

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷

صفحات ۸۶۷-۸۸۸

## تحلیل و بررسی نظریه ابن سینا در مورد برهان ناپذیر (برهان لمی) بودن وجود خداوند

سیدمحمد انتظام\*

دانشیار؛ دانشگاه مفید، قم، ایران.

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۳)

### چکیده

ابن سینا وجود خداوند را برهان ناپذیر می‌داند. منظور او از برهان، برهان لمی است که از آن به برهان مطلق تعبیر می‌شود. در این مقاله پس از بیان انواع برهان و ارزش معرفتی آنها، دیدگاه ابن سینا در مورد برهان ناپذیر بودن وجود خداوند و ادله آن بررسی شده است و به این نتیجه دست یافته‌ایم که نه تنها برهان صدیقین ابن سینا برهانی لمی است، برهان‌های مخلوق محور نیز که به ظاهر در آنها از معلول بر علت استدلال شده است، مطابق با مبانی پذیرفته شده در دانش منطق، برهان لمی هستند. از آنجا که این برهان‌ها به طور مستقیم وجود خداوند را اثبات نمی‌کنند، نسبت به نتیجه خود، برهان لمی بالذات و نسبت به وجود خداوند برهان لمی بالعرض هستند.

### واژگان کلیدی

برهان ان، برهان پذیر، برهان صدیقین، برهان لمی، برهان ناپذیر.

**مقدمه**

در مورد امکان یا عدم امکان اثبات وجود خداوند، فارغ از رهیافت‌ها و دیدگاه‌های فلسفی و غیر فلسفی، می‌توان وجوه مختلفی را فرض کرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: فرض اول: به لحاظ معرفتی هیچ راهی به وجود خداوند وجود ندارد و لذا، نه از وجود او می‌توان سخن گفت و نه از نبود او (انسداد معرفتی).

فرض دوم: راه معرفت به خدا گشوده است و انسان می‌تواند در مورد خدا سخن بگوید. اما امکانات معرفتی انسان به او می‌گویند که خدایی وجود ندارد.

فرض سوم: راه معرفت به خدا گشوده است و می‌توان از وجود خدا سخن گفت و امکانات معرفتی انسان به او می‌گویند که خدایی وجود دارد.

کسانی که در این فرض جای دارند، به دو دسته تقسیم می‌شوند.

**دسته اول:** کسانی که وجود خداوند را بی‌نیاز از استدلال منطقی (منظور استدلال معتبر و یقین‌آور منطقی است که از آن به برهان تعبیر می‌شود) می‌دانند. اینان به دو گروه تقسیم شده‌اند:

گروه اول: کسانی که استدلال منطقی را بر وجود خداوند نامعتبر یا ناممکن می‌دانند.

گروه دوم: کسانی که استدلال منطقی را بر وجود خداوند معتبر و ممکن می‌دانند.

**دسته دوم:** کسانی که تنها راه شناخت خداوند را، برهان و استدلال منطقی می‌دانند.

وجه مشترک این دسته با گروه دوم از دسته نخست، در استدلال‌پذیر دانستن وجود خداوند و تفاوت آنان در وجود یا نبود راه دیگری برای شناخت خداوند، به‌جز استدلال منطقی است.

منظور از استدلال معتبر منطقی، برهان است. از آنجا که برهان به لمّی و ائی مطلق و دلیل تقسیم می‌شود، گاه منظور از برهان در برهان‌پذیر بودن یا برهان‌ناپذیر بودن وجود خداوند، برهان لمّ و گاه مطلق برهان است.

**ابن سینا**

۱. انسداد معرفتی را در مورد وجود خداوند نمی‌پذیرد و به گشودگی معرفتی باور دارد.

۲. استدلال منطقی را ممکن و معتبر می‌داند.

۳. وجود خداوند را استدلال‌پذیر می‌داند و به شدت با دیدگاه استدلال‌ناپذیری مخالف است.

۴. برهان لمی را بر وجود خداوند ناممکن و برهان‌های دیگر را ممکن می‌داند.

درستی بندهای ۱، ۲ و ۳ در این مقاله به صورت پیش فرض تلقی شده است و از آنها سخن نخواهیم گفت. آنچه تبیین و بررسی خواهد شد، مدعای موجود در بند ۴ است.

### اقسام برهان

برهان در قالب قیاس اقترانی، همانند هر قیاس اقترانی دیگر، از سه حد تشکیل می‌شود که عبارتند از: حد اصغر، حد اکبر و حد وسط. نقش اصلی را در برهان، حد وسط بر عهده دارد؛ به همین دلیل است که آشکال چهارگانه قیاس بر اساس چگونگی موقعیت وسط در دو مقدمه صغری و کبری شکل می‌گیرد و نیز به همین دلیل است که اقسام برهان بر اساس رابطه حد وسط با حد اکبر تبیین می‌شوند.

حد وسط، همان‌گونه که از نامش پیداست، عهده‌دار اثبات اکبر برای اصغر یا سلب آن از اصغر است که نتیجه قیاس محسوب می‌شود. معنای سخن مذکور این است که بین ثبوت اوسط برای اصغر و ثبوت اکبر برای اصغر، ملازمه وجود دارد. ملازمه نیز ناشی از رابطه علیت است. علیت بین ثبوت اوسط برای اصغر و ثبوت اکبر برای اصغر، به چند شکل متصور است.

۱. ثبوت اوسط برای اصغر، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد.

۲. ثبوت اوسط برای اصغر، معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد.

۳. ثبوت هر دو برای اصغر، معلول تحلیلی یا عینی اصغر باشد.

۴. ثبوت هر دو، معلول علت ثالثی غیر از اصغر باشد.

۵. اوسط و اکبر تضایف داشته باشند. ابن سینا تلازم تضایفان را نیز ناشی از رابطه علیت دانسته و آن را در تلازم وجودی دو معلول علت واحد جای داده است (ابن سینا،

اولی برهان لمّ و دومی دلیل و سه مورد دیگر را برهان انّ مطلق گویند و این‌گونه تعریف شده‌اند:

برهان «لمّی» آنست که «حد وسط»، افزون بر اینکه علت اثبات «حد اکبر» برای «حد اصغر» است، علت ثبوت واقعی آن برای اصغر نیز باشد، خواه علت وجود او باشد مطلقاً و در همه موارد و خواه سبب وجود او در اصغر باشد. برهان «انّی» دو نوع است: الف) گاه از یکی از دو معلول علت واحد به معلول دیگر یا یکی از دو متضایف به دیگری یا یکی از دو لازم تحلیلی شیء به لازم دیگر پی می‌بریم؛ ب) گاه از معلول به علت پی می‌بریم «یعنی حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر است». قسم اول نام خاصی ندارد و می‌توان از آن به «انّ مطلق» تعبیر کرد، و قسم دوم را «دلیل» می‌گویند (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۶۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۹).

### ملاک ارزشیابی منطقی برهان

ارزش منطقی برهان به نوع معرفتی است که به نتیجه آن حاصل می‌شود. اگر معرفت به نتیجه برهان، یقینی باشد، آن برهان از بالاترین اعتبار برخوردار خواهد بود. منظور از یقینی بودن نتیجه برهان، این است که علم به ثبوت اکبر برای اصغر همراه باشد با علم به محال بودن سلب آن از اصغر؛ یا علم به سلب اکبر از اصغر همراه باشد با علم به محال بودن ثبوت آن برای اصغر.

### راه تحصیل یقین برهانی

اکنون پرسش این است که ملاک یقینی یا غیریقینی بودن برهان چیست؟ پاسخ ابن‌سینا به این پرسش آن است که اگر علم به ثبوت اکبر برای اصغر، از طریق علم به علت (علت ثبوت اکبر برای اصغر) حاصل شود، آن علم یقینی خواهد بود. مطابق این باور، در صورتی برهان از ارزش معرفتی برخوردار است که حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر (برهان لمّی) باشد و اگر حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر (دلیل) باشد، علم حاصل از برهان، غیریقینی خواهد بود. ابن‌سینا این مدعا را با استناد به قاعده

«ذوات الأسباب» به اثبات می‌رسانند. او برهان آن مطلق را نیز یقین آور می‌داند و بر این باور است که در این برهان نیز ذات اصغر به جای علت نشسته است (توضیح این مطلب در ادامه خواهد آمد) (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۸۵ - ۹۸).

### قاعده «ذوات الأسباب لاتعرف الا بأسبابها»

مطابق قاعده ذوات الأسباب، علم به معلول جز از طریق علم به علت حاصل نمی‌شود. ابن سینا در برهان منطق شفا، در توضیح و اثبات آن می‌گوید:

از آنجا که برای حمل محمولی بر موضوعی و یا سلب آن، دائماً یا موقتاً، علتی وجود دارد که به دلیل وجود آن علت، نسبت ایجابی و یا سلبی بین محمول و موضوع به نحو ضرورت و وجوب برقرار است؛ اگر به آن علت علم داشته باشیم، به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن نیز علم خواهیم داشت و اگر علم به ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن از موضوع از ناحیه علم به علت (که جهت ضرورت ثبوت محمول برای موضوع و یا سلب آن از موضوع است) نباشد، بلکه از جهت دیگری که نسبت محمول به موضوع از آن جهت بالامکان است، حاصل شود، یقین به نسبت محمول به موضوع نخواهیم داشت (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۸۵).

### تأملی در مفاد قاعده ذوات الأسباب

آنچه از ظاهر این قاعده مستفاد می‌شود این است که آنچه دارای سبب و علت است را جز از طریق شناخت علت، نمی‌توان به معرفت یقینی شناخت. این قاعده در مورد آنچه علت ندارد، ساکت است. اما سخنان ابن سینا در توضیح این قاعده و نتیجه‌ای که از آن گرفته، فراتر از ظهور، بلکه نص آن است. زیرا، ابن سینا تصریح می‌کند: برای شناخت یقینی دو راه بیشتر وجود ندارد: راه نخست، شناخت از طریق علم به علت و راه دوم، شناخت بدیهی و بی‌نیاز از اکتساب است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۹۳). معنای سخن مذکور این است که به آنچه علت ندارد و شناخت آن بدیهی نیست، نمی‌توان معرفت یقینی حاصل کرد.

«فقد بان ان ما لا سبب لنسبه محموله الی موضوعه فاما بین بنفسه و اما لا یبین البتة

بیاناً یقیناً بوجه قیاسی» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۹۴).

با این وصف، ابن سینا، برهان آنی مطلق را نیز یقین آور می‌داند، در حالی که در این برهان از علت بر معلول استدلال نمی‌شود و این مطلب حاکی از آن حقیقت است که یا قاعده ذوات الأسباب تنها ناظر به مواردی است که ثبوت اکبر برای اصغر ناشی از وجود علت باشد یا برهان آن مطلق باید به گونه‌ای تحلیل شود که یقین حاصل از آن نیز به علم به علت بازگردد. در مورد برهان آن مطلق، در ادامه با تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت. محقق طوسی نیز شناخت یقینی را در آنچه علت ندارد و بدیهی نیست، ناممکن می‌داند.

«و کل قضیه تتضمن اجزاؤها علیة الحکم فهی اولیة لا یتوقف العقل فیہ الا علی تصور الأجزاء فانها تكون خفیة؛ فان كانت العلة خارجة فهی مکتسبة و لا یحصل الیقین الا بتوسط العلة، فان الحکم ینجب مع علتہ و یحتمل دونها و ما لا علة له فلا یقین به» (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۰۳ - ۲۰۴).

عبارت «و لا یحصل الیقین الا بتوسط العلة» ظهور در این دارد که یقین در قضایای اولیه نیز از طریق علت حاصل می‌شود. این مطلب از عبارت «و ما علة له فلا یقین به» نیز به خوبی استفاده می‌شود. شاید به همین دلیل است که محقق طوسی در صدر همین عبارت، اجزای قضیه در قضایای اولیه را دربردارنده علت حکم معرفی می‌کند.

از بیان محقق طوسی در صدر این عبارت، جز علیت اجزای قضیه نسبت به حکم استفاده نمی‌شود و علیت نسبت به حکم، علیت در مقام اثبات است؛ در حالی که قاعده ذوات الأسباب ناظر به علت در مقام ثبوت است.

اگر علیت را اعم از علیت حقیقی و تحلیلی بدانیم، در اطلاق علت بر موضوع نسبت به لوازم تحلیلی آن مشکلی وجود نخواهد داشت و در این صورت می‌توان گفت که در قضایای اولیه نیز یقین به ثبوت محمول برای موضوع، از طریق علم به علت که همان تصور موضوع بوده، حاصل شده است. مثلاً در قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» محمول (بزرگ‌تر از جزء) از لوازم تحلیلی موضوع است و البته این با علت بودن جزء نسبت به کل منافاتی ندارد؛ زیرا محمول در این قضیه «بزرگ‌تر از جزء» است و نه «جزء».

اگر محمول قضیه «جزء» بود، باید گفته می‌شد: «کل، جزء است». بنابراین، علت بودن جزء برای کل، با معلول تحلیلی بودن «بزرگ تر از جزء»، برای کل، جمع‌پذیر است و منافاتی با یکدیگر ندارند.

قاعده ذوات الأسباب تا آنجا که به دانش منطق مربوط می‌شود، ناظر به علم اکتسابی حصولی است و به علم غیرکسبی و علم حضوری نظر ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۹۹) و به تعمیم آن به علم بدیهی و غیرکسبی نیازی نیست.

### دلیل یقینی بودن برهان انّ مطلق

پس از اینکه ثابت شد که ابن سینا راه تحصیل یقین به ثبوت اکبر برای اصغر یا سلب آن از اصغر را منحصر در علم از طریق علت می‌داند، این پرسش مطرح می‌شود که چرا با وجود چنین باوری، برهان انّ مطلق که در آن از لازمی به لازم دیگر استدلال می‌شود را یقین‌آور می‌داند؟

پاسخ این است که در این برهان، اوسط و اکبر برای اصغر لذاته ثابتند و به تعبیر ابن سینا، ذات اصغر به جای علت نشسته است؛ با این تفاوت که اوسط بین الثبوت برای اصغر است، ولی اکبر بین الثبوت نیست و لذا اوسط را واسطه علم به ثبوت اکبر برای اصغر قرار می‌دهیم و در نتیجه، علم به ثبوت اکبر برای اصغر از جهتی حاصل شده که وجود اکبر برای اصغر از آن جهت بالوجوب است و نه بالامکان.

«و انما كان (برهان انّ مطلق) یقیناً لانّ المقدمتين کلّیتان واجبتان لیس فیهما شک و الشک الذی کان فی القیاس الذی لاکبره سبب یصله باصغره، کان حین لم یعلم من السبب الذی به یجب بل اخذ من جهة هو بها لایجب بل یمکن و اما هاهنا (در برهان انّ مطلق) فکان بدل السبب الذات و کان الاکبر للاصغر لذاته و لکن کان خفياً و کان الاوسط ایضاً لذاته لا بسبب حتی ان جهل جهل و لکنه لم یکن خفياً. فقد علمت المقدمه الصغری بوجوبها و الکبری ایضاً کذا لک؛ اذ لم یکن للموصوفات بالاوسط الا لذاتها لا لسبب یجهل حکمه لجهله» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۶).

ملاصدرا یقین حاصل از اقسام برهان آنی را نیز ناشی از علم به علت می‌داند و بر این باور است که حتی در آن نوع از برهان آن که دلیل نامیده شده است و در آن از معلول بر علت استدلال می‌شود، یقین به وجود علت ما از ناحیه علم به علت حاصل شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۹۹).

### تأملی در برهان آن مطلق

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، برهان آن مطلق برهانی است که حد وسط نه علت ثبوت اکبر برای اصغر است و نه معلول آن؛ با این وصف، بین وجود اوسط برای اصغر با وجود اکبر برای آن تلازم وجود دارد. این تلازم به سه صورت تصورشدنی است:

۱. اوسط و اکبر دو لازم از لوازم تحلیلی اصغر باشند. با این تفاوت که ثبوت اوسط برای اصغر، بیّن باشد و سپس اوسط را برای علم به ثبوت اکبر برای اصغر واسطه قرار دهیم.

۲. ثبوت اوسط برای اصغر و ثبوت اکبر برای اصغر، معلول حقیقی اصغر یا علت دیگری باشد. تفاوت این فرض با فرض قبلی در این است که اولاً علیت در این فرض، علیت حقیقی بوده و در فرض نخست، علیت تحلیلی است؛ ثانیاً در فرض نخست، اصغر، علت برای اوسط و اکبر است و در این فرض، علت ثبوت اوسط و اکبر برای اصغر ممکن است اصغر یا چیزی غیر از اصغر باشد.

۳. اوسط و اکبر متضایف باشند.

به نظر می‌رسد که برهان آن مطلق در سه فرض یادشده توجیه‌پذیر نباشد زیرا:

در فرض نخست، اوسط و اکبر دو لازم از لوازم اصغر هستند. برای اینکه به ثبوت اکبر برای اصغر یقین پیدا کنیم، اوسط را که لازم دیگر اصغر است، واسطه قرار داده‌ایم. اکنون سؤالی پیش می‌آید که چگونه به ثبوت اوسط برای اصغر یقین حاصل شده است؟ پاسخ می‌دهند که اوسط بیّن‌الثبوت برای اصغر است. سؤال می‌شود که چرا اوسط بیّن‌الثبوت برای اصغر است؟ پاسخ می‌دهند: چون اوسط از لوازم اصغر است و نفس تصور اصغر و اوسط، برای حکم به ثبوت اوسط برای اصغر کافی خواهد بود.



اشکالی که پیدا می‌شود، این است که مطابق فرض، اکبر با اصغر همان نسبتی را دارد که اوسط با اصغر دارد، زیرا هر دو از لوازم تحلیلی اصغرند. لوازم تحلیلی و بی‌واسطه شیء با تصور آن شیء و بدون ضم ضمیمه‌ای از آن انتزاع و بر آن حمل می‌شود. بنابراین، برای این نوع لوازم، هیچ واسطه‌ای نیاز نیست. اگر اوسط بین الثبوت برای اصغر است، به این معناست که نفس تصور اصغر برای انتزاع اوسط و حمل آن بر اصغر کافی است. با توجه به اینکه فرض بر این بود که اکبر نیز از لوازم تحلیلی اصغر است و با تصور اصغر و بدون نیاز به ضم ضمیمه‌ای از آن انتزاع می‌شود، ثبوت اکبر برای اصغر نیز باید بین باشد و دلیلی وجود ندارد که علم به یکی، واسطه علم به دیگری شود.

لوازم تحلیلی، محمولاتی هستند که از آنها به محمولات من صمیمه تعبیر می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۵۴). به این معنا که نفس تصور موضوع، برای انتزاع این محمولات کفایت می‌کند و اگر چنین است، انتزاع این محمولات از موضوع و حمل آنها بر موضوع، به جز لحاظ ذات موضوع، به هیچ واسطه‌ای نیاز ندارد. این نوع لوازم اکتسابی نیستند و خفای آنها همانند خفای دیگر بدیهیات، با اندکی توجه و تصور درست موضوع از میان می‌رود.

فرض دوم اشکال این است که اگر آن معلولی را که اوسط قرار داده‌ایم، از طریق علت شناخته‌ایم، معنایش این خواهد بود که علت را شناخته‌ایم و اگر علت را شناخته‌ایم، از همان طریق، معلول دیگر را نیز می‌توانیم بشناسیم و به استدلال از یکی از دو معلول بر معلول آخر نیازی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۸ - ۸۹) و اگر آن معلول را از طریق معلول سومی شناخته‌ایم، این پرسش در مورد معلول سوم مطرح خواهد شد و هکذا.

بطلان فرض سوم نیز آشکار است؛ زیرا متضایفان، متکافئان هستند و به لحاظ معرفتی یکی تقدم بر دیگری ندارد تا آن را در برهان، اوسط قرار دهیم و به واسطه آن، علم به ثبوت اصغر پیدا کنیم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۰).

### دلیل یقین‌آور نبودن برهان ان غیرمطلق (دلیل)

همان‌طور که در توضیح قاعده ذوات الاسباب بیان شد، علم یقینی و زوال‌ناپذیر در علوم

اکتسابی جز از طریق علم به علت ممکن نیست، به گونه‌ای که اگر چیزی علت نداشته باشد یا باید بدیهی باشد یا یقین به آن ناممکن است.

ابن سینا بر اساس همان قاعده، یقین آور نبودن برهان آن غیرمطلق را در ضمن یک مثال این گونه توضیح می‌دهد:

اگر بخواهیم قوه نطق (علت) را برای هر انسانی از طریق ضاحک بودن (معلول) او اثبات کنیم و مثلاً بگوییم: «هر انسانی ضاحک است و هر ضاحکی ناطق است؛ پس هر انسانی ضاحک است» هرگز به وجود قوه نطق یقین پیدا نخواهیم کرد. زیرا ابتدا باید یقین داشته باشیم که قوه ضحک برای هر انسانی بالضروره موجود است و یقین به وجود قوه ضحک برای انسان، منوط به این است که به علت آن علم داشته باشیم و علت ضحک، مطابق فرض، چیزی غیر از قوه نطق نیست. بنابراین، برای اینکه یقین کنیم قوه ضحک برای انسان بالضروره موجود است، باید یقین داشته باشیم که علت آن (که نطق است) در انسان وجود دارد، در حالی که فرض ما این است که نطق را از طریق قوه ضحک اثبات می‌کنیم.

شاید گفته شود که قوه ضحک را برای انسان از طریق حس یا تجربه اثبات می‌کنیم و سپس توسط آن، قوه نطق را اثبات می‌کنیم.

پاسخ این است که حس و تجربه، قوه ضحک را به نحو ضرورت و وجوب برای هر انسانی ثابت نمی‌کند. حس و تجربه به ما می‌گویند: انسان‌هایی را که دیده‌ایم، دارای قوه ضحک هستند و اثبات نمی‌کنند که هر انسانی بالضروره دارای قوه ضحک است. در نتیجه از طریق آنها نمی‌توان قوه نطق را به نحو ضرورت و یقین برای هر انسانی اثبات کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۸۵).

از سوی دیگر، معلول به اقتضای معلول بودنش بر وجود علتی دلالت دارد و نه بر خصوصیت علت. مگر اینکه به انحصار علت، قطع داشته باشیم. به عنوان مثال از وجود حرارت نمی‌توان قطع به وجود آتش پیدا کرد، زیرا حرارت شاید معلول علت‌های مختلفی باشد. وجود حرارت ثابت می‌کند که یکی از آن علت‌ها باید موجود باشند، اما وجود آتش را به طور قطع نمی‌توان از آن استنتاج کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳: ۳۹۳).

### برهان‌ناپذیر بودن خداوند از دیدگاه ابن‌سینا

پس از اینکه با انواع برهان و ارزش معرفتی آنها آشنا شدیم، اکنون به پرسش اصلی این مقاله بازمی‌گردیم. پرسش این است که از دیدگاه ابن‌سینا، آیا وجود خداوند برهان‌ناپذیر است یا خیر؟

پاسخ صریح ابن‌سینا این است:

«انه لا حد له و لا برهان علیه، بل هو البرهان علی کل شیء، بل انما علیه الدلائل الواضحه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۴).

در این عبارت کوتاه چهار نکته مهم آمده است: خداوند حد ندارد، برهان ندارد، او برهان هر چیز است. و بر وجود او دلایل آشکاری وجود دارد.

از آنجا که خداوند ماهیت ندارد؛ حد منطقی ندارد و چون علت ندارد، برهان لم نیز به او راه نخواهد داشت.

منظور ابن‌سینا از «دلایل واضح» که در عبارت فوق آمده است، چیست؟ آیا منظور این است که وجود خداوند تنها از طریق دلیل (استدلال از معلول بر علت) شناختنی است و از طریق آن مطلق که استدلال از یکی از متلازمان بر دیگری است، نمی‌توان او را شناخت یا منظور او از دلیل، مطلق برهان آن است؟ پاسخ این پرسش در ادامه بیان خواهد شد. اما منظور ابن‌سینا از برهان بودن خداوند بر اشیا که در عبارت فوق آمده است (بل هو برهان علی کل شیء) شاید این باشد که خداوند علت موجودات است و با شناخت او، موجودات دیگر به شناخت یقینی شناخته می‌شوند. گواه مدعای مذکور این است که ابن‌سینا بر اساس روش صدیقین، وجود مخلوقات و چگونگی وجود آنها را، با سیر از علت به معلول اثبات می‌کند و در عمل چگونگی برهان بودن خداوند بر اشیا را نشان می‌دهد.

### منظور از برهان‌ناپذیری خداوند در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا تصریح می‌کند که منظور او از برهان‌ناپذیر بودن خداوند، نفی برهان لم از خداوند است و نه مطلق برهان.

«ولا برهان علیه لانه لا علة له و لذلك لا لم له» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۸)؛ وجود خداوند برهان‌پذیر نیست؛ زیرا خداوند علت ندارد و لذا برهان لمی بر وجودش نداریم. این عبارت به روشنی دلالت دارد که منظور ابن‌سینا از برهان، برهان لم است و او در صدد نفی مطلق برهان از خداوند نیست.

### بهره بردن ابن‌سینا از برهان ان مطلق در اثبات وجود خداوند

ابن‌سینا روش خداشناسی خود را راه صدیقین نامیده است و بر این باور است که در این روش، از تأمل در وجود، به وجود واجب‌الوجود و از تأمل در وجوب وجود، به صفات او و از صفات او، به افعال او که مخلوقات او هستند پی می‌بریم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳: ۶۶). محقق طوسی در توضیح عبارت فوق دلیل اوثق بودن روش ابن‌سینا را نسبت به روش متکلمان و طبیعی‌دانان، در این می‌داند که در آن دو روش، از معلول بر علت و در روش صدیقین، از علت بر معلول استدلال شده است (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳: ۶۶). در ادامه چگونگی استدلال از علت بر معلول را در برهان صدیقین بیان خواهیم کرد.

### شبهه لم (ان مطلق) یا لمی بودن برهان صدیقین ابن‌سینا

ابن‌سینا برهان صدیقین خود را نه دلیل می‌داند و نه برهان محض، بلکه از آن به شبه‌برهان تعبیر می‌کند. از آنجا که منظور او از برهان، برهان لم بوده، شبه‌برهان، برهانی است که هرچند یقین آور است، برهان لم نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۳ - ۳۴).

تعبیر شبه‌برهان را صدرا نیز در مورد برهان صدیقین خود به‌کار برده است. «ان الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض و هناك برهان شبيه باللمی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸ - ۲۹). علامه طباطبایی برهان شبه‌لم را همان برهان ان مطلق می‌داند که در آن، از لازمی بر لازم دیگر استدلال می‌شود (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸ - ۲۹).

عبارت ابن‌سینا در «مبدأ و معاد» نیز به روشنی حکایت از این دارد که منظور او از برهان شبه‌لم، برهان ان مطلق و استدلال از لازمی بر لازم دیگر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۳ - ۳۴).

با توجه به آنچه گفته شد، برهان صدیقین را در قالب قیاس اقترانی صورتبندی می‌کنیم تا آنی یا لمی بودن آن آشکار شود. صورت این قیاس، با فرض اینکه منظور از موجود، موجود ما باشد، چنین است:

مقدمه اول: موجود ما یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات؛ مقدمه دوم: آنچه به نحو تردید یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات، یا واجب‌الوجود بالذات است یا به واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شود. نتیجه: موجود یا واجب‌الوجود است یا به واجب‌الوجود منتهی می‌شود.

در این برهان که از دو حملهء مردهء المحمول تشکیل شده است، هیچ مخلوقی پیش فرض واقع نشده و آنچه پیش فرض است، به تعبیر ابن‌سینا «موجود ما» است. همین‌که بپذیریم موجودی وجود دارد (چه آن موجود واجب‌الوجود باشد و چه ممکن‌الوجود) با توجه به کبرای قیاس، وجود واجب‌الوجود اثبات خواهد شد.

ابن‌سینا وجود موجود ما را بدیهی می‌داند و کبرای قیاس را نیز گاه با توجه به محال بودن دور و تسلسل اثبات می‌کند و گاه با توجه به محال بودن وجود سلسله‌ای از ممکن‌الوجودها بدون وجود واجب‌الوجود، چه این سلسله، نامتناهی (تسلسل) باشد و چه متناهی، اثبات می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲).

در برهان فوق، حد وسط «یا واجب‌الذات یا ممکن‌الذات بودن» موجود ما است که یکی از لوازم آن محسوب می‌شود. حد اکبر نیز «یا واجب‌الذات بودن یا منتهی به واجب‌الذات شدن» موجود ما است که آن نیز به اعتقاد ابن‌سینا، یکی از حالات موجود ما خواهد بود. بنابراین، همان‌طور که ابن‌سینا تصریح می‌کند، در این برهان از حالتی از حالات موجود ما بر حالت دیگر آن استدلال شده که استدلال از لازمی بر لازم دیگر است و در نتیجه، برهان ابن‌سینا از نوع برهان آنی مطلق خواهد بود.

منظور از علت در برهان لم، اعم از علت تحلیلی و خارجی است. بر این اساس می‌توان گفت که ابن‌سینا در برهان صدیقین، از لازمی بر لازم استدلال کرده است و در نتیجه این برهان، برهان لم است و اینکه گفته شد چون خداوند علت ندارد، پس برهان

لمّ به او راه ندارد؛ سخن درستی نیست؛ زیرا علت نداشتن خداوند، با لمّی بودن این برهان منافاتی ندارد. در برهان لمّ لازم نیست حد وسط علت ثبوت اکبر باشد؛ بلکه در این نوع برهان، حد وسط باید علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و همان‌طور که بیان شد، علت ثبوت اکبر برای اصغر با علت ثبوت اکبر، تفاوت دارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۵).

در برهان فوق، مردد بودن موجود ما بین واجب الوجود یا ممکن الوجود بودن، قطعاً از لوازم موجود ما است؛ اما اینکه موجود ما یا واجب است یا به واجب منتهی می‌شود، از لوازم مستقیم موجود ما نیست و لازم لازم آنست؛ زیرا نه تنها در مقام اثبات، بلکه در مقام ثبوت نیز اگر موجود ما یا واجب و یا ممکن نباشد، نمی‌تواند یا واجب الوجود بالذات یا منتهی به واجب بالذات باشد. در نتیجه بر اساس تحلیل عقلی می‌توان گفت یا واجب بالذات بودن یا منتهی به واجب بالذات شدن موجود ما، لازم و معلول مردد بودن آن بین واجب الوجود و ممکن الوجود است.

این توجیه در مورد لمّی بودن برهان صدیقین ابن‌سینا را ملاصدرا به بعضی از محققان نسبت داده و آن را تکلف‌آمیز دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸). او وجه تکلف‌آمیز بودن این توجیه را بیان نکرده است و به‌نظر می‌آید این توجیه که برهان صدیقین را در ردیف برهان و بلکه یکی از برهان‌های لمّی قرار می‌دهد، توجیه خوبی باشد. شاید وجه تکلف‌آمیز بودنش آن‌گونه که از سخنان صدرا استفاده می‌شود، این باشد که برهان مذکور با این توجیه برهان بالذات نیست، بلکه برهان بالعرض است که سخن درستی خواهد بود. در مورد برهان بالعرض در ادامه توضیح خواهیم داد. بنابراین، برهان‌ناپذیر بودن وجود خداوند، حتی در آن فرض که منظور از برهان، برهان لمّی باشد، دفاع‌شدنی نخواهد بود و آنچه دفاع‌شدنی است، این خواهد بود که نمی‌توان وجود خداوند را به‌طور مستقیم و از طریق برهان لمّ بالذات اثبات کرد. با این بیان سخن محقق طوسی نیز که برهان صدیقین ابن‌سینا را برهان لمّ نامید (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۶) توجیه‌پذیر است.

#### لمّی بودن برهان‌های مخلوق‌محور خداوند

همان‌طور که بیان شد، ابن‌سینا در شناخت بعضی از صفات خداوند از برهان انّ مطلق بهره

گرفت. همچنین او برهان صدیقین خود را شبه‌لمّ نامید و آن را برتر از دلیل قرار داد. برهان شبه‌لمّ چنانکه توضیح دادیم، از نظر ابن سینا همان برهان آنّ مطلق است. اکنون پرسشی پیش می‌آید که برهان‌های مخلوق‌محور از قبیل برهان حرکت و برهان حدوث و ... چگونه برهان‌هایی هستند؟ پاسخ به این پرسش نیز روشن خواهد کرد که مطابق مبانی منطقی ابن سینا، برهان ناپذیر دانستن خداوند به صورت مطلق نادرست است و سخنان او در این خصوص باید توجیه شوند.

در بررسی دیدگاه ابن سینا در مورد این نوع برهان‌ها، بایسته است که به دو نکته توجه شود:

۱. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، برهان لمّی آن است که حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و نه علت ثبوت اکبر.

۲. علت در باب برهان، مفهومی فراتر از علت خارجی دارد و شامل علت تحلیلی هم می‌شود.

«ان مرادهم بالعلیة هنا ما هو اعم من العلیة العینیة و التأثير الخارجی و یشمل العلیة بین الاعتبار العقلیة، فالامکان مثلاً عندهم علةٌ لحاجة الممكن الی الواجب» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۵).

منظور از علت تحلیلی در برهان این است که حد وسط لازم اصغر و ثبوت اکبر برای اصغر لازم حد وسط باشد. برای مثال، امکان ذاتی، خارجاً، علت برای نیاز ممکن به علت نیست. زیرا هم امکان ذاتی و هم نیاز به علت، هر دو از لوازم تحلیلی هستند؛ با این تفاوت که امکان ذاتی، لازم ماهیت ممکن و نیاز به علت، لازم امکان ذاتی است. بر این اساس، می‌توان گفت که اگر اوسط و اکبر هر دو از لوازم اصغر باشند، استدلال از یکی بر دیگری، استدلال از لازمی بر لازم دیگر و از نوع برهان آنّ مطلق است و اگر اوسط، لازم اصغر و ثبوت اکبر برای اصغر، لازم ثبوت اوسط برای اصغر باشد، برهان لمّی است.

با توجه به ملاک لمّی یا آنّی بودن برهان که منطقدانان از آن سخن گفته و ابن سینا نیز آن را پذیرفته است، برهان‌های مخلوق‌محور، از قبیل برهان حرکت، برهان حدوث و ... را نمی‌توان دلیل نامید؛ بلکه این نوع برهان‌ها استدلال از لازم شیء بر لازم لازم است که در منطوق آن را برهان لمّی شمرده‌اند.

ابن سینا در برهان شفا، برهان‌هایی شبیه برهان‌های مخلوق‌محور را به صراحت لمّی برشمرده است. به‌عنوان مثال او استدلال از مرکب بودن جسم بر نیاز آن به وجود ترکیب‌کننده را (که در ظاهر از معلول بر علت استدلال شده است) استدلال از علت بر معلول می‌داند. برهان ترکیب چنین است:

- الجسم مؤلف

- کل مؤلف فله مؤلف

- فالجسم له مؤلف

حد وسط در این برهان، «مؤلف» و حد اکبر «له مؤلف» است. ثبوت حد اکبر برای اصغر (جسم)، عقلاً و تحلیلاً، لازمه مؤلف بودن آنست؛ در نتیجه، استدلال از مؤلف بودن جسم بر نیاز جسم به مؤلف، به لحاظ منطقی، استدلال از علت بر معلول است. توجه شود که هرچند در واقع، مؤلف علت مؤلف است، آنچه حد اکبر است، مؤلف نیست؛ بلکه «له مؤلف» است که معلول اصغر محسوب می‌شود. به همین دلیل نباید این برهان را برهان اتّی و استدلال از معلول بر علت دانست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۸).

محقق طوسی در «شرح اشارات» افزون بر اینکه برهان فوق را استدلال از علت بر معلول دانسته است، به لمّی بودن آن تصریح می‌کند (محقق طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۰۸). ملاصدرا در کتاب اسفار استدلال از بناء به نیاز آن به بناء را استدلال از علت بر معلول می‌داند و در نتیجه او نیز همانند ابن سینا و محقق طوسی، علیت در برهان را اعم از علیت تحلیلی و تأثیر خارجی دانسته است.

«و لقائل ای یقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانیا مع ان البناء لایکون علّة للبانی بل الأمر بالعکس. فنقول العلم بالبناء لایوجب العلم بالبانی بل یوجب العلم باحتیاج البناء الی بناء و احتیاجه الی البناء حکم لاحق لذاته لازم له معلول لماهیته فیکون ذلک استدلالاً بالعلّة علی المعلول» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۹۸).

اگر با همین ضابطه، برهان‌های مخلوق‌محور را بررسی کنیم، متوجه خواهیم شد که در این برهان‌ها ثبوت اکبر برای اصغر، معلول ثبوت اوسط برای اصغر است. ابن سینا در



اشارات در مقابل برهان صدیقین به دو برهان اشاره می‌کند و برهان صدیقین را اوثق از آنها می‌داند. در اینجا برای اثبات لمی بودن برهان‌های مخلوق‌محور، به بررسی همین دو برهان بسنده می‌کنیم و نشان می‌دهیم که اعتبار معرفتی این دو برهان کمتر از برهان صدیقین نیست. پیش‌تر اشاره شد که استدلال از ممکن‌الوجود بودن مخلوقات بر نیاز آنها به واجب‌الوجود (که یکی از برهان‌های مخلوق‌محور است) برهان لمی است.

### برهان حرکت

در برهان حرکت گفته می‌شود:

- اجسام متحرکند.

- هر متحرکی با واسطه یا بدون واسطه به محرکی نامتحرک نیازمند است.

- اجسام با واسطه یا بدون واسطه به محرکی نامتحرک نیازمندند است.

در این برهان حرکت که از لوازم و حالات جسم محسوب می‌شود، برای اثبات لازم دیگری واسطه شده که نیاز جسم به متحرک نامتحرک است؛ لازم دوم در حقیقت، لازم لازم است و استدلال از علت بر معلول صورت گرفته و یقین‌آور است.

نیاز متحرک به محرک نامتحرک، گاه از طریق غایت و گاه از ناحیه فاعل حرکت اثبات می‌شود. فاعل حرکت از دیدگاه صدرا باید متحرک باشد و هیچ‌گاه محرک نمی‌تواند نامتحرک باشد. او با اعتقاد به حرکت جوهری، حرکت را عین وجود جوهر و بی‌نیاز از محرک دانسته و بر این باور بوده که جوهر، تنها، به فاعل‌الوجود نیازمند است و نه فاعل‌الحرکه و لذا بر اساس دیدگاه صدرا، برهان فوق به صورت دیگری تقریر می‌شود.

### برهان حدوث

در برهان حدوث گفته می‌شود:

- عالم حادث است.

- هر حادثی نیازمند پدیدآورنده‌ای غیرحادث است.

– عالم نیازمند پدیدآورنده‌ای غیرحادث است.

حادث بودن یکی از لوازم عالم است. نیازمند پدیدآورنده بود که اکبر است، لازمه حادث بودن است که در حقیقت لازم برای عالم محسوب می‌شود. این استدلال همانند قبلی، استدلال از علت بر معلول است و مطابق قواعد منطقی برهان لم خواهد بود.

### برهان بالذات و بالعرض

ملاصدرا همانند ابن سینا وجود خداوند را برهان‌پذیر نمی‌داند و نیز همانند وی، معتقد است که بر وجود خداوند برهانی وجود دارد که شبه‌لم است که منظور او همان برهان ان مطلق بود. او افزون بر برهان شبه‌لم، باور دارد که وجود خداوند را با برهان لمی بالعرض نیز می‌توان اثبات کرد.

«ان الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض و هناک برهان شبیه باللمی» (ملاصدرا،

۱۹۸۱: ج ۶: ۲۸ – ۲۹).

این سخن یعنی برهان مطلق که همان برهان لم است، به دو قسم تقسیم می‌شود: برهان بالذات و برهان بالعرض. در اینکه منظور از برهان بالعرض چیست، مفسران صدرا اختلاف نظر دارند. بعضی آن را از برهان شبه‌لم تفکیک نکرده‌اند و گویا هر دو تعبیر را ناظر به استدلال از یکی از دو لازم بر لازم دیگر دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹) و بعضی بین این دو تعبیر تفاوت قائلند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹). عبارت ملاصدرا مؤید تفسیر دوم است. زیرا آنجا که می‌گوید بر خداوند برهان بالذات نیست، بلکه بالعرض است؛ به روشنی برهان مطلق (برهان لم) را به دو قسم تقسیم می‌کند و سپس از برهانی که لمی نیست و شبیه به لم است، سخن می‌گوید.

می‌توان برهان‌های مخلوق‌محور را که در آنها از لازمی بر لازم استدلال و غیرمستقیم وجود خداوند را اثبات می‌کنند، برهان بالعرض نامید. بالعرض بودن این نوع برهان، به این دلیل است که در برهان‌های مخلوق‌محور از لازمی از لوازم مخلوق بر لازم لازم استدلال می‌شود و آنچه مستقیماً اثبات می‌کنند، یکی از لوازم باواسطه مخلوق است.

در برهان حرکت، نیاز جسم به محرک غیرمتحرک و در برهان حدوث، نیاز عالم به پدیدآورنده اثبات می‌شود که هر دو از حالات و لوازم اصغرند و در هیچ‌یک از این دو برهان، مستقیماً وجود خداوند به‌عنوان محرک نامتحرک یا پدیدآورنده غیرحادث اثبات نمی‌شود؛ اما به‌صورت غیرمستقیم وجود محرک و پدیدآورنده نیز اثبات می‌شود؛ به این صورت که اگر عالم به محرک غیرمتحرک یا پدیدآورنده غیرحادث نیاز دارد و عالم موجود است، پس محرک غیرمتحرک و پدیدآورنده غیرحادث نیز وجود دارد.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، برهان صدیقین ابن‌سینا نیز استدلال از لازم وجود ما بر لازم لازم و از سنخ برهان لمی است. در این برهان نیز از «یا واجب یا ممکن» بودن وجود ما، لازم آن را که واجب بودن یا منتهی به واجب شدن وجود ما است، نتیجه گرفتیم و در واقع به‌طور مستقیم از حالات وجود ما سخن گفتیم و غیرمستقیم وجود واجب‌الوجود بالذات را اثبات کردیم.

### جمع‌بندی

در این مقاله در گام نخست انواع برهان و وجه تمایز آنها را بیان کردیم و از سه نوع برهان لم، ان مطلق و دلیل سخن گفتیم و آشکار شد که تمایز این سه برهان در نسبتی است که حد وسط با حد اکبر دارد. حد وسط یا علت ثبوت اکبر برای اصغر است، یا معلول ثبوت اکبر برای اصغر است یا ثبوت اوسط برای اصغر با ثبوت اکبر برای اصغر متلازمان هستند، بدون اینکه یکی علت دیگری باشد.

در گام دوم، ارزش معرفتی و منطقی سه برهان، با استناد به قاعده «ذوات الأسباب لاتعرف الا بأسبابها» بیان شد.

در گام سوم دیدگاه ابن‌سینا در مورد برهان‌ناپذیر بودن وجود خداوند را مطرح کردیم. در این گام آشکار شد که منظور ابن‌سینا از برهان، در نظریه برهان‌ناپذیر بودن خداوند، برهان لم است. او برهان ان مطلق را برای اثبات وجود خداوند کارآمد می‌دانست و نمونه بارزش را برهان صدیقین معرفی می‌کرد.

در گام چهارم، با بررسی برهان‌های وجود خداوند، به اثبات رسید که برهان صدیقین ابن‌سینا، بر اساس ضوابط منطقی و مورد قبول او، برهان لمی است.

در گام پنجم، ثابت شد که برهان‌های مخلوق‌محور که به ظاهر استدلال از معلول بر علتند، بر اساس همان ضوابط منطقی، استدلال از علت بر معلولند و به لحاظ منطقی، ارزش معرفتی آنها با برهان صدیقین یکسان است.

در گام ششم و در نهایت روشن شد که نمی‌توان برهان لمّ را به‌طور مطلق از وجود خداوند نفی کرد؛ بلکه آنچه می‌توان گفت، این است که برهان لمّ بالذات به وجود خداوند راه ندارد.

### کتابنامه

۱. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها (همراه با شرح نصیرالدین طوسی)، چ اول، قم: نشر البلاغه.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ الف). الهیات شفا، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ب). برهان شفا، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ج). تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۶. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق). المباحث المشرقیه، چ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱). تعلیقه اسفار، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ ق). شرح منظومه (بخش فلسفه)، تحقیق حسن زاده آملی، چ اول، تهران: نشر ناب.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). شرح منظومه (بخش فلسفه)، تحقیق حسن زاده آملی، چ اول، تهران: نشر ناب.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۹۸۱). تعلیقه اسفار، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). نهایه الحکمه، تحقیق عبدالله نورانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس، تهران، چ سوم: دانشگاه تهران.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها، چ اول، قم: نشر البلاغه.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). منطق التجرید (همراه با جوهر النضید)، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، چ پنجم، قم: انتشارات بیدار.

۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ ق). *تعلیقہ نہایۃ الحکمۃ*، چ اول، قم: مطبعۃ سلمان فارسی.

۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *شرح برهان شفا، تحقیق محسن غرویان*، چ اول، قم: انتشارات مؤسسۃ آموزشی امام خمینی (ره).

۱۷. ملاصدرا (۱۹۸۱). *اسفار*، بیروت: دارالاحیاء التراث.