

ابن سینا و فلسفه دین

دکتر قربان علمی *

استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

چکیده:

دین یکی از اساسی ترین، پایدارترین و موثرترین جنبه های تمدن بشری بوده و عنصری در خور بررسی دقیق از جهات گوناگون است. علاقه دیرین بشر به مسائل دینی، متفکران را به تحقیق در باره دعاوی ادیان گوناگون و دلایل و شواهدی که این دعاوی بر آنها مترتب است، و معیارهایی که می توان در تعیین ارزش آنها به کار گرفت، واداشته است. در تاریخ فلسفه، بیشتر فلاسفه یا خداشناس بوده اند و یا احساس می کردند مجبور به سخن گفتن در باره خداشناسی هستند. در نتیجه، تفکر فلسفی در دین از محورهای تاریخ فلسفه بوده و امروزه نیز بخش مهمی از فلسفه می باشد.

فلسفه دین را در بهترین شکل آن می توان " بررسی نقادانه عقاید و مفاهیم اساسی دین" توصیف کرد. فلسفه دین، مفاهیم اساسی دینی نظیر مفهوم خدا، براهین وجود خدا، علم پیشین خدا، ایمان، معجزه، زندگی پسین، مسئله شر و... را بررسی می نماید.

در میان متفکران اسلام، از آغاز، در الهیات طبیعی دو رهیافت متمایز وجود داشت یکی کلام، که حقیقت اسلام را مسلم دانسته و سعی می کرد براهین گوناگونی را برای اثبات وجود خدا اقامه کند و راه را برای مدعیات وحی هموار سازد. رهیافت دیگر فلسفه بود. ابن سینا نماینده رهیافت دوم بود. وی به تفکر فلسفی در باب دین می پردازد. روش تحقیق او در دین و اثبات دعاوی و باورهای دینی و ارزیابی عقاید دینی عقلی است. از این رو، وی با بهره گیری از مبانی فلسفی به مطالعه و بررسی مفاهیم فلسفه دین می پردازد. این مقاله بر آن است که اندیشه های او در باره برخی از مفاهیم فلسفه دین از قبیل مفهوم خدا، براهین وجود خدا، علم پیشین خدا و مسئله شر را بررسی نماید.

کلید واژه: دین، فلسفه، فلسفه دین، خدا، بررسی نقادانه، ابن سینا

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تلفن ۸۷۴۲۶۳۰ ۰۲۱

مقدمه

دین^۱ یکی از اساسی ترین، پایدارترین و موثرترین جنبه های تمدن بشری بوده و عنصری در خور بررسی دقیق از جهات گوناگون است. قرائن فراوانی وجود دارند دال بر اینکه انسان ها به نحو اجتناب ناپذیری دینی هستند. قبایل بدوی و ما قبل تاریخی سواقت دینی^۲ خود را در قالب اعمال حاکی از جاندار پنداشتن طبیعت^۳ و توتیم پرستی^۴ نشان می دادند. از فجر تمدن، ادیان فراوانی پدید آمده اند و هر کدام به نحو بسیار پیچیده ای توسعه و تکامل یافته اند.^۵ حتی کسانی که برای انکار خداوند انرژی فراوانی صرف می کنند (نظیر مدلین ماری^۶ و انجمن ملحدان امریکایی^۷) به نحو خاصی بر تاثیر عمیق خداوند بر زندگی بشر گواهی می دهند.^۸

حضور گسترده و عمیق دین در زندگی انسان گویای آن است که دین پدیده ای مصنوعی و بیگانه از زندگی انسان و تحمیل شده بر او نیست، بلکه دقیقاً با اموری مرتبط است که برای همه ما ماندگار است: معنی دار و بی معنی بودن، حسن و قبح، محبت و نفرت، جامعه و فرد، جنگ و صلح، زندگی و مرگ، توهیم و واقعیت.

ساختن جهان با معنی یکی از اساسی ترین نیازهای انسان است و دین مدعی معنی دار بودن جهان و انسان است.^۹ علاقه دیرین بشر به مسائل دینی، متفکران را به تحقیق در باره دعای ادیان گوناگون و دلایل و شواهدی که این دعای بر آنها مترتب است، و معیارهایی که می توان در تعیین ارزش آنها به کار گرفت، واداشته است. عقل حکم می کند که انسان ها، بویژه افراد فرهیخته، فهم عمیقی از دین داشته باشند. هرچند گرایش به معرفت دین از پیشینه ای برابر با خود دین برخوردار است، اما بررسی روشمند و علمی آن به معانی امروزش در دوره معاصر پا گرفته است.

