

جستاری در نسبت عالم با خدا

و نگاه غزالی و ابن رشد

عبدالله نیک سیرت

عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده

فاعلیت بالطبع؛

ابن رشد؛

فاعلیت خدا.

فاعلیت بالاراده؛

مقدمه

غزالی در رد دیدگاههای فلاسفه و از جمله همین مسائل سه‌گانه، کتاب تهافت الفلاسفه (تناقضگویی فلاسفه) را تألیف نمود که البته با فاصله چندی بعد از تألیف این کتاب ابوالولید ابن رشد کتابی را در رد این اثر با عنوان تهافت التهافت (تناقضگویی کتاب تهافت الفلاسفه) نوشت که تا حدودی موجب نجات فلسفه از ایرادات و اشکالات غزالی گردید. اما متأسفانه کتاب غزالی تأثیرات ماندگار خویش را بر فلسفه برجای نهاد، بگونه‌یی که می‌توان ضعف اندیشه فلسفی و تفکر عقلانی تا روزگار حاضر را در میان مسلمین (غیرشیعه) عموماً و در میان جهان عرب بویژه، معلول مخالفتها و اعتراضهای غزالی و کتاب تهافت الفلاسفه او دانست.

در این جستار بنا نداریم که به طرح همه اشکالات غزالی و پاسخهای ابن رشد به آنها بپردازیم، بلکه قصد ما از آن میان فقط مسئله نسبت عالم با خداست. بهمین سبب سعی شده که دیدگاه فلاسفه و متکلمین را باختصار آورده آنگاه رأی غزالی و ابن رشد نیز راجع به این نظرات گوناگون باجمال

از هنگام ترجمه متون فلسفی یونانی به زبان عربی در قرن دوم هجری و اقبال چشمگیر دانشمندان و حکمای اسلامی به اندیشه‌های فلسفی و کلامی و عرفانی آنها و امتزاج و اختلاط آن آراء و افکار با عقاید و معارف اسلامی، نزاع و اختلاف بین متشرعین و تمام کسانی که دغدغه حفظ اندیشه‌های ناب دینی را در سر می‌پروراندند از یکسو و اندیشمندان و فلاسفه‌یی که سعی در توانا نمودن و استدلالی کردن میانی و مبادی دینی را داشته‌اند از سوی دیگر، درگرفت.

این نزاع و درگیری بویژه در قرن چهارم و پنجم شدت بیشتری یافت و باشتاب فزاینده‌یی سراسر مجامع علمی و مراکز دینی آن زمان را دربرگرفت. در این بین یکی از محوریت‌ترین مسائل مورد اختلاف بین فلاسفه و متکلمان مسئله ازلیت عالم و نسبت آن با خدای متعالی بوده است. جالب است بدانیم که همین مسئله ازلیت عالم بهمراه دو مسئله دیگر یعنی علم باری تعالی به جزئیات متغیره و معاد جسمانی سه مسئله مهمی بودند که بسبب آنها ابوحامد غزالی فتوای کفر فلاسفه را در قرن پنجم هجری صادر کرد.

کلیدواژگان

غزالی؛

نسبت عالم با خدا؛



توضیح و تقریر گردد.

چون عالم از نظر مسلمانان حادث است، بنابراین خداوند محدث و موجد آنست و احداث نیز بمعنی خلق است پس خداوند هر چیزی را از عدم به وجود آورده است و بجز دهریون (طبیعیون) هیچکس منکر این نیست.

اما فلاسفه بطور کلی قایلند که عالم صنع خدا و خداوند صانع و فاعل آن است. چنین به نظر می‌رسد که مسئله فوق در وهله اول مربوط به صفات الهی بوده است بویژه هنگامیکه بحث از فعل خدا بلحاظ صانع و فاعل و مرید بودن خداوند نسبت بدان می‌شود. ولی مقصود از فعل در اینجا بیشتر بیان حقیقت مفعول یا معلول - یعنی عالم - است نه اینکه مقصود از فعل بیان حقیقت فاعل باشد، اگرچه سخن گفتن درباره مفعول، مستلزم سخن گفتن درباره فاعل نیز هست.^۱

نظریه فلاسفه در مورد صدور عالم از خدا^۲

غزالی می‌گوید بجز دهریه، فلاسفه همگی برآنند که برای عالم صانعی هست و خدای تعالی صانع و فاعل آنست و عالم، صنع و فعل خداست و این سخن بنا بر اصول خود فلاسفه تلبیس است و قابل تصور نمی‌باشد.^۳

اگر یکبار دیگر بعنوان کتاب غزالی نظری بیاندازیم، متوجه می‌شویم که غزالی غرض از تألیف کتاب خویش را، نمایاندن تهافت و تناقض گفتار فلاسفه معرفی کرده است. یعنی غزالی می‌خواهد بگوید گفتارهای فلاسفه، ضدونقیض با همنند. اتفاقاً یکی از مسائلی که غزالی بر آن اصرار می‌ورزد همین جاست، یعنی غزالی می‌گوید فلاسفه از طرفی معتقدند که عالم صنع و فعل خداست و می‌گویند

■ غزالی

غرض از تألیف

کتاب خویش را، نمایاندن

تهافت و تناقض گفتار فلاسفه

معرفی کرده است. یعنی غزالی

می‌خواهد بگوید گفتارهای

فلاسفه، ضدونقیض

با همنند.

....



....

خداوند صانع و فاعل آن است و از طرف دیگر به اصولی معتقد و پایبندند که با این عقیده فلاسفه ناسازگار و متناقض است.

وجه اول اعتراض غزالی بر نظریه فلاسفه (فاعلیت خداوند)

اولین اعتراض غزالی به جنبه فاعلیت عالم بر می‌گردد. غزالی می‌گوید: فلاسفه معتقدند عالم فعل خداست و خداوند فاعل آن است و فاعل ضرورتاً باید مختار و مرید باشد ولی از نظر فلاسفه خدای تعالی مرید نیست و صفتی به نام اراده نیز ندارد و آنچه صادر از اوست به لزوم و ضرورت صادر می‌شود.^۴ به نظر نگارنده سخن غزالی مبنی بر اینکه فلاسفه قائل به اراده و اختیار برای خداوند نیستند، سخن دقیق و جامعی نیست و فلاسفه هیچگاه به معنای مورد نظر غزالی نگفته‌اند که خداوند مرید و مختار

۱- السعاده، رضا، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، بيروت، دارالعالمیه والنشر والتوزیع، ۱۹۸۱، ص ۹.

۲- لازم به توضیح است نظریات فلسفه در این باب به روایت غزالی و به تفسیر ایشان می‌باشد.

۳- الغزالی، ابوحامد، المنتقد من الضلال، بيروت، ۱۹۵۹، ص ۱۹؛ تهافت الفلاسفه، به تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، مطبعه مصطفى البابی الحلبي، بیتا، ص ۸۹.

۴- الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۸۹-۹۳.



■ فاعل حقیقی از نظر غزالی کسی است

که فعل از او با اراده و بر سبیل اختیار

و یا علم به مراد صادر گردد ولی در

نزد فلاسفه صدور عالم از خدا بمنزله

صدور معلول از علت است و ضرورتاً

لازم است، مانند ملازمه سایه با

شخص صاحب سایه و نور با خورشید،

در حالی که از نظر غزالی سایه یا نور

هیچکدام فعل نیستند.

هست؟ و آیا نمی‌شود فعلی در عین اینکه وجوب و ضرورت دارد مختارانه نیز باشد؟ اصلاً تا فعلی به مرحله وجوب و ضرورت نرسد، وجود پیدا نمی‌کند و همین که ما می‌بینیم چیزهایی موجودند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که قبلاً وجوب و ضرورت پیدا کرده‌اند و بعد وجود یافته‌اند با اصطلاح حیثیت «ایجاب» قبل از حیثیت «ایجاد» است و این مضمون قاعده مشهور «الشیء ما لم یجب لم یوجد» می‌باشد که نزد فلاسفه مشهور است.

بنابراین فاعل حقیقی از نظر غزالی کسی است که فعل از او با اراده و بر سبیل اختیار و یا علم به مراد صادر گردد ولی در نزد فلاسفه صدور عالم از خدا بمنزله صدور معلول از علت است و ضرورتاً لازم است، مانند ملازمه سایه با شخص صاحب سایه و نور با خورشید، در حالی که از نظر غزالی سایه یا نور هیچکدام فعل نیستند و اگر کسی هم بگوید چراغ نور درست می‌کند یا شخصی سایه می‌سازد، مجازگویی می‌کند.

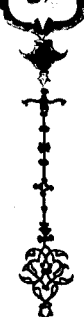
غزالی می‌گوید در نظر ما، فاعل باید سبب چیزی باشد ولی چراغ سبب روشنایی است، ولی فاعل بمجرد سبب بودن، فاعل صانع نامیده نمی‌شود، بلکه بعلة سبب بودنش با شرایطی مخصوص است که فاعل

نیست بلکه اراده را جزء صفات ذات باری دانسته‌اند و گفته‌اند که صفت اراده و سایر صفات ذاتی خداوند مثل علم و قدرت و... مفهوماً مغایر با ذات ولی مصداقاً عین ذات و متحد با آن هستند. این تغایر و اتحاد همان چیزی است که ما در حمل بدان نیازمندیم یعنی ما وقتی صفتی یا محمولی را به موصوف یا موضوعی نسبت می‌دهیم، می‌باید مابین آن موضوع و محمول به اعتباری تغایر و به لحاظ دیگری اتحاد برقرار نماییم و این از شروط لاینفک حمل است.

نکته بعدی که مورد اعتراض غزالی قرار می‌گیرد این است که چون فلاسفه معتقدند فعل صادر از فاعل - خدا - ضرورتاً و لزوماً از او صادر می‌شود در نتیجه خداوند مختار نیست.

این استنباط و استمزاج غزالی از بیان فلاسفه خالی از مناقشه نمی‌باشد. در جواب غزالی، می‌توان گفت که آیا هر فعلی که ضروری و الزامی است حتماً فاعل آن فاقد اختیار است؟ اساساً چه ارتباط منطقی بین ضروری بودن فعل و مجبور بودن فاعل آن وجود دارد؟ منظور و مقصود فلاسفه از عدم انفکاک بین علت تامه و معلول آن، اینست که بهنگام وجود علت تامه معلول آن ضرورتاً ایجاد می‌گردد و بالعکس، یعنی هنگام وجود معلول حتماً علت تامه آن وجود دارد و این معنا مفاد و مضمون قاعده مشهور فلاسفه یعنی: «وجوب وجود العله عند وجود المعلول و وجوب وجود المعلول عند وجود العله» می‌باشد و همینطور مضمون قاعده مشهور «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است.

بطور کلی معنای سخن فلاسفه غیرمختار و غیرمیرید بودن خداوند نیست و در اینجا غزالی به ملازمه‌یی اعتقاد دارد که صحیح نمی‌باشد و برآستی چه ملازمه‌یی بین وجوب فعل و جبری بودن آن وجود



نامیده می‌شود و شرایط آن این است که وقوع فعل از آن برسبیل اراده و اختیار باشد و بدین معنا ما می‌توانیم بگوییم تنها حیوان فاعل است و مثلاً آتش فاعل سوزاندن نیست.^۵

اما فلاسفه در پاسخ بدین اشکال غزالی، به اقسام فاعل معتقد شده‌اند و بعنوان مثال فاعلیت آتش را برای سوزاندن فاعل بالطبع می‌دانند و مورد دیگری را که فاعل فعلش را از روی اراده انجام می‌دهد فاعل بلا اراده می‌نامند مثل فاعلیت انسان نسبت به کارهایش.

غزالی در پاسخ بدین جواب فلاسفه می‌گوید: فعل حقیقی آنست که به اراده باشد و فاعلیت سایر فاعلها بطریق مجاز است و دلیل بر آن اینست که اگر ما حادثه‌یی را فرض کنیم که در حصول خود به دو امر نیازمند باشد که یکی از آنها ارادی و دیگری غیر ارادی باشد، عقل فعل را به امر ارادی نسبت می‌دهد و در لغت نیز چنین است، زیرا اگر کسی انسانی را در آتش بیندازد و بمیرد، گفته می‌شود که او قاتل است نه آتش، در حالیکه آتش علت قریبه قتل است. غزالی معتقد است که فلاسفه حقیقت معنی فعل را نفی می‌کنند و تنها لفظ آن را جهت تظاهر به مسلمانان به زمان می‌آورند و آنها باریکاری می‌گویند خدای تعالی صانع عالم است و عالم صنع اوست ولی حقیقت آنرا نفی می‌کنند.^۶

پاسخ ابن رشد در مورد فاعل بودن خداوند

ابن رشد می‌گوید، سخن غزالی کلام غیر معروفی است و کسی بدان معتقد نیست. البته وی باید برای این نظریه خویش برهان اقامه کند.

ابن رشد در ادامه می‌گوید: فاعل از نظر ما دو گونه است: یک قسم از فاعل آنست که فقط یک کار را

انجام می‌دهد مثل حرارت که فقط گرما را ایجاد می‌کند که این قسم را ما فاعل بالطبع می‌نامیم.

قسم دیگر از فاعل آنست که قادر است کارهای گوناگونی را انجام دهد و می‌تواند یک شیء را در یک زمان انجام دهد و ضد همان شیء را در زمان دیگری انجام دهد. این قسم از فاعل را ما فاعل مختار و مرید می‌دانیم. این فاعل است که از روی علم و بینایی فعلش را انجام می‌دهد و فاعلیت خداوند، منزه است از آنکه متصف به یکی از این دو قسم فعل شود، زیرا مختار و مرید آن کسی است که مراد موجب نقصانش می‌شود، در حالی که آنچه را خدای سبحان اراده می‌کند موجب نقصانش نمی‌شود.^۷

این پاسخ ابن رشد بعقیده نگارنده یک پاسخ کافی نیست زیرا که خصم می‌تواند عین این استدلال را علیه ابن رشد بکار برد و بگوید: مقتضی و ملزوم موجب نقصان مقتضی و لازم می‌باشند، زیرا اگر موجب نقصان ذات باری نبودند چرا ذات باری مقتضی و لازم آنها شده است؟

ابن رشد در ادامه می‌افزاید: اراده یعنی انفعال و تغییر و خدای سبحان منزه از انفعال و تغییر است. بعلاوه فعل باری تعالی از جنس فعل فاعل طبیعی نیز نمی‌باشد، زیرا فاعل بالطبع به فعل خودش علم ندارد، در حالیکه خداوند عالم به فعل خویش است. همین طور فعل طبیعی ضروری در جوهر مرید (فاعل بالطبع) است، ولی فعل باری تعالی اینطور نیست.

بنابراین همانطور که علم خداوند شبیه به علم بشر نیست، اراده‌اش نیز شبیه به اراده بشر نیست و ما نه

۵ - همان، ص ۸۹ - ۹۲.

۶ - همان، ص ۹۲.

۷ - ابن رشد، ابوالولید، تهافت التهافت، به تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، دارالمعارف بمصر، بیتا، ص ۵ - ۲۵.



قدرت درک کیفیت علم خدا را داریم و نه توانایی درک چگونگی اراده‌اش را.^۸

ابن رشد می‌گوید: فلاسفه فعل بودن سایه را نسبت به شخص قبول ندارند، همانطور که فعل بودن نور برای خورشید را، زیرا فعل از فاعل جدا نمی‌شود. این بدان جهت است که فلاسفه قایل به اسباب چهارگانه فاعل، ماده، صورت و غایت می‌باشند. فاعل آنست که غیرش را از قوه به فعل و از عدم به وجود می‌رساند و این اخراج از قوه به فعل و از وجود به عدم یا از روی علم و اختیار است و یا بصورت بالطبع.

فلاسفه هیچگاه شخص را نسبت به سایه‌اش جز بنحو مجازی فاعل نمی‌دانند، زیرا که سایه قابل انفصال و جدایی از شخص صاحب سایه نمی‌باشد و فاعل از مفعول خودش بنحو اتفاقی منفصل می‌شود. فلاسفه معتقدند که باری تعالی منفصل از عالم است، لهذا معتقدند فاعلیت خداوند از این نوع نمی‌باشد.

همچنین فاعلیت خداوند بمعنای فاعلی که در شاهد است نمی‌باشد خواه مختار باشد و خواه غیرمختار، بلکه خداوند فاعل تمامی این اسباب (فاعل، ماده، صورت و غایت) است و تمامی این اسباب را از عدم به وجود می‌آورد و حافظ تمامی اینها بنحو اتم است و برتر از تمامی فواعل قابل مشاهده است. در نتیجه اعتراض غزالی بر فلاسفه وارد نمی‌باشد.

ابن رشد می‌گوید خداوند منفصل از عالم است و نه فاعل بالطبع است و نه فاعل بالاختر بمعنایی که فاعل در مشاهدات یا فاعل آشکار است. فلاسفه می‌گویند خداوند مرید بمعنای اراده انسانی نیست نه اینکه اصلاً مرید نباشد، و خدا ضروری، مرید و مختار بنحو اعلی و اتم کلمه است، نه اینکه مرید بنحو فاعل قابل مشاهده باشد، زیرا او برخلاف فواعل

قابل مشاهده، از هر نقصی منزّه است. ابن رشد بنقل از ارسطو می‌گوید:

قوت خداوند عین قدرتش است و قدرتش بسان اراده او و اراده او همچون حکمتش و تمامی این قوا و نیروها در نهایت تمامیت است. هرچه را خداوند اراده کند، انجام می‌گیرد. خداوند تعالی چون علت ترکیب اجزاء عالم است علت وجود آنها نیز می‌باشد و هر چیزی که علت وجودی چیزی باشد، فاعل آن نیز می‌باشد.^۹

ابن رشد در جمله دیگری از استدلال خویش می‌گوید:

اگر از جماد، نفی فعل می‌کنیم، نفی هر نوع فعلی را نمی‌کنیم بلکه نفی فعل از روی عقل و اراده را می‌نماییم. اما ابن سخن غزالی که «هر سببی، فاعل نیست» حق است پس جماد در قباس یا فاعل مرید و مجازاً فاعل است؛ ولی اگر منظور از فاعل چیزی است که غیرش را از قوه به فعل رسانده در آن صورت جماد نیز تمام کلمه فاعل حقیقی است.^{۱۰}

ابن رشد در پایان این قسمت می‌گوید که غزالی چیزهایی را که هرگز از فلاسفه نبوده به آنها نسبت می‌دهد.

وجه دوم اعتراض غزالی بر نظریه فلاسفه: فعل بودن عالم

غزالی می‌گوید فعل عبارت از احداث است و احداث یعنی خروج شیء از عدم به وجود، در حالیکه عالم نزد فلاسفه قدیم است، یعنی از ازل موجود بوده و موجود ممکن نیست که ایجاد شود، پس چگونه عالم،

۸- همان، ص ۲۵۶ - ۲۵۷.

۹- همان، ص ۲۵۸ - ۲۶۲.

۱۰- همان، ص ۲۶۴ - ۲۶۵.



فعل خدای تعالی است؟

این سؤالی است که غزالی از فلاسفه می‌نماید. غزالی می‌گوید شرط اینکه چیزی فعل محسوب گردد اینستکه آن شیء محدث باشد ولی شما معتقدید که علم محدث نیست، بلکه قدیم است. بنابراین شما نمی‌توانید قایل به فعل بودن عالم شوید.

فلاسفه در جواب می‌گویند ایجاد فقط برای موجود می‌باشد و منظور از ایجاد نسبت فاعل موجد به مفعول موجد است ولی غزالی جواب می‌دهد که فعل بخاطر حدوداتش متعلق به فاعل است و منظور از حدوث خروج شیء از عدم به وجود است، چون وجود غیر مسبوق به عدم است، لهذا نمی‌تواند فعل فاعل باشد و جایز است که علت و معلول هر دو قدیم یا حادث باشند. ولی معلول علت، خود فعل نیست و اگر هم معلول را فعل می‌نامند بنحو مجاز و استعاره است، نه از راه حقیقت.^{۱۱}

پس از نظر غزالی رابطه علت و معلول می‌توانند قدیم باشد ولی رابطه فعل و فاعل نمی‌تواند قدیم باشد. نکته‌ای که در اینجا ذکر می‌کند اینستکه علم قدیم، علت عالم بودن ذات باری تعالی است و از نظر او معلول هیچ علتی را، فعل آن علت نمی‌نامند مگر بصورت مجاز. غزالی می‌گوید حرکت آب بوسیله انگشت بمعنای این نیست که انگشت، فاعل حرکت است بلکه فاعل حرکت، شخص صاحب انگشت است و اوست که مرید است نه انگشت.

این سخن غزالی در پاسخ به فلاسفه بوده است که گفته‌اند اگر حرکت آب را با انگشت، قدیم و دایم فرض کنیم، جنبش آب، از فعل بودن خارج نمی‌شود و نسبت خدای تعالی با عالم نیز چنین است. فلاسفه می‌گویند عالم معلول است نسبت به خداوند و خداوند هم علت آن است و عالم نزد آنها فعل

■ از نظر غزالی رابطه علت و معلول می‌توانند قدیم باشد ولی رابطه فعل و فاعل نمی‌توانند قدیم باشد. نکته‌ای که در اینجا ذکر می‌کند اینستکه علم قدیم، علت عالم بودن ذات باری تعالی است و از نظر او معلول هیچ علتی را، فعل آن علت نمی‌نامند مگر بصورت مجاز.

خداوند نیست، همانطور که خداوند نیز در نظر ایشان فاعل حقیقی نیست و اگر هم به خداوند فاعل می‌گویند از روی مجاز است.^{۱۲}

پاسخ ابن رشد

ابن رشد می‌گوید اگر عالم قدیم بالذات باشد، در آن صورت اصلاً محتاج به فاعل نمی‌باشد. اما اگر قدیم بودن عالم بمعنای اینستکه عالم دایماً حادث است و حدوثش بدون ابتدا و انتهاست، در این صورت اطلاق کلمه حدوث بر آن چیزی که افاده حدوث دایم را می‌کند شایسته‌تر از آن چیزی است که افاده حدوث منقطع را می‌نماید. بر این مبنا، عالم محدث خدای تعالی است و اطلاق کلمه حدوث بر عالم از اطلاق کلمه قدیم اولیتر است. ابن رشد در ادامه همین مبحث می‌گوید: اگر حکما عالم را قدیم نامیده‌اند برای آنست که بگویند عالم محدث بمعنای «چیزی ناشی از چیزی و دارای زمان و بعد از عدم»، نمی‌باشد.^{۱۳} چنین به نظر می‌رسد که مقصود ابن رشد اینستکه

۱۱- الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۹۳ - ۹۷.

۱۲- همان، ص ۹۲ - ۹۷.

۱۳- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۲۷۵ - ۲۷۶.



■ از نظر غزالی، فعل فاعل به وجود بالفعل، از آن نظر که بالفعل است و به عدم بما هو عدم تعلق نمی‌گیرد بلکه به وجود ناقصی که ملحق به عدم است تعلق می‌گیرد. بنابراین فعل فاعل به عدم تعلق نمی‌گیرد زیرا عدم، فعل نیست، همچنانکه به وجودی که مقارن عدم نیست هم تعلق نمی‌گیرد زیرا هر وجودی که دارای کمال آخر باشد، محتاج به ایجاد و موجد نیست.



فلاسفه نیز عالم را حادث می‌دانند ولی نه حادث زمانی بلکه حادث ذاتی. یعنی حدوث بر دو قسم است: ذاتی و زمانی. خلاصه عالم محدث بمعنای موجود مسبوق بعدم و زماندار و ناشی از شیء یا چیز دیگر نمی‌باشد. ناگفته نماند که منظور متکلمین از کلمه حدوث، فقط حدوث زمانی است و حدوث ذاتی را شامل نمی‌شود.

ابن رشد در فرازی دیگر از بیاناتش می‌گوید:

اشکال کار غزالی اینستکه او فکر می‌کند فعل فاعل فقط به وجود در حال عدم یا وجود بالقوه تعلق می‌گیرد. از نظر وی فعل فاعل به وجود بالفعل، از آن نظر که بالفعل است و به عدم بما هو عدم تعلق نمی‌گیرد بلکه به وجود ناقصی که ملحق به عدم است تعلق می‌گیرد. بنابراین فعل فاعل به عدم تعلق نمی‌گیرد زیرا عدم، فعل نیست، همچنانکه به وجودی که مقارن عدم نیست هم تعلق نمی‌گیرد زیرا هر وجودی که دارای کمال آخر باشد، محتاج به ایجاد و موجد نیست. با اینحال وجودی که مقارن با عدم است موجود نمی‌شود، مگر اینکه در حال حدوث محدث باشد.

بنابراین آنچه می‌توان از این قسمت نتیجه گرفت اینستکه:

همواره مقارن با وجود عالم، عدم وجود دارد و عالم پیوسته همراه عدم است، همانگونه که دائماً مقارن با حرکت است و لهذا دائماً نیازمند به محرک است و محققین فلاسفه اعتقاد دارند که نسبت عالم اعلی با خداوند تعالی بدین نحو است.^{۱۴}

ابن رشد در زمینه قول غزالی مبنی بر اینکه فعل با فاعل معیت دارد ولی معلول با علت معیت ندارد، می‌گوید: فلاسفه نیز فاعل بودن خداوند را قبول دارند و می‌گویند خداوند علت عالم است و علت با معلول معیت دارد. از نظر ابن رشد این سخن غزالی که می‌گوید معیت فاعل با فعل را قبول دارم، انصراف از قول اولش می‌باشد، زیرا که معلول لازمه علت خویش است یا بلحاظ صورت یا بلحاظ غایت، و معلول لازمه علت فاعلی خویش نمی‌باشد بلکه بسا علت فاعلی موجود باشد و معلول به وجود نیاید (یعنی معلول لازمه علت صوری و غایی است ولی لازمه علت فاعلی نیست).

ابن رشد در ادامه همین مبحث می‌گوید: ابو حامد مانند وکیلی است که بدون اذن و اجازه موکلش (یعنی فلاسفه) بنیابت از او و بجای او سخن می‌گوید. (بزبان محاوره حرف توی دهن موکلش می‌گذارد).

مقصود ابن رشد اینست که او سخنانی را از قول فلاسفه بیان می‌کند که فلاسفه آن سخنان را نگفته‌اند. ابن رشد می‌گوید: از نظر فلاسفه عالم دارای فاعلی است که دائماً فاعل عالم است و پیوسته عالم را از عدم به وجود می‌آورد و این مسئله همیشه بین اصحاب افلاطون و ارسطو مطرح بوده است.^{۱۵}

۱۴- همان، ص ۳۷۸ - ۳۷۹.

۱۵- همان، ص ۲۸۹.



وجه سوم اعتراض غزالی در رد نظریه فلاسفه در قاعده الواحد

فلاسفه می‌گویند از واحد جز واحد صادر نمی‌شود (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) و هرگاه عالم مرکب از چیزهای گوناگون باشد، بنابراین و بنابر عقیده آنها متصور نیست که عالم، فعل خدای تعالی باشد.^{۱۶}

غزالی می‌گوید: فلاسفه از طرفی قایل به قاعده الواحد می‌باشند و از طرف دیگر معتقدند که عالم فعل خداست و این دو سخن با هم ناسازگار است زیرا مطابق قاعده الواحد چون خدا واحد است یک چیز واحد بیشتر نمی‌تواند از او صادر شود، در حالیکه عالم متشکل و مرکب از اشیاء مختلف است.

فلاسفه در توجیه اختلاف فعل و کثرت آن می‌گویند: اختلاف فعل به سه علت ممکن است باشد:

یا بعلت اختلاف قوای فاعلی است، مثلاً کاری که ب قوه شهوت انجام می‌دهیم، غیر از کاری است که با قوه غضب انجام می‌دهیم؛ یا بعلت اختلاف مواد است، مثلاً خورشید لباس را سفید می‌کند و صورت انسان را سیاه؛ و یا بعلت اختلاف ابزارهاست، مثلاً یک درودگر با ازاره قطع می‌کند و با تبر می‌تراشد. چون تمام این ابزار و اسباب بر خداوند تعالی محال است، نگزیر هستیم که بگوئیم کثرت صادر از خدای تعالی توسط عقل مجرد اول صادر گشته است. منظور از عقل مجرد، جوهر مجردی است که قایم به خود و غیرمتحیز است و خود را می‌شناسد و مبدأ خود را می‌داند و در زبان شرع به آن ملک «فرشته» می‌گویند، در نتیجه لازم می‌آید که از عقل اول سه چیز صادر شود: عقل و نفس فلک برین و جرم فلک برین و از عقل دوم عقل سوم صادر شود و بهمین نحو تا عقل دهم یعنی عقل فعالی که همراه ماده‌یی از فلک قمر

است و آن ماده قابل کون و فساد است.

خلاصه از هر عقلی باعتبار اینکه مبداء خودش را تعقل می‌کند عقل دیگری صادر می‌شود و باعتبار اینکه نفسش را تعقل می‌نماید، نفس فلک و باعتبار ممکن الوجود بودنش جرم فلک از او صادر می‌گردد.^{۱۷}

غزالی بعد از بیان قاعده الواحد می‌گوید: آنچه فلاسفه گفته‌اند تحکیمات و ظلماتی بیش نیست و اگر انسان آن را از خوابی که دیده نقل کند بواسطه آن به سوء مزاج او تعبیر می‌کنند و راههای اعتراض ما بر این امور کم نیست ولی ما چند مورد را بیان می‌کنیم.^{۱۸}

پاسخ ابن رشد

ابن رشد می‌گوید: اگر کسی این اصل را بپذیرد و بدان ملتزم شود جواب دادن به اشکال غزالی مشکل است ولی این مطلب چیزی است که جز بعضی از فلاسفه متأخر اسلامی کسی آن را نگفته است. منظور ابن رشد از این اصل قاعده الواحد است که غزالی بیان نموده است. ابن رشد می‌گوید: اگر مبدأ اول بسیط و واحد باشد جز واحد از آن صادر نمی‌شود بنابراین اختلاف و تکثر فعل بخاطر مواد نیست زیرا که مبدأ اول ماده ندارد. همینطور بخاطر آلت هم نیست زیرا که آلتی همراه مبدأ اول نیست. بنابراین باید بگوئیم این تکثر و اختلاف فعل بخاطر واسطه‌یی است که از فاعل واحد صادر می‌شود و لذا از این واحد نیز واحد دیگری صادر می‌شود تا اینکه منجر به کثرت می‌شود.

ابن رشد در جمله دیگری می‌گوید: سخن غزالی درباره فلاسفه زمانی درست است که منظور فلاسفه از فاعل بسیطی باشد که حاضر است، یعنی اینکه

۱۶- الغزالی، مقاصد الفلاسفه، قاهره، دارالمعارف، بیتا، ص

۲۸۸ - ۲۹۹.

۱۷- همان، ص ۲۸۸ - ۲۹۹.

۱۸- الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۰۹ - ۱۰۱.

■ مبادی موجودات محسوس عبارتند از:

ماده و صورت. بعضی از این مبادی نسبت به بعضی دیگر فاعلند و در نهایت نیز منجر به جرم سماوی می‌شود. جواهر معقول نیز منتهی به مبدأ اولی می‌شوند و این مبدأ اول از جهت و باعتباری مبدأ جواهر معقول است و شبیه صورت و غایت و فاعل می‌باشد.

واجب سلب می‌شود. بسان سخن ما درباره موجود که می‌گوییم واحد است و وحدت آن معنایی زاید بر ذات موجود و خارج از نفس موجود نیست.^{۱۹} (بلکه وحدت موجود، عین وجودش است، یعنی مصداقاً موجود و واحد یکچیزند ولی مفهوماً با هم مغایرند).

اعتراض دوم غزالی به قاعده الواحد

غزالی می‌گوید: ادراک معلول اول، نفس خود را و غیر خود را، اگر عین ذاتش باشد کثرتی در معلول اول بوجود نمی‌آورد و اگر هنگامی که معلول اول نفسش را تعقل می‌کند غیر از موقعی باشد که غیر خودش را ادراک می‌کند، یعنی تعقل نفسش غیر از تعقل دیگری باشد، در اینصورت در معلول اول کثرت پدید می‌آید. اگر هم گویند مبدأ اول بجز ذات خود چیز دیگری را در نمی‌یابد و تعقل او ذات خود را عین ذات اوست، پس عقل و عاقل و معقول یک چیز است و مبدأ، اول چیز دیگری را نمی‌یابد. در جواب می‌گوییم این مذهب را «ابن سینا» و

۱۹- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۲۹۴ - ۲۹۵.

۲۰- همان، ص ۲۹۵ - ۲۹۶.

۲۱- الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۰۹ - ۱۰۱.

۲۲- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۳۲۷ - ۳۲۸.

فلاسفه بگویند تمامی موجودات بسیط هستند،^{۱۹} در حالی که این مطلب زمانی لازم می‌آید که این سخن را جاری و ساری در تمامی موجودات بدانیم.

موجودات دو قسمند: موجود مفارق و موجود هیولانی محسوس. با این تقسیم، مبادئی که موجود محسوس بآنها ارتقاء می‌یابد غیر از مبادئی است که موجود معقول به آنها ارتقاء می‌یابد. مبادی موجودات محسوس عبارتند از: ماده و صورت. بعضی از این مبادی نسبت به بعضی دیگر فاعلند و در نهایت نیز منجر به جرم سماوی می‌شود. جواهر معقول نیز منتهی به مبدأ اولی می‌شوند و این مبدأ اول از جهت و باعتباری مبدأ جواهر معقول است و شبیه صورت و غایت و فاعل می‌باشد. بنابراین به یک مقدمه مشترک می‌رسیم. بنابراین تشکیکات مخالفان وارد نمی‌باشد و این آنچه‌ی است که ارسطو بدان معتقد بوده است، یعنی قاعده الواحد.^{۲۰}

اعتراض اول غزالی بر قاعده الواحد

غزالی می‌گوید: اگر در ممکن‌الوجود بسبب اینکه امکانش غیر از وجودش است کثرت باشد، در واجب‌الوجود هم کثرت وجود دارد، زیرا وجوبش غیر از وجودش است. این جواب نقضی غزالی به فلاسفه است.^{۲۱}

ابن رشد در پاسخ می‌گوید: چون واجب‌الوجود بودن معنایی زاید بر وجود و خارج از نفس وجود واجب نیست لذا کثرتی هم که غزالی می‌گفت هرگز پیش نمی‌آید، بلکه واجب‌الوجود بودن حالتی است برای موجود واجب و زاید بر ذاتش نیست و گویی نفی علت از وجود واجب است، یعنی منظور اینست که وجود واجب نمی‌تواند معلول غیر خودش باشد. منظور اینست که آنچه برای غیر واجب ثابت است از



سایر محققان بسبب زشتی آن ترک کرده‌اند.^{۲۳}

پاسخ ابن رشد

ابن رشد می‌گوید از نظر فلاسفه، مبدأ اول بتوسط ذاتش فقط ذاتش را تعقل می‌نماید، نه اینکه امر مضاف یعنی همان ذات بلحاظ مبدئیت را تعقل نماید. همچنین می‌گوید: ذات، از نظر فلاسفه واجد جمیع عقول و بلکه شامل تمامی موجودات بنحو اشرف و اتم از آنهاست.^{۲۴} از نظر فلاسفه: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است.

ابن رشد در قسمتی دیگر از کتاب خویش می‌گوید: این سخن غزالی که می‌گوید از نظر فلاسفه بغیر از مبدأ اول تمامی عقول دیگر دارای کثرتند، کلام فاسدی است و بنا بر قواعد و اصول فلاسفه، هیچ نوع کثرتی در این عقول را ندارد همینطور هیچگونه تباینی بنحاظ کثرت و ساطت با هم ندارند، بلکه تباین و اختلاف آنها بلحاظ علیت و معلولیت است. فرق عقل اول با سایر عقول در اینست که عقل اول از تعقل ذاتش معنی موجود بالذات را تعقل می‌نماید، در حالیکه سایر عقول از تعقل ذوات خویش معنی مضاف به علت خویش را تعقل می‌نمایند و کثرت بدین وسیله به آنها را می‌یابد.^{۲۵}

اعتراض سوم غزالی بر قاعده الواحد

غزالی می‌گوید: آیا ادراک معلول ذات خود را عین ذات اوست یا غیر آن؟ اگر بگوییم عین ذاتش است محال است زیرا که علم غیر از معلوم است و اگر غیر از آن است باید در مبدأ اول نیز چنین باشد و از آن کثرت لازم می‌آید.

نکته جالب توجه اینست که غزالی می‌گوید کثرت لازم می‌آید و برخلاف نظر فلاسفه چهار چیز پدیدار

می‌شود نه سه چیز که آنها عبارتند از: ذات او و ادراک او نفس خود را و ادراک او مبدأ خود را و اینکه بذات خود، ممکن الوجود است. غزالی به این هم بسنده نمی‌کند و می‌گوید حتی می‌توان گفت که او در رابطه با غیر خودش واجب الوجود است که در نتیجه امر پنجمی نیز پدید می‌آید و بتعبیر خود غزالی با این بیان جنون آنها آشکار می‌گردد.^{۲۶}

پاسخ ابن رشد

وی می‌گوید: کلام در مورد عقول دارای دو موضع است: یکی مربوط است به آنچه تعقل می‌نمایند و دیگری مربوط است به آنچه تعقل نمی‌نمایند و این مسئله‌ی است که قدما درباره آن کاوش کرده‌اند. ابن سینا در این باره کلامی منحصر بفرد دارد و هیچیک از قدما معتقد به رأی ابن سینا نبوده‌اند و بیان ایشان برهانی نمی‌باشد بلکه گمان کردند که: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. حالت این قضیه در فاعلهایی که صور موادند مانند وضعیت آن در فاعلهایی که صور مجرد از ماده‌اند نمی‌باشد.

بنابراین از نظر فلاسفه ذات عقل معلول چیزی جز آنچه از مبدأ تعقل می‌نماید، نیست. در اینجا دو چیز نداریم یکی ذات و دیگری زائد بر ذات چرا که اگر اینطور باشد در آنصورت ذات، مرکب خواهد بود، در صورتیکه بسیط مرکب نمی‌شود. فرق بین علت و معلول اینست که علت اول، وجودش بذاته است ولی علت دوم وجودش بواسطه اضافه به علت اول است زیرا که بذاته معلول است و معلولیت چیزی زاید بر

۲۳- الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۰۹ - ۱۰۱.

۲۴- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۳۲۸.

۲۵- همان، ص ۳۳۸.

۲۶- همان، ص ۳۲۸.

■ غزالی می‌گوید

تثلیث در معلول کفایت

نمی‌کند زیرا جرم آسمان اول که

در نزد ایشان بیک معنی از ذات

مبدأ پدید آمده در آن سه لحاظ

ترکیب وجود دارد.

...

ذاتش نیست، آنگونه که در معقولات مادی می‌باشد؛ مثل رنگ که موجود بذاته است در جسم ولی علت بصر بودنش باعتبار حیثیت اضافه بودنش می‌باشد. بهمین سبب هیولای مجرد، جواهری است از طبیعت مضاف و بدین جهت است که علت و معلول در صور مفارقه مواد اتحاد دارند و ایضاً بهمین نحو است صور حسی طبیعت مضاف (یعنی صوری که طبیعتاً مضافند).

اعتراض چهارم غزالی بر قاعده الواحد

غزالی می‌گوید تثلیث در معلول کفایت نمی‌کند زیرا جرم آسمان اول که در نزد ایشان بیک معنی از ذات مبدأ پدید آمده در آن سه لحاظ ترکیب وجود دارد: نخست ترکیب آن از هیولی و صورت. دوم اینکه: جرم فلک اقصی در بزرگی، اندازه و ویژگی دارد و اختصاص او به این مقدار از میان سایر مقادیر بر وجود ذات او زاید است و بهمین خاطر ناچار است که بداشتن این مقدار مخصّص داشته باشد که موجب وجودش زاید بر بساطت باشد، برخلاف عقل که وجود محض است.

سوم اینکه: فلک اقصی (سپهر برین) به دو نقطه که همان دو قطب باشد تقسیم می‌گردد و این دو نقطه وضعیتشان ثابت است. پس اگر تمام اجزاء فلک اقصی

متشابه هستند چرا لازم آمده است از میان سایر نقطه‌ها

دو نقطه را بعنوان دو قطب تعیین کند؟

اگر اجزاء آن مختلف است مبدأ این اختلافات

کجاست در حالیکه جرم سپهر برین جز از یک معنی

واحد بسیط صادر نشده است و از بسیط جز بسیط

صادر نمی‌شود.^{۲۷}

پاسخ ابن رشد

ابن رشد می‌گوید: قول باینکه جسم سماوی مثل سایر اجسام مرکب از صورت و هیولی است بیان فلسفی است که ابن سینا به مشائین نسبت داده و گرنه جرم سماوی از نظر مشائین جسم بسیطی است و اگر مرکب باشد فانی می‌شود و بهمین خاطر گفته‌اند: جرم سماوی غیرکاین و غیرفاسد است و همچنین قوه متناقضین در آن وجود ندارد و اگر آنطور که ابن سینا گفته باشد، حیوان مرکب می‌باشد.^{۲۸}

ابن رشد در قسمتی دیگر می‌گوید: فلاسفه معتقد نیستند که جسم بطور کلی از مفارقت صادر می‌شود و اگر هم صادر شود صورت جوهری است که از مفارقت صادر می‌شود و مقادیر اجزاء جسم تابع صور جوهری است لکن این موارد بطور کلی جاری در صور هیولانی است و اجرام سماوی از نظر فلاسفه بلحاظ باطنشان کوچکی و بزرگی را قبول نمی‌نمایند.

بنابراین این سخن که صورت و ماده از مبدأ مفارقت صادر می‌شوند جزء اصول فلاسفه نیست و فاعل بالحقیقه بی‌ی که در موجودات فانی است نه صورت را فعلیت می‌بخشد و نه هیولی را بلکه آنچه را که از هیولی و صورت انجام می‌دهد چیز مرکب از آندوست بطور جمعی یعنی مرکب از هیولی و صورت زیرا اگر

۲۷- الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۰۹ - ۱۰۱.

۲۸- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۳۹۱ - ۳۹۲.



فاعل صورت را در هیولی فعلیت بخشد آن را در شیء انجام می‌دهد، نه در لاشیء و هیچکدام از این اقوال نظر فلاسفه نمی‌باشد و دلیلی برای رد آنها نمی‌بینیم.^{۲۹}

ابن‌رشد در بخش دیگری از سخن خویش می‌گوید:

بسیط دارای دو معنی است: یکبار منظور از بسیط چیزی است که مرکب از اجزاء کثیر نمی‌باشد حال آنکه مرکب از صورت و ماده است. این معنای از بسیط آنچه‌ی است که درباره اجسام اربعه بکار می‌رود. معنای دوم بسیط به چیزی گفته می‌شود که مرکب از صورت و ماده نباشد و بالقوه و مغایر با صورت است. این معنای از بسیط به اجرام سماوی اطلاق می‌شود.

ایضاً بسیط به چیزی گفته می‌شود که حد کل و جزء از آن، واحد است، اگرچه مرکب از اسطقتات چهارگانه باشد.

بسیط به معنایی که بر اجرام آسمانی حمل می‌شوند بعید نیست که اجزائش بالطبع مختلف باشد مثل یمین و شمال برای فلک و قطبها.^{۳۰}

اعتراض پنجم غزالی بر قاعده الواحد

غزالی می‌گوید: چه فرقی است میان کسی که بگوید ممکن‌الوجود بودن معلول اول، اقتضای آن دارد که وجود جرم فلک برین از آن پدید آید و تعقل او نفس خود را مایه وجود نفس فلک شود و عقل نخستین او مایه هستی یافتن عقل فلک گردد، با کسی که انسانی غایب را شناخته و او را ممکن‌الوجودی می‌داند که نفس خویش و صانع خود را تعقل می‌کند، آنگاه نتیجه می‌گیرد که از ممکن‌الوجود بودن او وجود فلکی لازم آید.

آنگاه غزالی با اعجاب و افسوس فراوان می‌گوید:

■ غزالی می‌گوید: من در نمی‌یابم که چگونه دیوانه‌یی در پیش خود بماند این اوضاع قانع می‌شود تا چه رسد به عقلایی که بگمان خویش در معقولات سخن را می‌شکافند. بعد از این اعتراضات که غزالی بر مبدأ صدور می‌نماید درباره رأی و نظر خویش می‌گوید: ما در این کتاب، مسائل را دقیقاً مورد امعان نظر قرار نمی‌دهیم و به شرح و بسط آنها نمی‌پردازیم.

◆ ————— ◆
من در نمی‌یابم که چگونه دیوانه‌یی در پیش خود بماند این اوضاع قانع می‌شود تا چه رسد به عقلایی که بگمان خویش در معقولات سخن را می‌شکافند. بعد از این اعتراضات که غزالی بر مبدأ صدور می‌نماید درباره رأی و نظر خویش می‌گوید: ما در این کتاب، مسائل را دقیقاً مورد امعان نظر قرار نمی‌دهیم و به شرح و بسط آنها نمی‌پردازیم. همانا فرض ما اینست که دعاوی آنان را مشوش سازیم و این حاصل شده است.^{۳۱}

پاسخ ابن‌رشد

ابن‌رشد می‌گوید: «تمام قولهایی که غزالی بیان نموده از ابن‌سینا می‌باشد و هرکس که معتقد به این اقوال باشد گفتارش غیر صادق است و براساس نظر فلاسفه نمی‌باشد (ابن‌رشد ابن‌سینا را مورد انتقاد قرار می‌دهد). بنابراین برای انسانی که فرض می‌کند ممکن‌الوجود بالذات، واجب بالغیر و عاقل بذات و فاعل خویش است، تمثیل آن به علت ثانی در زمانی که این انسان را باعتبار ذات و بلحاظ علمش فعال برای موجودات می‌داند صحیح است همانگونه که با

۲۹- همان، ص ۳۹۳ - ۳۹۴.

۳۰- همان، ص ۳۹۷ - ۳۹۸.

۳۱- الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۰۸.





استناد به سخن ابن سینا مبدأ ثانی را اعتبار می‌نماید و باین اعتبار لازم است که از انسان بلحاظ عالم بذاته بودن، یک چیز و بلحاظ علمش به صانعش چیز دیگری صادر شود. (ابن رشد قبل از بیان این مطلب ضمن اینکه اعلام می‌کند آنچه غزالی اظهار داشته از ابن سیناست و غیرصادق در عین حال می‌گوید اما صادق نبودن آنها بسبب آن نیست که به مرحله اقناع نمی‌رسد آنطور که غزالی گفته است. همچنین بخاطر اینکه بصورتی حقیقی بیان نشده نمی‌باشد).^{۳۲}

ابن رشد در ادامه می‌گوید بخلاف نظر غزالی اعتبار عالم بعنوان ممکن الوجود غیر از اعتبار آن بعنوان واجب الوجود است. زیرا هر دو وصف لذاته موجودند. ابن رشد همچنین می‌گوید: اگر اعتبار کنید موجودی را که همه صفات حیات و اراده و علم و صمم و بصر و کلام را بالذات دارا می‌باشد و تمام عالم از آن لازم می‌آید، این بمعنای آن نیست که از انسان حیّ عالم سمیع بصیر متکلم تمام عالم لازم می‌آید.^{۳۳} منظور ابن رشد اینست که صفات باری تعالی و حمل آنها به او با صفات انسان و توصیف انسان به آنها متفاوت است. بعنوان مثال اراده الهی غیر از اراده انسانی است و هكذا سایر صفات.

ابن رشد می‌گوید: غزالی بدلیل اینکه فقط به کتابهای ابن سینا مراجعه کرده در زمینه فهم مسائل با لا قصور فهم داشته است.^{۳۴}

ابن رشد می‌خواهد دو نکته را بیان کند: اول اینکه کتب ابن سینا ناقص می‌باشد. دوم اینکه غزالی دلیل اکتفا به کتب ابن سینا و مطالعه نکردن سایر کتب حکما، سخن حکما و بویژه ارسطو را نفهمیده و آنگاه به رد آن پرداخته است.

این مطلبی است که ابن رشد کراراً غزالی را بدان متهم می‌نماید.

نتیجه‌گیری کلی غزالی از قاعده الواحد: «تحقیق»

غزالی بعد از بیان اعتراضات خویش بر قاعده الواحد و بعد از بیان این نکته که غرض ما تشویق دعاوی فلاسفه است و قصد اثبات چیزی را نداریم می‌گوید: آنکه نتیجه قول ما را به صدور دو چیز مکابره با عقول می‌پندارد یا اتصاف مبدأ را به صفات قدیمه ازلیه مناقض با توحید می‌انگارد باید بداند که آن دو دعوی باطل است. (یعنی آن دو دعوی که فلاسفه کردند نخست اینکه گفتند: «از واحد جز واحد صادر نمی‌گردد» دوم اینکه: «صفات باری عین ذاتش است و نه زاید بر آن»)^{۳۵}

آنها بر ایندو برهانی ندارند زیرا محال بودن صدور دو چیز از یکچیز مانند محال بودن حضور یک شخص (در آن واحد) در دو مکان روشن نیست و کوتاه سخن آنکه، حقیقت مطلب نه بضرورت عقل و نه بنظر و تأمل شناخت نمی‌شود. بنابراین چه مانعی دارد اگر بگوییم: مبدأ اول، عالم و مرید و قادر است، آنچه می‌خواهد می‌کند و بدانچه مشیت او تعلق گیرد فرمان می‌راند، همگونها و ناهمگونها را می‌آفریند، آنطور که می‌خواهد و بهر ترتیب که اراده می‌کند و این نکته را پیامبران مؤید به معجزات بیان کرده‌اند و قبول آن واجب است.^{۳۶}

غزالی می‌گوید: اگر کسی مفاد قاعده الواحد را بپذیرد هرگز نمی‌تواند قایل به این باشد که جهان فعل خدا و خداوند فاعل آن است.

۳۲- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۴۱۱.

۳۳- همان، ص ۴۱۲.

۳۴- همان.

۳۵- همان، ص ۴۱۳.

۳۶- همان، ص ۱۰۹.

نتیجه‌گیری ابن‌رشد: «تحقیق»

ابن‌رشد می‌گوید این سخن که در هر جا که عقول انسانی از درک چیزی عاجز ماندند باید به شرع رجوع کنند، مطلب صحیحی است و علم دریافت شده، از ناحیه وحی متمم و مکمل علوم عقلی است، یعنی هر چیز را که عقل انسان از درک و فهم آن عاجز باشد خداوند بوسیله وحی به بشر ارزانی داشته است.

بعد از بیان مطلب فوق می‌گوید: گاهی عجز از درک چیزی، ذاتی و بحسب فطرت است یعنی انسان فطرتاً بعضی چیزها را نمی‌تواند درک کند و گاهی عدم درک و فهم چیزی بسبب عدم تعلم است و علم وحی رحمت برای تمامی این اقسام است.^{۳۷}

ابن‌رشد در پاسخ به ادعای غزالی مبنی بر اینکه قصد ما فقط تشویش دعاوی فلاسفه است، می‌گوید: شایسته عالم نیست که چنین قصد و غرضی داشته باشد. زیرا عالم بما هو عالم قصدش طلب حق است نه اینکه بخواهد ایجاد تشکیک و تحقیر کند.^{۳۸}

ابن‌رشد معتقد است برخلاف نظر غزالی محالیت درک اثنین از واحد، مثل محالیت وجود شخصی واحد در دو مکان نیست. به همین خاطر نتیجه‌ای که غزالی از این دو مقدمه می‌گیرد صحیح نمی‌باشد. زیرا ایندو به لحاظ تصدیق در یک مرتبه نمی‌باشند.

قاعده‌الواحد در امور ظاهر و آشکار، یقینی است، چون مقدمات یقینی متفاضلند. زیرا هرگاه مقدمات یقینی خیال را کمک ننمایند تصدیق آنها مشکلتر است و خیال از نظر عموم غیر معتبر است بهمین سبب کسی که راضی به معقولات است و تخیلات را

بدور می‌ریزد، ایندو مقدمه به نظری بلحاظ تصدیق در یک مرتبه می‌باشند.^{۳۹} منظور از دو مقدمه یکی مقدمات یقینی میباشد که خیال را کمک می‌نماید و دیگری مقدمات یقینی است که خیال را یاری

■ ابن‌رشد در پاسخ به ادعای غزالی مبنی بر اینکه قصد ما فقط تشویش دعاوی فلاسفه است، می‌گوید: شایسته عالم نیست که چنین قصد و غرضی داشته باشد. زیرا عالم بما هو عالم قصدش طلب حق است نه اینکه بخواهد ایجاد تشکیک و تحقیر کند.

*** ◇ ***
نمی‌دهند. ابن‌رشد در جایی دیگر می‌گوید: صدور فعل واحد از واحد در عالم مشهود، آشکارتر است از عالم غیرمشهود؛^{۴۰} یعنی قاعده‌الواحد در عالم شهادت و محسوسات روشنتر است از عالم غیب و غیرمحسوس. ابن‌رشد می‌گوید: اگر غزالی بگوید مذهب ابن‌سینا را در این باره ابطال کرده درباره نظرات سایر فرق فلاسفه چه می‌گوید. فرق دیگر فلاسفه هر کدام در مورد توجیه کثرت عالم سه نظر گفته‌اند: بعضی گفته‌اند، کثرت از ناحیه هیولا پدید می‌آید. عده‌ی معتقدند کثرت موجود بتوسط آلات ایجاد شده است.

گروه سوم، کثرت موجود را از ناحیه وسایط می‌دانند.

قول سوم را منسوب به ارسطو و پیروان او دانسته‌اند ولی این قول منسوب به فرفوریوس است و ارسطو و سایر مشائیان چنین سخنی را نگفته‌اند.

بنابر نظر فلاسفه به نظر من (ابن‌رشد) سبب کثرت هر سه مورد بالاست، یعنی هم واسطه‌هاست و هم استعدادات و هم آلات.^{۴۱}

۳۷- ابن‌رشد، تهافت التهافت، ص ۴۱۵.

۳۸- همان، ص ۴۱۶.

۳۹- همان.

۴۰- همان، ص ۴۱۹.

۴۱- همان، ص ۴۱۹ - ۴۲۰.

