

عنوان مقاله: خداشناسی ابن سینا

مؤلف: اقدس یزدی، استادیار دانشگاه قم

آدرس: قم، صفاشهر، کوی عزیزی، کوچه بلال، پلاک ۳۶، منزل آقای زمانی، تلفن: ۰۲۹۳۱۸۱۰

چکیده:

سؤال از مبدأ هستی و عالمی با این همه عظمت، دغدغه دائمی فلاسفه و متکلمین بوده است و هر یک نهایت مساعی خویش را جهت رهبرد عقل به اثبات مبدأ نخستین هستی به کار برده اند. در میان پیروان کتب آسمانی و گرویدگان به انبیاء الهی، فیلسوفان و متکلمانی بوده اند که با برگیری از مکتب عقلانی ارسطو سعی در تبیین اصول دین و ضروریات اعتقاد و حیانی داشته، در صدد اثبات سازگاری بین دستاوردهای عقل و تعالیم وحی بوده اند. به عبارت دیگر خواست آنان پایه گذاری فلسفه‌ای بوده که نواقص و محدودیت های عقل بشر را با استمداد از وحی تکمیل و جبران نموده، بشر را به قله رفیع شناخت هر چه حقیقی تر نسبت به مبدأ هستی برسانند.

در این باب در میان فلاسفه اسلامی ابن سینا از جایگاهی ویژه و درخشان برخوردار است. او با تعمق و تأمل و درک خاصی از افکار و آراء فلسفی ارسطو در صدد اثبات اصول مسلم وحی و در رأس همه، اثبات وجود خدا و شناخت صفات و ویژگی های او در راستای هدایت دین و وحی برآمد. او در مهم ترین آثار خود در بحث «الهیات بالمعنی الاخص» براهین نغز و برجسته ای برای اثبات خدا دارد. البته عنوانی که او برای خدا در ابحاث خود به کار می برد «واجب الوجود»، «مبدأ اولی» یا «علت اولی»^۱ است که این خود دستاورد مبانی او در «تمیز بین وجود و ماهیت» و تبیین و تفکیک سه مفهوم «وجوب»، «امکان» و «امتناع» است.

او در بحث الهیات کتاب «الشفاف»^۱ با برهانی موسوم به «وسط و طرف» به اثبات یک «علت اولی فاعلی» پرداخته، سپس به بحث از پاره ای از عمده ترین صفات او می پردازد. در کتاب «الاشارات و التنبیها»^۲ برهانی موسوم به «وجوب و امکان» را اقامه می کند و با استفاده از اصل «امتناع تسلسل» واجب الوجود بالذات را اثبات می کند. در دو کتاب دیگر خود یعنی «المبدأ و المعاد»^۳ و «النجاه»^۴ با بیانی مفصل تر به طرح همین برهان می پردازد.

^۱ . الالهیات من کتاب الشفا، تحقیق: حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، مقاله ۸، فصل ۱، ص ۳۴۴ - ۳۴۱.

^۲ . الاشارات و التنبیها، الجزء الثالث، الطبع الثاني، نشر الكتاب، نمط ۴، ص ۲۸ - ۲۲.

^۳ . المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳؛ فصل ۱۵، ص ۲۲.

^۴ . النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش: محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، مقاله دوم، ص ۵۶۶.

از نظر ابن سینا با تحلیل دقیق همین معنای وجوب وجود می توان بخش عمده ای از ویژگی های واجب الوجود را که ما لوازم وجوب وجود می نامیم، اثبات کرد. ویژگی هایی همچون بساطت، وحدت، عینیت وجود و ماهیت، سرمدیت، علت نداشتن و غیره همگی دایره مدار همان وجوب ذاتی وجود می باشند. او در بحث اوصاف واجب تعالی بحث عامی در مورد تقسیم صفات و عینیت صفات با ذات دارد. بعد در خصوص هر یک از مهم ترین صفات دارای اباحت جداگانه است. در مورد علم باری تعالی به ذات خویش و به ماسوا توضیحات مفصل تری داشته، در این باب دارای نوآوری هایی است که در میان اسلاف او دیده نمی شود. در دیگر صفات نیز از جمله اراده، حیات قدرت و غیره نکاتی را عنوان کرده است.

در مسئله ربط خدا و خلق که تحت عنوان «صدور کثیر از واحد» می گنجد، ابن سینا با الهام از آراء ارسطو و تأثر از مکتب نوافلاطونی توجیهاات خاصی به صورت سلسله عقول و افلاک برای تبیین نحوه صدور عالم مادی دارد. در مورد نحوه فاعلیت خداوند، ابن سینا خدا را «فاعل بالعنایه» می داند، بدین معنا که همان علم او به نظام هستی منشأ پیدایش عالم عین است و از نظر او وزان مراتب عالم عین، بر وفق نظام عالم علمی در ذات الهی است.

در مسئله «خلقت» شاهکار ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مشایی متدین به وحی این است که با طرح مسئله «امکان ذاتی» و «حدوث ذاتی» ماسوای باری تعالی، به جمع بین رأی ارسطو که قائل به قدم زمانی عالم مادی و حرکت است و مفهوم «خالقیت» خداوند در صیغه دینی آن که به معنای «خلق مسبوق به عدم» است، می پردازد.

کلیدواژه: واجب الوجود - علت اولی - نامتناهی - مبدأ اولی - ممکن الوجود - وجود - بساطت - وحدت - خیر محض - حق - جمال محض - تعقل - مجرد محض - فعلیت - قادر - حیات - حکیم مطلق - خلقت - نظام احسن - فاعل مختار - فلسفه مشائی - قدیم ذاتی - فلسفه مشرقی.

Keywords: Necessary Existent First Cause Infinite First Principle Contingent Being Simplicity Unity Pure Good The Truth Absolute Beauty Intellection Absolute immaterial Powerful Life Absolute Wise Creation The Best Order Free Agent Peripatetic Philosophy Eternal in itself Oriental Philosophy.

مقدمه

سؤال از مبدأ پیدایش هستی دغدغه دائمی فلاسفه و متکلمین بوده، هر یک نهایت مساعی خویش را جهت رهبرد عقل به مبدأ نخستین وجود به کار گرفته‌اند. در طول تاریخ منادیانی بوده‌اند که از طریق وحی ارتباط با مبدأ اولی داشته، او را با تمام ویژگی‌هایش به بشر معرفی کرده و عقل را در رهیافت به خدای واقعی یاری رسانیده‌اند. در میان گرویدگان به انبیای الهی و پیروان کتب آسمانی، فیلسوفان و متکلمانی بوده‌اند که با بهره‌گیری از مکتب عقلانی ارسطو سعی در تبیین اصول و ضروریات اعتقاد و حیانی داشته، خواست آنان پایه‌گذاری فلسفه‌ای بوده که نواقص و محدودیت‌های عقل بشر را با استمداد از وحی تکمیل و جبران نموده، بشر را به قله رفیع شناخت هرچه حقیقی‌تر نسبت به مبدأ هستی برسانند.

در این باب در میان فلاسفه مسلمان، ابن‌سینا از جایگاهی ویژه و درخشان برخوردار است. او با تعمق در افکار و آراء فلسفی ارسطو در صدد اثبات وجود خدا و شناخت صفات و ویژگی‌های او در راستای تعالیم وحی برآمد.

مقاله حاضر مروری بر دیدگاه ابن‌سینا در باب شناخت خدا و خواص وجودی و اوصاف اوست.

جایگاه بحث از خدا:

ابن‌سینا ثابت می‌کند که هیچ علمی جز فلسفه اولی نمی‌تواند متکفل بحث از خدا باشد. چون فلسفه اولی تنها علمی است که موضوعش اعمّ موضوعات است و می‌تواند از چیزهایی بحث کند که کاملاً مفارق از ماده‌اند.^۱ البته موضوع فلسفه اولی «موجود مطلق» است، اما از آنجا که موجود مطلق به «ماهو مبدء» و «ما هو ذو مبدء» تقسیم می‌گردد، این دو قسم از عوارض موجود مطلقند که همین خود مصحح بحث از مبادی وجودی و علل اشیاء در فلسفه اولی است.^۲ پس، از واجب تعالی که مبدأ جمیع موجودات و معلولات است، می‌توان در این علم بحث کرد و تمام علوم جزئی دیگر به دلیل اینکه تنها درباره یک نوع یا جنس خاص از موجودات بحث می‌کنند، نمی‌توانند عهده‌دار بحث از وجود باری تعالی باشند. اصلاً شیخ الرئیس دلیل اجل بودن فلسفه نسبت به سایر علوم را همین می‌داند که در این علم از اشرف موضوعات یعنی خدا، وسائط فیض و ... سخن به میان می‌آید.^۳

برهان پذیر بودن اثبات وجود خدا:

در قلمرو علم حصولی شناخت خدا و اثبات او بدیهی نیست، بلکه نیازمند به برهان و استدلال است. از نظر ابن‌سینا چون واجب الوجود علت ندارد، اقامه برهان لم بر او محال است: «... ولا برهان علیه لأنه لا علّة له و لذلك لا لمّ له ...»^۴. البته شیخ در «برهان شفا»^۵ پس از بیان اقسام برهان «انّی» اثبات می‌کند که استدلال از مصنوع به صانع در تحلیل دقیق، برهان لم و مفید یقین است. ظاهراً جمع بین این دو رأی شیخ در سخن علامه فقیه سید محمد حسین طباطبایی است که در فلسفه الهی برهان لم راه ندارد، بلکه تنها آن قسم از برهان «انّ» که در آن از احد متلازمین پی به متلازم دیگر می‌بریم، راه دارد.^۶

حدود شناخت خدا:

از نظر ابن سینا شناخت واقعی خدا تنها برای اندکی از انسان ها امکان پذیر است. حتی انبیای الهی مکلف نیستند که تمام ویژگی های واجب تعالی را با مردم عادی در میان گذارند، چون حاصل آن جز تشویش ذهنی و با زماندن از زندگی روزمره آنان نیست.^۷ ابن سینا تاکید و تصریح دارد که برای همین افراد قلیل هم درک ذات خداوند، ممکن نیست. چون خدای تعالی بسیط ترین موجودات است و ادراک ابسط الاشیاء فوق توان انسان است، انسان تنها می تواند به لازمی از لوازم او یا خاصه ای از خواص او پی ببرد و اخصّ لوازم او وجوب وجود است.^۸ از همین روست که در غالب موارد از باری تعالی با عنوان «واجب الوجود» یاد می کند.

براهین اثبات وجود خدا در فلسفه ابن سینا:

ابن سینا در اثبات وجود باری تعالی دو برهان اقامه می کند؛ یکی برهان «وسط و طرف» در «شفا» و دیگری برهان «وجوب و امکان» در دیگر آثارش. زمینه های برهان وسط و طرف در آثار ارسطو^۹ و نیز فارابی^{۱۰} بوده است و کلام شیخ در «شفا» ناظر به کلام این دو بزرگوار است. مبانی این برهان اصل معیت علت و معلول است، مطلقیت علت اولی و یکی بودن حکم همه واسطه ها است. تقریر برهان چنین است که از آنجا که علت اولی مطلقه است و معلول اخیر هم مطلقه است و از طرفی همه واسطه حکم یک واسطه را دارند، ناگزیر سلسله معلول ها منتهی به طرف است و فرض سلسله نامتناهی بدون طرف با اصل فرض ما تناقض دارد، یعنی بدیهی است که تصور وسط بدون طرف محال است.^{۱۱} در ادامه جهت تکمیل برهان خویش اثبات می کند که از میان علل چهارگانه تنها علت فاعلی شایستگی علت اولی بودن را دارد. پس علت نخستین تنها می تواند علت فاعلی باشد که در نظام هستی بر همه علل و معلول ها تقدم دارد. او تصریح می کند که علت اولی باید مطلق باشد به این معنا که کل ماسوا که ممکن الوجودند و لیسیت ذاتی دارند، وجوب وجود خود را از ناحیه همین علت اولی می گیرند و نه تنها همه فاعل ها به او منتهی می گردند، همه غایات نیز به او می رسند. پس او هم مبدأ المبادی و هم غایة الغایات است.^{۱۲}

ملاصدرا این برهان ابن سینا را متقن ترین برهان در باب ابطال تسلسل علل فاعلی می داند.^{۱۳}

برهان دیگر شیخ بر اثبات وجود باری تعالی، برهان وجوب و امکان است. مفصل ترین صورت برهان در «المبدأ و المعاد»^{۱۴} و «النجاة»^{۱۵} است که با بیانی واحد ضمن اثبات حدوث ذاتی ممکنات، واجب الوجود را هم به عنوان علت محدثه و هم به عنوان علت مبقیه ممکنات اثبات می کند. در «تعلیقات»^{۱۶} به صورت مختصرتری موجود را به واجب و ممکن تقسیم کرده، در نهایت وجود یک واجب بالذات را نتیجه می گیرد. در «رسالة العرشیه»^{۱۷} پس از معرفی ممکن الوجود به عنوان موجودی که در وجود خود علتی ندارد، برهان را با استفاده از اصل «امتناع ترجیح بلا مرجح» به صورت بسیار مختصر بیان می کند. در «الاشارات و التنبیها» به دو وجه اجمالی^{۱۸} و تفصیلی^{۱۹} به بیان برهان می پردازد و در همین اثر است که در نحوه تقریر خویش در اثبات واجب تعالی می بالد.^{۲۰}

ابن سینا در این برهان بعد از پذیرش اصل واقعیت^{۲۱} با استفاده از اصول بدیهی منطقی و با یک بررسی فلسفی به استدلال می پردازد. بدین ترتیب که هر موجود به حکم عقل یا قائم به ذات خود و به تعبیر او واجب الوجود است و یا این که وجود او مستفاد از غیر و قائم به غیر و به تعبیر او ممکن الوجود است و هیچ موجودی را نمی توان یافت که از یکی از این دو حال خارج باشد. اگر موجود مورد بحث واجب الوجود باشد که مطلوب ما

حاصل است و نیازی به ادامه استدلال نیست^{۲۲}، اما اگر ممکن الوجود باشد، با توجه به تعریف و تحلیل مفهوم امکان، وجود ممکن باید مستند به علت و مرجحی باشد. زیرا نسبت ممکن الوجود به وجود و عدم مساوی است و از خود هیچ گونه اقتضایی در جانب وجود یا عدم ندارد.^{۲۳} از طرف دیگر وجود علل غیر متناهی در زمان واحد محال است. یعنی نمی شود که وجود ممکن مفروض، معلول ممکن دیگری باشد که آن هم خود معلول یکی دیگر باشد و همین طور ادامه یابد، زیرا تسلسل علل تا بی نهایت محال است.^{۲۴} پس این سلسله لزوماً باید به یک علت اولایی منتهی گردد.^{۲۵}

امتیاز مهم این برهان این است که نه هیچ موجودی و نه هیچ صفتی از صفات موجودات مثل نظم، حرکت و یا حدوث مخلوقات واسطه برای اثبات حق تعالی نشده اند، بلکه نحوه استدلال صرفاً مبتنی بر پذیرش واقعیت است که لازمه خروج از سفسطه است. به این ترتیب می توان گفت که این برهان سرآغازی برای خدا شناسی با روشی نو است که تقریر کامل تر آن را ملاصدرا تا علامه طباطبایی به دست گرفتند. از همین رو شیخ الرئیس به بیان برتری راهش در اثبات واجب الوجود می پردازد:

«بنگرید که بیان ما در باب وجود خداوند و نیز توحید و تنزیه او از نقائص، چگونه بی نیاز از اعتبار مخلوق یا فعل اوست، هر چند نیز دلیل [دیگری] بر وجود خداوند است، اما راه ما استوارتر و با ارزش تر است. اگر ما نفس وجود را به گواهی دادن فراخوانیم، از همان جهت وجودی خود بر ثبوت خداوند گواهی می دهد و از رهگذر آن بر صفات او دلالت می کند. در کتاب الهی به این برهان ما اشاره شده است: «ما نشانه های خود را در آفاق و انفس به آنان نشان می دهیم تا معلوم شود که خداوند حق است.»^{۲۶} این سخن البته در باره گروهی دیگر است و آنکه اشاره شده که «آیا کفایت نمی کند که خداوند بر هر چیزی گواه است.»^{۲۷} و این شیوه خاص صدیقین است که خدا را شاهد بر هر چیزی می گیرد نه اینکه چیزی را دلیل بر وجود خدا بگیرند.»^{۲۸}

خواجه نصیر طوسی ذیل عبارت شیخ می فرماید: متکلمان از طریق حدوث اجسام و اعراض بر وجود خدا استدلال می کنند و با ملاحظه احوال مخلوقات بر صفات او یکی یکی استدلال می کنند. حکمای طبیعی از طریق وجود حرکت بر محرک استدلال کرده و از طریق امتناع اتصال محرکات لایتناهی بر وجود محرک اول و از آنجا بر وجود مبدأ اولی استدلال می کنند. اما علمای الهی با نظر در خود وجود و اینکه وجود یا واجب است یا ممکن بر وجود واجب استدلال می کنند. بعد با نظر در آنچه لازمه وجود یا امکان است بر صفات او استدلال کرده، بعد از طریق صفات او بر کیفیت صدور افعال از او یکی پس از دیگری استدلال می کنند. شیخ خاطر نشان می سازد که این راه بر راه متکلمان و علمای طبیعی ترجیح دارد و از آنجا که طریقه مشائین صادق ترین راه است آن را «صدیقین» می نامد.»^{۲۹}

برهان «وجوب و امکان» ابن سینا یکی از بهترین براهین فلسفی اثبات وجود خداست که از استحکام منطقی برخوردار است. به همین دلیل اساس بسیاری از تقریرهای مختلف برهان پس از آن گردید. در شهرت آن همین بس که کمتر کتاب فلسفی یا کلامی را می توان یافت که در بحث از اثبات واجب تعالی تقریری از آن نداشته باشد. مقدمات این برهان فلسفی محض است و نیازی به علوم تجربی ندارد.

این چنین نیست که این دو برهان شیخ هر یک مسیر جداگانه‌ای را در اثبات وجود باری تعالی ببیند، بلکه قابل جمع به صورت برهان واحدی هستند. برهان «وسط و طرف» شیخ در «شفا» را می‌توان به عنوان مقدمه در برهان «وجوب و امکان» به عنوان دلیلی بر امتناع تسلسل عللی که همگی ذاتاً ممکن الوجودند، اخذ کرد.

خواص و لوازم واجب الوجود از دیدگاه ابن سینا:

از نظر ابن سینا وجوب وجود از اخص لوازم ذات باری تعالی است و هیچ یک از لوازم بر آن پیشی نمی‌گیرند. چون سایر خواص لوازم و نیز صفات از تأمل در معنای عمیق وجوب وجود به دست می‌آید. وجوب وجود همچون دیگر مواد ثلاث بدیهی و در میان آنها اولی به تصور است.^{۳۰} وجود از لوازم ماهیت است نه مقومات آن، اما در مورد باری تعالی که غیر از همان آئیتش ماهیتی ندارد می‌توان گفت که حقیقت او همان وجود است ولی با این وصف که تأکد وجود است و این به معنای تخصیص وجود با معنای تأکد نیست، بلکه او معنایی است که اسمی ندارد و از او به تأکد وجود تعبیر می‌شود.^{۳۱} شیخ وجوب وجود را شرح الاسم خداوند شمرده، ذات او را منزله از تعریف به حد و رسم می‌داند.^{۳۲} تعریف شرح الاسمی او از واجب الوجود، موجودی است که از فرض موجود نبودن او محال لازم می‌آید. در مقابل، ممکن الوجود آن است که از فرض موجود نبودن او محالی لازم نمی‌آید.^{۳۳}

واجب الوجود هیچ گونه حالت انتظاریه‌ای ندارد و هر چیزی که امکان عام برای او ممکن است، بالفعل و بالوجوب برای او حصول دارد. پس هیچ کدام از صفاتی که ذاتی اوست، حالت منتظره ندارند. نه اراده منتظره دارد، نه علم منتظره دارد، بلکه او همچنان که واجب الوجود است واجب، العالمیه، واجب القادریه، واجب الاراده و ... نیز هست.^{۳۴}

ابن سینا بر آحادی الذات بودن و بساطت واجب الوجود تأکید دارد. احدی الذات یعنی اینکه بسیط محض است، جزء ندارد و هیچ نوع کثرتی در او راه ندارد. چون کثرت محدودیت می‌آورد. ذات او مبرای از همه انحای ترکیب است. یعنی هیچ یک از اجزای خارجی، حدیه، ذهنیه، مقداریه، ماهیت و وجود و نیز وجدان و فقدان را ندارد. چون اگر واجب الوجود مرکب از دو یا چند چیز باشد، اولاً وجوب او به سبب آنها بوده، ثانیاً یکی از آنها یا همه آنها بر او تقدم خواهند داشت که هر دوی اینها محال است.^{۳۵}

شیخ وحدت واجب الوجود را اخص لوازم وجوب وجود او می‌داند.^{۳۶} او در تمام آثارش هر جا که سخن از خدا و اثبات وجود او به میان می‌آورد، از وحدت او نیز سخن می‌گوید. در رساله «تفسیر سوره توحید» آنجا که «أحد» را معنا می‌کند، می‌گوید: اینکه خداوند در خصوص ذاتش «أحد» را به کار می‌برد، مبالغه در وحدت است و تحقق این معنا از وحدت، در صورتی است که مرتبه کامل تر از آن ممکن نباشد و واحد مقول به تشکیک باشد.^{۳۷} او در مواضع متعددی «واحد» را در معانی زیر در خصوص باریتعالی به کار می‌برد:

۱ - وجود او تام است، یعنی او واحد است به جهت تمامیت وجودش و در هیچ کمالی حالت انتظاریه ندارد تا به سبب آن کامل گردد.^{۳۸}

۲ - بسیط است و هیچ یک از انواع انقسام را نمی‌پذیرد.^{۳۹}

۳ - از جهت مرتبه وجودی نیز واحد است و در ساحت او شریک و همتایی راه ندارد.^{۴۰}

ابن سینا در آثار خود به نحو مبسوطی به بحث از توحید واجب و اثبات وحدانیت او پرداخته، براهین متمایزی در این باب تقریر کرده است. در «اشارات»،^{۴۱} «نجات»،^{۴۲} «مبدأ و معاد»،^{۴۳} «تعلیقات»^{۴۴} به نحوی مفصل و در «عیون الحکمة»،^{۴۵} «رساله عرشیه»^{۴۶} و «دانش نامه علائی»^{۴۷} به نحو مختصرتری به بحث از توحید واجب الوجود پرداخته است. او در «شفا» در دو موضع به بحث از توحید واجب می پردازد؛ یکی در «مقاله اول» پس از اینکه موجود را به واجب و ممکن تقسیم می کند، به عنوان یکی از احکام واجب الوجود با سه برهان ثابت می کند که واجب الوجود تنها یک مصداق می تواند داشته باشد. یکی هم در «مقاله هشتم» که اختصاص به «الهیات بالمعنی الأخص» دارد. در آنجا پس از اثبات مبدأ اولی فاعلی به اثبات توحید او به عنوان اهم خواص و لوازم او می پردازد. مهم ترین براهین او در این باب عبارتند از: برهان «هذیت و تعین»^{۴۸} برهان «از راه ملاک اثنبیت»^{۴۹} برهان از راه «استحاله اشتراک معنوی وجوب وجود»^{۵۰} و برهان از راه «انواع میز»^{۵۱}.

در «شفا»،^{۵۲} «اشارات»،^{۵۳} «رساله عرشیه»^{۵۴} و «دانش نامه علائی»^{۵۵} با براهینی ثابت می کند که ماهیت واجب تعالی همان اثبت اوست. یعنی حقیقت او همان هستی اوست، نه اینکه حقیقت او چیزی باشد که هستی بر او عارض شده باشد و به تعبیر حکما: «ماهیتُه اثبتُه». بعد به عنوان نتیجه ای مترتب بر این بحث می فرماید که باری تعالی مجرد الوجود است^{۵۶}؛ یعنی وجود صرف و محض است، بلکه خود عین تفرُّر وجود است.^{۵۷} او مرتبه «فوق تمام» وجود را مختص به واجب الوجود می داند. زیرا او ذاتی است که نه تنها وجود شایسته خویش را داراست، بلکه وجود از او به سایر موجودات تفضُّل می یابد:

«... بل الواجب الوجود فوق التمام لأنه ليس انما له الوجود الذي له فقط،

بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده و له فائض عنه.»^{۵۸}

ابن سینا باری تعالی را هم در مورد ذات و هم در مورد افعال، خیر محض می داند. ذات او از آن نظر خیر است که وجود محض است و هر گونه کمال و جمالی بالفعل برای او حاصل است. نیز از آن نظر که مفید هر وجود و هر کمال وجودی است، خیر است.^{۵۹} او سه معنا برای «حق» ذکر می کند و واجب الوجود را عالی ترین مصداق آن می داند؛ هم از نظر مطلق واقعیت و وجود داشتن، هم از نظر دوام وجودی و هم از نظر مطابقت تصدیق ذهنی با واقع و نفس الامر که البته همه این معانی به وجوب وجود او ارجاع داد.^{۶۰} بعد از تقسیم علل به فاعلی، غایی، مادی و صوری، به عنوان اولین ویژگی واجب الوجود ثابت می کند که او هیچ علتی ندارد.^{۶۱}

وقتی ثابت شد که واجب الوجود، وجود محض است و ماهیت دیگری ندارد، اجزای ماهیت را هم ندارد، پس نه جنس و نه فصل دارد. در نتیجه «حدّ» یعنی تعریف به جنس و فصل را هم ندارد.^{۶۲} نیز هیچ گونه ضدّ^{۶۳} و مثلی ندارد.^{۶۴}

از نظر ابن سینا واجب الوجود، خیر مطلق است و همه موجودات به عشق غریزی، عاشق خیر مطلقند و از آنجا که او مُدرک ذات خویش است و این ادراک، بالفعل، بالذات و دائمی است، پس عشق او به ذاتش کامل ترین عشق هاست.^{۶۵} چون هیچ کمالی برتر از ذات او نیست و او دارای جمال و بهاء محض است.^{۶۶} از اثبات واجب الوجود و وحدانیت او «اول» بودن او به دست می آید. چون معنای وجوب وجود و وحدانیت این است که وجود همه ممکنات به او منتهی گشته، همه چیز از او صادر می گردد. بدین ترتیب او بر همه چیز تقدّم داشته، کل ماسوا در مرحله متاخر از وجود او قرار می گیرد و این همان «اول» بودن اوست. «آخر» بودن او نیز بدان معناست که موجودات در سلسله مراتب وجود، رجعت به او دارند و اهل سلوک نیز سیر به سوی او دارند.^{۶۷} خدای متعال قدیم

است به این معنا که سابقه عدم ندارد و وجود او از ناحیه غیر نیست. اما کل ماسوا حادثند، زیرا که سابقه عدم دارند و وجود آنها از ناحیه اول تعالی است.^{۶۸}

اوصاف خدا از نظر ابن سینا:

در تحلیل دقیق، صفات باری تعالی یا به سلب بر می‌گردد، مثل: واحد، قدیم و... یا به اضافه، مثل: قادر، حی و... و یا تلفیقی از سلب و اضافه است، مثل: اراده، خیر و... که در تمام اینها جز وجود و هستی محض چیزی نیست.^{۶۹}

از نظر شیخ بین اوصاف الهی تغییری نیست؛ بلکه تنها اختلاف اعتباری داشته، در متن واقع همه عین وجود واجب تعالی هستند.^{۷۰} نیز استدلال می‌کند که اوصاف الهی زائد بر ذات او نیست، چون به جمع قبول و فعل در ذات می‌انجامد که محال است.^{۷۱} اوصاف خدا مصداقاً عین یکدیگرند، پس خللی به بساطت ذات او وارد نمی‌آید و ذات او متکثر به تکثر صفات نمی‌گردد... پس قدرت او عین حیات او و حیات او عین قدرت اوست و این دو یک چیزند. یعنی او از همان حیث که قادر است حی است و از همان حیث که حی است، قادر است و در مورد دیگر صفات نیز چنین است.^{۷۲} معنا و مفهوم او صاف کمالیه در مورد باری تعالی به نحو اعلی و اشرف از مخلوقات صدق می‌کند^{۷۳} و هیچ کمالی فوق کمال الهی متصور نیست و او غایت هر کمالی است.^{۷۴}

یکی از اوصاف کمالیه و اسماء حسناى خداوند «عالم» بودن اوست.^{۷۵} حقیقت علم عبارت از حضور چیزی برای خود است و این حضور در صورتی است که شیء وجود جمعی و مجرد داشته باشد. ذات حق، مادی نیست، پس به ذات خود علم دارد، یعنی عقل محض است. از طرفی هر معقولی هم تا مجرد از ماده نباشد، مورد تعقل و علم واقع نمی‌گردد. پس ذات واجب الوجود هم عاقل خود و هم معقول خود است.^{۷۶} در مورد نحوه تبیین علم باری تعالی نسبت به مخلوقات ابن سینا دشواری موقع را به خوبی تشخیص داده، نهایت جهد و دقت علمی خویش را به کار می‌برد. برهان او بر اثبات علم واجب تعالی به غیر چنین است:

ذات واجب تعالی - چون مجرد محض است - عالم به خود است.

- ذات او مبدأ و علت جمیع اشیاء است.

- علم به علت موجب علم به معلول است. پس: ذات واجب تعالی عالم به جمیع اشیاء است و از آنجا که واجب تعالی علم به اسباب و علل دارد، ضرورتاً به مسببات و معلولات آنها هم علم دارد، حتی اگر از امور زمانیه جزئی، عودات و حرکات باشند.^{۷۷} پروردگار متعال با مبدئیت خود برای اشیاء نسبت به آنها و معلول ها و لوازم آنها و نتایج آنها به طور تفصیلی و با ترتیب نظام علی و معلولی به مؤدی الیه هر موجودی علم دارد.^{۷۸}

ابن سینا با استناد به آیه شریفه: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ»^{۷۹} تصریح دارد که خداوند به تمام جزئیات علم دارد، چون اگر چیزی از موجودات جزئی بر او مخفی باشد، لازم می‌آید که در علم او چیزی بالقوه باشد که هنوز به فعلیت نرسیده باشد و تنها هنگام ادراک وجود آن جزئی به فعلیت برسد. دلیل دیگر اینکه چیزی که حادث می‌گردد با قدرت خدا حادث شده یا نه، اگر خدا علم به او نداشته، پس با قدرت او حادث نشده، بنابراین لازم می‌آید که خدایی غیر از او باشد که این موجود به قدرت او حادث شده باشد که متعالی از این معانی است.^{۸۰} او به هر فردی به وجه کلی و بسیط علم دارد و به وقتی که جزئی در آن حادث می‌گردد، به وجه کلی علم دارد. او احوال و افعال هر شخصی را به وجه کلی و لایتغیر می‌داند و این علم او با زوال شیء

جزئی شخصی زائل نمی‌گردد. گذشته، حال و آینده در علم او راه ندارد و تمام اشخاص در علم او متمایزند: «الاشخاص کُلُّها متمیِّزةٌ فی علم الله».^{۸۱}

البته موجودات جزئی زمانی با همان صورت جزئی و متغیر، متعلق علم الهی قرار نمی‌گیرند. چون لازم می‌آید ذات خدا محل متغیّرات و متضادات باشد. از این رو اثبات چنین علمی برای باری تعالی مستلزم وجود نقص در اوست.^{۸۲} ابن سینا در پی راه حل این مشکل می‌فرماید که علم به جزئیات به دو گونه است؛ یک بار «علی نحو جزئی» و یک بار «علی نحو کلی» است. «علی نحو جزئی» در مورد علم حصولی انسان به اشیای خارجی است که به تبع تغییر معلوم خارجی، علم هم دستخوش تغییر می‌گردد. نوع دیگر علم به جزئی «علی نحو کلی و لایتغیر» است.^{۸۳} بعد می‌فرماید که علم واجب تعالی به جزئیات از نوع دوم است و او هر چیزی را به نحو کلی تعقل می‌نماید. با این بیان که از روی علم به مبادی و اسباب به مسبب با تمام دقائق آن علم دارد، حتی قبل از تحقق وجود خارجی مسبب، لکن به نحو کلی. مثل آنجا که منجم از روی قاعده و ضابطه به تحقق فلان کسوف خاص با تمام جزئیات زمانی و غیر زمانی آن علم دارد.^{۸۴}

از نظر ابن سینا علم خدا به اشیاء به واسطه یک سلسله صورت است، ولی نه صورت‌هایی که از معلوم گرفته شده باشند، بلکه صورت‌هایی که معلوم از آنها گرفته شده است. علاوه بر اینکه شیخ صور مرتسمه را عین ذات حق نمی‌داند تا تکثر و ترکیب ذات لازم آید، بلکه از نظر او این صور لازم و عارض ذاتند، یعنی در مرتبه موخر از ذات و البته مقدم بر اشیائند.^{۸۵} لازمه عقل بسیط باری تعالی که عین ذات اوست، معقولات مفصل او هستند که این لوازم، هیئاتی در باری تعالی هستند.^{۸۶} علم خدا به این صور بی واسطه و حضوری است. خداوند با یک علم واحد بسیط به این صور علم دارد، نه اینکه اختلاف صور موجب کثرت علم الهی گردد. باری تعالی ذات خود را از آن حیث که شأنیت افاضه هر وجودی را دارد، درک می‌کند و ادراک ذات، موجب ادراک امر لازم ذات است که همان صدور معقولات از اوست. این صور از او فائزند، نه اینکه در او تقرّر داشته باشند. رابطه این صور نسبت به ذات الهی، رابطه فعل به فاعل است، نه رابطه حال به محل. همچنانکه وجود خدا عین علم او به ذات خود است، صور معقوله هم حیثیت صدورشان از واجب تعالی عین علم او به آنهاست، یعنی وجود و تعقل آنها در صقع ربوبی یکی است.^{۸۷}

علم واجب تعالی به اشیاء به نحو عقل بسیط اجمالی است، یعنی معقول بودن اشیای متکثر به نحو بساطت، اجمال و وحدت در یک مرتبه‌ای است که معقولات به نحو تفصیل موجود نیستند. در این عقل بسیط، تقدّم و تأخّر و نیز کثرت و ترکّب بین صور مطرح نیست. این عقل بسیط اجمالی خلّاق صور تفصیلیه است. با این بیان واجب تعالی در مرتبه ذات، علم به اشیاء دارد، بدون آنکه کثرتی در مرتبه ذات لازم آید.^{۸۸} علم واجب تعالی به اشیاء از ناحیه ذات اوست، نه اینکه از خارج عارض بر او شده باشد، چون در غیر این صورت لازم می‌آید که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات نباشد.^{۸۹}

ابن سینا تصریح دارد که علم واجب الوجود به اشیاء باید از نوع علم «فعلی» باشد، یعنی علم او مستفاد از وجود اشیاء نیست، چون او خود به آنها افاده وجود می‌کند و به فیضان آنها از خود علم دارد. پس همین علم او به موجودات، سبب وجود آنهاست.^{۹۰}

از دیگر اوصاف مدح و کمال پروردگار، «قادر» بودن اوست.^{۹۱} اگر معنای وجوب وجود را با اضافه صحت وجود غیر از او لحاظ کنیم «قادر» بودن او به دست می‌آید.^{۹۲} قادریت خدا به سبب امری خارج از او و یا به جهت

غایتی خارج از او نیست، بلکه او «لذاته» قادر است و اصلاً قدرت او عین ذات اوست.^{۹۳} از آنجا که اوصاف الهی عین یکدیگرند، قدرت خدا عین علم اوست. چون مبدئیت او برای نظام هستی، عین علم او به آن است.^{۹۴} او «مرید» بودن خداوند را از صفات مؤلف از سلب و اضافه می‌داند. یعنی تنزه از ماده که امری سلبی است و مبدئیت نسبت به نظام هستی که امری اضافی است.^{۹۵} از نظر او اراده الهی ذاتاً و مفهوماً عین علم اوست.^{۹۶} «حی» بودن خدا بدان معناست که او دارای تمام معلومات و مُدركات بوده و فاعل تمام افعال است.^{۹۷} شیخ تأکید دارد که حیات خدا همان علم اوست و صفتی عارضی برای او نیست، بلکه ذاتی اوست.^{۹۸} از نظر او حیات حقیقی از آن خداست زیرا او عالی‌ترین لذت را از ادراک ذات خویش دارد.^{۹۹} «متکلم» بودن خدا بدان معناست که علوم از او بر صفحه دل پیامبر (ص) به وساطت «عقل فعال» و فرشته مقرب، فائض می‌گردد. پیامبر (ص) علم غیب را از حق تعالی به واسطه فرشته می‌گیرد. و قوه تخیل او آن علوم را تلقی کرده، به صورت حروف و اشکال مختلف متصور می‌گرداند. بعد این عبارات و صور در لوح نفس او منتقش می‌گردد. از آن صورت منتقش گاه با عبارت عبری و گاه با عبارت عربی تعبیر می‌گردد. پس مصدر و سرچشمه یکی است، اما مظهر و جلوه متعدّد است.^{۱۰۰} نتیجه اینکه صفت «متکلم» نیز ارجاع به علم او دارد.

شیخ «سمیع و بصیر» بودن اول تعالی را نیز به «علم» او ارجاع می‌دهد. اگر متعلق او مسموعات باشد «سمیع» نامیده می‌شود و اگر مبصرات باشد «بصیر» نامیده می‌شود.^{۱۰۱}

اما «جود» خدا منبعث از اراده فعلی اوست، بدین معنا که هر گونه غرض و عوضی از فعل او منتفی است. او افاده وجود به غیر می‌کند، بدون اینکه عوضی بخواهد و یا غرض مدح و ثنا و یا تخلّص از دم داشته باشد.^{۱۰۲} «ملک» بودن خدا بدان معناست که خودش از هر چیزی بی نیاز است، اما هیچ چیزی در هیچ امری بی نیاز از او نیست. چون هر چیزی از اوست، پس هر چیزی مملوک اوست.^{۱۰۳} خداوند «حکیم مطلق» است بدان معنا که اکمل مراتب علم به حقایق اشیاء را داراست و نیز کسی جز او معرفت تامّ و حقیقی به ذات او ندارد، پس حکیم حقیقی تنها اوست.^{۱۰۴}

آفرینش از نظر ابن سینا:

در فلسفه ارسطو خلقت جایگاهی ندارد. از این رو خدای ارسطو با خدای ادیان توحیدی تفاوتی بس عظیم دارد. در فلسفه یونانی نه بحث از وجود دادن و نه مسئله علت تامّه به معنای علت موجد مطرح بوده است. اصولاً نزد ارسطو علت نه به معنای ایجاد کننده، بلکه به معنای چیزی است که معلول، مدیون یا وام دار آن است. از نظر یونانیان چیزی از چیزی به وجود نمی‌آمده و خلق نمی‌شده است. اما در فلسفه اسلامی به تبع طرح مسئله «خلقت»، علت هم علت موجد می‌شود. یعنی علت تامّه در مفهوم علت ایجاد می‌شود. یکی از پیامدهای مسئله «خلقت» است. علت نزد ارسطو علت طبیعی بوده و حال آنکه ابن سینا بین علت طبیعی (فاعل محرک) و علت فلسفی (ایجاد) تمایز قائل می‌شود. ارسطو از آفریدگاری خدا سخنی نگفته است. مفهوم طبیعت در فلسفه ارسطو اقتضای ضرورت می‌کرد، به نحوی که اراده خدا هیچ‌گونه مداخلیتی در آن نداشت.

اما ابن سینا به عنوان فیلسوفی مسلمان و معتقد به وحی جهت رفع نقیصه خدای ارسطو در صدد بحث از خالقیت خدا برآمد. از نظر او خداوند فاعل «بالعنايه» است. عنایت به این معناست که اول تعالی لذاته علم به نظام احسن و خیر بودن آن دارد و لذاته علت آن خیر است و رضایت بدان دارد. بدین ترتیب عالم هستی به گونه‌ای

آفریده می‌شود که در مجموع بهتر از آن ممکن نیست.^{۱۰۵} عالم هستی مطابق معلوم حق تعالی به بهترین نظام موجود می‌شود، بدون اینکه قصد و طلبی از جانب او در کار باشد. پس همین علم باری تعالی به صحت ترتیب موجودات در کُل، سرچشمهٔ افاضهٔ خیر در کُل هستی است.^{۱۰۶}

در منظر ابن‌سینا ایجاد کل هستی از جانب خدا بر سیل هیچ قصدی نبوده است، چون عالی برای سافل، کاری را انجام نمی‌دهد.^{۱۰۷} غرض، علتِ فاعلیتِ فاعل است، در حالی که واجب الوجود بالذات، تام است و امکان ندارد چیزی غیر از ذات باعث صفتی در او گردد، چون لازم می‌آید که در رابطه با آن صفت، ناقص باشد.^{۱۰۸} بلکه او خود ذاتاً برای کل هستی هم فاعل و هم غایت است (هم مبدأالمبادی و هم غایه الغایات است).^{۱۰۹}

از نظر شیخ وجود عالم و پیدایش آن، لازمهٔ تعقل ذات است و در ذات اول تعالی مانع و کارهی برای صدور عالم از او نیست. ذات او عالم به این است که کمال و غلُو او به گونه‌ای است که خیر از او افاضه می‌گردد و پیدایش عالم، لازمهٔ جلال الهی اوست که لذاته معشوق اوست. فعل اولاً و بالذات حق تعالی این است که او ذات خود را تعقل می‌کند به اینکه مبدأ نظام خیر در هستی است، پس او عاقل نظام خیر است و اینکه این نظام چگونه شایسته است که باشد.^{۱۱۰} پیدایش هستی لازمهٔ وجود خدا و به تبع تعقل اوست. او فاعل کل هستی است به این معنا که هر موجودی از او فیضان می‌یابد و این فیضان، مابین ذات اوست و هر چیزی از او به نحو لزوم وجود می‌یابد. چون واجب الوجود بالذات از تمام جهات باید حالت وجوبی داشته باشد. پس اگر صدور موجودات از او به نحو وجوبی نباشد، باید حالتی برای او ایجاد شود که قبلاً نبوده است. در این صورت لازم می‌آید که واجب تعالی از جمیع جهات، واجب نباشد.^{۱۱۱} علم خدا مطابق همان ترتیبی که در مورد هر چیزی می‌داند، موجب اشیاء می‌گردد. اگر ترتیب ذاتی باشد به سبب ذات و اگر ترتیب زمانی باشد به سبب زمان. پس اشیاء به همان نحوه‌ای که متمثل در علم اویند، واجب می‌گردند.^{۱۱۲}

از نظر ابن‌سینا خداوند فاعل موجب نیست، بلکه فاعل مختار است، چون در غیر این صورت لازم می‌آید که آفرینش جهان از روی رضایت او نبوده باشد:

«... الله تعالی کان خلق هذا العالم مختاراً. فأنه ان لم نقل أنه کان مختاراً، کان ذلك منه عن غیر رضی به.»^{۱۱۳}

راه حل ابن‌سینا برای سازگاری دستاوردهای فلسفهٔ مشایی در مورد اصل مُسَلَّمِ قَدَمِ عالم از یک طرف و حدوث عالم و خلق مسبوق به عدم آن از طرف دیگر که از اصول یقینی و حیاتی است، تمایز بین قدیم ذاتی و قدیم زمانی و حادث ذاتی و حادث زمانی است. قدیم ذاتی موجودی است که ذاتاً نیاز به مبدأ ایجاد ندارد و قدیم زمانی موجودی است که آغاز زمانی ندارد. حادث ذاتی موجودی است که ذاتاً و ماهیتاً نیاز به مبدأ ایجاد داشته و حادث زمانی موجودی است که آغاز زمانی دارد و سابقهٔ عدم در زمان دارد. از نظر ابن‌سینا مفهوم مخلوق اعم از حادث ذاتی و حادث زمانی است. خلقت (بر خلاف نظر متکلمین) مشروط به عدم در زمان نیست، بلکه مشروط به عدم ذاتی است. چون تمام ماسوی... فی نفسه منعدم و هالکند و وجودشان از ناحیهٔ خدای تعالی است و چیزی که وجود، ذاتی آن است، سبقت وجودی دارد بر چیزی که وجودش از ناحیهٔ غیر است. پس تمام ماسوی... مسبوق به عدم ذاتی اند نه زمانی.^{۱۱۴}

از نظر ابن‌سینا مناط احتیاج موجود به علت، امکان ذاتی و وجوبِ غیری است، نه حدوث به معنای مسبوقیت به عدم و چنین معنایی هم در مورد حادث ذاتی و هم در مورد حادث زمانی صادق است. در این صورت، موجود هم در وجود و هم در بقاء نیازمند به علت است.^{۱۱۵} حادث ذاتی موجودی است که فی نفسه استحقاق عدم دارد و

وجودش از ناحیه غیر است و این وابستگی به غیر، مَقوم آن است. همچنان که استغناء از غیر، مَقوم واجب الوجود بالذات است و مَقوم شیء نمی‌تواند از آن جدا شود، چون ذاتی آن است. در این صورت چنین وجودی باید دائماً محتاج به علت باشد و در هیچ وقتی از اوقات بی نیاز از سبب نیست.^{۱۱۶} بر این مبنا ایرادی ندارد که موجودی که دارای امکان ذاتی است و به تعبیر دیگر «حادث ذاتی» است، دائمی الوجود بوده و از نظر زمانی، قدیم باشد.^{۱۱۷} اگر واجب الوجود از جمیع جهات واجب است، جایز نیست حالتی بر او عارض شود که قبلاً نبوده است. از طرفی مشخص شد که علت، ذاتاً موجب معلول است. پس لازمه دوام علت، دوام معلول است. یعنی اگر علت قدیم باشد، معلول او هم قدیم خواهد بود.^{۱۱۸}

ابن سینا کسانی را که معتقدند خداوند قبل از خلقت عالم، خلقی نداشته، تعبیر به مُعطله می‌کند و در مورد آنها می‌گوید: کسانی که قائل به تعطیلند یا می‌خواهند بگویند که قبلاً اصلاً امکان خلق نبوده و بعد ممکن شده که این مستلزم آن است که خدای خالق از عجز به قدرت و مخلوقات هم از امتناع به امکان - بدون هیچ علتی منتقل گردند و یا اینکه قبول دارند که خداوند قبل از خلقت این عالم هم قادر بر خلق عالمی بوده که تا خلق این عالم ادامه داشته و یا حتی بعد از خلق این عالم هم ادامه داشته که این هم نهایتاً به محال می‌انجامد. سرانجام شیخ نتیجه می‌گیرد که حرکتی وجود داشته که ابتدای زمانی نداشته، بلکه ابتدای آن از جهت خالق است و این حرکت، حرکت افلاک است...^{۱۱۹}.

در مکتب ابن سینا واجب بالذات واجب بالغير جریان واسطه ای است که «آفرینش» نامیده می‌شود. یعنی عمل خلقت، مستقیم نیست، بلکه به صورت سلسله مراتبی صدوری از علت اولی و واجب بالذات به عمل می‌آید. او بر اساس قاعده «الواحد» ثابت می‌کند که معلول بی واسطه واجب تعالی فقط یک عقل مفارق می‌تواند باشد.^{۱۲۰} بعد به دلیل جهات کثرتی که در عقل اول در نظر می‌گیرد طی سلسله مراتبی صدوری، مراتب مختلف عقول و افلاک صادر می‌گردند^{۱۲۱} تا به عقل دهم می‌رسد که جهات کثرتش می‌تواند وافی به پیدایش عالم کون و فساد باشد.^{۱۲۲}

شناخت عرفانی خدا نزد ابن سینا:

ابن سینا به عنوان رئیس فلاسفه مشایی شرق جهان اسلام به طرح مباحث عرفانی نیز پرداخته و بخشی از آثار خود را به این گونه مسائل اختصاص داده و این خود نمایانگر جنبه دیگری از نبوغ اوست. او در اواخر عمر خود کتابی به نام «منطق المشرقیین» تألیف کرد که خود مقدمه کتاب کلی تری بوده است. در آنجا نوشته است که تألیفات مشائی مشهور وی از قبیل «شفا» و «نجات» تنها نوشته هایی سطحی هستند که برای عامه مردم نوشته شده و پس از آن باید «فلسفه مشرقی» را بیان کند که آن را مخصوص برگزیدگان و خواص می‌داند و به همین جهت آن را «علم خواص» نامیده است.^{۱۲۳}

او در آغاز کتاب «منطق المشرقیین» خود را در مخالفت با پیروان فلسفه یونانی بی‌باک دانسته، می‌فرماید: «فهم فلسفه یونان آسان بوده و آنچه یونانیان آن سامان ابراز داشته‌اند، او در آغاز اشتغال به تحصیل و در عتفوان جوانی فراگرفته است.»^{۱۲۴} بعد او به نوعی دیگر از حکمت و دانش اشاره کرده که از طریقی غیر از حکمای یونان به دست آمده است. ظاهراً مراد او همان حکمتی است که در ایران باستان وجود داشته و بعد از او توسط شیخ اشراق سهروردی احیا شده است.^{۱۲۵}

نکته حائز اهمیت این است که ابن سینا انگیزه اشتغال خود به حکمت مشائی را عدم مخالفت با جمهور شمرده است. او می گوید: چون طالبان علم و حکمت برای فلسفه مشایی یونانیان اهمیت بسیار قائل بودند، نخواستیم با جمهور مخالفت نمایم. به همین جهت به تحصیل فلسفه مشایی پرداختیم و نواقص آن را تکمیل کردیم.^{۱۲۶} متأسفانه باقی این کتاب مفقود است و نمی توان دریافت که مقصود ابن سینا از این مقدمه شور انگیز چه بوده است. با وجود این در آثار او تألیفاتی را می بینیم که با نوشته های مشائی تفاوت داشته، نشانگر آن است که اینها پاره هایی از همان «فلسفه مشرقی» اوست که بنابر آن مقدمه در صدد بیان و توضیح آن بوده است.

علاوه بر «منطق المشرقیین» نمط نهم «اشارات و تنبیهات» که «مقامات العارفین» نام دارد و در آن بهترین بیان از عقاید تصوف آمده و نیز «رسالة فی العشق» و بالاخره سه داستان تمثیلی «حی بن یقظان»، «رسالة الطیر» و «قصه سلامان و آبسال» در این دسته از نوشته های او قرار می گیرند. از نظر فخر رازی «مقامات العارفین» «اشارات» از مهم ترین و با ارزش ترین مطالب این کتاب است، چرا که ابن سینا علوم و معارف صوفیه را در آن به نحوی مرتب نموده که پیش از او کسی چنین نکرده و بعد از او نیز کسی بر آن نیفزوده است.^{۱۲۷}

ابن سینا در آنجا راه سیر و سلوک عملی را برای شناخت خدا بیان داشته «زهد و عبادت» را مقدمه عملی عرفان می داند. هدف ذاتی عارف فقط حق است و اگر اراده او به غیر حق تعلق گیرد، آن نیز به خاطر حق است. نخستین مرتبه سلوک عرفانی «اراده» است. سپس عارف نیازمند «ریاضت» است و «ریاضت» متوجه سه هدف است: اول؛ دور ساختن غیر حق از راه حق. دوم؛ تابع ساختن نفس اماره نسبت به نفس مطمئنه و سوم؛ تلطیف درون برای تنبئه و آگاهی. آنجا که «اراده» و «ریاضت» به حد خاصی رسید، خلسه هایی از مشاهده نور حق برای عارف حاصل می گردد که بهجت زرا و وجد آوردند. این حالت نزد عرفا «اوقات» نامیده می شود. این اتصال به جناب حق وقتی ملکه شد، در غیر حالت ریاضت نیز روی می دهد. بعد «ریاضت» عارف به جایی می رسد که «وقت» او تبدیل به «سکینه» می شود و شناختی پایدار برای او حاصل می شود که همیشه همراه اوست. وقتی اتصال او به عالم قدس افزایش یافت، ناخودآگاه از هر چیزی به حق منتقل شده، در جهان باطل جلوه حق را مشاهده می کند. درون او آینه حق گشته، مسرور از لذات حقیقی می گردد. سپس از خود غافل گشته، تنها آستان حق را می بیند که این مرتبه «وصول تام» است. سپس به بیان حالات اخلاقی و مراتب عرفانی می پردازد.^{۱۲۸}

از طرف دیگر ابن سینا در داستان های رمزی خود، راز سلوک و تجربه عملی شخصی خود را آشکار می کند. موضوع داستان ها مسافرت به «مشرق» رمزی و تمثیلی است. در نقشه جغرافیا چنین محلی وجود ندارد، اما در عرفان چنین اندیشه ای بروز کرده است. داستان «حی بن یقظان» دعوت به مسافرت در مصاحبت فرشته اشراق کننده است. در «رسالة الطیر» این سفر انجام یافته و دورانی را گشوده که کمال آن در منظومه حماسی «فریدالدین عطار» که منظومه ای تحسین برانگیز از عرفان ایران است، جلوه گر می شود «سلامان و آبسال» دو قهرمان داستانند که در اواخر کتاب «اشارات» در صحنه حضور یافته اند. این داستان ها مثالی و رمزی است و به هیچ روی نتایج حقایق نظری نیست تا قابل بیان به نحوی دیگر باشد، بلکه نمودی از وقایع قلبی و تجارب دوران زندگی است.^{۱۲۹}

با مطالعه این آثار برخی از جنبه های برجسته «فلسفه باطنی» ابن سینا آشکار می گردد. «مشرق» در معنای رمزی خود عالم نور با صور محض است و مغرب، عالم سایه «ظلم» و ماده. نفس آدمی همچون اسیری در تاریکی ماده زندانی است و باید خود را آزاد کند تا بتواند به عالم نوری که از آنجا هبوط کرده، برسد. برای خروج از این تنگنا و خلاصی از تبعیدگاه «مغرب» محتاج راهنمایی است که او را به رستگاری نهایی هدایت کند.^{۱۳۰}

من الله التوفيق

Abstract

Inquiry into the primary source of Being and such a magnificent world has long been the concern of both philosophers and theologians and each one has tried his best to devise intellect approach toward proving the first source of Being. There were among the believers to Heaven Books and divine prophets, some philosophers and theologians who, by taking advantage of Aristotle intellectual school, have tried for explanation about religious doctrines and essentials of reveled beliefs, and attempted for proving the consistency between rational results and revelating teachings. In other words, they have wanted to establish a philosophy which would complete the human reason limitations and shortcomings, by help of the revelation and cause human to reach the truer knowledge about the Being source.

Avicenna, in this account, has an especial and gleaming position in Moslem philosophers. He tried, by penetration and meditation and special apprehension from Aristotle philosophical thoughts and views, for establishing certain reveled principles, above all proving the existence of God and knowing His attributes which was oriented toward the religion and revelation direction.

He has some excellent and outstanding reasons of God existence in his famous works in the theology section. But the names which he uses for God in his arguments, are

*He proves the existence of one first efficient cause in his so-called argument
-Sh
-Isharat wa al-*

Necessary Being by using of the impossibility of infinite chain .He proceeds this detail.

For Avicenna we could by analyzing this very meaning of necessity of being, quisites of

quiddity, eternity need to no causes, etc, concentrated to the very necessity of being in itself. He has a general discussion about the qualities division and the sameness of God qualities with His essence. Then, He has separate discussions about each of the most important God qualities. He has elaborate explanations about God knowledge to Himself and to others, and in this account; he has some innovation in his predecessors.

*He has some special explanations, by inspiration of Aristotle views and Neo-Platonic school, about God and creatures relation which is contained under the title
llects and heavens hierarchy
for explaining of quality of material world emanation. About the God agency quality,*

knowledge to being order, causes the objective world generation. For him, the hierarchies and orders of objective world is exactly according to the subjective world hierarchy in God essence.

also believes in revelation, is that with the proposing

*Aristotle thoughts about temporal eternity of world and motion and the idea of God
g from non-*

بى نوشت ها

١. ابن سينا، الاهيات من الشفا، مقالة ١، فصل ١، ص ١٣.
 ٢. همان، فصل ٢.
 ٣. همان، فصل ٣، ص ٢٦ و ٢٧.
 ٤. همان، مقالة ٨، فصل ٤، ص ٣٧١؛ المبدأ و المعاد، ص ٢٧.
 ٥. ابن سينا، برهان شفا، ص ٢٢٩.
 ٦. محمد حسين طباطبايى، نهاية الحكمة، ص ٢٧١.
 ٧. الاهيات من الشفا، ص ٤٨٩، ابن سينا، رسالة العروس، ص ٦٢.
 ٨. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤.
- 9.ARISTOTLE, METAPHYSICS, II, 994^a, P. 512; 994^b, P. 513.
١١. ابونصر فارابى، رسالة فى اثبات المفارقات، ص ٣.
 ١٢. الاهيات من الشفا، مقالة ٨، فصل ١، ص ٣٤٤ - ٣٤١.
 ١٣. همان، ص ٣٦٣؛ الاشارات و التنبهات، جزء ٣، نمط ٤، ص ١٧.
 ١٤. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ١٤٥ - ١٤٤.
 ١٥. المبدأ و المعاد، ص ٢٨ - ٢٢.
 ١٦. ابن سينا، النجاة، ص ٥٦٧ - ٥٦٦.
 ١٧. التعليقات، ص ١٩٦ - ١٩٥.
 ١٨. ابن سينا، رسائل، العرشية، ص ٢٤٢.
 - ١٩- همان، ص ٢٨ - ٢٢.
 ٢٠. همان، ص ٦٦.
 ٢١. المبدأ و المعاد، ص ٢٢؛ النجاة، ص ٥٦٦.
 ٢٢. ابن سينا، رسالة فى مسائل عويصة، ص ٢٦٨.
 ٢٣. الاشارات و التنبهات، نمط ٤، ص ١٩.
 ٢٤. المبدأ و المعاد، ص ٢٣، النجاة، ص ٥٦٧.
 ٢٥. رسالة العروس، ص ٦٢.
 ٢٦. قرآن كريم، سورة فصلت، آية ٥٣.
 ٢٧. همان.
 ٢٨. الاشارات، ص ٦٦.
 ٢٩. خواجه نصيرالدين الطوسى، شرحى الاشارات، ص ٢١٤.
 ٣٠. رسائل، العرشية، ص ٣١٥.

٣١. التعليقات، ص ٣٧.
٣٢. رسائل، رسالة حدود يا تعريفات، ص ٢١
٣٣. النجاة، ص ٥٤٦، المبدأ و المعاد، ص ٢.
٣٤. المبدأ و المعاد، ص ٦
٣٥. الاشارات، نمط ٤، ص ٥٤.
٣٦. التعليقات، ص ٢٢٤
٣٧. رسائل، ص ٣١٦.
٣٨. النجاة، ص ٦٠٤
٣٩. المبدأ و المعاد، ص ١٢؛ التعليقات، ص ٦٩؛ الشفاء، ص ٣٦٦
٤٠. التعليقات، ص ٣٨، الشفاء، همان.
٤١. نمط ٤، ص ٣٨، الشفاء، همان.
٤٢. ص ٥٥١ - ٥٤٩ و ٥٦٦ - ٥٧٧
٤٣. ص ٥ و ٤ و ص ١٦ - ١١.
٤٤. ص ٢٢٤، ٢٢١، ٢٢٠، ٦٨.
٤٥. شرح عيون الحكمة، جزء ٣، ص ١١٠ و ٩١.
٤٦. رسائل، ص ٢٤٥ و ٢٤٣.
٤٧. ص ١١٠.
٤٨. الشفاء، مقالة ٨، ص ٥ - ٣٧٤؛ مقالة ١، فصل ٧، ص ٦٠؛ التعليقات، ص ٢٢٤، ٢٢١، ٦٨؛ المبدأ و المعاد، ص ١١؛ الاشارات، ص ٤٦ - ٢٨.
٤٩. الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٧٥، المبدأ و المعاد، ص ١٢.
٥٠. النجاة، ص ٥٦٥ - ٥٥٧، المبدأ و المعاد، ص ١٦ - ١٢؛ الشفاء، مقالة ١، فصل ٧، ص ٥٦.
٥١. الشفاء، مقالة ٨، فصل ٥، ص ٣٧٧ - ٣٧٥؛ رسائل، العرشية، ص ٢٤٣؛ دانش نامه علائى، ص ١١١؛ التعليقات، ص ٢٢٠.
٥٢. الشفاء، ص ٣٧٠
٥٣. نمط ٤، ص ٥٧.
٥٤. رسائل، ص ٢٤٤
٥٥. ص ١١٣ - ١١٢.
٥٦. الشفاء، ص ٣٧١ و ٣٧٠
٥٧. همان، ص ٣٥٣.
٥٨. همان، مقالة ٨، فصل ٦، ص ٣٨٠.

٥٩. عيون الحكمة، ص ٥٩؛ المباحثات، ص ٣٠٠؛ المبدأ و المعاد، ص ١١؛ النجاة، ص ٥٥٥.
٦٠. رسائل، العرشية، ص ٢٥٢؛ المباحثات، ص ٢٨٧؛ الشفاء، مقالة ١، ص ٦٢
٦١. الشفاء، مقالة ١، ص ٥٦٠؛ التعليقات، ص ٢٢٨.
٦٢. الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٧١؛ الاشارات، ص ٦٣ و ٦١.
٦٣. الشفاء، ص ٣٧٩؛ المبدأ و المعاد، ص ١٢؛ النجاة، ص ٥٥٦.
٦٤. النجاة، ص ٥٥٦
٦٥. رسائل، رسالة العشق، ص ٢٩٣ و ٣٨٧.
٦٦. الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٩٦؛ المبدأ و المعاد، ص ١٧.
٦٧. رسائل، ص ٢٥٣؛ الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٦٦.
٦٨. رسائل، العرشية، ص ٢٥٤
٦٩. فخرالدين الرازى، شرح عيون الحكمة، جزء ٣، ص ١٢٤ و ١٢٥.
٧٠. التعليقات، تحقيق: دكتور بدوى، ص ٥٢، ص ١٦٠.
٧١. رسائل، العرشية، ص ٢٤٥
٧٢. التعليقات، ص ٥٣.
٧٣. التعليقات، ص ١٩٠.
٧٤. التعليقات، تحقيق: دكتور بدوى، ص ٦٢.
٧٥. رسائل، العرشية، ص ٢٤٧
٧٦. الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٨٢؛ النجاة، ص ٥٨٧؛ المبدأ و المعاد، ص ١٠.
٧٧. الشفاء، ص ٣٨٥؛ النجاة، ص ٥٩٥.
٧٨. النجاة، ص ٥٩٩
٧٩. قرآن كريم، سوره سبأ، آيه ٣.
٨٠. التعليقات، ص ١٨٠ و ١٧٩.
٨١. همان، ص ٧٥.
٨٢. الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٨٥ و ٣٨٤؛ النجاة، ص ٥٩٤ و ٥٩٣.
٨٣. الاشارات، جزء ٣، نمط ٧، ص ٣٠٧ و ٣٠٨.
٨٤. النجاة، ص ٥٩٦ و ٥٩٨؛ دانش نامه علائى، ص ١٢٢.
٨٥. الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٩٢ - ٣٨٩؛ الاشارات، نمط ٧، ص ٣٠٣.
٨٦. المباحثات، ص ٣٠١.
٨٧. التعليقات، ص ١٤٤، ١٤٩، ٧، ١٨٦ - ٢٣١، ٦٦ و ٥٢.
٨٨. مأخوذ از متن الالهيات من الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٩٢ - ٣٨٩.
٨٩. الاشارات، ...، نمط ٧، ص ٢٩٩.
٩٠. التعليقات، ص ٢٨، ١٨٧؛ المباحثات، ص ٣٠١.

- ٩١ . رسائل، العرشية، ص ٢٤٧.
- ٩٢ . عيون الحكمة، ص ٥٩.
- ٩٣ . المباحثات، ص ٢٩٨.
- ٩٤ . التعليقات، ص ٥٨.
- ٩٥ . الشفاء، مقالة ٨، ص ٣٩٥؛ النجاة، ص ٦٠٣.
- ٩٦ . المبدأ والمعاد، ص ٢١؛ النجاة، ص ٦٠١.
- ٩٧ . رسائل، العرشية، ص ٢٤٩.
- ٩٨ . المبدأ والمعاد، ص ٢٠.
- ٩٩ . همان، ص ٣٣.
- ١٠٠ . رسائل، العرشية، ص ٢٥٢.
- ١٠١ . همان، ص ٢٥١.
- ١٠٢ . رسائل، همان، ص ٢٥٣.
- ١٠٣ . الاشارات، جزء ٣، نمط ٦، ص ١٤٤.
- ١٠٤ . دانش نامه علائى، ص ١٢٦ و ١٢٧.
- ١٠٥ . الشفاء، مقالة ٩، ص ٤٤٩ و ٤٥٠؛ النجاة، ص ٦٦٩.
- ١٠٦ . الاشارات، نمط ٧، ص ٣١٨.
- ١٠٧ . التعليقات، ص ٦٩ و ١٦.
- ١٠٨ . المبدأ والمعاد، ص ٧٥.
- ١٠٩ . التعليقات، ص ١٤ و ١٥.
- ١١٠ . الشفاء، مقالة ٩، ص ٤٣٤، المبدأ والمعاد، ص ٧٥.
- ١١١ . همان.
- ١١٢ . المباحثات، ص ٢٣٥.
- ١١٣ . التعليقات، ص ٨٢.
- ١١٤ . رسائل، ص ٢٥٣.
- ١١٥ . الاشارات، جزء ٣، نمط ٥، ص ٧٦.
- ١١٦ . التعليقات، ص ٩٨، ٢١٤.
- ١١٧ . الاشارات، نمط ٥، ص ١٣٤.
- ١١٨ . الشفاء، مقالة ٩، ص ٤٠٢.
- ١١٩ . همان، ص ٤٠٩.
- ١٢٠ . رسائل، العرشية، ص ٢٥٥؛ الاشارات، نمط ٥، ص ١٢٢؛ التعليقات، ص ٥٩ و ١١٦.
- ١٢١ . رسالة العروس، ص ٦٢؛ المبدأ والمعاد، ص ٧٩ و ٨٠.

۱۲۲. الشفاء، مقاله ۹، ص ۴۴۳.
۱۲۳. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، ص ۵۰.
۱۲۴. ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۳.
۱۲۵. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۲۲۴.
۱۲۶. منطق المشرقیین، ص ۳.
۱۲۷. الاشارات، نمط ۹، ص ۳۶۳، عبارت فخر رازی.
۱۲۸. الاشارات، نمط ۹.
۱۲۹. هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۳۳ و ۲۳۴.
۱۳۰. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۵۱.

کتابنامه

١. ابن سينا الاشارات و التنبهات، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسى و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازى الجزء الثالث فى علم ما قبل علم الطبيعة، الطبعة الثانى فى المطبعة آرمان، نشر الكتاب ، [بى تا].
٢. _____، الاهليات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده الأملی، چاپ اول، قم ، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٦.
٣. _____، التعليقات، المراجعة: احمد عابدى، بوذر ديلمى معزى، الطبعة الرابعة، قم ، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٩.
٤. _____، همان، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوى، قم مكتب الاعلام الاسلامى فى الحوزة العلمية، [بى تا].
٥. _____، رسائل، قم انتشارات بيدار [بى تا].
٦. _____، رسالة فى مسائل عويصة، نسخة خطى ش ٢٨٦، قم، كتابخانه حضرت آية ا... مرعشى نجفى.
٧. _____، رسالة العروس، نسخة خطى ش ٢٨٦، قم، كتابخانه حضرت آية ا... مرعشى نجفى.
٨. _____، عيون الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوى الطبعة الثانية، لبنان، دارالقلم ، ١٩٨٠.
٩. _____، المباحثات، تحقيق: محسن بيدارفر بالطبعة الاولى، قم، انتشارات بيدار ، ١٣٧١.
١٠. _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانى، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى، دانشگاه مك گيل با همكارى دانشگاه تهران، ١٣٦٣.
١١. _____، منطق المشركيين، و القصيده المزدوجة فى المنطق، قم مكتبة آية الله المرعشى النجفى، ١٤٠٥هـ.ق.
١٢. _____، التّجاة من الغرق فى بحر الضّلالات، ويرایش: محمد تقى دانش پزوه ، دانشگاه تهران، ١٣٦٤.
١٣. _____، مصر مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ.ق.
١٤. _____، برهان شفا، ج ١، ترجمه و شرح: محمد تقى مصباح يزدى، مقدمه و نگارش، محسن غرويان، چاپ اول، تهران، امير كبير، ١٣٧٣.

١٥. _____، دانش نامه علائى، تصحيح و تعليق: احمد خراسانى، طهران، كتابخانه فارابى، ١٣٦٠.
١٦. ابراهيمى دينانى، غلامحسين، ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام، ج ٢، چاپ اول، طرح نو، ١٣٧٧.
١٧. كوربن، هانرى، تاريخ فلسفه اسلامى، ج ١، ترجمه، اسد الله مبشرى، چاپ چهارم، امير كبير، ١٣٧١.
١٨. نصر، سيّد حسين سه حكيم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، چاپ پنجم، تهران، شركت سهامى كتاب هاى جيبى، ١٣٧١.
١٩. قرآن كريم.
٢٠. الرازى، فخرالدين شرح عيون الحكمة، تحقيق: الدكتور الشيخ احمد حجازى احمد السقا الطبعة الاولى، تهران، مؤسسه الصادق، ١٣٧٣.
٢١. الشيرازى، محمد بن ابراهيم صدر الدين الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢ و ٦، قم، مصطفىوى، ١٣٨٦هـ.ق.
٢٢. الطباطبائى، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٦٢.
٢٣. الطوسى، نصرالدين و الرازى فخرالدين شرحى الاشارات، ج ٢ - ١، قم، مكتبة آية الله المرعشى النجفى، ١٤٠٣ هـ.ق.
٢٤. فارابى، ابونصر رساله فى اثبات المفارقات، نسخة خطى ش ٤٣٥٣، قم، كتابخانه حضرت آية ا... مرعشى نجفى.

25. ARISTOTLE, METAPHYSICS, [J. Adler, Mortimer, Great Books Of The Western World, V.8, Aristotle: II, Encyclopedia Britannica, Fifth Printing 1994 ; Manufactured in the U.S.A.]