

خدا در فلسفه ارسطو و ابن سینا: مدخلی بر تفاوت بنیادین فلسفه ابن سینا از فلسفه ارسطو

مهدی غفوریان^۱

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

پس از نهضت ترجمه در جهان اسلام، مسلمانان اندیشه های فیلسوفان یونانی را دریافت نمودند و با تامل در باب میراث فلسفی آنان فلسفه‌ای را که موسوم به فلسفه اسلامی است، ایجاد کردند. مهمترین تفاوت مبنایی که میان فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی وجود دارد و موجب ایجاد دو فلسفه مستقل شده است، فهمی دیگر از وجود و وجودشناسی متفاوت است. در این نوشتار برای فهم این دو نوع وجودشناسی به مقایسه دیدگاه دو فیلسوف شاخص، ارسطو و ابن سینا، درباره خداوند و صفات او می پردازیم. خداوند در فلسفه ارسطو، محرک نامتحرک و غایت نهایی عالم است و صفت بارز او فکر است. بدین جهت، خداوند خالق ماسوای خود نیست و با آنها رابطه‌ای وجودی ندارد. ابن سینا به پیروی از فارابی با تمایز نهادن میان وجود و ماهیت، و واجب و ممکن، خداوند را به عنوان واجب الوجود و وجود محض که در راس سلسله علل قرار دارد و ماسوای او ممکن الوجود و وابسته به او هستند، معرفی نمود و اینچنین فهمی دیگر از وجود درانداخت. گرچه این نوشتار تصدیق می کند که فلسفه ارسطو مایه فکری فلسفه ابن سینا را فراهم آورده است بطوریکه در صورت نبود فلسفه ارسطو فلسفه ابن سینا نیز وجود نمی داشت، اما فلسفه ابن سینا با توجه به وجود شناسی متفاوت، اختلاف مبنایی با فلسفه ارسطو دارد.

کلید واژه‌ها: ارسطو، ابن سینا، فلسفه یونانی، فلسفه اسلامی، وجود، خداوند، واجب الوجود

^۱ . Email: mehdi3ph@yahoo.com

۱. مقدمه

آثار و نوشته‌های ارسطو پس از ورود به جهان اسلام توجه بسیاری از فیلسوفان مسلمان را جلب کرد و آنها با تامل و تعمق در آن نوشته‌ها، فلسفه خاص خود را پی ریزی کردند که بر اساس همین نکته، تحقیق و کاوش در باب وجوه اشتراک و افتراق فیلسوفان یونانی و مسلمان، خاصه سراغ گرفتن از رنگ و بوی تفکر خاص آنها و میزان نوآوری و ابتکاری که در فرایند فلسفه ورزی خود در نسبت با آثار و نوشته‌های فیلسوفان یونان داشته‌اند، درخور بررسی است. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود تا تلقی دو فیلسوف بزرگ عالم فلسفه، ارسطو و ابن‌سینا، از خداوند مورد توصیف، توضیح و تطبیق قرار گیرد. مفهوم خداوند هم در نوشته‌های ارسطو و هم نوشته‌های ابن‌سینا به مناسبت‌های گوناگون مورد بررسی قرار گرفته، بطوریکه به وضوح می‌توان از تلقی آنها از این مفهوم سراغ گرفت و نقش آن را در نظام فلسفی‌شان بازجست. با وجود این، اهمیت تحقیق در باب این مساله زمانی آشکار می‌گردد که به تفاوت عالم فیلسوف یونانی و مسلمان، که در نگاه نخست به نظر می‌آید، توجه نماییم. در این نوشتار کوشش می‌شود که آرا و اندیشه‌های ارسطو و ابن‌سینا بر مبنای مکتوبات خودشان توصیف، تحلیل و تفسیر شود.

ارسطو بنابر تلقی متافیزیکی و جهان‌شناختی خود، خداوند را خالق عالم نمی‌دانست و ماده را ازلی قلمداد می‌کرد. اما مطابق با استدلال‌های سه‌گانه‌ای که در بخش بعدی خواهد آمد، به خداوند به عنوان موجودی کامل و بالفعل که در رأس عالم است، می‌نگریست. خداوند از نظر ارسطو، علت غایی عالم است و همه موجودات به سوی او میل دارند. بر همین اساس، خداوند محرک نامتحرک است و حرکت عالم مدیون حرکت آفرینی او می‌باشد؛ خداوند رابطه‌ای وجودی با هیچ یک از موجودات ندارد و آنها وابسته به او نیستند. خداوند فکرِ فکر است و برترین فعل او اندیشیدن به خود است. به همین جهت، او نسبت به ماسوای خود علمی ندارد.

ابن‌سینا به تبع فارابی، گرچه از میراث فکری و فلسفی ارسطو بهره برد اما با درانداختن مبانی وجودشناسی متفاوت قادر به ارائه خداشناسی دیگری شد که با تصور دینی-اسلامی از خداوند بسیار سازگارتر بود؛ خاصه آنکه رابطه وجودی مخلوقات با خداوند از آن نتیجه گرفته می‌شد. مبانی وجودشناسی ابن‌سینا، آنچنانکه به تفصیل خواهد آمد، به وضوح در تمایز میان وجود و ماهیت و نیز

واجب و ممکن پدیدار شده و همین امر، تبعات گسترده‌ای در خداشناسی او نسبت به ارسطو ایجاد کرده است.

در نوشتار حاضر تلاش می‌شود تا تلقی دو فیلسوف بزرگ عالم فلسفه، ارسطو و ابن‌سینا، از خداوند مورد توصیف، توضیح و تطبیق قرار گیرد. ابتدا تلقی ارسطو و ابن‌سینا از خداوند و صفات او در بخش‌های جداگانه بیان می‌شود سپس با نگاهی تطبیقی، آرای این دو فیلسوف در این باره را مقایسه می‌کنیم. در این نوشتار کوشش می‌شود که آرا و اندیشه‌های ارسطو و ابن‌سینا بر مبنای مکتوبات خودشان توصیف، تحلیل و تفسیر شود.

۲. خدا در فلسفه ارسطو

ارسطو در آثار خود برای اثبات وجود خداوند سه دلیل اقامه می‌کند. دلیل اول مبتنی بر غایت‌انگاری و وجود نظم و زیبایی در جهان و نسبت دادن آن به خداوند است. دلیل دوم نیز مبتنی بر درجات کمال است بدین معنا که از آنجا که در سلسله مراتب موجودات، کمتر، بهتر و بیشتر بهتر داریم. در نهایت باید این سلسله به بهترین و کاملترین موجود یعنی خداوند ختم گردد یعنی هر جا که بهتری وجود دارد بهتری نیز باید موجود باشد. البته ارسطو در مکتوبات خود چندان به بسط و تفصیل این دلایل نمی‌پردازد بطوریکه هنگام پرداختن به مباحث کتاب *متافیزیک*، از دلیل نخست اثبات وجود خدا که مبتنی بر مفاهیم دینی عامه مردم است دور شده بود و دلیل دوم نیز مربوط به دوره نخست حیات فکری‌اش که تحت تاثیر افلاطون بوده می‌باشد (گمپترس، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۴۴ و کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۶۳). دلیل سوم نیز برهان حرکت است که ارسطو تنها این دلیل را در *متافیزیک* بیان نموده و در کتاب *لامبدا* به شرح و تبیین آن پرداخته است، گرچه در آثار دیگر خود نظیر *سماع طبیعی* نیز این دلیل را تکرار کرده است. بنابراین به سبب آنکه کتاب *متافیزیک* کتاب دوران ساز و محصول دوران پختگی حیات فکری ارسطو می‌باشد، نوشتار حاضر تنها مباحث همین کتاب را جهت تشریح تلقی ارسطو از خداوند مبنا قرار می‌دهد.

