

# رابطه وجود و ماهیت

## در فلسفه ارسطو و ابن سینا<sup>۱</sup>

دکتر رضا اکبریان، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

سهراب حقیقت، دانشجوی دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

### کلیدواژگان

ارسطو در فلسفه خود از یک طرف بین وجود و جوهر ارتباط تنگاتنگی برقرار کرده بطوریکه سؤال از وجود را به سؤال از جوهر تحویل برده است و از طرف دیگر به رابطه بین جوهر و ذات قائل است. بهمین دلیل است که در فلسفه وی تمایز میان وجود، جوهر و ذات بدشواری صورت می‌گیرد. همین امر باعث شده است که بین ارسطوشناسان این اختلاف پیدا شود که آیا در فلسفه ارسطو بین وجود و ذات تمایزی هست یا نه، و در صورت وجود تمایز این تمایز صرفاً یک تمایز ذهنی/منطقی/معرفتشناختی است یا علاوه بر این، تمایز عینی/متافیزیکی/واقعی نیز میان وجود و ذات مشاهده می‌شود. در این مقاله بر آنیم که نشان دهیم آنچه در آثار ارسطو دیده می‌شود تنها تمایز ذهنی میان وجود و ذات است لذا در فلسفه ارسطو نه نیازی به تمایز متافیزیکی است و نه او می‌توانست به این تمایز قائل شود. در ادامه به این پرداختیم که در جهان اسلام فارابی و ابن سینا با گذر از تمایز ذهنی ارسطویی به تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت، توانستند تفسیر و تبیین نوینی از وجودشناسی، جهانشناسی و خداشناسی ارائه دهند بطوریکه می‌توان از یک نظام فلسفی مستقل نزد مسلمانان صحبت کرد.

### ۱. پیشینه تاریخی تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت

یکی از مسائل مهم در فلسفه اسلامی و همچنین در فلسفه قرون وسطی رابطه میان وجود و ماهیت و نوع ارتباطی است که میان این دو وجود دارد.<sup>۲</sup> اینکه آیا

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

۲. درباره اهمیت این بحث می‌توان حداقل به دو مورد اشاره کرد:

الف) مثال نقض بر منتقدان هویت فلسفه اسلامی:

همانطور که می‌دانیم از جمله مباحثی که درباره فلسفه اسلامی مطرح شده است، هویت فلسفه اسلامی است. اینکه آیا چیزی بنام فلسفه اسلامی در کنار فلسفه یونانی و نوافلاطونی داریم یا نه، محل بحث و نزاع است. بهمین دلیل با اصطلاحاتی همچون فلسفه اسلامی، فلسفه مسلمانان، فلسفه در دوران اسلامی، فلسفه در فرهنگ اسلامی، فلسفه در جهان اسلام و... مواجه می‌شویم. این سخنان ریشه در این دارد که هویت یک علم را چه چیزی بدانیم: آیا این هویت به پرسشهای مطرح شده در یک علم بستگی دارد یا بر پاسخهای داده شده مبتنی است و یا به هر دو؛ یعنی در یک علم هم پرسشها و هم پاسخهای جدیدی باید طرح شود تا هویت مستقلی داشته باشد؟ برخی از اندیشمندان بر



تمایز واقعی<sup>۲</sup> میان وجود و ماهیت ابتکار فلاسفه اسلامی است یا نه، محل بحث اندیشمندان و فلاسفه بوده است. بهمین دلیل درباره سرچشمه و منابع

این باورند که نباید گمان کرد هویت یک علم یا یک معرفت بستگی به پاسخهایی دارد که به پرسشهایی دهد بلکه هویت علم بستگی به خود پرسشها دارد، و لذا به این نتیجه می‌رسند که فلسفه اسلامی همان فلسفه یونانیان قدیم است چون پرسشهای مطرح شده در فلسفه اسلامی همان پرسشهای مطرح شده نزد یونانیان است و فقط پاسخهای داده شده متفاوتند. شاید افراد دیگری فلسفه اسلامی را التقاطی از فلسفه یونانی و فلسفه نوافلاطونیان بدانند و برای فلسفه اسلامی هویت مستقلی قائل نشوند و یا اینکه فلسفه اسلامی را تحشیه‌یی بر فلسفه یونانی بدانند بطوریکه اگر ارسطو و ... را از فلسفه اسلامی جدا کنیم چیزی به نام فلسفه اسلامی نخواهیم داشت. اگر بتوانیم رابطه وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی و تمایز متافیزیکی ایندو را بدرستی بیان کنیم بیشک از این طریق می‌توان نشان داد که در فلسفه اسلامی پرسشها و پاسخهایی مطرح شده که هیچ سابقه و دیرینه‌یی چه نزد فلاسفه یونانی و چه نزد فلاسفه نوافلاطونی نداشته است و نشان می‌دهیم که نتایجی که از این بحث ناشی می‌شود مسائل کاملاً نوینی خواهد بود که با ابتدا به این مسائل می‌توان سخن از طرح جدید و هویت مستقل برای فلسفه اسلامی به میان آورد.

ب) وجود مدخلها در دائرةالمعارفها، لغتنامه‌ها و تاریخ فلسفه‌ها:

اهمیت دیگر این بحث جایگاه رابطه وجود و ماهیت در مباحث متافیزیکی و مابعدالطبیعی معاصر است. در این میان می‌توان از تومسستا نام برد که با به‌کارگیری اندیشه‌های توماس آکوئینی (۱۲۷۴-۱۲۷۵) در حوزه‌های مختلف، توانسته‌اند تقریر نوینی از اندیشه‌های توماس ارائه کنند. وجود مدخلی چون «ماهیت و وجود» (essence and existence) در دائرةالمعارفهایی چون دائرةالمعارف کاتولیک جدید و همچنین در مجموعه انتشارات کمبریج اعم از تاریخ فلسفه و دیگر آثار، حکایت از اهمیت داشتن این مسئله دارد.

همچنین مدخلی همچون «انواع تمایز» (kinds of distinction) نیز تأکیدی بر این مسئله است. برای نمونه می‌توان به دائرةالمعارف انتشارات کمبریج از جمله تاریخ فلسفه کمبریج (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy) مقاله ویپل و همچنین کتاب درآمدی بر فلوطین (Introduceion to Plotinus) مقاله کوریگان اشاره کرد.

فکری تمایز واقعی میان وجود و ماهیت سخنان فراوانی گفته شده است.

برخی، ریشه‌های تمایز واقعی میان وجود و ماهیت

۳. شایان ذکر است که متعاطیان متافیزیکی میان وجود و ماهیت به انواع تمایزهایی قائل هستند که مهمترین و مناقشه برانگیزترین آنها سه نوع تمایز ذهنی، متافیزیکی و فیزیکی است که به توضیح آنها پرداخته می‌شود. ناگفته نماند که تمایزاتی همچون تمایز صوری (formal distinction) دانز اسکوتوس، یا تمایز بالقصد/ التفاتی (intentional distinction) هنریکوس گنتی نیز برای خود در فروع وسطی طرفدارانی داشت. الف) تمایز ذهنی (mental distinction) یا عقلی (distinction by reason/ rational distinction) یا مفهومی (conceptual distinction) یا منطقی (logical distinction) یا معرفتشناختی (epistenological distinction): منظور از تمایز ذهنی اینست که عقل با تحلیل شیء خارجی به دو مؤلفه وجود و ماهیت در ذهن می‌تواند در مقام ذهن وجود را بر ماهیت حمل و یا ماهیت را به وجود متصف سازد. در این رویکرد شیء خارجی امر یکپارچه‌یی است که هیچ نوع تمایزی در این شیء در جهان خارج وجود ندارد. مشخصه اصلی این نوع تمایز اینست که کاملاً وابسته به ذهن است، بطوریکه اگر ذهنی و همچنین تحلیل عقلی نباشد، نمی‌توان از این نوع تمایز صحبت کرد؛ یعنی تا فاعل شناسایی هست این نوع تمایز را می‌توان در شیء خارجی قائل شد ولی با عدم فاعل شناسا این نوع تمایز نیز از بین می‌رود. ب) تمایز فیزیکی (physical distinction): در تمایز فیزیکی می‌توان بین وجود و ماهیت شیء خارجی در جهان خارج نه تنها تمایز بلکه جدایی برقرار کرد. در این دیدگاه وجود و ماهیت، دو شیء (thing) هستند و این نوع تمایز هیچ وابستگی به ذهن فاعل شناسا ندارد. ژیل رومی از طرفداران سرسخت این نوع تمایز می‌باشد.

پ) تمایز واقعی (real distinction) یا عینی (objective distinction) یا متافیزیکی (metaphysical distinction): در این نوع تمایز وجود و ماهیت یک موجود خارجی نه عین همنند، همانطور که در تمایز ذهنی می‌بینیم و نه مانند تمایز فیزیکی کاملاً از هم جدا و بمتابه شیء هستند بلکه وجود و ماهیت دو اصل (principle) هستی شناختی موجودند. این نوع تمایز صرفاً وابسته به ذهن فاعل شناسا نیست و کاملاً مستقل از ذهن است. فاعل شناسا اعم از اینکه باشد یا نباشد موجود خارجی دو بعد و دو اصل هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی دارد.

■ افرادی مثل ویسنوفسکی و کوریگان بر این باورند که نوافلاطونیان سرمنشأ تمایز واقعی وجود از ماهیتند. بنظر ویسنوفسکی تحلیل آمونیاک فیلسوف نوافلاطونی، از سیر نزولی و سیر صعودی نفس در فلسفه خود باعث پیدایش علت فاعلی و وجود از یکطرف و علت غایی و ماهیت از طرف دیگر در فلسفه ابن سینا شده است.

«موجود» است، تعریف کرد و از واقعیت مُثُل افلاطونی انتقاد نمود، ضمن مسئله، فرق و تمایز بین «ماهیت» و «وجود» را مطرح کرده است، بعلاوه در قطعه‌یی معروف از تحلیلات دوم (فصل ۷) وی صریحاً «ماهیت» را از «وجود» تشخیص و تمییز می‌دهد.<sup>۴</sup> این در حالی است که، کاژتان در جای دیگر بر این باور است که درباره تمایز واقعی بین وجود و ماهیت نزد ارسطو نظر صریحی نداریم.<sup>۵</sup> ایزوتسو هم این تمایز را در ارسطو رد می‌کند یا حداقل بی‌اهمیت می‌داند و تصریح می‌کند که در نظام مابعدالطبیعی ارسطو این فرق و تمایز اثر مهمی ندارد.

آنچه ذهن وی را اصلاً و اولاً - یا بنحو انحصاری - به خود مشغول کرده، «ذواتی» (یا ماهیاتی) هستند که واقعاً موجودند یا «موجوداتی» که واقعی‌اند و بخصوص «جواهر» واقعی که ما می‌توانیم از آنها شناختی حقیقی داشته باشیم. در این نظام، یک «ذات» واقعی یا یک «وجود»، از همان آغاز در مفهوم یک «ذات» واقعی فرض شده است، زیرا یک «ذات»

را در فلسفه ارسطو جستجو می‌کنند و بر این باورند که فلاسفه اسلامی این اندیشه را از فلسفه یونان گرفته‌اند. گروهی دیگر بر این باورند که ریشه این تفکر به آثار نوافلاطونیان برمی‌گردد. در این میان برخی بر فلوطین تأکید دارند، افرادی اوگوستینوس، گروهی بوئتیوس و برخی دیگر آمونیاک ساکاس و پروکلس را منشأ این نظریه می‌دانند، گروهی نیز کندی را منبع فکری تمایز واقعی میان وجود و ماهیت نزد فلاسفه اسلامی دانسته‌اند، و قومی نیز اندیشه و مجادلات متکلمان اسلامی را منشأ این بحث معرفی کرده‌اند. و می‌توان در کنار همه اینها خود فارابی را مبدع این اندیشه دانست.

