

یداله رستمی^۱

چکیده

مسئله "حدوث و قدم عالم" در اندیشه ارسطو و ابن سینا، پرسش اصلی تحقیق حاضر است. در این مقاله به نگرش این دو فیلسوف مشایی در مورد حدوث و قدم عالم پرداخته می‌شود. ارسطو با تکیه بر برهان طبیعی و متوسل شدن به مقوله حرکت، به اثبات محرک نامتحرکی دست می‌یابد که شارحان وی آن را خدا نامیده‌اند. از نظر وی محرک نامتحرک علت غایی همه حرکات عالم است. در حالی که در اندیشه ابن سینا با تأثیر پذیری از متون مقدس دینی خدا به عنوان واجب الوجود، وجود محض و معطی وجود مطرح است. از دیدگاه ارسطو خداوند علت است؛ لیکن علت او تنها تحریکی است. از دیدگاه ابن سینا این علت، فاعلی (ایجاد) است نه تحریکی. وی با تقسیم موجود به واجب و ممکن و همچنین اثبات نیازمندی ذاتی ممکنات به واجب، نمونه متفاوتی از حدوث و قدم عالم را مطرح ساخت که براساس آن جهان با ویژگی حدوث ذاتی از خالق سرمدی، فیض هستی دریافت می‌کند. خدای ارسطو خالق جهان نیست و طبعاً جهان نامخلوق او قدیم و ازلی خواهد بود.

کلید واژه‌ها: ارسطو، ابن سینا، علت تحریکی (غایی)، علت ایجاد، حدوث و قدم.

پژوهش حاضر به مقایسه اندیشه ارسطو و ابن‌سینا درباره ی حدوث و قدم عالم اختصاص یافته است البته به مسأله خالقیت و فاعلیت خداوند که ارتباط تنگاتنگی با حدوث و قدم عالم دارد نیز از دیدگاه این دو اندیشمند مشایی پرداخته است. این که آیا عالم حادث است یعنی مسبوق به عدم است یا قدیم که سایقه عدم ندارد. به عبارت دیگر ، آیا عالم مخلوق و معلول خدا(علت العلل) است یا خیر. این مسأله یکی از مهمترین مسائل در فلسفه این دو فیلسوف است. اهمیت این پژوهش در این است که ابن سینا با تأثیر پذیری از متون مقدس دینی به شیوه ای متفاوت نسبت به دیدگاه ارسطو به این مسأله پرداخته است. ارسطو بر اساس جهان بینی یونانی و سیر فکری خود اثبات کرد که خدا یا به تعبیر او محرک اول فاعل و خالق نیست و عالم قدیم است. ولی ابن سینا با مطرح کردن استدلال عقلی و با الهام گرفتن از دین اسلام و آموزه دینی خلق، اثبات کرد که عالم معلول و مخلوق خدا یا به تعبیر او واجب الوجود است و حدوث و تأخر ذاتی دارد.

حدوث و قدم و انواع آن

مسأله حدوث و قدم یکی از مهمترین مسائلی است که مورد بحث بسیاری از فلاسفه بویژه ارسطو و ابن سینا بوده است (آنچه مشهور است ارسطو به ازلیت و قدم عالم و ابن سینا به حدوث ذاتی عالم قائل است). این تقسیم از عوارض ذاتی وجود محسوب می شود. بودن وجود شیء بعد از عدم آن شیء را حدوث می گویند. بدین معنا که اگر شیء موجود شود بعد از آنکه موجود نبوده ، آن شیء حادث است. قدم یعنی وجود شیء مسبوق به عدم خود نباشد. پس قدیم یعنی آن چیزی که موجود است و همیشه موجود بوده است. در این زمینه با توجه به دیدگاه دو فیلسوف در باره عالم که در ادامه می آید به دو قسم از حدوث و قدم که با نوشته حاضر ارتباط دارد اشاره می شود.

حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی به معنای تقدم عدم واقعی شیء بر وجود شیء است. در واقع اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در یک زمانی به وجود آمده باشد این شیء حادث زمانی است. ولی اگر شیئی باشد که تمام امتداد زمان آن را دربر گرفته و هیچ زمانی خالی از وجودش نباشد، چنین شیئی قدیم زمانی است (مطهری، ۱۳۷۳، ۲۱۳).

حدوث و قدم ذاتی

هرگاه وجود چیزی را به ذات آن نسبت دهیم از دو حالت بیرون نیست: الف) وجود عین ذات آن چیز است یعنی واجب الوجود بالذات است. در این صورت وجودش مسبوق به عدمش در مرتبه ذات نخواهد بود و آن را قدیم ذاتی می نامند. ب) وجود، عین ذات یا جزء ذات آن نیست بلکه خارج از ذات بوده و از جانب علت به او وجود داده می شود یعنی ممکن الوجود بالذات است. در این صورت در مرتبه ذات وجود را ندارد و در مرتبه خارج از ذات آن را دارد. پس موجود بودنش مسبوق به نبودنش می باشد و آن را حادث ذاتی می نامند (ربانی گلپایگانی ۱۹۱، ۱۳۷۴).

فاعلیت (فعالیت) و خالقیت خداوند در اندیشه ارسطو

در فلسفه ارسطو مبدأ اصل وجود مورد بررسی قرار نمی گیرد، بلکه هدف اصلی، تبیین طبیعت مشهود و بیان چگونگی و چرایی آن است و همین مسأله او را به بحث حرکتی می کشاند که جهان شناسی وی بر آن تکیه دارد؛ زیرا حرکت مشخصه طبیعت است. حال باید دید از دیدگاه ارسطو تکوین و خلقت جهان چگونه است؟ از دیدگاه او وجود موضوع و ماده هر دو در حرکت و کون و فساد ضروری اند. در این صورت کون و فساد به معنای مطلق ممکن نیست. به علاوه از نظر او ماده به عنوان وجود بالقوه در طبیعت خویش از بین نمی رود، بلکه ضرورتاً در ورای

محدوده کون و فساد قرار دارد. به همین جهت اگر ماده به وجود می‌آمد، باید چیزی به عنوان زیربنا وجود می‌داشت که ماده از آن پدیدار می‌شد، زیرا تعریف ماده از دیدگاه وی همان زیر بنای اول برای هر چیز است که از آن چیز به صورتی نامشروط پدید آمده باشد و وجود آن در ماده‌های ثانوی، استمرار یابد (ارسطو، ۱۳۶۳، ۷۸). بنابراین در فرآیند تکوین، ماده اولیه، صورت اول را می‌پذیرد. سپس ماده اولیه به اضافه صورت اول، نسبت به صورت بعدی به منزله ماده ثانویه در می‌آید که آمادگی پذیرش صورت بعدی را دارد، و در فرآیند تکوین، صورت بعدی را می‌پذیرد، و این سیر ادامه دارد؛ بدین صورت که آفرینش جهان بر اساس تمایز قوه و فعل و ماده و صورت تبیین می‌شود.

ارسطو جهان فوق قمر و آسمان را نیز فاقد تکوین دانسته و می‌گوید: «پذیرفتن این که آسمان تکوین یافته و مع الوصف جاویدان است، امکان ندارد؛ زیرا ما به طور معقول نمی‌توانیم خصلتی را به چیزی نسبت دهیم مگر این که در همه موارد یا موارد زیاد آن را مشاهده و کشف کرده باشیم. واقعیت این است که اشیاء تکوین یافته، همیشه نابود می‌شوند. (پس چون آسمان و افلاک همیشه بوده‌اند، تکوین نیافته‌اند). به علاوه، چیزی که وضعیت کنونی آن آغازی ندارد و همیشه یکسان است، نمی‌تواند تغییر و دگرگونی داشته باشد (Ross, 1910: 219). به نظر می‌رسد جهان فوق قمر و آسمان در اندیشه ارسطو چون فاقد تکوین بوده است به طبع هم از حیث ماده و هم از حیث صورت ازلی است و فاقد علت است. به عبارت دیگر، جهان فوق قمر و آسمان در نظر ارسطو مجرد است.

پیداست که نتیجه سخن فوق چیزی جز ازلیت ماده نمی‌باشد. اکنون باید دید فعل خداوند یا به تعبیر او محرک نامتحرک چیست؟ او علت فاعلی و خالقیت را در مورد خداوند نمی‌پذیرد و به اعتقاد او جهان طبیعت نیاز به آفریننده‌ای ندارد؛ به این دلیل که: اگر محرک نامتحرک به عنوان علت فاعلی، علت

حرکت می‌بود، در آن صورت خود، متحمل تغییر می‌شد؛ یعنی عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌آمد. بنابراین، او باید به عنوان علت غایی به واسطه متعلق میل بودن، فاعل باشد. ارسطو که در کتاب «لامبدأ» از مابعدالطبیعه بر این مطلب صحنه گذارده، در خصوص به حرکت در آوردن او می‌گوید: «چیز آرزو شده (معشوق) و چیز اندیشیده شده (معقول)، محرک می‌تواند باشد، اما متحرک نه» (ارسطو، ۱۳۶۶، ۳۹۹). علت غایی همچون معشوق به حرکت در می‌آورد، و از طریق علت غایی بودن می‌تواند حرکت را در افلاک پدید آورده و از این طریق بر پدیده‌های زمینی اثر گذارد و باعث ایجاد انواع حرکت‌ها و کون و فسادهای موجود در جهان گردد (هنری، ۱۳۷۹، ۲۸).

اگر محرک اول باعث آن می‌شود که علل دیگر علت باشند، از این طریق نیست که فعلی از او به علل ثانویه تعدی نموده و باعث شود که این علل هم موجود شوند و هم علت باشند. او جز با شوقی که بر می‌انگیزد، تحریک ایجاد نمی‌کند؛ یعنی شوق آن‌ها به خداست که آن‌ها را به جنبش در می‌آورد.

برهان حرکت ارسطویی مستلزم اثبات وجود خدایی نیست که عالم مسبوق به عدم را آفریده باشد، بلکه تنها وجودی را اثبات می‌کند که غایت موجودات است و آن‌ها را به سوی خود جذب می‌کند (ژان وال، ۱۳۷۰، ۷۶۷). به عقیده او، حرکت موجودات از طبیعت خود آنها نشأت می‌گیرد و برای محرک اول، عملی واقعی در وجود قائل نیست، بلکه عمل او را مقصور بر این می‌داند که مانند غایت و معشوق منشأ حرکت واقع شود. محرک اول مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است. به علاوه محرک اول یک خدای خالق نیست. عالم از ازل موجود بوده، بدون آن که از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت بخشیده، اما آن را خلق نکرده است.

منشأ حرکت بودن او با کشاندن جهان به سمت خود و به عبارت دیگر با عمل کردن به عنوان علت غایی است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۳۵۹). خدای ارسطو «حتی خالق خود

حرکت نمی‌توانست باشد» (ژیلسون، ۱۳۷۹، ۱۲۰). گیسلر، برهان جهان شناختی ارسطو را چنین بیان می‌کند: ۱. اشیاء تغییر می‌یابند؛ ۲. هر تغییری گذر از قوه به فعل است؛ ۳. هیچ قوه‌ای نمی‌تواند خودش را به فعلیت برساند؛ ۴. بنابراین باید فعلیتی باشد که هر چیزی که گذر از قوه به فعل دارد را به فعلیت برساند؛ ۵. تسلسل قهقرایی بی‌نهایت از فعلیت بخش‌ها غیر ممکن است؛ زیرا تمامی زنجیره به فعلیت نخواهد رسید، مگر آن که فعلیت بخش نخستین وجود داشته باشد؛ ۶. این فعلیت بخش نخستین با علیت غایی، اشیاء را به فعلیت در می‌آورد (گیسلر، ۱۳۷۵، ۲۳۳). محرک اول به حکم آن که غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی را انجام دهد. فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد؛ یعنی فعالیت او فعالیت فکر است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۳۶۱). از دیدگاه ارسطو عمل و فعل نشانه نقص است. وی در کتاب "درباره آسمان" می‌گوید: بهترین وضعیت همه اشیاء این است که کمال و خیر خود را داشته باشند، و هیچ فعلی از آنها صادر نشود (Ross, 1910: 292). ارسطو، خود به این مطلب اذعان دارد «ما خدایان را حی و در نتیجه فعال، در نظر مجسم می‌کنیم ... باری، وقتی که از موجود زنده عمل و به اقوا دلیل، ایجاد را سلب می‌کنیم، برای او چه چیزی جز تأمل کردن باقی می‌ماند؟ در نتیجه، فعالیت خدا، جز تأمل چیز دیگر نمی‌تواند باشد (ارسطو، ۱۳۶۸، ۳۷۶).

ارسطو هیچ نظریه‌ای درباره آفرینش الهی ندارد و گاهی از خدا به عنوان فرمانده لشکر که نظم را در لشکر برقرار می‌کند، سخن می‌گوید. او عمل الهی را که در هر الهیات عقلانی، رضایت بخشی رکن اساسی است، مسکوت می‌گذارد. خدای او که از طریق علت غایی بودن، علت فاعلی است، هیچ طرح الهی در این عالم انجام نداده است. غایت انگاری طبیعت چیزی بیش از غایت انگاری ناآگاهانه نمی‌تواند باشد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۳۶۲ و ۳۶۴). به هر حال خدا (خدایانی) که ارسطو بر مبنای

فلسفه خویش تصور کرده است، محرک و معشوق عالم است که هیچ اراده‌ای نداشته، و کاری از او سر نمی‌زند و فقط مشغول تفکر درباره خویش است.

حدوث و قدم عالم در اندیشه ارسطو

جهانی که خدا آن را نیافریده است به نظر نمی‌رسد که حادث باشد، بلکه قدیم است. در نظام فلسفی ارسطو، چنین نیست که عالم وابسته به خدا و اراده الهی باشد. جهان و خدا در نظر او با هم تصور می‌شوند؛ یعنی در مقام تصور، یکی بر دیگری تقدم ندارد و نمی‌توان یکی از آن دو را متقدم و دیگری را متأخر دانست، هر دو در عرض یکدیگرند. به عبارت دیگر، بین آن دو، حدوث و قدم زمانی متصور نیست و چون یکی از دیگری ناشی نمی‌شود، پس نمی‌توان برای آن دو حدوث و قدم ذاتی نیز قائل شد.

جهان طبیعت در اندیشه ارسطو، جهانی ازلی و ابدی است و ضرورت ازلی دارد که معلوم نیست به خداوند منسوب باشد؛ زیرا خدای آفریننده آن را به وجود نیاورده است. به همین خاطر مسأله ارسطو این نیست که جهان چگونه و از کجا به وجود آمده، بلکه چنین است که "در آن، چه رخ می‌دهد؟" در اوج عالم ارسطو فعل ازلی فکر واقع است که بقای ذاتی دارد (ژیلسون، ۱۳۷۴، ۴۲).

جهانی را که وی تصور می‌کند، جهانی است فاقد امکان موجود نبودن، جهانی که غیر ممکن است در گذشته‌ای بی آغاز وجود نداشته باشد (ایزوتسو ۱۳۶۸: ۵۳). چنین جهانی، بالفعل موجود است و امکان عدم برای آن متصور نیست.

