

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۸۷-۱۲۰

مقایسه دفاعیه‌های خواجه نصیرالدین طوسی و ابن‌رشد از فلسفه (مسأله بساطت واجب الوجود)*

احسان فتاحی اردکانی

پژوهشگر پژوهشگاه علوم و حیانی معارج و دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: e.fattahi@yahoo.com

چکیده

فلسفه همواره مورد حمله مخالفان بوده است و موافقان در برابر این حملات به دفاع از آن می‌پرداختند. در میان مخالفان فلسفه نام غزالی و فخر رازی می‌درخشد و ابن‌رشد و خواجه نصیر طوسی در برابر حمله‌های بی‌امان این دو تن با نوشتن کتاب تهافت التهافت و شرح مشکلات الاشارات در مقام دفاع و پاسخ از این اشکالات برآمدند. در این مقاله دفاعیه‌های خواجه طوسی و ابن‌رشد در مسأله بساطت واجب و تنها با استفاده از دو کتاب تهافت التهافت و شرح مشکلات الاشارات، مقایسه شده است، ولی برای روشن شدن بهتر دفاعیه‌ها اشکالات فخر رازی و غزالی هم ذکر شد. در این مقاله معلوم می‌شود که ابن‌رشد بر خلاف خواجه واجب را دارای ماهیت می‌داند اما ماهیت او را عین وجود او می‌داند و معتقد است واجب جنس مشکک است و در نتیجه، حکم متناسب با خود دارد. در ضمن طرح گسترده دفاعیه‌های خواجه در میان فلاسفه بعد از او را ناشی از جایگاه دو کتاب اشارات و تجرید وی در میان فلاسفه دانسته است.

کلید واژه‌ها: ابن‌رشد، خواجه طوسی، ابن‌سینا، فلسفه، دفاعیه‌ها، انواع ترکیب،

واجب الوجود.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۰۷/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۱۲/۲۲.

مقدمه

فلسفه در تمدن اسلامی فراز و فرودهای زیادی داشته است. در دوره‌ای فلسفه رونق زیادی پیدا کرد به گونه‌ای که بعضی از بزرگان را بر آن داشت تا از آوازه‌ای که فلسفه در نزد مردم پیدا کرده است، بکاهند و در دوره‌ای دیگر آن چنان مبارزه با فلسفه بالا گرفت که نسخه‌های کتاب شفا را در بغداد جمع کردند و آن را به آتش کشیدند و کتاب‌فروشان بغداد را سوگند دادند تا کتاب‌های فلسفه را در معرض فروش قرار ندهند. از کسانی که بر ضد فلسفه و فلاسفه قلم زدند می‌توان از غزالی و فخر رازی نام برد. غزالی با انگیزه نشان دادن عجز فیلسوفان در پاره‌ای مسائل به نوشتن کتاب تهافت الفلاسفه همت گماشت و فخر رازی هم با نوشتن شرح اشارات به انتقاد از گفته‌های فلاسفه پرداخت. در مقابل بزرگانی دیگر دست به قلم بردند و برای دفاع از فلسفه آناری نگاشتند. ابن‌رشد اندلسی در ردّ تهافت الفلاسفه غزالی کتاب تهافت التهافت نوشت و پادزهر خواجه نصیر برای شرح اشارات فخر، کتاب حلّ مشکلات الاشارات بود. دفاع جانانه این دو تن در برابر حملات غزالی و فخر بر فلسفه به آن اندازه بود که گفته‌اند: اگر دو نفر نبودند، دو نفر (غزالی و فخر رازی) فلسفه را از بین برده بودند؛ خواجه نصیر و ابن‌رشد. در این نوشتار برآنیم تا ضمن بیان دیدگاه‌های ابن‌رشد و خواجه نصیر در باب احدیت واجب، مقایسه‌ای میان آرای این دو اندیشمند در دفاع از فلسفه داشته باشیم. در مقایسه دیدگاه‌های این دو لازم است ابتدا ردیه غزالی و فخر ذکر شود، آن‌گاه دفاع این دو فیلسوف آورده شود تا گفته‌ها و مواضع این دو فیلسوف بهتر روشن شود. گفتار ابن‌سینا هم برای روشن شدن نزاع فخر و خواجه ذکر شد.

تنزیه واجب از کثرت

یکی از بحث‌های مهم در فلسفه اسلامی بحث احدیت واجب یا تنزیه واجب از کثرات است. این بحث هم در الهیات به معنای اخص و هم الهیات به معنای اعم طرح می‌شود (جوادی آملی، ص ۳۲۱). طرح این بحث در بخش الهیات به معنای اخص

روشن است. در این بخش وقتی از واجب بحث می‌شود ابتدا از اثبات واجب و یگانگی او و بعد از آن از احدیت و بساطت او سخن گفته می‌شود. در بحث احدیت، انواع کثرات از واجب نفی می‌شود و اثبات می‌شود که واجب بسیط است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. طرح این بحث در بخش الهیات به معنای اعم پس از تقسیم وجود به واجب و ممکن و بیان ویژگی‌های هر کدام است. یکی از جهات اهمیت بحث احدیت این است که عینیت صفات و تحقیق قاعده «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات» بر این بحث استوار است (آشتیانی، ص ۵۱۶). نتیجه بحث تنها به این دو مورد محدود نمی‌شود بلکه قاعده الواحد، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و... هم بر این بحث مبتنی است.

مسئله پنجم از نمط چهارم اشارات در تنزیه واجب از کثرت است (فخر، ص ۳۷۳). این مسئله در طی فصل‌های ۲۱ تا ۲۵ مورد بررسی قرار گرفته است. خواجه در شرح بر اشارات در طی شرح همین فصل‌ها به اشکالات فخر پاسخ می‌دهد. غزالی هم در ضمن مسئله پنجم تهافت به این موضوع اشاره می‌کند و ابن رشد در ذیل آن به رد ایرادهای غزالی می‌پردازد. در این مقاله تنها از گفته‌های خواجه و ابن رشد در دو کتاب شرح اشارات و تهافت التهافت استفاده می‌کنیم و به گفته‌های آن دو در دیگر کتاب‌هایشان نظری نداریم زیرا در اینجا نظر به دفاعیه‌های آن دو از فلسفه است نه نظر واقعی آن دو در بعضی مسائل فلسفی.

انواع کثرات

کثراتی که از واجب نفی می‌شود بر چند قسم است؛

۱. کثرت ناشی از ترکیب وجود و ماهیت

هدف فیلسوفان از نفی این کثرت این است که بگویند ماهیت واجب، انیت اوست یا به بیانی دیگر مراد نفی موجود امکانی است اما با توجه به این که ترکیب وجود و ماهیت نیز نوعی ترکیب است، و به خاطر همین گفته می‌شود کل ممکن زوج

- ترکیبی، این مسأله هم در بحث بساطت واجب آورده می‌شود.
۲. کثرت حاصل از جنس و فصل که آن را ترکیب به حسب ماهیت می‌گویند. با نفی این کثرت تمام احکام ماهوی و انواع ترکیب‌های ماهوی از واجب نفی می‌گردد.
۳. کثرت حدی
- این‌گونه کثرت را به صورت مستقل بحث نکرده‌اند و اغلب در ذیل بحث ترکیب از جنس و فصل آن را مطرح کرده‌اند.
۴. کثرت ناشی از انقسام جسم به هیولی و صورت که آن را کثرت بالمعنی گویند.
۵. ترکیب از اجزاء مقداری مانند انقسام جسم به دو قسمت که آن را کثرت به حسب کمیت یا انقسام بالکمیه می‌نامند. فخر رازی این کثرت را کثرت حسی می‌نامد (فخر رازی، ص ۳۷۳).
۶. کثرت صفاتی که این بحث به علت گستردگی و اهمیت آن در این مقاله بررسی نشده است.
- از میان این ترکیب‌ها ترکیب از اجزاء مقداری و ترکیب از ماده و صورت خارجی است اما ترکیب جنس و فصل، ماهیت و وجود و ترکیب موصوف و صفت ترکیب اعتباری عقلی است، هر چند فخر رازی ترکیب ماده و صورت را هم عقلی دانسته است (فخر رازی، ص ۳۷۳). تفاوت ترکیب از اجزاء مقداری و ترکیب ماده و صورت این است که انقسام در ترکیب از اجزاء مقداری بالقوه است و انقسام در ترکیب ماده و صورت، بالفعل است. همچنین اجزاء در ماده و صورت غیر متشابه هستند ولی اجزاء مقداری متشابه هستند.
- اینها انواع کثراتی است که فلاسفه برشمرده‌اند، ولی حصر آنها عقلی نیست بلکه بر اساس تحلیلات استقرایی است (جوادی آملی، ص ۳۲۲). و فلاسفه برای نفی دیگر کثرات احتمالی دلیلی عام برای نفی ترکیب می‌آورند.

دلیل عام برای نفی ترکیب

ابن سینا در فصل ۲۱ از نمط چهارم اشارات ابتدا دلیلی عام برای نفی ترکیب از واجب اقامه می‌کند سپس به نفی انواع ترکیب از واجب می‌پردازد. او در این فصل می‌گوید: اگر واجب از دو چیز یا بیش‌تر ترکیب شده بود اولاً لازم می‌آید که واجب به آن اجزاء وجوب پیدا کند ثانیاً این اجزاء یا یکی از این اجزاء قبل از واجب و مقوم واجب باشند و حال آن‌که چیزی مقوم واجب نیست (ابن سینا، ص ۵۴).

اعتراض فخر و جواب خواجه

فخر می‌گوید: چه اشکال دارد که واجب مرکب باشد، اما اجزاء آن بی‌نیاز از سبب خارجی باشند؟ بعد از آن خود از این اشکال چنین جواب می‌دهد: با توجه به این‌که ثابت شده که واجب یکی بیش‌تر نمی‌تواند باشد این اشکال به خودی خود مندفع می‌شود چون در این صورت چند واجب الوجود خواهیم داشت بنابراین باید گفت بحث احدیت واجب بر واحدیت او متفرع است و به خاطر همین ابن سینا این بحث را بعد از بحث واحدیت آورد (فخر رازی، ص ۳۷۴).

خواجه این جواب فخر را نمی‌پذیرد و معتقد است که مراد ابن سینا در اینجا این است که مرکب فی ذاته ممکن است پس مرکب نمی‌تواند واجب باشد و این مسأله هیچ‌گونه ابتنایی بر بحث واحدیت ندارد (طوسی، ص ۵۷).

اعتراض غزالی و پاسخ ابن رشد

غزالی از فلاسفه نقل می‌کند که واجب مرکب نیست چون هر ترکیب نیازمند به ترکیب‌کننده‌ای (علتی) دارد. او ترکیب را نظیر وجود می‌داند و می‌گوید: این گفته که هر ترکیبی نیاز به ترکیب‌کننده‌ای دارد مانند آن است که بگویید هر موجودی نیازمند ایجادکننده‌ای است در حالی که خدا موجودی است که نیاز به علتی ندارد (غزالی، ص ۵۱۶). او در جای دیگر می‌گوید: ما مرکب قدیمی را فرض می‌گیریم که هیچ علتی ندارد. اگر سؤال شود که چگونه این ترکیب و اجتماع حاصل شده، می‌گوییم همان‌طور

که وجود اول موجود شده است و اگر بگویید سؤال ما در واقع از امر حادثی است ولی درباره آنچه پیوسته موجود بوده (وجود اول) سؤال نمی‌شود که چگونه به وجود آمده است، در جواب گوییم ترکیب هم قدیم بوده و همین صانع است (غزالی، ص ۶۱۳). بنابراین خلاصه اعتراض غزالی به فلاسفه این شد که ترکیب مانند وجود است و همچنان که وجود واجب نیاز به علت ندارد ترکیب هم قدیم بوده و نیاز به علت ندارد.

ابن رشد در پاسخ غزالی می‌نویسد: «ترکیب و وجود تفاوت دارند چرا که ترکیب مانند تحریک، صفت انفعالی زائد بر ذات شیء است که ترکیب را پذیرفته است» (ابن رشد، ص ۵۱۶). مراد او این است که ترکیب چون زائد بر ذات است همواره نیازمند علت است اما وجود صفتی است که همان ذات است بنابراین قیاس ترکیب به وجود، قیاس مع الفارق است. ابن رشد به کلی مرکبی که علتی نداشته و قدیم باشد را رد می‌کند و می‌گوید: ترکیب در مرکب شرط است و اجزاء نمی‌توانند سبب ترکیب باشند زیرا ترکیب شرط در وجود اجزاء است (ابن رشد، ص ۴۹۵). ابن رشد در ادامه، فرض غزالی را تحلیل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که فرض قدیم بودن مرکب باعث رد دلیل اشاعره هم می‌شود. او می‌گوید: در مرکب یا هر جزئی، شرط در وجود جزء دیگر است یا شرط نیست و یا یکی شرط برای وجود دیگری است ولی دیگری شرط وجود این جزء نیست. مرکب قسم اول نمی‌تواند قدیم باشد برای آن که ترکیب شرط در وجود اجزاء است، پس اجزاء نمی‌تواند علت ترکیب باشند [و الا دور لازم می‌آید] و ترکیب هم که نمی‌تواند علت برای خود ترکیب باشد و الا لازم می‌آید شیء علت خودش باشد، پس این مرکب نیاز به فاعلی دارد که او را از عدم به عرصه وجود آورد. مرکب قسم دوم هم نیازمند به علتی است زیرا یا سرشت آن اجزاء اقتضای ترکیب دارد یا ندارد. اگر سرشت آنها اقتضای ترکیب نداشت برای ترکیب نیاز به علت خارجی دارند و اگر سرشت آنها اقتضای ترکیب داشت نیازمند علتی هستند که به آنها وحدانیت

بدهد چرا که نمی‌تواند مرکبی قدیم باشد و وحدانیت نداشته باشد. مرکب قسم سوم هم تنها در صفت و موصوف غیر جوهری است به این صورت که موصوف قدیم است و از شأن آن این است که صفت از آن جدا نگردد در این صورت مرکب قدیمی فرض شده که اجتماعی حاصل شده پیش از آن که افتراقی باشد. در این صورت دیگر به طریق اشاعره نمی‌توان جسمیت را از خدا نفی کرد. چون دلیل آنها بر نفی جسمیت این است که هر جسمی حادث است و این دلیل بر این اصل بنا شده که اعراض حادثند و ترکیب جسم از اجزاء بعد از افتراق آنهاست و حال آن که در مرکب قسم سوم عرض قدیم فرض شده است و اجتماع این اجزاء بدون افتراق قبلی است (ابن رشد، ص ۵۱۹-۵۱۷).

ابن رشد در جای دیگر برای رد این گونه مرکب می‌گوید: «در هر مرکب از صفت و موصوف، قوه و فعلی است و واجب فقط فعل محض است؛ پس واجب مرکب از صفت و موصوف نیست» (ابن رشد، ص ۵۵۶).

در مجموع خلاصه جواب ابن رشد نسبت به اعتراض غزالی این است که ترکیب همواره نیازمند علت است و قیاس ترکیب به وجود قیاس نادرستی است. همچنین فرض مرکب قدیم باعث رد دلیل غزالی در باب نفی جسمیت از خدا می‌شود و هیچ‌گاه مرکب نمی‌تواند واجب باشد زیرا در مرکب فعل همیشه به همراه قوه است و حال آن که واجب فعل محض است. همچنین فرض مرکب قدیم از اساس باطل است زیرا در وجود مرکب ترکیب شرط است و این ترکیب علت می‌خواهد و علت آن اجزاء مرکب نیست چون ترکیب شرط در اجزاء است پس مرکبی که ترکیب از خودش باشد وجود ندارد.

بررسی و ارزیابی

در این مسأله هر دو فیلسوف متفق هستند که واجب ترکیب ندارد و تفاوت موضع این دو اندیشمند به تفاوت موضع خصم آنها بر می‌گردد. خواجه در برابر اعتراض فخر، قاعده «کل مرکب ممکن» را یادآوری می‌کند تا فرض مرکب با اجزاء

واجب را ردّ کند، اما ابن رشد در برابر اعتراض غزالی که مرکب قدیم و بی‌علتی را تصور می‌کند و این قاعده را قبول ندارد، به اثبات این قاعده می‌پردازد و قیاس ترکیب به وجود را قیاس مع الفارق می‌داند.

الواجب ماهیته ایّته

ابن سینا می‌نویسد: «کلّ ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته و لایجوز أن یکون لازماً لذاته فبقی أن یکون عن غیره»؛ هر آنچه که وجود در مفهوم ذاتش داخل نباشد وجود غیر مقوم برای آن چیز در ماهیتش است و جائز نیست وجود لازم برای ذات این چیز (و آن چیز علت برای وجود آن) باشد پس وجود از غیر آن می‌باشد.

ابن سینا در فصل هفده می‌نویسد: ماهیت می‌تواند سبب صفتی باشد و نیز صفتی سبب صفت دیگر باشد، اما صفت وجود نمی‌تواند به سبب ماهیت یا صفتی دیگر باشد، زیرا سبب در وجود مقدم است و حال آن‌که پیش از وجود متقدمی در وجود نیست (ابن سینا، ص ۵۷ و ۳۱).

اعتراض فخر و جواب خواجه

فخر رازی در توضیح عبارت اول ابن سینا می‌گوید: در عبارت «کلّ ما لا یدخل» بین موضوع و محمول فرقی نیست چون هیچ تفاوتی میان گفته «الوجود غیر داخل فی ذاته» و «غیر مقوم ل ماهیته» نیست بنابراین معنا این می‌شود «کلّ ما لایکون الوجود جزءاً من ذاته لم یکن الوجود جزءاً من ذاته» پس برای رفع این اشکال لازم است عبارت را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنیم و بگوییم هر آنچه که وجود تمام ماهیت شیء نباشد، وجود جزء ماهیت آن هم نیست (فخر رازی، ص ۳۷۵). بنابراین در نظر فخر عبارت «کلّ ما لا یدخل» به معنای «ما لایکون الوجود تمام ماهیته» است و مراد از «غیر مقوم له فی ماهیته» به معنای «جزءاً من ماهیته» است.

فخر با توجه به این مطلب، عبارت را به این صورت تفسیر می‌کند: آنچه وجود

نفس ماهیت شیء نباشد یا جزء ماهیتش است یا خارج از ماهیت آن است؛ قسم اول محال است چون لازم می‌آید ماهیت واجب مرکب باشد و حال آن‌که دلیل عام بر محال بودن ترکیب در واجب گذشت و اگر وجود خارج از ماهیت آن باشد وجود از غیر خواهد بود و واجب محال است که وجودش از غیر باشد پس باید گفت واجب وجودش نفس ماهیتش است (فخر رازی، ص ۳۷۵).

خواجه در برابر فخر می‌گوید: آنچه داخل در مفهوم ذات شیء است یا جزء ماهیت است یا تمام ماهیت و هر آنچه داخل در مفهوم ذات نیست مقوم در ماهیت آن شیء نیست بلکه عارض بر آن است و وجود چون جزء یا تمام ماهیت شیء نیست عارض آن شیء است و چون وجود، معلول ذات و ماهیت نمی‌تواند باشد پس وجود از غیر ذات است ولی وجود در واجب داخل در مفهوم ذات واجب الوجود است و چون واجب جزء ندارد پس وجود نفس ذات واجب است و این مراد گفته فلاسفه است که ماهیته انیته (طوسی، ص ۵۸). ممکن است اشکال شود که ابن سینا گفت وجود عارض بر ماهیت و خارج از آن است چگونه وجود داخل در مفهوم ذات واجب الوجود باشد در جواب خواجه می‌گوید: وجود مشترکی که تنها در عقل است مراد نیست بلکه مراد، وجود خاصی است که مبدأ تمام موجودات است (طوسی، ص ۵۸).

خواجه با این تفسیر به صورت غیر مستقیم به ردّ فخر می‌پردازد و بر خلاف فخر، عبارت «کل ما لایدخل فی مفهوم ذاته» را اعم از ماهیت و جزء ماهیت می‌داند و بر اساس آن هیچ ایرادی بر عبارت ابن سینا وارد نیست.

فخر در شرح فصل هفده، چهار اشکال در ردّ ماهیت نداشتن خدا می‌کند و با این اشکالات قصد دارد این مطلب را به کرسی بنشانند که واجب بر خلاف گفته فلاسفه ماهیتی غیر از وجود دارد و خواجه به تمام آن اشکالات جواب می‌دهد.

اشکال اول فخر

وجود یا اقتضای عروض بر ماهیت دارد یا اقتضای عدم عروض بر ماهیت دارد

و یا نسبت به عروض و عدم عروض بی‌اقتضاست. اگر وجود اقتضای عروض داشته باشد، باید در هر وجودی این اقتضا را داشته باشد پس در واجب هم وجود عارض بر ماهیت است و اگر اقتضای عدم عروض داشته باشد پس در ممکنات هم وجود عارض بر ماهیت نیست و حال آنکه همه فلاسفه این عروض را قبول دارند و این خلف است. و اگر نسبت به عروض و عدم عروض بی‌اقتضا باشد باید برای عروض و عدم عروض سبب باشد در نتیجه لازم می‌آید وجود واجب هم نیازمند سبب خارجی باشد بنابراین واجب دیگر واجب نخواهد بود. پس از این سه قسم، قسم اول صحیح است و وجود در واجب هم عارض بر ماهیت اوست (فخر رازی، ص ۳۵۹).

جواب خواجه

خواجه در ابتدا مقدمه کوتاهی می‌نویسد: مشترک یا لفظی است مانند عین که بر معانی متعددی دلالت می‌کند [و یا مانند شیر در فارسی] و یا معنوی. مشترک معنوی خود بر دو قسم است گاهی آن معنا بر همه به صورت یکسان حمل می‌شود مانند انسان که بر افرادش به یک معنا و یکسان حمل می‌شود و گاه به طور مختلف بر همه حمل می‌شود که این اختلاف گاه به نحو تقدم و تأخر است، گاه به نحو اولویت و عدم اولویت است و گاه به نحو شدت و ضعف و وجود جامع هر سه اختلاف است یعنی وجود در علت و معلول تقدم و تأخر دارد و در جوهر و عرض به نحو اولویت و عدم اولویت و در قار و غیر قار به نحو شدت و ضعف بر افرادش حمل می‌شود و در حمل وجود بر واجب و ممکن هم هر سه نوع اختلاف وجود دارد و آنچه بر اشیاء به نحو مختلف حمل می‌شود ماهیت یا جزء ماهیت نیست چون ماهیت مختلف نمی‌شود در نتیجه وجود ماهیت یا جزء ماهیت نیست بلکه عارض بر آن است از نوع عارض لازم خارجی. وجود بر زیرمجموعه‌اش به یک معنا حمل می‌شود ولی از آن تساوی در حقیقت وجود واجب و ممکن لازم نمی‌آید، زیرا مختلفات الحقایق گاه در لازم واحد مشترکند. اما فخر رازی چون معنای تشکیک را نفهمیده به اشتباه افتاده است (طوسی، ص ۳۳-۵).

بعد از آن خواجه به جواب از اعتراضات فخر می‌پردازد و در جواب اشکال اول می‌گوید:

اولاً وجود مقول به تشکیک است و متواطی نیست تا تساوی در عروض و عدم عروض را به دنبال داشته باشد.

ثانیاً بر فرض وجود در ممکن و واجب مساوی باشد و به نحو متواطی بر آن دو حمل شود می‌گوییم وجود نسبت به عروض و عدم عروض بی‌اقتضاست ولی در ممکن وجود بر ماهیت آن عارض شده و سبب این عروض واجب است ولی در واجب عروضی صورت نگرفته، از این رو نیازی به سبب ندارد (طوسی، ص ۳۵).

اشکال دوم فخر

حکما متفقند بر این که عقل بشر قادر بر ادراک حقیقت ذات واجب نیست ولی وجود او را قابل درک می‌دانند و معلوم غیر از نامعلوم است، بنابراین واجب حقیقت و ذاتی دارد غیر وجود. چنان که در دلیل تغایر وجود و ماهیت می‌گویند ما ماهیت مثلث را با شک در وجود آن تعقل می‌کنیم و معلوم مغایر نامعلوم است پس ماهیت واجب غیر از وجود آن است (فخر رازی، ص ۳۶۰).

جواب خواجه

حقیقتی که عقول آن را ادراک نمی‌کند وجود خاص واجب است که هویت آن با سائر وجودات مخالف است و وجودی که ادراک می‌شود وجود مطلق است که لازم وجود خاص هر شیء است و این وجود مطلق اولی التصور است و ادراک لازم اقتضای ادراک ملزوم نمی‌کند و الا با ادراک وجود باید ادراک همه وجودات خاص لازم آید و آنچه از دلیل فخر لازم می‌آید این است که حقیقت واجب مغایر با وجود مطلق است (طوسی، ص ۳۶).

اشکال سوم فخر

اگر حقیقت واجب فقط وجود با سایر قیود سلبی باشد برای آن قیود سلبی هیچ

مدخلیتی در علیت ممکنات نیست چون عدم، علت وجود و جزء علت نیست پس تنها وجود اوست که علت ممکنات است و چون این وجود مساوی با سایر موجودات است سایر موجودات در علیت ممکنات مساوی با وجود واجب است و لازم می‌آید وجود هر چیزی با ذات خدا در صفات و افعال مساوی باشد (فخر رازی، ص ۳۶۰).

جواب خواجه

حقیقت واجب آن وجود خاص است که با سایر وجودات متفاوت است و این وجود مبدأ هستی است نه وجود عام (طوسی، ص ۳۷).

اشکال چهارم فخر

در طبیعت نوعیه هر حکمی که بر فردی صدق کند بر سایر افراد آن نیز جاری خواهد بود چون طبیعت نوعیه اقتضای اختلاف ندارد. وجود هم طبیعت نوعیه است و اقتضای واحد دارد و در عروض و عدم عروض مساوی است، بنابراین چگونه می‌توان گفت وجود در ممکن عرض است و نیاز به سبب دارد ولی در واجب این وجود قائم به ذات اوست و سبب ندارد؟ (فخر رازی، ص ۳۶۰) به عبارت دیگر با توجه به این که وجود طبیعت نوعیه است، وجود در همه جا عارض است و نیاز به سبب دارد و در واجب ماهیت واجب سبب وجود اوست.

جواب خواجه

وجود طبیعت نوعیه نیست چون طبیعت نوعی بر افراد به نحو متواپی حمل می‌شود و حال آن که وجود کلی مشکک است نه متواپی (طوسی، ص ۳۷).
فخر در ادامه متعرض دلیل ابن سینا می‌شود و می‌گوید: مقدمات دلیل شیخ مسلم است، جز این مقدمه که «اگر ماهیت، علت وجود خود باشد باید بالوجود بر خودش مقدم باشد» و ما این تقدم را به دو دلیل نمی‌پذیریم.
اول این که اگر مراد از تقدم علت، تأثیر علت است این مصادره به مطلوب است زیرا معنای عبارت این می‌شود که علت بعد از وجود در معلول تأثیر می‌گذارد و حال

آن‌که این محل نزاع است و ما بر آنیم که خودِ ماهیت، علتِ وجود است نه این‌که به وجود، علت باشد و مؤثر در وجودِ خدا ماهیت اوست نه به وجود سابق دیگر و اگر مراد از تقدم چیز دیگری است آن معنا غیر متصور است چه رسد به تصدیق آن.

دوم این‌که هر علتی تقدم وجودی بر معلول ندارد زیرا ماهیات ممکنه قابل وجوداتشان است پس ماهیات علل قابلۀ وجودات است و وقتی لازم نیست علل قابله بر معلول تقدم وجودی داشته باشد، چرا جائز نیست علل فاعلی هم مانند علل قابله باشد؟ (فخر رازی، ص ۳۶۱) پس حاصل استدلال فخر این است که ما قبول نداریم که تأثیر ماهیت مشروط به وجود آن است، بلکه تأثیر از خودِ ماهیت است و علت وجود هم ماهیت است.

جواب خواجه

خواجه از دلیل دوم فخر به این صورت جواب می‌دهد که: کلام فخر مبنی بر این پندار است که ماهیت در خارج بدون وجود ثبوتی دارد و وجود در آن حلول می‌کند ولی این پندار، پندار باطلی است زیرا ثبوت ماهیت همان وجود ماهیت است و ماهیت هیچ‌گاه از وجود خالی نمی‌شود مگر در عقل البته نه به این صورت که در عقل ماهیت از وجود جدا باشد بلکه به این صورت که عقل این شأنیت را دارد که ماهیت را بی‌وجود لحاظ کند و عدم اعتبار شیء به اعتبار عدم شیء نیست. اتصاف ماهیت به وجود امر عقلی است نه این‌که برای هر کدام وجود جداگانه‌ای باشد تا اجتماع قابل و مقبول باشد بلکه بودن ماهیت همان وجود اوست و ماهیت فقط در ذهن قابل وجود است و نمی‌تواند با این حال (یعنی ماهیتی که در ذهن قابل وجود است) فاعل برای صفت خارجی باشد (طوسی، ص ۳۹).

اما جواب وی از استدلال اول فخر این است که: اولاً تقدم به معنای تأثیر نیست زیرا تأثیرِ علت، مشروط به تقدم علت است و اگر تقدم به معنای تأثیر باشد معنای عبارت این می‌شود تأثیرِ علت مشروط به تأثیرِ علت است و حال آن‌که هیچ چیزی

مشروط به خودش نمی‌شود. به عبارت دیگر تقدم شرط تأثیر است و شرط غیر از مشروط است پس تقدم غیر از تأثیر است. ثانیاً بر فرض تقدم به معنای تأثیر است اما ماهیت در صورتی تأثیر دارد که در خارج باشد و اگر وجود، معلول ماهیت باشد لازم می‌آید ماهیت موجود در خارج شرط در تأثیر وجود ماهیت در خارج باشد و این خلف است (طوسی، ص ۳۸).

در مجموع در گفته‌های خواجه چند مطلب به چشم می‌خورد:

۱. ما دو وجود داریم یکی وجود عام مشترک که لازم واحد اشیاء، زائد بر اشیاء و در ذهن است و دیگری وجود خاص اشیاء که داخل در مفهوم آنهاست و وجود خاص هر شیء، مخالف با وجود خاص اشیاء دیگر است.
۲. وجود عام مشترک معنوی مشکک است که بر اشیاء مختلف نه به صورت مساوی حمل می‌شود.
۳. وجود عارض لازم واحد است و لازم واحد مستلزم تساوی ملزومات نیست، زیرا امور مختلف الحقایق گاه در لازم واحد مشترکند.
۴. حقیقت واجب آن وجود خاص اوست که عقل آن را ادراک نمی‌کند.
۵. عقل وجود عام مشترک را ادراک می‌کند اما این وجود عام حقیقت اشیاء نیست تا عقل با ادراک این وجود حقیقت شیء را درک کند.
۶. وجود چون بر اشیاء به صورت یکسان حمل نمی‌شود و مشکک است طبیعت نوعی نیست.
۷. ماهیت بدون وجود ثبوتی در خارج ندارد چون تحقق ماهیت همان وجود اوست اما در ذهن می‌تواند ماهیت از وجود خالی شود به این صورت که عقل می‌تواند آن را بدون وجود لحاظ کند و بعد آن را متصف به وجود کند و این اتصاف هم امر عقلی است.
۸. آنچه به صورت مختلف بر اشیاء حمل می‌شود ماهیت یا جزء ماهیت نیست

چون ماهیت و جزء ماهیت مختلف نمی‌شود.

اعتراض غزالی و پاسخ ابن رشد

غزالی بحث نفی ماهیت از خدا را بسیار مهم می‌شمارد و آن را زیرساخت بحث نفی ترکیب و تعدد از خدا می‌داند و می‌گوید نفی تعدد از خدا بر نفی ترکیب از جنس و فصل استوار است و نفی ترکیب بر نفی ماهیت مبتنی است و آن گاه که ماهیت نفی شود ترکیب نفی می‌شود (غزالی، ص ۶۱۳ و ۶۱۷ و ۵۸۸).

ابن رشد بر این گفته غزالی اعتراض می‌کند و می‌گوید: این گفته صحیح نیست زیرا فلاسفه ماهیت را از واجب نفی نمی‌کنند، بلکه ماهیت مانند ماهیت معلول را از او نفی می‌کنند و این گفته او گفته‌ای جدلی است (ابن رشد، ص ۶۱۷).

تقریر غزالی از دلیل فلاسفه به این صورت است که اگر واجب ماهیت داشته باشد وجود لازم و معلول آن خواهد بود پس لازم می‌آید وجود واجب معلول باشد و این تناقض است. آن گاه در رد گفته فلاسفه می‌گوید: ماهیت در اشیا حادث سبب وجود نیست تا چه رسد به واجب! تصویر او در برابر تصویر فلاسفه به این صورت است که واجب دارای ماهیت و حقیقتی است و این حقیقت موجود است یعنی معدوم نیست و بعد از این که معلوم شد او را علتی نیست تفاوتی ندارد که وجود او را تابع و لازم قرار دهید یا چیز دیگر زیرا «لا مشاحه فی الاسامی» و حکم کنید به این که حقیقت موجود و ماهیت ثابت برای پروردگار ممکن است و نیازی به سلب ماهیت از او نیست (غزالی، ص ۵۹۷ - ۵۹۶). در نظر غزالی تحلیل فلاسفه از ماهیت موجود در نهایت گمراهی است. فلاسفه می‌گویند هر ماهیت موجودی متکثر است زیرا در آن ماهیت وجود است اما غزالی می‌گوید هر ماهیت موجودی واحد است زیرا هر موجودی حقیقتی دارد و آن حقیقت وحدت را نفی نمی‌کند و موجود واحد در هر حال معقول است. ماهیت همان حقیقت شیء است و وجود او به معنای معدوم نبودن آن است (غزالی، ص ۵۹۷). غزالی می‌گوید: چنان که عدم مطلق جز با نسبت دادن به عدم مقید

تعقل نمی‌شود، وجود مطلق هم جز با اضافه آن به حقیقت معین تعقل نمی‌شود (غزالی، ص ۶۰۶). او اضافه می‌کند: وجود بدون ماهیت نامعقول است و نفی ماهیت به معنای نفی حقیقت آن شیء است و با نفی حقیقت چیزی جز لفظ وجود باقی نمی‌ماند و این گفته به تناقض می‌انجامد، زیرا در واقع شما گفته‌اید وجود و لاموجود. او برای تأیید این‌که این فرض معقول نیست مثالی می‌زند و می‌گوید ما فرض می‌گیریم در معلولات وجودی هست که ماهیت ندارد و در این وجه با واجب مشترک است و تفاوت این موجود با واجب این است که این وجود علت دارد و واجب علت ندارد. اگر وجود بی‌ماهیت معقول باشد باید این چنین موجودی هم معقول باشد. چرا این چنین معلولی تصور نمی‌شود، زیرا نامعقول است پس چگونه در واجب تصور شود! (غزالی، ص ۶۰۶-۶۰۷).

ابن‌رشد در جواب می‌گوید:

اولاً غزالی مذهب ابن‌سینا را درست تقریر نکرده است زیرا غزالی وجود را به لازمی از لوازم ذات تشبیه کرده و ذات علت لازم است ولی ذات علت وجود نیست زیرا وجود شیء بر ماهیتش مقدم است پس چگونه چیز متأخر (ماهیت) علت برای چیز متقدم (وجود) گردد؟ (ابن‌رشد، ص ۵۹۷). ثانیاً مقصود ابن‌سینا رفع ماهیت نیست بلکه مقصود او وجوب اتحاد ماهیت و انیت است. فلاسفه هرگز ماهیت را از واجب نفی نکردند زیرا معدوم به نفی یا ایجاب متصف نمی‌شود بلکه آنها ماهیت مانند معلولات را از واجب نفی می‌کنند از این رو فرض غزالی بر وجود معلول بی‌ماهیت و نامعقول بودن آن هم صحیح نیست (ابن‌رشد، ص ۵۹۸ و ۶۰۹ و ۶۱۷). ثالثاً غزالی با این‌که مذهب ابن‌سینا را درست تقریر نکرده است اما آن را بر مبنای کلام ابن‌سینا بیان کرده است و حال آن‌که مبنای ابن‌سینا از اساس باطل است (ابن‌رشد، ص ۴۸۰).

به اعتقاد ابن‌رشد موجود بر دو معنا دلالت دارد: یکی به معنای صادق و دیگری به معنای شیء و ذات. وقتی می‌گوییم فلان شیء موجود است به معنای این است که

آن‌چنان که در ذهن است در خارج هم واقع است که از آن تعبیر به صادق می‌کنند. اما گاهی می‌گوییم موجود جوهر و عرض است که لفظ موجود در اینجا دلالت بر ذات و شیء می‌کند و چون مترجمان کتب فلسفی لفظ جامد دیگری که بر این معنا (ذات و شیء) دلالت کند، نیافتند از لفظ موجود، که کلمه‌ای مشتق است، استفاده کردند و در واقع این لفظ اصطلاح است و نباید از آن معنای لغوی برداشت کرد. ولی ابن‌سینا از لفظ موجود فقط معنای صادق فهمیده و از این‌رو، هر جا مترجمان آن را استعمال کرده‌اند به معنای صادق گرفته است. و با توجه به این‌که موجود لفظی مشتق است و در مشتق معنای عرض فهمیده می‌شود نه معنای معقول ثانیة منطقیه، وجود را امر زائد دانسته است (ابن‌رشد، ص ۵۷۰ و ۴۸۰ و ۴۸۱). او در بیان بطلان نظر شیخ در باب وجود می‌گوید: این‌که ابن‌سینا می‌گوید وجود امر زائد بر ماهیت است و ماهیت در جوهر خویش به وجود تقوم ندارد قولی نادرست است و بنابر قول وی وجود عرضی است که بر مقولات عشر عارض است و این عرض اگر موجود و عرض باشد اعراض بی- نهایت پدید می‌آید و این محال است (ابن‌رشد، ص ۴۸۳). همچنین اگر موجود دلالت بر عرض در موضوع کند گفته آن‌که می‌گوید موجود واحد است فی نفسه متناقض است (ابن‌رشد، ص ۵۷۲). بنابراین ابن‌رشد مبنای ابن‌سینا را در وجود با دو دلیل رد کرد و گفت وجود به معنای صادق و یا به معنای ذات است.

در نظر ابن‌رشد در مرکب مفهوم وجود به معنای صادق، غیر از مفهوم ماهیت و زائد بر آن است از این رو گاهی کسی ماهیت شیء را درک می‌کند اما وجود آن را نمی- شناسد و وقتی وجود صفت زائد بر ماهیت شد آن را از فاعلی گرفته است ولی در بسطی که فاعل ندارد وجود و ماهیت واحد هستند یعنی وجود همان ماهیت آن است و چیزی زائد بر ماهیت نیست نه این‌که اصلاً ماهیت نداشته باشد (ابن‌رشد، ص ۶۰۸ و ۵۷۱).

ابن‌رشد هر چند در ردّ غزالی این نکته را متذکر می‌شود که مقصود ابن‌سینا وجوب

اتحاد وجود و ماهیت است اما سرانجام در این که مراد ابن سینا اتحاد وجود و ماهیت است، تردید می‌کند. او می‌گوید اگر از موجود معنای صادق یا ذات فهمیده شود شکی نیست که در بسیط وجود همان ماهیت است اما اگر از آن معنای عرض فهمیده شود چنان که ابن سینا فهمیده است دشوار است که بگوییم در بسیط وجود همان ماهیت است مگر این که اتحاد این دو را مانند علم و عالم بدانیم که در بسیط علم همان نفس عالم است (ابن رشد، ص ۶۱۱-۶۱۰).

ابن رشد هر چند مبنای ابن سینا در وجود را نمی‌پذیرد اما دلیل ابن سینا را به این صورت توضیح می‌دهد: ابن سینا وجود را صفت زائد بر ذات می‌داند بنابراین در ممکنات ذات نمی‌تواند دلیل وجود باشد و الا شیء علت خودش خواهد بود و فاعلی نخواهد داشت پس هر چه وجودش زائد بر ذاتش باشد علت فاعلی خواهد داشت، اما واجب چون فاعلی ندارد پس وجودش عین ذاتش است (ابن رشد، ص ۵۹۷ و ۴۸۱). دلیل دیگری که ابن رشد بر مبنای کلام ابن سینا در این بحث می‌آورد این است که ابن سینا انیت شیء را زائد بر ماهیت می‌داند و با توجه به این که انیت شرط در وجود ماهیت است اگر واجب انیت داشته باشد لازم می‌آید واجب مرکب از شرط و مشروط باشد و در نتیجه واجب ممکن خواهد بود (ابن رشد، ص ۴۸۱).

بررسی و ارزیابی

در این بحث باید میان دو معنای ماهیت تفاوت گذاشت. ماهیت در قبال وجود که در جواب ماهو واقع می‌شود و ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو که این معنا از ماهیت در مقابل وجود نیست. در این بحث ماهیت در مقابل وجود از واجب نفی می‌شود و گفته می‌شود ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو او همان وجود اوست. خواهی از واجب نفی ماهیت مقابل وجود و اثبات ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو می‌کند اما ابن رشد از واجب نفی ماهیت نمی‌کند بلکه نفی ماهیت مانند ممکنات می‌کند. در نگاه ابن رشد تفاوت این دو معنا از ماهیت به چشم نمی‌خورد. او قائل به موجود بی-

ماهیت نیست و در نظر او بسیط و واجب هم ماهیت دارند اما ماهیت آنها عین وجود آنهاست ولی در مرکب وجود زائد بر ماهیت است.

ابن رشد در این بحث به نقد گفته ابن سینا در باب زیادتی وجود بر ماهیت می‌پردازد و به دو دلیل ثابت می‌کند که گفته او به محال می‌انجامد و می‌گوید: اگر وجود عرض است و این عرض موجود باشد اعراض بی‌نهایت لازم می‌آید و نیز لازم می‌آید که گفته موجود واحد است در ذات خود متناقض باشد.

تقریر ابن رشد هم از دلیل ابن سینا با تقریر خواجه کمی متفاوت است. خواجه می‌گوید: وجود داخل در مفهوم ماهیت نیست پس عارض بر آن است بنابراین علت می‌خواهد و علت آن ماهیت نمی‌تواند باشد به خاطر این که علت تقدم وجودی بر معلول دارد و چیزی تقدم وجودی بر وجود ندارد ولی در واجب وجود داخل مفهوم ذات واجب است و چون واجب جزء ندارد وجود عین ذات اوست. اما ابن رشد می‌گوید: وجود عارض است و ذات نمی‌تواند علت وجود باشد و الا شیء علت خود خواهد بود و بحث تقدم وجودی علت را به میان نمی‌آورد. او در ادامه از علت نداشتن واجب نتیجه می‌گیرد که وجود در واجب عارض بر ماهیت آن نیست بلکه عارض آن است. به عبارت دیگر خواجه قیاسی استثنایی ساخته و از وضع مقدم وضع تالی نتیجه گرفته و گفته: کل موجود یکون الوجود ذاتياً له لایکون الوجود عارضاً له^۱ لکن الواجب یکون الوجود ذاتياً له فلا یکون الوجود عارضاً له. اما ابن رشد از نتیجه قیاس ابن سینا^۲ قیاسی استثنایی بنا کرده که از رفع تالی رفع مقدم را نتیجه گرفته است. قیاس او بدین گونه است: ما لایکون الوجود ذاتياً له یکون وجوده عن علة غیره لکن الواجب لایکون وجوده عن علة غیره فیکون الوجود ذاتياً له.

۱. خواجه در اینجا معتقد است که ما دو قضیه داریم یکی قضیه «کل موجود یکون الوجود ذاتياً له لایکون الوجود عارضاً له» و دیگری قضیه «کل ما لایکون الوجود ذاتياً له یکون الوجود عارضاً له». از قضیه اول برای ماهیت نداشتن واجب استفاده می‌شود و از قضیه دوم برای ماهیت داشتن ممکنات.

۲. قیاس ابن سینا این است: کل ما لایکون الوجود ذاتياً له یکون الوجود عارضاً له و کل ما یکون الوجود عارضاً له یکون وجوده عن علة غیره فکل ما لایکون الوجود ذاتياً له یکون وجوده عن علة غیره.

نکته دیگری که در مقایسه با دیدگاه این دو صاحب نظر به چشم می خورد این است که ابن رشد وجود را به عنوان لازم ذات نمی پذیرد چون اگر وجود بخواهد لازم ذات باشد باید علت آن ماهیت باشد چگونه ماهیت متأخر علت وجود متقدم باشد. بنابراین وجود لازم ذات نیست. اما خواجه وجود را لازم ماهیت می داند ولی لازمی است که علت آن نمی تواند ماهیت باشد به دلیل تقدم وجودی علت بر معلول و حال آنکه چیزی تقدم وجودی بر وجود ندارد.

در معنای وجود هم بین ابن رشد و دیگر فلاسفه اختلاف است. او وجود را به معنای هویت و ذات و نیز به معنای صادق می داند و وجود به معنای اول به منزله جنس برای اشیاء است ولی ابن سینا و خواجه وجود را جنس نمی دانند بلکه لازم عام اشیاء می دانند ولی ابن رشد از قول به لازم عام بودن وجود برآشفته می شود. او وجود به معنای اول را زائد بر اشیاء نمی داند و می گوید وجود اشاره به ذات و هویت شیء دارد ولی خواجه و ابن سینا وجود را زائد بر ذات می دانند. البته وجود خاص اشیاء را می توان با وجود به معنای ذات مقایسه کرد. به نظر می رسد ابن رشد وجود عام بدیهی را در قبال وجود خاص تصور نمی کند اما خواجه میان این دو تفاوت می گذارد و وجود عام را زائد بر اشیاء ولی وجود خاص را هویت آن شیء می داند.

نفی جنس و فصل از واجب

ابن سینا می گوید: واجب با هیچ یک از اشیاء در ماهیت شریک نیست چون هر ماهیتی مقتضی امکان است. پس واجب در معنای جنسی یا نوعی با چیزی شریک نیست تا نیاز به فصل یا عرضی داشته باشد که از آن جدا شود بلکه او به ذات خود از اشیاء متمایز است (ابن سینا، ص ۶۱).

اعتراض فخر و جواب خواجه

فخر رازی با دو بیان ثابت می کند که واجب مشارک دارد و برای تمایز نیاز به چیز دیگری دارد. او می نویسد: بنا به اعتقاد ابن سینا وجود مشترک معنوی است یعنی

در نظر او وجود واجب با وجود ممکن در وجود بودن مساوی است. حال اگر ذات خدا وجود محض باشد باید گفت: وجود ممکنات با تمام حقیقت ذات خدا مساوی است. همچنین درست است که وجود، عارض بر ماهیت ممکنات است ولی خود عارض هم دارای ماهیت است چنان‌که معروض هم ماهیت دارد بنابراین واجب در تمام حقیقتش با امور زیادی تساوی دارند. وقتی واجب با ممکنات در تمام حقیقت مساوی شد برای تمایز نیاز به فصلی است.

بعد از آن در اعتراض به انفصال بالذات واجب از غیر می‌نویسد: واجب با اشیاء در طبیعت وجود مساوی هستند و امتیاز اشیائی که در تمام ماهیت (در اینجا ماهیت وجود) با هم مساوی‌اند به امر زائد و خارج از آن است بنابراین انفصال حق از اشیاء به امر خارجی است نه این‌که انفصال او از اشیاء بالذات باشد. شیخ هم در الهیات به همین امر گرویده و گفته وجود لابشرط امر مشترک بین واجب و ممکن است و وجود بشرط لا ذات واجب است پس امتیاز واجب از غیر به قید سلبی است که امر زائد بر ذات است (فخر رازی، ص ۳۷۹-۳۷۸).

خواجه در جواب می‌گوید: واجب با هیچ چیز در ماهیت مشترک نیست و آن گاه که اصلاً اشتراکی در ماهیت نباشد نیاز به فصل یا عرض ندارد تا از دیگر اشیاء جدا شود پس انفصال واجب از ماسوا بالذات است و با این توضیح تمام اشکالات فخر که از پندار تساوی دو وجود ناشی شده، برطرف می‌شود (طوسی، ص ۶۲). به این معنا که وجود ممکنات ماهیت یا جزء ماهیت آنها نیست بلکه عارض بر ماهیت آنهاست ولی واجب وجود محض است در نتیجه از تساوی وجود در واجب و ممکن تساوی در تمام حقیقت واجب لازم نمی‌آید. همچنین ماهیت وجود واجب با ماهیت وجود ممکن یکی نیست تا این دو در ماهیت وجود مساوی باشند زیرا حقیقت وجود واجب اقتضای وجوب و قیام به ذات دارد و حقیقت وجود ممکن اقتضای امکان و قیام به غیر (قطب الدین رازی، محاکمات، ص ۶۳).

اما در پاسخ از اشکال اخیر، خواجه می‌گوید: بشرط لا، شرط عدم است و شرط عدم امر زائد است در اعتبار نه در خارج و واجب با اعتبار شرط عدم، مرکب نمی‌شود. همچنین واجب بذاته در خارج تحقق دارد و آنچه بذاته در خارج تحقق دارد برای انفصال از آنچه بذاته در خارج تحقق ندارد نیازمند چیزی غیر ذات خود نیست و احتیاج به امر زائد برای انفصال از متحقق دیگری است که تحققمانند واجب داشته باشد (طوسی، ص ۶۳).

نکاتی که خواجه در این جواب‌ها بدان اشاره کرد این است که اولاً واجب در هیچ امر ذاتی با اشیاء مشارک نیست پس برای انفصال نیاز به فصل ندارد. ثانیاً واجب برای انفصال از اشیاء نیاز به امر زائد ندارد چون متحقق دیگری مانند واجب وجود ندارد. ثالثاً این انفصال به امر زائد تنها در اعتبار است و اعتبار ترکیب‌ساز نیست.

اعتراض غزالی و پاسخ ابن‌رشد

غزالی ابتدا در توضیح مذهب فلاسفه می‌گوید: بین لازم عام و جنس باید تفاوت گذاشت. جنس، داخل در ماهیت شیء و مقوم ذاتی ماهیت است ولی لازم عام داخل در ماهیت نیست هرچند لازم ماهیت باشد و هرگز از آن جدا نشود. برای مثال حیوان داخل در ماهیت انسان است ولی مولود یا مخلوق بودن هر چند از انسان جدا نمی‌شود ولی داخل در ماهیت انسان نیست. وجود داخل در ماهیت اشیاء نیست بلکه مُضاف به ماهیت است. ممکن است واجب با بعضی موجودات در بعضی امور همچون وجود یا جوهر یا علت غیر بودن مشترک باشد ولی اینها لازم عام است و جنس نیست. واجب ماهیتی ندارد، وجود واجب حقیقت اوست و در این حقیقت با دیگری شریک نیست تا با فصل از دیگران جدا شود (غزالی، ص ۴-۵۶۳).

ابن‌رشد در توضیح مذهب فلاسفه می‌گوید: اگر مراد جنس و فصلی است که مقول به تواطی است این سخن صحیح است، ولی اگر مراد از جنس، جنسی باشد که مقول به تشکیک است این سخن نادرست است (ابن‌رشد، ص ۵۶۶). ابن‌رشد برای

روشن شدن بحث مقدمه‌ای ذکر می‌کند. در نظر او عموم بر سه قسم است: عموم متواطی، عموم مشترک در لفظ و عموم مشکک. تفاوت عموم مشکک از دو قسم دیگر آن است که در عموم مشکک، طبیعت واحد مشترک وجود ندارد. برای نمونه عقل بر تمام عقول اطلاق شده ولی این عقول طبیعت واحدی ندارند. ویژگی دوم عموم مشکک آن است که آن عموم (مانند گرما) در یکی علت و در دیگری معلول است زیرا طبیعت علت و معلول یک طبیعت واحد جنسی نیست بنابراین هر آنچه علت و معلول باشد طبیعت در آن به گونه عموم مشکک است. ویژگی دیگر که در واقع از ویژگی دوم نتیجه می‌شود آن است که امور مشارک در این عموم در یک مرتبه نیستند. ویژگی چهارم آن است که ضرورتاً در این عموم اولی هست که بسیط است. ویژگی پنجم آن است که آن اول بسیط، علت همه امور تحت آن عموم است. ویژگی آخر اینکه این عموم، جنس برای اشیاء تحت آن عموم نیست و الا لازم می‌آید که طبیعت واحد مشترک در میان باشد و این خلف است. ابن رشد عموم متواطی را جنس حقیقی می‌داند و عموم مشکک را نازل منزله جنس می‌داند. با توجه به این مقدمه ابن رشد می‌گوید: وجود در اشیاء زیادت و نقصان دارد و به اولی می‌رسد که علت همه است بنابراین وجود عموم مشکک است و جنس حقیقی برای موجودات نیست ولی ابن سینا این طبیعت متوسط میان متواطی و مشترک را قبول ندارد (ابن رشد، ص ۵۹۴-۵۹۱). ابن رشد بر خلاف ابن سینا وجود را لازم واجب نمی‌داند بلکه آن را جنس مشکک می‌داند و در جنس مشکک برای تمایز نیازی به فصل نیست. ابن رشد می‌گوید: حکایت غزالی از فلاسفه بر این که وجود لازم عام اشیاء است قولی باطل است و کسی جز ابن سینا آن را نگفته است. آن گاه که نزد ابن سینا از وجود، جنس مقول به تواطؤ و اسم مشترک نفی شد آن را لازم عام اشیاء قرار داد و مشخص نکرد که لازم به تواطؤ است یا به اشتراک یا به چیز دیگر. و در رد ابن سینا می‌گوید: اگر وجود لازم تواطؤی باشد چگونه از امور مختلف امر متفق حاصل شده است! این محال است چون لازم واحد از طبیعت واحده

حاصل می‌شود. گویا ابن‌سینا حمل وجود، به عنوان لازم واحد، بر امور مختلف الذات را مسلم می‌دانست (ابن‌رشد، ص ۵۶۷-۵۶۸). ابن‌رشد می‌گوید: با توجه به اینکه ابن‌سینا وجود عموم مشکک را نپذیرفت بر او این اعتراضات وارد است (ابن‌رشد، ص ۵۹۴).

با توجه به مقدمه‌ای که ابن‌رشد آورد، تحلیل وی از این‌که واجب جنس ندارد به این صورت است که: واجب جنس ندارد چون اگر جنس داشته باشد و دیگری در این جنس با او شریک باشد هر دو در یک مرتبه خواهند بود و طبیعت مشترکی میان آنها برقرار است و برای جدا شدن نیاز به فصل دارند بنابراین هر کدام از آنها مرکب از جنس و فصل خواهند شد و هر آنچه مرکب از جنس و فصل باشد حادث است و خدا حادث نیست بنابراین خدا جنس ندارد (ابن‌رشد، ص ۵۹۳).

او در جای دیگر می‌گوید: ترکیب از جنس و فصل مانند ترکیب شیء بالقوه و شیء بالفعل است، زیرا هیچ‌گاه جنس بدون فصل یافت نمی‌شود بنابراین فصل شرط وجود جنس است از این حیث که قوه است و جنس شرط وجود فصل است از این حیث که فعل است و شیء علت وجود شرط خود نیست، به همین جهت به علتی نیاز داریم که شرط را با مشروط قرین کرده باشد و اگر خدا جنس و فصل داشته باشد لازم می‌آید خدا علتی داشته باشد (ابن‌رشد، ص ۵۷۶-۵۷۵).

غزالی از فلاسفه نقل می‌کند: اگر واجب مشارک و مباینی داشته باشد ترکیب او از ما بیان به و ما یشارک به لازم می‌آید. ابن‌رشد در ذیل این دلیل می‌گوید: این لزوم در جایی است که مشارکت در جنس توطوئی باشد نه در جنس تشکیکی چون در عموم متواطی طبیعت واحدی وجود دارد و همه افراد آن در یک مرتبه هستند پس جنسی دارند که باید با فصل از هم متمایز شوند و در این صورت ترکیب از ما یشارک به و ما بیان به لازم می‌آید (ابن‌رشد، ص ۵۷۳). اما واجب که جنس متواطی ندارد.

نکاتی که ابن‌رشد در اینجا بدان اشاره کرد عبارت است از:

۱. موجود به معنای ذات و هویت جنس برای تمام موجودات است نه لازم عام اشیاء.

۲. خدا جنس به معنای متواطی ندارد چون از آن ترکیب ما بیان به و ما یشارک به لازم می‌آید ولی جنس مشکک دارد و آن جنس مشکک همان موجود است.

بررسی و ارزیابی

ابن‌رشد در این مسأله از خواجه و ابن‌سینا فاصله می‌گیرد. خواجه می‌گوید واجب جنس ندارد ولی نظر ابن‌رشد این است که واجب جنس متواطی ندارد ولی جنس مشکک دارد و موجود همان جنس مشکک اوست ولی برای تمایز از دیگر موجودات نیاز به فصل ندارد. تفاوت دیگر ابن‌رشد با آن دو در استدلال بر نفی جنس حقیقی از خداست. او از دو دلیل برای نفی جنس از خدا استفاده می‌برد. دلیل اول او این است که مرکب از جنس و فصل حادث است و دلیل دوم او این است که ترکیب جنس و فصل علت می‌خواهد. اما خواجه و ابن‌سینا از این دلیل استفاده کرده‌اند که ماهیت در اشیاء مقتضی امکان است پس واجب که در آن امکان راه ندارد در ماهیت با چیزی شریک نیست تا برای انفصال نیاز به فصل داشته باشد. ابن‌رشد مدعی است ابن‌سینا عموم مشکک را قبول ندارد در نتیجه این اعتراضات بر او وارد است و حال آن‌که خواجه معتقد است ابن‌سینا قائل است که وجود مشترک معنوی مشکک است نه متواطی.

ابن‌رشد وجود به معنای هویت و ذات را به منزله جنس برای اشیاء می‌داند ولی ابن‌سینا و خواجه وجود را جنس نمی‌دانند بلکه لازم عام اشیاء می‌دانند و ابن‌رشد از قول به لازم عام بودن وجود برآشفته می‌شود. او وجود به معنای ذات را زائد بر اشیاء نمی‌داند و می‌گوید وجود اشاره به ذات و هویت شیء دارد ولی خواجه و ابن‌سینا وجود را زائد بر ذات می‌دانند. البته وجود خاص اشیاء را می‌توان با وجود به معنای ذات مقایسه کرد. به نظر می‌رسد ابن‌رشد وجود عام بدیهی را در قبال وجود خاص تصور نمی‌کند اما خواجه میان این دو تفاوت می‌گذارد و وجود عام را زائد بر اشیاء ولی وجود خاص را هویت آن شیء می‌داند. هر چند با فرق‌گذاری میان این دو

اصطلاح (وجود عام و خاص) برخی اشکالات ابن رشد برطرف می‌شود اما برخی اشکالات ابن رشد هنوز باقی است زیرا وجود خاص جنس تشکیکی نیست بلکه آنها نسبت به هم تباین بالذات دارند ولی وجود عام کلی مشکک است که خواجه آن را لازم عام می‌داند ولی ابن رشد وجود به معنای ذات را جنس مشکک می‌داند.



نفی کثرت حدی

ابن سینا می‌گوید: «واجب، جنس و فصل ندارد بنابراین حد ندارد» (ابن سینا،

ص ۶۳).

اعتراض فخر و جواب خواجه

فخر می‌گوید: این که «واجب حد ندارد چون جنس و فصل ندارد» در صورتی صحیح است که حد فقط از جنس و فصل حاصل شود و حال آن که در منطق بیان کرده‌ایم که تعریف حدی منحصر به جنس و فصل نیست (رازی، ص ۳۷۹).
خواجه در جواب می‌گوید: اولاً مقصود شیخ در اینجا این است که ترکیب ماهیت را از واجب نفی کند بنابراین حدی هم که از ماهیت تشکیل شده است را نفی کرد. به عبارت دیگر شیخ قصد دارد حد حاصل از جنس و فصل را نفی کند نه تعریف حدی به طور مطلق.

ثانیاً اگر هدف شیخ نفی تعریف حدی به طور مطلق باشد باید بگوییم که در منطق گفته شده که «بعضی اشیاء مرکبه حدودی دارند که از جنس و فصل تشکیل نشده است و بعضی بسائط وجود دارند که لازمی دارند که ذهن با تصور این لازم به

حاق ملزوم آن می‌رسد و تعریف این بسائط به این لازم کم‌تر از تعریف حدی نیست» ولی واجب چون مرکب نیست پس تعریف حد متشکل از غیر جنس و فصل ندارد و چون از غیر خود به ذات خود جدا می‌شود پس واجب لازمی که با تصور آن عقل را به حقیقتش برساند ندارد بلکه باید گفت عقل راهی به حقیقت واجب ندارد. بنابراین واجب نه تعریف حدی به جنس و فصل دارد و نه تعریف حدی به غیر جنس و فصل (طوسی، ص ۴-۶۳).

اعتراض غزالی و پاسخ ابن‌رشد

غزالی درباره این کثرت تنها به گفته فیلسوفان در این زمینه اشاره می‌کند و با گفتن «فیلسوفان گمان می‌کنند» به تحقیر مذهب آنان می‌پردازد و گویا با زیر سؤال بردن این که واجب جنس و فصل ندارد آن عقیده را هم زیر سؤال برده است (غزالی، ص ۵۶۳).

ابن‌رشد می‌گوید: حد برای اموری است که مرکب از ماده و صورت باشد نه برای بسائط از این رو نفی این کثرت از واجب شایسته اختلاف نیست (ابن‌رشد، ص ۴۷۹). اما با توجه به اینکه خدا جنس تشکیکی دارد حد به گونه‌ای دیگر خواهد داشت ولی این نوع حد برای تصور ویژگی‌ها و شناخت افراد داخل در این نوع (نوعی که جنس آن عموم مشکک است) است و برای شناخت خود شیء مفید نیست (ابن‌رشد، ص ۵۶۶).

بررسی و ارزیابی

در نظر خواجه حد بر دو نوع است، حدی که متشکل از جنس و فصل است که این نوع حد همان ماهیت شیء است و حدی که متشکل از جنس و فصل نیست که این حد بر دو نوع است گاه از لازم شیء است که این نوع حد در بسائط است و گاه از غیر لازم. به عبارت دیگر حد در مرکبات یا از جنس و فصل است یا از غیر آن و در بسائط از لازم شیء است. این لازم به گونه‌ای است که با تصور آن عقل به حقیقت

شیء می‌رسد. واجب چون جنس ندارد پس از ترکیب حدی جنس و فصل خالی است و چون مرکب نیست از حد مرکب از غیر جنس و فصل هم خالی است. حد لازمی هم از واجب منفی است زیرا انفصال واجب از ماسوا بالذات است بنابراین حدی که عقل با تصور آن به حاقش برسد ندارد.

در نظر ابن‌رشد حد شیء که از جنس و فصل است بر دو نوع است؛ اگر جنس شیء حقیقی یا متواطی باشد حد آن هم متواطی خواهد بود و اگر جنس آن مشکک باشد حد آن هم مشکک خواهد بود. تفاوت این دو حد آن است که حد قسم اول برای شناخت شیء مفید است ولی حد قسم دوم برای شناخت افراد تحت جنس تشکیکی است نه برای شناخت خود شیء.

نفی هیولی و صورت

ابن‌رشد کثرت حاصل از انقسام شیء به هیولی و صورت را انقسام بالکیفیه می‌نامد ولی ابن‌سینا و به تبع او خواجه آن را انقسام بالمعنی می‌نامند. ابن‌سینا در اشارات دلیل مستقلی برای نفی این ترکیب از واجب ارائه نکرده است و تنها به همان دلیل عام ترکیب بسنده کرده است از این رو رد و ایرادی از سوی فخر و خواجه ارائه نشده است. تنها اختلافی که میان فخر و خواجه در اینجا هست این است که فخر معتقد است صورت بر جسم تقدم دارد ولی هیولی با جسم معیت دارد یعنی هیولی وجود بالقوه دارد و با بالفعل شدن آن جسم حاصل است (فخر رازی، ص ۳۷۴). ولی خواجه می‌گوید: هیولی در کائنات فاسده تقدم بالذات و بالزمان بر جسم دارد (طوسی، ص ۵۶).

اعتراض غزالی و پاسخ ابن‌رشد

غزالی در این مورد دلیلی خاص ارائه نمی‌کند و تنها با طعن دلیل فیلسوفان را ذکر می‌کند.

دلیل فیلسوفان بر نفی این کثرت این است که: جسم به صورت و هیولی متقوم

است و هر کدام از این دو به هم نیازمندند و اگر واجب متقوم به هیولی و صورت باشد لازم می‌آید واجب نیازمند باشد.

به نظر می‌آید ابن‌رشد از این دلیل مفهوم‌گیری کرده و پنداشته هر آنچه متقوم به هیولی و صورت باشد واجب نیست و هر آنچه متقوم به آن دو نباشد واجب الوجود است از این رو ابن‌رشد در قبال این دلیل می‌گوید: جسم سماوی بسیط است و مرکب از ماده و صورت نیست بنابراین باید گفت آن واجب الوجود است. و در میان فلاسفه تنها ابن‌سینا است که معتقد به ترکیب جسم سماوی از ماده و صورت است (ابن‌رشد، ص ۴۷۶).

نفی اجزاء مقداری

ابن‌سینا در اشارات دلیلی مستقل بر نفی این ترکیب از واجب نمی‌آورد و از همان دلیل عام برای نفی این ترکیب استفاده می‌کند (ابن‌سینا، ص ۵۴).
در این بحث هم میان فخر و خواجه هیچ رد و ایرادی صورت نگرفته است.

اعتراض غزالی و جواب ابن‌رشد

غزالی کثرت حاصل از انقسام فعلی و وهمی را به عنوان نخستین کثرتی که فیلسوفان از واجب نفی کرده‌اند، ذکر می‌کند و با توجه به این که تنها جسم است که قسمت فعلی و وهمی و عقلی می‌پذیرد مراد از نفی این کثرت، نفی جسمیت از خداست. ابن‌رشد درباره این کثرت می‌گوید: نفی انقسام بالکمیه مورد اتفاق تمام کسانی است که معتقدند واجب جسم نیست چه آنها که جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی بدانند یا ندانند. و برهان بر این مدعا همان برهان نفی جسمیت از خداست (ابن‌رشد، ص ۴۷۵).

از بیانات غزالی دو دلیل از سوی فلاسفه برای نفی جسمیت استفاده می‌شود. دلیل اول این که جسم مرکب است و برای ترکیب نیاز به علتی دارد و حال آن که واجب نیاز به علت ندارد. دوم این که اجزاء مرکب به هم محتاجند و در نتیجه معلول خواهند

بود.

غزالی در اعتراض به استدلال اول می‌گوید: اگر ما جسم قدیمی را فرض کنیم که ابتدایی نداشته باشد منعی وجود ندارد که واجب جسم باشد. این که واجب جسم نیست بدین علت نیست که جسم مرکب است و نیاز به ترکیب‌کننده‌ای دارد بلکه به خاطر این است که جسم حادث است و از حوادث خالی نیست بنابراین نیازمند مُحدِثی است (غزالی، ص ۵۱۶ و ۶۱۲). در جواب استدلال دوم می‌گوید: فلاسفه دلیلی برای نفی جسمیت از خدا ندارند جز این دلیل که در ترکیب اجزاء به هم محتاجند پس معلول خواهند بود و حال آن‌که فرض مرکب بدون علت بعید نیست چنان که فرض موجود بی‌علت بعید نیست خصوصاً اگر جسم بسیطی فرض شود که به هیچ وجه منقسم نشود و مرکب قدیمی که هیچ علتی ندارد (غزالی، ص ۶۱۳ و ۶۱۵).

در نظر غزالی یا باید حدوث اجسام را باور داشت تا اعتقاد به خدا صحیح باشد و یا جسم را قدیم دانست و آن را علت جهان دانست و در این صورت دیگر اعتقاد به صانع بی‌اساس است (غزالی، ص ۶۳۷) و از این رو غزالی فلاسفه را که قائل به قدم بعضی اشیاء هستند را با دهریه همسان می‌داند (غزالی، ص ۶۳۰).

ابن رشد دلیل غزالی در نفی جسم را سست و واهی می‌داند و درباره فرض وی می‌گوید: اگر فرض وجود مرکب قدیم را جائز بدانیم می‌توانیم جسم قدیمی را ممکن بدانیم که اعراض آن هم قدیمند پس برهان اشاعره که جسم را حادث می‌دانند هم باطل می‌شود (ابن رشد، ص ۶۱۴). به عبارت دیگر او می‌گوید با این فرضی که شما برای ردّ دلیل فلاسفه تصور کردید دلیل خودتان هم باطل می‌شود.

نکته دیگری که ابن رشد ابراز می‌دارد این است که جسم خواه قدیم باشد خواه حادث در وجود مستقل بنفسه نیست (ابن رشد، ص ۶۳۱) پس هر چند ما جسم قدیمی را فرض کنیم این جسم نیاز به علت دارد.

ابن رشد برای نفی جسمیت از واجب از دلیلی غیر از دلیل ترکیب استفاده می‌

کند و می‌گوید: ممکن به موجودی ضروری می‌انجامد و ممکن از آن ضروری صادر نمی‌شود مگر به واسطه موجودی که از یک جهت ضروری و از یک جهت ممکن باشد و آن جرم سماوی و حرکت دوری آن است و جسم در قوت خود متناهی است و قدرت خود را برای حرکت نامتناهی از موجودی که جسم نیست، می‌گیرد (ابن‌رشد، ص ۶۱۷).

پس در مجموع ابن‌رشد فرض جسم بدون علت را نادرست می‌داند و فرض جسم قدیم را هم باعث بطلان دلیل اشاعره می‌پندارد.

بررسی و ارزیابی

ابن‌رشد این مسأله را با مسأله نفی جسمیت از واجب گره زد و برهان بر نفی این ترکیب را همان برهان نفی جسمیت دانست از این رو این مسأله بر نفی جسمیت استوار شد و می‌توان گفت تلاش ابن‌رشد در دفاع از برهان نفی جسمیت تلاش برای نفی این ترکیب است. اما ابن‌سینا و خواجه از دلیل عام نفی ترکیب که همان قاعده کل مرکب ممکن است استفاده کردند و در نفی جسمیت از واجب از دلیل نفی ترکیب واجب استفاده کردند و گفتند واجب جسم نیست زیرا جسم از جهت کم و از جهت معنا به هیولی و صورت تقسیم می‌شود و حال آن‌که واجب از جهت کم و معنا منقسم نمی‌شود. بنابراین یکی از تفاوت‌های ابن‌رشد و خواجه در اینجا این است که خواجه نفی جسمیت را بر نفی ترکیب استوار کرد و ابن‌رشد نفی ترکیب از اجزاء کمی را بر نفی جسمیت بنا نهاد. در نفی اجزاء مقداری از خدا میان خواجه و ابن‌رشد اختلافی نیست و اختلاف در نوع استدلالی است که ابن‌رشد ارائه داده است. ابن‌سینا از دلیل انقسام پذیری جسم برای نفی جسمیت از واجب استفاده کرد اما ابن‌رشد از دلیل حرکت استفاده کرد. نکته دیگری که در دلیل ابن‌رشد به چشم می‌خورد این است که وی سلسله ممکن را با واسطه فلک به موجود ضروری می‌رساند و در نظر ابن‌رشد موجود ضروری با واجب یکی نیست در حالی که ابن‌سینا و به تبع او خواجه، سلسله

ممکنات را به واجب می‌رسانند. استدلال متفاوت ابن‌رشد از این روست که وی تقسیم موجودات را به واجب بالذات و واجب بالغیر قبول ندارد و معتقد است ممکن هیچگاه واجب (و لو بالغیر) نمی‌شود و در این تقسیم بر ابن‌سینا خرده گرفته است (ابن‌رشد، ص ۶۰۳).

نتیجه‌گیری

از مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف روشن شد که ابن‌رشد در دفاع از فلسفه و در برابر انتقادات غزالی گاه نقدهای غزالی را می‌پذیرد و اشکال را متوجه ابن‌سینا می‌داند که به اشتباه افتاده است و پر واضح است که اشتباه ابن‌سینا به هیچ وجه متوجه فلسفه و دیگر فیلسوفان نیست و گاهی اشکالات غزالی را از اساس باطل می‌داند. اما خواجه در مقام دفاع از فلسفه در برابر اشکالات فخر هرگز دست از ابن‌سینا بر نمی‌دارد و در تقویت مذهب وی می‌کوشد. علت عمل خواجه این است که وی خود را در این کتاب شارح می‌داند و شارح باید مطالب را به گونه‌ای مطابق نظر مصنف تقریر کند که اشکالات احتمالی برطرف شود (طوسی، ج ۱، ص ۲؛ بحرانی، ص ۱۴۱) و خواجه در اول اشارات با خود عهد کرده است که از اشکال بر ابن‌سینا بپرهیزد. ابن‌رشد بر خلاف خواجه معتقد است واجب ماهیت دارد و ماهیت او عین وجود اوست. واجب همچنین جنس مشکک دارد و در نتیجه کثرت حدی متناسب با جنس مشکک هم دارد. اما در نفی ترکیب معنوی و کمی اختلافی میان آنها نبود. در ضمن اختلاف این دو فیلسوف درباره معانی وجود، زیادت وجود بر ماهیت، لازم عام بودن وجود و ... روشن شد. دیدگاه‌های متفاوت ابن‌رشد در میان فیلسوفان مشرق جهان اسلام به خصوص فیلسوفان ایرانی کم‌تر، و شاید هرگز، پذیرفته شده است اما تقریر خواجه از مسائل فلسفه و دفاع‌های وی از فلسفه به خوبی در کتب فلسفی بعد از وی به چشم می‌خورد. علت این مطلب آن است که بسیاری از نظراتی که خواجه در اینجا آورده است در

کتاب تجرید الاعتقاد هم ذکر شده است (حلی، ۶۴-۶۱) و کتاب تجرید در دوره‌ای محور بحث‌های فلسفی بوده است به گونه‌ای که این دوره دوره تجرید و شروح آن نامیده می‌شود. فیلسوفان این دوره بر کتاب تجرید شرح و حاشیه نوشتند و بدین طریق با نظرات خواجه آشنا شدند. کتاب تجرید در میان متکلمان هم رواج زیادی پیدا کرد و کتاب موافق و مقاصد به نوعی به کتاب تجرید نظر داشتند. این تأثیر همین‌طور از طریق حواشی که بر کتب شروح تجرید و شرح موافق و مقاصد نگاشته می‌شد برقرار بود. گفته‌های خواجه از طریق کتاب تجرید و شرح اشارات به مکتب شیراز و اصفهان رسید و حکمت متعالیه هم در این فضای فکری نوشته شد (ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۰۸ و ۱۱۹ و ۹۸). اما کتاب تهافت التهافت ابن رشد از چنین جایگاه گسترده‌ای برخوردار نبود به گونه‌ای که حتی کتاب او نتوانست جایگاه کتاب غزالی را سست کند. با توجه به این مطلب به خوبی معلوم می‌شود که چرا تقریرات خواجه در جهان اسلام مطرح بود و حتی بر مبنای همین تقریرات حکمت متعالیه نضج گرفت ولی نظرات ابن رشد به آگاهی بسیاری از افراد هم نرسید.

منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.
- ابن رشد، *تهافت التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر، بی تا.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها* به همراه شرح نصیر الدین طوسی، نشر دار البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱۰، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۲.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، چاپ اول، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بی تا.

- طوسی، خواجه نصیر، *شرح الاشارات*، ج ۳، نشر دار البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- غزالی، ابوحامد، *تهافت الفلاسفة* به همراه تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، دار المعارف، مصر، بی تا.
- فخر رازی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، مقدمه و تصحیح دکتر علی رضا نجف-زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- قطب الدین رازی، *المحاكمات*، نشر دار البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- علی بن سلیمان بحرانی، تصحیح احسان فتاحی اردکانی، «*النهیج المستقیم علی طریقه الحکیم*» (شرح قصیده عینیه)، سال دوم، شماره ۵، زمستان ۱۳۸۶، صص ۱۶۸ - ۱۲۹.

