



دکتر سید حمید طالب زاده
تنظیم: غلامرضا ذکیانی

شدند و آشنایی آنها با ابن رشد مقدمه ای شد برای به وجود آمدن مکتبی در میان مسیحیان به نام مکتب «ابن رشدیان لاتینی» که این مکتب رسمیت داشت یعنی افرادی بودند از میان مسیحیان که به شدت طرف دار ابن رشد بودند و تفسیر ابن رشد را بر ارسطو صدرصد قبول کرده بودند و اینها تا رنسانس یعنی تا قرن ۱۶ حضور داشتند. پس آشنایی غربیان با ابن سینا و فارابی مقدم بر آشنایی آنها با ابن رشد است اما تأثیر ابن رشد، تأثیری وسیع تر و گسترده تر از تأثیر ابن سینا و فارابی است و اگر بخواهیم در پی تأثیر فلسفه اسلامی در غرب باشیم باید بیشتر به آرای ابن رشد و تأثیر وی توجه کنیم. تأثیر ابن سینا و فارابی مقدم بر ابن رشد و حتی عمیق تر از ابن رشد است یعنی تأثیر ابن سینا در میان متفکران مسیحی تأثیر بسیار عمیقی بوده اما بعدها شروع ابن رشد غلبه پیدا کرده و در واقع مغرب زمین به راه ابن رشد رفت نه راه ابن سینا و فارابی. به عبارت دیگر تفسیری که ابن سینا از ارسطو به دست داده زمینه ای شد تا مسیحیان بازگشتی جدی به ارسطو کنند چرا که ارسطو از ابتدای قرون وسطی مورد ملامت مسیحیان واقع شده بود. کلیسای مسیحی به ارسطو توجهی

تاریخچه
خود از سابقه چنین تأثیری شروع می کنیم؛ چنان که مورخان فلسفه اتفاق نظر دارند که ارتباط تفکر اسلامی و تفکر مسیحی به اواخر قرن ۱۱ میلادی برمی گردد یعنی آن دوره ای که جنگهای معروف صلیبی آغاز شد. صلیبیها به طور رسمی از سال ۱۰۹۵ میلادی یعنی اواخر قرن ۱۱ این جنگها را آغاز کردند و همان طور که می دانید ۲۰۰ سال به طول انجامید و تا اواخر قرن ۱۳ میلادی یعنی در حدود ۱۲۹۱ و با پیروزی صلاح الدین ایوبی به پایان رسید. در این ۲۰۰ سال زمینه ای فراهم شد تا مسیحیان با افکار اسلامی آشنا شوند؛ به طور تقریبی از نیمه دوم قرن دوازدهم، نهضتی در میان مسیحیان به نام نهضت ترجمه پدید آمد و کوشیدند که آثار متفکران اسلامی را ترجمه کنند. به خصوص که کتابخانه های بزرگی از مسلمانان به دست اینها افتاده بود که مشتمل بر آثار کثیری از نویسندگان و دانشمندان اسلامی بود، همه این کتابها رفته رفته ترجمه شد که در حال حاضر مسأله مورد بحث ما کتب فلسفی است.

تقریباً در این صد سال یعنی از نیمه دوم قرن ۱۲ تا اواخر قرن ۱۳ میلادی آثار ابن سینا، فارابی و غزالی به لاتین ترجمه شد و فیلسوفان و اهل نظری مثل آلبرت کبیر و شاگرد مهم او یعنی توماس آکوئینی با افکار ابن سینا و فارابی و غزالی آشنایی نزدیک پیدا کردند، اما از اواخر قرن ۱۳ مسیحیان با آثار ابن رشد آشنا

نمی کرد و ارسطو را قبول نداشت، جهت اصلی اش هم این بود که در منظومه فکر ارسطویی توجهی به خلقت جهان نشده بود و جهان در اندیشه ارسطو یک حقیقت قدیم، تلقی می شد، عالم قدیم بود، به همین دلیل مسیحیان پیش از هر چیز به افلاطون و حوزه نو افلاطونی یعنی افلوپین توجه داشتند و فیلسوفان مسیحی چون اگوستینوس و آنسلم در قرن ۱۱ آن گونه می اندیشیدند. اما آشنایی مسیحیان با تفکر اسلامی زمینه این بازگشت را پدید آورد یعنی وقتی بازدیدگاههای ابن سینا آشنا شدند فهمیدند که چه قدم بزرگی برای آشتی دادن تفکر یونانی - تفکری که از عقل محض سرچشمه می گرفت - با تعالیم وحی برداشته و چگونه سعی کرده اینها را به هم نزدیک کند. این بسیار مورد توجه مسیحیان واقع شد و آلبرت کبیر که خودش زبان عربی را آموخت تا به طور مستقیم از منابع عربی استفاده کند، به شاگرد بزرگ خودش - توماس آکوئیناس - توصیه کرد که آرای مسلمانان را با جدیت و دقت مطالعه کند و با بهره گیری از افکار ابن سینا طرحی را فراهم کند که مبانی کلام مسیحی را استحکام بخشد.

آکوئیناس تحت تأثیر آرای ابن سینا قرار داشته است. من از این فرصت استفاده کرده و چند نمونه ذکر می کنم تا نشان دهم که توماس در این موارد چگونه با ابن سینا مواجه شده و کوشیده است تا این فکر را با مسیحیت آشتی بدهد.

یکی از آن مسایل که در حقیقت رکن فکر توماس محسوب می شود و خودش هم بارها اذعان کرده، مسأله وجود و ماهیت است. پیدایش بحث تمایز وجود و ماهیت و تفکیک وجود و ماهیت برای نخستین بار در تفکر فارابی و بعد از آن به طور وسیع تر در تفکر ابن سینا شکل گرفته؛ مادر اندیشه ارسطو و یا اصولاً در فکر یونانی توجهی به چنین تفکیکی نمی بینیم یعنی وجود و ماهیت در فکر یونانی یک چیز تلقی می شود ماهیت همان وجود است و وجود همان ماهیت، یعنی در فکر یونانی به تفکیک وجود و ماهیت به لحاظ مفهومی اهمیتی داده نمی شود، مانه در ارسطو چنین چیزی می بینیم نه در افلاطون و نه در نو افلاطونیان و نه در دیگران، وقتی توجه به موجود می شده موجود خارجی لحاظ می شده یعنی اشیا از آن حیث که خارج از



بدین ترتیب پایه های کلام مسیحی به اتکای فکر ابن سینا شکل گرفت و این خیلی مهم است. اگر بگوییم فکر توماس، توأم تفکر کلیسای کاتولیک است گزاف نگفته ایم و کاتولیسیسم بر اساس اندیشه های وی استوار شده و از سوی دیگر

ذهن اند و تحقق و فعلیت دارند مورد نظر واقع می شدند و این که فیلسوفی بیاید و بگوید ما از واقعیت خارجی در مفهوم انتزاع می کنیم یعنی مفهوم وجود و مفهوم ماهیت، این ابداع مورد توجه نبوده یعنی سراسر کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را شما

بگردید هیچ جا ارسطو به چنین تفکیکی اشاره نمی‌کند. اما این سینا به این تفکیک می‌پردازد و آن را مورد بحث قرار می‌دهد و این مسأله از ابداعات فارابی است که ابن سینا آن را به کرسی نشانده و جوانبش را روشن کرد.

لزوم تفکیک وجود از ماهیت

چه نیازی به چنین تفکیکی بوده و چرا در فکر یونانی نیازی به این تفکیک نبوده؟ توجه به این تفکیک برمی‌گردد به فرهنگ دینی فیلسوف اسلامی یا فیلسوفی که در هر دینی به تفکر فلسفی اشتغال دارد. چرا که خود به خود روح و فکر و جانش در فضای آن دین تنفس می‌کند و مبنای خود را از آن دین اخذ می‌کند، در نتیجه تفکر او هم صبغه آن فرهنگی را می‌گیرد که در آن فرهنگ تنفس کرده.

فرق کلام و فلسفه

من از همین جا می‌خواهم بین کلام و فلسفه، تفکیک قایل شوم، ما تصور نکنیم که چون فیلسوفی مسلمان است یا فیلسوفی مسیحی است پس متکلم است. کلام با فلسفه فرق اساسی

دارد: کلام

به صورت ماهیتی

حکمت عملی

است، کلام را

نمی‌شود

در حکمت نظری

قرار داد، دلیلش

هم این است که هر

علمی که بر مبنای

اراده استوار شود و

اراده محرک آن علم

باشد آن علم

در حدود حکمت

عملی قرار

می‌گیرد مثل

اخلاق و

سیاست. اخلاق

اصولی را بحث

می‌کند که این

اصول اراده انسان را

سامان می‌دهند،

اخلاق بالذات علم

عملی است، اگر هم در اصول نظری آن بحث می‌کنیم، این اصول فی حد نفسه اصالت ندارند، اصول نظری اخلاق از آن حیث اصالت و ارزش دارند که مبدأ عمل‌اند و الا اخلاق به عنوان

یک علم نظری فاقد ارزش است. سیاست، اخلاق، تدبیر منزل و غیره، اینها برای عمل تدوین شده‌اند و بنابراین در مبدأ آنها یک اراده نهفته است، این علوم با اراده پیوند خورده‌اند.

اما حکمت نظری این گونه نیست، حکمت نظری در ذات خودش اصالت دارد یعنی وقتی ارسطو به فلسفه می‌اندیشد می‌گوید ارزش و اهمیت فلسفه فی نفسه و فی ذاته است فلسفه را نمی‌آموزیم که در جایی در عمل از آن استفاده بکنیم، حکمت نظری ولو این که هیچ تأثیر عملی نداشته باشد کمال نفس است. پس متکلم یا فیلسوف تفاوتش در این است که متکلم از ابتدا رأی و نظر و اراده‌اش بر دفاع از حدود دین است، متکلم به هر وسیله‌ای توسل پیدا می‌کند تا مبنای و عقاید دینی اثبات شود، متکلم در بند برهان نیست، متکلم جایی لازم باشد از جدل و جایی دیگر از برهان و جایی لازم باشد از خطابه و جایی از شعر استفاده می‌کند، متکلم موظف به دفاع از حدود دین است بنابراین تفکر کلامی خود به خود صبغه جدلی به خودش می‌گیرد؛ این است که اهل نظر از حکما علم کلام را در حدود حکمت عملی قرار می‌دهند نه در حدود حکمت نظری. حکمت نظری آن است که فاقد چنین اراده‌ای در مبدأش است، حکمت نظری تعرض به وجود است.

فلسفه اسلامی

حکیم نظری تعرض به وجود می‌کند و می‌خواهد احکام اعیان را کماهی درک بکند، اما اگر چنین حکیمی در فضایی از تفکر دینی تنفس کرده باشد خود به خود تعرضش نسبت به وجود بر اساس چنین نشو و نمایی است، یعنی او فارغ از هویت معنوی و هویت دینی خودش نیست، او تعرضش همراه با چنین تفکری است و اصلاً تعرض هیچ فیلسوفی به وجود مطلق نیست تعرض هر فیلسوفی به وجود مقید است، مقید است به نسبتی که او به طور شخصی می‌تواند با وجود برقرار بکند، هیچ فیلسوفی تعرض مطلق به وجود ندارد و به همین دلیل است که هیچ فیلسوفی تمام حقیقت وجود را نتوانسته بیان کند و نمی‌تواند بیان کند، این تعرض تعرض او است کما این که هر خداشناسی همین طور است، هر خداشناسی هم بر اساس دریچه وجود خودش تعرض به وجود و ذات حق می‌کند و به همین طریق راه‌های خداشناسی به عدد نفوس خلائق است، هیچ کس تعرض مطلق ندارد ولو پیغمبر اکرم (ص)، او هم می‌فرماید «ما عرفناک حق معرفتک» ما که نمی‌توانیم حق معرفت تو را بشناسیم نه این که می‌شود و ما نشناخته ایم، اصلاً امکان شناختش نیست چون این شناخت، شناخت مطلق نیست. هیچ بشری نمی‌تواند یعنی ممکن الوجود از آن حیث که ممکن است نمی‌تواند تعرض به مطلق بکند اگر بتواند بکند می‌شود واجب، یعنی مقام، مقام و جوب می‌شود و این امکان ندارد.

این اصل در فلسفه هم همین طور است فیلسوف اسلامی هم به وجود تعرض می‌کند، ابن سینا و فارابی بر اساس فرهنگ

خودشان تعرض به وجود کرده اند و به همین دلیل است که ما فلسفه اسلامی داریم و می توانیم در اصل، از فلسفه اسلامی سخن بگوییم چون نحوه پرسش ابن سینا و فارابی از وجود، با پرسش ارسطو و افلاطون از وجود متفاوت است؛ دو پرسش است و هیچ وقت نمی شود پرسش را تقلیدی پرسید پرسش تقلیدی ممکن نیست، راه حل تقلیدی ممکن است اما پرسش تقلیدی ممکن نیست. پرسش تا پرسش من نباشد که نمی تواند این جا خانه بکند، نشو و نما پیدا کند رشد بکند، پرسشی که پرسش تقلیدی است که جا نمی افتد گسترده نمی شود آثار و برکات و ثمرات ندارد، اگر پرسش ابن سینا و پرسش فارابی تقلیدی بود که ما کتاب شفا نداشتیم امروز کتاب اسفار نداشتیم. اینها که با متافیزیک ارسطو مطابقت ندارد. اگر کسی کتاب متافیزیک ارسطو را بخواند و کتاب شفا ابن سینا را هم بخواند و این دو را در مقابل هم و در کنار هم قرار بدهد آن وقت متوجه می شود که ابن سینا چه کرده و آن وقتی که گفت من ۴۰ بار کتاب ارسطو را خواندم و نفهمیدم منظورش چه بود، نه این که اصلاً این کتاب را نفهمید البته که کتاب ارسطو خیلی پیچیده است اما اگر کمی بخوانیم با مبالغه حرف بزنیم می توانیم بگوییم که اصلاً ابن سینا طوری مطلب را بیان کرده که گویا ارسطو اصلاً نفهمیده که خودش چه گفته! ابن سینا است که دارد ارسطو را می فهمد و به خودش معرفی می کند. خوب آن وقت عده ای بگویند که فلسفه اسلامی نداریم، اینها همین جور فکر کردند چیزهایی را از یونان یاد گرفتند، نه، این گونه نیست. پرسش پرسشی است در عالم اسلام، راهنمایی و تفکر از یونان پیدا شده و در تفکر اسلامی راه پیدا کرده ولی این جا با پرسش اسلامی آمیخته شده شکل جدیدی را فراهم کرده که ما می توانیم صحبت از فلسفه اسلامی بکنیم. به طور مثال ابن سینا وجود را از ماهیت جدا کرده ولی هرگز ارسطو چنین کاری را نکرده، چرا؟ درست به دلیل فضای فرهنگی و اسلامی. وجود باید از ماهیت جدا باشد تا بشود خلقت را تبیین کرد، خلقت باید تبیین بشود، ما در ارسطو نیازی به تبیین خلقت نمی بینیم، ارسطو خداشناس است اما خدا را خالق عالم ندانسته خدا مقامش مقام علت غایی است، محرک اول هم اگر هست محرک بودنش به واسطه علت غایی بودنش است نه به واسطه علت فاعلی. اما اساس در تفکر دینی علت فاعلی است؛ پس فیلسوف اسلامی نحوه ای از تفکر را باید داشته باشد که در این تفکر خلقت توجیه بشود این است که ابن سینا وجود را به درستی از ماهیت جدا می کند. این امر امروز خیلی برای ما روشن و طبیعی است اما در برهه ای از تفکر نبوده است، البته توجه نبوده این که قبول نداشتند، توجهی به این نبوده و این عدم توجه به خاطر فرهنگ یونانی است.

نشان دهد این فرد انسان، این حجر، این شجر، این بقعر، این موجود فردی و جزئی با چه متمیز می شود؟ با صورتش متمیز می شود او با صورتش هویت پیدا می کند تمام توجه او این است که این تبیین را برای ما کامل کند.

در تمام کتاب مابعد الطبیعه ارسطو، توجه چندانی به علت فاعلی نشده، علت فاعلی را هم ارسطو به علت صوری تحویل می دهد، علت غایی را هم می برد در علت صوری، همه اینها می شود علت صوری؛ اما اگر همه اینها علت صوری بشود خود این صورت وجودش چگونه تبیین می شود؟ دغدغه ابن سینا تبیین صورت نیست تبیین صورت این فرد نیست، تبیین صورت اسب، تبیین صورت انسان، تبیین صورت شجر و حجر نیست؛ تبیین وجودش است. این «هست» برای ارسطو تبیین ندارد این عالم هست، همیشه هم بوده، حالا که هست چگونه هست؟ این چگونه بودنش سبب توجه به علت صوری می شود. برای ابن سینا هم نبوده و هست شده، حالا چی جوری هست شده؟ این که چگونه هست شده، سبب توجه به علت فاعلی می شود. برای این که علت فاعلی توجیه بشود باید وجود از ماهیت جدا بشود. وقتی وجود از ماهیت جدا شد آن وقت ماهیت می شود امر ممکن، و در این صورت وجود باید به ماهیت علاوه بشود یعنی وجود می تواند علاوه بشود و می تواند علاوه نشود حالا که وجود به این ماهیت علاوه شد و تبدیل شد به موجود ممکن، آن وقت محتاج علت است. یک علتی باید این را از خداستوای نسبت به وجود و عدم خارج کند. آن علت هم اگر موجود مطلق و بی ماهیت باشد همان واجب الوجود است ولی اگر دارای ماهیت باشد همان جا هم وجود از ماهیت تفکیک می شود و برای این که آن ماهیت موجود شود احتیاج به علت دیگری دارد و این سلسله به خاطر بطلان دور و تسلسل باید به یک واجب الوجود منتهی شود. پس پرسش ابن سینا پرسش متفاوتی است. او به دنبال چرایی هستی موجود است، در حالی که پرسش ارسطو نه درباره چرایی هستی که درباره چگونگی آن است. این، دو پرسش است، این دو پرسش دو گونه پاسخ در عالم طلبیده و دو جور فلسفه به وجود آورده است. توماس آکوئینی از این مطلب فوق العاده مبتهج است از جدایی وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا لذت می برد. این اساس تفکر توماس است. توماس کتابهایی دارد تحت عنوان «اگرستنس ان اسنس» (وجود و ماهیت)، محور این کتاب تمایز (وجود و ماهیت) است و البته در سایر کتابهایش هم به این مطلب اشاره می کند و می گوید این مطلب متعلق به ابن سینا است و مکرر می گوید، ما از ابن سینا آموختیم که این دو تا از هم جدا هستند.

اختلاف نظر آکوئیناس با ابن سینا و ریشه آن

اما حقیقت گفته ابن سینا برای توماس آکوئینی قابل درک نبوده یعنی توماس آکوئینی هر چند که جدایی وجود از ماهیت را پذیرفته اما نتوانسته است به حقیقت ارتباط وجود و ماهیت

*** آشنایی غریبان با ابن سینا و فارابی مقدم بر آشنایی آنها با ابن رشد است اما تاثیر ابن رشد، تاثیری وسیع تر و گسترده تر از تاثیر ابن سینا و فارابی است.**

*** به طور تقریبی از نیمه دوم قرن دوازدهم، نهضتی در میان مسیحیان به نام نهضت ترجمه پدید آمد و کوشیدند که آثار متفکران اسلامی را ترجمه کنند.**

*** فیلسوف اسلامی هم به وجود تعرض می کند، ابن سینا و فارابی بر اساس فرهنگ خودشان تعرض به وجود کرده اند و به همین دلیل است که ما فلسفه اسلامی داریم و می توانیم در اصل از فلسفه اسلامی سخن بگوییم.**

در تفکر ابن سینا پی برد؛ ریشه اشکالی که توماس در فهم این مطلب داشته به ابن رشد مربوط می شود. ابن رشد در کتاب تهافت التهافت و در تفسیر خودش از مابعدالطبیعه ارسطو، به جدایی وجود از ماهیت در ابن سینا حمله کرده چرا که ابن رشد خودش سراسر ارسطویی است. ابن رشد وفادار به فکر ارسطو است بنابراین جدایی وجود از ماهیت را بر نتابیده، وقتی می خواهد دلیل بیاورد می گوید حالا اگر وجود از ماهیت جدا شد چگونه به هم وصل می شود؟ این وجود به چه نحو بر ماهیت علاوه می شود؟ خوب نظر ابن سینا عروض است، عروض وجود بر ماهیت یا زیادت وجود بر ماهیت. توضیح این که ماهیت در نزد ابن سینا و فارابی سه اعتبار دارد: ماهیت به شرط شی، ماهیت به شرط لا و ماهیت لابه شرط؛ ماهیت لابه شرط است که متساوی النسبة است، ماهیت لابه شرط است که وجود در آن لحاظ نمی شود. با حضور علت تامه، وجود بر ماهیت لا به شرط عارض می شود؛ و ماهیت لابه شرط وجود را قبول می کند. ابن رشد می پرسد این چه نوع عروضی است؟ آیا وجود عرض است؟ وجود هم از اعراض است؟ ابن رشد می گوید وجود نمی تواند عرض باشد و در توضیح می گوید وجودی که ابن سینا می گوید دو حالت دارد یا معقول اول است یا معقول ثانی، اگر معقول اول باشد می شود ماهیت. اگر شد ماهیت یا جوهر است یا عرض، وجود نه جوهر است نه عرض، به خاطر این که هر یک از جوهر و اعراض یا جوهر و اعراض دیگر تباین به تمام ذات دارند، چون تمام اعراض و جوهر جنسی الاجناس اند پس تباین به تمام ذات دارند، اگر با هم وجه اشتراک داشتند دیگر جنس الاجناس نبودند یکی مندرج تحت دیگری بود. کیف و کم جنس الاجناسند بنابراین تباین به تمام ذات دارند و الا کیف تحت کم بود یا بالعکس. ابن رشد می گوید اگر وجود ماهیت است یعنی معقول اول است یا جوهر است یا عرض بنابراین با جوهر و اعراض باید تباین به تمام ذات داشته باشد در حالی که تباین به تمام ذات ندارد، چون ما می گوئیم: کیف موجود است، کم موجود است، جوهر موجود است، پس تباین به تمام ذات ندارند لذا وجود نه جوهر است نه عرض، در نتیجه معقول اول نیست پس وجود معقول ثانی است که در این صورت دیگر عارض نیست. پس بحث ابن رشد این است یا وجود باید عرض باشد که مشکل ساز است و یا وجود باید معقول ثانی باشد که آن وقت بحث خارج نیست، بنابراین حرف ابن سینا غلط است.

اما ابن سینا وقتی از عروض وجود بر ماهیت سخن می گوید مقصودش عروض مقولی نیست. ابن سینا در کتاب منطق اشارات و در منطق شفا عروض را بر چند رقم می داند: «عروض مقولی»، «عروض در باب ایساغوجی» و «عروض در باب برهان». عروض مقولی در اعراض ۹ گانه است. اینها عرض هستند، کیف عرض است، کم عرض است، اینها عارض می شوند؛ عروض در باب ایساغوجی عرض عام و خاص



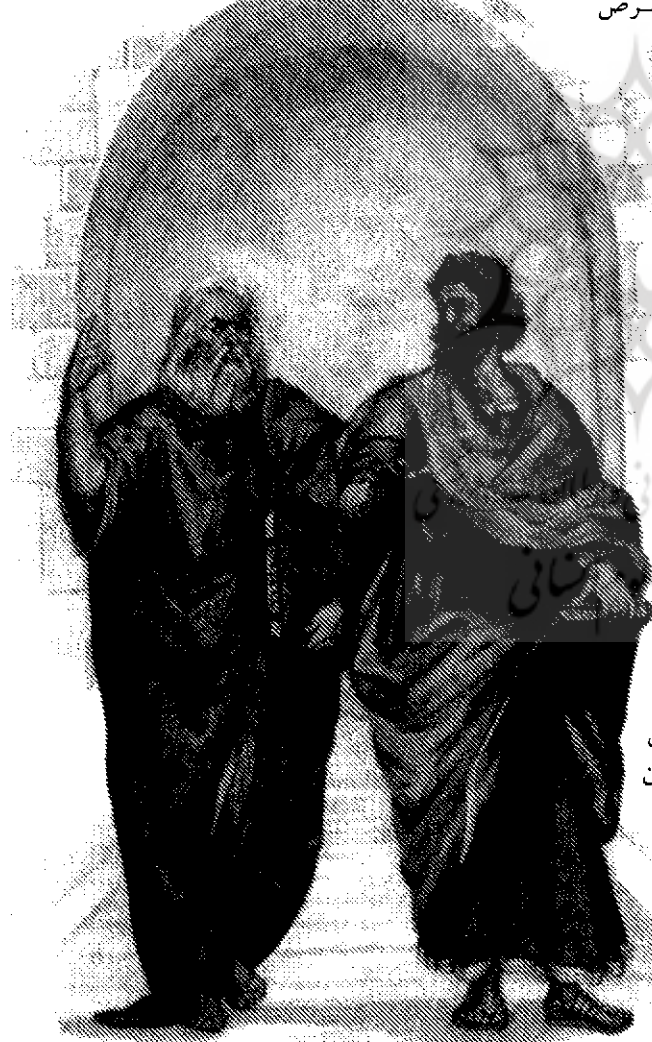
است، وقتی می‌گوییم انسان حیوان ماضی یا حیوان ضاحک است صحبت از عرض باب ایساغوجی می‌کنیم. در نظر ابن سینا عرض خودبه‌خود نه عرض باب مقوله است نه عرض باب ایساغوجی، پس حرف این رشد به کلی باطل است. ابن سینا می‌گوید وجود، عرض باب برهان است. عروض در باب برهان یعنی این که اگر صفتی برای موضوعی، ذاتی نباشد عرضی است یعنی گاهی برای ثبوت یک محمول برای یک موضوع احتیاج به واسطه است و گاهی برای ثبوت یک محمول برای یک موضوع احتیاج به واسطه نیست. اگر چنین ثبوتی محتاج واسطه بود این محمول، عرض باب برهان است اگر برای ثبوت این محمول برای این موضوع احتیاج به واسطه نبود این عرض، ذاتی باب برهان است. به طور مثال وقتی که ما می‌گوییم هوا گرم است برای این که گرما بر هوا حمل بشود واسطه‌ای در ثبوت لازم است یعنی علتی می‌خواهد، باید یک بخاری یا گرمای آفتاب باشد تا هوا گرم شود. یعنی برای این که گرما عارض بر هوا شود واسطه در ثبوت می‌خواهد از همین جا می‌گوییم گرما برای هوا عرض باب برهان است، عرض

باب مقوله هم هست اما به طور استثنا این جا عرض باب برهان است یعنی واسطه در ثبوت می‌خواهد، وقتی که ابن سینا می‌گوید این شجر و بقر موجود است می‌خواهد بگوید برای حمل وجود بر این ماهیت واسطه‌ای در ثبوت لازم است و به این معنا این عرض است. این جاست که بحث علیت پیش می‌آید، اما اگر ثبوت محمولی برای موضوعی احتیاج به واسطه نداشته باشد چنان که وصف امکان برای ماهیت احتیاج به واسطه در ثبوت ندارد امکان ذاتی ماهیت است ماهیت در تمام مراحل خودش ممکن است ماهیت همیشه ممکن است نظر به ذات ماهیت که می‌کنیم ممکن است، این ممکن از ذات ماهیت جدا شدنی نیست، این است که حمل ممکن به ماهیت واسطه در ثبوت نمی‌خواهد. وقتی ابن سینا می‌گوید وجود عارض بر ماهیت می‌شود عرض باب مقوله یا عرض باب ایساغوجی را نمی‌گوید عرض باب برهان را می‌گوید؛ اما این نکته برای این رشد قابل درک نبوده و به همین دلیل او وجود را عرض پنداشته و از همین جا مشکل برای توماس آکوئینی درست شده است، توماس آکوئینی حرف این رشد را درست پنداشته است و به همین دلیل ابن سینا را برخطا می‌داند. تفکیک وجود از ماهیت را توماس قبول کرد اما عروض وجود بر ماهیت را قبول نکرد. بنابراین توماس طرح دیگری در انداخت که حالا آن خودش یک باب وسیعی است که او به چه صورت عالم را یعنی خلقت را توجیه می‌کند. او خلقت را از طریق ماهیت و وجود توجیه نمی‌کند؛ توماس بحث خلقت را براساس قوه و فعل توجیه می‌کند ولیکن قوه و

فعلی که او می‌گوید براساس تئوری وجود و ماهیت ابن سینا است که یک بحث دیگری است. گرفتاری توماس همان گرفتاری ابن رشد است بنابراین تئوری واجب الوجود و ممکن الوجود را توماس تحت تأثیر حرف ابن رشد به شکل دیگری طرح می‌کند. پس تفکیک سر جای خودش است اما راه حل متفاوت می‌شود. به هر حال اساس فلسفه توماس بر تفکیک وجود ماهیت است که از ابن سینا گرفته شد؛ این یک مسأله یعنی مسأله تفکیک وجود و ماهیت.

پاورقی (۱)

البته برای ابن رشد معقول ثانی فلسفی شناخته شده نبود، معقول ثانی که او می‌گوید معقول منطقی است یعنی می‌گوید وجود در ذهن فقط می‌تواند عارض بر ماهیت شود یعنی اگر گفتی الشجر موجود این یک قضیه ذهنی است یعنی فقط و فقط موجود به عنوان محمول بر موضوع شجر یا بقر حمل می‌شود؛ در کجا؟ در ذهن وگرنه در عالم خارج وجودی نداریم که حمل شود یعنی اضافه شود بر شجر و بقر، فقط ذهن است که می‌آید تفکیک می‌کند. بنابراین مفهوم وجود یک معقول ثانی منطقی است و در آنجا حمل می‌شود.



مسئله بازندهم، شماره ۱۱