

بررسی تطبیقی برخی مبانی نظام‌های فلسفی

(سینوی، رشدی، صدراپی)

قسمت پنجم

سعید رحیمیان

قاعده‌الواحد و توضیح نحوه پیدایش کثرت از وحدت:

قاعده‌الواحد از مواردی است که ابن رشد آن را دستمایه حمله و نقادی شدید به ابن سینا و فارابی قرار داده و در عین حال خودش برخوردی دوگانه با آن دارد؛ گاه قاعده را خرافاتی و مهممل دانسته^۱ و آن را از بدعت‌های متاخران فلاسفه قلمداد نموده و گاه آن را علی‌الاصول و کُبریاً می‌پذیرد^۲ اما در نحوه تطبیق آن بر خارج بنا ابن سینا و فارابی و پیروانشان اختلاف دارد.^۳ بهر حال ابتدا به تحلیل وی در مورد انگیزه و علت پیدایش این قاعده در لسان قدمای فلاسفه می‌پردازیم و سپس تقریر او از این قاعده را در نزد متاخران و انتقادات او بر ایشان ذکر می‌کنیم و در نهایت، مذهب خود او در نحوه صدور کثرت از وحدت را بررسی می‌کنیم تا در بخش بعد به نقد آراء او بپردازیم.

انگیزه و تاریخچه قاعده و ذکر مذاهب مختلف در محل بحث از دید ابن رشد

ابن رشد در تهافت التهافت می‌گوید علت اصلی طرح این قاعده توسط قدمای نوعی تلاش جدلی از طرف ایشان پس از پذیرش وحدانیت مبداء عالم بوده تا به وسیله این تلاش منشاء کثرت را به دست آورده و رأی ثنویان را در مورد تحقیق دو مبداء خیر و شرّ برای عالم، باطل کنند. بعلاوه چون قدمای عالم را دارای غایتی واحد مشاهده کردند؛ بدین رأی معتقد شدند که صانع عالم نیز باید بدین صفت باشد؛ یعنی موجد آن نیز واحد باشد. در نتیجه این سؤال پیش آمد که از این فاعل و موجد واحد چگونه

اشیاء کثیر پیدا شد؟

در اینجا جوابهای متفاوتی عرضه شده که اهم آنها بدین قرار است:^۴

الف) فیثاغورس و پیروانش تحقق کثرت را ناشی از هیولئ^۵ (و استعدادات) دانسته‌اند.

ب) آنکساغورس و برخی دیگر ظهور کثرت را از ناحیه آلات پنداشته‌اند.

ج) افلاطون و پیروانش پیدایش کثرت را از ناحیه وسائط و متوسطات دانسته‌اند.

وی می‌گوید این رأی اخیر قانع‌کننده‌تر از دو رأی قبلی است چراکه در مورد آن دو رأی اول، این سؤال پیش می‌آید که «کثرت» در آلات و هیولئ و استعدادها از کجا پیدا شد؟

وی پس از ریشه‌یابی این قاعده می‌گوید آنچه امروز مشهور است (وی سندی در مورد شهرت ادعایی اش ارائه نمی‌دهد) بر خلاف قاعده مزبور است؛ یعنی همه کثرات با صدور یگانه از واحد ناشی شده‌اند.^۵

از دید ابن رشد فلاسفه متأخر (مکتب فارابی و ابن سینا) برداشتی نادرست از این قاعده و محل اجرای آن داشته‌اند چون ایشان در فاعلهای محسوس - یعنی فاعلهای طبیعی و مقید و محدود - مشاهده کردند که از

۱ - تهافت التهافت، تصحیح سلمان دنیا، ص ۴۰۱.

۲ - همان، ص ۴۰۷.

۳ - این تناقض از طرفی نیز به دیدگاه وی در مورد نظریه فیض باز می‌گردد که به گفته ماجد فخری، در برخی تألیفاتش بدان متمایل می‌شود و در بعضی سخت بر آن می‌تازد (ر.ک. ابن رشد فیلسوف قرطبه: ماجد فخری ص ۱۹).

۴ - تهافت التهافت، تحقیق بُویژ، ۱۷۶ و ۱۷۷.

۵ - همان، ص ۱۷۸.

فاعل واحد جز اثر واحد نمی‌توان انتظار داشت (مثلاً سرما از شیء سرد ناشی می‌شود و گرما از جسم گرم)، از اینرو به همه اقسام فاعل اسناد داده و حکم مزبور را در مورد فاعل مطلق و نامحدود نیز تعمیم دادند. توگویی که فاعل مطلق نیز مانند فاعل مقید و محدود، فقط کمال محدودی دارد که همان را نیز می‌تواند بوجود آورد، بنابراین به سلسله مراتب قائل شدند و قول به صدور را با قول به عقل و نفس و فلک با ترتیبی خاص آمیختند و چیزی که در نزد فلاسفه قدما سابقه نداشت بدعت نهادند.

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

وی بسیاری از اشکالات غزالی در این باب بر فلاسفه را

وارد می‌داند و گاه برسبیل ترخم می‌گوید اگر فارابی و ابن سینا خود را به واسطه قول به صدور (فیض) و آنگونه تفسیر از قاعده الواحد در محمضه نمی‌انداختند قادر به جوابگویی شبهات غزالی بودند.^۶ اهم انتقادات ابن رشد بر ابن سینا و پیروان او بدین قرار است.

* قیاس فاعل و غایت مطلق و مفارق به فاعل محسوس، مقید و مادی؛ وی این مقایسه را مع الفارق می‌داند و تشبیه و قیاس را نیز به عنوان سند یک قاعده، معتبر نمی‌داند زیرا چه بسا عدم امکان صدور بیش از یک اثر، ناشی از محدودیت فاعل بوده است نه از فعالیت آن^۷ (تا آن حکم به فاعلهای نامحدود و مطلق نیز سریان یابد).

* تمسک به نظریه فیض و افاضه؛ اگر ابن سینا و فارابی نیز مطابق نظریه ارسطو به تقریر ابن رشد که پیشتر به توضیح آن پرداختیم - از نظریه فاعل وجودی و فیض دست بر می‌داشتند برخی اشکالات غزالی بدانها وارد نمی‌شد «فان الفاعل ... لیس یصدر عنه شیء الا اخراج بالقوة الى الفعل»^۸.

* اینکه منشأ کثرت را در عقل قرار دهیم مشکلی را حل نمی‌کند؛ چراکه از منشأ صدور این دو یا سه جهت موجود در عقل سؤال می‌کنیم که از کجا آمده‌اند؟ بعلاوه این با قول ایشان که «از واحد، تنها واحد بر می‌آید» مناقض است، چون این جهات^۹ یا وجودیند و مغایر با معلول اول پس مبدأ می‌خواهند (حال آنکه علی الفرض یک مبدأ بسیط بیشتر نداریم)؛ یا عدمی و اعتباریند و به تعبیری عین معلول اول، پس منشأ تأثیر در مابعد خود نخواهند بود.^{۱۰} بعلاوه اگر چنین امری مجوز ظهور کثرت

باشد، چرا در واجب الوجود چنین امری را روا ندانیم!^{۱۱} [البته در این مورد آخر، وی هر چند اشکال غزالی را بدین تقریر نمی‌پذیرد و قیاس او را مع الفارق می‌داند - چون وجود در واجب عین ذات اوست اما در ممکن چنین نیست - اما باز سعی در تشویه عقاید ابن سینا نموده و با انتساب قول به زیادت وجود بر ماهیت (در خارج) و حتی در حیطة واجب الوجود به او شبهه غزالی را بر ابن سینا وارد

ابن رشد در تهافت التهافت می‌گوید علت اصلی طرح این قاعده توسط قدما نوعی تلاش جدلی از طرف ایشان پس از پذیرش وحدانیت مبدأ عالم بوده تا به وسیله این تلاش منشأ کثرت را به دست آورده و رأی ثنویان را در مورد تحقیق دو مبدأ خیر و شر برای عالم، باطل کنند.

دانسته است.]

او اشکال فوق را بدین تقریر نیز بر ابن سینا وارد می‌داند؛ صفات موجود یا فصول ذاتی اویند (مثل نطق برای انسان) یا احوال و حالات اضافی نسبت به او (مثل امکان برای انسان) و یا أعراض زائد بر ذات او (مثل سفیدی برای انسان)، سپس می‌گوید؛ تنها اوصاف سنخ اولند که می‌توانند منشأ اثر برای شیء باشند (بعنوان اثر آن شیء) حال اگر کسی مدعی شود که حالات و صفات اضافی نیز می‌توانند منشأ اثر باشند باید صدور کثرت از مبدأ اول را بدون وساطت معلول اول جایز بدانند

۶ - تهافت التهافت (سلیمان دنیا) ص، ۳۰۱-۳۰۲.

۷ - همان، ص ۳۰۱ و ۳۷۹، وی در موضع اخیر می‌گوید اصولاً فاعل مادی و فاعل مجزود را می‌بایست به اشتراک اسم تحت عنوان علت و فاعل محسوب داشت.

۸ - تفسیر ما بعد الطبیعه، ج ۳، ص ۱۶۴۸ و ۱۶۵۲.

۹ - مثلاً در مورد امکان او نسبت به موجودیتش می‌پرسیم که آیا ممکن بودن او عین وجود اوست یا غیر وجود او؟ الخ.

۱۰ - تهافت التهافت (سلیمان دنیا) ۳۰۹ و ۳۲۶.

۱۱ - همان، ص ۴۰۵ و ۴۱۴.

(وجوب و امکان هر دو در نزد او از صفات و حالات اضافی و ناشی از سنجشند) چراکه صفات واجب نیز از سنخ چنین حالات و صفات اضافیند (از سنخ معقولات ثانی).^{۱۲}

* اشکال دیگر در ناحیه صدور کثرات از طریق دو نحوه تعقل عقل نسبت به دو جهت خود (جهت امکان بالذات و جهت وجوب بالذات) است که از هر جهت چیزی را صادر کند این اشکال در دو ناحیه است: یکی آنکه عاقل و معقول حتی در عقول بشری نیز یک چیزند و از هم جدایی ندارند (چه برسد به عقول مفارق)؛ دیگر آنکه از دید ابن رشد اجتماع دو جهت «امکان بالذات» و «وجوب بالذات» صحیح نیست^{۱۳} و اصولاً در طبایع ضروری، امکان راه ندارد. بعلاوه می‌پرسیم از این دو طبیعت (وجوبی و امکانی) که باید لزوماً مغایر یکدیگر باشند (وگرنه انقلاب حقیقت لازم می‌آید) کدامش از واجب صادر شده و کدامش صادر نشده؟ و آن دومی از کجا آمده است؟^{۱۴} و اگر یکی بدون علت پیدا شده پس سایر کثرات نیز می‌توانند بلاعلة تحقق یابند.^{۱۵} به هر حال از نظر ابن رشد پیدایش عقلی با چنان صفات و کثرات از مبدأ، باقول وی که «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» در تناقض است.^{۱۶}

نظر ارسطو و متقدمان در نحوه حل مشکل ربط کثرات به وحدت.

ابن رشد عقیده کلی ارسطو و ارسطوئیان را در این زمینه - البته با تقریر خودش - چنین تبیین می‌کند:

«و اما کون جمیع المبادی المفارقة و غیر المفارقة فائضة عن المبدأ الاول و انّ بفیضان هذه القوة الواحدة صدر العالم بأسره واحداً و بها ارتبطت جمیع اجزائه حتی صار الكل یومّ فعلاً واحداً، كالحال فی بدن الحيوان الواحد المختلف القوی و الاعضاء و الانفعال... و تقدم عندهم برهان علی انّ فی الحيوان قوة واحدة صار بها واحداً».^{۱۷}

عالم و تمام مبادی مادی و مجرد از مبدأ اول فیضان یافته و با فیضان قوه‌ای واحد، عالمی واحد بوجود آمده است و با همین قوه واحد (که به منزله روحی واحد در پیکره‌ای جسمانی است)، جمیع اجزاء عالم به یکدیگر مرتبط شده‌اند و فعلی واحد و دارای غایتی واحد و در کل به منزله حیوانی واحد (دارای اعضا، قوی و افعال هماهنگ) یا مدینه و شهری هماهنگ می‌باشد. وی از ارسطو نقل می‌کند که:

«انّ العالم واحد صدر عن واحد و انّ الواحد هو سبب الواحدة من جهة و سبب الكثرة من جهة».^{۱۸}

ابن رشد می‌گوید نحوه ربط عالم کثرت به واجب واحد را به دو نحوه باید توضیح داد:

الف) اعطاء «صورت و غایت» در مجردات: در مجردات موجود مجردی که غایت اعطا می‌کند، همان است که وجود و صورت اعطا می‌نماید؛ چراکه صورت و غایت در این نوع موجودات واحدند و معطی غایت نیز در این موجودات معطی صورت است و معطی صورت همان فاعل است. بنابراین مبدأ اول برای این موجودات فاعل و صورت و غایت است.^{۱۹}

ب) اعطاء «رباط» در مادیات (عالم ماده): وی در مورد نحوه ارتباط کثرات عالم ماده به واجب، با تحلیلی سعی می‌کند تمام کثرات عالم ماده را به امر واحدی بازگرداند و این امر واحد را معلول واجب الوجود و واحد دانسته است. بدینسان وی در کلیت قاعده با دیگر فلاسفه همنا شده است. وی ظاهراً نظریه افاضه وجودات را کنار می‌نهد و عالم ازلی را در ناحیه وجود ممکن نمی‌بیند تا آن را محتاج خالق بدانند اما همین عالم مادی ازلی را از ناحیه‌ای دیگر محتاج می‌بیند و آن ربط و پیوند بین ماده و صورت در عالم مادی است که ضامن موجودیت و تشخص و نحوه وجود آنهاست «معطی الرباط هو معطى الوجود».^{۲۰}

این ربط، توسط قوه‌ای برقرار می‌شود که پیوند دهنده صور به هیولاهای اشیاست، امری است واحد و وحدانی که جامع کثرات است.^{۲۱} جامع کثرات عالم و ضامن

۱۲ - تهافت التهافت (دنیا) ص ۳۰۳ و ۳۱۴، وی معقولات عشر و معقولات اولی را حقیقی دانسته و معقولات ثانیه را بالکل ذهنی و غیر واقعی؛ لهذا امکان استعدادی را امکان حقیقی نامیده و امکان ذاتی را ذهنی و بی‌اثر می‌داند.

۱۳ - رک. بخش دوم از همین بحث خردنامه صدرا شماره سوم.

۱۴ - تهافت التهافت (بویز) ص ۶۵ و (دنیا) ص ۴۰۰ و ۴۰۲.

۱۵ - تهافت التهافت (دنیا) ص ۴۰۴.

۱۶ - تهافت التهافت، (پاورقی ۱۴)

۱۷ - تهافت التهافت (دنیا) ص ۳۱۱ و تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۶۵.

۱۸ - تهافت التهافت (دنیا) ص ۳۰۴.

۱۹ - همان، ص ۳۸۱.

۲۰ - همان، ص ۳۸۰.

۲۱ - وی در جای جای تهافت این امر وحدانی را به «امر حاکم» نسبت به مأموران زیر دست و اوامر جزئی که بدانها متشعب می‌شود که پایه حاکمیت و ولایت یک شهر که ریاستهای مختلف را تحت سیطره دارد تشبیه می‌نماید. رک. تهافت التهافت ص ۳۸۰ و ص ۴۲۱.

ارتباط آنها با واجب تعالی:

«اما حاله (حال الفاعل) من الموجودات المحسوسیه فلما كان هو الذى يعطيها الوجدانية و كانت الوجدانية التى فيها هى سبب وجود الكثرة التى تربطها تلك الوجدانية صار مبداء لهذه كلها على أنه فاعل و صورة و غاية»^{۲۲}

وی برخی اشکالات را که غزالی بر ابن سینا وارد دانسته، بر این نظر وارد نمی‌داند چرا که کثرت در این نظریه به وحدت باز می‌گردد و همین وحدانیت که کثرت به واسطه آن وحدت می‌یابد امری است که از واجب واحد مفرد بسیط صادر شده و تکررات از زمره لوازم آن محسوب می‌شوند.^{۲۳} وی در نهایت می‌گوید که بنا به تحلیل مزبور، هر دو گزاره زیر را می‌توان صادق دانست:

۱ - از واحد جز واحد صادر نمی‌شود.^{۲۴}

۲ - از واحد کثیر نیز صادر می‌شود.

اما، گویی از نظریه مزبور رضایت کامل را نداشته و ضمن نقل دوباره سه رأی مطرح در نحوه پیدایش کثرت (بواسطه هیولی، آلات و وسائط) در برابر انتساب قول به وسائط، به پیروان ارسطو توسط غزالی، اظهار می‌دارد بجز فروریوس صوری و صاحب مدخل منطق (که البته از فلاسفه معتبر و صاحب مهارت نبوده)، نقل معتبری از ارسطو یا دیگر مشائیان که قاعده الواحد را به او نسبت داده باشند، نیافته است.

وی در تلخیص مابعدالطبیعه این قاعده را مذهب فلاسفه جدید اسلامی، مانند ابونصر دانسته و در ضمن می‌گوید: چه بسا مذهب تامسطیوس و افلاطون نیز همین باشد. باری، وی قاعده را به ارسطو نسبت نداده است، حال آنکه زنون شاگرد ارسطو در رساله خود که با شرح فارابی نشر یافته چنین می‌گوید:

«سمعت معلّمی ارسطاطاليس أنه قال اذا صدر عن واحد حقیقی اثنان لا یخلو اما ان یکونا مختلفین فی الحقایق او متفقین فی جمیع الاشياء فان كانا متفقین لم یکونا اثنین و ان كانا مختلفین لم تکن العلة واحده»^{۲۵}

البته ظاهراً بهترین مدوّن قاعده که از آن در نظام سازی فلسفی بهره برده است، فلوطین یونانی در تاسوعات خود می‌باشد،^{۲۶} که پس از وی نیز پروکلس (ابرقلس) در عناصر الهیات قرار دارد.

نقد و بررسی نظر ابن رشد و

ارسطویان

ابن رشد خود ضمن اعتراف به بداهت استحاله صدور کثیر و مرکب از واحد بسیط - هر چند قوت بداهت آن را در حد بداهت امتناع جمع نقیضین ندانسته است - می‌گوید:

«انّ هذا لا یمكن الجواب فيه فی هذا الكتاب بجواب برهانی ولكن لسنا نجد لارسطو و لا لمن شهر من قدام المشائین هذا القول الذى نسب اليهم الفروریوس الصوری صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم یکن من حُدّاقهم...»^{۲۷}

آنگاه در بیان قول مختار خود ضمن پذیرش صدور کثرت از واحد در عین حال که تحلیل خاص خود مبنی بر ارجاع وحدت عرضی اشیاء (وحدانیت حاصل از ربط ماده و صورت اشیاء به یک وحدت ذاتی صادر از واحد) را ذکر نموده است^{۲۸}، علت وقوع این کثرت در جهان را مجموع سه امر دانسته:

۱ - واسطه‌ها.

۲ - هیولی (استعدادها).

۳ - آلات و معدّات وقوع اشیاء:

آنچنانکه ابن رشد خود اعتراف نمود، آنچه وی برای توجیه نحوه پیدایش کثرت بیان کرد فاقد جنبه برهانی بوده که البته همین اعتراف برای نقد فلسفی رأی وی کافی است؛ اما در کلام وی ضعفهای دیگری نیز موجود است که می‌بایست بدانها اشاره نمود:

۱ - در مورد مجردات؛ اینکه خداوند فاعل و صورت (علت صوری) و غایت آنهاست با اعتراف به تعدّد

۲۲ - تهافت التهافت (دنیا) ص ۳۸۲.

۲۳ - همان، ص ۴۰۶.

۲۴ - وی در اثبات بداهت و وضوح این قاعده می‌گوید: اگر از قوه واحد بسیط، افعال کثیر صادر شود همانطور که از قوای مرکب افعال فراوان صادر می‌شد دیگر فرق بین ذات بسیط و مرکب در بین نمی‌بود؛ بعلاوه اگر از ذات بسیط واحد، افعال فراوان صادر شود در این صورت صدور فعل بدون فاعل نیز محال نخواهد بود (تهافت التهافت تصحیح بویز ص ۲۵۷).

۲۵ - مجموعه رسائل فارابی: رساله زنون، ص ۷.

۲۶ - ر.ک. اثناها (۵-۳-۱۵) و اتولوجیا با شرح قاضی سعید تصحیح آشتیانی، ص ۴۴.

۲۷ - تهافت التهافت (دنیا) ص ۴۲۰-۴۲۱.

۲۸ - همان (همچنین وی با ذکر مثالهایی به تفاوت اشیاء به واسطه تفاوت در علل اربعة آنها اشاره کرده است).

مفارقات، مشکلی را حل نمی‌کند. چون سؤال بدینسان مطرح می‌شود که خداوند واحد بسیط، چگونه ممکن است فاعل یا صورت واحد برای کثرات (عقول کثیره) باشد؟

۲ - در مورد عالم ماده نیز توجیه ابن رشد از چند ضعف مهم برخوردار است:

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

اولاً، این سؤال پیش می‌آید که آیا پیوند ماده و

صورت را امری اتحادی می‌داند یا امری انضمامی و در هر دو صورت آیا ماده بدون صورت ممکن است تحقق پیدا کند؟

ثانیاً، در صورت اول (ترکیب اتحادی) از آنجا که اتحاد آن دو اتحاد محصل و لامحصل است طبعاً لازم

نیست به جعل «قوه پیوند» دیگری بین آن دو قائل شد و اصولاً بحث در همین قوه و پیوند و نحوه اتصال و ارتباط آن از یک طرف با ماده و از جانب دیگر با صورت، پیش می‌آید و اینکه قول به این پیوند چه تضمینی در قطع تسلسل «روابط» در بردارد؟

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

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

صوری که این ربط هواگونه آنها را به هم می‌پیوندد) در این امر و ربط به اصطلاح واحد وجود خواهد داشت.^{۲۹} در این صورت سؤال اصلی در مورد آن پیش می‌آید.

ج) بیانات ابن رشد در این زمینه بیشتر جنبه خطابی و شعری دارد - چنانکه خود او نیز آن را مخفی نداشته - و تمثیلهای او در تجزیه امر واحد به اوامر متشعب یا تقسیم سلطه ولایت یک شهر بر ولایات جزئی و یا تمسک او به برداشتهایی از آیات قرآن (در قبال متکلمان) توانایی حل فلسفی مشکلی را ندارند.^{۳۰}

د) در آخر، بیانات ابن رشد بیشتر به نوعی گریز از حل مسئله می‌ماند؛ همانطور که غزالی نیز در تهافت در واقع

از دید ابن رشد فلاسفه متأخر برداشتی نادرست از این قاعده و محل اجرای آن داشته‌اند چون ایشان مشاهده کردند که از فاعل واحد جز اثر واحد نمی‌توان انتظار داشت از اینرو به همه اقسام فاعل اِسناد داده و حکم مزبور را در مورد فاعل مطلق و نامحدود نیز تعمیم دادند.

از حل مسئله، فرار نموده و آن را از اموری که نباید طمع به حل آن بست محسوب نموده و وظیفه افراد را نیز آگاهی بدان امور نمی‌داند.

ه) عرفا در مبحث قاعده الواحد «وجود منبسط» را مطرح می‌کنند (لا بشرط) که در عین وحدت و یگانگی جامعیت کثرات و مظاهر را نیز حائز است و به نظر می‌رسد با توجه به میانی ایشان حل مسئله را در نظام فکریشان در برداشته باشد؛ اما ابن رشد که نه به وحدت شخصی وجود عرفا و نه به وجود منبسط قائل است و نه ادعای کشف یا شهود دارد، نمی‌تواند از توجیه شبه عرفانی خود مبنی بر سریان وحدانیتی یکپارچه در کل عالم (رابط وحدانی صادر از حق) استفاده کند و این خود متضمن اشکالی منتهجی و روش شناسانه بروی می‌باشد.^{۳۱}

۲۹ - اشتباهات مهم ابن رشد در چنین موارد ساده‌ای گاه انسان را در جدی بودن بخشهایی از تهافت التهافت به شک می‌اندازد.

۳۰ - مگر آن که به کثرتی صوری در وحدت الهی قائل شویم که آن را میرر و مصحح صدور امور کثیر از او به حساب آوریم چنانکه برخی سخنان ابن رشد بدین امر تلمیح دارد.

۳۱ - در این میان برخی از نویسندگان، عقیده ابن رشد در مورد این رابط و قوه وحدانی را بعینه عقیده حکما و عرفا دانسته‌اند. (ر.ک. الفکر الجدید، ش ۱۰ ص ۹۸ مقاله القطیعة بین الفکر المغربی و المشرقی) که با توجه به آنچه ذکر شد و خواهد آمد صحیح نمی‌نماید.

لیک وی بسیاری از اشکالات غزالی در این باب بر فلاسفه را وارد می‌داند و گاه برسبیل ترخم می‌گوید اگر فارابی و ابن سینا خود را به واسطه قول به صدور (فیض) و آنگونه تفسیر از قاعده الواحد در مخمصه نمی‌انداختند قادر به جوابگویی شبهات غزالی بودند.

اصولاً اگر عالم متشکل از اصول ازلی باشد و تنها در ناحیه حرکت محتاج به فاعل؛ پیدایش کثرت در کار نخواهد بود و کثرات از ازل تا ابد بر قرارند و از این به بعد نیز کثرت از کثرت می‌زاید. در نظر ارسطو آنچه نشان دهنده وجود دست فاعلی در ورای این کثرات ازلی

می‌باشد، همان پدیده حرکت است به نحوی که اگر این حرکت نمی‌بود راهی نیز برای فهمیدن اینکه او واحد است یا کثیر نبود.

گفتنی اینکه ارسطو در جایی محرکهای اولی را که حرکات افلاک را تأمین و تنظیم می‌کنند، متعدد دانسته است؛^{۳۳} (هر چند بدون دلیل برهانی در جایی ترجیح داده که همگی به محرکی یگانه باز گردند).

بله: شارحان آثار و پیروان بعدی ارسطو در دو زمینه تلاش کردند تا از عقاید ارسطو پشتوانه‌ای فلسفی برای یک جهانبینی کلی‌نگرانه که با عقاید مذهبی نیز سازگار نباشد ترتیب دهند بدینصورت که:

۱ - در زمینه توضیح انتساب نوعی خالقیت به واجب؛ که به اعتراف ابن رشد متأخران در صدد توضیح این امر برآمدند.^{۳۴}

۲ - در زمینه توحید واجب که اسکندر شارح بدین کار اقدام نمود.^{۳۵}

۳ - و در این بخش می‌بینیم که ابن رشد در قدم سوم سعی می‌کند (با بهره‌گیری از آراء اسکندر و به قول خود) بر طبق اصول ارسطو، مشاء به نحوی، «بر آمدن کثرت از وحدت» را توجیه کند؛ اما ظاهراً هیچ کدام از سه گام مزبور از بطن و متن عقاید ارسطو قابل انتزاع و استنتاج نمی‌باشد.

۳۲ - مقالة الاسکندر فی القول فی مبادئ... مندرج در کتاب ارسطو عند العرب، دکتر عبدالرحمن بدوی ص ۲۷۶-۲۷۳.

۳۳ - متافیزیک لامبدا فصل ۸، b - ۱۰۷۲. بوعلی در نقد طعن آمیزی بر موضعی از کتاب لام (لا مبدا) ارسطو می‌گوید: شما که نحوه تحریک محرک اول را شوق انگیزی و مشتاق الیه بودن می‌دانید، لازم نیست به حسب تعداد متحرکها، محرک قرار دهید بلکه کافی است یک محرک و یک کمال، غایت شوقی متحرکهای فراوان باشد (ر.ک الانصاف ص ۲۸ در ارسطو عند العرب).

۳۴ - رجوع شود به توجیه او در بیان تلاش ارسطوئیان برای خالق دانستن محرک نخستین: تهافت التهافت (بویزی)، ص ۱۷۲.

۳۵ - ترجمه مقالة اسکندر فی القول فی المبادئ ص ۲۶۸، ۲۷۷ (ارسطو عند العرب).

نکته - ابن رشد تحلیل و برداشت مزبور خود را ظاهراً از رساله اسکندر افروسی تحت عنوان «فی القول فی مبادئ الكل بحسب رأی ارسطاطالیس الفیلسوف» که خود برداشتی است از مقالة لام (لامبدا) و الهیات ارسطو اخذ کرده است، اسکندر در موضعی از مقالة فوق پس از بیان نحوه تحریک محرک اول نسبت به حرکات عالم به توسط قوه‌ای الهی؛ چنین آورده است:

«و هذا الطبيعة والقوة هما سبب (ایجاد) العالم وانتظامه و بحسب ما یجری الامر علیه فی المدينة الواحدة التي لها مدبر واحد مقيم فيها غير مفارق لها - كذلك نقول ان قوة ما روحانية تسري في جميع العالم و تربط بعضه ببعض، و لما كان المدينة انما يدبرها واحد فقط و هو اما رئيسها و اما الشريعة الموضوعة لها كذلك ايضاً العالم الواحد لما كان جسماً واحداً متصلاً ازلیاً غير فاسد مشتملاً على جميع الاشياء محيطاً بها ضامناً لشرها... و نقصد للاتحاد الهولاني مما يدبره و يسوسه و يحفظ عليه مرتبته و نظامه بقوة روحانية تسري في جميع اجزائه التي تليق بها ان تكون سارية فيه بحسب ما يراه هؤلاء القوم...»^{۳۲}

واضح است که ابن رشد تشبیهات و تحلیلهای خود در مورد مدینه و ریاست آن و نیز قوه روحانیه یا حیوان واحد دانستن عالم و ... را از اسکندر وام گرفته است.

تکمیل: مسئله اساسی، که به نظر می‌رسد علت درماندگی ابن رشد در این زمینه شده آن است که وی می‌خواسته در دو فضا تنفس نموده و دو جنبه شخصیت خود را اقناع کند:

۱ - فضای تفکری ارسطو و التزام صددرصد به آن به عنوان حقیقت مطلق.

۲ - فضای اعتقادی و دینی خویش.

وی در تألیفات مهمش به نوعی در جمع بین دین و فلسفه سعی نموده است. اما در مسئله مورد بحث باید دید آیا اصولاً برای ارسطو مشکلی به نام «پیدایش کثرت از وحدت» مطرح بوده یا نه؟ به استشهاد آثار ارسطو می‌توان گفت چنین مشکلی برای او مطرح نبوده است!

تبیین مذهب ابن سینا و بررسی

اشکالات ابن رشد

در اینجا ضمن توضیح رأی ابن سینا در مورد نحوه صدور کثرت از وحدت و قاعده الواحد به بررسی و پاسخ اشکالات و انتقادات ابن رشد توجه می‌شود.

به نظر نگارنده گویاتر از هر مطلب دیگر موجزی است که شیخ در اشارات و نیز در نجات درباره مطلب، ارائه نموده است. وی در اشارات مطلبی تحت عنوان تنبیه^{۳۶} (که اشاره به بداهت قاعده نیز می‌باشد) آورده که خلاصه آن چنین است: «حیثیت صدور الف از هر علتی، غیر از حیثیت صدور ب از آن علت است و اگر از علتی واحد، مستقیماً (بلا واسطه) دو معلول موجود شد، باید از دو حیثیت که هم مختلف المقوم و هم مختلف الحقیقه باشند صادر شده باشد بنابراین علت، منقسم الحقیقه بوده نه بسیط الحقیقه؛ بنابراین از علت واحد بسیط جز معلول واحد صادر نمی‌شود.» از اینجا جواب اشکال اول ابن رشد واضح می‌شود چرا که قاعده، پشتوانه‌ای برهانی دارد که متکی بر فهم وحدت و بساطت بخصوص وحدت الهی می‌باشد (نه بر تمثیل). حال تا اینجا را شخص ممکن است بپذیرد؛ اما بگوید معلول واحد اول، یعنی صادر اول نیز می‌باید بسیط باشد (بلحاظ سنخیت) و از او نیز جز یک معلول، صادر نشود و هكذا تا بی‌نهایت چنین خواهد بود؛ یعنی بی‌نهایت معلول، مترتب طولاً - نه عرضاً - می‌باشد. اما اصل مسئله آن است که از آنجا که با کثرت، عرضی لا اقل در عالم ماده و محسوس و افلاک مشاهده می‌شود می‌بایست توضیح این مطلب را نیز به نحوی که با قاعده مذکور در تنافی نباشد بیان کرد: شیخ در این زمینه در الهیات نجات مطالبی آورده که خلاصه آن چنین است:^{۳۷}

در عقول مفارقه (و در رأس آنها عقل اول) نمی‌توان کثرتی را توضیح داد، مگر بدین قرار که معلول اول (عقل اول) ممکن الوجود بذاته است و واجب الوجود بغیره و از آنجا که عقل است و مفارقه و خود را تعقل می‌کند همانطور که مبدئش را نیز تعقل می‌کند باید دو حیثیت مذکور (یعنی امکان و فقر خود و وجوب و وجود از ناحیه مبدأ اول) را تعقل نماید و بدینصورت به ازای هر کدام از دو حیثیت، معلولی صادر شود؛ بدینسان کثرت معالیل (معلولها) پدید آید.^{۳۸} وی در تتمه بحث با جواب به اشکال مزبور (که از عقل اول نیز جز واحد صادر نشود

اما ابن رشد که نه به وحدت شخصی وجود عرفا و نه به وجود منبسط قائل است و نه ادعای کشف یا شهود دارد، نمی‌تواند از توجیه شبه عرفانی خود مبنی بر سریان وحدانیتی یکپارچه در کل عالم (رباط وحدانی صادر از حق) استفاده کند و این خود متضمن اشکالی منهجی و روش شناسانه بر وی می‌باشد.

هكذا تا آخر و نوبت به کثرتهای عرضی نخواهد رسید) در الهیات شفا می‌گوید: واحد از جمیع الجهات حق تعالی است اما لازمه صدور اول یک جهت کثرت در آن است یعنی کثرتی از آن انتزاع می‌شود؛ البته نه اینکه کثرتی واقعی باشد که دو شخصیت را تحقق بدهد بلکه دو یا سه حیثیت از او انتزاع می‌شود که یکی حیثیت امکانی عقل و درک عقل نسبت به این حیثیت می‌باشد و حیثیت دوم وجوبی است که از ناحیه غیر دارد و تعقل عقل نسبت به آن و حیثیت سوم تعقل آن عقل نسبت به مبدأ خود می‌باشد. پس از حیث هر تعقلی، معلولی از عقل صادر می‌شود چه اینکه فاعلیت عقل نیز مانند فاعلیت واجب، بالعلم والاراده است.^{۳۹} بنابراین از حیث اول جرم فلک از حیث دوم نفس فلک و از حیث سوم عقل دوم صادر می‌شود. وی در شرح اثولوجیا نیز چنین آورده است:

۳۶ - اشارات، نمط پنجم، فصل یازدهم (به انضمام شرح خواجه طوسی) ج ۳، ص ۱۱۲.

۳۷ - نجات (طبع دانشگاه تهران) ص ۶۵۵-۶۵۴ وی در ضمن، بر لزوم صدور عقل به عنوان اولین معلول و عدم امکان صدور نفس و جسم به عنوان معلول اول، برهان آورده است رک. ص ۶۵۱-۶۵۰.

۳۸ - وی سپس تحقق سه جهت را در عقل (تعقل و وجوب بالغیر، تعقل امکان ذاتی و تعقل واجب) و انتاج سه معلول (عقل دوم، نفس فلک و جرم فلک) را از آن، تشریح می‌کند. رک الهیات نجات، ص ۶۵۶.

۳۹ - چنانکه ملاحظه می‌شود شیخ در شفا و نجات و دیگر آثارش بیشتر روی حیثیت تعقل امکان یا تعقل و وجوب بالغیر تکیه می‌کند حال آنکه در کتب متأخران روی خود آن حیثیت تکیه می‌شود. تأکید شیخ ظاهراً بدین لحاظ است که امکان، امری است انتزاعی اما تعقل، فعلی از ناحیه عقل می‌باشد (هر چند هر دو عین عقلند).

«اول اثبينية في المبدع - ائ مبدع كان هو - ان له بحسب ذاته الامكان عرض جانب الحق الاول الوجود (در متن نسخه الوجود بود که بلحاظ تناسب بحث وجود، صحیح تر می نماید و اشاره است به وجود بالغير) ... ولو كان المبدع عقلاً فيعقل ذاته و يعقل الاول ثم يتبعهما (يتبعها) عقلاً لما يتبعها يصدر عنها فتكون ذلك و ان كان فيها كثرة فانما هي كثرة لازمة بعد استكمال الهوية كما ان تلك الوجودات بعد الهوية و بهذه الجهة جاز ان يُبدع من العقل المبدع الاول عقل و نفس ... فيجب ان نقف عند وحدتين صرقتين فيكون أقل ذلك ان يكون احدهما ماهية و الأخرى وجوداً من الاول».^{۴۱}

شفا^{۴۲} بدینسان می دهد که: لازم نیست این جهات متعدد، آفریده آن واحد بسیط و واجب الوجود باشند بلکه لازمه ذات اولند و چون ذاتی (بمعنی ذاتی باب برهان) عقلند بنابراین تعلیل بردار نیستند و علتی و رای علت خود عقل ندارند؛ فی المثل در جهت امکانی، امکان بالذات آن، را نمی توان مخلوق واجب دانست و آلاً امکان بالغير می بود (که در جای خود ثابت شده ممتنع است)؛ لهذا هر موجود ممکن (از جمله عقل اول) ذاتاً امکان دارد نه آن که خداوند به او امکان داده باشد.

متن عبارت او در نجات چنین است: «فليست الكثرة عن الاول فان امکان وجود امر بذاته لا بسبب بل له من الاول وجود و وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول و يعقل ذاته كثرة

البته ظاهراً بهترین مدوّن قاعده که از آن در نظام سازی فلسفی بهره برده است، فلوطین یونانی در تاسوعات خود می باشد، که پس از وی نیز پروکلس (ابرقلس) در عناصر الهیات قرار دارد.

در اینجا است که اشکال معروف غزالی و ابن رشد که به چند طریق تقریر شده و همین اشکال را محقق طوسی پرورانده و خطاب به حکمای عصر خود؛ ابهری و خسروشاهی نیز ارسال نموده، مطرح می شود. چنانکه دیدیم فحوای اشکالات این بود که:

«ان كان سبب صدور الكثرة عن العلة الواحدة الاولى كثيرة في ذات المعلول الاول كالوجود و الامكان والتعقل على ما قيل فمن اين جائت الكثرة؟ ان صدرت عن العلة الاولى فلا يخلوا اما ان صدرت معاً أو على ترتيب فان صدرت معاً لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الاولى كثرة في ذات المعلول الاول و ان صدرت على ترتيب لم يكن المعلول الاول معلولاً اولاً وان لم يصدر عن العلة الاولى فمن الجائز ان يحصل كثرة من غير استناد الى العلة الاولى و كلها محال فمواجه التفصي عن هذه المضايق».^{۴۱} مفاد این اشکال را می توان به دو بخش منقسم دانست:

الف) این جهات موجود در عقل اول خود، نیازمند علتند و از آنجا که علتی جز واجب ندارند بر طبق قاعده می بایست به ترکب واجب، قائل شوید.

جواب این سؤال را شیخ در متن نجات و الهیات

لازمة لوجود وحدته (وجد له صح) عن الاول».^{۴۳}

۴۰ - ارسطو عند العرب، ص ۶۱-۶۰، شیخ در ضمن، شبهات متکلمان و انتقادات آنها بر قاعده را نیز از یاد نبرده و بدانها نیز خاطر نشان می سازد که این قاعده به هیچ وجه قدرت خداوند را محدود نمی سازد و مستلزم عجز او در صدور کثرات نیست، بلکه به تحلیل فلسفی، واجب، مبدأ و معاد همه اشیا و افاعیل است.

لکن این مبدئیت، مبدئیتی عقلانی است نه غیر عقلانی؛ بدین نحو که فیض وجود از او نزول نموده و از مجرای وسائط و معدات ظهور کثرت به ایجاد کثرات می پردازد بنابراین صدور موجودات از او بحسب ترتیب معلومی صورت می پذیرد و این ترتیب، ذاتی این موجودات است و این سلسله نظیر سلسله اعداد در ریاضیات غیر قابل تقدیم و تأخیر است.

وی در رساله عرشیه می گوید: و نحن اذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب والسبب منه ايضاً فلا نقص في فاعليته بل الكل صادر منه و به واليه فاذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم و وسائط لا يجوز ان يتقدم ما هو متاخر ولا يتاخر ما هو متقدم و هو المقدم و المتاخر معاً نعم الموجود الاول الذي صدر عنه اشرف و ينزل من الاشرف الى الادنى [عرشیه (رسائل ابن سینا) ص ۲۵۵].

۴۱ - رساله سه گفتار، خواجه نصیرالدین طوسی (طبع دانشگاه تهران) ص ۴، به نقل از قواعد کلی در فلسفه اسلامی ج ۲، ص ۲۸۲ (انجمن حکمت ۱۳۵۸).

۴۲ - الهیات شفا (طبع مصر) ص ۴۰۶.

۴۳ - الهیات نجات (دانشگاه تهران)، ص ۶۵۴.

بنابراین دو حیث امکان ذاتی و وجوب غیری و نیز تعقل این دو حیث لازمه ذاتی عقل اول است.

ب) اگر این جهات، وجودیند و غیر معلول اول در این صورت مبدأ می‌خواهند، اما اگر اعتباریند و عدمی و به تعبیری عین معلول اول - چنانکه لازمه سخن شما همین است - چگونه چنین امری مسوّغ ظهور کثرت و مایه پیدایش امور متعدد می‌گردد؟^{۴۴} بعلاوه اگر جایز باشد که امور اعتباری که با ذات علت عینیت دارند مسوّغ پیدایش کثرت باشند چرا در واجب الوجود با توجه به قول به صفات کمالیه متعدد او، چنین امری را جایز ندانستید؟!

شیخ بدین سؤال جوابی اجمالی می‌دهد (و به تفصیل مطلب نمی‌پردازد) وی در نجات می‌گوید:

«و نحن تمتع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده و لا داخله مبدأ توامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم و حال او صفة او معلول و يكون ذلك ايضاً واحداً ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هنا كثرة كلّها تلزم ذاته».^{۴۵} مطلب شیخ، حاوی حداقل، دو نکته مهم در ارتباط با این بحث است:

یکی اینکه کثرتی که در معلول اول (عقل) نشان دادیم کثرتی اضافی است نه حقیقی و این اشاره به سنخ معقول ثانی (فلسفی) بودن «امکان بالذات» و «وجوب بالغير» می‌باشد و بنابراین از آنجا که از سنخ معقولات اولی و مقولات عشر نمی‌باشند لازم نیست ابتدائاً و سابقاً درون مبدأ اول سابقه داشته باشند. چنانکه لازم نیست وحدت و تشخیص و سایر صفات معلول اول را بلحاظ جهاتی وجودی در مبدأ محسوب داریم.

دوم این که جایز است چیزی صفت یا حالت یا معلول یا حکم و لازمی داشته باشد که آن چیز به تنهایی اثری داشته باشد و به مقارنت آن صفت یا حالت یا حکم یا معلول اثری دیگر را... بدینسان به نظر شیخ هر چند صفات مزبور (امکان بالذات و وجوب بالغير) صفات اضافیند اما در عالم واقع و به مدد مقارنت ذات موضوعشان (عقل) مؤثر واقع می‌شوند و از آنجا که اعتباری محض نیستند و منشاء انتزاع دارند به کلی از عالم واقع بریده نیستند و می‌توانند منشاء اثر باشند وی چنانکه در شرح اثولوجیا گذشت معلول اول و عقل را

دارای دو حیث وجودی و ماهوی و بالتبع، وجوب بالغير و امکان بالذات دانسته و چنانکه در متن نجات آمد این جهات را مؤثر می‌داند اما در ارتباط با مقایسه این صفات و حالات با صفات باری تعالی گویی شیخ به تحلیل عمیق خود در الهیات شفا راجع به صفات واجب و ارجاع آن به معانی سلبی یا اضافی اکتفا نموده و بدینسان بین صفات واجب نظیر علم، قدرت، اراده، حیات و... با صفات اضافی مورد بحث در عقل اول نظیر امکان، وجوب بالغير و... تفاوت قائل شده است.^{۴۶} (هر چند بدان تصریح ننموده) وی صفات واجب را تنها به لحاظ مفهومی متغایر می‌داند و مصداقاً همه را بحسب برهان عین ذات بسیط احدی حق می‌داند لذا مجالی برای هر گونه کثرت و منشاء انتزاع ذاتی را از آنها سلب می‌کند بخلاف اوصاف امکان بالذات و مانند آن در ممکن که بحسب برهان و تحلیل عقلی از ضعف وجودی ممکن ناشی شده و از ماهیت یا نحوه وجود آن انتزاع می‌گردد و منشاء انتزاع ذاتی و واقعی نیز دارد.

از آنجا که این مطالب در آثار شیخ به نحو پراکنده موجود است، برخی متفکران نظیر صاحب محاکمات^{۴۷} و حتی خواجه نصیر را کاملاً اقناع ننموده و ایشان خود در رساله‌ای که در این باب افراد نموده اشکال مزبور را به صورت «ان قلت» مطرح کرده و بی جواب گذاشته و سپس خود راه حل دیگری را برای مشکل، ارائه نموده است راه حل خواجه آن است که: اشکالی ندادد صادر اول که در اینجا علت ما بعد از خود است فی حد ذاته معلولی داشته باشد (عقل دوم) و سپس از عقل دوم با مدد عقل اول معلولی حاصل شود و از همان عقل دوم بحسب ذاتش نیز معلولی دیگر (احسن از آن) صادر شود و هکذا...^{۴۸} البته

۴۴ - این شبهه را بدینصورت محقق طوسی در رساله فی العلل و المعلولات نیز آورده است (تلخیص المحصل، ص ۵۰۹).

۴۵ - الهیات نجات (دانشگاه تهران) ص ۶۵۵.

۴۶ - خواهیم دید که تحلیل عمیق اینگونه مسائل بعدها توسط صدرالمآلهین صورت گرفته است.

۴۷ - رجوع شود به حاشیه شرح اشارات، ج ۳ ص ۱۴۳ (از قطب الدین نازی).

۴۸ - رساله فی العلل و المعلولات (مندرج در تلخیص المحصل) ص ۵۰۹ و ۵۱۰ متن کلام وی چنین است:

اقول: يمكن ان يصدر عن المبدأ الاول على قواعد الحكماء كثرة غير مترتبة بوسائط قليلة ولا يكون مبدأ كل معلول الا علة موجودة بانفرداها، غير امر اعتباری او جهة لوجود لها بانفردا. فليكن المبدأ

خلق می‌کند (از مجرای معلول اول یا دوم) و در این صورت باز مسئله توجیه نحوه تکثر عرضی، مورد سؤال خواهد بود.

محقق فناری نیز در طی بحثی فلسفی در مصباح‌الانس، مناقشه را بدینصورت طرح می‌کند که اگر اعتبارات سه‌گانه معلول اول، وجودیند معلول اول خود متعدد خواهد شد و اگر عدمی باشند چگونه علت یا جزء علت برای امری موجود می‌شود؟ که در مقام جواب می‌گوید: این جهات نه علتند و نه جزء علت بلکه شرط علتند و چنین امری لازم نیست تحقق دهنده امری وجودی و جهتی حقیقی باشد چنانکه برای گرمی زمین علاوه بر گرمادهی خورشید نسبت محاذات و روبرویی بین آن دو که امری وجودی نیست اما در گرم ساختن زمین مؤثر است، به عنوان شرط علت مطرح است و دلیل آنکه چنان اعتباراتی را در عقل اول می‌توان لحاظ نمود نه در ذات حق؛ آن است که عندالتحقیق، خلق و صدور به ذات حق انتساب نمی‌یابد و این معنی در مکتب ابن عربی به ثبوت رسیده است. □



الاول «أ» و معلوله الاول «ب» و هو فی اول مراتب المعلولات ثم لیصدر عن «ا» مع «ب»، «ج» و عن «ب» وحده «د» فهما فی ثانیة مراتبها و هما معلولان غیر مترتبین لی یس احدهما علّة للآخر و مجموع المعلولات مع العلة الاولى اربعة ا، ب، ج، د و لشمها بالمبادی و ازدواجاتها الثنائیة ست هی: اب، اج، اد، بج، بد، جد، و الثلاثیة اربع: ابج، ابد، اجد، بجد، والرّباعیة واحدة هی: مجموع ابجد - والجمع خمسة عشر... الخ.

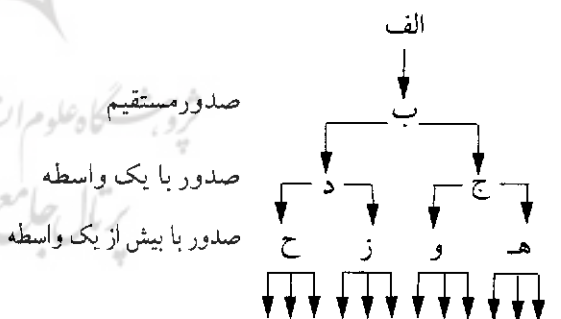
جالب آن است که شهرستانی نیز شبهه مزبور را در کتاب خود «مصارع الفلاسفه» بدین صورت طرح می‌کند که چگونه ممکن است مانند اینگونه اعتبارات که از سنخ عدمیاتند بتوانند منتج و مؤثر واقع شده و مصحح صدور کثرت از واحد باشند؛ به عبارت دیگر مسوّم صدور وجود از عدم چیست؟

خواجه طوسی در اثر خود «مصارع المصارع» در نقد و جوابگویی به شهرستانی چنین جواب داده که:

جایز است که شروط عدمی، متمم فاعلیت فاعل باشند مانند جرب و لریج نبودن لباس (پارچه) برای ساختن لباس که این صفت، سازنده لباس نیست بلکه فقط شرط ساختن آن است و چنین است حال شروط عدمی که اعتبارات، محقق آنند یعنی سبب صدور، نیستند بلکه تنها به منزله شرطی برای آن محسوب می‌شوند. رجوع شود به مصارع المصارع، ص ۸۸ و ۹۷.

راه حلّ خواجه خود مستفاد از شیخ است، چون همانگونه که قبلاً ذکر شد، شیخ در نجات چنین آورده که محال نیست علتی فی حد ذاته معلولی داشته و با مقارنت یک وصف یا معلول خاص، معلولی دیگر و اثری دیگر داشته باشد. خود شیخ مقارنت با وصفی - نظیر امکان ذاتی - را برای توجیه کثرت، برگزیده اما خواجه به لحاظ عدم انحلال شبهه مزبور در نزد او، راه دیگر (یعنی توسل به معلول واسط) را برگزیده است، به هر حال این شبهه در حل قاطع خود مدیون حکمت متعالیه و تدقیقات فراوان صدرالمتألهین در این باب و در تشریح مفاد قاعدة الواحد و دفع شبهات از آن می‌باشد.

خواجه پس از تبیین راه حل خود، از طریق ترتیب دادن تقارن مزدوج مبادی و وساطت معلولهای واپسین برای صدور بقیه معلولها و نیز صدور معلولهایی دیگر بنویه خود از طریق وساطت معلولهای مرتبه بعد و هكذا... گوید: اگر تنها فرض کنیم چهار واسطه در امر خلقت کثرات دخالت کنند می‌توانیم صدور حدود ۶۵۶۵۲ معلول را توجیه و تبیین کنیم و این امر به تصاعد هندسی در رتبه‌های بعد بمراتب افزونتر خواهد شد می‌توان مقصود خواجه را با توجه به این نمودار چنین توضیح داد.



تنها سؤال و مناقشه در مورد این راه حل آن است که آیا معلول اول (ب) می‌تواند به تنهایی فاعل وجودی و خالق چیزی باشد یا آنکه همواره مجرای فیض واقع می‌شود؟ به بیان دیگر آیا ب هویتی غیر از ربط و تعلق به الف دارد تا به واسطه آن هویت، معلولی داشته باشد که غیر از معلول ناشی از ارتباطش با الف محسوب شود؟ یا آنکه چنانچه صدرالمتألهین تبیین نموده هویت معلول عین همان ربط و ارتباط او با علت است (بدون اختلاف حیثیتی)؟ و بر طبق این مبنای اخیر همواره الف است که