

بررسی انتقادی دیدگاه غیاث‌الدین دشتکی

نسبت به رویکرد ابن‌سینا در مسأله‌ی صدور کثیر از واحد

علی‌نقی ایزدی * مهدی دهباشی ** حامد ناجی ***

چکیده

مسأله‌ی صدور کثرت از وحدت، از جمله مباحث مهم و حیاتی و بحث‌برانگیز در میان فیلسوفان اسلامی است. ابن‌سینا با تمسک به قاعده‌ی الواحد سعی کرده است این مسأله را برهانی کند. در دیدگاه وی جهات و حیثیات موجود در عقل اول، سبب ایجاد دو موجود دیگر یعنی عقل دوم و فلک اول می‌شود. وی در کلامی تفصیلی، به سه جهت در عقل اول قائل می‌شود که بر اساس آن، پس از ایجاد عقل دوم، جهت دوم نفس فلک و جهت سوم جرم فلک اول را محقق می‌شود. از منظر وی، وجود حیثیات و جهات گوناگون و مختلف در عقل اول، با قاعده‌ی الواحد منافاتی ندارد؛ زیرا این جهات و حیثیات متعدد و متکثر، از لوازم میثبه‌ی وجودی صادر اول هستند، نه آنکه واجب‌الوجود آن‌ها را حقیقتاً صادر کرده باشد. این مسأله در فیلسوفان پس از ابن‌سینا تأثیر بسزایی داشته است، به گونه‌ای که برخی اندیشمندان معتقدند طرز تبیین ابن‌سینا، با ابهام و اشکالات مختلفی مواجه است؛ از جمله‌ی این اندیشمندان، غیاث‌الدین منصور دشتکی است. وی در کتاب *الأمالی* به ناتمام‌بودن این استدلال ابن‌سینا اشاره کرده است. نگارنده با روش تحلیلی- تطبیقی به بررسی این استدلال و کاوش در آن پرداخته است.

واژگان کلیدی: ۱. دشتکی، ۲. صدور، ۳. قاعده‌ی الواحد، ۴. عقل اول، ۵. موجود بالعرض.

۱. مقدمه

شناخت کیفیت صدور کثرات از امر واحد و یگانه، رکن مهمی در جهان‌شناسی فلسفی

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان izadi9680@gmail.com

** استاد دانشگاه اصفهان و دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان dr.mahdidehbashi@gmail.com

*** دانشیار دانشگاه اصفهان hamed.naji@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۹

و از جمله اسباب و عوامل تأثیرگذار در تکامل نفس انسان محسوب می‌شود. در دیدگاه حکیمان الهی اگر کسی بتواند به‌گونه‌ای صحیح، به نظام هستی و کیفیت صدور معلول‌های متعدد از ذات احد ربوبی علم یابد، گامی مؤثر در تکامل نفس برداشته و همین علم، پس از رفع حجاب ماده، منشأ شهود سایر حقایق موجود در عالم جبروت می‌شود. ترجمه‌ی عبارت شهرزوری در این باره چنین است:

«هنگامی که نفس از بدن مفارقت کند، درحالی‌که به حقایق موجودات علم یافته و به آن‌ها آراسته شده و علاقه‌اش به عالم پست و مادون، قطع یا ضعیف شده باشد، به ملاً اعلی عروج خواهد کرد و به بیشترین بهره دست خواهد یافت، درحالی‌که از زیبایی ازلی لذت می‌برد و از عظمت ابدی شادمان می‌شود؛ زیرا سنخیتی که سبب انضمام به مجردات است، حاصل شده است» (۱۰، ص: ۴).

مسأله‌ی صدور کثرات گوناگون، چگونگی ارتباط و پیوند این کثرات با واحد بسیط من جمیع الجهات، چگونگی تبیین و توضیح این مبحث، به‌گونه‌ای که با بساطت حق تعالی و قاعده‌ی الواحد سازگار باشد، از جمله دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های ابن‌سیناست. افلاک نه‌گانه نقش مهم و بسزایی در این تبیین ایفا می‌کنند. در دیدگاه فلاسفه‌ی مشاء، نظام عقلانی و برهانی عالم هستی براساس نظام هیئت بطلمیوسی پایه‌ریزی شده است. درست به همین دلیل است که فیلسوفان مشائی با پذیرش عقول ده‌گانه، مدبر و مربی عالم عناصر و کون و فساد را عقل فعال یا عقل دهم می‌دانستند؛ به این معنا که از هر یک از عقول طولی، فلک خاصی صادر می‌شود؛ اما از عقل فعال، هیچ فلک یا عقل دیگری صادر نمی‌شود.

براین‌اساس، ابن‌سینا با تمسک به قاعده‌ی الواحد، که برگرفته از نظریه‌ی فیض است، به تبیین چگونگی صدور کثرات از امر واحد پرداخته است. این دیدگاه ابن‌سینا در نظام حکمت اشراقی و مکتب حکمت متعالیه با اعتراض‌ها و اشکالاتی مواجه شده است، به‌گونه‌ای که هر یک از این دو مکتب، نحوه‌ی صدور کثرات از امر واحد را به‌صورت دیگری تبیین کرده‌اند. پیش از ظهور شیخ اشراق، برخی از حکما و فلاسفه، همانند فخر رازی و غیاث‌الدین دشتکی، با رویکرد ابن‌سینا در این مسأله مخالف بودند و سعی داشتند اشکالات و ابهامات موجود در دیدگاه ابن‌سینا را نشان دهند. نگارنده در این پژوهش، پس از تبیین و تقریر دیدگاه ابن‌سینا، به تحریر اشکالات دشتکی پرداخته است و درنهایت، به تحلیل و بررسی این اشکالات دست یازیده است.

۲. پیشینه‌ی بحث

بی‌شک با نگاهی کوتاه به تاریخ فلسفه و فکر بشر، دانسته می‌شود که مسأله‌ی آفرینش

و چگونگی پیدایش مخلوقات فراوان از امر واحد بسیط من جمع الجهات و الحیثیات، در زمره‌ی دغدغه‌ها و مباحث مهمی است که همواره ذهن انسان کنجکاو را به خود مشغول ساخته است. از این‌روست فلاسفه و حکیمان بزرگی همچون افلاطون، ارسطو و فلوپین، از دیرباز به این مسأله توجه کرده‌اند.

افلاطون الهی معتقد بود که جهان قدیم و ازلی است و خالق و موجدی ندارد. در دیدگاه وی، یافتن سبب و موجد برای عالم هستی، امری دشوار است. در صورتی که بتوان صناعی برای آن پیدا کرد، سخن‌گفتن درباره‌ی آن محال و ناممکن است (۱۱، ج ۱، ص: ۲۸۵). افلاطون هنگامی که به این مبحث می‌پردازد که عالم مادی چگونه پدید آمده است، از صانع و فاعلی با نام دمیورژ یاد می‌کند که عالم هستی و نظام تکوین را از یک اصل هیولانی مبهم و نامتعیین می‌سازد که پیش‌تر موجود بوده است و این کار را براساس الگوها و قوالبی انجام می‌دهد که ازلی و ابدی هستند.

وی معتقد است از آنجایی که دمیورژ خوب و خیر است، اراده کرده است که تا جایی که امکان دارد، موجودات را به خویش‌تن شبیه سازد و به این دلیل، تشخیص داده که نظام حاکم بر پدیده‌های جهان، بهتر و برتر از بی‌نظمی است و هر چیزی باید به بهترین صورت ممکن ساخته و آفریده شود؛ لذا تمام چیزهای محسوس را در اختیار گرفته و از آن‌ها استفاده کرده و در نتیجه آنان را از بی‌نظمی، به نظم و سامان درآورده است (همان، ج ۱، ص: ۲۸۳).

ارسطو با توجه به بحث حرکت، این مسأله را بررسی و تحلیل می‌کند که آیا عالم هستی سازنده و موجدی دارد یا نه. وی معتقد است که در جهان هستی تغییر و حرکت تحقق و واقعیت دارد و از این‌رو رویکرد پارمنیدس را نمی‌پذیرد؛ اما این پرسش را مطرح می‌کند که آیا برای تحقق حرکت، آغاز، فاعل و مبدائی وجود دارد. گرچه ارسطو ازلی بودن ماده را پذیرفته و به آن اعتقاد دارد، اما حرکت موجود در نظام تکوین را قدیم و ازلی ندانسته و همواره به دنبال آن بوده که به هر صورتی که امکان دارد، محرک، حرکات و تغییرات جهان را بیابد و آن‌ها را تحلیل و ارزیابی کند.

وی براساس تحقیقات و مطالعات خویش به این نکته پی می‌برد که حرکت و تغییرات موجود در عالم، مستلزم وجود یک محرک دیگری است که خود، متحرک نباشد. از منظر ارسطو چنین محرکی نمی‌تواند خالق و آفریننده‌ی عالم هستی محسوب شود، بلکه جهان از ازل موجود بوده است، بدون آنکه آفرینش ازلی داشته باشد. در این میان، خداوند که علت غائی محسوب می‌شود، به عالم هستی صورت و فعلیت افاضه می‌کند و آن را به حرکت درمی‌آورد (همان، ج ۱، ص: ۳۵۹-۳۶۱).

فلوطین با تمسک به قاعده‌ی الواحد معتقد بود که تنها یک حقیقت وجود دارد و این امر واحد، منشأ و مبدأ تمام اشیاء عالم هستی است. در دیدگاه فلوطین، وجود دو سیر نزولی و صعودی دارد. در سیر نزولی، موجودات عالم روحانی به عالم جسمانی تنزل پیدا می‌کنند و طی یک فرایند دایره‌ای، در سیر صعود، به ترتیب، از حس و تعقل، به کشف و شهود می‌رسند. از منظر وی، از آنجاکه خداوند واحد و یگانه است، از او جز شیء واحدی صادر نمی‌شود.

وی عقل را نخستین موجودی معرفی می‌کند که از خداوند صادر شده است. این موجود واسطه‌ی میان احد و نفس است. فلوطین معتقد است که عقل در اثر مشاهده‌ی احد است که نفس را صادر می‌کند. نفس واسطه و حلقه‌ی ارتباط میان عالم مجردات و عالم محسوسات است؛ به این ترتیب، نفس نه تنها به عالم بالا و عقل، بلکه به عالم مادون و طبیعت نیز می‌نگرد. در اثر این نگرستنِ نفس به عالم مافوق، عالم ماده ایجاد می‌شود؛ عالمی که سراسر تغییر، حرکت و کثرت است (۱۱، ج ۱، صص: ۵۳۵-۵۴۰).

براین اساس، فلوطین، احد، عقل و نفس را اقالیم سه‌گانه می‌داند و معتقد است همان‌طور که شعاع و نور خورشید، از خورشید صادر می‌شود، این عالم نیز از احد صادر می‌شود و به این صورت، خالقیت احد برای عالم را تحریر و تبیین می‌کند. می‌توان چنین گفت که ابن‌سینا در شیوه‌ی تبیین صدور کثرات از واحد، از دیدگاه فلوطین بیشترین تأثیر را پذیرفته است. وی با الهام از نظریه‌ی فیض و رویکرد فلوطین، به تبیین و تقریر دیدگاه خویش پرداخته است.

۳. تبیین و تقریر دیدگاه ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس در ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که صدور تمام عالم هستی از واجب الوجود، به صورت لزوم و وجوب است، نه امکانی. وی دلیل این امر را این‌گونه توضیح می‌دهد که چون حق تعالی واجب‌الوجود از تمام جهات و حیثیات است، از جهت فاعلیت خود نیز وجوب و ضرورت دارد، در نتیجه، صدور تمام موجودات و آفرینش ممکنات، امری ضروری و واجب است (۲، ص: ۴۳۵).

وی با تمسک به قاعده‌ی الواحد اعتقاد می‌یابد که نخستین موجودی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود، امری مجرد و عقلانی است. چنین موجودی نه تنها از ماده و صورت مرکب نیست، بلکه به ماده نیز مسبوق نیست؛ زیرا در غیر این صورت، لازم می‌آید که دو جهت و حیثیت داشته باشد و این امر با قاعده‌ی الواحد ناسازگار است. این دو حیثیت، از جهت خاصی از واجب‌الوجود صادر می‌شوند و این با بساطت حق تعالی تنافی دارد (۲، ص: ۴۳۵).

وی در کتاب *النجاة* به این مطلب تصریح می‌کند که نخستین موجودی که استحقاق پیدا می‌کند تا حق تعالی به آن وجود بدهد، جوهر مفارق غیر جسمانی است. پس از آن، صورت، سپس جسم، آنگاه هیولی و درنهایت، عرض، مستحق وجود می‌شوند (۴، ص: ۲۰۸). بنابراین آن چیزی که از واحد بسیط از تمام جهات و حیثیات (یعنی حق تعالی) صادر می‌شود، باید امری واحد و یگانه باشد. گرچه صدور از واجب‌الوجود مستلزم آن است که در معلول اول، یک جهت کثرت تحقق یابد، اما حقیقتاً در عالم خارج و واقع، موجود کثیری محقق نمی‌شود؛ به دیگر عبارت، موجودی پدید نمی‌آید که دو شخصیت جداگانه و مشتمل بر کثرت عددی داشته باشد؛ به این ترتیب از نخستین معلول، نوعی کثرت انتزاع می‌شود که دو حیثیت یا بیشتر در او یافت می‌شود.

۱.۳. جهات مختلف صادر اول

ابن‌سینا برای نخستین صادر، سه حیثیت و جهت مختلف بیان می‌کند که از هریک از این جهات، موجود خاصی پدید می‌آید:

۱. چنین موجودی مبدأ و مصدر خود را می‌شناسد و آن را تعقل و ادراک می‌کند؛
۲. اگرچه نخستین صادر ذاتاً ممکن‌الوجود است، اما وجوب بالغیر دارد؛ به این معنا که از ناحیه‌ی واجب‌تعالی وجوب یافته است و این امر، جهت و حیثیت دیگری محسوب می‌شود؛

۳. صادر اول موجودی امکانی است و ماهیت امکانی دارد و خود نیز این حیثیت و جهت امکانی را ادراک می‌کند.

براین‌اساس اگرچه صادر اول موجودی واحد و بسیط است، اما سه حیثیت و جهت مختلف دارد. وی معتقد است که چنین موجودی از آن جهت که مبدأ خویش را ادراک و تعقل می‌کند، مبدأ صدور عقل دوم می‌شود. وی خاطر نشان می‌سازد که این جهت، اشرف و برتر از سایر جهات است. از جهت آنکه واجب بالغیر بودن خویش را ادراک و تعقل می‌کند، مبدأ پیدایش نفس فلک اول می‌شود. درنهایت، از جهت آنکه امکان خویش را ادراک می‌کند، سبب پیدایش جرم فلک اول می‌شود.

به دیگر بیان، ذات فلک اطلس ماده و صورتی دارد و همچون دو جهت تعقل صادر نخستین، آن نیز دو جهت و حیثیت دارد: ۱. تعقل و ادراک ذات خویش از آن جهت که واجب‌الوجود بالغیر است؛ ۲. ادراک ذات خویش از آن جهت که ممکن‌الوجود است. ابن‌سینا معتقد است که این دو حیثیت، در مقابل آن دو جهت (یعنی ماده و صورت) قرار دارد. حیثیت افضل و اشرف، به‌ازای جهت و حیثیت اشرف قرار می‌گیرد و حیثیت اخس، به‌ازای جهت و حیثیت اخس؛ عبارت ابن‌سینا در این باره چنین است:

«امر صوری در صادر اول که تعقل و جوب و وجود است، سبب پیدایش موجود صوری (یعنی عقل) می‌شود و امر مادی (که امکان وجود تعقل ذات خود است)، پیدایش موجود مادی، یعنی فلک را موجب می‌شود و در عقل بعدی نیز اعتبارات و جهاتی که در صادر اول گفته شد، ملحوظ و معتبر است» (۳، ص: ۳۶۶).

بنابراین از آنجاکه صورت اشرف از ماده است، از حیثیت اشرف صادر نخستین، یعنی از جهت واجب‌الوجود بالغیر بودن صادر می‌شود و حیثیت اخس، یعنی ماده، از جهت امکانی عقل اول صدور می‌یابد. وی دلیل اخس بودن حیثیت ماده را توأمانی آن با قوه و امکان و فقدان معرفی می‌کند؛ از این‌رو، در مرحله‌ی دوم، سه موجود در عرض یکدیگر تحقق می‌یابد که عبارت‌اند از: عقل دوم، نفس فلک دوم و جرم فلک دوم (۲، ص: ۴۳۷).

۲.۳. گوناگونی حیثیات موجود در عقل اول

ابن‌سینا در کتاب *الإشارات و التنبیها*، در بیان و تقریر دیگری، تعداد حیثیات موجود در عقل اول را به شش صورت بیان می‌کند؛ این شش وجه عبارت‌اند از: وجود عقل اول، ماهیت عقل اول، امکان ذاتی، وجوب غیری، تعقل ذات خود، تعقل مبدأ خویش (۱، ص: ۸۳۱).

خواجه نصیرالدین طوسی دیدگاه افرادی را که این شش جهت و حیثیت را به سه جهت بازگردانده‌اند، به این صورت بیان می‌کند که ماهیت و امکان، از لحاظ بالقوه بودن صادر اول است؛ وجود و تعقل ذات از جهت بالفعل بودن آن است؛ و وجوب و تعقل مبدأ خویش، از جهت کمالی است که از مفیض و موجدش دریافت کرده است. وی در ادامه درباره‌ی بازگرداندن این شش جهت به دو حیثیت، چنین می‌گوید که چهار حیثیت نخست، یعنی امکان، ماهیت، وجود و تعقل ذات، در این امر اشتراک دارند که به ذات صادر اول مربوط هستند و دو جهت اخیر، یعنی وجوب غیری و تعقل مبدأ، از این لحاظ اشتراک دارند که در مقام مقایسه‌ی با مبدأ، به ذات نخستین صادر ارتباط دارند؛ از این جهت، تمام جهات و حیثیات شش‌گانه را به دو امر باز می‌گرداند (۱، صص: ۸۳۲-۸۳۳).

شیخ‌الرئیس در ادامه این نکته را ذکر می‌کند که اگر صادر اول نیز همانند واجب‌الوجود، هیچ‌گونه دوگانگی و کثرتی نداشته باشد و بسیط محض باشد، قاعده‌ی الواحد درباره‌ی او نیز صادق خواهد بود؛ در این صورت، نخستین صادر چگونه می‌تواند واسطه‌ی پیدایش کثرات و موجودات امکانی شود؟ به دیگر بیان، در این فرض، سلسله‌ای پی‌درپی از امور و اشیای گوناگون پدید نخواهد آمد و هیچ‌گونه کثرتی محقق نخواهد شد (۲، ص: ۴۳۷).

۳.۳. ناسازگاری جهات موجود در صادر اول با قاعده‌ی الواحد

اشکالی که ممکن است در این مقام مطرح شود، این است که اگر در صادر اول سه جهت و حیثیت وجود داشته باشد، باید از امر واحد من جمیع الجهات، یعنی حق تعالی، امور کثیری صادر شود؛ یعنی از واجب‌الوجود سه حیثیت مختلف و گوناگون صادر شود و این امر با قاعده‌ی الواحد منافات دارد.

پاسخ ابن‌سینا به این اشکال آن است که کثرات و جهات موجود در صادر اول، اموری حقیقی و واقعی نیستند که حق تعالی آن‌ها را صادر کرده باشد. این امور لازمه‌ی مرتبه‌ی وجودی نخستین صادرند؛ زیرا امکان ذاتی معلول اول، به طور ذاتی برای او ثابت و محقق است، یعنی ماهیت، ذاتاً امکان دارد، نه آنکه امکان او همانند سایر اوصاف و عوارض مفارق، با جعل جداگانه‌ای جعل شده باشد؛ بنابراین امکان ذاتی موجودات، امری نیست که واجب‌الوجود آن را افاضه و جعل کرده باشد.

در این میان، فقط وجوب وجود است که صادر اول از مبدأ و واجب‌الوجود دریافت می‌کند. وی در نهایت، این نکته را بیان می‌کند که جهت و حیثیت سوم، یعنی تعقل و ادراک صادر اول، لازمه‌ی وجوب بالغیری است که از واجب‌الوجود دریافت کرده است، نه آنکه این حیثیت امری باشد که از مبدأ اول صادر شده باشد؛ از این جهت، لازمه‌ی صدور چنین موجودی آن است که این حیثیات و جهات، از او انتزاع شده باشد. عبارت وی در این باره چنین است:

«کثرت که در صادر اول وجود دارد، از مبدأ نخستین ناشی نشده است، زیرا امکان موجود در صادر اول، امری ذاتی برای اوست، نه اینکه واجب‌الوجود آن را پدید آورده باشد، بلکه مبدأ اول فقط منشأ وجوب وجود است. سپس این کثرت، یعنی اینکه او واجب‌الوجود را ادراک و تعقل می‌کند و اینکه ذات خویش را می‌یابد، لازمه‌ی وجوب وجودی است که از ناحیه‌ی واجب‌الوجود به او داده شده است» (۲، ص: ۴۳۷).

گفتنی است که در دیدگاه ابن‌سینا صادر اول همراه با جهات و حیثیات مکرر صادر نمی‌شود تا این کثرات، در مرتبه‌ی وجودی آن باشند، بلکه مرتبه‌ی کثرات، متأخر از وجودی است که از حق تعالی دریافت کرده است؛ بنابراین قوام ذاتی نخستین صادر، به وجود عقلی و بسیط آن است و امکان یا وجوب بالغیر، خارج از ذات و ذاتیات اوست؛ در نتیجه، این جهات و حیثیات، از توابع وجودی صادر اول‌اند. باتوجه به آنچه ذکر شد، در عالم مفارقات و عقول، جدای از همان کثرت حیثیات و لوازم عقلی، هیچ‌گونه کثرت دیگری متصور نیست؛ زیرا هریک از این عقول، بسیط و واحدند (همان، ص: ۴۳۸).

مشائیان تعداد عقول موجود در عالم مفارقات را ده عدد می‌دانستند و معتقد بودند که کثرت آن‌ها طولی است، نه عرضی و در تحت هر عقلی، یک فلک با ماده و صورت مختص به خود وجود دارد. در دیدگاه ابن‌سینا اثبات عقول ده‌گانه برای آن است که هر یک از این افلاک نه‌گانه نفسی دارد و هر نفسی نیز به عقلی جداگانه نیازمند است؛ بنابراین افزون بر کثرت طولی، کثرت عرضی نیز وجود دارد (۲، ص: ۴۳۸).

۴.۳. فرایند صدور در سایر عقول

کیفیت صدور کثرات در سایر عقول، دقیقاً همانند چگونگی صدور در عقل اول است؛ به این معنا که جهات و حیثیاتی که در نخستین صادر مطرح و بیان شد، در عقل دوم نیز وجود دارد. از جهات سه‌گانه‌ی موجود در عقل دوم، این امور صادر می‌شود: عقل سوم، جسم فلک هفتم و نفس فلک هفتم. ابن‌سینا معتقد است که در تمام عقول، این ترتیب حاکم است، تا آنکه در نهایت، به عقل فعال یا عقل دهم می‌رسد که مدبر و مربی عالم عناصر و عالم کون و فساد است (همان، ص: ۴۳۹).

سؤال: پرسشی که ممکن است در اینجا مطرح شود، این است که سلسله‌ای که مشائیان برای صدور کثرات از امر واحد و یگانه ارائه کرده‌اند، در نهایت به فلک قمر منتهی می‌شود؛ یعنی معلول‌های عقل نهم عبارت‌اند از: عقل عاشق، فلک قمر و نفس فلک قمر. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که به چه دلیلی عقل، فلک و نفس دیگری از عقل عاشق به وجود نمی‌آید؟ به دیگر عبارت، به چه دلیلی این سلسله، با تحقق عقل فعال و عقل دهم به پایان می‌رسد؟ دلیل این پرسش آن است که اگر ملاک و معیار صدور کثرات از عقل، تعدد جهات و حیثیات باشد، این تعدد و گوناگونی در عقل عاشق نیز وجود دارد؛ براین اساس باید از عقل فعال، عقل، نفس و فلک دیگری صادر شود و روند این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد.

پاسخ: شیخ‌الرئیس برای پاسخ به این پرسش معتقد است که باید بر اثبات سایر عقول، تکیه و توجه بیشتری شود. در دیدگاه ابن‌سینا در اجرام سماوی حرکت وجود دارد و حرکات آن‌ها به طور مستقیم نیست؛ از این رو این حرکت نباید از طبیعت آن‌ها صادر شده باشد، بلکه باید نفسی تحقق داشته باشد که این حرکات را با اراده‌ی خود پدید آورده باشد؛ بنابراین اجرام سماوی و افلاک، نفس دارند.

نفوس به طور پیوسته و دائم، اراده‌های جزئی دارند و همین امر منشأ و مبدأ پیدایش حرکات‌های آن‌ها می‌شود. پس، از مشاهده‌ی گوناگونی حرکات افلاک دانسته می‌شود که انواع آن‌ها مختلف است؛ به این معنا که هر یک از آن‌ها را مبدأ خاصی پدید آورده است،

به این ترتیب، از دیدگاه ابن‌سینا وجود افلاک، به وجود عقول دلالت می‌کند؛ لذا با مشاهده‌ی افلاک کثیر و گوناگون، عقول متعدد اثبات می‌شود.

دلیل این امر آن است که وقتی برای فلک، نفسی اثبات می‌شود، دو فرض وجود دارد: ۱. ابتدا از عقل اول، جرم فلک پدید آمده باشد و جرم فلک، نفس خویش را به وجود آورده باشد؛ ۲. نخست وجود نفس از عقل اول پدید آمده باشد و آن نفس، جرم فلک را به وجود آورده باشد. این سخن در خصوص تمام افلاک نه‌گانه صادق است. چنانچه این مطلب درست و صحیح باشد، لازم می‌آید که نفس و جرم فلک قدرت ایجادکنندگی داشته باشد، درحالی‌که چنین چیزی درباره‌ی افلاک صحیح نیست؛ زیرا فقط وضع و ماده است که تأثیر قوا و فاعل‌های جسمانی را امکان‌پذیر می‌کند؛ لذا جسم برای تأثیرگذاری در شیء دیگر، باید با آن، وضع و محاذات خاصی داشته باشد تا بتواند در آن تأثیر بگذارد؛ مانند اینکه چیزی در مقابل خورشید قرار گیرد و گرم شود؛ بنابراین جسم فلک نمی‌تواند نفس خویش را ایجاد کند. عبارت ابن‌سینا در این باره چنین است:

«اگر درست بیندیشی، چنین می‌یابی که اصلاً هیچ‌یک از اجسام اعم از آسمانی و زمینی نمی‌توانند علت و ایجادکننده‌ی یکدیگر باشند؛ زیرا هنگامی اجسام می‌توانند اثری را ایجاد کنند که صورت داشته باشند؛ به این معنا که تأثیر اجسام، محصول صورت آن‌هاست» (۵، ص: ۳۹۷).

افزون بر این، چنانچه جرم فلک، نفس خویش را محقق سازد، از آنجاکه نفس، موجودی اشرف و اکمل از جسم است، امکان ندارد که جرم فلک موجودی را ایجاد کند که از خودش کامل‌تر و برتر است. فرض دیگر که عبارت است از اینکه از نفس فلک، جرم آن پدید آید نیز نادرست است؛ به این دلیل که نفس موجودی است که برای انجام افعال خود به ماده نیاز دارد، در فرضی که ماده‌ای وجود ندارد، نفس چگونه می‌تواند چیز دیگری، یعنی همان جسم فلک را ایجاد کند؟ بنابراین نفس فلک نیز نمی‌تواند جرم خودش را ایجاد کند (۲، ص: ۴۳۹).

از این رو پیدایش افلاک مختلف‌الانواع، معلول فاعل‌های مختلف‌النوع است؛ به این معنا که نوعیت فاعل و عقل مجرد خاصی، ایجاد فلک خاصی را اقتضا می‌کند. این امر در خصوص هر یک از عقول صادق است تا آنکه نوبت به ایجاد فلک قمر برسد، بنابراین پس از عقل عاشر، فلک دیگری موجود نخواهد شد که عقل عاشر بخواهد آن را ایجاد کند، بلکه تنها عالم کون و فساد از آن صادر می‌شود و این امر اقتضای نوعیت عقل عاشر است. اساساً در دیدگاه ابن‌سینا، عقل دهم از حیث واجب بالغیر بودن خویش، منشأ صدور صورت جهان هستی است و از حیث تعقل ذات خود، هیولای عالم هستی را ایجاد می‌کند. این عقل با

مشارکت اجرام آسمانی و صور عناصر جسمانی، در فرایند آفرینش عالم عنصری تأثیر می‌گذارد (۲، ص: ۴۴۰).

۴. تبیین و تقریر دیدگاه غیاث‌الدین دشتکی

دشتکی در آثار و کتب خود، در خصوص مسأله‌ی صدور کثرت از وحدت سخن چندان‌ی نگفته است. وی در کتاب *تجرید مسائل الحکمة* می‌گوید تمام مطالب و مباحثی که درباره‌ی کیفیت صدور کثیر از واحد بیان شده است، اقناعی و غیربرهانی است؛ عبارت وی در این باره چنین است: «و الحق أنه لا جزم بکیفیه الصدور و الترتیب، و کل ما ذکر فی الکتب، اقناعی». سخن صحیح و درست آن است که در باب کیفیت و ترتیب صدور موجودات نظام هستی از مبدأ واحد، یقین و جزمی وجود ندارد و هر آنچه در کتب فلسفه ذکر شده است، مطالبی اقناعی است و نه یقینی (۸، ج ۱، ص: ۲۷).

از این رو وی رویکرد ابن‌سینا در مسأله‌ی صدور کثیر از واحد را نادرست می‌داند و سعی می‌کند بر آن اشکال وارد کند. وی ابتدا جهات موجود در عقل اول را به دو دسته تقسیم و اشکال خود را بر همین اساس بیان می‌کند.

به دیگر سخن، در دیدگاه دشتکی، کثرت جهات و حیثیات موجود در عقل اول، از دو صورت خارج نیست:

الف: حالت نخست، آن است که این جهات کثیر و متعدد، اموری موجود و محقق در عالم خارج و واقع باشند؛

ب: صورت دوم آن است که این حیثیات متکثر و گوناگون، اموری اعتباری باشند که تحقیق در عالم و وعای واقع ندارند.

وی معتقد است که براساس فرض دوم، امکان ندارد که این جهات و حیثیات کثیر و متعدد، مصدر و مبدأ ایجاد اشیای دیگر محسوب شوند؛ زیرا این چنین جهاتی، در عالم خارج تحقق ندارند؛ بنابراین نمی‌توانند مبدأ و مصدر ایجاد سایر اشیای قلمداد شوند.

وی فرض و حالت نخست را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ به این معنا که این حیثیات و جهات گوناگون و متعدد، یا حال در عقل اول و نخستین صادر هستند؛ یا مابین و جدای از او هستند. وی در مقام ابطال فرض دوم، یعنی مابینت حیثیات و جهات موجود در عقل اول با خود صادر اول، معتقد می‌شود که براساس این فرض، کیفیت صدور اشیای گوناگون از مبدأ واحد، آشکار و واضح نخواهد بود (۷، ص: ۴۶۸).

در صورتی که این امور، یعنی جهات متکثر و گوناگون، حال در عقل اول باشند، امر محال و ممتنعی را به دنبال خواهد داشت. دشتکی در ادامه، بدون تبیین چگونگی این استحاله و

امتناع، از محال بودن این فرض صرف‌نظر می‌کند و می‌گوید چنانچه محال بودن این فرض ملاحظه نشود، باز هم با اشکال و ابهام دیگری مواجه است که نمی‌توان برای آن چاره‌ای یافت.

درحقیقت می‌توان چنین گفت که این اشکال مهم‌ترین و اساسی‌ترین اشکال دشتکی به دیدگاه ابن‌سینا در این باره محسوب می‌شود. وی معتقد است که این جهات و حیثیات موجود در عقل اول، اموری امکانی‌اند و نه واجب‌الوجود. دشتکی دلیل این امر را محال بودن تعدد واجب‌الوجود می‌داند؛ یعنی از آنجا که در نظام هستی، تنها یک واجب‌الوجود وجود دارد و توحید آن اثبات شده و فرض وجود واجب‌الوجود دیگری منتفی است؛ لذا جهات متعدد و متکثر موجود در عقل اول، واجب نیستند (۷، ص: ۴۷۰).

بنابراین از آنجا که این قبیل جهات و حیثیات، اموری امکانی هستند، به علل کثیر دیگری نیازمندند که غیر از علت ایجادکننده‌ی عقل اول هستند. این رویکرد با دیدگاه ابن‌سینا، یعنی صدور کثیر از یک امر بسیط من جمیع الجهات، ناسازگار بوده و همخوانی ندارد.

دشتکی در ادامه‌ی بیان دیدگاه خویش، به این نکته اشاره می‌کند که اگر این جهات و حیثیات متکثر و گوناگون، وجود بالعرض داشته باشند، این موجودیت بالعرض، آن‌ها را از وجود علت و موجد بی‌نیاز نمی‌کند.

عبارت وی در این باره چنین است: «و أما أن تلك الكثرة موجودة بالعرض، فتخييل خال عن التحصيل، فإن كل موجود ممكن يحتاج إلى علة موجودة له و الموجودية بالعرض لا يغنيه عن السبب و العلة» و اما اینکه آن کثرت جهات و حیثیات، به صورت بالعرض موجودند و به علتی مستقل و جدای از علت موجود بالذات نیاز ندارند، سخنی تخیلی و به دور از تحقیق است؛ زیرا هر موجود ممکن‌الوجودی به علت ایجادکننده نیازمند است و تحقق بالعرض داشتن یک موجود، او را از داشتن سبب و علت بی‌نیاز نمی‌کند (همان، ص: ۴۷۰).

اساساً با توجه به رویکرد وی، انکار نیازمندی به علت، در نهایت به سفسطه می‌انجامد؛ زیرا هر موجود ممکنی، اعم از اینکه آن موجود، بالذات تحقق داشته باشد یا بالعرض، محتاج به علتی خواهد بود. وی حتی در گامی فراتر این چنین می‌گوید که موجود بالذات، به علت و سبب خاصی نیاز دارد و موجود بالعرض، علت دیگری دارد که در واقع با علت موجود بالذات تفاوت می‌کند. وی در این مقام، به اعراضی چون سفیدی، بالابودن و پایین بودن مثال می‌زند؛ به این معنا که برای هر یک از این امور، به علت و سبب جداگانه‌ای نیاز است که غیر از علت ایجادکننده‌ی موجودات بالذات است (همان، ص: ۴۷۱).

مثلاً هنگامی که گفته می‌شود این جسم سفید است، برای جسم، علتی خاص وجود دارد و برای سفیدی، علتی دیگر؛ لذا علت و عامل ایجاد سفیدی، همان سبب ایجاد جسم نخواهد بود، بلکه میان علت جسم و سفیدی، تفاوت و جدایی وجود دارد. باتوجه به آنچه ذکر شد، از آنجاکه این سینا واجب‌الوجود را تنها علت عقل اول و جهات متکثر و گوناگون آن می‌داند و برای عقل اول و هریک از جهات متکثر و گوناگون آن، به علت دیگری باور ندارد؛ دیدگاهش درباره‌ی مسأله‌ی صدور کثیر از واحد، با اشکال و ابهامی اساسی مواجه می‌شود.

به این ترتیب براساس نکته‌ی پیش گفته، دشتکی دیدگاه این سینا در مسأله‌ی صدور کثیر از واحد را ناتمام می‌داند. در این مقام لازم است که دیدگاه دشتکی و انتقادش را ارزیابی کنیم.

۵. تحلیل و بررسی

مهم‌ترین و اصلی‌ترین انتقاد دشتکی این است که هریک از جهات امکانی موجود در عقل اول، به علت احتیاج دارند. این جهات و حیثیات، اموری واقعی و خارجی‌اند که مبدأ تحقق سایر اشیا می‌شوند. از آنجاکه هریک از این امور ممکن، به علتی نیازمندند و علت تحققشان، مستقل از علت تحقق موجود بالذات است، لذا پذیرش این سخن، با اصل دیدگاه این سینا در خصوص صدور کثرت از وحدت ناسازگار است.

لکن می‌توان گفت این انتقاد او نادرست و ناتمام است؛ زیرا این‌گونه نیست که هر موجود ممکن بالعرضی، به علت و سبب دیگری نیازمند باشد که از علت موجود بالذات مستقل است. اساساً در این‌گونه امور، همانند زوجیت و عدد چهار، امکان و ماهیت و...، علت ایجادکننده‌ی امر بالذات، همان علت موجد امر بالعرض است؛ مثلاً علت ایجادکننده‌ی عدد چهار، همان علت موجد زوجیت است، زوجیت به علت جداگانه‌ای نیاز ندارد. این سخن به آن معنا نیست که زوجیت هیچ علتی ندارد و هیچ نحوه سببی برای آن متصور نباشد، بلکه به علتی مستقل از علت امر بالذات نیاز ندارد.

باتوجه به آنچه ذکر شد، جعل عدد چهار، درحقیقت عین جعل زوجیت است و از این رو زوجیت به جعل جداگانه‌ای نیاز ندارد. در اموری غیر از اعراض است که به علت مستقل و جداگانه نیاز است؛ اموری مانند چهار عدد کتاب، انسان کاتب و

این مطلب همان سخن معروف و مشهور حکما در خصوص جعل بسیط است. در جعل بسیط هنگامی که شیئی همچون انسان موجود می‌شود، تنها یک علت بالذات است که وجود و ماهیت انسان را ایجاد می‌کند و تحقق وجود، بالذات و تحقق ماهیت، بالعرض و به واسطه‌ی وجود است؛ بنابراین در جعل بسیط، تنها یک علت وجود دارد، برخلاف جعل مرکب که

جاعل، یک شیء را چیز دیگری می‌کند؛ مانند جعل خیاطت برای انسان. به عبارت دیگر، جعل بسیط، میان شیء و خود آن، شیء و عوارض لازم و ذاتی آن تحقق می‌یابد و جعل مرکب، میان شیء و عوارض مفارقه محقق می‌شود (۹، ج ۲، صص: ۲۲۲-۲۲۳). بنابراین براساس مطالب پیش گفته، این انتقاد دشتکی نادرست است؛ زیرا جعل صادر اول، همان جعل حیثیات و جهات متکثر و گوناگون است؛ لذا اگرچه این جهات، امور امکانی هستند، اما به علتی جداگانه و مستقل از علت صادر اول نیاز ندارند.

در رویکرد دشتکی اگر این جهات و حیثیات اموری اعتباری باشند، نمی‌توانند منشأ صدور کثرات دیگری شوند؛ لذا این جهات، اموری واقعی هستند، اما اعتباری بودن این جهات و حیثیات می‌تواند منشأ ایجاد شبهه و اشکال دیگری در نظریه‌ی ابن‌سینا باشد؛ آن‌گونه که استاد مصباح یزدی در شرح خویش بر *الهیات شفاء* بدان اشاره کرده است.

وی معتقد است که اگر این جهات و حیثیات اموری اعتباری باشند و کثرت آن‌ها به وحدت صادر اول زبانی نرساند، همین سخن در خصوص واجب تعالی نیز صادق خواهد بود و می‌توان چنین گفت که حیثیات و جهاتی مانند علم، قدرت و سایر صفات، در عین وحدت و بساطتی که با ذات الهی دارند، اموری اعتباری‌اند و می‌توانند منشأ صدور کثرات شوند و از این‌رو نیازی نیست که در عقل اول، جهات سه‌گانه تصویر شوند.

اما اگر این کثرات اعتباری به وحدت عقل اول ضرر می‌رساند، در این فرض نخستین صادر نمی‌تواند امری واحد باشد؛ لذا از واجب تعالی که امری واحد است، امر واحد و یگانه‌ای صادر نشده است و این امر، با قاعده‌ی الواحد ناسازگار است (۱۲، ج ۵، ص: ۲۶۳).

۶. نتیجه‌گیری

پس از بیان اشکال غیاث‌الدین دشتکی به دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی این مسأله، دانسته می‌شود که اشکال وی ناتمام و نادرست است؛ زیرا نمی‌توان مدعی شد که هر امری که وجود بالعرض دارد، به علتی مستقلی از علت موجود بالذات نیاز دارد. هیچ‌یک از حکما و فلاسفه انکار نمی‌کنند که موجودات امکانی (اعم از موجودات بالذات و موجودات بالعرض) به علت ایجادکننده نیاز دارند، اما اینکه موجودات بالعرض به سببی برای علت موجود بالذات احتیاج داشته باشند، محل بحث و تأمل است. علت یگانه‌ای موجب تحقق موجودات مجعول به جعل بسیط و عوارض ذاتی آن‌ها شده است؛ بنابراین علت موجد عوارض ذاتی، درحقیقت همان علت ایجادکننده‌ی معروض آن‌هاست. براین‌اساس، این اشکال دشتکی نادرست است. اگرچه رویکرد ابن‌سینا در توضیح این نظریه، با اشکالات دیگری مواجه است،

مانند اینکه آیا جهات و حیثیات موجود در عقل اول اموری اعتباری‌اند یا حقیقی که در هر دو صورت، با اشکال مواجه است، اما از اشکالی که دشتکی مطرح کرده، مبرا است.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۸۶)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. _____، (۱۳۸۷)، *الهیات شفاء*، محقق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۳. _____، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
۴. _____، (۱۹۳۸)، *النجاه*، مصر: چاپ قاهره.
۵. _____، (بی‌تا)، *النجاه*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. بهشتی، احمد، (۱۳۹۱)، *غایات و مبادی؛ ترجمه‌ی شرح نمط ششم*، قم: بوستان کتاب.
۷. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (بی‌تا)، *الأملی*، دانشگاه تهران، نسخه‌ی شماره‌ی ۷۱۱۲/۱.
۸. _____، (۱۳۸۶)، *مجموعه مصنفات غیاث‌الدین منصور دشتکی*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
۹. سبزواری، هادی، (۱۴۳۲)، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، *شرح حکمه الاشراف*، تحقیق حسین ضیائی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتوبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۵)، *شرح الهیات شفاء*، تدوین و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.