

تقریر تقویمی ابن سینا از مسأله خدا و امکان شناسایی او

زهره توازینی^۱

چکیده

رهیافت به مسئله خدا برای همه کسانی که بخشی از هم فلسفی خویش را معطوف به آن ساخته‌اند مسئله‌ای جدی است و اهمیت آن از آن جهت است که اگر این رهیافت مبنای دقیق و عمیقی نداشته باشد تلاش فیلسوف و اندیشمند را دچار چالش‌های جدی می‌سازد. ابن سینا در مسئله خدا با مشربی کاملاً برگرفته از عقل به اثبات وجود برای او می‌پردازد و با ادله محکم و متقن، که بعضاً به نام او ثبت و ضبط شده اند رویکرد استفاده تقویمی را در مسئله خدا اتخاذ می‌کند و این در حالی است که او در جایی به عدم وقوف و رهیافت به حقیقت ذات خداوند تصریح کرده است. بعضی را گمان بر این است که در اندیشه ابن سینا در این خصوص تعارضی وجود دارد نویسنده در این مقاله سعی نموده با استقرای آثاری که شیخ الرئیس در آنها به مسأله خدا پرداخته است ضمن توضیح دیدگاه وی نشان دهد که این تعارض ظاهری بوده و دلائلی وجود دارد که نشان می‌دهد شیخ به لایه‌های شناختی متفاوت برای افراد قائل بوده و شناخت از طریق لوازم را برای همگان ممکن می‌دانسته است و وجودی که به ادله عقلی محکم برای خدا ثابت می‌شود لازمی از لوازم خداست نه حقیقت خدا که آن همچنان امکان رهیافتش نیست.

کلمات کلیدی: خدا، وجود، ابن سینا، استفاده تقویمی، رهیافت از طریق لوازم.

drztavaziany@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 1396/02/02

¹ - استاد دانشگاه الزهراء (س)

تاریخ دریافت: 1395/10/07

طرح مسأله

تاریخ تفکر بشر مشحون از ایده‌های متفاوت در باره خدا یا خدایان است. بخشی از این ایده‌ها در مورد امکان اثبات وجود خدا یا خدایان و بخشی نیز معطوف به چگونگی شناخت از آنها و تصویر پردازی‌های گوناگونی است که به فراخور حال و زمانه باور مندان متفاوت بوده است. اما در این میان تأملات عقلی در باب خدا یا خدایان حکایت خاصی دارد. ورود فیلسوفان به عرصه بحث، انتظارسامان دهی به گونه‌ای خاص از این موضوع را طلب می‌کند. زیرا به نظر می‌رسد که نگاه ایشان تفاوت معنا داری با تلقی عامیانه از مسئله خدا دارد و به همین جهت تلاش فلسفی به موازات تلاش‌های کلامی در کانون توجهات قرار گرفته و سخن بعضی از فیلسوفان در این خصوص به منزله فصل الخطاب تلقی شده که نمونه‌ای از آن را می‌توان در سيطرة اندیشه کانتی، از قرن هیجده میلادی به بعد در غرب نشان داد. به جرأت می‌توان گفت که تفکیک حوزه پدیداری از حوزه ذوات ناشناختنی توسط کانت نه تنها تمام فلسفه را متأثر از خود ساخته، بلکه بخشی از این تأثیر را در الهیات به معنای اخص نیز می‌توان نشان داد که مهمترین آن مسأله خداست، ژیلسن در کتاب *خدا و فلسفه* به صراحت این مطلب اشاره کرده، می‌گوید: «وضعیت امروزی مسأله وجود خدا کلاً تحت سيطرة تفکر ایمانوئل کانت و اگوست کنت است... فلسفه نقادی کانت و فلسفه تحصیلی کنت با یکدیگر این وجه اشتراک را دارند که در هر دو، مفهوم معرفت به معرفت علمی تنزل یافته و خود مفهوم معرفت علمی نیز به نوعی معقولیت که فیزیک نیوتن فراهم آورده، نزول کرده است. بدینسان فعل «دانستن» به معنای شرح نسبت‌های محسوس میان حقایق مفروض برحسب نسبت‌های ریاضی است. لذا هر طور که بنگریم هیچ واقعیت مفروضی ما به ازای تصور ما از خدا نیست. از آنجا که خدا، متعلق معرفت تجربی نیست، پس تصویری از او نداریم، در نتیجه خدا موضوع معرفت نیست و امر موسوم به الهیات عقلی، صرفاً بیهوده‌گویی است.» (ژیلسن، 1374، ص 112).

به نظر می‌رسد اگر اعتراف حقیقی کانت بر بیهوده‌گی الهیات عقلی پذیرفته شود، همه تلاش‌ها در تاریخ تفکر بشر مبنی بر اثبات عقلی وجود خدا در سایه تردید قرار خواهد گرفت و این امر را استثنائی نیست. این سؤال به طور جدی قابل طرح است که آیا فقط کانت بوده که در امکان معرفت عقلی خدا تردید افکنده و فیلسوفان دیگری که بر امکان معرفت عقلی، به طور کلی، باور داشته‌اند در معرفت بحق خدا هیچ تردیدی نداشته‌اند؟

صرف نظر از درستی یا نادرستی ادعاهایی که تفکر بشر را درباره اثبات عقلی خدا در سایه تردید قرار داده است این سؤال به قوت خود باقی است که آیا کندو کاو در مسأله خدا فقط و فقط عرصه

تلاش فیلسوفان غرب بوده است یا فیلسوفان دیگری هم بوده اند که در جریان کندوکاو فلسفی خویش با عبور از مسیری این چنین به نگاه تقویمی از مسأله خدا رسیده‌اند؟ نویسنده در این مقاله در پی آن است تا نشان دهد که در میان فیلسوفان مسلمان خصوص شخص ابن سینا، خیلی پیشتر از کانت، در عین حالی که فارغ از دقت‌های از نوع کانتی‌اش در تأمل بر مسأله خدا نبوده است در این باب سخن به تمام گفته است. تأمل ابن سینا در مسئله خدا گرچه به ظاهر متناظر با اندیشه‌ای است که معتقد است امکان معرفت خدا نیست اما او با این اعتراف نه خدا را صرفاً به حوزه اخلاق سوق داده و نه جایی را در ایمان برای او باز کرده است.¹ بلکه به اعتقاد وی، خدا مسأله‌ای فلسفی است، در فلسفه وجودش اثبات می‌شود و ادله عقلی به قدر یقین برای او وجود دارد و البته او نیز همچون بسیاری از فلاسفه دیگر نه فارغ از دغدغه‌های ایمانی بوده و نه موضوعیت خدا را برای اخلاق نادیده گرفته است. با وجود این نگاه تقویمی به مسئله خدا در او بر هر نگاه دیگری ترجیح داشته است. این ادعا با مطالعه دیدگاه وی در این خصوص که ذیلاً می‌آید تأیید می‌گردد. ابن سینا با وجود تلاشی که برای اثبات وجود خدا کرده است. اما در عین حال مبنایی در شناخت به طور کلی اتخاذ کرده که سایه آن بر خداشناسی‌اش نیز افتاده است که ظاهراً تعارضی را القا می‌کند. نویسنده با این فرض که چنین تعارضی در کلام شیخ منتفی است به توضیح و تبیین نظر او پرداخته است.

دیدگاه ابن سینا

بیان صریحی از ابن سینا در کتاب *التعلیقات* (ص 34 - 35) وجود دارد با این عبارت که «وقوف بر حقایق اشیا در قدرت بشر نیست.» او معتقد است که ما امکان شناسایی اشیا را نداریم مگر از طریق خواص و لوازم و اعراض آنها. به اعتقاد وی شناخت حقیقی وقتی ممکن است که فصول مقومه اشیا، که دال بر حقیقت آنهاست، شناخته شوند، و چون ما را به شناخت فصول مقومه اشیا راهی نیست بطور طبیعی باید باب شناسایی حقیقی را مسدود دانست. در تصریح شیخ الرئیس ما نه حقیقت اول تعالی (خدا) را می‌توانیم بشناسیم، نه حقیقت عقل را، نه حقیقت نفس را و نه فلک و آتش و هوا و آب را. از نظر او ما حتی حقایق اعراض را هم نمی‌توانیم بشناسیم چه رسد به حقایق جواهر. (همو، 1379، ص 34) به اعتقاد شیخ حتی تعریفی که برای جوهر ذکر می‌شود، یعنی «الموجود لا فی الموضوع» به معنای شناسایی حقیقت آن نیست. زیرا حقیقت جوهر «الموجود لا فی الموضوع» بودن نیست. به گمان وی در میان جواهر گرچه جسم ملموس

ترین حقایق پیرامونی ماست اما ما حتی حقیقت آن را هم نمی‌توانیم بشناسیم، همچنین حقیقت حیوان را که ما خود بخشی از آنیم، بر ما به فصول حقیقی که مقوم آن باشد قابل شناسایی نیست. (همان، ص 35).

عبارات فوق الذکر از ابوعلی در کتاب *التعلیقات* از جمله تنها عباراتی است که تفکر کانتی را در حوزه شناسایی «نومن‌ها» یا واقعیت اشیا در ذهن تداعی می‌کند،² اما کلام شیخ به اینجا تمام نمی‌شود، بلکه این عبارت باب امکان شناسایی را به کلی مسدود نمی‌سازد. زیرا در کلام وی استثنایی خوابیده است که نباید از آن غافل شد. از نظر او چون امکان درک حقیقت اشیا، مخصوصاً بسائط، برای انسان ممکن نیست، بناچار اشیا را از طریق لازمی از لوازم آنها یا خاصه ای از خواص آنها باید شناخت و چون خداوند اوسط البسائط است، نهایت شناختی که از او می‌توان به دست آورد «وجوب» وجود اوست که اخص لوازم او نیز است (همان، ص 35). و وجوب وجود لازمی از لوازم خداست نه حقیقت او. البته شناخت این لازم راه را برای شناخت لوازم دیگر همچون وحدانیت و سایر صفات فراهم می‌سازد.

تصریح فوق با تلاش زائد الوصفی که شیخ در آثار خود به منظور اثبات وجود خدا و سپس صفات او بعمل آورده حداقل نشانگر این مطلب است که باب شناسایی به کلی هم بسته نیست، که آنها هم شناخت از طریق لوازم و خواص است و دیگر اینکه بحث اثبات وجود خدا که بخش مهمی از تلاش شیخ را به خود اختصاص داده است قابل تفکیک از مسئله چیستی خداوند است که مورد اخیر بیشتر از مورد اول که اثبات وجود برای واجب تعالی باشد در معرض «ان قلت» های فراوان است.

از نظر شیخ حقیقت ذات خدا، اگر ادراکش ممکن باشد عبارت است از «الموجود بذاته»، یعنی چیزی که وجود برای او «بذاته» است. در واقع معنای این قول که «وجود برای او بذاته است» اشاره به چیزی است که ما حقیقت آن را نمی‌دانیم و حقیقت آن نه «وجود» است و نه «ماهیتی» از ماهیات. زیرا که در ماهیات وجود از حقیقتشان خارج است. حال آن که خداوند فی ذاته علت الوجود است، یعنی حقیقتی فوق وجود، که وجود از لوازم اوست. (ابن سینا، 1379، ص 35).

شیخ الرئیس به مناسبت مطلبی که در *التعلیقات* (ص 35) در مورد واجب گفته است که: «و هو فی ذاته عله الوجود، و هو اما ان یدخل الوجود فی تحدیده» جهت رفع هر گونه شبهه ترکیب از جنس و فصل می‌گوید: دخول جنس و فصل در حد چیزی ظن به ترکیب حقیقت آن را در ما برمی‌انگیزد، حال آن که لزوماً هر جایی که جنس و فصل باشد به معنای ترکیب حقیقت شی نیست. زیرا در بسائط هم عقل می‌تواند جنس و فصل را فرض کند در حالی که دخول آنها در

تحدید بسائط به معنای جزء داشتن حقیقت آن‌ها نیست، بلکه جزء حد است و اجزاء در حد بسیط، اجزای حد او هستند، نه اجزا برای قوام او. و این آن چیزی است که عقل آن را فرض می‌کند نه اینکه حقیقتاً ذات واجب دارای حد باشد.

برغم تصریحی که پیشتر از شیخ الرئیس در خصوص عدم امکان شناسایی حقیقت هر چیزی و از جمله حقیقت حق تعالی دیده می‌شود، اما در *الهیات شفاء* (ص 489 - 490) سخن از امکان معرفت خدا برای تعداد اندکی از انسانها می‌گوید. اما همان اندک را نیز این اجازه نیست که عامه مردم را در جریان این شناخت، که البته به توفیق الهی ممکن می‌گردد، قرار دهند. او معتقد است طرح مسائلی این‌چنین درباره خدا با مردم حاصلی جز تشویش در دین ندارد.³ و با اینکه طرح این مسائل برای عامه مردم به منزله انداختن ایشان در چاهی است که امکان خلاص شان نیست اما در هر حال این امکان بر هر کسی هم مسدود نیست و افرادی که این امکان برایشان وجود دارد بدون توفیق الهی قادر به همین میزان شناخت و معرفت هم نخواهند بود.

ابن سینا با این که توصیه به پرهیز از اصرار بر شناسایی واجب تعالی می‌کند اما توصیه اش معنای تعطیل را نمی‌دهد. به اعتقاد او بر پیامبر و نبی واجب است که شناختی از خداوند را برای عامه فراهم سازد به اندازه‌ای که مردم جلال و عظمت خداوندی را ولو به رموز و اشاره و امثله بفهمند و اموری نظیر شریک و شبیه نداشتن، دیده سروگوش و چشم نداشتن، با وجود سمیع بودن و بصیر بودنش، و وجود آخرت و مسائلی از این قبیل را برای مردم تفهیم کنند تا انسان را از افتادن در مسیر ضلالت باز دارند. (همان، ص 490).

شیخ الرئیس در جایی از کتاب *التعلیقات* (ص 35) تصریح می‌کند که معرفت ما به واجب الوجود بودن خدا، معرفتی اولی و غیر اکتسابی است: «نحن نعرف فی الاول انه واجب الوجود بذاته معرفه اولیه من غیر اکتساب»

از نظر شیخ، محققین به دنبال معرفتی از واجب تعالی هستند که از طریق ذات او باشد و اما اینکه طی طریق به گونه سلبی شود و شناخت خدا به وجه تنزیه حاصل آید، البته آن هم راه دیگری است که نشان از محدودیت انسانی در شناسایی دارد. به اعتقاد وی محدودیت انسان در شناخت حقیقت اشیا بازگشت به مبدأ حسی او برای شناخت و معرفت اشیا دارد: «الانسان لایعرف حقیقه الشیء البتة، لأن مبدأ معرفته الاشیاء و هو الحس» (ابن سینا، 1379، ص 94).

جمله فوق از شیخ الرئیس این کلام کانت را تداعی می‌کند که می‌گوید که چون نه نفس آزاد جاودانی و نه خدا به عنوان متعلقات شهود عرضه نمی‌شوند، «لذا حصول معرفت درباره امور فوق حسی ممکن نیست» (کاپلستن، 1360، ص 207). کاپلستن می‌گوید: این تقریباً معلوم مکرر

است. زیرا اگر خدا و نفس به عنوان اعیان متعلقه عرضه نشوند، ما هم آنها را به عنوان عرضه شده نمی‌شناسیم. ولی کانت ضمناً می‌گوید که هر چند خدا و نفس آزاد جاودانی به عنوان متعلقات شهود عقلی عرضه نمی‌شوند، اما معرفت عقل نظری به امور مافوق حسی تا این اندازه حاصل می‌گردد که مجبور است تصدیق نماید که «چنین اموری وجود دارند.» (همان، ص 207) بعلاوه با فرض اینکه عقل عملی وجود خدا و نفس را تأیید می‌کند. عقل نظری می‌تواند این امور فوق حسی را بوسیله مقولات خاص خودش⁴ تعقل نماید. هر گاه مقولات را به این نحو اطلاق کنیم، خالی از معنا نبوده و دارای معنا خواهد بود. (همانجا).

شیخ الرئیس نیز با وجود تصریح به این محدودیت، که البته خاستگاه آن معرفت حسی است، خود طریقی در سلوک معرفتی پیشنهاد کرده است که از اینجا به بعد تکیه بر انواع استدلال‌های عقلی است که از آنها وجود واجب را نتیجه می‌گیرد: «الطریق المسلوک الی معرفه الباری هو انا جئنا فقسمننا الوجود الی الواجب و غیرالواجب، ثم قسمنا الواجب الی ما هو بذاته، و الی ما هو لیس بذاته، و قسمنا غیر الواجب الی ما هو غیر واجب بذاته الذی هو الممتنع و الی ما هو غیر واجب لا بذاته و هو الممكن» (ابن سینا، 1379، ص 195-196).

تلاش عقلی شیخ در اثبات وجود برای موجودی که ما به شناخت ذات او راهی نداریم، آشکارا متفاوت از تلاش و راهی است که بعدها کانت پیموده است، هر چند که در تصریح کانت نیز، چنان‌که پیشتر دیدیم، این عقل است که نهایتاً به تصدیق امور فوق حسی تن در می‌دهد اما نه به سبکی که ابن سینا بدان مشی نموده است.

آنچه که اجمالاً مورد تصدیق شیخ الرئیس در باب معرفت و شناخت خداست قبول انسداد راه حسی برای درک حقیقتی فوق حسی است.

در سلوک پیشنهادی شیخ الرئیس با این مقدمه که اگر انسان وجود موجود یا موجوداتی را بپذیرد، آنگاه این حصر عقلی خواهد بود که موجود فوق الذکر یا واجب است یا ممکن. و البته نمی‌تواند ممتنع باشد زیرا فرض موجود بودنش شده است. آنگاه خواص هر کدام از اینها بواسطه بعض دیگری امکان شناسایی شان مقدور می‌گردد، مثلاً علم واجب الوجود بذاته را به واسطه سلب مقداری و اینکه جسم نیست می‌فهمیم، همچنین قدرت او را و جمیع خواص او را بدین نحو خواهیم شناخت. و از این طریق نهایتاً به این شناخت با واسطه می‌رسیم که ماسوای او متعلق الوجود به او هستند و به این جهت می‌توان به این نوع شناخت، «شناخت از طریق لوازم» گفت؛ لوازمی که یکی دیگری را می‌نمایاند. به اعتقاد شیخ با اینکه ما برای اول تعالی اسمی نداریم اما

اطلاق «وجوب وجود» بر او شرح اسم آن حقیقت و یا لازمی از لوازم آن است بلکه اخص لوازم و اول آنهاست و لوازم دیگر به واسطه این لازم شناخته می‌شوند. (ابن سینا، 1379، ص 224).

به اعتقاد شیخ الرئیس اگر بتوان اشیا را از طریق اسباب و لوازمشان هم شناخت می‌توان ادعا کرد که این شناخت، شناخت حقیقی اشیا است. «ان عرفنا الاشياء باسبابها و لوازمها عرفنا حقائقها و لوازمها، لکن لانعرفها باسبابها، بل من حیث هی موجوده محسوسه لنا.....» (همان، ص 88).

اما این امکان نیز در مورد موجودی که محسوس برای ماست، مقدور است. بنابراین در مورد خداوند، به نظر، امری ناممکن می‌نماید و این فقره را ابن سینا خود به کرات مورد اشاره قرار داده است. او که می‌گوید: «ان واجب الوجود لبرهان علیه» (همان: 80) تنها استشهادش را شناخت خدا به واسطه خود خدا مورد تأکید قرار داده و به استناد این آیه شریفه «شهد الله انه لا اله الا هو» (آل عمران: 18) می‌گوید: «لا يعرف الا من ذاته» (همانجا).

مطابق قاعده‌ای که فلاسفه اسلامی آن را در شناخت حقیقی دارای اعتبار می‌دانند، یعنی قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» واضح است که با این ملاک شناخت حقیقی از خدا، ممکن نباشد.⁵ و⁶ زیرا خداوند را سببی نیست تا بتوان به آن دست یافت و او را شناخت، بلکه این ممکن الوجودها هستند که دارای سبب بوده و راه شناسایی آنها به این طریق ممکن است.

نویسنده محترم کتاب *قواعد کلی در فلسفه اسلامی* به دیدگاه صدرالمتهلین شیرازی اشاره نموده و می‌گوید: صدرا در تشریح قاعده فوق متوجه سؤالی که از آن برخاسته، بوده است و لذا در مقام پاسخ، سه طریق را به شیوه مانعه الخلو مطرح کرده که از میان آنها شیخ الرئیس، فقط به یکی متوسل گشته است و آن سه طریق عبارتند از: 1- یا علم به وجود چنین موجودی بدیهی است. 2- یا علم به وجود آن محال است و آدمیان از معرفت او برای همیشه مأیوس خواهند بود. 3- یا راهی برای پی بردن به وجود او نیست، مگر استدلال به آثار و لوازمش که در این صورت قطعاً آنچه شناخته می‌شود کنه و حقیقت او نخواهد بود. (دینانی، 1372، ج 1، ص 258)

با اینکه شیخ الرئیس در *تعلیقات*، معرفت ما را به خداوند اولی و غیراكتسابی دانسته، اما به هیچ وجه خداوند را بدیهی نمی‌دانسته است. شاهد مثال آن تلاش وی در ابتدای کتاب *الهیات شفا* (ص 13) و *الاشارات* (ص 18 به بعد) است که در تشریح موضوع علم فلسفه صراحتاً می‌گوید: خدا موضوع این علم نمی‌تواند باشد بلکه مطلوب در این علم است.

باور شیخ، مبنی بر اینکه وجود خداوند در علم دیگر هم مورد بحث واقع نمی‌شود، را یا باید حمل بر بدهات آن کرد و یا حمل بر یأس ما در اثبات آن، و چون هر دوی این فرضها باطل است،

امر منحصر در اقامه دلیل و برهان بر وجود آن است. لذا او خدا را از جمله مسائل فلسفه دانسته که فقط از طریق لوازم می‌توان تا حدی محدودیت‌های شناسایی را جبران نمود، اما باز هم این تأکید وجود دارد که شناخت از طریق لوازم هیچگاه با شناخت ذات برابری نمی‌کند.⁷ بنابراین با تأکید بر اینکه رهیابی به حقیقت ذات امری ناممکن است. اما شناخت صفاتی در قالب "شناخت از طریق لوازم" راهی است که شیخ الرئیس آنرا پیموده است و در این باب تلاش وی را می‌توان به طور جدی در صورت براهین عقلی ای یافت که بعضاً به نام وی ثبت و ضبط گردیده‌اند. در مجموع صفات و ویژگی‌هایی یا لوازمی که ابن سینا برای خدا ذکر کرده است «موجودیت» و وجوب آن است که به اعتقاد وی براهین آن خدشه‌ناپذیر است. او در بیشتر آثار خود اثبات این مطلب را وجهه همت خود قرار داده است و این در حالی است که وی قبلاً تصریح کرده که: «واجب الوجود را برهانی نیست و او جز از راه خودش شناخته نمی‌شود.»⁸ (ابن سینا، 1379، ص 80).

شیخ الرئیس وجود را در واجب الوجود از لوازم ذات او دانسته می‌گوید: «الوجود فی واجب الوجود من لوازم ذاته و هو الموجب له، و ذاته هو الواجبیه و ایجاب الوجود فهو علمه الوجود و الوجود فی کل ما سواه غیر داخل فی ماهیته، بل طاری علیه من خارج ولایکون من لوازمه، و ذاته هو الواجبیه او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقاً بل ذلک من لوازمه» (همان، ص 79). با بیان فوق معلوم می‌گردد که شیخ الرئیس به یک مبنای جدی در خصوص شناخت خدا قائل بوده است که آن نظر در تفاوت لوازم است. او معتقد است که اشیا لوازمی مانند وجود را می‌توانند داشته باشند. اما وجود داخل در ماهیت آنها نیست، بلکه عارض بر آنهاست اما در خدا چنین نیست، بلکه ذات او عین واجبیت است یا عین وجود بالفعل است. به اعتراف او وجود بالفعل با وجود مطلق که از لوازم اوست نیز متفاوت بوده و آنچه در شناسایی خدا می‌تواند به ما کمک کند همان وجود مطلق است که از لوازم محسوب می‌شود. با این مبنا حوزه شناسایی ما از خدا هم تا حدی معین می‌گردد. البته شیخ باب دیگری را در شناسایی مفتوح می‌داند و آن هم شناخت از طریق صفات است.

در تصویر صفاتی ابن سینا از خدا که معمولاً بگونه سلبی توضیح داده شده است، صراحت بر غیرجسمانی بودن خدا، واحد بودن و برائت او از مخالطت با ماده و حرکت اشاره‌های نخستینی هستند که تصور درک حسی از او را مشخصاً منتفی دانسته و طرح شناخت عقلی را در حد لوازمی اینچنین باز می‌نماید. ابن سینا این مطلب را در همان علم موسوم به طبیعیات مورد اشاره قرار می‌دهد که معمول آن تعلق به حوزه ادراک حسی است: «وقد لاح لک فی الطبیعیات

ان الاله غیر جسم، و لا قوه جسم، بل هو واحد بری عن الماده، و عن مخالطه الحرکه من کل جهه» (ابن سینا، 1376، ص 14).

اما موجودیت خدا⁹ که رهیافت عقلی آن را رصد می کند اولین صفتی است که به خدا داده می شود و او «انیت» یا موجودیت خدا را در آثاری همچون *الشفاء* (ص 394-395)، *الرسائل العرشیه* (ص 242) *المباحثات* (ص 248، 300)، *التعلیقات* (ص 37، 67، 79، 80، 180، 181) متذکر شده و در *الشفاء* (ص 59 و 60)، *التعلیقات* (ص 221)، *دانشنامه علایی* (ص 111)، *الرسائل عیون الحکمه* (ص 71) بر وجوب وجود آن تأکید دارد.

از جمله براهین معروف شیخ الرئیس بر وجود خداوند برهان وجوب و امکان است که وی آنرا در *الاشارات و التنبیها* (ص 18 به بعد) یک بار به صورت مختصر و یک بار نیز مفصل و با ذکر شقوق آورده است. علاوه بر آن، برهان دیگری معروف به برهان وسط و طرف در *الاشارات و التنبیها* (ص 27-28) ذکر کرده است که نشان می دهد از نگاه شیخ وجود برای خداوند امری است که عقل در ادراک خود به آن می رسد. بنابراین محدودیتی برای عقل در درک وجود به عنوان لوازم ذات خداوندی نیست اما در عین حال همچنان رهیافت عقلی به درون ذات خداوندی، همچنان که پیشتر گفتیم، امر ممکن برای عقل نیست و از این حیث تقریر کانتی از مسأله خدا در ذهن را تداعی می کند اما در تقریر کانتی محدودیت عقل در درک مسئله خدا فقط ناظر بر فهم حقیقت و کنه خداوند نیست، بلکه حتی وجود را نیز که در تعبیر حکیم مشائی به عنوان لازمی از لوازم ذات است، شامل می شود.

لازم به ذکر است که حکیمان مسلمان جهت پرهیز از نزاع ابتدا به تفکیک بحث وجود از ماهیت پرداخته و در بحث وجود نیز حیثیت مفهومی آن را از حیثیت مصداقی اش جدا نموده اند. آنها در عین اینکه مفهوم وجود را تعریف ناپذیر دانسته و معتقدند که وجود امری بدیهی است اما در مورد حقیقت وجود، این اعتقاد را دارند که حقیقت وجود بدیهی یا نظری نیست (اکبری و منافیان، 1390، ص 46-50) و در حوزه مفهومی نیز بر زیادت وجود بر ماهیت استدلال ها کرده اند (ر.ک: همان، 187-201). اما در مورد خداوند این اندازه اختلاف وجود دارد که بعضی اگر وجود را برای خدا قائل هستند اما او را از شائبه آغستگی به ماهیت مبرا دانسته اند و بعضی نیز اصرار بر داشتن ماهیت برای خدا داشته اند. (ر.ک: همان، ص 213-219؛ ابن سینا، 1375، ص 57-58). و ابن سینا از جمله کسانی است که برای خدا قائل به ماهیت نبوده اما بر وجود او به عنوان لازمه ذاتی استدلال کرده است و این دقیقه ای است که در کار مقایسه او درباره مسأله خدا با فیلسوفان دیگر عنایت بدان در تسهیل فهم نقشی تعیین کننده دارد. خصوصاً اگر ماهیت

به امری انتزاعی تعریف شود یا مفهومی قلمداد گردد که «چگونگی تقييد و محدود شدن وجودهای خاص را حکایت می‌کند» (اکبری، 1390، ص 218). بنابراین پای ماهیت هنگامی به میان می‌آید که با خاص شدن و مقید شدن وجود روبرو می‌شویم و بدین جهت با فرض تحقق موجود مطلق که مصداقش همان واجب الوجود است نمی‌توان از ماهیت و چیستی آن پرسش کرد (همان، ص 218).

مطلب فوق به خواننده کمک می‌کند تا در نظر داشته باشد که در بحث ابن سینا یک بار تفکیک وجود از ماهیت و یک بار نیز تفکیک حیثیت مفهومی وجود از حیثیت مصداقی آن مورد عنایت بوده و این توجهات ما را کمک می‌کند تا تناقض ظاهری در کلام شیخ را مرتفع بدانیم و بر تفتن او به این مسأله اعتراف نماییم. آنچه صریحاً در شرح خواجه طوسی بر *اشارات* (ص 36) و در پاسخ به فخر رازی آمده گویای این مطلب است که ابن سینا نیز حقیقتی را برای عقول غیرقابل درک می‌داند اما این امر مانع از اثبات و تلاش در انتساب وجود به آن حقیقت نمی‌باشد. بیان خواجه به شرح زیر است: «ان الحقیقه التي لاتدرکها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهويه الذي هو المبدأ الاول للكل، و الوجود الذي تدرکه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود و لسائر الوجودات و هو اولی التصور و ادراک اللازم لا يقتضي ادراک الملزوم بالحقیقه و آلا لوجب من ادراک الوجود ادراک جميع الوجودات الخاصة، و کون حقیقه-تعالی- غیر مدرکه، و کون الوجود مدرکاً يقتضي مغایره حقیقه-تعالی- للوجود المطلق المدرک لا لوجوده الخاص» (ابن سینا، 1375، ص 36).

به اعتقاد خواجه طوسی وجود مطلق همان مفهومی است که هم بر موجود "لاعله له" حمل می‌شود و هم بر وجودی که «له عله» و حمل آن هم به تشکیک است. خواجه معتقد است هر آنچه حملش بر موضوعاتش حمل به تشکیک باشد نه جزء آن چیز و نه عین آن خواهد بود. بنابراین مفهوم وجود، مفهوم ماهوی نیست که در حد اشیا داخل باشد و این فقره را عموم حکمای مشائی، به تبعیت از ارسطو باور داشتند که مفهوم وجود، مفهوم مقولی نیست و به همین جهت هم گفته‌اند که وجود عرض است.

خواجه طوسی در شرح *اشارات* با تأکید بر اینکه «وجود مطلق»، یعنی وجودی که هم بر خدا و هم بر اشیا حمل می‌شود از لوازم محسوب می‌شود، معتقد است خدا را در آن با بقیه موجودات مشارکت است و وجودی که فلاسفه در موردش ادعای بداهت کرده‌اند همین وجود است که وی آن را «اولی التصور» و «لازم» خوانده است. بنابراین با ادراک لازم نمی‌توان ادعای درک ملزوم

را داشت که اگر چنین بود می باید با درکی که از وجود به آدمی دست می دهد جمیع موجودات خاصه را هم درک کرد .

به اعتقاد خواجه طوسی اگر شیخ حقیقت خدا را غیر مدرک دانسته است و در جای دیگری در مورد آن ادعای بداهت می کند این سخن در ذات خود تناقضی در بر ندارد. زیرا این وجود مطلق است که مدرک است. اما ادعای درک در مورد وجودات خاصه جای تأمل است و البته وقتی سخن از وجود خاص خدا در میان است. این ادعای گزارفی نیست که شیخ بگوید حقیقت خداوند تعالی غیر مدرک است نه تنها حقیقت خدا که حقیقت خیلی چیزهای دیگر.

نتیجه گیری

از مطالعه آنچه در متن مقاله آمده است می توان به این نتیجه رسید که شیخ الرئیس توان انسان را در رهیافت عقلی به حقیقت خدا و حقیقت همه اشیا با محدودیت روبرو دانسته و در جای دیگر، با اعتراف به لایه های شناختی و با قبول تفاوت های فردی رهیافت های متفاوتی را مطرح می سازد. او مشخصاً بحث اثبات وجود را از بحث شناسایی جدا کرده و آنجا که سخن از محدودیت شناسایی می کند حقیقت ذات است و وقتی از امکان آن سخن می گوید، در حوزه لوازم، آن را ممکن می داند اما در همه حال باب اثبات وجود را باز دانسته و اندیشه های از نوع کانتی را که وجود و لاوجود را قابل اعمال بر ذوات اشیا نمی دانند مردود می دانسته است.

یادداشت ها

¹ اشاره به سخن کانت در تمهیدات است که گفته است: "من لازم دیده ام شناخت را کنار بزنم تا برای ایمان جا باز کنم." (کانت، 1367، ص 6).

² کانت در سال 1781 با انتشار کتاب مهم و تأثیر گذار خویش، نقد عقل محض چنین ادعا کرد که "ذهن انسان فقط جهان خارجی را منعکس نمی کند، بلکه خود در شناسایی سهم عمده ای دارد و این خود انسان است که داده های خارجی را صورت و سامان می بخشد." (مجتهدی، 1363، ص 22) کانت نمی گوید که ذهن انسان اشیا را خلق می کند، بلکه آنچه او می گوید این است که نمی توان به اشیا معرفت پیدا کرد و اشیا نمی توانند متعلق معرفت ما قرار گیرند مگر اینکه مقید به پاره ای شرایط پیشینی معرفت از جانب عامل معرفت گردند. اگر فرض کنیم ذهن انسان در معرفت منفعل صرف است نخواهیم توانست معرفت پیشینی را که مسلماً واجد آنیم توجیه نماییم. پس باید فرض کنیم که ذهن فعال است. (کاپلستن، 1360، ص 60) و فعالیت ذهن در شناخت منحصر به حوزه پدیداری یا فنومن هاست. توضیحاً اینکه دو اصطلاح نومن و فنومن در کانت، اصطلاحات تعیین کننده ای هستند. از نظر او مفاهیم فاهمه مفاهیمی هستند که هیچ امری فراتر از تجربه، از طریق آنها ممکن نیست و هر آنچه از طریق مفاهیم برای ذهن و از گذر حساسیت و تجربه حاصل شود را فنومن یا پدیدار می نامد، اما او وجود یک واقعیت ناشناختنی نفس الامری را در ورای عرصه شناسایی و فراتر از عالم تجربه تصدیق می نماید که به آن "ذات معقول" یا "نومن" می گوید و این همان است که وقتی پای به ذهن آدمی می نهد ابتدا در لباس زمان و

مکان در آمده، و سپس بسته به اینکه ذیل کدامیک از مقولات فاهمه مندرج شود به کسوت یکی از مفاهیم محض فاهمه در می‌آید. ذهن ما آن را فی نفسه و چنان که در ذات خود هست نمی‌شناسد و نمی‌تواند بشناسد. (حداد عادل، 1392، ص 78-79) با این باور کانت معتقد است چیزهای دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشند که چون لازمان و لامکان اند از قوه حساسیت عبور نکرده تا پای به فاهمه نهند و تحت مقولات آن در آمده و امکان شناسایی اشان فراهم گردد. زیرا به گمان کانت، آنچه‌انکه در نقد عقل محض و در بخش استنتاج استعلایی بیان می‌دارد "مقولات هیچ کاربردی در معرفت غیر تجربی ندارند": "The category has no other Application in knowledge than to object of experience" (Kants critique of pure Reason, p161)

با این تحلیل نومن‌ها یا واقعیت اشیاء ذوات ناشناختنی هستند و علاوه بر آن دسته‌ای از معانی وجود دارند که وی آنها را "صور معقول" یا "صور عقلی" (Idea) می‌نامد. صورت معقول معنایی است که دورترین فاصله را با مدرکات دارد اما این به هیچ وجه مساوی این نیست که صورت معقول فاقد اهمیت باشد. خدا، اختیار و بقای نفس را کانت صور معقول می‌داند. او می‌گوید تصورات مفاهیمی ضروری اند که متعلق آنها هرگز در تجربه عرضه نتوانند شد (کورنر، 1367، ص 156-155) و بنابراین کانت که از طریق قیاس منشأ تکوین تصورات عقلی را پیدا کرده است و قیاس را سکوی پرش عقل به سوی عرصه غیر مجاز و ناشناختنی عالم نومن می‌داند در جستجوی امر مطلق و تمامیت و کمال، از طریق وجوه سه‌گانه قیاس، یعنی قیاس حملی و شرطی و انفصالی به سه تصور "نفس"، "جهان" و "خدا" دست می‌یابد. از نظر او این تلاش و تکاپو امری طبیعی برای ماهیت عقل است اما آنچه غیر طبیعی و نادرست است این است که عقل برای رسیدن به این تمامیت به آن موضوع نهایی و نامشروط که مسلماً امری نیست که قابل تجربه حسی باشد شیئت ببخشد و تصور کند که چنین موضوعی واقعاً وجود دارد. (حداد عادل، 1392، ص 84).

³ مسائل ممنوعه الطرح در فهرست ابن سینا عبارتند از: الف- «غیر مشارالیه» بودن در مکان ب- «المنقسم بالقول» بودن ج- «لاخارج العالم و لاداخله» بودن او و از این قبیل (ابن سینا، 1376: 489)

⁴ کانت دو کاربرد یا فایده برای صور عقلی تشخیص می‌دهد، یکی نظری و دیگری عملی و براین پایه، عقل نظری را از عقل عملی جدا می‌کند. (کورنر، 1367، ص 156) کانت اعتراف می‌کند که ذهن آدمی علاوه بر حس و فاهمه، صاحب قوه دیگری به نام عقل است که بلند پروازی کرده و مفاهیم محض فاهمه را در کاربردی متعالی به فراسوی پدیدارها می‌کشاند. به گمان وی اطلاق مقولات فاهمه بر عالم نومن باطل است. از نظر او عقل در تاسیس مابعدالطبیعه واجد مفاهیم محض است که تصورات نامیده می‌شوند. به اعتقاد او عقل هم مانند فاهمه مبدایی برای تصوراتش دارد. او می‌گوید مراد من از تصورات مفاهیمی است ضروری که متعلق آنها هرگز در تجربه عرضه نتوانند شد. تصورات همانگونه لازمه طبیعت عقل اند که مقولات لازمه طبیعت فاهمه (حداد عادل، 1392، ص 81) از نظر کانت تصورات عقل محض همچون نقاط موهومی هستند که شخص گمان می‌کند در امتداد بخشیدن به مکانیسم وجوه سه‌گانه قیاس بدان می‌رسد. از نظر او تصور نفس، جهان و خدا اموری فراتر از عالم تجربه هستند که مفاهیم محض فاهمه بر آنها قابل اطلاق نیست. (همان، ص 85) کانت تصور خدا را به عنوان "ایده آل عقل محض" یاد می‌کند و آن را تصویری می‌داند که عقل آن را حقیقی‌ترین و کامل‌ترین موجودات می‌داند. او این تصور را حاصل یک قیاس انفصالی دانسته، به این صورت که ما با در نظر گرفتن هر موجودی که بهره‌ای از واقعیت دارد و حصه‌ای از کمال، آن را در نظر گرفته و امتداد ببخشیم بگونه‌ای که گمانمان این باشد که در دور دستها موجودی با کمال مطلق تصور شود و به این شکل مفهوم خدا یا تصور خدا شکل گیرد. (همان، ص 96-95)

حاصل مقدمات فوق با دستگاهی که کانت برای معرفت و شناخت چیزی تعریف کرده است، اطلاق وجود بر خدا، که تصویری از تصورات عقل محض یا ایده‌ای از ایده آل‌های آن است، اعمال مقوله‌ای از مقولات فاهمه، یعنی وجود و لاوجود بر امری است که "غیر ما وضع له" است و به همین دلیل اساساً سخن گفتن از وجود خدا در حیطة عقل نظری فرجامی خوش ندارد. ⁵ صدرالمثلهین در کتاب/سفار (ج 3، ص 396) در خصوص این قاعده می‌گوید: اگر علم به شی از طریق علم به اسباب و علل آن نباشد در معرض زوال و تغییر خواهد بود.

⁶ علامه طباطبایی نیز در تعلیقه شان بر *اسفار* متذکر این معنا شده و می گوید حصول یقین به مسبب جز از طریق یقین به سبب، امری محصل نخواهد بود. (دینانی، 1372، ج 1: 252).

⁷ در مورد راه‌های شناخت خدا دیدگاه‌های مختلفی در میان فیلسوفان وجود دارد، البته برای آن دسته از فیلسوفانی که به اصل وجود خدا قائل باشند. بعضی این راه را منحصر در شناخت عقلی دانسته و بعضی نیز به وحی و تجربه دینی متوسل شده اند. فی المثل اکوئیناس بر این باور بود که علاوه بر معرفت طبیعی یا فطری از خدا می توان معرفتی فراطبیعی از او نیز داشت و این همان معرفتی است که مسیح آن را آشکار کرده است و طریق نیل به آن هم «ایمان» است. از نظر او راهبرد عقل به خدا در حد درک آفریدگاری اوست (ادواردز، 1371، ص 36) و این نوع از معرفت نیز که محدوده آن آفریدگاری است همان درک از طریق لوازم است.

⁸ معلوم است که منظور از برهان در فصل چهارم مقاله هشتم مفهومی خاص است و شاید مراد او از نفی برهان، برهان لمی باشد و شاید هم مراد او از نفی برهان، عدم توانایی ما در رهیابی به وجود عینی و شخصی خداوند باشد نویسنده کتاب سیری در *ادله اثبات وجود خدا* (ص 37) وجه دیگری هم در نفی برهان بر وجود خدا از ناحیه ابن سینا ذکر کرده است و آن اینکه چون قیاس‌های برهانی اصالتاً و مستقیماً محمولاتی را برای مخلوقات اثبات می کنند، نه اینکه وجود واجب را اثبات نماید، بنابراین بالذات بر وجود خدا، نمی توان برهان اقامه نمود، اما منعی در اقامه بالعرض آن نیست. بنابراین کاری که شیخ کرده است، از نوع اقامه بالعرض بوده است.

⁹ همان طور که پیشتر نیز ذکر کردیم دیدگاه فلاسفه در باره ادله ای که وجود خدا را اثبات می کند یکسان نیست. بعضی را اعتقاد براین است که ادله عقلی برای اثبات وجود خدا کفایت می کند اما کسان دیگری هستند که اعترافشان به وجود خدا از رهگذر ضرورتی است که برای اصول موضوعه اخلاق قائل هستند و نه اتقان براهین عقلی بر آن. از نظرخواجه طوسی حقیقتی که عقل از درک آن قاصر است وجود خاص خداست که با وصف مبدائیتش برای کل موجودات، از دیگر موجودات متمایز می شود. اما همین وجود خاصی که عقل قادر به درک آن نیست در مفهوم وجود مطلق با موجودات دیگر مشارکت دارد. (شرح اشارات، ص 58)

منابع و مأخذ

- Ibrahimi Dinani, Gholamhosein, (1993), *General rules in Islamic philosophy*, second edition, institute of cultural studies and researches, Tehran. [In Persian]
- Immanue (1971) *prolegomena to any future metaphysics*, Manchester university.
- Kant, Immanuel, (1997), *critique of pure reason*, Translated by Paul Guyer and Allen W.Wood. Cambridge University
- Ibn Sina, (1981), *Daneshnameh Alaei*, edited by Ahmad Khorasani, Farabi library, Tehran. [In Persian]
- , Al Mobahebat, (1992), researched and paraphrased by Mohsen Bidar, first edition, Bidar press, Qom. [In Arabic]
- , (1996), *Al isharat wa Altanbihat*, third volume, with explanation of Tusi and Ghotb Al din Razi's paraphrases, Al Razi press, Qom. [In Arabic]
- , (2000), *Al Taelighat*, publishing center of Islamic propaganda office, Islamic scientific center, Qom. [In Arabic]
- , W.D, *Al Rasael*, Bidar Press, Qom. [In Arabic]
- , (1997), *Ilahiat min Kitab al Shifa*, edited by Hassan zadeh Amoli, first edition, , publishing center of Islamic propaganda office, Islamic scientific center, Qom. [In Arabic]

Edwards, Paul, (1992), Arguments for the existence of God in western philosophy, translated by Alireza Jamali Nasab & Mohammad Mohammad Rezaei, institute of Islamic studies and researches. [In Persian]

Akbari & Manafian, Reza & Seyyed Mohammad, (2011), explanation of Manzomeh (part of theosophy), first edition, Imam Sadegh university press, Tehran. [In Persian]

Popkin & Stroll, Richard & Avrum, (2010), Introduction to philosophy, translated by seyed Jalal Al Din Mojtabawi, Hekmat press, Tehran. [In Persian]

Haddad Adel, Gholam Ali, (2013), Kantian treatises, first edition, Hermes press, Tehran, Iran. [In Persian]

Gilson, Etienne, (1995), God and philosophy, translated by Shahram Pazoki, first edition, Haghighat press. [In Persian]

Shirazi, Sadr Al Din, (1981), transcendental theosophy in four rational journey, third edition, Dar Ihya Al Torath al Arabi, Beirut. [In Arabic]

Gharawian, Mohsen, (1998), Arguments for approving of the existence of God, second edition, , publishing center of Islamic propaganda office, Islamic scientific center, Qom. [In Persian]

Copleston, Frederick, (1981), Kant, translated by Manowchehr Bozorghmehr, institute of scientific press, Shrif university of Technology. [In Persian]

Kant, Immanuel, (1988), Prolegomena to any future metaphysics, translated by Hadad Adil, first edition, IUP, Tehran. [In Persian]

-----, (2013), critique of practical reason, translated by Inshaallah Rahmati, Sophia press, Tehran. [In Persian]

Korner, Stephan, Kant, translated by Ezatallah fouladwand, first edition, Kharazmi press. [In Persian]

Mojtahedi, Karim, Kant's critical philosophy, Homa press, first edition, Tehran. [In Persian]