

تطبیق خدانشناسی ارسطو و ابن سینا و بررسی تأثیرپذیری ابن سینا از دین اسلام

سیدمحمدامین درخشانی^۱، مهدی آزادپرور^۲

چکیده

بررسی میزان تأثیرپذیری ابن سینا از دو بستر آراء فلسفی - ارسطویی و معارف دینی - اسلامی در موضوع خدانشناسی از مسائل مهمی است که می‌تواند اصالت داشتن فلسفه اسلامی را ثابت کند. برای تبیین این تأثیرپذیری که هدف اصلی این مقاله است باید خدانشناسی ارسطو و ابن سینا مقایسه شود و تأثیرات معارف دینی بر خدانشناسی ابن سینا با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی مورد ملاحظه قرار گیرد.

ابن سینا ضمن آنکه از حیث روش عقلانی و استدلالی و نیز از حیث موضوع وجودشناسانه به فلسفه ارسطویی وفادار مانده و از حیث محتوا نیز کاملاً از ارسطو بهره برده است، با این حال از حیث مضامین، مفاهیم و محتوا تا حد زیادی از ارسطو عبور کرده و به خدانشناسی اسلامی نزدیک شده است؛ هرچند نمی‌توان گفت تصویری که ابن سینا از خدا ارائه داده، به صورت کامل منطبق بر خدای دین اسلام است. فاعلیت، عالمیت، عنایت، نزاهت و وحدتِ خداوند از وجوه مهمی است که خدانشناسی ابن سینا را از خدانشناسی ارسطویی جدا کرده و به خدای دین اسلام نزدیک کرده است. در مقابل، عدم توجه شایسته به معبودیت و صفات تشبیهی خداوند از وجوه مهم افتراق فلسفه سینیوی با معارف اسلامی است.

واژگان کلیدی: خدانشناسی، ابن سینا، ارسطو، اسلام، فلسفه.

saminderakhshani@gmail.com

mehdiazadparvar@gmail.com

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

۲. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه، شعبه اصفهان

مقدمه

فلسفه به معنای دانش خاصی که در یونان متداول بوده است، با ترجمه‌هایی که از میانه سده دوم تا اواخر سده چهارم هجری صورت پذیرفت، آرام آرام وارد فضای تفکر برخی از متفکران اسلامی شد. روش برخورد مسلمانان با این دست از مباحث به یک صورت نبوده است. ترجمه، تقریر، توسعه، نوآوری، مخالفت و ترکیب معارف دینی با مباحث فلسفی از جمله روش‌های برخورد مسلمانان با این دانش بوده است. بی‌شک ابن‌سینا یکی از متفکران بسیار مهم است که با این سنت فکری مواجه شد. از طرف دیگر، هر جایی که سنت فکری فلسفه یونانی راه یافته باشد، آراء ارسطو دارای تأثیری عمیق و ریشه‌ای است. فیلسوفان مسلمان، به‌خصوص ابن‌سینا نیز در دو بستر معارف اسلامی و فلسفه ارسطویی به تفلسف پرداخته‌اند. یکی از مسائل مهم در متافیزیک ارسطو بحث از محرک اول است. این مفهوم معنایی شبیه به خدای ادیان دارد. در این مقاله سعی بر آن است که از دریچه مقایسه تطبیقی مفهوم خدا در فلسفه ارسطو و فلسفه ابن‌سینا، میزان تأثیرپذیری ابن‌سینا از معارف اسلامی مشخص شود و تمایزات مفهوم فلسفی "خدای ارسطو" و "خدای بوعلی" بررسی گردد. بنابراین پرسش اصلی این نوشتار سؤال از میزان تأثیرگذاری نگاه دینی در تغییر و تحول معنای خداوند در فلسفه ابن‌سینا نسبت به فلسفه ارسطو است. به همین منظور ابتدا باید وجوه تشابه و تمایز مفهوم خدا در فلسفه ارسطویی و سینیوی استخراج گردد و پس از آن، میزان اثرگذاری معارف اسلامی و دینی بر نگاه شیخ‌الرئیس سنجیده شود. از آنجاکه این تأثیرگذاری ممکن است از جهات مختلفی باشد، لازم می‌آید بررسی شود که آیا این تأثیر تنها محتوایی بوده، یا بر روش فلسفی ابن‌سینا نیز مؤثر بوده است؟ به نظر می‌رسد ابن‌سینا اگرچه پایه فلسفی خویش را از ارسطو تحصیل کرده است، ولی حضور در فضای معارف قرآنی و حدیثی و نیز تیزاندیشی شخصی او باعث شده است مفهوم خدا در فلسفه ابن‌سینا جامه‌ای نو به تن کند و خود را به خدای ادیان نزدیک‌تر سازد. ابن‌سینا هرچند از روش برهانی و استدلالی خارج نشده، اما به لحاظ هر موتیتیک فلسفی کاملاً از بسترهای دینی خویش تأثیر پذیرفته است.

پیش از این در کتب و مقالاتی از مقایسه مفهوم خدا در دو فلسفه ارسطویی و سینیوی بحث شده است، اما آن مقالات از جهاتی با نوشتار حاضر متفاوت می‌باشند. در مقاله "خدا در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا، مدخلی بر تفاوت بنیادین فلسفه ابن‌سینا از فلسفه ارسطو" (غفوریان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶-۱۳۵) و در کتاب "نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا" (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶)، تأثیر نگاه دینی بر اندیشه فلسفی ابن‌سینا چندان مورد لحاظ واقع نشده

است. همچنین در مقاله "تفاوت رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا" (طیب نیا، اکبریان و سعیدی مهر، ۱۳۹۱، ص ۱-۱۸) بیشتر به استدلال‌های این دو فیلسوف درباره وجود خدا پرداخته شده است و تمایزات مفهومی خدای ارسطو و خدای ابن سینا و نیز منشأ دینی نگاه ابن سینا کمتر مورد بررسی واقع گردیده است و نیز در دو مقاله "رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن سینا" (ساجدی و رستمی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۵-۱۳۲) و "مسأله آفرینش از نگاه ارسطو و ابن سینا" (ملا یوسفی و حیدری فرج، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۹۲)، عمده مطالب ناظر به نسبت "جهان و خدا" در فلسفه ارسطو و ابن سینا است.

خدا در فلسفه ارسطو

در آثار ارسطو سه استدلال برای وجود خدا مطرح شده است؛ استدلال غایت‌انگارانه، استدلال بهترین نسبی و استدلال محرک اول.

در استدلال غایت‌انگارانه ارسطو زیبایی‌هایی همچون زیبایی زمین، آسمان و دریا را کار خدایان محسوب می‌کند. پس، از نظر او چنین فعلی (یعنی چنین زیبایی) جز از چنان فاعلی (فاعل الهی) سر نمی‌زند. همان‌طور که مشخص است، این برهان مبتنی بر پذیرفتن اصل علیت و اصل سنخیت می‌باشد. یعنی زیبایی نیاز به علت دارد و این چنین زیبایی با فاعل‌های طبیعی یا نفوس مناسبت ندارد و تنها از فاعلی برتر و الهی ممکن است صادر شود. در استدلال دوم به وجود صفات متفاضل در عالم تکیه شده است. شکل منطقی استدلال به این نحو است:

صغری: در عالم برخی اشیاء بهتر از برخی دیگر هستند.

کبری: هر جا برخی از اشیاء بهتر از برخی دیگر باشند، یک بهترین وجود دارد.

نتیجه: در عالم یک بهترین وجود دارد و این بهترین که بهتر از آن وجود ندارد، از نظر ارسطو همان امر الهی می‌باشد.^۱

این دو برهان هر چند قابل تأمل و کنکاش بیشتر است، اما چندان مورد توجه خود ارسطو و شارحین ارسطو واقع نشده است؛ زیرا در آثار قدیمی‌تر او مطرح شده است و در اثر مهم او (یعنی متافیزیک) اثری از این دو برهان وجود ندارد. او در متافیزیک عمده تلاش خود را وقف استدلال سوم می‌کند و بر طبق این استدلال خدای فلسفی خود را سر و سامان می‌بخشد. به همین خاطر ما نیز باید با امعان نظر بیشتری به استدلال سوم پردازیم.

^۱ ظاهراً این برهان ریشه برهان وجودی آنسلم است، ولی با آن تفاوت دارد و مهم‌ترین تفاوت آن این است که امور متفاضل در برهان ارسطو خارجی است، ولی در برهان آنسلم ذهنی است.

در اینجا به طور خلاصه برهان حرکت بیان می‌شود. این برهان هم در کتاب فیزیک ارسطو و هم در کتاب متافیزیک او بحث شده است. در کتاب فیزیک به نحو بسیط‌تر و کم‌مقدمه‌تر به اثبات محرک اول پرداخته است. استدلال او در این مقام چنین است:

(الف) در عالم حرکت وجود دارد.

(ب) متحرک در حرکت خویش نیازمند محرکی خارج از خود متحرک است.

(ج) تسلسل محرک‌های متحرک ممتنع است. در نتیجه محرک نامتحرک وجود دارد (ارسطو، ۱۳۸۵/الف، ۲۵۶a تا ۲۵۸b).

استدلال او در متافیزیک به این نحو است:

(الف) در میان موجودات، جواهر موجودات نخستین هستند.

(ب) اگر همه جواهر تنهایی پذیر باشند، همه اشیاء تنهایی پذیر می‌باشند.

(ج) اما همه اشیاء تنهایی پذیر نیستند زیرا زمان و حرکت جاودانه‌اند.

(د) هر حرکت نیاز به محرکی خارج از خودش دارد.

(ه) حرکت جاودانه نیازمند محرکی ازلی، بالفعل محض و خالی از فقدان است. زیرا اگر فعلیت محض نباشد، ممکن است حرکت گاهی باشد و گاهی نباشد و این خلاف جاودانگی حرکت است.

نتیجه اینکه در عالم، محرکی نخستین که بالفعل محض است وجود دارد (همو، ۱۳۸۵/ب، ۱۰۷۱b). این خلاصه‌ای از این برهان بود. ارسطو براساس این برهان شروع به توصیف محرک اول می‌کند. این طبیعی است که اوصاف خدا را باید براساس استدلالی که دلالت بر وجود او می‌کند برشمرد.

از آنجاکه محرک اول فعلیت محض و غیر جسمانی است، فعل و متعلق فعل او نیز باید غیر جسمانی باشد؛ وگرنه مستلزم تغییر در ذات او و عدم بالفعل بودن او خواهد بود. بر همین اساس، او "فکر یا تعقل" است و متعلق تعقل او خودش است. پس ارسطو او را "فکر فکر" معرفی می‌کند. چنین خدایی فعلی خارجی ندارد، بلکه همان "فکر فکر" فعل او محسوب می‌شود. پس چگونه این محرک فاعل آن حرکت جاودانه است؟ فاعل بودن محرک اول با همین "فکر فکر" بودن و اندیشیدن به خود است. در حقیقت محرک اول فقط غایت ایجاد حرکت است و محرک اول از طریق غایت بودن، متحرک را به حرکت وا می‌دارد.

بنابراین می‌توان گفت از نظر ارسطو، خدا جهان را خلق نکرده است و فقط محرک جهان است. همچنین جهان را با "راندن" به حرکت در نمی‌آورد، بلکه با "کشاندن" سبب حرکت جهان می‌شود؛ زیرا فاعل راندن، خود متحمل تغییر می‌شود. به عبارت دیگر، محرک اول جسم نیست که

متحرک و متغیر باشد، بلکه "فکر" است و این فکر، خود اندیشه‌گر است و خود را تعقل می‌کند و به خود علم دارد. پس "فکر فکر" است و این تعقل خویشتن‌گایتی است برای حرکت متحرک اول، و اگر این غایت وجود نداشت، متحرک نخستین حرکتی نداشت. اگر این متحرک نخستین حرکتی نداشت، هیچ حرکتی در عالم وجود نداشت، پس محرک نخستین، نخستین جوهری است که به‌نحو‌غایی برای حرکت در عالم، علیت دارد.

علیت به‌نحو‌غایت یعنی متعلق میل و شوق قرار گرفتن. همچنین از آنجاکه این خدا فاعل و محرک حرکت جاودانه است، خود نیز سرمدی است (همو، ۱۳۸۵/ب، ۱۰۷۲؛ کاپلستون ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰). اما آیا محرک غیر متحرک واحد است یا متعدد؟ در آثار ارسطو با پاسخ‌های متعددی مواجه می‌شویم. در لامبدأ مابعدالطبیعه سخن از یک محرک نامتحرک است. در حالی که در فصل هشت، پنجاه‌وپنج محرک نامتحرک مطرح شده و همچنین در کتاب فیزیک در طی سه عبارت، به کثرت متحرک‌های نامحرک اشاره شده است. افلوطین و راس اعتراض کرده‌اند که رابطه این محرک‌های نامتحرک با محرک اول مبهم رها شده است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱؛ راس، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵).

از اعتراض افلوطین چنین بر می‌آید که تصویر چندین محرک غیر متحرک، منافاتی با وحدت محرک غیر متحرک نخستین ندارد، لکن ارتباط این محرک‌ها با محرک نخست تبیین نشده است. همچنین به نظر می‌رسد ارسطو چندان دغدغه اثبات یگانگی برای خدای خویش نداشته است. پس در مجموع می‌توان چنین صفاتی را برای خدای ارسطو برشمرد؛ محرک اول، فعلیت محض، غیر جسمانی، غیر متحرک و غیر متغیر، عالم به ذات، سرمدی و در نهایت شاید واحد.

خدا در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار خود متعرض سه استدلال برای اثبات وجود خدا شده است؛ برهان حرکت، برهان علیت و برهان صدیقین. ابن‌سینا در برهان حرکت همان مسیر ارسطو را طی می‌کند، اما سعی دارد برخی اشکالات را رفع کند و برخی امور را بر آن بیفزاید؛ مثلاً او فاعل مباشر حرکت عالم را نفس محسوب می‌کند و ثابت می‌کند که عقل مجرد نمی‌تواند فاعل مباشر حرکت باشد. اما در عین حال، حرکت فلک نیازمند محرک دیگری غیر از نفس است که مجرد از ماده و نامتناهی باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴). او از این طریق سعی می‌کند ابهامی را که در ارتباط میان محرک اول و حرکت فلک و عقل فلک در فلسفه ارسطو وجود دارد را برطرف نماید. اما به هر حال این برهان درباره منشأ وجود عالم توضیحی نمی‌دهد. در برهان علیت یا وسط و طرف خداوند به‌عنوان علتی که معلول نیست ثابت می‌شود. ابن‌سینا در بحث از تناهی علل متعرض این استدلال

شده است. استدلال او چنین است که اگر سلسله‌ای سه حلقه‌ای از علت و معلول در نظر گرفته شود که معلولی علتی داشته باشد و علت آن نیز علتی دیگر داشته باشد، محال است این سلسله علل به علتی که معلول نباشد ختم نشود؛ چه اینکه ویژگی "معلول بودن" به معلول نهایی و معلول میانی اختصاص دارد و میان این دو مشترک است. درحالی که خصوصیت حلقه نخست این است که فقط علت باشد و معلول نباشد. بنابراین تناهی و عدم تناهی حلقه میانی، توفیری در نیازمندی آن به علت و حلقه نخستینی ندارد؛ زیرا خصوصیت حلقه میانی یعنی معلول بودن همیشه مقتضی علت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۲۷ و ۲۳۸). اما مهم‌ترین استدلال ابن سینا برهان صدیقین است. او با تحلیل وجود ضرورت وجود واجب را ثابت می‌کند. استدلال او چنین است:

بی‌شک وجود هست. این وجود یا واجب است که فهو المطلوب و یا ممکن است که در این صورت باید وجود ممکن منتهی به وجود واجب شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲). ابن سینا تصریح می‌کند که در این استدلال، واجب‌الوجود از جهت افعال و یا حرکت او اثبات نشده است و به همین خاطر این استدلال یک برهان محض نیست و اساساً برای وجود خدا برهانی محض وجود ندارد؛ چراکه او سببی ندارد، بلکه این استدلال قیاسی شبیه به برهان است؛ چون استدلالی است بر پایه این مطلب که حال وجود مقتضی وجوب است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳).

مهم‌ترین ویژگی واجب‌الوجود با توجه به برهان صدیقین "وجوب وجود" و بنا بر برهان علیت "علت نخستین" بودن اوست. ابن سینا با توجه به این دو ویژگی صفات خداوند را می‌شناسد. او تأکید دارد که اگر علت نخستینی در عالم باشد، حتماً علتی فاعلی و وجودبخش است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۷). به همین لحاظ واجب‌الوجود را می‌توان "اول" و "فوق تمام" نامید؛ زیرا نه تنها تمام کمالات برای او حاصل است، بلکه او مبدأ فیض برای کمالات تمام موجودات می‌باشد. از نظر او علت نخستین هستی بخش بودن واجب با "زمانی نبودن مجردات" و "قدم زمانی عالم مادی" منافات ندارد؛ زیرا مناط نیاز ممکن به واجب همان امکان ممکن است، نه حدود زمانی آن.

به عبارت دیگر، قدم زمانی منافاتی با امکان ذاتی ندارد. گویا ابن سینا "وجوب وجود" واجب را مرکز ثقلی برای اثبات دیگر صفات و ویژگی‌های خدا قرار داده است. از نظر او ماهیت واجب چیزی جز وجودش نیست و وجود او وجودی واجبی است. او از همین خصوصیت وجوب، واحد بودن واجب را نتیجه می‌گیرد و البته استدلال‌های متعددی در مورد واحدیت واجب بیان می‌کند^۱ که نشان از اهمیت موضوع توحید نزد او دارد. همچنین از آنجاکه واجب‌الوجود من جمیع الجهات واجب است و هیچ شائبه امکانی در او راه ندارد، او را می‌توان متصف به چنین صفاتی دانست؛

۱. ابن سینا چهار استدلال برای توحید مطرح کرده است (ر.ک به: کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۹-۴۴۶).

احدیت، غنا، عدم ترکب، تمام بودن، خیر محض بودن، واجدیت کل کمالات (از جمله علم، قدرت و حیات).

همچنین وجوب وجود من جمیع الجهات نشان می‌دهد که «واجب» ماهیتی وراء وجودش ندارد و واجب‌الوجود صرفاً وجود و انیة است. پس خداوند جوهر نیست؛ چون جوهر ماهیت است. باز از همین امر، عدم جسمانی بودن و جنس و فصل نداشتن واجب را می‌توان اثبات نمود. مطلب دیگری که نباید از نظر دور داشت این است که هر چند عالم امکان ربطی وثیق به علت خویش دارد، با این حال ذات واجب با ذات تمام موجودات عالم ماسوا تباین دارد و ریشه این تباین نیز در همان خصوصیت وجوب است؛ زیرا واجب تنها موجودی است که «وجود» ماهیت اوست و این وجود واجبی است. ولی وجود موجودات امکانی یک امر بالعرض است که عارض ماهیات امکانی آنها شده است. با تمام این احوال، ابن سینا در میان این صفات مختلف بر صفات کمالی‌ای همچون علم، قدرت و اراده و در یک کلام عنایت تأکید ویژه‌ای دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲ و ۳۳؛ همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۴۳ تا ۳۶۳).

علم و قدرت و اراده و اساساً همه صفات واجب ارتباط شدیدی با یکدیگر و با ذات واجب دارند. به طوری که ابن سینا علاوه بر اتحاد عینی صفات با یکدیگر، به اتحاد مفهومی آنها نیز قائل است. ابن سینا با علم شروع می‌کند و به تفصیل از علم صحبت می‌کند. از آنجاکه وجود واجب مادی نیست، پس از خویش غایب نیست. پس نزد خویش حاضر است و به خویشتن علم دارد. واجب علت کل عالم است و علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس واجب علاوه بر علم به خویشتن به کل عالم نیز علم دارد. البته این علم دارای خصوصیتی است که با وجوب ذاتی و عدم نیاز و عدم تغیر ذات واجب سازگار باشد؛ مثلاً فعلی است. یعنی از معلوم حاصل نشده است، بلکه معلوم از این علم حاصل شده است. پس علم واجب در ایجاد معلوم و معلول دخالت دارد. همچنین علم به جزئیات به نحو کلی است نه جزئی. یعنی با تغیر معلوم جزئی علم متغیر نمی‌گردد. ابن سینا به علم منجم به زمان کسوف مثال می‌زند. منجم اگرچه به زمان دقیق کسوف علم دارد، ولی این علم با علمی که از دیدن کسوف حاصل می‌شود فرق دارد؛ زیرا علم منجم علم به جزئی به نحو کلی است و علم مشاهده‌کننده کسوف علم به جزئی به نحو جزئی است. ظاهراً همین سختی‌های علم واجب به غیر باعث شده است که ارسطو علم محرک اول به غیر خودش را نپذیرد. بنا بر چنین تقریری از علم است که معنای علم به قدرت و فعل خداوند کاملاً نزدیک و بلکه از نظر ابن سینا یکی می‌شوند. همچنین واجب به عنوان خیر محض خود را درک می‌کند و بیشترین لذت را از این درک می‌برد و به فعل خویش به عنوان بهترین فعل علم دارد و به این فعل رضایت دارد. پس نسبت به این فعل اراده دارد؛ چون اراده از علم به فعل و رضایت به آن حاصل می‌شود. همچنین خداوند به

این فعلی که مطابق علم و رضایت اوست، توانایی و قدرت دارد. بنابراین چون علم فعلی است، معنایی از قدرت در آن نیز نهفته است و چون علم به فعل خیر و نظام احسن است، معنایی از رضایت و اراده در آن نهفته است. این چنین ابن سینا به اتحاد عینی و مفهومی صفات واجب قائل می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۰۴/ق/الف، ص ۶۲؛ همو، ۱۴۰۴/ب، ص ۳۶۷).

مقایسه آراء ارسطو و ابن سینا

برای بررسی میزان اثرپذیری ابن سینا از خداشناسی اسلامی لازم است ابتدا به تفصیل وجوه تشابه و تمایز نگاه ارسطو و ابن سینا پرداخته شود.

مشابهت‌های خداشناسی ارسطو و ابن سینا

بدیهی است وجوهی که به‌عنوان مشابهت‌های آراء این دو فیلسوف برشمرده می‌شود، از هر حیث در دو فلسفه به یک معنی نیست. ولی این وجوه تا حدی با یکدیگر دارای تقارب می‌باشند.

۱. **مبدئیت برای عالم:** در فلسفه ارسطو خدا مبدأ حرکت در عالم، آن‌هم به‌نحو علت غائی است (ارسطو، ۱۰۷۱b). اما در فلسفه ابن سینا خدا مبدأ هستی بخش و علت فاعلی و بلکه علت علی الاطلاق عالم است (ابن سینا، ۱۴۰۴/ق/ب، ص ۳۴۲ و ۳۵۹؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۷). البته ابن سینا بر ارسطو خرده گرفته که اثبات خداوند از طریق حرکت چگونگی صدور موجودات را از خدا در این برهان توضیح نمی‌دهد. این برهان تنها خدا را به‌عنوان علت غایی حرکت فلک اثبات می‌کند و مبدئیتی را برای خدا ثابت نمی‌کند (ابن سینا، ۱۹۷۸م، ص ۲۴). اما باید گفت اگرچه بنا بر برهان حرکت ارسطو خدا را نمی‌توان به‌عنوان مبدأ وجود عالم تصویر کرد، اما می‌توان به‌عنوان مبدأ حرکت تصویر نمود و این منافاتی با علت غائی بودن محرک اول ندارد؛ چه اینکه علت غایی به‌لحاظ علت بودنش مبدأ است، هرچند به‌لحاظ غایت بودنش نهایت است.

۲. **منتها بودن برای عالم:** در این وجه تشابه نیز در فلسفه ارسطو خدا به‌لحاظ اینکه متعلق میل و شوق حرکت است منتهی محسوب می‌گردد (ارسطو، ۱۰۷۲b). اما ابن سینا علاوه بر آنکه در برهان حرکت و علت غایی بودن واجب‌الوجود را می‌پذیرد، در عبارات مختلفی که صحبت از مبدأ و معاد می‌کند به سیر تدریجی تنزل مراتب وجود و بازگشت دوباره به مراتب عالی به میان می‌آورد. خواجه نصیر براساس آراء شیخ، تفصیل مراتب مبدأ و معاد را چنین ترسیم کرده است:

مراتب مبدأ: مبدأ اول (که ظاهراً همان واجب‌الوجود است)، مراتب عقول (از عقل نخست تا عقل نهایی)، نفوس آسمانی (از نفس فلک اعلی تا فلک ادنی)، مرتبه صور (از صور فلک

- اعلی تا صور عناصر) و مرتبه هیولاها (از هیولای فلک اعلی تا هیولای مشترکه عناصر). مراتب معاد: مرتبه اجسام نوعیه بسیطه، مرتبه صور اولیه حادث شده مرکبه، مرتبه نفوس نباتیه، مرتبه نفوس حیوانیه، مرتبه نفوس ناطقه و عقل مستفاد که شامل جمیع صور موجودات به نحو انفعالی می باشد؛ مانند عقول که شامل تمام صور به نحو فعلی می باشند و با عقل مستفاد وجود به مبدأ آغازین باز می گردد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۴).
۳. **فعلیت محض:** در فلسفه ارسطو به لحاظ آنکه «محرک اول» محرک حرکت جاودانه است، نتیجه گرفته شده که محرک اول دارای فعلیت محض می باشد (ارسطو، ۱۰۷۲a و ۱۰۷۳a). اما در فلسفه ابن سینا از وجوب ذاتی واجب الوجود و عدم هر گونه شائبه مادیت در ذات واجب، به فعلیت محض خدا نائل آمده است (ابن سینا ۱۳۶۳، ص ۶ و ۷).
۴. **غیر جسمانی.**
۵. **غیر متغیر:** در فلسفه ارسطو به لحاظ اینکه اگر محرک اول دارای حرکت باشد خود نیازمند محرکی دیگر در خارج از ذات خویش است، نتیجه گرفته شده که تغییری در ذات خدا راه ندارد. در نتیجه آن ذات غیر جسمانی است (ارسطو، ۱۰۷۲a و ۱۰۷۳a). اما در فلسفه ابن سینا از فعلیت محض - که روی دیگر وجوب من جمیع الجهات است - عدم جسمانیت خدا اثبات می گردد (ابن سینا و طوسی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۶۰). همچنین از مادی نبودن ذات واجب و مجرد محض بودن آن ذات می توان عدم تغییر در واجب را به دست آورد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶ و ۷).
۶. **سرمدیت:** در فلسفه ارسطو سرمدیت محرک اول از جاودانگی حرکت و زمان اثبات می گردد. یعنی از آنجاکه حرکت جاودانه در عالم وجود دارد، پس لاجرم محرک اول جاودانه ای نیز وجود دارد (ارسطو، ۱۰۷۱b و ۱۰۷۲a). اما سرمدیت در فلسفه ابن سینا باز ریشه در همان وجوب ذاتی دارد؛ زیرا حدوث همیشه ملازم با امکان است (ابن سینا و طوسی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۹۷).
۷. **عالم به ذات:** ارسطو خدا را "فکر فکر" معرفی کرده است. از آنجاکه جسمانی نیست، پس فقط اندیشنده است و چون تغییری در او راه ندارد، فقط به ذات غیر متغیر خود می اندیشد و به هیمن لحاظ غایت حرکت متحرک می باشد (ارسطو، ۱۰۷۲a). ابن سینا نیز با توجه به آنکه علم را حضور می داند و ماده را عامل غیبت معرفی می کند، هر وجود غیر مادی را نزد خویش حاضر می شمارد و حضور ذات نزد خویشتن همان علم ذات است به ذات (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۵۶ و ۳۵۷).

۸. **واحدیت:** چنانچه گذشت، ارسطو در برخی مواضع از آثار خویش به این صفت تصریح کرده است و عباراتی که دلالت بر تعدد محرک‌های نامتحرک دارند منافاتی با وحدت محرک اول ندارند. البته ارسطو نسبت این محرک‌ها را با محرک اول تبیین نکرده است (ارسطو ۱۰۷۳a و ۱۰۷۴a)؛ چراکه ممکن است عقول در فلسفه ابن‌سینا به منزله همان محرک‌های نامتحرک باشند، ولی نسبت آنها به واجب‌الوجود تبیین شده است. با تمام این امور صفت واحدیت چندان برای خدای ارسطو پررنگ نیست و ارسطو ظاهراً دغدغه چندان برای این ویژگی نداشته است. اما ابن‌سینا سعی وافری بر اثبات چنین صفتی برای واجب‌الوجود دارد و براین متعددی در این راستا اقامه کرده است (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶، ۴۳۹ - ۴۴۶).

۹. **محرک اول یا واجب‌الوجود:** نام خدا در هر دو فلسفه نامی ناظر به وجودشناسی است نه نامی دینی. ارسطو بیشتر با عنوان "محرک اول" و ابن‌سینا با عنوان "واجب‌الوجود" از خدا یاد می‌کند. بیشتر این مشابهت‌ها با نگاه دینی سازگار است. خداوند در قرآن آغازگر خلقت و بازگرداننده خلقت است (یونس (۱۰)، ۴). همچنین خداوند به‌عنوان منتهی معرفی شده است (نجم (۵۳)، ۴۲). خداوند هم مبدأ وجود و هستی بخش عالم است و هم نهایت عالم. اما معنای خاص ایجاد حرکت به تصریح مورد اشاره قرآن و ادبیات دینی نیست. بنابراین آغاز حرکت و غایت شوقیه حرکت بودن با مبدأ و منتهای قرآنی چندان مناسبت ندارد. مراتب آغاز و نهایتی که ابن‌سینا بیان می‌کند به لحاظ آنکه وجودی است، به ادبیات دینی نزدیک‌تر است. اما با این حال ظاهراً چنین مراتبی در قرآن موجود نیست؛ به‌خصوص اینکه مصداق معاد در بسیاری از آیات همان قیامت و عالم آخرت است (یونس (۱۰)، ۴). صفات فعلیت محض و عدم جسمانیت و عدم تغیر تا حدی هماهنگ با سبوحیت و تنزیه قرآنی می‌باشند. با این تفاوت که تنزیه دینی برخلاف فلسفه ارزش‌مدارانه است. ضمن اینکه قرآن علاوه بر صفات تنزیهی برای خداوند، صفات تشبیهی بیان می‌کند. علم به ذات در زبان قرآنی مطرح نیست و عمدتاً تأکید بر علم به غیر است. اما واحدیت مهم‌ترین صفت دینی خداوند است که شامل عرصه‌های توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی می‌شود. ارسطو برخلاف ابن‌سینا ظاهراً چندان دغدغه چنین صفتی را نداشته است. اما ابن‌سینا پس از اثبات ذات واجب عمده همتش را صرف اثبات یکتایی خداوند می‌کند با این حال، او بیشتر بر توحید ذاتی و صفاتی تأکید دارد، درحالی‌که در قرآن توحید در الوهیت که بیشتر بوی توحید عبادی دارد، پررنگ‌تر است. بنابراین هرچند ابن‌سینا از منش فلسفی هم به لحاظ موضوع (یعنی وجودشناسی) و هم به لحاظ روش (یعنی استدلالی) به هیچ‌وجه دور نشده است، اما در این بخش تا حد زیادی به معانی دینی نزدیک شده است.

تمایزات خدانشناسی ارسطو و ابن سینا

ارسطو لفظ «وجوب» را در مورد محرک اول به کار برده است. ولی از قرائن کلامی چنین برمی آید که منظور او از واجب بودن خداوند تغییرناپذیری و دگرگون نشدن اوست و وجوب به معنای ضرورت وجود برای ذات در فلسفه او یا اساساً مطرح نشده و یا اگر به آن اشاره‌ای شده باشد به صورت مبهم و ناآگاهانه‌ای بوده است (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳-۲۷۸؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۲۷۰).

به نظر می‌رسد ارسطو خدا را محرک بی‌واسطه عالم شمرده است؛ چنانچه کاپلستون در مورد تصور ارسطو از این مسأله چنین یاد می‌کند: «خدا آسمان اول را مستقیماً حرکت می‌دهد» (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۶۰). اما ابن سینا نفس را محرک مباشر، و امر مجرد و نامتناهی را محرک باواسطه معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۴ تا ۷۴).

اگرچه هر دو فیلسوف از خدای خود با نامی فلسفی یاد کرده‌اند و اگرچه ابن سینا به توقیفی بودن اسماء الهی قائل نیست. اما با این احوال «واجب الوجود» به جایگاه خدای دینی نزدیک‌تر است؛ چراکه محرک اول فقط حرکت‌دهنده عالم است و وجود عالم ارتباطی با وی ندارد. اما واجب‌الوجود وجودی است که وجود عالم امکانی کاملاً متکی به او است. بنابراین خدای ارسطو فقط غایت حرکت جهان است، ولی خدای ابن سینا هستی‌بخش جهان است. به عبارت دیگر، از نظر ارسطو جهان بدون خدا، جهانی موجود ولی غیر متحرک است. در نظر ارسطو جهان نه تنها ازلی و ابدی است، بلکه به لحاظ هستی‌شناسی نیز مستقل از خداوند است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۹). اما از نظر ابن سینا جهان بدون وجود خدا عدم محض است. علاوه بر این، ابن سینا گاهی با الفاظی غیر از واجب‌الوجود از خدا یاد می‌کند که عین الفاظ دینی است؛ مثلاً «اول» را به صورت مطلق بر واجب اطلاق می‌کند.

برهان حرکت یک برهان جهان‌شناختی و پسینی و مبتنی بر امتناع تسلسل است. ولی برهان صدیقین یک برهان وجود شناختی و پیشینی و غیر مبتنی بر تسلسل است (محمد صالح طیب‌نیا و دیگران، ۱۳۹۱). ابن سینا از هر دو برهان بهره برده و در هر دو مشی فلسفی و استدلالی داشته است. اما با این حال، آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت (۴۱)، ۵۳) اشارت به همین دو روش می‌شمارد.

تمایز دیگر آنکه خدای ارسطو جوهر است. هرچند که مقصود او از جوهر بودن خداوند چندان روشن نیست (ارسطو، ۱۰۷۱b). اما ابن سینا تأکید فراوانی دارد که جوهر به معنای ماهوی قابل اطلاق به خداوند نیست، بلکه اساساً خداوند ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو ندارد. این معنا قریب به روایاتی متعدد است که «کیف» و «حدّ» را برای خداوند ناروا می‌شمارند؛ مثلاً از امام صادق □ نقل شده است: «اسْتَحَالَ الْحَدُّ وَ الْكَيْفُ فِيهِ» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹). همچنین از امام

رضا علیه السلام نقل شده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ كَيْفَ الْكَيْفَ فَهُوَ بِلَا كَيْفٍ» (همان، ص ۱۲۵). امثال این عبارات در روایات فراوان وجود دارد.

تمایز دیگر، علم الهی است. خدای ارسطو تنها خودآگاه است، اما خدای ابن سینا خودآگاه و غیرآگاه است. ابن سینا سعی زیادی دارد که دایره این غیرآگاهی را به نحوی گسترش دهد که شامل تمام کلیات و جزئیات جهان شود. بی شک این تلاش برای اثبات علم خداوند به جزئیات ریشه در توصیفات قرآنی از خداوند دارد. علاوه بر این، علم خدا به جهان هستی ارتباطی وثیق با اراده، فعل و محبت خداوند دارد. خدا به نظام احسنی که معلوم اوست رضایت دارد و این علم منشأ صدور این نظام احسن است. پس این عالم محبوب و مورد رضایت خداوند است. بنابراین خداوند به عالم عنایت دارد و مدبر عالم می باشد. هرچند اینها نزدیک شدن به توصیفات دینی از خداوند می باشد، در عین حال ابن سینا زبان فلسفی اش را گم نکرده است. در مقابل، به قول راس: «ارسطو هیچ نظریه ای درباره آفرینش الهی و یا درباره مشیت و عنایت الهی ندارد» (راس، ۱۳۷۷، ص ۱۸۲).

بررسی تشابهات و تمایزات خداشناسی بوعلی با خدای مطرح شده در دین

اگرچه در لابه لای مقایسه آراء خداشناسانه ارسطو و ابن سینا تا حدی به این مسأله پرداخته شده، اما در اینجا سعی می شود با تفصیل بیشتری به این موضوع اشاره شود. برای بررسی تشابهات، در ابتدا به عباراتی چند از متون دینی که در توصیف خداوند متعال است اشاره می شود. قرآن مهم ترین متن در دین اسلام می باشد. پس از قرآن نیز روایات در رتبه بعد قرار دارند. اشاره به تمامی این عبارات نیازمند چندین جلد کتاب است. ولی در اینجا سعی می شود در کمال اختصار به مهم ترین و پرتکرارترین این عبارات و همچنین مهم ترین ارکانی که در وصف خداوند متعال در قرآن ذکر شده است اشاره شود.

موارد تشابه خدای دین و خدای ابن سینا

۱. در قرآن کریم، در ضمن عبارات مختلف به تسبیح خداوند متعال اشاره شده است. تسبیح به معنای تنزیه خداوند از هر گونه بدی است و تنزیه به معنای دور شمردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱۲۵:۳). دایره این تسبیح بسیار وسیع است و او از هرگونه توصیفی جز توصیف بندگانی که خداوند آنها را خالص گردانیده، پاک و منزه است (صافات (۳۷)، ۱۵۹). غنا و بی نیازی خداوند نیز هجده بار مورد تصریح واقع شده است (بقره (۲)، ۲۶۳ و ۲۶۷). همچنین خداوند مثل و مانندی ندارد (شوری (۴۲)، ۱۱)، همتا ندارد (اخلاص (۱۱۲)، ۴) نذ ندارد (بقره (۲)، ۲۲)، هرگز کوچک ترین ظلمی نمی کند (نساء (۴)، ۴۰) و به درک دیدگان در نمی آید (انعام (۶)، ۱۰۳). پاک شمردن از نقایص و به اصطلاح صفات تنزیهی که از ابعاد بسیار مهم و مورد تأکید در خداشناسی دینی است، در خداشناسی سینوی هم مورد

تأکید است. وجوب وجود در فلسفه ابن سینا ترجمانی از غنا و بی نیاز در معارف قرآنی است. همان طور که گذشت، وجوب وجود خداوند سنگ بنای خداشناسی ابن سینا است. همچنین تعالی ذات خداوند از مخلوقات بسیار در فلسفه ابن سینا پررنگ است؛ تا حدی که ابن سینا خداوند را برخلاف دیگر موجودات عالم بدون ماهیت می شمارد و همچنین قائل به تباین ذاتی بین خداوند و مخلوقات می شود.

۲. محرک بودن خداوند چندان در نظر ابن سینا پراهمیت نیست. بلکه او خداوند را محرک بی واسطه عالم نمی داند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴). آنچه برای او بسیار مهم است فاعلیت خداوند نسبت به وجود عالم است. این نگاه نیز با صفت خالقیت مطرح در ادیان کاملاً هم راستا به نظر می رسد (همان، ج ۳، ص ۱۷). از نظر معارف دینی، خداوند آفریننده همه چیز است. عبارت «خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» چهار بار در قرآن تکرار شده است (انعام (۶)، ۱۰۲؛ رعد (۱۳)، ۱۶). در عبارات دیگری آفرینش زمین و آسمان و انسان و دیگر موجودات به خداوند نسبت داده شده است.

۳. ابن سینا سعی می کند با الهام از آیه ای قرآنی روشی جدید برای اثبات ذات خداوند فراروی فلسفه قرار دهد و این روش را برهان صدیقین می نامد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۶). او پس از اثبات ذات خداوند، بیشترین دغدغه خویش را مصروف واحدیت و احدیت ذات الهی می کند که این نیز کاملاً در راستای معارف اسلامی است. در معارف دین اسلام، خداوند یگانه معبود است. عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» بیست و هشت بار در قرآن تکرار شده است (به عنوان نمونه: بقره (۲)، ۱۶۳ و ۲۵۵، آل عمران (۳)، ۲ و ۶). همچنین «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دو بار در قرآن آمده است (صافات (۳۷)، ۳۵ و محمد (۴۷)، ۱۹). از طرف دیگر، بت پرستی کراماً در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است.

۴. ابن سینا سعی وافری برای توسعه علم الهی به تمام عرصه ها و تمام جزئیات و کلیات عالم دارد. این نگاه کاملاً منطبق با نگاه اسلامی به علم الهی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق/ب، ص ۳۵۹). از نظر معارف دینی نیز خداوند عالم مطلق است. عبارت «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» نوزده بار در قرآن تکرار شده است (به عنوان نمونه: بقره (۲)، ۲۹، ۲۳۱ و ۲۸۲). ریز و درشت عالم نزد خداوند معلوم است (انعام (۶)، ۵۹؛ سبا (۳۴)، ۳). خداوند حتی از ضمیر انسان ها و آنچه به ذهن آنها خطور می کند آگاه است (ق (۵۰)، ۱۶). همچنین خداوند حکیم است و در موارد متعددی صفت علم و حکمت در کنار هم واقع شده اند (به عنوان نمونه: نساء (۴)، ۲۶).

۵. ابن سینا علاوه بر علم مطلق برای خداوند، همچنین قائل به قدرت مطلق و اراده است. علم،

قدرت و اراده از منظر ابن سینا علاوه بر اتحاد وجودی دارای اتحاد ماهوی نیز هستند. عنوان جامع "عنایت" اشاره به همین حقیقت دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹). از نظر معارف دینی نیز خداوند قادر مطلق است. عبارت «عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» نیز نوزده بار در قرآن تکرار شده است (به عنوان نمونه: بقره (۲)، ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸). البته اشاره به قدرت علی الاطلاق تنها منحصر به این عبارت نیست و در عبارات فراوان دیگری نیز به این مطلب اشاره شده است؛ مثلاً عبارت «الْوَالِدِ الْقَهَّارِ» شش بار در قرآن تکرار شده است (به عنوان نمونه: یوسف (۱۲)، ۳۹ و رعد (۱۳)، ۱۶).

۶. ابن سینا همچنین به عدم زیادت صفات بر ذات نیز تصریح کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۵). این مطلب می تواند متأثر از روایات نفی صفات از ذات خداوند داشته باشد.

۷. عنایت و نظام احسن در نگاه ابن سینا، اشاره به توجه خداوند به عالم مخلوقات دارد. به نظر می رسد ابن سینا از این طریق به دنبال نزدیک سازی خدای متعال خویش به عالم مخلوقات بوده است.

۸. صفت حی در دستگاه فلسفی سینوی کاملاً مورد لحاظ و تبیین واقع شده است (همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۵۹). در معارف دینی نیز بیان شده که خداوند زنده و قیوم است (به عنوان نمونه: بقره (۲)، ۲۵۵ و آل عمران (۳)، ۲).

۹. ابن سینا با ارائه نظامی خاص سعی در تبیین مبدأ و منتهای بودن خداوند دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۴). او همچنین کتابی مفصل با همین عنوان "المبدأ و المعاد" تألیف نموده است که نشان از اهتمام او به این مسأله دارد. از نظر معارف دینی نیز بازگشت امور به سوی خداست. این مضمون در طی عبارات متعددی مورد تصریح واقع شده است. فقط عبارت «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» شش بار در قرآن تکرار شده است (به عنوان نمونه: بقره (۲)، ۲۱۰؛ آل عمران (۳)، ۱۰۹).

به طور خلاصه «فاعلیت، عالمیت، عنایت، نزاهت و وحدتِ خداوند» به ترتیب از وجوه مهم قدم هایی است که ابن سینا از فلسفه ارسطویی به سمت معارف اسلامی برداشته است؛ زیرا "خالقیت" با تمام اهمیتی که در دین دارد، مورد انکار ارسطوست. پس از آن "علم مطلق" خداوند و توجه خداوند به عالم و "تدبیر عالم" نیز در خداشناسی ارسطویی جای ندارد. اما "نزاهت" تا حدی و "وحدت" تا حد کمتری در فلسفه ارسطویی مورد لحاظ واقع شده است.^۱

۱. البته وحدت به لحاظ مرتبه اهمیت از برخی دیگر از اوصاف در دین و فلسفه ابن سینا جلوتر است. اما چون این صفت تا حدی در فلسفه ارسطو مورد توجه بوده است آن را مؤخر کردیم.

تمایزات خدای دین و خدای ابن سینا

معبود بودن خداوند آنچنان که مورد تأکید دین است، در آثار ابن سینا مورد توجه واقع نشده است. مهربانی و رحمت خداوندی آنچنان که مورد تأکید دین است، در آثار ابن سینا مورد توجه واقع نشده است. از نظر معارف دینی، خداوند بسیار مهربان است. او دارای رحمت خاص و رحمت عام است. عبارت «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» در وصف خدای متعال، علاوه بر صدوسیزده بار تکرار در اول هر سوره - البته به غیر از سوره براءت - در پنج مورد دیگر هم به کار رفته است (به عنوان نمونه: الفاتحه (۱)، ۳؛ بقره (۲)، ۱۶۳). البته این معنا در عبارات بسیار دیگری هم باز مورد اشاره واقع شده است.

اگرچه صفات تنزیهی در دستگاه فلسفی سینوی از جایگاهی مناسب برخوردار هستند، اما در مقابل صفات تشبیهی و نیز صفاتی که حاکی از دخالت خداوند در عالم از نزدیک می باشند، چندان جایگاهی در تصویر خدای ابن سینا ندارند. در قرآن کریم، خداوند به صفاتی شبیه به مخلوقات توصیف گشته است؛ مانند: «سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (به عنوان نمونه: حج (۲۲)، ۶۱ و ۷۵) و یا «السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (به عنوان نمونه: اسراء (۱۷)، ۱، و غافر (۴۰)، ۲۰) و یا «يَدِ اللَّهِ» (آل عمران (۳)، ۷۳) و یا استقرار یافتن بر عرش (به عنوان نمونه: اعراف (۷)، ۵۴؛ یونس (۱۰)، ۳) و یا اینکه خداوند بعضی امور یا اشخاص را دوست دارد و نسبت به برخی دیگر خشم و غضب دارد که این قسم موارد متعددی را شامل می شود (به عنوان نمونه: بقره (۲)، ۱۹۵). همچنین خداوند به بندگان بسیار نزدیک است؛ مثلاً می فرماید: «ما به انسان از رگ قلب نزدیک تر هستیم» (ق (۵۰)، ۱۶) و یا اینکه «خداوند بین شخص و قلب او حائل است» (انفال (۸)، ۲۴). همچنین خدای دین از نزدیک در امور عالم دخالت دارد. او یاور مؤمنان است و بلکه تنها یاری دهنده و نصرت کننده عالم است. عبارت «ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» و مشابه آن در هفت جای قرآن تکرار شده است (به عنوان نمونه: بقره (۲)، ۱۰۷ و ۱۲۰). البته مضامین دیگری که بر این معنا دلالت دارند بسیار هستند؛ مانند «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه (۱)، ۵). با توجه به همین معنا او تنها کسی است که می توان به او تکیه کرد و بر او توکل نمود (به عنوان نمونه: آل عمران (۳)، ۱۲۲ و ۱۶۰). از طرف دیگر، همین خداست که با کافران در دنیا و یا آخرت به سختی برخورد خواهد کرد و از آنها انتقام خواهد گرفت و این خدا شکست ناپذیر و انتقام گیرنده است (به عنوان نمونه: آل عمران (۳)، ۴؛ مائده (۵)، ۹۵). این موارد در دستگاه فلسفی بوعلی تبیین نشده است.

نتیجه گیری

هرچند ابن سینا خداشناسی خود را در بستر فلسفه ارسطو پرورانده، اما از معارف دینی اسلام نیز بسیار بهره برده است و به همین لحاظ از خدای ارسطو فاصله گرفته است. این فاصله تا حدی است که

خدای ابن سینا علاوه بر اینکه در وجوه تفارق خداشناسی خویش با ارسطو همچون: هستی بخشی، علم به عالم، تدبیر عالم، محبت به عالم، همچنین در وجوه تشابه نیز در برخی موارد معنای دیگری را سامان داده است. ابن سینا هرچه از ارسطو فاصله گرفته است به خدای دینی نزدیک تر شده است. نزدیک شدن ابن سینا به دین باعث نشده که او به موضوع و روش فلسفی وفادار نماند. خدای او همچنان یک امر وجودی و روش او کاملاً عقلی و استدلالی است. باید توجه داشت که حتی هنگامی که ابن سینا به اشارت قرآنی در مورد روش استدلال برای اثبات خداوند اشاره می‌کند، این صرفاً یک استشهاد به متن دینی است نه استدلال به آن. همچنین نزدیک شدن او به خدای دینی به این معنا نیست که خدای ابن سینا همان خدای دین است؛ چراکه خدا در عبارات دینی با الفاظی تشبیهی توصیف شده است، ولی ردپایی از این گونه توصیفات در فلسفه ابن سینا وجود ندارد و عمده توجه ابن سینا صفات تنزیهی الهی است. همچنین توجه به توحید عبادی که شاید مهم‌ترین توصیف دین از خداوند باشد و همین ویژگی منجر به پرستیدگی خدا و ایجاد حالت عبادی در مؤمنان می‌شود، در عبارات ابن سینا کم‌رنگ تر است. بنابراین به طور خلاصه باید گفت که فاعلیت، عالمیت، عنایت، نزاهت و وحدت خداوند به ترتیب از وجوه مهم قدم‌هایی است که ابن سینا از فلسفه ارسطویی به سمت معارف اسلامی برداشته است. در مقابل، عدم توجه شایسته به معبودیت و صفات تشبیهی خداوند از وجوه مهم افتراق فلسفه سینوی با معارف اسلامی است. نکته قابل توجه پایانی اینکه در هر صورت بررسی روش ابن سینا می‌تواند در مباحث مربوط به نسبت عقل و دین گره‌گشا و قابل استفاده باشد.^۱

۱. پرسش‌های فرارو: دیگر فلاسفه، به خصوص فلاسفه مسلمان تا چه حدی توانسته‌اند مسیر ابن سینا را در فلسفی کردن مفاهیم دینی دنبال کنند؟ آیا صفات تشبیهی خداوند و یا عبودیت و الوهیت خداوند کاملاً معانی دینی هستند و امکان فلسفی شدن آنها نیست؟ موضوعات دیگر مطرح شده در دین، حتی مباحث فقهی تا چه حد ظرفیت فلسفی شدن را دارند؟ آیا معانی ارزش‌مدارانه با قید ارزش‌مدارانه می‌توانند لباسی فلسفی به تن کنند؟

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۳. _____ (۱۴۰۴ق/الف). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۴ب). الشفاء (الالهيات). قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۵. _____ (۱۹۷۸). كتاب الانصاف. كويت: وكالة المطبوعات. (این کتاب در ضمن كتاب ارسطو عند العرب)
۶. _____ (۱۳۸۳). الاشارات و التنبیهاات. قم: نشر البلاغة.
۷. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مكتب الاعلام الإسلامی.
۸. ارسطو (۱۳۸۵/الف). سماع طبیعی (فیزیك). به ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
۹. _____ (۱۳۸۵ب). مابعدالطبیعه (متافیزیك). به ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
۱۰. راس، ویلیام دیوید (۱۳۷۷). ارسطو. به ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
۱۲. سیدرضی، محمدبن حسینی (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. به تحقیق و تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
۱۳. ساجدی، محمدعلی و یدالله رستمی (۱۳۹۱). فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، ص ۱۰۵-۱۳۲.
۱۴. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۹). التوحید. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۵. طیب نیا، محمدصالح و دیگران (۱۳۹۱). تفاوت رویکرد ارسطو و ابن سینا در اثبات وجود خدا. الهیات تطبیقی. شماره هفتم.
۱۶. غفوریان، مهدی (۱۳۹۵). مجله اسفار. شماره سه، ص ۱۱۶-۱۳۵.
۱۷. کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه (ج ۱). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۶). نوآوری های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.

۱۹. _____ (۱۳۹۳). حکمت مشاء. قم: حکمت اسلامی.
۲۰. ملایوسفی، مجید و علی حیدری فرج (۱۳۹۰). پژوهش‌های علم و دین، شماره اول، ص ۷۵-۹۲.