

ابن سینا، ازلیتِ عالم، خلقِ مدام و نفیِ آفرینش

«مقوله آفرینش» سنگ بنای وزینی ست که بخش عمده ای از آراء فلسفی و کلامی در ایران دوران اسلامی بر آن استقرار یافته است. نظام فلسفی متین و استوار شیخ فلاسفة شرق حجة الحق ابوعلی ابن سینا نیز از آن قاعده مستثنی نیست. کوشیده ام تا در بررسی عناوین موضوع این نوشته بر روح و بیان روشن آموزه ابن سینا وفادار بمانم و از هر توضیحی که در آن نشانی از گرایش عقیدتی شخصی وجود داشته باشد پرهیز کنم. اما بررسی مقوله ازلیت و معضلات و تبعات ناشی از آن بدون اعمال گوشه چشمی بر زمینه تاریخی ظهور و بروز آن به دریافت مطلوب مسأله منتج نخواهد شد. به این اعتبار توضیحی موجز از پیشینه طرح مسأله در روشن ساختن و حل مسأله نزد شیخ الرئیس ابن سینا مدد مؤثری ست.

از ابتدای ظهور اسلام مسائل عدیده کلامی و اعتقادی اذهان متفکرین مسلمان را به خود فراخواند و از آن میان مقوله آفرینش از حوزه های آیینی یونانی، بابلی، زرتشتی، زروانی، یهودی، صابئی، ماندایی، مانویت، و مسیحیت به محافل فکری اسلامی برقرار در بغداد و بصره و جندی شاپور سرازیر گردید و به ویژه در فضای باز و آزاد اندیشانه دوران مأمون و فاطمیان مصر ثمرات درخشانی را به بار آورد. اما توقف ریشه های مقوله «آفرینش» بر آن آبشخور عظیم تاریخی مانع از آن نگردید که مسأله چه در حوزه های فلسفی و چه کلامی در نهایت بر مبنای الگویی قرار و مدار بیابد که از قرآن اخذ شده بود.

ولفسون (Wolfson) در توضیح از این مطلب می گوید، متکلمان از طریق منابع گوناگون معتبر یا مجعول با بعضی از نظریه ها درباره آغاز جهان آشنا شدند.^۱

اگرچه تردیدی درباره صحت این مرجع شناسی وجود ندارد. ریچارد نتون (R. Netton) قابلیت خلق از عدم را در میان چهار مشخصه اساسی که به آفریننده در قرآن نسبت می دهد بر می شمارد. او در قرآن آنچه را که «الگوی آفریننده» قرآنی می نامد می بیند، چیزی که ضمن آن خداوند را هستی ای تعریف می کند که

۱- از عدم خلق می کند

۲- در حوادث تاریخی مداخله می کند

۳- امت خود را هدایت می کند. و بالاخره

۴- از طریق «مخلوق» یا «آفرینش» خود شناخته می شود.^۲

نتون تأکید می کند که مفسرین قرآن عموماً آفرینش از عدم را آموزه ای قرآنی تلقی می کرده اند و در جهت تثبیت این نظر به نقل قولی از بیضاوی می پردازد که ضمن آن بیضاوی با استناد به سوره المؤمن، آیه ۵۷ آفرینش آسمانها و زمین را خطیرتر از آفرینش انسان می داند، زیرا که خداوند انسان را از «ماده» ای از پیش موجود آفریده است و حال آن که آسمانها و زمین را از عدم آفریده است.^۳ این تبیین با آیاتی از سوره دیگر قرآن که آفرینش جهان را چون آفرینشی از مواد از پیش موجود توصیف می کنند ناسازگار است. ولفسون از میان سوره هایی از این نوع به سوره ۴۱ آیه ۱۰ اشاره می کند که در آن چنین آمده است: «و سپس خداوند به {آفرینش} آسمان پرداخت که «دود» بود».^۴ ولفسون ضمن بیان ابهام معنی آفرینش در قرآن توضیح می دهد که «این آیه را می توان دوگونه تفسیر کرد. بنا بر تفسیر زمخشری «دود» از پیش موجود خود نیز آفریده بوده است: دودی که از زیر عرش الهی بر می خاسته و عرش الهی یکی از «چیز»هاست که پیش از آفرینش آسمان و زمین آفریده شده بوده است، ولی بنا به گفته ابن رشد این آیه بدان معنی است که آسمان از «چیزی» آفریده شده یعنی از چیزی «قدیم».^۵ آیاتی در قرآن وجود دارد که ظاهراً حاکی از این نکته است که آفرینش از عدم است. آیه ۳۵ از سوره ۵۲ از جمله آن آیات است که در آن آمده است: «نه این که این خلق از نیستی صرف به وجود آمده اند؟» در این آیه عبارت «من غیر شیء» را می توان به عنوان خلق از «عدم» تعبیر کرد. مع هذا بسیار محتمل است که این آیه را به معنای «آیا آنها [مخلوقات] بدون هدف آفریده شده اند؟» نیز تفسیر و تعبیر کرد. فقدان دلیل یا دلایل قطعی در قرآن به منظور اثبات خلق از عدم نکته ای است که پژوهندگان از طیفهای مختلف قرآن پژوهی را به خود

معطوف ساخته است. الیور لیمان (Oliver Leaman) در این باره معتقد است که زبان قرآن برای آن که بتوان از آن به یکی از دو قول «خلق از عدم» یا خلق از «چیزی» موجود واصل گردید فاقد صراحت و دقت کافی است و جز این دعاوی متونی که ممکن است در جهت قبول خلق از عدم مورد استفاده قرار گیرند به سادگی می‌توانند به نحو دیگری نیز تعبیر شوند.^۶ روجرز آرنالدز (Rogerz Arnaldze) به روشنی تصریح می‌کند که پنداره «آفرینش از هیچ» در قرآن بیان نشده و برای یافتنش در قرآن باید آن را وارد کرد.^۷ بیان ابن رشد در «فصل المقال» خلاصهٔ جامع همهٔ اظهاراتی است که بر نفی قاعدهٔ «خلق از عدم» تأکید کرده اند. او می‌نویسد:

کلمات خداوند متعال که «او کسی است که آسمانها و زمین را درشش روز خلق کرده است. و عرش او بر آب بود.» معنای ظاهر آنها مؤید این امر است که هستی ای قبل از این هستی حاضر بوده است، یعنی عرش و آب و یک «زمان» پیش از این زمان. و بدین ترتیب متکلمین نیز در اظهاراتشان در بارهٔ جهان منطبق با معنای ظاهر کتاب خدا نیستند. بلکه آن را به شیوه ای تمثیلی تعبیر می‌کنند، زیرا که در کتاب خدا نیامده است که خدا مطلقاً موجود بدون هیچ چیز دیگر بود. متنی با چنین فحوا در هیچ جای کتاب یافت نمی‌شود.^۸

اگر بر این اقوال و صحت آنها کمترین گمانی نوزیم در این صورت پاسخ به این پرسش اساسی را باید وجههٔ همت خود سازیم که پس قول به خلق از عدم از چه و از کدام مجاری به اندیشهٔ متکلمین مسلمان سرایت کرد. و بذر آن را چه کسانی در زمین اندیشهٔ آنان کشتند. تفکر فلسفی و اندیشهٔ کلامی اسلامی، در همهٔ زمینه‌ها و ساحه‌های اندیشه و به ویژه در حل و فصل مسائلی که در نهایت حول تعالیم دینی و قرآنی جریان داشت به نحو نافذی بر میراث فکری یونانی ناظر بود. و این امر پس از آن است که از سر تسامح بر عناصر زرتشتی، زروانی، یهودی، و مسیحی چشم بیوشیم. به هر ترتیب مقولهٔ آفرینش یکی از بنیادی ترین مواردی است که یونانیان در طرح و پرداختن به آن بر مسلمانان تأثیر نهادند. تا آن جا که می‌دانیم مادهٔ اولیه ای که جهان از آن ساخته شده است، نخستین پرسشی بود که یونانیان را چون اقوام و ملل قدیمهٔ دیگر به پاسخ به آن فراخواند. اما این پرسش اساسی پیش از آن که فیلسوفان یونانی به آن پردازند، ذهن اسطوره ای فرهنگ آنان دلمشغول آن بود. نمونهٔ پرداخت اسطوره ای به منشأ عالم در یونان به وجه روشن و بارزی بر روابط متقابل دو فرهنگ ایران و یونانی صحه می‌گذارد و به خصوص تأثیر اندیشهٔ زروانی ایرانی بر تفکر یونانی در این باره را تأیید می‌کند. آموزهٔ فره کودس (Pherekydes) اهل سوروس نویسندهٔ یونانی پیش از میانهٔ قرن ششم که در اثری منشور از او به نام «پنج ورطه» یا

پتته موکوس آمده است، علاوه بر آن که بازتاب اندیشه اسطوره ای اورفه ای ست و لذا قدیمترین بیان جهان شناختی یونانی ست از لحاظ پاره ای از عناصر سازنده آن بازنمای متشابهایی با کیهان شناسی زروانی ایرانی ست. ماده گرای فره کودس «باور نهایی او به قدمت و ازلیت عالم درخشان ترین بخش ساختار جهان شناسی اوست. فره کودس به وجود سه ذات ازلی معتقد بود که عبارت بودند از کرونوس یا مبدأ زمان {زروان} که در رأس قرار دارد و موجودی ازلی و قدیم است و از این موجود قدیم و ازلی ست که «نور» {اهورامزدا} و کائوس که از تاریکی آکنده بود {اهریمن - انگر مئنیو} ایجاد می شوند و کرونوس برای ایجاد این اجزا به چیزی خارج از خود توسل نمی یابد. چنان که خود پیدا است، فره کودس در قبول مبادی ازلی ماده اولیه واحدی نمی شناسد و عناصر او و مواد نخستین نیستند.^۱

پس از فره کودس و پیش از فرا رسیدن دوران پارمنیدس فیلسوفان یونانی به ترتیب از آب، خاک، هوا، و آتش به عنوان هیولای نخستین عالم نام بردند و هر یک از آنها به تنهایی یا در مجموع با هم در ادوار گوناگون بر اندیشه مسلمانان و حتی بر قرآن که در آیات معینی از آب به عنوان منشأ «کل شیء» یاد می کند مؤثر واقع گردیدند.

زمانی که پارمنیدس وجود یا «هستی» را ماده المود عالم نامید خود را درگیر امری کرد که برای ما هنوز نیز یکی از معضلات خطیر متافیزیکی ست. یکی از جدی ترین مشکلاتی که موضع پارمنیدس با آن مواجه بود این است که مفهوم او از هستی منکر امکان «شدن» یا تغییر بود. ژیلسون به درستی توضیح می دهد که علت وجود هستی یا فساد آن به دلیل آن که یک علت باید قبل از این که علت شود وجود داشته باشد قابل فهم نیست. بنابراین مفهوم هستی پیش از مفاهیم علیت و شدن وجود دارد.^۱ قضیه نظریه هستی پارمنیدس را می توان به سه اظهاریه تحویل کرد:

- ۱- آنچه که «هست» هست و نمی تواند که «نه باشد». آنچه که «نیست» نیست و نمی تواند که «باشد». این امر حاکی از آن است که چیزی که از «ناهست» به وجود آمده باشد وجود ندارد. چیزی نمی تواند که بخشی از آن واقعی و بخشی از آن غیر واقعی باشد.
- ۲- هر آنچه که «هست» می تواند شناخته و اندیشیده شود و آنچه که «نیست» نمی تواند. چنین چیزی همان است که می تواند اندیشیده شود می تواند «باشد». واقعی عقلی ست و تنها چیزی ست که می توان آن را نامید یا خواند.
- ۳- آنچه که هست یگانه و واحد است و نمی تواند کثیر باشد.^{۱۱}

اگرچه پارمنیدس مقولهٔ آفرینش را به آن ترتیب که در میان مسلمانان مورد بحث قرار گرفت گزارش نکرده است، مع الوصف نظریهٔ «هستی» او به عنوان مسأله ای دینی باوری ست که مآلاً چون قول به نفی آفرینش از آن ناشی می گردد می توان به اعتبار آن مسلمانان را پارمنیدس گرایان خوبی خواند. فلاسفهٔ مسلمان مفهوم عدم صرف را نفی می کردند و بر اینهمانی هستی و ادراک پذیری تأکید می کردند به همان نحو که وقوع بی علت و بی پیشینه نظیر آفرینش از عدم را ابطال و امری غیر منطقی تلقی می کردند.

فلاسفهٔ مسلمان بر این باور بودند که این اندیشه که جهان از نیستی یا عدم به وجود آمده است دقیقاً به این معنی ست که به چیزی نامعقول اندیشیده شود و یا به زبان روشتر به این معنی ست که اساساً اندیشدنی به عمل نیاید. در مقابل برای متکلمین مسلمان که بیانگر نظریهٔ متشرعانه ای بودند آفرینش از عدم دقیقاً همان چیزی ست که قرآن می آموزد آن جا که می گوید «خدا فرمود این کار برای من بسیار آسان است و من هستم که تورا پیشتر از هیچ آفریدم».^{۱۲} به آسانی می توان این آیه را به این معنی تفسیر کرد که خدا انسان را زمانی آفرید که او چیزی که الآن هست نبود. به هر ترتیب مفهوم آفرینش از عدم فراخوانی برای درگیر ساختن جدی عقل انسانی و واداشتن آن به قبول محدودیت‌های آن و در نهایت تصدیق بدون قید و شرط وجود خدا بود. چنین تلاشی با خشن‌ترین وجه خود از سوی غزالی و در تهافت الفلاسفهٔ او علیه فلاسفهٔ اعمال شد. معتزله پیش از غزالی با درک پذیر دانستن مفهوم خلق از عدم آن را به مقوله ای معرفت شناختی تبدیل کردند. بدان گونه که ابن حزم توضیح می دهد. همهٔ معتزله جز هشام بن عمر قُوطی بر این باور بودند که معدوم «شیء» است.^{۱۳} جز آن به ترتیبی که شهرستانی می آورد شحام معتزلی آغاز کنندهٔ این نگرش بود که معدوم شیء است.^{۱۴} ارسطو این باور را به روشنی توضیح می دهد و می نویسد که این چنین نیست که هر چیزی که به وجود می آید از «عدم مطلق» حادث بشود. هرچه حادث می شود از «چیزی» به وجود می آید. به این معنی که «ماده» اش قبلاً وجود داشته است و از آن ماده و در آن چیز تازه ای به وجود می آید. پس بنا به نظر ارسطو اشیاء به وجه «مدام» در حال حدوث اند، چون صورتها مرتب حادث می شوند ولی ابتدا به ساکن به وجود نمی آیند بلکه از ماده ای سابق بر آنها به وجود می آیند. زیر تأثیر این اندیشه هاست که تفکر فلسفی اسلامی به ویژه در قرن چهارم و به وجه بارز زکریای رازی و ابن سینا و معتزله به مخالفت با خلق از عدم و انقطاع حدوث برخاستند و معتزله به ویژه با این باور که جهان از عدم صرف آفریده شده است و همچنین با ازلیت عالم در زمان از در مخالفت برآمدند. علاوه بر این فرقهٔ خردگرای و همچنین متفکرینی چون احمد بن طیب

سرخسی و ابن راوندی، زکریای رازی نماینده نامدار تفکر نفی آفرینش و ازلیت عالم بود، در دستگاه منسجم معتقدات رازی ازلیت هیولی به دو وجه مدلل شده است: خلق، یعنی فعل صورت جسمانی دادن به هیولی مستلزم نه تنها وجود خالق است که مقدم بر این فعل باشد بلکه همچنین وجود حامل با هیولایی را نیز که عمل خلق در آن متمکن شود لازم دارد. به علاوه مفهوم خلق از لاشیء منطقاً غیر قابل قبول است زیرا اگر خدا می توانست چیزی را از لاشیء بیافریند عقلاً می بایست همه چیز را از لاشیء بیافریند چه این کار ساده ترین و مستقیم ترین شیوه آفرینش است. ولی چون آنچه واقع شده خلاف این است، پس باید گفت که جهان از هیولایی بدون صورت آفریده شده است که از ازل وجود داشته است.^{۱۵}

*

مسأله ازلیت عالم که همزمان با مقوله آفرینش اذهان یونانیان را به خود مشغول داشته بود با ارسطو و سپس فیلسوف افلاطونی اسکندرانی یحیی نحوی یا جان فیلوپونوس شرایطی را فراهم آورد که کم و بیش در دو حوزه کلام و فلسفه اسلامی مؤثر افتاد و از آن میان فیلسوف بزرگ ایرانی شیخ الرئیس بوعلی ابن سینا ضمن تمایل به حوزه ارسطویی ساخت و بافتی غنی تر به هر دو مسأله بخشید.

امکان بی نهایت از طریق تسلسل در تصور ارسطو که برهان یحیی نحوی ردی بر آن است با برهانی طولانی طرح شده است. ارسطو نخست به همین نتیجه رسید که هیچ جسمی نیست که «بالفعل» بینهایت بوده باشد.^{۱۶} سپس شکی بدین صورت اقامه می کند «باوجود این فرض کردن این که بینهایت به هیچ وجه وجود ندارد به نتایجی غیرممکن می انجامد که یکی از آنها این است که زمان آغاز و انجامی داشته باشد.^{۱۷} برای ازین بردن این نتیجه محال ارسطو میان بینهایت بالفعل و بالقوه تفاوت قایل می شود. بینهایت بالفعل البته وجود ندارد ولی بینهایت بالقوه وجود دارد. ارسطو به چندین بینهایت بالقوه اشاره می کند و بالاخره به موضوعی می رسد که چشمداشت این نوشته نیز هست. ارسطو در این موضع اشاره می کند که چگونه همه چیزهای متحرک به وسیله چیز دیگری به حرکت درمی آیند.^{۱۸} و چگونه اجرام آسمانی به سبب آن که هریک به وسیله چیز دیگری به حرکت درمی آیند حرکت عرضی دارند.^{۱۹} و چگونه چیزهایی در این جهان که همه به وسیله چیز دیگری به حرکت درمی آیند و به معنای عرضی حرکت پیدا کرده اند در حرکت دورانی اجرام آسمانی خاتمه پیدا می کنند که به نوبه خود حرکت ازلی دارند.^{۲۰}

به همان معنی که بیشتر در ارتباط با مقوله آفرینش از عدم گفتم، محدود تلقی کردن زمان برای متکلمان نیز در ابطال آموزه ازلیت عالم بسیار جدی بود. فلاسفه اسلامی آموزه

خود دربارهٔ ازلیت و قدمت جهان را بر مفهومی از زمان قرار دادند که دقیقاً معارض با برداشت متکلمین بود. همان گونه که ارسطو طرح می کرد هر «لحظه» ای از زمان حدی بین دو زمان است که هریک از آنها نیز حدی بین دو زمان است. بدین ترتیب زمان مرکب از تعداد بینهایتی از «آنات» است که بر «آن» نخستینی که روند از آن آغاز شده باشد و یا «آن»ی که با آن پایان بیابد متوقف نیست.

با فرا رسیدن ابن سینا مقولهٔ قدمت و ازلیت عالم به علمی ترین وجه خود ارتقاء یافت. ابن سینا بر پایهٔ مفهوم ارسطویی زمان در جهت اثبات ازلیت عالم کوشید و به توضیح از این مطلب پرداخت که نفس اصل مفهوم یک «اول» برای زمان مستلزم تصور یک «قبل» است که خود مؤید ماقبل بودن و ضرورت زمان است. تأکید ابن سینا بر «مادی» بودن هر «ماقبلی» برای حادث «بعدی» در جریان ایجاد، ضمن آن که تأکیدی روشن بر نفی خلق از عدم نیز هست عموماً یکی از بازیافتهای درخشان اندیشهٔ اوست. او این نکته را با صراحت تمام چنین طرح می کند:

چیزی که بیش از وجودش یک حقیقت پذیرنده نسبت به وجود آن نباشد امکان پیدایش نخواهد یافت و این حقیقت پذیرنده همان «ماده» است،^{۲۱}

او همین معنی را علاوه بر قید قدمت عالم با تصریح بیشتری چنین توضیح می دهد:

هر پدیدهٔ حادثی پیش از حدوثش ذاتاً یا ممکن الوجود است یا ممتنع الوجود. اگر ممتنع می بود هرگز تحقق نمی یافت و اگر ممکن بوده باشد پس امکان وجودش بر وجودش تقدم دارد و در این صورت این امکان مقدم بر خود پدیده از دو حال بیرون نیست [۱] یا معنایی معدوم است [۲] یا امری ست موجود. اما معدوم بودن آن محال است، زیرا اگر امکان قبلی یک پدیده امری معدوم بوده باشد، در واقع امکانی بر وجود آن پدیده تقدم نخواهد داشت. [زیرا امکان معدوم به منزلهٔ عدم امکان است]. پس ناچار این امکان باید امری موجود و عینی باشد و هر امر موجود و عینی یا قائم به ذات است و در موضوع نیست و یا وجودش در موضوع است... و سرانجام به این نتیجه می رسیم که هر پدیدهٔ مادی به یک مادهٔ حامل امکان و قوهٔ وجودش مسبوق است.^{۲۲}

روح قول ابن سینا مؤید این واقعیت است که بدون استمرار زمان فاصلهٔ اتصال ناپذیری بین علت و معلول بی واسطه آن به وجود خواهد آمد. شیخ در مواضع دیگری نیز در بیان این معنی می نویسد:

چیزی که بعد از نیستی هستی یافت دارای «پیشی» است که در آن نبوده است... و این «پیشی» خود عدم نیست. چه عدم و نیستی پس از حادث هم موجود است. پس ناچار چیز دیگری ست که پیوسته در آن «نوشدن» و دگرگون شدن و هستی تازه یافتنی ست.^{۲۳}

او همچنین در فن سماع طبیعی با برهانی ترین بیان همین موضوع را ادامه می دهد و می نویسد:

باید نظر کنیم در این که آیا ممکن است حرکتی وقتی از زمان آغاز کند که «قبلی» نداشته باشد یا این که حرکت ابداعی ست و هر طرفی از زمان قبلی دارد.

او پس از ارائه برهانی مفصل نتیجه می گیرد:

پس حرکت مطلق مبدایی ندارد بنا بر این حرکت ابتدا وزمانی ندارد.^{۲۴}

ابن سینا در اشارات و تنبیهات خلاصه ای از استدلالات متکلمین علیه آموزه ازلیت عالم را فراهم و ارائه می کند و پس از آن به پاسخ از آنها می پردازد. در انجام این مهم او نخست قدم فعل و فاعل را اثبات کرده و عقیده کسانی را که به حدوث جهان معتقد بودند باطل می کند و سپس می گوید علاوه بر این که عقیده آنان بر این که جهان مسبوق به عدم زمانی باشد لازم می آید که بی جهت دستگاه آفرینش و جهان خلقت تعطیل شده و ذات واجب بدون سبب از افاضه فیض امتناع نماید فایده ای هم بر آن مترتب نیست و اگر آغاز خلقت در زمان معین شده باشد مرجحی برای آن زمان و وقت معین نمی توان بیان کرد. ابن سینا در پاسخ از اعتراض متکلمین که گفته بودند: «بنا بر قدم عالم، چون هریک از حوادث در وقت معینی موجود شود پس جملگی حوادث باید یکباره موجود باشند» می گوید:

«ممکن است حکمی که بر همه افراد متناهی صادق است با حکم مجموع نامتناهی یکی نباشد» و این که «نامتناهی به طور جمعی موجود باشد برای این که هریک از آن در وقتی موجود بوده است، توهمی خطا و ناصواب است، زیرا وقتی حکم بر هریک از آحاد تک تک درست باشد لازم نیست بر مجموع از جهت مجموع هم صدق کند، در غیر این صورت باید درست باشد که وجود نامتناهی جمعی در زمان گذشته موجود باشد برای آن که هریک موجود بوده است. پس امکان بر نامتناهی جمعی حمل خواهد شد، چنان که بر هر یک صدق می کند».^{۲۵}

ابن سینا به نحو درخشانی روند اندیشه مترقی روزگار خود را که با برخورداری از تمامی عناصر پیشرو تفکر علمی ملل صاحب فرهنگ شرق بالیده بود منعکس می ساخت. با این وصف او نمی توانست جز آن که در نهایت بر اصولی از آموزه دینی غالب ملتزم بماند و به نحوی آن اصول را در ساخت و بافت فلسفه تماماً واقع گرایانه اش مدخلیت دهد تا در جامعه نادان و ندان گرفتار عصیتهای مذهبی در امان بماند. آموزه ابن سینا در باب قدم عالم به نحو بارزی مبنی تلاش او در جهت ترکیب هوشیارانه اندیشه ارسطویی و اصل دینی توحید است. به این اعتبار جهانی که ابن سینا موضوع بحث از قدمت آن قرار می دهد

همواره با خدا وجود دارد و معلول و مساوق با اوست و از حیث زمان متأخر از او نیست. این مساوقه یا همراهی به مانند مساوقه و همراهی معلول با علت است و همانا تقدم آفریدگار به منزله تقدم علت بر معلول و لذا تقدم رتبی و ذاتی است و نه تقدم زمانی. ابن سینا مفهوم آفرینش را نه به مثابه پوششی که معتقدات فلسفی او را از صراحت خلع کند، بلکه بیشتر به مثابه وسیله ای برای حذف فاصله موجود بین آموزش ارسطویی ازلیت عالم و تعالیم ظاهر قرآن به کار می برد. تصور ابن سینا از قدمت عالم مؤید امکان برقراری همنهادی بین گزارش ارسطویی دال بر وجود ضرورتی است که هر نوع وجودی در درون خود واجد آن است. همین ترکیب تضادهای ظاهری است که ابن سینا را به تشخیص آفرینش ازلی به مثابه معنای واقعی آفرینش قادر می سازد.^{۲۶} ماهیت نظام ترکیبی اندیشه ابن سینا مستلزم طرح مفهوم آفرینش بود، هرچند استتاجی که در پی بیان آن بود بناچار صبغه ای تعبیری داشت. به همین اعتبار تصور آفرینش برای او واقعیت و وابستگی و تعلق ذاتی موجودات به خداوند را محرز می ساخت، تعلقی که اگر آفرینش را زمانی تلقی می کرد مطلقیت خویش را زایل می ساخت. لذا وابستگی وجود شناختی یا ذاتی و وابستگی جهانی است که وجود و عدم وجودش ممکن است به خدایی که نمی تواند وجود نداشته باشد. ابن سینا جهان را «ممکن» می دانست که به وجود «واجب» خداوند وابسته است و بدین ترتیب به باور او جهانی که وجود و عدم او ممکن است به دلیل رابطه ازلش با خداوند واجد وجودی ضروری و واجب است. از ترکیب قول ارسطویی و کلامی است که قول ابن سینایی امکان وجود واجب بالذات و وجود واجب بالغیر به تفکر فلسفی ارائه گردید.^{۲۷} هر دو، فلاسفه و متکلمین، «قدمت» یا ازلیت را چیزی می دانستند که عدم آن ناممکن است. و به این ترتیب هر دو گروه تعاریفشان از مفاهیم امکان و وجوب را به اصول عقلی تفکر ارسطویی می یونند.

ابن سینا در پذیرش مقبوله عقلی ارسطویی با متکلمین توافق نظر داشت و معتقد بود که یک «هستی» یا جوهر موجود زمانی «ممکن» است که هیچ تضاد منطقی از عدم آن ناشی نشود، با این همه ابن سینا در موارد بسیار اساسی و به ویژه در باب مقوله امکان و وجود با متکلمین اختلاف نظر فاحش داشت. او اصولاً به دو نوع «واجب» قائل است. نخستین از آنها هنگامی طرح و مقرر می گردد که از قبول عدم وجوب تضادی ناشی شود. نوع دوم مؤید موجود یا هستی ای است که با توجه به ماهیتش «ممکن» و با توجه به رابطه عملی یا علتش واجب است. ابن سینا مدعی است که «ممکن» نمی تواند وجود نداشته باشد زیرا

در آن صورت واجد وجود ناممکنی ست. بیان خود شیخ از این موضوع صریحتر و روشنگرتر از هر توضیح توصیفی ست:

پدیده ای که واجب بالغیر بوده باشد، ذاتاً ممکن الوجود خواهد بود و عکس این قضیه آن است که هر ممکن الوجود بالذاتی در صورتی که تحقق پیدا کند و موجود شود واجب الوجود بالغیر خواهد بود... پس ناچار بالفعل ممکن الوجود است. حال این پدیده ممکن الوجود با وجودش به حد ضرورت و وجوب رسیده است و یا نرسیده است. اگر وجودش به حد وجوب نرسیده باشد پس هنوز در مرحله امکان وجود است [یعنی نسبتش به وجود و عدم مساوی ست]. و هنوز وجودش بر عدمش ترجیح نیافته است... اگر چنین فرض شود که این پدیده در حالت وجود دارای حالت جدیدی شده است ما می گوئیم آن حالت چیست؟ آیا آن حالت، حالت امکان وجود است یا وجوب وجود؟ اگر آن حالت، حالت امکان وجود بوده باشد چنین حالتی قبلاً نیز بوده است. پس آن پدیده دارای حالت جدیدی نشده است و اگر این حالت، حالت وجوب بوده باشد پس این حالت آن پدیده را به حالت وجوب درآورده است و این حالت جدید چیزی جز به وجود آمدن آن پدیده نیست. پس به وجود آمدن آن پدیده دارای حالت و صفت وجوب است.^{۲۸}

اگر وجود «ممکن الوجود» تحقق یابد پس باید «واجب الوجود بالغیر» باشد. در تصریح از این نظر است که ابن سینا می افزاید که «ممکن» نمی تواند معدوم باشد، زیرا که در آن صورت باید ناممکن یا ممتنع باشد. از این بیان چه بسا نتیجه گیری شود که نظریه ابن سینا مؤید این نکته است که «ممکن بالذات» و «واجب بالغیر» همانندند. ولی ابن سینا از این که چنین نتیجه گیری، قول و باور واقعی او باشد تحاشی می ورزد. برای او ممکن بالذات و واجب بالغیر دو مفهوم کاملاً متفاوتی هستند که دو معنای مغایر را افاده می کنند. معنای ممکن بالذات این است که شیء فی ذات نه موجود و نه معدوم است و حال آن که معنای واجب بالغیر این است که شیء وجود واجب است. ممکن است به اعتراض گفت که از یک موضع ماوراء الطبیعی این تفاوت در معنی هیچ تفاوتی را در وضع شیء در واقعیت بالفعل ایجاد نمی کند. به این اعتبار به نظر می رسد که تضادی ذاتی در نظریه ابن سینا در مورد ماهیت اشیاء وجود داشته باشد و کوشش برای رفع این تضاد از طریق تفاوت قائل شدن بین معانی بیشتر تلاشی برای گریز از تضاد تلقی گردد تا کوشش برای حل آن. و بدین ترتیب می توان تنشی را در موضع ابن سینا شاهد بود. تنشی که خود ناشی از تفاوت صریحی ست که او بین ماهیت یک شیء و وجود آن شیء قائل است.

باوجود قول به تنش و متوقف ساختن نظریه ابن سینا دایر بر تمایز بین وجود و ماهیت به بحث ارسطو در مقوله تعاریف و حدود، من بدون تردید مقوله تمایز را محققاً و اصالةً سهم

ابن سینا می‌داند و به خصوص چنین فاصلی را در کوشش ابن سینا برای سازش آموزش ارسطو در باب ازلیت عالم با نظریه توحیدی اسلامی در بحث از آفرینش به نحو بارزی می‌توان پی گرفت. در توضیح از این مهم لازم می‌دانم اشاره کنم که هرچند ارسطو از تمایز بین ماهیت و وجود آگاه بود، مع الوصف برای او تمایز تنها تمایزی منطقی تلقی می‌گردید. ماهیت اشیاء با هستی آنها یکی است زیرا که برای آن که یک شیء «وجود» داشته باشد لزوماً باید واجد ماهیتی باشد. هستی‌ها جواهری هستند که وجودشان با ماهیت آنها یکی است. طبیعت جواهر مستلزم تغییرات عرضی است اما نفس طبیعت آنها در طول تغییرات از استمرار برخوردار است. ابن سینا برخلاف ارسطو برای تمایز منطقی بین ماهیت و وجود تماس اساسی با متافیزیک را لازم می‌داند. او بر این باور بود که حتی در مقوله جوهر که ضمن آن هستی در معنای مقدماتی اش درک می‌شود بین ماهیت یک شیء و وجود آن باید تمایز قایل گردید. جواهر، اساساً فی نفسه ممکن اند و تنها از طریق عمل وجود دهندگی موجدی واجب می‌شوند. آنچه که هستیها را واجب می‌سازد چیزی است که به آنها وجود می‌بخشد. این امر نه تنها در مورد موجودات عالم بلکه در مورد خود عالم به مثابه یک «کل» نیز صادق است زیرا که بنا به باور ابن سینا حتی اگر عالم قدیم و بینهایت باشد، وجودش نه فی الذاته بلکه به واسطه وجود بخشی موجد واجب می‌گردد.^{۲۹}

ابن سینا با رسم تمایز بین ماهیت و وجود یک شیء کوشید تا عالمی را توصیف کند که موجود میانه ای بین عالم ارسطویی و عالم متکلمین بود. عالم به این معنی که وجودش از سوی وجود دهنده ای بر آن افاضه شده است شیء حادثی است که در عین حال واجب است زیرا که افاضه وجود به عالم از سوی موجد روندی ازلی و مستمر است و بر پایه چنین حکم استواری است که ابن سینا آموزه بدیع خود دایر بر «خلق مدام» را طرح و ارائه می‌کند. تفاوت مهم بین ابن سینا و متکلمین در این زمینه این است که بنا به باور او افاضه وجود به عالم طی روندی زمانی تحقق پذیرفته است. بنا بر این برای ابن سینا وجود نسبت به ماهیت واجد «بعدیت» و «تأخر» زمانی نیست بلکه تنها از لحاظ منطقی و وجود شناختی برای تعیین اشیاء و ماهیت آنها واجد تقدم است. اندیشه در چهارچوب «تأخر» و «پسینی» بودن، در ارتباط با تمایز بین ماهیت و وجود ابن سینایی یکی از سوء تفاهمات جدی در مورد آموزه «حدوث» هستی ابن سیناست. با ابتناء بر آنچه گذشت اینک می‌توان به این نکته اهرمی و قویاً علمی در هستی شناسی ابن سینا توجه داد که «آفرینش» برای ابن سینا عبارت از افاضه وجود به آنچه که «قبلاً» فاقد آن بوده است نیست و این قول به نحو مؤکد هر گونه رای به «آفرینش از عدم» را نزد ابن سینا ابطال می‌کند. چنین نظری

در حقیقت نقطه عطف مهمی است که ابن سینا با اتخاذ آن با متکلمین در یک راستا قرار نمی گیرد. آنچه را که متکلمین آفرینش عالم در زمان تلقی می کنند، برای ابن سینا اسطوره خرافی است که بنا بر آن عالم بدون افاضه وجود به آن تحقق می یابد.

ابن سینا با ارائه صورت بندی «وجود ممکن بالذات» و «وجود واجب بالغير» کوشید تا ترکیبی عقلی از دو گزارش متضاد مربوط به رابطه بین موجد و موجود تدارک بیند. در تعبیر من هیچ عنصری از گزاره نیست اگر صادقانه تأیید کنیم که ابن سینا در گزارش متافیزیکی اش در ارتباط با آفرینش کوشید تا عناصر عقلی و اشراقی اندیشه را برای تدارک سیستمی خرد باورانه برای آفرینش با هم ترکیب کند و نظامی که بدین گونه فرجام یافت در نهایت پیکر آن از فلسفه عقلی و روح آن که شامل وجود ممکن بالذات و وجود واجب بالغير بود برآمده از تفکر اشراقی بود.

سالت لیک سیتی

۱۶ ژانویه ۲۰۰۳

پانویسها:

- ۱- هری. استین. ولفسون، فلسفه کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۳۸۱. متن اصلی ص ۳۵۵.
- ۲- Ian Richard Netton, *Allah Transcendent and Semiotics of Islamic Philosophy. Theology and Cosmology*, 1989, p 23.
- ۲- قرآن، المؤمن، آیه ۵۷.
- ۴- قرآن، فضلت آیه ۱۰.
- ۵- ولفسون. همان ص ۳۸۴. تأکیدات از من است.
- ۶- Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, 1985, p 26
- ۷- راجرز رونالدز، اندیشه دینی ابن رشد، ص ۱۰۱.
- ۸- Averroes. *On the Harmony of Religion and philosophy: A translation of Ibn Rushd*, Ketab Fasl Al Maqal, By George F. Haroni, London, pp56-7.
- ۹- تئودورس گپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، از انتشارات خوارزمی، ج. اول، ص ۱۰۵ و بعد.
- ۱۰- Etienne Gilson, *Being and Some Philosopher*, 1949, p. 6-7
- ۱۱- برای تفصیل و توضیح از این سه اظهاریه دیده شود:
- Francis MacDonald Comford, *Plato and Parmenides*, 1951, PP. 33-35
- ۱۲- سوره مریم، آیه ۹.
- ۱۳- ابن حزم. فصل چهارم، ص ۲۰۲، سطر ۲-۳.
- ۱۴- شهرستانی، نهیة الاقدام، ص ۱۵۱.
- ۱۵- ناصر خسرو. زادالمسافرین، ص ۷۴ و بعد؛
- Opera Philosophica, p. 124; Pines Beitrage, p. 404
- ۱۶- ارسطو. فیزیک پنجم، a، ۲۰۶ سطر ۷-۸، ترجمه دکتر محمدحسن لطفی.
- ۱۷- ارسطو. فیزیک. ششم ۴ جی، ۲۰۶/۹-۱۱
- ۱۸- ارسطو. فیزیک. هشتم ۴ جی، ۲۰۶/۲-۳.

۱۹- ارسطو. فیزیک ششم، b، ۲۸/۲۵۹-۳۷.

۲۰- همان جا، ۷.

۲۱- شیخ الرئيس ابوعلی سینا. «الهیات» نجات. ترجمه دکتر سید یحیی یثربی، ص ۸۵.

۲۲- شیخ الرئيس ابوعلی سینا. همان، ص ۸۷.

۲۳- ابن سینا. اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی. جلد اول، ص ۲۸۸.

۲۴- شیخ الرئيس ابوعلی سینا. فن سماع طبیعی. ترجمه محمدعلی فروغی. ص ۸-۲۹۷.

۲۵- ابن سینا، اشارات و تنبیهات. ص ۱۴-۳۱۳.

۲۶- Lenn.E. Goodman. *Avicenna*. 1942, p. 78

۲۷- برای توضیح جامع از این مطلب دیده شود:

Richard Frank "Kalam and Philosophy: A Perspective from one problem" in *Islamic Philosophical theology*, Ed. Parviz Morewedge. 1979.

۲۸- ابن سینا. «الهیات»، نجات. ص ۱۲-۱۱۱.

۲۹- برای این معنی دیده شود: Ibn Sina. *The Metaphysic of Avicenna* (دانشنامه)، ترجمه پرویز

مروج، ۱۹۷۳، ص ۲۱ (دانشنامه).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی