

الهیات فلسفی ابن‌سینا: تأثر از فارابی و تأثیر در فلسفه هنری گنتی

سهراب حقیقت*

چکیده

در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی - تطبیقی بیان می‌کنیم که ابن‌سینا در نظام مابعدالطبیعی خود پیشرو الهیات فلسفی می‌باشد. وی با تحلیل عقلی وجود بما هو وجود، وجود واجب‌الوجود را اثبات می‌کند. سپس با تأمل در وجود واجب‌الوجود به اثبات صفات واجب و از تحلیل صفات واجب به اثبات افعال واجب‌الوجود می‌پردازد. با تکیه بر چنین رویکردی ضمن اینکه می‌توان الگوی فکری ابن‌سینا را در حوزه الهیات فلسفی مطرح کرد، به منتقدان فلسفه ابن‌سینا که وی را متکلم پنداشته یا فلسفه وی را صرفاً در چارچوب فلسفه ارسطو قرار می‌دهند، پاسخ داد. در آخر بررسی می‌شود که ابن‌سینا در سیر فلسفی خویش برای ارائه راه جدید در الهیات یعنی الهیات فلسفی تا چه اندازه مدیون فارابی است؟ و تا چه حدی در آرای خداشناختی هنری گنتی - فیلسوف مسیحی قرن سیزدهم - تأثیر گذاشته است؟

واژگان کلیدی

وجود، واجب‌الوجود، الهیات فلسفی، ابن‌سینا، فارابی، هنری گنتی.

ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۸

*. استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۴

طرح مسئله

باور به وجود خداوند و تلاش در اقامه برهان بر اثبات وجود خدا، به دیرینگی و استواری تاریخ فلسفه و ادیان مطرح است. از جمله این براهین، برهان وجودی است که در جهان مسیحیت و اسلام ارائه شده است. سرآغاز این برهان در جهان مسیحیت، سنت آنسلم، فیلسوف قرن یازدهم میلادی، می‌باشد که با جرح و تعدیل‌هایی توسط دکارت و لایب نیتس و... پذیرفته شده و از سوی توماس آکوئیناس و کانت و... مورد نقد قرار گرفته است. اما در جهان اسلام می‌توان منشأ این برهان را در آثار فارابی یافت که تا زمان علامه طباطبایی با تقریرهایی متفاوتی پذیرفته شده است. در این میان، ابن سینا تحت‌تأثیر فارابی و در چارچوب نظام فلسفی خویش تلاش می‌کند تقریری از این برهان ارائه دهد که فی‌نفسه خود برهانی مستقل در اثبات وجود خداوند می‌باشد.

در نزد حکمای قدیم تمام علوم به دو دسته علوم نظری و عملی تقسیم می‌شد. علوم نظری خود شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات بود. همچنین به مرور زمان الهیات - که فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه یا متافیزیک نیز نامیده شده - به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم شد. در الهیات عام مسائل عام و کلی مربوط به موجود بما هو موجود، مثل وحدت و کثرت، حدوث و قدم، علت و معلول و امثال اینها و در الهیات خاص، که در واقع خداشناسی است، از ذات، صفات و افعال واجب الوجود بحث می‌کردند. یعنی خداشناسی بخشی از فلسفه بود و فلاسفه هرکدام بنابه دغدغه خویش برهان یا براهینی در اثبات واجب‌الوجود اقامه می‌کردند. مثل برهان حرکت و برهان علیت و ... (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۸ - ۷۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۰: ۶ / ۴۴ - ۴۲) همچنین متکلمان تحت‌تأثیر فلاسفه براهینی از جمله برهان حدوث و برهان نظم و ... (اسدآبادی، ۱۴۲۲: ۷۲ - ۵۳ و سبحانی، ۱۴۲۸: ۲۵ - ۲۱) در اثبات خداوند ارائه کرده‌اند. این براهین به برهان‌های جهان‌شناختی معروف هستند؛ چراکه از شناخت اوصاف موجودات عالم ماده از قبیل حرکت و حدوث و ... به اثبات وجود خداوند می‌رسیدند. البته ناگفته نماند که فلاسفه دین معاصر بین براهین جهان‌شناختی و غایت‌شناختی تمییز قائل شده و برهان مبتنی بر نظم را برهان غایت‌شناختی نامیده‌اند.^۱

به نظر می‌رسد در چارچوب فلسفه ارسطویی تنها برهانی فلسفی است که بر تحلیل عقلانی وجود بما هو وجود مبتنی باشد، بدون اینکه از ویژگی‌های مخلوقات استفاده کند؛ یعنی یک برهان پیشینی باشد نه برهان پسینی. لذا براهینی مثل حرکت و نظم و ... نمی‌توانند فلسفی باشند. توضیح اینکه موضوع فلسفه ارسطویی وجود بما هو وجود و مسائل آن بحث از عوارض ذاتیه وجود است. وجود بما هو وجود نه تنها اصل موضوع، بلکه به دلیل بدهت، اصل متعارف محسوب می‌شود. لذا وجودشناسی همان شناخت عوارض ذاتی وجود و اثبات مسائل فلسفی می‌باشد. از این رو اگر خداوند را به‌عنوان یکی از مسائل فلسفی مورد بحث قرار دهیم، باید آن را به‌عنوان یکی از عوارض ذاتیه وجود بدانیم. درحقیقت با معیار یادشده در فلسفه ارسطویی از تحلیل وجود (وجودشناسی) باید وجود خداوند اثبات شود و چنین برهانی، برهان فلسفی می‌باشد. این برهان غیر از برهانی است که در طول تاریخ فلسفه، به برهان وجوب و امکان و صدیقین در سنت مسلمانان و برهان وجودی در سنت غرب - هرچند با تقریرهای متفاوت - معروف شده است. (برای تمایز برهان مبتنی بر تحلیل وجود و برهان وجوب و امکان بنگرید به: حائری مازندرانی، بی‌تا: ۳ / ۳۹۱ - ۹۳؛ ۶۴۶ - ۴۸؛ badawi, 1972: 48 - 173؛ netton, 1994: 4 - 173) چراکه برهان وجوب و امکان نیاز به ابطال دور و تسلسل دارد؛ ولی برهان مبتنی بر تحلیل وجود بی‌نیاز از ابطال دور و تسلسل است. (حائری مازندرانی، بی‌تا: ۳ / ۳۹۱ - ۹۲) لذا برخی برهان دوم را برهان وجودی نامیده‌اند. (netton, 1999: 173) و شاید به‌همین خاطر است که شهید مطهری این برهان را بدیع و ابتکاری می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۷: ۶ / ۹۸۷) می‌توان گفت این برهان هرچند قوت خویش را از برهان وجوب و امکان گرفته، اما در عین حال خود برهانی مستقل در اثبات واجب است. یعنی وجود بما هو وجود گواهی بر وجود واجب است. این وجود نه مفهوم ذهنی است و نه امر فیزیکی خارجی؛ بلکه حقیقت

۱. در کتاب‌های فلسفه دین، براهین اثبات وجود خدا یا در سه بخش براهین جهان‌شناختی، غایت‌شناختی و وجودی (پلاتینگا، ۱۳۷۶: ۱۵۵ - ۱۳۸) یا در چهار قسم یعنی اقسام سه‌گانه مزبور به‌همراه برهان اخلاقی کانت (الستون، ۱۳۸۳: ۱۸ - ۱۷ و گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۹۸ - ۱۷۵ و پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۶۷ - ۱۶۲) یا در پنج بخش یعنی اقسام چهارگانه به‌علاوه برهان مبتنی بر معجزات (فرو، ۱۳۸۲: ۶۱۰ - ۶۰۴) و یا اقسام چهارگانه به‌همراه برهان مبتنی بر تجربه دینی (هیگ، ۱۳۸۷: ۲۰۰ - ۱۸۷) مطرح شده است. که تنها تقسیم‌بندی اول در سنت مسلمانان و کل فلسفه قرون وسطی ذکر شده است.

متافیزیکی و عقلی است که حاصل مواجهه عقل انسان با متعلقات خویش می‌باشد؛ امری که عقل در اثر فعالیت خویش آن را کشف می‌کند. در تفاوت براهین جهان‌شناختی با براهانی که مبتنی بر تحلیل وجود بما هو وجود^۱ است، همین بس که دسته اول نهایتاً یک وجود متعالی را اثبات می‌کنند، اما اینکه این وجود متعالی از چه حقیقتی برخوردار است، صرفاً در برهان متکی بر تحلیل وجود می‌توان به این سؤال پاسخ داد. این کار حتی در آثار ارسطو هم رخ نداده است. درست است که از نظر ارسطو موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود است، اما از نظر او مفهوم وجود نقطه شروعی نبود که بتوان از تحلیل آن به مراتب تشکیکی وجود (در جهان خارج) رسید. (Copleston, 1985: 468) یعنی اینکه بتوان از تحلیل مفهوم وجود به مجموعه موجودات مشکک، که در رأس آنها وجود واجب است، برسیم. این امر در فلسفه ارسطو امکان‌پذیر نمی‌باشد. کاری که ابن‌سینای پسارسطویی انجام می‌دهد. در این مقاله ادعا می‌شود که ابن‌سینا برای اولین بار به‌نحو نظام‌مند یک نظام فلسفی مبتنی بر وجود ایجاد کرد و در خداشناسی به‌عنوان بخشی از نظام فلسفی‌اش از تحلیل عقلانی وجود به اثبات وجود واجب و از تحلیل وجود واجب به اثبات صفات واجب و از تحلیل صفات به اثبات افعال واجب می‌رسد. چنین الهیاتی یک الهیات فلسفی وجودی (مبتنی بر وجود) نامیده می‌شود؛ چراکه نقطه عزیمت ابن‌سینا در اثبات واجب، وجود است که در مابعدالطبیعه خود آن را جزو مفاهیم اولی - بدیهی - مطرح کرده است. در این نوشتار تقریر نظر ابن‌سینا، تأثیرش از اسلاف خویش به‌ویژه فارابی و تأثیرش در اخلاف از جمله هنری گنتی از فلاسفه مسیحی قرن سیزده میلادی بررسی می‌شود.

الهیات فلسفی وجودی ابن‌سینا

در حوزه مباحث ناظر به دین و فلسفه اصطلاحاتی چون الهیات وحیانی / نقلی، الهیات طبیعی / عقلی، فلسفه دین و کلام فلسفی مطرح شده است. الهیات طبیعی طراحی مدل فکری در حوزه خداشناسی با تکیه بر عنصر طبیعی یعنی عقل و بدون استعانت از تعالیم وحیانی می‌باشد. طرف‌داران چنین نگاهی وجود خدا را قبول دارند؛ اما جهان طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود و از این رو هر نوع معجزه‌ای را (به عنوان فعل خارق‌العاده) رد می‌کنند. (تیسن، بی‌تا: ۸) این نوع الهیات در مقابل الهیات وحیانی که درصدد تشکیل مدل فکری خداشناختی با کمک گرفتن از آموزه‌های وحیانی است، بیان می‌شود. تبیین‌ها از جمله طرف‌داران چنین خداشناسی هستند. الهیات موردنظر ابن‌سینا نمی‌تواند جزو الهیات طبیعی باشد؛ چراکه خدای ابن‌سینا نه تنها غیرفعال، بلکه فعال مایشاء و دائم‌القیاض است. در کنار الهیات طبیعی و وحیانی، کلام فلسفی به‌عنوان شاخه‌ای از کلام که موضوع آن روشن کردن و بررسی مضامین فلسفی ایمان دینی می‌باشد مطرح است؛ (مک کواری، ۱۳۷۸: ۲۰) یعنی تلاش برای کشف مضامین فلسفی در مباحث کلامی متکلمان. ولی فلسفه دین شاخه‌ای از فلسفه است که به تأمل فلسفی در دین می‌پردازد. (همان) می‌توان با تمییز بین الهیات طبیعی، الهیات وحیانی، کلام فلسفی و فلسفه دین، الهیات ابن‌سینا را الهیات فلسفی وجودی بنامیم تا هم از الهیات طبیعی متمایز شود و هم شائبه متکلم بودن وی رفع شود.

اساساً فرق فیلسوف با متکلم بیشتر در نگاه ماتقدم (پیشینی) و متأخر (پسینی) است تا نگاه درون‌دینی. متکلم در اقامه

۱. تعمداً از استعمال اصطلاح «برهان وجودی» خودداری می‌کنم تا به نوعی هم از برهان وجودی آنسلم فاصله بگیرم و هم از انتقادات فلاسفه‌ای چون کانت. به‌نظر می‌رسد طی طریق ابن‌سینا در اثبات واجب با مشی آنسلم در اثبات خداوند، هم در مبدأ و هم در نهایت و مقصد متفاوت است. برهان وجودی آنسلم مبتنی بر مفهوم / تصور وجود است که کاملاً یک مفهوم ذهنی است. یعنی سیر از بزرگ‌ترین وجود متصور (وجودی که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد) به یک وجود عینی خارجی. (آنسلم، ۱۳۸۶: ۴۵) حال آنکه ابن‌سینا نه از وجود به‌عنوان مفهوم ذهنی که به‌مثابه یک حقیقت عقلی، که محصول کشف عقل از جهان خارج است، به اثبات واجب می‌پردازد. و از حیث مقصد نیز خدای آنسلم صرفاً یک خدای ما، بدون بیان ماهیتش است و حال آنکه خداوند ابن‌سینا واجب‌الوجودی است که علاوه بر وجود، صفات و افعال نیز در دل این اثبات مندرج می‌باشد. یعنی علاوه بر وجود واجب، ماهیت واجب نیز اثبات می‌شود. لذا انتقادات کانت بر برهان آنسلم از آن حیث که وی از مفهوم وجود به مصداق وجود گذر کرده، (استنتاج ضروری‌ترین وجود از مفهوم وجود) مطرح می‌باشد؛ به‌نحوی که نمی‌توان از مفهومی که صرفاً یک تصور محض (ایده عقل محض) است، به وجود حقیقت عینی یعنی خدا رسید. (کانت، ۱۳۶۲: ۸ / ۶۵۷) ولی اگر وجود را فراتر از یک مفهوم ذهنی یعنی یک حقیقت عقلی لحاظ کنیم این انتقادات وارد نمی‌شود. تمام اینها ریشه در این دارد که «وجود» در فلسفه ابن‌سینا سنخ خاصی دارد. یعنی نه فیزیکی است و نه مفهوم ذهنی، بلکه یک حقیقت معقول است.

براهین در اثبات وجود خداوند، در مقدمات استدلال خویش از تعالیم دین و آموزه‌های وحیانی استفاده نمی‌کند، بلکه این پیش‌فرض که «خدا وجود دارد» او را از فیلسوف که بدون هرگونه پیش‌فرضی به تحلیل عقلانی مسائل الهیاتی می‌پردازد، متمایز می‌کند. همین پیش‌فرض تحلیل متکلم را به سمت یک تحلیل مدافع‌گرایانه سوق می‌دهد. ضمن اینکه استدلال متکلم بر مقدمه یا مقدمات تجربی نیز مبتنی می‌باشد، برخلاف استدلال فلسفی که صرفاً از مقدمات عقلی استفاده می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۷: ۴ / ۶۴)

ابن‌سینا در آخرین فصل از نمط چهارم کتاب اشارات و تنبیهات^۱ که یکی از آخرین آثار او - و شاید آخرین تصنیف - است، می‌گوید: «بیان‌دیش که چگونه بیان و گفتار ما در اثبات اول (واجب‌الوجود) و توحید واجب و عاری بودن از عیب‌ها، به غیر از وجود (به چیز دیگر) نیاز ندارد». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶) با این سخن، ابن‌سینا می‌خواهد بگوید از آنجاکه موضوع فلسفه وجود بما هو وجود است و روش فلسفه تحلیل عقلانی^۲ پس کار فیلسوف وجودشناسی عقلی بوده و طراحی نظام فلسفی باید مبتنی بر وجود، با رویکرد تحلیل عقلی باشد. تأکید ابن‌سینا بر وجود تا جایی است که برخی وی را ارسطوگرایی وجودی نامیده‌اند (Doig, 1972: 169) که روش ساخت متافیزیکش مبتنی بر پژوهش در وجود است. (ibid: 53) همان‌طوری که مادام گواشن در مقاله «وحدت از نظر ابن‌سینا» او را «فیلسوف وجود» می‌نامد. (به نقل از نصر، ۱۳۶۱: ۱۶۱ - ۲) و حتی در بزرگداشت ابن‌سینا، مقاله‌ای تحت عنوان «فیلسوف وجود»، که مرادش ابن‌سینا بود، ارائه می‌دهد. (Goichone, 1956: 107 - 117) لذا وی را مؤسس فلسفه وجودی می‌داند که هم در جهان اسلام و هم در مغرب‌زمین از مسائل مربوط به وجود بحث می‌کند. (نصر، ۱۳۶۱: ۱۶۱) اساساً ابن‌سینا یک فیلسوف وجود است؛ به این معنی که پژوهش‌های فلسفی را مبتنی بر مباحث وجود نهاده و علم به هر شیء را عبارت از علم به وجود آن شیء می‌داند. (همو، ۱۳۵۹: ۲۹۹) و مطالعه وجود را در قلب فلسفه قرار می‌دهد. (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۳) فلسفه وجودی ابن‌سینا مبتنی بر شهود وجود است؛ به این معنی که در فرض انسان معلق در هوا آنچه انسان فارغ از همه چیز و جدا از تجربه حسی می‌یابد، وجود خویش است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۹۲؛ جواشون، ۱۹۵۰: ۲۲) مبتنی بر این شهود، مبدائیت مفهومی وجود در نظام تصورات و مبدائیت مصداقی وجود در اثبات موجودات، تبیین ارتباط بین واجب و ممکن با تکیه بر وجود، تحلیل آموزه کلامی خلقت با زبان فلسفی از طریق وجود و ... کارکردهای اصلی وجود در نظام فلسفی ابن‌سینا را ایفا می‌کند. از این رو است که ابن‌سینا را فیلسوف وجود می‌نامم.

نظام فلسفی مبتنی بر وجود را نمی‌توان نظام اصالت ماهیتی دانست؛ آن‌طوری که ژیلسون و هانری کربن می‌گویند. (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۶۸ - ۱۵۹؛ شایگان، ۱۳۷۳: ۱۹۲) ژیلسون که فلسفه توماس را تنها فلسفه وجودی می‌داند، (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۶۷۰ - ۷۱؛ همو، ۱۹۶۰: ۳۶۷ - ۸) وجودی بودن آن را مأخوذ از کتاب مقدس (سفر خروج، ۱۳ / ۳) می‌داند. آن هنگامی که حضرت موسی نام خداوند را می‌پرسد، می‌گوید: «من آنم که هستم». این فلسفه اگر هم وجودی باشد، در ذیل الهیات نقلی قرار می‌گیرد. درحالی‌که ابن‌سینا فلسفه وجودی خویش را نه از تعالیم وحیانی که از تحلیل عقلانی وجود - که ارمغان عقل است - به‌دست آورده است و لذا وی مستحق فیلسوف وجودی است و الهیات او در ذیل الهیات فلسفی قرار می‌گیرد.

ابن‌سینا تلاش می‌کند به‌عنوان یک فیلسوف از تحلیل عقلانی وجود، به وجود واجب‌الوجود و از تحلیل واجب‌الوجود به وجود صفات واجب‌الوجود و از تحلیل صفات، به افعال واجب‌الوجود برسد. اساساً لازمه علم‌العلل - که یکی از عناوین فلسفه ارسطویی است - چنین سیری است. سیر از علت‌شناسی به معلول‌شناسی نه بالعکس و نتیجه چنین علمی یقینی بودن آن است. ابن‌سینا مانند ارسطو دغدغه تبیین حرکت موجود در عالم را نداشت تا نهایتاً به محرک نامتحرک برسد؛ بلکه به‌عنوان متافیزیسین و اهل مابعدالطبیعه، دغدغه «وجود» داشت تا به واجب‌الوجود برسد.

۱. گفتنی است که ساختار بخش فلسفه کتاب اشارات با ساختار سایر آثار وی متفاوت است. در آثاری چون الهیات شفا و نجات، ابن‌سینا هم از امور عامه و هم از خداشناسی بحث می‌کند حال آنکه در کتاب اشارات صرفاً خداشناسی مورد بحث قرار می‌گیرد.
 ۲. منظور از تحلیل عقلانی در سنت فلسفی ابن‌سینا صرف تکیه بر تأملات نظری بی‌هیچ پایه نیست؛ بلکه منظور از تحلیل عقلانی آن اندیشه مبنای‌گرایانه است که تلاش می‌کند بر بنیاد مبادی تصویری و تصدیقی بدیهی، مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات نظری ایجاد کند تا از این طریق یک نظام فلسفی را طراحی بکند. نظامی که عقلانیت و یقین‌بخشی خود را از بدیهیات (اصول متعارف) و مفروضات (اصول موضوعه) اخذ می‌کند.

وجود واجب الوجود بالذات

ابن سینا با تحلیل عقلانی وجود بما هو وجود، هم نظام مفهومی خویش را تدوین می‌کند و هم موجودات خارجی را تبیین می‌کند. یعنی با تحلیل عقلانی وجود، به واجب به‌عنوان علت ممکنات دست می‌یابیم. به بیان دیگر وجود در نظام فلسفی ابن سینا هم مبدأ تصویری است و هم از جایگاه مبدئیت تصدیقی برخوردار است، که برای اثبات موجودات از جمله وجود واجب الوجود بر آن تکیه می‌کند. لذا ضروری است که در ابتدا این دو جایگاه یعنی مبدأ تصویری و مبدأ تصدیقی وجود در فلسفه ابن سینا مشخص شود.

وجود به‌عنوان مبدأ مفهومی (مبدئیت مفهومی)

در نزد ابن سینا، مفهوم وجود مبدأ هر شرح و تعریفی است که صرفاً تعریف اسمی (شرح الاسم) بر آن جاری است و بدون استعانت از مفهوم دیگر تصور می‌شود؛ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۶) یعنی تا وجود متصور نشود، هیچ مفهوم دیگری نمی‌تواند تصور و نهایتاً نمی‌تواند شناخته شود. لذا وجود، مبدأ تصویری تمام تصورات است. (همو، ۱۳۶۳: ۲۹) به بیان دیگر مفاهیمی مثل وجود، شیئیت و ضرورت برای وی نه یک مفهوم تجربی و پسینی، بلکه عقلی، اولی و پیشینی هستند که به ارتسام اولیه در ذهن نقش می‌بندند (همان: ۲۹) و در این ارتسام، به اشیاء اعرف از آنها نیاز نداریم. (همان) به نظر ابن سینا اولین امور در عمومیت (اعم المفاهیم) وجود و وحدت هستند (همان: ۱۵) و به دلیل این اعم بودن، سزاوارترین اشیائی هستند که می‌توانند به خودی خود یعنی بی‌واسطه (بدون نیاز به مفهوم قبلی دیگر) تصور شوند؛ چون مفاهیم عامی‌اند که بر تمام امور صدق کرده و حمل می‌شوند. (همان: ۳۰) لازمه سخنان ابن سینا، اقدم المفاهیم و اعم المفاهیم و اعرف المفاهیم بودن مفهوم وجود است. درحقیقت در نظام معرفتی ابن سینا با یک دستگاه عقلانی مواجه هستیم؛ به این صورت که مجموعه تصورات نظری به تصورات بدیهی، از جمله وجود و وحدت و ... منتهی شده و مجموعه تصدیقات نظری نیز به تصدیقات بدیهی، مثل امتناع اجتماع نقیضین ختم می‌شود. این بدیهیات یا اوائل / اولیات بدون اکتساب در ذهن حاصل می‌شوند؛ (بی‌نیاز از تجربه و تعلیم) اما اینکه از کجا و چگونه حاصل می‌شوند، نامعلوم است. (همو، ۱۳۹۱: ۴۶) به نظر ابن سینا، اوائل حاصل استقرا - تجربه - و شهادت است. (همان: ۳۰) مفاهیم اولی که طفل واجد آنها می‌شود، نه حاصل به‌کارگیری حواس؛ بلکه بدون قصد و بدون هیچ شعوری برای طفل حاصل می‌شود که سبب حصول آنها استعداد طفل است. (همان: ۳۲) تنها از طریق عقل می‌توان به مفاهیمی چون موجود، شیء، علت و ... و حتی حقائق نوعی مثل انسان که خارج از محسوساتند، دست یافت، نه از طریق وهم و خیال که مسبوق به ادراک حسی و محدود به محسوساتند؛ (همو، ۱۴۰۵: ۶۵) و لذا می‌توان این مفاهیم را مفاهیم عقلی نامید. بدین طریق ابن سینا نظام فلسفی خویش را برپایه مفاهیم عقلی مدون ساخته و از این نظام فلسفی در طرح خدانشناسی یا همان الهیات فلسفی استفاده کرده است. از این رو می‌توان گفت الهیات وی از آنجا که مبتنی بر مابعدالطبیعه وی و تأملات مابعدالطبیعی است، یک الهیات فلسفی می‌باشد.

مبدئیت وجود برای مصادیق خارجی از جمله واجب الوجود (مبدئیت مصادیقی)

در این بخش مشخص می‌شود که ابن سینا چگونه بر بنیاد تحلیل عقلانی وجود، موجودات خارجی از جمله واجب الوجود را اثبات می‌کند و حتی با تکیه بر وجود واجب، وجود غیر، اعم از صفات و افعال واجب را اثبات می‌کند. درحقیقت وجود عالم به‌عنوان فعل واجب الوجود، با تکیه بر وجود واجب اثبات می‌شود، نه اینکه وجود واجب با استعانت از وجود عالم اثبات شود. به عبارت دیگر در مدل فکری ابن سینا برای اثبات واجب از وجود مخلوق یا حتی ویژگی‌های آنها اعم از حدوث و حرکت استفاده نمی‌شود؛ بلکه وجود خدا شاهد بر وجود عالم است، نه اینکه وجود عالم شاهد برای اثبات وجود خدا قرار بگیرد.^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶) حتی از این هم فراتر رفته و معتقد است که بر وجود خداوند برهان (البته به معنی لمی) نداریم،

۱. متن اشارات: «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید. هنا حکم للصدیقین الذین یتشهدون به لاعلیه».

بلکه او (وجود واجب) برهان بر وجود تمام اشیاء است.^۱ (همو، ۱۳۶۴: ۳۵۴)

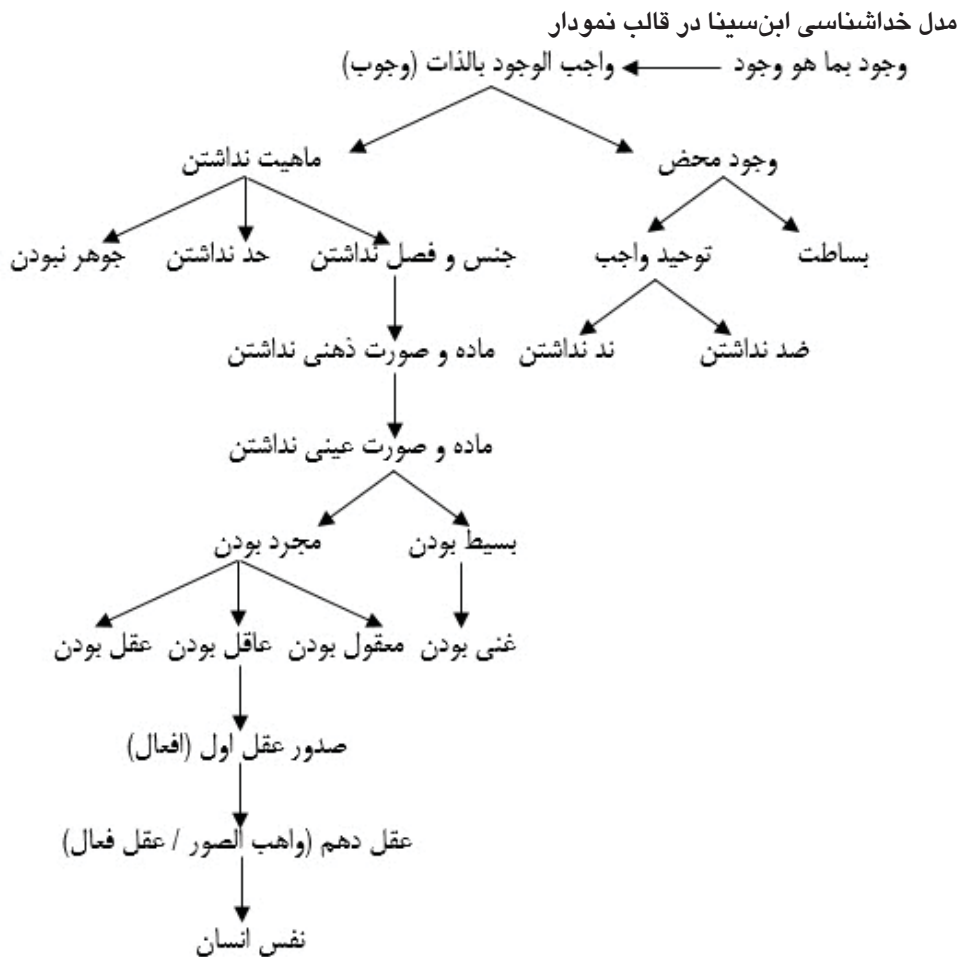
همان طوری که گفته شد وجودی که مبنای تفکر ابن سینا در نظام‌سازی مفهومی و مصداقی است، نه یک مفهوم صرف و نه حاصل تجربه؛ بلکه یک هویت متافیزیکی و حقیقت عقلانی دارد. این خصیصه برهان ابن سینا را از برهان وجودی مبتنی بر مفهوم وجود و همچنین سایر براهین جهان‌شناختی مبتنی بر حادثه تجربی جدا می‌کند.

ویژگی برهان

کاملاً واضح است که نقطه آغازین این استدلال تحلیل عقلانی وجود است و بر غیر توجهی ندارد. (همو، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶) لذا این سیر استدلالی «نه دلیل (برهان ان) است؛ چراکه بر افعال یا چیزی مانند حرکت موجودات مبتنی نیست و نه برهان محض (برهان لمی) چون واجب، علت و سببی ندارد؛ بلکه شبیه به برهان است. چراکه استدلال از حال وجود به حالی دیگر - که همان سیر از وجود به وجود است - می‌باشد». (همو، ۱۳۶۳: ۳۳) این برهان موقوت‌ترین و شریف‌ترین براهین است. (همان) چون یقین‌بخش‌ترین آنهاست. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۷ - ۶۶) درحقیقت نزد ابن سینا، واجب‌الوجود حقیقت بسیطی است که صرفاً از این طریق شناخته می‌شود. به نظر وی بساطت، صرفاً از طریق لوازم شناخته می‌شوند و نمی‌توان به کنه و حقیقت آنها پی برد. حقیقت اول (خداوند) را نیز به‌عنوان حقیقت بسیط، تنها از طریق لوازمش می‌شناسیم. یعنی در تحلیل «اول» نهایتاً به لازمی از لوازم مثل این گزاره که «وجودش واجب است» می‌رسیم و بدین طریق مفهوم واجب‌الوجود را به‌دست آورده و از این لازم به لازم دیگر مثل وحدانیت واجب پی می‌بریم. (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۷۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶؛ فارابی، ۱۳۷۱: ۴۱) این سیر از مفهوم اول به مفهوم واجب‌الوجود، بدون اکتساب بوده؛ بلکه یک معرفت اولی است. (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۷۳) تحلیل لوازم وجود در واجب‌الوجود بالذات و لوازم امکان در ممکنات، به استنتاج صفات آنها کمک می‌کند. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶)

درواقع تبیین ساختار وجودی این دو دسته از موجودات، ریشه در تحلیل لوازم آنها یعنی وجود و امکان دارد. به این صورت که واجب‌الوجود بالذات، وجود محض است و ممکنات، مرکب از وجود و ماهیت هستند. از تصور دقیق وجود محض در واجب‌الوجود می‌توان به تصدیق وحدانیت واجب رسید؛ چراکه محض بودن منافعی هر نوع تعدد و تکثر است. لذا ماهیت (بالمعنی الاخص) نیز که مثار کثرت است، از واجب سلب می‌شود. لازمه وحدانیت، ضدوند^۲ نداشتن است و لازمه ماهیت نداشتن، حد نداشتن و در نتیجه جنس و فصل نداشتن است. نهایتاً سلب ماده و صورت ذهنی و خارجی از واجب‌الوجود را شاهدیم که به مجرد واجب منتهی شده و لازمه مجرد، تعقل ذات می‌باشد و از تعقل ذات، عقل اول صادر می‌شود. یعنی عقل اول که فعل واجب‌الوجود است، از تحلیل و تأمل در صفات واجب، از جمله تعقل حاصل می‌شود؛ همان طوری که صفات از تأمل در واجب‌الوجود بالذات به‌دست می‌آید و خود واجب‌الوجود مبتنی بر تحلیل عقلی وجود است. بدین طریق می‌توان با تکیه بر فلسفه ابن سینا به‌ویژه با استعانت از روش وی در کتاب اشارات و تنبیهات، یک نوع نظام خداشناختی جامع که اعم از وجود، صفات و افعال واجب باشد، ارائه داد که به نظر می‌رسد در نوع خود و در زمان خویش بدیلی نداشته است.

۱. فقد وضع ان الاول ... لا برهان علیه بل هو برهان علی کل شیء.



ابن سینا و فارابی

فارابی در آثار متعدد خویش با تکیه بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، واجب را اثبات کرده که از این حیث تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر ابن سینا داشته است. (فارابی، ۱۹۳۰: ۵ - ۳؛ همو، ۱۸۹۰: ۵۷؛ مقایسه شود با: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۸) اما فارابی در کتاب فصوص الحکم^۱ عبارتی دارد که وجود واجب را با تمایز قائل شدن بین عالم وجود و عالم خلق اثبات می‌کند. برهان وجودی ابن سینا و اساساً الهیات فلسفی وی بی‌تأثیر از آرای فارابی به‌ویژه آرای مطرح‌شده در کتاب فصوص الحکم نیست. فارابی در فص ۱۷ بیانی دارد که به دلیل اهمیتش عین عبارت را می‌آوریم:

لك ان تَلَحَّظَ عَالَمَ الخَلْقِ فَتَرَى فِيهِ اِمَارَاتِ الصَّنْعَةِ؛ و لك ان تُعْرِضَ عَنْهُ وَ تَلَحَّظَ عَالَمَ الوجودِ المَحْضِ وَ تَعْلَمَ اَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ وِجودِ بالذاتِ وَ تَعْلَمُ كَيْفَ يَنْبَغِي عَلَيْهِ وِجودُ بالذاتِ. فانِ اعْتَبَرْتَ عَالَمَ الخَلْقِ فانتِ صَاعِدٌ و انِ اعْتَبَرْتَ عَالَمَ الوجودِ المَحْضِ فانتِ نازلٌ. تَعْرِفُ بالنزولِ انَّ لَيْسَ هَذَا ذَاكٌ وَ تَعْرِفُ بالصعودِ انَّ هَذَا هَذَا. «سُرِّيهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمُ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (فصلت / ۵۳)

۱. گفتنی است که در انتساب یا عدم انتساب این کتاب به فارابی مقالاتی از خلیل جر و پینس نوشته شده است که در مقدمه شرح استرآبادی آمده است. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۵۸ - ۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۱ - ۱۱)

تو راست که عالم خلق را لحاظ کنی و در آن نشانه‌های صنع را بنگری و تو راست که از آن روی برتایی و عالم وجود محض را لحاظ کنی و بدانی که ناگزیر باید وجودی بالذات باشد و بدانی که چگونه وجود بالذات سزاوار اوست. پس اگر عالم خلق را اعتبار کردی، صاعدی و اگر عالم وجود محض را اعتبار کردی، نازل. به نزول می‌شناسی که این آن نیست و به صعود می‌شناسی که این، این است. «به‌زودی نشانه‌های خود را در افق‌های گوناگون [و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۸۹)

نکات زیر در بیان فارابی مطرح شده است:

۱. در متن فوق، فارابی دقیقاً بین براهین جهان‌شناختی و برهان وجودی تمایز قائل شده است.
۲. از وجود به عالم تعبیر و به‌همین جهت بین عالم خلق و عالم وجود، به‌عنوان مبدئی برای تحلیل‌های فلسفی، تفکیک کرده است.
۳. با تأمل در عالم خلق، می‌توان وجود خالق را اثبات کرد. (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۰ - ۸۹؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۲۹؛ الهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۲۶ - ۲۵) متکلم و طبیعی‌دان از این راه، وجود خدا را اثبات می‌کنند. (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۰ - ۸۹) در این روش انسان در قوس صعود قرار گرفته (الهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۲۶) و از آیات آفاقی و انفسی، به‌سوی صانع سیر می‌کند. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۲) درحقیقت از نقصان به‌سوی کمال حرکت می‌کند. (همان) این برهان، برهان آن است که از معرفت خلق به معرفت حق پی می‌بریم. (الهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۲۶) اما نتیجه‌اش شناخت ممکنات باطل است. (همان) شاید به این خاطر، فارابی نتیجه این نوع تأمل را شناخت باطل می‌داند. چراکه در درون خود نوعی انسان‌انگاری خدا را واجد است. این برهان از حیث معرفت‌شناختی مبتنی بر معتبر بودن حس و تجربه می‌باشد.
۴. در لحاظ عالم وجود، نظر در وجود محض است که طریقه حکما الهی است. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۲) این طریق نزد عقل برخلاف اولی که اعرف عند الحس است شناخته شده‌تر به حساب می‌آید. (همان: ۲۳۲) اعتبار موجود بما هو موجود و نظر در احوالش می‌باشد. (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۰) به‌عبارت‌دیگر وجود در این مقام عنوان وجود و موجود است که از آن بر وجود ذات استدلال می‌کنند. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۲۹) از وجود به عالم تعبیر نمود؛ زیرا از تأمل در آن، صانع فهمیده می‌شود. همان‌طوری که از تأمل در آیات می‌توان به صانع پی برد. (همان: ۳۲۰؛ حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۰) از تحلیل وجود به واجب بالذات می‌رسیم. (همان: ۹۲) یعنی حقیقتی هست که مفهوم وجود از نفس ذات آن بی هیچ حیثیتی منتزع می‌شود. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۲۹) انسان می‌داند که هر وجودی به وجود بالذات منتهی می‌شود، سیر از واجب به صفاتش و از صفاتش به افعالش است. (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۵۸: ۲۲۹) خداوند موجودی است که بر همه موجودات شاهد است، (همان) و وجود تمام همه اشیاء از آن فهمیده می‌شود؛ (همان) که حقیقت‌بخش و اثبات‌کننده هر شیئی است. (همان) برخی این وجود محض را همان حق دانسته که از شناخت آن می‌توان به ظهورات اوصاف و شئون تجلیات رسید. (الهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۲۵) و این به‌منزله برهان لم است. (همان) هرچند لم نیست، اما اشرف است. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۲۹) استدلال از وجه بر کنه است. (همان) این طریق قوس نزول است. (الهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۲۶) یعنی نزول از علو واجب به سفلی ممکن (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۱) و سیر از اشرف به اخس و تام به سوی ناقص. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۰) به‌نحوی که به‌واسطه معرفت و مشاهده حق، در همه موجودات عالم سیر کنیم ... و وجود اشیاء را همه از حق و تجلی حق می‌بینیم. (الهی قمشه‌ای، بی‌تا: ۲۵) مقام عین‌الیقین است. (همان) این برهان به لحاظ معرفت‌شناختی مبتنی بر عقل و اعتبار آن می‌باشد؛ برخی این دو مرتبه یعنی عالم خلق و عالم وجود را به ازای دو مرتبه استدلال و مرتبه شهود و عرفان قرار داده‌اند؛ به‌طوری که مرتبه اول مرتبه‌ای است که حق به‌وسیله اشیاء دیده می‌شود و مرتبه دوم اشیاء به‌وسیله حق دیده می‌شود. (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۲) که اولی درجه علمی راسخین و دومی درجه صدیقین عارف می‌باشد. (همان)
۵. «هذا» یعنی فقط باطل را می‌شناسی، حق را نمی‌شناسی و اساساً فرق این دو (حق و باطل) را نمی‌دانی؛ (همان: ۹۱) عالم خلق عالم خلق است و دال بر خالق، و غیراین صحیح نیست. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۲) شاید بتوان گفت منظور از «هذا» در سیر از ممکن به واجب، انسان‌انگاری واجب‌الوجود است. یعنی از آنجاکه مبدأ برهان وجود ممکنات است، وجود،

صفات و افعال واجب‌الوجود را شبیه وجود، صفات و افعال ممکنات لحاظ می‌کنیم؛ هرچند به نحو اشرف و اکمل باشد. همان طوری که در توضیح «لیس هذا ذاک» به نحوی نفی انسان‌انگاری واجب‌الوجود را از زبان شارحان شاهدیم.

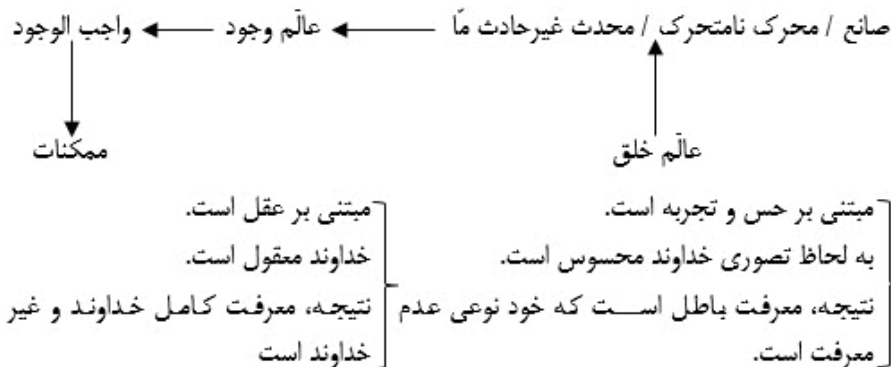
ع. لیس هذا ذاک: ممکن که باطل‌الذات است، همان واجب که حق است، نیست؛ چراکه اولی مرکب از وجود و ماهیت است، ولی دومی وجود محض است. (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۱) حق و باطل را می‌شناسی که اولی حق است و دومی باطل و تمیز این دو. (همان) «هذا» به اعتبار قرب لفظی وجود بالذات است. و «ذاک» حکایت از عالم خلق است؛ یعنی ذات واجب بری از صفات ممکنات است. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۲)

«اولم یکف بریک انه علی کل شیء شهید»: استدلال از واجب بر واجب است. (همان: ۲۳۳) منظور از «شهید» همان عالم بودن و شاهد بودن نسبت به تمام اشیاء است. شهید همان حضرت است (همان) یعنی خداوند شاهد بر وجود عالم است، نه اینکه عالم را به‌عنوان شاهد بر وجود خداوند بگیریم.

حق‌شناسی و تمیز آن از باطل درگرو سیر نزولی است. یعنی دستیابی به حقیقت، در پرتو تحلیل عقلانی وجود است و نتیجه ممکن‌شناسی و سیر صعودی، چیزی جز عدم شناخت حق و رو به باطل آوردن نیست. یعنی هیچ معرفتی^۱ برای انسان، تا زمانی که در قید ممکنات است، حاصل نخواهد شد. به همین دلیل است که تصریح می‌کند «اذا عرفتْ اَوْلَا الحَقِّ عرفتْ الحَقِّ و عرفتْ ما لیس بحَقِّ، و ان عرفت الباطل عرفت الباطل و لم تَعْرِف الحَقَّ». (فارابی، ۱۳۸۱: ۵۸) یعنی اگر ابتدا حق را بشناسیم درحقیقت هم حق و هم غیرحق را شناخته‌ایم. و با شناخت حق که همان ذات احدیت است، همه موجودات شناخته می‌شوند؛ چون همه موجودات پس از آن به لیم را می‌توان شناخت. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۴) هم وجود محض شناخته می‌شود و هم ممکنات که وجود محض نبوده (بلکه مرکب از وجود و ماهیت هستند) شناخته می‌شوند. (حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۳) این روش لازمه نظر و تأمل در وجود است. و مبتنی بر این قاعده که علم به علت، مستلزم علم به وجود و ماهیت معلول است. اما اگر اول باطل (ممکنات) را بشناسیم، صرفاً باطل شناخته شده و حق شناخته نشده است. یعنی خدایی که از این طریق شناخته شده است، شبیه همین ممکنات باطل بوده و به‌همین دلیل تفکر در باطل صرف باطل را نتیجه می‌دهد. این نوع نگاه نیز ناشی از مبدأ قرار دادن ممکنات برای اثبات واجب است. این تحلیل نهایتاً می‌تواند صرفاً وجود واجب‌مآبی را اثبات کند، بدون اینکه معرفتی از نحوه وجود واجب برای ما ارائه دهد. (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۳۴؛ حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۹۴) چراکه علم به معلول مستلزم علم به وجود علت است؛ منتها چون مبدأ این سیر، وجود ممکن و ویژگی‌های آنهاست وجود واجب نیز شبیه همین وجود ممکنات خواهد بود.

می‌توان عبارات فارابی را به‌طور خلاصه در دو نمودار زیر مشاهده کرد و راهگشایی نوین فارابی در حوزه خدانشناسی را به وضوح درک کرد که بعداً توسط شارحان وی و همچنین ابن سینا به‌طور جامع پرورش پیدا می‌کند.

دو مدل خدانشناسی از نظر فارابی در قالب نمودار



۱. اینکه معرفت را مطلق به‌کار بردم و آن را به قید حق (معرفت حق) مقید نساختم، به‌این دلیل است که معرفت باور صادق موجه است. لذا هر معرفتی درواقع معرفت حق و صادق است.

مقایسه ابن سینا و فارابی

نقش فارابی در برهان، تأسیسی است؛ یعنی وی با تفکیک عالم خلق و عالم وجود و در نتیجه با تأمل عقلانی در وجود بما هو وجود توانست واجب‌الوجود را به‌عنوان وجود محض اثبات کند. به‌نظر می‌رسد از این حیث، فارابی نه‌مدیون پیشینه یونانی، که با ابتنا بر حرکت متحرکات ممکن، محرک نامتحرک را اثبات می‌کردند، و نه رهین پیشینه یونانی‌مآب و نه تحت‌تأثیر پیشینه متکلمان اسلامی، که از طریق حدوث مخلوقات، محدث غیرحادث را اثبات می‌کردند؛ بلکه با تکیه بر ابتکار بدیع خود توانست چنین مسیری را نشان دهد. ولی نقش ابن سینا از یک طرف تکمیلی و از طرف دیگر تأسیسی است. تکمیلی به این صورت که ابن سینا با تأسی به مشی فارابی این برهان را به‌عنوان برهان صدیقین در اثبات واجب‌الوجود مطرح می‌کند، ولی از حیث ادامه آن برهان و تعمیم آن به صفات و افعال واجب می‌توان گفت در نوع خود مؤسس می‌باشد. لذا می‌توان وی را مؤسس خدائشناسی / الهیات فلسفی وجودی به‌معنای جامع آن، یعنی ارائه‌دهنده مدلی که هم وجود واجب، هم صفات واجب و هم افعال واجب را در پرتو تحلیل عقلانی وجود بما هو وجود اثبات می‌کند، دانست. البته ابن سینا علاوه بر کمک گرفتن از فارابی، با استعانت از تحلیل عقلی که درباره مفاهیم عامه انجام داد، توانست این نوع نظام الهیاتی را پردازش کند. ناگفته نماند بدون راهگشایی فارابی، شاید هیچ‌گاه چنین مدلی تحقق نمی‌یافت.

ابن سینا و هنری گنتی^۱

بدون اغراق تأثیر ابن سینا در فلسفه قرون وسطای مسیحی تا جایی است که نمی‌توان بدون ابن سینا، آن فلسفه را به‌درستی فهمید. لذا در این بخش تأثیر ابن سینا از حیث خدائشناسی در هنری مورد بررسی قرار می‌گیرد. هنری اهل گنت، متولد ۱۲۱۷ میلادی و متوفی ۲۹ ژانویه ۱۲۹۳ میلادی می‌باشد. تا سال ۱۲۷۷ در براگ و تا سال ۱۲۷۹ در تورنه، شماس (خادم کلیسا) بود و کمی بعد از مرگ توماس آکوئیناس، از سال ۱۲۷۶ تا ۱۲۹۲ استاد الهیات دانشگاه پاریس بود. (wielockx, 2006: 296) تأثیر وی در فلسفه قرون وسطی تا حدی است که بدون در اختیار داشتن آثار وی، به سختی بتوان فلسفه دانس اسکوتوس را فهمید. (Gilson, 1955: 447) وی درحقیقت فرزند زمانه خویش بود. چراکه در این زمان در دو دانشکده ادبیات و دانشکده الهیات دانشگاه پاریس نزاع بر این بود که آیا فلسفه ارسطویی قابل جمع با اندیشه مسیحی می‌باشد یا نه؟ هنری با ارائه مسائل عام بحث شده^۲ از عید پاک ۱۲۷۶ تا عید پاک ۱۲۹۲ سرآمد الهی‌دانانی در دانشگاه پاریس می‌شود که در مقابل فلسفه ارسطویی از فلسفه آگوستینی دفاع می‌کردند. درحقیقت در دوران زندگی هنری دو جهان‌بینی فلسفی ارسطویی و آگوستینی مطرح بود. وی که به‌لحاظ زمانی بین توماس و دانس اسکوتوس قرار داشت، به‌لحاظ فلسفی آگوستینی محسوب می‌شود؛ (ibid) البته همان‌طوری که می‌آید، وی در حوزه خدائشناسی به‌ویژه براهین اثبات خداوند، براهین آگوستینی را ناکافی می‌داند.

هنری دو کتاب معروف دارد: جامع مسائل معمول^۳ و مسائل عام^۴ (فلسفی و کلامی). در کتاب جامع، در مسئله پنجم از مقاله بیست و دوم و مسئله سوم از مقاله بیست و پنجم، به‌ترتیب به طرح برهان جدید در اثبات وجود خداوند^۵ و دفاع از آن برهان جدید^۶ پرداخته است. (Pegis, 1968: 1) هنری در مسئله پنجم از مقاله بیست و دوم نه‌تنها برهان ارسطویی (معروف به برهان حرکت) که برهان‌های آگوستینی (برهان مبتنی بر زیبایی متعالی در کتاب دین حقیقی و برهان مبتنی بر حکمت متعالی در رساله‌ای درباره اختیار) را در اثبات خداوند ناکافی می‌داند. (Pegis, 1969: 1) البته معتقد است این براهین معتبر هستند، ولی از آنجا که مبتنی بر تحلیل ویژگی‌های محسوسات^۷ هستند، نمی‌توانند بی‌همتایی / وحدانیت خداوند را اثبات کنند و مستلزم انسان‌انگاری خداوند هستند. یعنی این براهین پسینی^۸ هستند و برهانی که به‌نحو شایسته می‌تواند

1. Henry of Ghent.
2. Quodlibetal disputations.
3. Summa Quaestiones Ordinariae.
4. Quodlibeta.
5. via universalium propositionum intelligibilium.
6. Dicamus secundum avicennam et veritatem.
7. Ex testificatione sensibilium.
8. posterori.

وجود خداوند را اثبات کند، برهان پیشینی^۱ است که مبتنی بر تحلیل امور عامه/مفاهیم کلی^۲ است. (ibid) هنری فرق فیلسوف با طبیعی‌دان را در این نکته مطرح می‌کند. طبیعی‌دان با اشیای منفرد شروع کرده و از راه انتزاع به مفهوم کلی شیء محسوس دست می‌یابد؛ ولی عالم مابعدالطبیعه با مفهوم وجود شروع می‌کند و به کشف ذات معقولی که بالقوه در آن نهفته است، می‌پردازد. (copleston, 1985: 2 / 467) البته مفهوم وجود برای هنری مفهومی صرفاً ذهنی مثل «کوه طلا» نیست؛ بلکه مفهومی مابعدالطبیعی است که از یک نوع فعلیتی برخوردار است. (ibid)

به نظر هنری گنتی، البته تحت تأثیر ابن سینا، مفاهیمی مثل وجود، شیئیت و ضرورت جزء مفاهیم اولی هستند. به نحوی که این مفاهیم سه‌گانه بی‌واسطه و بدون استفاده از مفهوم اقدم و اعراف در ذهن نقش بسته است. (Ibid: 466) این مفاهیم نه فطری‌اند و نه محصول تجربه حسی؛ بلکه به همراه تجربه اشیاء محسوس ادراک می‌شوند، حتی اگر از آن تجربه به‌دست نیامده باشند. (ibid) شاید بتوان گفت که ذهن، این مفاهیم را در اثر تجربه حسی در درون خود می‌سازد. (ibid) البته بهتر است که بگوییم در اثر تجربه حسی موجودات خارجی، این مفاهیم توسط عقل کشف می‌شود.

درحقیقت هنری براهین پسینی اثبات وجود خداوند را به‌عنوان براهین طبیعی می‌پذیرد، ولی تنها برهان مابعدالطبیعی را همان برهان پیشینی قلمداد می‌کند. از این جهت هنری روش ابن سینا را انتخاب می‌کند؛ چراکه در نزد ابن سینا هم سایر براهین معتبر بودند، ولی برهان مبتنی بر تحلیل عقلانی وجود اوثق و اشرف می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۶۶) به نظر هنری براهین طبیعی نهایتاً یک وجود برتر را تصدیق می‌کنند، بدون اینکه ماهیت آن را بیان کنند؛ ولی برهان مابعدالطبیعی نه تنها وجود خدا، بلکه ماهیت آن را نیز مشخص می‌کند؛ ماهیتی که عین ذات خداوند است و تنها برهانی است که می‌تواند ذاتی را اثبات کند که مغایر کثرت است. یعنی این برهان علاوه بر وجود خداوند، وحدت خداوند را نیز اثبات می‌کند. (ibid, 22, 3; 25, 2 - 3) تمام فلاسفه و متکلمان مسیحی در وحدانیت خداوند اجماع نظر داشتند، اما آنچه که هنری در پی آن بود، یافتن روش فلسفی بود که وحدانیت خداوند را به‌نحو شایسته اثبات کند. (pegis, 1968: 1) و آن برهان مبتنی بر تحلیل وجود می‌باشد. درحقیقت این برهان در سنت مسیحیت، علاوه بر اینکه برهانی جدید در اثبات وجود خداوند است، نقد براهین گذشتگان نیز می‌باشد و این همان روشی است که ابن سینا به‌کار گرفته بود. برخی کار هنری را نقطه‌عطفی در تاریخ الهیات طبیعی می‌دانند. (Ibid, 1969: 1) پگی این برهان را - البته در فلسفه مسیحی که در دو دهه آخر قرن سیزده رخ داده است - طریق جدید می‌خواند، اما درعین حال به مسبوقیت اسلامی این برهان اذعان می‌کند؛ تاجایی که فارغ از سنت مسیحی، این برهان را برهان سینیوی می‌داند. (Ibid)

هنری تلاش می‌کند وجود واجب را از مفهوم وجود استنتاج کند، فرایندی که تحت تأثیر ابن سینا انجام می‌دهد. (copleston, 1985: 2 / 468) اما تصور مفهوم وجود از حیث صدق بر مصادیقش در نزد هنری، متفاوت از نگاه ابن سینا می‌باشد. یعنی برخلاف ابن سینا که مفهوم وجود، مشترک معنوی است، برای هنری و چه‌بسا تحت تأثیر توماس آکوئیناس آن مفهوم متشابه^۳ است. لذا هنری مدعی شد که وجود درمورد خداوند و مخلوقات صرفاً به‌نحو مشترک معنوی به‌کار نمی‌رود. (copleston, 1985: 472) برخی می‌گویند تصور هنری از تشابه وجود از یک ناسازگاری درونی رنج می‌برد. چون استنتاج وجود خدا از مفهوم وجود مبتنی بر اشتراک معنوی وجود است، نه تشابه وجود. (wielockx, 2006: 7 - 296) به‌عبارت‌دیگر هنری از یک طرف در اطلاق وجود بر خدا و مخلوقات، تحت تأثیر توماس، وجود را به‌نحو متشابه به‌کار می‌برد و از طرف دیگر با تکیه بر مفهوم وجود به‌عنوان مشترک معنوی، البته تحت تأثیر ابن سینا، وجود خداوند را اثبات می‌کند. یعنی وجود را هم به‌نحو متشابه و هم به‌صورت مشترک معنوی استعمال می‌کند و این همان ناسازگاری است. البته به‌نظر می‌رسد که اشتراک معنوی وجود ناظر به مفهوم وجود است و تشابه بودن وجود به مصداق وجود مربوط می‌شود. لذا ناسازگاری فوق‌ترجیح می‌شود.

هنری در مسئله سوم از مقاله بیست و پنجم کتاب جامع مسائل معمول، دین خود نسبت به ابن سینا را چنین بیان می‌کند:^۴

1. apriori.
2. Ex propositionibus universalibus.
3. analogical.
4. dicamus secundum avicenna.

و همچنین مطابق نظر ابن سینا و درحقیقت امر (درواقع)، مفاهیمی هستند که ابسط و اقدم المفاهیم اند. مثل واحد، شیء و مانند آنها؛ به همین دلیل بی واسطه در نفس نقش می‌بندند. (Ghent, 2006: 134, q5)

مقایسه متن هنری با متن الهیات شفای ابن سینا این تأثیر را بیشتر نشان می‌دهد. لذا بخش‌هایی از الهیات شفا، که به نظر می‌رسد منبع هنری بود، به دو زبان عربی و لاتین آورده می‌شود:

ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الي ان يجلب باشياء اعرف منها. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۹)

عبارت لاتین متن فوق:

Dicemus igitur quod res et enc et necesse talia sunt quod istatim imprimuntur in anima prima impressione. Quae non acquiritur ex aliis notioribus se. (Avicenna, 1977: 31)

یا در جای دیگر ابن سینا می‌گوید:

اولی الاشياء بان تكون متصوره لانفسها الاشياء العامه للامور كلها، كالوجود والشيء والواحد وغيره. (همان: ۳۰)

که لاتین این متن به صورت زیر است:

Quae autem promptiora sunt at imaginandum per seipsa. sunt ea qua communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera. (Ibid: 33)

با مقایسه متون بالا می‌توان گفت، تأثیرپذیری هنری از فلسفه ابن سینا در نظام خداشناختی‌اش کاملاً مشهود است. یعنی نظامی که مبتنی بر مفاهیم عقلی / عامه و تحلیل عقلی وجود طراحی گردید. کاملاً واضح است که هنری گنتی در اندیشه الهیاتی خویش تحت تأثیر ابن سینا قرار دارد. از حیث تحلیل مفاهیم عامه و به‌کارگیری آن در نظام خداشناختی، قرار دادن وجود به‌عنوان نقطه شروع در تقریر برهان و همچنین طی طریق مدیون ابن سینا می‌باشد. تحلیل عمیق ابن سینا از مفاهیم عامه مثل وجود و شیئیت و ضرورت کاملاً در آثار هنری مشهود است. همان‌طوری که ابن سینا مبتنی بر این تحلیل، وجود به‌مثابه حقیقت عقلی را نقطه شروع در پردازش نظام الهیاتی خویش قرار داد، هنری نیز از همین طریق نظام خود الهیاتی را طراحی می‌کند. هنری نیز به‌مانند ابن سینا با تفکیک براهین پسینی از برهان پیشینی، برهان پیشینی را بر سایر براهین ترجیح داده و درعین حال آن براهین را نامعتبر نمی‌داند. باید گفت این تأثیر ابن سینا محدود به هنری گنتی نبود. درحقیقت از توماس آکوئیناس تا دانس اسکوتوس ادامه پیدا می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۲ / ۵۹۵)

نتیجه

در این مقاله سه هدف دنبال می‌شود:

۱. ایجاد افق تازه در حوزه خداشناسی که امروزه به‌عنوان الهیات فلسفی معروف است. به نظر می‌رسد ابن سینا توانسته است یک نوع الهیات فلسفی مبتنی بر وجود ایجاد کند که آن را الهیات فلسفی وجودی می‌نامیم.
۲. تأمل در نکته اول نشان می‌دهد که ابن سینا به‌عنوان مبدع الهیات فلسفی وجودی یک فیلسوف است نه یک متکلم، به‌نحوی که یک نظام فلسفی بدون استعانت از غیر، اعم از تجربه و آموزه‌های وحی، بلکه صرفاً با تکیه بر مفهوم عقلی، وجود ایجاد کرده است. لذا سخن کسانی که ابن سینا را متکلم می‌دانند نه فیلسوف، رد می‌شود.
۳. لازمه نکته دوم، فراتر رفتن ابن سینا از فلسفه ارسطو و ارسطویی است که می‌تواند فی‌نفسه تحت‌عنوان فلسفه ابن سینایی (سینوی) مطرح شود. لذا در نگاه فارابی و ابن سینا با دو مدل در حوزه اثبات وجود خداوند مواجه هستیم. ۱. سیر از عالم مخلوق به خداوند خالق که بخش اول آیه ۵۳ سوره فصلت را به‌عنوان شاهد ذکر می‌کنند. ۲. سیر از واجب خالق به عالم

1. et ita cum secundum avicennam et secundum rei veritatem conceptus quanto sunt simplices, tanto sunt priores, et ideo unum, res et talia statim imprimuntur anima.

مخلوق که بخش دوم آیه ۵۳ سوره فصلت بیانگر آن است. این سیر دوم مبتنی بر فهم خاصی از جود و تحلیل عقلانی آن می‌باشد. شاید به اقتضای دو مدل فوق بتوان گفت، در حوزه صفات‌شناسی با دو الگو مواجه می‌شویم: اول: با تحلیل صفات مخلوقات، صفاتی را برای خداوند قائل می‌شویم که به انسان‌انگاری خداوند منجر می‌شود. دوم: با تحلیل صفات واجب به اثبات صفاتی برای انسان به‌عنوان مثال واجب، لحاظ می‌کنیم. ضمن اینکه مطابق قاعده «کل ما بالعرض ینتهي الی ما بالذات» تمام صفات انسان به صفات واجب منتهی می‌شود. لذا به‌جای اینکه موجودات و اوصاف عالم ماده (آیات آفاقی و انفسی) را شاهد بر وجود خداوند بگیریم، وجود خداوند را بر وجود عالم شاهد می‌گیریم. این مدل خداشناختی در نزد فلاسفه مسیحی و به‌نحو بارز در نزد هنری گنتی مطرح می‌شود، به‌نحوی که باید گفت با فهم دقیق فلسفه مسلمانان می‌توان فلسفه مسیحیان در قرون وسطی را به‌درستی فهمید.

منابع و مآخذ

۱. آلستون، ویلیام، ۱۳۸۳، *تاریخ فلسفه دین*، ترجمه محمدمنصور هاشمی در «درباره دین»، تهران، هرمس، چاپ اول.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *الالهیات الشفا*، راجعه و قدم له دکتور ابراهیم بیومی مدکور، تحقیق الاب فتواتی و سعید زائد، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۱، *التعلیقات*، تصحیح سید حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الشفا، البرهان*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور و تحقیق ابوالعلا عفیفی، قم، مکتبه المرعشیه، چاپ اول.
۸. استرآبادی، محمدتقی، ۱۳۵۸، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
۹. اسدآبادی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعه الاولی.
۱۰. الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی، بی‌تا، *شرح فصوص فارابی*، در ضمن حکمت الهی عام و خاص، تهران، بی‌تا، چاپ اول.
۱۱. پلاتینگا، الوین، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، تهران، طه، چاپ اول.
۱۲. تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه طاطه وس میکائیلان، تهران، انتشارات حیات ابدی، چاپ اول.
۱۳. جواشون، ا. م، ۱۹۵۰م، *فلسفه ابن سینا و اثرها فی اروپه خلال قرون الوسطی*، نقله الی عربیه رمضان لاوند، بی‌جا، دار العلم الملائین، الطبعه الاولی.
۱۴. حائری مازندرانی، محمدصالح، بی‌تا، *حکمت بوعلی سینا*، تهران، انتشارات علمی، چاپ اول.
۱۵. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.
۱۶. حسینی شنب‌غازانی، سید اسماعیل، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۱۷. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۴، *تومیسیم*، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۸. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، *محاضرات الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم.
۱۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخانی، ۱۳۷۱، *التعلیقات*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخانی، ۱۳۸۱م، *فصوص الحکم*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، چاپ اول.

۲۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخانی، ۱۸۹۰م، *عیون المسائل*، در ضمن الثمره المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیّه، تصحیح دیترسی، لندن، الطبعه الاولى.
۲۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخانی، ۱۹۳۰م، *الدعوى القلیبه*، حیدرآباد، دایرةالمعارف عثمانی، الطبعه الاولى.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۹۸۰م، *الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعه الثالثه.
۲۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۹۱، *تاریخ فلسفه (از آگوستینوس تا اسکوتوس)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
۲۵. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خرد ناب*، ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم.
۲۷. مک کواری، جام، ۱۳۷۸، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۲۸. نصر، سید حسین، ۱۳۵۹، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، چاپ اول.
۲۹. نصر، سید حسین، ۱۳۶۱، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۳۰. نصر، سید حسین، ۱۳۸۳، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، قاصده سرا، چاپ اول.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۷۵، *شرح اشارات*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
32. Avicenna, 1977, *Avicenna Latinus*, Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, I-IV, ed. S. van Riet, Louvain: E. Peters.
33. Badawi, Abdurrahman, 1972, *history de la philosophie en islam*, paris, librairie philosophique j. vrin.
34. Copleston, F, 1985, *A history of philosophy*, augustin to escotus, United Kingdom, Continwn, Vol 2..
35. Doig, James, 1972, *Aquinas on metaphysics: a historic-doctrinal*.
36. Ghent, Henry, 2006, *Summa Quaestiones Ordinariae*, the questions on God's unity and simplicity (art 25-30) , latin text, translation and intrudocetion and not by roland j teske, dallas medieval texts and translations, paris.
37. Gilson, Etienne, 1955, *History of Christian philosophy in the middle ages*, London, sheed and ward.
38. Gilson, Etienne, 1960, *Elements of Christian philosophy*, new york, Doubleday.
39. Goichon, A. M, 1956, *The philosopher of being*, Calcutta, iran society
40. Netton, ian Richard, 1994, *Allah Transendence*, Curzon press Ltd.
41. Pegis. Anton C, 1968, *Toward a New Way to God: Henry of Ghent*, Mediaeval Studies, volume 30, Pages: pp. 226-247.
42. Pegis. Anton C, 1969, *A New Way to God: Henry of Ghent (II)*, Mediaeval Studies, Vol 31, Pages: pp. 93-116
43. Pegis. Anton C, 1971, *Henry of Ghent and the new way to God (III)*, Mediaeval Studies 33 (1), pages: 158-179.
44. Wioleckx. R, 2006, Henry of Gent, in *A companion to philosophy in middle ages*, blacwell.