال هم می‌توان برهان لمی اقامه کرد و آن این است: «برهان لمی برهانی است که حد وسط آن علت برای اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد و خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی. طبق این تعریف اگر حد وسط برهان مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آن‌ها باشد می‌توان آن را برهان لمی تلقی کرد زیرا به قول فلاسفه، «علت احتیاج معلول به علت امکان ماهوی یا فقر وجودی است». پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات به وسیله چیزی انجام گرفته است که به حسب تحلیل عقلی علت احتیاج آن‌ها به واجب الوجود می‌باشد. حاصل آنکه هر چند ذات واجب الوجود معلول هیچ علتی نیست اما اتصاف ممکنات به داشتن واجب الوجود معلول امکان ماهوی یا فقر وجودی آن‌هاست» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۳۶۲/۲-۳۶۱)

استاد جوادی آملی نیز برهان لم را در فلسفه جاری دانسته و می‌گوید: «از آنجا که بر اساس وحدت تشکیکی وجود بین مراتب هستی علیت و معلولیت محقق است و همچنین در تحلیل‌های مفهومی ممکن است بعضی از شئون فراگیر هستی علت، کان ناقصه برای برخی از شئون دیگر آن باشند از برهان لم می‌توان در فلسفه استفاده کرد (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۲۹/۱). بنابراین می‌توان گفت در فلسفه تنها دو قسم از برهان کاربرد دارد یکی برهان لمی و دیگر برهان انی مطلق (که در آن از احد المتلازمین به دیگری می‌توان پی برد) و قسم دیگر (دلیل) در فلسفه جاری نمی‌باشد.

۳- برهان صدیقین ابن سینا لمی است یا انی؟

در مورد برهان صدیقین تعبیرات مختلفی وجود دارد برخی این برهان را لمی، برخی انی مطلق و برخی شبه لم نامیده‌اند. با توجه به عبارات شیخ الرئیس و صدر المتألهین به نظر می‌رسد که آن‌ها برهان صدیقین را برهان شبه لم قلمداد کرده‌اند. شیخ بعد از اثبات واجب الوجود در کتاب «المبدأ و المعاد» - هر چند عنوان صدیقین را در کتاب «الاشارات» ذکر کرده

است - به طور صریح به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: «ما واجب الوجود را از جهت افعال و حرکتش ثابت نکردیم بنابراین قیاس مورد نظر نه دلیل است و نه برهان محض چرا که بر خداوند برهان محض نیست بلکه قیاسی است شبیه به برهان زیرا استدلالی است از حال وجود که اقتضاء واجب الوجود را دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳).

صدر المتألهین می‌گوید: واجب به ذات برهان ندارد بلکه بالعرض برهان‌پذیر است و این برهان یک برهان شبه لمی است (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۹-۲۸).

مرحوم مدرس آشتیانی نیز بر همین عقیده است و می‌گوید: «سایر براهین استشهاد به غیر خدا بر خداست این‌ها همه براهین انی هستند ولی این برهان شبه لم است (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۸۸). از ظاهر عبارت ابن سینا در نمط چهارم/اشارات و شرح خواجه نصیرالدین طوسی و محاکم این طویر استفاده می‌شود که برهان صدیقین را برهان لمی می‌دانند. خواجه در شرح/اشارات می‌فرماید: «پس شیخ ترجیح این روش را (استدلال از وجود) بر روش اول (استدلال از مخلوقات) ذکر کرده به اینکه آن محکم‌تر و شریف‌تر است و اینکه بهترین براهین به اعطای یقین استدلال از علت به معلول است اما عکسش که استدلال به وسیله معلول بر علت است اعطای یقین نمی‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۶۶).

استاد جوادی آملی برهان صدیقین را نه برهان لم و نه برهان شبه لم می‌داند بلکه با حصر عقلی و بیان منفصله حقیقیه آن را داخل در قسم دوم برهان ان (ان المطلق) قلمداد می‌کند و می‌گوید: «در این حصر عقلی (تقسیم برهان به لم، ان و ان مطلق) که دایره مدار نفی و اثبات است و بیش و کم در آن فرضی است محال، جایی برای برهان شبه لم نمی‌ماند ... چون چیزی علت ثبوت هستی و یا کمالات ذاتی آن برای واجب تعالی نیست بنابراین برهان لمی که همان قسم اول است در آنجا راه ندارد و تنها راهی که می‌تواند رهنمون باشد همان قسم سوم است که از یک متلازمی به لازم دیگر پی برده شود و این گونه استدلال داخل در برهان انی است و با این بیان روشن شده است که برهان شبه لم بر پایه منطقی استوار نیست و از این جهت که درباره واجب الوجود تعالی جز همان قسم از برهان انی که از یک متلازم به متلازم دیگری پی برده شود هیچ‌گونه برهانی راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۰-۱۲۸). هر چند به نظر می‌رسد ایشان برهان صدیقین را لمی نیز می‌داند و معتقد است هر چند از نظر کان تامه رابطه علت نیست ولی از نظر کان ناقصه و ثبوت غیری ربط علیت هست. در نتیجه برهان صدیقین لمی می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۲/۶-۱۹۱).

با توجه به این مطالب می‌توان این حقیقت را یافت که میان اندیشمندان مسلمان در تعیین نوع برهان صدیقین وفاق نظر وجود ندارد هر چند شاید بتوان وجه جمعی نیز قائل شد و گفت تعبیری چون برهان شبه لم در واقع نوعی مسامحه بوده است و این بزرگان مقصودشان این بوده که برهان مورد نظرشان برهان لمی نیست چون این نوع برهان در مورد حق تعالی پیاده نمی‌شود و برای خداوند علتی نمی‌توان یافت و انی (از نوع دلیل) هم نیست زیرا استدلال از معلول یقین قاطع را افاده نمی‌کند و پی بردن از معلول به علت طبق قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف إلا باسبابها» غیرممکن است (مگر در علت انحصاری) پس شک در علت با یقین به معلول معنا ندارد.

اینکه شبه لم نامیده شده از آن جهت است که همان طور که برهان لمی افاده یقین و جزم تام و کامل می‌کند این برهان نیز چنین است و همچنین در برهان لمی که استدلال از علت به معلول است چون استدلال از مرتبه تام به ناقص است پس در حقیقت، استدلال از غیر به او نیست زیرا ناقص از مرتبه تام است و در برهان صدیقین که استدلال از حقیقت وجود به خودش است استدلال بالغیر نمی‌باشد. لذا گفتند: این برهان شبیه برهان لمی است (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۸۹-۴۸۸)؛ و مقصودشان قسم دیگری از برهان بوده که نه لمی است نه انی (دلیل) که با تعبیر علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی که برهان صدیقین را این مطلق - که نه لم است و نه دلیل - می‌دانند قابل جمع است. بنابراین با توجه به این توضیحات به هر حال برهان صدیقین یا لمی است و یا انی مطلق که در هر دو حالت یقین آور می‌باشد.

