

عنوان جزوہ:

تاریخ فلسفہ اسلام ۵

ابن سینا

استاد مصطفیٰ ملکیان

سال تدریس: ۱۳۶۹

فهرست

- برخی نکات مقدماتی ۱۰
- ۱- لقب شیخ الرییس برای ابن سینا ۱۰
- ۲- تاثیرات ابن سینا بر متفکرین غرب ۱۰
- ۳- فیلسوف استدلالی ۱۱
- ۴- درباره ی تالیفات بسیار ابن سینا ۱۲
- ۵- تقسیم بندی کتب ابن سینا ۱۲
- ۱- دایره المعارف ها ۱۲
- ۲- کتب منطقی ۱۳
- ۳- در الهیات و طبیعیات ۱۴
- ۴- در طبیعیات ۱۵
- ۵- در الهیات ۱۶
- ۶- در ریاضیات ۱۷
- ۷- در حکمت عملی ۱۷
- ۸- در تفسیر ۱۷
- ۹- در طب ۱۷
- ۱۰- در کیمیا ۱۷
- ۱۱- در زبان عربی ۱۷
- ۱۲- مکاتبات و مراسلات ۱۷
- ۱۳- در علم النفس و روان شناسی ۱۷
- کتب منسوب ۱۸
- کتاب های مورد رجوع از ابن سینا در ترم جاری و مقایسه ای میان آن ها ۱۸

۲۱	جلسه دوم
۲۱	برخی منابع درباره ی ابن سینا
۲۱	۱- کتب معاصرین
۲۱	۲- کتب قدماء
۲۲	۳- به زبان انگلیسی
۲۲	تقسیم بندی علوم از دیدگاه ابن سینا
۲۲	سیره ی قدماء در تقسیم بندی علوم
۲۳	مقسم در تقسیم علوم
۲۳	بررسی ضابطه ی تقسیم علوم
۲۴	ویژگی علوم عملی و غرض از آن ها
۲۴	متعلق علوم نظری و غرض از آن ها
۲۶	بررسی پیشینه ی تقسیم ابن سینا از علوم
۲۶	فلاسفه ی اسکندرانی و آمونیاک ساکاس
۲۷	ارسطو
۲۷	تقسیم بندی علوم نظری
۲۸	تقسیم بندی علوم عملی
۲۸	هدف علوم عملی
۲۸	نظر ارسطو
۲۸	ملاک تقسیم علوم عملی از نظر ابن سینا
۳۰	جلسه سوم
۳۰	ادامه ی سخن در باب تقسیم بندی علوم از دیدگاه ابن سینا
۳۰	ملاک ابنسینا در تقسیم بندی علوم
۳۰	تفاوت ملاک ابن سینا و ارسطو در تقسیم بندی علوم

مراد از حد و وهم در بیان ابن سینا.....	۳۱
مراد از حد	۳۱
مراد از وهم	۳۱
بازگشت به ملاک ابن سینا در تقسیم علوم.....	۳۲
۱- طبیعیات	۳۲
۲- ریاضیات	۳۲
۳- مابعدالطبیعه	۳۳
برخی اشکالات تقسیم ابن سینا از علوم.....	۳۳
اشکال اول: از موضوعات مابعدالطبیعه اصلا نمی توان تصویری داشت.....	۳۳
اشکال دوم: موضوع علوم دیگر و علوم عملی	۳۴
اشکال سوم: عدم شمول نسبت به موضوع منطق	۳۴
بحثی درباره ی علوم عملی و ملاک تمایز آن ها از علوم نظری	۳۴
جلسه ۴	۳۶
منطق و ابن سینا.....	۳۶
۱- جایگاه منطق در تقسیم بندی ابن سینا.....	۳۶
۲- نوآوری های ابن سینا در منطق	۳۶
۳- سنخ تلاش های منطقی ابن سینا.....	۳۷
الهیات و مابعدالطبیعه ابن سینا.....	۳۷
تفکیک امور عامه از الهیات در قدماء	۳۸
یکی شدن بحث های امور عامه و الهیات در ابن سینا و بعد از وی	۳۹
اشکالات یکی شدن امور عامه و الهیات.....	۳۹
۱- مشکل تعدد موضوع	۳۹
سه پاسخ به اشکال اول	۳۹
برخی موارد بیان شده به عنوان موضوع امور عامه و ربوبیات و نقد آن ها.....	۴۰

۴۰ جواب اول
۴۱ جواب دوم
۴۱ جواب سوم: تفکیک امور عامه و الهیات
۴۲ درباره ی حکمت عملی، اقسام و موضوعات آن
۴۴ جلسه ۵
۴۴ مروری بر مباحث جلسه ی پیشین
۴۴ اقسام حکمت نظری
۴۴ ۱- حکمت طبیعی
۴۴ تفاوت مفهومی حرکت و تغییر
۴۵ ۲- حکمت ریاضی
۴۵ ۳- حکمت برین، مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی
۴۶ الهیات طبیعی از نظر ابن سینا
۴۷ الهیات ابن سینا
۴۷ اولین تقسیم بندی موجودات در فلسفه: تقسیم به جوهر و عرض
۴۸ تعریف جوهر و عرض
۴۸ انواع جواهر
۵۰ جلسه ۶
۵۰ ادامه ی سخن در باب تقسیم موجودات
۵۰ ۱- جایگاه واجب در تقسیم موجودات
۵۰ خروج تخصصی خداوند از تقسیم بندی موجودات
۵۰ پیش فرض های قول به خروج تخصصی خداوند از تقسیم بندی موجودات
۵۱ ۲- نظر ابن سینا درباره ی تلازم ماده و صورت
۵۱ اثبات وجود غیر محسوس از طریق محسوسات

علیت از دیدگاه ابن سینا.....	۵۲
بیان اشکال راسل.....	۵۳
پاسخ از اشکال راسل و نقد بیان ابن سینا.....	۵۴
جلسه ۷.....	۵۵
بحث علیت از نظر ابن سینا.....	۵۵
تقسیمات علیت.....	۵۵
علل ماهیت و علل وجود.....	۵۵
۱- مبنای تقسیم علل به ماهوی و وجودی.....	۵۵
۲- اقسام علل وجودی.....	۵۶
۳- تقسیم علل وجودی به درونی و بیرونی.....	۵۶
بیان ابن سینا از تقسیمات پیشین.....	۵۷
۱- تقسیم علل ماهوی به علل بالقوه و بالفعل.....	۵۷
۲- تقسیم علل وجود به مقارن و مابین.....	۵۸
اشکال به لحاظ موضوع در شمار علل.....	۵۹
مناط و ملاک احتیاج معلول به علت.....	۵۹
اثبات وجود خدا از دیدگاه ابن سینا.....	۶۱
بیان مقدمه ای در باب مناط نیاز به علت.....	۶۱
۱- اقوال مختلف در باب مناط نیاز به علت.....	۶۱
۲- اختلاف میان متکلمان سنی با متکلمان شیعی و فلاسفه در باب مناط نیاز به علت.....	۶۲
۳- نفی حدوث به عنوان مناط نیازمندی به علت توسط ابن سینا.....	۶۳
۴- بیان ابن سینا در اثبات امکان ذاتی به عنوان مناط نیازمندی به علت.....	۶۳
براهین ابن سینا بر اثبات وجود خدا.....	۶۴
بیان ابن سینا در برهان امکان و وجوب.....	۶۴

۶۷	جلسه نهم
۶۷	ادامه ی سخن در بحث توحید واجب
۶۷	تفاوت میان واجب الوجود بذاته و ممکن الوجود
۶۸	صفات واجب الوجود از دیدگاه فلاسفه
۶۸	خدای دین و خدای فلسفه
۶۹	صفات واجب الوجود از دیدگاه ابن سینا
۷۰	جلسه دهم
۷۰	بحث کل و جزء و نیازمندی کل به اجزاء
۷۰	بررسی اشکال معروف در باب کل و نیازمندی آن به اجزاء
۷۰	پاسخ ابن سینا از اشکال
۷۱	ادامه ی سخن در باب صفات خدا
۷۱	۱- اشکال در علم خدا به امور جزئی و متغیر
۷۲	پاسخ ابن سینا از اشکال
۷۲	اشکالات بر سخن ابن سینا
۷۲	۲- کیفیت علم خدا
۷۳	۳- جسم نبودن خدا
۷۳	ادله فلاسفه مبنی بر اینکه خدا جسم نیست:
۷۳	۴- برخی صفات دیگر خداوند
۷۳	قدرت خدا
۷۳	وحدت خدا
۷۳	حق بودن خدا
۷۴	حیات خدا
۷۴	خیر محض بودن خدا

عاشق بودن و معشوق بودن خدا.....	۷۴
جلسه ۱۱.....	۷۶
ادامه ی سخن در بحث صفات الهی.....	۷۶
صفت عنایت.....	۷۶
تعریف عنایت.....	۷۶
مراد از احسن بودن بودن نظام آفرینش.....	۷۷
اشکال به صفت عنایت و احسن بودن نظام آفرینش و نقد آن.....	۷۷
ربط بحث شرور به بحث عنایت.....	۷۷
سخن ابن سینا در بحث شرور.....	۷۸
تقسیم بندی شرور.....	۷۸
تقسیم اول.....	۷۸
تقسیم دوم.....	۷۸
اشکال تقسیم بندی دوم.....	۸۰



https://telegram.me/philosophic_books

برخی نکات مقدماتی

۱- لقب شیخ الرییس برای ابن سینا

ابن سینا گرچه بنیانگذار مکتب مشاء نیست، ولی بزرگترین رجل مکتب مشاء هست. در این باب که چه کسی از میان فلاسفهٔ مسلمان ارسطویی مسلک، رئیس مکتب مشاء اسلامی است، خیلی نمی توان سخن دقیقی بیان نمود. ولی می توان گفت که الکندی (که برخلاف ابن سینا، فارابی و خواجه نصیر، فیلسوفی عربی است)، رئیس مشائین بوده است. "رئیس" به معنای بنیانگذار، بعد از الکندی، به ابن سینا می رسد. از قدیم الایام معروف بوده که ابن سینا، شیخ الرئیس است. این صفت "رئیس" یعنی رئیس مکتب مشاء.

۲- تأثیرات ابن سینا بر متفکرین غرب

ابن سینا در فلسفهٔ غرب هم تأثیر فراوان داشته است. ابن سینا از همان ابتدای قرون وسطی، آثارش به زبانهای اروپایی ترجمه شد و اروپائیان با آثار ایشان آشنا شدند. مخصوصاً ابن سینا بزرگترین و بیشترین تأثیر را بر یکی از بزرگترین اندیشمندان و فلاسفهٔ قرون وسطی یعنی توماس آکویناس برجای گذاشت. آکویناس به خاطر ۵ دلیلی که برای اثبات وجود خدا ارائه کرده شهرت فراوانی کسب نموده است و خیلی تحت تأثیر ابن سینا بوده است. خود آکویناس بارها و بارها در کتابهای خودش تصریح می کند که از ابن سینا تأثیرها پذیرفته و به استفاده هایی که از ابن سینا برده است اشاره می کند. خود آکویناس، مکتبی ابداع نمود به نام Thomism که تلفیقی بود از آموزه های مسیحیت بعلاوهٔ تعلیمات ارسطو که تعلیمات ارسطو نیز عمدتاً توسط ابن سینا به آکویناس رسیده بود. از آنجا که مکتب تومیسم

Thomism، مکتب فراگیری در فرهنگ غرب بوده است، می‌شود گفت که ابن‌سینا هم از رهگذر همین مکتب، بر فرهنگ اروپایی سایه افکنده خصوصاً در زمان کنونی که دوباره مکتب تومیسیم، از نو زنده شده Neo Thomism، این مکتب دوباره به آموزه‌های آکویناس رجعت نموده است. برخی از مهمترین اندیشمندان دوره ما، نئوتومیسیت هستند مثل ژاک مارتین و اتین ژیلسون. ژیلسون نقد بسیار معروفی نیز بر دکارت ارائه نموده که در کتابی که از او به فارسی ترجمه شده است، تحت عنوان "نقد تفکر فلسفی غرب"^۱، او در این کتاب، عمدتاً به نقد فلسفه دکارت پرداخته زیرا در غرب، دکارت را پدر فلسفه جدید می‌انگارند. ژیلسون کتاب دیگری دارد تحت عنوان "روح فلسفه قرون وسطی"^۲ که این کتاب برای کسانی که علاقمند به پژوهش در زمینه فلسفه و کلام هستند، بسیار مفید هست.

در واقع اگر ابن‌سینا را خوب بفهمیم، یک ابعاد و جوهری از فلسفه غرب را نیز فهمیده‌ایم بویژه فلسفه دینی غرب را. یکی از وجوه مهمی را که بطور خاص نام می‌برند که فلسفه غرب از ابن‌سینا تاثیر پذیرفته، فرقی است که ابن‌سینا میان "ذات" و "وجود" می‌گذاشت. تفکیک ذات از وجود، از ارثیه‌هایی است که از ابن‌سینا به آکویناس رسیده است.

۳- فیلسوف استدلالی

اهمیت دیگری که ابن‌سینا دارد، به این است که ابن‌سینا، فیلسوف‌ترین فیلسوف فرهنگ اسلامی است. یعنی ما انتظار نمی‌بریم که بحث‌های او صبغه غیراستدلالی داشته باشد و در این زمینه کسی به پای ابن‌سینا نمی‌رسد. یعنی وقتی به فلسفه می‌پرداخت، واقعاً کار فلسفی می‌کرد و تا جایی که عقل می‌توانست پیش برود، از عقل استمداد می‌جست. حتی در کتاب اشارات و تنبیهات که به مقامات عارفان می‌پردازد، در آنجا نیز استدلال فلسفی را ارج می‌نهد و پایبند به فلسفه است. او هیچ وقت نمی‌گذاشته که زمام استدلالش به دست علم حضوری، شهودی و عرفان و قرآن و ماورائیات و امثال

۱. این کتاب توسط دکتر احمد احمدی ترجمه شده و استاد ملکیان در برخی درسگفتارهای دیگر، ترجمه این کتاب را دقیق عنوان نموده اند و این کتاب از سوی انتشارات سمت، منتشر شده است.

۲. این کتاب را آقای دکتر علیمراد داوودی ترجمه کرده اند و استاد همواره ترجمه های علیمراد داوودی را ترجمه هایی دقیق و خوب تلقی نموده اند. این کتاب را انتشارات علمی فرهنگی منتشر نموده است.

اینها بیافتد. امروزه در غرب، منشِ فیلسوفانه، منشِ استدلالیِ صرف است و چون چنین است، ما امروزه می‌توانیم نکاتی ناب از ابن‌سینا بیاموزیم. استوار سخن گفتن و دغدغه‌امری غیر از استدلالات عقلی نداشتن، چیزی است که در فلسفه ابن‌سینا به چشم می‌خورد.

۴- درباره‌ی تالیفات بسیار ابن‌سینا

ابن‌سینا یکی از فیلسوفان کثیرالتالیف بوده، یعنی حجم کتب و رسالاتی که از او مانده است، بسیار عظیم است. تاکنون بارها کوشیده‌اند تا فهرستی از آثار او را فراهم کنند تا معلوم شود که مجموعاً چقدر کتاب، رساله، مقاله و مکاتبه از ابن‌سینا در کتابخانه‌های اقصی نقاط عالم است. از جمله این کوشش‌ها، تلاشی است که مسیحی‌عرب انجام داده به نام "الاب جورج شحاته قنواتی" که سالها پیش درصدد برآمد تا فهرست کاملی از مجموعه مصنفات ابن‌سینا به دست دهد. بعد از فهرستی که ایشان فراهم کرد، فهرستی را نیز آقای دکتر یحیی مهدوی فراهم کردند که این فهرست، از فهرست آقای قنواتی بهتر است و دقیق‌ترین فهرستی است که از آثار ابن‌سینا منتشر شده است. نام این کتاب "فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا" است از انتشارات دانشگاه تهران شماره ۲۰۶، سال ۱۳۳۳. برای آنکه نشان دهیم حیطه‌ی معلومات ابن‌سینا چقدر وسیع بوده است، از کتاب دکتر مهدوی، مصنفات ابن‌سینا را نام می‌بریم.

۵- تقسیم بندی کتب ابن‌سینا

اگر بخواهیم فهرست آثار ابن‌سینا را از لحاظ موضوعاتی که به آنها پرداخته، تقسیم‌بندی کنیم، می‌شود به این صورت تقسیم‌بندی نمود:

۱- دایره‌المعارف‌ها

قسمت اول از کتابهای ابن‌سینا، کتابهایی است که می‌توان به آنها دایره‌المعارف نام نهاد. این دایره-المعارف‌ها در درون خودشان، به دو دسته قابل تقسیم هستند:

الف) آن دسته از دایره‌المعارف‌ها که فقط شامل طبیعیات، منطق و الهیات هستند. کتابهایی که شامل طبیعیات و الهیات هستند از این تیپ می‌باشند: الاشارات و تنبیهات، التعليقات، الحکمه العروضية

(منسوب به عروضی که همسایه ابن سینا بوده و این کتاب بدرخواست او توسط ابن سینا نگاشته شده).
عیون الحکمه (مختصرترین کتاب دایره المعارفی ابن سینا). الهدایه.

ب) یک دسته از دایره المعارف ها مشتمل اند بر الهیات، منطق و طبیعیات و ریاضیات. مثل کتابهای: دانشنامه علایی (این کتاب، تنها کتابی است که به زبان فارسی نگاشته شده البته ابن سینا قطعاتی به زبان فارسی دارد اما کتاب مسقلی که در این باب نوشته شده باشد، دانشنامه علایی است). الشفا (که حجیم-ترین کتاب ابن سیناست). النجات.

توجه داشته باشید که از میان کتابهای ابن سینا، مهمترین کتابهای او الاشارات و ۳ کتاب اخیر الذکر است. این ۴ کتاب برای کسانی که می خواهند فلسفه ابن سینا را بدانند، بسیار حائز اهمیت اند.

۲- کتب منطقی

قسمت دوم از کتابهای ابن سینا، فقط مربوط به منطق هستند:

الف) الاجوبه الشيخ الرئيس الی ابی سعید ابوالخیر (این کتاب در ۱۰ قسمت است که قسمت اول آن القیاس نام دارد). ابوسعید ابوالخیر، هم عصر با ابن سینا بوده و مکاتبات زیادی باهمدیگر داشته اند و ابوسعید اشکالاتی بر ابن سینا طرح می کرده و ابن سینا نیز پاسخ می گفته که یک قسمتش مربوط به قیاس می شد که ابوسعید اشکال شهود در قیاس را بر ابن سینا وارد می کند و می گوید شما مشائین می گوید که "هر انسانی میراست"، "سقراط انسان است" پس "سقراط میراست". امر، از دو حال بیرون نیست: یا از اول می دانسته که سقراط میراست یا نمی دانست. اگر می دانست سقراط مردنی است، چرا قیاس ترتیب داد و این، تحصیل حاصل است و اگر نمی دانست که سقراط مردنی است، پس از کجا می گوید همه انسانها میرا هستند؟ این اشکال در این کتاب آمده است.

ب) الاجوبه عن العشرینیه (پاسخ های پرسش های ۲۰ گانه) نامهای دیگر این کتاب عبارتند از عشرون مسئله فی المنطق، المسائل الغریبه.

ج) أرجوزه فی علم منطق (ارجوزه یعنی کتابهایی که هم خلاصه و هم به نظم باشند) نامهای دیگر این کتاب عبارت است از: الرجز المنطقی، القصیده المزدوجه، میزان النظر، القصیده المصرعه.

د) اشاره الی علم المنطق، نامهای دیگر الاشاره فی المنطق، تعالیق المنطق.

ه) اقسام العلوم العقلیه،

و) انواع القضايا،

ز) البهجه فی المنطق،

ح) بیان ذوات الجهات،

ط) تعقُّبُ الموضوع الجدلی،

ی) الحکمه المشرقیه (این کتاب قرار بوده که دایره المعارف بشود ولی فقط بخش منطقش باقی مانده است)،

ک) المختصر فی الاوسط فی المنطق (نامهای دیگر الاوسط، الاوسط جرجانی، مختصر الاصغر)،

ل) مفاتیح الخزائن فی المنطق،

م) المنطق الموجز،

ن) الموجزه فی اصول المنطق،

ق) النکه فی المنطق (الفصول الموجزه، معرفه الاشياء).

۳- در الهیات و طبیعیات

قسمت سوم از کتابهای ابن سینا، در مورد الهیات و طبیعیات است از جمله:

الف) الاجوبه عن المسائل ابی ریحان بیرونی انفدها الیه عن الخوارزم (پرسشهایی که ابوریحان از خوارزم برای ابن سینا می نوشته و بوعلی به آنها پاسخ می داده). ابوریحان یک نسل -حدود ۳۰ سال- از ابن سینا بزرگتر بوده ولی به بوعلی علاقمند بوده است. وقتی شهرت بوعلی به گوشش رسید، مسائلی در فلسفه و طبیعیات برای ابن سینا طرح کرد و فرستاد تا جوابش را بگیرد. نامهای دیگر کتاب عبارتند از رساله الی ابی ریحان بیرونی، جوابُ مسائل البیرونی.

ب) الاجوبه عن المسائل الحکمیة (پاسخهای پرسشهای فلسفی) نامهای دیگر کتاب المسائل الحکمیة و هی خمس و عشرون مسئله سُئل الشیخ عنها ۲۵ مسئله در این کتاب طرح شده است.

ج) الانصاف (الانتصاف)،

د) المباحثات،

ه) المبدأ و المعاد.

۴- در طبیعیات

قسمت چهارم) کتابهایی که فقط در طبیعیات است، مثل:

الف) الاسباب الرعد و برق،

ب) جوهر الاجرام السماویة (ستارگانی که ما می بینیم از چه ساخته شده اند)،

ج) حد الجسم . جسم را چگونه باید تعریف کرد)،

د) عله القیام الارض فی حیّزها (چگونه زمین سر جای خودش ایستاده)،

ه) فرق میان حراره الغریزیه و الغریبیه.

۵- در الهیات

قسمت پنجم: ابن سینا یکسری کتابهای دیگر هم دارد که امروزه خیلی به درد می‌خورند در زمینه الهیات. الف) الاجوبه عن المسائل العشره (پاسخ‌های مسائل دهگانه)

ب) الجمانه الهیه فی التوحید (هدیه الهی در توحید)،

ج) حقایق علم التوحید (نامهای دیگر العرشیه در مقابل الفرشیه)

د) الحکومه فی حجج المُثبتین للماضین مبدأً زمانياً (داوری کردن در باب ادله کسانی که برای زمان، آغاز زمانی قائلند)،

ه) الخطاء من قال انّ الکمیه، جوهرٌ (خطای کسانی که قائل به جوهریت کم هستند)،

و) خطاء من قال انّ الکمیه جوهرٌ و من قال الشیء هو جوهرٌ و عرضٌ معاً (خطای کسی که قائل به جوهریت کم هست و خطای کسی که می‌گوید یک شیء واحد می‌تواند در یک آن، هم جوهر باشد و هم عرض)،

ز) رساله‌ای علماء البغداد لسئلهم الانصاف بینهُ و بین الرجل همدانی يدعی بالحکمه (یک مسئله‌ای از قدیم بوده که می‌گفتند وقتی می‌گوییم مثلاً "انسان، یک مفهوم کلی است"، این مفهوم در کجا قرار دارد؟ اگر انسان در من است، پس در انسانهای دیگر نیست و اگر در کسان دیگر است، پس در من نیست و اگر در هیچکدام نیست، پس به هیچکدام نمی‌شود گفت انسان. ابن سینا می‌گوید در همدان یک مرد به من گفت که "من انسان کلی را دیده‌ام". آنگاه ابن سینا در ردّ سخنان آن مرد همدانی رساله‌ای نوشت. این رساله و ادعای آن مرد، در بغداد به دست علمای بغداد رسید، علمای بغداد گفتند که ادعای آن مرد خیلی هم سخیف و بی‌جا نبوده است. پس ابن سینا رساله‌ای به علمای بغداد نوشت و از آنها خواست تا انصاف را رعایت کنند و بگویند که چگونه ادعای آن مرد همدانی را صائب دانسته- اند؟!)

ح) الزاویه،

ط) العروش (جمع عرش).

۶- در ریاضیات

قسمت ششم: مجموعه کتب ریاضی ابن سیناست که چون با آنها سروکار نداریم، نام نمی برم.

۷- در حکمت عملی

قسمت هفتم: مجموعه کتابهای مربوط به حکمت عملی.

۸- در تفسیر

قسمت هشتم: کتابهای مربوط به تفسیر.

۹- در طب

قسمت نهم: کتابهای مربوط به طب که مهمترین آنها قانون است.

۱۰- در کیمیا

قسمت دهم: کتابهای مربوط به کیمیا. ابن سینا به علم کیمیا بدین بوده و علی الخصوص به زکریای

رازی. ابن سینا به فارابی نیز بدین بوده چون فارابی نیز به علم کیمیا اعتبار قائل بوده است.

۱۱- در زبان عربی

قسمت یازدهم: کتب مربوط به لغت در زبان عربی.

۱۲- مکاتبات و مراسلات

قسمت دوازدهم: کتب مربوط به مکاتبات و مراسلات.

۱۳- در علم النفس و روان شناسی

قسمت سیزدهم: کتابهای مربوط به علم النفس و روانشناسی.

کتاب منسوب

کتابهایی که در مجموعه مصنفات ابن سینا آمده، یقیناً ۱۳۱ تاست ولی کتب دیگری هم هست که در آنها یقین نداریم. مجموع کتابها ۲۴۲ عدد است که ۱۱۱ عدد دیگر را نیز آقای مهدوی ذکر کرده است اما در آنها یقینی نیست که از آن ابن سینا باشند که اینها نیز چند دسته است:

۱- تعدادی از کتب که شک است در اینکه مال ابن سینا باشند،

۲- یقین است که مال ابن سینا نیستند،

۳- تعدادی را که از کتابی جدا کرده‌اند و گمان کرده‌اند که کتاب مستقلی است.

کتاب های مورد رجوع از ابن سینا در ترم جاری و مقایسه ای میان آن ها

در این ترم به این کتابها خواهیم پرداخت:

۱- اشارات و تنبیهات،

۲- دانشنامه علایی،

۳- شفا،

۴- نجات، و

۵- کتاب حکمه المشرقیه.

یک مقایسه میان این ۴ کتاب اول انجام بدهم:

نکته اول) خیلی ها گمان کرده‌اند، نجات، مختصر شده کتاب شفاست درحالی که اصلاً چنین

نیست. زیرا مباحثی در کتاب نجات آمده که مطلقاً در کتاب شفا نیست.

نکته دوم) یک چیز شگفت‌انگیزی که در کتابهای اشارات، شفا و دانشنامه علایی است، این است که ابن سینا در کتاب شفا، یک لحن بسیار مذهبی و دینی دارد، با اینکه یک کتاب فلسفی است. در کتاب اشارات، لحنی عارفانه دارد و در کتاب دانشنامه علایی، هیچ رنگ و بویی از دین و عرفان نیست و صرفاً فلسفی است. ابن سینا در کتاب شفا، به نفع آیات و روایات، استدلال‌های عقلانی آورده و همچون یک انسان متدین، درصدد است به آنچه که در دین معتقد به آن است، استدلال‌های عقلانی ارائه کند، در اشارات برای مباحث عرفانی، دلایل عقلی اقامه می‌کند. اشارات دو بخش دارد به نام منطق، که آنها را با "نهج" تقسیم‌بندی می‌کند و قسمت طبیعیات و الهیات را با عبارت "نمط". این کتاب ۱۰ نمط دارد که سه نمط پایانی‌اش، عرفانی است. اسم نمط ۸، البهجه و السعاده است، نمط ۹، مقامات العارفین، و نمط ۱۰، اسرار الآیات (منظور از آیات، کراماتی است که از عرفا صادر می‌شود). در نمط‌های سابق بر این سه نمط، ابن سینا سخنانی بیان کرده که هیچ‌جا بدینگونه سخن نگفته گویا روحیه‌ای عارفانه بر مباحث مستولی است. این کتاب، از کتابهایی است که ابن سینا در اواخر عمر خود نوشته اما آخرین کتابش نیست.

والسلام علیکم.

برخی منابع درباره ی ابن سینا

۱- کتب معاصرین

کتابهایی که درمورد ابن سینا در زبان فارسی نوشته شده‌اند، از این قرار است:

۱- سه حکیم مسلمان، نوشته سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، فصل اول.

۲- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، سید حسین نصر، بخش سوم.

۳- تاریخ فلسفه در اسلام، محمد میان شریف، استاد معروف فلسفه در پاکستان، جلد اول فصل ۲۵،

که این فصل را یکی از ابن سینا شناسان معروف یعنی فضل الرحمان نوشته است.

۴- عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، نوشته علیمراد داوودی بخشهای سوم و چهارم.

۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، خلیل جرّ و حنا فاخوری، عبدالمحمد آیتی، در چاپهای دو جلدی،

جلد دوم فصل سوم.

۶ متفکران اسلام، جلد چهارم ترجمه احمد آرام، صص ۲۱ - ۴۲.

۲- کتب قدماء

۷- یک کتابی هم هست که ابن سینا به یکی از شاگردانش به نام جوزجانی گفته بوده که در باب

شرح حال او بنویسد که به نامهای مختلف ذکر می شود از جمله "رساله سرگذشت" یا "سیره شیخ" و

گاهی هم "مناقب شیخ". جوزجانی تا مرگ شیخ را در این کتاب نگاشته است. قسمت اول این کتاب،

مربوط است به تحریرات شیخ، و قسمت دومش نیز مربوط است به مشاهدات جوزجانی. دو چاپ از

این کتاب شده یکی از طرف دوستان کتاب در سال ۱۳۳۲ و یکی را هم غلامحسین صدیقی با

حواشی و تعلیقات جزو آثار انجمن ملی چاپ کرده است.

از میان کتابهای قدما نیز ۴ کتاب ارزشمندتر است: تتمه صوان الحکمه که یک دوره زندگی فلاسفه اسلامی است که یک قسمتش به ابن سینا اختصاص دارد. مولف بیهقی است.

ابناء العلما بابناء الحکما، ابناء یعنی باخبر کردن، مولف کتاب هم قفطی است و این کتاب معروف است به "تاریخ الحکماء القفطی".

عیون الانباء (یکدوره شرح احوال پزشکان اسلامی است که از ابن سینا نیز به عنوان یک پزشک ماهر اسم به میان می آید) مولف ابن ابی اصیبعه.
نزهه الارواح، شهرزوری مولف کتاب هست.

۳- به زبان انگلیسی

در زبان انگلیسی نیز ۲ کتاب ارزشمند معرفی می کنم.

Avicenna on theology، چاپ لندن ۱۹۵۱، صفحه ۸۲، نویسنده: آربری. این کتاب نظام الهیات ابن سینا را توضیح می دهد.

Avicenna: scientist and philosopher، لندن ۱۹۵۲، این کتاب مجموعه ای است از مقالات ارزشمند در باب ابن سینا که یکی از مهمترین مقالاتش را نیز آقای آربری نوشته است.

تقسیم بندی علوم از دیدگاه ابن سینا

سیره ی قدماء در تقسیم بندی علوم

معمولا در جهان اسلام، متفکران یک روشی داشته اند که علوم را آنگونه که خودشان می پسندیدند، دسته بندی می کردند و سپس این دسته بندی را در کتب دیگرشان بسط و گسترش می دادند. ابن سینا نیز یک دسته بندی از علوم را انجام داده و در کتابهای دیگرش آن را بسط و گسترش داده است. ابونصر

فارابی کتابی دارد به نام احصاء العلوم و خوارزمی نیز کتابی دارد تحت عنوان مفاتیح العلوم که به شمارش و طبقه بندی علوم پرداخته اند.

ابن سینا در چند جا علوم را طبقه بندی کرده و کتابی نیز دارد تحت عنوان "اقسام العلوم العقلیه" که علوم مختلف را دسته بندی کرده است. از ابن سینا کتابی به نام حکمه المشرقیین قسمت منطقیش باقی مانده که در آنجا نیز علوم را دسته بندی کرده است. در بخش الهیات دانشنامه علایی نیز یک دسته بندی از علوم به دست داده است. در الهیات شفا نیز یک تقسیم بندی از علوم به دست داده است.

مقسم در تقسیم علوم

ابن سینا علم را تقسیم بندی می کند و ابتدا مقسم را اینگونه تعریف می کند: تحقیق در ماهیت اشیاء. او می گوید اگر در ماهیت اشیاء تحقیق کنیم، چندین قسم به دست می آید. و چون چنین است ما هیچوقت حق نداریم هیچ علمی را که مورد تقسیم قرار می گیرد، Science بنامیم. این علم که ما در اینجا به کار می بریم و تحقیق در ماهیت اشیاء می کند، Knowledge نامیده می شود. مراد از science فقط علم تجربی است و با این علمی که خودش شعبه شعبه می گردد فرق دارد زیرا این علمی که متشعب است، یکی از اقسامش، علم تجربی است و بقیه اقسام به علم تجربی ربطی ندارد.

این علم تقسیم می شود به علم نظری theoretical، علم عملی practical.

بررسی ضابطه ی تقسیم علوم

ابتدا باید پرسیم که این تقسیم بندی بر چه اساس و ضابطه ای صورت گرفته است؟

در جواب، ابن سینا استدلالی ارائه داده که می گوید، اشیاء دو گونه اند:

الف) اشیائی که وابسته به فعل آدمیانند و

ب) اشیائی که وابسته به فعل انسان نیستند. اشیائی که به فعل انسانها وابسته نیستند، افعال طبیعی نامیده می شوند یعنی اشیائی که انسان نه در بوجود آمدنشان و نه در معدوم شدنشان تاثیری نداشته است.

پدیده‌های طبیعی هیچگونه وابستگی به افعال انسانها ندارند. اگر شما به این مبحث پرداختید، وارد علوم نظری شده‌اید ولی اگر درباره‌ی اشیائی سخن گفتید که وابسته به افعال انسانها هستند، وارد علوم عملی شده‌اید.

ویژگی علوم عملی و غرض از آن ها

علوم عملی سه ویژگی دارند:

۱- متعلقات علوم عملی، وابسته به اعمال انسانها هستند.

۲- علوم عملی، از افعال آدمیان خبر می‌دهند مثل داد و ستدها که کاملاً متکی به اعمال انسانها هستند.

۳- غرض این علوم، هدایت انسانها در عمل است. در اینجا، منظور از هدایت، همان perfection است. شما اگر بخواهید درباره‌ی اخلاق که از علوم عملی هستند، سخنی بگویید، همه‌ی آرمان اخلاق، ترقی بخشیدن به انسانها و سر و سامان بخشیدن به رفتارهای اوست.

گفتیم که غرض، هدایت یا تکامل انسانهاست. حال می‌پرسیم که آیا تنها غرض، فقط همین است یا یکی از اغراض می‌باشد؟ اینجا اختلاف است، گاهی می‌گویند، تنها غرض، همین است و گاهی می‌گویند، یکی از اغراض. ابن‌سینا بیشتر مایل به همین مورد دوم است و می‌خواهد بگوید که یکی از اغراض علوم عملی همین هدایت آدمی است.

متعلق علوم نظری و غرض از آن ها

آیا متعلقات علوم نظری، وابسته به اعمال انسانها نیست؟ مثلاً در علوم نظری صحبت از آسمان می‌کنیم. خواه انسانی وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، آسمان وجود دارد. ابن‌سینا می‌گوید متعلق علم نظری به ما داده می‌شود و ما آن را منفعلانه دریافت می‌کنیم. اما در علوم عملی، ما متعلق علم عملی را فعالانه ایجاد می‌کنیم. وقتی که من می‌گویم کاری که کردم کار زشتی بود یا کار خوبی بود، یک محمولی را حمل کرده‌ام بر عملی که انجام داده‌ام. این کاری که کرده‌ام، مثل آسمان نیست.

چون آسمان مستقل از من است و من در مقام شناخت او برآمدم. اما در علوم عملی، متعلق علم بیرون از ما نیست که ما منفعلانه رفتار کنیم، بلکه ما آن را فعالانه ایجاد می کنیم.

نکته: ما برای علم عملی سه ویژگی بیان کردیم و گفتیم که غرض، هدایت است در عمل. حال این سوال پیش می آید که اگر چنین است، علوم نظری به چه دردی می خورند؟ در اینجا کسانی مثل ابن سینا می گویند که علوم نظری، مثل علوم عملی به کار عملی منفعتی نمی رسانند یعنی به لحاظ pragmatic منفعتی ندارند، مثلاً من اگر از پدرم بخواهم که راه های تجارت را به من بیاموزد، من بعد از چند سال که آن اصول را به کار بستم، پول دار می شوم ولی اگر از پدرم بخواهم اصول اصالت ماهیت و وجود را به من بیاموزد، از آموختن این اصول هیچ بهره ای در عمل عاید من نمی شود. علوم عملی، علوم می هستند که می توانم با آموختن آنها چه در سیاست، چه در تدبیر منزل و چه در اخلاق، نحوه معیشت خودم را عوض کنم. اما در علوم نظری، هیچ منفعت و سودی وجود ندارد. البته سود به معنای pragmatic و utilitarian. یعنی به لحاظ سود و منفعت کاسبکارانه، هیچ منفعتی در علوم نظری وجود ندارد. اما اگر منفعت های زیبایی شناسانه و عقلی را در نظر بگیریم، علوم نظری دارای منافع علی حده ای هستند. شما وقتی به تابلوی زیبایی نگاه می کنید و لذت می برید، سود لذت شناسانه برده اید که به بعد زیبایی - شناسانه شما مربوط می شود. یا وقتی که آواز دلنشینی می شنویم و لذت می بریم و یا موقعی که یک مسئله ریاضی را حل می کنیم.

پس همه وقت سودهای ما مربوط به سودهای اقتصادی نمی شود، بلکه سودهای زیبایی شناسانه هم داریم. افرادی مثل ابن سینا معتقدند که علوم نظری برای ما سود آور هستند اما به این شرط که سودها را سود زیبایی شناختی و عقلی بیانگاریم. ابن سینا می گوید: اولاً ما چنین سود و منافع زیبایی شناختی و عقلی را داریم و ثانیاً بهترین سودها نیز همین سودها می باشند.

بررسی پیشینه ی تقسیم ابن سینا از علوم

حال باید پرسیم که ابن سینا این تقسیم‌بندی را از کجا گرفته؟ مشهور این است که علوم نظری نیز سه قسم است ولی یک نظر دیگری نیز طرح شده مبنی بر اینکه علوم نظری باید ۴ قسم باشند. از طرف دیگر، ارسطوئیان به منطق ارزش خیلی زیادی قائل هستند، حالا می‌پرسیم که جایگاه منطق در این بین، کجاست؟ به خاطر این اقوال مختلف، باید پرسید که ابن سینا بر چه اساسی این تقسیم‌بندی را انجام داده است؟

فلاسفه ی اسکندرانی و آمونیاک ساکاس

یکی از محققان می‌گوید ابن سینا، این تقسیم سه تایی را از یکی از فلاسفه اسکندرانی گرفته است. فلاسفه اسکندرانی، فیلسوفانی هستند که در میان فلسفه ارسطو و فلسفه قرون وسطی قرار گرفته بودند. این فلاسفه بخاطر برخی مسائل سیاسی که پیش آمد از یونان و اقصی نقاط آنجا فرار کردند و به اسکندریه در مصر وارد شدند، از این نظر به این فلاسفه، فلاسفه اسکندرانی می‌گویند. فلاسفه اسکندرانی، در درون خودشان دو قسم هستند:

الف) طرفداران ارسطو

ب) طرفداران افلاطون.

عمده فلاسفه اسکندرانی، صددرصد طرفدار افلاطون هستند و مکتبی به نام نوافلاطونی بنیانگذاری کرده‌اند. یکی از فیلسوفان اسکندرانی، فردی است به نام آمونیاک ساکاس. یکی از اسلام‌شناسان غربی معتقد است که ابن سینا این تقسیم‌بندی را از ساکاس گرفته است. خیلی از موخان فلسفه معتقدند که آمونیاک ساکاس، استاد فلوطین است. متفکر اسلام‌شناس Vanden Bergh که تهافت‌التهافت ابن-رشد را منتشر نموده است، در آن کتاب ادعا کرده که ابن سینا این تقسیم‌بندی را از آمونیاک ساکاس گرفته است. او می‌گوید تقسیمات سینوی به علوم نظری و عملی و سپس تقسیم علوم نظری به الهیات، طبیعیات و ریاضیات، مبتنی است بر تقسیم‌بندی آمونیوسی.

ارسطو

نکته: این تقسیم‌بندی را ما در آثار ارسطو نیز می‌بینیم پس چه لزومی دارد که آن را به آمونیاک نسبت بدهیم؟ آمونیاک، استادی داشته به نام پروکلس که فلسفه ارسطو را به او می‌آموخته است. پس این تقسیم‌بندی، ریشه ارسطویی دارد و نمی‌شود آن را به آمونیاک نسبت داد.

Beregh، در کتاب تهافت‌التهافت می‌گوید: اگر بنا باشد که ابن‌سینا را آشنا به فلسفه آمونیاک بدانیم، در این صورت حکمت مشرقیه او که نتوانست در آن موفق شود را نیز باید مربوط فلسفه نوافلاطونی بیان‌کاریم نه فلسفه ارسطویی. اما ابن‌سینا همواره در کتابهایش می‌گوید من این بحث را در تبعیت از ارسطو بیان می‌کنم اما خودم یک فلسفه‌ای دارم که آن را حکمت مشرقین می‌نامم. مورخان می‌گویند، این حکمت‌المشرقین که ابن‌سینا دم از آن می‌زند، هیچ معلوم نیست که آیا از ایرانیان قدیم گرفته یا از نوافلاطونیان. حال اگر پذیرفتیم که ابن‌سینا با فلسفه آمونیاک، آشنایی داشته است، این توقع قوت می‌گیرد که حکمت‌المشرقین ابن‌سینا چیزی جز فلسفه نوافلاطونیان نباشد.

تقسیم‌بندی علوم نظری

ابن‌سینا از علمی نام می‌برد به نام فرهنگ و ریاضیات که در آن زمان بسیار متعارف بوده. ریاضیات را ۴ قسم می‌دانسته‌اند: حساب، هندسه، نجوم و موسیقی. اما ابن‌سینا علوم دیگری را نیز در ذیل این علوم ذکر کرده مثل نورشناسی (قدما به این علم، علم مناظر و مرا یا می‌گفتند) علم انتقال که امروزه علم مکانیک می‌گویند، علم اگر متحرکه (جمع گره) معلوم نیست که چرا ابن‌سینا این علم را مستقل از علم نجوم لحاظ کرده است. علم الحیل که علوم غریبه نیز می‌نامند. در این قسمت علم طبیعیات و ریاضیات، اهمیت چندانی ندارند و در قسمت فلسفه ابن‌سینا خیلی ابهام وجود دارد.

برای آشنایی با تقسیم‌بندی‌های ابن‌سینا بهترین کتاب، همان کتاب علم و تمدن در اسلام نوشته سید حسین نصر می‌باشد. او می‌کوشد در این کتاب راهکاری بیابد تا ببیند که آیا می‌تواند این تقسیم‌بندی‌ها را توجیه نماید یا خیر.

تقسیم بندی علوم عملی

علوم عملی سه قسم هستند که عبارتند از

الف) اخلاق،

ب) تدبیر منزل و

ج) سیایت مدن.

هدف علوم عملی

نظر ارسطو

هدف علوم عملی رسیدن به غایت اصلی یعنی سعادت است. ارسطو در باب سعادت دیدگاهی دارد که برایتان از کتاب نیکوماخوس بیان می‌کنم.

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس (قسمت ۲۳، بخش a، ص ۱۱۷۷) می‌گوید:

سعادت به نظر ما آمیخته است با لذات. همه می‌پذیرند که فعالیت ناشی از حکمت عملی، لذت-بخش‌ترین فعالیت فرد فضیلت‌مند است. به هر تقدیر به گمان ما در پیش گرفتن این کار (حکمت)، لذاتی عرضه می‌کند که این لذت را نمی‌توان در چیزی دیگر یافت.

به نظر ارسطو، در "دانستن"، لذتی نهفته است که در هیچ چیز دیگری نمی‌توان لذتی به آن پایه مشاهده نمود.

ملاک تقسیم علوم عملی از نظر ابن سینا

در علوم عملی تقسیم‌بندی ابن سینا، همان تقسیم‌بندی معروفی است که انجام شده با اندک تفاوتی. ابن سینا می‌گوید انسان یا به تنهایی زندگی می‌کند و یا با دیگران زندگی می‌کند، این، یک حصر عقلی است. اگر به تنهایی زندگی می‌کند در آن صورت هر آنچه را که او با نفس خود در تنهایی و خلوت

انجام می‌دهد، مربوط به اخلاق می‌شود او از این نظر، علم اخلاق را اینگونه تعریف می‌کند: علم به نفس self.

اگر انسان، با دیگران زندگی می‌کند، این دیگران، یا خانواده اوست یا اعضای جامعه اوست. پس وقتی که به تنهایی زندگی نمی‌کنیم، دو علم پیدا می‌کنیم: علم تدبیر خانه (علم تدبیر منزل) و علم تدبیر شهر (سیاست مدن). سه تعبیر علم به خود (اخلاق)، علم تدبیر منزل و علم تدبیر شهر را ابن سینا در دانشنامه علایی بکار برده است. ابن سینا در اینجا یک تدقیقی به خرج داده و علم تدبیر شهر را دو قسم می‌کند: شرائع و سیاسات.

ما وقتی با دیگران در جامعه زندگی می‌کنیم اولاً باید یک سلسله قانون و مقررات وضع کنیم (بسته به اینکه واضع را انسان بدانیم یا خدا). آن احکام را مجموعاً شرائع می‌گویند. اما علاوه بر اینکه در جامعه یکسری قوانین نیاز داریم، یکسری دستورالعملها نیز می‌خواهیم که بیان کند که چگونه این شرائع را پیاده کنیم. اینها با خود قوانین و مقررات خیلی فرق دارند. در بحث قوانین و مقررات می‌گوییم که جامعه آرمانی باید چگونه باشد و چگونه نباشد. اما اینکه باید چه کارهایی بکنیم تا به آن جامعه آرمانی برسیم، نیازمند به دستورالعمل‌هایی است که به آنها سیاسات می‌گوییم. به تعبیر امروزی، شرائع همان قوانین هستند. دستورالعملها نیز آیین نامه‌های اجرائی‌اند. پس شرایع به مقام وضع برمی‌گردند، سیاسات نیز به مقام عمل. شرایع، اصل هستند و سیاسات، فرع. شرایع policy guide و سیاسات، instructions.

والسلام.

ادامه ی سخن در باب تقسیم بندی علوم از دیدگاه ابن سینا

در تقسیم بندی علوم که ابن سینا انجام می دهد، مهمترین تقسیم بندی، مربوط است به تقسیم بندی علوم نظری. این قسمت، هنوزم که هنوز است، مشکل افزاست. ابن سینا علوم نظری را سه دسته کرده:

۱- الهیات،

۲- طبیعیات، و

۳- ریاضیات.

ابن سینا، فارابی، ارسطو و ملاصدرا، همگی ملاکهایی برای این تقسیم بندی ها داشته اند که آن ملاکها منتج به این تقسیم بندی ها شده اند. چون نتایج یکسان هستند، حساسیتی در آن ملاکها نداریم.

ملاک ابن سینا در تقسیم بندی علوم

او می گوید برخی اشیاء هم در حدّ مادی اند و هم در وهم مادی هستند. برخی اشیاء در حدّ مادی اند ولی در وهم غیر مادی و برخی اشیاء در حد غیر مادی اند و در وهم مادی. برخی اشیاء هم هستند که هم در حد و هم در وهم، غیر مادی اند.

تفاوت ملاک ابن سینا و ارسطو در تقسیم بندی علوم

ارسطو نیز چنین می گفت ولی تقسیم بندی او اصلاً چنین نبود. او زمانی که می خواست چنین تقسیم چهارتایی ارائه دهد، می گفت اشیاء را اینگونه تقسیم می کنیم که اشیاء، یا مادی اند و غیرمتحرک، یا

غیر مادی‌اند و غیرمتحرک، یا غیر مادی‌اند و متحرک و یا مادی‌اند و متحرک. این تقسیم، به حصر عقلی است.

مراد از حد و وهم در بیان ابن سینا

مراد از حد

حال باید ببینیم که منظور ابن سینا از حد و وهم که در اینجا می‌گوید، چیست. حد، در اینجا همان تعریف است. اما چرا ابن سینا لفظ حد را بکار برده است؟ قدما می‌گفتند اگر ما بخواهیم چیزی را بشناسانیم، یا از راه ذاتیات آن را می‌شناسانیم و یا از راه غیر ذاتیات. اگر شناساندن از راه ذاتیات باشد، به آن تعریف می‌گویند، و اگر از راه غیر ذاتیات باشد، به آن توصیف می‌گویند و تعریف ذاتیات را تعریف به حد یا تعریف حدی می‌گفتند و به تعریف توصیفی نیز تعریف به رسم یا تعریف رسمی می‌گفتند.

وقتی امروز می‌گوییم، تعریف، تفاوتش با تعریفی که قدما می‌گفتند این است که تعریفی که امروزه می‌گوییم، دامنه‌اش، تنگ‌تر از آن چیزی است که قدما به آن تعریف می‌گفتند. اینکه ابن سینا می‌گوید "حد"، همان تعریف به حد یا تعریف حدی است. گاهی قدما می‌گفتند که اصلاً ما انسانها قادر نیستیم چیزی را تعریف به حد بکنیم و تمام تعاریف، تعریف به رسم هستند. امروز نیز ذاتیات را قابل شناسایی نمی‌دانند.

مراد از وهم

اما "وهمی" که ابن سینا می‌گوید، همان چیزی است که به آن تخیل یا تصور می‌گویند *conception / imagination*. (یکی دیگر از معانی وهم، همان چیزی است که در حیوانات نیز وجود دارد زیرا حیوانات، اصلاً قوه‌ی تعقل و خرد ندارند.) گاهی لفظ تصور را در مقابل تصدیق بکار می‌بندیم. گاهی شما با یکی از اندامهای حسی‌تان، چیزی را حس می‌کنید مثلاً با چشم به این صندلی نگاه می‌کنم و بعد چشم را می‌بندم و برای چند ثانیه تصویری از صندلی در ذهنم نقش می‌بندد. وقتی

که چشم باز است و دارم به صندلی نگاه می‌کنم، صورت محسوسه آن را درک می‌کنم ولی وقتی که چشم را می‌بندم و تصویر صندلی را مجسم می‌کنم، به این صورت، صورت متخیله می‌گویند. از این نظر می‌گویند، صورت محسوسه، صورتی است که عندالمواجهه برای آدمی حاصل می‌شود اما متخیله صورتی است که بعد از مواجهه حاصل می‌آید. بعبارت دیگر عندالاتصال، صورت محسوسه داریم و عندالانفصال، صورت متخیله.

بازگشت به ملاک ابن سینا در تقسیم علوم

۱- طبیعیات

پس ابن سینا وقتی اشیاء را به حصر عقلی به چهار قسم تقسیم می‌کند، اینگونه قابل بیان است که اشیاء یا بگونه‌ای هستند که انسان وقتی تعریفش می‌کند، مادی است و نیز موقعی که می‌خواهد تصورش بکند هم مادی است که این مورد در طبیعیات قابل بررسی است. مثلاً وقتی چوب را تعریف می‌کنید، نمی‌توانید آن را بگونه‌ای تعریف کنید که امر مادی در آن نباشد. پس در تعریف چوب، هم تعریف مادی است و هم در وهم یعنی در تصور مادی است. آیا شما می‌توانید چوبی را تصور کنید که مادی نباشد یعنی رنگ اندازه و عوارض دیگر نداشته باشد؟ خیر

۲- ریاضیات

اشیائی وجود دارند که در مقام تعریف (حد) غیرمادی‌اند و اما در مقام وهم، مادی‌اند: به اینها ریاضیات می‌گویند. مثلاً اگر بخواهید عدد، سطح، نقطه و حجم و خط را تعریف کنید، یک مفهوم مادی در آن نمی‌گنجد اما نقطه را یا عدد را نمی‌توان بدون شأن مادی‌اش تصور نمود. مثلاً وقتی می‌گوییم "۵"، شما زود ۵ سیب، ۵ پرتقال و ... را تصور می‌کنید. در اینجا مادی یعنی دارای بُعد بودن و معنای دیگر مادی در اینجا مراد نیست. صورت و جسم، ماده نیستند بلکه مادی هستند.

اشیائی وجود دارند که در مقام حدشان، مادی‌اند اما در مقام وهم‌شان، غیر مادی می‌باشند. یعنی وقتی می‌خواهیم تعریفی از آنها به دست بدهیم، باید مفاهیمی در تعریف بیاوریم که مصداق مادی داشته

باشند ولی وقتی خواستیم تصور یا تخیلشان بکنیم، اصلاً نیازی به ماده نداشته باشیم. اصلاً چنین چیزی در عالم ماده وجود ندارد که حدش مادی باشد ولی و همش غیرمادی باشد.

۳- مابعدالطبیعه

اشیائی وجود دارند که هم در حد و هم در وهم یا تصور، غیرمادی‌اند. یعنی در تعریفش هیچ مفهوم مادی بکار برده نمی‌شود و در تصورش نیز اصلاً استمدادی از ماده و مادیات بکار برده نمی‌شود. چنین چیزی را در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌دهند.

پس التفات داشته باشید که ابن سینا در ابتدا به حصر عقلی اشیاء را به چهار دسته تقسیم کرد و از میان آنها فقط یک قسم در عالم خارج وجود نداشت. پس سه قسم علم داریم و در این عالم هر دانشی که داشته باشیم به یکی از این سه قسم مربوط خواهد شد. اگر به قسم اول، تعلق گرفت، علم طبیعیات نامیده می‌شود، اگر به قسم دوم تعلق گرفت، علم ریاضیات و اگر به قسم آخر تعلق یافت، علم مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. طبیعیات، علمی است که به اشیائی می‌پردازد که تعریفاً و تصوراً (وهمماً) مادی‌اند. به همین ترتیب ریاضیات به اشیائی می‌پردازد که در تعریف غیرمادی‌اند ولی در تخیل، مادی‌اند و مابعدالطبیعه به اشیائی می‌پردازد که تعریفاً و تخیلاً غیرمادی‌اند.

برخی اشکالات تقسیم ابن سینا از علوم

به نظر می‌رسد که چنین دسته‌بندی کردنی قابل دفاع نیست.

اشکال اول: از موضوعات مابعدالطبیعه اصلاً نمی‌توان تصویری داشت.

اشکال اول این است که انسان از موجوداتی که در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌گیرند، هیچ تصویری ندارد. مثلاً از خدا، فرشتگان، روح و اصلاً نمی‌توان از اینها تخیلی داشت. زیرا همانطور که گفتیم تخیل فرع است بر صورت محسوسه. حال چگونه می‌توان از چیزی که اصلاً صورت محسوسه نداریم، صورت متخیله داشت؟ شاید بر ما اشکال کنید و بگویید که ما از انسان دو سر، انسان شاخدار

تصوری در ذهن داریم ولی در خارج چنین چیزی نبوده که از او صورت محسوسه بگیریم. جوابش این است که درست است که انسان دو سر و غیره در خارج وجود ندارند ولی دلیل اینکه می‌توان از آنها صورت متخیله کسب کرد، این است که در خارج، خود انسان را داریم، خود شاخ را داریم و غیره که اینها را در ذهنمان به هم ترکیب می‌کنیم و صورت متخیله درست می‌کنیم. اما از خدا و روح و غیره که اصلاً در خارج صورت محسوسه‌ای نداریم که صورت متخیله بتوانیم بسازیم. پس ابن سینا مجبور است بگوید که از خدا نمی‌توان صورت متخیله داشت که حق هم همین است.

اشکال دوم: موضوع علوم دیگر و علوم عملی

شما نشان دادید که موجودات کلاً سه قسم هستند و لاجرم هر علمی هم دارای موضوع است. سوال این است که علوم دیگر، آیا چیزی غیر از این سه علم را به ما می‌شناسانند؟ مثلاً تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن، دارند امور عدمی به ما می‌شناسانند؟ این اشکالی است که به ارسطو هم وارد است.^۳ در علوم عملی باید چکار کرد؟

اشکال سوم: عدم شمول نسبت به موضوع منطق

در این تقسیم‌بندی، علم منطق اصلاً جایی ندارد. توضیح مطلب بسیار مفصل است که در اینجا ذکر نمی‌کنم.

بحثی درباره‌ی علوم عملی و ملاک تمایز آنها از علوم نظری

بحث دیگری هم که در اینجا است، این است که ما وقتی از طبیعیات و ریاضیات بیرون می‌آییم و وارد علوم عملی می‌شویم، در این مرحله می‌بینیم که چندین قسم هم وجود دارند. قبل از ادامه به بحث، یک مطلب کوتاه را هم توضیح بدهم: شاید شما از من بپرسی که آیا این سه قسم را قبول داری که از علم اخلاق و غیره هم حرف می‌زنی یا خیر؟ من جواب می‌دهم آری ما این سه قسم را قبول داریم ولی

^۳ . سوال از استاد: شاید کسی بگوید موضوع علم اخلاق، اموری است اعتباری و از این رو موضوع علم اخلاق موجود نیست؟
جواب استاد: موضوع علم اخلاق، اعمال اختیاری انسانهاست که اموری حقیقی اند.

برخی نیز گفته‌اند که امور را دو دسته می‌کنیم مثلاً گفته‌اند که (۱) برخی مشمول اختیار آدمی هستند و (۲) برخی مشمول اختیار آدمی نیستند.

آنهایی که مشمول اختیار آدمی نیستند، را می‌توان به مثلاً علوم طبیعیات بُرد و در آنجا مورد بحث و بررسی قرار داد. اما آن دسته که مشمول اختیار آدمی هستند، از آن جهت که مشمول اختیار آدمیان هستند، موضوع علوم عملی می‌باشند. مثلاً صندلی از طبیعیات است و مشمول اختیار آدمی نیست. این صندلی حدّاً و تصوراً مادی است به این معنا که وجود و عدمِ اصلِ آن در اختیار آدمی نیست یعنی من چه این صندلی را دوست داشته باشم و چه دوست نداشته باشم و ... این صندلی در اختیار من نیست ولی افعالِ خودِ من مثل سخن گفتن و ... وجوداً و عدماً در اختیار من می‌باشد. چیزهایی که وجوداً و تصوراً و عدماً در اختیار آدمی هستند، وارد علوم عملیه می‌شوند. می‌توان به حصر عقلی در این جا نیز تقسیم بندی ابن سینایی انجام داد و گفت اعمالی که مشمول اختیار انسانها هستند، از دو حالت بیرون نیستند که برخی در تنهایی مطلق از انسان صادر می‌شوند و برخی نیز در جمعیت از انسانها صادر می‌گردند به آنهایی که در تنهایی مطلق صادر می‌شوند، اخلاق گفته می‌شود و آنهایی که در جمع صادر می‌شوند یا به خانواده من مربوط‌اند یا به شهر من. شاید شبهه‌ای بوجود آید: شاید شما به من بگویید همین صندلی و آب و غیره نیز در اختیار من هستند زیرا من همین الان می‌توانم این صندلی را خرد کنم یا پرت کنم و غیره. پس اینها هم در اختیار من هستند.

جواب این است که ما در فلسفه وقتی می‌گوییم که فلان چیز در اختیار من است یا نیست، منظورمان وجود آنهاست و گرنه من می‌توانم آنها را حرکت بدهم. تنها توانایی ما در برابر اشیاء، این است که فقط می‌توانیم آنها را حرکت بدهیم و به وجودِ خودِ آنها هیچ ربطی نمی‌یابد.

والسلام علیکم.

منطق و ابن سینا

۱- جایگاه منطق در تقسیم بندی ابن سینا

در تقسیم بندی ابن سینا مثل تقسیم بندی هایی که از سوی دیگر اندیشمندانی که از ارسطو به ارث برده اند، جایگاه منطق اصلاً مشخص نیست. باید فهمید که منطق را با این که برایش جایگاه مهمی در نظر می گرفتند، در کجا قرار می داده اند. این یک اشکال عمده است.

۲- نوآوری های ابن سینا در منطق

سوال بعدی این است که آیا ابن سینا در منطق نوآوری داشته است یا نه؟ این یک سوال مهم است که باید دید آیا ابن سینا سخنی گفته که از ارسطو و یا از شراح او به ارث نرسیده باشد؟ در تاریخ، مدون منطق، ارسطوست. بعد از ارسطو نوبت می رسد به شارحان یونانی و اسکندرانی او. پس از آنها نوبت می رسد به شارحان ارسطویی مسلمانی که قبل از ابن سینا بوده اند مثل فارابی، ابوسلیمان سجستانی، متی ابن یونس.

ابن سینا علیرغم نبوغی که از خود نشان داده ولی در منطق هیچ سخن نویی نگفته است. مگر برخی مباحث فرعی که افزوده است. ابن سینا یکی از نوآوری هایش در قیاسات مشتمل بر دو شرط است که قبل از ابن سینا هیچ کسی در این باب سخنی نگفته است چه یونانی، چه اسکندرانی و چه مسلمان. قیاساتی که مثلاً می گوئیم:

P انگاه q

Q انگاه r

پس در نتیجه p انگاه r.

این قیاسات مشتمل بر دو شرط هستند یعنی هم مقدمه اول و هم مقدمه دومشان مشتمل بر دو تا شرط هستند.

مثلاً می گوئیم اگر باران بیارد، زمین خیس می شود + اگر زمین خیس شود، کسانی می لغزند = اگر باران بیارد، کسانی می لغزند.

از این قیاسات اگر بگذریم، دیگر هیچ نوآوری در منطق ابن سینا دیده نمی‌شود، حتی در حکمه المشرقیین که در ابتدایش می‌نویسد که من این کتاب را می‌نویسم تا در آن سخن نویی بگویم و دیگر سخنان قدما را تکرار نکنم اما سخن جدیدی نگفته است.

۳- سنخ تلاش های منطقی ابن سینا

ابن سینا در کتب منطقی اش سه کار می‌کند:

اول اینکه در برخی موارد، سطور و یا قطعاتی از مباحث ارسطو را کلمه به کلمه و خط به خط نقل می‌کند.

دوم اینکه سخنان ارسطو را در میان سخنان خودش پراکنده می‌کند.

سوم اینکه مطالب منطقی را بیان می‌کند ولی مثالها را از ارسطو نقل می‌کند. کتابهایی که از ابن سینا به دست ما رسیده، بسی حجیم تر از کتابهای ارسطوست و این بخاطر توضیحات و تفسیرهایی است که ابن سینا ارائه نموده است.

الهیات و مابعدالطبیعه ابن سینا

ابن سینا فلسفه نظری را سه قسم می‌کند: طبیعیات، ریاضیات و الهیات (مابعدالطبیعه).

هر شیء دو دسته اوصاف و ویژگی دارد:

۱- یکدسته عبارتند از این که می‌گوییم شیء X ، چون X است، آن ویژگی‌ها را دارد (اوصاف اختصاصی)

۲- و یک دسته نیز عبارتند از اینکه می‌گوییم چون شیء X ، شیء است، آن اوصاف را دارست (اوصاف عمومی).

مثلاً فرض کنید، آب رفع عطش می‌کند پس رفع عطش، یکی از اوصاف آب است. آب، چون آب است رفع عطش می‌کند یعنی اگر آب نبود، و چوب بود، رفع عطش نمی‌کرد. ساختار مولکولی آب H_2O به گونه‌ای است که فلان ویژگی را با خود به ارمغان می‌آورد، اما آب یک دسته اوصاف دیگر نیز دارد که آن اوصاف را به این دلیل که آب است ندارد بلکه به این دلیل که آب جزو موجودات و اشیاء است داراست مثل **واحد بودن**، چوب هم اگر در نظر گرفته شود، گفته می‌شود، یک چوب. این ویژگی در آب و چوب وجود دارد ولی نه به این دلیل که آب یا چوب هستند بلکه به این خاطر که شیء هستند و جزو موجودات می‌باشند.

بالفعل بودن نیز یکی از خصوصیات آب است، آب اگر تبدیل به چیز دیگری بشود، باز هم بالفعل است. هر موجودی در هر آنی از آنات وجودش، دارای وصفی از اوصاف است، و بالفعل بودن، یعنی همین. هیچ شیئی را نمی توانی پیدا کنی که در آنی از آناتش خالی از وصف باشد.

تفکیک امور عامه از الهیات در قدماء

گذشتگان ما می گفتند که برخی از این اوصاف اختصاصی، در طبیعات مورد بررسی و کاوش قرار می گیرند و یک بخش از آن هم در ریاضیات و یک بخش هم در مابعدالطبیعه. یعنی وقتی که شما دارید، فیزیک، شیمی، هواشناسی، گیاهشناسی و غیره مطالعه می کنید، در حقیقت دارید وصفی از اوصاف اختصاصی یک شیء را مطالعه می کنید. یعنی مثلاً در فیزیک دارید درباره نقطه انجماد آب مطالعه می کنید، انجماد آب از اوصاف اختصاصی آب است یا وقتی که در مکانیک از سیالات بحث می کنید، از خواص اختصاصی آنها بحث می نمایید.

یک دسته از اوصاف اختصاصی را نیز در ریاضیات مطالعه می کنید که به آنها "کم" می گویند. البته در حساب، کم منفصل و در هندسه، کم متصل مورد مطالعه است. همه اشیا جهان، بدون استثناء دارای کم نیستند، و چون قضیه این چنین است، به همین خاطر کم، از اوصاف غیر عمومی است.

یک دسته از اوصاف اختصاصی نیز در ربویات (مابعدالطبیعه) مورد مطالعه قرار می گیرد مثل خدا، روح، فرشتگان و امثال آنها. وقتی که شما می گوید خدا ازلی و ابدی است. همین ازلی و ابدی بودن از اوصاف اختصاصی است. وقتی می گوید فرشتگان رابطه ای طولی دارند، این نیز از اوصاف اختصاصی است. زیرا همه موجودات که رابطه طولی باهمدیگر ندارند.

قدماء، طبیعات را ۸ قسم می دانستند، ریاضیات را ۴ قسم و الهیات را ۱ قسم. که روی هم رفته ۱۳ قسم می شدند و می گفتند که اوصاف اختصاصی در این ۱۳ قسم مورد بررسی قرار می گیرند. اوصاف عمومی باید در علم دیگری مورد بررسی قرار گیرند که به آنها امور عامه می گویند و معتقد بودند که باید یک علمی وجود داشته باشد که از جوهر بودن یا عرض بودن، بالفعل بودن، شخص بودن، واحد بودن و امثال اینها سخن بگوید که از امور عامه هستند.

یکی شدن بحث های امور عامه و الهیات در ابن سینا و بعد از وی

در این بحث‌ها مشکلاتی بوجود آمد که گرایشی بوجود آمد که رفته‌رفته خواستند امور عامه را با الهیات یکی بکنند و آن مشکل عبارت بود از این عدم هماهنگی و اختلافی که در تقسیم‌بندی آقایان بود. معلوم نیست که اولین کسی که این تصمیم را گرفت امور عامه را به ربوبیات تحویل ببرد و آنها را یکی بکند، چه کسی بوده است. ولی می‌توان گفت که ارسطو این اشتباه را مرتکب نشد و ارسطو امور عامه و ربوبیات را دو علم جداگانه می‌دانست و به همین جهت تقسیم‌بندی ارسطو بیشتر به همان تقسیم‌بندی هفتگانه معروف است. زیرا می‌گفت حکمت دو قسم است: حکمت عملی و حکمت نظری. حکمت نظری ۳ شاخه داشت و حکمت عملی ۴ شاخه که روی هم رفته ۷ قسم می‌شدند.

از زمان ابن سینا شاهد این هستیم که امور عامه و ربوبیات یک علم شده‌اند. این کار باعث بروز یک معضل عمده می‌شد و آن اینکه هر علمی باید وحدت موضوع داشته باشد.

اشکالات یکی شدن امور عامه و الهیات

۱- مشکل تعدد موضوع

اگر شما دو علم به نامهای a و b داشته باشید، چه زمانی می‌توانید این دو علم را یک علم بدانید؟

سه پاسخ به اشکال اول

تا کنون به این سوال، سه جواب ارائه کرده‌اند که

۱- یکی از آنها این است که ما به موضوع آنها نگاه می‌کنیم. اگر دیدیم که علم a درباره همان علمی سخن می‌گوید که علم b نیز در آن باب سخن می‌گوید، در می‌یابیم که آن دو علم، یک علم هستند. بنا به این دیدگاه، وحدت و کثرت علوم وابسته به وحدت و کثرت موضوع آن علوم است.

۲- یک دیدگاه دیگر می‌گوید که وحدت و کثرت علوم به وحدت و کثرت روش‌های آنهاست. اگر دو علم، روش واحدی داشته باشند، در آنصورت آنها یک علم واحدند و اگر روش متفاوتی داشته باشند، علوم مختلف‌اند. با توجه به این راهکار، ما در جهان فقط سه علم خواهیم داشت که عبارتند از روانشناسی تجربی که با تجربه سروکار

دارد، علم‌النفس فلسفی که از روش استدلال‌ات عقلانی استفاده می‌کند و روانشناسی عرفانی که از روش کشف و شهود استفاده می‌کند (یعنی علم حضوری).

۳- یک روش دیگر هم وجود داشته که می‌گفته باید به غایات نگاه کرد. اگر دو علم رو به سوی غایتی واحد دارند، پس یک علم داریم و اگر رو به غایات مختلف دارند، دو علم مختلف خواهند بود.

این سه قول از قدیم‌الایام وجود داشته و امروزه به مورد سوم وقعی نمی‌نهند و قول دوم و اول را با همدیگر ممزوج می‌کنند و می‌گویند ما ابتدا علوم را بر اساس روش تقسیم می‌کنیم که از این رهگذر، ۴ علم پدیدار می‌شوند:

۱- علوم عقلی،

۲- علوم تجربی،

۳- علوم کشفی شهودی و

۴- علوم تاریخی.

سپس این علوم را در درون خودشان به لحاظ موضوع، دوباره مورد تقسیم‌بندی قرار می‌دهیم. ما به این دیدگاه جدید کاری نداریم و به بحث‌های ابن‌سینا می‌پردازیم که در آن دوران، براساس موضوع علوم را تقسیم می‌کردند. از آنجا که امور عامه را می‌خواستند با ربوبیات متحد کنند، مجبور بودند موضوع واحدی برای آنها بیابند. حال باید دید که چه موضوعی وجود دارد که آنها را به همدیگر پیوند می‌دهد؟

برخی موارد بیان شده به عنوان موضوع امور عامه و ربوبیات و نقد آن‌ها

جواب اول

۱- برخی گفته‌اند که می‌توانیم بگوییم که هر دوی آنها از مجردات سخن می‌گویند. اما این راه حل کاملاً ناموفق است زیرا خدا از مجردات است و عرض و عمق و طول و ضخامت ندارد و در بند مکان نیست. ربوبیات در مورد خدا، فرشتگان و روح سخن می‌گوید. روح و فرشتگان نیز مجرد هستند. می‌گفتند که امور عامه نیز از اموری سخن می‌گویند که مختص به اموری خاص نیستند و هیچ علقه‌ای به مادیات ندارند پس می‌توانیم بگوییم که امور عامه هم از مجردات سخن می‌گویند. مثلاً علیت از امور عامه هست که هم در امور مادی وجود دارد و هم در میان مجردات

زیرا عمومی است و چون عمومی است باید در همه موجودات جهان وجود داشته باشد. علیت چون اختصاصی به مادیات ندارد پس اگر اختصاصی به مادیات ندارد، پس مجرد است. با این توضیحات می‌خواستند بگویند که ربویات و امور عامه یک علمند و موضوع واحدی دارند و موضوع واحدشان نیز مجردات هستند.

توجه کنید، علیت از آن‌جا که اختصاصی به مادیات ندارد، حتما جزو مجردات به حساب باید بیاید!!!! ولی از آن جهت که علیت به مجردات هم اختصاص ندارد جزو مادیات به حساب نیامد و باید باز هم جزو مجردات محسوب گردد!!!!. اما اگر علیت، وحدت، فعلیت، عینیت و خارجیت، اختصاصی به مادیات و مجردات ندارند (چون جزو امور عامه هستند)، به همان طریقی که اختصاص به مادیات ندارند به همان شکل نیز اختصاص به مجردات هم ندارند و نباید فقط جزو مجردات هم به حساب بیایند. پس این راهکار، ناموفق است.

جواب دوم

گروهی گفته‌اند از آنجا که ربویات و امور عامه هر دو از وجود بما هو وجود سخن می‌گویند، پس این دو علم، یکی هستند. در قول قبلی که می‌گفت ربویات و امور عامه واحدند به این دلیل که هر دو از مجردات سخن می‌گویند، ربویات را اصل گرفته بود و با هر تکلفی که شده می‌خواست امور عامه را به ربویات ملحق کند و در اینجا برعکس قول قبلی گویا تلاش می‌شود تا امور عامه، اصل قرار گیرد و ربویات به امور عامه ملحق گردد.

امور عامه، اوصاف موجودند ولی نه یک موجود خاص بلکه فقط از آن‌رو که موجود است فقط همین. این حرف که امور عامه چنین است، سخن درستی است ولی در باب ربویات، اصلا صحیح نیست. این راهکار نیز اصلا صحیح نمی‌باشد و کامیاب نمی‌گردد.

جواب سوم: تفکیک امور عامه و الهیات

راه حل صحیح همان است که ارسطو انجام می‌داد و آن، اینکه امور عامه از ربویات جدا لحاظ شود. آنهایی که کوشیده‌اند این دو علم را یکی کنند، در اینکار ناموفق بوده‌اند و ثانیاً اگر ربویات، قسیم طبیعیات و ریاضیات است باید از امور اختصاصی سخن بگویند نه از امور عامه و امور عامه نیز باید از امور عامه سخن بگویند نه از اموری که اختصاصی‌اند. پس یکی کردن اینها اصلا صحیح نیست.

درباره ی حکمت عملی، اقسام و موضوعات آن

یک مطلب را از عیون الحکمه ابن سینا می خوانم که در آن یک دوره مختصر حکمت را بیان کرده است. این کتاب بخش ریاضیات ندارد. منطق و طبیعیات و الهیات دارد. در فصل اول بخش طبیعیات می گوید:

"الحکمة استکمال نفس الانسانیة بتصور الامور و تصدیق بالحقایق النظریة و العملیة بقدر طاقه البشریة"

فلاسفه مسلمان، قائل بودند به تبعیت از ارسطو که "کمال انسان به این است که در فصل خودش به سوی کمال گام بردارد یعنی هرچه عالمتر شود، کاملتر است". اما این مبنا، کاملاً مخدوش است. شما در تعریف انسان حد تام را می آورید: انسان، حیوانی است ناطق. اسب حیوانی است صاهل، الاغ حیوانی است ناهق و ... فلاسفه مسلمان در تبعیت ارسطو می گفتند که هر کس در طول فصل پیشرفت کند، کاملتر است یعنی هر انسانی در نطق و تفکر پیشرفت کند، کاملتر می شود پس هر کس متفکر تر، کاملتر.

عرفا با این حرف مخالف بودند و می گفتند این حرفی که فلاسفه می زنند یعنی چه؟ از کلاغ یا کرکس مثال می زدند که فصلش کثافتخواری است و می گفتند اگر کلاغ هرچه کثافتخوارتر باشد، کاملتر است؟ شما فلاسفه می - گوید "الحکمة استکمال نفس الانسانیة" اگر قرار باشد کمال به علم باشد، علم دو گونه است: تصور و تصدیق. یکی از راه های استکمال نفس، تصدیق است یعنی تصدیق کردن مباحثی که در علم نظری مورد بحث قرار می گیرند البته به میزانی که در طاقت بشر باشد. اما حکمت دو قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری مربوط است به اموری که باید بدانیم و به آنها عمل نکنیم و حکمت نظری اصلاً در اختیار ما انسانها نیست که به آنها عمل بکنیم. یعنی شما هر چه در طبیعیات و ریاضیات و ربویات بدانید، نمی توانید در آنها دخالتی بکنید چون در اختیار شما نیستند. اما حکمت عملی در اختیار ما انسانهاست. یعنی در اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل، مطالبی می آموزیم که می خواهیم به آنها عمل بکنیم. اما در حکمت نظری نمی شود گفت که من یک سری مطالب را می آموزم تا به آنها عمل کنم. مثلاً در طبیعیات می آموزیم که اگر نور در زاویه ای بتابد، به همان زاویه نیز باز می گردد. این، نور است که باید به این مطلب عمل کند نه من. در ریاضیات می آموزیم که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، مگر می شود به این عمل کرد؟ پس حکمت نظری علمی هستند که می آموزیم تا بیاموزیم ولی حکمت عملی، علمی هستند که می آموزیم تا عمل کنیم. زیرا حکمت نظری، از اموری سخن می گویند که در اختیار ما انسانها قرار ندارند.

ابن سینا می گوید حکمت نظری، علمی است که بر ماست آنها را بیاموزیم ولی حکمت عملی علمی است که بر ماست به آنها باید عمل کنیم. از نظر ابن سینا اقسام حکمت عملی و نظری، سه قسم اند: حکمت عملی همان اخلاق،

تدبیر منزل و سیاست مدن هست. در حکمت عملی باید اصول مطالب را از دین گرفت و مبدأ آنها باید شریعت و شرایع باشند و حد و مرزهایش را نیز باید از شریعت الهی دریابیم. فایدهٔ سیاست مدن به این است که آدمی کیفیت مشارکت و معاشرت با مردم را می‌آموزد. این نوع زندگی باعث می‌شود انسان بگونه‌ای زندگی کند که هم مصالح مدینش حفظ شود و هم مصالح نفسش. با یادگیری تدبیر منزل می‌آموزیم که چگونه زندگی کنیم که تمام مصالح خانواده حفظ گردد. منظور از تدبیر منزل سه قسم ارتباط است: ارتباط میان زن و شوهر، ارتباط میان والدین و فرزندان، ارتباط میان عبد و مولا. فایده اخلاق هم به این است که می‌آموزد چگونه فضیلت‌ها را کسب نماییم تا از این طریق نفس خود را تزکیه دهیم و رذایل را بشناسیم و بدانیم که چگونه از آنها پرهیزیم.

والسلام.

مروری بر مباحث جلسه ی پیشین

اقسام حکمت نظری

ما حصل جلسات قبل را اگر از روی عیون الحکمه بخوایم بخوانیم چنین می شود که حکمت نظری سه قسم:

۱- حکمت طبیعی

یک قسم به اموری می پردازد که در معرض حرکت و تغیر هستند که به آن دانش، حکمت طبیعی می گویند. البته می دانیم که حرکت و تغیر دو چیز متفاوت از هم هستند ولی در اینجا به این مورد توجهی نمی کنیم.

تفاوت مفهومی حرکت و تغیر

گاهی تغیر بصورت آنی صورت می پذیرد و گاهی نیز تغیر به صورت تدریجی. دو ماشین را در نظر بگیرید که دارند به همدیگر نزدیک می شوند، این دو ماشین در زمان هایی که دارند به هم نزدیک می شوند، به صورت تدریجی این دگرگونی در آنها روی می دهد اما لحظه بهم خوردنشان در "لحظه" و در "آن" صورت می پذیرد. «آن» جزو زمان نیست پس در لحظه به هم خوردن ماشین ها زمانی در کار نیست. دو امر زمانمند که به هم می رسند و برخورد می کنند، این به هم رسیدن، در «آن» صورت می پذیرد که «آن» جزو زمان نیست. در مورد خط هم همینطور است که می گوئیم خط دارای یک بُعد است ولی وقتی دو خط به هم می خورند و تقاطع می یابند، دیگر آنجا دارای بُعد نیست زیرا این تقاطع، در "نقطه" صورت گرفته است که دارای بُعد نمی باشد. پس تغیری که دارای تدریج است، حرکت نامیده می شود و تغیری که دارای تدریج نیست، کون و فساد نام می گیرد. بین حرکت و تغیر، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. تغیر، عام مطلق است.

به هر جهت ابن سینا می گوید یک قسمت از حکمت، به طبیعیات می پردازد که در آن تغیر و حرکت مورد بحث و بررسی هست و باید بدانیم که فقط چیزهایی در معرض تغیر هستند که ماده و مادیات باشند.

یک نکته: همانطور که نمی شود گفت حرکت مشتمل است بر مجموع سکونها، به همین ترتیب نیز نمی توان گفت که زمان عبارت است از مجموع آنات. زیرا از میلیاردها چیز بدون بُعد نمی توان چیز بُعد دار بدست آورد. به همین خاطر فلاسفه به ریاضی دانان اشکال می گرفتند که ما نمی پذیریم که خط را مجموع نقاط تلقی کنید زیرا نقطه بدون بُعد است. پس اگر در تعریف خط، از نقطه استفاده شود، حق با فلاسفه خواهد بود. این، همان اشکالی است که بعدها فلاسفه به لایب نیتس گرفتند. لایب نیتس فیلسوف معروف آلمانی می گفت اگر تمام اشیاء را نصف کنند مثلاً این تخته را اگر نصف کنید و نصف آن را نیز دوباره نصف کنید و ... بالاخره به چیزهایی می رسد که لایب نیتس آنها را مُناد می نامید و این منادها دیگر نمی شکنند. زیرا منادها بعد ندارند.

۲- حکمت ریاضی

اما حکمت دیگری داریم که ریاضی نامیده می شود. ریاضی به اموری می پردازد که تغیر و حرکت نمی کنند. اما موضوع آنها می تواند در معرض حرکت و تغیر قرار گیرد. مثلاً عدد ۴ تغیر پیدا نمی کند اما ۴ شیء حرکت می کنند. مثلاً ۴ تا صندلی تغیر می کنند.

۳- حکمت برین، مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی

حکمت دیگر از اموری صحبت می کند که آن امور بالذات تغیر و تحرک ندارند ولی اگر در خارج موجودیت بیابند، معروض حرکت و تغیر قرار می گیرند. مثلاً خدا و فرشتگان هیچگاه تغیر نمی پذیرند به این حکمت، حکمت برین، مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی می گویند. ابن سینا چون امور عامه را با ربوبیات یکی می کند به همین دلیل معتقد است فلسفه، جزئی از فلسفه اولی است و فلسفه الهیه نیز جزئی از فلسفه اولی است.

الهیات طبیعی از نظر ابن سینا

ابن سینا می گوید که ما در ابتدا از دین و مذهب خودمان قبول می کنیم که خدا و فرشتگان وجود دارند و سپس که اینها را قبول کردیم، در بخش ربویات، به نفع اینها استدلال می آوریم. دین، اصل سخن را در اختیار ما می گذارد و سپس ما بر این اصل سخن، استدلالاتی اقامه می کنیم. این سخنان مربوط می شود به قسمت عقلی کلام نه بخش نقلی کلام. کلام عقلی، همان است که به آن الهیات طبیعی می گویند. کلام نقلی نیز به الهیات وحیانی گفته می شود. الهیات طبیعی بخشی از ربویات را به خود اختصاص می دهد. ابن سینا می گوید که ما از طریق دین به برخی مسائل و به یک سلسله معارف، تنبه پیدا می کنیم و اما در فلسفه به این سلسله معارف که تنبه یافته ایم، استدلال ارائه می دهیم. دین و مذهب مطلبی ارائه می دهد ولی فلسفه در صدد است که مطالب را مستدل نماید.

در دین اعلام می شود که بدانید خدا و فرشته هایی وجود دارند اما در قرآن چیزی نداریم که هر چیزی را صددرد اثبات کند. در قرآن آمده که "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ، لَفَسَدَتَا . . ." این آیه می تواند دلیل عقلانی محسوب گردد به شرط اینکه چندتا دلیل عقلانی دیگر به آن ضمیمه شود. در قرآن آیه ای هست که می گوید: "وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"، هر که را حکمت داده اند، خیر کثیر داده اند. ابن سینا این حکمت را همان حکمت عملی می داند. ولی آیا حکمتی که در این آیه آمده دقیقاً به همان معنایی است که دویست سال پس از آن رواج داشته است؟ آیا می توان گفت که در قرآن مواردی وجود دارد که در طول زمان معنای متفاوتی به خود گرفته باشند؟

در قرآن آمده که مردمان را از سه طریق به راه پروردگارت رهنمون شو: حکمت، موعظه حسنه و مجادله. فلاسفه می گویند که در صناعات خمس که عبارتند از "برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه"، حکمتی که در این آیه آمده، ناظر به همان برهان است، منظور از خطابه حسنه نیز همان خطابه و مجادله هم که جدل است. در قرآن راجع به شعر چنین گفته: "مَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ". ما به او شعر یاد

ندادیم و شایسته ندانستیم که شعر بیاموزد. پس این نیز همان شعر است اما درباره مغالطه چیزی در قرآن نیامده که حق را ناحق جلوه دهد و ناحق را نیز حق بنمایاند.

چطور شد که در یک جا حکمت به معنای برهان شد و در جایی دیگر حکمت به معنای نظری و عملی؟ باید بدانیم که این طرز تلقی صحیح نیست و باید دید که در زمان نزول آیه حکمت چه بازخوردی داشته است.

البته باید خاطر نشان بکنم که این تقسیم‌بندی‌ای که ابن‌سینا ارائه داده در زمان خودش و در مقایسه با خیلی از تقسیم‌بندی‌ها بسیار جامع‌تر است.

الهیات ابن‌سینا

حال کمی به الهیات ابن‌سینا نظر می‌افکنیم:

گفتیم که در طبیعات می‌خواهیم موجوداتی را بشناسیم که دستخوش تغییر و حرکت می‌شوند و در ریاضیات نیز موجوداتی را می‌شناسیم که خودشان دستخوش تغییر و تحرک نمی‌شوند ولی معروض چیزهایی قرار می‌گیرند که آنها می‌توانند دستخوش تغییر بشوند. در فلسفه می‌کوشیم اشیائی را بشناسیم که اصلاً دستخوش تغییر نمی‌شوند.

اولین تقسیم‌بندی موجودات در فلسفه: تقسیم به جوهر و عرض

ابن‌سینا معتقد است اولین تقسیم‌بندی‌ای که می‌توانیم در موجودات ایجاد کنیم، این است که آنها را به جوهر و عرض تقسیم نماییم. او در کتاب *عیون‌الحکمه* می‌گوید موجودات از این دو حال خارج نیستند که یا در تحقق به چیزی وابسته‌اند یا وابسته نیستند اگر وابسته نیست، "جوهر" و اگر وابسته است، "عرض" نامیده می‌شود. مثلاً خودِ پارچه، جوهر است و رنگ سفیدش عرض است. رنگ، به پارچه متکی است ولی پارچه متکی به او نیست. چیزی که فلاسفه به آن جوهر می‌گویند، تقریباً همان چیزی است که در دستور زبان به آن "اسم" گفته می‌شوند و عرض نیز تقریباً همان "صفت" می‌باشد.

تعریف جوهر و عرض

ابن سینا معتقد است جوهر چیزی است که در دیگری حلول نمی‌کند ولی عرض چیزی است که در دیگری حلول کرده است. مثلاً برف اگر بخواهد بوجود بیاید، در چیز دیگری حلول نمی‌کند ولی عرض حلول می‌کند.

انواع جواهر

ابن سینا می‌گوید جواهر چهار قسم هستند: جواهری که مادی‌اند و جواهری که مادی نیستند. حال در بین این جواهر دو قسم وجود دارد که به همدیگر نیازمندند ماده و صورت. قدما می‌گفتند "صورت" جوهر است و عرض نیست و "ماده" هم جوهر است و عرض نیست. ولی با اینهمه ماده بدون صورت نمی‌تواند وجود داشته باشد و صورت هم بدون ماده نمی‌تواند باشد.

سوال: این، چگونه امکانپذیر است؟ اگر این دو جوهر هستند، چطور به جوهر بودنشان لطمه‌ای نمی‌خورد؟ در جواب می‌گفتند رمزش این است که زمانی یک شیء خاص مثلاً شیء A، عرض می‌شود که او به یک چیزی نیازمند باشد ولی آن چیز به A نیازمند نباشد ولی درباره ماده و صورت، می‌بینیم که آن دو به همدیگر نیازمندند. اگر یک شیء به چیزی نیازمند بود و آن چیز دیگر به این شیء نیازمند نبود، به اولی عرض می‌گویند و به دومی جوهر.

برمی‌گردیم به تقسیم‌بندی ابن سینا در میان جواهر که ۴ قسم دانست: او می‌گوید یک قسم از جواهر این است که با آنکه در موضوع نیست (یعنی عرض نیست)، در ماده هم نیست، این قسم که در ماده هم نیست خودش به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱- یا خودش ماده هست و به همین دلیل در ماده نیست، یا

۲- دارای ماده است و یا

۳- نه ماده است و نه دارای ماده است.

آن جوهری که خودش ماده است، عبارتست از "هیولی" و جوهری که در ماده است، "صورت" است و دیگری "جسم" است که دارای ماده و صورت است و قسم دیگر عبارت است از "مفارقات و نفس".

توجه می‌کنید که در تقسیم بندی ابن سینا، جواهر ۴ قسم هستند زیرا ایشان عقل و نفس را در یک دسته قرار داده ولی دیگران جواهر را ۵ قسم می‌کردند و می‌گفتند که امور مفارق یا فقط در ذات، جدا از ماده‌اند ولی در عمل نیازمند به ماده‌اند و یا اینکه هم ذاتا و هم فعلا جدا از ماده‌اند که به اولی "نفس" و به دومی "عقل" می‌گویند.

والسلام.

ادامه ی سخن در باب تقسیم موجودات

۱- جایگاه واجب در تقسیم موجودات

گفتیم که ابن سینا جوهر را ۴ قسم کرد. حالا می پرسیم که جایگاه خدا در این میان کجاست؟ اگر جوهر متکی به نفس خودشان هستند، پس خدا متکی به نفس خودش هست.

خروج تخصصی خداوند از تقسیم بندی موجودات

عمده فلاسفه می گویند چیزی که ما تقسیم می کنیم به جوهر و عرض، موجودات ذوماهیت هستند یا به تعبیر دیگر، این ماهیات هستند که یا جوهرند و یا عرض. چون خدا دارای ماهیت نیست، به همین خاطر خدا از این تقسیم بندی خارج می شود. پس باید موجودات را ابتدا تقسیم کنیم به ماهیت دار و بی ماهیت. موجودات ماهیت دار هم به جوهر و عرض تقسیم می شود که مقولات عشر از این باب روی می گشایند. البته موجودات بی ماهیت فقط یک مصداق دارند که آن هم خداست. چون خدا بی ماهیت است، نه جوهر است و نه عرض. خدا حدّ هم ندارد چون ماهیت ندارد. اینکه می بینیم در تقسیم بندی ابن سینا اثری از خدا نیست با توجیهاتی که ذکر شد، جور در می آید.

پیش فرض های قول به خروج تخصصی خداوند از تقسیم بندی موجودات

حال می گوئیم کسی که معتقد است که واجب الوجود بی ماهیت است، دو پیش فرض در ذهن داشته است.

۱- یکی اینکه آن فرد حتماً -ولو متوجه نیز نباشد- اصالت الوجودی است و

۲- دومی اینکه ماهیت را حتماً حد وجود لحاظ کرده است. از این رو گفته چون خدا موجودی است

بی حدود و نامحدود، به این خاطر ماهیت ندارد.

۲- نظر ابن سینا درباره ی تلازم ماده و صورت

هیولا یا ماده بدون صورت نیست و صورت نیز بدون ماده نمی‌باشد. یعنی جایی را نمی‌یابی که ماده، خالی از صورت باشد و صورت نیز خالی از ماده باشد. این دو ملازم همدیگرند و از ترکیب این دو، جسم پدید می‌آید. این سخن که ماده و صورت دائماً همراه باهم هستند، رأی ارسطو بود اما افلاطون مخالف این دیدگاه است و قائل به تفکیک آنهاست. ابن سینا دیدگاه ارسطو را پذیرفته است. اما ابن سینا در برخی کتابهایش نتوانسته به این دیدگاه ارسطویی پایبند باقی بماند و مثلاً در کتاب عیون الحکمه سخنانی بیان می‌کند که بسیار فرق می‌کند و رأی افلاطون را پذیرفته و سخنش نقیض بحثی است که در کتاب نجات گفته است.^۴

اثبات وجود غیر محسوس از طریق محسوسات

بحث بعدی این است که: ابن سینا با یک روش ابتکاری اثبات کرده که موجودات منحصر در محسوسات نیستند. مادیون می‌گویند که موجودات مساوق با مادیات اند. یعنی هر آنچه غیرمادی است، غیرموجود است. از لحاظ منطقی می‌شود، از "هر امر مادی موجود است"، نتیجه گرفت که "هر امر مجردی، ناموجود است". یعنی خدا و دیگر موجودات مجرد ناموجودند.

فلاسفه می‌گویند موجودات دو قسم هستند: مادی و محسوس - غیرمادی و نامحسوس.

۴. فلاسفه مسلمان برای آنکه دو فیلسوف مهم ارسطو و افلاطون را با همدیگر ننگه دارند، دچار تناقض‌گویی‌هایی شده‌اند. چون افلاطون و ارسطو تفاوت‌هایی بسیار مشخص باهمدیگر در برخی مباحث دارند. خداوند فرموده که اعتقاد به یک خدا خیلی بهتر از این است که آدمی معتقد به دو یا چند خدا باشد. مثلاً اگر یک فرد، مرید فقط یک نفر باشد خیلی بهتر از آن است که نوکر چند نفر باشد زیرا این چند مولا اگر با همدیگر دعوا بکنند، دستورهایی متضاد بیان خواهند کرد که در این صورت تکلیف این نوکر مشخص نیست.

متأسفانه فلاسفه ما مشمول این سخن خدا شده‌اند و خواسته‌اند دو فیلسوفی را که دائماً باهم سر نزاع داشته‌اند در کنار هم بنشانند و به همین دلیل خواسته‌اند به سخن هر دو ارج بدهند و به تهاافت‌ها مبتلا شده‌اند. چون نه مشائی صد در صدند و نه اشراقی صد در صد.

ابن سینا می گوید من با نظر افکندن بر همین محسوسات، اثبات می کنم که موجودات غیرمادی موجودند. مثلاً شما علی، حسن و حسین را در نظر بگیرید. بر همه آنها، مفهوم انسان اطلاق می شود. اگر دقت کنید "انسان"، مادی نیست و مجرد است. چون اگر "انسان" مادی می بود، دارای رنگ و بو و وضع و عوارض دیگر بود؛ ولی ندارد.

سوال: منظور از مجرد در اینجا، ذهنی است؟

جواب استاد: هر امر ذهنی مجرد است ولی هر امر مجردی ذهنی نیست. و ما اثبات کردیم که لااقل یک امر مجرد وجود دارد. این استدلال اثبات میکند که هر امر کلی، مجرد است.

سوال: این امر محسوس که در اینجا ذکر شده است، اعم از حس ظاهر و باطن است؟

جواب: خیر این محسوس فقط مربوط به حس ظاهر است و اَلّا حس باطن که مجرد است.

علیت از دیدگاه ابن سینا

بوعلی در اشارات می گوید هیچ شیئی وجود ندارد مگر آنکه علتی به او وجود بخشیده است. این سخن بسیار قابل تأمل است. اگر این سخن ابن سینا را ضمیمه کنید به این قضیه که "خدا موجود است". حالا سوالی طرح می شود مبنی بر اینکه اگر خدا موجود است و اگر هر موجودی که موجود است، حتماً صاحب علتی است، پس باید بگوییم خدا نیز دارای علتی است!!!! این نکته را هم گوشزد بکنم که ابن سینا گفته که هر موجودی حتماً دارای علتی است و نگفته که "هر موجودی دارای علتی خارج از خودش است"

خب در اینجا می توان چند تصور داشت:

۱- خدا علت ندارد.

۲- خدا علت دارد.

اگر شق دوم را لحاظ کنیم، دو قسم به دست می آید:

۱-۲: علت وجود خدا، خود خداست و

۲-۲: علت وجود خدا، خارج از اوست.

بیان اشکال راسل

اگر بگویید که خدا علت ندارد، در آنصورت شبهه راسل پیش می آید که می گفت اگر بگویید خدا علت ندارد پس به همین شکل نیز می توان گفت: حالا که موجودی پیدا شد که بی علت است، به همین شکل هم چرا نشود گفت که کل عالم بی علت است؟ راسل در آثارش این شبهه را طرح کرده می گوید فیلسوفی انگلیسی نقل می کرد که در جوانی قائل به وجود خدا بودم تا اینکه پدرم استدلالی بیان نمود که امر از دو حال بیرون نیست:

یا موجودی می تواند بدون علت بوجود آید و یا نمی تواند بدون علت بوجود بیاید. اگر موجودی وجود دارد که بدون علت پدید آمده پس به همین شکل کل عالم طبیعت نیز می تواند بدون علت بوجود آمده باشد. اگر بگویند که محال است موجودی، موجود شده باشد اما بدون علت، در آن صورت باید بگوییم که خدا نیز دارای علت است.

راسل می گوید من نیز تابع این فیلسوف انگلیسی شدم و این استدلال را تام می دانم. به این نوع استدلالها دایلما dilemma می گویند که هر شق آن را بگیرد به مشکل بر می خورد.

پس انتخاب اینکه خدا وجود دارد، به مشکل بر می خورد.

پاسخ از اشکال راسل و نقد بیان ابن سینا

اگر شما تنسیق بحث را به این شکل بیان کنید که هر موجودی دارای علتی است، در آن صورت باید بگوییم خدا نیز وجود دارد و حتماً او نیز علتی دارد. اما تنسیق درست و صحیح علتیت به این شکل است که هر ممکن الوجودی دارای علت است. اگر شما بخواهید بگویید خدا نیز علت دارد باید معتقد شوید که خدا نیز ممکن الوجود است درحالی که خدا واجب الوجود است نه ممکن الوجود.

استدلال راسل به لحاظ منطق صوری یک استدلال صحیح است ولی تنسیق درست اصل علتیت به این شکل که الان گفتم باید باشد نه به آن شکلی که راسل بیان نمود.

اگر بگوییم که خدا علت دارد و علتش نیز خود خداست، در این صورت یک اشکال عمده خواهیم داشت و آن اینکه حیثیت وجدان (علت بودن) با حیثیت فقدان (معلول بودن) در یکجا جمع خواهد شد. اما اینکه بگویید خدا علت دارد و علتش نیز چیزی است غیر خودش، این سخن را همه فلاسفه و الهیون و حتی مادیون نیز رد کرده‌اند، چون در این صورت، خدایی که ما خدا لحاظ کرده بودیم خدا نیست. پس باید گفت که خدا علت ندارد و نباید گفت که خدا خودآفرین است یعنی خدا علت دارد و علتش نیز خودش است. خدا اصلاً آفریده نیست که خودآفرین باشد. خدا ناآفریده است.

پس سخن ابن سینا که می‌گوید هر موجود دارای علتی است. این کلیت، صحیح نیست. ابن سینا با این همه دقت نظر بالایی که داشته سخن نادرستی بر زبان رانده است.

والسلام.

بحث علیت از نظر ابن سینا

ابن سینا در اکثر آثارش علیت را طرح نموده ولی در کتاب اشارات و نجات، اصل علیت را خیلی بهتر مورد واکاوی قرار داده است.

تقسیمات علیت

علل ماهیت و علل وجود

او در اشارات، علیت را به این شکل تقسیم بندی می کند:

علل دو قسم هستند: علل ماهیت و علل وجود. ما وقتی با شیئی مثل گچ روبه رو می شویم، از آن، دو امر به ذهن مان می آید:

اول اینکه "هست" و دیگر آنکه این شیء، "گچ هست". هر چند این شیء، امری است واحد ولی از آن، دو مفهوم به ذهن می آید.

به هستی که به هنگام رویارویی با شیء به دست می آید، "وجود" می گویند و این وجود در میان همه اشیا یکسان است اما به "چیستی" اشیا که بنگریم در همین چیستی، متفاوت از همدیگر هستند و به آن "ماهیت" گفته می شود. عبارت ساده تر، ما وقتی با ده چیز رو به رو می شویم، یک وجه اشتراک و یک وجه افتراق در میان آنها می بینیم. وجه اشتراک آنها، در این است که آنها همگی وجود دارند و وجه افتراقشان نیز به این است که آنها هر کدامشان یک شیء مجزا با اوصاف مختص به خود هستند.

۱- مبنای تقسیم علل به ماهوی و وجودی

ابن سینا چگونه علل را به علل وجودی و ماهوی تقسیم کرده است؟

او می گوید اگر یک شیء بخواند وجود پیدا کند، باید یک سلسله علل دست به دست هم بدهند تا آن شیء ایجاد شود. به این دسته از علل، علل وجودی می گویند. اما یک سلسله علل دیگر هستند که باید در تعریف شیء بیایند.

۲- اقسام علل وجودی

مثلاً آب را می گوئیم که از آمدن H_2O بوجود آمده است. آثار آب فقط در هیدروژن نیست و خواص آب فقط در اکسیژن نیست بلکه در ترکیب این دو است. اگر هیدروژن را به تنهایی بخورید و اگر اکسیژن را به تنهایی بخورید، رفع عطش نمی کند. پس سیراب کنندگی خاصیت آب است که از ترکیب هیدروژن و اکسیژن بوجود آمده است. علت این سیراب کنندگی، آب است که منشأ اثر است و این صورت و اثر جدید را صورت نوعیه مائه می گویند. صورت نوعیه آب، یعنی آن علتی که در آب است و آن علت موجب می شود آب، خاصیت ویژه ای داشته باشد. همین H_2 و O ، خودشان علت مادی هستند برای آب اما آن صورت نوعیه ای که در آب هست و به همین دلیل هم هست که آب خاصیت سیراب کنندگی دارد، علت صوری می گویند. چه چیزی باعث شده که این علل مادی یعنی H_2 و O کنار هم بنشینند؟ معلوم است یک علت فاعلی موجب شده این ها در کنار هم بنشینند. علت فاعلی - هر کسی که می خواهد باشد - بنا به انگیزه خاصی این ترکیب را بوجود آورده است که به آن انگیزه، علت غایی می گوئیم. تا اینجا ۴ جور علت شمرده شد: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غایی.

۳- تقسیم علل وجودی به درونی و بیرونی

این ۴ علت دست به دست هم می دهند تا یک شیء بوجود آید. به علت مادی و صوری، علل داخلی هم می گویند زیرا در درون این شیء جدیدی که الان بوجود آمده، حاضرند ولی علت فاعلی و غایی را که در خارج از شیء می باشند، علل خارجی می گویند. مثلاً چوب که علت مادی صندلی است، الان در صندلی وجود دارد و صورت نوعیه اش نیز که شکل خاصی به این صندلی بخشیده، آن نیز در صندلی

حاضر است. اما نجار که فاعل این صندلی است در خودِ صندلی حضور ندارد و علت غایی که برای نشستن و استراحت است، نیز در درون صندلی حاضر نیست.

علت مادی و صوری در خودِ شیء حضور دارند و بنابراین به هنگامی که می‌خواهیم صندلی را تعریف کنیم، باید این دو را در تعریف صندلی بگنجانیم. به این علل داخلی، علل ماهوی نیز می‌گوییم. باید در تعریف یک شیء، حتماً علت مادی و صوری ذکر شوند. اما فاعل و غایت جزو ماهیت شیء نیستند و در تعریف نمی‌آیند. البته یک نکته را بگوییم که همهٔ این ۴ تا، علل وجودی هستند و یک تسامحی در کار است و علل مادی و صوری علاوه بر اینکه علل ماهوی هستند علل وجودی هم هستند ولی فاعل و غایت، فقط علل وجودی اند.

بیان ابن سینا از تقسیمات پیشین

ابن سینا در این باب که علل را تقسیم کرد به علل ماهوی و وجودی، مثل ما سخن نمی‌گوید و تقسیم‌بندی را چنین ادامه می‌دهد:

۱- تقسیم علل ماهوی به علل بالقوه و بالفعل

علل ماهیت، خودشان دو قسم هستند:

الف) عللی که ماهیت توسط آنها بالقوه است،

ب) عللی که ماهیت به توسط آنها بالفعل است.

مثلاً به تکه‌های چوب می‌توان گفت که اینها بالقوه صندلی‌اند که الان صندلی نیستند ولی در آینده تبدیل به صندلی می‌شوند. ابن سینا می‌گوید ما به این‌ها، ماده می‌گوییم یعنی علت مادی. اما هنگامی که آثار صندلی عیان و نمایان شد، در آن زمان است که صندلی به فعلیت رسیده ما به این منشاء آثار و خواص صورت نوعیه گفتیم که ابن سینا آن را صورت یا علت صوری می‌نامد. پس ماده و صورت به

صندلی وجود می دهند اما یکی بالقوه و دیگری بالفعل. یعنی ماده موجب می شود صندلی بالقوه داشته باشیم و صورت باعث می شود صندلی بالفعل داشته باشیم.

۲- تقسیم علل وجود به مقارن و مباین

ابن سینا علل وجود را نیز دو قسم می کند:

(الف) عللی که مقارن با شیء هستند و

(ب) عللی که مباین با شیء می باشند.

عللی که مقارنت با شیء دارند، موضوع شیء هست مثل جوهر. مثلاً گل یک جوهر دارد و اعراضی را نیز داراست. فلاسفه معتقدند که جوهر خودش علتی است برای عوارض. فلاسفه مثلاً به آب، جوهر می گفتند و به صاف و زلال بودن و رفع عطش کنندگی نیز که از اوصاف آب بودند، اعراض نام می نهادند.

اما این موضوع، چند نمونه دارد؟ یعنی چند تا علت داریم که از علل وجود هستند و در عین حال مقارنت با معلول هم دارند که به آنها موضوع بگوییم؟ ابن سینا می گفت یک نمونه از اینها، جوهر است اگر جوهر را نسبت به اعراض بسنجیم. یکی هم هیولی است اگر هیولی را نسبت به صور حسیه بسنجیم. پس جوهر، علت وجودی برای اعراض است اما از آن نوع علت‌های وجودی است که مقارن با معلول است یعنی در همانجایی که جوهر هست، در همانجا نیز عوارض وجود دارند.

یک سری علت‌های دیگر نیز داریم که مباین با معلول دارند یعنی علت این جاست و معلول آنجاست.

ابن سینا این علل مباینه را نیز دو قسم می کند:

(الف) عللی که علتشان به ایجاد معلول است و

ب) عللی که علتشان به ایجاد معلول نیست بلکه علتِ شان نسبت به ایجاد معلول است. به اولی فاعل و به دومی غایت می گویند. مثلاً شیمیدان آب را بوجود می آورد پس او علت فاعلی آب است. اما انگیزه‌هایی که شیمیدان داشت و آن انگیزه‌ها باعث شد که شیمیدان، آب را بوجود آورد، به آن انگیزه-ها علل غایی می گویند. انگیزه بصورت مستقیم، علت ندارد بلکه انگیزه، علتی شده برای علت فاعل جهت ایجاد یک شیء. این تقسیم بندی، یک فرق با دیگر تقسیم بندی داشت و آن اینکه علل ۵ قسم شدند و موضوع نیز در این تقسیم بندی، به عنوان علت لحاظ شده است.

اشکال به لحاظ موضوع در شمار علل

ممکن است کسی بگوید این تقسیم بندی ابن سینا بدتر از سایر تقسیم بندی‌هایی است که انجام گرفته زیرا موضوع فقط در مواقعی علت لحاظ می گردد که معلول ما از سنخ اعراض باشد یا از سنخ صور محسوسه. ما انتظار داریم یک فیلسوف از عللی سخن بگوید که همیشه و در همه جا علت هستند نه آنکه فقط در مواقعی خاص علت لحاظ گردد.

اما این سخن، سخن صحیحی نیست زیرا آنها می گویند که نباید از عللی سخن گفت که علت مقطعی دارند اما دقت نمی کنند که ماده و صورت هم فقط در مادیات هستند. اگر معلول از جنس و سنخ مادیات نباشد، اصلاً علت مادی و صوری نخواهیم داشت. خدا که صادر اول را آفرید، در آن که اصلاً علت مادی و صوری نداشت. فقط در عالم ماده هست که نیاز به علت مادی و صوری هست. علت فاعلی و غایی را نیز اگر در مجردات لحاظ کنیم، خدا علت فاعلی ندارد.

مناط و ملاک احتیاج معلول به علت

اینک از بحث تقسیمات علت بیرون می آییم و می گوئیم که معلول عبارت است از چیزی که وابسته به یک چیز دیگری است و علت نیز چیزی است که معلول به آن وابسته است. یک بحثی که از قدیم طرح می شده، این است که چرا برخی اشیاء به گونه‌ای هستند که وابسته به اشیاء دیگرند و به آنها معلول می گوئیم و برخی اشیاء نیز به گونه‌ای هستند که وابسته به اشیاء دیگر نیستند و به آنها علت می گوئیم؟

تا حالا می‌گفتیم که معلول چیزی است که وابسته است به چیزی دیگر که البته تعریف صحیحی از معلول است. اما اینک می‌پرسیم که چه تفاوتی در اشیاء حاصل شده که آن تفاوت موجب وابستگی اشیاء به امور دیگر شده و آنها را معلول گردانیده است؟ این همان بحثی است که تحت عنوان مناظ و ملاک احتیاج معلول به علت چیست؟

متکلمان می‌گفتند که ملاک نیازمندی معلول به علت، حدوث و قدم زمانی است. اگر چیزی حدوث زمانی داشته باشد، وابسته است و اگر چیزی قدم زمانی داشته باشد، وابسته نمی‌باشد.

ابن سینا می‌گوید فقط متکلمان ضعیف به این دیدگاه معتقد شده‌اند ولی این نظر ابن سینا صحیح نیست زیرا همه متکلمان به این دیدگاه معتقدند. اگر یک شیء بگونه‌ای باشد که زمانی وجود داشته باشد که در آن برهه از زمان، آن شیء وجود نداشته و سپس بوجود آمده باشد، به آن شیء، حادث می‌گویند و چنین شیئی معلول است و اگر شیء خاصی وجود داشته باشد که زمانی نبوده که این شیء مورد نظر ما وجود نداشته باشد، به این شیء، قدیم می‌گویند.

فرض کنید که زمان مثلاً از نقطه t شروع شده است. اگر شیء Z دقیقاً در همین نقطه t بوجود آمده باشد، به این Z قدیم زمانی می‌گویند. حالا فرض کنید شیء دیگری به نام γ ، که این شیء قبل از نقطه t بوجود آمده باشد، به این γ نیز قدیم زمانی می‌گویند. به هر شیئی که بعد از آن نقطه t بوجود آمده باشد، حادث زمانی می‌گویند. تفاوت Z و γ در این است که Z در بند زمان است و قدیم زمانی است ولی γ اصلاً در بند زمان نیست و زمانمند نمی‌باشد و قدیم زمانی است. خدا از همین لازمانهاست. برخی معتقدند که فرشتگان نیز لازمان هستند و قدیم زمانی اند. در مورد ارواح هم اختلاف است که آیا قبل از زمان بوده اند یا بعد از زمان. بستگی به این دارد که دیدگاه افلاطون را بپذیریم یا ارسطو را که یکی می‌گفت ارواح قبل از زمان وجود داشته اند [افلاطون] و دیگری [ارسطو] معتقد بوده که ارواح بعد از ابدان و بالتبع بعد از زمان حاصل آمده اند.

والسلام.

اثبات وجود خدا از دیدگاه ابن سینا

بیان مقدمه ای در باب مناط نیاز به علت

۱- اقوال مختلف در باب مناط نیاز به علت

برای رسیدن به اثبات وجود خدا از دیدگاه ابن سینا یک نکته باید مدنظر قرار گیرد:

در باب علیت

الف) برخی می گفتند که هر معلولی نیازمند به علت است

ب) و برخی می گفتند که هر موجودی نیازمند به علت است.

ج) گروهی هم گفته اند که هر حادث زمانی نیازمند به علت است.

د) برخی هم گفته اند که هر ممکن الوجودی به علت نیاز دارد.

ه) برخی نیز گفته اند که هر فقیر الذاتی نیازمند به علت است.

از میان این اقوال مختلف، به دو قول می پردازیم: یکی که می گوید هر حادث زمانی نیازمند به علت

است و دیگری که می گوید هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است.

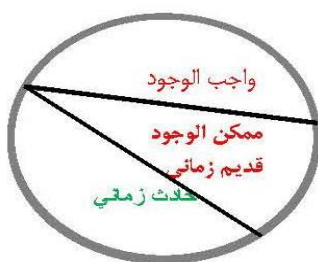
از صدر اسلام همه متکلمان معتقدند که هر حادث زمانی نیازمند به علت است. این دیدگاه تا زمان

خواجه نصیر رواج داشته است. اما از زمان خواجه نصیر به بعد فقط متکلمان سنی مذهب به این دیدگاه

معتقد باقی ماندند، ولی متکلمان شیعه معتقد به این شدند که هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است.

۲- اختلاف میان متکلمان سنی با متکلمان شیعی و فلاسفه در باب مناط نیاز به علت

پس ملاک نیازمندی را باید ملاحظه کرد و دیدگاه ها را درک نمود. متکلمان سنی می گویند ملاک نیازمندی اشیاء به علت، حدوث زمانی آنهاست و اگر حادث زمانی نباشند، علت ندارند ولی متکلمان شیعه می گویند مناط نیازمندی به علت، امکان است. هر چیزی که ممکن الوجود است، علت دار است و اگر ممکن الوجود نباشد علت نخواهد داشت. ما می توانیم دایره ای بکشیم و در آن نشان دهیم که کل موجودات را می توان دو دسته کرد یکی واجب الوجود و دیگری ممکن الوجود.



حال کسی که می گوید هر حادث زمانی نیازمند به علت است، منظورش این است که قدیم های زمانی نیز بی نیاز از علت اند که در تصویر بالا به رنگ قرمز نوشته شده اند و فقط حادث زمانی نیازمند به علت می باشند.

اما کسی که می گوید مناط نیاز به علت، امکان است، قبول دارد که هر حادث زمانی، نیازمند به علت است اما قبول ندارد که قدیم زمانی بی نیاز از علت باشد. متکلمان شیعی و فلاسفه مسلمان می گویند هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است ولی قبول نداشتند که هر قدیم زمانی ای بی نیاز از علت باشد. آنها معتقد بودند که فقط خداست که قدیم زمانی است و فقط اوست که بی نیاز از علت است و بقیه چون ممکن الوجودند، همگی نیازمند به علت هستند. از این منظر که هر ممکن الوجودی و هر حادثی نیازمند به وجود است، هیچ اختلافی و نزاعی نیست اما اختلافات بر سر این است که مناط نیازمندی به علت را مختلف می دانند.

یک مثال می‌زنم: در سوئد که ۱۰۰ درصد افراد باسواد هستند، یک نفر این گزاره را بیان می‌کند "هر سوئدی باسواد است" و یک نفر دیگر این گزاره را بیان می‌کند "هر زن سوئدی باسواد است". ما از گزاره اول می‌توانیم به گزاره دوم نیز پی ببریم چون بالاخره، زنان سوئدی، اهل سوئد هستند ولی از گزاره دوم نمی‌توانیم پی ببریم که هر مرد سوئدی یا همه افراد سوئد نیز باسواد باشند. در گزاره دوم، رمز باسواد بودن، به زن بودن است. اما در گزاره اول که می‌گوید هر سوئدی، باسواد است، رمز باسواد بودن به این است که اهل سوئد باشد خواه مرد باشد و خواه زن. همین بحث را در ملاک علت داشتن موجودات نیز دیدیم.

۳- نفی حدوث به عنوان مناط نیازمندی به علت توسط ابن سینا

حال ابن سینا برای اثبات وجود خدا، باید اثبات کند که خدا حادث زمانی نیست. ابن سینا باید بکوشد تا ملاک حادث زمانی بودن برای علت دار بودن را زیر پا بگذارد. ایشان در کتاب نجات چنین استدلال کرده است:

فرض کنید موجودِ حادثی بوجود آمده است. در این حادث زمانی، دو چیز را می‌توان تشخیص داد. عدم قبل الوجود و دیگری وجود کنونی. عدم + وجود بعد از عدم = حادث زمانی. ابن سینا می‌گوید عدم قبل الوجود، یک شیء را حادث زمانی می‌کند. در ضمن، وجود یک شیء بعد از عدمش نمایانگر این است که آن شیء ممکن الوجود است. حال سوال می‌کند که آیا علت، وجود بعدالعدم را می‌دهد یا عدم قبل الوجود را؟ علت، وجود کنونی یا وجود بعدالعدم را به شیء داده و عدم که چیزی نیست که علت بخواهد آن را به چیزی بدهد. پس شیء در عدم قبل الوجودش نیازی به علت ندارد و در وجود کنونی اش نیازمند به علت است و این وجود کنونی، همان امکان است.

۴- بیان ابن سینا در اثبات امکان ذاتی به عنوان مناط نیازمندی به علت

ابن سینا می‌گوید: علت نیازمندی یک شیء به واجب تعالی، امکان است نه حدوث زمانی آنطوری که متکلم ضعیف اندیش به آن قائل شده است. شیئی که حادث می‌شود، علت فاعلی در آن دو امر

ایجاد می کند: یکی عدمی که گذشت به آن عدم قبل الوجود می گوئیم و دیگری وجود کنونی. علت فاعلی، در عدم سابق، هیچ تاثیری ندارد بلکه در وجودی تاثیر دارد که وجود بعدی است یعنی وجود کنونی. پس معلول فقط به این دلیل معلول قرار می گیرد که وجودش از دیگری است (ممکن الوجود). گاهی متکلمان حدوث زمانی و قدم زمانی بکار می برند و گاهی هم حدوث ذات و قدم ذات. حدوث ذات، همان است که به آن فلاسفه ممکن الوجود بودن می گویند و قدم ذات نیز همان است که فلاسفه وجوب وجود می نامند. حدوث ذاتی با حدوث زمانی خیلی فرق دارد. قدم ذاتی نیز با قدم زمانی فرق دارند. حدوث ذاتی و حدوث زمانی، قسیم همدیگر نیستند بلکه حادث ذاتی با قدیم ذاتی قسیم همدیگر می باشند. هر حادث زمانی، حادث ذاتی است. حادث ذاتی، یعنی ممکن الوجود، هر حادث زمانی نیز ممکن الوجود است.

براهین ابن سینا بر اثبات وجود خدا

ابن سینا سه برهان بر اثبات وجود خدا نقل کرده است.

- ۱- یکی برهان حرکت است و کلمه به کلمه مباحث قبل از خود را بیان کرده و سخن جدیدی ندارد.
- ۲- دیگری برهان امکان و وجوب است که به برهان امکان و وجوب فارابی بسیار شبیه است.
- ۳- دیگری برهان اصل علیت یا همان برهان صدیقین است که ابتکاری ابن سینا است.

بیان ابن سینا در برهان امکان و وجوب

ابن سینا می گوید رشته ای از افراد را در نظر بگیرید که همه افرادش معلول باشند، یعنی هر کدامشان دارای علتی باشند. حال سوال می پرسیم که آیا این ها علتی خارج از خود دارند یا علت آنها در درون آنهاست؟ (این به حصر عقلی است). اگر بگویید این رشته، علتی خارج از خود دارد، یکدسته مباحث پدید می آیند و اگر گفتید علت آنها در درون خودش است، در آن صورت نیز مباحث دیگری پدید می آیند.

اگر بگویید این رشته علتی خارج از خود دارد، ابن سینا می گوید در آن صورت ما می گوئیم، آن علت خارجی خداست. زیرا ما این رشته افراد را چنین در نظر گرفتیم که همگی معلول اند. اگر چیزی خارج از این رشته باشد، او معلول نیست. پس واجب الوجود است.

اما اگر بگویید علت این رشته، در درون خودش هست، دو حالت پیش می آید یا علتش، خود مجموع این افراد است و یا علتش یکی از افراد این مجموعه است. البته یک احتمال دیگر هم وجود دارد و آن این که بگویید این رشته اصلاً علتی ندارد. این احتمالات نیز به حصر عقلی اند. (اینکه می گوئیم یکی از افراد این مجموعه علت باشد برای مجموع، منظور این است که یک و یا چند تا از افرادش، علت مجموعه باشد)

ابن سینا می گوید، محال است که چیزی علت خودش باشد، زیرا در آن صورت لازم می آید بنا به این قاعده که علت باید مقدم بر معلول باشد، شیء بر خودش مقدم گردد و تقدم شیء بر خودش محال است. از آن طرف، لازم می آید که شیء موخر از خودش باشد. تقدم شیء بر خودش به این معناست که شیء کمالی بیشتری از کمال خودش دارد و تاخر شیء بر خودش، یعنی اینکه شیء کمالاتی کمتر از کمالات خودش دارد. وقتی می گوئیم علت مقدم است بر معلول به لحاظ وجودی، معنایش این است که هر کمالی را معلول دارد، علت نیز دارد و بیشتر از آن را خودِ علت داشته است. بعلاوه تقدم شیء بر خودش یعنی جمع فقدان و وجدان.

اما اینکه فرد یا افرادی از مجموعه، علت کل باشند با یک مشکل عمده روبه رو است و آن، ترجیح بلامرجح است. افراد یک مجموعه، همگی معلول اند و ترجیحی در میان آنها نیست. حال میتوان پرسید که چرا آن جزء، علت کل شد و این جزء علت مجموعه نشد؟

بعلاوه اگر یک جزء، علت کل گردد، خودش نیز داخل این کل است پس خودش علت خودش نیز شده است. یعنی تقدم شیء علی نفسه و گفتیم که این امر باطل است.

پس ابن سینا با رد کردن این شقوق اثبات می کند که این رشته، علتی خارج از خودش داشته باشد که آن نیز حتما واجب تعالی است. ما همه ممکنات را داخل یک مجموعه جمع کردیم و چیزی که از این مجموعه بیرون مانده، واجب تعالی است. مثلاً در این دانشکده، هم مرد وجود دارد و هم زن. اگر همه مردان این دانشکده را داخل یک سالن بکنند، آن وقت می توان گفت که هر که در این دانشکده هست و در این سالن نیست، او حتما زن است.

والسلام.

ادامه ی سخن در بحث توحید واجب

تفاوت میان واجب الوجود بذاته و ممکن الوجود

بوعلی میان واجب الوجود بذاته و ممکن الوجود چه فرقی قائل است؟

امور سه دسته هستند:

الف) واجب الوجود،

ب) ممکن الوجود و

ج) ممتنع الوجود.

واجب الوجود، موجودی است که نمیتواند که نباشد، ممکن الوجود، موجودی است که می تواند موجود باشد و می تواند موجود نباشد. ممتنع الوجود نیز نمی تواند موجود باشد.

اما در باب واجب الوجود، ذکر این نکته لازم است که واجب الوجود، صرفاً فقط خدا نیست ما عادت کرده ایم که تا می گوئیم "موجودی که نمی تواند موجود نباشد"، ذهنمان سریع منتقل می شود به سوی خدا. اما این گزاره هم واجب الوجود است "سرخی حتما سرخ است".

پس باید این نکته را بیافزاییم که واجب الوجود و ممتنع الوجود، دو دسته هست: بنفسه و بغيره.

ابن سینا بر همین اساس گفته که باید واجب بذاته و واجب بغيره و ممتنع بذاته و بغيره را حتما مدنظر قرار دهیم.

خدا موجود است و معلولی که علتش تامه هست نیز موجود است، هر دو واجب الوجودند اما خدا، واجب بالذات است و آن معلول، واجب بالغير. حال شریک الباری و چیزی به نام B، که معلول A است، را در نظر بگیرید. شریک الباری محال است بوجود آید و در صورت فقدان A، نیز محال است B بوجود آید. هر دو ممتنع الوجودند اما امتناع اولی بذاته هست ولی امتناع دومی، بغيره.

اما در مورد ممکن الوجود نیز آیا می توان هم ممکن الوجود بذاته و هم ممکن الوجود بغیره داشت؟

بوعلی می گوید محال است که چیزی، یک شیء را ممکن الوجود کند. ما اگر بگوییم که Z ، الان ممکن الوجود بالغیر است، سوال می کنیم که Z ، قبلاً چه چیزی بوده که الان ممکن بالغیر شده است؟ او یا ممتنع بوده و یا واجب و یا ممکن الوجود بوده است.

محال است چیزی که نمی تواند نباشد، توسط یک چیز دیگر، تبدیل شود به موجودی که ممکن الوجود است. چون انقلاب در ذات پدید می آید. عین همین سخن در باب ممتنع الوجود بودن نیز تکرار می شود. زیرا چیزی که حتماً باید موجود باشد و چیزی که حتماً باید معدوم باشد، ضرورت وجود دارد و نیز ضرورت عدم دارد. اگر تبدیل به ممکن شود، انقلابی در ذاتش صورت پذیرفته است. اما اگر قبلاً ممکن الوجود بوده، و حالا توسط غیر ممکن الوجود شده، این یعنی تحصیل حاصل و عبث.

با این حرف ابن سینا، ما فقط ۵ قسم موجود در عالم داریم:

۱- واجب الوجود بالذات که در ادیان فقط یک مصداق دارد (خدا)،

۲- واجب الوجود بالغیر(همه موجوداتی که الان موجودند به این دلیل که علت تامه شان موجود است)،

۳- ممتنع بالذات (شریک الباری و اجتماع نقیضان و ...)،

۴- ممتنع بالغیر (چیزهایی که علت تامه شان حاضر نیست و معدوم اند) و

۵- ممکن الوجود که می تواند موجود باشد و می تواند موجود نباشد.

صفات واجب الوجود از دیدگاه فلاسفه

خدای دین و خدای فلسفه

صفات فلسفه برای خدا اثبات می کنند با صفاتی که ادیان برای خدا اثبات می کنند، فرق دارند. صفاتی که خدا در ادیان دارد، احساسات آدمی را برمی انگیزد مثل احساس ترس، مهر، علاقه و غیره. اما در صفاتی که فلاسفه به خدا می دهند، هیچ نوع احساساتی در انسان برانگیخته نمی شود. مثلاً در جهان اسلام، از صفت رحمن و رحیم صحبت می شود و احساس مهر در خودمان ادراک می کنیم. یا در قران آمده که خدا منتعم است و این صفت در انسان احساس ترس ایجاد می کند. اما فلاسفه می گویند، خدا علت العلل است اما این

صفت هیچ احساسی در آدم ایجاد نمی کند. رمزش این است که ادیان در خدا صفاتی را برمی شمارند که نمونه اش را در انسانها نیز می بینیم. از این نظر می توان گفت که خدای ادیان، انسان وار است Personal اما خدای فلاسفه انسانوار نیست.

صفات واجب الوجود از دیدگاه ابن سینا

از جمله صفاتی که ابن سینا در باب خدا در کتابهای عیون الحکمه و نجات بیان کرده است، به قرار زیر است:

۱- خدا، واجب الوجود بذاته است و واجب الوجود من جمیع الجهات است. یعنی هیچ حالت منتظره ای در او نیست.

۲- خدا غیرقابل انقسام است. یعنی خدا جزء ندارد و یکپارچه است و به لسان فلاسفه، امری است بسیط. خدا قابل انقسام به اجزاء نیست. جنس و فصل ندارد. جنس از نقطه اشتراک موجودات به دست می آید و نقطه افتراق آنها، فصل نامیده می شود اما خدا هیچ وجه اشتراکی با ما ندارد و با موجودات دیگر زیرا همه چیز غیر خدا ماهیت دارند ولی خدا ماهیت ندارد.

۳- خدا ضد ندارد. باید بدانیم که ضد غیر از مخالف است. ضد مربوط به اوصاف است و هر دو امر متضاد باید وجودی باشند و بتوانند در روی یک موضوع خاص بیابند ولی پی در پی که در یک زمان نمی توانند در یک موضوع واحد جمع شوند. اما باید نهایت بعد و دوری از هم را داشته باشند. خدا صفت نیست و جزو صفات نمی باشد.

۴- خدا، ندّم ندارد. در قرآن آمده که شما برای خدا انداد (جمع ند) قائل هستید. یعنی شریک. اما بعدها در کتابهای فلسفه، این معنا کنار رفت و واژه "مثل" به جایش نشست. باید بدانیم که "مثل" فلاسفه با "مثل" عرف فرق دارد. ما در عرف وقتی می بینیم چیزی شبیه یک چیز دیگر است، می گوییم این، مثل آن است. اما در فلسفه، "مثل" یعنی دو چیزی که در ماهیت اشتراک دارند. ما وقتی در فلسفه می بینیم که می گویند خدا مثل ندارد، منظورشان این است که خدا در ماهیت نوعیّه هیچ چیزی همتا ندارد.

۵- خدا دگرگونی پذیر نیست. همه چیز بغیر از خدا در حال تغییر و تحول است.^۵

^۵. علت مختصر بودن این جلسه، به این دلیل است که بقیه جلسه به پرسش و پاسخ های دانشجویان از استاد گذشته که برخی جوابها منقطع است و معلوم می شود در میان پاسخ ها، سوالاتی دیگر از جانب دانشجویان طرح می شده، لذا از تایپ سوال و جوابها خودداری شد.

بحث کل و جزء و نیازمندی کل به اجزاء

یک کل آیا قبل از بوجود آمدن نیازمند به اجزایش هست و یا بعد از آن؟ مثلاً آیا آب که ترکیبی است از هیدروژن و اکسیژن، قبل از بوجود آمدنش نیازمند به این دو است یا بعد از بوجود آمدنش؟

بررسی اشکال معروف در باب کل و نیازمندی آن به اجزاء

این سوال ناشی از یک شبهه بود که اگر بگوییم کل، قبل از فراهم آمدن و پیدایش، نیازمند به اجزایش هست، خواهیم گفت که نیاز فرع بر وجود است و تا یک چیزی بوجود نیامده باشد، نیازی اصلاً وجود نخواهد داشت. حال چگونه کل، قبل از بوجود آمدنش نیازمند به اجزایش است؟ مگر می شود که چیزی قبل از وجودش، نیازمند به چیزی باشد؟ یک شیء باید در ابتدا موجود بشود تا سپس نیازمند به چیزی بگردد.

و حالا می گویند که اگر بگویید کل بعد از موجود شدنش نیازمند به اجزایش هست، می گوییم که بعد از موجود شدنش جزئی در کار نیست که بخواهد کل به او نیازمند باشد بعد از بوجود آمدن، اصلاً جزئی در کار نیست.

قبل از بوجود آمدن کل، اجزاء وجود دارند و اما بعد از موجود شدن کل، کل موجود است و دیگر اجزائی در کار نیستند. یعنی قبل از موجود شدن کل، برآوردگان نیاز موجود هستند ولی خبری از نیازمند نیست مثلاً اگر تشنه ای وجود نداشته باشد، آب به چه درد می خورد؟ و بعد از موجود شدن کل، دیگر کل موجود است و خبری از برآوردگان نیاز نیست. مثلاً وقتی آب وجود داشته باشد، دیگر هیدروژن و اکسیژن به صورت مجزا وجود ندارند.

پاسخ ابن سینا از اشکال

در پاسخ باید دو نکته را مدنظر قرار داد:

اول) آیا واقعاً بعد از موجود شدن کل، اجزاء وجود ندارند یا آنکه اجزاء وجود دارند؟ باید بدانیم که اجزاء وجود دارند آن هم به صورت بالقوه موجودند. باید بگوییم که بعد از وجود، برخی کلهها وجود دارند که اجزاء آنها بالفعل وجود دارند و برخی کلها نیز وجود دارند که اجزاء بالقوه دارند و بالفعل ندارند. مثلاً خاک را با شکر مخلوط می کنید و کل بوجود می آید اما اجزاء آنها بالفعل موجودند اما در ترکیب های شیمیایی مثل ترکیب هیدروژن

و اکسیژن که کلّ به نام آب بوجود می آید، اجزاء به صورت بالقوه موجودند. چون اگر بخواهید این اجزاء را جدا کنید، آب کنار می رود و آن دو جزء پدیدار می شوند.

دوم) کل، قبل از موجود شدنش (یعنی وقتی که کلّ، هنوز بالقوه است)، نیازمند به اجزاء هست و کلّ، بعد از موجود شدنش، بالفعل نیازمند به اجزاء خودش (یعنی به اجزائی که بالقوه هستند) می باشد. منظور ما از قبل و بعد در اینجا، قبل و بعد زمانی است و گرنه در قبل و بعد وجودی، شکی نیست که علت -خواه تامه باشد و خواه ناقصه- مقدم است بر معلول.

ادامه ی سخن در باب صفات خدا

در جلسه قبل داشتیم صفات خدا را از دو کتاب عیون الحکمه صص ۷۲ و ۷۳ و کتاب نجات صص ۲۴۵ تا ۲۴۷ می گفتیم. بحث رسید به اینکه خدا تغییر ندارد.

صفت بعدی خدا، "عالم بودن" است. برخی فلاسفه در باب علم خدا سخنانی گفته اند که بعدها مورد حمله متکلمان قرار گرفته اند که ابن سینا نیز جزو همین فلاسفه است. ابن سینا و کسانی مثل او می گویند اشیائی که مورد علم خدا واقع می شوند، از دو حال خارج نیستند: یا تغییر در آنها راه دارد یا اینکه تغییری ندارند و ثابت اند.

۱- اشکال در علم خدا به امور جزئی و متغیر

کسانی مثل ابن سینا در اینجا به مشکلی برخورد کرده بودند و می گفتند اگر خدا به امور ثابت علم داشته باشد هیچ مشکلی نیست، ولی خدا به اشیاء متغیر چگونه می تواند علم بیابد؟ اگر چیزی ثابت باشد، وقتی به آن، علم می یابیم، چنانچه مطابق با واقع باشد، علم نیز ثابت است. خدا این علم را دارد و مشکلی هم نیست. ولی اگر خدا بخواهد به مادیاتی که در جهان طبیعت هستند و دائماً نیز در حال تغییر هستند، علم بیابد و علم نیز مطابق با واقع باشد، لازم می آید که با تغییر معلوم، علم نیز تغییر یابد!!! اگر علم خدا ثابت بماند ولی در عین حال معلوم در حال تغییر باشد، لازم می آید که علم خدا در یک لحظه مطابق با واقع باشد اما در بقیه مواقع مطابق با واقع نباشد زیرا معلوم دگرگون شده است. بعبارت دیگر مطابقت با واقع مقتضی این است که اگر معلوم تغییر پیدا کرد، علم نیز تغییر بیابد. از این رو افرادی مثل ابن سینا می گفتند که خدا نمی تواند به امور متغیر علم بیابد زیرا اگر علم خدا تغییر یابد، تغییر و تحول در خدا رسوخ پیدا می کند.

در مقابل ابن سینا، می گفتند که اگر سخن شماها را بپذیریم، در آن صورت لازم می آید که خدا به ما و مادیات و کارهایی که انسانها می کنند، علم نداشته باشد.

پاسخ ابن سینا از اشکال

ابن سینا در مقابل این حرف ها جواب می داد که خدا به امور متغیر علم دارد اما علی وجه کلی. خدا به قوانین کلی که همواره ثابت هستند، علم دارد. یعنی خدا به این آب و آن آب و ... علم ندارد اما به قوانین حاکم بر آنها علم دارد که این قوانین ثابت هستند.

اشکالات بر سخن ابن سینا

غزالی سه اشکال بر ابن سینا می گرفت که بموجب این سه اشکال، ابن سینا کافر تلقی می شد که یکی از این سه استدلال، همین استدلال بالایی ابن سیناست. غزالی می گفت که خدا به موجودات علی وجه کلی علم ندارد بلکه در قرآن آمده که خدا به جزئیات علم دارد "در قرآن آمده که هر ورقی که بر زمین می افتد خدا به آن علم دارد". این حرف ابن سینا با خیلی مباحث دچار تناقض می گردد مثلاً با بحث های مربوط به دعا و بدا.

فلاسفه مسلمان هیچگاه به بحث دعا نمی پرداختند چون رفتارهای زیادی پیش می آورد و فیلسوفانی که خیلی جسارت داشتند مثل ابن سینا، این ها هم فقط در حد یک پاراگراف کوتاه سخنانی می گفتند و رد می شدند. حتی ملاصدرا هم که کل جهان را عین تحرک و تغیر می داند نیز به این بحث ها در نیامیخته. او نیز مثل هراکلیت، کل جهان را همچون آتشی می دانست که یک لحظه آرامشی در آن نیست. در فلسفه های جدید نیز فلسفه پویشی چنین دیدگاهی ارائه می داد.

۲- کیفیت علم خدا

بحث بعدی این است که علم خدا آیا حصولی است یا حضوری؟

ابن سینا معتقد بود که علم خدا به ذات خودش حضوری و به دیگر اشیاء حصولی است. بعدها فلاسفه مسلمان معتقد شدند که علم حصولی در خدا راه ندارد. اگر حرف ابن سینا را بپذیریم، باید خدا را دارای ذهن تلقی بکنیم. اما فلاسفه دیگر، از اینکه خدا را دارای ذهن بیانگرند خیلی تحاشی دارند برخلاف فلاسفه غرب که به وجود ذهن در خدا معتقدند. اگر علم خدا به اغیار را از طریق علم حصولی بدانیم، باید قائل شویم به اینکه خدا از راه صور، به دیگران علم می یابد.

۳- جسم نبودن خدا

بحث دیگر: ابن سینا می گوید خدا جسم نیست. در کتب فلسفه این سخن را چنین می گویند که خدا مجرد از ماده و لواحق ماده است. طبعاً وقتی که خدا جسم نیست، جسمانی هم نیست. جسم نیست یعنی دارای طول و عرض و ضخامت نیست وقتی می گوییم خدا جسمانی نیست یعنی از صفات جسم هم نمی باشد مثلاً خدا رنگ نیست.

ادله فلسفه مبنی بر اینکه خدا جسم نیست:

اگر خدا جسم باشد، نیازمند به اجزاء خودش خواهد بود. این، با بی نیازی مطلق خدا در تضاد است. اگر خدا جسمانی باشد، دارای بُعد و اندازه و طول و عرض خواهد بود در این صورت یک جزء از جزء دیگر بی خبر خواهد بود و بی خبری با خدا ناسازگار است. اگر چیزی جسم یا جسمانی باشد، حتماً مکانمند است و نیازمند به مکان.

۴- برخی صفات دیگر خداوند

قدرت خدا

صفت دیگر: خدا قادر است.

وحدت خدا

صفت دیگر: خدا واحد است. اگر مثلاً دو تا خدا (خدای الف و خدای ب) وجود داشته باشند، یک تالی فاسد پیش می آید و آن اینکه لازم می آید خدای الف، خدای ب را محدود کند و خدای ب، خدای الف را محدود نماید. اما خدا بی نهایت است چیزی نمی تواند او را محدود نماید.

حق بودن خدا

خدا حق است. کلمه حق در عربی، یعنی ثابت. اما فلاسفه معنای دیگری مراد می کنند و مرادشان این است که خدا زوال پذیر و فسادپذیر نیست. اگر حق بودن را در نظر فلاسفه بشکافیم، دو صفت دیگر نمایان می شود یکی دگرگون ناپذیری و دیگری ابدی بودن خدا. ابدی به این معنا نیست که یک چیزی در طول زمان وجود داشته باشد اما وجودش کس دار باشد. بلکه ابدی یعنی چیزی که بی زمان است.

حیات خدا

خدا حی است. وقتی که ما حی بودن را به خودمان نسبت می دهیم، سه صفت یادمان می افتد: تغذیه و رشد و تولید مثل. ولی در باب خدا باید دید که حی بودن به چه معناست. وقتی می گوئیم الله هو الحی الذی لایموت، این حی بودن یعنی چه؟ برخی فلاسفه گفته اند، حی بودن یعنی علم و قدرت داشتن. برخی گفته اند یعنی خدا شاعر و مرید است. اما ابن سینا می گوید حی، یعنی لایفسد چیزی که فساد نمی پذیرد.

خیر محض بودن خدا

خدا خیر محض است. یکی از کسانی که خیلی وارد بحث خیر و شر شده ابن سیناست و من معتقدم که یکی از نقاط قوت ابن سینا به این است که به بحث خیر و شر توجه خاص داشته است و به کمال و نقص اشارات فراوان داشته است. حال باید ببینیم خیر و شر با کمال و نقص چه ارتباطی دارد؟ خیر همان کمال است و شر همان نقص یا عبارتی خیر، زائیده کمال است و شر زائیده نقص.

عاشق بودن و معشوق بودن خدا

خدا عاشق است و معشوق. لذیذ و ملتذ است. عرفا می گفتند خدا عاشق مخلوقاتش هست و انسانها نیز به خدا عشق می ورزند و خدا معشوق آنهاست. آنها تمثیلاتی در این باب می آوردند مثلاً خانه پر از ارزن را در نظر بگیرید، یکی از این ارزنها، عشقی است که پدر به فرزندش دارد و یکی از ارزن ها محبتی است که مادر به فرزندش دارد و مابقی ارزن ها عشقی است که خدا به بنده اش دارد.

اما ابن سینا و فارابی این دیدگاه عرفا را قبول نداشتند و می گفتند وقتی می گوئیم خدا عاشق است، یعنی اینکه خدا خودش را دوست دارد. خدا از آن جهت که دوست دارد، عاشق نامیده می شود و چون خود خداست که توسط خودش دوست داشته می شود، از این جهت، خدا معشوق نیز می باشد. از آنجایی که خدا جمال مطلق است، به همین خاطر عاشق مطلق است.

فلاسفه می گفتند شما زمانی که از جمال کسی بی خبر باشید، خبری از عشق نمی یابید. بعبارت دیگر عشق در دو جا بوجود نمی آید، یکی هنگامی که آن فرد، زیبایی نداشته باشد و دوم زمانی که آن فرد، زیبایی دارد اما شما از آن بی خبرید. در مورد خدا می گفتند که نمی شود گفت که خدا زیبایی ندارد زیرا همه زیبایی ها همه از اوست و ثانیاً در مورد خدا بسیار بی معناست که بگوئیم خدا جمال دارد اما از آن بی خبر است. پس خدا نمی تواند عاشق خودش نباشد و چون چنین است، پس خدا معشوق می باشد.

آیا زیبایی امری است ذهنی subjective یا امری است بیرونی objective؟ این عینی و ذهنی که در اینجاست، فرق می کند با عینی و ذهنی که در فلسفه گفته می شود. اگر چیزی به ذوق ها، سلیقه ها، پسندها و ناپسندهای ما وابسته باشد، امری است ذهنی. در غیر این صورت امری است عینی.

قدما می گفتند که زیبایی واقعاً در شیء وجود دارد و عبارت است از تناسب اجزاء نسبت به همدیگر و نسبت به کل.

والسلام.

ادامه ی سخن در بحث صفات الهی

صفت عنایت

یکی از اوصافی که فلاسفه ذکر می کنند و در متون دینی نیز نیامده، صفت عنایت است. در این تعریف توجه خاصی به وجود شرور می شود و بحث وجود شرور برای متکلمان و فلاسفه از اهمیت خاصی برخوردار است.

تعریف عنایت

ابن سینا در کتاب اشارات یک تعریف از عنایت به دست داده و در کتاب نجات نیز تعریف دیگر. در کتاب اشارات می گوید عنایت یعنی اینکه "خدا به همه هستی علم دارد و به آنچه در نظام هستی باید وجود داشته باشد تا نظام احسن تلقی گردد نیز علم دارد". مثلاً من در مورد فرزندم، اولاً باید بدانم وضعیت درسی او چگونه است و رابطه او با معلم هایش چگونه است و ... و ثانیاً باید یک علم دیگر داشته باشم تا بدانم او باید چه ویژگی هایی داشته باشد تا شاگرد نمونه باشد. اگر من چنین علمی داشته باشم، نزدیک به همان چیزی است که به آن، عنایت الهی می گویند. یعنی من از فرزندم و از وضع مطلوب او باخبرم. یعنی بدانم که او ریاضیات می خواند و در ریاضیات بسیار خوب است، که به این می گوئیم من از وضعیت فرزندم باخبرم و در ضمن، این وضعیت، یک وضعیت مطلوب برای فرزندم هست و نیز بدانم که ادبیات او بسیار ضعیف است که باز من علم به وضعیت او دارم و می دانم که این وضعیت، مطلوب او نیست. در کل من می دانم که فرزندم چه وضعیتی دارد و نیز می دانم که فرزندم باید چه وضعیتی داشته باشد تا وضعیتی مطلوب باشد.

وقتی گفته می شود خدا عنایت دارد، معنایش این است که خدا، هم از وضعیت موجود باخبر است - خواه این وضعیت کنونی، مطلوب باشد خواه نامطلوب - و نیز می داند که کدام وضعیت، وضعیت مطلوبی است - خواه وضعیت مطلوب موجود باشد خواه موجود نباشد. یعنی خدا هم به وجود سلامتی در جهان علم دارد و هم به وجود مرض در جهان علم دارد. در جهان کنونی، هم سلامتی وجود دارد و هم مرض و بیماری. سلامتی، یک وضعیت مطلوب است و مرض، یک وضعیت نامطلوب. در ضمن خدا وضعیت مطلوب و آرمانی جهان را نیز می داند که آن وضعیت آرمانی باید در جهان به چه شکل و چه نحوی باشد. او می داند که باید چه چیزهایی در جهان باشد تا جهان به نقطه آرمانی برسد و چون خدا این را می داند، در هر "آن"، جهان را به سوی آن وضعیت مطلوب ناموجود سوق می دهد. خدا می خواهد در جهان، نظام احسن برقرار باشد. به این مورد، عنایت الهی می گویند. وقتی می گوئیم این نظام، یک نظام احسن است، معنایش این است اگر کل عالم را نگاه کنیم، هیچ نظامی را زیباتر از آن نمی توانیم بیابیم. اما وقتی به پاره پاره های جهان نگاه می کنیم، می بینیم که برخی اجزاء مطلوب اند و برخی اجزاء نامطلوب.

مراد از احسن بودن بودن نظام آفرینش

کسانی که می‌گفتند این نظام، نظام احسن است، وقتی با وجود امراض، در جهان روبه‌رو می‌شدند، می‌گفتند این جهان، من حیث‌المجموع یک نظام احسن می‌باشد. مثلاً یک خانه را در تهران، زیباترین خانه تهران بدانید، این به آن معنا نیست که همه اجزایش زیبا باشد و ممکن است برخی اجزایش زیبا نباشد اما وقتی کل خانه را در نظر می‌گیرید، زیباترین خانه در تهران به حساب می‌آید.

اشکال به صفت عنایت و احسن بودن نظام آفرینش و نقد آن

حال می‌پرسیم آنهایی که این نظام را نظام احسن و بهترین نظام دانسته‌اند، مگر بر پشت بام عالم گام گذاشته‌اند که می‌گویند این نظام، بهترین نظام است؟ مگر آنها نظام‌های دیگر را نیز دیده‌اند و با این جهان سنجیده‌اند که می‌گویند نظام ما نظام احسن است؟

برتراند راسل که از مخالفان این سخن است و نظام احسن دانستن جهان را درست نمی‌داند، می‌پرسد ای کاش اینهایی که می‌گویند، نظام ما نظام احسن است، فرقه کلوکوس در امریکا را می‌دیدند که جز توحش و قتل و غارت و تجاوز چیزی نمی‌دانند. البته این اشکال راسل وارد نیست چون احسن دانستن نظام آفرینش به این است که کل عالم را بنگریم نه آنکه پاره ای از جهان را نگاه کنیم.

اگر تمام علل و حوادث عالم را مورد بررسی و سوال قرار دهید و مثلاً برسید که چرا آب در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید و چون و چراها را همینطور ادامه دهید و کنجکاویتان را ادامه دهید، بالاخره به جایی می‌رسید، دیگر هیچ دلیل ندارید که آن را بیان کنید مثلاً می‌رسید به اینکه چرا جهان سه بعدی است؟ و به این سوال، دیگر جوابی ندارید، در اینجا است که معتقدان به نظام احسن جهان، می‌گویند که اگر ماده سه بعدی نبود، جهان، بهترین جهان نمی‌شد. یعنی علت این واقعیت‌های بنیادین، احسن بودن نظام است.

بنابراین ابن‌سینا می‌گوید که خدا به وضع موجود و به وضع مطلوب علم دارد. خدا جهان را بگونه‌ای آفریده که وضع موجودش با وضع مطلوبش یکی است ولی اگر به جزئیاتش بنگریم، گاهی وضع مطلوب ندارد. پس اگر کل عالم را نگاه کنیم، وضع موجود و وضع مطلوب یکی هستند اما اگر به اجزاء نگاه کنیم، وضع موجود و وضع مطلوب از هم فاصله دارند.

ابن‌سینا در کتاب نجات عنایت را اینگونه تعریف می‌کند که "خدا از وضع موجود، راضی است" و این، مانند رئیسی است که از وضعیت اداره اش راضی است چون اگر راضی نباشد، تمام انتقادات متوجه خودش خواهد شد.

ربط بحث شرور به بحث عنایت

اگر خدا از وضع جهان راضی است، وجود شرور چگونه توجیه می‌شود؟ در اینجا است که بحث عنایت با وجود شرور مواجه می‌شوند. شر برای فلاسفه، به آن میزانی که برای متکلمان مهم است، مهم نیست. البته در کلام اسلامی به شر کمتر پرداخته شده اما در کلام غرب مباحث بسیار مفصل در غالب بحث تئودسیسه (مشیت الهی) طرح شده که کیفیت ارتباط شرور با صفات

الهی را بررسی می‌کنند. یکی از بهترین متفکرانی که در این باب بحث کرده، لایب‌نیس است که بحث تئودیهسه را محل توجه فرار داده و درصدد برآمده که ببیند چگونه خدایی که عالم است به جهان، اجازه وقوع شرور را داده است. ابن سینا نیز باید وجود شرور را به نحوی توجیه کند و ما به آن می‌پردازیم.

سخن ابن سینا در بحث شرور

از میان متفکران مسلمان، ابن سینا بیش از همه به بحث شرور پرداخته بویژه در کتاب شفا. او می‌گوید شر چند وجه دارد:

تقسیم بندی شرور

تقسیم اول

۱- شروری که نقیض حالت مطلوب‌اند مثل جهل. ما علم را خیر و جهل را شر می‌دانیم. ما قدرت را خیر و لا قدرت را شر می‌دانیم. این قسم از شرور را امور عدمی می‌دانیم. نقیض یک امر موجود مطلوب، یک امر عدمی نامطلوب است. چون امری است عدمی، به آن عدمی می‌گوییم و چون نامطلوب است، شر می‌گوییم.

۲- امور وجودی ای که مستحق کمال را از دریافت کمال باز می‌دارند. مانند الم و دردی که انسان در خودش حس می‌کند. درد و رنج اموری وجودی هستند اما با اینهمه شر هستند. شاید کسی بگوید غم و اندوه بخاطر از دست دادن کسی یا چیزی بر انسان عارض می‌شود، پس غم نیز امری است عدمی. ولی این سخن درست نیست و ابن سینا می‌گوید همه شرور عدمی نیستند بلکه غم و اندوه بخاطر از دست دادن چیزهایی عارض می‌شوند که انسان به آنها علم داشته است. مثلاً کسی که فرزندش کشته شده ولی از کشته شدن فرزندش خبری ندارد، از این امر غمگین نیست و ابر برای کسی که احتیاج به نور دارد، شر است ولی خود ابر امری است وجودی. در اینجا شر، امری است نسبی.

تقسیم دوم

ابن سینا یک تقسیم‌بندی دیگری نیز ارائه داده که شبیه این قسم بالایی است:

۱- شر بالذات (عدم) و

۲- شر بالعرض (امور وجودی که مستحق دریافت کمالات را از دریافت کمال باز می‌دارند).

شر بالذات، همان عدم است ولی نه عدم محض بلکه عدمی که برای موجود خاصی در نظر گرفته می‌شود. مثل عدم بینایی که برای حیوانات یک شر است. طبع انسان و حیوان، اقتضای بینایی دارد و وقتی که عدم بینایی بر انسان عارض می‌شود، شر محسوب می‌گردد. شر بالعرض، شری است که مستحق دریافت کمال را از نیل به کمال باز می‌دارد مثل سرما که موجب می‌شود میوه از رسیده شدن بازماند. سرما امری است وجودی اما شر است.

ابن سینا شرور بالعرض را نیز دو دسته می‌کند:

۱- شرووری که استعدادِ مستعد را از او می‌گیرند و

۲- شرووری که استعدادِ مستعد را از او نمی‌گیرند ولی از رسیدنِ شیء به کمالش جلوگیری می‌کنند.

مثلاً سایه کوههای مرتفع موجب می‌شوند که درخت نتواند به رشد کافی دست پیدا کند ولی استعداد این درخت سر جای خودش هست و باقی است. یعنی اگر شما این درخت را بردارید و ببرید در جای دیگر بکارید، آن درخت میوه می‌دهد. اما گاهی استعداد درخت از او گرفته می‌شود مثلاً اگر درخت را سرما بزند، آن درخت دیگر نمی‌تواند به رشد ادامه دهد ولو آن را به جای دیگری منتقل نمایید.

۳- اعمال بد، به اعمال بد نیز شر می‌گویند.

۴- خاستگاه‌های کارهای بد. دروغ گفتن کار بدی است اما گاهی از سر ترس است و گاهی کینه باعث دروغ می‌شود. اینها خاستگاه‌های کارهای بد هستند. گاهی از سر مهر و محبت دروغ می‌گوییم.

نکته

کینه با عقده فرق دارد. به عاطفه منفی، عقده complex نمی‌گویند بلکه اگر عاطفه منفی در خودش دو ویژگی را حفظ کند، تبدیل به عقده می‌شود. عاطفه منفی، مرکب باشد و یا آنکه جامعه جلوی بروز عاطفه منفی را بگیرد.

چرا به اخلاق، علم افعال گفته نمی‌شود؟ مگر اینگونه نیست که اخلاق از افعال آدمی بحث می‌کند؟ قدما می‌گفتند درست است که ما در علم اخلاق، از اعمال آدمیان سخن می‌گوییم، ولی تاکید ما بر این است که از طریق افعال خوب و بد، پلی به سوی شناخت خاستگاه‌های اعمال خوب و بد بزنیم. آن هنگام است که خاستگاه یک فعل، را خلق می‌گوییم.

(به یک معنا عشق صادق و کاذب دارد و به یک معنا عشق صادق و کاذب ندارد. وقتی که عاشق بالاخره به معشوق زیان برساند، عشق صادق نبوده است. مثلاً عشق بیش از حدی که پدر و مادر به فرزندشان دارند، موجب می‌شوند یک فرزند انسان غیر معمولی بشود. اما عشق صادق آن هنگامی است که عاشق به معشوق سود برساند. به معنای دیگر عشق کاذب مساوی است با لعشق و عدم عشق. پس عشق به خاطر آثارش می‌تواند کاذب یا صادق لحاظ شود. عشق کاذب را می‌توان به پول تقلبی تشبیه نمود)

۵- آلام و غم‌ها شرنند. الم، همان چیزی است که در خارج به آنها رنج گفته می‌شود. اما در زبان عربی بین الم و رنج تفاوتی نمی‌بینید (در لفظاً). در زبان فارسی، به آنهایی که جنبه جسمانی دارند، درد و به آنهایی که جنبه روحانی دارند، رنج می‌گویند ولی در عربی به هر دو الم گفته می‌شود. در عربی غم مساوی است با حزن. البته خوف را نیز داریم. اگر شما رنجی مربوط به گذشته دارید، می‌گوییم که شما غم دارید و اگر ناظر به آینده باشد، شما خوف دارید. چرا ابن سینا از خوف استفاده نکرده؟ برخی گفته‌اند که چون خوف، فقط یک نوع الم است و آن "رنج" است.

چیزی که کمال لایق خود را به دست نیاورد. مثلاً می‌توانستیم فیلسوف بشویم ولی نتوانیم فیلسوف شویم. در اینجا به دست نیاوردن چیزی که می‌توانستیم به دست آوریم، شر محسوب می‌شود. فرق این قسم با مورد اول در این است که در مورد اول شر، خودش امری است عدمی ولی در اینجا اینکه نتوانیم یک امر وجودی را بدست آوریم، این یک نوع شر است.

اشکال تقسیم بندی دوم

این تقسیم بندی ابن سینا دو اشکال عمده دارد:

اول) برخی اقسام در همدیگر تداخل می‌کنند.

دوم) ابن سینا فقط در مقام احصاء شرور برآمده است.