

بررسی تمایز هستی‌شناسی یونانی و اسلامی؛ در بستر فلسفه ارسطو و ابن‌سینا

سعیده امینی*

حامد ناجی اصفهانی**

چکیده

متافیزیک یا هستی‌شناسی مهمترین جریان فلسفه یا به تعبیری کل جریان فلسفه در تاریخ است. ارسطو و ابن‌سینا، هر یک جداگانه تأثیر ژرفی بر تاریخ متافیزیک گذاشته‌اند. ارسطو به عنوان مؤسس متافیزیک توانست با تسلط بر کل جریان فلسفه یونان برای نخستین بار اقدام به ایجاد نظام جامع فلسفی کند که تقریباً تمام مباحث متافیزیکی بعد از خود را پوشش داده و تاریخ آن همواره باید ناظر به ارسطو نوشته شود. اما فلسفه ابن‌سینا برخلاف ابن‌رشد با فلسفه ارسطو فاصله بسیار گرفت؛ بنابراین می‌توان از دو هستی‌شناسی متمایز سخن گفت که در تاریخ متافیزیک از قرون وسطا تا هگل به روشنی مطرح هستند، چه بسا اثر ابن‌سینا بیش از ارسطو بر تاریخ متافیزیک حک شده باشد! پژوهش حاضر به دنبال این است که به‌طور بنیادین و بر اساس نحوه جهان‌نگری این دو فیلسوف زمینه بازخوانی تاریخ فلسفه را هموار کند، به‌طوری که بنیاد متفاوت نظرات فلسفی آنها کاملاً متمایز و آشکار شود. روش مورد نظر پژوهش، پدیدارشناسی هرمنوتیک است که به دنبال پیدا کردن بنیاد متفاوت اندیشه در این دو تصور متافیزیکی است.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.

(saeedeamini203@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، ایران.

(تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۰۳).

درآمد

این پژوهش نخست در پی یافتن تمایزی میان هستی‌شناسی یونان و هستی‌شناسی در فضای فلسفی جهان اسلام است. برای رسیدن به این منظور تلاش می‌کنیم تا هستی‌شناسی یونانی را از دریچهٔ ارسطو بکاویم؛ زیرا ارسطو از یک طرف بیش از افلاطون یونانی است، به این معنا که بیش از افلاطون با فیلسوفان پیشاسقراطی یا به عبارتی فیلسوفان طبیعت نسبت دارد و از طرفی دیگر نمی‌توان آن را از سیطرهٔ نظام افلاطونی برحذر داشت، طوری که ارسطو شناس انگلیسی آلفرد ادوارد تیلور در اثرش با عنوان *ارسطو تبیین می‌کند* (تیلور، ۱۳۹۳: ۱۰). افزون بر این دو دلیل باید در نظر داشت که فلاسفه اسلامی، به ویژه فلاسفهٔ مشاء که بنیانگذار فلسفهٔ اسلامی بودند، بیش از همه به ارسطو و کتاب *متافیزیک* آن بذل توجه داشتند. همچنین شکل‌گیری تعریف فلسفه به مثابه علم به موجود (علم به وجود) از کتاب *متافیزیک* آغاز می‌شود و متافیزیک است که عهده‌دار تقدیر حکمت در جهان اسلام و فلسفهٔ قرون وسطی و قرون جدید اروپاست، آنطور که هایدگر در کتاب *کانت و مسألهٔ متافیزیک* بیان می‌کند (Heidegger, 1997: 3-6).

از جانب دیگر یعنی در فضای فلسفهٔ اسلامی، مورد ابن‌سینا را، نخست برای تطبیق فلسفی برگزیدیم، زیرا ابن‌سینا صورت برگزیدهٔ مکتب مشائی است. بررسی‌های او در فلسفه نظری تقریباً جامع نظریات فارابی است و افزون بر آن تقسیم فوق‌العاده مهم او در مابعدالطبیعه یا الهیات، به الهیات به معنای اخص و به معنای اعم تأثیری کانونی بر جریان متافیزیک بعد او دارد که در ادامه ذکر خواهد شد. همچنین تعلیقات آخوند ملاصدرا بر الهیات شفا، بیش از پیش این دو فیلسوف را به یکدیگر نزدیک می‌کند. این پژوهش همانطور که ذکر شد در درجه نخست به دنبال تمایز هستی‌شناسی میان

دو جهان فلسفی متفاوت یعنی جهان یونانی و جهان اسلامی (ایرانی) است. جناب صدرالمآلهین نیز در آثارش و به ویژه در تعلیقات بر الهیات شفا، تمایل دارد که نگاه هستی‌شناسی خود را به ابن‌سینا تا حد ممکن نزدیک کند. برعکس ابن‌سینا برخلاف ابن‌رشد تمایل دارد که فیلسوف باشد و نه شارح ارسطو و تا حد امکان فلسفه‌ای متمایز از فلسفه یونان ارائه دهد، هر چند واضح است که میان فلسفه ابن‌سینا و فلسفه ارسطو به ویژه و فلسفه یونانی به طور عام ارتباط قابل توجهی است که این پژوهش را ممکن می‌سازد. این نکته بسیار در تطبیق‌های فلسفی اهمیت دارد. متأسفانه در فضای پژوهش دانشگاهی و حوزوی، تطبیق‌هایی را مشاهده می‌کنیم که بین دو فرد یا جریان است که نسبتی مستقیم با یکدیگر ندارند، مثلاً میان ملاصدرا و کانت! و به صرف پاره‌ای مشابهت‌ها بررسی تطبیقی را ممکن می‌دانیم. بله! به‌طور مطلق قایل به جدایی این دو فیلسوف از یکدیگر نیستیم زیرا این دو بر بستری نسبتاً مشابه (قرون وسطی و فلسفه مشاء) فلسفه‌ورزی می‌کنند، اما خبرگی فوق‌العاده نیاز هست که به درستی بتوان به ریشه‌ها و خاستگاه بازگشت و پی‌برد که بر بستری واحد اندیشه‌ورزی می‌کنند و گرنه نتیجه پژوهش تنها پاره‌ای تشابهات حدسی و مفارقات فراوان است که بهره‌ای اندک از کار تطبیقی می‌برد.

بحث نویسنده در پژوهش حاضر متمرکز بر شیوه کار فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه است و از این رو از این اثر سترگ تحقیقی استفاده می‌شود. البته این فرهنگ‌نامه به‌طور مجمل به برخی اصطلاحات^۱ کلیدی فلسفی پرداخته است که نیاز ما را برای این پژوهش برآورده نخواهد کرد. اما بینش‌های نسبتاً خوبی برای بسط این مفاهیم و

اصطلاحات متافیزیکی خواهد داد که در سرنوشت تاریخ فلسفه نقش تعیین کننده‌ای داشته است. محور مباحثات ما در پژوهش حاضر بر کتاب متافیزیک ارسطو و تالی‌تو آن الهیات شفای ابن سیناست. این نحوه پژوهش ما را از تشابهاتی حدسی تا حد امکان دور می‌سازد. در انتهای مقدمه اضافه کنم که اصطلاحات کانونی که محور تطبیق هستی‌شناختی این دو جهان فلسفی قرار می‌گیرد، به این قرار است: وجود، ماهیت، جوهر، الهیات، متافیزیک. هر چند به عنوان فصلی مجزا به هر یک نپردازیم، تلاش می‌کنیم پژوهش حاضر آمیخته‌ای از نسبت این اصطلاحات در فضای یونانی و اسلامی باشد.

مراد از هستی‌شناسی چیست؟

متفکران قبل از سقراط به پدیده‌های اطراف خود توجه می‌کردند که چیزهای هستند یا در حال تغییر و شدن هستند. در پی این بودند که چه چیزی باعث این هستنده‌ها و تغییرهاست. برخی به دنبال یک عنصر خاص و برخی از ترکیب اضداد و عناصر تا واقعیت پیدایش اشیاء را بدانند. ارسطو مانند متفکران قبل از سقراط پژوهش‌هایش بر اساس جزئیات یا اشیاء محسوس در جهان طبیعت قرار می‌دهد تا مانند طالس، هراکلیتوس، فیثاغورث و... که به بحث‌های مربوط به جهان‌شناسی می‌پرداختند و در جستجوی کشف ماده نخستین بودند تا اینکه ماده اصلی اشیاء را کشف کند. ارسطو هم جوهر را به عنوان ماده نخستین معرفی می‌کند که جوهر همان شیء محسوس در خارج است اما آن فرد محسوس جوهر صرف نیست بلکه باید صور عرضی مانند کم و کیف را هم داشته باشد مقولات در ذهن ارسطو فقط تصورات و مفاهیم ذهنی نیستند بلکه آنها حالات بالفعل وجود را در عالم خارج از ذهن نشان می‌دهند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲-۳۸-۳۱۹-۳۲۱-۳۲۲).

در فرایند پژوهش‌های هستی‌شناسی و کشف علت پیدایش اشیاء از واژه‌های

«فوسیسیس»، «نوموس» و «تخنه» استفاده می‌کردند. فوسیسیس به معنای علت هستی موجودات و چیزی که بالضروره وجود دارد و نوموس مجموعه قوانینی از نتیجه اندیشه و هنر «تخنه» می‌باشد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۸۳b).

زیربنای بحث‌های فلسفی هم در فلسفه اسلامی، هستی است، که با دقت نظر عقلی هر موجودی به هستی و چیستی تحلیل می‌شود که همان وجود و ماهیت فلسفی است. که مفهوم وجود عام‌ترین و بدیهی‌ترین مفهوم است و گسترده‌تر از آن مفهومی وجود ندارد. وجود که این مفهوم پایه‌ای را از فیلسوفان یونان باستان، افلاطون و ارسطو به ارث برده‌اند و ذهن اندیشمندان شرقی و غربی را مشغول کرده است. بدون شناخت این مفهوم پایه‌ای نمی‌توان مسائل فلسفی را بررسی و تصور درستی از آنها ارائه کرد. بسیاری از فلسفه‌های غرب گرایش تحلیلی - زبانی دارند، زیرا فهم زبان فیلسوف از مهم‌ترین مسائلی است که هر پژوهشگری باید به آن توجه داشته باشد. بیشتر تفسیرهای غلط فلسفی ریشه در زبان دارد.

از دیدگاه هایدگر ترجمه فوسیسیس در متافیزیک ارسطو به طبیعت ما را از معنای اصلی فوسیسیس دور کرده است. هایدگر در کتاب «درآمدی بر متافیزیک» فوسیسیس را ظهور و گشایش و به چیزی معنا می‌کند که در ظهور خود پایدار باشد. فوسیسیس موجود بالذاتی است که به واسطه‌ی آن موجودات قابل مشاهده هستند. (Heidegger, 1977: p 13-17).

گریگوری فرید در مقاله‌ای به بحث درباره‌ی دستور زبان و ریشه‌شناسی واژه «هستی» از منظر هایدگر می‌پردازد. او این بحث را با این پرسش آغاز می‌کند که به نظر می‌رسد مدعیات هایدگر درباره‌ی وجود اغراق آمیز باشد. چگونه ممکن است که یک واژه یا مفهوم تا این اندازه مهم و کانونی باشد که بنیاد تاریخ مغرب زمین قرار گرفته باشد؟ این دقیقاً همان مطلبی است که هایدگر در فصل نخست *درآمدی به متافیزیک* سعی در بیان آن دارد (هایدگر، ۱۳۹۶: ۴۵۳).

از مباحث هایدگر متوجه می‌شویم که در نظر او شناخت هستی از راه متافیزیک در سنت تاریخی غرب شکل گرفته است و به تبع یونان در فضای جهان اسلام یا به عبارتی شرق جهان غرب نیز ریشه دوانیده است. زبان‌های هندواروپایی که زبان فارسی نیز از آن جمله‌اند، مستعد بحث از هستی‌شناسی می‌باشند، چه بسا برخلاف مشرق زمین که محور مباحث بر نیستی است و اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم دست‌کم بحث بر روی هستی متافیزیکی که در زبان‌های هندواروپایی دیده می‌شود، نیست.

مسئله مهمی که هایدگر در *درآمدی به متافیزیک* و دیگر کتاب‌هایش به کرات از آن سخن می‌گوید و مهمترین درگیری او در باب هستی است، مسئله زبان است. در نظر هایدگر پرسش از هستی برابر با پرسش از زبان است، زیرا خود معنا، نحوه فهم ما از جهان به عنوان خانه برای «بودن» خود ماست که به واسطه زبان یا بهتر بگوییم در زبان شکل می‌گیرد (هایدگر، ۱۳۹۶: ۴۵۴) از این رو پژوهش ما روشنی می‌گیرد که چرا شناخت هستی را محور مباحثات بین دو فرهنگ اسلامی و یونانی قرار دادیم. از این رو که شناخت هستی به عنوان شناخت محوری‌ترین مولفه یک فرهنگ می‌تواند نحوه رویارویی بنیادین این دو فرهنگ را به بیان فلسفی گزارش کند. گزارش فلسفی نیز بر خلاف گزارش تاریخی صرف از رویه فرهنگی عبور می‌کند و بنیاد فرهنگ را در پیش نظر قرار می‌دهد.

بگذارید برای تبیین بیشتر این موضوع مثالی بزنم. ب. والد در *فرهنگ تاریخی مفاهیم فلسفه* ذیل مفهوم «جوهر» توضیحی می‌دهد که نشانه سمت‌گیری متفاوت ابن‌سینا با ارسطو در هستی‌شناسی است. والد در بیان هستی‌شناسی ابن‌سینا می‌گوید:

«مابعدالطبیعه برای ابن‌سینا در وهله نخست هستی‌شناسی یعنی علم به «موجود بما هو موجود» است و در وهله بعد، جوهرشناسی، یعنی تعریف وجود به مثابه جوهر. اما

او فرق گذاری سنتی میان جوهر به عنوان موجود بالذات (ens per se) در برابر عرض به عنوان موجود بالغیر (ens per aliud) را به دلایل مختلفی مردود می‌شمرد. اشکال عمده او در این خصوص این است که بدین ترتیب تمایز ذاتی میان وجود خدا و وجود اشیاء نادیده گرفته می‌شود. تنها خدا به خود (per se) یا از ناحیه خود (a se) "هست"، در مقابل اشیاء که "دارای" هستی‌اند.» (ریتر، ۱۳۹۳: ۴۳)

در محل خود به تبیین تفاوت قول ابن‌سینا و ارسطو در این باب خواهیم پرداخت. نکته مهمی که از این نظر برداشت می‌کنیم تفاوت هستی خدا و اشیاء در ابن‌سیناست که در ارسطو مطرح نیست و این مساله ریشه تمایز الهیات فلسفی یونانی و اسلامی یا به عبارت دیگر هستی‌شناسی این دو جهان فلسفی است. در ادامه والد ذکر می‌کند که این نحوه نگرش ابن‌سینا به هستی در تعریف او از جوهر نیز تأثیرگذار است (همان). ابن‌رشد به عنوان شارح ارسطو، نظر ابن‌سینا را مغایر با ارسطو می‌یابد و به نقد آن می‌پردازد. جالب توجه است که در قرون وسطی تقابل نظر میان آراء ابن‌رشد و ابن‌سینا در منازعه میان دانشکده فنون آزاد و دانشکده الهیات بسیار تأثیرگذار است. در حالی که دانشکده فنون با چهره‌های بارزی چون بوئتیوس و سیگر پیرو تعریف ارسطو از جوهر بودند و بر حفظ آن پا می‌فشردند، دانشکده الهیات بیشتر میل به جانب ابن‌سینا داشت و بعدها تغییرات ماندگاری را در مفهوم جوهر پدید آورد (همان: ۴۴) که در دوران مدرن تأثیر برجسته‌ای گذاشت.

بنابراین پرسش اساسی ما برای پیش‌برد مقاله این است که چگونه با شناخت وجود و تحلیل هستی‌شناسی دو جهان فلسفی تأثیرگذار بر جریان فلسفه می‌توان بنیان آن‌ها را بازخواند؟ این امر برآمده از پیگیری پرسش از وجود چونان پرسش از زبان است که بنیاد یک فرهنگ را می‌سازد.

ارسطو و هستی‌شناسی یونانی

همان‌طور که در مقدمه و عنوان مقاله ذکر شد، پژوهش حاضر در وهله نخست به دنبال شناخت هستی‌شناسی یونانی و اسلامی است که در برخی فیلسوفان بررسی می‌شود. بنابراین شایسته است در ابتدا ببینیم فلسفه ارسطو در چه فضای هستی‌شناسانه‌ای زیست کرد. در متافیزیک ارسطو از فیلسوفان پیش از سقراط بسیار سخن به میان آمده است و درباره نظر آنها نقد و بررسی نسبتاً وافى و کافى به مقصود انجام پذیرفته شده است و سعی شده مانند آنها به وحدتی در میان تغییرات و دگرگونی‌های جهان طبیعی برسد، تا تبیینی یقینی از هستی ارائه دهد. اگر بخواهیم برای «هستی» در یونان به مثابه کلّ که در بردارنده فضای اندیشه یونانی باشد، واژه‌ای هم‌تراز و راهگشا بیابیم، بهترین واژه فوسیس (=طبیعت) است. «فو^۱» در یونانی با «بو» به معنی بودن، شدن، رشد کردن در فارسی هم ریشه است.^۲ یونانیان عالم هستی را فوسیس فهم می‌کردند که بارمعنایی بسیار بیشتری از طبیعت در فلسفه اسلامی دارد. به همین منظور در ضمن واژه فوسیس که اتفاقاً در ارسطو پُرسامد است، بررسی هستی‌شناسی یونانی را پی می‌گیریم. همان‌طور که می‌دانید طبیعت اشیاء یا عناصر برای بسیار از پیش‌سقراطیان اصل یا آرچه عالم به‌شمار می‌رفت تا جایی که ارسطو در متافیزیک می‌گوید که اکثر فیلسوفان نخستین بر این باور بودند که تنها مبادی از نوع مادی یا عناصر مبادی همه اشیاء هستند و این اشیاء به وجود آمده از آن مبادی ازین نمی‌روند و دوباره به مبدا پیدایش خود برمی‌گردند. اینگونه موجود (طبیعت) حفظ می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۸۳b). البته در نظر متفکران قبل از سقراط عالم منحصر در طبیعت بود اما این

1. φύω

۲. ر.ک: www.wikitionary.com؛ تیمولوژی واژه φύω؛ از این ریشه بودش به معنای هستی به دست می‌آید.

همچنین ر.ک: (منصوری، ۱۳۸۴: ۹۹-۱۰۰).

متفکران سعی داشتند از حوزه حواس که دارای کثرت است فراتر روند و به دنبال یک اصل مشترک در بین اشیاء کثیر بگردند. همین تیز هوشی آنها که به دنبال اصل مشترک در بین اشیاء کثیر بودند در آن این مسئله مهم پنهان شده بود که ادراک عقلی برتر از ادراک حسی است. به همین دلیل آنها قابل تحسین و احترام هستند. از این رو نگاه افلاطون به عالم ایده‌ها (هستی) را می‌توان یک نگاه یونانی دانست.

افلاطون در مجموعه مکالماتی که از او به یادگار مانده است، فوسیس را به عنوان واقعیت و علت نخستین اشیاء می‌داند از دیدگاه افلاطون ایده‌ها همان اصل و حقیقت ثابت اشیاء جزئی‌اند (افلاطون، ۱۳۶۶، فایدون، ۶۵). ایده‌ها باشنده‌هایی جاودانه‌اند که نه به وجود می‌آیند و نه از میان می‌روند (مهمانی، ۲۱۱). ایده صورت واحدی است که از راه ادراک‌های حسی فراوان در پرتو تفکر منطقی می‌توان به آن‌ها دست یافت. ایده‌ها هیچ کدام از امور و اوصاف جسم و جسمانی را ندارند (فایدروس، ۲۴۹-۲۴۷). ایده‌ها موجوداتی مستقل‌اند که علت بوجود آمدن اشیاء مادی می‌باشند. ایده‌ها، الهی‌اند (فایدون، ۸۰). اشیاء بخاطر بهره داشتن از آن ایده هستی، هستند و بخاطر بهره مندی از ایده وحدت واحدند. بهره‌وری چیزی از ایده‌ای سبب نمی‌شود که چیزی از آن کاسته شود (مهمانی، ۲۱۱). از این رو نگاه افلاطون به عالم ایده‌ها (هستی) را می‌توان یک نگاه یونانی دانست.

برای یافتن معنا و حقیقت ایده از دید افلاطون، به یک نمونه توجه کنید. چیزی که در دستتان هست و با آن می‌نویسید خودکار است، رنگش آبی، به وزن فلان گرم، کارش نویسندگی، از دست شما کوتاه‌تر، از انگشت شما بلندتر، و... خودکار، رنگ، آبی، سنگینی، نویسندگی، کوتاه، بلند و... همگی کلی هستند و هیچ یک از آن را نمی‌توان به تنهایی در جهان محسوس یافت. با این که هیچ یک از آن‌ها در این جهان یافت نمی‌شوند، بودن چیزهای این جهانی به آن‌ها بسته است؛ چیزها بدون آن‌ها نه

می‌توانند باشند نه می‌توانند اندیشیده شوند. آن‌ها چیزهایی پابرجایِ راستینِ بسیطِ عقلانیِ جاودانه مطلق هستند که افلاطون نامشان را ایده می‌گذارد. در برابر ایده، محسوسات هستند که چیزهایی پندارینِ دگرگون‌پذیر و مرکب هستند. به دیگر سخن، ایده، ذات راستین چیزها^۱ است؛ (افلاطون، ۱۹۶۶، فایدون، 65e) ایده (در این جا، ایده زیبایی) باشنده ای جاودانه است که نه هست می‌شود نه از میان می‌رود؛ ایده:

۱. جاودانه و دگرگون‌ناپذیر. ۲. مطلق^۲ (افلاطون، ۱۹۶۶، فایدون 75d و 100b).
 ۳. پاینده به خود است^۳ (فایدون، 78d؛ مهمانی، ۱۹۲۵، 211 a). ۴. بسیط^۴.
 نامحسوس (افلاطون، ۱۹۶۶، فایدون، 79 a). ۵. یگانه است (افلاطون، 1921، تیمائوس، 31a)، چون امری نامحسوس است ۷. تنها با خرد دریافت می‌شود (افلاطون، ۱۹۶۶، فایدون، 79 a). ۸. چیزها به سبب بهرمندی از ایده‌ها وجود دارند. ۹. این بهرمندی، چیزی از ایده‌ها نمی‌کاهد (افلاطون، ۱۹۲۵، مهمانی 211 a). ۱۰. ایده‌ها الهی هستند (افلاطون، ۱۹۶۶، فایدون، 79a). هر چیزی که ویژگی‌های پیش گفته را داشته باشد، ایده است.

ناقدان ایده افلاطونی که از ارسطو آغاز می‌شود، ناظر به اصطلاح «خوریس‌موس» یا جدایی کامل ایده از اشیاء جزئی هستند. گرچه ارسطو نخستین منتقد جدی ایده‌هاست اما در عین حال او به نحوی دیگر ادامه دهنده اندیشه افلاطون در این راستاست. به نظر او ایده‌ها نوعی اشیاء مجزا و منفرد هستند که ذات عالم محسوس قرار می‌گیرند. از

-
1. the true essence of each thing.
 2. those things which we stamp with the seal of absolute in our dialectic
 3. exists by itself

این رو اگر عالم محسوس فاقد ذات باشد، یعنی حقیقتش بیرون از خودش باشد، در این صورت حقیقتاً آشتی دادن میان عالم محسوس و ایده‌ها کاری دشوار است. ارسطو با پافشاری بر خوریسموس، متکسسیس یا بهره‌مندی عالم محسوس از ایده‌ها را واژه‌هایی تو خالی و استعاره‌هایی شاعرانه در افلاطون می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۸۶a؛ ۹۹۱a).

ارسطو واژه ای‌دس^۱ (=صورت) را در ادامه فلسفه ایده افلاطون پی می‌گیرد و مطمئناً متأثر از افلاطون و بحث بهره‌مندی اشیاء از ایده‌هاست. بحثی که در افلاطون نیز سابقه دارد. او صورت را در مقابل مفهوم مخالف آن یعنی ماده مطرح می‌کند. ماده آن است که خودش موضوع و پذیرنده محمول یا صورت است و خود هیچ محمولی نمی‌پذیرد (همان: ۱۰۲۹a) ماده امری بی‌تعیین و صرفاً پذیراست و و از ناحیه خود علت هیچ تعینی نیست. تعین بخش اشیاء صورت آنهاست و صورت و ماده اصول واقعی و مقدم اشیاء جسمانی هستند. مهمترین کاری که ارسطو انجام می‌دهد و بر آن در مقابل با افلاطون قرار می‌گیرد، خالی نکردن اشیاء عالم محسوس از ایده‌هاست. صورت یا ایده دیگر قوام بخش اشیاء در عالم طبیعت هستند. این نگرش ارسطو به عالم برخلاف نگرش ایده‌های منفرد، مجزا و منفک از عالم که افلاطون عهده‌دار آن بود، به‌ویژه یونانی است. بنابراین هستی را می‌توان با صورت خواند که دیگر در «طبیعت اشیاء» قرار می‌گیرد.^۲

۱. البته در بیشتر موارد از مُرفه استفاده می‌کند.

۲. البته شواهدی در افلاطون یافت می‌شود که او بین ایده و فوسیس رابطه برقرار می‌کند. البته در اینجا می‌توان فوسیس را به معنای ذات و طبیعت ایده‌ها دانست. او در بخش میانی مکالمه سوفیست (۲۳۲b) رابطه ایده با فوسیس را این‌گونه تبیین می‌کند:

هر ایده‌ای متشکل از طبیعت و همچنین بهره‌مندی از ایده‌های معین دیگر است. طبیعت مینا برای همان چیزی است

به نظر هایدگر از یونان تا دوران ما، «طبیعت» واژه بنیادینی می‌شود که از یک سو ناظر به خود ذات وجود است و از سوی دیگر در ارتباط با دیگر موجودات معنا می‌شود. به این معنا که ما با دوگانه‌هایی طرف هستیم: طبیعت و ماوراطبیعت، طبیعت و هنر، طبیعت و تاریخ، طبیعت و روح و ... و در عین حال می‌توانیم از طبیعت هنر، طبیعت تاریخ و طبیعت روح طبیعت انسان سخن بگوییم. جالب است که ما در زبان فارسی نیز هنوز اینگونه به هستی می‌اندیشیم. بنابراین سخن گفتن از طبیعت شیء همان گفت از ذات، وجود و ماهیت شیء در یونانی است. پس می‌بینیم که فیزیک بر متافیزیک متقدم شده است، زیرا متافیزیک به نظر هایدگر بیشتر فیزیک است تا فیزیک متافیزیک باشد. وقتی ما با ارسطوی یونانی سروکار داریم دیگر به دنبال امور ماورای طبیعی برای شناخت ذات اشیاء و حتی - خدا نمی‌گردیم. همانطور که ارسطو در اولین جمله کتاب متافیزیک می‌گوید طبیعت انسان به گونه‌ای است که جویای دانستن است و نشانه این جویایی مهرورزی ما به ادراک حسی است. ارسطو با شناخت دم‌دستی حسی آغاز می‌کند و به دنبال صورت اشیاء و غایت آنها در طبیعت است. باز یادآوری می‌کنیم که به گفته هایدگر به یک معنای دقیق می‌توان گفت که متافیزیک ارسطو دانش درباره فوسیس یا طبیعت است. (Heidegger, 1998: 183-5)

با توجه به طبیعت می‌بینیم ارسطو توجه ویژه‌ای به حرکت دارد. اوسیا، جوهر اشیاء یا وجود راستین مرکب از ماده و صورت است و حرکت که پیدایش مورد خاصی از آن است جدا از اشیاء وجود ندارد. حرکت فعلیت یافتن شیء است و در این

که هر ایده‌ای از ناحیه خودش همان است که هست، در حالی که بهره‌مندی، علت برای تمامی آن چیزهایی است که از ناحیه ایده‌های کاملاً معین دیگری افزوده می‌شود. (ریتز، ۱۳۹۱: ۲۵۴)

فعلیت یابی اشیاء صورت‌های متعدد می‌پذیرند (قوام صفری، ۱۳۹۴: ۱۷۲). تکیه ارسطو بر حرکت به عنوان محور کتاب طبیعت در مواجهه او با الیایان مشخص می‌شود. او برخلاف فیلسوفان الیایی انواع تغییر و دگرگونی و از جمله حرکت مکانی را پذیرفته است. پذیرش او مستلزم ارائه پاسخی منطقی به استدلال‌های ذوحدین انکارآمیز پارمنیدس و زنون در باب حرکت است (همان: ۱۶۴) زنون به‌ویژه تلاش می‌کند که حرکت در طبیعت را انکار کند یا به نوعی با فراروی از جریان معمول فلسفه یونانی به دنبال توهمی خواندن حرکت است. به گفته تسلر، زنون کتابی در جوانی به نثر نوشت و به صورتی غیرسراسر است یعنی با رد دیدگاه متعارف درباره جهان به دفاع از تعلیمات پارمنیدس پرداخت. ارسطو او را بانی فنّ جدل یا دیالکتیک می‌خواند و چه‌بسا از این روست که ارسطو توجهی به فنّ جدل ندارد و استدلال‌های جدلی او را مغالطی می‌داند (تسلر، ۱۳۹۵: ۹۴-۹۵).

الهیات ارسطو یا به تعبیر دقیق‌تر اثبات وجود خدا، نیز بر پایه حرکت است. او در فصل ششم کتاب لامبدا با عنوان کردن ضرورت وجود جوهری بی‌حرکت و ازلی آغاز می‌کند: «باید تأکید کنیم که جوهر بی‌حرکت ازلی ضرورتاً باید وجود داشته باشد.» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۷۱b) استدلال او در این مورد مبتنی است بر اینکه جواهر نخستین چیزهای موجودند و اگر همه آنها تباهی‌پذیر باشند، همه چیز تباهی‌پذیر است اما به نظر او حرکت نمی‌تواند کون و فساد بپذیرد، زیرا همواره بوده است و زمان نیز همین‌گونه است و به تبع حرکت کون و فساد نمی‌پذیرد. زیرا اگر زمان وجود نداشت قبل و بعد هم نمی‌توانست وجود داشته باشد (همان). از این مطلب می‌توان دانست که طبیعت در نظر ارسطو امری سرمدی است، زیرا اگر هر چیزی تباهی‌پذیر باشد، حرکت تباهی‌پذیر نخواهد بود. بنابراین همه جواهر تباهی‌پذیر نیستند. این استدلال او

مفصل در طبیعیات آمده است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۵۴b-۲۵۰b). نکته مهم این است که همان‌طور که گاتری توضیح می‌دهد، ارسطو در کتاب لامبدای متافیزیک در صدد اثبات وجود خدا نیست تا به تفصیل به آن بپردازد. ارسطو در طبیعیات مفصل خدا را اثبات کرده است و در لامبدا تبیین حقیقت خدا مد نظر است (گاتری، ۱۹۸۱: ۲۵۲ و قوام صفری، ۱۳۹۴: ۳۵۹-۳۵۸).

بنابراین در ادامه گفته‌هایدگر باید تأکید کنیم که در نظر ارسطو به‌مثابه نماینده تفکر یونانی طبیعت یا فوسیس چه نقش محوری دارد. همان‌طور که گفتیم متافیزیک دانش درباره طبیعت است. او ازین نیز برمی‌گذرد و در انتهای مقاله در باب ذات و مفهوم فوسیس از نظر ارسطو عنوان می‌کند که اوسیا یا ماهیت از نظر ارسطو همان‌طور که فلاسفه اسلامی می‌گویند نحوه خاص یا حالت وجود است، درست همان‌طور که فوسیس حالت بودن حوزه خاص و محدود از موجودات است، وقتی به‌صورت محدود عرضه می‌شوند تا متعین گردند. در واقع در هستی‌شناسی یونانی عالم تنها طبیعت است. عالم یعنی زمینه تعین و نسبت موجودات. فوسیس نحوه ظهور هستی در عالم است. به بیان دیگر ذات یا ماهیت یا طبیعت اشیاء همان نحوه ظهور فوسیس است. هستی در خود مخفی و مکنون در ذات غیبش در طبیعت است که مجال آشکار شدن پیدا می‌کند (Heidegger, 1998: 228-230).

ابن سینا و هستی‌شناسی در جهان اسلام

بیشتر پژوهش‌هایی که در باب تمایز هستی‌شناسی یونانی و اسلامی از پایگاه فلسفه اسلامی انجام شده است، مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت در ارسطو و فارابی یا ابن سیناست. در پژوهش حاضر، برخلاف این پژوهش‌ها تلاش شده است، صورت‌بندی نوینی در نظر گرفته شود. از این رو پایه و اساس بحث هستی‌شناسی بر روی فوسیس (=طبیعت) در یونان قرار گرفته است که زمینه و اساس فلسفه یونانی را

تشکیل می‌دهد. در طبیعت یونانی خلق مدام محور مباحثات است. قوه یا ماده ازلی است، زیرا حرکت سرمدی است و همواره قوه عالم وجود دارد و خدای ارسطو محرک نخستین است. اما در هستی‌شناسی اسلامی نوع مباحثات تغییر پیدا کرد تا جایی که نهایتاً در صدرالمتألهین دیگر بحث‌های طبیعی جملگی در قامت الهیات ظاهر می‌شوند. ما تلاش می‌کنیم سوگیری مباحثات و تغییر آن را در ابن سینا پیگیری کنیم.

نوع مباحثات ابن سینا در طبیعیات شفا و طبیعیات اشارات اقتضا نمی‌کند که به حرکت سرمدی و محرک نخستین بپردازد، زیرا طریق اثبات خدا نزد او با ارسطو متفاوت است. او در المبدأ و المعاد، پس از آن‌که وجود خدا را از طریق برهان صدیقین و با استفاده از تقسیم موجودات به واجب بالذات و ممکن بالذات اثبات کرده است، می‌کوشد استدلال ارسطو بر وجود محرک نخستین را تقریر کند. او در این استدلال محرک نخستین را علت غایی حرکت دوری ازلی فلک دانسته است و توضیح داده است که چرا محرک نخستین نمی‌تواند علت فاعلی باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶۲-۵۸). او در شرحش بر کتاب لام (لامبدا) متافیزیک ارسطو ضمن پذیرش این‌که مراد ارسطو از محرک نخستین علت غایی است، نه علت فاعلی، شدیداً بر او اعتراض کرد. بخشی از اعتراض او به بیان زیر است:

«به حال عاشقی که توانش محدود و متناهی است چه نفعی دارد که به معشوقش صرفاً عشق بورزد در حالی که معشوق دائماً باقی است و بی آنکه بین آن دو [یعنی بین نفس فلک و محرک نخستین] وابستگی دیگری جز عشق وجود داشته باشد؟» (بدوی، ۱۹۷۸: ۲۴)

از این سخنان ابن سینا بدست می‌آید که در نظر او ارسطو محرک نخستین را تنها علت غایی حرکت فلک می‌دانسته است و هر گونه رابطه دیگری از جمله فاعلیت را

قبول نداشته است^۱ (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۵: ۱۷۵-۱۷۶).

ارسطو در ابتدای فصل ششم لامبدا از سه جوهر نام می‌برد که دوتا طبیعی و سومی نامتحرک است. این جوهر نامتحرک غایت طبیعت است. یعنی طبیعت که از هیولا می‌آغازد نهایتاً به فعلیت محض و صورت محض بدون ماده می‌رسد. همان‌طور که ماده اولی برای ارسطو مرز پایین نظام طبیعت است، عقل الهی یعنی جوهر جاودان مرز نهایی یا غایت طبیعت است و ارسطو هرگز به عالمی ورای طبیعت قایل نیست. او جوهر جاودان نامتحرک را با خود حرکت و زمان که سرمدی هستند قیاس می‌کند، بنابراین نباید به دنبال امری سرمدی مجزا از طبیعت بگردیم. به نظر او درباره جوهر نامتحرک باید بگوییم که واجب است، زیرا جوهرها امور نخستین موجودات هستند و اگر تباهی پذیرند همه چیز تباهی می‌پذیرد. می‌بینیم ارسطو با استدلال به وجوب امر نامتحرک می‌رسد. او اشرف موجودات است و در حد نهایی مجموعه موجودات نشسته است و فلسفه اولی یا متافیزیک از آن جهت که نظریه‌ای در باب جوهر اعلای معقول است علمی کلی درباره وجود محسوب می‌شود. در واقع کلی ارسطو درباره وجود کلی طبیعی است که در ضمن همه موجودات هست (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۶۴a؛ ۱۰۷۱b؛ ۱۰۷۴b).

همان‌طور که ذکر شد، تفاوت اساسی ابن‌سینا با ارسطو به عدم پذیرش تعریف جوهر از نظر ارسطو است. اشکال عمده او در این خصوص این است که در تعریف ارسطو درباره جوهر به عنوان «موجود بالذات» و عرض به عنوان «موجود بالغير» تمایز ذاتی میان خدا و اشیاء نادیده گرفته می‌شود، هر چند ارسطو تحقق معنای کامل جوهر

۱. دکتر کرد فیروزجایی در مقاله محرک نخستین ارسطو اثبات می‌کند که برخلاف نظر مشهور شارحان ارسطوی متقدم و متأخر، در نظر ارسطو محرک نخستین علت فاعلی است. بنابراین با نظر ابن‌سینا که آن را علت غایی می‌داند تا بتواند خدای فلسفه اسلامی را علت فاعلی قرار دهد، در مقابله قرار می‌گیرد.

را در جوهری غیر مادی و لایتغیر به عنوان ذات نخستین می‌داند (ریتر، ۱۳۹۳: ۳۲). از نظر ابن‌سینا تنها خدا موجود بالذات است و دیگر موجودات بالغیر موجودند. بنابراین موجودات در پهنه طبیعت از هیولا تا عقل وجود بالذات ندارند، بلکه تنها زیرنهاد یا به عبارتی ماهیت دارند. وجود چونان عرض از خارج بر این ماهیات افزوده می‌شود، زیرا موجود بودن جزئی از ماهیت اشیاء نیست (همان: ۴۳) از این رو توماس آکوئینی با استناد صریح به ابن‌سینا بر این عقیده است که «وجود بالذات» نمی‌تواند تعریف جوهر باشد. یعنی اوسیا همان وجود راستین و حقیقی نیست. ترکیب اساسی تر اشیاء که هنوز مورد توجه قرار نگرفته است، ترکیب وجود و ماهیت است (همان: ۴۵) از این رو در مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌بینیم که هایدگر نیز فصل دوم کتاب را «قول منتسب به ارسطو و شایع در قرون وسطایی: سازونهاد هر موجود را ماهیت است و وجود.» می‌خواند. (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۰۴) همچنین او در این فصل می‌گوید که مسأله به فلسفه عربی (=اسلامی) بازمی‌گردد و مقدم بر همه ابن‌سینا و تفسیرش از ارسطو (همان: ۱۱۰). تمایز ذهنی و ترکیب اتحادی وجود و ماهیت در تطوراتش در قرون وسطی و دوره جدید حرف کانونی کتاب است. از این رو به نظر می‌رسد با چرخش هستی‌شناسانه‌ای سروکار داریم که در قرون وسطا و دوران مدرن اروپا نقش تعیین کننده‌ای دارد.

همانطور که ذکر شد، طبیعت برای ارسطو به تبع یونانیان متن تحقیق و بررسی اوست. تنها در طبیعت حرکت و فعالیت وجود دارد و ذهن چونان قوه تحلیل‌گر این متن را بررسی و تبیین می‌کند. انسان ناظر طبیعت است و وجود و ماهیت در متن هستی (طبیعت) متحدند. وجود راستین و حقیقی همان جوهر است و هستی‌شناسی در نهایتش همان جوهرشناسی است. اما در فلسفه اسلامی ناگهان تغییر بنیادین رخ می‌دهد و ذهن نیز چونان طبیعت فعالیت می‌پذیرد و می‌تواند در شناخت هستی نقش

تعیین کننده پیدا کند. فلسفه اسلامی چونان فلسفه یونان تأکید دارد که وجود و ماهیت در متن هستی و هویت خارجی متحدند و قابل تفکیک نیستند، اما بحث اصلی فلسفه اسلامی که از ابن سینا آغاز شد و صدرالمآلهین به کمال خود رسید، زیادت وجود بر ماهیت است. یعنی ما موطنی داریم که در آن می توان وجود را از ماهیت جدا کرد. به گفته حاجی سبزواری وجود و ماهیت چه در حاق خارج و چه در حاق ذهن به وجود ذهنی متحد هستند، اما عقل این توانایی را دارد که با «تعمل» و «تحلیل» این ها را از هم جدا کند. بله درست است که برای ارسطو هم مفهوم وجود با مفهوم ماهیت متفاوت بود، اما همانطور که سبزواری تکرار می کند، بعد از «تعمل شدید عقل در تخلیه ماهیت از وجود» این اتفاق می افتد. بنابراین هر چند به حسب حاق خارج و ذهن این امر اعتبار است، اما از حیث عقل، «فعالیت» است، چیزی که در ارسطو و یونانیان مشاهده نمی شود و همانطور که گفتیم، این «فعالیت عقل» منشأ تأثیرات بسیاری بر قرون وسطی و دوران مدرن است (سبزواری، ۱۳۶۶ (بخش حکمت): ۱۸).

این تمایز در ابن سینا به قوت صدرالمآلهین مشاهده نمی شود. اما اوست که به تبع فارابی تقسیمات جدید و مهم تر از آن بنیادینی را در فلسفه پایه ریزی می کند. ابن سینا در فصل پنجم مقاله اول الهیات شفا در باب تعریف شیء به آنجا می رسد که هر شیئی دارای حقیقتی است که هم بدان حقیقت اوست یا حقیقتی است که ماهیت است. مثلاً برای مثلث یا سفیدی حقیقتی است که آن سفیدی یا مثلث است. مشخص است که منظور او از حقیقت در اینجا ماهیت است. سپس در ادامه می گوید این ماهیت یا حقیقت همان چیزی است که ما «وجود خاص» می نامیم و منظور ما از آن وجود اثباتی نیست. سپس می گوید: «واضح است که برای هر شیئی حقیقت خاصی است که همان ماهیت است و معلوم است که حقیقت خاص هر شیئی غیر وجودی است که مرادف اثبات است.» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۲) از بحث بالا می بینیم که هم ابن سینا وجود و ماهیت

را به جای یکدیگر به کار می‌برد و هم حقیقت را ماهیت می‌داند. اما آنچه از این کلام واضح برمی‌آید و زمینه بحث‌های صفحات بعد را می‌سازد این است که ماهیت شیء یا وجود محدود به حدود (وجود خاص) شیء غیر است با وجود اثباتی. یعنی اگر بنا بر مشرب ابن‌سینا وجود خاص را وجود حقیقی بنامیم وجود اثباتی مقابل آن یعنی وجود عام بدیهی ذهنی است، همانطور که آیت‌الله حسن زاده نیز در پاورقی اشاره کرد (همان). مهم این است که برای ابن‌سینا وجودی عام و بدیهی هست که رها از وجدات خاص یا ماهیات است. باید بدانیم که وقتی ابن‌سینا را مقابل صدرالمألهین قرار می‌دهیم و وجود خارجی ساری در متن واقع را لحاظ می‌کنیم که اصیل و اولی است، این وجود عام بدیهی رنگ می‌بازد، اما برای ابن‌سینا همین وجود عام بدیهی که رها از قید هیاکل ماهیات است، مقدمه تمایز بین واجب و ممکن می‌شود. یعنی ابن‌سینا می‌تواند موجودی را در نظر بگیرد که فی حد ذاته، خالی از وجود باشد. این امر برای ارسطو امکان‌پذیر نبود، زیرا موجود طبعاً و ذاتاً در بستر طبیعت موجود بود و مضحک به نظر می‌رسید که بگوییم ممکن الوجود ذاتاً خالی از وجود است! معنا ندارد چیزی که وجود به آن اضافه شده، خالی از وجود باشد. ابن‌سینا پا را یک قدم عقب‌تر می‌گذارد و به منطقی می‌رود، جایی که می‌تواند تعاریفی باشند، صرفاً صوری و ماهوی. او به تقسیم مفهوم به واجب، ممکن و ممتنع تمایز وجود و ماهیت و خدا و اشیاء را صورت‌بندی می‌کند. به نظر او تعاریف این سه‌گانه دوری هستند و به هم بازمی‌گردند، اما هر چه باشد، بازگشت به سه‌گانه اعتبارات ماهیت یعنی به شرط شیء، لابلش‌رط و به شرط لا از وجود دارد. او می‌گوید که اولویت در این سه‌گانه برای تصور کردن واجب است، زیرا واجب دلالت بر تأکد وجود دارد و وجود اعرف از عدم است (همان: ۴۷). با این توضیحات و تبیین‌ها مشخص می‌شود که فلسفه اسلامی تلاش می‌کند برای تمایز و جدایی خدا از طبیعت یونانی، فلسفه را طوری دیگر

پیگیری کند. خدای ارسطو نهایتاً محرکی است سرمدی که تغییر و زوال در آن راه ندارد، اما در مرز طبیعت نشسته است، اما واجب‌الوجود فلسفه اسلامی طوری است که هویتاً با طبیعت یا عالم ممکنات جداست، زیرا وجود برای او ضرورت دارد، ولی ممکنات هیچ وجود ضروری و از ناحیه خودی ندارند، بلکه هر آن نیازمند و مفتقر به او هستند.

نتیجه‌گیری

تمایز میان هستی‌شناسی یونانیان و هستی‌شناسی در جهان اسلام تفاوت در نحوه هستی خدا و اشیاء و طبیعت (یا عالم) است که با بررسی این موارد به شناخت فرهنگ دو قوم بر پایه نگاه فلسفی دست می‌یابیم. برای «هستی» در یونان بهترین واژه فوسیس (=طبیعت) است. سخن گفتن از طبیعت شیء همان گفت از ذات، وجود و ماهیت شیء در یونانی است. الهیات ارسطو یا به تعبیر دقیق‌تر اثبات وجود خدا، نیز بر پایه حرکت است و جوهر بی حرکت ازلی ضرورتاً باید وجود داشته باشد. پس خدای ارسطو محرک نخستین است.

در بررسی نماینده هستی‌شناسی اسلامی، یعنی ابن سینا طریق اثبات خدا با ارسطو متفاوت است. او وجود خدا را از طریق برهان صدیقین و با استفاده از تقسیم موجودات به واجب بالذات و ممکن بالذات اثبات کرده است. بنابراین محور برهان‌های اثبات خدا در جهان اسلامی بر محور «وجود» می‌گردد برخلاف ارسطو که بر بستر طبیعت است. ارسطویی که نماینده پیشاسقراطیان در بسط نگاه طبیعی است.

بر اساس این تقسیم بندی ابن سینا تعریف جوهر از نظر ارسطو را نمی‌پذیرد. اشکال عمده ابن سینا در این خصوص این است که در تعریف ارسطو درباره جوهر به عنوان «موجود بالذات» و عرض به عنوان «موجود بالغیر» تمایز ذاتی میان خدا و اشیاء نادیده گرفته می‌شود. از نظر ابن سینا تنها خدا موجود بالذات است و دیگر موجودات بالغیر

موجودند. وجود چنان عرض از خارج بر این ماهیات افزوده می‌شود، زیرا موجود بودن جزئی از ماهیت اشیاء نیست.

فلسفه اسلامی چونان فلسفه یونان تأکید می‌کند که وجود و ماهیت در متن هستی و هویت خارجی متحدند و قابل تفکیک نیستند، اما بحث اصلی فلسفه اسلامی که از فارابی آغاز شد، در ابن سینا اوج گرفت و صدرالمتهلین به کمال خود رسید، زیادت وجود بر ماهیت است. یعنی ما موطنی داریم که در آن می‌توان وجود را از ماهیت جدا کرد، موطنی که محور مباحثات در قرون وسطی و فلسفه مدرن می‌شود، یعنی ذهن و اعتبارات آن که به این پرننگی در یونان وجود نداشت و مباحثات یونانی بر محور خود طبیعت مطرح می‌شد.

ابن سینا وجود خاص را وجود حقیقی و مقابل آن را وجود اثباتی یعنی وجود عام بدیهی ذهنی قرار می‌دهد. برای ابن سینا همین وجود عام بدیهی که رها از قید هیاکل ماهیات است، مقدمه تمایز بین واجب و ممکن می‌شود. یعنی ابن سینا می‌تواند موجودی را در نظر بگیرد که فی حد ذاته، خالی از وجود باشد. این امر برای ارسطو امکان‌پذیر نبود. فلسفه اسلامی تلاش می‌کند برای تمایز و جدایی خدا از طبیعت یونانی، فلسفه را طوری دیگر پیگیری کند. خدای ارسطو نهایتاً محرکی است سرمدی که تغییر و زوال در آن راه ندارد، اما در مرز طبیعت نشسته است، اما واجب‌الوجود فلسفه اسلامی طوری است که هویتاً از طبیعت یا عالم ممکنات جداست، زیرا وجود برای او ضرورت دارد، ولی ممکنات هیچ وجود ضروری و از ناحیه خودی ندارند، بلکه هر آن نیازمند و مفتقر به او هستند.

بنابراین سیر تاریخ فلسفه غرب ضرورتاً از تاریخ فلسفه جهان اسلام می‌گذرد که جداپذیر از فلسفه غرب نیست. این مطلب را می‌توان، همان طور که ذکر شد در نوشته‌های فیلسوفان قرون وسطی مشاهده کرد و هایدگر در کتاب‌هایش به‌ویژه در

مسائل اساسی پدیدارشناسی به فلسفه عصر جدید غرب پیوند می‌زند. از این رو تمایز بنیادین وجود و ماهیت برخلاف نگاه ارسطو محور کانونی فلسفه پس از اسلامی می‌شود.



منابع

۱. ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۶۳)، المبدء و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل و دانشگاه تهران، تهران.
۲. _____ (۱۳۸۵)، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۳. ارسطو (۱۳۷۸)، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه: محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران.
۴. _____ (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم، حکمت، تهران.
۵. افلاطون، ۱۳۶۶، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۶. بدوی، عبدالرحمان (۱۹۷۸)، ارسطو عند العرب، دراسة و نصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت.
۷. تسلر، ادوارد (۱۳۹۵)، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه: حسن فتحی، حکمت، تهران.
۸. تیلور، ادوارد (۱۳۹۳)، ارسطو، ترجمه: حسن فتحی، حکمت، تهران.
۹. ریتر، یواخیم و همکاران (۱۳۹۱)، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ج ۱، سرویراستار: محمدرضا حسینی بهشتی، سمت، تهران.
۱۰. _____ (۱۳۹۳)، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ج ۲، سرویراستار: محمدرضا حسینی بهشتی، سمت، تهران.
۱۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۶)، شرح المنظومه، دارالعلم، قم.
۱۲. قوام صفری، مهدی (۱۳۹۴)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، حکمت، تهران.
۱۳. کاپلستون فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش.
۱۴. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۵)، محرک نخستین ارسطو، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هفتم، شماره ۲۸، قم.
۱۵. منصور، یدالله (۱۳۸۴)، بررسی ریشه شناختی فعل‌های زبان پهلوی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران.

۱۶. هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه: پرویز ضیاشهبایی، مینوی خرد، تهران.

۱۷. _____ (۱۳۹۶)، درآمدی به متافیزیک، ترجمه: ان شاء الله رحمتی، سوفیا، تهران.

18. Heidegger, Martin (1998), **Pathmarks**, Ed. William McNeill, Cambridge University Press, UK.

19. Heidegger, Martin (1997), **Kant and the Problem of Metaphysics**, Trans. Richard Taft, fifth Ed. Indiana University Press, USA.

20. **Plato** (1966), (**Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Meno**) Plato in Twelve Volumes, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

