

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا

دکتر علی محمد ساجدی\*  
یدالله رستمی\*\*

### چکیده

مسئله "رابطه خدا با جهان" در اندیشه ارسطو و ابن سینا، محوری ترین پرسش مطرح در این مقاله است. در این مقاله اثبات می شود که نگرش این دو فیلسوف مشایی در مورد خدا از جهات متعددی متفاوت است؛ ارسطو، با تکیه بر برهان طبیعی و متوسل شدن به مقوله حرکت به اثبات محرک ثابتی دست می یابد که آن را جوهر نام گذاری نموده و شارحان وی آن را خدا نامیده اند. از نظر وی جوهر علت غایی همه حرکات عالم است. در حالی که در اندیشه ابن سینا، خدا به عنوان واجب الوجود وجود محض، معطی وجود به همه کائنات، می باشد. از دیدگاه ارسطو خداوند علت است لیکن، علیت او صرفاً تحریکی است. از دیدگاه ابن سینا این علیت ایجاد است و نه تحریکی. وی با تقسیم موجود به واجب و ممکن و اثبات نیازمندی ذاتی ممکنات به واجب، تعالی، مدل نوینی از مناسبات خدا و جهان را مطرح ساخت که براساس آن، جهان با ویژگی حدود ذاتی به طور پیوسته از خالق سرمدی فیض هستی دریافت می کند. (به عبارت دیگر جهان، همواره به وصف وجوب غیری موجود بوده است). از دیدگاه ارسطو، خدانه تنها خالق جهان نیست، بلکه به آن علم و التفاتی نیز ندارد. از دیدگاه ابن سینا خدا به عالم علم عنایی دارد که سبب افعال اوست. در این جستار که بررسی تطبیقی در خداشناسی فلسفی دو

msajedi@rose.shirazu.ac.ir  
rostami17@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز  
\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور ایلام

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۱۵

فیاسوف مشایی است، برتری و تفوق حکمت بوعلی بر فلسفه ارسطو آشکار  
می‌گردد.

کلید واژه‌ها: ارسطو، ابن سینا، جوهر، علیت تحریکی، علیت ایجاد، برهان صدیقین،  
حدوث ذاتی.

#### مقدمه

پرسش در خصوص رابطه خدا با جهان، در آثار کلامی و فلسفی ناظر به دو مرحله  
از خلقت می‌باشد: الف. آنچه به قبل از آفرینش مربوط می‌شود؛ ب. آنچه به بعد از آفرینش  
ارتباط پیدا می‌کند.

پرسش‌ها در قسم "الف" عمدتاً در باب هدف خلقت، چرایی و چگونگی خلق و  
آفرینش از ناحیه باری تعالی است، که بحث پیرامون آن خود موضوع مقاله‌ای مستقل و  
مبسوط است و از حیطه مقاله حاضر خارج می‌باشد. و در قسم "ب"، اساساً در باره نحوه  
تعامل خدا با جهان و نیز تداوم شأنیت خالقیت حضرت باری نسبت به خلق مدام و مستمر  
جهان پر رمز و راز آفرینش است، که مطالب کنونی عمدتاً حول همین محور خواهد بود.  
این مقاله به مقایسه اندیشه ارسطو و ابن سینا درباره ارتباط خدا و جهان اختصاص یافته  
و به طور فشرده، به بررسی مفهوم خدا و افعال او از دیدگاه هر دو اندیشمند حکمت  
مشاء پرداخته است: مبانی فاعلیت و خالقیت در اندیشه فلسفی ارسطو و ابن سینا  
چیست؟ (و گزارش کوتاهی از اثبات توحید با برهان سینوی)، آیا جهان حادث است یا  
قدیم؟ نحوه علم الهی از منظر آن دو فیلسوف چگونه است؟ و...

سرانجام از رهگذر مطالعه تطبیقی میان آرای این دو فیلسوف حقیقت مسلم "اصالت  
فلسفه اسلامی" که غالباً از جانب برخی از نویسندگان غربی مورد انکار قرار می‌گیرد،  
تبیین می‌گردد.

#### خدا در اندیشه ارسطو

در زمان ارسطو، خدا، یا واژه theos در زبان یونانی، چنین معنا و مفادی را که ما از واژه  
خدا استفاده می‌کنیم، نداشته است. لذا اگر گاهی گفته می‌شود: "ارسطو به وجود خدا  
معتقد بوده است"، نباید خشنود شد که او نیز موحد بوده، بلکه باید دید او به چه خدایی

یا چند خدا اعتقاد داشته است. با بررسی اندیشه‌های وی در باره خدا به دست می‌آید که ارسطو با همه بلندی قدر و منزلت و شخصیت علمی وی چگونه کمیت او در زمینه خداشناسی فلسفی لنگ است.

برای مثال، او طبق وصیت خود مقرر داشت که تصویر مادر او وقف خدای خاک<sup>۱</sup> شود و در استاگیرا<sup>۲</sup> برای وفای نذری که در قبال خدایان کرده بود. دستور داد که دو مجسمه مرمر به ارتفاع چهار ذراع یکی به نام زئوس<sup>۳</sup> و دیگری به نام آتنا<sup>۴</sup> بر پای دارند (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۶۹). این قضیه و نظایر آن حکایت از اعتقاد او به خدایان متعدد دارد و نه خدای یکتای بی همتا.

در فلسفه او خداشناسی بر طبیعت شناسی و علم نجوم زمان وی وابستگی تام دارد. او به یک امر محسوس قائل بود و توجیه و تبیین آن را جز با وجود خدا ممکن نمی‌دانست؛ لذا فقط یک راه برای اثبات وجود خدا داشته است و آن، امر محسوس «حرکت» بوده است. به علاوه، از دیدگاه او وجود حرکت جز با اعتقاد به وجود خدا ممکن نیست. به عبارت دیگر او از شناخت طبیعت آغاز می‌کند اما چون مشخصه اصلی طبیعت «حرکت» است، به بررسی حرکت و شرایط آن می‌پردازد و از همین جا به ضرورت خدا می‌رسد، که در فلسفه او به محرک نامتحرک اول مشهور است و شامل یک موجود واحد نمی‌شود، بلکه افراد زیادی را دربرمی‌گیرد. طبیعت و متافیزیک ارسطو شاهد صدقی بر این ادعاست.

چنان که در کتاب هفتم طبیعت ضرورت محرک اول را مطرح می‌کند: «هر شیء که حرکت می‌کند باید توسط عاملی حرکت یابد، زیرا اگر منشأ حرکتش را در خویش ندارد، آشکار است که باید توسط چیزی جز خودش به حرکت درآید و باید عامل دیگری وجود داشته باشد که آن را به حرکت وادارد. همین اصل نیاز محرک به متحرک ما را به ضرورت وجود محرک اول می‌رساند، زیرا از آنجا که هر متحرکی باید توسط عاملی حرکت یابد، موردی را در نظر می‌گیریم که در آن شیء در جنبش است و به وسیله عاملی که خود آن عامل در حرکت است حرکت داده می‌شود و آن عامل نیز حرکتش را از عامل دیگری اخذ می‌کند و آن عامل نیز به وسیله چند چیز دیگر،

همین طور تا پایان، البته، این رشته نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد. بلکه باید محرک اول وجود داشته باشد (ارسطو، طبیعیات، ص ۲۳۹).

وی همچنین، در متافیزیک بر آن است که «مبدأ نخستین از موجودات، نامتحرک است هم بالذات و هم بالعرض (همو، مابعدالطبیعه، ص ۴۰۳ و ۴۰۴). وی همچنین در کتاب دوازدهم از همین اثر پس از اشاره به انواع سه گانه جوهر، می گوید: "وجود یک اوسیای (جوهر) جاویدان نامتحرک لازوست. آن جوهر سرمدی و جدای از محسوسات است (همان، ص ۳۹۵).

مفهوم اساسی در جهان شناسی ارسطو حرکت است که در جهان طبیعت و در سراسر هستی جاری است او در کتاب فیزیک (طبیعت) پس از پی گیری مبحث حرکت به این نتیجه می رسد که چون حرکت باید همیشگی و ناگسستی باشد، پس، ناگزیر باید چیزی جاویدان موجود باشد که وجودش متحرک نیست و آن نخستین محرک نامتحرک است (ارسطو، طبیعیات، ص ۲۵۸).

به علاوه، ارسطو، در متافیزیک برای تعیین تعداد حرکت ها، از مباحث ستاره شناسی بهره گرفته و می گوید:

پس عدد مجموع سپرها (افلاک) چه، آنها که به پیش حرکت می کنند و چه، آنها که در جهت مخالف حرکت می کنند، ۵۷ خواهد بود، اما، اگر به ماه و خورشید آن حرکت هایی را که از آنها سخن گفتیم نینفزاییم آنگاه شمار سپرها ۴۷ خواهد بود. پس بگذاریم شمار سپرها این اندازه باشند، چنانکه می توان احتمالاً جوهر و مبادی نامتحرک را نیز به این تعداد انگاشت، زیرا ضرورتاً سخن گفتن را باید به اندیشمندان نیرومندتری واگذارم (همان، ص ۴۰۶).

خلاصه استدلال چنین است که هر نوع حرکت مستدیر جاویدان محتاج به یک محرک نامتحرک است، تعداد حرکت های جاویدان حداقل ۴۷ مورد است، پس محرک های نامتحرک نیز ۴۷ مورد خواهد بود.

معلم اول، محرک اول را جوهر می داند، زیرا «جوهرها نخستین از موجوداتند» (همان، ص ۳۹۵) و اعراض به تبع جوهر موجودند و چون محرک اول، نخستین است پس جوهر

خواهد بود. از طرف دیگر چون محرک اول جاویدان است، پس باید جوهر باشد «زیرا تنها جوهرهایند که باید جاویدان باشند» (همان، ص ۳۹۶).

شاید، این پرسش پیش آید که آیا ارسطو وصف نامتحرک را وصف طبقه‌ای از موجودات می‌داند؟ به عبارت دیگر آیا از دیدگاه وی محرک‌های نامتحرک متعدد بوده و در عین حال یکی از آنها را سزاوارتر از دیگران برای عنوان "وجود اول" می‌داند. آن یکی چه تفاوتی با بقیه دارد که سزاوارتر به عنوان "محرک اول" است. در پاسخ می‌توان چنین گفت که ارسطو، توجهی برای ارتباط محرک‌های نامتحرک نمی‌یابد، فقط، به صورت احتمال نظریه خویش را مطرح می‌سازد و با کمال تواضع و صراحت، یافتن راه حل نهایی را همان طور که گفته شد به اندیشمندان نیرومندتر از خود واگذار می‌کند. اما در جایی از *مابعدالطبیعه* به شیوه مبهمی چنین بازگونموده است که اگر حرکت مکانی مستدیر و جاویدان فرض شود، محرک نسبت به متحرک و حرکت، در صفت اول قرار خواهد داشت. ارسطو، «شرط وجود و استکمال هستی را در حرکت‌های مکانی مستدیر جاویدان که در افلاک وجود دارد، معتبر می‌داند» (همان، ص ۲۷۹) و ترتیب مکانی آنها را ترتیب مکانی ستارگان به حساب می‌آورد (همان، ص ۴۰۴).

بدین سان، با اینکه محرک اول، که نامتحرک است، از جهت محرک اول بودن یکی بیش نیست و لیکن از جهت غیرمتحرک و جاویدان بودن، یکتا نیست و یگانگی خدا برای او مطرح نمی‌باشد. لذا ارسطو در اعماق روح خود فارغ از تأثیر شرک نبوده است. از آنچه گفته شد، این گونه بر می‌آید که ارسطو به وضوح، دریافت که خداوند بین موجودات تنها وجودی است که موجودی ثابت و نامتغیر است، لکن اعتقاد او به شرک مانع از این بود که صفت الهی (محرک ثابت بودن) را چیزی جز صفت مشترک بین یک طبقه از موجودات بداند و در واقع محرک ثابت را با اینکه الهی‌ترین موجودات می‌شمرد، تنها، یکی از موجودات - از آن حیث که موجود است - می‌داند (ارسطو، *مابعدالطبیعه* را علم به موجودات از آن حیث که "موجودند" می‌دانست). گیسلر بر آن است که علت اولای ارسطو نامتناهی نیست. در نظر یونانیان فقط، هر چه بدون صورت باشد یا اصولاً تعریف نشده باشد، نامتناهی در نظر گرفته می‌شود. علت اولای ارسطو

صورت یا فعلیت محض است. بی صورت بودن یا نامتناهی بودن در فلسفه یونانی توهین متافیزیکی به شمار می آید (گیسلر، ص ۲۳۳).

به نظر می رسد نمی توان کاری کرد که علم الهی ارسطویی (مبتنی بر علم طبیعی) از کثرت موجوداتی که الوهیت دارند، جدا انگاشته شود و گویا، فکر یونانی نتوانست از مرحله شرک درگذرد و در واقع تصور آن را هم به خود راه ندادند. اگر فلاسفه یونان و به تبع آنها ارسطو نتوانستند به عدد خدایان برسند، بدین سبب بود که خدا را به معنی دقیق کلمه آن گونه که با قبول تعدد منافات داشته باشد، نشناختند.

## ۲. چگونگی رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو

همان طور که بیان شد ارسطو در تعدد و عدم تعدد مبدأ اول با مشکل مواجه بود، ولی به هر حال به نوعی وجود خدا را تبیین می کرد. حال باید دید که مبدایی که او اثبات می کرد چه رابطه ای با عالم دارد. این رابطه شامل مراحل ذیل می شود:

### آیا در اندیشه ارسطو، خداوند در عالم نقش فاعلیت و خالقیت دارد؟

در فلسفه ارسطو مبدأ اصل وجود بررسی نمی شود، بلکه هدف اصلی تبیین طبیعت مشهود و بیان چگونگی و چرایی آن است و همین مسئله او را به بحث حرکتی می کشاند که خداشناسی و 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 در 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، لذا اگر ماده به وجود می آمد باید چیزی به عنوان زیربنا وجود می داشت که ماده از آن پدیدار می شد، زیرا تعریف ماده از دیدگاه وی چنین است: زیر بنای اول برای هر چیز که از آن چیز به صورتی نامشروط پدید آمده باشد و وجود آن در ماده های ثانوی استمرار یابد (ارسطو، طبیعیات، ص ۷۸)، بنابراین در فرایند تکوین، ماده اولیه صورت اول را می پذیرد. سپس ماده اولیه به اضافه صورت اول، نسبت به صورت

بعدی به منزله ماده ثانویه درمی آید که آمادگی پذیرش صورت بعدی را دارد و در فرایند تکوین صورت بعدی را می پذیرد و این سیر ادامه دارد. بدین صورت که آفرینش و تکوین جهان بر اساس تمایز قوه و فعل و ماده و صورت تبیین می شود.

ارسطو جهان فوق قمر و آسمان را نیز فاقد تکوین دانسته وحی گوید: «پذیرفتن اینکه آسمان تکوین یافته و مع الوصف جاویدان است، امکان ندارد، زیرا ما به طور معقول نمی توانیم خصلتی را به چیزی نسبت دهیم مگر اینکه در همه موارد یا موارد زیاد آن را مشاهده و کشف کرده باشیم. واقعیت این است که اشیای تکوین یافته، همیشه نابود می شوند (پس چون آسمان و افلاک همیشه بوده اند، تکوین نیافته اند) به علاوه، چیزی که وضعیت کنونی آن آغازی ندارد و همیشه یکسان است، نمی تواند تغییر و دگرگونی داشته باشد (Ross, p.219).

از مجموع سخنان فوق چنین برمی آید که در اندیشه ارسطو جهان طبیعت، افلاک و حرکات آن از ازلت برخوردارند، زیرا وی معتقد است که افلاک و حرکات آن قدیم و در پی آن ماده و فرایند تکوین آن (از قوه به فعل) تحت تأثیر افلاک و حرکت آن ازلی است. در این باره باز هم سخن خواهیم داشت که به فراخور حال، بدان می پردازیم.

#### آیا از منظر ارسطو فعالیت خداوند چیزی جز تأمل و تفکر در باره خویش است؟

اکنون، باید دید فعل خداوند یا به تعبیر او محرک نامتحرک چیست؟ او علت فاعلی و خالقیت را در مورد خداوند نمی پذیرد و به اعتقاد او جهان طبیعت نیاز به آفریننده ای ندارد. دلیل او این است که اگر محرک نامتحرک به عنوان علت فاعلی، علت حرکت می بود، در آن صورت، خود متحمل تغییر می شد یعنی عکس العملی از متحرک بر محرک وارد می آمد. بنابراین او باید به عنوان علت غایی به واسطه متعلق میل بودن، فاعل باشد. ارسطو که در کتاب «لامبدأ» از ما بعد الطبیعه چنین می گوید:

به حرکت در آوردن او چنین است: چیز آرزو شده (معشوق) و چیز اندیشیده شده (معقول) محرک می تواند باشد، اما متحرک نه (ما بعد الطبیعه، ص ۳۹۹).

علت غایی، همچون معشوق به حرکت در می آورد و در واقع از طریق علت غایی بودن می تواند حرکت را در افلاک و سپهرها پدید آورد و از این طریق بر پدیده های

زمینی اثر گذارد و باعث ایجاد انواع حرکت‌ها و کون و فسادهای موجود در جهان گردد (توماس، ص 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 آن گردد 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 با جذب به سوی خود می‌کشد (ژان وال، ص 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 آنکه 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، ص ۳۵۹). خدای ارسطو «حتی خالق خود حرکت نمی‌توانست باشد» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۱۲۰). گیسلر، برهان جهان شناختی ارسطو را چنین بیان می‌کند: ۱. اشیا تغییر می‌یابند؛ ۲. هر تغییری گذر از قوه به فعل است (یعنی وقتی استعدادی به فعلیت می‌رسد، تغییر اتفاق می‌افتد)؛ 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 (در غیر این صورت چیزی فعلیت نخواهد داشت)؛ ۵. تسلسل قهقراپی بی‌نهایت از فعلیت بخش‌ها ناممکن است (زیرا تمامی زنجیره به فعلیت نخواهد رسید مگر آنکه فعلیت بخش نخستین وجود داشته باشد)؛ ۶. این فعلیت بخش نخستین با علت غایی اشیا را به فعلیت درمی‌آورد (با جذب اشیا به جانب خود، همان گونه که عاشق توسط معشوق جذب می‌شود) (گیسلر، ص ۲۳۳). محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی را انجام دهد. فعالیت او باید روحانی و



عقلانی محض باشد. به عبارت دیگر فعالیت او فعالیت فکر است (کاپلستون، ص ۱۳۶). اصولاً، از دیدگاه ارسطو، عمل و فعل نشانه نقص است. وی در کتاب *در باره آسمان* می‌گوید: بهترین وضعیت همه اشیا این است که کمال و خیر خود را داشته باشند و هیچ فعلی از آنها صادر نشود.<sup>۵</sup> 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 (فعالیت) و به اقوا دلیل، ایجاد را سلب می‌کنیم، برای او چه چیزی جز تأمل کردن باقی می‌ماند؟ در نتیجه، فعالیت خدا که سعادت ابدی برتر از همه چیز است، جز تأمل چیز دیگر نمی‌تواند باشد (Ross, p.292).

ارسطو هیچ نظریه‌ای در باره آفرینش الهی یا در باره مشیت و عنایت الهی ندارد. او در واقع لدی الاقتضاء و بالحنی تقریباً متفاوت سخن می‌گوید. چنانکه گاهی از خدا به عنوان فرمانده لشکر که نظم را در لشکر برقرار می‌کند، سخن می‌گوید یا معتقد است که خدا دوام کون را در موجوداتی که برخلاف ستارگان، غیر قابل هستی ثابت و دائمی دارند، تأمین می‌کند. او عمل الهی را که در هر الهیات عقلانی رضایت بخش 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 (*اخلاق نیکو ماخوس*، ج ۲، ص ۳۷۶) 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 در باره خویش است.

و اما، پرسش دیگر در خصوص آراء خداشناسی ارسطو چنین است که وی در باره علم الهی چگونه می‌اندیشیده است؟

#### آیا در اندیشه ارسطو خدا به جهان علم دارد؟

در فلسفه ارسطو، خداوند تنها به خود علم دارد و علم او به جهانی که خالق آن نیست، تعلق نگرفته است. تنها، عملی که او انجام می‌دهد، تعقل و علم به خود است، یعنی متعلق علم خدا، تنها خود اوست و نسبت به موجودات دیگر آگاهی ندارد.

اندیشه‌ای که به خودی خود (بذاته) است، معطوف به آن چیزی است که در حد اعلا بهترین است، عقل از راه اتحاد با معقول به خودش می‌اندیشد. مشاهده (عقلی) نیز لذت بخش‌ترین و بهترین چیز است (ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۴۰۱).

استدلال ارسطو چنین است :

اگر به چیزی نیاندیشد عزت آن در چه تواند بود؟... اگر می‌اندیشد، اما چیزی دیگر بر اندیشه او مسلط است، آنگاه از آنجا که جوهر او نه این اندیشیدن بلکه یک قوت (توانمندی) است. پس شریف‌ترین جوهر نتواند بود، زیرا از راه اندیشیدن یا تعقل ارجمندی به او تعلق می‌گیرد. آیا تفکر به برخی چیزها برای او بیهوده نیست.

سپس آشکار است که او به آنچه خدایی‌ترین است می‌اندیشد... اگر عقل اندیشیدن نیست بلکه قوه است، آنگاه اولاً محتمل است که استمرار اندیشیدن برای او خسته کننده باشد، سپس آشکار است که باید چیزی ارجمندتر از عقل یعنی معقول باشد... سپس عقل چون برترین است، پس به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او، اندیشیدن به اندیشیدن است و اندیشه با اندیشنده یکی بوده،... و بدین سان، در سراسر دهر اندیشه به خویشتن خویش است (همان، ص ۴۰۸ و ۴۰۹).

فکری قائم به ذات است که جاودانه به خود می‌اندیشد وانگهی خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلقی برای فکر خود داشته باشد (اخلاق نیکوماس، ص ۳۶۱).

در واقع، همان‌گونه که اشارت رفت از دیدگاه وی خدا چون جهان را نیافریده است، در نتیجه متعلق علم او نیز نمی‌تواند باشد.

خدا از ازل تا ابد به خود می‌اندیشد ولی، هیچ وقت به ما نمی‌اندیشد و حتی عالم را به عنوان چیزی غیر از خود نمی‌شناسد، لذا نمی‌تواند اشیایی را که در جهان موجودند محافظت نماید (ژیلسون، خدا و فلسفه، ص ۴۳). خدا به باور ارسطو علمی دارد که به جهان تعلق نمی‌گیرد و تأثیر او به وسیله تحریک بخشی است و ناشی از علم او به عالم نیست، او نسبت به آنچه، در جهان می‌گذرد بی‌اعتناست.

او عمرش را به مراقبت از نفس یعنی تفکر در باره خود می‌گذراند و همیشه در خود فرو رفته است. وی بر این ادعا، دو استدلال اقامه کرده است:

استدلال اول او چنین است که همیشه ملتفت به ملتفت الیه نیازمند است، حال اگر خدا بخواهد التفات و توجه به غیر خود داشته باشد، آنگاه مستلزم این خواهد بود که خدا

نیازمند باشد و می‌دانیم که نیاز در او راه ندارد، پس هیچ گاه خدا التفات به غیر ندارد، بلکه تنها التفات به خود دارد. استدلال دوم: اگر خدا التفات به غیر داشته باشد، چون غیر خدا همه در معرض حرکتند، آنگاه لازم می‌آید که التفات خداوند هم معروض حرکت گردد، مثل شخصی که از پنجره به اشیا می‌نگرد که در بیرون در حال حرکت اند نظر می‌کند؛ آن وقت آیا می‌شود که این اشیا در حال حرکت باشند ولی نظر و رؤیت آن شخص در حال حرکت نباشد؟

خیر، چون غیرها همواره در حال تغییرند، التفات خدا به غیرها نیز مستلزم آن است که حیث التفاتی او در حال تغییر باشد و حیث التفاتی خدا، هرگز در حال تغییر نیست (همانجا).

#### حدوث و قدم جهان در آرای ارسطو چگونه است؟

جهانی که خدا آن را نیافریده باشد به نظر نمی‌رسد که حادث باشد، بلکه قدیم است و این نکته از نوشته‌های پیشین وی معلوم می‌گردد. 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 داشته و معلوم نیست به خدای متعال منسوب باشد، چون خدای آفریننده آن را به وجود نیاورده است. لذا، مسئله 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 (به عبارت دیگر "تفکر و اندیشه و اندیشه به اندیشه که از اوصاف خداوند است ازلیت دارد)... پایین تر از آن افلاک متحدالمركز واقعند، که به واسطه عقل مفارقی که خودش خدای مفارقی نیز می‌باشد، حرکت دائمی دارند و به سبب حرکت ازلی

همین افراد کون و فساد همه موجودات از ازل ایجاد می شود (ژیلسون، خدا و فلسفه، ص ۴۲).

جهانی را که وی تصور می کند، جهانی است فاقد امکان موجود نبودن، جهانی غیر ممکن است در گذشته ای بی آغاز وجود نداشته باشد (ایزوتسو، ص ۵۳). چنین جهانی بالفعل موجود است، امکان عدم برای آن متصور نیست.

در اندیشه ارسطو، این امر که خداوند به ماده سابقه صورت اعطا می کند، مستلزم قدم جهان است، یعنی ماده اولیه مستغنی و بی نیاز از خدا بوده است. در واقع عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا، عالم را صورت بخشیده، اما، آن را خلق نکرده است.

ارسطو همچنین نتیجه می گیرد که چون قبل از هر حرکت مفروضی، حرکتی در جهان بوده، این جهان متحرک باید قدیم باشد. در واقع این پرسش فلسفی بجاست 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، درست همان طور که محرک نخستین از ازل سبب شده تا افراد از طریق فعلیت یافتن بی وقفه صور از ماده همیشه پدید آیند (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۷۱). از نظر او خدا، جهان و حرکت جهان قدیم بوده و اساساً مسئله حرکت و چگونگی و چرایی آغاز آن در فلسفه وی مطرح نیست و نمی تواند مطرح باشد. تنها چیزی که می تواند مطرح باشد تراخی حرکت فلک الافلاک از عشق به کمال موجود در محرک نامتحرک است. بنابراین محرک نامتحرک مبدأ فاعلی و علت العلل به معنی از نیستی به هستی در آوردن نیست (فلاطوری، ص 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 دیدگاه جهان صرفاً قدیم است.

#### خدا در اندیشه ابن سینا

ابن سینا به شیوه ها و براهین مختلفی درصدد اثبات وجود خدا بر آمده است که مهم ترین آنها برهانی است که خود وی آن را «صدیقین» نامیده و آن را در چند اثر خود (نظیر الهیات شفا، مقاله دوم و هشتم، المبدأ والمعاد، ص ۱۷-۱۱؛ التعليقات و...) آورده، لیکن،

صورت تفصیلی آن را در کتاب مهم خود به نام *الاشارات والتنبيهات* مطرح نموده است. دلیل نام گذاری وی، استواری و استحکام برهان اوست.

او در این برهان کوشیده است، به استدلال عقلی دریابد که اشیا و مخلوقات واسطه اثبات وجود خدا قرار نگرفته‌اند. از این رو مدعی است که این برهان بر سایر براهین اشرف است. او در این برهان، بر اصل امتناع تناقض، اصل علیت، اصل بدیهی امتناع ترجیح بلامرجح (که مبنای اصل علیت است) و با تکیه بر ابطال دور و تسلسل (که از لوازم و لواحق اصل مذکور شمرده می‌شود)، به اثبات واجب الوجود (خدا) دست یافته است.

او در *الاشارات وتنبيهات* برای ابطال دور نیازی به آوردن دلیل نمی‌بیند و آن را بدیهی تلقی می‌کند لیکن بطلان تسلسل را با چند دلیل و برهان از جمله برهان وسط و طرف اثبات نموده و از این طریق اثبات می‌کند که سرسلسله همه علت و معلول‌ها واجب الوجود بالذات است که منشأ و مصدر جهان هستی است، وجود از او آغاز شده و به او نیز منتهی می‌گردد.

به باور بوعلی اصل «واقعیت» اصلی است مسلم و قطعی که نقطه مقابل آن، انکار واقعیت به طور مطلق است. ابن سینا در نمط چهارم *اشارات*، پس از بیان اینکه این برهان بر وجود خداوند دلالت دارد و براهین دیگری که از این برهان نتیجه می‌شود، مشعر بر وحدانیت و بر صفات جلال و جمال الهی می‌باشد چنین اظهار می‌دارد:

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لبثوت الاول و وحدانیه و برائته عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود الی اعتبار من خلقه و فعله... (*اشارات وتنبيهات* ص ۵۵ و ۵۴).

بیندیش که چگونه در اثبات مبدأ اول و وحدانیت و یکتایی وی و... بیان ما به تأمل چیز دیگر جز خود وجود نیاز نداشت و چگونه بیان ما در این باب، به ملاحظه مخلوق و فعل او محتاج نشد و...

یعنی ملاحظه کردن حال وجود از آن روی که موجود است بر وجود واجب گواهی می‌دهد و بعد از آن می‌گوید: «أولم یکف بر بک انه علی کل شی شهید» أقول هذا الحكم للصدیقین الذین یستشهدون به لاعلیه (همانجا). آیا، برای اثبات وجود خدا کافی نیست که وجود او بر هر چیزی گواه است. می‌گوییم این حکم، از آن راستان و صدیقان است که از او گواهی می‌خواهند، نه، آنکه بر او گواهی بجویند. یعنی وجود واجب

الوجود را گواه بر سایر هستی ها قرار داده‌اند، نه، آنکه از وجود سایر موجودات بر وجود او استدلال کنند.

چنانکه آشکار است در این برهان، اشیا و مخلوقات واسطه اثبات واجب قرار نگرفته‌اند، این نکته که سلب وجود از خدا غیر قابل تصور است، از خصوصیات فلسفه ابن‌سیناست که خدا را عین و محض وجود می‌شمرد. در اندیشه اوست که نمی‌توان وجود خدا را تصور کرد و در همان حال عدم او را ممکن انگاشت، بی آنکه تناقضی لازم آید. ابن‌سینا، با این برهان، فصل جدیدی در باب اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی گشوده و زمینه پیدایش یک نظریه اساسی در مباحث مربوط به خدا را فراهم می‌سازد. نظریه‌ای که بر اساس آن، ما قادر خواهیم بود که با فرض وجود خدا عالم را دریابیم. او در این برهان از طریق ضرورت عقلانی، هم وجود خدا را به عنوان واجب الوجود بالذات اثبات می‌کند و هم علم سابق الهی را بر جمیع موجودات بیان می‌نماید و هم نشان می‌دهد که عالم، امری ممکن است و با فرض وجود خدا واجب (بالغیر) می‌شود. همچنین در اندیشه فلسفی ابن‌سینا خدا (واجب الوجود) خیرمحض، کمال محض و حق محض است، زیرا وجودی است که به هیچ روی عدم در ذات و صفات او راه نداشته و همواره بالفعل است، برخلاف ممکن که به دلیل لیسیت ذاتیه و عدم وجوب ذاتی، با نظر به ذاتش عدم را با خود همراه دارد و آنچه این‌گونه باشد، از جمیع جهات نمی‌تواند مبرای از نقص و شر باشد، پس ممکن را نمی‌توان خیر محض دانست (ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۷-۱۳).

شیخ‌الرئیس اثبات می‌کند که واجب الوجود علت ندارد و از جمیع جهات واجب الوجود است، چیزی هم سطح او نیست و وجودش متکثر نیست.

إن الواجب الوجود لاعلة له و إن واجب الوجود بذاته و واجب الوجود من جمیع جهاته و لا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر، فيكون كل واحد منها مساوياً لآخر في وجوب الوجود و يتلازمان و أن واجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة، ألته. و هو لا يجوز أن تكون حقيقته التي له مشتركة فيها بوجه من الوجوه... لا يتكرر و لا يشارك في وجوده الذي يخصه (الشفاء الهيات، ص ۳۷، المبدأ و المعاد، ص ۱۷-۱۶).

مفهوم وحدت از جمله مفاهیمی است که در فلسفه ابن سینا به وضوح مطرح شده و بحث از وحدت و کثرت به بحث از مبدأ نخستین وجود منتهی خواهد شد که همان واحد علی الاطلاق است.

فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندل على أن العلل من الوجود كلها متناهية و أن في كل طبقة منها مبدأ الاول و أن مبدأ جميعها واحد وأنه مبين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده و أن كل موجود فمنه ابتداء وجوده (همان، ص ۳۲۷).  
واجب الوجود بر حسب تعیین ذات خود یکی است و به هیچ وجه بر بسیاری حمل نمی شود:

أن واجب الوجود واحد بحسب تعیین ذاته و لا يقال على الكثرة أصلاً (اشارات و تنبيهات، ص ۴۴).

خداوند فوق جوهر و عرض است و اصولاً مقسم جوهر و عرض موجودات ماهیت دار می باشند و چون خداوند ماهیت دار نیست نه جوهر است و نه عرض «إن الاول لاماهیه له غیر الانیه» (الشفاء الهیات، ص ۳۴۴).

به هر حال، خدا در اندیشه ابن سینا که با عنوان واجب الوجود شناخته می شود یکی است و تعدد ندارد و هیچ یک از اوصاف ماهیات را نداشته و هیچ موجودی اعم از مجرد و مادی با او برابری نمی کند.

#### مبانی رابطه خدا با جهان در اندیشه ابن سینا

فاعلیت و خالقیت خداوند در اندیشه ابن سینا از بنیادی ترین تقسیم موجود که تقسیم آن به «واجب» و «ممکن» است، آغاز می شود. موجود ممکن چیزی است که فی نفسه، هم نسبت به وجود و هم نسبت به لا وجود مساوی است (هم می تواند باشد و هم می تواند نباشد وجود آن مشروط است) و برای اینکه وجود یابد وجودش را از موجود دیگر می گیرد (ابن سینا، اشارات و تنبيهات، ص ۳۸). این مسئله به گونه ای است که به نوعی نگرش ابن سینا در مورد رابطه آنها با جهان مبتنی بر این تمایز است و به تعبیر نویسنده دائرة المعارف فاسفی (پول دواردز) او با نظریه تمایز میان «واجب و ممکن» معنا و مفاد آموزه اسلامی «خلق» را بهبود بخشید (Edwards, p.221).

اهمیت این تمایز در آنجاست که او بر اساس آن خدا را عین وجود می‌داند با توجه به این سخن لازم می‌آید که نحوه تلقی او از عالم دگرگون شود. تنها خداست که وجودش حقیقی و واجب است. ماسوای او همه ممکن‌اند و مقامی برتر از مقام او ندارند. خداوند تنها فاعل حقیقی است، فاعل کل جهان که مرکب از ماهیت و وجود است «الموجودات کلها وجودها عنه» (ابن سینا، الشفاء الهیات، ص ۴۰۲).

فلاسفه اسلامی و به تبع آنها ابن سینا در پرتو متون دینی با خدا محوری در نظام هستی آشنا شدند. کسی نمی‌تواند 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. آنجا 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 معناست که علت فاعلی عالم جز به معنای خلق آن نمی‌تواند باشد. از این روی ابن سینا در اشارات وقتی که برهان وجوب و امکان را به پایان می‌برد، پس از استناد به آیه فوق، بخش اول آیه شریفه رادال بر برهان انی دانسته و بخش دوم آن را دال بر برهان لمی.

نکته‌ای که باید به عنوان یک فصل کلی در اندیشه ابن سینا پذیرفت، این است که مفهوم خالقیت اساس هرگونه برهانی است که او برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند. او رابطه علت و معلول را که واسطه ارتباط جهان به خداست 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 اشیا باشد، اسبق اجزای 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:

كل سلسلة مترتبة من العلل و المعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها إلامعلول، احتاجت الى عله خارجه عنها تتصل بها لامحالة طرفا و ظهر انه فيها ما ليس بمعلول فهو طرف و نهايه ، فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته (ابن سینا، اشارات و تبيهاات، ص 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 تحریک و تعقل در اندیشه ابن سینا به عقل (جنبه ادراکی) و نفس (جنبه تحریکی) واگذار شده است (ابن سینا، الشفاء الهیات، ص ۴۰۵-۴۰۴).

خداوند فاعل، موجد، 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 زیرین یعنی تحریک و اعطای حرکت به عالم مطرح است بلکه در اعماق زیرین هستی یعنی اصل وجود اشیا 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 مدار 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 می آیند و از بین می روند نیست بلکه به معنای امکان ذاتی وجود در خود موجوداتی است که قبول ضرورت می کند. 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 و متضمن نوع شناخت جدیدی از علیت است (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۶۳ و ۱۱۷).

ابن سینا در شفا از دو نوع فاعل سخن می گوید: یکی فاعل نزد طبیعیون که مبدأ تحریک و جهان بینی ارسطوست و دیگری نزد الهیون که مبدأ وجود است، یعنی فاعل وجود را خلق و ایجاد می کند. عبارت شفاء ناظر به این است:

الفلاسفة الالهیون لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط كما یعنیه الطبعیون، بل مبدأ الوجود و مفید مثل الباری للعالم و اما العلة الفاعلیة الطبعیة فلا تفید وجودا غیر التحریک باحد انحاء التحریکات فیکون مفید الوجود فی الطبعیات مبدأ حرکه و نعنی بالغایة (ص ۲۵۷).

در تعلیقات هم این مطلب را ذکر می‌کند:

الطبیعیون توصلوا الی اثبات المحرک الاول بما بینوا به من وجوب قوه غیر الجسمانیة غیر المتناهیة تحرک الفلک و ارتقوا الیه من الطبیعة و الهیون سلکوا غیر هذا المسلك و توصله الی اثباته من وجوب الوجود و انه جب أن یکون واحداً لا یتکثر و بینوا أن الموجودات صادرة عنها و انها من لوازم ذاته (ص ۶۲).

طبیعیون برای خدا قوه غیر جسمانی غیر متناهی را که فقط افلاک را حرکت می‌دهد، در نظر گرفتند در حالی که الهیون به واحد بودن واجب الوجود و اینکه موجودات صادر از ذات او هستند، توجه کرده‌اند.

ابن سینا همچنین، در مقام 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 تأیید قرار می‌دهد:

أنکر (الشارح) علی ارسطاطالیس و المفسرین فقال: قبیح أن یصار الی الحق الاول من طریق الحركة و من طریق انه مبدأ للموجود و اعجزه أن تكون الحركة سیلا الی اثبات الاحد الحق الذی هو مبدأ کل وجود و یقول إنه لیس یجب من جعلهم المبدأ الاول مبدأ حركة الفلک أن یجعلوا مبدأ جوهر الفلک (همان، ص ۲۴-۲۳).

از دیدگاه ابن سینا اینکه 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 به‌شمار 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، ص ۲۶).

در الشفاء الهیات نیز عبارتی وجود دارد که به نوعی ابن سینا در ضمن آن متضمن نفی تصویر ارسطویی از جهان و نحوه ارتباط خدا با آن شده است:

فأذن کل شیء إلا واحد فإنه مستفید الوجود عن غیره و هو أیس به و لیس فی ذاته مطلق لیس انما یتحقق الوجود بصورة دون مادته أو بمادته دون صورة بل بکلیته إذا لم تقترن بايجاب الموجد له و احتسب أنه منقطع عنه و جب عدمه بالکلیة لیس جزء

منسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لامادته و لاصورته أن كان ذا ماده  
وصوره(ص ۳۴۲).

هر چیزی جز واحد وجودش را از غیر می‌گیرد و او را می‌توان موجود به وسیله واحد  
و معدوم فی در ذاته دانست. چنین نیست استحقاق عدم در ماسوی تنها در ناحیه صورت  
باشد و ماده اش 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 شیء 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 شیء دارد و نه صورت. هیولی و صورت هر دو توسط خداوند ایجاد  
شده‌اند و ابداع او هستند(التعلیقات، ص 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 اشیا را در ارتباط با قدرت  
موجد الهی در نظر بگیریم آن شیء موجود است و وجودش ضروری خواهد بود.

#### نیاز دائمی و مستمر عالم به خدا

ابن سینا خدا را واجب الوجود می‌داند و سایر موجودات، اعم از مجرد و مادی را ممکن  
بالذات به‌شمار می‌آورد و وصف وجوب بالغیر را برای تمام معلولات ثابت و پیوسته  
می‌داند: "إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمتنع أن يكون على قسمين  
احد هما واجب الوجود بغيره دائماً و الثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما فإن هذين يحمل  
عليهما واجب الوجود بالغیر و يسلب عنهما واجب الوجود بالذات" (اشارات و تبيہات،  
ص ۶۶)، اما باید دید که این وجوب بالغیر (امکان وجودی) که پیوسته بر معلولات حمل  
می‌شود و عین تحقق و خارجیت آنهاست غیر از امکان ماهوی است که طبق آن  
موجودات نه ضرورت وجود دارند و نه ضرورت عدم. ابن سینا، به مقتضای جهان بینی  
الهی تنها به امکان ماهوی ممکنات قانع نبوده، بلکه فقر و نیاز را در تمام شئون ممکن  
الوجود جاری و ساری می‌داند.

از نظر او امکان ماهوی که ملاکش لاقتضائیت نسبت به وجود و عدم است تنها نیاز شیء به حیثیت ماهوی آن را می‌تواند تحلیل نماید و از عهده تبیین امکان وجودی و در نتیجه، نیازمندی شیء از حیثیت وجود و تحقق خارجی بر نمی‌آید، زیرا ممکن الوجود به اعتبار وجودش عین تحقق و خارجیت است. او در اوائل تعلیقات امکان ماهوی و امکان وجودی و ملاک هر یک را به نوعی غیر متمایز بیان نموده، هر چند در اواخر این کتاب، امکان وجودی در صراط فکری و سلوک عقلی وی بیشتر آشکار می‌باشد (التعلیقات، ص ۲۸). ماسوای خدا ممکن الوجودند زیرا اگر آنها را فی حد ذاته لحاظ کنیم غیر موجودند و این همان امکان ماهوی است اما دیگر نمی‌توان تحلیل فوق را با همین معیار در مورد حیثیت وجودی ماسوای خدا تعمیم داد زیرا که ماسوا از جهت وجود و موجودیت خود نیز با وصف ممکن الوجود موجودند، لذا کاملاً واضح است که از جهت مذکور عین تحقق هستند. وی پس از تصریح نسبت به امکان و جهت امکان بر آن است که امکان تنها از حیث وجودی قابل بررسی است: اذ امکانه فی وجوده فقط (همان، ص ۷۷) و در جای دیگر ملاک و معیار آن را چنین تبیین می‌کند:

الوجود مستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ومقوم الشئ لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له؛ امکان برای کل عالم ذاتی است و از آن سلب نمی‌گردد و پیوسته برای آنها جاری است. چنانکه در اشارات نیز تأکید می‌کند: ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات (همان، ص ۷۰).

نتیجه اینکه جهانی را که ابن‌سینا تصور می‌کند، جهانی است که نیاز دائم و مستمر به خداوند دارد یعنی نه تنها در حدوث بلکه در بقا نیز به واجب الوجود نیازمند است، به عبارت دیگر وجود جهان عین فقر و وابستگی به خداوند است و این صفت از آن منفک نمی‌شود.

#### فاعلیه بالعنایه و علم خدا به جهان

نظریه بوعلی در خصوص علم الهی - گذشته از علم ذات به ذات که حضوری است - به جهان، نظریه علم عنایی است، وی علم به مخلوقات را صورت های قائم به ذات او از آن حیث که علت وجود آنهاست می‌داند که این نوع علم در فلسفه او به علم «عنایی» مشهور

است: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته على ما تحقق و يعقل ما بعده من حيث هو عله لما بعده و منه وجوده و يعقل سائر الاشيا من حيث وجوبها في سلسله الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً» (اشارات و تنبيهات، ص ۲۷۸). صور علمی از آنجا پدید می‌آیند که خدا به ذات خود به عنوان اصل مخلوقات یا منشأ اقسام مختلف فیضی که صدور آنها از او امکان دارد، عالم است.

از این لحاظ با اینکه ذات خدا واحد است و از همان حیث وحدت ذات، معلوم خویش است واجد صور علمی به تعداد تمام مخلوقات است.

خدا علم کامل به ذات خود دارد، پس ذات خویش را به تمام انجایی که می‌توان شناخت، می‌شناسد. برای مثال، این ذات را از آن حیث که به نحوی از انحاء منشأ صدور افعال است می‌شناسد، زیرا پیداست که هر مخلوقی نحوه‌ای از فیض حق تعالی است که وجودش قائم به اوست. پس خدا ذات خود را درمی‌یابد و از طریق صور علمی قائم به ذات خود همین مخلوقات را می‌شناسد. این کثرت صور علمی در وحدت ذات الهی صنع خداست و مانند ذات خدا واحد است، معلول اشیا نیست بلکه علت آنهاست: "العلم فی الاول غیر مستفاد من الموجودات بل من ذاته، فعلمه سبب لوجود الموجودات... لما كان علمه سبباً لوجود الموجودات عنه من دون آله و اراده متجدده بل كانت الموجودات تابعه لمعلوماته صح معنی قوله کن فیکون" (التعلیقات، ص ۱۱۹). در فلسفه ابن سینا، آنچه جز با خود نسبتی ندارد ذات واجب الوجود است اما صور علمی جز از لحاظ مخلوق ممکن پدید نمی‌آید و به منزله تعبیری از مناسبات مخلوق ممکن الوجود با ذات واجب خالق است. از اینجا می‌توان تبیین کرد که هر چه موجود است به هر عنوانی که باشد، صور علمی آن در موجود مطلق است که آن را موجود می‌سازد: "العلم هو حصول صور معلومات فی النفس و لیس نغنی به أن تلك الذوات تحصل فی النفس، بل آثار منها و رسوم و صور الموجودات مرتمه فی ذات الباری اذ هی معلومات له و علمه بها سبب وجودها" (همان، ص ۸۴).

اعتقاد به صور علمی با اعتقاد به خلقت مرتبط است و می‌توان گفت که صور علمی همان معرفتی است که خدا به ذات خود- از آن حیث که جهان از آن مستفیض می‌گردد و از کتم عدم به عرصه وجود می‌آید- دارد و این علم فیضانی از ذات الهی

است که ارتباط اشیا ممکن الوجود با خدا در آن مندرج است، لذا در مسئله رابطه خدا با جهان نظریه علم "عنایی" بوعلی نقش مهمی ایفا می‌کند.

مستشرقان نیز این نکته را در فلسفه بوعلی دریافته‌اند: "در فلسفه ابن سینا وجود نخستین موجودات هم به ذات خویش علم دارد و هم به همه ممکنات و همان طور که به آنها علم دارد ممکنات به وجود می‌آیند و همان نظم و ترتیبی را در عالم واقع دنبال می‌کنند که در علم الهی دارند" (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۷۴).

ابن سینا برای تأکید شمول علم واجب الوجود به تمام هستی‌ها اعم از مادی و مجرد، زمانی و غیرزمانی می‌گوید: «یجب أن یکون عالماً بکل شیء لأن کل شیء لازم له بوسط أوبعیر وسط» (ابن سینا، اشارات و تنبیهاً، ص ۲۹۷). واجب است او به همه چیز عالم باشد چه، هر چیزی با واسطه یا بدون واسطه لازم وجود اوست.

خدایی که فی حد ذاته کامل است و به حکم قدرت خویش تفویض وجود به موجودات می‌کند باید بر همه اشیا عالم باشد. هیچ چیز نباید خارج از حیطه علم او باشد. چنانکه هیچ چیز وجود خویش را جز از او نمی‌گیرد.

#### حدوث و قدم عالم و رابطه آن با فاعلیت خدا (از دیدگاه بوعلی)

چنانکه گذشت 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 واجب الوجود است در علیتش نیز واجب الوجود است «العله الاولی کما کانت واجبه لذاتها واجبه فی علیتها» (همان، ص ۹۷). لذا، 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.

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 (المبدأ و المعاد، ص ۷۷).

او در مورد اصطلاحات مذکور می‌گوید: موجودات ازلی که علت آنها نسبت به آنها تقدم رتبی دارند تنها عدم مجامع دارند (عدمی که با وجود قابل جمع است و وصف تمام ممکنات است در برابر واجب الوجود) نه عدم مقابل (زمانی) و وجودشان ابداعی و قدیم است. بر خلاف موجودات تکوینی که هر دو نوع عدم مجامع و مقابل در برابرشان وجود دارد. 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 (اعم از موضوع و عرض یا ماده و صورت) برخی دیگر اگر چه وجودشان زمانی است ولی مسبوق به ماده نیستند، مانند اولین صورت در ماده اولیه هیولای اولی (الشفاء الهیات، ص ۲۶۷ و ۲۶۶).

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. همچنانکه اگر معنای احداث را توسعه دهیم. شامل کل عالم نیز می‌شود به معنایی که همه عالم حادث بعد العدم است، نه بعدیت زمانی، بلکه بعدیت رتبی و ذاتی. «فالکل إذن بالقیاس الی علیه الاولی مبدع فذلک هو الابداع و التأییس مطلق و کل شیء حادث عن ذلک الواحد محدث هو الذی کان بعد ما لم یکن... البعد الذی بالذات» (همان، ص ۲۴۳ و ۲۴۲). 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.

وجود کل معلول واجب مع وجود علت و واجب عنه وجود معلول و هما معاً فی زمان اودهرأو غیر ذلک و لکن لیس معاً فی القیاس الی حصول الوجود و ذلک لأن وجود ذلک لم یحصل من وجود هذا، فذلک له حصول وجود لیس من حصول وجود هذا و لهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلک فذلک أقدم بالقیاس الی حصول الوجود و ایضاً مبدأ الكل ذات واجب الوجود و واجب الوجود واجب ما

یوجد عنه و إلفله حال لم یکن فلیس واجب الوجود من جمیع جهاته(همان، ص 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 (دارای تأخر ذاتی از علت است) و از فاعلش انفکاک ناپذیر است بنابراین، دارای امکان و حدوث ذاتی است. به عبارت دیگر، عالم حادث است بدون آنکه 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 ایس به ولیس فی ذاته، هذا معنی کون الشیء مبدعاً آی نائل الوجود عن غیره و له عدم یستحقه فی ذاته مطلق... فکلیتها اذا لم تقترن بایجاب الموجد له واحتسب أنه منقطع عنه وجب عدمه بکلیته»(همان، ص 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 در باره حدوث و تأخر ذاتی و معیت وجودی دارد: «حرکت یدی فتحرک المفتاح و لاتقول تحرك المفتاح فتحرک یدی و إن كان معاً فی زمان فهذه بعدیه بالذات»(اشارات و تسیهات، ص ۸۸-۸۷). یعنی اشیا قبل از اینکه به عرصه هستی در آیند و لباس هستی بپوشند از هستی تهی بوده اند و پس از دریافت فیض هستی از ناحیه خالقشان موجود گشته اند و این لیسیت ذاتیه منبای نظریه "حدوث ذاتی" از طرف بوعلی است. در واقع، ممکنات دارای دو خصوصیت می باشند هر چند که این ممکنات 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 علت العلل نبود معلولات و موجودات نیز موجود نبودند.

چنانکه من اگر دستم را تکان ندهم کلید تکان نمی خورد. در واقع وجود جهان توأم با وجود خداوند است (خدا با جهان معیت قیومیه داشته و جهان با خدا معیت وجودی



دارند) 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: «والعالم مخلوق من العدم و لکنه القدیم کان الله و خلق لانه کان ثم خلق، لان القول بحدوث عالم یؤذن بطرء التغير علی الله و هذا محال» (الشفاء الهیات، ص ۲۲)، ولی 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 ارتباط با قدم عالم و اینکه به طور ازلی از خداوند صادر شده است، همچنین باید گفت که چون خدا ازلی و ابدی است هر گاه معلولی داشته باشد هم ازلی و ابدی است. «و اذا جاز أن یکون متشابه الحال فی کل شیء وله معلول لم یبعد أن یجب عنه سرمداً» (اشارات و تبیهات، ص ۹۳) 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 اسلام و تکیه بر عقل ساخته در فرهنگ قرآن و معارف شیعی، جهان را به طور مطلق و همیشه وابسته به خدا دانست و با این راه حل او بین دین و فلسفه آشتی برقرار کرد (Edwards, p.222).

### نتیجه

ماحصل این جستار مختصر در باب مقایسه و تطبیق آراء ارسطو و ابن سینا در باب ارتباط خدا با جهان به قرار زیر است:

۱. در فلسفه ارسطو وجود واحدی به نام خدا که هیئت کل عالم تابع آن باشد وجود ندارد، لذا باید گفت که وی دل مشغولی چندانی به مسئله وحدانیت خدا نداشته، بلکه عکس این ماجرا در تاریخ رخ داده است. در حالی که در فلسفه ابن سینا اثبات توحید حضرت حق در پی اثبات واجب الوجود محقق گشته و در صدر آرای فلسفی او جای گرفته است.

۲. در نظام فکری ارسطو خداوند نقشی به عنوان علت فاعلی (و خالق وجود اشیا) ندارد، او تنها علت غایی اشیا بالفعل موجود- که آنها را به سوی خود تحریک می‌کند- است. از دیدگاه وی عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. لیکن، در اندیشه ابن سینا خدا فاعل و خالق حقیقی موجودات است، و برغم دیدگاه ارسطو 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، هرچند نتوان برای آفرینش آنها توسط مبدئ المبادی و فاعل حقیقی، آغاز زمانی خاصی را تعیین نمود.

۳. در اندیشه ارسطو ارتباط علمی خدا با جهان قطع است. او تنها به خود می‌اندیشد، زیرا علم و آگاهی او به غیرخود به نوعی برای خدا نقص شمرده می‌شود، ولی در اندیشه ابن سینا علاوه بر علم خدا به ذات خویش، علم او به جهان در سه مرحله علم قبل از ایجاد، علم حین ایجاد و علم بعد از ایجاد به جهان آفرینش مطرح است و علم او به مخلوقات از طریق صورت های قائم به ذات اوست و چون ذات، علت وجود آنهاست، این علم که شمول و احاطه خدا بر تمام مخلوقات است، علم عنائی نام دارد. از منظر بوعلی علم عنایی (صرف نظر از مناقشاتی که درباب نحوه و کیفیت علم الهی به مخلوقات در آراء وی وجود دارد) از مهم ترین مؤلفه های فاعلیت الهی است. چه، سایر مؤلفه ها نظیر قدرت و اراده نیز مشتمل بر صفت علم است و از آنجا که علم به نظام احسن مطلق است، پس فاعلیت نیز مطلق است و آفرینندگی پیوسته و جاویدان. برخلاف آراء ارسطو که از این جهت بسیار ناقص است، لذا می‌توان به این نتیجه دست یافت که ارائه تبیین عقلانی از رابطه خدا با جهان در دستگاه فلسفی سنیوی نسبت به فلسفه ارسطویی در اوج قرار دارد و البته، بسیاری از این افکار بلند، در پرتو انوار تعالیم اسلام و قرآن برای او حاصل شده است.

۴. جهان از دیدگاه ارسطو ازلی و قدیم است. در نظر او خدا و جهان در وجود مشترکند و وجودشان با هم تصور می‌شود. نمی‌توان یکی از آن دو را متقدم و دیگری متأخر دانست چون یکی از دیگری ناشی نمی‌شود، لیکن از دیدگاه ابن سینا عالم درعین حال که دارای حدوث و امکان ذاتی است، قدیم زمانی نیز می‌باشد. تصور او در مورد

حدوث عالم با تصور او از ممکن الوجود و واجب الوجود پیوند دارد و حدوث عالم به این معناست که اگر به فرض محال انقطاع فیض از فیاض مطلق صورت پذیرد، جهان معدوم گردد. لذا تقدم واجب الوجود بر معلولات تقدم ذاتی است نه تقدم زمانی. قدیم بودن (زمانی) عالم درعین حادث بودن (ذاتی) آن مستلزم این معناست که خلق موجودات توسط خداوند آغاز زمانی نداشته و آفرینش از ناحیه او پیوسته و مستمر بوده است.

۵. فلسفه ابن سینا قادر است که تبیین معقولی از اصل بنیادین ادیان الهی یعنی "اصل توحید" ارائه کند، در صورتی که در آراء فلسفی ارسطو نه تنها چنین قابلیت وجود ندارد، بلکه آموزه‌هایی برضد نگره فوق وجود دارد.

#### توضیحات

۱. Demeter. در اساطیر یونانی الامه حصول و حاصلخیزی و حامی کشاورزی
۲. Stagira. محل تولد ارسطو
۳. Zeusstar. در دین یونان خدای خدایان
۴. Athena. الهه اولمپی حکمت
۵. ابن سینا، التعليقات، ص ۲۸.

#### منابع

- ابن سینا، ابوعلی، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بی‌نا، بی‌جا، ۱۹۷۲.
- \_\_\_\_\_، اشارات و تنبیها، شرح خواجه طوسی، بیروت، مؤسسه نعمان، ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_، الشفاء، الهیات، تصحیح، ابراهیم مذکور، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_، المبدء والمعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
- \_\_\_\_\_، طبیعیات، ترجمه فرشاد بزرگمهر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.

ایزوتسو، توشیهکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه برخی نویسندگان، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.  
زیلسون، اتین هانری، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، خدا و فلسفه، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.  
\_\_\_\_\_، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مرد داوودی، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

فلاطوری، عبدالجواد، تحول بنیادین فلسفه یونانی در اسلام (در دومین یادنامه علامه طباطبایی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.  
کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبوی، ج ۱، چ ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

گیسلر، نورمن. ال، فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت الهی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.

Edwards, P. *Encyclopedia of philosophy*, volume 3, The Macmillian company, macmillian publishers London, 1972.

Ross, W.D, *The Work of Aristotle*. London: Rord a university press, 1970.