

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، بهار ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۳

تأملی در تلقی ژیلسون از هستیشناسی ابن سینا

۸۹/۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۹ تاریخ تأیید:

جمعه‌خان افضلی*

اتین ژیلسون (۱۸۸۴ - ۱۹۷۸) قرون وسطا شناسی که به فیلسوفان این دوره به خصوص توماس آکویناس علاقه فراوانی دارد، در اثر معروف خود، هستی در اندیشه فیلسوفان دیدگاه‌های ابن سینا را به عنوان فیلسوفی که اندیشه‌های او در قرون وسطا بسیار تأثیرگذار بوده است، در چندین مسأله از جمله ماهیت لاشروط، زیادت وجود بر ماهیت، امکان ذاتی و قاعده علیت گزارش و نقادی کرده است. از نظر ژیلسون، ماهیت لاشروط قابل تصور نیست؛ زیادت وجود بر ماهیت، یک مفهوم دینی است تا فلسفی؛ امکان ذاتی یک فرض تناقض‌آمیز است و قاعده علیت به موجبیت واجب تعالی منتهی می‌گردد. نوشتار حاضر، ابتدا تلقی ژیلسون از دیدگاه‌های ابن سینا در هر مسأله را بازگو می‌کند. سپس به نقدهای ژیلسون که به زعم او، هستی‌شناسی ابن سینا را با چالش روبرو کرده است، می‌پردازد. همچنین دیدگاه‌های ژیلسون و نقدهای او نقادی و ارزیابی مجدد می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ابن سینا، ژیلسون، ماهیت، وجود، زیادت وجود بر ماهیت،

موجبیت، امکان ذاتی.

طرح مسأله

اتین ژیلسون (۱۸۸۴ - ۱۹۷۸) یکی از فیلسوفان معروف و مورخان بزرگ فرانسوی است و ضمن آنکه تبحر فراوانی در تاریخ فلسفه دارد، مورخ محض نیست و گزارش‌های تاریخی او معمولاً با نکته‌سنجی‌های ظریف و قابل توجه همراه است. او فیلسوفی دین‌دار و متعهد است؛ اما دین‌داری و تعهد او برخلاف معمول، مانع از داوری‌های منصفانه‌ی وی نگردیده است. او فلسفه‌ی قرون وسطا را - برخلاف دیدگاه غالب - سرچشمه‌ی اندیشه‌های جدید در مغرب زمین می‌داند. از نظر او، قرون وسطای مسیحی با تمام عظمت و شکوهی که دارد، تا حد زیادی متأثر از اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان و در رأس آنها ابن سینا است.

او در کتاب معروف «Being and Some Philosophers» که با عنوان *هستی در اندیشه فیلسوفان* به فارسی ترجمه شده است، مسأله هستی را که امروزه مغفول قرار گرفته است، از دیدگاه برخی از فیلسوفان سده‌های میانه بررسی کرده است. در این میان، او به دیدگاه برخی از فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا توجه کرده است. ابن سینا در خصوص امهات مسایل فلسفی، به ویژه در مسأله وجود و ماهیت، دیدگاه‌های مبتکرانه و خاص خود را دارد که از طریق ترجمه‌های متعدد لاتینی به غرب منتقل گردید و فیلسوفان غربی از طریق این ترجمه‌ها با افکار بلند فیلسوفانی مانند ابن سینا آشنا شدند. آقای ژیلسون نیز از قاعده مستثنا نیست. او ظاهراً از طریق همین ترجمه‌ها و همچنین آثار ابن‌رشدیان با افکار و اندیشه‌های ابن سینا آشنا شد. شاید نتوان در قدرت فهم و تحلیل فیلسوفانی مانند ژیلسون دچار تردید شد؛ اما از آنجا که این فیلسوفان از طریق ترجمه یا فضا‌سازی‌های خاص با افکار فیلسوفانی مانند ابن سینا سروکار داشته‌اند، کار آنها دچار محدودیت‌ها و ضعف‌هایی بوده است. نوشتار حاضر،

شمه‌ای از این کاستی‌ها در اثر ارزنده هستی‌دراند یثه فیلسوفان نوشته اتین ژیلسون را پی می‌گیرد.

۱. اعتبارات ماهیت

از نظر ژیلسون، ابن‌سینا ماهیت را دارای سه اعتبار می‌داند؛ زیرا ماهیت یا در خارج وجود دارد (فیالاشیاء) یا در ذهن است (فی‌العقل) یا در هیچکدام و گویا بین ذهن و عین شناور است (فی‌نفسه). به سخن دیگر، می‌توان از نظر ابن‌سینا، برای ماهیت سه اعتبار در نظر گرفت: یک. ماهیت از آن حیث که ماهیت است، بدون در نظر گرفتن هیچ امر دیگری؛ دو. از آن حیث که در ضمن افراد خود وجود دارد؛ سه. ماهیت از آن حیث که در ذهن وجود دارد و معروض اعراض مختلفی همچون محمولیت، کلیت، جزئیت و نظیر آنها می‌گردد. (ژیلسون، ۱۳۸۵:

(۱۵۹)

به بیان سوم، از نظر ابن‌سینا هر ماهیتی - مثلاً آب - را سه‌گونه می‌توان اعتبار کرد: بشرط‌لا، بشرط شیء و لابشرط. ماهیت «بشرط‌لا» به ماهیتی می‌گویند که دارای هیچگونه عوارضی نباشد و فقط در ملاحظه عقلی یافت شود. ماهیت «بشرط شیء» همان ماهیت مخلوطه است که در خارج همراه با عوارض خارجی، مانند حرارت یا برودت و در ذهن همراه با عوارض ذهنی، مانند کلی یا نوع بودن موجود است. ماهیت «لابشرط» نیز ماهیتی است که وجود یا عدم عوارض را با آن می‌سنجیم؛ ولی آن را به هیچیک از آن دو مقید نمی‌کنیم و از این رو با هر دو جمع‌شدنی است و می‌تواند در هر دو وعا تحقق یابد؛ یعنی هم می‌تواند همراه با عوارض در خارج موجود شود و هم عاری از عوارض در ذهن تحقق یابد. مثلاً آب در مقایسه با حرارت چندگونه لحاظ می‌شود: با لحاظ حرارت، با

لحاظ عدم حرارت و هیچ کدام. اولی را بشرط شیء دومی را بشرط لا و سومی را لابشرط می‌نامند.

اشکالات ژیلسون بر ماهیت لابشرط

ماهیت‌های بشرط لا و بشرط شیء از نظر ژیلسون با اشکال چندانی مواجه نیست و وجود آنها را می‌توان به نحوی تصدیق کرد؛ اما ماهیت لابشرط یا به تعبیر ژیلسون، ماهیت فی‌نفسه که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن، از نظر این فیلسوف غربی قابل فهم نیست.

وی برای اثبات مدعای خود، وجوهی را یادآوری می‌کند.

۱-۱. نامعقول بودن ماهیت لابشرط

از نظر ژیلسون، فرض ماهیت لابشرط، یک فرض ناصواب و نامعقول است؛ چراکه معلوم نیست موطن و محل آن کجاست. بر پایه نظر ژیلسون ماهیت یا باید در ذهن وجود داشته باشد یا در خارج، اما ماهیتی که نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج، کجا می‌تواند وجود داشته باشد؟! اگر موطن ماهیت، منحصر در همین دو مورد یاد شده باشد و ماهیت لابشرط در هیچ‌کدام وجود نداشته باشد، به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که چنین ماهیتی وجود ندارد و بدین سان، چنین بحثی نمی‌تواند در زمره مسائل فلسفی که با واقعیات سروکار دارد، جای گیرد.

(همان: ۱۵۹ و ۱۶۰)

از نظر ژیلسون، اگر بر فرض تبیینی برای این قبیل مفاهیم وجود داشته باشد، یک نوع تبیین روان‌شناختی خواهد بود، نه تبیین فلسفی. منظور وی از تبیین روان‌شناختی ماهیت فی‌نفسه آن است که گاهی انسان - اگر بخواهیم از مثال خود

او استفاده کنیم - ماهیت سنگ را در ضمن سنگ موجود در خارج تصور می‌کند و گاهی هم آن ماهیت را در ذهن خود می‌یابد. حال اگر سنگی در خارج نباشد، وجود در ذهن کافی است که ماهیت سنگ را تصور کند؛ همچنانکه اگر ذهنی نباشد، باز هم نفسِ بودن سنگ در خارج برای تحقق ماهیت سنگ کفایت می‌کند. در نتیجه سنگ بودن، هیچ نسبتی با اشیا یا اذهان ندارد و می‌تواند مستقل از آنها وجود داشته باشد. از نظر وی، ابن سینا قربانی این توهم روان‌شناختی شده است. (همان: ۱۶۰)

ژیلسون به این هم قناعت نمی‌کند و به اعتقاد خود، یک گام فراتر می‌رود و تفسیر متفاوت دیگری از ماهیت فی‌نفسه ابن سینا ارائه می‌کند. بر پایه این تفسیر، ماهیات فی‌نفسه ابن سینا، نه خود مُثَل افلاطونی، بلکه اشباحی از آنها به شمار می‌آیند که در عین نیستی به هستی متصف می‌گردند. کل هستی آنها برابر با ضرورت انتزاعی آنهاست و آنها در هاله‌هایی از حفاظ معقول خویش، فاتحانه در مقابل تمام مساعی عقل برای تغییر آنها ایستادگی می‌کنند. بنابراین آنها نامتغیرند این نوع هستی وجود نیست و با این حال نوعی هستی است؛ هستی‌ای که متعلق به ماهیت بماه‌هی است؛ صرف‌نظر از این واقعیت که آن ماهیت در نفس عاقلی و یا شیء جزئی موجودی، فعلیت یافته یا نیافته باشد. (همان: ۱۶۲)

۱- ۲. لزوم ارتفاع نقیضین

از آنجا که ماهیت فی‌نفسه، خودش خودش است و با ماهیات دیگر نسبتی ندارد، باید نسبت به تعیینات امکانی، مانند جزئی و کلی بودن لابلشروط باشد. بنابراین ماهیت فی‌نفسه نسبت به این قبیل امور لابلشروط است و وقتی همراه با عوارض در خارج تحقق می‌پذیرد، جزئی است؛ اما زمانی که در ذهن تحقق

یافت، امکان تحمل هر یک از دو حالت جزئی و کلی در او وجود دارد؛ اما همین ماهیت، نه جزئی است و نه کلی و من حیث‌هی لیست الاهی، حیوان از آن حیث که حیوان است، اعم از اینکه در ضمن یک فرد حیوان محسوس لحاظ شود یا به مثابه امری معقول در نفس حاصل شود، یکسان باقی می‌ماند. حیوان فی‌نفسه، نه کلی است و نه جزئی. (همان: ۱۶۳) وی در تبیین این امر که چگونه ماهیت یا حیوان فی‌نفسه نمی‌تواند جزئی یا کلی باشد، خاطر نشان می‌کند:

اگر به راستی حیوان فی‌نفسه امری کلی بود، به نحوی که حیوانیت از آن حیث که حیوانیت است، امری کلی است، دیگر ممکن نبود حیوانات جزئی باشند؛ بلکه هر حیوانی کلی می‌بود. اگر برعکس، حیوان از آن حیث که حیوان است، امری جزئی بود، دیگر چیزی بیشتر از یک حیوان منفرد ممکن نبود؛ یعنی همان حیوان جزئی که حیوانیت به آن تعلق دارد و لذا هیچ حیوان جزئی دیگر غیر از آن را نمی‌توانیم حیوان بخوانیم. (همان: ۱۶۳ و ۱۶۴)

وی در جای دیگر تصریح می‌کند ماهیت نه واحد است و نه کثیر، نه وجود در آن لحاظ گردیده و نه عدم و از همین رو گمان کرده ابن‌سینا وجود را عارض بر ماهیت می‌داند:

فَرَسِيتَ فِی نَفْسِهِ نَه كَثِيرٌ اَسْت، نَه وَّاحِدٌ، نَه دَر اَشْيَاءِ مَحْسُوسٍ يَافَت مِی شُود
و نَه دَر نَفْسِ و جُود دَارد و نَه یَكی از آن تَعینَاتی اَسْت كِه بَتَوَان كُفْت یا بَالْقَوَه
اَسْت یا بَالْفَعْل، بَه نَحْوِی كِه اَنهَآ دَر ذَاتِ فَرَسِيتِ مَندرَج بَاشَنَد... رِيشَةُ نَظَرِيَّة
اجْتِهَادِي مَشهُور «عَرَضِيَّة و حُدُث و و جُود نَسَبَت بَه مَاهِيَّة» دَر مَابَعْدِ الطَّبِيعَةِ
ابن‌سینا همین‌جاست. (همان: ۱۶۵)

بنابراین از نظرگاه ابن‌سینا، ماهیت لابلشروط نه جزئی است و نه کلی، نه واحد است و نه کثیر و مانند آن. با توجه به اینکه جزئی و کلی بودن و مانند آن در

حکم متناقضان است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که دیدگاه ابن‌سینا در باب ماهیت به ارتفاع نقیضین منتهی می‌گردد. وقتی چیزی نه جزئی باشد و نه کلی، مانند آن است که نه جزئی باشد و نه جزئی نباشد، چراکه اشیا موجود یا جزئی هستند یا جزئی نیستند، یعنی کلی هستند. اگر بگوییم چیزی وجود دارد که نه جزئی است و نه کلی، یعنی جزئی است و جزئی نیست. این امر خواه ناخواه به ارتفاع نقیضین منجر می‌گردد.

۱-۳. خلط روش‌شناختی

اینکه ابن‌سینا ماهیت را قبل از اتصاف به وجود، متساوی‌الطرفین می‌داند، برخاسته از دغدغه‌های دینی وی است؛ چون ابن‌سینا به خدای ادیان باور دارد و نظریهٔ خلق را به عنوان یک نظریه دینی می‌پذیرد؛ لذا ماهیت را لاقتضا در نظر گرفته و وجود را سبب خروج ماهیت از حالت لاقتضا دانسته است. به سخن دیگر، از نظر ادیان، خداوند اشیا را خلق می‌کند و اشیا از خود چیزی ندارند و با فیض الاهی تحقق پیدا می‌کنند. ابن‌سینا با طرح نظریهٔ ماهیت و اینکه ماهیت نسبت به وجود و عدم لاقتضا است و اتصاف آن به هر یک از وجود و عدم تحت تأثیر علت خارجی یعنی خداوند امکان‌پذیر است، در واقع همان نظریهٔ آفرینش ادیان را تأیید می‌کند. گرچه این اتهام را نخستین بار ابن‌رشد علیه ابن‌سینا مطرح کرد، ژیلسون نگاه تأیید آمیزی نسبت به نظر ابن‌رشد دارد. از نظر وی، ابن‌رشد در تشخیص منشأ این مسأله دچار اشتباه نشده است. (همان: ۱۱۹) از نظر ابن‌رشد، ابن‌سینا با تحت تأثیر قرار گرفتن آموزه‌های دینی عملاً در موضع یک متکلم قرار گرفته است؛ درحالی‌که فلسفه و دین در آموزه نهایی با هم شریک هستند؛ اما به لحاظ شیوه و روش بسیار با هم تفاوت دارند. وظیفهٔ متکلم موعظه

است و مخاطب او انسان‌های معمولی هستند؛ اما وظیفه فیلسوف آموزش است و مخاطب او انسان‌های فرهیخته می‌باشند. از نظر ابن‌رشد، فیلسوف و متکلم باید مراقب باشند دچار اشتباه نشوند و به غلط کار دیگری را انجام ندهند. فیلسوف باید همیشه از موضع منطق و استدلال سخن بگوید و متکلم از موضع ایمان. از نظر ابن‌رشد - به روایت ژیلسون - دین و فلسفه در مبنا یک چیزند؛ اما شیوه آنها قابل فروکاستن به یکدیگر نیست. (همان: ۱۱۹ و ۱۲۰) بنابراین ابن‌سینا با گرفتن ژست متکلمانه گرفتار همین خلط شده و توهم کرده است یک فیلسوف و متکلم همان‌گونه که آموزه‌های مشترک دارند، شیوه مشترک نیز دارند.

نقد و ارزیابی

یکم. همانطور که برخی از متفکران تصریح کرده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵) اعتبارات ماهیت، اعتباراتی ذهنیاند. ذهن یک مرتبه ماهیت را از آن جهت که ماهیت است، در نظر می‌گیرد، بدون در نظر گرفتن هر گونه امر دیگری. گاهی با در نظر گرفتن شرطی این کار را می‌کند و گاهی هم با در نظر گرفتن عدم آن شرط، ماهیت را لحاظ می‌کند. همه این ملاحظه‌ها ذهنی است و در خارج، یا ماهیت وجود دارد یا ندارد. بنابراین سؤال از محل ماهیت لابشرط بدون وجه است.

دوم. اگر کسی در وجود ماهیت لابشرط دچار شک و تردید باشد، می‌توان وجود آن را برای او اثبات کرد. کسانی مانند فخر رازی با الهام‌گیری از ابن‌سینا برای اثبات آن استدلال کرده‌اند. از نظر فخر، فرسیت در حد ذات خود، جز فرسیت چیز دیگری نیست و آنچه از کلمه واحد، کثیر، کلی، جزئی و مانند آن فهمیده می‌شود، با آنچه از کلمه فرس فهمیده می‌شود، متفاوت است. اگر فرسیت

همان واحد بود، آنگاه فرسیت هیچ‌گاه متکثر نمی‌شد؛ درحالی که فرسیت متکثر نیز می‌شود. بنابراین هیچیک از مفاهیم یادشده، جزء معنای فرسیت نیست و فرسیت ماهیتی است که در آن هیچیک از لحاظ‌های یادشده اعمال نگردیده است. (وازی، ۱۹۹۸: ۱/۱۳۹ و ۱۴۰)

سوم. ما این اعتبارات را همیشه در زندگی روزمره خود لحاظ می‌کنیم. گاهی از کسی آب می‌خواهیم، گاهی آب سرد می‌خواهیم و گاهی هم آبی که سرد نباشد، می‌خواهیم. وضعیت نخست همان ماهیت لابشرط است و وضعیت‌های دوم و سوم، ماهیت‌های بشرط شیء و بشرط‌لا. بنابراین فرض ماهیت لابشرط بسیار معقول و ملموس است. اگر کسی در وجود این اقسام شک کند، در واقع در یکی از بدیهیات دچار شک شده است.

چهارم. اینکه ماهیت من‌حیث‌هی، نه موجود است و نه معدوم، نه کلی است و نه جزئی، مستلزم ارتفاع نقیضین نیست؛ زیرا اولاً ارتفاع نقیضین همیشه محال نیست؛ بلکه در صورتی محال است که مستلزم ارتفاع نقیضین از جمیع مراتب واقعیت گردد؛ اما اگر چنین نباشد و فقط از بعضی مراتب رفع نقیضین گردد، محال نیست. در این بحث نیز ارتفاع نقیضین از جمیع مراتب واقع نیست؛ بلکه از برخی مراتب واقع، یعنی مقام ذات است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳/۲۷۱)

ملاصدرا در توجیه این مطلب که هر محمولی از ماهیت قابل سلب است بجز خود مفهوم ماهیت استدلال می‌کند که ماهیت از آن حیث که ماهیت است، چیزی جز ماهیت نیست و سلب وجود و عدم از ماهیت، موجب ارتفاع نقیضین نمی‌گردد؛ زیرا مسلوب، مقید (وجود در مرتبه ذات) است، نه قید (خود سلب). به سخن دیگر، فرق است بین سلب امر مقید و سلب مقید؛ در اینجا مراد، سلب

امر مقید است و نه سلبی که خود مقید باشد و چنین چیزی به تناقض نمی‌انجامد. (همان: ۲۷۱ و ۲۷۴)

به علاوه، ارتفاع نقیضین در این قبیل موارد اصلاً تصور ندارد. اگر ماهیت لابشرط لحاظ شد، این ماهیت می‌تواند با هزاران شرط مختلف کنار آید؛ اما اگر یکی از آنها را پذیرفت، دیگر نمی‌تواند با سایرین جمع شود. بنابراین ماهیت لابشرط بدون رنگ است و مطلق و بدون رنگ بودن به معنای پذیرش رنگ‌های مختلف به صورت بالفعل نیست. بی‌رنگی شأنیت آن را دارد که با هر رنگی جمع شود؛ اما اگر یکی از رنگ‌ها را پذیرفت، در همان زمان و در همان شرایط نمی‌تواند رنگ دیگری را بپذیرد. یا به عبارتی دیگر، نمی‌تواند هم آن رنگ را بپذیرد و هم نپذیرد تا اجتماع نقیضین لازم آید. وقتی می‌گوییم ماهیت نه موجود است و نه معدوم، منظور آن است که نه وجود در حد آن اخذ گردیده است و نه عدم؛ اگرچه در واقع، وضعیت از این دو حال خارج نیست؛ یا موجود است یا معدوم. آنگاه که یکی از این دو وضعیت (وجود و عدم) در ماهیت اخذ شد، وضعیت نقیض آن برای ماهیت قابل اخذ نیست.

پنجم. ماهیت لابشرط ابن سینا اشباح مثل افلاطونی نیست که ژیلسون بر آن تأکید دارد؛ زیرا از نظر ابن سینا، این مُثُل ماهیت بشرطاً می‌باشند که فقط در ذهن موجود هستند، نه ماهیت لابشرط که نسبت به هر شرط و قیدی اطلاق دارد. اینکه امثال ژیلسون، نظریه ماهیت لابشرط ابن سینا را بر مثل افلاطونی حمل می‌کند، برخلاف تصریح خود ابن سینا می‌باشد، از نظر ابن سینا همان‌گونه که اشاره رفت، مثل افلاطون نه ماهیت لابشرط، بلکه ماهیت بشرطاً هستند و موطن آنها از این نظر می‌تواند فقط ذهن باشد. (۱۳۷۶: ۲۰۶)

ششم. همان‌گونه که خود ژیلسون یادآوری کرده است، اگر تمایز بین وجود و ماهیت به دلیل توجیه مسأله حقیقت در ادیان باشد و ابن‌سینا این نظر را به دلیل ملاحظات دینی ارائه کرده باشد، آنگاه باید همه فیلسوفان متأله قایل به تمایز بین وجود و ماهیت باشند؛ درحالی‌که اینگونه نیست. به علاوه، برای نفی بساطت ممکن و عدم تشابه آن با واجب می‌توان قضیه ترکیب از قوه و فعل را مطرح کرد؛ به این صورت که ممکن برخلاف واجب، مرکب از قوه و فعل است.

۲. زیادت وجود بر ماهیت

از نظر ژیلسون ابن‌سینا وجود و ماهیت را دو امر متمایز می‌داند؛ به این صورت که ماهیت یک جوهر اصیل است و وجود عرض آن به شمار می‌آید؛ چون وجود امری است که بر هستی‌ها عارض می‌شود، پس وجود خودش عرض است. (ژیلسون، همان: ۱۱۸)

به گمان ژیلسون، از نظر ابن‌سینا وجود مانند اموری چون وحدت و مانند آن از تعیناتی است که بر ماهیت یک شیء عارض می‌گردد و عین آن به شمار نمی‌آید. از نظر ابن‌سینا، یک شیء مرکب از وجود و ماهیت است. ماهیت به خودی خود ممکن‌الوجود است و با افاضه وجود به او به هستی واقعی تبدیل می‌گردد. هستی نیز به نوبه خود، دو وجه متفاوت دارد. از یک سو ممکن است و از سوی دیگر، واجب بالغیر. (همان: ۱۲۲) از نظر ژیلسون، علت اینکه ابن‌سینا وجود را عارض بر ماهیت می‌داند، آن است که ابن‌سینا علاوه بر این‌که به ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا اعتقاد دارد، به ماهیت لابشرط نیز معتقد است. ماهیت لابشرط یا به قول ژیلسون، ماهیت فی‌نفسه نه جزئی است و نه کلی، نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر و مانند آن. این باور

خواهناخواه مستلزم آن است که وجود در حد ماهیت اخذ نشده است و جزء آن به شمار نمی‌آید و لذا باید خارج از آن و عارض بر آن باشد. (همان: ۱۶۵)

از نظر ژیلسون برای اینکه بفهمیم وجود چگونه عارض بر ماهیت می‌گردد و در عین حال دخیل در ماهیت نیست، می‌توان به مفهوم «وحدت» نگاهی انداخت. اگر ثابت شود که وحدت عارض بر ماهیت است، می‌توانیم نتیجه بگیریم وجود نیز عارض بر ماهیت است؛ زیرا از نظر ابن سینا، بین وجود و وحدت تساوق و تلازم وجود دارد. تساوق بین وجود و وحدت به این معناست که یکی بدون دیگری تحقق ندارد؛ اما می‌دانیم وحدت عارض بر وجود می‌شود. پس نتیجه می‌گیریم وجود که مساوق وحدت است، نیز عارض بر ماهیت می‌گردد. (همان: ۱۶۹ و ۱۷۹)

ژیلسون پس از گزارش آرای ابن سینا، به نقد آن از منظر ابن رشد می‌پردازد. ابن رشد که به گفته ژیلسون، از ارسطو آموخته بود هستی و جوهر یکی است، از این سخنان ابن سینا به عنوان فیلسوفی که پیرو ارسطو است، سخت در تعجب فرو می‌رود.

از نظر ابن رشد، قول به تمایز وجود از ماهیت، این تالی فاسد را به دنبال دارد که همه اشیا مرکب از وجود و ماهیت‌اند و این مستلزم آن معنای نامبارک است که ماهیت به خودی خود هستی نیست و زمانی تبدیل به هستی می‌گردد که وجود به آن ضمیمه گردد. پس تمایز بین وجود و ماهیت به تمایز بین دو مقوم هستی باز می‌گردد؛ به این معنا که یک هستی، مرکب از ماهیت و وجود است و تا زمانی که وجود به ماهیت اضافه نشده باشد، ماهیت متصف به هستی نخواهد شد. بنابراین ماهیت، هستی بالفعل و ضروری نیست. ماهیت زمانی تبدیل به

هستی بالفعل می‌گردد که وجود به آن اضافه گردد. پس جهان ماهیات، جهان ممکنات است و برای آنکه از حالت امکانی بیرون بیاید، لازم است به غیر اتکا داشته باشد و آن غیر چیزی جز واجب‌الوجود نیست. از نظر ابن‌رشد وقتی این مطلب از زبان یک فیلسوف گفته شود، نمی‌تواند چیزی جز پژواک دیدگاه متکلمان باشد. (همان: ۱۲۱ و ۱۲۲)

به علاوه، از نظر ابن‌رشد، عَرَض دانستن وجود مفهوم نیست؛ چون از یک طرف، مقولات ارسطو (حداقل به زعم ابن‌رشد که یک ارسطوگرای تمام‌عیار است) فراگیر است و چیزی از قلمرو آن بیرون نیست و از طرفی دیگر، وجود در هیچیک از این مقولات مندرج نیست. پس وجود، نه مندرج در یکی از مقولات ده‌گانه ارسطو است و نه خود یک مقوله مستقل است. بنابراین وقتی مثلاً گفته می‌شود کیفیت هست، به چه معنا می‌تواند باشد؟ یا اینکه کیفیت، کیفیت است یا اینکه عبارتی بیمعناست. از آنجا که نمی‌توان آن را بی‌معنا دانست، پس باید گفت همان گزینه نخست درست است. یعنی عروض وجود بر ماهیت معنا ندارد و آن دو یک چیز بیشتر نیستند. (همان: ۱۲۲ - ۱۲۶)

ژیلسون در تأیید ابن‌رشد می‌گوید ماهیت همان وجود است و وجود چیزی به معنای ماهیت اضافه نمی‌کند؛ اما از نظر ژیلسون، ابن‌سینا به این دقیقه تفتن پیدا نکرده است و از این رو بر این باور است که با آمدن وجود، معنای ماهیت دستخوش تغییر و تحول می‌شود و گویا چیزی به معنای آن افزوده می‌گردد. از نظر ژیلسون، افزایش معنای ماهیت با آمدن وجود، امر قابل قبولی نیست. وقتی می‌گوییم «چیزی هست»، هرچه باشد، قضیه صرفاً بدین معناست که یک هستی در آنجاست. آنچه در اینجا اهمیت دارد، واقعیت ذات هستی مورد بحث است، و

فعل «هست» دقیقاً مبین چیزی بیش از خود واقعیت نیست. (همان: ۱۲۶)
آری، وجود و ماهیت یا به گفته ژیلسون، هست و هستی یک چیز بیشتر نیستند و با طرح یک استدلال لغوی که «هستی» و «هست» از یک ریشه هستند و «هست» چیزی بر معنای «هستی» اضافه نمی‌کند، از ما می‌خواهد با او در تخطئه ابن سینا هم‌سو و هم‌صدا شویم.

ابن سینا از ما می‌خواهد تصور کنیم «هست» (وجود) به مفهوم هستی (ماهیت) چیزی می‌افزاید، ولی این بی‌معناست؛ زیرا «هستی» به عنوان یک کلمه، جز به [بر] «هست» دلالت نمی‌کند. «هستی» اسمی است که از فعل «هست» مشتق شده؛ چنانکه معنای آن به غیر از «آنچه هست» نیست ابن سینا چه کرده است؟ او به سادگی تصور کرده است «هست» در احکام ما که بیان محض واقعیت بالفعل یک ماهیت است، به [بر] چیزی دلالت دارد که وقتی به ماهیات افزوده می‌شود، آنها را به واقعیت‌های کثیر مبدل می‌سازد؛ درحالی‌که گفتن اینکه هستی‌ای هست، صرفاً بدین معناست که آن یکی هستی است. (همان: ۱۲۶ و ۱۲۷)

بنابراین جوهر هر هستی که مصحح واحد بودن آن است، مصحح بودن (و وجود) آن هم می‌باشد که به موجب آن، یک هستی خواهد بود. تساوی جوهر واحد بودن و هستی در اینجا تساوی مطلقاً کاملی است و چون جوهر تقدم دارد، پس جوهر تمام واقعیت است. (همان: ۱۲۷)

نقد و ارزیابی

از نظر ابن سینا وجود در ممکنات، خارج از ذات ماهیت و عارض بر آنهاست و از لوازم ماهیات ممکن نیست؛ یعنی وجود معلول ماهیت نیست: و الوجود فی

کل ماسواه غیر داخل فی ماهیته بل طاری علیه من خارج و لایکون من لوازمه.
(۱۳۷۹ ب: ۷۹)

ظاهراً نخستین بار فارابی - در میان فیلسوفان مسلمان - بحث عروض وجود بر ماهیت را طرح کرد. (۱۳۸۲: ۲۰) و ابن سینا و دیگران آن را بسط دادند. فخر رازی با الگوگیری از ابن سینا معتقد است منظور از زیادت وجود بر ماهیت، تفاوت و تمایز وجود از ماهیت است. او از اموری مانند مشترک بودن مفهوم وجود و غیر مشترک بودن مفهوم ماهیت، تفاوت گزاره «جوهر موجود است» با گزاره «جوهر جوهر است»، بی نیازی وجود از تعریف و نیازمندی ماهیت به تعریف و بالآخره تقابل داشتن وجود با عدم و نیز عدم تقابل ماهیت با وجود و عدم، به عنوان دلایل تمایز وجود و ماهیت نام می برد. (۱۹۹۸: ۱۱۲ و ۱۱۳)

حاجی سبزواری نیز از اموری مانند صحت سلب وجود و ماهیت از یکدیگر، نیازمندی حمل چیزی بر ماهیت به وجود داشتن آن ماهیت، انفکاک وجود و ماهیت از یکدیگر در ذهن و لزوم انقلاب ماهیات متکثر به ماهیت یگانه در صورتی یکی بودن وجود و ماهیت به عنوان دلایل قاطع تفاوت و تمایز وجود از ماهیت یاد می کند. (۱۳۸۴: ۱۹)

برخی مانند ابن رشد و به پیروی از او، ژیلسون بر این باورند که منظور از «عروض» وجود به ماهیت، عرض مقولی است و از آنجا که وجود نه یک مقوله مستقل است و نه مندرج در یکی از مقولات، لذا قول ابن سینا را انکار کرده اند. از نظر اینان، اگر وجود عرض باشد آن هم عرض مقولی، در این صورت باید خود وجود یک مقوله عرضی باشد یا مندرج در یکی از مقولات عرضی باشد؛ اما از

آنجا که وجود نه یک مقوله عرضی مستقل است - چون مقولات عرضی، منحصر در نه مقوله‌اند که وجود هیچیک از آنها نیست - و نه مندرج در یکی از مقولات نتیجه می‌گیریم وجود یک مفهوم بی‌ربط است!

در پاسخ باید گفت وجود، متفاوت با ماهیت و عارض بر آن است؛ اما منظور از «عرض»، عرض مقولی نیست تا اشکال شود که وجود با هیچیک از مقولات مطرح مناسبی ندارد؛ بلکه منظور، عرض باب ایساغوجی است؛ یعنی اینکه وجود، نه تمام ذات یک ماهیت را تشکیل می‌دهد و نه جزء ذات آن به شمار می‌رود. ابن سینا در باب واحد که مساوق با وجود است، می‌گوید:

لکن طبیعة الواحد من الاعراض اللازمة للاشياء وليس الواحد مقوماً لماهية
شيء من الاشياء... فالواحدية ليست ذات شيء منها (الماهيات) ولا مقومة لذاته
بل صفة لازمة لذاته. (۱۳۶۴: ۵۱۴ و ۵۱۵)

در خارج یک چیز بیشتر نیست و ذهن با تأمل در آن، آن شیء را به دو بخش وجود و ماهیت تقسیم و تحلیل می‌کند. آنگاه ماهیت را موضوع و وجود را محمول قرار می‌دهد. وقتی گفته می‌شود «انسان موجود است» موجود یک عرض مقولی نیست؛ بلکه عرض لازم موضوع خود است که از بطن آن موضوع استخراج می‌گردد. ابن سینا این مطلب را در جایی از الهیات شفا در خصوص وحدت و حمل آن بر جوهر بیان کرده است (۱۳۷۶: ۱۱۴)؛ اما از آنجا که بین وحدت و وجود - همان‌گونه که بیان شد - مساوقت وجود دارد، می‌توان احکام مطرح در باب وحدت را به باب وجود نیز تسری داد.

۳. پارادوکس ممکن واجب الوجود

از نظر ژیلسون، فرض ممکن بالذات فرض معقولی نیست. از نظر ابن سینا،

ماهیت چه قبل از عروض وجود و چه بعد از آن، حالت امکان را دارد. از نظر ابن رشد هم وقتی شیء موجود است، واجب الوجود است و معنا ندارد ما شیء واجب الوجود را ممکن تلقی کنیم.

از آنجا که این هستی هست و از آنجا که ضروری است که باشد، دیگر به چه معنا می توان گفت شیء همچنان ممکن باقی می ماند؟ پاسخ ابن سینا آن است که چنین هستی ای ممکن بالذات باقی می ماند؛ ولی این امر بالذات صرف نظر از آنچه هست، چیست؟ ابن سینا می گوید: ماهیت آن است که البته درست است؛ اما اگر ماهیتی را پیش از فعلیت یافتنش در نظر بگیریم، ممکن محض است، به این دلیل که هنوز وجود ندارد و در نتیجه هیچ نحوه و جویی ندارد. اگر برعکس، آنچه را اکنون فعلیت یافته لحاظ کنیم، آنگاه وجود دارد؛ ولی اکنون ضرورت یافته است و دیگر اثری از امکان در او نیست. در نتیجه آنگاه که ممکن بود، وجود نداشت و اکنون که هست، دیگر ممکن نیست.

تصور ماهیتی که هم ممکن باشد و هم ضروری، تصور چیزی است که بالفعل هست و با آنکه هست، باز هم فی نفسه چنان باقی می ماند که گویی نیست! این امکان نامتحقق پس از تحقق بالفعلش همچنان باقی می ماند؛ اما چنین سخنی بی معنا و نامعقول است. (ژریلسون، همان: ۱۲۸ و ۱۲۹)

وی در بیان نامعقول بودن این اعتقاد خاطر نشان می کند:

اگر چیزی - ولو به فرض - واجب باشد، امکان به یکباره از ساحت آن غایب است. چیزی را در جهان نتوان یافت که چنان طبیعتی داشته باشد که از جهتی ممکن و از جهت دیگر واجب باشد؛ زیرا قبلاً به اثبات رسیده است که آنچه واجب است، از هیچ جهت ممکن نیست؛ زیرا ممکن و واجب با هم تعارض دارند.

(همان: ۱۲۹)

بنابراین نمی‌توان گفت یک شیء هم ممکن بالذات است و هم واجب بالغیر. شیء قبل از تحقق، امکان محض است و بعد از تحقق، فعلیت و وجوب محض. امکان ندارد که یک شیء از یک حیث ممکن و از حیث دیگر واجب باشد. به نظر ابن‌رشد و به تبع او ژیلسون، ابن‌سینا در اینجا دچار تناقض‌گویی شده است. او از یک سو به ارتباط علی - معلولی بین خداوند به عنوان علت نخستین و عالم به عنوان معلول او اعتقاد دارد که براساس آن، خداوند *علة العال* است و جهان موجود، معلول او. از سوی دیگر معتقد است خلقت مطرح از سوی ادیان، یک آموزه غیر قابل انکار است؛ مفهومی که خواه‌ناخواه مستلزم نوعی اختیار و تغییر و تحول در جهان هستی است و مقولاتی مانند امکان بالذات در همین راستا می‌باشد. (همان: ۱۳۰) اموری مانند تمایز بین وجود و ماهیت و قول به امکان ذاتی ماهیت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که طرف مقابل می‌خواهد قول به حدوث ذاتی عالم را تصحیح کند و عالم را ضمن پذیرش ازلی بودن آن، دائماً در حال نو شدن بداند و بدین سان، وابستگی بی‌چون و چرا عالم را به ماورای خود آنگونه که ادیان مطرح می‌سازند، اثبات کند. به سخن دیگر، از نظر ادیان و شرایع، جهان حادث است؛ اما از نظر فیلسوفان، جهان قدیم است. ابن‌سینا برای آنکه جانب دین را نیز گرفته باشد و فلسفه را نیز به کلی رها نکرده باشد، قول به حدوث ذاتی را پیشنهاد می‌کند که ضمن احتفاظ بر ازلی بودن عالم، حادث بودن آن را می‌پذیرد.

اما اگر کسانی مانند ارسطو و ابن‌رشد، جهان را ازلی بدانند و حتی اموری مانند حرکت را ازلی و ابدی تلقی کنند، لزومی ندارد به آموزه امکان ذاتی ابن‌سینا یا تمایز وجود از ماهیت دل ببندند. مطابق آموزه ارسطو و ابن‌رشد، کلیات باقی

هستند؛ هر چند جزئیات دستخوش تغییر و تحول می‌گردند. جزئیات می‌آیند و می‌روند، بدون آنکه اصل وجود کلیات را به مخاطره بیندازند؛ و مثلاً زید می‌میرد و به جای او عمرو به دنیا می‌آید. یک جامعه در اثر بی‌کفایتی اعضا یا دخالت بیگانگان نابود می‌شود و جامعه‌ای دیگر بر ویرانه‌های بنا می‌شود. با از بین رفتن یک فرد یا حتی یک جامعه، نه وجود نوع انسان به خطر می‌افتد و نه صلح جهانی متزلزل می‌گردد؛ زیرا با رفتن آن فرد یا جامعه، همه افراد یا جوامع - بنا بر فرض - از میان نمی‌روند؛ بلکه افراد و جوامع دیگر جای آن فرد و جامعه از میان رفته را می‌گیرند. بدین سان وجود همه چیز از انسان گرفته تا حیوانات و نباتات و مفاهیم انتزاعی مانند صلح جهانی یا فلسفه، همیشه و جاویدان باقی هستند و وجود آنها از سوی هیچ موجودی تهدید نمی‌شود، بنابراین از نظر ارسطو و به پیروی از او ابن‌رشد، کلیات ازلی و واجب‌الوجود هستند و صفت امکان بعد از تحقق به ساحت آنها راهی ندارد.

در واقع ابن‌سینا از طریق ارائه نظریه حدوث ذاتی، تعارض موجود بین دین و فلسفه در خصوص قدیم یا حادث بودن عالم را برطرف می‌کند؛ اما اندیشمندانی مانند ابن‌رشد، همین کار را از طریق تفکیک بین کلی و جزئی انجام می‌دهند؛ به این معنا که آنچه ثابت و لایتغیر است و ازلاً بوده است و فیلسوفان بر آن تأکید می‌ورزند، همان کلیات است. کلیات مانند انسان کلی و صلح کلی تغییرناپذیرند و بدین سان ازلی هستند؛ اما آنچه تغییر می‌کند و نظر ادیان معطوف به آن می‌باشد، همان جزئیات است، مانند افراد انسان یا مصادیق صلح و آرامش.

نقد و ارزیابی

درست است که ابن‌سینا قایل به حدوث ذاتی و امکان ذاتی است و ممکن

الوجود را حتی پس از تحقق نیز ممکن می‌داند؛ اما این دیدگاه نه تنها تناقض‌آمیز نیست، مقتضای برهان عقلی است. این بحث در فلسفه ابن سینا در بحث مناط نیازمندی معلول به علت قابل پیگیری است. در میان دانشمندان مسلمان، عده‌ای مناط نیاز به علت را - مانند ژیلسون - «حدوث» می‌دانند. ابن سینا در رد این تصریح می‌کند مسأله از این قرار نیست و مناط نیازمندی معلول به علت «امکان» است. ماهیتی را در نظر بگیرید ماهیتی که موجود شده و از حالت استوا بیرون آمده است. وضعیت این وجود چیست؟ واجب است یا ممکن؟ قطعاً واجب است؛ چون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» حال وجوب آن یا از ناحیه خودش است یا از ناحیه غیر. از ناحیه خودش نیست؛ زیرا در غیر این صورت، وجود از او منفک نمی‌شد و او همیشه همراه با وجود بود. پس نتیجه می‌گیریم وجوب وجود برای ماهیت از ناحیه غیر است و آن غیر چیزی جز واجب تعالی نمی‌تواند باشد. (۱۳۷۶: ۲۶۱ و ۲۶۲)

ابن سینا پس از ابطال اینکه حدوث یا صفتی از صفات ماهیت باعث وجود شده باشد، نتیجه می‌گیرد وجود از ناحیه غیر به ماهیت افزوده می‌گردد: «ان الموجود الحادث انما یبقی وجوداً بسبب من خارج عنها». (همان: ۲۶۲) و در جای دیگر همین مطلب را با عبارت دیگر بیان می‌کند: «ان المعلول یحتاج الی مفیدة الوجود دائماً سرمداً مادام موجود». (همان: ۲۶۴) واضح است وقتی وابستگی و نیازمندی باقی باشد و معلول همچنان محتاج علت باشد، امکان نیز حضور دارد. ابن سینا حتی در پاره‌ای از نگارش‌های فارسی خود بر وابستگی وجودی بین ممکن و علت هستی‌بخش تأکید و خاطر نشان می‌کند فاعل دوگونه است؛ ایجاد، مانند خورشید و روشنایی و اعدادی، مانند بنا و بنا. از نظر وی، عرف

به دلیل سروکار داشتن با فاعل‌های اعدادی، معلول را پس از تحقق، بی‌نیاز از علت می‌دانند. (۱۳۶۰: ۱۰۸) اما از آنجا که علت هستی بخش با علت اعدادی تفاوت دارد و در اولی معلول، همیشه وابستگی وجودی به علت خود دارد، نمی‌توان حکم دومی را به اولی تسری داد. (همان: ۱۰۹)

این مطلب که معلول با علت فاعلی خود رابطه وجودی دارد، در حکمت مشاء به گونه اجمالی بیان شده است و حق مطلب، آنگونه که باید و شاید بیان نگردیده است و شاید با عنایت به اصول حکمت مشاء، نتوان بیش از این، چیزی در این باب گفت؛ تبیین دقیق این مطلب فقط در سایه حکمت متعالیه و در پرتو نظریه حرکت جوهری و اثبات وجود رابط امکان‌پذیر است. وقتی با براهین خدشه‌ناپذیر عقلی ثابت شد که عالم با جوهر و عرض خود یکپارچه در حرکت و جنبش است و نیز ثابت گشت که وجود معلول عین‌الربط به علت است و همان‌گونه که روشنایی خورشید وابسته به خورشید است، وجود معلول نیز وابسته به علت هستی‌بخش خود است، آنگاه براحتی می‌توانیم بگوییم با تحقق معلول، نیازمندی از میان نرفته است. بلکه تازه شکل گرفته است.

به سخن دیگر، از نظر ابن‌سینا دو نوع عدم وجود دارد. عدم مقابل و عدم مجامع. (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۰: ۲۷۱) منظور از عدم مقابل همان عدمی است که در مقابل وجود شیء قرار می‌گیرد. عدم زید در سده پیشین، عدم مقابل وجود زید در زمان حاضر است. چنین عدمی با وجود، اجتماع پیدا نمی‌کند و اجتماع پیدا کردن آن با وجود تناقض‌آمیز است؛ اما منظور از عدم مجامع، عدم شیء نیست تا با وجود آن قابل اجتماع نباشد؛ بلکه منظور لاقتضائیت ممکن است؛ به این معنا که ممکن به خودی خود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم و ورود هر یک

از وجود و عدم باید به کمک یک عامل بیرونی باشد. این لاقضائیت قبل از تحقق ممکن وجود داشت و اکنون که تحقق دارد نیز وجود دارد. وقتی ابن سینا تصریح می‌کند وجود معلول و ممکن فی نفس «لیس» است و با کمک علت خود «ایس» می‌شود، (۱۳۷۶: ۲۶۸) همان‌گونه که برخی از فیلسوفان خاطر نشان کرده‌اند. (آشتیانی: ۱۳۷۸: ۴۱۹) دقیقاً اشاره به همین معنا دارد. یعنی منظور ابن سینا از «لیسیت» عدم نیست؛ بلکه لاقضائیت است و این لاقضائیت قبل و بعد از تحقق ممکن وجود دارد و لذا از آن به عدم مجامع تعبیر می‌شود؛ یعنی عدمی که با وجود قابل جمع است. اشکال امثال ژیلسون در صورتی وارد است که مراد از عدم، عدم مقابل باشد و شکی نیست که اینگونه عدم با وجود قابل اجتماع نیست؛ اما اگر منظور، عدم مجامع باشد - که در اینجا مراد همان است - در این صورت اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا این اجتماع از نوع اجتماع عدم با وجود که به اجتماع نقیضین می‌انجامد نخواهد بود.

برخی تصور کرده‌اند مراد از «لیسیت» در کلام ابن سینا عدم است و از این رو توهم شده ظاهر این کلام با کلمات دیگر ابن سینا که ممکن را لاقضاء معرفی می‌کند، ناسازگار است. زیرا براساس سخنان ابن سینا در جاهای دیگر، ممکن هیچ اقتضایی از خود ندارد و نسبت به وجود و عدم کاملاً حالت استوا دارد؛ ولی بر پایه سخن او در اینجا ممکن فی نفسه اقتضای عدم دارد. حال اگر مراد از «لیسیت» عدم باشد، این پرسش به وجود می‌آید که بالأخره تکلیف ممکن چیست؟ آیا ممکن کاملاً خنثا و لاقضاء است یا نه، فقط نسبت به وجود لاقضاء است؛ اما عدم را ذاتاً اقتضا دارد؟ آیا اگر ذاتاً اقتضای عدم را داشته باشد، با ممتنع یکی نمی‌شود؟ (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۶۶ و ۱۶۷ پاورقی)

در پاسخ به این پرسش پیشنهاد شده که باید سراغ معنای مختلف امکان رفت و از این طریق بر مشکل فایق آمد. در منطق، امکان را به دو قسم امکان عام و امکان خاص تقسیم کرده‌اند. امکان خاص، از دو طرف وجود و عدم سلب ضرورت می‌کند؛ درحالیکه امکان عام از طرف مقابل سلب ضرورت می‌کند. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «زید کاتب بالامکان الخاص» منظور این است که نه وجود کتابت و نه عدم آن برای زید ضرورت ندارد؛ اما وقتی گفته می‌شود: «زید کاتب بالامکان العام» مقصود آن است که عدم کتابت برای زید ضروری نیست؛ اما درباره وجود کتابت ساکت است: ممکن است ضروری باشد و یا ضروری نباشد. امکان خاص مخصوص ممکنات است و در مورد واجب به کار نمی‌رود؛ درحالیکه امکان عام، عام است و حتی در مورد واجب نیز به کار می‌رود. یعنی می‌توان گفت خداوند به امکان عام موجود است؛ به این معنا که عدم برای ذات حق ضرورت ندارد.

حال که با اصطلاح امکان عام و امکان خاص آشنا شدیم، می‌توانیم بگوئیم وقتی گفته می‌شود ممکن ذاتاً لاقتضا است، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، منظور همان امکان خاص است. زید به امکان خاص ممکن است، یعنی اینکه نه وجود و نه عدم برای آن ضرورت ندارد؛ اما وقتی گفته می‌شود ممکن الوجود ذاتاً معدوم است، منظور امکان عام است؛ یعنی وجود برای آن ضرورت ندارد و بسته به علت، ممکن به وجود متصف می‌شود. به سخن دیگر، ممکن به لحاظ اقتضا و عدم اقتضا بی طرف است؛ اما به لحاظ استحقاق و عدم استحقاق ذاتاً مستحق عدم است. استحقاق عدم یعنی اینکه اقتضای وجود ندارد. لذا ابن سینا تصریح می‌کند که ماسوای خدا استحقاق وجود

ندارند؛ بلکه ذاتاً با صرف نظر از نسبتی که با واجب الوجود دارند، مستحق عدم هستند و به همین دلیل، همگی آنها ذاتاً باطل اند و به واسطه او حق هستند و در نسبت با آن وجهی که رو به سوی واجب تعالی دارد، تحصیل دارند و به همین جهت همه چیز نیست شونده است، غیر از وجه او و اوست که به حق بودن سزاوارتر است: (۱۳۷۶: ۳۸۱)

۴. موجّبت واجب

به گمان ژیلسون، فلسفه ابن سینا به موجّبت واجب منتهی می‌گردد؛ زیرا اگر وجود برای واجب ضروری باشد و ممکنات مظاهر همان واجب الوجود باشند، در این صورت همان‌گونه که واجب الوجود نمی‌تواند نباشد، ممکنات هم نمی‌توانند نباشند و واجب الوجود باید آنها را ایجاد کند. پاسخ این سؤال که آیا خدای ابن سینا وجود است، آن است که بلی او وجود است؛ اما وجود بودن او به معنای ضروری بودن اوست. درباره چنین خدایی به درستی می‌توان گفت او ملزم است وجود داشته باشد و درست همان‌طور که او نمی‌تواند مانع بودن خود شود، دیگر چیزها هم مادام که او هست، نمی‌توانند از بودن خودداری کنند؛ چنانکه هستی ضروری هم نمی‌تواند از بودن آن چیزها ممانعت کند. چگونه او می‌تواند چنین کند، درحالی‌که هر وجود بالفعلی چیزی جز نماینده وجود ذاتی خود او نیست؟ (ژیلسون، همان: ۱۷۳)

به سخن دیگر، در فلسفه ابن سینا قاعده معروفی وجود دارد که «الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته». ابن سینا با اتکا به یک برهان خلف، این قاعده را اثبات کرده است. از نظر وی، واجب الوجود از جمیع جهات واجب الوجود است. و اگر از برخی جهات، واجب و از برخی جهات ممکن باشد، آنگاه از آن جهت

که ممکن الوجود است، حالت امکانی خواهد داشت. به این معنا که گاهی آن جهت امکانی موجود خواهد بود و گاهی هم ممکن است موجود نباشد. به هر حال، اگر در واجب، جهت امکانی وجود داشته باشد، آنگاه واجب الوجود معلول خواهد بود و چیزی که معلول باشد، نمی تواند واجب الوجود باشد. (۱۳۶۴: ۵۵۳)

غیاث الحکما، منصور دشتکی در توضیح این قاعده در *الهیات شفا* آورده است که طبق عقیده متأخران، مراد قدا از این قاعده آن است که ذات واجب تعالی برای حصول جمیع صفات وجودی و عدمی خود کفایت می کند و دلیل آنها برای اثبات این قاعده آن است که اگر ذات واجب برای حصول صفات او کفایت نکند، لازم می آید حالی از احوال واجب، متوقف بر غیر خودش باشد و ذات متعین (واجب) متوقف بر این حال خواهد بود. پس ذات متعین متوقف بر غیر می شود؛ چراکه متوقف بر متوقف، متوقف است و ذات متعین واجب، ممکن می گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۱۵)

با توجه به این قاعده، اگر خداوند روزی زید را بیافریند، او خالق زید در آن روز خواهد بود. خلقت زید در آن روز، یک امر ممکن است؛ اما همین امر ممکن وقتی با خداوند سنجدیده می شود - با توجه به قاعده پیش گفته - واجب می شود. پس خلقت زید یک فعل ممکن است؛ اما همین فعل ممکن در قیاس با خداوند واجب است و خداوند نمی تواند زید را خلق نکند و این وضعیت یعنی موجبیت خداوند.

افزون بر این، ابن سینا به قاعده معروف «الشیء مالم یجب لم یوجد» اعتقاد دارد که بر پایه آن تا زمانی که ممکن الوجود از حالت استوا درنیامده و واجب بالغیر نشده باشد، تحقق پیدا نمی کند و وقتی واجب بالغیر شد، باید تحقق پیدا کند و

نمی‌تواند تحقق پیدا نکند. در سنت فلسفه اسلامی معروف است که اینگونه سخن گفتن برای اهل شرایع قابل تحمل نبوده است. متکلمان به عنوان تبیین‌کنندگان و مدافعان اصلی آموزه‌های دینی از نخستین کسانی بوده‌اند که در این مسأله با فیلسوفان درگیر شده و گفته‌اند این‌گونه حرف زدن سر از موجبیت حق تعالی در می‌آورد و چون خداوند، طبق صریح نصوص دینی، مختار و فاعل مایشاء است، لذا تفوه به این اقوال مقبول نیست. فیلسوفان دین‌مداری مانند ژیلسون نیز از لحن این قبیل گفتار ناراضی هستند. او ابن سینا را به دلیل طرح این قاعده و دفاع از آن به باد انتقاد می‌گیرد. نمونه‌ای از انتقاد او در این خصوص پیش از این مطرح گردید.

نقد و ارزیابی

گذشت که از نظر ابن سینا هم خداوند واجب‌الوجود است و هم ممکنات بالفعل موجود؛ البته با این تفاوت که خداوند واجب‌الوجود بالذات است و ممکنات واجب‌الوجود بالغیر. کسانی مانند ابن رشد و به تبع او ژیلسون گمان کرده‌اند اولاً، تناقض‌آمیز است که یک شیء هم ممکن باشد و هم واجب و ثانیاً، اگر ما بپذیریم ممکن واجب است، در این صورت لازم می‌آید خداوند مجبور باشد؛ زیرا اگر ممکن واجب باشد، آنگاه چه خداوند بخواهد و چه نخواهد، ممکن باید تحقق یابد و تحقق بی‌چون و چرای ممکن، یعنی اینکه خداوند از خود اختیاری ندارد.

این اشکال تازه‌ای نیست و همان خرده‌ای است که متکلمان در مورد قاعده معروف «الشیء مالم یجب لم یوجد» مطرح کرده‌اند. از نظر متکلمان، قاعده فلسفی مزبور قابل پذیرش نیست؛ زیرا براساس این قاعده لازم می‌آید خداوند مختار

نباشد. اختیار از نظر متکلمان به همان معنای معروف یعنی «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل» به کار می‌رود. براساس این تعریف، یک فاعل تا زمانی مختار است که نسبت به انجام و عدم انجام یک فعل حالت تساوی را داشته باشد؛ بگونه‌ای که اگر بخواهد، آن فعل را انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد؛ اما اگر یک طرف فعل ترجیح قطعی پیدا کرد و طرف دیگر از حالت امکانی خارج شد و در نتیجه فاعل ملزم شد فقط یک طرف را انتخاب کند و انجام دهد، در این صورت اختیار معنایی نخواهد داشت؛ اما می‌دانیم اختیار، یکی از صفات انکارناپذیر خداوند است و هیچ انسان خداپرستی نمی‌پذیرد که خداوند مختار نباشد. پس برای آنکه ویژگی اختیار در ذات حق آسیب نبیند، قاعده معروف مطرح شده از سوی فیلسوفان را نمی‌پذیریم. ژیلسون گرچه به خود این قاعده تصریح نمی‌کند، واضح است که همان دیدگاه متکلمان و تعریفی که آنها از اختیار اراده کرده‌اند، در پس ذهن او قرار دارد. با توجه به همین دیدگاه است که وی به ابن سینا ایراد می‌گیرد و آن سخنان وی را که در واقع به معنای همان قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» است، به چالش می‌کشد.

برخی در دفاع از ابن سینا و رد دیدگاه متکلمان گفته‌اند ما در اینجا دو مقام داریم: مقام قبل از فعل و مقام فعل. تعریفی که متکلمان ارائه کرده‌اند، بر مقام قبل از مقام فعل صادق است. یعنی قبل از آنکه فاعلی فعلی را انجام دهد، در مورد آن تأمل می‌کند و فوائد و مضرات آن را از نظر می‌گذراند و در اینجا وضع او به گونه‌ای است که اگر بخواهد فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواهد، آن را انجام نمی‌دهد؛ اما این تعریف در مقام فعل صادق نیست؛ چراکه فاعل در این مقام، ارزیابی‌های لازم را انجام داده است و نسبت به یکی (فعل یا ترک) تصمیم گرفته

است و دیگر جایی برای شک و تردید او باقی نیست. بنابراین قبل از انجام فعل، اختیار وجود دارد و بعد از انجام آن، اختیاری وجود ندارد. این تعریف هم در مورد خداوند صادق است و هم در مورد غیر او. اگر اختیار را اینگونه تفسیر کنیم، آنگاه اگر قاعده پیش گفته را هم بپذیریم، دچار مشکل نخواهیم شد؛ زیرا حتمیت فعل و وجوب آن در مقام فعل مطرح است، نه قبل از آن و حتمیت فعل در مقام فعل چیزی نیست که مورد انکار متکلمان باشد. پس هم سخنان متکلمان درست است و هم سخن فیلسوفان. اشکال کار در این است که سخنان متکلمان و فیلسوفان را ناظر به مقام فعل گرفته‌اند و دچار این اشکال شده‌اند که چگونه می‌توان هم اختیار را پذیرفت و هم موجبت را. از آنجا که نتوانسته‌اند بین آنها جمع کنند، از قاعده موجبت، به نفع اختیار چشم‌پوشی کرده‌اند. (ژیلسون، همان: ۱۷۴ پاورقی)

این دیدگاه بسیار جالب است؛ اما اشکال کار در این است که در این دیدگاه بین فاعل شأنی و فاعل بالفعل خلط شده است. زید که می‌خواهد فردا یک کار مهمی انجام دهد، اکنون نسبت به آن فعل، فاعل بالفعل نیست؛ بلکه فاعل شأنی است. تعریفی که متکلمان برای فاعل مختار پیشنهاد کرده‌اند، ظاهراً در مورد فاعل بالفعل است، نه فاعل شأنی. براساس دیدگاه یادشده، تعریف متکلمان از فاعل مختار نباید تعریفی صحیح باشد؛ زیرا این تعریف یا ناظر به مقام قبل از فعل است و یا ناظر به مقام فعل. اگر ناظر به مقام قبل از فعل باشد، در این صورت اختیار به معنای مزبور وجود دارد؛ ولی فاعلیتی در کار نیست؛ چون فاعل ما هنوز وارد مرحله انجام فعل نگردیده است و اگر منظور، مقام فعل باشد، در این صورت اختیار به آن معنا قابل تصور نیست؛ زیرا این یعنی فاعل در حین

انجام فعل، باز در شک و تردید باشد که در این صورت اصلاً فعل محقق نخواهد شد. بنابراین اگر اختیار وجود دارد، فعل وجود ندارد و اگر فعل وجود دارد، اختیار وجود ندارد.

از نظر ابن سینا، اولاً لازم نیست ما قدرت را به گونه‌ای تعریف کنیم که متکلمان تعریف کرده‌اند. ثانیاً، اگر دیدگاه متکلمان درباره تعریف اختیار را بپذیریم، می‌توان گفت تعریف آنها نیز در مورد فاعلی مثل خداوند صادق است. ابن سینا تعریف اختیار را ناظر به فاعل بالفعل می‌داند. از نظر وی، متکلمان دو شرط اساسی برای قدرت یا اختیار لحاظ کرده‌اند: یک. «اذا شاء فعل»؛ دو. «اذا لم یشاء لم یفعل». از آنجا که در صدق قضیه شرطیه، ملازمه بین مقدم و تالی کفایت می‌کند، می‌توان گفت هر دو شرط در مورد خداوند قابل اشباع است؛ زیرا در مورد خداوند، وضع از دو حال بیرون نیست: یا خداوند فعلی را انجام داده است یا انجام نداده است. در صورتی که او فعلی را انجام داده باشد، می‌توان براساس تعریف متکلمان نتیجه گرفت که او آن فعل را اراده کرده است و اگر انجام نداده، باز هم براساس همان تعریف می‌توان نتیجه گرفت که او آن فعل را اراده نکرده است. بنابراین چه خداوند فعلی را انجام دهد و چه انجام ندهد، در هر دو صورت، او مختار است. اگر فعلی را انجام داد، به مقتضای شرط اول مختار است. براساس شرط اول، هرگاه فاعل مختار کاری را بخواهد، انجام می‌دهد و اکنون او فعل را انجام داده است؛ پس او مختار است؛ اما در صورتی که فعل را انجام ندهد، به مقتضای شرط دوم مختار است؛ زیرا شرط دوم آن بود که اگر نخواهد، انجام ندهد. اکنون او انجام نداده است؛ پس به صورت اینی معلوم می‌شود که نخواسته است؛ زیرا اگر می‌خواست، انجام می‌داد. اکنون که

انجام نداده است، پس نخواست است.

بنابراین حتی در صورتی که تعریف متکلمان از قدرت و اختیار را بپذیریم، باز هم لازم نمی‌آید خداوند مجبور باشد؛ زیرا در این صورت، خداوند یا فعلی را انجام داده یا به طور مستمر در حال انجام آن است. طبق تعریف، اگر فعل انجام یافت، اراده و اختیار نیز تحقق داشته است و اکنون که فعل انجام شده یا در حال انجام است، می‌توان پی برد که مشیت و اراده نیز وجود دارد. بدین سان «قاعده‌ الشیء مالم یجب لم یوجد» منافاتی با اختیار خداوند ندارد. طبق این قاعده، فعل ذات باری به طور مستمر از خداوند صدور می‌یابد و چگونگی آن تغییر نمی‌یابد و چنین چیزی با اختیار تعارض ندارد؛ زیرا برای اثبات اختیار، خود تحقق فعل کفایت می‌کند؛ اما اینکه آن فعل به چه صورت رخ داده است، اهمیتی ندارد. اصل تحقق فعل در مورد افعال باری وجود دارد و چگونگی آن (موقتی یا دائمی) نقشی در اثبات یا نفی اختیار ندارد. پس خداوند هم مختار است و هم لزوماً فعل خود را انجام می‌دهد.

طایفه‌ای پنداشته‌اند که قدرت یعنی اینکه برای واجد آن، امکان انجام دادن و امکان انجام ندادن فعل باشد. پس اگر در موجودی فقط شأن صدور فعل باشد، او قدرت نخواهد داشت. اما این درست نیست. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۷۸)

وی در تبیین نادرستی این امر خاطر نشان می‌کند:

زیرا اگر موجودی که شأن آن فقط انجام فعل است، بدون اینکه بخواهد و

اراده کند، قدرت و قوتی به این معنا ندارد و اگر به اراده و اختیار عمل کند - الا

اینکه دائم‌الاراده باشد - و اراده او به امر اتفاقی تبدیل نشود و تغییر اراده او ذاتاً

محال باشد، همانا او به قدرت عمل می‌کند. (همان)

وی در تشریح اینکه چگونه این شق با داشتن قدرت تنافی ندارد، یادآور

می شود:

تعریفی که برای فاعل مختار ذکر می‌کنند، در اینجا نیز صدق می‌کند؛ زیرا انطباق معنای فاعل مختار (اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد) بر وی صحیح است و هر دو در تعریف قدرت حضور دارند. (همان) اما درباره اینکه این دو شرط چگونه در این مورد تحقق یافته‌اند، می‌گوید: هر دو شرطی‌اند و صدق شرطی منوط به استثنا یا صدق حملی نیست. در صورت صدق شرطی «اذا لم یثأ لم یفعل» لازم نمی‌آید که قضیه استثنایی «لکنه لم یثأ وقتاً» صادق باشد و کاذب بودن قضیه حملی «انه لم یثأ» موجب نمی‌شود شرطی «اذا لم یثأ لم یفعل» کاذب باشد. اقتضای این مطلب آن است که اگر اراده نکند، انجام ندهد؛ چنانکه اگر اراده کند، انجام دهد. اگر قضیه «اگر اراده کند، انجام دهد» صادق باشد، پس «اگر انجام می‌دهد، اراده کرده است» هم صادق است یعنی وقتی فعل را انجام می‌دهد، از سر قدرت و اختیار انجام می‌دهد. همچنین دو گزاره «اگر اراده نکند، انجام نمی‌دهد» و «اگر انجام نمی‌دهد، اراده نکرده است» صحیح هستند و مستلزم این نیست که زمانی اراده نکند. (همان: ۱۷۸ و ۱۷۹)

به علاوه، الزامی بودن فعل به دو صورت قابل تصور است؛ گاهی به دلیل اینکه خود فاعل باعث الزامی شدن و وجوب آن فعل می‌گردد. گاهی هم به دلیل اینکه آن الزام از غیر فاعل ناشی شده است. ایجاب و الزامی که از ناحیه غیر فاعل ناشی گردیده است، بدون شک باعث می‌شود فاعل آن اختیار لازم در گزینش فعل مورد نظر خود را نداشته باشد؛ اما ایجاب و الزامی که از ناحیه خود فاعل می‌آید، موجب اشکال نیست و اختیار فاعل سلب نمی‌گردد. اگر فیلسوفان که موجب بودن فعل را شرط لازم می‌دانند، آن شرط را مقید به غیر از فاعل

می‌کردند، اشکال وارد بود؛ اما آنها موجبیت فعل را به غیر فاعل شرط نکرده‌اند؛ بلکه به طور مطلق ذکر کرده‌اند. اگر چه موجبیت مطلق شامل موجب بودن از سوی غیر فاعل نیز می‌گردد، مراد آنها در اینجا موجبیتی است که از ناحیه خود فاعل ناشی می‌شود، نه آنکه از سوی غیر فاعل می‌آید، چه اینکه موجبیتی که از سوی فاعل ناشی می‌گردد، باعث نمی‌شود فاعل مسلوب‌الاختیار باشد؛ زیرا این خود فاعل است که موجب و باعث این ایجاب و الزام گردیده است، نه چیز دیگر.

حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا ما باید ایجاب را شرط کنیم تا این همه مشکل به دنبال آن ایجاد گردد؟ اصلاً یک فعل برای آنکه تحقق یابد، باید ذاتاً ممکن باشد، همین و بس. ممکن بودن فعل کفایت می‌کند و نیازی نیست شرط وجوب را نیز اضافه کنیم. که نه تنها لزومی ندارد، چنین شرطی نادرست است؛ زیرا جعل چنین شرطی، سر از تناقض در می‌آورد؛ یعنی یک شیء هم باید ممکن باشد و هم واجب‌الوجود. از نظر اینان، یک شیء در آن واحد نمی‌تواند مُصَبَّغ به این دو صبغه گردد؛ زیرا واجب‌الوجود باید از جمیع جهات واجب‌الوجود باشد.¹ شیء‌ای که ممکن است، نمی‌تواند از جمیع جهات واجب‌الوجود باشد و واجب‌الوجود بودن ممکن، یک فرض تناقض‌آمیز است. در پاسخ به این پرسش باید گفت علت جعل این شرط از تأمل در مفهوم ممکن بالذات به دست می‌آید. از نظر ابن‌سینا، وقتی یک شیء با وجود مقایسه

1. این قاعده که واجب‌الوجود از هر نظر واجب‌الوجود است، صحیح است؛ ولی مجرای آن مطلق واجب‌الوجود نیست؛ بلکه فردی از واجب‌الوجود یعنی واجب‌الوجود بالذات است و در مورد غیر آن به کار نمی‌رود.

می‌گردد، یا خود به گونه‌ای است که نه ذاتاً اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. یا فقط اقتضای وجود دارد و یا فقط اقتضای عدم. اولی را ممکن‌الوجود، دومی را واجب‌الوجود و سومی را ممتنع‌الوجود می‌نامند. به سخن دیگر، از نظر ابن‌سینا واجب‌الوجود بخودی خود اقتضای وجود دارد و ممتنع‌الوجود ذاتاً و قطع‌نظر از اوضاع و احوال دیگر، اقتضای عدم و ممکن‌الوجود در اینجا اقتضایی ندارد: نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم. بنابراین اگر ممکن‌الوجود متصف به وجود گردد، نیاز به علت دارد؛ همانگونه که اگر متصف به عدم می‌گردد، نیاز به علت دارد. (همان: ۴۹؛ ۱۳۷۹ الف: ۷۰) ابن‌سینا با توجه به تعریفی که از ممکن‌الوجود ارائه کرد، مدعی می‌شود ممکن‌الوجود برای اتصاف به وجود و عدم نیاز به علت دارد. خروج از حالت استوا و حصول وجود یا عدم برای شیء ممکن یا به سبب خود ممکن است یا به سبب غیر آن. اگر به سبب غیر باشد، مدعا ثابت می‌شود و اگر به سبب غیر نباشد، معنایش آن است که این شیء خودش اقتضای وجود یا عدم داشته که موجود شده است. پس در نتیجه واجب‌الوجود یا ممتنع‌الوجود بالذات می‌شود و این امر خلاف فرض است؛ زیرا مفروض آن بود که شیء ممکن‌الوجود است. (۱۳۷۶: ۵۰ و ۵۱؛ ۱۳۶۴: ۵۴۸، ۱۹۹۶: ۹۱)

وی پس از آنکه ثابت کرد ممکن‌الوجود در خروج از حالت استوا و اتصاف به هر یک از وجود و عدم نیاز به علت دارد، تصریح می‌کند: «و علی ما علمت فنقول إنه یجب ان یصیر واجباً بالعلّة و بالقیاس الیها» (همان: ۵۱) کسانی مثل فخررازی نیز این قاعده را مطرح و به شیوه خود از آن دفاع کرده‌اند. (۱۹۹۸:

اما اینکه ممکن بالذات حتماً باید واجب بالغیر باشد تا موجود یا معدوم گردد، علت آن است که اگر فرض کردیم ممکن‌الوجودی موجود است و علتش هم محقق است، اما علت معلول خویش را به سرحد و جوب نرسانده است، لازمه‌اش آن است که این معلول با اینکه علت در کنارش موجود است، عدم برایش امکان دارد. اگر عدم برای یک شیء امکان دارد، ولی آن شیء موجود شده است، جای این سؤال هست که چگونه و چرا موجود شده است؟

ممکن است گفته شود امر سومی باعث شده این شیء ممکن تخصص وجود پیدا کند که در این صورت علت جدیدی فرض گرفته شده است. حال سراغ این علت جدید می‌رویم و می‌پرسیم: آیا این علت، معلول را به سرحد ضرورت و جوب رساند یا نه؟ اگر رسانده باشد که مطلوب حاصل است. اگر نرسانده باشد، پس شیء ممکن معلول هنوز به حالت امکانی باقی است و بنابراین عدم برایش ممکن است. باز این سؤال مطرح می‌شود که چرا این شیء با وجود امکان عدم برای آن موجود شده است و تخصص وجود یافته است؟ پرسش‌ها و پاسخ‌ها ممکن است سر از تسلسل در بیاورد. با توجه به این وضعیت حتی اگر تسلسل باطل نباشد، می‌توان گفت پس چرا آن شیء ممکن تحقق پیدا کرده است. پس نفس تحقق یک شیء بهترین دلیل بر آن است که آن شیء به سرحد جوب رسیده است: «لانه لم یوجد بعد ما به یتخصص و قد فرض موجوداً فقد صح ان کل ما هو ممکن الوجود لایوجد مالم یجب بالقیاس الی علتة». (۱۳۷۶):

(۵۲)

نتیجه

در تبحر، فراست و دقت نظر فیلسوفانی مانند ژیلسون کمتر کسی تردید به

خود راه می‌دهد؛ اما این نباید باعث شود ضعف‌ها و کاستی‌های احتمالی وی را نادیده بگیریم یا از پرداختن به آنها غفلت بورزیم؛ به ویژه آنکه بسیاری از مستشرقان از جمله خود آقای ژیلسون از طریق ترجمه‌های لاتینی آثار ابن سینا و فضا‌سازی‌های ابن‌رشدیان با افکار او آشنا شده‌اند. ژیلسون که تحت تأثیر دیدگاه‌های تندروانه ابن‌رشد، فلسفه ابن‌سینا را انحراف فلسفه از مسیر ارسطویی آن می‌داند، در تلقی و فهم برخی از دیدگاه‌های بسیار مهم ابن‌سینا دچار اشتباه شده است. اگر او با زبان عربی آشنا بود و یا از مسیر ابن‌رشد به سمت فلسفه ابن‌سینا نمی‌رفت، شاید وضع به گونه‌ای دیگر بود.

براساس بررسی‌های که انجام شد و برخلاف دیدگاهی که ژیلسون ارائه کرده است، آشکار شد که ماهیت لابشرط امکان دارد، وجود به معنای خاصی زاید بر ماهیت است، امکان ذاتی لازمه لاینفک ماهیت است و قاعده علیت نیز هیچ چالشی را در باب خداشناسی به وجود نمی‌آورد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ الف، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۶۰، *دانش‌نامه علائی*، تهران، کتابخانه فارابی.
- _____، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۷۹ ب، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۶۴، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۹۶، *عیون الحکمة*، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق، دار النبیایع.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۵، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران، حکمت.
- سبزواری، هادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومة*، علق علیه حسن حسن‌زاده آملی، قم، ناب.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۸۲، *فصوص الحکم* (عرفان در پرتو عقل و اندیشه)، ترجمه علی نریمانی، قم، دارالهدی.
- رازی، فخرالدین محمد، ۱۹۹۸، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، تحقیق و تعلیق المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵، *تعلیقة علی نهاية الحکمة*، قم، موسسه فی طریق الحق.
- _____، ۱۳۸۶، *شرح الهیات شفاء*، ج ۱، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *شرح منظومه*، ج ۱، تهران، حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۹۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، بیروت، داراحیاء التراث العربی.