

برهان صدیقین

مدخل برهان صدیقین دانشنامه جهان اسلام

حمیدرضا آیت اللهی

برهان صدیقین، برهانی در اثبات وجود باری است که در آن، با بحث از حقیقت هستی، به وجوب و ضرورت ازلی آن سلوک کنند. در این برهان، از شیء به خود شیء استدلال می کنند و در آن، راه عین مقصود است. در برهین دیگر از غیر حق پی به حق می برند، مثلاً از ممکن به واجب یا از حادث به مبدأ قدیم یا از حرکت به محرک منزّه از حرکت، اما در این برهان چیزی جز حق، حدّ وسط برهان نیست (صدرالدین شیرازی، ج ۶، ص ۱۳).

عنوان صدیقین را نخستین بار ابن سینا به این برهان اطلاق کرده است؛ وی در انتهای نمط چهارم می گوید: تأمل کن که چگونه بیان ما درباره ثبوت اولّ تعالی و وحدانیت او در برائش از نقصها نیازمند به چیزی جز تأمل در نفس وجود نبود و به بررسی مخلوقات و افعال او نیاز نداشت؛ اگر چه آنها نیز دلیلی بر او هستند ولی این نوع استدلال محکمتر است و مقام بالاتری دارد. یعنی وقتی حال وجود را در نظر بگیریم، خود وجود از آن جهت که وجود است، ابتدا بر وجود واجب و سپس بر سایر موجودات شهادت می دهد؛ و به مثل آنچه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است، آنجا که می فرماید: «آیات و نشانه های خود را در جهان و انسان بزودی ارائه خواهیم داد تا برای شان روشن گردد که تنها او حق است.» البته اینگونه حکم و استدلال مخصوص طایفه ای است. سپس کتاب خدا چنین می فرماید: «آیا پروردگار تو که بر هر چیز گواه است خودش بس نیست؟» اینگونه حکم و استدلال از آن صدیقین است که خدا را بر وجود خدا گواه می گیرند نه غیر خدا را (ج ۳، ص ۶۶).

چون در این برهان از حقیقت وجود به ضرورت ازلی آن استدلال می کنند، آن را برهان اِنّی دانسته اند؛ البته آن قسم برهان اِنّی که در آن از یکی از دو متلازم به دیگری سلوک می کنند. از اینرو کسانی که برهان صدیقین را لَمّی می دانند (که در آن علت به معلول پی برده می شود)، نظرشان نمی تواند درست باشد؛ زیرا برهان لَمّ در فلسفه الهی راه ندارد (طباطبائی، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۲۷۵، جوادی آملی، ج ۶، بخش ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

(۱) تقریر ابن سینا. ابن سینا موجود را، چنانچه از حیث ذات بدون التفات به غیر منظور شود، به واجب و غیر واجب منحصر می داند؛ و موجود غیر واجب را، که به اعتبار ذاتش مقرون به شرط علت یا عدم علت نباشد،

ممکن الوجود می نامد. او سپس برهان را اینگونه مطرح می کند: آنچه حقیقتش فی نفسه امکان باشد نمی تواند از جانب ذاتش موجود شود و باید وجودش از جانب غیر باشد. این غیر، خود یا ممکن است یا واجب؛ اگر واجب باشد که، همان مطلوب است و اگر ممکن باشد، دوباره همان سؤال پیش می آید و باید در نهایت به واجب منتهی شود، و گرنه یا دور اتفاق می افتد و یا تسلسل ممکنات باید تا بینهایت باشد. او با ردّ دور، فرض تسلسل را هم ناگزیر از منتهی شدن به واجب می داند و می گوید: چون سلسله ممکنات خود نیز ممکن است، به علتی و رای خودش نیازمند است. پس این سلسله (متناهی یا غیر متناهی) یا مشتمل است بر علت نامعلول یا نیست. در حالت اول، این علت نامعلول، یک طرف سلسله خواهد بود، یعنی سلسله به واجب منتهی می شود و در حالت دوم، نیازمند علتی خارج از آن مجموعه خواهد شد که این علت باید هم طرف سلسله باشد (چون علت سلسله است) و هم نامعلول، زیرا که اگر معلول باشد، سلسله باز هم ادامه خواهد یافت و تاّم نخواهد بود؛ در حالی که فرض این بود که سلسله تام است. و به این ترتیب، وجود ممکن، ما را به وجود واجب می رساند (ج ۳، ص ۱۸-۲۸).

ابن سینا در تبیین برهان صدیقین، از وجود امکانی موجودات، مثل انسان و درخت و جز آن، استفاده نکرده بلکه به موجود فی حد ذاته و بدون التفات به چیزی غیر از ذاتش توجه کرده، و لذا بحث او درباره این یا آن موجود و یا وجود عالم نیست بلکه درباره موجود فی نفسه است.

۲) تقریر ملاصدرا. برهان صدیقین با تقریر ملاصدرا جلوه ای دیگر یافت. او برهانش را محکمتر و روشن تر و شریف تر از براهین دیگر می داند. برهان او مبتنی بر مبانی عقلی فلسفه اوست؛ لذا در توضیح آن، ابتدا به طور اشاره و مختصر به آن مبانی، بدون ذکر استدلالهای لازم، می پردازیم و سپس اصل برهان را مطرح می کنیم.

الف) مفهوم وجود و حقیقت آن. وجود معنایی در ذهن و حقیقتی در خارج دارد که در این برهان، بحث درباره حقیقت متمایز از مفهوم آن مطرح نظر است. حقیقت وجود، از لحاظ حضور و کشف، آشکارترین و ذاتش، از لحاظ تصور و درک کُنّه آن، مخفی ترین چیزهاست. زیرا حقیقت آن، عین خارج بودن است و لذا قابل درک نیست (لاهیجی، ص ۱۲-۱۳) و باید به حضورش رفت نه اینکه حضور آن را در ذهن قرار داد. مفهوم وجود - که متمایز از حقیقت آن است - بدیهی است و با خودش درک می شود نه با چیز دیگر؛ و همین مفهوم است که در ذهن بر ماهیت یا وجود عارض می شود.

ب) اصالت وجود. آنچه در خارج تحقق دارد حقیقت وجود است نه ماهیت؛ ذهن از حدود و مرز وجودات خارجی، ماهیت را انتزاع می‌کند، و چنین نیست که در خارج ماهیاتی باشند و ذهن از آنها مفهوم وجود را اعتبار کند. پس آنچه حقیقتاً در خارج هست، مثلاً درخت نیست بلکه وجودی است با محدودیتهایی که ذهن از این حدود، مفهومی به نام درخت می‌سازد. اصالت وجود از مهمترین مبانی این برهان است (طباطبائی، ۱۳۳۲-۱۳۵۰ ش، ج ۳، ص ۲۷-۴۲، پاورقی مطهری، ج ۵، ص ۸۲).

ج) تشکیکی بودن وجود. حقیقت وجود در همه موجودات، حقیقتی است واحد؛ بدین معنی که این حقیقت در موجودات مختلف یکی بیش نیست؛ در عین حال، موجودات متکثر در همین حقیقت - یعنی وجود - کثرت دارند؛ لذا حقیقت وجود در عین وحدت، کثرت و در عین کثرت، وحدت دارد. آنچه سبب امتیاز و اختلاف موجودات از یکدیگر می‌شود همان وجود است؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، چیزی جز وجود، تحقق ندارد که بتواند وجه تمایز باشد. در عین حال، وجه اشتراک موجودات نیز حقیقت وجود است. لذا وجه تمایز موجودات همان وجه اشتراک آنهاست و بالعکس. این همان تشکیک خاصی است. پس بازگشت اختلافات موجودات به شدت و ضعف و تقدم و تأخر آنهاست (همان، ج ۳، ص ۴۵-۴۹، پاورقی، ج ۵، ص ۸۲، پاورقی).

د) ارتباط علت و معلول (با توجه به اصالت وجود). در علیت تامه، علت هستی بخش معلول است، لذا معلول با علت معیت دارد، و نمی‌توان وقوع معلول را در زمانی متأخر از علت در نظر گرفت (این توهم از خلط میان علت مُعَدّه - که شرط و نه علت است - با علت تامه پیش می‌آید)، و به دنبال آن، با توجه به اصالت وجود، به این مطلب می‌رسیم که اگر رابطه علی و معلولی در جهان وجود داشته باشد (که وجود دارد) نمی‌توان ذات معلول را فرض اول و آنچه را معلول از علت دریافت می‌کند فرض دوم و تأثیر علت را در معلول فرض سوم دانست. پس در معلولات، وجود و موجود و ایجاد یکی است؛ یعنی هویت معلول، عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است. لذا وابستگی و نیاز معلول به علت، عین هویت معلول است؛ و اساساً این دوگانگی ساخته ذهن است؛ زیرا در خارج، از این لحاظ، دوگانگی نیست؛ و محال است که چنین دوگانگی در خارج باشد. ذهن انسان به علت انس با ماهیت، به هر یک از ماهیات استقلال‌ی مفهومی می‌بخشد و برای علت و معلول، دو ماهیت متمایز مستقل در نظر می‌گیرد و درصدد یافتن ارتباط میان این دو ماهیت برمی‌آید؛ در صورتی که - بنابر اصالت وجود - معلول چیزی جز احتیاج و وابستگی نیست. به عبارت دیگر، معلول، از شئون علت و

عین فقر است و ارتباط آن با علت ربط اشراقی یعنی یک جانبه و طرف ساز است، نه ربط مقولی که متوقف به دو طرف باشد. با این وصف، هر معلول مرتبه ضعیفی از علت ایجادکننده خویش است، و علت نسبت به آن کمالی دارد که او ندارد، زیرا این نیاز ذاتی، او را متأخر از علت گردانده است. لذا این هوبت تعلقی، معلول را - که عین نیاز است - در وضعی قرار داده است که به محض حذف اضافه آن به علت، معدوم است (بلکه دیگر چیزی نیست که معدوم باشد). بدین ترتیب، معلولیت همراه با محدودیت است به گونه ای که معلول از لحاظ وجودی، در برابر علت، در مرتبه ضعیفتری قرار می گیرد. معلول موجودیت و وجود تعلقی را در یک صفت واحد داراست، و چون تعلقی است، محدودتر از علت است؛ در نتیجه معلول، حدودی وجودی دارد و حدود همان است که باعث اعتبار ماهیت می شود (همان، ج ۳، ص ۱۹۷-۲۰۰، پاورقی).

ه (حقیقت وجود) حقیقت وجود پذیرای عدم نیست؛ موجود از این حیث که موجود است، هرگز معدوم نمی شود و معدوم نیز از این حیث که معدوم است، هرگز موجود نمی شود. حقیقت معدوم شدن موجودات عبارت است از تغییر و تغییر در حدود وجودات خاصه، نه اینکه وجود، پذیرای عدم گردد (همان، ج ۵، ص ۸۲، پاورقی). اینکه آیا وجود هست، یعنی آیا وجود وجود دارد؟ بی معنی است. پیداست که وجود وجود دارد، ولی تفاوت در نحوه وجود - و نه در خود وجود - است.

چنانکه بیشتر گفتیم، وجود دارای مراتب تشکیکی است و شدت و ضعف دارد. ضعف آن ناشی از معلولیت است و معلول از این حیث که معلول است و وابسته، از علت ضعیفتر است، و علت در قیاس با معلول، وجود اقوای اوست. البته این ویژگی علت در قیاس با معلولش است و اگر خود، معلول علتی دیگر باشد، وجودی ضعیفتر از علت خود خواهد بود. حال اگر حقیقت وجود - بما هو هو - و قطع نظر از هر حیث و جهت و وابستگی که به آن ضمیمه گردد منظور شود، مساوی با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و بی حدی و نوریت است. اما نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، محدودیت و تعیین، همه از حیث تأخر در وجود به جهت معلولیت است؛ و موجود از آن جهت متصف به این صفات می گردد که وجودی محدود و تعلقی است. در نتیجه، تمامی این نقصها از حقیقت محض اولیه وجود منتفی است (همان، ج ۵، ص ۸۳، پاورقی).

بنابراین، نقص و ضعف و محدودیت همه ناشی از معلولیت است. ازینرو اگر وجودی معلول باشد، در مرتبه متأخر از علت خود، و طبعاً دارای مرتبه ای از نقص و ضعف و محدودیت خواهد بود، زیرا معلول عین تعلق و اضافه به علت است و نمی تواند در مرتبه علت باشد. معلولیت و مفاض بودن، عین تأخر از علت و عین نقص و

ضعف و محدودیت است (همانجا) و همین ضعف و محدودیت است که وجود او را بگونه ای در تشابک با عدم قرار می دهد.

با این توضیحات، این نتیجه حاصل می شود که حقیقت هستی، موجود است، به معنای اینکه عین موجودیت است و عدم بر آن محال است؛ و از طرفی، حقیقت هستی در ذات - یعنی در موجودیت - و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرط و مقید به هیچ قیدی نیست. هستی چون هستی است، موجود است نه به ملاک دیگر و نه به فرض وجود دیگر؛ پس هستی در ذات خود مساوی با بی نیازی از غیر و نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی مساوی با وجوب ذاتی ازلی است. در نتیجه، حقیقت هستی، در ذات خود - قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق شود - مساوی با ذات لایزال حق است. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می کند نه به چیزی دیگر؛ و غیر حق را - که البته جز افعال و آثار و ظهورات و تجلیات او نخواهد بود - با دلیل دیگر باید پیدا کرد نه حق را.

صدرالدین شیرازی (ج ۶، ص ۱۴-۱۶) این برهان را چنین آورده است: همچنانکه گذشت، وجود حقیقت واحد عینی بسیطی است که هیچ اختلافی بین افرادش لذاته وجود ندارد، مگر از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف... و غایت کمال آن، که تمامتر از آن نباشد، همان است که متعلق به غیر نباشد و تمامتر از او قابل تصور نباشد؛ زیرا هر ناقصی متعلق به غیر است و نیازمند به تمام شدن خود؛ و بیشتر روشن شده است که تمام قبل از نقص است و فعل قبل از قوه، و وجود قبل از عدم است، و همچنین تبیین شد که تمام شی خود شی است، نه چیزی افزون بر آن؛ پس وجود یا مستغنی از غیر است و یا نیاز ذاتی به غیر دارد. اولی واجب است و آن صرف وجود است که هیچ چیزی تمامتر از او نیست، و هیچ شائبه عدم یا نقص در او راه ندارد. و دومی، مساوی اوست، و از افعال و آثار او محسوب می شود که هیچ قوامی برای مساویش جز به او نیست. چرا که حقیقت وجود هیچ نقص ندارد و نقص فقط به جهت معلولیت به وجود ملحق می شود؛ و آن بدین جهت است که معلول امکان ندارد در فضیلت وجود با علتش مساوی باشد. پس اگر وجود مجعول به جعل قاهری نباشد که آن را به وجود آورده و به آن تحصیل بخشیده باشد، نمی توان درباره آن تصور کرد که نوعی قصور در آن هست. زیرا همانگونه که دانستی، حقیقت هستی بسیط است، و هیچ حد و تعینی جز فعلیت و حصول محض ندارد، در غیر این صورت، بایستی در آن ترکیب راه داشته باشد یا ماهیتی غیر از موجودیت داشته باشد؛ و نیز پیشتر گذشت که وجود اگر معلول باشد، بنفسه مجعول است به جعل بسیط و ذاتش بذاته نیازمند یک جاعل است، و در ذات و جوهر تعلق به جاعلش دارد. پس ثابت گردید و تبیین شد که وجود یا در حقیقت تام و در هویت واجب است

و یا ذاتاً نیازمند آن و جوهرأ وابسته به آن است. و بنا بر هر قسمی، ثابت شد و روشن گردید که وجود واجب الوجود هویتاً بی نیاز از غیر است و این همان بود که در صدد اثبات آن بودیم.

همانگونه که دیده می شود، برهان صدیقین در نظر ملاصدرا با گونه ای که ابن سینا مطرح کرده است متفاوت است. این تفاوتها که از اسباب رجحان و مزیت برهان ملاصدرا شمرده شده عبارت اند از:

۱. در فلسفه ابن سینا سخن از هستی بدون تمایز میان مفهوم و حقیقت آن است ولی در فلسفه ملاصدرا به طور مشخص سخن از حقیقت هستی است.

۲. چون در فلسفه ابن سینا امکان ماهوی مطرح است، نیاز به ابطال دور و تسلسل است، اما از آنجا که در حکمت متعالیه ملاصدرا امکان فقری مورد بحث است، احتیاجی به ابطال آن نیست.

۳. با برهان ملاصدرا توحید نیز مستقیماً اثبات می شود، در حالی که برای اثبات وحدانیت خداوند در برهان ابن سینا به دلایل دیگری نیاز است (جوادی آملی، ج ۶، بخش ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴).

۴. در فلسفه ملاصدرا تبیین دقیقتری از نوع ارتباط خالق و مخلوق و نسبت واجب و ممکن ارائه می شود.

تقریرات دیگری نیز از برهان صدیقین عرضه شده است؛ میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری (ص ۴۸۸-۴۹۷) آنها را تا نوزده تقریر بر شمرده و توضیح داده که اغلب آنها نزدیک به یکدیگر است. در اینجا دو تقریر دیگر از این برهان را در حوزه حکمت متعالیه نقل می کنیم.

۳) تقریر حاج ملاهادی سبزواری. سبزواری می گوید: در تقریر صدر المتألهین مقدماتی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و بساطت وجود به کار رفته که علی رغم سودمندی و رساندن سالک به مقصود، راه را باریک و دشوار می سازد، و اخذ آنها در ابتدای امر لازم نیست. او سپس راهی محکمتر و کوتاهتر مطرح می کند: پس از اثبات اصالت وجود و یقین به آن، می بینیم حقیقت وجود که همان عینیت جهان خارج و حاقّ واقع است، حقیقتی مرسل و صرف و مطلق است نه محدود و مشوب و مقید؛ و نیستی نقیض و مقابل هستی است، و هیچ مقابلی مقابل خود را نمی پذیرد. پس اصل هستی عدم پذیر نیست و بالذات عدم را طرد می کند. پس هستی صرف، بالذات عدم را طرد می کند و قابل نیستی نیست که نتیجه اش ضرورت ازلی و وجوب ذاتی حقیقت هستی است (صدرالدین شیرازی، ج ۶، ص ۱۶-۱۷، حاشیه سبزواری).

در این تقریر، غیر از اثبات اصالت وجود نیازی به مبادی تصدیقی دیگر نیست، گر چه برخی معانی همچون ضرورت ازلی و مرسل و صرف، به عنوان مبادی تصوّری، باید قبلاً بیان شود.

در توضیح ضرورت ازلی، که همان ضرورت ذاتی فلسفی است، و تفاوت آن با ضرورت ذاتی منطقی، باید گفت: وقتی در منطق می‌گویند در قضیه‌ای مثل «مثلث سه ضلع دارد»، محمول (سه ضلع داشتن) برای موضوع (مثلث) ضرورت ذاتی دارد، به این معناست که سه ضلع داشتن برای مثلث ضروری است و این ضرورت مقید به زمانی یا شرطی یا وصفی خاص نیست، یعنی مثلاً اینگونه نیست که فقط در زمانی خاص سه ضلع داشتن برای مثلث ضروری باشد، زیرا سه ضلع داشتن ذاتی مثلث است؛ ولی از نظر فلسفی همین ضرورت نیز یک شرط دارد و آن شرط بقاء مثلث است؛ یعنی اگر مثلث مثلث بودنش حفظ شود، سه ضلع داشتن برای آن ضروری است. حال اگر ضرورتی را در نظر بگیریم که همین قید بقاء موضوع را هم نداشته باشد و اتصاف موضوع به محمول به طور مطلق باشد، به این ضرورت، ضرورت ذاتی فلسفی می‌گویند، و آن عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد، یعنی موجودی مستقل و قائم به نفس باشد. لازمه این ضرورت، ازلی و ابدی بودن آن است. بدین جهت، به آن، ضرورت ازلی هم می‌گویند.

۴) تقریر علامه طباطبائی. در تقریر علامه طباطبائی، به هیچ مقدمه و مبدأ تصدیقی فلسفی (حتی اصالت وجود) نیاز نیست. او گوید: قبل از آنکه بحث شود آیا واقعیت خارجی ماهیت است یا وجود، اصل واقعیت را می‌پذیریم که نقطه مقابل سفسطه است؛ زیرا سفسطه انکار اصل واقعیت است و فلسفه اثبات اصل واقعیت. سپس با بیانی مبسوط، مستدل می‌سازد که حتی فرض زوال واقعیت نیز امکان ندارد، سپس می‌گوید: بنابراین، اصل واقعیت زوال پذیر نیست، زیرا از فرض زوالش ثبوتش لازم می‌آید و چیزی که از فرض زوالش ثبوتش لازم آید قهراً زوالش مستحیل بالذات است؛ و اگر زوالش ذاتاً محال باشد پس ثبوت و تحقق آن ضروری بالذات خواهد بود و این ضرورت ذاتی در فلسفه همان ضرورت ازلی است. نتیجه آن که در اصل واقعیت یک واجب بالذات وجود دارد که به نحو ضرورت ازلی دارای واقعیت است. آنگاه که هر یک از موجودات بررسی شود، مشاهده می‌گردد که هر یک از اینها یا سابقه زوال داشته‌اند یا لاحقاً زوال دارند. پس فهمیده می‌شود که هیچ یک از اینها واجب بالذات و واقعیت مطلق نیستند، بلکه بر آن واقعیت مطلق تکیه می‌کنند که همان واجب ازلی خواهد بود (همان، ج ۶، ص ۱۴-۱۵، حاشیه طباطبائی). بنابراین تقریر، مسئله اثبات واجب، دیگر به هیچ مبدأ تصدیقی فلسفی نیاز ندارد و می‌تواند اولین مسئله فلسفی قرار گیرد. همچنین طبق این تقریر، اصل وجود واجب بدیهی می‌شود نه نظری.

برهان صدیقین و برهان هستی شناختی. بعضی از متفکران مسلمان خواسته اند این برهان را با برهان هستی شناختی در فلسفه غرب که آنسلم، دکارت و متأخران آنها عرضه کرده اند تطبیق دهند و هر دو را مشروب از یک سر چشمه بدانند. گر چه هر دو برهان بر آن اند که اتکای خویش را در اثبات باری تعالی از موجودات و اشیای محدود و ناقص مادی بردارند و راهی پیش گیرند که خود وجود بدون در نظر گرفتن موجودات محدود، دال بر وجوب خویش باشد، ولی در نوع استدلال و پیشبرد آن با یکدیگر تفاوت عمده دارند. زیرا برهان هستی شناختی با بررسی مفهوم وجود و تقسیمات آن، سعی می کند که حکم وجوب ذهنی را به عالم خارج نیز بکشاند؛ در حالی که در برهان صدیقین از ابتدا بحث پیرامون مفهوم وجود نیست، و از آغاز، حقیقت وجود منظور شده است. به تعبیری دیگر، این هرم هستی در برهان صدیقین اساساً در حاق واقع بنا شده است و رأس آن که باعث قوام هرم است، وجوبی عینی دارد؛ در حالی که در برهان هستی شناختی، این هرم در ذهن بنا می شود و رأس آن سر از ذهن بیرون می آورد و خود را در خارج مطرح می سازد. همین امر باعث شده است که هم خداشناسان هم ملحدان در موفقیت برهان هستی شناختی تردید کنند؛ در حالی که برهان صدیقین از این مشکل برکنار است.

عقل و نقل در برهان صدیقین. برهان صدیقین، که در قالبی کاملاً فلسفی و عقلی مطرح شده، نمونه ای از هماهنگی بحث فلسفی با قرآن و احادیث و مخصوصاً ادعیه مأثوره و عرفان است. از تعابیر ملاصدرا و ابن سینا چنین استنباط می شود که قرآن و احادیث در پروراندن اندیشه این بحث فلسفی مؤثر بوده اند، و نتایج این بحث نیز در هماهنگی با بعضی تعابیر منقول از قرآن و معصومین توفیقاتی داشته است. بعضی موفقیت آن را در همین تأثر از آیات و روایات و توانائیش در تبیین مفاهیم عرضه شده در آن، از نوع ارتباط بنده و خدا و نحوه افاضة الهی، می دانند. ملاصدرا این نوع برهان عقلی و درک مبانی آن را نه از خود که از الهامات غیبی به خویشتن می دانسته است. بیشتر تقریرات و شروح این برهان نیز مزین به آیات و روایات و مؤید به آنهاست، از جمله: *أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* (آیا اینکه پروردگار تو بر هر چیز گواه است خودش بس نیست؟، *فُصِّلَتْ* : ۵۳)؛ *بِكَ عَرَفْتُكَ* (تو را به تو شناختم؛ اول دعای ابوحمزة ثمالی، قمی، ص ۳۱۶)؛ *يَا مَنْ دَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ* (دعای صباح علی علیه السلام، همان، ص ۱۰۴)؛ *كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ. أَيَكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ 'يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ، مَتَى 'غِبْتَ حَتَّىٰ 'تَحْتَاجَ إِلَىٰ 'دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ... (چگونه می توان با چیزی که در هستی اش نیازمند به توست، بر تو استدلال کرد؟ آیا چیزی جز تو ظهوری دارد که تو نداشته باشی تا بتواند روشنگر تو باشد؟ کی ناپدید شده ای تا به دلیلی که بر تو گواه باشد نیاز داشته باشی؟ (دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه، همان، ص ۴۶۷*

منابع : علاوه بر قرآن؛ مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، چاپ عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران ۱۳۶۷ ش؛ ابن سینا، الاشارات والتنبیها، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی، تهران ۱۴۰۳؛ عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ج ۶، بخش ۱، تهران ۱۳۶۸ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم [تاریخ مقدمه ۱۳۸۷]؛ محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی بقلم مرتضی مطهری، تهران ۱۳۳۲-۱۳۵۰ ش؛ همو، نهاية الحکمة، ج ۲، چاپ محمدتقی مصباح یزدی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ عباس قمی، کلیات مفتاح الجنان، با ترجمه فارسی، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، چاپ جلال الدین آشتیانی، قم مقدمه ۱۳۴۳ ش.