

بررسی مقایسه‌ای اقتضائات الهیاتی برهان وجودی و برهان صدیقین

احمد قطبی^۱ حبیب‌اله دانش‌شهرکی^۲ فرح رامین^۳

چکیده

در مقاله حاضر برهان وجودی و برهان صدیقین به این دلیل مورد بررسی مقایسه‌ای قرار می‌گیرند که هریک نظرگاه مابعدالطبیعی خاصی (اصالت ایده و اصالت وجود) را نمایندگی می‌کنند. فرض بر این است که با لحاظ این نمایندگی تصور صحیح‌تری از نسبت میان این دو برهان حاصل می‌شود. با توجه به ابتدای برهان وجودی بر اصالت ایده، و با توجه به تحول بنیادین اصالت ایده در دوران جدید نسبت به پیش از آن، تقریری که از این برهان در دو دوره مذکور ارائه می‌شود متفاوت خواهد بود و بر این اساس نمی‌توان غایات واحدی را به هر دو تقریر از برهان وجودی نسبت داد. از این رو در بررسی مقایسه‌ای میان برهان صدیقین و برهان وجودی لحاظ این نکته ضروری است. طرح دو تقریر متفاوت از برهان وجودی به ما کمک میکند تا نحوه تناظر و تباعد میان این دو برهان را بهتر به فهم آوریم و همچنین فهم بهتری از بنیانهای مابعدالطبیعی برهان وجودی پیدا کنیم. بر این اساس تباعد میان برهان وجودی با تقریر آنسلمی و تقریر هگلی آشکار خواهد شد و همچنین به تناظر برهان صدیقین با برهان وجودی آنسلمی و تباعد آن با برهان وجودی هگلی پی خواهیم برد.

واژگان کلیدی: اصالت ایده، اصالت وجود، برهان صدیقین، برهان وجودی، صیورت، امر مطلق.

nameyenow@gmail.com

daneshshahraki@qom.ac.ir

f.ramin@qom.ac.ir

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

^۳ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

(۱) مقدمه

در بررسی مقایسه‌ای میان برهان وجودی و برهان صدیقین توجه به دو نکته ضروری است: نکته‌ی نخست توجه به اقتضائات فلسفی و مابعدالطبیعی این براهین است؛ می‌توان گفت که هر یک از این براهین در یک هندسه‌ی معرفتی خاص مطرح شده‌اند که مشتمل بر مبادی، و غایات، و نسیت میان آن‌ها است. مبادی و غایات هر برهان، به ارجاع به خصوصیات یک مکتب تعریف و تصویر می‌شوند و تصویری از آن‌ها ارائه می‌شود و بنابراین شایسته است ابتدا مراد از آن‌ها با مراجعه به مکتب مورد نظر روشن شود تا از این طریق فهمی درست از برهان مذکور حاصل شود. نکته‌ی دوم مربوط به روشی است لحاظ تفاوت هندسه‌ی معرفتی و مبادی و غایات هر برهان را ممکن می‌سازد، به نحوی که با بهره‌گیری از چنین روشی بتوان اطمینان یافت که هیچ یک از دو طرف مقایسه برحسب دیگری مورد فهم قرار نمی‌گیرد و واقعیتی مستقل برای آن در نظر گرفته می‌شود.

هندسه‌ی معرفتی مذکور با توجه به این نکته قابل طرح است که تفاوت مبادی در براهین اثبات خداوند، و این دو برهان به‌طور خاص، حداقل به‌لحاظ صوری می‌تواند تفاوت غایات را به‌همراه داشته باشد چراکه تفاوت‌های مذکور می‌تواند مبین نگاهی متفاوت به واقعیت و معیار سنجش آن باشد و همین تلقی متفاوت از واقعیت است که منشأ ارائه‌ی برهان‌های متفاوت می‌گردد. از آن‌جا که انس به نظرگاهی خاص نسبت به واقعیت، و غرابت نسبت به نظرگاهی دیگر می‌تواند مانعی جدی برای فهم و بررسی متقابل و مقرون به صحت از دیگری ایجاد کند، توجه به روش در این بررسی‌ها ضروری است.

به همین منظور ابتدا باید تصویری از مبادی و غایات در هر برهان ارائه داد تا از

این طریق برداشتی از جهت‌گیری‌های منضم در نسبت میان مبادی و غایات در هر مورد حاصل کرد و آن‌گاه که جهت‌گیری خاص هریک از طریق این تصویر مذکور نمودار شد، به بررسی مقایسه‌ای میان این دو برهان پرداخت. به این ترتیب بررسی مقایسه‌ای این دو برهان، با لحاظ مبادی متفاوت آن‌ها، و تحقیق از نسبت میان غایات حاصل از هریک تناظر یا تباعد میان آن‌ها را آشکار می‌کند.

منظور از تناظر و تباعد را می‌توان با استفاده از تصویری هندسی توضیح داد؛ وقتی بتوان از نقطه‌ی A به نقطه‌ی C1، و از نقطه‌ی B به نقطه‌ی C2 خطی ترسیم کرد، به‌نحوی که امتداد این خطوط در نقطه‌ی D به هم برسند، این دو خط، و نقاط A و B، و C1 و C2، متناظر خواهند بود و چنانچه با امتداد خطوط، فاصله آن‌ها بیشتر شود، این دو خط متباعد خواهند بود. به‌تعبیر مابعدالطبیعی اگر غایات دو برهان، وجوه مختلف حقیقت واحدی باشند، این دو برهان مبتنی بر نظرگاهی متناظر خواهند بود و چنان‌چه رو به غایاتی متباعد داشته باشند، میان آن‌ها نسبت تباعد برقرار خواهد بود. به این طریق تلاش برای درک تلقی‌های متفاوت از واقعیت نه ما را به سمت نسبی‌گرایی سوق خواهد داد و نه منجر به احساس همدلی ناموجه حاصل از عدم تشخیص موارد متناظر و متباعد خواهد شد. در حقیقت تشخیص چشم‌اندازهای متناظر و متباعد فهم این موضع را ممکن خواهد ساخت که تفاوت غایات در چه مواردی صوری و ظاهری است و در چه مواردی حقیقی خواهد بود و همچنین دریافت غایات به‌لحاظ صوری متفاوت می‌تواند بینش ما را نسبت به واقعیت توسعه می‌دهد.

۲) اقتضائات مابعدالطبیعی براهین اثبات وجود خدا

برای تبیین اقتضائات مابعدالطبیعی براهین اثبات وجود خداوند ابتدا ضروری

است تعریفی از مابعدالطبیعه ارائه گردد که این خود امری دشوار است؛ دشواری این امر به جهت ناممکن بودن تعیین موضوع خاص آن است. با این حال می‌توان با مقایسه دانش مذکور و سایر دانش‌ها، مابعدالطبیعه را به این صورت تعریف کرد که: «مابعدالطبیعه علم به مطلق و نفس الامر است» (شوان، ۱۳۸۸: ۴۴۷) که می‌توان بر اساس تعریف مذکور، ویژگی علم مابعدالطبیعه از سایر علوم را جامعیت موضوع آن دانست به این نحو که اگر علوم خاص حقیقت موضوع خاصی را بر ما آشکار می‌کنند، مابعدالطبیعه به‌عنوان علم کلی، حقیقه‌الحقایق را بر ما آشکار خواهد ساخت که به این ترتیب «حقیقه‌الحقایق، مطلق و از این روی غیرمتناهی است» (همان: ۴۴۱). می‌توان گفت که موضوع مابعدالطبیعه به جهت ویژگی جامعیت آن، مطلق، و به جهت ویژگی منشأیت آن برای همه‌ی حقایق، نامتناهی دانسته می‌شود و از این رو است که «مطلق ذات است به شرط لا که در آن من و ما و حتی الوهیت شخصانی وجود ندارد و در قالب عبارت و فکر نمی‌گنجد... و از سویی دیگر غیرمتناهی، ذات است لایشرط. غیرمتناهی لازمه‌ی ذاتی مطلق است و یکی را بدون دیگری نمی‌توان تصور کرد؛ تو گویی او است که لبریز می‌گردد و عالم را پدید می‌آورد» (همان). بنابراین انتظار این است چشم‌انداز حاصل از دانش مابعدالطبیعه بتواند نسبت ذهن متناهی ما امر نامتناهی و طریق حصول چنین دانشی را نیز نمایان سازد.

تعریف‌ناپذیری ذات مطلق به معنای ناتوانی ذهن فی‌نفسه برای درک امر مطلق است بنابراین درک امر مطلق نیز مانند هر واقعیتی دیگری ریشه در خود ذات مطلق دارد و از دو طریق می‌تواند حاصل گردد: از طریق اشراق عقلی و از طریق رابطه‌ی وجودی علی. با عطف توجه به مؤلفه‌های اصلی شناخت، یعنی فاعل شناسایی و

متعلق شناسایی، برای تبیین نحوه‌ی حصول دانش مابعدالطبیعه در حالت نخست از تقارن و تشابه میان ذهن و مطلق به‌مثابه‌ی فاعل شناسای مطلق بهره گرفته می‌شود که در این حالت علم به مطلق حالت اشراق عقل کل بر ذهن متناهی است و در حالت دوم ذهن مرتبه‌ای از مراتب حق محسوب می‌گردد که به تبع آن هستی یافته است. در حالت نخست فاصله میان ذهن و امر مطلق از طریق نور و اشراق طی می‌گردد و در حالت دوم از طریق فعل و ایجاد. در حالت نخست واقعیت شناخت بدیهی انگاشته می‌شود و در حالت دوم واقعیت وجود. غایت هر دو طریق حصول تقرب به مطلق است که برخوردار از نوعی ویژگی کیفی و اشتدادی است. بنابراین جهت‌گیری عمودی دارد.

با توجه به موارد مذکور می‌توان گفت که اشراق به‌نوعی در پیوند با اصالت آگاهی و اصالت ایده است و «دیدگاهی است که بر نقش محوری امر ایده‌آل و امر معنوی در تفسیر تجربه تأکید دارد و می‌تواند مبتنی بر این باور باشد که اساساً عالم یا واقعیت به‌عنوان روح یا آگاهی وجود دارند و واقعیت مجردات و قوانین، اساسی‌تر از اشیاء محسوس است یا این که حداقل هرآنچه که وجود دارد، از جهت عمدتاً ذهنی و به‌عنوان، و از طریق، ایده‌ها شناخته می‌شود» (Britannica, topic, Idealism). برهان مطرح در این نظرگاه برهان وجودی است. نظرگاه دوم نیز مربوط به مابعدالطبیعه‌ی وجودی است که وجود را امری بدیهی می‌انگارد و مطلق را به‌مثابه وجود مطلق در نظر می‌گیرد و جز آن را بر اساس وجود و عوارض ذاتی آن تبیین می‌کند و معتبرترین برهان در این دیدگاه برهان صدیقین است.

از این‌رو در بررسی مقایسه‌ای میان این دو برهان، مستلزم بررسی امکان تناظر یا تباعد میان این دو برهان، به جهت انطباق با اقتضائات نگرش مابعدالطبیعی است که عبارت از پذیرش فاصله میان ذهن متناهی و امر مطلق، تقدم بالفعل لزوم طی

این فاصله از طریق اشراق و یا ایجاد، و تبیین وابستگی ذهن به امر مطلق، و همچنین انطباق با جهت‌گیری کیفی و عمودی در این سیر است. بدیهی است که در صورت انطباق برهان وجودی و برهان صدیقین با اقتضائات مذکور، این دو برهان متناظر خواهند بود و در غیر این صورت حکم به تباعد میان آنها خواهیم نمود و بر این اساس این حکم را به نظرگاه مابعدالطبیعه مبنای این براهین نیز تسری خواهیم داد. در این بررسی به مقایسه دو تقریر از برهان وجودی با تقریر صدرایی برهان صدیقین خواهیم پرداخت و ابتدا به تبیین اقتضائات برهان وجودی آنسلم می‌پردازیم.

۳) بررسی اقتضائات مابعدالطبیعی برهان وجودی آنسلم

آنسلم در همان ابتدای طرح برهان وجودی می‌پذیرد که «مفهوم بودن چیزی، مطلبی کاملاً متفاوت با درک واقعیت داشتن آن است» (Anselm, 2017, 82)، چرا که «نادان نیز، علی‌رغم نادانی بسیارش وقتی از خداوند به‌عنوان موجودی سخن می‌گوییم که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد، می‌فهمد که ما چه می‌گوییم. پس آنچه را که او می‌فهمد، در ذهن او وجود دارد؛ علی‌رغم اینکه نادان موجود بودن آن را (در واقعیت) درک نمی‌کند» (همان). بنابراین از نظر آنسلم فهم «آنچه بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد»، همیشه به درک واقعیت آن نمی‌انجامد و همین درک است که عامل تمایز دانا و نادان است. وی برای توصیف علم به واقعیت خداوند، از تمثیل نقاش بهره می‌گیرد و وضع نادان را شبیه کسی می‌داند که طرحی را در ذهن دارد و چون آن را ترسیم نکرده است، وجود آن را درک نمی‌کند، اما پس از ترسیم آن هم وجود آن را در ذهن، و هم در واقعیت درک می‌کند.

از نظر آنسلم مفهوم خداوند در ذهن ما مبین تعریف خداوند نیست، بلکه نشانه‌ای است که به واسطه‌ی آن ایمان می‌تواند شهود خود آن حقیقت را برای ما ممکن سازد. تعریف‌ناپذیری تصور خداوند را می‌توان در این صورت‌بندی آنسلم از برهان وجودی یافت که: «اگر آن‌چه بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد تنها در ذهن ما وجود داشته باشد، پس می‌توان چیزی بزرگ‌تر از آن تصور کرد، زیرا چیزی که هم در ذهن و هم در واقعیت وجود دارد، بزرگ‌تر از چیزی است که تنها در ذهن وجود دارد» (Ibid)، که در این برهان «آن‌چه بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد»، نه مفهومی از خداوند، بلکه امری غیرمفهومی است، و به واسطه‌ی ذهن دسترس‌ناپذیر است.

۱۳-۱- ایمان و فراروی

بر اساس فلسفه‌ی آنسلم ایمان شرط فراروی ذهن از محدودیت‌هایی است که به سبب حالت بالقوه‌ی خود در معرض آن‌ها قرار دارد و مفهوم خداوند نیز، به‌عنوان «چیزی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد»، نشانه‌ای است که ایمان برای تصدیق هستی خداوند به آن نیاز دارد. بنابراین می‌توان گفت که سیر استدلال آنسلم، حرکت از مفهوم خداوند به هستی خداوند نیست، بلکه سیر از ایمان به شهود است؛ آنسلم به محدودیت‌های عقل استدلالی واقف است و راه فراروی از این محدودیت‌ها را ایمان به خدایی می‌داند که ابتدا مفهوم ناظر بر حقیقت خودش را در ذهن ما قرار می‌دهد و چنانچه ایمان و طلب شهود عینی به میان آید، حقیقت خود را نیز بر ما اشراق خواهد کرد. به همین جهت آنسلم در قالب ادبیات نیایش به تصدیق این امر می‌پردازد، وقتی که می‌گوید: «پروردگارا تو را به‌خاطر این که در من تصویری از خود قرار دادی تا تو را متذکر شوم، به تو بیاندیشم، و تو را دوست داشته باشم، سپاسگذارم. اما این تصویر به‌خاطر پلیدی‌های من و گناهان من کدر شده است و نمی‌تواند آنچه را برای آن خلق شده، به انجام رساند، مگر این که آن را احیا و اصلاح

کنی» (Ibid, 81). وی در ادامه ضمن اعتراف به این که ذهن توان دریافت رفعت الهی را ندارد، ایمان را واسطه‌ی فهم معرفی می‌کند و می‌گوید: «من به دنبال این نیستم که ابتدا بفهمم و بعد ایمان بیاورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم» (Ibid). آنسلم تلقی خود را از نسبت میان ایمان و فهم از آیه‌ای از کتاب اشعیا در ترجمه‌ی یونانی گرفته است که در آن بر شرط ضروری ایمان برای فهم تأکید می‌شود: «نخواهی فهمید مگر این که ایمان بیاوری» (اشعیا، ۷: ۹).

آنسلم در ادامه برای تبیین نحوه‌ی شهود این حقیقت متعالی به نحوه‌ی درک ما از خوبی اشاره می‌کند که نوعی درک غیرحسی است؛ خیر هم مطلوب انسان است و هم حقیقتی عینی است و هم انسان می‌تواند آن را در حد توانش در خویش محقق سازد. از نظر آنسلم امر مطلق همانا خیر مطلق است و از همین جهت «آنچه بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد» را به آنچه «بهتر از آن نتوان تصور کرد» تأویل می‌کند و در این رابطه می‌گوید که «اکنون مراد من از بزرگی، بزرگی در اندازه نیست، ... بلکه چیزی است که همانند حکمت ارزشمندتر است و از این لحاظ تنها خیر اعلی است که می‌تواند به نحوی متعالی بزرگ باشد» (Ibid, p7).

۳-۲- ایده‌ی خیر

می‌توان تقارن میان حکمت و خیر اعلی را نشانه‌ای برای بیان استعداد ذهن انسانی در درک حکمت دانست؛ انسان از این جهت همانند همان تابلوی نقاشی است که تصویرگر می‌تواند نقش خود را در او بیش از هر موجود دیگری ترسیم نماید و وقتی به تصویر درآمد، می‌تواند عینیت خویش را، و به طریق اولی عینیت تصویر گر را به فهم آورد. ابزار این تصویرگری تذکار است و شناخت امر مطلق متضمن سه‌ویژگی یادآوری، فهم، و عشق ورزیدن است (Ibid, 65).

انسان با نگرستن و تأمل در عقل خویش، آن را همچون آینه‌ای می‌یابد که آن ذات مطلق را به تصویر می‌کشد و همانند هر تصویری وابسته به چیزی است که تصویر آن می‌باشد. ذهن و مفاهیم حاضر در آن، به ذهن الهی و حقایق حاضر در آن شباهت دارد و البته تابع وابسته‌ی به آن است. و از همین جهت است که می‌توان مهم‌ترین شاخصه‌ی اصالت ایده در دوره‌ی مسیحی را معرفی ذهن الهی به‌عنوان جایگاه مثل دانست که نخستین بار از طرف نیکوماخوس گراسایی، فیلسوفی افلاطونی قائل به تقدم مثل بر عالم در قرن ۱۴ میلادی صورت گرفت (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۱۵).

به‌این ترتیب تقریر آنسلمی از برهان وجودی، به جهت این‌که متضمن تبیین وابستگی ذهن انسان به امر مطلق است و دستیابی ذهن به حقیقت را حاصل اشراق عقل الهی و خیر برین می‌داند و و سیر در این مسیر از طریق تغییر کیفی مراتب حکمت، و تحقق خیر تبیین می‌کند و روبه‌سوی خیر مطلق دارد، مطابق با اقتضائات مابعدالطبیعی محسوب می‌گردد.

۴) هگل و اقتضائات برهان وجودی

هگل در تقریر خود از برهان وجودی به دو نکته توجه دارد: یکی به نقد کانت بر برهان وجودی، و دیگری به نقدی که به خود کانت در این زمینه وارد است. کانت به برهان وجودی از این جهت ایراد می‌گیرد که آن را حاوی پیش‌فرض می‌داند بر همین اساس است که وجود را از مفهوم کامل‌ترین موجود قابل استنتاج می‌داند. اما از نظر کانت هیچ کمالی از تحلیل مفهوم کامل‌ترین موجود حاصل نمی‌شود و این شامل وجود هم می‌شود، و از آنجا که انتخاب هر کمالی یک پیش‌فرض است، وجود هم از جمله کمالاتی است که از پیش فرض شده است.

نقد عمده‌ی هگل به کانت مربوط به عدم پایبندی وی به خودبنیادی عقل است، چراکه وقتی وجود به مثابه‌ی زمینه‌ی تجربه‌ی بیرونی ما برای عقل دسترس‌ناپذیر باشد، این تناهی فاعل شناسایی مغایر با خودبنیادی او خواهد بود، درحالی‌که هگل در پدیدارشناسی روح، عقل را برابر با یقین آگاهی به همه‌ی واقعیت بودن خویش معرفی می‌کند (Hegel, 1807, 178). هگل تناهی اولیه ذهن انسانی را رد نمی‌کند اما در راستای شعار روشنگری کانت، ماندن در تناهی را نشانه گریز از بلوغ می‌داند. در نگاه نخست ممکن است گذر از تناهی به عدم تناهی را گذر انسان از خرد خویش به خردی فوق بشری دانست، اما هگل این تلقی را نیز به این صورت مردود اعلام می‌کند که: «ما تنها یک عقل داریم و عقل فرابشری دومی در کار نیست و همین عقل است که در انسان وجهی الهی دارد» (Hegel, 2001, 123). بنابراین اگرچه هگل در انتقاد از برهان وجودی آنسلم از جهت ابتدای آن بر پیش‌فرض با کانت همراهی دارد، اما قصد او به اتمام رساندن طرح خودبنیادی عقل است و در همین راستا است که لادریگری کانتی در حوزه‌ی مابعدالطبیعه را بر نمی‌تابد.

۴-۱- اهمیت مفهوم نزد هگل

عقلی که هگل از آن سخن می‌گوید، با مفهوم سروکار دارد و از این رو استدلالی و انسانی است و اندیشه‌ای که هگل از آن سخن می‌گوید، اندیشه‌ی محضی است که با وجود یکی است، زیرا ایده‌ی خداوند به جهت عدم تناهی‌اش متفاوت با مفاهیم اذهان متناهی است. در توضیح نسبت اندیشه‌ی مطلق و مفاهیم ذهن انسانی می‌توان گفت که ایده‌ی خداوند اندیشه‌ی خود الهام‌گری است که اندیشه‌ی ما به آن پاسخ می‌گوید و البته این پاسخ‌ها به جهت تناهی ذهن ما صور مختلفی دارد که ظهورات مختلف آن مفهوم متناهی است و به همین جهت «در فلسفه‌ی دین، امر

مطلق متعلق شناسایی قرار می‌گیرد، نه صرفاً در قالب اندیشه، بلکه همچنین در قالب ظهور آن (Hegel, 1895, 34) و این ظهورات مختلف شکل‌دهنده‌ی صور مختلف وحی و صور مختلف اندیشه‌ی دینی است و اساساً وحی عبارت از هر تصویری است که ما از خداوند می‌توانیم داشته باشیم چرا که «هر ایده‌ی کلی که در ذهن داریم، معنایی صرفاً انضمامی از امر واجب فی‌نفسه است که در طرح خویش فعال است و خود را ظاهر و آشکار و القا می‌سازد (ibid). تلقی‌های ما از امر مطلق در فلسفه و دین متفاوت نیستند، بلکه تفاوت مربوط به پیشرفت فهم ما از این موضوعات و مفهومی شدن شناخت ما در نظرگاه فلسفی است.

هدف هگل از پرداختن به برهان وجودی اثبات خدا و رد نظر منکران نیست؛ دغدغه‌ی او بیشتر رد نظر کانت است که شناخت امر مطلق را رد می‌کند و بحث از واقعیت آن را به حوزه‌ی دیگری غیر از شناخت منتقل می‌کنند. از نظر هگل حتی کانت هم می‌پذیرد که ما بدون اندیشیدن در مورد نامتناهی قادر به اندیشیدن نیستیم و در این موضوع با کانت هم‌نظر است که اندیشه‌ی متناهی قادر به اثبات امر مطلق نیست. از طرفی دیگر هگل قائل به عقلی‌ورای عقل بشر هم نیست و بنابراین باید راهی یافت که از طریق آن ذهن متناهی افراد انسانی بتواند با امر نامتناهی پیوند برقرار کند. از این‌رو هگل به این نتیجه می‌رسد که این مفهوم امر مطلق است که ضمانت درستی تصور متناهی ما را بر عهده دارد. تضمین درستی تصورات متناهی ما مفهوم مطلق است که خود حاصل استدلال منطقی نیست، بلکه راهنمای سیر منطقی در فرایندی دیالکتیکی است. هگل معتقد است که همین که ما قادر به اندیشیدن هستیم دلیلی ضروری بر این است که ما در نامتناهی قرار داریم و این نامتناهی است که ما را پیش می‌برد. واقعیت ذات خداوند به‌نحو پیشین در مفهوم آن قرار دارد و در تحلیل نهایی این واقعیت خداوند نیست که از مفهومی

در ذهنی متناهی حاصل می‌شود، بلکه این حقیقت خداوند است که تصور خداوند را برای ذهن متناهی ممکن می‌سازد. در برهان وجودی زمانی حرکت از مفهوم به وجود ناممکن می‌گردد که آگاهی محدود به فاهمه شود و از آنجا که فاهمه متضمن جدایی مفهوم و واقعیت است، این گذار ناممکن می‌شود. اما مفهوم مطلق، «مفهوم تمامیتی است که جنبش و فرایند تعیین‌بخشی به خویش است، برخلاف مفهومی صرفاً ذهنی که جدای از وجود است و یک نقص محسوب می‌شود» (Ibid, 438). براین‌اساس می‌توان گفت که مطلق حقیقتی ذهنی نیست بلکه امری است که ذهن را از قناعت با داشته‌ها و دستاوردهای خود باز می‌دارد و او را همواره به پیشرفت می‌خواند.

۲-۴- چگونه ظهور مفهوم مطلق

هگل برای توضیح خودابرازی امر مطلق در، و از طریق اندیشه‌ی انسانی از مفهوم ارسطویی اینتلتشی بهره می‌گیرد. اینتلتشی اصطلاحی ارسطویی است و مراد از آن چیزی است که اصل و غایت توسعه‌ی خویش را در خود دارد. هگل در جلد سوم کتاب درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه، استفاده‌ی کانت از این مفهوم را برای تبیین تمایز میان موجود زنده و غیرزنده مورد توجه قرار می‌دهد و آن را چنین بیان می‌کند: «ما برای توضیح موجود زنده در مرحله‌ی مقولات فاهمه (علت و معلول) نمی‌مانیم بلکه آنچه زنده است را همچنین به‌عنوان علت خویش، و به‌عنوان مولد خویش می‌شناسیم؛ موجود زنده به خود باقی است» (Hegel, 1990, 247). در اینجا مراد از علت خویش بودن و مولد خویش بودن به‌عنوان ویژگی موجود زنده این است که موجود زنده غایتی بیرون از خویش ندارد، برخلاف موجود غیرآلی که غایتی خارج از خویش دارد. وی سپس چنین ادامه می‌دهد که «علی‌رغم این‌که

اعضاء یک نوع برای آن به‌مثابه‌ی وسیله محسوب می‌شوند اما در عین حال غایت آن نیز خود موجود زنده است و به این طریق خود غایت خویش است» (Ibid, 248). این موضوع در مورد انسان به‌عنوان موجود زنده‌ای که ویژگی اساسی او اندیشیدن است، معنایی خاص پیدا می‌کند، به‌نحوی که از این طریق افراد انسانی ضامن شکل‌گیری، تداوم، و تحقق چیزی می‌شوند که دربردارنده‌ی معنای اصلی نوعیت آن‌ها است.

همانطور که پیش از این گفته شد، مفاهیم ذهنی صورتی ناقص از مفهوم مطلق هستند که از طریق فرایند خود ابرازگری آن متحقق می‌شوند؛ این صور ناقص در این فرایند خود عینیت‌بخشی رو به تکامل می‌گذارند، چرا که باید در نهایت امر منجر به تحقق کامل مفهوم مطلق شوند. با توجه به این که مفهوم اینتِلشی دربردارنده‌ی غایت درون‌باشنده‌ی امور است، و با توجه به این که روح در فرایند خودپروری خویش تحقق می‌یابد، مفهوم مطلق به صورت مفهوم صرف باقی نمی‌ماند و خود را محقق می‌سازد. این تحقق از طریق اذهان انسانی و در فرایندی تاریخی صورت می‌گیرد و همانا دانش مطلق به خویشتن است که رو به‌سوی مطلق شدن دارد. بر این اساس فراروی از محدودیت‌های ذهنی نه در یک سیر صعودی، بلکه در فرایندی تاریخی صورت می‌گیرد و این امر به‌مثابه‌ی اتحاد‌نهایی اندیشه با امر مطلق، نه در یک انسان واحد، بلکه در بشریت در مجموع آن است و زمان لازم برای تحقق آن فرایندی تاریخی به درازای عمر بشر است.

نتیجه‌ی این امر همان چیزی است که از آن به تاریخی‌گری تعبیر می‌شود و منظور از آن «نظریه‌ای است که واقعیت را در فرایندی تاریخی مورد لحاظ قرار می‌دهد و معرفت حاصل در آن مشروط به افق بی‌واسطه‌ی آن است و هرگز حقیقت صرف نیست بلکه حقیقت آن از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر متفاوت است» (Weiss,)

33, 1974). به این طریق می‌توان حاصل تقریر هگل از برهان وجودی را الوهیت بخشی به تاریخ دانست که تاریخ را مراحل تحقق مطلق از طریق ذهن انسان قرار می‌دهد و معنای ضرورت آن، تحقق دانش مطلق به‌خویشتن در مراحل ضروری است.

بر اساس تقریر هگل از برهان وجودی، توسعه‌ی دانش بشر، آگاهی او از منشأیت خویش در آگاهی است و باور به منشأیت خدایی متعالی برای آگاهی انسان، نتیجه ضروری نابالغی اندیشه در مراحل نخستین آن است و مقدمه‌ی ضروری آگاهی انسان از توان بیکران خویش در کسب دانش، مفهوم خداوندی است که به‌مثابه‌ی مفهومی بیکران، ذهن انسان را به تکاپو وامی‌دارد تا قوانین آرمانی خویش را متحقق سازد. بنابراین در تقریر هگلی از برهان وجودی، ذهن انسان و آگاهی او تنها وامدار مفهوم نامتناهی است که در خویش دارد و الهام بخش او در سیر آگاهی‌یابی مستمر تاریخی است و به همین جهت وابسته به واقعیتی فرابشری نیست. توسعه‌ی دانش بشری در این سیر تاریخی نیز جهت‌گیری کیفی عمودی ندارد چراکه از نظر هگل کیفیت همواره مبتنی بر کیفیت است و اشتداد آگاهی انسان چیزی جز گسترش حجم دانش او ندارد. غایتی حاصل از این سیر تاریخی نیز متعالی نیست چراکه کیفیت این آگاهی نیز صرفاً تأکید بر درون‌باشندگی فزاینده این آگاهی است. بر این اساس می‌توان گفت که تقریر هگل از برهان وجودی چیزی جز تفسیر وارونه از اقتضائات مابعدالطبیعی آن، و ازاین‌رو در جهت تباعد با آن نیست.

۵) تقریر صدرایی از برهان صدیقین و اقتضائات مابعدالطبیعی آن

ملاصدرا در ارزیابی قوت براهین اثبات وجود حق، علت کثرت راه‌های وصول را

حدوسط‌های مورد استفاده در این براهین معرفی می‌کند و بر این باور است که اگر در برهانی خود ذات حق به‌عنوان حد وسط قرار گیرد، این برهان به تعبیر وی «اسد و اشرف» براهین خواهد بود، زیرا در این برهان طریق و مقصود عینیت دارند. چنین توصیفی از برهان صدیقین، تقریر ملاصدرا از این برهان را با تقریر ابن‌سینا، و سایر تقریرهای مطرح شده پیش از ملاصدرا متمایز می‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۲). برهان صدیقین از این جهت کوتاه‌ترین راه برای وصول به حق است، که در آن از ذات حق بر خود او شهادت داده می‌شود. اما به آگاهی درآمدن این شهادت برای ما، به جهت تناهی ذهن و گرفتاری در کثرات، مستلزم یک صیروت است و این صیروت مقتضی پذیرش فاصله‌ای است که بین عاقل و معقول وجود دارد، و باید از طرف عاقل طی شود.

۵-۱- اتحاد عاقل با معقول

نقطه‌ی آغاز نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا، نقد نظریه تجرید است؛ ملاصدرا معتقد است که نفس برای ادراک صور عقلانی، ابتدا باید خود به مرتبه‌ی شامخ عقلانی برسد و از ظلمت و تاریکی خارج شود (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۳). از نظر ملاصدرا نظریه‌ی تجرید به‌جای این که ادراک عقلانی را حاصل خروج تدریجی نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل بداند، صور مرتسم در ذات را مشمول حرکت معرفی می‌کند و این موضوع از طرف وی پذیرفته نیست چراکه ممکن نیست نحوه‌ی وجود امر محسوس به امر معقول تحول یابد و در حقیقت باید گفت که نفس به این جهت واجد صور معقول می‌شود که ذات و جوهر نفس از مرتبه‌ی احساس به مرتبه‌ی تعقل سیر کرده‌است (همان: ۳۳). از این‌رو می‌توان گفت که حصول مراتب مختلف ادراک برای نفس، مقتضی اتحاد آن با مراتب مختلف واقعیت، و حصول فعلیتی مداوم برا نفس از طریق این اتحاد است. لازمه این امر آگاهی نفس به نحوه‌ی

وابستگی خود به امری است که در حکمت صدرایی از آن تعبیر به وجود، و از نظریه‌ی حامی آن تعبیر به اصالت وجود می‌شود.

۵-۲- اصالت وجود، به‌عنوان بنیان برهان صدیقین

ملاصدرا براهین متعددی برای اثبات اصالت وجود مطرح می‌کند که در کتاب مشاعر می‌توان مجموع آن‌ها را دید اما برهانی که ملاصدرا در اسفار برای اثبات اصالت وجود ارائه می‌دهد مبین این است که «فی أنَّ للوجود حقيقةً عينيةً لما كانت حقيقةً كل شيء هي خصوصيةً وجوده التي ثبتت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء _ بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة؛ كما ان البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض و يعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود، و سائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها» (همو، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۸). وی در این جا به خصوصیت وجود اشیاء، به‌مثابه‌ی حقیقت آن‌ها، اشاره می‌کند و ضمن بیان این‌که حقیقت هر شیء به برخورداری آن از وجود است، پس خود وجود از هر چیزی در حقیقت داشتن سزاوارتر است؛ توضیح این‌که بنابر اصالت وجود، ماهیت اشیاء زمانی بهره‌ای از حقیقت دارد که منطبق با واقعیت خارجی باشد و خود ماهیت نسبت به موجود بودن و معدوم بودن، ذهنی بودن و خارجی بودن، ابهام و تشخص، وحدت و کثرت لاقتضا است، و هیچ‌یک از این حالات ذاتی آن نیست، و بنابراین اصالت با وجود است که موجودیت، تشخص، خارجیت و وحدت ذاتی آن است. بر این اساس ماهیت جز تصویری ذهنی از وجود، یا به تعبیر ملاصدرا «حکایات الوجود» نیست و ماهیتی که در ذهن کلیت بر آن عارض می‌گردد و در خارج تشخص عارض بر آن است، به این معنا در خارج موجود نیست که همان حیثیت موجودیت در خارج باشد، بلکه تنها میان آن‌ها نحوه‌ای اتحاد وجود دارد

(همان: ۴۰) و بنابراین راه دریافت حقیقت اشیاء دریافت نحوه‌ی اتحاد میان تصاویر، و حقایق متکثر با حق واحد است.

۵-۳- اصالت وجود و کثرات

بر اساس اصالت وجود، حقیقت خارجی چیزی جز وجود نیست و از آن‌جا که وجود ثانی ندارد، و کثرت نیز همیشه حاصل تخلل غیر است، مسئله‌ی اصلی فهم این است که وجود به‌عنوان امری واحد چگونه می‌تواند کثیر باشد و امر کثیر چگونه می‌تواند برخوردار از وحدت باشد. در این راستا می‌توان گفت که بر اساس اصالت وجود برای فهم این کثرت نباید به سراغ الگوهای از تبیین کثرت رفت که بر اساس ماهیت به‌مثابه‌ی تصویر واقعیت شکل گرفته‌اند. در این موارد کثرت حاصل از تحلیل مفاهیم ماهوی به واقعیت تسری می‌یابد به این صورت که گفته می‌شود کثرت میان افراد یا به‌تمام ذات است، یا بعض ذات و یا حاصل عروض اعراض متکثر است.

