

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۱۸-۱

تفاوت رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا

محمد صالح طیب نیا* رضا اکبریان** محمد سعیدی مهر***

چکیده

مقایسه رویکرد ارسطو و ابن سینا در مسأله اثبات وجود خدا، تا اندازه زیادی روشنگر تفاوت مبنایی اندیشه مشایی ارسطویی و سینوی و همچنین، راه متفاوتی است که در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین، در مسأله اثبات وجود خدا طی شده است. ارسطو در کتاب فیلسوفیاس، به دو برهان «درجات کمال» و «غایت شناختی» اشاره کرده است، ولی استدلال اصلی او بر اثبات وجود خداوند، برهان حرکت است که در کتاب لاندای مابعدالطبیعه و همچنین، کتاب طبیعیات به تفصیل به آن پرداخته است. هر سه برهان فوق، رویکرد جهان شناختی داشته، در دسته براهین پسینی قرار می‌گیرند. برای ابن سینا پذیرش این که ارسطو می‌خواسته از امور طبیعی، مانند حرکت عالم، وجود خدا را اثبات کند، بسیار سخت است. بر اساس همین تفکر، همه تلاش ابن سینا در اثبات وجود خدا بر این امر متمرکز شده است که از برهان‌های جهان شناختی در اثبات خدا استفاده ننماید. ابن سینا از برهان وسط و طرف و امکان و وجوب در چندین کتاب خود استفاده کرده، آخرین تقریر خود از برهان امکان و وجوب را «صدیقین» می‌داند. برهان او وجودشناختی و در عین حال پیشینی است.

واژه‌های کلیدی

ارسطو، ابن سینا، پیشینی، پسینی، وجودشناختی، جهان شناختی.

مقدمه

بی تردید، خدانشناسی فلسفی؛ به معنای خردورزی درباره مبدأ هستی، قدمتی به بلندای تاریخ اندیشه بشری دارد. اگرچه در آغاز راه، کسانی همچون تالس آن «نامخلوق» را در میان «مخلوقات» می‌جستند و مثلاً «آب» را منشأ هستی تلقی می‌کردند،^(۱) اما سیر خردورزی آدمی شاهد نضج خدانشناسی فلسفی است. ارسطو که از حرکت‌های مشهود، سراغ محرکی نامشهود و فارغ از حرکت و زوال را می‌گرفت، نمونه خوبی از سیر تکاملی فلسفه است. رویکرد ارسطو در بحث اثبات وجود خدا، تأثیر بسزایی بر فیلسوفان پس از او، به ویژه در مغرب زمین گذاشت.

مسأله استدلال فلسفی و عقلی بر وجود خداوند متعال و اندیشیدن در صفات او، آنگاه که وارد جهان اسلام شد، جان تازه‌ای گرفت و در پرتو تعالیم نورانی قرآن و اهل بیت -علیهم السلام- مسیر روشنتر و حتی متمایزی را پیمود.

فیلسوفان مسلمان- بویژه فارابی و ابن سینا- معرفت دینی و معرفت فلسفی را با وجود اختلاف ظاهری، از لحاظ عینی حقیقت واحدی می‌دانستند و این عقیده زمینه وفاق و هماهنگی میان فلسفه و اصول و مبانی اسلامی را میسر می‌ساخت (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

با آنکه فارابی و ابن سینا نسبت به روش قیاسی و استدلال برهانی ارسطویی وفادار بودند و آن را کلید هرگونه بحث علمی می‌دانستند، اما با اصول فلسفی جدیدی که پایه‌گذاری کردند، در محتوای فلسفه ارسطویی تغییرات مبنایی ایجاد کرده و تلاش نمودند فلسفه نوینی منطبق با اصول اندیشه اسلامی

بنا نهند که این راه توسط فیلسوفان بعدی مسلمان ادامه یافت و منشأ آثار متفاوتی نسبت به آنچه در مغرب زمین اتفاق افتاد، شد.

مقایسه رویکرد ارسطو و ابن سینا در مسأله اثبات وجود خدا-که یکی از مهمترین مسائل فلسفی و کلامی است- تا حد زیادی روشنگر تفاوت مبنایی اندیشه مشایی ارسطویی و سینوی و همچنین راه متفاوتی است که در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین، در مسأله اثبات وجود خدا طی شد.

رویکردهای اثبات وجود خدا^(۲)

الف) تقسیم بندی براهین به وجود شناختی و جهان شناختی

به جز دیدگاه کسانی که معتقدند وجود خداوند از استدلال بی نیاز است و گزاره «خدا وجود دارد» یک گزاره بدیهی و یا یک گزاره پایه است، مجموعه براهین اثبات وجود خدا را می‌توان در دو رویکرد کلی طبقه بندی کرد:

۱- رویکرد وجود شناختی: براهینی که در آنها وجود خداوند را با تکیه بر حقیقت وجود و یا مفهوم خدا اثبات می‌کنند، رویکرد وجود شناختی دارند؛ زیرا که اثبات وجود خدا در این براهین مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی غیر از خدا و یا حقیقت عینی وجود نیست مانند برهان وجودی آنسلم که بنا دارد از صرف تحلیل مفهوم خدا، وجود او را ثابت کند و برهان صدیقین که تنها با پذیرش اصل واقعیت و با تکیه بر حقیقت وجود، وجود خدا را اثبات می‌کند.

۲- رویکرد جهان شناختی: براهینی که در آنها وجود خداوند را با تکیه بر وجود شیء غیر از خداوند؛ یعنی مخلوقات اثبات می‌کنند، رویکرد جهان

از مقدمات آنها مبتنی بر حس و تجربه باشد، براهین پسینی نامیده می‌شوند.^(۳)

برخی از اندیشمندان تعریف دیگری از براهین پیشینی و پسینی ارائه نموده‌اند که هرچند تا حدی مشابه تعریف فوق است، ولی تفاوت‌هایی نیز دارد. به نظر ایشان براهین پسینی مبتنی بر مفاهیم طبیعیات و یا ریاضیات هستند، در حالی که براهین پیشینی مبتنی بر مقدمات و مفاهیم محض فلسفی بوده و هیچ گونه نیازی به طبیعیات و یا ریاضیات ندارند (اکبری‌ان، ۱۳۸۷: ۳۸).

براهین ارسطو بر اثبات وجود باری تعالی

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، پس از بحث درباره علل اربعه و بحث درباره موجود بما هو موجود و جوهر و ماده و صورت و قوه و فعل و حرکت و مسائلی فلسفی از این دست، در کتاب لاندیا به خداشناسی می‌پردازد و در این کتاب است که محرک اول را می‌شناساند و آن را با خدا یکی می‌داند.

به نظر ژیلسون، آنچه مابعدالطبیعه ارسطو را حادثه‌ای دوران ساز در تاریخ الهیات طبیعی کرده است، همین اتحاد بین خدا و اصل اول فلسفی عالم است؛ اتحادی که خیلی دیر صورت گرفت (Gilson, 1969, 32).

ارسطو در بعضی دیگر از آثار خود نیز درباره الهیات بحث نموده است. اما تنها اثر منظم او، در این موضوع، همین کتاب لاندیا از مجموعه چهارده کتاب مابعدالطبیعه است و برهان‌هایی که در این کتاب آمده، مغایر با برهان‌هایی است که در دیگر آثارش اقامه کرده است. مثلاً در کتاب فیلسوفیاس (درباره فلسفه)، برهانی اقامه کرده که آن را می‌توان، سابقه‌ای

شناختی دارند؛ چرا که اثبات وجود خدا در این براهین مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات است؛ به طوری که اگر وجود آن شیء انکار شود، این براهین قادر به اثبات خداوند نیستند؛ شامل: برهان جهان شناختی، برهان غایت شناختی، برهان درجات کمال، برهان اخلاقی، برهان اجماع عام، برهان از راه تجارب خاص، برهان از راه گرایش‌های انسان و استدلال عرف پسند.

ب) تقسیم بندی براهین به پیشینی و پسینی

اصطلاح پیشینی (a priori) معانی متعددی دارد. یک از این معانی عبارت است از استدلال از علت به نتیجه. سابقه این معنا به ارسطو برمی‌گردد، و پس از وی فیلسوفان مسلمان آن را پذیرفته‌اند. در اصطلاح فیلسوفان مسلمان، استدلال‌هایی که حرکت ما از معلول به سوی علت است، «آنی» یا پسینی و استدلال‌هایی که حرکت از علت به سمت معلول صورت می‌گیرد، استدلال‌های «لمی» یا پیشینی نامیده می‌شوند.

ایمانوئل کانت نیز در کتاب نقد عقل محض دو تقسیم‌بندی برای احکام و قضایا ارائه نمود، در یک تقسیم حکم را به تحلیلی و ترکیبی و در تقسیمی دیگر آن را به پسینی و پیشینی تقسیم نمود. او معرفت پیشینی، را معرفتی می‌داند که مطلقاً مستقل از تجربه و حتی تمامی ارتسامات حسی باشد، در مقابل، معرفت پسین یا تجربی، معرفتی است که مبتنی بر منابع تجربی است و تنها از طریق تجربه قابل الحصول است (Kant, 1965, 42-43). بر این اساس براهینی که اثبات مقدمات آنها فقط مبتنی بر عقل است، براهین پیشینی و براهینی که اثبات حداقل یکی

بلکه باید محرکی اول وجود داشته باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵: 242a). «بنابراین سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها باید به انتهای برسد و باید محرکی اول و متحرکی اول وجود داشته باشد» (همان: 242b).

استدلالی که ارسطو برای اثبات محرک نخستین اقامه نموده، مشتمل بر چهار مقدمه است:

مقدمه اول: حرکت وجود دارد.

ارسطو از این مقدمه بحث نمی‌کند و آن را مسلم انگاشته، بحث از حرکت را از تعریف آن آغاز می‌کند (همان: 201a) و این بدان معنی است که در اصل وجود حرکت بحثی نیست، و آنچه شایسته بحث و گفتگو است، تعریف، انواع و نامتناهی بودن حرکت است. البته در جایی خود وی تصریح می‌کند که وجود حرکت مورد نزاع نیست. عبارت او این است: «همه متفکرانی که درباره طبیعت سخن گفته‌اند به وجود حرکت معتقد بوده‌اند، زیرا همه درباره پیدایش جهان و مسأله کون و فساد بحث کرده‌اند و اینها ممکن نبود بدون وجود حرکت روی دهند» (همان: 250b).

مقدمه دوم: حرکت نیازمند محرکی بیرون از متحرک است.

در حقیقت، این مقدمه خود شامل دو بخش است: بخش نخست اینکه هر حرکتی محتاج محرکی است. بخش دوم اینکه محرک بیرون از متحرک خواهد بود. بخش اول بر مبنای ارسطو که نیازمندی هر پدیده‌ای به علت را مسلم دانسته و از انواع علل بحث کرده است، روشن و پذیرفتنی است، زیرا هر حرکتی یک پدیده محسوب شده و محتاج علتی است. اما بخش دوم بصراحت از سوی ارسطو مورد بحث واقع شده است. وی در این خصوص می‌گوید: «هر شیء

برای «برهان درجات کمال» به حساب آورد که بعدها توسط توماس آکوئینی پرورده شد. ارسطو می‌گوید: «هر جا یک بهتر هست، یک بهترین هم هست. حال، در میان اشیاء موجود یکی بهتر از دیگری است. پس یک بهترین وجود دارد که باید الهی باشد»^(۴) (Aristotle, 1971, 993b).

کاپلستون معتقد است ارسطو در همان کتاب از برهان غایت شناختی هم به صورت تلویحی استفاده نموده است و آدمیانی را تصویر می‌کند که برای نخستین بار متوجه زیبایی زمین و دریا و عظمت آسمانها شدند و نتیجه گرفتند که اینها کار خدایان است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

در هر حال ارسطو در لاندان گفتار اصلی و منظم خودش را در باب اثبات وجود خدا با ارائه نوعی برهان جهان شناختی؛ یعنی برهان حرکت ارائه می‌کند. لاندان را می‌توان رساله مستقلی به حساب آورد که موضوع اصلی آن همه انواع جواهر نیست، بلکه کاملترین و خیرترین جوهر یعنی خداست (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۸۴).

روشن است که در برهان حرکت، خداوند به عنوان محرک نخستین که خود نامتحرک است، مطرح می‌شود. ارسطو هم در کتاب طبیعیات و هم در مابعدالطبیعه در این خصوص سخن گفته است.^(۵) او معتقد است: «چون هرچه حرکت می‌کند، باید چیزی محرک آن باشد، پس آنجا که شیء در حال حرکت مکانی است و شیء دیگر که خود نیز متحرک است، آن را حرکت می‌دهد و این شیء دیگر را نیز شیء دیگر که خود نیز متحرک است، حرکت می‌دهد و این شیء اخیر را نیز شیء دیگر و همچنین الی آخر، این سلسله ممکن نیست به طور نامتناهی ادامه یابد،

بالفعل باشد، هم بالقوه؛ یعنی همان فعلیتی را که به عنوان یک امر بالقوه فاقد آن است و حرکت می‌کند تا آن را بدست آورد، در خود داشته باشد و این تناقضی آشکار است و محال. بنابراین حرکت محتاج محرکی بیرون از خود متحرک است.

مقدمه سوم: محرک و متحرک با هم اند.

ارسطو فصل دیگری تحت این عنوان گشوده است که محرک و متحرک همراه همند (همان: 243a) و ذیل این عنوان بحث مفصلی در این خصوص ارائه کرده و انواع سه گانه حرکت را (حرکات کمی، کیفی، اینی) که مقبول وی بوده است بیان نموده و همراه هم بودن محرک و متحرک را در هر سه نوع حرکت نشان داده است.

برای توضیح بیشتر مقصود او از، «همراه هم بودن»، توجه به این نکته سودمند است که از نظر او محرک، غایت است نه فاعل؛ یعنی محرک همان فعلیتی است که مقصد حرکت است، بنابراین، محرک همان فعلیتی است که متحرک به سوی آن در حرکت است. و در این صورت، فاصله شدن چیزی میان متحرک و محرک معنی ندارد، زیرا اگر چیزی میان آن دو فاصله شود، خود، فعلیتی دیگر خواهد بود. و مقصود و غایت قریب متحرک خواهد شد و همان فعلیتی که فاصله شده، محرک قریب متحرک محسوب می‌شود (همان: 243b-245b).

مقدمه چهارم: سلسله محرک‌ها نمی‌تواند نامتناهی

بوده و به یک محرک نخستین منتهی می‌شود.

ارسطو بیان‌های گوناگونی از نامتناهی نبودن سلسله محرک‌ها ارائه کرده است که یکی از آنها از این قرار است:

که حرکت می‌کند، چیزی آن را حرکت می‌دهد چه شیء که مبدأ حرکت خود را در خود ندارد بدیهی است که مبدأ حرکتش باید چیزی غیر خودش باشد، زیرا باید چیزی موجود باشد که آن را حرکت دهد. ولی، اگر مبدأ حرکت در خودش باشد، کل آن باید ساکن باشد» (همان: 241b-242a).

ارسطو در این عبارت می‌خواهد بگوید منشأ حرکت یک متحرک یا باید در خودش باشد یا بیرون از خودش. در خودش نمی‌تواند باشد، زیرا (در فرایندی طولانی که توضیح می‌دهد) مستلزم سکون آن شیء متحرک است و این تناقض و یا خلاف فرض خواهد بود بنابراین محرک بیرون از متحرک است. لکن علاوه بر این، بر مبنای آراء خود وی می‌توان استدلال دیگری نیز برای مقدمه دوم سامان داد به این صورت که:

از یک سو از دیدگاه ارسطو حرکت -چنانکه گذشت- عبارت است از: به فعلیت رسیدن امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است. از سوی دیگر، برای اینکه یک امر بالقوه به فعلیت برسد، باید یک امر بالفعلی وجود داشته باشد تا به آن امر بالقوه فعلیت ببخشد. بنابراین همواره در به فعلیت رسیدن یک امر بالقوه، وجود یک امر بالفعل تأثیرگذار است و تا امر بالفعلی وجود نداشته باشد، امر بالقوه‌ای به فعلیت نمی‌رسد. پس همواره باید محرکی وجود داشته باشد تا حرکت را ایجاد کند. زیرا حرکت عبارت است از همان به فعلیت رسیدن امر بالقوه و محرک همان امر بالفعل است که مبدأ فعلیت یافتن امر بالقوه است.

برای اثبات بخش دوم مقدمه باید گفت: لکن این امر بالفعل نمی‌تواند درون متحرک باشد، زیرا لازم می‌آید که آن امر متحرک از یک حیث و جهت هم

(کاپلستون، ۱۳۸۰، ۳۶۰) همین طور عباراتی که در کتاب فیزیک حاکی از این کثرت است، پس از تکمیل کتاب لاندا افزوده شده است. در فصول هفتم و نهم محرک نامتحرک را یکی می‌داند. کاپلستون در خصوص این مسأله رأی قاطعی اظهار نمی‌کند و به نقل اقوال می‌پردازد و در پایان می‌گوید:

«نهایتاً به واسطه این مفهوم کثرت محرک‌ها بود که فلاسفه قرون وسطی فرض کردند که عقول یا ملائکه، افلاک را به حرکت درمی‌آورند. این فلاسفه آنها را تابع محرک اول یا خدا می‌شمردند و به این ترتیب، تنها موضع ممکن را اختیار می‌کردند، زیرا برای این که هماهنگی‌ای در کار باشد، پس محرک‌های دیگر باید به تبعیت محرک اول حرکت دهند و باید به واسطه عقل و شوق به او مربوط شوند، خواه مستقیم یا غیر مستقیم، یعنی بطور سلسله مراتب. این را نو افلاطونیان دریافتند» (همان: ۳۶۱).

برتراند راسل می‌گوید: در واقع، تفسیر طبیعی نظر ارسطو این است که پنجاه و پنج یا چهل و هفت خدا وجود دارد (Russell, 1993, 181).

دیوید راس با توجه به آنچه در مابعد الطبیعه آمده که محرک اول تنها حاکم و نظم دهنده جهان است، می‌گوید: محرک اول، ضمناً حرکت دهنده عقول است، از طریق معشوق واقع شدن برای آنها. (Ross, 1930, 181) به این ترتیب، عقول، دیگر محرک نامتحرک نخواهند بود.

دوم: تلقی ارسطو از محرک نامتحرک نخستین و نحوه به حرکت در آوردن متحرک‌ها، با تلقی سایر حکما که از برهان حرکت برای اثبات وجود خداوند بهره برده‌اند، متفاوت است، زیرا تلقی حکیمان متأله از محرک نخستین، علت فاعلی هستی بخش و

آنچه مسلم به نظر می‌رسد، این است که هر حرکتی در زمان محدودی رخ می‌دهد. اکنون اگر بنا شود سلسله محرک‌ها نامتناهی باشد، با توجه به اینکه محرک و متحرک با هم و همراه همند از اینرو در زمان محدودی که حرکت الف رخ می‌دهد، باید حرکات نامتناهی رخ دهد و حرکات نامتناهی زمان نامتناهی می‌خواهد. در نتیجه لازم می‌آید که در زمانی محدود و متناهی حرکتی نامحدود و نامتناهی رخ دهد و این تناقضی آشکار است.

خود او چنین نتیجه گیری می‌کند: «بنابراین لازم می‌آید که در زمانی متناهی حرکتی نامتناهی روی دهد و این ممتنع است» (همان: 242b).

نتیجه: محرک نخستینی که نامتحرک است، وجود دارد.

اگر مقدمات بالا را کنار هم بگذاریم به طور طبیعی این نتیجه به دست می‌آید، زیرا حرکت که به بداهت حسی وجود دارد و چون حرکت وجود دارد محرک آن نیز باید وجود داشته باشد و از آنجا که محرک و متحرک باهم‌اند از اینرو محال است محرک‌های بی‌شماری با هم وجود داشته باشند. بنابراین سلسله محرک‌های متحرک باید به حرکتی منتهی شوند که خودش محتاج محرک نباشد و همه محرک‌ها به آن محرک نامتحرک وابسته باشند.

اینک در پایان توضیح دیدگاه ارسطو، بیان چند نکته ضروری می‌نماید:

تلقی ارسطو از محرک نخستین

اول: ارسطو از کثرت محرک‌های نامتحرک در فصل هشتم کتاب لاندا، سخن گفته و برخی معتقدند که این فصل را او بعداً به کتاب افزوده است.

محرک اول، علاوه بر آن که فعل و صورت است، حیات و علم است. واژه خدا در اینجا است که ظاهر و به محرک اول اطلاق می‌شود. قبل از این، فقط سخن از محرک اول است.

خدای ارسطو، تنها به خود می‌اندیشد و به جهان، عالم نیست. از آن جا که این نظر صریحا با عقاید دینی ناسازگار و نقصی است در رأی ارسطو در باب خدا، برخی از فلاسفه مدرسی، مانند توماس قدیس و برنتانو سعی کرده‌اند، با توجیه بعضی دیگر از کلمات ارسطو، خدای او را عالم به عالم بدانند. ولی این توجیهات پذیرفته نشده است. کاپلستون می‌گوید: هرچند نظر توماس در واقع حق است، ولی نظر اوست نه رأی ارسطو (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۲).

راس نیز می‌گوید: در نظر ارسطو این که خدا عالم به خود و عالم به ماسوای خود باشد، دوشق است که یکی را باید پذیرفت. و ارسطو خود با قبول اولی دومی را صریحا انکار می‌کند (Ross, 1930, 179).

ژیلسون و راسل نیز همین رأی را دارند (Gilson, 1969, 34) و (Russell, 1993, 181).

خدای ارسطو علم و عنایتی به جهان ندارد و در آن فعال نیست. نفوذ و تأثیری که در جهان دارد، ناشی از علم و قصد او نیست، بلکه مانند نفوذ و تأثیری است که شخصی ناآگاهانه در شخصی دیگر دارد، یا حتی مانند تأثیری است که تصویر یا مجسمه‌ای در طالب خود دارد. باین ترتیب، خدای ارسطو معبود هم نیست. او به تعبیر کاپلستون، خدایی است کاملاً خودگرای (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۲).

ژیلسون می‌گوید: «شاید لازم باشد ما خدا را دوست داشته باشیم، اما این دوستی را چه حاصل وقتی او ما را دوست ندارد؟» (Gilson, 1969, 34).

حرکت آفرین است که اشیای متحرک را به جلو می‌راند. اما ارسطو خداوند را علت غایی می‌داند که همچون یک تابلو زیبا موجودات را بسوی خودش جذب کرده و به حرکت وا می‌دارد.

کاپلستون در این باره چنین می‌گوید: «محرک اول به نظر ارسطو یک خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده، بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد... خدا عالم را صورت می‌بخشد با کشاندن آن؛ یعنی با عمل کردن بعنوان علت غایی» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۹) و «چنانکه دیدیم، خدا جهان را بعنوان علت غایی، یعنی باین عنوان که متعلق میل و شوق است حرکت می‌دهد» (همان: ۳۶۰).

بنابراین خدای ارسطو فقط محرک نامتحرک جاویدان است، فعلیت محض است، هیچ جنبه بالقوه‌ای ندارد و غیرمادی است و همچون منظره‌ای زیبا موجودات را به سوی خود می‌کشاند. اما خدای معبود و خالق محبوب انسانها نیست.

سوم: فعل محرک اول فیزیکی و مادی نیست، چون خودش غیر مادی است. فعل او معرفت و فکر است؛ آن هم فکری که هیچ نیازی به جسم و بدن ندارد؛ یعنی در واقع مسبوق به احساس و تخیل نیست. به علاوه، فکر در او به معنای عبور از مقدمات به نتایج نیست. معرفت او مستقیم و شهودی است. متعلق این فکر، از آنجا که فکری است غیر مسبوق به حس و خیال، بهترین موجود است و بهترین موجود هم خود اوست. به علاوه، اگر متعلق فکر او غیر او باشد، لازم می‌آید که او غایتی خارج از خود داشته باشد. بنابراین، او تنها به خود می‌اندیشد. او «فکر فکر» است (Aristotle, 1971, 1074b).

نظر ابن سینا درباره برهان حرکت ارسطو

ابن سینا براهین متعددی بر اثبات وجود خداوند ارائه نموده که در برخی از آنها، از فیلسوفان قبلی از جمله ارسطو تا حدودی پیروی نموده و در برخی راه خود را از گذشتگان جدا نموده و به ارائه برهانی نو پرداخته است. ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد بعد از اثبات خدا با برهان‌های مورد قبول خود، به پیروی از ارسطو و با تمسک به حرکت دوری ازلی، وجود خدا را به عنوان محرک نخستین نیز اثبات می‌کند. او در فرآیند این استدلال ضمن ارائه تفصیلی مقدمات، دستاوردهای جدیدی نیز دارد که در جای خود حائز اهمیت است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳-۷۴). اما ظاهراً این نظر قطعی او نیست و لذا در تفسیرش بر کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه ارسطو، بر این نحو استدلال اعتراض می‌کند. در نظر ابن سینا، استدلال بر وجود خدا از طریق حرکت، خدا را صرفاً به منزله محرک اثبات می‌کند نه هستی بخش؛ حال آن که خدا مبدأ وجود همه ممکنات است نه این که فقط مبدأ حرکت عالم باشد و با اثبات خدا به عنوان محرک نخستین، ثابت نمی‌شود که او مبدأ وجود آنها نیز هست. افزون بر این، او بر ارسطو اشکال می‌کند که او چگونگی صدور موجودات از خدا را توضیح نداده است و در نهایت ارسطو را اینگونه نقد می‌کند که چگونه خدا را فقط علت غایی حرکت فلک دانسته است و بی آنکه خدا فعالیت داشته باشد و در فلک متحرک تأثیری بنهد، باعث حرکت دائمی و توقف ناپذیر فلکی شده که قوه و توانش متناهی و محدود است^(۱) (بدوی، ۱۹۷۸م: ۲۳ و ۲۴).

برای ابن سینا پذیرش این که ارسطو می‌خواسته از امور طبیعی مانند حرکت عالم، وجود خدا را اثبات

چهارم: غایتمند بودن جهان نیز که یکی دیگر از وجوه بارز نظریه ارسطو در باب عالم است، یک غایتمندی آگاهانه نیست. یعنی بدان معنا نیست که جهان براساس یک نقشه الهی اداره می‌شود چرا که از نظر ارسطو خدا علم و عنایتی به جهان ندارد. ضمناً به این معنا هم نیست که موجودات آگاهانه به جانب غایات خود در حرکتند، بلکه به این معنا است که آنها ناآگاهانه به سوی فعلیت و کمال می‌روند.

قطعاً این نظر ارسطو نمی‌تواند درست باشد، زیرا لازمه غایتمند بودن یک پدیده، این است که یا خود، از روی علم و قصد به سوی هدف در حرکت باشد، یا اگر چنین نیست، باید فاعل شاعری، در این امر دخیل باشد و او آن پدیده را طوری قرار داده باشد که به جانب کمال خویش بگراید. هر چند ضرورتی ندارد که آن فاعل شاعر، از این کار هدفی برای خود منظور کرده باشد، البته این در صورتی است که او کمال محض باشد. لذا این نظریه هیچگاه از جانب فیلسوفان مسلمان پذیرفته نشد.

در انتها باید گفت: اگرچه در آثار ارسطو در باب خدا، مطالبی وجود دارد که تاحدی به آراء پیروان ادیان الهی نزدیک است و حتی متکلمین از آن بهره برده اند، ولی حقیقت آن است که اندیشه او در این موضوع اساساً فلسفی است، بدین معنا که حاصل تفکر و تعقل خود اوست. همچنین نظر او در این باب نظری تمام و خرسند کننده نیست و ناسازگاری در آن یافت می‌شود. هرچند به گفته کاپلستون بسیار محتمل است که او واقعاً سعی در تنظیم و تبویب آراء خویش در این خصوص نکرده باشد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

و بیش از همه در آثار ابن سینا جایگاه ویژه ای داشته و بخش عمده ای از آن‌ها را به خود اختصاص داده است. مباحث خداشناسی در الاهیات نجات بیش از سه چهارم آن را تشکیل داده و در آثار ابن سینا هم بخش چشمگیری را در بر گرفته است» (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۴۳۰).

دستاوردهای ارسطو در خداشناسی به هیچ وجه با ابن سینا قابل مقایسه نیست، زیرا که ابن سینا افزون بر ارسطو از دستاوردهای اسکندر افرویدیسی، افلوپین و شارحان افلوپینی ارسطو، مانند تامسطیوس و ابرقلس (پروکلوس) استفاده نموده (همان: ۴۲۹) و از همه مهمتر، آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت - علیهم السلام- نیز منبع الهام بخشی برای وی بوده است.

در این جا به اختصار به بررسی اهم براهین ابن سینا در اثبات وجود خدا می‌پردازیم:

الف - در شفا: با توجه به این که مقاله هشتم الهیات شفا به الهیات بالمعنی الاخص اختصاص دارد، تنها براهانی که شیخ در اینجا برای اثبات وجود خداوند مطرح می‌کند، برهان وسط و طرف است.

«برهان ابن سینا در الاهیات شفا تبیین جدید برهان ارسطو در کتاب دوم وی در مابعدالطبیعه است. تقریر ابن سینا مفصل تر و گویاتر از بیان ارسطو است» (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۴۳۰) ارسطو اثبات می‌کند که سلسله علت‌ها ممکن نیست نامتناهی باشد، بلکه مبدئی نخستین وجود دارد. از نظر ارسطو، این برهان عامی است که تناهی همه اقسام علل اربعه را اثبات می‌کند، به این معنا که هر یک از علل فاعلی، غایی، مادی و صوری، باید مبدئی مباین با همه موجودات داشته باشند (ارسطو، ۱۳۸۵: a 994). ابن

کند، بسیار سخت است، زیرا شأن و منزلت علمی معلم اول را بالاتر از این می‌دانسته که بخواهد از مجرای امور طبیعی به اثبات وجود خداوند متعال پردازد و لذا می‌گوید: «برایم بسیار سخت است که بپذیرم اعتقاد به مبدأ و وحدت بر اساس حرکت و وحدت عالم متحرک باشد. چنین گمان شده که در کتاب مابعدالطبیعه چنین مشی شده است. این گمان البته از نوآموزان شگفت نیست، اما از بزرگان فن جای بسی شگفتی است. اگر اینان اسرار کتاب مابعدالطبیعه را می‌دانستند، هرگز نمی‌گفتند ارسطو از راه طبیعی رفته است، چراکه این کتاب، ویژه راه روحانی و الهی است» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۴).

اگر از این حسن ظن ابن سینا و دیگر حکمای مسلمان به ارسطو بگذریم، همان طور که اشاره شد روش ارسطو برای اثبات خداوند، استناد به حرکت و بهره گیری از مفاهیم طبیعیات است.

بر اساس همین تفکر، همه تلاش ابن سینا در اثبات وجود خدا بر این امر متمرکز شده است که از براهین جهان شناختی در اثبات خدا استفاده ننماید و بلکه راه جدیدی را در این بحث بگشاید.

براهین ابن سینا بر اثبات وجود باری تعالی

برخلاف ارسطو که به اختصار درباب خداشناسی سخن گفته است، ابن سینا در آثار گوناگونش اهتمام ویژه ای به خداشناسی داشته است. او هم در قسمت امور عامه درباره خدا - به صورت پراکنده - سخن گفته و هم در الاهیات بالمعنی الاخص مطالبی را به تفصیل در مورد خدا، صفات و افعال او آورده است. «خداشناسی به سبب جایگاه محوری و بنیادی ایمان به خدا در دین اسلام، در آثار فیلسوفان مسلمان

است و در طرف دیگر سلسله علت اولی را داریم که فقط علت است.

۳- همه واسطه‌ها در حکم یک واسطه اند. واسطه‌ها دو حیثیت دارند:

الف) علت برای معلول بعد از خود هستند.

ب) معلول برای علت ما قبل خود هستند.

لذا از آنجا که مناط واسطه بودن، داشتن دو حیثیت علی و معلولی در قیاس با ما قبل و ما بعد است، بنا براین واسطه‌ها هر قدر هم که زیاد باشند، حکم یک واسطه را دارند.

برهان وسط و طرف نتیجه منطقی سه اصل مذکور است، به این شرح که وقتی بپذیریم علت اولی مطلقه است و معلول اخیر هم مطلقه است و از طرفی، همه وسائط در حکم یک واسطه اند، پس ناگزیر سلسله معلول‌ها منتهی به طرف است و فرض سلسله نامتناهی بدون طرف، با اصل فرض تناقض دارد؛ یعنی به طور بدیهی تصور وسط بدون طرف محال است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۴۱-۳۴۶).

از نظر برخی اساتید معاصر از امتیازات برهان وسط و طرف این است که ضمن ابطال تسلسل، واجب الوجود را هم اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۹-۱۲۰).

ب - در اشارات: شیخ ابتدا شمای کلی برهان وجوب و امکان را به نحو اجمالی بیان می‌دارد: «چیزی که به خودی خود، ممکن الوجود است، نمی‌تواند از ناحیه ذات خود موجود گردد، چون از آن نظر که ممکن است، وجودش هیچ گونه اولویتی نسبت به عدمش از ناحیه ذاتش ندارد. پس اگر یکی از دو جانب وجود یا عدم، اولویت یافته، به دلیل حضور چیزی (علت) یا عدم آن است. پس وجود هر

سینا نیز این نظر را در الهیات شفا با عبارت «و هذا البیان یصلح أن یجعل بیاناً لتناهی جمیع طبقات اصناف العلل» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ۳۲۹) تأیید می‌کند، ضمن آنکه در ادامه دلایل جداگانه‌ای برای تناهی علت صوری و علت غایی اقامه می‌کند (همان، ۳۴۰-۳۴۱).

نوع تقریر ارسطو از برهان، مثال‌هایی که می‌زند مؤید این است که او علیت را ایجاد نمی‌داند، ضمن آن که در این جا دغدغه اثبات وجود خدا ندارد و به دنبال فراهم کردن مقدمات برهان حرکت است. لذا شیخ به نحوی این برهان را تقریر می‌کند تا ثابت کند که اگر بنا باشد، علت اولایی داشته باشیم، تنها چیزی که شایستگی آن را دارد، علت فاعلی است: «ان کانت علّة اولی فهی علّة لکلّ وجود و لعلّه حقیقه کل وجود فی الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۱۷). لازم به ذکر است که مراد حکما در این جا تناهی علل ایجادی به معنای معطی الوجود است یعنی آنچه محال است، عدم تناهی علل فاعلی به این معناست، و گرنه نامتناهی بودن علل و فاعل‌های طبیعی که از نظر حکما علل معده و معینه هستند، محال نیست و حکما خود تصریح به محال نبودن آن دارند (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۹).

مبانی این برهان به شرح ذیل است:

۱- علت ایجادی با معلولش معیت دارد، چراکه مناط نیاز ممکن و معلول به علت ایجادی، امکان آن است که همواره با معلول است، لذا وجود معلول بدون علت ایجادی محال است.

۲- در سلسله‌های متناهی علل و معلول در یک طرف سلسله، معلول اخیر را داریم که فقط معلول

می‌پردازد. در فصل سیزدهم مطرح می‌کند که چیزی که علت کل است، باید نخست علت آحاد کل و سپس علت کل باشد. در فصل چهاردهم مطرح می‌کند که کل مترتبه از علل و معلولات متوالی، نیازمند به علتی است که معلول نباشد به عبارت دیگر، فقط طرف باشد و بالاخره در آخرین فصل از فصول مربوط به اثبات واجب الوجود، با تألیف مقدمات به نتیجه‌گیری می‌پردازد (همان: ۱۸-۲۸).

ج - «نجات» و «مبدأ و معاد»: شیخ مفصل‌ترین و بلکه دقیق‌ترین تقریر برهان وجوب و امکان را در دو کتاب «نجات» و «مبدأ و معاد» با بیانی واحد و یکسان عرضه می‌دارد: «لا شك ان هناك وجودا و كل وجود فاما واجب و اما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود الواجب و هو المطلوب و ان كان ممكنا فانا نبيّن ان الممكن ينتهي و جوده الى واجب الوجود» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۶۶ و ۵۶۷)؛ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲).

مبانی این برهان عبارتند از:

۱- ابتدا با پذیرش اصل واقعیت و این که جهان هستی سراسر خواب و خیال نیست و برخی از امور از واقعیت برخوردارند، شروع می‌کند. در این جا شیخ با عبور از مرز سفسطه، قبول واقعیت را سنگ بنای استدلال خود قرار می‌دهد.

۲- این واقعیت قابل شناخت است. این مقدمه از

نظر شیخ بدیهی است و لذا آن را مطرح نمی‌کند.

۳- از آنجا که ابن سینا به تمایز میان وجود و ماهیت قائل است، با یک تحلیل فلسفی یک تقسیم عقلی انجام می‌دهد. بدین ترتیب که این موجود به حکم عقل یا قائم به ذات خود و مستغنی از دیگری است (وجود او عین ماهیتش است) و یا این که

ممکن الوجودی از ناحیه غیر است. یا اینکه این نیاز به غیر تا بی نهایت به صورت زنجیروار ادامه می‌یابد که در این صورت، هر کدام از آحاد این سلسله، ذاتا ممکنند و کل سلسله هم که وابسته به همین آحاد است، پس آن نیز ممکن الوجود است و از ناحیه غیر وجوب می‌یابد» (ابن سینا، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۹ و ۲۰).

در ادامه، شیخ برهان را بطور تفصیلی مطرح می‌کند که: «هر جمله‌ای که هر یک از آحاد آن معلول باشد، مقتضی علتی خارج از آحاد خود است. چون یا این که اصلاً مقتضی علتی نیست که در این صورت دیگر ممکن نیست و واجب است و چگونه چنین چیزی ممکن است در حالی که وجوبش به آحادش است و یا این که جمله، مقتضی علتی است که همان مجموع آحاد است که در این صورت معلول ذات خودش است، چون مجموع آحاد، جمله و کل، همه یک چیزند. اما اگر کل را به معنای هر کدام از آحاد بگیریم، نمی‌شود که وجوب جمله از ناحیه آن باشد و یا این که مقتضی علتی است که همان بعض آحاد است که این هم صحیح نیست، زیرا در جایی که همه آحاد معلولند، بعضی از آنها هیچ اولویتی نسبت به بعض دیگر ندارد. چون علت آن بعض، اولویت دارد و یا این که مقتضی علتی خارج از همه آحاد است که این تنها فرضی است که صحیح می‌ماند» (همان: ۲۲-۲۵).

شیخ مقدمات بحث از اثبات واجب الوجود را در نمط چهارم اشارات طی فصول هفت گانه‌ای مطرح می‌کند. در فصل نهم موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. در فصل دهم ترجیح بلا مرجح را برای ممکن، محال می‌شمارد. در فصل یازدهم و دوازدهم به بیان اجمالی و تفصیلی اثبات واجب الوجود

هستی خود را از غیر گرفته و به غیر خود قائم است (وجود او غیر از ماهیتش است). یعنی این موجود مفروض ناگزیر یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود.

۴- ملاک نیاز ممکن به علت ایجاد، امکان ذاتی ماهوی آن است که همواره با ممکن الوجود هست. لذا وجود ممکن الوجود بدون علت ایجاد آن محال است. اگر موجود مورد بحث واجب الوجود باشد، مطلوب حاصل است و به ادامه استدلال نیازی نیست، زیرا که غرض از استدلال، اذعان به وجود واجب است که این در همان آغاز حاصل شده است، اما اگر ممکن الوجود باشد در آن صورت، نیازمند علت ایجاد است.

در ادامه استدلال، شیخ به ابطال تسلسل و دور در عللی که همه ممکن الوجود بالذات باشند، می‌پردازد: «و قبل ذلك فانا نقدّم مقدّمات، فمن ذلك أنه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية و ذلك لأنّ جميعا اما ان يكون موجودا معا و اما ان لا يكون موجودا معا. فان لم يكن موجودا معا غير المتناهي في زمان واحد و لكن واحد قبل الآخر...» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۶۷ و ۵۶۸)؛ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲).

ابن سینا توجه دارد که اندیشمندان در اثبات واجب الوجود، راه یکسانی را نپیموده اند. متکلمان از طریق حدوث عالم، حکمای طبیعی از طریق وجود حرکت بر وجود خداوند استدلال کرده اند، اما او از تمسک به مخلوق در اثبات خالق ابا دارد و لذا، با نظر در خود وجود و این که موجود یا واجب است و یا ممکن، بر وجود واجب استدلال می‌کند. بیان شیخ در این باره چنین است: «دقت کن و بین که چگونه ما

در اثبات وجود خداوند و یگانگی اش و مبرا بودنش از نقص‌ها، نیازمند به چیزی جز تأمل در حقیقت وجود نیستیم. هیچ لزومی ندارد که مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم، اگرچه مخلوقات دلیل بر وجود خداوند هستند، ولی این راه که ما رفتیم مطمئن تر و عالی تر است. ما چون وجود را مورد نظر قرار دادیم، خود وجود، از آن جهت که وجود است، گواه ذات حق قرار گرفت و ذات حق گواه سایر اشیاء واقع گشت. و به مثل آنچه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است: «سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت / ۵۳) و من می‌گویم اینگونه حکم مخصوص یک دسته است و آنگاه در ادامه خداوند می‌فرماید: «اولم يكف برّبك أنه على كلّ شيء شهيد» (همان) اینگونه حکم و استدلال از آن «صدیقین» است که به خدا استدلال می‌کنند و نه بر خدا» (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۶۶).

و در جایی دیگر در امتیاز و رجحان این برهان می‌گوید: «در میان قیاس‌هایی که برای اثبات علت اولی و تعریف صفاتش اقامه شده هیچ کدام موثق‌تر از این برهان ما که از همه بیشتر شبیه به برهان است نیست، چون در این برهان پس از این که امکان واقعیت را پذیرفتیم، وجود باری تعالی اثبات می‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳).

این که ابن سینا برهان خود را «صدیقین» می‌داند، در واقع تأکید بر آن است که برهان او وجودشناختی و در عین حال، موثق‌ترین برهین است چرا که اثبات وجود خدا در این برهان، مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات نیست. و در عین حال پیشینی است چون مبتنی بر حس و تجربه و یا طبیعیات و ریاضیات نیست.

ماهیت هویته... الماهیه المعلوله لایمتنع فی حد ذاتها وجودها و الا لم توجد، و لایجب وجودها بذاتها و الا لم تکن معلوله، فهی فی حد ذاتها ممکنه الوجود و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط مبدئها...» (فارابی، ۱۳۸۱: ۵۰-۵۲). او در اینجا تأکید دارد که امور پیرامونی ما ممکن الوجودند و بعد با استفاده از اصل تمایزیکی تمایز وجود و ماهیت و نیازمندی ماهیت ممکنه در وجود به واجب، به دنبال آن است که وجود واجب تعالی را اثبات کند. فارابی در شرح رساله زیتون کبیر نیز مشابه همین استدلال را آورده است که: «هرآنچه در عالم کون و فساد قبلاً نبوده و بعد موجود شده، ممکن الوجود است... ممکن الوجود نیز در هستی محتاج علتی است که آن را از عدم به وجود آورد. بنابراین [اولاً] هرآنچه از خویش وجودی ندارد ممکن الوجود است و [ثانیاً] وجود هر ممکن الوجود از ناحیه غیر اوست و این غیر، اگر خود نیز ممکن الوجود باشد، سخن در آن مانند سخن در همان ممکنی است که بحث در آن مورد است. بنابراین وجود آنچه ممکن الوجود است، [در نهایت] به واجب الوجود متکی است» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۰۷ و ۱۰۸).

همانگونه که ذکر شد، برهان وجوب و امکان توماس آکوئیناس نیز با برهان ابن سینا متفاوت است. «توماس برای اثبات وجود خدا پنج برهان از افلاطون، ارسطو و ابن سینا اخذ کرد که در تاریخ فلسفه و کلام غرب به براهین جهان شناختی معروفند. در این براهین وجود عالم خارج و معرفت انسان از آن مسلم فرض شده است. یعنی این براهین بعد از تجربه اند و از معرفت به معلول یعنی از وجود این عالم، به معرفت به وجود علت نخستینی که واجب و مطلق

او در این باره می‌گوید: «ما واجب الوجود را نه از روی افعالش و نه از روی حرکت اثبات کردیم. پس قیاس ما دلیل (برهان آن از راه معلول به علت) نیست، البته برهان محض (لم) هم نیست. چون بر باری تعالی برهان لمی نداریم، بلکه راه، قیاسی شبیه به برهان بود، چون از حال وجود استدلال کردیم بر این که مقتضی است واجبی باشد و این که این واجب چگونه باید باشد» (همان).

نکته حائز اهمیت، این است که تقریر ابن سینا از برهان امکان و وجوب در مبدأ و معاد و نجات، ابداعی خود اوست و با تقریرهای قبلی از این برهان مانند آنچه که فارابی بیان می‌کند و یا تقریرهایی که بعداً و به تبع فارابی و ابن سینا در جهان مسیحیت از این برهان شد مانند، برهان امکان و وجوب توماس آکوئیناس، متفاوت است.

ابن سینا می‌گوید: «لا شکَّ انَّ هناک وجوداً و کلَّ وجود فاماً واجب و اما ممکن...»؛ در واقع، این گونه استدلال می‌کند که اگر کسی اصل واقعیت را بپذیرد و قبول کند که وجودی هست، این وجود از دو حال خارج نیست: یا واجب است و یا ممکن، اگر واجب باشد که به مطلوب رسیده ایم و اگر ممکن باشد، لاجرم وجود هر ممکنی به وجود واجب منتهی خواهد شد. این استدلال حقیقتاً وجودشناختی است و مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات نیست، در صورتی که برهان امکان و وجوب فارابی چنین نیست.

فارابی پس از پذیرش اصل واقعیت، این وجود را وجود امکانی می‌داند و می‌کوشد از ممکن به واجب برسد. وی در ابتدای کتاب فصوص الحکم می‌گوید: «الامور التي قبلنا لكل منها ماهیه و هویه و لیست

است می‌رسند» (ایلخانی، ۱۳۸۶: ۴۳۰). یکی از این براهین برهان وجوب و امکان است. توماس از تقریرات ابن سینا و ابن میمون که او نیز از ابن سینا این برهان را گرفته، در توضیح این برهان استفاده می‌کند (همان: ۴۳۳).

این که چرا توماس با آنکه تقریر وجودشناختی ابن سینا از این برهان را مشاهده کرده ولی اصرار دارد تفسیری جهان شناختی از آن ارائه کند، شاید بتوان پاسخ آن را در این کلام ژیلسون یافت: «قدیس توماس در شیوه عرضه کردن آن براهین، تابع دو مشغله خاطر عمده است: نخست، می‌خواهد استدلال عقلانی از هر مشربی که الهام بگیرد، قاطع باشد. دوم، مایل است این استدلال را تا سر حد مقدور، به مبحثی مابعدالطبیعی که منشأ ارسطویی دارد مربوط کند، زیرا که خود ترجیح می‌دهد که راه فلسفه ارسطو را پی بگیرد و برای تأمین دست کم یک روح واحد بر براهین، در پی آن است که براهین را تا آنجا که بتواند به الهیات آن حکیم پیوند زند.» (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۲۵) توماس در ارائه براهین تأکید دارد که رویکرد جهان شناختی ارسطو را حفظ کند و لذا برهان وجوب و امکان توماس، مشابه برهان فارابی است و نه ابن سینا.

راهی که ابن سینا در باب اثبات وجود خدا از طریق ارائه برهان صدیقین گشود، توسط فیلسوفان مسلمان بعدی به درستی دنبال شد. فیلسوفان مسلمان، بر این اندیشه شیخ الرئیس که واجب الوجود نه در اثبات و نه در ثبوت، هیچ نیازی به ممکن ندارد- که البته مبتنی بر قرآن و معارف اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) بود- تأکید کردند و بحث برهان صدیقین به وسیله فیلسوفان

بعدی بسط داده شد و تقریرهای گوناگونی از آن ارائه نمودند و این همان راه متمایزی است که در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین طی شد. بعد از ابن سینا در بحث اثبات وجود خدا، تأکید فیلسوفان مسلمان بر براهین وجودشناختی (برهان صدیقین) است در صورتی که در غرب، بجز برهان وجودی آنسلم - که آن هم مبتنی بر مفهوم وجود است و نه حقیقت عینی وجود- مابقی براهین جهان شناختی است و به تعبیری جهان غرب بر راه ارسطو تأکید ورزید.

جمع بندی براهین ابن سینا

با دقت و تعمق در محتوای تقریرهای مختلف شیخ در کتب یاد شده، می‌توان گفت چنین نیست که هر یک از برهان‌ها مسیر جداگانه‌ای را در اثبات باری تعالی پیموده باشند، بلکه قابل جمع به بیان واحدی هستند. برهان وسط و طرف شیخ در شفا را به عنوان دلیلی بر امتناع تسلسل عللی که همگی ذاتا ممکن الوجودند، می‌توان به عنوان مقدمه و مبنایی در برهان وجوب و امکان به کار برد.

اما برهان‌های «اشارات»، «نجات» و «مبدأ و معاد» با این تقریر واحد قابل جمعند: نخست این که موجود یا موجوداتی وجود دارند که اذعان به وجود آنها همان پذیرش واقعیت و خروج از سفسطه است؛ دوم آن که با یک تحلیل فلسفی هر موجودی، یا وجود ذاتاً برایش ضروری است و به عبارتی واجب الوجود است و یا این که هیچ کدام از وجود و عدم ذاتاً برایش ضرورتی ندارد. بنابراین، در صورت موجود بودن، هستی خود را از غیر گرفته و قائم به غیر است و به بیانی ممکن الوجود است. حال اگر موجود و واقعیتی که بدان اذعان داریم واجب الوجود

می‌گیرند زیرا که یکی از مقدمات آنها مبتنی بر حس و تجربه و طبیعیات است. استدلال ارسطو از گرمای آتش برای رسیدن به داغترین همه چیزها در برهان درجات کمال و از زیبایی زمین و دریا و عظمت آسمان‌ها به خدایی که پدید آورنده اینهاست، در برهان غایت شناختی و از حرکت اشیاء محرک به متحرک غیر متحرک در برهان حرکت، همگی دارای مقدماتی تجربی هستند.

ابن سینا توجه دارد که اندیشمندان در اثبات واجب الوجود، راه‌های گوناگونی را پیموده‌اند. متکلمان با حدوث اجسام و اعراض بر وجود خالق استدلال می‌کنند. حکمای طبیعی از طریق وجود حرکت بر محرک و با امتناع اتصال محرک‌های بی‌نهایت بر وجود محرک اول استدلال می‌کنند، اما حکمای الهی از تمسک به مخلوق در اثبات خالق ابا دارند و لذا، با نظر در خود وجود و این که موجود یا واجب است و یا ممکن، بر وجود واجب استدلال می‌کنند.

ابن سینا برهان خود را «صدیقین» می‌داند و در واقع تأکید دارد که برهان او وجودشناختی و در عین حال موثق‌ترین براهین است چرا که اثبات وجود خدا در این برهان، مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان ممکنات نیست. و در عین حال، پیشینی است، چون مبتنی بر حس و تجربه و یا طبیعیات و ریاضیات نیست.

راهی که ابن سینا در باب اثبات وجود خدا از طریق ارائه برهان صدیقین گشود، توسط فیلسوفان مسلمان بعدی پیگیری شد و برهان صدیقین توسط فیلسوفان بعدی بسط داده شد و تقریرهای گوناگونی از آن ارائه نمودند و این همان راه متمایزی است که

باشد، مطلوب، حاصل است و نیازی به ادامه استدلال نیست، اما اگر ممکن الوجود باشد، نیازمند علتی است تا وجود را به آن افاده کند. پس به عنوان مبنای سوم برهان در این جا نیازمند به استفاده از برهان بر امتناع سلسله علی است که همه ممکن الوجود باشند و این سلسله از آنجا که آحادش همه ممکن الوجودند، خود نمی‌تواند واجب الوجود باشد، چون محال است که واجب الوجود متقوم به ممکنات شود. پس سلسله محتاج به یک علت مفید وجود بیرونی است که جزء آحاد سلسله نیست و در طرف آن قرار دارند و افاضه‌کننده وجود به تمام ممکنات است. البته، به عنوان مبنای دیگری، دور در عللی که همه ممکن الوجود بالذات باشند را هم، محال می‌دانیم. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۶۷)؛ (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۳) پس وجود یک موجود واجب بالذات در رأس سلسله ممکنات ضروری است.

جمع بندی رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا

همان طور که گذشت، ارسطو در کتاب فیلسوفیاس (درباره فلسفه)، برهانی اقامه نموده که آن را می‌توان، سابقه‌ای برای «برهان درجات کمال» محسوب کرد، ضمن آنکه به برهان غایت شناختی نیز تلویحاً اشاره نموده است، ولی استدلال اصلی او بر اثبات وجود خداوند، برهان حرکت است که در کتاب لاندای مابعدالطبیعه به تفصیل به آن پرداخته است. هر سه برهان فوق رویکرد جهان شناختی دارند زیرا که اثبات وجود خدا در این براهین مستلزم پذیرش قبلی واقعیتی در جهان خارج (ممکنات) است؛ ضمن آن که هر سه برهان فوق در دسته براهین پسینی قرار

در جهان اسلام نسبت به مغرب زمین طی شد. بعد از ابن سینا در بحث اثبات وجود خدا، تأکید فیلسوفان مسلمان بر براهین وجودشناختی (برهان صدیقین) است در صورتی که در غرب، بجز برهان وجودی آنسلم - که آن هم مبتنی بر مفهوم وجود است و نه حقیقت عینه وجود - مابقی براهین جهان شناختی است و به تعبیری جهان غرب بر راه ارسطو تأکید ورزید.

پی نوشت‌ها

(۱) البته، این بر اساس تفسیر ارسطو از تالس است، ولی برخی کلام تالس را کنایی دانسته و معانی دیگری برای آن ذکر کرده‌اند (خراسانی، شرف، ۱۳۷۰: ۱۲۷).
(۲) به طور کلی براهین ناظر به وجود خداوند دو دسته‌اند:

۱- دسته‌ای که مستقیماً به اثبات وجود خدا نمی‌پردازند، بلکه به جای آن اثبات می‌کنند که وجود خداوند از استدلال بی‌نیاز است. در این نوع استدلال اثبات می‌کنند که وجود خدا بدیهی است یا این که گزاره «خدا موجود است» از گزاره‌های پایه است (پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: ۲۲۸). علامه طباطبایی در میان فیلسوفان مسلمان و آلون پلتنینجا در میان فیلسوفان غرب، چنین نظریه‌ای دارند (عبودیت، ۱۳۸۲: ۴۳-۵۰).

۲- دسته دیگر از براهین که مستقیماً به اثبات وجود خداوند می‌پردازد. دسته اخیر خود دو گروهند:

الف) گروهی که از صرف تعریف خداوند و یا به عبارت بهتر از صرف تحلیل مفهوم خدا، وجود او را ثابت می‌کنند؛ برای اثبات وجود او بر وجود هیچ شیئی در خارج تکیه نمی‌کنند. به این گروه «براهین وجودی» می‌گویند. مانند برهان وجودی آنسلم

ب) گروه دیگر که برای اثبات وجود خداوند بر وجود شیء یا اشیائی در خارج از ذهن تکیه می‌کنند. گروه اخیر

خود شامل دو قسم برهان است: قسم اول که وجود خداوند را تنها با تکیه بر حقیقت وجود و نه وجود شیئی غیر از خداوند اثبات می‌کنند، به طوری که اگر وجود همه ممکنات انکار شود، باز هم وجود خداوند اثبات می‌شود. این قسم را «براهین صدیقین» می‌نامند و قسم دوم که وجود خداوند را با تکیه بر وجود شیئی غیر از خداوند اثبات می‌کند به طوری که اگر وجود آن شیء انکار شود، این براهین قادر به اثبات خداوند نیستند. این براهین خود هفت قسم‌اند: برهان جهان شناختی، برهان غایت شناختی، برهان درجات کمال، برهان اخلاقی، برهان اجماع عام، برهان‌های تجربه دینی و استدلال مردم پسند (برای توضیحات بیشتر درباره براهین هفتگانه آخر ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۸۸: ۵۷ تا ۱۸۹).

۳- فلاسفه غرب، میان پیشینی و پسینی در مقام تکوین و در مقام توجیه تفکیک قایل شده‌اند. مراد از مقام تکوین، مقام پیدایش و منشأ معرفت، و مقصود از پیشین در مقام تکوین، غیرتجربی بودن منشأ معرفت است. بنابراین، تجربه گرایان تکوینی معتقدند هیچ معرفتی در عقل نیست؛ مگر آن که، پیش از آن در حس بوده است. اما مراد از مقام توجیه، مقام اثبات حقانیت و صدق یک باور است. بنابراین، مراد از پیشین در مقام توجیه، داشتن دلیل صدق و حقانیت غیرتجربی یک معرفت است (قائمی نیا، ۱۳۸۳: ۴۳-۵۴).

(۴) کاپلستون معتقد است که استفاده ارسطو از درجات کمال برای اثبات هستی خداوند ظاهراً باید مربوط به دوره نخست او باشد، یعنی زمانی که هنوز قویاً تحت تأثیر افلاطون بود. در مابعدالطبیعه این نوع استدلال را برای اثبات هستی خداوند به کار نمی‌برد. به طور کلی می‌توان گفت که ارسطو هنگام تصنیف مابعدالطبیعه از مفاهیم دینی عامه که مثلاً در قطعات پری فیلسوفیاس دیده می‌شود، دور شده است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۳).

(۵) اگرچه جای بحث از محرک نخستین کتاب مابعدالطبیعه است نه طبیعیات، زیرا در این کتاب است که

محرك نخستین نیز با بحث از حرکت مرتبط است، لذا به دنبال بحث از حرکت در کتاب طبیعیات بحث از محرك نخستین نیز مطرح شده است.
(۶) کتاب «الانصاف» ابن سینا در ضمن کتاب «ارسطو عند العرب» منتشر گردیده است.

۸- ارسطو. (۱۳۸۵). **مابعدالطبیعه**، مترجم: لطفی،

محمد حسن، تهران: طرح نو.

۹- اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). **مناسبات دین و فلسفه**

در جهان اسلام، تهران، سازمان انتشارات

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۰- اکبریان، رضا. (۱۳۸۷). **سیر فلسفه در ایران**

اسلامی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم

اسلامی.

۱۱- بدوی، عبدالرحمن، **ارسطو عند العرب**،

دراسه و نصوص غیر منشوره. (۱۹۷۸م).

الکویت: وكالة المطبوعات.

۱۲- پترسون، مایکل و همکاران. (۱۳۷۶). **عقل و**

اعتقادات دینی، ترجمه، نراقی و سلطانی، تهران:

طرح نو.

۱۳- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). **درآمدی بر**

خداشناسی فلسفی، قم: انتشارات معاونت امور

اساتید.

۱۴- خراسانی(شرف)، شرف الدین. (۱۳۷۰).

نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات آموزش

انقلاب اسلامی.

۱۵- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۸). **خدا در**

فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)،

ترجمه مقالاتی از دایرة المعارف فلسفی ویراسته

از انحاء مختلف وجود بحث می‌شود و محرك نخستین نحوه وجودی است فراتر از طبیعت و در قلمرو طبیعیات نمی‌گنجد، لکن از آنجا که از نظر ارسطو حرکت عبارت است از «فعلیت موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۸۵، طبیعیات، 201a) و امر بالقوه مختص موجود مادی و طبیعی است از این رو حرکت از مباحث مربوط به طبیعیات است و از طرفی بحث از

منابع

۱- ابن سینا. (۱۳۷۸). **الاشارات و التنبیها**، مع

الشرح للمحقق نصیر الدین الطوسی، دفتر نشر

الکتاب.

۲- ابن سینا. (۱۳۷۵). **الاشارات و التنبیها**، شرح

و توضیح: احمد بهشتی، تهران: مؤسسه فرهنگی

آرایه، نمط چهارم.

۳- ابن سینا. (۱۳۸۷). **الالهیات من کتاب الشفاء**،

تحقیق، حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

۴- ابن سینا. (۱۳۷۱). **المباحثات**، تحقیق و تعلیقه

محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.

۵- ابن سینا. (۱۳۶۳). **المبدأ و المعاد**، به اهتمام

عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات

اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه

تهران.

۶- ابن سینا. (۱۳۶۴). **النجاة من الغرق فی بحر**

الضلالات، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش

پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۷- ارسطو. (۱۳۸۵). **طبیعیات**، مترجم: لطفی، محمد

حسن، تهران: طرح نو.

۲۴- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). درس‌های

الهیات شفا، تهران: انتشارات حکمت.

25 Aristotle, *Metaphysics*, translated by W.D.Ross, U.S.A, the university of Chicago, Nineteenth Printing, 1971.

26 -Gilson, Etienne, *God And philosophy*, London, Yale university Press, 1969.

27 -Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, New York, ST Martin's Press, 1965

28 -Ross, W.D. Aristotle, Methuen, 2nd edition, 1930.

29 -Russell, Bertrand, *History of western philosophy*, London, Routledge, 1993 .

پل ادواردز، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۶- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۴). *تومیسیم*، ترجمه:

سید ضیاء الدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.

۱۷- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۲). *اثبات خدا*

به روش اصل موضوعی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۸- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۷). *رسائل فلسفی*

فارابی، مترجم: رحیمیان، سعید، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۹- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه و*

شرح، شرح: حسینی تبریزی غازانی، سید اسماعیل، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۰- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۳). «برخی

دیدگاه‌های جدید در باب معرفت پیشینی»، *ذهن*، شماره ۲۰

۲۱- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۲). *نظریه صورت*

در فلسفه ارسطو، تهران: انتشارات حکمت.

۲۲- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*،

جلد ۱، سید جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

۲۳- کرد فیروزآبادی، یارعلی. (۱۳۸۷).

نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو

مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.