

تحلیل و بررسی رویکرد توماس آکوئینی به برهان صدیقین ابن سینا

اصغر پوربهرامی*
رضا اکبریان**
محمد سعیدی مهر***
علی افضللی****

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۴

چکیده

در این مقاله درصدد حل این مسئله هستیم که چرا توماس آکوئینی با آنکه بسیاری از مبانی مابعدالطبیعی ابن سینا را مبنای فلسفه خود ساخته است، در نظام فلسفی خود برهانی از سنخ برهان صدیقین ابن سینا اقامه نکرده است؟ برای حل این مسئله در بخش نخست مقاله مبانی مابعدالطبیعی برهان صدیقین ابن سینا چون تمایز وجود و ماهیت، عروض وجود بر ماهیت، تشکیک در مفهوم وجود، معنای وجود و امکان و نیز علّیت را بررسی کردیم و سپس تقریرهای مختلف این برهان را در آثار مختلف وی مورد تحلیل قرار دادیم. در بخش دوم مقاله مبانی مابعدالطبیعی لازم برای طرح برهانی نظیر صدیقین در فلسفه توماس چون تمایز وجود و ماهیت، عروض وجود بر ماهیت، تشابه در مفهوم وجود، معنای وجود و امکان و نیز علّیت بررسی نمودیم. سپس تحلیل‌های مختلف توماس شناسان از راه سوم و نیز تقریرهای نزدیک به راه سوم را در آثار دیگر

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (apourbahrami@yahoo.com).

** استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

**** دانشیار گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

وی مورد بررسی قرار دادیم. در نهایت، به‌عنوان نتیجه اثبات نمودیم که راه سوم توماس، برهان صدیقین نیست و براساس تحلیل نظریه تشابه نشان خواهیم داد که اگرچه برخی از تحلیل‌های توماس‌شناسان از نظریه تشابه امکان ارائه برهانی صدیقین در فلسفه توماس را در اختیار قرار می‌دهد، بر مبنای برخی از تحلیل‌های توماس‌شناسان دیگر از تشابه و نیز براساس انکار سنخیت علت و معلول میان خدا و مخلوقات توسط توماس ممکن نیست که برهانی صدیقین در فلسفه توماس اقامه کرد.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، راه سوم، توماس آکوئینی، ابن‌سینا، تشکیک وجود، تشابه

وجود، علیت، وجود، ماهیت.

مقدمه

برهان صدیقین برآمده از ابداعات فلسفی فارابی و ابن‌سینا در فلسفه اسلامی است و فیلسوفان اسلامی با پذیرش مبانی مابعدالطبیعی مهمی چون تمایز وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت، توانستند تقریرهای مختلفی از برهان صدیقین ارائه دهند. ما در این مقاله در پی اثبات برتری این برهان بر باقی براهین اثبات وجود خدا نیستیم؛ چه، هریک از محققان متقدم و متأخر فلسفه اسلامی در این باره کوشش‌های فراوانی کرده‌اند. ما در این مقاله قصد داریم مبانی مابعدالطبیعی برهان صدیقین را بررسی نماییم و نشان دهیم با تفاوتی که در این مبانی در برخی از آثار ابن‌سینا وجود دارد، تقریر برهان صدیقین تفاوت خواهد کرد. در همین راستا تحقیق خواهیم نمود که این مبانی مابعدالطبیعی در فلسفه توماس همان مبانی ابن‌سینا نیست و به همین سبب، برهان توماس وجوب و امکانی متفاوت را در مرکز خود خواهد داشت و از این بررسی معلوم خواهد شد که این مبانی مابعدالطبیعی از چنان اهمیتی برای تقریر برهان صدیقین برخوردارند که اگر تقریری از این برهان حتی با عباراتی واحد در کتابی مانند نجات، تعلیقات یا جامع الهیات آمده باشد، اساساً سه برهان مختلف را به دست خواهد داد. پس از نیل به این غایت می‌توانیم بررسی کنیم که اگرچه توماس برهان صدیقین ابن‌سینا را در فلسفه خود ندارد، آیا براساس همین مبانی خود می‌توانست برهان صدیقینی ارائه دهد؟

بخش نخست

۱. تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت در نظر ابن سینا

یکی از مبانی مابعدالطبیعی برهان صدیقین ابن سینا تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت است. اینکه در برهان صدیقین وجود یا موجود مورد بررسی است و اینکه واجب یا ممکن است، مستلزم آن است که مفهوم موجود یا وجود، مفهومی دارای مراتب تشکیکی باشد و این نیز مستلزم آن است که مفهوم وجود از ماهیت متمایز باشد و در نهایت لازم می‌آید این تمایز میان وجود و ماهیت در موجودات ممکن، تمایزی مابعدالطبیعی باشد.

ارسطو در *آنالوطیقای دوم* (92b4-18) و *مابعدالطبیعه* (1003b26-27) عباراتی دارد که از آنها می‌توان به نوعی تمایز وجود و ماهیت را استنباط نمود؛ اما باید توجه داشت که این تمایز اولاً، تمایزی منطقی است و نه مابعدالطبیعی و ثانیاً، اصل محوری فلسفه ارسطو را تشکیل نمی‌دهد (Rahman, 1958, p.1/ Izutsu, p.54).

نخستین فیلسوفی که تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت را به‌عنوان اصل محوری فلسفه مطرح ساخت، *فارابی* بود. *فارابی* در همان آغاز بحث کتاب *فصوص الحکم* (ص ۴۷) می‌نویسد: «الامور التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية». وی موجودات پیش رویمان را در نظر می‌آورد و مدعی می‌شود که در موجودات پیش روی ما «هویت» متمایز از «ماهیت» است. اما مراد وی از هویت، بنابر رأی شارحان وی نه مفهوم مطلق وجود (شنب‌غازانی، ص ۱۲) بلکه وجود خاص و منفرد (استرآبادی، ص ۲۹-۳۰) موجود است که در آن با موجودات دیگر هیچ اشتراکی ندارد.

پس از *فارابی*، ابن سینا نظریه تمایز وجود و ماهیت را در فلسفه خود مطرح ساخت. محققان مختلف درباره تمایز وجود و ماهیت و به تبع آن، عروض وجود بر ماهیت از دیدگاه *فارابی* و ابن سینا نظریه‌های مختلفی داده‌اند، برخی از آنها نظیر *املی‌گواشن* بر آن هستند که ابن سینا وجود را عرضی بر ماهیت می‌داند و بنابراین انتقادهای ابن‌رشد بر او وارد است (Goichon, La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina, p.136/ quoted from Rahman, 1958, p.3). اما

محققانی مانند فضل الرحمن (1958, pp.3-4) و توشی هیکو/یزوتسو (1990, pp.64-65) این تحلیل را نادرست دانسته و نشان می‌دهند که فارابی و ابن‌سینا مقصودشان از عرض بودن وجود بر ماهیت، غیر از عرض به معنای مقولی آن است. یزوتسو بر آنکه ابن‌سینا با طرح بحث تمایز واقعی وجود و ماهیت درصدد است فرایند تحقق یک ماهیت را که نسبت به وجود و عدم علی السویه است و توسط علتی موجود می‌شود، در تحلیل ذهنی بازسازی کند.

ابن‌سینا (۱۹۸۳م، ص ۲۷ و ۱۹۷۳م، صص ۱۴۳ و ۱۸۵-۱۸۶) در فلسفه خود نشان می‌دهد که صرف ترکیب ماده و صورت و نیز صورت به تنهایی که در هر مورد، همان ماهیت است، برای تشکیل یک موجود مادی و مجرد کافی نیست، باید ماهیت با واجب الوجود نسبتی برقرار کند و این نسبت، همان عروض وجود بر ماهیت است. لازمه چنین نظری آن است که باید ماهیت نوعی تقرر داشته باشد (نیز رک: فضل الرحمن، 1981, p.9 / اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). مرتضی مطهری (۱۳۸۲، ص ۵۶۰) این نکته ظریف را که ابن‌سینا ماهیات موجودات را هم موجود می‌داند، بدین نحو بیان می‌کند که در فلسفه ابن‌سینا ماهیت برای تحققش محتاج به «حیثیت تعلیلی» و «واسطه در ثبوت» است؛ اما در فلسفه ملاصدرا ماهیت برای تحققش به «حیثیت تقییدی» و «واسطه در عروض» احتیاج دارد. دیدگاه ابن‌سینا درباره محل تقرر ماهیت را به دو نحو می‌توان تبیین نمود: نخست، آنکه درست است که هرگز جوهر بدون اعراض یافت نمی‌شود و در عین حال باید پیش از تحقق اعراض برای جوهر، جوهر مستقل از اعراض متحقق باشد، اما لازم نیست این تقدم جوهر بر اعراض، تقدم زمانی باشد و پرسش از محل تقرر جوهر بدون اعراض، پرسشی بی‌معناست؛ چراکه هیچ‌گاه جوهر بدون اعراض در کار نیست. به همین ترتیب، ماهیت بدون وجود یافت نمی‌شود. همچنین ثابت شد که باید پیش از وجود، متقرر باشد؛ اما لازم نیست این تقدم، زمانی باشد و پرسش از محل تقرر ماهیت پیش از وجود بی‌معناست؛ چراکه هیچ‌گاه ماهیت بدون وجود در کار نیست. دوم، آنکه ابن‌سینا (۱۹۶۰م، صص ۲۰۴-۲۰۵) درباره نحوه وجود کلی طبیعی می‌گوید کلی طبیعی بر شیء طبیعی به تقدم بسیط بر مرکب تقدم دارد و کلی طبیعی به بیان ابن‌سینا وجودی الهی دارد؛ چراکه سبب وجود کلی طبیعی،

عنایت الهی است. بنابراین ماهیت در علم خدا تقرر خواهد داشت (رک: حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۵).

۲. علّیت نزد ابن سینا

یکی از مبانی و اصول و بلکه مهم‌ترین مبنای به‌کاررفته در برهان صدیقین، علّیت است. دو اصطلاح کلیدی «وجوب» و «امکان» فقط در علّیت و چگونگی تحلیل آن قابل تبیین است. بنابراین بحث از علّیت برای تحلیل برهان صدیقین/ابن‌سینا ضروری است.

۲-۱. تحلیل مشهور سینوی از علّیت

این تحلیل از علّیت در ضمن بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت در شفاء (صص ۳۷-۴۳ و ۲۶۴-۲۶۸)، نجات (صص ۵۲۲-۵۲۴)، مبدأ و معاد (صص ۳-۴ و ۲۴) و اشارات و تنبیهات (ج ۳، صص ۶۷-۶۸) مورد بررسی قرار می‌گیرد. ابن‌سینا در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ملاک نیازمندی معلول به علت «امکان» است و مراد او از امکان در این مقام، نسبت مساوی داشتن ماهیت معلول به وجود و عدم است.

تحلیل غیر مشهور سینوی از علّیت

ابن‌سینا در کتاب تعلیقات (ص ۱۷۷) نیز به نقد دیدگاه متکلمان درباره ملاک نیازمندی معلول به علت می‌پردازد و همان استدلال‌ها و مواضع خود را تکرار می‌کند؛ اما در این اثر، به امکان ماهوی، یعنی یکسان بودن نسبت ماهیت به وجود و عدم اشاره‌ای نمی‌کند. چنین رویکردی موجب می‌شود که وی تحلیلی از علّیت و به‌ویژه از امکان ارائه دهد که با تحلیل وی در دیگر آثارش متفاوت است. به نظر می‌رسد که ابن‌سینا با تأکید بر این نظریه که علت نه بر وجود بعد از عدم معلول، بلکه بر خود وجود علت مؤثر است، به این تحلیل از علّیت نائل می‌شود که معلول در وجودش به علت خود تعلق دارد. حاصل آنکه از این تعبیر این نکته ظریف استنباط می‌شود که خود وجود معلول، «ممکن» است و «امکان» وصفی برای این وجود خواهد شد، نه وصف نسبت وجود معلول به ماهیت آن.

۱-۳. وجوب و امکان نزد ابن سینا

یکی از فروع مهم نظریه علیت، تحلیل وجوب و امکان است و این دو اصطلاح، واژه‌های کلیدی این برهان‌اند. بنابر تبیینی که از علیت در هر نظام فلسفی صورت می‌گیرد، معنای متفاوتی از وجوب و امکان لازم می‌آید. بدین ترتیب، معنای وجوب و امکان در نظام فلسفی ارسطو متفاوت با معنای این دو اصطلاح بنابر تحلیل مشهور و همچنین تحلیل غیر مشهور علیت ابن سینا خواهد بود.

نخستین اندیشه ابن سینا برای طرح اصطلاحات وجوب و امکان و در همین راستا وجوب بالذات و بالغیر در کاربردی متفاوت از کاربردشان در فلسفه ارسطو، در مباحثات اشاعره به خصوص ابوالحسن اشعری (۱۹۲۹-۱۹۳۰م صص ۱۶۹-۱۷۲ و ۵۱۷)، ابن فورک (۱۹۸۷م، صص ۲۶-۲۷ و ۴۲) و باقلانی (۱۹۵۷م، صص ۲۹-۳۰) درباره صفات قدیم باری تعالی و تمایز این صفات از ذات حاصل شد؛ توضیح آنکه اشاعره از سویی قائل به صفات برای خدا بودند و از سوی دیگر، قول به صفات، مستلزم قبول امور قدیمی در کنار خدا بود. ابن سینا با توجه به معضل اشاعره توانست تبیین متفاوتی از علیت بر مبنای تمایز وجود و ماهیت در ممکنات ارائه دهد و بر مبنای آن، زوج اصطلاح واجب بالذات و واجب بالغیر را که خودش ممکن بالذات است، طرح نماید و در تأسیس مابعدالطبیعه‌ای متفاوت از مابعدالطبیعه ارسطو که بر مبنای این اصل محوری توفیق یابد (Wisnovsky, 2003, pp.228-236).

بدین ترتیب، ابن سینا اگرچه در نخستین آثار خود از جمله «حکمت عروضیه» (Wisnovsky, 2003, pp.251-248) و تا حدی عیون الحکمه (ج ۳، ص ۸۷) همان وجوب و امکان در معنای ارسطویی را حفظ کرده است، با طرح تبیینی نو از علیت و با امکان ذاتی دانستن ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان را برخلاف فلسفه ارسطو که به معنای قابل کون و فساد بودن است، به معنای متساوی بودن نسبت ماهیت من حیث هی به وجود و عدم و در مقابل وجوب را برخلاف فلسفه ارسطو که به معنای غیر قابل تغییر بودن است، به معنای عینیت ذات با وجود خواهد دانست. وجوب و امکان با طرح متفاوت علیت در تعلیقات (ص ۲۱۶) در فلسفه ابن سینا مفهومی دیگر می‌یابد. امکان در معنای اخیر وصف وجود تعلقی معلول و وجوب وصف وجود

مستقل واجب الوجود است.

۴-۱. تشکیک وجود نزد ابن سینا

یکی دیگر از اصول و مبانی برهان صدیقین، تشکیک وجود است. ابن سینا در آغاز برهان، این گزاره را مطرح می‌کند که موجود یا واجب است یا ممکن. حال می‌گوییم این گزاره، معنای محصلی نخواهد داشت، مگر آنکه میان واجب الوجود و ممکن الوجود وجه اشتراکی باشد. این وجه اشتراک «وجود» است. پس برای منتج‌بودن برهان صدیقین «وجود» امری مشکک باشد، حال می‌گوییم بنابر برخی از متون ابن سینا و شرح آنها مفهوم وجود مشکک است و بر مبنای دیگر متون تشکیک در حقیقت وجود راه دارد.

۴-۱-۱. تشکیک در مفهوم وجود

شارحان ابن سینا درباره بحث تشکیک در آثار ابن سینا دو تفسیر متفاوت دارند.

۴-۱-۱-۱. تفسیر غیر مشهور

خواججه نصیر (۱۳۸۳)، «الف»، ص ۲۲۸ و «ب»، ج ۳، ص ۳۴-۳۵ و ۱۹۹۵م، ص ۱۰۰/۱۴۰۵ق، صص ۲۱، ۵۴ و ۶۱) و در پی او سعدالدین تفتازانی (۱۳۷۰)، ج ۲، صص ۲۵۲-۲۵۳) بر آن هستند که وجود هم مانند اعراض، عارض ماهیات موجودات است و در نتیجه وجود موجود الف - مثلاً - غیر از وجود موجود ب خواهد بود و چون این وجودات هریک هویت مختلف دارند و ما برای تمامی آنها نامی نداریم، آنها را متصف به مفهوم عام وجود می‌دانیم که عرضی لازم است و بر آنها به‌نحو تشکیکی حمل می‌شود. بدین ترتیب، خواججه مفهوم وجود را امری مشکک و وجودات مختلف را حقایق متفاوت دانسته است.

۴-۱-۱-۲. تفسیر مشهور

جز خواججه و تفتازانی باقی مفسران و پیروان ابن سینا تفسیری دیگر از تشکیک دارند. بنابر تحلیلی که از عروض وجود بر ماهیت، می‌توان با مسامحه گفت که وجود به‌عنوان عرضی - هرچند شبه عروض مقولی - عارض بر هریک از مصادیق ماهیات مختلف است

و هریک از مصادیق ماهیات مختلف نیز به نوبه خود به اعتبار فی نفسه فقط مصداق همان ماهیت می‌باشد و متصف به اوصافی چون شدت و ضعف و دیگر اوصاف متفاضل نیست و از آن حیث که با ماهیت موجوده دیگری مقایسه شود، به این اوصاف متفاضل متصف است. ماهیت معروض وجود از آن حیث که معروض وجود است، مصداق مفهوم عرضی «موجود» است و از این جهت به اوصاف عرضی، یعنی وجود متصف است. این است که می‌توان گفت اشیا در مفهوم وجود، یعنی موجود بودن به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و اولویت و عدم آن متصف هستند. این، همان معنای تشکیک در مفهوم وجود بنا بر تفسیر مشهور است. مطابق این تحلیل، هویت فردی هر وجود ملاک تمایز و تغایر است و از این حیث میان وجودات هیچ نحوه اشتراک و تشابهی نیست. پس وجودات مختلف در هویت فردی خود متباین و متغایر هستند و تشکیک فقط در مفهوم وجودی است که همه موجودات در آن اشتراک دارند (ابن سینا، ۱۹۷۳م، صص ۱۲۱، ۱۵۷-۱۵۸ و ۱۶۶ / ۱۳۷۱، صص ۲۳۲ / ۱۹۵۹م، ج ۱، فن ۲، صص ۱۴۲ / میرداماد، ج ۱، صص ۱۳۹ و ۱۴۲ / همچنین ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۳، صص ۱۶۶-۱۷۰).

۲-۱-۴. تشکیک در حقیقت وجود

ابن سینا در دو عبارت مکمل - یکی، در تعلیقات (ص ۱۳۴) و دیگری، در مباحثات (ص ۴۱) - نشان می‌دهد که میان علت و معلول از حیث ماهیت، اختلاف نوعی است و از حیث وجود اختلاف به «تأکد» و «ضعف» است. بنابراین ابن سینا در این موضع تشکیک را در حقیقت وجود علت و معلول و در ساحتی متعالی میان واجب الوجود و ممکنات جاری می‌داند.

حاصل بحث تشکیک آن است که اگرچه تشکیک در وجود را برخی شواهد متنی و نیز تحلیل نظریه علیت در تعلیقات و مباحثات که هردو حاوی نظریات خاص ابن سینا و متفاوت از دیدگاه متعارف مشائیان هستند، نزد ابن سینا تأیید می‌کنند، به جهت آنکه اصل محوری نظام فلسفی ابن سینا نیست و به ویژه با تحلیل ابن سینا راجع به عروض وجود بر ماهیت که بر مبنای آن، موجود ممکن در نهایت امری مرکب از وجود و ماهیت است، سازگار نیست، نمی‌توانیم به عنوان رأی ابن سینا تلقی کنیم.

از سوی دیگر، قول به اشتراک معنوی و سپس تشکیک مفهوم وجود و قول به تباین

بالذات حقایق وجودی مختلف، مستلزم این لازمه فاسد است که یک مفهوم واحد از مصادیق متکثر از آن حیث که متکثرند، انتزاع شده باشد. به نظر می‌رسد این دو قول، مستلزم این لازمه فاسد نیست؛ چراکه در نظر ابن‌سینا میان حقایق وجود مختلف به‌طور کلی و وجود واجب الوجود و وجود ممکنات گونه‌ای مسانخت برقرار است و این مسانخت، مصحح عدم استلزام آن لازمه فاسد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۱۲۲ و ۲۴۴ و ۱۹۶۰، ص ۴۱۴-۴۱۵ و ۱۹۷۹، ص ۱۱۶).

۵-۱. تحلیل و بررسی برهان صدیقین ابن‌سینا

ابن‌سینا در بیشتر آثار خود از جمله رساله عرشیه (ص ۲۴۲-۲۴۳)، مبدأ و معاد (ص ۲۲)، نجات (ص ۵۶۶-۵۶۸) و الهیات شفاء (صص ۲۱، ۲۹، ۳۶-۳۹ و ۳۲۷-۳۲۸) و تعلیقات (ص ۱۷۷) برهانی خاص برای اثبات وجود اقامه نموده است و در اشارات و تنبیهات (ج ۳، ص ۶۶) این برهان را صدیقین نامیده است. برهان صدیقین، طبق تعریف ابن‌سینا برهانی است که در آن با تأمل در «نفس وجود» واجب الوجود اثبات می‌شود. وی در توضیح می‌افزاید که در این برهان در اثبات خدا از هیچ‌یک از مخلوقات یا افعال خدا استفاده نمی‌شود. لازمه این تعریف و تکمله آن این است که این برهان خدا را به خدا اثبات می‌کند.

اما صورت‌بندی برهان صدیقین (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹).

۱. شیئی مانند موجود است.
۲. هر موجودی یا واجب بالذات است، یا ممکن بالذات.
۳. الف یا ۱) واجب بالذات است، یا ۲) ممکن بالذات (۱ و ۲).
۴. اگر ممکن بالذات بدون واجب بالذات متحقق باشد، دور لازم می‌آید.
۵. دور محال است.
۶. ممکن بالذات بدون واجب بالذات متحقق نیست (۴ و ۵).
۷. اگر ممکن بالذات بدون واجب بالذات متحقق باشد، تسلسل لازم می‌آید.
۸. تسلسل محال است.
۹. ممکن بالذات بدون واجب بالذات متحقق نیست (۷ و ۸).
۱۰. اگر ممکن بالذات موجود باشد، واجب بالذات موجود است. (۶ و ۹)

۱۱. الف واجب بالذات است (فرض شق ۳/۱) [فر ۱۱].

۱۲. واجب بالذات موجود است (۱۱ و ۱).

۱۳. الف ممکن بالذات است (فرض شق ۳/۲) [فر ۱۳].

۱۴. ممکن بالذات موجود است (۱۳ و ۱).

۱۵. واجب بالذات موجود است (۱۴ و ۱۰).

نتیجه: واجب بالذات موجود است (۳ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۵) و قاعده منطقی

حذف فاصل که به حذف «فر ۱۱» و «فر ۱۳» می‌انجامد.

ابن‌سینا برای ارائه برهان صدیقین، در مقدمه نخست برهان، «موجود» را منقسم به واجب و ممکن می‌کند و بدین ترتیب، می‌تواند وجود خدا را بدون رجوع به ممکنات به اثبات برساند. به بیان دیگر، با مقسم قراردادن «موجود»، اگر تمامی ممکنات نیز معدوم باشند، باز هم وجود واجب الوجود قابل اثبات خواهد بود. ولی تا اینجا اگرچه خدا با ممکنات اثبات نشده است، خدا با خدا اثبات نشده است؛ چراکه مفهوم وجود که شامل واجب تعالی و ماسوی است، واسطه قرار گرفته است. بدین ترتیب، ابن‌سینا باید بتواند به طریقی خدا را عین وجود و بدون هیچ ماهیتی معرفی کند، نه چیزی که ماهیتش همان وجود است. این مقصود وقتی برای ابن‌سینا میسر شد که توانست در تعلیقات با تبیین متفاوتی از علیت، تعلق بودن وجود معلولات را طرح نماید. در این تصویر هریک از ماسوی الله زوج ترکیبی از وجود و ماهیت‌اند که با نظر به وجودشان چیزی جز ربط و تعلق به واجب الوجود نمی‌باشند و واجب الوجود عین وجود و وجود مستقل است. پس در برهان صدیقین کتاب تعلیقات از خدا به خدا استدلال می‌شود.

حاصل آنکه دو تقریر اصلی که حتی می‌توانند عبارات واحدی هم داشته باشند، از برهان صدیقین در آثار ابن‌سینا یافت می‌شود که یکی، در تعلیقات آمده و دیگری، در آثار دیگر او و با توجه به تعریف وی از این برهان و با توجه به مبانی مابعدالطبیعی نهایی وی در تعلیقات، برهان موجود در این اثر به تعریف وی از برهان صدیقین نزدیک‌تر است.

بخش دوم

۱. تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت در نظر توماس آکوئینی

دو اصطلاح وجود و ماهیت در فلسفه توماس آکوئینی هم مانند فلسفه ابن‌سینا از اهمیت محوری برخوردارند. توماس برای اشاره به وجود و ماهیت از دو اصطلاح *ens* و *esse* استفاده می‌کند. وی این دو اصطلاح را در آثار مختلف خود کاملاً جایجا به کار می‌برد (برای نمونه ر.ک: ST, I, c. 9; SCG, III, c. 9; BE, c. 1; Aquinas, DP, q. 7, a. 2, ad. 9; q. 48, a. 2, ad. 2; III SEN, d. 6, q. 2, a. 2; QQ, IX, q. 2, a. 3; DP, q. 7, a. 2, ad. 19; DM, q. 1, a. 1, ad. 1). به همین جهت، برخی از محققان فلسفه توماس بر آن هستند که فهم مراد توماس از این دو اصطلاح فقط از طریق تحلیل معنای فحوای جمله‌ای است که این دو اصطلاح در آن به کار رفته است (Salas, 2007, p.26-27).

توماس تمایز وجود و ماهیت را در پی ابن‌سینا می‌پذیرد؛ اما تحلیل وی از این نظریه، متفاوت از ابن‌سیناست. توماس به تبع ارسطو در مابعدالطبیعه (1017, a.23 — 1017b8) موجود را منقسم به چهار قسم و سپس با اصلاح نظریه ارسطو منقسم به دو قسم بالذات و بالعرض می‌داند. مراد توماس از وجود بالذات، فعل وجود است که ذاتی شیء نمی‌باشد و فقط به نحو بالعرض، یعنی به نحوی اتفاقی و نه عروض مقولی، عارض بر ماهیت شیء ممکن می‌شود. از سوی دیگر، مراد توماس از وجود بالذات نیز همان ماهیت است و برخلاف وجود بالعرض، کاملاً ضروری است؛ مانند اینکه می‌گوییم حیوان یا نامی بودن برای سقراط از این جهت که انسان است، ضروری می‌باشد. در نتیجه تمایز واقعی یا مابعدالطبیعی وجود و ماهیت نزد توماس تمایز وجود بالذات و وجود بالعرض است (Salas, 2007, / QQ, X11, q.4, a.1/Aquinas, MAC, X, lect.3). توماس بر مبنای فلسفه ارسطویی بیان می‌کند که موجودات مادی چون بالقوه هستند، محتاج علتی خواهند بود که آن را متحقق کند. وی سپس این نکته را می‌افزاید که جواهر مفارق و مجرد از ماده چون مرکب از وجود و ماهیت هستند، به علت احتیاج دارند. این نکته اخیر را توماس براساس این قاعده که هر امری که پذیرای

چیزی است، نسبت به آن چیز بالقوه است،* به اثبات می‌رساند. توضیح آنکه در جواهر مفارق، ماهیت پذیرای وجود است، پس ماهیت نسبت به وجود بالقوه می‌باشد و محتاج آن است که علتی به واسطه وجود، آن را بالفعل گرداند. همین سخن با این قاعده توماس درباره مادیات هم جاری است؛ چنان‌که در مادیات، مجموع صورت و ماده در حکم ماهیت، پذیرای وجود و در نتیجه بالقوه و محتاج علتی فعلیت بخش هستند (Aquinas, BE, c. 4/ DSS, c.8/ Owens, 1965, p.19/ Caster, 1995, pp.96-98).

به نظر توماس وجود علت فاعلی ماهیت و ماهیت علت صوری وجود است (salas, pp.68-69, 2007). بدین ترتیب، توماس هرگاه نظر به علت فاعلی وجود داشته باشد، وجود را مقدم بر ماهیت (Aquinas, DP, q.7, a.2, ad.9) و هرگاه به علت صوری ماهیت را لحاظ کند، ماهیت را مقدم می‌داند (Aquinas, QQ, IX, q.2, a.2/ III SENT, d.6, q.2, a.2/ ST, 1, q.104, a.1, ad.1). توماس متذکر می‌شود که ماهیت تا وجود نیابد، نمی‌تواند موجب تحصیل و تعیین وجود شود و به‌عنوان علت صوری عمل کند و از سوی دیگر، نیز اشاره می‌کند که تحصیل و تعیین وجود هم بواسطه ماهیت به معنای موجود ساختن وجود نیست، بلکه خدا، وجود را که ماهیت مخلوق را بالفعل می‌کند، ایجاد می‌نماید (DV, q.27, a.1, ad/ DP, q.7, a.2, ad.9).

۲-۱. علت در فلسفه توماس آکوئینی

از مباحث فوق روشن می‌شود که توماس علت را بر مبنای تحلیل خود از امکان_ که پس از این می‌آید_ تبیین می‌کند. مطابق با این دیدگاه ماهیت چون پذیرنده وجود است، نسبت به وجود بالقوه است و محتاج آن است که علتی از خارج، آن را با وجود بالفعل نماید. تبیین کلی علت نزد توماس بیشتر متأثر از ارسطوست، اما وی به جهت آنکه الهی‌دانی مسیحی است، با تفکیکی که میان علت تغییر شیء و علت وجود شیء قائل می‌شود، از ارسطو فاصله می‌گیرد (Glenn Howe, 2007, pp.33-35). توماس بر مبنای تمایز وجود و ماهیت، علت فاعلی را نیز بر دو قسم می‌داند: یکی، علت فاعلی تحقق

* Aquinas, on being and essence, c.4. "Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respect illius...".

چیزی و دیگری، علت فاعلی نحوه‌ای خاص کردن چیزی. بر همین اساس، وی خدا را علت فاعلی فعل وجود به معنای اول می‌داند و به همین دلیل نخستین معلول، فعل وجود خواهد بود (Aquinas, SCG, II, c.21) و خدا خودش به این معنا فعل وجود نیست.

۱-۳. وجوب و امکان نزد توماس آکوئینی

مباحث توماس راجع به وجوب و امکان در سه اثر مهم جامع در ردّ کافران (c.30)، درباب قدرت (q.5, a.3) و جامع الهیات (1, q.9, a.2) آمده است. آرای وی در این باره در این سه اثر اختلاف چندانی با هم ندارند و ما حاصل آن، این است که موجودات از حیث پذیرش صورت‌های مختلف، نخست بر دو دسته‌اند: یکی، موجوداتی که واجد ماده‌ای هستند که پذیرای صورت‌های مختلف می‌باشند و دیگری، موجوداتی که چنین ماده‌ای ندارند. دسته اول، موجودات ممکن و دسته دوم موجودات واجب مطلق هستند. به نظر وی موجودات واجب مطلق نیز خود بر دو قسم‌اند؛ یکی، موجوداتی که اصلاً ماده‌ای ندارند و دیگری، موجوداتی که واجد ماده‌ای هستند، اما صورتشان تمام قوه آنها را به فعلیت رسانده و دیگر قوه پذیرش هیچ صورت دیگری را ندارند. از آنجاکه فساد، چیزی جز پذیرش صورتی نواز دست‌دادن صورت قبلی نیست، لازم می‌آید که موجودات واجب مطلق، ابدی باشند و این محال است؛ زیرا هر چیزی که از عدم برآمده، باید به عدم بازگردد. حاصل آنکه واجب مطلق طبق فلسفه توماس باید فقط خدا باشد. توماس برای رفع این مشکل معنایی جدید از وجوب و امکان را وارد می‌کند. بر این اساس، موجودات فقط تا زمانی موجودند که اراده الهی به اعطای وجود به آنها تعلق داشته باشد و هر زمان که خدا اراده کند، می‌تواند اعطای وجود را از آنها برگیرد و آنها را معدوم سازد. از این حیث موجودات به‌طور کلی - چه ممکن و چه واجب مطلق - همگی ممکن مطلق هستند و فقط یک استثنا برای امکان تعلق اراده الهی وجود دارد و آن، محالات عقلی هستند که توماس آنها را به این معنا ممکن مطلق نمی‌خواند.

از معنای امکان در ارتباط با قدرت الهی معلوم می‌شود که فعل خدا فعلی موجب

نیست. این معنا بیشتر با رویکردی کلامی انطباق دارد و توماس احتمالاً چنین معنایی را از نظریه موسی بن میمون اخذ کرده که وی نیز به نوبه خود در اتخاذ این نظریه متأثر از غزالی بوده است.

۱-۱-۳. وجوب و امکان نزد غزالی

غزالی در مقابل قول به ازلی بودن عالم از مخلوق بودن آن دفاع می‌کند و براساس قول به تناهی زمان استدلال می‌کند عالم که زمان نیز با آن به وجود می‌آید، باید مخلوق باشد (غزالی، ۱۹۲۷م، ص ۵۲-۵۳). غزالی با تأکید بر مخلوق بودن عالم باید بتواند یک مخصص را در تحقق عالم نشان دهد. توضیح آنکه قول به امکان تمام امور عالم و خود عالم به‌طور کلی مستلزم آن است که هیچ مرجحی برای تحقق این عالم یا عالم دیگر در این زمان و نه در زمان دیگر وجود نداشته باشد و بدین ترتیب، اصلاً عالمی متحقق نخواهد شد. بنابراین وقتی متکلمان اصرار می‌کنند که قدرت خداوند را هیچ امری محدود نمی‌کند و همه چیز برای خداوند ممکن است و اراده خداوند کاملاً آزاد و نامتعین است، با مطرح شدن عدم سازگاری قول به اصل جواز و قول به مخلوق بودن عالم، لازم می‌آید که اراده نامتعین خداوند قادر به خلق جهان نیست. این نتیجه را نه غزالی و نه هیچ متکلم دیگری نمی‌پذیرد. غزالی برای رهایی از چنین بن‌بستی این عقیده را مطرح می‌کند که خود اراده، مخصص است و اراده امری است که به واسطه آن چیزی از چیز دیگر متمایز می‌شود (همان، ص ۳۷). در نتیجه هرچه در عالم هست و نیز خود عالم به‌طور کلی چون اراده خداوند به آنها تعلق گرفته است، موجود هستند. عالم و تمام امور آن، متعین به اراده خداوندند. پس عالم و تمام امور آن از این حیث که متعین به اراده خداوند هستند، به‌نحو دیگری نخواهند بود؛ یعنی دیگر ممکن به معنای دوم قوه در نظام / رسطو نیستند و به بیان دیگر، مقابل ممکن یعنی واجب هستند. این، همان معنایی از وجوب است که توماس آکوئینی در بعضی از آثار خود متعرض آن شده است.

۱-۲-۳. وجوب و امکان نزد موسی بن میمون

ابن میمون برای آنکه بتواند هم اعتبار قوانین حاکم بر عالم را که فیلسوفان مطرح

می‌کنند و هم اعتبار قول به خلق غیر موجب عالم توسط حفظ کند، میان دو چیز تمایز قائل می‌شود: ۱. حالات مختلف وجود که قوانینی که فیلسوفان مطرح می‌کنند، حاکم بر آنها است؛ ۲. منبع مطلق وجود که هم حالات وجود و هم قوانین آنها را در برمی‌گیرد (Fackenheim, 2004, p.64). ابن‌میمون با این تمایز می‌تواند، امکان واقعی عالم را مطرح کند، بدون اینکه قواعد فلسفی را انکار کند یا متهم به ضدیت با عقلانیت فلسفی شود. در نظر او ضرورت طبیعی در امور عالم کماکان بر قرار است. موجودات عالم تحت قمر اگر علتشان تامّ باشد، واجب و ضروری‌اند. موجودات غیر مادی ضرورت طبیعی خود را دارند و فاقد قوه و امکان تغییر و فساد هستند. اما عالم در کلیت خود، به معنایی عمیق ممکن است و همین معنای امکان را تک تک موجودات عالم نیز دارند. اراده الهی به عالم وجود داده است و از این رو باید گفت این اراده فراتر از وجوب و ضرورت طبیعی است (ابن‌میمون، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۶ / Fackenheim, 2004, p.64). بر همین اساس، ابن‌میمون بر آن است که خداوند حقیقتاً می‌تواند این عالم را به کلی نابود (ابن‌میمون، ۱۹۷۴م، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰) و عالمی دیگر بنا کند (همان، ج ۳، ص ۵۰۰-۵۰۸).

۱-۴. تشابه وجود نزد توماس آکوئینی

یکی از مباحث بسیار مهم برای مسئله مورد بحث در این مقاله، آن است که آیا امری عام‌تر از وجود واجب و وجود ممکن هست که بتوان از آن برای اثبات واجب الوجود استفاده کنیم؟ برای پاسخ به این پرسش در فلسفه توماس آکوئینی باید بحث «تشابه وجود» را مورد بررسی قرار دهیم. به باور او وجود در قالب یک مفهوم دارای مصادیق متعدد است و این مصادیق متعدد به‌رغم اختلافشان محکی مفهوم واحد وجود هستند و بر تمام اموری که مختلف‌اند، با همان محتوای واحد حمل می‌شود (Elders, 1993, pp. 43-44). مسئله مورد بحث در تشابه وجود در دو سطح مطرح است: یکی، تشابه وجود در سطح عرضی یا در سطح مقولی: در این سطح بحث بر سر آن است که آیا وجود بر هریک از مقولات به یک معنا حمل می‌شود؟ یعنی آیا مقوله جوهر و هریک از مقولات نه‌گانه عرضی به یک معنا موجودند؟ سطح دیگر تشابه وجود، سطح طولی یا سطح

متعالی است: مسئله مورد بحث در این سطح، آن است که آیا خدا و مخلوقات به یک معنا موجودند؟ ما در اینجا به جهت موضوع بحثمان تشابه وجود را در سطح متعالی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تشابه وجود در آثار مختلف *توماس* به چند نحو تبیین شده است. *توماس* در شرح بر **جمل** دو راه حل پیشنهاد می‌کند: یکی از راه حل‌ها مستلزم یک صورت مشترک است که خدا و مخلوقات به نحو غیر یکسانی واجد آن صورت هستند. *توماس* این راه حل را نمی‌پذیرد و در عوض بهره‌مندی با شباهت ناقص را قبول می‌کند. او در کتاب **در باب حقیقت** تمامی انحای تشابه با ارجاع به یک نمونه اصلی را رد می‌کند و در عوض، تشابه تناسب با چهار طرف را می‌پذیرد. وی در آثار متأخرش تشابه با ارجاع به نمونه اصلی را مطرح کرده و دو قسم از آن را متمایز می‌کند: یکی، آنکه وجود مشتمل بر خدا و مخلوقات شود و در نتیجه، وجود فراتر از خدا و مخلوقات خواهد بود. دیگری، مستلزم نسبتی بی‌واسطه میان خدا و مخلوقات است. *توماس* قسم نخست را رد کرده و قسم دوم را می‌پذیرد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، فرایند تحول تبیین تشابه در آثار *توماس* با کتاب **در باب حقیقت** دچار گسیختگی می‌شود؛ چراکه راه حل‌های ارائه شده در این کتاب نه به راه حل‌های آثار قبلی *توماس* و نه به راه حل‌های آثار بعدی‌اش فروکاسته نمی‌شود (Montagnes, 2004, p.68). حال باید به بررسی این راه حل‌ها بپردازیم.

توماس در شرح بر **جمل** دو راه حل را از هم متمایز می‌کند: یکی، تشابهی است که مستلزم یک صورت مشترک است که خدا و مخلوقات به نحو غیر یکسانی واجد آن صورت هستند. دیگری، بر اساس بهره‌مندی با شباهت ناقص است و مراد از این شباهت در این اثر یا شبیه شدن به نمونه اصلی است یا بهره‌مندی از شباهت با این نمونه اصلی تا حدّ ممکن می‌باشد. در سطح مقولات، وجود، صورت مشترکی است که جوهر و عرض به نحو غیر یکسانی از آن بهره‌مندند (Aquinas, SENT, I, d.35, q.1, a 4, c). این راه حل را *توماس* در جامع در ردّ کافران مورد انتقاد قرار می‌دهد (Aquinas, SCG, I, c.34). قسم نخست تشابه در شرح بر **جمل** هم در سطح متعالی مورد قبول *توماس* نیست؛ زیرا مستلزم آن است که وجود به عنوان صورتی که شامل خدا و مخلوقات است، بسیط‌تر از خدا و مقدم بر خدا باشد (Aquinas,)

4. SENT, I, d.35, q.1, a.4, c/ I, d. 24, q.1, a 1, arg.4. به نظر می‌رسد توماس در این دوره تشابه براساس ارجاع به نمونه اصلی را برای تبیین اطلاق وجود بر خدا و ممکن کافی می‌داند.

آکوئینی در کتاب درباب حقیقت از دو قسم تشابه سخن می‌گوید که عبارتند از تشابه نسبت *Convenientia Proportionalitatis* و تشابه تناسب *Convenientia Proportionis*. تشابه نسبت علاوه بر نسبت‌های میان اعداد در ریاضیات، تشابه ارجاع به یک نمونه اصلی را نیز تبیین می‌کند. توماس این قسم از تشابه را در سطح مقولی صحیح می‌داند؛ اما بر آن است که چون این تشابه مستلزم یک فاصله معین است، در سطح متعالی بین خدا و مخلوقات به کار نمی‌رود. توضیح آنکه همان‌طور که در نسبت میان یک عدد و دو برابر آن، ارزش آن عدد، ارزش دو برابر آن عدد را تعیین می‌کند، اگر این قسم تشابه در سطح متعالی میان خدا و مخلوقات به کار رود، ارزش اندازه کمال خدا به‌واسطه ارزش کمال مخلوق تعیین خواهد شد که چنین لازمه‌ای برای توماس غیر قابل قبول است. اما توماس در این اثر، تشابه تناسب را در سطح متعالی میان خدا و مخلوقات صحیح می‌داند. در تشابه تناسب نسبت چیزی با چیزی مانند نسبت چیزی دیگر با چیزی دیگر است (Aquinas, DV, q.2, a.11). مثال ریاضی آن چنین است که نسبت ۲ به ۴ مانند نسبت ۳ به ۶ است؛ یعنی ۴ به‌نحو غیر مستقیم متشابه با ۶ است. به همین صورت نسبت وجود به مخلوقات هم مانند نسبت وجود به خداست؛ یعنی وجود مخلوقات متشابه با وجود خداست.

اما توماس در جامع در رد کافران از راه حل کتاب در باب حقیقت فاصله می‌گیرد و به راه حل شرح بر جمل نزدیک می‌شود. وی در جامع در رد کافران از دو قسم تشابه با ارجاع سخن می‌گوید: یکی، تشابه ارجاع چند چیز با یک چیز واحد و دیگری، تشابه ارجاع یک چیز با چیز دیگر. او نشان می‌دهد که تشابه متعالی میان خدا و مخلوقات فقط براساس تشابه قسم دوم، یعنی تشابه ارجاع یک چیز به چیز دیگر قابل تبیین است؛ چراکه بر مبنای تشابه قسم نخست لازم می‌آید چیزی به‌لحاظ مفهومی یا مابعدالطبیعی از خدا بسیط‌تر و مقدم‌تر باشد (Aquinas, SENT, I, c.32). البته اشکالی ندارد که معلول‌ها در شناخت مقدم بر خدا باشند؛ چراکه به عقیده وی چون شناخت

خدا متوقف بر شناخت معلول‌های خدا ست، معلول‌ها بر خدا به لحاظ شناخت، مقدم بر خدا هستند. بر همین قیاس، نام‌ها که اولاً، بر معلول‌ها اطلاق می‌شوند و ما از آنها شناخت داریم، بعداً و در مرتبه بعد به خدا اطلاق می‌شوند (Ibid).

این تقدم بر مبنای نسبت معلول با علت است. *توماس* این نسبت را در کتاب در باب قدرت به خوبی تبیین می‌کند و می‌گوید معلول و علت با هم نه به نحو اشتراک معنوی و نه به نحو اشتراک لفظی بلکه به نحو متشابه با هم یک واحد را می‌سازند. وی در این اثر تشابه را بر اساس تناسب نشان نمی‌دهد، بلکه آن را بر مبنای نسبت، آن‌هم بیشتر بر مبنای نسبت یک چیز با چیز دیگر بیان می‌کند (Aquinas, Dp, q.7, a.7).

توماس در **جامع الهیات** همان تحلیل خود را از تشابه نسبت ادامه می‌دهد و نشان می‌دهد که تشابه بر مبنای نسبت علی قابل دفاع‌تر است. وی می‌گوید همان‌طور که خدا به واسطه مخلوقات و بر مبنای رابطه علی میان مخلوقات به عنوان معلول و خدا به عنوان علت، قابل شناسایی است؛ همان‌طور هم اوصاف و اسما بر اساس رابطه علی میان مخلوقات و خدا به عنوان مبدأ و علت مخلوقات قابل اطلاق است (Aquinas, ST, I, q.13, a.5). لازم است ذکر شود که *توماس* در این اثر، تشابه را با اصطلاح تناسب* بیان می‌کند؛ ولی با نحوه تبیینش از این قسم تشابه مشخص می‌شود که مراد او از تناسب هرگز تناسب چهار طرفه کتاب در باب حقیقت نیست؛ بلکه مقصود وی دقیقاً همان تشابه بر اساس نسبت دو طرفه است (Ibid/ Salas, 2007, p.233). *توماس* در این اثر باز هم تمایز دو قسم تشابه نسبت، یعنی نسبت یک چیز با چند چیز و تشابه میان دو چیز را مطرح می‌کند و باز هم متذکر می‌شود که قسم دوم تشابه برای تبیین نسبت مخلوقات و خدا مورد قبول است (Aquinas, ST I, q.13, a.5).

همان‌طور که در تحلیل دیدگاه *ابن‌سینا* درباره اشتراک و تشکیک در وجود آمد، شرط قبول اشتراک و در پی آن تشکیک در وجود، اذعان به سنخیت میان موجودات و به نحو دقیق‌تر، سنخیت میان معلول و علت است. برای تحلیل دیدگاه *توماس* در باب سنخیت از آنجا که دیدگاه *ابن‌سینا* را در باب سنخیت در تبیین وی از قاعده الواحد جست‌وجو

* "Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem".

نمودیم، نخست نظر توماس راجع به قاعده الواحد را مورد بررسی قرار خواهیم داد. توماس به هیچ وجه قائل به قاعده الواحد نیست. وی برای خلقت، نظریه صدور ابن سینایی را نمی پذیرد و به عقیده او خلقت از آن خداست و لازمه قول ابن سینا درباره عقول آن است که عقول هم به نوبه خود خالق موجودات دیگر باشند. از سوی دیگر، به نظر توماس چون هر مخلوقی خیربودن خدا را نشان می دهد، به جای یک موجود واحد، موجودات متکثر بهتر می توانند خیر علی الاطلاق بودن خدا را نشان دهند. پس لازمه این سخن آن است که خدا موجودات متعدد و متکثر را بدون وساطت یک معلول واحد خلق نماید (Aquinas, ST 1, q.47, a.1/ Ibid, SCG, II, c.42). در نتیجه لازم نیست که از خدا فقط یک موجود واحد صادر شود تا متناسب با جهت واحدی باشد که در خداست.

۵-۱. براهین اثبات وجود خدا

توماس در آثار خود براهین متعددی برای اثبات وجود خدا مطرح نموده است؛ اما چون مسئله مورد بحث در این مقاله، بررسی و تحلیل رویکرد وی به برهان صدیقین است، ما فقط به براهین مابعدالطبیعی او که در آنها وجوب و امکان نقشی محوری دارند، خواهیم پرداخت. به جز راه سوم که توماس در اثر متأخر خود، جامع الهیات بدان پرداخته و از سوی شارحان متقدم و توماس شناسان متأخر بیشترین تحقیق را به خود اختصاص داده اند، در باقی آثار وی براهینی نظیر راه سوم آمده است که در این مبحث به آنها اشاره ای خواهیم داشت.

۱-۱-۵. اشاره ای به براهین مابعدالطبیعی توماس در آثار متقدم وی

توماس در شرح بر جمل (I, d.3, q.1, a.2, obi.4) اشاره می کند که از نقص در همه مخلوقات معلوم می شود که آنها وجودشان مسبوق به عدم است و هر چیزی که وجودش مسبوق به عدم باشد، باید وجودش از چیزی دیگر که همان خداست، نشئت گرفته باشد. الدرز (1990, p.109) احتمال می دهد، توماس در هنگام نگارش این احتمال، برهان ابن سینا را در سر داشته است. توماس در رساله درباب موجود و ماهیت

(c.4) اشاره می‌کند که وجود در ذات هیچ موجودی نیست و موجودات در وجودشان معلولی علتی خارجی هستند. این برهان بیشترین شباهت را به برهان فارابی در فصوص الحکم دارد. توماس در برهان‌های اقامه شده در جامع در ردّ کافران (I, c.15/ II, c.15) به این مطلب که ممکنات در زمانی موجود نیستند، اشاره‌ای ندارد و بنابراین این برهان‌ها بیشتر از باقی براهین دیگر وی مابعدالطبیعی است.

۵-۱-۲. تحلیل و بررسی راه سوم

راه سوم توماس، به بیان وی، مبتنی بر واجب و ممکن است. در این راه همچون راه‌های دیگر از معلول به علت استدلال می‌شود؛ با این توضیح که در راه سوم از «واجب و ممکن» به عنوان معلول به خدا به عنوان علت استدلال می‌شود. این استدلال در قالب یک استدلال واحد نیست؛ بلکه دارای دو بخش است که نتیجه بخش نخست، مقدمه بخش دوم می‌باشد. در بخش نخست برهان اثبات می‌شود که باید ممکنات عالم به موجودی واجب وابسته باشند و در بخش دوم اثبات می‌شود که موجودات واجب نیز برخی که وجوبشان را از غیر خود گرفته‌اند، باید وابسته به موجودی باشند که وجوبش را از غیر خود نگرفته است، بلکه علت وجوب موجودات واجب دیگر است و خود بنفسه واجب است و در آخر توماس می‌گوید که این موجود واجب، همان خداست (Aquinas, ST, I, Q.2, Art.3).

صورت‌بندی کلی راه سوم بدین قرار است:

بخش اول:

۱. موجودات ممکنی وجود دارند.
۲. همه موجودات نمی‌توانند ممکن باشند.
 - ۲-۱. یک موجود ممکن در زمانی موجود نیست.
 - ۲-۲. بنابراین همه ممکنات در زمانی معدوم هستند.
 - ۲-۳. اگر در زمانی همه موجودات معدوم بودند، پس هم‌اکنون نیز چیزی نباید وجود داشته باشد؛ زیرا آنچه وجود ندارد، وجودش از طریق چیزی که قبلاً وجود داشته است، آغاز می‌شود.

۴-۲. می‌دانیم که هم‌اکنون همه چیز معدوم نیست.

۵-۲. بنابراین همه موجودات، ممکن نیستند، بلکه باید موجودی واجب وجود داشته باشد.

بنابراین موجودی واجب وجود دارد.

بخش دوم:

۳. موجودی واجب وجود دارد.

۴. هر موجود واجبی یا در وجوب معلول موجود دیگر است، یا وجوبش را از خود دارد.

۵. محال است سلسله موجودات واجبی که در وجوبشان معلول موجودی دیگر هستند، بی‌نهایت باشد.

۶. بنابراین باید موجود واجبی باشد که در وجوب معلول موجود دیگری نباشد و همچنین علت وجوب موجودات واجب دیگر باشد. این موجود، همان خداست.

بر راه سوم *توماس شروح و تفاسیر بسیار زیادی نوشته شده است؛ تا جایی که می‌توان ادعا کرد که شاید پاراگرافی دیگر در آثار توماس را نتوان یافت که به همین اندازه مورد بررسی قرار گرفته باشد* (Grieco, 2006, p.1).

درباره مقدمه «۱» تفاسیر مختلف ارائه شده است. این تفسیر را می‌توان برحسب تحلیلی که از معنای «واجب» و «ممکن» بیان کرده‌اند، تقسیم‌بندی کرد. این تحلیل بسیار مهم است؛ چراکه خوانش هر یک از این تفاسیر براساس همین تحلیل، تفاوت می‌کند. تمام تفاسیر برحسب این تحلیل در سه دسته قرار می‌گیرند.

دسته نخست مفسرانی نظیر *ژوزف اوئیزر* (Quandoque qnd Aliquando in (Quoted from Grieco, 2006, pp.156-157 /Aquinas' Tertia Via", pp.462-464 و *جان ناساس* (1975, pp.131-163) می‌باشند. اینان امکان موجودات ممکن در راه سوم را امکان مابعدالطبیعی می‌دانند و برآن‌اند که موجودات ممکن در وجودشان معلول غیر خود و در نهایت معلول موجودی واجب هستند.

دسته دوم که محققانی چون *موریس بویشر* ("L' exégèse de la "Tertia Via", (Quoted from Grieco, 2006, pp.135-132 & 141-142)، *ژوزف بابیک*

("The First part of the Third Way", pp.157-160/ Quoted from Grieco, 2006,)
 (pp.118-120)، جان ویپل (2000, pp.463-469)، پترسون براون (1969, pp.157-174) و
 لئو جی الدرز (1990, pp.102-103) هستند، بر آن‌اند که مقصود از موجودات ممکن،
 موجوداتی مشمول کون و فساد هستند؛ یعنی موجود ممکن موجودی است که در
 زمانی نبوده و پس از مدتی کائن شده و در نهایت فاسد شده و از میان می‌رود.
 دسته سوم که توماس شناسانی چون تین ژلیسون (۱۳۸۹، ص ۱۱۳-۱۱۶) و جان گریکو (2006,
 pp.195-406) می‌باشند، اعتقاد دارند که مقصود از موجودات ممکن، موجوداتی
 هستند که بالطبع قابل کائن و فاسدشدن هستند. تفاوت این تحلیل با تحلیل دسته
 دوم در این است که در تفاسیر دسته سوم بر «امکان» کائن و فاسدشدن موجودات
 تأکید می‌شود، نه بر خود کائن و فاسدشدن امور (Ibid, pp.11-12). مطابق این
 تفسیر موجودات ممکن بر دو قسم هستند: ۱. عناصر چهارگانه آب، باد، خاک و
 آتش؛ ۲. اجسام مرکب از این عناصر. بنابر طبیعیات توماس عناصر چهارگانه از
 یکسو غیر قابل فسادند و به‌نوعی موجودی واجب شمرده می‌شوند و از سوی
 دیگر، این عناصر بی‌تردید به عقیده توماس در شمار موجوداتی هستند که در زمانی
 پدید آمده‌اند و در زمانی نیز فاسد خواهند بود و در نتیجه موجود ممکن هستند.
 مفسران راه سوم از دسته سوم با ملاحظه این وضعیت خاص عناصر چهارگانه،
 موجود ممکن را موجودی دانسته‌اند که «امکان» کائن و فاسدشدن را دارا باشد، نه
 آنکه بالفعل کائن و فاسد باشد (Ibid, pp.275-276).
 مقدمه‌های «۲-۱» و «۲-۲» بیشترین حجم تفاسیر را به خود اختصاص داده‌اند. این
 دو قضیه در نگاه اولیه بسیار مشکل‌ساز هستند.
 مسئله‌ای که در «۲-۱» مطرح می‌شود، این است که چرا چیزی که «قابل» معدوم‌شدن
 است، در زمانی باید «واقعاً» معدوم باشد؟ پاسخ‌هایی که به این مسئله داده می‌شود،
 براساس تحلیل‌های متفاوتی که از موجود ممکن ارائه شده، مختلف است:
 موجود ممکن در این برهان را موجوداتی دارای امکان مابعدالطبیعی می‌شمارند، بر
 آن‌اند که مقصود از این مقدمه آن است که موجود ممکن وابسته به علت خود است.
 پس بدون علتش یا پیش از تحقق علتش، موجود ممکن نمی‌تواند موجود باشد.

کسانی که موجود ممکن در این برهان را موجودی مضمول کون و فساد می‌دانند، بر آن‌اند که مقصود از این مقدمه آن است که موجودات مضمول کون و فساد در زمانی پیش یا پس از موجود بودنشان معدوم هستند.

اما مفسرانی که ممکن را امری دارای امکان کائن و فاسدشدن می‌دانند، در تحلیل این مقدمه اختلاف نظر دارند. عده‌ای معتقدند *توماس* در این مقدمه مرتکب مغالطه شده است و قابلیت معدوم‌شدن را با معدوم‌شدن بالفعل خلط کرده است. دیدگاه برخی دیگر از این دسته مفسران این است که طبق نظر *توماس* درباره قوانین عالم ماده اینکه موجودی دارای امکان کائن و فاسدشدن باشد، باید در زمانی کائن یا فاسد شده باشد، امری قطعی و اجتناب‌ناپذیر است.

مسئله‌ای که درباره مقدمه «۲-۲» مطرح می‌شود، این است که اگر همه چیز ممکن باشد، پس در زمانی هیچ موجود ممکن موجود نبوده است. بر این مقدمه این نقد وارد شده که در اینجا *توماس* بی‌جهت وصف خاص هر یک از افراد مجموعه ممکنات را که قابلیت عدم در یک زمانی باشد، به کل مجموعه سرایت داده است (Kenny, 1969, pp.63-66).

مفسران در باب مقدمه «۲-۲» نیز برحسب دیدگاهشان درباره موجود ممکن دیدگاه‌های گوناگونی دارند:

کسانی که موجود ممکن در این برهان را موجوداتی دارای امکان مابعدالطبیعی می‌شمارند، بر آن‌اند موجوداتی که امکان مابعدالطبیعی دارند، مقتضی وجود خود نیستند؛ پس جهانی که مشتمل بر موجودات ممکن باشد، جهانی است که در وجودش محتاج علت است. از سوی دیگر، چون علتی طبق این فرض که همه چیز ممکن باشد، برای این موجودات نیست، پس این چنین جهانی معدوم است.

کسانی که موجود ممکن را امری مضمول کون و فساد می‌دانند، در تحلیل این مقدمه اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند *توماس* در این مقدمه مرتکب مغالطه شده است. ولی بعضی اذعان می‌کنند که جهان به‌عنوان امری واحد ممکن است، پس جهان نیز با کمک از مقدمه «۱-۲» در زمانی معدوم است.

مفسران دسته سوم، یعنی کسانی که موجود ممکن را امری دارای امکان کائن و

فاسد شده می‌دانند، در تحلیل این مقدمه اختلاف نظر دارند. دسته‌ای اعتراف می‌کنند که راه سوم در این مقدمه تمام نیست و باطل است. عده‌ای، ممکنات در این برهان را نه تنها شامل موجودات مرکب از ماده و صورت بلکه شامل مبادی داخلی موجودات مادی، یعنی ماده و صورت نیز می‌دانند. بدین ترتیب، اگر خود ماده نیز امری ممکن باشد و طبق مقدمه «۱-۲» در زمانی معدوم است، پس چون یکی از مبادی موجودات ممکن مادی معدوم است، پس همه موجودات نیز معدوم خواهند بود. مفسران دیگر می‌گویند موجودات ممکن و قابل فساد وابسته به فعلیت علی موجودات واجب و فسادناپذیرند. پس این فرض که همه موجودات ممکن باشند، مستلزم نبودن فعلیت علی موجود واجب و عدم تمام ممکنات خواهد بود.

مقدمه سوم راه سوم این است که موجودی واجب وجود دارد. فهم هر یک از مفسران راجع به موجود واجب متفاوت است. کسانی که موجود ممکن را موجودی دارای امکان مابعدالطبیعی می‌دانند، موجود واجب را علت «وجود» ممکنات و در نتیجه «غیر معلول» می‌دانند. بدین ترتیب، طبق این تفسیر برهان در همین مقدمه پایان می‌پذیرد؛ اما مفسرانی که موجود ممکن را امری مشمول کون و فساد می‌دانند، برآنند که موجود واجب در اینجا امری دائمی و ازلی و ابدی است و واقعاً و بالفعل در همه زمان‌ها وجود دارد. مفسران دسته سوم که موجود ممکن را امری دارای امکان کائن و فسادشدن می‌شمارند، موجود واجب در اینجا را امری می‌دانند که قابل فساد و کائن شدن نباشد.

اما بخش دوم راه سوم با تمایزی که توماس میان موجود واجب وابسته و موجود واجب غیر وابسته، یعنی وجود واجب بالذات قائل می‌شود، به اثبات موجود غیر وابسته می‌رسد. تعدادی اندکی از مفسران این بخش را تفسیر کرده‌اند، با این حال میان آن دسته از مفسرانی که این بخش را هم مورد بررسی قرار داده‌اند، اختلاف به چشم می‌خورد.

آن دسته از مفسران که موجود ممکن در بخش اول را اموری دارای امکان مابعدالطبیعی می‌دانند، بر آنند که آن موجود واجب که در بخش اول بدان می‌رسیم، همان خداست و در حقیقت موجودات واجب که در بخش دوم برهان مطرح می‌شوند، در موجود واجب بالذات فروکاسته می‌شوند.

کسانی که موجود ممکن در بخش اول را امری مشمول کون و فساد می‌دانند، اذعان

می‌کنند که بخش دوم از اموری دائمی که در دوامشان معلول هستند، به موجودی دائمی که دائم و غیر معلول است، استدلال می‌کند.

سرانجام، آن مفسرانی که موجود ممکن در بخش اول را اموری دارای امکان کائن و فاسدشدن می‌دانند، می‌گویند که در بخش دوم از امور واجب، یعنی فسادناپذیر و غیر معلول چون عقول مفارق و اجرام سماوی یا بنابر تفسیری دیگر صورت‌های جوهری و ماده به موجودی بالذات واجب و فسادناپذیر و علت وجوب موجودات واجب دیگر استدلال می‌شود (Grieco, 2006, pp.11-19).

نتیجه‌گیری

توماس در راه سوم و نیز برهان‌های نظیر آن، مخلوقات را مقدمه اثبات خدا ساخته است. در همین نکته است که توماس مهم‌ترین امتیاز برهان صدیقین را از دست می‌دهد. توضیح آنکه توماس خود نیز معترف است که شناخت علت از طریق معلول، شناختی ناقص است (ژیلسون، ص ۵۱۲). از سوی دیگر، شناخت از طریق علت نیز درباره خدا محال است. اما/ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان اسلامی با ابداع روش صدیقین می‌توانند با تأمل در نفس وجود، برهانی اقامه کنند که اولاً، از اتقانی بیش از برهان اُنسی برخوردار است و بدون تمسک به هیچ معلولی، وجود خدا اثبات می‌شود؛ ثانیاً، مقدمات آن بدیهی و یقینی‌اند؛ ثالثاً، علاوه بر اثبات وجود، از راه مساوقت وجود و کمالات وجود، خیر و واجد اوصاف کمالی بودن خدا هم اثبات می‌شود. از سوی دیگر، در بخش نخست، امکان را در معنای ارسطویی - توماسی و در بخش دوم بی‌هیچ وجهی، وجوب بالغیر در معنایی سینوی به کار می‌برد و چنان‌که گریکو (2006, pp.395-404) نشان داده است، تبیین وجوب بالغیر در بخش دوم در معنای توماسی، راه سوم را معتبر نمی‌سازد. سرّ نادرستی تبیین متفاوت از امکان در بخش اول و دوم در این است که در این صورت لازم می‌آید ملاک نیاز معلول به علت در بخش اول، حدوث باشد و در بخش دوم، امکان ماهوی و این، نشان‌دهنده فقدان یک نظریه واحد و فراگیر از علیت در فلسفه توماس خواهد بود. حاصل آنکه براهین موجود در آثار توماس به هیچ‌وجه از سنخ برهان صدیقین نیستند.

اما پرسشی دیگر می‌توان طرح کرد که چرا *توماس* برهان صدیقین در فلسفه خود اقامه نکرده است؟ پاسخ این پرسش، آن خواهد بود که *توماس* فقط با الهیات شفای *ابن‌سینا* که به لاتین ترجمه شده بود، آشنایی داشت و در این اثر نیز برهان صدیقین به نحو پراکنده آمده است و بسیار محتمل است که *توماس* اصلاً درکی از این تقریر نداشته باشد. باز می‌توان پرسش را ادامه داد و پرسید که آیا اگر *توماس* از این تقریر آگاهی داشت، باز هم این تقریر را در نظام فلسفی خود مطرح می‌نمود؟ پاسخ ما به این پرسش منفی است و می‌گوییم به دو دلیل این تقریر با نظام فلسفی *توماس* ناسازگار است. دلیل نخست آنکه به نظر *توماس* (ST, I, q.2, a.1) چون محال است که انسان درکی ماهوی از ذات خدا داشته باشد، فقط می‌توان از طریق مخلوقات بر وجود خدا استدلال نمود و به بیان دیگر، محال خواهد بود که از خدا به خدا پی برد.

دلیل دوم آن است که تقریر صدیقین، مستلزم چیزی است که هم خدا و هم مخلوقات مشتمل در آن باشند. *ابن‌سینا* مفهوم کلی وجود را مشتمل بر خدا و ماسوی می‌داند؛ اما *توماس* چنین اشتمالی را نمی‌پذیرد. شاهد نخست ما این است که *توماس* موضوع فلسفه را موجود عام *Ens commune* می‌داند. موجود عام مفهومی است که انسان در شناخت موجودات در ذهن خود دارد، به عقیده او موجود عام علاوه بر مخلوقات، خدا را در بر نمی‌گیرد؛ چراکه شناخت ما از خدا مانند شناخت ما از مخلوقات نیست. *توماس* حتی بیان می‌کند که به این دلیل که مخلوقات معلول خدا هستند، موجود عام نیز معلول خدا می‌باشد (Elders, 1993, p.170). شاهد دیگر این است که *توماس* برای احتراز از وحدت وجود، تأکید می‌کند که موجود به‌نحو مشترک معنوی بر خدا و مخلوقات اطلاق نمی‌شود. اما *توماس* از تشابه وجود نیز سخن می‌گوید و می‌توان تشابه را اصطلاحی بسیار نزدیک به تشکیک دانست. در این صورت چه بسا مفهوم وجود، مفهومی مشتمل بر خدا و مخلوقات، اما به‌نحو متشابه دانسته شود. برای رد این تردید می‌توان گفت که اگر تحلیل *توماس* از تشابه وجود را بر مبنای کتاب در باب حقیقت تشابه براساس مناسبت تناسب بدانیم، چون متضمن این معناست که نسبت وجود به خدا متشابه نسبت وجود به مخلوقات است، لازم نمی‌آید که مفهوم موجود را طبق این قسم تشابه، بر خدا و مخلوقات به یک معنا قابل اطلاق بدانیم؛ اما

اگر تحلیل توماس از تشابه وجود، تشابه بر مبانی نسبت باشد، لازم می‌آید که مفهوم وجود به یک معنا بر خدا و مخلوقات قابل اطلاق باشد. ولی باز هم می‌توان گفت اگر چه توماس شناسانی نظیر برنارد مونتانی، جان ویپل و ویکتور سالاس بر تفسیر دیدگاه توماس در باب تشابه بر این قسم تأکید می‌کنند، چون قبول تشابه وجود این معنا به نظر می‌رسد که نظیر تشکیک در مفهوم وجود باشد، لازم می‌آید که پذیرش این قسم تشابه، مستلزم پذیرش نوعی سنخیت میان وجود خدا و وجود مخلوقات باشد و پذیرش این سنخیت بی‌تردید برای توماس مقدور نیست و شاهد آن این است که وی نیز همچون غزالی و ابن‌میمون برای احتراز از تحدید قدرت خدا و نیز سنخیت میان وجود خدا و وجود مخلوقات، امکان را در ارتباط با اراده خدا تبیین نمود که براساس آن مخلوقات بر آمده از ذات خدا نیست و هیچ نسبتی میان ذات خدا و مخلوقات قابل تصور نخواهد بود و مخلوقات صرفاً به اراده خدا متحقق و سپس به اراده خدا معدوم می‌شوند. علاوه بر این، شاهد دیگر عدم پذیرش «قاعدۀ الواحد» که متضمن قبول سنخیت میان خدا و مخلوقات می‌باشد، توسط توماس است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبهات؛ همراه با شرح نصیرالدین طوسی و شرح شرح قطب الدین رازی؛ ۳ ج، قم: افست نشر البلاغه، ۱۳۸۳.
۲. —؛ التعليقات؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ قاهره: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۹۷۳ م.
۳. —؛ «الحكمه العروضية» در كتاب Wisnovsky؛ ۲۰۰۳ م.
۴. —؛ «الرساله العرشیه» در رسائل ابن سینا؛ قم: بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. —؛ الشفاء: الالهیات؛ تصحیح قنواتی و سعید زاید؛ قاهره: الهيئه العامه لشنون للمطابع الاميريه، ۱۹۶۰ م.
۶. —؛ الشفاء: الطبيعيات، السماع الطبيعي؛ تصحیح سعید زاید و ابراهیم مدكور؛ قاهره: الهيئه العامه لشنون للمطابع الاميريه، ۱۹۸۳ م.
۷. —؛ الشفاء: المنطق، المقولات؛ تصحیح ابراهیم مدكور؛ قاهره: الهيئه العامه لشنون للمطابع الاميريه، ۱۹۵۹ م.
۸. —؛ «عيون الحكمه» در كتاب: فخرالدین رازی، شرح عيون الحكمه؛ قاهره: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۹. —؛ المباحثات؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۱۰. —؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح عبدالله نورانی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۱. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۱۲. ابن فورک؛ مجرد مقالات الاشعری؛ تصحیح دنیل ژیماره؛ بیروت: [بی‌نا]، ۱۹۸۷ م.
۱۳. ابن میمون، موسی؛ دلالة الحائرین؛ چاپ حسین آتای؛ آنکارا: [بی‌نا]، ۱۹۷۴ م.

۱۴. استرآبادی، محمدتقی؛ شرح فصوص الحکمه؛ تصحیح محمد تقی دانش پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
۱۵. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الاسلامیین؛ تصحیح هلموت ریتز؛ استانبول: [بی‌نا]، ۱۹۲۹-۱۹۳۰م.
۱۶. اکبریان، رضا؛ «بحثی تطبیقی درباره وجود از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» در حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۱۷. باقلانی؛ کتاب التمهید؛ تصحیح آر. جی. مک کارتی؛ بیروت: [بی‌نا]، ۱۹۵۷م.
۱۸. التفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ چاپ عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات شریف الرضی، ۱۳۷۰.
۱۹. حکمت، نصرالله؛ متافیزیک ابن‌سینا؛ تهران: الهام، ۱۳۸۹.
۲۰. ژیلسون، اتین؛ تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی؛ ترجمه رضا گندمی نصرآبادی؛ تهران- قم: انتشارات سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
۲۱. —؛ تومیسم؛ ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
۲۲. شنب‌غازانی؛ فصوص الحکمه؛ با شرح سید اسمعیل شنب‌غازانی و تصحیح علی‌اوجبی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول؛ اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۲۴. —؛ نظام حکمت صدرائی: تشکیل وجود؛ قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۲۵. غزالی؛ تهافت الفلاسفه؛ تصحیح موریس بویژ؛ بیروت: [بی‌نا]، ۱۹۲۷م.
۲۶. فارابی؛ فصوص الحکم؛ تصحیح محمد حسن آل یاسین؛ قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.
۲۷. —؛ کتاب الحروف؛ تصحیح محسن مهدی؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰م.
۲۸. مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۲.
۲۹. میرداماد؛ «التقدیسات» در مصنفات میرداماد؛ ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

30. Aquinas; (DM), De malo, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD de Potentia. htm.
31. ____; (DP) De Potentia, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
32. ____; (DSS), De substantiis separatis; E-text, www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
33. ____; (DV), De Veritate, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
34. ____; (MAC) Metaphysicam Aristotelis Commentaria, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
35. ____; (BE) on being and essence, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
36. ____; (SENT) Sentences, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
37. ____; (SCG) Summa Contra Gentiles, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
38. ____; (ST) Summa Theologia,; E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
39. ____; (QQ) Quaestiones Quodlibetales, E-text; www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QD dePotentia. htm.
40. Aristotle; "Posterior Analytics" ;in Aristotle, the complete works of Aristotle; ed. Jonathan Barnes, 1995.
41. ____; "Metaphysics"; Aristotle, the complete works of Aristotle; ed. Jonathan Barnes, 1995.
42. Brown, Patterson; "ST. Thomas' doctrine of necessary being"; in Aquinas: A collection critical essays; ed. Anthony Kenny, Macmillan, London and Melbourne 1969.

43. Caster, Kevin J.; the real distinction in creature between being and essence according to William of Auvergne; A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School, Marquette University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy 1995.
44. Elders, Leo, J.; the metaphysics of being St. Aquinas; Brill, Leiden. 1993.
45. ———; the philosophical theology of St. Thomas Aquinas; Brill, Leiden, 1990.
46. Fackenheim, Emil L.; "the possibility of the universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides"; Proceedings of the American Academy for Jewish Research; Vol. 16, pp. 39-70, (1946-1947).
47. Glenn Howe, Richard; a defense of Thomas Aquinas' Second way; A Dissertation submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Arkansas, 2004.
48. Grieco, John, R.; an Analysis of St. Thomas Aquinas's Third Way; A Dissertation submitted to the Faculty of the School of philosophy of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2006.
49. Izutsu, Toshihiko; The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics; Tehran, 1990.
50. Knasas, John F.X., *An Analysis and Interpretation of the Tertia Via of St. Thomas Aquinas*, Ph. D. dissertation, University of Toronto, 1975.

51. Kenny, Anthony, *the Five Ways: St. Thomas Aquinas Proofs of God's Existence*, Schocken Books, New York, 1969.
52. Montagnes, Bernard; the doctrine of analogy of being according to Thomas Aquinas; translated into English by E. M. Macierowski; Marquette University Press, 2004.
53. Owens, Joseph; "quiddity and real distinction in st. Thomas Aquinas"; *Mediaeval Studies*, 27, 1-22, 1965.
54. Rahman, Fazlur; "Essence and existence in Avicenna"; *Mediaeval and Renaissance Studies* 4, 1-16, 1958.
55. ———; "Essence and existence in Ibn Sina: the myth and the reality"; *Hamdard Islamicus* 4, (1981), pp.3-14.
56. Salas, Jr. & Victor, M.; *The analogy of being according to Thomas Aquinas: its twofold character and judgmental method, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Saint Louis University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy*, 2007.
57. Wisnovsky, Robert; *Avicenna's Metaphysics in Context*; Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003.