

حذف علیت، یعنی حذف عقل

حذف علیت، یعنی حذف عقل

سید یحیی یثربی*

چکیده

این مقال بر آن است که آرای ابن رشد را در خصوص اصل علیت مورد مذاقّه قرار دهد. ابن رشد، انکار علیت را به دلیل ناسازگاری با عقل و اختلال منطق فهم و علم، نامعقول دانسته، تقسیم علت فاعلی به بالطبع و بالاراده را غیر دقیق و تقسیم به طبیعی و الهی را نادرست می‌داند. مؤلف، موارد نیازمندی معلول به علت را بیان، و قاعده الواحد را از نظر ابن رشد یک خرافه ارزیابی می‌کند. این مقال، ابن رشد را به سبب نکته سنجی های ظریف و دقیق در موارد گوناگون، فیلسوف و نه شارح به شمار می‌آورد، و به برخی از نکات می‌پردازد.

واژگان کلیدی: علیت، معلول، قاعده الواحد، علل فاعلی الهی، امکان.

مقدمه

ابوالولید محمد بن رشد (مرگ ۵۹۵) که همزمان با سهروردی زندگی می‌کرد، در غرب سرزمین های اسلامی به راهی درست بر خلاف راه سهروردی (مرگ ۵۸۷ ق) رفت. او به جای نقد و تحقیر فلسفه، به احیای آن همت گماشت. او حتی به تصفیه فلسفه مشایی ارسطویی، از خطاهای شارحان، از جمله فارابی و ابن سینا پرداخت. در این گونه موضعگیری ابن رشد هم، اوضاع سیاسی بی اثر نبود**. اکنون به بحث از دیدگاه وی در مسأله علیت می‌پردازیم:

* استاد دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ دریافت: ۸۳/۹/۱۸ تاریخ تایید: ۸۳/۱۰/۷

** به این دلیل که بحث خود را در تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه، به صورت موضوعی ادامه خواهم داد، پرداختن به این گونه تأثیرها را به بحث جداگانه‌ای موکول کرده‌ام تا به تکرار آنها مجبور نشوم.

۱. آرای ابن رشد

یک. اصل علیت

ابن رشد، انکار علیت را با ادله ذیل نامعقول و غیرقابل توجیه می‌شمارد:

أ. انکار علیت، با عقل آدمی سازگار نیست؛ برای این که عقل آدمی چیزی بیش از درک و فهم روابط موجودات جهان نیست و اصولاً، فرق توان ویژه انسان که ما آن را «عقل» می‌نامیم، با قوای ادراکی دیگرش مانند حس، خیال و وهم در این است که فقط با عقل می‌توان روابط اشیا را دریافت؛ بنابراین، چون فقط کار عقل، فهم و درک روابط پدیده‌ها است، و چون روابط پدیده‌ها براساس علیت و سببیت قابل فهم است، به طور طبیعی انکار علیت به منزله انکار عقل خواهد بود (ابن‌رشد، ۴۲۱ق: ص ۳۵۱).

ب. اختلال منطق فهم و علم: فهم انسان از اشیا جهان، بیش از هر چیز از فهم و درک علل آن اشیا ناشی است؛ بنابراین، انکار علیت به منزله انکار دستیابی انسان به حد و برهان است (همان).

۲. **ضرورت علی و معلولی:** ابن رشد، انکار رابطه قطعی و ضرور میان علت و معلول و سبب و مسبب را باعث عدم دستیابی انسان به علم و یقین می‌داند (همان: و نیز ص ۳۵۷).

۳. **تقسیم علت فاعلی:** تقسیم علت فاعلی را به فاعل بالطبع و فاعل بالاراده، تقسیم دقیق و براساس حصر عقلی ندانسته، می‌گوید: این حصر، حصر عقلی دقیق است یا آن که می‌توان با دلیل و برهان، گونه سومی از فاعل را اثبات کرد که از نوع فاعل بالطبع و بالاراده‌ای که در جهان محسوس مشاهده می‌کنیم نباشد؟

۴. **جماد را نیز می‌توان فاعل حقیقی نامید:** برخلاف متکلمان و نیز کندی و فارابی و ابن‌سینا که هر یک به نوعی، فاعلیت اصیل و حقیقی را به مبادی عالیه منحصر دانسته، فاعلیت جماد و حتی انسان را چندان جدی نمی‌گیرند، ابن‌رشد می‌گوید: اگر می‌گویند که جماد فاعل نیست، به این معنا است که فعلش از علم و اراده سرچشمه ندارد. به عبارت دیگر فعل جماد از عقل و اراده او ناشی نیست، نه این که جماد اصلاً فعلی نداشته باشد؛ زیرا ما عملاً و عیناً مشاهده می‌کنیم که جمادات نیز چیزهایی را از قوه به فعل در می‌آورند (همان: ص ۱۱۱).

۵. **تعریف فاعل (علت فاعلی):** از نظر ابن رشد، تقسیم فاعل به فاعل طبیعی و الاهی درست نیست؛ برای این که از نظر وی فاعل الاهی به معنای فاعلی که چیزی را از نیستی به هستی

درآورد، معنا ندارد. او در این باره می گوید:

از نظر فیلسوفان، علل و اسباب بر چهار قسم اند: فاعل، ماده، صورت و غایت، و فاعل آن است که چیزی را از قوه به فعل و از عدم به وجود در می آورد (همان: ص ۱۰۹).

در جای دیگر این «از عدم به وجود آوردن» را بدین گونه تفسیر می کند.

از نظر فیلسوفان، فعل فاعل عبارت است از این که یک حقیقت بالقوه را به حال بالفعل درآورد و این کار، یعنی تبدیل بالقوه، به بالفعل، به موجودات از دو جهت تعلق می گیرد: یکی در مقام ایجاد که آن را از وجود بالقوه، به وجود بالفعل منتقل می سازد و عدم آن چیز رفع می شود و دیگری در مقام اعدام (نیست کردن) که چیزی را از حالت وجود بالفعل، به حالت وجود بالقوه رسانده و بدین وسیله، عدم آن موجود، پدید می آید....

۱۱۹

تفسیر

در: علم، یعنی حدیث عقل

اگر کسی از ایجاد و اعدام، چیز دیگری بفهمد، یعنی این که فاعل، عدم را تبدیل به وجود یا وجود را تبدیل به عدم می کند، چنین چیزی کاملاً محال است؛ چه رسد به وجود و عدم. اینان فاعل را درست نفهمیده اند! آنان متوجه این نشده اند که منظور از این که چیزی را از نیستی به هستی در آورند، آن است که آن را از حالت وجود بالقوه به حالت وجود بالفعل درآورند، و اعدام بر عکس این، عبارت است از تبدیل وجود بالفعل به وجود بالقوه (همان: ص ۶۷-۹۶ و ۱۰۳).

۶. معلول در چه چیزی به علت نیازمند است؟ ابن سینا در تحلیل این موضوع چنین می گوید:

در مفهوم فعل (ایجاد) سه چیز هست: عدم، وجود، و بودن این وجود بعد از عدم؛ (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط ۵، فصل ۲).

یعنی وقتی که «ب» به وسیله «أ» ایجاد می شود، این ایجاد به سه مفهوم قابل تجزیه است: یکی «عدم» که زمانی «ب» وجود نداشت. دومی «وجود» که به وسیله «أ» به وجود آمد. سومی، بودن این هستی پس از نیستی (حدوث)؛ یعنی چون اول نبود و سپس به وجود آمد، این هستی با این وصف و صف می شود که پس از نیستی است.

ابن سینا سپس این پرسش را طرح می کند که معلول در کدام یک از این سه مفهوم، نیازمند علت است. در پاسخ می گوید:

«عدم» چیزی نیست که به علت وابسته باشد و مفهوم سوم یعنی «پس از نیستی بودن این هستی» (حدوث)، هم صفت لازم و ضروری چنین موجودی است و اوصاف و لوازم ضرور یک چیز، نیازمند آن نیستند که به وسیله علت پدید آیند؛ برای این که چنین موجودی بدون چنان وصفی، امکان ندارد؛ در نتیجه آن چه از معلول به علت تعلق دارد، چیزی جز «وجود» معلول نیست (همان).

این رشد این تبیین را نپذیرفته و آن را یک «مغالطه» شمرده است؛ زیرا ابن سینا یک فرض را از

قلم انداخته است و آن این که تعلق معلول به علت در «وجود آمیخته به عدم» باشد؛ یعنی در «وجود بالقوه».

از نظر ابن رشد، فعل فاعل، نه به عدم تعلق می گیرد و نه به وجود بالفعل و کامل؛ بلکه فقط به وجود آمیخته به عدم تعلق می گیرد؛ بنابراین، وجود جهان وجودی همیشه آمیخته به عدم است؛ عیناً مانند حرکت و چنان که نیاز حرکت به محرک است، نیاز جهان به علت نیز دائم است؛ (ابن رشد، همان: ص ۱۱۶). بنابراین فرض پیدایی وجود از عدم، یعنی پیدایی وجود کامل از عدم مطلق، فرض نادرستی است؛ بلکه همیشه وجود بالقوه به وجود بالفعل، در بستر زمان تغییر می یابد و بدین گونه هر موجودی از موجود دیگر پدید می آید. اگر چه موجود بعدی از نظر ذات، حد، اسم و اثر، با موجود قبلی کاملاً متفاوت و مخالف باشد (همان: ص ۱۵۰).

ابن رشد این جا به چند نکته قابل توجه نیز می پردازد؛ از جمله:

۱. نیاز معلول به علت در بقا، براساس این نظریه به آسانی قابل توجیه است؛ برای این که جهان هستی یکسر در حال تحول است و همه موجودات از یک حالت بالقوه به یک حالت بالفعل در حرکت اند. ابن رشد می گوید:

فیلسوفان محقق رابطه جهان برین را با خداوند، چنین رابطه ای می دانند؛ چه رسد به جهان پایین، و مخلوقات، با مصنوعات از این جهت فرق دارند که وجود مصنوعات با عدم همراه نیست؛ بدین جهت در بقای خود نیازمند علت نیست و اگر وجود جهان را آمیخته با قوه و عدم در نظر بگیریم، در بقایش نیازمند علت نخواهد بود؛ زیرا موجود بالفعل کامل، نیازی به علت ندارد، مگر آن که جوهر این موجودیت را عیناً اضافه و نسبت به علت بدانیم؛ در حالی که جهان هستی یک حقیقت جوهری است که با علت خود نسبت دارد، نه این که موجودیت آن عین همین نسبت و اضافه باشد؛ (همان: ص ۱۱۷)

بنابراین، چنین موجودی، فقط در صورتی که در حرکت باشد، نیازمند فاعل خواهد بود.

ابن رشد می گوید:

ما عملاً در جهان محسوسات، دو گونه فاعل داریم: یکی آن که فعلش، فقط در حال صدور به او وابسته است، و چون فعلش تکمیل شد، دیگر به فاعل نیازمند نیست؛ مانند بنا و ساختمان. گونه دیگر آن که فعلش به گونه ای به مفعول تعلق می یابد که وجود این معلول جدا از این تعلق نمی تواند باشد و اگر فعل فاعل در کار نباشد، وجود مفعول نیز از میان خواهد رفت.

فاعل نوع دوم، از فاعل اول، در فاعلیت برتر خواهد بود؛ زیرا او مفعول را هم ایجاد می کند و هم نگه می دارد؛ در صورتی که اولی فقط ایجاد می کرد؛ اما نگهداری با عامل دیگر تحقق می یافت. این گونه فاعلیت (فاعل نوع دوم)، فقط در رابطه محرک با حرکت و نیز در رابطه محرک، با موجوداتی که وجودشان در گرو

حرکت است، قابل تصور و تبیین است. از این جا است که چون فیلسوفان حرکت را فعل فاعل و جهان هستی را محصول حرکت می‌دانستند، بر این باور شدند که فاعل عالم، همان فاعل حرکت است و اگر این فاعل لحظه‌ای از کار باز ایستد، جهان هستی نابود می‌شود (همان: ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

۷. **قاعده الواحد:** ابن‌رشد، این قاعده را در حد خرافه ارزیابی و از کار فارابی و ابن‌سینا اظهار تعجب می‌کند. به نظر وی اینان بودند که برای نخستین بار، چنین خرافه‌ای را مطرح کردند و دیگران هم از آنان تقلید کرده، چنین عقیده‌ای را به فلاسفه نسبت دادند (همان: ص ۱۶۴).

ابن‌رشد، اعتقاد به این عقیده را با شکل تبیین ابن‌سینا از چگونگی پیدایی جهان متناقض می‌یابد؛ چرا که به هر حال کثرت مفروض در عقل اول، اگر کثرت واقعی باشد، بر خلاف این قاعده، از مصدر واحد صادر شده است (همان: ص ۱۶۴ و ۱۶۵).

سپس خود ابن‌رشد، برای این قاعده، محملی می‌تراشد که صدور کثرت از خداوند، براساس وجه وحدت آن کثرت است. این تبیین در حقیقت، همان تبیین ابن‌سینا، در صدور عقل اول از واجب الوجود است. بعد در مسأله صدور جهان در این باره بحث خواهیم کرد؛ سپس ادعا می‌کند که اینان خود سخن ارسطو و پیروان او را نفهمیده‌اند (همان: ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

۸. **تاخر معلول از علت:** بر اساس ضرورت علی، با وجود علت، وجود معلول ضرورت دارد و تاخر وجود معلول از علت تامه، امکان ندارد؛ اما ابن‌رشد در این باره نیز دو نکته جالب توجه را بیان می‌کند:

یکی این که معلول الزاماً وقتی همراه با علت خواهد بود که علت، از طریق صورت بودن یا غایت بودن، علت باشد؛ اما علتی که از طریق فاعلیت (البته فاعلیت به معنای ارسطویی کلمه مقصود ابن‌رشد است) علت است، معلولش الزاماً همراه وی نخواهد بود؛ بلکه گاهی علت فاعلی وجود دارد؛ اما هنوز معلولش وجود ندارد (همان: ص ۱۲۱).

دیگر این که چنان که پیش‌تر هم اشاره شد، ابن‌رشد عدم تاخر معلول از علت و به عبارت دیگر همراهی همیشگی آن دو را فقط در مورد فاعلی که فعلش از نوع حرکت باشد، درست می‌داند، نه در مورد فاعلی که فعلش ساکن بوده یا آن که شأنیت حرکت و سکون نداشته باشد و اگر چنین رابطه‌ای میان خدا و جهان هست، به سبب آن است که جهان حرکت دارد (همان: ص ۱۱۹ و ۱۲۰).

ابن‌رشد دربارهٔ حدوث و قدم عالم نیز سخنی دارد که در جای خود ذکر خواهد شد.*

* در بحث از آفرینش جهان، از مجموعه بحث‌های ما در تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی. برای نمونه‌ای

۹. نیاز هر متحرکی به محرک، یک اصل یقینی و عام نبوده، بلکه نیازمند تبیین و اثبات است.

ابن رشد می‌گوید:

مشهور است که پدیده ممکن در تحقق خود، نیازمند مرجح خارجی است برای این که آشکارا این موضوع را در مصنوعات بشری و نیز در بسیاری از پدیده‌های طبیعی، مشاهده می‌کنیم؛ اگر چه در نیاز پدیده‌های طبیعی به مرجح خارجی، جای تردید وجود دارد؛ چرا که بیشتر پدیده‌های طبیعی، مبدأ و عامل دگرگونی را درون خود دارند؛ به همین دلیل، در بیشتر موارد، گمان می‌رود که در این پدیده‌های طبیعی، محرک و متحرک، هر دو یکی باشند (پدیده در خروج از قوه به فعل، نیازمند تاثیر عالم خارجی نباشد)، و این که همه متحرک‌ها، نیازمند محرک بیرون از خود باشند، به خودی خود، یک اصل بدیهی و شناخته شده نیست. این‌ها همه نیازمند اثبات و تبیین اند (همان: ص ۲۲).

۱۰. تاثیر حقیقی علل و عوامل مادی: ابن سینا چون فاعل را عامل ایجاد پدیده‌ها می‌دانست

(چیزی که چیزی را از نیستی به هستی در آورد)، این‌گونه فعالیت را در شأن اجسام نمی‌دانست. اجسام را فقط در حد «معائنات» مؤثر می‌شمرد؛ اما ابن رشد که فاعل را نه ایجاد کننده از عدم، بلکه عامل خروج معلول از قوه به فعل می‌داند، تاثیر اجسام را در یک دیگر، در حد علت فاعلی الهی می‌پذیرد. اگر چه در نهایت احتمال تاثیر عوامل غیر مادی را هم نادرست نمی‌داند.

از نظر ابن رشد، انکار تاثیر محسوسات در یک‌دیگر، سفسطه است و کسی که چنین سخنی بگوید، یا زبانش با آنچه در ذهن و عقل به آن معتقد است، یکی نیست یا گرفتار شبهه سفسطایی شده است؛ (همان: ص ۳۵۰ و ۳۵۱) سپس ادعای خود را با ادله ذیل توجیه می‌کند:

یکی این‌که اگر علیت را در محسوسات نپذیریم، نمی‌توانیم به این اصل برسیم که: «هر فعلی فاعلی دارد»، و اگر کسی به این دلیل که در چند مورد، از علل مؤثر اطلاع ندارد، این اصل را مورد تردید قرار دهد، باید بداند که مجهول بودن اسباب در چند مورد، اعتماد ما را بر علیت و سببیت که آن را عملاً مشاهده می‌کنیم، کم نمی‌کند؛ بنابراین، هر جا که سبب مجهول باشد، به طور طبیعی در جست و جوی آن خواهیم بود که بشناسیم.

دیگر این‌که با انکار تاثیرات اجسام، درباره ذاتیات و آثار آن‌ها چه می‌توان گفت؟ هر موجودی جز با علل و اسباب ذاتی آن قابل شناخت نیست. این ذات و ذاتیات از طریق افعال و آثارشان شناخته می‌شوند. اگر هر موجودی دارای فعل خاص خود نبود، دیگر طبیعت خاص، اسم خاص

و حد خاص هر موجودی معنا نداشت و همه پدیده‌ها یکی می‌شدند و ذهن انسان و منطق و معرفت بشری مختل می‌شد. (همان)

۱۱. **نقش علل فاعلی الاهی:** اشاعره هر گونه تغییر و کون و فساد را به خدا نسبت می‌دادند و تأثیر اجسام و علل دیگر را نمی‌پذیرفتند؛ اما ابن سینا فعل و اثر موجودات مادی را به عنوان صورت فاعل‌های طبیعی، فقط در حد معدّات و زمینه سازان دانسته، تأثیر آن‌ها را فقط در حد حرکت دادن اشیا می‌پذیرفت؛ به همین دلیل، هر گونه و فساد جوهرها و عرض‌ها را به یک موجود غیر مادی (عقل فعال، واهب الصور) نسبت می‌داد.

۱۲۳

قبس

حَدَّثَنَا
عَلِيُّ بْنُ
يَعْقُوبَ
بْنُ
عَلِيٍّ

ابن‌رشد، برخلاف اشاعره و ابن سینا، تأثیر عوامل و علل جسمانی را تأثیر حقیقی می‌داند؛ (همان: ص ۱۱۱ و ۹۶ و ۹۷) برای این که اصلاً ایجاد را به معنای «نیست را هست کردن» نمی‌داند؛ بلکه ایجاد را به معنای «به فعلیت در آوردن موجود بالقوه» می‌پذیرد (همان: ص ۷۹-۸۰، ۹۶-۹۷، ۱۰۹ و ۱۵۱).

ابن‌رشد، صدور اعراض از جوهرهای جسمانی را مسأله‌ای روشن دانسته و انکار آن را به منزله انکار حواس انسان شمرده است و فیلسوفان را نیز در این مسأله با خود هم عقیده، و عقیده آنان را به دخالت مبدأ غیر مادی، منحصر به کون و فساد صورت‌های جوهری می‌داند، (همان: ص ۳۵۴ و ۳۵۵) و نیز از فیلسوفان نقل و خودش نیز تأیید می‌کند که عوامل جسمانی مؤثر مطلق، یا تنها مؤثر نباشند؛ برای مثال، آتش بدون شک پنبه را می‌سوزاند؛ اما آیا این سوزندان مطلقاً کار آتش است یا عوامل دیگری هم دخالت دارند؟ ابن‌رشد دخالت عامل یا عامل‌های دیگر را حتی در وجود آتش جای تردید نمی‌داند؛ چه رسد به فعل و اثر آتش، (همان) اما ماهیت این عامل محل بحث است که آیا مادی است یا مجرد یا چیزی است، در حد وسط و میانه مادی و مجرد (همان: ص ۳۵۵).

۱۲. **امکان که زمینه ساز ایجاد است یک حقیقت عینی است:** حتی قدرت خداوند هم به غیر ممکن تعلق نمی‌گیرد؛ اما این امکان چیست؟ ابن‌رشد این امکان را از نوع مفاهیم و معقولات اعتباری نمی‌داند. او می‌گوید:

امکان، نیازمند ماده موجود در جهان خارج است و این مسأله‌ای آشکار است؛ زیرا هر معقول صادقی باید به چیزی در خارج از ذهن دلالت داشته باشد؛ چون گزاره صادق آن است که با واقعیت خارجی تطابق داشته باشد؛ بنابراین وقتی در موردی حکم می‌کنیم که فلان چیز ممکن است، باید این حکم مصداق و متعلق خود را در خارج از ذهن داشته باشد. (همان: ص ۷۷-۸۰)

دو - نتیجه و نظر

ابن رشد را در غرب با عنوان شارح و مفسر فلسفه ارسطو می‌شناسند. شاید عده‌ای چنین گمان برند که او شارح است و فیلسوف نیست! برخلاف ابن سینا که فیلسوف است، نه شارح! اما در حقیقت آن که شارح خوب و دقیق باشد، به یقین، در حد معارفی که به شرح آن پرداخته است، علم و آگاهی دارد؛ اگر فقط شارح باشد؛ اما اگر در موارد مهم و دقیق به اظهار نظر هم پردازد، حتماً فیلسوف هم هست. آنچه آثار ابن رشد، گواهی می‌دهد، این است که او اهل نظر و دقت است؛ اما این که بیش از تالیف، به شرح پرداخته، کاری بسیار منطقی است؛ چرا که در جایگاه فیلسوف و مدافع و مروج فلسفه نمی‌توانست در برابر آثار ارسطو، فیلسوف و رئیس راه و رسم مشایی، بی‌تفاوت باشد.

وقتی اهمیت ابن رشد، از لحاظ تفکر فلسفی روشن می‌شود که او را با سهروردی مقایسه کنید. این مقایسه اگر در مجموع مسائل فلسفه هم، فعلاً امکان نداشته باشد، در همین مسائل علیت، به آسانی ممکن است. سهروردی، با همه ادعا و هیاهویش، چه نکاتی در علیت به ما می‌آموزد؟ در همین بحث گذرای ما دیدید که ابن رشد، به چه نقطه‌های دقیق و مهمی، حساس شده و به چه نکته‌سنجی‌های ظریف و دقیقی می‌پردازد! در همین بحث علیت از موارد دقت ابن رشد می‌توان مسائل ذیل را نام برد:

۱. تجدید نظر در تعریف علت فاعلی؛
۲. دقت در تعریف ایجاد؛
۳. تأثیر علل و عوامل مادی؛
۴. قاعده الواحد؛
۵. فرق جهان فیزیک و متافیزیک؛
۶. تأخر معلول از علت؛
۷. نیاز متحرک به محرک؛
۸. نیاز معلول به علت در بقا؛
۹. ملاک تعلق و نیاز معلول به علت؛
۱۰. معنای امکان؛

و نکات دیگری که نیازمند وقت و دقت بیشتری است تا از آثارش استخراج شوند. از ده مورد یاد شده، فقط مورد اخیر را کمی بیشتر توضیح می‌دهیم.

در امکان، آنچه در آثار ابن سینا آمده، این است که موجود به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شود و ممکن آن است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی باشد (ابن سینا، اشارات و التنبیها، نمط ۴ فصل ۹).

در جای دیگر، ضمن بحث از نیاز حادث به ماده، این نکته را مطرح کرده که اولاً امکان غیر از قدرت فاعل است. ثانیاً امکان، یک حقیقت جوهری نبوده؛ بلکه یک چیز نسبی (اضافی) است؛ بدین سبب نیاز دارد که موضوعی در خارج داشته باشد (همان، نمط ۵ فصل ۶).

ابن سینا توضیح نمی‌دهد که این نسبی بودن در امکان، یعنی چه؟ آیا هر نسبتی نیازمند موضوع خارجی است؟ روشن است که ملاحظه تساوی یک ماهیت، نسبت به وجود و عدم، صرفاً جنبه ذهنی دارد و نیازمند موضوع خارجی نیست. چون این نسبت محصول تحلیل و ملاحظه ذهنی است، موضوع آن هم، در همان ذهن قرار دارد. بر اساس فرض ابن سینا، امکان ذاتی نمی‌تواند موضوع خارجی داشته باشد؛ برای مثال امکان ذاتی عقل اول، پیش از موجودیت عقل اول، دارای کدام موضوع خارجی است؟

اما امکان از نظر ابن رشد، باید موضوع موجودی در خارج داشته باشد؛ برای این که دیدگاه ابن رشد، در رابطه علت و معلول، عینی تر از دیدگاه ابن سینا است.

از نظر ابن سینا، کار علت آن است که ماهیت معدوم را موجود سازد؛ یعنی چیزی را از نیستی به هستی در آورد؛ در صورتی که از نظر ابن رشد، کار علت، آن است که موجود بالقوه‌ای را به موجود بالفعل، تبدیل کند.

همین اختلاف دیدگاه، در کار و نقش علت، در مسأله عینیت داشتن و نداشتن موضوع امکان، نقش اساسی دارد؛ برای این که آنچه ابن سینا و متکلمان، پیش از پیدایی پدیده در نظر می‌گیرند، عدم آن پدیده است و عدم نمی‌تواند موضوع امکان باشد؛ زیرا عدم چیزی نیست تا موضوع صفت عینی دیگری واقع شود؛ اما آنچه ابن رشد پیش از پیدایی و به عبارت دقیق تر، پیش از فعلیت پدیده، در نظر می‌گیرد، موجود بالقوه‌ای است که می‌تواند به یک موجود بالفعل تبدیل شود و همین موجود بالقوه، در حقیقت حامل و موضوع قوه و امکان آن فعلیت است.

ناگفته نماند که ابن سینا هم، از لزوم موضوع برای امکان سخن گفته است. او می‌گوید امکان

ممکن، غیر از قدرت فاعل است؛ بنابراین، امکان، چیز جداگانه ای است و چون جوهر نیست، باید موضوعی داشته باشد؛ (همان: نمط ۵ فصل ۶).

اما ابن سینا به اندازه ابن رشد، این گونه امکان را اساس تبیین هایش قرار نمی دهد؛ برای مثال در همان جا که لزوم موضوع را برای امکان مطرح می کند، بیانش به گونه ای است که امکان ذاتی بیش از به اصطلاح امکان استعدادی مورد توجه قرار می گیرد. به طور کلی ماهیت استدلال این دو متفکر فرق می کند. استدلال ابن سینا، بر اساس مقایسه مفهومی امکان با قدرت قادر است. نتیجه گیری وی از مقایسه چنین است:

اگر امکان، همان قدرت قادر باشد، وقتی می گوئیم فلان چیز غیر مقدور است، چون غیر ممکن است، باید دچار مصادره باشیم؛ در حالی که چنین نیست؛ یعنی استدلال ما حالت مصادره به مطلوب را ندارد؛ (همان) اما استدلال ابن رشد، به لزوم عینیت امکان ناظر است با این بیان: این که می گوئیم، فلان چیز ممکن است؛ این گزاره اگر صادق باشد، باید ما بازایی در خارج داشته باشد (ابن رشد، ۱۴۲۱ق، ص ۷۷-۸۰). در آثار حکیمان بعدی نیز امکان ذاتی را که یکی از مواد ثلاث است، از اعتیارات عقلی شمرده اند (صدر المتألهین، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۱۴۲).

امکان به معنای تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم، مصادق خارجی ندارد؛ زیرا هر چه وجود دارد، طبعاً از حالت تساوی در آمده و به همین دلیل است که بعضی از منطقیان، امکان را در آینده در نظر گرفته اند (امکان استقبالی) که این فرض هم درست نیست. در این باره در جای خود بحث بیشتر خواهیم داشت. نکته های دیگری هم که ابن رشد درباره امکان گفته قابل توجه و تأمل است؛ از جمله تقسیم امکان به امکان از طرف فاعل و امکان از طرف قابل، و دیگری تقسیم آن به امکان قابل و امکان مقبول (ابن رشد، همان: ص ۷۷-۷۹).

منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، محمد، تهافت/تهافت، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۱ م.
۲. ابن سینا، _____، اشارات و تنبیهات،
۳. صدر المتألهین، محمد، الأسفار الاربعه، چاپ قم مصطفوی، ۱۴۲۱.