

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۵۲۳۵

نظریه ابداعی ابن سینا در علیت و ریشه‌های قرآنی آن

سیدرضا (زهیر) حسینی لواسانی*
رضا اکبریان**

چکیده

بحث علیت از مباحث مهم فلسفی است که فیلسوفان اسلامی تلاش وافری در جهت اصلاح و سامان‌دهی آن مطابق با آموزه‌های دینی انجام دادند. ابن سینا با استفاده از مفهوم دینی خلقت که مطابق آن وجود پس از عدم مطرح می‌شود، از بحث قوه و فعل ارسطو به بحث وجود و ماهیت گذر کرده و برای اساس بسیاری از مباحث مربوط به علیت را از نو بازسازی می‌کند که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ملاک نیاز به علت از "امکان استعدادی" به "امکان ماهوی" تغییر می‌یابد. خداوند از محرک نامتحرک نخستینی که فعلیت محض و علت غایی است به واجب‌الوجود بالذاتی که وجود محض است و علت فاعلی‌ایجاد است، تبدیل می‌شود. همچنین خداوندی که تنها به خود می‌اندیشد به خداوند عالم به ماسوا تبدیل می‌شود و در یک کلام در تفسیر علیت "اعطای وجود به ماهیت" جای "فعلیت بخشیدن به امر بالقوه" را می‌گیرد. کلید واژه‌ها: علیت، ابن سینا، ارسطو، خلقت، امکان ماهوی.

۱. علیت نزد ارسطو

۱.۱. اهمیت بحث علیت نزد ارسطو

ارسطو علیت را تعریف نمی‌کند و تنها به بیان و اثبات چگونگی علل نخستین و اصول

zoheirreza@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت مدرس تهران
** استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۰/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۲

اولیه و ویژگی‌های آنها می‌پردازد. اهمیت بحث علیت از نظر ارسطو از آنجا مشخص می‌شود که از نظر وی شناخت ما از اشیا منوط به شناخت علل نخستین است، بنابراین گام اول در شناخت یک شیء شناخت مبادی آن است (ارسطو، متافیزیک، ۲۴، آ ۹۸۳).

از نظر ارسطو علل از آن جهت که علل تغییرات طبیعی است، در طبیعات مورد بحث قرار می‌گیرد و از آن جهت که علت است، در فلسفه اولی بررسی می‌شوند، زیرا علت از آن جهت که علت است نیازی به ماده ندارد تا موجود شود، و طبیعت علت در چیزهایی که جدا از ماده هستند نیز یافت می‌شود (توماس، ۱۷۶/۹۴، به نقل از سالم، ص ۱۲ و ۱۳).

۲.۱. علیت و حرکت

بحث قوه و فعل مبنای تفکر ارسطوست. از نظر ارسطو همان‌طور که از عالم طبیعت مشاهده می‌شود، همه موجودات از قوه به سوی فعلیت در حال حرکت و تغییرند. وی حرکت را به وسیع‌ترین و کلی‌ترین معنی کلمه، "فعلیت یافتن موجود بالقوه"، یا "تحقق یافتن آنچه صرفاً ممکن است" یا "فعلیت ناقص" می‌داند. ارسطو هر تغییری را اعم از تغییر کیفی و تغییر کمی و حتی کون و فساد، حرکت تلقی می‌کند (گمپرتس، ص ۱۳۴۰). حرکت بدون وجود غایت و شوقی که انگیزه حرکت و تغییر است، صورت نمی‌گیرد. ماده اولی و صورت دو امر ازلی و ابدی‌اند که منشأ حرکت و تغییرند. ارسطو حرکت را تصادفی نمی‌داند و آن را ایجاد شدن چیزی از چیزی می‌داند. با توجه به ازلی دانستن جهان و غیر قابل فهم بودن خلقت از عدم توسط یونانی‌ها، از دید ارسطو حرکت از عدم شروع نمی‌شود. در هر حرکت، موضوع (یا همان ماده تغییر) ثابت است و صورت تغییر می‌کند.

۳.۱. علل اربعه

ارسطو به علل چهارگانه قائل است و آنها را تعریف می‌کند. از نظر او چیزی که شیء را شیء می‌کند، علت مادی است. چیزی که با وجود آن، شیء ضرورتاً شیء خاص می‌شود علت صوری است. چیزی که شیء را حرکت می‌دهد، علت فاعلی است و

چیزی که هدف و سرانجام شیء است، علت غایی است (ارسطو، *تحلیلات ثانی*، ۲۳-۲۱).

وی معتقد است که علل اربعه در اشیای طبیعی، صرفاً به لحاظ منطقی و مفهومی از هم جدا هستند و در واقعیت همه علل در علل صوری منطقی هستند. از نظر ارسطو از بین ماده، صورت و ترکیب این دو، تنها صورت است که می‌تواند ذات جوهر را تحقق بخشد و چیستی آن به شمار آید، زیرا آنچه ذات جوهر را محقق می‌کند باید جوهر باشد (ارسطو، *متافیزیک*، ۱۷، آ ۱۰۴۲) و از بین جواهر چون ترکیب ماده و صورت (یعنی جسم) و ماده به تنهایی، وابسته به صورت‌اند و بدون صورت تحقق ندارند، پس صورت است که صلاحیت آن را دارد که به تنهایی ذات و هویت یک شیء را شکل دهد و در تعریف شیء لحاظ شود. از این رو در فلسفه ارسطو برای شناسایی ذات و شیء کافی است که صورت آن شیء را مشخص کنیم (ارسطو، *متافیزیک*، ۱، آ ۱۰۳۵ و ۱۰۴۱، ب، ۲۹، به نقل از سالم، ص ۵۴).

۱. ۴. اثبات خدا

ارسطو با استفاده از حرکت و فعلیت یافتن امر بالقوه به اثبات خدا می‌پردازد. خدای ارسطو یا همان محرک نامتحرک نخستین، صورت محض و غایت محضی است که همه موجودات به عشق او و با انگیزه رسیدن به او حرکت می‌کنند و راه رسیدن به کمال را از قوه به فعلیت می‌پیمایند.

ارسطو در کتاب *لاندا* از کتاب *مابعدالطبیعه* محرک اول را می‌شناساند و آن را با خدا یکی می‌داند. استدلال ارسطو برای اثبات محرک نخستین، شامل مراحل زیر است:

۱. وجود حرکت مُسلم است (ارسطو، ب، ۲۵۰)؛ ۲. حرکت نیازمند محرکی بیرون از متحرک است، زیرا اگر مبدأ حرکت در خودش باشد، کل آن باید ساکن باشد (همان، آ ۲۴۲- ب ۲۴۱)؛ ۳. محرک و متحرک با هم‌اند، زیرا از نظر ارسطو محرک غایت و فعلیتی است که متحرک به سوی آن در حرکت است. پس فاصله شدن چیزی میان متحرک و محرک معنی ندارد؛ ۴. سلسله محرک‌ها نمی‌تواند نامتناهی باشد و به یک محرک نخستین منتهی می‌شود، زیرا با توجه به اینکه هر حرکتی در زمان محدودی رخ

می‌دهد، اگر سلسله محرک‌ها نامتناهی باشد، به دلیل همراهی محرک و متحرک، باید در زمان محدودی، حرکات نامتناهی رخ دهد، اما حرکات نامتناهی زمان نامتناهی می‌خواهد. از مقدمات فوق می‌توان این نتیجه را گرفت که: محرک نخستینی که نامتحرک است، وجود دارد (طیب نیا؛ اکبریان؛ سعیدی مهر، ص ۴ الی ۶).

خدای ارسطو فعلیت محض است و هیچ قوه و استعدادی در او نیست، چرا که هر انتقال موجود بالقوه به موجود بالفعل به واسطه شیئی که خودش موجود بالفعل است تحقق می‌پذیرد. ارسطو به عنوان مثال، تولید یک انسان را از طرف انسانی دیگر و همچنین پروراندن موسیقیدانی را به دست کسی که بالفعل موسیقیدان است ذکر می‌کند. آنگاه از این اندیشه در مورد عالی‌ترین مبدأ جهان سود می‌جوید و این نتیجه را می‌گیرید که پس ذات او باید فعلیت کامل باشد چه اگر او فعلیت کامل نباشد، در او چیزی از بالقوگی صرف (و برای فعلیت یافتن وابسته به عاملی دیگر) موجود باشد، او توانا به اثربخشی کامل و لاینقطع نخواهد بود (ارسطو، ۱۰۴۹ب، به نقل از گمپرتس، ص ۱۴۴۷). از نظر ارسطو حداقل ۴۷ محرک نامتحرک داریم، زیرا حداقل ۴۷ مورد حرکت‌های جاویدان (مستدیر) داریم (ساجدی؛ رستمی، ص ۱۰۸).

۱. ۵. علت غایی بودن خدا

ارسطو خدا را تنها به عنوان علت تحریکی و غایی جهان می‌شناسد و به دلیل فقدان زمینه‌های لازم در تفکر یونانی، نمی‌تواند به علت‌ایجاد و فاعلی خدا فکر کند. از نظر ارسطو جهان طبیعت نیاز به آفریننده ندارد، زیرا اگر محرک نامتحرک، علت فاعلی حرکت باشد، عکس‌العملی از متحرک به محرک وارد می‌آید و خود متحمل تغییر می‌شد. خدا جزء با شوقی که ایجاد می‌کند، تحریک ایجاد نمی‌کند (همان، ص ۱۱۱) از نظر ارسطو موجود کاملاً مطلق، ممکن نیست عمل کند زیرا عمل دلیل خواهش است و خواهش زاده نقص و نیاز. عمل انسانی وسیله‌ای است برای رسیدن به غایت، ولی خدای کامل که برای خود کافی است، ممکن نیست در طلب غایتی در بیرون از خود برآید. ارسطو در این ارتباط، فضایل و مزایای اخلاقی را نیز بررسی می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که در ذات الهی جایی برای آنها و به کار انداختن آنها نیست. خدای ارسطو در عین حال

که کوچک‌ترین ارتباطی با ضعف انسانی ندارد موجودی است بی اثر و اهمیت که هیچ عملی از او سر نمی‌زند (گمپرتس، ص ۱۴۳۷ و ۱۴۳۸). اما از همین خدا که نامتحرک است جاذبه‌ای خارق‌العاده بروز می‌کند و او جهان را همان گونه به حرکت درمی‌آورد که معشوق عاشق را (همان، ص ۱۴۳۹ و ۱۴۴۰).

۱. ۶. خدا، علم به غیر ندارد.

از نظر ارسطو اندیشیدن فارغ از عمل و اثربخشی، یگانه فعالیتی است که درخور عالی‌ترین ذوات است. پس زندگی خدای عالی و والامقام ارسطو تفکر است، ولی موضوع این تفکر، فقط بهترین می‌تواند باشد، یعنی خود او، چرا که اگر چیز دیگری جز الوهیت، موضوع فعالیت نظری خدا قرار می‌گرفت، این موضوع آن فعالیت نظری را به مرتبه نازل خود تنزل می‌داد و عظمت و شرف آن را از میان برمی‌داشت (همان، ص ۱۴۶۵). پس او تنها به خود می‌اندیشد و به جهان، عالم نیست و همین تفکر در باره خود و نظر در خود، برای او عالی‌ترین نیک‌بختی‌هاست. احساس نیک‌بختی‌ای که ما آدمیان تنها گاهگاهی، در لحظات بهره‌وری از عنایت سرنوشت داریم، خدا همان احساس و حتی بیش‌تر از آن را همیشه دارد (همان، ص ۱۴۴۷). خدای ارسطو نفوذ و تأثیری که در جهان دارد مانند نفوذی است که شخصی ناآگاهانه در شخصی دیگر دارد. خدای ارسطو معبود هم نیست و خدایی است کاملاً خودگرای (کاپلستون، ص ۳۶۲، به نقل از طیب‌نیا؛ اکبری‌ان؛ سعیدی مهر، ص ۷).

ارسطو علم خدا به غیر را به این دلایل رد می‌کند: نخست اینکه ملتفت به ملتفت‌الیه نیاز دارد. اگر خدا به غیر خود التفات داشته باشد، مستلزم نیازمندی خداست. پس خدا به غیر التفات ندارد. به نظر می‌رسد این ادعا که ملتفت به ملتفت‌الیه نیاز دارد، درست است. اما آیا درستی آن، به این معناست که خداوند به موجودات جهان علم ندارد؟ اگر بخواهیم پاسخ این سوال را از نظر عرفان و فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار دهیم، باید گفت که از نظر عرفای مسلمان و گروهی از فیلسوفان مسلمان، جهان چیزی غیر از خدا نیست. هر آنچه در جهان موجود است، تجلیات و ظهورات حق تعالی است. اساساً غیر از خدا و ظهوراتش چیزی محقق نیست که خدا بخواهد به آن علم داشته باشد. در نتیجه این

درست است که ملتفت به ملتفت‌الیه‌ای که غیر اوست نیاز دارد، اما مسئله اینجاست که ماسوا رابطه تباین و جدایی با خداوند نداشته و چیزی غیر از او نیستند. نتیجه آنکه از اینکه ملتفت به ملتفت‌الیه نیاز دارد نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا به موجودات علم ندارد.

دلیل دوم ارسطو این است که غیرخدا در معرض حرکت‌اند. در نتیجه اگر خدا به غیر التفات داشته باشد، التفات خدا هم در معرض حرکت قرار می‌گیرد (ژیلسون، ص ۴۳، به نقل از ساجدی؛ رستمی، ص ۱۱۴).

۱.۷. در تفکر یونانی، وجود محمولی جایگاهی ندارد.

در فکر یونانی وجود محمولی و آفرینش از عدم جایی نداشت. اگر چیزی خلق شود باید دارای قوه خلقت در ماده قبلی باشد و در نهایت به ماده اولی (هوله) می‌رسیم که ازلی و غیرمخلوق است.^۱ در فلسفه یونان خلقت، تبدیل ماده اولی به موجودات متفاوت است نه اعطای وجود و خروج از عدم به وجود.

از نظر ارسطو "چیزی شدن" تدریجی است و نه دفعی. مثلاً فردی که موسیقیدان نیست، به یکباره موسیقیدان نمی‌شود، بلکه مرحله به مرحله موسیقیدان می‌شود. او نخست یک "ربع موسیقیدان" و سپس "نیم موسیقیدان" می‌شود و به همین ترتیب، رشد او ادامه پیدا می‌کند تا به درجه‌ای برسد که عُرف، او را موسیقیدان بدانند، اما عرف، به کسی که هنوز پله‌ای از او عقب‌تر است، این عنوان را نمی‌دهد. به تبع این دیدگاه ارسطو در باره چیزی شدن، در آثار او وجود محمولی یعنی وجودی متمایز از ذات که بر ذات حمل شود را نمی‌توان یافت. معلم اول از معانی متفاوتی که وجود در آثارش دارد، تنها "موجود بالذات" و "قوه و فعلیت" را شایسته بحث فلسفی می‌داند. ذاتی که نبوده است و نسبت به وجود و عدم علی‌السویه باشد و سپس وجود به آن تعلق گیرد و موجود شود، در تفکر ارسطو جایی نداشته است.

ارسطو همان‌طور که موجود شدن را از قوه به فعل در آمدن می‌داند و نه از عدم موجود شدن، علت را هم خالق نمی‌داند که چیزی را از نیستی به هستی کشانده باشد، بلکه از دید او، علت محرکی است که شی را از قوه به فعلیت می‌کشاند. علت ارسطویی راهی

برای توجیه خلقت نیست، بلکه راهی است برای توجیه عقلانی پیدایش از طریق تغییر و حرکت.

۲. خلقت از نظر قرآن

بحث فلسفی علیت ارتباط تنگاتنگی با مفهوم دینی خلقت دارد. در این بخش برآنیم تا با تقسیم‌بندی و بررسی آیات مربوط به خلقت، دیدگاه قرآن را در این باره مورد بررسی قرار دهیم.

۱. ۲. معنای لغوی خلقت و ابداع

اصل خَلَقَ به معنی اندازه‌گیری و تقدیر است و چون آفریدن توأم با اندازه‌گیری است لذا خلق را آفریده و آفریدن معنی می‌کنند (قرشی، ص ۲۹۲). معنای عرفی و اصطلاحی خلقت، وجود بعد از عدم است. عموم افراد خلقت را اینطور می‌فهمند که چیزی نبوده و سپس وجود پیدا کرده است.

