

خدا در فلسفه ابن سینا

سید احمد محمود زاده

مقدمه :

الهیات دانشی است که فرنگیان بدان «متافیزیک» می گویند به معنای مابعد الطبیعه . ارسطو متافیزیک را گاه فلسفه اولی و گاه علم الهی میخواند زیرا درین - دانش ، انگیزه نخستین و علت اولی و هدف نهائی یا غایت غایات که خداوند باشد ، مورد بحث قرار می گیرد ولی خداوند از نظر ارسطو ، محرک بی حرکت است که جهان را بیافرید ، بلکه حرکت نخستین را همچون علت غائی به آن داده است . در پندار ارسطو ، خداوند به جهان عنایتی ندارد و این توصیف نمی تواند مورد پذیرش اصحاب دین بویژه اسلام قرار گیرد که خداوند را آفریدگار جهان و مدیر آن و آگاه از همه امور آن چه خرد و چه کلان میدانند.

فیلسوفان مسلمانی که به مکتب ارسطو گرایش داشتند ، ناچار بودند درین مساله مهم با او مخالفت ورزند و درباره وجود خداوند و پیوند او با جهان و انسان نظری دهند که با تعالیم اسلام وفق دهد . با وجود این تعریف ابن سینا از متافیزیک همان تعریف معلم اول است شیخ در مقدمه نخستین مقاله الهیات از کتاب نجات می گوید :

این علم «یعنی علم الهی» از موجود مطلق بحث می کند و در جایی بپایان میرسد که آغاز دیگر علوم است و در این علم کلی ، مبادی سایر علوم جزئی بیان می شود .
فیلسوفان اسلامی از دو فلسفه متأثر بوده اند . یکی فلسفه وجود که فلسفه ارسطو و دیگری فلسفه یکتانگری که - بیش افلوطین است .

نخستین فلاسفه اسلامی مانند «الکندی» یک چند میان این دو مطلب یا نظام فلسفی مردد بودند .

اما ابن سینا جانب مذهب وجود را گرفت و مکتب واحد را تابع آن قرار داد . از این رو باید گفت که فلسفه شیخ ، فلسفه وجود است نه فلسفه واحد یا یکتانگری . دیدیم که او علم الهی را علمی میداند که از موجود مطلق بحث می کند و ارسطو در تعریفی که برای علم الهی قائل است آن را علمی میداند که درباره موجود من حیث هو موجود یعنی به اعتبار موجود سخن می گوید : در اینجا این یاد آوری ضروری است که فلسفه وجود چه نزد - ارسطو و چه از دیدگاه ابن سینا سوی فلسفه وجودی است که امروز در باختر زمین بنام «اکزیستا نسیالیسم» شناخته شد. و با «کی یرگگارد» و «یاسپرس» در اواخر قرن نوزدهم آغاز شد و «ژان پل ساتر» اندیشمند بنام فرانسوی پرچمدار آن بود . تفاوت میان آن فلسفه وجود قدیم و این فلسفه وجود جدید ، بسیار است زیرا آن ماهیت را بر وجود مقدم می دارد و این وجود را بر ماهیت و این بی شک نوعی واژگونی فلسفی و طغیانی بر فلسفه دیرین است .

با در نظر گرفتن این مقدمه ، غرابتی نیست اگر ابن سینا با همه ارادتی که نسبت به مکتب ارسطو می ورزید خداوند را واجب الوجود میدانند . اینک پیش از بیان استدلال که ابن سینا برای اثبات وجود اول می کند ، بهتر است مقدمه رای شیخ را که در آغاز اللهیات کتاب «اشارات» او آمده - است ببینیم ولی پیش از آن نیز ناچار به این گریز - هستیم . همانگونه که درین روزگار نویسندگان کتابهایی مانند «عقلا بر خلاف عقل» و «پرده ، پندار» و «در دیار صوفیان» پیدا می شوند که جز ماده و محسوس اعتقادی ندارند و معقولات مجرد را که جهان اندیشه عارفان و صوفیان و اشراقیان است ، پندار و او هامی بیش - - نمی دانند ، در روزگار ابن سینا نیز پیروان فلسفه حس مانند امروز وجود داشته اند که دشمن علم اللهیات بوده اند و شیخ الرئیس در واپسین سالهای حیاتش در تمهید مقدمه «کتاب اشارات» از پس آنان بر آمده و طرفه آنکه این گروه را در برابر عارفان «قوم بله» یا «ابلهان» نامیده است . البته این گونه تعبیر یا توصیف را تنی چند از فلاسفه اسلام یاد کرده اند چنانکه ابن رشد مردم را دو دسته - - میداند : جمهور و

سعداء جمهور را ابله‌ها می‌نامد. یعنی: کسانی که در شناخت و دریافت خود از مرتبه حس فراتر نمی‌روند و در درجه بست حیوانی باقی میمانند. شیخ در اشارات می‌گوید:

«بدانکه گاه بر اوهام مردم چنین چیره می‌شود که موجود جز محسوس نیست و آنچه را که محسوس دریاید، فرض وجودش محال است و آنچه جای پذیر نباشد و بذات خود وضعی — نداشته باشد و همچون جسم و احوال نباشد بهره‌ی از هستی ندارد.

«برای تو گاه پیش می‌آید که نفس محسوس را تامل می‌کنی و به بطلان گفته اینان پی می‌بری زیرا تو و هرکس که شایستگی مخاطب بودن را داشته باشد میداند که براین محسوسات ممکنست نام واحدی اطلاق شود نه بر سیل اشتراک صرف، بلکه بر صرف معنی واحد، ملل اسم انسان که شما شک ندارید برزید و عمر به معنای واحد موجود است.» و بعد می‌گوید: «پس انسان از لحاظ حقیقت واحد و بلکه از حیث حقیقت اصلی اش غیر محسوس است بل معقول صرف است، و چنین است حال هر کلی

نکته تازه درین سخن، طعنه شیخ است بر بلها یا ابلهانی که جز به محسوسات و شبیه آن ایمان ندارند اما گفته شیخ درباره کلی مجرد معقول در بحث عقل و چگونگی کسب معقولات، و اینکه عالم عقلی خلاف جهان حسی است، سابقه داشته است از آغاز پیدایش فلسفه تا امروز فیلسوفان بدو دسته حسی و عقلی تقسیم شده‌اند ولی گهگاه اصحاب حس با پوششهای نو — جلوه می‌کنند هر چند دعوی آنان و افکارشان نسبت به معقولات مجرد، هرگز تازگی ندارد.

اما اینکه شیخ در مقدمه «اشارات» بر اصحاب حس تاخته است، از اینروست که خداوند از گونه مجسمات و محسوسات نیست و اگر اندیشمند تنها بر حس اعتماد کند و معقولات کلی مجرد را نپذیرد و نشناسد، از همان آغاز راه بر اثبات وجود خداوند بسته است. و راهیابی بر حق — سبحانه و تعالی — از طریق عقلی است نه حسی و جز این نمی‌تواند بود.

واجب الوجود و ابن سینا:

ابن سینا برای اثبات واجب الوجود از راهی رفته است که با طریق شرع و دلائل قرآنی فرق دارد و نسبت به روش علما کلام نیز متفاوت است. ابن رشد در کتاب کشف روشهای استدلال پس از آنکه دلائل متکلمین و صوفیه و اهل سنت را یکایک تشریح می‌کند و مورد اعتراض قرار میدهد

، به ارائه طریق قرآنی در اثبات واجب الوجود می پردازد و بر آن است که قرآن در این باره دو دلیل آورده است . دلیل عنایت و دلیل اختراع . دلیل عنایت عبارت از موافقت کائنات با انسان است . «الم نجعل الارض مهادا» یعنی کره ارض را ملایم زندگی انسان ساخته ایم . دلیل اختراع : «افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت» یعنی : شتر و دیگر چهار پایان بگونه ای آفریده شده اند که نشانه صنع کردگارند . اما علماء کلام یکسره حدود عالم یا آفرینش جهان را دلیل میآوردند و می گویند : جهان حادث است و هر حادث نیازمند موجدی است یعنی : هر پدید آورنده جهان است . ولی اینگونه استدلال -مشکلات و اعتراضاتی هم از جهت آفرینش جهان و هم از لحاظ زمان آفرینش پدید آورده که ابن سینا در استدلالهای خود برای اثبات واجب الوجود ، آنها را در نظر گرفته است .

استدلال ابن سینا درین مورد بر معنی واجب و ممکن مبتنی است و فحوای آنچه درین زمینه می گوید از این قرار است :

کائنات «هستی» همه یا ممکن الوجودند و یا واجب الوجود ولی محال است که همه ممکن الوجود باشند زیرا ممکن نیازمند علتی است تا آن را از امکان به فعل در آورد و محال است که همه واجب الوجود باشند زیرا یا متحرک اند که نیازمند محرک اند و یا مرکب که محتاج علت ترکیب است . علتی که پیش از پیدایش اجزاء ترکیب باید وجود داشته باشد پس از کائنات «هستی» بعضی ممکن الوجود و بعضی دیگر واجب الوجود است . واجب الوجود آن است که عدم آن را نمی توانیم تصور کنیم زیرا عدم آن را در محال می افکند ، و محال است که واجب الوجود ، مسبوق باشد زیرا آنچه بر او سابقه داشته باشد طبعاً وجوبش شایسته تر است . و محال است که مرکب باشد زیرا اجزاء مرکب بر او پیشی دارد و نیازمند فاعلی برای ترکیب و ایجاد است یعنی : نیازمند ترکیب کننده است . پس او اول و آغاز است و جوهر بسیط منزله از ترکیب . استدلال ابن سینا را درین مورد چنین نیز می توان بیان کرد . واجب الوجود آن است که وقتی غیر موجود فرض شد ، محال باشد ، و ممکن الوجود آن است که وقتی غیر موجود یا موجود فرض شد ، محال نباشد . پس واجب الوجود ضروری است و ممکن الوجود آن است که به هیچ وجه ضرورتی در وجود یا عدمش نباشد .

ابن سینا در بیان واجب الوجود و ممکن الوجود ابداعی نکرده است زیرا فارابی و معتزله و برخی از متکلمان آن را از پیش آورده بودند ولی ابداع ابن سینا در تقسیم وجود به واجب به ذات خود از یکسو و ممکن به ذات خود ولی واجب به غیر خویش از سوی دیگر است بدین قرار که واجب الوجود ممکن است بذات خود واجب الوجود است، فرض عدمش محال است. اما آنکه به غیر خویش واجب الوجود است آن است که وقتی شرایط معینی موجود شد، واجب الوجود می شود. مانند دو و دو که چهار تا می شود و واجب الوجود نه بذات خویش است و نیز احتراق که واجب الوجود است ولی نه بذات خویش و فقط هنگامی که برخورد قوه فاعله با لطمه و منفعله با لطمه را فرض می کنیم یعنی سوزنده و سوخته را در نظر میگیریم، حریق نیز واجب الوجود می شود و بدین گونه سه موجود بدست می آید.

واجب الوجود بذات خود، واجب الوجود به غیر خود و ممکن الوجود.

مثال آتش و احتراق که ابن سینا آورده است مناقشه یی عظیم میان فلسفه او و غزالی از یکسو و میان نظر غزالی و فلسفه ابن رشد از سوی دیگر بوده است. اهمیت این مثال ناشی از اصل علت و معلول و مبداء سببیت یا سبب مسبب است. فیلسوفان به اصل (این) معترف اند و در این ارسطو به چهار علت اشاره می کنند. مادیت، صورت، فاعلیت و غائیت، و خلاصه نظرشان این است که: هر موجود باید علتی برای وجودش باشد.

اما غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» منکر این اصل است زیرا اعتراف به آن نفی قدرت الهی است و جزء خدا خالق نیست و جز خداوند موثری نیست. از اینرو آتش علت احتراق نیست بلکه سبب ظاهری آن است علت حقیقی، خداوند است.

ابن سینا بر آن است که وجود هر موجود را علتی است، جز خداوند که واجب الوجود بذات خویش است و علت هر معلول است. هر چیز ممکن است معلول به اعتبار ماهیت یا به اعتبار وجود باشد. به اعتبار ماهیت دو علت دارد. مادی و صوری، و به اعتبار وجود نیز دو علت دارد. - فاعلیت و غائیت، مانند مثلث که حقیقتش متعلق به سطح و خطی است که ضلع آن است و حقیقت مثلثی او را پدید می آورند و علت مادی و صوری آن هستند. اما از حیث وجود، علتش

فائی و فاعله است ، علت اولی به تعبیر شیخ علت هر دو است. بلکه حقیقت هر وجود در وجود یعنی: حقیقت هستی هر آنچه هست. اما هستی هر ممکن الوجود ، مستلزم علت دیگری است اینست استدلالی که ابن سینا در اثبات وجود خدا آورده است یعنی روش عقلانی وجود به واجب و ممکن «واجب» که انگیزه نخست هر موجود است و - واجب الوجود است و «ممکن» که نیازمند علت است. ابن سینا برای خداوند صفات بساطت در عین کمال را قائل است و می گوید: خداوند وجود محض ، حق محض خیر محض ، علم محض و قدرت محض است بی آنکه هر یک از این معانی مفرد بر صفتی جدا گانه دلالت کند زیرا این صفات مستلزم سلب انواعی از نقص است که در کمال و در صورت کمال وجود ندارد. ابن سینا خداوند را جوهر و واحد غیر متعدد میدانند و می گوید:

وقتی می گوئیم «واحد» مقصود مان وجودی قسمت ناپذیر و بی شریک است و چون میگوئیم «جوهر» مقصود مان موجودی است که موضع و موضوع ناپذیر است زیرا خداوند سرمد است و جای پذیر و گاه گیر نیست و چون میگوئیم «قادر» معنی اش این است که وجود غیر او از او صدور مییابد و چون می گوئیم «مرید» معنی اش این است که واجب الوجود مبداء نظام خیر و مدبر نظام هستی است و عاقل بدان است و مسلوب الاراده نیست.

برخی از فیلسوفان مانند ارسطو بر آنند که خداوند - بمادون خود نمی پردازد و تنها ذات خود را تعقل می کند و از جزئیات آگاه نیست زیرا علم بدان خاص عقل محدود است . متاثر از حوادث و معلومات بعد از وقوع آن می شود ، و خداوند از کلیات نیز آگاه نیست زیرا علم بدان متنوع از علم به جزئیات است.

اما ابن سینا می گوید :

«خداوند از آنچه در پهنه خلقتش رخ داده و میدهد آگاه است زیرا علم او نسبت به اشیاء برای آن نیست که آنها حادث یا حاصل شده اند بلکه حدوث یا حصول هر چیز برای آن است که از ازل در علم خداوند بوده است و علم او بدان موجب وقوع آن شده است ولی این علم سواى علم انسان است چنانکه محدود و غیر محدود با هم فرق دارند.

در اینجا موضوع خیر و شر پیش می آید که اگر آنچه رخ میدهد ، از خوب و بد ، در علم خداست ، چرا بدی بیش می آید؟ ابن سینا بر آن است که اصل و قصد عالم بر خیر است و شر عارضه ای است ضروری که خیر اقتضاء می کند. این گفته به ظاهر متناقض یا شگفت می آید ولی نظر شیخ به اختصار ، آن را روشن می کند . نمی توان جهان را که در آن زیست می کنیم خیر محض یا کمال محض دانست و آن را به هیچ شرو نقص خواست زیرا اگر چنین بود . جهان ما نبود و در آن امکان وجود و تفاوت چیزها و اختلاف احوال که قوام جهان است پیش نمی آید . همچنین نمی توان این جهان را شر محض و نقض محض دانست زیرا اگر چنین بود بر قرار نمی ماند و راه عدم می سپرد و یا قائم بر فساد و نابودی و تباهی بود ، و بدیهی است که هستی بر نیستی و گون بر فساد استوار نیست . پس به این نتیجه می رسیم که جهان را عالمی بدانیم که در اصل قصد در آن خیر بوده است و شر در آن عرض و عارضه یی است که مستلزم خیر یا مقتضای خیر است بدین گونه که آتش زبان بخش نیست مگر گاه که حریقی پدید وی آورد ، و باران زیان بخش نیست مگر گاه که سیلی بر او می اندازد. ممکن است «شر» نقضی مانند جهل و ضعف یا زشتی و انحراف در خلقت آدمی باشد ، یا درد و غمی از بدست نیاوردن مطلوبی و از اینها نمی توان در جهان که این همه ممکنات در آنست یکسره پرهیز کرد زیرا آنچه که «ممکن الوجود» است لامحال ناقص است . ابن سینا خیر را در جهان ، اصیل میداند و شر را عارضه یی پیش نمی شمارد که از لوازم خیر و ضرورتی برای استکمال خیر است و از اینرو کمتر از خیر رخ می دهد و اگر چنین نبود ، جهان دوامی نمی یافت .

ابن سینا می گوید ، شر به بعضی اشخاص در بعضی اوقات روی می آورد و انواع آن محدود و محفوظ است و شر حقیقی عارض اکثریت اشخاص نیست بلکه تنها نوعی از شر عارض می شود ، ابن سینا رخداد شر را در «تحت فلک قمر» میداند و همه آنچه را در تحت فلک قمر هست ، به نسبت آنچه در سایر هستی وجود دارد ، ناچیز می شمارد . ابن سینا بر آن است که واجب الوجود جز چیز محض نیست.

خدا - جهان و ابن سینا :

شیخ را در کتاب «اشارات» روشی الهامی و ایهامی است که با فلسفه اشراق او سازگار است و با روش برهانی او در کتاب «نجات» فرق دارد. روش الهامی ابن سینا در اثبات خدا، تأمل هستی بی امان نظر در احوال مخلوقات است می گوید:

تأمل کن که چگونه بیان ما در اثبات وجود اول و وحدانیش نیازی به تأملی جز در نفس وجود ندارد و محتاج اعتباری آفریدگاری و کردگاری «خلق و فعل» و نیست هر چند که این نیز دلیل وجود اوست. اما این باب موثق تر و شریف تر است یعنی چون حال هستی را معتبر شمردیم خود شاهدی بر وجود از لحاظ وجود است و بر آنچه پس از آن در هستی هست...

همانگونه که ابن سینا از امعان نظر در احوال مخلوقات منصرف بود هر چند که در قرآن کریم بدان اشارت رفته است و تأمل مستقیم در ذات هستی را موثق تر و شریفتر میداند، نیز بجای کلمه «خلق» کلمات «ابداع» و آنگاه «فیض» و سپس «تجلی» را در بیان آفرینش جهان و علت وجود یافتن کائنات از واجب الوجود بکار گرفته است.

در واقع تفسیر فلسفی است که از دیرباز تا امروز همچنان درباره آن سخن می رود. این دشواری در تعلیل خلق ماده است و اینکه خداوند که مادی نیست چگونه آن را پدید آورده است؟ آیا ماده - چنانکه ارسطو می گفت - قدیم است؟ معنی این سخن آن است که خداوند جهان را نیافریده است. از این رو علماء کلام معتقد به حدوث جهانند و درین صورت خداوند قدیم است. در اینجا مشکل زمان پدید می آید - زیرا در بحث قدیم و حادث مساله زمان مطرح می شود می دانیم که اندیشه ابن سینا ارسطاطالسی است و به قدیم بودن جهان مایل است ولی بدان تصریح نمی کند و برای سازش میان دین و فلسفه از راههای شگفت دیگری می رود نخستین مناقشه بیکه شیخ پیش میکشد، تفسیر معانی الفاظی مانند «ایجاد، منبع و فعل» است. در اشارات می گوید ایجاد وضع و فعل همه دلالت دارد بر اینکه چیزی که نبوده از چیز دیگری پدید آمده است و می افزاید که عامه مردم می پندارند که فاعل اگر غایب باشد مفعول می تواند موجود بماند چنانکه از فقدان بنا و قوام بنا می توان دریافت. حاصل این تشبیه آنکه جهان در ابتداء وجودش بعد از عدم، نیازمند خداوند بوده است و پس از پیدایش، دیگر آنرا نیازمندی به

ذات باری نیست. ابن سینا در بحث آفرینش کلمه «ابداع» را بکار می‌گیرد و از کلمات ایجاد وضع و فعل و احداث و تکوین خود داری می‌کند. در اشارات می‌گوید:

«ابداع آن است که چیزی از غیر خود پدید آید و تنها به او تعلق داشته باشد بی واسطه ای و آلتی و زمانی، و آنچه که عدم زمانی بر آن مقدم باشد از واسطه بی نیاز نیست و ابداع بلند پایه تر از تکوین و احداث است.»

بدین گونه شیخ با یک ضربه، قضیه آفرینش جهان را از ماده و در زمان و با واسطه حل می‌کند: تکوین آن است که چیزی وجود مادی پیدا کند. احداث: آن است که چیزی وجود زمانی یابد اما ابداع آن است که چیزی نه از ماده و نه از زمان سابق باشد زیرا خداوند قدیم ازلی است. ابتکار ابن سینا در شرح معنی ابداع بدین گونه جهان را قدیم با قدمت علت اولی قرار میدهد و زمان را قبل و بعد می‌نهد زیرا ممکن است چیزی بر چیز دیگر مقدم زمانی یا ذاتی داشته باشد و تقدیم خداوند بر جهان تقدیم ذاتی است نه زمانی و مثالی که ابن سینا در «اشارات» برای این مورد می‌آورد این است که: «دستم را حرکت دادم و کلید چرخید، مگو چرخید دیگر و دست من به حرکت در آمد. هر چند هر دو در یک زمان رخ داد ولی این بعدیت «پس از آتی بالذات است.»

ابن سینا در «رساله العرشیه» می‌گوید:

از وجود اول جز واحد دستور نمی‌یابد زیرا اگر دو باشد صدور در دو جهت مختلف است چه دویی در فعل، دویی در فاعل را متقاضی می‌گردد. نخست آنچه از خداوند بر آمد عقل اول بود، آنگاه نفس و سپس جرم سماء و آنگاه مواد عناصر چهارگانه.

اما در مورد چگونگی صدور این عوالم به ترتیبی که از حق سبحانه نزول یافته است شیخ در «رساله فی معرفه النفس» می‌گوید:

«این علم یعنی عقل اول را سه گونه تعقل است. یکی تعقلی که آفریدگار بزرگ خود را در می‌یابد. دوم: تعقلی که به ذات خود و وجوب آن از ذات تعالی وقوف پیدا می‌کند. سوم: تعقلی که به هستی امکان پذیر ذات خویش پی می‌برد. از تعقل مخلوق در مورد خالق، عقل دیگری بدست می‌آید که آن نیز جوهر عقل دیگری است همچون روشنی که از روشنایی دیگر

بدست آید. از تعقل ذات خویش که واجب الوجود از ذات خداوندی است، نفس پدید می‌آید که مانند عقل جوهری روحانی است ولی در مرتبت از آن فروتر است و از تعقل به ذات خویش که ممکن الوجود بذات خویش که ممکن الوجود به ذات خود است جوهر جسمانی حاصل می‌شود که آن فلک اقصی است.»

بدین گونه عقل و نفس و جسم پدید می‌آید تا به عقل دهم یا عقل فعال میرسد که بر عالم ارضی چیره است و جهان عنصری و عالم کون و فساد و عناصر اربعه را پدید می‌آورد که اینها خود پدید آورنده فلزات و گیاهان و حیوان و آنگاه انسانند که اکمل و اشرف حیوانات است.

بدین گونه می‌بینیم که ابن سینا توانسته است میان دو عقیده مختلف قدمت عالم و خلقت آن وفق دهد و جهان را ممکن بذات ولی واجب بغیر خود بداند زیرا جهان در علم خداوند بوده است و آنچه در علم خداست، باید باشد یعنی: خداوند جهان را از وجود بالقوه به وجود بالفعل در آورده است.

ابن سینا آنچه را که ارسطو «علت نخستین» می‌گوید، «حرکت نخستین» میدانند و محرک نخستین را علت حرکت و حرکت را علت زمان می‌شمارد و زمان و سپهر را یکسان به قلم می‌آورد.

باری، ابن سینا با منطق و فلسفه، بسیاری از مسائل ذهنی و روحی را مورد بحث قرار میدهد. می‌توان گفت که منطق در عرف ابن سینا همچون یک آلت سلبی است زیرا فایده آن جلوگیری از لغزش و خطاء در شیوه تفکر است اما با هدایت حکمت و فلسفه، حقایق ادراک می‌شود و نور بصیرت افزایش می‌یابد. به اعتقاد ابن سینا، حکمت چراغ است و منطق تراز او. در منطق و فلسفه الهی مسائلی هست که در مکتب ابن سینا شان خاص دارد. مانند مساله کلیات و مساله معرفت یا شناخت، زیرا با وجود آنکه پیش از او در این باره بحث‌ها شده باز هم در کتاب‌هایی که از این مقوله سخن می‌رود، همواره نظر ابن سینا مورد اشاره و استناد قرار می‌گیرد زیرا ابن سینا با ویژگی اندیشه خویش پرتوی برین بحث افکنده است که روشن تر و تابان تر است. در مکتب افلاطون، کلیات، موجودات متفرق یا مجردی هستند که سابق بر وجود جزئیات اند: مانند ارسطو کلیات در خارج از ذهن وجود ندارند زیرا متنوع از تصور جزئیاتند. عقیده ابن سینا

در این باره حد واسط رای آن دو حکیم است. او کلیات را پیش از جزئیات و موجود در آن در موجود بعد از آن می داند. وجود کلیات پیش از جزئیات در علم خداوند یا در عقل الهی است. عقل الهی است که در آن ذره یی از غفلت نیست. نیز کلیات در جزئیات همیشه موجود است زیرا امثلا شجریت یا درختی در همه درختان هست و کوکبیت در همه کواکب، و انسانیت در نهاد همه انسان ها نهفته است اما وجود کلیات پس از جزئیات در عقول ماست که جزئیات را مشاهده می کنیم. و از طریق شناخت مفرداتی که تحت عنوان واحدی در می آیند. یا با آگاهی از اخبار و انواع و فصول و آحاد - که اصطلاح منطقیون است - بوجود کلیات معرفت حاصل می کنیم.

ازین عقیده درباره کلیات و جزئیات، عقیده ابن سینا در معرفت و نظریه شناخت و علل و اسباب آن بدست می آید.

افلاطون بر آن است که «معرفت» یا «شناخت» - عبارت از تذکر و یادآوری است زیرا نفس ناطقه حقایق خالده را پیش از حلول در بدن شناخته است و هر بار که از چیرگی ماده بدر می آید و به جهان عقل و روح می پیوندد بار دیگر آنها را بخاطر می آورد. ارسطو معرفت را مشاهده و استقراء و تفکر و تامل مبنی بر ملاحظه و قیاس میداند و ابن سینا همانگونه که در مساله کلیات، نظری حد واسط میان رای دو حکیم دارد، درین باره نیز نظرش جمع عقیده آن دو است.

به عقیده ابن سینا معرفت دو قسم است: معرفت فکر و معرفت حدس. معرفت فکر از مشاهده و قیاس است و معرفت حدس از فیض عقل فعال بر عقل انسانی از طریق وحی الهام. ابن سینا خود بسیاری از حقایق را از طریق الهام بدست می آورد در بدین منظور نماز می گذاشت و با خداوند به راز و نیاز می پرداخت و هر بار که گرفتار مشکل فلسفی می شد، از خداوند می خواست که او را در حل یاری کند.

خدا، انسان و ابن سینا:

در زمینه پیوند خداوند با انسان، پرسشهای حیرت انگیزی پیش می آید که آدمی از دیرباز درباره آن اندیشیده و هنوز هم به پاسخ قانع کننده یی نرسیده است. این پرسشها این است که آیا انسان آزاد است یا مختار است؟ و اگر آزاد است، یعنی سرنوشت خود را بدست خویش می سازد و

از پیش ساخته نیست این را چگونه با علم ازلی خداوند و به ویژه آگاهی او بر همه جزئیات و قدرت کامل شامل ، وفق دهیم ؟ خداوند که آفریدگار انسان است چرا او را به ارتکاب شر و می دارد و یا از آن باز نمی دارد ؟ و اگر از انسان خطایی و گناهی و سری سر میزند تا که خداوند آفریدگار دانا و تواناست و در همه امور حاضر و نافذ است چرا آدمی را کیفر میدهد ؟ و اصولاً خداوند برای چه شر و بدی را آفریده است تا که توانا بوده است جز خیر و خوبی نیافریند ؟

پاسخ این پرسشها در فلسفه اسلامی ضمن فصولی بنام قضاء و قدر ، جبر و اختیار ، خیر و شر ، و عنایت الهی آمده است . روش ابن سینا در تحلیل قضاء و قدر ، خیر و شر ، جبر و اختیار ، و عنایت الهی با روش کلی و عمومی او در مباحث فلسفی هم آهنگ است که مبتنی بر نظام عالم و تسلسل موجودات و ارتباط ضروری موجودات با علل و اسباب است ، و نیز اندیشه وجوب و امکان با تقسیم موجود به واجب و ممکن و آنگاه صفت موجودات ممکنه و از آن جمله انسان پاسخ بر این پرسشها در فلسفه ابن سینا است.

در بخش «خداوند و جهان» دیدیم که به اعتقاد ابن سینا جهان را تربیت بدیع و نظام محکمی است و این تربیت از خداوند واجب الوجود آغاز می شود و آنگاه موجودات با نظم خاصی که در عقل اول تا عقل دهم مندرج اند . از وجود واجب الوجود تسلسل می یابد . آنگاه عالم عناصر کائنه و فاسده پدید می آید و بار دیگر به سوی گیاه و حیوان و انسان ارتقاء پیدا می کند پس همه هستی از واجب الوجود پیدا می شود و علم خداوند محیط بر همه چیز است و ذره یی در آسمان و زمین از آگاهی او دور نیست و این علم و آگاهی تابع ارتباط اسباب با مسببات است و قضاء و قدر الهی عبارت از :

ایجاب سببهاست برای مسببهاست و چون سبب و مسببی مقرر است ، پس نظام در عالم مستقر است بدان گونه که نفس ناطقه می تواند صورت این عالم را در خود رسم کند . و درین باره شیخ می گوید :

«... کمال خاص نفس ناطقه این است که می تواند عالمی عقلی شود که صورت کل ، و نظام در کل و خیر سرشار در کل ، در آن مرتسم باشد و از مبداء قل آغاز کند و به سوی گوهرهای

شریف سالک شود که مبدایی است باروحانیت مطلق و آنگاه با روحانیتی که تا حدودی در بدن هاست و سپس اجسام علویه با هیات ها و نیروهایش و بدین گونه تا نفس سراسر هیات وجود را در خود گیرد و به عالمی معقول، موازی جهان موجود، مبدل گردد و حس مطلق خیر مطلق و جمال حق را شاهد باشد و پیوند مثال و هیات آن را نقش پذیرد و در سلک آن در آید و از گوهر آن شود.

نظر ابن سینا در توجیه آنچه بدی و شر تلقی می شود این است که جهان ممکن الوجود است و چون عالم سماوی را فی تر از عالم ارضی است، آن عالم نیز جهان ممکن است ولی درجه امکان برحسب تفاوت موجودات در تربیت نزولشان از نهاد حق تعالی متفاوت است. طبیعت واجب آن است که کمال مطلق و خیر محض است و در آن نقص و شری نیست، ولی طبیعت ممکن نقص و شر است و از این رو جهان ممکن پیوسته به سوی کمال در تکاپوست و دو ستاد خیر است و همه این جهان ها ممکن به بدیع ترین شکل امکانند و چنانکه امام غزالی گفته است:

بہتر از آنچه هست ممکن نبوده است و اگر وجود کاملتر از آنچه هست امکان داشت، جهان بدین صورت پدید نمی آمد.

این نظریه یعنی جهانی که در آن زیست می کنیم بهترین جهان های ممکن است، نظریه ای است که لئینس بعدها در فلسفه خود آورد.

و اما در مورد جبر و تعویض یعنی مجبور یا مختار بودن انسان و ثواب و عقاب او، و پاسخ به این پرسش که خداوند توانایی که می تواند آدمی را از بدی و گناه باز دارد، چرا میگذارد که انسان مرتکب گناه و خطا شود و آنگاه او را کیفر دهد؟ و نیز درباره مساله قضاء و قدر، نظر کلی ابن سینا این است که اصولاً نفس متمایل به حلول در بدن نبوده و چون در آن جای گرفته است، حاضر به ترک آن و دوری از آن نیست و سدها و عایق های راه کمال را او خود برابر خویش پدید نیاورده است و تفاوت در مرتبت نفوس، تردید ناپذیر است و نفس انسانی ناچار باید این تفاوت را بپذیرد و نیز رزق و روزی او مقسوم است یعنی چنین قسمت شد. و هرکس از خوان نعمت جهان، قسطی و بهره یی دارد، اما چگونه نفسی ترقی می کند و به اعلاء علیین میرسد و نفسی دیگر در تنگنای جهل می ماند و از اسفل السافلین فراتر نمی رود؟

ابن سینا در همه سخن های خود پیرامون ثواب و عقاب یعنی پاداش و سزای انسان ، جز سر تسلیم فرود نمی آورد زیرا در نظام وجود که عدل و خیر محض که پیوسته از واجب الوجود جاری و ساری است ایمان دارد و بر آن است که اگر ظاهراً ظلمی رخ میدهد ، باطناً برای آن است که در پی عدل برانگیخته می شویم و هیچ چیز در نهایت ، امر جز بخوبی و خوشی پایان نمی پذیرد و این ایمان است . ایمان فیلسوفی که به خداوند و رسول او اعتقاد دارد و نبوت را ضرورت حیات میداند . روش تحلیل ابن سینا درباره جهان و پدید آورنده آن نه تنها مناقض عقیده دینی و مخالف اصول آن نیست بلکه عقیده دینی را تایید و تاکید می کند و با اصرار و ابرام به دعوت آن می پردازد تا جایی که نمی شناسیم کسی را که در ضرورت نبوت ، آنچه را که ابن سینا گفته است ، گفته باشد بطوری که آن را «وظیفه ی حیاتی» در بنیاد مجتمع انسانی میخواند و بر آن است که نیاز به نبی شدید تر از حاجت به موی و گیسو و فرورفتگی در کف دست و پا دیگر منافی است که برای بقاء ضروری نیست بلکه فقط برای بقاء سودمند است .

ابن سینا در کتاب «نجات» وجود انسان صالح و مرد شایسته یی را که سنتی بگذارد و عدالتی بگسترد ممکن می شمارد و می گوید :

چگونه ممکن است که عنایت الهی آن منافع «تناسب ها و ویژگی های جسم» را برای بقاء لازم شمرد و این امر «نبوت و امامت و قیام انسان صالح و مرد شایسته رهبری» را که اساس بقاست ، مقتضی نداند ؟ پس واجب این است که پیامبر پدید آید و بشر باشد و از میان دیگر انسانها برخیزد ولی ویژگی هایی داشته باشد که در مردم دیده نمی شود تا آنکه مردم در او چیزی ببینند که در خود نمی یابند و باید که بر آنان ممتاز باشد و اعجاز کند و چنین انسانی چون قیام کرد ، فرمان خداوند به الهام او و نزول روح القدس بر او ، برای زندگی مردم متی می آورد که سعادت دنیا و عقبای آنان بسته بدانست .

ابن سینا به وحی و الهام و حتی معجزه و خوارق عادات - معتقد بود و می گفت :

قدرت نفس گاه تابدان پایه میرسد که می تواند در ماده موثر افتد و نفوس آدمی که در شرارت و هوی به نهایت خبت - میرسد ، زمانی نیز در ذکاوت و صفا بکمال قدرت روحی نائل می آید که معجزات انبیاء و کرامت اولیاء از آن گونه است .