

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

ص ۷۳-۸۸

بررسی تطبیقی تقریر علامه طباطبایی و آکوئیناس از برهان امکان و وجوب

معصومه سالاری‌راد* محمدحسین مهدوی‌نژاد**

چکیده

مساله وجود خدا، از جمله مباحث مهمی می‌باشد که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول نموده است. در حوزه فلسفه دین، فلاسفه به انحای مختلف به اثبات وجود خدا پرداخته‌اند. برهان امکان و وجوب از جمله براهین جهان‌شناختی است که با رویکرد پسینی به اثبات خدا می‌پردازد. در حوزه فلسفه غرب، توماس آکوئیناس تحت تاثیر فلاسفه اسلامی، تقریری از این برهان ارائه نموده‌است. در فلسفه اسلامی تحت عنوان برهان صدیقین از آن یاد می‌شود و یکی از مهم‌ترین افرادی که به آن پرداخته است، علامه طباطبایی می‌باشد. در این نوشتار ضمن ارائه تحلیلی از این دو تقریر، پس از بیان عناصر محوری آن‌ها به بررسی سازگاری درونی و بیرونی و مطابقتشان با واقعیت پرداخته و تفاوت این دو تقریر بیان می‌شود. بررسی تطبیقی این تقریرها، نتایج و پیامدهای ارزنده‌ای به‌ویژه در حیطه داوری براهین اثبات وجود خدا دارد.

واژه‌های کلیدی

وجود خدا، ضرورت ازلی، واقعیت، تسلسل، صدیقین.

- فطری- می‌دانند. در مقابل برخی دیگر بر این باورند که

وجود خداوند نیازمند استدلال و برهان است. براهین متعدد و متنوعی در باب اثبات وجود خداوند ارائه شده و هر کدام از این براهین، توسط فیلسوفان اسلامی و غربی با تقریرهای متفاوتی عرضه گردیده است. در واقع همه این براهین شیوه مفهومی برای اثبات وجود خداوند هستند که

مقدمه

یکی از موضوعات اساسی که همواره اندیشه بشر را به خود مشغول داشته، وجود خداوند متعال است. در باب اثبات وجود خدا، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. برخی از متکلمان، وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان

masome_salari@yahoo.com

h_mahdavinejad@yahoo.com

* مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران (نویسنده مسئول)

**استادیارگروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران

دسته دوم، براهینی که معیوب و دارای نقص درونی نیستند، بلکه ناقص هستند؛ یعنی برای اثبات واجب تعالی، کامل نمی‌باشند و صرفاً وصفی از اوصاف او را اثبات می‌نمایند، استناد به این‌گونه براهین نیازمند ارجاع به براهین دیگر است، مانند برهان حرکت.

دسته سوم، براهینی که تام و صحیح و مفید یقین بوده و ارجاع به آن‌ها به تنهایی مکفی و سودمند می‌باشد، مانند برهان صدیقین. (همان: ۱۷-۱۶).

از جمله براهینی که در اثبات واجب الوجود ذکر کرده‌اند، «برهان امکان و وجوب» است.

بر طبق نام این برهان، مفاهیم «وجوب» و «امکان» از عناصر اصلی این برهان‌اند. این برهان به فلسفه اسلامی بر می‌گردد؛ زیرا اولین بار فلاسفه اسلامی آن را مطرح نمودند. دلیل این مطلب این است که یکی از مبانی این برهان که تقسیم موجود به واجب و ممکن است، خاص فلسفه اسلامی است. طراح اصلی این تقسیم‌بندی فارابی است. عبدالرحمن بدوی، به منبع این مطلب که دو اثر از فارابی است، اشاره می‌نماید. (بدوی، ۱۹۸۴: ۲، ۵۸)

از برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی، بالغ بر بیست تقریر ارائه شده است که اغلب این تقریرها نزدیک به هم هستند. ابن سینا این برهان را در «الهیات شفا»، «نجات» و «مبدء و معاد» ذکر نموده و در کتاب «الاشارات و التنبیها» به خوبی آن را پروراند است و بیان می‌کند که این برهان، تنها براهانی است که صرفاً با استناد به مفهوم وجود و بدون هیچ واسطه‌ای به اثبات وجود خداوند می‌پردازد. و از این برهان، به برهان صدیقین یاد می‌کند. اولین بار نام برهان صدیقین را بوعلی بکار برده است. فلاسفه و متکلمین اسلامی ز برهان امکان و وجوب تحت عنوان برهان صدیقین نام می‌برند لذا لازم بود که به پیشینه تاریخی نام «برهان صدیقین» توجه گردد.

این روش در این زمینه، امری لازم و ضروری است؛ زیرا موجب هدایت عقل می‌گردد و پذیرش آن امری معقول و پسندیده می‌باشد. در تأیید این مدعا می‌توان به تاریخ ارجاع داد که ایمان بسیاری از افراد صدر اسلام به واسطه استدلال‌های قرآنی بوده که در قالب علم حصولی بیان می‌شدند و اگر کسی به کمک ادراک عقلی، ایمان می‌آورد مأمور به علم حضوری و شهود از راه دل نمی‌بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۱). لکن نکته مهم این است که شیوه براهانی و استدلال عقلی تا زمانی که از حوزه مفهوم و صورت ذهنی خارج نشود و به عینیت خارجی مبدل نگردد، ادراکی از وجود واجب تعالی ارائه نمی‌نماید؛ زیرا مفهوم ذهنی تشخیص عینی ندارد و لذا برکتیرین صدق می‌نماید و صدق آن به گونه‌ای است که هم شامل افراد کثیری می‌شود که در طول یکدیگرند و هم شامل افراد کثیری که در عرض یکدیگر قرار دارند؛ یعنی به فرض محال، اگر ذات دیگری و بسیط الحقیقه و الله دیگری، به جای ذات واجب و بسیط الحقیقه و الله فعلی قرار می‌گرفت، باز همین مفاهیم از آن‌ها حکایت می‌کردند و آن‌ها را بدون کمترین کاستی یا فزونی ارائه می‌نمودند. (همان: ۴۱) در صورتی که راه شهود قلبی، محدود و متناهی است، لکن چون فرامفومی و ورای عقل، خیال و وهم و دارای تشخیص عینی می‌باشد، نمایان‌کننده وجود خداوند متعال است در صورتی که این امر چنان‌که اشاره شد، در علم حصولی و برهان عقلی کاملاً برعکس می‌باشد.

براهینی که در اثبات واجب تعالی ارائه شده است به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند؛

دسته اول، براهینی که افاده یقین نمی‌نمایند، به عبارتی معیوب می‌باشند، بنابراین نمی‌توان نام برهان را بر آن‌ها نهاد، مانند برهان وجودی یا برهان اخلاقی.

نتیجه ممکن است باشند یا نباشند. اما برای آن‌ها غیر ممکن است که همواره موجود باشند، زیرا آن چیزی که نسبتش به وجود و عدم علی‌السویه است، در حقیقت موجود نیست. بنابراین اگر همه اشیاء نسبت به وجود، علی‌السویه می‌بودند، در آن صورت در زمانی هیچ چیزی وجود نداشته‌است. اما اگر این امر صحیح باشد، حتی اکنون نیز هیچ موجودی نخواهد بود؛ زیرا آن چیزی که وجود نداشته‌است تنها از طریق چیزی که قبلاً موجود بوده، به وجود آمده‌است. بنابراین اگر این‌گونه بود که (زمانی هیچ چیزی موجود نبوده‌است)، غیر ممکن بود که چیزی به وجود آید، حتی اکنون هم چیزی موجود نخواهد بود، که این امری محال است. پس چنین نیست که همه موجودات ممکن باشند، بلکه موجودی وجود دارد که وجود آن ضروری است، ولی هر موجود ضروری است یا ضرورت خود را از دیگری کسب کرده یا کسب نکرده‌است. و همان‌طور که در علل فاعلی اثبات شد، محال است که سلسله موجودات ضروری که معلول موجودات دیگر هستند، تا بی‌نهایت تداوم داشته باشد.» (Aquinas: 1964, 38).

آکوئیناس، در تحلیل و تبیین برهان خود به دو قسم ضروری اشاره نموده و هر دو قسم را از دایره ممکن خارج نموده‌است. وی می‌گوید: ممکن همواره ممکن است و ضروری همیشه ضروری است. ضروری دارای دو قسم است، یک قسم آن که وجود آن وابسته به غیر است و قسم دیگر که دارای وجود بنفسه است و ضروری که وجودش بنفسه است، همان واجب الوجود است. «هر چند همه اشیاء، وابسته به اراده خدا به عنوان علت اولی هستند که تحت هیچ عنوانی ضرورتی در افعالش نیست، جز خواست و اراده خودش، اما با این وجود ضرورت مطلق در این تلقی، از سایر اشیاء نفی نمی‌شود، به نحوی که مجبور باشیم بگوئیم همه اشیاء ممکن هستند، برعکس

در غرب اولین بار، توماس آکوئیناس برهان امکان و وجوب را طرح نمود. عبدالرحمن بدوی، در کتاب موسوعه الفلسفه بیان می‌دارد آکوئیناس، این برهان را از فارابی اخذ نموده‌است. (همان: ۲، ۵۹) اما کاپلستون می‌گوید: ایشان برهان امکان و وجوب را از ابن سینا گرفته‌است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۴۷). برخی از اندیشمندان اسلامی بر این باورند که برهان امکان و وجوب از طریق آثار ابن‌رشد و به وسیله توماس آکوئیناس در قرون وسطی وارد فلسفه غرب شده (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵۸) و بعد از آکوئیناس مورد نقد فیلسوفان غربی واقع گردیده‌است. لازم به ذکر است که برهان صدیقین دارای تقریرهای متعددی است که همه آن‌ها در یک سطح و دارای یک درجه از اعتبار نمی‌باشند، بلکه برخی از آن‌ها، نسبت دارای نقص و کاستی‌های کمتری است و بنابراین نسبت به موارد دیگر، ارجح و استناد به آن ارزشمندتر بوده و افاده یقین می‌نماید. از جمله این موارد می‌توان به تقریر علامه طباطبایی اشاره نمود. این نوشتار در صدد است پس از بیان و شرح تقریر علامه طباطبایی و آکوئیناس از برهان امکان و وجوب، به مقایسه این دو تقریر و نقد و تحلیل آن‌ها بپردازیم.

تقریر توماس آکوئیناس از برهان امکان و وجوب

آکوئیناس در کتاب خلاصه خداشناسی، پنج برهان در باب اثبات وجود خداوند ذکر کرده‌است که این پنج برهان عبارتند از: ۱- برهان حرکت، ۲- برهان علیت، ۳- برهان درجات کمال (ارزش‌ها)، ۴- برهان نظم (غایت شناختی)^۱ و ۵- برهان امکان و وجوب.

آکوئیناس برهان امکان و وجوب را این‌گونه تقریر می‌نماید:

«ما در طبیعت اشیائی را می‌بینیم که ممکن است باشند یا نباشند؛ زیرا آن‌ها در معرض کون و فساد هستند، در

چیزهایی در جهان هست که ضرورت مطلق و بسیط دارند» (Aquinas: 1975, 85).

توماس، در این بخش از کتاب *مجموعه‌ای علیه کفار*، معتقد به وجود اشیایی است که در عین مخلوق بودن دارای ضرورت مطلق هستند و اشیایی هم وجود دارند که در عین مخلوق بودن، ضرورت مطلق ندارند و هیچ‌گاه ضرورت برای آن‌ها حاصل نمی‌شود. در همین کتاب در اشاره به این مطلب می‌گوید: «این‌گونه است وجود اشیایی که در آن‌ها امکان عدم نیست؛ یعنی برخی چیزها چنان توسط خداوند آفریده می‌شوند که در ماهیتشان استعداد معدوم شدن وجود ندارد، و این امر از این واقعیت ناشی می‌شود که ماده حاضر در آن‌ها در مقایسه با صورت دیگر، بالقوه است. از سوی دیگر هم اشیاء غیر مادی و هم اشیایی که ماده آن‌ها قابل تبدیل به صورت دیگر نیست، استعداد معدوم شدن را ندارند. لذا وجودشان به نحو اطلاق و بساطت، بالضروره است» (Ibid, 85).

از این عبارات این گونه استنباط می‌گردد که منظور آکوئیناس از موجودات ضروری، موجوداتی است که بعد از موجود شدن، عدم در آن‌ها راه ندارد. این موجودات به دو دسته مجرد و مادی تقسیم می‌شوند. موجودات مجرد، به دلیل این که دارای جسم نیستند معدوم نمی‌شوند. خداوند آن‌ها را مجرد خلق کرده و امکان معدوم شدن ندارند. دسته دوم که موجودات مادی هستند، جسم بسیط دارند و ماده آن‌ها جنبه بالقوه ندارد و لذا کون و فساد در آن‌ها راه پیدا نمی‌کند. این دو دسته از موجودات موجوداتی هستند که ضرورت مطلق دارند. این متکلم قرون وسطی در پاسخ به یک سوال مقدری در تکمیل مدعای خود می‌گوید: «اگر کسی بگوید که هر آنچه معدوم بوده و موجود شده به سمت عدم میل می‌کند، بنابراین امکان عدم در همه مخلوقات هست، چنین استدلالی وارد نیست؛ زیرا این بیان که گفته می‌شود اشیاء

مخلوق، میل به عدم دارند؛ همین است که آن‌ها از عدم هستند، نه این که چیزی غیر از آنچه برحسب قدرت علت، مؤثر در آن‌هاست، وجود داشته باشد. به این معنا قدرت بر نبودن در اشیاء مخلوق نیست. اما در خالق، این قدرت هست که به آن‌ها وجود دهد یا افاضه وجود به آن‌ها را متوقف سازد؛ زیرا چنان‌که قبلاً گفتیم، او اشیاء را نه ناشی از طبع خود، بلکه براساس اراده‌اش ایجاد می‌کند.» (Ibid, 85).

با توجه به مطالب ذکر شده، قبل از این که برهان امکان و وجوب توماس را به صورت استدلال در قالب مقدمات بیان کنیم لازم به یادآوری است که آکوئیناس برهان امکان و وجوب را در دو مرحله بیان نموده است. در مرحله اول می‌گوید: در طبیعت اشیایی را مشاهده می‌کنیم که ممکن است باشند یا نباشند و محال است که همواره باشند. با این حال اگر همه موجودات هستی، ممکن باشند، باید در یک زمانی هیچ چیز وجود نداشته باشد. همچنین در زمان فعلی هم باید هیچ چیز وجود نداشته باشد. در حالی که این سخن منطبق با واقعیت نمی‌باشد؛ زیرا اشیاء و موجوداتی در زمان کنونی وجود دارند. بنابراین باید موجودی وجود داشته باشد که همه ممکن‌الوجودهای عالم را واجب کند؛ زیرا موجودات عالم که ممکن‌الوجود هستند باید به مرحله وجوب برسند تا ضرورت پیدا کنند. در مرحله دوم بیان می‌دارد هر موجود واجبی، وجوبش از دو حال خارج نیست، یا وجوبش را از موجود دیگری بدست آورده و یا این که وجوبش از ناحیه خودش است. از آنجا که تسلسل محال است، وجوب یک شیء نمی‌تواند از ناحیه موجود دیگری باشد، بنابراین نمی‌توانیم موجودی که وجوبش از ناحیه خودش است را نداشته باشیم و خداست که وجوبش از ناحیه خودش است.

تقریر برهان امکان و وجوب آکوئیناس در قالب مقدمات^۱:

۱- موجودات ممکن (موجوداتی که ممکن است باشند یا نباشند) وجود دارند.

۲- ممکن‌الوجود زمانی نبوده است و اگر همه عالم، ممکن‌الوجود بود پس زمانی عالم، وجود نداشته است.

۳- (اگر همه عالم، ممکن‌الوجود بود) عالم ممکن‌الوجود، الان هم نمی‌توانست وجود داشته باشد، در حالی که عالم ممکن‌الوجود، وجود دارد.

۴- پس همه عالم، ممکن‌الوجود نیست و در عالم، واجب‌الوجود هست.

۵- هر واجب‌الوجودی، وجوب وجودش یا از ناحیه خودش است یا از ناحیه غیرش.

۶- موجودات واجب‌الوجود بالغیر نمی‌توانند به طور بی‌نهایت بر یکدیگر مترتب باشند. (تسلسل محال است)

۷- موجودی هست که واجب‌الوجود بالذات است.

بررسی سازگاری درونی و بیرونی تقریر توماس آکوئیناس

۱- یکی از مهم‌ترین خطاهایی که در تقریر توماس از برهان امکان و وجوب قرار دارد این است که ایشان تصور نموده که اگر تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود باشند، لازم می‌آید در زمانی هیچ موجودی وجود نداشته باشد، به عبارت دیگر گمان ایشان بر این بوده که اگر جهان همواره وجود داشته باشد و جهان ازلی باشد، دیگر نیامند علت نیست. اگر چیزی فسادپذیر باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که قطعاً نابود خواهد شد. این که بگوییم «گرچه من قابل لگد زدن است، آیا این بدین معناست که من باید آن را لگد بزنم؟» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۳۴). حتی اگر بپذیریم هر چیزی زمانی فساد می‌پذیرد، هیچ دلیلی ندارد گمان کنیم زمانی خواهد آمد که همه چیز از میان می‌رود.

منتقدین آکوئیناس، که بر این نکته تاکید می‌کنند، گاهی بر این باورند که آکوئیناس در این برهان، مرتکب «مغالطه تغییر سور» شده است. منظور از این مغالطه این است که در آن، شخص می‌پندارد «هر کسی چیزی را دوست می‌دارد»، بدین معناست که چیز واحدی است (مانند خوردن و آشامیدن و...) که هر کسی آن را دوست دارد (همان: ۱۳۴).

۲- در این برهان، آکوئیناس حکم آحاد را به مجموعه سرایت داده است. آیا از این که آحاد مجموعه ممکن‌الوجود هستند، می‌توان نتیجه گرفت که کل مجموعه هم ممکن‌الوجود است؟ (این نقد را اولین بار خواجه طوسی بر بوعلی) و بعد از ایشان، ملاصدرا (در اسفار) طرح نموده است، در جهان غرب هم راسل و هیوم (در کتاب عرفان و منطق: ۲۱۳) آن را بر برهان امکان وجوب وارد نموده‌اند. راسل در کتاب چرا مسیحی نیستم می‌گوید: من می‌توانم آنچه را که به نظرم اشتباه شماسست، با یک مثال روشن کنم. هر آدم، موجودی است که مادری دارد و ظاهراً برهان شما این است که نژاد بشر هم باید مادری داشته باشد و حال آن که واضح است که نژاد بشر، مادر ندارد (راسل، ۱۳۵۴: ۲۴۲).

به دیگر سخن، می‌شود که افراد یک کل، ممکن‌الوجود باشند، اما کل مجموعه ممکن‌الوجود نباشد و لزومی ندارد که وصف اجزای جهان را به خود عالم هستی سرایت دهیم. شاید منظور راسل این است که کل، یک مفهوم اعتباری است نه یک مفهوم حقیقی که بتوان اوصاف اجزای آن را به او نسبت داد. به نظر می‌رسد که سخن راسل مبنی بر این‌که، وصف اجزا را هیچ‌گاه نمی‌توان به کل نسبت داد، کلیت و عمومیت ندارد. در اینجا، میان کل به معنای امر اعتباری و حقیقی باید تفکیک قائل شد. برخی از اندیشمندان، کل را امر اعتباری و

ممکن‌الوجود بودن، وصف اجزای مجموعه عالم است نه این‌که جزئی از اجزاء کل عالم باشد.

۳- یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر این تقریر، ناظر به مقدمه دوم برهان است که می‌گوید: «هر چیزی که ممکن است باشد یا نباشد (ممکن‌الوجود)، زمانی وجود ندارد». در این عبارت میان حدوث زمانی و امکان ذاتی خلط شده است. پلنتینگا می‌گوید: تصور موجودی که ذاتاً ممکن است اما همیشه هست، امری متناقض نیست (ر.ک: عظیمی‌دخت شورکی، ۱۳۸۵: ۴۳۸). چنانچه مشائیان معتقدند: عقول ذاتاً ممکن هستند، اما همیشه موجود بوده‌اند.

به نظر می‌رسد تکیه اصلی برهان آکوئیناس بر حدوث زمانی است و منظور وی از امکان، همان بحث حدوث زمانی و امکان به معنای بودن و نبودن در مقطعی خاص از زمان است، در حالی‌که تاکید و مبنای اصلی برهان امکان و جوب در اندیشه متفکران اسلامی که طراحان اولیه آن هستند، امکان ذاتی است و امکان به معنای زمانی مد نظرشان نمی‌باشد.

۴- لازمه بیان آکوئیناس این است که خود زمان، واقعیتی مستقل از موجودات ممکن و در ردیف آن‌ها انگاشته شود؛ یعنی خود زمان باشد و هیچ موجودی در آن تحقق نداشته باشد. «سوال می‌کنیم آیا خود زمان ممکن‌الوجود است یا خیر؟ اگر ممکن‌الوجود باشد، لازم نیست که خود زمان در زمانی وجود داشته باشد و اگر ممکن‌الوجود نباشد، یا واجب‌الوجود است یا ممتنع‌الوجود. اگر ممتنع‌الوجود باشد، هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد درحالی‌که تحقق یافته است و راهی جز این نیست که بگوئیم واجب‌الوجود است و این سخن خلاف بداهت است، زیرا زمان هیچ یک از صفات واجب‌الوجود بالذات را ندارد» (محمدرضایی، ۱۳۸۵: ۲۴).

برخی امری حقیقی می‌دانند. در اینجا منظور از کل، همان کل به معنای امر اعتباری است.

معیار حقیقی بودن کل این است که دارای ترکیب حقیقی باشد، برعکس کل اعتباری که ترکیب اعتباری است. اگر کل، اثری داشته باشد که هیچ کدام از اجزایش به تنهایی آن اثر را نداشته باشند، مشخص می‌گردد که ترکیب آن، حقیقی است، اما اگر اثر کل همان اثر تک تک اجزای آن باشد، پس کل یک امر اعتباری است.

پرسشی که در اینجا طرح می‌گردد این است که آیا کل (اعم از حقیقی و اعتباری) به وصف اجزایش متصف می‌گردد؟ در پاسخ باید گفت: گاهی کل - حقیقی یا اعتباری - به وصف اجزا متصف نمی‌شود (مصباحی، ۱۳۸۶: ۱۶۸). مانند جنگل، راسل هم آن را مثال زده است که به وصف ریشه داشتن متصف نمی‌گردد، اما به وصف دیگر اجزایش؛ یعنی وزن داشتن، متصف می‌شود.

یک ترکیب اعتباری چه زمانی متصف به وصف اجزایش می‌شود و چه زمانی به وصف آن‌ها متصف نمی‌گردد؟ در پاسخ به این سوال، باید میان ترکیب انضمامی و انتزاعی تمایز قائل شد. در ترکیب انضمامی، اولاً اجزای مجموعه هم زمانند و امری که به اجزا نسبت داده می‌شود، وصف است و نه چیز دیگری. در این نوع ترکیب می‌توان وصف اجزا را به کل نسبت داد، مثل وزن داشتن برای جنگل. اما اگر اجزای مجموعه هم زمان نباشند و یا چیزی که به اجزا نسبت داده می‌شود، وصف نباشد بلکه جزء مجموعه باشد، در این صورت کل به وصف اجزایش متصف نمی‌گردد، مثل ریشه داشتن برای جنگل، یا پدر و مادر داشتن برای نسل بشر، که این نوع ترکیب، ترکیب انتزاعی نامیده می‌شود.

عالم هستی، به عنوان یک کل، آیا هویت انتزاعی دارد یا انضمامی؟ به نظر می‌رسد با توجه به توضیحات مذکور،

بلکه همه در عرض یکدیگر بوده و وابسته به علتی بیرون از خود می‌باشند. مقصود از ترتب اجزای سلسله، توقف و وابستگی برخی از آن‌ها به بعضی دیگر می‌باشد. پس اگر تعداد پدیده‌های عالم ماده در یک زمان واحد نامحدود باشد، با براهین امتناع تسلسل نفی نمی‌شود. عبارت علامه در *نهایه الحکمه* چنین است: «و اما التسلسل... لکن الشرط علی ای حال ان یکون لاجزاء السلسله وجود بالفعل و ان تکون مجتمعاً فی الوجود و ان یکون بینها ترتب.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۹)

شرط سوم یک مسأله اساسی است؛ یعنی اگر ما یک سلسله را در نظر بگیریم که یک عضو آن مترتب بر چیزی و آن شی هم مترتب بر امر دیگری است این سلسله محال نیست. سلسله‌ای محال است که تمام اعضا و آحاد سلسله به لحاظ وجودی در یک آن لحاظ شوند؛ یعنی اجتماع در یک وجود نه در وجودهای متعدد داشته باشند. پس سلسله مترتب در وجودهای مختلف، امری محال نیست مثل وجود پسر از پدر و وجود پدر از پدرش و .. که این محال نیست. آنچه محال است این است که بی‌نهایت علل در یک وجود مترتب بر یکدیگر باشند. به بیانی دیگر اگر اجزاء به صورت بالفعل بر یکدیگر مترتب باشند منجر به تناقض می‌شود که امری محال است، اما اگر به صورت بالقوه بر یکدیگر مترتب باشند، محال نیست. مانند آنچه که آکوئیناس مدعی آن است.

۶- یکی از مبانی و پیش فرض‌های برهان امکان و وجوب، تقسیم موجود به واجب و ممکن است چنان‌که برخی از فلاسفه مدعی هستند، اصطلاح واجب و ممکن قابل فهم نمی‌باشند و دارای ابهام هستند. راسل می‌گوید: کلمه واجب و ممکن بی‌معناست، در صورتی که اگر این عبارات بر قضایا؛ به‌ویژه قضایای تحلیلی حمل شوند، معنا دارند و گذاردن نام واجب و ممکن بر موجودات، کاملاً بی‌معناست. (راسل، همان: ۱۳۲). قضایای تحلیلی

۵- یکی دیگر از مهم‌ترین اشکالات این تقریر، محال دانستن تسلسل است. آیا تسلسل به معنای عام و به طور کلی محال است؟ یا تسلسلی که دارای شرایط و اوصاف خاصی باشد، محال می‌باشد؟ تسلسلی محال و ممتنع است که سه شرط اساسی داشته باشد. اگر سلسله‌ای از حوادث، یکی از آن شرایط را نداشته باشد، محال نبوده و ادله امتناع تسلسل شامل آن نخواهد شد، که این شرایط عبارتند از:

۱- اجزای سلسله بالفعل موجود باشند: با توجه به این شرط تحقق مجموعه‌ای که برخی از اجزای نامحدود آن بالقوه موجود است، محال نخواهد بود مانند برخی از مراتب عدد، زیرا در چنین مواردی آن بخش از سلسله که تحقق می‌یابد همیشه محدود و متناهی است، به عنوان مثال هر جسمی قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر است، تا بی‌نهایت، به این معنا که هر قدر به اجزای کوچک‌تری تقسیم شود، باز هم می‌توان آن را تقسیم کرد.

۲- اجزای سلسله با هم موجود باشند، در نتیجه مجموعه‌ای که اجزای نامحدود آن وجود بالفعل یافته‌اند، اما اجتماع در وجود ندارند، محال نخواهد بود، مانند سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی. این‌گونه سلسله‌ها اگر چه نامحدود و غیر متناهی هستند، لکن تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن‌ها به تدریج تحقق می‌یابند و وجود برخی از اجزای آن‌ها همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.

۳- بین اجزای سلسله، ترتب علی و معلولی برقرار باشد. با توجه به این شرط، تحقق مجموعه‌ای که همه اجزای نامحدود آن وجود بالفعل یافته‌اند و حتی اجتماع در وجود هم دارند، اما میان آن‌ها ترتب نبوده و وجود برخی متوقف بر وجود برخی دیگر نمی‌باشد، محال و ممتنع نخواهد بود مانند سلسله نامحدودی از موجودات که رابطه علیت و معلولیت در بین آن‌ها برقرار نیست،

حوزه معقولات ثانیه منطقی به کار می‌گیرد» (جوادی
آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

علی‌رغم وحدتی که در معنای ضرورت وجود دارد،
در موارد متعدد احکام خاصی بر آن مترتب است، و اشکال
از این‌جا ناشی می‌شود که اولاً، برای ضرورت صرفاً
معنای منطقی آن لحاظ شده و به کاربرد فلسفی آن که
ناظر به اشیاء خارجی است، توجه نگردیده است. ثانیاً،
ضرورت منطقی به گزاره‌های تحلیلی و قضایی که
محمول، در بطن موضوع آن‌ها قرار دارد، منحصر شده
است. مستشکل گمان کرده است: «ضرورت، تنها در
جایی است که یک موضوع مفروض در ظرف فرض و
اعتبار ذهن در قیاس با خود یا اجزای خود قرار گرفته و
همان موضوع متصور یا اجزایش بر آن حمل شود، مانند
«انسان، انسان است» یا «جسم، قابل ابعاد سه گانه است».
(همان: ۱۶۶).

تقریر علامه طباطبائی از برهان امکان و وجوب

یکی از مهم‌ترین تقریرهای ارائه شده از برهان امکان
و وجوب توسط علامه طباطبائی بیان شده است. علامه
سعی داشت تا با شیوه‌ای خاص و از مستقیم‌ترین و
بدیهی‌ترین راه، به اثبات واجب تعالی بپردازد تا جایی که
نه تنها وجود خداوند اثبات گردد، بلکه فراتر از آن، چنان
اثبات وجود خداوند بی‌نیاز از مقدمات باشد که به صورت
بدیهی و نخستین ارائه گردد. ایشان برهانی بر اثبات
واجب تعالی اقامه می‌کند که با نظر به ضرورت ازلی،
هستی مطلق می‌تواند بدون استعانت از دیگر اصول
فلسفی، به عنوان اولین مسأله فلسفه الهی، مصداق کاملی
برای برهان صدیقین باشد. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۵، ۸۲)

قضایی هستند که محمول آن‌ها از درون و ذات موضوع
بیرون می‌آید.

در علم منطقی، در مبحث قضایا ادعا شده که قضایا
دارای جهت هستند و از جمله جهات، جهت ضرورت و
امکان است. مثلاً در قضیه «انسان حیوان است»، نسبت
دادن حیوانیت به انسان یک نسبت ضروری است و نسبت
سفیدی به پارچه در قضیه «این پارچه سفید است»، نسبت
امکان است. به اعتقاد راسل از این که مدعی شویم
موجودی واجب یا ممکن است، چیزی نمی‌فهمیم. صرفاً
در حوزه منطقی و در بحث جهت است که ضرورت و
امکان را می‌فهمیم.

«ضرورت و وجوب، مقوله‌ای منطقی است و هرگز
نمی‌توان با ضرورت و وجوب منطقی از یک گزاره
وجودی خبر داد.» (ادواردز، ۱۳۷۱: ۵۹). ضرورت، یک
معنای منطقی است که در حمل برخی مفاهیم نسبت به
یک‌دیگر و در قضایای این همان گویانه، به صورت
کیفیت قضیه مطرح می‌شود و این کیفیت ناظر به وجود
خارجی و عینی اشیاء نمی‌باشد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: که اولاً، ضرورت و
وجوب در فلسفه و منطقی دارای معنای واحدی می‌باشند؛
یعنی ضرورت و وجوب به همان معنایی که در منطقی بکار
می‌روند، در فلسفه هم دارای همان معنا می‌باشند، هر دو
بر واقعیات خارجی حمل می‌شوند. ثانیاً، ضرورت و
وجوب دو مفهوم بدیهی هستند که در آغاز، فلسفه به
طرح و اثبات آن‌ها پرداخته و سپس منطقی از این موضوع
فلسفی به عنوان اصل موضوعی در حوزه مفاهیم و
کیفیات قضایا استفاده کرده است. به عبارت دیگر
«ضرورت، مفهومی بدیهی است و داوری پیرامون واقعیت
آن، مسأله‌ای فلسفی است و منطقی همان معنای فلسفی را
که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌آید، در محدوده
نسب و روابطی که در قضایا حاصل می‌شود؛ یعنی در

همچنین علامه نظر به اصل واقعیت دارد، نه مفهوم، معنا و تصور ذهنی آن؛ زیرا می‌گوید: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی‌شود و نابودی بر نمی‌دارد، به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرطی، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذرا و هر جزء از اجزای آن، نفی می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت، نفی ناپذیر نیست» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۸۵).

تقریر علامه بر مدار اصل واقعیت شکل گرفته است. واقعیتی که در مقابل سفسطه قرار دارد و هر ذی شعوری اذعان به آن دارد و این واقعیت ذاتاً هیچ‌گاه بطلان، عدم و نفی نمی‌پذیرد به این معنا که دارای ضرورت ازلی و یا طبق عبارات علامه در حاشیه اسفار، دارای وجوب ذاتی است. «و هذه هي الواقعية التي تدفع بها السفسطه و نجد كل ذی شعور مضطراً الى اثباتها و هي لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعه في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعه باطله واقعاً أي الواقعية ثابتة - و كذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومه أو شك في واقعيتها، فعنده الأشياء موهومه واقعاً و الواقعية مشكوكه واقعاً - أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة. و اذ كانت أصل الواقعية لاتقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبه بالذات، فهناك واقعه واجبه بالذات و الأشياء التي لها واقعه مفتقره إليها في واقعيتها، قائمه الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان و البراهين المثبتة له تنبهاً بالحقیقه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۶، ۱۵-۱۴).

علامه در ذیل عبارت ملاصدرا (ان الوجود كما مر حقیقه عینیه) می‌گوید: این حقیقت عینی، همان واقعیتی است که با آن سفسطه را رد می‌کنیم و هر موجود با شعوری را ناچار به پذیرش آن می‌یابیم. این واقعیت در

در حقیقت علامه درصدد این است که ابتدا وجود خداوند را به عنوان اصل واقعیت در صدر اصول و بدیهیات اولیه قرار دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴؛ ۱۳۷۸: ۹).

تقریر علامه بر مبادی تصویری ذیل مبتنی است بر: ۱- مفهوم واقعیت ۲- مفهوم ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی ۳- مفهوم بدیهی اولی. همچنین تقریر علامه ناظر به ذات الهی است و اسماء و صفات الهی را در بر نمی‌گیرد. وجود خداوند، واقعیتی است که دارای ضرورت ازلیه است. ضرورت ازلیه متفاوت از ضرورت ذاتیه، وصفیه و شرطیه است؛ زیرا در ضرورت وصفیه و شرطیه، ثبوت محمول برای موضوع وابسته به شرط و وصف خاصی است، و در ضرورت ذاتیه ثبوت محمول برای موضوع وابسته به وجود موضوع است، در حالی که در ضرورت ازلیه، ثبوت ضروری محمول برای موضوع وابسته به هیچ قید و شرطی نیست. ضرورت ازلیه داشتن ذات خداوند، به این معناست که ذات او در همه حال واقعیت دارد. این مطلب همان چیزی است که گفته می‌شود: «مفهوم واقعیت از ذات خداوند به نحو حیثیت اطلاقی انتزاع می‌شود نه به طور حیثیت تقییدی یا تعلیلی» (جوادی آملی، همان: ۲۲۵). بنابراین اطلاق واقعیت بر ذات خداوند مستلزم و نیازمند هیچ قید و وصف و شرط و زمانی و مکانی نمی‌باشد.

این برهان، در پی اثبات واقعیتی که مجهول نظری است، و باید با برهان معلوم گردد، نمی‌باشد، بلکه عهده‌دار اثبات یک قضیه اولیه است که از ضرورت ازلی خداوند خبر می‌دهد. «اولی بودن یا بدهت، مقوم قضایای بدیهی و اولی نیست» (جوادی آملی، همان: ۲۲۶)؛ زیرا در اصل و ذات قضایای اولی بدیهی نمی‌توان تردید نمود، در حالی که در بدهت و اولی بودن آنها می‌توان شک کرد و بدین جهت در حقیقت بدهت، وصف لازم قضیه است.

که این موجود هیچ کدام از واقعیت‌های محدود و مقید و یا مجموعه آن‌ها نیست؛ زیرا هیچ یک از آن‌ها دارای ضرورت ازلی نمی‌باشد و تنها مصداق آن واقعیت ضروری، که ضرورتش مقید به هیچ قید و شرط و امری نیست، وجود حق تعالی است.

به نظر می‌رسد که علامه در این عبارات، مبدأ برهانش را بر رد سفسطه قرار داده است و سفسطه هم به معنای انکار کلی واقعیت و یا تردید در اصل واقعیت؛ یعنی شک در گزاره «واقعیتی وجود دارد»، می‌باشد و برای عبور از مرز سفسطه همین کفایت می‌کند که بپذیریم واقعیت وجود دارد. این جاست که معلوم می‌گردد، برهان علامه مبتنی بر بحث پذیرش اصالت وجود یا اصالت ماهیت نیست؛ زیرا بحث اصالت وجود یا ماهیت یک مرتبه پس از پذیرش اصل واقعیت طرح می‌گردد. بنابراین طبق بیانات آیت الله جوادی آملی این برهان بر اصالت وجود یا دیگر اصول فلسفی مبتنی نیست، بلکه مبدأ آن گزاره «واقعیتی، هست» می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۲۶).

تقریر علامه را می‌توان در قالب چند مقدمه به شکل ذیل بیان نمود:

۱- حقیقت عینیه وجود، واقعیت است، واقعیتی که در مقابل سفسطه قرار دارد.

۲- این واقعیت چیزی است که هر ذی شعوری آن را باید به ناچار بپذیرد و از اوصاف آن این است که عدم و بطلان نمی‌پذیرد؛ یعنی به گفته کانت، فرض بطلان آن مستلزم اثباتش است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۲۱) و با بطلان و رد واقعیت، واقعیت را اثبات می‌کنیم.

۳- واقعیتی که بطلان نپذیرد، ضروری است و چون واقعیت عدم نمی‌پذیرد، ضرورت ازلی دارد و اشیاء برای واقعیت پیدا کردن نیازمند واقعیت هستند. بنابراین، ضروری بودن وجود خداوند برای انسان، روشن و بدیهی است و براهین اثبات وجود خدا، تنبیه و یادآوری هستند.

ذات خود بطلان و عدم را نمی‌پذیرد. حتی فرض بطلان و نبود آن، مستلزم وجود و تحقق آن است، در این صورت همه واقعیت‌ها واقعاً معدومند و اگر سوفیست اشیاء را موهوم بپندارد و یا در واقعیت آن‌ها تردید کند، اشیاء واقعاً نزد او موهومند و همچنین واقعیت اشیاء از دید وی قطعاً مشکوک هستند. و حال که اصل واقعیت، در ذات خود پذیرای بطلان و عدم نیست، پس واجب بالذات است. بنابراین واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است و اشیایی که واقعیت دارند، در واقعیت داشتن خود نیازمند آن واجب بالذات می‌باشند و وجودشان قائم به اوست. و از این جا برای فرد اندیشمند آشکار می‌گردد که اصل وجود واجب بالذات برای هر انسانی، ضروری است و براهینی که وجود واجب بالذات را اثبات می‌کنند، در حقیقت تنبیه هستند.

سفسطه در شدیدترین نوعش که هر حقیقتی را نفی می‌کند و عالم هستی را پوچ می‌داند، در مقابل اصل واقعیت قرار می‌گیرد و بیان می‌کند «چیزی و واقعیتی هست». رمز بطلان سفسطه این است که انکار واقعیت در هر زمان و مکانی و با هر قید و شرطی مستلزم «پذیرش آن ظرف و قید و شرط است که بر بطلان سفسطه گواهی می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۸۷). سفسطایی که مدعی است: واقعیت ذاتاً موهوم است، خود این سخن، اذعان به اصل واقعیت است.

ادعای اصلی این تقریر این است که، واقعیتی که این‌گونه اثبات می‌گردد و یک امر بدیهی و ضروری است، دارای ضرورت ازلی است؛ زیرا اگر واقعیت دارای ضرورت ازلی نباشد «از طرف زوال واقعیت، سفسطه صادق بوده و صدق سفسطه، واقعیتی است که نفس الامر مختص به خود را دارد» (همان: ۸۸). حال که بر پایه اصل اولی و بدیهی واقعیت، معلوم شد که این واقعیت به ضرورت ازلی موجود است، در مرحله بعد ادعا می‌شود

بررسی سازگاری درونی و بیرونی تقریر علامه طباطبایی

۱- اولین پرسشی که در اینجا با توجه به مقدمه اول، «واقعیت در مقابل سفسطه قرار دارد»، به ذهن خطور می‌کند این است که آنچه در مقابل سفسطه قرار دارد، واقعیت مطلق است یا مقید؟ اگر کسی مدعی شود همه اشیایی که در خارج می‌بینیم، تصورات ذهنی هستند، مرتکب سفسطه شده است یا این که اگر کسی واقعیت را مطلقاً رد کند، در دام سفسطه افتاده است؟ به نظر می‌رسد که مورد دوم صحیح باشد.

اگر کسی واقعیات خارجی را رد کرد و حکم ذهنش را تأیید نمود، مرتکب سفسطه‌ای شده است که می‌گوید دنیا واقعیت ندارد و در مقابل سفسطه، واقعیت مطلق را قرار دادن، نتیجه‌ای جز این امر ندارد. اگر در مقابل سفسطه، واقعیت‌های جزئی و مقید را قرار دهیم؛ این سفسطه واقعیت را نفی نمی‌کند. بنابراین لازم بود که علامه مقصود خویش از واقعیت را بیان می‌نمود تا مجال طرح ابهامات و سوالات مقدر را ندهد.^۳

۲- در مقدمه سوم، علامه از دل واقعیت، به ضرورت واقعیت پل می‌زند. وی می‌گوید: «اصل واقعیت، که در ذات خود پذیرای بطلان و عدم نیست، پس واجب بالذات است» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸: ۶، ۱۴). این که از پذیرش واقعیت بدیهی به ضرورت واقعیت برسیم، نیازمند دلیل است. در واقع در این برهان، از ضرورت بالغیر به ضرورت بالذات می‌رسیم و این امر دارای واسطه‌ای است، در حالی که در این‌جا واسطه روشن نیست. پس در واقع برهان، ضرورت بالغیر را اثبات می‌کند و ضرورت بالذات را نمی‌توان از دل این برهان بیرون کشید.

اگر ما وجود داشتن این واقعیت بدیهی و اولی را «ضرورت ازلی» بدانیم، خدا را اثبات کرده‌ایم که این امر نیازمند دلیل می‌باشد و باید اقامه دلیل کنیم بر این که واقعیت به صورت ازلی، بالضروره موجود است. صرف

این که بگوئیم واقعیت، وجود دارد و عدم نمی‌پذیرد، بیان نمی‌کند که همه این احکام در کجا تحقق دارند. آیا در حوزه ذهن وجود دارند یا در خارج؟ «واقعیت، تحقق دارد بالضروره» یک حکم تحلیلی است. مانند حکم به این‌که «مثلث، سه ضلع دارد بالضروره». «واقعیت، وجود دارد» یک حکم تحلیلی عقلی است و رسیدن به این که در خارج واقعیت هست از دل این برهان بیرون نمی‌آید. اگر در خارج واقعیتی باشد، باید در خارج عدم نپذیرد و ضرورت داشته باشد، به عبارتی به نظر می‌رسد که این برهان، فراقکنی ذهنی نسبت به خارج می‌باشد.^۴

۳- به نظر می‌رسد که در این برهان میان دو حوزه معرفت‌شناختی و وجودشناختی خلط شده است. (حاجیان، ۱۳۸۵: ۲۳۳) در واقع بین ضرورت، به معنای وجودشناختی و ضرورت به معنای معرفت‌شناختی تمایز وجود دارد. ضرورت معرفت‌شناختی، ناظر به واقعیت است که هیچ تردیدی در آن راه ندارد و بنابراین می‌تواند مبداء و مبنا در رد و نفی شکاکیت قرار گیرد. اما ضرورت در حوزه وجودشناختی، ناظر به حقیقتی است که قائم به ذات است، عدم و نیستی در آن راه ندارد و در اصطلاح حکما الهی، ضرورت ازلی نام دارد. از آن‌جا که اصل واقعیت در حوزه معرفت‌شناسی قرار دارد، بنابراین ضرورت آن هم نشانگر قطعیت و یقینی بودنش است نه این‌که بیانگر قیام بالذات آن بوده که نماینگر ضرورت ازلی باشد.

مقایسه و بررسی مشترکات و مفترقات تقریر علامه و

آکوئیناس

با توجه به توضیحات پیشین و تحلیل و نقد دو تقریر مذکور، تفاوت‌های آن‌ها که در دو سنت فلسفی مجزا روئیده‌اند، نمایان و نقاط قوت و ضعف‌شان به وضوح

آشکار گردید. صرف نظر از نقد و تبیین علی‌حده هریک، تعمق در ملاحظات مزبور بر غنای مطالب می‌افزاید.

۱- در تقریر آکوئیناس، خداوند در جایگاه علت محدثه مورد عنایت واقع گردیده حال آن‌که در تقریر علامه، علاوه بر این که خداوند در مقام علت محدثه لحاظ شده است، علت مبقیه هم می‌باشد. علت، اصل مشترکی است که در همه براهین اثبات وجود خدا از جمله برهان امکان و وجوب مورد استفاده واقع شده است. یکی از تقسیمات علت که اغلب متفکران علوم انسانی دقت و توجه کافی به آن ندارند، تقسیم آن به علت محدثه (به وجود آورنده) و علت مبقیه (نگهدارنده) است. علت محدثه، عبارت است از به وجود آورنده یک موضوع، مانند علت بنا، که ایجاد کننده ساختمان است. علت مبقیه، عبارت است از علتی که ادامه و بقای آن‌چه را که به وجود آمده است، تضمین می‌کند. مانند دانه‌ای که زیر خاک قرار می‌گیرد و ریشه را به وجود می‌آورد. این دانه با تماس با عناصری که در حرکت دانه موثر است، علت به وجود آورنده ریشه و ادامه تاثیر آن عناصر با خاصیت ذاتی دانه برای ادامه حرکت آن در مسیر ریشه، ساقه و شاخه، علت مبقیه نامیده می‌شود. خداوند که علت محدثه هستی است، علت نگهدارنده نیز می‌باشد. به عبارت دیگر هنگامی که هستی را حادث و ایجاد نمود، رابطه او با هستی غیرقابل انقطاع و باقی است. به نوعی از تقریر علامه طباطبایی، می‌توان استنباط کرد که علت مورد نظر وی علاوه بر علت محدثه، علت مبقیه هم می‌باشد. این در حالی است که تقریر آکوئیناس، صرفاً علت محدثه را اثبات می‌کند.

۲- تقریر آکوئیناس، اولاً مبتنی بر اصل فلسفی امتناع تسلسل می‌باشد و ثانیاً، تسلسل مورد ادعای آن، تسلسل علل معده است که امری محال نمی‌باشد. در حالی که در تقریر علامه هیچ اصل و قاعده فلسفی‌ای، مفروض واقع

نشده است. لازم به یادآوری است که تسلسل علل وجودی که دارای سه شرط فعلیت، ترتب و اجتماع در وجود هستند، محال می‌باشد نه تسلسل نامتناهی علل معده.^۵

ثالثاً برهان توماس، گرچه به فعل یا وصفی از اوصاف باری تعالی ناظر نبوده، ولی آنگاه که به اثبات واجب می‌پردازد، عهده‌دار اطلاق آن نیست، بلکه به دلیل این‌که از مقدماتی نظیر تشکیک یا کثرت در وجود و... استفاده می‌کند، از اثبات اطلاق مبدا باز می‌ماند و ناگزیر پس از مراحل چند، چون ضرورت اطلاق واجب آشکار شود، تغییر و تبدیل یا ترقیق مبانی فلسفی لازم می‌آید، اما برهان امکان و وجوب با تقریری که علامه طباطبایی از آن دارد، در اولین مرتبه پرده از اطلاق ذات برداشته و از آن پس، وجوب را به عنوان اولین تعیین آن اثبات می‌گرداند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۲). تقریر علامه طباطبایی با آن که صرفاً دلالت بر ذات واجب تعالی دارد، اما در مقام بیان افعال باری تعالی نیست. و افزون بر بی‌نیازی از مقدمات فلسفی، ره‌آوردی را که تقریر آکوئیناس از برهان امکان و وجوب در آخرین گام پس از طی مراحل گوناگون در اثبات واقعیت نامتناهی خداوند، اخذ نموده، در نخستین قدم بدست آورده است و این ره‌آورد، تاکید بر اطلاق و عدم تناهی واقعیت است. اطلاق واقعیت، کثرت از متن هستی به ظهوراتش باز می‌گرداند و در پرتوی این عدم تناهی است که دیگر اوصاف الهی نظیر وحدت، علم، احاطه بر غیر و... نمایان می‌گردند.

۳- تقریر توماس مبتنی بر اصل پذیرش مفهوم وجوب و امکان است، در حالی که در تقریر علامه، اولاً به وضوح به این مفاهیم اشاره نشده است و اگر تقسیم موجود به واجب و ممکن، از مبانی این تقریر باشد، معنای افاده شده از این مفاهیم در این‌جا متفاوت از معنای مستنبط از تقریر آکوئیناس است؛ زیرا اولاً آکوئیناس، امکان را وصف

وجود، دارای وصف وجوب بالغیر و یا به عبارتی دارای قدم (وجوب) زمانی است و وصف امکان ذاتی با قدم زمانی با یکدیگر قابل جمع می‌باشند. ظاهراً از آن‌جا که آکوئیناس این برهان را از فیلسوفان اسلامی اخذ نموده است، مفاهیم بنیادین این برهان را آن‌گونه که در سنت فلسفه اسلامی رایج است، استنباط نموده است.

نتیجه

فرجام سخن این‌که این دو فیلسوف هر چند در دو جغرافیای فکری و دو سنت دینی متفاوت زیسته‌اند، اما با وجود شباهت‌ها و تفاوت‌های مبنایی و بنایی زیادی که میان تقریر آن‌ها از این برهان وجود دارد، دیدگاه علامه طباطبایی جامع‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. رویکرد آکوئیناس به مساله اثبات وجود خداوند و برهان امکان و وجوب وی، مبتنی بر مبنایی و پیش‌فرض‌های نادرستی است. در حالی‌که تقریر علامه طباطبایی از برهان امکان و وجوب مبتنی بر مبنایی معرفت‌شناختی و وجودشناختی محکم و متقنی است که این امر سبب تمایز واقعی و مقبولیت آن گردیده است. علامه سعی نمود تا با شیوه‌ای خاص به اثبات واجب تعالی بپردازد تا جایی که نه تنها وجود خداوند اثبات گردد، بلکه فراتر از آن، اثبات وجود خداوند به صورت بدیهی و نخستین ارائه گردد. برهان ایشان بر اثبات واجب تعالی با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق، نسبت به سایر براهین، مصداق کامل برهان صدیقین است.

پی‌نوشت

۱- (۱) برهان حرکت: ارسطو می‌گوید بر اساس تجارب حسی خود مطمئن هستیم که در جهان، اشیاء متحرکی وجود دارند. هر متحرکی را چیز دیگری به حرکت می‌آورد؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند حرکت کند مگر

موجود دانسته است و تصورش بر این است که این وصف صرفاً می‌تواند ویژگی موجوداتی باشد که در یک بازه زمانی محدود، موجودند و پس از گذشت آن زمان، از بین می‌روند. ثانیاً از نظر آکوئیناس چون وجوب و امکان، وصف موجودات خارجی هستند، بنابراین با یکدیگر قابل جمع نیستند. در حالی‌که این‌ها به دو مرتبه تعلق دارند و لذا اجتماع آن‌ها امری ممکن است.

چنان‌چه در کتب فلسفه اسلامی ذکر شده است، یک شی که وجود و واقعیت خارجی برای آن ضروری باشد، واجب الوجود، و یک شیء که عدم، برایش ضروری باشد، ممتنع الوجود، و شی که وجود و عدم برای آن ضروری نباشد، ممکن الوجود است. از موجودات واجب و ممکن، مفهوم امکان و وجوب را می‌توان استنباط کرد. مفهوم امکان، مغایر از مفهوم حدوث و فناست؛ زیرا هر چند که حدوث و فنا از اوصاف موجودات ممکن است، لیکن می‌توان ممکنی را تصور کرد که حدوث زمانی نداشته باشد و یا از تغییرات زمانی مصون باشد. مانند نفس انسان که مجرد از ماده است و با فرض حدوثش، از لحاظ بقاء، در بهشت یا جهنم جاویدان است (همان: ۱۴۷). امکان اشیاء را می‌توان بدون استفاده از حدوث یا فنای آن‌ها اثبات کرد؛ زیرا اگر ذات موجودی مانند انسان تعقل شود و دو طرف نقیض- وجود و عدم- در محدوده ذاتش اخذ نشده باشند، در این صورت هر چند که انسان به لحاظ واقع، موجود یا معدوم باشد، اما به لحاظ ذات، نسبت تساوی به دو طرف وجود و عدم دارد. و همین خالی بودن ذات از هستی و نیستی است که منشاء انتزاع وصف امکان می‌شود. بنابراین، مفهوم امکان در سنت فلسفی علامه طباطبایی، وصف ماهیت است نه وصف وجود، و با وجوب قابل جمع است؛ زیرا موجودی مانند عقل، هر چند به لحاظ ماهیت و ذاتش، دارای وصف امکان و تساوی نسبت به وجود و عدم است، اما به لحاظ

در رتبه فروتر وجود دارند. صفات تفضیلی، درجات نزدیکی و قرب به صفات عالی را بیان می‌کنند، برای مثال هر چه به گرم‌ترین شی نزدیک شویم، سلسله اشیاء، گرم تر و گرم‌تر می‌شوند. بنابراین موجودی وجود دارد که حقیقی‌ترین و شریف‌ترین و بهترین و کامل‌ترین موجودات است؛ چرا که ارسطو می‌گوید: حقیقی‌ترین اشیاء، کامل‌ترین آن‌ها در وجود است (Ibid, 38).

به بیان دیگر در میان موجودات، برخی حسن و شرف بیشتری دارند و برخی دارای شرافت کمتری هستند. بیشتر و کمتر بودن درباره چیزهای مختلف برحسب تشابه آن‌ها از وجوه مختلف به چیزی است که دارای بالاترین درجه است و بالاترین حد هر جنسی، علت همه چیز آن جنس است. بنابراین باید چیزی باشد که علت وجود، حسن و هر کمال دیگری در همه موجودات باشد که آن را خدا می‌نامیم (Ibid: 39).

۴) **برهان نظم (غایت شناختی):** اشیاء فاقد علم، مانند اندام‌های طبیعی، هدفمند عمل می‌کنند و طرز کارشان معلوم است و اغلب به یک صورت کار می‌کنند تا بهترین نتیجه حاصل شود. رسیدن آن‌ها به هدفشان نه به صورت تصادفی بلکه به صورت برنامه ریزی شده است. در واقع آن‌چه فاقد دانش است تا زمانی که موجود دارای علم و شعوری آن را هدایت نکند، نمی‌تواند به سمت هدفی پیش رود، لذا موجود ذی شعوری وجود دارد که همه اشیاء طبیعی را به سوی هدفشان هدایت می‌کند و این موجود خدا نام دارد (Ibid: 42).

۲- **تقریر برهان امکان و وجوب آکوئیناس در قالب مقدمات، برگرفته از درس گفته‌های دکتر افلاطون صادقی در مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور می‌باشد.**

۳- **برگرفته از درس گفته‌های دکتر افلاطون صادقی در مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور.**

۴- **برگرفته از درس گفته‌های دکتر افلاطون صادقی**

آن که نسبت به آنچه که به سویش حرکت داده می‌شود، بالقوه متحرک باشد. این در حالی است که یک شی تا حدی حرکت می‌کند که در حالت بالفعل باشد؛ زیرا حرکت چیزی غیر از تبدیل چیزی از حالت بالقوه به حالت بالفعل نیست. چیزی نمی‌تواند از حالت بالقوه به حالت بالفعل در آید مگر به وسیله چیزی که در حالت بالفعل باشد و ممکن نیست که یک چیز از یک جهت هم زمان هم بالفعل باشد و هم بالقوه و به همین منوال امکان ندارد که یک شیء از یک جهت، هم متحرک و هم محرک باشد؛ یعنی این که خودش، خودش را به حرکت در آورد. بنابراین چیز دیگری باید متحرک را به حرکت درآورد و آن محرک را هم محرک دیگری به حرکت درآورد و این کار نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. پس لازم است که محرک نخستین باشد که محرک دیگری آن را به حرکت در نیارد و همه، این محرک بلا متحرک را خدا می‌نامند. (Aquinas, 1964: 36).

۲) **برهان علیت:** در عالم محسوسات می‌یابیم که نظامی از علل فاعلی وجود دارد و موردی را نمی‌یابیم که خودش، علت فاعلی خودش باشد و علت فاعلی تا بی‌نهایت نمی‌تواند ادامه یابد؛ زیرا در توالی علل، علت نخستین؛ علت میان است و آن هم علت معلول نهایی و این در حالی است که علت میانی می‌تواند فقط یک چیز و یا چند چیز متعدد باشد و اگر سلسله علل فاعلی تا بی‌نهایت ادامه یابد دیگر نه علت فاعلی وجود خواهد داشت، نه معلول نهایی و نه هیچ یک از علل فاعلی میانی و باید علت فاعلی نخستین که همه او را خدا می‌دانند، وجود داشته باشد. (Ibid: 41).

۳) **برهان درجات کمال (ارزش‌ها):** آکوئیناس در کتاب خلاصه خداشناسی، معروف ترین تقریر این برهان را در باب اثبات وجود خدا طرح نموده و می‌گوید: در عالم، اشیایی خوب‌تر، حقیقی‌تر، اصیل‌تر و اشیاء دیگری

- در مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور.
- ۵- این مدعا در بند شماره ۵ صفحه ۱۴ تبیین و توضیح داده شده است.
- منابع**
- ادواردز، پل (۱۳۷۱)، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه علیرضا مجالی نسب و محمد محمدرضایی، قم: مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴)، موسوعه الفلسفه، بیروت: الموسسه العربيه للدراسات و النشر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء.
- حاجیان، مهدی (۱۳۸۵)، «نقد تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین»، مجله قیاسات، ش ۴۱، ص ۲۲۳-۲۳۶.
- دیویس، برایان (۱۳۸۶)، درآمدی بر فلسفه دین (ویراست دوم)، ترجمه ملیحه صابری، تهران: سمت.
- راسل، برتراند (۱۳۴۹)، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: شرکت سهامی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵)، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتأهلین، محمد (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم: منشورات مصطفوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۰- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱)، نهایی الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸)، بدایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، تهران: الزهرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸)، نهایی الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- عظیمی دخت شورکی، سیدحسین (۱۳۸۵)، معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات سروش.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، فلسفه در قرون وسطی، تهران: امیرکبیر.
- مصباحی، عبدالله (۱۳۸۶)، «برهان امکان و وجوب در رویارویی با نقدهای راسل، هیوم و کانت»، مجله اندیشه نوین دینی، ش ۸، ص ۱۵۵-۱۷۴.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۵)، «براهین اثبات وجود خدا»، مجله قیاسات، ش ۴۱، ص ۵-۳۴.
- Aquinas, Thomas (1964), Summa Theologia, Manchester.
- Aquinas, Thomas (1975), Summa contra Gentiles, Book 2, trans. Anton C. Pegis (Notre Dame) in: university of Notre Dame press.

