

Paper:

A Comparative Consideration of Argument for God' s Existence from Consciousness: Swinburne and Mullā Ş adrā

Author(s): Kurd Firuzjaei Yar Ali*

* Department of Islamic Philosophy and Kalam, Baqir al Olum University, Qom, Iran

Abstract:

There is an argument for God' s existence from consciousness. The argument was initially formulated by Swinburne in contemporary Western philosophy. He claims that no one has preceded him in formulating the argument, except John Locke who had a vague reference to it. The argument considers the existence of mental phenomena, such as feelings, emotions, intentions, and thoughts— which are scientifically unexplainable and merely admit of subjective explanations— as evidence for God' s existence. Swinburne provides an inductive versions of the argument, which confirms and reinforces the probability of God' s existence. A survey of arguments for God' s existence in Islamic philosophical tradition reveals that Mullā Ş adra was the first philosopher who argued for God' s existence from rational consciousness. His argument is syllogistic and certainty-conferring. This paper deploys a descriptive-analytic method to consider the two versions of the argument from consciousness for God' s existence in Western and Islamic philosophical traditions, comparing their agreements, distinctions, weaknesses, and strengths.

Keyword(s): God's existence,consciousness,rational perception,MullāŞadrā,Swinburne

آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) از صفحه 141 تا 161]

URL : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1668107>

بررسی تطبیقی برهان بر وجود خدا از طریق آگاهی در آرای سوئیبنرن و ملاصدرا (21 صفحه)
نویسنده: [پار علی کرد فیروزجایی](#)

چکیده

یکی از استدلال‌ها بر وجود خداوند استدلال از طریق آگاهی است. این استدلال در فلسفه معاصر غربی تدوین شده است و برای اولین بار سوئیبنرن آن را صورت‌بندی کرده است. به ادعای او پیش از وی کسی این استدلال را تقریر نکرده است، جز آنکه جان لاک اشاره‌ای مبهم به آن داشته است. در این استدلال، وجود پدیده‌های ذهنی مانند احساسات، عواطف، نیات و اندیشه‌ها که از نظر علمی تبیین‌ناپذیرند و تنها تبیین ناظر به شخص را قبول می‌کنند، دال بر وجود خدا شمرده می‌شوند. تقریر سوئیبنرن از این استدلال تقریری استقرایی است و احتمال وجود خدا را تأیید و تقویت می‌کند. با بررسی استدلال‌ها بر وجود خداوند در سنت فلسفه اسلامی، درمی‌یابیم برای نخستین بار ملاصدرا نیز از طریق آگاهی عقلی بر وجود خدا استدلال کرده است. استدلال ملاصدرا از طریق آگاهی بر وجود خدا استدلالی قیاسی و مفید یقین است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی این دو تقریر از برهان از طریق آگاهی بر وجود خداوند در دو سنت فلسفی غربی و اسلامی بررسی می‌گردد و نقاط اشتراک، افتراق و قوت و ضعف آنها با هم مقایسه می‌شوند.

کلمات کلیدی

ادراک عقلی، ملاصدرا، آگاهی، Mullā Şadrā، God's existence، rational perception، Swinburne، Consciousness، برهان بر وجود خدا، سوئیبنرن

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) صفحه 141

مقدمه

فیلسوفان و متکلمان در طول تاریخ اندیشه استدلال‌های متنوعی بر وجود خدا اقامه کرده‌اند و به روش‌های گوناگون کوشیده‌اند از خدا باوری دفاع کنند. در سنت‌های فکری مختلف دست‌بندی‌های گوناگونی از این ادله ارائه شده است که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست. آنچه در این مقاله در پی بررسی آن هستیم برهانی است که در آن از طریق «وجود آگاهی» بر وجود خدا استدلال شده است. در این برهان با تکیه بر آگاهی در انسان (و چه بسا در حیوان) وجود خدا اثبات شده است؛ یعنی آگاهی، نشانه و دلیلی بر وجود خدا اخذ شده است. چنین برهانی با عنوان شناخته‌شده «برهان آگاهی» (The argument from consciousness) «در مغرب زمین مطرح شده است و الهی‌دانانی مانند سوئیبرن و مورلند از آن سخن گفته‌اند. بنا به ادعای سوئیبرن بجز جان لاک پیش‌تر کسی به این استدلال توجهی نکرده و لاک نیز تقریری از آن ارائه نداده است.

به ظاهر توجه به برهان آگاهی در مغرب زمین در دوره معاصر و پس از شکل‌گیری فلسفه ذهن معاصر رخ داده است و مباحث و مسائل فلسفه ذهن نقش برجسته‌ای در التفات به برهان آگاهی برای اثبات وجود خدا داشته‌اند. مسائلی مانند چیستی ذهن و پدیده‌ها و حالات و کیفیات ذهنی و روابط آنها با مغز و اعصاب و پدیده‌های فیزیکی، بسیاری از فیلسوفان را درگیر خود کرده است و نزاع‌ها و مشاجره‌های دامنه‌داری درباره آنها میان این فیلسوفان درگرفته است. ناتوانی این فیلسوفان در دستیابی به راه‌حلی قانع‌کننده در تبیین علمی چگونگی رابطه بین پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های فیزیکی و مغزی، موجب شده است عده‌ای به تبیین‌های خداپسندانانه رهنمون شوند و مسئله‌ای در فلسفه ذهن را که به یک معمای حل‌ناشده تبدیل شده بود، مقدمه‌ای برای اثبات وجود خدا قرار دهند و از آن وجود خدا را استنتاج کنند.

به ظاهر در سنت فلسفه اسلامی برهانی با این عنوان شناخته شده نیست. مسئله این مقاله آن است که آیا به واقع در سنت قدیمی فلسفه اسلامی کسی از طریق آگاهی بر وجود خدا استدلال نکرده است یا آنکه می‌توان در سنت فلسفه اسلامی نیز برهانی را یافت که مانند برهان آگاهی با تکیه بر وجود آگاهی در جهان، وجود خدا را اثبات کند؛ هر چند با

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 143](#))

نام برهان آگاهی مطرح نشده باشد؟ و اگر چنین برهانی وجود دارد چگونه تقریر می‌شود و چه تفاوت‌هایی با تقریرهای غربی این برهان دارد. نقاط قوت و ضعف آن چیست و بالأخره چگونه ارزیابی می‌شود؟ با بررسی برهان‌های اقامه‌شده بر وجود خدا در سنت فلسفه اسلامی می‌بینیم آنها نیز به چنین برهانی هر چند با تقریری متفاوت توجه کرده‌اند. در ادامه نخست گزارش فشرده‌ای از برهان آگاهی در فلسفه غرب و تقریرهای آن ارائه می‌دهیم، سپس برهانی را که در فلسفه اسلامی از طریق آگاهی بر وجود خدا اقامه شده است تقریر می‌کنیم و در پایان به مقایسه آن دو می‌پردازیم.

1. تقریر سوئیبرن از برهان آگاهی

به باور سوئیبرن هیچ یک از فیلسوفان سنتی بر اساس آگاهی بر وجود خدا استدلال نکرده است (سوئیبرن، 1397، ص 212) و بدین ترتیب، او خود را نخستین کسی می‌داند که تقریری از این برهان را ارائه داده است. البته او معتقد است جان لاک (John Locke, 1632-1704) با توجه‌یافتن به ویژگی تفکر در انسان و تفاوت آن با ماده و ناتوانی ماده برای ایجاد تفکر، بیانی ارائه داده است که تکمیل آن را می‌توان برهان آگاهی دانست. در نظر لاک تنها یک موجود متفکر می‌تواند تفکر ایجاد کند و اگر اشیا دارای علت متعالی جاودان باشند، آن علت لزوماً باید موجودی اندیشنده و آگاه باشد که چنین موجودی همان خداست. لاک پس از آنکه به این نکته توجه داده است که لاشیء محض و عدم نمی‌تواند مبدأ هستی باشد و برای همه مخلوقات چیزی را ضروری دانسته است که ازلی و ابدی است، در صدد برمی‌آید چگونگی وجود آن امر ازلی را بیان کند. او نخست موجودات عالم را به دو قسم کرده است: الف) موجودات آگاه و با شعور؛ ب) موجودات ناآگاه و بی‌شعور. آنگاه کوشید اثبات کند موجود بی‌شعور و ناآگاه نمی‌تواند مبدأ موجودات عالم باشد؛ چون بخشی از موجودات عالم آگاهند و موجود ناآگاه نمی‌تواند موجود آگاه پدید آورد:

اگر قبول داریم که ناچار باید یک موجود ازلی بوده باشد ... در برابر عقل پر واضح است که چنان موجودی لابد باید ذی‌شعور باشد؛ زیرا محال است

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 144](#))

شخص تصور کند یک ماده بی‌شعور محض یک موجود متفکر هوشمند به وجود آورد؛ چنانکه لاشیء هم نمی‌تواند ماده به وجود آورد... ماده را آنچه می‌توانید به اجزای هر چه ریزتر تجزیه کنید... نیز فرض کنید، آنچه بخواهیم شکل یا حرکت آن اجزا را تغییر دهیم... این ذرات کوچک در اجسام نظیر خود... تأثیری نخواهند داشت؛ آنها هم مانند اجسام بزرگتر به همدیگر برمی‌خورند، همدیگر را تکان می‌دهند یا مقاومت نشان می‌دهند و تمام کاری که از دست آنها ساخته است همین است و بس (جان لاک، 1380، صص 395-396).

لاک در اینجا به این نکته واقف شده است که انسان ویژگی‌ای دارد که با ویژگی‌های مادی او مانند حرکت و اجزای بدن، رنگ آن و... کاملاً متفاوت است. این ویژگی همان ویژگی آگاهی یا اندیشه است و نمی‌توان خاستگاه آنرا جسمی دانست که غیر از اندیشه و بی‌بهره از آن است. اما او چندان به این حقیقت نپرداخته است و به گفته سوئیبنرن تنها در حد یک دلیل مبهم بر وجود خدا باقی مانده است. سوئیبنرن مدعی است این استدلال را می‌توان در قالب یک استدلال قوی ارائه کرد که فیلسوفان تاکنون به قدر کافی به آن توجه نکرده‌اند. وی برای تفریر استدلال، نخست توضیحاتی درباره داده‌های ذهنی ارائه می‌دهد و اموری مانند صورت‌های حسی بصری، دردها و هیجانات، باورها، تفکرات و احساس‌ها را پدیده‌های ذهنی محض می‌شمرد و بر تمایز آنها از پدیده‌های مغزی و جسمانی تأکید می‌کند (سوئیبنرن، 1397، ص 214). دردها، تخیلات، اندیشه‌ها و مقاصد ذهنی اموری و رای پدیده‌های مغزی هستند، همان‌طور که تمایز از رفتارهایی‌اند که نوعاً موجب آنها می‌شوند؛ اما در عین حال نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از پدیده‌های ذهنی معلول پدیده‌های مغزی‌اند و آن پدیده‌های ذهنی نیز خود ناشی از پدیده‌های جسمانی دیگری هستند. البته برخی از پدیده‌های ذهنی نیز تا اندازه‌ای معلول پدیده‌های ذهنی دیگری هستند (سوئیبنرن، 1397، ص 214). پدیده‌های ذهنی غیرانفعالی، مانند نیت‌های ما نیز علت پدیده‌های مغزی هستند که این پدیده‌ها خود علت

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 145](#))

پدیده‌های جسمانی دیگری هستند (سوئیبنرن، 1397، ص 215). سوئیبنرن داشتن احساسات، نیات و اندیشه‌هایی مانند آن را زندگی ذهنی می‌نامد و انسان‌ها را به سبب این توانایی، جوهر ذهنی می‌نامد (سوئیبنرن، 1397، صص 216، 219) و از طریق همین زندگی ذهنی (صفات و حالات ذهنی) وجود نفس غیرمادی را نتیجه می‌گیرد:

در نتیجه باید چیزی افزون بر ماده‌ای که بدن و مغز من از آن ساخته شده، وجود داشته باشد؛ بخش غیرمادی ضروری دیگری که تداوم وجودش، مغزی را (و نیز بدنی را) می‌سازد که با آن، مغز من (و نیز بدن من) مرتبط است و به این چیز دیگر نام سنتی نفس می‌دهم (سوئیبنرن، 1397، ص 218).

با پذیرش وجود نفس و قبول اصل تأثیر و تأثر میان نفس و بدن، مشکل قابل طرح آن است که روابط میان نفس و بدن تبیین‌ناپذیر می‌شود. با قبول نظریه روحی - مادی، ما با امور متفاوت و قیاس‌ناپذیری مواجه هستیم. از یک سو بدن و ویژگی‌های مادی مانند: جرم، سرعت، حرکت، رنگ و دیگر اوصاف مادی را داریم که با معیارهای خاص خود قابل اندازه‌گیری‌اند و با همین معیارهای مادی از همدیگر متمایز و متفاوت می‌شوند؛ از سوی دیگر ذهن و احساسات، اندیشه‌ها و اراده‌ها را داریم که از حیث مقیاس‌ها و معیارهای مادی تفاوتی با هم ندارند یک تفکر از حیث مقیاس مادی از تفکر دیگر بزرگتر یا کوچکتر نیست، حتی از احساس دیگر متفاوت هم نیست. آنچه که بر اندیشه‌ای صدق می‌کند، بر پدیده‌های ذهنی غیراندیشه‌ای نیز صدق می‌کند. تمایز گرایش به کباب از گرایش به شکلات تمایز کمی (مثلاً دو برابر بودن گرایش به کباب نسبت به گرایش به شکلات) نیست؛ بنابراین پدیده‌های ذهنی با آنکه از نظر معیارهای مادی تفاوتی با هم ندارند، موجب پیدایش پدیده‌های مغزی و بدنی‌ای می‌شوند که با هم متفاوت‌اند. نیز در این سو بدن‌ها و مغزهای متفاوت موجب پیدایش نفوس متفاوتی می‌شوند که تفاوت‌های آنها با معیار تفاوت‌های مغزها و بدن‌ها سنجیده نمی‌شوند. سوئیبنرن با تکیه بر این تأملات نتیجه می‌گیرد نفوس و زندگی ذهنی آنها از نظر علمی تبیین‌ناپذیرند:

من نتیجه می‌گیرم که وجود جدیدترین و جذابترین ابعاد حیوانات و مخصوصاً انسان‌ها (زندگی آگاهانه آنها از احساس، انتخاب و عقل که سبب ارتباط به

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 146](#))

بدن‌هایشان شده است)، ظاهراً به صورت کامل باید فراتر از گستره تبیین علمی موفق قرار گیرد» (سوئیبنرن، 1397، ص 230).

سوئینبرن در ادامه می‌کوشد با استفاده از مطالب پیش‌گفته بر وجود خدا استدلال کند. استدلال او به شرح ذیل است:

1. روابط علی منظمی میان ذهن و حالات ذهنی و مغز و ویژگی‌های جسمانی وجود دارد؛
2. نظر به آنکه روابط علی میان انواع فعل و انفعالات مغزی و انواع پدیده‌های ذهنی، روابطی کاملاً مفصل و روشن هستند، باید تبیینی داشته باشند؛
3. در جای خود ثابت شده است تبیین یا تبیین علمی است یا تبیین ناظر به شخص؛
4. پس تبیین مورد نیاز در اینجا یا تبیین علمی است یا تبیین ناظر به شخص؛
5. روابط علی بین پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و مادی، تبیین علمی نیست (زیرا علم از توضیح و تبیین پدیده‌های ذهنی ناتوان است)؛
6. پس تبیین مورد نیاز در اینجا تبیین ناظر به شخص است؛
7. آن شخصی که چنین روابطی را میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و پدیده‌های ذهنی برقرار کرده است، همان خداست.

سوئینبرن پیش از تقریر برهان آگاهی، تبیین ناظر به شخص (یا مبتنی بر شخص) را توضیح داده است:

در تبیین مبتنی بر شخص، وقوع یک پدیده این‌گونه تبیین می‌گردد که فاعلی ذیشعور با فعلی که به صورت ارادی انجام داده است، علت این پدیده است. مصداق مهم این تبیین جایی است که فاعل به صورت ارادی سبب پدیده شده است، یعنی وقتی می‌گوییم یک فاعل سبب ایجاد پدیده‌ای شده است، بدان معناست که او چنین اراده کرده است (سوئینبرن، 1397، صص 38-39).

وقتی گفته می‌شود تبیین روابط علی میان پدیده‌های مغزی و پدیده‌های ذهنی ناظر به شخص است، بدان معناست که این روابط به وسیله فاعل آگاه و توانای مطلق شکل

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 147](#))

گرفته است. خداوند که قادر مطلق است، می‌تواند ارواح و نفوس را به بدن‌ها مرتبط کند و علت روابط پدیده‌های ذهنی و مغزی خاصی باشد، که وجود دارند. وقتی چنین در فرآیندی طبیعی شکل گرفت و دارای پدیده‌های مغزی خاصی شد، و این پدیده‌های مغزی را طلب می‌کنند که با آن مغز مرتبط باشد. این خداست که اولاً اذهان و ارواح را می‌تواند ایجاد کند؛ ثانیاً انتخاب می‌کند که کدام ذهن و روح را با کدام مغز و بدن مرتبط کند.

هر فعلی که انسان با اختیار خود انجام می‌دهد ناشی از روابط پیچیده‌ای میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و بدنی است: دو شیئی که در مقابل دیدگان یک شخص قرار می‌گیرند، اندام بصری و مغز و اعصاب او را به نحوی از انحاء متأثر می‌سازند و به دنبال این تأثرات مغزی و عصبی، ادراک حسی آن دو شیء در آن شخص به وجود می‌آید، اما این تأثرات به‌گونه‌ای هستند که آن شخص دو احساس متفاوت نسبت به آنها پیدا می‌کند: اولاً آن دو را از یکدیگر متمایز می‌کند و به یکی مایل می‌شود و از دیگری متنفر یا بی‌میل می‌گردد و این احساسات و عواطف متفاوت رفتارهای بدنی متفاوتی را در او ایجاد می‌کنند و همین‌طور این روابط پیچیده می‌تواند ادامه یابد. سوئینبرن بر آن است که خداوند برای ایجاد همه روابط متنوع و پیچیده‌ای که میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و بدنی وجود دارد، دلیل دارد. او برای آنکه این حالت مغزی در شخص را علت احساس رنگ قرمز قرار دهد و آن حالت مغزی را علت احساس رنگ آبی قرار دهد و نه به عکس دلیل دارد. جان کلام آنکه چون ارتباط فعل و انفعالات مغزی با نفس بر اساس هیچ یک از نظریه‌ها و قوانین علمی موجود قابل تبیین نیستند، باید گفت این روابط، روابط علی متفاوتی هستند که از مجموعه قوانین علمی حاکم بر پدیده‌های جهان مادی مستقل‌اند. وجود نفس همراه با پدیده‌های ذهنی آن و روابطی که با پدیده‌های مغزی دارند، تنها با خداآوری سازگار است، اما با خدا نابوری معمای مبهم و تبیین‌ناپذیر باقی می‌ماند و امکان آن بسیار پایین است (سوئینبرن، 1397، صص 230-232). مورلند نیز کوشیده است تقریری از این برهان ارائه دهد. او هم مانند سوئینبرن پدیده‌های ذهنی و روابط میان آنها و پدیده‌های فیزیکی و مغزی را نیازمند تبیین دانسته است. او

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 148](#))

پس از تفکیک میان تبیین علمی طبیعی و تبیین ناظر به شخص، تبیین علمی طبیعی آگاهی (همان پدیده‌های ذهنی) و روابط آنها با پدیده‌های فیزیکی را نفی کرده است و تبیین آنها را تنها تبیین ناظر به شخص دانسته است که تبیین خداپورانه است (مورلند، 1391، ص 141). بدین ترتیب می‌بینیم بر اساس برهان آگاهی، برای تبیین درست آگاهی چاره‌ای جز پذیرفتن خدا نیست و بدون قبول وجود خدا ذهن و آگاهی بدون تبیین باقی می‌ماند.

دقت و تأمل در این برهان نکاتی را در پی دارد: (1) در این برهان، وجود نفس و ذهن پذیرفته می‌شود و ارتباط حالات نفسانی و پدیده‌های ذهنی با بدن و ویژگی‌های فیزیکی نیازمند تبیین شمرده می‌شود؛ (2) در این برهان ارتباط پدیده‌های ذهنی با پدیده‌های فیزیکی و دقیقاً چگونگی بروز و ظهور احساسات، عواطف، اندیشه‌ها و در یک کلام آگاهی از انسان تجسدیافته پرسش می‌شود. آن‌گاه نظر به اینکه چگونگی رابطه نفس با بدن نیز مسئله‌ای است و تبیین‌های علمی از توضیح این ارتباط ناتوان‌اند، لازم دانسته می‌شود که این ارتباط به شخصی با توانایی و دانایی مطلق، یعنی خدا اسناد داده شود تا بدین ترتیب وجود خدای قادر عالم مطلق اثبات شود.

2. برهان آگاهی در فلسفه اسلامی

با بررسی برهان‌های مختلفی که در سنت فلسفه اسلامی بر وجود خداوند اقامه شده است، نزدیک‌ترین برهان‌ها به برهان آگاهی، برهان نفس است و در میان تقریرهای مختلف برهان نفس، در تقریر ملاصدرا با تکیه بر تعقل وجود خدا اثبات می‌شود؛ یعنی در این برهان نه از مطلق پدیده‌های ذهنی و نه از مطلق آگاهی، بلکه از آگاهی خاص، یعنی آگاهی عقلی انسان بر وجود خدا استدلال می‌شود.

همان‌گونه که پدیده‌های ذهنی برای بشر غربی معاصر به لحاظ علمی پدیده‌هایی سؤال‌برانگیز و تبیین‌ناپذیرند و مادی‌گرایان نتوانسته‌اند تبیین قانع‌کننده‌ای از آن ارائه دهند و امیدوارند پیشرفت‌های علمی بشر در آینده این معما را حل کند، ولی روح‌باوران (دوگانه‌نگاران جوهری در زمینه حقیقت انسان)، از طریق آن راهی به خداپاوری می‌جویند، در سنت فلسفه اسلامی آن خصوصیتی از انسان که با بدن و ویژگی‌های

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 149](#)]

جسمانی توضیح‌ناپذیر تلقی شده است، ادراک عقلی اوست. در این سنت با تکیه بر آثار حیاتی‌ای مانند ادراک حسی، حرکت ارادی و تعقل اصل وجود نفس اثبات شده است (نک: ابن‌سینا، 1417ق، ص 5؛ ابن‌سینا، 1429ق، صص 235-236، فخر رازی، 1429ق، ج 2، صص 231-232؛ ملاصدرا، بی‌تا، ج 8، ص 9) و فیلسوفانی مانند فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا با تمسک به ادراک عقلی هم غیرمادی بودن نفس انسان را اثبات کرده‌اند (نک: فارابی، 1345، ص 7؛ ابن‌سینا، 1980م، ص 44؛ ابن‌سینا، 1429ق، ص 247؛ ملاصدرا، 1391، صص 256-257؛ ملاصدرا، 1428ق، ج 2، صص 491-492) و هم از طریق آن به اثبات ماورای ماده پرداخته، وجود عقول مفارق تام را نتیجه گرفته‌اند (نک: فارابی، 1345، ص 6؛ ابن‌سینا، 1379، صص 394-395؛ ابن‌سینا، 1417ق، ص 208؛ ابن‌سینا، 1980م، صص 43-44؛ ابن‌سینا، 1429ق، ص 243).

دیگر حکیمان مسلمان نیز این شیوه را ادامه دادند تا آنکه ملاصدرا گام نهایی را برداشت و از طریق آن به اثبات خدا پرداخت. انسان در آغاز فاقد ادراک عقلی است، اما قوه و امکان ادراک عقلی را دارد و برای آنکه ادراک عقلی داشته باشد و عاقل بالفعل گردد؛ لازم است مراحل را طی کند. انسان فاقد ادراک عقلی نمی‌تواند خودش به‌تنهایی به ادراک عقلی برسد؛ چون آنچه که نسبت به یک کمال بالقوه است، ممکن نیست خودش را از قوه خارج کرده و به فعلیت نسبت به آن کمال برساند؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، وگرنه اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید؛ از این‌رو نیازمند امری است که او را از عاقل بالقوه بودن خارج کرده به مرتبه عاقل بالفعل برساند؛ به دیگر سخن لازم است با دخالت امری دیگر دارای ادراک عقلی گردد. اما آنچه که عامل فعلیت ادراک عقلی در انسان است، خود باید عقل بالفعل باشد و از هرگونه قوه‌ای مبرا باشد، وگرنه نیازمند عامل دیگری است که سبب فعلیت‌یافتن تعقل در آن شود و آن عامل دیگر، اگر عقل بالفعل و عاری از قوه نباشد، نیازمند عامل متقدم دیگری خواهد بود؛ بدین ترتیب تسلسل لازم می‌آید و چون تسلسل نامتناهی علل محال است، دست آخر باید امری وجود داشته باشد که عقل بالفعل محض است و حالت بالقوه ندارد؛ یعنی مجرد و مفارق است و چنین نیست که نخست بالقوه عاقل باشد و سپس عاقل بالفعل گردد.

با توجه به اینکه عامل حصول ادراک عقلی باید فاقد قوه بوده، بالفعل عقل مجرد باشد،

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 150](#)]

روشن است که این عامل جسم و امر جسمانی نیست؛ چون جسم و جسمانی فعلیت محض نیستند و امور بالقوه‌اند و هیچ بهره‌ای از ادراک عقلی ندارند، چه رسد به آنکه فاعل ادراک عقلی در انسان باشند. مجرداتی مانند نفوس انسانی که خود نسبت به ادراک عقلی بالقوه‌اند نیز نمی‌توانند این عامل باشند؛ چون خودشان نیازمند عامل دیگری هستند تا به فعلیت تعقل برسند. با این بیان می‌توان نتیجه گرفت جوهر مجردی وجود دارد که سبب خروج نفس انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، یعنی حصول ادراک عقلی برای انسان است. ملاصدرا با افزودن مقدماتی دیگر وجود خدا (واجب الوجود) را اثبات می‌کند. این موجود مجرد که فاعل معرفت عقلی انسان است یا واجب بالذات است یا ممکن، اگر واجب بالذات باشد، مطلوب حاصل است و خدا موجود است و اگر ممکن بالذات باشد، بر اساس اصل علیت و نیازمندی هر ممکنی به علت، به وجود واجب بالذات منتهی می‌شود؛ پس باز هم مطلوب حاصل است و وجود خدا اثبات می‌شود.

فلأن النفس لكونها في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم وهي عقل بالقوة ثم بصير عقلاً بالفعل، فلها معلم مكمل آخر، إذ الشيء لا يستكمل ذاته عن ذاته و معلمه ان لم يكن عقلاً بالفعل في أصل الفطرة، فيحتاج الى معلم آخر و هكذا فيتسلسل، فمعلمه لامحالة جوهر كمال عقلي، كما قال تعالى «علمه شديد القوى» (نجم: 5) و وجود الجوهر الكمال العقلي دليل على وجود المبدأ الأول تعالى، كما علمت (ملاصدرا، 1386، ج 1، ص 406؛ نک: ملاصدرا، 1391، ص 61، سبزواری، 1380، ج 3، ص 509).

می‌توان استدلال یادشده را با افراز مقدمات آن به شرح ذیل بازسازی کرد:

1. انسان در آغاز ادراک عقلی ندارد و متعقل بالقوه است و سپس بالفعل متعقل می‌شود؛

2. پیدایش ادراک عقلی و خروج انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، متوقف بر عامل است؛

3. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان یا خود انسان و یا امر دیگری غیر از خود انسان است؛

4. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان، خود انسان نیست؛ چون فاقد شیء

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 151](#))

معطی شیء نمی‌تواند باشد؛

5. پس عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان امری غیر از انسان است؛

6. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان یا جسم و جسمانی و یا عقل مجرد است؛

7. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان جسم و جسمانی نیست؛ زیرا جسم و جسمانی فاقد ادراک عقلی است و فاقد شیء معطی شیء نمی‌تواند باشد؛

8. پس عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان عقل مجرد است؛

9. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان یا عقل محض است یا عقل بالقوه‌ای که با عامل دیگری به فعلیت تعقل می‌رسد؛

10. اگر عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان عقل بالقوه باشد، نیازمند عامل دیگری است که سبب فعلیت تعقل او شود؛

11. از آنجاکه دور و تسلسل در علل محال است، عاملی وجود دارد که عقل محض و وجود مفارق تام است؛

12. پس عقل محض و موجود مجرد وجود دارد؛

13. موجود مجرد مفروض یا واجب بالذات و یا ممکن بالذات است؛

14. اگر موجود مجرد مفروض واجب بالذات باشد، مطلوب حاصل است و خدا موجود است؛

15. اگر موجود مجرد مفروض ممکن الوجود باشد، بنابر اصل علیت و امتناع دور و تسلسل، به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود؛ بنابراین باز هم واجب بالذات موجود است.

نتیجه آنکه در هر حال واجب بالذات (خدا) موجود است.

نظر به اینکه در این برهان از وجود یکی از ممکنات، یعنی ادراک عقلی، وجود خدای واجب الوجود بالذات نتیجه گرفته شده است، این برهان را می‌توان یکی از مصادیق برهان امکان و وجوب دانست، ولی از آنجا که نقطه آغاز این برهان و تکیه‌گاه اصلی آن وجود آگاهی عقلی انسان است، می‌توان آن را برهان آگاهی نامید. این برهان

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 152](#)]

گرچه مانند برهان آگاهی در فلسفه دین غربی و تقریر سونینبرن بر وجود مطلق پدیده‌های ذهنی شامل احساسات، عواطف، اراده‌ها، نیات و تفکر تکیه ندارد، بر یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مصادیق پدیده‌های ذهنی یعنی ادراک عقلی تکیه می‌کند و به نحوی تبیین آن را زیر سؤال می‌برد. آن‌گاه به دلیل تبیین‌ناپذیری آن به واسطه جسم، امور جسمانی و حتی مجردات غیرتام، برای تبیین آن وجود موجود مجرد محض و تام و سرانجام وجود خدا را لازم می‌شمارد. از این رو باید گفت در سنت فلسفه اسلامی نیز از طریق آگاهی بر وجود خدا استدلال شده است و وجود او نتیجه گرفته شده است؛ بنابراین ادعای سونینبرن درست نیست که پیش از او تنها جان لاک به نحو مبهم اشاره‌ای به این استدلال کرده است و تقریر کامل آن را خود او برای نخستین بار ارائه کرده است؛ چون همان‌گونه که ملاحظه شد در سنت فلسفه اسلامی فیلسوفانی مانند ملاصدرا و سبزواری نیز از این طریق وجود خدا را اثبات کرده‌اند.

3. بررسی تطبیقی

اکنون که با صورت‌بندی برهان مورد بحث در دو سنت فلسفی غربی و اسلامی آشنا شدیم، می‌کوشیم با بررسی تطبیقی این دو تقریر، افتراق‌ها و اشتراک‌های آنها را نشان دهیم و نقاط قوت و ضعف آن دو را بررسی کنیم.

نقطه اشتراک اصلی هر دو برهان، قبول اصل آگاهی (و قدر مشترک دقیق آن دو آگاهی عقلی) به عنوان نقطه آغاز برهان است. افزون بر این، هر دو استدلال وجود جوهر نفس در انسان را می‌پذیرند و بر دوگانه‌انگاری جوهری در باب حقیقت انسان مبتنی هستند. هر دو استدلال بر تبیین‌ناپذیری آگاهی بر اساس تبیین علمی و قوانین طبیعی مبتنی دارند. ولی نقاط افتراق این دو تقریر چشمگیرترند: نخستین تفاوت برهان آگاهی در دو سنت غربی و شرقی آن است که مراد از آگاهی در سنت غربی معنای عامی است که شامل احساسات، عواطف، اراده‌ها، نیات و اندیشه‌ها می‌شود، ولی مراد از آگاهی در استدلال ملاصدرا و پیروان او تنها آگاهی عقلی است، (همان‌گونه که در استدلال از واژه تعقل و عقل بالقوه و عقل بالفعل استفاده شده است). به نظر می‌رسد از

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 153](#)]

این حیث هیچ یک از تقریرها مشکلی ندارند و به‌واقع آگاهی به معنای عام (که شامل معنای خاص آن، یعنی تعقل نیز می‌شود) امری شگفت‌انگیز در عالم طبیعت است و با معیارها و موازین طبیعی و علمی توجیه‌پذیر نیست و بدون تردید اثری ممتاز از ماورای طبیعت در عالم طبیعت است و اندیشمندان را به ماورای طبیعت هدایت می‌کند و دلیل مناسبی برای خداپاوری است. البته سبب تمرکز فیلسوفان مسلمان بر ادراک عقلی در میان آگاهی‌های مختلف آن است که در سنت فلسفی اسلامی مشایب تنها ادراک عقلی است که با معیارهای مادی توجیه‌ناپذیر است و به گمان آنها ادراکات حسی، خیالی و وهمی ادراک‌هایی مادی هستند (نک: ابن سینا، 1379، صص 349-356) و بنابر قاعده با معیارهای مادی تبیین‌پذیر خواهند بود؛ به همین دلیل آنها از درجه ادراک عقلی کوشیده‌اند به عالم عقول مجرده راه یابند. ملاصدرا نیز که خواست از این طریق بر وجود خدا استدلال کند، راه آنها را ادامه داد و همان مسیری را که آنها برای اثبات عقول پیموده بودند، ادامه داد تا به اثبات وجود خدا برسد؛ وگرنه بر اساس مبانی ملاصدرا هر نوع ادراکی مجرد (دست‌کم به مجرد مثالی) است و از این رو با معیارهای مادی تبیین‌ناپذیر خواهد بود و ما را به عالم الوهی هدایت خواهد کرد.

تفاوت دیگری که تقریر سوئیبنرن از برهان آگاهی با تقریر صدرایی دارد آن است که در تقریر سوئیبنرن از این برهان، تنها آگاهی انسان مراد نیست، بلکه مراد از آگاهی، آگاهی حیوانات را نیز شامل می‌شود، ولی مراد از آگاهی در استدلال فیلسوفان مسلمان تنها آگاهی عقلی است که در انسان‌ها یافت می‌شود.

تفاوت دیگر این دو صورت‌بندی آن است که تقریر فیلسوفان دین غربی از این برهان، صورت استقرایی دارد، برخلاف تقریر اسلامی آن که استدلالی قیاسی است. توضیح آنکه هر استدلالی که با فرض صدق مقدمات آن، نتیجه‌اش لزوماً صادق باشد و کذب نتیجه مستلزم تناقض باشد، استدلال قیاسی است، اما اگر استدلال شرایط یک استدلال قیاسی معتبر را نداشته باشد، ولی نتیجه را حمایت یا تأیید یا تقویت کند، استدلال استقرایی خوانده می‌شود (سوئیبنرن، 1397، ص 5 و اکاشا، 1378، صص 24-25). همان‌گونه که سوئیبنرن تصریح می‌کند، برهان او از طریق آگاهی، یک دلیل استقرایی بر

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 154](#)]

وجود خداوند است؛ یعنی احتمال وجود خدا را خیلی بالا می‌برد و آن را تأیید و تقویت می‌کند (سوئیبنرن، 1397، ص 232)، نه آنکه یک دلیل قیاسی باشد که وجود خداوند را به نحو ضروری نتیجه دهد؛ اما استدلال فیلسوفان مسلمان بر وجود خدا از طریق وجود آگاهی عقلی، یک استدلال قیاسی است که نتیجه آن (بر فرض درستی مقدمات) وجود ضروری خداست.

تفاوت دیگری که در پی این تفاوت ظاهر می‌شود، به پیامد این برهان برمی‌گردد. تقریر فیلسوفان مسلمان از این استدلال، به سبب قیاسی بودن آن مفید یقین است، ولی تقریر سوئیبنرن از آن، به سبب استقرایی بودن آن، مفید ظن است نه یقین؛ از این رو مخاطب تقریر غربی از این برهان عامه مردم خواهند بود، اما مخاطب تقریر صدرایی از این برهان در درجه نخست فیلسوفانند که در جست‌وجوی یقین به معنای آخص هستند.

نکته مهم دیگر اینکه تقریر استقرایی برهان آگاهی مفید یقین نیست، ولی مفید اطمینان خاطر و ظن است و به‌ویژه برای اذهان ساده که چندان با شبهه‌های پیچیده ملحدان آشنایی ندارند و توانایی ذهنی چندان نیز برای دستیابی به برهان‌های دقیق فلسفی قیاسی ندارند، مناسب است. به‌ویژه در دنیای علم‌زده امروز که به‌شدت تحت تأثیر پیشرفت‌های علمی، منطق و روش تجربی و استقرایی را ارج می‌نهد و ذائقه بشر با علم تجربی مانوس شده است، این استدلال می‌تواند کارآمد باشد. نیز به‌طور خاص اگر با برهان‌های استقرایی دیگری مانند برهان غایت‌شناختی، در قالب انباشت برهان همراه شود به کار خواهد آمد (خود سوئیبنرن نیز به این نکته توجه کرده است) (نک: سوئیبنرن، 1397، صص 15، 379). در واقع سوئیبنرن با توجه به شرایط دنیای مدرن و ذائقه بشر جدید و در فضایی که زمزمه‌های آزاردهنده الحاد بیشتر به گوش می‌رسد، و مخاطبان استدلال‌های قیاسی کم شده‌اند، کوشید راه خداآوری را هموارتر کند.

اما در مقابل، برهان آگاهی با صورت‌بندی صدرایی برهانی قیاسی است و می‌کوشد با رعایت همه شرایط یک برهان عقلی معتبر وجود خدا را اثبات کند. این تقریر خدا را به نحو ضروری همراه با یقین به معنای آخص ثابت می‌کند. اشکالی که افرادی مانند سوئیبنرن بر این‌گونه برهان‌های قیاسی وارد می‌کنند آن است که «این ادله از مقدماتی

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 155](#)]

بهره می‌گیرد که فاقد مقبولیت عمومی هستند» (سوئیبنرن، 1397، ص 15)؛ ولی اشکال این سخن نیز در آن است که مقبولیت عمومی نداشتن غیر از درست‌نبودن است. چه بسا مقدماتی که در استدلال قیاسی استفاده می‌شوند مقبولیت عمومی نداشته باشند، اما ارزش معرفت‌شناختی مثبت دارند و از این رو موجب اعتبار آن قیاس می‌شوند. نباید مقبولیت یا عدم مقبولیت عمومی را معیار ارزش معرفتی ادعاها قرار داد.

افزون بر این، معمولاً فیلسوفان ملحد به نقد و رد استدلال‌های اقامه‌شده بر وجود خدا می‌پردازند و منکر مقدمات این استدلال‌ها می‌شوند و عموم مردم به‌ندرت وارد بررسی‌های دقیق درباره این استدلال‌ها و مقدمه‌های آنها می‌شوند. فیلسوفان ملحد همان‌گونه که مقدمات استدلال‌های قیاسی را نمی‌پذیرند، به راحتی مقدمات استدلال‌های استقرایی و ارتباط آنها با نتایج (خداآوری) را نیز انکار می‌کنند؛ همانند شیوه کسانی مانند جی.ال.مکی که به نقد استدلال سوئیبنرن پرداخته‌اند (نک: Mackie, 1982, pp. 123-127):

بنابر آنچه گذشت همان‌طور که اقتضای یک استدلال استقرایی است و سوئیبنرن نیز به آن معترف است، برهان استقرایی مفید یقین نیست و تنها احتمال درستی نتیجه را تقویت می‌کند؛ از این رو برهان آگاهی با تقریر استقرایی آن به معنای دقیق کلمه برهان نیست و برهان‌نمیدان آن از روی مسامحه است و این ادعا که گرچه این استدلال به‌تنهایی استدلال معتبر و قوی‌ای نیست، در کنار دیگر استدلال‌ها به صورت انباشتی در

مجموع استدلال معتبری بر وجود خداوند خواهند بود، برای اذهان ساده و مخاطبان عمومی کار آمد است، ولی هم فی‌نفسه ارزش معرفتی ندارد و هم به‌راحتی با نقد منتقدان و مخالفان سستی و بی‌اعتباری آنها آشکار خواهد شد. با کنار هم قرار دادن چند استدلال ضعیف و نامعتبر هرگز به یک برهان معتبر نخواهیم رسید. در اینجا اعتبار و قوت معرفت‌شناختی برهان‌ها به قوت و ضعف توان جسمی اشخاص تشبیه شده است، ولی این تشبیه درست نیست؛ چون با کنار هم قرار گرفتن چند نیروی فیزیکی اندک، می‌توان به نیروی فیزیکی افزون‌تری رسید، ولی با کنار هم قرار گرفتن چند استدلال نامعتبر و ضعیف، یک استدلال قوی و معتبر به‌دست نمی‌آید.

نیروی فیزیکی مانند مقاومت یک سطح در مقابل فشار جسم دیگر با نیروی فیزیکی

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 156](#))

دیگری که به آن افزوده می‌شود (مثلاً سطح دیگری روی سطح قبلی قرار گیرد) افزوده می‌گردد، اما صدق و کذب یا ظن و یقین چنین معادله‌ای را بر نمی‌تابد، گرچه ممکن است انتظار فاعل معرفت را تغییر دهد، ولی عوامل غیر معرفت‌زا، هر چند به کمک هم آیند، همچنان غیر معرفت‌زا باقی می‌مانند و به آستانه معرفت‌زایی نمی‌رسند. در واقع سوئیچ‌نبرن در اینجا بین احکام پدیده‌های فیزیکی و احکام پدیده‌های ذهنی خلط کرده است: صدق و کذب، اعتبار و عدم اعتبار و قوت و ضعف استدلال مانند خود استدلال، پدیده‌هایی ذهنی‌اند؛ از این‌رو معیارها و احکامی مانند افزایش و کاهش کمی‌ای که در امور مادی جریان دارد، در آنها جریان ندارد و نمی‌توان گفت دو استدلال ضعیف و نامعتبر با هم‌افزایی یک استدلال معتبر تشکیل می‌دهند و مقدار اعتبار اندک یک استدلال وقتی که به مقدار اعتبار اندک استدلال دیگر افزوده شود، اعتبار بیشتری برای استدلال (یا نتیجه استدلال) به دست می‌آید. چنین مغالطه‌ای را می‌توان مغالطه «خلط ذهن و ماده» نام گذاشت. گرچه ممکن است فیزیکالیست‌ها چنین امری را مغالطه ندانند، اما دوگانه‌انگاری مانند سوئیچ‌نبرن آن را روا نمی‌داند: «صفات مادی قابل اندازه‌گیری هستند؛ بنابراین پدیده‌های مغزی از حیث عناصر شیمیایی دخیل در آنها (که به نوبه خود در روش‌های اندازه‌گیری با یکدیگر متفاوت‌اند) و سرعت و جهت انتقال بارهای الکتریکی، متفاوت از یکدیگرند. اما اندیشه‌ها از حیث این مقیاس‌ها تفاوتی با هم ندارند. یک تفکر از حیث مفهوم، دو برابر مقدار دیگری نیست» (سوئیچ‌نبرن، 1397، ص 225).

بدین ترتیب سوئیچ‌نبرن با روی آوردن به قوت انباشتی ادله در واقع دیدگاه خود درباره تفاوت پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی را نقض کرده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی برهان آگاهی با تقریر سوئیچ‌نبرن و مقایسه آن با برهانی از ملاصدرا بر اثبات وجود خدا با تکیه بر ادراک عقلی، نکات ذیل به دست می‌آید:

1. این ادعا که نخستین بار سوئیچ‌نبرن بود که بر پایه اشاره اندک جان لاک تقریری کامل از «برهان آگاهی بر وجود خدا» اقامه کرده و پیش از او چنین استدلالی مطرح

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 157](#))

نیوده است، ادعای دقیقی نیست؛ زیرا در فلسفه اسلامی استدلال بر وجود خداوند از طریق آگاهی (ادراک عقلی) اقامه شده است.

2. استدلال اقامه‌شده در فلسفه اسلامی از طریق آگاهی، گرچه تفاوت‌هایی با استدلال سوئیچ‌نبرن دارد، مانند آن از طریق آگاهی وجود خدا را اثبات می‌کند و بر وجود نفس غیرمادی و تبیین‌ناپذیری تجرد نفس با ویژگی‌های مادی استوار است.

3. تقریر استدلال از طریق آگاهی بر وجود خدا در سنت غربی استدلالی استقرایی است؛ یعنی مفید ظن است و تنها احتمال وجود خدا را تقویت، تأیید و پشتیبانی می‌کند، اما تقریر این استدلال در سنت فلسفی اسلامی، استدلالی قیاسی و مفید یقین است.

4. بر اساس نکته قبلی برهان‌نامیدن تقریر استقرایی این استدلال به معنایی متفاوت از برهان در اصطلاح سنت فلسفی اسلامی است و در چارچوب اصطلاح‌های فلسفه و منطق اسلامی برهان‌نامیدن آن از روی مسامحه است.

5. مراد از آگاهی در برهان آگاهی در سنت غربی، آگاهی به معنای اعم، شامل احساسات، عواطف، اراده‌ها، نیت‌ها و اندیشه‌ها، چه در انسان و چه در حیوانات است، ولی مراد از آگاهی در برهان آگاهی بر وجود خدا در فلسفه اسلامی، تنها آگاهی عقلی است که فقط در انسان جریان دارد.

6. استدلال از طریق آگاهی با تقریر آن در سنت فلسفی غرب گرچه یک برهان مفید یقین نیست، برای اذهان ساده که با شبهه‌های پیچیده درگیر نیستند، مناسب است، ولی برای فیلسوفان دین و ملحدانی که بسیاری از مقدمه‌های یقینی و عقلی را نمی‌پذیرند، کارآمد نیست؛ بر خلاف تقریر آن در فلسفه اسلامی.

7. کوشش سوئیبرن برای تأمین اعتبار این استدلال از طریق انباشت ادله و افزودن چند استدلال دیگر استقرایی در کنار آن، بی‌فراجم است و ناقض دیدگاه خود او درباره تفاوت بنیادین میان ویژگی‌ها، احکام و معیارهای امور مادی و امور ذهنی است.

نقد و نظر « بهار 1399، سال بیست و پنجم - شماره 1) [صفحه 158](#))

فهرست منابع

1. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (1379). النجاة (ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه). (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
2. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (1417ق). النفس من کتاب الشفاء (تحقیق: حسن‌زاده املی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی. مرکز النشر.
3. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (1429ق). الاشارات والتنبیها (تحقیق: مجتبی الزارعی). چاپ دوم. قم: انتشارات بوستان کتاب.
4. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (1980م). عیون الحکمة (حقیقه و قدم له: عبد الرحمن بدوی). الطبعة الثانية. بیروت: دار القلم؛ کویت: وكالة المطبوعات.
5. اکاشا، سمیر. (1378). فلسفه علم (ترجمه: هومن پناهنده). (چاپ اول). تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
6. الرازی، فخرالدین محمد بن عمر. (1429ق). المباحث المشرقیه (تحقیق و تعلیق: محمد المعتمد بالله البغدادی). (ج 2). قم: انتشارات ذوی القربی.
7. لاک، جان. (1380). جستاری در فهم بشر (تلخیص: پرینگل پتیسون، ترجمه: رضازاده شفق). چاپ اول. (ویراسته جدید). تهران: انتشارات شفیع.
8. سبزواری، هادی بن مهدی. (1380). شرح المنظومه. (ج 3). (صححه و علق علیه: حسن حسن‌زاده املی و تقدیم و تحقیق مسعود طالبی). قم: نشر ناب.
9. سوئیبرن، ریچارد. (1397). وجود خدا (ترجمه: محمدجواد اصغری). قم: لوگوس.
10. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (1386). مفاتیح الغیب. (ج 1). (تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی و با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
11. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). الحکمة المنعالیه فی الاسفار العقلیه. جلد 8. بیروت: دار احیاء.
12. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (1391). الشواهد الربوبیه (با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای و تصحیح، تحقیق و مقدمه: سیدمصطفی محقق داماد). چاپ دوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
13. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (1428ق - 2007م) المبدأ والمعاد. (ج 2). (با اشراف سیدمحمد

خامنه‌ای و تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

14. فارابی، ابونصر. (1345ق). رساله فی اثبات المفارقات. حیدر آباد. الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه.

15. مورلند، جی.پی. (1391). برهان آگاهی (ترجمه: صالح افروغ). هفت آسمان. ش53.

16. Mackie, J. L (1982). The Miracle of Theism. Oxford: Oxford University Press.

References

1. Al-Razi, F. (2008). Al-Mabahith al-Mashriqiyya. Qom: Dhu al-Qarbi. [In Arabic]
2. Afroogh, Saleh, (2012) Burhān Agāhī (Argument from Consciousness).[10.13140/RG.2.2.15203.37924](#)
3. Afroogh, Saleh. "Argument from Consciousness." *Seven Heavens* 53.14 (2012).
4. Farabi, Abu Nasr. (1926). Risala fi Ithbat al-Mufaraqat. Hyderabad: Mataba'a Majlis Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyya. [In Arabic]
5. Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah. (1980). 'Uyun al-Hikma (A. R. Badawi, Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. Second Edition. [In Arabic]
6. Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah. (1996). Al-Nafs min Kitab al-Shifa' (The Soul from the Book of Healing). Edited by Hasanzadih Amuli. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
7. Ibn Sina, H. (2000). Al-Nijat (M. T. Danishpazhuh, Ed.). Tehran: University of Tehran. Second edition. [In Arabic]
8. Ibn Sina, H. (2008). Al-Isharat wa-l-Tanbihat (M. Zari'i, Ed.). Qom: Bustan-i Kitab. Second edition. [In Arabic]
9. Locke, J. (2001). Jastari dar Fahm-i Bashari (R. Shafaq, Trans.). Tehran: Shafi'i Publications. [In Arabic]
10. Mackie, J. L (1982). The Miracle of Theism. Oxford: Oxford University Press.

11. Moreland, G. P. (2012). *Argument from Consciousness* (S. Afrugh, Trans.). Haft Asiman, (53). [In Persian]
10. Okasha, S. (1999). *Philosophy of Science* (1st ed.). Tehran: Farhang.
11. Sabzawari, H. (2001). *Sharh al-Manzuma* (H. Hasanzadieh Amuli & M. Talibi, Ed., Vol. 3). Qom: Nab Publications. [In Arabic]
12. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (2007a). *Al-Mabda' wa-l-Ma'ad* (M. Zabihi, J. Shahnazari & S. M. Khamenei, Eds., Vol. 2). Beirut: Mu'assisat al-Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
13. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (2007b). *Mafatih al-Ghayb* (N. Habibi & S. M. Khamenei, Eds., Vol. 1). Tehran: Sadra Foundation of Islamic Wisdom. [In Arabic]
14. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (2012). *Al-Shawahid al-Rububiyya* (S. M. Muhaqqiq Damad & S. M. Khamenei, Eds.) Tehran: Sadra Foundation of Islamic Wisdom. Second edition. [In Arabic]
15. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (n.d.). *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi-l-Asfar al-'Aqliyya* (Vol. 8). Beirut: Dar revival. [In Arabic]
16. Swinburne, R. (2018). *Vujud-i Khuda* (M. J Asghari, Trans.). Qom: Logos. [In Persian]