کثرت مربوط به حقیقت وجود در نظریه‌ی تشکیک وجود آمده است که بر اساس آن برخورداری‌های متفاوت افراد از حقیقت وجود، عامل تمایز مراتب وجود است و ضعیف از قوی، ناقص از کامل، و بالقوه از بالفعل به‌واسطه‌ی میزان این برخورداری متمایز می‌شوند. بنابراین مابه‌الامتیاز افراد در این نحو کثرت، همان مابه‌الاشتراک آن‌ها، یعنی حقیقت وجود است. به همین جهت ملاصدرا در مقدمه دوم برهان صدیقین نظر خویش را در مورد کثرت به این صورت بیان می‌کند که «در افراد وجود به‌جهت ذاتش اختلافی نیست مگر به کمال و نقص، و شدت و ضعف، یا به امور زائد، همانطور که در افراد ماهیت نوعیه چنین است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ج ۶، ۱۵). بر این اساس وحدت ذهن و عین برای انسان، وحدت با امر واحد ذومراتبی است که با توجه به محدودیت‌ها و ظرفیت‌های مراتب مختلف ذهن، و متناسب با آن‌ها این وحدت در یک سیر رو به تصاعد، از طریق انطباق ذهن با

مراتب مذکور حاصل می‌گردد.

از آنجا که کثرت در وجود، کثرتی طولی و سلسله‌مراتبی است، سلسله‌مراتب وجود را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته‌ی واجب و ممکن تقسیم کرد که به این ترتیب کامل‌ترین مرتبه، یعنی مرتبه‌ای که تصور کامل‌تر از آن ممکن نباشد، مرتبه‌ای است که واجب بالذات بوده و مستغنی از غیر است و سایر مراتب، عبارت از فعل ایجاد او هستند که در حکمت صدرایی برای تبیین کثرات به عنوان فعل ایجاد واجب از نظریه علیت و تفسیر آن بر اساس اصالت وجود استفاده می‌شود.

۵-۴- اصالت وجود، تشکیک، و وحدت شخصی

در حکمت صدرایی میان مراتب متفاضل وجود رابطه‌ی علی‌معلولی برقرار است، به‌نحوی که مراتب برتر وجود، علت مراتب پایین‌تر، و مراتب پایین‌تر، معلول مراتب بالاتر محسوب می‌شوند. با توجه به این که بر اساس اصالت وجود نمی‌توان از طریق تحلیل مفاهیم ماهوی ممکنات به ملاک نیازمندی ممکن به واجب دست یافت، و این مهم از طریق نظر به حقیقت وجودی آن‌ها حاصل می‌گردد، و نیز با توجه دومراتب بودن حقیقت وجود، می‌توان گفت که این نقص و ضعف وجودی، و فقر وجودی ممکنات است که مناط نیازمندی آن‌ها به علت است. بنابراین مرتبه‌ای از وجود هست که نهایت کمال و شدت وجود را دارا است و از این‌رو برخوردار از غنای محض است و سایر مراتب هستی همگی عین فقر و نیاز به آن هستی کامل و وجود محض هستند. در حکمت صدرایی برای توصیف هستی‌شناختی این ممکنات تعبیر وجود رابط به‌کار می‌رود و از این طریق اطلاق عنوان وجود رابطی به معلول که قائل به‌وجود فی‌نفسه‌ای برای معلول است، به‌کنار می‌رود و براین اساس وجود معلول، تنها وجود لغیره، و عین ربط و وابستگی به علت است (همان: ج ۱، ۴۷).

با نفی جنبه‌ی فی‌نفسه برای معلول در می‌یابیم که اگرچه تغایری میان علت و معلول هست، اما این تغایر وجودی نیست بلکه معلول همان تشآن و تطور وجود است. در واقع این ذهن ما است که نوعی جنبه‌ی استقلال برای معلولی در نظر می‌گیرد که فقر محض و ربط صرف است، زیرا ربط بودن با واجد ذات بودن سازگاری ندارد و به این ترتیب معلول شأنی جز دلالت‌گری بر ذات مستقل واجب ندارد و بنابراین بدون حضور غنی و مستقل موجود نمی‌گردد.

با توجه به اینکه علم از نگاه ملاصدرا از سنخ وجود است و با معلوم متحد می‌باشد، ذهن نیز در زمره‌ی همین مراتب قرار می‌گیرد چراکه بر اساس مطالب مذکور درک حقیقت معلول به‌نحو مستقل ناممکن است و حقیقت معلول، از طریق شهود حقیقت مربوط الیه ممکن می‌گردد، زیرا متعلق علم حضوری، حقیقتی مستقل است و در واقع علم به ممکنات، علم به آن حقیقت مستقل در مرتبه‌ای متناسب با مرتبه‌ی خود نفس است، چراکه علم به معلول نیز جز علم به علت به‌اندازه‌ی سعه‌ی وجودی معلول نیست و این سیر تا رسیدن به متعلقی که سعه‌ی وجودی نامتناهی دارد و از همین‌رو علّة‌العلل است، ادامه می‌یابد. بر این اساس می‌توان از معلول به‌عنوان تجلی علت یاد کرد که به این طریق تشآن جایگزین علیت می‌گردد (عبودیت، ۱۳۹۰: ۷۸).

به این ترتیب سیر تعالی‌جویی نفس، مستلزم آگاهی بیشتر به شدت ربط به آن واحد مستقل و نفی استقلال خویشتن است، تا به جایی که خود را در مقابل ذات حق عدم محض می‌یابد. چرا که براین اساس نفس انسان نیز مانند سایر ممکنات جز سایه‌ای از حق نیست و از خود موجودیتی ندارد و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است. لحاظ استقلال برای ممکنات و تلاش برای علم به آن‌ها مانند دویدن در پی سایه‌ها است و علم راستین به حق تنها زمانی شکل می‌گیرد که

ظهورات حق را به مثابه‌ی آینه‌هایی در نظر بگیریم که به میزان قرب و بعد آن‌ها از ذات حق، تصویری از او را بازتاب می‌دهند (همان: ج ۲، ۲۹۳) و به این ترتیب خود ذهن نیز شأنی جز این آینه‌بودن برای خود نمی‌یابد جز این که به این ویژگی خود آگاهی دارد. از این رو با توجه به این که «الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا و ليس له امتياز و لا تأثير و لا اقتضاء أصلا» (همان: ج ۱، ۸۶)، دیگر نمی‌توان هیچیک از ممکنات و از جمله ذهن را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود در نظر گرفت بلکه وجود انحصاراً به ذات حق تعلق دارد و تعیین همان چیزی است که از آن تعبیر به وحدت شخصی وجود می‌شود.

در حقیقت پس از عین‌الربط دانستن معلول به واسطه‌ی فقر و نیاز ذاتی معلول به علت، می‌توان دریافت که هر آنچه جز او واقعیت تلقی می‌شده، در حقیقت اطوار شوون خود او است. در این جا معلوم نامتناهی بالفعل است زیرا «أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۲۲) و ذهن انسان به مثابه‌ی عالم، که وجهی جز امکان و بالقوه بودن برای شناخت ذات حق و تقرب به او ندارد، نامتناهی بالقوه است.

۶) نتیجه‌گیری

آنچه در بررسی مقایسه‌ای برهان وجودی به روایت هگل، و برهان صدیقین به روایت صدرالمتألهین، در نگاه نخست مورد توجه قرار می‌گیرد، مبادی متفاوت این دو برهان است. همان‌طور که در مباحث فوق نیز روشن گردید، ماهیت برهان وجودی بررسی مفهوم خداوند از جهت نسبت آن با وجود او است که با بررسی کیفیت این مفهوم، منشأ آن به مثابه‌ی حقیقتی ورای ذهن بشر، و غایتی که تأمین می‌کند، تصدیق واقعیت خداوند حاصل می‌گردد. تقریر آنسلمی از برهان وجودی

مقتضی پذیرش این است که هر دانشی به ذات مطلق حاصل ایمان، طلب مؤمن، و اشراق الهی است و فرایندی برای صیوروت انسان در جهت بازگشت به ذات مطلق با یک جهت‌گیری عمودی است. دلیل این امر باور به تقدم ذهن الهی به‌مثابه‌ی جایگاه مثل بر فاعل شناسای انسانی، و غایت بودن برای آن است.

در برهان صدیقین، نقطه‌ی آغاز حقیقت وجود است و ذهن و محتوای آن نیز بر حسب وجود تعریف می‌شوند. در این‌جا نیز کیفیت طی طریق در فرایند برهان متضمن یک جهت‌گیری عمودی برای صیوروت انسان است. در این مورد می‌توان چنین نتیجه گرفت که علی‌رغم تفاوت مبادی در برهان وجودی آنسلمی و برهان صدیقین، نسبت تناظر میان برهان وجودی با تقریر آنسلم و برهان صدیقین برقرار است، زیرا هر دو مورد ناظر به حصول غایاتی متناظر است.

بر خلاف برهان وجودی آنسلم، مفهوم خداوند در برهان وجودی هگل صرفاً کیفیتی درون‌باشنده دارد و تمامیتی تلقی می‌شود که عقل را در فرایند خودپروری خویش آن را فعال می‌سازد و به آن حیات می‌بخشد. این حیات فرایند تکاملی است که به بشریت در مجموع تعلق دارد و هیچیک از افراد انسانی به‌تنهایی قادر به وصول به مقام شهود حق نیستند. در این تقریر مطلق امری از پیش محقق نیست، بلکه امری رو به تحقق است که در سیر خویش در تاریخ به غایت خویش نزدیک می‌شود و بر این اساس جهت‌گیری صیوروت بشری در اینجا تاریخی و بنابراین افقی است. از این رو نمی‌توان میان برهان وجودی با تقریر هگلی، و برهان وجودی با تقریر آنسلم غایتی متناظر در نظر گرفت و از آن‌جا که چنین استنباط شد که برهان وجودی آنسلمی و برهان صدیقین متناظرند، می‌توان نتیجه گرفت که برهان وجودی هگلی با برهان صدیقین غایاتی متناظر ندارند و از همه‌ی این موارد می‌توان حکم به تناظر میان فلسفه‌ی آنسلم و اصالت ایده مسیحی با حکمت صدرایی، و عدم تناظر میان این دو با فلسفه‌ی هگل داد.

منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: سوم.
۲. -----، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، جلد ۱، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ: دوم.
۳. -----، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات (تحقیق خواجوی)، ۱ جلد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، تهران، چاپ: اول.
۴. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۶۷)، نهایة الحکمة، انتشارات الزهراء، تهران.
۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۰)، خطوط کلی حکمت متعالیه، سمت، و مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. -----، (۱۳۸۶)، تقریری از برهان صدیقین، مجله‌ی معارف عقلی، تابستان، شماره‌ی ۶.
۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، جلد ۱، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۸. -----، (۱۳۸۲)، جلد ۷، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، شرح منظومه، انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
۱۰. منزّه، مهدی و کاوندی، سحر، (۱۳۹۶)، ملاصدرا؛ وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی، دوفصلنامه‌ی علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال پنجم، شماره‌ی دوم، بهار و تابستان.
۱۱. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، (۱۳۵۶)، عقل در تاریخ، حمید عنایت، چاپ اول، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.

منابع لاتین

12. Anselm, Saint, (2017), Archbishop of Canterbury, Basic writings, edited and translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Inc, www.hackettpublishing.com.

13. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (2001), *The Philosophy of History*, With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A, Batoche Books, Kitchener, Ontario, Canada.
14. -----, (1990), *Lectures on The History of Philosophy*, Volume III, Edited by Robert F. Brown, Translated by R. F. Brown and J. M. Stewart, University OF California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
15. -----, (1985), *Lectures On The Philosophy of Religion*, Together With Work On The Proofs Of The Existence Of God, The Translation Editet By The Rev. E. B. Spiers, B D, Vol. III, London, Kegan Paul, Trench, & Co LTD, 1895.
16. -----, (2014), *The Phenomenology of Mind*, eBooks@Adelaide, The University of Adelaide Library, University of Adelaide, South Australia.
17. -----, (1991), *Elements of the Philosophy of Right* edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet, Cambridge University Press.
18. Hymers, John Hymers, (2017), *From Illumination to Science (and Back Again): The ontological arguments of St. Anselm and Hegel*, European Centre for Ethics, Deberiotstraat, Belgium
19. Lauer, Quentin, (1982), *Hegel's Concept of God*, State University of New York Press.
20. Weiss, Frederick G, (2017), *Beyond Epistemology*, New Studies IN The Philosophy of Hegel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.
21. <https://www.britannica.com/topic/idealism>
22. Isaiah.

