

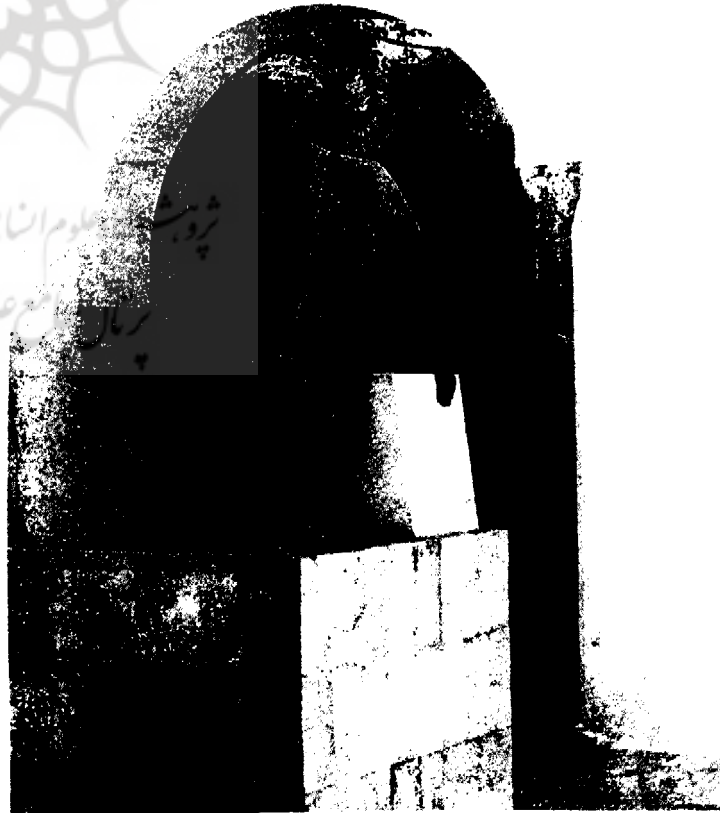


نقش بازدارنده ابن رشد و ابن میمون

در انتقال

برهان سینوی

به تاریخ فلسفه غرب



حمید پارسانیا

موقعیت تاریخی ابن رشد در فلسفه اسلامی چیزی فراتر از جایگاه جغرافیایی او نیست، یعنی او در متن تاریخ فلسفه اسلامی قرار ندارد

فیلسوفان و متکلمان مسیحی قرون وسطی برای نخستین بار پس از آشنایی با فلسفه اسلامی با تقریر سینیوی برهان صدیقین آشنا شدند. آنها فلسفه اسلامی را از طریق غرب دنیای اسلام و از مسیر جغرافیایی اندلس شناختند و آگاهی آنها نسبت به فلسفه اسلامی نیز به آنچه تا سده پنجم هجری رخ داده است محدود می‌شود و به همین دلیل تاریخ فلسفه‌نگاران غربی، فلسفه اسلامی را به ابن‌سینا و از آن پس به ابن‌رشد خاتمه می‌دهند و از دوران پس از آن با خاموشی و سکوت می‌گذرند.

نحوه نگاه غرب به تاریخ اندیشه و تفکر در دنیای اسلام موجب شده است تا کسانی که در کشورهای اسلامی از دیده غرب به هويت و پیشینه تاریخی خود می‌نگرند، سده‌های پس از قرن پنجم را دوره زوال و افول اندیشه بخوانند و حال آن که فلسفه، کلام، عرفان، فقه، اصول و دیگر علوم اسلامی در دوره‌های متعدد اوج‌های فراوانی را طی کرده، قله‌های رفیعی را پیموده‌اند.

ابن‌رشد (۵۹۷ - ۵۲۰ ق - ۱۱۹۸ / ۱۱۲۶ م.) مهم‌ترین واسطه انتقال تفکر از دنیای اسلام به غرب است و به همین دلیل برای غربیان شناخته‌ترین چهره فلسفی اسلام به شمار می‌رود و در آثار آنها در کنار ابن‌سینا و فارابی قرار می‌گیرد و به عنوان خاتم فیلسوفان مسلمان معرفی می‌شود. و حال آن که موقعیت تاریخی ابن‌رشد در فلسفه اسلامی چیزی فراتر از جایگاه جغرافیایی او نیست، یعنی او در متن تاریخ فلسفه اسلامی قرار ندارد. بلکه یک چهره حاشیه‌ای است، بدون آن که اثر و خلقی از او در اندیشه اسلامی باقی مانده باشد. تفکر اسلامی پس از او تحولات بسیاری را پشت سرگزارده است و از او در هیچ یک از این تحولات نقش و اثری قابل توجه و قابل ذکر یافت نمی‌شود.

ابن‌رشد در حد شارح ارسطو باقی ماند و از خلاقیت‌هایی که فلسفه از فارابی تا بوعلی پیدا کرد، به دور ماند؛ بلکه در برابر آنها موضع گرفت. علت در حاشیه قرار گرفتن ابن‌رشد نسبت به جریان فلسفی دنیای اسلام موقعیت جغرافیایی او یا حتی موضع‌گیری‌های او در برابر سنت فلسفی دنیای اسلام نیست. ابن‌عربی با آن که از تاریخ اندیشه و تفکر در دنیای اسلام موجب شده است تا کسانی که در کشورهای اسلامی از دیده غرب به هويت و پیشینه تاریخی خود می‌نگرند، سده‌های پس از قرن پنجم را دوره زوال و افول اندیشه بخوانند و حال آن که فلسفه، کلام، عرفان، فقه، اصول و دیگر علوم اسلامی در دوره‌های متعدد اوج‌های فراوانی را طی کرده، قله‌های رفیعی را پیموده‌اند.

ابن‌رشد از برخی نکات محوری حکمت مشاء که حتی ریشه در اندیشه‌های افلوپین و ارسطو داشت غافل ماند و به همین دلیل از همراهی با نوآوری‌هایی که در بستر این اندیشه شکل گرفت، باز ماند.

نکته مهمی که در اندیشه فارابی و بوعلی مورد توجه قرار گرفت. و منشأ ظهور و پیدایش برهان صدیقین شد، شناخت ماهیت و وجود و دریافت نسبت آن دو بود. توجه به تمایز و نسبت این دو، تصور صحیح امکان ماهوی را به دنبال می‌آورد و امکان ماهوی عنصر اساسی برهان سینیوی است.

ابن‌رشد بر این گمان بود که تمایز و تغایر ماهیت و وجود در عبارات بوعلی به معنای تمایز و تغایر خارجی آنهاست، او فکر می‌کرد بوعلی وجود را عرضی از عوارض انضمامی ماهیت می‌داند. ابن‌رشد این پندار خود را در مواردی بسیار با عباراتی تند به ابن‌سینا نسبت می‌دهد، مانند: و قد غلط ابن‌سینا فی هذا غلطاً کثیراً فظن انّ الواحد الموجود لان علی صفات زائده علی ذات الشیء والعجب من هذا الرجل کیف غلط هذا الغلط.^۱

به راستی که ابن‌سینا غلط کرده است، غلط و اشتباهی فراوان، گمان کرده است که واحد و موجود دلالت بر صفاتی زائد بر ذات شیء می‌کنند، عجیب است از این آدم که چگونه چنین اشتباهی را مرتکب شده است. او در جایی دیگر از تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو می‌نویسد: از نظر ابن‌سینا موجود و واحد بر معنایی که زائد بر ذات شیء است دلالت می‌کنند، و در نظر او شیء،

به ذات خود موجود نیست، بلکه به صفتی زائد بر ذات آن موجود است مثل وقتی که می‌گوئیم شئی سفید است. موجود بودن شئی در نزد او دلالت بر عروض وجود بر شئی می‌کند.^۲

این‌رشد با این‌گمان باطل که مراد از مغایرت و زیادت وجود بر ماهیت زیادت و مغایرت خارجی است، به مخالفت با آن برمی‌خیزد و همراه با این مخالفت از مغایرت و تمایز ذهنی آن دو باز می‌ماند و بدین ترتیب از نسبت و کیفیتی که ماهیت در قیاس با وجود و عدم پیدا می‌کند و در نتیجه از معنای ماهوی امکان و هم چنین از نیاز و احتیاجی که ماهیت در اصل تحقق و وجود خود به غیر پیدا می‌کند، غافل می‌ماند.

احتیاج و نیازی که ماهیت در وجود و کان تامه خود به غیر پیدا می‌کند، منشأ تقسیم موجود به ممکن و واجب است، موجود ممکن، موجودی است که در ظرف ذهن دو مفهوم ماهیت و وجود از آن انتزاع می‌شود و ماهیت آن به گونه‌ای است که از توجیه اتصاف خود به وجود عاجز است، معنای امکان گرچه در ظرف ذهن و پس از لحاظ مغایرت ذهنی ماهیت و وجود عارض آن می‌شود لکن حکایت از خلاء و یا حکایت از نیاز و احتیاجی می‌کند که هرگز از متن واقعیتی که منشأ انتزاع دو مفهوم ماهیت و وجود شده است، پاسخ داده نمی‌شود. و همین نیاز و احتیاج است که انسان اندیشمند را به فراسوی موجودی راه می‌برد که در تحلیل ذهنی مرکب از ماهیت و وجود است و این راه آن‌گاه به سامان می‌رسد که آنگاه به موجودی ختم شود که جز وجود از آن انتزاع نشود و آن موجود، واجب است.

تحلیل فوق تا بدین حد مبادی و ارکان مورد نیاز برهان سینوی را تأمین می‌کند، و اگر تحلیل عمق بیشتری پیدا کند و بحث زیادت وجود بر ماهیت با مبحث اصالت وجود و اعتباری بودن آن تتمیم شود، نیاز و احتیاجی که از نگاه به امکان ماهوی فهمیده می‌شود، منشأ هدایت

این‌رشد با چشم بستن بر ماهیت و

امکان ماهوی همه راهی را که در فراوری

اندیشه فلسفی می‌توانست گشوده شود، مسدود ساخت

اندیشه به سوی احتیاج و نیازی می‌شود که از متن وجود ممکن برمی‌خیزد و بدین ترتیب برهان صدیقین به تقریر و تفسیر صدرالمآلهین شکل می‌گیرد.

این‌رشد با چشم بستن بر ماهیت و امکان ماهوی همه راهی را که در فراوری اندیشه فلسفی می‌توانست گشوده شود، مسدود ساخت و در نتیجه هم بر تقسیم موجود به واجب و ممکن اعتراض کرد و هم معنایی از علیت را که اصل وجود و هستی را برای ماهیت تأمین کند انکار نمود. او احتیاج و نیاز معلول را نمی‌توانست به فاعلی تصور کند که اصل وجود را برای آن تأمین نماید. او نیاز و احتیاج را تنها در جایی می‌دید که شئی ای به شئی دیگر تبدیل می‌شود و تغییر می‌یابد. یعنی تنها در مدار تغییر و تحول و در متن حرکت که بر مدارکان ناقصه است، احتیاج و نیاز به علت را مشاهده می‌کرد و بدین ترتیب فاعلی را که او اثبات می‌کرد فاعل محرک است و برهانی که او اقامه می‌کرد نیز همان برهان حرکت ارسطو است.

این‌رشد در تهافت الفلاسفه، آنجا که غزالی سخن این‌سینا را در باب تقسیم موجود به واجب و ممکن بیان کند و آنچه را که واجب نیست نیازمند به غیر می‌خواند، می‌نویسد: ان کل ما کان واجباً بغیره فهو مفعول للواجب بذاته و هذا الجراب معترض، لان الواجب بغیره لیس یلزم ان یکون الذی به وجب وجوده فاعلاً الا ان یطلق علیه -حقیقة الفاعل و هو المخرج من القوة الی الفعل.^۳

یعنی این‌که گفته شود هر چه واجب بالغیر است فعل واجب بالذات است محل اعتراض است. زیرا واجب بالغیر چیزی نیست که فاعل آن واجب الوجود باشد مگر این‌که مراد از فاعل حقیقت فاعل باشد و حقیقت فاعل اصل وجود را اعطا نمی‌کند، بلکه شئی را از قوه به فعلیت می‌رساند.

این‌رشد در این عبارت فاعلیت حقیقی را در مدار امکان ماهوی نمی‌بیند، بلکه در مدار حرکت و خروج شئی از قوه به فعل می‌نگرد. و اگر قرار باشد در محدوده فعل و کار فاعل از لفظ امکان نیز استفاده شود او کار فاعل را نه در مدار امکان قفوی و یا ماهوی، بلکه در محدوده امکان استعدادی می‌بیند، زیرا امکان استعدادی امری است که با استعداد، حرکت، تغییر و لوازم آن همراه است. محدود شدن فاعلیت و فعل به قلمرو حرکت پای حدوث را نیز به میان می‌کشد، زیرا شئی‌ای که از طریق حرکت پای به عرصه وجود می‌نهد همواره مسبوق به عدم می‌باشد، پس اگر فاعلیت تنها در مدار حرکت ترسیم شود فعل نیز همواره مسبوق به عدم بوده و حادث زمانی می‌باشد و اینها نتایجی است که این‌رشد به آن تصریح می‌کند.

غزالی در تهافت الفلاسفه فعل را عبارت از احداث



لاحق را اثر می‌گذارد، زیرا جزء این مجموعه عدم سابق است و عدم در عدم بودن خود احتیاج به فاعل ندارد. پس تنها می‌توان گفت، فاعل در شیء حادث از آن جهت که موجود است اثر می‌گذارد. یعنی آنچه از فاعل صادر می‌شود وجود آن است. با توجه به تحلیلی که در معنای حادث می‌شود، نسبتی بین فاعل و فعل حادث جز از جهت وجود فعل برقرار نیست. بنابراین اگر وجود دائمی فرض شود نسبت میان فاعل و آن دائمی خواهد بود و بلکه اگر نسبت دائمی باشد، تأثیر و فضیلت فاعل که طرف نسبت است بیشتر و دائمی‌تر خواهد بود.

بوعلی در تحلیل خود به این نکته توجه می‌دهد که حدوث نقشی در فاعلیت فاعل ندارد بلکه معنایی است که فقط از فعل مسبوق به عدم انتزاع می‌شود.

او در ادامه گفتار برخی از اشکالاتی را که بر دخیل دانستن حدوث در مفاد حقیقت فعل، وارد می‌شود بیان می‌کند و غزالی پس از نقل بخش‌هایی از نظرات او بر قول متکلمین پای می‌فشاره و حدوث را دخیل در معنای فعل خوانده و می‌نویسد: والجواب ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه و لا من حيث كونه موجوداً فقط فانه لا يتعلق به فی ثانی حال الوجود عندنا و هو موجود بل يتعلق به فی حال حدوثه من حيث انه حدوث و خروج من العدم الی الوجود، فان نفی عنه معنی الحدوث لم یعقل كونه فعلاً و لاعقل تعلقه بالفاعل.^۷

پاسخ این که فعل از جهت حدوث خود به فاعل تعلق می‌گیرد نه از جهت عدم و نه از جهت موجود بودن آن و در نزد ما فعل در لحظه پس از حدوث در حالی که موجود است تعلق به فاعل ندارد. بلکه تنها در حال حدوث از آن جهت که حدوث و خروج از عدم به وجود است متعلق به فاعل است، چندان که اگر معنای حدوث از آن نفی شود،

می‌خواند و در معنای فعل می‌نویسد: و معنی الفعل اخراج الشيء من العدم الی الوجود باحداثه.^۸ معنای فعل اخراج شیء از عدم به وجود است از طریق احداث آن. عدم مورد نظر غزالی همان عدم زمانی است و او بر فلاسفه این اشکال را وارد می‌کند که آنها در تعریف فعل مسبوقیت به عدم زمانی را اخذ نمی‌کنند، اصل هستی و وجود معلول را فعل و کار حقیقی فاعل می‌دانند. غزالی سپس استدلالی را که ابن سینا بر معمول بودن وجود و هستی معلول و بر نفی معمولیت حدوث می‌آورد، نقل می‌کند و می‌نویسد:

فانه قبل معنی الحادث موجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احداث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما و باطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق، اذا لتأثير فی الفاعل فی العدم و باطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلاً و ان العدم فی كونه عدماً لا يحتاج الی فاعل البتة فبقی انه متعلق به من حيث انه موجود، فان الصادر و منه مجرد الوجود و انه لانسبة الیه الا الوجود. فان فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائمة و اذا دامت هذه النسبة كان المنسوب الیه افضل و ادم تأثیراً.^۹

بوعلی استدلال فوق را در فصل اول از مقاله ششم الهیات شفاً با تفصیل تام بیان داشته است و آنچه غزالی از او نقل کرده به این معناست که معنای حادث موجود بعد از عدم است. فاعل هنگامی که شیء‌ای احداث می‌کند چه چیزی از او صادر می‌شود؟ آیا متن و نفس وجود است یا عدم است و یا مجموعه آن دو است؟ نمی‌توان گفت فاعل عدم سابقی را که در حدوث ملحوظ است احداث می‌کند. زیرا فاعل در عدم اثر نمی‌گذارد و نمی‌توان گفت، فاعل در مجموعه عدم سابق و وجود

اندیشمندان مسلمان و در رأس آنها فارابی و بوعلی همه ظرفیت‌های را که در فلسفه افلاطون - ارسطو و نو افلاطونیان بود برای باروری برهان صدیقین به خدمت گرفتند.

فعل بودن آن تعقل نمی‌شود و تعلق آن به فاعل فهمیده نمی‌گردد.

ابن‌رشد در ذیل پاسخ غزالی به تأیید گفتار او پرداخته و می‌نویسد:

هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة الى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً^۱.
همه این گفتار صحیح است فعل فاعل به مفعول از آن جهت که متحرک است تعلق می‌گیرد و حرکت از وجود بالقوه به سوی وجود بالفعل همان چیزی است که حدوث نامیده می‌شود.

ابن‌رشد در ذیل استدلالی که غزالی از ابن‌سینا نقل می‌کند نیز می‌نویسد:

هذا القول من جواب ابن‌سینا فی هذه المسألة عن الفلاسفة و هو قول سفسطائي ... و وجه الغلط فی هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا فی حال العدم و هو الوجود الذي بالقوه و لا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل و لا بالعدم من حيث عدمه بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل و لا يتعلق بالوجود الذي لا يقار نه عدم، لان كل ما كان من الوجود علی كماله الاخر فليس يحتاج الى ايجاد و لا الى موجد و الوجود الذي يقار نه عدم لا يوجد الا فی حال حدوث المحدث^۱.

یعنی استدلال ابن‌سینا در این مسأله گفته‌ای آمیخته با سفسطه است، و اشتباه او در بی‌توجهی به این مسأله است که فعل فاعل به وجود در حالت عدم آن تعلق می‌گیرد، یعنی فعل به وجودی تعلق می‌گیرد که بالقوه است و به وجود بالفعل از آن جهت که بالفعل است تعلق نمی‌گیرد و به عدم نیز از آن جهت که عدم است تعلق نمی‌گیرد، زیرا عدم فعل نیست، و به همین دلیل فعل فاعل به وجودی که مقارن با عدم نباشد تعلق نمی‌گیرد زیرا

حرکت کمال اول شیء است برای رسیدن به کمال دیگر و هر چیزی که کمالات ثانوی خود را داشته باشد به گونه‌ای که محتاج به حرکت نباشد، نیازمند به ايجاد و ايجادکننده نیست و وجودی که عدم مقارن آن است جز در حال حدوث ايجاد نمی‌شود. همچنان که ملاحظه می‌شود ابن‌رشد در تحلیل مدار علیت در کنار غزالی و جریان‌های کلامی قرار می‌گیرد و از تصدیق برهان سینوی خودداری کرده، به مقابله و رویارویی با آن برمی‌خیزد.

اندیشمندان مسلمان و در رأس آنها فارابی و بوعلی همه ظرفیت‌هایی را که در فلسفه افلاطون - ارسطو و نو افلاطونیان بود برای باروری برهان صدیقین به خدمت گرفتند. بخش عمده شفای بوعلی در حقیقت تفسیر مجتهدانه او نسبت به منطق و مابعدالطبیعه ارسطو است. ابن‌رشد که عمده‌ترین مسیر انتقال اندیشه از دنیای اسلام به غرب است از درک و فهم تفسیر فارابی و بوعلی از فلسفه ارسطو و فارابی عاجز ماند، او نه تنها خصوصیات و برجستگی‌های فلسفه اسلامی را به غرب منتقل نکرد بلکه با تفسیر ویژه‌ای که از آثار ارسطو کرد راه را بر فهم درست آنچه که در دنیای اسلام اتفاق می‌افتاد دشوار و سخت کرد. کسانی که در دنیای غرب از طریق او با ارسطو آشنا می‌شدند، تحت سیطره و نفوذ شیخ و سایه او در برخی موارد با مشکلاتی مضاعف مواجه می‌گردیدند. ابن‌رشد نسبت به فلسفه اسلامی و بستر اصلی آن یعنی در دنیای اسلام نتوانست مانعی را ايجاد کند و برهان صدیقین در نهایت جایگاه ویژه خود را حتی در آثار کلامی متکلمین اشعری نیز پیدا کرد.

مجرای دیگری که در انتقال فلسفه اسلامی به کلام و فلسفه مسیحی قرون وسطی وجود داشت، آثار عبدالله موسی بن میمون است. او در سال ۵۳۰ هـ / ۱۱۳۵ میلادی در اندلس و در شهر قرطبه، در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد و در مراکش به تحقیق در علوم مختلف پرداخت و در نهایت در سال ۶۰۱ / ۱۲۰۴ م در قاهره درگذشت. مهم‌ترین اثر فلسفی او دلالة الحائرين است، آثار او به سرعت ترجمه شد و در دسترس فیلسوفان قرون وسطی قرار گرفت.

او در کتاب «دلالة الحائرين» ابتدا بیست و شش مقدمه برای اثبات واجب ذکر می‌کند، و مقدمه نوزدهم آن، مقدمه‌ای است که می‌تواند در برهان امکان و وجوب به کار آید. او در این مقدمه می‌گوید: هر چیزی که برای وجود آن سبب باشد، به اعتبار ذات خود ممکن‌الوجود است. زیرا اگر اسباب آن حاضر شود موجود می‌شود و اگر اسباب آن حاضر نشود و یا معدوم شود، یا نسبت آنها با معلول از حد ايجاب وجود معلول تغییر کند، آن شیء موجود نمی‌شود.^۱

ابن میمون با استفاده از مقدمات بیست و شش گانه چند برهان ذکر می‌کند، و سومین برهان او برهانی است که در سده بعد به متن آثار کلاسیک فلسفه غربی تحت عنوان برهان امکان و وجوب وارد می‌شود.

نظر ثالث فلسفی فی هذا المعنی مأخوذ من کلام ارسطو و ان کان جاء به فی غرض اخر و هذا ترتیب القول. لاشک ان ثم اموراً موجودة هی هذه الموجودات المدركة حساً و لا یخلو الامر من ثلاثة اقسام و هی قسمة ضرورية و هی اما ان تكون الموجودات کلها غیر کائنة و لا فاسدة او تكون کلها کائنة فاسدة او یکون بعضها کائناً فاسداً و بعضها غیر کائن و لا فاسد.

اما القسم الاقول فیین المحال لا نا نشاهد موجودات کثیرة کائنة فاسدة.

و اما القسم الثانی فهو ایضاً محال، بیانه لانه ان کان کل موجود واقماً تحت الکون و الفساد فالموجودات کلها، کل واحد منها ممکن الفساد، و الممكن فی النوع لا بد ضرورة من وقوعه کما علمت. فیلزم انها تفسد، اعنی الموجودات کلها، و اذا فسدت کلها محال ان یوجد شیء لان لم یبق من یوجد شیئاً موجودة و ما نحن موجودون، فیلزم ضرورة بهذا النظر ان کان ثم موجودات کائنة فاسدة کما نشاهد ان یکون ثم موجود ما، لا کائن و لا فاسد، و هذا الموجود الغير کائن و لا فاسد لا امکان فساد فیهِ اصلاً - بل هو واجب الوجود لامکن الوجود.

قال ایضاً انه لا یخلوا کونه واجب الوجود ان یکون ذلک باعتبار ذاته او باعتبار سببه حتی یکون وجوده و عدمه ممکناً باعتبار ذاته واجباً باعتبار سببه فیکون سببه هو الواجب الوجود کما ذکر فی التاسعة عشرة.

فقد تبرهن ضرورة ان یکون ثم موجود واجب الوجود باعتبار ذاته و لولاه لما کان ثم موجود اصلاً، لا کائن فاسد و لا ما لیس بکائن و لا فاسد، ان کان ثم شی یوجد هکذا.

مجرای دیگری که در انتقال فلسفه اسلامی به کلام و فلسفه مسیحی قرون وسطی وجود داشت آثار عبدا... موسی بن میمون است

کما یقول ارسطو، اعنی لایکون کائناً و لا فاسداً، یکونه معلولاً بعلة واجبة الوجود و هذا برهان لا شک فیهِ و لا مدافعة و لا بنازعة الا لمن یجهل طریق البرهان^{۱۱}.

در این معنا نظر و بیان فلسفی سومی است که از کلام ارسطو اخذ شده است هر چند که ارسطو آن را به غرضی دیگر به کار برده است و ترتیب گفتار این است:

شکی نیست که اموری موجود است و آن امور همین موجوداتی است که به حس درک می‌شوند، این امور موجود در یک تقسیم ضروری به یکی از این سه صورت می‌توانند باشند، یا آن که همه آنها موجودهایی هستند که کون و فساد ندارند و یا آن که همه آنها موجوداتی کائن و فاسد می‌باشند و یا بعضی از آنها دارای کون و فساد بوده و برخی دیگر مصون از کون و فساد می‌باشند و اما شق و قسم نخست محال است، زیرا ما موجودات فراوانی را مشاهده می‌کنیم که کائن و فاسد می‌باشند.

شق و قسم دوم یعنی کائن و فاسد بودن همه موجودات نیز محال است و بیان استحاله این است که اگر هر موجودی در تحت کون و فساد قرار گیرد، پس کل موجودات و هر یک از آنها به تنهایی ممکن الفساد است و می‌تواند فاسد شود. و هر آنچه برای یک نوع ممکن باشد وقوع آن آنچنان که دانستی ضروری است و گریزی از وقوع آن نیست، پس لازم می‌آید که آنها یعنی تمام و کل موجودات فاسد شوند و هنگامی که کل آنها فاسد شود محال است که شیءای از آنها ایجاد شود و از این جهت لازم می‌آید که شیءای اصلاً موجود نباشد و حال آن که ما اشیایی را مشاهده می‌کنیم که موجود هستند و خود ما نیز موجود هستیم. پس با این نظر به ضرورت لازم می‌آید که اگر موجوداتی کائن و فاسد، آنچنان که مشاهده می‌کنیم، وجود دارند، موجودی نیز که کون و فساد ندارد، وجود دارد و آن موجود غیر کائن و بدون فساد موجودی است که امکان فساد در آن اصلاً نیست، بلکه آن واجب الوجود است و ممکن الوجود نمی‌باشد.

او همچنین گفته است، واجب الوجود بودن آن یا به اعتبار ذات اوست و یا به اعتبار سبب اوست که در صورت اخیر وجود و عدم آن به اعتبار ذاتش ممکن است و به اعتبار سببش واجب می‌باشد. پس سبب آن واجب الوجود است، آنچنان که در مقدمه نوزدهم است. پس به برهان ثابت شد که به ضرورت گریزی نیست از این که واجب الوجود به اعتبار ذات، موجود باشد. و اگر آن نباشد، موجودی اصلاً نخواهد بود. نه موجودی که کون و فساد داشته باشد و نه موجودی که کائن و فساد نباشد. همانگونه که ارسطو می‌گوید، اگر شیءای هست بدینسان موجود می‌شود، یعنی بدون واجب الوجود، کائن و فاسدی یافت نمی‌شود، زیرا شیءای که کون و فساد دارد

سبب است، و به همین جهت نمی‌تواند بدون علت و سبب باشد و سبب آن در نهایت باید موجودی باشد که در آن هیچ قوه‌ای نباشد، یعنی موجودی باشد که جوهر آن فعلیت است. « فیجب اذا ان یکون مثل هذا المبدء جوهر هو فعل»^{۱۳}

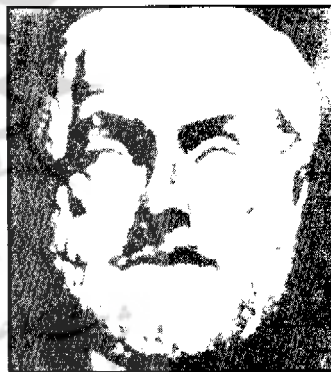
دلیلی که ارسطو برای اثبات این جوهر اقامه می‌کند مبتنی بر مقدمه‌ای است که در مقاله پنجم در تعریف ضرورت آورده است، آنجا در تعریف ضرورت می‌نویسد، چیزی است که به گونه‌ای دیگر ممکن نباشد، و آن به دو قسم تقسیم می‌شود. برخی از آنها به سبب اشیاء دیگر ضرورت می‌یابند و برخی دیگر اشیائی هستند که به واسطه آنها دیگر اشیاء نیز ضرورت می‌یابند، فان لبعضها علة اخرى للمضطر و لبعضها لا شیء بل تكون اشیاء آخر باضطرار من اجلها^{۱۴}

ابن رشد در شرح معنای ضرورت در زیر عبارات ارسطو آورده است: کان قولنا فی رسم الضروري انه الذی لایمکن ان یکون بنوع آخر و ینقسم قسمین احدهما ما

به علتی پیدا می‌شود که واجب الوجود است، و این برهانی است که برای کسی که جاهل به طریق برهان نباشد در آن تردیدی نیست و چیزی آن را دفع نمی‌کند برای آن منازعی نمی‌باشد.

ابن میمون برهان فوق را گرچه به ارسطو نسبت نمی‌دهد و لکن آن را مأخوذ از کلماتی می‌داند که او در موردی دیگر به کار برده است ارسطو در کتاب دوازدهم ابتدا جوهر را به سه قسم تقسیم می‌کند. اول جوهر محسوسی که کون و فساد می‌پذیرد. دوم: جوهر محسوسی که سرمدی است و کون فساد نمی‌پذیرد و سوم: جوهر غیر محسوسی که حرکت در آن راه ندارد. اجسام طبیعی از قسم اول هستند، اجسام فلکی که از قسم دوم هستند. این اجسام بنا بر هیئت بظلمیوسی از بین نمی‌روند و همواره در حرکت هستند^{۱۵}.

ارسطو در مباحث بعدی همین مقاله ابتدا به اثبات این مطلب می‌پردازد که همه جواهر نمی‌توانند کون و فسادپذیر باشند و می‌نویسد: اگر همه جواهر فسادپذیر



ارسطو این قضیه را که همه موجودات کائن و فاسد باشند باطل می‌داند و برای ابطال آن از نامحدود بودن و حادث نبودن زمان و حرکت کمک می‌گیرد

لایمکن این یکون بنوع آخر من قبل ذاته و هذا هو الضروري المطلق و هو الذی یقال فیه عند قوم فی زمانتا بواجب الوجود و النوع الثانی ما هو کذلک من قبل غیره، و هذا هو الذی یقال فیه عند قوم انه واجب و ضروری من قبل الغیر^{۱۵}. یعنی در اسم ضروری می‌گوییم چیزی است که ممکن است به گونه‌ای دیگر باشد و منقسم به دو نوع می‌شود.

نوع اول: چیزی که از قبل ذات خود ممکن نباشد به گونه‌ای دیگر باشد و آن ضروری مطلق است. آن چیزی است که در زمان ماگروهی آن را واجب الوجود می‌خوانند و نوع دوم: چیزی است که ویژگی مزبور را از قبل غیر خود واجد می‌شود، و این همان است که گروهی آن را واجب و ضروری از ناحیه غیر می‌خوانند.

باشند همه موجودات فسادپذیر خواهند بود، ارسطو این قضیه را که همه موجودات کائن و فاسد باشند باطل می‌داند و برای ابطال آن از نامحدود بودن و حادث نبودن زمان و حرکت کمک می‌گیرد.

ارسطو پس از اثبات جوهر و موجودات غیر کائن و غیر فاسد، به اثبات جوهری می‌پردازد که فعلیت محض است و سبب و علت دیگر جواهر غیر کائن می‌باشد. و خود نیاز به سبب و علت ندارد بلکه علت نخستین است. جوهر غیر کائن، غیر فاسدی که ارسطو در مرتبه نخستین اثبات می‌کند همان افلاکی هستند که با حرکت دورانی و مستمر خود، زمان نامحدود و بی‌پایان را ترسیم می‌کنند. فلک به دلیل حرکت مستمر خود، همواره از قوه به فعل خارج می‌شود، و در خروج از قوه به فعل نیازمند

ارسطو با استفاده از مقدمه فوق برای حرکت استداری و مستمر فلک علت و سببی را اثبات می‌کند که با وصول به آن سلسله علل نیز ختم می‌شود و آن علت نخستین است. و مبدئیت آن مستند به سببی دیگر نیست و به فسر نمی‌باشد، بلکه موجودی است که به نحو اطلاق ممکن نیست سبب نخست نباشد.^{۱۶}

ارسطو در بخش‌های دیگر خصوصیات مبدأ نخست و همچنین نحوه علت او را نسبت به دیگر جواهر بیان می‌کند. مبدأ نخست که فعلیت بالذات است، برترین خیر و بهترین حیات است و علت غایی حرکت مستمر فلک است، این علت غایی در حقیقت علت فاعلی فاعلیت جسم فلکی می‌باشد.

ابن میمون برهان خود را مأخوذ از کلام ارسطو می‌خواند. آنچه بیان شد قسمت‌های مختلف از عبارات ارسطو بود که می‌توانست مستند برهان ابن میمون باشد. البته همچنان که عبارت ابن میمون اشعار دارد، برهان را خود نظم داده است و در این تنظیم تغییراتی را نیز ایجاد

ارسطو پس از آن که به وساطت جوهر فسادپذیر به اثبات جوهر فسادناپذیر می‌پردازد، با استناد به حرکت مستمر این جوهر به احتیاج و نیاز همیشگی آن به موجودی پی می‌برد که فعلیتی نامتناهی و نامحدود دارد. ارسطو با تحلیل حرکت این نکته را آشکار می‌کند که اضطراب و ضرورت جسم فلکی بدون حضور سببی خارجی که فعلیت محض باشد ممکن نیست و لکن ابن میمون فاصله بین جوهر فسادناپذیر تا علت نخستین را با برهانی طی می‌کند که مبتنی بر امکان ذاتی و ماهوی است. او با استفاده از مقدمه نوزدهمی که بیش از برهان بیان داشته است می‌نویسد: آنچه ضرورت و وجوب وجود آن به اعتبار سبب آن باشد به اعتبار ذات خود ممکن است. او با استفاده از این مقدمه از وجود ممکن بالذات، بر وجود واجب بالذات استدلال می‌کند، وی می‌گوید اگر واجب بالذات نباشد، هیچ موجود دیگری اعم از فسادپذیر و فسادناپذیر یافت نمی‌شود. ابن میمون با آثار فارابی و ابن سینا آشنا بود و برخلاف

ابن میمون با آثار فارابی و ابن سینا آشنا بود و بر خلاف ابن رشد به آثار فارابی اهمیت می‌داد.

ابن رشد به آثار فارابی اهمیت می‌داد و بدون شک قسمت اخیر برهان او متخذ از آموزه‌های فارابی و ابن سینا است و این قسمت از استدلال بر مابعدالطبیعه ارسطو نیست، آن مقدار که در مابعدالطبیعه ارسطو است، همان تقسیمی است که درباره دو قسم ضروری می‌کند، تقسیم ارسطو نسبت به مدار سببیت ساکت است و به بیان دیگر تقسیم ضروری به ضروری بالذات، ضروری بالغیر دلالتی بر بالذات و یا بالغیر بودن ضرورت شی‌ای که مشهود است نمی‌کند. این تقسیم نه سبب داشتن را برای شی‌ای ثابت می‌کند و نه مدار سببیت را تعیین می‌نماید.

ارسطو موجود ضروری را به دو قسم تقسیم می‌کند، اول موجودی که ضرورت و اضطراب آن با حضور سببی دیگر است و دوم موجودی که ضرورت آن متوقف بر

کرده است. او برخی از مقدماتی را که در متن برهان ارسطو به تفصیل آمده است، در قبل از برهان در ضمن مقدمات بیست و شش‌گانه بیان کرده است و این امر برهان او را با صرف نظر از آن مقدمات گرفتار غموض و دشواری کرده است.

قسمت اول برهان ابن میمون، به وساطت کون و فساد است کون و فساد گرچه حرکت تدریجی نیست ولیکن نوعی تغییر است که ارسطو از طریق آن به اثبات جوهر و یا موجودی می‌پردازد که کائن و فاسد نیست. آن قسمت از استدلال او حتی موجود غیرمتحرک را اثبات نمی‌کند، بلکه موجودی را اثبات می‌کند که طبیعت و یا حقیقت او در معرض کون و فساد قرار نمی‌گیرد و به تعبیر او امکان فساد برای آن نیست.





سببی دیگر نمی‌باشد و این مقدمه به تنهایی و بدون استعانت از معنای امکان ماهوی و یا امکان فقری نمی‌تواند به اثبات واجب الوجود بالذات بپردازد. زیرا تقسیم موجود ضروری به دو قسم فوق نسبت به مدار سببیت ساکت است، اگر سببی که ضرورت یک موجود با حضور آن تأمین می‌شود، از سنخ اسباب مادی و علل اعدادی باشد، ضرورتی که با این سبب حاصل می‌شود، دلالت بر وجود اسباب مادی و علل اعدادی‌ای می‌کند که قبل از آن موجودند. و این مقدار تا هنگامی که برهانی بر استحاله تسلسل در اسباب و علل یادشده اقامه نشود، دلالت بر وجود آن ضروری بالذات نمی‌کند، ولیکن اگر اسباب و عللی که ضرورت موجود با حضور آن تأمین می‌شود، از سنخ عللی باشد که نیاز ناشی از امکان ماهوی و یا امکان فقری را تأمین می‌کند، در این حال وجود ممکن بالذات و یا وجود ممکن به امکان فقری گواه بر حضور و تحقق واجب بالذات می‌باشد.

ارسطو از امکان ماهوی و یا امکان فقری موجودات محسوس و جواهر فسادپذیر یا فسادناپذیر آن، در استدلال خود کمک نمی‌گیرد، او ابتدا با استفاده از کائن و فاسد بودن جواهر مادی این حقیقت را اثبات می‌کند که ضرورت وجود آنها محتاج به سبب است و آن سبب و شرط عبارت از وجود جوهر غیرکائن و غیر فاسد فلکی است. و آن گاه از تحقق جواهر فسادپذیر به وجود جواهر فسادناپذیر راه می‌برد، و در گام دوم نیز نه با نظر به امکان ماهوی و یا فقری جواهر فسادناپذیر بلکه با نظر در حکمت مستمر آن، بر بالذات نبودن ضرورت جسم فلکی استدلال می‌کند. به این بیان که حرکت مستمر و خروج همیشگی از قوه به فعل نیازمند به سببی است که از قوه نامتناهی برخوردار بوده و فعلیت محض باشد.

ابن میمون در قسمت نخست استدلال خود با ارسطو همراهی می‌کند و برهانی را شبیه برهان ارسطو اقامه می‌کند، او در این قسمت از برهان از وجود جواهر حادث و فسادپذیر بر جوهری استدلال می‌کند که امکان فساد در آن اصلاً نیست و به اعتبار نفی این نوع از امکان به تعبیر او واجب الوجود است. ولیکن در قسمت دوم استدلال از برهان امکان و وجوب بهره می‌برد. به این بیان که واجب بودن شی‌ای که فسادپذیر نیست یا به اعتبار ذات آن و یا به اعتبار سبب آن است او این قسمت برهان را نیز به ارسطو نسبت می‌دهد و البته استناد او در حد عبارت فوق صحیح است زیرا ارسطو همان گونه که بیان شد در جای دیگر ضروری، ضرورت و یا به ترجمه اسحق بن حنین، مضطر و اضطرار را به دو قسم تقسیم می‌کند، یکی آن که به سبب علتی دیگر مضطر و ضروری باشد و دوم آن که به سبب و علتی دیگر نباشد.

اگر ابن میمون در قسمت دوم برهان، تنها به آنچه که ارسطو بیان کرده، اکتفا نماید، برهان او ناتمام است، زیرا او پس از تقسیم موجود به ضروری به همراه سبب و ضروری بالذات باید اولاً بالذات نبودن ضرورت موجود غیرکائن و غیر فاسد را اثبات کند و ثانیاً باید این را نیز ثابت کند که نیاز موجودی که ضرورت بالذات ندارد تا هنگامی که به ضروری بالذات ختم نشود پاسخ داده نمی‌شود. و طی این راه لااقل به یکی از سه طریق عکس است.

اول: راهی که ارسطو طی کرده است.

دوم: راه فابری و ابن‌سینا که بر اساس امکان ماهوی است
سوم: راه صدرالمتهلین که مبتنی بر امکان فقری می‌باشد.

برای اثبات واجب نیازی به آن ندارد که ابتدا از کون و فساد موجودات بر موجود فسادناپذیر استدلال کند و از آن پس بر وجود واجب دلیل آورد، زیرا امکان ماهوی عنصری است که از نظریه موجود فسادپذیر نیز به دست می‌آید. یعنی این برهان بدون آن که نیازی به قسمت اول استدلال داشته باشد، به طور مستقیم قابل اقامه است. موجودات طبیعی که در عالم کون و فساد قرار دارند، موجوداتی هستند که ضرورت آنها، به دلیل اتصاف به امکان ماهوی، ضرورت به سبب و ضرورت بالغیر است و ضرورت بالغیر با تحلیلی که از نیاز و احتیاج، ماهیت به وجود به دست می‌آید، انسان را به واجب بالذات هدایت می‌کند.

ابن‌میمون اگر به عناصر و خصوصیات ذاتی برهان امکان و وجوب پی می‌برد، آن را به عنوان برهانی مستقل در عرض برهانی قرار می‌داد که ارسطو اقامه کرده است. ابن‌رشد برخلاف ابن‌میمون به خصوصیت ابداعی و نوین برهان سینوی توجه می‌کند و به همین دلیل آن را با برهان ارسطو در هم نمی‌آمیزد. ولیکن او به دلیل غفلتی که نسبت به معنای مغایرت و زیادت وجود و ماهیت دارد از پذیرش آن سرباز می‌زند و در برابر برهان مقاومت می‌کند.

توماس آکویناس (۱۲۷۶ - ۱۲۲۴ م)، بزرگ‌ترین مفسر و شارح ارسطو در تاریخ فلسفه و کلام مسیحی است و از مهم‌ترین آثار وی دو کتاب خلاصه لاهوتی *The Summa theologica* و خلاصه‌ای است که بر ضد کفار و وثنیین است. او در این دو کتاب پنج برهان بر اثبات وجود واجب اقامه می‌کند و برهان سوم، برهانی است که در آن

ظاهر سخن ابن‌میمون این است که او راه دوم را پیموده است. بدون آن که به خصوصیات این راه وقوف کامل داشته باشد. توجه ابن‌میمون به راه دوم نتیجه طبیعی حیات فکری او در دنیای اسلام در قرن ششم هجری است، در محیط فلسفی دنیای اسلام از فارابی به بعد، تحلیل موجود به ماهیت وجود، و زیادت وجود بر ماهیت و امکان ماهوی که نتیجه تحلیل فوق است و همچنین وجوب و ضرورتی که در برابر این معنای از امکان قرار می‌گیرد، از مباحث و مفاهیم رایج و شناخته شده هستند، چندان که در این محیط لفظ ممکن الوجود منصرف به موجودی می‌شود که دارای ماهیتی زاید بر وجود است و از امکان ماهوی برخوردار می‌شود و لفظ واجب بالذات، ذهن را به واقعیتی راه می‌برد که منزله از امکان ماهوی است. انصراف فوق کافی بود تا ابن‌میمون به هنگام نظریه عبارت ارسطو درباره مضطر به سبب و مضطر بدون سبب به همان مفهومی منتقل شود که به تعبیر ابن‌رشد در زمان آنها واجب بالذات و واجب بالغیر خوانده می‌شدند و به همین دلیل او پس از اثبات موجود فسادناپذیر، با توجه به تقسیم مضطر یا واجب به دو قسم یادشده استدلال را به این صورت تنظیم کرد که آن موجود اگر واجب بالذات نباشد. ممکن بالذات است و ناگزیر باید سببی داشته باشد که واجب بالذات است. برهانی را که او در این قسمت به کار می‌برد، برهانی است که از امکان ماهوی واجب بالغیر استفاده می‌کند، زیرا واجب بالغیر، ضرورت وجود خود را از ناحیه اسباب و علل معده به دست نمی‌آورد، ذاتی که واجب بالغیر است از نیاز و احتیاجی حکایت می‌کند که بدون حضور واجب بالذات تأمین نمی‌شود.

دو دلیل بر این که ابن‌میمون به خصوصیات راهی که پیموده است وقوف کامل ندارد، گواهی می‌دهد.

دلیل اول: او قسمت اخیر استدلال خود را نیز متخذ از ارسطو دانسته و به او نسبت می‌دهد، و حال آن که از ارسطو در این باب چیزی بیش از تقسیم موجود به ضروری به سبب و ضروری بالذات، وارد نشده است.

ابن‌میمون اگر به حد وسط برهانی که از آن استفاده کرده است توجه می‌کرد، به این نکته پی می‌برد که عنصر مقوم برهان امکان ماهوی است و این امکان حاصل تحلیل ذهنی موجود به وجود و ماهیت است و تقسیم ضرورت به ضرورت بالذات و بالغیر به شرحی که گذشت به تنهایی این معنا را افاده نمی‌کند.

دلیل دوم: ابن‌میمون، برهان امکان و وجوب را در ذیل قسمت اول برهان خود و به عنوان جزء دوم یک برهان مرکب در نظر می‌گیرد، او اگر به عناصر ذاتی برهان امکان و وجوب توجه می‌کرد، به این نکته پی می‌برد که

ابن رشد برخلاف ابن‌میمون به خصوصیت ابداعی و نوین برهان سینوی توجه می‌کند و به همین دلیل آن را با برهان ارسطو در هم نمی‌آمیزد



از امکان و وجوب استفاده می‌شود، برهان امکان و وجوب از طریق آثار او به تاریخ فلسفه غرب وارد شد. عبارات برهان او همچنان که عبدالرحمن بدوی در کتاب فلسفه العصور الوسطی، اشاره می‌کند مستخذ از کتاب «دلالة الحائرين»، ابن میمون است. او درباره تاریخ برهان می‌نویسد:

برهان بر اساس امتیاز بین وجود و ماهیت و قول به این که حقیقت وجود عین حقیقت ماهیت نیست شکل گرفته است. اگوستین و بوئیس به این امتیاز توجه داشتند ولیکن تفاوت بین ماهیت و وجود در نزد فارابی در تفکر اسلامی به وضوح رسید و برهان امکان و وجوب بر این اساس در نزد ابن سینا وضوح تام یافت. و موسی بن میمون برهان را از ابن سینا اخذ کرد و قدیس توماس آن را از ابن میمون فرا گرفت و توماس گویی کلام موسی بن میمون را با همان حروف نقل می‌کند، ... توماس در برهان گام به گام موسی بن میمون را تعقیب می‌کند و بر آن شیء جدیدی نمی‌افزاید.^{۱۷}

استدلال او در کتاب خلاصه لاهوتی به این بیان است. «سومین راه از امکان و وجوب اخذ شده است و این گونه پیش می‌رود: ما در طبیعت اشیایی را می‌یابیم که ممکن است باشند و یا نباشد از این جهت که آنها به صورت کائن و فاسد یافت شده و در نتیجه می‌توانند موجود و یا معدوم باشند اما آنها غیرممکن است که همواره وجود داشته باشند، زیرا هر چه که ممکن است نباشد در یک زمانی نخواهد بود. بنابراین اگر همه موجودات ممکن باشد که نباشند در یک زمان باید چیزی موجود نبوده باشد و اگر این درست است حتی اکنون نیز باید چیزی موجود نباشد زیرا آنچه که موجود نیست تنها به وسیله چیزی حادث می‌شود که قبل از آن موجود باشد. بنابراین اگر در زمانی هیچ چیز موجود نبود، باید غیرممکن باشد که چیزی حادث شده باشد و در نتیجه اکنون نیز هیچ چیز موجود نخواهد بود. و البته این امر آشکارا باطل است.

بنابراین همه موجودات فقط ممکن نیستند بلکه برخی موجودات هستند که وجود آنها ضروری و واجب است. اما هر شیء ضروری یا ضرورت و وجوب آن مسبب از امری دیگر است و یا این گونه نیست و آنچنان که پیش از این نسبت به عللی فاعلی اثبات شد این

غیرممکن است که اشیاء ضروری‌ای که ضرورت خود را از ناحیه علت دیگری کسب می‌کنند تا بی‌نهایت پیش روند، بنابراین ما باید وجود موجودی را قبول کنیم که ضرورت خود را از خود دارد و ضرورت خود را نه تنها از موجود دیگر دریافت نکرده است، بلکه علت ضرورت دیگر اشیاء نیز می‌باشد و این موجود همان است که همه مردم از آن به عنوان خداوند سخن می‌گویند.^{۱۸}

توماس استدلال فوق را همانند ابن میمون در دو مقطع تنظیم می‌کند، در مقطع نخست از طریق نظر به موجودات کائن و فاسد، و موجوداتی که دارای حدود زمانی هستند، بر ضرورت وجود موجودی استدلال می‌کند که حادث نیست و متزه از کون و فساد است. و در گام دوم به بحث درباره نحوه ضرورت وجودی می‌پردازد که وجوب و ضرورت آن را اثبات کرده است و البته در این قسمت با استفاده از استحاله تسلسل در علل فاعلی به اثبات موجودی می‌پردازد که ضرورت آن نه تنها معلول سبب خارجی نیست بلکه خود سبب و علت ضرورت دیگر موجودات است.

توماس آکویناس در کتاب خلاصه لاهوتی گزیده‌تر از کتاب خلاصه ضد کفار، سخن گفته است و به همین دلیل از او انتظار می‌رود که در این کتاب از مقدمات زاید خودداری نماید، او اگر در مقدمات و عناصر مقوم برهان امکان و وجوب دقت لازم و شایسته را می‌کند، به زودی متوجه می‌شود، که این برهان نیازی به مقطع نخست ندارد. امکان در مقطع نخست استدلال، ناظر به امکان استعدادی است یعنی معنایی از امکان مورد نظر است که از توجه به کون و فساد اشیاء فهمیده می‌شود و ضرورتی که در قبال آن است ضرورتی است که با امکان ماهوی و یا امکان فقری قابل جمع است. قسمت نخست استدلال

پی نوشت:

۱. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، تهران، حکمت ۱۳۷۷، ص ۳۱۳.
۲. همان، ص ۱۲۷۹.
۳. ابن رشد، تهافت التهافت، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶، ص ۱۵۳.
۴. تهافت الفلاسفه، ص ۸۲.
۵. تهافت الفلاسفه، ص ۸۳ - ۸۲.
۶. ابن سینا، الهیات من الشفاء، بیدار، قم، ص ۲۶۲.
۷. تهافت الفلاسفه، ص ۸۴.
۸. تهافت التهافت، ص ۱۶۷.
۹. تهافت التهافت، ص ۱۶۴ - ۱۶۳.
۱۰. ابن میمون، دلالة الحائرين، تصحیح حسین آتای، مکتبه الشفاعة الدینیه، آنکارا، ص ۲۶۰.
۱۱. دلالة الحائرين، ص ۲۷۲ - ۲۷۱.
۱۲. تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۴۲۷ - ۱۴۱۶.
۱۳. مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۶۳ - ۱۵.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۵۱۷ - ۲۰۵.
۱۵. همان، ج ۲، ص ۵۲۱.
۱۶. همان، ج ۳، ص ۱۶۰۸ / متافیزیک، ص ۴۰۰.
۱۷. عبدالرحمن بدوی، فلسفه المعصور الوسطی، الطبیعة الثالثة، دارالتعلم، بیروت ۱۹۷۹، ص ۱۵۰ - ۱۴۹.

18. Aquinas. The Summa Theologica. A Selection of philosophical Works. M. jahangiri. SAMT. Tehran. 1995. P. 96 - 97

همان گونه که در ذیل برهان ابن میمون گذشت چیزی جز قسمت اول برهان حرکت ارسطو نیست، با این تفاوت که ارسطو نامحدود بودن زمان و حرکت را به عنوان یکی از مقدمات این بخش از برهان به صراحت ذکر کرده است و اثبات نموده است و حال آن که ابن میمون، آن را قبل از برهان به عنوان مقدمه بیست و ششم به استقلال ذکر کرده است و از بیان مجدد آن در برهان خودداری نموده است. برهانی که ارسطو با استفاده از کون و فساد جواهر محسوس برای اثبات جوهر فسادناپذیر بیان می کند، بدون حضور مقدماتی که ارسطو و شارحان او به تفصیل در ضمن برهان آورده اند، نه تنها قابل دفاع نیست بلکه قابل فهم نیز نمی باشد و بی توجهی بخش نخست برهان توماس نسبت به آن مقدمات، تصویر و دفاع از این بخش را گرفتار مشکل ساخته است.

تقریر توماس آکویناس از برهان ابن میمون با عنوان برهان امکان و وجوب در تاریخ اندیشه فلسفی غرب شناخته شده و حال آن که بیان او نه تنها از ویژگی های تقریر سینوی برهان به دور است. بلکه با آمیختگی با صورت ناقصی از برهان حدوث و حرکت ناگزیر از حمل بار آن برهان نیز هست.

توماس اگر بر عناصر ذاتی برهان امکان و وجوب تمرکز می یافت و با رعایت حدود برهان حرکت، از خلط این دو برهان پیش گیری می کرد. به این نکته به سرعت منتقل می شد که اصل علیت و همچنین تقسیم موجود ضروری به ضروری بالذات که بدون سبب است و ضروری بالغیر که با سبب و علت می باشد، اصول و مقدماتی هستند که به تنهایی حکایت از هیچ واقعیت خارجی نمی کنند، این اصول در مدار واقعیتی که به عنوان معلول و یا ضروری بالغیر شناخته می شوند. آثار و احکام ویژه ای پیدا می کنند، علیت در بستر تغییرات مادی و کون و فساد به صورت علل چهارگانه ای درمی آید که در تحلیل نهایی به غایت بالذات ختم می شوند، و علیت در نگاه به موجوداتی که مرکب از ماهیت و وجود هستند، از احتیاج و نیازی حکایت می کن که جز با علتی که واجب بالذات باشد تأمین نمی شود.

صورت آشفته و غیر منتفح برهان امکان و وجوب با توجه به مرجعیتی که توماس در تاریخ فلسفه مسیحیت داشت تا پایان قرن شانزدهم، از اعتبار کلاسیک برخوردار بود و از آن دوران به بعد، به همراه تحولاتی که در تفکر فلسفی اروپا پیش آمد. ابتدا تلاش هایی برای ارائه تقریرهایی جدید از برهان انجام شد و در نهایت نیز نقدهایی جدی وارد آمد. این گفته ها اغلب متوجه نقاط ضعیفی است که در تقریر توماس و فیلسوفان بعد از او متوجه برهان شده است.