

## سینوی، رشدی و صدرایی

سعید رحیمیان

بخش سوم:

### ۳- مسأله فیض و صدور یا فاعلیت وجودی

ابن رشد در ارتباط با مسأله خلقت و نقش واجب الوجود در عالم و ربط او با کثرات و پدیده‌ها، بر طبق مبنای ارسطویی خود (ازلی دانستن جوهر عالم و اثبات محرک لایمتحرک به عنوان واجب الوجود) شدیداً با فاعلیت وجودی به معنی آفرینش هستی و اعطای وجود به پدیده‌ها و ممکنات مخالف بود در این زمینه دو رأی مطرح در نزد متفکران اسلامی، یعنی نظریه خلقت زمانی متکلمان و نظریه فیض و صدور ازلی فلاسفه را تخطئه و رد می‌کند.

وی هر چند در انتقاداتی که فلاسفه مشاء و تابعان ابن سینا بر نظریه خلقت در زمان و حدوث زمانی متکلمان وارد آورده‌اند با آنها شریک است و اینگونه خلقت را مستلزم محالاتی همچون حدوث اراده در ذات باری و نیز برخاسته از تحلیل نادرست حرکت و زمان می‌داند اما راه خود را از ابن سینا و مشائیان نیز جدا می‌کند؛ چرا که اولاً نظریه فیض، مبتنی بر مقدماتی است که مورد پذیرش او نیست از جمله، نظریه امکان بالذات و اجتماع آن با وجوب بالغیر - که در بحث قبل مطرح شد و ثانیاً اصولاً امکان «به وجود آوردن» (یا به وجود آمدن) و «خلق از عدم» در قاموس ابن رشد منتفی است و معنائی ندارد؛ نزد وی نه «به وجود آمدن معدوم» معنائی دارد و نه «از بین رفتن موجود». وی نظیر ارسطو جوهر عالم را ازلی و ابدی دانسته و بر تنها تحولی که در جهان صحنه می‌گذارد، تغییر و حرکت در سطح اعراض یا جواهر مانند

قرین شدن صورت به ماده یا جدا شدن از آن (ترکیب آنها یا انحلال مرکب از آنها) و حرکت‌های عرضی است. اساس این بحث به «دید اصالت جوهری» ارسطو و پیرو صدیقش ابن رشد باز می‌گردد، دیدی که مانع تحقق رؤیت وجودشناسانه در ایشان گردیده<sup>۱</sup> به نحوی که حتی واسطه عروض موجودیت بر اشیا را جوهر دانسته و در موضعی از تفسیر مابعدالطبیعه در شرح قول ارسطو چنین گفته است:

«اسم الهویة المرادف للوجود و ان كان يقال على انواع كثيرة فانه انما يقال في كل نوع منها انه هوية و موجود من قبل نسبته الى الهوية الاولى و هي الجوهر و هذه النسب في واحد واحد منها هي مختلفة و انما تنسب الى المعقولات الى الجوهر... من قبل انها قائمة به و هو موضوع لها فانما يقال فيما انها موجودة من قبل انها اوصاف للموجود و قدانكر كثير من الناس وجودها فقالوا ان البياض ليس بموجود و انما الموجود الابيض ثم اخذ يعرف (يعني ارسطو) الانحاء التي من قبلها تنسب الى الجوهر فقال فان بعض الاشياء يقال هوية لانها جوهر و بعضها لانها تأثيرات و بعضها لانها سبيل الى الجوهر او الى المضاف او لانها عدم او كیفیات او فاعلة او مولدة جوهرأ او شيء آخر مما يقال في الجواهر اولانها سالبه لشيء من هذه الاعراض او الجواهر و انما اراد بذلك ان اسم الموجود يقال على المعقولات الاول و على المعقولات الثاني و هي

۱- رجوع شود به خاتمه این بحث در پیوستی تحت عنوان «جهان و جهان نگری ارسطو».

پیداست که اعراض در نزد ابن رشد تنها به عنوان وصف جوهر و امری قائم به آن مطرح است به نحوی که وجود نیز با وساطت جوهر بر آنها قابل حمل است به طوری که اصولاً قابل نادیده گرفته شدن هستند و برخی اساساً وجود بیاض را - فی المثل - انکار نموده‌اند و ایضاً (جوهر متصف) را حقیقتاً موجود دانسته‌اند. حال آنکه در دید وجودشناسانه اعراض نیز بمنزله هویات و وجوداتی با درجه ضعیفتر تحت عنوان وجود رابطی (وجود فی نفسه غیره) مطرح‌اند.

در اینجا قبل از طرح مذهب ابن رشد در مورد «ارتباط واجب با عالم و کثرات» به برخی ایراداتی که بر نظریه فیض<sup>۳</sup> و فاعلیت وجودی گرفته است می‌پردازیم: قبلاً لازم به تذکر است که مذهب خلقت زمانی متکلمان (حدوث) و مذهب ابداع و افاضه فلاسفه علی رغم اختلافات عدیده‌ای که از جمله در قدیم یا حادث دانستن جهان - امکان تصویر خلقی مسبوق به عدم زمانی - اتصاف یا عدم اتصاف آفریننده به علم و اراده زائد و حادث و ... دارند در جواز فاعلیت وجودی به معنی اعطای وجود و آفرینش هستی بخش با یکدیگر شریک‌اند. در مقابل، نحله ابن رشد و ارسطوئیان این فرایند را امری محال تلقی نموده مستلزم انقلاب حقیقت و اجتماع نقیضین (وجود و عدم) دانسته‌اند و ابن رشد به تقریری که می‌آید در موضعی مهم از تفسیر مابعدالطبیعه خود مذاهب مختلف در باب فاعلیت واجب در ارتباط با جهان را به سه (یا به تعبیری پنج) مذهب تقسیم نموده است و دو مذهب را در غایت تضاد و تباین قرار داده است و مذهب سوم را متوسط بین ایندو: دو مذهب اول یکی مذهب اهل کمون است که گویند هر چیزی در هر چیز منطوقی و مستتر بوده تکوین عبارت است از خروج بعضی اشیا از برخی دیگر و فاعل نیز تنها در حد همین زایشها و به عنوان قابله‌ای مورد نیاز است و بیش از یک محرک نقشی ندارد:

«وان الفاعل انما احتیج الیه فی الوجود لاخراج

بعضها من بعض و تمییز بعضها من بعض و بین ان

الفاعل عند هؤلاء لیس شیئاً اکثر من محرک»<sup>۴</sup>

دومین مذهب (و در طرف مقابل اولی) مذهب اختراع و ابداع است که گویند: فاعل همان است که وجود را بالکل ابداع نموده بدون هر گونه ماده یا حالت سابقی اختراع می‌نماید و شرط فاعلیت او نیز وجود ماده سابق نیست بلکه او مخترع کل است: «ان الفاعل هو الذی یدع الموجود بجملة و یخترعه اختراعاً»<sup>۵</sup> وی این قول را عقیده مشهور متکلمان اسلامی و مسیحی دانسته است (خواهیم دید که ابن سینا این قول را بدون التزام به حدوث زمانی قائل شده است) اما قول متوسط بین این

دو طرف را قولی جامع بین رأی ابن سینا، رأی فارابی و ثامسطیوس و رأی ارسطو (به روایت خود ابن رشد) می‌داند و وجه جامع این سه قول را در این دانسته که در عالم جوهری را قبل از آفرینش مفروض می‌گیرند و خلق از عدم را محال دانسته تکوین را به عنوان تغییری در جوهر تلقی می‌کنند لکن ابن سینا این تغییر را اختراع صور موجودات و ابداع آن از ناحیه واهب الصور و فاعل مفارق می‌داند اما در ناحیه هیولی به خلق قائل نیست! (چنانکه گذشت انتساب این قول به ابن سینا مشکل و محل تامل است) اما ثامسطیوس و ابونصر فارابی (به حسب ظاهر مذهب او) به این امر قائل شده‌اند که فاعل واهب الصور دو گونه است: ۱- مادی چنانکه آتش صورت حرارت را به اجسام اعطا می‌کند. ۲- مفارق مانند موجد صورت حیوان (انتساب این قول به فارابی نیز با توجه به آنچه در آراء اهل المدینه الفاضله آورده محل تامل است). اما قول سوم یعنی قولی که ابن رشد آن را مأخوذ از ارسطو دانسته و با استناد به اسکندر (شارح ارسطو) آن را دارای کمترین اشکال از بین اقوال مزبور دیده عبارت است از:

کار فاعل، ترکیب سازی (مربک نمودن) ماده و صورت است بدین صورت که در ماده تحولی ایجاد نماید به نحوی که قوه‌ای که در آن نهفته است به فعلیت در آمده و متصور به صورت گردد:

«ان الفاعل انما یفعل المركب من المادة و

الصورة و ذلك بان یحرک المادة و یغیرها حتی

یخرج ما فیها من القوة علی الصورة الی الفعل»<sup>۶</sup>

پس فاعل در نزد ارسطو به وجهی، جامع (جمع

کننده) بین هیولی و صورت از آن جهت است که قوه را به فعلیت می‌رساند بدون آنکه موضوع قابل قوه از بین برود

۲- تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۲، ص ۳۰۵.

۳- البته نظریه فیض چه در شکل نوافلاطونی خود و چه در قالب فلسفه اسلامی مؤلفه‌های متعددی دارد از جمله: ذاتی بودن فیضان، ازلی بودن فیض، صدور واحد از واحد و توجیه صدور کثرت از واحد با وساطت عقل، اتصال در عالم خلقت، نوع توصیف فاعل مفیض وجود از حیث علم و اراده، مسأله وساطت در بین طبقات عالم و ... و گاه اگر مورخی یا فیلسوفی با برخی از مؤلفه‌های مزبور مخالفت نموده مع‌الاسف اصل نظریه فیض را به باد انتقاد گرفته و غلط دانسته حال آنکه چنانکه خواهیم دید از نظریه فیض، تقریرات گوناگون ارائه شده و به حسب همین اختلاف انظار و تقریرات، این نظریه سیر تکمیلی خود را در تاریخ فلسفه اسلامی طی نموده است. ابن رشد، چنان که خواهد آمد، به برخی از مؤلفه‌های فوق‌الذکر ایراد دارد.

۴- تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۴۷۹.

۵- همان، ص ۱۴۹۸.

۶- همان، ج ۳، ص ۱۴۹۹.

بالفعل است تعلق بگیرد (تا اجتماع مثلین لازم آید) و نه به عدم از آن حیث که عدم است (تا اجتماع نقیضین لازم آید) و نه به موجودی که به هیچ نحو قرین عدم نباشد. بنابر این به موجودی تعلق می‌گیرد که - همانند وجود بالقوه - قرین عدم باشد، چون هر چیزی که موجودیت بالفعل داشته باشد دیگر در وجودش محتاج ایجاد نیست؛ همچنین نظریه فیض و فاعلیت ایجادی معنی ندارد چرا که علت ایجاد یا می‌خواهد موجود را موجود کند که تحصیل حاصل و اجتماع مثلین است و یا معدوم را که اجتماع نقیضین است و هر دو محال و امر ازلی که خود موجودیت بالفعل دارد نیز احتیاجی به ایجاد ندارد. وی سپس نتیجه می‌گیرد که تنها راه چاره همان است که بگوییم: عالم از ازل تا ابد وجودش با نوعی عدم مقارن بوده (حالت بالقوه) همچنانکه امر در حرکت نیز چنین است و متحرک دائماً به محرک نیازمند است و می‌گوید: فلاسفه حتی ارتباط عالم اعلی با باری تعالی را نیز چنین (یعنی دائماً محتاج باری تعالی) می‌دانند چه برسد به عالم سفلی، بنابر این از نظر او تنها نظریه‌ای که

افاعل = مخرج از قوه به فعل] به گفته ابن رشد: این قول از جهتی شبیه به قول اول است از آن حیث که به استخراج مکونات و مکونات در عالم قائل است و از طرفی شبیه قول به اختراع (به حسب نظر ابن سینا) است چرا که بالقوه را به بالفعل منقلب می‌کند اما تفاوت آن با این قول بوعلی آن است که: ابن سینا صورت را از امر بی صورت (مفارق) ناشی می‌داند اما ارسطو بدین امر قائل نیست. بلکه این پیدایش را روندی طبیعی - ذاتی در جوهر و ماده تلقی می‌کند، وی در نهایت می‌گوید قول ارسطو که: هر امر مواطی از مواطی ناشی می‌شود (امور همسان علت یکدیگرند، مثلاً انسان علت پیدایش انسان جدید می‌شود) نیز مفید همین معناست که مواطی بالفعل مخرج مواطی بالقوه‌ای بسوی فعلیتش می‌شود نه آنکه ذات و صورت آنرا به وجود آورد.<sup>۷</sup> وی در بخشی مهم از تهافت التهافت، ایراد غزالی بر بوعلی در ناحیه فاعلیت وجودی را تأیید می‌کند ایراد غزالی آن است که چون فعل، عبارت است از اخراج شیء از عدم به وجود به نحو احداث، بنابر این اگر موجودی قدیم بود نمی‌توان آن را فعل باری تعالی

## ابن رشد مسأله مناط احتیاج به علت را بر طبق مذاق متکلمان پذیرفته و حدوث

## را مناط نیاز به علت دانسته و لهذا وجود بالفعل ازلی را مستغنی از سبب

### پنداشته است

ضامن قول به قدم جوهر عالم است و در عین حال هم احتیاج ازلی و ابدی عالم (در حیطه حرکتش) به محرک و واجب را ضمانت می‌کند همین قول ارسطوست. واضح است که ابن رشد در عبارات فوق مسأله مناط احتیاج به علت را بر طبق مذاق متکلمان پذیرفته و حدوث را مناط نیاز به علت دانسته و لهذا وجود بالفعل ازلی را مستغنی از سبب پنداشته است که به این امر بعداً بیشتر خواهیم پرداخت. وی در تأیید همین موضعگیری خود از اشکال غزالی بر ابن سینا را که شرط فعل فاعل را مسبوق بودن به عدم دانسته (و اینکه امر دائمی فعل فاعلی واقع نمی‌شود)، حمایت نموده و این معنا را مؤید مذهب خویش (مذهب ارسطو) قلمداد نموده است، چرا که تنها خروج از قوه (نوعی تقارن با عدم) به فعل است که شایستگی اسم حدوث را دارد. چنانکه شرط وجود حرکت نیز مسبوقیت به عدم است، چنانکه شرط فعل

محسوب داشت بنابر این شرط «فعل بودن» عبارت است از «حادث بودن» بنابر این عالم قدیم فلاسفه نمی‌تواند فعل خدا باشد.<sup>۸</sup> جواب بوعلی به ایراد غزالی به تقریر ابن رشد چنین است که: فعل فاعل که به حادث تعلق می‌گیرد و می‌خواهد آن را به وجود آورد یا به وجود او تعلق می‌گیرد یا به عدم سابق بر او من حیث هو عدم یا به هر دو تعلق می‌گیرد. اما محال است که فعل وجودی به عدم تعلق گیرد همچنین به اجتماع عدم و وجود نیز، پس لامحاله به وجود تعلق می‌گیرد و احداث هم عبارت است از همین تعلق فعل به وجود (ایجاد شیء). و از این حیث نیز تفاوتی نیست که این وجود مسبوق به عدم باشد یا مسبوق به وجود.<sup>۹</sup> غزالی در تهافت سعی کرده است جواب بوعلی را مخدوش کند ولی ما فعلاً به اشکال ابن رشد بر جواب بوعلی (نه اشکال غزالی) در این زمینه می‌پردازیم وی می‌گوید:<sup>۱۰</sup> شق دیگری وجود دارد که همان شق صحیح است و آن اینکه فعل فاعل به وجود نه با عدم بلکه در (حالت عدم) تعلق می‌گیرد یعنی به وجود بالقوه و فاعل آن را به عرصه فعلیت درمی‌آورد. بنابر این فعل فاعل نه می‌تواند به وجود بالفعل از آن حیث که

۷- همان، ج ۳، ص ۱۵۰۰.

۸- تهافت الفلاسفه غزالی مسأله نالیه (سوم) وجه دوم.

۹- همان، صص ۱۶۳، ۱۶۴.

۱۰- همان، صص ۱۶۳، ۱۶۴.

فاعل نیز به اعتراف غزالی همین سبق به عدم است.<sup>۱۱</sup> اشکال دیگر ابن رشد بر نظریه افاضه و واهب الصور بوعلی، نزدیکی یا انطباق آن بر نظریه عاده الله اشاعره (و نیز توحید افعالی) است. ابن رشد می‌گوید: با قول به واهب الصور و اینکه صورت هر چیزی از طریق موجود مفارق و در واقع از طریق خداوند افاضه شود و به سلسله اسباب ربط نمی‌یابد قولی خواهیم داشت شبیه قول اشاعره که همه حوادث و افعال را به خداوند - بدون لحاظ اسباب - نسبت می‌دهند و وسایط و شرایط و معادلات میانجی را بی اثر معرفی می‌کنند و تأثیر برخی اشیاء را بر بعضی دیگر انکار می‌کنند.

### توضیح عقیده ابن رشد و ارسطوئیان:

ابن رشد می‌گوید فلاسفه به حرکت جوهری و تبدیل پیوسته و مستمر فضول جوهری قائل‌اند و بنابر این عالم راپیوسته و از ازل تا ابد در حدوث دائم می‌دانند و آنچه که حدوثش ازلی

### معنای اعطای وجود در نزد ابن رشد چیزی جز اعطای ربط و ترکیب بین اجزای

### خارجی یا تحلیلی شیء واحد مرکب نیست، امری است که با قدم ماده و صورت

### و دیگر مبانی ارسطو سازگار است

این کلامی است مشهور از ابن رشد که در مبحث صدور کثیر از واحد - برای جمع بین قاعده الواحد و جواز صدور کثرت از فاعل واحد - (چنانکه بعداً بدان خواهیم پرداخت) مطرح نموده است و حاصل کلام را می‌توان در چند عبارت خلاصه نمود.

- جوهر عالم جسمانی مرکب است از ماده و صورت. - هویت و وحدت بر طبق اصول ارسطوئی، مساوق یکدیگرند.

- هویت جوهر جسمانی عالم مترتب بر وحدت ترکیبی بین ماده و صورت است.

- پیوند ماده با یکی از صورتهای محتمل ترکیب با آن، احتیاج به مخصص دارد.

ودائمی باشد به اسم حدوث، اولی و شایسته تر است تا آنچه که تنها یکبار (در اول پیدایشش) حادث شود.<sup>۱۲</sup> در این مقطع وی به حرکت جوهری عالم تصریح نموده همین را وجه نیاز دائم عالم به خداوند می‌داند:

«ولولا كون العالم بهذه الصفة اعنى ان جوهره في الحركة لم يحتاج العالم بعد وجوده الى الباري سبحانه كمالات يحتاج البيت الى وجود البناء».<sup>۱۳</sup> وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که بخش مادی و بخش مفارق عالم از دو وجه، محتاج به حضور فاعل است:

۱ - حرکت جوهری (در بخش مادی)

۲ - اینکه صورت مقوم عالم از سنخ مضاف است نه از سنخ هیأت و ملکات یا از باب کیفیات (در بخش مفارق) لوی در نهایت صورت بخشی و غایت بخشی را به عنوان وجه مشترک دو عالم در نیاز به فاعل مطرح می‌کند] و وجه دوم (در ارتباط با موجودات مفارق) را که مفاد رأی ابن سینا در قول به واهب الصور است، در مورد مجردات روا داشته چرا که صورت مقوم آنها از سنخ اضافه (یعنی اضافه محض به علت فاعلی) است نه کیفیات، یعنی سنخ صور عالم ماده که بر ماده و هیولی واقع می‌شوند و به منزله ملکاتی برای آن محسوب می‌گردند. وی سپس

۱۱- همان، ص ۱۶۷.

۱۲- همان، ص ۱۶۸، در زمینه پیشینه حرکت جوهری و رای ارسطو در اعتقاد به آن و وجه استلزام قول ارسطو نسبت به حرکت جوهری رجوع شود به مقاله دکتر فلاطوری در دومین یادواره علامه طباطبایی، ص ۱۹۵، ۲۱۹ در این زمینه برای توضیح بیشتر به دو اثر زیر می‌توان رجوع کرد: التزعة العقلية في فلسفه ابن رشد، ص ۱۲۹، ۲۴۳، ابن رشد فیلسوف قرطبه: ماجد فخری، ص ۴۴، ۷۹. ۱۳- همان مدرک.

- مخصّص و پیوند دهنده صورتی خاص به ماده‌ای خاص و به عبارت دقیقتر مُخرَج صورتی از مادهٔ مستعد همان «فاعل» است.

- فاعل معطی الرباط است و بنا بر این معطی الوجدانية نیز هست و به تحلیلی که گذشت معطی الوجود نیز (در موجودات مرکب) خواهد بود (چون تا وحدت نباشد وجود نیز در کار نیست).

بنا بر این وجه دوم نیاز عالم به فاعل و واجب الوجود، احتیاج به معطی وحدانیت است. کلام ابن رشد چنین است:

«قد تبین عندهم انه معطى الوجدانية التي بها صار العالم واحداً و معطى الوجدانية التي هي شرط وجود الشيء المركب هو معطى وجود الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذه هي حال المبدأ الاول سبحانه مع العالم كله»<sup>۱۴</sup>  
«ان الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة و ارتباط اجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها و اذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود و واجب ان يكون هذا الواحد انما يعطى معنى واحداً بذاته...»<sup>۱۵</sup>

خلاصه آنکه: معنای اعطای وجود در نزد ابن رشد چیزی جز اعطای ربط و ترکیب بین اجزای خارجی یا تحلیلی شیء واحد مرکب نیست، امری است که با قدم ماده و صورت و دیگر مبانی ارسطو سازگار است ارسطو خود بر این امر تأکید دارد که برای خدا یا خدایان کاری جز تعقل و تأمل و حیات تاملی (نه فاعلیت ایجاد) باقی نمی‌ماند.<sup>۱۶</sup>

## جهان ارسطویی

ختام این بحث را کلامی از پرفسور ایزوتسو قرار می‌دهیم که در آن به اختصار جهان بینی جوهر محوری ارسطو تبیین شده و به تالی و نتیجه آن در ارتباط با بحث مورد نظر ما نیز اشاره شده است.<sup>۱۷</sup>

جهانی که ارسطو با آن سروکار دارد جهانی است که بالفعل موجود است، جهان اشیائی که وجود دارند، آن جهانی نیست که ممکن است فکر شود که می‌تواند موجود نباشد آفرینش جهان به معنی توراتی و انجیلی یا قرآنی برای ارسطو نمی‌توانست مشکلی باشد، زیرا جهانی که وی تصور می‌کند جهانی است فاقد امکان موجود نبودن، جهانی که غیر ممکن است در گذشته‌ای بی آغاز وجود نداشته باشد در یک چنین نظام مابعدالطبیعی

جایی برای مسأله فرق و تمایز و رابطه و نسبت میان «ماهیت» و «وجود» نیست زیرا ماهیاتی که وجود ندارند از همان آغاز کنار زده شده‌اند پرفسور اتین ژیلسون به حق این نوع هستی‌شناسی را یک دو بخشی تام و کامل بر پایه نظامی که در آن ساختمان وجودی اشیاء - یا به عبارت دقیقتر جواهر - در مرتبه‌ای از هستی‌شناسی ملاحظه شده که در آن اشیاء قبلاً به نحو کامل ساخته شده و شکل گرفته‌اند نظامی که در آن «جوهر» از لحاظ وجودشناسی به عنوان یک شیء یکپارچه بدون شکاف است که در آن ماهیت و وجود و وحدت یکی است... یعنی اینکه

«جوهر» از لحاظ وجودشناسی به عنوان یک موجود یکپارچه بی شکاف به تصور آمده که در آن «ماهیت» و «وجود» و «وحدت» (واحد) کاملاً با یکدیگر متحد و یکی شده‌اند. توسط خود ارسطو با حداکثر وضوح در قطعه‌ای از چهارمین کتاب متافیزیک او بیان شده است. در آنجا وی تعدادی از معادلات جالب توجه را با در نظر گرفتن «انسان» به عنوان نمونه‌ای از ماهیت برقرار می‌کند. معادلاتی که وی برقرار می‌کند اینها هستند: یک انسان = انسان، انسان موجود = انسان، یک انسان موجود = یک انسان، یک انسان موجود = انسان موجود<sup>۱۸</sup>... به هر حال ارسطو با وحدت واقعی یک و موجود و ماهیت سروکار دارد.

## تبیین مذهب ابن سینا در فیض و فاعلیت وجودی

می‌توان گفت خدای ابن سینا در تطابق بیشتر با خدای ادیان (و نزدیکتر به اقوم اول فلوطن: احد) بوده و در تخالف با خدای ارسطو، و نسبت به آن از درجهٔ وجودی بالاتری برخوردار است چرا که دو ویژگی عمدهٔ خدا و مبدأ در نزد ارسطو یعنی تحریک و تعقل<sup>۱۹</sup> در نظام ابن سینا به دو مرتبهٔ پایین‌تر از واجب یعنی به عقل (جنبهٔ ادراکی و تعقلی) و نفس (جنبهٔ تحریکی) واگذار شده

۱۴- همان، ص ۱۷۲.

۱۵- همان، ص ۱۸۰، ۱۸۱، نیز رجوع شود به ص ۱۳۲ و ۳۹۳ (فعل) عبارت است از اخراج قوه به فعل) ص ۲۶۴ (فاعل محرک فاعل عالم است) ص ۲۴۰ (فاعل مرکب از هیولی و صورت را تحقق می‌بخشد) ص ۲۳۲ (نحوهٔ خلقت در مادیات و مجردات).

۱۶- اخلاق نیکوماخون، ج ۲، ص ۴-۱۱۳ نیز متافیزیک.

۱۷- بنیاد حکمت سبزواری، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمهٔ دکتر مجتبی، ص ۵۳، ۵۴.

۱۸- ر.ک: گاما ۲-۳-۱۰، ب ۲۶-۲۷.

۱۹- خدای ارسطو را در یک کلمه می‌توان «عقل عاقل و محرک اولی» یا «محرک عاقل» نامید.



**اعراض در نزد ابن رشد تنها  
به عنوان وصف جوهر و  
امری قائم به آن مطرح‌اند  
به نحوی که وجود نیز با  
وساطت جوهر بر آنها قابل  
حمل است به طوری که  
اصولاً قابل نادیده گرفته  
شدن هستند**

شارح بر ارسطو و مفسرانش این ایراد را وارد نموده است: قبیح است که از طریق حرکت و اینکه واجب مبدأ حرکات است به حق متعال برسیم چرا که قوم بیش از این نمی‌توانند اثبات کنند که او محرک است؛ یعنی نمی‌توانند او را به عنوان مبدأ وجود اشیا اثبات نمایند و در چه عجزی گرفتار آمدند: و چه عجزی از این بیشتر که حرکت را به عنوان راهی برای اثبات وجود احدیت حق تعالی که مبدأ همه موجودات است برگزینیم. از اینکه مبدأ اول را مبدأ حرکت فلک (که وصف آن است) قرار دهیم لازم نمی‌آید که آن را مبدأ جوهر فلک (موصوف) نیز بدانیم. بدین ترتیب از نظر ابن‌سینا مشائیان پیرو ارسطو از اثبات مبدائی برای جواهر عالم عاجزند (نظیر متکلمان) سپس خود می‌گویند:

«والله تعالى ترفعه عن ان نجعله سبباً للحركة فقط بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن ان يتحرك فعلاً عن حركة اسماء فهو الاول و هو الحق و هو مبدأ ذات كل جوهر و به يجب كل شيء سواء و تأتیه الضرورة عند النسبة التي يجب ان يتبع بيته و بين منجس عنه الضرورة الى الاشياء حتى تكون

۲۰- الهیات شفا، ص ۴۰۴، ۴۰۵ نیز رجوع شود به النجاة (طبع دانشگاه تهران) ص ۶۱۹، «فی ان الفاعل القرب للمحركة الاولى نفس»، این در زمینه فاعلیت بالتحریک برای حرکات است و اما در زمینه فاعلیت بالشوق نیز شیخ عقل محض را محرک جرم فلک می‌داند «بشبه ان يكون هو (العقل المحض) المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق» (همان، ص ۶۵۲) شیخ در کتاب انصاف در تقریر مقاصد ارسطو نیز این دو نوع فاعل را برای حرکت افلاک بدون یقین مصداق نام می‌برد (ر.ک: کتاب انصاف، ص ۲۹).  
۲۱- الهیات شفا، ۲، ص ۲۵۷.  
۲۲- کتاب الانصاف شرح کتاب لام ارسطو، ص ۲۳، ۲۴ (ارسطو عندالعرب).

است<sup>۲۰</sup> (البته به نحوی که با فاعلیت طولی خداوند در تضاد و تراحم نباشد).

خدای ابن‌سینا صفات سلبيه و ثبوتیه و اوصاف کمالیه بی شمار دارد اما در ارتباط با بحث ما علاوه بر آنکه غایت جهان است فاعل موجد، مبدع، مخترع و مفیض آن نیز هست، مبنای این وصف که مبین ارتباط بین خلق و خالق و واجب و ممکن است همان نظریه امکان و وجوب می‌باشد که سابقاً مطرح شد.

عالم در نزد او امری ممکن الوجود است که از پیش خود اقتضای وجود ندارد و در اتصافش به وجود محتاج علت است تا پس از احراز وجوب بالغیر موجود شود؛ بنا بر این فاعلیت الهی نه فقط در سطوح زیرین یعنی تحریک و اعطای حرکت به عالم متحرک، مطرح است بلکه در اعماق زیرین هستی یعنی اصل وجود و هویت و تجوهر اشیا رسوخ و نفوذ دارد، چنان نیست که جهان مشتمل بر ماده‌ای قدیم و هیولایی ازلی با صوری افاضه شده از واهب الصور بوده یا تنها، حرکت خود را وامدار مبدأ اول باشد بلکه عالم تمام هویت و وجود خود را وامدار خداوند است. روند تحول عالم، فقط حرکت پس از سکون نیست بلکه ایس پس از لیس است.

ابن‌سینا به دقت سعی در تفاوت نهادن بین این دو جنبه از فاعلیت یعنی فاعلیت طبیعی (اعطای حرکت) و فاعلیت الهی (اعطای وجود) دارد و در این زمینه در شفا چنین آورده است:

«الفلاسفة الالهيين ليسوا يعينون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود و مفيدة مثل الباري للعالم و اما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك باحدانحاء التحريكات»<sup>۲۱</sup>.

و درباره نقد نظر ارسطو که سعی در اثبات خدا از طریق حرکت و اتصاف او به محرک اول دارد ضمن نقل کلام یکی از شارحان، در نقد مرام ارسطو آن را مورد تأیید قرار می‌دهد:

«... انكسر (الشارح) على ارسطاطاليس و المفسرين فقال: قبيح ان يصار الى الحق الاول من طريق الحركة و من طريق انه مبدأ الحركة و تكلف من هذا ان يجعل مبدأ للذوات فان القوم لم يوردوا اكثر من اثبات انه محرک ليس انه مبدأ للموجود و اعجزاه! ان تكون الحركة في السبيل الى اثبات الاحد الحق الذي هو مبدأ كل وجود! و يقول: انه ليس يجب من جعلهم المبدأ الاول مبدأ الحركة الفلك ان يجعلوه مبدأ الجوهر الفلك...»<sup>۲۲</sup>

خدای تعالی را والاتر از آن می دانیم که او را فقط سبب حرکت به شمار آوریم بلکه او وجود هر جوهری را که ممکن است فعلاً از حرکت آسمان متحرک شود افاده می کند پس هم اوست اول حق و مبداء ذات و هویت هر جوهر و هر چیز غیر از او به واسطه او واجب شده و از ناحیه او ضروری گشته است.

در شفا نیز عبارتی می بینیم که ظاهراً شیخ در ضمن آنها متصدی نفی تصویر ارسطویی از عالم و نحوه ارتباط آن با خداوند شده است:

«فاذن كل شيء الا الواحد... فانه مستفيد الوجود عن غيره و هو ائیس به و ليس فی ذاته مطلق ليس انما يستحق الوجود بصورة دون مادته او بمادته دون صورته بل بکلیته فکلیته اذا لم تقترب بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه بکلیته فاذن ايجاده عن الموجد له بکلیته ليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لامادته ولا صورته ان كان ذامادة و صورة»<sup>۲۴</sup>

هر چیزی جز واحد، وجودش را از غیر می گیرد و او را می توان موجود بواسطه واحد و معدوم فی حد ذاته دانست؛ چنین نیست که استحقاق عدم در ماسوی تنها در ناحیه صورت باشد (و ماده اش ازلی باشد) یا فقط در ناحیه ماده باشد (با صورت ازلی) بلکه (به جهت اتصاف هر دو به امکان) به کلیت و تمامیت وجودی همه ارکان شیء (با قطع نظر از علت) فی حد ذاته مستحق عدم می باشند.

بنابر این تمامیت وجودی هر موجودی اگر با ايجاب موجب، مقارن نشود و (تنها خودش) با قطع نظر از علتش لحاظ گردد، عدمیت، ضروری خواهد بود؛ بنابر این ايجادش از موجد به تمامیت وجود او صورت می پذیرد و نه ماده سبق وجودی نسبت به کلیت شیء دارد و نه صورت (اگر شیء مورد نظر مادی باشد).<sup>۲۵</sup> در ضمن بیانی که گذشت دلیل ابن سینا بر مطلب مورد بحث واضح می گردد و آن عبارت است از مناط حاجت به علت بودن «امکان» در «معلول». بنابر این هر چیزی که این ملاک در آن باشد چه ماده و چه صورت، محکوم به معلولیت است و تفاوتی بین دائمی بودن یا موقتی بودن معلول یا مادی بودن و مجرد بودن آن در این زمینه نیست و به خلاف ارسطو و ابن رشد چنین نیست که در امور ازلی، امکان، همان ضرورت باشد.

تحلیل ابن سینا، همچنین وابستگی دائمی امر ممکن الوجود را به مبدأش به خوبی توضیح می دهد چرا که ملاک حاجت که امکان بالذات شیء می باشد، ذاتی

شیخ در موضعی از الهیات شفا معقولیت و بلکه ضرورت فاعلیت در عرصه وجود را برای ممکنات و حادثات چنین مبرهن می کند: مسأله این است که هنگامی که چیزی پس از معدوم بودن به وجود می آید ارتباط این چیز با علت و فاعلش چگونه است و به عبارت دیگر، فاعل، چه چیزی را به معلول افاده می کند؟ آیا وجود را یا حدوث را یا حرکت را؟

برخی متکلمان گفته اند چون ملاک حاجت معلول به علت، حدوث است پس فاعل، حدوث می دهد (احداث می کند) و علیت مساوی با احداث است. اما شیخ می گوید بنابر مبنای ملاک بودن امکان باید گفت که علت، معلول را به وجود می آورد و علیت مساوی با ایجاد است. برهان اصلی شیخ آن است که در جریان پیدایش معلول سه امر موجود است:

۱ - عدم معلول در زمانی خاص که منسوب به عدم العلة است.

۲ - وجود معلول در زمان لاحق.

۳ - ترتب وجود معلول پس از عدم آن (بعدیت وجود نسبت به عدم) حال کدامیک از این سه صلاحیت ارتباط با فاعل را دارد؟ واضح است که عدم معلول از ناحیه فاعل نیست همچنین است بعدیت وجود نسبت به عدم چرا که آن امری انتزاعی و اعتباری است، آنچه باقی می ماند وجود معلول است که از فاعل و علت، افاضه شده باشد.

۴ - فاعلیت حقیقی در عرصه وجود است. تکمیل این بحث و نیز داوری بین آراء ابن سینا و نظریات ابن رشد و در نهایت تبیین نظرگاه حکمت متعالیه در این زمینه در مقاله ای دیگر مطرح خواهد شد. انشاء الله. □

۲۳- کتاب الانصاف، ص ۲۶.

۲۴- الهیات شفا، ج ۲، ص ۳۴۲.

۲۵- شیخ در احکام نیز بین دو نوع فاعل (الهی و طبیعی) تفاوت می گذارد از جمله بطلان تسلسل در علل فاعلی حقیقی وجود از آن در علل معده (شفا، ج ۱، ص ۲۶۵) نیز بطلان اقوی بودن معلول از علت در علل حقیقی و جواز آن در علل طبیعی (همان، ص ۲۶۹).

۲۶- از آنچه گذشت در ضمن واضح شد که ابن سینا و فارابی از الفاظ صدور، افاضه، لزوم و مانند آنها معانی عرضی و عامیانه آنها را اراده نکرده اند بلکه خود تعریفی مستقل از آنها ارائه داده اند و نفس به کار بردن این مصطلحات بلاشکال است چنانکه ابن رشد خود نیز از این امر مستثنی نیست و گاه در آثارش افاضه و لزوم و صدور را به کار می برد (ر.ک: تهافت التهافت طبع بویز، ص ۲۳۳، ص ۱۸۶).