

برهان سینوی از نگاه ابن رشد

نادر شکراللهی*

استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات، دانشگاه تربیت معلم تهران
(تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۸؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۱۰/۲۵)

چکیده

ابن رشد برهان سینوی بر اثبات واجب‌الوجود را نمی‌پذیرد و آن را جدلی می‌داند. در چرایی این عدم پذیرش، نویسندگان بر دلایلی تکیه کرده‌اند، بعضی بر این باورند که ابن رشد نتوانست به نحوه عروض وجود بر ماهیت، آن گونه که ابن سینا معتقد بود، برسد. هم‌چنین وی نتوانست امکان ماهوی را دریابد و امکان ذاتی را از امکان استعدادی تمییز دهد؛ از این جهت، در فهم برهان ابن سینا عاجز ماند و این عجز باعث شد که برهان سینوی به طور صحیح به غرب منتقل نشود. اما ابن رشد هم امکان ماهوی و هم نحوه عروض وجود و ماهیت را می‌شناخت، اما با توان فلسفی آن دوره که هنوز مسأله اصالت وجود و مسأله جعل وجود مطرح نبود، امکان ماهوی نمی‌توانست پایه برهان قرار گیرد و او مجبور بود که ممکن را به حقیقی (موجودات دارای قوه و فعل) و ممکن ضروری تقسیم کند تا بتواند چهره معقولی از برهان به دست دهد.

واژگان کلیدی

برهان سینوی، امکان ماهوی، عروض وجود بر ماهیت، امکان حقیقی، امکان ضروری.

مقدمه

برهان ابن سینا برای اثبات واجب، مورد نقدهای مختلفی قرار گرفته است. این برهان که به برهان صدیقین معروف شد، در سیر تفکر فلسفی که در شرق جهان اسلام تا امروز به حیات خود ادامه داده است، تقریرهای تازه‌ای یافت و بر استحکام آن با حذف تدریجی مقدماتش افزوده شد. اما در غرب این برهان سرنوشت دیگری داشت. ابن رشد می‌گوید میل شدیدی (حرص) دارم که با این مرد (ابن سینا) در مورد مسائلی که اختراع کرده، به بحث پردازم (ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۱۴). حقیقتاً هم در آثار خود با اندک مناسبتی به سراغ ابن سینا می‌رود و او را به نقد می‌کشد و این نقدها معمولاً همراه با طعن و تحقیر است. در مورد برهان سینوی هم در چند جا وارد بحث شده و سخن ابن سینا را به تیغ نقد سپرده است. به نظر بعضی از محققان این نقدها که از سر عدم درک مقصود ابن سینا بود، باعث شد که غرب که از طریق ابن رشد با فلسفه اسلامی آشنا شد، از درک این برهان بی‌نصیب شود (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۵۰).

بعضی بر این باورند که این عدم شناخت به دلیل آن است که تکیه برهان بر قبول تمایز وجود، ماهیت و عروض وجود بر ماهیت و مبحث امکان ماهوی است و ابن رشد بر مقصود ابن سینا در این موضوعات راه نیافت. این منتقدان بر این باورند که ابن رشد امکان ماهوی را نمی‌شناخت و توانست بین امکان استعدادی و امکان ذاتی از یک سو و امکان استعدادی و استعداد از سوی دیگر، تمایز بنهد و همین به ناکامی او از درک این برهان منجر شد (دینانی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۷). چند نکته در این جا لازم به بررسی است، اول این که آیا برداشت ابن رشد از برهان ابن سینا صحیح بود یا خیر؟ دوم؛ بررسی نقدهای او بر ابن سینا. و سوم این که آیا ابن رشد از درک امکان ماهوی یا تمایز وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت عاجز بود یا این که این امور را قبول داشت، اما با این حال، برهان ابن سینا را مردود می‌دانست. بر همین اساس، این نوشته در چند بخش عرضه می‌شود. اول؛ توضیح در مورد برهان سینوی. دوم برداشت ابن رشد از این برهان. سوم نقدهای ابن رشد و در نهایت، بازسازی ابن رشد از این برهان بررسی می‌شود.

برهان سینوی

تقریرهای مختلفی از برهان صدیقین برای اثبات وجود واجب‌الوجود عرضه شده^۱ که ظاهراً اولین تقریر از این برهان را ابن سینا مطرح کرده است.^۱ برهان صدیقین ابن سینا، به شکلی که

۱. حکیم آشتیانی در تعلیقه بر منظومه، نوزده تقریر از آن را نقل کرده‌اند (رک: تعلیقه بر منظومه سبزواری، صص ۴۴۸-۴۹۷) و اگر تقریر علامه طباطبایی را اضافه کنیم، می‌شود بیست تقریر. در سال‌های اخیر بعضی مدعی شده‌اند که بیش از دویست تقریر از این برهان می‌توان نشان داد که البته این تقریرها هم مربوط به فلسفه غرب است و هم فلسفه اسلامی (رک: حسین عشاقی اصفهانی، برهان‌های صدیقین، قم، ۱۳۸۷، ناشر خود مولف است).

ابن رشد و غزالی مورد بحث قرار داده‌اند، در دو جا آمده است، یکی در اشارات نمط چهارم که به صورت تفصیلی است و دوم در نجات (ابن سینا، ۱۳۵۷، ص ۲۳۵) که به صورت خلاصه آمده است. در اشارات می‌نویسد:

«هر موجودی را که از جهت ذاتش، بدون لحاظ امور دیگر، در نظر بگیریم یا به گونه‌ای است که وجود برایش ضروری است یا این گونه نیست. اگر ضروری باشد، پس به خودی خود ثابت و دایمی است و واجب‌الوجود است و قیوم. و اگر واجب و ضروری نباشد، چون مفروض این است که موجود است، پس ممتنع نخواهد بود، بلکه اگر شرط آن محقق شود مانند این که عدم علتش شرط شود، در این صورت ممتنع خواهد بود یا وجود علتش شرط شود، واجب خواهد بود. اگر هیچ کدام از دو طرف شرط نباشد، در این صورت در ذات خود همان ممکن باقی خواهد ماند و به اعتبار ذات، نه واجب است و نه ممتنع. پس هر موجودی یا به ذات خود واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. آنچه از نظر ذاتش ممکن‌الوجود است، به خودی خود موجود نمی‌شود و وجودش از عدمش اولی و سزاوارتر نیست، پس اگر موجود یا معدوم شود، به دلیل وجود یا عدم چیز دیگری است. پس وجود هر ممکنی از غیر اوست. یا این سلسله علل تا بی‌نهایت پیش می‌رود و هر کدام از افراد این سلسله در ذات خود ممکن است و همه این سلسله هم به این احاد مربوط است، پس آن هم غیر واجب خواهد بود و وجوبش به غیر خود خواهد بود. این سخن نیاز به توضیحی دارد. هر مجموعه‌ای که همه افراد آن معلول باشند نیاز به علتی دارند که بیرون از این احاد است. و این از آن جهت است که یا نیازی به علت ندارند که در این صورت واجب خواهند بود و نه ممکن. یا نیاز به علتی دارند. این علت یا تک تک افراد این مجموعه است که در این صورت مجموعه معلول خودش خواهد بود، در صورتی که این افراد و مجموعه یک چیز هستند. کل به معنای کل افراد (عام استغراقی) موجب ضرورت مجموعه نمی‌شود. یا این که بگوییم بعضی از افراد مجموعه علت این مجموعه باشد، در این صورت هم هیچ‌کدام از احاد سزاوارتر از دیگری نیست، زیرا همه این مجموعه معلول هستند، یا نیاز به علتی خارج از مجموعه افراد دارند و اوست که باقی است» (ابن سینا، ۱۴۱۳، صص ۱۹-۲۴).

نقد و بررسی این برهان

برهان ابن سینا موافقت و مخالفت‌هایی را برانگیخت. مخالفان هر یک بر نکته‌ای خرده گرفتند، بعضی آن را خلط بین امر وجودشناختی و امر منطقی دانسته‌اند (الجابری، بی‌تا، ص ۴۵۶). بعضی بر تقسیم موجود بر ممکن و واجب به عنوان حصر موجودات در این دو شاخه نقد دارند.^۲

۱. ملاصدرا برهان ابن سینا را برهان صدیقین نمی‌داند، هر چند آن را نزدیک‌ترین برهان به صدیقین می‌داند (رک: اسفار، ج ۶ ص ۲۶).

۲. ابن رشد چنین نقدی دارد که به آن خواهیم پرداخت.

بعضی بر امتناع تسلسل اشکال دارند.^۱ هم‌چنین نقدهای دیگری که مورد نظر ما در این نوشته نیست (راسل، بی‌تا، ص ۲۱۳؛ همان، صص ۶۳-۷۶؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

پیش از پرداختن به نقدهای ابن‌رشد درنگی در پایه‌های این استدلال لازم است. استدلال ابن‌سینا مبتنی بر قبول چند اصل است: ۱. اصل قبول واقعیت، ۲. تمایز وجود و ماهیت، ۳. عروض وجود بر ماهیت، ۴. امکان ماهوی، ۵. اصل علیت، ۶. تقسیم موجود به واجب و ممکن، ۷. بطلان تسلسل، ۸. بطلان دور.

نقدهای ابن‌رشد یا به تعبیر دیگر، مشکل او با اصل‌های دوم، سوم، چهارم و ششم است؛ یعنی یا این اصول را در برهان سینوی، دقیق متوجه نمی‌شود یا متوجه می‌شود، ولی آنها را در این برهان قابل قبول نمی‌داند. نقدهای او را بررسی می‌کنیم و می‌بینیم که آیا مشکل او عدم درک پایه‌های برهان است - آن‌گونه که در نوشته‌ها آمده است - یا مشکل در جای دیگری است. تأملات ابن‌رشد بر این برهان در چند بند بررسی می‌شود.

وام‌داری ابن‌سینا به متکلمان

ابن‌رشد معتقد است که ابن‌سینا این برهان را از متکلمان آموخته است و از کلام به فلسفه آورده است:

این برهان را ابتدا ابن‌سینا به فلسفه منتقل کرد؛ وی این برهان را بهتر از برهان پیشینیان قلمداد کرد، زیرا مدعی شد که آن از ذات خود موجود بر می‌خیزد، در حالی که پیشینیان از راه اعراض تابع مبدأ اول به اقامه برهان می‌پرداختند (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۳۱۷).

در این سخن ابن‌رشد دو مسأله در کنار هم آمده است، اول ابداعی بودن این برهان در فلسفه (نه در دنیای تفکر)؛ یعنی کار ابن‌سینا این بود که این برهان را که قبلاً در بین متکلمان مطرح بود - با تغییر یک اصطلاح که بعداً به آن خواهیم پرداخت - به کتاب‌های فلسفی آورد. پس ابن‌سینا در این جا وام‌دار متکلمان است. دوم ادعای برتری این برهان بر دیگر براهین.

در کلام ابن‌سینا در کتاب اشارات در فصل ۲۹ ابداعی بودن این برهان توسط او بیان می‌شود، همچنان که به تفاوت آن با دیگر براهین اشاره می‌شود:^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ص ۵۴).

«نگاه کن که بیان ما برای اثبات مبدأ اول و وحدانیت او و نفی صفات از او به چیزی بیش از تأمل در خود وجود نیاز ندارد، در این بیان ما نیازی به توجه به مخلوقات و افعال مبدأ اول نیست.

۱. غزالی این اشکال را در مسأله چهارم تهافت الفلاسفه مطرح می‌کند.

۲. «تأمل کیف لم یحتج بیائنا لثبوت الاول و وحدانیه و براءته عن الصفات، الی تأمل لغير نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار خلقه و فعله و ان کان ذلک دلیلاً علیه لکن هذا الباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود، یشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الوجود»

هر چند آن راه هم دلیلی بر وجود اوست، اما این راه مطمئن‌تر و شریف‌تر است؛ یعنی راهی که به احوال وجود توجه کنیم، خود وجود از آن جهت که وجود است، شهادت بر ثبوت مبدأ اول می‌دهد و اوست که بعد از این بر سایر موجودات دلیل و شاهد است.»

بعد دو آیه ذکر می‌کند که در یکی به همان روش عمومی اشاره می‌شود و آیه دوم که به شیوه مورد نظر او دلالت می‌کند، این است که «أو لم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید». او برهان خود را برهان صدیقین می‌نامد.

نقد و بررسی

چند نکته در این سخن ابن‌رشد وجود دارد که قابل بررسی است. اول این که آیا ابن‌سینا این برهان را از متکلمان آموخته و به فلسفه آورده است یا ابداعی است و در صورتی که آن را از متکلمان بدانیم، مقصود، کدام برهان متکلمان است. دوم، تمایز این برهان از دیگر براهینی که تا آن زمان در فلسفه برای اثبات مبدأ اول رواج داشت و دلیل برتری آن از دیگر براهین بود. قبل از پرداختن به بخش اول، در مورد بخش دوم، بگوییم که ابن‌رشد با نقدهایی که بر این برهان دارد، برای آن مزیتی بر دیگر براهین نمی‌بیند، اما می‌گوید که با یک بازسازی می‌توان برهان ابن‌سینا را از صورت جدلی آن را خارج نمود و به شکل براهانی درآورد، البته بازسازی او به گونه‌ای است که برهان تبدیل به برهان دیگر می‌شود. به بازسازی ابن‌رشد اشاره خواهیم کرد.

همچنان که از عبارت ابن‌سینا و توضیح خواجه نمایان است، ابن‌سینا ابداعی بودن این برهان را از آن جهت می‌داند که در این برهان به نفس وجود توجه شده است، نه به موجودی از موجودات ممکن تا از راه خصوصیت آن به واجب برسیم. بر این اساس، برهان را لمی می‌دانند.^۱ ابن‌سینا در این برهان بر اساس توجه به موجود بما هو موجود به اثبات واجب می‌رسد، نه بر اساس ممکن‌الوجود دانستن عالم. ابن‌رشد چنین تلقی از برهان ندارد و با توضیحات و نقدهایی که می‌کند، مشخص است که معتقد است، برهان بر اساس تکیه بر ممکن بودن جهان پیش می‌رود که به توضیح آن خواهیم پرداخت.

در اینجا، مقصود ابن‌رشد کدام برهان متکلمان است که ابن‌سینا می‌خواست آن را بازسازی کند.

به نظر می‌رسد که ابن‌رشد این برهان را همان برهان امکان و وجوب می‌داند که ابن‌سینا تنها تغییر مختصری در آن داده است که این کار هم تغییری در ماهیت آن ایجاد نکرده است و آن تغییر این است که به جای کلمه ممکن از واژه ما له العله استفاده کرده تا به این وسیله از

۱. علامه طباطبایی این برهان را ائی می‌داند که از لازمی به لازم دیگر می‌رسیم و البته این نوع از برهان هم یقین‌آور است (نهایه الحکمه، الجزء الثانی، ص ۲۸۴).

اشکالی که بر برهان متکلمان وارد می‌شد، رهایی یابد. پس مقصود ابن‌رشد باید همین برهان امکان و وجوب باشد، او بعد از این که برهان را از متکلمان می‌داند، می‌نویسد^۱: (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۳۱۷).

این اعتقاد که معتزلیان پیش از اشاعره آن را مطرح کردند، عقیده خوبی است، یگانه قضیه نادرست در آن ممکن خواندن کل جهان است، زیرا این قضیه بدیهی نیست. ابن‌سینا در صدد بر آمد که این قضیه را تعمیم دهد و چنانکه غزالی نقل می‌کند، بگوید ممکن یعنی چیزی که علتی دارد.

این جمله نشان می‌دهد که ابن‌رشد، برهان سینوی را همان برهان امکان و وجوب می‌داند و طبیعی است که اگر چنین باشد، نمی‌توان به ابداعی بودن آن توسط ابن‌سینا معتقد بود. دو نکته در این برداشت ابن‌رشد قابل بررسی است، اول این که آیا برهان ابن‌سینا همان برهان امکان و وجوب است یا متفاوت از آن است و دوم سخن در تغییری است که به نظر ابن‌رشد، ابن‌سینا در این برهان آورده است. پیش از بررسی این دو محور به برداشت یکی از نویسندگان در مورد سخن ابن‌رشد اشاره می‌کنیم.

ماجد فخری بر این باور است که مقصود او برهانی است که تحت عنوان جواز، متکلمانی همانند باقلانی (۳۳۸-۴۰۳) و امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸) مطرح کرده‌اند. این نویسنده در ادامه می‌گوید که این سخن ابن‌رشد درست نیست و این دو برهان از هم متفاوت هستند و به نظر او اگر ابن‌سینا به جای امکان عالم از جواز سخن گفته بود، سخنش مستحکم‌تر بود (فخری، ۱۹۸۶، ص ۲۴).

برهان جوازی که ماجد فخری از آن نام می‌برد، در کتاب الکشف مورد نظر ابن‌رشد بوده که برهان را ذکر و آن را رد می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۱۱). ابن‌رشد برهان جواز را به رساله نظامیه نوشته ابوالمعالی (الجوینی) نسبت می‌دهد و اینگونه گزارش می‌دهد که این برهان بر دو مقدمه استوار است، یکی این که عالم با تمام اجزایش می‌توانست و جایز بود که به گونه دیگری باشد، کوچک‌تر و بزرگ‌تر از این که هست و هم‌چنین در دیگر خصوصیاتش. و هر جایزی حادث است و نیاز به محدثی دارد که در بین دو طرف جواز یکی را ترجیح دهد و شی را به آن سمت بگرداند (همان). ابن‌رشد در ادامه می‌گوید که مقدمه اول درست نیست. زیرا ما وقتی عالم را می‌بینیم، نظام آن را ضروری می‌یابیم و اگر کسی به نظام ضروری این عالم اذعان نکند، راه معرفت را بسته است. ابن‌رشد در ادامه می‌گوید: گاهی می‌بینیم که ابن‌سینا به نوعی به این مقدمه اول اذعان

۱. «هو قول جيد ليس فيه كذب. الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه. فاراد ابن‌سینا ان يعمم هذا القضية، و يجعل المفهوم من الممكن: ما له عله كما ذكره ابو حامد»

کرده، زیرا به نظر او همه موجودات به جز فاعل، اگر از جهت ذاتشان در نظر گرفته شوند، ممکن و جایز هستند و این جایزها دو نوع هستند، یکی جایز به اعتبار فاعلش و دیگر واجب به اعتبار فاعل و ممکن به اعتبار ذاتش. و آنچه از هر جهت واجب است، فاعل اول است. این سخن در نهایت سقوط است، زیرا چیزی که در ذاتش ممکن است، نمی‌تواند از طرف فاعلش به ضروری تبدیل شود، مگر این که ذات و طبیعت ممکن به ذات و طبیعت واجب تبدیل شود (همان، صص ۱۱۳-۱۱۴). به نظر ابن‌رشد، این‌سینا اصطلاح واجب‌بالغیر را برای این جعل کرده است که بین جواز عالم و نظام ضروری علی و معلولی جمع کند.

مشخص است که تفاوت‌هایی بین برهان سنیوی و برهان جواز دیده می‌شود، نه اصطلاحات آن برهان که عبارت است از جواز، حدوث و محدث و نه محتوای این واژه‌ها با اصطلاحاتی که ابن‌سینا به کار می‌برد، یکی است و هم‌چنین این برهان بر جواز این عالم تکیه می‌کند، اما برهان سنیوی بر حالت و خصوصیتی از این جهان تکیه نمی‌کند. اثری از بحث بطلان تسلسل در برهان جواز دیده نمی‌شود. اما بعید نیست که ابن‌رشد این دو را شبیه به هم تصور کرده است. در هر صورت، اگر مقصود ابن‌رشد از برهان متکلمان این برهان هم نباشد، باز تلقی او از اصطلاح ممکن در برهان سنیوی شامل جایز بودن در برهان جواز جوینی است.

برهان صدیقین یا امکان و وجوب

آیا برهان ابن‌سینا همان برهان امکان و وجوب است یا متفاوت از آن است؟ بین صاحب‌نظران دو تعبیر یا دو نظر دیده می‌شود. بعضی نام این برهان را همان برهان امکان و وجوب نهاده‌اند. که در بعضی از این نوشته‌ها مشخص است که بین این دو وجود دارد، ولی در طبقه‌بندی در بین براهین امکان و وجوب قرار می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، صص ۱۵۳؛ دینانی، ۱۳۸۴، صص ۲۰۷). اما در بعضی نوشته‌های دیگر این برهان را همان برهان امکان و وجوب متکلمان می‌دانند (الجابری، بی‌تا، صص ۴۵۶). بعضی دیگر در نام‌گذاری هم این دو را از هم تفکیک می‌کنند و تفاوت آن را در مقدمه اول برهان صدیقین می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۶، صص ۲۹۱؛ عسکری سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، صص ۱۷۲-۱۷۴). در برهان امکان و وجوب شما در ابتدا باید وجود موجودی ممکن را فرض بگیرید، اما در برهان صدیقین ابن‌سینا وجود ممکن‌الوجود لازم نیست، بلکه با اصل قبول واقعیت و تقسیم عقلی موجود به واجب و ممکن، برهان ادامه می‌یابد.

حال چرا ابن‌رشد به تفاوت این دو اعتقادی ندارد؟ چند پاسخ به این پرسش داده‌اند یا می‌توان داد. یکی این که بگوییم ابن‌رشد به تفاوت برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین به تقریر ابن‌سینا راه نیافت و آن را درک نکرد. این احتمال با قدرت فلسفی که در ابن‌رشد سراغ داریم،

هماهنگ نیست. زیرا با کمی دقت این تفاوت قابل درک است.^۱ دوم بگوییم که هر چند بین این دو برهان در ظاهر تفاوتی وجود دارد و آن در مقدمه اول برهان صدیقین است که بر ممکن بودن جهان تکیه نمی‌کند، اما از نظر این‌رشد این تفاوت چندان مهم نیست و برهان ابن‌سینا هم باید از سد ممکن بودن جهان بگذرد. به نظر می‌رسد که این احتمال دوم معقول‌تر است و تغییر ابن‌سینا در این برهان، چندان در ماهیت این برهان تاثیر نگذاشت. این برهان اگر بر ممکن بودن جهان تکیه نکند، هیچ مطلبی را اثبات نکرده است که در مقابل دهریون و منکران خدای ادیان به کار آید. زیرا بلافاصله بعد از این که این برهان به پایان رسید، دهری می‌گوید که سخن شما را قبول دارم و این واجب چیزی نیست، جز همین جهان مادی و قوانین حاکم بر آن. در قدم بعدی است که ابن‌سینا باید اثبات کند که این جهان نمی‌تواند واجب‌الوجود بالذات باشد، زیرا خصوصیات واجب را در خود ندارد. پس اثبات ممکن بودن این جهان کاری است که مستدل باید انجام دهد و این گزینه‌ای است که باید طی شود؛ حال یا در اول استدلال یا در مرحله بعدی که به خصوصیات این واجب می‌رسیم. اگر این کار انجام نشود، استدلالی بر واجب به مفهوم دینی^۲ آن عرضه نشده است. به همین دلیل است که این‌رشد فرقی بین این استدلال و استدلال متکلمان نمی‌گذارد. در این احتمال ما، تفاوتی نمی‌کند که امکان را ماهوی بگیریم یا استعدادی؛ در هر دو صورت نمی‌توان تنها با تقسیم عقلی مطلب را پیش برد و باید به واقعیت عینی جهان هم توجه کرد. البته این احتمالی است که به ذهن می‌رسد، اما این‌رشد خود در جایی به آن تصریح نکرده و تفاوت برهان ابن‌سینا و متکلمان را در تغییر کلمه ممکن به ماله‌العله می‌داند. اما این که بگوییم این‌رشد به مفهوم امکان ماهوی راه نیافت و بر این اساس به نوآوری ابن‌سینا نرسید، درست به نظر نمی‌رسد. زیرا این‌رشد این احتمال را می‌دهد که مقصود ابن‌سینا امکان ماهوی باشد، اما این سخن را سخیف می‌داند که در این تقسیم راهی ندارد. با توضیحاتی که خواهد آمد، نشان خواهیم داد که این‌رشد کاملاً با مفهوم امکان ماهوی آشنایی داشت.

تغییر ابن‌سینا در برهان متکلمان

این‌رشد می‌گوید که ابن‌سینا در برهان متکلمان تغییر داد و به جای ممکن از ما له العله استفاده کرد تا ایشکالی که بر برهان متکلمان وارد است، رفع شود و آن اشکال ممکن دانستن همه جهان است. همه جهان از نظر این‌رشد ممکن نیست، اما همه عالم (ماسوی الله) دارای علت است. در جواب این‌رشد باید گفت که گویی این‌رشد به عبارت خود ابن‌سینا در اشارات رجوع

۱. هر چند بعضی از نویسندگان در تمایز این دو برهان به خطا رفته‌اند.

۲. این که می‌گوییم واجب، به مفهوم دینی به این نظر داریم که فلاسفه اسلامی از واجب‌الوجود همین معنا را در نظر داشتند، هر چند بین خدای ادیان و فلاسفه تفاوت یا گپی وجود دارد که باید با توضیحات اضافی پر شود و یکی بودن این دو نشان داده شود.

نکرده و تنها بر همان عبارتی که غزالی آورده است، اکتفا نموده است. در عبارت غزالی تنها بر آن بخشی که ابن سینا می‌خواهد به بطلان تسلسل اشاره کند، تکیه شده است، در صورتی که ابن سینا در ابتدای برهان بر همان تقسیم همه موجودات به واجب و ممکن تأکید می‌کند، پس در این جا سهوی رخ داده است. ثانیاً منظور ابن سینا از امکان در این جا امکان ماهوی است که شامل همه موجودات غیر از واجب‌الذات می‌شود، با توضیحی که خواهد آمد. این تصور ابن‌رشد از آن جهت است که گمان می‌کند که موجودات عالم منحصر در واجب و ممکن نیست و این به دلیل تلقی خاص او از اصطلاح امکان در این برهان است. بعداً به توضیح بیش‌تر ادعای او خواهیم پرداخت.

جامع نبودن تقسیم

همچنان که قبلاً آوردیم، ابن‌رشد می‌گوید که ابن‌سینا برای رهایی از اشکالی که بر برهان متکلمان وارد است، از اصطلاح ممکن به اصطلاح ماله‌العله رجوع کرد. این بخش از سخن ابن‌رشد را قبلاً بررسی کردیم. اما ابن‌رشد می‌گوید، با فرض این که در این نام‌گذاری هم تسامح کنیم، باز این تقسیم به کار نمی‌آید، زیرا تقسیم موجود به آنچه که علتی دارد و آنچه علتی ندارد، بدیهی نیست:

«و إذا سُمِعَ في هذه التسمية لم تنته به القسمة إلى ما أراد. لأن قسمة الموجود أولاً إلى ما له علة و إلى ما لا علة له ليس معروفًا بنفسه» (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۳۱۸).

در ابتدا ممکن است که این اشکال به ذهن برسد که این تقسیم بین نفی و اثبات است و دو طرف نقیض را در بر گرفته است و چنین تقسیمی به بدهت عقل تصدیق می‌شود. پس چگونه او این تقسیم را بدیهی نمی‌داند؟ ممکن است که گمان شود، او به حقیقت مقصود ابن‌سینا راه نیافته است و گمان کرده که ابن‌سینا در ابتدا می‌خواهد موجوداتی را که در جهان به صورت بالفعل وجود دارند، به دو نوع تقسیم کند، در صورتی که هنوز مشخص نشده است که کدام یک از این موجودات در جهان وجود دارند، زیرا ممکن است، کسی ادعا کند که در هستی جز واجب‌الوجود چیزی نیست، «لیس فی الدار غیره دیار» و بر این اساس، ابن‌رشد گمان کرده است که این تقسیم بدیهی نیست و در دفاع از ابن‌سینا گفته شود که ابن‌سینا چنین مقصودی ندارد، بلکه می‌گوید که در صورت فرض هم موجودات در جهان از این دو حالت خارج نیستند. به عبارت دیگر، همچنان که بعضی اساتید مطرح کرده‌اند، تقسیم از جهت مفهومی است، هر چند ناظر به واقعیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).^۱ تقسیم موجود به واجب و ممکن در این استدلال به این معنا نیست که

۱. ملاصدرا می‌گوید که این استدلال در مورد مفهوم وجود و موجودیت است (اسفار، ج ۶، ص ۲۶). بعضی از اساتید در کلاس‌های درس منکر این بودند که این تقسیم مربوط به مفهوم است. اما با توضیحی که در متن آوردم، به نظر می‌رسد که نتوان از آن مطلب دفاع کرد.

موجودات جهان دو نوع هستند، واجب و ممکن. بلکه می‌گوید که از نظر عقلی نمی‌تواند از این دو نوع خارج باشد.

مانند این که ما بگوییم که اشیای این اتاق یا سفیدند یا غیر سفید. این تقسیم به بداهت عقل درست است، خواه اشیای اتاق یا همه سفید باشند یا همه غیر سفید یا بعضی سفید و بعضی غیر سفید.

اما این اشکال بر ابن‌رشد وارد نیست. سخن ابن‌رشد در اصل این تقسیم نیست، زیرا همچنان که مشخص است، این شکل از تقسیم در ظاهر به گونه‌ای است که هر کس که اندک درنگی در آن بکند، به بداهت آن راه می‌یابد. بلکه سخن او در قدم‌های بعدی آن است. ابن‌سینا ابتدا موجودات را به دو قسم می‌کند و بعد بر اساس ذکر خصوصیات ممکنات می‌خواهد به واجب‌الوجودی برسد. از نظر ابن‌رشد خصوصیتی که ابن‌سینا برای ممکنات یا ماله‌العله‌ها ذکر می‌کند تا بر اساس بطلان تسلسل به واجب برسد، شامل همه ممکنات نمی‌شود و بخشی از ممکنات از این احکام تبعیت نمی‌کنند و آن ممکنات ضروری هستند. پس از نظر ابن‌رشد این تقسیم با توجه به هدفی که طراحی شده، جامع نیست.

اگر بخواهیم مقصود ابن‌رشد را در قالب مثالی بیاوریم، این می‌شود که کسی بگوید: اشیای جهان یا رنگ‌پذیرند یا رنگ‌پذیر نیستند. این تقسیم مسلماً مبتنی بر حصر عقلی است و همه موجودات عالم از مجرد و مادی را شامل می‌شود. اما در ادامه با استدلال نشان می‌دهیم که بعضی از اشیای، رنگ سبز را نمی‌پذیرند، بعد نتیجه می‌گیریم که پس در جهان اشیایی هستند که رنگ‌پذیر نیستند. به همین دلیل است که ابن‌رشد در جای دیگری می‌گوید که اگر ابن‌سینا تفصیل می‌داد و ممکن را به ممکن حقیقی و ممکن ضروری تقسیم می‌کرد و بعد به توضیح ممکن حقیقی می‌پرداخت و بر اساس بطلان تسلسل به ممکن ضروری می‌رسید و بعد ادامه می‌داد تا به واجب‌الوجود بالذات برسد، استدلال او تمام بود.^۱ به نظر ابن‌رشد، اگر برهان ابن‌سینا این تفصیل را نداشته باشد، در مقوله سخنانی عامیانه و جدلی است و اگر این تفصیل در آن رعایت شود، برهانی خواهد بود (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۴۰۷).

در این جا تنها می‌خواستیم مقصود ابن‌رشد را توضیح دهیم که چرا او این تقسیمی را که بین نفی و اثبات است، بدیهی نمی‌داند. اما درستی یا نادرستی استدلال ابن‌رشد در لزوم تفصیل ممکنات، در جای خود خواهد آمد. به تعبیر دیگر، اگر سخنان دیگر او در مورد انواع ممکنات و خصوصیات هر یک تمام باشد، این اشکال ابن‌رشد وارد است.

۱. به بازسازی ابن‌رشد از برهان سینوی خواهیم پرداخت.

تقسیم مفید مقصود نیست

ابن رشد می‌گوید: ابن سینا موجودات را به ماله العله و ما لا عله له تقسیم کرده است و این تقسیم او را به مقصودی که می‌خواهد نمی‌رساند. زیرا ماله العله خود به ممکن و ضروری تقسیم می‌شود: «ثم ما له العله ينقسم إلى ممکن و إلى ضروری» (همان، ص ۳۱۸) و هیچ یک از این دو نمی‌تواند پایه استدلال ابن سینا شود.

اشکال از همین جا آغاز می‌شود. بعضی بر این باورند که چون ابن رشد مفهوم امکان ماهوی ابن سینا را دریافت دچار مشکل شد. اما این اشکال وارد نیست، زیرا ابن رشد در این جا بر سر واژه ممکن درنگ نکرده است، بلکه بر اصطلاح ماله العله تأمل می‌کند. کسانی که استدلال ابن سینا را قبول دارند، این نکته را هم قبول دارند که ماله العله عبارت دیگری از امکان ماهوی است. اما ابن رشد می‌گوید که ادامه برهان ابن سینا که مبتنی بر بطلان تسلسل است، تنها در مورد بعضی از ماله العله‌ها صادق است و آن ممکنات حقیقی است. برای آن که مقصود ابن رشد معلوم شود، باید دید که او از ممکن چه موجوداتی را در نظر دارد.

معنای ممکن از نظر ابن رشد

ابن رشد در چند جا به معانی مختلف امکان اشاره می‌کند. در ابتدای تهافت می‌گوید که امکان مشترک بین چند معناست: ممکن اکثری، ممکن اقلی، ممکن مساوی، امکان فاعلی و امکان مفعولی (همان، ص ۱۱۱) که به نظر می‌رسد، در تمام این موارد با توضیحاتی که می‌دهد، مقصود استعداد داشتن و بالقوه بودن باشد. در جای دیگری از ممکن حقیقی و ممکن ضروری سخن می‌گوید (همان، ص ۳۱۸). مقصود از ممکن ضروری، ممکنی است که در مورد امور ازلی صدق می‌کند. «إن الامکان فی الأمور الأزلیه هو ضروری» (همان، ص ۱۸۱). در مقابل، ممکنات حقیقی قرار می‌گیرند که دارای قوه و فعل هستند و به عالم کون و فساد مربوط می‌شوند. اما نکته مهم این است که او امکان ماهوی را هم می‌شناخت.

ابن رشد امکان ذاتی را می‌شناسد

ابن رشد با مقوله حدوث ذاتی آشنا بود^۱ که حدوث ذاتی همان امکان ذاتی است یا ملازم آن است با توضیحی که می‌آید. در ابتدای مسأله چهارم از تهافت التهاافت از قول غزالی این نکته را می‌آورد که فلاسفه از طرفی به قدیم بودن جهان رأی داده‌اند و از سوی دیگر، برای جهان

۱. در بعضی نوشته‌ها آمده است که ابن رشد از امکان ماهوی بی‌اطلاع بود (رک: درخشش ابن رشد در فلسفه مشاء، ص ۲۱۲).

صانعی قابلند و این مذهب متناقض است و نیازی به ابطال ندارد. ابن رشد در پاسخ به غزالی می نویسد:

«ما دو گونه فاعل داریم: دسته‌ای هستند که مفعولی از آنها صادر می‌شود که در حین پیدایش به فعل فاعل نیاز دارد، اما وقتی به طور کامل پدید آمد، از فاعل خویش بی‌نیاز می‌گردد، مانند وجود خانه نسبت به بنا؛ از دسته دوم فقط فعلی صادر می‌شود که به مفعولی تعلق دارد که آن مفعول وجودی جز تعلق فعل به آن ندارد. فقط این فاعل است که فعلش مساوی با وجود آن مفعول است، یعنی هرگاه این فعل معدوم شود، مفعول معدوم می‌شود و هرگاه این فعل موجود شود، مفعول موجود می‌شود؛ یعنی این دو با هم هستند. این فاعل شریف‌تر از فاعل اول است، و بیش‌تر از آن برای نام فاعلیت استحقاق دارد، زیرا مفعولش را هم به وجود می‌آورد و هم حفظ می‌کند... پس هر کس فعل صادر از فاعل جهان را حادث بداند، جهان را حادثی می‌خواند که از فاعلی قدیم نشأت گرفته است و هر کس فعل خدای قدیم را قدیم بداند، خواهد گفت: جهان حادثی است از قدیمی که همیشه قدیم بوده و فعلش نیز قدیم است؛ یعنی نه اولی دارد و نه آخری؛ نه اینکه آن را قدیم بالذات بدانند، چنانکه بر خیال کسی که آن را قدیم خوانده‌اند، خطور کرده است» (همان، صص ۳۰۷-۳۰۸).

در این جا مشخص است که ابن رشد به حدوث ذاتی معتقد است که با قدیم زمانی هم جمع می‌شود. این حدوث ذاتی ملازم [یا مساوق] (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷) با امکان ماهوی است. یعنی شخص ابتدا می‌پذیرد که یک شیء در ذات خود نسبت به وجود و عدم مساوی است و پس از آن این شیء به واسطه علت موجود می‌شود و چون در مرتبه ذات بدون توجه به علت معدوم است، پس این شیء مسبوقیت به عدم دارد، اما نه عدم زمانی، بلکه عدم ذاتی. هر چند از نظر زمانی قدیم است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۴؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۶). این همان است که ابن‌سینا از آن تعبیر می‌کند به «أیس به و لیس فی ذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴۲)؛ (ممکن به سبب واجب موجود می‌شود و در مرتبه ذات خود معدوم است). پس ابن‌رشد نه تنها با این مقولات آشنا بود، بلکه آن را قبول هم داشت و در مقابل متکلمانی مانند غزالی از آن مدد می‌گرفت تا قدیم بودن عالم و در عین حال، معلول بودن آن را نشان دهد. او قدیم بالذات و قدیم بالغیر را هم قبول دارد و این که یک شیء ممکن است، حادث ذاتی باشد، در عین حال قدیم بالغیر. انتهای عبارتی که آوردیم دلالت بر این مطلب دارد و در جای دیگری از تهافت التهافت می‌نویسد:

«و القدیم ایضا یقال علی ما هو قدیم بذاته و علی ما هو قدیم بغیره عند کثیر من الناس (قدیم از نظر بسیاری از مردم به قدیم ذاتی و قدیم به واسطه غیر تقسیم می‌شود) (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱).

عبارت دیگری که صریح‌تر است، در مسأله سوم تهاافت آمده است. در جایی در مورد صفت واجب‌الوجود سخن می‌گوید که آیا این صفت به معنایی خارجی دلالت می‌کند یا به معنایی تحلیلی، در ادامه می‌نویسد: «و كذلك قولنا: ممکن الوجود من ذاته، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائده على الذات الخارج النفس، كما فهم من الممكن الحقيقي و إنما يفهم منه أن ذاته تقتضي ألا يكون وجوده واجبا إلا بعلة» (همان، ص ۲۶۰). این عبارت کاملا نشان می‌دهد که او امکان ماهوی را می‌شناسد و بین این نوع از امکان و امکان حقیقی که مربوط به امکان استعدادی است، فرق می‌گذارد.

نکته دیگر این که ابن‌رشد معتقد است که تقسیم موجود به واجب و ممکن تقسیم به اموری عینی نیست و ابن‌سینا که گمان کرده، این تقسیم مربوط به امکان حقیقی است، در اشتباه است: «فان قسمه الوجود إلى ممکن و واجب ليس كقسمه الحيوان إلى ناطق و غير ناطق أو إلى مشاء و سباح و طائر، لان هذه أمور زائده على الجنس، توجب أنواعا زائده. و الحيوانية معنى مشترك لها، و هذه الفصول زائده عليها. و أما الممكن الذي قسم إليه ابن‌سینا الموجود فليس معنى خارج النفس بالفعل، و هو عبارة رديه كما قلنا. و ذلك أن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم، أعني كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم؛ إلا تكون طبيعته طبيعته الممكن الحقيقي. و لذلك كانت قسمه الموجود إلى واجب الوجود و ممكن الوجود قسمه غير معروفه، اذا لم يرد بالممكن: الممكن الحقيقي» (همان، صص ۲۶۱-۲۶۲)؛ تقسیم وجود به ممکن و واجب مانند تقسیم حیوان به ناطق و غیر ناطق یا تقسیم به راه رونده و شناکننده و پرواز کننده نیست، چرا که این امور زاید بر جنس هستند و انواع زایدی را موجب می‌شوند، یعنی حیوانیت معنای مشترکی است، میان آنها و این فصول زاید بر آنهاست. اما ممکنی که ابن‌سینا در تقسیم موجود آورده است، معنای بالفعلی در خارج از ذهن نیست، و برداشت او نادرست است. زیرا موجودی که علتی برای وجودش دارد، مفهوم ذاتی‌ای جز عدم ندارد، یعنی هر چیزی که وجودش از غیر خودش باشد، از ناحیه ذاتش جز عدم نخواهد داشت، مگر این که طبیعت آن طبیعت ممکن حقیقی باشد. به همین دلیل است که تقسیم موجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود در صورتی که منظور از ممکن، ممکن حقیقی نباشد، نامعتبر است.

نکته جالب این جاست که ابن‌رشد می‌گوید که این تقسیم به اعتبار ذهن است نه خارج؛ یعنی امکان و وجوب در این جا اعتبار ذهنی هستند و امکان، امکان ماهوی است و نه امکان حقیقی و ابن‌سینا در این که این را امکان حقیقی گرفته است، بر خطاست. یعنی همان چیزی که منتقدان ابن‌رشد می‌گویند که او مقصود ابن‌سینا را نفهمید و مقصود ابن‌سینا امکان ماهوی است، نه امکان استعدادی یا استعداد، ابن‌رشد می‌گوید، این امکان، امکان ماهوی است نه استعدادی (حقیقی) و ابن‌سینا به خطا گمان کرده که امکان حقیقی است. این برداشت ابن‌رشد از سخن

ابن سینا به این دلیل است که به نظر ابن رشد، ابن سینا می‌خواهد از این تقسیم بهره‌ای را ببرد که تنها در صورتی درست است که این امکان، امکان حقیقی باشد، نه ماهوی.

نیاز به علّت

نکته دیگری که می‌تواند نشان دهد که اشکال ابن رشد بر ابن سینا در کجاست، توجه به ملاک نیازمندی معلول به علّت است. ملاک نیاز به علّت چیست؟ متکلمان ملاک نیاز به علّت را حدوث زمانی می‌دانند و به همین دلیل در جمع موجودات قدیم و معلول بودن آنها دچار اشکال می‌شوند. ابن اشکال را ابن رشد از قول غزالی نقل می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد، (همان، ص ۳۰۷). این مشکل، به نظر مترجم انگلیسی تهافت التهافت هم غیر قابل حل است (همان، ص ۲۳۷)، اما کسانی مانند ابن سینا با طرح امکان ماهوی و این که ملاک نیاز ممکن به علّت، امکان اوست نه حدوث، می‌کوشند که از این مخصصه نجات یابند که بتوانند قدیم بودن فیض را با نیازمندی ممکنات به علّت سازگار کنند. ابن رشد هم نیازمندی را نه حدوث و - به نظر بنده - نه به تغییر، - آن گونه که در برهان حرکت ارسطو دیده می‌شود - بلکه به ذات اشیا غیر واجب بالذات منتقل می‌کند. این که می‌گوییم ملاک نیاز را نه حدوث می‌داند و نه تغییر، بلکه ذات ممکن بودن (یا واجب بالذات نبودن) را ملاک می‌داند، همین تقسیم اوست: «ثم ما له العله ينقسم إلى ممکن و إلى ضروری» (همان، ص ۳۱۸). ضروری را هم که قبلاً گفتیم، منظور موجودات ممکنی هستند که ازلی هستند و حالت بالقوه ندارند، «إن الامکان فی الأمور الازلیه هو ضروری» (همان، ص ۱۸۱). جمع این دو تنها در صورتی است که ما نیازمندی معلول به علّت را نیاز ذاتی آن بدانیم نه حدوث و نه تغییر. هر چند در تبیین آن که چگونه موجود ازلی نیاز به علّت دارد، سخنی نمی‌گویم و به نظر می‌رسد که این مسأله برای ابن رشد تا آخر هم حل نشد. دلیل دیگر این که قبل از این در انواع فاعل از نظر او به آن اشاره کردیم که بعضی از فاعل‌ها هم در اصل ایجاد و هم در حفظ معلول نقش دارند و این نوع فاعل بالاتر از نوع اول است (همان، صص ۳۰۷-۳۰۸).

در این صورت، پرسش این است که در کجا از ابن سینا فاصله می‌گیرد و بر برهان او انتقاد می‌کند؟ پاسخ به این پرسش محوری، نیاز به توضیح دارد. این توضیح مبتنی بر آن است که ببینیم که ابن رشد و ابن سینا در مورد وجود و ماهیت و نحوه ارتباط این دو و نحوه ارتباط شیء معلول با علّت چه نظری دارند.

نسبت ماهیت و وجود و مسأله جعل

محوری‌ترین اصل در استدلال ابن سینا، تمایز بین وجود و ماهیت است. ابن رشد در مسایل زیادی با ابن سینا توافق ندارد، اما همچنان که بعضی صاحب‌نظران گفته‌اند: در میان مجموعه

مسایلی که ابن رشد در مورد آنها مقابل ابن سینا قرار گرفته و با او مخالفت می‌کند، ارتباط میان «وجود» و «ماهیت» و کیفیت اتحاد آنها با یکدیگر، مهم‌ترین و جنجالی‌ترین مسأله به شمار می‌آید (دینانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹). البته این سخن نیاز به توضیح دارد که حق مطلب ادا شود. سه نکته باید مورد بررسی قرار گیرد، اول تلقی ابن رشد از سخن ابن سینا، دوم نظر خود ابن سینا، سوم نظر ابن رشد در مورد رابطه وجود و ماهیت و چهارم، چرایی نوع تلقی ابن رشد از سخن ابن سینا.

۱. تلقی ابن رشد از سخن ابن سینا در باب عروض وجود بر ماهیت آن است که او وجود را عرضی در کنار اعراض دیگر می‌داند و بر این مسأله اشکال دارد:

«اما قول القائل ان الوجود امر زائد علی الماهیه و لیس یقوم به الموجود فی جوهره فقول غلط جدا لان هذا یلزمه ان یکون اسم الموجود یدل علی عرض مشترک للمقولات العشر خارج النفس و هو مذهب ابن سینا و نسأله عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل یدل علی معنی الصادق؟ او علی عرض موجود فی ذلك العرض فتوجد اعراض لانهما لها و ذلك مستحیل»^۱

اما سخن کسی که می‌گوید وجود امر زایدی بر ماهیت است و موجود در ذات خود به وجود تقوم ندارد، سخنی جداً غلط است، زیرا در این صورت اسم موجود دلالت بر عرضی دارد که بین مقولات ده‌گانه در جهان خارج مشترک خواهد بود و این مذهب ابن سیناست. از ابن سینا در مورد این عرض می‌پرسیم، آیا وقتی می‌گوییم که این عرض موجود است، آیا به معنای صادق بودن مورد نظر است؟ یا این (جمله عرض موجود است) دلالت بر عرضی می‌کند که در این عرض موجود است، که در این صورت تسلسل پیش می‌آید که محال است.

در توضیح این عبارت، تنها اشاره می‌کنیم که منظور از صادق در این عبارت همان مفهوم رایج در منطق است؛ یعنی که یک عبارت مطابق با خارج است و در خارج مابه‌ازایی دارد که در جای دیگری از تهافت آن را تعریف کرده است: «کان الصادق کما قيل فی حده انه الذی یوجد فی النفس علی ما هو علیه خارج النفس» (همان، ص ۱۸۴). ابن رشد که از سخن ابن سینا در معنای عروض وجود بر ماهیت، عروض مقوله‌ای را دریافت کرده است، اشکال می‌کند که منظور شما وقتی می‌گویید این عرض (خود وجود) موجود است، چیست؟ آیا منظور آن است که وجود در خارج وجود دارد؟ یا منظور از این جمله این است که این وجود که عرض است، بر عرضی عارض شده است؟ اگر این مقصود باشد، تسلسل لازم می‌آید.^۲ این مطلب را در اول مسأله هشتم تهافت-التهافت که در موضوع ماهیت و وجود در ذات الهی است می‌آورد.

۱. تهافت التهافت، ص ۱۸۳ به نقل از دینانی ص ۱۹۸. این عبارت را در تهافت التهافت نیافتم، ولی مضمون آن در موارد زیادی دیده شده که در متن آوردم که نکته‌ای لازم بود در مورد این متن گفته شود.

۲. در بعضی از نوشته‌ها گمان شده که ابن رشد در این جا می‌خواهد بگوید که قیام عرض بر عرض دیگر ممتنع است (رک: درخشش ابن رشد در فلسفه مشاء، ص ۱۹۸). به نظر نمی‌رسد که در این عبارت ابن رشد به دنبال طرح این مسأله باشد و مقصود عبارت همانی است که در متن آوردم.

ابن‌رشد در تفسیر مابعدالطبیعه هم می‌نویسد: «از نظر ابن‌سینا موجود و واحد بر معنایی که زاید بر ذات شیء است، دلالت می‌کنند و در نظر او شیء به ذات خود موجود نیست، بلکه به صفتی زاید بر ذات آن موجود است، مثل وقتی که می‌گوییم شیء سفید است. موجود بودن شیء دلالت بر عروض وجود بر شیء می‌کند» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷۹).

۲. مقصود ابن‌سینا در نسبت وجود و ماهیت چیست؟ ابن‌سینا وجود را عین ماهیت نمی‌داند و در اشارات از وجود به عنوان صفتی از صفات ماهیت نام می‌برد که ماهیت نمی‌تواند علت این صفت باشد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ص ۱۳۴)، در این که مقصود واقعی ابن‌سینا چیست و نسبت وجود و ماهیت را آیا یک تحلیل عقلی می‌داند یا آنگونه که ابن‌رشد و غزالی برداشت کرده‌اند، صفتی در خارج می‌داند، جای تأمل است. فخررازی هم در این برداشت با ابن‌رشد و غزالی هم‌نواست. اما فهم‌های بعدی از سخن ابن‌سینا که به نظر می‌رسد، بیش‌تر بر اساس شرح خواجه شکل گرفته است، این است که این عروض به تحلیل عقلی است، نه خارجی. خواجه در نقد فخر رازی که گمان می‌کرد، سخن بوعلی این است که ماهیت در ابتدا در خارج وجود دارد و بعد از آن وجود بر آن حمل می‌شود، می‌نویسد: «اتصاف الماهیه بالوجود امر عقلی، لیس کاتصاف الجسم بالیاض، فان الماهیه لیس لها وجود منفرد، و لعارضها المسمى بالوجود، وجود آخر حتی یجتمع اجتماع القابل والمقبول بل الماهیه اذا کانت، فکونها هو وجودها» (همان، ص ۳۴)؛ اتصاف ماهیت به وجود امری عقلی است و مانند اتصاف جسم به سفیدی نیست. پس ماهیت وجود جدایی از وجود ندارد تا عارض آن هم که وجود است، وجود دیگری داشته باشد تا به صورت قابل و مقبول اجتماع کنند، بلکه ماهیت وقتی محقق می‌شود، بودنش همان وجود اوست.

مشخص است که ابن‌رشد در این موارد، در تلقی سخن ابن‌سینا به راهی غیر از راه خواجه رفته است. تلقی خواجه امروز شایع‌تر است و بیش‌تر مورد قبول است.

۳. اما نکته جالب این که اعتقادی که خود ابن‌رشد در مورد نوع رابطه اموری مانند وجود و وجوب با ماهیت دارد، با مدعای ابن‌سینا که امروز ما می‌فهمیم و خواجه هم آن را تأیید می‌کند، یکی است. این که گفتیم که ابن‌رشد نحوه ارتباط وجود و ماهیت را می‌داند، به چند نمونه اشاره می‌کنیم. اول عبارتی که از ابن‌رشد از تهافت نقل کردیم، کاملاً گویای مطلب است: «اما قول القائل ان الوجود امر زائد علی الماهیه و لیس یتقوم به الموجود فی جوهره فقول غلط جدا». این جمله کاملاً نشان می‌دهد که ابن‌رشد خود ارتباط وجود و ماهیت را اتحادی می‌داند و حتی اگر

بخواهیم با نگاه امروزی به آن نگاه کنیم می‌توان اصالت وجود را از آن استنباط کرد، هر چند در این استنباط مجاز نیستیم و این مسأله برای آن دوره به صورت خودآگاه هنوز مطرح نبوده است.^۱ عبارت دیگری که دلالت بر این مدعا می‌کند:

«باید گفت آنها (فلاسفه) وجوب را صفتی زاید بر ذات نمی‌دانند؛ بلکه این توصیف به منزله این است که می‌گوییم، او ضروری و ازلی است. هم‌چنین اگر وجود را صفتی ذهنی بدانیم، باز هم امری زاید بر ذات نخواهد بود. اما اگر آن را عرض تلقی کنیم - همان عقیده‌ای که ابن‌سینا در باره‌ی موجود مرکب دارد - به آسانی نخواهیم توانست توضیح دهیم که امر بسیط چگونه خود ماهیت است» (ابن رشد، ۱۳۸۷، ص ۴۱۰).

این عبارت را که ابن‌رشد در مسأله هشتم در بحث توحید حق مطرح می‌کند، باز هم نشان از این دارد که خود ابن‌رشد هم وجود را صفتی ذهنی برای ماهیت می‌داند، نه خارجی و ماهیت و وجود در خارج یک چیز هستند.

نمونه دیگر در مسأله سوم تهافت‌التهافت آمده است، در آنجا در مورد نحوه وجود صفاتی مانند واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود سخن می‌گوید و آن را صفتی ذهنی می‌داند، نه خارجی و در ادامه می‌نویسد: «مثل قولنا فی الشیء انه موجود. فانه لیس يدل علی المعنی الزائد علی جوهره خارج النفس، كقولنا فی الشیء انه مبیض» (همان، ص ۲۶۰). این سخن که می‌گوییم یک شیء موجود است، به این معنا نیست که وجود چیزی زاید بر جوهر شیء در خارج ذهن دارد، آنگونه در مورد یک شیء می‌گوییم سفید است) در این جا مقصود او کاملاً همان چیزی است که دیگر فلاسفه اسلامی از نسبت وجود و ماهیت می‌شناسند.

۴. چرا ابن‌رشد از سخن ابن‌سینا چنان تفسیری می‌کند که دیگرانی مانند خواجه از کلام ابن‌سینا این برداشت را ندارند و خود ابن‌رشد هم در واقع می‌داند که تفسیر واقعی رابطه وجود و ماهیت چیست؟ به نظر می‌رسد که این پرسش را بتوان بر اساس مبحث جعل سر و سامان داد. یک بحث فلسفی این است که علت به معلول چه چیزی می‌دهد؟ ذاتش یا وجودش و یا ائتصاف ماهیت به وجوب را؟ این بحث امروزه چندان مشکل نیست و بر اساس حکمت متعالیه و اصل اصالت وجود پاسخ روشن است و اگر این مبحث به گونه‌ای که امروز برای فلسفه اسلامی مطرح است، مطرح بود و نظریه غالب را تشکیل می‌داد، در داوری بین ابن‌رشد و ابن‌سینا کار ساده‌ای در پیش داشتیم. ابن‌سینا نیاز موجود ممکن به علت را در وجود داشتن می‌داند و بر این اساس برهان امکان و وجوب را طراحی کرده است.

۱. شهید مطهری می‌نویسد که اصالت وجود یا ماهیت تا دوره میرداماد مطرح نبوده است (مجموعه آثار ۹، ص ۶۵). شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول و دوم و سوم، ص ۳۹۶ به بعد سیر تاریخی خوبی در مورد این مسأله آورده است.

ابتدا باید مسأله جعل مشخص شود که علت به معلول چه چیزی می‌دهد و این مسأله را با بررسی مسأله مشکل نسبت وجود و ماهیت باید در نظر بگیریم. و هیچ یک از این موارد به درستی در برهان ابن سینا توضیح داده نشده است و از این جهت به ناچار باید نوع نسبت وجود و ماهیت را به عروض به مفهوم مقوله‌ای آن تنزل دهیم تا برهان امکان و وجوب معنای معقول و (البته اشتباهی) را پیدا کند. به خاطر داریم که حتی سهروردی هم همین اشکال را می‌کند که اگر وجود در خارج موجود باشد، تسلسل لازم می‌آید؛ یعنی تا دوره بعد هم هنوز بحث رابطه وجود و ماهیت روشن نشده است، چون وجود را ثمره یک تحلیل عقلی می‌دانند و به تبع هنوز بحث نوع رابطه علت و معلول به روشنی مشخص نیست تا بدانیم که علت به معلول چه چیزی را می‌دهد و اگر این مسایل از جهت دینی روشن بود، از جهت فلسفی هنوز در میانه راه بود و شاید از همین جهت است که ابن رشد در موارد زیادی ابن سینا را متکلمی می‌داند که این روحیه را با هم‌نشینی با متکلمان یافته است و به همین دلیل است که ابن رشد مجبور است که برای باز-سازی برهان ابن سینا به ممکنات حقیقی که دارای مرتبه قوه و فعل هستند، تمسک کند تا بتواند نیاز به علتی را که موجود را از بالقوه بودن خارج کند، توضیح دهد. به تعبیر دیگر، برهان امکان و وجوب (یا صدیقین به تقریر ابن سینا) اگر بخواهد بر امکان ماهوی تکیه کند، باید دو کار بکند، یکی این که نشان دهد که علت به معلول وجودش را اعطا می‌کند، دوم این که وجود را یک حقیقت عینی تلقی کند که ورود علت به صحنه چیزی واقعی را که وجود است به ماهیت می‌دهد. از بحث تحلیل عقلانی دانستن عروض وجود بر ماهیت تا نشان دادن این که آنچه علت به ماهیت می‌دهد، وجود آن است و وجود یک مسأله عینی است، راه بلندی در پیش بود که هر چند رگه‌های آن در کلام ابن سینا و شارح بزرگ اشارات؛ یعنی خواجه وجود دارد، ولی هنوز منقح نشده است. پس کسی که با استدلال ابن سینا در این برهان روبرو می‌شود، در آن دوره به دنبال آن است که بداند از نظر ابن سینا با آمدن علت چه چیز واقعی به ماهیت اضافه می‌شود تا بتوان بر اساس بطلان تسلسل، تحقق آن را به علتی واجب ختم کرد و گرنه تسلسل پیش می‌آید، در صورتی که وجود طبق مبانی آن روز فلسفه هنوز اعتباری است و تسلسل در آن ممتنع نیست. پس تنها چیزی که می‌ماند این است که بگوییم که ابن سینا از وجود یک حالت عرضی را اراده کرده است. همچنان که گفتیم، ابن سینا هنوز این مبانی را که برهان در اصل بر آن متکی است، منقح نکرده بود و تلاش‌های بعدی است که این راه را هموار می‌کند.

بر این اساس، به نظر می‌رسد که بعضی از اشکالاتی که بر ابن رشد می‌شود، مبتنی بر آن یافته‌های فلسفی است که در قرون بعدی مورد قبول واقع شده است. بر این اساس است که

ابن رشد برای بازسازی برهان ابن سینا بر تغییر از قوه به فعل تمسک می‌کند که میانی آن تا آن روز منقح شده بود، اما این بازسازی برهان توسط ابن رشد، برهان سینوی را ماهیتاً تغییر می‌دهد.

اشکال بر تسلسل محال

برهان سینوی به یک تقریر بر بطلان تسلسل تکیه می‌کند و آن در صورتی است که معلول-ها یا ممکنات را به صورت تک تک لحاظ کنیم و در یک صورت از بطلان تسلسل بی‌نیاز است و آن در صورتی است که مجموعه‌ی ممکنات را یک مجموعه‌ای ببینیم که هر چیزی را که ممکن است، عضوی از این مجموعه بدانیم و در نیازمندی به علت در ردیف دیگر ممکنات قرار دهیم.^۱ تلقی ابن رشد بیش‌تر بر تقریری از برهان استوار است که بر بطلان تسلسل تکیه دارد، اما به نظر می‌رسد که اشکال او بر هر دو تقریر وارد است.

ابن سینا در نمط چهارم اشارات به بطلان تسلسل این گونه استدلال می‌کند:

«هر مجموعه‌ای که همه افراد آن معلول باشند، نیاز به علتی دارند که بیرون از این احاد است. این از آن جهت است که یا نیازی به علت ندارند که در این صورت واجب خواهند بود، نه ممکن و چگونه این امکان دارد، مگر این که به افراد خود واجب شده باشد؟ و یا نیاز به علتی دارند. این علت یا تمامی افراد این مجموعه است که در این صورت مجموعه معلول خودش خواهد بود، در صورتی که این افراد و مجموعه یک چیز هستند. اما کل به معنای کل افراد (عام استغراقی) موجب ضرورت مجموعه نمی‌شود. یا این که بگوییم بعضی از افراد مجموعه علت این مجموعه باشد، در این صورت هم هیچ‌کدام از احاد سزاوارتر از دیگری نیست، زیرا همه این مجموعه معلول هستند و علت او به این کار سزاوارتر است. یا نیاز به علتی خارج از مجموعه افراد دارد و اوست که باقی است» (ابن سینا، ۱۴۱۳، صص ۲۳-۲۴).

نقد ابن رشد بر استدلال ابن سینا

استدلال ابن رشد این است که شما ما له العله را باید به ممکن و ضروری تقسیم کنید. حال اگر منظور از ممکن، ممکن حقیقی باشد، این استدلال تنها ما را به ممکن ضروری می‌رساند، نه به موجود ضروری که علتی ندارد. اگر منظور از ممکن چیزی باشد که علت دارد، در این صورت از این استدلال تنها نتیجه می‌شود که هر چیزی که علتی دارد، پس علتی دارد و می‌توان تا بی‌نهایت این سلسله را ادامه داد. ما به موجود واجبی نمی‌رسیم که علتی ندارد. تنها در صورتی مطلب درست در می‌آید که ما از ممکن، ممکن حقیقی را در نظر داشته باشیم، در این صورت

۱. در این صورت نیازی به بطلان تسلسل نیست، اما باید اثبات کند که احکام افراد بر مجموع هم صادق است و این همان اشکالی است که غزالی به او می‌کند (تهافت التهافت، ص ۳۱۸).

است که سلسله علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه ییابد. اما اگر از ممکن، ممکنات ضروری در نظر باشد، در این صورت هنوز تبیین نشده است که تسلسل به شکلی که در ممکنات حقیقی محال است، در این موارد هم محال باشد و هنوز تبیین نشده که چگونه ممکن ضروری نیاز به علت دارد. پس لازم است، تبیین شود که در مورد ضروریاتی که از نظام علت و معلول تبعیت می‌کنند، مسأله به شکل ممکنات حقیقی است (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۳۱۸).

پس ابن‌رشد بر این استدلال ابن‌سینا بر بطلان تسلسل، دو اشکال دارد: ۱. اگر منظور از ممکن، ممکن حقیقی است، در این صورت ما تنها به موجود ضروری می‌رسیم، نه واجب بالذات. ۲. اگر منظور ممکن ضروری باشد، هنوز نیازمندی به علت تبیین نشده است و معلوم نیست که در این نوع از ممکنات تسلسل مانند تسلسل در ممکنات حقیقی محال باشد، زیرا هنوز اثبات نکرده‌ایم که این دو نظام حاکم بر ممکنات حقیقی و ممکنات ضروری یکی است و از یکدیگر متفاوت نیستند تا اگر در انجا تسلسل محال است، در اینجا هم همان حکم جاری باشد.

به نظر می‌رسد که این اشکال ابن‌رشد باز هم مبتنی بر آن است که ملاک نیازمندی به علت و از سوی دیگر، مسأله جعل هنوز در فلسفه روشن نشده بود و توان فلسفی آن دوره این اجازه را نمی‌داد. به همین دلیل است که او می‌گوید هنوز روشن نشده است که ممکن ضروری چگونه به علت نیاز دارد. بر همین اساس است که خود او با تمسک به یک مفهوم می‌خواهد این مسأله را حل کند، به توضیحی که در بند بعدی خواهد آمد.

بازسازی ابن‌رشد از برهان ابن‌سینا

ابن‌رشد در دو جا به بازسازی استدلال ابن‌سینا می‌پردازد، یکی در مسأله چهارم تهافت التهافت که می‌گوید:

«هرکس که بخواهد استدلال ابن‌سینا را به استدلال برهانی تبدیل کند، لازم است که این‌گونه بگوید: موجودات ممکن باید علتی داشته باشند که بر آنها مقدم است. اگر علل هم ممکن باشند، پس لازم است که علتی داشته باشند و این تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. اگر تا بی‌نهایت ادامه یابد، لازم می‌آید که علتی نداشته باشیم، پس ممکن بدون علت خواهد بود و این محال است. پس باید به علتی ضروری برسیم و اگر به علتی ضروری رسیدیم، باید گفت که این علت ضروری یا ضروری به واسطه سببی است یا بدون سبب. اگر به سبب باشد، باز از این سبب می‌پرسیم، حال یا سلسله اسباب تا بی‌نهایت می‌رود که در این صورت لازم می‌آید که آنچه را که دارای سبب می‌دانستیم بدون سبب باشد و این محال است، پس باید به سببی ضروری برسیم که خود سببی ندارد و ضروری بذاته است و این واجب‌الوجود است، ضرورتاً. با این نوع تفصیل برهان صحیح خواهد بود» (همان، ص ۳۱۹).

در این استدلال می‌بینیم که ممکنات که منظور موجوداتی هستند که تغییرپذیرند (دارای قوه و فعل است) باید به موجودی تکیه کنند که تغییرپذیر نیست و ضروری است. اما این ضروری یا خود سببی دارد یا ندارد، اگر سببی دارد، در این صورت باید به موجودی برسد که سبب این موجود ضروری است و اگر به سبب نرسیم، در این صورت ما چیزی را که دارای سبب فرض کرده بودیم، بی سبب باقی می‌ماند و این خلاف فرض است. در این جا همچنان که مشخص است ملاک نیازمندی به علت را در قوه و فعل داشتن (ممکن حقیقی) می‌بیند و بر این اساس است که در بحث موجود ضروری دچار مشکل می‌شود و به یک بحث فرضی تمسک می‌کند.

ابن رشد در مسأله هشتم از کتاب تهافت التهافت، که در مورد بحث وجود و ماهیت در ذات الهی سخن می‌گوید باز به بازسازی استدلال ابن سینا می‌پردازد و در انتها می‌گوید که برهان ابن سینا یک زیادی دارد که همان باعث ضعف آن می‌شود:

«راهی که به عقیده من می‌توان طی کرد تا به راه برهان نزدیک‌تر شود، این است که بگوییم، موجوداتی که در ذات خویش ممکن‌الوجود هستند، خروج آنها از قوه به فعل ضرورتاً از ناحیه خارج‌کننده‌ای است که خود بالفعل است؛ یعنی فاعلی که آنها را حرکت می‌دهد و از قوه به فعل می‌رساند. حال اگر خود این خارج‌کننده نیز از سنخ ممکنات باشد برای خود او نیز خارج‌کننده‌ای لازم است و اگر آن نیز از سنخ ممکنات باشد، یعنی در ذات خود ممکن باشد، لازم می‌آید به خارج‌کننده‌ای برسیم که در ذات خویش واجب‌غیر ممکن باشد؛ و این برای آن است که جهان ما حفظ شود و طبیعت علت‌های ممکن که تا بی‌نهایت ادامه دارد، برای همیشه باقی بماند. زیرا اگر این علت‌ها، چنان که از طبیعت شان پیداست، به طور نامتناهی پدید آیند، و تک تک آنها ممکن باشند، به ناچار لازم است که واجب‌کننده آنها، یعنی چیزی که دوام آنها را اقتضا می‌کند، در ذات خویش واجب باشد... لازم است، اتصال وجود حادث به وجود ازلی به واسطه حرکتی صورت بگیرد که از یک جهت قدیم و از جهتی دیگر حادث باشد، تا دگرگونی‌ای در مبدأ اول پدید نیاید. ابن سینا موجودی که این حرکت را دارد، واجب‌الوجود بالغیر می‌نامد، و این واجب بالغیر حتماً باید جسمی باشد که همیشه در حرکت است. از همین راه پیدایش موجودی که حادث ذاتی و پذیرای فساد است، از موجود ازلی ممکن می‌گردد و این گاهی به نزدیکی از شیء و گاهی به دوری از آن است، همان طور که عروض آن بر موجودات دستخوش کون و فساد در رابطه با اجسام آسمانی را مشاهده می‌کنید و چون این محرک در جوهر واجب و در حرکت مکانی ممکن هست، جریان امر حتماً باید به واجب‌الوجود مطلق منتهی شود، یعنی موجودی که هیچ‌گونه امکانی در آن نباشد، نه در جوهر، نه در مکان، و نه در حرکتی غیر از اینها. و موجودی که هیچ‌گونه امکانی در آن نباشد، نه در جوهر، نه در مکان و نه در حرکتی غیر از اینها. و

موجودی که این صفت را داشته باشد حتما باید بسیط باشد، زیرا اگر مرکب باشد، ممکن خواهد بود، نه واجب، و به واجب‌الوجود نیاز پیدا خواهد کرد. به عقیده‌ی من این تقریر در این استدلال کافی است و می‌توان آن را حق دانست» (همان، صص ۴۰۵-۴۰۶).

مقصود ابن‌رشد از این موجوداتی که از جهتی قدیم و از جهتی حادث هستند و واسطه بین موجود ازلی و موجودات حادث ذاتی و فسادپذیر است، اجسام آسمانی است و گمان می‌کند، این همان است که ابن‌سینا از آن به واجب بالغیر تعبیر می‌کند (همان).

ابن‌رشد می‌گوید که این مقدار برای اثبات مطلب کافی است و طرح عنوان واجب بالغیر لازم نیست. به نظر ابن‌رشد چنین موجودی که در ذات خود ممکن است، ولی واجب بالغیر است، معقول نیست. زیرا واجب به هرگونه که باشد جهت امکانی در او وجود ندارد و هیچ چیزی که دارای طبیعت و ذات واحدی است، وجود ندارد که بگوییم از جهتی ممکن و از جهتی واجب است، زیرا واجب نقیض ممکن است و اگر در جایی این دو در کنار هم قرار بگیرند، به دلیل وجود دو طبیعت و ذات مختلف است. مانند آنچه در مورد جرم آسمانی یا فوق آن می‌گویند که در ذات و جوهر خود واجب است و در حرکت در مقوله این ممکن است (همان).

نیازی به توضیح نیست که ابن‌رشد در این بازسازی برهان را از شکل اولی آن خارج می‌کند و به برهان حرکت مبدل می‌کند و توضیحات او در مورد واجب بالغیر هم کاملاً از مقصود ابن‌سینا فاصله دارد.

نتیجه

برهان سینوی بر اساس تقسیم عقلی موجود به واجب و ممکن و لزوم رسیدن ممکن به واجب بر اساس اصل علیت و بطلان تسلسل است. ابن‌رشد می‌گوید که بوعلی برای این که اشکال بر برهان متکلمان رفع شود، به جای ممکن واژه ماله العله را گذاشت. تا شامل همه موجودات غیر از واجب‌بالذات شود. ابن‌رشد در این تلقی به خطا رفته است، اما این خطایی مبارک است، با این توضیح که: منتقدان ابن‌رشد می‌گویند که دلیل اعتراض ابن‌رشد بر بوعلی آن است که او امکان ماهوی را نمی‌شناسد و از نحوه عروض وجود بر ماهیت بی‌اطلاع است و گمان می‌کند که بوعلی از عروض، عروض خارجی را در نظر داشت، نه تحلیلی و عقلی را.

این انتقادات بر ابن‌رشد وارد نیست. زیرا، اول این که او کاملاً با مفهوم امکان ماهوی آشنا بود. دوم این که از نحوه عروض وجود بر ماهیت مطلع بود و سوم این که تأکید ابن‌رشد در نقد بر بوعلی بر واژه امکان نیست، بلکه بر ماله العله است. اما به دلایلی مجبور بود که از انواع ممکن سخن بگوید: ممکن حقیقی و ممکن ضروری و از عروض مورد نظر ابن‌سینا، عروض مقولی وجود بر ماهیت را دریابد. فخررازی و غزالی هم در این برداشت با او شریک بودند. این از آن

جهت است که امکان به معنای عقلی آن، اگر بر واقعیتی خارجی تکیه نکند - آن‌طور که در دوره‌های بعدی فلسفه با تکیه بر اصل اصالت وجود و امکان فقری تکیه کرد - نمی‌تواند نشان دهد که علت و معلول چگونه رابطه‌ای دارند تا بر اساس بطلان تسلسل بتوان به واجب‌الوجودی رسید. بر این اساس است که در تلقی ابن‌رشد، وجود باید از نظر بوعلی یک عرض خارجی باشد که علت به ماهیت اضافه می‌کند که البته در این صورت بطلان آن مشخص است، زیرا از نظر ابن‌رشد - و نظر واقعی ابن‌سینا - این عروض عقلی است نه خارجی. و بر همین اساس است که ابن‌رشد در بازسازی برهان ابن‌سینا به امکان استعدادی که در موجودات دارای قوه و فعل وجود دارد، تمسک می‌کند و نقطه آغاز را آنجا قرار می‌دهد، این کار او در بازسازی برهان سنیوی دو اشکال دارد، یکی این که برهان سنیوی را به برهان حرکت تغییر می‌دهد و دوم این که وقتی به ممکن ضروری می‌رسد، دیگر در اثبات نیاز به علت‌العلل باز می‌ماند و به مفاهیم تمسک می‌کند. این همه به این دلیل است که مسأله جعل و این که علت به معلول چه چیزی می‌دهد، در آن دوره هنوز عنوان نشده بود و از این نقطه که وجود یک تحلیل عقلی است که بر ماهیت عارض می‌شود (و مورد قبول ابن‌رشد و بوعلی است) تا این نقطه که وجود یک حقیقت عینی است که مرتبه ضعیف (ممکن‌الوجود) ملاک نیاز به علت است و علت حقیقت وجود را ایجاد می‌کند و بر این اساس، می‌توان بر اساس بطلان تسلسل در مورد همه موجودات چه موجودات حادث ممکن و چه موجودات قدیم و ازلی ممکن به واجب‌الذاتی رسید، راه بلندی در پیش بود. در نوشته‌های بوعلی و حتی ابن‌رشد اشاراتی بر این نکات که بعدها در فلسفه شرق اسلامی عنوان و مبرهن شد، دیده می‌شود، اما این اشارات برای پشتیبانی این برهان کفایت نمی‌کرد.

در بررسی اندیشه ابن‌رشد، دو رویکرد می‌توان داشت، یکی تأمل در درستی اصل مدعیات او و دیگری داوری بین او و کسانی مانند بوعلی‌سینا. در داوری بین این دو نباید بر اساس یافته‌های امروز فلسفه قضاوت کرد و اموری که تا آن زمان هنوز در فلسفه مطرح نشده بود و یا حل نشده بود، به داوری پرداخت. هر چند در دوره‌های بعد با تبدیل امکان ماهوی به امکان فقری و با طرح اصالت وجود و مجعولیت وجود، می‌توان بر اساس تقسیم موجود به واجب و ممکن به اثبات واجب‌الوجود بالذات رسید، ولی در زمانی که هنوز این مسایل طرح و حل نشده‌اند، تمسک به امکان ماهوی چیزی را نمی‌تواند اثبات کند و یک بحث منطقی به جای یک بحث هستی‌شناسانه نشسته است و احکام بین مفاهیم به احکام وجودی سرایت داده می‌شود.

ابن رشد در فلسفه شرق اسلامی جایگاه رفیعی ندارد - هر چند گاهی از او به بزرگی یاد می‌شود^۱ - اما او از لحاظ تأثیر بر تفکر بشری جزء فلاسفه درجه اول تلقی می‌شود. امروزه هنوز اندیشه او به عنوان راهنمای زندگی دین‌داران در دنیای جدید - لااقل در بعضی از کشورهای عربی مسلمان - تلقی می‌شود و بیهوده سخن بدین درازی نبود. در مواجهه با اندیشه نمی‌توان به شهرت یا بزرگی اشخاص تکیه کرد. با این حال، اگر به شهرت هم به عنوان نشانه اهمیت کسی بخواهیم تکیه کنیم، ابن رشد هرچند در میان ما دارای شهرتی نیست، اما در دیار خود و بین متفکران زیادی، سری دارد و سامانی.

۱. کسانی مانند استاد جلال‌الدین آشتیانی گاهی در نوشته‌ها از او به بزرگی یاد می‌کنند (رک: نقدی بر تهافت غزالی، انتشارات بوستان کتاب) اما در حد تجلیل باقی می‌ماند و اثری از بررسی اندیشه او دیده نمی‌شود.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، مهدی (۱۳۵۲)، "تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری"، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۲. ابن رشد (۱۳۷۷)، "تفسیر مابعدالطبیعه"، ج ۱، تهران، حکمت.
۳. _____ (۱۳۸۷)، "تهافت التهافت"، ترجمه حسن فتحی، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت.
۴. _____ (۱۹۹۸)، "الكشف عن مناهج الادله"، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربيه.
۵. _____ (۱۹۹۸)، "تهافت التهافت"، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربيه.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷)، "النجاه فی الحکمه الالهیه"، تهران، المکتبه المرتضویه.
۷. _____ (۱۴۰۴)، "الشفاء، الالهیات"، قم، منشورات مکتبه آیه‌ها.. العظمی المرعشی النجفی.
۸. _____ (۱۴۱۳)، "الاشارات و التنبيهات"، ج ۳، بیروت، مؤسسه النعمان.
۹. ارسطو (۱۳۷۷)، "متافیزیک"، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت.
۱۰. پارسانیا، حمید (۱۳۷۸)، "نقش بازدارنده ابن رشد و ابن میمون در انتقال برهان سنیوی به تاریخ فلسفه غرب"، نامه فرهنگ، شماره ۳۱.
۱۱. پل ادوارد (۱۳۸۴)، "خدا در فلسفه"، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. الجابری، عابد (بی تا)، "بنیه العقل العربی"، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربيه.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، "شرح حکمت متعالیه"، ج ۶، تهران، انتشارات الزهراء.
۱۴. _____ (۱۳۷۸)، "تبیین براهین اثبات خدا"، چ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴)، "درخشش ابن رشد در فلسفه مشاء"، چ اول، تهران، طرح نو.
۱۶. راسل، برتراند (بی تا)، "عرفان و منطق"، ترجمه نجف دریابندری، چ اول، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۷. صدر المتألهین شیرازی، محمدین ابراهیم (۱۳۷۹)، "الاسفار الاربعه"، ج ۶، تهران، شرکه دارالمعارف الاسلامیه.
۱۸. طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۳۶۳)، "نهایه الحکمه"، علق علیه: محمدتقی مصباح، تهران، انتشارات الزهراء.
۱۹. _____ (بی تا)، "اصول فلسفه و روش رئالیسم"، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۱، ۲ و ۳، تهران، شرکت افست سهامی عام.
۲۰. عبودیت (۱۳۸۶)، "درآمدی بر فلسفه اسلامی"، چ ۶، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. عسکری سلیمانی امیری (۱۳۸۰)، "نقد برهان ناپدیدیری وجود خدا"، قم، بوستان کتاب.
۲۲. عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۷)، "برهان‌های صدیقین"، قم، ناشر خود مؤلف است.
۲۳. غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۹۳)، "تهافت الفلاسفه"، چ اول، بیروت، جبرار جهامی.

۲۴. فخری، ماجد (۱۹۸۶)، "ابن رشد فیلسوف قرطبه"، بیروت، دارالمشرق.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، "مجموعه آثار ۵"، چ اول، تهران، انتشارات صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۶)، "مجموعه آثار ۹"، تهران، انتشارات صدرا.
۲۷. هیک، جان (۱۳۷۲)، "فلسفه دین"، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.