ارسطو پیش از اثبات وجود خداوند، یا محرک نامتحرک، در تنسيق و صورت بندی مسئله چنین می‌گوید که درباره نسبت حرکت و شی می‌توان سه حالت را تصور نمود: یکی اینکه شی متحرک باشد،

اما محرک نباشد؛ یعنی شی دیگر را به حرکت نیندازد مانند حرکت سنگ. دوم اینکه شی متحرک باشد و محرک نیز باشد؛ یعنی شی دیگر را نیز به حرکت بیاندازد مانند حرکت عصایی که انسان را نیز به حرکت در می آورد. و سوم اینکه شی متحرک نباشد، اما محرک باشد؛ یعنی عامل حرکت شی دیگر باشد که این نوع اخیر همان خدا یا محرک نامتحرک است. سپس وی برای اثبات محرک نامتحرک چنین استدلال می کند که با توجه به حرکت ازلی و ابدی که در جهان وجود دارد، اگر نخواهیم به دام تسلسل گرفتار آییم بالضروره باید به محرکی نخستین که متحرک نباشد قائل شویم و وجود آنرا تصدیق نماییم (گمترس، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۴۵-۱۴۴۶).

در توضیح بیشتر این استدلال و با تمسک به مطالب *متافیزیک*، ارسطو جواهر را سه قسم می داند: دو قسم اول آن که جواهر محسوس و طبیعی اند عبارتند از جواهر محسوس سرمدی که اجرام آسمانی اند و جواهر محسوس فناپذیر مانند گیاهان و حیوانات. جواهر محسوس از آنجا که متحرکند، موضوع علم طبیعی می باشند. قسم سوم جواهر، جواهر نامتحرک است که که موضوع فلسفه اولی است (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۴۶۲). از نظر ارسطو جواهر، علت اشیا می باشند و از آنجا که حرکت و زمان، ازلی و ابدی است پس وجود جواهر سرمدی و نامتحرک، جوهری که فساد و تباهی نپذیرد، نیز ضروری است. بیان ارسطو در کتاب *لامبدا متافیزیک* چنین است: «چون دیدیم که سه قسم جواهر وجود دارد که دو قسم جواهر طبیعی اند و یک قسم جواهر نامتحرک، پس اکنون باید به این جواهر سوم پردازیم و بگوییم که وجود جوهری سرمدی و نامتحرک ضروری است؛ زیرا جواهر، در میان اشیا موجود، نخستین آنها هستند و اگر همه جواهر فسادپذیر باشند همه چیز فساد پذیر خواهد بود. ولی ممکن نیست که حرکت-و زمان- متکون باشند یا از میان بروند؛ زیرا حرکت باید همیشه موجود بوده باشد و اگر زمان نباشد قبل و بعد وجود نخواهد داشت» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۴۷۵). نزد ارسطو، زمان ازلی است چراکه اگر زمان حادث باشد باید قبل از به وجود آمدن آن، در زمانی به وجود آمده باشد که این مستلزم تناقض است و از آنجا که زمان ذاتاً با حرکت مرتبط است یعنی زمان بدون حرکت و حرکت بدون زمان نمی تواند وجود داشته باشد، حرکت نیز ازلی می باشد (ارسطو، ۱۳۸۵ ب: ۳۲۷-۳۳۲).

ارسطو در فصل پنجم از کتاب *هشتم سماع طبیعی*، با بیان دیگری برای اثبات وجود محرک نامتحرک برهان حرکت را ذکر می کند: با این وصف که هر متحرکی در حرکت خود نیازمند محرکی

است و آن محرک نیز نیازمند محرکی، در نهایت باید محرک نخستین موجود باشد که محرکی دیگر آنرا حرکت نمی‌دهد چه در اینصورت سلسله محرک‌ها تا بینهایت ادامه می‌یافت و در سلسله نامتناهی نیز حلقه نخستینی وجود ندارد و در نتیجه حرکتی روی نمیداد! (ارسطو، ۱۳۸۵: ب: ۳۴۹ به بعد و فصل پنجم).

استدلال ارسطو بر اثبات وجود خداوند (محرک نامتحرک) را می‌توان به شکل زیر صورت بندی نمود:

۱. فلک ثوابت (آسمان اول) در حرکت ازلی است.
۲. حرکت هر متحرکی نیازمند محرکی غیر خود است.
۳. پس حرکت فلک ثوابت نیازمند محرکی غیر خود است.
۴. محرک حرکت فلک ثوابت یا نامتحرک است یا متحرک.
۵. اگر محرک حرکت فلک ثوابت متحرک است پس در حرکت خود نیازمند محرک دیگری است و بدین ترتیب سلسله‌ای نامتناهی از محرک‌ها پدید می‌آید.
۶. اگر سلسله محرک‌ها نامتناهی باشد اساساً هیچ حرکتی رخ نمی‌دهد زیرا هر متحرکی حرکت خود را از غیر خود می‌گیرد.
۷. اما حرکت وجود دارد زیرا فلک ثوابت، متحرک به حرکت ازلی است.
۸. محرک فلک ثوابت نامتحرک است و محرک نامتحرک وجود دارد.

۳. صفات خدا از نظر ارسطو

از نظر ارسطو خداوند خالق نیست بلکه صرفاً محرک عالم است. از آنجا که در هر تغییری وجود موضوع ضروری است، پس ماده هیچگاه از بین نمی‌رود و معدوم نمی‌شود. ارسطو می‌گوید: «ممکن نیست شیئی به وجود آید اگر پیش از آن چیزی موجود نباشد. پس بدیهی است که جزیی از شیئی که به وجود می‌آید به حکم ضرورت باید پیش از آن موجود باشد، و ماده خود چنین جزیی است، زیرا ماده در جریان تکون حاضر است و هم این ماده است که شیئی می‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۵: الف: ۲۷۸). بنابراین، ماده از نظر ارسطو ازلی است و همواره موجود بوده است و در نتیجه، خداوند مطلقاً خالق و

آفریننده ماده و عالم نیست، بلکه او محرک عالم است اما این محرک بودن نمی‌تواند از طریق تماس با متحرک باشد، چون در این صورت، خودِ محرک اول نیز از متحرک تاثیر می‌پذیرد و معروض حرکت واقع می‌شود. به همین دلیل، ارسطو محرک بودن خداوند را از طریقی غیر جسمانی یعنی علیت غایی نه علیت فاعلی می‌داند. برای تفهیم علت غایی بودن خداوند برای عالم، بدون آنکه خود حرکتی بکند در نظر آورید که ما با اندیشیدن به سلامتی که از راه ورزش حاصل می‌شود بدون آنکه خودِ سلامتی حرکت بکند به ورزش کردن ترغیب می‌شویم و به حرکت می‌افتیم، به همین نسبت، خداوند از راه معشوق و متعلق میل افلاک قرار گرفتن، بدون آنکه حرکتی بکند آنها را به حرکت می‌اندازد و به این معنا، محرک نامتحرک است. خداوند بطور بی‌واسطه، معشوق و متعلق میل آسمان اول می‌شود و او را به حرکت وامی‌دارد و آسمان اول نیز باعث حرکت افلاک دیگر و پیدایش فصول و گردش سیارات می‌شود. از این سخن برمی‌آید که آسمان اول دارای نفس می‌باشد (Ross, 1995, 187-188; Politis, 2004, 280؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ۳۶).

خداوند جوهری است که فعلیت محض دارد و فاقد قوه و استعداد است و غیر مادی می‌باشد. ارسطو خداوند را جوهر می‌داند چراکه: «جوهر، در میان اشیاء موجود، نخستین آنها هستند» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۴۷۵) و محرک اول نیز نخستین است. همچنین از آنجاکه خداوند جوهر بالفعل است و فعلیت محض دارد، پس از او هیچگونه عملی سر نمی‌زند چراکه عمل نشانگر نقص و نیاز و داشتن قوه و استعداد است. ارسطو بیان می‌کند: «اگر این جوهر [خداوند] در حال فعلیت نباشد حرکت وجود نخواهد داشت و حتی این جوهر اگر در حال فعلیت باشد کافی نیست اگر ماهیتش قوه باشد، چه در اینصورت نیز حرکت سرمدی وجود نخواهد داشت، زیرا چیزی که وجود بالقوه دارد ممکن هم هست که موجود نشود. بنابراین باید مبدایی وجود داشته باشد که ذات و ماهیتش فعلیت باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۴۷۶). از نظر ارسطو، انتقال شی از قوه به فعل به واسطه شی‌ای که خود بالفعل است صورت می‌پذیرد، محرک نخستین نیز که مبدا اعلی است باید فعلیت تام و فاقد هرگونه بالقوگی باشد چراکه در غیراینصورت توانا به اثر بخشی کامل نیست. به دلیل اینکه محرک اول فاقد هرگونه بالقوگی است، باید فاقد ماده و در نتیجه فاقد کثرت و اجزا باشد. بنابراین خداوند غیرمادی و روحانی است و نمی‌تواند فعل جسمانی انجام دهد (گمپترس، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۴۷).

تنها فعل خداوند، فکرِ فکر است و به ماسوای خود علم ندارد و با آنها کاری ندارد. از آنجا که خداوند غیرمادی است پس فعل جسمانی از او سر نمی‌زند در نتیجه تنها فعل او، فکر است، فکر به خود. اگر متعلقِ فکر خداوند، غیر خود باشد مستلزم این است که او خارج از خود غایتی داشته باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج: ۱، ۳۶۱). ارسطو تنها فعل خدا را تعقل ذات خویش و تعقل به غیر را مستلزم نقص می‌داند، ضمن اینکه از نظر وی، عاقل و معقول در خداوند وحدت دارند. بیان ارسطو چنین است: «بدون تردید او [خداوند] درباره الهی‌ترین و شریف‌ترین موجودات می‌اندیشد بی‌آنکه تغییر یابد، زیرا تغییر، تغییر در جهت بد خواهد بود و این خود قسمی حرکت است. پس اگر عقل، فعلیت تعقل نیست بلکه تنها قوه است... در اینصورت باید چیزی شریفتر از عقل وجود داشته باشد، یعنی موضوع تعقل. زیرا تعقل و فعلیت عقل در کسی هم وجود دارد که درباره بدترین اشیا تعقل می‌کند، و اگر باید از اندیشیدن درباره اینگونه اشیا پرهیز کرد (و برآستی هم اشیا بی وجود دارند که ندیدن آنها بهتر از دیدن آنهاست) پس در اینصورت، فعلیت تعقل بهترین چیزها نخواهد بود. بنابراین عقل الهی باید تنها درباره خود تعقل کند (زیرا خود او شریفترین چیزهاست) و تعقلش تعقل درباره تعقل است... چون در مورد اشیا بی که فاقد ماده‌اند عقل و موضوع تعقل غیر از یکدیگر نیستند، پس عقل الهی با موضوع آن یکی است، یعنی تعقل عین موضوع تعقل است» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۴۹۰ - ۴۹۱). او در جای دیگر می‌گوید: «عقل از طریق دست یافتن به معقول درباره خود تعقل می‌کند زیرا از طریق تماس یافتن با موضوع و تعقل درباره آن، خود نیز معقول می‌شود به طوریکه عقل و معقول عین یکدیگرند» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۴۸۲). از آنجا که خدای مورد نظر ارسطو، فکرِ فکر است، پس عالم به غیر خود یعنی عالم به عالم نیست. البته کسانی از جمله سنت توماس و برنتانو سعی کرده‌اند که خدای مورد قبول ارسطو را عالم به غیر بدانند، اما همانطور که راس بیان کرده است آنها در اثبات این نکته موفق نبوده‌اند و نظر ارسطو خلاف اینست (Ross, 1995: 189-190). بنابراین خداوند به غیر خود نمی‌اندیشد و به موجودات جهان علمی ندارد. از ملاحظه صفاتی که تاکنون برای خدای مورد تلقی ارسطو برشمرده ایم چنین برمی‌آید که در دیدگاه ارسطو، خداوند با انسانها کاری ندارد و اساساً فاقد هرگونه علم و آگاهی به آنهاست چه رسد به اینکه آدمیان بتوانند با او ارتباطی عاطفی برقرار کنند. بنابراین چنین خدایی با تلقی ادیان از خداوند کاملاً تفاوت دارد. در همین زمینه، گمپرتس می‌نویسد: «نظریه ارسطو

درباره خدا، با اینکه برای تاریخ الهیات اهمیت فراوان یافته، برای زندگی دینی انسانی حائز هیچ اهمیتی نبوده است. فیلسوف استاگیرایی خدا را به چنان مقام بلندی برکشیده است که از آنجا هیچ راهی به عالم نازل انسانی نمی پیوندد. در این نظریه نه از پدری مهربان و مشفق سخنی به میان می آید، نه از داوری پاداش و کیفر دهنده، نه از معمار مدبر جهان. خدای ارسطو در عین حال که کوچکترین ارتباطی با ضعف انسانی ندارد موجودی است بی اثر و اهمیت که هیچ عملی از او سر نمی زند» (گمپترس، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۳۸).

خداوند سرمدی، جاودانه و نامتناهی است. ارسطو می گوید: «زندگی نیز متعلق به خداست زیرا فعلیت عقل، زندگی است و خدا این فعلیت است و فعلیت ذاتی خدا بهترین زندگی ها و زندگی سرمدی است. پس خدا را زنده سرمدی کامل می خوانیم و زندگی و دوام متصل و سرمدی تعلق به خدا دارد؛ زیرا خدا همین است» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۴۸۲). به عبارت دیگر، چون حرکت افلاک سرمدی است، پس محرک آن نیز باید سرمدی باشد. همچنین ارسطو در باب نامتناهی بودن خداوند معتقد است از آنجا که حرکت سرمدی است و شیئی متناهی نمی تواند علت حرکت در زمان نامتناهی باشد. پس محرک نخستین نامتناهی است (برنجکار، ۱۳۸۳: ۳۸).

تا اینجا کوشش شد که تلقی ارسطو از خداوند و صفات او براساس استدلال هایی که برای خداشناسی خود اقامه می کند بیان شود. در بخش بعدی که به آرای ابن سینا می پردازیم ملاحظه خواهد شد که علی رغم اشتراکی که میان برخی صفات خداوند مانند نامتناهی بودن او در تلقی دو فیلسوف وجود دارد اما بخش قابل توجهی از خداشناسی ارسطو با خداشناسی ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان تفاوت دارد. ریشه این تفاوت نظر را می توان در وجودشناسی و آرای مابعدالطبیعی این دو بازجست. اکنون به وجودشناسی و خداشناسی ابن سینا می پردازیم.

۴. خدا در فلسفه ابن سینا

ابن سینا نوآوری خود را در اثبات وجود واجب الوجود (خداوند)، در برهان امکان و وجوب می داند که موسوم به برهان صدیقین است و به بیان آن در مکتوبات خود نظیر *المبدأ و المعاد و اشارات و تنبیهات* می پردازد. اما از آنجا که ابن سینا این استدلال را در آخرین کتاب خویش، *اشارات و تنبیهات*،

به نحو مبسوط‌تر و جامع‌تری ساخته و پرداخته می‌کند، این نوشتار را نیز بر مبنای تقریر آن در کتاب مذکور سامان می‌دهیم.^۱

ابن‌سینا در نمط چهارم کتاب *اشارات* برای اثبات واجب الوجود (خداوند) از سه مقدمه سود می‌جوید. وی از منحصر ندانستن موجود در محسوس آغاز می‌کند. سپس بحث علل چهارگانه را و اینکه علل اللعل باید علت فاعلی باشد پیش می‌کشد. پس از آن، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند و موجود ممکن را معلول واجب بیان می‌کند و در نهایت بحث خود را با اثبات واجب الوجود به پایان می‌رساند. اینک به شرح استدلال و مقدمات آن در بیان ابن‌سینا می‌پردازیم:

موجود غیر محسوس وجود دارد: ابن‌سینا به منظور اثبات وجود خداوند یا واجب الوجود که موجودی مجرد و غیرمادی است ابتدا به اثبات اینکه موجودات منحصر در محسوسات نیستند، می‌پردازد زیرا اثبات و پذیرش موجود مجرد منوط به اثبات این است که دایره وجود، محدود به محسوسات نمی‌باشد. وی برای اثبات موجود غیر محسوس به اقامه سه دلیل عمده مبادرت می‌ورزد: الف) ابن‌سینا می‌نویسد: «می‌دانید که گاهی بر این محسوسات یک نام گفته می‌شود، نه آنکه فقط در لفظ مشترک باشد بلکه در معنی نیز با هم متحدند... و این معنای موجود هم، از این دو قسم بیرون نیست: یا به قسمی است که حس او را در می‌یابد، یا چنین نیست. .. اگر آن معنای موجود محسوس باشد، پس به ناچار دارای وضع، مکان، مقدار و کیفیت معینی خواهد بود که نمی‌شود آن را به حس یا به خیال آورد مگر با این اوصاف. زیرا هر محسوس و هر متخیلی به ناچار به حالی از این احوال مذکور اختصاص دارد» (ابن‌سینا، الف، ج ۱، ۱۳۹۰: ۲۴۸). توضیح آنکه ما گاهی نام و حقیقت مشترکی را بر مصادیق متعددی حمل می‌کنیم مثلاً لفظ کلی انسان را بر محمود، علی و زهرا و... اطلاق می‌کنیم. حال اگر لفظ کلی انسان محسوس باشد لاجرم دارای اوصاف و ویژگی‌های مشخص و معینی است نظیر وضع، مقدار، مکان و... که در این صورت نمی‌تواند بر افراد و مصادیق گوناگون حمل گردد. بنابراین لفظ

^۱ در نگارش این بخش و بخش بعدی علاوه بر ارجاعات مکرر به کتاب *اشارات* و *تنبیهات*، از اثر زیر که ترجمه و شرح کتاب مزبور است فراوان بهره برده ام لذا از اشاره به یکایک ارجاعات خودداری می‌گردد: یثربی، سید یحیی، فلسفه مشاء، موسسه بوستان کتاب، چاپ سوم ۱۳۹۰.

انسان به عنوان حقیقتی کلی، موجود است اما محسوس نیست. پس همه حقایق کلی، موجود نامحسوس اند. ب و ج) ابن سینا دو دلیل دیگر را در قالب یک پاراگراف چنین ذکر می‌کند: «هرگاه هر موجودی به قسمی بود که در وهم و حس در می‌آمد، می‌بایستی که حس و وهم هم به حس و وهم درمی‌آمدند (و به این دو قوه درک می‌شدند)؛ و همچنین لازم می‌آمد که عقل هم که داور به حق است به حس و وهم درمی‌آمد (و به آنها درک می‌شد). و بعد از این اصول پس هیچ چیز از عشق و شرم و ترس و خشم و دلیری و ترسویی به حس و وهم در نمی‌آیند و درک نمی‌شوند؛ و حال آنکه همه آنها از اموری هستند که به محسوس وابسته‌اند» (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۵۱). دلیل دوم این است که ما به وجود حس، وهم و عقل در خودمان قائل هستیم و آنها را موجود می‌دانیم، اما آنها در عین حالیکه موجوداند محسوس نیستند و به حواس ما در نمی‌آیند. دلیل سوم نیز بیان می‌کند که برخی از اوصاف و ویژگی‌هایی مانند عشق، نفرت، خشم و... در انسان یا حیوان که موجوداتی محسوس‌اند وجود دارند، اما محسوس نیستند و به حواس در نمی‌آیند. پس بنابراین دلایل، برخی از موجودات نامحسوس‌اند.

ابن سینا در بیان مقدمه دوم می‌گوید: «گاهی یک چیز از جهت ماهیت و حقیقت، و زمانی از جهت وجود، معلول است، و به مثال می‌توانی این امر را در مثلث ملاحظه کنی؛ چه حقیقت مثلث، به سطح و خطی که ضلع اوست وابسته است. و برای مثلث حقیقتی است که خط و سطح علت مادی و صوری آن می‌باشد. ولیکن از جهت وجود، گاهی به علت دیگری جز این دو علت (که آن علت قوام مثلث و جزیی از حد آن نیست) هم بستگی دارد؛ و آن علت فاعلی یا علت غایی است که برای به کار انداختن علت فاعلی، علت است... [مثلث] آیا در خارج هستی دارد یا در خارج موجود نیست؟... علت غایی - که برای خاطر آن معلول هستی می‌یابد - به ماهیت و معنای خود برای تحریک علت فاعلی، علت است؛ ولیکن همان علت غایی از جهت وجود، معلول علت فاعلی است» (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷). هر چیزی دارای دو جنبه می‌باشد: جنبه هستی و جنبه چیستی. جنبه چیستی، مرتبه ذات و ماهیت شی و جنبه هستی، مرتبه وجود و تحقق خارجی شی است، مثلاً مثلث، ذات و ماهیتی خاص خود را دارد نظیر سطح و خطوط، اما وجود خارجی آن چیزی متفاوت از ذات و ماهیت آنست، چراکه ممکن است ذات و ماهیت شی‌ای را درک و فهم کنیم اما در

وجود و تحقق عینی آن تردید داشته باشیم. بنابراین هر شی یا هر واقعیت عینی از دو جهت نیازمند علت است: یکی از جهت ذات و ماهیت، و دوم از جهت وجود و هستی. علتی که علت وجود ذات و ماهیتی مانند مثلث است، علت فاعلی و علت غایی است که به لحاظ تصویری، علت غایی مقدم بر علت فاعلی است؛ چراکه علت غایی انگیزه فاعلیت فاعل است اما به لحاظ وجودی، علت فاعلی مقدم بر علت غایی است؛ زیرا علت فاعلی با فاعلیت خود، علت غایی را تحقق می‌بخشد. پس علت (علت وجودی) وجود علت غایی، علت فاعلی است. از طرف دیگر، علتی که علت ماهیت و قوام بخش ذات شی‌ای نظیر مثلث است، علت مادی و علت صوری است که البته آنها نیز در تحقق خود نیازمند علت فاعلی هستند. ابن‌سینا خاطر نشان می‌کند که اگر قرار باشد علت‌ها اثبات شود. تنها علت فاعلی شایستگی آنها دارد، زیرا علت فاعلی هم علت‌های ذاتی و هم هستی بخش همه موجودات جهان است.

ابن‌سینا در مقدمه سوم اثبات واجب الوجود بیان می‌کند که هر موجودی یا به خودی خود و بدون دخالت عاملی بیرونی و خارج از ذاتش موجود است که این همان واجب الوجود است، یا بدون علت و عامل بیرونی و خارج از ذاتش موجود نیست بطوریکه اگر آن علت موجود باشد این موجود (معلول) واجب بالغیر است و اگر آن علت موجود نباشد این موجود ممتنع بالغیر است. اما اگر هیچ یک از آن دو عامل بیرونی را لحاظ نکنیم چنین موجودی ممکن است یعنی با نظر به ذاتش، نسبت اش با وجود و عدم یکسان و مساوی است و وجود و عدمش بسته به غیر می‌باشد. امکان دربردارنده دو مولفه است: یکی اینکه وجود یافتن ممکن از جانب ذاتش نیست و دوم اینکه وجود یافتن ممکن از جانب غیر است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۵۹؛ بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۲۳). ابن‌سینا می‌گوید: «هر چیزی که در مرتبه ذات ممکن باشد خود به خود موجود نمی‌گردد؛ زیرا ممکن از آن جهت که ممکن است هستی او در این مرتبه، شایسته‌تر از نیستی او نیست. پس اگر یکی از دو طرف (یعنی هستی یا نیستی) اولویت پیدا کند، بواسطه وجود چیز دیگر یا عدم آن خواهد بود. پس هستی هر ممکنی از چیز دیگر است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۶۰). پس هر موجودی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود.

اکنون ابن‌سینا به مرحله آخر اثبات واجب رسیده است. ما نخست بیان اجمالی این مقدمه از زبان او را می‌آوریم، سپس آنرا شرح می‌دهیم. ابن‌سینا می‌نویسد: «یا نیاز ممکن به غیر به بینهایت می‌کشد،

پس هر یک از آحاد سلسله در مرتبه ذات ممکن خواهد بود؛ و چون همه سلسله به آحاد تعلق دارد، پس مانند ذات باری خود به خود واجب نیست، و وجوب آن به غیر است» (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۶۱). توضیح آنکه موجود ممکن از آن جهت که ممکن است، در وجود خود محتاج به غیر است؛ اگر آن غیر، واجب الوجود باشد که هو المطلوب، اما اگر ممکن باشد سه فرض قابل تصور است: یا اینکه منتهی به واجب الوجود شود یا اینکه منتهی به واجب الوجود نشود و تسلسل لازم بیاید یا منتهی به واجب الوجود نشود و دور لازم بیاید. ابن سینا از این سه فرض، بطلان فرض سوم را بدیهی و بی‌نیاز از توضیح می‌داند، فرض نخست نیز که مطلوب اوست. در این میان تنها به شرح و توضیح فرض دوم می‌پردازد تا از طریق آن به اثبات مطلوب خود دست یازد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۲۹). وی بیان می‌کند که مجموعه ممکن الوجودها، که می‌توانیم آن را مجموعه معلول‌ها نیز بنامیم، چه منتهای باشند چه نامتنه‌ای، از دوحال خارج نیست: یا بی‌نیاز از علت است که این نادرست است؛ زیرا این بدان معناست که مجموعه معلول‌ها غیر معلول و واجب‌اند، درحالی‌که افراد مجموعه مذکور معلول‌اند، یا مجموعه معلول‌ها نیازمند علت است که در اینصورت علت یا درونی است یا بیرونی: اگر علت درونی باشد از سه حال خارج نیست: ۱- همه افراد مجموعه، علت مجموعه باشند که نادرست است؛ زیرا مجموعه همان افراد مجموعه است و این یعنی مجموعه علت خودش باشد. ۲- یکایک افراد مجموعه، علت کل مجموعه باشند که این نیز نادرست است؛ یکایک افراد مجموعه می‌توانند علت ناقصه کل مجموعه باشند نه علت تامه. ۳- تعدادی از افراد مجموعه علت تعداد دیگر مجموعه باشند که این نیز نادرست است؛ زیرا اولاً میان اعضای مجموعه، اولییتی برای علت بودن نسبت به بقیه اعضای مجموعه وجود ندارد و ثانیاً یکایک افراد مجموعه، یعنی کل مجموعه، معلول است و نیازمند علت می‌باشد. بنابراین مجموعه نیازمند علتی بیرون از خود است. این علت خارجی که همان واجب است در آغاز این سلسله (مجموعه) قرار دارد.

۵. صفات خدا از نظر ابن سینا

اکنون پس از بیان اثبات وجود خداوند (واجب الوجود) از منظر ابن سینا، به ذکر اوصافی که در نمط چهارم و در ادامه بحث از اثبات واجب الوجود برای خداوند برشمرده و سعی در مدلل کردن آنها داشته است، می پردازیم.

توحید واجب: ابن سینا برای اثبات توحید خداوند از سه مقدمه سود می جوید که به ترتیبی که در اشارات آمده است عبارتند از:

الف) اموری که در وجود و تحققشان متمایز بوده، اما در یک حقیقت ذاتی با یکدیگر مشترک هستند، دارای دو جنبه می باشند: جنبه ای که اختصاصی خودشان است (ما به الاختلاف) و جنبه ای که بین شان مشترک است (ما به الاشتراک). نسبت این دو جنبه به چهار صورت قابل فرض است: ۱. ما به الاشتراک لازمه ما به الاختلاف باشد. ۲. ما به الاختلاف لازمه ما به الاشتراک باشد که این صورت به دلیل آنکه یک حقیقت واحد نمی تواند دارای لوازم مختلف باشد، باطل است. ۳. ما به الاشتراک عارض ما به الاختلاف باشد. ۴. ما به الاختلاف عارض ما به الاشتراک باشد.

ب) ماهیت می تواند علت صفات شیئی باشد همچنین یکی از صفات شیئی می تواند علت صفات دیگر باشد، اما نه ماهیت و نه هیچ یک از صفات آن نمی تواند علت وجود شی باشد؛ زیرا علت از نظر وجودی باید بر معلول مقدم باشد بنابراین وجود نمی تواند از لوازم ماهیت باشد.

ج) هم کسانی که به توحید واجب الوجود معتقد است و هم کسانی که به تعدد واجب الوجود باور دارند، در این عقیده که واجب الوجود یا واجب الوجودها متعین اند اتفاق نظر دارند. حال اگر این تعین، عین ذات واجب الوجودها باشد پس واجب الوجود، واحد است؛ زیرا واجب الوجود عین آن تعین است. اما اگر این تعین، عین ذات واجب الوجود نباشد پس چهار نسبتی که در مقدمه اول بیان شد، بین وجوب وجود و تعینها برقرار است: ۱. وجوب وجود از لوازم تعین واجب الوجود است که این باطل است زیرا وجود نمی تواند از لوازم ماهیت (تعین) باشد. ۲. تعین لازمه وجوب وجود باشد که این مستلزم آن است که یک حقیقت واحد برخوردار از تعینهای مختلف باشد، یعنی یک حقیقت واحد لوازم مختلف داشته باشد که این نیز باطل است. ۳. وجوب وجود عارض بر تعین باشد، اما چون هر عرضی نیازمند علتی خارجی است پس واجب الوجود نیز در وجوب وجودش معلول خواهد بود که

این نیز باطل است. ۴. تعیین عارض بر وجوب وجود باشد؛ توضیح آنکه هر عروضی نیازمند علتی خارج از خود است، یعنی نیازمند علت است. همچنین واجب الوجود متعین است، حال اگر این تعیین را همان تعیین عارض بدانیم لازمه‌اش این است که واجب الوجود در اصل تعیین خود، معلول غیر باشد اما اگر تعیین واجب الوجود را مقدم بر تعیین عارض بدانیم این پرسش دوباره رخ می‌نماید که آن تعیین اول عین ذات واجب الوجود است یا نه؟ و ... بدین ترتیب، از آنجا که چهار فرض مذکور باطل است باید بگوییم که تعیین عین ذات واجب الوجود است و فرض واجب الوجودهای متعدد نادرست می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱).

واجب الوجود بسیط است: ابن سینا در توضیح و اثبات بساطت و تقسیم‌ناپذیری واجب الوجود می‌نویسد: «هرگاه ذات واجب الوجود از دو یا چند چیز، که جمع می‌شدند هستی می‌یافت، لازم بود که به آن دو چیز یا چند چیز واجب گردد (این خلاف فرض است) و می‌بایست که یکی از آن دو یا هر یک از آنها پیش از واجب الوجود و مقوم واجب الوجود باشد (نتیجه درست این احتمال آن است که واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغیر باشد). پس واجب الوجود در معنی و در چندی قسمت پذیر نیست» (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۷۱).

واجب الوجود مرکب از اجزای کمی یا معنوی (ماده و صورت) نیست، یعنی بسیط است: زیرا اگر ذات واجب الوجود از اجتماع اجزایی فراهم آمده باشد پس وجود او وابسته به آنهاست و آن اجزا یا دست کم یکی از آنها باید پیش از وجود واجب الوجود، وجود داشته باشد.

وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست: هر شی‌ای که وجود، عین ذاتش نباشد و زاید بر ماهیت‌اش باشد در تحقق خود نیازمند علتی بیرونی است، اما چون واجب الوجود به علتی بیرونی وابسته نیست، پس وجود او عین ماهیت اوست (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۷۲).

واجب الوجود جسم نیست: زیرا هر جسمی دارای سه گونه کثرت است. الف) کثرت کمی، یعنی از لحاظ کمی قسمت پذیر است. ب) کثرت ماهوی، یعنی از نظر خارجی مرکب از ماده و صورت و از نظر ذهنی مرکب از جنس و فصل است. ج) کثرت عددی؛ از آنجا که هر چیزی که دارای کثرت باشد معلول است، پس جسم نیز که دارای کثرت است معلول می‌باشد درحالی‌که واجب معلول نیست. پس جسم نیست (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۷۳).

واجب الوجود ترکیب ماهوی ندارد: وجود برای واجب حالت وجوب و ضرورت دارد، درحالیکه وجود برای ماهیت‌های غیرواجب حالت امکانی دارد پس واجب از نظر ماهیت با هیچ یک از ممکنات مشترک نیست. همچنین واجب الوجود ذاتاً از موجودات دیگر جداست؛ زیرا وجود برای موجودات ممکن جهان نه عین ماهیت و نه جز ماهیت است، بلکه امری عارض بر ماهیت است درحالیکه وجود برای واجب عین ماهیت اوست. پس واجب جنس و فصل ندارد و فاقد ترکیب ماهوی است. علاوه براین، واجب جوهر نیز نمی‌باشد زیرا جوهر ماهیتی است که اگر موجود باشد احتیاج به موضوع ندارد درحالیکه واجب دارای ماهیت نیست که چنان حکمی داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۷۴).

واجب الوجود ضد ندارد. ضد دارای دو معناست: الف) معنایی که عوام می‌گویند، ضد یک چیز یعنی قوه‌ای که در برابر آن چیز است. چون غیر واجب، معلول واجب است و معلول نمی‌تواند در برابر علت باشد. پس به این معنا واجب ضدی ندارد. ب) معنایی که فلاسفه و منطقیین می‌گویند این است که دو چیز ضدند، هنگامی که از نظر ذات و طبیعت در نهایت دوری و تقابل باشند و در یک شی‌ای واحد بطور همزمان قابل جمع نباشند، بلکه به نوبت به شی عارض شوند، مانند سیاهی و سفیدی. از آنجاکه واجب الوجود بر هیچ چیزی عارض نمی‌شود و به هیچ چیزی وابسته نیست. پس واجب به این معنا نیز ضدی ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۷۷).

آخرین صفتی که ابن‌سینا مورد بحث قرار می‌دهد، صفت بسیار مهم و اختلاف برانگیز علم خداوند است. ابن‌سینا برای اثبات علم خداوند به خود و ماسوایش ابتدا انواع علم را شرح می‌دهد؛ علم به دو دسته انفعالی و فعلی و هرکدام نیز به دو شاخه ذاتی و غیرذاتی تقسیم می‌شوند. توضیح آنکه گاهی صورت‌های عقلی در قوه عاقله بازتابی از صورت‌های عینی و خارجی اشیا می‌باشند که این علم انفعالی است، گاهی نیز صورت‌های عقلانی ابتدا در قوه عاقله موجودند، سپس در خارج تحقق می‌یابند و ایجاد می‌گردند که این علم فعلی است. علم غیر ذاتی آن است که یک موجود عاقل مجرد، صورت موجودات خارجی یا صورت اموری را که در خارج وجود ندارند در ذهن عالم ایجاد می‌کنند، اما اگر جوهر عاقل، صورت‌های عقلانی خود را از دیگری نگرفته باشد، آن علم ذاتی است. به هر حال، همه علم‌های غیرذاتی باید به یک علم ذاتی ختم شود، زیرا اگر عالمی که واجد علم ذاتی است وجود نداشته باشد باید بی نهایت موجود عاقل مجرد، که دهنده صورت‌های عقلانی هستند، وجود

داشته باشد! (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۳۸۷). پس «واجب تعالی چیزها را به علم فعلی و ذاتی در می یابد، و این نوع دریافت برترین نوع مدرک و مدرک بودن چیزی است» (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۳۸۹).

از آنجاکه واجب الوجود (مانند هر موجود مجردی) ذات خود را تعقل می کند و نیز ماسوای او معلول وی میباشند، پس او به مخلوقات خود علم ازلی و ابدی دارد و آنها را به این صورت تعقل می کند زیرا تعقل علت مستلزم تعقل معلول نیز می باشد. ابن سینا در نمط هفتم / اشارات می گوید: «واجب الوجود واجب است که ذات خود را خود به خود تعقل کند. و هستی های بعد از خود را از جهت آنکه علت و هستی بخش آنهاست دریابد. و سایر چیزها را به سبب آنکه وجود آنها در سلسله ترتیب نزولی نسبت به حق تعالی از جهت طول و عرض واجب اند، تعقل کند» (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۳۸۸). همچنین در الهیات *ثفا* می نویسد: «اگر واجب الوجود تعقلی از ذات خود و از مبدا همه موجودات بودن خود داشته باشد، تعقلی [هم] از اولین صادرات خود و متولدین از این [صادرات] خواهد داشت. و هیچ چیزی به وجود نمی آید مگر اینکه از جهتی به سبب او وجوب می یابد... واجب الوجود امور جزئی را از حیث کلیت آنها درک می کند، یعنی جزئیات را از جهت صفاتی کلی که دارند [درک می کند] ولو اینکه این [صفات] به یک شخص اختصاص داشته باشند» (ابن سینا، ۱۳۹۰ ب: ۲۷۳). ابن سینا در عبارت آخر نقل قول مذکور، فهم خود از چگونگی و کیفیت علم خداوند را که پس از وی مورد حک و اصلاحات فراوان واقع شده، تبیین می کند.

ابن سینا که به عالم بودن خداوند بر تمام جهان خلقت و حتی امور جزئی اعتقاد می ورزد، بر این باور است که خداوند جزئیات را به وجه کلی ادراک می کند؛ چراکه اگر امور جزئی از حیث آنکه جزئی اند مدرک خداوند واقع شوند، در این صورت علم خداوند نیز همچون امور جزئی که دارای ویژگی تغییرند دستخوش تغییر می گردد. بنابراین خداوند با علم به اسباب و علل جزئی، آنها را به نحو کلی ادراک می کند و علم او ثابت و بدون تغییر می ماند. چراکه هر شی ای بعد از وجوب اسباب و علل خود وجود پیدا می کند و علم به آن اسباب و علل مستلزم علم به وجود شی است. بدین ترتیب، علم خداوند هم به کلیات و هم به جزئیات، بر وجه کلی است. علم خداوند به ماسوای خود، همانطور که در سطور پیشین اشارت رفت، بدین صورت است که او به ذات خویش که علت همه موجودات است، عالم

است و بالطبع عالم به همه معلول‌هایی که از او صادر می‌شوند تا به امور جزئی که خصوصیات خاص خود را دارند برسد. ابن‌سینا برای ایضاح این معنا، از مثال زیر استفاده می‌کند: شخص رهگذری که کسوف را مشاهده می‌کند فقط به لحظه وقوع کسوف علم دارد (علم انفعالی) اما به قبل و بعد آن عالم نمی‌باشد و علم او متغیر است. اما در مقابل، شخص منجم از آنجاکه از اسباب و علل کسوف آگاه است و علم وی به آن رویداد از طریق اسباب و علل آن است به قبل، بعد و هنگام وقوع کسوف عالم است و علم او کلی و ثابت می‌باشد. خداوند با تعقل علل و اسباب کسوف، علمی ثابت و کلی دارد و می‌داند که اگر اجرام فلکی در فلان موقعیت و در فلان زمان و مکان قرار بگیرند، فلان کسوف در فلان زمان اتفاق خواهد افتاد (ذبیحی، ۱۳۹۰: ۴۲۳-۴۲۸).

۶. مقایسه و تطبیق اندیشه ارسطو و ابن‌سینا در باب خداوند

با تشریح اندیشه‌های ارسطو و ابن‌سینا در باب وجود خداوند و اوصاف او در بخش‌های جداگانه، تفاوت دیدگاه آنها درباره این موضوع روشن و واضح شده است. با این حال، به منظور فهم دقیق‌تر اختلاف نظر مبنایی و اساسی آن دو در باب مسئله مذکور به مقایسه و تطبیق دیدگاه آنها با یکدیگر می‌پردازیم.

ارسطو، ماده را ازلی می‌داند و به نظریه جعل و ایجاد (خلقت) قائل نمی‌باشد و بالطبع، خداوند را به عنوان خالق عالم تلقی نمی‌کند، بلکه عالم مستقل از اوست و خداوند فقط محرک آن است، محرکی که نامتحرک است. ارسطو، خداوند را صرفاً معشوق منفعَل عالم می‌داند که عالم و موجودات آن با میل به سوی وی، به عنوان علت غایی به حرکت می‌افتند. در مقابل، ابن‌سینا به نظریه جعل و ایجاد (خلقت) باور دارد و خداوند را خالق عالم می‌داند بطوریکه عالم از خداوند استقلال ذاتی ندارد و وابسته به اوست. به نظر وی، واجب الوجود (خداوند) در راس سلسله علل قرار دارد و تمام موجودات معلول وی هستند و در کنه هستی خود به او محتاج و نیازمندند. بدین معنا، همه موجودات ممکن بالذات اند یعنی در ذات خویش نسبت به وجود و عدم بی‌تفاوت می‌باشند و آنچه آنها را از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج می‌کند و موجود می‌گرداند، واجب الوجود است.

ابن سینا به قدیم بودن عالم معتقد است و آنرا بر خلاف نظر متکلمان، با معلول بودن آن منافی نمی بیند. از نظر متکلمان، ملاک احتیاج معلول به علت حدوث است و عالم نیز به جهت آنکه معلول و محتاج به خداوند است، حادث می‌باشد و بر طبق این اصل نمی‌تواند قدیم باشد. اما ابن سینا در مقابل بیان می‌کند که همه معلول‌ها، که شامل همه عالم است، ممکن بالذات‌اند زیرا هر آنچه که واجب الوجود بالذات نباشد، واجب الوجود بالغیر است که آن هم شامل واجب الوجودی است که همواره موجود بوده مانند عقول و نفوس، و هم شامل واجب الوجودی است که در زمان معینی موجود گشته و موجودیت‌اش مسبوق به عدم بوده است مانند اجسام و جهان مادی. صفتی که بین هردوی آنها مشترک است، تعلق به غیر داشتن آنهاست یعنی هم موجودی که مسبوق به عدم بوده و هم موجودی که مسبوق به عدم نبوده، تعلق و وابستگی به غیر، یعنی به واجب الوجود بالذات، دارد. پس ملاک وابستگی و احتیاج ممکن یا معلول، آن‌چنان که متکلمان پنداشته‌اند، حدوث نمی‌باشد بلکه تعلق به غیر است حتی آن موجودی که مسبوق به عدم نبوده است (ابن سینا، ۱۳۹۰ الف، ج ۱: ۲۸۶-۲۸۷).

ابن سینا به پیروی از فارابی، با تمایزی که میان وجود و ماهیت، و واجب و ممکن نهاد، توانست اصالت و استقلال فلسفه خود از فلسفه ارسطو را نشان دهد و راه خود را از مبنا با ارسطو جدا کند. در وجودشناسی ابن سینا، خداوند وجود محض است که در او وجود و ماهیت عینیت یافته‌اند، اما ماسوای او یعنی تمام ممکنات، مرکب از وجود و ماهیت‌اند و وجود امری زاید بر ماهیت می‌باشد که بر ماهیت عارض می‌شود. همه موجودات ممکن بالذات‌اند و اگر واجب الوجود نباشد هیچگاه موجود نمی‌شوند، و سلسله علل نیز باید به یک علت العلل، که مبدا همه موجودات است، ختم شود یعنی واجب الوجود بالذات که هم علت وجود و هم علت بقای موجودات است. از نظر ابن سینا، عالم قدیم زمانی و حادث ذاتی است، اما از نظر ارسطو، عالم حادث ذاتی نمی‌باشد و مخلوق و معلول نیست بطوریکه احتیاج و وابستگی به غیر در ذات آن نمی‌باشد. اگر او به حدوث ذاتی عالم معتقد بود آنگاه باید به بحث جعل و ایجاد (خلقت) می‌پرداخت که این مسئله در فلسفه وی جایی ندارد (اکبریان و دیگران: ۱۳۸۷، ۵۲: ۵۵-۵۶؛ داوری، ۱۳۸۹: ۶۹-۷۱).

نزد ارسطو، خداوند به ماسوای خود عالم نیست و فقط به خود علم و آگاهی دارد. او مستغرق در خویش است. خداوند فقط غایت عالم است و عالم به سوی او میل دارد. اما این میل یک طرفه است

و وی هیچ علم و آگاهی به عالم ندارد و صرفاً نظاره‌گر کمال خویش است. اما ابن‌سینا، خداوند را عالم به خود و غیرخود (عالم) می‌داند. علم خداوند علم فعلی و نه انفعالی است و از طریق اینکه علت همه موجودات است و موجودات معلول وی هستند به آنها عالم است. علم خداوند به جزئیات، همانطور که در بخش قبلی توضیح داده شد، از طریق علم به علل آنها است و او به نظام کل عالم در کلیت‌اش که همه جزئیات و حوادث در آن نظام اتفاق می‌افتد، علم دارد و بدین ترتیب او به همه جزئیات و امور، عالم است. ملاحظه می‌شود که محدوده و قلمرو علم خداوند چه فاصله‌ای میان خدای ارسطو و ابن‌سینا نهاده است. انسان نمی‌تواند به خدایی که از غیرخود بی‌خبر است دل ببندد و در هنگامه گرفتاری‌ها، مصائب و شدائدی که در زندگی برای او حادث می‌شوند با آگاهی از اینکه خدایی ناظر و عالم، نظاره‌گر حال وی نیست به خود تسکین و تسلی دهد. ژیلسون می‌نویسد: «فعل محض فکر خوداندیش از ازل تا به ابد به خود می‌اندیشد، ولی هیچ وقت به ما نمی‌اندیشد. خدای متعالی ارسطو عالم ما را به وجود نیاورده است. او حتی عالم را به عنوان چیزی غیر خود نمی‌شناسد، لذا نمی‌تواند موجودات یا اشیایی را که در آن هستند، محافظت کند... شاید ما مجبور باشیم خدای ارسطو را دوست بداریم، اما چه فایده، چون این خدا ما را دوست ندارد» (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۴۶).

۷. نتیجه

اکنون با عنایت به تشریح و تطبیق اندیشه‌های دو فیلسوف در باب خداوند، می‌توان بیش از پیش درباره اصالت فلسفه ابن‌سینا در نسبت با سلف یونانی خویش، ارسطو، سخنی روشن بیان کرد. با اینکه ابن‌سینا بدون ارسطو، آن نمی‌شد که ما اکنون می‌شناسیم و هرچه که می‌شد رنگ و بوی این ابن‌سینا را نداشت، اما این وضع و حال مانع از آن نمی‌شود که میان او و ارسطو شکافی عمیق نباشد. ارسطو و ابن‌سینا دو تلقی متفاوت از وجود دارند و همین امر سبب تفاوت بنیادین فلسفه آنها شده است بطوریکه می‌توان از تحول فلسفه فیلسوفان اسلامی و استقلال آن از فلسفه یونانی (و در اینجا بطور خاص ارسطو) نزد ابن‌سینا (و البته پیش از او فارابی) سخن گفت و اختلاف در اصول و مبادی فلسفه ابن‌سینا در مقایسه با فلسفه ارسطو را سراغ گرفت. وجودشناسی متفاوت و برخی از نتایج آن را که فرق فارق فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی است، می‌توان به عنوان پایان بخش این نوشتار چنین

بیان نمود: «مسائل مهمی مثل تقسیم وجود به واجب و ممکن (و هر یک از این دو به بالذات و بالغیر) و قول به اینکه 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 افاضه وجود به موجودات به آنها عنایت و علم دارد، در آثار افلاطون و ارسطو دیده نمی‌شود... 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... اینکه به تدریج 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» (داوری، ۱۳۸۹: ۷۵-۷۶).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰ الف)، *اشارات و تنبیهات*، جلد اول، حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، چاپ هفتم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰ ب)، *الهیات از کتاب شفا*، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- ارسطو (۱۳۸۵ الف)، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
- ارسطو (۱۳۸۵ ب)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
- اکبریان، رضا و حقیقت، سهراب (۱۳۸۷)، *رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا*، خردنامه صدرا، تابستان، شماره ۵۲.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۳)، *مفهوم محرک نخستین در اندیشه ارسطو*، اندیشه های فلسفی، زمستان ۱۳۸۳، شماره اول.
- بهشتی، احمد (۱۳۹۰)، *هستی و علل آن*، موسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
- داوری، رضا (۱۳۸۹)، *فلسفه تطبیقی*، نشر ساقی، چاپ سوم.

-
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۰)، *فلسفه مشاء: با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ پنجم.
 - ژیلسون، اتین (۱۳۸۸)، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، چاپ دوم.
 - کاپلستون، فریدریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، جلد اول، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
 - گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
 - یثربی، سید یحیی (۱۳۹۰)، *فلسفه مشاء*، بوستان کتاب، چاپ سوم.

- Politis, Vasilis, (2004), *Philosophy Guidebook To Aristotle and The Metaphysics*, Routledge.
- Ross, David (1995), *Aristotle*, Routledge, six edition.



پښتو ښکته ځاښه علوم انساني و مطالعات فرښکته
پرتال جامع علوم انساني