

مباحث تطبیقی در فلسفه

دکتر رضا داوری اردکانی

این غایت رواند و فیلسوف در تأمل خویش این میل و توجه را در می‌یابد، زیرا او خود بیشتر از همه مایل به غایت است (مشکلی که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که ارسطو صریحاً وجود را فعل محض یا فعلیت تام ندانسته و از زمان ترجمه فلسفه یونان به زبان لاتین وجود را با فعلیت یکی دانسته است). به همین جهت در فهم معنی مابعدالطبیعه نیز دشواریهایی پدید آمده است. یک بار ارسطو گفته بود که مابعدالطبیعه، علم به مبادی و علل اولی است و به این جهت آن را فلسفه اولی هم خوانده بود. ارسطو گفته است: مابعدالطبیعه علم به وجود است، از آن حیث که وجود است؛ یعنی علم به مطلق وجود و مراد از مطلق وجود، وجود مطلق و آزاد از قیود نیست یعنی نباید گفت که مطلق وجود صرفاً از قید مراتب آزاد است بلکه حتی قید اطلاق هم ندارد. پس مابعدالطبیعه دانشی نیست که موضوعش مرتبه‌ای از وجود، مثلاً وجود محسوس یا مرتبه معقول وجود یا حتی وجود مطلق باشد.

موضوع فلسفه مطلق وجود است ولی هنوز بدرستی نمی‌دانیم که مطلق وجود یعنی چه؟ و معنی وجود از آن حیث که وجود است چیست؟ کسانی گفته‌اند که مطلق وجود، موجود و رای محسوس است یعنی مطلق وجود را وجود مطلق و مجرد از ماده دانسته‌اند. بعضی دیگر

فلسفه را برای چه می‌آموزند و آیا فیلسوف در تحقیق و تعلیم و تفکر، غرض یا اغراض خاص دارد؟ در تفکر، غرض و مقصود، جایی ندارد و شریف‌ترین چیزها را برای چیز دیگر نمی‌آموزند و طلب نمی‌کنند. بنابر این فلسفه غایتی بیرون از خود ندارد بلکه مقصود لذاته است؛ یعنی آن را برای مقصد و مقصود دیگری نمی‌آموزند. این فکر برای عالم ما که در آن همه چیز را وسیله می‌دانند و اگر علمی فائده نداشته باشد، و برای رسیدن به مقصودی به درد نخورد زائد شمرده می‌شود، قدری عجیب می‌نماید اما چون فیلسوف، کمال آدمی را در مشاهده صور معقول و دیدار حقایق می‌بیند، در طلب همین کمال است و پیداست که کمال، وسیله چیزی نمی‌تواند باشد.

فلسفه، تشبیه به خداست. خدای ارسطو، علم به شریف‌ترین چیزها دارد. یعنی صرفاً به خود عالم است. مابعدالطبیعه علم الهی است و این به دو معنی است: یکی این که در فلسفه (مابعدالطبیعه) از هستی و صفات خدا بحث می‌شود، دیگر این که این علم، علم خدایی است و منشاء و مرتبه والا دارد. خدا فعل محض و غایت همه چیز است؛ یعنی عالم همه مایل به اوست و همه سوی

□ مابعدالطبیعه دانشی نیست که موضوعش مرتبه‌ای از وجود، مثلاً وجود محسوس یا مرتبه معقول وجود یا حتی وجود مطلق باشد. موضوع فلسفه مطلق وجود است ولی هنوز بدرستی نمی‌دانیم که مطلق وجود یعنی چه؟

تدوین کتاب مابعدالطبیعه نظر خود را تغییر داده است، چنانکه یگر (W. Jaeger)، تفسیر تئولوژیک را مربوط به تفکر دوران جوانی ارسطو دانسته است. بعضی دیگر نیز در صدد جمع این تعاریف و تحویل هر یک به دیگری برآمده‌اند در این که مابعدالطبیعه ارسطو یک تئولوژی (علم الهی) به معنی عام و کلی است تردید نباید کرد ولی ارسطو نگفته است که موضوع این علم خداست و اگر وجود را جوهر دانسته است ظاهراً مرادش این بوده است که همه چیز به وجود، موجود است.

ابن‌سینا مطلب را به نحو منظم‌تری آورده است او موضوع و مسائل علم را از هم تفکیک کرده و خدا را موضوع علم مابعدالطبیعه ندانسته است، چنانکه در آغاز مابعدالطبیعه از خدا بحث نمی‌شود؛ بلکه در پایان، وجود و صفات او را اثبات می‌کنند. و حال آن که موضوع یک علم در آغاز آن طرح می‌شود. البته در هیچ علمی وجود موضوع را اثبات نمی‌کنند و چیزی که احتیاج به اثبات داشته باشد موضوع علم نمی‌تواند باشد. موضوع یک علم در علم بالاتر اثبات می‌شود ولی در هیچ علمی موضوع، از مسائل آن علم نیست و در آن علم اثبات نمی‌شود. در مابعدالطبیعه هم موضوع اثبات نمی‌شود، منتهی فرقی که مابعدالطبیعه با علوم دیگر دارد این است که در علوم جزوی موضوع، گاهی عنوان نمی‌شود و اگر بشود مورد بحث قرار نمی‌گیرد و حال آن که در فلسفه به معنی مابعدالطبیعه، موضوع مطمح نظر است. گفته‌اند که فلسفه علم به علل است ولی علل چهارگانه هم، در موضوع علم مابعدالطبیعه نیستند، بلکه از مسائل یعنی از اعراض ذاتی وجودند. زیرا علل و مبادی اولی پس از تحقیق معلوم می‌شوند. در واقع موضوع مابعدالطبیعه از نظر ابن‌سینا وجود من حیث هو وجود است و مسائل آن اعراض ذاتی وجودند و چون علل و مبادی از اعراض ذاتی وجودند همه در زمره مسائل فلسفه قرار می‌گیرند.

ارسطو و ابن‌سینا در این مورد همداستانند که مابعدالطبیعه علم اعلی است و تمام علوم بر آن مبتنی هستند. بنابر این در مابعدالطبیعه نه فقط از اعراض ذاتی وجود بلکه از مبادی علوم دیگر هم بحث می‌شود. اما

موجود را محسوس و متعلق به مرتبه حس دانسته‌اند ولی تعداد افراد این هر دو گروه قلیل و اندک شمار است و آراءشان نیز چندان مورد اعتنا نیست. نظر محققان فلسفه این است که مطلق وجود نه قید طبیعی دارد نه وجود ریاضی یا الهی است. وجود از آن حیث که وجود است؛ یعنی وجود بدون قید طبیعی و ریاضی و الهی. ولی ما نمی‌دانیم وجودی که هیچ قید ندارد و صرف وجود است چیست؟ آیا کلی‌ترین نام و عنوان است که به چیزها می‌دهیم و همه چیز در این نام و عنوان مشترکند؟ البته که چنین است. اما به شرط آن که نتیجه نگیرند که وجود، صرف لفظ و عنوان است و حقیقت ندارد.

ارسطو که نمی‌خواست در ورطه نام‌انگاری و قول به اشتراک لفظی وجود فروافتد، گفته است وجود، چند معنی دارد که مهمتر از همه، وجود به معنی جوهر است. اکنون که برای ما ماهیت و جوهر، معانی خاصی پیدا کرده است و پس از دیدن و شنیدن این اصطلاحات، معانی و تعاریف رسمی آنها به خاطرمان می‌آید، تعجب می‌کنیم که چرا ارسطو گفته است، وجود، جوهر است، زیرا بلافاصله به یادمان می‌آید که جوهر چیزی است که هرگاه در خارج موجود شود، لافی‌الموضوع است زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم وجود به معنی موجود لافی‌الموضوع است، پس باید تحقیق کنیم و ببینیم که چگونه ارسطو جوهر و وجود را یکی دانسته است. فیلسوف می‌خواهد به جوهر چیزها راه یابد و به این جهت گفته‌اند، فلسفه، علم به جوهر و ذات اشیاء است. علاوه بر اینها ارسطو در مابعدالطبیعه گفته است که تاج مابعدالطبیعه و اوج و قله آن علم الهی است. آیا همه اینها را می‌توان با هم جمع کرد و یکی دانست، یعنی آیا علم به اعراض ذاتی وجود و علم به مبادی اولی با علم به جوهر و همه اینها با خداشناسی یکی است.

بعضی از مفسران با توجه به این که تحریر کتاب مابعدالطبیعه در زمانی نسبتاً طولانی و در ادوار مختلف تفکر ارسطو نوشته شده است؛ معتقدند که این تعاریف و وصاف یکی نیست یعنی وجه نظر تئولوژیک با تفسیر مربوط به علم الهی متفاوت است و ارسطو در طی دوران

توجیه و بیان این که چه نسبت و مناسبتی میان مبادی علوم و عوارض ذاتی وجود و موجود مطلق یا موجودات مجرد و مفارق وجود دارد، بسیار دشوار است. ارسطو گفته است که در فلسفه اولی از موجود از آن جهت که موجود است بحث می‌شود. شارحان، موجود را به دو معنی گرفته‌اند، به نظر ژیلسن، فلسفه اولی در معنی اولی علم به موجود مطلق است و همچنین علم به عوارضی که به موجود از آن جهت که موجود است، تعلق می‌گیرد. در معنی دوم مراد از فلسفه اولی علم به موجوداتی است که اطلاق موجود بر آنها اولویت دارد (رجوع شود به بحث در مابعدالطبیعه نوشته ژان وال ترجمه دکتر یحیی مهدوی، ص ۱۲۶).

(یعنی در بیان وجود و علل وجود) و من می‌گویم، ای کاش می‌دانستم که چه چیز باعث شده است که **خواجه نصیرالدین** این چنین اعتذار نموده. گویا او متذکر آنچه که «شیخ» در کتاب شفا در موردی نظیر این مورد گفته است نبوده.

فرض که وجود چنانکه او پنداشته است از عوارض ماهیات و معلول ماهیات باشد ولی باید دانست که غرض «شیخ» از علل وجود در این نمط، همانا علل چهارگانه؛ یعنی علت فاعلیه و علت غائییه و علت مادی و علت صوریه است. و مسلم است که وجود عام بدیهی نیازی به مثل این گونه مبادی و علل ندارد. پس همانطور که وجود مطلق که شامل کلیه موجودات و منبسط بر همه

□ ارسطو و ابن‌سینا در این مورد هم‌داستانند که مابعدالطبیعه علم اعلی است و تمام علوم بر آن مبتنی هستند.

موجودات است به وجود واجب و ممکن و واحد و کثیر و جوهر و عرض منقسم می‌گردد، به فاعل و غایت و ماده و صورت نیز منقسم می‌شود؛ و همه این عناوین از عوارض وجودند. پس این اوصاف از جمله مطالبی هستند که در حکمت الهی و علم ما قبل‌الطبیعه از آنها بحث می‌شود.^۱

شاید میان **خواجه نصیرالدین طوسی** و **ملاصدرا** اختلاف چندانی نباشد. آنچه به بحث ما مربوط می‌شود این است که هیچ یک به این پرسش توجه نکرده‌اند که چگونه ما دو الهیات داریم؛ یکی الهیات به معنی اعم و دیگر الهیات به معنی اخص و هر یک از اینها موضوع خاص خود را دارند. آیا لفظ الهیات در اینجا مشترک لفظی است؟ ما می‌توانیم علم به امور عامه را مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی بخوانیم و آن را از علم الهی جدا بدانیم ولی خود ارسطو در طبقه‌بندی علوم، علم الهی را در صدر علوم نظری قرار داده و فلسفه اولی را در ذیل آن یا فصلی از آن دانسته است. اصلاً این مشکل، مشکل ارسطوست که به فلاسفه دوره اسلامی و قرون وسطی به ارث رسیده است و نباید توقع داشته باشیم که مشکلی کاملاً حل شده باشد. ما نه در تقسیم‌بندی ارسطو و نه در تقسیم‌بندیهای فلاسفه اسلامی علمی به نام مابعدالطبیعه نداریم بلکه

ژیلسن این تقسیم را موجب ابهام می‌یابد، ولی این ابهام و حتی اشکال وقتی بیشتر می‌شود که بدانیم ارسطو مقولات را مقولات وجود خوانده است. زیرا اگر اینطور باشد باید بتوانیم بگوییم جوهر، وجود است، کم، وجود است، اضافه، وجود است، ولی حکمای ما که مقولات را مقولات ماهیت دانستند نه فقط دچار مشکل ارسطو نشدند بلکه اشکال نظر ارسطو را تا حدی رفع کردند.

پیش از آن که به بیان سیر اجمالی این بحث بپردازم باید توجه کنیم که آنچه ژیلسن (فیلسوف فرانسوی معاصر و از شارحان فلسفه توماس) در بیان موجود و تعریف فلسفه اولی گفت، از سوی حکمای اسلامی نیز اظهار شده است. سخن **صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)** در اشراق دهم از مشهد اول، **شواهد الربوبیه** را بخوانیم: «بسیار عجیب و شگفت آور است از فیلسوف بزرگی چون محقق مقاصد اشارات که چگونه در مقام شرح عبارت «شیخ» که می‌گوید: **النمط الرابع فی الوجود و علله**، گفته است که مقصود شیخ از وجود در اینجا وجود مطلق است که بر وجودی که وی را علتی نیست و نیز بر وجودی که معلول است حمل می‌شود به نحو تشکیک. و هر مفهومی که بر اشیاء مختلفی به نحو تشکیک حمل شود نه عین ماهیت آنهاست و نه جزء ماهیت آنها بلکه امری است عارض بر آنها. بنابراین وجود، معلول و مستند به علتی است. و برای همین منظور شیخ گفته است: **فی الوجود و علله**

۱- شواهد الربوبیه، ص ۲۴، ترجمه فارسی انتشارات سروش: ۱۳۶۶.

علم الهی داریم که فارابی در *احصاء العلوم* نوشته است تمام این علم (علم الهی) در کتاب *مابعدالطبیعه* آمده است. فارابی با نظر در مطالب کتاب ارسطو (و البته کتاب *اثولوجیا* و بعضی دیگر از کتب *نوافلاطونی* منسوب به ارسطو) علم الهی را شامل سه بخش دانسته است: بخش اول بحث در موجود و چیزهایی است که بر موجود از آن حیث که موجود است، عارض می‌شود. بخش دوم بحث در میادی برهانها در علوم نظری جزئی است و در بخش سوم از موجوداتی که نه جسمند و نه در جسم قرار دارند، بحث می‌شود.

موضوع علم الهی بحث شده است. ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* نوشته است «... هرگاه جواهری و رای جواهر طبیعی وجود نداشته باشد، علم اول، علم طبیعی است و این علم از حیث این که اول است، کلی است و کلی علمی است که به تحقیق در وجود از آن حیث که وجود است می‌پردازد...»^۲ اما مراد ارسطو از وجود از آن حیث که وجود است مفهوم عام و بدیهی وجود نیست، بلکه چیزی است برتر از طبیعی که متعلق علم طبیعی است؛ یعنی جواهری که مرکب از ماده و صورت نیستند بلکه جواهر مفارق است.

□ صرف نظر از این که مطالب

این‌سینا در علم طبیعت از مطالب

کتاب ارسطو منظم‌تر است، در ارتباط

علم طبیعی با علم مابعدالطبیعه میان

دو فیلسوف، اختلاف اساسی وجود

ندارد.

وجود از آن حیث که وجود است اگر چه اولاً به محرک اول اطلاق می‌شود اما انحصار به آن ندارد. ارسطو به علل مفارق دیگری هم معتقد است. بعضی از فلاسفه مسیحی بیان کامل این معنی را در این آیه از سفر خروج یافته‌اند که «من هستم آنچه هستم». به نظر بعضی از محققان مشکل از اینجا پدید آمده است که ارسطو در بیان اقسام وجود به مثالها و مصادیق، توجه کرده و کسانی گمان کرده‌اند که ارسطو با ذکر مصادیق اقسام وجود را ذکر کرده است. او اگر گفته است که وجود جوهر است مرادش این نیست که مفهوم وجود با مفهوم جوهر یکی باشد. اگر از ارسطو می‌پرسیدند وجود جوهر است یا عرض؟ شاید مثل فیلسوفان دوره اسلامی می‌گفت، وجود نه جوهر است و نه عرض؛ وجود مفهومی مقول به تشکیک است. متأخران از حکمای اسلامی گفته‌اند که حقیقت وجود مقول به تشکیک است؛ یعنی با این که در معنای وجود، جوهر و عرض مأخوذ نیست، اینها همه از مراتب وجودند.

دیگر این که وجود، چنانکه جمعی پنداشته‌اند، امری اعتباری نیست؛ زیرا که تحققش بسته به اعتبار اعتبارکننده نیست و انبساطش بر ماهیات به نحو عامی است که عارض مفهوم عدم مطلق و مضاف و قوه و استعداد و فقر و امثال آنها از مفهومات عددیه نیز می‌شود و دیگر آن که

در این قسمت فارابی مطالبی می‌گوید که البته در کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو نیامده است ولی این مطلب فعلاً مورد نظر ما نیست بلکه بحث این است که چگونه این سه جزء، سه جزء علمی هستند که موضوع آن وجود است؟ آیا بگوییم که فقط قسمت اول که بعدها امور عامه خوانده شده است، موضوعش وجود است و در آن دو قسمت دیگر به وجود و اعراض ذاتی وجود نمی‌پردازند؟ در این صورت چرا باید به این علم، نام علم الهی بدهیم اگر مراد از وجود، مطلق وجود است بی آن که قید الهی و ریاضی و طبیعی داشته باشد و علمی که به آن می‌پردازد از علوم الهی و ریاضی و طبیعی اعم است و این علوم نسبت به علم کلی، علوم جزوی هستند؟ فارابی هیچ توضیحی که در این مرحله مشکل‌گشا باشد، نمی‌دهد اما با تحقق در این گفته او که خدا از هر چیزی شایسته‌تر است که واحد و موجود و حق خوانده شود، می‌توانیم بگوییم که بدون دانستن امور عامه و مبادی براهین علوم جزوی، علم الهی متحقق نمی‌شود. اما اگر چنین باشد، موضوع علم الهی دیگر مطلق وجود و وجود از آن حیث که وجود است، نیست. زیرا مطلق وجود، موضوع علم کلی است. در این که مطلق موجود؛ موضوع علم الهی و علم ریاضی و علم طبیعی نیست، اختلافی وجود ندارد اما لئون روپن، یکی از معاریف مفسران ارسطو، گفته است که وجود از آن حیث که وجود است امری فوق طبیعی است. مستند او در این قول قطعه‌ای از کتاب *مابعدالطبیعه* است که در آن از

۲- مابعدالطبیعه، اسپیلون ۱، ۱۵۲۶ و ۱، ترجمه فارسی.

هر چه متحقق می‌شود خواه در خارج و خواه در عقل، با وجود متحقق می‌شود و او بر همه آنها محیط است و قوام همه به اوست و اگر وجود نباشد چیزی نخواهد بود نه در عقل و نه در خارج، بلکه عین همه ممکنات اوست که تجلی نموده است در مراتب خودش و ظاهر شده است به ضرور و حقایق اشیاء چه در عین و چه در علم که به سبب بساطتش به هیچ وجه قابل انقسام و تجزی نیست. پس نه جنس دارد و نه فصل و نه حد و جمیع کمالات لازم اوست و هر وجودی که در مرتبه تالی وجودی دیگر است که فوق اوست در آن وجود قاهر مستهلک است.^۳

در آثار فارابی و ابن سینا تقسیم و تفکیک علوم دقیقتر می‌شود. ارسطو در کتاب طبیعت می‌خواست صیورت را تبیین کند و در این راه به تحقیق عمیقی در باب زمان و مکان پرداخت. عالم طبیعت در حال شدن و تغییر است زیرا شی طبیعتی مرکب از قوه و فعل است و صورت و ماده اشیاء محسوس در عین حال که تحقق دارند ضرورتاً در مرتبه کمال خود نیستند و چیزی می‌توانند بشوند که هنوز نشده‌اند.

چیزها ثابت به نظر می‌آیند و البته در هر مرحله‌ای شأن و مرتبه‌ای از فعلیت دارند اما همین صورتی که در زمان (در هر لحظه از زمان) در چیزها می‌بینیم، پوششی است بر باطن یا بنیاد مخفی امکانات بسیار. طبیعت مملو از امکانات است و فیلسوف که از ورای حجاب، این امکانات را می‌بیند به حیرت می‌افتد. در اینجا فیلسوف از حرکت، به عنوان چیزی که عارض موجودات طبیعی می‌شود، در می‌گذرد و به اصل و مبدأ آن می‌رود.

فیلسوف برای تبیین حرکت، باید به ورای عالم محسوس سیر کند و می‌دانیم که افلاطون برای تبیین و فهم معنی حرکت، به عالم مثل قائل شد. اما شاید بتوان گفت که ارسطو هم به نظری که از آن اعراض کرده بود، باز گشته است و این امر چندان تعجب ندارد. افلاطون یک معلم ساده نبود او طرحی درافکنده بود که حتی ارسطو یعنی عقل آکادمی هم نمی‌توانست آن را بکلی در هم بریزد. ارسطو طرح افلاطونی مثل مفارق را نپذیرفت اما مانند افلاطون، قول به مراتب وجود را با کشش و جاذبه‌ای که همه موجودات به صورت محض دارند و بطور کلی تفوق صورت بر ماده را نگاه داشت. اگر می‌بینیم که ارسطو در کتاب طبیعت به اثبات وجود خدا پرداخته است، برای این است که نظام و وحدت را متذکر شده باشد. البته ابن سینا از این جهت به او خرده می‌گیرد اما چون به او بسیار احترام می‌گذارد در صدد توجیه بر می‌آید و می‌گوید مقصود ارسطو آماده کردن خوانندگان برای

ورود در مطالعه فلسفه اولی و الهیات بوده است، ولی حقیقت این است که ارسطو بدون رجوع به صورت کل و توجه به نظم و ترتیب موجودات نمی‌توانسته است مباحث طبیعی را سر و سامان بدهد.

صرف نظر از این که مطالب ابن سینا در علم طبیعت از مطالب کتاب ارسطو منظم‌تر است، در ارتباط علم طبیعی با علم مابعدالطبیعه میان دو فیلسوف، اختلاف اساسی وجود ندارد. فلاسفه اسلامی طرح تقسیم و طبقه‌بندی ارسطویی علوم را با دقت، مشخص و تبیین کرده‌اند بنحوی که موضوع و مسائل هیچ یک با دیگری اشتباه نمی‌شود، چنانکه موضوع علم الهی موجودی است که در ذهن و در خارج مجرد از ماده است و موضوع علم ریاضی گرچه در ذهن از ماده مجرد است اما در خارج با ماده است. اما موجودی که در ذهن و در خارج از ماده منفک نمی‌شود متعلق بحث علم طبیعی است.

ابن سینا هم مانند ارسطو معتقد بود که تحقیق را از علم طبیعت باید آغاز کرد. علم طبیعت از جهت آموختن و تحقیق قبل از علم مابعدالطبیعه قرار دارد و در بسیاری از موارد، مقدمات مسائل مابعدالطبیعه در علم طبیعت فراهم می‌شود، مثل کون و فساد و مکان و زمان و تغییر. از سوی دیگر مبادی علم طبیعت مثل علم ریاضی و هر علم دیگر در مابعدالطبیعه تبیین می‌شود (و اگر بخواهیم بر مبنای دکارت سخن بگوییم، علم طبیعت اگر بر مبنای مابعدالطبیعه نباشد بی‌ریشه و بی‌اصل است) پس به یک اعتبار، مابعدالطبیعه مقدم است. علم طبیعت از آن جهت مقدم است که از محسوس آغاز می‌کند و در تحقیق به جایی می‌رسد که مطالب و مواد، برای علم مابعدالطبیعه فراهم می‌سازد. تأخر این علم و تقدم مابعدالطبیعه بیشتر جنبه اتنولوژیک دارد زیرا موضوع این علم از حیث ذات و کلیت، مقدم بر موضوعهای علوم دیگر است. علاوه بر این مبادی مورد استفاده علم طبیعت هم در مابعدالطبیعه کشف می‌شود. اینها مطالبی است که ابن سینا و ارسطو در آن اتفاق دارند ولی می‌دانیم که در عالم اسلام علم الهی صورتی دیگر یافت و این اختلاف چندان اساسی بود که می‌بایست نسبت موجودات و به تبع آن مراتب و طبقه‌بندی علوم و مباحث علم طبیعت تغییر کند؛ به عبارت دیگر با اختلاف اساسی‌ای که ابن سینا در علم الهی با ارسطو پیدا کرد، در علم طبیعت هم می‌بایست اختلاف نظر پیدا کنند. می‌دانیم که ارسطو برای تبیین

۳- مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۱۲، از مقدمه مترجم احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

□ البته بطوریکه در کلمات فیلسوفان
اسلامی و مخصوصاً در مباحث حکمت
متعالیه صدرالمتألهین و پیروان او
روشن شده است وجود در تصور عارض
ماهیت می‌شود.

حرکت به نظر افلاطون رجوع کرد و گرچه مثل افلاطون را قبول نکرد اما نگفت که هیچ صورت مفارقی وجود ندارد، همچنین ارسطو پذیرفت که مباحث علم مابعدالطبیعه محدود به تحقق در عالم مجردات و صور باشد و محسوسات را سایه آن صور ندانست. به نظر ارسطو، کلی در خارج از ذهن تحقق ندارد و اگر کلی صرفاً به صقع ذهن تعلق داشته باشد، علم و فلسفه صورت دیگری پیدا می‌کند. ارسطو وجود صور بدون ماده را اثبات کرده است اما تصدیق صور مفارق با قول به مثل نباید اشتباه شود و مخصوصاً در اوائل و در اواخر کتاب مابعدالطبیعه در باب مثل بحث کرده و نه فقط آن را غیر قابل قبول دانسته، بلکه گفته است که قول به مثل عقلی، حتی منظور افلاطون را هم تأمین نمی‌کند. افلاطون می‌خواست است با رجوع به نظریه مثل، مسئله تغییر و کثرت را حل کند. حکمای پیش از سقراط، کثرت را به یک یا چند مبده و اصل باز می‌گرداندند. ارسطو گفته است بعضی از افلاطونیان آنقدر علت جعل کردند که تعداد آنها از تعداد موجودات محسوس افزون بود. اکنون در استدلالهای ارسطو وارد نمی‌شویم. این استدلالها بیشتر همانهایی است که افلاطون خود در پارمنیدس آورده بود و ارسطو آنها را بر مبنای یافته های خود تصویر کرده است. ابن سینا نیز مانند ارسطو مثل عقلی افلاطونی را رد کرد. او نیز مانند ارسطو معتقد است که کلی، در صقع ذهن وجود دارد و از لوازم فعل شناسایی است و به این جهت عالم مستقل از ذهن وجود ندارد. اکنون به وضع ابن سینا می‌پردازیم.

ارسطو در کتاب نفس صرفاً اشاره‌ای به افاضه علم از عالم بالا کرده بود اما نظر ابن سینا در باب افاضه علم از عقل فعال، روشن و صریح است؛ یعنی صورت علمی که از عقل فعال صادر می‌شود، به عقل بالمستفاد می‌پیوندد و این صورت در نفس قرار می‌گیرد و موقف آن، آنجاست. ابن سینا و فلاسفه اسلامی با قول به این معنی که تمام صور موجودات در علم خداوند وجود دارد به نظریه مثل افلاطونی نزدیک می‌شوند، اما ابن سینا از جنبه انتولوژیک بشدت مثل افلاطونی را رد می‌کند، او امور و

اشیاء ریاضی را هم دارای وجود و صقع خاص نمی‌داند بلکه به نظر او اعداد و خطوط و سطوح و احجام و نسبتهای ریاضی را به مدد تجربه هم می‌توان شناخت. اینها همه در اشیاء طبیعی وجود دارند و از اشیا انتزاع می‌شوند. به این ترتیب قهری است که با نظریه اعداد مثل هم مخالف باشد. او نمی‌پذیرد که طبایع عالم طبیعی، مرکب از اعداد باشد زیرا اعداد، مرکب از آحاد است و آحاد هم با هم مشابهند، پس چگونه می‌توان تنوع و کثرت اشیاء طبیعی را با قول به ترکیب اجزاء مشابه تبیین کرد؟ مگر این که عامل زائد دیگری در کار آید که تفاوت و اختلاف را موجب شود. مع هذا زمینه قول به صور عقل در فلسفه ابن سینا وجود دارد و فلاسفه بعد از او به درجات، مثل عقلی را پذیرفته‌اند. علی‌رغم آنچه ارسطو در باب بی اثر بودن مثل در تبیین حرکت و کثرت گفته است در فلسفه اسلامی نمی‌توان از آن بکلی صرف نظر کرد (لااقل به صورت وجود علمی موجودات در علم خدا). ارسطو با این که مابعدالطبیعه را با عبارات مختلف تعریف کرده است، مسلم این که آن را علم وجود (انتولوژی) می‌دانسته است. (اصطلاح انتولوژی از ارسطو نیست و ظاهراً قرن‌ها بعد از او ولف آن را جعل کرده است). یعنی مابعدالطبیعه، علم مطلق وجود است.

یک بار دیگر پرسیم، مطلق وجود یعنی چه؟ وجود از آن حیث که وجود است چیست؟ آیا وجود مشترک معنوی است؟ به نظر بسیاری از فیلسوفان وجود، بر هر چه که هست اطلاق می‌شود، به فرض این که این قول را بپذیریم (در صورتی می‌توانیم این قول را بپذیریم که وجود و موجود را یکی بدانیم)، آیا آسانتر این نیست که بگوییم وجود مشترک لفظی است؟ البته بعضی گفته‌اند که وجود گرچه مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی اما بنحو یکسان بر موجودات حمل نمی‌شود؛ یعنی مفهوم وجود مشکک است. موجودات همه در یک درجه از وجود نیستند، بعضی وجود ضعیف دارند و بعضی دیگر در مراتب شدت وجودند. سن توماس و ملاصدرا و لایبنیتز از این رأی دفاع می‌کنند، ارسطو هم ظاهراً در بحث مقولات به نوعی تشکیک قائل است، اگر تشکیک در وحدت مقولی (باب جوهر و عرض) را بتوان به او نسبت داد، می‌توان گفت که در وجود موجودات نیز قائل به تشکیک است. ابن سینا گفته است: وجود، جنس نیست که با فصل قریب حد و تعین پیدا کند، وجود به هر چه که هست اطلاق می‌شود و هیچ چیز خارج از شمول آن قرار نمی‌گیرد یعنی شامل تمام اجناس و فصول است در این صورت چگونه می‌توان وجود را مشکک دانست؟

ابن‌سینا به هیچ وجه این معنی را نمی‌پذیرد، به نظر او اگر وجود مشکک بود معنای مشترکی که بتوان به تمام موجودات نسبت داد، نداشت. اگر یک لفظ واحد نام و عنوان اشیاء متباین باشد چگونه می‌توان آن لفظ را دارای معنی واحد دانست و چگونه علم واحد به آن اشیاء متباین تعلق می‌گیرد. اگر این تفسیر را بپذیریم تنها وجهی که می‌توانیم برای آن قائل باشیم آن است که شاید ابن‌سینا تشکیک را ملازم با اشتراک لفظی گرفته است و پیداست که قول به اشتراک لفظی وجود مؤدّی به مابعدالطبیعه می‌شود. اما به نظر صدرالمতألّهین در این مورد میان تشکیک وجود و تشکیک ماهیت خلط شده است. آنچه شیخ‌الرئیس در این باب گفته است تشکیک در ماهیات است، مرحوم ملاصدرا در اسفار، تشکیک در ماهیت را که رأی شیخ اشراق است بنحوی اثبات کرده و در شواهدالربوبیه گفته است که معانی کلی، شدت و ضعف نمی‌پذیرد بلکه تقدم و تأخر و کمال و نقص به واسطه وجود خاصشان به آنها ملحق می‌شود.^۴

اما نکته بسیار مهم آن است که صدرالمتألّهین در کتاب شواهدالربوبیه، اختلافی میان نظر خود در باب تشکیک وجود و نظر ارسطو ندیده و نوشته است که میان قول ما به وحدت تشکیکی وجود و آنچه حکمای مشاء، یعنی پیروان فیلسوف اول، در باب اختلاف و تباین موجودات گفته‌اند فرقی نیست.^۵

قبلاً گفتیم که ارسطو وجود اول را جوهر دانسته بود. ابن‌سینا هم این معنی را پذیرفته است اما توجه کنیم که در فلسفه اسلامی مقسم جوهر و عرض ماهیت است، نه وجود و جوهر ماهیتی است که به قول ملاصدرا وجودش اقوی و اتم است و به انحاء وجود اعم از مجردات و مرکبات و همچنین به وجود ذهنی اطلاق می‌شود. پیداست که فیلسوف اسلامی نمی‌تواند موضوع فلسفه را جوهر بداند، زیرا جوهر از آن جهت که ماهیت است ممکن الوجود است و مابعدالطبیعه محدود به بحث در ممکن نمی‌شود. اما ارسطو که در جوهر همه صور وجود یعنی عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم را می‌دید و اعراض را دارای وجود مستقل از جواهر نمی‌دانست، می‌توانست جوهر را موضوع مابعدالطبیعه بداند. با این تفصیل مشکل جمع تنولوژی (علم الهی) و علم مطلق وجود هنوز حل نشده است. مابعدالطبیعه علم وجود است و وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود. فیلسوف هم در باب وجود واجب (وجود الهی) و صفات او بحث می‌کند و هم به ممکن می‌پردازد و البته که این دو جدا نیستند؛ یعنی کسی که در ممکن الوجود تحقیق

می‌کند نمی‌تواند از واجب چیزی نداند و نگوید. در مورد موجودات ممکن، فارابی و ابن‌سینا تمییز و تفکیک دیگری قائل شده بودند و آن تمییز وجود از ماهیت است. چه نسبتی میان وجود و ماهیت هست؟ ارسطو میان صفات ذاتی و عرضی فرق گذاشته بود. آیا وجود، صفت چیزها و جزء ذات آنهاست؟ در ظاهر و به اعتبار نظر منطقی وجود برای ممکن یک عرض و صفت عارضی است چه اگر غیر از این بود از امکان خارج می‌شد و واجب الوجود بود اما ابن‌سینا به صرف میان نظر منطقی اکتفا نمی‌کند. بلکه به مرتبه انتولوژی و مابعدالطبیعه می‌رود. به نظر ابن‌سینا وجود در ذات چیزها مأخوذ نمی‌شود. به عبارت دیگر چون وجود بر ماهیت اضافه شود ماهیت به واجب (واجب بالغیر) تبدیل می‌شود. ممکن به خودی خود نسبت به وجود و عدم یکسان و مساوی است. پس ماهیات ممکناتند که نسبت آنها با وجود و عدم یکسان است و وجود عارض ماهیت می‌شود.

البته بطوریکه در کلمات فیلسوفان اسلامی و مخصوصاً در مباحث حکمت متعالیه صدرالمتألّهین و پیروان او روشن شده است وجود در تصور، عارض ماهیت می‌شود نه این که ماهیتی باشد و وجود به آن اضافه شود، زیرا همین که ماهیتی را تصدیق کردیم در حقیقت ماهیت موجود را تصدیق کرده‌ایم.

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: «انّ الوجود عارض المهیة - تصوراً و اتحاداً هویة». اما در واجب الوجود بالذات وجود عین ماهیت است. ممکنات هم چون متحقق شوند وجود و ماهیت آنها یکی است. اما در واجب الوجود عروض وجود دیگر مورد ندارد.

این یک نظر دقیق و مهم است و از جهت منطقی ظاهراً اشکالی بر آن نمی‌توان وارد کرد. اما آیا نظام منطقی با نظام وجود مطابقت دارد؟ این که وجود عارض ماهیت است در بادی امر ممکن است به گوش یک فیلسوف خوش نیاید چنانکه فی‌المثل سن توماس اصالتی برای ماهیت قائل نمی‌شد که وجود را عارض آن بداند. به نظر او هر موجود محدودی مرکب از وجود و ماهیت است. اما ماهیت در قبال وجود چیزی نیست و حکم یک قوه را دارد. فعلیت تمام موجودات به وجود است. این بیان را در مقابل نظر ابن‌سینا نباید گذاشت. سخنی که از منظومه

۴- رجوع شود به هستی از نظر فلسفه و عرفان اثر استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات زوار، مشهد، ۱۳۷۹ ق.

۵- ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص ۹، جواد مصلح، سروش، ۱۳۶۶.

**□ مانعی ندارد که بگوییم ابن‌سینا به
تعلیمات اسلام در باب خدا و توحید
صورت، مضمون فلسفی و
مابعدالطبیعی داده است اما این
صورت دادن عین تجربه مابعدالطبیعی
اوست نه این که آراء دیگران را برای
مطابقت دادن با معتقدات زمان
دستکاری کرده باشد.**

تصدیق کرد که عالم قدیم است، اما قدیم زمانی است؛ یعنی پیش از خلق عالم زمان نبوده است (و بنابراین باید معنی زمان نیز در نظر ابن‌سینا با زمان ارسطو متفاوت باشد) اما عالم از حیث ذات حادث است، زیرا نبوده است و به وجود آمده است و هر چه که مسبوق به عدم باشد، حادث است. ارسطو هم می‌توانست بپذیرد که عالم قدیم زمانی است اما به شرط این که این قدیم زمانی با حادث ذاتی یکی نباشد زیرا اگر او می‌پذیرفت که عالم حادث ذاتی است عالم در نظر او مسبوق به عدم می‌شد و لاجرم می‌بایست به وجود آمده باشد و در این صورت مسئله ایجاد و جعل پیش می‌آمد. نکته دیگر این است که خدا موجودات را پدید نیاورده است که به حال خود رها کند بلکه علت، وجود آنها و همچنین علت، بقایشان است به این معنی که فیض او دائم است و اگر یک دم افاضه وجود قطع شود، همه موجوداتی که از عدم بیرون آمده‌اند به عدم بازمی‌گردند، خلق فعلی نیست که در یک لحظه با مدت معین صورت گیرد و تمام شود بلکه فعل خلق، در هر چه وجود دارد تا وقتی که وجود دارد باقی است و اگر این فیض یک لحظه قطع شود، عالم نابود می‌شود. این واجب‌الوجود بالذات است که نیاز به علت ندارد. بقیه موجودات همه ممکناتند و ممکن همواره قرین ظلمت عدم است مگر این که تابش نور وجود، آنرا موجود سازد. علتی که موجودات را از کتم عدم بیرون آورده است، از حیث ذات، مقدم بر معلول خویش است. ابن‌سینا غیر ممکن نمی‌داند که در ترتب معلول بر علت، معلولهایی به وجود آید که در همان مرتبه علت باشند، اما در مورد علت محدثه جمیع موجودات این امر محال است زیرا او واجب‌الوجود بالذات است و هیچ موجود دیگری شبیه و مانند او نیست، حتی اگر بپذیریم که موجودات از ازل وجود داشته‌اند، از حیث ذات، متأخر از مبدأ وجودند و انگهی علت، برای وجود داشتن نیاز به معلول ندارد؛ یعنی قائم به معلول نیست و اگر معلول نابود شود او

حاج ملاحادی سبزواری نقل کردیم، با نظر ابن‌سینا اختلاف ندارد. او هم می‌گفته است که وجود و ماهیت در خارج یکی هستند و اگر کسی بگوید، باید توضیح دهد که ماهیات کجا هستند و بی وجود چه می‌کنند؟ و چگونه وجود عارض آنها می‌شود و مگر قبل از وجود ماهیتی هست؟ البته این پرسشها را از ارسطو نمی‌توان کرد زیرا او در باب عروض وجود به ماهیت چیزی نگفته است و این بحث را فلاسفه اسلامی پیش آورده‌اند.

برای روشن شدن مطلب به بیان نظر ارسطو و ابن‌سینا در باب علت می‌پردازیم. آیا علت در نظر ارسطو و ابن‌سینا یکی است؟ نظریه علل چهارگانه ارسطو را می‌دانیم: علل مادی و صوری، که علت قوام خوانده می‌شوند و علل فاعلی و غایی که علت وجود نام دارند.

ارسطو این بحث را در جایی که رابطه و نسبت عالم محسوس و متغیر را با فعل و فعلیت محض مورد بحث قرار داده است آورده و فعلیت محض را علت غایی موجودات دانسته است. فعل محض علت فاعلی (نه به معنی ارسطویی و نه به معنایی که در فلسفه اسلامی پیدا کرده است) عالم نیست بلکه کمالی است که همه چیز به آن متمایل است این کمال چون متفعل نمی‌شود به چیزهای دیگر علم ندارد. او علم محض است و به خود علم دارد؛ یعنی علم علم است اما در بر روی عالم بسته و کاری با آن ندارد. خدای ارسطو عالم به موجودات نیست، اما ابن‌سینا که خدا را عالم می‌دانست علم را منحصر به علم انفعالی نکرد، بلکه علم خدا را علم فعلی خوانده است. در قرون اولیه میلادی مسیحیان فلاسفه یونانی را ملامت کرده بودند که آنها جایی برای عنایت الهی باقی نگذاشته‌اند زیرا اگر خدا به موجودات علم ندارد عنایت هم مورد پیدا نمی‌کند و با تلقی ارسطو از خدا و علت حتی طرح عنایت مورد نداشت ولی ابن‌سینا خدا را علت فاعلی و خالق موجودات می‌دانست البته او میان خلق و تکوین و تولید و ایجاد فرق می‌گذاشت.

خلق؛ یعنی پدید آمدن چیزی که نبوده است و از عدم موجود شده است. مخلوق مسبوق به لا وجود مطلق است ما تکوین، پدید آوردن با اعطای یک صورت به ماده است؛ یعنی تکوین ایجاد به معنی دقیق و درست لفظ نیست. برای خلق علت تام لازم است که صورت و ماده را پدید آورد و در علت تام علت غایی هم هست ولی علت غایی که ارسطو گفته است، علت تامه نیست. در اینجا به دو نکته باید توجه کرد: یکی این که ارسطو عالم را قدیم می‌دانست. ابن‌سینا هم رأی او را تفصیل داد و بنابر اصول فلسفه خود تفسیر کرد و در حقیقت از آن گذشت. ابن‌سینا

می ماند و حال آن که معلول یک لحظه بدون علت بقاء ندارد. اگر گفته شود که مفهوم علت اقتضای تصور معلول می کند و علت و معلول از هم جدا نمی شوند و علت بی معلول معنی ندارد، جواب این است که البته علت بی معلول نمی شود. اما سخن این است که اگر علت نباشد، معلول نیست اما اگر معلول موجود نباشد علت می تواند وجود داشته باشد؛ یعنی وجود علت (وجود او از این حیث که علت است) موقوف به وجود معلول نیست. اینها را که می گویم به علت اولی نظر داریم.

درست است که علل و اسباب، در عدد ممکن است بی نهایت باشند و اگر عالم آغاز و پایان نداشته باشد، باید علل معدده و اسباب بی نهایت باشند، اما سلسله علل باید در جایی متوقف شود. به نظر ابن سینا یک مبدأ اول هست که به هیچ علت دیگر بستگی ندارد. او دائماً در کار خلق موجودات است. اگر تمام علل بستگی به علتی داشته باشند که خود معلول است، موجودات سراسر معلول خواهند بود، پس مجموعه موجودات ممکن (ممکن الوجود بالذات) باید به علتی که باقی به خود (و غنی بالذات) است متکی باشند. عدد موجودات ممکن هر چه باشد، همه باید یک مبدأ مطلق داشته باشند. این که گفتیم، در مورد علت تامه است و به صرف علت فاعلی محدود نمی شود، یعنی علت مادی و صوری و غایی را هم دربرمی گیرد و حاصل، این که سلسله علل بطور کلی باید در علت اللعلل ختم شود.

تحقیق در مبحث علیت، ما را درست به جایی می برد که اصالت فلسفه ابن سینا (و البته قبل از او فارابی) در آنجاست. طبیعت در نظر ابن سینا غیر از طبیعت در فلسفه یونانی است. طبیعت، در نظر ابن سینا نه موجود طبیعی به معنی امروزی لفظ است و نه عین عالم طبیعت در نظر یونانیان این عالم، یک سلسله روحانی و مادی است که به قدرت و فعل خالق متعال متعلق است. مخلوقات همه از عدم برآمده اند و همواره محفوف به عدمند نه آن که نسبت آنان با عدم صرفاً به آغاز وجودشان بازگردد و چون موجود شده باشند از عدم رسته باشند، آنها ممکن بالذاتند؛ یعنی اگر افاضه وجود باشد آنها وجود دارند. ابن سینا می توانست بگوید (چنانکه اخلاف او گفتند) ممکنات عدم بالذاتند. موجود مخلوق، قوام و ثباتی که موجودات عالم ارسطویی داشتند، ندارد. در مقابل موجود اول نه فقط علت فاعلی است، بلکه فاعل بالعنایه است و به جمیع موجودات علم دارد و هر چه هست مخلوق او و تابع قضا و قدرت بی پایان اوست. توجه کنیم که علت فاعلی در فلسفه ارسطو چیزی را

به وجود نمی آورد، بلکه به چیزها صورت می دهد. آیا با پیش آمدن این مطلب در تعریف واقعی مابعدالطبیعه تغییری حاصل نمی شود؟ گفتیم و دیدیم که مابعدالطبیعه ارسطو گرچه از «تئولوژی» جدا نیست اما بیشتر «انتولوژی» (علم الوجود) است اما در ابن سینا (و خصوصاً در فلسفه بعد از ابن سینا در عالم اسلام) وجود، وجود اول است و وجود همه موجودات هم از اوست. بنا بر این علم به مطلق وجود با «تئولوژی» (علم الهی) مطابقت پیدا می کند و فلسفه یا مابعدالطبیعه به انتوتئولوژی تبدیل می شود. قبلاً سخن ابن سینا را نقل کردیم که گفته بود خدا موضوع مابعدالطبیعه نیست، زیرا در پایان مابعدالطبیعه، وجود او اثبات می شود. با این که این سخن از نظر صوری موجه است، اما نکته ای را که در باب تعریف و ماهیت مابعدالطبیعه گفتیم نقض نمی کند.

ابن سینا در جایی این پرسش را پیش می آورد که اثبات وجود خداوند از چه راه ممکن است و با برهان لمّی که علم از علت به معلول است چگونه می توان خدا را اثبات کرد؟ خدا علت ندارد، او علت العلل است، اگر علم، علم به علت است، چگونه می توان به چیزی علم پیدا کرد که علت ندارد، مع هذا نشانه های وجود او در همه جا پیداست و در همه چیز می توان اثر او را یافت؟

در نظر ابن سینا ممکنات از خود وجودی ندارند و اگر واجب الوجود نباشد، هیچ موجودی نمی تواند وجود داشته باشد. (برهانی که به نام صدیقین معروف است به صورتهای مختلف در فلسفه دوره اسلامی و در قرون وسطای مسیحی بیان شده است). علاوه بر این چون سلسله علل باید به علت اللعلل ختم شود، ضرورت دارد که موجودات مبدئی داشته باشند که معلل به علتی نباشد. علت فاعلی و غایی موجودات به خداوند متعال می رسد و در سلسله علل مادی و صوری به فلک الافلاک و عقل اول می رسیم که البته بی علت نیستند.

عقل اول از خداوند صادر می شود و این مبادی نیز به نظام موجودات مدد می رسانند. مبدأ واحد است و چون یکی است تمام موجودات مخلوق و معلول او هستند. ممکن است در بحث و نظر، خداوند در پایان مابعدالطبیعه اثبات شود اما ابن سینا چگونه می توانسته است بدون نظر به علت تامه و ذات واجب، اقسام وجود و علل و اعراض ذاتی آنرا بیان کند. در مورد خداوند چه می توان دانست؟ برای خدا حد نمی توان ذکر کرد زیرا تعریف، بیان جنس و فصل است و خدا جنس و فصل ندارد؛ یعنی مرکب نیست که اجزاء داشته باشد. خدا ماهیت ندارد یا ماهیتش عین وجود اوست. او وجود

□ فارابی و ابن‌سینا هم مابعدالطبیعه را علم به اعراض ذاتی وجود و موضوع آن را «وجود از آن حیث که وجود است» می‌دانند اما نسبتی که فیلسوفان اسلامی در تفکر با وجود دارند غیر از نسبتی است که افلاطون و ارسطو داشتند.

و با اشیا تماس و برخوردی ندارد، در کمال خویش مستغرق است و به بیرون نمی‌پردازد و اگر غیر از این بود می‌بایست فعل محض، قوه داشته باشد و این تناقض است. پس باید گفت که کمال الهی مقتضی و مستلزم قطع هر گونه پیوند و نسبت با عالم و عالمیان است. ابن‌سینا نظر دیگری دارد. او علم را صرف علم انفعالی نمی‌داند (ارسطو هم نمی‌توانست علم را منحصر به علم انفعالی بداند) که بر اثر تأثیر مدرک (مورد ادراک) در قوه مدرکه مدرک حاصل شده باشد. علم دیگری نیز هست که ابن‌سینا آنرا علم فعلی می‌داند.

ارسطو که می‌گفت خداوند نمی‌تواند متفعل باشد، علم خدا به ذات خویش را علم حضوری می‌دانست. ابن‌سینا هم می‌گفت که نحوه علم الهی به اشیا با علم ما یکی نیست، چنانکه ما عالم را در برابر خود می‌بینیم و حال آن که نسبت خداوند با عالم نسبت دیگری است؛ یعنی عالمی که ابن‌سینا به آن قائل است مانند، عالم ارسطویی استقلال و وجود استقلالی ندارد. خداوند مبدء تمام موجودات است همه موجودات از او هستند و خداوند با علم به ذات خویش به همه چیز آگاه و دانا است؛ یعنی لازم نیست به سراغ اشیا برود تا آنها را بشناسد. او خالق جمیع موجودات است و همواره در کار خلق است و با فعل خلق خویش آنها را می‌داند و می‌شناسد. او نباید با اشیا رابطه‌ای برقرار سازد زیرا اگر ربط نبود اشیا نبود؛ یعنی نسبت موجودات با خداوند اضافه و نسبت مشهوری نیست بلکه اضافه اشراقی است. علم خداوند به آنچه فعلاً موجود است محدود

نمی‌شود، خداوند به جمیع ممکنات آگاه و داناست و هر چه در آینده نیز اتفاق افتد در علم اوست زیرا امکان، تابع وجود واجب است. در اینجا می‌توان این پرسش را به میان آورد که وجود کامل و واجب الوجود بالذات چگونه به جزئیات و به حوادث جزئی که در زمان اتفاق می‌افتد علم دارد؟ نکته دیگر این است که ارسطو معتقد بود شرف و کمال علم بسته به موضوع و متعلق آن است، یعنی علم شریف به موضوع شریف تعلق می‌گیرد. اگر چنین است (که ابن‌سینا هم این معنی را پذیرفته است) چگونه اشیا و امور خسیس و پست و ناچیز و متغیر عالم محسوس در علم خدا می‌گنجد؟ این مسئله در فلسفه ابن‌سینا یکی از مسائل بسیار دشوار است. زیرا آراء ابن‌سینا گرچه با اتحاد عاقل و معقول موافق نیست، اما می‌داند که باید میان عالم

بحث و بسیط است. اطلاق جوهر هم بر خدا نباید کرد، خدا ورای جوهر و عرض است. پس آیا خدا را نمی‌توان شناخت؟ البته ما به کنه ذات او پی نمی‌بریم اما ابن‌سینا نمی‌گوید که ما هیچ علمی از خدا و در باب وجود و صفات او نداریم. او می‌کوشد تا صفات وجود واجب را بیان کند و معتقد است که فلسفه می‌تواند در باب صفات و افعال الهی به ما چیزی بیاموزد. اگر گفته شود که ابن‌سینا در عالم اسلام و به مقتضای بستگی به این عالم طرح چنین فلسفه‌ای را در انداخته است چیزی از فلسفه دوره اسلامی کم نمی‌شود، به شرط آن که نگویند فیلسوف به ملاحظه اوضاع و برای رعایت نظر غالب، فلسفه را به معتقدات اسلامی نزدیک کرده است. حتی نباید گفت که ابن‌سینا فلسفه را برای اثبات اصول عقاید استخدام کرده است. مانعی ندارد که بگوییم ابن‌سینا به تعلیمات اسلام در باب خدا و توحید، صورت و مضمون فلسفی و مابعدالطبیعی داده است اما این صورت دادن عین تجربه مابعدالطبیعی اوست نه این که آراء دیگران را برای مطابقت دادن با معتقدات زمان دستکاری کرده باشد.

به نظر ابن‌سینا خداوند عالم است، زیرا موجود مجرد نمی‌تواند بی علم باشد. جهل یا کثافت و کدورت ماده مناسبت دارد. ماده چون مبدء بی‌تعینی است، مانع ادراک می‌شود. صور علمی که از عقل فعال صادر می‌شود مجرد است و نفسی مستعد ادراک آن می‌شود که در طریق تجرد به نحوی استکمال پیدا کرده باشد. خداوند که در مرتبه اعلای تجرد قرار دارد، عالم (علیم) است و علم او مسبوق به وجود موجودات و زائد بر ذات نیست بلکه صفت علم عین ذات اوست.

ارسطو معتقد بود که خداوند علم به خود و ذات خود دارد و عالم که مستقل از اوست و آفریده اوست، در علم او جایی ندارد. ربط خداوند و عالم به این صورت است که عالم و موجودات آن همه به سوی خدا میل دارند زیرا او غایت موجودات است. اما این توجه یک طرفه است. خداوند که فعل محض است نه از عالم اثری می‌پذیرد و نه از خود بیرون می‌شود تا به عالم بنگرد و چون چنین است

۶- اگر مقصود این است که خدا محل و موضوع ندارد، لازم نیست که خدا را از آن رو که جوهر هم در تعریف بی‌نیاز از محل و موضوع است جوهر بدانیم.

و معلوم سختی باشد و فاعل شناسایی (عالم) در فعل شناخت با معلوم به نحوی اتحاد پیدا کند و پیداست که شناخت اشیاء متحرک و مادی به مدد احساس و تخیل صورت می‌گیرد و علم الهی علم حسی و علم خیالی نیست پس ظاهراً ابن‌سینا باید بگوید که علم خداوند به موجودات، علم کلی و اجمالی است اما به نظر فیلسوف، اجمال علم الهی اجمال در عین تفصیل است و در این اجمال هیچ چیز از (حدود) علم او بیرون نمی‌ماند.

برای توضیح این مطلب ابن‌سینا مثالهایی را ذکر می‌کند. از این مثالها می‌توان دریافت که آنچه در نظر ما جزئی می‌نماید، جزئی به معنای یک امر اتفاقی و بی ارتباط با کل نیست. همه چیز، جایی در نظام کل دارد و آن که نظام کلی را می‌شناسد، لازم نیست جزئیات و وقایع جزئی به نحو جزئی به علم او درآیند. خداوند چیزها را با علتشان می‌داند. او از آنچه در طی زمان از علل پدید می‌آید آگاه است. پس لازم نیست که خداوند برای علم به عالم رجوع کند و حوادث را به ترتیبی که واقع می‌شود دریابد. او عالم را در تمام روابطی که میان اجزاء و اشیاء آن وجود دارد و در کلیت و تمامیت آن می‌شناسد. موجودات جزئی همه در یک نظام قرار دارند و در آن نظام و با تعلق به کل معنی پیدا می‌کنند.

به نظر ابن‌سینا خداوند موجودات جزئی را به این ترتیب می‌شناسد و به حقایق جزئیات علم دارد. اگر گفته شود که خداوند موجودات جزئی را بی واسطه خلق نکرده است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و چیزهای دیگر بواسطه از او پدید آمده‌اند، جواب این است که در پدید آمدن موجودات و سائط هر چه باشد، هیچ موجودی استقلال ندارد و پیوند اشیاء با مبدء اول قطع نمی‌شود بلکه فیض از ابتدا تا پایان ادامه دارد و ساری است. در اینجا و سائط را درست باید درک کرد. و سائط و وسائل حائل و مانع نیست و خداوند که به نظام علل و معلولها علم کامل دارد عالم به همه چیز و تمام جزئیات است.

با توجه به این نکات ببینیم فیلسوفان اسلامی چه تحولی در فلسفه یونان پدید آورده و چه نظرهای تازه‌ای اظهار کرده‌اند. (ما در اینجا به ابن‌سینا نظر داشتیم اما باید توجه داشته باشیم که بسیاری از آراء او قبلاً به اجمال در آثار فارابی آمده است). گاهی می‌پندارند که اختلاف فلسفه فارابی و ابن‌سینا با فلسفه افلاطون و ارسطو در جزئیات است و حتی ممکن است بگویند که اختلاف میان ابن‌سینا و ارسطو از اختلاف میان ارسطو و افلاطون کمتر است و این در ظاهر درست می‌نماید. اما اختلاف

میان افلاطون و ارسطو کمتر به اصول باز می‌گردد و حال آن که اختلاف ابن‌سینا و ارسطو غالباً اساسی است. البته ابن‌سینا با تفکر استادان یونانی آشنا بوده و از طریق فلسفه به تفکر راه پیدا کرده است، اما او مقلد یونانیان نبوده و آراء افلاطون و ارسطو و افلوطن را در بوتۀ تفکر خود آزموده و راه تازه‌ای را که سلف او فارابی گشوده بود روشن و ممهّد کرده است. مسائل مهمی مثل تقسیم وجود به واجب و ممکن (و هر یک از این دو به بالذات و بالغیر) و قول به این که تمام ممکنات مرکب از وجود و ماهیت‌اند و ماهیات محتاج وجودند و وجود را وجود اول، پیوسته و علی‌الدوام به آنها افاضه می‌کند و او با افاضۀ وجود به موجودات به آنها عنایت و علم دارد، در آثار افلاطون و ارسطو دیده نمی‌شود. البته مقصود، انکار مقام استادان یونانی فلسفه نیست و نمی‌خواهیم بگوییم که تمام این معانی به یک اندازه تازگی دارد. مسئله این است که مابعدالطبیعه از زمان افلاطون و ارسطو تاکنون علم به مطلق وجود است.

فارابی و ابن‌سینا هم مابعدالطبیعه را علم به اعراض ذاتی وجود و موضوع آن را «وجود از آن حیث که وجود است» می‌دانند اما نسبتی که فیلسوفان اسلامی در تفکر با وجود دارند غیر از نسبتی است که افلاطون و ارسطو داشتند. یونانیان در موجودات نشان و اثر الهی نمی‌دیدند و وجود را از او نمی‌دانستند. وجود در نظر فلاسفه اسلامی به نحو دیگری ظاهر شده است. این که بتدریج قول به تشکیک وجود در فلسفه اسلامی قوت پیدا کرد لازمه نظر جدید به وجود بود و بر اثر این نظر جدید بود که مباحث وحدت و کثرت، علت و معلول، قوه و فعل صورت دیگری پیدا کرد و چنانکه قبلاً اشاره شد مابعدالطبیعه به صورت «انتوتولوژی» ظاهر شد. شاید بی‌مناسبت نباشد که مطلب را با اشاره به نام و عنوانی که مابعدالطبیعه در فلسفه اسلامی پیدا کرده است ختم کنم.

فلاسفه علم نظری را به الهی و ریاضی و طبیعی تقسیم کرده‌اند. الهیات هم دو بخش دارد. بخش اول امور عامه یا الهیات به معنای اعم است و بخش دوم الهیات خاص نام دارد. توجه کنیم که فیلسوفان ما، مابعدالطبیعه را مترادف با علم الهی و الهیات دانسته‌اند و حتی مباحث وجود و ماهیت، وحدت و کثرت هم به نظر ایشان امور عامۀ علم الهی (الهیات بمعنی ااعم) است. مقصود این نیست که ابن‌سینا مابعدالطبیعه را به بحث از ذات و صفات الهی محدود کرده است. او اصرار دارد که فلسفه از وجودهای خاص پرسش نمی‌کند، بلکه علم به ماهیت اشیاء است، اما ماهیت چیزها (حقایق اشیاء) مستقل از وجود الهی نیست. او وجود اول و آخر است. والحمد لله رب العالمین □