

## مسأله وجود در فلسفه ابن سینا

■ رضا اکبریان

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس □ □

■ دکتر احمد احمدی

استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران □ □

### چکیده

محور اصلی نظام فلسفی ابن سینا وجود شناسی است. نظریه ابن سینا در باب وجود، بر اصل تمایز میان "ماهیت" و "وجود" مبتنی است. اهمیت این اصل تا آنجاست که وی بسیاری از مباحث الهیات و نیز جهان شناسی خود را بر پایه آن استوار می‌سازد.

ابن سینا با الهام از متون دینی، اصلی را در فلسفه خود وضع می‌کند که فلسفه اسلامی از آن پس از آن اصل تبعیت می‌کند. همین که خدا را تنها موجودی بدانیم که هیچ گونه عدمی در ساحت او راه ندارد، به منزله قبول این امر است که خدا وجود محض است و ورای او چیزی یافت نمی‌شود. لازمه منطقی چنین سخنی، اثبات وجود خدا به وسیله برهان جدیدی است که ابن سینا نام آن را برهان صدیقین می‌نهد.

این مقاله به بررسی مسأله وجود از دیدگاه ابن سینا می‌پردازد، تا معلوم شود چرا تمایز مابعدالطبیعی میان "ماهیت" و "وجود"، که مورد غفلت ارسطو واقع شده است، اشتغال اصلی و عمده ابن سیناست و چرا این مسأله که فلسفه اسلامی در این جهت و در خصوص نتایج و صحت آن گامهای بلندی برداشته است، اساس وجود شناسی ابن سینا قرار می‌گیرد.

### مقدمه

فلسفه مابعدالطبیعه ابن سینا در خور بحث و تحقیق بسیار است. در آثار وی بسیاری از مطالب قطعی و



اساسی درباره نحوه اعتقاد به وجود متعال و صفات او، تمایز علت اولی از جهان هستی، مسأله خلقت و آفرینش مستمر و تجرد و بقا و خلود نفس وجود دارد. باید اذعان کرد که ابن سینا عمده‌ترین مفاهیم را در فلسفه اولی و بحث معرفت تبیین کرده و حدود آن را به دقت معلوم داشته است.

ابن سینا مسأله وجود را بنیادی‌ترین موضوع تأملات فلسفی خود قرار می‌دهد. بدون تردید فهم راستین نظام فلسفی وی در گرو تحلیل دقیق این مسأله است. آنچه نظام فلسفی ابن سینا را از فلسفه یونانیان متمایز می‌سازد، بنای فلسفه وی بر مبنای تصویری از وجود الهی است که افلاطون و ارسطو هرگز بدان راه نبرده بودند. در نظر ابن سینا خدا یا وجود محض، مبدأ و خالق همه اشیا است. چنین تصویری از خدا با نظر وی در باب وجود، ارتباط تام دارد. از این رو، ابن سینا با تأسیس اصول فلسفی جدید به تدوین مجدد میراث عقلی و نظری فلسفه یونانی پرداخته، سعی می‌کند تا بسیاری از موضوعات و اصول دینی را به وسیله عقل تبیین کند.

آنچه در این مقاله آمده، بررسی اجمالی آراء ابن سینا در مسأله وجود است. این مقاله از سه فصل تشکیل می‌شود: فصل اول، به بررسی ارتباط میان مسأله وجود و موضوع فلسفه اولی اختصاص دارد. در فصل دوم، اصل تمایز میان "ماهیت" و "وجود" به عنوان اساسی‌ترین اصل در وجودشناسی ابن سینا مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و در فصل سوم نتایج فلسفی مترتب بر این اصل مطرح می‌شود.

## الف - مسأله وجود و موضوع فلسفه اولی

یکی از مسائل مهمی که هم می‌تواند مورد بررسی تطبیقی قرار گیرد و هم آن را تحلیل تاریخی کرد، مسأله وجود به عنوان موضوع فلسفه اولی است. پاسخ ابن سینا به پرسش وجود که پرسش اصلی فلسفه است با پاسخ ارسطو تفاوت دارد. ابن سینا، فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. از نظر او فیلسوف هم در باب وجود واجب و صفات او بحث می‌کند و هم به وجود ممکن می‌پردازد.

ابن سینا، این نظریه را که خدا موضوع علم الهی است، ابطال می‌کند.<sup>۱</sup> از نظر او موضوع مابعدالطبیعه "موجود بما هو موجود"؛ یعنی "مطلق موجود" نه "موجود مطلق". مطلق موجود، مطلق و آزاد از همه قیود، حتی قید اطلاق است. پس مابعدالطبیعه، علمی نیست که موضوعش یکی از اقسام موجود؛ مثلاً موجود محسوس یا معقول و یا حتی موجود مطلق باشد؛ بلکه موضوعش مطلق موجود است، که نه قید طبیعی دارد و نه وجود ریاضی و یا الهی است.<sup>۲</sup>

۱. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۵ و ۱۴؛ همو، عیون الحکمه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، وكالة المطبوعات و دارالفلم، ۱۹۸۰ م، ص ۲۷.

۲. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، پیشین، ص ۱۳.

ارسطو هم، مابعدالطبیعه را علم به وجود می‌داند، لکن وجود را به معنای جوهر می‌گیرد.<sup>۳</sup> موجود و جوهر برای ارسطو یکی است. او که در جوهر، همه صور وجود؛ یعنی عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم را می‌بیند و اعراض را دارای وجود مستقل از جوهر نمی‌داند، می‌تواند جوهر را موضوع مابعدالطبیعه قرار دهد و در نتیجه فلسفه را علم به جوهر و ذات اشیا تعریف کند، لکن ابن سینا نمی‌تواند موضوع فلسفه را جوهر بداند؛ زیرا جوهر از آن نظر که ماهیت است، ممکن الوجود است و مابعدالطبیعه، محدود به بحث در ممکن نمی‌شود.

بر این اساس، ارسطو مقولات ده‌گانه را مقولات وجود می‌داند، نه مقولات ماهیت؛ درحالی که ابن سینا به تبع فارابی، موجودات ممکن را مرکب از دو جزء تحلیلی عقلی به نام "وجود" و "ماهیت" می‌داند و آنها را از حیث ماهیت به مقولات ده‌گانه جوهر و عرض تقسیم می‌کند. این تقسیم را نباید تصرف کوچکی در یکی از ابواب فلسفه به شمار آورد، زیرا این تقسیم، منشأ بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی است که در آثار یونانیان به چشم نمی‌خورد.

لفظی که در وجودشناسی ابن سینا نقش کلیدی دارد و محور مباحث فلسفی وی تلقی می‌شود، لفظ "موجود" است، نه "وجود". ابن سینا با تقسیم "موجود" به واجب و ممکن، پای مفهوم موجود را از آن نظر که مشیر به خود موجود است، به میان آورده است، چرا که صرف وجود بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل تفکیک به واجب و ممکن نیست. آنچه که می‌تواند به واجب و ممکن تقسیم شود مفهوم موجود از نظر اشاره به موجودی است که می‌تواند ماهوی و یا غیرماهوی باشد. از این رو باید قبول کنیم که ابن سینا در محدوده مابعدالطبیعه ارسطویی باقی می‌ماند که اولاً و مستقیماً با "موجود" سر و کار دارد، نه با وجود. انتقال از "موجود" به "وجود" خصوصیت تمایل وجودی ملاصدر است؛ این امر، اهمیت اصلی را که او به وجود به معنی وجود بالفعل داده، آشکار می‌کند.

صدرالمتألهین که تمایز میان وجود و ماهیت و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین مسائل فلسفی خود کافی نمی‌داند، اندیشه اصالت وجود را پایه نظام مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و بر اساس آن از بحثهای مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته به بحثهای وجودی منتقل می‌شود. او پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنی ار وجود؛ یعنی موجود که معقول ثانی فلسفی است و حقیقت عینی و خارجی وجود، تأکید دارد.<sup>۴</sup> او با گذر از مفهوم وجود به حقیقت وجود، دیگر ترکیب وجود و ماهیت را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد، به جای امکان ماهوی امکان فقری و به جای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو، موجود اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت

۳. ارسطو با صراحت تمام در مابعدالطبیعه می‌گوید: "و واقع آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده [و خواهد شد] و همیشه مایه سرگشنگی است، این است که: موجود چیست؟" ابن بدان معنا است که جوهر چیست؟" ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷ هـ. ش. ص ۲۰۸، مطابق با کتاب 7، فصل 2 و 1028b2.

۴. ملاصدر، المشاعر، چاپ اول، اصفهان، انتشارات مبدی، ص ۴۴، همو، الشاهد الریبه، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ هـ. ش، ص ۱۴.



وجود را مطرح می‌کند.<sup>۵</sup> همچنین او که تمایز میان "وجود" و "ماهیت" را با مبنای اصالت وجود سازگار نمی‌بیند و آن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، اصل فوق را زیر بنای برهان صدیقین در فلسفه خود قرار می‌دهد و بدین ترتیب روح برهان ابن سینا را در قالب اصالت وجودی آن می‌دمد و در این باز آفرینی، خود را از بند تقسیم "موجود" به واجب و ممکن که صیغه اصالت ماهوی دارد، رها می‌کند.

### ب- تمایز میان "ماهیت" و "وجود" اصل اساسی در وجودشناسی ابن سینا

نظریه ابن سینا در باب وجود بر اصل تمایز میان "ماهیت" و "وجود" مبتنی است. این تمایز نزد ارسطو، تمایزی منطقی است؛<sup>۶</sup> در حالی که ابن سینا این تمایز را گسترش می‌دهد و به تمایزی هستی‌شناسانه، مبدل می‌سازد. برای ارسطو هیچ وجهی ندارد که فراتر از قلمرو منطق به قلمرو مابعدالطبیعه برود.<sup>۷</sup> از دیدگاه وی، جهان هم ازلی است و هم ضروری؛ آن چنان که در آن جهان اثبات حقیقت یک ذات، در حکم اثبات هستی آن است.<sup>۸</sup> ژیلسون در ادامه این مطلب می‌گوید: "در مورد ابن سینا، فیلسوف اسلامی چنین نیست، او بخوبی از مفهوم یهودی - مسیحی خلقت و مفهوم شکاف واقعی که هم در واقع و هم در منطق میان ذات و وجود آن متحقق است آگاه بود. ذات، عیناً حضور ممکن در علم خداست و آن ذات فی نفسه، دلیل وجود واقعی‌اش را در بر ندارد. اگر خدا وجود واقعی او را به حالتی از خلقت اعطا نکند، ذات هرگز وجود پیدا نمی‌کند. برای فهم مفهوم خدا، انسان باید او را به عنوان موجودی تصور کند که در مورد او، این مسأله مطرح نمی‌شود و تنها طریق برای انجام چنین امری آن است که خدا را باید طوری تصور کنیم که هیچ ذاتی و یا به تعبیر خود ابن سینا هیچ ماهیتی ندارد."<sup>۹</sup>

ابن سینا در تأکید بر تمایز "وجود" و "ماهیت" یا "ذات"<sup>۱۰</sup> اندیشه‌های فارابی را دنبال می‌کند. او بر

۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، پیشین، ص ۱۶ و ۱۷.

۶. ارسطو، تحلیل‌های پسین با دومین، کتاب 7. فصل 2، 92b10؛ همو، مابعدالطبیعه، آنالوطبقای دوم، فصل 35.7-92a34.

۷. اینکه "جوهر" از لحاظ وجود شناسی به عنوان موجودی تصور شده که در آن "ماهیت" و "وجود" و "وحدت" هیچ گونه تمایزی با یکدیگر ندارند، و ارسطو آن را به وضوح نام در قطعه‌ای از چهارمین کتاب متافیزیک بیان کرده است. ارسطو، مابعدالطبیعه، پیشین، ص ۹۰، مطابق با کتاب گاما، فصل 2، 1003b26-27.

۸. ژیلسون، اثین هانری، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ه. ش، ص ۲۰۵؛ ضمناً رجوع کنید به: ایزوتبهو، بنیاد حکمت، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ه. ش، ص ۵۱.

۹. ابن سینا در مدخل کتاب شفا، ص ۲۸ ذات را چنین تعریف می‌کند: "لکل شیء ماهیة هو بها ما هو و هی حقیقته بل ذاته". ابن سینا برای ذات سه اعتبار در نظر می‌گیرد و نشان می‌دهد که بنا بر یکی از این سه اعتبار، کلیت و جزئیت داخل نیست و از این حیث یکسان است (مدخل منطق شفا، ص ۱۵ و الهیات شفا، ص ۳۱) از این رو ابن سینا قائل است که تصور وجودی که بالضرورة متضمن هستی است، ماهیت ندارد (فلا ماهیة لواجب الوجود). ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، ص ۳۴۴، برای اطلاع از سخنان ابن سینا در مورد تمایز بین ماهیت و وجود رجوع شود به: ابن سینا ابوعلی، الاشارات، ج ۳، چاپ دوم، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ه. ق، ص ۱۱-۱۴؛ همو، منطق المشرقیین، چاپ اول، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ه. ق، ص ۱۷-۱۹؛ همو، الشفاء، الالهیات، پیشین، ص ۳۱ و ۳۴۴.

اساس این تمایز، وجود را به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت وارد فلسفه اسلامی کرده است. او با چنین کاری فراتر از ارسطو رفته و تحلیل مفهوم وجود را به ورای ساحت جوهر؛ یعنی به ساحت وجود بالفعل کشانده است.<sup>۱۰</sup> او نشان می‌دهد که ضمیمه کردن ماهیت کلی و فاقد تشخص، به ماهیت کلی و نامتشخص دیگر موجب تشخص آن نمی‌شود. از نظر او ملاک تشخص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیات جستجو کرد. تشخص، لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود تعین می‌یابد.

این سخن، نقطه عطفی در تاریخ فکر فلسفی به شمار می‌رود، زیرا تا آن زمان بحث‌های فلسفی مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیله ماهیات باید شناخت و در حقیقت، ماهیت محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد. درحالی که پس از فارابی، توجه فلاسفه به سوی وجود معطوف شد و آنها دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت. هنگامی که ارسطو در متافیزیک<sup>۱۱</sup> خود، وجود را مورد بحث قرار می‌دهد و بین دو نوع آن صریحاً فرق قائل می‌شود، منظور او از وجود، جوهر است. نظریه وجود را در فلسفه ارسطو نمی‌توان جدا از نظریه او درباره جوهر بیان کرد. جوهر به عقیده ارسطو "یا صورت محض است، اگر لاجسمانی باشد، و یا اتحاد صورت و ماده است، اگر جسم باشد، هر یک از آنها من حیث هو، برحسب فلسفه ارسطویی متعارف، موجودی بنفسه است که برای بقاء مستغنی از غیر است."<sup>۱۲</sup>

ارسطو ممکن را موجودی متحرک و مرکب از قوه و فعل می‌داند که در نهایت به واجب؛ یعنی محرک نامتحرک اول که علت نهایی فعلیت یافتن قوه است، منتهی می‌شود. محرک اول، مبدأ سرمدی، حرکت سرمدی است که عالم را به عنوان علت غایی؛ یعنی به این عنوان که متعلق میل و شوق است، حرکت می‌دهد. در نظر ارسطو، اگر محرک اول به عنوان علت فاعلی، علت حرکت می‌بود، در آن صورت خود نیز متحمل تغییر می‌شد.

از این رو نسبت میان واجب و ممکن را در فلسفه ارسطو نباید به این اعتبار دانست که ممکن، مخلوق یا مصنوع واجب است و واجب نسبت به آن، خالق و علت فاعلی ایجادی است.

منظور ارسطو از واجب و ممکن کاملاً متفاوت با مقصود ابن سینا از این دو واژه است. راهی که ابن سینا پیموده است به مفهوم خدای بدون ذات، منتهی می‌شود. وجود، در این نظام مابعدالطبیعی چیزی است که نمی‌تواند به وسیله طبیعت ذاتی ماهیت به تنهایی تبیین و تعلیل شود. آن، چیزی است

۱۰. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ ه. ق، ص ۴۷-۵۰؛ همو، التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱ ه. ش، ص ۱۳۹، همو، عبون المسائل، چاپ مصر، ۱۳۲۸ ه. ق، ص ۵۰ و همو، الدعاوی القلیبه، حیدر آباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ ه. ق، ص ۲ و ۳.

۱۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۴۰۰، مطابق با کتاب 12، فصل 7، 1072b11.

۱۲. زیلسون، اتین هانزی، وجود و ذات، به نقل از ژان وال، مابعدالطبیعه، ترجمه جمعی از نویسندگان، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ ه. ش، ص ۱۲۵.



بیش از ماهیت زائد بر آن.<sup>۱۲</sup> ابن سینا با صراحت تمام نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از ماهیت و وجود است، نمی‌تواند علت وجود خود باشد. وجود آن باید از منبع دیگری؛ یعنی خالق و معطی وجود افاضه (عارض) شود. بدین‌گونه او تمایز بین ماهیت و وجود را اثبات می‌کند. او می‌گوید: ماهیت هر چیز غیر از هستی (انیت) آن است؛ زیرا انسان بودن انسان غیر از موجود بودن اوست.<sup>۱۳</sup> و نیز هرچه دارای ماهیت است، معلول است و هستی (انیت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود.<sup>۱۵۰</sup>

از لحاظ مابعدالطبیعی، این نظریه بیش از هرچیز می‌خواهد تحلیل مرسوم ارسطویی را که بر طبق آن هر موجود مادی، متشکل از دو جزء؛ یعنی ماده و صورت است، تغییر دهد. ابن سینا معتقد است که از صورت و ماده به تنهایی نمی‌توان یک وجود عینی به دست آورد. این سخن، نظر ارسطو را در تبیین وجود عینی اشیا با شکست مواجه می‌سازد. از این روست که ابن سینا رابطه صورت و ماده را در کتاب شفا<sup>۱۶</sup> مورد تحلیل قرار داده و به این نتیجه رسیده است که هم صورت و هم ماده وابسته به عقل فعال است. باید در نظر داشت که در این نظریه، وجود علاوه بر ماده و صورت یک جزء تشکیل دهنده اشیا نیست؛ بلکه اضافه یا نسبی است به خدا. این جنبه اضافی یا نسبی است که ابن سینا آن را با واژه "عرض" بیان می‌دارد و می‌گوید وجود یک عرض است.<sup>۱۷</sup>

عرضیت وجود مسأله مهمی است که ابن سینا برای اخلاف خود به ارث گذاشته است. ابن رشد رأی ابن سینا را در باب عرضیت وجود بدین معنا می‌گیرد که وجود تنها یک عرض معمولی مانند سفیدی است و بدین خاطر سخت ابن سینا را مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد؛<sup>۱۸</sup> اما فهم رأی ابن سینا بدین گونه آشکارا بدفهمی است؛ زیرا از نظر ابن سینا وجود و ماهیت در خارج یکی هستند و مفهوم عروض از لحاظ هستی‌شناسی نتیجه تحلیل عقلی چیزی است که بالفعل موجود است. خود ابن سینا در تعلیقات خویش میان دو نوع عرض، تشخیص و تمییز می‌دهد و نشان می‌دهد که منظور وی از عرض، عرضی مانند سفیدی که حال در یک موضوع باشد، نیست.<sup>۱۹</sup> می‌توان گفت که همین راه حل درباره مسأله مهم دیگری که عامل ایجاد همان نوع بدفهمی است، قابل اعمال است. این مسأله به نظریه ابن سینا درباره امکان مربوط است.

۱۳. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، کتاب المدخل ایساغوجی، پیشین، ص ۳۴؛ همو، الاشارات والتنبیها، ج ۱، پیشین، ص ۴۲-۴۳.
۱۴. ابن سینا، ابوعلی، التعليقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۱۴۳.
۱۵. ابن سینا، ابوعلی، التعليقات، پیشین، ص ۱۸۵.
۱۶. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، پیشین، مقاله ۲؛ فصل ۴؛ همان، مقاله ۴، فصل ۱؛ ضمناً رجوع کنید به: همو، التعليقات، پیشین، ص ۶۷.
۱۷. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الطبيعيات، سماع طبیعی، پیشین، ص ۲۷، همو، التعليقات، پیشین، ص ۱۴۳ و ۱۸۵ و ۱۸۶.
۱۸. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷ هـ. ش، ص ۳۱۳ و ۳۱۵.
۱۹. ابن سینا، ابوعلی، التعليقات، پیشین، ص ۱۴۳.

### ج - نتایج فلسفی مترتب بر اصل تمایز میان "ماهیت" و "وجود"

۱ - در فکر ابن سینا بنیادی‌ترین تقسیم موجود، تقسیم آن به "واجب" و "ممکن" است. موجود ممکن چیزی است که فی نفسه هم نسبت به "وجود" و هم نسبت به "لاوجود" علی السویه است و برای اینکه وجود یابد، باید وجود را از خارج به دست آورد. این سخن بدین معنا نیست که قبل از وجودش دارای نوعی تقرّر و تحقق باشد. ابن سینا و همفکران او، این تقرّر پیش از وجود را که معیناً به برخی از بزرگان معتزله نسبت داده می‌شود<sup>۲۰</sup>، نپذیرفته‌اند و بارو ندارند که ذات ممکن، قبل از وجود دارای شیئیت و ثبوت باشد.<sup>۲۱</sup>

امکان، بدان معنا که ابن سینا کذنه موجودات را متلازم با آن می‌داند، آن نیست که فلاسفه یونان بدان قائل بودند. شک نیست که در نظر افلاطون، کثرت عالم شهادت نسبت به وحدت عالم مثل، در حکم امر امکانی است؛ همچنین موجوداتی که در جهان، بر طبق رأی ارسطو، در جریان صیورورت قرار می‌گیرند، نسبت به وجود محرک اول غیر متحرک در حال امکانند؛ اما هیچ‌گونه دلیلی برای اثبات یکی بودن امکان از نظر ابن سینا و فلاسفه یونان نداریم. تصوّر امکان در فلسفه ابن سینا قبل از حصول اعتقاد خاص به خدای خالق، که فقط با کلمه "کن" اشیا را از عدم به وجود می‌آورد، امکان نمی‌پذیرد.

۲ - نظر ابن سینا و ارسطو در باب علیّت با یکدیگر متفاوت است. ابن سینا، فاعلیّت حق را ابداعی ایجاد می‌داند. ابداع چیزی است که منشأ وجود چیز دیگری می‌شود، بدون اینکه ماده یا ابزار یا زمان واسطه باشد. ارسطو این بحث را در جایی که رابطه و نسبت عالم متغیّر و محسوس را با فعلیّت محض مورد بحث قرار داده است آورده و فعلیّت محض را علت غایی موجودات دانسته است.<sup>۲۲</sup> فعل محض، علت فاعلی عالم نیست. او فکر محض است و به خود علم دارد. یعنی فکر، فکر است؛ اما در به روی عالم بسته، و کاری به آن ندارد. ارسطو، عالم را قدیم می‌داند، ابن سینا هم این رأی را می‌پذیرد و لکن آن را بر طبق اصول فلسفه خود تفسیر می‌کند. طبیعی است که ابن سینا نظریه ارسطو را نپذیرد، چون در نظر او خدا آفریننده جهان شناخته می‌شود و از این روست که نظریه قدیم بودن جهان و نامخلوق بودن آن را طرد می‌کند. ابن سینا در این مسأله به معارضه با ارسطو بر می‌خیزد و از یک سو خدا را خالق، حافظ و مدبّر جهان می‌داند و از سوی دیگر نظریه نامتناهی و قدیم بودن عالم را انکار می‌کند.

نظر ابن سینا در مورد حدوث عالم با تصوّر وی از ممکن الوجود و واجب الوجود پیوند نزدیک دارد. به نظر او حدوث عالم دقیقاً به این معناست که میان دو هستی کاملاً متفاوت؛ یعنی آنچه فی ذاته واجب است و آنچه فی نفسه ممکن است، ولی از طریق ارتباط با واجب الوجود واجب می‌شود، یک فرایند میانی قرار دارد که حدوث نامیده می‌شود؛ بنابراین این عالم حادث و خدا قدیم است.

۲۰. رازی، امام فخر، مباحث المشرفیّه، ج ۱، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۶م؛ نفاذانی، سعدالدین، شرح مقاصد، ج ۱،

مصر، ۱۳۰۵ هـ. ق؛ حلی، علامه حسین ابن یوسف، اوضح المقاصد، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش، ص ۲۲.

۲۱. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، مقاله اولی، فصل ۴، تهران، ۱۳۰۳ هـ. ق، ص ۲۹۱.

۲۲. الطبیعه، پیشین، ص ۴۰۷، مطابق با کتاب ۱۲، فصل ۸، 1074a.



فإذا القديم هو الله تعالى لافتقار الموجودات الى القديم كافتقار المعدومات الى الموجد واما التغيرات المحسوسة فهي في الماديات دون الابداعيات و اذا كان هو الفاعل فيها على الحقيقة حالتى الوجود و الدوام لزم من تلك الفاعلية الحقيقية دوامه ابدا و المحدث كل ما سواه؛ لأن وجوده ليس بذاته بل بالاول جل و علا. فالكلام الملخص و اللفظ المنقح ان يقال ان الله تعالى هو القديم فحسب؛ لأنه غير مسبوق بعدم و ليس وجوده من غيره و الحادث ما سواه؛ لأنه مسبوق بالعدم و وجوده بالاول عظمت قدرته<sup>۲۳</sup>

حدوث بدین معنا برای ارسطو نمی توانست مطرح باشد، زیرا جهانی که وی با آن سر و کار دارد، جهانی نیست که امکان عدم آن قابل تصور باشد. در یک چنین نظام مابعدالطبیعی جایی برای مسئله فرق و تمایز و رابطه و نسبت میان واجب و ممکن نیست.

ابن سینا در مقام انتقاد و خدشه بر نظر متکلمان، که دلیلشان بر وجود باری، حدوث زمانی عالم است، ترکیب از وجود و ماهیت و مسبقیت وجود به عدم را لازمه مخلوق بودن شی می داند.<sup>۲۴</sup> از نظر ابن سینا، ابداع، مرتبه بالاتری از احداث و تکوین است. بنابراین جهان خواه ازلی باشد و خواه غیر ازلی؛ یعنی خواه آغاز زمانی داشته باشد یا نه، به هر حال وجودش محتاج به جاعل است، هم در حدوث و هم در بقا به جاعل نیازمند خواهد بود.

۳- مبحث واجب و ممکن در هستی شناسی ابن سینا پیوند تنگاتنگ با خداشناسی وی دارد. خداشناسی ابن سینا بر پایه هستی شناسانه واجب و ممکن به شکلهای گوناگون در شفا، نجات، اشارات و نیز نوشته های کوچکتر وی عرضه می شود.<sup>۲۵</sup> اساس این تقسیم، تفکیک وجود و ماهیت است، که از مسائل مهم فلسفی به شمار می آید. در فلسفه ابن سینا بحث از واجب و ممکن قهراً به بحث از واجب الوجود بالذاتی منتهی می شود که فوق عالم ممکنات قرار دارد و از هرگونه ترکیبی از جمله ترکیب وجود و ماهیت مبراست، به نظر ابن سینا ویژگی ذاتی چنین موجودی وجوب وجود است و دلیل وجود او نیز رابطه منطقی با این صفت دارد.

ابن سینا مفهوم واجب الوجود را سنگ بنای خداشناسی خود قرار می دهد از میان اسماء و صفاتی که در متون دینی به کار رفته، مفهومی که به واجب الوجود نزدیکتر است مفهوم غنی یا بی نیاز است. ابن سینا همواره بر این نکته تأکید می کند که واجب الوجود هستی محض و هویت مطلق است و دارای چیستی و ماهیت نیست؛ زیرا هرچه که دارای ماهیت است، معلول است و وجود مطلق که بالذات است، البته معلول نیست. چنین موجودی حق است و هر آنچه جز اوست باطل است. حق آن است که وجودش

۲۳. ابن سینا، ابوعلی، رسائل. الرسالة العرشية، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ص ۲۵۴-۲۵۵.

۲۴. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، پیشین، ص ۶۷-۷۵.

۲۵. ابن سینا، ابوعلی، التعليقات پیشین، ص ۱۷۵؛ علاوه بر این ابن سینا در ابتدای جمیع تألیفات خود با بحث واجب و ممکن شروع می کند و از این رهگذر به اثبات وجود خدا می پردازد. رجوع کنید به: الشفاء، الالهيات، فصل ۶، ص ۳۷-۳۹؛ النجاة، تصحیح محمد نقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۵۴۶؛ الاشارات، ج ۳، ص ۱۸؛ رسالة عرشیه، ص ۲؛ دانشنامه علائی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰، ص ۶۲-۶۵.



از خودش است.

الحق ما وجوده له من ذاته فذلك الباري هو الحق و ماسواه باطل كما ان واجب الوجود لابرهان عليه و لا يعرف الا من ذاته فهو كما قال: "شهد الله انه لا اله الا هو كل ما وجوده لذاته فيجب ان يكون واحداً و واجب الوجود وجوده لذاته فهو واحد".<sup>۲۶</sup>

شیخ الرئیس در تفسیر سوره توحید که حاوی نکات بسیار عمیقی در باب شناخت حق و اسماء و صفات اوست به حقیقت فوق اشاره می‌کند<sup>۲۷</sup> و سپس در ذیل آیه مبارکه "الله الصمد" به تفسیر مفهوم صمد که با مفهوم واجب الوجود سازگاری تام دارد، می‌پردازد.<sup>۲۸</sup>

ابن سینا بدین ترتیب با الهام از متون دینی، اصلی را در فلسفه خود وضع می‌کند که فلسفه اسلامی از این اصل تبعیت می‌نماید. همین که خدا را تنها موجودی می‌داند که هیچ گونه عدمی در ساحت او راه ندارد، به منزله قبول یکی بودن وجود و ماهیت خداست. این اصل به منزله منبع فیاضی برای فلسفه اسلامی می‌شود که تمام مطالعاتی را که از آن پس به عمل آمده، می‌توان به منزله نتایج حاصل از آن دانست. این سخن را در نظام فلسفی افلاطون و ارسطو نمی‌توان یافت. باید سرچشمه این سخن را نزد فارابی جستجو کرد. وجود، در این نظام ما بعدالطبیعی چیزی است که نمی‌تواند به وسیله طبیعت ذاتی ماهیت به تنهایی تبیین و تعلیل شود. این حکم در مورد تمامی موجودات ممکن صادق است. خدا و تنها خدا در وجود خود مطلقاً بسیط است.

مقصود ارسطو از بسیط، صورتی است که آمیخته به هیولا نباشد. او محرک اول را فعلیت محض می‌داند که در او نه ترکیب یافت می‌شود نه قوه و ماده و نه تغییر و حرکت و نه قابل و فاعل. در فلسفه ابن سینا و به تبع او در کل فلسفه اسلامی بساطت به معنای دقیق‌تری برای خدای متعال ثابت می‌شود که لازمه آن نفی هرگونه ترکیب حتی ترکیب از اجزای تحلیلی عقلی است. بر این اساس، واجب الوجود نه قابل تحدید است و نه قابل اثبات؛ به طریق برهان لم نه ترکیب وجود و ماهیت در ذات او وجود دارد و نه ترکیب جنس و فصل به ذات او انتساب پذیر تواند بود.

ولذلك فان الاول لا فصل له، و ان لا جنس له و لا فصل له فلا حد له، و لابرهان عليه، لانه لا علت له و لذلك لا لم له، و ستعلم انه لا لمية لفعله<sup>۲۹</sup>

۲- مفهوم وحدت و خالقیت از مفاهیمی است که در فلسفه اسلامی به وضوح مطرح شده است. در فلسفه ابن سینا بحث از مسأله وحدت و کثرت قهراً به بحث از مبدأ نخستین وجود منتهی خواهد شد که همان واحد علی الاطلاق است،<sup>۳۰</sup> و هیچ چیز به او مانند نیست. "لیس کمثله شیء"<sup>۳۱</sup> ابن سینا توحید را از

۲۶. (آل عمران، ۱۸)؛ ابن سینا، ابوعلی، التعليقات، پیشین، ص ۷۰.

۲۷. ابن سینا، ابوعلی، رسائل، پیشین، تفسیر سوره توحید، ص ۳۱۳-۳۱۴.

۲۸. همان، ۳۱۷-۳۱۸.

۲۹. ابن سینا ابوعلی، الشفاء، الالهيات، پیشین، ص ۳۲۸؛ همو، الاشارات، پیشین، ج ۳، ص ۶۵.

۳۰. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهيات، ص ۳۲۷ و بعد؛ النحا، ص ۲۳۵ و بعد.



سنت جاری در یونان فرا نگرفته است. در هیچ کدام از دستگاه‌های فلسفی یونان نمی‌بینیم که وجود واحدی را به نام خدا نامیده و وجود کل عالم را تابع چنین خدایی شمرده باشند، حتی در علم الهی افلاطونی و ارسطویی نیز چنین توفیقی حاصل نشده است. به نظر افلاطون در محاوره تیمائوس، یک خدای صانع وجود دارد، که نمی‌توان او را مبدأ المبادی دانست؛ زیرا مثل، فوق او و برتر از او هستند و او تنها با سرمشق قرار دادن مثل، جهان را از روی آنها می‌سازد.<sup>۳۲</sup> رساله تیمائوس حاکی از سعی افلاطون برای شناخت خدایی است که اگر چه مقام اول را در میان خدایان دارد، لکن از جمله خدایان است. صانع افلاطونی بر طبق آنچه که در رساله تیمائوس آمده است، خدای دینی نمی‌تواند باشد. از سخن افلاطون در مورد صانع نمی‌توان مفهوم خلقت را فهمید. در مورد ارسطو نیز مطلب از این قرار است. با آنکه تصور خدای یگانه در آثار ارسطو آمده است، در کتاب دهم مابعدالطبیعه تعدد خدایان مشاهده می‌شود.<sup>۳۳</sup> خدای ارسطو در مقایسه با خدای اسلام، محرک غیر متحرک مفارقی است که فعل محض و فکر فکر است و عالم ما را به وجود نیاورده است.<sup>۳۴</sup> در حالی که خدای اسلام، وجود محض و اعطا کننده وجود به عالم و خالق و آفریننده عالم است. از نظر فلسفی، استبعادی از کثرت محرک نامتحرک وجود ندارد، حال آنکه در فلسفه ابن سینا واجب الوجود بالذات از هرگونه کثرتی مبرا است. ۵- ابن سینا برای اثبات حقیقت توحید که جنبه عقلی دارد و یکی از اهم معقولات است، تلاش می‌کند تا تصور درستی از خدا داشته باشد؛ زیرا ماهیت این حقیقت که تأثیر قطعی در تکامل فکر فلسفی دارد با سعی در ربط مسأله ذات خدا با مسأله وحدت او بهتر آشکار می‌شود. علت اینک فلاسفه یونان نتوانستند به وحدت و یگانگی پی ببرند و آن را اساس مبانی خود قرار دهند، این بود که خدا را به معنای دقیق آن که با قبول تعدد منافات دارد، نشناختند. خدا در فلسفه ارسطو محرک اولی<sup>۳۵</sup> است که از هرگونه تغییر و حرکت منزّه است؛ یعنی فعلیت محض و مفارق از ما<sup>۳۶</sup> است؛ در حالی که از نظر ابن سینا خدا موجودی است که هیچ‌گونه نیاز و تعلقی به غیر ندارد و قائم به ذات و مکتفی به ذات است. ابن

۳۱. (شوری، ۱۱).

۳۲. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶، رساله تیمائوس، شماره ۳۰.

ضمناً رجوع کنید به: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۸.

۳۳. ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۳۹۵-۴۰۷؛ مطابق با کتاب 12، فصل 8-7؛ در فیزیک (طبیعیات) نیز سه عبارت هست که به کثرت محرکهای نامتحرک اشاره می‌کند. فیزیک، 285b11؛ 259a6-13؛ 259b28-31.

۳۴. ژیلسون، ابن هانری، خدا و فلسفه، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۴. ه. ش، ص ۴۲ و ۴۳ با تلخیص و اندکی تغییر؛ ضمناً رجوع کنید به: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۲۸.

۳۵. ابن سینا یا ارسطو در این مسأله متفق القول است که نباید کلمه اول را به طور زمانی فهمید. از نظر ارسطو حرکت، ازلی است و منظور از کلمه اول این است که محرک اول اعلی و سرمدی است. متافیزیک، دلتا و فیزیک، تا، 6، 258b10.

۳۶. ارسطو در مابعدالطبیعه (لاندا و بعد) نشان می‌دهد که این مبدأ محرک باید فعل محض باشد، بدون هیچ قوه یا فرض ازلیست جهان وی اعلام می‌کند که باید یک محرک اول موجود باشد که علت تغیر باشد، بدون اینکه خود متغیر باشد. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۴۲۸ و ۴۲۹.

سینا پا را از تمایز بین مادی و مجرد که در فلسفه ارسطو مطرح شده است<sup>۳۷</sup>، فراتر می‌گذارد و به تمایز بین واجب و ممکن می‌رسد؛ در واقع، ملاکی که ارسطو برای تبیین تمایز جوهر مادی و غیر مادی ارائه می‌دهد نمی‌تواند تمایز بین خدا را از جواهر مادی و غیر مادی تبیین کند. برخلاف ابن سینا که چون خدا را واجب می‌داند و غیر خدا را اعم از مادی و مجرد ممکن به شمار می‌آورد قادر خواهد بود اعتقاد به خدا را به روش فلسفی و عقلی اثبات کند.<sup>۳۸</sup>

خدایی که ابن سینا به دنبال شناخت اوست و او را مصدر و منشأ همه اشیا می‌داند؛ نه خود او از جمله مفاهیم کلی انتزاعی است و نه مضمون آن طوری است که بتواند با مضمون این قبیل از مفاهیم، توافق جوید. خدا ماورای جمیع صور خیالی، حسی و تمام مفاهیمی است که ما از او داریم. ذات وی را تعریفی نیست، چون جنس و فصل ندارد.<sup>۳۹</sup> و هیچ اشاره‌ای به او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست.<sup>۴۰</sup> خدا وجود مطلق بالفعل به فعلیت محضه است. عقل انسان کُنّه و حقیقت چنین وجودی را درک نمی‌کند. او را حقیقتی است که نامی برای او نیست. وجوب وجود و وحدت مطلق، یا شرح اسم آن حقیقت است یا لازمی از لازمهای آن. ابن سینا در این باره می‌گوید:

«الاول لا یدرک کنهه و حقیقته العقول البشریة، و له حقیقة لا اسم لها عندنا و وجوب الوجود اما شرح اسم تلك الحقیقة او لازم من لوازمها و هو اخص لوازمها و اولها، ان هو لها بلا واسطة لازم اخر. و سائر اللوازم فان بعضها یكون بوساطة البعض و كذلك الوحدة هی اخص لوازمها ان الوحدة الحقیقیة هی لها، و ما سواها فانه لا یخلو عن ماهیة و انیة. فهی من اخص الصفات لها ان لا یشاركها فی الوجود و الحقیقة شیء و الوجود و الحقیقة هما متساویان.»<sup>۴۱</sup>

ابن سینا دو صفت کمال و عدم تناهی حق را که متقابلاً مستلزم یکدیگرند به عنوان دو جنبه ضروری از وجود واجب الوجودی می‌داند، که وجود ذاتاً برای او ضرورت دارد. ابن سینا در مقام اثبات عدم تناهی ذات حق و اسماء او از تأمل در وجود، آغاز می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که باید ضرورت وجودی را که وجود اول است، قبول داشت. از آن پس به سایر صفات وجود اول می‌پردازد و از جمله اثبات می‌کند که علت، فاعلی است و دارای علم و اراده است؛ هم به ذات خود علم دارد و هم به همه اشیا عالم است.

نظر ابن سینا با ارسطو در این باب متفاوت است. ارسطو موضوع یا متعلق علم الهی را همان ذات

۳۷. ریشه این تمایز را می‌توان در سخنان افلاطون یافت. همان‌طور که ارسطو محرک اول را اول به این معنا می‌داند که متعالی است و از هر گونه تبدل و تغییر و حرکت میراست، افلاطون نیز چنین تصویری را در مورد مثل و در نهایت مثال اعلی دارد. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۲۳۲ و بعد.

۳۸. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۷۲ - ۴۷۳.

۳۹. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۳.

۴۰. همان، ص ۶۵.

۴۱. ابن سینا، ابوعلی، التعلیقات، ص ۱۸۵ - ۱۸۶ ضمیمه رجوع کنید به: همان، ص ۳۴ که در آن وقوف حقیقت اشیا را نیز فراتر از قدرت بشر می‌داند.



الهی و علم خداوند را علم به ذات خویش معرفی کرده است؛<sup>۴۲</sup> اما ابن سینا حکیمی مسلمان است و چنین تصویری را که از بیخ و بن با خدای علیم و حاضر و ناظر قرآن مغایرت دارد. نمی‌پذیرد. ابن سینا به صراحت می‌گوید که خدا به ذات خویش عالم است و چون علت ایجاد هر چیزی است به هر چه که از او صادر شده علم دارد؛ حتی جزئیات را می‌داند. او به زبان قرآنی اعلان می‌کند که «فلا یعرب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض»<sup>۴۳</sup> ابن سینا چنین علمی را از راه شناخت علل اولیه جزئیات تبیین می‌کند. از آنجا که جزئیات به ضرورت از علت خویش نتیجه می‌شوند، موجود اول که عالم به این علل و نیز نتایج آنهاست، ضرورتاً به خود جزئیات نیز علم دارد.<sup>۴۴</sup>

ابن سینا علاوه بر اینکه علم و اراده و سایر صفات را برای خدا اثبات می‌کند، نشان می‌دهد که ذات او شامل این صفات به نحو لایتناهی است. احراز چنین نتیجه‌ای، در حکم کاملترین مفهوم قابل درک در مورد خدا را به دنبال دارد.

۶- ابن سینا خدا را فعل محض وجود می‌داند و حال آنکه ارسطو او را فعل محض فکر می‌شمارد. ابن سینا همواره بر این نکته تأکید می‌کند که اگر مقصود از فعل محض، فعل محض وجود باشد، تمامیت فعلیت وجود موجب این می‌شود که وجود لایتناهی، وجودی باشد که در ورای آن چیزی یافت نشود. لازمه منطقی چنین سخنی اثبات وجود خدا به وسیله برهان جدید ابن سینا، برهان صدیقین، است، و خود او این افتخار را می‌یابد که اولین بیان آن را عرضه کند. ابن سینا در نمط چهارم اشارات پس از بیان این برهان که پیش از او در بیان حکما سابقه نداشته است، سخت به خود می‌بالد و می‌گوید:

«تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الی تأمل لغير نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك ذلیلاً علیه؛ لکن هذا الباب اوثق و اشرف، ای اذا اعتبرنا حال الوجود یشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلك علی سائر ما بعده فی الواجب و الی مثل هذا اشیر فی الکتب الالهی: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق. اقول: انّ هذا حکم لقوم، ثم یقول: أ و لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید. انّ هذا حکم للصدیقین اللذین یشهدون به لا علیه.»<sup>۴۵</sup>

ابن سینا با این برهان، فصل جدیدی در اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی می‌گشاید و زمینه پیدایش یک نظریه اساسی را در مباحث مربوط به خدا فراهم می‌سازد. نظریه‌ای که براساس آن ما قادر خواهیم بود با فرض وجود خدا وجود عالم را دریابیم. تردیدی در این باب نمی‌توان داشت که آثاری از این برهان نزد یونانیان وجود نداشته است و ابتکار آن اولین بار مختص به فلاسفه اسلامی است. قابل تصور نیست که فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو که خدا را عین وجود نمی‌دانند، بتوانند چنین

۴۲. ارسطو. مابعدالطبیعه، ص ۴۰۸، مطابق با کتاب 12، فصل 9، 35 - 1074b15.

۴۳. (سیا، ۳).

۴۴. ابن سینا، ابرعلی، الشفاء، الالهیات، ص ۳۶۰.

۴۵. (فصلت، ۵۳) ابن سینا، الاشارات و التنبیها. ج ۳، پیشین، ص ۶۶.

برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه کنند. ابن سینا در این برهان از طریق یک محاسبه صرفاً عقلانی و بدون وساطت اشیا و مخلوقات، هم وجود خدا را اثبات می‌کند و هم علم سابق الهی را بر جمیع وقایع بیان می‌کند و هم نشان می‌دهد که کل عالم، امری ممکن است و با فرض وجود خدا واجب می‌شود.

۷- نحوه تلقی ابن سینا از عالم با مسأله تمایز میان واجب و ممکن و به تبع آن با مسأله تمایز میان ماهیت و وجود ارتباط تام دارد. ابن سینا، جهان‌شناسی خود را بر پایه این تمایز بنا نهاده است. اهمیت این تمایز از این حیث است که ابن سینا بر اساس آن خدا را عین وجود می‌داند. با توجه به این سخن لازم است که نحوه تلقی ما از عالم دگرگون شود. تنها خداست که وجودش وجود حقیقی است. ما سوای او همه از ممکناتند و مقامی برتر از مقام امکان ندارند. آنها در هر لحظه از وجود خود نیازمند واجب‌الوجودی هستند که با افاضه دائمی نور خود بر آنها به همه چیز مقام هستی می‌بخشد.

جهانی که ابن سینا بر طبق تعالیم قرآن و روایات تصور آن را می‌کند و فلاسفه اسلامی بیانی فلسفی از آن ارائه می‌دهند با جهانی که امثال افلاطون و ارسطو به تبیین آن پرداخته‌اند، تفاوت دارد. جهان ارسطویی، جهانی ازلی و ابدی است و ضرورت ازلی دارد و خدای متعالی او جهان را به وجود نیاورده است؛<sup>۲۶</sup> چنین جهانی بالفعل موجود است و امکان عدم آن قابل تصور نیست. در مقابل، ابن سینا کاملاً از مفهوم اسلامی خلقت آگاه است. او پیوسته می‌کوشد تا جنبه امکانی مجموعه مخلوقات را در برابر خالق واجب‌الوجود آشکار سازد و بدین ترتیب نسبت به اصلی که از لحاظ اسلامی جنبه اساسی دارد مؤمن بماند. از این روست که تصور ابن سینا را از چنین جهانی می‌توان یکی از عناصر اصلی فلسفه اسلامی به شمار آورد. بنابراین عالم در نظر او، امری ممکن‌الوجود است که در انصافش به وجود، محتاج علت است. چنان نیست که عالم مشتمل بر ماده‌ای قدیم و هیولایی ازلی با صوری افاضه شده از واهب‌الصور بوده یا تنها حرکت خود را و مدار مبدأ اول باشد؛ بلکه عالم، تمام هویت خود را مرهون خداوند است. از نظر ابن سینا، خدا و تنها خدا در وجود خود واجب است و وجود اشیا دیگر ممکن است. از این رو همه آنها از وجود خدا صادر شده‌اند.

فاذا عرفت هذا فتعلم ان جميع ما سواه هو فعله و انه صدر عنه لذاته و انه لا يشترط ان يسبقه عدم و زمان، لان الزمان تابع للحركات و هو من فعلها، نعم يشترط سبق العدم الذاتي، لان كل شيء هالك و منعدم في نفسه و انما وجوده منه تعالي... و هو الذي يمحو ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب اشارة الي محو الاشخاص النوعية بنسخ بعضها بعضاً و اقامة غيرها مقامها حيث لم يكن دوامها ابدأ و ام الكتاب هو تعلق علمه على الوجه الكلي العالي عن التغير و الزوال. و هو الصانع الازلي و القادر الابدی الذي بيده مفاتيح الغيب و منه عنصر الوجود.<sup>۲۷</sup>

۸- بعد از مسأله وجوب و امکان هیچ مسأله‌ای برای فلاسفه اسلامی مهمتر از مسأله حرکت نیست. این مسأله یکی از مواردی است که آشکارا نشان می‌دهد که چگونه فکر اسلامی از فکر یونانی از حیث تعمق در مباحث مشترک این دو فلسفه پر مایه‌تر شده است. ابن سینا بر آن شد که حرکت تنها به معنای



امکان انحاء وجود در موجوداتی که پیوسته پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند نیست؛ بلکه به معنای امکان ذاتی وجود در خود موجوداتی است که قبول سیرورت می‌کنند. او با اعتقاد به خدای اسلام در تصویر عالم ازلی، که به قول ارسطو خارج از خدا و بدون خدا استمرار داشت، امتیاز وجود و ماهیت را از یکدیگر وارد کرد و بدین ترتیب مخلوقیت عالم را اثبات نمود. از نظر او تمام موجودات امکانی و موجودات محسوس از آن نظر که وجود آنها از غیر است، دارای یک نوع افولند. او در اشارات و تنبیهات، عقاید متفکران را دربارهٔ وجوب و امکان موجودات خارجی بیان می‌کند و سخن حق را با تکیه بر آیهٔ مبارکهٔ "لا احب الافلین" ذکر می‌نماید.

قال قوم: ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه؛ لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً و تلوت قوله تعالى: "لا احب الافلین"؛ فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما".<sup>۴۸</sup>

این امکان ذاتی باعث می‌شود که عالم چه مادی و چه مجرد از نظر ارتباط با مابعدالطبیعه جلوه جدیدی بیابد که اهمیت بسیار دارد و موقعی به اهمیت آن پی می‌بریم که مسألهٔ فاعلیت وجودی حق را مطرح کنیم.

۹- ابن سینا با قبول مسألهٔ خلقت که در متون و منابع دینی به وضوح یافت می‌شود، به کلی از تفکر یونانی جدا می‌شود. قرآن در آیات بسیاری بر قدرت مطلق خدای متعال و مخلوق بودن همه چیز تأکید می‌ورزد و در تقابل با خدایان پنداشتهٔ مشرکان، خالقیت و قدرت را صفت انحصاری خدا می‌داند.<sup>۴۹</sup> نخستین آیه‌ای که بر پیامبر اسلام نازل شد تا رسالتی را که در زمینهٔ توحید بر عهده‌اش گذاشته شده است، به وی ابلاغ کند، با اشاره به مسألهٔ خلقت آغاز می‌شود.<sup>۵۰</sup> قرآن کریم خلق و امر را یکسره از آن خدا می‌داند و دربارهٔ نحوهٔ آفرینش می‌فرماید: "انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون"<sup>۵۱</sup> در این آیات، هیچ نشانی از فلسفه وجود ندارد با این وجود تأمل در این آیات که دلالت بر فعل او دارند، تأثیر عمیقی در فکر فلسفی مسلمانان داشته است.

اعتقاد به خالقیت را نباید به ارسطو و افلاطون نسبت داد. چه، قبول مبدأ اول تمام وجود چنان که افلاطون و ارسطو بر آنند، تنها جواب این سؤال را به ما می‌دهد که چرا جهان چنان است که هست ولیکن معلوم نمی‌کند که چرا جهان هست. افلاطون در رسالهٔ تیمائوس، صانع را به گونه‌ای تصویر می‌کند که هر چیزی به جهان می‌بخشد بی‌آنکه وجود آن را افاده کند.<sup>۵۲</sup> افلاطون نمی‌تواند مانند فلاسفهٔ اسلامی

۴۸. (انعام، ۷۶) ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۱۲۷.

۴۹. (روم، ۴۰).

۵۰. (علق، ۱).

۵۱. (اعراف، ۵۴).

۵۲. (یونس، ۸۲).

۵۳. در رسالهٔ تیمائوس، افلاطون، دمیورژ را به عنوان کسی تصویر می‌کند که می‌خواهد تمام اشیا را تا آنجا که ممکن است، شبیه خود

این سخن را بپذیرد که خدا فقط با کلمه "کن" شیء را از عدم به وجود می‌آورد. نحوه فعالیت صانع از نظر افلاطون افاده وجود نیست؛ بلکه افاده صورت است. همچنین محرک اول غیر متحرک که ارسطو بدان قائل است، در نظر ابن حکیم از یک لحاظ علت جمیع ماسوی به شمار می‌رود؛ لکن نباید اعتقاد به خالقیت را درباره منشأ عالم به وی نسبت داد. او در فلسفه خود نسبت میان علت نخستین را با وجود، مورد بحث قرار نمی‌دهد. او به این حقیقت می‌رسد که خدا علت غایی عالم است. اگر ارسطو به این حقیقت پی می‌برد که خدا عین وجود است امکان نداشت که بتوان او را در غفلت از قبول خلقت معذور دانست.

۱۰ - در فلسفه ابن سینا، جهان به صورتی تصور می‌شود که خداوند نه تنها به آن، جود افاضه می‌کند؛ بلکه آن را در هر کدام از آفات مختلف و متوالی محفوظ می‌دارد. چنین جهانی را باید تابع اراده‌ای دانست که دائماً به خلق آن تعلق می‌گیرد. ابن سینا کاملاً از مفهوم اسلامی ارتباط مستمر میان خدا و جهان آگاه است. براساس چنین تلقی‌ای از جهان، باید بر آن بود که اشیا نه تنها از لحاظ صور خود و انتلاف این صور با یکدیگر، بلکه علاوه بر این، از حیث موجودیت خود نیز اکتفا به ذات ندارند. عالم مخلوق از آنجا که دارای امکان ذاتی است و ذاتاً مسبوق به عدم است، خود به خود و پیوسته روی آور به سوی نیستی است و در هیچ آنی نمی‌تواند از نیستی رهایی جوید، مگر اینکه وجودی به وی افاضه شود که خود او نه آن را می‌تواند به خود افاده کند و نه از بهر خود باقی دارد. در این عالم، چیزی موجود نخواهد بود و مصدر فعلی یا در معرض انفعالی واقع نخواهد شد بی‌آنکه وجود و صیورورت و فعل و انفعال آن از وجود مطلق قائم به ذات غیر متحرک غیر متناهی سرزند.

۱۱ - نظر ابن سینا درباره مناسبات جهان با خدا، با نظر فلاسفه یونان متفاوت است. از این رو باید ادله وجود خدا معنای جدیدی پیدا کند. از آنجا که ابن سینا خالقیت و امکان ذاتی عالم را به عنوان دو اصل اساسی در فلسفه خود می‌پذیرد، می‌توان ادله اثبات وجود خدا را با استناد به شناخت جهان به وضوح تمام تفسیر کرد. با آنکه ابن سینا در نقل اقوال ارسطو گاهی به عین اقوال او می‌پردازد، در زمینه‌ای جز آنچه وی در پیش گرفته است راه می‌پیماید. در جهانی که ارسطو تصویر می‌کند خدا و جهان از ازل تا ابد در عرض یکدیگرند. رأی ابن سینا برعکس رأی او حکایت از سنت اسلامی دارد؛ زیرا خدای این حکیم اولین موجود عالم محسوب نمی‌شود؛ بلکه "اول" نسبت به وجود این عالم و موجد و مبدع آن است.

اثبات وجود خدا به واسطه مصنوعات او به منزله التزام به تصدیق وجود او به عنوان خالق عالم و مستلزم قبول این معناست که علت فاعلی عالم جز به معنای خالق آن نمی‌تواند باشد. نکته‌ای که باید به عنوان یک فصل کلی در فلسفه اسلامی پذیرفت، مفهوم خالقیت اساس هرگونه برهانی است که فلاسفه

گرداند" و می‌خواهد "تمام اشیا خوب باشند". دمیورز از یک سو مقید به جهان صور و از سوی دیگر مقید به ماده سابق الوجود است. نقش او این است که صور را بر ماده برفاکنند و بدین سان یک کل معقول و منظم پدید آورد. ر.ک: افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳، نیمائوس، شماره ۳۰.



اسلامی برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کنند. ابن سینا مانند هر صاحب نظر اسلامی، دیگر رابطه علت و معلول را که واسطه اتصال جهان به خداست با توجه به وجود، برقرار می‌کند. به نظر او بدون شک هر آنچه وجود دارد، وجود خود را ناگزیر از خدا می‌گیرد. ابن سینا خالقیت خدا را نسبت به هر فعلی مستلزم فرض هیچ‌گونه ماده‌ای که این فعل بر آن وارد شود، نمی‌داند. ماده چون وجود بالقوه است چگونه می‌تواند شرطی باشد که فعل وجود را به خود مشروط کند. در واقع، همه چیز حتی خود ماده مشمول فعل خلق است. پس باید قبول داشت که خدا پیش از آنکه علت هر امر دیگری در طبیعت باشد، علت وجود طبیعت است. از این رو همه ادله‌ای که فارابی و ابن سینا و به تبع آنها همه فلاسفه اسلامی می‌آورند تا خدا را به عنوان علت فاعلی اثبات کنند، خالقیت خدا را نیز به ثبوت می‌رسانند.

۱۲- برهانی که ابن سینا در اثبات وجود خدا تحت عنوان برهان محرک اول اقامه کرده است، با آنکه در ضمن آن از لحاظ الفاظ، استدلال ارسطو از سر گرفته شده است، معنایی مخصوص به خود دارد که نمی‌تواند جز به فلسفه ابن سینا متعلق باشد. برهان حرکت ارسطویی مستلزم اثبات وجود خدایی نیست که عالم مسبوق به عدم را آفریده باشد؛ بلکه تنها وجود خدایی را اثبات می‌کند که غایت موجودات است<sup>۵۲</sup> و موجودات را با جذب خود به سوی خود می‌کشد.<sup>۵۵</sup> ارسطو می‌گوید: "فکری که درباره خود فکر می‌کند محرک جمیع موجودات به عنوان علت غایی است. اگر محرک اول باعث آن می‌شود که علل دیگر، علت باشند، از این طریق نیست که فعلی از او به علل ثانوی سرایت کند و همین فعل باعث آن گردد که این علل، هم موجود شوند و هم علت باشند."<sup>۵۶</sup> در نظر ارسطو، آنچه آسمان و ستارگان را به جنبش در می‌آورد شوق خود آنها به خداست و حال آنکه در نظر ابن سینا، محبت و عنایت خدا به جهان منشأ آفرینش است. در بین این دو قسم تحریک، همان تفاوتی است که در بین علت غایی و فاعلی وجود دارد. ابن سینا با آنکه در مسأله علت فاعلی به ارسطو استناد می‌کند و لکن چون مفهوم فاعلیت در این دو فلسفه، مصداق واحدی ندارد، باید اذعان کرد که استدلالی که او برای اثبات خدا در مقام علت فاعلی تقریر می‌کند با آنچه مقصود ارسطوست، کاملاً متفاوت است. نتیجه استدلال او این حقیقت است که مافوق سلسله‌ای از علل که تأثیر آنها فقط به صورت احداث حرکت و تغیر است، علتی وجود دارد که مبدأ اول وجود است و همو خداست. پس فعل خدا، تنها احداث حرکت و تغیر نیست، بلکه اعطای وجود است.

۱۳- ابن سینا با صراحت تمام سعی در تفاوت نهادن بین فاعلیت طبیعی و الهی دارد که اولی اعطا کننده حرکت است و دومی اعطا کننده وجود. وی در این زمینه می‌گوید:

و ذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيدة مثل الباري للعالم و اما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك باحد انحاء التحريكات، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة<sup>۵۷</sup>

۵۵. ژان وال، مابعدالطبیعه، ص ۷۶۷.

۵۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۴۳۴ - ۴۳۸.

۵۷. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، ص ۲۵۷.

۵۶. همان، ص ۷۷۷.



وی درباره نقد ارسطو که سعی در اثبات خدا از طریق حرکت و اتصاف او به محرک اول دارد، ضمن نقل کلام یکی از شارحان در مقدمه مرام ارسطو آن را مورد تأیید قرار می‌دهد و می‌گوید:

والله تعالى نرفعه عن ان نجعله سبباً للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن ان يتحرك فضلاً عن حركة السماء. فهو الاول و هو الحق و هو مبدأ ذات كل جوهر و به يجب كل شيء سواء و تأتیه الضرورة عند النسبة التي يجب ان يتسع بيته و بين منبجس عنه الضرورة الى الاشياء حتى تكون الموجودات ضرورية من قبله.<sup>۵۸</sup>

از این رو ابن سینا هیچ‌گونه استدلالی را برای اثبات وجود خدا فقط با اتکا به علم طبیعت نمی‌پذیرد. وی تنها ادله‌ای را می‌پذیرد که با وجود، از آن نظر که وجود است ارتباط دارد. ابن سینا شأن علمی و منزلت فکری ارسطو را بالاتر از آن می‌داند که بخواهد از مجرای امور طبیعی چون حرکت به اثبات وجود خدا بپردازد؛ لذا در این باره می‌گوید: برایم بسیار سخت است که بپذیرم اعتقاد به مبدأ و وحدت او براساس حرکت و وحدت عالم متحرک باشد. چنین گمان شده که در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو این گونه مشی شده است. این گمان البته از دو آموزان، شکفت‌انگیز نیست؛ اما از بزرگان این فن جای بسی شکفتی است.<sup>۵۹</sup>

۱۲ - طبیعت در فلسفه ابن سینا قلمرویی است از واقعیت که برای هدف و غایت خاصی خلق شده و همه پدیده‌های آن دارای معنی است و حکمت خالق آن، همه جا آشکار است.<sup>۶۰</sup> طبیعت برابر تدبیر و نظام الهی به وجود آمده و غایت آن تحقق نظام احسن است.<sup>۶۱</sup> از نظر ابن سینا، ذات حق از آنجا که خویشتن را هم به عنوان تعقل محض و هم به عنوان منشأ و مصدر همه موجودات ممکن ادراک می‌کند، بدون هیچ‌گونه میانجی یا واسطه به عالم مخلوق تکوین می‌دهد و نظمی را پدید می‌آورد که در سراسر عالم، ساری است. آنچه ابن سینا در اینجا دقیقاً به دنبال آن است این است که اگر نظمی وجود دارد علت وجود آن چیست؟ همان‌طور که استدلال او به وجود خدا در مقام محرک اول بدین معنا نیست که او را محرک اصلی طبیعت بینگارد، اثبات وجود او در مقام علت غایی نیز بدین معنا نیست که او را فقط ناظم این جهان سراسر نظم و دقت به شمار آورد. سخن او در صورتی می‌تواند بخوبی فهمیده شود که از مرتبه ساختن به آفریدن فراتر رویم. بنابراین اعتقاد به چنین ناظمی حاصل توجه ما به دقت محاسبه مقرر در بین اجزای عالم نیست؛ زیرا چه بسا که طبیعت را از بسیاری از این جهات فاقد این دقت بدانیم؛ بلکه از این لحاظ است که هر جا نظمی موجود است، باید علتی برای افاده وجود به آن باشد.

۵۸. ابن سینا، ابوعلی، الانصاف، شرح کتاب دوم ارسطو، ص ۲۶؛ (ارسطو عند العرب، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، کویت، وکالة المطبوعات همچنین رجوع کنید به همان: ص ۲۳ و ۲۴).

۵۹. ابن سینا، ابوعلی، المباحثات، نم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ه. ش، ص ۱۸۴.

۶۰. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۱؛ همو، المبدء و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ه. ش، ص ۸۸.

۶۱. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.



## منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی، الانصاف، شرح کتاب دوم ارسطو، ص ۲۶؛ (ارسطو عندالعرب، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، کویت، وكالة المطبوعات.
۲. ابن سینا، المبدء و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، قم، مكتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه. ق.
۴. ابن سینا، ابوعلی، عیون الحکمة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، وكالة المطبوعات و دارالقلم، ۱۹۸۰ م.
۵. ابن سینا، ابوعلی، رسائل، الرسالة العرشية، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
۶. ابن سینا، ابوعلی النجاة، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۷. ابن سینا، دانشنامه عالی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
۸. ابن سینا، ابوعلی، رسائل، تفسیر سورة توحید، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
۹. ابن سینا، منطق المشرقیین، چاپ اول، قم، مكتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ه. ق.
۱۰. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، چاپ دوم، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ه. ق.
۱۱. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، کتاب المدخل ایساغوجی، قم، مكتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه. ق.
۱۲. ابن سینا، ابوعلی، التعليقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، تهران، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه. ق.
۱۳. ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الطبيعيات، سماع طبیعی، قم، مكتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۲ ه. ق.
۱۴. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷ ه. ش.
۱۵. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرفالدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷ ه. ش.
۱۶. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۷. ایزوتسو، بیناد حکمت، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ه. ش.
۱۸. تفتازانی، سعدالدین، شرح مقاصد، ج ۱، مصر، ۱۳۰۵ ه. ق.
۱۹. حلی، علامه حسین ابن یوسف، ایضاح المقاصد، تهران، ۱۳۳۷ ه. ش.
۲۰. رازی، امام فخر، مباحث المشرقیة، ج ۱، تهران، مكتبة الاسدی، ۱۹۶۶ م.
۲۱. ژان وال، مابعدالطبیعه، ترجمه جمعی از نویسندگان، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ ه. ش.
۲۲. ویلسون، اتین هانری، خدا و فلسفه، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۴ ه. ش.
۲۳. ویلسون، اتین هانری، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ه. ش.



۲۲. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۲۵. فارابی، ابونصر، التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱ هـ. ش.
۲۶. فارابی، ابونصر، عیو المسائل، چاپ مصر، ۱۳۲۸ هـ. ق.
۲۷. فارابی، ابونصر، الدعوى القلبية، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۲۵ هـ. ق.
۲۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۲۹. ملاصدرا، المشاعر، چاپ اول، اصفهان، انتشارات مهدوی، ص ۲.
۳۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ هـ. ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی