

تمایز فیلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجوب و امکان

فاطمه امین رعیا*

چکیده

ارسطو وجوب و امکان را در منطق خود، با عنوان جهات قضایا مطرح می‌سازد و در فلسفه‌ی وی، مقصود از امکان، نوعی قوه است که برای خروج از حال بالقوه به بالفعل، نیاز به واجبی دارد که فعلیت محض است. تمایز میان وجود و ماهیت نزد ارسطو، در قلمرو منطق مطرح است و به حوزه‌ی متافیزیک وی وارد نمی‌شود و در نتیجه در نظام هستی‌شناسی‌اش، هیچ‌گونه تأثیری ندارد. فارابی تمایز میان وجود و ماهیت را به حوزه‌ی متافیزیک وارد کرد و در واقع، وی مبدع تمایز میان واجب و ممکن بر مبنای تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت است. ابن‌سینا نیز نظریه‌ی تقسیم موجود به واجب و ممکن بر مبنای تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت را از فارابی به ارث برده، آن را اساس نظام فلسفی خویش قرار داد؛ بنابراین واجب و ممکن به معنای مصطلح در فلسفه‌ی اسلامی، در فلسفه‌ی ارسطو سابقه نداشته است و واجب خالق نیست، همان‌طور که ممکن مخلوق به معنای مدنظر فارابی و ابن‌سینا نیست.

واژه‌های کلیدی: ۱- وجوب، ۲- امکان، ۳- ارسطو، ۴- فارابی، ۵- ابن‌سینا.

۱. مقدمه

در منطق و فلسفه‌ی اسلامی، مانند سایر نظام‌های منطقی و فلسفی، مفاهیم وجوب و امکان مورد بحث‌اند. یکی از مسائلی که در تاریخ فلسفه و شرح حال فیلسوفان، باید مطرح گردد مسأله‌ی

تأثیر آنان در آیندگان است، تا بدین وسیله جریان‌های فکری فلسفی و امتداد اندیشه‌های عقلی روشن گردد. شکی نیست که جریان فکری و فلسفی که در ایران وجود داشته است مدیون اندیشه‌های فلسفی دو فیلسوف بزرگ، فارابی و ابن‌سیناست؛ چنان‌که هنوز هم در حوزه‌های علمیه‌ی ایران و مکتب‌های فلسفی، نام این دو حکیم بزرگوار و اندیشه‌های علمی و فلسفی آنان بر سر زبان‌ها می‌گردد. در طی قرن‌ها، نمی‌توان فیلسوف یا منطق‌دان و یا متکلمی در فلسفه‌ی اسلامی یافت که رشته‌ی اندیشه و علم او به فارابی و ابن‌سینا پیوند نخورده باشد. البته این دو فیلسوف نیز از ارسطو متأثر بوده‌اند و مسائل و مباحثشان اکثراً ریشه در افکار ارسطو دارد. افکار ارسطو در مجموع اصول فلسفی فارابی و ابن‌سینا وارد گردیده و زمینه‌ساز بسیاری از مسائل در فلسفه‌ی آنان گشته است؛ مثلاً بحث «وجوب» و «امکان» از حیث منطقی، در *ارگانون* ارسطو مطرح بوده و سپس فارابی و ابن‌سینا مباحث آن را گسترش دادند. همچنین ارسطو به تمایز منطقی میان وجود و ماهیت مخلوقات قائل بود، اما فارابی علاوه بر آن، به تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت مخلوقات نیز قائل است و بر اساس آن، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. این نظریه سپس نزد ابن‌سینا اهمیتی بسزا می‌یابد.

در این مقاله، سعی بر آن است تا تمایز فارابی و ابن‌سینا از ارسطو در بحث «وجوب» و «امکان»، روشن گردد.

۲. وجوب و امکان از دیدگاه ارسطو

از آن‌جا که بحث وجوب و امکان در فلسفه، بر یک مبنای منطقی استوار است، لازم است مختصراً به زمینه‌ی منطقی آن پرداخته شود.

تدوین بحث مواد ثلاث، مانند بسیاری از دیگر مباحث منطقی، به وسیله‌ی ارسطو آغاز شده است؛ وی، برخلاف فیلسوفان اسلامی، جهات را به چهار دسته تقسیم می‌کند و در *ارگانون*، معانی تعابیر واجب، ممتنع، محتمل و ممکن را به کار برده است^۱ (۹، صص: ۳۵ - ۳۸، الف). سپس این تعابیر را مترجمین اولیه‌ی آثار ارسطو به عربی برگردانده‌اند.

منظور ارسطو از واژه‌ی احتمال، به طور دقیق مشخص نیست و شارحان مسلمان منطق ارسطو هر یک در این باب، نظری دارند. فارابی در شرح کتاب *العباره* ارسطو، مواد را ممکن و ضروری معرفی می‌کند و محتمل را از جهاتی می‌داند که به ممکن اضافه می‌شود (۲۲، ص: ۱۸۴). اما ابن‌سینا گرچه مواد را به سه قسم تقسیم کرده است، به این نکته پرداخته است که ارسطو در کتبش، قسمی دیگر نیز دارد، که آن «محتمل» است و سه دیدگاه در بین شارحان ارسطو در این باب برمی‌شمارد: (۱) محتمل آن است که نزد ما، نه در واقع،

تمایز فیلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجوب و امکان ۱۲۷

محتمل است، اما ممکن در واقع و نفس الامر محتمل است؛ ۲) محتمل آن است که اکنون معدوم است و تحقق آن در آینده محتمل است، ولی ممکن آن است که وجود و عدم آن دائمی نیست، خواه موجود باشد خواه معدوم و ۳) منظور از محتمل، ممکن خاص و منظور از ممکن، ممکن عام است (ص: ۱۱۴).

از آنجا که ارسطو چهار قسم جهت را بیان می‌کند، ظاهراً بین ممکن و محتمل، تفاوتی قائل بوده است، لذا نباید محتمل را ذیل ممکن قرار داد. ارسطو ممکن را امری می‌داند که وجودش ضرورتی ندارد و اگر وجودش مفروض پنداشته شود، محالی از آن لازم نمی‌آید (ص: ۱۸ - ۲۰، ۳۲ الف).

اشیا گوناگون برای ما حضور بالفعل دارند و حضور بالفعل اشیاء همان وجود آن‌هاست. از سوی دیگر، آن‌ها به صورت وجودهای خالص نیستند، چراکه نه تنها از حیث فردی، بلکه از حیث نوعی نیز با یکدیگر مختلف‌اند. پس در هر چیزی، از لحاظ هستی‌شناسی، دو جنبه وجود دارد: یکی ماهیت، که به وسیله‌ی آن، هر چیزی از چیزهای دیگر متمایز می‌شود و دیگری وجود، که همه‌ی چیزها بدون استثنا، در آن شریک‌اند.

برای نخستین بار، فارابی به نحو صریح و قطعی، تمایز واقعی بین ماهیت و وجود را مطرح نمود و از آن پس، این تمایز بر تمام تاریخ فلسفه‌ی اسلامی تسلط یافت. اما ریشه‌های این اندیشه را می‌توان حتی تا ارسطو پیگیری کرد، لذا لازم است قبل از پرداختن به این بحث در فارابی و ابن سینا، این فرق و تمایز را در ارسطو بررسی کنیم.

ارسطو یکی از معانی جوهر را چیستی معرفی می‌کند و در نظر وی، ماهیت هر موجود عبارت است از آن چیزی که گفته می‌شود: «وجود فی‌نفسه». لذا نباید گفت که ماهیت عرض است، بلکه ماهیت آن چیزی است که قوام شیء به آن است (ص: ۳-۶، ۱۰۳۰ الف). برای ارسطو، ماهیت جوهر است^۲ (همان، ص: ۷، ۱۰۳۰ الف). ارسطو معتقد است که ماهیت به نحو اولی، بر جوهر و به نحوی ثانوی، بر هر یک از مقولات، مانند کمیت، کیفیت و... دلالت می‌کند (همان، ص: ۱۹-۲۳، ۱۰۳۰ الف). از طرف دیگر، بیان می‌کند که موجود، از یک سو بر «این چیز در این جا» و از سوی دیگر بر «کمیت و نیز بر کیفیت» دلالت دارد (همان، ص: ۱۲-۱۳، ۱۰۳۰ ب). بنابراین در فلسفه‌ی ارسطو، یکی از معانی موجود و بلکه نخستین و حقیقی‌ترین معنای موجود، جوهر است و از جمله معانی جوهر نیز چیستی و تعریف است.

ارسطو در /رگانون/، می‌آورد پرسش از «چیستی» جدا و متمایز از پرسش «هستی» و بعد از آن مطرح می‌شود و این سرآغاز تمایز منطقی میان وجود و ماهیت است. به علاوه ارسطو در آنالوطیقای دوم، صریحاً ماهیت را از وجود تمیز می‌دهد، چراکه هرگاه چیزی

گفته شود که چنین و چنان است، باید به وسیله‌ی برهان اثبات شود، مگر آن که محمول همان ذات موضوع باشد. اما وجود داشتن ذات هیچ چیز را تشکیل نمی‌دهد، زیرا وجود جنس نیست و مفهوم ماهیت در آن وجود اخذ نشده است. به نظر ارسطو، ممکن نیست که درباره‌ی چیستی چیزی که واقعاً وجود ندارد شناخت واقعی کسب کنیم. آنچه درباره‌ی هر شیء می‌دانیم صرفاً شناخت لفظی است. وقتی می‌توان گفت ماهیت به معنی واقعی کلمه چیست که بدانیم وجود دارد. بنابراین شناخت چیستی و هستی، هرچند دو امر متفاوت است، شناخت چیستی واقعی منوط به هستی شیء است. حتی اگر به کسی تعریف چیزی ارائه شود، وی نمی‌تواند بدین وسیله بداند که آن شیء واقعاً وجود دارد؛ بلکه وجود آن باید به وسیله‌ی برهان اثبات شود (۹، صص: ۲۰-۲۵، ۹۸ ب).

بنابراین ارسطو وجود را از ماهیت متمایز می‌سازد، ولیکن این تمایز صرفاً تمایزی مفهومی و در ظرف ذهن است و تمایزی که وی میان وجود و ماهیت قائل است به تمایز هستی‌شناسانه گسترش نمی‌یابد و لذا در نظام مابعدالطبیعی خود، از آن بهره نبرده است و اساساً با نظام مابعدالطبیعی او سازگار نیست. موجود، جوهر و چیستی در ارسطو، تعبیر مختلف از یک چیزند و جهانی که ارسطو با آن سر و کار دارد جهان اشیائی است که بالفعل وجود دارند، نه جهانی که بتواند موجود نباشد. در چنین نظام مابعدالطبیعی، جایی برای مسأله‌ی تمایز و رابطه میان وجود و ماهیت نیست، زیرا ماهیاتی که وجود ندارند از همان آغاز، کنار زده شده‌اند.

ارسطو در آغاز کتاب *مابعدالطبیعه*، علم را بالاتر از شناخت حسی، شناخت توسط حافظه، شناخت تجربی و هنر قرار می‌دهد و علم را «دانش محض علل» تعریف می‌کند، که تنها به اهداف عملی محدود نمی‌شود و دانستن به خاطر خود دانستن است (۱۱، صص: ۲۶-۳۱، الف). او فلسفه را بلندپایه‌ترین علم می‌داند، اما نباید فلسفه را صرفاً «دانش علت‌های نخستین» تعریف کنیم، چراکه ارسطو وظیفه‌ی فلسفه را بررسی موجود بما هو موجود می‌داند. پس فلسفه علم علل اولیه‌ی وجود از این حیث است که وجود است. (همان، صص: ۲۱-۲۳، ۱۰۰۳ الف) از آن جا که به نظر ارسطو، موجود اولاً و بذات بر جوهر صدق می‌کند، لذا جوهر را موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌دهد و در نتیجه، فلسفه علم به علل جوهر است (همان، صص: ۱۵-۱۹، ۱۰۰۳ ب). حال سؤال این است که علل اولیه‌ی وجود از آن حیث که وجود است چیست؟ در پاسخ به این سؤال، ارسطو معتقد است فلسفه به منزله‌ی علم العلل، باید به محسوسات توجه کند و در همان جا علت صیوررت را بیابد؛ البته فلسفه تبدیل به طبیعیات، که موضوعش تأمل در موجودات محسوس است، نمی‌گردد، چراکه موضوع فلسفه‌ی اولی موجود غیرمادی و غیرمتحرک است. ارسطو قبل از تأمل در محرک

نامتحرک، به عالم محسوس توجه می‌کند و پس از پذیرش حرکت در موجودات طبیعی، سعی می‌کند علل حاکم بر طبیعت را کشف کند (۱۰، ۱۹۲ ب). به تعبیر ژیلسون، ارسطو در *مابعدالطبیعه*، هنگامی که به مسأله‌ی علت حرکات برمی‌گردد، نتایجی را که قبلاً در کتاب *طبیعت* به دست آورده بود، از سرگرفت و بیان داشت: از آنچه گذشت، روشن شد که جوهری وجود دارد که ازلی، نامتحرک و مفارق از محسوسات است (۱۳، ص: ۷۵).

در نتیجه تحقیق در علل پیدایش موجودات به بررسی در علل حرکت برمی‌گردد، به ویژه حرکت اولیه‌ای که پدیدآورنده‌ی واقعیت جوهری اشیا است و غرض از این حرکت، تغییر و تکوین است.

ارسطو در فصل اول کتاب *زتا*، بیان می‌کند که تغییر از حالتی صورت می‌گیرد که عدم مطلق نیست، بلکه وجود به معنایی و لاوجود به معنایی دیگر بر آن اطلاق می‌گردد. وجود است، چراکه استعداد قبول صورت را دارد و لاوجود است، چراکه هنوز صورت در آن متحقق نشده است. لذا تغییر با انتقال از این حالت متوسط به حالت تحقق تام صورت تحقق می‌پذیرد؛ البته در تغییر، یکی به دیگری تبدیل نمی‌شود، بلکه این دو حالت متضاد، یعنی عدم تحقق صورت با وجود استعداد برای تحقق تام صورت، در حد سومی که موضوع تغییر است و «ماده» نام دارد، متعاقباً وارد می‌شوند (۲۴، صص: ۱۱۸ و ۱۱۹).

ارسطو در تبیین تغییر، بر مفهوم «بالقوه» تأکید می‌کند، به این علت که نشان دهد تغییر امری ناگهانی نیست و اینچنین نیست که «آ» که کاملاً «نا-ب» است، ناگهان «ب» شود، بلکه در «آ» شرایط «ب» بودن تا اندازه‌ای از قبل، موجود بوده است (۲۵، ص: ۱۸۲) لذا حرکت را به فعلیت یافتن امر بالقوه، از آن جهت که بالقوه است تعریف می‌کند (۱۱، ص: ۱۶، ۱۰۶۵ ب). ماده همان هستی بالقوه و صورت، که در ماده محقق می‌گردد، همان هستی بالفعل است و ماده و صورت علل دوگانه‌ی وجود در حال صیورورت‌اند. باین حال، برای این که صورت در ماده متحقق گردد، دخالت یک محرک ضرورت دارد، که عمل آن هم برای غایتی است. پس علاوه بر ماده و صورت، دو علت فاعلی و غایی نیز وجود دارد (همان، صص: ۲۴-۳۵، الف ۱۰۱۳).

در نتیجه ماده در ارسطو، ممکن به امکان استعدادی است، چراکه امکان استعدادی عبارت است از نحوه‌ی وجود چیزی که بتواند موجود باشد، اما عملاً موجود نباشد و این همان چیزی است که ارسطو خود بیان داشته است^۳ (همان، صص: ۳-۱۲، ۱۰۴۷ ب). پس ممکن‌الوجود در نظر وی، ماده یا هیولی است.

ارسطو سه معنا برای «ضروری» بیان می‌کند: ۱) امر اجباری و خود اجبار (آنچه با وجود انگیزه‌ی آزادانه، انسان را بازمی‌دارد)؛ ۲) شرط لازم که بدون آن، زندگی امکان ندارد؛

(۳) مطلقاً ضروری (آنچه نمی‌تواند غیر از آنچه هست باشد). این معنا را ارسطو معنای اصلی ضروری می‌داند، که معانی دیگر براساس آن به کار می‌رود (همان، صص: ۲۱-۳۵، ۱۰۱۵ الف).

ارسطو همچنین معتقد است محرک نامتحرک به معنای سوم، ضروری و واجب است (۱۱، صص: ۱۰-۱۲، ۱۰۷۲ ب). پس محرک نخستین ارسطو واجب‌الوجود است (۱۲، ص: ۴۲)، البته ضرورت در نظر ارسطو، در موجود محرک نامتحرک منحصر نمی‌شود، بلکه در اشیای طبیعی نیز ضرورت وجود دارد و ضرورت اشیای طبیعی در ماده است (۱۰، الف۲۰۰).

بنابراین ارسطو نوعی از وجود را ممکن و نوع دیگر را واجب می‌خواند. از آن‌جاکه ممکن همواره در حالت قابلیت و استعداد است، قابلیت ممکن برای فعلیت یافتن و نیازمندی‌اش در تحرک به غیر و بی‌ثباتی و ناقص‌بودن آن، از جمله خواص ممکن است و در مقابل، واجب دارای صفات فعلیت و تحقق بالفعل یا همان وجوب بوده، نامتحرک است، زیرا در او، هیچ جهت قوه و استعداد نیست و واجب بالفعل واقع است (۱۱، صص: ۷-۱۱، ۱۰۷۲ ب). لذا ممکن‌الوجود تعبیری است از نیازمندی به غیر؛ لذا وقتی عقل ممکن را تصور کند، تصور واجب برایش ضروری است، چراکه انتقال (حرکت) ممکن از قابلیت به وجود، ذاتی آن نیست و از امری خارج از آن می‌باشد و آن غیر اگر ممکن باشد، تسلسل پیش می‌آید. در نتیجه باید به وجود دیگری، که از نوع ممکن نیست، قائل شد.

به عقیده‌ی ارسطو، وجودیافتن ممکن در خارج، از طبیعت او نیست، بلکه وجود خاص ممکن، متوقف بر تحریک واجبی است که در آن، هیچ جهت امکانی وجود ندارد و واجب الوجود است؛ ولی این تحریک به صورت فعل یا ایجاد یافتن نیست (۱۲، ص: ۴۳)؛ بلکه به این صورت است که واجب‌الوجود از آن‌جا که دارای کمال و جمال مطلق است، ممکن را به سوی خود می‌کشد (۱۱، صص: ۱-۵، ۱۰۷۲ ب). و ممکن نیز از روی طبیعت خود، به سوی آن می‌رود و با این تلاش و کوشش، واقع یعنی موجود می‌شود و تمام این سعی و تلاش برای افراد یک نوع، به منظور رسیدن به «صورت نوعیه» و برای تمام عالم، رسیدن به صورت محض، یعنی واجب‌الوجود است. پس منتهای غایت ممکن این است که به صورت محض، نزدیک و شبیه شود.

۳. وجوب و امکان از دیدگاه فارابی

فارابی ماده را کیفیت نسبت محمول به موضوع در نفس الامر می‌داند و جهت را لفظی معرفی می‌کند که همراه محمول قضیه می‌آید و بر کیفیت وجود محمول برای موضوع

تمايز فيلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجوب و امکان ۱۳۱

دلالت می‌کند، حال یا با ماده مطابقت دارد و یا ندارد (۲۳، صص: ۱۵۵ و ۱۵۶). وی انواع مختلف جهت را برمی‌شمارد، اما جهات اصلی را ضروری و ممکن و مطلق معرفی می‌کند (همان، صص: ۱۵۷ و ۱۵۸).

فارابی نشانه‌ی قضیه‌ی مطلقه را حذف تمام جهات می‌داند، یعنی نه در آن به ضرورت و نه به امکان تصریح شده باشد و همین امر وجه نام‌گذاری این نوع قضیه به مطلقه است (همان، صص: ۱۵۸ و ۱۵۹). پیداست که این نوع قضیه از روی مسامحه، جزو قضایای موجهه به‌شمار آمده است.

فارابی همچنین ضروری و ممکن و مطلق را صفت موجود می‌گیرد و برای آن‌ها بر مبنای اشتراک لفظی، معانی ذکر می‌کند: ضروری به معنای (۱) موجود ازلی و ابدی، (۲) موجودی که وجودش به شرط دوام ذات موضوع، ضرورت دارد، (۳) صفت وجودی که با شرط بقای عنوان، برای موضوع ضرورت دارد. مطلق به معنای (۱) آنچه بالفعل موجود است، مادامی که ذات موضوع موجود است، (۲) آنچه بالفعل موجود است، مادامی که عنوان برای موضوع ثابت است، و ممکن که سه معنای آن قابل تطبیق با معانی است که درباره‌ی ضروری و مطلق گفته شد و معنای چهارم آن، چیزی است که در حال حاضر وجود ندارد و در آینده وجود و عدمش جایز است. این معنای چهارم را فارابی ممکن حقیقی می‌داند (همان، ص: ۱۶۳).

فارابی در کتاب *الحروف*، پس از آن که معانی لغوی موجود را بیان کرد، به معانی موجود در فلسفه‌ی اولی می‌پردازد و در این جاست که بحث تمايز وجود و ماهیت را مطرح می‌سازد. در فلسفه‌ی فارابی، موجود لفظی مشترک و دارای معانی متعدد است. وی ابتدا موجود را در معنای تمام مقولات، یعنی همه‌ی جواهر و اقسام اعراض و انواع تحت این مقولات و افراد تحت انواع در نظر می‌گیرد. در معنای دوم، موجود به معنای «صادق» است، یعنی قضیه‌ی ذهنی که محکی آن در خارج موجود است. در معنای سوم، موجود به هر آنچه در خارج، ماهیتی متمایز از سایر اشیاء دارد اطلاق می‌گردد (۱۶، صص: ۱۱۵ و ۱۱۶). فارابی در تبیین و تحلیل معنای اخیر از موجود، احکام ماهیت را بیان می‌کند تا معنای موجود در ارتباط با ماهیت منحاز خارج از نفس روشن شود؛ وی بیان می‌کند که ماهیت یا منقسم و یا غیرمنقسم است. ماهیت مرکب به سه نحو تصور می‌شود: به نحو کل (جمله)؛ مجموع تقسیم‌شده به اجزاء و این اجزاء با یکدیگر ملاحظه شود؛ و جزء جزء اجزاء به تنهایی، مانند این که جنس به تنهایی و فصل به تنهایی ملاحظه شود. حال، هریک از این سه قسم، ماهیت و ذات نامیده می‌شود (همان، ص: ۱۱۶). به عبارت دیگر، به نظر فارابی،

آنچه در جواب ماهو می‌آید گاه کل است، گاه حدّ است و گاه جنس و فصل و یا ماده و صورت.

پس از این مقدمه، فارابی بیان می‌کند که ماهیت منقسم، که واجد جمله و ملخص آن جمله است، موجود و وجود در آن مختلفاند؛ قسم اول یعنی ذات ماهیت را موجود و قسم دوم یعنی جزء جزء اجزاء ماهیت (جنس و فصل به‌تنهایی) را وجود می‌گیریم. وی معتقد است فصلی که ممیز شیء است به اطلاق لفظ وجود سزاوارتر است. بنابراین هر موجودی که به جنسی از اجناس عالیّه متصف است وجود او همان جنسش است. لذا ماهیت مرکب بنا بر نظر فارابی، موجود است، یعنی دارای وجود می‌باشد و وجود و ماهیت آن دو امر متمایز است، ولی جزء، که بسیط است، وجود می‌باشد. اما اگر ماهیتی غیرمنقسم و بسیط باشد، یا چنین ماهیتی اصلاً موجود نمی‌شود و یا این‌که اگر موجود شد، وجود و موجود در آن، عین هم‌اند، یعنی شیء له الوجود نخواهد بود (همان، ص: ۱۱۷).

فارابی در ابتدای رساله‌ی *فصوص الحکم* نیز برای بیان تمایز میان وجود و ماهیت، به نکته‌ی منطقی متوسل می‌شود که ارسطو مطرح کرده بود و سپس این تمایز را از حوزه‌ی منطقی به حوزه‌ی مابعدالطبیعی انتقال می‌دهد. به‌نظر فارابی، اشیاء ماهیتی و هویتی دارند؛ ماهیت آن‌ها نه هویت آن‌ها و نه داخل در هویت آن‌هاست. همچنین وجود داخل در ماهیت اشیاء نیست، وگرنه تصور ماهیت بدون تصور وجود آن، کامل نمی‌گشت. علاوه‌براین، برای انسان، مقدور نبود که وجود و ماهیت را در عرصه‌ی خیال خود از یکدیگر جدا سازد، لذا وجود از مقومات نیست، بلکه فقط از عوارض لازم است (۲۰، صص: ۴۷ و ۴۸). وقتی فارابی بیان می‌کند که هویت داخل در ماهیت و عین ماهیت نیست بلکه عارض بر آن است، متوجه می‌شویم که وی نه‌تنها به تمایز منطقی میان وجود و ماهیت مخلوقات، بلکه به تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت مخلوقات نیز قائل می‌باشد. درواقع، نزد فارابی، تمایز منطقی مطرح‌شده از سوی ارسطو میان تصور ماهیت و تصدیق وجود، به‌صورت تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت ظاهر شده است، به‌طوری‌که این دیدگاه از سه مرحله تشکیل شده است: (۱) تحلیل دیالکتیکی از مفهوم ماهیت، که نشان می‌دهد مفهوم وجود داخل در آن نیست، (۲) تصدیق این‌که وقتی جریان امر از این قرار است، ماهیت متضمن وجود بالفعل نیست، (۳) تصدیق این‌که وجود عارض بر ماهیت است (۱۴، ص: ۲۹).

چنین می‌نماید که فارابی نخستین کسی است که تقسیم دوبخشی ماهیت و وجود را به‌صورت قطعی وارد فلسفه‌ی اسلامی کرد. اما مهم‌ترین نکته درباره‌ی این مطلب نوظهور، آن است که در توصیف رابطه‌ی میان وجود و ماهیت کلمات، عارض یعنی آنچه از خارج

تمايز فيلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجوب و امکان ۱۳۳

عارض و حادث می‌شود و لازم یعنی یک صفت جدانشدنی و ذاتی را به کار برد (۱۷)، ص: ۲ و ۲۰، صص: ۴۷ - ۴۹).

اما آیا عروض وجود بر ماهیت، فقط در ذهن و مرتبه‌ی تحلیل مفهومی رخ می‌دهد و یا یک امر واقعی است که در جهان خارج رخ می‌دهد؟ خود فارابی پاسخ را به نحو صریح، روشن نساخته است، ولی کلمه‌ی عارض، که وی برای اولین بار به کار برده است، نقطه‌ی عطف و انتقال از قلمرو نخست تفکر به قلمروی دوم است و این مرحله‌ی دوم است که این تمایز و عروض را وارد حوزه‌ی متافیزیکی نموده، تمایز منطقی ارسطویی را به تمایز مابعدالطبیعی گسترش و آن را مبنای بسیاری از مسائل مهم متافیزیکی قرار می‌دهد. درواقع، وی بر تمایز منطقی و مابعدالطبیعی وجود و ماهیت کل موجودات حادث تأکید می‌کند تا آن‌ها را از خداوند، که واجب‌الوجود و فعلیت محض است، متمایز سازد.

فارابی بر پایه‌ی نظریه‌ی تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت، آراء مهم دیگری از نظرگاه مابعدالطبیعی و مستقل از سنت ارسطویی، ارائه می‌دهد. وی تمایز متافیزیکی میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را تبیین می‌کند که هم مبین تعالی و تنزیه واجب‌الوجود و هم حافظ همه‌ی جهات سنخیت میان واجب‌الوجود بذاته در مقام علت با ممکنات است. او برخلاف ارسطو، که موجود را در انقسام اولیه به جوهر و عرض تقسیم می‌کند، موجودات را در انقسام اولیه، به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. فارابی به منزله‌ی مؤسس فلسفه‌ی اسلامی، مبدع تقسیم موجود به واجب و ممکن است و معتقد است به صرف تأمل عقلی، ممکن انفکاک‌پذیر به وجود و ماهیت است.

فارابی موجودات را از حیث معنا و مفهوم، به چهار قسم واجب، ممتنع، ممکن زمانی و ممکن استقبالی یا وقوعی یا استعدادی تقسیم می‌کند^۴ (۲۱، صص: ۷۸ - ۷۹).

فارابی دو وضع اساسی برای موجودات در نظر می‌گیرد که از آن دو، نوع سومی ناشی می‌شود؛ واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود داریم، واجب‌الوجود ذاتش مقتضی وجود است، اما ممکن‌الوجود به خودی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا قابلیت وجود و عدمش مساوی است، ذاتش اقتضای هستی و نیستی ندارد و برای موجودشدن، محتاج به واسطه‌ی علت خود می‌باشد، تا تبدیل به واجب بالغیر شود (۱۹، ص: ۴).

برای روشن‌شدن مطلب، باید به تقسیمی دیگر از فارابی توجه کرد. وی موجودات را از حیث وجود و تحقق، به سه دسته تقسیم می‌کند: واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود، ممکن‌الوجود، و بیان می‌کند که همه‌ی موجودات در یکی از دو قسم اولی و سومی داخل‌اند. این دو قسم به سبب ذات و جوهرشان چنین‌اند؛ واجب‌الوجود نمی‌تواند موجود نشود، چراکه اگر وجود نیابد، به این دلیل است که وجودش مقتضای ذاتش نیست و بر آن

عارض شده، که این خلاف فرض است. همچنین ممکن چون به مقتضای ذات خود چنین است، پس محال است که این اقتضای ذاتی از آن زایل شود و واجب‌الوجود گردد (۲۱، ص: ۷۸). بنابراین واجب‌الوجود موجودی است که ماهیتش عین وجود محض و مطلق اوست، ولی ممکن‌الوجود موجودی است که وجودش ذاتی نیست، بلکه عارض بر ماهیت است و فرق بین وجود واجب و وجود ممکن مثل فرق بین این دو قضیه است: «وجود موجود است» و «انسان موجود است». در قضیه اول، «موجود» از ذات وجود انتزاع می‌گردد، نه به‌وسیله‌ی اضافه‌شدن وجود دیگری که زائد است، ولی در قضیه دوم، «موجود» به‌وسیله‌ی اضافه‌شدن وجود به انسان انتزاع می‌گردد.

فارابی پس از بیان این تقسیم، مانند ارسطو، که در فصل دوم کتاب دوم *متافیزیک*، تسلسل علل را محال می‌داند، اظهار می‌کند که سلسله‌ی علل و معلول تا بی‌نهایت ادامه ندارد، بلکه باید در جست‌وجوی موجودی بود که علت‌العلل است. بدین ترتیب، وی با استناد به این تقسیم، قدمی دیگر برمی‌دارد و موجودات را به سه دسته تقسیم می‌کند که این تقسیم از جمله ابتکارات فارابی به شمار می‌رود: ممکن‌الوجود بذاته، واجب‌الوجود بغیره، واجب‌الوجود بذاته. بنابراین تقسیم خود ممکن در تصور ذهنی، دو حال دارد: یکی حالت باقی‌بودن در حیث امکان و دیگری حالت وجوب و وقوعش از ناحیه‌ی علت. واجب‌الوجود بذاته نیز مقابل ممکن، در دو حالت است؛ وقتی ممکن از ناحیه‌ی علت، وجوب و وجود یافت، تمایز آن با واجب‌الوجود بذاته تمایز بین دو موجود خارجی است: یکی واجب‌الوجود بذاته و دیگری ممکن‌الوجود بذاته‌ی است که از ناحیه‌ی علت واجب گردیده و واجب‌الوجود بغیره شده است. ولی تمایز میان واجب و ممکن قبل از تحقق شیء ممکن، تمایز بین موجود خارجی (واجب‌الوجود بذاته) و موجود ذهنی (ممکن‌الوجود بذاته) است (۲۰، ص: ۵۰).

فارابی ممکنات را به سه دسته تقسیم می‌کند: ممکن اکثری، ممکن اقلی، ممکن یکسانی. او قسم برتر را ممکن اکثری، قسم پست‌تر را ممکن اقلی دانسته، ممکن یکسانی را در بین این دو قرار می‌دهد (۲۱، ص: ۷۹). از این سه قسم، فقط اموری که به‌طور اکثری ممکن‌الوجودند در معرض تجربه قرار می‌گیرند (۱۵، ص: ۵۱ و ۵۲).

فارابی موجودات ممکن را ناقص می‌داند و برای نشان‌دادن نقص آن‌ها سه وجه را برمی‌شمارد: عدم در آن راه دارد؛ در وجود، نیاز به دیگری دارد؛ و در نوع خود، همانند دارد (۱۸، ص: ۵۶).

واجب‌الوجود موجود نخستین و اتم و اکمل موجودات و محور الاهیات بالمعنی الاخص در فلسفه‌ی فارابی است. برهان فارابی بر اثبات واجب‌الوجود، علاوه بر این که موجودبودن

تمايز فيلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجوب و امکان ۱۳۵

خدایی را که فعلیت محض است اثبات می‌کند، مستلزم وجود خدایی است که علت ظهور ممکنات بوده و عالم مسبوق به عدم را آفریده است. فارابی پس از اثبات واجب‌الوجود به‌مثابه‌ی نخستین علت برای ظهور ممکنات و در نظر گرفتن این‌که همه‌ی ممکنات، در هستی خود، نیازمند به او هستند، صفت خالقیت را برای واجب‌الوجود و مخلوقیت را برای ممکنات اثبات می‌کند.

۴. وجوب و امکان از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در تعریف ماده می‌گوید: «در قضیه‌ی موجه و سالبه، نسبت محمول یا آنچه همانند آن است به ذات موضوع، از این سه حال خارج نیست: واجب، ممکن، ممتنع»^۵ (۱، ج: ۱، صص: ۱۴۲ و ۱۴۳).

تفاسیر متعددی در مورد عبارت «آنچه همانند محمول است» وجود دارد، امام فخر رازی آن را تالی در قضیه‌ی شرطیه معنی کرده، ولی خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است منطقیان ارتباط تالی به مقدم را به وجوب و امکان و امتناع توصیف نمی‌کنند، اگرچه نسبت میان مقدم و تالی در واقع، خارج از این جهات سه‌گانه نیست و لذا مقصود از این عبارت را کیفیت ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع می‌داند (همان، صص: ۱۴۱ و ۱۴۲). البته قیود را در تفسیر این عبارت می‌توان افزود، مانند ترکیب انسان کاتب، که نسبت کتابت به انسان از کیفیت امکان برخوردار است.

ابن سینا جهت را لفظی می‌داند که بر قوت و ضعف ربط محمول به موضوع دلالت می‌کند، که گاهی کاذب است (۶، ص: ۱۱۲). او برای قضیه‌ی موجهه‌ی بسیط، چهار قسم ضروریه، دائمه، ممکنه و مطلقه را ذکر می‌کند و برای هر کدام نیز اقسامی برمی‌شمارد؛ لازم به ذکر است که ابن سینا بین ضرورت و دوام تفاوت قائل شده است، که نتیجه‌ی توجه به عام بودن مفهوم دوام از ضرورت است، در حالی که اکثر منطقیان بین ضرورت و دوام تفاوتی قائل نشده‌اند.

ابن سینا از میان اقسام امکان (عام، خاص، اخص)، امکان خاص را، که به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف و موافق حکم است، امکان حقیقی می‌داند (۴، ص: ۴۴).

وی دو معنا برای قضیه‌ی مطلقه بیان می‌کند: یکی به معنای حذف تمامی جهات از قضیه؛ و دیگری معنایی است که آن را در ضمن تقسیمی متفاوت از قضیه روشن می‌سازد، بدین بیان که حکم در قضا یا فعلیت یافته و یا به امکان و قوه است. قضیه‌ای که حکم در آن، فعلیت یافته است یا حکم در آن، ضروری است و یا به وجود نسبت بدون ضرورت حکم

شده است. نام این قسم دوم قضیه‌ی «مطلقه» یا «وجودیه» است (۱، ج: ۱، صص: ۱۴۳ - ۱۴۸).

ابن‌سینا فیلسوفی وجودی است و مابعدالطبیعه‌ی وی به وجودشناسی‌اش اختصاص دارد و بحث از وجود و مشخصات آن، در تحقیقات مابعدالطبیعی وی نقش عمده دارد. ابن‌سینا موضوع فلسفه‌ی اولی را علم به «موجود بما هو موجود» یا موجود مطلق یعنی مطلق و آزاد از همه‌ی قیود می‌داند (۵، صص: ۹ و ۱۳). وی به تبع فارابی، موجودات را مرکب از دو جزء تحلیلی عقلی وجود و ماهیت می‌داند و آن‌ها را از حیث ماهیت، به مقولات ده‌گانه‌ی جوهر و عرض تقسیم می‌کند.

ابن‌سینا بر این مبنا، که فرق و تمایز میان وجود و ماهیت، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و برهان است، درباره‌ی آن به‌طور جداگانه به پژوهش نمی‌پردازد. با این حال، هرگاه در مسیر پژوهش‌های خود، به آن برمی‌خورد، به اهمیت تمایز وجود و ماهیت، صریحاً تأکید می‌ورزد. وی در نمط چهارم / اشارات، پس از آن‌که علت‌ها را به علل ذات و علل وجود تقسیم می‌کند، در فصلی اختصاصی، میان ماهیت و وجود، تمایز قائل می‌شود، با این بیان که چون ممکن است چیزی را بدانیم اما ندانیم که آیا چنین چیزی هست یا نه، لذا هر چیز یک جنبه‌ی ماهیت و یک جنبه‌ی وجود دارد (۱، ج: ۳، ص: ۱۳).

ابن‌سینا تمایز میان وجود و ماهیت را بیان می‌کند، اما در این نظریه، ماهیت و وجود را جدا در نظر نمی‌گیرد تا سپس بکوشد آن‌ها را برای به‌وجودآمدن یک شیء، ترکیب کند؛ بلکه با شیء عینی و انضمامی آغاز می‌کند و آن‌گاه آن را در معرض تحلیل مفهومی قرار داده، به دو جزء ماهیت و وجود تقسیم می‌کند. وی ادعا نمی‌کند که ماهیت بالفعل در چنان حالت خالصی در عالم واقعیت عینی انضمامی یافت می‌شود، چراکه لازمه‌ی چنین ادعایی این است که ماهیت مقدم بر وجودش قبلاً به‌نحوی موجود است؛ درحالی‌که آنچه مدنظر ابن‌سینا می‌باشد این است که عقل وقتی یک شیء انضمامی را تحلیل می‌کند، می‌تواند ماهیت را که درون آن است ملاحظه کند. به صورت مطلق یعنی طبیعت ماهیت، به مثابه‌ی اشیای فردی متحقق در اعیان و به صورتی که در ذهن متصور است.

ابن‌سینا این سه جنبه‌ی مختلف درباره‌ی ماهیت واحد را سه طریق نگرش به ماهیت می‌داند. وی اظهار می‌کند که اگر ماهیت را به‌منزله‌ی کلی طبیعی اعتبار کنیم، باید وجود از خارج به آن اضافه شود تا شیء عینی و انضمامی حاصل گردد. بدین طریق، روشن می‌گردد که تمام این جریان فقط در مرحله‌ی تحلیل مفهومی اتفاق می‌افتد.

تمايز فيلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجود و امکان ۱۳۷

عارضيت وجود بر ماهيت، مسأله‌ی مهمی است که ابن‌سینا برای اخلاف خود به ارث گذاشته است. از نظر وی، ماهيت و وجود در خارج یکی‌اند و مفهوم عروض از لحاظ هستی‌شناسی، نتیجه‌ی عقلی چیزی است که بالفعل موجود است^۲ (ص: ۲۲۳).

ابن‌سینا وجود را عرض بسیار خاصی می‌داند و آن را از عرض معمولی، مانند سفیدی، تمیز می‌دهد؛ چراکه عرض معمولی کیفیتی است که فی‌نفسه از موضوع خود جداست و وجودش چیزی جز موجود بودن در غیر نیست. در این‌جا، رابطه‌ی میان عرض و موضوع، رابطه‌ای خارجی است و در این نوع عروض، حتی اگر عرض ناپدید شود، موضوع باز هم موجود است، اما وقتی عرض وجود است، ناپدیدي عرض ناپدیدي موضوع را به دنبال دارد؛ پس وجود صرفاً به این معنا عارض بر ماهيت است که عروض آن بر ماهيت، فقط در قلمرو تحلیل مفهومی یا عقلی رخ می‌دهد^۱ (ج: ۱، صص: ۴۳ و ۴۴).

ابن‌سینا در بحث وجود، در اساس فکر با فارابی همراه است، لذا وی نیز همچون فارابی از جمله قائلین به تقسیم موجود به واجب و ممکن است، اما تعبیر ابن‌سینا واضح‌تر از تعبیر فارابی است.

ابن‌سینا اول بحث در حکمت الهی بالمعنی الاخص را با توضیح درباره‌ی واجب و ممکن آغاز می‌کند و از این رهگذر، به اثبات وجود خدا می‌رسد. وی معنای واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را چنین بیان می‌کند: «واجب‌الوجود موجودی است که فرض عدمش مستلزم محال است و ممکن‌الوجود موجودی است که اگر آن را موجود یا معدوم فرض کنیم، محال لازم نمی‌آید» (۸، ص: ۲).

ابن‌سینا نیز مانند فارابی، بر اساس تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهيت، موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. وی تمام فلسفه‌ی خود را بر پایه‌ی این تمایز و رابطه‌ای که ماهيت و وجود در هریک از حالات با یکدیگر دارند، بنا نهاده است.

وقتی کسی شیئی را در ذهن در نظر بگیرد و یقین کند که آن شیء نمی‌تواند به هیچ طریقی قبول وجود کند، آن شیء ممتنع است؛ اگر وجود و عدم برای ماهيت شیء مساوی باشد، یعنی بتواند موجود شود و یا نشود، آن شیء ممکن‌الوجود است و بالاخره اگر جدایی شیء از وجود محال باشد، آن موجود واجب است. چنین موجودی وجود و ماهيتش یکی است و واجب‌الوجود و از آن‌جایی که ماهيت و وجودش یکی است، امکان ندارد که نباشد. ابن‌سینا برای اثبات واجب‌الوجود، احتیاج دارد که ابتدا موجود را به واجب و ممکن تقسیم کند و سپس به بیان ماهيت ممکن و نیاز ممکن در وجود خود به مرجع بپردازد.

مطابق تقسیم ابن‌سینا، موجود بما هو موجود از دو حال خارج نیست؛ یا واجب‌الوجود بالذات یا ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغیر است؛ آنچه که موجود است ممتنع

نیست، نه ممتنع بالذات و نه ممتنع بالغیر، چراکه اگر ممتنع بالذات باشد، چطور موجود است و اگر ممتنع بالغیر است، از ناحیه‌ی عدم، علت امتناع دارد، درحالی‌که ممکن بالذات هنگامی که موجود شده است، از ناحیه‌ی غیر واجب شده است (۷، ص: ۲۸۱ و ۱، ج: ۳، ص: ۱۸).

بنابراین هر موجودی یا واجب و یا غیرواجب است و آنچه واجب است یا بالذات واجب است و یا بالغیر. آنچه بالذات واجب است محال است که بالغیر واجب گردد و آنچه بالغیر واجب است محال است که بالذات واجب باشد، لذا هرآنچه که بالغیر واجب است هنگامی که ماهیتش را بدون هیچ شرطی لحاظ کنیم، وجودش واجب نیست، وگرنه یا واجب‌الوجود بالذات است و وجودش ممتنع بالغیر نیست و یا ممتنع‌الوجود بالذات است. پس آنچه بالغیر واجب است بالذات ممکن است و با بودن علتش، واجب و با نبود علت، ممتنع می‌باشد و در نتیجه ممکن‌الوجود بالذات واجب‌الوجود بالغیر است (۳، ص: ۶۵ - ۶۶).

ابن‌سینا بیان می‌کند که هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است، چراکه گاهی وجود شیء معلوم و ماهیت آن مجهول است، همان‌طور که شبیحی را از دور می‌بینیم و شک می‌کنیم که درخت یا حیوان است؛ گاهی برعکس، ماهیت آن معلوم و وجود آن مجهول است، مانند سیمرغ که در وجودش شک می‌کنیم؛ گاهی وجود و ماهیت شیء هر دو معلوم است، مانند انسان و گاهی وجود و ماهیت شیء هر دو مجهول است، مانند نفس. در نتیجه وجود و ماهیت اشیاء یک چیز نیستند و فرق است میان علل وجود و علل ماهیت شیء. فاعل و غایت عللی است که شیء در وجودش به آن نیاز دارد و ماده و صورت عللی است که شیء در تحقق ذات و ماهیتش در خارج و عقل به آن نیاز دارد؛ به‌همین دلیل، ابن‌سینا خط و سطح را، که برای مثلث، شبیه ماده و صورت‌اند، مثال می‌آورد (۱، ج: ۳، ص: ۱۱ و ۱۳).

ابن‌سینا معتقد است تحریک ممکن از حال امکان صرف به فعل و وجوب، ناشی از ذات و طبیعت آن نیست، بلکه محرک آن موجود دیگری است که طبیعت و ذاتش مغایر با آن و واجب‌الوجود است؛ واجب ممکن را خلق و ایجاد می‌کند و در واقع واجب فاعل یا خالق و یا موجد است و وقوع ممکن در اثر فعل یا آفرینش و یا ایجاد واجب است (همان، ص: ۱۹ - ۲۰).

۵. وجوه اشتراک فارابی و ابن‌سینا با ارسطو در بحث وجوب و امکان

تمایز فیلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجوب و امکان ۱۳۹

همان‌طور که خواندیم، تدوین بحث مواد ثلاث را ارسطو آغاز کرد. فارابی نیز به پیروی از ارسطو، واجب و ممکن را به‌منزله‌ی جهات قضایا مطرح می‌کند و پس از آن، ابن‌سینا این مبحث را در منطق خود ذکر می‌کند.

در بحث تمایز میان وجود و ماهیت، از آن‌جاکه ارسطو معتقد است ماهیت در قلمرو مفاهیم منطقی مطرح می‌شود، یعنی پرسش از چیستی (ماهیت) جدا و متمایز از پرسش هستی و بعد از آن است، لذا وجود و ماهیت در قلمرو منطق، از هم‌دیگر جدا هستند، بدین معنا که از نظر ارسطو، در چیستی هیچ چیزی وجود اخذ نشده است، چراکه گاهی می‌دانیم شیء چیست، ولی نمی‌دانیم وجود دارد یا نه؛ و این‌که ما با تعریف، از چیستی شیء و با برهان، از وجود شیء مطلع می‌شویم و به نظر ارسطو، ما وقتی می‌توانیم از یک شیء شناخت واقعی داشته باشیم که از هستی آن آگاه باشیم. بنابراین دیدگاه ارسطو بر تمایز مفهومی میان وجود و ماهیت استوار است و این همان چیزی است که فارابی و ابن‌سینا به آن معتقدند؛ یعنی یک ماهیت در خود، شامل وجود، به‌منزله‌ی یک جزء مقوم نیست؛ به‌عبارت‌دیگر، هیچ ماهیتی مستلزم وجود خود نیست.

ارسطو نوعی از وجود را ممکن و نوع دیگر را واجب می‌داند و فعلیت را در باب واجب و قابلیت (امکان استعدادی) را در باب ممکن قائل است. فارابی و به‌دنبال آن ابن‌سینا در این‌که وجود دوگانه است تابع ارسطو هستند و همچنین مانند ارسطو، واجب‌الوجود را صورت بدون ماده و فعلیت محض می‌دانند.

ارسطو معتقد است ممکن با ذات و طبیعت خود، از حالت بالقوه به فعلیت و وجوب نمی‌رسد؛ بلکه متحرک به‌غیر است و به‌دلیل این‌که واجب کمال و جمال مطلق است، جاذب و معشوق است و ممکن عاشق آن است و می‌کوشد تا به آن شبیه شود. لذا از طریق جذب و انجذاب واجب، به اشیاء صورت می‌بخشد. فارابی و ابن‌سینا در این باور که ممکن با ذات و طبیعت خود به فعلیت نمی‌رسد، ارسطو را تصدیق می‌کنند.

۶. وجوه افتراق فارابی و ابن‌سینا از ارسطو در بحث وجوب و امکان

ارسطو برخلاف فیلسوفان اسلامی، علاوه بر واجب، ممتنع و ممکن، محتمل را نیز از جهات قضایا معرفی می‌کند. فارابی در هنگام بیان جهات و اقسام سه‌گانه‌ی آن، در شرح کتاب *العباره‌ی ارسطو*، متذکر نشده است که ارسطو قسمی دیگر علاوه بر این اقسام سه‌گانه دارد و آن محتمل است، اما ابن‌سینا اگرچه سه قسم جهت را برمی‌شمارد، در منطق *شفاء*، بر این مطلب تصریح دارد که ارسطو محتمل را نیز جزو جهات مطرح کرده است. او سپس به دیدگاه‌های موجود درباره‌ی امر محتمل از نظر ارسطو می‌پردازد.

تمایز میان وجود و ماهیت در نظام مابعدالطبیعی ارسطو اثر مهمی ندارد و اساساً با نظام مابعدالطبیعی وی سازگار نیست؛ زیرا موجود، جوهر و چیستی، تعبیر مختلف یک چیزند و وجود از همان آغاز، در مفهوم یک ذات واقعی (ماهیت) فرض شده است و ذات واقعی ناموجود معنی نمی‌دهد. جهانی که ارسطو با آن سر و کار دارد، جهانی است که بالفعل موجود است. اما فارابی برای نخستین بار و به دنبال او ابن‌سینا، تمایز میان وجود و ماهیت را به فلسفه‌ی اسلامی وارد کردند. وجود در نظام مابعدالطبیعی آن‌ها چیزی است که نمی‌توان آن را تنها به وسیله‌ی طبیعت ذاتی ماهیت تبیین و تعلیل کرد. وجود چیزی است بیش از ماهیت و زائد بر آن. تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت، اساس نظام مابعدالطبیعی فارابی و ابن‌سیناست و بر اساس آن، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند.

وجوب و امکانی که فارابی و ابن‌سینا در فلسفه‌ی اسلامی مطرح نموده‌اند در قاموس ارسطویی جایی ندارد. اگرچه وجوب و امکان ارسطویی را می‌توان مقدمه‌ای برای شکل‌گیری وجوب و امکان به معنای مصطلح در فلسفه‌ی اسلامی دانست، هنوز فاصله‌ی زیادی وجود داشت تا این نظریه بتواند به منزله‌ی یکی از احکام موجود در فلسفه مطرح گردد، چراکه نباید این مطلب را از نظر دور داشت که مسأله‌ی وجوب و امکان، آن‌گونه که ذهن فارابی و ابن‌سینا را درگیر خود نمود تا بر اساس تمایز وجود و ماهیت، بحث خلقت و اعطای وجود به ماهیت را مطرح کنند، ذهن ارسطو را درگیر نکرده بود. او بر اساس نظریه‌ی قوه و فعل، و ماده و صورت، به راحتی می‌توانست پیدایش را تبیین کند، اگرچه در اثبات خدا به منزله‌ی علت فاعلی و ایجاد، دچار مشکل شد. فارابی و ابن‌سینا ارسطو را در این قول، تصدیق نمی‌کنند که رابطه‌ی میان واجب و ممکن، محدود به جذب و اجذاب است و واجب معشوق و ممکن عاشق است، بلکه معتقدند واجب ممکن را خلق و ایجاد می‌کند و وقوع ممکن در اثر فعل یا آفرینش واجب است.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که ارسطو در بحث مواد ثلاث نیز، مانند سایر مباحث منطقی، بر فیلسوفان تقدم دارد و تدوین این بحث به وسیله‌ی او آغاز شده است. فارابی به پیروی از ارسطو، واجب و ممکن را به مثابه‌ی جهات قضایا مطرح می‌کند و پس از آن، ابن‌سینا این مبحث را در منطق خود، روشن‌تر و مفصل‌تر از ارسطو و فارابی، تبیین می‌کند.

فارابی و ابن سینا تعریف واحدی از جهت ارائه می‌دهند و صریحاً بین آن و ماده تفاوت قائل می‌شوند. آن‌ها واجب و ممکن و ممتنع را جهت قضیه معرفی می‌کنند و قضیه‌ی مطلقه را مجازاً جزء قضایای موجهه به شمار می‌آورند.

بحثی را که برای مقدمه درباب تمایز میان وجود و ماهیت در حوزه‌ی فلسفی بیان کردیم نخستین گام از تفکر وجودشناختی-مابعدالطبیعی در میان فلاسفه‌ی اسلامی را تشکیل می‌دهد. ارسطو به تمایز میان وجود و ماهیت قائل است و تحلیل منطقی خود از وجود را مغایر با ماهیت یا چیستی می‌داند، چراکه معتقد است پرسش از چیستی، متمایز از پرسش از هستی و بعد از آن است و در چیستی هیچ چیزی وجود اخذ نشده است. او معتقد است وجود و ماهیت در قلمرو منطق، از همدیگر جدا هستند و بین آن‌دو، تمایز مفهومی وجود دارد. این همان چیزی است که فارابی و ابن سینا نیز به آن معتقدند؛ یعنی یک ماهیت در خود، شامل وجود به‌مثابه‌ی یک جزء مقوم نیست. اما فارابی نخستین کسی است که تقسیم دوبخشی ماهیت و وجود را به‌صورت روشن و قطعی به فلسفه‌ی اسلامی وارد کرد. مهم‌ترین نکته درباره‌ی این نظریه‌ی نوظهور در توصیف رابطه‌ی میان وجود و ماهیت است که وی برای این منظور، کلمات «عارض» و «عرض» را به‌کار برده است. چنین تمایزی با نظام مابعدالطبیعی ارسطو سازگار نیست. در نظام او، وجود از همان آغاز، در مفهوم یک ذات واقعی فرض شده است و ماهیت ناموجود معنا نمی‌دهد. ابن سینا به‌پیروی از فارابی، این تمایز را می‌پذیرد و تمام برهان فارابی بر عروض وجود بر ماهیت را دوباره به همان صورت، اقامه کرده، آن را جزء مکمل نظام خود قرار می‌دهد.

بنابراین هر دوی این فیلسوفان مبنای واحدی برای تقسیم موجود به واجب و ممکن داشته‌اند و تعریف یکسانی از آن‌ها ارائه می‌دهند؛ واجب را به بالذات و بالغیر تقسیم می‌کنند و واجب بالغیر را ممکن بالذات می‌دانند، برخلاف ارسطو که در انقسام اولیه، موجود را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند.

در مسأله‌ی علیت، که مبتنی بر تقسیم موجود به واجب و ممکن است و از پیامدهای نظریه‌ی تمایز میان وجود و ماهیت است، فارابی و به‌پیروی از او، ابن سینا از راه تحلیل عقلی وجود، علت را یافتند. لذا پس از آن که موجود را به واجب و ممکن تقسیم کردند، ادامه دادند که اگر ممکن‌الوجودی در عالم هست نیازمند به علت ایجاد است، چراکه در محل امکان است و به ذات خود نمی‌تواند وجود پیدا کند، و اگر واجب‌الوجودی در عالم هست وجودش از خودش است.

در نظر ارسطو، ماده و صورت همان واجب و ممکن است و همه‌ی امور مرکب از ماده و صورت‌اند، جز واجب که فعلیت و صورت محض است. امر بالقوه، که همان ماده است، به

ذات خود به فعلیت نمی‌رسد و به‌صورت محض، محتاج است و واجب از طریق جذب و انجذاب، به اشیاء صورت می‌بخشد. بنابراین صورت محض علت فاعلی عالم نیست، بلکه کمالی است که همه‌ی عالم به‌سوی آن تمایل دارند. فارابی و ابن‌سینا اگرچه مانند ارسطو معتقدند که شیء به ذات خود به فعلیت نمی‌رسد، رابطه‌ی واجب و ممکن را محدود به جذب و انجذاب نمی‌کنند، بلکه معتقدند واجب ممکن را خلق می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. با برقرارکردن این جدانشناخت‌ها، اکنون باید بررسی کنیم که نیگویی‌ها و آریگویی‌ها توانستی بودن و توانستی نبودن، رخدادپذیر بودن و رخداد ناپذیربودن، یا در پیرامون ناتوانستی و نیز ضروری، به چه شیوه با یکدیگر رابطه دارند، زیرا در این‌جا دشواری‌هایی برجای‌اند.
۲. چیستی متعلق به آن چیزهایی است که عبارت آن‌ها تعریف آن‌هاست.
۳. هیچ مانعی نیست که چیزی که توانمندی موجودبودن یا چیزی‌شدن را دارد نه باشد و نه بشود.
۴. آنچه هرگز نمی‌تواند موجود نشود، آنچه هرگز نمی‌تواند موجود شود و آنچه نمی‌تواند در زمان موجود نشود و آنچه می‌تواند موجود شود و نشود.
۵. لا ینخلو المحمول فی القضیه او ما یشبهه سواء کانت موجبہ او سالبہ، من ان یکون نسبتہ الی الموضوع نسبه ضروری الوجود فی نفس الامر... او نسبه مالیس ضروری لوجوده و لا عدمه... او نسبتہ ضروری العدم... فجميع مواد القضايا هی هذه: ماده واجبه و ماده ممکنه و ماده ممتنعہ... .
۶. هرآنچه دارای ماهیت است، معلول است و وجود معنایی است که از خارج بر آن عارض می‌شود.
۷. بدان هر ماهیتی تحقق آن در خارج و یا هستی آن در ذهن، وابسته به آن است که اجزای آن ماهیت همراه با آن متحقق باشند و همین که حقیقت چیزی با هستی خارجی و ذهنی آن مغایرت داشت (یعنی ممکنات) و هستی ذهنی و خارجی آن سبب قوام حقیقت آن نبود، پس هستی آن ماهیت امری عرضی، و به حقیقت آن اضافه شده است، خواه آن امر عرضی لازم یا غیر لازم باشد، و علل وجود آن هم با علل ماهیت آن مغایر است، مانند انسان که خود به خود حقیقت و ماهیتی دارد که هیچ‌یک از هستی خارجی و یا هستی ذهنی آن سبب قوام ماهیت آن نیست، بلکه هستی آن امر عرضی و به ماهیت آن افزوده شده است و اگر هستی ذهنی یا خارجی انسان مقوم ماهیت و حقیقت آن می‌بود، امکان نداشت که حقیقت و معنای انسان به ذهن آید، بدون جزء مقوم آن، در نتیجه محال بود که معنای انسان در نفس تحقق یابد و در هستی خارجی آن تردید و شک روا باشد، که آیا در خارج متحقق است یا نه.

منابع

۱. ابن‌سینا، (۱۴۰۳هـ)، *الاشارات و التنبيهات مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی*، ج: ۱ و ۳، الطبع الثانی، دفتر نشر کتاب.

تمايز فيلسوفان مسلمان (فارابی - ابن سینا) از ارسطو در بحث وجوب و امکان ۱۴۳

۲. — (۱۳۷۹)، *التعليقات*، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. — (۱۳۵۳)، *دانشنامه علائی، الهیات*، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، چاپ دوم، تهران: انتشارات دهخدا.
۴. — (۱۳۸۳)، *دانشنامه علائی، رساله منطق*، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، محمد مشکوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. — (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء، الالهيات*، راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الاب قنواني و سعيد زايد، قم: منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى.
۶. — (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء، المنطق*، ج: ۱، راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، قم: منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى.
۷. — (۱۳۷۱)، *المباحثات*، چاپ اول، قم: انتشارات بيدار.
۸. — (۱۳۶۳)، *المبدا و المعاد*، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۹. ارسطو، (۱۳۷۸ش)، *ارگانون*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه.
۱۰. — (۱۳۷۸)، *سماع طبیعی*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۱۱. — (۱۳۷۷ش)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۴)، *خدا و فلسفه*، ترجمه‌ی شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت.
۱۳. — (۱۳۶۶)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه‌ی ع. داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. — (۱۳۸۵)، *فلسفه اسلامی و یهودی*، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. فارابی، (۱۳۷۱)، *رسالتان فلسفیتان در ضمن کتاب التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. — (۱۹۹۰م)، *الحروف*، تحقیق محسن مهدی، چاپ دوم، بیروت: دارالمشرق.
۱۷. — (۱۳۴۹هـ)، *الدعاوی القلیبیه*، چاپ اول، حیدرآباد دکن، دائره المعارف العثمانیه.
۱۸. — (۱۹۶۴م)، *السیاسه المدنیه*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: المطبعه الکاثولیکیه.
۱۹. — (۱۳۲۸هـ)، *عیون المسائل*، قاهره: المکتبه السلفیه.

۲۰. — (۱۴۰۵هـ)، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
۲۱. — (۱۴۰۵هـ)، *فصول المنتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، بی‌جا: انتشارات الزهراء.
۲۲. — (۱۴۰۹هـ)، *المنطقیات*، ج: ۲، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم: مکتبه آیه‌الله‌العظمی المرعشی.
۲۳. — (۱۹۸۵م)، *المنطق عند الفارابی*، الجزء الاول، تحقیق و تعلیق و تقدیم رفیق العجم، بیروت: دار المشرق.
۲۴. ورنر، شارل، (۱۳۷۲ش)، *حکمت یونان*، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاده کرمانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

25. Ross, David, (1995), *Aristotle*, sixth edition, London: Routledge.