در اندیشه ارسطو، تمام علل اربعه اتحاد دارند و مانند فلسفه اسلامی صور طبیعی از فیض بخشی یک علت مجرد فیاض به وجود نمی‌آید بلکه در فرایند قوه و فعل و حرکت طبیعت، صورت بخشی طبیعت به صورت طبیعی شکل می‌گیرد. از نگاه ارسطو، طبیعت هر چیز تمایل نا خود آگاهانه به سمت کمال دارد. رابطه خدا با طبیعت این گونه است که «خداوند که به تعقل ازلی خویش مشغول است با صرف

حضور خود نیروهای پنهان طبیعت را که به شیوه های گوناگون در تلاشند تا صورت خود را دریابند و به فعالیتهای خاص خود پردازند تحریک می کند تا در حدود خاص خودشان از وی که یگانه صورت محض و موجود دائماً فعال است، تقلید کنند (گاتری، ۱۳۸۸، ۱۸۲). البته بایستی دقت کرد که خدای ارسطو یک خدای جهان شناسانه و ملهم از طبیعت است. علت نزد ارسطو نه الهی بلکه طبیعی است که برخلاف ابن سینا علت موجد و موجد نیست بلکه معلول دارای هستی قدیم و ازلی است و نزد ارسطو معلول پس از تکون و حدوث از علت خود مستغنی می شود (رحمانی، ۱۳۹۰، ۳۸۸). نزد ارسطو علت غایی با علت صوری و فاعلی یکی می باشد (قوام صفری، ۱۳۸۷، ۱۱۲). و علت غایی همان علت صوری است. به عقیده ارسطو، هر نوع شیء مادی، حرکتی طبیعی دارد که اگر مانعی در کار نباشد آن حرکت از او سر می زند. هر چیزی به سوی ناحیه معینی از جهان تمایل دارد، آتش به سوی پیرامون و خاک به سوی مرکز. بودن در این ناحیه بخشی از صورت آن است و این حقیقت هم به عنوان علت غایی و هم به عنوان علت فاعلی عمل می کند (همان، ۱۱۲).

ارسطو نتیجه می گیرد که چون قبل از هر حرکت مفروضی، حرکتی در جهان بوده، این جهان متحرک باید قدیم باشد. در واقع این سؤال فلسفی به جاست که چگونه جواهر به وسیله محرک نخستین، با واسطه یا بی واسطه، پدید می آیند، اما محرک نخستین، صور نوعیه و ماده اولیه از ازل موجود بوده اند، همان طور که محرک نخستین از ازل سبب شده تا افراد از طریق فعلیت یافتن بی وقفه، همیشه صورت از ماده پدید آید (ژیلسون، ۱۳۷۵، ۲۷۱). از نظر او خدا، جهان و حرکت جهان قدیم بوده، و مساله حرکت و چگونگی و چرایی آغاز آن در فلسفه وی مطرح نیست. محرک نامتحرک مبدأ فاعلی و علت العلل به معنی از نیستی به هستی در آوردن نیست (فلاطوری، ۱۳۶۳، ۲۰۶). محرک اول موجب حرکتی در افلاک می شود که

مستقل از او وجود دارند و هیچ رابطه خالق و مخلوقی میان آنها نیست. در این نظرگاه، جهان صرفاً قدیم است.

فاعلیت و خالقیت خداوند در اندیشه ابن سینا

خدا در اندیشه ابن سینا به عنوان واجب الوجود شناخته می شود. او از طریق اصل علیت اثبات می کند که سر سلسله همه علت و معلولها واجب الوجود بالذات است که منشأ صدور جهان هستی است و وجود جهان از او آغاز شده است. بنیادی ترین تقسیم موجود از نظر او تقسیم آن به «واجب» و «ممکن» است. موجود ممکن چیزی است که فی نفسه، هم نسبت به وجود و هم نسبت به لاوجود مساوی است و برای این که، وجود یابد وجودش را از موجود دیگر می گیرد. این مسأله به گونه ای است که به نوعی نگرش ابن سینا در مورد رابطه حدوث و قدم عالم مبتنی بر این تمایز است. او با نظریه تمایز میان «واجب و ممکن» معنا و مفاد آموزه اسلامی «خلق» را بهبود بخشید (Edwards.p1912: 221).

اهمیت این تمایز در آنجاست که او بر اساس آن خدا را عین وجود می داند با توجه به این سخن لازم می آید که نحوه تلقی او از عالم دگرگون شود. تنها خداست که وجودش حقیقی و واجب است. ماسوای او همه ممکن اند و مقامی برتر از مقام او را ندارند. خداوند تنها فاعل حقیقی است، فاعل جهانی که مرکب از ماهیت و وجود است «الموجودات کلها وجودها عنه» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۴۰۲).

ابن سینا یکی از فیلسوفانی است که به وضوح دریافته بود که مفهوم علیت فاعلی با مفهوم خلقت مشارکت دارد. علت فاعلی بودن همان علت وجود بودن است. او همچنین دریافته بود که در مورد علیت فاعلی در واقع ضروری است که علتی نخستین موجود باشد که متضمن نوع شناخت جدیدی از علیت است (ژیلسون، ۱۳۷۵، ۱۱۷ و ۱۱۶). فلاسفه اسلامی و به تبع آنها ابن سینا در پرتو متون دینی با خدامحوری در نظام هستی آشنا شدند. کسی نمی تواند غافل از این نکته باشد که

ابن سینا در مورد اثبات خدا، از طریق استناد به مخلوقات و مصنوعات او از متون دینی بهره برده است. آن جا که خدا می‌فرماید: «ما آیات خود را در آفاق و انفس به آن‌ها نشان دادیم تا برایشان روشن شود که خدا حق است» (فصلت: ۵۳). اثبات خدا به واسطه مخلوقات او به منزله التزام به تصدیق وجود او به عنوان خالق عالم است و مستلزم این معنا است که علت فاعلی عالم، جز به معنای خلق آن نمی‌تواند باشد. نکته‌ای را که باید به عنوان یک فصل کلی در اندیشه ابن سینا پذیرفت، این است که مفهوم خالقیت اساس هر گونه برهانی است که او برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند. او رابطه علت و معلول را که واسطه ارتباط جهان به خدا است با توجه به وجود برقرار می‌نماید. به نظر او هر آنچه وجود دارد وجود خود را ناگزیر از خدا می‌گیرد و به طور کلی آنجا که سلسله‌ای از اشیاء باشد، اسبق اجزاء این سلسله و اکمل آنها، علت آن جزیی است که در همان سلسله لاحق بر جزء سابق است؛ زیرا منشأ وجود ناقص همواره وجود دارد:

«کل سلسله مترتبه من العلل و المعلولات کانت متناهیة أو غیر متناهیة فقد ظهر انها اذا لم یکن فیها إلامعلول، احتاجت الی عله خارجه عنها تتصل بها لامحاله طرفا و ظهر انه فیها ما لیس بمعلول فهو طرف و نهایه، فکل سلسله تنتهی الی واجب الوجود بذاته». (ابن سینا، ۱۴۱۳، ۲۷) خدا در فلسفه ابن سینا در تطابق بیشتر با خدای ادیان بوده و نسبت به خدای ارسطو از درجه وجودی بالاتری برخوردار است؛ چرا که دو ویژگی عمده خدا و مبدأ در اندیشه ارسطو یعنی تعقل و تحریک در اندیشه ابن سینا به عقل (جنبه ادراکی) و نفس (جنبه تحریکی) واگذار شده است (همان، ۴۰۴ و ۴۰۵). خداوند فاعل، موجود، مبدع و مفیض است. مبنای این وصف نشان دهنده ارتباط بین خلق و خالق و واجب و ممکن است. عالم در دیدگاه او امری ممکن الوجود است که خود اقتضای وجود ندارد و در اتصافش به وجود، نیازمند علت است تا پس از کسب وجوب بالغیر، موجود شود. بنابراین فاعلیت الهی نه فقط در سطوح

زبرین، یعنی تحریک و اعطای حرکت به عالم مطرح است، بلکه در اعماق زیرین هستی یعنی اصل وجود اشیاء رسوخ و نفوذ دارد. چنان نیست که عالم مشتمل بر ماده قدیم و هیولای ازلی با صوری اضافه شده از واهب الصور بوده یا تنها در حرکت و امدار محرک اول باشد، بلکه تمام هویت و وجود خود را از خداوند می-گیرد. روند تحول عالم فقط حرکت پس از سکون نیست، بلکه «ایس» سپس از «لیس» است و حرکت هم تنها به معنای امکان انحاء وجود در موجوداتی که پیوسته پدید می‌آیند و از بین می‌روند نیست، بلکه به معنای امکان ذاتی وجود در خود موجوداتی است که قبول ضرورت می‌کند.

ابن سینا در "شفا" از دو نوع فاعل سخن می‌گوید: یکی فاعل نزد طبیعیون که مبدأ تحریک است و جهان‌بینی ارسطو است و دیگری نزد الهیون که مبدأ وجود است؛ یعنی فاعل وجود را خلق و ایجاد می‌کند:

«الفلاسفه الالهیون لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط کما یعنیه الطبیعیون، بل مبدأ الوجود و مفید مثل الباری للعالم و اما العله الفاعلیه الطبیعیه فلاتفید وجودا غیر التحریک باحد انحاء التحریکات فیکون مفید الوجود فی الطبیعیات مبدأ حرکه و نعنی بالغایه» (ص ۲۵۷).

در "تعلیقات" هم این مطلب را ذکر می‌کند:

«الطبیعیون توصلوا الی اثبات المحرک الاول بما بینوا به من وجوب قوه غیر الجسمانیه غیر المتناهیه تحرک الفلک و ارتقوا الیه من الطبیعه و الالهیون سلکوا غیر هذا المسلك و توصله الی اثباته من وجوب الوجود و انه یجب أن یکون واحداً لایتکثر و بینوا أن الموجودات صادره عنها و انها من لوازم ذاته» (ص ۶۲). طبیعیون برای خدا قوه غیر جسمانی غیرمتناهی را که فقط افلاک را حرکت می‌دهد، در نظر گرفتند؛ در حالی که الهیون به واحد بودن واجب الوجود و این که موجودات صادر از ذات او هستند، توجه کرده‌اند.

شیخ الرئیس درباره نقد نظر ارسطو که سعی در اثبات وجود خداوند از طریق حرکت و اتصاف او به محرک اول دارد، ضمن نقل کلام یکی از شارحان در نقد ارسطو آن را مورد تایید قرار می‌دهد و معتقد است: «أنکر(الشارح) علی ارسطاطاليس و المفسرين فقال: قبيح أن يصار الى الحق الاول من طريق الحركة و من طريق انه مبدأ للموجود و اعجزه أن تكون الحركة في السبيل الى اثبات الاحد الحق الذي هو مبدأ كل وجود. و يقول إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الاول مبدأ حركة الفلك أن يجعلوا مبدأ جوهر الفلك» (همان، ۲۳ و ۲۴).

از دیدگاه ابن‌سینا این که مبدأ اول را محرک فلک قرار دهیم لازم نمی‌آید که آن را مبدأ جوهر فلک نیز قرار دهیم. سپس، خود می‌گوید: خدای تعالی را والاتر از آن می‌دانیم که او را فقط سبب حرکت به شمار آوریم، بلکه او وجود هر جوهری را که ممکن است فعلاً از حرکت آسمان متحرک شود، افاده می‌کند. پس هم اوست اول حق و مبدأ ذات و هویت هر جوهر، و هر چیزی غیر از او به واسطه او واجب شده و از ناحیه او ضروری گشته است (همان).

در "شفا" نیز عبارتی وجود دارد که به نوعی ابن‌سینا در ضمن آن متضمن نفی تصویر ارسطویی از جهان و نحوه ارتباط خدا با آن شده است:

"فإذن كل شئ إلا الواحد الذي هو لذاته واحد، و الموجود الذي هو لذاته موجود، فإنه مستفيد الوجود عن غيره و هو أيس به، ليس في ذاته و هذا معنى كون الشئ مبداً اي نائل الوجود عن غيره، و له عدم يستحقه في ذاته مطلق، ليس انما يستحق الوجود بصورته دون مادته أو بمادته دون صورته بل بکلیته، فکلیته إذا لم تقترن بايجاب الموجد له و احتسب أنه منقطع عنه و جب عدمه بکلیته، فإذن ایجاده عن الموجد له بکلیته، فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لامادته و لاصورته إن كان ذا ماده و صوره" (ص ۳۴۲). هر چیزی جز واحد وجودش را از غیر می‌گیرد و او را می‌توان موجود به وسیله واحد و معدوم فی ذاته دانست. چنین

نیست که استحقاق عدم در ماسوی تنها در ناحیه صورت باشد و ماده‌اش ازلی باشد یا فقط در ناحیه ماده باشد و صورتش ازلی باشد، بلکه به جهت اتصاف هر دو به امکان، به کلیت و تمامیت وجودی همه ارکان شی با قطع نظر از علت فی حد ذاته مستحق عدم می‌باشد.

ایجاد جهان از موجد به تمامیت وجود او صورت می‌پذیرد. نه ماده سبق وجودی نسبت به کلیت شی دارد و نه صورت. هیولی و صورت هر دو توسط خداوند ایجاد شده‌اند و ابداع او هستند (ابن سینا، ۱۴۱۳، ۶۷). روشن است که خالقیت الهی مستلزم فرض ماده سابقه‌ای که این فعل بر آن وارد شود، نیست. در واقع همه چیز مشمول فعل خداست. موجود مرکب تنها به وسیله صورت و ماده به وجود نمی‌آید، بلکه باید وجود آن با ایجاد فاعل حقیقی واجب گردد. بدین سان، اگر اشیاء را در ارتباط با قدرت موجد الهی در نظر بگیریم آن شیء موجود است و وجودش ضروری خواهد بود.

حدوث و قدم عالم در اندیشه ابن سینا

خدا در اندیشه ابن سینا محض الوجود و علت فاعلی و هستی بخش عالم است و این وجود بخشی و علیت نسبت به جهان ماسوا عین ذات اوست، یعنی همان طور که او ذاتاً واجب‌الوجود است در علیّتش نیز واجب‌الوجود است: (همان، ۹۷). بنابراین چنین فاعلیتی را افاضه، فیض و ابداع نامیده‌اند.

ابن سینا در یک تقسیم بندی کلی، مخلوقات را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱- تکوینی: معلول (مخلوق) دارای هستی مادی باشد.

۲- احداث: معلول دارای وجود زمانی باشد.

۳- ابداع: هستی آن به چیز دیگری تعلق نداشته باشد؛ بدون احتیاج به ماده و زمان، هیچ چیزی غیر از ذات علت بر او مقدم نباشد (همان، ۱۰۰).

او رتبه ابداع را از تکوین و احداث بالاتر می‌داند؛ زیرا هستی خود ماده به تکوین و هستی زمان به احداث نیست، بلکه آنها ابداعی هستند. ابداع بالاترین مرتبه آفرینش و صفت ذاتی خداوند است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۷۷).

موجودات ازلی که علت آنها نسبت به آنها تقدم رتبی دارند تنها عدم مجامع (عدمی که با وجود قابل جمع است و وصف تمام ممکنات است) دارند، نه عدم مقابل و زمانی. به همین جهت وجودشان ابداعی و قدیم است. بر خلاف موجودات تکوینی که هر دو نوع عدم مجامع و مقابل دارند. برخی موجودات هم مسبوق به عدم زمانی هستند که در آن موجود نبوده‌اند و سپس به وجود آمده‌اند، و هم مسبوق به ماده‌ای که در آن تحقق می‌یابند و آن ماده محل آنها می‌گردد. برخی دیگر اگر چه وجودشان زمانی است، ولی مسبوق به ماده نیستند، مانند اولین صورت در ماده اولیه یا هیولای اولی (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۳۴۳).

او اضافه می‌کند که اگر کل عالم را نسبت به علت اول ببینیم، می‌توان در مجموع آن را ابداعی دانست، چرا که همه عالم که شامل هیولای اولی نیز می‌شود دیگر مسبوق به ماده نیست، بلکه از کتم عدم به وجود آمده است. همچنان که اگر معنای احداث را توسعه دهیم شامل کل عالم نیز می‌شود، به این معنا که همه عالم حادث بعد العدم است، نه بعدیت زمانی، بلکه بعدیت رتبی و ذاتی:

«فالكل إذن بالقياس إلى العلة الأولى مبدع، وليس إيجاداً لما يوجد عنه إيجاداً يمكن العدم البتة من جواهر الأشياء بل إيجاداً يمنع العدم مطلقاً فيما يحتمل السرمد، فذلك هو الإبداع المطلق، والتأيس المطلق ليس تأيساً ما، و كل شيء حادث عن ذلك الواحد، و ذلك الواحد محدث له إذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن، و هذا البعد إن كان زمانياً سبقه القبل و عدم مع حدوثه، فكان شيء هو الموصوف بأنه قبله، و ليس الآن...» (همان).

این حدوث یا ابداع را باید بدان نحو ملاحظه کرد که با دوام و ازلیت ذاتی خداوند منافی نباشد، چون "ابداع" و "وجود" بخشی از صفات خداوند است که عین ذات اوست:

«فإذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته، و وجود علته واجب عنه وجود المعلول و هما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك، و لكن ليسا معا في القياس إلى حصول الوجود. و ذلك لأن وجود ذلك لم يحصل من وجود هذا، فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا، و لهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك، فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود» (همان، ۱۶۷). وجود معلول با وجود علت واجب است و واجب است که معلول از علت فایض شود، ولی، از آن جهت که نیاز عالم و معلولات به مُبدع نیازی وجودی است و این نیاز در متن و بطن آن نهفته است و از فاعلش انفکاک ناپذیر است، دارای امکان و حدوث ذاتی است. به عبارت دیگر، عالم حادث است بدون آن که مسبوق به زمان باشد، و قدم زمانی دال بر عدم وابستگی و نیاز نیست. در واقع از لحاظ زمانی قدیم و از لحاظ ذاتی حادث است: «هو أيس به و ليس في ذاته، هذا معنى كون الشيء مبدعاً أي نائل الوجود عن غيره و له عدم يستحقه في ذاته مطلق ... فكليتها إذا لم تقترن بإيجاب الموجد له و احتسب أنه منقطع عنه و جب عدمه بكلية» (همان، ۳۴۲).

در مورد «لیس فی ذاته» باید گفت که فی ذاته استحقاق وجود ندارد، حتی در همان حال که وجود عاریتی و بالغیر دارد، مالک وجود و بالذات مستحق آن نیست، و این، غیر از آن است که اقتضاء عدم داشته باشد. این نحوه از معدومیت که با وجود همراه است به عدم مجامع تعبیر می شود.

ابن سینا، تعبیری درباره حدوث و تأخر ذاتی و معیت وجودی دارد: «حرکت یدی فتحرك المفتاح و لاتقول تحرك المفتاح فتحرك یدی و إن كان معاً في زمان فهذه بعديه بالذات» (ابن سینا، ۱۴۱۳، ۱۰۶). یعنی اشیاء قبل از این که به عرصه هستی

درآیند و لباس هستی بپوشند از هستی تهی بوده‌اند و پس از دریافت فیض هستی از ناحیه خالقشان موجود گشته‌اند و این لیسیت ذاتیه مبنای نظریه "حدوث ذاتی" از طرف بوعلی است. در واقع، ممکنات دارای دو خصوصیت می‌باشند، هر چند ازلی و ابداعی و سرمدی باشند؛ یکی مرحله ذات که هیچ گونه اقتضای وجودی نداشته و وصف ذاتی آن‌ها نیستی محض است. خصوصیت دیگر آن‌ها هستی است که از غیر به آن‌ها رسیده است، با این توضیح که وصف ذاتی آن‌ها بر صفت غیری تقدم دارد؛ زیرا اگر علّة العلل نبود، معلولات و موجودات نیز موجود نبودند. چنان که من اگر دستم را تکان ندهم کلید تکان نمی‌خورد. در واقع، وجود جهان همراه با وجود خداوند است. خدا با جهان معیت قیومیه و معیت وجودی دارد. اما کل عالم، فیضان و صدورش از خداوند ازلی است و خارج از زمان صورت پذیرفته و هیچ گونه وقفه‌ای نداشته است؛ زیرا در این صورت باعث تغییر در ذات الهی و حالت منتظره در او می‌شود: «و العالم مخلوق من العدم و لکنه القديم "کان الله و خلق" لا أنه "کان ثم خلق"، لأن القول بحدوث عالم یؤذن بطرؤء التغير علی الله و هذا محال» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۲۲). اما هیچ گاه معلولیت و امکان از آن سلب نمی‌شود. معلول هم پایه و هم شأن علت نیست. وجودش وابسته و متأخر از اوست، هر چند تأخر ذاتی باشد.

در رابطه با قدم عالم و این که، به طور ازلی از خداوند صادر شده است، همچنین باید گفت؛ چون خدا ازلی و ابدی است هرگاه معلولی داشته باشد هم ازلی و ابدی است. «و اذا جاز أن یکون متشابه الحال فی کل شیء و له معلول لم یبعد أن یجب عنه سرمداً» (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۱۰۷). وقتی چیزی پیوسته به یک حال باشد و هیچ نوع حالت منتظره‌ای نداشته باشد، اگر برای آن معلولی وجود داشته باشد، بعید نیست که آن معلول پیوسته و همیشه به طور جاویدان از علت واجب گردد. در مورد واژه «لم یبعد» منظور ابن سینا از آن، پاسخ به متکلمان است که این

نحوه تلقی از عالم را بعید دانسته‌اند. ابن سینا ازلی و همیشگی بودن جهان را تصدیق کرد و نظریه خلق و حدوث زمانی را رد نمود و در پرتو تعالیم متون مقدس دینی و تکیه بر عقل جهان را به طور مطلق و همیشه وابسته به خدا دانست .



نتایج مقاله

نتیجه ای که از پژوهش حاضر در باب مقایسه اندیشه ارسطو و ابن سینا درباره حدوث و قدم عالم بدست می آید این است که:

۱- در نظام فکری ارسطو خداوند نقشی به عنوان علت فاعلی و خالق وجود اشیاء ندارد، او تنها علت غایی اشیائی است که بالفعل موجود می باشند. از دیدگاه وی عالم از ازل موجود بوده، بدون آن که از ازل آفریده شده باشد. اما در اندیشه ابن سینا خدا فاعل و خالق حقیقی موجودات است و چنین نیست که جهان مشتمل بر ماده سابقه و هیولای ازلی با صوری افاضه شده از علل مفارق باشد، بلکه عالم با همه اجزای پیشین و پسین خود همواره معلول بوده است، هر چند نتوان برای آفرینش آن‌ها توسط مبدء المبادی و فاعل حقیقی، آغاز زمانی تعیین نمود.

۲- جهان در اندیشه ارسطو ازلی و قدیم است. در نظر او خدا و جهان در وجود مشترکند، و وجودشان با هم تصور می شود. نمی توان یکی از آن دو را متقدم و دیگری متأخر دانست، چون یکی از دیگری ناشی نمی شود. لیکن از دیدگاه ابن سینا؛ عالم در عین حال که دارای حدوث و امکان ذاتی است، قدیم زمانی نیز می باشد. تصور او در مورد حدوث عالم با تصور او از ممکن الوجود و واجب الوجود پیوند دارد و حدوث عالم به این معناست که اگرانقطاع فیض از فیاض مطلق صورت پذیرد، جهان معدوم می گردد. بنابراین تقدم واجب الوجود بر معلولات تقدم ذاتی است نه تقدم زمانی. قدیم زمانی بودن عالم در عین حادث ذاتی بودن آن، مستلزم این است که خلق موجودات توسط خداوند آغاز زمانی نداشته و آفرینش از ناحیه او پیوسته و مستمر بوده است.

کتابشناسی

۱. ارسطو، **طبیعیات**، ترجمه فرشاد بزرگمهر، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳ش.
۲. ارسطو، **ما بعد الطبیعه**، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران ۱۳۶۶ش.
۳. ارسطو، **اخلاق نیکوماخوس**، ج ۲ ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۸ش.
۴. - ابن سینا، **الاشارات والتبیهات**، ج ۳، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، مؤسسه نعمان، بیروت ۱۴۱۳ش.
۵. ابن سینا، **الشفاء (الهیات)**، تصحیح ابراهیم مذکور، مکتبه المرعشی النجفی قم، ۱۴۰۴ق.
۶. - ابن سینا، **المبدأ والمعاد**، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۷. ابن سینا، **التعلیقات**، تحقیق عبدالرحمن بدویمرکز نشر- مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۹۷۲م.
۸. ایزوتسو، توشیهکو، **بنیاد حکمت سبزواری**، ترجمه جلال الدین مجتبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۸ش.
۹. ژان وال، **بحث در ما بعد الطبیعه**، ترجمه برخی نویسندگان، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ش.
۱۰. ژیلسون، اتین هانری، **روح فلسفه قرون وسطی**، ترجمه علیمراد داوودی، تهانتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۱. ژیلسون، اتین هانری، **مبانی فلسفه مسیحیت**، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.

۱۲. ژیلسون، اتین هانری، **خدا و فلسفه**، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۴ش.
۱۳. فلاطوری، عبدالجواد، **تحول بنیادین فلسفه یونانی در اسلام** (دومین یادنامه علامه طباطبایی)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۴. توماس، هنری، **بزرگان فلسفه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۵. کاپلستون فردریک، **تاریخ فلسفه**، ترجمه جلال الدین مجتوبی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۱۶. نورمن، ال. گیسلر، **فلسفه دین**، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۷. قوام صفری، مهدی، **نظریه صورت در فلسفه ارسطو**، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۷ش.
۱۸. گاتری، دبلیو، کی، سی، **فیلسوفان یونان باستان**، ترجمه حسن فتحی، نشر علوم، ۱۳۸۸ش.
۱۹. رحمانی، غلامرضا، **آموزش فلسفه مشایی و اشراقی**، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ش.
۲۰. مطهری، مرتضی، **شرح منظومه**، نشر صدرا، تهران.
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، **ایضاح الحمه** (ترجمه و شرح البدایه)، نشر اشراق، قم، ۱۳۷۴ش.
- Ross. W.D), **the work of Aristotle**, Rord auniversity press,
۲۲.۱۹۱۰.
۲۳. Edwards. p, **Encyclopedia of philosophy (volume ۳)**,
macmillian company – macmillian publishers London, ۱۹۱۲.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی