

بقای فردی نفس از نگاه ابن رشد

نادر شکراللهی*

سکینه ابوعلی**

چکیده

یکی از مباحث مهم در باب معاد، مسئله بقای فردی است و ظواهر آموزه‌های ادیان الهی هم بر آن تأکید می‌کند؛ اما ابن رشد گرایان، انکار معاد فردی انسان را به ابن رشد، فیلسوف بزرگ اسلامی، نسبت داده‌اند. برخی از سخنان ابن رشد، این نسبت را تأیید می‌کند؛ زیرا وی نفس انسانی را مجرد می‌داند، به معاد جسمانی باور ندارد و کثرت عددی را منحصر در مادیات می‌داند. نتیجه این سه مقدمه آن است که پس از مرگ تن، نفس مجرد انسانی نمی‌تواند متکثر باشد؛ پس باید به وحدت نفس انسانی بعد از مرگ قائل باشیم. ابن رشد از آن جهت که یک مسلمان است، باید به کثرت عددی نفوس انسان در معاد اعتقاد داشته باشد. برای نفی این نسبت به وی می‌توان راه‌حلی ارائه کرد؛ اول اینکه، آن قاعده را بر همان معنای ظاهری‌اش بپذیریم که کثرت عددی تنها در انواع مادی وجود دارد؛ ولی باز بپذیریم که او به کثرت عددی انسان در معاد ملتزم است؛ زیرا او به وجود نوعی بدن جسمانی - نه عین جسم دنیوی - پس از مرگ قائل است. دوم اینکه، برخی از سخنان ابن رشد حاکی از آن است که یا به این قاعده در همه جا ملتزم نیست یا مفهوم ماده را عام می‌گیرد و به مطلق قابلیت حمل می‌کند، نه ماده جسمانی؛ برای نمونه، وی کثرت عددی را در بین علل عالی، براساس شرافت رتبه می‌پذیرد.

واژگان کلیدی

ابن رشد، نفس، تجرد، بقای فردی، ابن رشد گرایان، کثرت عددی.

nadereshokrollahi@gmail.com

aboali.5861@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۲

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه خوارزمی.

** دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۷

طرح مسئله

یکی از آموزه‌هایی که ابن‌رشدگرایان به ابن‌رشد، فیلسوف مسلمان ارسطویی، نسبت داده‌اند، عدم بقای شخصی است.^۱ بحث از بقا، بلکه جاودانگی هر شخص از دغدغه‌های همیشگی بشر بوده است که هم ادیان الهی به آن توجه داده‌اند و هم فیلسوفان الهی و متکلمان در تبیین آن تلاش‌های فکری فراوانی نموده‌اند. انکار بقای شخصی در نقطهٔ مقابل آموزه‌های دینی قرار می‌گیرد و به تعارض فلسفه و دین می‌انجامد. در نوشته‌های ابن‌رشد، سه امر دیده می‌شود که نتیجهٔ آن، انکار تفرد افراد انسان در معاد است و اینکه نفس انسانی به صورت کلی دارای معاد است، نه فرد فرد انسان‌ها؛ اول اینکه او یک فیلسوف است که براساس مبانی فلسفی، تکثر عددی را معلول ماده می‌داند و آنچه مادی نیست، از نظر او نمی‌تواند دارای تکثر عددی باشد. دوم اینکه او نفس را مجرد می‌داند و سوم اینکه معاد جسمانی را نمی‌پذیرد. ترکیب این سه باور آن می‌شود که پس از مرگ انسان، دیگر تفرد و تکثری نمی‌تواند موجود شود. از سوی دیگر، او یک مسلمان است و متون دینی بر تکثر عددی انسان‌ها در معاد دلالت دارد. اکنون او این تعارض را چگونه حل می‌کند؟ آیا او در این موضوع به حقیقت دوگانه باور دارد: دینی و فلسفی، یا اینکه می‌توان از سخنان او راه‌حلی را کشف کرد که در نظام فکری او که دینی - فلسفی است، کثرت عددی انسان در قیامت حفظ شود. محورهایی که برای این بحث باید به آن بپردازیم، عبارتند از: تجرد نفس، معاد جسمانی، امکان یا عدم امکان کثرت عددی نفوس مجرد و نحوه جمع متون دینی و فلسفی.

کسانی که تاکنون به این موضوع پرداخته‌اند، بیشتر به جنبه تاریخی و تلقی دیگران از تفکر ابن‌رشد توجه کرده و چندان به تحلیل خود اندیشه ابن‌رشد نپرداخته‌اند^۲ و هدف اصلی این نوشته، تحلیل سخنان خود ابن‌رشد است.

تجرد نفس

ابن‌رشد سخن گفتن از نفس را دشوار می‌داند و می‌گوید خدا از میان مردم فقط دانایان راسخ در علم را به شناسایی آن اختصاص داده است. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۴۷۳) او مانند معمول فلاسفهٔ اسلامی، انسان را دارای دو بعد جسمانی و روحانی (دارای نفس مجرد) می‌داند.

۱. ابن‌رشدی‌گری (Averroism) یا ارسطوگرایی افراطی (Radical Aristotelianism) برجسی است که در قرن نوزدهم و بیستم به نهضتی که در قرن سیزدهم بین فیلسوفان پارسی در جریان بود، زده شده است. آرای این فیلسوفان به‌آسانی با آموزه‌های مسیحی قابل جمع نبود. چند موضوع، مهم‌ترین اختلاف بین این دو بود که یکی از آن موارد، جاودانگی روح عقلائی انسان است. (Ebbesen, 1998: 595)
۲. برای نمونه، مقاله «آموزه ابن‌رشدی وحدت عقل (نفس عاقله) و انکار جاودانگی شخصی» هرچند مطالب ارزشمندی ارائه می‌دهد، تمرکز بر سخنان خود ابن‌رشد نشده است. (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۴۲ - ۲۹)

او در مسئله هجدهم *تهافت التهافت* که به طرح اشکالات غزالی بر ادله تجرد نفس می‌پردازد، تقسیم غزالی از قوای نفس را در مجموع می‌پذیرد. غزالی قوای انسان را از دیدگاه فلاسفه به قوای حیوانی و انسانی و قوه حیوانی را به دو نوع محرک و مدرک تقسیم می‌کند که همه منطبق در اجسام هستند؛ (همان: ۴۶۲ - ۴۵۷) اما در بحث تجرد نفس، مطلب اصلی در باب عقل یا نفس تعقل‌کننده است که فلاسفه آن را نفس ناطقه می‌نامند. این نفس دارای دو قوه عالمه و عامله است که هر دو را عقل می‌نامند (همان: ۴۶۲)

بین کلمه نفس و عقل باید تفکیک کرد. نفس در معنای عام به کار می‌رود که شامل قوای حیوانی هم می‌شود و وقتی کلمه عقل را در اینجا به کار می‌برند، منظور آن جنبه از نفس است که تعقل می‌کند. پس «عقل چیزی غیر از نفس نیست؛ بلکه بُعدی از نفس است و نفس به وسیله آن می‌شناسد و فکر می‌کند.» (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۱۳)

ابن‌رشد هر چند برخی از اشکالات غزالی بر شماری از ادله ده‌گانه تجرد نفس را می‌پذیرد، در کل ادله فلاسفه بر تجرد نفس را به دلایلی از قبیل عدم امتزاج با ماده، عدم خستگی قوه عاقله از تعقل و نیز عدم استفاده قوه عاقله از آلات جسمانی می‌پذیرد و نفس را مجرد از ماده می‌داند. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۴۷۴ - ۴۶۴)

اینکه نفس قوای متعددی دارد و از آن بین تنها عقل است که منطبق در ماده نیست و مجرد است، کاملاً در عبارات ابن‌رشد روشن است؛ اما در اینکه کدام عقل است که این خصوصیت را دارد، در بین نوشته‌های وی مطالبی آمده که جمع آنها مشکل است. او در کتاب *تلخیص کتاب النفس* عقل را به دو گونه تقسیم می‌کند: ۱. عقل نظری و ۲. عقل عملی؛ این عقل در میان همه انسان‌ها مشترک است، (همو، ۱۹۵۰: ۶۹ - ۶۷) یعنی همه انسان‌ها دارای عقل عملی هستند؛ ولی بهره آنها از عقل عملی بیش و کم است و برخی از افراد بهره بیشتری از عقل عملی برده‌اند و برخی از افراد کمتر. (همان) او عقل عملی را از آن نظر که وابسته به تجربه و حس و تخیل است، فانی و فاسدشدنی می‌داند. (شریف، ۱۳۸۹: ۱ / ۷۸۸) پس طبق این سخن، تنها عقل نظری را مجرد از ماده می‌داند. در هر صورت، بخشی از نفس از نظر ابن‌رشد مجرد از ماده است.

همین مقدار برای ما در اینجا کافی است که با توجه به باب هجدهم از *تهافت*، ابن‌رشد نفس ناطقه یا به تعبیر دیگر، بخش عقل از نفس را مجرد می‌داند.^۱

۱. ارسطو می‌گوید بدن جدا از نفس نیست و نیز نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است یا دست‌کم جزئی از نفس چنین است؛ (ارسطو، ۱۳۸۹: ۸۲ - ۸۱) اما ارسطو در ادامه تأکید می‌کند که لااقل برخی از اجزای نفس به دلیل اینکه کمال برای هیچ‌گونه جسمی نیست، از بدن مفارق بوده، مجرد هستند. (همان: ۸۳) پس اینکه فروغی می‌گوید: نفس صورت بدن است و صورت در تفکر ارسطویی، جوهری غیرمستقل است که هیچ‌گاه از بدن جدا نشده، (فروغی، ۱۳۸۸: ۴۳) این تمام سخن نیست و تنها شامل برخی از نفس‌ها می‌شود، نه تمام نفس انسانی.

تکثر یا وحدت نفوس

ارسطو می‌گفت: هر آنچه عدداً بسیار است، دارای ماده است. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۰۷) این‌رشد هم همچون ارسطو ماده را عامل کثرت می‌داند. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۳۵) این قاعده‌ای است که در نوشته‌های فلاسفه اسلامی تحت عنوان: «کل مجرد عن المادة نوعه منحصر فی فرده»، تکرار می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۶۰) علامه طباطبایی نیز می‌نویسد: هر ماهیت نوعی که بخواهد دارای افراد کثیر باشد، باید ارتباطی با ماده داشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۸۰؛ همو، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۸۱)

ابن‌رشد که نفس (عقل) را مجرد می‌داند، بر آن است که نفس انسانی واحد است و این کثرتی که اکنون دارد، به تبع ماده (بدن) است و هر گاه نفس، بدن را رها کند، به وحدت خود بازمی‌گردد. وی در مسئله اول تهاافت از غزالی، نقدی را بر فلاسفه ذکر می‌کند. غزالی می‌نویسد: [فلاسفه] گویند نظر افلاطون درست است که نفس قدیم و یگانه است و فقط در تن‌ها تقسیم شده است و هرگاه آنها را ترک گوید، به اصل خویش بازگردد و اتحاد یابد. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۳۷) بعد غزالی به محال بودن این سخن معتقد است و برای آن چنین استدلال می‌کند: آیا نفس زید عین نفس عمر است یا غیر آن؛ اینکه عین آن باشد، به‌ضرورت باطل است؛ زیرا هر کدام از آنها خودش را درمی‌یابد و می‌داند که غیر از آن دیگری است و اگر عین آن بود، آنها در دانش‌ها که صفات ذاتی نفوس‌اند و در هر نسبتی همراهشان هستند، برابر می‌شدند. (همان: ۳۸)

استدلال غزالی بر باطل بودن این رأی که نفس واحدی در ابدان کثیر وارد می‌شود و بعد از مرگ به همان وحدت برمی‌گردد، ادامه می‌یابد. نکته مهم در اینجا است که ابن‌رشد می‌گوید این سخن افلاطون را مستدل کند و نقد غزالی را پاسخ گوید: زید از حیث عدد، غیر از عمرو است و از حیث صورت با عمرو یکی است و منظور از صورت همان نفس است. پس اگر همان‌طور که زید و عمرو از حیث عدد با یکدیگر فرق دارند، نفس آن دو نیز غیر از یکدیگر بود، در آن حالت نفس زید و نفس عمرو از نظر عدد دو تا می‌بودند و از نظر صورت، یکی و نفس دیگری برای نفس لازم می‌آمد. پس به ناچار باید نفس زید و نفس عمرو از نظر صورت واحد باشند و کثرت عددی، یعنی تقسیم‌پذیری از ناحیه ماده، بر واحد صوری عارض می‌شود. هرگاه نفس هنگام نابودی تن از بین نرود یا عنصر پایداری^۱ در خود داشته باشد، لازم است وقتی تن را رها کرد، وحدت عددی داشته باشد. (همان) وی سپس ادامه می‌دهد: نفس زید و عمرو از یک جهت واحد و از جهتی دیگر کثیر است، برای نمونه از حیث صورت، واحد و از حیث حامل آن صورت کثیر است. نفس بیش از هر چیز به نور شباهت دارد و همان‌طور که نور با تقسیم شدن اجسام نورانی منقسم می‌شود و پس از زایل شدن اجسام متحد می‌گردد، رابطه نفس با بدن‌ها نیز به همین صورت است. (همان: ۳۹)

۱. در اینجا منظور این است که در تمام نفس پایدار باشد یا اینکه بخشی از آن، که منظور از بخش پایدار نفس همان عقل یا بخش تعقل‌کننده است.

اینجا محوری‌ترین نقطه‌ای است که باید در اندیشه ابن‌رشد روشن شود تا تکلیف سخن او در باب معاد فردی یا نوعی روشن شود. ظواهر آنچه آوردیم، نشان می‌دهد بخش غیرجسمانی انسان‌ها با هم متحد است و طبیعی است که اگر این مطلب را مستدل کند و معاد جسمانی را هم نپذیرد، لازمه این دو سخن او انکار بقای شخصی است.

ما در اینجا تنها به بررسی دو نکته نیاز داریم: اول اینکه آیا تنها عامل کثرت فردی (در اندیشه ابن‌رشد) مادی بودن یا ارتباط با مادی است و دوم اینکه در صورتی که جواب این پرسش مثبت باشد، مسئله فردیت انسان در معاد چگونه است.

معاد

معاد یکی از انواع جاودانگی و از ارکان باور اسلامی است و از پیچیده‌ترین مطالب حکمت به‌شمار می‌رود. ملاصدرا معتقد است تنها افراد کمی از اندیشمندان مسلمان توانسته‌اند راهی برای پاسخ به پرسش‌های خود در این زمینه کشف کنند. (ملاصدرا، ۱۳۴۵: ۴۳۰ - ۴۲۹)

در کتب کلامی و فلسفی، معاد را به جسمانی و روحانی تقسیم کرده‌اند و هرچند از ظواهر کلام برخی از فلاسفه تنها معاد روحانی استفاده می‌شود، برخی از فقیهان، منکران معاد جسمانی را به حکم «اجماع» کافر می‌دانند. (حلی، ۱۴۰۷: ۳۷۶) منکران معاد جسمانی در دو گروه جای می‌گیرند: گروهی که هر نوع از معاد جسمانی را انکار می‌کنند و گروهی که معتقدند عین این جسم دنیوی معاد ندارد؛ ولی نوعی از جسم که مثل این جسم دنیوی است - نه عین آن - در معاد حضور دارد.

ابن‌رشد معتقد به بقای نفس پس از مرگ بدن است و علاوه بر ادله عقلی بقای نفس، با استفاده از تشبیه مرگ به خواب - که تشبیهی رایج است - مسئله را روشن‌تر می‌کند. تشبیه مرگ به خواب، بقای نفس را به روشنی مستدل می‌سازد؛ زیرا فعل نفس در حالت خواب با از کار افتادن ابزار آن تعطیل می‌شود؛ اما خود آن از بین نمی‌رود، پس باید حال آن در هنگام مرگ نیز مانند حال آن در حین خواب باشد. وی می‌گوید آنچه گفتیم، از این سخن خدای تعالی به‌خوبی برمی‌آید: «خداوند نفس‌ها را در هنگام مرگ قبض می‌کند و نفس‌هایی را که نمرده‌اند نیز به هنگام خواب می‌گیرد» (زمر / ۴۲). (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۴۷۳)

اما ابن‌رشد که به بقای نفس معتقد است، معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و بخش بیستم از *نهات التهافت* بر این ادعا دلالت می‌کند؛ اما آنچه در این فصل دیده می‌شود، انکار معاد همین جسمی است که در این دنیا همراه نفس بوده، نه مطلق جسم. توضیح مطلب اینکه وی از قول غزالی می‌گوید: فیلسوفان حشر تن را قبول ندارند (همان: ۴۹۵) و این یکی از سه مسئله‌ای است که غزالی فلاسفه را تکفیر می‌کند. ابن‌رشد می‌پذیرد که ظواهر دینی بر معاد جسمانی دلالت دارد؛ اما اهل برهان نباید در این ظواهر متوقف شوند؛

زیرا دین مطالبی مخصوص فلاسفه و حکیمان دارد و آن سعادت عقلی است. (همان: ۴۹۷) از سوی دیگر، دین باید مردم عادی را هم به سمت اخلاقیات سوق دهد و تمثیل معاد به امور جسمانی برای آنها بهتر از تمثیل آن به امور روحانی است؛ چنان که خدای تعالی می‌فرماید: «مثل بهشتی که پرهیزکاران را وعده داده‌اند، جویبارها از زیر آن جاری است»؛ (رعد / ۳۵) اما در کنار این آیات، جملاتی هم داریم که به گونه دیگری سخن گفته است. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «در بهشت چیزهایی است که نه چشمی دیده است و نه گویی شنیده است و نه بر اندیشه‌ای گذر کرده است». ابن عباس نیز می‌گوید: در جهان آخرت از امور دنیوی جز اسم نیست. (همان: ۴۹۸)

ابن رشد می‌کوشد بین این دو مطلب جمع کند: قبول معاد و انکار معاد جسمانی. او می‌گوید: چنان که دلایل عقلی و شرعی نشان می‌دهند، نفس را فنایی نیست و آنچه در معاد می‌آید، امثال اجسامی^۱ هستند که در این جهان بوده‌اند، نه خود آنها؛ زیرا خود معدوم عودت نمی‌کند و چنان که غزالی توضیح داده است، موجود به مثل آنچه معدوم شده است، بازمی‌گردد، نه به خود آن. از این رو سخن متکلمانی که می‌گویند نفس عرض است و اجسام اعاده شده همان‌هایی هستند که معدوم گشته‌اند، نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا آنچه معدوم گشته و سپس به وجود آمده است، وحدت نوعی دارد، نه وحدت عددی و چنین چیزی از حیث عدد دوتا شمرده می‌شود؛ به‌ویژه در نزد کسانی از آنها که می‌گویند عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند. (همان: ۴۹۹)

پس دلیل ابن رشد بر اینکه عین این جسم بازگشت نمی‌کند، آن است که اعاده معدوم جایز نیست. این سخن در نگاه ابتدایی، مخالف با ظواهر شریعت است. ابن رشد برای آنکه نشان دهد انکار معاد جسمانی مخالف با دین نیست، به سه مطلب متوسل می‌شود؛ اول آنکه می‌گوید آنچه در باب معاد جسمانی آمده، تمثیلی است که برای توده مردم بیان شده است. دوم اینکه هر چند عین جسم دنیوی در سفر معاد، نفس را همراهی نمی‌کند، مثالی از آن جسم همراه خواهد بود. مطلب سوم اینکه اجماعی در این مطلب وجود ندارد که منکر معاد جسمانی از دین بیرون رفته و کافر شده است و این از مسائل نظری است. (همان: ۵۰۱)

این مطلب نیاز به توضیحی دارد. مبنای بنیادین ابن رشد در فلسفه و دین پژوهی نکته‌ای است که در کتاب *فصل المقال* آورده است و آن اینکه: «تفکر برهانی منجر به مخالفت با شرع نمی‌شود. حق متضاد با حق نیست؛ بلکه موافق و شاهد آن است» (همو، ۱۹۹۷: ۹۶) و اگر تعارضی رخ داد، باید دست به تأویل بزنیم. (همان: ۹۷) تأویل در نگاه ابن رشد، از ظاهر به باطن دین رفتن است (همان: ۱۱۰) و به عبارت دقیق‌تر، مدلول الفاظ شرع را از معانی حقیقی عدول دادن و متوجه معانی مجازی آن کردن. (همان) از نظر ابن رشد، نه تنها قرائن عقلی بیرونی به ما می‌گوید این معنای حقیقی (ظاهر لفظاً) مورد نظر نیست - چون با عقل و برهان در تعارض است - «حتی ما را رسد که گوییم مفاد ظاهر هیچ منطوقی در شریعت اسلام، مخالف با مفاد برهان نیست،

۱. تأکید از ماست.

مگر آنکه پس از بررسی موازین شرعی و ارزیابی اجزا و موارد دیگر آن، در خود الفاظ شرع نکات و دقایقی به دست می‌آید که استوارکننده آن تأویل و یا تا حدودی شاهد و مؤید آن باشد». (همان: ۹۸)

وی این مبنا را در اینجا (بحث معاد) هم به‌خوبی به کار می‌گیرد؛ یعنی از سویی گاهی از ظواهر دینی استفاده می‌شود که عین این جسم در معاد حاضر می‌شود؛ اما این ظاهر نمی‌تواند مورد قبول باشد؛ چرا که مخالف برهان است؛ زیرا اعاده معدوم محال است. از سوی دیگر، او در خود ظواهر دینی، قرائنی را بازگو می‌کند که می‌تواند مؤیدی باشد که عین این جسم اعاده نمی‌شود. وی سخن پیامبر ﷺ و روایت ابن‌عباس - که پیش از این از کتاب *تهافت التهافت* نقل کردیم - را برای همین مقصود ذکر می‌کند.

بررسی سخنان ابن‌رشد در باب بقا فردی نفس

براساس برخی از سخنانی که از ابن‌رشد نقل کردیم، بقای فردی برای انسان‌ها در معاد امکان ندارد؛ زیرا از نظر او، آنچه بقا خواهد داشت، بعدی از نفس است که مادی بوده، این جسم دنیوی آن را همراهی نخواهد کرد؛ زیرا این بدن در دنیا از بین می‌رود و اعاده آن در معاد به دلیل امتناع اعاده معدوم محال است و اگر تنها عامل کثرت فردی ماده است، پس در معاد دیگر کثرت افراد نوع انسانی نخواهیم داشت. حال آیا می‌توانیم راه‌حلی برای این فیلسوف مسلمان بیابیم که او را معتقد به بقای افراد انسانی کنیم؟

در اینجا برای حفظ تفرد، چهار راه داریم؛ سه راه مربوط به این است که از این قاعده که تنها عامل کثرت ماده است، دست برداریم؛ یعنی ۱. یا این قاعده را اساساً بی‌دلیل بدانیم؛ یا ۲. آن را به‌گونه‌ای تحلیل کنیم که شامل نفس انسانی نشود؛ یا ۳. قائل شویم همواره نوعی از ماده انسان را همراهی می‌کند که همان باعث تکثر افراد انسان می‌شود؛ یا ۴. بگوییم بعد از مرگ بدن، هر انسانی مانند عقول، کلی منحصر در فرد است.

اگر نتوانیم به یکی از این چهار طریق مشکل را حل کنیم، باید ملتزم به سخن ابن‌رشدی‌های لاتینی شویم که ابن‌رشد به معاد فردی باور ندارد. در باب این چند راه‌حل کمی تأمل می‌کنیم.

یک. دلیل قاعده حصر کثرت عددی در مادیات

گفتیم این قاعده را فلاسفه دیگر هم آورده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۶۰) و علامه طباطبایی دلیل این قاعده را به صورت منقح براساس یک تقسیم ذکر کرده است: کثرت افراد یک ماهیت یا عین ماهیت است یا جزء ماهیت یا خارج لازم یا خارج مفارق. در سه حالت اول ماهیت نمی‌تواند فردی داشته باشد؛ زیرا هر فردی که بخواهد موجود شود، لازم است کثیر باشد و هر کثیری از افراد واحدی تشکیل شده است و هر واحدی از آن ماهیت باید کثیر باشد تا بتواند مصداق آن ماهیت باشد و این به تسلسل می‌انجامد. پس موجب این کثرت باید امری جدای از ماهیت باشد که به ماهیت لاحق شده است. هر لاحق شدن امری که مفارق و جدای از ماهیت است، مستلزم وجود ماده است. پس هر ماهیت کثیرالافراد مادی خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۸۲ - ۳۸۱)

برخی از صاحب‌نظران در حاشیه بر سخن علامه طباطبایی گفته‌اند این استدلال مبتنی بر حصر عقلی نیست؛ (همو، ۱۳۶۳: ۱۸۱، پاورقی) اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا این حصر که در استدلال آورده شده - یعنی اینکه کثرت فردی یا مربوط به تمام ماهیت نوعیه است یا به بعض یا خارج لازم یا خارج مفارق - هرچند در ظاهر عقلی نیست - چون بین نفی و اثبات دوران ندارد - می‌توان آن را به صورت حصر عقلی ترسیم کرد؛ به این صورت که: این کثرت یا مربوط به تمام ماهیت است یا نیست و اگر مربوط به تمام ماهیت نیست، یا به جزء ماهیت است یا نیست و اگر مربوط به جزء ماهیت نیست، یا مربوط به خارج لازم است یا نیست. حالت‌های اول، دوم و سوم باطل است. پس تنها می‌ماند که بگوییم این مربوط به خارج غیر لازم است و لحوق هر امر مفارقی، مستلزم استعداد (ماده) است.

دو. التزام فلاسفه به این قاعده

اینکه تنها مادی بودن باعث کثرت می‌شود، قاعده‌ای است که فلاسفه را به مشکلات انداخته است. عده‌ای موارد نقضی برای آن برشمرده‌اند و به تبع آن را نپذیرفته‌اند. در مواردی این‌رشد این قاعده را پذیرفته، اما در جای دیگری به آن ملتزم نمانده است و گاهی برخی از فلاسفه با تخصیص این قاعده کوشیده‌اند به تمام لوازم آن پایبند نباشند که به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱. عده‌ای از صاحب‌نظران با طرح مثال نقضی به مخالفت با این قاعده پرداخته‌اند و آن مجردات مثالی است. (همان: ۱۸۰، پاورقی) این مورد تنها در صورتی به‌عنوان نقض مطرح می‌شود که اولاً به وجود چنین موجوداتی ملتزم شویم و ثانياً در آنجا هم لحوق امر عرضی (مفارق) را بپذیریم که البته هر دو امر پذیرفتنی است. در این صورت باید بپذیریم که لحوق امر مفارق که نیازمند استعداد است، استعداد آن اعم از وجود ماده به‌معنای جسم مادی دنیوی است.

۲. این‌رشد خود در برخی از نوشته‌ها به این قاعده ملتزم نیست و عوامل تکثر فردی را عام‌تر از ماده می‌داند. در *تلخیص مابعدالطبیعة* در باب مبادی مفارقه می‌نویسد:

این مبادی که در هیولی نیستند، تغایر فاعل از مفعول و علت از معلول به تفاضل در شرف در نوع واحد برمی‌گردد، نه به اختلاف نوعیه. (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۴۴)

پس در اینجا این‌رشد صراحتاً از تکثر عددی در یک نوع مجرد سخن می‌گوید و آن قاعده را که «هر مجردی، نوع آن منحصر در فرد است»، کنار می‌گذارد و علل ایجاد کثرت را عام‌تر از انواع مادی می‌داند. یکی از این علل، اختلاف در رتبه و شرافتی است که بین دو فرد از یک نوع وجود دارد. حتی اگر همین یک مورد را هم در کلام این‌رشد بیابیم، باید بگوییم او در تمام موارد به این قاعده عقلی ملتزم نیست و از آن جهت که قاعده عقلی تخصیص‌بردار نیست، پس باید بگوییم او چندان به این قاعده ملتزم نیست.

این می‌تواند راهی را برای کثرت عددی در نفوس انسانی - حتی اگر معاد را عقلی بدانیم - باز کند؛ زیرا می‌توانیم بگوییم تکثر در آنجا براساس اختلاف در مراتب و شرافت و خساست رتبه است.

۳. همچنان که در اوایل این نوشته آوردیم، ابن‌رشد در نقد غزالی به استناد به همین قاعده، مجبور شده بود کثرت نفوس انسانی پس از مرگ را نپذیرد؛ اما کسانی مانند علامه طباطبایی این قاعده را به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که شامل نفس انسانی یا به تعبیر دیگر، شامل مجرداتی که سابقه همراهی با ماده را دارند، نشود. ایشان بعد از طرح قاعده «کثرت معلول ماده است» و اینکه در عالم دیگر از نظر ایشان ماده حضور ندارد، به مطلب دیگری ملتزم شدند و آن اینکه: کثرت فردی در عقل مجرد در یک صورت مجاز است و آن اینکه افرادی از یک نوع مادی - مانند انسان - با سلوک ذاتی و حرکت جوهری از نشئه مادی و امکان، استکمال پیدا کنند و به نشئه تجرد و فعلیت صرفه برسند. در این صورت، این افراد دارای همان تمیز فردی که در اول وجودشان در نشئه مادی و قوه بودند، خواهند بود. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۸۲)

سه. ارزیابی این قاعده

استدلالی که فلاسفه بر این قاعده آورده‌اند، کامل به نظر می‌رسد که شکل منقح آن از علامه طباطبایی نقل شد که کثرت فردی باید مربوط به ماهیتی باشد که لحوق عوارض مفارق بر آن ماهیت امکان داشته باشد. این تنها در ماهیاتی امکان دارد که استعداد و آمادگی پذیرش عوارض غیر لازم را دارند؛ اما با این حال، خود فلاسفه مواردی را ذکر کرده‌اند که کثرت عددی وجود دارد، اما ماده به معنای جسم حضور ندارد که به سه مورد آن اشاره کردیم: کثرت عددی در مجردات مثالی که استاد مصباح در حاشیه بر نهاییه ذکر کردند، کثرت عددی نفوس مجرد انسانی بعد از مرگ به علت مسبقیت همراهی با ماده که علامه به آن ملتزم شدند و کثرت عددی در مبادی مفارق که خود ابن‌رشد ذکر کرد.

در اینجا می‌توانیم چند راه‌حل را مطرح کنیم؛ اول اینکه از این قاعده دست برداریم. این راه بسته است؛ زیرا دلیلی که برای قاعده آورده شده، تمام است. دوم اینکه این سه استثنا و هر استثنای دیگری را اشتباه بدانیم و راه تکثر عددی را در ماورای طبیعت مادی جسمانی ببندیم. سوم اینکه ماده داشتن را به مراتب دیگر هستی هم سرایت دهیم که حتی پای آن تا مبادی مفارق هم کشیده شود. چهارم اینکه تعریفی از ماده در این قاعده بیاوریم که متفاوت از ماده در اصطلاح رایج در کتاب‌های فلسفی باشد.

به نظر می‌رسد تمام مشکلی که به وجود آمده، آن است که واژه ماده در این مباحث در معانی کاملاً متفاوت به کار می‌رود. یک بار می‌گوییم ماده و منظور همین امری است که قابل تقسیم است و دارای وضع است - یعنی جسم - و گاهی منظور از ماده، استعداد و آمادگی برای پذیرش است. آن قاعده که می‌گفت هر تکثر فردی مستلزم وجود ماده است، منظور آن استعداد قبول حالات متفاوت است؛ به این معنا که مستعد پذیرش امور مفارق (غیرلازم، نه مجرد) است و استدلالی که نقل کردیم، تنها همین نوع از ماده را برای کثرت

افراد یک نوع لازم دارد و این نوع از آمادگی در موجودات مجرد غیرمحض و حتی محض (طبق نظر ابن‌رشد، در کثرت عددی مبادی مفارق) هم قابل اثبات است؛ اما ماده به معنای موجودی که قابل تقسیم و دارای وضع است (جسم)، شرط لازم برای افراد داشتن نیست؛ هرچند در این نوع از مادیات به‌طور مسلّم و طبق آن قاعده، امکان کثرت فردی وجود دارد. بر این ادعای خود چند تأیید می‌آوریم:

۱. ابن‌رشد در مجردات - یعنی مبادی عالیّه - هم به تکثر افراد یک ماهیت نوعیه رأی داده است. (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۴۴) اگر بخواهیم این سخن ابن‌رشد را تحلیل کنیم، می‌گوییم افراد یک نوع مجرد - مانند عقول - چون قابلیت و استعداد آن را دارند که در مراتب مختلف از لحاظ رتبه و شرف قرار گیرند، می‌توانند دارای کثرت باشند. اگر کسی این کثرت را از ابن‌رشد نپذیرد و عقول را نوع منحصر در فرد بداند، باز باید بپذیرد که ابن‌رشد با پذیرش این کثرت عددی عملاً نشان داد که از واژه «مادی» در آن قاعده، چه مفهوم عامی را در نظر دارد.

۲. در فلسفه ابن‌رشد مطرح است که: هر موجود عاقلی باید مجرد از ماده باشد و منظور آن است که باید مجرد باشد از جسم؛ اما این را که باید آمادگی و استعداد (ماده) برای دریافت صور معقوله را داشته باشد، نه تنها نفی نمی‌کند، که این آمادگی لازم است؛ در غیر این صورت اساساً نمی‌تواند آن صورت را بپذیرد. حقوق یک امر به امر دیگر لزوماً نیاز به مادی بودن، یعنی مستعد بودن دارد؛ اما نیازی به ماده جسمانی (دارای بعد و قسم‌پذیری و حرکت یا تغییر تدریجی) ندارد. این حقوق براساس حرکت است که به ماده به معنای دوم نیاز دارد و حقوق و اعدام در امور مجرد نیازی به حرکت ندارد و اساساً حقوق در آنجا براساس حرکت نیست، پس ماده جسمانی لازم ندارد. برای نمونه، علم امری مجرد است و نفسی هم که می‌خواهد متصف به آن شود، امری مجرد است و اگر نفس بخواهد متصف به علم شود، باید آمادگی و استعداد (ماده) داشته باشد؛ اما این حقوق، نیازی به ماده به معنای جسم ندارد و اگر این مسئله در علم نفس به مادیات قابل تردید است - که نیست - در علم نفس به مجردات کاملاً قابل اثبات است.

نتیجه

برداشت ابن‌رشدگرایان از سخنان ابن‌رشد بر انکار معاد شخصی، برداشتی است که می‌توان قرائتی بر تأیید آن یافت؛ زیرا ابن‌رشد معتقد به معاد است و از سوی دیگر، معاد همین جسم دنیوی را به دلیل امتناع اعاده معدوم باطل می‌داند. او عامل کثرت را ماده می‌داند و نفس انسانی را مجرد می‌پندارند که بعد از مرگ تن، آن وحدت بازمی‌گردد. اگر فقط بر همین مقدمات متوقف شویم، لازمه آن انکار معاد شخصی انسان‌ها خواهد بود که مخالف ظواهر متون دینی است.

چند راه‌حل می‌توان در کلمات ابن‌رشد یافت تا اینکه این استناد مخالف با ظواهر دینی را از او سلب کنیم و او را تبرئه نماییم. اول اینکه ابن‌رشد با طرح مثال جسم (نه عین این جسم دنیوی) می‌تواند دو مشکل را حل کند؛

اول اینکه معاد جسمانی را که در ظواهر متون دینی مطرح شده است، توجیه کند و ثانیاً تکثر افراد را هم تبیین کند. این در صورتی است که آن مثال جسم دارای ماده باشد، وگرنه مشکل کثرت فردی همچنان باقی است. اما مطلب را به‌گونه دیگری باید حل کرد و آن اینکه بگوییم آن قاعده درست است که هر نوع کثرت فردی، معلول ماده است؛ اما منظور از این ماده، آمادگی و استعداد برای پذیرش امری است که این نوع از ماده با مجرد بودن (طبق سخن ابن‌رشد در مبادی مفارِق) هم سازگار است؛ اما ماده به‌معنای جسمانی از نوع جسم دنیوی نمی‌تواند در این قاعده موردنظر باشد و ادله اثبات‌کننده این قاعده، لزوم وجود چنین ماده جسمانی را اثبات نمی‌کند. لذا نیازی به راه‌حل علامه طباطبایی برای تفرد در قیامت نیست که فرموده‌اند چون مسبوق به همراهی با ماده در دنیا بوده، این تشخیص در آن دنیا هم برای نفس انسانی وجود دارد. راه‌حل دیگر اینکه با قبول این قاعده با تفسیر ابن‌رشد و دیگر فلاسفه که به نظر می‌رسد ماده را همین ماده جسمانی می‌گیرند، باز هم راهی برای تفرد افراد انسانی در معاد نشان دهیم، مانند اینکه هر فرد انسانی، نوع منحصر به فرد باشد یا به دلیل مسبوق بودن به همراهی ماده، نفوس انسانی در عالم تجرد هم متکثر هستند که این راه‌حل علامه طباطبایی بود.

این راه‌حلی است که می‌توان به سود ابن‌رشد نشان داد تا بین مبانی فلسفی و آموزه‌های دینی جمع کند یعنی همان دغدغه‌ای که در کتاب‌های مختلف از جمله *فصل المقال* به دنبال آن بود که اولاً تفرد اثبات شود و در مرتبه بالاتر، راه برای معاد جسمانی باز شود؛ اما چرا او در اول *تهافت* در نقد غزالی، به وحدت نفوس بعد از مرگ رأی می‌دهد و با دلیل از آن دفاع می‌کند و در انتهای *تهافت* به نوعی معاد جسمانی فتوا می‌دهد؟ این مطلب دارای ابهام است. شاید در آنجا ابن‌رشد صرفاً در پی محاجه با غزالی است و می‌گوید سخن فلاسفه درست است که اگر تنها نفس مجرد معاد داشته باشد، دیگر نمی‌توان به تشخیص فردی باور داشت و این سخن غزالی که می‌خواهد در آن هنگام هم تکثر فردی را حفظ کند، بی‌دلیل است. شاید بتوان گفت ابن‌رشد در آنجا به تمام جوانب اندیشه خود و دیگر فلاسفه توجه نداشته است.

گویا اگر ابن‌رشد به اضلاع اندیشه خود دقت بیشتری می‌کرد، چنین تعارضات ظاهری در کلام او رخ نمی‌داد و ابن‌رشدی‌های لاتینی را به اشتباه نمی‌انداخت و آنان را به تیغ کلیسا نمی‌سپرد. او که در عمر خود می‌کوشید تا نشان دهد تعارضی بین دین و فلسفه نیست و با تأویل، تعارضات ظاهری را رفع می‌کرد، خود چنان سخن گفت که در کلام او تعارضات جدی رخ داد و در تفسیر کلام او برخی به حقیقت دوگانه رسیدند، عده‌ای از او فیلسوف ملحد ظاهر فریب ساختند و برخی در او خداآوری متدین دیدند؛^۱ اما در هر صورت، واحد معنایی کلام یک متفکر، تمام سخنان اوست، نه بخشی از آن. به عبارت دیگر، برای استناد یک مطلب به یک نویسنده باید تمام سخن او در نظر گرفته شود و اگر چنین شود، درمی‌یابیم که ابن‌رشد به معاد فردی باور دارد.

۱. در کتاب *عقل در دین‌شناسی ابن‌رشد*، گزارش مختصری از این اقوال آمده است. (شکراللهی، ۱۳۹۰: ۲۳ - ۲۲)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
۳. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، ۱۳۷۷، *تلخیص مابعدالطبیعه ارسطو*، تهران، حکمت، ج ۱.
۴. _____، ۱۳۸۷، *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت.
۵. _____، ۱۹۵۰ م، *تلخیص کتاب النفس*، قاهره، چاپ اهوانی.
۶. _____، ۱۹۹۷ م، *الفصل المقال*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه، الدكتور محمد عابد الجابری، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
۷. ارسطو، ۱۳۸۹، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ج ۵.
۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ ق، *نهج الحق و کشف الصدق*، با مقدمه سید رضا صدر، تعلیقات شیخ عین الله حسنی ارموی، بی جا، دار الهجره.
۹. شریف، میان محمد، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
۱۰. شکراللهی، نادر، ۱۳۹۰، *عقل در دین شناسی ابن رشد*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، *نهایة الحکمة*، ج ۱، با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات الزهراء.
۱۲. _____، ۱۳۶۷، *نهایة الحکمة*، ج ۲، با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات الزهراء، ج ۱.
۱۳. فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۸، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، هرمس، ج ۲.
۱۴. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۲، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ج ۱.
۱۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۵، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۶. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، «آموزه ابن رشدی وحدت عقل (نفس عاقله) و انکار جوادانگی شخصی»، *مجله نقد و نظر*، سال ۱۵، ش ۳، ص ۴۲-۲۹.
17. Ebbesen, Sten, 1998, "Averroism", *Routledge Encyclopedia Of Philosophy, V 1*, Edward Craig (ed) London and New york.