

بررسی تطبیقی برهان امکان و وجوب تومیستی و برهان صدیقین سینیوی^۱

سعیده سادات نبوی*

چکیده

آکوئیناس، در طریقه سوم خود، از امکان و وجوب دریچه ای به سوی اثبات وجود خدا می گشاید. بعضی از فیلسوفان، استدلال او را طبیعی - مابعدالطبیعی تفسیر کرده اند و بعضی دیگر، طبیعی. با این وصف، به سادگی نمی توان استدلال او را با برهان صدیقین ابن سینا یکی دانست. این مقاله بر آن است که پس از ارائه گزارشی از برهان صدیقین سینیوی و تقریرهای گوناگون برهان امکان و وجوب تومیستی، تفاوت های این دو برهان را به خصوص از لحاظ ابتدای آنها بر اصل امتناع تسلسل آشکار سازد. به نظر می رسد در تحلیل و ریشه یابی تفاوت یاد شده، باید سراغ نظر این دو فیلسوف درباره خدا و رابطه او با طبیعت رفت؛ ابن سینا چون در پی اثبات واجب الوجود بالذات است و بس، برای اثبات مدعای خود، به بیش از این نیاز ندارد که با تکیه بر امکان ماهوی، تسلسل در علل فاعلی را ابطال و در نتیجه، وجود خدا را اثبات کند، در حالی که در تقریرهای طبیعی - مابعدالطبیعی از برهان امکان و وجوب تومیستی، هدف اثبات واجب الوجودی است که عالم طبیعت را از کتم عدم خلق کرده است. به همین دلیل این نوع تقریرها نمی توانند صرفاً با تکیه بر امکان ماهوی، برای طبیعت حادث، آفریدگار ازلی اثبات کنند. همچنین با گریز به طریقه دوم آکوئیناس و مقایسه استدلال او بر امتناع تسلسل با برهان وسط و طرف ابن سینا، روشن می شود که حتی اگر استدلال آکوئیناس برگرفته از برهان ابن سینا باشد، اقتباسی ناقص از آن است.

* دانشجوی دکتری کلام، گرایش فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، تربیت مدرس دانشگاه قم

S_Nabavi42@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۳۰

کلیدواژه‌ها: امکان ماهوی، کون و فساد، تسلسل، حدوث، واجب الوجود بالذات، محدث (/ پدیدآورنده)، برهان صدیقین، برهان امکان و وجوب.

۱. مقدمه

برهان‌های اثبات وجود خدا، صرف‌نظر از ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی‌شان، هر کدام تصور خاصی از خدا و رابطه او با جهان طبیعت را به تصویر می‌کشند که در خور تأمل بسیار است، به‌خصوص اگر بنا باشد به این پرسش پاسخ دهیم که آیا خدای دین، همان خدای فلسفه است. از جمله مهم‌ترین این برهان‌ها، برهان صدیقین ابن‌سینا، و برهان امکان و وجوب آکوئیناس است که چه‌بسا یکی انگاشته می‌شوند. گرچه شواهد تاریخی و زبان‌شناختی در این زمینه سودمند و راه‌گشایند، به‌یقین بهترین راه این است که با یک مطالعه تطبیقی، آن‌ها را با یک‌دیگر مقایسه کنیم و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را برشماریم. مقاله‌ای که پیش رو دارید، با این هدف سامان یافته است. ناگفته پیداست که برای بررسی تطبیقی دو برهان، باید ابتدا تقریرهای گوناگون آن‌ها گردآوری و دسته‌بندی شوند. برهان امکان و وجوب آکوئیناس، دو روایت اصلی دارد: طبیعی و طبیعی - مابعدالطبیعی، که خواه ناخواه انطباق آن با برهان ابن‌سینا را تحت‌الشعاع قرار داده است. از این رو، پس از گزارش برهان صدیقین ابن‌سینا و دو روایت طبیعی و طبیعی - مابعدالطبیعی از برهان امکان و وجوب آکوئیناس، مقایسه آن‌ها را جداگانه پی خواهیم گرفت.

۲. برهان صدیقین ابن‌سینا

ابن‌سینا، با الهام‌گرفتن از فارابی، برای اثبات وجود خدا، برهان بدیعی آورد که با این مقدمات آغاز می‌شود:

۱. موجودی هست؛

۲. موجود یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود؛

۳. ممکن‌الوجود در وجود و عدم خود وابسته به علت است، که البته علت عدم آن چیزی نیست جز عدم علت وجود آن.

و سپس با ابطال تسلسل نتیجه می‌گیرد که زنجیره علت‌های فاعلی به واجب‌الوجود بالذات ختم می‌شود. او برای اثبات امتناع تسلسل بیش‌تر از این استدلال بهره می‌گیرد: سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر بگیرید که آحاد آن همگی معلول‌اند. درباره

چنین سلسله‌ای چند احتمال وجود دارد: یکی این که اصلاً به علت نیاز نداشته باشد، دیگر این که به علت نیاز داشته باشد و علت آن، یا همه افراد سلسله با هم باشند (کل مجموعی) یا تک تک افراد سلسله به تنهایی (کل استغراقی) یا بعضی از آحاد آن یا موجودی خارج از آن. از میان این احتمال‌ها، فرض اول قابل قبول نیست، زیرا لازمه نیازنداشتن به علت، وجوب وجود است، در حالی که وجود هر مجموعه، به افراد و آحاد آن وابسته است. فرض دوم نیز درست نیست، زیرا وجود مجموعه چیزی جز وجود اجزای آن نیست. با این وصف، اگر بخواهیم آحاد سلسله را با هم علت آن فرض کنیم، لازم می‌آید شیئی علت خودش باشد که بطلان آن امری بدیهی است. هر یک از آحاد سلسله را به تنهایی نیز نمی‌توان علت آن دانست، زیرا روشن است که هیچ‌گاه با وجود یک فرد، یک مجموعه تحقق پیدا نمی‌کند. این احتمال هم که برخی از آحاد سلسله علت آن باشد، مستلزم ترجیح بلامرجح است، زیرا از آن‌جا که همه افراد سلسله معلول‌اند هیچ‌یک برای علیت سزاوارتر از دیگری نیست؛ چون هر کدام را بخواهیم به عنوان علت انتخاب کنیم، علتش را از خودش سزاوارتر می‌یابیم. در نتیجه، فقط این فرض باقی می‌ماند که سلسله، علتی و رای خود داشته باشد؛ علتی که خود معلول نباشد یا به عبارت دیگر، علتی که واجب‌الوجود باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۵؛ ← ابن سینا، ۱۳۶۴: ۸۹-۹۰).

ابن سینا، در استدلالی دیگر که به برهان وسط و طرف مشهور است، مدعایش را این‌گونه اثبات می‌کند:

هرگاه معلولی را فرض کنیم و برای آن معلول، علتی را و برای آن علت، علتی را، امکان ندارد تا بی‌نهایت برای هر علتی، علتی باشد، زیرا معلول و علت آن و علتِ علت آن، هرگاه با هم مقایسه شوند، علتِ علت، علت نخستین و علت هر کدام از دو فرد دیگر است و آن دو فرد دیگر، معلول اویند، هرچند این فرق را با هم دارند که یکی، معلول بی‌واسطه است و دیگری، معلول باواسطه. در حالی که هیچ‌یک از دو فرد دیگر، نه آخری و نه میانی، این ویژگی را ندارند، زیرا فرد میانی که علت بی‌واسطه معلول است تنها علت یک چیز است؛ معلول هم که اصلاً علت چیزی نیست.

هریک از این سه فرد خصوصیتی دارد. خصوصیت طرف معلول این است که علت چیزی نیست، خصوصیت طرف دیگر این است که علت بقیه است و خصوصیت وسط این است که علت یک طرف است و معلول طرف دیگر، خواه وسط یکی باشد یا چند تا و، در صورتی که بیش از یکی باشد، فرق نمی‌کند که وسط، تعداد متناهی از افرادی باشد که به ترتیب پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند یا تعداد نامتناهی باشد، زیرا اگر تعداد آحاد میانی

متناهی باشد مجموعه آنها که بین دو طرف قرار گرفته‌اند در حکم یک واسطه‌اند که در مقایسه با دو طرف، خصوصیت واسطه بین همه آنها مشترک است، همچنان که هر کدام از دو طرف ویژگی خاص خود را دارد. حال اگر تعداد افرادی که در وسط پشت سر یک‌دیگر قرار گرفته‌اند، نامتناهی و بدون طرف باشد، همه این آحاد نامتناهی در خصوصیت وسط مشترک‌اند، زیرا هر مجموعه‌ای که از میان آنها انتخاب کنید علت وجود معلول اخیر است و در عین حال خودش نیز معلول است؛ چون همگی آنها معلول‌اند و مجموعه، وجودش وابسته به تک‌تک آنهاست و چیزی که وجودش وابسته به معلول باشد، خودش هم معلول است. اما این مجموعه، شرط وجود معلول اخیر و علت آن است و هر چقدر هم که تعداد بیش‌تری را محصور کنید، حکم یادشده باز هم تا بی‌نهایت باقی می‌ماند. بنابراین ممکن نیست که مجموعه علل موجود باشند و در میان آنها علت نامعلول و علت نخستین نباشد، زیرا در این صورت یک مجموعه نامتناهی از واسطه‌ها وجود خواهد داشت بی‌آن‌که طرف داشته باشد، که امری است محال (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۲۷-۳۲۸).

به تصریح ابن‌سینا در *الهیات شفا*، هر چند برهان وسط و طرف، در تبیین تناهی همه گونه‌های علل کارایی دارد، خود او این برهان را برای اثبات تناهی علل فاعلی به‌کار می‌برد (همان: ۳۲۹). در *اشارات*، او به این نکته اشاره می‌کند که علت اولی، علت وجود است. شارحان در توضیح گفته‌اند که علت اولی نمی‌تواند صورت، ماده، یا غایت باشد، زیرا هیچ‌یک از این سه نوع علت، علت اولی، به معنای واقعی کلمه نیست؛ زیرا وجود صورت، وجود ماده یا ماده بالفعل شدن آن و وجود عینی غایت، وابسته به فاعل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۷/۳-۱۸). بنابراین علت نخستینی که از رهگذر برهان صدیقین اثبات می‌شود، علت فاعلی است.

ویژگی برهان ابن‌سینا، به گفته خود او، این است که در آن «نیاز به تأمل در غیر وجود و ملحوظداشتن مخلوقات و آثار اول- تعالی- نیست» (همان: ۳/۶۶). ابن‌سینا برهان خویش را صدیقین می‌نامد، اما متکلمان آن را به نام استدلال از راه امکان می‌شناسند (← فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/۳۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۴۴۸) و در تقریر آن، بطلان دور و تسلسل را در زمره مقدمات استدلال می‌گنجانند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱/۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۴۴۸؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۵/۸)، احتمالاً به دلیلی که ضمن مقایسه استدلال ابن‌سینا و آکوئیناس روشن خواهد شد. از سوی دیگر، در دوره‌های متأخرتر، با ظهور ابن‌عربی و ملاصدرا، برهان صدیقین دچار تحولی شگرف، نه فقط در ناحیه تقریر، بلکه همچنین در ملاک و تعریف شد، تا جایی که ملاصدرا، استدلال ابن‌سینا را

نه صدیقین، بلکه نزدیک‌ترین راه‌ها به آن ارزیابی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۶/۶). به تدریج اطلاق برهان امکان و وجوب بر استدلال ابن‌سینا بیش‌تر رواج یافت، در حالی که تا سالیان دراز پس از او این دو برهان از هم متمایز نبودند. شاهد بر مدعا این‌که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح *اشارات*، روش ابن‌سینا را با روش دو گروه دیگر قابل قیاس می‌داند: یکی متکلمان که از راه حدوث، وجود خدا را اثبات می‌کردند و دیگر حکمای طبیعی که از راه حرکت سعی در اثبات مطلوب داشتند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۶۶)، گو این‌که متکلمان، تقریرهایی نو از برهان امکان و وجوب نیز عرضه کرده‌اند (← ایجی، ۱۳۲۵: ۸/۳-۵، ۶، ۹-۱۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۴۴۹-۴۵۰).^۲

ترجمه آثار ابن‌سینا به لاتین و نیز آشنایی فیلسوفانی که در اندلس اسلامی زندگی می‌کردند با آثار ابن‌سینا، دو کانال برای ورود آرا و افکار ابن‌سینا به مغرب‌زمین و آشنایی اندیشمندان مسیحی با آن شد و از جمله آکوئیناس؛ تا جایی که حتی ادعا شده است که او برهان امکان و وجوب خویش را از ابن‌سینا اقتباس کرده است، ادعایی که صحت و سقم آن را با مطالعه تطبیقی استدلال‌های این دو فیلسوف می‌توان ارزیابی کرد.

۳. برهان امکان و وجوب آکوئیناس

آکوئیناس در *جامع‌الهیات (Summa Theologica)*، از پنج راه وجود خدا را اثبات می‌کند، از جمله راه وجوب و امکان. در راه سوم می‌خوانیم:

۱. در طبیعت چیزهایی را می‌یابیم که ممکن است باشند و نباشند، زیرا پی برده‌ایم که کون و فساد دارند؛

۲. اما برای آن‌ها غیر ممکن است که همواره وجود داشته باشند، زیرا آن‌چه می‌تواند نباشد در زمانی نیست؛

۳. بنابراین اگر هر چیزی بتواند نباشد، پس زمانی هیچ چیز موجود نبود؛

۴. در این صورت حتی اکنون نیز چیزی وجود نمی‌داشت، زیرا آن‌چه وجود ندارد فقط

از طریق چیزی که از پیش وجود دارد، به وجود می‌آید؛

۵. بنابراین اگر زمانی هیچ چیز وجود نداشت، غیر ممکن بود که چیزی به وجود آید و

به این ترتیب، حتی هم‌اکنون نیز هیچ چیز وجود نمی‌داشت، که یاوه است؛

۶. بنابراین چنین نیست که همه موجودات صرفاً ممکن باشند، بلکه باید چیزی وجود

داشته باشد که وجودش واجب است؛

۷. اما هر چیز واجب[الوجود]ی یا وجوبش معلول دیگری است، یا نه؛
۸. غیر ممکن است چیزهای واجب[الوجود]ی که وجوبشان معلول دیگری است تا بی‌نهایت پیش روند، همچنان که قبلاً در مورد علل فاعلی اثبات شده است؛
۹. بنابراین ناچار باید وجود موجودی را بپذیریم که وجوبش را از خودش دارد و آن را از دیگری دریافت نمی‌کند، بلکه علت وجوب چیزهای دیگر است و همه آدمیان به آن خدا می‌گویند (Aquinas, 1948: 13; Gilson, 1994: 68; Kenny, 2003: 47).
- استدلال فوق، دو، بلکه سه‌گونه قرائت شده است: کسانی چون اتین ژیلسون، استدلال آکوئیناس را برگرفته از برهان ابن‌سینا می‌دانند و آن را طبیعی - مابعدالطبیعی تعبیر می‌کنند و گروهی دیگر، از جمله آنتونی کنی، این دو استدلال را متفاوت می‌دانند و تفسیر طبیعی از آن عرضه می‌کنند. به نظر ژیلسون، راه سوم آکوئیناس، بر دو مقدمه و یک اصل، به شرح زیر، تکیه دارد:
۱. ممکن بی‌ضرورت است؛ یعنی، نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم.
 ۲. ممکن وجودش را نه از ذات خودش، بلکه از علت فاعلی دارد.
- و اصل: زنجیره علل فاعلی تا بی‌نهایت پیش نمی‌رود (Gilson, 1994: 68).
- بنا بر تفسیر ژیلسون، هر چند آکوئیناس استدلال خود را از مشاهده کون و فساد در عالم طبیعت آغاز می‌کند، چون کون و فساد را دلیل بر امکان ماهوی می‌داند، در قدم بعد، از آن به امکان ماهوی گذر می‌کند. همچنین به نظر او، پیش‌فرض راه سوم آکوئیناس، ازلی‌بودن جهان است. بنابراین، تقریر استدلال به طور خلاصه چنین است: در طول تاریخ بی‌آغاز جهان، هر ممکن‌الوجودی، نظر به این‌که امکان عدم دارد، زمانی وجود نداشت. پس باید بتوان زمانی را فرض کرد که در آن هیچ چیز وجود نداشت. اما در این صورت حتی اکنون نیز هیچ چیز وجود نمی‌داشت، زیرا هیچ چیز خودبه‌خود به وجود نمی‌آید. پس حتماً چیزی وجود داشته است که آن‌ها را به وجود آورده است. در نتیجه نمی‌توان فرض کرد که موجودات عالم هستی، در ممکن‌الوجودها خلاصه شوند. پس حتماً واجب‌الوجودی هست. از سوی دیگر، از آن‌جا که محال است شیء واحد در آن واحد هم وجود داشته باشد و هم معدوم باشد، هر چیزی تا زمانی که هست و علتش آن را در دار هستی باقی نگه می‌دارد، واجب‌الوجود است، اما واجب‌الوجود بالغیر؛ و از آن‌جا که تسلسل در علل فاعلی محال است، باید واجب‌الوجودهای بالغیر، به واجب‌الوجود بالذات منتهی شوند (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۲۰). به گفته او، برای بار نخست، فارابی بین ماهیت و وجود تمایز نهاد؛ سپس

ابن سینا با استفاده از دو مقدمه یادشده، استدلالی را که در فلسفه اسلامی، به نام «برهان صدیقین» می‌شناسیم، پی‌ریزی کرد. شکل تعدیل‌یافته این استدلال را در آثار ابن‌میمون می‌توان سراغ گرفت که بی‌شک آن را از ابن‌سینا اقتباس کرد و آکوئیناس آن را تقریباً کلمه‌به‌کلمه در *جامع‌الهیات* نقل می‌کند (Gilson, 1994: 69). استدلال ابن‌میمون برای اثبات وجود خدا که ژیلسون نیز آن را نقل می‌کند، به این شرح است:

بی‌شک موجوداتی هستند که عبارت‌اند از همین موجوداتی که از راه حس آن‌ها را ادراک می‌کنیم. بر اساس یک تقسیم بدیهی، در مورد آن‌ها می‌توان سه احتمال داد: ۱. هیچ‌یک از آن‌ها کون و فساد ندارند؛ ۲. همگی آن‌ها کون و فساد دارند؛ ۳. برخی از آن‌ها کون و فساد دارند و برخی دیگر ندارند. فرض اول به شهادت حس و تجربه، آشکارا محال است. فرض دوم نیز محال است، زیرا اگر هر موجودی کون و فساد داشته باشد فساد تک‌تک موجودات امکان‌پذیر است. و از آن‌جا که هر چه برای نوع [نه شخص] ممکن باشد، ضرورتاً تحقق پیدا می‌کند [زیرا در غیر این صورت، لفظ امکان پوچ و بی‌معنا می‌شود]، لازم می‌آید که همه موجودات فسادپذیرند. در این صورت، دیگر چیزی وجود نمی‌داشت؛ چون موجودی باقی‌نمانده است تا چیزی را ایجاد کند. در حالی که ما می‌بینیم اشیا وجود دارند و از جمله خود ما که وجود داریم. پس به‌وضوح لازم می‌آید موجودی وجود داشته باشد که نه کون و فساد دارد و نه حتی امکان کون و فساد، بلکه واجب‌الوجود است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۷۳؛ Gilson, 1994: 69). خود ابن‌میمون این استدلال را به ارسطو نسبت می‌دهد، نه ابن‌سینا، و در ادامه این نکته را نیز از ارسطو اضافه می‌کند که واجب‌الوجودی که از این راه اثبات می‌شود، وجوب وجودش یا از ناحیه ذاتش است، یا از ناحیه علتش، که در فرض اخیر، به اعتبار ذاتش ممکن است و به اعتبار علتش واجب. اما در جای خود با برهان ثابت شده است که اگر واجب‌الوجود بالذات وجود نداشته باشد، هیچ چیز وجود نخواهد داشت، اعم از این‌که کون و فساد در او راه داشته باشد یا نه. پس واجب‌الوجود بالذات وجود دارد (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۷۳-۲۷۴).

با این حال، ژیلسون تأکید می‌کند که آکوئیناس استدلال خود را از ابن‌سینا اقتباس کرده است نه ارسطو، زیرا تصویری که یونانیان باستان از خدا داشتند، با خدایی که کتاب مقدس و سنت ابراهیمی توصیف می‌کند، فرق دارد. خدای ارسطو، خدایی است که جهان را نیافریده، بلکه فقط گردونه افلاک را از ازل تا ابد، با نیروی عشق خود، به حرکت وامی‌دارد، در حالی که خدای آکوئیناس خدایی است آفریدگار، که به مخلوقات خود عشق می‌ورزد.

بنابراین ادعای گزارفی نیست، اگر گفته شود که اصولاً روح فلسفه مسیحی، با روح فلسفه یونانی تفاوت دارد و این تفاوت از تصویری که الهی‌دانان مسیحی تحت تأثیر کتاب مقدس از خدا پیدا کردند مایه می‌گیرد. در سفر خروج می‌خوانیم: «من هستم آن که هستم» (سفر خروج، ۳: ۱۴)، که طبق آن خدا عین وجود است، بر خلاف ماسوای او که موجودند، نه وجود؛ و چون وجود آن‌ها عین ماهیت آن‌ها نیست و به اصطلاح ممکن‌الوجودند، وجود خود را جز از او نمی‌توانند داشته باشند. اگر این معنا را به زبان دین ترجمه کنیم، آیه اول سفر پیدایش می‌شود که: «در ابتدا، خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید». به گفته ژیلسون، اگر ارسطو به این حقیقت پی می‌برد که خدا وجود محض است و تنها اوست که وجودش عین ماهیتش است، امکان نداشت که او را در غفلت از قبول آن معذور دانست (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۳، ۱۱۹-۱۲۰).

کاپلستون نیز تفسیر طبیعی - مابعدالطبیعی از راه سوم آکوئیناس را ترجیح می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۳۷-۴۳۸). او و ژیلسون، نکاتی چند که به فهم استدلال کمک می‌کنند را یادآور می‌شوند:

۱. زمانی که آکوئیناس از علت «نخستین» سخن می‌گوید، منظورش نخستین از حیث زمانی نیست، بلکه «اعلی» و «اقدام» نسبت به جهان است، درست به همان معنایی که ابن‌سینا بر خدا «اول» اطلاق می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۳: ۱۰۰؛ ژیلسون، ۱۳۷۹: ۱۲۵؛ Copleston, 1970: 123).

۲. زمانی که او از امتناع تسلسل در علل فاعلی سخن می‌گوید، به تسلسل وجودشناختی نظر دارد نه تسلسل زمانی، زیرا به نظر کاپلستون، آکوئیناس باور نداشت امتناع تسلسل در رویدادهای زمانی را بتوان با برهان نشان داد (کاپلستون، ۱۳۸۳: ۱۰۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۳۸؛ Copleston, 1970: 122-123)، و به نظر ژیلسون، گرچه آکوئیناس به حدوث عالم عقیده داشت، در راه سوم با فرض قدم عالم به استدلال بر وجود خدا می‌پردازد، تا به گفته ابن‌میمون، وجود خدا را بر پایه‌ای مستحکم و استوار که برای هیچ‌کس جای بحث و چون و چرا باقی نگذارد، اثبات کند (Gilson, 1994: 70). همین نکته کاپلستون را بر آن داشته که تعبیر «سلسله مراتب علل فاعلی» (hirarchy of efficient causes) را بر «زنجیره علل فاعلی» (series of efficient causes) ترجیح دهد (Copleston, 1970: 122).

۳. درست است که آکوئیناس، اصل جهت کافی و اصل علیت را مسلم می‌گیرد، اما معاصران او نیز همین کار را می‌کردند. به علاوه، او اصل جهت کافی را اصلی مابعدالطبیعی

می دانست که بیان‌گر رابطه عینی بین پدیده‌هاست، نه یک اصل صرفاً منطقی به معنای امروزی آن (کاپلستون، ۱۳۸۳: ۱۰۰-۱۰۱).

۴. نکته مهم دیگری که ژیلسون به آن اشاره می‌کند اختلاف نظر آکوئیناس و ابن‌سینا در مورد رابطه وجود و ماهیت در عالم خارج است. بر خلاف ابن‌سینا که اصالت‌الماهوی می‌اندیشید، آکوئیناس عقیده نداشت خدا بتواند ماهیاتی را که وجود ندارند بر پای دارد، یا از موجوداتی که خلق می‌کند وجودشان را باز بگیرد تا فقط ماهیت آن‌ها باقی بماند؛ این فرض‌ها همگی باطل‌اند، بلکه فقط باید گفت که خدا می‌توانست به آن‌ها وجود افاضه نکند و حال که به آن‌ها افاضه کرده است، می‌تواند از آن‌ها دریغ کند (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۱۳۱)؛ با این حساب، نمی‌توان آکوئیناس را دنباله‌رو محض ابن‌سینا شمرد.

۵. نکته مهم دیگر که توجه کاپلستون را به خود جلب کرده، نوع ضرورت وجودی است که به خداوند نسبت داده می‌شود. گرچه آکوئیناس استدلال خود را با این واقعیت تجربی آغاز می‌کند که در جهان طبیعت، کون و فساد مشاهده می‌کنیم، اما از آن به یک واقعیت متعال و برین فراتر می‌رود. بنابراین از دیدگاه او گزاره «خدا وجود دارد» فرضیه‌ای علی نیست که در سایه داده‌های تازه تجربی قابل تجدید نظر باشد. از طرفی، گزاره «اشیائی هستند که کون و فساد دارند»، منطقاً مستلزم گزاره «موجودی هست که وجودش بی‌هیچ قید و شرطی واجب یا مستقل است» نیست، تا ایجاب یکی و نفی دیگری تناقض دربر داشته باشد. با این همه، تحلیل متافیزیکی آن‌چه وجود عینی‌اش کون و فساد می‌پذیرد، نشان می‌دهد که باید به یک واجب‌الوجود بی‌قید و شرط وابسته باشد. بنابراین به نظر آکوئیناس اگر کسی گزاره «اشیائی هستند که کون و فساد دارند» را بپذیرد و در عین حال گزاره «موجودی هست که وجودش بی‌هیچ قید و شرطی واجب است» را رد کند دچار تناقض می‌شود، اما تناقضی که فقط از راه فلسفی می‌توان آن را آشکار ساخت؛ به‌خصوص که او عقل [محض] آدمی را در پی بردن به وجود خداوند توانمند می‌دید (Copleston, 1970: 117-119).

کاپلستون، در این‌جا، به نظر کسانی چون آنتونی کنی که تفسیر طبیعی از استدلال آکوئیناس را برگزیده‌اند اشاره دارد؛ به نظر کنی، ضرورت وجودی که آکوئیناس در راه سوم به خدا نسبت می‌دهد، بر خلاف استدلال ابن‌سینا و لایب‌نیتز و حتی آثار اولیه خود آکوئیناس، ضرورت منطقی نیست؛ یعنی، خدا را به مثابه موجودی که فرض عدم وجودش مستلزم تناقض است اثبات نمی‌کند؛ و در تأیید مدعای خود به این نکته

استشهاد می‌کند که آکوئیناس پس از اثبات واجب‌الوجود، استدلال را خاتمه‌یافته تلقی نمی‌کند و در ادامه، به واجب‌الوجودهایی می‌پردازد که ضرورت وجود آن‌ها، از بیرون ذاتشان است (Kenny, 2003: 47-48). کنی، با گای جَلبرت (Guy Jalbert) موافق است که آکوئیناس هنگام نوشتن جامع در رد کافران (*Summa Contra Gentils*)، با خواندن آثار ابن‌رشد، از ضرورت به معنایی که در فلسفه ابن‌سینا به کار رفته بود و در قالب اصطلاح ماهیت و وجود تعریف می‌شد، روی گردانید و به پیروی از ارسطو، آن را با اصطلاح تغییرناپذیری تعریف کرد که طبق آن، چیزی واجب‌الوجود است که وجود آن همیشگی و زوال‌ناپذیر باشد. و به نظر آکوئیناس چون اجرام آسمانی، روح انسان، و فرشتگان همواره موجودند آن‌ها را نیز واجب‌الوجود به شمار می‌آورد، اما واجب‌الوجود معلول. از این روست که می‌بینیم راه سوم، از موجوداتی که «امکان وجود و عدم دارند» آغاز می‌کند و سپس در آن، از واجب‌الوجود معلول به واجب‌الوجود نامعلول گام برداشته می‌شود (ibid: 47-48). کنی با مقایسه مقدمه اول استدلال در جامع الهیات و جامع در رد کافران، که در آن می‌گوید: «ما در جهان اشیایی را می‌بینیم که امکان وجود و عدم دارند»، نتیجه می‌گیرد این امکان وجود و عدمی که به اشیا نسبت داده می‌شود، واقعیتی تجربی است و نشانه آن هم کون و فساد است (ibid: 48-49). از توضیح کنی چنین برمی‌آید که این امکان طبیعی و تجربی دو ویژگی دارد: اولاً، با حدوث زمانی تلازم دارد (ibid: 49-50)؛ ثانیاً، با قابلیت تغییر و دگرگونی همراه است (ibid: 53). از آنجا که آکوئیناس، بر خلاف دیدگاه ارسطو که جهان را ازلی و ابدی می‌دانست، به آفرینش عقیده دارد، همه مخلوقات در نگاه او ویژگی اول را دارا هستند، حتی اجرام آسمانی، نفوس انسان‌ها و فرشتگان که آکوئیناس آن‌ها را واجب‌الوجود می‌خواند. و از آنجا که او قدرت خدا را نامتناهی می‌داند، می‌توان گفت که به نظر او، واجب‌الوجودهای معلول، نه تنها حادث، بلکه نابودشدنی هم هستند و با این وصف، حتی به معنای قوی کلمه، می‌توان آن‌ها را به «امکان» توصیف کرد (ibid: 50-51). در تبیین ویژگی دوم، کنی یادآور می‌شود که نه هر حادث شدنی، کون است و نه هر ازبین‌رفتنی، فساد. کون، حادث شدنی است که دفعی نباشد و فساد، ازبین‌رفتنی است که از راه تبدیل شدن به چیز دیگر باشد. در نتیجه، امکانی که در راه سوم از آن سخن گفته می‌شود، امکانی است که با قابلیت تغییر و دگرگونی همراه است و اختصاص به موجودات مادی دارد که تغییر و تبدل در آن‌ها راه دارد (ibid: 53). و اما امکان منطقی را آکوئیناس، به گفته کنی، وصف گزاره‌ها می‌داند (ibid: 52).

کنی استدلال سوم آکوئیناس بر وجود خدا را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

چنین نیست که هر چیزی امکان عدم داشته باشد، زیرا:

۱. هر چه امکان عدم دارد، در زمانی وجود ندارد؛

۲. اگر هر چیزی امکان عدم داشته باشد، در زمانی هیچ چیزی وجود ندارد؛

۳. اگر در زمانی هیچ چیز وجود نداشته باشد، اکنون نیز هیچ چیزی وجود نمی‌داشت؛

۴. صادق نیست که اکنون هیچ چیزی وجود ندارد؛

۵. چنین نیست که هر چیزی امکان عدم داشته باشد (Kenny, 2003: 55).

و در نقد آن، اشکال‌های زیر را بر می‌شمرد:

۱. اشکال بر مقدمه اول: چرا امکان ندارد چیزی وجود داشته باشد که قوه عدم داشته باشد و به مثابه ماده واقعت همواره وجود داشته باشد؟! (ibid: 56, 62-63). به بیان دیگر، آیا از این‌که چیزی فسادپذیر باشد، نتیجه نمی‌شود که بالفعل هم از بین برود؟ ناسیس (J. F. X. Knasas) نیز اشکالی به همین مضمون بر آکوئیناس کرده است و در تأیید آن، عبارتی را از خود آکوئیناس شاهد می‌آورد که طبق آن، عناصر برای همیشه وجود خواهند داشت (الدرز، ۱۳۸۱: ۲۳۷، پاورقی).

۲. در گذار از مقدمه اول به مقدمه دوم، مغالطه جابه‌جایی سور رخ داده است، زیرا اگر گزاره «هر چیزی امکان عدم دارد» را به مقدمه اول، یعنی «هر چه امکان عدم دارد در زمانی وجود ندارد»، ضمیمه کنیم این نتیجه به دست می‌آید که «هر چیزی در زمانی وجود ندارد»، نه این‌که «در زمانی هیچ چیزی وجود ندارد» که در مقدمه دوم ذکر شده است (Kenny, 2003: 56).

۳. نکته مبهم دیگری که کنی روی آن انگشت می‌گذارد این است که در تفسیر این عبارت، دو، بلکه سه نظر مطرح شده است: بعضی مفسران از زمانی غیر زمانی سخن گفته‌اند که ظاهراً مقصودشان این است که آکوئیناس در این جمله می‌خواهد بگوید آن‌چه امکان عدم دارد، حتی اگر ازلی و ابدی باشد، ممکن است وجود نداشته باشد، به این معنا که فرض عدم آن مستلزم تناقض نیست (ibid: 56-57). کنی این تفسیر را به این دلیل که مراد از امکان در راه سوم امکان طبیعی است، نه منطقی، مردود می‌شمارد (ibid: 57). در مقابل، برخی دیگر از مفسران آن را زمانی تفسیر کرده‌اند، هرچند به گفته کنی، خودشان متفق‌القول نیستند که آیا زمان مورد نظر آکوئیناس، زمانی است پیش از حدوث ممکنات یا زمانی است پس از آن. خود او قول دوم را ترجیح می‌دهد، زیرا با معنای مورد نظر از

ضرورت و امکان در راه سوم، سازگارتر است. آکوئیناس، در استدلال بر وجود خدا، حدوث جهان را که به عقیده او فقط از راه وحی بر بشر معلوم می‌شود، مسلم گرفته است (ibid). با این وصف، ویژگی موجودات عالم ماده که آن‌ها را از واجب‌الوجودهای مخلوق متمایز می‌کند، ابدی‌نبودن و فناپذیری آن‌هاست، نه ازلی‌نبودن و حدوث آن‌ها. بر همین اساس، کنی، حتی بخش اول استدلال آکوئیناس در راه سوم را زائد به‌شمار می‌آورد (ibid). او همچنین اشکال می‌کند که حتی اگر بپذیریم فساد تک‌تک اشیا امکان‌پذیر است، دلیلی ندارد گمان کنیم که فساد همه اشیا نیز امکان‌پذیر است؛ یعنی، زمانی فرا برسد که همه اشیا از بین بروند، همچنان‌که طبق طبیعیات ارسطو، صور نوعیه از بین می‌روند، اما هیولی باقی می‌ماند، یا قانون بقای ماده در فیزیک شاید دلیل خوبی بر رد نظر آکوئیناس باشد (ibid: 63-65). از آن سو، کسانی که عقیده دارند زمان مورد نظر آکوئیناس، پیش از حدوث ممکنات است، در توجیه تفسیر خود به ظهور متن استشهاد می‌کنند که نشان می‌دهد عدم در گذشته‌ای دور مراد است (برای نمونه ← الدرز، ۱۳۸۱: ۲۳۸-۲۳۹).

۴. بررسی تطبیقی برهان صدیقین سینیوی و امکان و وجوب تومیستی

در صورتی که تفسیر الدرز و کنی از راه سوم آکوئیناس را بپذیریم، از مقایسه آن با استدلال ابن‌سینا می‌توانیم فرقی‌های زیر را به دست آوریم:

۱. پیش‌تر اشاره شد که به باور کنی، ضرورت وجودی که ابن‌سینا به خداوند نسبت می‌دهد، ضرورت منطقی است. او در توجیه ادعای خود، به تعریف اصطلاح واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود در آثار ابن‌سینا، استناد می‌کند، که مثلاً در کتاب *المبدأ و المعاد* می‌گوید: «واجب‌الوجود موجودی است که اگر غیر موجود فرض شود، از آن محال پدید می‌آید و ممکن‌الوجود موجودی است که اگر غیر موجود یا موجود فرض شود، از آن محال ظاهر نمی‌شود. پس واجب‌الوجود ضروری است و ممکن‌الوجود چیزی است که هیچ ضرورتی در آن نیست، نه در وجودش و نه در عدمش. مقصود ما از ممکن‌الوجود در این‌جا همین است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲). اما چه‌بسا این برداشت از عبارت ابن‌سینا درست نباشد، زیرا او به توانایی عقل محض در شناخت ماورای طبیعت و گره‌گشودن از مسائل فلسفی باور داشت؛ در نتیجه از دیدگاه او و به طور کلی فیلسوفان رئالیست افراطی، باید از چهارچوب‌های پذیرفته‌شده در تعریف و تقسیم قضایای تحلیلی و ترکیبی عدول کرد؛ حال یا باید در تعریف قضایای تحلیلی تجدید نظر کرد طوری که شامل قضایایی که انکار آن‌ها

تناقض فلسفی به همراه دارد نیز شود، چنان‌که کاپلستون در آخرین نکته‌ای که در توضیح تفسیر طبیعی، مابعدالطبیعی از استدلال آکوئیناس ذکر شد، به آن اشاره دارد، یا این که ضمن قبول قضایای ترکیبی پیشین، آن‌ها را به ریاضی و فلسفی تقسیم کرد. به عبارت دیگر، پیش فرض کسانی که قضایا را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کنند و قضایای ریاضی را تحلیلی یا ترکیبی پیشین به‌شمار می‌آورند و در هر حال قضایای فلسفی را از این دو دسته بیرون می‌بینند، ناتوانی و ناکارآمدی عقل محض در شناخت حقایق جهان هستی است که فیلسوفانی چون ابن‌سینا و آکوئیناس با آن آشنایی ندارند. به نظر ابن‌سینا، وجوب، امکان و امتناع، در درجه نخست، وصف محکی قضیه در واقع و نفس‌الامرند و در درجه دوم، وصف خود قضیه. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، ضرورت وجودی که به واجب‌الوجود نسبت داده می‌شود، ضرورتی نیست که ناظر به ارتباط محمول با موضوع باشد، بلکه مستقیماً به شدت و تأکید واقعیتی نظر دارد که حقیقتی جز عینیت و خارجیت ندارد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ۱۰۹؛ جوادی آملی، بی‌تا: ۱۶۲-۱۶۳). به‌علاوه، بالفرض حتی اگر گزاره «خدا وجود دارد» یک حقیقت منطقی ضروری باشد، ابن‌سینا نه تنها با تکیه بر آن وجود خدا را نتیجه نمی‌گیرد، به استدلال بر وجود او نیز می‌پردازد، زیرا به گفته محقق لاهیجی، در برهان‌های اثبات وجود خدا، مسئله این نیست که آیا واجب‌الوجود موجود است یا نه؛ بلکه مسئله این است که آیا بعضی از موجودات واجب‌الوجودند یا نه؛ و به عبارت دیگر، آیا این عنوان، فرد و این مفروض، حقیقت دارد یا نه (لاهیجی، ۱۳۸۹: ۴۹). از این گذشته وجوب وجود، وصف وجود است و نمی‌تواند از موصوف خود بدیهی‌تر و آشکارتر باشد؛ اگر وجود خدا را باید با برهان اثبات کرد، وجوب وجود او به طریق اولی به برهان نیاز دارد. بنابراین روش ابن‌سینا با روشی که در برهان وجودشناختی دنبال می‌شود و در آن صرفاً با تکیه بر مفهوم خدا، به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، یا موجودی که وجود مقوم مفهوم آن است، یا بالضروره وجود دارد (بارنز، ۱۳۸۶: ۲۴، ۴۶-۴۷، ۵۱)، وجود او در خارج از ذهن استنتاج می‌شود فرق اساسی دارد و از این رو در معرض این انتقاد کانت نیست که برهان امکان و وجوب در نهایت سر از برهان وجودشناختی درمی‌آورد (کانت، ۱۳۶۲: ۶۶۸، ۶۷۰). اگر مقصود این باشد که در برهان امکان و وجوب نیز مانند برهان وجودشناختی، خدا باید طبق تعریف وجود داشته باشد، اما اگر مقصود این باشد که وجود، عین ماهیت خدا و برای او ضروری است مورد تأیید ابن‌سیناست، زیرا سه مفهوم ماهیت، امکان، و نیازمندی به علت مفاهیمی درهم‌تنیده‌اند که هرگاه در خارج مجال

صدق پیدا کنند، حال یا به این صورت که به یقین معلوم شود ممکن الوجود در خارج از ظرف تحلیل ذهن مصداق دارد (در برهان امکان و وجوب) یا احتمال داده شود که شاید مصداق داشته باشد (در برهان صدیقین سینیوی و تقریرهای مشابه آن)، به انضمام اصل امتناع دور و تسلسل، بر واجب الوجود بالذات دلالت می‌کنند.

اما استدلال آکوئیناس چون بر پایه امکان طبیعی، که به گفته هیک معادل است با زمان مند بودن یا آغاز و انجام داشتن، بنا نهاده شده است، وجوب وجودی که به خدا نسبت می‌دهد، به معنای ازلی و غیر مخلوق بودن وجود اوست (هیک، ۱۳۸۲: ۸۸-۸۹).^۳ البته در راه سوم آکوئیناس این نکته مبهم به چشم می‌خورد که واجب الوجودهای بالغیری که در استدلال از آن‌ها سخن گفته شده، چه فرقی با واجب الوجود بالذات دارند؟ از استدلال بیش از این بر نمی‌آید که واجب الوجودهای بالغیر، کون و فساد ندارند، اما آیا از این امر می‌توان نتیجه گرفت که آن‌ها غیر مادی‌اند؟ معلوم نیست. همچنین روشن نیست که اگر غیر مادی‌اند، حدوث زمانی و مخلوق بودن آن‌ها چگونه تبیین می‌شود. با این همه، ناگفته پیداست که اگر به‌راستی در استدلال آکوئیناس وجوب وجود خدا، معادل ازلی و نامخلوق بودن وجود او باشد، هیچ‌یک از اشکال‌های کانت بر آن وارد نیست.

۲. استدلال آکوئیناس بر حدوث عالم ماده و طبیعت استوار است، بر خلاف استدلال ابن‌سینا، گو این‌که خود او هم عالم ماده را قدیم و ازلی می‌دانست و هم به عقول باور داشت.
 ۳. خدا در فلسفه ابن‌سینا فراتر از زمان و زمانیات است که باید دید آیا لازمه آن، قدم عالم ماده است یا با حدوث عالم نیز سازگار است؟ همچنین باید دید حدوث عالم، که آکوئیناس بر اساس آن به استدلال بر وجود خدا به عنوان آفریدگار جهان می‌پردازد، چه تصویری از رابطه خدا و جهان رقم می‌زند: خدایی که فراتر از زمان است، یا خدایی که هرچند مجرد است و در زمان نیست، باید او را در آغاز جهان و زمان جست‌وجو کرد؟ به عبارتی، شاید بتوانیم با استفاده از اصطلاحات آشنا در فلسفه اسلامی بگوییم که طبق دیدگاه ابن‌سینا، تقدم خدا بر جهان از نوع تقدم سرمدی است، در حالی که طبق دیدگاه آکوئیناس، از نوع تقدم دهری است. به بیان سوم که چه‌بسا رساتر و گویاتر باشد، خدای آکوئیناس، بیش‌تر شبیه خدای متکلمان مسلمان است، تا ابن‌سینا.

۴. در استدلال ابن‌سینا، برای اثبات وجود خدا کافی است تسلسل در علل فاعلی ابطال شود، اما همچنان که شاهد بودیم در استدلال آکوئیناس، افزون بر آن باید تسلسل در رویدادهای زمانی نیز مردود شناخته شود و حدوث عالم اثبات شود.

۵. خدایی که ابن‌سینا از راه برهان صدیقین اثبات می‌کند، خدایی است واجب‌الوجود بالذات که عالم گرچه به نظر او ازلی و ابدی است، چون ممکن‌الوجود است، همواره در وجود خود به او وابسته است، در حالی که خدای آکوئیناس در وهله نخست، آفریدگار است و سپس واجب‌الوجود بالذات. به عبارتی، خدای ابن‌سینا ماهیتاً فلسفی است، در حالی که خدای آکوئیناس بیش‌تر ماهیت دینی دارد، تا فلسفی. گو این‌که ژیلسون افاضه وجود را برای آفریدگار خواندن خدا کافی می‌داند، اما در سنت اسلامی ما، متکلمان هرگز خدای ابن‌سینا را به این دلیل که جهان لازمه وجود اوست و نسبتش با خدا وجوبی است، نه امکانی، با خدای قادر دین که به اراده خود جهان را می‌آفریند، یکی ندانستند.

۶. استدلال ابن‌سینا، به گفته خود او، شبه‌لمی است که در آن نه از علت پی به معلول برده شده است و نه از معلول پی به علت و بنابراین، نه می‌توان آن را پسین خواند نه پیشین، اما از آن‌جا که برای اثبات وجود خدای تعالی استدلالی یقین‌آور است آن را شبه‌لمی توصیف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۳). در حالی که استدلال آکوئیناس، به تصریح خود او، پسین و به اصطلاح برهان انی از نوع دلیل است (Aquinas, 1948: 12)، به‌خصوص اگر در استدلال خود به امکان طبیعی نظر داشته باشد، نه امکان منطقی.

۷. مضمون اصل علیت آن‌گونه که در راه سوم آکوئیناس به آن استناد شده، این است که «هر حادثی به علت نیاز دارد» و به تناسب آن خدا را آفریدگار جهان و سرآغاز آفرینش می‌شناسد که البته با خدای دین هم‌خوانی و سازگاری بیش‌تری دارد، اما زمانی از عهده اثبات مطلوب برمی‌آید که تسلسل در رویدادهای زمانی، یا به عبارتی علل اعدادی ابطال شود. این در حالی است که بیش‌تر اشکال‌هایی که بر بطلان تسلسل شده، چه بسا فقط بر تسلسل در رویدادهای زمانی وارد باشد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۶۹-۷۰؛ Rowe, 2010: 332). اما ابن‌سینا امکان ماهوی را که اعم از حدوث است، ملاک نیازمندی به علت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۶۵-۷۱) و بر همین اساس، در استدلال بر امتناع تسلسل، به‌خصوص علل ایجادی نظر دارد و نه تنها امکان تسلسل در علل اعدادی را می‌پذیرد، بلکه به حکم قاعده «هر حادثی مسبوق به زمان و ماده است»، به وقوع آن نیز باور دارد (همان: ۷۱-۷۵؛ ابن‌سینا، بی‌تا: ۴۵).

۸. از آن‌جا که امکان ماهوی لازمه ذات و ماهیت اشیا و از آن جداناشدنی است، ممکن‌الوجود نه در بقا از علت هستی‌بخش بی‌نیاز است و نه در تأثیر. بنابراین هم باید وجود پیوسته به آن افاضه شود و هم در متن علیت و تأثیر آن علت هستی‌بخش حضور و

نقش داشته باشد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ۱۰۷)؛ بر خلاف امکان طبیعی که با حدوث شیء از بین می‌رود و در نتیجه، شیء حادث از علت بی‌نیاز می‌شود.

اما اگر تفسیر ژیلسون و کاپلستون از استدلال آکوئیناس را بپذیریم و امکان به‌کار رفته در آن را ماهوی به‌شمار آوریم، باز هم می‌توانیم فرقه‌هایی را بین آن و استدلال ابن‌سینا تشخیص دهیم:

۱. همچنان که قبلاً توضیح داده شد، استدلال ابن‌سینا شبه‌لمی است نه پیشین و نه پسین، در حالی که استدلال آکوئیناس از نوع دلیل است.

۲. برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین با یک سؤال مهم و عمده روبه‌رو هستند: می‌دانیم که عالم طبیعت، عالم حرکت و تغییر و دگرگونی است و به همین دلیل، وجود و عدم و بالتبع، ایجاد در آن نسبی است. در حالی که علیتی که امکان ماهوی با آن تلازم دارد، از نوع ایجاد حقیقی است، نه نسبی. با این وصف، برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین چگونه می‌توانند از ایجاد حقیقی عالم طبیعت سخن بگویند؟ پاسخ ابن‌سینا و آکوئیناس این است که گرچه ایجاد حقیقی در عالم طبیعت راه ندارد، با این حال، در دو صورت می‌توان گفت که عالم طبیعت حقیقتاً ایجاد شده است: ۱. عالم طبیعت حادث باشد، که در این صورت نخستین پدیده‌ای که از کتم عدم خلق شد، حقیقتاً ایجاد شد، هر چند ایجاد پدیده‌هایی که پس از آن حادث شده‌اند، نسبی است؛ ۲. کل عالم طبیعت نیازمند به علت باشد. بدیهی است برای اثبات فرض اول، باید تسلسل در حوادث و رویدادهای زمانی ابطال شود؛ در نتیجه، برهان وجوب و امکان و برهان صدیقین سر از برهان کیهان‌شناختی کلامی (استدلال بر وجود خدا از راه حدوث زمانی عالم) درمی‌آورند. و بنا به فرض دوم، باید دید که آیا اولاً، کل از آن جهت که کل است، وجود عینی و مستقل از اجزایش دارد یا نه؟ ثانیاً، به فرض که وجود مستقل و عینی داشته باشد، از کجا معلوم که واجب‌الوجود بالذات نباشد؟ به عبارتی، قدم در راه استدلالی بگذاریم که با این دو مقدمه آغاز می‌شود:

۱. عالم طبیعت وجود دارد.

۲. هر موجودی، به حکم عقل، یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود.

و سپس در قدم بعد بررسی کنیم که عالم طبیعت کدام یک از این دو شق است: واجب‌الوجود بالذات یا ممکن‌الوجود؟ در این دوراهی که برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین به آن می‌رسند، آکوئیناس و ابن‌سینا راه خود را از یک‌دیگر جدا می‌کنند. آکوئیناس تلاش می‌کند با اثبات حدوث عالم طبیعت، ایجاد حقیقی آن را تبیین کند و ابن‌سینا

می‌کوشد با نشان‌دادن نیازمندی هر آن‌چه غیر از واجب‌الوجود بالذات است، مدعای خود را اثبات کند. از این گذشته، هرچند او عالم طبیعت را ازلی و ابدی می‌داند، عقیده دارد وجوب وجود، صفاتی را اقتضا می‌کند که با مادی‌بودن ناسازگار است. علامه طباطبایی، به‌طور خاص، تغییر و دگرگونی در عالم طبیعت و نابودی‌پذیری اجزای آن را دلیل بر مغایرت آن با واجب‌الوجود بالذات می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۸۹). بعضی از فیلسوفان دین نیز در پاسخ به این اشکال که گذر از امکان اجزای عالم طبیعت به امکان کل آن سر از مغالطه‌کنه و وجه در می‌آورد، گفته‌اند که ما شهود قوی از امکان عالم طبیعت داریم، زیرا اگر اجزای عالم طبیعت، همگی، از بین بروند، کل آن نیز از بین می‌رود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۵۰-۱۵۱؛ Craig, 2004: 115). این در حالی است که به نظر آیت‌الله جوادی آملی، قضیه «ممکن‌الوجود بدون علت هرگز موجود نمی‌شود»، قضیه‌ای حقیقیه است که بر جمیع ممکنات و نه مجموع آن‌ها صدق می‌کند، زیرا مجموع اصلاً وجود ندارد و چون وجود ندارد نه واجب است و نه ممکن و قهراً به علت نیاز ندارد و این بی‌نیازی از باب سالبه به انتفای موضوع است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ۱۰۸؛ جوادی آملی، بی‌تا: ۱۵۶). طبق این دیدگاه، «عالم» مفهومی است ساخته و پرداخته ذهن که هیچ مصداقی در خارج ندارد و صرفاً برای یک‌کاسه‌کردن رویدادهایی که در طبیعت به وقوع می‌پیوندند، جعل شده است.

۳. از مطالبی که در بند قبل گفته شد می‌توان به فرق سوم این دو استدلال راه برد: برهان صدیقین ابن‌سینا، برای اثبات واجب‌الوجود بالذات، به بیش از ابطال تسلسل در علل فاعلی نیاز ندارد، بر خلاف برهان امکان و وجوب آکوئیناس که علاوه بر تسلسل در علل فاعلی، تسلسل در علل مادی را نیز باید ابطال کند. از آن‌جا که از دیدگاه ابن‌سینا، ابطال تسلسل در علل فاعلی مساوی است با اثبات واجب‌الوجود بالذات، برای اثبات امتناع تسلسل، به استدلالی جداگانه نیاز نیست و می‌توان این دو استدلال را یک‌کاسه کرد، زیرا اثبات هر کدام، معادل است با اثبات دیگری؛ بر خلاف استدلال آکوئیناس که برای اثبات وجود خدا، علاوه بر تسلسل در علل ایجاد، تسلسل در علل اعدادی را نیز باید ابطال کند. حال اگر بتوان با حد وسط قراردادن امکان ماهوی، که حد وسط برهان امکان و وجوب است، برهانی اقامه کرد که هر دو نوع تسلسل را توأمان ابطال کند، برهان امکان و وجوب تومیستی نیز مانند برهان صدیقین سینوی نیاز ندارد امتناع تسلسل را در مقدمات خود مفروغ‌عنه بگیرد؛ در غیر این صورت باید نخست سراغ ابطال تسلسل در علل مادی و اعدادی رفت و سپس سراغ اثبات وجود خدا. شاید همین نکته خواجه نصیرالدین طوسی

و بسیاری از متکلمان را بر آن داشته که از روش ابن سینا عدول کنند و استدلال خویش را بر اصل امتناع تسلسل استوار سازند، مانند این تقریر که، «موجود اگر واجب باشد، مطلوب ثابت است، در غیر این صورت به خاطر امتناع تسلسل مستلزم واجب است» (لاهیجی، ۱۳۸۹: ۵۶).^۴

۴. استدلالی که آکوئیناس در راه دوم از راه‌های پنج‌گانه خود برای اثبات امتناع تسلسل کرده است، در مقایسه با استدلال ابن سینا، تقریری است ناقص از برهان وسط و طرف که در آن فقط مدعا، یعنی امتناع تسلسل و لزوم علت نخستین، تکرار شده است، بی آن‌که به حد وسط استدلال اشاره شده باشد. ابن سینا با تأکید بر: ۱. ویژگی آحاد میانی در یک سلسله علی- معلولی که هم علت‌اند و هم معلول، ۲. خاصیت وسط که تحقق پیدا نمی‌کند مگر با دو طرف، ۳. فرض سلسله‌ای نامتناهی از آحاد میانی، به معنای فرض وسط بدون طرف است، بطلان تسلسل را نتیجه می‌گیرد، در حالی که در استدلال آکوئیناس هیچ نشانی از این سه مطلب دیده نمی‌شود. آکوئیناس در استدلال خود می‌گوید: سلسله علل فاعلی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند؛ زیرا در همه علل فاعلی‌ای که در یک سلسله دنبال هم می‌آیند، علت نخستین علت میانی است و علت میانی نیز علت واپسین است، خواه علت میانی چند تا باشد یا فقط یکی. حال اگر علت از بین برود، معلول هم از بین می‌رود. بنابراین اگر در میان علل فاعلی علت نخستین نباشد، نه علت واپسین وجود خواهد داشت، و نه هیچ علت میانی‌ای. اما اگر امکان‌پذیر باشد که علل میانی تا بی‌نهایت پیش روند، نه علت فاعلی نخستین وجود خواهد داشت، نه معلول واپسین و نه هیچ‌یک از علل میانی (Aquinas, 1948: 13). با این وصف، طبیعی است که برخی فیلسوفان دین، استدلال او را قانع کننده ندانند و در پاسخ، متقابلاً ادعای خود را تکرار کنند که: «باید دید اگر علت نخستین را برداریم و به جایش سلسله‌ای متوالی و نامتناهی از علت‌ها و معلول‌ها بگذاریم، دقیقاً چه کار کرده ایم. هیچ علت خاصی نیست که به عنوان علت، وجود یا منشئت اثرش رفع شود؛ یعنی، هیچ پدیده‌ای نیست که بتوان علتش و از همین روی وجودش را از او گرفت ...» (ادواردز، ۱۳۷۱: ۶۹)، یا آن را مصادره به مطلوب ارزیابی کنند که طبق تعریف، به علت نخستین ختم می‌شود (Rowe, 2010: 333).

۵. نتیجه‌گیری

حتی تقریرهای طبیعی - مابعدالطبیعی از برهان امکان و وجوب که هم‌خوانی بیش‌تری با

برهان صدیقین سینوی دارند هم کاملاً بر آن منطبق نیستند. از جمله مهم‌ترین تمایزات این دو برهان، یکی این است که برهان امکان و وجوب، پسین است و برهان صدیقین، پیشین؛ و دیگر این که برهان آکوئیناس، هم بر امتناع تسلسل در علل فاعلی تکیه دارد و هم بر امتناع تسلسل در رویدادهای زمانی، در حالی که برهان ابن‌سینا صرفاً بر پایه تسلسل در علل فاعلی استوار است. از زاویه‌ای دیگر می‌توان گفت خدای ابن‌سینا، فلسفی‌تر است و خدای آکوئیناس، دینی‌تر.

پی‌نوشت

۱. با تشکر از استاد ارجمندم، جناب آقای دکتر محسن جوادی، که نگارش اولیه مقاله را مطالعه کردند و با تذکر نکاتی سودمند، در پیراستن آن از اشکالات سهمی بسزا داشتند.
۲. به گمان نگارنده، اصولاً فرق مهم و تأثیرگذاری بین برهان صدیقین سینوی و برهان امکان و وجوبی که در آن به امکان ماهوی استناد می‌شود نیست، مگر این که وجود ممکن امری نظری تلقی شود که در این صورت خیلی فرق هست بین این که در مقدمه نخست استدلال گفته شود «موجودی هست» یا این که گفته شود «ممکن‌الوجودی [ممکن‌الوجودهایی] وجود دارد [دارند]»؛ بر خلاف برهان صدیقین صدرایی که اختلاف اساسی با برهان امکان و وجوب دارد.
۳. از همین جا می‌توان دریافت که هیک نیز امکان به‌کار رفته در استدلال آکوئیناس را طبیعی تفسیر می‌کند.
۴. گفتنی است متکلمان به دو دلیل خود را ناگزیر از اثبات حدوث زمانی ماسوی‌الله و ابطال تسلسل در حوادث و رویدادهای زمانی می‌دیدند: یکی این که قدم را صفت خاص خدای تعالی می‌دانستند و فرض «ممکن‌الوجود قدیم» را نامعقول و درون‌متناقض به‌شمار می‌آوردند؛ و دیگر این که قدم عالم را با قدرت آفریدگار در تناقض می‌دیدند.

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۵). «تحلیلی از برهان‌های جهان‌شناختی و مقایسه‌ی آن با برهان امکان و وجوب در فلسفه‌ی اسلامی»، *مجله قیاسات*، سال دهم، ش ۴۱.
- الدرز، لئو جی (۱۳۸۱). *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ادواردز، پل (ویراستار) (۱۳۷۱). *خدا در فلسفه، برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری*، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳۲ بررسی تطبیقی برهان امکان و وجوب تومیستی و برهان صدیقین سینوی

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ه.ش). *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، قم: البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الالهيات من كتاب الشفاء*، با تحقیق ال‌اب قناتی و سعید زاید، قم: مکتبه المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *التعلیقات*، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، بی جا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، ج ۲، تهران: مرتضوی.
- ابن میمون (۱۹۷۲). *دلالة الحائرين*، به تحقیق یوسف اتای، مکتبه الثقافه الدینییه (نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی).
- ایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۲۵ ه.ق). *شرح المواقف*، ج ۸، با شرح علی بن احمد جرجانی و حاشیه سیالکوتی و چلبی، مصر: مطبعه السعاده.
- بارنز، جان اتان (۱۳۸۶). *برهان وجودی*، ترجمه احمد دیانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا). *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم: اسرا.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰). *المطالب العالیه من العلم الالهی*، جلد‌های ۱، ۲، و ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیه*، ج ۲، قم: بیدار.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۹). *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، قم: اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، ج ۲، فلسفه قرون وسطی از آوگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۳). *دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۹). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، با مقدمه و اشراف جعفر سبحانی و تحقیق اکبر اسد علی زاده، ج ۵، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- هیگ، جان (۱۳۸۲). *اثبات وجود خدا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی.

- Aquinas, Thomas (1948). *St. Thomas Aquinas Summa Theologica*, Trans. Fathers of the English Dominican Province, Vol. 1, New York: Christian Classics.
- Copleston, F. C. (1970). *Aquinas*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Gilson, Etienne (1994). *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Trans. L. K. Shook, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Kenny, Anthony (2003). *The Five Ways, ST. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Lane Craig, William (2004). 'The Cosmological Argument', Paul Copan and Paul K. Moser (eds.), *The Rationality of Theism*, London and New York: Routledge.
- L. Rowe, William (2010). 'Cosmological Arguments', Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Wiley-Blackwell.