۴- آیا برهان صدیقین حقیقتاً برهان است؟

برهان باید هم از حیث ماده و هم از حیث شکل بین و بدیهی باشد. با دقت و تعمق در برهان ابن سینا می‌توان دریافت که این برهان از حیث ماده و محتوا بدیهی است یعنی مقدمات آن لااقل طبق آن اتفاقی که اکثر متفکران اسلامی دارند و اولیات را جزو بدیهیات می‌دانند ضروری الصدق و بدیهی می‌باشد که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به حکم کافی است. با تفحص و جستجو در آراء حکیمان مسلمان می‌یابیم که برخی از آن‌ها برهان را در قالب شکل قیاسی و منطقی درآورده و عده‌ای دیگر اساساً برهان صدیقین را نوعی شهود برای اهل ذوق و بصیرت معرفی می‌کنند و گروهی دیگر معتقدند برهان صدیقین در حقیقت به اثبات ذات واجب نمی‌پردازد بلکه نوعی تنبه و یادآوری برای نفس انسان است که در ذیل برخی از این آراء و نظرات ذکر می‌شود.

۱- برهان صدیقین از لحاظ منطقی شکل اول است که بدیهی الانتاج است (ضرب اول از شکل اول)؛ و آن این است که گوییم (حقیقة الوجود لا تقبل العدم لذاته) یعنی حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمی‌کند برای اینکه اگر قبول عدم کند قابل با مقبول جمع می‌شود و بنابراین باید در حینی که وجود است عدم هم باشد و این اجتماع نقیضین و بدیهی البطالان است و اگر بگوییم حقیقت وجود وقتی عدم عارض او شد منقلب به عدم می‌شود انقلاب لازم می‌آید که تصورش هم محال است.

پس صغری ثابت است که حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمی‌کند و مقدمه کبری این است که (وکل ما لا یقبل العدم لذاته فهو واجب الوجود) و این کبری نیز بدیهی است که هر چه لذاته قبول عدم نکند واجب الوجود است. پس حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمی‌کند و هر چه لذاته قبول عدم نکند واجب الوجود است پس نتیجه می‌دهد که حقیقت وجود واجب الوجود است (فاضل تونی، ۱۳۶۴: ۵۳).

۲- خلاصه برهان شیخ الرئیس آن است که، تحقق «موجودی» [در خارج که امری مسلم و غیرقابل انکار است] ملازم است با ترجیح وجود آن موجود. حال اگر ترجیح وجودش لذاته باشد واجب الوجود بالذات خواهد بود و اگر ترجیح وجودش لغیره باشد سرانجام به موجودی خواهد رسید که ذاتاً وجودش رجحان دارد و گرنه دور و تسلسل لازم خواهد آمد که هر دو محال است. بنابراین برهان یاد شده از دو قیاس اقتراعی که یکی حملی و دیگری شرطی است تشکیل می‌شود و شکل منطقی آن بدین صورت است: قیاس حملی؛ چیزی در خارج موجود است هر موجودی وجودش بر عدمش رجحان دارد. بنابراین چیزی که وجودش بر عدمش رجحان دارد در خارج هست. قیاس شرطی؛ چیزی که وجودش بر عدمش رجحان دارد در خارج هست و هر چیزی که وجودش بر عدمش رجحان داشته باشد یا رجحانش بالذات است و یا منتهی می‌شود به چیزی که رجحانش بالذات است بنابراین در خارج چیزی هست که رجحان وجودش بالذات است و یا منتهی می‌شود به چیزی که رجحان وجودش بالذات است (شبروانی، ۱۳۷۶: ۳/۲۰۰-۱۹۹).

۳- شکل قیاسی این برهان بدین ترتیب است که، واقعیتی وجود دارد وجود واجد وصف ضرورت است پس واقعیت مفروضه واجد وصف ضرورت است اگر ضرورت مذکور ضرورت بالذات باشد واجب الوجود بالذات اثبات می‌شود ولی اگر ضرورت مذکور ضرورت بالغیر باشد به ضرورت بالذات منتهی می‌شود پس همچنان واجب الوجود بالذات اثبات می‌شود.

لذا در این برهان با استفاده از معانی وجوب و وصف ضرورت، واجب الوجود به طور مستقیم یا غیرمستقیم اثبات می‌شود.

۴- حد وسط، یک اصطلاح معروف و مشهور دارد که فقط مربوط به قیاس‌های اقترازی است. در قیاس‌های اقترازی یک چیز بین صغری و کبری مشترک است که هم در صغری ذکر می‌شود و هم در کبری چنین چیزی حد وسط نامیده می‌شود اما اصطلاح حد وسط به معنای عام‌تری هم در منطق به کار می‌رود. معنای عام حد وسط عبارت است از مطلق واسطه اثبات یعنی چیزی که با تکیه به آن می‌توانیم به نتیجه یک قیاس اذعان و تصدیق کنیم خواه آن قیاس، قیاس اقترازی باشد و خواه اقترازی نباشد خواه این تکیه‌گاه همان چیز مشترکی باشد که در قیاس اقترازی در صغری و کبری به طور مکرر ذکر می‌شود خواه چنین نباشد.

این اصطلاح دوم نیز در متن اشارات و شرح خواجه از آن یاد شده ابن سینا و خواجه در بحث تقسیم لازم به لازم بین و لازم غیر بین از این اصطلاح دوم سخن گفته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/۵۵ و ۵۰)؛ بنابراین روشن گردید که اصطلاح حد وسط در منطق و فلسفه به دو معنای خاص و عام است.

در براهین صدیقین حد وسط به معنای دوم مراد است نه به معنای اول زیرا برهان‌های صدیقین که از جانب صاحب‌نظران اقامه شده‌اند یا قابل اقامه‌اند همه از نظر صورت قیاس اقترازی نیستند تا بتوان حد وسط در آن را به معنای اول گرفت (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۱).
۵- اینکه شیخ الرئیس گفته است: آن واجب الوجود لابرهان علیه ولایعرف الا من ذاته (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۸۰). اشاره به امکان معرفت حق تعالی از طریق شهودی و حضوری دارد که در روایات اهل بیت (ع) نیز وارد شده است. اگر چه چنین تفسیری از سخن بوعلی با مبنای مشائیین که علم حضوری را منحصر در علم شیء به خودش می‌دانند سازگاری ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۹۵: ۴۰۷-۴۰۵).

