

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۹

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۵۹۱۹
صفحات: ۲۳-۴۴

نحوه فاعلیت خداوند در عالم از نظر ابن سینا

آذر سپهوند*

محمدحسین ایراندوست**

اسماعیل علیخانی***

چکیده

ابن سینا برای اثبات فاعلیت (و یا خالقیت) خداوند که یکی از پرچالش‌ترین مسائل الهیات و فلسفه است، تلاش مضاعفی انجام داده است؛ چه وی در تبیین این مسئله از یک سو با فیلسوفان مشائی - که خود وی نیز از پیروان همین نحله فلسفی است - در نزاع و اختلاف است و از سوی دیگر، گرفتار مشاجره و نفی و انکار شریعتمداران در مسئله است. این اختلاف به اندازه‌ای است که او بحث «حادث و قدیم» عالم که یکی از مبانی اصلی این مسئله است را مسئله‌ای «جدلی الطرفین» نامیده است، بدین معنی که هم می‌توان در جهت اثبات و هم در جهت ابطال آن برهان اقامه کرد. در نزاع با مشائیان، وی تلاش کرده است تا ازلی بودن ماده را که ارسطوئیان به آن قائل‌اند، ابطال کند و در نتیجه، حدوث عالم را اثبات کند و در تقابل با متکلمان نیز تلاش کرده است تا میان حدوث ذاتی عالم و حدوث زمانی آن تفاوت قائل شود و در ادامه میان قدیم ذاتی و قدیم زمانی فرق قائل شده است و می‌گوید، مانیز همچون متکلمان بر این باوریم که در نظام هستی، تنها یک موجود قدیم ذاتی وجود دارد و آن هم وجود خداست، لیکن بر این باوریم از آنجا که موجودات قدیم زمانی (عقول مفارق) به لحاظ ذات خود، موجود ممکن الوجوداند، داغ معلولیت بر پیشانی شان حک شده است و هیچ‌گونه توهم و تصور بی‌نیازی از علت در باره آنها نمی‌رود تا کسی ادعا کند که: اعتقاد به موجودات مجرد ازلی غیر از خدا، ناسازگار با توحید پروردگار است؛ آنچنانکه

azarsepah@gmail.com
m.irandoost92@gmail.com
smaialikhani@gmail.com

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی قم
** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی قم (نویسنده مسئول)
*** عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۸ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۱

متکلمان پنداشته‌اند. این مقاله باروش توصیفی و تحلیلی و با تمرکز بر متون اصلی ابن‌سینا نوشته شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، علم عنائی، متکلمان، علت فاعلی، حادث، قدیم، فاعل بالقصد.

مقدمه

یکی از مسائل پیچیده و دشوار فلسفه و الهیات، نحوه صدور فیض یا خالقیت از سوی خداوند است، این مسئله به نحوی بیانگر موضع فیلسوفان و الهی‌دانان درباره خداست که چگونه موجودی است، به عنوان نمونه از آنجا که ارسطو، ماده و صورت را ازلی می‌داند، مسئله خالقیت یا فاعلیت خداوند برای وی و در فلسفه‌اش مطرح نیست، زیرا که ارسطو، تنها خدا را به عنوان علت غایی جهان پذیرفته است و منکر علت فاعلی بودن اوست. به علاوه ارسطو، «محرک نامتحرک» را فکر خوداندیش یا «فکر فکر» می‌نامد (ارسطو، ص ۴۰۱) که تنها به خود می‌اندیشد و توجه به مادون را دون شأن او می‌داند، و به قول حکمای اسلامی «العالی لایلتفت الی السافل» بنابراین خدای ارسطو، خدای خالق و فاعل عالم نیست.

در دوره نوافلاطونی نیز تصور فیلسوفان از خدا به گونه‌ای رقم خورد که هرگونه اراده و اختیار را از او سلب می‌کرد، افلوپین، مؤسس فلسفه نوافلاطونی می‌گوید: « هنگامی که أحد، لبریز می‌شود، به ناچار شروع به افاضه می‌کند» (Plotinus, p.554).

پس از انتقال فلسفه یونان و نوافلاطونی به جهان اسلام، فیلسوفان و متکلمان مسلمان، متوجه ناسازگاری میان ایده ارسطو و افلوپین درباره خدا با تعالیم شریعت اسلام شدند، زیرا قرآن و سنت با صراحت تمام خدا را خالق و فاعل عالم می‌دانند و برای خدا اراده و اختیار قائل‌اند.

این تعارض و ناسازگاری، چالش بزرگی برای فلسفه به وجود آورد، به گونه‌ای که برخی از فقیهان و محدثان تعلیم و تعلم آن را تحریم کردند و غزالی نیز در کتاب *تهافت الفلاسفه* از اینکه به زعم وی فارابی و ابن‌سینا همانند ارسطو قائل به ازلی بودن عالم هستند، با صراحت آن دو را تکفیر کرد. او و دیگر متکلمان استدلال کرده‌اند که ازلی دانستن عالم به معنای تعدد خدایان است و از آنجا که دلایل توحید پروردگار ثابت کرده‌اند که در عالم، تنها یک واجب الوجود موجود است، بنابراین، فرض موجود ازلی به جز خدای یکتا شرک است (غزالی، ص ۷۳۹).

فیلسوفان مسلمان با تلاش بی‌وقفه‌ای به این‌گونه ایرادها پاسخ داده‌اند. فارابی در کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین»، تلاش کرده است تا ثابت کند که ارسطو و افلاطون، عالم را حادث

و مخلوق می‌دانند و نه ازلی و نامخلوق. و می‌گویند، شارحان این دو حکیم، به مقاصد و اهداف آنها راه نیافته‌اند.

برخی نیز مانند ابن سینا با تقسیم موجود قدیم و ازلی به قدیم ذاتی و زمانی، تلاش کرده‌اند تا اثبات کنند که آنچه را فلاسفه، قدیم می‌دانند، منافاتی با اعتقاد به توحید پروردگار ندارد، زیرا خدا تنها موجود ازلی و قدیم بالذات است و موجودات قدیم دیگر از قبیل: عالم عقول (یا عوالم فرشتگان) و عالم ملکوت (یا مثال) قدیم زمانی‌اند و هیچ منافاتی وجود ندارد که یک موجود به لحاظ زمان قدیم و ازلی باشد، لیکن از جهت ذات خود، دارای جهت امکان ذاتی باشد، موجودی که دارای امکان ذاتی است، به هیچ وجه نمی‌تواند، موجود بی نیاز باشد تا کسی ادعا کند که با قدیم فرض کردن آن لازم می‌آید؛ تعدد خدایان به وجود آید؛ زیرا اقتضای امکان ذاتی، لیسیت ذاتی است بدین معنی که نسبت چنین موجودی به وجود وعدم یکسان و برابر است و به خودی خود نه اقتضای موجود شدن را دارد و نه مقتضی عدم است و چنانچه بخواهد از حالت تساوی در آید، احتیاج به مرجح و علت دارد. افزون بر این می‌گویند، تقسیم موجود به حادث و قدیم که توسط متکلمان صورت گرفته است یک تقسیم ثانوی است، نه تقسیم اولی فلسفی. در مرحله نخست، موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می‌شود، سپس موجود ممکن الوجود به حادث و قدیم تقسیم می‌گردد. معنای این سخن این است: هنگامی که فیلسوفان می‌گویند، به جز خدای یکتا، موجودات قدیم زمانی دیگری نیز وجود دارند، مقصودشان این است که موجودات قدیم مورد نظر آنها ذاتاً از سنخ ممکن الوجود هاست نه از سنخ واجب الوجود. بنابراین اشکال متکلمان خود به خود منتفی است.

