

مقایسه تطبیقی برخی از مسائل فلسفی در فلسفه سینوی و ابن رشدی

دکتر منیره سید مظهری*

چکیده

مقاله حاضر پس از ارزیابی نقدها و خرده‌گیری‌های ابن رشد به ابن سینا و مقایسه و تطبیق مکاتب مورد نظر در باره چهار مسئله «زیادت وجود بر ماهیت»، «امکان و وجوب»، «فیض یا صدور» و «قاعده الواحد» به این نتیجه رسیده است که ابن رشد به آن اندازه که در فهم مکتب ارسطو تلاش کرده و به تأمل و تدقیق پرداخته، در فهم مکتب ابن سینا کوشش چندانی به عمل نیاورده است و در برخی مباحث از اصل با سوء فهم و تعبیری ناروا مرام ابن سینا را درک، دنبال و انتقاد کرده است. واژگان کلیدی: ابن سینا، ابن رشد، وجود و ماهیت، امکان و وجوب، فیض، قاعده الواحد.

مقدمه

نزد غالب مستشرقان، ابن رشد به عنوان خاتم فلاسفه اسلام و عرب مطرح است، به نحوی که پس از وی فیلسوفی صاحب سبک و مکتب پرداز سراغ ندارند و از آنجا که در جهان اسلام و عرب شاگرد برجسته‌ای نبوده و مکتب وی نیز امتداد نیافته است، نتیجه گرفته‌اند که تهافت الفلاسفه غزالی ضربه‌ای جبران ناشدنی به فلسفه اسلامی وارد ساخت که حتی تهافت التسهافت ابن رشد هم نتوانست از منکوب و مطرود شدن فلسفه و انقطاع نسل

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج - مرکز تحقیقات علوم اسلامی و انسانی
sayidmazhari@kiauo.ac.ir

فیلسوفان در جوامع مسلمان و عرب جلوگیری کند. شاید این قضاوت تا حدی در مورد جهان عرب و بخشی از اهل سنت واقع‌بینانه باشد، اما یقیناً بین شیعیان و نیز بلاد غیر عرب، با ظهور دانشمندان و فلاسفه‌ای مانند خواجه نصیر، میرداماد، ملاصدرا، سبزواری و... قضاوتی ناروا محسوب می‌شود. همچنانکه در بخشی از جهان اهل تسنن نیز با ظهور دانشمندان سنی مذهب از مکتب فلسفی شیراز و اصفهان صحت ندارد؛ اما هر چه باشد ظهور و افول مکتب ابن‌رشد در قرن ششم هجری پدیده‌ای درخور توجه و اهمیت است. اهمیت مطلب از آن روست که نهضت ابن‌رشد آخرین دفاعیات مکتب ارسطو بین فلسفه اسلامی و فلاسفه مسلمان را ارائه کرده بود. دفاعیاتی که مورد قبول فیلسوفان اسلامی قرار گرفت و ایشان با سکوت خود و تداوم سنت فلسفی سینی و مکتب ابن‌سینا و فارابی که ملهم از معارف و حیانی فلسفه دینی با استمداد از طرز بیان و نحوه تعبیر مکتب نوافلاطونی بود و با دخیل دانستن عنصر اشراق و تکیه بر علم حضوری و گاهی ذوق و قریحه عرفانی - شاید نه به صراحت اما - عملاً رأی به لزوم برکناری فلسفه جامد ارسطویی دادند، اگرچه هیچگاه شخص ارسطو و تعالیم نوافلاطونی منسوب به او را که پذیرفته بودند، در معرض حمله قرار ندادند.

ابن‌رشد که باید او را چنانکه اروپائیان نامیدند، بیشتر شارح دانست تا فیلسوف، با توجه به ارادت بیش از حدی که نسبت به ارسطو روا می‌دارد به نحوی که او را نماینده عالی دانش بشر و حد نهایی عقل انسانی معرفی می‌کند (رنان، ص ۷۱) و با این پیش‌فرض که فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا از تعالیم فلسفی (نظام ارسطویی) منحرف شدند و تعالیم ارسطو را وارونه جلوه داده‌اند، به احیای مکتب اصیل مشایی ارسطو همت گماشت و در دو جبهه اصلی فعالیت کرد: یکی احیای آثار ارسطو و دیگری دفاع از فلسفه (نظام ارسطویی) در برابر حملات مخالفان و تبیین ارتباط بین حکمت و شریعت و ایضاً عدم تنافی دین و فلسفه.

هر دو بعد مکتب ابن‌رشد در اروپا مورد توجه قرار گرفت و اغلب آثار وی ترجمه شد و بدین ترتیب تا سال‌ها نحله‌ای به نام «رشدیون» بین مدارس فلسفی اروپا تداوم یافت. همچنانکه معارضان فراوانی نیز از متألهان و فلاسفه اروپایی در مقابل این مکتب قرار

گرفتند (ابراهیمی دینانی، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ص ۵۳)، اما چنانکه گفتیم بین فلاسفه اسلامی مکتب او مورد اعتنا واقع نشد.

تفاوت‌های دو مکتب سینوی و رشدی را که از شاخه‌های فلسفه مشائی اسلامی قلمداد می‌شوند، از رهگذر خرده‌گیری‌های ابن رشد بر ابن سینا، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. تفاوت‌های روشی و منهجی

۱. روش انتقادی ابن سینا در برابر روش شرح‌گرایانه و تقلیدی ابن رشد؛
۲. اعتقاد ابن سینا به منبع شناختی غیر از عقل، نظیر وحی و الهام و اشراق برای فلسفه در برابر اعتقاد ابن رشد که جایگاه وحی را تنها در مواضع توقف عقل ارزیابی می‌کند (ابن رشد، فصل المقال، ص ۱۳).

ب. تفاوت‌های اصولی نظیر

۱. قول به فاعلیت تحریکی محرک اول (به تبع ارسطو) در ابن رشد، در برابر قول به فاعلیت وجودی و فیض در ابن سینا؛
۲. عدم پذیرش قاعده الواحد به تعبیر سینوی آن توسط ابن رشد در برابر اعتقاد بدان قاعده در توضیح نحوه پیدایش کثرت در ابن سینا؛
۳. عدم پذیرش جواز اجتماع امکان بالذات با وجوب بالغیر در موجود ممکن توسط ابن رشد در برابر پذیرش آن در ابن سینا.

ج. تفاوت‌های فرعی نظیر

۱. نقد ابن رشد بر نظریه زیادت وجود بر ماهیت؛
۲. نقد وی بر نظریه واهب الصور و صدور صور جوهری؛
۳. نقد بر قول ابن سینا در نحوه تحریک محرک اول؛
۴. پذیرش حرکت در جوهر توسط ابن رشد.

روش بحث

از آنجا که پرداختن به همه این موارد در این مقال میسر نیست، به بررسی مقایسه‌ای چهار تفاوت از مهم‌ترین اختلافات دو مکتب سینوی و ابن رشدی خواهیم پرداخت. روال بحث

چنین است که ابتدا نقد و خرده‌گیری ابن‌رشد بر ابن‌سینا از لابلای آثار وی نقل و شرح و سپس موضع ابن‌سینا از آثار او تشریح و در موارد قابل دفاع به رفع اشکال ابن‌رشد پرداخته می‌شود.

۱. مسئله زیادت وجود بر ماهیت

یکی از انتقادات اساسی که ابن‌رشد به فلسفه ابن‌سینا گرفته است و آن را انحراف از رأی قدمای فلسفه و به خصوص ارسطو می‌داند، قول به عروض وجود بر ماهیت است. وی این انتقاد را در جای جای آثارش از جمله *تهافت التهافت*، *تلخیص مابعدالطبیعه* و *تفسیر مابعدالطبیعه* تکرار و چندین تالی فاسد را برای آن ذکر می‌کند. ابن‌رشد در *تلخیص مابعدالطبیعه* چهار معنی اصطلاحی و یک معنی لغوی برای وجود ذکر می‌کند:

الف. معنی لغوی

موجود یعنی پیدا شدن و با قدری تعمیم و توسعه، به معنی پیدایش است. وجود و وجدان از یک ریشه و یک معنی نزد جمهور برخوردارند. بدین معنی موجود حالتی است که نسبت به فاعل شناسا، برای شیء عارض می‌شود (ابن‌رشد، *تلخیص مابعدالطبیعه*، ص ۹).

ب. معانی اصطلاحی

۱. مفاد هلیه بسیط: معنایی ذهنی که بر رابطه وجودی محمول «موجود» با موضوعی خاص با نظر به خارج دلالت دارد. موجود و وجود بدین معنی، معقول ثانی منطقی است که محل تحققش همان قضیه است، بنابراین در ذوات مفرد قابل لحاظ نیست (همو، *تهافت التهافت*، ص ۳۰۲). موجود بدین معنی بر همه مصادیق خود علی السویه حمل می‌شود.
۲. وجود یا موجود به عنوان مقسم مقولات عشر: همان موجودی است که در هر چیز در مقابل عدم آن قرار می‌گیرد و امری مشکک است. به لحاظ تقسیم شدن این معنی از موجود به جوهر و اعراض، عین ماهیات نیز هست و بدان‌ها حمل می‌شود و بنابراین در ذوات مفرد نیز قابل لحاظ است (همو، *تلخیص مابعدالطبیعه*، ص ۹). ابن‌رشد این

معنی از وجود را به منزلهٔ جنس برای مقولات عشر محسوب می‌کند و آن را با ذات و شیئیت افراد مرادف می‌یابد.

۳. وجود و موجود به معنی نسبت در قضیه و رابطهٔ وجودی است که در هر گزاره به کار می‌رود و محمول را به موضوع ارتباط می‌دهد، با قطع نظر از واقع خارجی مطابق قضیه و صرف نظر از صدق و کذب آن (همانجا).

آنچه در ما نحن فیه به نظر ابن‌رشد مهم است همان دو معنی اول است. او پس از گزارش رأی ابن‌سینا مبنی بر عارض شدن موجود بر ماهیت با این تقریر که: «اگر لفظ موجود بر ذات دلالت کند می‌بایست این سخن «الجوهر موجود» خلف و تکرر گویی محسوب شود» (همان، ص ۱۰). طبق تقسیم بندی خود، انتقادی را بدین مضمون مطرح می‌کند که، اینجا در واقع بین دو معنی وجود خلط شده و متوجه نشده‌اند که موجود که بر «الجوهر» حمل می‌شود از نسخ معنی اول است (همانجا). وی آنگاه نقد اساسی خود بر نظریهٔ مزبور را ضمن پرسشی طرح می‌کند: اگر موجود بر عرضی در شیء دلالت کند، می‌پرسیم مقصود از عرض در اینجا چیست؟ پاسخ از دو حال خارج نیست. یا این عرض از اعراضی است که از مقولات ثانی منطقی است که موطن آن تنها در ذهن است یا آنکه از مقولات اولیه است. در صورت اخیر ضرورتاً باید یکی از مقولات نه گانه از اعراض باشد و در این صورت نمی‌بایست بر جوهر قابل حمل باشد، همچنانکه آن را نباید بتوان بر هشت عرض دیگر نیز حمل نمود، حال آنکه هر دو تالی، فاسد است و باطل. اما اگر از نسخ مقولات ثانیه باشد، این شق فی حد نفسه محال و ممتنع نیست. چنانکه در شمار معانی وجود معنی اولی را یکی از موارد استعمال لفظ موجود دانستیم، لکن این معنی (که دیدیم در ظرف قضایای منطقی حاصل می‌شود) با معنایی که مورد بحث ماست (معنی دوم) و بر ذوات منفرد نیز حمل و منطبق می‌شود کاملاً متفاوت است (همان، ص ۱۰ و ۱۱).

نقد دیگر ابن‌رشد بر ابن‌سینا لزوم تسلسل است، بدین تقریر که اگر اسم موجود بر عرض مشترکی بین مقولات عشر (خارج از نفس و ذهن) دلالت کند، می‌پرسیم اگر خود این عرض را موجود بدانید، در این صورت خود این عرض را نیز می‌بایست متوقف و موجود به عرضی دیگر بدانید، هکذا در مورد عرض دوم، و ... تا بی نهایت که منجر به تسلسل خواهد شد (همو، تهافت‌التهافت، ص ۳۵ و ۳۶).

تبیین مذهب ابن سینا

اگر انتقادات ابن رشد را با بیانات ابن سینا بسنجیم، درمی‌یابیم که وی آشنایی صحیحی با مرام ابن سینا در این زمینه ندارد و طبعاً انتقادات وی وارد نیست. غفلت عمده ابن رشد یکی در عدم توجه به تمایز میان عرض و عرضی در باب کلیات و باب برهان و دیگری در عدم تمییز معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی است. توضیح آنکه: برخی انتقادات وارد شده بر ابن سینا مانند اشکال تسلسل، هنگامی وارد است که مقصود از عرض و زیادت وجود بر ماهیت را عرض باب برهان بدانیم نه عرضی باب کلیات، حال آنکه به تصریح خود ابن سینا در منطق اشارات، مقصود از عروض وجود بر ماهیت، عروض در باب کلیات است. به نظر می‌رسد اگر بیان صریح شیخ مورد دقت ابن رشد واقع می‌شد، بدانسان از او انتقاد نمی‌کرد. ترجمه بخشی از عبارت شیخ چنین است:

تحقق هر ماهیتی در خارج یا ذهن وابسته به آن است که اجزای آن ماهیت، همراه با آن متحقق باشد و همین که حقیقت چیزی با هستی خارجی و ذهنی آن مغایرت داشت و هستی ذهنی و خارجی آن سبب قوام حقیقت آن نبود، پس هستی آن ماهیت امری عرضی است... و علل وجود آن هم با علل ماهیت آن مغایر است. اما اگر هستی ذهنی و خارجی آن چیزی مقوم ماهیت و حقیقت آن بود امکان ندارد که حقیقت و معنای آن به ذهن بیاید بدون جزء مقوم آن (همو، *منطق اشارات*، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴).

با دقت در برهان ذکر شده در می‌یابیم که مسئله عروض و زیادت وجود بر ماهیت امری است در حیطه مفهومی و از حیث ارتباط شناخت شناسی بین دو مفهوم وجود و ماهیت، نه از حیث ارتباط وجود شناسی؛ چون ابن سینا خود در برخی مواضع بر اتحاد وجود شناختی ماهیت و وجود به اشاره و تصریح سخنانی دارد که مورد غفلت ابن رشد واقع شده است. از جمله در شرح ائولوجیا ضمن نفی امکان به معنی ماهوی از وجود ماهیت موجود، صریحاً اظهار می‌دارد:

بلکه وجود این ماهیت همانا نفس وجود شیء است نه اینکه در واقع امر، چیزی باشد که وجود به آن ملحق شده باشد (ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۶۱).

نقطه ضعف دیگر سخنان ابن رشد، در عدم تصویر معقول ثانی فلسفی به عنوان وصفی است که هر چند ما بازاء و مصداقی ندارد، اما در خارج منشأ انتزاع دارد؛ به عبارت دیگر، اوصافی است که عروضشان در ذهن است و اتصاف موصوف به آنها در خارج. یادآور

می‌شویم در انتقادی که ابن‌رشد بر ابن‌سینا وارد آورد، چنین گفت که یا لفظ موجود را از سنخ معقولات اولی می‌دانید یا از سنخ معقولات ثانوی. در حالت اول لازم‌ه‌اش آن است که در محدوده‌ی یکی از مقولات عشر وارد شود و طبعاً بر سایر مقولات حمل نشود و در حالت دوم معنایی تماماً ذهنی می‌یابد و قابل اطلاق بر ذوات مفرده نخواهد بود. حال آنکه اگر آنچنانکه خواجه طوسی در شرح اشارات برداشت نموده، اینگونه مفاهیم عامه را از سنخ معقولات ثانی فلسفی بدانیم، اشکال ابن‌رشد برطرف خواهد شد (همو، *الإشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۵۷).

هر چند تدوین رسمی این تفکیک ظاهراً از زمان خواجه شروع شد، اما ریشه‌های این فکر در آثار ابن‌سینا به چشم می‌خورد و قطعاً خواجه از تألیفات شیخ ملهم شده است. به خصوص که خود ابن‌رشد در موضعی اینگونه معقولات ثانیه نظیر وجود، وحدت و ... را که از منشأ انتزاع واحد و بسیطی قابل انتزاع‌اند و طبعاً جهت آفرین نیستند، به‌خوبی شرح داده است (ابن‌رشد، *تفسیر مابعد الطبیعه*، ج ۱، ص ۳۱۳).

۲. مسئله امکان و وجوب

ابن‌رشد با توجه به مبنایش در وجود‌شناسی، یعنی قول به اصالت جوهر و ازلیت و ضرورت آن، تقسیم بندی ابن‌سینا در موجودات به واجب‌الوجود بالذات و بالغیر را نمی‌پذیرد و در مواضع متعددی از آثارش این تقسیم بندی را تخطئه کرده است. وی در این زمینه به وضع رساله‌ای جداگانه با عنوان رساله در ردّ ابن‌سینا و تقسیم موجودات به ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاته و واجب بغیره و واجب بذاته پرداخته است که گویای اهمیت این موضوع در دیدگاه اوست.