ابداع از ماده بَدَعَ، در لغت به چیزی گفته می‌شود که تازه و اول بوده (الجوهری، ص ۱۱۸۳) و یا مسبوق به نمونه قبلی نباشد (التهانوی، ص ۸۵). ابداع در اصطلاح به معنای احداث و ایجاد چیزی است که مسبوق به ماده و زمان نباشد (الجرجانی، ص ۳). فرق بین واژه خَلَقَ با ابداع در این است که خلق به مطلق ایجاد، گفته می‌شود اعم از اینکه مسبوق به مدت و ماده باشد یا مسبوق به ماده باشد نه زمان^۲، و یا وابستگی و تعلق به ماده هم نداشته باشد^۳، اما ابداع تنها به‌ایجاد که وابستگی به ماده و زمان نداشته باشد اطلاق می‌شود. بنابراین خلق اعم از ابداع است. البته واژگان اختراع و انشاء نیز در مورد خداوند استعمال شده است که در این صورت مراد از آنها، ایجاد اشیا بدون ماده، زمان، آلت و هر چیز دیگر خواهد بود.

۲. ۲. دو تبیین از خلقت

خلقت را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد. نخست آنکه خلقت، ساختن و درست کردن چیزی از ماده‌ای است. در این نوع تفسیر از خلقت، خالق باعث تغییر و حرکت و به کمال رسیدن ماده اولیه می‌شود و محصول نهایی را از ماده اولیه تولید می‌کند.

برخی آیات قرآن که در آن به خلقت انسان از خاک، نطفه و آب تصریح شده، به این نوع از خلقت اشاره دارند. در فلسفه اسلامی به این نوع از خلقت، جعل مرکب می‌گویند. تعبیر ارسطو از خلقت، همین دسته اول است، چرا که از نظر او علت، فعلیت بخش به امر بالقوه و صورت دهنده به ماده است. در واقع در نوع اول تفسیر از خلقت، بهتر است به جای واژه "خالق" از واژه "صانع" استفاده شود، چرا که در آن خالق، از عدم و نیستی، چیزی را به وجود نمی‌آورد، بلکه به شیء موجود تکامل می‌بخشد و به شیء مطلوبش تبدیل می‌کند.

اما نوع دوم تفسیر از خلقت "وجود بخشیدن" است. در این نوع تفسیر از خلقت، خالق چیزی را به وجود می‌آورد و به او نعمت هستی ارزانی می‌کند. قبل از اینکه خالق وجود را اعطا کند شیء مورد نظر نیست و نابود می‌شود و بهره‌ای از وجود نداشته است. در این نوع تفسیر از خلقت، "حرکت تدریجی و صورت یافتن مرحله به مرحله ماده" به "انتقال دفعی عدم به وجود" تبدیل می‌شود. در فلسفه اسلامی به این نوع از خلقت، جعل بسیط گفته می‌شود.

۳.۲. بررسی آیات مرتبط با خلقت

دسته‌بندی‌های مختلفی از آیات مرتبط با خلقت، می‌توان ارائه داد. با توجه به موضوع این مقاله یکی از آنها را ارائه می‌کنیم: ۱. آیات استناد خلقت به خدا و آیات کیفیت خلقت؛ ۲. آیات خلقت از ماده؛ ۳. آیات خلقت به معنای وجود بعد از عدم.

۳.۲.۱. بررسی آیات استناد خلقت به خدا و آیات کیفیت خلقت

این آیات، خلقت آسمان‌ها و زمین، شب و روز، مرگ و حیات، انسان و همه چیز را به خداوند مستند می‌کند. مانند: «و هو الذی خلق السماوات و الارض بالحق» (انعام/۷۳) ^۴ و «هو الذی خلق اللیل و النهار» (انبیاء/۳۳) «الذی خلق الموت و الحیاه» (ملک/۲) «لقد خلقناکم ثم صورناکم» (اعراف/۱۱؛ انفطار/۷) «خَلَقَ کل شیء» (انعام/۱۰۱؛ فرقان/۲). همچنین در برخی آیات، کیفیت خلقت بیان شده است مثل خلقت زوج گونه همه موجودات (زخرف/۱۲؛ یس/۳۶؛ نجم/۴۵؛ لیل/۳؛ نبأ/۸؛ ذاریات/۴۹)، خلقت آسمان‌ها و

زمین در شش نوبت (اعراف/۵۴؛ یونس/۳؛ هود/۷؛ فرقان/۵۹؛ حدید/۴؛ ق/۳۸) و خلقت زمین در دو نوبت (فصلت/۹)، خلقت انسان‌ها از نفس واحده (اعراف/۸۹؛ نساء/۱)، خلقت آسمان‌ها و زمین بدون ستون‌های مرئی (لقمان/۱۰)، خلقت همه آنچه در زمین است برای انسان (بقره/۲۹) و... .

۲.۳.۲. بررسی آیات خلقت از ماده

دسته دیگر آیاتی هستند که بیان می‌کنند خدا از ماده‌ای انسان و موجودات دیگر را خلق کرده است. این آیات را نیز می‌توان به چند قسمت تقسیم کرد.

۱. خلقت انسان از نطفه: مانند: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (نحل/۴؛ مومنون/۱۲؛ یس/۷۷؛ صافات/۱۱؛ معارج/۲۹؛ انسان/۲؛ عبس/۱۸، ۱۹؛ الی/۵؛ طارق/۷).
 ۲. خلقت انسان از گِل و خاک و زمین: مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ» (انعام/۲) «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (الرحمن/۱۴) «اكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ» (كهف/۳۷؛ حجر/۲۶؛ سجده/۷؛ آل عمران/۵۹) «منها خلقناكم و فيها نعیدكم» (طه/۵۵).
 ۳. خلقت انسان از عَلَق: مانند: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (علق/۲).
 ۴. خلقت انسان و هر جنبه‌ای از آب: مانند: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ» (نور/۴۵) «و هو الذی خلق من الماء بشرا نسباً و صهراً» (فرقان/۵۴).
 ۵. خلقت انسان از نطفه و علقه و مضغه و... و اشاره به خلقا اخر. «ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً اخر فتبارك الله احسن الخالقين» (مومنون/۱۴). در این آیه مراحل خلقت انسان بیان شده و در نهایت خلقی دیگر به خدا نسبت داده شده که مطابق برخی تفاسیر منظور از آن دمیده شدن روح در انسان است. «خلقنا من خلق في ظلمات ثلاث..» (زمر/۶).
- این دسته از آیات "خلقت از چیزی" را مطرح می‌کنند. معنای خلقت در آنها تبدیل شدن چیزی به چیزی و به فعلیت رسیدن امری بالقوه است و ظاهراً در آن اشاره‌ای به خلقت به معنای وجود بعد از عدم نشده است. فهم ارسطو و یونانیان از خلقت مشابه این معنای از خلقت است، چرا که خلقت انسان از موادی مثل نطفه، خاک و آب را می‌توان به تبدیل شیء بالقوه به شیء بالفعل تفسیر کرد، نه موجود کردن امر معدوم.

در ادامه با ذکر آیاتی، درصدد یافتن مفهوم خلقت به معنای "خروج شیء از عدم به وجود" در قرآن کریم، برمی‌ایم.

۲.۳.۳. بررسی آیاتی که بیان می‌کنند: "انسان قبل از خلقت هیچ بوده است" و آیات "کن فیکون"

دسته دیگری از آیات، آیاتی است که از آنها می‌توان مفهوم خلقت به معنای "وجود بعد از عدم" را برداشت کرد. این آیات یا بیان می‌کنند انسان پیش از خلقت اش چیزی نبوده است یا فعل خدا را "کن فیکون" می‌دانند.

«اولا یدکر الانسان انا خلقتاه من قبل و لم یک شیئا» (مریم/۶۷). در این آیه به صراحت بیان شده است که انسان قبل از خلقتش چیزی نبوده است. از آنجا که می‌دانیم، نطفه، خاک و آب و... شیء و چیز هستند، پس نتیجه می‌گیریم که انسان قبل از خلقتش نطفه و خاک و آب نبوده است. در نتیجه در این آیه شریفه منظور از خلقت، خلقت از ماده نیست. بلکه منظور هست شدن از نیستی و وجود بعد از عدم است، چرا که اگر منظور آیه خلقت از ماده بود، انسان قبل از خلقتش شیء می‌بود و این با آیه سازگار نیست. از امام صادق (ع) در باره معنای این آیه پرسیدند که ایشان در جواب فرمود: یعنی انسان قبل از خلقتش نه در کتابی بود و نه در علمی (طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۱۲۵). در آیه دیگری خداوند خطاب به حضرت زکریا که از مژده به فرزنددار شدن در سنین پیری تعجب کرده بود می‌گوید من تو را خلق کردم در حالی که تو اصلاً چیزی نبودی: «قال كذلك قال هو علی هین و قد خلقتک و لم تک شیئا» (مریم/۹) مطابق این آیه هم انسان از لاشی، شیء شده است.

