

همسویی دین و فلسفه در شناخت خداوند و دیرینگی عالم؛

با تکیه بر آرای فارابی و ابن سینا

علیرضا ملکی^{۱*}، میرسعید موسوی کریمی^۲

۱. کارشناسی ارشد فلسفه؛ دانشگاه مفید، قم، ایران.

۲. دانشیار؛ دانشگاه مفید، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۲۹)

چکیده

از دیرباز چگونگی رابطه «دین و فلسفه» از جمله دغدغه‌های فکری عالمان دین و فیلسوفان بوده و هست. از میان فیلسوفان مشاء، ابونصر فارابی و ابن سینا تلاش گسترده‌ای کرده‌اند تا این دو را با هم همساز و هماهنگ نشان دهند. در این مقاله تلاش می‌کنیم در دو مسئله مهم و به ظاهر مورد اختلاف فلسفه و دین، یعنی «خداوند و خالقیت او» و «دیرینگی عالم»، با استناد به کلمات «حکمای مشاء» همسویی دین و فلسفه را نشان دهیم. اساس تحقیق در این نوشتار، بیشتر کلمات فیلسوفان مشائی به‌ویژه فارابی، ابن سینا و ارسطو است که با آموزه‌های دینی مقایسه شده‌اند. برای تحقق اهداف این نوشتار ابتدا دیدگاه‌های ارسطو به عنوان مؤسس فلسفه مشاء در دو موضوع مورد بحث مقاله، ذکر و بررسی شده است. سپس نظریات فارابی و ابن سینا به‌عنوان شاخص‌ترین فیلسوفان مسلمان مشائی با آموزه‌های برخی از آیات قرآن به‌عنوان متقن‌ترین منبع اسلام مقایسه شده است. در نهایت و پس از بررسی این دیدگاه‌ها به این نتیجه خواهیم رسید که در این موضوعات، اختلاف مبنایی بین «آموزه‌های دین» به‌ویژه «دین اسلام» با آموزه‌های فلسفه وجود ندارد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، خداوند، دیرینگی عالم، رابطه دین و فلسفه، فارابی.

مقدمه

احساس نیاز برای برقراری سازش میان «دین و فلسفه» در نظر فیلسوف یا متفکر دینی، امری طبیعی و نمایانگر علاقه او به پاسداری از کیان دین است. در واقع، توجه به این ارتباط در حوزه‌های فلسفی عهد باستان نیز پیشینه دارد. نمونه‌هایی از این توجه نزد فیلیون یهودی و امثال وی در اسکندریه و تا حدودی در فیلسوفان یونان باستان مشاهده می‌شود،^۱ به‌گونه‌ای که فیلسوفان صد سال پیش از میلاد، بنا را بر آن گذاشتند که آموزه‌های تورات را با فلسفه وفق دهند. در سده میانه نیز ارتباط «دین و فلسفه» یا «وحی و عقل» از ویژگی‌های بارز تفکر فلسفی و دینی بود.

در این میان، در یک نگاه کلی، فیلسوفان مسلمان بر این باورند که «دین و فلسفه» افزون بر اینکه در هدف، همسویی دارند، به بیان حقیقت واحدی نیز پرداخته‌اند. زیرا هر دو، علاوه بر آگاهی‌بخشی، برنامه‌ای برای به کمال رسیدن آدمیان نیز تدوین و ارائه کرده‌اند. آنچه در فلسفه اسلامی تحت عنوان «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» و در پی آن، تشبیه به خالق مطرح شده، همان مقصود و هدفی است که شرایع آسمانی به‌ویژه شریعت محمدی (ص) در پی تحقق آن است.^۲ پس، به‌نظر می‌رسد نباید اختلاف چندانی بین اهداف آموزه‌های فلسفی و دینی وجود داشته باشد. در حقیقت مقصود شرع، تعلیم علم حق بوده و علم حق همان معرفت به خدای تعالی است. عمل حق نیز به‌کار بستن اموری است که رستگاری انسان به آن بستگی دارد. غایت «حکمت نظری و حکمت عملی» نیز همین رستگاری خواهد بود. به‌علاوه، از نظر فیلسوفان مسلمان، از مهم‌ترین موضوعات فلسفه که سایر مباحث فلسفی در خدمت و در جهت رسیدن به آنند، موضوع «واجب‌الوجود» و ویژگی‌های اوست. بنابراین، به‌نظر می‌رسد میان حکمت و دین نه از جهت منشأ و مصدر و نه از جهت غایت و مقصد، تفاوتی وجود ندارد.^۳

۱. برای مطالعه بیشتر نک: فروغی، ۱۳۸۳: ۸۸.

۲. در سده‌های پس از ابن‌سینا، شیخ اشراق و سپس ملاصدرا کوشش شایان ملاحظه‌ای در بسترسازی برای هماهنگی دین و فلسفه کرده‌اند.

۳. البته برخی از فیلسوفان تفاوتی در روش «فلسفه و دین» قائل شده‌اند. آنان بر این باورند که فلسفه، آموزه‌های

با توجه به این نکات، می‌توان چنین گفت که فیلسوفان مسلمان با اعتقاد به دین و قبول مبانی و روش‌های استدلالی در فلسفه تلاش کرده‌اند آموزه‌های به نظر ناهمگون دین و فلسفه را به‌نوعی همساز کنند؛ به‌ویژه فاصله و اختلاف گاهی فراوان بین ظواهر آموزه‌های اسلام و آرای مطرح در فلسفه ارسطو، در بسیاری از مسائل مانند: الوهیت و صفات خدا و به‌ویژه خالقیت او، دیرینگی عالم و حدوث آن، رابطه میان عالم و خدا، نفس و جاودانگی آن و معاد، از عوامل مهم و مؤثر برای این کوشش بود. در واقع، در این میان از آن‌رو باید آرای ارسطو را حائز اهمیت دانست که از پیش، فلسفه افرادی چون فارابی و ابن سینا را دنباله فلسفه ارسطو و شرحی اسلامی بر آن دانسته‌اند.^۱

به‌هر حال، انگیزه فیلسوفان مسلمان در سازش دین و فلسفه را هر چه بدانیم، واقعیت این است که آنان به شرح و تفسیر یا تأویل متون دینی با نگاه فلسفی و تأسیس مکاتب فلسفی با عنایت به آموزه‌های دینی پرداخته‌اند. فارابی در «فصوص الحکمه» و ابن سینا در برخی آثار خود از جمله «کتاب النجاة» و «الاشارات و التنبیهات» آشکارا بر این روش رفته‌اند. به‌عنوان مثال، فارابی در فصوص الحکمه در شرح آیه شریفه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) بحث واجب‌الوجود و مراتب آفرینش موجودات را چنان به‌صورت فلسفی تفسیر می‌کند که تلاش او در این همسازی آشکار است:

«هو أول، من جهة إنه منه يصدر كلّ وجوه لغيره...؛ او اول است از این‌رو که هر موجودی غیر از او، از او صادر می‌شود، و از این‌رو او شایسته وجود است. زیرا

خود را با برهان و استدلال بیان می‌کند، در حالی که روش دین، اقتناعی و تمثیلی است. گرچه در این میان فیلسوفی چون سهروردی به صراحت بیان می‌کند که من هر آنچه به نام فلسفه یافته‌ام، اصول کلی آن را با آیات کتاب الهی برهانی کرده‌ام: «برهنت فی علی المبانی ثم استشهدت بالسبع المثانی فأثبت فی الأصول الکلیه معنی معنی». نک: مجموعه مصنفات، ج ۴، رساله کلمه التصوف: ۱۳۹.

۱. البته این موضوع که ریشه اصلی مباحث فلسفی از کجا نشأت می‌گیرد و تأثیرات و ابداعات فیلسوفان مسلمان بر فلسفه ارسطو تا چه حد بوده و چینی فلسفی او را تا چه حد دگرگون کرده است، خود موضوع به حق و مورد مناقشه است که مجال دیگری برای بررسی می‌طلبد.

هر چه را بنگری اثر او در آن هست. او آخر است از این رو که چون موجودات را به اسباب وجود آنها نسبت دهند و منتهی به او می‌شوند. و او سرانجام همه موجودات است. زیرا غایت حقیقی و مطلوب نهایی هر طالب است» (فارابی، ۱۳۸۷: ۵۸).

به این ترتیب فارابی به واسطه تمایلی که به سازش میان «دین و فلسفه» داشت، کلمات آیه شریفه را رموزی برای اصطلاحات فلسفی قرار می‌دهد.

این نگاه فارابی برای سازش میان دین و فلسفه را می‌توان حتی در کتاب «الجمع بین رایب الحکیمین» نیز جست‌وجو کرد. در حقیقت فارابی با نگاه و نیت خود برای رفع ایرادات و تناقضات ظاهری و بعضاً واقعی موجود در ادله و استدلال‌های ارسطو و افلاطون، به نوعی با نزدیک کردن نگاه مشاء و اشراق، توانست مقدمات همسویی بین آموزه‌ها و اعتقادات دینی را با برخی از عقاید ارسطو فراهم آورد.

همان‌طور که ملاحظه خواهید کرد، در بخش اول این نوشتار به بررسی نگاه ارسطو در باب دو موضوع اصلی مقاله (خداوند و دیرینگی عالم) خواهیم پرداخت و تناقض نگاه او با نگاه دینی را مطرح خواهیم کرد. در ادامه تلاش فارابی برای تفسیر سخنان ارسطو و همساز کردن آنها با مدعیات دینی شایان توجه است. به نظر این تلاش‌ها، بدون اشاره صریح و مستقیم، در الجمع نیز آمده است. در واقع فارابی با جمع کردن چارچوب کلی نظریات مشائی ارسطو و اشراقی افلاطون، گام نخست را برای همسویی بین دین و فلسفه برداشته است. برای مثال می‌توان به توضیحات فارابی در اختلاف نظر ارسطو و افلاطون در باب قدم و حدود عالم، که یکی از موضوعات اصلی این نوشتار را نیز تشکیل می‌دهد، اشاره کرد.

در باب یازدهم از کتاب الجمع بین رایب الحکیمین، فارابی با شرح خاصی از نگاه ارسطو در باب قدم و حدود عالم و تفسیر نگاه افلاطون تلاش کرده است تا نگاه آن دو را از ضدیت خارج کند. این تلاش او در کتاب الجمع، پس از آن، مبنایی برای تفسیر و همساز کردن نگاه ارسطو و مدعیات دینی شده است.^۱ وی در این بخش مدعی می‌شود که

۱. برای مطالعه بیشتر نک: فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۰-۱۰۴.

اعتقاد ارسطو به عدم سابقه زمانی برای عالم، برخی را به اشتباه در تفسیر رأی او در باب حدوث و قدم عالم انداخته است. البته فارابی با ذکاوت تمام این بحث را مطرح و بلافاصله پس از آن ادله ارسطو در باب اثبات وجود خدا را مطرح می‌کند تا هدف خود را در همسویی بین دین و فلسفه، نه به صورت مستقیم حاصل کند. در حقیقت این نمونه، بخشی از بیینه نویسندگان برای ادعای این موضوع است که فارابی حتی در الجمع نیز با نزدیک کردن نگاه دو حکیم، توانسته است مدعای اصلی خود در باب همسویی بین دین و فلسفه را تقویت کند.

یا خواجه نصیر در «شرح اشارات شیخ الرئیس» در همین موضوع می‌نویسد:

«او آشکار است، زیرا هیچ وجودی کامل تر از وجود او نیست. بنابراین، پنهانی او نه به نقص، بلکه به شدت ظهور پنهان است و به همین جهت او سبب ظهور و پیدایی همه چیزهاست، مانند خورشید که هر پنهانی را آشکار می‌کند و از هر ناپیدایی پرده برمی‌دارد» (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۶).

اما در فلسفه ارسطو مسائلی وجود دارد که گویی با برخی از عقاید اسلامی سازگار نیست. در چنین مواردی، برای برقراری سازش و تقریب میان آن دو، فیلسوفان مسلمان راهی نداشته‌اند جز اینکه دین یا فلسفه یا هر دو را تفسیر یا تأویل کنند. به عنوان مثال، ارسطو در توضیح وحدت و بساطت و ثبات خدا چنان مبالغه کرده است که از پذیرفتن هر صفتی برای او امتناع می‌کند.^۱ اما در مقابل، آموزه‌های اسلامی صفاتی را به خداوند نسبت می‌دهند. در مثال دیگر، بنا بر نظر ارسطو، خداوند جز به ذات خود، به چیزی علم ندارد، در حالی که اکثر فیلسوفان مسلمان برآنند که او به همه چیز داناست و به هر چیز توجه خاص دارد.^۲

۱. برای مطالعه بیشتر نک: ارسطو، ۱۳۷۸، کتاب دوازدهم (لامبدا)، فصل هفتم، صفحه ۴۷۹ به بعد.

۲. در واقع بیان ارسطو این گونه است که از آنجا که عقل الهی کامل است، نمی‌تواند به چیز دیگری بیندیشد، چرا که همه چیز به غیر از او ناقصند و کامل هیچ‌گاه نمی‌تواند به ناقص گرایش پیدا کند. از این روست که خداوند (کامل تمام) جز به ذات خود به چیز دیگری علم ندارد. برای مطالعه بیشتر نک: ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۰۸ - ۴۱۰؛ همچنین نک: برن، ۱۳۷۳: ۱۳۹ - ۱۴۰.

به‌عنوان نمونه دیگری، در آموزه‌های اسلام به صراحت تمام، خدا آفریدگار تمام هستی معرفی شده است. حال آنکه ارسطو به آفرینش نمی‌اندیشید و در نظر او عالم، دیرین است.^۱ پس فیلسوفان مسلمان تلاش کرده‌اند چنان میان قول به دیرینگی عالم و قول به «خلق و آفرینش آن توسط خداوند» سازش برقرار کنند که دین و فلسفه، همسو شوند. مثال دیگر اینکه ارسطو نه تنها عالم را ابدی می‌دانست، تغییرپذیری مافوق فلک قمر را انکار می‌کرد و به «ازلیت و ابدیت» انواع نیز قائل بود.^۲ در حالی که دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان این بوده است که چگونه می‌توان این دیدگاه‌ها را با آموزه‌های دین که بنا بر آنها در قیامت همه عالم از جمله افلاک در هم می‌ریزد و آدمی برانگیخته می‌شود و به جزای اعمال خود می‌رسد، سازگار کنند.

در اینجا پرسش مهم این است که فیلسوفان مسلمان در ایجاد سازش و هماهنگی بین آموزه‌های دین و فلسفه، چه مقدار موفق بوده‌اند و تا چه اندازه به صواب رفته‌اند. برای پاسخ به این پرسش و دستیابی به نتیجه، در این مقاله، به‌عنوان نمونه، دو موضوع خداوند و دیرینگی عالم (قدم) را انتخاب کرده‌ایم. ابتدا آرای ارسطو را طرح و پس از آن به‌طور مفصل دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا را در مقایسه با دیدگاه‌های ارسطو توضیح خواهیم داد. در خلال این مباحث، آیات قرآن به‌عنوان سنجۀ اصلی آموزه‌های دین اسلام نیز برای تطبیق، مطرح و آرای حکمای مشاء به آنها مستدل می‌شود. در نهایت این نوشتار نشان می‌دهد که حکمای مشاء همسویی شایان توجهی را بین دین و فلسفه برقرار کرده‌اند و از دیدگاه آنان نمی‌توان رأی به جدایی کامل این دو داد. در حقیقت، در این نوشتار با استناد به کلمات برخی از فیلسوفان به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا و مقایسه آن با آموزه‌های دین، نشان داده خواهد شد ادعای کسانی که به‌طور مطلق به جدایی «دین و فلسفه» اصرار می‌ورزند،

۱. عالم را می‌توان مجموعه‌ای به هم پیوسته از حرکات دانست و حرکت از دیدگاه ارسطو ازلی است. در حقیقت بر این اساس است که می‌توان مدعی بود از آنجا که چیزی مقدم بر حرکت نیست و تا زمان نباشد، حرکتی رخ نمی‌دهد، پس چیزی نیز مقدم بر زمان نیست، لذا آفرینش مطلقاً در فلسفۀ ارسطویی دیده نمی‌شود. چرا که در غیر این صورت تسلسل به‌وجود می‌آمد که ارسطو و پیروان او آن را باطل می‌دانند. برای بیشتر نک: برون، ۱۳۷۳: ۱۰۵ - ۱۰۶.

۲. نظر ارسطو در باب ازلیت عالم به نگاه او در باب ابدیت آن نیز منجر می‌شود. برای بیشتر نک: ارسطو، ۱۳۷۹:

به گونه‌ای بی‌اساس است و از روی تحقیق و تدقیق نیست. در واقع با عرضه این دو به یکدیگر مشخص می‌شود از دیدگاه فلاسفه بزرگ مسلمان، «دین و فلسفه» در اساس از همدیگر جدایی خاصی ندارند که موجب رأی به انفکاک کلی آنان شود.

آرای ارسطو در باب خداوند و دیرینگی عالم

بنا بر نظر ارسطو، «هیولی و صورت» که در ذهن، متمایز و در واقع جدانشدنی و انفکاک‌ناپذیرند، دو مبدأ تکون اشیا هستند. هیولی و صورت هر دو دیرینه‌اند. زیرا اگر حادث باشند به هیولی و صورت دیگری نیازمندند و همین‌طور تا بی‌نهایت این نیاز تکرار خواهد شد.^۱ لازمه چنین تسلسلی این است که هیچ صورتی در عالم محقق نشود که این به وضوح نتیجه باطلی است. بنابراین، عالم، موجودی دیرینه و ازلی است. ارسطو همان‌گونه که از باورمندان دیرینگی عالم است، به ابدیت عالم نیز اعتقاد راسخ دارد، هر چند در نظر وی ابدیت آسمان، غیر از ابدیت زمین است. عالم آسمان با تمام آنچه در آن است، ابدی است و کون و فساد در آن راه ندارد و هرگز تغییر نمی‌پذیرد و افلاک، موجودات زنده‌اند. اما در عالم زمین^۲ آنچه ابدی است تنها ماده و صور نوعیه است، لیکن مکنونات قابل کون و فسادند.^۳

از طرف دیگر، عالم، متحرک است و هر متحرکی نیازمند به محرکی است. چون محرکات نمی‌توانند بی‌نهایت باشند، پس باید یک محرک اول موجود باشد.^۴ این محرک اول در نظر ارسطو همان خداست. بنابراین، فعل خدا به نظر وی تحریک است نه ایجاد، و رابطه میان خدا و عالم رابطه محرک و متحرک است.^۵

۱. برای مطالعه بیشتر نک: ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۹ - ۵۲.

۲. به نظر قدما، یعنی تحت فلک قمر. ارسطو عالم را به دو قسم: تحت قمر و فوق قمر، تقسیم کرده است. نک: ارسطو، ۱۳۷۹: ۷۱.

۳. برای تفصیل این موضوع، نک: ارسطو، ۱۳۷۹: ۵۰ - ۶۸.

۴. نک: ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۹۹ - ۴۰۱.

۵. از نگاه ارسطو، خداوند عالم را نه به مثابه علت فاعل، بلکه از مسیر «علت غایی» به حرکت در می‌آورد. برای مطالعه بیشتر نک: ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۰۳ - ۴۰۴.

ارسطو در کتاب مابعد الطبیعه می‌نویسد:

«او ثابت و غیر متحرک است. زیرا اگر حرکت در او قابل تصور بود، طبعاً به محرک دیگری نیازمند می‌شد و در نتیجه کار به تسلسل می‌انجامید، و از طرفی هر متحرک ناقصی در حرکت کامل‌تر می‌شود. چرا که در بالاترین مرتبه کمال نبوده، یا ناقص‌تر بوده که در حرکت، تکامل را پذیرا شده است. در حالی که خدا عین کمال است، و نقص و انحطاط در او راه ندارد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۷۹)

خداوند، فعل و صورت محض همه هست، و به عبارت دیگر، چیزی از قوه یا هیولی و امکان در او نیست. زیرا اگر خداوند مشتمل بر قوه بود، به محرک دیگری که او را از قوه به فعل درآورد، نیازمند می‌شد.

خداوند ازلی و ابدی است، زیرا حرکت، ازلی و ابدی است و در نتیجه، علت چنان حرکتی باید ازلی و ابدی باشد. به علاوه، خداوند واحد محض نیز است. چون لازمه تعدد او این است که از جمله محدودها و در نتیجه از زمره ممکنات شمرده شود، در حالی که او واجد امکان نیست و فعل محض است. به علاوه، فعلیت محض، بساطت محض (یعنی فاقد هرگونه اجزا بودن) را نیز به همراه دارد. زیرا ترکیب، مقتضی امکان است و هر مرکبی ناچار متناهی است. همین طور، خداوند، جسم نیست، زیرا جسم نیز مرکب از اجزا و مشتمل بر هیولی است. حال آنکه محرک اول اجزایی ندارد. به علاوه خداوند عقل محض است و ذات خود را تعقل می‌کند. ولی آیا خداوند غیر خود را نیز تعقل می‌کند؟

ارسطو می‌نویسد:

«چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. چون اگر او اشیا را تعقل کند، باید از آنها منفعل شود و آنها در او تأثیر بگذارند. و این حالت در او به تغییر و امکان منجر می‌شود و حال آنکه او فعل محض است، و همان‌طوری که او زنده است، ولی حیات او همان تعقل ذات خود است ... او ضد ندارد. زیرا تمام اضداد هیولی دارند و همچنین او خیر محض و عاشق و معشوق خویشتن و نیز معشوق عالم هستی است. از این جهت که عالم به او به‌عنوان علت غایی متوجه است» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۹۱ و ۴۹۶).

خلاصه اینکه در نظر ارسطو، خدا، عقل محض و فعل صرف است که تغیر و فنا در او راه ندارد؛ جز ذات خود را نمی‌داند، عنایتی به عالم ندارد و به تدبیر آن نمی‌پردازد. او از هر جهت، واحد و از ماده و لوازم آن منزّه است. عالم در نظر وی قدیم بوده و خدا آن را خلق نکرده و رابطه میان خدا و عالم تنها رابطه محرک و متحرک است. پس، عالم در دیرینگی با خدا شریک است، هرچند در اوصاف و صفات با او متفاوت است.^۱

دیدگاه فیلسوفان مسلمان: ابونصر فارابی و ابن سینا

بدون تردید دو اصل از اصول اساسی اسلام «آفرینش و رستاخت» هستند. برخی از آیات وحی که مبین این نظرنند، از این قرارند:

«الله خالق کلّ شیء» (رعد: ۱۶).

«إنّ الله خلق السّماوات والأرض» (ابراهیم: ۱۹) عالم مخلوق خداست. نظام موجود در عالم، ابداع اوست و این نظام، دلیل بر وحدت خالق است، زیرا اگر خدایان متعدد بودند، آن نظام تباه و مختل می‌شد:

«لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا» (انبیاء: ۲۲) و چون او خالق است، باید موصوف به صفاتی باشد که خلق و ایجاد را ممکن کند؛ از آن جمله، حیات است:

«هو الحيّ القيوم» (آل عمران: ۲) زیرا فاقد حیات نمی‌تواند موجد آن باشد، و نیز او تواناست، زیرا عاجز چگونه می‌آفریند.

«يخلق الله ما يشاء، إنّ الله على كلّ شیء قدير» (نور: ۴۵).

«فَعَالٌ لَمَّا يَرِيدُ» (بروج: ۱۶) و او دارای اراده است.

«الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير» (ملک: ۱۴) و به آنچه آفریده عالم است. چرا که خود، آن را آفریده است.

می‌توان مدعی بود که بر اساس این آیات، اندیشه آفرینش جهان هستی مستلزم آن است که آفریدگار آن متصف به «حیات، قدرت، اراده و علم» باشد. به علاوه، این عظمت و

۱. نک: ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۹۱ - ۴۹۶.

نظام آفرینش دلالت دارد که آفریدگار آن یکتاست که اگر جز این باشد، تدبیر امور عالم به صلاح رو نمی‌آورد. خلاصه اینکه خداوند «واحد و قادر و مرید و سمیع و رحیم و علیم» است و افزون بر آنکه به ذات خود علم دارد، عالمی را که ابداع کرده است نیز می‌شناسد.^۱ طبیعی می‌نمایاند که این عالم ابداع‌شده، مخلوق خدا و رابطه میان آن و خدا، رابطه خالق و مخلوق باشد. این عالم، ابدی نیست، بلکه با عالمی دیگر که در آن سعادت‌مندان از لذت‌های حسی و نعمت‌های معنوی بهره‌مندند، جایگزین خواهد شد. واضح است این آموزه‌ها با آنچه از ارسطو نقل کردیم، در تعارض هستند.

معلم اول، ابونصر فارابی تمام سعی و تلاش خود را تا آنجا که ممکن بود، به‌کار گرفت تا ناهماهنگی‌های بین دین و فلسفه را برطرف کند. بر همین اساس، او از باورمندان دو نوع وجود است که به صراحت از یکی به «واجب» و از دیگری به «ممکن» تعبیر می‌کند و ممکن را در مرتبه پایین‌تر از واجب قرار می‌دهد. او هیولی را آخس هویات می‌داند که صورت را می‌پذیرد و اگر قبول صورت نمی‌کند، بالفعل، معلوم بود. در نتیجه، صورت را پذیرا شد و جوهر شد. گویی خود ممکن در تصور آدمی است و پس از تحقق در خارج به وحدت برمی‌گردد. این وحدت مانع مغایرت در تصور ذهنی بین دو حالت امکان صرف و وجوب، یعنی بین «ماهیت و هویت»، نیست.^۲ او با این نظریه در پی آن بود که خدای

۱. برای اثبات اختلاف نظر بین ارسطو و فیلسوفان مسلمان در این نظریه، می‌توان از غزالی نیز شاهد آورد. البته راه برون‌رفت غزالی، با توجه به سابقه کلامی او، با ابن‌سینا و فارابی متفاوت است. در حقیقت با بررسی کلام غزالی می‌توان اختلاف نگاه‌های فیلسوفان یا متکلمین مسلمان را با فلسفه غربی و یونانی به‌خوبی درک و تبیین کرد. غزالی در تهافت الفلاسفه می‌گوید:

«اگر گویند مبدأ اول جز ذات خویش را تعقل نمی‌کند، و تعقل او به ذاتش عین ذاتش است، زیرا عقل و عاقل و معقول یکی است و او غیر خودش را تعقل نمی‌کند. زشتی این دیدگاه باعث شده است که ابن‌سینا و دیگر محققان آن را ترک گویند و مدعی شوند که مبدأ اول خودش را به‌عنوان مبدأ فیضان چیزی که از او سرچشمه می‌گیرد، تعقل می‌کند و تمام انواع موجودات دیگر را نیز به‌صورت کلی، و نه جزئی، مورد تعقل قرار می‌دهد ... [و اگر این چنین نباشد و این رأی را صحیح نداند] و هر کس راضی باشد سخن او درباره خدای تعالی تا این مرتبه فرود آید، او را از هر موجودی که خودش را و غیر خودش را تعقل کند، فروتر آورده است، زیرا چیزی که خود و غیرخود را تعقل می‌کند شریف‌تر از او خواهد بود» (نک: غزالی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

۲. ربط بین امکان صرف و وجوب، در حقیقت بیان‌کننده رابطه میان ماهیت و هویت در مقام عالم امکان است.

ارسطو را با خدای قرآن نزدیک کند و حتی در مفهوم نیز این دو را یکی جلوه دهد. زیرا مبدأیتی که فارابی از آن به‌عنوان صفتی برای اتصاف ضروری‌الوجود بودن ماهیت بهره می‌برد، در حقیقت نگاهی به صفت صانع و تفسیر ارسطو از خلقت در خداوند دارد. فارابی صفت ضروری‌الوجود را این‌گونه تفسیر و همساز می‌کند. از این‌رو، در نخستین فصل^۶ فصوص‌الحکمه می‌نویسد:

«الماهیة المعلولة لا یمتنع فی ذاتها وجودها...؛ ماهیت معلول در ذات خود ممتنع‌الوجود نیست، اگر چنین بود، یافت نمی‌شد. و از طرفی در ذات خود، وجودش واجب نیست، در غیر این صورت معلول شمرده نمی‌شد. در نتیجه در ذات خود "ممکن‌الوجود" است و در صورتی که مبدأ هر شیئی باشد «ضروری‌الوجود» و اگر صفت مبدأیت را نداشته باشد «ممتنع‌الوجود» خواهد بود» (فارابی، ۱۳۸۷: ۲۱).

چرا؟ زیرا تحول یک ماهیت به یک هویت به دخالت امری خارج از آن ماهیت بستگی دارد؛ امری که از جنس آن ماهیت نیست. به این ترتیب، فارابی به صراحت به دوگانگی بین «واجب» و «ممکن» قائل شده و وقوع یا وجود خارجی ممکن را به واجبی که مسبوق به سابقه «امکان» نیست، یعنی به خدای تعالی، نسبت داده است. تفاوتی که وی بین «واجب» و «ممکن» قائل شده، همان تفاوتی بوده که ارسطو بنیادش را نهاده است. جز آنکه فارابی با پیروی از آموزه‌های دین که وجود عالم را فعل خدای خالق می‌داند، دیدگاه ارسطو را اصلاح کرده است.

ارسطو خدا را موجودی بدون ماده که واجب محض است، توصیف، و بین خدا و غیر

امکان صرف بیان‌کننده و منعکس‌کننده ماهیات اولیه و اصل وجود ماهیات است که پس از اتصاف ضرورت وجود بر آنها و خارج شدن از تساوی بین امکان وجود و عدم، این ماهیات به هویات (که در واقع ممکن‌الوجود و در حوزه موجوداتند) تبدیل خواهد شد. این ضرورت اتصاف وجود را وجوبی می‌توان نامید. بدین معنا که شیئی که از حالت امکان صرف خارج شده و به مرحله وجود (در مقابل عدم) رسیده است، در حقیقت وجود آن واجب شده است. البته معنای وجوب در واجب‌الوجود و خداوند و اتصاف خداوند به وجوب ذات با این معنا متفاوت است. در خداوند وجوب ذات مسبوق بر امکان آن نیست، اما در اشیا مادون خداوند، وجوب، مسبوق به امکان وجود و عدم است.

او دوگانگی به تمام معنا ترسیم کرده است. در نتیجه، وی میان «واجب» و «ممکن» رابطه تأثیر و تأثر برقرار نکرده است. اما فارابی واجب را همان خدای خالق در اسلام می‌داند که ایجادکننده ممکن در خارج است. یعنی، خدای تعالی است که موجب تحقق ممکنات می‌شود. در واقع، به این ترتیب، علت وقوع ممکن، ناشی از غیر ذات آن و به سبب فعل فاعل است. در نتیجه، میان ارسطو و ابونصر فارابی در دوگانگی بین «واجب و ممکن» اختلافی نیست و اختلاف آنها تنها در چگونگی امکان تحقق ممکنات است.

از آنجا که در نظر فارابی، عالم، «ممکن» است و وجود «ممکن» به وجود واجبی بستگی دارد که مسبوق به سابقه امکان نیست، وجود عالم وابسته به وجود واجب است. بنابراین، عالم، حادث است. از طرف دیگر، در واجب، تصور عالم ممکن مسبوق به سابقه امکانی نیست، زیرا او واجب‌الوجود بالذات است و امکان در او راه ندارد. بنابراین وجود عالم از نظر زمانی نیز مسبوق به سابقه و متأخر از وجود واجب نیست. پس عالم حادث است، بی آنکه مسبوق به زمان باشد. در واقع در نگاه فارابی این‌طور می‌توان تفسیر کرد که: «الماهیة المعلولة... محدثة لا بزمان تقدم» (فارابی، ۱۳۸۷: ۲۲). به این ترتیب، فارابی میان «دین و فلسفه» همسویی ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که عالم، مخلوق و اثر خداست که این همان آموزه دین و شارع محسوب می‌شود. از سوی دیگر، وی قائل به دیرینگی زمانی عالم بوده که در فلسفه ارسطویی نیز این قاعده پذیرفته شده است.

البته فارابی قول به دیرینگی عالم را آن‌گونه که ارسطو بیان کرده است، در صورتی می‌پذیرد که مستلزم پذیرش نفی رابطه موجودیت عالم با خلقت خداوند، به عنوان اثر وجود او در عالم نباشد. او درباره دیرینگی عالم و چگونگی رابطه آن با خدا طرحی نو درمی‌اندازد تا این مشکل را به گونه‌ای حل کند که تعارضی بین دین و فلسفه پیش نیاید. او با طرح دیدگاه ابتکاری، اصول اسلام را با اصول فلسفه جمع می‌کند. به گفته او بین قدیم ذاتی و قدیم زمانی تفاوت وجود دارد و عالم و ماده، قدیم زمانی و خدا قدیم ذاتی است.^۱ در حقیقت فیلسوفان مسلمان، قدم زمانی را مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی می‌دانند و

۱. نک: فارابی، ۱۹۸۵: ۱۰۱ - ۱۰۳.

بر اساس آن معتقدند هر آنچه در خط سیر زمان، ابتدایی نداشته باشد، قدیم زمانی است و آنچه در زمانی حادث شده است، حدوث زمانی دارد. فارابی از این حیث، عالم را قدیم می‌داند. اما منظور از قدیم ذاتی، مسبوق نبودن وجود شیء به عدم ذاتی است. به این معنا که وجود در مقایسه و نسبت به ذات چیزی، عین آن باشد و ذات آن، چیزی غیر از وجود نباشد. بیشتر فیلسوفان مسلمان، قدیم ذاتی را منحصر در خداوند می‌دانند و دیگر هویتات را حادث ذاتی می‌نامند، به این معنا که نسبت ذات آنها با وجود و عدم یکسان است. از این رو، برای اینکه چنین هویتاتی موجود شوند، نیازمند علتی هستند تا وجودشان بر عدمشان ترجیح یابد.^۱ فارابی در حقیقت عالم را حادث دانسته تا مطابق با متن قرآن و آموزه‌های اسلام باشد. با تفکیک حدوث و قدم زمانی از ذاتی، آن را قدیم زمانی می‌داند تا بتواند با این تفسیر، آموزه دین و دیدگاه فلسفه مشاء را به یکدیگر نزدیک کند.

همچنین بیان شد که تحقق و وقوع یک موجود ممکن نه ناشی از ذات آن، بلکه ناشی از فعل یا اثر فعل خداست. چنانکه فارابی به صراحت می‌گوید: «وجود همه اشیا از او به وجهی است که اثر وجود او به آنها می‌رسد و موجود می‌شوند» (فارابی، ۱۳۸۷: ۲۸). اکنون این پرسش پیش می‌آید که آثار خداوند چگونه ظاهر و اشیا، چگونه موجود می‌شوند؟ آیا وجودهای همه اشیا جزئی، یکباره از او ناشی می‌شوند، در حالی که آن وجودات کثیرند و او واحد مطلق است؟ یا اینکه آثار او بر مبنای یک سلسله مراتب فیضان می‌یابد و کثرت از ساحت او دور است؟ فارابی وجه دوم را اختیار می‌کند و می‌نویسد:

«احدیت به خود نگریست در حالی که قدرت بود، سپس به قدرت نگریست، پس علم دوم که مشتمل بر کثرت است، لازم آمد، و پس از آن عالم امر ایجاد شد، که قلم بر لوح جریان یافت، و وحدت، متکثر شد و روح و کلمه به هم رسیدند و اینجا آفق عالم امر است» (فارابی، ۱۳۸۷: ۲۸).

به این ترتیب، از واحد مطلق، به واسطه تأمل احدیت به خود، قدرت ناشی شد و از آن، عالم دوم که مشتمل بر کثرت است، به وجود آمد. اینجاست که فارابی سه عالم را قابل اثبات و تصور می‌داند:

۱. برای مطالعه بیشتر نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، مرحله نهم، فصل سوم.

«یکم: عالم ربوبی؛ که از آن جز واحد چیز دیگری نشأت نمی‌گیرد.
دوم: عالم امر؛ که عالمی است دارای کثرت اعتباری که از یک سو به مبدأ اعلیٰ، و
از سوی دیگر به عالم متکثر پیوسته است.
سوم: عالم خلق؛ که در واقع این عالم مفاد قاعده «الواحد» و آیات: «وما أمرنا إلا
واحدة کلمح بالبصر * له الخلق والأمر» است.» (قمر: ۵۰؛ اعراف: ۵۴) است
(فارابی، ۱۳۸۷: ۲۸).

بنابراین، از واحد مطلق، به‌طور مستقیم کثرت ناشی نمی‌شود، بلکه از او واحدی پدید
می‌آید که کثرت اعتباری دارد و از این کثرت اعتباری، کثرت حقیقی پدید می‌آید. بدین
گونه، موجودات عالم امر، واسطه رساندن اثر خدای واحد به عالم خلق متکثر است. بر
همین اساس، فارابی می‌نویسد:

«لا تظنَّ أنَّ القلمَ آلةَ جمادیةٍ واللَّوحَ بسیط...؛ مپندار که قلم آلتی بی‌روح، و لوح
صفحه‌ای گسترده و نقشی نوشته‌شده است؛ بلکه قلم فرشته‌ای روحانی و کتابت
تصویر حقایق است. قلم معانی عالم امر را درک می‌کند و با کتابت روحانی، آن را
به لوح می‌سپارد. پس قضا از قلم و تقدیر از لوح گرفته می‌شود. اما قضا مشتمل
بر مضمون امر واحد اوست، و تقدیر شامل مضمون فرود آمدن چیزها به اندازه
معین است. "وإنَّ منْ شَیْءٍ إلاَّ عندنا خزائنه و ما نُنزله إلاَّ بقدر معلوم" (حجر: ۲۱)
و بعضی از آن به فرشتگان آسمان‌ها می‌رسد و پس از آن، فرشتگان زمینی بهره‌مند
می‌شوند، سپس مقدرات به‌وجود می‌آیند» (فارابی، ۱۳۸۷: ۴۷).

با توجه به مباحث پیش‌گفته، فارابی در کتاب فصوص الحکمه برای توضیح چگونگی
رابطه عالم ممکنات با واجب و برای دفع شبهه صدور کثیر از واحد، در میانه رابطه «میان
خدا و عالم خلق»، عالم امر را قرار می‌دهد. اما در کتاب «عیون المسائل» این مرتبه وسط را
عالم عقول، به‌جای عالم امر یا ملایکه، می‌داند و می‌نویسد:

«نخستین صادر از حق تعالی چیزی است که به گونه‌ای در قالب عددی واحد و در
عین حال عقل اول است، و در او کثرت بالعرض پدید می‌آید. زیرا هم ذات خود،
و هم "اول" را می‌شناسد، و کثرتی که در اوست در "اول" نیست. سبب صدور

وجود عقل دوم از عقل اول، توجه عقل اول به وسیله تفکر و تأمل به واحد مطلق و سبب صدور وجود عقل سوم از عقل دوم، توجه او به طرف ما فوق خود، یعنی عقل دوم است، و همین طور تا برسد به آخرین عقل که به طور مستقیم به عالم خلق متصل می‌شود» (مسعودی بخاری، ۱۳۸۹: ۹۲).

با توجه به مطالب پیش گفته، می‌توان نتیجه گرفت که فارابی برای همسو نشان دادن آموزه‌های فلسفه و دین، نظریه فیض را به جای نظریه خلق یکباره و دفعی پذیرفته است تا ازلیت جهان و خالقیت مبدأ آن را، با هم به گونه‌ای جمع کند.^۱

و اما شیخ الرئیس در مباحث «وجود» چندان مخالفت و ناهمگویی با فارابی ندارد، اما در تبیین آن، روشی غیر از روش او در پیش گرفته است. وی نیز همانند فارابی قائل به دوگانگی «وجود» است؛ یکی از آن دو را «واجب‌الوجود» و دیگری را «ممکن‌الوجود» می‌نامد. وی از طریق چنین تفکیکی به اثبات وجود خدا می‌رسد. تعبیرات وی نیز همانند تعبیرهای فارابی بوده، ولی بیان او روشن‌تر و مشروح‌تر است.^۲

در نگاه ابن سینا «ممکن» را در دو حالت می‌توان تبیین کرد: یکی در حال پیش از تحقق و تعیین، و دیگری پس از تعیین. حالت اول، وجود ذهنی و تصویری آن، و حالت دوم، وجود بالفعل آن است که همان اعیان موجودات هستند. این دو حالت ممکن، «ماهیت و هویت» نامیده می‌شوند. بر همین اساس، وی برای آشکار کردن دوگانگی شیء یا ممکن می‌نویسد:

«تنبیه: الشیء قد یکون معلولاً باعتبار ماهیته و حقیقه...؛ گاهی یک چیز به اعتبار "ماهیت و حقیقت"، و گاهی از حیث "وجود" خود، معلول است. این را می‌توان درباره مثلث ملاحظه کرد. چه حقیقت مثلث به سطح و خطی است که ضلع اوست و برای مثلث حقیقتی است که گویی خط و سطح، علت مادی و تصویری آن هستند. و اما از حیث وجود، گاهی به علت دیگری جز این علت هم وابسته است که آن، علت فاعلی یا علت غایی است. که علت برای فاعلیت، علت فاعلی است» (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۱۰۵؛ ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۲۵۳ - ۲۵۴).

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: ابونصر فارابی، ۱۳۵۴: ۱۳۱ - ۱۳۲.

۲. برای مطالعه بیشتر، نک: طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۸.

ابن سینا همانند فارابی و برخلاف ارسطو، بر این باور است که تحریک ممکن، از حال امکان صرف به وقوع و وجوب، ناشی از ذات و طبیعت آن نیست، و محرک آن، موجود دیگر، یعنی «واجب» است. وی در این مورد با فیلسوف یونانی مخالفتی ندارد که «واجب» به واسطه کمال و جمال مطلق خود، معشوق، و «ممکن»، عاشق، قلمداد شود، تا بکوشد همانند معشوق شود. اما شیخ‌الرئیس، از باب دین‌باوری، ارسطو را در اینکه تحریک تنها صورت جذب و انجذاب دارد، تأیید نمی‌کند. بلکه او بر این باور است که فاعلی و خالقی در عالم وجود دارد که همان «واجب» است، و ممکنات، اثر فعل یا آفرینش و ایجاد اوست. اینجا نگاه ابن سینا با فارابی متفاوت است. در واقع فارابی ممکنات را فعل خداوند می‌دانست، در حالی که شیخ‌الرئیس اثر را فعل خداوند می‌داند.^۱ او در کتاب «الاشارات و التنبیها» می‌نویسد:

«ما حقّه فی نفسه الإمكان فلیس یصیر موجوداً من ذاته...؛ هر چیزی که در مرتبه ذات خود ممکن باشد، خود به خود موجود نمی‌گردد. زیرا ممکن از آن جهت که "ممکن" است هستی او در این مرتبه، شایسته‌تر از نیستی او نیست. پس اگر یکی از دو طرف هستی یا نیستی اولویت پیدا کند، به واسطه وجود چیز دیگر یا عدم آن خواهد بود. در نتیجه هستی هر ممکنی از چیز دیگر است» (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۱۰۶؛ ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۲۶۰).

با توجه به متن فوق، می‌توان چنین گفت که ابن‌سینا بر این باور است که هستی ممکن، از طبیعت و ذات آن بر نمی‌خیزد. به عبارت دیگر، ماهیت یک ممکن، علت پدیداری هویت آن نمی‌تواند باشد. بنابراین، برای موافقت با آموزه‌های دین، ابن‌سینا از اندیشه ارسطویی، یعنی صرف تحریک «ممکن» توسط «واجب» پیروی نمی‌کند. بلکه وی تحریکی که ارسطو در پی شرح آن بوده است را فعل خداوند می‌داند، و به این وسیله فلسفه را با دین همساز

۱. فعل خداوند در واقع به معنای امری است که واقع شده است. حال اگر ما ممکن را فعل خداوند بدانیم، به این معناست که ممکن قطعاً باید تحقق یابد و به فعل خداوند تبدیل شود. اما در نگاه ابن‌سینا این اثر است که فعل خداوند است و دیگر ما همچون نگاه فارابی ملزم به محقق دانستن تمام ممکنات نیستیم. بلکه تنها آثار خداوند را در حیطه افعال او می‌دانیم و بدیهی است که آثار قطعاً متعلق فعل قرار خواهند گرفت.

می‌کند. از این‌رو، واجب‌الوجود در نظر او، برخلاف نظر ارسطو که صرفاً یک معشوق است، در عین حال فاعل هم هست. زیرا او فاعل تمام هستی و موجودی است که هر موجودی غیر او، از وجود او هستی می‌گیرد.

شیخ‌الرئیس، همانند ابونصر فارابی، بر وجود «واجب» از خود وجود، یعنی از آن جهت که وجود است، صرف‌نظر از مشاهده واقع، استدلال می‌کند و بر این مطلب تأکید می‌کند که صرف تصور وجود به شناخت «واجب‌الوجود بذاته» منجر می‌شود، و در وصول به این شناسایی، به مشاهده واقع نیازی نیست. زیرا عقل قادر است از طریق نظری محض به وجود او پی ببرد. ابن‌سینا در این باب می‌گوید:

«تنبيه: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ... بينديش و نيك تأمل كن كه چگونه بيان ما برای اثبات مبدأ اول و یگانگی او و پاکیش از کاستی‌ها به تفکر و تأملی غیر از خود وجود، نیازی ندارد. هر چند این نیز دلیلی بر وجود آن است. لیکن این روش معتبرترین طریق است که حال هستی از آن روی که هستی است، بر وجود واجب تعالی گواهی دهد و او پس از آن بر دیگر چیزها گواهی خواهد داد و نظیر این در کتاب الهی آمده است: "سَتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ إِنَّهُ الْحَقُّ" این حکم از آن گروهی است و سپس در ادامه می‌گوید: "أُولَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" (فصلت: ۵۳) و این حکم از آن راستان است که از او گواهی می‌خواهند، نه بر او گواهی بجویند» (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۱۱۰؛ ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۲۷۹).

بنابراین، روش نیکوتری که شیخ‌الرئیس در اثبات حق تعالی در پیش گرفته تحلیل هستی از آن جهت است که هستی است. در واقع، او خود وجود را استوارترین دلیل بر «واجب‌الوجود بذاته» می‌داند. طریق ابن‌سینا مانند روش و دلیل کسانی که برهان «از ذات به ذات» را اقامه می‌کنند، نیست. در این روش معنای خدا را به این اعتبار که او کمال مطلق است، دلیل بر وجود واقعی او می‌گیرند. زیرا آنان به آنچه خود وجود در بر دارد و به این اشکال که فرض تنها یک نوع وجود، یعنی ممکن، به دور یا تسلسل منجر می‌شود، توجه نکرده‌اند. بلکه، آنها تنها ذات خداوند را مورد ملاحظه قرار داده‌اند و از صفات آن ذات

به‌ویژه از کمال مطلق او، وجود او را در واقع و نفس‌الامر نتیجه گرفته‌اند؛ به این صورت که عدم وجود او مناقض کمال مطلق اوست. اما ابن‌سینا در استدلال خود بر «واجب بذاته» از خود وجود و تقسیم آن به «ممکن و واجب» استدلال کرده و در این استدلال، قصد نداشته است تا از ممکن‌الوجود بر واجب‌الوجود دلیل آورد. این استدلال همان «برهان لم» است که مولانا می‌گوید: «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و بنا بر نظر منطقیون، بهترین نوع استدلال یعنی، استدلال از علت به معلول است که نسبت به استدلال‌های دیگر خطای کمتری در او راه پیدا می‌کند. از این‌روست که شیخ‌الرئیس روش خود را روش «صدیقین» نامیده است.^۱

توضیح بیشتر اینکه مبنا و روش ابن‌سینا در استدلال بر وجود «واجب بذاته» بر محور همان خود «وجود» می‌چرخد. به این معنا که ذات وجود بن‌مایه استدلال بر اثبات واجب را تشکیل می‌دهد. بر اساس همین روش، با فرض «بطلان تسلسل و دور»، وی این نکته را به اصحاب فلسفه یادآور می‌شود که عقل در تصور خود درباره وجود ناچار است به واجب‌الوجود بذاته برسد. زیرا در غیر این صورت، سلسله علل و معلولات دچار دُور یا تسلسل می‌شود که از نگاه عقل، ناشدنی است. به همین سبب، «ممکن» نیازمند واجب‌الوجود است.

ابن‌سینا همچنین در همسو کردن بین «دین و فلسفه» به این نکته اشاره می‌کند که عقل، دیرینگی زمانی عالم را جایز می‌شمارد. وی می‌نویسد:

«تنبيه: الشيء قد يكون بد الشيء من وجوه كثيرة...؛ چیزی که پس از چیز دیگر است، شامل صور مختلف مانند تأخر در زمان و مکان می‌شود، که به اختصار می‌توان گفت: آنچه ما اکنون بدان نیازمندیم این است که تأخر از جهت استحقاق و شایستگی در وجود باشد و اگر چه ممکن است در زمان با هم باشند» (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۱۱۴).

گرچه «ولكل ممكن الوجود بذاته علته في وجوده أقدم منه...» و برای هر ممکن الوجود بذاته، علتی در وجود است که مقدم بر آن است. زیرا هر علتی در وجود

۱. نک: ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۶۲.

ذاتاً بر معلول مقدم است، هر چند در زمان مقدم نباشد. و نیز هر چه به غیر خود واجب شود، وجودش بالذات از وجود آن غیر، متأخر و متوقف بر آن است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۲۷).

اکنون شیخ باید در همسان کردن بین تفکر یونانی و تفکر اسلامی، راه‌حلی را ارائه دهد. از آنجا که نظر او سازش و تقریب میان این دو نوع تفکر است، ناگزیر باید «ما به الاشتراک» را نگه دارد و در «ما به الاختلاف» راهی برگزیند. شیخ‌الرئیس در پایان نمط پنجم اشارات می‌نویسد:

«گرچه اساس گفت‌وگوی ما در این نمط برای اثبات دیرینگی عالم بوده است، ولیکن پس از اعتقاد به یکتایی علت نخستین و واجب‌الوجود، ستیز و جدال در اینکه جهان قدیم است یا مسبوق به عدم زمانی، این مسئله چندان مهم به نظر نمی‌رسد» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۳۱۶).

تردید نیست که ابن‌سینا در همگرایی «دین و فلسفه» احساساتی دینمدارانه دارد و قطعاً مدعیات خود را بر مبنای آموزه‌های دینی تفسیر می‌کند. در واقع شاید بتوان به کارگیری عبارت «این مسئله چندان مهم به نظر نمی‌رسد» را این‌گونه تفسیر کرد که ابن‌سینا در نهایت امر و پس یک نمط گفت‌وگو و استدلال، نظر شارح را بر نظر خود ترجیح داده و آن را به عنوان نظر نهایی می‌پذیرد و جدال و ستیز بیشتر در این نظر را جایز نمی‌داند. بنابه رأی او، فلسفه کوششی عقلانی است که خدا را نیز در نظر دارد و ویژگی‌های او را به زیباترین و استدلالی‌ترین وجه بیان می‌کند. در حقیقت وی می‌کوشد ظاهر نصوص دینی را با این ویژگی‌ها تفسیر کند تا کمال مطلق خدا را نشان دهد.

نتیجه‌گیری

در دو موضوع اصلی مورد بررسی این نوشتار، یعنی شناخت خداوند و دیرینگی عالم نشان دادیم که فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی و ابن‌سینا سعی در هر چه بیشتر همسو کردن آرای فلسفی خود با آموزه‌های دین مبین اسلام داشتند. این در حالی است که برخی از مبانی اصلی فلسفه این دو فیلسوف مسلمان، در آرای ارسطو ریشه دارد. در واقع، در

حالی که به نظر می‌رسد شماری از آرای ارسطو با مبانی اسلام سازگاری ندارد یا حتی در پاره‌ای از موارد بر ضد آن است، اما ابونصر فارابی و شیخ الرئیس، که مؤسس حکمت اسلامی هستند، تمام تلاش خود را به هماهنگ کردن آرای فلسفی خود با مبانی اسلام معطوف کرده‌اند. این ادعا در طول این مقاله مشخص و گوشه‌ای از تلاش این دو فیلسوف بزرگ ایرانی مسلمان نمایان شد.

اینک باید پرسید کسانی که به جد و به‌طور مطلق از جدایی یا تعارض دین و فلسفه سخن به میان می‌آورند، چگونه این قبیل موارد را (که به‌روشنی می‌توان نظیر آنها را در آثار اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان مسلمان یافت) نادیده می‌انگارند و توجیه می‌کنند. حتی اگر به راه‌حل‌های فلاسفه مسلمان برای رفع تعارض ظاهری دین و فلسفه نیز ایرادی وارد شود، به اصل جهد و تلاش آنها نمی‌توان ایرادی وارد کرد؛ هرچند صواب این است که بیشتر آرا و راه‌حل‌های این فیلسوفان صحیح است و خطای آشکاری در آنها نیست.

منابع

- قرآن.
۱. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۳۹). *الاشارات و التنبيهات*، تصحیح و تحقیق: محمود شهابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۲. _____ (۱۳۶۴). *کتاب النجاة*، چ دوم، تهران: مرتضوی.
 ۳. _____ (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل*، توضیحات: سید محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
 ۴. _____ (۱۴۳۰ ق). *کتاب الإلهیات الشفاء*، قم: انتشارات ذوی‌القربی.
 ۵. ارسطو (۱۳۷۸). *متافیزیک: مابعد‌الطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
 ۶. _____ (۱۳۷۹). *در آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
 ۷. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱). *آغاز حکمت؛ درسنامه فلسفه بر اساس بدایة الحکمة* علامه طباطبایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۸. برن، ژان (۱۳۷۳). *ارسطو و حکمت مشائی*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیر کبیر.
 ۹. سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱). *بدایة الحکمة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۳ ق). *شرح‌الاشارات و التنبيهات*، تهران: نشر کتاب.
 ۱۲. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۹۱). *تهافت الفلاسفه*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
 ۱۳. فارابی، ابونصر (۱۳۵۴). *مجموعه مقالات*، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد.

۱۴. _____ (۱۹۸۵). کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، بیروت: البیرنصری نادر.
۱۵. _____ (۱۳۸۷). فصوص الحکمة، شرح: سید جلال الدین آشتیانی، تحقیق: محمد ملکی (جلال الدین)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. فروغی، محمد علی (۱۳۸۳). سیر حکمت در اروپا، تهران: هرمس.
۱۷. مسعودی بخاری، محمد بن مسعود (۱۳۸۹). المباحث و الشکوک (نخستین تعلیقه بر الاشارات و التنبیهاث به همراه کتاب عیون المسائل فارابی و رساله الاسماء المفردة کندی)، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۱۸. ملکشاھی، حسن (۱۳۷۵). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاث ابن سینا، تهران: سروش.