

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹

ص ۱۸-۱

مقایسه و نقد براهین اثبات وجود خدا از منظر ملاصدرا و آکوئیناس

قاسم کاکایی * منصوره رحمانی **

چکیده

تأمل و اندیشه در باب خدا، یکی از مهمترین و اساسی‌ترین محورهای معرفت انسان است و در طول تاریخ فلسفه و کلام، متفکران بسیاری به بحث و بررسی در این باب همت گمارده‌اند. از میان مباحث خداشناسی، براهین اثبات وجود خدا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و اساس سخن گفتن از خدا را تشکیل می‌دهد. هر یک از الهیدانان بر اساس مبانی و نظام فکری خود به شیوه‌ای می‌کوشند براهینی متقن، بر اثبات وجود خدا اقامه کنند. از جمله این متفکران می‌توان به ملاصدرا، بنیانگذار حکمت متعالیه و توماس آکوئیناس، فیلسوف برجسته قرون وسطی اشاره نمود. هر چند ملاصدرا و توماس وجود خدا را فطری می‌دانند، باز هم به اقامه برهان بر وجود خدا می‌پردازند. ملاصدرا با طرح امکان فقری و تکیه بر مبانی صدرایی، برهان امکان و وجوب توماس را غنا می‌بخشد و با اقامه برهان صدیقین از وجود بر وجوب شاهد می‌آورد. وی همچنین با اثبات حرکت جوهری، برهان حرکت او را تکمیل می‌نماید. در این مقاله بر آنیم که ابتدا دیدگاه ملاصدرا و توماس را در باب بداهت وجود خدا تبیین کنیم و سپس به بررسی و مقایسه برخی از براهینی که آن‌ها برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌کنند، پردازیم.

واژه‌های کلیدی

وجود خدا، برهان صدیقین، برهان حرکت، ملاصدرا، آکوئیناس.

مقدمه

یکی از دغدغه‌های مهم انسان، شناخت خداوند متعال است و با وجود محدودیت عقل بشری و حجاب‌های مادی و نفسانی که سر راه انسان وجود دارند، تلاش‌های فراوانی برای شناخت حقیقت نامتناهی خداوند صورت گرفته است. راه‌های جزئی برای شناخت واجب نامحدود است، زیرا هر موجودی و هر شأن وجودی به نوبه خود آیتی از آیات الهی است؛ چنانکه ملاصدرا نیز در جلد ششم از کتاب *اسفار* می‌گوید: «اعلم ان الطريق الی الله کثیره لانه ذو فضایل و جهات کثیره»: راه‌های خدا شناسی بسیارند و از طرق کثیری می‌توان به شناخت او نایل شد، زیرا خداوند فضایل و جهات مختلفی دارد. به عبارت دیگر، به تعداد انفس بلکه انفس خلاق به سوی خداوند راه وجود دارد. بنابراین، آفاق و انفس در این طریق هدایتگر ما هستند و تفکر و تعمق در هر دو ما را به شناخت او نایل خواهد کرد.

شناخت خداوند در فلسفه نیز همواره مورد توجه بوده است. هر چند براهین اثبات وجود خدا، ذات الهی را به تصویر نمی‌کشند، وجود خداوند را در قالب اسماء و صفات وی اثبات می‌نمایند. ملاصدرا و توماس نیز برای شناخت خداوند می‌کوشند که بخشی از نظام فلسفی خویش را به اقامه برهان بر وجود او اختصاص دهند. این دو فیلسوف در هریک از براهین جنبه ای خاص از وجود خداوند را اثبات می‌کنند. پیش از پرداختن به براهین این دو فیلسوف، دیدگاه آن‌ها در باب بداهت وجود خداوند بررسی می‌گردد.

۱- بداهت وجود خدا

برخی فلاسفه برآنند که انسان، تصویری فطری از خدا دارد یا حداقل تصورش از خدا را از عملکرد طبیعی و خود انگیخته ذهن کسب می‌کند، چنانکه سیسرو نیز می‌گفت ذات الهی در همه کائنات ذاتاً متجلی است و در نفس انسانی نیز نقش بسته است (الدرز، ۱۳۸۱: ۱۵۵). بنابراین، وجود خداوند را بی نیاز از اقامه برهان و امری بدیهی می‌دانند.

ملاصدرا این امر را که در فطرت هر انسانی نوعی شناخت به مبدأ وجود دارد، انکار نمی‌کند؛ چنانکه در *المظاهر الالهیه* به بیان راه فطرت می‌پردازد: «وجود واجب تعالی، امری فطری است؛ زیرا انسان در برخورد با حوادث سخت و ترسناک به حکم فطرت، بر خدا توکل می‌کند و خود به خود متوجه آن موجود سبب سازی می‌شود که مشکل‌ها را آسان می‌سازد. به همین جهت است که می‌بینیم بیشتر عرفاً برای اثبات وجود خدا و تدبیر او در نظام هستی، به حالتی استدلال می‌کنند که انسان در موقع برخورد با حوادث ترسناک از قبیل غرق شدن یا حریق در خود مشاهده می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۲).

اما این امر بدین معنی نیست که نتوان بر وجود واجب برهان اقامه کرد، بلکه راه فطرت نیز راهی به سوی خداست؛ یعنی می‌توان آن را در قالب برهان در آورد. پس دیدگاه ملاصدرا در باب بداهت وجود خدا مانند دیدگاه کسانی نیست که با توسل به بداهت وجود خدا، امکان هر گونه اثبات عقلی وجود او را انکار می‌کنند، بلکه او در عین حالی که به نوعی شناخت فطری از وجود خداوند در تمام انسان‌ها قائل است و حتی توکل آنان به خدا را در شرایط

نقد: آکوئیناس این واقعیت را که شناخت فطری از خدا در ما وجود دارد، انکار نمی‌کند، اما معتقد است که این امر باعث نمی‌شود که ما وجود خدا را بدیهی بدانیم و بر وجودش برهان اقامه نکنیم، زیرا انسان به طور فطری طالب سعادت است و سعادت واقعی او نیز رسیدن به خداست، بنابراین، به طور فطری خدا برایش شناخته شده است و به عنوان غایت، شناختی فطری از خدا در ما وجود دارد، اما این شناخت کامل نیست؛ چنانکه گاهی کسی به ما نزدیک می‌شود، و ما می‌دانیم که کسی به ما نزدیک می‌شود، اما دقیقاً نمی‌دانیم او کیست و تنها شناخت مبهمی از او داریم. درباره‌ی خدا نیز همین گونه است و ما شناخت کاملی از او نداریم که بی‌نیاز از اقامه برهان بر وجود او باشیم، بلکه به طور طبیعی شناختی کلی از غایت واقعی حیات و سعادت حقیقی خود داریم و به دلیل همین شناخت کلی است که عده زیادی نیز هستند که سعادت خود را در ثروت و لذت و چیزهای دیگری می‌دانند نه در خدا (I,q:2,a:1; Aquinas, 1977).

۲- قضایایی که با درک حدود آن‌ها (موضوع و محمول) بلافاصله درستی آن‌ها اثبات می‌شود، بدیهی هستند؛ برای مثال، به محض این که حقیقت «جزء» و «کل» درک شود، قضیه «هر کلی بزرگتر از جزئی است» نیز فهمیده می‌شود. قضیه «خدا وجود دارد» نیز همین گونه است و به محض این که کلمه «خدا» فهمیده شود، قضیه «خدا وجود دارد» نیز درک می‌گردد؛ زیرا واژه «خدا» دلالت می‌کند بر چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست. حال اگر چیزی هم در واقع وجود داشته باشد و هم در ذهن موجود باشد، بزرگتر از چیزی می‌شود که فقط در ذهن

سخت دلیل بر این امر می‌داند، به اقامه برهان بر وجود خداوند نیز می‌پردازد.

توماس نیز مانند ملاصدرا به نوعی شناخت فطری از خداوند در وجود انسان قائل است و این شناخت فطری را غایی می‌داند؛ به این معنی که انسان به طور فطری طالب سعادت است، و سعادت واقعی او نیز رسیدن به خداست، بنابراین، خدا را به طور فطری می‌شناسد. اما این شناخت را کامل نمی‌داند، زیرا برخی از انسان‌ها سعادت خود را در ثروت و لذت و چیزهای دیگر می‌دانند. از نظر او، این شناخت مبهم فطری از خداوند، دلیل بر بدهات وجود خدا نیست، بلکه باید برای اثبات وجود خدا به اقامه برهان پردازیم. وی بر این باور است که این شناخت فطری که معلول خداست، ما را به اثبات وجود خداوند هدایت می‌کند. از این رو، توماس به نقد براهین بدهات وجود خداوند می‌پردازد.

۲- نقد آکوئیناس بر براهین بدهات وجود خدا

آکوئیناس در کتاب *جامع‌الهیات* سه دلیل را بر بدهات وجود خدا مطرح می‌کند و به نقد هر سه می‌پردازد:

۱- علم به خدا در همه‌ی ما به طور فطری نهاد شده است و چیزهایی که علم به آن‌ها به طور فطری در ما وجود دارد، بدیهی هستند، بنابراین، وجود خدا بدیهی است (I,q:2,a:1; Aquinas, 1977). این برهان را توماس از یحیی دمشقی^۱ اقتباس کرده است. او در آغاز کتاب خود در باب ایمان حنیف می‌گوید: «معرفت به وجود خدا طبعاً در نهاد همه قرار داده شده است»^۲ (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۷۴).

وجود ندارد و اگر حقیقت وجود نداشته باشد؛ پس قضیه «حقیقت وجود ندارد» صادق است و اگر چیزی صادق باشد، باید حقیقت داشته باشد. لذا انکار حقیقت مستلزم اثبات آن است و در واقع با انکار کردن وجود حقیقت، به اثبات آن می‌پردازیم. (Aquinas, 1977: I, q: 2, a: 1) این برهان را نیز از کتاب‌های قدیس آگوستین می‌توان استخراج کرد.

نقد: درست است که وجود حقیقت بدیهی است، اما وجود حقیقت نخستین برای ما بدیهی نیست و باید از طریق حقایق تجربی به حقیقت نخستین رسید و وجود علت اولی را باید با اقامه برهان اثبات کرد (ibid). توماس تحت تأثیر ارسطو شناخت را مبتنی بر شناخت حسی می‌داند و معتقد است که ذهن انسان لوح نانوخته‌ای است که با تجربه حسی اطلاعات بر آن نقش می‌بندد و پس از تجربه حسی است که علم انسان به فعلیت در می‌آید. در معرفت‌شناسی وی اطلاعات حاصل از تجربه حسی بنیان تمام مفاهیم هستند؛ حتی از نظر او معرفت انسان به خودش نیز به واسطه شهود درونی نیست، بلکه از طریق معرفت تجربی، به وجود خود، آگاهی می‌یابد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۹۶). بنابراین، توماس برای شناخت حقیقت نخستین نیز از حقایق تجربی استفاده می‌کند. از نظر او، این امر که وجود حقیقت بدیهی است، تنها در مورد حقایق تجربی صادق است و از طریق همین حقایق تجربی که حواس در اختیار ما می‌گذارند، باید به اثبات وجود حقیقت اولیه پردازیم.

شایان توجه است که هیچ‌یک از این سه نویسنده (یحیی دمشقی، قدیس آنسلم و قدیس آگوستین) از این براهین به آن نتیجه‌ای که مد نظر توماس است نرسیده‌اند، اما این امر بدین معنی نیست که توماس

وجود دارد. بنابراین، وقتی واژه «خدا» درک شود و در ذهن وجود داشته باشد، در عالم واقع نیز وجود دارد و ما با درک واژه خدا و بر مبنای تعریف آن به وجود خدا پی می‌بریم و قضیه «خدا وجود دارد» بدیهی است (ibid). این برهان را نیز قدیس آنسلم در کتاب *خطابه* برای اثبات وجود خدا مطرح می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۷۲).

نقد: همه از واژه «خدا» چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد را درک نمی‌کنند؛ حتی کسانی که وجود خدا را قبول دارند، لزوماً خدا را به عنوان چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، تعریف نمی‌کنند؛ برای مثال، خیلی‌ها همین عالم را خدا می‌دانند. حتی اگر واژه «خدا» به معنی چیزی باشد که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، و همه نیز از این واژه همین معنا را درک کنند، این امر بدین معنی نیست که با درک مفهوم واژه «خدا»، به وجود واقعی او پی ببریم؛ زیرا بر اساس این تعریف خدا فقط در ذهن وجود دارد و اگر کسی فرض کند که خدا در عالم واقع وجود ندارد، هیچ تناقضی پیش نمی‌آید. بنابراین، از صرف تعریف یک واژه و وجود مفهومی آن نمی‌توان وجود واقعی آن امر را نتیجه گرفت و با درک حدود قضیه «خدا وجود دارد» درستی این قضیه برای ما اثبات نمی‌شود و این قضیه، بدیهی نیست (Aquinas, 1955: I, ch: 11#4).

۳- وجود حقیقت، بدیهی است. خدا همین حقیقت است؛ چنانکه در کتاب مقدس نیز آمده است، من راه هستم، من حقیقت و زندگی هستم (یوحنا، باب ۱۴، آیه ۶). پس وجود خدا بدیهی است؛ وجود حقیقت بدیهی است، زیرا کسی که وجود حقیقت را انکار کند، در واقع تصدیق کرده است که حقیقت

به اثبات ذات واجب می‌پردازد، و بر اساس مبانی خود به تکمیل برخی از آن‌ها مبادرت می‌ورزد و هم برهان معروف خود؛ یعنی «برهان صدیقین» را تقریر می‌نماید. توماس نیز از پنج طریق: ^۴ برهان حرکت، علت فاعلی، امکان و وجوب، درجات کمال و علت غایی به اثبات وجود خدا می‌پردازد.

توماس خود ابداع کننده این راه‌ها نیست و نه تنها افلاطون، ارسطو و ابن سینا، بلکه آگوستین و ابن میمون نیز در پدید آوردن آن‌ها سهیم بوده‌اند. در واقع، براهین او به نحوی مقدمه‌ای برای صفاتی است که به خدا نسبت خواهد داد. هر یک از این براهین وجود خداوند را در قالب وصف خاصی اثبات می‌کنند و راه‌های مختلفی را که ذهن ممکن است از جهان به سوی شناخت خداوند ببیند، بیان می‌کنند و هر یک از این براهین به فهم وجوه مختلف ذات خداوند که به وسیله معلول‌های مختلف او در جهان ظاهر می‌شوند، کمک می‌نمایند (Thomas, 1965: 106). او در جامع الهیات به هر پنج طریق اشاره می‌کند، اما در رد کافران چهار برهان از این پنج برهان را اقامه می‌نماید و به برهان امکان و وجوب اشاره نمی‌کند و در خلاصه الهیات نیز فقط به برهان حرکت اشاره می‌کند. این پنج برهان را نزد ملا صدرا نیز می‌یابیم. در ادامه به بررسی برخی از براهین ملاصدرا و توماس می‌پردازیم:

۳-۱- برهان امکان و وجوب

شاید بتوان گفت فلسفه افلاطون، به طور کلی زمینه را برای اقامه این برهان فراهم کرده است، چراکه افلاطون میان وجود واجب و ضروری عالم مُثُل و وجود گذرا و فانی اشیای محسوس که معلول

خودسرانه این نتایج را بر براهین آن‌ها مترتب کرده است، زیرا گروهی از متکلمانی که توماس با آثار آن‌ها مأنوس بوده است، و وجود خدا را امری بدیهی می‌دانستند، از این سه برهان نیز برای توجیه این رأی خود بهره برده‌اند^۳ (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۷۵).

چنانکه ملاحظه می‌شود توماس با نقد این براهین، بداهت وجود خدا را نمی‌پذیرد و از طریق تمایز میان دو معنای بدیهی به این پرسش که آیا وجود خدا برای ما بدیهی است، پاسخ منفی می‌دهد:

از نظر او بداهت دو نوع است گاهی امری فی نفسه بدیهی است یعنی محمول در مفهوم موضوع است، برای مثال، قضیه «انسان حیوان است» فی نفسه بدیهی است، زیرا حیوان در جوهر انسان قرار دارد و با تحلیل مفهوم انسان می‌توانیم به حیوان دست یابیم. قضیه «خدا وجود دارد» نیز فی نفسه بدیهی است، زیرا محمول همان موضوع است، چرا که خدا همان وجود خودش است. اما گاهی امری علاوه بر این که فی نفسه بدیهی است برای ما نیز بدیهی است؛ یعنی ماهیت محمول و موضوع برای ما نیز شناخته شده است، اما ماهیت خدا برای ما شناخته شده نیست و ما باید به وسیله اموری که برای ما شناخته شده‌تر هستند، به اثبات وجود خدا پردازیم (Aquinas, 1977: I, q: 2, a: 1).

۳- براهین اثبات وجود خدا

توماس و ملاصدرا اقامه برهان بر واجب را ممکن می‌دانند و در آثارشان به این امر مبادرت ورزیده‌اند. ملاصدرا در آثار مختلف خود، از جمله *سفار*، *مشاعر*، *شواهد الربوبیه*، *مفاتیح الغیب* هم از طریق برهان‌هایی که فلاسفه و حکمای قبلی اقامه کرده‌اند،

مثلاً هستند، فرق می‌گذارد. فلوطین نیز در راستای تفکر افلاطونی، وجود بالذات را به روح نسبت می‌دهد و آن را مبدأ سایر اشیا می‌شمارد. آگوستین نیز این گونه از افلاطون اقتباس می‌کند که چیزی که تغییر می‌کند، وجود بالذات ندارد، بلکه موجود دیگری آن را به وجود آورده است. به همین وجه، قدیس یوحیانی دمشقی دلیل می‌آورد که اگر یک موجود قادر مطلق عناصر مختلفی را که دائماً در حال تغییر و دگرگونی هستند، حفظ نکند، این عناصر موجود باقی نمی‌مانند.

از سنت افلاطونی که بگذریم، در ارسطو نیز می‌توان شواهدی یافت که الهام‌بخش این برهان باشد؛ چنان که او در *مابعدالطبیعه*، می‌گوید: موجود ممکن، وجود بالذات ندارد بلکه به چیزی بالفعل متکی است و موجود ممکن اگر به خودی خود و فی‌نفسه لحاظ شود، در حالت بالقوه باقی می‌ماند و اگر تنها از منظر امکان‌نگریسته شود، هیچ چیز موجود نمی‌شود. و نیز در کتاب *درباره آسمان*، این جمله به چشم می‌خورد: «آنچه می‌تواند نباشد، زمانی موجود نبوده یا نخواهد بود» (الدرز، ۱۳۸۱: ۲۴۴-۲۴۵).

هرچند شواهدی که ذکر شد زمینه‌آقامه این برهان را فراهم کرده‌اند اما بسیاری از مورخان فلسفه معتقدند که مبدع این استدلال فارابی، فیلسوف معروف مسلمان، است و از طریق او این برهان به ابن سینا رسیده و از طریق ابن سینا نیز به غزالی. سپس ابن رشد در کتاب *تهافت التهافت* به این برهان تصریح کرده است و توماس از طریق ترجمه این کتاب، این استدلال را اخذ کرده است (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۲).

توماس از طریق این برهان این گونه وجود واجب را اثبات می‌نماید: در طبیعت چیزهایی را می‌یابیم که وجود می‌یابند و فاسد می‌شوند در نتیجه می‌توانند موجود باشند یا نباشند و محال است که همه چیزهایی که این گونه هستند، وجود دائم و همیشگی داشته باشند. چرا که وقتی عدم چیزی امکان‌پذیر باشد، زمانی وجود داشته که آن امر نباشد. اگر عدم همه چیزها ممکن باشد و بتوانند نباشند پس زمانی بوده که هیچ چیز وجود نداشته است و اگر وجود آن لحظه حقیقت داشت؛ حتی اکنون نیز هیچ چیز وجود نداشت، اما این امر خلاف حقیقت و باطل است چرا که اکنون موجوداتی هستند. بنابراین، نمی‌توان گفت همه موجودات ممکن‌الوجود هستند، بلکه باید اذعان کرد که چیزی وجود دارد که واجب‌الوجود است. این ذات واجب می‌تواند بذاته واجب باشد و یا از دیگری وجود یافته باشد. حال در صورتی که واجبی باشد که وجوب خود را از غیر کسب کرده باشد، نیازمند امر دیگری می‌شود. خود آن امر نیز اگر وجوبش بالغیر باشد نیازمند دیگری است و همین‌طور ادامه می‌یابد اما امکان ندارد که این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد چرا که در این صورت هیچ یک از اعضا وجوب نمی‌یابند. بنابراین، باید به وجودی قائل شویم که بنفسه واجب است و وجوب را از غیر کسب نکرده است و ذاتاً واجب است و این وجود واجب، علت وجوب دیگران نیز هست (Aquinas, 1977: I, q: 2, a: 3).

۳-۱-۱- تمایز وجود و ماهیت

تمایز وجود و ماهیت را نخستین بار فارابی مطرح کرد. توماس این تمایز را قبول دارد و در این برهان

۳-۱-۲- برهان امکان نفس

ملاصدرا برهانی از زبان حکمای طبیعی نقل می‌کند که مبتنی بر امکان نفوس انسانی است و از نظر حکمت متعالیه آن برهان را قوی می‌داند که این برهان بدین ترتیب است:

۱- نفس مجرد است.

۲- نفس با حدوث بدن حادث می‌شود، چون اگر قدیم باشد و قبل از ایجاد ابدان موجود باشد، تمایزی در آن وجود ندارد تا به ابدان مختلف تعلق بگیرد.

۳- تناسخ نفوس (رفتن نفس از بدنی به بدن دیگر) نیز محال است.

در نتیجه نفس ممکن، و برای موجود شدن نیازمند علت است. یکی از امور زیر می‌تواند علت نفس باشد:

۱- جسم: اما اگر جسم می‌توانست علت نفس باشد، همه اجسام که در جسمیت مشترک هستند، می‌توانستند علت نفس باشند اما بدیهی است که این گونه نیست.

۲- امر جسمانی اعم از نفس دیگر یا صورت طبیعی: اما جسمانیات تنها بر اموری تأثیرگذار هستند که ارتباط وضعی و نسبت جسمی با آنها داشته باشند. به علاوه، بر اساس این که برخی امور از وجود حظ و بهره بیشتری دارند و برخی کمتر، و وجود براساس تقدم و تأخر و کمال و نقص به اشیا تعلق می‌گیرد و علت همیشه اشرف از معلول است، امور جسمانی نمی‌توانند علت نفس مجرد باشند.

۳- امری مجرد از ماده: اکنون این امر مجرد از ماده اگر واجب‌الوجود باشد که مطلوب ماست و اگر ممکن باشد، چون نیازمند مرجحی شریفتر است، به

به آن توجه می‌کند. وی در رساله در باب هستی و ذات این گونه به بیان آن می‌پردازد: می‌توان ذات و ماهیتی را بدون این که درباره وجود آن چیزی دانست، فهمید. برای مثال، می‌توانیم بدانیم سیمرغ چیست؟ در حالی که نمی‌دانیم آیا درعالم واقع سیمرغی وجود دارد یا نه. بنابراین، وجود مغایر ماهیت است (آکوئیناس، ۱۳۸۲: ۹۵). سلسله ممکنات که وجودشان متمایز از ماهیت آنهاست و نسبت به وجود و عدم لاقتضاء هستند، نیازمند علتی هستند که به آنها وجوب ببخشد، ولی این امر باید عین وجود باشد و هیچ تناهی نداشته باشد (لاسکم، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

توماس براین باور است که تمایز وجود از ماهیت در موجوداتی که شاهد فساد پذیری آنهاست، مستلزم وجود موجودی است که واجب بالذات باشد و وجوب خود را از غیر کسب نکرده باشد. ملاصدرا نیز چنانکه اشاره خواهد شد، از طریق موجودات ممکن به اثبات واجب می‌پردازد، اما در همین مرحله متوقف نمی‌شود و در پی آن است که از خدا بر خدا شاهد آورد. وی با تعمق در رابطه علیت در می‌یابد که وجود معلول جز ربط به علت نیست و در واقع امکان، محدودیت وجودی و وجوب، عدم تناهی وجود است. و بر این اساس، امکان ماهوی که توماس از آن سخن می‌گوید، در دیدگاه ملاصدرا با طرح امکان فقری کامل می‌گردد و این فهم جدید از امکان باعث می‌شود ملاصدرا وجود واجب را تنها از نظر به حقیقت وجود و بدون نیاز به بطلان تسلسل در قالب برهان صدیقین اثبات نماید.

ناچار به واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شود (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۱۸-۲۱).

استفاده از این تبیین و مبانی صدرایی دیگری به تقریر برهان صدیقین می‌پردازد.

۳-۱-۳- برهان امکان جسم

در *شواهد‌الریبویه* ملاصدرا از طریق اثبات امکان جسم این گونه به اثبات واجب می‌پردازد:

- ۱- جسم مرکب از هیولی و صورت است.
- ۲- هر یک از هیولی و صورت به علت تلازم و معیتی که دارند، در وجود محتاج یکدیگرند.
- ۳- دو امری که به یکدیگر محتاج هستند، ممکن‌الوجود هستند.
- ۴- بنابراین، هیولی و صورت هم در اصل وجود و هم در معیت و تلازم، محتاج غیر هستند.
- ۵- این غیر اگر جسم یا جسمانی باشد، چون مرکب از هیولی و صورت است، نیازمند غیر دیگری است.
- ۶- بنابراین، فاعل و علت جسم واجب‌الوجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۳).

۳-۱-۴- تکمیل برهان

ملاصدرا با مطرح کردن امکان وجودی و فقری برهان امکان و وجوب را تکمیل می‌نماید. وی مناط معلولیت را این گونه تبیین می‌کند:

مناط امکان وجود، تعلق به غیر و نیازمند بودن به غیر است و مناط واجب بودن هم غنای وجودی از دیگران است. پس امکان ماهیات عبارت است از عدم ضرورت وجود و عدم نسبت به ذات آن‌ها. امکان وجودات عبارت است از این که حقیقت آن‌ها ارتباط و تعلق به غیر است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۶). و با

۳-۱-۵- برهان صدیقین

اصطلاح «صدیقین» را نخستین بار ابن سینا با استفاده از آیات قرآن کریم برای نام گذاری برهانی به کاربرد که بر اساس امکان ماهوی برای اثبات وجود خداوند سامان داده بود. سر این نام گذاری توسط او این بود که در این برهان هیچ یک از افعال و مخلوقات خداوند مانند حرکت یا حدوث، واسطه اثبات وجود او نبودند، بلکه پس از نفی سفسطه و قبول این که واقعیتهای هست، با نظر به وجود، بدون نیاز به واسطه دیگری، با یک تقسیم عقلی که موجود یا واجب است یا ممکن و اگر ممکن باشد باز مستلزم وجود واجب خواهد بود، وجود خدای متعال اثبات می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۹).

ابن سینا پس از بیان برهان صدیقین در کتاب *اشارات و تنبیهات* می‌گوید: دقت کن چگونه بیان ما برای اثبات وجود خداوند و یگانگی و بری بودن او از نقص‌ها به چیزی جز تأمل در حقیقت هستی احتیاج ندارد و به اعتبار و لحاظ خلق و فعل خداوند نیازمند نیست. هر چند که فعل و خلق خداوند نیز دلیلی بر وجود او هستند و از این طریق نیز می‌توان به اثبات وجود واجب پرداخت، اما راهی که از طریق تعمق مستقیم در وجود طی شود، بهتر و مطمئن‌تر است. و ما اگر وجود را از آن جهت که وجود است در نظر بگیریم، بر وجود او گواهی می‌دهد و وجود او نیز به امور دیگری چون وحدت و یگانگی گواهی می‌دهد. آنچه بیان شد در کتاب خدا نیز دیده می‌شود. آنجا که می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی

انفسهم حتی يتبين لهم انه الحق» (فصلت، آیه ۵۳) آیات خود را در آفاق و نفس‌هایشان به زودی نشان می‌دهیم تا برای آن‌ها روشن شود که تنها او حق است. این راهی از خلق و آفاق عالم و نفوس خلاق به سوی خداوند است. سپس می‌فرماید: «اولم یکف برّیک انه علی کل شیء شهید» (فصلت، آیه ۵۳) آیا خود پروردگار تو که به همهٔ امور گواه است (یا در همهٔ اشیا مشهود است) کفایت نمی‌کند؟ و این روش مخصوص صدیقین است که با نظر به خداوند بر او گواه می‌گیرند و با غیر به وجود او استدلال نمی‌کنند؛ بلکه او را دلیل و گواه سایر چیزها می‌گیرند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۰۲). چنان که امام صادق - علیه‌السلام - نیز می‌فرماید: «لا یدرک مخلوق شیئاً الا بالله و لا تدرک معرفه الله الا بالله» هیچ شخصی، هیچ چیزی را جز به خداوند نمی‌شناسد و خداوند را جز به خداوند نمی‌توان شناخت (صدوق، ۱۳۹۱: ۱۴۳).

شیخ اشراق نیز برهان ابن سینا را در کتاب *المشارع و المطارحات* به اختصار ذکر کرده است.^۵ خواجه نصیرالدین طوسی نیز در *تجربید الاعتقاد* برهان ابن سینا را به عنوان بهترین برهان بر اثبات وجود خدا پذیرفته و با تعبیر کوتاهی چنین می‌گوید: «الموجود ان كان واجباً و الا استلزمه لاستحاله الدور و التسلسل».

ملاصدرا در جلد شش *سفار* برهان صدیقین ابن سینا را بیان می‌کند، و هر چند معتقد است که نزدیکترین و شبیه‌ترین برهان به برهان صدیقین است، اما آن را برهان صدیقین نمی‌داند. او معتقد است که: در برهان صدیقین نظر در حقیقت وجود است و حال آن که در این برهان توجه و تأکید بر

مفهوم وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۶-۲۷). واضح است که حقیقت غیر از مفهوم است. البته، در این برهان، مفهوم از آن جهت، که حاکی از حقیقت است، مورد بحث واقع شده است، به همین جهت، این برهان شبیه به برهان صدیقین است؛ در غیر این صورت شباهتی در میان نبود. و در این برهان از غیر واجب، و پس از ابطال دور و تسلسل به او راه پیدا می‌کنیم، در حالی که در برهان صدیقین از تأمل در حقیقت هستی صرف که همان ذات واجب است، به اثبات واجب نائل می‌گردیم. علاوه بر این، از طریق این برهان پس از طی راهی طولانی تنها به اثبات واجب‌الوجود می‌رسیم، ولی توحید واجب را نمی‌توان با آن اثبات نمود؛ برخلاف برهان صدیقین که از تأمل در حقیقت هستی به ضرورت ازلی آن پی می‌بریم، و از همان راه وحدانیت واجب نیز اثبات می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۱۳).

۳-۱-۵-۱- تقریر برهان صدیقین ملاصدرا

ملاصدرا برهانی را که در آن از حقیقت وجود به وجوب وجود استدلال شود، محکمترین و شریفترین برهان بر اثبات وجود واجب می‌داند، چراکه از غیر ذات حق به ذات حق استدلال نمی‌شود و این راه انبیا و صدیقین است: «قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی» (یوسف، آیه ۱۰۸): بگو راه من دعوت به سوی حق است با بصیرت و سابقین از انبیا نیز چنین بوده‌اند و بصیرت آن‌ها تنها با برهان قاطع حاصل می‌شود. وی در آثار مختلفش، از جمله در *مفاتیح الغیب*^۶، *شواهد الربوبیه*^۷، *رساله عرشیه*^۸، *اسرار الآیات*^۹، *مشاعر*^{۱۰}، *مبدأ و معاد*^{۱۱} و *سرانجام در جلد ششم از اسفار اربعه*، برهان صدیقین را براساس

۱- آنچه عالم واقع را پر کرده است، هستی است، نه ماهیت، چرا که حقیقت هر شیء امری است که منشأ آثار آن شیء باشد و این امر چیزی جز وجود نیست و ماهیات بدون وجود آثاری ندارند، پس وجود حقیقت هر شیء است و وقتی تمام اشیا به واسطه وجود دارای حقیقت باشند، وجود بنفسه صاحب حقیقت است

۲- حقیقت وجود ذاتاً واحد است؛ وحدتی که عین کثرت است و کثرتی که جز وحدت نیست، چرا که این کثرت از طریق شدت و ضعف و کمال و نقص در وجود راه می یابد و مابه الامتیاز و مابه الاشتراک مراتب مختلف وجود، یک حقیقت است.

۳- کاملترین مرتبه حقیقت وجود؛ یعنی مرتبه ای که کامل تر از آن قابل فرض نیست، وجودی نامحدود است که به غیر وجود، نیازی ندارد و به هیچ نقص و عدمی آمیخته نیست، اما سایر مراتب وجود نیازمند غیر و محدود و آمیخته به عدم هستند، چرا که حقیقت وجود بسیط است و نقص و محدودیتی ندارد.

۴- محدودیت و قصور مراتب وجودی به خاطر معلولیت و نیاز به غیر است.

۵- معلول چیزی نیست جز عین ارتباط و نیاز به علت (امکان فقری)، و بودن معلول متکی به علت است و عین تجلی و ظهور علت است؛ پس «ثانی» علت محسوب نمی شود.

۶- وجود یا نامتناهی و نامحدود است، یا محدود و متناهی است که در هر صورت وجود نامتناهی واجب اثبات می شود، چرا که وجود محدود و امکانی نیز هویتی جدای از علت نامتناهی و واجب خود ندارد.

مبانی حکمت متعالیه تقریر کرده است: وجود، حقیقت عینی واحد بسیطی است که اختلاف میان افرادش گاهی به کمال و نقص و شدت و ضعف و گاهی به امور زاید بر آن؛ مانند اختلاف افراد ماهیت نوعی است. نهایت کمال وجود که کاملتر از آن وجود ندارد، و حتی می توان گفت که کامل تر از آن قابل تصور هم نیست، به غیر وجود نیازی ندارد؛ چرا که این ناقص است که متعلق و نیازمند به غیر است تا به وسیله آن کامل شود، و کامل قبل از ناقص و فعلیت قبل از وجود و وجود قبل از عدم است. پس وجود یا بی نیاز از غیر است و یا ذاتاً نیازمند غیر است. وجود بی نیاز، واجب الوجود و صرف الوجود است که کاملتر از آن وجود ندارد و به هیچ نقص و عدمی آمیخته نیست، و وجود نیازمند به غیر، ماسوای واجب و افعال و آثار اوست و قوامش به واجب است، چرا که حقیقت وجود نقصی ندارد و به خاطر معلولیت و نیاز به غیر است که نقص به آن راه می یابد و اگر وجودی مجعول امر دیگری نباشد، قصوری ندارد، چون حقیقت وجود بسیط است و جز فعلیت محض حد و تعینی ندارد، چرا که اگر حدی داشته باشد در آن ترکیب به وجود می آید و ماهیتی غیر وجود پیدا می کند و وجود وقتی معلول باشد مجعول به جعل بسیط است و ذاتاً نیازمند علت است و ذاتش جز تعلق به علت نیست. بنابراین، وجود یا حقیقت تام واجب است یا ذاتاً نیازمند آن و عین تعلق و ربط به آن است و در هر دو صورت، اثبات می شود که واجب الوجود بی نیاز از غیر است و این همان مطلوب ماست (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۴-۱۶).

این برهان را می توان در طی چند مرحله این گونه تبیین کرد:

۳-۱-۵-۲- نقد برهان

برخی برهان صدیقین را همان برهان وجودی آنسلم می‌دانند؛ لذا انتقادهایی را که بر آن برهان وارد شده، بر این برهان نیز وارد می‌دانند. اساسی‌ترین انتقاد به برهان وجودی آنسلم این امر است که هر چند این برهان اثبات می‌کند که مفهوم یا تصور خدا مستلزم مفهوم یا تصور وجود اوست، اما نمی‌تواند گام بعدی را بردارد و اثبات کند که این تصور در عالم واقع مصداق دارد (ادواردز، ۱۳۸۴: ۵۳). چنانکه بیان شد، توماس نیز بر برهان وجودی انتقادهایی را وارد می‌سازد.

با مقایسه برهان وجودی آنسلم و برهان صدیقین ملاصدرا می‌توان دریافت که این دو برهان یکسان نیستند. مدعای برهان وجودی آنسلم را می‌توان این گونه تقریر کرد:

خداوند؛ یعنی «موجودی که بزرگتر از او قابل تصور نیست» و شیئی که معرف به این تعریف است، وجودش را می‌توان از خود این تعریف استنتاج نمود، زیرا:

اگر «موجودی که بزرگتر از او قابل تصور نیست» فقط وجود ذهنی داشته باشد، آنگاه «موجودی که بزرگتر از او قابل تصور نیست» نخواهد بود، چرا که لااقل یک موجود بزرگتر از او قابل تصور است. و آن موجودی است که همه اوصاف این موجود را داشته باشد و در عین حال وجود عینی خارجی هم داشته باشد. پس خارجی هم دارد (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۳-۹۴). در این برهان آنسلم از مفهوم وجود، حقیقت خارجی وجود را نتیجه می‌گیرد، در صورتی که از صرف مفهوم «موجودی که بزرگتر از او قابل تصور نیست» نمی‌توان وجود خارجی آن را نتیجه گرفت.

اما ملاصدرا با استفاده از اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، تشکیک وجود و مساوقت وجود با کمال و فعلیت، به اقامه برهان پرداخته است و از مفهوم وجود، وجوب ذاتی آن را نتیجه نگرفته است، بلکه از واقعیت وجود به وجود واجب استدلال کرده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ۸۶-۸۸).

به علاوه، در کلیه براهین وجودی که از مفهوم وجود بر اثبات وجود واجب استدلال می‌شود حمل اولی با حمل شایع خلط می‌شود؛ یعنی در ذهن «کامل مطلق» به حمل اولی «کامل مطلق» است، نه به حمل شایع، در حالی که گمان رفته است که به حمل شایع «کامل مطلق» است؛ به عبارت دیگر کامل مطلق موجود در ذهن، مفهوم کامل مطلق است، نه حقیقت و مصداق آن. بنابراین مفهوم کامل مطلق در ذهن موجود است. حال اگر از این امر نتیجه بگیریم که اگر مفهوم کامل مطلق در ذهن موجود باشد، اما حقیقت آن در خارج موجود نباشد، در این صورت مفهوم کامل مطلق، مفهوم کامل مطلق نخواهد بود این گزاره نه بدیهی است و نه دلیلی بر آن ارائه شده است. اما در برهان صدیقین به مطلق موجود استناد می‌شود و صرف این که موجودی هست، مستلزم این است که خدا وجود دارد و در این نوع برهان استدلال گر، در ضمن مقدمه ای صریح یا مضمحل وجود واقعیت مطلق یا واقعیتی با ویژگی خاص را می‌پذیرد و با استناد به آن، وجود خدا را اثبات می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۰-۱۷۱).

۳-۲- برهان حرکت

هم توماس و هم ملاصدرا در آثار خود به این برهان پرداخته‌اند. البته، توماس اهمیت ویژه‌ای برای

اثبات می‌کند که واقعیتی متفاوت و بالاتر از سایر اعضا دارد (Thomas, 1965: 101). چنان که ماسکال نیز در کتاب آن که هست می‌گوید: «نکته این نیست که ما نمی‌توانیم در واقع در حدود طبیعت تسلسل بی‌پایان داشته باشیم، بلکه چنین تسلسلی در سلسله محرکهای متحرک مستلزم محرک اول لایتحرکی است. البته، نه در حدود طبیعت، بلکه ورای آن» (Mascall, 1949: 44). در واقع توماس از طریق برهان حرکت ارسطو در صدد اثبات خدای متعالی مسیحی است و از فلسفه جهت مقاصد الهیاتی بهره می‌برد. وی در کتاب جامع الهیات این گونه به بیان این برهان می‌پردازد:

برای حواس ما بدیهی و مسلم است که در جهان برخی چیزها متحرک هستند. هر چیزی که متحرک باشد، دیگری او را به حرکت درآورده است، زیرا شیء از آن جهت که بالقوه است، متحرک است و قوه حرکت به سوی غایت است که باعث حرکت شیء می‌شود. اما شیئی که باعث حرکت امور دیگر می‌شود و محرک است، از حیث فعلیت است که باعث حرکت امور دیگر می‌شود چون حرکت خروج شیء از قوه به سوی فعلیت است و فقط چیزی که خودش به فعلیت رسیده باشد، می‌تواند قوه امور دیگر را تبدیل به فعلیت کند و آنها را متحرک سازد. برای مثال، آتش بالفعل گرم است، بنابراین، می‌تواند چوب را که بالقوه گرم است، بالفعل گرم کند و بدین گونه آن را متحرک و متغیر سازد. از سوی دیگر، ممکن نیست که امری در یک زمان و از یک جهت هم بالقوه باشد، هم بالفعل (هر چند ممکن است در زمان‌های مختلف و از جهات متفاوت هم بالقوه باشد و هم بالفعل). برای مثال، چیزی که بالفعل گرم است،

این برهان قائل است. در این برهان از وجود حرکت درعالم به وجود محرک نخستینی استدلال می‌شود که از هر نوع تغییر و حرکتی مبرا است. اگر بخواهیم در آثار پیشینیان برهان حرکت را جستجو کنیم، می‌توان به براهینی که افلاطون و پس از او شاگردش، ارسطو در اثبات وجود خدا بیان کرده اند، اشاره نمود.^{۱۲} ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* برهان حرکت را مطرح می‌کند، ولی تقریباً تا قرن دوازدهم این برهان در غرب ناشناخته می‌ماند و اولین بار در آثار ادلارس پیدا می‌شود. سپس از طریق آثار ابن میمون صورت کامل آن در آثار آلبرت کبیر یافت می‌شود (Gilson, 1956: 59). اما از آن جا که فارابی که در قرن نهم می‌زیسته است (۲۵۹ ق/ ۸۷۲ م) بر آثار ارسطو، از جمله *مابعدالطبیعه* شرح‌هایی نوشته است. فلاسفه مسلمان قبل از قرن دوازدهم با *مابعدالطبیعه* ارسطو که برهان حرکت در آن است، آشنا بوده‌اند (کوربن، ۱۳۷۷: ۲۲۵). مسیحیان به این برهان توجهی نداشتند، زیرا فکر می‌کردند به نظریه قدم عالم ربط دارد اما فلاسفه مسلمان این برهان را به کار برده بودند. ونسینک معتقد است که در رساله *القدسیه* غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ه ق) این برهان آمده است. و بر طبق نظر ابن رشد، برهان مبتنی بر حرکت، تنها برهان قطعی و مسلم است و براهین دیگر نظیر برهان مبتنی بر غایت مندی فقط به نتایج محتمل می‌انجامند (الدرز، ۱۳۸۱، ۲۲۳). توماس در خلاصه الهیات و در *رد کافران* و جامع الهیات به بیان این برهان می‌پردازد. البته، در کتاب *رد کافران* به نحوی بسیار مفصل به اقامه این برهان می‌پردازد. او با بیان برهان حرکت تنها در پی اثبات اولین عضو سلسله محرک‌ها با جایگاهی شبیه سایر اعضا نیست، بلکه او محرکی را

وجود حرکت در جهان هستند (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۱۰۳).

در این برهان دو مبنا وجود دارد که باید اثبات شود:

(الف) هر متحرکی نیازمند محرک است (قضیه اول).

(ب) سلسله متحرکها تا بی نهایت ادامه نمی یابند (قضیه دوم).

قضیه اول (هر متحرکی نیازمند محرک است) را به دو نحو می توان مبرهن نمود:

۱- اولین برهان سه پیش فرض دارد:

(الف) برای این که چیزی خودش حرکت کند، باید مبدأ حرکت را در خودش داشته باشد؛ در غیر این صورت از طریق امر دیگری حرکت می کند.

(ب) این چیز باید بی واسطه حرکت کند؛ یعنی خودش از طریق کل خودش، حرکت کند، نه این که از طریق بخشی از خودش. برای مثال، وقتی حیوان از طریق حرکت پایش حرکت می کند، نمی توان گفت که کل حیوان آن را به حرکت درآورده است، بلکه بخشی (پا) سایر بخشها را به حرکت درآورده است.

(ج) این چیز باید قابل تقسیم باشد و اجزا داشته باشد، چون بر اساس نظر ارسطو هر چه حرکت می کند، تقسیم پذیر است.

بنابراین، اگر فرض کنیم چیزی علت حرکت خودش باشد، باید سه شرط داشته باشد:

- ۱- مبدأ حرکت را در خودش داشته باشد؛ ۲- اگر چیزی مبدأ حرکت را در خودش داشته باشد ذاتاً متحرک می شود در نتیجه کل آن باید متحرک باشد؛
- ۳- این متحرک باید قابل تقسیم باشد زیرا هر متحرکی قابل تقسیم است

هم زمان نمی تواند، بالقوه گرم هم باشد، بلکه بالقوه سرد است (حیثیت قوه با حیثیت فعلیت متفاوت است و ممکن نیست در یک امر در یک زمان و از یک جهت جمع شوند). بنابراین، غیر ممکن است که چیزی از یک جهت هم محرک باشد، هم متحرک؛ یعنی علت حرکت خودش باشد، و هرچه متحرک است، باید توسط امر دیگری به حرکت درآمده باشد. حال اگر امر دوم نیز متحرک باشد، نیازمند محرک سوم است تا او را به حرکت درآورد و خودش نمی تواند علت حرکت خودش باشد و همین طور هر محرکی که متحرک هم باشد، نیازمند محرک دیگری است. اما این سلسله محرکهای متحرک نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد، زیرا در آن صورت هیچ محرک نخستینی که آغازگر سلسله باشد، وجود نخواهد داشت، در نتیجه هیچ محرک دیگری وجود نخواهد داشت، چون محرکهای بعدی تنها به این دلیل حرکت می کنند که محرک اول آنها را به حرکت درآورده است، مانند چوبدستی ای که فقط به خاطر حرکت دست، متحرک است. بنابراین، ضروری است که سرانجام به محرک اولی برسیم که خودش متحرک نباشد و هر کسی می داند که این محرک لایتحرك خداست. بنابراین، از آن جا که محرک لایتحركی وجود دارد و خدا محرک لایتحرك است پس خدا وجود دارد (Aquinas, 1977: I, q: 2, a: 3).

آکوئیناس این برهان را روشنترین راه می داند، زیرا واقعیت حرکت به وضوح برای حواس بدیهی است و مادامی که حرکتی در جایی از جهان قابل مشاهده باشد، این برهان نقطه شروع ضروری خود را حفظ می کند و شواهد حسی مطمئن ترین دلیل بر

می توانند باهم باشند و اگر سلسله‌ی محرک‌ها و متحرک‌ها بی نهایت باشد، باید این اجسامی که به طور متوالی با هم هستند، در زمان متناهی متحرک باشند که این امر محال است (Aquinas, 1955: I, ch: 13).

۲- در سلسله‌ای منظم از محرک‌ها و متحرک‌ها که در آن یکی از طریق دیگری به نحوی منظم حرکت می‌کند، وقتی محرک نخستین نباشد، هیچ محرک دیگری حرکت نمی‌کند، چون محرک نخستین علت حرکت بقیه است، اما اگر محرک‌ها و متحرک‌هایی به طور منظم تا بی نهایت ادامه یابند دیگر محرک نخستین وجود نخواهد داشت، بلکه تمام محرک‌ها وسط هستند و هیچ کدام از آنها قادر به حرکت نیستند، پس هیچ چیز در جهان حرکت نمی‌کند (ibid: I, ch: 14).

این برهان شبیه برهانی است که ابن سینا در *الهیات شفا* بر امتناع تسلسل این گونه اقامه می‌کند: اگر مجموعه‌ای سه عضوی را در نظر بگیریم که در آن عضو «الف» علت «ب» و «ب» نیز علت «ج» باشد، «الف» و «ج» دو طرف این سلسله هستند و «ب» عضو میانی سلسله است. هریک از اعضا ویژگی‌های خاصی دارند: عضو «الف» علت است، اما معلول نیست؛ علت بی واسطه «ب» و علت با واسطه «الف» است. «ب» که عضو میانی است، هم علت «ج» است و هم معلول «الف». «ج» نیز که طرف دیگر سلسله است، فقط معلول است. اگر در چنین سلسله‌ای عضوی وجود نداشته باشد که فقط علت باشد، و تمام اعضای این سلسله علی و معلولی، هر تعدادی که باشند، علت و معلول باشند، یا فقط معلول باشند، مستلزم تحقق وسط بدون طرف خواهد بود که این

(Aquinas, 1955: I, ch: 13#5). با توجه به این سه شرط هیچ چیز نمی‌تواند خود را حرکت دهد. چرا که اگر چیزی علت حرکت خودش باشد، باید بی‌واسطه و بلافاصله حرکت کند، چون سکون بخشی از آن باعث سکون کل آن می‌شود و اگر سکون چیزی مبتنی بر سکون چیز دیگری باشد حرکت آن نیز باید مبتنی بر حرکت دیگری باشد در نتیجه هیچ چیز خودش حرکت نمی‌کند (ibid: I, ch: 13#6).

۲- هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان و از یک جهت هم بالقوه باشد و هم بالفعل. آنچه حرکت می‌کند، از جهت بالقوه حرکت می‌کند، چون حرکت فعلیت امری است که بالقوه است، اما آن چه که امور دیگر را حرکت می‌دهد، از آن جهت که بالفعل است، این کار را انجام می‌دهد؛ چون هیچ چیز فعلیت نمی‌دهد، مگر این که خودش بالفعل باشد. بنابراین، هیچ چیز از یک جهت محرک و متحرک نیست و نمی‌تواند خودش را حرکت دهد (Gilson, 1956: 61). برای اثبات قضیه دوم (امتناع تسلسل محرک‌ها تا بی نهایت) نیز می‌توان دو برهان ارایه نمود که توماس در *رد کافران* به آنها اشاره می‌کند:

۱- هر امر متحرکی تقسیم پذیر و در نتیجه جسم است. و اگر سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها بی نهایت باشد، لازم می‌آید که بی نهایت جسم در زمان متناهی به حرکت درآیند، چون یک جسم در صورتی حرکت می‌کند که همه محرک‌ها و متحرک‌های دیگر نیز حرکت کنند. پس باید بی نهایت جسم در زمان متناهی حرکت کند که این امر محال است و سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها تا بی نهایت ادامه نمی‌یابد. به علاوه، این محرک‌ها و متحرک‌ها باید با هم، همزمان باشند، اما اجسام فقط به نحو متوالی و متصل

حرکت عین متحرک و عین وجود و نحوه وجود است. و از سویی موجود یا کامل است یا می‌خواهد کامل شود؛ یعنی کمالی را ندارد و در پی دست یافتن به آن کمال است. و حیثیت بالقوه بودن همان حیثیت بالفعل بودن نیست، لذا متحرکی که به دنبال غایتی باشد، نیازمند محرکی است که این کمال را به او اعطا کند و خودش نمی‌تواند محرک خود باشد، چرا که در این صورت فاعل و قابل و واجد و فاقد یکی خواهند شد که این امر محال است حال امر دیگری که محرک این متحرک است اگر خودش نیز متحرک باشد، نیازمند محرک دیگری است و آن محرک دیگر نیز چنانچه متحرک باشد، نیازمند محرک است، اما این سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها باید به محرکی که خود متحرک نیست ختم شود. زیرا تسلسل محال است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۹۹-۳۰۰).

۳-۲-۱-۲- استدلالات از طریق احتیاج حرکت افلاک به غایت اعلی

حرکات دوری افلاک - که در هیأت قدیم به آن قائل بودند - طبیعی یا قسری نیست، بلکه ارادی است. بنابراین، آن‌ها دارای نفس هستند و حرکت ارادی آن‌ها غایت‌مند است و غایت آن‌ها خیر اعلی است، زیرا غایت آن‌ها شهوت و غضب که نیست، به مادون خود نیز توجهی ندارند، العالی لایفعل لاجل السافل، خودشان هم که غایت یکدیگر نیستند، بلکه آن‌ها به دنبال کامل‌تر از خود هستند. بنابراین، غایت آن‌ها امری غیر جسمانی و غیر نفسانی است که وجودش واجب است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶: ۴۳).

ملاصدرا کمال این برهان را به این امر می‌داند که حرکت جوهری در تمام طبایع جسمانی، چه فلکی و

امر محال است، زیرا بدین معنی است که اعضای میانی هم وسط باشند و هم وسط نباشند؛ تا وقتی که طرف در میان نباشد، وسط معنی ندارد. بنابراین، تسلسل محال است. ابن سینا این برهان را در خصوص علت فاعلی اقامه کرده است، اما در آخر بحث خودش اشاره می‌نماید که این برهان صلاحیت آن را دارد که به منظور اثبات امتناع تسلسل در مورد همه انواع علل تامه استفاده شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۲۷-۳۲۹).

در باب برهان حرکت چند نکته را باید به خاطر داشت: «حرکت» در این برهان در واقع حرکت به معنایی عام است؛ لذا می‌توان از اصطلاح «تغییر» استفاده نمود. به علاوه وقتی علل حرکت را دنبال می‌کنیم؛ به محرکی می‌رسیم که دیگر متحرک نیست و این همان خداست؛ لذا غیر او همه در حال حرکت هستند و تنها اوست که متحرک نیست (مک گراث، ۱۳۸۴: ۴۷۲).

۳-۲-۱- تکمیل برهان

ملاصدرا نیز در آثاری چون *شواهد الربوبیه*، *مفاتیح الغیب* و *جلد ششم اسفار برهان حرکت* را از زبان حکمای طبیعی بیان می‌کند و بر اساس حرکت جوهری به تکمیل این برهان می‌پردازد. او به دو شیوه برهان حرکت را بیان می‌کند:

۳-۱-۱-۲- استدلالات از طریق احتیاج حرکت به فاعل ثابت

حرکت نحوه وجود است؛ زیرا اثبات حرکت جوهری و محدود نبودن حرکت به اعراض، مستلزم این است که سیلان لازمه هستی مادی باشد. لذا

چه عنصری، به اثبات برسد که در آن صورت نه تنها صفات و اوضاع امور، بلکه ذات آن‌ها متجدد است و نیازمند امری است که این تجدد را به آن‌ها ارزانی دارد و این امر نه جسم است و نه جسمانی، بلکه وجود واجب است. چنان که در داستان حضرت ابراهیم علیه‌السلام این معنا یافت می‌شود، زیرا آن حضرت نیز با مشاهده افول و زوال این عالم به عالم ربوبی سفر عقلی کردند و فرمودند: «لا احب الا فلین انی وجهت وجهی للذی فطر السموت و الارض حنیفاً مسلماً و ما انا من المشرکین» (انعام، آیه ۷۶) (همان: ۴۴).

۴- نتیجه

هم ملاصدرا و هم توماس براین باورند که انسان واجد شناختی فطری از خداوند است. ملاصدرا دلیل این شناخت فطری را این امر می‌داند که تمام انسان‌ها در سخت‌ترین شرایط و زمانی که از همه چیز و همه کس ناامید می‌گردند، به نیرویی که می‌تواند نجات بخش آنان باشد توسل می‌جویند، و از او کمک می‌طلبند. توماس وجود این شناخت را غایت شناسانه تبیین می‌کند، بدین معنا که از آن جا که توماس خداوند و قرب به او را غایت حیات انسانی می‌داند، وجود شناختی هر چند مبهم و اجمالی را از این غایت ضروری می‌شمارد، چرا که انسان در پی غایتی که هیچ شناختی در باب آن نداشته باشد، نخواهد رفت. باید توجه داشت که اعتقاد به وجود این شناخت فطری آن‌ها را از کوشش عقلانی جهت اثبات وجود خداوند باز نمی‌دارد، بلکه هر دو براهینی برای تبیین عقلانی وجود خداوند ارایه می‌نمایند. در براهین توماس رویکرد ارسطویی او در

باب مسأله شناخت مشهود است، چرا که نقطه شروع آن‌ها عالم محسوسات است. مشاهده موجودات معلول و ممکن که بدون وجود علتی که معلول نیست، محال است که وجود یابند، او را به وجود واجبی که فعلیت محض و بالاترین درجه وجود است، رهنمون می‌سازد. ملاصدرا به این برهان قانع نمی‌شود و بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود، و امکان فقری که دست آورد تبیین عمیق رابطه علت و معلول است، با اقامه برهان صدیقین این برهان را تکمیل می‌کند و آن را محکمترین برهان در باب وجود خداوند می‌داند. علاوه بر این او، برهان حرکت توماس را نیز با تقریرات مختلفی از زبان حکمای طبیعی نقل می‌کند و با مطرح کردن بحث حرکت جوهری، محتوای این برهان را غنا می‌بخشد.

پی‌نوشت‌ها

- 1- Jean Damascene
- 2- De Fide orthodoxa: capl et. 3:pat. Grecque, t.49, col.78, Cet7, 3C
- ۳- از جمله این متکلمان می‌توان اسکندرهالسی را نام برد که در کتاب خود به عنوان «جامع علم کلام» این سه برهان را برای اثبات بدهات وجود خدا ذکر می‌کند: برهان یحیی دمشقی: ش ۲۶، ص ۴۳ و برهان آنسلم: ش ۲۶، ص ۴۲. و برهان آگوستین: ش ۲۵ ص ۴۱. یا قدیس بوناوتورا که در شرح آثار لمباردوس این سه برهان را ذکر می‌کند.
- 4- Quiniaue Viae (five ways)
- ۵- ر.ک. شیخ اشراق: المشارع و المطارحات در مجموعه مصنفات، ج ۱: ۷-۳۸۶
- ۶- مفاتیح الغیب: ۴۲۰
- ۷- شواهد الربوبیه: ۵۸
- ۸- رساله عرشیه: ۲۲

- ۱۱- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۴). **تومیسسم**، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۲- _____ (۱۳۷۵). **مبانی فلسفه مسیحیت**، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۱۳- الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه. (۱۳۹۱). **التوحید**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
- ۱۴- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، جلد پنجم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- ۱۵- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، جلد دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- ۱۶- کوربن، هانری. (۱۳۷۷). **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
- ۱۷- لاسکم، دیوید. (۱۳۸۲). **تفکر در دوره قرون وسطی**، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات قصیده سرا.
- ۱۸- مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۴). **درسنامه الهیات مسیحی**، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۹- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۶). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة**، جلد اول و ششم، قم: المکتبه المصطفویة.
- ۲۰- _____ (۱۳۸۳). **شواهد الربوبیه**، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.

- ۹- اسرارالآیات: ۲۶
- ۱۰- مشاعر: ۲۱۶
- ۱۱- مبدا و معاد: ۱۶

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- کتاب مقدس.
- ۳- آکوئیناس، توماس. (۱۳۸۲). **در باب هستی و ذات**، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳). **الاشارات و التنبیها**، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ۵- _____ (۱۴۰۴). **الهیات الشفاء**، تصحیح سعید زایدی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ۶- ادواردز، پل. (۱۳۸۴). **خدا در فلسفه**، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۷- الدرزی، لئوجی. (۱۳۸۱). **الهیات فلسفی توماس آکوئیناس**، ترجمه شهاب عباسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
- ۸- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). **تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- ۹- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). **شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه**، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۱۰- _____ (۱۳۸۸). **تبیین براهین اثبات خدا**، قم: نشر اسراء.

۲۱- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد.

با مقدمه جلال الدین آشتیانی، بی جا: انجمن فلسفه.

۲۲- _____ (۱۳۸۷). مظاهر الالهیه فی

اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

۲۳- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب،

جلد دوم، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

24- Aquins, Thomas. (1977). The Summa Theologia. Translated by Father of the English Dominican Province. Chicagi: The University of Chicagi.

25- Aquins, Thomas. (1955). Contera Gentiles. Translated by Antonc Pegis. New Yourk: Hanover House.

26- Gilson, Etienne. (1956). The Christian Philosophy of Thomas

27- Mascall, E.L. (1949). He who is. London: longman.

28- Thomas, Georg. (1965). Religious Philosophies of the West. New York: State University of New York press.