گروه دیگری از آیات که از آنها خلقت به معنای هستی بعد از نیستی برداشت می‌شود، آیاتی است که در آنها از عبارت "کن فیکون" استفاده شده است.^۵ مطابق این آیات به محض اینکه خداوند اراده می‌کند و می‌گوید: "موجود باش"، آن موجود می‌شود. به عبارت دیگر خداوند برای به وجود آوردن موجودی نیازی به چیزی و وسیله‌ای ندارد و صرف خواست خدا مساوی است با موجود شدن آن موجود. در نتیجه برداشت این دیدگاه از خلقت، هستی پس از نیستی است، نه آنکه خداوند تنها محرک

امر بالقوه به سوی امر بالفعل باشد و خالقیت خداوند محدود شود به تبدیل خاک و نطفه به انسان.

«انما أمره اذا اراد شيئاً ان يقول له كُنْ فيكون» (یس/۸۲) خدای تعالی در ایجاد هر چیزی که ایجاد آن را اراده کند، به غیر از ذات متعالی خود به هیچ سببی دیگر نیازمند نیست، نه در اینکه آن سبب مستقلاً آن چیز را اراده کند و نه در اینکه خدا را در ایجاد آن کمک نماید، یا مانعی را از سر راه خدا بردارد (همان، ج ۱۷، ص ۱۷۰). در کافی به سند خود از صفوان بن یحیی روایت کرده که امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: اراده در ما مخلوقات به معنای ضمیر و خواست باطنی است که به دنبال آن فعل از ما سر می‌زند و اما اراده در خدای تعالی به معنای ایجاد و احداث فعل است نه غیر آن، برای اینکه: خدای تعالی احتیاج به تروی و تفکر قبلی ندارد، او مثل ما نیست که قبل از هر کار نخست تصمیم بگیرد و سپس در طرز پیاده کردنش فکر کند. این گونه صفات در خدای تعالی نیست و از خصایص مخلوقات است (همان، ص ۱۷۷). اینکه در آیه آمده است: "می‌گوید" گفتن با تلفظ و نطق به زبان نیست و تصمیم و تفکر ندارد (همانجا).

۲. ۴. جمع دو دسته از آیات

تفسیر دوم از خلقت لازمه خداوند توصیف شده در ادیان الهی و بخصوص دین اسلام. مفهوم خلق به معنای وجود بخشیدن بعد از عدم، با توجه به روح حاکم بر آیات قرآن و روایات در باره خداوند متعال قابل برداشت است. مطابق آموزه‌های ارزشمند قرآن کریم و روایات، حضرت حق واجد تمامی کمالات و مبرا از هر عیب و نقصی است. او بر همه چیز احاطه و تسلط دارد. ماسوی الله همگی نیازمند او (فاطر/۱۵) و مشغول به تسبیح اویند. او شریکی و فرزندی ندارد و خود متولد نشده است (اخلاص/۳). در قرآن کریم خداوند خالق هر چیزی شمرده شده است: «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (انعام/۱۰۱) «و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان/۲) با توجه به اینکه مواد اولیه موجودات مختلف جهان، شیء هستند، می‌توان از این آیات نتیجه گرفت که مواد اولیه موجودات مختلف جهان هم مخلوق خدا هستند که لازمه این امر مطرح شدن خداوند به عنوان خالق از نیستی و وجود بخش بعد از عدم و محدود نکردن او به عنوان فعلیت دهنده امور بالقوه است.

مسلم است که اگر در تفسیر از خلقت تنها به معنای اول آن اکتفا کرده و با رد تفسیر دوم از خلقت، خداوند را فقط و فقط خالق از ماده بدانیم، این سؤال پیش می‌آید که "پس خالق و آفریننده آن ماده یا موادی که خدا با آن موجودات را خلق کرده است، کیست؟ آیا آن ماده ازلی و بدون خالق است؟" ارسطو به سؤال اخیر، پاسخ مثبت می‌دهد. در دید او محرک نامتحرک و ماده‌اولی هر دو ازلی و مستقل از یکدیگرند. ماده‌اولی به عشق محرک نامتحرک نخستین که صورت و فعلیت محض است، سیر تکاملی خود را طی کرده، از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر ارتقا می‌یابد. اما آیا مطابق تعالیم اسلامی که خداوند برتر از این دانسته شده است که چیزی مستقل از او و غیر مخلوق او باشد، هم می‌توان خلقت را به معنای اولش محدود ساخت و معنای دوم از خلقت را در مورد خداوند نفی کرد؟ آیا فیلسوفان اسلامی که داعیه‌ی اسلامی بودن محتوای فلسفه‌شان را دارند هم می‌توانند خالقیت حق تبارک و تعالی را محدود به تبدیل کردن امر بالقوه به امر بالفعل کنند و وجود محمولی را نادیده بگیرند؟ باید پاسخ منفی به دو پرسش اخیر داد، زیرا اگر بخواهیم خلقت را به معنای اولش محدود سازیم، چاره‌ای نداریم جز شریک قائل شدن برای خداوند و تأیید بی‌نیازی و استقلال شیئی یا اشیایی از خداوند. مطلبی که آشکارا با تعالیم اسلامی در تضاد است.

اما در عین حال مقام خداوند متعال به عنوان تبدیل‌کننده‌ی خاک و نطفه به انسان حفظ می‌شود، چرا که می‌توان "خلقت از ماده" را در طول "وجود بخشیدن" دانست. با فرض مشترک لفظی نبودن خلقت در این دو مورد، تضادی بین خالق بودن خدا به معنای تبدیل‌کننده‌ی نطفه و خاک به انسان و خالق بودن خدا به عنوان معطی الوجود وجود ندارد، یعنی حضرت احدیت در عین حال که حرکت‌دهنده‌ی موجودات عالم از قوه به سوی فعلیت است، اعطاکننده‌ی وجود به آنها نیز می‌باشد. خداوند متعال هم نطفه را به انسان تبدیل می‌کند و هم انسان را از چاه نیستی به صحنه وجود درمی‌آورد و این دو امر با هم تناقضی ندارد. اما اگر فرض را بر مشترک لفظی بودن خلقت بگیریم، می‌توان برای به فعلیت رساندن امر بالقوه از واژه "خلقت" و برای اعطای وجود از واژه‌های دیگری مثل "انشاء" و "ابداع" استفاده کرد.

۳. وجوه ناسازگاری علیت ارسطو با خلقت قرآن

با توجه به مطرح شدن دو بحث "علیت از نظر ارسطو" و "خلقت از نظر قرآن"، به ذکر موارد ناسازگاری میان این دو می‌پردازیم.

۳.۱. ماده در عرض خداست (بی نیازی ماده از خدا)

یکی از وجوه ناسازگاری فلسفه ارسطو با آموزه‌های قرآنی و روایی مسلمانان، که فارابی و ابن سینا سعی در حل کردن آن داشتند، بی نیازی ماده اولی از خداست. ارسطو ماده اولی را قدیم و ازلی می‌داند که چهار عنصر را در درون خود داراست. او از مخلوق بودن ماده به معنی تبدیل‌اش از نیستی به هستی، سخنی نگفته و اصلاً تصور این موضوع را هم در ذهن نمی‌پروراند، چرا که به دلیل ازلی و ابدی دانستن جهان، اساساً زمینه طرح بحث خلقت به معنای هستی بعد از نیستی برای یونانی عصر ارسطو قابل فهم نیست. پر واضح است قرآن کریم، ماده اولی ازلی که مخلوق خدا نیست و در وجودش نیازمند دیگری نیست و در یک کلام شریک خداست، را نمی‌پذیرد. از نظر قرآن کریم همه اشیا و موجودات، مخلوق خدا و نیازمند عنایت و لطف او هستند و وجود خود را از او دارند (انعام/۱۰۱؛ فرقان/۲).

۳.۲. خدا خالق (علت فاعلی) جهان نیست.

از وجوه دیگر ناسازگاری بحث علیت ارسطو با تعالیم قرآن محدود کردن خدا به عنوان علت غایی است. از نظر ارسطو خداوند غایت جهان هستی است و همه موجودات به عشق او در حال حرکت و کامل شدن هستند و او محرک همه متحرک‌هاست، درحالی که خود حرکتی ندارد. تا اینجا عقیده ارسطو ناسازگاری با آموزه‌های دینی ندارد، اما محدود کردن نقش خدا در علت غایی و برنشمردن خداوند به عنوان علت فاعلی و ایجاد جهان، ناسازگاری آشکاری با مبانی اسلامی و قرآنی دارد. از نظر قرآن کریم، خداوند افزون بر اینکه مقصد انسان‌ها و محل ارجاع آنهاست^۷، خالق آنها و به وجودآورنده آنها نیز هست. همان‌طور که گذشت از نظر قرآن انسان قبل از موجود شدنش، چیزی نبوده است (مریم/۶۷، ۹) و از آنجایی که ماده و هیولا، شیء (چیز)

هستند، پس نظر قرآن در باره خلقت به امری فراتر از "فعلیت بعد از قوه" اشاره دارد که همان "وجود بعد از عدم" است.

۳.۳. خدا به ماسوا علم ندارد

از موارد دیگر ناسازگاری نظرات ارسطو با آموزه‌های اسلامی مسئله علم خداست. از نظر ارسطو خداوند فکر فکر است و تنها به خود می‌اندیشد. او برتر از آن است که به غیر خود التفاتی داشته باشد. اما در آموزه‌های قرآنی و روایی برخلاف نظر ارسطو، تأکید بسیاری بر مسئله علم و آگاهی خدا به موجودات جهان شده است. از نظر قرآن کریم، خداوند، بینا و شنواست (لقمان/۲۸). به آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند (فاطر/۸؛ یونس/۳۶) و بالاتر از آن، به هر چیزی عالم است (بقره/۲۳۱). ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین نیست که از خدا پنهان باشد (سبا/۳). حتی خداوند به آنچه در سینه‌هاست، آگاه است (آل عمران/۱۱۹؛ لقمان/۲۳؛ عنکبوت/۱۰).

۴. گذر ابن‌سینا از ارسطو در بحث علیت

۴.۱. پابندی ابن‌سینا به آموزه‌های اسلامی

فلاسفه اسلامی در طول تاریخ در عین حال که خود را فیلسوف دانسته‌اند و در نتیجه ملزم به استفاده از روش‌های عقلی و استدلالی بودند، خواستار محتوای اسلامی برای فلسفه‌شان بودند و در جهت همخوانی آن با قرآن و روایات اسلامی تلاش وافری کرده‌اند. ابن‌سینا هم مانند بسیاری از فیلسوفان دیگر، با درک ارزش والای قرآن کریم، از محتویات و مطالب موجود در آن، در جهت غنی‌تر کردن فلسفه خود استفاده‌های شایانی برده است. او که با میراث فیلسوفان گذشته خود مثل ارسطو مواجه بوده است به خوبی موفق به تبیین فلسفی جدید مباحثی از فلسفه ارسطو می‌شود که با آموزه‌های اسلامی ناسازگار بودند. یکی از این مباحث، علیت است که در باره برخی موارد ناسازگاری آن با بحث خلقت از نظر قرآن مطالبی گفته شد. در ادامه به بررسی تغییرات اعمال شده توسط ابن‌سینا در این بحث با توجه به آموزه‌های اسلامی می‌پردازیم.

۴. ۲. تعریف علت از نظر ابن سینا

ابن سینا از آنجا که علت و معلول را از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود می‌داند، اصل علیت را از مسائل فلسفه می‌داند و برخلاف ارسطو اسباب را موضوع فلسفه اولی نمی‌داند.

تعریف او از علت در رساله الحدود را نقل می‌کنیم: «العله هی کل ذات وجود ذات اخر بالفعل من وجود هذا بالفعل و وجود هذا بالفعل لیس من وجود ذلك بالفعل» (ابن سینا، الحدود، ص ۲۶۰). در این عبارت، دو مورد اساسی در باره تعریف علت به چشم می‌خورد: اول آنکه وجود معلول از وجود علت حاصل می‌شود و دوم اینکه وجود معلول از وجود علت نیست. این دو مورد در تعریف دیگری که ابن سینا در کتاب عیون الحکمه از سبب بیان داشته است نیز به چشم می‌خورد: «السبب هو کل ما يتعلق به وجود الشی من غیر ان تكون وجود ذلك الشی داخلاً فی وجوده او متحققاً به وجوده» (همو، عیون الحکمه، ص ۵۱).

۴. ۳. تمایز وجود و ماهیت، رابطه وجود و ماهیت

یکی از شاهکارهای فیلسوفان اسلامی در جهت تبیین بسیاری از مباحث فلسفی مانند خداوند و خلقت، بحث تمایز وجود و ماهیت است که به عنوان شالوده و اساس بخش اعظمی از فلسفه اسلامی درآمده است. با توجه به اینکه این بحث از مبانی بحث علیت در فلسفه ابن سیناست به آن می‌پردازیم:

تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را نمی‌توان به ارسطو منتسب کرد، چراکه اساساً زمینه مطرح شدن آن در یونان زمان ارسطو وجود نداشته است. در هیچ عبارتی از آثار ارسطو وجود محمولی و تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت مطرح نشده است و عباراتی از آثار وی که به عنوان مویداتی بر تمایز وجود و ماهیت از آنها نام برده می‌شود، نهایتاً به تمایز منطقی وجود و ماهیت اشاره دارند و نه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت. هرچند کندی با بیان اینکه می‌توان وجود شیء را جدا از صفاتش تصور کرد و اینکه خدا وجود و ماهیت‌اش یکی است، زمینه را برای مطرح کردن بحث تمایز وجود و ماهیت فراهم ساخت، اما مطرح کردن شفاف این تمایز در موجود و مرکب دانستن تمام ممکنات

از وجود و ماهیت را برای بار اول به فارابی باید نسبت داد. فارابی در این باره در "فصوص الحکم" می‌گوید: «هریک از امور پیرامون ما دارای ماهیت و وجود است و ماهیت عین وجود نیست. اگر بنا بر فرض، ماهیت انسان، عین وجودش بود هرگاه شما ماهیت انسان را تصور می‌کردید وجود او را نیز می‌بایست تصور می‌کردید» (فارابی، ص ۵۱).

ابن سینا در مقام تحلیل عقلی، برای موجود خارجی دو جزء قائل است: ۱. وجود که همان هستی موجود است؛ ۲. ماهیت که پاسخ سؤال "این چیست؟" می‌باشد. وی در باره تمایز وجود و ماهیت می‌گوید: «اعلم انک قد تفهم معنی المثلث و تشک هل هو موصوف بالوجود فی الاعیان ام لیس بموجود؟ بعد ما تمثل عندک انه من خط و سطح و لم يتمثل انه موجود فی الاعیان» (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۱۳۷۵، ص ۹۶) «گاهی معنای مثلث را می‌دانی ولی شک داری که آیا در خارج وجود دارد یا نه؟ می‌دانی مثلث آن است که از خط و سطح تشکیل شده است (ماهیت)، ولی نمی‌دانی وجود دارد». ابن سینا در الهیات شفا معتقد است که هر شیئی حقیقت خاصی دارد که همان ماهیت‌اش است و این ماهیت غیر از وجود اثباتی‌اش است (همو، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۲). همچنین وی در تعلیقات می‌گوید: «ماهیت هر چیز غیر از هستی آن است، زیرا انسان بودن انسان غیر از موجود بودن اوست» (همو، التعلیقات، ص ۱۴۳).

در ارتباط با وجود و ماهیت، شیخ‌الرئیس معتقد است که وجود، عارض بر ماهیت است نه مقوم آن. عبارت او را در این باره ذکر می‌کنیم: «اما الوجود فلیس بمایه لشی و لاجزاء من ماهیه شی اعنی الاشیا التي لها ماهیه، لا یدخل الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها» (همو، الاشارات و التنبيهات، ۱۴۰۳ق، ص ۶۱). عرض بودن وجود برای ماهیت به معنای عرض مقولی نیست که موضوعی قبلاً باشد و سپس چیزی بر آن عارض شود، زیرا عبارت فوق تصریح دارد بر اینکه ماهیتی که ذاتاً ممکن الوجود است برای اصل تحقق‌اش نیاز به افاضه وجود از خارج دارد (سیدهاشمی، ص ۴).

۴. گذر ابن سینا (در بحث ملاک نیاز شیء به علت) از امکان استعدادی به امکان ماهوی چگونه و با چه ملاکی می‌توان پی برد که موجود مورد نظر ما، معلول است یا خیر؟

با توجه به جایگاه اساسی و زیربنایی بحث قوه و فعل در فلسفه ارسطو و اینکه وی علت را محرک و فعلیت دهنده امر بالقوه می‌داند، ملاک نیاز به علت از نظر او، امکان استعدادی می‌شود. از نظر معلم اول هر موجودی که دارای استعداد بوده و مرکب از قوه و فعلیت است، معلول می‌باشد. اما ابن سینا که در جهت تبیین فلسفی مفهوم قرآنی خلقت، رابطه علت و معلول را رابطه‌ای وجودی تلقی نموده و کار علت را اعطای وجود به ماهیت می‌داند، در این بحث نیز از ارسطو گذر کرده و تفسیر جدیدی از ملاک نیاز به علت ارائه می‌دهد.

از نظر ابن سینا هر آنچه ماهیت داشته باشد، معلول است و هستی معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود (ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۸۵). به عبارت دیگر وقتی می‌خواهیم دریابیم که موجودی معلول هست یا خیر، باید ماهیت داشتن یا نداشتن او را بررسی کنیم، اگر ماهیت داشت، معلول است و اگر ماهیت نداشت، معلول نیست. از نظر شیخ‌الرئیس، ممکن الوجود که دارای ماهیت است از آن جهت که ماهیت است نه اقتضای وجود دارد، نه اقتضای عدم و برای وجود پیدا کردن نیازمند علتی غیر از خود است که به او وجود افاضه کند و تا این علت به او وجود نبخشد، ماهیت حظی از وجود نمی‌برد. پس ماهیت به خودی خود ممکن است یعنی هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم می‌تواند معدوم باشد. وجود علت باعث وجود ممکن‌الوجود و عدم علت باعث عدم ممکن الوجود در خارج می‌شود (همو، *الهیات من کتاب الشفاء*، ۱۳۷۶، ص ۵۱ و ۵۰).

از آنجا که ابن سینا برخلاف متکلمین حدوث (زمانی) را ملاک نیاز شیء به علت نمی‌داند و تنها داشتن ماهیت را ملاک نیاز به علت می‌داند، از نظر او چه بسا موجودی باشد که حادث زمانی نباشد و بعدیت زمانی نسبت به خدا نداشته باشد، اما به دلیل داشتن ماهیت، بعدیت ذاتی نسبت به خدا داشته باشد و در نتیجه معلول و نیازمند خدا باشد. شیخ‌الرئیس بعدیت ذاتی را با ذکر مثالی توضیح می‌دهد. در "باز کردن قفل در" با آنکه حرکت کلید و حرکت دست همزمان‌اند، اما تا دست حرکت نکند، کلید حرکت نمی‌کند یعنی حرکت دست علت حرکت کلید است. در نتیجه حرکت کلید نسبت به حرکت دست بعدیت ذاتی دارد و معلول اوست. «حرکت یدی متحرک المفتاح و لا تقول تحرك المفتاح فتحرك یدی و ان كان معاً فی زمان فهذه بعدیه بالذات» (همان،

۱۳۷۵، ص ۱۰۶). در دیدگاه بوعلی، جهان با اینکه ماهیت دارد و در نتیجه وابسته به خداست. اما از ازل بوده است، زیرا در غیر این صورت باعث تغییر در ذات الهی و حالت منتظره در او می‌شود. «العالم مخلوق من العدم و لكنه القديم كان الله و خلق لانه كان ثم خلق، لان القول بحدوث عالم يوذن بطرء التغير على الله و ذا محال» (همو، الشفاء، الهیات، ص ۲۲، به نقل از ساجدی و رستمی، ص ۱۲۸ و ۱۲۷).

۴. ۵. اثبات وجود خدا

ابن سینا در بحث تصور و چگونگی اثبات وجود خدا هم راهی غیر از راه ارسطو را در پیش گرفته است. او مطابق تعالیم اسلامی به خدایی معتقد است که بی نیاز مطلق است و همه نیازمند اویند. او حق است و ماسوا نسبت به او باطل‌اند. آفریننده و پروردگار همه چیز است و آنچه در آسمان‌ها و زمین است برای اوست. خدای اسلام همه چیز را می‌داند، بر هرکاری تواناست و واجد همه صفات کمالی به طور مطلق است. با این اوصاف طبیعتاً خدای شیخ‌الرئیس مانند خدای ارسطو تنها محرک نامتحرکی نیست که غایت و معشوق موجودات قرار گرفته و فعلیت دهنده به آنها باشد، بلکه علاوه بر آن، خدایی است که هستی بخش به همه موجودات است و حضوری فعالانه در جهان دارد. با توجه به اهمیت بحث حرکت و قوه و فعل در فلسفه ارسطو، نیازمندی متحرک به محرک پایه و اساس برهان ارسطو برای اثبات خدا قرار گرفته بود، اما ابن سینا با توجه به اینکه خدا را تنها به عنوان فعلیت بخش امور بالقوه نمی‌شناسد و در پی اثبات خدای خالق اسلام است که جهان را از نیستی به هستی درآورده است، نیاز متحرک به محرک را برای اثبات خدا کافی ندانسته و با تمایز قائل شدن بین وجود و ماهیت در موجود ممکن، امکان ماهوی و تعلق وجودی معلول به علت را اساس برهان اثبات وجود خدا قرار می‌دهد. از نظر وی خدا نه فقط غایت محض بلکه وجود محضی است که ماهیات نیازمند وجود را به سمت خودش می‌کشاند و غیر را از وجود بهر مند می‌سازد.

وی برهانش را برای اثبات وجود خدا این گونه ارائه می‌کند که: اگر هر موجودی را از جهت ذاتش در نظر گیریم یا واجب الوجود^۱ است و یا ممکن الوجود^۲. و خارج از این دو حالت نیست، زیرا با فرض وجودش، دیگر نمی‌تواند ممتنع الوجود^۳ باشد. اگر موجود

مفروض، واجب‌الوجود باشد که اثبات کردیم واجب‌الوجودی هست و به مطلوبیمان رسیدیم. اما اگر ممکن‌الوجود باشد، می‌دانیم که هر ممکن‌الوجودی از جهت ذات خودش موجود نیست و از جهت ممکن بودنش، وجودش اولای به عدمش نیست. اولی شدن وجود و عدم بر دیگری، به دلیل وجود علت یا عدم علت است. پس وجود هر ممکن‌الوجودی از جانب غیر اوست. اگر وابستگی ممکن به غیر تا بی نهایت هم ادامه پیدا کند، هر یک از اعضای سلسله در ذات خود ممکن است و جمله سلسله وابسته به اعضاء است، در نتیجه جمله نیز غیر واجب است و باید به واجب‌الوجودی ختم شود (همو، الاشارات و التنبیها، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

در این برهان که ابن سینا آن را برهان صدیقین نامیده است، امکان ماهوی که همان ملاک نیاز شیء به علت است، نقش مهمی را ایفا می‌کند. درحقیقت در دید شیخ‌الرئیس به دلیل اینکه ملاک نیاز شیء به علت امکان ماهوی است، هر ممکن‌الوجودی به واجب‌الوجود بالذاتی ختم می‌شود چرا که هر ممکن‌الوجودی، به دلیل استوای ماهیت‌اش نسبت به وجود و عدم، نیاز به امر غیر از خود دارد تا او را از حالت استوا نسبت به وجود و عدم خارج کرده و به او وجود عطا کند. پس اگر علت ممکن‌الوجود مفروض، خود ممکن‌الوجود باشد و علت ممکن‌الوجود دوم هم ممکن‌الوجود باشد و به همین ترتیب این سیر تا بی نهایت ادامه پیدا کند باز هم نیازمندی به علت به قوت خود باقی است، زیرا تا وقتی ممکن‌الوجود داشته باشیم، به دلیل تحقق ماهیت در ممکن‌الوجود، باز هم با نیازمندی به علت مواجه هستیم تا جایی که به واجب‌الوجود برسد. واجب‌الوجود به دلیل اینکه ماهیت ندارد، نیازمند علت هم نیست. پس در اینجا سلسله علل ختم می‌شود. در نتیجه اگر موجود مفروضمان، ممکن‌الوجود باشد ضرورتاً به واجب‌الوجود می‌رسیم.

۶.۴. علم عنایی خدا به جهان و سازگاری بیش تر آن با قرآن

در بحث علم خدا به موجودات، نظرات ابن سینا به کلی با نظرات ارسطو متفاوت است. در حالی که ارسطو منکر علم خدا به جهان است، اما عقیده ابن سینا درست برخلاف اوست. او که می‌داند آموزه‌های قرآنی و روایی تأکید بسیاری بر مسئله علم و آگاهی خداوند به موجودات جهان دارند و با آیاتی مثل «ان الله بكل شیء علیم» (بقره/۲۳۱) و

«عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض ولا اصغر من ذلك و لا اكبر الا فی كتاب» (سبأ/۳) و «ان الله سمیع علیم» (حجرات/۱) آشناست، سعی در اثبات علم خدا به ماسوا دارد. از نظر ابن سینا خداوند در ازل الازال به صور علمی اشیا علم دارد و سپس آنها را خلق می کند و پس از خلق نیز از همان طریق به آنها علم دارد. این صور علمی حاضر نزد خدا، مناط علم خدا به اشیاست. از نظر ابن سینا علم خدا به ماسوا ناشی از ذات خود اشیا و متأثر از آنها نیست. زیرا در این صورت، این علم یا جزء ذات است یا عارض بر ذات. در صورت اول لازم می آید که ذات واجب متقوم به اشیا باشد و در نتیجه ذات بسیط مرکب باشد. در صورت دوم لازم می آید که واجب الوجود، واجب من جمیع جهات نباشد که هر دو محال است. همچنین اگر علم خدا ناشی از اشیا و متأخر از آنها باشد، مستلزم تأثیر آنها بر خداوند است که در این صورت امری باطل است. «فهو یعلم الاشیا علی الاطلاق و دائماً، لا یعلمها بعد ان لم یکن یعلمها فیحدث فیه تغیر» (همو، التعلیقات، ص ۳۰). ابن سینا دلیل خود بر علم خدا بر اشیا را این گونه می نویسد: «چون واجب الوجود به ذات خود عالم است و ذات واجب، علت تامه جمیع ماسواست و علم به علت، سبب علم به معلول است در نتیجه، خداوند به همه موجودات که معالیل اویند عالم است» (همو، النجاة، ص ۵۹۵، به نقل از احسن، ص ۷۶) ابن سینا با اینکه علم خدا به ماسوا را از طریق صور مرتسمه و از نوع علم حصولی می داند و با توجه به محدودیت علم حصولی نسبت به علم حضوری، راه را برای انتقاد به خود باز کرده است، اما دیدگاهش نسبت به دیدگاه ارسطویی که اساساً منکر علم خدا به جهان است، مطابقت بیشتری با آموزه های اسلامی دارد. شیخ الرئیس با مطرح کردن بحث عنایت الهی، تلاش قابل توجهی برای حفظ برتری جایگاه خداوند داشت که مطابق آن، فاعل بالعنایه فاعلی است که علم او علت تامه صدور فعل از اوست و چون خداوند متعال فاعل بالعنایه است و به نظام احسن با ترتیب خاص خود علم دارد، نظام احسن از او صادر می شود. بنابراین منشأ پیدایش جهان عنایت الهی و علم او به نظام کلی آفرینش و ترتیب شایسته آن در ازل بوده است (همو، التعلیقات، ص ۱۵۷؛ النجاة، ص ۶۶۸؛ الشفاء، ص ۴۱۵ و ۴۱۴). علم عنایی حق تعالی به اشیا جدای از وجود اشیا نیست، بلکه چنین علمی همان وجود یافتن

اشیاست. تصور موجودات توسط خدا، خود به خود سبب پیدایش آنها در خارج می‌گردد (همو، التعلیقات، ص ۱۵۴ و ۱۵۳، به نقل از احسن، ص ۸۲ و ۸۱).

۴. ۷. تفسیر جدیدی از علیت در پرتو مفهوم دینی خلقت (کار علت، اعطای وجود به ماهیت است یا فعلیت دادن به امر بالقوه؟)

همانطور که در قسمت دوم مقاله ذکر شد، از دسته‌ای از آیات قرآن کریم که در باره خلقت هستند، وجود بعد از عدم و خلقت بدون نیاز به ابزار و آلت فهمیده می‌شود، از قبیل آیاتی که در آنها تصریح می‌شود انسان قبل از خلقت‌اش چیزی نبوده است و آیات "کن فیکون".

ابن سینا با تمایز قائل شدن میان وجود و ماهیت در موجود، سعی در تبیین فلسفی مفهوم دینی خلقت کرده و تفسیر جدیدی از علیت ارائه می‌دهد. او علیت را به عنوان رابطه‌ای وجودی بین علت و معلول ترسیم می‌کند که به موجب آن معلول در وجود و هستی خود به علت نیازمند می‌شود. از نظر او علت آن چیزی است که به ماهیت وجود می‌دهد و معلول ماهیتی است که از وجود بهره‌مند می‌شود. در این بین، ماهیت دون جعل بوده و نیازی به آفریننده ندارد.

اما همان‌طور که اشاره شد، این نوع نگرش به علیت در ارسطو دیده نمی‌شود، چرا که وی در محیطی پرورش یافته است که جهان ازلی دانسته می‌شد و اساساً در آن خلقت از هیچ و وجود مقابل ماهیت، مطرح نبوده است.

۴. ۸. جایگاه ویژه علت فاعلی از نظر ابن سینا

با آنکه ابن سینا در کتاب النجاة تقسیم شش‌گانه و در کتاب الهیات شفا، تقسیم پنج‌گانه‌ای از علت ارائه می‌دهد، این تقسیم‌بندی‌ها را به علل چهارگانه ارسطو برمی‌گرداند. در نتیجه می‌توان مدعی شد که ارسطو و ابن سینا در تقسیم علت به علل چهارگانه با یکدیگر موافقت^{۱۱}، اما آنها در باره اینکه خدا کدامیک از اقسام چهارگانه علت است با هم اختلاف نظر دارند.

ارسطو به تبع جایگاه ارزشمندی که بحث قوه و فعل و حرکت در فلسفه‌اش دارد، خدا را به عنوان علت غایی می‌شناسد. علت در فلسفه ارسطو غایتی است که همه اشیا را به

سمت خود می‌کشاند و به ماده‌ای که استعداد فعلیت دارد، فعلیت و صورت می‌دهد، مثل هسته درخت سیب که محتاج غایتی است که تبدیل به درخت سیب شود. ارسطو ماده اولی را قدیم و ازلی می‌دانست که چهار عنصر را در درون خود داراست. او از مخلوق بودن ماده به معنی تبدیل اش از نیستی به هستی، سخنی نگفته و احتمالاً با توجه به عدم طرح خلقت به معنای هستی بعد از نیستی در یونان عصر ارسطو، این موضوع را تصور هم نمی‌کرده است. پر واضح است ماده اولی ازلی و بی‌نیاز از خدا با آموزه‌های اسلامی ناسازگاری دارد، چرا که از نظر قرآن کریم همه اشیا و موجودات، مخلوق خدا و نیازمند عنایت و لطف او هستند و وجود خود را از او دارند: «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (انعام/۱۰۱) و «و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان/۲) و ممکن نیست که شیئی حتی اگر ماده اولی باشد، مستقل از ذات کبریایی حق باشد.

فلاسفه اسلامی با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی و قرآنی به نقض خدای ارسطو پی برده، و با طرح مسئله علیت فاعلی ایجاد خدایان، به خوبی مسیر جدیدی در این باره در فلسفه گشودند. اگر مطابق آیاتی مانند «وانا الیه راجعون» (بقره/۱۵۶) و «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» (انشقاق/۶) خدای قرآن را بتوان علت غایی هم نامید، اما در عوض آیات متعددی در قرآن کریم که خالقیت خدا را مطرح کرده‌اند، بیشتر با علت فاعلی بودن خدا سازگار هستند. آیاتی مانند: «و هو الذی خلق السماوات و الارض بالحق» (انعام/۷۳)^{۱۲} «و هو الذی خلق اللیل و النهار» (انبیاء/۳۳) «الذی خلق الموت و الحیاه» (ملک/۲) «لقد خلقناکم ثم صورناکم» (اعراف/۱۱؛ انفطار/۷) «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (انعام/۱۰۱؛ فرقان/۲).

ابن‌سینا به تبع ارزشی که برای خلقت و وجود محمولی قائل است خدا را محدود در علت غایی نمی‌داند و درصدد مطرح کردن خدا به عنوان علت فاعلی ایجاد برمی‌آید تا هم مفهوم دینی خلقت را تبیین فلسفی نماید و هم نیازمندی همه اشیا حتی ماده اولی را به خداوند اثبات نماید. بدین ترتیب در فلسفه اسلامی یکی از وجوه ناسازگاری فلسفه ارسطو با آموزه‌های دینی، برطرف می‌شود. به نظر فلاطوری، ابن‌سینا "تحرك درونی طبیعت به دست خود طبیعت" را به "نیروی تغییردهنده که خارج از طبیعت است" تبدیل کرد (قوام صفری، ص ۱۲۶). بوعلی در کتاب شفاء می‌گوید که نزد طبیعیون،

فاعل، مبدأ تحریک است، اما نزد الهیون، فاعل، مبدأ وجود است: «الفلاسفه الالهیون لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط کما یعنیه الطبیعیون، بل مبدأ الوجود و مفید مثل الباری للعالم و اما العله الفاعلیه الطبیعیه فلا تفید وجوداً غیر التحریک باحد انحاء التحریکات فیکون مفید الوجود فی الطبیعیات مبدأ حرکه و نعنی بالغایه» (ابن سینا، الشفاء، الهیات، ص ۲۵۷).

نتیجه

یکم. با اینکه در برخی آیات قرآن کریم، خلقت به معنای آفرینش از ماده و در زمان ذکر شده است، اما با توجه به برخی آیات دیگر و روح حاکم بر آموزه‌های اسلامی، می‌توان خداوند را به عنوان اعطاکننده وجود شناخت.

دوم. ابن سینا با توجه به مفهوم قرآنی خلقت، با مطرح کردن بحث تمایز وجود و ماهیت، از نگاه غایتمندانه ارسطویی به علت، عبور کرده، به ارتباط وجودی بین علت و معلول می‌رسد.

سوم. ابن سینا برخلاف ارسطو که به تبع جایگاه مهم بحث قوه و فعل در فلسفه‌اش، ملاک نیاز به علت را امکان استعدادی می‌داند، با استفاده از تقسیم متافیزیکی موجود به وجود و ماهیت، ملاک نیاز به علت را امکان ماهوی می‌داند.

چهارم. ابن سینا در بحث تصور خدا و همچنین در بحث اثبات وجود خدا راهی متفاوت از ارسطو را طی می‌کند. خدای ابن سینا در مقابل خدای ارسطو که فعلیت محضی است که قوه و استعداد ندارد، وجود محضی است که ماهیت ندارد. ابن سینا از واسطه قرار دادن حرکت برای رسیدن به محرک نامتحرک عبور کرده و با استفاده از تمایز وجود و ماهیت و همچنین تلقی امکان ماهوی به عنوان ملاک نیاز به علت، روشی جدید در اثبات وجود خدا را پایه ریزی می‌کند.

پنجم. خدای ابن سینا برخلاف خدای ارسطو، به دلیل اینکه از طرفی علت ماسواست و از طرفی دیگر به خود علم دارد، پس به موجودات جهان هم علم دارد. علم او از نوع علم عنایی است که مطابق آن علم منشأ فعل است.

یادداشت‌ها

۱. از نظر افلاطون صانع (دمیرگوس) با استفاده از مثل، ماده اولی را تبدیل به موجودات مختلف کرده است.
۲. اختراع
۳. ابداع
۴. و نیز یونس/۳؛ ابراهیم/۱۹؛ نحل/۳؛ زمر/۵؛ عنکبوت/۴۴؛ روم/۸؛ جاثیه/۲۲؛ تغابن/۳؛ دخان/۳۹؛ حجر/۸۵؛ ص/۲۷؛ دخان/۳۸؛ احقاف/۳؛ سجده/۴؛ انعام/۱؛ ابراهیم/۳۲؛ اسراء/۹۹؛ نمل/۶۰؛ روم/۲۲؛ لقمان/۲۵؛ یس/۸۱؛ زمر/۳۸؛ شوری/۲۹؛ زخرف/۹؛ احقاف/۳۳؛ طلاق/۱۲.
۵. نگاه کنید به بقره/۱۱۷؛ آل عمران/۴۷؛ مریم/۳۵؛ غافر/۶۸؛ نحل/۴۰.
۶. یا ایها الإنسان انک کادحٌ اِلٰی رَبِّکَ کَذٰحًا فَمُلَاقِیْهِ (۶/انشقاق).
۷. انا لله و انا الیه راجعون (۱۵۶/بقره)
۸. یعنی وجود برایش ضروری است یا به عبارت دیگر حتماً وجود دارد.
۹. یعنی هم می‌توانسته موجود باشد وهم می‌توانسته معدوم باشد، به عبارتی دیگر نه وجود برایش ضروری است و نه عدم.
۱۰. یعنی وجودش محال باشد. به عبارتی دیگر عدم برایش ضروری باشد.
۱۱. ابن سینا در النجاة ابتدا علت را به دو قسم تقسیم می‌کند: علت یا در حکم جزء برای معلول است یا در حکم جزء برای معلول نیست. قسم اول یا از وجود بالفعل اش، وجود بالفعل معلول لازم نمی‌آید که همان ماده برای جسم است و یا از وجود بالفعل اش، وجود بالفعل معلول لازم می‌آید. که همان صورت برای جسم است. قسم دوم یا حالتی است که در وجود همراه معلول است یا در وجود مابین معلول است. اگر در وجود همراه معلول باشد، یا معلول به علت متصف می‌شود که همان صورت برای هیولی است یا علت به معلول متصف می‌شود که همان موضوع برای عرض است. اما اگر در وجود مابین معلول باشد یا وجود معلول از آن نشأت می‌گیرد که همان علت فاعلی است و یا وجود معلول برای آن تحقق می‌یابد که همان علت غایی است. پس اقسام علت شش مورد شد. اما وی در ادامه علل شش گانه اش را به علل چهارگانه ارسطو

برمی‌گرداند. وی می‌گوید در هر دو "هیولی بودن برای جسم" و "موضوع بودن برای عرض" قوه وجود شیء است و در هر دو "صورت برای جسم" و "صورت برای هیولی"، علت بالفعل موجود است و علت غیر مباین از معلول است که اگر این دو موردها را با هم یکی بدانیم، در نهایت به علل چهارگانه ارسطو می‌رسیم (ابن سینا، النجاة، ص ۵۱۹) وی در مطلبی مشابه در الهیات شفا پنج قسم برای علت ذکر می‌کند. اما باز هم با تلفیقی که بین دو قسم از اقسام علت انجام می‌دهد به علل چهارگانه ارسطو باز می‌گردد (الشفاء، ص ۲۵۷).

۱۲. ونیز یونس/۳؛ ابراهیم/۱۹؛ نحل/۳؛ زمر/۵؛ عنکبوت/۴۴؛ روم/۸؛ جاثیه/۲۲؛ تغابن/۳؛ دخان/۳۹؛ حجر/۸۵؛ ص/۲۷؛ دخان/۳۸؛ احقاف/۳؛ سجده/۴؛ انعام/۱؛ ابراهیم/۳۲؛ اسراء/۹۹؛ نمل/۶۰؛ روم/۲۲؛ لقمان/۲۵؛ یس/۸۱؛ زمر/۳۸؛ شوری/۲۹؛ زخرف/۹؛ احقاف/۳۳؛ طلاق/۱۲.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، الهیات، تصحیح ابراهیم مذکور، قم، مکتبه المرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

_____، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

_____، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

_____، النجاة، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

_____، الالهيات من كتاب الشفا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

_____، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

_____، الحدود، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب، بی تا.

_____، عیون الحکمه، بیروت، دارالقلم، ۱۳۵۹.

احسن، مجید، «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی»، اندیشه نوین دینی، پاییز ۸۹، سال ششم، شماره ۲۲، ص ۷۱-۹۰.

ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.

- التهانوی، محمدعلی، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، کتاب التعريفات، ج ۱، بیروت، دارالسرور، بی تا.
- الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح اللغة وصحاح العربية، ج ۳، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ق
- زیلسون، اتین هانری، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام یازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
- ساجدی، علی محمد؛ رستمی، یدالله، «رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا»، آینه معرفت، پاییز ۹۱، سال دهم، شماره ۳۲، ص ۱۳۱-۱۰۵.
- سالم، مریم، علیت از دیدگاه ارسطو و ابن سینا، تربیت مدرس، رساله دکتری، استاد راهنما: محمد سعیدی مهر، استاد مشاور: رضا اکبریان و پرویز ضیاء شهابی، ۱۳۹۰.
- سیدهاشمی، سیدمحمد اسماعیل، «تمایز وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطی»، آینه معرفت، سال پنجم، شماره ۱۳، ص ۱۵-۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ج ۱۷، ۱۴، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
- طیبنیا، محمد صالح؛ اکبریان، رضا؛ سعیدی مهر، محمد، «تفاوت رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا»، الهیات تطبیقی، تابستان ۹۱، سال سوم، شماره ۷، ص ۱۸-۱.
- فارابی، ابونصر، فصوص الحکم و شرح آن، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آمار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲.
- قوام صفری، مهدی، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.

Aristotle, Barnes, Jonathan (editor), *The Complete Works of Aristotle*, V1&2, Princeton University Press, U.S.A. 1984.

St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's physics*, Rj. Blackwell, Rj. Spath, and WE. Thirlkel (translated by), Vernon J. Bouke (introduction by), Ralph McInerny (preface by), Notre Dame, Indiana, U.S.A., 1999.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی