

تقسیم موجود به واجب و ممکن، ابتکار فلسفی فارابی و ابن سینا

مریم سالم *

چکیده

ابن سینا در ارائه نظریات وجودشناسانه خود از دو واژه واجب و امکان که ابتکار فارابی بودند، بسیار مدد می‌گیرد، دو واژه‌ای که سبقه کم‌رنگی در آراء فلاسفه پیش از فارابی و ابن سینا دارد و جسته و گریخته می‌توان ردیابی از آنها را نزد فلاسفه یونان باستان یافت، این ردپا در ارسطو پررنگ‌تر می‌شود، اما به شکل منطقی مطرح می‌شود نه فلسفی و در باب قضایا به آنها پرداخته می‌شود و به موجودات عینی و وجود سرایت نمی‌کند. با ابتکار فارابی و ابن سینا در به کارگیری نظریه واجب و امکان فلسفی و تقسیم موجود به واجب و ممکن، فلسفه هستی‌شناسی مشایی، شکلی متمایز به خود می‌گیرد و وجود خدا و عالم و مسئله خلقت که تا پیش از این مطرح نبود، بهتر تبیین می‌شود.

کلید واژه‌ها: ضرورت، وجوب، امکان، مواد ثلاث، ارسطو، ابن سینا.

مقدمه

در نظام فلسفی ابن سینا علاوه بر دو واژه وجود و ماهیت که اساس و زیرساخت فلسفه هستی‌شناسانه وی هستند، دو واژه واجب و ممکن هم به چشم می‌خورند که نه تنها در فلسفه هستی‌شناسی سینوی نقش عمده دارند، بلکه پایه اصلی مبحث خداشناسی فلسفه ابن سینا نیز هستند. فارابی و ابن سینا توانستند با به کارگیری این دو واژه مسئله خلقت را

که تا پیش از آنها به خوبی و درستی تبیین نشده و سبب بروز مشکلات عدیده‌ای از سوی متشرعان شده بود، تبیین فلسفی نمایند و رابطه خدا و موجودات را به خوبی روشن سازند. علت موفقیت فارابی و ابن‌سینا در توجیه خلقت و عدم موفقیت فلاسفه پیشین این پرسش را به ذهن می‌رساند که تا چه حد مبحث وجوب و امکان، ابتکار فارابی و ابن‌سینا است؟ آیا فلاسفه پیش از وی، از ارسطو گرفته تا کندی، به این مسئله توجه داشته‌اند یا نه؟ به خصوص زمانی که نظر به منطق موجبات می‌شود و ردپای جهات ضرورت و امکان در منطق ارسطو مشاهده می‌شود. بنابراین باید دید چه ارتباطی بین جهات وجوب و امکان در منطق ارسطو و اصطلاحات وجوب و امکان در فلسفه اسلامی وجود دارد؟ آیا ارسطو در فلسفه نیز از وجوب و امکان سخن می‌گوید؟ آیا مبحث وجوب و امکان سینوی ارتباط مستقیم با تمایز وجود و ماهیت دارد یا نه و اصلاً "مقسم مواد ثلاث در فلسفه چیست؟

با توجه به آثار ابن‌سینا در می‌یابیم که اصطلاحات وجوب (ضرورت)، امکان و امتناع که به مواد ثلاث معروفند، هم در منطق، در بحث موجبات و هم در فلسفه، در امور عامه و هم در الهیات و خداشناسی، از اهمیت بسزایی برخوردارند و هر یک از این علوم به نحوی خاص از این اصطلاحات استفاده کرده‌اند. در امور عامه، وجوب و امکان از احکام موجود بماهو موجود است و از تقسیمات اولی موجود، تقسیم آن به واجب و ممکن است که با توجه به دوگانه‌انگاری وجود و ماهیت تفسیر می‌شود، طوری که اگر وجود برای ماهیت ضروری باشد، آن را واجب می‌نامند که به واجب بالذات، بالغیر و بالقیاس الی الغیر تقسیم می‌شود و اگر وجود ضروری نباشد، اما عدم وجود ضروری باشد، آن را ممتنع می‌نامند که یا بالذات است، یا بالغیر یا بالقیاس الی الغیر و اگر وجود برای ماهیت نه ضرورت وجود داشته باشد، نه ضرورت عدم، ممکن خواهد بود. پس ماهیت در مقایسه با وجود، یا واجب است یا ممتنع یا ممکن. این تقسیم حصر عقلی و دایر بین نفی و اثبات است و شق دیگر محال است.

بنابراین تقسیم ثنایی موجود به وجوب و امکان، بعد از تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، از مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین مباحث فلسفه وجودی ابن‌سینا است و بدون آنها تبیین و اثبات وجود خدا و مخلوقات امکان پذیر نخواهد بود.

بحث منطقی مواد ثلاث ناظر به وجود نیست و از نسبت بین موضوع و محمول در قضایا به دست می‌آید، لذا جهت بحث مواد ثلاث در امور عامه فلسفه و منطق متفاوت است.

در این مقاله، با بررسی پیشینه بحث وجوب و امکان در آثار فلاسفه پیش از ارسطو و تبیین نظر فارابی و ابن‌سینا در آثار مختلفشان این نکته را ثابت می‌کنیم که به کارگیری دو مفهوم واجب و ممکن برای اتصاف موجودات خارجی، اولین بار از سوی فارابی و ابن‌سینا مطرح شده است و در فلاسفه پیشین سابقه‌ای نداشته است. از این رو فارابی و ابن‌سینا با به کارگیری این دو مفهوم به تبیین نظام خلقت و رابطه خدا با مخلوقات می‌پردازند، امری که تا پیش از آنها مطرح نشده بود یا اگر مطرح شده بود (مثلاً در نظام نوافلاطونی)، نواقص بسیاری داشت و با آنچه در ادیان ابراهیمی مطرح می‌شد، در تضاد بود.

پیشینه بحث وجوب و امکان نزد فلاسفه مشایی پیش از ابن‌سینا

۱. ارسطو

ارسطو در فیزیک، متافیزیک و منطق، از ضرورت (وجوب)،^۱ امکان^۲ و اتفاق^۳ سخن می‌گوید. به نظر وی در منطق، بخش عبارت (ارسطو، ۸ب، ۲۹)، هر قضیه‌ای که بیان می‌شود باید جهت ضرورت یا امکان را داشته باشد و جهت ضرورت از آن اموری است که وجودشان، به خاطر وجود علتشان، ضروری شده است؛ اما جهت امکان برای اموری است که علل مشخص و قطعی ندارند تا طرف سلب یا ایجاب آنها را ضروری کند؛ بلکه می‌توانند باشند یا نباشند، مثل روی دادن جنگ در آینده. در این مثال، روی دادن جنگ ضروری نیست، به گونه‌ای که خلاف آن ممتنع باشد، بلکه می‌تواند بنا به دلایلی نامشخص، جنگ واقع نشود. بنابراین هر یک از طرفین می‌توانند در آینده رخ دهند. اگر قرار بود همه چیز در عالم ضروری باشد، امور اتفاقی و عرضی که علت خاص و مشخصی ندارند تا وجودشان را ضروری سازد، نمی‌توانستند موجود باشند و حال آنکه این امور موجودند^۴ (همانجا). بنابراین جهات وجوب و امکان و نیز ممتنع (ناممکن، adunaton) از جمله جهات یا مواد قضایا هستند که هیچ قضیه‌ای خالی از آنها نیست.

در متافیزیک هم امور عرضی و اتفاقی را مقابل امور ضروری یا واجب قرار می‌دهد و معتقد است، اموری که ضروری نباشند و وجود همیشگی و دائمی نداشته باشند و علت مشخصی برای وجود آنها نتوان در نظر گرفت، عرض (sumbenai به معنای رویداد عرضی یا اتفاقی) نام دارند (۱۰۲۶، ب، ۳۰)، مثل باریدن برف یا وقوع سرما در تابستان (۱۶۴، ب، ۳۶).

اعراض ناموجود نیستند و از هستی بهره‌مندند، ولی وجود ضروری، دائمی، همیشگی یا اکثری ندارند و می‌توانند باشند یا نباشند (۱۰۲۶، ب، ۳۰) و نتیجه اجتماع تصادفی علی هستند که می‌توانند هیچ ارتباطی با هم نداشته و نامنظم و نامحدود باشند (۱۰۶۵، آ، ۲۸؛ ۱۹۸، آ، ۲). او گاهی ماده را علت اعراض می‌داند، زیرا در میان علل چهارگانه ماده می‌تواند به گونه‌های مختلفی وجود داشته باشد (۱۰۲۷، آ، ۱۵).

به نظر ارسطو هیچ علمی عهده‌دار بحث از عرض^۵ نیست، زیرا هر دانشی یا در باره چیزی است که همیشه یا در اکثر هست؛ چیزی که به ندرت و در اثر اتفاق روی دهد متعلق هیچ دانشی نیست (۱۰۲۷، آ، ۲۰؛ ۱۰۶۴، ب، ۱۵).

ارسطو در کتاب *دلتای متافیزیک*، معانی ضرورت را این گونه بیان می‌کند:

۱. ضروری به چیزی گفته می‌شود که بدون آن، به عنوان یک شرط یا علت همراه، زیستن ممکن نباشد. مثل تنفس و تغذیه برای جاندار، یا مصرف دارو برای رهایی از بیماری.

۲. به معنای اجباری و اجبار، یعنی آنچه که با وجود انگیزه و گزینش آزادانه، ما را از انجام کار باز می‌دارد و سبب می‌شود چیزی خلاف اختیار ما رخ دهد که برای ما دردناک و اقناع‌ناپذیر است.

۳. چیزی که نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد و این معنا، همه معانی دیگر ضروری را در برمی‌گیرد (۱۰۱۵، آ، ۳۵-۲۰).

علت ضروری بودن از نظر ارسطو، در برخی چیزها، در خود آنهاست و در برخی، در غیر آنهاست و به واسطه علتی خارج از خود ضروری می‌شوند. آنها که علت ضرورتشان در خودشان است (فی حد ذاته ضروری هستند)، خود، علت ضرورت سایر اشیا هستند. بنابراین ضروری به معنای نخستین و حقیقی آن، موجود بسیط است، زیرا ممکن نیست به

حالات و گونه‌های مختلف دربیاید و فقط یک شکل و حالت دارد. پس اگر چیزهای جاویدان و نامتحرک وجود داشته باشند، در آنها هیچ چیزی اجباری و خلاف طبیعتشان نیست و وجودشان ذاتاً ضروری است (۱۰۱۵ب، ۱۵-۱۰).

البته ضرورت از نظر ارسطو، هم در موجود محرک نامتحرک قابل لحاظ است (به دلیل بساطت ذاتش) و هم در اشیای طبیعی متحرک. به نظر وی، ضرورت در اشیای طبیعی در ماده است؛ مثلاً آهنی بودن اره برای آن ضروری است، زیرا اگر آهنی نباشد، نمی‌تواند عمل بریدن را که غایت آن است و علت ماده است انجام دهد. اما ماده‌ای که معلول غایت است و اگر غایت نباشد این ماده ضرورتاً چنین و چنان نخواهد بود (۲۰۰آ)، پس در اشیای مادی دو ضرورت وجود دارد: ضرورت مادی و ضرورت غایی (برای اطلاع بیشتر از رابطه این دو نوع ضرورت رک. Lloyd, VII, P.75). پس ضرورت در محرک‌های نامتحرک ذاتی است و علت آن، وجود بسیط آنهاست؛ اما در غیر آنها ضرورت به واسطه علتی است که آن علت ماده و غایت است و غایت نقش مهم‌تری را ایفا می‌کند.

با توجه به آنچه مطرح شد می‌توان گفت ضرورتی که ارسطو در فلسفه به کار می‌گیرد شبیه به همان رابطه ضروری در منطق است که جزء جهات قضایا محسوب می‌شود، رابطه‌ای که به واسطه آن وقوع شیء ضروری می‌شود و شیء چاره‌ای جز موجود شدن ندارد، خواه به ذاته این اتفاق بیفتد، خواه به واسطه علت.

این ضرورت در آثار اغلب فلاسفه پس از ارسطو، در دوره یونانی‌مآبی، به طور جدی پیگیری می‌شود. یکی از اصطلاحات رایج و کلیدی نزد رواقیون ضرورت است که اصل پیوند دهنده اشیا و حاضر در آنها و ذات آنهاست. این اصل همان سرنوشت، تقدیر، قانون، مشیت و عنایتی است که در نگاه رواقی با خدا یکی است و چیزی و کسی را یارای گریز از آن نیست. این ضرورت ناشی از نظام علی و معلولی است که به طور جبری بر عالم حاکم است. در این دیدگاه خدا به عنوان موجودی مشخص که در سرسلسله علل قرار داشته باشد و این نظم علی را پدید آورده باشد لحاظ نمی‌شود، بلکه خود این نظام، خداست^۶ (Inwood, p.138-140).

نوافلاطونیان نیز به ضرورت حاکم بر عالم و سرنوشتی که حاکی از این ضرورت است اعتقاد دارند و این ضرورت را چیزی می‌دانند که همیشه علت به معلول می‌دهد و زنجیره علل ادامه می‌یابد تا به علت نخستین که همان خداست و خارج از عالم است برسد. این ضرورت با اختیار آدمی در تعارض نیست و موجب بروز جبر نمی‌شود (فلوطين، رساله اول از اثنا د سوم؛ ص ۳۵۱-۲۹۲ و رساله چهارم از اثنا د پنجم، ص ۷۱۵).

از این رو می‌توان گفت از نظر فلاسفه یونانی و رومی ضرورت، بیشتر، رابطه‌ای است که بین علت و معلول اتفاق می‌افتد و به موجب آن وجود معلول قطعی می‌شود (ضرورت علی یا وجوب بالغیر سینوی). اما یک نوع ضرورت هم وجود دارد که ارسطو به آن اشاره می‌کند و آن را ذاتی می‌داند که ربطی به علت ندارد. این ضرورت در موجود محرک نامتحرک و نیز در موجودات طبیعی وجود دارد. ارسطو در ارتباط با ضرورت ذاتی در موجودات بسیط سخن اضافه‌ای نمی‌گوید و فقط به ضرورت مادی و غایی موجودات طبیعی می‌پردازد، اما همین نکته می‌توانسته الهام‌بخش نظریه وجوب ذاتی در نظر فارابی باشد.

۲. کندی و فارابی

با بررسی آثار کندی درمی‌یابیم که وی از واجب و ممکن سخنی نگفته است، فقط مطلبی کوتاه در مورد موجود ازلی و ویژگی‌های آن بیان می‌کند که منطبق بر ویژگی‌های واجب‌الوجود بالذات است (کندی، ص ۱۳). او از طریق حدوث زمانی عالم و نیازمندی آن به محدث، وجود خدا را اثبات می‌کند (سزکین، ج ۴، ص ۷۵) و از وجوب و امکان سخنی به میان نمی‌آورد.

فارابی به وضوح بحث وجوب و امکان را مطرح کرده است و در واقع مبدع این بحث در فلسفه بوده است و با الهام از ضرورت، عرض و اتفاق ارسطو، وجوب و امکان را در فلسفه و امور عامه بحث کرده است.

به نظر فارابی، وجود، وجوب و امکان، از معانی هستند که توسط تصور قبلی دیگر تصور نمی‌شوند، بلکه در ذهن واضح هستند و اگر در مورد آنها صحبت کنیم، به خاطر

تنه و روشن شدنشان است، نه تعریف به واسطه امری روشن تر از آن (الدعاوی القلییه، ص ۲).

اموری که داخل در وجود هستند (موجودات)، به دو قسم تقسیم می‌شوند، آنهایی که وجودشان بذاته واجب است و از فرض عدمشان، محال لازم می‌آید که واجب الوجود نام دارند و آنهایی که با فرض عدم وجودشان، محال لازم نمی‌آید که ممکن الوجود نام دارند. ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر است و برای موجود شدن به علت نیاز دارد (همان، ص ۳؛ عیون المسائل، ص ۴) و وجودش از ناحیه ذاتش نیست (شرح رساله زینون، ص ۳؛ فصوص الحکم، ص ۵۰ و سزکین، ج ۱۶).

به نظر فارابی، هر چیزی را می‌توان در این تقسیم سه گانه قرار داد: الف. چیزی که نمی‌تواند موجود نشود؛ ب. چیزی که نمی‌تواند موجود شود؛ ج. چیزی که می‌تواند هم موجود شود و هم موجود نشود. این مجموع مقتضی وجود طرفین است و دو قسم اول، طرف و قسم سوم وسط است. همه موجودات داخل در دو قسم اولی و سومی هستند. اینها به خاطر جوهر و طبیعتشان اینگونه هستند و این خواص ناشی از غیر نیست (فصول منتزعه، ص ۷۸).

می‌توان تقسیم ثلاثی فوق را به صورت رباعی هم بیان کرد، به این ترتیب: الف. چیزی که اصلاً نمی‌تواند موجود نشود که افضل موجودات است؛ ب. چیزی که اصلاً نمی‌تواند موجود شود و موجود نیست؛ ج. چیزی که نمی‌تواند در یک زمان مایی موجود شود که وسط بین اولی و چهارمی است و از اولی ناقص تر و از دومی کامل تر است؛ د. چیزی که می‌تواند موجود شود و می‌تواند موجود نشود که اخس و انقص موجودات است و سه قسم است: ۱. اکثراً موجود است؛ ۲. اقلماً موجود است؛ ۳. به طور تساوی موجود است. قسم سوم وسط و دو قسم اول و دوم طرف هستند (همان، ص ۷۹-۷۸). در این سه قسم، فقط اموری که به طور اکثری ممکن الوجود هستند در معرض تجربه قرار می‌گیرند (رسالتان فلسفیان، ص ۵۲-۵۱) و ممکن بالذات با ممکنی که نسبت به کسی که به آن جهل دارد و ممکن نامیده می‌شود فرق دارد. هر ممکنی مجهول است، ولی هر مجهولی ممکن نیست (همان، ص ۵۳).

به نظر فارابی واجب الوجود بالذات جنس و فصل و حد، موضوع، عوارض و... ندارد. سبب اول همه موجودات است و وجودش اقدم و اکمل است و از جمیع انحاء نقص مبراست و علت فاعلی، غایی، صوری و مادی ندارد. وجودش لا حق بر ماهیتش نیست و ماهیت او همان انیتش است و دائم الوجود است (فصول منترعه، ص ۵۲؛ فصوص الحکم، ص ۵۳؛ التعليقات، ص ۳۷؛ عیون المسائل، ص ۴؛ الدعاوی القلیبیه، ص ۳). مسئله وجوب و امکان را فارابی خیلی بسط نمی‌دهد و با استفاده از این تقسیم وجود خدا را از طریق برهان وجوب و امکان ثابت می‌کند، اما ابن سینا تلاش می‌کند که این نظریه را بسط دهد و بهتر تبیین نماید.

۳. ابن سینا

ابن سینا مطالبی را که فارابی مطرح کرده است، اساس فلسفه وجود شناسی و الهی خویش قرار می‌دهد و شاید به همین دلیل است که وی را مبدع این بحث در فلسفه می‌دانند. اگر ابن سینا نبود تمام ابتکارات فارابی که به اجمال بیان شده بود ابتر و بی نتیجه می‌ماند. از نظر ابن سینا، موجودات یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود (التعلیقات، ص ۲۶). واجب الوجود، موجودی است که فرض موجود نبودن و عدمش، مستلزم محال است، بر خلاف ممکن الوجود که غیر ضروری الوجود و العدم است (امکان به معنای خاص) (الهیات نجات، ص ۲۲۴). در واقع واجب الوجود موجودی است که با نظر به ذاتش، وجودش واجب است، اما ممکن الوجود با نظر به ذاتش، وجودش واجب نیست، اگر چه ممتنع هم نیست، زیرا اگر ممتنع بود موجود نمی‌شد (الهیات شفا، ص ۳۷). ممکن، وجودش را مرهون علت است؛ به شرط وجود علت، وجودش واجب می‌شود و به شرط نبودن علت، وجودش ممتنع می‌شود، ولی به خودی خود و صرف نظر از علت ممکن است (الهیات دانشنامه علایی، ص ۶۵؛ الاشارات، ج ۱۸، ص ۳). بنابراین از نظر ابن سینا، وجود هر شیئی یا واجب است، یا واجب نیست. اگر واجب باشد، یا این وجوب وجود، ذاتی آن است یا آنکه آن را از غیر دریافت کرده است، مثل عدد چهار که بالذات واجب نیست، ولی با فرض وجود دو و دو، واجب می‌شود و یا سوختن در برخورد عامل سوزاننده و سوزنده (الهیات نجات، ص ۲۲۵).

هر چیزی که وجوب وجودش لذاته باشد، نمی‌تواند به واسطه غیر واجب شده باشد. بنابراین واجب الوجود بالذات نمی‌تواند واجب الوجود بالغیر باشد (همانجا). عکس آن این است که هر چیزی که وجودش از ناحیه ذاتش واجب نشده باشد، اگر ماهیت لا به شرطش را لحاظ کنیم، وجودش واجب نیست، و گرنه واجب الوجود بالذات می‌شد و ممتنع الوجود هم که نمی‌شد، زیرا در این صورت، اصلاً موجود نمی‌شد. پس چنین موجودی لذاته ممکن الوجود است و به شرط لای از علتش، ممتنع و به شرط وجود علتش، واجب است و وجودش، لا به شرط از علتش، غیر از وجودش به شرط علتش است. به واسطه اولی ممکن الوجود و به واسطه دومی، واجب الوجود می‌شود. پس هر وجودی که با غیرش، از حیث وجود معیت دارد، نه از حیث زمان، ذاتش بدون شرط غیرش، واجب نمی‌شود و ممکن خواهد بود (رسائل، ص ۶۹).

وجود فی نفسه ممکن الوجود با وجودش با لحاظ غیر تفاوت دارد. وجود فی نفسه اش، غیر مضاف است ولی وجود بغیره اش، مضاف است و اگر وجودی که از غیر می‌گیرد هم ممکن باشد و واجب نباشد، به یک دیگری نیاز دارد تا حاصل شود و به تسلسل منجر می‌شود. پس ممکن الوجود بالذات، تا وجودش از ناحیه غیرش واجب نشود، موجود نمی‌شود (همان، ص ۶۹ و ۲۴۲).

فرق وجود واجب بالذات یا به اصطلاح ابن سینا، حق اول، با موجودات دیگر (ممکن الوجودها) در این است که وجود حق اول از دیگری مستفاد نیست، بلکه در ذات خویش واجب است، ولی سایر موجودات، وجودشان ذاتی نیست و مستعار و مستفاد از حق اول است (رساله در حقیقت، ص ۶). بنابراین واجب الوجود بالذات نمی‌تواند واجب الوجود بالغیر باشد (الهیات نجات، ص ۲۲۵)، چرا که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند. واجب الوجود، ضروری الوجود، فعل محض، مستقل از غیر، فاقد قوه و انفعال و سبب است و حقیقتش همان وجوب وجود است که هیچ‌گاه باطل و معدوم نمی‌شود (التعلیقات، ص ۸۹ و ۷۹). وجوب وجود ذاتی واجب الوجود است (همان، ص ۲۲۱، ۸۰)، و وجودی که عارض بر ماهیت او شده باشد ندارد و حقیقتش همان انیت آن است (همان، ص ۲۲۵).

موجود ممکن هم یا به نحوی است که امکان وجودش در غیرش است، چنین موجودی، وجود بالقوه‌اش، مقدم بر وجود بالفعلش است و کائن و ممکن‌الوجود علی‌الاطلاق نام دارد یا آنکه امکان وجودش فی‌ذاته است. موجودی که امکان وجود، همراه آن نیست، به نحوی که مقدم بر آن باشد، وجود بالقوه‌اش مقدم بر وجود بالفعلش نیست که همان عقول و مبدعات هستند (همان، ص ۱۰۲ و ۲۶).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت که ضرورت و امکان ارسطویی اگرچه می‌توانسته مقدمه‌ای باشد برای شکل‌گیری نظریه‌ی وجوب و امکان سینوی، ولی هنوز فاصله‌ی زیادی وجود دارد تا این نظریه بتواند شکل متافیزیکی بهتری به خود گیرد و به عنوان یکی از احکام موجود بما هو موجود جواز بحث در فلسفه را به خود اختصاص دهد و به عنوان یکی از مسائل فلسفی مطرح شوند، زیرا مسئله‌ی وجوب و امکان، آن‌گونه که ذهن فارابی و ابن‌سینا را به خود مشغول ساخت تا بر اساس تمایز وجود و ماهیت، بحث خلقت و اعطای وجود به ماهیت را تبیین فلسفی نمایند، ذهن ارسطو را درگیر نمود و ارسطو توانست بر اساس تمایز قوه و فعل و ماده و صورت، پیدایش را تبیین فلسفی نماید، اگرچه در اثبات خدا به عنوان علت فاعلی و ایجاد، علاوه بر علت غایی و نیز وحدانیت غایت‌الغایات و محرک نامتحرک و نیز ارتباط محرک نامتحرک با موجودات محسوس مادی دچار مشکل شد.

برخی معتقدند علت اینکه تمایز بین واجب و ممکن جزء نظریات کلیدی در فلسفه‌ی مشاء اسلامی مطرح شد، اعتقادات کلامی و گرایش‌های نوافلاطونی بود، چیزی که در ارسطو مطرح نبود (Wisnovsky, p.227)؛ اما با بررسی آثار فارابی و ابن‌سینا درمی‌یابیم که هیچ‌یک از این دو متکلم نبوده‌اند تا بخواهند با وجهه‌ی کلامی به این بحث و نتایج مهم این بحث که یکی از آنها بحث تمایز وجود و ماهیت است پردازند. نوع تفکر و نوع تلاشی که در اثبات موضوع می‌شود کاملاً فلسفی و عقلانی است و متکلمان نه این‌گونه بحث می‌کنند و نه این موضوع و تبعات آن را قبول دارند. فلاسفه‌ی مسلمان که در رأس آنها فارابی و ابن‌سینا قرار دارند، نه متکلم هستند و نه نوافلاطونی،^۷ اشتراک بحث در برخی مباحث، دلیل بر متکلم یا نوافلاطونی بودن آنها نیست. فارابی و ابن‌سینا در ابداع

نظریات خویش از تمامی آراء پیشینیان خود سود برده‌اند، یا از آنها الهام گرفته‌اند یا به اصلاح و تکمیل آنها پرداخته‌اند.

مقسم وجوب و امکان در منطق و فلسفه

ابن‌سینا در فلسفه که از وجوب و امکان، به عنوان تقسیم اولی موجود بحث می‌کند، حرفی از امتناع نمی‌زند. بنابراین امتناع داخل در وجود نمی‌شود و مقسم وجوب و امکان نیز وجود و هستی یک شیء است (الهیات دانشنامه علایی، ص ۶۵؛ الهیات شفا، ص ۳۷). بنابراین وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و این تقسیم از تقسیمات اولی وجود است و وجوب و امکان از عوارض موجود بما هو موجود است و یک بحث کاملاً فلسفی است.

اما در منطق که مواد ثلاث، در نسبت بین محمول با موضوع، در قضایا، در نفس الامر مطرح می‌شود (فارابی، المنطقیات، ج ۲، ص ۱۸۴؛ ابن‌سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱؛ منطق شفا، ص ۳۲)، مقسم موجود بما هو موجود یا مطلق وجود نیست و این تقسیم از تقسیمات اولی وجود نیست، بلکه در حیطة مفاهیم و ناشی از رابطه موضوع و محمول در قضایاست، به عبارت دیگر مقسم مواد ثلاث نسبت موجود بین موضوع و محمول در قضیه است. به این ترتیب که محمول در هر قضیه‌ای، چه سالبه باشد و چه موجه، یا نسبت به موضوع، ضروری الوجود است، در نفس الامر، مثل نسبت حیوان به انسان، وقتی می‌گوییم انسان حیوان است، یا انسان حیوان نیست؛ یا ضروری نیست، نه وجودش و نه عدمش، مثل کاتب در قضیه انسان کاتب است، یا انسان کاتب نیست؛ یا نسبت ضروری العدم دارد، مثل نسبت سنگ به انسان در قضیه انسان سنگ است یا انسان سنگ نیست.

اما با بررسی مواد قضایا در منطق این نکته آشکار می‌شود که در منطق نیز مفهوم بما هو مفهوم ملاک نیست، بلکه مفهومی مد نظر است که حاکی از خارج باشد، زیرا واژه نفس الامر که ابن‌سینا و سایر فلاسفه، در تعریف مواد، بر آن تأکید می‌کنند به معنای تحقق در عالم خارج است. به عبارت دیگر نسبت بین موضوع و محمول با توجه به عالم عین مدنظر است، یعنی نسبت وجود محمول به وجود موضوع یا واجب است، یا ممکن و

یا ممتنع. با توجه به این مطلب می‌توان گفت وجوب و امکان یا به طور کلی مواد، از عوارض مطلق وجود و از جمله معقولات ثانی فلسفی هستند و موطن اصلی آنها فلسفه است، اما می‌توانند از عوارض موجود مقید هم باشند و به نحو استطرادی در حوزه‌های غیر فلسفی بحث شوند. مثلاً در قضیه "الانسان موجود"، مطلق وجود مطرح است، اما در قضیه "الانسان کاتب"، موجود مقید (موجود کاتب) مطرح است. فلسفه با قضایایی که محمولشان وجود مقید است کار ندارد و این قضایا و کیفیت نسبت موجود بین موضوعها و محمولهای این قضایا در منطق که در صدد تحلیل و تجزیه اجزای قضایا و رابطه بین آنها است، بررسی می‌شود.

بنابراین مقسم وجوب، امکان و امتناع، وجود است و این سه مفهوم، معقول ثانی فلسفی و ناظر به عالم خارج هستند.

رابطه مواد ثلاث در منطق و فلسفه

همان‌طور که بیان شد، اگرچه مبحث مواد ثلاث ابتدا از سوی ارسطو و در منطق بحث شد و همین بحث منطقی ذهن فارابی را به خود مشغول ساخت، اما در واقع این بحث کاملاً فلسفی است و مواد ثلاث معقول ثانی فلسفی هستند، نه منطقی و به نحو استطرادی در منطق بحث می‌شوند. در منطق، جهات و مواد وجوب و امکان و امتناع، در نسبت هر محمولی با هر موضوعی، در نفس الامر سنجیده می‌شود، ولی در فلسفه فقط در نسبت وجود به ماهیت‌های لابه شرط، دو جهت وجوب و امکان، مطرح می‌شود. بنابراین هرگاه وجود به ماهیتی نسبت داده می‌شود، حمل وجود بر آن ماهیت، یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع. اگر واجب باشد، یا وجوبش ذاتی است یا غیر.

ذهن فعال فارابی توانست مواد ارسطویی را به موطن اصلی خود که همان فلسفه است برگرداند و بحث هستی‌شناسی فلسفه را بر پایه آن استوار سازد و راه را هموار نماید تا ابن‌سینا و فلاسفه دیگر اسلامی، در این باب بیشتر و بهتر سخن بگویند. این تقسیم عملاً مهم‌ترین تقسیم در فلسفه اسلامی است و بدون آن تبیین خلقت ناممکن خواهد بود.

لوازم تقسیم مواد ثلاث

در فلسفه‌ای که بحث وجوب و امکان از مهم‌ترین مباحث آن به شمار می‌رود، مسائل فلسفی و ترتیب متافیزیکی آنها به گونه‌ای دیگر خواهد بود. در چنین نظام فلسفی که براساس تمایز میان وجود و ماهیت طرح‌ریزی شده است، الهیات به معنی الاخص و الهیات به معنی الاعم و به عبارت دیگر ربوبیات و امور عامه شکل می‌گیرد و این امر موجب گسترش مباحث واجب و احکام متفرع بر آن می‌شود، چیزی که در فلسفه‌های غیر اسلامی مشاهده نمی‌شود.

در فلسفه اسلامی با محوریت وجود تبیین چرایی عالم و سپس تبیین چگونگی آن مدنظر فلاسفه است، و حال آنکه در فلسفه ارسطو با محوریت حرکت و تغییر، پرسش از چرایی به گونه‌ای متفاوت مطرح می‌شود و خدا به عنوان محرک نامتحرک، در جایگاه علت غایی عالم نقش ایفا می‌کند نه در جایگاه علت فاعلی و هستی‌بخش به آن. به عبارت دیگر خدا نقش خالقیت و اعطای وجود به عالم را ندارد، بلکه به عنوان غایتی که فقط خود را می‌شناسد و به غیر خود عنایتی ندارد، متعلق شوق واقع شده و فلک را به حرکت درمی‌آورد (ارسطو، ۱۰۷۲، آ، ۲۴). تفاوت بین نحوه شکل‌گیری، بحث و یافتن پاسخ به این چراها سبب شد که ذهن فارابی به سمت دو مقوله واجب و ممکن رهنمون شود و از آنها برای تبیین خلقت و نشان دادن تمایز بین وجود خدا و وجود مخلوقات استفاده کند، اما ذهن ارسطو به این سمت گرایش نیابد.

از طرف دیگر تمایز بین خالق و مخلوق که در فلسفه ابن‌سینا و فارابی به واجب و ممکن تعبیر شد، این حقیقت را نشان می‌دهد که ذات واجب‌الوجود متفاوت از ذات ممکن‌الوجود است و به گونه‌ای است که قوام ذات و وجودش نیازی به غیر ندارد. اما ذات ممکن‌الوجود در هستی و قوام ذات نیازمند به غیر است، نیازی که هم به ذات شیء برمی‌گردد و هم به وجود و تحقق آن ذات در عین. اینجاست که ذهن فارابی و ابن‌سینا به سمت تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت سوق می‌یابد و آنها نه تنها مفهوم وجود و ماهیت را متمایز از هم می‌دانند، تمایزی که نزد ارسطو مطرح بوده است، بلکه دامنه این تمایز را گسترده‌تر کرده و آن را منتزع از خارج می‌گیرند. به عبارت دیگر وجود و ماهیت در خارج تمایز حقیقی و واقعی ندارند، بلکه ذهن با تحلیل شیء خارجی تمایز

وجود و ماهیت را درمی‌یابد، تمایزی که متافیزیکی و از سنخ معقولات ثانی فلسفی است، نه خارجی و از سنخ معقولات اولی و یا از سنخ مفاهیم کاملاً ذهنی یا منطقی.

نتیجه

فارابی و ابن سینا به دلیل تعلقشان به سنت فکری اسلامی و تلاششان در جهت ایجاد وفاق و رفع هرگونه تعارض بین دین و فلسفه یونانی اصطلاحات و جوب و امکان را که قبلاً در منطق بحث می‌شد، در معنای فلسفی به کار گرفتند و توانستند با استفاده از این دو واژه جهان بینی فلسفی - دینی خاصی ارائه دهند و بتوانند مسئله خلقت را تبیین نمایند.

ارسطو در متافیزیک از ضرورت و اتفاق سخن می‌گوید، اما موجودات را به ضروری و اتفاقی تقسیم نمی‌کند و خیلی بحث جدی، منسجم و مفصلی در این رابطه ندارد. از این رو می‌توان گفت که مبتکر بحث و جوب و امکان در مابعدالطبیعه فارابی و ابن سینا هستند؛ اگرچه که این بحث در منطق نیز توسط این دو فیلسوف به طور جدی پیگیری شده و تفصیل داده می‌شود، تفصیل و تقسیم بندی‌هایی که نزد ارسطو دیده نمی‌شود. موطن اصلی مواد ثلاث فلسفه است و اینها از عوارض موجود بما هو موجود هستند، اما می‌توانند در سایر حوزه‌های علمی، از جمله در منطق بحث شوند.

توضیحات

۱. ananke به معنای ضرورت و جوب است و در ترجمه‌های شرف هر دو معنا دیده می‌شود. در ترجمه انگلیسی مجموعه بارنز necessary آمده است.
۲. dunaton به معنای ممکن و در انگلیسی به معنای possibility
۳. tukhe(chance) به معنای بخت، اتفاق و تصادف
۴. زیرا تجربه وجود چنین پدیده‌هایی را تأیید می‌کند.
۵. ارسطو عرض را به معنای مقسم مقولات عرضی (کم، کیف و ...) و در مقابل جوهر لحاظ نمی‌کند و در منطق حرفی از عرض نمی‌زند، بلکه عرض را به معنای موجود اتفاقی که ناشی از بخت و تصادف است در نظر می‌گیرد.

۶. خدا اصل پیونددهنده اشیاست و عقلی است که علت همه اشیا و حاضر در آنها و ذات آنهاست و قانونی است که همه عالم طبیعت در سیطره آن و تحت نفوذ آن است و چیزی و کسی را توانایی سرپیچی از آن نیست. این قانون سرنوشت و تقدیر نام دارد که استیلای ضرورت در عالم است. تقدیر عالم مانند سرنوشت هر شخصی است. عالم، موجود متشخصی است و آغاز و انجام دارد و تقدیر و سرنوشت به چنین عالمی از آن لحاظ که وجود فردی است، تعلق می‌گیرد. عقل، قانون، طبیعت، سرنوشت، مشیت، عنایت، خدا و نام‌هایی از این قبیل که رواقیون همه را به یک معنا می‌گیرند و آنها را جنبه‌های گوناگون خدا می‌دانند، علت همه اشیا و قانون علیی است که تمام سلسله علل را دربردارد و با علم یافتن به آن می‌توان به تمام عالم، علم یافت، زیرا مجموع عالم از طریق این عقل به هم پیوسته و متصل است. از این رو انسانی که توانسته به این قانون واقف شود، قدرت پیشگویی وقایع را در حال و آینده خواهد یافت. تا هر اندازه که به این قانون علم یابد، قدرت او در پیشگویی تقویت می‌شود (ترنس استیس، ص ۳۲۳).

۷. از آنجا که فارابی و ابن‌سینا به روش کاملاً عقلانی و به دور از روش‌های عرفانی، اشراقی و ذوقی غالب مباحث خویش را مطرح کرده‌اند، می‌توان به جرئت گفت که این دو فیلسوف مسلمان به‌رغم ادعاهای موجود نوافلاطونی نیستند. شاید بتوان در مورد شیخ اشراق چنین ادعایی را با اکراه پذیرفت، ولی راجع به فارابی و ابن‌سینا نمی‌توان این‌گونه ادعاها را پذیرفت. لذا مشایی بودن این دو فیلسوف امری واضح است. شایان ذکر است که آنها ارسطویی صرف نیستند و در آراء خود ابتکارات فراوانی داشته‌اند و از همه آراء پیشینیان خویش استفاده کرده‌اند، اما روش بحث کاملاً مشایی است و از جمله فلاسفه مشایی به شمار می‌آیند.

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، (بخش منطق) و ج ۳ (الاهیات)، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.

- _____، *الهیات دانشنامه علایی*، با مقدمه مهدی محقق و تصحیح محمد معین، چ ۲، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و تهران، انجمن آثار و مفاخر علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، *التعلیقات*، چ ۴، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *رسائل*، قم، بیدار، بی تا،
- _____، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، *الشفاء*، بخش الهیات، قسمت اول، به کوشش ابراهیم مدکور و تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، چاپ الهيئة العامة لشئون المطابع الامیریه، ۱۳۸۰.
- _____، *النجاة*، بخش الالهیات، به کوشش محی الدین صمدی الکردی، چ ۲، مصر، مطبعه السعادة، ۱۳۵۷ ق.
- ترنس استیس، والتر، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، شاقول - یوسف (مترجم)، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
- سزکین - فؤاد، *الفلسفة الاسلامیة*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریدة، چ ۴، تحقیق کارل ایرج - ایجرت، مازن عمادی، اکهارد نویباور، ج ۳۴-۳۰، ۱۶، ۵؛ فرانکفورت، معهد تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، ۱۴۱۹ و ۱۴۲۰ ق.
- فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، تحقیق عثمان امین، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۴۹ ق.
- _____، *التعلیقات*، در ضمن کتاب *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق و تعلیقه دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- _____، *الدعاوی القلییة*، چاپ مطبعة مجلس دایرةالمعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹.
- _____، *رسائل فلسفیة*، عبدالرحمن بدوی، چ ۳، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳.
- _____، *رسالتان فلسفیتان*، در ضمن کتاب *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.

_____، رسالة في فضيلة العلوم و الصناعات، مطبعة دايرة المعارف النظامية هند،
حيدرآباد دكن، ١٣٤٠ق.

_____، شرح رساله زينون الكبير اليوناني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،
حيدرآباد دكن، ١٣٤٩ق.

_____، عيون المسائل في المنطق و مبادئ الفلسفة القديمة، تصحيح مكتبة السلفية و
چاپ مطبعة المؤيد، قاهره، ١٣٢٨ق.

_____، فصوص الحكم، تحقيق شيخ محمد حسن آل ياسين، چ ٢، قم، بيدار،
١٤٠٥ق.

_____، فصول منتزعه، تعليقه دكتور فوزى مترى نجار، چ ٢، تهران، انتشارات الزهراء،
١٤٠٥ق.

_____، المنطقيات، قم، دانش پژوه، ١٤٠٨ق.

_____، اثنو لوجيا، افلوطين عند العرب، تحقيق عبدالرحمن بدوى، چ ٣، قم، بيدار،
١٤١٣ق.

_____، دوره آثار افلوطين (تاسوعات)، ج ٢، ١، ترجمه محمد حسن لطفى، تهران،
شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ١٣٦٦.

_____، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبدالهادى ابوريده، مصر، مطبعة
الاعتماد، ١٣٦٩.

Aristotale, *The Complete Works of Aristotle*, V 1,2 ; Janathan Barnes;New Jersey,
1995.

Inwood- Brade; *The Cambridge Companion to the Stoics*; United Kingdom:
Cambridge University Press; 2003.

Lloyd P.Gerson; *Aristotle Critical Assessments, VII* ; Routledge ;London and New
York,1999.

Wisnovsky, Robert; *Avicenna's Metaphysics in Context*; Cornell University
Press;New York,1964.

Sezgin-fuat, *Islamic Philosophy*, v30-34, with Mazen Amawi, Carl Ehrig-
Eggert, Eckhard Neubaver, Frankfurt: The Institute for the History of- Arabic-
Islamic Science 1420 P.H.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی