



بررسی و نقد اشکالات فخر رازی به براهین ابن سینا در اثبات علم الهی

محمود صیدی^۱
هادی هاشمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۰۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰

چکیده

ابن سینا برای اثبات علم ذاتی الهی و تعلق این علم به همه موجودات، دو برهان ارائه می‌کند. برهان نخست او مبتنی بر این است که واجب الوجود به دلیل مادی نبودن، ذات خویش را تعقل و ادراک می‌کند و در نتیجه، عالم به ذات خویش است. برهان دوم نیز در اثبات علم به همه موجودات، مبتنی بر علم ذاتی واجب الوجود و استلزام علم به علت، نسبت به علم به معلول است که در این صورت همه موجودات معلوم خداوند هستند. فخر رازی تفصیلاً به نقد این دو برهان می‌پردازد. در این نوشتار برآنیم تا ضمن بیان انتقادات فخر رازی بر این براهین، به نقاط ضعف استدلال‌های او اشاره کنیم و مغالطات صورت‌گرفته که عمدتاً ناشی از مغالطه مفهوم با مصداق و مفهوم با ماهیت در ادراک انسانی از خداوند، علیت تامه خداوند نسبت به موجودات ممکن و نظریه ناصواب «اضافه» او در بحث وجود ذهنی است، بپردازیم.

واژگان کلیدی

خداوند، ابن سینا، فخر رازی، علم.

۱. استادیار دانشگاه شاهد (m.saidiy@yahoo.com).

۲. کارشناسی ارشد دین‌شناسی دانشگاه سمنان (hadhashemi85@yahoo.com).

مقدمه

قرآن کریم در آیات متعددی از وجود خداوند و صفات متعدد او سخن می‌گوید که تفکر اندیشمندان مسلمان درباره آن‌ها و سعی در ارائه نظامی برهانی از این مسائل، منجر به شکل‌گیری مباحث الهیاتی در عالم اسلامی گردید. از این جهت، مباحث مربوط به اثبات وجود خداوند و صفات او، همواره از مسائل اساسی و بااهمیت در فلسفه و کلام اسلامی بوده و بخش‌های مهمی از کتاب‌های مربوطه را به خود اختصاص داده است. بدین لحاظ، متفکران اسلامی بعد از اقامه براهینی در اثبات وجود خداوند، به بررسی و اثبات صفات او پرداخته‌اند. از میان این صفات، «علم» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و بحث‌های زیادی درباره آن مطرح شده است، تا بدان جا که می‌توان گفت در میان صفات الهی، بیشترین مباحث درباره این صفت مطرح می‌گردد و هر یک از متکلمان و فیلسوفان اسلامی، به سبک خاص خویش، عالم بودن خداوند و نحوه تعلق علم او به همه موجودات ممکن را اثبات می‌کنند. بدین لحاظ، عالم بالذات بودن خداوند و تعلق علم او به همه مخلوقات مورد اتفاق همه متفکران اسلامی است، ولی در چگونگی اثبات آن هر یک مسیر خاص خود را پیموده‌اند.

در میان متفکران اسلامی، ابن‌سینا تأثیر فراوانی در شکل‌گیری مباحث الهیاتی پس از خود داشته و نظریات او همواره مورد توجه اندیشمندان بزرگ بوده است. او بحث‌های فراوانی در اثبات علم خداوند و نحوه تعلق آن به کلیات و جزئیات مطرح کرده است. دیدگاه‌های ابن‌سینا در این زمینه موافقان و مخالفان زیادی داشته که هر یک به نوبه خود سعی در تبیین یا تضعیف و ابطال مبانی او داشته‌اند.

فخر رازی از مهم‌ترین منتقدان ابن‌سینا در مباحث مختلف فلسفی و کلامی است. او براهین ابن‌سینا در اثبات علم خداوند را به دو دسته کلی: «علم ذاتی» و «علم به ممکنات» تقسیم می‌کند و به بررسی نقادانه آن‌ها می‌پردازد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۱۹).

پژوهش حاضر به بررسی و نقد انتقادات فخر رازی به براهین ابن‌سینا در اثبات علم الهی می‌پردازد و سعی می‌کند با استفاده از مبانی شیخ الرئیس، به آن‌ها پاسخ دهد.

برهان ابن‌سینا در اثبات علم ذاتی خداوند

ابن‌سینا برهانی در اثبات علم ذاتی خداوند بدین شرح اقامه می‌کند: عاقل مانند هر شیء دیگری امکان معقول واقع شدن دارد، چراکه هر موجودی هرچند با مفاهیمی عام مانند شیئیت،

وجود و... مورد تعقل واقع می‌شود. ماده و لوازم آن [= طول، عرض و ارتفاع] مانع معقول بودن هستند و برای تعقل باید از شیء حذف و تقشیر شوند. از سویی، مفروض برهان درباره جوهری است که بالذات مجرد از ماده است؛ پس در تعقل آن نیازی به تقشیر نیست. به دلیل مادی نبودن، واجب الوجود ذات خویش را تعقل و ادراک می‌کند و مانعی [ماده و لوازم مادی] در آن نیست. در نتیجه ذات خداوند، عاقل و معقول ذات خویش است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲). به عبارت دیگر، واجب الوجود ذات خویش را تعقل می‌کند. به دلیل تضایف میان عاقل و معقول، معقول نیز در مقام ذات عاقل است، زیرا مفروض این برهان لحاظ واجب الوجود به تنهایی و با قطع نظر از هر موجود دیگری است. گاهی متضایفان دو موجود جداگانه هستند؛ مانند علت و معلول، محرک و متحرک و... گاهی نیز تغایر و تفاوت خارجی ندارند، بلکه از یک موجود دو مفهوم متضایف انتزاع می‌گردد؛ مانند عاقل و معقول. بنابراین خود مفهوم «تضایف» مقتضی تکثر و تفاوت دو طرف آن نیست، بلکه سبب کثیر بودن متضایفان امری خارج از ذات آن‌هاست. در نتیجه، عاقل و معقول بودن سبب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۳) و یک موجود مجردی است که عاقل ذات خویش است.

همان‌گونه که پیداست، ابن سینا با تقریری که از این برهان به دست می‌دهد، در صدد اثبات علم ذاتی خداوند است و لذا در این برهان، نظری به اثبات علم واجب الوجود به موجودات ممکن و مخلوقات الهی ندارد؛ ولی فخر رازی با استفاده از مبانی فلسفی ابن سینا، این برهان را به گونه دیگری تقریر می‌کند که علم خداوند به معلولات او را نیز نتیجه دهد.

تقریر فخر رازی از برهان ابن سینا

پیش از نقد ادله فخر رازی لازم است تقریر او از برهان ابن سینا بیان شود. تقریر فخر رازی چنین است: معقول واقع شدن ذات واجب الوجود و مخلوقات او، امکان دارد و ممتنع نیست؛ یعنی چنین امری «ممکن عام» است.^۱ به دلیل مجرد بودن و انتفای تراحمات و موانع مادی، امکان عام در موجودات مجرد، مساوی وجوب و ضرورت است. در نتیجه، تعقل ذات و موجودات ممکن نسبت به واجب الوجود ضرورت و وجوب دارد. از نظر فخر رازی، لازمه این مطلب،

۱. تذکر این نکته ضروری است که «امکان» در برهان ابن سینا و توضیحات فخر رازی به معنای «امکان عام» است که به معنای سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه است و به دلیل منتفی بودن تراحمات مادی در موجود مجرد، مساوی وجوب و ضرورت است: «... فکل ما یمكن فی حق الباری تعالی فهو واجب» (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۶۹). با توجه به این مطلب است که فخر رازی ممکن بودن را به معنای ممتنع نبودن و مساوی وجوب تفسیر می‌کند.

حصول ماهیت واجب الوجود و موجودات ممکن در ذهن انسانی است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۸)، زیرا در هنگام علم یافتن به موجودی، حصول ماهیت آن در ذهن ضروری است تا این که علم مطابق معلوم خارجی باشد و به سفسطه منجر نشود.

در این تقریر، فخر رازی با استفاده از علم ذاتی خداوند، علم داشتن او به موجودات ممکن را نیز اثبات کرد. او بدین نکته بسنده نمی‌کند و با استفاده از علم الهی به موجودات ممکن، علم ذاتی واجب الوجود را نیز تبیین می‌کند. او در اثبات این مدعا به عبارتی از ابن‌سینا نیز استشهد می‌جوید که طی آن علم داشتن به موجودی دیگر، مستلزم علم ذاتی دانسته شده است: «آن کل شیء یعقل شیئا، فإنه یعقل بالقوة القریبة من الفعل أن یعقل، و ذلک عقل منه لذاته، فکل ما یعقل شیئا فله أن یعقل ذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲). خلاصه این که، از نظر فخر رازی با نظر به برهان اثبات علم ذاتی و مبانی فلسفی دیگر ابن‌سینا، علم داشتن واجب الوجود به موجودات ممکن، مستلزم علم داشتن خداوند به ذات خویش نیز هست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹).

حاصل این که با نظر به مبانی فخر رازی، اثبات علم ذاتی خداوند با علم او به ممکنات، با یکدیگر ملازمه دارند و اثبات برهانی یکی از این دو نحوه علم، دیگری را نیز نتیجه می‌دهد.

انتقادات فخر رازی به برهان ابن‌سینا در اثبات علم ذاتی خداوند

فخر رازی از چندین جهت به بررسی نقادانه برهان ابن‌سینا در اثبات علم ذاتی واجب الوجود می‌پردازد و در طی آن‌ها، صحیح نبودن این استدلال را نتیجه‌گیری می‌کند که در این قسمت به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود:

الف. برهان ابن‌سینا بر ممکن بودن [= امکان عام] و امتناع نداشتن تعقل ذات خداوند به تنهایی [علم ذاتی] و تعقل او همراه با ممکنات [علم به ممکنات] مبتنی است. از این جهت، مفروض این برهان این است که انسان توانایی ادراک ذات خداوند و ممکنات را دارد تا این که بتواند با نظر به آن‌ها، عالم بودن واجب الوجود را اثبات و تحلیل کند؛ ولی مسئله این است که ذات خداوند، معلوم انسان نیست، بلکه صرفاً صفات سلبی و اضافی واجب الوجود برای انسان شناخته شده و معلوم او می‌گردد. در صورتی که ذات خداوند معلوم انسان باشد، همه موجودات و لوازم آن‌ها نیز معقول انسان خواهد بود، زیرا خداوند علت همه مخلوقات است و علم به علت نیز مستلزم علم یافتن به معلول‌های اوست (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۹۵-۴۹۶). از این رو، تعقل و ادراک ذات خداوند به تنهایی امکان ندارد و در نتیجه، تعقل ذات او همراه با سایر موجودات نیز منتع است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹). با تبیین نادرستی این مقدمه، یعنی معلوم نبودن ذات

خداوند، نتیجه آن یعنی اثبات علم ذاتی واجب الوجود و علم او نسبت به ممکنات، ابطال می‌گردد.

نقد: از نظر ابن سینا، انسان حقیقت واجب الوجود را ادراک نمی‌کند، بلکه صرفاً مفاهیمی از او مانند «وجوب وجود» را تعقل می‌کند. این مفهوم نیز حقیقت واجب الوجود و مصداق خارجی او نیست. انسان با تحلیل این مفهوم، به اثبات صفات دیگر خداوند، مانند واحد بودن و... می‌پردازد: «لا نعرف حقيقة الأول، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود و هذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته و نعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية و سائر الصفات و حقيقته إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته أي الذي له الوجود بذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵). به بیان دیگر، عقل انسانی با تحلیل مفاهیم وجودی، آن‌ها را به دو قسمت امکانی و وجوبی تقسیم می‌کند که این دو مفهوم از جمله وجوب، بدیهی بوده و از مفاهیم دیگر اکتساب و استنباط نشده‌اند: «نحن نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب فإننا نقسم الوجود إلى الواجب و الممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵). با نظر به این مطلب، در تقریر این برهان نیازی به ادراک حقیقت واجب الوجود نیست، بلکه شناخت مفهومی در این زمینه کفایت می‌کند. توضیح این‌که، در نظر ابن سینا، عقل انسان با تحلیل مفهوم وجود و تقسیم آن به دو قسم امکانی و وجوبی، امکان معقول واقع شدن واجب الوجود را تبیین و اثبات می‌کند و با استفاده از آن، علم ذاتی واجب الوجود اثبات می‌گردد.

حاصل این‌که، انتقاد فخر رازی در این قسمت ناشی از خلط و مغالطه میان شناخت مفهومی و مصداقی یا حقیقت خارجی واجب الوجود است.

ب. هنگامی که ذهن انسان معلومی را ادراک می‌کند، تعقل معلومی دیگر برای او ممکن نیست؛ مانند کسی که ذهن او مشغول حل مسئله‌ای منطقی است، تفکر هم‌زمان او درباره مسئله‌ای هندسی، ممتنع و محال است و محال بودن آن نیز بدیهی است. فخر رازی در تبیین این مطلب می‌افزاید: اگر قوای ادراکی انسان مشغول ادراک امری قوی شوند، تعقل امور ضعیف برای او ممکن نیست؛ مانند امتناع ادراک نور ضعیف بعد از تعقل نور شدید. ذات خداوند شدیدترین موجودات است و در بی‌نهایت شدت وجودی است؛ از این رو، حتی در صورتی که امکان تعقل ذات واجب الوجود پذیرفته شود، تعقل موجودات دیگر همراه او امکان ندارد (رازی، ۱۴۰۷ق: ۳، ۱۲۹). در نتیجه نمی‌توان با استفاده از آن، به اثبات علم الهی نسبت به موجودات

ممکن پرداخت.^۱

نقد: یکی از براهینی که ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه می‌کند، از جهت عدم توانایی قوای بدنی در ادراک امور ضعیف بعد از شدید است، در حالی که قوه عاقله چنین نیست؛ در نتیجه، نفس ناطقه با قوای جسمانی متفاوت بوده و مجرد نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۷۳-۲۷۴). فخر رازی با استفاده از این نکته، ممکن نبودن تعقل موجودات ممکن همراه با تعقل ذات خداوند را اثبات می‌کند، ولی مسئله این است که طبق برهان ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه، این قوای بدنی هستند که توانایی ادراک امور ضعیف بعد از شدید را ندارند نه قوه عاقله، چراکه این قوه به دلیل مجرد بودن می‌تواند موجودات ضعیف را همراه شدید تعقل کند؛ پس نفس ناطقه انسانی به دلیل مادی نبودن می‌تواند واجب الوجود [= در نهایت شدت وجودی] را همراه با موجودات ممکن تعقل کند. با توجه به این نکته، طرح این اشکال از سوی فخر رازی مبنی بر فهم نادرستی از برهان ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه و مغالطه میان احکام قوای مادی با مجرد است.

ج. در برهان ابن‌سینا بر اثبات علم الهی بیان گردید که تعقل ذات خداوند همراه با موجودات دیگر، ممکن است. از نظر فخر رازی، چنین حکمی درباره موجودات زمانی صحیح است که انسان پیش‌تر تجربه ادراکی از آن‌ها داشته باشد؛ ولی اشکال این است که انسان نمی‌تواند تجربه ادراکی از همه مخلوقات الهی داشته باشد، زیرا آن‌ها نامتناهی‌اند، ولی ادراک انسانی، متناهی است. در نتیجه، به دلیل امتناع تجربه ادراکی داشتن از همه مخلوقات خداوند، نمی‌توان امکان تعقل ذات خداوند همراه با ممکنات را اثبات کرد و لذا چنین حکمی ممتنع است نه ممکن (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱).

نقد: تعقل ذات خداوند همراه با اشیای دیگر مبتنی بر علیت خداوند نسبت به آن‌هاست. از همین رو، خود فخر رازی در تقریر این برهان از ماهیت بودن سایر معلومات استفاده می‌کند: «ان کل مجرد فانه یمكنه ان یقارنه سائر المجردات فکل ما یمکن فی حق الباری تعالی فهو واجب فاذا الباری یجب ان تقارن ذاته سائر الماهیات فهو اذا عالم بجمیع الماهیات التی تغایره...» (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۶۹)، زیرا ملاک نیاز معلول به علت، حالت تساوی داشتن ماهیت

۱. یکی از براهینی که ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه می‌کند، از جهت عدم توانایی قوای بدنی در ادراک امور ضعیف بعد از شدید است، در حالی که قوه عاقله چنین نیست. در نتیجه نفس ناطقه، مادی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۷۳-۲۷۴). فخر رازی با استفاده از این نکته، ممکن نبودن تعقل موجودات ممکن همراه با تعقل ذات خداوند را اثبات می‌کند.

نسبت به وجود و عدم است. از سوی دیگر، میان علت و معلول رابطه تضایف برقرار است و به این دلیل، تعقل هر یک با ادراک دیگری همراه است. در نتیجه، امکان تعقل ذات خداوند با هر موجودی دیگری نیز اثبات می‌گردد. حاصل این‌که، ثبوت این برهان مبتنی بر تجربه ادراکی نیست، بلکه متوقف بر علّیت خداوند نسبت به سایر معلومات و ممکنات است. دیگر این‌که، در اثبات امکان تعقل ذات خداوند با ممکنات، علم اجمالی کفایت می‌کند و نیازی به علم تفصیلی نسبت به همه آن‌ها نیست. علم اجمالی به مخلوقات نیز مقدور انسانی است.

د. گاهی حکم تک تک افراد یک کل مجموعی با حکم کل آن مجموعه، یکی نیست؛ مانند حکم به سیر شدن با یک قرص نان که درباره تک تک افراد انسانی صحیح است، ولی درباره همه آن‌ها (کل مجموعی) نادرست است. از این رو، حتی در صورت پذیرش امکان ادراک ذات خداوند همراه با تک تک معلومات و مخلوقات او، ادراک ذات خداوند همراه با همه آن‌ها امکان ندارد و ممتنع است؛ در حالی که مدعای این برهان اثبات ادراک ذات خداوند و همه معلومات اوست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱).

نقد: گاهی حکم مجموعی با حکم افرادی متفاوت است؛ مانند حکم به سیر شدن با یک قرص نان که درباره تک تک افراد انسانی صحیح است، ولی درباره همه آن‌ها (کل مجموعی) نادرست است. گاهی نیز حکم مجموعی با حکم افرادی یکسان است؛ مانند حکم ممکن بودن نسبت به یک معلول که درباره همه معلول‌ها نیز صادق است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۲: ۴۵۳). درباره امکان تعقل همه ممکنات همراه با خداوند، حکم افرادی با حکم مجموعی یکسان است و تفاوتی ندارد، زیرا ملاک چنین امری، ممکن و مخلوق بودن آن‌ها نسبت به واجب الوجود است که در همه آن‌ها وجود دارد و یکسان است.

هـ این برهان مبتنی بر حصول ماهیات اشیای خارجی در ذهن انسان هنگام تعقل آن‌هاست، زیرا با استفاده از مقارن بودن ادراک ماهیات اشیای خارجی با ذات خداوند به اثبات علم الهی می‌پردازد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱). دیگر این‌که، از دیدگاه ابن سینا، ماهیت اشیای خارجی هنگام ادراک آن‌ها در ذهن انسانی حاصل می‌شود. از این رو، ماهیت موجودات خارجی در ذهن حلول می‌کند و ذهن میان آن‌ها مقارنت برقرار می‌کند. از دیدگاه فخر رازی، این نظریه در بحث وجود ذهنی صحیح نیست و با اشکالات متعددی از جمله لزوم اجتماع مثلین در تعقل ذات (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۳) و حلول حقیقت جمادات در ذهن هنگام ادراک آن‌ها (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۴) مواجه است.

نقد: علم به دو قسمت «حصولی» و «حضوری» تقسیم می‌شود. علم حصولی به واسطه حلول ماهیت اشیای خارجی در ذهن عاقل است، ولی علم حضوری چنین نیست و حضور خود ذات بدون نیاز به حلول ماهیت، در ادراک کافی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۰). بدین لحاظ، از دیدگاه ابن‌سینا، علم انسان به ذات خویش، به واسطه حلول صورتی در ذهن نیست تا اشکال اجتماع مثلین لازم آید؛ به بیان دیگر، علم انسان به ذات خویش حضوری است و لذا نیازی به حصول ماهیت موجود خارجی در ذهن نیست: «... ف شعورها [ای النفس الناطقه] بذاتها بالطبع لها و إذا كان كذلك لم يكن باكتساب...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶۰). با توجه به نکات گفته‌شده، فخر رازی در طرح این اشکال میان دو قسم علم، یعنی حضوری و حصولی تفاوت نمی‌گذارد و گرفتار مغالطه میان آن دو می‌شود. هم‌چنین از دیدگاه ابن‌سینا، حصول ماهیت اشیای خارجی به معنای انتقال حقیقت خارجی آن‌ها به ذهن عاقل نیست، بلکه تعقل یا انتزاع معنا و ماهیت آن‌هاست: «إن العقل ينتزع صور الموجودات و يستثبتها في ذاته، فليس معناه أنه ينتزع تلك الصور و الذوات كما هي، بل يعقل معناها و يستثبت ذلك المعنى في ذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۷۳). در نتیجه هنگام تعقل، ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود، نه عوارض خارجی آن؛ از این رو، هنگام تعقل و ادراک جمادات، حقیقت خارجی آن‌ها در ذهن انسانی حاصل نمی‌گردد.

و. مقارنت بر سه نوع است: محل نسبت به حال، حال نسبت به محل و دو حال نسبت به یک محل. مقارنت میان علم به خداوند با علم به موجودات ممکن، از نوع مقارنت دو حال نسبت به یک محل است، زیرا هر دو در ذهن انسانی حلول کرده‌اند؛ ولی همراهی میان صورت‌های ذهنی و نفس ناطقه، از نوع مقارنت میان حال با محل است. مقارنت موجود خارجی با صور عقلی از نوع محل نسبت به حال است (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۱-۱۳۲). با توجه به تفاوت این سه نوع مقارنت، از صدق یکی از آن‌ها صدق انواع دیگر لازم نمی‌آید، زیرا ماهیات مختلف، احکام یکسانی ندارند (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۳). صورت‌های ذهنی، مساوی اشیای خارجی در تمام ماهیت هستند؛ از این رو، اگر مقارنت میان آن‌ها در حالت ذهنی بودن صادق است، در حالت خارجی بودن نیز باید صحیح باشد. در حالی که این مطلب صحیحی نیست، چراکه مقارنت برخی با برخی دیگر، مقارنت دو حال در یک محل و مقارنت آن‌ها با جوهر نفس، مقارنت حال با محل است. حال آنکه در فرض وجود خارجی آن‌ها و مقارنت با صورت‌های دیگر، مقارنت محل با حال خواهد بود که با فرض نخستین سازگار نبوده و در تناقض است. با توجه به تفاوت این سه نوع مقارنت، از صدق یکی از آن‌ها صدق انواع دیگر لازم نمی‌آید، زیرا

احکام ماهیات مختلف، یکسان نیست. در نتیجه، این برهان مغالطه میان انواع مقارنت است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۳). توضیح این‌که، ابن‌سینا از مقارنت دو حال نسبت به یک محل [درباره علم به خداوند با علم به موجودات ممکن] مقارنت خارجی [دو حال نسبت به یک محل] را نتیجه می‌گیرد؛ در حالی که چنین مطلبی صحیح نیست و ماهیات مختلف، احکام متفاوتی دارند.

نقد: همان‌گونه که فخر رازی نیز در این اشکال بیان می‌کند، صورت‌های ذهنی، مقارنت دو حال نسبت به یک محل دارند، زیرا ماهیات ذهنی، چنین نسبتی با یکدیگر دارند و در یک محل حلول کرده‌اند؛ ولی با وجود تساوی ماهوی میان ماهیات ذهنی و خارجی، آن دو در همه لوازم یکسان نیستند، چون ماهیات خارجی، دارای عوارض خارجی‌اند و در مقابل ماهیات ذهنی، فاقد این‌گونه عوارض بوده و نسبت به آن‌ها «بشرطلا» هستند. در نتیجه، از تساوی ماهوی و مقارنت ذهنی، تساوی مقارنت خارجی و ذهنی لازم نمی‌آید. دیگر این‌که، مقارنت میان صورت‌های ذهنی، ناظر به خارجی می‌باشد و ذهنی صرف نیست. در نتیجه، خلط میان مقارنت ذهنی با خارجی در این برهان صورت نگرفته است.

ی. طبق برهان ابن‌سینا، احکام ماهیت در وجود خارجی و ذهنی یکسان است، زیرا در برهان او، از حکم ذهنی امکان معقول بودن، خارجی بودن آن نتیجه‌گیری می‌شود. ولی این مطلب صحیح نیست، چون ماهیات ذهنی، غرض بوده و نیازمند محل هستند، ولی ماهیات خارجی، جوهر بوده و بی‌نیاز از محل هستند. واجب الوجود نیز ماهیت ذهنی ندارد، چراکه در این صورت، واجب الوجود ماهیت نوعی نسبت به اشخاص و افراد خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۳) و در تشخیص و تعیین خویش نیازمند عوارض مادی می‌گردد. هم‌چنین در صورت وجود ذهنی داشتن، واجب الوجود نیز در تعیین ذهنی نیازمند محل و ذهن خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۴).

نقد: هنگام ادراک واجب الوجود، ماهیت او در ذهن انسانی حلول نمی‌کند، زیرا واجب الوجود ماهیت ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۷-۳۶۸)، بلکه انسان واجب الوجود را با مفاهیمی کلی مانند وجوب وجود، وحدت و... ادراک می‌کند. از این رو، این برهان متوقف بر حلول ماهیت واجب الوجود در ذهن نیست تا این‌که از چنین مطلبی، به دلیل تساوی ماهیت در ذهن و خارج، خارجی بودن علم واجب الوجود نتیجه‌گیری شود. در نتیجه فخر رازی در این انتقاد میان ماهیت و وجود، خلط می‌کند و گرفتار مغالطه میان احکام آن‌ها می‌گردد.

برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به موجودات ممکن

در قسمت قبل، برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند بیان گردید. شیخ رئیس استدلالی دیگر در اثبات عالم بودن خداوند نسبت به مخلوقات اقامه می‌کند که تقریر آن بدین شرح است: طبق برهان قبل، خداوند عالم به ذات خویش است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۳). علم به علت، مستلزم علم به معلول نیز هست؛ از این رو، واجب الوجود به دلیل علت بودن نسبت به همه موجودات و مخلوقات، نسبت به آن‌ها عالم نیز هست. مانند این که منجمی با علم یافتن نسبت به اسباب و علل، وقوع کسوف در زمان معین و مشخصی را پیش‌بینی می‌کند. چنین علمی به دلیل اکتساب نشدن از معلوم خارجی، فعلی است. در مقابل آن، علم انفعالی قرار دارد که بعد از وقوع کسوف، علم به آن حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۸). طبق این برهان، خداوند جزئیات را به نحو کلی تعقل می‌کند و تغییر آن‌ها، در تعقل خداوند خللی ایجاد نمی‌کند، زیرا خداوند از جهت اسباب و علل [به نحو کلی] نسبت به آن‌ها عالم است. بنابراین، به دلیل علم ذاتی [مقدمه نخست] و استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول [مقدمه دوم]، عالم بودن خداوند نسبت به همه موجودات اثبات می‌گردد، زیرا واجب الوجود علت همه ممکنات است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۹۹).

انتقادات فخر رازی به برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به ممکنات

در قسمت قبل بیان گردید که برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات، از دو مقدمه اصلی تشکیل شده است. محور انتقادات فخر رازی نسبت به این برهان نیز مبتنی بر دو مقدمه آن است که در قسمت‌های بعد به ترتیب به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. نقادی انتقادات فخر رازی به عالم بالذات بودن خداوند از دیدگاه ابن سینا

مقدمه نخست برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات، علم ذاتی خداوند بود. فخر رازی اشکالاتی را درباره این مطلب مطرح می‌کند که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف. ثبوت این برهان متوقف بر حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن عالم است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۰). در این برهان از علم به علت، یعنی حصول ماهیت علت در ذهن، به وجود معلول استدلال می‌شود؛ به این بیان که انسان با حاضر کردن ماهیت علت در ذهن خویش از سویی، و ماهیت معلول از سوی دیگر، استلزام میان علم به علت را با علم به معلول نتیجه‌گیری می‌کند. پیش‌تر بیان گردید که حصول ماهیت اشیای خارجی در باب علم، به دلیل اجتماع

مثلین صحیح نیست؛ بدین جهت، فخر رازی معتقد به نظریه اضافه در بحث وجود ذهنی می‌گردد (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۳۱).

نقد: در قسمت‌های پیشین بیان گردید که انتقادات فخر رازی به حصول ماهیات اشیای خارجی در ذهن، صحیح نیست، زیرا او در این انتقادات میان علم حصول و حضوری خلط می‌کند و گرفتار مغالطه میان احکام آن‌ها می‌گردد. دیگر این‌که، هنگامی که ماهیت موجود خارجی در ذهن انسانی حاصل می‌گردد، نسبتی میان صورت ذهنی و معلوم خارجی آن برقرار می‌گردد. در نتیجه لازمه حصول ماهیت در ذهن، داشتن نسبت با معلوم خارجی است که فخر رازی در طرح نظریه اضافه میان لازم و ملزوم خلط کرده و گرفتار مغالطه می‌گردد. با قطع نظر از این اشکال، تعقل مفاهیم علت و معلول در ثبوت این برهان کفایت می‌کند و نیازی به حصول ماهیت آن‌ها در ذهن نیست. بنابراین خلط مفهوم با ماهیت، یکی دیگر از مغالطات فخر رازی در طرح این اشکال است.

ب. حاضر بودن موجودی نزد موجودی دیگر به معنای حصول نسبت و اضافه میان آن دو، یعنی عالم و معلوم است تا ادراک و تعقل صورت پذیرد. ولی چنین مطلبی درباره علم ذاتی که طرف دومی در آن وجود ندارد، صحیح نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۱)، زیرا تغایر و تفاوت در ذات عالم معنا ندارد. در نتیجه، به دلیل این‌که علم با وجود اضافه میان عالم و معلوم حاصل می‌شود، در فرض نبود اضافه مانند علم ذاتی خداوند، ادراکی متحقق نیست.

نقد: اضافه، مقوله‌ای دوطرفه است که با تعقل هر یک، دیگری نیز ادراک می‌شود (رازی، ۱۴۲۳ق: ۴۶). از این جهت، نظریه اضافه در بحث وجود ذهنی نیز مستلزم وجود دو طرف عالم و معلوم است که فخر رازی در مواردی از آثار و کتب خویش، وجود آن را در علم ذاتی می‌پذیرد: «أن الإدراک عبارة عن حالة نسبية إضافية. فإن حصلت لذات الإنسان مع ذاتها تلک الإضافة، صار الإنسان عالماً بذاته المخصوصة و إلاً بقى غافلاً عنها» (رازی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۸۵). با توجه به این نکته، این اشکال رازی با مبانی دیگر او سازگار نیست و مبانی او در این زمینه دچار ناسازگاری درونی است. دیگر این‌که، در علم ذاتی به دلیل حضوری بودن، نیازی به حصول نسبت یا اضافه نیست و علم و عالم و معلوم یکی است. در نتیجه، مغالطه دیگر این اشکال، خلط علم حضوری با حصولی است.

۲. نقادی انتقادات فخر رازی درباره استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول

مقدمهٔ دوم برهان ابن سینا در اثبات علم واجب الوجود نسبت به موجودات ممکن، استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول بود که در این قسمت به بررسی نقادانهٔ انتقادات فخر رازی نسبت به آن پرداخته می‌شود.

الف. استدلال از علم به علت، نسبت به علم به معلول، در صورتی صحیح است که طبق نظریهٔ ابن سینا، خداوند فاعل ایجاب‌کننده (موجب بالذات) ممکنات باشد؛ اما در صورت مختار دانستن خداوند طبق نظریهٔ متکلمان اشعری، این استدلال صحیح نخواهد بود (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۳)، زیرا فاعل موجب ضرورتاً ایجادکنندهٔ معلول است و همیشه آن را به وجود خواهد آورد. ولی فاعل مختار با اختیار خویش میان انجام یا عدم انجام فعل، یکی را انتخاب می‌کند. بدین لحاظ، علم به علت، مقتضی علم به معلول نیست، زیرا ممکن است فاعل مختار، ایجاد نکردن فعل را اراده کند.

نقد: از دیدگاه ابن سینا، خداوند فاعل مختار است و با ارادهٔ خویش ممکنات را خلق می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶). با وجود این، علت یعنی واجب الوجود ایجاب‌کننده و ضرورت‌دهندهٔ وجود معلول نیز هست، زیرا اولویت (یعنی به حد ضرورت نرسیدن ممکن در موجود شدن) باطل است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۹۸). بنابراین خداوند فاعل مختار است و در عین حال، ایجاب‌کننده و ضرورت‌دهندهٔ وجود معلول نیز هست. به بیان دیگر، فاعل ارادی بودن خداوند، با ضرورت‌دهی به معلول منافاتی ندارد. در نتیجه علم به علت، مستلزم علم به معلول است، زیرا با تحقق علت تام معلول ضرورتاً به وجود می‌آید.

ب. دو قضیهٔ «الف الف است» و «الف علت ب است» متفاوت بوده و یکی نیستند. «الف» ذات و حقیقت ویژه‌ای دارد [صفت حقیقی و بدون نیاز به مقایسه]، ولی علت بودن ناظر به حالت نسبی و اضافی آن در مقایسه با معلول است. این دو حالت، متفاوتند و یکی نیستند، زیرا صفت حقیقی بدون مقایسه و حالت اضافی است، ولی صفت اضافی در حالت مقایسه معنا می‌یابد و ناظر به آن است. در نتیجه، ذات «الف» با حیثیت علیت بودن آن متفاوت بوده و یکی نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴). هم‌چنین می‌توان علم به حقیقتی خاص مانند «الف» داشت، ولی از حیثیت علیت آن نسبت به شیء دیگر مانند «ب» غفلت کرد. در مقابل، می‌توان علت «ب» را تصور کرد، ولی از حقیقت خاص آن غفلت کرد. از این جهت، ذات یک شیء با حیثیت علت یا معلول بودن آن، متفاوت است و به این دلیل از علم به علت، علم به معلول حاصل

نمی‌شود. در نتیجه، علم خداوند به ذات خویش، مستلزم علم او به معلولات و موجودات ممکن نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴).

نقد: از دیدگاه ابن سینا، معلول وابستگی وجودی به علت تام دارد و لذا در صورت موجود بودن آن، وجود معلول نیز ضروری می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۱۱۶-۱۱۷). به دلیل چنین رابطه وجودی، تعقل علت تام با ادراک معلول ملازمه دارد. در نتیجه، اگر علت در ذهن یا خارج موجود شود، وجود معلول نیز ضروری می‌گردد. دیگر این که، از دیدگاه ابن سینا، واجب الوجود وجود بسیطی است که تعدد جهات و حیثیات ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۳). از این جهت، ذات واجب الوجود حیثیتی جداگانه از علّیت او نسبت به ممکنات ندارد، بلکه از همه جهات و حیثیات واحد است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۰).

ج. اگر علم به ماهیتی، سبب علم به لوازم آن نیز باشد، در صورت حصول علم به ماهیتی، باید تمام لوازم آن نیز در ذهن حاصل شود (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴-۱۲۵)؛ حال آن که چنین مطلبی ممکن نیست و ممتنع می‌باشد، زیرا یک ماهیت ممکن است لوازم نامتناهی داشته باشد؛ در نتیجه علم به علت، مستلزم علم به معلول نیست. به بیان دیگر، در صورتی که لازمه علم به ممکنات، علم ذاتی باشد، در مرتبه سوم نیز همین مطلب تکرار می‌شود. از این رو، علم به «علم علم» [= علم داشتن به علم ذاتی] حاصل خواهد شد و همین طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. با نظر به این که امکان عام درباره واجب الوجود، به معنای ضرورت و وجوب است، همه این مراتب نامتناهی درباره واجب الوجود بالفعل حاصل خواهند شد و واجب الوجود علوم بی‌نهایت در مراتب نامتناهی خواهد داشت. هم‌چنین لازمه این مطلب، وجود مراتب نامتناهی علت و معلول (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۵-۱۳۶) و لذا تسلسل است؛ در حالی که تسلسل وجود سلسله نامتناهی محال است.

نقد: همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، این برهان دو مقدمه دارد: علم ذاتی واجب الوجود و استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول. نتیجه این دو مقدمه، علم داشتن واجب الوجود به تمام مراتب وجودی به دلیل معلول بودن با واسطه یا بی‌واسطه آن‌ها نسبت به خداوند است. در نتیجه واجب الوجود علم تفصیلی به همه مراتب وجودی و افراد نامتناهی آن‌ها دارد که ابن سینا نیز به این مطلب تصریح می‌کند: «علم الباری بالأشياء الجزئية هو أن يعرف الأشياء من ذاته و ذاته مبدأ لها، فيعرف أوائل الموجودات و لوازمها و لوازم لوازمها إلى أقصى الوجود... و كذلك هلم جرا حتى ينتهي إلى الجزئي، فإنه يعرفه لكنه يعرفه بعلمه و أسبابه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۸). با توجه به نکات گفته‌شده، اشکال و انتقاد فخر رازی محذور یا ممتناعی ندارد، زیرا نتیجه این

برهان ابن سینا چنین بوده و خود او نیز تصریح به آن کرده است. به بیان دیگر، این انتقاد فخر رازی در واقع تقریر برهان ابن سینا و محذور رازی، نتیجه برهان سینوی است.

د. ابن سینا در برهان خویش بیان نمود که معلول از لوازم علت است و با استفاده از آن، علم واجب الوجود به ممکنات را اثبات کرد. فخر رازی در انتقاد به این نکته می‌گوید: همان‌گونه که معلول از لوازم علت است، علت نیز از لوازم معلول است و از جهت لازم بودن، فرقی میان علت و معلول نیست. بدین لحاظ، اگر لازمه علم به علت، علم به معلول باشد، لازمه علم به معلول نیز علم به علت خواهد بود؛ ولی لازمه علم به معلول، علم به علت نیست. توضیح این‌که، انسان عالم به ذات خویش است و ذات او معلول مجردات است. در صورت استلزام علم به معلول نسبت به علم به علت، همه مجردات معلوم انسان خواهند بود، در حالی که چنین نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۱۲۶:۳). در نتیجه نمی‌توان از رابطه لزومی میان علت و معلول، استلزام علم میان آن‌ها را اثبات کرد.

نقد: علم به معلول مستلزم علم به علت نامعین است، زیرا معلول در تحقق خویش نیازمند علتی است که ممکن است هر علتی باشد [= برهانی‌آئی]. ولی علت مستلزم معلول معین و مشخص است، زیرا هر علتی معلول خاص خود را دارد [= برهان لمی] (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ۳: ۲۱-۲۲). از این جهت، در فرض دوسویه بودن این قاعده، میان دو طرف آن تفاوت وجود دارد. در نتیجه، علم ذاتی مستلزم علم داشتن به معلول بودن اوست؛ یعنی این‌که علتی نامعین و نامشخص دارد. لذا چنین علمی مستلزم علم تفصیلی به همه مجردات طولی نیست. دیگر این‌که، مقصود از «لازم» در برهان ابن سینا، معلول می‌باشد: «و هذا العلم [= علم ذاتی] يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها» (طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۰). اصولاً این برهان در صدد اثبات علم واجب الوجود نسبت به موجودات دیگر است که همگی معلول او هستند. در نتیجه نمی‌توان تعبیر «لازم» را به علت نیز سرایت داد.

هـ علم به ماهیت و حقیقت جسم، بدیهی می‌باشد که ممکن است قدیم (طبق نظریه قدیم بودن عالم) یا حادث (طبق نظریه حدوث زمانی عالم) باشد. اگر علم به ماهیت، مستلزم علم به لوازم آن نیز باشد، باید با حصول علم به ماهیت جسم، حدوث یا قدم آن نیز دانسته شود، در حالی که چنین نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۵)، زیرا اختلاف بسیاری میان متفکران درباره حادث یا قدیم بودن عالم وجود دارد.

نقد: از دیدگاه ابن سینا، علت در قاعده مورد بحث، علت تام است: «العلم التام بالعلّة التامة يقتضی العلم بالمعلول» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۰). در مقابل جسم، علت تام نسبت به حدوث یا

قدم نیست، زیرا حدوث و قدم از لوازم وجودی جسم هستند نه معلول آن؛ به این بیان که جسم در صورت آغاز زمانی داشتن، حادث است و اگر ابتدای زمانی نداشته باشد، قدیم می‌باشد. دیگر این‌که، پیش‌تر بیان گردید که مقصود از «لازم» نیز در این قاعده، معلول است. در نتیجه فخر رازی در طرح این اشکال گرفتار مغالطه اشتراک اسم شده و میان اقسام لزوم، تفاوتی نگذاشته است.

و. نفس ناطقه، جوهری مجرد از جسم و لوازم آن است. بنابراین با توجه به دیدگاه ابن سینا، یعنی علم حضوری نفس ناطق به ذات خویش، نفس انسانی به همه آثار و لوازم خویش نیز عالم خواهد بود. بدین لحاظ، باید علم نفس ناطقه به مجرد، حدوث جسمانی و بقای پس از فانی شدن جسم، بدیهی باشد؛ در حالی که چنین نیست و مؤید آن نیز وجود اختلافات بسیار میان متفکران درباره این مسائل است. در نتیجه، لازمه علم به ذات، علم به همه لوازم آن نیست (رازی، ۴۰۷ق، ۳: ۱۲۵) و نمی‌توان از این مطلب در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات استفاده کرد.

نقد: بیان گردید که این برهان درباره علّیت حقیقی و افاضه‌کننده وجود است. از جهت دیگر، نفس ناطقه فاعل جسمانی بوده و در افعال خویش نیازمند بدن و آلات بدنی است (ابن سینا، ۴۱۷ق: ۲۱). از این رو، نفس ناطقه علت تام نسبت به بدن نیست، زیرا در افعال خویش نیازمند بدن است. در نتیجه، علم نفس ناطقه به لوازم خویش درباره این برهان جاری نمی‌شود و لذا برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات با نفس ناطقه و افعال او نقض نمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

اثبات وجود خداوند و صفات او همواره از مباحث بااهمیت و اساسی در فلسفه و کلامی اسلامی بوده است و متفکران اسلامی بحث‌های بسیاری در این باره داشته‌اند. در این میان، ابن سینا دو برهان در اثبات صفت علم الهی اقامه می‌کند که در طی آن‌ها، علم ذاتی خداوند و عالم بودن او نسبت به مخلوقات و ممکنات را نتیجه‌گیری می‌کند.

فخر رازی انتقادات بسیاری را درباره این دو برهان مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد، عمده ایرادات وی ناشی از تقریر نامناسب او از براهین ابن سینا، خلط بین مفهوم و مصداق، وجود ذهنی و وجود خارجی و علم حضوری با علم حصولی، و نظریه ناصواب او در بحث وجود ذهنی است. همه این موارد منجر به بروز مغالطه‌های متعدد در انتقادات او بر براهین ابن سینا شده

است. مهم‌ترین مغالطه موجود در انتقادات فخر رازی، چگونگی ادراک انسانی از مفاهیم اصلی این براهین، مانند واجب الوجود، علت و معلول و نظریه اضافه او در بحث وجود ذهنی بود که پذیرش براهین ابن‌سینا را برای وی با دشواری مواجه می‌کند. در این نوشتار، نقاط تاریک و ضعف استدلال‌های او تبیین و مورد نقد قرار گرفت. در نتیجه، می‌بینیم که براهین ابن‌سینا بر اثبات علم ذاتی خداوند و علم به موجودات ممکن، در صورت فهم و تقریر صحیح از آن‌ها، از استحکام و اتقان لازم برخوردار است.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۲. _____، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغة.
۳. _____، (۱۴۰۴ق)، *التعليقات*، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. _____، (۱۴۱۷ق)، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. _____، (۱۴۰۵ق)، *البرهان من کتاب الشفاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۶. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تصحیح: سقا احمد حجازی، بیروت، دار الكتاب العربی.
۷. _____، (۱۴۲۳ق)، *الرسالة الکمالیه فی الحقایق الالهیة*، تحقیق: علی محیی‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸. _____، (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیه*، تصحیح: محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۹. سبزواری، هادی، (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۳۰ق)، *نهایة الحکمة*، تصحیح: عباس‌علی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.