فلسفه دین

مطالعه و بررسی عمیق واقعیت پیچیده دین، فرد را به حوزه های معرفتی گوناگون نظیر فلسفه، تاریخ، انسان شناسی، جامعه شناسی، روان شناسی، و پدیدارشناسی سوق می دهد. چشم اندازهایی که این حوزه ها از واقعیت پیچیده دین ترسیم می کنند تامل فلسفی و عمیق در دین را ضروری می سازد. در تاریخ فلسفه، از آغاز تا عصر حاضر، بیشتر فلاسفه یا خداشناس بوده اند و یا احساس می کردند مجبور به سخن گفتن در باره خداشناسی هستند. در نتیجه، تفکر فلسفی در دین از محورهای تاریخ فلسفه بوده و امروزه نیز بخش مهمی از فلسفه می باشد.^{۱۰}

فلسفه به لحاظ تاریخی چندین عامل اساسی را در بررسی تمام موضوعات مهم، از جمله دین، مورد تاکید قرار داده است:

^۱ - Religion

^۲ - Religious Impulses

^۳ - Animism

^۴ - Totemism

^۵ - See: Smart, Ninian, The Religious Experience of Mankind.

^۶ - Madalyn Murry O'Hair

^۷ - C.P. Tiele

^۸ - پترسون، مایکل و...، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه نراقی و...، ص ۱۸.

^۹ - رو، ویلیام، فلسفه دین، ترجمه علمی، مقدمه.

^{۱۰} - همان.

اولین عامل تمایل به وضوح^۱ است که غالباً فیلسوفان را و می دارد طالب دقت معانی الفاظ و مفاهیم باشند. برای مثال، فیلسوفان دین، شدیداً نسبت به تعاریف الفاظ مهمی چون خدا، معجزه، و شر حساسند.

عامل دوم، ضرورت رویکرد نقدی است تا مفروضات پنهان آشکار شده و مورد بررسی و کاوش قرار گیرند.

عامل سوم، تاکید فیلسوفان بر مبتنی بودن عقاید بر برهان، نه بر ترجیح شخصی یا تصدیق جمعی است. مثلاً، بسیاری از کتاب هایی که در باب فلسفه دین نوشته می شوند (و هدفشان بررسی معقولیت اعتقادات دینی است)، غالباً حجم قابل ملاحظه ای از صفحات خود را به براهین له و علیه وجود خداوند اختصاص می دهند.

عامل چهارم، گاهی برای فلسفه نقش دیگری هم قائلند: نقش تالیفی^۲ (یا ترکیبی^۳) و نقش تحلیلی. می توان در باره این نقش فلسفه، تلقی واقع بینانه تر و متعادل تری داشت. مطابق این تلقی، می توان نتایج عدیده ای را که منفرداً از براهین فراوان مربوطه به دست می آیند، ضمن دیدگاه یا نظری واحد گرد آورد.^۴

فلسفه دین^۵ را در بهترین شکل آن می توان " بررسی نقادانه عقاید و مفاهیم اساسی دین"^۶ توصیف کرد. فلسفه دین، مفاهیم اساسی دینی نظیر مفهوم خدا، براهین وجود خدا، علم پیشین خدا، ایمان، معجزه، زندگی پسین، مسئله شر و... را بررسی می نماید. بررسی نقادانه مفهوم پیچیده ای نظیر مفهوم خدا انجام دو چیز است: متمایز ساختن مفاهیم اساسی خدا که در دین ظاهر شده است؛ و تحلیل هر مفهوم در اجزای ترکیب کننده اساسی آن.^۷

بررسی بعد عقلانی دین (یعنی اعتقادات اساسی آن) وقتی کاملاً مفید است که آگاهانه و برنامه ریزی شده باشد. دانشی که بعد عقلی دین را بررسی می کند تحت عنوان فلسفه دین شناخته می شود. فلسفه دین، به یک معنا، دنباله تمایل فطری انسان به تفکر جدی درباب موضوعات بسیار مهم است. فلسفه دین، به عنوان یک موضوع دانشگاهی، این تمایل فطری نسبت به پرسیدن و فهمیدن را تنقیح می کند.

افراد آگاه و صاحب فکری که در باره وقایع و تجربه های زندگی روزمره خود تامل می کنند نسبت به بسیاری از این موضوعات التفات دارند و می پرسند: " چرا خدا وجود دارد؟"، " آیا معجزات ممکن اند؟"، " چرا خدای خیر (خواه)، رنج و شر را مجاز شمرده است؟ ". در پرداختن به این مسایل هم بحث های متقدمین و هم بحث های متاخرین برای ما بسیار سودمند است و ساختار مسایل فوق الذکر را برای ما روشن می کند.

در میان متفکران اسلام، از آغاز، در الهیات طبیعی^۸ دو رهیافت متمایز وجود داشت یکی کلام، که حقیقت اسلام را مسلم دانسته و سعی می کرد براهین گوناگونی را برای اثبات وجود خدا، بدون توسل به فلسفه یونانی، اقامه کند و راه را برای مدعیات وحی هموار سازد. اصحاب این علم را متکلمین می گفتند. رهیافت دیگر فلسفه بود. فلسفه در فرهنگ اسلامی بیشتر مدیون آثار ارسطو و نوافلاطونی ها بود هر چند مسلمانان بالهام گرفتن از آموزه های قرآن، خود نوعی فلسفه برای خود داشتند که همان علم کلام بود.

^۱ - Clarity

^۲ - Constructive

^۳ - Synthetic

^۴ - پترسون، ص ۲۴-۲۵.

^۵ - Philosophy of Religion

^۶ - رو، مقدمه.

^۷ - همان.

^۸ - Natural theology

ابن سینا با اینکه دانشمندی مسلمان بود اما نماینده رهیافت دوم یعنی فلسفه بود. آثار او که تاثیری ژرف در مغرب زمین سده های میانه و در مشرق زمین تا کنون گذاشته، همه قلمرو فلسفه و علوم آن زمان را شامل می شود. ابن سینا، به بهترین وجهی، نمونه کامل انسان جامع سده های میانه را در خود تحقق بخشید.^۱ روش تحقیق او در دین و اثبات دعاوی و باورهای دینی و ارزیابی عقاید دینی تعقلی است. وی به تفکر فلسفی در باب دین می پردازد. از این رو، وی با بهره گیری از مبانی فلسفی و با رعایت انصاف علمی و روش تحقیق، به مطالعه و بررسی مفاهیم فلسفه دین و طرح نظریه ها و تبیین هایی در آن مورد می نماید. او همه چیز را به محک عقل می آزمود و به میزان عقل می سنجید و بعد آن را رد یا قبول می کرد. این مقاله برآن است که اندیشه های او را در باره برخی از مفاهیم فلسفه دین از قبیل مفهوم خدا، براهین وجود خدا و مسئله شر را بررسی نماید.

مفهوم خدا

در طول تاریخ، توجه اصلی فیلسوفان دین پژوه عمدتاً معطوف به مفهوم خداوند^۲ در چارچوب ادیان توحیدی^۳ بوده است. در ادیان توحیدی، خداوند واجب الوجود، موجودی غیرمادی^۴ و متعالی از جهان، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض توصیف شده است.

ابن سینا، به حق، بررسی و بحث دقیق و مفصلی در مورد مفهوم خداوند دارد؛ او معتقد است که ذات خداوندی غیر قابل ادراک است. "عقل های انسان ها کنه و حقیقت نخستین" (یعنی خدا) را ادراک نمی کنند. او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. بایستگی هستی (وجود وجود) یا شرح اسم آن حقیقت است یا لازمی از لازم های آن و این البته ویژه ترین و نخستین لازم های آن است، زیرا در او بدون میانجی لازم دیگری، یافت می شود... و همچنین یکتایی (وحدت) نیز از ویژه ترین لازم های اوست، زیرا وحدت حقیقی از آن اوست و آنچه جز اوست دارای چیستی و هستی است.^۵ با وجود این ابن سینا صفاتی برای خداوند قایل است که به برخی از آنها اشاره می کنیم.

- واجب الوجود و قائم به ذات بودن

مفهوم قائم به ذات بودن، آنگونه که در آثار متکلمان و فیلسوفان بزرگ آمده است، شامل دو عنصر اصلی است: (۱) خدا چه برای وجود داشتن و چه برای صفاتش قائم به هیچ واقعیتی خارج از وجود خودش نیست. هیچ واقعیتی یا وجود متعالی تری او را به وجود نیاورده است. هیچ چیز نمی تواند آفریننده یا نابود کننده او باشد. خدا فقط هست؛ وجود او غنا و کمال نامتناهی دارد. لابلشروط است و شرط وجود سایر موجودات هستی. (۲) وجود خداوند سرمدی است، یعنی نه آغاز دارد و نه پایان. اگر وجود او دارای آغاز بود، می بایست واقعیتی یا موجودی مقدم بر او وجود می داشت تا او را به هستی در آورد، و

^۱ - کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه طباطبایی، ص ۲۴۰.

^۲ - Deity

^۳ - Theistic religions

^۴ - Spiritual

^۵ - ابن سینا، التعلیقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، ص ۱۸۵-۱۸۶.

برای اینکه وجود خداوند به پایان برسد باید واقعیت دیگری در کار باشد که به وجود او خاتمه دهد. هر یک از این تصورات با توجه به استقلال وجود مطلق خداوند ناپذیرفتنی است.^۱

ابن سینا مفهوم "واجب الوجود" را سنگ زیربنای خداشناسی خود قرار می دهد. هستی در واجب الوجود از لوازم ذات و او موجب آن است. ذات او واجبیت است و خود او علت هستی است، در حالی که هستی در هر چیز دیگری از لوازم آن به شمار نمی رود بلکه از بیرون بر آن روی می دهد.^۲ واجب الوجود، هستی محض است و دارای چیستی (ماهیت) نیست.^۳ او بعد از بحث مفصل نتیجه می گیرد که "پس پدید آمد که مر عالم را اولی است که به عالم نماند و هستی عالم از وی است و وجود وی واجب است و وجود محض است و همه ی چیزها را وجود از وی است."^۴

- یکتایی

از صفات دیگر واجب الوجود، یکتایی یا وحدت اوست، زیرا واجب الوجود به حسب تعین ذاتش یکتاست و به هیچ روی مفهوم واجب الوجود را در باره بسیاری (کثرت) نمی توان بکار برد، زیرا اگر ذات واجب الوجود بر هم نهاده از دو چیز، یا چیزهای به هم گرد آمده بود، آنگاه وی به وسیله آنها واجب می شد و یکی از آنها، یا هر یک از آنها، پیش از واجب الوجود و مقوم او می بود. بنابراین، واجب الوجود، نه در معنی و نه در کمیت منقسم نمی شود.^۵

- مجرد و غیر مادی بودن

واجب الوجود عقل محض است، زیرا ذاتی است از هر لحاظ جدا از ماده. سبب آنکه چیزی معقول نشود، ماده و علائق ماده است، در حالی که وجود صوری، همان وجود عقلی است (یعنی صورت شیئی است که معقول است) و این وجودی است که چون در چیزی تحقق یافت، آن چیز، به وسیله او دارای عقل می شود، زیرا آنچه که از معقول شدن چیزی مانع می شود، ماده و علائق آن است، همان گونه که مانع از عقل شدن آن است. پس آنچه که دور از ماده و علائق آن باشد و متحقق به هستی جدا از ماده باشد، معقول ذات خویش است و چون بذاته عقل است و نیز بذاته معقول، پس معقول ذات خویش است و بدین سان ذات او عقل و عاقل و معقول است.^۶

- خیریت محض

خداوند خیر محض است، زیرا خیر آن است که هر چیزی مشتاق آن است و آنچه هر چیزی مشتاق آن است، هستی یا کمال هستی در قلمرو هستی است، هیچ کس مشتاق عدم چونان عدم نیست، بلکه مشتاق عدمی است که یک هستی یا کمال هستی را همراه دارد. پس آنچه که در حقیقت موضوع شوق است، هستی است، بنابراین، هستی خیر محض و کمال محض است. شر ذات ندارد، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم صلاحی برای آن جوهر است، پس هستی خیریت است، و کمال هستی خیریت هستی است و وجودی که عدم همراه آن نیست - نه عدم جوهر، نه عدم چیزی برای جوهر - بلکه همیشه بالفعل است، او خیر محض است.^۷

^۱ - هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۳۳-۳۴.

^۲ - التعلیقات، ص ۷۰.

^۳ - ابن سینا، دانشنامه علایی، الهیات، به کوشش محمد معین، ص ۷۶-۷۷.

^۴ - همان، ۷۹.

^۵ - ابن سینا، الاشارات و التنبیها، به کوشش سلیمان دنیا، ص ۴۷۲-۴۷۳.

^۶ - ابن سینا، الشفاء، الهیات (۲)، به کوشش محمد یوسف موسی و دیگران، ص ۳۵۶-۳۵۵.

^۷ - همان.

- عالم مطلق بودن

خداوند به هر چیزی به نحوی کلی آگاهی دارد و با وجود این هیچ چیز شخصی و جزئی یا هیچ ذره ای در آسمان و زمین از آگاهی او دور نمی ماند. ابن سینا این نکته را از شگفتی هایی می شمارد که تصور آن نیازمند به داشتن لطف قریحه است.^۱ از سوی دیگر واجب الوجود چون به خود بیندیشد (یا ذات خود را تعقل کند) و نیز بیندیشد که او مبداء هر موجودی است، همزمان به نخستین موجودات صادر از خودش و نیز آنچه از آنها پدید آید، می اندیشد، و هیچ چیزی از چیزها پدید نمی آید، مگر آنکه از جهتی از سوی او واجب شده باشد. خدا امور جزئی را از آن حیث که کلید، یعنی دارای صفاتند، ادراک می کند.^۲

- چگونگی علم خدا

ابن سینا در یکی از آثار خود در باره چگونگی علم یا آگاهی خدا اظهار می دارد: "علم" نخستین (خدا) از ذات اوست و ذات او سبب همه چیزها در مراتب گوناگون آنهاست. آگاهی او به اشیاء، خود وجود اشیاء است او از چیزهایی که هنوز هست نشده اند، آگاه است و وقت ها و زمان های آنها را نیز می شناسد و چون "هست شدند"، آگاهی او به آنها تجدید نمی شود، چنانکه از راه وجود آنها بر آگاهی او افزوده شود. وی هر موجود جزئی یا شخصی را به نحوی کلی و با شناختی بسیط می شناسد و نیز وقتی را که آن موجود در آن پدید می آید، به نحوی کلی می شناسد، همان گونه که مثلا این کسوف را به نحوی کلی می شناسد و نیز مدت میان دو کسوف و احوال و افعال و دگرگونی ها و اختلاف احوال هر شخصی را نیز به نحوی کلی می شناسد. آگاهی وی زمان نمی پذیرد و گذشته، اکنون و آینده در علم او داخل نمی شوند.^۳

براهین اثبات وجود خدا

از زمان های گذشته اندیشمندان در صدد یافتن تصدیقی برای اعتقادات دینی خود بوده اند. شاید اساسی ترین اعتقادی که تصدیق آن مورد توجه بوده اعتقاد به وجود خدا می باشد. این تلاش یا از اموری آغاز گشت که برای هم معتقدین و هم منکرین خدا قابل دسترس بود و یا از اموری، مثل تجربه خدا، که معمولا تنها برای معتقدین قابل دسترس می باشد.^۴ قبل از دوران افلاطون تا کنون، فلاسفه دلایلی را برای اثبات وجود خداوند عرضه داشته اند. به نحو سنتی این دلایل عقلی به سه نوع بنیادی از استدلال - با تغییرات اندکی در هر یک - دسته بندی شده اند. برهان غایت شناختی (از **Telos**، طرح یا هدف و غایت): از طرح و تدبیر آشکار در عالم، بر نیازی به طراح مدبری با شعور برای عالم دلیل می آورد. برهان جهان شناختی (از **Cosmos**، جهان): عموما با وجود جهان محدود یا شرایطی در عالم، نظیر تغییر، آغاز می گردد و استدلال می آورد که باید علتی و رای عالم باشد تا وجود این نوع جهان را تبیین کند. برهان وجودی (از **Ontos**، وجود): بر این تاکید دارد که مفهوم موجود مطلقا کامل یا واجب الوجود، خود، وجود آن را اقتضا می کند.^۵

استدلال اساسی ابن سینا برای وجود خدا روشی متفاوت از متکلمان دارد. وی چهار دلیل برای اثبات وجود خدا ارائه می دهد. دو تا از آنها، برهان برگرفته از حرکت و برهان برگرفته از علیت، در نوشته های پیشینیان نیز آمده و توسط متاخرین

^۱ - ابن سینا، النجات، به کوشش محیی الدین صبری، ص ۲۴۷.

^۲ - همان، ۲۴۷-۲۴۸.

^۳ - التعلیقات، ۶۶-۶۷.

^۴ - رو، ص ۳۱.

^۵ - گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ترجمه آیت اللهی، ج ۱، ص ۱۲۰.

مورد نقد و بررسی قرار گرفته بود. او همچنین نوعی برهان وجودی را برای نخستین بار مطرح می سازد که به نظر می رسد بر آنسلم^۱ سبقت جسته است؛ زیرا آنسلم در هنگام مرگ ابن سینا چهار سال داشت. اما برهان اصلی او از سوی برخی از منتقدین جدید به برهان ابن سینا معروف است.^۲

برهان وجودی

در میان فلاسفه، ابن سینا اولین کسی است که چنین برهانی را ارائه داده است؛ برهانی که در آن از مخلوقات و ویژگی های آنها برای اثبات وجود خدا استفاده نشده است. از کلام خود او نیز بر می آید که اینگونه استدلال در میان حکمای پیشین سابقه نداشته است.^۳

تقریر برهان

موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد، برای اینکه محذور دور و تسلسل لازم نیاید، باید به واجب منتهی گردد.^۴

این برهان مبتنی بر چند مقدمه است :

۱- وجود واقعیت امری مسلم و بدیهی فرض شده است.

۲- هر موجودی، به حصر عقلی، یا واجب است یا ممکن و شق سومی برای آن قابل تصور نیست. این امری بدیهی و آشکار است.

۳- هر ممکنی در وجود نیازمند به غیر است که به آن علت موجد گویند.

۴- دور و تسلسل باطل است.

ابن سینا با ترتیب منطقی این مقدمات به این نتیجه می رسد که واجب الوجودی هست.

نقد و بررسی

همان گونه که پیشتر گفته شد منظور از برهان وجودی، برهانی است که در آن برای اثبات وجود خداوند از خود وجود و هستی استدلال می شود. این استدلال یا از مفهوم وجود بما هو مفهوم است همانگونه که برهان آنسلم چنین است و یا از واقعیت و حقیقت وجود آنچنانکه برهان صدرالمتالهین^۵ و برهان علامه طباطبایی^۶، چنین است. ابن سینا در برهان خود گرچه از مفهوم وجود استفاده کرده است ولی مفهوم وجود را به لحاظ مصداق مورد توجه قرار داده است. از این رو، هر چند ابن سینا برهان فوق را وجودی تلقی می نماید باید آن را از تقریرهای ابتکاری برهان امکان و وجوب به حساب آورد، چرا که مبادی تصویری و تصدیقی و مقدماتش با آن برهان مشترک است.^۷

^۱ - Anselm

^۲ - Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, edited by Brian Carr &... p 888.

^۳ - طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها ج ۳، ص ۶۶.

^۴ - همان، ص ۱۹ به بعد. ابن سینا، المبدء و المعاد، ص ۲۲.

^۵ - صدر المتالهین شیرازی، اسفار ج ۶؛ صدر المتالهین شیرازی، اسرار الآیات، تصحیح، خواجهی، ص ۲۶ - ۲۷.

^۶ - طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۷۷-۸۶.

^۷ - حسین زاده، محمد، فلسفه دین؛ اسفار ج ۶ ص ۲۶-۲۷.

ایراد دیگری را که بر این برهان گرفته اند این است که این برهان تنها وجود واجب بالذاتی را اثبات می کند اما صفات و ویژگی های او را تبیین نمی کند. در پاسخ به این ایراد باید گفت که این برهان مدعی اثبات صفات خدا نیست و تبیین صفات خدا را باید در براهین دیگر جست.

برهان امکان و وجوب

با سیری در کتاب های فلسفی و کلامی، در می یابیم که این برهان در آثار ابن سینا، بطور جدی مطرح بوده است. قرائنی وجود دارد که ابن سینا این برهان را از فارابی اقتباس کرده است.^۱

تقریر برهان

ابن سینا در برخی از آثار خود، نظیر نجات، مبداء و معاد، و اشارات، تقریری از برهان امکان و وجوب را ارائه کرده که توسط دانشمندان پس از او به صورت های متعددی در قالب های مشابهی مطرح شد. استدلال او را می توان به شرح زیر بیان کرد:

- ۱- ممکن الوجودها وجود دارند (یعنی، اشیائی که حادث بوده اند علتی آنها را بوجود آورده است).
- ۲- همه ممکن الوجودها علتی برای وجودشان یافت می شود (چون آنها خود وجود خویش را تبیین نمی کنند).
- ۳- تسلسل بی نهایتی از علل وجود، نمی تواند وجود داشته باشد.
- الف- تسلسل بی نهایتی از علل سیورورت می تواند وجود داشته باشد (شبهه پدر که پسر را بوجود می آورد و او نیز پسری و غیره).
- ب- اما تسلسل بی نهایتی از علل وجود، نمی تواند باشد زیرا علت وجود باید با معلولش همزمان باشد (اگر مبنایی علی برای زنجیره نباشد هیچ وجودی نخواهد بود تا معلول واقع شود).
- ۴- بنابراین باید علت اولی برای همه موجودات ممکن باشد (یعنی برای تمامی موجوداتی که پا به عرصه هستی گذاشته اند).
- ۵- این علت اولی باید واجب الوجود باشد زیرا هرآنچه که علت همه ممکنات است نمی تواند خودش ممکن الوجود باشد. او باید واجب الوجود باشد.
- ابن سینا با اقتباس از مقدماتی نوافلاطونی و کیهان شناسی ده فلکی، برهانش را گسترش داد تا اثبات کند که این علت وجوبی اولی، تمامی زنجیره عقول و ده فلکی را که توسط آن عقول اداره می شوند، خلق کرده است.
- ۶- آنچه بالضروره واحد باشد می تواند بی واسطه تنها یک معلول داشته باشد که آن هم عقل نامیده می شود.^۲
- ۷- اندیشیدن آفریدن است و خداوند بالضروره می اندیشد، بنابراین، او واجب الوجود است.
- ۸- بنابراین، فیضی ضروری از جانب خداوند، یعنی عقول عشره (ملائک) وجود دارد، عقولی که افلاک مختلف علم را تحت تدبیر خویش دارند و آخرین آنها (که عقل فعال نامیده می شود) عناصر چهارگانه عالم را صورت می دهد که توسط آن ذهن انسانی (عقل امکانی) از هر حقیقتی آگاه می شود.^۳

^۱ - بدوی، عبدالرحمن، موسوعه الفلسفه ج ۲، ص ۱۰۲.

^۲ - الواحد لا یصدر عنه الا الواحد

^۳ - گیسلر، ص ۲۴۲-۲۴۳

برهان وسط و طرف

مبتکر این برهان، دست کم تقریر خاص آن، احتمالاً ابن سینا است. متاخران آن را به وی نسبت داده و در نوشته های خود به تبیین و دفاع از آن برخاسته اند.^۱ هر چند ابن سینا برهان مزبور را برای اثبات تناهی علل اربعه (فاعلی، غایی، مادی، صوری) اقامه کرده ولی خود تصریح دارد که این برهان نیز مفید اثبات وجود واجب الوجود است.

تقریر برهان

در تقریر ابن سینا، نکاتی حایز اهمیت است. آن نکات عبارت است از:

علت وجود با معلول معیت دارد. اینجا منظور از علت، علت وجود است نه علت حرکت. علت اولی علت مطلق است. اگر معلولی داشته باشیم و این معلول علتی داشته باشد و آن علت هم معلول علت دیگری باشد این علت آخر علت اولای مطلق و شامل هر دو امر خواهد بود. معنای علت اولی این نیست که فقط علت معلول اولی است، بلکه علت مطلقه همه معلول هاست. و معنای معلول اخیر که طرف است نیز چنین نیست که معلول علت اخیر باشد، بلکه معلول همه علت های پیشین است.

همه واسطه ها در حکم یک واسطه اند. یعنی وقتی به آخرین گفتیم معلول است، یعنی معلول همه است؛ و وقتی به اولین گفتیم علت، یعنی علت همه است. حال چه واسطه دو تا، سه تا و چه ده هزار تا، آنکه در پایین قرار گرفته معلول همه است، و آنکه در مافوق قرار گرفته است، علت همه است، و آنهایی هم که در وسط قرار گرفته اند حکم یک واحد را دارند که معلول^۲ لما فوق و علت لما دون.

با توجه به نکات فوق، برهان ابن سینا را می توان چنین بیان کرد:

اگر معلولی داشته باشیم مثل "ج" که معلول "ب" است و "ب" نیز معلول "الف" باشد. "الف" اولی خواهد بود چون هم علت "ب" است و هم علت "ج" در طول یکدیگر، نه اینکه صرفاً علت "ب" باشد. پس علاوه بر معیت علت و معلول، اولین علت علت مطلقه است (نکته اول و دوم). خاصیت طرف معلول "ج" این است که علت چیزی نیست بلکه معلول همه آن علل است، خاصیت طرف دیگر "الف" این است که علت جمیع است غیر از خودش و خاصیت وسط "ب" هم این است که علت یک طرف و معلول طرف دیگر است. در این فرض فرق نمی کند که وسط یکی باشد یا متعدد. متعدد هم که باشد در حکم واسطه واحد است و نیز در فرض متعدد بودن فرق نمی کند که متناهی باشد یا غیر متناهی، باز در حکم واسطه واحد است (نکته سوم). پس چه واسطه ها واحد باشند و چه متعدد و در صورت کثرت و تعدد چه متناهی باشند و چه نامتناهی در حکم یک واسطه اند، همه آنها معلولند و چون همه آنها معلولند اقتضا دارند که معلول شیئی باشند که آن شیء معلول نباشد، زیرا اگر آن شیء نیز معلول باشد جزء همان واسطه می شود و باز با آنها حکم یک واسطه پیدا می کند. وقتی هر یک معلول باشند قطعاً مجموع هم معلول است، زیرا مجموع خود چیزی نیست بلکه امری اعتباری است. علاوه بر این، مجموع امری است که وجودش به وجود اجزایش تعلق دارد. اگر اجزاء معلول باشند مجموع هم معلول است، (متتهی همه اجزاء سلسله، علت اخیرند) پس مجموع آنها وسطند و اقتضای طرف دارند. بدون تحقق طرف، تحقق آنها محال است؛ طرفی که تنها علت است و معلول نیست (یعنی واجب الوجود است). اگر گفته شود این استدلال اثبات نمی کند که وسط ها نمی توانند نامتناهی باشند

می گوییم: اگر چنین باشد به هدف ما که اثبات علت اولی است ضربه ای نمی زند. به علاوه، اگر وسائط بی نهایت اند

^۱ - مطهری، مرتضی، درس های الهیات شفا، ج ۲، ص ۲۳.

^۲ - همان، ص ۲۵-۳۰.

نمی توان تصور کرد که طرفین دارند. بی نهایت هیچگاه بین دو حاضر محصور نخواهد شد. از سوی دیگر، اگر علت اولی وجود داشته باشد محال است که بین معلول مفروض و آن علت، علل غیر متناهی وجود داشته باشد.^۱

مسئله شر

قرن های متمادی است که وجود شر در جهان برای خداشناسان سؤال برانگیز بوده است. گویا این اعتقاد که جهانی با این حد گسترده از شرور بتواند آفریده و تحت کنترل مطلق یک موجود خیر متعالی، قادر مطلق و عالم مطلق باشد، مشکل است.^۲ متفکران ملحد، وجود شرور در جهان را دستمایه انتقادی بسیار قوی علیه اعتقاد دینی کرده اند^۳ و وجود شر در جهان را با وجود خدای ادیان توحیدی "منطقاً" ناسازگار می دانند و یا بر آن هستند که وجود شر در جهان زمینه را برای "تایید عقلانی"^۴ الحاد یعنی عدم اعتقاد به وجود خدای ادیان توحیدی فراهم می آورد.

این مسئله قرن ها عقل انسان را به خود مشغول ساخته و هر متاله بزرگی سعی در ارائه راه حلی برای آن داشته است.^۵ ابن سینا در تحلیل خیر و شر به این نتیجه می رسد که خیر به وجود بر می گردد و شر به عدم. یعنی هر چیزی از آن جهت شر است که یا خودش نیستی است، یا اگر خودش نیستی نیست، نوعی از هستی است که سبب نیستی ها می شود، یعنی شرش بدان جهت است که سبب نیستی ها می شود: "نسبت شرور را به وجود که مبداء خیرات است نمی توان داد بلکه آنها را باید به اشخاص و طبائع و زمان نسبت داد - مثلاً آب بقای انسان و حیوان و نبات است و حال آنکه اگر عابدی در آن واقع شود غرق می گردد و همچنین آتش که مصالح آن مسلم است اما هرچه به او نزدیک شود می سوزاند - نقصان بواسطه ضعف و قصور در قابل است و گرنه در مبداء فیاض، منع و بخلی نیست بلکه فیضش عام است نسبت به تمام موجودات - پس آنچه را که ضعفاء العقول و مردمان ابله توهم نموده و نسبت آن را به فعل حق داده اند غلط محض است زیرا که افعال حق نتیجه صفات اوست و صفاتش که عین ذاتش می باشد منشاء خیرات اوست و منبع کمالات - پس اگر برای افعال حق علتی باشد چون منشاء افعال صفات است لازم می آید که علت برای صفات او باشد و این مطلب باعث می شود که ذات حق مرکب باشد و حال آنکه ذات حق بسیط است و ترکیب در او روا نیست - خلاصه شرور و فساد که در این عالم واقع می شود بر حسب مراد و مقصود حکیم علی الاطلاق نیست بلکه منظور او خیر است که از امور وجودیه هست و چون شرور در عداد اعدام می باشند ظهور آنها بالتبع و بقصد دوم است نه آن است که مقصود بالاصاله باشند - پس خیر است که مقصود بالذات است و منظور بقصد اول و لیکن دخول شر بالعرض و بقصد ثانی است - اما افلاطون می گوید جمیع آنچه که در این عالم واقع می شود مقصود و مراد است زیرا او امری که برای مکلفین وارد شده است ترغیب است برای کسانی که بجای آورنده اعمال خیرند و نواهی زجر و تنفیر است برای کسی که ترک کننده آن اعمال است."^۶

بنابراین، از کلام ابن سینا چنین بر می آید که آنچه شر است از نوع هستی نیست بلکه از نوع خلاء و نیستی است. امور شر از آن جهت شر هستند که خود نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلاء هستند، و یا منشا، نابودی و نیستی و کمبودی و خلاءند. هر جا که سخن از شر و بدی می رود حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. "شر" یا خودش از نوع نیستی

^۱ - همان، ص ۳۱-۳۷.

^۲ - رو، ص ۱۳۸.

^۳ - پترسون، ص ۱۷۸.

^۴ - Rational Support

^۵ - رو، ص ۱۳۸-۱۳۹.

^۶ - جشن نامه ابن سینا، ج ۲، ص ۵۱۴-۵۱۵.

است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است، یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است خوب است و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است بد است نه از جهت دیگر. پس شرور و بدی ها اعم از شرور نوع اول و شرور نوع دوم اموری اعتباری و عدمی هستند و در نتیجه مخلوق نیستند تا آفریننده ای داشته باشند. در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی هاست و بدی ها از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. از اینرو، شر را نمی توان به خدا نسبت داد.

منابع

- ۱- ابن سینا ، الاشارات و التنبيهات، به كوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۸.
- ۲- ابن سینا ، التعليقات، به كوشش عبدالرحمن بدوی ، قاهره، ۱۹۷۳.
- ۳- ابن سینا، الشفاء، الهیات(۲)، به كوشش محمد يوسف موسى و دیگران، قاهره، ۱۹۶۰.
- ۴- ابن سینا، المبدء و المعاد، تهران، ۱۳۶۳ .
- ۵- ابن سینا، النجات، به كوشش محیی الدین صبری، قاهره، ۱۹۳۸، ص ۲۴۷.
- ۶- ابن سینا، دانشنامه علایی، الهیات، به كوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۱.
- ۷- بدوی، عبدالرحمن، موسوعه الفلسفه ج ۲، بیروت، ۱۹۸۴ .
- ۸- پترسون، مایکل و...، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه نراقی و...، تهران، ۱۳۷۶.
- ۹- جشن نامه ابن سینا، ج ۲ ، تهران، ۱۳۳۴ .
- ۱۰- حسین زاده ، محمد، فلسفه دین، تهران، ۱۳۷۶.
- ۱۱- رو، ویلیام، فلسفه دین، ترجمه علمی، تبریز، ۱۳۸۱.
- ۱۲- صدر المتالهین شیرازی، اسرار الآیات، تصحیح خواجهی، تهران، ۱۳۶۰ .
- ۱۳- صدر المتالهین شیرازی، اسفار ج ۶ ، بیروت، ۱۹۸۱.
- ۱۴- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵ ، قم.
- ۱۵- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبيهات ج ۳، تهران، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۱۶- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ .
- ۱۷- گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ترجمه آیت اللهی، ج ۱، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۸- مطهری، مرتضی، درس های الهیات شفا، ج ۲، تهران.

19- Smart, Ninian, The Religious Experience of Mankind, New York, 1984.

20- Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, edited by Brian Carr &... New York, 1997.