

فلسفه تحلیلی، شماره سی و دو، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۵۹-۱۷۸

جایگاه «موجود غیر واجب» در هستی‌شناسی ابن سینا در نمط چهارم

اشارات و تنبیهات^۱

اسکندر صالحی^۲

دانش‌آموخته دکتری فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

پرویز ضیاء شهابی^۳

استادیار گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

سید عباس ذهبی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

کاری که در نمط چهارم اشارات و تنبیهات^۴ انجام می‌شود، در اصل، تلاش برای اثبات موجودی خاص، یعنی واجب‌الوجود، و نیز ترسیم نقش محوری او در هستی، یعنی آفرینش همه‌ی دیگر هستان و نگهداری آنان در هستی، و نیز بیان صفات او از این منظر است. از این دیگر هستان اگر بحث می‌شود در این چهارچوب است؛ یعنی در حول و حاشیه‌ی وجود آن موجود واجب و بیان و اثبات وجودبخشی او و فیض اش. ابن‌سینا، واجب‌الوجود را هم هست-کننده‌ کل هستی و تک‌تک هستان، یعنی موجودات ممکن، می‌داند و هم نگهدارنده‌ی هستی و تک‌تک هستان در عالم هستی. در نتیجه، موجود ممکن، یعنی همه‌ی هستی بجز واجب-الوجود، در این هستی‌شناسی از آن حیث دیده می‌شود که «معلول» واجب‌الوجود است و وابسته به او. پس هر آنچه غیر از واجب‌الوجود هست، در نمط چهارم اشارات، از آن حیث در بحث می‌آید که «معلول» است و هر بحثی هم که در آن می‌آید به قصد تبیین این امر است.

واژگان کلیدی: موجود، ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود، معلول، هستی‌شناسی، اشارات و تنبیهات، ابن‌سینا.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۷/۲۸؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۳/۲

۲. پست الکترونیک: skandarsalehi@gmail.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): pziashahabi@yahoo.com

۴. به رعایت اختصار، در این مقاله این کتاب را «اشارات» می‌خوانیم.

مقدمه

ابن‌سینا در نمط چهارم اشارات «موجود غیرواجب» را از کدام حیث دیده است؟ این مقاله بر عهده گرفته است که با مرور این نمط برای این پرسش پاسخی فراهم کند. برای رسیدن به این خواسته باید به این برسیم که آیا این نمط گرانیگاه/موضوع اصلی/مسأله‌المسائل دارد یا خیر و اگر دارد آن موضوع/مسأله چیست که بقیه‌ی مسائل و مباحث در حول آن و برای تبیین‌اش در میان می‌آید.

برای رسیدن دقیق‌تر به این خواسته، ابتدا، به اختصار، متن نمط چهارم اشارات را، تا آنجا که به این بحث مربوط است، مرور کنیم. در این کار، ترتیب بحث را نیز بر عهده‌ی خود نویسنده‌ی این اثر می‌گذاریم و همان‌گونه پیش می‌رویم که او این نمط را مرتب کرده است. سپس، بسیار کوتاه، جایگاه موجود در متافیزیک ارسطو بیان می‌شود تا با مقایسه‌ی آن با جایگاه «موجودات ممکن» در این اثر ابن‌سینا تصویر دقیق‌تری از کار فیلسوف ایرانی‌مسلمان ترسیم گردد و هم‌چنین معلوم شود که چگونه این هستی‌شناسی در بنیاد با هستی‌شناسی یونانیان تفاوت دارد.

آیا موجود همان محسوس است؟

آیا موجود همان محسوس است؟ آنچه در پاسخ به این پرسش باید بیاید، نخستین نکته - ای است که ابن‌سینا می‌خواهد در آغاز نمط چهارم به یاد مخاطب بیاورد. با طرح این پرسش و پاسخ، سنگ بنای هستی‌شناسی‌ای گذاشته می‌شود که در پایان این نمط به آیه - ای از قرآن تأیید می‌گیرد.

باری، نمط چهارم که قرار است «فی الوجود و علله» باشد، با «تنبیه»ی، این‌گونه آغاز می‌شود: «اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس...»^۱.

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، الاشارات و التنبیهات، به اهتمام محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۴.

پرسش مأمول و معمول در فلسفه، یعنی: «موجود چیست؟»، در اینجا، تبدیل شده است به اینکه: «آیا موجود همان محسوس است یا این که اعم از آن است؟» و ابن سینا می‌کوشد نشان دهد که باور به شق اول توهمی بیش نیست تا، چنان که گفته شد، پاسخ به این پرسش، سنگ زیرین ساختمانی باشد با این شکل ویژه که ساخته می‌شود تا رسیدن به غایت اصلی از تألیف این اثر.^۱

ابن سینا، از نقل و نقد سخن قائل به انحصار موجود در محسوس، می‌رسد به عدم انحصار آن. آن هم با کاوش در سخن خود مدعی و درآوردن لوازم منطقی آن. لازمه‌ی منطقی اعتقاد به محسوس، از نظر ابن سینا، وجود حس، وهم، متعلق وهم و عقل است. اکنون، از اینجا، ابن سینا پلی می‌زند به موجود غیر محسوسی کاملاً متفاوت و می‌پرسد که وقتی که پذیرفتیم وجود این قبیل از موجودات را که غیر محسوس اند، اکنون چه گمان می‌برید در باب موجوداتی که از بازی حس و علائق آن خارج‌اند و در مرتبه‌ای بس بالاتر هستند؟^۲ و این‌گونه، گامی دیگر برداشته می‌شود به سمت مصور ساختن آن هستی‌ای که در ذهن نویسنده‌ی اشارات است.

ترجمه عبارت بالا، بدین قرار است: «بدان [و آگاه باش] که گاهی این وهم بر افراد غالب می‌شود که موجود همان محسوس است...». برای این که امکان فهم-تفسیر متفاوت برای مخاطب فراهم باشد، اصل عبارات ابن-سینا در متن مقاله و ترجمه آن در پاورقی می‌آید.

۱. در حقیقت، آغاز بحث در این نمط با پاسخ‌گویی به این شبهه بدین سبب است که نمط‌های چهارم تا هفتم اشارات در باب موجودی است که در خارج از ذهن، مجرد از ماده است و وجودش محور این نمط و نیز اصل و اساس هستی‌شناسی ابن سینا در اشارات است. بنا بر این، ترتیب منطقی بحث مقتضی چنین آغازی است (این نکته از قطب‌الدین رازی است. نک. ابن سینا، اشارات و التنبیهات، صص ۴-۳).

۲. پس از این که ابن سینا نشان می‌دهد که لوازم منطقی سخن فرد قائل به انحصار موجود در محسوس چیست و بدین طریق می‌رسد به چند موجود غیر محسوس، می‌نویسد: فما ظنک بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات و علائقها؛ [حالا که وجود موجودات غیر محسوسی را پذیرفتی که ربط و نسبتی با محسوسات دارند، بفرما که اکنون] چیست گمان تو در باب موجوداتی که ممکن است بیرون باشند از مرتبه‌ی محسوسات و علائق آن [به فراتری].

ابن سینا مدعی می‌شود که: «کل حق فإنه من حیث حقیقته الذاتية التي هو بها حق، فهو متفق واحد غیر مشار إليه؛ فكيف ما به ينال كل حق وجوده؟»^۱ او می‌خواهد بگوید که به وجودآورنده‌ی همه‌ی موجودات غیر محسوس، خود نیز به سبب همین کارش غیر محسوس است؛ از این رو استدلال خود را بر آنچه تاکنون به دست آورده بنا می‌کند. او می‌گوید: هر وجود عینی‌ای، یعنی هر موجودی، از حیث حقیقت ذاتی‌ای که به آن صاحب وجود است، یعنی از حیث وجودش (یا به عبارت دقیق‌تر: وجود موجود^۲) سه ویژگی دارد: ۱. امری مشترک است؛ ۲. یگانه است؛ ۳. غیر قابل اشاره است. وقتی این موجودات عینی که معلول‌اند، چنین ویژگی‌هایی دارند، به طریق اولی، علت و چنین-

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، به اهتمام محمود شهابی، ص ۱۰۵. ترجمه سخن ابن سینا چنین است: «هر حقی از حیث حقیقت ذاتی‌ای که به آن حق است امری مشترک، یگانه، و غیر قابل اشاره است؛ پس چیست حال آن‌که آنچه که همه‌ی حق‌ها به او به وجود می‌آید؟» کلمه‌ی کلیدی در این عبارت «حق» است. در العین، و به تبع آن دیگر لغت‌نامه‌های عربی، در برابر آن آمده است: «الحق، نقیض الباطل. حق الشيء یحق حقاً؛ أي وجب وجوباً. و تقول: یحق عليك أن تفعل كذا». که هم در بردارنده «حقیقت» است و نافی «باطل» و هم باز در بردارنده «وجوب» و «ضرورت». و به احتمال زیاد، ابن سینا همه این معانی را در نظر داشته؛ گرچه اولاً و بالذات می‌خواسته است همان معنایی را برساند که خواجه نصیرالدین طوسی آورده است. خواجه طوسی می‌نویسد که «حق»، که مصدر است، ولی به معنای اسم فاعل به کار رفته است، سه معنا دارد: ۱. وجود عینی به صورت مطلق؛ ۲. وجود دائم و همیشگی؛ ۳. وصف گزاره یا اعتقادی در باب شیء خارجی وقتی که با واقع مطابق باشد. این حکم یا گزاره، «صادق» است به اعتبار نسبت‌اش با امر واقع و «حق» است به اعتبار نسبت آن امر واقع با آن. و مراد از آن در این عبارت ابن سینا، معنای اول است. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، صص ۹-۸). با توجه به سیاق بحث، این معنا درست به نظر می‌رسد؛ چرا که پیش از این، سخن در وجود داشتن «موجود غیر محسوس» است و این که کلی طبیعی یکی از این موجودات است و... و حالا، و در ادامه منطقی بحث، سخن از یک موجود غیر محسوس دیگر است که اثبات وجودش مبتنی شده است بر وجود موجودات نامحسوسی که تا اینجا بودشان اثبات شده است.

۲. این سه ویژگی که ابن سینا بر می‌شمارد، ویژگی‌های «وجود»‌اند و نه ویژگی‌های موجودی مشخص، مثلاً این کامپیوتر یا این مقاله؛ چون این کامپیوتر و این مقاله هم قابل اشاره است و هم غیر مشترک و غیر یگانه. بنا بر این، سخن او را هم باید بر این اساس فهم-تفسیر و ترجمه کرد و تفصیل داد.

کننده‌ی (علت) همه‌ی این موجودات باید خود نیز چنین باشد.^۱

موجود ممکن چون معلول

ابن سینا در ادامه می‌نویسد: «الشیء قد یکون معلولاً باعتبار ماهیته و حقیقته، و قد یکون معلولاً فی وجوده^۲». و این گونه، بحث را وارد مرحله‌ای جدید می‌کند. برای همراهی با او باید در باب سه موضوع در سخنان وی جست‌وجو باید کرد: ۱. وجود؛ ۲. ماهیت؛ ۳. معلول. پس از آن باید به ربط این سه با مسیری پرداخت که او می‌پیماید و مرور متن

۱. این که استدلال ابن سینا در اینجا اساساً استدلال است یا نیست و این که آیا اجزای این استدلال صحیح است یا خیر، مسأله‌ی این مقاله نیست. مسأله، مدعای او است مبنی بر این که به وجود آورنده‌ی همه‌ی موجودات، غیر محسوس است؛ چون او، از جمله، پدید آورنده‌ی موجودات نامحسوسی است که غیر قابل اشاره و غیر محسوس است. برخی تلاش کرده‌اند سخن ابن سینا را به قالب برهان در آورند که نتیجه‌ی کارشان چنین شده است: ۱. مبدأ نخستین موجودات، افاضه‌کننده‌ی حقایق غیر محسوسه است (صغرا)؛ ۲. هر افاضه‌کننده‌ی حقایق غیر محسوس، [خود] غیر محسوس است (کبرا)؛ ۳. مبدأ نخستین موجودات، غیر محسوس است (نتیجه). (بهشتی، احمد، هستی و علل آن، موسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ ش، ص ۷۵). اگرچه این استدلال از سخن ابن سینا قابل استخراج است؛ اما شاید استدلال مستخرج از عبارت چنین تواند بود: ۱. حقیقت ذاتی هر موجودی، یگانه و مشترک و غیر قابل اشاره است (صغرا)؛ ۲. این حقایق آفریننده‌ای دارند (کبرا)؛ ۳. به طریق اولی آفریننده‌ی این حقیقت باید چنین باشد (نتیجه). این که آیا می‌توان چنین نتیجه‌ای را از چنین مقدماتی گرفت یا نه بحثی است که قرن‌ها است در جریان است. از جمله، فخر رازی، می‌گوید که بیان ابن سینا در اینجا اقلی است و نه استدلالی. به نظر او، پس از آن که ابن سینا به این نتیجه رسید که وجود حقایق غیر محسوس را اثبات کرده، مبدأ نخستین را هم به آنها ملحق ساخته و به تمثیل حکم کرده به این که او نیز غیر محسوس است. در حالی که اگر این حقایق غیر محسوس اند از آن لازم نمی‌آید که به وجود آورنده‌ی آنها هم غیر محسوس باشد (همانجا). این سخن از شرح رازی وام گرفته شده که می‌توان آن را اینجا یافت: ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، مع الشرح لنصیرالدین محمد بن الحسن طوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، ص ۱۰؛ بویژه که او به وجود آورنده‌ی موجودات محسوس هم هست و اگر آن ادعا درست باشد، او باید شبیه موجودات محسوس هم باشد.

۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، به اهتمام محمود شهابی، ص ۱۰۵.

اشارات را ادامه داد. ابتدا به موضوع اول می‌پردازیم تا به این مسأله برسیم که چرا ابن‌سینا در اینجا اشیای ممکن را از آن حیث که معلول‌اند می‌نگرد.

واژه‌ی «ماهیت/ ماهی» در هیچ یک از لغت‌نامه‌های معتبر عربی تا قرن دوازده نیامده است؛ یعنی حتی بعد از تداول آن در متون فلسفی. در مقابل، این واژه در آثار کلامی و ادبی استعمال شده است. ابن سراج، زیسته در قرن ششم هجری، در جواهر الآداب و ذخائر الشعراء و الكتاب، هم خود این واژه را در عبارت آورده است و هم آن را از ابن‌ابی‌زید، فقیه و متکلم مالکی در قرن چهارم هجری، نقل می‌کند.^۱ هم‌چنان که طرطوشی در نیمه‌ی اول قرن ششم هجری قمری در سراج الملوک آن را آورده است.^۲ و نیز در چند کتاب علمی هم این اصطلاح هست؛ از جمله در کتاب الماء نوشته شده در قرن پنجم هجری.^۳ و نیز در شرح مصادرات کتاب اقلیدس، اثر ابن‌هیشم در اوایل همین

۱. عبارتی که در آن ابن سراج سخن ابن‌ابی‌زید را نقل می‌کند، این است: «و مثله قول ابن‌ابی‌زید فی رسالته: «و لا یتفکرون فی ماهیة ذاته»؛ ای: لیس له ماهیة، یتفکر فیها». (ابن سراج، أبو بکر بن عبد الملك الشنترینی الأندلسی، جواهر الآداب و ذخائر الشعراء و الكتاب، ج ۱، محقق/مصحح: محمد حسن قزقان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ۲۰۰۸م، ص ۵۱۶). در پاورقی این عبارت آمده است: «و قال الشارح بالهامش: «... فی ماهیة ذاته»؛ ای: لا یتفکرون فی حقیقة ذاته لقوله علیه الصلاة و السلام: «تفکروا فی مخلوقاته و لا تفکروا فی ذاته».

۲. عبارت او چنین است: «و إن قلت: ما هو؟ فلا ماهیة لوجوده، و (ما) موضوعة للسؤال علی الجنس...». (أبو بکر محمد بن محمد ولید الفهری الطرطوشی المالکی، سراج الملوک، محقق/مصحح: نعمان صالح صالح، دار العاذریة للطباعة و النشر، ریاض، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴).

۳. در این اثر، واژه «ماهیت» به همان معنای «ذات و چیستی یک شیء» به کار رفته که در فلسفه متداول است: «و قد سألتُ شیخنا العلامة الأجلَّ ابن سینا عن ماهیة القهوة و طبعها و مضارَّها و منافعها فأجاب: «...» (ازدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، دانشگاه علوم پزشکی ایران- موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، تهران، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۵۰). و بار دوم: «و کَفَّ الهَرَّ: نبات قریب من کَفِّ السَّجِّ ماهیة، و طبعا و نفعا» (همان، ج ۳، ص ۱۱۱۸).

قرن^۱ و یا در القانون المسعودی، اثر ابوریحان بیرونی، باز هم در همان قرن^۲. از ریشه و زمان ورود این واژه به این زبان هم اطلاع دقیقی در دست نیست. این قدر هست که این واژه را کسانی چون اسطاث، نظیف، ابن حنین، و متی بن یونس در ترجمه عربی آثار فیلسوفان یونانی در برابر $\tau\omicron \tau\iota \epsilon\nu \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ ارسطویی و $\tau\omicron \tau\iota \epsilon\nu$ روایی گذاشته‌اند. (بسا که ورود این واژه به زبان عربی کار مترجمان آثار یونانی به عربی باشد). پیش از آن هم واژه‌ی «ماهیه» می‌خواسته‌اند که چنین نقشی داشته باشد؛ اما به دلیل شمول‌اش بر معنای «حالت مایع بودن» از تداول بازمانده است. گرچه ابن سینا، مثل بقیه‌ی اهل فلسفه، در این مورد از مترجمان تبعیت کرد و خود واژه‌ای برنساخت و از هر دو برساخته‌ی آنان به یکسان در نوشته‌های خود بهره برد و دیگر فلسفه‌ورزان نیز اغلب از اولی و گاه از دومی استفاده کرده‌اند.^۳

۱. عبارت ابن هیثم چنین است: «و لا ینفعهم استیفاء معنی الحد بعد أن یفهم عنهم ما یقصدونه بذلك القول، و إنما یراعی هذا الموضوع فی ماهیه الألفاظ، و لیس یتکلم المهندسون فی ماهیه...» (ابن هیثم، الحسن بن الهیثم، شرح مصادر کتاب اقلیدس، محقق/مصحح: أحمد عزب أحمد و أحمد فؤاد باشا، دار الکتب و الوثائق القومیة، قاهره، م/ ۲۰۰۵ ق ۱۴۲۶، ص ۹۷).

۲. سخن ابوریحان این است: «و أنت فلو تحققت ماهیه الهندسة و أنها معرفة نسبة الأجناس الواقعة تحت الكمیه بعضها إلى بعض...» (بیرونی، أبو ریحان، القانون المسعودی، ابو ریحان بیرونی، محقق/مصحح: عبد الکریم سامی الجندی، دار الکتب العلمیه، بیروت، م/ ۲۰۰۲ ق ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۷).

۳. افنان، سهیل محسن، پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه محمد فیروزکوهی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹ش، صص ۱۹۸-۱۹۳. برخی معتقدند که واژه «ماهیت» را فارابی ساخته و برای نخستین بار استفاده کرده است (حکمت، نصر الله، متافیزیک ابن سینا، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۸۹ش، صص ۲۶۶-۲۴۳).؛ اما اگر اسطاث آن را در ترجمه‌های خود آورده باشد، که آورده است، مثلاً در ترجمه قطعه 988a از متافیزیک، این امر احتمالاً حاکی از آن است که فارابی نه سازنده‌ی این واژه، بلکه می‌تواند ترویج‌کننده و تثبیت‌کننده‌ی آن باشد؛ چرا که به احتمال بسیار زیاد فارابی باید ترجمه‌ی اسطاث از مابعدالطبیعه را دیده باشد. و البته این نیز نقش کمی نیست که فارابی در این مورد تکلیف را معلوم و استعمال «ماهیه» را تثبیت و واژه «ماهیه» را به حاشیه برده باشد. با این همه، این فقط یک کنجکاوی زبانی-تاریخی است و از این منظر اهمیت چندانی ندارد؛

در اوایل بخش منطق اشارات می‌گوید که هر شیء‌ای دارای «ماهیت»ی است که هم می‌تواند «وجود عینی» داشته باشد و هم «وجود ذهنی». وجود داشتن هر شیء‌ای، چه عینی و چه ذهنی، چیزی غیر از ماهیت آن چیز و حقیقت آن است.^۱ مقصود ابن‌سینا در اینجا از «حقیقت شیء» همان چیزی است که در حد آن می‌آید. این مطلب را او در جاهای مختلف اشارات و دیگر آثارش تصریح کرده است. بنابراین، ماهیت در اینجا، همان اوسیا/جوهر به معنای دوم است.

در باب وجود/هستی هم در آثار مختلف او بحث شده است. در الهیات دانشنامه علایی در این باب آمده است:

هستی را خرد خود بشناسد بی حدّ و بی‌رسم، که او را حدّ نیست، که او را جنس و فصل نیست، که چیزی از وی عامّ‌تر نیست، و ورا رسم نیست، زیرا که چیزی از وی معروف‌تر نیست. آری، باشد که نام ورا به زبانی دون زبانی بشناسند پس به تدبیری آگاهی دهند که بدان لفظ چه خواهند. مثلاً، اگر به تازی گفته باشند، به پارسی تفسیر وی کنند، یا اشارت کنند که وی آن است که همه چیزها اندر زیر وی آید، پس هستی به اولین قسمت بر دو گونه است: یکی را جوهر خوانند و یکی را عرض.^۲

گرچه اصل واژه‌سازی مترجمان و تبعیت فیلسوفان در تمدن اسلامی از ایشان، امر مهمی است و در جای خود شایسته‌ی تأمل.

۱. اعلم أن كل شيء له ماهية، فإنه إنما يتحقق موجودا في الأعيان أو متصورا في الأذهان، بأن يكون أجزاءه حاضرة معه و إذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا بأحد الوجودين، غير مقوم به فالوجود معنى مضاف إلى حقيقتها لازم أو غير لازم و أسباب وجوده أيضا غير أسباب ماهيته مثل الإنسانية، فإنها في نفسها حقيقة ما و ماهيته ليس أنها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوما لها بل مضافا إليها، و لو كان مقوما لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود. و يقع الشك في أنها هل لها في الأعيان وجود أم لا. أما الإنسان فعسى أن لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته. و لك أن تجد مثلا لغرضنا في معان آخر.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات دانشنامه علایی، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش، صص ۹-۸.

و چنان که می‌بینیم، ابن سینا ابتدا از «هستی» سخن می‌گوید؛ اما در انتهای این عبارت، آنچه می‌آورد نه اقسام «هستی» که اقسام «هست/موجود» است. هم‌چنان که در عنوان نمط چهارم آورده است: «فی الوجود و علله»؛ اما در عمل از «موجود» و علل آن بحث می‌کند.

اما واژه‌ی «معلول». با این که این واژه هم در العین، یعنی اولین لغت‌نامه‌ی عربی، آمده است و هم واژه‌ی «علّ»؛ اما اولی که باید صیغه‌ی مفعولی دومی باشد نه در ذیل آن، بلکه در بیتی آمده است که شاهد مثال آن چیز دیگری است.^۱ هم‌چنان که جمهرة اللغه، تهذیب اللغه، المحيط فی اللغه، الصحاح، معجم مقاییس اللغه، و... که در همه‌ی آنها «علّ» به معنای «برای بار دوم آب دادن به شتر» است و «علیل» هم به همان معنایی که این واژه در استعمال فارسی کنونی خود دارد. و وضع همین است تا قرن پنجم و کتاب الماء که نخستین کتاب لغت در موضوع پزشکی است. در این کتاب، واژه‌ی «معلول» در ذیل «علّ» آمده است و به معنای «شتری که برای بار دوم به آن آب داده شده

دو واژه‌ی «وجود» و «موجود»، در زبان عربی، تحول معنایی یافته است. این دو که از ریشه‌ی «وجد» مشتق شده است، نخست معنایی سوبرکتیو دارند و حاکی از نحوه‌ی ارتباط گوننده با جهان بیرون‌اند و پس از آن با ورود این دو واژه به ترجمه عربی آثار فلسفی یونانی و پذیرش آن از سوی فیلسوفان در تمدن اسلامی، آهسته آهسته، معنای آنها تغییر کرده و جنبه‌ی هستی‌شناختی پیدا کرده است؛ بدین صورت که از وضعیت جهان و اشیا به خودی خود حکایت دارند. با مرور و مقایسه‌ی متون لغوی و ادبی قبل و بعد از عصر ابن سینا به این نتیجه می‌رسیم که پس از تثبیت و گسترش فلسفه در زبان عربی، معنای «از نیستی به هستی آمدن» به یکی از مهم‌ترین معانی «وجد» و دو مشتق مهم آن، یعنی «وجود» و «موجود»، تبدیل شده، مقبولیت آن روزبه‌روز فراگیرتر می‌شود. گرچه این واژه و مشتقات آن هم‌چنان معانی سابق خود را هم حفظ کرده‌اند. (در مقاله‌ی دیگری، به تفصیلی درخور، درباره‌ی سیر معنای «وجد» و «موجود» بحث کرده‌ایم. این مطلب، خلاصه‌ی یافته‌های آن است.)

۱. در العین آمده است: علّ: العَلَلُ: الشربةُ الثانية، و الفعل: عَلَّ القوم إبلهم یَعْلُونها عَلًّا و عَلَلًا. و الإبل تَعْلُ نفسها عَلَلًا، قال: إذا ما ندیمی عَلَّنی ثم عَلَّنی ثلاث زجاجات لهن هدير
أی بقية اللبن: والعلة: المرض. و صاحبها مُعْتَلٌّ. و العلة: حدث يشغل صاحبه عن وجهه. و العلیل: المريض.
در ذیل «علّ» خبری از «معلول» نیست؛ اما در جای دیگری از این لغت‌نامه، و در ذیل، آمده است:

است» و نه حتی «دچار مرض شده». و در النهاية فی غریب الحدیث و الأثر هم «معلول» به معنای «مضاعف» آمده است.

از جست‌وجو در لغت‌نامه‌های عربی در باب واژه‌ی «معلول» به همان جای می‌رسیم که درباره‌ی «علة» گفته‌اند؛ یعنی این که وضعیت اشتقاق آن معلوم نیست. در عوض اصطلاح «علت» را ابن مقفع در کلیله و دمنه آورده است و هم‌هی اهل فلسفه نیز در آثار خود آن را آورده‌اند، به خلاف اصطلاح «سبب» که چندان در این آثار به چشم نمی‌خورد.^۱ حتی ابوحیان توحیدی هم در البصائر و الذخائر آن را به همین معنا استعمال کرده است.^۲ اما در آدب الدنيا و الدین، واژه‌ی «علة» به معنای متداول آن در میان اهل فلسفه آمده است.^۳ در عوض، اولین فیلسوف مسلمان، کندی، از هر دو واژه‌ی «علت» و «معلول» سود برده است.^۴

باری، اگر اکنون قرار باشد بازگردیم به آنچه در بخش «موجود هم‌چون معلول» گفته شد در می‌توان یافت که ابن‌سینا، در اثبات هست‌بودن واجب‌الوجود و بیان نسبت آن با دیگر هست‌ها، که عبارت باشد از به هست آوردن کل و تک‌تک آنها و در هستی

۱. افنان، پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه محمد فیروزکوهی، ص ۱۸۹.
۲. و أمّا المعلول فما عللته من الشراب، و هو سقیك الماء مرّة بعد أخرى، و شربه ثانية بعد أولى (توحیدی، ابوحیان، البصائر و الذخائر، محقق/مصحح: وداد قاضی، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۱۴۷).
۳. ماوردی، أبو الحسن علی بن محمد بن حبیب، آدب الدنيا و الدین، ماوردی، مصحح: محمد کریم راجح، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م، ص ۴۷.
۴. برای مثال، در همان آغاز کتاب الکندی الی معتصم بالله فی الفلسفة الاولى. چنان که ملاحظه شد، در هر دو لغتی که بررسی شد، یعنی «ماهیت» و «علت»، و اشتقاق آن، مسیر اهل لغت و حتی اهل ادب از اهل فلسفه جدا بوده است تا قرن‌ها و طول کشیده است زمان بسیاری تا محافظه‌کاران اهل لغت و ادبیات برساخته‌های لغوی و نوآوری‌های اهل فلسفه -چه مترجمان آثار فیلسوفان یونانی و چه شارحان آنان به زبان عربی یا پدیدآوردگان فلسفه در این زبان- را به رسمیت بشناسند؛ امری که برای فارسی‌زبانان این روزگار آشناست که پس این همه سال از پدیدآمدن شعر نو هنوز و هم‌چنان دانشگاه‌ها و نهادهای رسمی ادبی از پذیرش فراورده‌های آن ابا دارند.

نگه‌داشت‌اشان، در این نمط، اوسیا به معنای نخست در تفکر ارسطویی، یعنی هست معین، را از آن حیث می‌بیند که معلول/نیازمند علت است و آن را به دو اعتبار در نظر می‌آورد؛ یکی به اعتبار وجود آن و یکی هم به اعتبار ماهیت‌اش. او می‌گوید که این هست معین ممکن، به اعتبار هر یک از این وجوه‌اش، برای خروج از عالم امکان و ورود به عالم وجود و موجود شدن، نیازمند علت و وامدار شیء دیگری است.

از سوی دیگر، بحث علیت هم صرفاً از همین زاویه و در همین چارچوب طرح می‌شود؛ یعنی تصویر و تبیین نیازمندی اشیا در سلسله‌ای طولی و در نظامی که ابن سینا در صصدد تصویرکردن و نشان دادن آن است. در واقع، صاحب اشارات، در این مرحله از بحث، پس از آن که به نظر خود از اثبات وجود هستنده‌ی غیر محسوس فارغ شد، موضوع نیاز اشیا به علت را طرح می‌کند تا تمهید دیگری در کار آورد مقصود خود از تألیف این اثر را. او دارد به صورت هدفمند مباحثی را در پی هم می‌آورد یا در کنار هم می‌چیند تا کلیت و ساختار استعاری‌ای بسازد که هدفی را بر می‌آورد. این نوع از ورود به بحث و این گونه نگریستن به «موجود» با معمول آثار فلسفی تفاوت دارد و دلیل آن هم باید این باشد که هدف از نوشتن این اثر با آثار متداول در فلسفه در تمدن اسلامی و حتی آثار خود ابن سینا تفاوت دارد؛ گرچه عملاً ادامه‌ی سنت فلسفی در این تمدن است.^۱

۱. از همان آغاز فلسفه در تمدن اسلامی، کندی می‌نویسد: و أشرف الفلسفة و أعلاها مرتبة الفلسفة الأولى؛ أعمى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق، و لذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم «۱» المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علته....» (کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفية، ج ۱، تصحيح و مقدمه و تعليق: محمد عبد الهادى ابوریده، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۹۵۰/۱۳۶۹م، صص ۱۰۱-۹۸). که اتفاقاً رویکرد کندی هم به بحث شبیه به خلف‌اش ابن سینا است، یا به عبارت دقیق‌تر، رویکرد ابن سینا به تبع سلف‌اش کندی و شبیه او است. باری، کندی در اینجا می‌گوید که فلسفه‌ی اولی مرتبه‌اش اعلى است چون موضوع‌اش حق اول است که علت بقیه‌ی حق‌ها/موجودات است و رابطه‌ی بقیه‌ی موجودات با او، رابطه‌ی

ابن سینا می‌گوید: الشیء قد یكون معلولا باعتبار ماهیته و حقیقته، و قد یكون معلولا فی وجوده.

و إلیک أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فإن حقیقته متعلقة بالسطح و الخط الذي هو ضلعه، و یقومانه من حیث هو مثلث و له حقیقة المثلثية كأنهما علتاه المادية و الصورية. و أما من حیث وجوده فقد يتعل بعله أخرى أيضا غیر هذه لیست هی علة تقوم مثلثیته و یكون جزءا من أحدها و تلك هی العلة الفاعلیة أو الغائیة التي هی علة فاعلیة للعلة الفاعلة.^۱

معلول با علت است و به طور طبیعی چون محور این فلسفه این علت، علت اول، است، موجودات دیگر از آن حیث که معلول اند دیده و کاویده می‌شوند.

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، به اهتمام محمود شهابی، ص ۱۰۵. ترجمه عبارت مذکور این است: [هر] شینی گاه معلول است به حقیقت و ماهیت اش و گاه در وجودش. و تو می‌توانی این [نکته] را با [دقت در] مثلث دریابی که حقیقت اش از آن سطح است و خطی که ضلع‌های آن است و [این سطح و خط] شکل بخش اش در مثلث بودن و در صاحب حقیقت مثلث بودن؛ گویی این دو علل مادی و صوری آن‌اند. اما در وجودش و امدار علت (وامگذار) دیگری است غیر از این [قبیل علل] که نه علت شکل بخش اش در مثلث بودن است و نه هستی- بخش بخشی از حد آن. و این، همان علت فاعلی و یا علت غایی ای است که علت فاعلی است برای علت شدن علت فاعلی [در این مورد]. در حالی که این بخش، ادامه مطالب قبلی نمط چهارم است و مقدمه‌ای برای مطالب بعدی و ابن سینا، خود، ظاهراً، فقط با تعبیر «تنبیه» این بخش را از بخش قبل از آن جدا کرده است؛ اما برخی با کم‌دقتی بر آن عناوینی چون: «علل وجود و علل ماهیت» یا «اقسام علت» نهاده‌اند. این در حالی است که هدف از این بخش و از این عبارات نه برشمردن اقسام علت است و نه ذکر انواع آن. بلکه، هم‌چنان که اندکی قبل در متن آمد، هدف او در اینجا نشان دادن نیازمندی هست‌ها/اشیای جزئی/موجودات به علت است و باز البته، در انجام این هدف هم، به طور طبیعی، سخن به اقسام علت نیز خواهد کشید و انواع آن هم بیان خواهد شد؛ اما نه بالاصاله، بلکه برای نشان دادن اقسام نیازمندی اشیا جزئی به علت و در ذیل این بحث. احتمالاً سرچشمه این تلقی از این قطعه اشارات در تفسیر خواجه نصیر باشد. او است که گفته: «و یزید ان یشیر إلی العلل». (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح لنصیرالدین محمدبن الحسن طوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمدبن- محمدبن ابی جعفر الرازی، صص ۱۱-۱۳). و سپس این علل را به علل ماهیت و علل وجود تقسیم کرده است و سخنان دیگری گفته که پس از او در شرح این قطعه از اشارات تکرار شده است.

ابن سینا، با معلول دیدن «شیء جزئی»، آن را از دو منظر می‌بیند؛ «وجود»ش و «ماهیت»ش. بعد، به یاری مثالی، توضیحی کوتاه ارائه می‌کند در این که چه هستند هر یک از این دو وجه و هر کدام و امدار کدام یک از چهار علت ارسطویی اند و در نهایت به اینجا می‌رسد که تحقق «ماهیت» شیء جزئی در رهن دو علت مادی و صوری^۱ و امدار آن است. و این شیء جزئی، از حیث «وجود»ش، نیازمند دو علت فاعلی و غائی است. او می‌افزاید، علت غائی، علت فاعل شدن علت فاعلی است. گو که علت غایی، علت است برای فاعل شدن علت فاعلی معلول.

اکنون، به قاعده، ابن سینا باید گام بعدی را بردارد و بر می‌دارد. این گام، طرح و تبیین این نکته است که با این که «وجود» و «ماهیت» دو حیث شیء ای واحدند؛ اما این گونه نیست که در مقام تحقق یکی و همان باشند یا با هم و هم‌زمان ایفای نقش کنند. هم‌چنان که این تبیین کمک می‌کند تا دریابیم که کدام یک از این وجوه در آنچه که یک شیء هست نقش بیشتری دارد تا در گام بعد دریابیم که کدام علل در این امر نقش برجسته‌تری ایفا می‌کنند. در نتیجه، این تبیین می‌خواهد نشان دهد که وجوه وجود شیء در آنچه که هست بودن‌اش، نسبت به وجوه ماهیت‌اش، نقش مهم‌تری دارند. و این گام، زمینه‌ی برداشتن گام بعدی را نیز فراهم می‌کند. او می‌نویسد:

۱. با این که تعریف ابن سینا در آثارش از علل اربعه، همان تعریف ارسطویی است، با وجود این، این تعریف را از الهیات دانشنامه‌ی علایی مرور می‌کنیم که فارسی‌اش هم شیرین است: آنچه اندر ذات معلول بود از دو بیرون نبود: یا به هست بودن وی اندر وهم، واجب نبود هست بودن معلول به فعل؛ بل به قوت. چنان که چوب مر کرسی را، که چون چوب موجود بود واجب نبود که کرسی موجود بود به فعل. و لیکن واجب بود که به قوت موجود بود؛ زیرا که وی پذیرای صورت کرسی است. و یا به هست بودن وی اندر وهم واجب آید هست بودن معلول، یعنی چون که وهم کنی که او هست شد اندر عالم، واجب آید که معلول هست بود؛ چون صورت کرسی. و پیشین را علت عنصری خوانند و دوم را علت صوری خوانند. و اما آنچه بیرون از چیز بود؛ یا آن علت بود که چیز از بهر وی است، یا نه آن بود که چیز از بهر وی است، و لیکن آن بود که از وی است، و پیشین را علت غائی خوانند و علت تمامی خوانند؛ چون پوشیدگی که علت خانه است که اگر سبب پوشیدگی نبودی خانه موجود نبودی. و دیگر را علت فاعلی خوانند چون درودگر خانه را. (ابن سینا، الهیات دانشنامه‌ی علایی، ص ۵۳).

اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس؟ بعد ما تمثل عندك أنه من خط و سطح و لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان.^۱
ابن سینا در این «بیدارباش/تنبيه» به وضوح دارد تفاوت بین وجود شیء و ماهیت آن را نشان می‌دهد. وی برای حفظ انضباط سخن خود از همان مثال مثلث سود می‌جوید (که کاش مثل ارسطو از مثال «جام» استفاده می‌کرد که مناسب‌تر بود با بحث؛ اما ظاهراً

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، به اهتمام محمود شهابی، ص ۱۰۵. ترجمه متن منقول چنین است: هش دار و [و دریاب]! دریاب که گاه شما معنای مثلث را به فهم می‌آوری؛ اما به شک می‌افتی در این که آیا این مثلث از وصف وجود عینی [هم] برخوردار است یا نه. [به عبارتی، درست] بعد از آن که ظهور یافت [در ذهن] شما که مثلث [عبارت] است از خط و سطح؛ [یعنی آن را تصور کردی]؛ ولی ظهور نیافت در عیان برای شما [یعنی به عین ندیدی‌اش]. خواجه نصیرالدین طوسی در ذیل این «تنبيه/بیدارباش» می‌گوید که ابن سینا در اینجا و در این مقام می‌خواهد فرق بگذارد میان ذات شیء و ماهیت آن از سویی و وجودش از سوی دیگر. همان‌گونه که در منطق به آن پرداخته است. با این تفاوت که، اجمالاً، رویکرد ابن سینا در آنجا منطقی و در اینجا هستی-شناختی است. و قطب الدین رازی، در حاشیه بر سخن خواجه نصیرالدین طوسی آورده که این سخن شیخ در توجیه تکراری بودن این بحث است؛ چرا که علاوه بر اینجا، در بخش منطق اشارات هم آمده است. (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح لنصیرالدین محمدبن الحسن طوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمدبن-محمدبن ابی جعفر الرازی، ج ۳، صص ۱۵-۱۴). باری، تفکیکی که شیخ طوسی از سخنان ابن سینا در این مورد آورده، ممکن است درست باشد؛ اما اگر خواجه نصیرالدین طوسی هم مثل قطب‌الدین رازی گمان می‌کند که واقعاً وجه کار ابن سینا و رویکرد متفاوت‌اش به بحث علل، همین است، وی در اشتباه است. چرا که، بر خلاف نظر قطب‌الدین رازی، هم‌چنان که گفته شد، ابن سینا، در این مرحله از بحث، می‌بایست این نکته را، که فرق است میان علل وجود شیء و علل ماهیت آن، بیان کند تا تمهیدی باشد بر آنچه پس از این خواهد گفت و منطقاً باید در اینجا آن را بگوید و چه باک اگر در این مسیر این نکته تکراری باشد. و اگر هم که نگاهی متفاوت دارد به این موضوع با توجه به ضرورت مقام بحث است که در اینجا نه منطقی که هستی-شناختی است؛ نه این که بخواهد از تکرار بحثی پیشگیری کند. در نتیجه، تفاوت نگاه ابن سینا به بحث علیت در اینجا، صرفاً، به اقتضای مقام بحث است و نه برای جلوگیری از تکرار آن. که از این اتفاق، در صورتی که بحث اقتضا می‌کرد، نه‌گیزی بود و نه رخ دادن‌اش اهمیتی داشت یا نقصانی محسوب می‌شد؛ چرا که نه اشارات کتابی درسی است و نه نویسنده‌اش در مقام ارائه علمی از علوم یا برخی از علوم. که او اینجا در مقام ساخت تصویری از هستی است. البته، به یاری اصطلاحات، عبارات و علوم متداول؛ لیک با سازمانی که خود به آنها می‌دهد.

او مثال متفاوتی برگزیده تا در این مورد هم نشانه‌ای از تبعیت یا تقلید در اثر خود نیاورده باشد؛ هم‌چنان که برای حفظ توازن ساختمان تصویری‌ای که می‌سازد، بعد از شمردن انواع و امرداری‌های یک شیء به علت، حالا دارد اجزا و یا حیثیات مختلف شیء را نشان می‌دهد تا در گام/مرحله‌ی بعد برسد به این که با توجه به این امر، کدامیک از علل وام بیشتری می‌گذارند و نقش مهم‌تری می‌بازند تا یک شیء خاص آن شود که شده است یا می‌شود.^۱

ابن سینا در این قطعه غیرمستقیم دارد می‌گوید که تا «وجود» نباشد این تک-چیز/شیء معین، آنی که هست نمی‌شود و بنیاد آن بر وجود است. این است که صورت آن در ذهن شما شکل می‌بندد؛ اما به عین عیان دیدن‌اش را صبور باید باشی تا شیء به عرصه‌ی وجود بیاید.

پس از بیان و امداار بودن شیء به علل و بیان حیثیات مختلف شیء، و به تناسب آن، مختلف بودن و امرداری‌های‌اش، و نیز پس از آن که نشان داد وجود هر شیء، در آنچه که اکنون هست، از ماهیت نقش بیشتری دارد، اکنون، گاه برداشتن گام بعد است:

العلة الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجمعها في الوجود و هي علة الجمع بينهما و العلة الغائية التي لأجلها الشيء علة بماهيتها و معناها لعلية العلة الفاعلية، و معلولة لها في وجودها فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل و ليست علة لعليتها و لا لمعناها.^۲

۱. به واقع، این تنبیه، خود گام و نکته مستقلی است. گرچه هم با گام‌نکته‌ی قبل از خود و هم با گام‌نکته‌ی بعد از خود ارتباط دارد؛ اما، در عین حال، نکته و مطلب مستقلی هم هست. بنا بر این، نخست باید آن را به استقلال فهم-تفسیر و سپس به یاری نکات قبل و بعدش این فهم-تفسیر را صیقل داد و اصلاح و تدقیق کرد.

۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، به اهتمام محمود شهابی، صص ۱۰۶-۱۰۵. ترجمه این اشاره‌ی، تقریباً ترجمه‌ناپذیر چنین است: علت پدید آورنده‌ی شیء - که [خود] دارای علل قوام‌بخش ماهیت [خویش نیز] است - [هم‌چنین] علت است برای بعضی آن علل؛ هم‌چون صورت، [و] یا علت است برای همه آنها در وجود و [، در این صورت]، علت است برای به هم گرد آمدن آنها. و علت غایی، که شیء برای او است [که هست]، به ماهیت و

ابن سینا در این گام می‌خواهد نشان دهد که علت فاعلی است که علت به وجود آورنده‌ی شیء است و بیشترین نقش را دارد در آنچه که شیء اکنون هست. و این، هم ادامه‌ی منطقی راهی است که او می‌پیماید و هم قرینه‌ای است بر آنچه در گام قبل ساخته و پرداخته شد؛ یعنی برخورداری «وجود» از بیشترین نقش در این بودن شیء و آنچه که اکنون هست. حالا، در این گام، گفته می‌شود که علت وجود شیء (علت فاعلی) هم برتر از بقیه علل آن است؛ هم چنان که وجودش برتر از ماهیت‌اش است.

نتیجه

با تأمل در آنچه مرور شد در می‌توان یافت که گرانیگاه هستی‌شناسی ابن سینا در نمط چهارم اشارات «واجب الوجود» است. واجب الوجود، هم محور بحث ابن سینا در این نمط است و هم محور هستی‌ای که در آن ترسیم می‌شود. بنابراین، هم مباحث حول آن شکل می‌گیرد و هم هستی با محوریت او هست شده است و هست است (می‌هستد). او علت فاعلی موجد است که هم کل هستی را از سرحد عدم به اقلیم وجود آورده است^۱ و هم تک‌تک هستان را و هم علت بقای کل هستی و تک‌تک هستان است. غیر از واجب الوجود، هر چه هست، ممکن الوجودی است معلول و وامدار آن موجود واجب در وجود. این چنین است که همه‌ی موجودات، جز آن واجب الوجود یگانه، از آن حیث دیده می‌شوند که معلول‌اند. در واقع، هستی، به تمامت، معلولی است که به علیت واجب الوجود، وجود یافته است. در نتیجه، از خود «واجب الوجود» که بگذریم، «موجود» در نمط چهارم اشارات از آن حیث دیده می‌شود که «معلول» است.

معنای‌اش، [از سوئی] علت است برای علت شدن فاعلی و [از سوی دیگر] معلول است برای آن در بودش؛ ازیرا که علت فاعلی گونه‌ای از علت است برای وجود علت غایی اگر [این علت غایی] از جمله‌ی غایب‌ت باشد که اکنون حادث است، اما نه علت است برای علت واقع شدن آن و نه علت برای معنای‌اش.

۱. حافظ سروده است: ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم از بد حادثه این جا به پناه آمده‌ایم رهرو منزل عشقیم و ز سرحد عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم

برای روشن‌تر شدن این نکته، خوب است به یاد آوریم که هستی در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو، به هر دو معنای آن، - یعنی هم در آنچه که علم/اپیستمه‌ای خاص (επιστήμη) است و هم در کتابی (Μεταφυσική) که اغلب مباحث او را درین باره در بر دارد- عبارت است از جوهر/هستِ راستین/این هستِ معین/οὐσία و افعال، حالات و عوارض آن؛ یعنی این موجود معین و آنچه از او صادر می‌شود یا بر آن عارض می‌گردد. و گرانیگاه هست‌شناسی او هم همین اوسیا است و بقیه مباحث، از جمله «حرکت» و «علیت»، هم در حول این امر و برای تبیین اوسیا است. اوسیا، هم می‌تواند علت باشد و هم معلول؛ اما وقتی از علت/αἰτίον سخن به میان می‌آید در خدمت بحث از اوسیا و در حول و حاشیه آن طرح می‌شود تا پرتوی دیگر، از زاویه‌ای دیگر، بر آن بیفکند. این هستِ خاص (اوسیا) تا این شود که اکنون هست، وامدار وامگذارانی چهارگانه: وامگذار^۱ مادی، وامگذار صورتی، وامگذار فاعلی و

۱. اصطلاح ارسطویی αἰτίον را اگر به «علت» برگردانیم به سوء فهم-تفسیر می‌انجامد؛ چرا که این واژه در فلسفه‌ای که در تمدن اسلامی قوام یافته، حول نمی‌شد یا چیز دیگری هست می‌شد غیر از آنچه که اکنون هست / شده است. در فلسفه ارسطو، در بحث علیت دو طرف وجود دارد، یکی وام‌گیرنده و یکی هم وام‌دهندگان. و به اتفاق وام‌دهندگان بر وام‌گیرنده است که او اوسیا/این هستِ معین می‌شود. در αἰτίον وام گذاشته می‌شود، یعنی این گونه نیست که وام‌گیرنده آغازگر امر باشد و این چهار وام‌دهنده باشند و به انفعال سهم خود ادا کنند؛ بلکه این چهار وام‌دهندگانی هستند که آن را هم می‌آغازند و هم به انجام می‌رسانند و در انجام و فرجام کار است که وامدار این چهار علت در هیئت اوسیا/این شیء معین ظاهر/هست می‌گردد. بنابراین، آن چهارتا هر یک سهمی می‌گذارند تا اوسیایی پدید بیاید، نه این که آن اوسیا به تقاضای اوسیا شدن نزد ایشان برود و از هر یک بخواهد نقش/سهم خود را در اوسیا شدن او ادا کنند. بنابراین، اگرچه وام‌گذاشتن به معنای ادای دینی است که گرفته شده در اینجا، شاید برای نخستین بار، به معنای پرداخت وام به کار رفته است. پرداختن درست به هست-شناسی ارسطو نه وظیفه‌ی این مقاله است و نه اساساً امکان طرح آن هست. این است که این اشارت کوتاه را هم باید چون یکی از مفروضات این مقاله به حساب آورد. حتی محرک نخستین هم بیرون از طبیعت نیست و حرکت نخستین هم عبارت از کون یافتن از عدم نیست. تفصیل این نکته نیازمند نوشته‌ی دیگری است. محور «علت فاعلی» شکل گرفته است. یکی از نمونه‌های این امر، اتفاقاً، بحث «علیت» و نحوه طرح آن در همین نمط چهارم اشارات است. در نتیجه، تلقی هم عموم و هم اهل فن از اصطلاح «علت» تفاوت دارد با تلقی ارسطو از

وامگذار غائی است که یکی ماده‌ی این هست معین بوده است و هست مذکور ماده‌ی خود را از آن دارد و یکی صورت اکتونی محقق این هست معین است و سومی هم ماده‌ی این هست معین را این صورت بخشیده است در راستای غایتی که دارد و چهارمی هم غایت این هست معین است که هستیدن این هست معین برای آن است. در این شیوه‌ی از بحث، علل نقش حاشیه‌ای دارند و کمک می‌کنند تا تصویر روشن‌تری از اوسیا ترسیم شود.^۱

و این تفاوت دارد با رویکرد ابن‌سینا در هستی‌شناسی و با هستی‌مصور او که در هر دو واجب‌الوجود محوریت دارد و هر بحث و نیز هر موجودی در حول و حاشیه‌ی آن قرار دارد. در نتیجه، هستان هم از آن حیث دیده می‌شوند که وجهی از وجوه واجب‌الوجود را روشن سازند؛ هم از نظر مفهومی و تصویری و هم از نظر وجودی. آنها هم ممکن‌اند و هم معلول. (پس هم مسأله‌ی وجوب-امکان و هم مسأله‌ی علیت هم در همین

آن. در فلسفه‌ی ارسطو، چنان که در متن مقاله بیان شد، هر شیء‌ای در این شیء خاص بودن خود مدیون/وامدار چهار چیز است که بدون هم‌دستی آنها نمی‌شد اینی که اکنون هست باشد و در صورت جمع نشدن این چهار وامگذار با هم، یا اساساً هیچ چیزی هست نمی‌شد یا چیز دیگری هست می‌شد غیر از آنچه که اکنون هست/شده است. در فلسفه‌ی ارسطو، در بحث علیت دو طرف وجود دارد، یکی وام‌گیرنده و یکی هم وام-دهندگان. و به اتفاق وام‌دهندگان بر وام‌گیرنده است که او اوسیا/این هست معین می‌شود. در αἰτίον وام گذاشته می‌شود، یعنی این گونه نیست که وام‌گیرنده آغازگر امر باشد و این چهار وام‌دهنده باشند و به انفعال سهم خود ادا کنند؛ بلکه این چهار وام‌دهندگانی هستند که آن را هم می‌آغازند و هم به انجام می‌رسانند و در انجام و فرجام کار است که وامدار این چهار علت در هیئت اوسیا/این شیء معین ظاهر/هست می‌گردد. بنابراین، آن چهارتا هر یک سهمی می‌گذارند تا اوسیایی پدید بیاید، نه این که آن اوسیا به تقاضای اوسیا شدن نزد ایشان برود و از هر یک بخواهد نقش/سهم خود را در اوسیا شدن او ادا کنند. بنابراین، اگرچه وام‌گذاشتن به معنای ادای دینی است که گرفته شده در اینجا، شاید برای نخستین بار، به معنای پرداخت وام به کار رفته است.

۱. پرداختن درست به هست‌شناسی ارسطو نه وظیفه‌ی این مقاله است و نه اساساً امکان طرح آن هست. این است که این اشارت کوتاه را هم باید چون یکی از مفروضات این مقاله به حساب آورد.

چارچوب، و در حاشیه‌ی مسأله‌ی واجب‌الوجود، طرح می‌شود.) در مقابل، وجودی هست که هم واجب است و هم علتِ کل موجودات؛ حتی علت است برای علت غایی. اگر گرانیگاه و محور هستی و هستی‌شناسی ارسطو «اوسیا» بود، گرانیگاه و محور هستی و هستی‌شناسی ابن سینا «واجب‌الوجود» است، این تفاوت، ناشی از تفاوت بنیادی در هستی‌شناسی این دو است. یکی هستی را خودبسنده و تماماً طبیعی (درون طبیعت) می‌داند که هر یک از اجزای آن، یعنی اوسیاها یا احوال و عوارض آنها، دائم در دایره‌ی هستی طبیعی خود کون و فساد می‌پذیرند. بعد از ایفای نقش محرک نخستین^۱، هر چه حرکت رخ می‌دهد، یعنی همه‌ی کون و فسادها، فقط در دل خود طبیعت رخ می‌دهد. و دیگری نیز هم کل هستی و هم تک‌تک هستان را وامدوار و وابسته به «هست» می‌داند. تفاوت و بیرون از طبیعت می‌بیند که در هست بودن خودبسنده (قائم به خود) است، اما بقیه‌ی هستان به او وابسته‌اند. این موجود واجب هم همه‌ی هستان را از نیستی به هستی می‌آورد و هم هست نگه می‌دارد؛ از این رو، او علتِ فاعلی هستی بخش همه‌ی هستان غیر از خود است و این هستان هم معلول اویند. هستان، جملگی هم در به هست آمدن و هم در هست ماندن، وامدار و وابسته به واجب‌الوجودند.

اگر این فهم-تفسیر از این بخش از نمط چهارم اشارات نزدیک به صحت باشد؛ هستی‌شناسی ابن سینا در آن با هست‌شناسی ارسطو تفاوت بنیادی دارد و در نتیجه او را نه پیرو این یا آن فیلسوف یونانی که باید فیلسوفی مسلمان دانست. با وجود این تفاوت بنیادی، شباهتی اگر هست بین منظومه‌ی هستی‌شناسیک ابن سینا در نمط چهارم اشارات و منظومه‌ی هست‌شناسیک ارسطو، صرفاً، در جزئیات است. در واقع، ابن سینا برخی از اجزا و اصطلاحات و روش‌های فلسفی یونانی را وام گرفته؛ اما طرح و هندسه و ساخت فلسفی او در اشارات متفاوت از ارسطو است. این است که با استفاده از قطعاتی از سنت

۱. حتی محرک نخستین هم بیرون از طبیعت نیست و حرکت نخستین هم عبارت از کون یافتن از عدم نیست. تفصیل این نکته نیازمند نوشته‌ی دیگری است.

فلسفی یونانی در ساختاری اسلامی (و غیر یونانی) نه فقط نتیجه و محصول نهایی متفاوت شده است، بلکه جزییات هم به تناسب تفاوت یافته‌اند.

منابع

- ابن سراج، أبو بكر بن عبد الملك الشنتريني الأندلسي، جواهر الآداب و ذخائر الشعراء و الكتاب، محقق/مصحح محمد حسن قزقزان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، چاپ اول، ج ۱، ۲۰۰۸ م.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، به اهتمام محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
- همو، الاشارات و التنبیها، مع الشرح لنصیرالدین محمد بن الحسن طوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، جلد سوم، نشر بلاغت، قم، چاپ دوم، ۱۴۳۵ ق.
- همو، الهیات دانشنامه علایی، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
- أبو بكر محمد بن محمد وليد الفهرى الطرطوشى المالکى، سراج الملوك، محقق/مصحح نعمان صالح صالح، دار العاذرية للطباعة و النشر، رياض، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- افنان، سهیل محسن، پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه محمد فیروزکوهی، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.
- توحیدی، ابوحیان، البصائر و الذخائر، ج ۸، محقق/مصحح وداد قاضی، دار صادر، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ ق / ۱۹۹۹ م.
- بهشتی، احمد، هستی و علل آن، موسسه بوستان کتاب، قم، چاپ سوم، ۱۳۹۰ ش.
- کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیه، جلد اول، تصحیح و مقدمه و تعلیق محمد عبد الهادی ابوریده، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۳۶۹ / ۱۹۵۰ م.
- ماوردی، أبو الحسن علی بن محمد بن حبیب، أدب الدنيا و الدین، ماوردی، مصحح محمد کریم راجح، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۱۴۲۱ ق / ۲۰۰۰ م.