

بررسی تطبیقی اصل بنیادین

در فلسفه ارسطو و ابن سینا

□ حسین قاسمی

مدعی است که جهان بلحاظ ذاتی حادث است و نباید در تفسیر جهان به ماده و صورت اکتفا کرد لذا در کنار دو جزء مادی و صوری از جزء سومی به نام وجود سخن می‌گوید. بر این اساس اصل تمایز وجود از ماهیت اصل بنیادین در فلسفه او قرار می‌گیرد بطوریکه اصول دیگری مثل تقسیم موجودات به واجب و ممکن و تفسیر فاعلیت ایجاد و امکان به امکان ذاتی و ارائه براهین صدیقین و وجوب و امکان برای اثبات واجب و توصیف واجب به وجود محض و عاری از ماهیت و جوهر، در راستای پذیرش اصل مذکور و توسعه آن به سلسله موجودات گیتی بدست آمده است.

در راستای مقایسه دو اصل یادشده در فلسفه ارسطو و ابن سینا، می‌توان اصول و لوازم فلسفی دیگر را نیز به مقایسه گذاشت. بنابراین باید گفت که ارسطو موجودات را به جوهر و اعراض تقسیم می‌کند درحالیکه ابن سینا آنها را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند و لکن در تحلیل ممکن به دو جزء ماهوی و وجودی، دو قسم جوهر و اعراض را از اقسام جزء ماهوی می‌داند، همچنین فاعلیت و امکان در فلسفه ارسطو بمعنای فاعل طبیعی و امکان استعدادی است درحالیکه در فلسفه ابن سینا بمعنای فاعل ایجاد و امکان ذاتی است.

چکیده

ارسطو با تحلیل ابتدایی از اشیاء مادی، به این نتیجه رسید که اشیاء نه از یک جزء بلکه از دو جزء تشکیل شده‌اند، یکی ماده و دوم صورت، ماده یا هیولی واجد وصف قوه بوده و صورت واجد وصف فعلیت است و از تنش و اصطکاک میان آن دو، حرکت تولید می‌شود بدین ترتیب حرکت را به خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت تعریف کرد.

اهمیت اصل تمایز ماده و صورت تا آنجاست که ارسطو توانست دیگر معضلات فلسفی خود را به کمک آن اصل تبیین کند تقسیم موجودات به محسوس و مجرد و تبیین تمایز موجودات مجرد از مادی، تبیین فاعلیت بعنوان فاعل طبیعی و تفسیر امکان بعنوان امکان استعدادی و معرفی خدا بعنوان محرک نامتحرک اولی و اتصاف آن به صورت و فعلیت محض و ماهیت و جوهر، از شاخصترین تفاسیر و تبیینهایی است که در راستای پذیرش اصل ماده و صورت و توسعه آن به سرتاسر گیتی به آنها دست یافته است.

این در حالیستکه ابن سینا براساس تأثیرپذیری از آموزه‌های دینی و اعتقاد به خالقیت خدا و مخلوقیت جهان

برهان اثبات وجود خدا در فلسفه ارسطو برهان حرکت است اما در فلسفه ابن سینا برهان صدیقین است، خدای ارسطو فعلیت محض و جوهر است اما خدای ابن سینا وجود محض و عاری از جوهر و ماهیت است.

کلید واژه

تمایز ماده و صورت؛	حرکت؛
فاعل طبیعی؛	امکان استعدادی؛
محرک نامتحرک؛	تمایز وجود و ماهیت؛
فاعلیت ایجادی؛	امکان ذاتی.

مقدمه

بیتریدید ارتباط متقابل تمدنها جز از طریق مباحثه درباره مبانی و مبادی فکری یکدیگر امکان ندارد، در این راستا بررسی مقایسه‌ای فلسفه‌های غربی و شرقی را باید بهترین راهکار تحقق این هدف برشمرد. چنانچه آراء فلسفی مسلمانان و غیر مسلمان با یکدیگر مقایسه شوند و براساس معیارهای واقع‌بینانه و حقیقت‌اندیشانه مورد ارزیابی قرار گیرند در بهسازی فکری میان تمدنهای متقابل مؤثر خواهد بود.

آراء فلسفی ارسطو و ابن سینا بعنوان دو فیلسوف مشائی که دارای مکتب فلسفی در شرق و غرب بوده‌اند از این لحاظ قابل بررسی هستند که فهم تاریخی فلسفه‌های غربی و شرقی مبتنی بر فهم مکتب فلسفی ایندو فیلسوف است چراکه ایندو مکتب قطعه مهمی از تاریخ فلسفی در غرب و شرق را تشکیل می‌دادند.

*** این فیلسوفان در اینکه هر کدام نیروی عشق و نفرت یا نیروی عقل را معرفی نمودند، چند گام فلسفه یونانی را بطرف فلسفه الهی پیش بردند و توانستند تا حدودی توجه ذهن فلسفی یونانی را از طبیعت به ماوراء طبیعت سوق دهند.**

می‌توان ادعا نمود که بهترین شیوه در جهت مقایسه آراء فلسفی - چه فلسفه‌های غربی و چه اسلامی - روش تاریخی و سیستمی است، بدین معنی که تمام مبانی و اصول بهم پیوسته یک مکتب فلسفی با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی آن، با مکتب و نظام فلسفی دیگر مقایسه و تطبیق گردد تا در نتیجه آن نه تنها جزئیات و فروعات فلسفی یک مکتب بررسی شده باشد بلکه شرایطی که فیلسوف را ملزم به ابتکارات فلسفی نموده است بازشناسی شده و در نهایت پیامدها و بازتابهای فکری او بروشنی فهمیده شود.

در این مقاله سعی شده است تا اصل فلسفی «ماده و صورت» ارسطو و «وجود و ماهیت» ابن سینا، براساس مستندات تاریخی مورد تحلیل قرار گیرد و پس از تحلیل و بررسی ادله ایندو فیلسوف، اصول و لوازم فلسفی دیگری که از آندو اصل منتج می‌شود بطور تطبیقی مقایسه شود.

۱. تاریخچه بحث فلسفه در یونان

فلسفه یونان بمعنای تفکر عقلی و انتزاعی از طالس شروع شد. پیش از او تفکر عقلی و انتزاعی جایگاهی نداشت و تنها اعتقاد به اسطوره‌ها و سمبلهای مذهبی در میان یونانیان رواج داشت. همچنین استفاده از تجربیات علمی و دانشهای روز بشکل بسیار سطحی و ساده وجود داشته است لکن تفکر انتزاعی و تجریدی که پایه تفکر فلسفی باشد از عصر طالس و توسط او آغاز شد اینکه چه عواملی در پیدایش تفکر انتزاعی یونانی مؤثر بوده است از مجال این مقاله خارج است اما همینقدر باید دانست که ارتباط جامعه یونانی آن دوره با تمدنهای مصری و بابلی و وجود فرهنگ «اندیشه برای اندیشه» از جمله اموری است که در پیدایش تفکر فلسفی یونان مؤثر بوده است.

بهرحال فلسفه از طالس آغاز شد و آنآکسیمندر و آنآکسیمنس نیز ادامه‌دهنده این تفکر بودند، وجه اشتراک این سه فیلسوف اصالت دادن به ماده و امور طبیعی بعنوان اصل اشیاء بوده است. آنها هر کدام بطور انحصاری ماده خاصی مثل آب، هوا، ماده نامتعیین را اصل می‌دانستند، اما مسلماً پیشفرض همه آنها، ضرورت وجود امر ثابت و

پایداری بوده است که طبق آن بایستی تنوعات و کثرات جهان تفسیر شود.

این سه فیلسوف در این امر اشتراک داشتند که باید اصل واحد و تغییرناپذیری باشد تا بتوان براساس آن کون و فساد عالم، پیری و جوانی، تابستان و زمستان و دیگر امور متضاد جهان را تفسیر و تبیین کرد؛ لذا هر کدام شیء خاصی را، بعنوان اصل محوری جهان، معرفی نمودند. نکته قابل توجه این است که عنصر معرفی شده مادی صرف بوده و هیچ بهره‌ای از عامل ماوراء طبیعت نداشته است، البته ابزار و روش کشف آن، عقلانی و انتزاعی بود لکن جهانیابی آنها از حدود طبیعی و مادی فراتر نرفت و بقول کاپلستون از نوعی ماتریالیسم انتزاعی (Abstract Materialism) برخوردار بود.

وابستگی ذهنی به امور طبیعی بکاهند و با اصالت دادن به «وجود» و «نمودانگاشتن آتش» دیدگاه فلسفی رایج را به سوی ماوراء طبیعت جهت دهند.

در دوره بعد با فیلسوفانی مثل امپدکلس مواجه می‌شویم که با مطالعه فلسفه اسلاف خود، به این نتیجه رسیدند که مجموعه عناصر چهارگانه (آب، آتش، خاک و هوا) عناصر اولیه و ثابتند و تغییرات و تحولات عالم، معلول مبادله این عناصر در درون اشیاء است که البته دو نیروی عشق و نفرت در پیدایش آنها و کیفیت پیدایش شیء خاص، نقش اول را بازی می‌کنند.

امپدکلس گرچه از لحاظ معرفی عناصر اربعه بعنوان اصول طبیعی عالم، تفاوت چندانی با فیلسوفان اولیه مثل طالس نداشت لکن در اینکه نیرو و قوه‌ای را در اشیاء لازم

*** فیلسوفان اسلامی آن دوره مثل فارابی و ابن‌سینا در دو جبهه فکری به مقابله با افراط و تفریطها برخاستند: از یکطرف با هجوم فلسفه‌های یونانی بخصوص فلسفه ارسطویی مواجه بودند که اساس خالقیت خدا و مخلوقیت جهان و وحدت واجب را مخدوش می‌نمود و از طرفی دیگر با کج‌فهمیها و افراط‌گریهای متکلمین اشعری مسلک درگیر بودند.**

می‌دانست تا باعث تحرك اشیاء شود حائز اهمیت بود، او به ضرورت وجود نیروی مرموز ماوراءطبیعی در داخل اشیاء برای تحریک آنها پی برد، گرچه بواسطه معرفی نیروی عشق (بعنوان عامل اجتماع اشیاء) و نیروی نفرت (بعنوان عامل افتراق اشیاء) توفیق چندانی در وصول به الوهیت افلاطونی یا ارسطویی کسب نکرد ولی زمینه‌ای فراهم شد تا فیلسوف بعد از او - یعنی آناکساگوراس - از آن نیرو به عقل یا نوس نام ببرد.

فلسفه آناکساگوراس تفاوت چندانی با فلسفه امپدکلس نداشت، جز اینکه او عقل یا نیروی محرکه اشیاء را بعنوان عامل خارج از اشیاء معرفی نمود. او با طرح این نظریه، زمینه خدانشناسی افلاطونی و ارسطویی را مهیا نمود.

این فیلسوفان در اینکه هر کدام نیروی عشق و نفرت یا نیروی عقل را معرفی نمودند، چند گام فلسفه یونانی را

بعد از این دوره، فیلسوفانی مثل پارمنیدس و هراکلیتس عهده‌دار فلسفه یونانی بودند، ایندو از این حیث اهمیت دارند که در معرفی اصل جهان تا حدودی یا فراتر از امور مادی نهادند و مباحث عقلی و انتزاعی را تجریدمندانه تر مطرح نمودند.

پارمنیدس بر اصل ضرورت امر ثابت پافشاری داشت و «اصالت وجود» خود را در آن راستا مطرح نمود و هراکلیتس نیز آتش را بعنوان اصل اشیاء معرفی کرد لکن باید توجه داشت که «آتش» هراکلیتی، مادی صرف نبود بلکه سمبل و نمود قوای مابعدطبیعی بود که در نهاد اشیاء مادی نهفته است.

نکته جالب توجه در مورد ایندو فیلسوف آن است که گرچه ایندو، تصور مشخصی از اصل ثابت نداشتند و ابهام‌گویی در لابلای گفتار و اندیشه‌های آنان نهفته است لکن در این امر مشترک بودند که توانستند تا حدودی از

بطرف فلسفه الهی پیش بردند و توانستند تا حدودی توجه ذهن فلسفی یونانی را از طبیعت به ماوراءطبیعت سوق دهند اما در تبیین فلسفی و عقلی موجودات مافوق طبیعی و ارتباط طبیعت با ماوراءطبیعت عاجز و ناتوان بودند.

فیلسوف دیگری که فلسفه او بلحاظ نظام مند بودن، بر تفکر یونانی مؤثر واقع شد افلاطون بود. افلاطون نیز مانند دیگر فلاسفه یونانی دغدغه تبیین عقلی و فلسفی عالم ثبات و حرکت را داشت او به تفکرات و اندیشه‌های مادی مسلکان فلاسفه پیش از خود قانع نبود لذا با الهام از فلسفه اخلاقی سقراطی، اندیشه جدیدی را در عالم فلسفه به روی دوستانان حکمت گشود. این حکیم فرزانه که شاگرد سقراط بود، اصل وجود حقائق ثابت اخلاقی را، در وراء گزاره‌های اخلاقی و زیباشناختی که مبنای تفکر سقراطی بود، جستجو کرد و نه تنها آن را در گزاره‌های اخلاقی که در مفاهیم و گزاره‌های منطقی و سپس در مفاهیم مابعدالطبیعه تسری داد.^۱

او اعتقاد داشت که در جهان محسوس، اشیائی وجود دارند که به ادراک حسی ما می‌آیند، لکن باید بدانیم که این اشیاء بسبب حرکت و دگرگونی دائمی، فاقد وجود و واقعیت هستند، وجود آنها از توهم ما برمی‌خیزد لکن چنین نیست که عدم و نیستی محض باشند. اشیاء محسوس واقعیت محض ندارند بلکه تنها بهره‌ای ناچیز از واقعیت دارند بنابراین جوهره آنها که باعث تحقق آنهاست صور و واقعیاتی بنام مُثُل است که در عالم ماوراءطبیعت وجود دارند این اشیاء کپی و روگرتهای آن مُثُل و نمود و سایه آنها هستند. قهراً حرکت در جهان طبیعت امری غیر اصیل است که تابع تحولاتی معنا می‌یابد که در عالم مُثُل وجود دارند.^۲

فلسفه در جهان اسلام

پس از آنکه مسلمانان در سده ۷ و ۸ میلادی از طریق ترجمه متون فلسفی یونانی بخصوص فلسفه ارسطویی، با فلسفه یونانی آشنا شدند تصمیم گرفتند تا براساس مبانی اعتقادی و دینی خود، بنای فلسفه جدیدی را سازماندهی کنند.

در این راستا فیلسوفان اسلامی آن دوره مثل فارابی و

*** ابن‌سینا که فیلسوفی مسلمان و واجد گرایشهای مذهبی و الهی بود بنحوی تلاش نمود در جهان اسلام فلسفه‌ای طراحی نماید که از دو حیث قابل توجه باشد: یکی اینکه واجد امتیازات فلسفه ارسطویی باشد و دوم اینکه از خصوصیت الهی و اسلامی برخوردار باشد.**

ابن‌سینا در دو جبهه فکری به مقابله با افراط و تفریطها برخاستند: از یکطرف با هجوم فلسفه‌های یونانی بخصوص فلسفه ارسطویی مواجه بودند که اساس خالقیت خدا و مخلوقیت جهان و وحدت واجب را مخدوش می‌نمود و از طرفی دیگر با کج‌فهمیها و افراط‌گریهای متکلمین اشعری مسلک درگیر بودند که اساس کلام را بر جبر و نفی اراده آدمی بنا نهاده بودند. آن یکی به مفهوم ماهیت و امکان جهان و تفسیر کیفی آن اکتفا می‌کرد و این یکی در ضرورت و جوب واجب چنان اغراق می‌کرد که به نفی امکان در جهان منتهی می‌شد.

ابن‌سینا که فیلسوفی مسلمان و واجد گرایشهای مذهبی و الهی بود بنحوی تلاش نمود در جهان اسلام فلسفه‌ای طراحی نماید که از دو حیث قابل توجه باشد: یکی اینکه واجد امتیازات فلسفه ارسطویی باشد و دوم اینکه از خصوصیت الهی و اسلامی برخوردار باشد.

ابن‌سینا با اینکه فیلسوفی متکی به عقل و تفکر خود بود، لکن نمی‌توان فلسفه او را بی‌ارتباط با تأثرات اسلامی دانست، گرچه او متکلم نبود اما تأثیر غیرمستقیم آموزه‌های دینی مثل خالقیت خدا، مخلوقیت جهان، وجود خدا، وحدانیت و ارتباط همه‌جانبه خدا با جهان در تاروپود فلسفه او مشهود است.

ابن‌سینا دو رسالت فلسفی برای خود قائل بود: یکی

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ص ۴۲۶.

۲. همان، ص ۲۱۰.

اینکه تفسیر کیفی ارسطو از اشیاء را بحال خود محفوظ دارد و دوم اینکه با ناکافی دانستن فلسفه ارسطو برای تفسیر علی جهان، فلسفه‌ای بر اساس اصل علیت و خالقیت ارائه دهد. ابن‌سینا در این راستا هم مباحث حرکت و ماده و صورت را مطرح نمود و هم اصول خاصی مثل اصل تمایز وجود و ماهیت و تمایز واجب و ممکن را مطرح نمود.

*** تمام فیلسوفان یونانی درصدد تبیین عقلی حرکت و کثرت اشیاء بودند. ارسطو نیز از این مسئله مستثنا نبوده و فلسفه‌اش بنحوی جوابگوی سازگاری میان کثرت و وحدت بشمار می‌آید.**

فلسفی را در کنار مفاهیم ماهوی کشف نموده و فروعات مفیدی را بر آنها مترتب کند، بطوریکه می‌توان حکمت متعالیه بعد از او را که توسط صدرالمتألهین بنا نهاده شد نقطه اوج گرایش وجودی و اصالت هستی قلمداد نمود.

ابن‌سینا نظریه قدمت زمانی و تناهی مکانی عالم را - آنطور که ارسطو فهمیده بود - پذیرفت، لکن به این مقدار بسنده نکرد و آنرا برای بناگذاری فلسفه اسلامی ناکافی دانست؛ لذا با توجه به مخلوقیت جهان به تناهی و عدم تناهی وجودی نائل شد. او با استفاده از این نکته که اشیاء در خارج با محدودیت وجودی مواجه هستند نتیجه گرفت که تناهی و عدم تناهی وجودی باید ملاک فلسفه اسلامی قرار گیرد. شیء خارجی گرچه از نظر زمانی نامتناهی است اما منافاتی ندارد که همان شیء در ذات خود با قطع نظر از زمان، مکان و عوارض مادی، با حدوث یا کون الوجود بعد العدم مواجه باشد، بدین لحاظ شیء خارجی در ذات خود، بهره‌ای از هستی ندارد، چرا که ذات او بگونه‌ای است که می‌تواند هم باشد و هم نباشد، بنابراین از لحاظ بهره وجودی، وابسته به علت ایجاد خود است. ابن‌سینا این نحوه از حدوث را حدوث ذاتی نامید.

۲. اصل بنیادین در فلسفه ارسطو

پس از نگاه اجمالی به فلسفه‌های عصر یونانی می‌توانیم آنها را به سه دسته تقسیم کنیم: اول، فلسفه طبیعی که توسط طالس و دیگر فلاسفه نخستین مثل آناکسیمندر و آناکساگوراس و پارمنیدس بنیانگذاری شد. دوم، فلسفه خودشناسی یا انسان‌مدارانه که توسط سوفسطائیان براساس اصالت دادن به انسان و ادراکات انسانی تشکیل شد. سوم، فلسفه الهی که توسط سقراط، افلاطون و ارسطو بنیانگذاری شد.^۳

فلسفه تمام فیلسوفان یونانی حاکی از وجود مسئله مشترکی در میان آنها بوده است. آنها جهان طبیعت را با تمام اشیاء متکثر و متغیر آن مشاهده می‌کردند؛ از یکطرف حرکت و کثرت در طبیعت جاری و ساری بود و

۳. از این سه گروه، ارسطو، افلاطون و سقراط از فلاسفه الهی بشمار رفته‌اند. آنان گرچه الهیاتی متمایز از الهیات دینی دارند لکن در مقایسه با فلسفه‌های طبیعی‌محورانه و انسان‌محورانه پیش از خود از نوعی الوهیت‌اندیشی برخوردار بوده‌اند.

بنابراین ابن‌سینا نیز قبول دارد که جهان از لحاظ زمانی، قدیم و ازلی است و محدودیت مکانی از آنها حوادث نامتناهی ایجاد می‌کند، همچنین براساس زمان و مکان عالم، می‌پذیرد که تعریف ارسطو از حرکت به «تبدیل موجود بالقوه به موجود بالفعل»، راهگشای تناهی مکانی و عدم تناهی زمانی عالم است اما این مباحث در فلسفه ابن‌سینا در درجه دوم هستند، آنچه که از مسائل درجه اول در فلسفه ابن‌سینا بحساب می‌آید تبیین علی جهان است. با اینکه ارسطو و ابن‌سینا هر دو بنحوی واجد گرایش ماهوی در فلسفه خود هستند، اما ابن‌سینا از این گرایش تنها در مقام تبیین فلسفه اسلامی استفاده می‌کند، بعبارت دیگر گرایش وجودی، زیربنای فلسفه او را تشکیل می‌دهد.

ابن‌سینا نیز مانند ارسطو در آغاز مباحث فلسفی به این نتیجه می‌رسد که برای تدوین اصول اولیه فلسفی باید از تحلیل اشیاء خارجی شروع نمود لکن با این تفاوت که در تحلیل و تجزیه اشیاء خارجی باید آموزه‌های دینی را نیز مورد توجه داشت. این نحوه گرایش به اشیاء زمینه‌ای شد تا بتواند اصل تمایز وجود از ماهیت و معقولات ثانی

*** از دیدگاه ارسطو، اشیاء در جهان، چیزی جز ماده و صورت نیستند، ذات و جوهرهٔ اشیاء از ساده و صورت تشکیل شده است. از نظر ارسطو شیئیت شیء یا ترکیب ساده و صورت تمام یافته تلقی می‌شود.**

بنظر می‌رسد که این دانشمندان نیز نمی‌دانند که چه می‌گویند چون بوضوح جز اندکی از این اصول را بکار نمی‌برند زیرا آناکساگوراس عقل را چونان افزاری مکانیکی در ساختن جهان بکار می‌برد و هرگاه در توضیح علت هستی بالضروره چیزی، درمی‌ماند پای عقل را به میان می‌کشد.^۶

همچنین ارسطو با انتقاد از فلسفه افلاطون آراء فلسفی او را مخدوش و فاقد توجیه عقلانی می‌داند و معتقد است که مشکل فلسفی تمام فلاسفه، حل مسئله کثرت و کشف اصل وحدت و سازگاری عقلی میان کثرت و وحدت است. درحالی‌که مبانی و اصول فلسفی افلاطون از این توجیه ناتوان است، زیرا این تصور که واقعیت منحصرأز آن صورت و مثل قائم بذات است و جهان مادی سایه و نمود آن مثل است چه ارتباطی به حل مسئله حرکت دارد؟ زیرا صورت مجرد افلاطونی که نه علت غایی و نه فاعلی‌اند هیچ تأثیری بر جهان طبیعت ندارند.

اکنون باید این پرسش مهمتر از همه را در اینباره مطرح کرد که مثل یا صورت در محسوسات چه سهمی دارند؟ چه آنهایی که جاویدانند و چه آنها که در معرض کون و فسادند زیرا آنها در اینها نه علت حرکتند و نه علت دگرگونی.^۷

از طرف دیگر غریزهٔ وحدت‌جویی مانعی در مقابل کثرت بشمار می‌آید، لذا هر فیلسوفی درصدد می‌آید تا فلسفه‌اش جوابگوی سازگاری میان آن کثرت و این وحدت باشد؛ بدین ترتیب تمام فیلسوفان یونانی درصدد تبیین عقلی حرکت و کثرت اشیاء بودند. ارسطو نیز از این مسئله مستثناء نبوده و فلسفه‌اش بنحوی جوابگوی سازگاری میان کثرت و وحدت بشمار می‌آید.

ارسطو آراء فلسفی و الهی فیلسوفان سلف خود را برای توجیه و تبیین دگرگونیها و تحولات مادی کافی ندانسته و چه بسا آنها را ناقص می‌دانست. ارسطو در مقام پی‌ریزی فلسفهٔ خود در مقابل سه گروه مواجه بود: اول، فیلسوفان طبیعی که ماده را اصل اشیاء می‌دانستند. دوم، سوفسطائیان که منکر تمام اشیاء مادی بودند. سوم، فیلسوفان الهی، مثل سقراط و افلاطون که منکر تحقق ماده بوده و مجردات را حقیقت و اصل اشیاء می‌دانستند.

ارسطو اصل تحقق و وجود اشیاء مادی را در خارج مسلم می‌انگاشت و ملتفت بود که واقعیاتی در خارج تحقق داشته و بایستی به تبیین آنها همت گماشت. ارسطو مثل دیگر فلاسفهٔ یونانی اعتقاد داشت که جهان بلحاظ زمانی قدیم و ازلی است و نیازی به تبیین عقلی نیست. زیرا آنچه که همیشه هست و خواهد بود سؤالی برای فیلسوف ایجاد نمی‌کند.

«اکنون این پرسش که: چرا خود چیزی، خودش است؟ هیچگونه جستجویی نیست زیرا «که‌ئی» یا «اینکه هست» (tohoti) و «هستی» (toeinai) همچون موجود باید که بدیهی باشند».^۴

دیویدراس از شارحان آثار ارسطو در این مورد می‌نویسد: «از دیدگاه ارسطو ماده غیر مخلوق و ازلی است او علناً بر ضد آفرینش جهان استدلال می‌کند».^۵

ارسطو *دوابعدالطبیعه*، برداشت فیلسوفان نخستین از جهان را به باد انتقاد می‌گیرد و با طرد اصالت ماده معتقد است که جهان صرفاً مادی نیست بلکه در کنار ماده، امور مجرد نیز، وجود دارند. او حتی آناکساگوراس را با اینکه کاشف عقل و قوای مجرد بود به باد تمسخر می‌گیرد، چرا که عقل آناکساگوراسی فقط ابزار توجیه تفکرات مادی او بود و هیچ بهره‌ای از استقلال و قوام بذات نداشت:

۴. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ۱۴ ۱۰۴۱ a، ص ۲۵۸.

5. (For him matter is ungenerated; he expressly argues against a creation of the world.) Ross.W.D, Aristotle's *Metaphysic*, vol I, p 189.

۶. ارسطو، *متافیزیک*، ۱۶ a 985، ص ۱۷.
۷. همان، ۸ a 991، ص ۳۶.

بنظر ارسطو چیزی می‌تواند مسئله حرکت را حل نماید که در نهاد و ذات اشیاء نهفته باشد و لااقل بنحو علی با اشیاء طبیعی ارتباط داشته باشد درحالیکه افلاطون از علت‌های چهارگانه تنها به علت صوری، آن هم در وراء عالم اکتفا می‌کند.

بنظر ارسطو مشکل افلاطون از آنجا ناشی می‌شود که اشیاء مادی و محسوس را، نه عدم صرف و نه وجود صرف می‌داند بلکه آنها را تنها تقلید و روگرفتی از عالم بالایی می‌داند، که در اینصورت قهراً حرکت در اشیاء نیز امری موهوم و نمودی از حرکت در عالم بالا است.

اشکال دیگر نظریه مثل آن است که افلاطون مدعی است که صور، ذات اشیاء است درحالیکه ذات شیء باید در درون شیء باشد نه در بیرون آن و حال آنکه صور افلاطونی در وراء جهان قرار دارند.

اشکال دیگری که به نظریه مثل وارد شده است این است که افلاطون صور مجرد را توجیه‌گر صور نمادین محسوس می‌داند درحالیکه خود آن صور نیز بلحاظ صورت بودن فرقی با صور نمادین ندارند، پس به صورت سومی برای توجیه نیازمندند که با تسلسل مواجه می‌شود.^۸

*** ارسطو توانست با کشف ماده و صورت در ذات اشیاء اعطاء هویت مستقل به آنها، فلسفه خود را از فلسفه افلاطون متمایز نماید، چرا که افلاطون اشیاء محسوس را تنها در حد نمود و تقلید از صور مجردة تنزل داد و واقعیت را تنها از آن صور مجردة می‌دانست.**

تبیین عقلی و فلسفی حرکت است، بنابراین بجای اینکه به وراء طبیعت چنگ زنییم و اصل اشیاء را در مثل بیابیم باید به اشیاء مادی مثل آب و آتش نظر کرده و به تحلیل همین اشیاء محسوس و طبیعی بپردازیم و معرفت و شناخت فلسفی خود را از ادراکات حسی آغاز کنیم. بنابراین هرگونه مفهوم‌سازی و تشکیل نظام کلیات باید از راه فهم ماهیت و جزئیات صورت گیرد.

ارسطو در این مرحله است که اصل «تمایز ماده از صورت» را نه بلحاظ مفهومی و ذهنی بلکه بلحاظ واقعی و فلسفی مطرح می‌کند. در این اصل با مراجعه به واقعیات خارجی و پذیرش حرکات و دگرگونیها در جهان، این مطلب بدست می‌آید که هر شیء متحرکی که در جهان، در حال دگرگونی است واجد دو حیثیت است: یکی، حیثیت حرکتی و دگرگونی آن و دوم، حیثیتی که اصل شیء و وحدت شیء را دربرمی‌گیرد؛ بعبارت دیگر گرچه در جریان حرکت، اشیاء همیشه در حال دگرگونی و از حالی به حالی هستند لکن باید در زیرنهاد اشیاء چیزی بعنوان امر ثابت موجود باشد تا بتواند پذیرای تحولات و کثرات عارض بر شیء باشد، چرا که تحول مکرر بدون وجود اصل واحد محوری، همان وجود بعد از عدم یا عدم بعد از وجود است و مستلزم ترتب اشکالاتی است که پارمیندس بر اصالت حرکت و کثرت وارد نموده بود.^۹ بنابراین اشیاء در جهان متحرکنند و در هر حرکتی به موضوع ثابتی نیاز است تا بتواند با حفظ موجودیت و محوریت خود، امر حرکت را بر خودش بپذیرد. ارسطو از تجزیه و تحلیل مفهوم حرکت به این نتیجه می‌رسد که آنچه در اشیاء موضوع و محور حرکت است و همیشه در شیء باقی است «ماده یا هیولی» نام دارد و آنچه که در شیء متغیر و متحول می‌شود «صورت» نام دارد، بنابراین اشیاء متحرک در نهاد و جوهر خویش از دو جزء ماده و صورت تشکیل

۸. ر.ک: م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۱۴۱.

۹. پارمیندس در مقابل نظریه اصالت کثرت هراکلیت، مدعی بود که اصل با وحدت وجود است و حرکت حاصل وهم انسانی و ناشی از خطای ادراکی است، زیرا اصالت حرکت، مستلزم آن است که یک شیء موجود به معدوم و یا یک شیء معدوم به موجود تبدیل شود درحالیکه وجود برای موجود و عدم برای معدوم ذاتی است و ذات شیء قابل زوال نیست زیرا مستلزم انقلاب در شیء است. ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۳.

بهرحال ارسطو نه مبانی فلسفی فیلسوفان نخستین را می‌پذیرد و نه نظام فلسفی افلاطون را. او معتقد است که برای حل مشکل حرکت و تبیین عقلی آن باید قبل از هر چیز به تجزیه و تحلیل اشیاء مادی و محسوس بپردازیم. بنظر ارسطو شناخت ماهیت و چیستی اشیاء، نقطه آغاز

شده‌اند، ماده بعنوان موضوع و زیرنهاد شیء است که همیشه ثابت و باقی است و می‌تواند نقش محور را برای شیء بازی کند و صورت بعنوان جزء متمم و پایان‌یافته شیء است که با انضمام آن به ماده، شیء پایان‌یافته تلقی شده و پدیدار می‌شود لکن صورت بگونه‌ای است که ثابت نمی‌باشد، بلکه بر اثر عواملی که بعداً از آن به علت غائی و فاعلی نام می‌برد، آن به آن، جابجا شده و جای خود را به صورت دیگر می‌دهد، بسته به اینکه علت غائی و فاعلی چه بطلبد: «علت (Aition) به یکگونه، به چیزی گفته می‌شود که در اثر حضور آن، چیزی از آن بوجود می‌آید. مانند برنز (مفرغ) برای تندیس انسان و نقره برای پیاله و اجناسی از اینگونه. بگونه دیگر علت به صورت

توکیدس (toeidos) و الگو (to paradeigma) گفته می‌شود».^{۱۰}

۱. «اصطلاح علت ابتدا به چیزی اطلاق می‌شود که از آن شیء بوجود می‌آید و آنچه که بمثابة جزء سازنده در محصولی است. ۲. بر صورت یا الگو یعنی فرمول شیء مورد نظر اطلاق می‌شود».^{۱۱}

بنابراین از دیدگاه ارسطو، اشیاء در جهان، چیزی جز ماده و صورت نیستند، ذات و جوهره اشیاء از ماده و صورت تشکیل شده است. از نظر ارسطو شیئیت شیء با ترکیب ماده و صورت تمام‌یافته تلقی می‌شود و با ترکیب آنها شیء خاصی پدیدار می‌شود؛ با این معنی که در جریان تحقق و پدیدار شدن شیء، از جهت علل درونی نیاز به امر ثالثی برای تحقق نیست. البته ارسطو عوارض نه‌گانه را نیز عارض بر اشیاء می‌داند، لکن نقش اساسی در شیئیت و تحقق اشیاء برای آنها قائل نیست. عوارض ارسطویی، نحوه‌های مختلفی از سازگاری با عالم کثرت است و هر شیء برای تطبیق خود با عالم حرکت معروض یکی از عوارض واقع می‌شود اما این امر ارتباطی به جوهر و ذاتیات شیء ندارد. بدین ترتیب ارسطو توانست با کشف ماده و صورت در ذات اشیاء و اعطاء هویت مستقل به آنها، فلسفه خود را از فلسفه افلاطون متمایز نماید، چراکه افلاطون اشیاء محسوس را تنها در حد نمود و تقلید از صور مجرده تنزل داد و واقعیت را تنها از آن صور مجرده می‌دانست درحالی‌که ارسطو با مرکب دانستن شیء محسوس از ماده و صورت بعنوان واقعیت مستقل

قوه و فعلیت

ارسطو پس از تجزیه اشیاء و پی‌بردن به ماده و صورت، در ذات اشیاء این توانایی را پیدا می‌کند که یک گام جلوتر به تبیین فلسفی حرکت پیش رود زیرا او با واقعی‌انگاشتن ماده و صورت در اشیاء، به دو صفت مهم آنها یعنی قوه و فعلیت دست یافت.

*** توماس آکوئیناس بصراحت ابن‌سینا را بعنوان فیلسوفی ذکر کرده که در مورد این موضوع (تمایز وجود و ماهیت) حتی فراتر از ارسطو رفته و تحلیل مفهوم وجود را به وراء بساحت جوهر یعنی بساحت وجود بالفعل کشانده است.**

ماده یا هیولی در شیء، چیزی است که امکان پذیرش صورت را فراهم می‌کند زیرا ماده بلحاظ ابهام و لاتعینی که دارد ظرفیت پذیرش صور نوعیه مختلفی را دارد، بنابراین از این لحاظ حامل قوه و امکان است. همچنین صورت در اشیاء چیزی است که معرف پایان‌یافتگی و شیئیت‌یافتگی شیء است که جزء اخیر و کمال شیء را تشکیل می‌دهد.

عبارت دیگر با انضمام صورت به ماده، شیء در مقام تحقق، حالت انتظاری نداشته و تحقق می‌یابد، پس به این لحاظ می‌توان صورت را واجد وصف فعلیت دانست. شیء که واجد صورت باشد توانسته است از مرحله امکان استعدادی، طی طریق نموده و به غایت خود یعنی فعلیت و تحقق واصل شود.

دیوید راس در مقام تعریف مفهوم قوه و فعل

10. Ross, w, d Aristotle, p 74.

۱۱. ارسطو، متافیزیک، ۲۴ ا ۱۰۱۳، ص ۱۲۹.

ارسطوئی می‌گوید که ارسطو، تعریف منطقی خاصی برای بالقوه بودن ارائه نداده است، بلکه براساس مثالهای محسوس درصدد تبیین معنای قوه و تمایز آن با فعلیت برآمده است.^{۱۲}

کاپلستون درباره اهمیت اصل تمایز ماده و صورت و قوه و فعل در فلسفه ارسطو می‌نویسد:

این تمایز بینهایت مهم است زیرا ارسطو را قادر می‌سازد که نظریه تکامل را بپذیرد. نحله مگاری قابلیت را انکار کرده بود اما چنانکه ارسطو خاطر نشان می‌کند بیمعنی است که گفته شود که بنایی که بالفعل در کار ساختن بنائی نیست نمی‌تواند بنایی بسازد...^{۱۳}

ارسطو از مفهوم قوه و فعلیت توانست ماهیت و چیستی حرکت را، تبیینی تام و کامل نماید و حرکت اشیاء را ناشی از ماده و صورت و صفات ناشی از آنها بداند، زیرا در شیء خاص، بواسطه دارا بودن قوه و استعداد برای پذیرش صور مختلف، زمینه تبدل صور و تنوع انواع وجود دارد و این امر باعث می‌شود که بتواند به استمداد از علت فاعلی و غائی از وضعیت فقدان (فقدان صورت جدید) به وضعیت وجدان منتقل شود و این همان حرکت است.

*** ابن‌سینا براساس اصل یادشده به این نتیجه می‌رسد که اشیاء ممکن، از وجود و ماهیت ترکیب شده‌اند و ارزش هر شیء به بهره‌مندی بیشتر از وجود است و در نتیجه باید موجودی در میان باشد که بیشترین بهره را از وجود برده باشد و آن را واجب الوجود نامید.**

ارسطو با استفاده از این اصل و تبیین حرکت بعنوان تغییر تدریجی موجود بالقوه به موجود بالفعل، اشکال تسلسل پارمنیدس بر حرکت و کثرت را پاسخ گفت و در راستای تبیین حرکت و اثبات علت‌های فاعلی و غائی، توانست براساس برهان حرکت، عالم مجردات را اثبات

نموده و فوق تمام موجودات از محرک نامتحرک اولی، بعنوان خدای خود سخن بگوید.

۳. اصل بنیادین در فلسفه ابن‌سینا

بررسی آثار فلسفی ارسطو این مطلب را بدست می‌دهد که ارسطو اصول فلسفی خود را بر اصل تمایز ماده و صورت بنیان نهاده است. او در آثار فلسفی خود از وجود و ماهیت و واجب و ممکن سخنی جز در حاشیه نگفته است، تنها بحثی که او، از وجود و ماهیت دارد، در آثار منطقی او، در کتاب تحلیلهای پسینی و پیشینی است که بطور عمده براساس جایگاهی که ایندو کتاب دارند، بیانگر بینش منطقی اوست که نسبت به وجود و ماهیت دارد؛ این در حالی است که ابن‌سینا در الهیات خود از وجود و ماهیت نه در محدوده منطوق و در مقام ارائه مفاهیم بنیادین، بلکه از زاویه یک فیلسوف می‌نگرد:

«فماهیة الشيء غیر انیّته فالإنسان کونه إنساناً غیر کونه موجوداً».^{۱۴}

بنابر قول ژیلسون «توماس آکوئیناس بصراحت ابن‌سینا را بعنوان فیلسوفی ذکر کرده که در مورد این موضوع (تمایز وجود و ماهیت) حتی فراتر از ارسطو رفته و تحلیل مفهوم وجود را به راء ساحت جوهر یعنی بساحت وجود بالفعل کشانده است».^{۱۵}

ابن‌سینا نیز تمایز مفهومی وجود و ماهیت ارسطو را قبول دارد لکن به تمایز مفهومی اکتفا نکرده و آنرا تا حد تمایز واقعی گسترش می‌دهد. وجود و ماهیت دو مفهوم بوده و از دو حیث مفهومی متغایر برخوردارند ماهیت در مقام مفهوم‌سازی و تحدید موضوعات، و وجود در مقام اثبات خارجی اشیاء، مفید است. حیثیت مفهومی ماهیت، حیثیت لاابا نسبت به وجود و عدم است و حیثیت مفهومی وجود، حیثیت ابا از عدم است لکن حیثیت متمایز یادشده توسعه یافته و تا آستان حیثیت واقعی، تسری داده می‌شود.

ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا با طرح دو مفهوم وجود و شیئیت پس از آنکه در حوزه فقه اللغه مترادف بودن آن‌دو را

12. Ross, W.D, Aristotle p 182.

۱۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۴.

۱۴. ابن‌سینا، التعلیقات، ص ۱۲۳.

۱۵. اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۰۸.

ممکن می‌داند در مقام تبیین واقعی آندو به تمایز واقعی و فلسفی آنها اعتقاد پیدا می‌کند. ابن‌سینا با ذکر مثالی روشن می‌کند که ماهیت یا شیئیت یک شیء تلازمی با وجود آن ندارد، شیئیت به ذاتیات و اجزاء ذاتی آن اشاره دارد درحالیکه وجود آن به جنبه اثباتی و خارج از ذات شیء اشاره دارد. دلیل او بر تمایز میان وجود و ماهیت این است که حمل وجود بر ماهیت، واجد معنای محصلی است درحالیکه اگر میان وجود و ماهیت تفاوتی نمی‌بود، حمل وجود بر ماهیت بی‌ثمر و لغو می‌بود، چراکه حمل شیء بر خودش لغو است:

إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات و ذلك لأنك إذا قلت حقيقة كذا موجودة إما في الأعيان أو في الأنفس أو مطلقاً يعمهما جميعاً كان لهذا معنى محصل مفهوم و لو قلت إن حقيقة كذا حقيقة كذا أو أن حقيقة كذا حقيقة لكان حشواً من الكلام غير مفيد.^{۱۶}

ابن‌سینا در جای دیگر با طرح اشتراک معنوی وجود، به تبیین تمایز آن از ماهیت می‌پردازد، مفهوم وجود معنایی مشترک میان تمام موجودات و اشیاء است و تشکیک آن بنحو تقدم و تأخر می‌باشد درحالیکه ماهیت بمعنای ذاتیات و هویت یک شیء تنها اختصاص به شیء خاص داشته و فاقد کلیت و عمومیتی است که بتواند اشیاء مختلف را دربرگیرد:

إنه وإن لم يكن الوجود كما علمت جنساً و لا مقولاً بالتساوي على ما تحته فإنه معنى متفق فيه على التقديم و التأخير فأول ما يكون، يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده.^{۱۷}

همچنین در کتاب الاشارات و التنبیها در مقام تحلیل و تجزیه اشیاء خارجی بلحاظ معلولیت آنها، ملاک تقسیم علل را به علت‌های چهارگانه، در وجود و ماهیت آنها قرار می‌دهد. او با در نظر گرفتن اینکه شیء خارجی هم از وجود بهره دارد و هم از ماهیت، به دو دسته علل دست می‌یابد: یک دسته علل وجود و دسته دوم علل ماهیت. سپس علل وجود را به علت فاعلی و غائی و علل ماهیت را به علت مادی و صوری تقسیم می‌کند. او می‌گوید علل

ماهیت، مقوم شیء و اجزاء حدی و ذاتی آن را تشکیل می‌دهند، ولی علل وجود در قوام ذات شیء دخالتی ندارند، چراکه وجود نه تمام ذات آن بلکه امری خارجی است که توسط علت ایجاد بر ذات شیء عارض می‌شود:

الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته و حقيقته و قد يكون معلولاً في وجوده و إليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً كان حقيقته متعلقة بالسطح و الخط الذي هو ضلعه و يقومانه من حيث هو مثلث و له حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية و الصورية و أمّا من حيث وجوده فقد يتعلق بعله أخرى أيضاً هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته و يكون جزءاً من حدها و تلك هي العلة الفاعلية أو الغائية.^{۱۸}

*** ابن‌سینا در کتاب شفا پس از تحلیل رابطه ماده و صورت به این نتیجه می‌رسد که علت تحقق شیء مادی نه جزء مادی آن است و نه جزء صوری، بلکه امر ثالثی است که بعداً از آن به علت مفارقت یا عقل فعال نام می‌برد.**

ابن‌سینا در مقام تمایز یادشده تصریح دارد که ماهیت و شیئیت یک شیء هیچ تلازمی با وجود آن ندارد چراکه می‌توانیم از ماهیت و ذات شیء، اطلاعی داشته باشیم درحالیکه وجود خارجی آن بر ما مشکوک است. معلوم می‌شود که در شیء خارجی، ماهیت آن معنایی و وجود آن معنایی دیگر دارد و نباید آندو را با هم خلط نمود:

اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس؟ بعد ما تمثل عندك أنه من خط و سطح و لم يتمثل لك أنه موجود

۱۶. ابن‌سینا، الاهیات من کتاب الشفا، با تحقیق آیت الله حسن‌زاده آملی، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۴۱.
 ۱۷. همان، ص ۴۶.
 ۱۸. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغة، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۱.

وجود متلبس شود هم به عدم، بنابراین برای تلبس به یکی از آنها به موجود دیگری نیاز دارد:

إِنَّ حَال الشَّيْءِ الَّذِي يَكُونُ لِلشَّيْءِ بِاعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات و كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل إنما يكون له الوجود عن غيره فيأذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود. ۲۴

ابن سینا با الهام از اینکه ملاک برای تشخیص و تعیین یک شیء وجود و هستی آن است به این نتیجه می‌رسد که از مصداق خارجی واحد، دو مفهوم قابل انتزاع است، یکی مفهوم ماهیت که از ذات و جوهر شیء انتزاع می‌شود، دوم مفهوم وجود که از ذات بلحاظ تلبس به وجود انتزاع می‌شود، ماهیت جزء علل داخلی و وجود جزء علل خارجی قلمداد می‌شود. بنابراین از مصداق واحد دو مفهوم با دو حیثیت مصداقی متفاوت انتزاع می‌شود: یکی مفهوم ماهیت، که نسبت مساوی با وجود و عدم دارد به این معنی که ظرفیت پذیرش وجود را داشته و ابا از عدم دارد، بعبارت دیگر مفهوم ماهیت در مصداق خارجی بگونه‌ای است که هم می‌توان عنوان موجود و هم عنوان معدوم را بر آن حمل نمود، درحالی‌که مفهوم وجود بگونه‌ای است که تنها پذیرای حمل موجود را در خود دارد. از اینجا مشخص می‌شود که وجود و ماهیت دو حیثیت مصداقی متفاوت با یکدیگر دارند و قهراً هر کدام احکام خاص خود را دارند که نباید آنها را با یکدیگر خلط

ابن سینا در کتاب شفا پس از تحلیل رابطه ماده و صورت به این نتیجه می‌رسد که علت تحقق شیء مادی نه جزء مادی آن است و نه جزء صوری، بلکه امر ثالثی است که بعداً از آن به علت مفارق یا عقل فعال نام می‌برد. او در این مقام استدلال می‌کند که ماده واجد قوه و استعداد است و چنین امری نمی‌تواند سبب تحقق مادی باشد بعلاوه چیزی می‌تواند علت تحقق باشد که از فعلیت بهره داشته باشد درحالی‌که ماده هنوز در مرحله قوه باقی مانده است.

همچنین استدلال می‌کند که صورت اگر بتنهایی علت تحقق باشد پس از انهدام صورت خاص و تجدد صورت دیگر، باید ماده شیء نیز تجدید شود که امری باطل است، زیرا بلحاظ حادث بودنش مستلزم ماده دیگر بوده و با تسلسل مواجه خواهد شد.^{۲۰} همچنین علت را برای صورت سلب نموده و امر ثالث را مقوم صورت می‌داند: فيجب إذن أن يكون علة وجود المادة شيئاً مع الصورة حتى تكون المادة إنما يفيض وجودها عن ذلك الشيء... ۲۱

الهيولى الأولى مبدعة ولاصورة الأولى مبدعة أبعدهما البارئ معاً. ۲۲

بدین ترتیب ابن سینا برخلاف سنت ارسطویی که شیء مادی را مرکب از ماده و صورت می‌دانست بر این باور است که اشیاء مادی در کنار ماهیت (ماده و صورت) از جزء سومی بنام وجود بهره‌مندند. منشأ نظریه تمایز وجود از ماهیت

اینکه چه شد ابن سینا فراتر از تمایز مفهومی از تمایز واقعی وجود و ماهیت سخن می‌گوید باید منشأ آن را در آثار فلسفی فارابی درباره نظریه «مساوقت وجود»^{۲۳} با شخصیت^{۲۴} و اعتقاد او به حدوث ذاتی عالم جستجو کرد. توضیح مطلب این است که ابن سینا اعتقاد دارد که جهان و اشیاء خارجی گرچه از لحاظ زمانی و مکانی با تنهایی و عدم تنهایی مواجه هستند اما ازلیت زمانی عالم هیچ منافاتی با حدوث ذاتی آن ندارد. اشیاء در مقام تحلیل ذات و جوهر خود با حدوث مواجه هستند، به این معنی که شیء خاص ذاتاً بگونه‌ای است که می‌تواند هم به

۱۹. همان، ص ۱۳.

۲۰. ر.ک: ابن سینا، الاهیات من کتاب الشفا، مقاله ۲، فصل ۴، صص

۹۴ و ۹۶.

۲۱. ابن سینا، التعليقات، ص ۶۷.

همان.

۲۲. از قدیم الایام در میان فلاسفه اختلاف بوده است که آیا ملاک در تشخیص و تعیین اشیاء، عوارض مادی می‌باشد یا چیز دیگر؟ ارسطو ملاک در تشخیص را عوارض می‌داند و معتقد است که تلبس جوهر اشیاء به این عوارض نقطه پایان تحقق شیء است لکن ابن سینا و دیگر فلاسفه اسلامی اعتقاد دارند که وجود ملاک در تشخیص است و عوارض نه‌گانه تنها زمینه‌ساز اعطاء وجود به شیء خارجی می‌باشند. بنابراین از دیدگاه فلاسفه اسلامی، نقطه پایانی تحقق اشیاء انضمام وجود و هستی است که از یکطرف قابلیت ذاتی آن باید در شیء متحقق باشد و از طرف دیگر باید علت مفارق، اراده اعطاء بنماید. ر.ک: ابن سینا، التعليقات، ص ۱۲۵.

۲۴. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، نمط ۵، ص ۱۱۳.

نمود.

بنیادین «ماده و صورت» و وجود و ماهیت در آثار ارسطو و ابن سینا بعمل آمده می‌توان وجوه اشتراک و افتراق این دو حکیم بزرگوار را اینگونه برشمرد:

۱. دقت در تاریخچه فکری این دو فیلسوف و مبانی که هر یک در تفسیر حقایق و واقعیات جهانی عرضه داشته‌اند، این نکته را اثبات می‌کند که هر دو فیلسوف در اصل واقعیت هیچگونه اختلافی نداشته‌اند لذا هر دو فیلسوف، موجود مطلق را موضوع الهیات خود قرار داده‌اند، گرچه ارسطو مایل است تا براساس پذیرش حرکت و صیورت، به تفسیر کیفی و ماهوی واقعیت اکتفا کند، لکن ابن سینا اعتقاد دارد که باید براساس آموزه‌های دینی، تفسیری وجودی از واقعیت ارائه داد. البته گرایش ماهوی، در آثار فلسفی ابن سینا نیز مشهود است، لکن انگیزه‌های وجودی، نظام فلسفی او را بنا نموده است.

* امکان در فلسفه ارسطو از

نوع امکان استعدادی است، زیرا

قوه بعنوان وصف ماده موجود

در نظر گرفته شده است. لکن

امکان در فلسفه ابن سینا از نوع

امکان ذاتی است زیرا امکان

وصف ماهیت است که اجزاء

ذاتی شیء را تشکیل می‌دهند.

۲. ارسطو در مقابل فلسفه‌های فیلسوفان نخستین و فلسفه افلاطون، درصدد بر آمد تا بنحوی میان اصالت ماده فیلسوفان نخستین و اصالت صورت افلاطون، تعادل برقرار نماید، لذا فلسفه‌ای طراحی نمود که هم حق ماده و هم صورت ادا شود؛ بنابراین اشیاء خارجی را چه محسوس و چه مجرد، مرکب از ماده و صورت یافت و ملاک در تحقق و پیدایش آنها را انضمام صورت به ماده، اعلام نمود. این در حالی است که ابن سینا قصد داشت تا متأثر از آموزه‌های دینی، مانند خالقیت و وحدت خدا و مخلوقیت جهان، نظام بسته ارسطویی را شکسته و عناصر

ابن سینا با تحلیل مصداق واحد به ماهیت و وجود و تفسیر آن به حیثیت لایا و حیثیت ابا به این نکته می‌رسد که ماهیت در اشیاء خارجی باعث می‌شود که از محدودیت وجودی برخوردار باشند زیرا ماهیت در ذات خود نه واجد وجود است و نه واجد عدم. بنابراین برای میل بجانب وجود به موجود دیگری نیاز دارد، پس با محدودیت وجودی مواجه است درحالیکه وجود ذاتاً با هیچ محدودیتی مواجه نیست، چرا که ذاتاً چیزی جز تحقق نمی‌باشد.

بدین ترتیب ابن سینا نتوانست به ماده و صورت ارسطویی اکتفا نماید و در کنار تحلیل دو جزئی ارسطو جزء سومی را، بنام وجود ضمیمه نمود. ابن سینا با ابتکاری که در کشف مفهوم وجود و وحدت و فعلیت و ... به خرج داد توانست در کنار مفاهیم ماهوی، از معقولات ثانی فلسفی سخن گوید و قهراً این دسته از معقولات الهیات او را تحت تأثیر قرار دادند.

ابن سینا توانست با استناد به اصل بنیادین «تمایز وجود و ماهیت»، عنوان «موجود» و آثار آن را بر معدومات حمل نماید؛ زیرا طبق اصل یادشده ماهیت قطع نظر از وجود، مفهومی متمایز و حیثیت خاص خود را دارد قهراً ظرف تحقق، سوای ظرف تحقق خارجی دارد، بنابراین شیء معدوم گرچه وجود خارجی ندارد لکن در ظرف ذهن واجد ماهیت و خصوصیات آن بوده و از ثبوت ذهنی برخوردار خواهد بود لذا حمل آن ممکن است.

از طریق این اصل می‌توان علم انسان به معدوم و بلکه علم خدا به معدومات را ممکن دانست، چرا که ماهیت قبل از تحقق، قابل تصور در ذهن آدمی و در مقام حضرت علمیه الهیه می‌باشد.

ابن سینا براساس اصل یادشده به این نتیجه می‌رسد که اشیاء ممکن، از وجود و ماهیت ترکیب شده‌اند و ارزش هر شیء به بهره‌مندی بیشتر از وجود است و در نتیجه باید موجودی در میان باشد که بیشترین بهره را از وجود برده باشد و آن را واجب الوجود نامید.

۴. مقایسه دو اصل یادشده و لوازم فلسفی آنها

با توجه به بررسی تاریخی و تحلیلی که از دو اصل

مفید آن را ابقاء نماید و بدین ترتیب دو جزئی بودن اشیاء یعنی ماده و صورت، که در فلسفه او نام ماهیت بر خود گرفت برای کشف واقعیت اشیاء کافی دانسته نشد لذا با انضمام وجود، بر سه جزئی بودن اشیاء ادعا نمود.



*** در فلسفه ابن‌سینا با دو دسته علل مواجه می‌شویم:**
اول علل ماهوی، یعنی علت مادی و صوری که از درون بر شیء اثر می‌گذارند و دوم علل وجودی، یعنی علت فاعلی و غائی که از بیرون بر شیء اثر می‌گذارند.

زیرا جهان از دیدگاه ابن‌سینا حدوث ذاتی دارد او نه مانند متکلمان جهان را حادث زمانی می‌دانست و نه مانند ارسطو آن را قدیم زمانی می‌دانست، بلکه در فلسفه خود حادث ذاتی را وصف جهان می‌دانست، قهراً آنچه ذاتش کون الوجود بعد العدم باشد، در مقام پیدایش و خروج از کتم عدم، به مبدعی در وراء هستی احتیاج دارد. بر این اساس، او موجودات را بدو دسته تقسیم کرد: یکی موجوداتی که مرکب از ماهیت و وجودند، که بلحاظ اتصاف ماهیت به امکان، احتیاج بغیر در ذات آنها نهفته است. دوم موجوداتی که ذاتش چیزی جز وجود نمی‌باشد و فاقد هر گونه جزء ماهوی و وصف امکانی است و اوست که مفیض و معطی وجود به موجودات امکانی است و آنرا واجب الوجود نامید.

۴. ارسطو از طریق اصالت‌دادن به صورت در کنار ماده، به صفات و خصوصیات آنها ملتزم می‌شود، لذا ماده را متصف به قوه و صورت را متصف به فعلیت می‌انگارد. ارسطو از تضارب قوه و فعلیت، پیدایش حرکت را نتیجه می‌گیرد و از جریان مستمر حرکت و تبدل صور بر ماده واحد، به موجودات مجرد که عاری از ماده‌اند دست می‌یابد و در وراء عالم از محرک نامتحرک اولی، که صورت و فعلیت محض است بعنوان خدای خویش نام می‌برد. اما ابن‌سینا از طریق انضمام وجود به ماهیت، به صفاتی مثل وجوب و امکان ملتزم می‌شود از وجود وصف وجوب و از ماهیت وصف امکان را انتزاع می‌کند. او وجوب و ضرورت را ذاتی وجود و امکان را ذاتی ماهیت می‌داند. ابن‌سینا در راستای انتزاع این دو وصف، موجودات خارجی را مرکب از وجود و ماهیت می‌داند و بلحاظ ماهیت که ذات آنها را تشکیل می‌دهد متصف به امکان می‌نماید و براساس امکان، برای میل ماهیت ممکن بجانب وجود به موجود دیگری که واجد وجود باشد استناد می‌کند، بدین ترتیب در فلسفه او، موجودات به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی موجودات ممکن و دوم واجب الوجود، که از وجود محض برخوردار است.

۵. امکان در فلسفه ارسطو از نوع امکان استعدادی است، زیرا قوه بعنوان وصف ماده موجود در نظر گرفته

۳. اصل تمایز ماده از صورت، در فلسفه ارسطو مبتنی بر نگرش و دیدگاهی است که ارسطو از جهان‌شناسی خود داشته است. او در طبیعیات خود جهان را بلحاظ زمانی نامتناهی و بلحاظ مکانی متناهی دانسته، قهراً قدمت زمانی عالم در فلسفه او امری بدیهی قلمداد شده است. نگرش او در جهان‌شناسی، منشأ نگرش فلسفی او شد، زیرا ازلیت عالم، ضرورتی برای تفسیر وجودی عالم اقتضا نمی‌کرد. قهراً اصول و مبانی‌ای که در فلسفه‌اش بیان شده است، بصورت عمده عبارتند از تفسیر ماده و صورت و صفات آنها و تأثیر و تأثر ایندو بر یکدیگر و تفسیر و تبیین حرکت ناشی از آنها و تفسیر مبدأ و مقصد و مقولاتی که حرکت‌پذیرند. او حتی خدای فلسفی خود را محرک نامتحرک نام می‌گذارد که حاکی از اهتمام و تأکید است که در فلسفه خود بر تفسیر ماهوی و حرکتی داشته است.

این در حالی است که ابن‌سینا اصل تمایز وجود از ماهیت را اصلی کاملاً متمایز از اصل ارسطویی دانسته و آن را اساس الهیات خود می‌داند. این اصل از آنجا ناشی می‌شود که ابن‌سینا اشیاء مادی و مجرد را واجد محدودیت وجودی می‌داند؛ او اعتقاد دارد که اشیاء چه مادی و چه مجرد بلحاظ ذات خود وابسته بغیر هستند،

شده است. قهراً امکان یا قوه مورد نظر او، از نوع وصفی است که در شیء موجود مطرح است که در جریان تحقق و فعلیت، مضمحل می‌شود، لکن امکان در فلسفه ابن‌سینا از نوع امکان ذاتی است زیرا امکان وصف ماهیت است که اجزاء ذاتی شیء را تشکیل می‌دهند و این وصف بطور مستمر در سلسله موجودات از موجود ادنی (هیولی) تا موجود اعلی ساری و جاری است.^{۲۵}

۶. در فلسفه ارسطو نه تنها علت‌های مادی و صوری بلکه علت‌های فاعلی و غائی از ذات شیء برمی‌خیزند بدین معنی که میل ماده برای تحقق و تلبس به فعلیت که در قالب انضمام به صورت معنا می‌یابد از یک جهت علت فاعلی و از جهت دیگر علت غائی نامیده شده است از آنجهت که میل به فعلیت باعث تحرک و جنب‌وجوش در شیء می‌شود، علت فاعلی نام دارد و از آنجهت که شیء را بطرف صورتهای کاملتری سوق می‌دهد علت غائی نام دارد.^{۲۶}

این در حالی است که در فلسفه ابن‌سینا با دو دسته علل مواجه می‌شویم: اول علل ماهوی، یعنی علت مادی و صوری که از درون بر شیء اثر می‌گذارند و دوم علل وجودی، یعنی علت فاعلی و غائی که از بیرون بر شیء اثر می‌گذارند، لذا علت فاعلی به فاعل ایجاد و علت غائی نیز به میل اشیاء برای وصول به وجود محض تعریف شده است.^{۲۷}

۷. ارسطو بدلیل گرایش چپستی‌گرایانه‌ای که دارد براساس مفاهیم ماهوی، تفسیر خاص خود را نسبت به جوهر و اعراض دارد. او از ابتدا تمام موجودات را بدو دسته تقسیم می‌کند: اول، موجوداتی که قائم بذات و غیر متکی به موضوع هستند. دوم، موجوداتی که وابسته و متکی به موضوع هستند. تفسیر ارسطو از جوهر و اعراض در حدی است که خدا را نیز در سلک دیگر مجردات از سنخ جوهر می‌داند.^{۲۸}

این در حالی است که ابن‌سینا براساس گرایش وجودی که داشت توانست با کشف معقولات ثانی فلسفی، بخصوص مفهوم وجود، به تفسیر جدیدی از جوهر و اعراض دست یابد. او با پی‌بردن به واقعیت وجود، وحدت و دیگر معقولات فلسفی به این نتیجه رسید که از

ابتدا تمام موجودات به واجب و ممکن تقسیم می‌شوند و سپس موجودات ممکن را بدو جزء تقسیم کرد: یکی جزء ماهوی که واجد حیثیت لا اباست و دیگری جزء وجودی که عارض بر ماهیت است. ابن‌سینا جزء ماهوی موجود ممکن را، مقسم برای جوهر و اعراض عرضه داشت.^{۲۹}

۸. ارسطو براساس اصل تمایز ماده از صورت و تقسیم موجودات به جوهر و اعراض، خدا را بعنوان محرک نام‌تحرک اولی، تعریف نمود و صفاتی مثل جوهریت و فعلیت محض و ماهیت داشتن را به او نسبت می‌دهد و براساس تفسیر فاعلیت به فاعلیت طبیعی و انکار فاعلیت ایجاد، خدا را به فکر خوداندیش و موجودی که فاقد توانائی تأثیر گذاری بر عالم است، تفسیر می‌کند.^{۳۰}

اما ابن‌سینا که براساس اصل تمایز وجود از ماهیت، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم نمود، خدا را به وجود محض یعنی وجودی که فراتر از همه موجودات حتی مجردات باشد، تعریف می‌کند و ماهیت و جوهر بودن را از او سلب نموده و نه تنها ارتباط جهان با خدا بلکه ارتباط خدا را نیز با جهان اثبات می‌کند. خدای ابن‌سینا نه تنها معبود و معشوق جهان است، بلکه عالم و مرید و خالق جهان نیز هست.^{۳۱}

* * *

۲۵. رک: ابن‌سینا، *الالهیات من کتاب الشفا*، مقاله ۶، فصل ۳، ص ۲۸۰.

همان: مقاله ۱، فصل ۶، ص ۵۰، همان، مقاله ۶، فصل ۱، ص ۲۶۰.

۲۶. رک: ارسطو، *متافیزیک*، همان ۹، ۱۰۲۲، ص ۱۶۸؛ کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۴۲۶.

۲۷. رک: ابن‌سینا، همان، مقاله ۶، فصل ۱، ص ۲۵۷.

۲۸. رک: ارسطو، همان، ۱۰۱۷، ص ۱۴۵، همان ۱۰، ۱۰۲۸، ص ۲۰۷.

۲۹. رک: ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۱۸۶، *الالهیات من کتاب الشفا*، مقاله ۸، فصل ۴، ص ۳۷۳.

۳۰. رک: ارسطو، همان، ۲۱، ۱۰۷۲، ص ۳۹۹.

۳۱. رک: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۸، *بعبد*.