۶- می‌توان برهان صدیقین ابن سینا را نمونه‌ای از اندیشه اشراقی و عرفانی او به حساب آورد چنانکه در این زمینه گفته شده است: ابن سینا طریق تأمل در وجود را طریق صدیقین خوانده و صدیقان کسانی هستند که از طریق شناخت حق تبارک و تعالی به شناخت امور دیگر نائل می‌شوند. در حالی که اگر کسی به مقام و مرتبه صدیقان نرسیده باشد مطالعه در موجودات امکانی را طریق شناخت حق به شمار می‌آورد ... وقتی ابن سینا از تأمل در وجود سخن می‌گوید و خود را از توسل به سایر براهین بی‌نیاز می‌داند در واقع به طریقه اشراق اشاره کرده و این باب

را برای اهل تأمل مفتوح می‌شناسد. طرح طریقه صدیقین از جمله اموری است که ابن سینا را به عالم عرفان نزدیک ساخته و به اندیشه او صبغه اشراقی بخشیده است. با تأمل در وجود روح انسان در نامتناهی تحقق می‌یابد و به مرتبه کمال نائل می‌گردد ... البته درست است که تأمل نوعی نظر و اندیشیدن است ولی اندیشیدن از روی تأمل با آنچه فقط در برهان‌های لمی و انی بر اساس موازین منطقی مطرح می‌شود تفاوت دارد. تأمل نوعی امعان نظر است که در تمام ظرفیت وجودی انسان انجام می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۶۱/۱-۱۵۸).

۷- هر کسی که در حقیقت وجود می‌نگرد آن را مشاهده می‌کند و مشاهدات از اقسام بدیهیات در نتیجه غیرقابل استدلال هستند چنین شخصی برای اثبات وجود واجب اصلاً نیازی به برهان و استدلال ندارد چون توجهش به «حقیقت وجود» است نه «مفهوم وجود»، ولی اگر بخواهد یافته‌های خود را به صورت برهان درآورد آن وقت به مفهوم توجه می‌کند حضرت امام خمینی (ره) به زیبایی به این تفکیک اشاره کرده و می‌گوید: افضل مراتب فکر و عالی مرتبه علوم و اتقن مراتب برهان تفکر در حق و اسماء و صفات و کمالات اوست زیرا که از نظر به ذات علت و تفکر در سبب مطلق علم به او و مسببات و معلولات پیدا می‌شود و این نقشه تجلیات قلوب صدیقین است و از این جهت آن را «برهان صدیقین» گویند: زیرا که «صدیقین» از مشاهده ذات شهود اسماء و صفات کنند و در آئینه اسماء اعیان و مظاهر را شهود نمایند و اینکه این قسم برهان را «برهان صدیقین» گوئیم برای آن است که اگر صدیقی بخواهد مشاهدات خود را به صورت برهان درآورد و آنچه ذوقاً و شهوداً یافته به قالب الفاظ بریزد از صدیقین است یا آنکه معارف صدیقین از سنخ براهین است منتهی براهین مخصوصی. هیئات که علوم آنها از جنس تفکر باشد یا مشاهدات آنها را با برهان و مقدمات آن مشابَهتی (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۹۲-۱۹۱).

۸- اصل هستی واجب‌الوجود در نزد انسان امری ضروری و انکار ناپذیر است و براهینی که در اثبات وجود واجب آورده شده در حقیقت نوعی یادآوری هستند نه برهان (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵/۶).

اینجاست که متوجه می‌شویم اندیشمندان در این باره آراء متفاوت و بعضاً متضاد دارند. اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که برهان مصطلح منطقی بر واجب محال است. زیرا برهان از امور ذهنی تشکیل می‌شود چیزی که به ذهن می‌آید مانند مفهوم و ماهیت ذاتاً برهان‌پذیر است و چون حقیقت وجود عین خارجیت است و هیچ‌گاه به ذهن نیامده به احکام

ذهن محکوم نخواهد شد. بنابراین شناخت حقیقت وجود از محدوده تصور و تصدیق و قیاس و گمان و وهم بیرون است. زیرا همه این‌ها در مدار ماهیت و یا در محور مفهوم ذهن می‌گردند، اگر چه آن ماهیت و یا این مفهوم از خارج ذهن حکایت کند و هیچ کدام از این عناوین منطقی مستقیماً به خارج راه نیافته و در پیرامون عین خارجی قرار نمی‌گیرند.

۵- ملاک برهان صدیقین

برهان شیخ الرئیس ابن سینا برای اثبات وجود حق تعالی اگر چه در بین فلاسفه بی‌سابقه و مبتکرانه بوده است. ولی برخی از متفکران اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند و صدیقین بودن آن را محل تردید قرار داده‌اند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اساساً چه برهانی را صدیقین می‌گویند؟ به بیان دیگر چه ملاک و معیاری در یک برهان باید وجود داشته باشد که صدیقین نامیده شود. با روشن شدن این جواب به راحتی می‌توان به بازشناسی برهان صدیقین از غیر صدیقین پرداخت. با دقت و تفحص در آثار بزرگان و بررسی سیر تاریخی برهان صدیقین در می‌یابیم که هر کدام از آن‌ها در پی تأسیس براهینی بودند که بر مقدمات کمتری استوار باشد و یا بر ابطال دور و تسلسل مبتنی نباشد و یا عارفان اسلامی که سعی و تلاش داشتند دریافت شهودی خود را در قالب برهان‌های نوینی ارائه دهند که مطابق نظام معرفتی آن‌ها باشد. لذا به مسئله معیار و ملاک در برهان صدیقین نپرداخته‌اند و گویا رویه آن‌ها چنان بوده است که هر کدام وقتی برهانی اوثق و اشرف برای اثبات واجب اقامه می‌کردند نام آن را صدیقین می‌نامیدند و این روند بعد از ابن سینا رواج یافته است. این مطلب کار ما را دشوار می‌نماید. اما با دقت در عبارت *الاشارات و التنبيهات* در می‌یابیم که ابن فیلسوف تا حدودی در توضیح و تبیین ملاک برهان کوشیده است. شیخ برهان خود را این گونه بیان کرد:

«تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات
إلی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج إلی اعتبار من خلقه و فعله وإن
کان ذلک دلیلاً علیه لکن هذا الباب أوثق وأشرف أی إذا اعتبرنا حال
الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلک علی
سائر ما بعده فی الواجب» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۶۶/۳).

باتوجه به گفته شیخ برهانی صدیقین است که فقط از طریق ملاحظه نفس وجود و بدون در نظر گرفتن مخلوقات و افعال خداوند به اثبات واجب بپردازد.

در حالی که این تعریف خالی از ابهام نیست و همین ابهام موجب شده است که صدر المتألهین برهان شیخ را صدیقین نداند در حالی که ابن سینا بر اساس همین تعریف آن را صدیقین می‌داند. لذا سؤال اساسی در اینجا این است که معنای تعبیر «تأمل در نفس وجود» چیست؟

ابن سینا خود این معنا را مشخص کرده است. آنجا که می‌گوید: «إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود». به معنای ملاحظه و اعتبار هستی است یعنی پذیرش اینکه در عالم خارج چیزی هست و عالم عدم محض نیست پس سیر استدلال بر وجود واجب از طریق وجود و هستی است یعنی با پذیرش اینکه «شیءای هست» یا «واقعیتی هست» یا موجودی هست و امثال این‌ها فرد اذعان به واقعیتی خارج از ذهن خود کرده است و لذا پذیرش یک موجود کافی است و نه تنها کاری به موجودات دیگر نداریم بلکه حتی مهم نیست که موجودات دیگری وجود دارند یا نه. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آن واقعیتی که ما به عنوان سرمایه اولیه برهان باید درباره آن یقینی داشته باشیم چگونه واقعیتی باید باشد؟

در اینجا دو احتمال وجود دارد آن واقعیت یا به حسب واقع متحد با ذات واجب‌الوجود است و یا مغایر با آن است احتمال دوم خود شامل دو احتمال است زیرا واقعیت مغایر با ذات واجب‌الوجود یا به حسب واقع بی‌واسطه یا با واسطه معلول هستی واجب‌الوجود است و یا مستقل از هستی اوست. بنابراین در اینجا مجموعاً سه احتمال وجود دارد.

۱- واقعیتی که درباره آن یقینی داریم تا به واسطه آن هستی واجب‌الوجود را اثبات کنیم واقعیتی است متحد با ذات واجب‌الوجود.

۲- این واقعیت مغایر با ذات واجب‌الوجود است اما بی‌واسطه یا با واسطه معلول واجب‌الوجود است.

۳- این واقعیت مغایر با ذات واجب‌الوجود است ولی معلول واجب‌الوجود نیست. از احتمالات سه‌گانه احتمال سوم باطل است و یقین درباره چنین واقعیتی بر فرض تحقق نمی‌تواند موجب یقین به هستی واجب‌الوجود گردد زیرا بر فرض که چنین واقعیتی موجود باشد و ما درباره آن یقین داشته باشیم چون او طبق فرض معلول واجب‌الوجود نیست در این صورت: الف- باید او علت هستی واجب‌الوجود باشد که چنین احتمالی با حقیقت واجب‌الوجود سازگار نیست.

ب- باید او و واجب‌الوجود هر دو معلول واقعیت سوم باشند که چنین احتمالی نیز باطل است زیرا لازم می‌آید که واجب‌الوجود معلول باشد که با حقیقت او سازگاری ندارد.

ج- باید او هیچ ارتباط علی و معلولی با واجب‌الوجود نداشته باشد (طبق فرض او نه معلول واجب‌الوجود است و نه علت اوست و نه او و واجب‌الوجود معلول واقعیت سومی هستند) که چنین احتمالی باز باطل است.

احتمال دوم نیز نمی‌تواند موجب یقین به هستی واجب‌الوجود باشد زیرا همان طور که قبلاً به آن اشاره شد سلوک علمی از معلول به علت یقین‌آور نیست و نمی‌تواند با فرض مشکوک بودن وجود علت به وجود معلول یقین و سپس از طریق او به وجود علت یقین پیدا نمود. بنابراین هر ذاتی که مغایر و بیگانه با ذات واجب‌الوجود باشد نمی‌تواند مارا به دستیابی یقین به وجود خدا کمک کند. بنابراین تنها راه باقی مانده از احتمالات سه‌گانه پیش گفته فقط احتمال اول است یعنی آنچه واسطه اثبات وجود خدا قرار می‌گیرد و یقین به او می‌تواند سرمایه یقین به وجود خدا باشد تنها یقین درباره واقعیتی است که عین ذات واجب‌الوجود باشد. بنابراین ذات بیگانه با خدا نمی‌تواند در دستیابی به وجود خدا مفید باشد چه این ذات بیگانه به نحوی معلول خدا باشد و چه مستقل از وجود خدا باشد پس فقط از طریق خدا می‌توان به خدا یقین فلسفی پیدا کرد. در نتیجه راه و هدف در این برهان یکی می‌شود چنانچه صدر المتألهین بدین نکته اشاره دارد و می‌گوید: «... فیکون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبیل الصدیقین» (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۸۶: ۶/ ۱۳).

البته باید به این نکته توجه داشت که شناختن حضرت حق برای عقول ما امری محال است و منظور از واقعیت متحد با ذات که در اینجا اشاره شد همان پذیرش وجودی است که اشد مراتب آن را واجب‌الوجود داراست و این وجود عین ذات واجب است زیرا واجب‌الوجود صرف الوجود است.

پاسخ دیگری که می‌توان برای پرسش یافتن معنای «تأمل در نفس وجود» یافت این است که (در این برهان لازم نیست برای اثبات وجود خداوند مخلوقات و افعال او را از پیش موجود فرض کرد به تعبیر روشن‌تر اثبات وجود خداوند موقوف به فرض وجود ممکنات نیست چنانچه خود ابن سینا گفته است: «و لم یحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله».

ولی نکته‌ای را که باید به آن توجه داشت این است که به نظر شیخ در برهان صدیقین نیز استناد به مخلوقات و اوصاف آن‌ها بلامانع است منتهی مشروط به اینکه نحوه استناد طوری باشد که انکار مخلوقات و ممکنات تأثیری در نتیجه برهان نداشته باشد و برهان در هر صورت وجود خداوند را ثابت کند به تعبیر دیگر نحوه استدلال در برهان صدیقین به گونه‌ای است که

ولو وجود همه ممکنات و مخلوقات انکار شود باز هم وجود خداوند ثابت می‌شود. مقصود از این بیانات این است که شی‌ای را که در گزاره شی‌ای هست بدان اعتراف کرده‌ایم و می‌خواهیم با تکیه بر وجود او وجود خدا را ثابت کنیم نباید با اوصاف ویژه ممکنات و مخلوقات توصیف شود. چرا که با توصیف آن با چنین اوصافی آن را منحصرأ از مخلوقات فرض کرده در نتیجه وجود خدا منحصرأ متکی به وجود مخلوقات اثبات می‌شود.

اینجاست که راه برهان صدیقین از راه برهان از طریق غیر خدا جدا می‌شود در برهان از طریق غیرخدا نیز استدلال‌کننده با بکارگیری صریح یا مضمهر گزاره «شی‌ای هست» در مقدمه‌ای از برهان به واقعیت خارج از ذهن اعتراف و بر آن تکیه می‌کند اما در ضمن همان مقدمه یا در مقدمات بعدی برهان، شیء مفروض را با اوصاف ویژه مخلوقات و ممکنات، همچون امکان بالذات و حدوث زمانی و حرکت و نظم و ... توصیف می‌کند و با چنین توصیفی آن را منحصرأ مخلوق فرض می‌کند اما در برهان صدیقین نیازی به ملاحظه و اعتبار عالم امکان نیست بلکه انکار عالم امکان نیز ضروری به برهان صدیقین نمی‌زند (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۵۵-۱۵۲) و (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۴).

پس با دقت در عبارات ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها* دو ویژگی برای ملاک برهان استخراج شد:

- ۱- در طریقه صدیقین باید از خود ذات حق بر ذات او استدلال شود یعنی استدلال از نفس وجود باشد و بتواند وجود واجب را با تکیه بر واقعیت خارج از ذهن ثابت کند.
- ۲- با فرض انکار وجود همه ممکنات و مخلوقات باز هم وجود خدا را ثابت کند زیرا در طریقه صدیقین غیرذات حق حد وسط قرار نمی‌گیرد به تعبیر دیگر در طریقه صدیقین باید مسلک و مقصد واحد باشد زیرا مسلک همان حد وسط و مقصد ذات حق است و در برهان صدیقین این دو یکی می‌شوند به همین علت است که مخلوقات و ممکنات واسطه و راه قرار نمی‌گیرند و انکار آنها به اصل استدلال ضروری نمی‌زند. هر چند که واسطه قرار گرفتن برخی از فروض عقلی به برهان صدیقین خللی وارد نمی‌سازد مهم آن است که به جز فروض عقلی اموری دیگر از قبیل امکان و حدوث و حرکت و ... و واسطه قرار نگیرد. هر چند که در ویژگی اول اگر مقصود از نفس وجود همان حقیقت وجود باشد قبلاً توضیح داده شد که حقیقت وجود از راه علم حصولی قابل دسترسی نیست و فقط ماهیت و مفهوم آن در ذهن راه می‌یابد هر چند که حاکی از مصداق می‌باشد.

از ظاهر عبارت صدر المتألهین برداشت می‌شود که وی گویا علاوه بر دو ویژگی مذکور روی حقیقت وجود نیز تکیه کرده و با طرح این اشکال که در برهان ابن سینا حد وسط مفهوم وجود است نه حقیقت وجود برهان او را از زمره برهان‌های صدیقین خارج می‌کند و می‌گوید: «وهذا المسلك أقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك [طريقه الصديقين] يكون النظر الى حقيقه الوجود و ها هنا يكون النظر فى مفهوم الوجود [تقريباً ابن سینا]» (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۶).

در اینکه آیا این ویژگی نیز به عنوان ملاک و ویژگی سوم برای صدیقین بودن یک برهان مطرح می‌شود یا خیر؟ چند جواب مطرح شده است:

۱- این گونه عبارات گرچه ظاهرش این است که معیار برهان‌های صدیقین این است که حد وسط در برهان حقیقت وجود باشد ولی باید گفت ذکر حقیقت وجود به عنوان حد وسط نه به خاطر این است که خود حقیقت وجود در این گونه برهان‌ها موضوعیت دارد. بلکه به خاطر این است که اتحاد حد وسط با ذات واجب بر حقیقت وجود منطبق است بنابراین ذکر حقیقت وجود به عنوان معیار برهان صدیقین در برخی عبارات از باب تطبیق کلی بر مصداق است نه اینکه خودش اصالت معیار باشد (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۹).

۲- بر فرض که حقیقت وجود به عنوان ویژگی سوم در برهان صدیقین محسوب شود می‌توان چنین گفت که در برهان ابن سینا مفهوم بما هو مفهوم مد نظر نیست بلکه از جهت تسری حکم عنوان به معنوی و از جهت اینکه مفهوم وجود وجهی از موجود حقیقی «بما هو موجود» است و وجه شئی به نوعی خود شئی است اشکال ملاحظه را بر برهان ابن سینا دفع می‌گردد. چنانکه حکیم سبزواری می‌گوید:

«و لكن من الحیث السرايه الى المعنوی و من حیث ان مفهوم الموجود وجه الموجود الحقیقی بما هو موجود، وجه الشئی هو الشئی بوجه و لكن المعنوی بعضه ماهیه لها الوجود» (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۷/۶).

۳- جواب اصلی که می‌توان به صدر المتألهین داد این است که به هر حال هر جا استدلال و برهان در میان باشد در واقع مفهوم شئی مورد نظر است نه حقیقت شئی لذا در تمامی تقریرات برهان صدیقین و حتی تقریر خود ملاحظه را به مفهوم وجود توجه می‌شود نه حقیقت وجود. زیرا برهان از اقسام قیاس و قیاس نیز از اقسام حجت است و حجت عبارت است از معلومی تصدیقی که ما را به یک مجهول تصدیقی منتقل کرده و آن را برای ما مکشوف

می‌سازد و تصدیق از اقسام علم حصولی است یعنی مفهومی است که در ذهن حاصل می‌شود بنابراین آنچه واسطه در اثبات «وجود» قرار می‌گیرد مفهوم وجود است و نه حقیقت وجود (شیروانی، ۱۳۷۶: ۱۸۲-۱۸۳).

۴- همان طور که قبلاً هم به آن اشاره شد حقیقت وجود عین خارجیت است و هیچ‌گاه به ذهن نمی‌آید بنابراین شناخت حقیقت وجود در حیطة علم حصولی نمی‌گنجد.

۵- شواهد و قرائن متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد مراد ابن سینا همان مصداق واقعی و خارجی وجود است و در اینجا به برخی از این شواهد اشاره می‌شود:

الف- ابن سینا در کتاب‌های مختلف خود برای بیان برهان صدیقین تعبیرهایی به کار برده که نشان می‌دهد مراد وی از موجود همان مصداق خارجی است.

در کتاب *الاشارات و التنبیها* از تعبیر کل موجود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۱/۳) استفاده کرده و در *دانشنامه علایی* نیز تعبیر هرچه «وراوجود بود» (همان، ۱۳۸۳: ۶۵) را به کار برده است. هر یک از این تعبیرها موضوع قضیه موجبه کلیه‌ای قرار گرفته‌اند و به خوبی می‌دانیم که اصولاً در قضایای محصوره خواه کلیه باشند و خواه جزئیه حکم به افراد و مصادیق موضوع نسبت داده می‌شود نه به مفهوم آن عبارت کتاب‌های *المبدأ و المعاد* و *النجاه* نیز یکسان است و در هر دو از تعبیر «ان هنا وجوداً» (همان، ۱۳۸۷: ۵۶۶) و (همان، ۱۳۶۳: ۲۲) استفاده شده است.

با توجه به اینکه این قضیه موجبه جزئیه است می‌توان پی برد که مراد از وجود همان مصداق خارجی است زیرا در قضایای محصوره حکم به مصادیق موضوع نسبت داده می‌شود. در رساله‌العرشیه هم از تعبیر الموجود استفاده شده که منظور بوعلی صرف مفهوم نیست بلکه به قرینه جمله «سواء كان قبل الوجود إذا فرضناه في الذهن أو في حالة الوجود» خارجیت به معنای فلسفی آنکه از ذهن و خارج است مدنظر شیخ است.

ب- ابن سینا، وجود را به واجب بالذات و ممکن بالذات تقسیم کرده است، در حالی که اگر مرادش از وجود، مفهوم آن بود، چنین تقسیمی صحیح نمی‌بود زیرا الوجود بما مفهوم الوجود فقط ممکن بالذات است و نمی‌تواند واجب بالذات گردد.

ج- از یک سو هدف ابن سینا از برهان صدیقین، اثبات وجود خارجی واجب بالذات است و از سوی دیگر، صدر المتألهین برهان ابن سینا را تام می‌داند لیکن آن را در زمره برهان‌های صدیقین نمی‌شمارد.

حال چگونه ممکن است، مراد ابن سینا از وجود، مفهوم آن باشد؛ در حالی که ابن سینا در پایان استدلال، واجب بالذات بودن یا منتهی به واجب بالذات شدن همین وجود را استنتاج کرده است.

نتیجه آنکه مراد ابن سینا از «وجود» در برهان صدیقین به همان مصداق حقیقی و خارجی وجود است.

۶- نویسنده محترم مقاله «بررسی ملاک در برهان صدیقین» بعد از تقریر اشکال صدر المتألهین به برهان ابن سینا می‌گوید که از دید شیخ موجود مفروض یا به گونه‌ای است که نسبت به وجود و عدم مساوی است و از این رو در وجود یافتن، نیازمند به غیر است، یا به گونه‌ای است که در وجود داشتن محتاج به غیر نیست. حال با توجه به مسئله اصالت وجود که از سوی ملاصدرا ارائه شده از خود سؤال می‌کنیم: آیا وجودی که اصالت دارد و عین حقیقت است می‌تواند نسبت به وجود و عدم مساوی باشد؟ و از این نتیجه می‌گیرد که صدر المتألهین با توجه به این مسئله (اصالت وجود) برهان ابن سینا را صدیقین ندانسته است و در نهایت، این ویژگی را که در سیر اثبات واجب بالذات، از اوصاف حقیقی و واقعی یعنی (حقیقت وجود نه مفهوم وجود و امکان ماهوی) استفاده شود به عنوان مزیتی برای تقریر صدر المتألهین می‌پذیرد (عبدی، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۱). ولی باید به این مسئله مهم توجه شود که درست است که بحث اصالت وجود یا ماهیت در زمان شیخ الرئیس، به عنوان یک بحث مستقل و روشن مطرح نبوده است و در زمان صدر المتألهین صبغه فلسفی آن شکل یافت. با دقت و تعمق در برهانی که شیخ در نمط چهارم / اشارات آورده درمی‌یابیم که برهان او هم از دیدگاه یک فرد اصالت‌الوجودی تدوین یافته است. در واقع، مراد شیخ از ممکن و امکان در برهان، مجرد امکان ذهنی و ماهوی نیست. بلکه ممکن یعنی وجود خارجی محتاج‌بالغیر که در تحقیقش موقوف بر غیر است پس مقصود شیخ از امکان، همان نقص وجودی ممکن است که قائم بالذات نیست نه امکان ذهنی و ماهوی.

و اگر اصرار ورزیم که حتی این نوع از امکان و نقص وجودی محل برهان صدیقین است می‌گوییم در این صورت اشکال بر خود تقریر صدر المتألهین هم وارد می‌شود چون او هم استدلال خود را ابتدا از مشاهده وجود ناقص و ضعیف شروع کرده و به طریقه آن به وجود اتم و اکمل استدلال کرده است. شیخ به جای وجود ناقص، وجود ممکن را به کار برده و صدر المتألهین به جای امکان لفظ ناقص را استعمال کرده است.

جواب دیگری که می‌توان به این اشکال داد این است که ابن سینا مدعی است که برهان او متوقف بر پذیرش ممکن‌الوجود و طرح آن به عنوان مقدمه استدلال نیست و اگر در جریان استدلال از ممکن‌الوجود سخن می‌رود به عنوان یکی از طرفین قضیه منفصله است: به این صورت اگر موجود مفروض ممکن باشد، باید منتهی به واجب شود و از طرفی می‌دانیم که صدق جمله شرطی موقوف به صدق مقدمه آن نیست.

با توجه به این توضیحات نتیجه می‌گیریم که اشکال صدر المتألهین، مبنی بر اینکه در برهان شیخ از مفهوم وجود و امکان ماهوی استفاده شده لذا در زمره براهین صدیقین نمی‌باشد، موجه به نظر نمی‌رسد علاوه بر اینکه اساساً این ویژگی (استفاده از اوصاف حقیقی و واقعی در مسیر استدلال) جزو ملاک و اعتبار برهان صدیقین محسوب نمی‌شود.

پس ویژگی اول و دوم عناصر کلیدی ملاک در برهان صدیقین هستند به نحوی که فقدان آن‌ها برهان را از دایره و صف صدیقین خارج می‌سازد و افزون بر آن‌ها با هر ویژگی دیگری که مواجه شویم، آن ویژگی در اصل ملاک برهان تأثیری ندارد، بلکه باید به این مسئله پرداخت که آیا می‌توان ویژگی مذکور را به منزله مزیتی برای تقریر برهان صدیقین دانست یا نه؟ این دو ویژگی با دقت در عبارت شیخ استخراج شد لذا، برهان ابن سینا صدیقین است و این برهان، به عنوان اولین برهان صدیقین در تاریخ فلسفه اسلامی، جایگاه ممتاز خود را دارد و می‌توان به ایرادات و اشکالاتی که بر آن وارد کرده‌اند، پاسخ‌های مناسبی دارد.

۶- امتیازات برهان صدیقین

۱- مهم‌ترین ویژگی این برهان این است که الهام بخش آن کلام خداوند بوده است. «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت، ۵۳) آیا ای رسول (همین حقیقت که) خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفایت از برهان نمی‌کند. «شهدالله انه لا اله الا هو» (آل عمران، ۱۸) خدا گواهی دهد که جز ذات اقدس او خدایی نیست.

«هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید، ۳) اول و آخر هستی و پیدا و پنهان وجود همه اوست و او به همه امور عالم داناست.

۲- برهان شیخ الرئیس، سرآغازی بر خداشناسی با روشی نو (تأمل در نفس وجود) گردید. چنانکه بوعلی در اشارت و تنبیهاات آن را ابتکار خویش دانسته و به آن بالیده است.

۳- در این برهان مخلوقات و ممکنات واسطه در اثبات حق نیستند. یعنی چنان نیست که وجود مخلوق را لحاظ کنیم و از طریق آن به وجود خالق استدلال نماییم بلکه نحوه استدلال صرفاً مبتنی بر پذیرش موجود است که لازمه خروج از سفسطه است و سپس به حسب تحلیل عقلی، آن موجود یا واجب یا ممکن تلقی می‌شود و در صورت فرض وجوب آن در نخستین گام به واجب‌الوجود می‌رسد و در صورت فرض امکان، مستلزم واجب‌الوجود است. به این ترتیب هیچ موجودی واسطه اثبات حق تعالی واقع نگردیده است تا چه رسد که صفاتی از صفات موجودات مثل امکان و نظم و حدوث و حرکت مخلوقات واسطه اثبات واقع گردد. پس نه اصل وجود مخلوقات و نه صفات آن‌ها واسطه در برهان نیست بلکه فقط اصل موجود مفروض است چنانکه بوعلی می‌گوید: «لا شک ان هنا موجوداً».

۴- در این برهان اوضاع و احوال خود وجود مورد محاسبه عقلی قرار می‌گیرد به تعبیر دیگر در طریقه صدیقین از خود ذات حق بر ذات او استدلال می‌شود یعنی در این راه مسلک و مقصد یکی می‌شود، مسلک همان حد وسط و مقصد ذات حق است.

۵- مقدمات مأخوذه در برهان از گروه قضایای بدیهی اولی است، به خلاف براهین متکلمین و طبیعیین که مقدمات آن‌ها عقلی محض می‌باشد.

۶- برخی از براهینی که برای اثبات خداوند اقامه می‌شود، محتاج این برهان هستند زیرا با حد وسط‌هایی از قبیل حرکت و حدوث، محرک اول و محدث اثبات می‌شود که غیر جسم و جسمانی خواهند بود و سپس گفته می‌شود این محرک اول یا محدث، یا خود واجب بذاته است و یا ممکن. در صورت اول واجب بذاته ثابت می‌شود و در صورت دوم باید منتهی به واجب بذاته گردد در واقع این نوع دلیل برای اثبات وجوب ذاتی موجود، نیازمند برهان ابن سینا می‌باشد.

۷- بر کوتاه‌ترین و کمترین مقدمات متکی است و به تعبیر دیگر اخصر البراهین می‌باشد چنانکه می‌توان برهان شیخ را با عباراتی مختصر و غنی چنین تقریر کرد:

«حقیقت وجود، یا واجب است یا مستلزم آن بنابراین واجب بالذات موجود است».

۸- برهان صدیقین، محکم‌ترین برهان است و عالی‌ترین درجه جزم و یقین را افاده می‌کند، به طوری که هیچ خلل و شائبه کذب در آن راه نخواهد یافت. زیرا صدیقین کسانی هستند که از راه حقیقت وجود که ظاهر بذات و مظهر للغير است به اثبات حق می‌پردازند. در حالی که براهین دیگر، خالی از کذب نیستند زیرا در این گونه براهین، از طریق ماهیات که شان آن‌ها اختفاء است به اثبات واجب پرداخته می‌شود.

۹- برهان صدیقین، شریف‌ترین راه خداشناسی است (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۳). «و اسد البراهین و اشرفها الیه ...» منظور از اشرف بودن، شرافت وجودی است نه شرافتی که در حکمت عملی مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۱۴/۶). پس برهان صدیقین چون از راه تأمل نفس وجود به اثبات حق می‌پردازد. شریف‌تر است نسبت به سایر براهینی که مخلوقات واسطه در اثبات حق قرار می‌گیرند. مخلوقاتی که در آنها وجود آمیخته با عدم است بلکه در برابر حضرت حق عدم محض هستند به تعبیر دیگر شرافت برهان صدیقین بر سایر براهین شرافت وجود بر عدم است.

۱۰- برهان صدیقین بسیط‌ترین و ساده‌ترین برهان است زیرا برای شناخت ذات و صفات و افعال حضرت حق، نیازی به وساطت غیر حق نیست، چنانچه نیازمند به ابطال دور و تسلسل هم نیست (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۵). بلکه خود این برهان (برهان صدیقین ابن سینا) حجتی بر ابطال دور و تسلسل می‌باشد.

۱۱- برهان صدیقین، علاوه بر اثبات ذات حق، توحید ذات و صفات حق را نیز اثبات می‌نماید چنانکه ابن سینا بعد از فراغت از اثبات حق، باز هم از همان طریق تأمل در نفس وجود، به اثبات توحید و سایر صفات حضرت حق می‌پردازد و در آخر نمط اشارات می‌گوید:

«تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الی تأمل لغير نفس الوجود...»

۱۲- برهان صدیقین، برهان ان مطلق یا به تعبیر ابن سینا «شبه لم» است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳)، زیرا برهان لم در مورد خداوند محال است و او معلول علتی نیست شباهت از این لحاظ که هم مانند برهان لم مفید یقین و قطعیت است و هم استدلال از علت به معلول است. در صورتی که سایر براهین اثبات وجود واجب، به صورت برهان ان (استدلال از معلول به علت) هستند.

۱۳- عدم همسانی واجب با عالم مخلوق در این برهان مقدر است به خلاف براهین دیگر که نیازمند اثبات عدم تشابه عالم و خالق هستند.

نکته‌ای که در اینجا لازم به نظر می‌رسد این است که «برهان صدیقین» با وجود این امتیازات، یک طریق همگانی و قابل فهم برای همه نیست چنانکه شیخ الرئیس خود به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: برای اثبات مبدأ اول برای ما طریقی است غیر از طریق استدلال از امور محسوس بلکه از طریق مقدمات کلیه عقلیه برهان بر وجود مبدأ اقامه می‌گردد ... ولی ما به علت ناتوانی خودمان از سلوک چنین طریقی که سلوک از مبادی به ثوانی و از علت به

معلول است عاجزیم مگر در بعضی مراتب موجودات آن هم به طور اجمال نه به نحو تفصیل (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۰).

صدر المتألهین نیز در تعلیقه این قسمت از الهیات شفا می‌گوید: این روش شیوه‌الهیین است کسانی که در قوه نظری کاملند و به وسیله قوه قدسی (ملکوتی و معنوی) تأیید می‌شوند این‌ها صدیقان هستند که نور خداوند را در همه اشیاء مشاهده کرده و به وسیله حق بر غیرش شهادت می‌دهند نه به وسیله غیر بر او (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار به آن پرداخته شد این بود که ویژگی‌های برهان صدیقین شناخته شد یکی از ویژگی‌های هر برهانی یقین‌آور بودن آن است. برهان در اصطلاح منطقی، قیاسی است مرکب از قضایای یقینی که اضطراراً و ذاتاً یک قضیه یقینی نتیجه می‌دهد. قیاس صورت برهان است و قضایای یقینی ماده آن و یقین حاصل از آن غایت آن است.

مطلق برهان به دو قسم تقسیم می‌شود: لمی و اِنی. لیکن برهان مطلق همان لمی است هر چند از نظر برخی از بزرگان، اصلاً برهان لمی در فلسفه راه ندارد و برهان صدیقین اِنی مطلق است. با بررسی در آراء اندیشمندان، متوجه شدیم که در میان آن‌ها در مورد اینکه آیا برهان صدیقین حقیقتاً برهان است یا نوعی شهود و علم حضوری یا نوعی تنبه بر نفس وفاق نظر وجود ندارد. برخی آن را در قالب شکل قیاسی در آورده و به ضرب اول از شکل اول بر می‌گردانند و عده‌ای دیگر اساساً برهان صدیقین ابن سینا را نمونه‌ای از اندیشه اشراقی و عرفانی او محسوب می‌کنند و گروهی دیگر نیز، براهین اثبات واجب را نوعی تنبه و یادآوری می‌دانند نه برهان و استدلال که برخی از این نظرات مطرح شد.

برهان ابن سینا، هر چند در بین حکماء و متکلمین از اهمیت بسیاری برخوردار است تا جایی که حتی متکلمین به برهان شیخ روی آورده و تقریرات دیگری از برهان امکان و وجوب عرضه کردند، ولی دور از نقد ناقدان نبوده و اشکالاتی را بر آن مطرح کرده‌اند. ملاک برهان صدیقین بیان شد. با جستجو در بیانات شیخ دو ملاک برای صدیقین نامیدن برهان استخراج گردید:

در طریقه صدیقین باید از خود ذات حق بر ذات او استدلال شود و بتواند واجب را با تکیه بر واقعیت خارج از ذهن اثبات کند.

با فرض انکار وجود همه ممکنات و مخلوقات باز هم وجود خدا را اثبات کند. و چیزی غیر از ذات حق حد وسط قرار نگیرد.

در برهان شیخ، هر دو ملاک یافته می‌شود بنابراین برهان ابن سینا با یک محاسبه صرفاً عقلانی و فروض عقلی قابل تبیین و اثبات است و نیازی به سایر واسطه‌ها و مقدمات نیست و این خود مزیت و برتری برهان شیخ الرئیس را نشان می‌دهد.

همان طور که در متن توضیح داده شد، امکان مورد نظر بوعلی، امکان ماهوی نیست بلکه با دقت و تعمق در محتوی و چارچوب آن درمی‌یابیم که این برهان توسط فردی که قائل به اصالت وجود است تبیین شده و اگر اصرار بر این مطلب داشته باشیم باید بگوییم که اگر در برهان شیخ امکان ماهوی واسطه است در برهان صدر المتألهین نیز امکان فقری واسطه است پس چرا ملاصدرا برهان شیخ را برهان امکان و نزدیک به طریقه صدیقین می‌داند؟! در حالی که خود نیز وجود را به غنی بالذات و فقیر تقسیم نموده یعنی همان کاری که شیخ الرئیس - البته با تغییری در لفظ - انجام داده است.

منابع

قرآن کریم

الف - فارسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ *دفتر عقل و آیت عشق*، ج ۱، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲. ابن سینا، حسین؛ *الهیات دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *شرح حکمت متعالیه*، بخش ۱ از جلد ۶، بی‌جا، الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۴. _____؛ *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، بی‌جا، الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۵. شیروانی، علی؛ *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۶.
۶. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه، چاپ دوم، بی‌تا.
۷. عبودیت، عبدالرسول؛ *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۸. عبدی، حسن؛ «بررسی ملاک در برهان صدیقین»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۳۸۷، شماره ۲۸.
۹. عشاقی اصفهانی، حسین، *برهان‌های صدیقین (۲۱۶ برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند)*، قم، حسین عشاقی اصفهانی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۱۰. فاضل تونی، محمد حسین؛ *الهیات*، تهران، مولی، چاپ سوم، ۱۳۶۴.

۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی؛ *ترجمه و شرح برهان شفا*، نگارش محسن غروی‌ان، تهران، امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۱۲. _____؛ *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۱۳. موسوی خمینی، روح‌الله، *اربعین حدیث (شرح چهل حدیث)*، چاپ هشتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ هشتم، ۱۳۷۵.

ب- عربی

۱۴. ابن سینا، حسین، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح خواجه نصیر الدین طوسی و شرح الشرح الرازی*، جلد ۱ و ۳، قم، البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۵. _____؛ *المبدأ المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۱۶. _____؛ *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم، ۱۳۷۹.
۱۷. _____؛ *الالهيات من كتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
۱۸. _____؛ *الشفا (الالهيات) تعليقات صدر المتألهين عليها مع زبدة الحواشي*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۹. _____؛ *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
۲۰. ابن مرزبان، بهمنیار؛ *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف؛ *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار فر، ۱۳۶۳.
۲۲. سبزواری، ملا هادی؛ *شرح المنظومه (بخش منطق موسوم به ثانی المنتظمه)*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.
۲۳. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه (بالتعلیق)*، قم، المکتبه المصطفویه، ۱۳۸۶.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین؛ *نهاية الحكمة*، تصحیح عباس علی الزارعی السبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۲۵. مدرس آشتیانی، مهدی؛ *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به کوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، مقدمه پروفیسور ایزتسو، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی؛ *تعلیق علی نهاییه الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۹۵ق.