امکان و وجوب به معنای مصطلح در فلسفه اسلامی و فلسفه یونان سابقه نداشته و نهایت مفهومی که از آن در فلسفه ارسطو به‌دست می‌آید، نوعی امکان منطقی و امکان استعدادی و قابلیت حرکت و مانند آن است (ارسطو، *کتاب دلتا*: ۱۰۹۱b و ۱۰۱۴a) نه امکان ماهوی. ظاهراً نخستین بار مسئله امکان و وجوب بدین معنا را فارابی در آثار خود به‌ویژه «فصوص الحکم» به‌طور منقح طرح کرده است. به هر حال ابن‌رشد برای رد و نفی این قول عمدتاً سه دلیل که یکی به صورت قیاس برهانی تنظیم شده و دو دلیل دیگر به صورت جدلی آورده

است. اشکال اصلی او بر تقسیم بندی مزبور آن است که اجتماع وجوب و امکان در یک شیء و انتساب دو نحو وجود به آن که یکی به وصف امکان بالذات باشد و دیگری به وصف وجوب بالغیر محال است؛ چرا که مستلزم تکثیر واحد است مگر آنکه انقلاب حقیقت (انقلاب الامکان وجوبا) را جایز بدانیم که احدی از فلاسفه آن را جایز ندانسته است (ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۶۳۲).

دومین اشکال او بر ابن سینا آن است که اگر عالم را که به تمامه و به لحاظ سلسله اسباب طبیعی و مفارق خود ضروری است، ممکن بدانیم دیگر دلیلی بر اثبات وجود خداوند نخواهیم داشت چون با نفی رابطه ضرورت علی دیگر رابطه علیت برای اثبات واجب نیز به کار نخواهد آمد (ماجد فخری، ص ۲۳).

سومین اشکال وی آن است که ابن سینا با توجه به مبنای مذکور، وجود امور ممکن الوجود اما ازلی را باید بپذیرد، با در نظر گرفتن اینکه امکان از سنخ قوه و قابلیت است، ولی ازلیت از سنخ فعلیت، در نتیجه امکان و ازلیت دو وصف متناقض اند (همان، ص ۲۳ و ۲۴).

دیدگاه ابن سینا

ارتباط مسئله تقسیم به امکان بالذات و وجوب بالغیر با مسئله زیادت وجود بر ماهیت در نزد ابن سینا را با تأمل در این عبارت او می توان دریافت:

کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی ماهیة و لایجوز ان یکون لازما لذاته... فیبقی ان یکون عن غیره (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۵۷).

مرحوم خواجه در شرح این عبارت می نویسد:

در حق تعالی ماهیت عین وجود است و این از لوازم واجب الوجود است بنابراین از آن طرف هر موجودی که در تحلیل عقلی ماهیتی داشت و وجودی و وجود او غیر ماهیت او بود، ممکن الوجود خواهد بود (همانجا).

بنابراین، امکان در دیدگاه شیخ با مسئله وجود و ماهیت پیوندی عمیق می یابد.

شیخ الرئیس در ضمن اشاره ای، بیان می دارد که آنچه فی حد ذاته ممکن است و در سنجش با وجود، وصف امکان بر آن قابل تطبیق است، جز با علتی مغایر با خودش تحقق

نمی‌یابد و از آنجا که هر چیز تا واجب نشود و تا همه طرق عدم بر او منسلک نشود به وجود نمی‌آید، پس هر ممکن بالذات مادام که به وجوب غیری از ناحیه علتش نرسد تحقق نمی‌یابد (همان، ص ۱۹).

در نجات نیز پس از تعریف واجب‌الوجود، به آنچه که اگر معدوم فرض شود محال لازم می‌آید و تحدید ممکن‌الوجود به آنچه که چه موجود فرض شود و چه معدوم، محالی لازم نیاید در تقسیم واجب‌الوجود می‌گوید:

الوجود قدیکون واجبا بذاته و قد لایکون بذاته» و در توضیح قسم دوم چنین می‌آورد «اما الواجب‌الوجود لابذاته فهو الذی لو وضع شیء مما لیس هو صار واجب-الوجود (همو، التجاه، ص ۲۲۵).

یعنی واجب‌الوجود لا بالغیر آن است که اگر چیزی غیر از او فرض شود واجب‌الوجود خواهد شد وگرنه خیر. وی در فصل بعد بر این مطلب که «لا یجوز ان یکون شیء واحد واجب‌الوجود بذاته و بغیره معا» استدلال نموده که اگر چیزی واجب‌الوجود بود، با رفع موجود دیگری یا عدم اعتبار آن دو حالت برای او متصور است یا همچنان به وجود و وجوب خود باقی می‌ماند که در این صورت وجوبش بالغیر نبوده و واجب بالذات است، یا آنکه با رفع شیء دیگر وجوب و وجودش باقی نمی‌ماند پس واجب‌الوجود بغیره است و هر واجب‌الوجود بغیره، ممکن‌الوجود بذاته است. یعنی از ناحیه ذات امکان دارد؛ چرا که چنین موجودی وجوبش تابع نسبت و اضافه‌ای است و می‌دانیم که اعتبار این نسبت غیر از اعتبار ذات شیء است، به علاوه اگر چیزی واجب‌الوجود بغیره نباشد از ناحیه ذاتش دو راه بیشتر برای او باقی نمی‌ماند یا امتناع داشته باشد یا امکان اما علی الفرض ممتنع بالذات نمی‌باشد چون مفروض آن است که تحقق یافته است بنابراین تنها فرض صحیح آن است که از ناحیه ذاتش امکان داشته باشد (همان، ص ۲۲۶).

با دقت در بیانات ابن‌سینا، منطقی بودن اصل تقسیم موجودات به ممکن و واجب و نیز صحت توصیف ممکن‌الوجود بالذات در حال وجود به وجوب بالغیر واضح می‌شود و اشکال ابن‌رشد مبنی بر لزوم انقلاب حقیقت یا اجتماع نقیضین غیر وارد می‌نماید؛ چرا که از شرایط اجتماع نقیضین «وحدت شرط» است، حال آنکه اجتماع دو وصف امکان و وجوب، از دو جهت و با دو لحاظ ملاحظه شده است: یکی به لحاظ ذات شیء با قطع نظر

از علت وجود یا عدم آن و دیگری به لحاظ ذات شیء موجود و با منظور داشتن علت وجودی اش که در این صورت متصف به وجوب بالغیر خواهد شد و تحقق ماهیتی که فی حد نفسه ممکن الوجود والعدم بوده و سپس به وجود آمدن چنین ماهیتی که اینک وجوب وجود پیدا کرده، به هیچ وجه انقلاب ذات و ماهیت نیست، بلکه انقلاب ذات هنگامی رخ می دهد که آن را در حال وجودش دیگر ممکن بالذات ندانیم زیرا در این صورت طبعاً باید واجب بالذات تلقی شود و بنابراین لحوق عدم یا سابقه عدم برای آن محال است، حال آنکه فرض ما پیدایش چنین موجودی و عدم استحاله فرض عدم اوست.

بنابراین ماهیت ممکن در حال وجودش نیز ممکن بالذات باقی مانده و احتمال عدم و عروض عدم برای او وجود دارد و اما دو تالی فاسدی که ابن رشد بر قول ابن سینا مترتب دانسته نیز وارد نیست، چرا که چنین نیست که با سلب ضرورت از عالم نتوان خالق را اثبات نمود. این کلام، کلامی مبهم است. از قضا تمام تلاش شیخ همین است که با تفکیک معانی مختلف وجوب و امکان سد راه چنین توهماتی نماید. چنانکه می گوید:

چنین نیست که اگر عالم را ازلا فعل حق تعالی دانستیم حکم به وجوب وجود و ضرورت دائمی آن کرده باشیم چرا که عالم در حال وجودش نیز ممکن بالذات است و همین امکان، مالک احتیاجش به علت است (همان، ص ۱۳۷، ۱۳۶).

در واقع ابن سینا می خواهد بگوید که وجود فعلی چیزی، او را از امکان ذاتی اش خارج نمی سازد و به همین جهت است که مسئله اجتماع امکان بالذات و وجوب بالغیر را مطرح می کند.

سومین تالی فاسد مورد نظر ابن رشد نیز دارای دو نقطه ضعف اساسی است: یکی اینکه این معنی که امکان از سنخ قوه باشد و وجوب از سنخ فعلیت و اجتماع این دو به منزله اجتماع متناقضین یا عدم و ملکه باشد صحیح نیست، چرا که امکان و وجوب از دید شیخ از جمله مفاهیم اضافی، اعتباری و از معقولات ثانی است که با تقسیم بندی دیگر موجود به بالقوه و بالفعل و تداخل در آن تقسیم بندی منافاتی ندارد و لذا هیچ اشکالی ندارد وجود ممکن بالفعل باشد یا بالقوه.

به علاوه از نظرگاه شیخ، در کلام ارسطو مبنی بر اینکه در امور ازلی امکان همان ضرورت است، اگر مقصود از امکان و ضرورت سنخ بالذات آن دو باشد محل تأمل است

اما اگر مقصود از ضرورت، ضرورت بالغیر باشد صحیح است اما به امور ازلی اختصاص ندارد بلکه در موجودات زمانمند و موقت نیز در حین وجودشان امکان بالذات با ضرورت بالغیر مجتمع است (همانجا).

۳. مسئله فیض و صدور یا فاعلیت وجودی

ابن رشد در ارتباط با مسئله خلقت و نقش واجب‌الوجود در عالم و ربط او با کثرت و پدیده‌ها، طبق مینای ارسطویی خود، یعنی ازلی دانستن جوهر عالم و اثبات محرک لایتحرك به عنوان واجب‌الوجود، با فاعلیت وجودی به معنی آفرینش هستی و اعطای وجود به پدیده‌ها و ممکنات شدیداً مخالف بوده و در این زمینه، دو رأی مطرح در نزد متفکران اسلامی یعنی «نظریه خلقت زمانی متکلمان و نظریه فیض و صدور ازلی فلاسفه» را تخطئه و رد می‌کند. وی هر چند در انتقاداتی که فلاسفه مشاء و تابعان ابن‌سینا به نظریه خلقت در زمان و حدوث زمانی متکلمان وارد آورده‌اند با آنها شریک است اما راه خود را از ابن‌سینا و مشائیان نیز جدا می‌کند، چرا که اولاً نظریه فیض، مبتنی بر مقدماتی است که مورد پذیرش او نیست (از جمله نظریه امکان بالذات و اجتماع آن با وجوب بالغیر) و ثانیاً اصولاً خلق از عدم در قاموس ابن‌رشد منتفی است و معنایی ندارد. نزد وی نه «به وجود آمدن معدوم» معنایی دارد و نه «از بین رفتن موجود». ابن‌رشد نظیر ارسطو جوهر عالم را ازلی و ابدی دانسته و به تنها تحولی که در جهان صحه می‌گذارد، تغییر و حرکت در سطح اعراض یا جواهر است. اساس این بحث به دید «اصالت جوهری» ارسطو و پیرو صدیقش ابن‌رشد باز می‌گردد، دیدی که مانع تحقق رؤیت وجود شناسانه در ایشان شده است.

اعراض در نزد ابن‌رشد تنها به عنوان وصف جوهر و امری قائم به آن مطرح است به نحوی که وجود نیز با وساطت جوهر بر آنها قابل حمل است، طوری که اصولاً قابل نادیده گرفته شدن هستند (ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۳۰۵). حال آنکه در دید وجود شناسانه، اعراض نیز به منزله هویات و وجوداتی با درجه ضعیف‌تر تحت عنوان وجود رابطی مطرح‌اند.

پیش از طرح ایراداتی که ابن‌رشد بر نظریه فیض و فاعلیت وجودی وارد کرده و نیز پیش از تبیین مذهب او در مورد ارتباط واجب با عالم و کثرات، نخست لازم است به

تعریف نظریه فیض از قول حکما پردازیم و تفاوت این نظریه را با نظریه خلقت از عدم بیان داریم.

نظریه فیض و تفاوت آن با نظریه خلق از عدم

نظریه فیض پیش از آنکه در فلسفه فارابی و ابن سینا مطرح باشد، ریشه در اندیشه فلاسفه قدیم یونان به ویژه افلوطین دارد. نظریه فیض افلوطین در حقیقت توصیف نوعی منشائیت و فرایند پیدایش را در بردارد که در یک طرف مشتمل بر اصل کامل و متعالی و موجودات نازل تری است که طی روندی از او ناشی شده‌اند و در طرف دیگر، حاصل اشراق اثباتی دفعی و غیر زمانی بین آندوست. این فیض و اشراق، مبدأ خود را بدون کاستی و بدون هرگونه تغییری که در آن مبدأ رخ داده باشد ترک می‌کند در عین اینکه هنوز بدان پیوسته است و مبدأ فیاض در عین حال که خارج از معلول خود و فوق آن است در درون آن نیز جای دارد. با تداوم این روند پدیده‌هایی رفته رفته نازل تر از حیث وجودی متحقق می‌شوند اما در وهله نخست به لحاظ بساطت و یگانگی علت، تنها یک معلول از واحد صادر می‌شود. فیض، امری ذاتی است و به تعلیل و قصدی زاید نیاز ندارد. این فیض ازلی و ابدی است و با هیچ زیاده و نقصانی مواجه نمی‌شود و در نهایت به مبدأ خود بازگشت دارد (افلوطین، ص ۱۱۹).

در میان حکمای مسلمان فارابی نخستین کسی بود که بنیاد نظام عالم وجود را بر نظریه فیض قرار داد و از آن تصویری خاص و متمایز با نظریه فیض فلوطینی ارائه کرد. به عقیده فارابی، عالم صادر از واجب‌الوجود است از آن جهت که او به ذات خود عالم بود، پس علم او علت وجود شیئی است که به او علم دارد. لذا علم خدا که علم فعلی نه زمانی است برای ایجاد اشیا کافی است. صدور و فیضان موجودات از مبدأ اول نه از راه قصد و اراده و نه به مقتضای ذات بوده بلکه صرفاً از تعقل ذات باری نسبت به خویش که عقل محض و خیر مطلق است ناشی شده است. بنابر این چون واجب‌الوجود کمال محض و فیاض مطلق است بدون قصد و اجبار بلکه از راه علم و اختیار فیض وجود را به موجودات ارزانی داشته است. وجودی که از او صادر می‌شود وجودی ابدی و نافی عدم است. لذا مبدأ نخستین علت مبدع صادر اول است (فارابی، *عیون المسائل*، ص ۴۹). صادر اول که جوهری است

غیر جسمانی برغم اینکه واحد بالعدد است خالی از ترکیب نیست بلکه در طبیعت و ادراکش متعدد است از یکسو ذات مبدأ را تعقل می‌کند و از سوی دیگر ذات خویش را. با تعقل از ذات واجب وجود عقل دوم لازم می‌آید و از جهت تعقل جوهر ذات خویش منشأ صدور فلک اول می‌شود. به این ترتیب فیض ادامه می‌یابد تا به آخرین عقول مفارقه منتهی می‌گردد (همو، *آراء اهل مدینه فاضله*، ص ۱۳۴).

ابن سینا نظریه فیض را از فارابی اخذ کرده است. او در *تعلیقات فیض* را چنین تعریف کرده است:

خداوند معطی الوجود و هستی بخش عالم است. اینچنین ایجاد و فاعلیتی فیضان، فیض و ابداع نام دارد که مختص حق تعالی و عقول کلی است، زیرا صدور موجودات از آنها به دلیل کمالشان است نه به دلیل مقصودی غیر ذات خود (در واجب) و یا علت ذات خود (در عقول) و یا حرکت و جنبشی برای وصول به کمال (ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۱۰۰).

به عقیده ابن سینا فیض توأم با علم باری تعالی به کمال ذات خود صورت می‌پذیرد و تحقق تکثر در فیض‌ها و مستفیض‌ها به دلیل تحقق واسطه (عقل) بین فایض و مستفیض‌ها و تحقق جهات امکان ذاتی، وجوب غیری و ارتباط عقل با مبدأ خود است (همان، ص ۸۵).

با تقریر حکمای اسلامی از مسئله دوام فیض توهم نفی اختیار از باری تعالی نیز قابل دفع است، زیرا مطابق این تفسیر هر انیت و وجود مجعولی را در نظر بگیریم تابع وجود تام الهی است. هر چند وجود حق متعال ضروری است، اما ضرورت موجودات مجعول تابع ضرورت ازلی الهی است، زیرا در واقع ضرورت آنها مادام الافاضة والجعل است نه فی حد نفسها و با قطع نظر از ارتباط با وجود تام الهی. بنابر این ضرورت آنها ضرورت دائمی ذاتی مادام الذات است نه ضرورت ذاتی ازلی و ایمن ضرورت منافاتی با امکان آن موجود فی حد نفسه ندارد. به علاوه این با تفسیر قدرت به معنای صحت صدور و لاصدور و یا با اراده تنافی ندارد، چرا که قول صحیح در معنای قاصر بودن سبق فعل به علم و اراده است و علم فعلی به نظام خیر در وجود که موجب فیضان عالم از حق تعالی است مناسب و ملایم ذات اوست نه منافر با آن تا موهم مضطر بودن او شود (رحیمیان، ص ۲۸۵).

در برابر نظریه فیض، نظریه رایج دیگری در باب خلقت وجود دارد که متکلمان مدعی آنند. این نظریه که به "خلق از عدم" شهرت دارد از دو جهت عمده با نظریه فیض در تقابل است: یکی انقطاع وجودی و دیگری انقطاع زمانی معلول و انفصال او از علت. در نظریه خلق، از عدم خلائی ترسیم می‌شود که در آن تنها خدا موجود بود و او پس از مدتی در زمانی خاص عالم را آفرید و آن خلاء را پر کرد. به علاوه در برخی قرائت‌ها از این نظریه پس از خلقت، انفصالی تام بین خدا و خلقتش برقرار است، چرا که مخلوقات به دلیل مسبوقیت وجودشان به عدم زمانی محتاج خالق بودند لذا پس از موجود شدن دیگر نیازی به خالق ندارند. اما در نظریه فیض چنانکه گذشت از آنجا که معلول همراه ضرورت بیرونی و بالغیر، وجود خویش را از علت کسب می‌کند چه در اصل وجود و چه در دوام و بقا محتاج علت است و این مهم با استناد به قیاض لاینقطع، علی الدوام تأمین می‌شود (همان، ص ۶۹).

اشکالات ابن رشد بر نظریه فیض و قابلیت وجودی

ابن رشد به تقریری که می‌آید در موضعی مهم از تفسیر مابعدالطبیعه خود مذاهب مختلف در باب فاعلیت واجب در ارتباط با جهان را به سه یا به تعبیری به پنج مذهب تقسیم کرده است و دو مذهب را در غایت تضاد و تباین قرار داده است و مذهب سوم را متوسط بین این دو. دو مذهب اول یکی مذهب اهل کمون (انباذقلس و تابعان او) است که می‌گویند همه اشیا به حال کمون موجودند و حوادث عالم غیر از آنچه بوده است چیزی نیست و محال است که شیء از عدم و لاشیء به وجود آید، زیرا عدم نمی‌تواند موضوع برای چیزی باشد. هرچه را مشاهده می‌کنیم که از عدم به وجود آمده است در حقیقت ظهور از کمون است. پس تکوین عبارت است از خروج بعضی اشیا از برخی دیگر و فاعل نیز تنها در حد همین زایش‌ها و به عنوان قابله‌ای مورد نیاز است و بیش از یک محرک نقشی ندارد (همان، ص ۱۴۷۹).

دومین مذهب، مذهب اختراع و ابداع است که می‌گویند: فاعل همان است که وجود را به طور کلی ابداع و بدون هر گونه ماده یا حالت سابقی اختراع می‌نماید و شرط فاعلیت او نیز وجود ماده سابق نیست بلکه او مخترع کل است (همان، ص ۱۴۹۸). وی این قول را

عقیده مشهور متکلمان اسلامی و مسیحی دانسته است و ما خواهیم دید که ابن سینا نیز این قول را بدون التزام به حدوث زمانی قائل شده است. اما قول متوسط بین این دو طرف را قولی جامع بین رأی ابن سینا، فارابی و رأی ارسطو (به روایت خود ابن رشد) می‌داند و وجه جامع این سه قول را در این دانسته که در عالم، جوهری را قبل از آفرینش مفروض می‌گیرند و خلق از عدم را محال دانسته، تکوین را به عنوان تغییری در جوهر تلقی می‌کنند لکن ابن سینا این تغییر را اختراع صور موجودات و ابداع آن از ناحیه واهب الصور و فاعل مفارق می‌داند ولی در ناحیه هیولی به خلق قائل نیست. اما فارابی به این امر قائل شده است که فاعل واهب الصور دو گونه است: ۱. مادی چنانکه آتش صورت حرارت را به اجسام اعطا می‌کند؛ ۲. مفارق مانند موجد صورت حیوان.

اما قول سوم یعنی قولی که ابن رشد آن را مأخوذ از ارسطو دانسته و معتقد است که در بین اقوال دیگر کمترین اشکال را هم داراست، عبارت است از اینکه کار فاعل، ترکیب سازی ماده و صورت است، بدین صورت که در ماده تحولی ایجاد کند به نحوی که قوه‌ای که در آن نهفته است به فعلیت درآمده و متصور به صورت گردد (همان، ص ۱۴۹۹).

به گفته ابن رشد این قول از جهتی شبیه قول اول است؛ زیرا به استخراج مکنونات و مکنونات در عالم قائل است و از طرفی شبیه قول به اختراع است؛ چرا که بالقوه را به بالفعل منقلب می‌کند با این تفاوت که ابن سینا صورت را از امر مفارق ناشی می‌داند، اما ارسطو بدین امر قائل نیست، بلکه این پیدایش را روندی طبیعی-ذاتی در جوهر و ماده تلقی می‌کند (همان، ص ۱۵۰۰).

ابن رشد در بخش مهمی از *تهافت التهافت*، ایراد غزالی بر بوعلی در ناحیه فاعلیت وجودی را تأیید می‌کند. ایراد غزالی آن است که چون فعل عبارت است از اخراج شیء از عدم به وجود به نحو احداث، بنابراین اگر موجودی قدیم بود نمی‌توان آن را فعل باری تعالی محسوب داشت. بنابراین شرط «فعل بودن» عبارت است از «حادث بودن» لذا عالم قدیم فلاسفه نمی‌تواند فعل خدا باشد (غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۹۰). به تقریر ابن رشد، بوعلی به ایراد غزالی این طور جواب می‌دهد که فعل فاعل که به حادث تعلق می‌گیرد، یا به وجود او تعلق می‌گیرد یا به عدم سابق بر او یا به هر دو تعلق می‌گیرد. اما محال است که

فعل وجودی به عدم تعلق گیرد، همچنین به اجتماع عدم و وجود نیز، پس لامحاله به وجود تعلق می‌گیرد چه این وجود مسبوق به عدم باشد چه مسبوق به وجود (ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۱۶۲).

ابن رشد در برابر این جواب ابن سینا می‌گوید که ما شق دیگری را انتخاب می‌کنیم که همان شق صحیح است و آن اینکه فعل فاعل به وجود در حال عدم تعلق می‌گیرد، یعنی به وجود بالقوه و فاعل آن را به عرصه فعلیت درمی‌آورد. بنابراین نظریه فیض و فاعلیت ایجاد می‌ندارد؛ چرا که علت ایجاد می‌خواهد موجود را موجود کند که تحصیل حاصل و اجتماع مثلین است یا معدوم را که اجتماع نقیضین است و هر دو محال و امر ازلی که خود موجودیت بالفعل دارد نیز احتیاجی به ایجاد ندارد. وی سپس نتیجه می‌گیرد که تنها راه چاره همان است که بگوییم عالم از ازل تا ابد وجودش با نوعی عدم، مقارن بوده است (همان، ص ۱۶۳).

واضح است که ابن رشد در عبارات فوق مسئله مناط احتیاج به علت را طبق مذاق متکلمان پذیرفته و حدوث را مناطق نیاز به علت دانسته و لهذا وجود بالفعل ازلی را مستغنی از سبب پنداشته است (همان، ص ۱۶۷).

اشکال دیگر ابن رشد بر نظریه افاضه و واهب الصور بوعلی، نزدیکی یا انطباق آن بر نظریه عاده الله اشاعره است. ابن رشد معتقد است که با قول به واهب الصور و اینکه صورت هر چیزی از طریق موجود مفارق و در واقع از طریق خداوند افاضه شود و به سلسله اسباب ربط نمی‌یابد، قولی خواهیم داشت شبیه قول اشاعره که همه حوادث و افعال را به خداوند نسبت می‌دهند و تأثیر برخی اشیا را بر بعضی دیگر انکار می‌کنند (همانجا).

توضیح عقیده ابن رشد

ابن رشد معتقد است با قائل شدن به حرکت جوهری، عالم را پیوسته و از ازل تا ابد در حدوث دائم می‌یابیم و آنچه که حدوثش ازلی و دائمی باشد به اسم حدوث اولی و شایسته است که تنها در اول پیدایشش حادث شود (ماجد فخری، ص ۷۹ - ۴۴). در این مقطع وی به حرکت جوهری عالم تصریح کرده و همین را وجه نیاز عالم به خداوند می‌داند (همانجا) و در نهایت نتیجه می‌گیرد که بخش مادی و بخش مفارق عالم از دو وجه

محتاج به حضور فاعل است: ۱. حرکت جوهری (در بخش مادی)؛ ۲. اینکه صورت مقوم عالم از سنخ مضاف است نه از سنخ هیئت، ملکات یا از باب کیفیات (در بخش مفارق) و وجه دوم در ارتباط با موجودات مفارق را که مفاد رأی ابن سینا از قول به واهب الصور است در مورد مجردات روا داشته؛ چرا که صورت مقوم آنها از سنخ اضافه محض به علت فاعلی است نه کیفیات. وی سپس می‌گوید رأی همه فلاسفه آن است که عالم، فاعلی دارد که از ازل تا ابد فاعل جهان باشد و پیوسته آن را از عدم به وجود آورد. اما بین پیروان افلاطون که عالم را حادث دانسته و پیروان ارسطو که آن را قدیم می‌دانند اختلاف است. چون پیروان افلاطون بدون شک برای عالم به صانعی علیم معتقدند اما پیروان ارسطو با توجه به قول او به قدم عالم در مورد احتیاج عالم به صانع و فاعل، محتاج بیان بیشتری شدند. ایشان این مطلب را از دو راه ثابت کردند: یکی از راه احتیاج پیوسته حرکت به محرک و دیگری از راه احتیاج به معطی وحدانیت «یعنی عامل ارتباط ماده و صورت» به قول او «معطی الرباط هو معطی الوجود». جوهر عالم جسمانی مرکب از ماده و صورت، و هویت این عالم مترتب بر وحدت ترکیبی بین ماده و صورت است. پیوند ماده با یکی از صورت‌های محتمل ترکیب، احتیاج به مخصص دارد. این مخصص همان فاعل است. فاعل معطی الرباط است، بنابراین معطی الوجدانیه نیز هست و چون تا وحدت نباشد وجود نیز در کار نخواهد بود پس معطی الوجدانیه معطی الوجود هم هست (ابن رشد، تفسیر مابعد الطبیعه، ج ۳، ص ۱۸۰ تا ۲۳۲).

خلاصه آنکه معنای اعطای وجود در نزد ابن رشد چیزی جز اعطای ربط و ترکیب بین اجزای خارجی و تحلیلی شیء واحد مرکب نیست. امری است که با قدم ماده و صورت و دیگر مبانی ارسطو سازگار است. ارسطو خود بر این امر تأکید دارد که برای خدا یا خدایان کاری جز تعقل و تأمل و حیات تأملی باقی نمی‌ماند.

خدا در فلسفه ابن سینا

می‌توان گفت خدای ابن سینا در تخالف با خدای ارسطو و نسبت به آن از درجه وجودی بالاتری برخوردار است؛ چرا که خدای ارسطو تنها یک عقل عاقل و محرک اولی است درحالی که فاعلیت بالتحریک و بالشوق مبدأ در نظام ابن سینا به دو مرتبه پایین‌تر از واجب

یعنی به نفس و عقل واگذار شده است، البته به نحوی که با فاعلیت طولی خداوند در تضاد و تراحم نباشد (ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۱۹ و ۶۵۲).

خدای ابن سینا صفات سلبيه و ثبوتیه و اوصاف کمالیه بی شمار دارد. او علاوه بر آنکه غایت جهان است فاعل موجد، مبدع، مخترع و مفیض آن نیز هست. عالم در نزد ابن سینا امری ممکن الوجود است که از پیش خود اقتضای وجود ندارد و در اتصافش به وجود محتاج علت است تا پس از اجراز و جوب بالغیر موجود شود، بنابراین فاعلیت الهی نه فقط در سطوح زیرین یعنی تحریک و اعطای حرکت به عالم متحرک مطرح است بلکه در اعماق زیرین هستی یعنی اصل وجود و هویت و تجوهر اشیا رسوخ دارد. ابن سینا به دقت سعی در تفاوت نهادن بین این دو جنبه از فاعلیت یعنی فاعلیت طبیعی (اعطای حرکت) و فاعلیت الهی (اعطای وجود) دارد (همان، ص ۲۵۷) و در باره نقد نظر ارسطو که سعی در اثبات خدا از طریق حرکت و اتصاف او به محرک اول دارد ضمن نقل کلام یکی از شارحان در نقد مرام ارسطو آن را تأیید می کند.

شارح بر ارسطو این ایراد را وارد کرده که قبیح است از طریق حرکت و اینکه واجب مبدأ حرکات است به حق متعال برسیم؛ چرا که قوم بیش از این نمی توانند اثبات کنند که او محرک است، یعنی نمی توانند او را به عنوان مبدأ وجود اشیا اثبات نمایند (ابن سینا، *الانصاف*، ص ۲۳ و ۲۴). در حالی که ما خدای تعالی را والاتر از آن می دانیم که او را فقط سبب حرکت به شمار آوریم بلکه او وجود هر جوهری را که ممکن است فعلاً از حرکت آسمان متحرک شود افاده می کند پس هم اوست اول حق و مبدأ ذات و هویت هر جوهر و هر چیز غیر از او به واسطه او واجب شده و از ناحیه او ضروری شده است (همان، ص ۲۶).

ابن سینا همچنین در تحلیل های خود وابستگی دائمی امر ممکن الوجود را به مبدأش کاملاً توضیح می دهد چرا که ملاک حاجت که امکان بالذات شیء است، ذاتی ممکن بوده و به هیچ وجه از آن جدا شدنی نیست. ابن سینا تأکید می کند که فاعلیت حقیقی در عرصه وجود است و این وجود معلول است که از فاعل و علت افاضه می شود (همو، *الهیات شفا*، ج ۲، ص ۲۶۹).

نخست او در یک تقسیم بندی، مخلوقات را به سه قسم تقسیم می کند: ۱. ابداعی: ایجاد شیء خارج از زمان و بدون ماده سابق بر آن؛ ۲. اختراعی: ایجاد شیء خارج از زمان، اما با وجود ماده سابق؛ ۳. احدائی: ایجاد شیء در ظرف زمان و مسبوق به ماده (همان، ص ۲۶۶) و سپس بیان می کند که اگر کل عالم را نسبت به علت اول بسنجیم، می توان آن را ابداعی دانست چرا که همه عالم که شامل هیولای اولی نیز می شود، خود دیگر مسبوق به ماده نیست بلکه از کتم عدم به وجود آمده است (همان، ص ۲۳۳). هر چند این ابداع را باید بدان نحو لحاظ کرد که با دوام و ازلیت / ابدیت تنافی نداشته باشد بلکه از آن جهت که نیاز عالم به مبدع، نیازی وجودی است و در متن و بطن آن نهفته، انفکاک آن از فاعلش در یک لحظه نیز مرادف نابودی آن است.

باتوجه به آنچه گفته شد، اشکال ابن رشد قابل پاسخگویی است. بدین شرح که مانعی ندارد وجود موجودات متعلق فعل فاعل واقع شود و در این رهگذر لازم نیست قید مقارنت با عدم بدان اضافه گردد تا فاعلیت در محدوده وجود بالقوه و اخراج آن به فعلیت تفسیر شود و اشکال تحصیل حاصل و اجتماع مثلین نیز لازم نمی آید، چرا که موجودیت معلول با همین نسبت علیت و افاضه و اعطای وجودی تحقق می پذیرد نه آنکه معلول، موجودی باشد که پس از تقرر وجودی متعلق رابطه فاعلیت باری تعالی قرار گیرد تا تحصیل حاصل لازم آید، بلکه معلولیت و اعطای وجود به معلول پس از تحقق علیت، از وجود معلول پس از عدم آن یا از تحلیل عقلی ماهیت معلول و نسبت سنجی ماهیت آن با وجودش انتزاع می شود. به علاوه رابطه علیت و فاعلیت مربوط به ارتباط وجود معلول با وجود علت از جنبه حیثیت تعلیلیه موجود است نه حیثیت تقیدی آن و علت برای معلول، حیثیت تعلیلی حمل موجود است نه حیثیت تقیدی. یعنی درست است که وجود هر موجود ممکن، مادام که برقرار باشد متصف به ضرورت به شرط محمول است و ضرورت مادام الذات دارد و در این حالت محال است به وجود دیگری موجود شود، اما معنی ایجاد و فاعلیت وجودی این نیست بلکه معنایش دادن وجود است به آنچه که می شد ذاته استحقاق وجود نداشته باشد. بنابراین ایجاد شیء نباید به نحو جعل مرکب تلقی شود بلکه باید به نحو جعل بسیط لحاظ شود.

قول به واهب الصور نیز به سخن اشاعره و نفی علیت و قول به عادة الله نمی‌انجامد؛ چرا که تحقق و پیدایش صور نوعی به عنوان مصدر و منشأ کمالات و افعال و صفات خاص یک نوع، محتاج نوعی فاعلیت وجودی می‌باشد، چرا که معقول نیست چیزی که فاقد فعلیت و کمال بوده، معطی آن گردد و لهذا قول به کمون نیز از این جهت صحیح و معقول نیست (همو، تعلیقات، ص ۸۵).

۴. قاعده الواحد و چگونگی پیدایش کثرت از وحدت

قاعده الواحد از مواردی است که ابن رشد آن را دستمایه حمله و نقادی شدید به ابن سینا و فارابی قرار داده و در عین حال برخوردی دوگانه با آن دارد؛ گاه قاعده را خرافی و مهمل و از بدعت‌های متأخران فلاسفه قلمداد می‌کند و گاه آن را علی‌الاصول و کبرویا می‌پذیرد (ابن رشد، تهافت التهافت، ج ۲، ص ۴-۱)، اما در نحوه تطبیق آن بر خارج با ابن سینا و فارابی و پیروانشان اختلاف دارد.

عقیده ابن رشد در باره قاعده الواحد

ابن رشد در تهافت التهافت می‌گوید علت اصلی طرح این قاعده توسط قدمای نوعی تلاش جدلی از طرف ایشان پس از پذیرش وحدانیت مبدأ عالم بوده تا به وسیله این تلاش منشأ کثرت را به دست آورده و رأی ثنویان را در مورد تحقیق دو مبدأ خیر و شر برای عالم باطل کنند. افزون بر این، چون قدما عالم را دارای غایتی واحد مشاهده کردند، بدین رأی معتقد شدند که صانع عالم نیز باید بدین صفت باشد، یعنی موجد آن نیز واحد باشد. در نتیجه این پرسش پیش آمد که از این فاعل و موجد واحد چگونه اشیای کثیر پیدا شده است (همان، ص ۱۷۸)؟

از دید ابن رشد فلاسفه متأخر برداشتی نادرست از این قاعده و محل اجرای آن داشته‌اند چون ایشان در فاعل‌های محسوس، یعنی فاعل‌های طبیعی و مقید و محدود، مشاهده کردند که از فاعل واحد جز اثر واحد نمی‌توان انتظار داشت، از این رو به همه اقسام فاعل اسناد داده و حکم مزبور را در مورد فاعل مطلق و نامحدود نیز تعمیم دادند.

ایشان معلول واجب الوجود واحد را نیز تنها یک امر واحد (عقل) دانسته و او را منشأ کثرت قلمداد نمودند و نحوه صدور کثرت از این عقل را نیز تحقق دو جنبه وجوب بالغير و امکان بالذات در او و تعقل او نسبت به این دو جنبه دانستند و خداوند را با این واسطه به کثرات مرتبط کردند (همان، ص ۳۰۱).

مهم‌ترین انتقادات ابن رشد بر ابن سینا و پیروان او بدین قرار است:

۱. قیاس فاعل و غایت مطلق و مفارق به فاعل محسوس، مقید و مادی؛ وی این مقایسه را مع الفارق می‌داند و تشبیه و قیاس را نیز به عنوان سند یک قاعده، معتبر نمی‌داند؛ زیرا چه بسا عدم امکان صدور بیش از یک اثر، ناشی از محدودیت فاعل بوده است نه از فاعلیت آن (همان، ص ۳۷۹).

۲. اینکه منشأ کثرت را در عقل قرار دهیم مشکلی را حل نمی‌کند؛ چرا که از منشأ صدور این دو یا سه جهت موجود در عقل پرسش می‌کنیم که از کجا آمده‌اند؟ علاوه بر این، این با قول ایشان که «از واحد، تنها واحد برمی‌آید» مناقض است، چون این جهات یا وجودیند و مغایر با معلول اول پس مبدأ می‌خواهند یا عدمی و اعتباریند و به تعبیری عین معلول اول، پس منشأ تأثیر در مابعد خود نخواهند بود (همان، ص ۳۰۹).

۳. اشکال دیگر در ناحیه صدور کثرات از طریق دو نحوه تعقل عقل نسبت به دو جهت خود (جهت امکان بالذات و جهت وجوب بالغير) است که از هر جهت چیزی را صادر کند. این اشکال در دو ناحیه است: یکی آنکه عاقل و معقول حتی در عقول بشری نیز یک چیزند و از هم جدایی ندارند چه برسد به عقول مفارق، دیگر آنکه از دید ابن رشد اجتماع دو جهت «امکان بالذات» و «وجوب بالغير» صحیح نیست و اصولاً در طبایع ضروری، امکان راه ندارد (همان، ص ۴۰۰).

ابن رشد پس از بیان ایرادات و انتقادات خود بر تعبیر ابن سینا از قاعده الواحد، قول مختار خود را چنین اظهار می‌دارد که: نحوه ربط عالم کثرت به واجب واحد را به دو صورت باید توضیح داد:

الف. اعطای «صورت و غایت» در مجردات: در مجردات، موجود مجردی که غایت اعطا می‌کند، همان است که وجود و صورت اعطا می‌کند؛ چرا که صورت و غایت در این نوع موجودات واحدند و معطی غایت نیز در این موجودات معطی صورت است و

معطی صورت همان فاعل است. بنابراین مبدأ اول برای این موجودات فاعل و صورت و غایت است (همان، ص ۳۸۱).

ب. اعطای «رباط» در مادیات: وی در مورد نحوه ارتباط کثرات عالم ماده به واجب، با تحلیلی سعی می‌کند تمام کثرات عالم ماده را به امر واحدی بازگرداند و این امر واحد را معلول واجب الوجود و واحد دانسته است. بدینسان وی در کلیت قاعده با دیگر فلاسفه هم‌نوا شده است. وی ظاهراً نظریه افاضه وجودات را کنار می‌نهد و عالم ازلی را در ناحیه وجود ممکن نمی‌بیند تا آن را محتاج خالق بداند، اما همین عالم مادی ازلی را از ناحیه‌ای دیگر محتاج می‌بیند و آن ربط و پیوند بین ماده و صورت در عالم مادی است که ضامن موجودیت و تشخیص و نحوه وجود آنهاست «معطی الرباط هو معطی الوجود» (همان، ص ۳۸۰).

این ربط، توسط قوه‌ای برقرار می‌شود که پیوند دهنده صور به هیولاهای اشیاست، امری است واحد و وحدانی که جامع کثرات است.

وی برخی اشکالات را که غزالی بر ابن سینا وارد دانسته، بر این نظر وارد نمی‌داند چرا که کثرت در این نظریه به وحدت بازمی‌گردد و همین وحدانیت که کثرت به واسطه آن وحدت می‌یابد امری است که از واجب واحد مفرد بسیط صادر شده و تکثرات از زمره لوازم آن محسوب می‌شوند (همان، ص ۴۰۶). وی در نهایت می‌گوید که بنا به تحلیل مزبور، هر دو گزاره زیر را می‌توان صادق دانست:

۱. از واحد جز واحد صادر نمی‌شود؛ ۲. از واحد کثیر نیز صادر می‌شود.

به نظر می‌رسد در کلام ابن رشد ضعف‌هایی موجود است که باید به آنها اشاره شود:

۱. در مورد مجردات، اینکه خداوند فاعل و صورت (علت صوری) و غایت آنهاست با اعتراف به تعدد مفارقات، مشکلی را حل نمی‌کند. چون پرسش بدینسان مطرح می‌شود که خداوند واحد بسیط، چگونه ممکن است فاعل یا صورت واحد برای کثرات (عقول کثیره) باشد؟

۲. در مورد عالم ماده نیز توجیه ابن رشد چند ضعف مهم دارد:

الف. قوه واحد یا امری که در همه اشیا، رابط صورت به ماده بوده و ابن رشد آن را واحد تلقی کرده و وحدانیت اشیا و وجود آنها و در واقع رباط ماده و صورتشان را به همان وابسته نموده، می‌بایست ثابت شود؛ چون:

اولاً، این پرسش پیش می‌آید که آیا پیوند ماده و صورت را امری اتحادی می‌داند یا امری انضمامی و در هر دو صورت آیا ماده بدون صورت ممکن است تحقق یابد؟ ثانیاً، در صورت اول (ترکیب اتحادی) از آنجا که اتحاد آن دو، اتحاد محصل و لامحصل است طبعاً لازم نیست به جعل «قوه پیوند» دیگری بین آن دو قائل شد و اصولاً بحث در همین قوه و پیوند و نحوه اتصال و ارتباط آن از یک طرف با ماده و از جانب دیگر با صورت پیش می‌آید و اینکه قول به این پیوند چه تضمینی در قطع تسلسل «روابط» در بردارد؟

به هر حال، ابن رشد دلیلی بر وجود چنین قوه‌ای که غیر از ماده و صورت و در عین حال بین آن دو به منزله رابط و مایه اتصال آنها باشد، اقامه نکرده است.

ب. ابن رشد نمی‌گوید که واحد بودن این ربط و اتصال به چه معنی است؟ آیا واحدی نظیر کلی انسان، نسبت به افراد آن است؟ حال آنکه می‌دانیم چنین کلی‌ای تنها در ذهن موجود است و در خارج، تنها افراد یا «کلی در ضمن و به تبع افراد» موجود است. بنابراین آنچه موجود است ربط‌های متعدد است که تحت عنوان جامع کلی «ربط» قرار می‌گیرند و پرسش اصلی نیز نحوه ظهور و تحقق ربط‌های متکثر و متعدد از امر واحد است و یا آنکه این ربط و اتصال، مانند هوا در همه جا منتشر و ساری است و خمیر مایه اتصال صور و ماده تمام مادیات را تشکیل می‌دهد در این صورت نیز به نظر می‌رسد ابن رشد به اشکال اصلی توجهی نکرده؛ چون در این فرض نیز تکثر و تعدد جهات واقعی به حسب تعدد جهات مکانی و مانند آن (لااقل به تعداد مواد و صورتی که این ربط هواگونه آنها را به هم می‌پیوندد) در این امر و ربط به اصطلاح واحد وجود خواهد داشت. در این صورت پرسش اصلی در مورد آن پیش می‌آید.

دیدگاه ابن سینا درباره قاعده الواحد

ابن سینا در اشارات مطلبی تحت عنوان تنبیه در اشاره به بداهت قاعده الواحد دارد:

حیثیت صدور «الف» از هر علتی، غیر از حیثیت صدور «ب» از آن علت است و اگر از علتی واحد، بلاواسطه دو معلول موجود شد، باید از دو حیثیت که هم مختلف المفهوم و هم مختلف الحقیقه باشند صادر شده باشد بنابراین علت، منقسم الحقیقه بوده نه بسیط الحقیقه؛ لذا از علت واحد بسیط جز معلول واحد صادر نمی‌شود (ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، ص ۱۱۲).

از اینجا جواب اشکال اول ابن رشد واضح می‌شود چرا که قاعده، پشتوانه‌ای برهانی دارد که متکی بر فهم وحدت و بساطت، به ویژه وحدت الهی است. حال تا اینجا را شخص ممکن است بپذیرد؛ اما بگوید معلول واحد اول، یعنی صادر اول نیز می‌باید بسیط باشد (به لحاظ سنخیت) و از او نیز جز یک معلول، صادر نشود و هکذا تا بی‌نهایت چنین خواهد بود. شیخ در این زمینه در الهیات نجات مطالبی آورده که خلاصه آن چنین است:

در عقول مفارقه نمی‌توان کثرتی را توضیح داد، مگر بدین قرار که معلول اول (عقل اول) ممکن‌الوجود بذاته است و واجب‌الوجود بغیره و از آنجا که عقل است و مفارق و خود را تعقل می‌کند همان‌طور که مبدئش را نیز تعقل می‌کند، باید دو حیثیت مذکور (یعنی امکان خود و وجوب و وجود از ناحیه مبدأ اول) را تعقل نماید و بدین صورت به ازای هر کدام از دو حیثیت، معلولی صادر شود بدینسان کثرت معالیل پدید آید (همان، *النجاة*، ص ۶۵۴ و ۶۵۵).

اینجاست که اشکال معروف غزالی و ابن رشد که به چند طریق تقریر شده مطرح می‌شود. مفاد این اشکال را می‌توان به دو بخش منقسم دانست:

الف. این جهات موجود در عقل اول، خود نیازمند علتند و از آنجا که علتی جز واجب ندارند طبق قاعده باید به ترکیب واجب، قائل شوید (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی، ص ۲۸۲).

جواب این پرسش را شیخ در متن *الهیات شفا* بدینسان می‌دهد که:

لازم نیست آفریده این جهات متعدد، واحد بسیط و واجب‌الوجود باشد بلکه لازمه ذات عقل اولند و چون ذاتی (به معنی ذاتی باب برهان) عقلند بنابراین تعلیل بردار نیستند و علتی و رای علت خود عقل ندارند (ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۴۰۶).

ب. اگر این جهات، وجودیند و غیر معلول اول در این صورت مبدأ می‌خواهند، اما اگر اعتباریند و عدمی و به تعبیری عین معلول اول - چنانکه لازمه سخن حکما همین است - چگونه چنین امری مسوغ ظهور کثرت و مایه پیدایش امور متعدد می‌شود؟ (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی، ص ۲۸۲).

شیخ بدین مسئله نیز جوابی اجمالی می‌دهد. وی در نجات می‌گوید: اولاً کثرتی که در معلول اول نشان دادیم کثرتی اضافی است نه حقیقی و این اشاره به سنخ معقول ثانی (فلسفی) بودن «امکان بالذات» و «وجوب بالغير» دارد و بنابراین از آنجا که از سنخ معقولات اولی و مقولات عشر نمی‌باشند لازم نیست ابتدائاً و سابقاً درون مبدأ اول سابقه داشته باشد.

ثانیاً، جایز است چیزی صفت یا حالت یا معلول یا حکم و لازمی داشته باشد که آن چیز به تنهایی اثری داشته باشد و به مقارنت آن صفت یا حالت یا حکم یا معلول اثری دیگر را... بدینسان به نظر شیخ هر چند صفات مزبور (امکان بالذات و وجوب بالغير) صفات اضافی هستند، اما در عالم واقع و به مدد مقارنت ذات موضوعشان (عقل) مؤثر واقع می‌شوند و از آنجا که اعتباری محض نیستند و منشأ انتزاع دارند به کلی از عالم واقع بریده نیستند و می‌توانند منشأ اثر باشند (ابن سینا، النجاة، ص ۶۵۵).

نتیجه

۱. در بحث زیادت وجود بر ماهیت، انتقاد ابن‌رشد از سوء تفاهمی در باب واژه عروض و زیادت ناشی شده که اگر آن را به معنی عرضی باب ایساغوجی و نیز صرفاً در عالم مفاهیم تعبیر کنیم اشکال مرتفع می‌گردد. همچنین توجه به اینکه مفهوم وجود از سنخ معقول ثانی فلسفی است اشکال را برطرف می‌سازد. صدرالمألهین نیز ضمن توضیح این نکات، تحلیلی وجودشناختانه برای تبیین چگونگی غیریت و زیادت حد وجود بر وجود را ارائه می‌دهد.

۲. اشکال ابن‌رشد در ناحیه امتناع اجتماع امکان بالذات و وجوب بالغير با دقت در نحوه اعتبار شیء ممکن الوجود و امکان اتصاف یک شیء از دو اعتبار به دو وصف ظاهراً متضاد و نیز تفکیک ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی، همچنین تمایز نهادن بین دو حیثیت

تعلیلی و تقییدی در اتصاف موجودات به وجوب وجود و تأمل در قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد، برطرف می‌شود. صدرالمتألهین علاوه بر جواب‌های مرسوم و معمول، مفهوم امکان ذاتی را در توصیف شیء ممکن و ملاک نیاز آن به علت ناکافی ارزیابی و با تحلیلی وجود شناسانه مفهوم امکان فقری را طرح می‌کند.

۳. اشکالات ابن‌رشد به فلاسفه اسلامی در مسئلهٔ فاعلیت وجودی، بیشتر ناشی از عدم دریافت درست او از مبانی و نتایج فلسفی است. به عقیدهٔ فلاسفه فاعل وجودی نه تنها فاعل تصویر است بلکه رابطهٔ اساسی واجب با ممکنات و مخلوقات در همین نحو ارتباط است و نیاز اساسی و دائمی عالم به فاعل خود، در پرتو همین افتقار وجودی تبیین می‌شود و اشکال ابن‌رشد نیز به این شکل حل می‌شود که مانعی ندارد وجود موجودات متعلق فعل فاعل واقع شود و در این رهگذر لازم نیست قید مقارنت با عدم بدان اضافه شود تا فاعلیت در محدوده وجود بالقوه و اخراج آن به فعلیت تفسیر شود.

۴. ابن‌رشد در بارهٔ قاعدهٔ الواحد بر منهج واحدی نیست او گاه قاعده را جزافی و مهمل دانسته و آن را از بدعت‌های متأخران از فلاسفه قلمداد کرده است و گاه ضمن اعتراف به بداهت استحاله صدور کثیر از واحد بسیط، قاعدهٔ الواحد را علی‌الاصول می‌پذیرد ولی تفسیر و توجیه سینوی را از این قاعده نپسندیده و خود یک توجیه شبه عرفانی از این قاعده ارائه می‌دهد، اما ابن‌رشد که نه به وحدت شخصی وجود عرفا، نه به وجود منبسط قائل است و نه ادعای کشف و شهود دارد، نمی‌تواند از توجیه شبه عرفانی خود مبتنی بر سریان وحدانیتی یکپارچه در کل عالم (رباط وحدانی صادر از حق) استفاده کند و این خود متضمن اشکالی منهجی و روش شناسانه بر وی است.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

_____، درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.

ابن‌رشد، محمدبن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۸، ۳، ۱، تصحیح مدرسین بویژه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.

- _____، تهافت التهافت، تصحیح سلیمان دنیا، ج ۲، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۴.
- _____، تلخیص مابعدالطبیعه، تصحیح عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- _____، فصل المقال من تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، تحقیق قنواتی، ج ۲، افسر شده در تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- _____، الانصاف، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، افسر شده در تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- _____، النجاة، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، تعلیقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، الاشارات، التنبیها، ج ۱ و ۳، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۰.
- _____، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
- افلوطین، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- رحیمیان، سعید، نظریه فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- رنان، ارنست، ابن رشد والرشديه، ترجمه عادل زعیتر، قاهره، ۱۹۵۷.
- غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، مقدمه صلاح الدین الهواری، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۲۲ق.
- فخری، ماجد، ابن رشد فیلسوف قرطبه، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- فارابی، ابونصر، مجموعه رسائل (عیون المسائل)، دائره المعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹.
- _____، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۹.