

بررسی انتقادات ابن رشد بر ابن سینا در مباحث الهیات بالمعنی الاخص

سید علی علم الهدی*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۸۷/۲/۸

چکیده

ابن رشد انتقاداتی را بر ابن سینا در مسئله اثبات واجب الوجود و تقسیم وجوب به وجوب بالذات و بالغیر و علم باری تعالی و عدم جسمانیت وی و معجزه انبیاء مطرح می‌کند. عمده نقد وی در دو مسئله خلاصه می‌شود: یکی آنکه سخنان شیخ از ابداعات وی است و ریشه در آثار ارسطو ندارد و دوم اینکه شیخ دچار تهافت‌گویی و تناقض بوده است. البته از آنجا که مباحث الهیات بالمعنی الاخص سابقه‌ای تحت همین مفهوم در آثار ارسطو نداشته و اصولاً این مباحث بیشتر مبتنی بر خلاقیت و ابتکار فیلسوفان مسلمان است، لذا مجالی است که در آن تمایزها و تفاوت‌های دیدگاه‌های فلسفی حکیمان مسلمان با اندیشه ارسطویی مشخص می‌شود و بررسی انتقادات ابن رشد بر ابن سینا در این حوزه برای مشخص کردن تمایزات مذکور جایگاه ویژه‌ای دارد.

واژگان کلیدی

ابن رشد، ابن سینا، واجب الوجود، علم الهی، معجزه، وجوب بالذات، وجوب بالغیر

مقدمه

نوشتار کنونی درصدد بررسی انتقادی اشکالاتی است که ابن رشد بر ابن‌سینا در پنج مسئله مهم فلسفی در خصوص مباحث مربوط به خداشناسی و نبوت بر ابن‌سینا مطرح کرده است؛ این مباحث عبارت‌اند از:

۱. اثبات واجب‌الوجود؛ ۲. تقسیم وجوب به بالذات و بالغیر؛ ۳. علم باری تعالی؛ ۴. عدم جسمانیت واجب‌الوجود؛ ۵. معجزه انبیاء.

نکته قابل توجه آن است که ابن‌رشد را در مغرب به عنوان مفسر آثار ارسطو می‌شناسند و لذا دو اثر مهم وی یعنی «شروح» و «جوامع» برای ایشان اهمیت دارد ولیکن در این تحقیق از آنجا که به بررسی تفکر فلسفی - کلامی وی پرداخته شده است، دو اثر دیگر وی با عنوان «تهافت التهافت» و «فصل المقال فی ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال» مورد توجه خاص قرار گرفته و البته به کتاب‌های دیگر وی نظیر «منهاج الادله» نیز توجه شده است. به هر رو، در این نوشتار نیز به بررسی مباحث ذکرشده در پنج بحث فوق‌الذکر پرداخته می‌شود.

۱. برهان امکان و وجوب در اثبات واجب‌الوجود

یکی از مسائل اختلافی اساسی میان شیخ و ابن‌رشد مسئله امکان است. اگر بحث مزبور متعلق به فلسفه اولی است، اما محل تلاقی نظریات دو فیلسوف در این بحث مسئله اثبات واجب‌الوجود است و لذا اختلافات یادشده در این قسمت مطرح می‌گردد.

غزالی در «تهافت الفلاسفه» برهان شیخ را چنین نقل کرده است (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۰) که موجود بما انه موجود منقسم به واجب و ممکن است و این تقسیم دارای حصر عقلی است. سپس، شیخ نقل سخن به ممکن می‌کند و می‌گوید: ممکن در هر صورت نیازمند به علت و واجب است، پس در هر حال وجود واجب ضرورت دارد.

ابن‌رشد در تهافت التهافت می‌گوید (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۴۴۴):

«گفتم این برهان که از فلاسفه نقل می شود، ابتدا توسط ابن سینا به حوزه فلسفه انتقال یافته است و این برهانی که ابن سینا می گوید، از استدلالی که توسط متقدمین ذکر شده، بهتر است؛ زیرا او بر اساس جواهر موجود برهانش را مبتنی می کند، ولی متاخرین از طریق اعراض ثابت شده ابتدا اول، برهان اقامه می کنند؛ و ابن سینا این نوآوری در برهان خویش را از متکلمین گرفته است؛ زیرا متکلمین می گویند: موجودات یا ممکن هستند یا واجب، و هر ممکنی باید فاعلی داشته باشد و عالم هستی نیز که متشکل از ممکنات است، کلاً ممکن می شود، و لذا باید در نهایت فاعل که واجب الوجود است، این عالم را ایجاد کرده باشد و این استدلال قبل از آنکه متعلق به اشعری ها باشد، توسط معتزله ارائه گردیده است».

از این تقریر مشخص می شود ظاهراً ابن رشد اشکال خاصی تا به اینجا در کیلام ابن سینا ملاحظه نکرده است ولیکن می گوید (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۴۴۴):

«این سخن جالبی است، ولی باید گفت در عین حال غلط است؛ زیرا از اینکه هر موجودی به غیر از خدا ممکن است نتیجه می گیرد که کل عالم ممکن است و هر ممکنی هم باید فاعلی داشته باشد».

او از دو جهت بر شیخ اشکال می کند:

الف. ابن سینا ممکن را همان نیازمند به علت (ما له العلة) لحاظ کرده و لذا ممکن اعم از ممکن در خارج و ممکن در ذهن است و باید مشخص شود مراد وی از ممکن کدام قسم است؟ اگر مراد، ممکن مفروض در ذهن باشد، آن گاه ربطی به اثبات واجب الوجود ندارد؛ زیرا اگر فرض شود این ممکن علتی دارد و علت آن هم علتی دارد، همین طور الی غیر النهایة اشکالی رخ نخواهد داد؛ زیرا این تسلسل در ذهن فرض شده، در حالی که یکی از شروط استحاله تسلسل وقوع آن در عالم خارج است. پس نیازمندی ممکنات ذهنی به علل نمی تواند واجب الوجود را اثبات کند.

اگر مراد شیخ، ممکن متحقق در خارج باشد، آنچه واقعاً موجب می شود وجود واجب تعالی تصدیق شود، بحث امکان و نیازمندی آن ممکنات به علت و

واجب‌الوجود نیست بلکه لازمه این امکان که همان تسلسل علل در عالم واقع باشد، سبب پذیرش وجود واجب تعالی می‌شود. پس آن طور که شیخ ادعا کرده است، اگر موجود واجب باشد، فهو المطلوب؛ و اگر ممکن باشد، مستلزم واجب‌الوجود نمی‌باشد. بلکه در اینجا مقدمه محذوف دیگری وجود دارد و آن این است که اگر موجودات عالم همگی ممکن باشند، آن گاه تسلسل علل موجودات خارجی لازم خواهد آمد و چون تسلسل محال است، پس باید واجب بالذاتی در خارج متحقق باشد.

پس خلاصه انتقاد ابن‌رشد آن است که برهان شیخ در اثبات واجب‌الوجود از طریق تقسیم موجود به ممکن و واجب نمی‌باشد بلکه در واقع برهان وی مبتنی بر استحاله تسلسل علل است.

ب. جهت دوم اشکال ابن‌رشد این است که می‌گوید (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ۴۴۵): شیخ جهان را بالکل ممکن می‌داند، در حالی که خداوند به عنوان واجب‌الوجود نیز جزء جهان است؛ لذا جهان مرکب از واجب و ممکن است.

در مقام نقد سخن ابن‌رشد باید گفت: اولاً، ابن‌سینا در تقسیم موجود به ممکن و واجب مقسم را موجود بما آنه موجود قرار داده، یعنی موجود از آن جهت که تحقق یافته است. پس مراد وی از ممکن تنها می‌تواند ممکنات متحقق در خارج باشد و نه ممکنات مفروض در ذهن.

از سوی دیگر، تمام باریک بینی برهان سینوی در آن است که شیخ در این برهان سعی کرده است از امکان به وجوب برسد و اضافه کردن مقدماتی مثل استحاله تسلسل علل از اضافات شارحان است که در واقع از اعتبار آن برهان فروکاسته اند. به عبارت دیگر، شیخ در برهان یادشده امکان را (گرچه به طور ناخودآگاه) به معنای فقری صدرایی لحاظ کرده است؛ یعنی معنای امکان در اینجا همان تعلق به غیر است. سپس اگر عالم ممکن باشد، یعنی متعلق به غیر است و آن غیر دیگر تعلق به چیز نداشته و مستغنی بالذات است و لذا وجوب ذاتی دارد. پس این که ابن‌رشد امکان را به معنای «ما له العلة» اخذ کرده، با مراد شیخ که همان امکان فقری است، منافات دارد و لذا خرده‌گیری او بر شیخ مبتنی بر تفسیر غلطی است که از سخن او دارد.

در مورد جهت دوم نیز باید گفت: بینش ابن رشد به جهان، دیدگاهی ارسطویی است. به تعبیر دیگر، از آنجا که محرک لایتحرک ارسطو خود جزئی از عالم است و نه ماسوای آن، پس از دیدگاه ابن رشد نیز واجب تعالی جزء عالم است و نه امری ماورای آن (ابن رشد، ۱۹۵۸م، ص ۷۹). در مجموع به نظر می‌رسد اختلاف میان شیخ و ابن رشد اختلاف در اعتبار است و چندان غرض علمی مهمی بر آن مترتب نیست.

اما ابن رشد اعتراض دیگری نیز بر برهان ابن سینا دارد (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۴۴۷) و آن هم اینکه تقسیم موجود بما آنه موجود، به ممکن و واجب تقسیم به «ما له العلة» و «ما لا له العلة» است و چنین تقسیمی، اولاً معروف در نزد حکماء متقدم نیست و ثانیاً این تقسیم به واسطه عوارضی است که بر موجود بما آنه موجود عارض می‌شود و ذاتی آن نیست.

در مورد قسمت نخست، باید گفت: مشخص نیست مراد ابن رشد از غیرمعروف بودن تقسیم موجود بما آنه موجود به واجب و ممکن چیست؟ زیرا عرف در فلسفه جایگاهی ندارد و غیرمشهور بودن یک نظریه دلیل ضعف آن نیست.

در مورد قسمت دوم نیز همان طور که قبلاً توضیح داده شد، معنای امکان در این برهان فقر وجودی است، لذا مشخص می‌شود تقسیم موجود بما آنه موجود به واجب و ممکن، از خصوصیات ذاتی آن مقسم است؛ زیرا بر این اساس موجود بما آنه موجود به نیازمند به غیر و بی نیاز از غیر تقسیم شده است و در چنین تقسیم ثنائی که اقسام، نقیض یکدیگر هستند، حصر، حصر عقلی است و دربرگیرنده تمام اقسام موجود بما آنه موجود است و لذا ذاتی آن مقسم است (ملاصدرا در شواهد بحث مهم و مفصلی پیرامون تقسیماتی که ذاتی موجود بما آنه موجود هستند، ارائه کرده و ملاک‌هایی برای تشخیص چنین تقسیماتی ذکر کرده است؛ رک. ملاصدرا، بی تا، ص ۱۸).

۲. وجوب بالذات و وجوب بالتغیر
ابن رشد تقسیم‌بندی وجوب را به وجوب بالذات و وجوب بالتغیر اشتباه دانسته و این تقسیم را امری ابداعی توسط شیخ می‌داند. ابن رشد در دو موضع به این بحث پرداخته است:

الف. در بحث از برهان ابن‌سینا بر حدوث عالم، ب. در مسئله اثبات توحید واجب‌الوجود به روش شیخ. از آنجا که این بحث ارتباط تنگاتنگی با بحث امکان که در قسمت قبلی توضیح داده شد، دارد، لذا در این قسمت بررسی شده است. در مباحث آغازین کتاب «تهافت التهافت» که ناظر به بحث حدوث است، ابن‌رشد تقسیم وجوب به بالذات و بالغیر را به ابن‌سینا نسبت داده و آنرا بدون ذکر استدلال و توضیح، نظریه‌ای غلط و غیرمعروف می‌داند. گویا همین که این سخن از ابداعات ابن‌سیناست و در کلام ارسطو سابقه‌ای ندارد، کافی است که او در دفاع از فلسفه، خود را ملزم به دفاع از این دیدگاه نداند و فقط به همین مقدار بسنده کند که مطابق مبنا و تقسیم‌بندی ابن‌سینا اشکالات غزالی وارد است (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۱۷۴ و ۲۵۸).

ابن‌سینا در برهان اثبات توحید باری‌تعالی می‌گوید: اگر واجب‌الوجود بیش از یکی باشد، این یا مستلزم تحقق ترکیب در ذات باری‌تعالی است؛ یعنی وجوب وجود باید با اضافه شدن به یک فصل ممیز تخصیص بخورد و فصل مذکور در هر یک از واجب‌الوجودها امری متمایز از فصل دیگری بوده و لذا، ترکیب در ذات واجب‌الوجود رخ خواهد داد که لازمه آن نیز نیازمندی واجب به اجزای تشکیل‌دهنده خواهد شد و این با وجوب ذاتی ناسازگار است. اما شق دیگر که یکی واجب‌الوجود باشد و دیگری غیرواجب، که در این صورت تنها یک واجب‌الوجود خواهد بود و مطلوب اثبات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۵۶).

ابن‌رشد در مقام نقد سخن ابن‌سینا بر آن است (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۴۶۲) که اگر مراد از واجب «ما لا له العلة» باشد، تقسیم آن به بالذات و بالغیر بی‌معناست؛ زیرا اگر امری علتی ندارد، استناد آن به غیر بی‌معناست؛ زیرا در این صورت نیازمند غیر است و دیگر نمی‌توان گفت که بدون علت است. پس تنها شق ممکن برای وجوب، وجوب ذاتی است و حداکثر می‌توان گفت این وجوب و بی‌نیازی از علت یا از ناحیه طبیعت مشترک میان آن امر با امور دیگر است و یا وجوب یادشده از ناحیه طبیعت مخصوص این امر است که واحد بالعدد می‌باشد. به عبارت دیگر، آنچه سبب وجوب

او بوده یا فصل ممیز اوست و یا جنس مشترک میان او و امور دیگر. ولی به هر رو اینکه ذات او واجب بوده و وجوب وی از ناحیه غیر باشد، بی معناست (ابن رشد، ۱۹۴۵، ج ۱، ص ۴۶۴).

در جای دیگر نیز ابن رشد می گوید (ابن رشد، ۱۳۵۸ش، ص ۲۰۷): تقسیم موجود به واجب بالذات و واجب بالغیر، تقسیمی ناصحیح است؛ زیرا واجب هر گونه که فرض گردد، تحقق امکان برای آن متصور نیست؛ زیرا هیچ شیئی دارای دو ذات نمی باشد که یکی واجب و به واسطه دیگری ممکن باشد، ولی در واجب بالغیر گفته می شود از سویی واجب و از سوی دیگر ممکن است.

در خصوص نقد نظرات ابن رشد توجه به دو نکته ضروری است: الف. معنایی که او برای وجوب لحاظ می کند، معنای مورد نظر شیخ نیست (در بحث قبلی توضیح داده شد که ابن رشد وجوب و امکان را مترادف با «ما لا له العلة» در نظر گرفته است، در حالی که رویکرد شیخ در مبحث امکان و وجوب - به صورت ناخودآگاه - رویکرد اصالت وجودی است؛ یعنی در مبحث مذکور شیخ به امکان فقری ملاصدرا نزدیک می شود و لذا در مقابل، ابن سینا وجوب را نیز از لوازم وجود می داند، نه از لوازم ذات و طبیعت. لذا معنای عدمی «ما لا له العلة» که ابن رشد برای وجوب ذکر می کند، اصلاً مد نظر شیخ نیست بلکه مراد شیخ از وجوب همان استغنائی وجودی است.

ب. از سوی دیگر، از آنجا که ابن رشد زیادت وجود بر ماهیت را قبول ندارد (ابن رشد، ۱۹۵۸م، ص ۳۱)، پس به طریق اولی نمی تواند وجوب بالغیر را نیز قبول کند؛ او وجوب را از لوازم ماهیت و طبیعت شیء لحاظ کرده، در حالی که وجوب از لوازم وجود شیء است. همچنین، تنها زمانی می توان وجوب را از لوازم وجود دانست که ابتدا بحث زیادت وجود بر ماهیت پذیرفته شده باشد. والا همان طور که ابن رشد می گوید طبیعت و ذات واحد تنها یکی از دو حالت وجوب یا امکان را می تواند دارا باشد و نه هر دو، و تعدد در ذات واحد بی معناست.

۳. علم باری تعالی

یکی از جنجال‌ترین مباحث فلسفی برای ابن سینا که حتی در برخی موارد سبب تکفیر وی گردیده، بحث علم خداوند است (داوودی، ۱۳۴۵ش، ص ۱۲۲). از دیدگاه او لازمه علم به جزئیات تغییر و دگرگونی در ذات عالم است و لذا می‌گوید علم خداوند به جزئیات تعلق نمی‌گیرد.

خواجه در تبیین نظر وی می‌گوید (خواجه طوسی، ۱۳۷۷ش، صص ۳۱۵-۳۱۶): مراد ابن سینا آن است که خداوند به وسیله حواس حس نمی‌کند. به عبارت دیگر، خداوند جهت ادراک محسوسات به حواس نیازی ندارد. مراد خواجه آن است که در دیدگاه شیخ محسوسات برای خداوند مجهول نیستند بلکه غیر محسوس هستند؛ زیرا خداوند از طریق حس آنها را درک نمی‌کند (چون علم از طریق حواس محدود بوده و انتساب چنین علمی به باری تعالی مستلزم نقص علم او خواهد بود) بلکه علم خداوند به غیر از طریق علم او به حیثیت علیت خویش برای آن غیر است و چون خداوند علت تام ما سوی است، از طریق حیثیت علیت خود به تمام آنها و از جمله به تمام محسوسات علم دارد.

ابن رشد می‌گوید (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۶۷۵): مبنای شیخ در نفی علم خداوند به جزئیات این است که خداوند منبع تمام کمالات است و نقصی در او راه ندارد و از سوی دیگر، چون جزئیات غیر او هستند، پس ممکن و محدودند و لذا علم خداوند بدان‌ها سبب نقص خواهد شد و در ادامه می‌گوید: بر اساس چنین مبنایی باید گفت خداوند به غیر خویش علم ندارد چون تمام ماسوی الله اعم از کلی و جزئی ممکن و محدود هستند و علم خدا به آنها سبب نقص وی خواهد شد.

ابن رشد در ادامه می‌گوید: از سوی دیگر ابن سینا معتقد است هر فاعلی که به ذات خویش علم دارد، به آنچه که از ذات وی صادر شده است نیز علم دارد و لذا عکس نقیض این ادعا می‌شود: اگر فاعلی به آنچه که از ذاتش صادر شده، علم نداشته باشد، آن گاه به ذاتش نیز علم ندارد. پس اگر پذیرفته شود خداوند به ما سوی الله علم ندارد، پس به ذات خود نیز علم نخواهد داشت. لذا از نظر ابن رشد نفی علم خداوند به

جزئیات مستلزم نفی هر گونه علم از خداوند، حتی علم به ذاتش، نخواهد شد (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ۶۸۴).

اشکال دیگر ابن رشد بر نظریه شیخ آن است که (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۶۴۶): علم خداوند همانند علم بشر انفعالی نیست، یعنی ادراک در خداوند به واسطه انفعال نفس، آن چنان که در انسان رخ می دهد، نیست تا لازمه آن تغییر و انفعال در ذات حق باشد؛ یعنی انفعالی بودن علم به جزئیات است که سبب نقص و تغییر می شود، نه نفس علم به آنها؛ پس چون علم خداوند به آنها از نوع دیگر است، لذا علم به جزئیات سبب نقص وی نخواهد گردید تا لازم باشد این نوع علم را از خداوند نفی کنیم.

در نقد سخن ابن رشد باید گفت او در نخستین اشکال بر نظریه شیخ تفسیر اشتباهی را در مورد مبنای شیخ در نفی علم خداوند به جزئیات ارائه کرده است. شیخ هیچ گاه بر اساس اینکه جزئیات امور ناقص هستند و علم به آنها سبب نقص خداوند می شود، علم به آنها را از ذات الهی نفی نکرده است، بلکه شیخ می گوید جزئیات اموری متغیر و در حال دگرگونی هستند که علم به آنها مستلزم تغییر و دگرگونی در این نوع ادراک است و انتساب چنین علم متغیری به خداوند، یعنی پذیرش انفعال و تغییر در ذات وی، و بر این اساس منکر علم خداوند به محسوسات می شود (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۱۶۲). لذا به نظر می رسد ابن رشد در این اشکال دچار نوعی سوءفهم (عمدی) شده است و لذا چنین بی اساس دیدگاه شیخ را مورد طعن و تحقیر قرار می دهد.

در نقد اشکال دوم وی نیز با توجه به آنچه که در نقد اشکال اول و توضیحات خواجه طوسی گفته شد، شیخ در صدد نفی هر نوع علم و ادراکی برای خداوند نسبت به محسوسات نیست بلکه وی در صدد نفی علم حسّی نسبت به محسوسات از خداوند است؛ یعنی شیخ نمی خواهد بگوید خداوند نسبت به محسوسات آگاهی و ادراک ندارد بلکه می خواهد علم حسّی همانند علم انسان را از خداوند نفی کند و علم خداوند به محسوسات را از حیث علیّت ذاتش نسبت به آنها قبول دارد (داوودی، ۱۳۴۵ش، ص ۱۰۹).

۴. عدم جسمانیت خداوند

لب سخن ابن سینا در اثبات عدم جسمانیت باری تعالی آن است که اجزاء امور جسمانی بر آنها تقدّم دز وجود دارند، پس اگر خداوند نیز جسمانی باشد، آن گاه اجزای ذات وی بر او تقدّم در وجود خواهند داشت و این مخالف مبدئیت خداوند نسبت به ماسوی‌الله است.

ابن رشد در نقد شیخ سه نکته را مطرح می‌کند: الف، طریق شیخ در اثبات عدم جسمانیت خداوند متفاوت از شیوه متقدمین است؛ زیرا شیخ می‌گوید: واجب‌الوجود مبدأ تمام امور از قبیل زمان و مکان، مقولات و... است، پس باید فوق آنها نیز باشد. در حالی که جسم از مقوله جوهر است و جسمانیت خداوند به معنای دخول وی تحت مقوله جوهر است و این با مبدئیت خداوند نسبت به جوهر و دیگر مقولات منافات دارد (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۶۳۷).

ب. ابن رشد بدون ارائه توضیح و استدلالی معتقد است (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۶۳۷): اشکالات غزالی بر شیخ وارد است؛ زیرا شیخ در این استدلال به دنبال اثبات واجب‌الوجود بوده است، دز حالی که این طریق شیوه برهانی مناسبی نیست و شیوه متقن دیگری در اثبات واجب‌الوجود وجود دارد که دیگر نیاز به اثبات وی از طریق اثبات عدم جسمانیت وی نیست.

ج. ابن رشد می‌گوید (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۶۱۲): برهان شیخ مبتنی بر اصل تقدّم اجزای امور جسمانی بر آن امور است، در حالی که می‌توان واجب‌الوجود را به صورت جسم بسیطی لحاظ کرد که اجزای آن قدیم و متصل به یکدیگر باشند. در این صورت، جسم یک حالت عنصری دارد که از اجزای دیگری غیر از خود تشکیل نشده و لذا آن‌ها تقدّم بر وی نیز نخواهند داشت.

در نقد سخن ابن رشد باید گفت اولاً بدیع بودن شیوه شیخ و غیرمعروف بودن آن نشانه ضعف نظریه وی نیست. ثانیاً ابن رشد بدون ارائه استدلالی اشکالات غزالی بر این سینا را می‌پذیرد که البته به دور از شیوه نقد علمی منصفانه و صحیح است. ثالثاً شیخ در این برهان به دنبال اثبات واجب‌الوجود از طریق اثبات عدم جسمانیت او نیست بلکه

هدف اصلی شیخ در این برهان تنها نفی جسمانیت از خداوند است و طریق اصلی شیخ در اثبات واجب الوجود همان برهان امکان و وجوب (برهان سینوی) است. سخن دیگر پیرامون نکته سوم ابن رشد آن است که نقد ابن رشد نسبت به سخن شیخ در جایی صحیح است که همچون شیخ اشراق جسم را امری مرکب از ماده و صورت ندانسته بلکه امری بسیط، که ویژگی آن همان امتداد است، لحاظ کنیم، ولی از آنجا که ابن رشد تابع ارسطوست، پس طبق مبنای او جسم مرکب از ماده و صورت است، و لذا اشکال مورد نظر شیخ در اینجا نیز رخ خواهد داد. لذا هرچند که اشکال ابن رشد در صورت اعتقاد به بساطت جسم، اشکالی صحیح است، اما با توجه به اینکه ابن رشد فیلسوفی ارسطویی است و در مبنای او، جسم، امری مرکب است، این اشکال بر اساس مبنای خود او، بر شیخ وارد نخواهد بود.

۵. معجزات انبیاء

معجزه از دیدگاه ابن رشد از مسائل متعلق به حوزه فلسفه نیست، لذا ابن رشد می گوید (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۷۷۳): از همین رو قدماء نیز متعرض بحث آن نشده اند. او می گوید: از آنجا که اساساً این بحث از مسائل ادیان و شرایع است، توسط آنها باید تبیین شود. از سوی دیگر، در نزد متشرعین کسی که به دنبال فحص و بحث از مبادی شرایع و ادیان باشد (به صورتی که بنای اثبات وجود یا عدم آنها را داشته باشد)، مستحق عقوبت و کیفر است. لذا به همین مقدار بسنده می کند و از مسئله معجزه درمی گذرد. او اشکالات غزالی بر ابن سینا را موجه می داند و تلاش ابن سینا را برای توجیه مسئله معجزه و ایجاد سازگاری میان معجزه و قاعده علیت بی ثمر می داند. در اینجا با دقت در عبارات ابن رشد مشخص می شود: اولاً وی سخن شیخ را در توجیه سازگاری معجزه با علیت قبول ندارد، ولی از سوی دیگر، بدون اعلام موضع شفاف با وسیله قرار دادن متشرعین در صدد است بگوید: معجزه قابل تبیین عقلی نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در مقام انتقاد از اشکالات ابن رشد در این مقاله مطرح گردید، می‌توان نتیجه گرفت: نقد این متفکر ارسطویی بر ابن سینا از دو سنخ است: برخی از آنها ناظر به این است که نظریات شیخ در مباحث یادشده سابقه‌ای در آثار ارسطو ندارد و از ابداعات اوست که در این موارد غالباً ابن رشد اشکالات غزالی بر ابن سینا را پذیرفته است. برخی دیگر از اشکالات ابن رشد در صدد تبیین نوعی ناسازگاری و تهافت‌گویی در آرای شیخ است.

در مورد دسته نخست، باید گفت برخی از اشکالات ابن رشد بر نظریه ابن سینا وارد است، ولی با توجه به مبانی غیرارسطویی شیخ در برخی موارد اشکالات ابن رشد قابل پاسخ‌گویی است؛ به خصوص بر اساس مبانی صدرایی تا حدود زیادی می‌توان تقریرات جدیدی از سخنان شیخ ارائه کرد که اشکالات ابن رشد متوجه آنها نباشد.

در مورد دسته دوم از اشکالات ابن رشد نیز باید گفت برخی از اشکالات ابن رشد اصطلاحاً اشکالات نقضی و جدلی است؛ یعنی تنها به اشکال کردن اکتفاء شده و نظریه جدیدی مطرح نگردیده است و حتی خود ابن رشد در موارد دیگری همان نظریه ابن سینا را پذیرفته است. برخی موارد دیگر از اشکالات دسته دوم ابن رشد ناشی از بدفهمی‌ها و تفاسیر اشتباهی است که از کلام شیخ دارد. ابن رشد در موارد نادر نیز سعی کرده که نظریه جدیدی مطرح کند، در حالی که دیدگاه وی نیز دچار کمبودها و نواقصی شبیه اشکالات نظریه ابن سیناست. علی‌رغم نکات یادشده نقطه قوت اساسی ایرادات ابن رشد آن است که چون فلسفه ابن سینا از همان فلسفه ارسطویی ناشی شده، و در عین حال، ممزوج با برخی آموزه‌های دینی و اسلامی و برخی مفاهیم فلسفه‌های نوافلاطونی شده است، اشکالات ابن رشد به عنوان یکی از فیلسوفان ارسطویی خالص، تفاوت‌های مهمی را که نظام فلسفی ابن سینا با مکتب فلسفی ارسطو دارد، مشخص می‌کند و ناسازگاری‌های مفاهیم وارداتی دینی و نوافلاطونی را با آموزه‌های ارسطویی فلسفه ابن سینا نشان می‌دهد و از این طریق زمینه مساعدی برای نظام‌مند کردن و ایجاد

سازگاری عقلانی میان نظریات شیخ را فراهم آورده و کمبودها و نواقص نظام فلسفه سینوی را مشخص می‌کند.

کتابنامه

- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۳۵۸ش)، فصل المقال فی ما بین الحکمة والشریعة من الاتصال، تعلیقه و ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- همو (۱۹۴۵م)، تهافت التهافت، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره: دار المعارف.
- همو (۱۹۵۸م)، تلخیص مابعدالطبیعه، تصحیح عثمان امین، قاهره: وزارت تعلیم و تربیت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات حوزه اسلامی.
- همو (۱۳۷۵ش)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح و تحقیق حسن زاده آملی، تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی.
- خواجه طوسی (۱۳۷۷)، شرح الاشارات و التنبیها، تهران: انتشارات نشر کتاب.
- داوودی، علی مراد (۱۳۴۹ش)، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران: انتشارات دهخدا، چاپ اول.
- غزالی، ابوحامد (۱۹۸۶م)، تهافت الفلاسفه، بیروت: دار المشرق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تعلیقه ملاحادی سبزواری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی