

# گذرا از برهین آنسلم و دکارت به تقریری دیگر از برهان مفهومی بر وجود خدا

امیر دیوانی\*

## چکیده

برهان مفهومی که در فلسفه غرب «برهان وجودی» خوانده میشود، برهانی است که از یک مفهوم در موطن اذهان به مصداق خارجی آن مفهوم گذر میکند. این برهان فقط درباره مفهوم است که به خداوند اختصاص دارد. فلاسفه اتفاق نظر دارند که گذر از مفهوم (صرف) به مصداق مجاز نیست؛ در عین حال مفهوم نشان‌دهنده خداوند، بمانند وجود خدا که با هر موجودی متفاوت است و نظیر ندارد، با مفهومی دیگر در گذر مذکور متفاوت است و نظیر ندارد. آنسلم به یک شکل و دکارت بشکلی دیگر، برهان مفهومی را تقریر کرده‌اند. صرف نظر از درستی یا نادرستی نقدهای وارد شده بر این دو برهان، نوشتار حاضر مفهوم دیگری را برای تقریر این برهان مطرح کرده است که اگر شرایط لازم و کافی را داشته باشد، سریعتر و آسانتر به مقصد میرسد. این مفهوم ویژگیهایی دارد که در میان آنها ویژگی کاشفیت و حکایت از واقع از اهمیت بسزایی برخوردار است. مفهوم یاد شده عبارت است از مفهوم وجود؛

۹

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید؛ divani.mofiduni@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۸/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۶



مفهوم معقولی که در طبیعت عقل قرار دارد و از هر مصاحبت با چستی و نیستی فاصله دارد. پس از تقریر این برهان، با جستجو در مکتوبات فیلسوفان مسلمان، از جمله ملاصدرا به این نتیجه رسیدیم که عباراتی از ایشان را میتوان بر این مقصود شاهد آورد. اگر این برهان به ثمر نشسته باشد، توانایی عام عقل را در شناخت خداوند و نیز صفات خداوند از یک طرف و امکان تقریر جدیدی برای پاره‌یی از مقاصد عالمان حکمت و عرفان، از طرف دیگر را نشان میدهد.

**کلیدواژه‌ها:** برهان مفهومی، مفهوم وجود، حقیقت وجود، طبیعت عقل، واقع‌نمایی مفاهیم

\* \* \*

### مقدمه (تعیین مقصود از برهان مفهومی)

در راستای اثبات وجود خداوند، در فلسفه غرب، برهان وجودی<sup>۱</sup>، به آن دسته از برهانها اطلاق میشود که از مفهومی در اذهان که فقط خداوند را نشان میدهد، می‌آغازد و به وجود خارجی و واقعی آن، قطع نظر از اذهان، می‌انجامد. این مفهوم، با هر محتوایی که تقریر شود، باید بتواند ما را به عالم واقع متصل کرده و تحقق مصداق خود را بدون نیاز به امر دیگری، در خارج از اذهان و متن واقع نشان دهد، بطوری که فرض مصداق نداشتن آن مفهوم، محتوای مفهوم مذکور را که از هر ناسازگاری بدور است، دچار ناسازگاری کند. در عین حال این مفهوم، هم در همه اذهان بشری برقرار است و هم همه اذهان بدون هیچ زحمت و مشکلی و نیز بی‌نیاز ۱۰ از هر امر پیشتر، آن را تصور میکنند.

وجه تسمیه این دسته از براهین به «برهان مفهومی» روشن است. میان مقدمات این دسته از براهین و مقدمات دیگر براهین اثبات وجود خدا شباهتی نیست تا ابهامی را به بار آورد. اما نام دادن «برهان وجودی» به این دسته از برهانها میتواند

1. ontological argument

ابهام‌آور باشد، هر چند با توضیح و تبیین میتوان این ابهام را برطرف ساخت. ابهام از آن جهت است که دست‌هایی از براهین اثبات‌کننده وجود خداوند، از آنرو که مقدمات آن ناظر به حقیقت وجود در اعیان و خارج از اذهانند، به «برهان وجودی» نامگذاری شده‌اند و وجه تسمیه آن روش‌تر از وجه تسمیه «برهان مفهومی» به «برهان وجودی» است؛ زیرا چه در مقدمه و چه در نتیجه، ما با وجود خارجی سروکار داریم نه با مفهوم وجود. این درست است که ما در هر برهانی از مفاهیم استفاده میکنیم، اما «برهان وجودی» که ناظر به حقیقت وجود است و از طبیعت خارجی وجود به اثبات خداوند میبرد، بسان همه براهین دیگر، از مفاهیم، از آن جهت که کاشف از مابازاء خود هستند، استفاده میکند و از اینرو، کاملاً به حقیقت خارجی آنسوی اذهان نظر دارد. بدین ترتیب، برهانهای ناظر به حقیقت وجود شایسته‌تر و سزاوارترند برای نامیده شدن به «برهان وجودی» از برهان آنسلم و دکارت و اسپینوزا که از طریق مفهوم به مصداق انتقال مییابند. در فلسفه اسلامی، عموماً نام «برهان وجودی» متناظر با «برهان صدیقین» است که به حقیقت وجود که در خارج از اذهان مستقر است، توجه دارد، نه به مفهوم وجود که در اذهان قرار دارد. بنابراین، نامیدن برهان حاضر به «برهان مفهومی» برای ایضاح مشخصه اصلی روش تقریر آن راجحتر است. در عین حال، اطلاق نام برهان وجودی بر برهان حاضر نیز بی‌اشکال است؛ زیرا تسمیه مذکور بی‌وجه نیست.

### ۱. خاصیت معرفت‌شناختی مفهوم خدا

روشن است که میان وجود یک مفهوم در اذهان با وجود خارجی آن مفهوم ملازمتی وجود ندارد. همه فیلسوفانی که میان ذهن و خارج تمایز میگذارند، اتفاق دارند که از صرف تصور یک مفهوم نمیتوان به وجود خارجی و واقعی آن عبور کرد. از قضا، کسانی که در فلسفه غرب، برهان مفهومی را در اثبات وجود خداوند مطرح کرده‌اند، درباره هر مفهومی، جز مفهوم بکار گرفته شده در برهان مذکور، همان دیدگاه عام را پذیرفته‌اند که از صرف مفهوم نمیتوان به مصداق رسید؛ برای نمونه، آنسلم میگوید:

۱۱

چیزی را در اندیشه داشتن با ادراک هستی آن یکی نیست؛ زمانی که نقاش در باب پرده‌یی که نقش بر خواهد زد می‌اندیشد، آن را در اندیشه‌اش دارد، اما هنوز به هستی آن نمی‌اندیشد، چرا که هنوز به منصه ظهور نرسانده است.<sup>(۱)</sup>

در عین حال بزرگانی در فلسفه غرب، در اثبات وجود خداوند، بصراحت نقطه عزیمت خود را مفهومی گرفته‌اند که آنها را به مصداق خارجی و واقعی خود منتقل میکند؛ این خاصیت، از دیدگاه ایشان، فقط و تنها در مفهومی است که خداوند را نشان می‌دهد. بدین ترتیب، مفهوم خداوند با همه مفاهیم دیگر نه فقط در محتوا متفاوت است که در پاره‌یی از خاصیت‌های وجودی و معرفتی نیز با هر مفهوم دیگری ناهمگون است. تنها مفهومی که میتواند ما را از صرف تصور به مصداق خود منتقل سازد مفهومی است که فقط به خداوند تعلق دارد؛ مفهومی که بنوعی تصور خداوند را بطور مشخص و ممتاز از هر چیز دیگری در اذهان ما حاضر کرده است و در عین حال در انتقال اذهان به واقع خارجی خود کفایت دارد.

## ۲. شرایط لازم و کافی برای عبور از مفهوم به مصداق

آیا میتوان از تصور یک مفهوم به وجود خارجی آن، یا بتعبیری، به مصداق آن عبور کرد؟ واضح است که صرف تصور هر مفهومی نمیتواند شرایط لازم و کافی را برای عبور به مصداق آن مفهوم در واقع فراهم آورد؛ در عین حال میتوان در دو مرحله درباره این پرسش به تأمل پرداخت:

در مرحله اول، اگر مفهومی متناقض یا متضمن تناقض باشد آنگاه نه فقط عدم خارجی آن مفهوم را میتوان نتیجه گرفت که میتوان ضرورت عدم خارجی یا ضرورت وجود نداشتن آن را نتیجه گرفت. مفهوم دایره مربع نمونه‌یی از مفاهیم متناقض است، زیرا هم گوشه‌داشتن و هم گوشه‌نداشتن در آن مندرج است. همچنین مفهوم اندراج کل کمی در جزء کمی، بی‌آنکه کمیت کل و جزء تغییر کند، متضمن تناقض است. بنابراین بطور پیشینی، از صرف تصور این مفاهیم به تصدیق ضرورت عدم وجود خارجی آنها یا ضرورت واقعیت نداشتن وجود آنها عبور

میشود. ملاک این انتقال در خود این مفاهیم قرار دارد، زیرا در این مفاهیم بنوعی هم وجود چیزی و هم عدم همان چیز مندرج شده است.

در مرحله دوم، اگر مفهومی متناقض یا متضمن تناقض نباشد، آنگاه وجود آن مفهوم در خارج به امکان عام ممکن است؛ یعنی مصداق نداشتن آن مفهوم ضرورت ندارد [به این معنا که از ممتنعات منطقی نیست]؛ در عین حال نمیتوان به وجود آن مفهوم در خارج منتقل شد، زیرا به صرف عدم تناقض در یک مفهوم نمیتوان به ضرورت وجود آن مفهوم در خارج نظر داد یا وجود خارجی آن را نتیجه گرفت. در اینجاست که برای پی بردن به وجود خارجی آن مفهوم باید به بیرون از آن مفهوم مراجعه کرد تا با وساطت آن امر بیرونی بتوان درباره وجود خارجی آن مفهوم نظر داد. در صورتی که مفهوم یاد شده از مفاهیم تجربی باشد باید از مقومات تجربه به وجود آن مفهوم گذر کرد و تا این عمل به انجام نرسد، نمیتوان درباره وجود آن نظر داد؛ در صورتی که مفهوم یاد شده از سنخ مفاهیم تجربی نباشد، باید ملاکی مابعدالطبیعی یا عقلی محض برای اسناد وجود خارجی به آن داشته باشیم. اگر ملاک مذکور به بیرون از مفهوم ارجاع داده شود، دیگر تنها این مفهوم نیست که تصورش ما را به وجود خارجیش منتقل کرده باشد. همین ملاک خارج از مفهوم است که گزاره «واجب الوجود موجود است» را از تحلیلی بودن خارج میکند و آن را یک گزاره پیشینی تألیفی میگرداند. برهانهای مشهور غیرمفهومی همه برای آن است که گزاره «واجب الوجود موجود است» را از تحلیلی بودن بیرون برند. واجب برحسب تصور و تعریف ناظر به واقع، وجود خارجی دارد، نه صرفاً برحسب تعریف دادن قراردادی یا شخصی که از اتصال به واقع تهی است. تنها مفهومی میتواند ما را مستقیماً از خود به خارج منتقل کند که ضرورت وجود خارجی در آن برقرار باشد و بتعبیر دیگر، فرض عدم خارجی آن، تناقض را به مفهوم یاد شده بکشاند. همانطور که تناقض در یک مفهوم ما را به عدم وجود خارجی آن مفهوم منتقل میکند، اگر عدم خارجی یا وجود خارجی نداشتن یک مفهوم آن مفهوم را متناقض کند، در حالی که وجود خارجیش آن را متناقض نمیکند بلکه مفهوم

۱۳



فی‌نفسه به امکان عام امکان وجود دارد، میتوان نظر داد که آن مفهوم ما را مستقیماً به وجود خارجی خود منتقل می‌سازد.

بدین ترتیب، اگر نشان دهیم مفهومی ضرورت وجود خارجی دارد، شرایط لازم و کافی برای انتقال از مفهوم به مصداق خارجی یا از ذهن به عین را فراهم آورده‌ایم. این مفهوم متضمن این معناست که فرض عدم خارجی آن مفهوم، مفهوم مذکور را دچار تناقض می‌کند، در حالی که مفهوم مذکور تناقضی را دربر ندارد و در مرتبه تصور ذهنی مفهومی کاملاً منسجم و سازگار است. کدام مفهوم میتواند چنین ویژگی را داشته باشد؟

مفهوم انسان را در نظر می‌گیریم. این مفهوم نسبت به وجود و عدم ضرورتی در خود ندارد، ازاینرو ممکن است در خارج مصداق داشته باشد و ممکن است مصداق نداشته باشد. اینکه مفهوم انسان مصداق دارد یا ندارد باید بدلیلی بیرون از این مفهوم ارجاع داده شود؛ زیرا نه از وجود آن تناقض (در مفهوم) لازم می‌آید و نه از عدم آن.

مفهوم مربع دایره را در نظر می‌گیریم. این مفهوم از وجود داشتن در خارج ابا دارد، بلکه بدلیل دربرداشتن تناقض در مرتبه ذات و تعریف خود، عدم خارجی را مقرر می‌سازد و این عدم را ضروری قرار میدهد. حتی پس از این مرحله میتوان به سراغ خود این مفهوم در ذهن رفت و نشان داد که آنچه تصور شده است حتی مصداق ذهنی مربع دایره نیست. این مثال از آنجهت مثال خوبی است که هویت‌های هندسی در ذهن بطور پیشینی ساخته میشوند؛ بنابراین حتی در ذهن نمیتوان مربع دایره ساخت تا مصداق ذهنی مفهوم مذکور باشد. در عین حال، عقل میتواند همه این مفاهیم را تصور کند و احکام مفاهیمی را بررسی کند که حتی در فرض قابل تصور نیستند.

۱۴ اکنون باید به جستجوی مفهومی باشیم که ضرورت وجود خارجی داشتن را با خود دارد. چگونه میتوان ویژگی اصلی این مفهوم را مشخص کرد؟ می‌گوییم به شیوه‌ایی که در مفهوم انسان و مفهوم مربع دایره دیدیم؛ اصل عدم تناقض. مفهوم مطلوب باید محتوایی داشته باشد که در هر فرض و شرط و قیدی، از عدم وجود خارجی آن، تناقض به آن مفهوم راه پیدا کند؛ به این معنا که اگر فرض شود مفهوم

مذکور وجود خارجی ندارد در مرتبه مفهومی دچار تناقض شویم. اکنون در برهان مفهومی، در ذهن با چه مفهوم ایجابی میتوان خداوند را شناسایی کرد که هم به او اشاره کند و هم از فرض عدم وجود خارجی آن مفهوم، تناقض به مفهوم یاد شده رخنه کند، در حالی که آن مفهوم خالی از هرگونه تناقض است؟

### ۳. مفهوم مندرج در برهان مفهومی آنسلم و دکارت

در برهان مفهومی آنسلم، مفهوم مورد نظر وی که خاصیت فوق را بطور ویژه و منحصر بفرد دارد، عبارت است از مفهوم، وجودی که چیزی بزرگتر [کاملتر، برتر، عظیمتر] از آن نمیتوان تصور کرد. این مفهوم در همه اذهان برقرار است. آنسلم بر این باور است که این مفهوم باید وجود واقعی و خارجی نیز داشته باشد، زیرا در صورتی که این مفهوم صرفاً در فاهمه باشد، باید بتوانیم چیزی بزرگتر از موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمیتوان تصور کرد، تصور کنیم و این خلف است؛ پس موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمیتوان تصور کرد، باید در عالم واقع و بیرون از اذهان وجود داشته باشد. آنچه نمیتوان تصور کرد که وجود نداشته باشد، بزرگتر است از آنچه میتوان تصور کرد که وجود ندارد؛ بنابراین فقط آنچه نمیتوان تصور کرد که وجود نداشته باشد شایسته وصف، موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمیتوان تصور کرد، میباشد.<sup>(۲)</sup>

آنسلم میگوید:

او چنان حقیقتاً هست که نبودش حتی به اندیشه در نمی آید. در واقع میتوان چیزی را در نظر آورد که نمیتوان ناموجودش انگاشت، آنکه عظیمتر از آن است که بتوان ناموجودش انگاشت. از اینرو اگر آنکه عظیمتر از آن در نظر ناید میتواند ناموجود انگاشته شود، همین وجودی که عظیمتر از آن در نظر ناید، وجودی نیست که عظیمتر از آن در نظر ناید و این تناقض است. پس این [وجودی] که عظیمتر از آن در نظر ناید، چندان حقیقی است که نبودش حتی به اندیشه در نمی آید.<sup>(۳)</sup>

دکارت در مسیر اندیشه خود ناگزیر به طرح برهان وجودی (مفهومی) پیش از



هر برهان دیگری در اثبات وجود خداوند بود. وی برای رهایی از همه شکها و رسیدن به یقین باید به وجود کاملترین موجود میرسید که پدیدآورنده و حافظ همه اشیاء است و فریبده بودن با طبیعتش ناسازگار است.<sup>(۴)</sup> تصویری که وی از خداوند دارد ناظر به جوهری (شیء) است که بذاته کمال اعلی است و در آن چیزی تصور نمیشود که مستلزم نقص یا محدودیت کمال باشد.<sup>(۵)</sup> از صرف این واقعیت که تصور خدا، به بیانی که گذشت، در ما موجود است، وجود خداوند اثبات میشود. بیان واضح این گذر به اینصورت است که علت تصور خدا، فقط خداست. ازاینرو میتوان دریافت که تصور خداوند با هر تصویری، از هر حیث، متفاوت است.<sup>(۶)</sup>

اندیشه دکارت درباره برهان وجودی یا مفهومی را میتوان به اینصورت تفصیل نمود: دکارت با متوقف ساختن حواس فقط به خود میردازد. آنچه وی با تمایز و وضوح مییابد، این است «که او چیزی هست که می‌اندیشد» و هرچه با وضوح و تمایز درک شود، حقیقت دارد. سپس برای معرفت بیشتر میکوشد تا بنگرد که آیا امکان ندارد چیزهای دیگری در او باشد که آنها را بوضوح و تمایز درک کند و نتوان به هیچ روی درباره آنها تردید و شک روا داشت؟ وی برای منظم شدن روند تحقیق خود، افکارش را به اقسامی تقسیم میکند. افکار یا از قبیل صور اشیاء است (که اطلاق عنوان «مفهوم» برای ایندسته از افکار تناسب کامل دارد) یا انفعالات و احکام است.<sup>(۷)</sup> مفاهیم، آنگاه که بصورت تصدیق باشند، باید بیشترین مراقبت را درباره آنها داشت تا خطایی پیش نیاید. ازاینرو دکارت، مفاهیم را به سه دسته فطری، عارضی (مفاهیمی که از خارج آمده است) و ساختگی تقسیم میکند. رهایی از شک و تردید وقتی ممکن است که منشأ حقیقی این مفاهیم با وضوح کامل معلوم شود.

۱۶ دکارت نمیتواند در مورد مفاهیم عارضی، یعنی مفاهیمی که بظاهر از اشیاء خارجی نشئت گرفته‌اند، در این مرحله، مبنای محکمی بر این امر پیدا کند که آنها از اشیاء خارجی به ذهن ما وارد شده‌اند یا بفرض که چنین باشد، با آنها مشابهت و مطابقت دارند. نمیتوان با توجه به مبنای آنها، چه طبیعت باشد و چه وابسته نبودن این مفاهیم به اراده ما، به آنها یقین داشت و تردید را از آنها زدود.<sup>(۸)</sup>



در اینجا دکارت برای تحقیق درباره اینکه آیا بازای اشیائی که مفاهیم آنها در ذهن هست، چیزی در خارج از ذهن وجود دارد یا ندارد، راه دیگری را پیش میگیرد. این راه لحاظ کردن مفاهیم است، نه بعنوان حالات و کیفیاتی از ذهن (که همه از اینجهت برابرند)، بلکه بعنوان صورتهایی که بعضی حاکی از یک چیز و بعضی حاکی از چیز دیگری است؛ این لحاظ مفاهیم است که میان آنها تفاوت کاملی برقرار میکند.

به گفته دکارت، بی تردید مفاهیمی که از جوهر حکایت میکنند، چیزی بیشتر یا حاوی واقعیت ذهنی بیشتری هستند نسبت به مفاهیمی که فقط از حالتها یا اعراض حکایت میکنند؛ همچنین مفهومی که از خدایی متعال، نامتناهی، سرمدی، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق همه چیز حکایت میکند بطور قطع مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است نسبت به مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارند. فروغ فطری که دکارت از شک خود وجودش را نتیجه گرفت و قابل تردید نبودن چیزی که فروغ فطرت، علت اعتقاد به حقانیت آن باشد، برای او روشن میکند که علت فاعلی و علت تامه باید دست کم به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد؛ زیرا معلول واقعیت خود را جز از علت نمیگیرد.<sup>(۹)</sup> نتیجه این است که نه فقط محال است چیزی از عدم پدید آید بلکه محال است هر چیز کاملتری که حاوی واقعیت بیشتری است، از چیزی صادر شود که کمال کمتری دارد. این مطلب نه فقط در مورد معلولهایی که واقعیت بالفعل (و خارجی) دارند که درباره مفاهیمی که باصطلاح فقط واقعیت ذهنی دارند نیز صادق است.<sup>(۱۰)</sup>

نتیجه‌یی که دکارت از تأمل گذشته میگیرد این است که اگر واقعیت ذهنی هر کدام از مفاهیم من بگونه‌یی باشد که با وضوح دریابم که این واقعیت، نه به همان صورت در من موجود است و نه والاتر از آن و در نتیجه محال است که خود من علت آن باشم، پس بضروره لازم می‌آید که من در عالم تنها نباشم، بلکه موجود دیگری هم وجود داشته باشد که علت مفهوم یاد شده باشد؛ اگر چنین مفهومی در من وجود نمیداشت هیچ دلیل کافی نداشتم که مرا به وجود موجودی غیر از خودم مطمئن سازد، زیرا من با دقت تمام همه جا را بررسی کرده‌ام و تاکنون به هیچ دلیل دیگری دست نیافته‌ام.<sup>(۱۱)</sup>

۱۷



با این زمینه، دکارت به سراغ مفاهیمی می‌رود که در او هست: او پاره‌یی از مفاهیم را، مانند افراد انسانی مشابه خود و فرشتگان، می‌تواند به آسانی حاصل امتزاج و ترکیب مفاهیم دیگر بداند و نیز مفاهیم ناظر به اشیاء مادی را صادر از خود بداند؛ زیرا در قسم اخیر چیزی نمی‌بیند که بقدری بزرگ یا عالی باشد که صدورش از خود او محال باشد. او فقط مفهوم خدا را بمثابة جوهری نامتناهی، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق که او و هر چیز دیگری را اگر وجود داشته باشد، آفریده است، پیش رو دارد تا بنگرد که آیا می‌تواند در وجود خارجی او تردید کند؟ او این صفات را بقدری عظیم میدانند که نمیتواند مفاهیم ناظر به آن را صادر از خود بداند و بنابراین نتیجه می‌گیرد که خدا بالضرورة وجود دارد. درست است که دکارت مفهوم جوهر را از آنجهت که خود جوهر است در خود دارد، اما او جوهری متناهی است و نمیتواند مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشد، مگر اینکه جوهری بواقع نامتناهی آن مفهوم را در او پدید آورده باشد.<sup>(۱۲)</sup> پیگیریهای بعدی او در این راستاست که این مفهوم در او به هیچ روی از راه مفاهیم دیگر بدست نیامده است و نیز این مفهوم اگر حقیقت نمیداشت و از امر واقعی حکایت نمیکرد، ممکن نبود در او وجود میداشت.

بدین ترتیب، چون این مفهوم نه از حواس گرفته شده است و نه مصنوع ذهن است، بسان مفهوم خود (در من می‌اندیشم پس هستم) یک مفهوم فطری است که خداوند به هنگام آفرینش این مفهوم را در ذهن او نهاده است تا همچون نشانه‌یی باشد که صنعتگر بر صنعت خویش میزند؛<sup>(۱۳)</sup> چنانکه می‌گوید:

تمام استحکام برهانی که من در اینجا برای اثبات وجود خداوند اقامه کردم در همین است که میبینم محال است طبیعت من به همین صورتی باشد که هست و در واقع من در خود مفهوم خدا را داشته باشم، مگر آنکه همان خدا واقعاً وجود داشته باشد.<sup>(۱۴)</sup>

صرف نظر از تأملات گذشته دربارهٔ اثبات وجود خدا، دکارت در تأمل دیگری به تحقیق دربارهٔ وجود خارجی اشیاء مادی می‌پردازد. در وهلهٔ اول، او کمیتی را با وضوح و تمایز در آنها تصور میکند؛ امتداد در سه بعد. سپس خصلتهایی عددی و

شکلی را در آن چنان آشکار مییابد که گویی با التفات به آنها چیز تازه‌یی نیاموخته است.<sup>(۱۵)</sup> او مفاهیم بسیار زیادی را از اشیاء خاص در خود مییابد که ساخته ذهنش نیست؛ مثلاً مثلث، چه در خارج باشد یا نباشد، ماهیت معینی دارد که ثابت و باقی است و به هیچ روی به ذهن قیام ندارد. نمیتوان اشکال کرد که شاید اجسام مثلثی شکل، مفهوم مثلث را از طریق حواس وارد ذهن کرده باشند، زیرا ذهن میتواند شکلهای بسیاری را بسازد که هرگز در معرض حواس قرار نگرفته‌اند و میتواند خواص گوناگونی را درباره ماهیت آنها اثبات کند و چون این خواص با وضوح و تمایز کامل تصور میشوند حقیقت دارند و در رتبه قطعیتین حقایق قرار میگیرند.

با این زمینه، یکبار دیگر دکارت وارد برهان وجودی برای اثبات وجود خداوند میشود. یقیناً وضوح و تمایز مفهوم خدا، یعنی مفهوم وجود کامل مطلق، در ذهن از وضوح و تمایز مفهوم هر شکل یا عددی کمتر نیست، پس یقین به وجود خداوند برای ذهن (من) دست‌کم باید به اندازه یقین ذهن (من) به حقایق ریاضی مربوط به اعداد و اشکال باشد.

فرق تصور خداوند با تصور امور دیگر در این است که در ذهن جدایی وجود از ماهیت خدا، بسان جدایی تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از مثلث، مطرود است (و ذهن نمیتواند آن را تصور کند). دکارت در مقابل این پرسش قرار میگیرد که از حضور وجود در تصور خدا لازم نمی‌آید که خدا وجود داشته باشد، همانطور که از صرف تصور مثلث لازم نمی‌آید که مثلث در خارج وجود داشته باشد، زیرا فکر ما (یا تصور ما) هیچگونه ضرورتی به اشیاء نمیدهد. پاسخ دکارت این است که ذهن من میتواند مثلث را بدون وجود داشتن تصور کند، اما نمیتواند خدا را بدون وجود تصور کند و انفکاک وجود از خدا تصور شدنی نیست؛ بنابراین خدا بواقع وجود دارد. ذهن نمیتواند این نوع وجود را تحقق بخشد یا ضرورتی را بر اشیاء تحمیل کند، بلکه در مورد خدا، این ضرورت وجود خداست که ذهن را وامیدارد تا به این طریق بیندیشد.<sup>(۱۶)</sup> بتعبیر دیگر، تصور یک ذات کامل مطلق بالضروره شامل صفت وجود هم هست (تفاوت برهان وجودی دکارت با برهان وجودی

۱۹



آنسلم در اینجا آشکار میشود؛ بنابراین نمیتوان بدون تناقض، ذات کامل مطلق را به اندیشه آورد که فاقد وجود باشد، همانطور که نمیتوان بدون تناقض، مثلث را بدون سه ضلع داشتن به اندیشه آورد.

بار دیگر، آشکار میشود که فقط درباره مفهوم خداست که ما الزام داریم به مصداق خارجی عبور کنیم.

پس از عبور از این مرحله دکارت راه خود را درباره یقین به اشیاء مادی هموار مینماید.

#### ۴. مفهوم پیشنهادی برای اقامه برهان وجودی

مفهوم پیشنهادی این نوشتار که در انتقال به مصداق کفایت دارد و این کفایت از جهاتی فقط از آن این مفهوم است، مفهوم «وجود» است. اولاً، مفهوم وجود در همه اذهان محقق است؛ ثانیاً، این مفهوم در همه اذهان واضح، روشن و بدیهی است؛ ثالثاً، این مفهوم بطور پیشینی در همه اذهان محقق است؛ رابعاً، این مفهوم از هرگونه قید و شرط و وابستگی و حد ... خالی است. با توجه به اینکه مفهوم وجود در قوه شناختاری عقل برقرار است و پیش از فعال شدن در هر امر شناختاری، این مفهوم در آن برقرار گشته است و بتعبیر دیگر، اگر این مفهوم در عقل نمیبود همه فعالیت‌های تصویری و تصدیقی آن معطل یا جنبه کاشفیت خود را از دست میداد - در حالی که مفاهیمی که در سنخ عقل برقرارند، بخصوص مفاهیم پیشینی، جنبه کاشفیت از واقع را دارند - میتوان حدس زد که مفهوم وجود بمثابة مفهوم متعلق به وجود عقل یا سنخ عقل، کاشف از واقع آنسوی خود است. عقل این مفهوم را بطور مطلق و صرف نظر از هر وجود محدودی ادراک میکند. اکنون این مفهوم بطور محض و سره و بدون محدودیت ۲. و مشروطیت و مقید بودن فقط یک مصداق را در بیرون از خود نشان میدهد و آن «واجب‌الوجود» است، زیرا همه خواص واجب بنوعی در مفهوم وجود برقرار است.

اگر مفهوم وجود را بطور پیشین در دستگاه عقل نمیداشتیم، هیچ تصدیقی از تصدیقات پایه‌ی عقل شکل نمیگرفت؛ از جمله امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، ضرورت تحقق هر شیء برای خودش و... زیرا درک امتناع اجتماع نقیضین فرع بر درک نقیضین

است که به درک وجود و عدم می‌انجامد. اما درک عدم به هیچ عنوان در درک مفهوم وجود دخالت نمیکند، پس این مفهوم از همه عناصر عدمی خالی است و ازینرو مصداق ویژه‌ی را نشان میدهد، زیرا کاشفیت این مفهوم از واقع پذیرفته شده است. اکنون به شرح و توضیح مختصری درباره‌ی خاصیت‌های چهارگانه‌ی مفهوم وجود که به آن اشاره شد، می‌پردازیم:

«بدهت مفهوم وجود»: درباره‌ی خاصیت بدهت مفهوم وجود و نیز تقرر آن در همه‌ی اذهان میتوان گفت: مفهوم وجود، مفهومی آشنا و بلکه آشناترین مفهوم نزد عقل است. هیچ مفهومی را نمیتوان برای درک مفهوم وجود واسطه قرار داد، زیرا هر واسطه‌گری در باب ورود مفهوم وجود به اذهان با قواعد عقلی سازگار نیست. هر مفهومی که برای عقل روشن نباشد، برای ورود آن به عقل واسطه یا واسطه‌هایی را میطلبد؛ سازمان دادن این واسطه‌ها براساس ضوابط عقلی و برآورده شدن شرایط لازم و کافی این امکان را برای عقل فراهم میکند تا مفهوم ناآشنا را در خود حاضر کند. عقل بطور پیشینی با همه‌ی مفاهیم آشنا نیست، اما این توان در عقل هست که با مفاهیم غیر آشنا، آشنایی پیدا کند. شرایط لازم و کافی برای آشنا شدن عقل با مفاهیم ناآشنا از طریق علوم مختلفی همچون منطق و فلسفه کشف و تبیین شده است. در روند آشنایی عقل با مفاهیم، چه ماهوی و چه غیرماهوی، ممکن نیست همیشه از وسائط استفاده شود؛ به این معنا که برای یک مفهوم ناآشنا به مفهوم آشنایی مراجعه کنیم که آشنایی آن را مفهومی پیشتر فراهم کرده است و آن مفهوم پیشتر نیز با واسطه‌گری مفهوم دیگری به عقل وارد شده است ... و این سیر همینطور ادامه پیدا کند. ادامه‌ی این روند موجب میشود که عقل همواره برای آشنایی با یک مفهوم سیری را در مفاهیم پیشتر و میانجی آغاز کند، ولی چون مفاهیم پیشتر نیز به نقطه‌ی اتکا ندارد و همواره برای درک هر مفهومی به مفهوم دیگری وابسته‌اند، این سیر پایان نمیپذیرد و در نتیجه نمیتوان حتی از یک مفهوم درک کاملی یافت.

این استدلال نشان میدهد که پاره‌یی از مفاهیم برای دستگاه عقل آشناست و عقل در درک آنها نیازی بواسطه‌گری مفاهیم دیگر ندارد. مفهوم آشنا و بلکه

آشناترین مفهوم در این موقعیت عقلی مفهوم وجود است. این مفهوم بقدری در اذهان مستقر است که هرگاه بخواهیم از باب آزمون عقلی مفهوم دیگری را در معرفی آن بکار گیریم، دچار نقض قوانین حاکم بر شناخت، درک و معرفت خواهیم شد. از باب نمونه، در منطقی این قانون روشن شده است که معرفی کننده باید از معرفی شده نزد عقل روشنتر و واضحتر باشد، در حالی که هیچ مفهومی روشنتر از مفهوم وجود نه در عقل یافت میشود و نه در عقل هست.<sup>(۱۷)</sup>

البته این امکان هست که با مفاهیمی قریب به مفهوم وجود به آن مفهوم اشاره شود، اما این اشاره برای ورود مفهوم وجود به عقل نیست، بلکه فقط برای افزای آن در عقل و نشانه گرفتن آن در محیط عقل است، نه اینکه بخواهیم بواسطه مفاهیم دیگر مفهوم وجود را به عقل منتقل کنیم.<sup>(۱۸)</sup> اگر مفهوم وجود برای عقل آشناترین مفهوم نمیبود، بلکه فقط مفهوم آشنایی میبود، هر چند برای ورود آن به عقل نیاز به تعریف آن نداشتیم، اما دست کم میتوانستیم بصورت معقول و منطبق بر ضوابط عقلی، مفهومی را بدون همراهی مفهوم وجود درک کنیم؛ در حالی که هرگونه درکی از یک مفهوم بدون درک مفهوم وجود برای دستگاه عقل میسور نیست.

همچنین اگر مفهوم وجود برای عقل ناآشنا میبود، چاره‌ی جز متوسط قرار دادن مفاهیم دیگر برای ورود آن به عقل نمیبود و اگر چنین وسایطی یافت نمیشد یا در ورود آنها به عقل، عقل دچار به هم ریختگی در قواعد و ضوابط میشد، برای همیشه از درک مفهوم وجود ناتوان میگشت. اگر نشان داده شود که عقل بدون این مفهوم اصلیت‌ترین کار شناختاری خود را از دست میدهد، نشان داده شده است که عقل بدون این مفهوم نه فقط کارهای خود را نمیتواند انجام دهد<sup>(۱۹)</sup> بلکه نمیتواند عقل از آن جهت که عقل است، متکون شود.

«پیشینی بودن مفهوم وجود»: تا اینجا آشکار شد که مفهوم وجود نزد طبیعت عقل آشکار و واضح است. اکنون درصدد آن هستیم که این مفهوم را یک مفهوم پیشینی در نظر بگیریم نه یک مفهوم پسینی. مفهوم پسینی، مفهومی است که ترسیم آن در عقل و انتقال آن به دستگاه عقل در محیط شناخت و معرفت انسان جز از راه ابزار و ادراک

حسی قرار نمیگیرد. بتعبیر دیگر، عقل محض انسان به یک صورت از مفهوم پسینی دسترسی وجودی و شناختاری ندارد و تا از طریق حس با مصداقی از آن مفهوم روبرو نشود نمیتواند آن مفهوم را بصورت عقلی ساخته و پرداخته کند. ازاینرو اگر دستگاه حس از یک دستگاه جامع عقلی در انسان تفکیک شود یا خاموش گردد، ارتباط عقل محض با همه مفاهیم پسینی قطع میشود. دستگاه حس که به دستگاه حواس ظاهر و دستگاه حواس باطن تقسیم میشود، یافته‌های خود را در اختیار دیگر اجزاء شناسنده دستگاه عقل قرار میدهد تا دستگاه جامع عقلی، در عین داشتن دریافتهای حسی، دریافتها و شناختهای بالاتر از حس را تا مرتبه درک عقلی فراهم آورد.

اما مفهوم وجود مفهومی نیست که از طریق دستگاه حسی به عقل گزارش شود. «وجود» محمول یا مفهومی نیست که بتوان با بینایی، شنوایی و سایر ادراکهای حسی ردگیری شود؛ هرچند درک آن در هنگام همه این ادراکها حضور دارد. مفهوم وجود در مرتبه ادراکهای حسی درک میشود، بی‌آنکه این درک از طریق دستگاه حسی به انجام رسد. ازاینرو، مفهوم وجود یک مفهوم پیشینی است که همراه با درکهای پسینی است و بدون آن درک پسینی واقع نمیشود. این مفهوم پیشینی از آنجهت که در ورودش به عقل محض نیازمند واسطه نیست، یک مفهوم پیشینی پایه است که در نهایت باید به هویت عقل نسبت داده شود. اینکه عقل چگونه این مفهوم را در خود دارد، بحث دیگری است، اما هرگونه محاسبه عقلی ما را به این نتیجه میرساند که مفهوم وجود باید به هویت عقل نسبت داده شود، بطوری که آفرینش عقل با آفرینش پاره‌یی از مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی پایه همراه است و تفکیک عقل از این مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی به تفکیک شیء از خودش

۲۳

می‌انجامد. بدین ترتیب، یا عقل هست یا عقل نیست. اگر عقل باشد، پاره‌یی از مفاهیم و گزاره‌ها (تصورها و تصدیقها) در آن بنحو آشکار و پیشینی برقرار است، بطوری که تفکیک آنها از عقل به نابودی و نیستی عقل می‌انجامد. عبارت فلاسفه در اینباره متنوع و متعدد است. چنانکه ملاصدرا درباره مفهوم وجود میگوید:



امیر دیوانی؛ گذار از براهین آنسلم و دکارت به تقریری دیگر از برهان مفهومی بر وجود خدا

فان هذه (مفهوم وجود و وجوب) و نظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن  
مرتسمة في العقل ارتساماً اولياً فطرياً.<sup>(۲۰)</sup>

«تهی بودن مفهوم وجود از هرگونه ترکیب، قید، شرط، وابستگی و حد»: در مفهوم وجود هیچگونه درکی از چیستی و ماهیت به اذهان نمی‌آید. مفهوم وجود نه مفهوم ماهوی است تا با ماهیات سنخیت داشته باشد و نه مفهوم ماهوی در آن وارد شده است. بنابراین هیچگونه حدّ و نهایتی در مفهوم وجود وارد نشده است. از طرف دیگر، در مفهوم وجود هیچگونه اثری از مفهوم عدم و نیستی نیز راه پیدا نکرده است. میتوان هر اثری که در نهایت وابسته به نیستی و چیستی است، از مفهوم وجود و هستی حذف شده دانست. مفهوم وجود در درون خود هیچگونه رابطه‌یی با چیستی و نیستی ندارد. بدین ترتیب مفهوم وجود تحت پوشش اجناس عالی قرار نمیگیرد تا مفهوم جوهر یا عرض بر آن صادق باشد. مفهوم وجود، از آنجهت که مفهوم وجود است، مفهومی واحد است که هیچگونه تعدد و تکراری در آن راه ندارد. مفهوم وجود هیچگونه غیری را که یا به عدم باز میگردد یا به چیستیها و ماهیات، نشان نمیدهد. بدین ترتیب مفهوم وجود نه جنس چیزی است نه فصل چیزی، نه نوع است و نه عرض عام یا عرض خاص؛ نه برای چیزی ذاتی ماهوی است و نه عرضی ماهوی؛ نه با چیستی ماهوی است و نه چیستی ماهوی آن را همراهی میکند. خلاصه اینکه مفهوم وجود، بمثابة یک مفهوم پیشینی، نه عمومیت دارد و نه خصوصیت؛ نه قیدی دارد و نه شرطی؛ نه وابستگی به چیزی دارد و نه حدّ و محدودیتی آن را احاطه میکند.

«حکایت و کاشفیت مفهوم وجود بمثابة یک مفهوم پیشینی عقلی از واقع»:  
فیلسوفان مسلمان، پس از اثبات ماهیت نبودن معنای وجود، مفهوم وجود را حکایت‌کننده حقیقت وجود خارجی میدانند، بطوری که آنچه در خارج است، مصداق مفهوم عقلی وجود است نه فرد آن.<sup>(۲۱)</sup> ملاصدرا در اینباره میگوید:

الوجود لما كانت حقیقته اَنه فی الاعیان، و کل ما كانت حقیقته اَنه فی الاعیان  
فیمتنع ان یکون فی الاذهان، و الا لزم انقلاب الحقیقة عما كانت بحسب نفسها،





فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الازهان. فكل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقه الوجود، بل وجهاً من وجوهه و حيشية من حيشياته و عنواناً من عناوينه.<sup>(۲۲)</sup>

مفهوم وجود در عقل از حقیقتی حکایت میکند که خارجیت عین اوست و چیزی که آنسوی اذهان و عقول بودن حقیقت آن باشد، ممکن نیست وارد دستگاه عقل شود. دستگاه عقل پذیرای اموری است که ورودش به عقل با قوانین عقلی مطابقت داشته باشد، زیرا همین قوانین عقلی امکان شناخت را فراهم می‌آورد. چیزی که با ورودش به عقل حقیقت خود را از دست بدهد یا قوانین عقل را مختل سازد، بکار شناختاری عقل نمی‌آید. بدین ترتیب مفهوم وجود، اصلیتین وجه از وجوه، اصلیتین حیثیت از حیثیات و اصلیتین عنوان از عناوین قابل شناخت آن واقعیتی است که از آن حکایت میکند، زیرا در عقل هیچ وجهی وراء وجه وجود قابل شناخت نیست و نمیتوان چیزی را در معرفت بالاتر از وجود داشتن دانست. با توجه به آنچه گفته شد، مفهوم وجود، با ویژگیهایی که از آن یاد شد، جز برای واقع‌نمایی در دستگاه شناخت مستقر نشده است و عقل را به واقع متصل میکند. نکته مهم این است که قبل از هرگونه ورود واقع به ذهن، این مفهوم وجود است که عقل را به واقع متصل میسازد. هرچه از واقع به عقل آید، در رتبه بعد قرار دارد و شرایط دیگری را برای اتصال عقل به واقع میطلبد. اما عقل از درون خود با داشتن مفهوم وجود - که اصلیتین مفهوم در میان مفاهیم دیگر عقلی است - به واقع منتقل میشود و به آنچه این مفهوم از آن حکایت میکند مستقیم و بدون واسطه مفهومی دیگر مواجه میشود و آن را شناسایی میکند.

۲۵

در ذیل به پاره‌یی از عبارات فلاسفه درباره کاشفیت و حکایت مفهوم وجود از واقع میپردازیم:

از ملا اسمعیل در حواشی شرح رساله مشاعر آمده است:

فی تحقیق مفهوم الوجود، هو المفهوم من حیث التحقق فی الخارج...<sup>(۲۳)</sup>



یعنی مفهوم وجود مفهومی است دربارهٔ تحقق داشتن در خارج... .  
همچنین دربارهٔ موضوع فلسفه آمده است:

موجودی که بعنوان موضوع فلسفه مطرح میشود مفهوم وجود نیست، بلکه مصداق خارجی آن است، لیکن مادام که به بحث مفهومی دربارهٔ واقعیت میپردازیم، مفهوم وجود از جهت حکایتی که نسبت به واقعیت خارجی دارد، عهده‌دار دیگر مفاهیمی است که بر آن حمل میشوند، چه اینکه در متن واقع، حقیقت خارجی موجود عهده‌دار ماهیات و اعراضی است که عارض آن میگردند؛ یعنی رابطه‌یی که بین واقعیت‌های عینی است بین مفاهیم آنها از جهت حکایت از واقع عینی برقرار میباشد.<sup>(۲۴)</sup>

ملاصدرا در کتاب *مبدأ و معاد* میگوید:

مفهوم الوجود نفس التحقق و الصبرورة فی الاعیان او فی الازهان، و هذا المفهوم العام البدیهی التصور عنوان لحقیقة بسیطة نوریة. و هو ابسط من کل متصور، و اول کل تصور، و هو متصور بذاته. فلا یمکن تعریفه بما هو اجلی منه، لفرط ظهوره و بساطته.<sup>(۲۵)</sup>

این عبارت بنوعی میتواند به هر چهار مقدمه اشاره داشته باشد.  
حکیم سبزواری دربارهٔ مفهوم وجود و آنچه این مفهوم از آن حکایت میکند معادله‌های قابل توجهی را مطرح کرده میگوید:

لفظ وجود را مفهومی است واحد بدیهی و نزد اهل تحقیق بازاء آن حقیقتی است که در همهٔ تعینات هست و منشأ ترتب آثار است بر آنها و صرف آن حقیقت به خود موجود است و هر چیز به او موجود است؛ مفهوم وجود ابدیهات است بحسب تصور و حقیقت وجود نور حقیقی و اظهر الظواهر است بحسب خارج؛ و آن مفهوم اعم العامات است [از این مفهوم عامتر مفهومی نیست] و آن حقیقت اتم محیطات است؛ آن مفهوم مفهومی است واحد بسیط در ذهن و آن حقیقت ابسط بسائط است در خارج؛ و آن مفهوم

اول الاوائل است در اذهان و آن حقیقت اول الاوائل است در اعیان [چه واجب‌الوجود تعالی که هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن احقّ مراتب وجود است و وجود منبسط بر کل مهیات ظهور اوست...]<sup>(۲۶)</sup>

عبارت حکیم سبزواری کاملاً بر کاشفیت و حکایت مفهوم وجود از واقع و مابازاء آن دلالت دارد. تردیدی نیست که مفهوم وجود هم بر خداوند و هم بر موجودات امکانی متحقق در واقع حمل میشود. اما مفهوم وجود، بمثابة یک مفهوم پیشینی و پایه‌یی مستقر در عقل که در آن نه چیستی مندرج است و نه نیستی، از کدام برابریست حکایت دارد که هیچ جایی برای نیستی و چیستی در او نه برقرار است و نه قابل تصور؟ این مفهوم، آنگونه که در عقل مستقر است، فقط از برابریستایی حکایت میکند که همه خواص آن را بطور عینی دارا باشد. برابریستای مفهوم وجود، بمثابة مفهومی با تمام خواص گفته شده، همان حقیقتی است که با عنوان صرف حقیقت وجود از آن یاد شده است.

مفهوم وجود، از آنجهت که کاشف از واقع است و هیچ مصاحبتی با ماهیت ندارد و بطور محض و سره فارغ از هر قید و شرط و حدّ و... است، عقل را به یک مصداق و فقط یک مصداق که همان واجب‌الوجود است، متصل میکند؛ این مصداق همان ویژگیها و خواصی را دارد که در مفهوم وجود برقرار است:

- هیچ ترکیبی در این مفهوم نیست و مصداق مذکور نیز هیچ ترکیبی ندارد.

- مفهوم وجود داخل در هیچ ترکیبی نیست و مصداق مذکور نیز داخل هیچ ترکیبی نیست.

۲۷ - مفهوم وجود در مرتبه خود تکافؤ با چیزی ندارد و مصداق مذکور نیز با چیزی تکافؤ ندارد.

- مفهوم وجود از هرگونه ماهیتی پیراسته و خالی است و مصداق مذکور نیز از ماهیت منزّه است.

- مفهوم وجود ثانی ندارد و مصداق مذکور نیز چنین است.<sup>(۲۷)</sup>

در عین حال، مفهوم وجود در موارد دیگر، تحت شرایط خاصی، از مصداقی از

وجود انتزاع میشود که با چیستی و نیستی همراه است.

ملاصدرا درباره حقیقت وجود میگوید:

و نعتی بحقیقه الوجود ما لا یشوبه شیء غیر الوجود من عموم او خصوص او  
حدّاً او نهایت او ماهیه او نقص او عدم و هو المسمی بواجب الوجود.  
حقیقه الوجود وجود بحت لا یشوبه شیء.  
و محض حقیقه الوجود الذی لا یشوبه شیء غیر الوجود فهذه الحقیقه  
لا یعتبرها حدّاً و لانهایه و لانتقص و لاقوه امکانیه و لاماهییه و لایشوبها عموم  
جنس او نوعی او فصلی او عرضی او عامی او خاصی لان الوجود متقدم علی  
هذه الاوصاف العارضة للماهییه و ما لا ماهیه له غیر الوجود لایلحقه عموم و  
لاخصوص فلا فصل له و لا تشخص له بغير ذاته.<sup>(۲۸)</sup>

مقصود ما از حقیقت وجود چیزی است که جز وجود، از جمله عام بودن،  
خاص بودن، محدود بودن، پایان داشتن، ماهیت، کاستی یا نیستی، (که همه این امور  
ربطی به وجود ندارد) آن را مشوب نکرده باشد؛ این حقیقت وجود همان است که  
واجب الوجود خوانده میشود.

حقیقت وجود، وجود محض و خالص است که چیزی (جز وجود) آن را  
مشوب و آمیخته نکرده باشد.

محض حقیقت الوجود آن وجودی است که چیزی (که) جز وجود (باشد) آن را  
مشوب نکرده است. این حقیقت وجود نه محدودیتی بر آن راه دارد، نه پایانی، نه  
کاستی، نه قوه امکانی و نه ماهیتی و این حقیقت وجود را نه عمومیت جنسی  
مشوب میکند نه نوعی، نه فصلی، نه عرض عام و نه عرض خاص؛ زیرا وجود بر  
همه این اوصاف که بر ماهیت عارض میشوند، سبقت دارد و چیزی که برای آن  
چیستی و ماهیتی جز وجود نیست نه عام بودن آن را همراهی میکند و نه خاص  
بودن و بدین ترتیب نه او را فصلی هست و نه تشخصی بیرون از ذاتش.

درباره این عبارت ملاصدرا به دو نکته، میتوان اشاره کرد:

اول اینکه، مفهوم خدا که در همه اذهان وجود دارد، همان مفهومی است که فلاسفه

با عبارت «واجب الوجود» به آن اشاره میکنند. در همه اذهان این تصور از خداوند هست که او موجودی است که همه چیز را آفریده است و خود آفریده چیزی نیست. تعبیر فنی و فلسفی این تصور عام همان است که میگویند مفهوم خداوند حکایت دارد از موجودی که وجود آن (بی قید و شرط) ضروری است و وجود آن به هیچ وجودی وابسته نیست. ملاصدرا با تلاشهای فلسفی خود شناخت عقل از تصور خداوند را آشکارتر میکند و بی آنکه با تصور خداوند، بمتابۀ واجب الوجود تنافی داشته باشد، خداوند را «حقیقت وجود» معرفی میکند. میتوان غیر وجود را به دو امر چیستی (ماهیت) و نیستی معرفی کرد که در تصور عقل از خداوند جایی ندارند.

دوم اینکه ملاصدرا برای اشاره به تصور خداوند در عقل گاه بجای عبارت «حقیقت وجود» از عبارت «وجود محض» استفاده میکند و برای شرح تفصیلی هر دو عبارت از یک بیان استفاده میکند.

اکنون به عبارتهای دیگری از ملاصدرا اشاره میکنیم که در آن به بیان غیر حقیقت وجود پرداخته است:

و غیر حقیقه الوجود اما ماهیه من الماهیات او وجود خاص مشوب بعدم او قصور.  
و الوجود الذی هو غیر حقیقه الوجود ففیه ترکیب من الوجود بما هو وجود و خصوصیه اخری و کل خصوصیه غیر الوجود فهو عدم او عدمی.<sup>(۲۹)</sup>

و غیر حقیقت وجود (غیر از واجب الوجود) یا ماهیتی (چیستی) از ماهیتهاست یا وجود خاصی که با عدم و کاستی مشوب شده است.

و در وجودی که غیر از حقیقت وجود است ترکیبی از وجود، از آنجهت که وجود است و خصوصیتی دیگر برقرار است و هر خصوصیتی جز وجود یا عدم ۲۹ است یا منسوب و مرتبط به عدم.

بدین ترتیب، غیر از تصور خداوند در اذهان، هر تصور دیگری که در عقل باشد، حقیقت وجود را نشان نمیدهد و از اینرو آن تصور را یا چیستی همراهی میکند یا نیستی. بتعبیر دیگر، هر هستی جز حقیقت هستی یا هر هستی جز هستی خدا را چیستی



یا نیستی همراهی میکند. فقط خداوند است که هم از هرگونه چیستی ماهوی منزّه است و هم از هرگونه نیستی و فقط خداوند است که نه نسبتی با نیستی دارد و نه نسبتی با چیستی. بمحض حضور و همراهی ماهیت با یک هستی، کاستی و محدودیت آن هستی را احاطه میکند و آن هستی را قرین چنان نیستی قرار میدهد که جز ارتباط آن با هستی محض از آن نیستی و احکامش نمیتواند فاصله بگیرد.

در پایان این بخش عبارتی از ملاصدرا اشاره میکنیم که میتوان آن را در راستای برهان وجودی ارائه شده در این نوشتار قرار داد. وی میگوید:

ان النظر فی مفهوم الوجود (و در بعضی از نسخه‌ها آمده است: لو نظرنا الی

نفس مفهوم الوجود) اذانا الی اثبات الوجود القائم بذاته.

تأمل در مفهوم وجود (اگر به خود مفهوم وجود عطف توجه کنیم) ما را به اثبات وجودی منتقل میکند که قائم به ذات خود است.

مقصود ملاصدرا را میتوان اینگونه توضیح داد که تأمل در مفهوم وجود که در عقول ماست، ما را به وجود خارجی واجب‌الوجود یا حقیقت وجود که قائم به ذات خود است و در وجود خود بی‌نیاز از هر غیری است، منتقل میکند.

عبارت کامل ایشان، مفاهیم دیگری همچون علم و قدرت را نیز بمیان می‌آورد، اما مفهوم وجود محور همه مفاهیم دیگر است، زیرا مفاهیم دیگر کمالات تفصیلی وجود را هر یک در حیطه دلالت خود، بیان میکنند:

و كما ان النظر فی مفهوم الوجود اذانا الی اثبات الوجود القائم بذاته، فکذلک

النظر فی مفهوم العلم و القدرة یودی الی علم و قدرة لایزیدان علی شیء و

لا یقومان به. و کذلک فی سائر الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود.<sup>(۳۰)</sup>

۳۰

همانطور که عطف توجه و تأمل در مفهوم وجود ما را به اثبات وجودی منتقل میکند که قائم به ذات خود است، نیز تأمل در مفهوم علم و مفهوم قدرت ما را به (اثبات) علم و قدرتی منتقل میکند که زائد بر چیزی و قائم به چیزی نیست و درباره همه صفات کمالی موجود، از آن حیث که موجود است، وضعیت از همین قرار است.

## ۵. مشکل برهان مفهومی آنسلم و برهان مفهومی دکارت

برهان وجودی آنسلم در معرض این اشکال قرار گرفته است که میان مفهوم و مصداق وجود و هستی خلط شده است. تفاوت میان حمل اولی و حمل شایع آشکارکننده این خلط است. در حیطة حمل اولی، سلب مفهوم هستی و وجود از تصور کاملترین موجود قابل تصور به تناقض منجر میشود؛ اما در حیطة حمل شایع، این تصور نمیتواند تحقق و وجود خارجی را برای خداوند اثبات کند و سلب وجود خارجی از این مفهوم تناقضی را (برای آن تصور) به بار نمی‌آورد. یکی از شرایط تناقض، وحدت در حمل است که در برهان آنسلم رعایت نشده است. مقدمه برهان آنسلم در حیطة حمل اولی است و نتیجه آن در حیطة حمل شایع و سلب حاضر در نتیجه تناقضی را با ایجاد مندرج در مقدمه به بار نمی‌آورد، زیرا مقدمه و نتیجه در کیفیت حمل وحدت ندارند تا ناهماهنگی آنها تناقض به بار آورد. در ادامه این اشکال که بیانگر ملاک نادرست بودن برهان آنسلم را بدست میدهد، یک اشکال نقضی نیز بر این برهان وارد شده است: اگر صرف تصور مورد اشاره آنسلم در اثبات خداوند کفایت میداشت، شریک خداوند نیز بدلیل اینکه تصور میشود، اثبات میگردد، زیرا مفهوم شریک خدا، با تمام مفاهیمی که در مفهوم خداوند مأخوذ است، مشارکت دارد و مصداق نداشتن با مفاهیم مأخوذ در آن سازگاری ندارد و به همان تقریر آنسلم، ما را به تناقض میکشاند؛ در حالی که شریک خداوند هیچ سهمی از وجود ندارد.<sup>(۳۱)</sup>

صرف نظر از اینکه اشکال و نقض یاد شده بر برهان آنسلم وارد باشد یا نباشد،

۳۱ برهان ارائه شده در این گفتار در معرض این اشکال نیست؛ زیرا مفهوم مورد نظر در این برهان مفهوم وجود (در اذهان) است از آن جهت که کاشف از واقع (و آنسوی اذهان) است. مفهوم وجود، با خواصی که این مفهوم دارد، از جمله پیشینی بودن، عاری از هر گونه قید و شرط و وصف و مقارنت با چیستی و نیستی، بی قید و شرط فقط کاشف از یک واقع است که خواص این مفهوم بر آن صدق میکند و آن واقع حقیقت وجود یا وجود خداوند است. مفهوم وجود، وجود خارجی بیرون از اذهان



نیست و بنابراین مفهوم وجود به حمل اولی مفهوم وجود است و به حمل شایع حقیقت وجود نیست، اما مفهوم وجود کاشف از مصداق خود، یعنی حقیقت وجود یا وجود خداوند است و اذهان را یکسره با واقع اتصال شناختاری می‌دهد. تکیه این برهان دقیقاً بر خاصیت اکتشافی یا شناختاری مفهوم وجود است؛ همه شناختها، هر شناخته‌یی را که هدف گیرند، به شناخت مفهوم وجود و عبور از هر شناخته در اذهان به برابریستا و متعلق آن شناخته در واقع، به کاشفیت مفهوم وجود وابسته است. اما مفهوم وجود، بی‌آنکه مفهوم دیگری در رتبه و عرض آن باشد، بدون به میان آمدن هیچ امر و مفهوم دیگری، فقط و تنها یک شناخته در اذهان و یک برابریستا را در واقع نشان می‌دهد و آن حقیقت وجود یا وجود خداوند است. اگر این خاصیت حذف شود، هیچ شناختی محقق نخواهد شد.

دکارت مهمترین اعتراض بر استدلال خود بر اثبات خدا را این میدانند که چگونه مفهومی (مفهوم موجود کامل مطلق) که ما در خود می‌یابیم حاوی آن مقدار از واقعیتی عینی است (یعنی بسبب حکایت از چنان درجاتی از هستی و کمال برخوردار است) که بضروره باید از علتی که کامل مطلق است، صادر شود. او این اعتراض را با مقایسه یک دستگاه بسیار کامل که مفهوم آن در ذهن صنعتگر است، توضیح می‌دهد و نتیجه می‌گیرد مفهومی که ما از خدا در ذهن داریم، محال است خود خداوند علت آن نباشد.

همانطور که می‌بینیم دکارت در این گذر از قانون علیت استفاده کرده است و نیز اینکه وجود علت قویتر از وجود معلول است. او این قانون را در مفاهیم هم پیاده کرده و مفهوم مورد نظر خود را قویتر از وجود خودش قرار داده است، پس باید ۳۲ علت دیگری آن را در ما بوجود آورده باشد که آن علت همان خداست.

مفهوم پیشنهاد شده در این نوشتار «مفهوم وجود» است. پیگیری این مفهوم، آنگونه که در همه اذهان مستقر است، ما را به تنها متعلق بالذات این مفهوم گذر می‌دهد. در این گذر، نیازی به طرح قانون علیت و فروعات این قانون و توسعه آن به مفاهیم نیست. از اینجهت، صرف‌نظر از اینکه برهان وجودی دکارت موفق باشد



یا نباشد، برهان ارائه شده در این نوشتار کم مؤونه‌تر است و مقدمات کمتری را هزینه میکند.

## ۶. امکانات استدلال حاضر

بعلاوه، از برهان ارائه شده، میتوان در تبیین پاره‌یی از امور دیگر سود برد که از تبیینهای هم‌عرض خود در ورود به ذهن آسانتر است. یکی از این امور مسئله «وحدت شخصی وجود» است. این مسئله از هنگام مطرح شدن همواره مورد اشکال قرار گرفته است. اشکالهای وارد شده معمولاً به اموری کشیده شده که قائلان به وحدت شخصی وجود از آن اکراه دارند. در عین حال، تقریر این مسئله گاه با عباراتی انجام شده است که به اشکالهای مذکور دامن میزد؛ هرچند مقصود صاحبان این نظریه نباشد. اکنون میتوان مسئله وحدت شخصی وجود را به اینصورت تبیین کرد که مفهوم وجود مندرج در قوه عقلی، عقل را به تنها مصداق خود، حقیقت وجود، در واقع منتقل میکند. در واقع، فقط و فقط یک وجود هست که حقیقت وجود است، نه اینکه وجودهای دیگری در واقع نباشند. بخشی از آنچه واقع را تشکیل میدهد وجودهای متعدد و متکثر امکانی است، اما هیچکدام از این وجودهای متعدد و متکثر امکانی، حقیقت وجود نیستند. از اینرو، قوه شناسایی عقل، تکرر و تعدد وجودات را بدرستی درک میکند و در عین حال جز یک مصداق از حقیقت وجود را در واقع شناسایی نمیکند و وجودات دیگر را حقیقت وجود تشخیص نمیدهد. این وجودات متعدد و متکثر دیگر که غیر از حقیقت وجودند، وجود دارند و موهوم دانستن آنها سفسطه است، اما هیچکدام مصداق حقیقت وجود نیستند. از اینرو مفهوم وجود، از هیچکدام از آن موجودات امکانی، بدون قید و شرط حکایت نمیکند. تنها وجودی که مفهوم وجود، بدون قید و شرط و حد و نقص و... از آن حکایت میکند حقیقت وجود است و بس. موجودات دیگر حقیقت وجود نیستند و از اینرو مقرون یا محفوف به نیستی و چیستیند. این محفوف یا مقرون بودن به چیستی و نیستی، ملاک صدق نکردن بی‌قید و شرط مفهوم وجود بر

۳۳



آنهاست. آنچه جز هستی بر او راه ندارد و هر نیستی و چیستی از حریم او مطرود است حقیقت وجود است که مفهوم وجود، - بی‌آنکه حیث دیگری با او باشد تا گفته شود مفهوم وجود از آن حیث که مفهوم وجود است - در هر قوه شناختاری عقل امکانی فقط و فقط از او حکایت میکند. بدین ترتیب، درباره موجودات دیگر، هرگاه مفهوم وجود به آنها نسبت داده شود، قرین مفاهیم دیگر، یعنی مفهوم نیستی و چیستی، خواهد بود که منشأ هر مفهوم هم‌سنخ با مفهوم وجود نیست و درباره آنها وجود، حیثی غیر از حیثیات دیگر میشود و مفهوم وجود آن حیثها را برنمیتابد. ازاینرو مفهوم وجود تمام واقع آنها را گزارش و حکایت نمیکند و در تمام مراتب نفس‌الامر نمیتوان با مفهوم وجود و واقع وجود آنها را مستقر دانست. تنها وجودی که به تمام ملاک وجود طارد هر چیزی غیر از وجود - چیستی و نیستی - است، وجودی است که به آن نام حقیقت وجود داده شده است. این حقیقت وجود را در اذهان به طرق مختلف میتوان درک کرد و یکی از این طرق که میتوان آن را نزدیکترین طریق دانست، توجه به مفهوم وجود، یعنی آشناترین مفهوم ممکن و مستقر در عقل است که بمتابۀ یک مفهوم سره و خالص از هرچه غیر از آن در تصور می‌آید، فقط و فقط مصداق حقیقت وجود را که ورودش به اذهان حتی از طریق ماهیت ممکن نیست، برای اذهان آشکار میکند و اذهان را بگونه‌یی از علم یقینی، به واقع مرتبط میسازد.

### نتیجه‌گیری

مفهوم مورد نظر در برهان مفهومی، آنگونه که از برهان آنسلم و برهان دکارت بدست می‌آید، باید در دسترس همگان باشد. آنسلم این مقصود را با نامگذاری طرف مقابل خود، که مدعی است مفهوم مورد نظر او را درک نمیکنند، به نادان و دکارت با تأکید بر اینکه خداوند مفهوم مورد نظر او را بسان صنعتگر بر صنعت خود حک کرده است، بمیان آورده است. بدین ترتیب، میتوان برهان مفهومی را زودیا بتر و در دسترس‌تر از هر برهان دیگری در رسیدن به مطلوب، یعنی درک وجود خدا، دانست. اگر یکی از

خواص مفهوم مندرج در برهان مفهومی را دسترس پذیری همگانی بدانیم، مفهوم برهان این نوشتار بر مفهومی‌های یادشده در برهان آنسلم و دکارت مزیت دارد. ملاک این مزیت «بساطت» است. مفهوم بسیط در مسیر دادن برهان و رساندن آن به نتیجه موفقتر خواهد بود. مفهوم وجود این خاصیت را در خود دارد. مفهوم مندرج در برهان آنسلم و بخصوص مفهوم حاضر در برهان دکارت، مفهومی‌های ترکیبند که حتی در صورت توفیق داشتن، مزیت مفهوم وجود را ندارند که هم خود از هر ترکیبی پیراسته است و هم در نشان دادن متعلق خود نیازی به ترکیب با مفهوم دیگری را ندارد.

اگر مفهوم وجود از طبیعت عقل باشد و جنبه کاشفیت داشته باشد، آنگاه مصداق نداشتن آن به تناقض منجر میشود، همانطور که مصداق داشتن مربع دایره به تناقض می‌انجامد. آنچه در مفهوم وجود است، وجود است و بس؛ کاشفیت آن به این معناست که ذهن را به وجودی در واقع منتقل میکند که محض وجود است و پیراسته از نیستی و چیستی. چنین مفهومی اگر مصداق نداشته باشد به تهی بودن مفهوم وجود از وجود می‌انجامد و این تناقض است. اگر مفهوم وجود، تهی از واقعیت میبود، چگونه ممکن میشد که هر چیزی بشرطی واقعیت یابد که بضروره محمول وجود را برای طرد عدم بپذیرد؟ مفهوم وجود متناقض نیست و چون مصداق نداشتن آن ممتنع است، پس مصداق داشتن آن ضرورت دارد. مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی متفاوت است که بود یا نبود آنها در واقع متضمن تناقض نیست و مصداق داشتن آنها به امکان عام است. ازاینرو نیازی نیست تا برای مصداق داشتن مفهوم وجود بدان مفاهیم ماهوی به بیرون از آن نظر داشته باشیم. هر چیزی واقعیت خود را با پذیرش مفهوم وجود تأمین میکند؛ چگونه ممکن است خود مفهوم وجود، آنگونه که در عقل هست و با هیچ ماهیت و عدمی نسبت ندارد، در واقع محقق نباشد؟

چون مفهوم وجود با ماهیت و نیستی نسبتی ندارد، میتوان حدس زد که ماهیات موجود، که مفهوم وجود بر آنها حمل میشود، یک وجود «است» هستند نه وجود «هست». این بدان معناست که به ماهیت نمیتوان محمول وجود را بدون قید و شرط نسبت داد. محمول وجود درباره ماهیت، یک محمول «استی» است نه محمول

۳۵



«هستی». مقصود از «است» در اینجا صرفاً عبارت است از محدودیت مفهوم وجود در هنگام نسبت داده شدن به ماهیات که با مفهوم وجود، آنگونه که در اذهان بنحو پیشینی پایه مستقر است، تفاوت دارد.

ذهن در برهان مفهومی این نوشتار فقط جنبه کاشفیت خود از واقع را اعمال میکند و نیازی به هیچ مقدمه یا انفعالی از واقع ندارد. این در حالی است که براهین دیگر، باید زمینه‌های خود را از واقع به اذهان عبور دهند. این برهان از ذهن به واقع می‌رود و در این عبور، عقل واقع را آنطور که در ذهن بصورت مفهومی درک شده بطور عینی درک میکند. بنابراین، در اینجا ما با دو علم حصولی روبرو می‌شویم: علم حصولی اول را مقدمه برهان، یعنی مفهوم وجود، فراهم می‌آورد؛ علم حصولی دوم را درک واقع و متأثر شدن از واقع فراهم می‌آورد. علم حصولی اول در تحلیل مقدم است و کار خود را حتی در فرض دکارتی بانجام میرساند و پس از یافتن مصداق، بار دیگر مفهوم یاد شده از طریق مصداق به اذهان عبور میکند و مفهوم پیشینی پایه را در نهاد عقل آشکارتر می‌سازد.

### پی‌نوشتها:

۱. آنسلم، پرسولوگیون (خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا)، ترجمه افسانه نجاتی، ص ۴۵.
۲. ادواردز، پل، خدا در فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۴۳ و ۴۴.
۳. پرسولوگیون (خطابه‌یی در باب اثبات وجود خدا)، ص ۴۷.
۴. اسپینوزا، بندیکت، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، ص ۵۵.
۵. همان، ص ۶۲.
۶. همان، ص ۷۸.
۷. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، ص ۵۳ و ۵۴.
۸. همان، ص ۵۵ و ۵۶.
۹. همان، ص ۵۷ و ۵۸.
۱۰. همان، ص ۵۸ و ۵۹.
۱۱. همان، ص ۶۱.
۱۲. همان، ص ۶۳ و ۶۴.
۱۳. همان، ص ۷۰ و ۷۱.
۱۴. همان، ص ۷۱.
۱۵. همان، ص ۸۴.

۳۶



۱۶. همان، ص ۸۶ و ۸۷.
۱۷. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۲۵ - ۲۷.
۱۸. ابن سینا، *الشفاء الیهیات*، ص ۲۹ و ۳۰.
۱۹. ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الیهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۱۱۳.
۲۰. *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۳.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، بخش ۱ از ج ۱، ص ۲۸۰.
۲۲. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۴۵.
۲۳. لاهیجی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر*، ص ۱۱۳.
۲۴. *رحیق مختوم*، بخش ۱ از ج ۱، ص ۱۷۳.
۲۵. *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۹.
۲۶. سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، ص ۶ و ۷.
۲۷. لاهیجی عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۱۹۷ - ۲۰۲.
۲۸. ملاصدرا، *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، ص ۴.
۲۹. همانجا.
۳۰. *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.
۳۱. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۱۹۱ - ۱۹۶.

### منابع:

۱. آنسلم، پروسلوگیون (*خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا*)، ترجمه افسانه نجاتی، انتشارات قصیده‌سرا، ج ۱، ۱۳۸۶.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الیهیات*، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ادواردز، پل، *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳، ۱۳۷۲.
۴. اسپینوزا، بندیکت، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ج ۱، ۱۳۹۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، مرکز نشر اسراء، ج ۱، بی‌تا.
۶. \_\_\_\_\_، *رحیق مختوم*، بخش یکم از جلد اول، مرکز نشر اسراء، ج ۱، ۱۳۷۵.
۷. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱۱، ۱۳۹۲.
۸. سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، کتابفروشی اسلامیة، ج ۲، ۱۳۶۲.
۹. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، نشر سایه، ج ۱، ۱۳۸۲.
۱۰. لاهیجی، ملامحمدجعفر، *شرح رساله المشاعر*، مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۲، بی‌تا.
۱۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، انتشارات مصطفوی، ج ۱، ج ۲، ۱۳۶۸.



۱۲. \_\_\_\_\_، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سيدمحمد خامنه‌ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۱، ۱۳۸۳.
۱۳. \_\_\_\_\_، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تصحيح، تحقيق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۱، ۱۳۸۲.
۱۴. \_\_\_\_\_، *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مهدوی، بی‌تا.
۱۵. \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۱، ج ۱، ۱۳۸۱.