





بسمه تعالی

تاییدیه اعضای هیات داوران حاضر در جلسه دفاع از رساله دکتری

مکتم / آقای **سید احمد حسینی** رساله ۱۸ واحدی خود را با عنوان: **جمهور از دیدگاه ارسطو ابن سینا** در تاریخ **۹۰/۲/۱۱** ارائه کردند.
اعضای هیات داوران نسخه نهایی این رساله را از نظر فرم و محتوا تایید کرده است و پذیرش آنرا برای تکمیل درجه دکتری پیشنهاد می‌کنند.

اعضای هیات داوران	نام و نام خانوادگی	رتبه علمی	امضاء
۱- استاد راهنمای اصلی	رضیا اکبری	دکتر	
۲- استاد راهنمای دوم			
۳- استاد مشاور اول	محمد سید	دکتر	
۴- استاد مشاور دوم			
۵- استاد ناظر	رضا اکبری	دکتر	
۶- استاد ناظر	زهرا خرمزاده	دکتر	
۷- استاد ناظر	حسین حسینی	دکتر	
۸- استاد ناظر	کامران خرمزاده	دکتر	
۹- نماینده شورای تحصیلات تکمیلی	لید محمد علی حکمتی	دکتر	

آیین نامه چاپ پایان نامه (رساله) های دانشجویان دانشگاه تربیت مدرس

نظر به اینکه چاپ و انتشار پایان نامه (رساله) های تحصیلی دانشجویان دانشگاه تربیت مدرس، مبین بخشی از فعالیتهای علمی - پژوهشی دانشگاه است بنابراین به منظور آگاهی و رعایت حقوق دانشگاه، دانش آموختگان این دانشگاه نسبت به رعایت موارد ذیل متعهد می شوند:

ماده ۱: در صورت اقدام به چاپ پایان نامه (رساله) ی خود، مراتب را قبلاً به طور کتبی به «دفتر نشر آثار علمی» دانشگاه اطلاع دهد.

ماده ۲: در صفحه سوم کتاب (پس از برگ شناسنامه) عبارت ذیل را چاپ کند:

«کتاب حاضر، حاصل پایان نامه کارشناسی ارشد/ رساله دکتری نگارنده در رشته
سال در دانشکده دانشگاه تربیت مدرس به راهنمایی

سرکار خانم/جناب آقای دکتر ، مشاوره سرکار خانم/جناب آقای دکتر

و مشاوره سرکار خانم/جناب آقای دکتر از آن دفاع شده است.»

ماده ۳: به منظور جبران بخشی از هزینه های انتشارات دانشگاه، تعداد یک درصد شمارگان کتاب (در هر نوبت چاپ) را به «دفتر نشر آثار علمی» دانشگاه اهدا کند. دانشگاه می تواند مازاد نیاز خود را به نفع مرکز نشر در معرض فروش قرار دهد.

ماده ۴: در صورت عدم رعایت ماده ۳، ۵۰٪ بهای شمارگان چاپ شده را به عنوان خسارت به دانشگاه تربیت مدرس، تأدیه کند.

ماده ۵: دانشجو تعهد و قبول می کند در صورت خودداری از پرداخت بهای خسارت، دانشگاه می تواند خسارت مذکور را از طریق مراجع قضایی مطالبه و وصول کند؛ به علاوه به دانشگاه حق می دهد به منظور استیفای حقوق خود، از طریق دادگاه، معادل وجه مذکور در ماده ۴ را از محل توقیف کتابهای عرضه شده نگارنده برای فروش، تامین نماید.

ماده ۶: اینجانب *سید احمد حسینی* دانشجوی رشته *مهندسی مکانیک* مقطع *رکزی*

تعهد فوق و ضمانت اجرایی آن را قبول کرده، به آن ملتزم می شوم.

نام و نام خانوادگی: *سید احمد حسینی*

تاریخ و امضا: *۱۳۹۰.۲.۱۲*

سید احمد حسینی

آیین‌نامه حق مالکیت مادی و معنوی در مورد نتایج پژوهشهای علمی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه: با عنایت به سیاست‌های پژوهشی و فناوری دانشگاه در راستای تحقق عدالت و کرامت انسانها که لازمه شکوفایی علمی و فنی است و رعایت حقوق مادی و معنوی دانشگاه و پژوهشگران، لازم است اعضای هیأت علمی، دانشجویان، دانش‌آموختگان و دیگر همکاران طرح، در مورد نتایج پژوهشهای علمی که تحت عناوین پایان‌نامه، رساله و طرحهای تحقیقاتی با هماهنگی دانشگاه انجام شده است، موارد زیر را رعایت نمایند:

ماده ۱- حق نشر و تکثیر پایان‌نامه/ رساله و درآمدهای حاصل از آنها متعلق به دانشگاه می باشد ولی حقوق معنوی پدید آورندگان محفوظ خواهد بود.

ماده ۲- انتشار مقاله یا مقالات مستخرج از پایان‌نامه/ رساله به صورت چاپ در نشریات علمی و یا ارائه در مجامع علمی باید به نام دانشگاه بوده و با تایید استاد راهنمای اصلی، یکی از اساتید راهنما، مشاور و یا دانشجو مسئول مکاتبات مقاله باشد. ولی مسئولیت علمی مقاله مستخرج از پایان‌نامه و رساله به عهده اساتید راهنما و دانشجو می باشد.

تبصره: در مقالاتی که پس از دانش‌آموختگی بصورت ترکیبی از اطلاعات جدید و نتایج حاصل از پایان‌نامه/ رساله نیز منتشر می‌شود نیز باید نام دانشگاه درج شود.

ماده ۳- انتشار کتاب، نرم افزار و یا آثار ویژه (اثری هنری مانند فیلم، عکس، نقاشی و نمایشنامه) حاصل از نتایج پایان‌نامه/ رساله و تمامی طرحهای تحقیقاتی کلیه واحدهای دانشگاه اعم از دانشکده ها، مراکز تحقیقاتی، پژوهشکده ها، پارک علم و فناوری و دیگر واحدها باید با مجوز کتبی صادره از معاونت پژوهشی دانشگاه و براساس آئین نامه های مصوب انجام شود.

ماده ۴- ثبت اختراع و تدوین دانش فنی و یا ارائه یافته ها در جشنواره‌های ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی که حاصل نتایج مستخرج از پایان‌نامه/ رساله و تمامی طرحهای تحقیقاتی دانشگاه باید با هماهنگی استاد راهنما یا مجری طرح از طریق معاونت پژوهشی دانشگاه انجام گیرد.

ماده ۵- این آیین‌نامه در ۵ ماده و یک تبصره در تاریخ ۸۷/۴/۱ در شورای پژوهشی و در تاریخ ۸۷/۴/۲۳ در هیأت رئیسه دانشگاه به تایید رسید و در جلسه مورخ ۸۷/۷/۱۵ شورای دانشگاه به تصویب رسیده و از تاریخ تصویب در شورای دانشگاه لازم‌الاجرا است.

«اینجانب دانشجوی رشته در سال تحصیلی ۱۳۸۵ مقطع دانشکده متعهد می شوم کلیه نکات مندرج در آئین نامه حق مالکیت مادی و معنوی در مورد نتایج پژوهش های علمی دانشگاه تربیت مدرس را در انتشار یافته های علمی مستخرج از پایان نامه / رساله تحصیلی خود رعایت نمایم. در صورت تخلف از مفاد آئین نامه فوق الاشعار به دانشگاه وکالت و نمایندگی می دهم که از طرف اینجانب نسبت به لغو امتیاز اختراع بنام بنده و یا هر گونه امتیاز دیگر و تغییر آن به نام دانشگاه اقدام نماید. ضمناً نسبت به جبران فوری ضرر و زیان حاصله بر اساس برآورد دانشگاه اقدام خواهم نمود و بدینوسیله حق هر گونه اعتراض را از خود سلب نمودم»

امضا:
تاریخ: ۱۳۸۵/۴/۱۴



دانشکده علوم انسانی

رساله دکتری فلسفه مشاء

جوهر از دیدگاه ارسطو و ابن سینا

سید احمد حسینی

استاد راهنما:

دکتر رضا اکبریان

استاد مشاور:

دکتر محمد سعیدی مهر

اردیبهشت ۱۳۹۰

تقديم

به

همسرم

تقدیر و تشکر

بر خود لازم می دانم از جناب آقای دکتر رضا اکبر یان که در طول تحصیل و در نگارش این رساله با راهنماییهای سودمند و نیز جناب آقای دکتر محمد سعیدی مهر که با مشاوره های بی دریغ خویش ، اینجانب را یاری کردند، کمال تشکر را داشته باشم.

چکیده: این رساله در پی آن است تا با مطالعه جوهر - که یک از مهمترین مسایل فلسفه مشایی است - در فلسفه های ارسطو و ابن سینا، جنبه های اساسی تفاوت مابعدالطبیعه های این دو فیلسوف را نشان دهد. ارسطو هم مانند افلاطون، موجود حقیقی را اوسیا می نامد؛ اما آنچه او از اوسیا در ذهن دارد با مثال افلاطونی متفاوت است. از نظر ارسطو، اوسیا، موجودی عینی، یک "این" و قابل اشاره است. جوهر واقعی در نظر ارسطو، موجودی است که در هویت خود مستقل است؛ یعنی چه در وجود و چه در تعریف به موجود دیگری وابسته نیست. هستی واقعی، واقعیت فردی انضمامی است که بالفعل موضوع واقع می شود و خود در هیچ موضوعی نخواهد بود. ارسطو، موجود بودن را همان فعلیت داشتن می داند و برای موجود بودن، اجتماع اجزای ماهیت را شرط لازم و کافی قلمداد می کند. اما از نظر ابن سینا، برای تحقق یک شیء، صرفاً اجتماع اجزای ماهیت آن کافی نیست بلکه اشیا در لایه ای عمیق تر از حقیقتشان که همانا لایه باطنی و وجودی آنهاست، به علت خود وابسته اند. این دقیقاً همان نوآوری فلسفی بود که فلاسفه مسلمان با طرح مساله تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت ارائه کردند. از نظر ایشان، وجود، واقعاً از ماهیت متمایز است و بر آن عارض می شود. در سنت تفکر فلسفی بعد از فارابی و ابن سینا، گفتمان وجود، جای گفتمان جوهر را می گیرد؛ چرا که در فلسفه ارسطو، موجود، به جوهر و عرض تقسیم می شود و نیز موجود به معنای اولی و نخستین، بر جوهر حمل می شود و به معنای ثانوی بر اعراض. اما در فلسفه ابن سینا، موجود به واجب و ممکن تقسیم می شود و تنها موجودات ممکن دارای دو جنبه واقعی ماهیت و وجودند و این ماهیت ممکنات است که اگر در موضوعی وجود داشته باشد، عرض است و اگر در موضوعی وجود نیابد، جوهر.

کلمات کلیدی: جوهر، وجود، ماهیت، ارسطو، ابن سینا

فهرست مطالب:

صفحه	عنوان:
۱	۱- فصل اول مقدمه و کلیات طرح تحقیق
۲	۱-۱- مقدمه
۱۴	۲-۱- سوالات تحقیق
۱۴	۳-۱- فرضیات تحقیق
۱۵	۴-۱- اهداف تحقیق
۱۶	۵-۱- ضرورت تحقیق
۱۶	۶-۱- پیشینه تحقیق
۱۷	۷-۱- روش انجام تحقیق
۲۲	۸-۱- جنبه های نوآوری تحقیق
۲۴	۲- فصل دوم چیستی جوهر
۲۵	۱-۲- روش ارسطو در جستجوی جوهر
۳۱	۲-۲- واژه جوهر
۳۳	۳-۲- مقولات
۳۴	۱-۳-۲- تعریف و جایگاه جوهر در مقولات ارسطویی
۴۱	۲-۳-۲- تعریف و جایگاه جوهر در مقولات سینوی
۴۴	۳-۳-۲- جواهر نخستین و جواهر دومین
۴۹	۴-۲- نظریه ی جوهر در مابعدالطبیعه
۴۹	۱-۴-۲- چیستی جوهر در متافیزیک ارسطویی
۶۲	۲-۴-۲- چیستی جوهر در الهیات سینوی
۷۳	۵-۲- جوهر و ذات
۷۳	۱-۵-۲- صفات ذاتی و ذات گرایی
۷۷	۲-۵-۲- ابتناء مبحث تعریف در سنت ارسطویی - سینوی بر ذاتگرایی
۷۹	۳-۵-۲- ذات و صورت و نظریه تشابه

- ۷-۲- تفاوت میان تمایز ذاتی - عرضی و جوهر - عرض ۸۷
- ۸-۲- ذات گرایی و جوهر ۹۱
- ۳- فصل سوم هستی جوهر ۹۳
- ۱-۳- مفهوم وجود نزد ارسطو ۹۴
- ۲-۳- جوهر و معانی موجود ۹۶
- ۳-۳- ارسطو و نظریه ی معنای کانونی موجود ۹۸
- ۱-۳-۳- اشکال درونی بر نظریه ی جوهر مقولات ۱۰۲
- ۲-۳-۳- پاسخ به اشکال درونی بر نظریه ی جوهر مقولات ۱۰۶
- ۴-۳- موجود و واحد، جنس و جوهر نیستند: ۱۱۰
- ۵-۳- ماده و صورت و قوه و فعل، جوهر اشیا نیستند ۱۱۸
- ۶-۳- ابن سینا و نظریه ی تشکیک مفهومی وجود ۱۱۹
- ۷-۳- جوهر و وجود نزد ابن سینا ۱۲۲
- ۱-۷-۳- تمایز وجود و ماهیت از دیدگاه ابن سینا ۱۲۳
- ۱-۷-۳- ریشه های کلامی - فلسفی تمایز وجود و ماهیت پیش از ابن سینا ۱۲۵
- ۸-۳- جوهر و خدا: ۱۳۰
- ۱-۸-۳- خدا در اندیشه ی ارسطو: ۱۳۱
- ۲-۸-۳- خدا در اندیشه ی ابن سینا: ۱۳۵
- ۹-۳- جوهر و عرض ۱۴۳
- ۱۰-۳- آیا جوهر در خارج وجود دارد؟ ۱۴۷
- ۱۱-۳- خصوصیات جوهر ۱۵۰
- ۱۲-۳- آیا حرکت در جوهر امکان دارد؟ ۱۵۲
- ۱۳-۳- اقسام جوهر ۱۵۴
- ۱-۱۳-۳- عقل ۱۵۹
- ۲-۱۳-۳- نفس ۱۶۵
- ۳-۱۳-۳- جسم ۱۷۵

- ۱۷۸ صورت ۳-۱۳-۴
- ۱۸۲ ماده ۳-۱۳-۵
- ۱۸۸ برهان فصل و وصل بر وجود ماده ی اولی ۳-۱۳-۵-۱
- ۱۹۱ برهان قوه و فعل بر وجود ماده ی اولی ۳-۱۳-۵-۲
- ۱۹۲ برهان شیخ الرئیس بر جوهریت ماده ی اولی ۳-۱۳-۵-۳
- ۱۹۳-۱۳-۵-۴ آیا نظریه ی ماده-صورت گرایی (ترکیب جسم از ماده و صورت) با آموزه ی جوهر مقولات سازگار است؟ ۱۹۴
- ۱۹۶ فصل چهارم جوهر و متافیزیک
- ۱۹۷ ۴-۱-فلسفه: دانشی درجه اول
- ۲۰۰ ۴-۲- آیا مطالعه موجود بما هو موجود به عنوان یک دانش واحد ممکن است؟
- ۲۰۶ ۴-۳- متافیزیک به عنوان دانش موجود بما هو موجود
- ۲۱۰ ۴-۴- جوهر به عنوان کانون معنای وجود
- ۲۱۱ ۴-۴-۱- جوهر خداوند به عنوان کانون معنای وجود
- ۲۱۲ ۴-۵- آیا دانش موجود بما هو موجود، همان جوهر شناسی است؟
- ۲۲۵ ۴-۶- جوهر و مسائل فلسفه:
- ۲۳۴ ۴-۷-۱- دو پارادوکس در مساله ی علم به جوهر
- ۲۳۴ ۴-۷-۱- پارادوکس جزیی بودن جوهر و کلی بودن معرفت:
- ۲۳۷ ۴-۷-۲- ابن سینا و حل پارادوکس علم به جوهر در کتاب تعلیقات
- ۲۵۰ ۵- فصل پنجم نتیجه گیری
- ۲۶۲ فهرست منابع:
- ۲۷۰ چکیده انگلیسی

۱- فصل اول

مقدمه و کلیات طرح تحقیق

۱-۱ - مقدمه:

در یونان باستان، اولین فیلسوفان، سرگرم یافتن عنصر اولیه و ماده نهایی عالم بوده اند که همه اشیاء دیگر از آنها نشأت گرفته اند. تالس، آن عنصر را آب دانست و آناکسیمندر، عنصری نامتعیین (آپایرون)، آناکسیمنس، هوا و هراکلیت، آتش. اولین فیلسوفی که موجود حقیقی را جستجو کرد افلاطون بود. او این موجود را اوسیا^۱ نامید. ούσία که در زبان یونانی از فعل *einai* (بودن) مشتق شده است، در لغت به معنای دارایی و ثروت است و اولین بار توسط افلاطون به معنای موجود حقیقی به کار رفته است. از نظر او اوسیا حقیقتاً دارای وجود است زیرا همیشه همان می ماند که هست و بدین معنا وجود و ثبات در فلسفه او ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. افلاطون، تنها مثل را که موجودات سرمدی و حقیقی بودند، شایسته نام اوسیا دانست. از نظر او، مثل، قائم به ذات و ثابت اند و موجودات عالم ماده، روگرفت هایی از مثل به شمار می روند و از آنها بهره مندند. تنها شناخت مثل، معرفت حقیقی است.

ارسطو هم مانند استادش، در پی یافتن موجود حقیقی است. او نیز مانند افلاطون، این موجود حقیقی را اوسیا می نامد؛ اما آنچه او از اوسیا در ذهن دارد با مثال افلاطونی بسیار متفاوت است. از نظر ارسطو، اوسیا، موجودی عینی، یک "این" و قابل اشاره است. اوسیای ارسطو، بعدها در سنت فلسفی اسلامی به عین، ذات و جوهر ترجمه شد. جوهر ارسطو، واحدی وجود شناختی و متمایز و مستقل است. بدین معنا، موجوداتی که به اشیاء دیگری وابسته باشند یعنی در آنها باشند و یا در تعریفشان، شیء دیگری اخذ شود، جوهر نخواهند بود و بدین ترتیب به معنای اولی، موجود نیستند. ارسطو این دسته از موجودات را عرض می نامد. روشن است که عرض نمی تواند انتظار ارسطو از اوسیا را برآورد و به هیچ وجه

^۱ ούσία

اوسیا نخواهند بود. جوهر واقعی در نظر ارسطو، موجودی است که در هویت خود مستقل است؛ یعنی چه در وجودش و چه در تعریفش به موجود دیگری وابسته نیست. هستی واقعی، واقعیت فردی انضمامی است که بالفعل موضوع واقع می شود و خود در هیچ موضوعی نخواهد بود. اما مساله اصلی آن است که ارسطو، موجود بودن را همان فعلیت داشتن می داند و برای موجود بودن، اجتماع اجزای ماهیت را شرط لازم و کافی قلمداد می کند. از نظر ارسطو، اگر جنس و فصل ماهیت، فعلیت داشته باشند، شیء موجود خواهد بود و برای فعلیت یافتن، به امر دیگری محتاج نیست. وی در *متافیزیک* (۲۷-۲۵ b ۱۰۰۳) می گوید: "یک انسان و انسان موجود و انسان، همگی دقیقاً یکی است." از همین عبارت پیداست که ارسطو، موجود بودن را چیزی به جز فعلیت اجزای ماهیت نمی داند و از نظر او فعلیت ماهیت، همان موجود بودنش است. در مرکب از ماده و صورت، ماده، جزء بالقوه شیء است و صورت، جنبه فعلیت بخشی اشیاء، و حضور صورت به معنای فعلیت و وجود آن شیء است. لذا به درستی می توان فلسفه ارسطو را فلسفه صورت نامید چرا که تنها صورت است که به راستی موجود است و چیستی و واقعیت اشیاء به صورت آنهاست و نه به ماده آنها و صورت همان است که به واسطه آن، یک جوهر، همان است که هست. صورت، منشا همه افعال و خصوصیات آن شیء است، چرا که همو طبیعت اشیا را تعیین می کند. از طرفی تعریف حقیقی هم بیان صورت است. صورت، مشترک میان افراد است و بدین ترتیب، شناخت صورت - که معرفت به امر کلی و مشترک است - معرفت واقعی است. از نظر ارسطو، هر هستی، همان چیستی است بنابراین همان صورت است و لذاست که وجود حقیقی و معرفت حقیقی در گرو صورت است.

البته این مساله مشکلات فراوانی را به بار می آورد که از جمله می توان به ملاک تفرد و تشخیص اشاره کرد. اگر صورت را ملاک تشخیص بدانیم این سوال مطرح می شود که چگونه آنچه کلی و مشترک است، ملاک تشخیص است؛ و اگر آن را ماده بدانیم این که چگونه ماده که خود هستی و فعلیت ندارد می تواند تعیین بخش باشد؟ ظاهراً هر فلسفه ای که با جوهر سر و کار دارد و مفهوم مشترکی مانند وجود را به

میان نمی کشد - همان گونه که در نمونه های افلاطون و ارسطو - با این مشکل روبروست. مشکل کلیات می گوید چگونه آنچه مشترک است، با حفظ وحدتش به افراد و اشخاص واقعیت می بخشد و از طرفی طبق افلاطون، آنها جدای از افراد وجود دارند و یا طبق ارسطو، آنها در افراد وجود دارند؟ به همین ترتیب، مشکل دیگری که نظریه صورت فراروی حکمای مسلمان قرار می داد آن بود که با پذیرش این قول نمی توان نظریات دینی خلفت و نیز نیاز موجودات به علت واحد را توجیه کرد.

اما فلسفه ی صورت که نمی توانست فلاسفه اسلامی چون فارابی و ابن سینا را راضی کند این فیلسوفان را به گرایش به این نظریه واداشت که برای آنکه یک شیء واقعیت پیدا کند، صرفاً اجتماع اجزای ماهیت آن کافی نیست بلکه اشیا در لایه ای عمیق تر از حقیقتشان که همانا لایه باطنی و وجودی آنهاست، به علت خود وابسته اند. این دقیقاً همان نوآوری فلسفی بود که فلاسفه مسلمان با طرح مساله تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت ارائه کردند. از نظر ایشان، وجود، واقعاً از ماهیت متمایز است و بر آن عارض می شود. از نظر ابن سینا، ماهیت به هیچ وجه متضمن معنای وجود - و یا عدم - نیست و لذا نه موجود است و نه معدوم و برای موجود - یا معدوم - بودن نیازمند به علت است. (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۳۴۲) بدین ترتیب در سنت تفکر فلسفی بعد از فارابی و ابن سینا، گفتمان وجود، جای گفتمان جوهر را می گیرد؛ چرا که در فلسفه ارسطو، موجود، به جوهر و عرض تقسیم می شود و نیز موجود به معنای اولی و نخستین، بر جوهر حمل می شود و به معنای ثانوی بر اعراض. اما در فلسفه ابن سینا، موجود به واجب و ممکن تقسیم می شود و تنها موجودات ممکن دارای دو جنبه واقعی ماهیت و وجودند و این ماهیت ممکنات است که اگر در موضوعی وجود داشته باشد، عرض است و اگر در موضوعی وجود نیابد، جوهر. از همین جا معلوم می شود که چگونه آنچه در مرکز مطالعات فلسفی ارسطو بود - جوهر - در فلسفه ابن سینا، جای خود را به وجود می دهد.

در سنت فلسفی اسلامی پس از ابن سینا، وی به عنوان یکی از بزرگترین فلاسفه ی مشائی و رئیس ایشان - یا شیخ الرئیس - شناخته شده است. این در حالی است که خود وی اعتراف می کند که آثاری را که در موافقت حکمت مشاء نگاشته است، از روی مماشات با قوم بوده است. وی در مقدمه ی منطق المشرقیین صراحتاً اعلام می کند که آثار وی که در گذشته نگاشته شده اند، در موافقت با کسانی است که وی از ایشان به عنوان "عوام فلاسفه که خود را با مشائین خرسند کرده اند"، یاد می کند. (ابن سینا، ۱۴۰۵، صص ۴-۲)

اصولاً شیخ الرئیس در حیات علمی خود، بنای مخالفت صریح با عموم متفکران زمان خود را نداشته است؛ به عنوان یک شاهد بر این مدعا می توان به هجرت های گاه و بیگاه و سفرهای بسیار وی از شهری به شهری دیگر اشاره کرد که احتمالاً بدان سبب بود که شیخ نمی خواست مجبور به مخالفت آشکار با نظام فکری و عقیدتی مستقر در آن دیار شود: "و لما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا و مخالفه الجمهور فانحزنا إليهم و تعصبنا للمشاءين إذ كانوا أولى فرقههم بالتعصب لهم و أكملنا ما أرادوه و قصرنا فيه و لم يبلغوا أربهم منه و أغضينا عما تخطوا فيه و جعلنا له وجهها و مخرجها و نحن بدخلته شاعرون و على ظله واقفون." (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳) وی حتی آنجا که به طور مفصل به بیان زندگی نامه و مهاجرت های متوالی خود می پردازد، از ذکر دلایل تفصیلی این مهاجرت ها خودداری می ورزد و تنها به ذکر اینکه ضرورت وی را بدان واداشته بود اکتفا می کند. شیخ الرئیس در یکی از مهمترین و مفصل ترین آثار - به جا مانده ی - خود یعنی شفا - ضمن آنکه از بیان گاه و بیگاه نظریات ابداعی خود در طبیعیات و مابعدالطبیعه ابایی ندارد اما - از مخالفت صریح با آموزه های مشایی خودداری می کند. وی به این مطلب در مقدمه ی منطق المشرقیین نیز اشاره کرده است: "فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه و أما الكثير فقد غطيناه بأغطيه التغافل فمن جمله ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفه ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه و

يشكون فى النهار الواضح و بعضه قد كان من الدقه بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين فى العصر
فقد بلينا برفقه منهم عارى الفهم كأنهم خشب مسنده يرون التعمق فى النظر بدعه و مخالفه المشهور
ضلاله كأنهم الحنابله فى كتب الحديث لو وجدنا منهم رشيدا ثبتناه بما حققناه فكنا ننفعهم به و ربما
تسنى لهم الإيغال فى معناه فعوضونا منفعه استبدوا بالتنكير عنها " (ابن سينا، ۱۴۰۵، ص ۳)

ابن سينا در مقدمه ی منطق/المشرفيين و پس از بيان مطالب فوق، به ذکر نکته ای می پردازد که
رهنمون ما در شناخت ژانرها و گونه های متفاوت آثار اوست. وی در آنجا و پس از بيان مطالب فوق الذکر
صراحتا بيان می کند که بخشی از آثارش را در موافقت و همراهی با فلسفه ی مشاء نگاشته است – و
برای نمونه از شفا یاد می کند و آن را برای طالبان حکمت مشائی کتابی کامل و وافى می داند – و تصریح
می کند که بنا دارد تا دسته ی متفاوتی از آثارش را به بيان نظریات خاص خود در فلسفه اختصاص دهد.
البته وی در این مقدمه ی کوتاه توضیح بیشتری در خصوص اینکه آیا غیر از شفا اثر دیگری را به منظور
مماشات با مشائین نگاشته است یا خیر و نیز غیر از منطق المشرفيين چه آثار دیگری را در بيان حکمت
خاص خود به رشته ی تحریر در آورده است بیان نمی کند. همچنین وی توضیح نمی دهد که در بيان
حکمت خود قصد دارد تا از کدام مولفه های فلسفه ی مشائی فاصله بگیرد و اصولا مولفه های حکمت وی
کدام است؟ مطلب دیگر آنکه حتی آثاری که به اقرار خود شیخ در موافقت با فلسفه ی مشائی نگاشته
شده اند مشتمل بر مطالبی هستند که کاملا با فلسفه ی ارسطویی همراهی ندارند و از رنگ و بوی
نوافلاطونی برخوردارند. برای نمونه مباحث مربوط به وجود، نظریه ی صدور و مراتب طولی موجودات
همگی در شفا وجود دارند. به همین ترتیب در اثری که به تصریح وی در بيان حکمت خالص سینیوی
نگاشته شده است – منطق/المشرفيين – استخراج نظریاتی کاملا متمایز از منطق ارسطویی و نقاط افتراق
شیخ از ارسطو بسیار دشوار است.

اما به هر حال و تا آنجا که به موضوع مورد تحقیق ما - مساله ی جوهر - مربوط می شود، مطالعه در گونه ها و ژانرهای متفاوت آثار ابن سینا، نتایج جالب توجهی را پیش روی ما قرار می دهد. در آثار ی که اگر بخواهیم از اصطلاح خود شیخ استفاده کنیم باید آنها را آثار عمومی بنامیم، مانند شفا، مبحث مقولات و بحث از جوهر و عرض به تفصیل و با ذکر جزئیات مطرح شده است. در شفا حتی این مبحث دو بار یعنی هم در منطق و هم در الهیات مطرح شده است. با این حال حتی در این آثار نیز - با آنکه به اعتراف خود شیخ در مقدمه ی منطق/المشرفیین، در موافقت و مماشات با مشائیان نگاشته شده اند - مولفه هایی از حکمت سینوی به چشم می خورد. ابن سینا در اوائل طبیعیات شفا و ضمن بحث از چیستی حرکت و اینکه آیا حرکت مقوله است یا خیر، به نکته ی مهمی اشاره می کند که راهگشای ما به دیدگاه خاص وی در بحث از مقولات و نظر وی در مورد فلسفه ی مشائی است. وی در آنجا صراحتاً بیان می کند که اصراری به قطعیت تقسیم مشهور مقولات به اقسام دهگانه ندارد. وی در آنجا انحصار مقولات به ده تا را زیر سوال می برد و بیان می کند که از نظر وی، جنس الاجناس بودن برخی از این مقولات قابل مناقشه است و به همین ترتیب امکان دارد که بتوان اقسام دیگری را نیز در این تقسیم بندی گنجانند.^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴، طبیعیات شفا، ص ۹۷)

اما پس از آثار به اصطلاح عمومی شیخ، به دسته ی دیگری از آثار برمی خوریم که مبحث مقولات ده گانه و بحث از جواهر و اعراض در آنها مطرح شده است اما از تفصیل و ذکر جزئیات در بیان این مبحث پرهیز شده است. برای نمونه در النجات من الغرق فی بحر الضلالت، با آنکه به اختصار به مبحث جواهر و اعراض پرداخته شده است، اما حتی عنوان مقولات در این کتاب به چشم نمی خورد و به بیان اقسام موجودات اکتفا شده است. دسته ی سوم از آثار ابن سینا، در مواجهه با مبحث جواهر و اعراض، آثاری اند

^۱ "و أما نحن فإننا لا نتشدد كل التشدد في حفظ القانون المشهور من أن الأجناس عشرة، و أن كل واحد منها حقیقی الجنسیه و لا

شیء خارج منها." (ابن سینا، ۱۴۰۴، طبیعیات شفا، ص ۹۷)

که در آنها هیچ اشاره ای به مقولات ده گانه و اقسام موجودات جوهری و عرضی نشده است. این دسته از آثار - که عموماً به اعتراف ابن سینا شناسان معاصر مانند گوتاس جزء آخرین آثار ابن سینا به شمار می روند (Gutas, 1988, pp.45-48) - اصولاً به بحث از مقولات نپرداخته اند و آن را نادیده گرفته اند. اگر بتوان اینگونه داوری کرد که آثاری از ابن سینا که به دوران پایانی عمر وی تعلق دارند، مشتمل بر نظریات قطعی وی و آنها که وی واقعا بدان معتقد بوده، هستند، آنگاه می توان نتیجه گرفت که در نهایت، مبحث مقولات و بحث از جواهر و اعراض، در نظام فلسفی سینوی از اهمیت و نقش کمتری نسبت به فلسفه ی ارسطویی برخوردارند. در آثار اخیر ابن سینا، بحث از وجود و نظریه ی صدور و ترتیب موجودات اهمیت بیشتری پیدا می کند و دیگر بحث از جوهر و عرض در این آثار جایی ندارد.

پس از بیان این مقدمه ذکر این مساله ضروری به نظر می رسد که از لحاظ روشی در هر مطالعه تاریخی، به ویژه در مطالعه تاریخ ایده و اندیشه، - برای آنکه تا حد امکان به عینیت نزدیک شویم و حقیقت بیشتری برای ما آشکار گردد - باید منابعی را که در پدید آمدن آن اندیشه نقش داشته اند را شناسایی و بررسی کنیم. برای ما که می خواهیم اندیشه ابن سینا را مطالعه کنیم، بررسی منابع ابن سینا از آن جهت اهمیت دارد که به ما تصویر روشن تری را از چگونگی پیدایش و تغییرات احتمالی اندیشه های او می دهد. اگر بدانیم ابن سینا چه منابعی را در اختیار داشته است خواهیم دانست در ساختار اندیشه او چه عناصری و از چه طرقی وارد شده اند و از همه مهم تر آن که چه عناصری وارد نشده اند. بدین ترتیب، با مشخص شدن منابع ابن سینا، معلوم خواهد شد که چه مفاهیم و آرایبی از ساختار اندیشه او به گذشتگان تعلق دارند، چه مفاهیمی از گذشتگان وام گرفته شده اند اما کارکرد آنها در ساختار فکری ابن سینا تغییر کرده است و چه مواردی اصیل و ابداع شخص ابن سینا هستند و در آثار پیشینیان هیچ گونه سابقه ای ندارند.

برای روشن تر شدن بحث، نخست اندکی به توضیح چیهستی ساختار می پردازیم و سپس می کوشیم با مطالعه در منابع تاریخی، به فهرستی از منابع فلسفی ابن سینا دست پیدا کنیم. یک ساختار، سیستم و سامانه ای است که در آن عناصر در ارتباط خاصی با هم قرار دارند و هر یک از این عناصر، در ساختار کارکرد خاص خود را دارند. در یک ساختار، روابط عناصر با یکدیگر بر اساس کارکرد تعریف می شود. هر یک از عناصر با توجه به نقش و کارکرد خاصی که در ساختار دارد تعریف می شود و نمی توان آن را به طور مستقل و بدون در نظر گرفتن کارکردش در ساختار در نظر گرفت. اما در ساختار، انتخاب، اهمیت بسیاری دارد. همانگونه که در یک ساختار، اهمیت دارد که چه عناصری انتخاب شده اند و وجود دارند، عناصری هم که نیستند و در واقع انتخاب نشده اند نیز از اهمیت برخوردارند. در یک ساختار به همان اندازه که روابط حضور اهمیت دارد، روابط غیاب هم مهم اند. باید توجه کنیم که در هر ساختار اندیشه ای، یک انتخاب صورت گرفته است به طوری که اندیشمندی که آن ساختار را شکل داده است، یک سری عناصر خاصی را به خدمت گرفته است و کارکردهای خاصی را برای آنها تعریف کرده است. اما به همان اندازه که او چه عناصر و کارکردهایی را در ساختار اندیشه خود گنجانده است، دانستن این مطلب که او چه عناصر و کارکردهایی را انتخاب نکرده است به شناخت اندیشه او کمک می کند.

برای نمونه اگر پس از تحقیق در آثار تاریخی و مطالعه کتاب شناسی های هم عصر ابن سینا معلوم شود که آثار افلاطون ترجمه شده بودند و در اختیار ابن سینا نیز قرار داشتند، آنگاه این مساله که ابن سینا فلسفه ارسطویی و یا نوافلاطونی را ترجیح داده است و بر سیاق این فلسفه ها نوشته و به نقد افلاطون و نظریه مثل پرداخته، مفهوم خاصی پیدا می کند. در این حالت، معلوم می شود که ابن سینا برای نمونه نه تنها در مساله مثل، فلسفه مشایی را پذیرفته است بلکه فلسفه افلاطون و نظریه مثل را نیز رد کرده است. همانگونه که در اوائل رساله و در بحث روش متذکر شدیم، آثار اندیشمندان، همه پاسخ هایی به مسایلی هستند که ذهن ایشان را به خود مشغول داشته اند و اگر بدون در نظر گرفتن آن مسائل