

بررسی فاعل و قابل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی موجودات از دیدگاه ابن‌سینا با تأملی در قاعده وحدت جهت فعل و قبول در بسائط

سید محمد انتظام^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

چکیده

ابن‌سینا ذات خداوند را فاعل و قابل صورت‌های علمی موجودات دانسته و آن را از مصادیق وحدت جهت فعل و قبول در موجودات بسیط نسبت به لوازشان برمی‌شمارد. در این مقاله، نخست قاعده وحدت جهت فعل و قبول را در بسائط توضیح داده‌ایم و سپس، با تطبیق آن بر تفسیرهای سه‌گانه نسبت ذات خداوند با صورت‌های علمی موجودات، نشان داده‌ایم که در هر یک از این تفسیرها معنایی خاص از فاعل و قابل بودن خداوند باید اراده شود. قبول صورت‌های علمی از ناحیه ذات در تفسیر شیخ اشراق به معنای قبول انفعالی، و در تفسیر ملاصدرا به معنای اتصاف، و در تفسیری دیگر به معنای عدم انفکاک از ذات تلقی شده است. وحدت فعل و قبول در هر یک از تفسیرهای سه‌گانه اشکالات و لوازمی دارد که به آنها اشاره شده است. تفسیر نخست مستلزم اجتماع دو جهت فعل و قبول در ذات است؛ تفسیر دوم تنها با وحدت و عینت صورت‌های علمی و ذات و اتحاد عقل و عاقل و معقول قابل توجیه است؛ و مطابق تفسیر سوم تعبیر از ذات به قابل صورت‌های علمی وجهی ندارد.

کلیدواژه‌ها

علم پیشین خداوند به موجودات، لوازم خداوند، وحدت فاعل و قابل، ابن‌سینا

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.
(entezammohammad66@gmail.com)

۱. مقدمه

ابن سینا با استمداد از مبانی فلسفی خود تلاش کرده است تفسیری از علم تفصیلی و پیش از ایجاد برای خداوند ارائه کند که به گمان او این صفت کمالی را با حفظ وحدت ذات، تأثیرناپذیری ذات از آنچه خارج از ذات است، بی‌نیازی خداوند از موجودات و راه نیافتن عروض و نقصان و استعداد به ذات، اثبات می‌کند. نظریه ابن سینا از مؤلفه‌های متعددی تشکیل شده است. از نظر او علم خداوند به موجودات پیش از ایجاد آنها دارای این خصوصیات است:

۱. حصولی است (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۶۳-۳۶۴؛ ۱۴۰۴-ب، ۱۵، ۱۸؛ ۱۳۷۱، ۳۰۱، ۳۰۵؛ ۱۳۷۵؛ ۳۰۳-۳۹۸)؛
۲. تفصیلی است (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۴۹، ۱۵۴، ۳۰۵؛ ۱۳۷۱، ۳۰۱، ۳۶۹؛ ۱۴۰۴-الف، ۳۶۴)؛
۳. دفعی است (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۲۰)؛
۴. فعلی است (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۶۳؛ ۱۳۷۵؛ ۳؛ ۲۹۸)؛
۵. لازمه علم به ذات است (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۴۹)؛
۶. ذات خداوند فاعل و قابل صورت‌های علمی موجودات است (ابن سینا ۱۴۰۴-ج، ۱۱۹)؛
۷. ذات خداوند از ناحیه صورت‌های علمی دچار کثرت و انفعال نمی‌شود (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۶۵)؛
۸. علم تفصیلی او علت وجود موجودات در خارج است و موجودات با تمام مناسبات و روابطشان از این علمی تفصیلی برخاسته‌اند و مطابق آن وجود یافته‌اند (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۶۳)؛
۹. علم او به جزئیات «علی وجه کلی» است (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۵۹-۳۶۱؛ ۱۴۰۴-ب، ۱۳-۱۵)؛

در این مقاله مؤلفه ششم از مؤلفه‌های نه‌گانه بالا را با تأملی در قاعده وحدت فعل و قبول در بسائط و با این پیشفرض که علم خداوند به موجودات از نظر ابن سینا حصولی است بررسی کرده‌ایم. پرسش اصلی مقاله این است: منظور از فاعل و قابل بودن ذات واحد و بسیط نسبت به شیء واحد چیست و در مورد نسبت ذات خداوند با صورت‌های علمی

موجودات از دیدگاه ابن‌سینا و بر اساس هر یک از تفسیرهای سه‌گانه آن چگونه می‌توان آن را توجیه کرد؟

در مورد علم پیشین خداوند به موجودات از دیدگاه ابن‌سینا مقالات متعددی نوشته شده است. تا آنجا که تتبع شد، در ارتباط با موضوع این مقاله، مقاله‌ای که تماماً یا بخشی از آن ناظر به چگونگی فاعل و قابل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی باشد منتشر نشده است.

۲. قاعده وحدت فاعل و قابل در بسائط

ابن‌سینا در تعلیقات این قاعده را به این صورت بیان کرده است:

فإن البسيط عنه و فيه شيء واحد. (در موجود بسیط، «عنه» [جهت فعل] و «فيه» [جهت قبول] یکی است.) (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۸۱)

ابن‌سینا پس از این که عروض صفات خداوند بر ذات او را مستلزم نیاز خداوند به غیر و یا فاعل و قابل بودن ذات نسبت به صفاتش می‌داند و آن را از خداوند نفی می‌کند، توضیحی در خصوص دو نوع اتصاف و عروض را بیان می‌کند. او نخست بین آنچه از خارج عارض شیء می‌شود (مانند اتصاف جسم به سفید) و آنچه لازم آن شیء است (مانند اتصاف سفیدی به سفید) تفاوت قائل می‌شود و وحدت جهت فعل و قبول را در اولی ناممکن و در دومی ممکن می‌داند، و نسبت ذات خداوند و لوازمش را از قسم دوم می‌شمرد. سپس همین خصوصیت را در مورد هر موجود بسیط و لوازمش تعمیم می‌دهد و به عنوان یک قاعده کلی از وحدت جهت فعل و قبول در هر موجود بسیطی نسبت به لوازمش سخن می‌گوید (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۸۱).

در مورد این قاعده لازم است منظور از فعل و قبول و نیز دلیل وحدت فاعل و قابل در بسائط را بیان کنیم. ابن‌سینا در توضیح این قاعده تنها به اشاراتی اکتفا کرده است (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۱۵؛ ۱۳۷۱، ۸۹) که در ادامه بیان خواهد شد. از این رو، در توضیح کامل‌تر و نیز دلیل این قاعده از سخنان حکیمان پس از او و به ویژه صدرالمألهین کمک گرفته‌ایم.

۱-۲. منظور از فعل و فاعل در قاعده وحدت فاعل و قابل

منظور ابن‌سینا از فعل و فاعل در قاعده یادشده وحدت لازم و ملزوم است. او افزون بر تصریح این مطلب در عبارتی که پیش‌تر از تعلیقات نقل شد، به طور خاص در مورد علم خداوند به موجودات، که آن را از مصادیق این قاعده می‌داند، به صراحت بیان کرده است: «هذه المعقولات من لوازم ذاته، فهو يعقل ذاته على ما هو عليه من لزوم هذه الأشياء لها فلا يستفيد عقله لها من وجودها» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۵۴). از نظر ابن‌سینا لازم شیء چیزی است که از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد:

۱. لازم شیء از آن جدایی ناپذیر است.
۲. لازم شیء تابع آن و رتبتاً متأخر از آن است. این خصوصیت لازم ذات را از ذاتیات متمایز می‌سازد. ذاتیات به نوعی علت ذات‌اند و رتبتاً بر ذات تقدم دارند (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۶؛ ۱۳۷۱، ۱۰۹).
۳. بین لازم و ملزوم به نوعی رابطه علیت برقرار است. این علیت اعم از علیت ماهوی، وجودی، ذهنی، خارجی، تحلیلی و عینی است. این ویژگی لازم و عارض را از یکدیگر متمایز می‌سازد. لازم معلول ملزوم و حاکی از غنای آن است، در حالی که عارض معلول غیر و حاکی از نیاز معروض است. به دلیل همین ویژگی، ابن‌سینا خداوند را دارای لوازم می‌داند و عارض را از او نفی می‌کند. «الحقیقة (واجب الوجود) التي لذاتها لا تحتمل الشركة، فلا تفتقر في التعین إلى اللوازم و الأعراض و إن كانت له لوازم» (ابن‌سینا ۱۳۷۱، ۲۲۰). خداوند هرچند لوازم دارد و عرض به او راه ندارد، در تعیینش نه به لوازم نیاز دارد و نه به اعراض؛ زیرا تعیین او عین ذات اوست.
۴. علیت ملزوم نسبت به لازم بالذات است. منظور از علیت بالذات این است که ملزوم بدون ضم هیچ ضمیمه‌ای علت وجود لازم باشد. به عقیده ابن‌سینا، آنچه از ذات شیء همراه با ضم چیزی به آن صادر شود لازم آن شیء و آن ضمیمه است، نه لازم ذات (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۸۰).
۵. علیت ملزوم نسبت به لازم بدون واسطه و بالمباشرة است. «و معنی اللزوم للذات هو أن يصدر عن الذات شیء بلا سبب متوسط بينهما» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۰۰).

گاه لازم به معنای عام‌تری به کار می‌رود و هر چیزی که همواره همراه شیء است و از آن جدا نمی‌شود را شامل می‌شود. این معنای عام از یک سو شامل ذاتیات (ابن‌سینا ۱۳۷۱، ۱۳۲) و از سوی دیگر شامل اعراضی است که همواره همراه شیء هستند (مثل وجود و ماهیت)، لیکن معلول آن نیستند. روشن است که منظور از لازم در قاعده مورد بحث معنای خاص است؛ زیرا تنها در معنای خاص است که می‌توان لازم را فعل و ملزوم را فاعل نامید.

در این جا توضیح بیشتری نیاز است. لوازم را از یک نگاه به لوازم وجود و لوازم ماهیت و از نگاهی دیگر به لوازم حقیقی و لوازم تحلیلی تقسیم می‌کنند. لوازم وجود نیز به لوازم وجود ذهنی و لوازم وجود خارجی قابل تقسیم هستند. لوازم تحلیلی مابازای عینی و خارجی ندارند و در خارج به عین وجود منشأ انتزاعشان موجودند. این نوع لوازم ممکن است لازم ماهیت یا لازم وجود باشند. منظور از این نوع لازم آن است که با در نظر گرفتن ماهیت یا وجود چیزی، عقل مفاهیمی را از آن انتزاع و بر آن حمل می‌کند، بدون این که در خارج آنچه محمول است با آنچه موضوع است دوگانگی داشته باشند. همه معقولات ثانی فلسفی که بدون ضم ضمیمه‌ای از وجود یا ماهیت چیزی انتزاع و بر آن حمل می‌شوند لازم تحلیلی وجود یا ماهیت آن شیء هستند. بین ملزوم و لازم تحلیلی به دلیل نبودن دوگانگی، در خارج، رابطه علی و معلولی وجود ندارد، و اگر لازم را علت و ملزوم را معلول بنامند نوعی تسامح است. لوازمی چون وجوب، امکان، تشخیص، وحدت، شیئیت و... از این قبیل هستند. در نقطه مقابل این نوع لوازم، لوازمی هستند که جدای از ملزوم خود موجودند. از این نوع لوازم به معلول و از ملزوم آنها به علت، به مفهوم فلسفی آن، می‌توان تعبیر کرد (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۵۲-۵۳).

ابن‌سینا از اقسام لازم به شکل فوق سخن نگفته است. با این وصف، از موارد کاربرد این واژه می‌توان استنباط کرد که اصطلاح لازم را برای همه آنها درست می‌داند. برای مثال، از وجود، وحدت، و امثال آن به لوازم تعبیر می‌کند و نیز صور علمی خداوند را نسبت به ذات او و وجود خارجی معلوماتش را نسبت به صورت‌های علمی و وجود خارجی معلول نسبت به علت را لازم نامیده است (ابن‌سینا ۱۳۷۱، ۱۳۵، ۱۳۴؛ ۱۳۷۵، ۲: ۱۳۳؛ ۱۴۰۰، ۸۴، ۳۱۴).

لوازم تحلیلی از قبیل مفهوم وجود، امکان، وجوب، وحدت و...، که از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند، در فلسفه ابن سینا جایگاه مهمی دارند. ابن سینا به خوبی بین این نوع معقولات با معقولات منطقی فرق می‌نهد و معتقد است که احکام این مفاهیم را در فلسفه باید مورد تحقیق قرار داد (ابن سینا ۱۴۰۴-ج، ۱: ۲۳). او نه این معقولات را معقولات ثانی فلسفی می‌نامد و نه آنها را با معقولات ثانی منطقی درمی‌آمیزد. اما در مورد نحوه وجود آنها نیز روشن سخن نمی‌گوید. به همین دلیل، هرچند ابن سینا فعل را در قاعده «وحدت جهت فعل و قبول در بسائط» به معنای لازم گرفته است، اما روشن نکرده که منظور از لازم، لازم تحلیلی است یا معلول وجودی و حقیقی. با این وصف، همان طور که بیان شد، موارد فراوانی که ابن سینا از آنها به لازم تعبیر کرده است جز به معنای لازم تحلیلی قابل فهم نیستند. در ادامه توضیح خواهیم داد که مصداق روشن وحدت جهت فعل و قبول نیز فعل و قبول تحلیلی است.

۲-۲. منظور از قبول و قابل در قاعده وحدت فاعل و قابل

ابن سینا در بیان انواع قبول می‌گوید:

القابل يعتبر فيه وجهان: أحدهما أن يكون يقبل شيئا من خارج فيكون ثم انفعال و هيولى يقبل ذلك الشيء الخارج، و قابل من ذاته لما هو في ذاته لا من خارج فلا يكون ثم انفعال. وإن كان هذا الوجه الثاني صحيحا، فجائز أن يقال على الباري. (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۱۵)

در این فراز، بین قابلی که چیزی را از ذات خودش قبول می‌کند و قابلی که چیزی را از ناحیه علتی خارج از ذاتش قبول می‌کند تفاوت نهاده است. از نظر ابن سینا، در قسم نخست فاعل و قابل می‌توانند یک چیز باشند، و در قسم دوم وحدت فاعل و قابل محال است. او در فرازی دیگر می‌گوید:

الانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة إلى الفعل، و يقال على وجه أخص من ذلك - مثل أن يكون خروجا زمانيا، و مثل أن يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال، و كل ذلك يشترك في أنه خروج عن قوة ما إلى فعل، و حيث لا يوجد معنى ما بالقوة، فلا وجه للانفعال بوجه. (ابن سینا ۱۳۷۱، ۸۹)

مطابق این فراز و فرازی که از تعلیقات گزارش کردیم، قبول سه قسم است: (۱) قبول انفعالی به معنای عام. (۲) قبول انفعالی به معنای خاص. در معنای عام، هر نوع خروج از قوه به فعلیت انفعال است، مثل خروج ماهیت از حالت استوا نسبت به وجود و عدم،

پذیرش صورت‌های عقلی توسط عقل فعال، و انفعال زمانی. معنای خاص انفعال زمانی است که مستلزم وجود ماده و استعداد است. (۳) قبول غیرانفعالی.

فیلسوفان پس از ابن‌سینا تلاش کرده‌اند با استناد به سخنان او تفسیر دقیق‌تری از انواع قبول ارائه کنند. میرداماد با اشاره به سخنان فارابی و ابن‌سینا سه معنا برای فعل و قبول مطرح می‌کند (میرداماد ۱۳۶۷، ۷۲). مطابق توضیح شارح قبسات، معانی سه‌گانه‌ای که میرداماد به آنها اشاره کرده از این قرارند:

۱. قبول به معنای اتصاف: مانند اتصاف عدد چهار به زوجیت که فاعل و قابل آن یک چیز است (این نوع از قبول همان است که پیش‌تر از آن به قبول غیرانفعالی تعبیر کردیم).

۲. قبول به معنای انفعال ذاتی: و آن در صورتی است که موجود مجردی صورتی را از فاعل خارج از خود بپذیرد، مانند صورت‌های علمی که خداوند به عقول مجرد اضافه می‌کند. روشن است که انفعال عقل مجرد انفعال زمانی و تدریجی نیست. در نتیجه ذات عقل در خارج منفک از قبول صورت‌های علمی نمی‌باشد و از این جهت می‌توان گفت انفعال ذاتی همانند امکان ذاتی است.

۳. انفعال زمانی: و آن عبارت است از این که مقبول زمانی در قابل موجود نیست و زمانی دیگر در آن وجود می‌یابد. روشن است که این نوع قبول مسبوق به استعداد و قابلیت است و این همان نوع از قبول است که با فعل قابل اجتماع نیست (علوی ۱۳۷۶، ۲۴۸-۲۵۰).

در قسم اول نه تنها فاعل و قابل یکی است، بلکه جهت فعل و قبول نیز یکی است، و به تعبیر شارح قبسات، «هنالک فیه و عنه واحد». در قسم دوم و سوم فاعل غیر از قابل است، با این تفاوت که قسم دوم ناشی از امکان ذاتی و قسم سوم ناشی از امکان استعدادی است (علوی ۱۳۷۶، ۲۵۰).

پس از میرداماد، ملاصدرا به انواع فعل و قبول و بیان تفاوت آنها با تفصیل بیشتر و ژرفکاوانه‌تر توجه کرده است. او از یک سو به سخنان فخر رازی در *مباحث المشرقیه* (رازی ۱۴۱۱، ۵۱۵) و از دیگر سو به سخنان ابن‌سینا، به ویژه در *تعلیقات*، نظر دارد.

در آثار صدرا به دو نوع قبول اشاره شده است: قبول انفعالی و قبول اتصافی. او قبول اتصافی را مستلزم کثرت جهت فعل و قبول و نیز مستلزم انفعال و تأثر قابل نمی‌داند.

یکی از مواردی که ملاصدرا بین دو نوع قبول تفاوت نهاده است مبحث عینیت صفات کمال با ذات خداوند است. بعضی بر عینیت صفات کمال با ذات خداوند این گونه استدلال کرده‌اند: اگر صفات کمال عین ذات نباشند، باید علت و سببی آنها را به ذات داده باشد. اگر این علت خارج از ذات باشد، مستلزم نیاز واجب به غیر است، و اگر خود ذات علت صفات کمال باشد، مستلزم این است که ذات خداوند هم فاعل صفات و هم قابل آنها باشد، و چون اجتماع فعل و قبول در موجود واحد و بسیط ممکن نیست، صفات کمال باید عین ذات باشند.

ملاصدرا این استدلال را درست نمی‌داند. او می‌گوید: فعل و قبول به دو معنا به کار می‌رود. اگر قبول به معنای قبول تجددی و انفعالی باشد، اجتماع آن دو در شیء واحد از جهت واحد ممکن نیست، و اگر به معنای اتصاف باشد، شیء واحد و بسیط می‌تواند فاعل و قابل باشد (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۶۶-۷۲؛ ۱۹۸۱، ۶: ۱۳۱). صدرا فاعل و قابل بودن خداوند را در صورتی که قبول به معنای انفعال و تأثیرپذیری یا مستلزم کامل‌تر شدن قابل باشد محال می‌داند:

لم یقم دلیل علی بطلان کون البسیط فاعلا و قابلا إلا أن یراد به الانفعال التجددی أو کون العارض مما یرید المعروض کمالا و فضیلة فی عروضه فیکون المفید أشرف من ذاته و أنور و أفضل. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۱۰)

او همانند فخر رازی (رازی ۱۴۱۱، ۵۱۵) فصل مستقلی را به جواز یا عدم جواز فاعل و قابل بودن شیء بسیط اختصاص داده است. در آغاز این فصل، به نظر مشهور حکما و متأخران آنان اشاره کرده و می‌گوید: مشهور قائل به امتناع، و متأخران قائل به جوازند. سپس دیدگاه خودش را بیان کرده است. از نظر صدرا، هر ملزومی نسبت به لازمش هم فاعل است و هم قابل، و جهت فعل و قبول در آنها یکی است. او از این جهت تفاوتی بین بسائط و مرکبات و همچنین بین لازم وجود و لازم ماهیت قائل نیست. از نظر صدرا لازم شیء از یک سو مقتضای آن شیء است، و لذا می‌توان شیء را علت لازم خود دانست. از سوی دیگر، لازم از ملزوم جدا نیست و تنها در مقام اتصاف ملزوم را از لازم تفکیک

می‌کنیم و ملزوم را با لازمش توصیف می‌نماییم، و همین دو نکته کافی است که ملزوم را فاعل و قابل (قبول به معنای اتصاف) لازم خود بنامیم (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۱۷۶-۱۷۷). سخنان ملاصدرا نیز تا اینجا توضیح انواع فعل و قبول بود. دلیل او بر این مدعا (وحدت جهت فعل و قبول در بسائط) را در ادامه بیان خواهیم کرد.

۳-۲. توضیحی در مورد قبول اتصافی

فعل و قبول بسائط نسبت به لازم آنها را سه گونه می‌توان فرض کرد: (۱) فعل و قبول حقیقی، (۲) فعل و قبول تحلیلی، (۳) اعتبار فعل و قبول.

فعل و قبول حقیقی: این نوع فعل و قبول در صورتی است که موجود بسیط و لازم آن در خارج دو چیز باشند، و موجود بسیط حقیقتاً علت باشد، و لازم نیز حقیقتاً از ملزوم صادر شود و در آن موجود گردد.

فعل و قبول تحلیلی: در فعل و قبول تحلیلی چند ویژگی وجود دارد: (۱) در خارج فعل و قبولی رخ نداده است، و فعل و قبول با تحلیل عقلی قابل درک است. (۲) مقبول هرچند در خارج وجودی جدای از وجود قابل ندارد، اما عقل آن را تابع وجود مقبول می‌داند، نه عین ذات آن. (۳) در این قسم، قبول به معنای اتصاف است. در مقام توصیف، عقل انسان قابل را جدای از مقبول تحلیل می‌کند و قابل را موصوف قرار می‌دهد و مقبول را به عنوان وصف آن بر آن حمل می‌کند. (۴) در فعل و قبول تحلیلی می‌توان تفاوتی حیثی بین فاعل و قابل قائل شد و ذات را از حیث ذات فاعل دانست و از حیث اتصافش به لوازم قابل نامید. مثلاً با تحلیل ماهیت، عقل متوجه خصوصیتی در آن می‌شود که نه از مقومات ذاتی ماهیت است و نه وجودی منحاز دارد و نه از ماهیت انفکاک‌پذیر است. این خصوصیت امکان ذاتی است، که از آن به لازم ماهیت تعبیر می‌شود. امکان نمی‌تواند ذاتی ماهیات باشد، زیرا در ماهیات متباین به تمام ذات حضور دارد. از طرفی تصور ماهیت برای انتزاع مفهوم امکان از آن کفایت می‌کند، و لذا می‌توان گفت: ماهیت علت تامه امکان است، و چون امکان فقط در ظرف تحلیل متمایز از ماهیت است و در ظرف وجود متمایز از آن نیست، می‌توان گفت: حقیقتاً فعل و قبولی رخ نداده است. این خصوصیت به تمام لوازم ماهیات قابل تعمیم است.

اعتبار فعل و قبول: ملاصدرا در مورد تعدد عاقل و معقول در علم خداوند به ذاتش از اعتبار تعدد سخن می‌گوید، و تعدد و کثرت ناشی از اضافه عاقل به معقول را

«اعتبار الکثرة» می‌نامد، نه کثرت حقیقی یا کثرت تحلیلی. از نظر او این سخن را در باب اتصاف خداوند به صفاتش نیز می‌توان تعمیم داد. صفات خداوند عین ذات اوست، اما در مقام توصیف، صفت با موصوف مغایر است. این مغایرت را می‌توان مغایرت مفهومی صرف دانست و می‌توان فراتر رفت و در محکی نیز تحلیلاً تعدد جهت را لحاظ کرد. از آنجا که تعدد جهت موصوف و وصف، خارجاً و تحلیلاً، در مورد خداوند محال است، تعدد آنها در مورد خداوند به اعتبار تعدد بازمی‌گردد. صدرا سپس به فائده و اثر این اعتبار نیز اشاره می‌کند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۳۵۴-۳۵۵). در این قسم نیز فعل و قبول مربوط به مقام اتصاف است، با این تفاوت که در فعل و قبول تحلیلی تغایر تحلیلی بین صفت و موصوف در مقام اتصاف وجود دارد و در این قسم تغایر آنها اعتبار تغایر است.

اگر این سخن ملاصدرا را بپذیریم، می‌توانیم از نوع سومی از فعل و قبول سخن بگوییم. این قسم در حقیقت اعتبار فعل و قبول است، بدون این که در ظرف تحلیل یا در خارج فعل و قبولی رخ داده باشد. فاصله معنایی قبول اتصافی و قبول انفعالی به اندازه‌ای زیاد است که صدرا اطلاق لفظ قبول را بر آن دو به اشتراک لفظی دانسته و عدم توجه به این فاصله معنایی را منشأ اشتباهات و لغزش‌ها در مورد فاعل و قابل بودن بساطت می‌داند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۱۸۱).

۲-۴. دلیل وحدت فاعل و قابل در بساطت

همان طور که پیش‌تر بیان شد، ابن‌سینا دلیلی برای اثبات وحدت فعل و قبول در بساطت نیاورده است. اما در سخنان صدرا و پیش از او فخر رازی استدلال‌هایی برای اثبات این مدعا وجود دارد. ملاصدرا بر متعدد نبودن دو جهت فعل و قبول در خداوند این گونه استدلال می‌کند:

۱. اگر قبول چیزی مسبوق به قوه و استعداد باشد یا قبول چیزی مسبوق به امکان باشد (روشن است که سبق قوه و استعداد زمانی است، و سبق امکان ذاتی است؛ اولی مستلزم تعدد خارجی و دومی مستلزم تعدد تحلیلی است). جهت فعل و قبول متعدد خواهد بود، و اگر قبول چیزی نه مسبوق به قوه و استعداد باشد و نه مسبوق به امکان باشد، جهت فعل و قبول یکی خواهد بود. صدرا برای قسم اول، عروض بیاض و حرکت بر جسم را مثال می‌آورد و برای دومی عروض وجود بر ماهیت را. در این دو قسم، فاعل از آن جهت که فاعل است نمی‌تواند قابل باشد. از نظر او لوازم ذاتی شیء نه مسبوق به قوه و

استعدادند و نه مسبوق به امکان. زیرا نسبت ملزوم به این لوازم بالوجوب است. به عبارت دیگر، ملزوم از ناحیه لوازمش دارای آن لوازم نیست، بلکه از ناحیه ذاتش این لوازم را دارد و لوازم معلول ذات هستند، و چون نسبت معلول به علت وجوب است، ملزوم از ناحیه ذات به نحو وجوب این لوازم را دارد، نه به نحو امکان یا استعداد. بر این اساس، در این نوع قبول، جهت فعل و قبول یک چیز (وجوب) است و مستلزم ترکیب شیء از فعلیت و استعداد یا وجوب و امکان نخواهد بود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۱۱). در نتیجه، ادله امتناع وحدت فاعل و قابل، که از جمله آنها اجتماع دو جهت وجوب و امکان یا اجتماع دو جهت فعلیت و قوه در شیء واحد از جهت واحد است، موضوعاً، شامل لوازم شیء نمی‌شوند، و لوازم تخصصاً از دائره شمول این ادله خارج‌اند.

۲. دلیل دیگری که در سخنان صدر آمده این است: لوازم ذات تابع ذات هستند، نه مجعول ذات. لازم و ملزوم در خارج منفک از یکدیگر نیستند. اگر ملزوم مجعول باشد، لازم نیز به جعل ملزوم مجعول است، و اگر نامجعول باشد، لازم نیز نامجعول است به نامجعول بودن ملزوم. بنابراین، در خارج نه ملزوم منفعول از لازم است و نه لازم معلول برای ملزوم. اگر از آنها به فاعل و قابل تعبیر می‌کنیم، تنها از این جهت است که عقل لازم را تابع ملزوم می‌بیند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۲۸).

همان‌طور که ملاحظه شد، استدلال‌های صدرای چیزی بیش از وحدت قابل و فاعل در فعل و قبول تحلیلی یا اعتبار فعل و قبول را اثبات نمی‌کند.

۳. چگونگی نسبت صورت‌های علمی موجودات با ذات خداوند

همان‌طور که بیان شد، ابن‌سینا صورت‌های علمی موجودات را لوازم ذات خداوند می‌داند و بر این باور است که لوازم ذات از ذات و در ذات وجود می‌یابند و ذات را نسبت به آنها فاعل و قابل می‌داند. افزون بر این، او به فاعل و قابل بودن ذات نسبت به صورت‌های علمی تصریح دارد. در کتاب تعلیقات می‌گوید:

هذه الموجودات (صورت‌های عقلی) من لوازم ذاته، و لوازمه فیه بمعنی أنها تصدر عنه لا أن تصدر عن غیره فیه فیکون ثم قابل و انفعال. فقولنا فیه یعتبر علی وجهین: أحدهما أن یکون عن غیره فیه، و الآخر أن یکون فیه لا عن غیره، بل فیه من حیث یصدر عنه.
(ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۱۹)

همچنین در الهیات شفا، فرض‌هایی را در مورد چگونگی وجود صورت‌های عقلی بیان می‌کند و همه آنها جز یک فرض را ابطال می‌کند. از نظر او، فرض صحیح این است که این صورت‌ها در ذات خداوند موجود باشند، آن گونه که لازم در ملزوم موجود است. «فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه...» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۶۴). بر این اساس، او ذات خداوند را نسبت به صورت‌های عقلی فاعل و قابل می‌داند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با توجه به تفسیرهایی که از نظریه ابن‌سینا شده است، فاعل و قابل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی به چه معناست و چگونه می‌توان آن را توجیه کرد؟

در مورد چگونگی وجود صورت‌های علمی خداوند و نسبت آنها با ذات در نظریه ابن‌سینا تفسیرهای مختلفی وجود دارد که بر اساس هر یک از آنها چگونگی فاعل و قابل بودن خداوند متفاوت خواهد بود. توضیح این تفسیرها و بیان مستندات آنها و نیز بیان درست یا نادرست بودن آنها از ظرفیت این مقاله خارج و بایسته تحقیقی مستقل است. از این رو در این مقاله تنها به توضیح مختصر هر یک از آنها و اشاره به پاره‌ای از مستندات آنها بسنده می‌کنیم و چگونگی فاعل و قابل بودن ذات خداوند را نسبت به صورت‌های علمی بر اساس هر یک از آن تفاسیر نشان خواهیم داد و در مجالی دیگر به تفصیل از آنها سخن خواهیم گفت.

همان طور که پیش‌تر بیان شد، پیش‌فرض این مقاله این است که ابن‌سینا علم خداوند به موجودات را حصولی و از طریق صورت‌های علمی می‌داند. بر این اساس، از نظریه او حداقل سه تفسیر متفاوت می‌توان ارائه کرد.

۳-۱. تفسیر اول

قبول صورت‌های علمی از ناحیه ذات قبول حقیقی است، و صورت‌های علمی حال در ذات و عارض بر ذات‌اند.

از اشکالات و ایرادات شیخ اشراق این گونه استفاده می‌شود که او چنین تفسیری از سخنان ابن‌سینا دارد یا لااقل معتقد است که نظریه ابن‌سینا چیزی بیش از قبول انفعالی غیرتجددی را که در آن جهت فعل غیر از جهت قبول است به ارمغان نمی‌آورد. منشأ این تفسیر بعضی از تعبیرات ابن‌سینا در مورد صورت‌های علمی موجودات است، از قبیل «صور معقولة توجد عن» یا «الصور الموجود عن» یا «صدر وجودها عن» (ابن‌سینا

۱۴۰۴-ب، ۴۸، ۴۹، ۶۰). این تعبیرات حاکی از این است که منظور او از فاعل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی فاعلیت حقیقی و خارجی است، نه فاعلیت تحلیلی. اگر چنین باشد، صورت‌های علمی نیز معلول حقیقی خواهند بود. تعبیر از صورت علمی به صورت مرتسمه (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۲) یا اعراض (بهمنیار ۱۳۷۵، ۵۷۴) نیز مؤید این تفسیر است. بر اساس این تفسیر، فاعل و قابل بودن خداوند حقیقی است، در حالی که فعل و قبول حقیقی مستلزم کثرت خارجی و لااقل کثرت جهت اقتضا و قبول است. به همین دلیل، شیخ اشراق با تعبیرات تندی به آن اشکال وارد کرده است (سهروردی ۱۳۷۵، ۱: ۴۸۱).

از نظر ملاصدرا شیخ اشراق نتوانسته است بین فعل و قبول حقیقی و اتصافی تفاوت قائل شود. اگر به تفاوت این دو توجه کرده بود، ابن سینا را به دلیل این که خداوند را فاعل و قابل صورت‌های علمی دانسته نقد نمی‌کرد. حاصل سخن ملاصدرا این است که اگر علت وجود معلولی را اقتضا کند که وجودش فی نفسه عین وجودش للغير است و غیری جز همان علت وجود نداشته باشد، در این صورت حیثیت صدور این معلول عین حیثیت عروضش برای علتش خواهد بود، و اگر چنین نبود، علت این معلول را اقتضا نمی‌کرد و این معلول از آن صادر نمی‌شد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۲۷).

پاسخ صدرا به اشکال سهروردی قانع‌کننده نیست. زیرا این پاسخ در صورتی قابل قبول است که علت بتواند وجود معلولی را اقتضا کند که وجود لِنفسه آن عین وجودش للغير است و غیری جز خودش یا وجود نداشته باشد و یا نتواند آن را قبول کند؛ در حالی که سخن شیخ اشراق ناظر به اصل این اقتضا است. او می‌تواند بگوید: علت بسیط، و به ویژه خداوند که حیثیات مختلف در او وجود ندارد، نمی‌تواند چیزی را اقتضا کند که فقط خودش قابل آن است. به همین دلیل است که صدرا در ادامه پاسخ خود به نکته‌ای دیگر اشاره می‌کند که شیخ اشراق چاره‌ای جز تسلیم شدن نداشته باشد. آن نکته این است که شیخ اشراق نیز برای ماهیات لوازمی را پذیرفته است که آن لوازم، اولاً، غیرمنفک از آن ماهیات هستند و محلی جز همان ماهیات ندارند، و ثانیاً، معلول و مقتضای آن ماهیات هستند. اگر شیخ اشراق پذیرفته است که ماهیات اقتضای چنین لوازمی را دارند، به این معناست که وحدت جهت فعل و قبول را نیز پذیرفته است؛ زیرا در این ماهیات نیز جهات و حیثیات مختلف وجود ندارد تا از جهتی فاعل و از جهتی قابل باشند.

افزون بر آنچه صدررا در رد تفسیر شیخ اشراق بیان کرده است، می‌توان گفت که ابن‌سینا به صراحت عروض انفعالی صورت‌های علمی بر ذات خداوند و قبول انفعالی ذات نسبت به آنها را، حتی اگر علت آنها خود ذات باشد، نادرست می‌داند. اگر منظور او از فاعل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی علیت خارجی باشد و خداوند حقیقتاً این صورت‌ها را در ذات خود ایجاد کند، پس چرا این فرض را به صراحت نادرست می‌داند؟ به عبارتی دیگر، چه تفاوتی بین این فرض نادرست با فرض فاعل و قابل بودن ذات برای صورت‌های علمی که او از آن دفاع می‌کند وجود دارد؟

ابن‌سینا بین صورت‌های علمی و عروض عرض بر ذات چند تفاوت قائل است: اولاً، عروض عرض بر ذات، چه از ناحیه ذات باشد و چه از ناحیه غیر، به این معناست که ذات پس از عروض و وجود یافتن این عرض دارای چیزی می‌شود که نداشته است و دارایی ذات نسبت به آن تابع وجود عرض است، و در مورد علم خداوند، علم او به موجودات تابع وجود صورت‌های علمی خواهد بود. ثانیاً، عروض عرض بر ذات مسبوق به وجود استعداد در ذات نسبت به عرض است، و لاقلاً تحلیلاً مسبوق به امکان وجود عرض در ذات است. ثالثاً، عروض عرض بر ذات مستلزم انفعال حقیقی در عروض زمانی و انفعال تحلیلی در عروض غیرزمانی است. رابعاً، در عروض انفعالی جهت فعل و جهت قبول دو چیز است.

از نظر ابن‌سینا، صورت‌های علمی در هر چهار خصوصیتی که بیان شد با عروض انفعالی عرض بر ذات متفاوت هستند. زیرا، اولاً، عاقلیت ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی تابع وجود آنها نیست، بلکه خداوند به اعتبار ذاتش عاقل است و وجود صورت‌های علمی تابع عاقلیت ذات نسبت به آنها است. «فهو یعقلها من ذاته ثم یتبع وجودها عقلیته لها، و هی إضافة الفاعل للشیء و لو کان یتبع عقلیته لها وجودها کانت الإضافة إضافة قابل لأنها تحصل فیه من خارج» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۲۵). ثانیاً، همان طور که در سخنان میرداماد و شارح قبسات و ملاصدرا ملاحظه شد، صورت‌های علمی نه مسبوق به قوه و استعدادند تا حدوثشان زمانی باشد و نه حتی همانند مسبوق بودن عقول به امکان نسبت به صورت‌هایی که به آنها افاضه می‌شود مسبوق به امکان هستند. ثالثاً، از نظر ابن‌سینا وجود صورت‌های علمی در ذات مستلزم انفعال خارجی یا تحلیلی ذات نیست. رابعاً، جهت فعل و قبول در ذات نسبت به صورت‌های علمی یکی است. این

خصوصیت نشان می‌دهد که قبول لوازم با قبول انفعالی دو معنای کاملاً متفاوت است. همان طور که بیان شد، صدرا از این نوع قبول به قبول اتصافی یا قبول در مقام اتصاف تعبیر کرده است.

۲-۳. تفسیر دوم

صورت‌های علمی در ذات‌اند، نه در خارج ذات. ذات خداوند از جهت واحد فاعل و قابل آنها است. قابل بودن خداوند نه تجددی و زمانی و انفعالی است، نه نیاز به حیثیتی در ذات دارد. خداوند از همان جهت که فاعل صورت‌های علمی است، از همان جهت قابل آنها است. قبول صورت‌های علمی از ناحیه ذات اتصافی است، نه انفعالی.

ملاصدرا با در نظر گرفتن همه سخنان ابن‌سینا در آثار مختلفش و دقت و ژرفکاوای در آنها این تفسیر را برگزیده است. او بخشی از نکات فوق را ضمن استدلالی که از سخنان ابن‌سینا برگرفته و گزارش کرده آورده است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۹۰-۱۹۱) و بخشی دیگر را در پاسخ به اشکالات شیخ اشراق که پیش‌تر به آن اشاره شد بیان کرده است.

در استدلالی که صدرا آن را گزارش کرده به سه نکته اساسی توجه داده شده است: (۱) خداوند چون علت و مبدأ موجودات است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، از ازل به موجودات علم دارد. (۲) علم اضافه به معلوم دارد و چون، پیش از ایجاد، موجودات به وجود خارجی موجود نیستند، علم خداوند باید به صورت‌های علمی آنها تعلق گرفته باشد. (۳) این صورت‌ها یا در ذات‌اند یا در خارج ذات. اگر در ذات باشند یا مقوم ذات‌اند یا عارض بر ذات. اگر در خارج ذات باشند، مستلزم پذیرش مثل افلاطونی است، که ابن‌سینا با آن مخالف است؛ اگر در ذات و مقوم ذات باشند، مستلزم ترکب ذات است. در نتیجه این صورت‌ها باید مرتسم در ذات باشند.

در پاسخ صدرا به شیخ اشراق این نکته آشکار شد که مطابق تفسیر صدرا از نظریه ابن‌سینا، قبول صورت‌های علمی که در متن فوق «مرتسم در ذات» خوانده شده‌اند، قبول اتصافی است، نه قبول انفعالی، و همین نکته است که تفسیر صدرا را از تفسیر نخست متمایز می‌سازد.

مشکلی که در این تفسیر وجود دارد این است که ملاصدرا همانند ابن‌سینا توضیح نداده است که چگونه قبول صورت‌های علمی از ناحیه ذات خداوند اتصافی است، و اگر اتصافی است از کدام قسم از اقسام آن است.

پیش‌تر بیان شد که در قبول اتصافی در خارج قابل و مقبول به وجود واحد موجودند و تنها در مقام تحلیل است که می‌توان آنها را از یکدیگر متمایز ساخت و قابل را به مقبول متصف کرد. همچنین در این نوع قبول در ظرف خارج نه فعلی رخ داده است و نه قبولی. عقل یا از طریق تحلیل موجود واحد به حیثیات متفاوت فاعل و قابل را از یکدیگر متمایز می‌سازد، یا از این فراتر می‌رود و به دلیل بسیط محض بودن این موجود و عدم امکان تحلیل آن به حیثیات مختلف جهت فعل و قبول را برای آن اعتبار می‌کند. آیا از سخنان ابن‌سینا در مورد صورت‌های عقلی می‌توان چنین چیزی فهمید؟

مطابق این تفسیر نباید بین صورت‌های علمی و ذات در خارج دوگانگی وجود داشته باشد. در نتیجه، این تفسیر مبتنی بر پذیرش عینیت ذات و صورت‌های علمی و اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن‌سینا است. در سخنان ابن‌سینا نشانه‌هایی از این وحدت و یگانگی وجود دارد. تعبیراتی چون فاعل و قابل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی و یکی دانستن جهت فعل و قبول، به نوعی گویای باور ابن‌سینا به وحدت خارجی ذات و صورت‌های علمی است.

از نشانه‌های دیگر عینیت علم پیش از ایجاد با ذات خداوند نزد ابن‌سینا این است که به عقیده او صورت‌های علمی موجودات معقول بالذات هستند. چیزی که ذاتش عین معقولیت است، عین عاقلیت نیز هست. عاقل و معقول در یک مرتبه هستند و نمی‌شود چیزی در مرتبه ذات عین معقولیت باشد و عاقل در همان مرتبه حضور نداشته باشد. این گونه سخن گفتن از صورت‌های علمی نشان از باور به وحدت و عینیت ذات با صورت‌های علمی در عین بساطت دارد، به ویژه این که ابن‌سینا به عین ذات بودن علم خداوند به موجودات تصریح دارد (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۱۵۸). به همین دلیل، ملاصدرا از ابن‌سینا اظهار شگفتی می‌کند که چرا به رغم این نوع تعبیرات در مورد صورت‌های علمی موجودات با اتحاد عاقل و معقول مخالف است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۱۴). همین تعبیرات ابن‌سینا سبب شده تا میرداماد نسبت علم تفصیلی حصولی را به ابن‌سینا از لغزش‌های شیخ اشراق بداند. میرداماد بر این باور است که ابن‌سینا علم پیش از ایجاد را

عین ذات دانسته و برای اثبات این مدعا به شواهدی از سخنان او استناد کرده است (میرداماد ۱۳۷۶، ۳۶۴-۳۶۷). بر این اساس، اگر بتوان وحدت صورت‌های علمی و ذات خداوند را به ابن‌سینا نسبت داد، حمل قبول در سخنان او بر قبول اتصافی، آن‌گونه که صدرا بیان داشته است، قابل دفاع خواهد بود، اما اگر ابن‌سینا را، آن‌گونه که در کتاب *اشارات* (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۲۹۲) به صراحت بیان کرده است، منکر اتحاد عقل و عاقل و معقول بدانیم، وجود صورت‌های علمی در ذات او و فاعل و قابل دانستن خداوند نسبت به آنها قابل توجیه نخواهد بود. زیرا در چنین فرضی حمل قبول بر قبول اتصافی و تحلیلی که مبتنی بر عینیت و وحدت قابل و مقبول در خارج است وجهی نخواهد داشت.

ملاصدرا نیز که در پاسخ به شیخ اشراق با حمل قبول بر قبول اتصافی تلاش کرد اشکال راه یافتن کثرت به ذات خداوند را پاسخ گوید، نظریه علم حصولی خداوند به موجودات را حتی با تفسیری که خود از آن ارائه کرده است ناتمام می‌داند و معتقد است که اگر ابن‌سینا و پیروان او از صورت‌های علمی به اعراض و صور مرتسمه تعبیر نمی‌کردند، می‌توانستیم نظر او را به گونه‌ای دیگر توجیه کنیم؛ به این گونه که صورت‌های علمی را همانند مثل افلاطونی خارج از ذات بدانیم (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۲۲۷) تا نظریه ابن‌سینا با مشکل فاعل و قابل بودن ذات و دیگر مشکلات علم حصولی مواجه نشود.

۳-۳. تفسیر سوم

صورت‌های علمی خارج از ذات هستند و قیام آنها به ذات قیام معلول به علت است (مصباح یزدی ۱۳۹۵، ۴: ۷۵۴). مطابق این تفسیر، اگر گفته می‌شود این صورت‌ها در ذات‌اند به این معناست که از ذات جدا نیستند. این خصوصیت برای هر علتی نسبت به لوازم آن ثابت است و لازم شیء از شیء منفک و جدا نیست و قائم به آن است و قیامش به ملزوم نیز صدوری است.

بر این اساس، تفاوت صورت‌های علمی که معلوم بالذات هستند با موجودات مجرد و مفارق از ذات این است که موجودات مجرد هرچند لازم ذات‌اند، لازم با واسطه هستند. به همین دلیل، از نظر ابن‌سینا، این موجودات نمی‌توانند معلوم بالذات باشند، و خداوند به آنها علم حضوری داشته باشد، و همچنین به همین دلیل، تعبیر «عنه و فیه»، یعنی از ذات و در ذات، در مورد آنها درست نیست، بر خلاف صورت‌های علمی که لازم بی‌واسطه هستند. تعبیر «عنه» در مورد این صورت‌ها، به دلیل این که لازم علم به ذات

هستند، درست است، و به دلیل این که منفک از ذات نیستند و ازلاً و ابداً همراه ذات اند می توان گفت در ذات اند و ذات قابل آنها است. بر این اساس، قبول به معنای اتصاف نخواهد بود و به جز معانی ای که پیش تر برای قبول بیان شد این معنا را نیز که با آنها اشتراک لفظی دارد باید به آنها افزود.

این معنا از قبول در مورد صورت های علمی، هر چند اشکال معنای قبول در تفسیر نخست را ندارد و هر چند بر خلاف تفسیر دوم از اثبات اعتقاد ابن سینا به اتحاد عقل و عاقل و معقول در علم پیشین خداوند بی نیاز است، اما از جهات دیگر خالی از اشکال نیست. زیرا، اولاً، ابن سینا به صراحت از وجود صورت های علمی در ذات سخن گفته است. ثانیاً، اگر صورت های علمی خارج از ذات باشند، همانند موجودات عقلی دیگر خواهند بود. اگر این صورت ها معقول بالذات باشند، موجودات عقلی دیگر نیز باید بتوانند معقول بالذات باشند، در حالی که ابن سینا علم حضوری خداوند به موجودات را نپذیرفته است. ثالثاً، مطابق این تفسیر، تعبیر از عدم انفکاک به قبول چه فایده ای دارد و چرا ابن سینا اصرار دارد ذات خداوند را فاعل و قابل بنامد، در حالی که منظور او از قبول عدم انفکاک است.

۴. جمع بندی

وحدت جهت فعل و قبول یا وحدت فاعل و قابل را ابن سینا در مورد موجودات بسیط و لوازم آنها مطرح کرده و موجود بسیط را از جهت واحد نسبت به لوازمش فاعل و قابل دانسته است. او این قاعده را بر خداوند و صورت های علمی موجودات که از آنها به لوازم ذات تعبیر کرده نیز تطبیق نموده و ذات خداوند را نسبت به صورت های علمی فاعل و قابل نامیده است. در این مقاله، در گام نخست معانی فعل و قبول را آن گونه که در آثار ابن سینا و میرداماد و ملاصدرا آمده است توضیح دادیم و روشن شد که (۱) منظور از فعل در این قاعده و در معنای مصدری آن مقتضی بودن و مستلزم بودن و در معنای غیرمصدری لازم تحلیلی است. (۲) منظور از فاعل ملزوم و مقتضی است. (۳) در سخنان ابن سینا، آن گونه که میرداماد و شارح قبسات بیان کرده اند، سه نوع قبول آمده است: (الف) قبول انفعالی و زمانی و مسبوق به استعداد؛ (ب) قبول مسبوق به امکان؛ (ج) قبولی که جهت آن با جهت فعل یکی است. ملاصدرا قبول را به قبول انفعالی و

اتصافی تقسیم کرده و آن را در این دو معنا مشترک لفظی دانسته است. او قبول لوازم را توسط ملزوم از نوع دوم برشمرده است.

در گام دوم فاعل و قابل بودن ذات خداوند را نسبت به صورت‌های علمی در چهارچوب نظریه ابن‌سینا و مطابق تفسیرهای مختلف آن توضیح دادیم و روشن شد که وحدت فعل و قبول بر اساس نظریه علم حصولی خداوند به موجودات به هر صورت که توجیه شود با مشکل مواجه است. زیرا اگر فعل و قبول را در اینجا به معنای حقیقی آن بدانیم مستلزم راه یافتن ترکیب و انفعال به ذات خداوند است، و اگر به معنای اتصافی و تحلیلی بدانیم مستلزم وحدت صورت‌های علمی با ذات در خارج است، که تنها از طریق اتحاد عاقل و معقول قابل توجیه است و ابن‌سینا به آن باور ندارد. و اگر قبول را به معنای قیام صدور صورت‌های علمی به ذات و منفک نبودن آنها از ذات بدانیم، تعبیر قابل و مقبول وجهی ندارد و به کار بردن این تعبیر نه تنها مفید فایده نیست، بلکه مشکل‌ساز است.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۳. المبدأ و المعاد. تحقیق عبدالله نورانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۱. المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰ ق. رسائل ابن‌سینا. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-الف ق. الشفاء (الهیات). تحقیق سعید زائد. قم: کتابخانه آیه‌الله نجفی مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-ب ق. التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-ج ق. الشفاء (المنطق). تحقیق سعید زائد. قم: کتابخانه آیه‌الله نجفی مرعشی.
- بهمنیار، ابن مرزبان. ۱۳۷۵. التحصیل. تحقیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین. ۱۴۱۱ ق. المباحث المشرقیة. قم: بیدار.
- سبزواری، ملاهادی. ۱۹۸۱ م. التعليقات على الاسفار. بیروت: دار احیاء التراث.

- سهروردی، شهاب الدین. ۱۳۷۵. مجموعه مصنفات. تحقیق هانری کربن و سید حسین نصر. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- علوی عاملی، سید احمد. ۱۳۷۶. شرح قبسات. تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۵. شرح الهیات شفا، ج. ۴. تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۱۳ ق. شرح هداية الاثیریة. تحقیق محمد مصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. شواهد الربوبية. تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱ م. اسفار. بیروت: دار احیاء التراث.
- میرداماد، محمدباقر. ۱۳۶۷. القبسات. به کوشش دکتر مهدی محقق و دیگران. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمدباقر. ۱۳۷۶. تقویم الایمان. تحقیق علی اوجبی. تهران، موسسه مطالعات اسلامی.