

ساختار «برهان سینوی» و نقد و بررسی ادله آن

سید عباس ذهبی^۱

چکیده

طرح مباحث خداشناسی و الهیات بالمعنی الأخص در فلسفه اسلامی اهمیت خاصی دارد. در این میان، مسأله اثبات وجود خدا از اهمیت بیشتری برخوردار است و محوریت دیگر مسائل خداشناسی را به خود اختصاص می‌دهد. جایگاه و نقش ابن‌سینا و تأثیر او در حکیمان بعد از خودش از یک طرف و شهرت برهان سینوی در اثبات وجود خدا از طرف دیگر، تأملی دوباره در این استدلال را می‌طلبد تا با تحلیل ادله آن، نقاط قوت و ضعف آشکار گردد، اشکالات دوازده گانه قابل طرح بر آن تبیین شود، صحت و سقم اشکالات مطرح شده و پاسخ‌های آن مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد تا در پرتو آن، بتوان درست و نادرست بودن ادعای ابن‌سینا و صدر المتألهین را درباره نامیدن این برهان به برهان «صدیقین» مورد داوری قرار داد و این نزاع تاریخی را حل نمود.

کلید واژه‌ها اثبات واجب، وجوب و امکان، دور، تسلسل، برهان سینوی، برهان صدیقین.

طرح مسأله

پذیرش بی‌چون و چرای مطالب فلسفی نه تنها مطلوب و مراد فلسفه نیست بلکه مانع رشد و تکاپوی آن نیز به شمار می‌رود. از این رو، نگاه منتقدانه به آثار گذشتگان، مدخل و مقدمه‌ای است برای تحوّل دیدگاه آیندگان تا در اختلاف نظرها نقاط قوت و ضعف

۱. مربی گروه فلسفه و کلام واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

سخنان سنجیده شود و سره از ناسره معلوم گردد. مسأله خداشناسی و به ویژه اثبات ذات واجب الوجود، مسأله قابل توجه و مهمی است که همواره جزء اصلی ترین مباحث فلسفی در میان فیلسوفان مسلمان بوده است. اما مشکل مهمی که همواره به چشم می خورد، ناکارآمدی و عدم تمامیت این گونه براهین است.

در میان براهین فلسفی اثبات واجب، از مهمترین براهین مطرح، برهان وجوب و امکان شیخ الرئیس است که آن را «برهان سینوی» می نامند و ابن سینا نام «برهان صدیقین» بر آن نهاده است. در این نوشتار، ساختار کلی این برهان تحلیل شده و ضمن مقایسه و تطبیق تقریرهای مختلف ابن سینا در آثار گوناگون او، یک تقریر جامع از آن ارائه و هفت مقدمه آشکار و غیر آشکار از آن بیرون کشیده شده است. سپس دوازده اشکال بر این مقدمات و پیش فرضها مطرح گردیده که البته برخی از این اشکالات، سابقه تاریخی داشته است و برخی را می توان جزء نوآوریهای این مقاله دانست. همچنانکه به برخی از اشکالات بدون پاسخ، پاسخهای مناسب داده می شود.

مسائل دیگری را که در تکمیل مباحث مذکور می توان در این نوشتار جستجو نمود عبارتند از اینکه آیا انتقاد ملاصدرا بر شیخ الرئیس و سرزنش او مبنی بر اینکه برهان بوعلی، برهان «صدیقین» نیست، انتقادی درست است یا خیر؟ محل نزاع بین شیخ الرئیس و ملاصدرا دقیقاً کجاست؟ اشکال ملاصدرا در کجاست؟ به رغم اشکال و پاسخهای مطرح شده بر برهان بوعلی، میزان اعتبار آن تا چه حد است؟ از لحاظ منطقی برهان وجوب و امکان، برهان لمی است یا ائی؟ میان دیدگاههای مختلف در این باره کدام معتبر است؟

تحلیل ساختار برهان سینوی

ابن سینا از جمله کسانی است که بر روش فلسفی خداشناسی تأکید می ورزد و استفاده از براهین عقلی را در اثبات خدا بهترین روش می داند. حتی به دفاع از روش ارسطو و اسرار مابعدالطبیعه لب به سخن می گشاید و این اتهام را که ارسطو اعتقاد به مبدأ و وحدت آن را مبتنی بر حرکت طبیعی و وحدت عالم ماده می داند، را نفی می کند و آن را پندار نوآموزان دانسته و کتاب ارسطو را کتاب ویژه طریق روحانی و الهی می داند

(المباحثات، ۸۴).

گویی ابن سینا مطالعه و سیر در آفاق و انفس را درباره خداوند کافی نمی‌داند و بر سلوک فلسفی تأکید می‌ورزد. از طریق برهان وجوب و امکان به اثبات می‌پردازد و آن را در چند اثر خود مطرح کرده است، به ویژه صورت تفصیلی آن را در المبدأ و المعاد و الاشارات و التنبيهات می‌توان دید.

خلاصه برهان سینوی که او آن را «برهان صدیقین» نامیده است (الاشارات، ۶۶/۳، النجاة، ۱۴۳) بدین بیان است: «بدون شک موجود یا موجوداتی وجود دارند و هر موجودی یا واجب است یا ممکن. چنانچه واجب باشد پس مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد، به واجب الوجود منتهی می‌گردد، زیرا دور و تسلسل محال است».

بیان مذکور، خلاصه بیان شیخ الرئیس در النجاة و المبدأ و المعاد است. اما همین مضمون با اندکی تفاوت در دیگر کتابهای او نیز آمده است (التعلیقات، ۳۹، رسائل، ۲۴۳-۲۴۴). البته ابن سینا در الشفا که به لحاظ تاریخی، بر دیگر آثار او تقدم دارد، بیشتر به ابطال تسلسل - اعم از داخلی و خارجی - پرداخته است و اثبات وجود واجب تعالی را ذاتاً مطلوب برهان خود قرار نداده است. تنها تناهی علل فاعلی است که به اثبات مبداء نخستین فاعلی می‌انجامد و گویی این برهان در عین برخورداری از نکات بسیار دقیق مقدمه‌ای برای اثبات واجب الوجود است (مطهری، ۲۳).

اما آنچه یوعلی در الاشارات آورده است، با اندک تفاوتی نسبت به آنچه ذکر گردید، دربرگیرنده همه مطالب مذکور بوده و می‌توان آن را کامل‌ترین شکل برهان سینوی دانست. بدین ترتیب، تحلیل و بررسی این استدلال، در واقع تحلیل و بررسی دیدگاه شیخ الرئیس در اثبات واجب الوجود بالذات است و در شناخت نقاط قوت و ضعف برهان سینوی، بهتر راهنمایی خواهد نمود. مقدمات او در این کتاب این گونه توضیح داده می‌شود: الف) هر موجودی یا واجب است یا ممکن. ب) وجود ممکن از غیر اوست. ج) مجموعه‌ای که همه افراد آن معلولند، محتاج یک علت بیرون از مجموعه است. د) این علت بیرون از مجموعه، در درجه اول علت آحاد است و در درجه دوم

علت مجموعه. ه) براساس «برهان وسط و طرف»^۱، تسلسل علل غیرمتناهی محال است.

افزون بر مقدمات مذکور، شیخ الرئیس به دو نکته دیگر اشاره دارد که می‌توان آنها را تکمیل مقدمات استدلال دانست، اما از جهت آنکه به آنها به عنوان مقدمه تصریح نشده است، آنها را جداگانه می‌توان ذکر نمود. (و) اگر موجودی که هر وجودی حقیقت وجودش را وامدار اوست، در میان باشد، آن موجود مورد اشاره و محسوس نیست. (ز) اگر علت نخستین وجود داشته باشد، همان علت فاعلی است.

پس از ذکر این مقدمات، بوعلی برهان خود را این گونه بیان می‌دارد: «هر مجموعه‌ای از علت‌ها و معلول‌ها خواه متناهی باشد و خواه نامتناهی، اگر همه اعضای آن معلول دیگری باشند، مجموعه به یک علت خارجی محتاج است که به عنوان طرف قرار گیرد و اگر همه اعضا معلول نباشد، آن‌گاه ضرورتاً مجموعه به یک طرف و نهایتی ختم می‌شود از این رو در هر صورت مجموعه به یک واجب الوجود بالذات منتهی می‌گردد» (الاشارات، ۳/۲۷-۲۸).

برخی از مهم‌ترین پیش فرض‌های برهان وجوب و امکان

۱- قبول اصل واقعیت و امکان شناخت آن. موجود یا موجوداتی هستند که اذعان به وجود آنها همان پذیرش واقعیت و خروج از سفسطه است. این مقدمه را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌گیرند زیرا انکار واقعیت خود واقعیتی است. از این گذشته، بوعلی معتقد است این واقعیت را هم می‌توان شناخت و هم این شناخت را به دیگران منتقل

۱. برهان وسط و طرف به عنوان نمونه مجموعه محدود سه عضوی علت و معلول را در نظر می‌گیرد (ح، ب، الف) به گونه‌ای که الف، علت تنها، ب، هم علت و هم معلول و ح، معلول تنها باشد. حال هر چه به تعداد اعضاء این مجموعه اضافه شود، اگر مجموعه متناهی باشد، وسط و طرف در آن وجود دارد. ولی اگر مجموعه نامتناهی باشد، منجر به محال خواهد شد. زیرا در قالب یک قیاس استثنائی، رفع تالی می‌توان این گونه بیان کرد: صغری: اگر در مجموعه، عضوی که فقط علت باشد و معلول علت دیگری نباشد، یافت نشود آنگاه اعضای مجموعه باید همگی وسط بدون طرف (علت تنها) باشند. کبری: وسط بدون طرف محال است. نتیجه: مجموعه به یک علتی که خودش معلول نیست (طرف) ختم می‌شود. از این رو تسلسل علل غیر متناهی (تسلسل) - با تحقق شرایط آن محال است.

نمود.

۲- تمایز وجود از ماهیت.

۳- حصر عقلی موجودات به واجب و ممکن. هر موجودی به حصر عقلی یا قائم به ذات خود و مستغنی از دیگری است (واجب الوجود) یا اینکه هستی خود را از غیر گرفته و به غیر خود قائم است (ممکن الوجود).

۴- اصل علیت و احکام آن. منظور از احکام علیت، عبارتست از کلیت و ضرورت و سنخیت.

۵- ملاک احتیاج به علت. فلاسفه مناظ احتیاج به علت را امکان می‌دانند و متکلمان حدوث می‌پندارند.

۶- دور و امتناع آن. دور عبارتست از اینکه شیء بی واسطه (دور مصرّح) یا با واسطه (دور مضمّر) علت خود باشد که به هر دو شکل آن باطل و ممتنع است. دلیل امتناع آن، اجتماع نقیضین است چرا که هم باید باشد (تا ایجاد کند) و هم باید نباشد (تا ایجاد شود).

۷- تسلسل و امتناع آن. اگر چه دلایل متعددی از قبیل برهان وسط و طرف، برهان تطبیق، برهان اسدّ و اخصر، برهان خلف و... در ابطال تسلسل ذکر شده اما مهم‌ترین و معروف‌ترین شکل آن - که ذکر آن گذشت - همان برهان وسط و طرف است که ابن‌سینا از آن استفاده کرده و صدرالمتألهین آن را در این باره، محکم‌ترین برهان می‌خواند (الاسفار، ۲/۱۴۵).

ذکر این نکته لازم است که پیش فرض نامیدن موارد مذکور، بدین معناست که ابن‌سینا دست کم در این بحث، دلیلی برای اثبات آنها نیاورده و آنها را مفروض گرفته است نه آنکه اساساً موارد ذکر شده غیرقابل اثبات باشد.

نقد و بررسی اشکالات برهان سینوی

بر مقدمات و پیش فرض‌های ابن‌سینا، اشکالاتی را می‌توان مطرح کرد که برخی از آنها سابقه تاریخی داشته و به شماری از آنها، شارحان آثار بوعلی پاسخ گفته‌اند. اما در بررسی دقیق‌تر، اشکالات تازه‌ای بر ادله او وارد می‌شود که پاسخ به آنها میسر نیست. به

هر حال، تبیین این اشکالات و پاسخ‌های مطرح شده و همچنین داوری میان آنها، در شناخت بهتر برهان و وجوب و امکان نزد بوعلی کمک فراوان خواهد نمود.

اشکال اول

در مقدمه اول، ابن سینا پس از دفع توهم حصر موجود در محسوس، قاعده‌ای را با این بیان مطرح می‌کند: «هر حقی از حیث حقیقت اصیل خود غیر محسوس است. بنابراین خدا که هر حقی وجودش را وامدار اوست، چگونه ممکن است که غیر محسوس نباشد.» برای «حق»، چند معنا می‌توان در نظر گرفت. ۱- وجود دائم ۲- وجود در اعیان (نظر ابن سینا) ۳- مطابق با واقع ۴- وجود غیر محتاج به غیر (نظر فارابی).

نظر فخر رازی

فخر بیان بوعلی را اقلناعی و خطابیی می‌داند و معتقد است که بوعلی از ارجاع غایب به شاهد، یعنی ارجاع غیر محسوسات به محسوسات، از نوعی تمثیل استفاده کرده است، در حالی که این شیوه، در استدلال برهانی صحیح نیست (الانارات، ۱۹۲).

نظر خواجه طوسی

طوسی برخلاف فخر بیان بوعلی را برهانی می‌داند و صغری و کبرای آن را این گونه بیان می‌کند: صغری: مبدأ حقایق، خود حقیقت است.

کبری: مبدأ حقایق، از حیث حقیقتش غیر محسوس است.

نتیجه: مبدأ حقایق، غیر محسوس است.

داوری بین فخر و طوسی (۱-۱) استدلال طوسی صرفاً اثبات می‌کند که مبدأ حقایق از حیث حقیقت بودنش غیر محسوس است ولی با پذیرش این نتیجه، می‌توان مبدأ حقایق را از حیث عوارض و لواحق مشخصه‌ای که بر آن عارض می‌شود، مورد اشاره دانست. مگر آنکه به دلیل دیگری اثبات کنیم که مبدأ حقایق، جز همان حقیقت نیست.

(۲-۱) اقلناعی و خطابیی دانستن بیان بوعلی، به چند دلیل می‌تواند استوار باشد. اول، تمثیلی بودن بیان است. ثانیاً، اخذ تعبیر «اولی» موهم این پندار می‌شود که گویی ابن سینا در اینجا از مواضع «اولی» و «آخر» که در جدل و خطابه به کار می‌رود، استفاده کرده است. ثالثاً، طبق قاعده فرعیت (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له)، ابن سینا که هنوز

وجود مبدأ را اثبات نکرده است، چگونه بر غیر محسوس بودن آن دلیل می آورد.

اشکال دوم

در مجموعه مفروض ابن سینا، معلوم نیست که همه اعضا معلول و محتاج به علت باشند. به تعبیر دیگر، اینکه همه افراد مجموعه ممکن و معلولند، مستند به چیست؟

پاسخ

قبل از ورود به این بحث، ابن سینا متذکر می شود که هر موجودی یا واجب است یا ممکن و چون هدف از برهان، اثبات واجب الوجود است، به ناچار شق دیگر «موجود» یعنی ممکن و مجموعه ممکنات را باید به عنوان مقدمه استدلال قرار داد. برای همین، حد وسط در استدلال بوعلی، نیازمندی مجموعه به علت است.

اشکال سوم

محمد غزالی منتقد معروف ابن سینا، اشکالی بر برهان ابن سینا مطرح کرده است. کسانی که به قدم عالم معتقدند، نمی توانند واجب را اثبات کنند، زیرا پذیرش قدیم بودن عالم (عدم حدوث آن در زمانها) ناسازگار و متناقض با جست و جوی علت و مبدأ برای آنست. غزالی موضع فلاسفه را که ضمن پذیرش قدم عالم، درصدد یافتن علت برای آنند، نامعقول تر از سخن ملحدان می داند، زیرا آنان به صراحت وجود مبدأ برای عالم را (که امری باطل ولی معقول است) منکرند، اما فلاسفه با پذیرش قدم عالم که در ضمن خود بی نیازی از علت را دارد، همچنان در پی علت برای آنند، که امری نامعقول است (ص ۵۳).

پاسخ

ابن رشد در پاسخ غزالی، عدم تمییز «قدیم زمانی» را از «قدیم ذاتی» توسط وی مطرح می کند. دعوی حکما نفی زمانمندی عالم است نه نفی وابستگی آن (ص ۱۳۶).

داوری

سنت فلسفه اسلامی در پاسخ به غزالی و همفکران او، بحث معیار نیازمندی به علت را طرح و تدوین کرده است. خطای غزالی در آن بود که گمان می کرد ملاک نیاز به علت، حدوث زمانی اشیاء است و اگر شیء حادث نباشد، محتاج به علت نیست و نشان دادن

علت برای آن ارتکاب تناقض است. در حالی که سرّ نیاز به علت، امکان شیء (نزد حکمای مشاء) و فقر وجودی آن (نزد ملاصدرا و تابعان او) است. این امکان یا فقر وجودی، همراه با ممکن است چه ممکن زمانمند باشد (حادث) و چه بی‌زمان (قدیم). اگر حدوث، ملاک نیازمندی به علت باشد، طبق نمودار زیر «دور» پیش می‌آید، آن هم با چند رتبه تأخر:

امکان ← احتیاج ← وجوب ← ایجاد ← وجود ← حدوث

اشکال چهارم

شیخ الرئیس برهان خود را از «مجموعهٔ آحاد» شروع کرده است. یعنی موجودات عالم را مجموعهٔ ممکنات فرض کرده و سپس خدا را به عنوان علتی خارج از این مجموعه اثبات می‌کند. با توجه به آنکه سه معنای متفاوت می‌توان برای «مجموعه» در نظر گرفت منظور بوعلی از «مجموعه» کدامیک از این سه قسم است؟

انواع مجموعه

- ۱- کل مجموعی، عبارتست از مجموعه‌ای که صرفاً جمع جبری آحاد است که طوسی از آن به «هوشیء مع شیء» تعبیر می‌کند.
- ۲- مجموعهٔ تألیفی، اعضاء به اضافهٔ تألیف که در این حالت، علاوه بر حفظ هویت فردی، یک هویت جمعی بر افراد اضافه می‌شود. مثل مجموعهٔ اجزای ساختمان و ساعت که طوسی از این مجموعه به «هوشیء لشیء مع شیء» تعبیر می‌کند.
- ۳- مجموعهٔ ترکیبی، در این حالت ترکیب اعضاء مجموعه، هویت جدیدی را با آثار و خصوصیات جدید ایجاد می‌کند. مثل ترکیب‌های عناصر شیمیایی که طوسی این قسم را «هوشیء من شیء مع شیء» می‌نامد. تقریر دقیق اشکال، آنست که در استدلال بوعلی، «مجموعه» تنها به معنای اول در نظر گرفته شده یعنی دلیل، خاص‌تر از مدعاست و بدین ترتیب از لحاظ منطقی، این استدلال مغالطهٔ «اخذ مالیس بعلهٔ علة» است.

پاسخ

الف) قطب رازی، معتقد است که توضیح ابن‌سینا در بیان مجموعه قصور دارد و این اشکال ناشی از تعبیر ابن‌سیناست. از این رو، با تغییر عبارت می‌توان هر سه معنای

متفاوت مجموعه را در نظر گرفت (المحاكمات، ۲۴/۳-۲۵).

ب) طوسی، در شرح الاشارات طوسی این اشکال را می‌پذیرد اما معتقد است که چون در نتیجه استدلال نیز مجموعه به همین معنا در نظر گرفته شده است، دیگر اشکالی وارد نبوده و دلیل خاص‌تر از مدعا نیست (شرح الاشارات، ۲۵/۳-۲۶).

ج) داوری بین قطب و طوسی، به نظر می‌رسد که بیان طوسی دقیق نیست، زیرا همین مقدمه را بوعلی در چند صفحه بعد از الاشارات، مقدمه بحث اثبات خدا قرار می‌دهد که در این صورت، برخلاف گفته طوسی، دلیل خاص‌تر از مدعا می‌شود. اولاً، نظر قطب رازی بیشتر قابل پذیرش است و ثانیاً، اگر برای مجموعه، یک وحدت شخصی قائل باشیم، آنگاه با این تبیین می‌توان چنین مجموعه‌ای را مقدمه اثبات خدا قرار داد.

اشکال پنجم

فخر رازی استدلال ابن سینا را زمانی درست می‌داند که هم تسلسل باطل شود و هم دور و فخر برهان ابطال تسلسل را قابل قبول می‌داند، اما بطلان دور را نمی‌پذیرد و در توجیه آن استدلال می‌کند که بطلان دور به «تقدم» شیء بر خودش برمی‌گردد. دور باطل است زیرا لازم می‌آید تقدم شیء (علت) بر خودش (معلول) صورت گیرد. سپس فخر رازی از معنای تقدم می‌پرسد که یا تقدم زمانی است یا تقدم ذاتی، چون شق سوم وجود ندارد. تقدم زمانی نمی‌تواند باشد زیرا این تقدم و تأخر درباره علت و معلول جایز نیست. بنابراین، ضرورتاً منظور تقدم ذاتی است و حال آنکه تقدم به ذات، همان تقدم علت بر معلول است و این عبارتست از «مصادره به مطلوب».

تقدم ← تقدم به ذات ← تقدم علت بر معلوم ← مصادره به مطلوب (الإنارات، ۱۹۸).

پاسخ

نصیرالدین طوسی در پاسخ به اشکال فخر معتقد است که حتی اگر «دور» هم در استدلال ابن سینا مطرح شود، باز هم خدا ثابت می‌شود و این خللی به جریان استدلال وارد نمی‌کند، زیرا «دور» یعنی سلسله متناهی است، چرا که می‌دانیم سلسله مترتبه متناهی حتماً دوری است و وقتی سلسله متناهی شد، آنگاه بوعلی خود گفته است که چنین سلسله‌ای حتماً طرف می‌خواهد و این طرف همان واجب الوجود است که اثبات

آن مدنظر ماست (شرح الاشارات، ۲۷/۳).

اشکال ششم

این اشکال را می‌توان بر برهان وسط و طرف، در ابطال تسلسل مطرح نمود. برهان طرف و وسط یکی از مشهورترین و به قول ملاصدرا (الاسفار، ۱۴۵/۲)، مهمترین دلیل ابطال تسلسل است، اما این اشکال بر آن وارد است که آیا امتناع وسط بدون طرف، بدیهی است یا نظری؟

اگر بدیهی است، در آن صورت، امتناع خود تسلسل که همان تحقق وسط بدون طرف است نیز بدیهی می‌شود و احتیاج به استدلال و برهان ندارد. اما اگر محال بودن وسط بدون طرف، بدیهی نبوده و بر اثر استدلال و نظر حاصل شده است، بحث از دلیل خود این حکم پیش می‌آید.

اگر منشأ حکم مذکور، ملاحظه مجموعه‌های محدود باشد، ممکن است اشکال شود که در هر مجموعه سه یا چهار عضوی، مطلب چنان است که برخی از اعضاء آنها وسط و دو عضو آن هم اطراف مجموعه‌اند. اما سرایت دادن حکم به مجموعه‌های نامحدود، درست نیست و اگر امکان تصور مجموعه نامحدود را بپذیریم، در آن صورت حکم به لزوم وجود طرف برای آن، مصادره به مطلوب خواهد بود، زیرا اصلاً بحث در این است که آیا می‌توان مجموعه‌ای بدون حد و طرف داشت یا خیر. دلیل حکم به لزوم طرف برای هر مجموعه‌ای، انس ذهن با مجموعه‌های محدودست و تبدیل مجموعه محدود به نامحدود، خود منشأ برهم خوردن معادله است. اگر در مجموعه سه عضوی «الف - ب - ج»، ب عضو وسط است، به خاطر آنکه از پیش الف و ج را اطراف آن فرض کرده‌ایم و اگر دوباره بخواهیم از وسط بودن ب، لزوم طرف داشتن مجموعه مذکور را استفاده کنیم، این خود دوری آشکار است. تسلسل یعنی مجموعه به فعلیت رسیده‌ای از بی‌نهایت عضو که در آن صورت اصلاً وسطی نخواهد بود تا از وجود آن لزوم طرف را استفاده کنیم و اگر برهان لزوم طرف برای وسط این باشد که هر معلولی علت می‌خواهد و وسط‌های مجموعه به حکم آنکه خود معلولند، محتاج طرف یا علتند، در آن صورت، باید گفت آنچه که مفاد اصل علیت است، صرفاً داشتن علت برای هر پدیده است، اما

بحث از ماهیت آن علت که آیا فقط علت است یا معلول شیء دیگری هم است، خارج از مفاد اصل مذکور است.

به عبارت دیگر، آنچه اصل علیت می‌گوید این است که هر وسطی یک طرف می‌خواهد، اما اینکه آیا خود این طرف هم یک وسطی است که احتیاج به طرف دیگر دارد یا نه؟ خارج از مفاد اصل مذکور و محتاج دلیل است. در مجموعه سه عضوی «الف - ب - ج»، ماهیت الف اگر قائم به ذات است، محتاج علت نیست و اگر قائم به ذات نیست، محتاج علت است و همین‌طور در اعضای بی‌شمار یک مجموعه. حاصل آنکه، توقف در یک عضو سلسله، از خود اصل علیت استفاده نمی‌شود (جوادی، ۶۹).

پاسخ

وسط بودن یک یا چند عضو، صرف نامگذاری و یا تسری حکم مجموعه‌ای به مجموعه دیگر نیست، بلکه وسط بودن ویژگی ضروری هر شیء است که هم علت است و هم معلول، زیرا شیء نمی‌تواند علت و معلول باشد مگر آنکه در وسط قرار گرفته باشد. محدود یا نامحدود بودن مجموعه‌ها، تأثیری در این ویژگی ندارد و وسط همواره محتاج طرف است. بنابراین، هیچگاه نمی‌توانیم سلسله بی‌نهایت علل را بپذیریم.

داوری

به نظر می‌رسد که عبارت آخر جواب، همان عبارت ابتدایی اشکال مطرح شده است یعنی «وسط همواره محتاج طرف است» آیا بدیهی است یا نظری؟ که این دو قسم در خود اشکال مفصل بیان گردیده است. این اشکال را می‌توان از اشکالات جدی و وارد بر برهان وجوب و امکان دانست.

اشکال هفتم

غزالی از افرادی است که با اصل امتناع تسلسل که یکی از مقدمات برهان ابن سیناست مخالفت می‌کند و آن را با اصول فلسفی مقبول حکمت مشاء منافی می‌داند، زیرا یکی از باورهای فلسفی مشاء که ابن سینا نماینده بارز آنست، نامتناهی بودن سلسله حوادث است. یعنی هیچ حادثه‌ای را نمی‌توان یافت که پیش از آن حادثه دیگری واقع نشده باشد. به بیان دیگر نمی‌توان زمانی را یافت که در آن حادثه‌ای رخ نداده باشد (ص ۱۳۶).

پاسخ

غزالی در این باره مرتکب خطا شده است چه، قیاس سلسله حوادث زمانی به سلسله علت و معلولها قیاسی مع الفارق است، زیرا آنچه ممتنع است اجتماع بی نهایت حلقه علت و معلول در زمان واحد است نه بی نهایت بودن حادثه‌ها که عدم هر یک شرط و یا زمینه‌ساز حدوث دیگری است و اجتماع به فعلیت رسیده در زمان واحد ندارد.

اشکال هشتم

غزالی افزون بر دو اشکال مذکور (اشکال سوم و هفتم)، اشکال دیگری درباره اصل امتناع تسلسل مطرح می‌کند و آن درباره اجتماع به فعلیت رسیده تمامی اعضای مجموعه است که این اجتماع یکی از شرایط امتناع تسلسل است، با این توضیح که غزالی نامتناهی بودن نفوس آدمی را مثال نقضی در ابطال این نظریه می‌داند. به اعتقاد وی، نفوس آدمی به رغم تقدم و تأخیری که در حدوث آنهاست، به دلیل جاودانگی آنها همگی اکنون به فعلیت رسیده موجودند. به اعتقاد غزالی اگر تسلسل ممتنع باشد این مورد به امتناع سزاوارتر است زیرا ترتب نفوس برهم یک ترتب واقعی زمانی است و تقدیم و تأخیر آنها غیر از تقدم و تأخر رتبی علت و معلول است که به تحلیل عقل انتزاع می‌شود. اگر تسلسل در نفوس مترتب برهم (ترتب زمان) ممکن باشد، چرا در تسلسل علت و معلول روا نباشد که هر ممکن معلول ممکن دیگر باشد و این سلسله حلقه در حلقه ادامه یابد. برحسب این اشکال، اصل تسلسل از رهگذر تنافی آن با معتقدات فلسفی مخدوش شده، برهان ابن سینا ناتمام می‌ماند (ص ۱۴۱).

پاسخ

به نظر می‌رسد ناسازگاری این دو مبنا (اصل عدم تناهی نفوس و اصل امتناع تسلسل) ضرورتاً نتیجه نمی‌دهد که اصل امتناع تسلسل نادرست است، بسا که اصل عدم تناهی نفوس نادرست باشد. به نظر می‌رسد ادله متعددی که بر امتناع تسلسل ارائه شده است و برخی از آنها بدون اشکال است، وقتی با عدم تناهی نفوس در ناسازگاری قرار می‌گیرد، با این شرایط از بین دو مبنای مذکور، باید عدم تناهی نفوس را انکار، یا به گونه‌ای تعبیر کرد که منافی اصل امتناع تسلسل نباشد.

اشکال نهم

ابن رشد فیلسوف مسلمان اندلسی به سخن شیخ الرئیس خرده گرفته است. «تقسیم موجود به واجب و ممکن که مقدمه استدلال ابن سیناست، نادرست است، زیرا موجود یعنی شیئی که وجود دارد و آنچه هست نمی تواند نسبت به هستی و نیستی مساوی باشد (ممکن باشد)» (فخری، ۳۰۸).

پاسخ

در اندیشه ابن سینا، هر موجودی از دو حال خارج نیست یا در تحلیل عقلی دو گونه حیثیت ماهوی و وجودی در آن متصور نیست و هرچه هست وجوب است که واجب الوجود خوانده می شود، یا موجودی است که عقل با تحلیل خود یک حیثیت ماهوی از جنبه محدودیت و مرزهای آن انتزاع می کند که در این صورت دیگر واجب الوجود نبوده و از حد ماهوی برخوردار است. برای همین، نسبت به موجود یا معدوم شدن مساوی است و علت می خواهد. از این رو، به موجودی که از آن ماهیت قابل انتزاع باشد و ذات آن به تصور و تعقل آید، ممکن الوجود اطلاق می شود.

داوری

همان طور که ملاحظه می شود، ابن رشد مقدمه سوم استدلال شیخ الرئیس را مورد مناقشه قرار داده و به اعتقاد او، وجود همواره مساوق وجوب است و موجود نمی تواند ممکن باشد. وجوب وجود گاهی به ذات و گاهی به غیر است، سرانجام هر موجودی واجب است. اما براساس پاسخی که داده شد، مسلماً مساوق بودن وجوب و وجود چیزی نیست که بوعلی بدان بی توجه باشد، بلکه مراد او از این که موجود یا واجب است یا ممکن، تقسیم از حیث وجود نیست زیرا از این جهت طبق قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» هر موجودی واجب است. برای همین اشکال مذکور را نمی توان وارد دانست.

اشکال دهم

بنابر نظر فخر رازی، ابن سینا مدعی است که در برهان وی از ممکن الوجودی که مخلوق و فعل خداوند است، بر وجود خدا استدلال نشده، بلکه از تحلیل خود وجود به واجب الوجود می رسد و این ادعا صحیح نیست. به عبارت دیگر، فخر معتقد است که ابن سینا

با کنار گذاشتن این فرض که موجود مفروض واجب باشد، بحث را معطوف ممکن الوجود کرده و براساس امتناع تسلسل، لزوم وجود واجب برای تحقق ممکنات و از جمله ممکن مفروض الوجود را نتیجه گرفته است (رازی، المطالب العالی، ۵۶).

پاسخ

انتقاد فخررازی نه از خود برهان بلکه از ادعای بوعلی است. پاسخ فخر روشن است زیرا این سینا مدعی است که برهان او متوقف بر پذیرش ممکن الوجود است. اگر در جریان استدلال، از ممکن الوجود سخن می رود به عنوان یکی از طرفین قضیه منفصله است. به این صورت که اگر موجود مفروض ممکن باشد، باید منتهی به واجب شود و از طرفی می دانیم که صدق جمله شرطی موقوف به صدق مقدمه آن نیست.

اشکال یازدهم

اشکالی را که ملاصدرا بر برهان سینوی وارد می کند به ادعای خود او یک اشکال مبنایی است. ملاصدرا با محوریت نظریه اصالت وجود و اینکه وجود دارای یک حقیقت واحد مشکک است، بر این سینا خرده می گیرد که در برهان او پای «مفهوم وجود» به میان آمده است. بنابراین این برهان را ناکارآمد تلقی می کند، زیرا مفهوم وجود غیر از حقیقت وجود است و به اعتقاد ملاصدرا، برهان شیخ الرئیس برخلاف ادعای خود او، بر تحلیل نفس وجود استوار نیست (الاسفار، ۲۶/۶).

پاسخ

در پاسخ به اشکال ملاصدرا می توان اینگونه گفت که با توجه به تبیین سبزواری (حاشیه، ۲۶/۶)، در عبارتهای خود این سینا، اشاره ای به مفهوم وجود نشده است و وی همه جا از حقیقت وجود و واقع بحث می کند. از این رو، اشکال ملاصدرا مبهم و ناروا به نظر می رسد. از این گذشته، ملاصدرا استدلال ابن سینا را نوعی برهان انتی می داند که نمی تواند یقین آور باشد، نه برهان لمی که مفید یقین است. پیرامون دیدگاههای ملاصدرا و تحلیل برهان صدیقین و نزاع او با بوعلی سخن خواهیم گفت.

اشکال دوازدهم

این اشکال را تنها می‌توان نقطه ضعفی در برهان ابن سینا دانست، هنگامی که با براهین متأخر از او مقایسه شود. آن نقطه ضعف اینست که بر مبنای طریقه سینوی، بحث درباره توحید و صفات حق تعالی متأخر از وجوب وجود است و به عبارت دیگر، وجوب وجود، واسطه در اثبات توحید و سایر صفات الهی است، در حالی که در براهینی که از طریق حقیقت هستی به وجوب آن استدلال می‌شود، ثبوت وحدت و صفات کمال و تنزیه از صفات نقص نیز به واسطه تأمل در «حقیقت هستی» حاصل می‌شود. از این رو، حقیقت هستی به تنهایی بر وحدت و قدرت و دیگر صفات کمالی برای ذات دلالت می‌کند.

داوری بین ملاصدرا و ابن سینا در وجه تسمیه برهان صدیقین

برهان ابن سینا به رغم نقاط ضعفی که در آن دیده می‌شود، اولاً از لحاظ تاریخی مقدم بر سایر براهین است، چرا که در آثار کندی که جزء اولین گروه فیلسوفان مسلمان است، سخنی از برهان وجوب و امکان مطرح نشده است و نیز در آثار فارابی نیز تنها اشارات و تمهیداتی درباره آن به چشم می‌خورد (ص ۶۶). ثانیاً این برهان تأثیر فراوانی در متکلمان و فلاسفه متأخر گذارده است، به گونه‌ای که اغلب متکلمان در باب اثبات وجود خدا بدان روی آورده‌اند (نک: رازی، المحصل، ۳۳۷؛ علامه حلی، ۳۹۲؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۶۰). چهره‌های برجسته‌ای چون سهروردی و نصیرالدین طوسی از آن مدد جسته و آن را به صورتهای مختلف بازسازی و اقامه کرده‌اند (سهروردی، المشارع، ۳۸۶، التلویحات، ۳۳، پرتونامه، ۳۳، الواح عمادیه، ۱۳۵، اللمحات، ۱۴۶).

مزیت برهان ابن سینا در درجه یقینی است که افاده می‌کند. تا آنجا که فخر رازی امام مشککان، به رغم اشکالاتی که بر این برهان وارد کرده، آن را «معمد حکماء» می‌خواند (المباحث، ۴۴۸).

خود بوعلی نیز در المبدأ والمعاد (ص ۲۲) و النجاة (ص ۵۶۶)، بر استحکام برهان خود بالیده است و آن را شبیه‌ترین برهان به برهان لم عنوان می‌کند. تا اینکه در الاشارات والتنبيهات، با بیان قوی‌تری، اهمیت برهان خود را گوشزد کرده و برای اولین بار نام

«برهان صدیقین» را بر آن می‌نهد (الاشارات، ۶۶).

«تأمل کن که چگونه بیان ما برای ثبوت موجود نخستین و یگانگی و پاکی او از عیب‌ها نیازی به تأمل در غیر نفس وجود نداشت و نیازی به ملاحظه خلق و فعل او نبود. اگر چه خلق و فعل نیز دلیلی بر وجود اوست، این باب مطمئن‌تر و شریف‌تر است. یعنی هنگامی که ملاحظه حال وجود کنیم، وجود از حیث اینکه وجود است، به وجود موجود نخستین گواهی می‌دهد. موجود نخستین بر سایر اشیا بی که در هستی بعد از اویند گواهی می‌دهد» (همانجا). پس از این بیان بوعلی برای تقویت برهان خود به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره می‌کند.

سنرهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق أولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید (فصلت / ۵۳).

با این همه تعریف و تمجید، می‌توان پرسید که آیا ادعای ابن سینا در انتساب این برهان به برهان صدیقین درست است یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا انتقادی که ملاصدرا بر ابن سینا وارد می‌کند، مبنی بر اینکه پای مفهوم وجود را به میان کشیده است و از این رو نام برهان صدیقین بر آن نمی‌توان گذاشت، انتقادی صحیح است یا خیر؟

برای داوری بین دیدگاه ابن سینا و صدرالمتهلین، باید این سؤال را مورد تحلیل قرار داد که گزاره بنیادین ابن سینا در طراحی برهان وجوب و امکان دقیقاً چیست؟

نظریه غالب آنست که برهان ابن سینا را باید برهان وجوب و امکان نامید و تلقی «برهان سینوی» بهتر از تلقی «برهان صدیقین» است، اما در تحلیل دقیق عبارت‌های شیخ الرئیس، می‌توان به این نکته رسید که وی دو بیان دارد: در برخی مواضع از عبارت «هنا موجود» شروع کرده و در برخی مواضع از عبارت «هنا وجود» که در حالت دوم عنوان «برهان صدیقین» براننده آن خواهد بود. همچنانکه طوسی هر دو امر را محتمل می‌داند و سبزواری نیز در تأیید سخن مذکور، اینگونه می‌گوید که در عبارت شیخ الرئیس، اشاره‌ای به مفهوم وجود نیست بلکه همه جا از حقیقت وجود و واقع بحث می‌کند (حاشیه، ۲۶/۶). یعنی تعبیر دوم شیخ الرئیس تقریباً همان سخن ملاصدراست، با این تفاوت که ملاصدرا آن را مبتنی بر اصول فلسفی خود یعنی اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود و فقر وجودی معلول به علت ساخته و پرداخته و بر آن تأکید فراوان

می‌ورزد، اما ابن‌سینا این بیان را صریحاً مطرح نکرده و در نتیجه مورد اشکال حکمای صدرایی قرار گرفته است.

هنا موجود ← برهان وجوب و امکان موجودی ← امکان ماهوی

هنا وجود ← برهان وجوب و امکان وجودی و فقری ← وجود ربطی

اگر حالت اول را هم مفروض بگیریم، باز هم تقسیم‌بندی ابن‌سینا ثنائی است نه ثلاثی. به عبارت دیگر، اگرچه بپذیریم که حد وسط در برهان ابن‌سینا، امکان ماهوی است، چنین مأخذی برای برهانی با مأخذ رایج سنتی تفاوت اصولی دارد یعنی برهان بوعلی به مراتب از براهینی مثل برهان حدوث، برهان حرکت، برهان ترکیب جسم و... فلسفی‌تر است و ابن‌سینا می‌خواهد از تجارب سطحی که ناشی از حدوث و حرکت اشیاء است، ژرفتر رفته و هویت اشیاء را که امکان ذاتی اشیاء است بیابد و آن را مأخذ برهان خود کند.

اگر حالت دوم تعبیر ابن‌سینا در نظر گرفته شود، تقریباً همان سخن صدر المتألهین است، یعنی به رغم ادعای ملاصدرا، اشکال او بر برهان ابن‌سینا وارد نیست، زیرا مضمون سخن شیخ‌الرئیس، همان مضمون سخن صدر المتألهین است - با این تفاوت که مسأله اصالت وجود در دوره بوعلی به شکل خاص آن مد نظر نبوده است. از این رو، اگر محل نزاع بین ملاصدرا و شیخ‌الرئیس، در وجه تسمیه این برهان باشد، نمی‌توان سخن صدر المتألهین و ادعای او را پذیرفت. صدر المتألهین با توجه به اینکه در هر حرکت فکری و سیر عقلانی، سه مؤلفه یعنی سالک و مسلک و مقصد را مطرح می‌کند، کلیه براهین خداشناسی را به سه قسم تقسیم کرده است (اسرار الآیات، ۲۷).

الف) در دسته‌ای از براهین، این سه از هم جدا و منفکند، مثل برهان حرکت و برهان نظم و برهان حدوث.

ب) دسته‌ای دیگر از براهین که در آنها سالک و مسلک یکی و مقصد جداست، کلیه براهینی که در آنها برای اثبات واجب الوجود از آیات انفسی استفاده می‌شود مثل برهان خروج نفس از قوه به فعل این‌گونه است.

ج) براهینی که مسلک و مقصد نیز در آن یکی است و این همان راه صدیقین است که در آن، از خدا به خدا توسل می‌شود و به او استدلال می‌کنند و به وجود او، بر وجود

سایر اشیاء شاهد می‌آورند، نه به وجود اشیاء بر او، یعنی به ادعای صدرالمتألهین، طریقه صدیقین بر سایر طرق از این جهت برتری دارد که سالک و مسلک و سلوک کننده از او و سلوک کننده به سوی او، همگی یکی است زیرا سالک وجود است و مسلک نیز درجات و مراتب وجود و سلوک کننده از او، مرتبه‌ای از مراتب وجود یا وجود مطلق و حقیقت وجود و سلوک کننده به سوی او، مرتبه نهایی و عالی وجود است از این رو شاهد الله أنه لا اله الا هو (آل عمران/ ۱۸۰) ناظر به طریقه صدیقین است.

برهان لمی و انی

آیا برهان صدیقین برهان لمی است یا انی؟ شکی نیست که براهین حرکت و حدوث و نفس و جسم و ماهیت و وحدت همه براهین انیند، زیرا در آنها از افعال و آثار حق به وجود حق پی برده‌ایم و تنها برهان مورد سؤال، برهان صدیقین است. برخی این برهان را لمی و برخی انی و برخی شبه لم نامیده‌اند. علامه حلی پس از شرح و توضیح برهان طوسی و اشاره به اولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید (فصلت/ ۵۳)، استدلال را لمی می‌خواند (ص ۲۷).

طباطبایی (ص ۳۲۸) برهان صدیقین را نوعی برهان انی مفید یقین می‌داند که در آن از لازمی از لوازم وجود به سوی لازمی دیگر سلوک می‌شود.

لاهیجی نیز در این باره می‌گوید که این شیوه به برهان لمی شبیه‌تر است (شوارق الهام، ۴۹۸)، زیرا علت این است که قیاسات انی بر خلاف لمی از افعال و آثار است. از این رو، این طریق به خاطر آنکه از جهت آثار نیست، شبیه به لم است و از جهت اینکه از علت به معلول نیست، غیر لم است.

مهدی آشتیانی هم این برهان را شبیه به لم می‌داند و معتقد است که سایر براهین، استشهاد غیر خدا برخداست که همگی برهان انیند ولی این برهان به خلاف آنها شبیه لم است (ص ۴۸۸).

داوری

در این میان، سخن علامه حلی اگر بدین معناست که استدلال مذکور، برهان لم مطلق است، گفته او را نمی‌توان پذیرفت، زیرا در برهان لم مطلق حد وسط همان گونه که علت

نتیجه است (ثبوت اکبر برای اصغر) علت خود اکبر نیز است. سخن لاهیجی نیز یک پاسخ نسبی و غیر قطعی است. از این رو، سخن طباطبایی معقول‌تر به نظر می‌آید. در برهان مذکور، از لازمی از لوازم وجود، به لازم دیگری سلوک شده است، در نتیجه این برهان افادهٔ یقین می‌کند. حال فرقی نمی‌کند که این برهان را برهان انی مفید یقین بدانیم، آنگونه که طباطبایی گفته است، یا آن را شبه لم بدانیم، آن‌گونه که مهدی آشتیانی نامیده است یعنی می‌توان مطلوب و مراد هر دو را یک امر دانست.

نتیجه

برهان وجوب و امکان سینوی، به رغم آنکه افادهٔ یقین می‌کند و از لحاظ منطقی معتبر شناخته می‌شود، جای بسی تأمل است که بتوان آن را یک برهان کامل و بی‌عیب دانست و اشکالات متعددی را می‌توان به این برهان وارد نمود. البته اکثریت این اشکالات، دارای پاسخ مناسبی است که شرح آن ارائه شد، اما در عین حال برخی از آن اشکالات (از جمله اشکال اول و دوم و ششم) به ویژه اشکال ششم، بی‌جواب مانده است. هدف از تقریر این اشکالات و پاسخ‌ها، فرار دادن برهان سینوی در جایگاه اصلی و شایستهٔ خود و نیز آشکار نمودن نقاط ضعف آن بود، تا با انگیزهٔ اول، مقام و منزلت ابن‌سینا و برهان او به ویژه از جهت تقدمش بر سایر براهین حفظ شود و از ورود نقض و ابرام‌های ناروا و اشکالات نادرست جلوگیری شود و با انگیزهٔ دوم، شیوهٔ نقد ارج نهاده شود و از شیفتگی و دل‌باختگی که آفت فلسفه است، خودداری گردد.

افزون بر این، نقطهٔ ضعف دیگر برهان سینوی، تعداد مقدمات این استدلال است. در شرایط یکسان، مقدمات کمتر، بر فضیلت و قوت استدلال می‌افزاید. برای همین برهان سینوی، وقتی با تقریرهای بعدی آن، به خصوص تقریر سبزواری و طباطبایی سنجیده شود، از حجیت کمتری برخوردار است. اگرچه تقدم زمانی برهان سینوی بر سایر براهین و تأثیر به سزای او در توجه حکیمان مسلمان به براهین فلسفی اثبات خدا را نمی‌توان نادیده گرفت. برهان بوعلی در عصر او کامل‌ترین برهان بوده است و حتی با توضیحی که داده شد نام «برهان صدیقین» برای آن، برخلاف گفتهٔ ملاصدرا ناروا نیست. البته اگر بتوان راه حل مناسبی برای اشکالات بدون پاسخ آن پیدا نمود.

کتابشناسی

- آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر منظومه حکمت سبزواری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۲ ش.
- ابن رشد، محمد بن احمد، تهافت التهافت، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، قم، بلاغت، ۱۳۷۵ ش.
- همو، التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- همو، تسع رسائل، قاهره، ۱۹۶۰ م.
- همو، المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- همو، المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ ش.
- همو، النجاة، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
- بهشتی، احمد، شرح اشارات، نمط چهارم، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، حاشیه سیالکوتی و چلبی، قم، منشورات شریف رضی، بی تا.
- جوادی، محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، قم، معاونت امور اساتید معارف اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- حجازی، سیده لیلا، تصحیح البشارات فی شرح الاشارات، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی احد فرامرز قراملکی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۷۸ ش.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- رازی، فخرالدین، الانارات فی شرح الاشارات، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- همو، المباحث المشرقیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ ق.
- همو، المحضّل، قاهره، مطبعة حسنیة مصریة، ۱۳۲۳ ق.
- همو، المطالب العالیة، به کوشش دکتر احمد حجازی سقاء، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- رازی، قطب الدین، المحاکمات بین شرحی الاشارات، نک: طوسی، نصیر الدین، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.

- سبزواری، هادی، شرح منظومه غرالفرائد، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، ۱۴۱۳ق.
- همو، حاشیه بر الاسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲، شامل: التلویحات، المقاومات، المشارع و المطارحات.
- همو، مجموعه مصنفات، به کوشش سید حسین نصر، مجموعه رسائل فارسی، پرتو نامه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲ش.
- همو، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، لاهور، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق، شامل: الواح عمادیه، کلمة التصوف، اللمحات.
- صدرالدین شیروازی، محمدبن ابراهیم، الاسفار أربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- همو، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ق.
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- غزالی، ابو حامد محمد، تهافت الفلاسفه، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۴۷م.
- فارابی، ابو نصر، «عیون المسائل»، مجموعه رسائل، قاهره، ۱۹۰۷م.
- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ش.
- فرامرزی قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ش.
- لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، تهران، مکتبه الفارابی، ۱۴۰۱ق.
- همو، گوهر مراد، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۲ش.
- مطهری، مرتضی، درسهای الهیات شفا، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ش.