

تاریخ علم، دوره ۱۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۳۸۹-۴۲۷

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه:

رفع دوگانگی موجود در تمایز ماده و صورت ارسطویی

سید محمود یوسف ثانی

دانشیار، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

yosefsani@yahoo.com

غلامحسین مقدم حیدری

دانشیار، فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

gmheidari@gmail.com

فائزه اسکندری*

دانشجوی دکتری تاریخ علم دوره اسلامی؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

eskandary89@gmail.com

(دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۲، پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۲)

چکیده

ابن باجه در موضوع علل چهارگانه از فلسفه طبیعی ارسطو تبعیت کرده است اما در نوع تبیین خود از این علل از «منطق» و «نظریه شوق طبیعی» بهره برده است. او علل چهارگانه را در قالب «جنس و فصل» تعریف می‌کند و همه این علل را «محمولات ذاتی» به حساب آورده است. ابن باجه در تبیین علل چهارگانه بر اساس چهار شوق طبیعی، به شوق پنجمی با عنوان «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» اشاره می‌کند که حاکی از یک وجود خارجی در جسم و دو وجود ذهنی در محرک و متحرک است. وی با اثبات معنای دوگانه «موضوع»، به دوگانگی مفهوم صورت می‌رسد و این مسأله در نهایت به معنای دوگانه آن (صورت خارجی و صورت عقلی) منتج می‌شود. در مقاله حاضر براهین و استدلال‌های او در این باره بررسی خواهد شد. مفهوم دوگانه صورت در آراء و اندیشه‌های ارسطو به دو معنای «صورت مادی» و «صورت غیرمادی» موجود است، ولی شواهد حاکی از آن است که وی به‌طور صریح به «صورت معقول» اشاره ندارد. بر اساس یافته‌های این پژوهش، اشاره به «صورت معقول» در دیدگاه ابن باجه کاملاً مشهود است و می‌توان از این نظر او را متأثر از اندیشه‌های افلاطون دانست.

کلیدواژه‌ها: ابن باجه، ارسطو، صورت مادی، صورت معقول، علل چهارگانه، ماده.

مقدمه

جسم با وجود ماده و صورت معنا پیدا می‌کند و هر یک از ماده و صورت یک طبیعت هستند که می‌توان آنها را اجزاء سازنده همه موجودات دانست. حضور ماده به‌تنهایی برای یک جسم کفایت نمی‌کند و صورت نیز به‌تنهایی قادر به ساختن جسم نخواهد بود. یکی از مسائل قابل بحث در فلسفه ارسطو در کنار اعتقادش به ارتباط لاینفک میان ماده و صورت در اجسام، این است که در ارتباط با ماده و صورت، می‌توان برای حرکت به‌طور خاص و برای تغییر به‌طور عام و برای تمامی حالت‌های وجود توضیحی یافت. ابن‌باجه (نیمه دوم سده ۵ ق و نیمه نخست سده ۶ ق/نیمه دوم سده ۱۱ م و نیمه نخست سده ۱۲ م) که می‌توان او را از شارحان قرون وسطایی ارسطو دانست، نیز پایبند و تابع همین دیدگاه ارسطوست و در میان دیدگاه‌های طبیعیاتی ابن‌باجه (علم نظری^۱) می‌توان این طرز تفکر ارسطویی را در قالب نظریه علل چهارگانه جستجو کرد. در همین رابطه حتی حرکت نیز چیزی جز فرآیند متحد ساختن چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی از طریق پیشرفت از قوه به سمت فعل نیست. در میان این چهار علت، علت مادی و علت صوری به دلیل نقش مهمی که در شکل‌گیری ذات و ماهیت شیء ایفا می‌کنند، بیش از دو علت دیگر محل بحث هستند. در ارتباط با علل چهارگانه این سؤال مطرح می‌شود که رابطه این چهار علت با هم، خصوصاً علت مادی و علت صوری چگونه تعریف می‌شود؟ و آیا تمایزی میان ماده و صورت در مسئله حرکت و ملاک تشخیص هر یک از این دو در نظام طبیعی ارسطو و شارح وی، ابن‌باجه، وجود دارد؟

ارسطو در مباحث متافیزیکی خود، ماده را به دو نوع «محسوس» و «معقول» تقسیم کرده است (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۳۷، ۱، آ، ۵). توضیحات او در باره صورت نیز در کتاب مابعدالطبیعه حاکی از وجود یک تقسیم‌بندی دوگانه در این باره است ولی در کتاب در آسمان (۲۷۸، آ، ۲۳، ص ۴۵) صراحتاً صورت را گاهی به «صورت محسوس» و گاهی به «صورت غیرمادی» اطلاق کرده است. البته در باره اینکه برای صورت غیرمادی ارسطو بتوان از اصطلاح «صورت معقول»، یا «صورت ذهنی»، استفاده کرد

۱. ابن‌باجه در رساله «اتصال العقل بالانسان» در مورد دو علم سخن می‌گوید که یکی علم نظری است و به دیدگاه‌های طبیعیاتی ابن‌باجه در قالب فلسفه طبیعی او اختصاص دارد. نمونه این مباحث را در آثار دیگری چون شرح سماع طبیعی، رساله فی الماهیه الشوق الطبیعی و کتاب النفس نیز می‌توان دید. دیگری علم غایی است که به دیدگاه‌های متافیزیکی ابن‌باجه تعلق دارد و در مجموعه رسائل الهیه دیده می‌شوند (ص ۱۶۴-۱۶۵).

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۳۹۱

ابهاماتی وجود دارد. به نظر می‌رسد ارسطو عالم مجردات، یعنی عالم فارغ از ماده را نپذیرفته است و از این رو صورت معقول را نیز نمی‌تواند بپذیرد.^۱ شارحان ارسطو و از جمله ابن باجه تلاش کرده‌اند با ارائه توضیحاتی در باره تمایز ماده و صورت توضیحات روشنی ارائه دهند. ابن باجه در این مسأله که ماده و صورت معانی دوگانه‌ای دارند با ارسطو هم‌نظر است و در کتاب تدبیرالمتوحد (ابن باجه، ۱۹۹۱ ب، تدبیرالمتوحد، الفصل السابع عشر، ۱۱۸۱ آ، ص ۹۲؛ ۱۱۸۲ آ، ص ۹۴)، ماده (موضوع) و صورت را به دو دسته «معقول» و «محسوس» اطلاق کرده است. در هر حال وجود اشیائی که مرکب از ماده و صورت هستند در جایی که صورت به شدت مخالف ماده است، یعنی در مورد معقولات، امری خوشایند و مطلوب برای معقولات نیست. به همین سبب تمایز میان دو معنای اصطلاحی صورت است که می‌تواند دریچه‌ای وسیع برای پاسخ به این ابهام فراهم کند. در واقع ابن باجه در بحث تمایز ماده و صورت ارسطویی دچار ابهاماتی شده و به منظور رفع این ابهام و دوگانگی به تبیین تمایز ماده و صورت از دریچه نگاه خود پرداخته است.

بر این اساس ارسطو به این دو معنا در مفهوم ماده و صورت اشاره کرده اما سخن او هنگام تعیین ملاک تشخیص در باره ماده و صورت با ابهام‌های فراوانی همراه است. او گاهی تشخیص را به ماده می‌دهد و گاهی به صورت، همچنین از آراء ارسطو و مفسران در این خصوص می‌توان ۴ نوع تشخیص (ماده، صورت، ماده متحقق، صورت مکیف) را استخراج کرد (درایتی، ص ۷۵). ابن باجه نیز در تعیین ملاک تشخیص برای حرکت نزد اجسام طبیعی و اجسام مجرد (معقولات) با ذکر دلایلی که مرتبط با مفهوم دوگانه صورت نزد اوست، واضح عمل کرده است تا ابهامات موجود در زمینه تمایز ماده و صورت ارسطویی را برطرف کند. تبیین ابن باجه در باره حرکت اجسام طبیعی در عالم تحت فلک قمر ارسطویی است و در باره حرکت معقولات در عالم مافوق قمر افلاطونی است.

ابن باجه حرکت نفسانی را قسمی میانه در حرکت و حد فاصل بین حرکت طبیعی و حرکت معقولات می‌داند (ابن باجه، ۱۹۹۱ ب، رسالة الوداع، ص ۱۴۷-۱۵۲). در مقاله حاضر به منظور تبیین تمایز ماده و صورت از دیدگاه ابن باجه به دو حوزه حرکت اجسام

۱. از نظر ارسطو عالم افلاک نیز از اثر ساخته شده است و جزء عالم مجردات محسوب نمی‌شود. در باره دیدگاه ارسطو پیرامون جسم معقول در ادامه مقاله توضیحات مبسوطی ارائه خواهد شد.

طبیعی و حرکت معقولات (مجردات) پرداخته شده و حرکت نفسانی کنار گذاشته شده است. در این مقاله، با توجه به نقش مهم و اساسی علل چهارگانه در ارتباط با صورت و ماده، ابتدا به بیان دیدگاه ابن باجه در این خصوص پرداخته شده است که وی با نگاهی طبیعی و منطقی علل چهارگانه را تبیین می‌کند. از آنجایی که ابن باجه در این زمینه تابع نظریات ارسطو است، دیدگاه ارسطو در مورد علل چهارگانه هر چند به صورت مختصر پیش از ورود به مباحث ابن باجه ارائه شده است. از آنجا که ابن باجه در هنگام تبیین ماده و صورت در نظام علل چهارگانه به دوگانگی در دیدگاه ارسطو پی برده است، در ادامه مقاله ضمن تبیین مفهوم ماده و صورت از نگاه ابن باجه سعی شده است با تفصیل کامل به بحث تمایز آنها نزد او پرداخته شود.

حرکت از دیدگاه ابن باجه

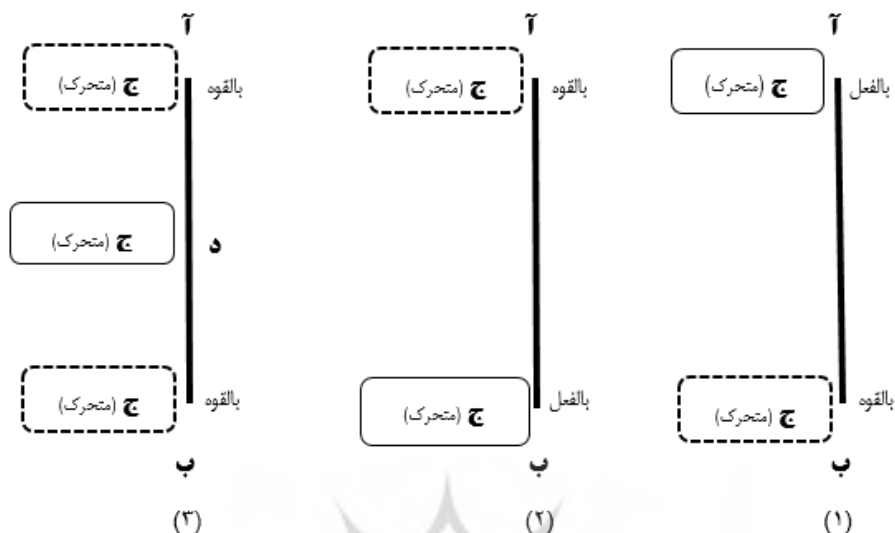
ابن باجه می‌نویسد: «هر جسمی موجود است و وجود به دو نحو است: فعلیت یا امکان» (ابن باجه، ۱۹۹۱، المقالة الثالثة، ۹، ب، ص ۳۳). امکان برای چیزی است که عدم و وجودش برای جسم مطرح باشد و همان است که «قوه» نامیده می‌شود. در واقع، هنگامی که شیء نسبت به چیزی بالقوه باشد، آن شیء در آنچه بالقوه است هیچ فعلیتی ندارد. از سوی دیگر، هنگامی که شیء نسبت به چیزی بالفعل باشد، آن شیء به هیچ وجه بالقوه نبوده و در آن هیچ جزئی از اجزای قوه وجود ندارد.

برخی از مقولات عشر به میانه‌ها تقسیم می‌شوند و برخی قابل تقسیم به میانه نیستند (همان‌جا). منظور از میانه این است که بتوان ملاک کمتری یا بیشتری برای آنها قائل شد. تفاوت مهم این دو دسته در وجود سوم است که این وجود این طور تعریف می‌شود:

وجود سوم بین دو وجود اول و آخر قرار گرفته و از هر دو وجود سهمی در بردارد، به طوری که هر یک از دو طرف (وجود اول و آخر) در تعریف آن یافت می‌شوند. همچنان که دو طرف امور متضاد به طریقی در تعریف میانه‌ها یافت می‌شوند (همان‌جا).

در وجودهایی که تقسیم به میانه نمی‌شوند، وجود سومی نیست مثل پدر و فرزندی و متی.^۱

۱. متی نسبت میان شیء و زمان است.



شکل ۱: وجود سوم در آنچه تقسیم به میانه می‌شود

برای توضیح روشن‌تر از مفهوم وجود سوم یا میانه می‌توان از مثال ارائه شده در شکل (۱) استفاده کرد:

- در حالت اول از شکل (۱) حرکت روی خط «آب» از «آ» به سوی «ب» است به‌طوری که «آ» و «ب» دو طرف آن هستند و لازم است «آ» در بالا و «ب» در پایین باشند و «ج» متحرک باشد. هنگامی که «ج» در «آ» است نسبت به «ب» بالقوه است زیرا «آ» و «ب» در دو طرف نهایی هستند.
- در حالت دوم هنگامی که «ج» در «ب» باشد، تمام قوه از «ج» فعلیت پیدا می‌کند زیرا «ج» در نقطه «ب» قرار گرفته است. دلیل این مطلب آن است که اگر در «ج» قوه و استعداد «آ» یا نقاط نزدیک به «آ» وجود داشت، هیچ‌گاه به نقطه «ب» نمی‌رسید و در وسط باقی می‌ماند.
- در حالت سوم «ج» به عنوان متحرک بر «د» واقع شده که با «آ» و «ب» در تماس است و در آن جزیی از «آ» و جزیی از «ب» وجود دارد. منظور از در تماس بودن این است که چون «د» بین دو نقطه نهایی قرار دارد، پس مقداری از قوه او نسبت به «آ» و مقداری از قوه او نسبت به «ب» فعلیت پیدا کرده است. در اینجا دو فرض مطرح می‌شود، یکی اینکه «ج» را محصل فرض کنیم و دیگر

اینکه «ج» غیرمحصل فرض شود. اگر «ج» را محصل فرض کنیم، جزیی از «ب» و جزیی از «آ» محصل شده، پس برای «ج» قوه معین دیگری و عدم جزئی از وجود محصل ایجاد می‌شود. یعنی به همان نسبت که از دو نقطه طرف ابتدا و انتها برای او فعلیت پیدا کرده، به همان نسبت نیز قوه نسبت به آن دو نقطه در او وجود دارد. پس وجود برای «ج» و «د» حاصل شده و احکام دو طرف در نقطه وسط جریان دارد. در مقابل اگر «ج» غیرمحصل باشد، تا جایی که آن را در جزیی از نقاط بین «آ» و «ب» بیابیم، آن را از دست رفته می‌یابیم و در این حال قوه و وجود متصل هستند. پس هر دو طرف در حد این وجود مأخوذ هستند و نه وجود برای او تحصیل پیدا کرده و نه قوه. در نهایت

این وجود همان تغیر و حرکت است ولی باید توجه داشت که این حرکت به واسطه وجود است نه به واسطه قوه و وجود کمال است (ابن باجه، همان، ص ۳۳-۳۴).

ابن باجه همچنین تعریف ارسطویی حرکت یعنی «حرکت، کمالی است برای امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است» تصریح می‌کند که «ارسطو بسیار خوب از عهده تعریف حرکت برآمده است» (ابن باجه، همان، ص ۳۴). ابن باجه در ادامه می‌گوید که این تعریف حرکت و مطابق با آن است؛ بنا برآنچه امثال این امور به واسطه این تعریف واضح می‌شوند (همان‌جا). در پایان ابن باجه به منظور تفصیل بیشتر در روشن کردن مفهوم حرکت و با تمسک به شیوه منطقی و ارائه نمونه‌های عینی در این خصوص، حرکت را تعریف می‌کند:

به شیوه‌ای منطقی، آنچه شأنش حرکت کردن نیست، حرکت نمی‌کند و آنچه شأنیت داغ شدن ندارد، داغ نمی‌شود. هر آنچه شأنیت آن را دارد که آن گونه شود، پس آن گونه را به صورت کامل در خود ندارد (همان‌جا).

شأنیت دوم که ابن باجه در اینجا آورده به معنای «قوه» است. در این تعریف بحث «ملکه» و «عدم ملکه» و «نقیض» در ارتباط با مبحث «شأنیت» قابل طرح است. موجودی که شأنیت دارد «ملکه» می‌شود و آن موجودی که شأنیت ندارد خارج از بحث «ملکه و عدم ملکه» است و «نقیضین» می‌شود. این مثل انسانی است که نابیناست. کسی

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۳۹۵

که نایبناست، می‌توانسته بینا باشد، پس شأنیت این امر را دارد ولی یک سنگ اصلاً شأنیت دیدن در او قابل طرح نیست. اما در مورد آنچه شأنیت حرکت ندارد، فقط نقیضین مطرح می‌شود نه عدم ملکه. در ادامه او می‌گوید که هرگاه شأنیت مطرح باشد یعنی جسم قوه‌ای دارد و فعلیت مطلق نیست.

این عبارت بدین معناست که هر چه ظرفیت تبدیل شدن به چیز دیگری را دارد، آن چیز را به صورت کامل در خود ندارد که اگر می‌داشت دیگر ظرفیت بدل شدن به آن را نداشت. پس می‌توان چنین گفت: «حرکت، کمال متحرک است؛ از آن جهت که شأنیت به حرکت در آمدن را دارد.» در این تعریف، «کمال متحرک» به قید «از آن جهت که شأنیت به حرکت در آمدن را دارد» مقید گردیده است. زیرا صورت که ساکن است مانند «شکل» در ساختمان و «بالا» در انتقال برای این متحرکات کمال هستند ولی نه از آن جهتی که شأنیت متحرک شدن را دارند بلکه از آن جهت که شأنیت آن را دارند که یکی خانه و دیگری بالایی شود (ابن باجه، همان جا).

نظریهٔ علل چهارگانه از دیدگاه ارسطو

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه علل چهارگانه را به عنوان چهار علت منحصر به فردی که تا کنون هیچ علت پنجمی بدان اضافه نشده نام برده است. این علت‌ها تبیین‌های چهارگانه‌ای هستند که ارسطو از آنها استفاده می‌کند تا پیدایش، حرکت و دگرگونی را بیان کند (سالم، ص ۸۵). ارسطو برای معرفی علت‌های چهارگانه از عبارات جوهر^۱ و چیستی (ماهیت) برای علت صوری، ماده و موضوع^۲ برای علت مادی، «از کجا» یا مبدأ حرکت برای علت فاعلی، «به خاطر آن» و خیر برای علت غایی (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۹۸۳، ۲۸، ص ۱۱) استفاده کرده است.

او همچنین به علیت و چگونگی شکل‌گیری اقسام علت‌های چهارگانه پرداخته است. او در پی این است که این علت‌ها را نزد فلاسفه پیش از خود بررسی کند و سیر تحول آنها را نشان دهد. نتیجهٔ نهایی تحقیق او این است که هیچ فیلسوفی هیچ نوع دیگری از این علل را کشف نکرده و حتی هیچ فیلسوفی پیش از او علل چهارگانه را برنشموده است. اندیشمندان باستان به اصل جسمانی یا علت مادی اشیاء اشاره کرده و آن را واحد یا کثیر معرفی کرده‌اند ولی در مورد علت حرکت اشیاء هیچ بحثی نشده و یا

1. ousia

۲. زیرنهاد: substratum

اینکه به صورتی کاملاً مبهم در این مورد سخن گفته‌اند. (ارسطو، همان، ۹۸۷آ، ص ۲۲ - ۲۳) به همین دلیل لازم است تا مبدأ تغییر و حرکت مشخص شود زیرا به عقیده ارسطو هیچ چیزی باعث تغییر و حرکت خود نمی‌شود و علت مادی به‌تنهایی کفایت نمی‌کند؛ لذا نیاز به علتی مؤثر هست که بتواند عامل بروز تغییر باشد^۱ (ارسطو، همان، ۹۸۴آ، ص ۱۳-۱۴). ارسطو همواره در تلاش بوده تا برخلاف تفکرات یونان باستان علت یا عللی را کشف کند که بی‌عیب و روشن باشند، به همین دلیل است که او فقط ماده یا علت مادی را منشأ عالم متغیر ندانسته و به عوامل دیگری نیز توجه داشته که اگر این علل در کنار علت مادی نباشند، تغییر و حرکت ناممکن خواهد بود.

ارسطو دیدگاه خود در باره علل چهارگانه را به صورت مختصر در کتاب تحلیلات ثانی نیز چنین ارائه کرده است: چیزی که شیء را شیء می‌کند (علت مادی)؛ چیزی که به وسیله آن شیء ضرورتاً شیء خاص و قابل تعیین می‌شود (علت صوری)؛ چیزی که شیء را به حرکت درمی‌آورد و به اصطلاح حرکت می‌دهد (علت فاعلی)؛ و چیزی که غایت و هدف شیء است و سرانجام شیء نام می‌گیرد (علت غایی) (ارسطو، ۹۴a^۲، ۲۱-۲۳) با این تعبیر اگر چه همه علل چرایی شیء خاص را در خارج تبیین می‌کنند، آنچه در شکل‌گیری ذات و ماهیت شیء مؤثر است تنها علت مادی و صوری است و لذا در تعریف و شناسایی شیء تنها این دو علت به کار می‌آیند (سالم، ص ۹۱).

ابن باجه در تبیین و توضیح علل چهارگانه با ارسطو تفاهم داشته و اختلاف نظری میان آن دو وجود ندارد. در واقع او در فلسفه طبیعی خود به عنوان یک ارسطویی وفادار سعی کرده تا به روش و سبک ارسطویی نظریه علل چهارگانه را توضیح دهد (ابن باجه، ۱۹۶۰، ص ۳۲)، اما از آنجا که ابن باجه در تبیین مفاهیم طبیعی از منطق و گزاره‌های منطقی استفاده کرده است، در تبیین علل چهارگانه نیز به همین شیوه پایبند مانده و با استفاده از مفاهیم منطقی جنس و فصل به تعریف این علل پرداخته است. او همچنین در یکی از رساله‌های طبیعیاتی خود (فی الماهیه الشوق الطبیعی) نیز بر اساس شوق طبیعی به توضیح علل پرداخته و برای اولین بار شوق پنجمی را معرفی می‌کند که نه

۱. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، ۹۸۴آ، سطر ۱۷ می‌گوید: بر پایه این نظریات (متفکران باستان) می‌توان گفت که تنها علت همان علت به اصطلاح مادی است. اما همچنان که انسان‌ها در این راه پیش رفتند خود شیء یا موضوع راه را به روی آنها گشود و آنان را به جستجوی بیشتر وادار می‌ساخت.

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۳۹۷

طبیعی ولی در ارتباط با شوق طبیعی است. از آنجا که دیدگاه‌های ابن باجه ناشناخته باقی مانده، لازم است نوع تبیین و استدلال منطقی و طبیعی او در باره علل چهارگانه بحث و بررسی شود.

دیدگاه ابن باجه در باره علل چهارگانه

ابن باجه نیز مانند دیگر مشایبان به این گزاره بنیانی که موجودات از ماده و صورت ساخته شده‌اند اشاره می‌کند (۱۹۹۱آ، مقالة الثانية، ۱۷). او همچنین در این باره می‌گوید:

عالم طبیعیات باید علت‌های چهارگانه (مادی، فاعلی، صوری، و غایی) را بداند، یا هر کدام را بنا به ویژگی‌های آن بشمارد (همان، مقالة الاولى؛ ۴).

از نظر او سه علت اول در یک مجموعه واحد قابل جمع و روشن است ولی آخرین علت از بقیه جداست زیرا نهایت فعل و غایت آن بوده و دارای ابهام است (همان، ۴ب). ابن باجه در شرح سماع طبیعی، کتاب النفس و رسالة فی الماهية الشوق الطبیعی که تبلور علم و اندیشه نظری او در معرفی فلسفه طبیعی است، و همچنین در کتاب تعالیق ابن باجه علی الکتاب البرهان فارابی از چهار علت مذکور نام برده است (نک: دنباله مقاله). او ضمن اشاره به رویکرد ارسطو در این باره و اهمیت این علت‌ها در امر حرکت و تعریف آنها به عنوان پیش شرط حرکت، نظریه چهار علت را تبیین می‌کند.

ابن باجه «علت مادی» را مشابه ارسطو (۲۰۰۷، ۱۹۴ب)، حیثیتی از جسم معرفی می‌کند که جسم از آن درست می‌شود و به همین ترتیب، ماده را همچون مجسمه مسی یا انسان صاحب گوشت و استخوان معرفی می‌کند (فارابی، ج ۳، ص ۳۵۳؛ ابن باجه، ۱۳۷۳، ص ۲۱). به زعم وی، «علت صوری»، ماهیت شیء یا صورت ذهنی موجود در ذهن یا تصور سازنده مجسمه قبل از ساختن آن است (همان‌جا). «علت فاعلی» یا «محرک» منشاء حرکت و سکون است (ابن باجه، ۱۳۷۳، ص ۱۶) و در نهایت ابن باجه، صورت نهایی که ماده جسم به سمت آن متحول می‌شود را به دلیل غایتی می‌داند که فعل بدان منتهی می‌شود و شیء از قوه به فعلیت می‌رسد (فارابی، ج ۳، ص ۳۵۳؛ نک: مقدم حیدری و اسکندری، ص ۹۳-۹۴). پاسخ به سؤال زیر، علت غایی مورد نظر ابن باجه است: «او چرا راهپیمایی می‌کند؟ می‌گوییم: برای اینکه تندرست بشود.» وی همچنین علت غایی ساختن دیواری را از سنگ یا گل قرار گرفتن سقف بر آن مثال می‌زند (فارابی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۵۳ (تعالیق ابن باجه علی الکتاب البرهان)). نسبت غایت حرکت به حرکت، نسبت وجود تام به وجود ناقص است. هیچ حرکتی خالی از

غایت نیست؛ چرا که اگر حرکت غایت نداشته باشد، به سکون مبدل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲).

ابن‌باجه در شرح سماع طبیعی به وجهه پنهان و مشکوک علت غایی اشاره کرده؛ بدین صورت که «ماده و صورت بین هستند و در مقابل غایت مشکوک است» (ابن باجه، ۱۹۶۰، مقاله الاول، ۱۶) وقتی به حرکت اجسام نگاه می‌کنیم جسم از آن منظر که جسم است، ماده و صورت دارد و نقش ماده و صورت در حرکت آشکار است، حتی در حرکاتی که حیوانات و انسان‌ها انجام می‌دهند نیز «فاعل» آشکار است؛ اما در «غایت» شک وجود دارد. در حرکات انسانی وجود غایت نیز بدیهی است و همین‌طور اجسامی که انسان‌ها آنها را می‌سازند اما در حرکت برخی از اجسام طبیعی غایت آشکار است و در برخی کاملاً پنهان است.

حد علل چهارگانه بر اساس جنس و فصل

ابن باجه در تعالیق علی کتاب البرهان تلاش می‌کند بر اساس قالب جنس و فصل علت‌های چهارگانه را تعریف کند. سؤالی که در ابتدای این بحث مطرح شده این است که چگونه حد علل چهارگانه بر اساس جنس و فصل قابل تبیین است؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش می‌توان علت را این‌طور تعریف کرد: علت به چیزی گفته می‌شود که وجود چیزی به آن وابسته باشد. بر این اساس علت دو گونه است: علت تامه و علت ناقصه.^۱ علت ناقصه از دو حال بیرون نیست: یا داخل در معلول است یا خارج از آن است. وقتی علت داخل در معلول باشد نیز دو حال دارد: یا معلول به آن بالفعل است که «علت صوری» نامیده می‌شود یا اینکه معلول به آن بالقوه است که «علت مادی» نامیده می‌شود. قسم دوم که علت خارج از معلول باشد نیز دو حالت است: اگر معلول از آن صادر گردد و به وجود آید، «علت فاعلی» است و اگر برای آن معلول هستی گرفته و تحقق یافته باشد، آن «علت غایی» است (ملکشاهی، ج ۱، ص ۲۵۵). پس به‌طور مختصر می‌توان گفت که علل چهارگانه دارای دو قسم علت درونی و بیرونی هستند بدین ترتیب که «ماده و صورت» علت درونی و «فاعل و غایت» علت بیرونی به حساب

۱. وقتی که علت در هستی بخشیدن به معلول به چیز دیگری محتاج نباشد و مستقل باشد، علت تامه نامیده می‌شود و در غیر این صورت ناقصه است.

می‌آیند. در واقع درونی و بیرونی دو اصطلاح فلسفی هستند به این معنا که از «درونِ جسم» به «صورت و ماده» و از «بیرونِ جسم» به «فاعل و غایت» تعبیر می‌شود.

ابن باجه در این موضوع معتقد است که مفهوم جنس و فصل با دو اعتبار از مفهوم کلی جسم استخراج می‌شود. هر کدام از جنس و فصل به نحوی غیر از دیگری است یعنی مغایرت وجود دارد. «فإن الجنس و الفصل کل واحد منهما بوجه غیر الوجه الذی به الآخر، لأنّ الجنس هو الفصل بالقوة علی أنه يتصور به. فهو بالقوة بنحو شبيه بالقوة التي تقال علی المادة» (ابن باجه، ۱۹۶۰، کتاب النفس، ص ۳۵). در عبارات نقل شده از کتاب النفس ابن باجه چون جنس و فصل قابل حمل بر یکدیگر هستند، از اصطلاح «بوجه» استفاده شده در حالی که ماده و صورت کاملاً از یکدیگر مستقل هستند و به هیچ وجه بر هم حمل نمی‌شوند، پس در مورد آنها از اصطلاح «بوجه» استفاده نمی‌شود. بدین ترتیب در این عبارات ابن باجه قصد دارد غیریت ماده و صورت را به جنس و فصل سرایت دهد به همین جهت از لفظ بوجه استفاده کرده است. پس در تفسیر این عبارات لازم است گفته شود که هر کدام از جنس و فصل به نحوی غیر از دیگری است زیرا جنس همان فصل است «به صورت بالقوه» و این بالقوه از آن جهت است که به وسیله فصل تصور می‌شود. پس این بالقوه به نحوی شبیه همان بالقوه‌ای است که در مورد ماده گفته می‌شود. در واقع چون جنس باید فصلی داشته باشد که به وسیله آن تشخیص پیدا کند به همین خاطر بدان «فصل بالقوه» گفته شده است. در اینجا لازم است با ذکر یک مثال مفهوم روشن‌تری از تعابیر ارائه شود. در تعبیر «حیوان ناطق» حیوان، جنس است و ناطق، فصل محسوب می‌شود. در حالی که حیوان در تعریفش «موجود حساس متحرک بالاراده» است که خود نیز از جنس و فصل تشکیل شده است و در این تعریف «متحرک بالاراده» فصل آن است. در این تعریف ملاحظه شد، جنس که همان حیوان بود خود از جنس و فصل تشکیل شده است. بنا بر این می‌توان گفت که «جنس همان فصل بالقوه است.»^۱

۱. بالقوه و بالفعل در اینجا به معنی بالقوه و بالفعل در مورد اجسام نیست. به عنوان مثال برابر با تعبیر «هیولا بالقوه است» نخواهد بود.

ابن باجه در کتاب النفس (ص ۳۵) جنس را به ماده و فصل را به صورت تشبیه کرده است.^۱ «جنس»، علتی عام است که بر شیء حمل می‌شود و بر ماده (علت مادی) تعلق می‌گیرد (فارابی، ج ۳، ص ۳۵۳).^۲ اما «فصل» از نظر وی «صورتی ذهنی» از شیء است که فقط به آن اختصاص دارد (همان‌جا). منظور از صورت در اینجا «صورت ذهنی» است نه صورت همراه با ماده؛ اشاره به این نکته از این جهت حائز اهمیت است که عطف به مباحث قبل یعنی مباحثی که صورت همراه با ماده است، نشود. بر همین اساس «فصل» همان اسباب سه‌گانه «صورت، فاعل و غایت» قلمداد می‌شود و اگر شیئی از جهت ماده‌اش تصور شود، یعنی آن شیء به عنوان یک جزء از آن ماده در نظر گرفته شود و آن ماده برای آن شیء و برای غیر از آن عام باشد، آن ماده «جنس» خواهد بود (همان‌جا). ابن باجه برای توضیح این مطلب مثال آفتابهٔ مسی را می‌آورد. او معتقد است که مس برای آفتابهٔ مسی و غیر از آن عام است، پس به آن «جنس» می‌گویند. اما در مورد «فصل»، اگر ما شیئی را نسبت به شیئی که فراگیرتر از اوست تصور کنیم (مثل تصور انسان نسبت به حیوان) اسباب سه‌گانه (صورت، فاعل، غایت) آن شیء را از حالت عام به نوع خاصی تبدیل می‌کند. مثل آفتابه که جسمی از جنس مس است، ما جسم عام را که همان جنس است مقدم می‌داریم و جنس را به ماده تخصیص می‌دهیم. از این رو علت‌های چهارگانه را می‌توان در یک تعریف (حد= جنس+فصل) جمع کرد. مثل اینکه در تعریف دیوار بگوییم: جسمی است از جنس سنگ (ماده) که با فعل بنا روی هم قرار گرفته و ساخته می‌شود که همان «فاعل» است، پس جسمی که روی هم ایستاده «صورت» است که به شکل دیوار درآمده برای اینکه بتواند سقف را حمل کند که «غایت» نام می‌گیرد.

تعبیر «علل چهارگانه» به «محمولات ذاتی»

از نظر ابن باجه «همهٔ اینها (علل چهارگانه) محمولات ذاتی هستند» (فارابی، ج ۳، ص ۳۵۳) یعنی علل اربعه محمول برای جسم هستند در حالی که علت بر جسم حمل نمی‌شود و این عبارت در ظاهر درست نیست. پس سؤالی که پیش می‌آید مبنی بر این تناقض است که «علل اربعه در حالی که توانایی حمل شدن بر جسم را ندارند، چرا

۱. «فإنَّ الجنسَ والفصلَ كل واحد منهما يوجد غير الوجه الذي به الآخر، لأنَّ الجنس هو الفصل بالقوة على أنه يتصور به. فهو بالقوة بنحو شبهة بالقوة التي تقال على المادة.» و نیز در پاورقی همان صفحه نوشته شده است: «شبهة

ابن باجه الجنس بالمادة و الفصل بالصورة. فالمادة و صفها ارسطو بالقوة و الصورة بالفعل.»

۲. «فالذي يجري مجرى الجنس فهو كل سبب عام يحمل على الشيء... بصورته له بل تكون مادة عامة...»

محمول ذاتی محسوب می‌شوند؟» ابن باجه برای بیان این مطلب چه منطقی در ذهن داشته است؟ نقش محمول در قضیه، تبیین ماهیت و ذات موضوع، یا جزیی از ماهیت موضوع، یا یکی از اوصاف و تعینات موضوع (کیفیت، کمیت، وضع، این، متی، و...) است پس می‌توان از این تعبیر استفاده کرد که محمول چیزی است که قابلیت حمل بر موضوعی را دارد و در ذهن معنا پیدا می‌کند که جنس و فصل نامیده شود. اما ابن باجه علل چهارگانه را «محمول ذاتی» دانسته است. مفاهیم ذاتی در بیان ابن باجه «ذاتی باب برهان» هستند که در اصطلاح منطقیان عام‌تر از «ذاتی باب ایساغوجی» است زیرا مقصود از ذاتی باب ایساغوجی اجزای حد (تعریف) است، یعنی جنس و فصل، که مقوم محدود هستند در حالی که در باب برهان، علاوه بر این، به اعراض ذاتی نیز «ذاتی» گفته می‌شود. ممکن است اعراض ذاتی، لازم ذات موضوع باشند، مانند عروض بالقوه خنده برای انسان، و ممکن است این‌طور نباشند مانند عروض بالفعل خنده برای انسان. بنا بر این از دیدگاه ابن باجه محمول ذاتی بودن علل چهارگانه مربوط به «ذاتی باب برهان» بودن آنهاست.

ارتباط محمولات ذاتی با علل اربعه از دیدگاه ابن باجه
وقتی می‌گوییم جسم باید ماده و صورت داشته باشد، پس یک علت مادی و یک علت صوری می‌خواهد تا جسم محقق شود. برای خلق این دو علت یعنی علت مادی و علت صوری، فاعل و علت فاعلی لازم است و علت فاعلی نیز غایت و هدفی می‌خواهد که در نهایت همان علت غایی خواهد بود. حال بر اساس عرضة تعریف علل به حد می‌گوییم جنس علت مادی است و فصل علت صوری است. وقتی از علت‌ها صحبت می‌کنیم به صورت، علت صوری و به ماده، علت مادی گفته می‌شود. علاوه بر این وقتی جسم در خارج موجود می‌شود ترکیبی از عناصر اربعه در آن وجود دارد به همین دلیل گفته می‌شود که دارای صورت معدنی است. صورت معدنی در واقع تعیین می‌کند که مکان طبیعی جسم در کجا قرار بگیرد. مکان طبیعی نیز همان علت غایی حرکت جسم است. پس علت غایی هم به نوعی در حد جسم لحاظ شده است. از میان علل اربعه تنها علت فاعلی باقی مانده است که در حرکت انسان به صورت واضح مشخص است که فاعل خود انسان یا حیوان است و هیچ علت خارجی در کار نیست. حتی در تعریف انسان، «متحرک بالاراده»، نیز این مسأله دخیل است که انسان با اراده خودش حرکت می‌کند و روشن است که علت فاعلی هم به ذاتیات جسم برمی‌گردد. با این اوصاف

مشخص شد که علت‌های چهارگانه با ذاتیات جسم در ارتباط هستند و هر آنچه از ذات جسم باشد محمول ذاتی به حساب می‌آید.

علل چهارگانه از دیدگاه ابن باجه در رساله فی ماهیه الشوق الطبیعی

آنچه در بارهٔ علل چهارگانه بر اساس شرح ابن باجه بر رسائل منطقی فارابی آمد در واقع تکرار نظریهٔ علل چهارگانهٔ ارسطویی است که ابن باجه با دیدگاهی منطقی بدان پرداخته است اما ابن باجه در رسالهٔ کوتاه دیگری با نام فی ماهیه الشوق الطبیعی^۱ نیز نظریهٔ علل چهارگانه را با سبکی متفاوت از رسائل دیگرش تبیین و تفسیر می‌کند. او بحث خود را در بارهٔ علل چهارگانه با شناخت جوهر شیء به عنوان میلی طبیعی آغاز می‌کند و می‌گوید که این میل نسبت به سایر امیال اولویت دارد. اگر شناخت جوهر بدون ماده‌اش مسلم باشد، در این صورت میل دومی به وجود خواهد آمد که به شناخت آنچه شیء از آن ساخته شده نیاز دارد (علت مادی و علت صوری). هنگامی که ماده همراه با صورت تعریف شود، میل سومی رخ می‌دهد که به شناخت آنچه موجب وحدت صورت و ماده می‌شود، نیاز دارد، این علت را می‌توان علت مؤثر یا علت فاعلی نامید. هنگامی که این علت مشخص شود، میل چهارمی اتفاق خواهد افتاد که نیاز به شناخت چستی هدف و غایت دارد (علت غایی). در واقع این میل نیاز دارد به شناخت اینکه چرا شیء وجود دارد؟ یا اینکه چرا و به چه هدفی محرک موجب حرکت شد؟ هنگامی که این مسائل نیز مشخص شود، میل طبیعی یا به اصطلاح شوق طبیعی کاملاً متوقف خواهد شد. اگر هر یک از چهار علت صوری، مادی، فاعلی و غایی را به منظور شناخت مقصد نهایی‌شان به‌طور جداگانه بررسی کنیم، درمی‌یابیم که آنها تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کنند و در نهایت به ماده‌ای می‌رسیم که هیچ صورتی ندارد و «مادهٔ اولیه» نامیده می‌شود. هنگامی که به مادهٔ اولیه می‌رسیم، میل (شوق) در بارهٔ علت غایی کاملاً متوقف می‌شود زیرا این امیال (تشاوق) به خاطر این علت بود. به صورت مشابه، وقتی ما صورتی را بپذیریم که هیچ صورتی ندارد یا عاملی را قبول کنیم که هیچ عامل و علت غایی و نهایی ندارد، همهٔ امیال طبیعی (تشاوقات طبیعی) به پایان می‌رسند. علت صوری، علت فاعلی و علت غایی سه علتی هستند که در واقع واژه‌های مختلفی برای موضوع یکسان محسوب می‌شوند. همهٔ این علل به همراه میل اول (شوق اول) که همان علت مادی

۱. این رساله در میان کتاب شرح سماع طبیعی ابن باجه در فاصلهٔ برگ‌های ۱۱۶ب-۱۱۸آ آمده است. موضوع رساله در بارهٔ ماهیت میل طبیعی است.

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۰۳

است توسط قوه ذهنی تفکر درخواست می‌شوند، یعنی این چهار علت که می‌توان از آنها تعبیر به چهار شوق کرد به طور طبیعی و ذاتی به واسطه قوه تفکری که در طبیعت ما نهاده شده، به ذهن متبادر شده و درخواست می‌شوند. (ابن باجه، فی الماهیه الشوق الطبيعي، ۱۱۶ ب).

شوق پنجم: وجود ذهنی و وجود خارجی

ابن باجه در رساله فی الماهیه الشوق طبیعی علل چهارگانه را بر اساس چهار میل طبیعی^۱ توضیح داده و در انتهای همین بحث به شوق دیگری پرداخته که اگر چه الزاماً یک میل طبیعی محسوب نمی‌شود، اما به طور مستقیم با میل طبیعی در ارتباط است. این شوق با مفهوم وجود ذهنی و وجود خارجی ارتباط پیدا می‌کند.

ابن باجه بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر منها إلا الواحد» که تقریباً همه علمای سده‌های میانه آن را پذیرفته بودند، به مجزا بودن متحرک از محرک معتقد است. از سوی دیگر، شوق پنجم بین وجود ذهنی و وجود خارجی رابطه برقرار می‌کند. این تقسیم به متحرک و محرک، الزاماً در عالم خارج نیست بلکه وقتی یک جسم در حال حرکت است دو مفهوم، یعنی مفهوم متحرک و مفهوم محرک که دارای وجود ذهنی هستند بر آن تعلق می‌گیرد. در واقع جسمی در عالم خارج وجود دارد که دو اعتبار در ذهن دارد: گاهی ماده و صورت، گاهی جنس و فصل، گاهی محرک و متحرک است و گاهی موارد بی‌شمار دیگر.

نزد حکیمان معروف است ماهیاتی که در خارج وجود دارند و منشأ آثار خارجی هستند، وجود دیگری نیز دارند که در آن وجود، آن آثار خارجی را ندارند، البته در آن وجود آثار دیگری غیر از آن آثار خارجی بر ماهیات مترتب می‌گردد. این نحو از وجود ماهیات همان چیزی است که ما آن را وجود ذهنی می‌نامیم و همان چیزی است که علم ما به ماهیات اشیاء را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۳). به همین خاطر است که از یک سو، یک وجود خارجی در جسم ملاحظه می‌شود و دو وجود ذهنی در محرک و متحرک قابل ملاحظه است و در نهایت به صورت و معنای دوگانه آن (یعنی صورت ذهنی و صورت خارجی) در نظریات ابن باجه دست می‌یابیم که تحت

۱. ابن باجه در رساله از لفظ «شوق طبیعی» استفاده کرده که در مقاله حاضر از جایگزین آن یعنی لفظ «میل طبیعی» استفاده شده است.

تأثیر افلاطون از چنین دیدگاهی برخوردار شده است.^۱ در واقع این میل، میلی است برای فهم این مسأله که آیا بین وجود ذهنی (وجود عقلانی) و وجود خارجی (عالم خارج) وجه اشتراکی وجود دارد؟

پرسش «ما» و «هل» در ارتباط با علل اربعه و وجود ذهنی و خارجی این میل (یعنی میل پنجم) با میل طبیعی دارای اشتراک و افتراق است. از این جهت متفاوت است که میل طبیعی در پاسخ به پرسش «ما» بیان می‌شود. بدین معنی که «ما» در معنای «چه چیزی یا چیستی» می‌تواند بیانگر پرسش از میل طبیعی باشد. مثلاً هنگامی که پرسیده می‌شود: «شیء چیست؟»، «چه چیزی آن را تشکیل می‌دهد؟» و «علت آن چیست؟» سؤال از چیستی نسبت به این میل طبیعی است. اما هنگامی که نوع دیگری از میل مدنظر باشد، با پرسش دیگری مطرح می‌شود. در واقع نوع دیگری از میل با پرسش «هل» در معنای «آیا آن هست یا آیا آن» بیان می‌شود. بنا بر این هنگامی که می‌پرسیم: «آیا شیء وجود دارد؟» یا «آیا وجود آن در ماده است یا در ذهن؟» میل دیگری که الزاماً طبیعی نیست مدنظر قرار دارد. چنین پرسش‌هایی ممکن است به طبیعت مربوط باشند و نیز ممکن است که به طبیعت ارتباطی نداشته باشند. پس وقتی سؤال از «ما» باشد یعنی سؤال از چیستی و ماهیت است که سؤال از چیستی با علل اربعه مرتبط است.

رابطه دوگانه هر جسم طبیعی با ذهن و اثبات تحقق‌پذیری شیء ابن باجه در رساله فی ماهیه الشوق الطبیعی می‌نویسد وقتی که با اصطلاح «هل» از وجود داشتن شیئی سؤال می‌کنیم، این به منزله دست یافتن به وضعیت یک مفهوم طبیعی است. او می‌گوید:

پرسش توسط اصطلاح «هل» بدین معنی که «آیا آن وجود دارد» برای ارتقاء شیء تا وضعیت یک مفهوم طبیعی است. این امر یعنی ارتقاء شیء تا حالت مفاهیم طبیعی به منظور شناخت آنچه توسط اصطلاح پرسشی نشان داده می‌شود، صورت می‌پذیرد (برگ ۱۱۷).

ابن باجه سپس می‌گوید که هر جسم طبیعی رابطه‌ای دوگانه با ذهن دارد که بخشی از آن مربوط به وجود ذهنی جسم است و بخشی مرتبط با وجود خارجی آن جسم. این عبارات

۱. در مورد چگونگی تعقل و ادراک سعدا نسبت به عالم مجردات و چگونگی ابصار این دسته که از دیدگاه افلاطون پذیرفته و از دیدگاه ارسطو مردود است، رجوع کنید به رساله الاتصال العقل بالانسان ابن باجه.

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۰۵

نشان می‌دهد که او به دو نوع وجود، وجود ذهنی و وجود خارجی، تأکید دارد. او در ادمه همان مطلب پیشین چنین نوشته است:

هر جسم طبیعی با ذهن انسان دو رابطه دارد: اول به طور کامل قابل درک است (وجود خارجی)؛... و دوم، چیزی است که همیشه مربوط به مفهوم است (وجود ذهنی) و آن تحقق و اثبات مفهوم به عنوان یک شیء عینی است^۱ (همان‌جا).

علت بر چیزی دلالت می‌کند که مسؤول هرگونه وضعیت و حالتی در شیء دیگر (معلول) است و علل به‌طور کلی پاسخ‌هایی به انواع «چرا» در باره وضعیت خاصی در شیء هستند. نزد ارسطو نیز علت هم به معنای «تبیین» یا دلیل است هم به معنای «عامل» پدید آورنده شیء از طریق فرآیند تغییر و حرکت. یعنی علت چیزی است که هم موجب ایجاد شیء در خارج می‌شود از طریق تبدیل امر بالقوه به بالفعل هم در عالم ذهن و در مقام توضیح و تبیین علت به کار می‌آید و انواع «چراها» را در باره هستی شیء پاسخ می‌دهد (سالم، ص ۸۹) به عنوان مثال ارسطو می‌گوید که آتش علت سوختن است اما چیزهایی وجود دارند که سبب سوزاندگی آتش شده‌اند و با علل اربعه در ارتباط هستند. در واقع چیزهایی که آتش را آتش کرده‌اند و خاصیت سوزاندگی را در آن محقق کرده‌اند همان اصول اولیه آتش هستند که عبارتند از: ماده، صورت، فاعل، و غایت که همگی را می‌توان در علت صوری یا طبیعت آتش خلاصه کرد (ارسطو، 184a، ۲۳). آنچه در این عبارات اصول اولیه سوزاندگی آتش خوانده شده‌اند در عین حالی که در خارج وجود دارند و منجر به تحقق شیء در خارج می‌شوند ولی محسوس نیستند و برای درک و اثبات آنها نیاز به تحلیل عقلی است.^۲

۱. برداشت محقق از عبارت ابن باجه در رساله فی ماهیه الشوق الطبیعی چنین است که وی به وجود ذهنی و وجود خارجی اشاره دارد.

۲. ارسطو معتقد است پاسخ‌هایی که به «چراهای» گوناگون در باره شیئی خاص (طبیعی یا صناعی) داده می‌شوند و با «برای اینکه» یا «زیرا» همراه هستند، بیانگر علل گوناگونی‌اند که پیدایش شیء به آنها مربوط می‌شود و جنبه‌ای از شیء را تبیین می‌کند. برای نمونه در باره یک مجسمه می‌توان پرسید: (۱) چرا مجسمه سفید است؟ (۲) چرا مجسمه مجسمه است؟ (۳) چرا مجسمه حرکت می‌کند؟ (۴) چرا مجسمه را ساخته‌اند؟ پاسخ‌ها به ترتیب عبارتند از: (۱) زیرا از گچ ساخته شده است؛ (۲) چون به شکل مجسمه ساخته شده است؛ (۳) زیرا کسی آن را به حرکت درمی‌آورد؛ (۴) برای اینکه فضای اتاق را زیبا می‌کند. پاسخ‌های اول تا چهارم به ترتیب ماده، صورت، فاعل و غایت مجسمه را بیان می‌کنند. هر یک از این چهار وجه مسؤول وضعیتی خاص در مجسمه است و وضعیتی واقعی و حتی ملموس، نه چیزی که فقط حاصل تصورات ما و تداعی معانی باشد (سالم، ص ۹۰).

وقتی از تحقق‌پذیری و تصدیق شیئی سؤال می‌شود، این پرسش مربوط به هر آن چیزی است که وجود خارجی دارد؛ زیرا

آنچه یک ماهیت خارجی دارد، توسط آن ماهیت خارجی وجود دارد و تنها درون ذهن وجود ندارد بلکه ترکیب آن چیز، از وجود خارجی آن حاصل می‌شود (ابن باجه، همان‌جا).

منظور از ترکیب در اینجا، ترکیب ماده و صورت در کنار هم است که جسم را به وجود می‌آورد و به آن تعیین خارجی می‌بخشد. پس سؤال از تحقق‌پذیری یک شیء با وجود خارجی مرتبط است و این امر در واقع به همان میلی (شوق) اشاره می‌کند که پیش از این آمد که الزاماً طبیعی نیست، بلکه ممکن است تا اندازه‌ای به طبیعت مربوط باشد. در واقع هر چه که دارای وجود خارجی است و ترکیب آن از بیرون حاصل می‌شود، علت وجودش مربوط به عالم خارج است. ابن باجه خود نیز به این اشاره می‌کند و می‌نویسد:

هر چه دارای ماهیتی خارجی است... علت وجودش را نه از درون، بلکه تا اندازه‌ای از بیرون دارد (همان، ۱۱۷ ب).

با این اوصاف، اثبات وجود چنین شیئی وابسته به وجود خارجی آن جسم است.

نسبت میان «وجود ذهنی و وجود خارجی» با معانی دوگانه «مفاهیم»

ابن باجه برای تفهیم بهتر وجود خارجی و وجود ذهنی، به مبحث متحرک و محرک اشاره می‌کند. او اصل هر متحرکی مُحرَکی دارد را بدین معنی به کار می‌گیرد که «هر اثری علتی دارد.» در اینجا دو حالت پیش می‌آید: الف) علت خارجی وجود دارد که این سبب ایجاد یک مفهوم درون ذهن ما شده است که اثبات درستی و صدق این وجود ذهنی وابسته به وجود خارجی است؛ ب) در حالت دوم ممکن است مفهوم ذهنی فارغ از یک علت خارجی وجود داشته باشد که در این صورت نیاز نیست که مفهوم ذهنی از طریق وجود خارجی اش اثبات شود. بدین ترتیب ابن باجه با ذکر مثال خود در پی روشن کردن این مطلب است که گاهی وجود ذهنی وابسته به وجود خارجی است و گاهی وجود ذهنی خودش به صورت مستقل موجود است و برای اثبات وجودش نیازی به وجود خارجی ندارد.

حل دوگانگی موجود در نظام ماده و صورت ارسطویی با توجه به معانی دوگانۀ صورت از دیدگاه ابن باجه

علت اصلی دوگانگی مفهوم ماده و صورت در نظام طبیعیاتی ابن باجه ناشی از درک و فهم ارسطویی او از این مفاهیم است و البته ارسطو نیز در این دیدگاه تا حدی تابع افلاطون است.^۱ بدین ترتیب می‌توان دیدگاه دوگانۀ ابن باجه در بارۀ ماده و صورت را دیدگاهی ارسطویی-افلاطونی برشمرد. از نظر ابن باجه صورت و ماده در دو جهت متضاد حرکت می‌کنند و شاهد وی بر مدعای مذکور این است که «چطور از طریق صورت‌ها، انسان از جسمیت به سمت الوهیت و جاودانگی صعود می‌کند؟» ابن باجه در انتهای کتاب تدبیر المتوحد می‌نویسد که انسان دارای دو وجه است. وجهی از انسان، سرمدی و جاودانه است و وجهی دیگر از او کائن و فاسد است که او را به عالم طبیعت وابسته می‌کند که این تعبیر دو معنا از انسان متبادر می‌کند (ص ۱۲۶). بر اساس همین تعبیر از نگاه ابن باجه می‌توان گفت که موجودات عالم دو دسته هستند. بخشی منتسب به عالم کون و فساد و بخشی دیگر وابسته به اجسام مستدیر و عالم افلاک.

طبیعت به صورت نزدیک‌تر است تا ماده

ابن باجه در مقاله دوم از شرح سماع طبیعی مطلبی را به نقل از طبیعیات ارسطو آورده است:

شایسته‌تر این است که صورت طبیعی از ماده باشد به گونه‌ای که جسم مصنوعی به دلیل صنعت موجود در آن مصنوعی خوانده می‌شود و جسم طبیعی به دلیل طبیعت موجود در آن طبیعی خوانده می‌شود.

ابن باجه چنین ادامه می‌دهد که هر کدام از آن دو از روی صورت تعیین و مشخص می‌شود، در واقع ابن باجه ادعا می‌کند که «طبیعت به صورت نزدیک‌تر است تا ماده اما بدون ماده نمی‌تواند عملاً وجود داشته باشد» (شرح سماع طبیعی، ۱۷). بدین ترتیب

۱. ابن باجه به گواهی منابع فیلسوفی ارسطویی افلاطونی است و نظریات وی همواره تحت تأثیر این دو دیدگاه بوده است. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مفهوم «صورت» نزد ابن باجه و تأثیر آن بر حرکت طبیعی اجسام» از نگارنده که در فصلنامه فلسفه علم، سال ۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ به چاپ رسیده است نیز به تأثیر ابن باجه از نظریات ارسطو و افلاطون در مبحث عامل محرک جسم طبیعی که همان صورت است، پرداخته شده است. به طور خلاصه می‌توان گفت ابن باجه در علوم نظری تلاش می‌کند که پایبند به فلسفۀ طبیعی ارسطو باقی بماند ولی بررسی انجام شده توسط محققان معاصر همچون معن زیاده، زینب عقیفی، ارنست مودی و دیگران نشان می‌دهد که نظام فکری وی در تشریح و تفسیر علوم غایی بیشتر متمایل به افلاطون و در پی آن فارابی باشد (نیز نک: دنباله مقاله).

وقتی که جسم صورتش را دریافت کند گفته می‌شود طبیعت مخصوص به خود را دارد و به همین دلیل است که ادعا می‌شود طبیعت بیشتر شایسته صورت بودن است تا اینکه به ماده تعلق داشته باشد. پس با نگاهی تطبیقی به آراء ابن باجه و ارسطو می‌توان گفت که ارسطو به «ماده» به عنوان «عامل بالقوگی» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۴۲، آ، ۲۸) و به «صورت» به عنوان «عامل فعلیت» (همان، ۱۰۸۷، آ، ۲۱-۱۵) می‌نگرد اما به نظر می‌رسد که ابن باجه این ایده را این طور گفته است که طبیعت همان صورت است.

همان‌طور که پیش‌تر آمد جسم طبیعی از ماده و صورت تشکیل شده و اگر چه ماده اولویت و ارجحیت صورت را ندارد ولی در فرآیند تعیین جسم طبیعی، هم ماده و هم صورت نقش مکمل یکدیگر را دارند. مسلماً ماده در فرآیند فعلیت دادن به اجسام طبیعی به صورت کمک می‌کند و همانند صورت به عنوان یک اصل طبیعت در نظر گرفته می‌شود ولی چنان‌که دیدیم از نظر ابن باجه «صورت به طبیعت نزدیک‌تر است تا ماده». ماده تشکیل دهنده اجسام طبیعی با وجود صورت فعلیت پیدا کرده و طبیعت خاص خود را به دست می‌آورند پس اشیایی که صورت دارند، طبیعت‌هایشان را دارند و اشیایی که هنوز بالقوه هستند و تعیین پیدا نکرده‌اند، تنها مطابق و متناسب با طبیعت هستند (ابن باجه، شرح سماع طبیعی، ۷، آ، ص ۲۶). مزیت و برتری صورت نسبت به ماده در مباحث مربوط به حرکت ارادی و اختیاری انسان و حرکت معقولات به وضوح مشخص شده و توسط ابن باجه توضیح داده می‌شود که تا حدی نمایانگر تعلق خاطر وی به تفکر افلاطونی است.

آیا صورت و ماده در دو جهت متضاد حرکت می‌کنند؟

در بررسی ماده و صورت و چگونگی تمایز آن دو، شواهد و نتایجی به دست می‌آید که این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که آیا «صورت و ماده در دو جهت متضاد حرکت می‌کنند؟» لازمه بررسی صدق یا کذب این ادعا، بررسی چگونگی حرکت اجسام طبیعی در مقایسه با حرکت معقولات است. نتایج به دست آمده از بررسی عوامل محرک جسم طبیعی نشان می‌دهد که «سبکی و سنگینی»^۱ به عنوان جزئی از «صورت»، ویژگی و

۱. برخی از منابع از این عامل با عنوان «وزن» نام برده‌اند. ولی از آنجا که در شرح سماع طبیعی ابن باجه چنین اصطلاحی استعمال نشده و از واژگان «خفت» و «ثقل» استفاده شده بود، در مقاله حاضر نیز از واژگان «سبکی و سنگینی» استفاده شده است.

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۰۹

خصیصه جسم طبیعی است (ابن باجه، ۱۹۹۱آ، شرح سماع طبیعی، مقالة السابعة، ۳۶ب، ص ۱۰۶) که می‌توان آن را عامل جابه‌جایی اجسام طبیعی دانست.^۱ این سبکی و سنگینی اجسام طبیعی است که سبب حرکت آنها به سوی پایین و یا به سمت مکان طبیعی‌شان می‌شود. همچنین ابن باجه هنگام بررسی چگونگی حرکت انسانی، بدین نکته اشاره می‌کند که انسان می‌تواند به واسطه «صورت»، از مرتبه جسمانیت به مرتبه الوهیت و جاودانگی صعود کند. (ابن باجه، ۱۹۷۸، تدبیر المتوحد، ۱۱۸۲آ، ص ۱۲۶) جمع این دو واقعیت در ظاهر ما را بدین نتیجه سوق می‌دهد که «صورت و ماده در دو جهت متضاد حرکت می‌کنند». این نتیجه همان سؤالی است که در ابتدا آمد و پاسخ گفتن به آن دشواری‌هایی به همراه دارد. در واقع بهتر است این سؤال را با سؤال دیگری پاسخ دهیم مبنی بر اینکه «آیا در فلسفه طبیعی یا مابعدالطبیعی ابن باجه شواهد و مدارکی دال بر معنای دوگانه صورت موجود است؟» اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد می‌توان گفت که در نظر او صورت و ماده متمایز هستند و در دو جهت متضاد حرکت می‌کنند.

ابن باجه فیلسوفی است که از فلسفه ارسطویی و فلسفه افلاطون و نوافلاطونی تأثیر پذیرفته و این مسأله همواره در افکار و اندیشه‌های او به چشم می‌خورد، خصوصاً در ارتباط با مبحث ماده و صورت و تمایز میان این دو. ابن باجه تأکید می‌کند که این مسأله ناشی از دو برداشت معنایی از مفهوم «صورت» است. در واقع چنین به نظر می‌رسد که این تمایز در ارتباط با دو معنا یا دو کاربرد از اصطلاح «صورت» است که از یک سو در فلسفه طبیعی ابن باجه و از سوی دیگر در فلسفه مابعدالطبیعی او قابل استعمال است. در واقع، یکی از معانی صورت در فلسفه طبیعی یا به تعبیر ابن باجه، «علم نظری»^۲ یافت می‌شود و دیگری با متافیزیک ابن باجه یا به تعبیر وی «علم غایی»^۳ در ارتباط است.

دسته‌بندی انواع «صورت» بر اساس مراحل تعقل و ادارک از دیدگاه ابن باجه به منظور نشان دادن وجود یا عدم وجود تمایز میان ماده و صورت لازم است با بررسی متون برجای مانده از ابن باجه به دنبال آن گشت که در درجه اول آیا از نظر او صورت دارای دو معنا است؟ اگر چنین است و صورت دو معنا دارد آیا همانند ارسطو، از

۱. ارسطو سبکی و سنگینی را عامل حرکت طبیعی اجسام معرفی می‌کند (نک: در آسمان، ۳۰۷ب، ۲۵ - ۳۰۸الف، ۳۰). ابن باجه نیز در این باره معتقد است که سبکی و سنگینی را می‌توان به عنوان عامل حرکت در نظر گرفت.

2. Speculative sciences
3. ultimate science

تقسیم دوگانه ماده به تقسیم دوگانه صورت رسیده است؟ آیا از نگاه وی نیز ماده و صورت می‌توانند دارای دو بخش معنایی «محسوس» و «معقول» باشند؟ ابن باجه کدام بخش از اندیشه خود را در این زمینه وام‌دار ارسطوست و کدام بخش را از افلاطون تأثیر پذیرفته است؟ به نظر می‌رسد پاسخ همه این سؤال‌ها در این دیدگاه است که «تمایز رخ داده با استفاده از اصطلاح معقول^۱ برای معرفی صورت‌های متافیزیکی قابل حل است.» برای دست یافتن به پاسخی روشن برای این سؤال‌ها لازم است در متون رسائل الهیه ابن باجه (مابعدالطبیعه) و متون طبیعیتی او بررسی کافی صورت بگیرد و در این بررسی لازم است به انواع دسته‌بندی «صورت» بر اساس انواع «صورت فیزیکی»^۲ و «صورت متافیزیکی»^۳ توجه شود.

در رسائل الهیه،^۴ ابن باجه همواره به سه صورت اشاره می‌کند که مراتب تعقل و ادراک از دیدگاه او هستند: صورت اجسام فیزیکی، صورت‌های روحانی، و معقولات. ابن باجه در فصل سوم از کتاب تدبیر المتوحد می‌نویسد: «صورت هر جسمی که دارای کون و فساد است (یعنی جسم طبیعی) دارای سه مرتبه وجودی است»^۵ (۱۹۹۱ ب، ۱۷۱ ب، ص ۵۸). او سپس می‌گوید که صورت در دو حالت «خاص» و «عام» موجود خواهد بود. صورت عام همان «معقولات کلی» هستند و صورت خاص شامل دو دسته «صورت روحانی» و «صورت جسمانی» است^۶ (همان جا).

محور تفکر فلسفی ابن باجه، هستی انسان و سرگذشت اوست. ابن باجه در بخش‌های مختلفی از کتاب تدبیر المتوحد به دسته‌بندی سه‌گانه از مراتب صورت توجه داشته است حتی زمانی که به هستی انسان و سرگذشت او همچون فرد یا به تعبیر بهتر، موجودی

1. intelligible

این اصطلاح توسط ابن باجه در رساله‌های بسیاری به کار رفته است (برای نمونه نک: ابن باجه، رسائل الهیه، التدبیر المتوحد، ص ۱۳۸).

2. physical form

3. metaphysical form

۴. در رساله‌های گوناگون از این کتاب اعم از تدبیر المتوحد، رساله اتصال العقل بالانسان، و رساله الوداع همواره به این سه مرتبه اشاره شده و به نسبت موضوعات گوناگون توضیح داده شده است.

۵. کل جسم کائن فاسد، فلصورته ثلاث مراتب فی الوجود

۶. والصورة منها خاصة ومنها عامة. والعامة هی المعقولات الكلية، والخاصة منها روحانية ومنها جسمانية.

منفرد که تنها مانده، می‌پردازد. او می‌گوید: «افعال و اقدامات انسانی که به فرد^۱ اضافه می‌شود و چنان‌که قبلاً اشاره کرده‌ایم، او می‌تواند آنها را در سه دسته انجام دهد. برخی از آنها در مورد صورت جسمانی^۲ برای انسان است. برخی از آنها در مورد صورت روحانی خاص^۳ است از این جهت که نسبت خاصی برای اوست. و برخی از آنها در مورد صورت عمومی^۴ برای انسان است که همان صورت معقول^۵ است» (ابن باجه، ۱۹۹۱ ب، ۱۸۱ آ، ص ۹۲). بر این اساس ابن باجه نه تنها به معانی دوگانه صورت، یعنی صورت محسوس و صورت معقول معتقد است بلکه پا را از ارسطو فراتر گذاشته و در مراتب تعقل و ادراک، برای صورت قائل به یک تقسیم‌بندی سه‌گانه (صورت جسمانی، صورت روحانی، صورت معقول) است. به نظر می‌رسد که ابن باجه در مورد صورت های مجرد از ماده، یعنی معقولات و چگونگی تعقل و ادراک آن و ام‌دار افلاطون است و در این زمینه ارسطو نیز با وی هم نظر نیست. در واقع به نظر می‌رسد که ارسطو مستقیماً از لفظ «صورت روحانی» استفاده نکرده است و از سوی دیگر بر اساس آنچه در بخش‌های قبلی مطرح شد، ارسطو به دو معنای صورت با این مضمون که صورت هم می‌تواند همراه با ماده باشد (صورت مادی) و هم بدون ماده (صورت محض) قائل است، اما یافته‌ها حاکی از این است که در آثار وی که به زبان یونانی است لفظ «صورت روحانی» به کار برده نشده است و باید منبع ابن باجه برای استفاده از این لفظ را مشخص کرد.

آیا منبع ابن باجه برای اصطلاح «صورت روحانی»، آثار ارسطوست؟

در مورد صورت مادی یا همان «صورت محسوس» در آثار ارسطو ابهامی موجود نیست ولی در مورد این مبحث که آیا منظور او از صورت بدون ماده، «صورت ذهنی» است یا «صورت روحانی»، ابهاماتی وجود دارد. ابن باجه در کتاب تدبیر المتوحد، فصلی تحت عنوان «گفتار در باره صورت‌های روحانی» دارد که در آن به مبحث «الصور الروحانية» اشاره کرده است. آیا ابن باجه این اصطلاح را در آثار منسوب به ارسطو مشاهده کرده یا در آثار منسوب به شارحین ارسطو؟ در همین زمینه لازم است که به این اصطلاح و

۱. المتوحد

۲. الصورة الجسمانية

۳. الصورة الروحانية الخاصة

۴. الصورة العامة

۵. الصورة المعقولة

منابع احتمالی که در دسترس ابن باجه بوده، اشاره کنیم. با بررسی آثار شارحین ارسطو مشخص شده که در میان رساله‌های اسکندر افرویدیسی نوشته‌ کوتاهی تحت عنوان «فی اثبات الصور الروحانية التي لاهيولى لها» یافت شده است. اسکندر افرویدیسی در این نوشته وجود صورت‌های روحانی را که مجرد از ماده هستند اثبات کرده و در همین باره استدلال‌هایی طرح کرده است. برخی محققان در صحت انتساب این اثر به اسکندر شک کرده‌اند و آن را ترجمه عربی بخش‌هایی از قضایای ۱۵، ۱۶، و ۱۷ از کتاب مشهور «عناصر الهیات» اثر پروکلس (۴۱۰-۴۸۵ م) دانسته‌اند (برای نمونه نک: شرف الدین خراسانی، ص ۹۳ که معتقد است این نوشته رنگ و بوی نوشته‌های ارسطویی ندارد و صبغة نوافلاطونی در آن دیده می‌شود). در اصل یونانی کتاب پروکلس اشاره‌ای به «صور روحانی» نشده است؛ بلکه در بخشی از کتاب گفته شده که «هر بازگردنده به خویش، ناجسمانی است» (دُذ، ۱ ص ۱۶-۱۸). حتی ابن رشد نیز در تلخیص نوشته‌هایی از ارسطو، با عنوان «تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لارسطو» از اصطلاح «الصور الروحانية» استفاده کرده است. از آنجا که ابن باجه پیش از ابن رشد می‌زیسته و در برخی از منابع از وی به عنوان استاد ابن رشد نام برده شده است، می‌توان گفت که احتمالاً او پیش از ابن رشد از اصطلاح «الصور الروحانية» استفاده کرده است. در متن یونانی که از آثار ارسطو برجای مانده، مجموعه‌ای با عنوان «پاروا ناتورالیا» به معنی «طبیعیات کوچک» وجود دارد که شامل چندین نوشته کوچک است که عنوان یکی از آنها «در باره حس و محسوس» است.^۲ ترجمه عربی این نوشته‌ها امروز در دست نیست و فقط تلخیصی از ابن رشد تحت عنوان «تلخیص الحاس و المحسوس» از آن برجای مانده است. با درصد بالایی از احتمال مشخص است که منبع اصلی ابن باجه و ابن رشد، ترجمه مفقود عربی همین نوشته‌ها بوده که در آن از اصطلاح «الصور الروحانية» استفاده شده بود. همچنین لازم به ذکر است که ابن باجه در رساله اتصال العقل بالانسان از اسکندر افرویدیسی و نوشته او با عنوان «فی الصور الروحانية» نام برده است (ابن باجه، ۱۹۹۱ ب، ص ۱۶۶). در رساله «در باره حافظه و به یادآوردن» از آثار ارسطو که

1. E. R. Dods

۲. این نوشته‌ها در ترجمه عربی در سه مقاله گردآوری شده است: «در باره حس و محسوس»، «در باره حافظه و به یادآوردن»، «در باره خواب، بیداری و رؤیا»، «در باره پیشگویی در رؤیا»، «در باره درازی و کوتاهی عمر»، «در باره بازدم»، و «در باره دم».

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۱۳

به زبان یونانی موجود است (۱۹، ۴۵۳، آ) اصل واژه‌ای که به «الصورة الروحانية» به زبان عربی ترجمه شده است «فانتاسماتا» یا «فانتاسماتوس» یونانی است که به هر دو معنای «صورت ذهنی» یا «صورت روحانی» قابل ترجمه است.^۱

ابن باجه توضیح در مورد صورت‌های روحانی را در کتاب تدبیر المتوحد با تعریف روح و نفس شروع می‌کند و روحانی را منسوب به روح می‌داند. به عقیده او «روح» همان معنای «نفس» را به ذهن متبادر می‌کند. وقتی که جوهر ارتباطش با جسمانیت کمتر باشد، روحانی نامیده می‌شود. شایسته‌ترین جوهرها از این دست را «عقل فعال» می‌نامند که عامل محرک اجسام مستدیر (اجرام فلکی) محسوب می‌شوند.

ریشه دوگانگی موجود در دو معنای اصطلاح «موضوع»

اصطلاح «موضوع» دارای دو معنای متفاوت است، و همین عامل سبب ایجاد دو معنای متفاوت در اصطلاح «صورت» و شکل‌گیری دوگانگی آشکار در چگونگی ترکیب ماده و صورت و توضیحات پیرامون آن شده است. ابن باجه پیش از ورود به بحث ماده و صورت در ارتباط با «موضوع» و نسبتی که برای صورت انسان است در کتاب تدبیر المتوحد اشاره می‌کند که موضوع دارای دو وجه است: (۱) وجود؛ (۲) ملکه (شأنیت) (ابن باجه، ۱۹۷۸، ۱۱۸۲، ص ۱۲۴).

در اینجا منظور از موضوع، بنا بر اینکه محمولی برایش آورده می‌شود، «موضوع منطقی» است. در واقع به این نکته اشاره می‌کند که «نسبتی که بین صورت انسان و موضوع وجود دارد، ملکه است.» یعنی فقط انسان شأنیت این مسأله را دارد. پس چون این نسبت فقط برای انسان مطرح است، مثل «ملکه و عدم ملکه» خواهد بود. منظور از «ذو وجود» در این عبارت یعنی موضوع قضیه هیچ چیزی بر آن حمل نمی‌شود، مگر اینکه موضوعش موجود باشد. و این صرفاً وجود خارجی را شامل نخواهد شد، بلکه وجود در معنای اعم مدنظر است.

با این اوصاف تحلیل عبارت مذکور چنین است که وقتی انسان در ذهن تصور شود، چه چیزی موضوع و چه چیزی محمول خواهد بود؟ ابن باجه می‌گوید که «نوع انسانی» موضوع و «صورت خاص انسانی» محمول خواهد بود. به عنوان مثال وقتی چیزی تعقل شود، یعنی یک انسان خاص و مشخصی در ذهن تصور می‌شود. وقتی یک انسان خاص

۱. شرف‌الدین خراسانی اصطلاح فانتاسماتا را با ترجمه صورت یا صورت‌های ذهنی به کار برده است (ص ۹۳).

مثل «حسن» تصور می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که چه چیزی موضوع و چه چیزی محمول خواهد بود؟ در پاسخ بدین سؤال گفته می‌شود که «صورت فرد متعین»، محمول و «نوع انسانی»، موضوع خواهد بود. اما مجدداً این اشکال مطرح می‌شود که اگر «نوع انسانی» موضوع است، در جمله‌ای مثل «حسن موجود است» حسن به عنوان «صورت خاص انسانی» محمول خواهد بود ولی موضوع به چه چیزی تعلق خواهد گرفت؟ در اینجا گفته می‌شود که موضوع می‌تواند دو وجه داشته باشد: یکی موجود بودن و دیگری ملکه بودن. این امر در مقابل آن چیزی است که «صورت خاصه» است. صورت زید یا صورت عمرو به صورت خاص نشان از این دارد که انسانیت در زید و عمرو وجود دارد و متصف نیست بلکه انسانیت نزد عمرو و زید هست نه اینکه موضوعی باشد که متصف به انسانیت باشد. ابن باجه تأکید می‌کند که وجود خارجی و وجود ذهنی دو امری هستند که در صورت وجود آنها می‌توان در خارج و در جهان واقع ماده و صورت را در ترکیب یک جسم مشاهده کرد بدون اینکه بتوان این دو را از یکدیگر جدا کرد؛ ولی در ذهن این دو، یعنی ماده و صورت، از یکدیگر قابل تفکیک بوده و به صورت منفرد تصور می‌شود. در خارج فردی محقق می‌شود که مصداقی از نوع انسان است و این انسان مثل زید و عمرو تغییر می‌کند، بهتر یا بدتر می‌شود و از این جهت موضوع است. گاهی هم از منظر دیگری می‌توان به این قضیه نگاه کرد. یعنی وجود ذهنی زید و عمرو را در نظر می‌گیریم که آن وجود ذهنی، برای صورت در ذهن، معقول موضوع می‌شود.

معمولاً صورت در ترکیب با ماده است و در نتیجه اشیائی مرکب از ماده و صورت تشکیل می‌شوند اما در مقابل گاهی اوقات در مورد معقولات، صورت به شدت در مخالفت با ماده قرار دارد و در نتیجه این وضعیت مناسب و خوشایند برای معقولات نیست. این تمایز و تفاوت میان دو معنای اصطلاح «صورت» است که چشم‌اندازی وسیع در برابر ما برای پاسخ به دوگانگی موجود ایجاد خواهد کرد. ابن باجه در کتاب تدبیر المتوحد توضیح می‌دهد که اصطلاح «موضوع» از دو وجه مابین قابل بررسی است:

همان طور که جوهر انسان با سایر جوهرهای موجود تباین دارد، «صورت» انسان نیز با سایر صورت‌های موجودات عالم کون و فساد مابینت دارد ولی در مقابل با صور اجسام مستدیر مشابهت دارد. پس همانا صورت انسان خود را تعقل (درک) می‌کند، و موضوع خود را که متصف به خودش است (یعنی ماده) را

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۱۵

درک می‌کند، و همچنین آن موضوع آن صورت، خودش نیز به وجه دیگر موضوع تعقل است که به آن از نسبت دیگری موضوع گفته می‌شود. پس (جوهر) انسان از دو جهت موضوع حساب می‌شود: اول اینکه قبول اثر می‌کند؛ دوم اینکه به عنوان یک موجود جسمانی است نسبت به معقول (ابن باجه، ۱۹۷۸، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ نیز نک: ۱۹۹۱، ب، ۱۸۲، آ، ص ۹۴-۹۵).

آنجا که می‌گوید «انسان صورت خود و موضوع خود را که متصف به خودش هست، تعقل می‌کند» اشاره به همان دو وجه موضوع (موجود بودن و ملکه بودن) دارد که پیش‌تر آمد. نسان وقتی صورت خود را تعقل می‌کند، وجه اول موضوع یعنی موجود بودن را مدنظر دارد و وقتی که انسان موضوع خود را که متصف به خودش هست تعقل می‌کند اشاره به وجه شأنیّت و ملکه بودن در موضوع می‌کند. همچنین در ادامه آمد که جوهر، در اینجا به مفهوم انسان، از دو جهت موضوع محسوب می‌شود: یکی از این جهت که عرض‌های انسانی که قابل پذیرش هستند تعقل می‌شوند که از آن تعبیر به «القابل للأثر بالاضافه» شده و دیگری از این جهت که خود جسم انسان هم تعقل و تصور می‌شود که از آن تعبیر به «الموجود الجسمانی بالاضافه إلى معقولة» شده است. بنا بر این، ابن باجه در این بخش به این مسأله توجه دارد که جوهر انسان از دو جهت موضوع است. یکی از این جهت که صورت را قبول می‌کند و وجود خارجی پیدا می‌کند و از جهت دیگر اینکه برای یک مفهوم کلی، موجود جسمانی است، یعنی موضوعی است که انسان به آن اضافه می‌شود. پس از این تمایز میان دو معنای موضوع، می‌توان به دو معنای صورت دست یافت.

اجسام مستدیر و نسبت آنها با معقولات

ابن باجه در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که اجسام مستدیر، با وجود اینکه دارای صور فلکی هستند، فاقد هیولا هستند. صور فلکی از جمله معقولات محسوب می‌شوند. در همین رابطه باید توجه داشت که معقول با عقل فعال در ارتباط است. معقولاتی که در عقل فعال هستند، عقل فعال علت آفرینش آنهاست. پس عقل فعال هر طور تصور کند، آن معقولات موجود خواهند شد. اجسام مستدیر، مخلوق عقل فعال (عقل کل) هستند و از سوی دیگر چون عقل، مجرد است، یک سری تعقلاتی دارد. پس عقل چون علمش، شبیه به علم خداوند است، دارای قدرت است و هر چه تصور کند، خلق می‌شود. بر این اساس اجسام مستدیر صوری دارند که صورت انسان شبیه به آنها می‌شود.

پس همانا آن صورت‌ها خودشان را تعقل و تصور می‌کنند و صورت‌ها باید موضوع داشته باشند تا تصور شوند^۱ (ابن باجه، ۱۹۷۸، ص ۱۲۴-۱۲۵).

در اینجا منظور از موضوع، موضوع صورتی است که بدان متصف است که این موضوع، جسم مستدیر خواهد بود. پس این صورت خودش را تعقل می‌کند و موضوعش که جسم مستدیر است نیز تعقل می‌کند. باید توجه کرد که اجسام مستدیر، موضوع معقولات هستند ولی موضوع صورت‌ها نیستند.

اجسام مستدیر، موضوع معقولات هستند^۲... ولی اجسام مستدیر، موضوع برای صور نیستند، به خاطر اینکه وجود این صور از این جهت که آنها هیولایش هستند قابل قبول نیست، بلکه آنچه از صور اینها تصور می‌شود موجود بنفسه است (نه اینکه چیزی آنها را وجود داده باشد). و سبب وجود این صور، این صور را در وجود بر هیولا مقدم می‌سازد (ابن باجه، ۱۹۷۸، ص ۱۲۵؛ ۱۸۲، ۱۹۹۱، ص ۹۴-۹۵).

آنچه از عبارات ابن باجه برداشت می‌شود این است که اجسام مستدیر نمی‌توانند هیولا باشند. در واقع عقل فعال وقتی صورت‌ها را تعقل می‌کند که سبب خلق این صور خواهد شد، این صورت‌ها را فی نفسه خلق می‌کند و ایجاد این صور وابسته به هیولا نیستند. صور فلکی تجزیه‌ناپذیر هستند و به هیولا تقسیم نمی‌شوند. این امر بدان دلیل است که اجسام مستدیر نمی‌توانند هیولا باشند. پس این «صور مجرد» فی نفسه و مستقل از «هیولا» هستند. صور فلکی از جمله معقولات به حساب می‌آیند. اجسام مستدیر نیز دارای صور فلکی هستند. پس این صور فلکی مستقلاً خلق شده و فاقد هیولا هستند به همین دلیل است که ابن باجه معتقد است اجسام مستدیر فاقد هیولا هستند ولی برای دست یافتن به پاسخی متقن و محکم مبحث انفکاک و انحیاز ماده را از صورت طرح می‌کند. در واقع او با مطرح کردن این بخش از دیدگاه خود به پاسخی روشن برای وجود یا عدم وجود تعاریف دوگانه برای صورت و ماده دست یافته و از این طریق صادق بودن تمایز ماده و صورت را تأیید می‌کند. ابن باجه در نهایت به این نکته می‌رسد که

۱... واشبهت بالصور التي للاجسام المستديرة. فان تلك تعقل انفسها، وموضوعها المتصف بها
۲. و الاجسام المستديرة هي موضوعات للمعقولات التي بها هي ما هي. يعني اجسام مستدیر همان موضوع معقولاتی هستند که به وسیله اجسام آن چنان که هستند، هستند. «بها» در این جمله یعنی به وسیله اجسام مستدیر و «هی ما هی» یعنی آن طور که هستند، هستند. در اینجا منظور از هی ما هی، ماهیت نیست.

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۱۷

اگر نتوان صورت را جداگانه در نظر گرفت، تغایر صورت و ماده امری پوچ و بیهوده خواهد بود.

انفکاک و انحیاز ماده از صورت

ابن باجه به انفکاک و انحیاز ماده از صورت و بالعکس اشاره می‌کند؛ در حالی که ماده و صورت همواره در یک جسم با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا جسم وجود خارجی پیدا کند. پس باید دو معنا و مفهوم از ماده و صورت موجود باشد تا بتوان ماده‌ای را بدون صورت و یا صورتی را بدون ماده تصور کرد. ابن باجه در کتاب النفس (ص ۶۳) در همین زمینه توضیح می‌دهد که «والمادة لیست توجد منفردة عن الصورة اصلا، بل تنفرد فتوجد مقترنة بصورة اخرى...» لفظ «تنفرد» در این عبارت به معنای «به تنهایی موجود شدن» نیست بلکه در معنای «جدا شدن» به کار گرفته می‌شود. ماده جدای از صورت اصلاً وجود پیدا نمی‌کند و فقط در صورتی در خارج تعیین پیدا می‌کند که صورت پیدا کند، بلکه ماده منفرد و جدا می‌شود پس وجود پیدا می‌کند در حالی که مقترن به صورت دیگری باشد. پس در نگاهی کلی این عبارت بیانگر اتحاد ماده و صورت خواهد بود تا حدی که ماده بدون صورت قابل مشاهده نیست و قدرت تعیین و تشخیص نخواهد داشت. پس ماده و صورت از دیدگاه ابن باجه، «انفکاک ماهوی» دارند و از نظر وجود خارجی، «اتحاد» دارند. در واقع یک ماده و یک صورت موجود هست و هر دو وجود دارند؛ ولی در عالم خارج همیشه متحد هستند.

همان طور که ذکر شد ماده و صورت از نظر ماهوی، دارای انفکاک هستند ولی از نظر وجود در عالم خارج، همواره با هم در نظر گرفته می‌شوند. در ذهن انسان ماده بدون صورت تصور می‌شود، ولی وجود خارجی پیدا نمی‌کند. پس ضرورتاً واجب می‌شود که صورت نیز جدا از ماده در نظر گرفته شود که وقتی صورت را منفرد در نظر می‌گیریم دو حالت وجود داشته باشد: یا صورت مقترن با ماده دیگری شود، یا اینکه بتوان صورت را به صورت منفرد از هر ماده دیگر تصور کرد. ماده جدای از صورت موجود نیست و در نتیجه تغایر امری باطل است. در اینجا تغایر کلی مورد نظر است، نه تغایر ماده و صورت. از اینکه ماده و صورت در یک شیء موجود نشوند و جدا باشند، محالاتی لازم می‌آید که در این صورت «حرکت» و «کون و فساد» باطل می‌شوند (ابن باجه، ۱۹۶۰، ص ۶۳). چون فرض کرده‌ایم که ماده و صورت با هم موجود نباشند، در این صورت است که دیگر اصلاً حرکت موجود نخواهد بود. چون حرکت در صورتی

رخ خواهد داد که ماده‌ای موجود باشد که قابلیت پذیرش صورت‌های گوناگون را داشته باشد. یعنی این ماده بتواند صورت‌های مختلف بگیرد. وقتی حرکت از بین برود و وجود پیدا نکند، در این صورت وجود محرک از نوع متحرک نیز باطل خواهد شد. همچنین چون کون و فساد در حالتی رخ می‌دهد که ماده‌ای موجود باشد تا صورتی بر آن تعلق بگیرد پس به فرض انفکاک ماده و صورت دیگر کون و فساد نخواهد بود. پس در نهایت مشخص شد که ماده و صورت از یک جهت با هم اتحاد دارند و از یک جهت با هم تفاوت دارند. منظور این نیست که یک مفهوم وجود دارد بلکه ماده و صورت دو امر کاملاً متفاوت هستند ولی در عالم خارج به یک صورت موجود می‌شوند.

ضرورت بحث از معنای دوگانه صورت نزد ابن باجه

بر اساس دیدگاه ابن باجه، فرض بر این است که اگر تغایر پوچ و بی‌معنی باشد، وجود یک محرک که خود نیز متحرک باشد، پوچ و بی‌معنی خواهد بود. این مسأله به حرکت خود به خودی اجسام طبیعی و محال بودن محرک و متحرک یکسان در این نوع از حرکت، در صورت محال بودن تغایر، اشاره دارد. ابن باجه در کتاب النفس (ص ۶۴) با ذکر مثالی به این امر اشاره کرده است: ماده دارای قوه حرکت است؛ یعنی صورت‌های متعددی می‌تواند بگیرد. وقتی ماده می‌تواند صورت‌های متفاوت بگیرد، در این صورت حرکت رخ خواهد داد. این قوه باعث تعلق گرفتن «صورت‌های متعدد» می‌شود. بدین ترتیب هر چیزی که صورتی را رها می‌کند و صورت دیگری را می‌گیرد «متحرکی است که برایش محرکی است» یعنی هر متحرکی، محرکی دارد مثل چوبی که چیزهایی از آن ساخته می‌شود و اصلاً از صورت خالی نیست.

ابن باجه در باره نسبت میان ماده و صورت با محرک و متحرک و چگونگی رخ دادن حرکت می‌نویسد:

محرک دو نوع است. یا غیرمجانس یعنی محرک با متحرک هم‌جنس نیستند. مثل محرک اجسام مستدیر (اجرام فلکی) که به ضرورت آنها را حرکت می‌دهد. و یا مجانس، یعنی محرک هم‌جنس متحرک است، پس دارای هیولا است که متحرک است و در آن هیولا صورتی را ضدصورت اولی می‌پذیرد (همان، ص ۶۵).

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۱۹

در اینجا ابن باجه بر بحث جدا بودن محرک از متحرک تصریح می‌کند و مثال می‌زند که آب از آن جهتی که بالفعل آب است و یخ می‌زند، محرک است و از این جهت که هیولایش قوه تغییر دارد، متحرک است.

ابن باجه معتقد به تمایز ماده و صورت است و بر حرکت متضاد ماده و صورت تأکید می‌کند. این امر مستلزم معانی دوگانه صورت نزد وی است که این امر از طریق «صورت محسوس» و «صورت معقول» قابل تعریف است. «صورت معقول» با صورت مجردات و افلاک در ارتباط است و به همین دلیل زمینه بحث در باره حرکت اجسام طبیعی بر اساس صورت مادی و حرکت اجرام فلکی بر اساس صورت معقول را فراهم می‌آورد. تضاد میان این دو نوع از حرکت ناشی از دوگانگی مفاهیم صورت نزد ابن باجه است. به نظر می‌رسد ابن باجه ملاک تشخیص در مورد این نوع از حرکت را به «صورت» واگذار کرده است.

حرکت متضاد اجرام فلکی (حرکت معقولات) و اجسام طبیعی (حرکت طبیعی)
«اجسام طبیعی ضرورتاً بر اساس طبیعت خود دارای حرکتی به سوی یکی از دو طرف متقابل (بالا یا پایین) هستند» (ابن باجه، ۱۹۹۱، آ، ۳۶، ص ۱۰۶) اجسام طبیعی به دلیل اینکه متصف به سبکی و سنگینی هستند به هر یک از دو جهت متضاد حرکت می‌کنند و «از جانب خود دارای حرکت نیستند بلکه به سبب مبدأ حرکتی که یکی از دو حرکت متقابل را داراست، حرکت می‌کنند» (همان‌جا). بر خلاف اجسام طبیعی، «معقولات» فارغ از این ویژگی‌ها هستند. یعنی سبکی و سنگینی و به تعاقب آن حرکت متقابل در مورد آنها صدق نمی‌کند. تضاد میان این دو نوع یعنی اجسام طبیعی و معقولات تنها به این مسائل ختم نمی‌شود بلکه کلیه صورت‌های روحانی یا معقولات، حرکتی متضاد و مخالف با حرکت اجسام طبیعی دارند. ابن باجه بر این نکته تأکید می‌کند که عقل به عنوان یک نیرو یا قوه فعال عمل می‌کند (ابن باجه، ۱۹۹۱، ب، ص ۱۶۱) زیرا معقول به سوی عقل فعال جذب می‌شود. در واقع نیروی «عقل فعال» چنین است که معقولات را به سمت خود کشیده یا جذب می‌کند و به همین ترتیب باعث حرکت آن می‌شود. به همین دلیل است که می‌توان عقل فعال را به عنوان یک «محرک» نامید، البته نه محرک ساده بلکه «محرک اولیه» یا «محرک اصلی» (همان‌جا).

ابن باجه در رساله الاتصال العقل بالانسان و همچنین در شرح سماع طبیعی به تمثیل حرکت انجذابی معقولات به سوی عقل فعال را به حرکت آهن به سوی آهن‌ریا تشبیه

می‌کند و تمثیل بین موقعیت عقل برای حرکت و یک آهنربا را به تصویر کشیده است. یک سنگ مغناطیس (آهنربا) هر آنچه برخوردار از آهن است به سمت خود می‌کشد. یعنی همان طور که آهنربا، آهن را به سمت خود می‌کشد، این وضعیت از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود. در این حالت حتی اگر آهنربا با یک لایه از موم یا قیر نیز پوشانده شود، هنوز هم آهن را به حرکت وامی‌دارد و به سمت خود جذب می‌کند. در چنین مواردی، آهنربا، موم یا قیر، وضعیت مغناطیسی و آهن همگی محرک و گیرنده هستند اما موقعیت آنها نسبت به حرکت به صورت عددی یکی و واحد است. یعنی همگی از نظر موقعیتشان نسبت به حرکت «واحد بالعدد»^۱ هستند (ابن باجه، ص ۱۶۱-۱۶۲) چنین تمثیلی، جذب و قوه جاذب عقل فعال نسبت به معقولات را نیز به درستی به تصویر می‌کشد زیرا در مورد حرکت معقولات به سمت عقل فعال نیز چنین وضعیتی اتفاق می‌افتد. در نهایت اینکه عقل فعال، غایت حرکت صورت معقول است و به عنوان هدف غایی از حرکت معقولات به حساب می‌آید.

ابن باجه همچنین در شرح سماع طبیعی در باره رابطه میان محرک و متحرک در حرکت مغناطیسی آهنربا و آهن اشاره می‌کند که در مورد سنگ مغناطیس (آهنربا) و برخی اجسام دیگر که چیزهایی را به وجود می‌آورند و منجر به حرکت‌هایی می‌شوند بدون اینکه با آنها در تماس باشند، تشکیک شده است. او در پاسخ به این ابهام می‌گوید:

در پاسخ می‌گوییم: محرک قریب در این گونه موارد، ضرورتاً محیط بر متحرک است. بدین گونه که آهنربا سبب حرکت هوا و هوا سبب حرکت آهن می‌شود (۳۵ب، ص ۱۰۳).

بدین ترتیب ابن باجه وضعیت محرک و متحرکی که در تماس با یکدیگر نبوده و ممکن است شائبه حرکت متحرک بدون محرک یا یکی بودن متحرک و محرک را ایجاد کند پاسخ می‌دهد. این امر در مورد چگونگی تأثیر پذیرفتن معقولات از عقل فعال و حرکت آنها نیز کاملاً مصداق دارد و نشان می‌دهد که در همه این موارد محرکی

۱. ابن سینا در طبیعیات شفا در مورد حرکت واحد بالعدد چنین توضیح می‌دهد: اگر حرکت، بر موضوع واحد است یعنی مسافت، واحد است و تقسیم نشده یا اگر تقسیم شده هر قسم آن جداگانه لحاظ می‌شود. حرکت هم روی این موضوع واحد انجام می‌شود. پس مسافت، واحد است و تقسیم نشده و حرکت هم با موضوع واحد و متحرک واحد انجام می‌شود. در این حالت، حرکت باید واحد باشد و نمی‌تواند متعدد باشد و این در حرکت توسطه اتفاق می‌افتد.

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۲۱

وجود دارد که محیط بر متحرک است و از طریق واسطه باعث حرکت می‌شود. ابن باجه در ادامه به مبنای ارسطویی این ادعا اشاره کرده و می‌گوید:

اینکه این را از کجا می‌دانیم، باید گفت از برهانی که در شرح کتاب وی ارسطو- با عنوان «فی الکون و الفساد» نوشته شده می‌دانیم (ابن باجه، ۱۹۹۱، آ، ۳۵، ص ۱۰۳).

با این اوصاف، روشن است که عقل فعال، معقولات را به سمت خودش جذب کرده و می‌کشد، و معقولات نیز به طرف عقل صعود کرده و بالا می‌روند. این امر مشابه وضعیت اجسام طبیعی در حرکت صعودی یا نزولی (بالا یا پایین) به سمت مکان‌های طبیعی‌شان است. اما تفاوتی که در اینجا میان معقولات و اجسام طبیعی قائل شده در این است که این دو (یعنی معقولات و اجسام طبیعی) در دو جهت مخالف حرکت می‌کنند. بدین صورت که معقولات به سمت بالا و اجسام طبیعی به سمت پایین حرکت می‌کنند. پس حرکت رو به بالای معقولات که نقطه تمایز حرکت متضاد اجسام طبیعی و مجردات به حساب می‌آید، مشخص شد. ابن باجه در رساله اتصال العقل بالانسان در مورد این حرکت رو به بالا بحث می‌کند و معتقد است:

انسان سطوح متفاوتی از صورت‌های روحانی را داراست؛ سپس، از طریق این صورت‌ها با معقولات متصل می‌شود؛ سپس از طریق این معقولات به عقل غایی و نهایی (عقل فعال) متصل می‌شود. بنا بر این ارتقاء از صورت‌های روحانی مشابه با صعود یا بالارفتن است. اگر احتمالاً مخالف بودند، آن مشابه با نزول یا پایین رفتن خواهد بود که دلیل اتصال و پیوستگی با معقولات از مرتبه طبیعی (یعنی مرتبه پایین‌تر) است؛ شبیه صعود یک میانجی. این (یعنی اتصال با معقولات) به این خاطر است که یک سطح میانجی (واسطه)^۱ بین این دو منتهی است (ابن باجه، ۱۹۹۱، ب، ص ۱۶۵)

همان طور که آمد، از آنجا که عقل فعال همچون آهنربایی عمل می‌کند که با ایجاد یک وضعیت خاص مغناطیسی آهن را به سمت خود می‌کشد، معقولات (صورت مجرد

۱. ابن باجه در رساله الوداع (۱۹۹۱، ب، ص ۱۴۸) به حرکت سومی که میان حرکت اجسام طبیعی و حرکت معقولات قرار می‌گیرد، اشاره می‌کند و آن را به عنوان میانجی بین این دو حرکت معرفی می‌کند. این حرکت، حرکت نفس است. شواهد موجود در رساله الوداع ابن باجه نشان می‌دهد که یک حرکت توسط مرکب در نظریات وی وجود دارد. او همچنین در همین رساله نوعی حرکت را توصیف می‌کند که می‌تواند از پایین‌ترین سطح جسمانیت بالا بیاید و صعود کند اما نمی‌تواند به بالاترین سطح از عقلانیت برسد.

از ماده) نیز به سوی عقل فعال جذب می‌شوند. این نوع حرکت انجذابی میان معقول و عقل فعال در واقع نوعی حرکت صعودی به سمت بالاست که معقول را به اعلی درجه عقلانیت یعنی عقل غایی و نهایی (عقل فعال) متصل می‌کند. در اینجا سؤالی که پیش می‌آید این است که با توجه به حرکتی که صورت گرفته و در نظام علل و اسباب چهارگانه مؤثر در هر نوع حرکت، آیا معقول با رسیدن به عقل فعال به غایت و نهایت خود خواهد رسید؟ یعنی هدف غایی وی دست یافتن به چنین مرتبه‌ای است و بعد از آن به سکون می‌رسد؟ پاسخ گفتن به این سؤال نیازمند نگاهی دو جانبه به حرکت معقولات به سوی عقل فعال است:

(۱) از یک دیدگاه باید گفت که هر حرکتی بدین علت رخ می‌دهد که موجود را به مکان و مرتبه خاص خود برساند. پس حرکت رو به بالا در مورد معقولات نیز مشابه با اجسام طبیعی زمانی به پایان می‌رسد که معقولات به جایگاه طبیعتشان برسند. منظور از جایگاه این است که صور معقولات باید به سمت عقل فعال بروند، پس جایگاه صور، عقل فعال است.

(۲) از دیدگاه دیگر باید توجه کرد که اتصال و پیوستگی با محرک بدون تحرک، یعنی عقل فعال که محرک اصلی محسوب می‌شود، حرکت و جنبشی از معقولات را به ارمغان می‌آورد تا آنها را به سکون و آرامش نزدیک کند. اما اگر این حرکت به سکون منتهی شد، به این دلیل نبوده که معقولات و محرک بدون تحرک با یکدیگر ترکیب شده و یکی شده‌اند زیرا در این صورت جابه‌جایی و حرکت غیرممکن خواهد شد. در واقع، از آنجا که هر حرکتی به منظور رسیدن به کمال صورت می‌گیرد، و با رسیدن به کمال، ساکن شده و آرامش می‌یابد. واقعیت این است که معقول نیز با حرکت به سمت عقل فعال به هدف غایی و نهایی خود رسیده است و در نتیجه حرکتش کامل شده و ساکن خواهد شد.

تفصیل این مطالب هدف این مقاله نیست اما اشاره‌ای کوتاه در این زمینه واقعیتی را نشان می‌دهد که دو فرضیه در مورد آن قابل بررسی است: فرضیه اول این است که رسیدن به سکون به دلیل رسیدن به هدف غایی و نهایی صورت گرفته؛ و فرضیه دوم گویای این مطلب است که رسیدن به سکون به دلیل غیرممکن بودن حرکت پس از دستیابی به وحدت با محرک بدون تحرک صورت گرفته است. لازم است که میان این دو فرضیه یا به عبارتی این دو جنبه از به سکون رسیدن معقولات، تفاوت و تمایز قائل

علل اربعه از دیدگاه ابن باجه.../۴۲۳

شویم. ابن باجه در رساله الاتصال در کنار امکان صعود معقولات به بالا، از امکان نزول و پایین آمدن معقولات پس از صعود نیز بحث می‌کند. پس با توجه به امکان صعود و نزول معقولات در دیدگاه ابن باجه و تمایز موجود در دو جنبه از به سکون رسیدن معقولات بر اساس هدف غایی آنها یا وحدت با محرک اصلی، می‌توان پاسخ به سؤال مذکور را با درصدی از احتمالات به صورت یک گزاره شرطی به دست آورد: اگر مسأله سقوط معقولات به پایین پس از صعود قبلی، به عنوان یک امکان نظری مورد توجه قرار بگیرد؛ به سکون رسیدن و غیرممکن بودن حرکت با درصدی از اطمینان بیشتر، نتیجه رسیدن به هدف غایی و نهایی خواهد بود.

با به پایان رسیدن بحث تمایز میان ماده و صورت و در پی آن تمایز میان صورت های جسمانی و معقولات و اشارات گفته شده به دیدگاه های افلاطونی و ارسطویی در خلال بحث، این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که ابن باجه در کدام یک از دیدگاه های خود یک ارسطویی و در کدام یک از آنها یک افلاطونی یا نوافلاطونی است؟ پاسخ به این پرسش ارتباط نزدیکی با مبحث تمایز میان صورت های جسمانی و معقول دارد. ابن باجه در مباحث مربوط به چگونگی حرکت اجرام آسمانی تحت تأثیر معقولات و تعمیم آن به حرکت اجسام تحت فلک قمر و همچنین متمایز کردن محرک از متحرک در حرکت اجسام طبیعی تحت تأثیر افلاطون و فارابی است و از تفکرات آنها بی بهره نمانده است (مقدم حیدری و اسکندری، ص ۹۶). در واقع می‌توان در اینجا این سؤال را پرسید که ابن باجه در مسأله تمایز صورت های جسمانی و معقول ارسطویی است یا افلاطونی؟

همان طور که پیش تر گفته شد ابن باجه در آراء فلسفه طبیعی خود که آن را «علم نظری» می‌نامد قائل به دیدگاه های ارسطو است و می‌توان او را یک ارسطویی واقعی نامید اما در دیدگاه های متافیزیکی وی که در فلسفه مابعدالطبیعی او قابل بررسی است و خود نیز آن را «علم غایی» می‌نامد، نظریات و دیدگاه هایی نزدیک به افلاطون و نوافلاطونی ها دارد. در خلال مقاله حاضر نیز بارها اشاره شد که در مسأله صورت های جسمانی می‌توان دیدگاه ابن باجه را به نظریات ارسطویی در باره ماده و صورت مرتبط کرد ولی در نظریات وی در باره معقولات، قائل شدن به اینکه او متأثر از نظریات افلاطونی و نوافلاطونی است خالی از صدق نیست. به هر صورت بهتر است بگوییم ابن

باجه یک فیلسوف ارسطویی-افلاطونی است و نظریاتش ترکیبی از دیدگاه‌های هر دو اندیشمند است.

نتیجه

موضوع اصلی در این مقاله بر علل چهارگانه و مناقشات موجود در باره آن متمرکز است و نکته مهم تبیین خاص ابن باجه از علل چهارگانه بر مبنای «منطق» است. او با استفاده از مفاهیم منطقی جنس و فصل به علل چهارگانه پرداخته است و این علل را محمولات ذاتی به حساب می‌آورد. بر این اساس در یک تقسیم‌بندی منطقی «جنس» را علت مادی و «فصل» را علت صوری گفته‌اند. علت غایی و علت فاعلی نیز به زعم ابن باجه امری ذاتی و درونی خواهند بود. با این اوصاف مشخص می‌شود که علل چهارگانه با ذاتیات جسم مرتبط هستند و هر آنچه از ذات جسم باشد، محمول ذاتی به حساب می‌آید. ابن باجه در رساله کوتاه دیگری با عنوان فی ماهیة الشوق الطبیعی نیز نظریه علل چهارگانه را بر اساس چهار میل طبیعی یا به تعبیر خود «شوق طبیعی» توضیح داده است و نیز شوق پنجمی به آنها افزوده است که با میل طبیعی در ارتباط است. این شوق با مفهوم وجود ذهنی و وجود خارجی ارتباط پیدا می‌کند. از آنچه در باره این شوق آمده است می‌توان چنین نتیجه گرفت که وقتی وجود ذهنی علل مد نظر باشد در نظام فکری ابن باجه از اصطلاح «جنس و فصل» برای تفهیم موضوع استفاده شده و وقتی وجه خارجی یا وجود خارجی علل مطرح باشد، از اصطلاح «علل چهارگانه» استفاده شده است. برداشت ابن باجه از مفاهیم محسوس (عینی) و معقول تا حدی تحت تأثیر ارسطو و افلاطون است اما سهم هر یک از آنها با دیگری متفاوت است. بر اساس درک افلاطونی ابن باجه از «صورت» می‌توان چنین ادعا کرد که اگر مفهومی، ماهیت خارجی داشته باشد این مفهوم تنها با حقیقت امر واقعی مشخص می‌شود ولی اگر مفهومی، ماهیت خارجی و محسوس نداشته باشد ممکن است نماینده یک ماهیت قابل فهم و درک باشد که برخاسته از وجود ذهنی اوست.

از دیدگاه ابن باجه، علت مادی و علت صوری در بحث تمایز ماده و صورت ارسطویی دارای ابهاماتی است که وی با تبیین روشن پیرامون مفاهیم دوگانه ماده و صورت و چگونگی تمایز کردن حرکت ماده از صورت سعی در رفع این ابهام دارد. بحث «تشخص ماده و صورت» به عنوان یکی از ابهامات بزرگ در تاریخ فلسفه همواره مورد این سؤال در ذهن فلاسفه بوده که «آیا در فلسفه ارسطو، ملاک تشخیص با ماده

است یا صورت؟» پاسخی که ارسطو به این مسأله می‌دهد به تعبیر سایر پژوهشگران هم کم است و هم سرشار از ابهام و به هیچ روی نمی‌توان دیدگاهی منسجم از وی در این خصوص به دست آورد. احتمالاً به همین دلیل است که شارحان آثار و اندیشه‌های ارسطو دست به کار شده و در این زمینه تحلیل‌ها و تفسیرهای گوناگونی ارائه داده‌اند. ابن باجه نیز به عنوان یکی از تابعان و شارحان آثار ارسطوی در این زمینه نظراتی ارائه داده که گمان می‌رود قصد وی نیز رفع ابهام از دیدگاه‌های ارسطو در این باره باشد. ابن باجه به منظور یافتن پاسخی درخور و کامل برای سؤال از تمایز ماده و صورت، تضاد حرکت اجسام طبیعی و حرکت معقولات را مطرح می‌کند. نفوذ امور مجرد از ماده و معقول در تبیین «صورت» به عنوان جزئی از اجزای یک جسم نکته مهمی است که ابن باجه به تاسی از ارسطو از طریق قائل شدن مفهوم دوگانه برای ماده و صورت آن را اثبات می‌کند. «صورت معقول» تنها در حرکت افلاک مؤثر است که این حرکت بر حرکت اجسام تحت فلک قمر تاثیرگذار خواهد بود. مبنای ابن باجه برای قائل شدن به این طرز تفکر، صعود انسان از جسمیت به سمت الوهیت و جاودانگی است که با «صورت مادی» امکان‌پذیر نبوده و بر همین اساس در انتهای کتاب تدبیر المتوحد، موجودات عالم را به دو دسته منتسب به عالم کون و فساد و موجودات وابسته به اجرام مستدیر و عالم افلاک تقسیم کرده که هر کدام از طریق «صورت» تعیین می‌شود. بر همین اساس ابن باجه ادعا می‌کند که طبیعت بیشتر شایسته صورت بودن است تا اینکه به ماده تعلق داشته باشد. برتری صورت نسبت به ماده در مباحث مرتبط با حرکت ارادی و اختیاری انسان و حرکت معقولات به وضوح مشخص شده است. این دست پاسخ‌ها می‌تواند نشان‌دهنده وام‌داری ابن باجه به سنت افلاطونی و نوافلاطونی باشد، یعنی هر آن قدر که ابن باجه در فلسفه طبیعی ارسطویی است، در مابعدالطبیعه خود افلاطونی است.

منابع

- ابن باجه. (۱۹۹۱آ). شرح سماع طبیعی لارسطوطاليس. تحقيق و مقدمه ماجد فخري. بيروت: دارالنهار للنشر.
- _____ . (۱۹۹۱ب). رسائل ابن باجه الالهيه: مشتمل بر رسائل تدبير المتوحد، الوقوف على العقل الفعال، الوداع، اتصال العقل بالانسان. حققها و قدم لها ماجد فخري. بيروت: دارالنهار للنشر.
- _____ . (۱۹۷۸م). التدبير المتوحد لابن باجه. تحقيق و تقديم معن زياده. بيروت: دار الفكر الإسلامی.
- _____ . (۱۹۶۰م). كتاب النفس. حققه الدكتور محمدصغير حسن المعصومي. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي.
- _____ . (۱۳۷۳ق) تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي. تحقيق و تقديم ماجد فخري، بيروت: دارالمشرق.
- _____ . في ماهية الشوق الطبيعي. نسخة خطی شماره ۲۰۶ کتابخانه بادليان.
- ارسطو. (۲۰۰۷م). الطبعه. ترجمه اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح... (و آخ). حققه و قدم له عبدالرحمن بدوي. قاهره: المركز القومي للترجمه.
- _____ . (۱۳۸۵ش). سماع طبیعی. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
- _____ . (۱۳۹۲ش). متافيزيك (مابعدالطبعه). ترجمه بر پایه متن يونانی از شرف الدين خراسانی. تهران: حکمت.
- _____ . (۱۳۹۰ش). در آسمان. ترجمه اسماعيل سعادت. تهران: هرمس.
- _____ . (۱۳۷۷ش). در کون و فساد. ترجمه اسماعيل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- خراسانی، شرف الدين. (۱۳۶۷ش). «ابن باجه». دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- درايتی، مجتبی. (۱۳۹۴ش). «ملاک تشخيص در فلسفه ارسطو: صورت يا ماده؟». حکمت و فلسفه. سال يازدهم، شماره اول، ص ۶۹-۸۸.
- سالم، مریم. (۱۳۹۲ش). «علیت ارسطویی یا تبیین ارسطویی». معرفت فلسفی. سال يازدهم، شماره اول، ص ۸۵-۱۰۴.
- طباطبایی، محمدحسين. (۱۳۷۰ش). نهايه الحكمة. ترجمه و شرح علی شیروانی. تهران: انتشارات الزهراء، ج ۱؛
- طباطبایی، محمدحسين. (۱۳۸۳ش). نهايه الحكمة. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان كتاب، ج ۲؛

علل اربعة از دیدگاه ابن باجه.../۴۲۷

فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۷) المنطقیات الفارابی (المجلد الثالثه: شروح علی النصوص المنطقیه). حققها و قدم لها محمدتقی دانش پژوه. قم: منشورات المكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

ملکشاهی، حسن. (۱۳۸۵ش). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات. تهران: انتشارات سروش. مقدم حیدری، غلامحسین. و فائزه اسکندری. (۱۳۹۸ش). «بررسی مفهوم صورت نزد ابن باجه و تأثیر آن در حرکت طبیعی اجسام.» فلسفه علم، سال نهم، شماره اول. ص ۸۳-۱۱۱.

Aristotle (1984). *The complete works of Aristotle*. Jonathan Barnes (ed.), USA, Princeton university press.

Dodds, E, R.(1964). *Proclus, the Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford

Ibn bajjah.(1973). *Sharh as-sama' at-tabi'i li-Aristutalis*. Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dar an-nahar.

Ross, David. (1995). *Aristotle*. London & New York: Routledge.

Ziyadah, Ma' an. (1972). *The theory of motion in Ibn Bajjah philosophy*. PHD Thesis in McGill University. Institute of Islamic studies. Montreal, Quebec.