مسئله فاعلیت یا خالقیت خداوند در فلسفه اسلامی از شعب و فروعات اصل علیت است، فیلسوفان و متکلمان و عارفان مسلمان هر یک به نحوی فاعلیت خداوند را نسبت به مخلوقات خود تفسیر و توجیه کرده‌اند. متکلمان عموماً خدا را فاعل بالقصد می‌دانند و عارفان نیز قائل‌اند که خدا فاعل بالتجلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۸۰). لیکن بین فلاسفه در نوع فاعلیت خداوند اختلاف زیادی وجود دارد. حکمای مشائی خدا را «فاعل بالعنایه» و اشراقیان از آن نظر که منکر «علم ما قبل الکنه» خدا هستند، فاعلیت عنائی و علم فعلی او را در مرحله «قبل الایجاد» نیز انکار می‌کنند و فاعلیت حق را به نحو «فاعل بالرضا» می‌دانند (قطب‌الدین شیرازی، ص ۳۵۹). نظر ملاصدرا نیز ترکیبی از نظر عارفان و اشراقیان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۶۴ و ۲۶۹). نویسنده در این مقاله تلاش نموده تا نحوه فاعلیت خدا از نظر ابن سینا و ملاصدرا را تبیین و تحلیل کند. روش

به کار رفته در این مقاله، روش توصیفی - تحلیلی است افزون بر آن از شیوه کتابخانه‌ای نیز بهره برده است.

نظریه خلقت

در میان معتقدان به مسئله آفرینش سه نظریه وجود دارد:

۱. خلقت از عدم^۱

عقیده مشترک ادیان ابراهیمی این است که خدا خالق این نظام هستی است و اوست که آن را از مرحله نیستی به ساحت وجود آورده و جامه هستی به تن عالم پوشانده است، آفرینش جهان در مدت شش شبانه روز (شش دوره و مرحله) رخ داده است که طی آن خدا، نخست آسمانها سپس زمین را و در مرحله دیگر موجودات ساکن در زمین و آسمان را خلق کرد.

۲. خلقت از ماده^۲

براساس این نظریه، ماده عالم از قبل وجود داشته و خالق، تنها صورت را به آن افزوده است. این نظریه با دیدگاه فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو سازگار و منطبق است که «ماده» را از حقایق ازلی می‌دانند.

۳. خلقت از طریق صدور ذات^۳

این نظریه به این معناست که خلق و آفرینش موجودات از ذات خدا صادر می‌گردد و فیضان می‌یابد. این نظریه را افلوپین (مؤسس مکتب نو افلاطونی) مطرح کرد. تفسیر شارحان غربی افلوپین از نظریه وی این است که « احد »^۴ وقتی کامل و لبریز می‌شود، شروع به فیضان می‌کند و عمل صدور یا فیضان، بی اراده و اختیار او صورت می‌گیرد.

همان‌طور که اشاره کردیم، ارسطو عالم ماده و جسمانی را مانند خود «محرک نا متحرک» ازلی می‌داند (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۹)؛ در واقع او قائل به نظریه خلق از ماده است، بدین معنا که می‌گوید، ماده عالم از قبل وجود داشته است و خدا صورت‌گری کرده است یعنی صورت را به ماده عالم افزوده است. ازلی دانستن ماده سابق بر وجود عالم، مستلزم نفی وانکار خالق بودن خدا و انکار نقش علت فاعلی او در جهان است و از این جهت بود که برخی اندیشمندان و متکلمان

اسلامی به شدت با این نظریه مخالفت نموده‌اند. ابوریحان بیرونی در یکی از اشکال‌های خود بر ابن سینا می‌نویسد:

حاشا که یحیی [نحوی] را به فریبکاری نسبت توان کرد، شایسته‌ترین افراد به این لقب ارسطوست که "کفریات" خویش را آراسته است. گمان می‌کنم که، ای حکیم که بر کتاب یحیی و ردّ او بر "برقلس" در موضوع ازلیت عالم و کتاب دیگرش در باره "خرافات" ارسطو و کتاب دیگرش، تفسیر کتب ارسطو، وقوف نیافته‌ای (مطهری، ص ۱۳۴).

ابن سینا و فاعلیت خداوند در عمل آفرینش

پیش از پرداختن به نظر ابن سینا در باره فاعلیت خداوند در عالم، از آن نظر که مسئله خلقت از لوازم قانون علیت است، ضروری است دیدگاه وی را در باره علیت و به خصوص «علت فاعلی» که در این مبحث مراد از فاعلیت خداوند در عالم، همان علت فاعلی بودن اوست، تبیین کنیم. ابن سینا، در تعریف "خالق" می‌نویسد:

خلق یا آفرینش، نامی است مشترک [گاه] به افاده وجود به هرگونه باشد، خلق گفته می‌شود و نیز [مراد از] خلق افاده وجود [یعنی هستی بخشی] حاصل از [تألیف] ماده و صورت است به هر نحوی که باشد و به معنای دوم، وقتی به خلق اطلاق می‌شود که آفرینش بالقوه، مسبوق [متأخر] به وجود نباشد، مانند تلازم ماده و صورت (ابن سینا، ۱۳۵۸، ص ۵۴) مراد ابن سینا از خلق و ایجاد، همان فعل خداست که در عالم صورت گرفته است (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۵۲).

ملاصدرا در باره اهمیت قانون علیت می‌نویسد:

بحث‌های علمی مبتنی و متکی بر قانون علت و معلول و ضروری بودن مقدمات قیاس، نسبت به نتایج آن است. به عنوان مثال، چنانچه نتیجه شکل اول قیاس که امر بدیهی است، ضروری نباشد یا نتیجه قیاس لازم ضروری مقدمات آن نباشد؛ در آن صورت هیچ نوع یقینی در عالم حاصل نخواهد شد و اگر یقینی بدست نیاید، در آن صورت علم و دانشی نیز بدست نخواهد آمد، در نتیجه هیچ نوع اعتمادی نسبت به تحقق و وجود یک شیء و هیچ نوع هدف و غایتی و معادی - رستاخیز - حاصل نمی‌گردد؛ و ادیان و مذاهب و همه تلاش‌های انسان بیهوده و بی‌فایده خواهد شد، زیرا که [با نفی وانکار قانون علیت] امکان دارد، همه تلاش‌های انسان برای نیل به اهدافش بر خلاف انتظار یا مخالف و متناقض با انتظار وی واقع شود. بدیهی است که نفی و انکار قانون علیت، همسان با عقاید سوفسطائیان است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۰۱-۳۰۰).

تعریف ابن سینا از علت و معلول

ابن سینا در آثار خود، با تعابیر گوناگون و مختلف تعاریفی از علت و معلول ارائه داده است، چند نمونه را ذکر می‌کنیم:

۱. او در *دانشنامه علائی* می‌نویسد:

هر چیزی که ورا [یعنی آن را] هستی بود نه از چیزی معلوم، هستی آن چیز معلوم، بوی [یعنی به وسیله آن] بود، ورا علت آن چیز معلوم خوانیم و آن چیز را معلول وی خوانیم (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

۲. در کتاب *الحدود (یا تعریفات)* علت را چنین تعریف کرده است:

علت به وجودی ذاتی اطلاق می‌شود که وجود ذاتی بالفعل دیگری از وجود آن بر آمده باشد، بی آنکه وجود بالفعل [علت] از وجود بالفعل آن [دیگری یعنی معلول] بر آمده باشد (همو، ۱۳۵۸، ص ۵۲).

تعریف وی از علت در اینجا ناظر به علت تامه و علت حقیقی است که از وجود آن وجود معلول لازم می‌آید.

۳. و در جای دیگر می‌نویسد:

ان العلة هي كل ذات يلزم منه ان يكون وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل؛ علت عبارت از ذاتی است که از وجود آن وجود ذات دیگری [معلول] به صورت بالفعل لازم آید (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

در این تعریف نیز مراد وی از علت همان علت حقیقی و علت تامه است که سبب تحقق بالفعل معلول می‌گردد.

۴. و در کتاب *النجاة* به جای اصطلاح علت از اصطلاح «المبدأ» استفاده کرده است:

المبدأ يقال لكل ما يكون قد إستتم له وجود في نفسه إما عن ذاته و إما عن غيره ثم يحصل عنه وجود شيء آخر و يتقوم به؛ به هر چیزی که در ذات خود دارای وجود کامل باشد - خواه این کمال در وجود از ذات خود او یا از دیگری باشد؛ آنگاه از وجود آن، شیء دیگری پدید آید که وجودش متقوم و متحقق به آن است؛ به آن مبدأ گفته می‌شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۱۸).

ابن سینا در اینجا میان مبدأ بودن خدا و مبادی و علل دیگر فرق نهاده است، مبدأ بودن خداوند ناشی از ذات خود اوست، زیرا که واجب الوجود است. در صورتی که مبدأ بودن مبادی دیگر، اعم از موجودات مجرد مانند عقل اول و عقول دیگر یا عالم نفوس و عالم جسمانی، همه از غیر

ذات خود یعنی از خدا ناشی می‌شود، این نیاز به جهت این است که ماسوی الله موجودات ممکن هستند و در وجودشان محتاج و نیازمند به علت العلل یا همان واجب الوجوداند. همچنین ابن سینا در کتاب «عیون الحکمه» به جای علت از واژه سبب استفاده کرده است:

السبب هو کل ما يتعلق به وجود الشی من غیر أن یکون وجود ذلك الشیء داخل فی وجوده أو متحققاً به وجوده؛ سبب، عبارت از هر چیزی است که وجود شیء [معلول] وابسته به آن باشد، بی آنکه وجود آن شیء [علت] داخل در وجود آن و یا متحقق به وسیله آن شود (همو، ۱۴۱۴-۱۳۷۳ق، ص ۴۵).

علل وجود و علل ماهیت

ابن سینا علل را به دو دسته تقسیم کرده است:

۱. علل داخلی (یا علل قوام)، مقصود از علل داخلی، علل مادی و صوری است، علت مادی علتی است که وجود بالقوه معلول را تشکیل می‌دهد، یعنی اگر در معلول توان و استعداد و قابلیت وجود دارد، از آن علت مادی آن است. علت صوری وجود بالفعل معلول را سامان می‌دهد. دلیل اینکه علل مادی و صوری را علل قوام می‌نامند این است که ماده و صورت اجزای تشکیل دهنده معلول هستند، و در واقع داخل در معلول و همراه با آن می‌باشند، قوام یعنی تشکیل و برپایی معلول متوقف بر وجود علل صوری و مادی است.

۲. علل خارجی (یا علل وجود) مراد از علل خارجی علل فاعلی و غایی است، خارجی نامیدن آنها بدین جهت است که فاعل و غایت بیرون از حقیقت و ذات شیئی (معلول) است (همو، ۱۴۳۰ق، ص ۲۵۷).

تفاوت دسته اول با گروه دوم این است که معلول در وجود خارجی خود محتاج به علل وجود است، تا فاعل و غایت نباشند، معلول تحقق عینی پیدا نمی‌کند. اما علل مادی و صوری هم در تحقق عینی و خارجی و هم در تحقق ذهنی معلول تأثیر گذارند. توضیح اینکه ماده و صورت در واقع همان جنس (ماده) و فصل (صورت) هستند، تفاوتشان به اعتبار «لابشرط» و «بشرط لا» است، جنس و فصل لابشرط هستند، یعنی قابلیت حمل بر یکدیگر را دارند و می‌توانیم بگوئیم: «انسان حیوان ناطق است»، در صورتی که ماده و صورت به نحو «بشرط لا» یعنی به شرط عدم حمل بر یکدیگر لحاظ می‌شوند، بر این اساس نمی‌توان گفت «ماده، صورت است یا صورت، ماده است». با این توضیح می‌گوییم، جنس و فصل، علل قوام ماهیت در محیط ذهن هستند، لیکن ماده و صورت علل قوام ماهیت در خارج از ذهن هستند.

در مسئله خلقت و آفرینش، مراد از علت، علت فاعلی است و نه علل مادی، صوری و غایی. یعنی علتی که مبدأ پیدایش یک شیء می‌گردد، علت فاعلی آن است. و مقصود ابن سینا از علت فاعلی، علتی است که به معلول خود هستی می‌بخشد و منشأ صدور آن می‌گردد (همان، ص ۲۵۹). وی میان اصطلاح فاعل در عرف عامه مردم با اصطلاح آن در فلسفه فرق می‌گذارد، می‌گوید، عامه مردم کسی را فاعل می‌نامند که آن شخص در گذشته کاری را انجام نداده باشد، و هنگامی که اقدام به انجام آن کار کند، فاعل آن کار شناخته می‌شود، در واقع عامه مردم برای اتصاف یک شخص به صفت فاعل بودن، شرطی قائل‌اند و آن شرط این است که در گذشته کاری انجام نداده باشد. ابن سینا می‌گوید، مراد فیلسوف از علت فاعلی آن چیزی نیست که عامه مردم می‌پندارند، بلکه مقصود فیلسوف از علت فاعلی، عبارت از رابطه‌ی ایجادی میان علت و معلول و علت، چیزی مغایر با ذات خود را که معدوم است، ایجاد می‌کند (همان، ص ۲۶۳ و ص ۲۵۷).

ابن سینا از دو نوع علت فاعلی نام می‌برد: یک نوع علت فاعلی است که معلول آن در ذات خود اوست، مانند علیت آتش نسبت به حرارت، لیکن نوع دوم علت فاعلی، علتی است معلول از وجود او و پدید می‌آید و نه اینکه در ذات او از سنخ وی باشد (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲).

در اینجا ابن سینا به نکته مهمی اشاره کرده است که ناشی از جهان‌شناسی فلسفی اوست و مبتنی بر قانون علیت است و آن این است که می‌گوید: «علت، چیزی مغایر با ذات خود را ایجاد می‌کند.» این سخن ناظر به این است که ابن سینا به عنوان یک فیلسوف، وجود کثرت در عالم را می‌پذیرد، یعنی همچنانکه عالی‌ترین مرتبه وجود را برای واجب الوجود (علت العلیل) قائل است، برای معالیل نیز مرتبه‌ای از وجود قائل است. این دیدگاه در تقابل با نظر عرفانی وحدت وجودی است که رابطه میان علت و معلول را به نحو رابطه میان ظاهر (بود) و مظهر (نمود) می‌داند و قائل به وحدت است و نه کثرت و برای عالم هیچ نوع واقعیتی قائل نیست. بر اساس نظریه تباین ذاتی میان علت و معلول که ابن سینا می‌گویند، هیچ فیلسوفی بما هو فیلسوف نمی‌تواند ادعا کند که قائل به «وحدت وجودی» است، این یکی از موارد چالش در فلسفه ملاصدراست که از یک سو یک فیلسوف است و از سوی دیگر قائل به نظریه «وحدت وجود» است.

جاعل (فاعل) چه چیز را جعل (خلق) می‌کند؟

دانستیم که مقصود ابن سینا از علت، علت فاعلی ایجادی است، اکنون می‌خواهیم بدانیم، جاعل (یا همان علت فاعلی) چه چیز را در عالم ایجاد کرده است، وجود یا ماهیت را؟ و به تعبیر دیگر، عمل جعل و جاعلیت به چه چیز تعلق گرفته است؟ این مسئله از مسائل مهم در فلسفه اسلامی

است، هر چند مسئله « اصالت در جعل »، متفاوت با مسئله « اصالت در تحقق و وجود » است، در عین حال این دو مسئله به یک دیگر مرتبطاند. سهروردی می نویسد:

از آنجا که وجود، امر اعتباری ذهنی است، لازم است که شیئی (یعنی معلول) ذات خود را از علت وجود بخش خود دریافت کند. هیچ وقت موجود ممکن از وجود مرجح (علت) بی نیاز نمی باشد؛ و چنانچه با فرض امکان ذاتی [و بدون علت] ضرورت وجود پیدا کند، مستلزم انقلاب ماهیت امکانی به حقیقت وجوبی و ضروری خواهد شد [که محال و ممتنع است] (قطب الدین شیرازی، ص ۳۹۹).

شهرزوری در شرح سخنان سهروردی می نویسد:

نزد مشائیان، آنچه از فاعل صادر می گردد، وجود است، لیکن نزد حکمای اشراقی، آنچه از فاعل صادر می گردد، ماهیات اشیاء و موجودات است و نه وجودشان؛ زیرا که [پیش از این] دانستی که وجود یک موضوع اعتباری ذهنی است و به هیچ وجه حقیقتی در خارج ندارد (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۴۴۶).

همان طور که شهرزوری اشاره کرده است، حکمای مشائیان و از جمله ابن سینا، قائل به جعل وجودند و نه ماهیت. خواجه نصیر الدین طوسی در شرح سخنان ابن سینا می نویسد:

هرگاه از مبدأ نخست، چیزی صادر گردد، ضرورتاً شیئی وجود یافته [معلول] دارای هویتی مغایر اول [علت] خواهد داشت. معنا و مفهوم صدور معلول از علت، با بر خوردار بودن معلول از نوعی هویت، متفاوت است. بنابراین در اینجا دو چیز تصور می گردد: یکی موضوع صادر از اول (خدا یا همان علت) که وجود نامیده می شود. دیگری ذاتی که لازمه آن وجود است که ماهیت نامیده می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۲۴۵).

برخی از عبارات و کلمات خود ابن سینا نیز دال بر این است که وی قائل به جعل وجود است و نه ماهیت. از جمله:

– الماهية في ذاتها ممكنة (ممکن الوجود) وفاض عليها من شيء آخر؛ ماهیت به لحاظ ذات خود، ممکن (الوجود) است، جامه هستی از چیز دیگری [علت] بر آن افزوده گردیده است (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۳۷).

– إعطاء الوجود، علةً لوجوده؛ دادن وجود [توسط علت العلل به وجود] علت وجود وجود است (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲).

– در کتاب المباحثات، ص ۲۸۵ و شرح عیون الحکمه، ص ۲۸۳ نیز با صراحت، جعل را به وجود نسبت داده است.

فاعل الهی و فاعل طبیعی

از تفاوت‌های عمده میان دیدگاه ابن سینا با ارسطو در موضوع « علت نخستین » تفاوتی است که وی میان دو نوع فاعل الهی (یا مابعد الطبیعی) و فاعل طبیعی قائل شده است (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷). توضیح اینکه فیلسوفان از دو طریق وجود خدا را اثبات کرده‌اند، ارسطو از راه وجود حرکت در عالم، تلاش کرده است تا وجود یک « محرک نامتحرک » یا وجود خدا را اثبات کند، با این استدلال که می‌گوید، بی تردید در جهان متحرک‌های بی شماری وجود دارد و هر متحرکی محتاج به وجود محرکی است که آن را ایجاد کرده است، محرک نهایی عالم نمی‌تواند از جنس خود عالم - یعنی مانند آن متحرک - باشد، زیرا در این صورت مستلزم تسلسل باطل خواهیم شد. بنابراین لازم است در عالم یک موجود « محرک نامتحرک » وجود داشته باشد. این روش ارسطو را که از طریق حرکت وجود خدا را اثبات کرده است، روش طبیعی برای اثبات وجود خدا می‌نامند (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۶۲) در صورتی که حکمای الهی از راه وجوب وجود، وجود خدا را اثبات می‌کنند (همان‌جا).

در این روش ارسطو، مقصود از اثبات علت، علت طبیعی است، روش آن نیز روش علم طبیعی (طبیعیات) است و نه روش فلسفه اولی یا مابعد الطبیعه. در روش ارسطو، خدا یا همان محرک نامتحرک، خدای خالق و آفرینگار نیست، زیرا که به نظر ارسطو ماده عالم ازلی و قدیم است و محرک نامتحرک، تنها صورت را به آن اضافه کرده است و (ونه وجود را) و به بیان دیگر، او تنها ماده ساکن را به حرکت و جنبش در آورده است، معنا و مفهوم محرک نامتحرک نیز همین است، یعنی آن چیزی که شیئی دیگر را به حرکت و جنبش در می‌آورد، ولی خودش حرکت نمی‌کند و فاقد حرکت است. و بر همین اساس است که « محرک نامتحرک » ارسطو، علت فاعلی و خالق عالم نیست، تنها علت غایی عالم است، یعنی عالم به عشق رسیدن به اوست که در حرکت و جنبش است.

ابن سینا می‌گوید، راه طبیعی برای اثبات وجود خدا ناتمام است، زیرا که در این روش، تنها محرک عالم (مُعطی الحركة) اثبات می‌شود و نه « مُعطی الوجود » آن علتی که به عالم هستی می‌بخشد، « واهب الصور » است که عالم را ایجاد کرده است (همان، ص ۱۷۳ و ۴۷ و ۱۳۷۱، ص ۱۷۳).

ابن سینا به جای اصطلاح « محرک نامتحرک » ارسطو، اصطلاح « واجب الوجود » را جعل کرد، زیرا محرک نامتحرک نمی‌تواند، علت نخستین باشد، به این دلیل که از نظر ارسطو،

محرک‌های نا متحرک بی شماری در عالم وجود دارد، به علاوه اینکه محرک نا متحرک، تنها « مُعطی الحركة » و علت غایی عالم است و نه « مُعطی الوجود » و علت فاعلی آن. واجب الوجود ابن سینا هر دو ویژگی را دارد، هم به معالیل خود هستی و وجود می‌بخشد و هم آنها را به حرکت و جنبش در می‌آورد، افزون بر اینکه هم علت فاعلی و هم علت غایی عالم است. با اثبات علت فاعلی بودن واجب الوجود، خالقیت او نیز اثبات می‌گردد، واجب الوجود ابن سینا، خالق نظام هستی است و آن را از نیستی به هستی در آورده است. ابن سینا در باره تفاوت فاعل نزد فلاسفه الهی (فلسفه اولی) و نزد فلاسفه طبیعی (طبیعیات) می‌نویسد:

و ذلك لأن الفلاسفة الالهيين ليسوا يُعنون بالفاعل هذا التحريك فقط كما يُعنيه الطبيعيون، بل مبدا الوجود و مفیده، مثل الباری العالم، و اما العله الفاعليه الطبيعيه فلاتفيد وجود غير التحريك بأحد انحاء التحريكات: فيكون مفيدا الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة؛ بيان و توضیح مطلب این است که مقصود فیلسوفان الهی از فاعل، - آن گونه که فلاسفه طبیعی از فاعل همان فاعل طبیعی را اراده می‌کنند- تنها فاعل تحریکی نیست، بلکه مرادشان از [فاعل چیزی است که] منشأ وجود و افاده کننده آن است، مانند خدا، لیکن علت فاعلی طبیعی، به جز افاده حرکت به یکی از اقسام و انواع حرکت، چیز دیگری را اعطا نمی‌کند، در نتیجه در طبیعیات فاعلی که افاده کننده وجود می‌باشد، مبدأ حرکت است. [او نه مبدأ وجود] (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷).

همچنین در باره نقش قیاضیت و خالقیت خداوند و تفاوت او با مخلوقاتش می‌نویسد:

فواجب الوجود تامّ الوجود، لأنه ليس شئ من وجوده و کمالات وجوده قاصر عنه، و لاشی من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، كما يوجد في غيره؛ مثل الانسان، فإنّ أشياء كثيرة من کمالات وجوده قاصرة عنه، و ايضاً فإنّ إنسانية توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التمام، لأنه ليس إنّما له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، و له، فائض عنه.

و واجب الوجود بذاته خير محض، والخير بالجملة هو ما يتشوّقه كل شئ و ما يتشوّقه كل شئ هو الوجود، أو کمال الوجود من باب الوجود؛ واجب الوجود دارای وجود کامل است، زیرا که در هیچ یک از وجود و کمالات وجودی او نقص و قصوری نیست. و هیچ چیز از سنخ وجودش بیرون از وجودش نیست [چنانچه خارج از وجودش باشد، در آن صورت] برای غیر وجود واجب الوجود نیز یافت خواهد شد [و منحصر به وجود او نخواهد بود] چنانکه در مورد غیر واجب الوجود، مانند انسان چنین است، انسان در بسیاری از

کمالات وجودی، ناقص و ناتمام است. همچنین کمالات وجودی او در موجود دیگری نیز یافت می‌شود. [نه تنها واجب الوجود موجود کامل است] بلکه وجود او برتر از کمال و تمامیت است؛ زیرا که وجود او تنها اختصاص به خود او ندارد، بلکه هر وجودی از وجود او فیضان پیدا کرده و وجود هر موجودی متعلق و وابسته به اوست و از وجود او ناشی شده است (همو، ۱۴۳۰ق، ص ۳۵۵).

و در جای دیگر می‌نویسد:

أنه مُعطى الجود، لجميع الموجودات والقیاض للوجود بالوجود بالوجود علی کل الماهیات (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۴).

ابن سینا در اینجا به نقش فیاض خالقیت خداوند اشاره کرده است و دو صفت ممتاز برای واجب الوجود را بیان نموده است: اولاً: خدا یک موجود کامل و تمام است، یعنی هیچ نوع حالت انتظار برای موجود بودن او قابل تصور نیست، زیرا که قابلیت و انتظار برای موجود شدن از مختصات موجودات مادی و جسمانی بالقوه است و در موجود بالفعل، حالت انتظار وجود ندارد موجود بالفعل هر نوع کمالی را که لازم دارد به نحو بالفعل واجد آن است (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۵۳). از آنجا که همه موجودات مجرد و عقول و نفوس عالی دارای این ویژگی هستند، ابن سینا، در بیان دوم (ثانیاً): به صفت اختصاصی واجب الوجود پرداخته است و آن عبارت از صفت: « فوق التمام » است. نه تنها واجب الوجود، موجود کامل و دارای فعلیت محض است – که ارسطو نیز به این نکته اشاره کرده است – بلکه باید گفت، او «موجود فوق التمام» است، بدین معنا که فیاض و خالق موجودات و عالم است. ابن سینا با ذکر این صفت، قصد آن را داشته است که میان « واجب الوجود » مورد نظر خود و « محرک نامتحرک » ارسطو فرق گذارد، پیش از این اشاره کردیم که محرک نامتحرک ارسطو، نه علت فاعلی جهان و نه خالق آن است.

فاعل بالعنایه و فاعل بالقصد

ابن سینا و دیگر حکمای مشائی، قائل‌اند به اینکه فاعل بودن خدا از نوع « فاعل بالعنایه » است، این نظریه در تقابل با نظر متکلمان اسلامی است که خدا را « فاعل بالقصد » می‌دانند. ابتدا بیانی مختصر و به نحو اجمال از این دو نوع فاعل ارائه می‌دهیم، سپس به شرح و بیان ابن سینا می‌پردازیم. فاعل بالقصد عبارت از فاعلی است که علم و آگاهی به فعل خود دارد، با اراده اش نیز آن را انجام می‌دهد، لیکن علم او نسبت به فعلش برای صدور فعل از او کافی نیست و برای صدور فعل،

محتاج به داعی وانگیزه زائد و مغایر بیرون از ذات خود است، بدین معنی که عوامل بیرون از ذات فاعل در صدور فعل از او تأثیر گذارند.

و فاعل بالعنایه عبارت از فاعلی است که پیش از صدور فعل از او، نسبت به فعل خود علم تفصیلی دارد به علاوه علم او بی آنکه محتاج به غرض زائد از ذات او باشد، سبب پیدایش و منشأ صدور فعل می‌گردد.

ابن سینا در باره افعال انسان و تفاوت آنها با فعل خداوند، می‌نویسد:

هنگامیکه انسان چیزی را به نحو ظنی یا تحلیلی و علمی [یقینی] تصور می‌کند، که آن شیئی تصور شده برایش خوب یا نافع است، در مرحله پس از این تصور، اشتیاقی برای تحصیل آن شیئی برایش به وجود می‌آید، و آنگاه که شوق او به شوق مؤکد و مرحله تصمیم برای انجام آن تبدیل می‌شود، نیرویی که در عضلات او وجود دارد به حرکت در می‌آیند تا آن کار را انجام دهد؛ و برای همین جهت است که [می‌گوییم:] افعال ما تابع غرض و هدف است. در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه افعال خداوند تابع غرض و هدفی بیرون از ذات او نیست:

پیش از این بیان کردیم که واجب الوجود، تام بلکه فوق التمام است [علاوه بر اینکه کامل است، کمالات موجودات دیگر را نیز تأمین می‌کند] بنابراین امکان ندارد که فعل او برای غرض و هدفی صورت گیرد (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۲، ۱۶، ۴۹).

ابن سینا، خدا را فاعل بالعنایه می‌داند، او در تعریف فاعل بالعنایه می‌گوید:

فاعل بالعنایه، فاعل مختار و دارای اراده است و علمش به نظام احسن وجود، سبب پیدایش فعل می‌شود، بی آنکه در این پیدایش به غرض زائد [مغایر] با ذات فاعل نیازمند باشد [به بیان دیگر] علم فاعل به فعل (یا همان نظام احسن وجود)، سبب پیدایش چنین نظامی در خارج می‌شود (همان، ص ۱۳۰).

ابن سینا در این سخنان، بسیار هوشمندانه نظریه متکلمان در باب خلقت را که خدا را «فاعل بالقصد» می‌دانند و مطابق آن علل و عوامل بیرون از ذات حق در تصمیم و اراده او نقش دارند و این اغراض زائد و مغایر با ذاتند را پاسخ داده است، که خداوند در امر خلقت نیازی به اغراض زائد بر ذات خود ندارد و خود ذات و علم وی به نظام احسن وجود سبب عمل آفرینش است.

همچنین به کسانی که وی و دیگر فیلسوفان مسلمان را متهم ساخته‌اند که مانند نوافلاطونیان، عمل خلقت از جانب خدا را بدون اراده و اختیار می‌داند، پاسخ داده است و با صراحت تمام می‌گوید:

«فاعل بالعنایه، فاعل مختار و دارای اراده است (همان، ص ۵۱، ۱۹).

و در جای دیگر می‌نویسد:

علت وجود موجودات، علم خداوند و تعقل او نسبت به موجودات است و او اشیاء را به نحو حکمت و بر اساس نظم و ترتیب ضروری [مبتنی بر قانون علیت] تعقل می‌کند، نه هر طور که اتفاق افتد. [که مستلزم صدفه و اتفاق است] یعنی خدا موجودات را در [علم] خود - چنانکه هستند - تمثّل و ترسیم نمی‌کند تا آنها را تصور کند، بلکه آنها را به نحو حکمت و ضروری در نظام [علی و معلولی] ادراک می‌کند (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۹).

سپس درباره تفاوت علم خدا با علم انسان می‌نویسد:

ما انسان‌ها، در مرحله نخست اشیاء را در ذهن خود ترسیم می‌کنیم، سپس در مرحله دوم همان‌طور که هستند، آنها را به تصور در می‌آوریم، زیرا که بیشتر حالات ما مبتنی بر نظام [علیت] نیست. در صورتی که این‌گونه داوری کردن در مورد خدا نادرست است، همه کارها و افعال خداوند بر اساس نظم و ترتیب [که مقتضای قانون علیت] است، انجام می‌پذیرد، نیازی به واسطه قرار دادن موجودات ندارد (همان‌جا، و نیز ۱۵۶-۱۵۲).

در اینجا نیز نظر متکلمان را نقد می‌کند و می‌گوید، علم خدا به عالم متفاوت از علم انسان به صور علمی خود است، زیرا که علم انسان یک علم انفعالی است و عوامل بیرون از ذات وی در علم او تأثیر گذارند، علم او تابع معلومات اوست. برخلاف علم خداوند که علمش فعلی و معلوم آفرین است، معلول و مخلوقات او تابع علم او هستند. او در این باره می‌نویسد:

واجب الوجود خود را به علم ذاتی فعلی ادراک می‌کند، معلول اول [عقل اول] که بلافاصله پس از وجود واجب الوجود قرار گرفته - و علت مستقیم او در زنجیره طولی است - را [نیز] ادراک می‌کند و علم به علت، مستلزم علم به لوازم و علم به معلول است و معلول اول از لوازم ذات واجب الوجود است؛ بنابراین از آن جهت که واجب الوجود به ذات خود علم دارد، به لوازم ذات خود - که معلول اول است - نیز علم دارد. همچنین به همه ماسوای خود پس از عقل اول - خواه در سلسله طولی قرار گرفته باشند و خواه در سلسله عرضی واقع شده باشند - از آن نظر که علت آنهاست، علم و آگاهی دارد (همو، ۱۴۰۴ق، اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۲۹۹).

نحوه عمل صدور

از نظر ابن‌سینا و حکمای مشائی، کیفیت صدور موجودات از خداوند به این طریق است که عقل اول، ذاتاً یک موجود ممکن الوجود است، یعنی موجودی است که دارای حدود ذاتی و معلول

خداست و به واسطه وجودی که خدا به آن افاضه کرده است، وجوب و ضرورت بالغیر پیدا کرده است.

اما سخن و پرسش این است: با توجه به اینکه خدا موجود بسیط در تمام جهت است و صادر اول نیز موجود بسیط است، چگونه کثرت و تعدد در عالم پدید آمده است؟

ابن سینا در پاسخ می گوید، از آن نظر که عقل اول هم ذات خود و هم مبدأ و علت خود را تعقل می کند، دارای جهات و حیثیات مختلفی می گردد؛ از آن جهت که علت و مبدأ خود را تعقل می کند، از این طریق منشأ صدور «عقل دوم» می شود و از آن جهت که ذات خود را ادراک می کند، منشأ صدور دو موجود دیگر می شود: یکی نفس فلک کلی و دیگری جسم فلک اول، نفس فلک اول از بُعد وجوب بالغیر عقل اول و جسم فلک اول از جنبه امکان ذاتی عقل اول صادر می گردند. و همین جهات سه گانه در عقول بعدی تا عقل دهم وجود دارد. از عقل دهم، فلک نهم (یا همان فلک قمر) به وجود می آید، به این ترتیب، سلسله و زنجیره فیض در سلسله عقول و قوس نزول به پایان می رسد (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۵۷-۶۵۶). بدین معنی که وجود به مرتبه ضعف و ناتوانی خود منتهی می شود و دیگر قادر نیست، موجود عقلانی دیگری را در سلسله طولی خود ایجاد کند. ابن سینا عقل دهم را «واهب الصور» نامیده است (همو، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۲۵۶ و التعلیقات، ص ۵۷). بر این اساس از آن جهت که عقل اول ذاتاً ممکن الوجود و دارای امکان ذاتی و حدوث ذاتی است، منشأ وجود و صدور کثرت در عالم می شود. و از اینجاست که حکمای مشائی، ملاک و معیار نیازمندی اشیاء به علت را در «امکان ذاتی» می دانند و نه همچون متکلمان که مناط احتیاج معلول به علت را در «حدوث زمانی» جستجو می کنند (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۴۳-۵۴۲ و ۱۴۰۴ق، ص ۸۴ و ۱۳۳).

از نظر ابن سینا، فاعلیت واجب الوجود در عالم نه از طریق حرکت است آن چنانکه ارسطو گفته است و نه از راه قصد زائد بر ذات آن طور که متکلمان معتقدند، بلکه از طریق تعقل و ادراک ذات اوست که مبدأ نظام خیر و وجود در عالم گردیده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۵۰).

ملاک نیازمندی اشیاء و موجودات به علت

بررسی این مسئله و موضوع در مبحث خلقت حائز اهمیت فراوان است گویای نوع نگرش جهان شناسی و وجود شناسی قائلان به آن است. متکلمان اسلامی، مقسم تقسیم خود را حادث و قدیم قرار داده اند و می گویند، موجود به نوبه خود به موجود قدیم و حادث تقسیم می گردد و در

تعریف قدیم می‌گویند، قدیم موجودی است که بی‌نیاز از علت باشد، در مقابل می‌گویند، حادث آن است که محتاج به علت باشد. از این تعریف نتیجه می‌گیرند و می‌گویند، از آنجا که در نظام هستی، تنها یک موجود مستقل و بی‌نیاز وجود دارد و آن‌هم وجود خداست، بنابراین در عالم، تنها یک موجود قدیم وجود دارد و سایر موجودات - اعم از مجرد و مادی - همه حادث به حدوث زمانی‌اند، یعنی همه موجودات در زمان خلق شده‌اند و به بیان دیگر، همه موجودات سابقه نیستی در زمان دارند، بدین معنی که در مدت زمانی معدوم بودند و سپس در زمان دیگری توسط خداوند موجود گردیده‌اند.

نتیجه این نوع جهان‌شناسی و وجودشناسی این است که خداوند، جهان جسمانی را بدون واسطه، آن‌هم در زمان معین و مشخصی آفریده است، تعبیر به جهان جسمانی از آن نظر است که متکلمان، اعتقادی به عوالم مجرد و روحانی ندارند. این نوع جهان‌شناسی منکر عوالم عقول و مجردی است که مشائیان و دیگر حکما آن را مطرح کرده‌اند. به علاوه می‌گویند، چنانچه کسی قائل به وجود تعدد قدماء در عالم باشد، این شخص کافر است، و بر همین اساس بود که غزالی در *تهافت الفلاسفه* فارابی و ابن‌سینا را تکفیر کرد است.

فیلسوفان مشائی و از جمله ابن‌سینا، ملاک نیازمندی موجودات به علت را در « امکان ذاتی » می‌دانند و نه در حدوث زمانی (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۲۴-۵۲۲ و ۱۴۰۴ق، ص ۸۵ و نیز ۱۳۷۳، ص ۲۸۳). مطابق این نظر، موجودات در مرتبه نخست، به واجب الوجود و ممکن الوجود و در مرتبه بعد ممکن الوجود به قدیم و حادث تقسیم می‌گردند، به این صورت که گفته می‌شود، موجودات عالم طبیعت (و یا ناسوتی) حادث به دو حدوث ذاتی و حدوث زمانی‌اند، لیکن موجودات مجرد از قبیل: عالم عقول (یا فرشتگان) و ملکوت (یا مثال) تنها حادث به حدوث ذاتی هستند و فاقد حدوث زمانی‌اند، به این معنا که موجودات مجرد فاقد زمان هستند و چون فاقد زمانند از این جهت قدیم‌اند یعنی سابقه عدم زمانی ندارند، اما از آن جهت که دارای جهت امکانی هستند، معلول و محتاج به علتی هستند که آنها را ایجاد کرده است.

و در پاسخ ایراد متکلمان که گفته‌اند، قائل شدن به تعدد موجودات قدیم، مستلزم اعتقاد به تعدد خدایان است، می‌گویند، این استلزام زمانی حاصل می‌گردد که کسی قائل به دو موجود قدیم بالذات شود، لیکن سخن ما این است که ما نیز می‌گوییم، در نظام هستی تنها یک موجود قدیم ذاتی وجود دارد و مابقی موجودات قدیمی که به آنها قائلیم، موجودات قدیم زمانی‌اند، موجودی که قدیم زمانی است در اصل ذات خود دارای حدوث ذاتی و معلول است و محتاج به

علت و مرجح است و نمی تواند واجب الوجود یا خدا باشد، بنابراین اشکال متکلمان وارد نیست (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۳۶-۵۳۲ و ۱۴۳۰ق، ص ۲۶۷-۲۶۶). ابن سینا می گوید، خاصیت ذاتی «ممکن الوجود» این است که محتاج به واجب الوجود با ذاتی است که آن را ایجاد کند، در این جهت تفاوتی میان موجودات ممکن الوجود مادی و مجرد نیست (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳).

از سوی دیگر، ابن سینا میان دو نوع عدم، فرق گذاشته است: عدم مجامع و عدم مقابل، عدم مجامع، عدمی است که با وجود شیئی قابل جمع است، بدین معنا که در همان حالی که شیئی از طریق علت خود موجود گردیده است، در همان حال به لحاظ ذات و ماهیت خودش معدوم است و معنا و مفهوم حدوث ذاتی همین است. هر چند که موجودات مجرد قدیم زمانی اند، لیکن دارای حدوث ذاتی می باشند، ابن سینا چنین موجوداتی را موجودات «ابداعی» می نامد.

عدم مقابل، عدمی را گویند که وجود آن با عدمش تقابل دارد و در یک زمان قابل جمع نیستند، زیرا وجود و عدم با هم تقابل ذاتی دارند. موجودات مادی و جسمانی دارای این نوع عدم هستند، از این نظر نمی توانند، قدیم زمانی باشند، این نوع موجودات دارای دو نوع حدوث اند: حدوث ذاتی و حدوث زمانی در صورتی که موجودات مجرد، تنها دارای حدوث ذاتی اند. و این دسته از موجودات را موجودات «تکوینی» نامیده است (همو، ۱۴۳۰ق، ص ۲۶۶).

چرا متکلمان قائل به حدوث زمانی شده اند؟

متکلمان پنداشته اند، چنانچه همانند حکما قائل به دوام همیشگی و دائمی فیض الهی شوند، در آن صورت اراده و اختیار را از خدا سلب نموده اند. این سخن متکلمان ناظر به نظریه نوافلاطونیان در مسئله صدور فیض است - که پیش از این نیز به مناسبتی بدان اشاره کردیم - در واقع اختلاف متکلمان با فلاسفه در مسئله حدوث و قدم عالم بر می گردد به مسئله دوام و استمرار یا انقطاع فیض الهی، نتیجه نظر متکلمان، انقطاع فیض الهی است، آنها می گویند، در صورتی می توان گفت، خدا در امر خلقت دارای اراده و اختیار است که میان وجود خدا و عمل خلق و آفرینش او فاصله زمانی بر قرار باشد، بدین معنی که برای مدتی فیض یا همان عمل صدور و خلق تعطیل باشد، سپس خداوند آن را ایجاد کند و چنانچه قائل به دوام و استمررا دائمی و همیشگی فیض الهی شویم، در آن صورت نمی توان گفت، خدا، قادر، مختار و مرید است. غزالی در تعریف فاعل نزد متکلمان می نویسد:

فاعل عبارت از شخصی است که فعل و اثر به اختیار و همراه اراده از وی صادر می‌گردد، به علاوه، علم و آگاهی به مقصود و هدف خود هم دارد. حال آنکه نزد شما [فلاسفه] صدور عالم از خدای - بلند مرتبه - به منزله صدور معلول از علت است [و مطابق نظر شما] لازم می‌آید، صدور اثر به نحو ضروری باشد - همچنانکه سایه لازم ضروری انسان و نور لازم ضروری خورشید است - دفع چنین اشکالی از خدا [که مستلزم نفی اراده و اختیار از اوست] غیر قابل تصور است (غزالی، ۲۰۰۲، ص ۸۲).

حکما و از جمله ابن‌سینا در پاسخ نظر متکلمان می‌گویند، اولاً: هیچ نوع ملازمه‌ای میان قبول دائمی فیض الهی و سلب اراده و اختیار از واجب الوجود نیست، زیرا فاعل مختار فاعلی است که فعل او با شعور و آگاهی صورت می‌گیرد، همچنین فعل او عین علم و ذاتش است و نه زائد و مغایر با ذات. ثانیاً: این ضرورتی که فلاسفه می‌گویند، ضرورتی است که از طرف علت برای معلول به وجود می‌آید، یک ضرورت بالغیر است، یعنی این ضرورت را خود علت ایجاد می‌کند و ایجاد ضرورت توسط علت منافاتی با اراده و اختیار فاعل ندارد، بلکه مؤید و تأکید کننده اختیار و اراده فاعل است؛ و برای همین جهت است که حکما گفته‌اند:

الوجوب بالاختیار، لا ینافی الاختیار، بل یحققه؛ ضرورتی که از سوی اراده [فاعل و علت] به وجود می‌آید، [نه تنها] با اختیار [یعنی قدرت] فاعل ناسازگار نیست، بلکه مؤید و مثبت آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸).

وجوب و ضرورتی که از سوی خود علت ایجاد می‌شود، مسبوق به اراده فاعل و ناشی از اختیار وی است، بدین معنی که فاعل بر اساس اراده و اختیار خود آن را انجام می‌دهد و می‌تواند جلوی ضرورت (یعنی موجود شدن) آن را بگیرد.

ابن‌سینا می‌گوید، متکلمان که قائل به حدوث زمانی عالم‌اند، در واقع فیض خداوند بر مخلوقات را، قبل از خلقت زمانی آن تعطیل کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۱۶)، در صورتی که قائل شدن به امساک در فیض رسانی به معنای بخل ورزیدن خداست و چون که خداوند، فیاض و جواد مطلق است، نمی‌توان گفت، مدت زمانی خدا در فیض دهی به مخلوقات فیض رسانی خود را تعطیل کرده است.

نتیجه

کاری که ابن‌سینا در باب اثبات خالقیت خداوند انجام داده است و مورد ادعای این مقاله است، به لحاظ فلسفی و کلامی حائز اهمیت فراوان است، زیرا این کار سبب شد، تا نقد و انتقادهای

مشرعان نسبت به فلسفه کاهش پیدا کند، همچنین باعث گردید تا در خلال نزاع متکلمان و فلاسفه، مسائل جدیدی وارد حوزه علوم عقلی گردد. ابزاری که ابن سینا برای رسیدن به هدف خود در اثبات خالقیت خداوند به کار گرفته است که به نحو اجمال در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است عبارت است از:

۱. ابن سینا ثابت کرده است که مسئله خالقیت از لوازم اصل علیت و هردو از لوازم وجود خدا است.

۲. او با تبیین اصل علت فاعلی و ابطال ازلی بودن ماده - چنانکه ارسطو پنداشته است - ثابت کرده است که وجود عالم مسبوق به عدم است و در تبیین آن میان دو نوع عدم (عدم مقابل و عدم مجامع) فرق می‌گذارد.

۳. همچنین میان «علت فاعلی مابعد الطبیعی» یا «فاعل الهی» از یک سو با «فاعل طبیعی» قائل به تفوت شده است و می‌گوید، فاعل طبیعی را که ارسطو مطرح کرده است، کارش فقط ایجاد حرکت است و در حکم علت ناقصه می‌باشد و نمی‌تواند علت فاعلی عالم باشد، لیکن فاعل الهی هم علت حرکت است و هم علت وجود آن است.

۴. و با اثبات این مسئله که ملاک نیازمندی اشیاء به علت امکان ذاتی و ماهوی آنهاست و نه حدوث زمانی‌شان - چنانکه متکلمان پنداشته‌اند - زمینه‌های لازم برای اثبات خالقیت و فاعلیت خدا را فراهم ساخته است.

۵. بر این باور است که جعل و جاعلیت خداوند به وجود تعلق گرفته است و نه به ماهیت، ابن سینا بر این باور است که آنچه از جانب خدا مورد جعل قرار گرفته است، حقیقت وجود است یعنی که خدا وجود ممکن الوجود را آفریده است و نه ماهیت آن را ماهیت از لوازم وجود در عالم مخلوقات است.

۶. ابن سینا در ادامه تأمین هدف خود در اثبات فاعلیت خداوند، میان دو دسته از علل وجود (فاعلی و غایی) و علل ماهیت (مادی و صوری) فرق نهاد است.

۷. با تمرکز بر «فاعل عنائی» وردّ و انکار «فاعلیت بالقصد» مورد نظر متکلمان ثابت کرده است که خداوند، قبل از ایجاد کثرت (خلق و آفرینش) در عالم، نسبت مخلوقات خود علم تفصیلی داشته است و این علم عین ذات حق است و علم ذاتی خداوند منشأ و مبدأ پیدایش مخلوقات گردیده است.

یادداشت‌ها

1. Creation of nothing
2. Creation of mater
3. Creation ex deo
4. The One

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، التعليقات، تهران، مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، حدود (یا تعریفات)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انجمن اسلامی فلسفه، ۱۳۵۸.
- _____، شرح عیون الحکمه، تهران، منشورات مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳-۱۴۱۵ق.
- _____، دانشنامه علائی، تصحیح دکتر محمد معین و مقدمه دکتر مهدی محقق، همدان، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳.
- _____، مجموعه رسائل ابن سینا، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۹.
- _____، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، الاشارات و التنبيهات، بی جا، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- _____، المباحثات، قم، بیدار فر، ۱۳۷۱.
- _____، النجات من العرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تحقیق از دکتر محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، الشفاء (الهیات)، تصحیح ابراهیم مذکور، قم، ذوالقربی، ۱۴۳۰ق.
- _____، پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی فر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- _____، ارسطو، مابعد الطبیعه (متافیزیک)، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران، حکمت، ۱۳۷۶.
- _____، سهروردی، شهاب الدین شیخ اشراق، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____، شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، المبدأ و المعاد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمت الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران-
دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰.

شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمت الاشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، مصر، دارو مکتبه الهلال، ۲۰۰۲.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

Plotinus *THE Six Enneads* Translated by Stephan Mackenna and B.S page Great
Books of the Western World Vol 11 “Lucretius Epictetus Plotinus” Univerity
of Chicago 1996