۱-۱. از گروه اول می‌توان گوسلین<sup>۶</sup> و کاژتان<sup>۵</sup> را نام برد که بر این باورند ارسطو در تحلیلات دوم خود به تمایز واقعی میان وجود و ماهیت اشاره کرده است و هردو بر یک جمله ارسطو - که در بخش ارسطو توضیح خواهیم داد - تأکید دارند، یعنی آنجا که می‌گوید اینکه انسان چیست و اینکه انسان وجود دارد دو مطلب کاملاً مختلفند.<sup>۷</sup> همچنین می‌توان در این گروه از ایزوتسو یاد کرد، بنظر وی وقتی ارسطو علم مابعدالطبیعه را بعنوان علم «موجود» از حیث اینکه

4. Gosselin, M. D. Rolland, *Le De Ente Et Essentia*, paris, Librairie Philosophique J. Virin, 1948, pp. 137-141.

5. Cajetan, *Commentaria in Posterior Analytic*, ed, P. M. H. Laurent, Romae, 1939 c6.

6. Aristotle, *Posteriori Analytics*, translated with a commentary by Jonathan Barnes, Oxford, 1993, B II, C7, 92b.

۷. ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۵۱.

8. Cajetan, *Commectary on Being and Essence*, translated from Latin with an introduction by Lottie H. Kendzierski and Francis C. Wads, The Marquette University Press, 1964, p. 154.

واقعی کمتر از اینکه وجود دارد معنی نمی‌دهد<sup>۱</sup> مگر اینکه با تفکیک بین تمایز متافیزیکی و تمایز ذهنی بر این باور باشد که ارسطو فقط به تمایز ذهنی قائل است.

۱-۲. افرادی مثل ویسنوفسکی<sup>۲</sup> و کوریگان<sup>۳</sup> بر این باورند که نوافلاطونیان سرمنشأ تمایز واقعی وجود از ماهیتند. بنظر ویسنوفسکی تحلیل آمونیاک فیلسوف نوافلاطونی، از سیر نزولی و سیر صعودی نفس در فلسفه خود باعث پیدایش علت فاعلی و وجود از یکطرف و علت غایی و ماهیت از طرف دیگر در فلسفه ابن‌سینا شده است؛<sup>۴</sup> یعنی ابن‌سینا با قائل شدن تمایز بین کمال اولیه و کمال ثانویه نفس، بر مبنای تفاوت میان آنچه برای یک شیء در وجود ضروری است و آنچه یک شیء در مسیر سعادت و خیر به آن نیاز دارد، با استفاده از سیر نزولی و سیر صعودی نفس به تمایز میان وجود و ماهیت رسیده است. بنظر وی تمایز سینایی ناشی از تلاش ابن‌سینا برای حل کردن یک مسئله ارسطویی با مراجعه و توسل به تصور نوافلاطونی از سیر نزولی و سیر صعودی نفس است.<sup>۵</sup> در حقیقت ویسنوفسکی سعی می‌کند میان نفس‌شناسی ابن‌سینا از یک طرف و متافیزیک و جهان‌شناسی وی از طرف دیگر رابطه برقرار کند.

بنظر پیرادو و، بتأثر از وی، نزد کوریگان منشأ تمایز میان وجود و ماهیت نه در فارابی و ابن‌سینا که در بوئتیوس و نوافلاطونیهای متأخر است. بنظر آنها تمایز میان وجود مطلق<sup>۶</sup> و وجود متعین<sup>۷</sup>، در تفسیری ناشناخته بر پارمنیدس (منسوب به فورفور یوس)، که بترتیب بجای «توان»<sup>۸</sup> و «تو اینای»<sup>۹</sup> به کار می‌رفتند، حکایت از تمایز میان وجود و ماهیت نزد آنها دارد.<sup>۱۰</sup> این نظر مورد انتقاد قرار گرفته است، توضیح اینکه از جمله ابداعات بوئتیوس خلق اصطلاحات فلسفی

بود که از آن جمله می‌توان از زوج «ایسه»<sup>۱۱</sup> و «استنیا»<sup>۱۲</sup> و در کنار و همراه آنها از «فرما»<sup>۱۳</sup>، «فرما اسندی»<sup>۱۴</sup>، و تفکیکی که وی بتأثر از سنکا بین وجود (ایسه) و آنچه شیء است<sup>۱۵</sup> قائل شد، نام برد. ایسه را برای وجود عام و «ایدکئوداست» (آنچه شیء است) را برای وجود محدود یا همان موجود به کار می‌بردند ولی بنظر پیرادو، فورفور یوس و مارینوس و یکتورینوس ایسه را برای تو اینای و اید کئود است را برای توان به کار می‌بردند که در حقیقت به تمییز بین وجود و موجود می‌انجامد. اما این تمییز برخلاف نظر پیرادو به تمایز میان وجود و ماهیت نمی‌انجامد بلکه فقط زمینه را مهیا می‌کند،<sup>۱۶</sup> چراکه منظور از ایدکئوداست جوهر نخستین ارسطویی یعنی شیء خارجی است و ایسه نیز جوهر است و در حقیقت تقابل ایسه و ایدکئوداست تقابل دو جوهر است نه تمایز وجود و ماهیت.<sup>۱۷</sup> البته ناگفته نماند

۹. ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، صص ۴-۵۳.

10. Wisnovsky

11. Corrigan

12. Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, London, 2003, pp. 181-195.

13. Ibid, p. 195.

14. absolute being

15. determinate being

16. to on

17. to einai

18. Corrigan, Kevin, *Essence and Existence in Enneads*, Cambridge, 1996, p.106.

19. esse

20. essentia

21. forma

22. forma essendi

23. id quod est

۲۴. ایلخانی، محمد، متافیزیک بوئتیوس، تهران، الهام، ۱۳۸۰،

صص ۱۴۵-۱۵۰.

۲۵. همانجا.

■ بنظر آدامسون نه در فلوطین که حتی در کندی نیز تمایز میان وجود و ماهیت دیده نمی‌شود بلکه فقط کندی زمینه را برای به وجود آمدن این تمایز در فلسفه ابن‌سینا آماده ساخته است، و لذا در این تمایز تا حدی مشارکت داشته است.

کوریکان سعی می‌کند با استفاده از تحلیل فلوطین از مرکب بودن بدن از وجود و جوهر<sup>۲۷</sup> و همچنین مرکب بودن روح از وجود و ماهیت<sup>۲۸</sup> به تمایز میان وجود و ماهیت برسد و نیز به نظر وی مطابق تحلیل فلوطین ما در ادراک خود از اشیاء مادی و دیدن آنها بصورت مجزا از هم، می‌توانیم به تمایز وجود و ماهیت برسیم.<sup>۲۹</sup> او نهایتاً از تحلیل ساختار نفس<sup>۳۰</sup> و ساختار عقل<sup>۳۱</sup> به تمایز وجود و ماهیت در این دو مورد باور دارد و نتیجه می‌گیرد که تحلیل فلوطین از رابطه وجود و ماهیت نه مانند رویکرد ابن‌سینا به این مسئله است - که وجود را نسبت به ماهیت عرض می‌داند - و نه مانند رویکرد ابن‌رشد - که فقط به تمایز مفهومی بین وجود و ماهیت قائل است - بلکه بیشتر با نظریه آکویناس در اینباره قابل مقایسه است چرا که در آکویناس (و تا حد ضعیف در پروکلس و دیونیسوس مجعول) وجود، کمال صرف است که بر ماهیت شیء تقدم دارد و از ماهیت تمایز واقعی دارد اما نه اینکه کاملاً از آن جدا باشد بلکه وجود بمانند نور دمیده شده‌ی است که ماهیت را بسوی یک پایان

که تفاسیر مختلف از اسیه و اید کثود است سرمنشأ این اختلاف نظرها شده است.<sup>۳۲</sup>

اما کوریکان منشأ این نظریه را در لابلائی آثار فلوطین جستجو می‌کند. بنظر وی فلوطین آشکارا به تمایز واقعی بین وجود و ماهیت قائل شده است.<sup>۳۳</sup> فلوطین با به کار بردن تو اینای برای هر چیزی و تو آن برای موجودات واقعی و معقولات، زمینه را برای چنین تمایزی آماده کرده است. فلوطین وقتی که درباره احد<sup>۳۴</sup> و ویژگیهای آن سخن می‌گوید، این تمایز را مطرح کرده است، یعنی آنجا که می‌گوید:

«احد خردی است که دارای هیچگونه بعدی نیست و واحدی است بزرگتر و نیرومندتر از هر چه پدید آمده است و هیچ چیز بزرگتر و نیرومندتر از او نیست و از اینرو نه هستی خود را از دیگری کسب می‌کند و نه چنان بودن<sup>۳۵</sup> خود را.»<sup>۳۶</sup>

بنظر فلوطین این تمایز در احد که وجود قائم بذات و علت وجود هر شی دیگر است، جاری نیست بلکه در عقل و نفس که مرکب از وجود و جوهرند و همچنین در مادیات که مرکب از وجود و کمیات و کیفیات و ... هستند، جاری است.<sup>۳۷</sup> در جای دیگر می‌گوید احد در اینکه آن هست<sup>۳۸</sup> و اینکه آن جوهر است<sup>۳۹</sup> به چیز دیگر ارجاع داده نمی‌شود.

۲۶. همان، صص ۱۵۷-۱۵۹.

27. *Enneads*, VI, 7-8.

28. One

29. *to hopoios estin einai*

30. Plotinus, *Enneads*, VI, 8, 17, 24-5.

31. Corrigan, *Essence and Existence in Enneads*, p. 107.

32. *that it is/ he est*

33. *in that it is substance/ he estin ousia*

34. Plotinus, *Enneads*, VI, 8, 12, 16.

35. Corrigan, *Essence and Existence in Enneads*, p. 107-8.

36. *Ibid*, p. 109.

37. *Ibid*, p. 113.

38. *Ibid*, p. 113-116.

ماوراء طبیعی سوق می دهد.<sup>۳۹</sup>

۱-۳. برخی نیز در تلاشند که منشأ نظریه تمایز واقعی بین وجود و ماهیت را در آثار کندی بیابند. بنظر آدامسون نه در فلوطین که حتی در کندی نیز تمایز میان وجود و ماهیت دیده نمی شود بلکه فقط کندی زمینه را برای به وجود آمدن این تمایز در فلسفه ابن سینا آماده ساخته است، و لذا در این تمایز تا حدی مشارکت داشته است. بنظر وی در فلسفه کندی و ابن سینا این تصور وجود دارد که ما می توانیم وجود شیء را از صفات آن، حتی صفات ماهوی، جدا تصور کنیم. همچنین در هر دو فیلسوف خدا وجود و ماهیتش یکی است و از تحلیل وجود مخلوق نزد کندی نیز می توان به این تمایز رسید.<sup>۴۰</sup>

۱-۴. از طرف دیگر جولیت<sup>۴۱</sup> و ویسنوفسکی بر این باورند که منشأ این تمایز را می توان نه در نزد فلاسفه یونان بلکه در نزد متکلمان اسلامی، بویژه متکلمان قرن سوم و چهارم که درباره نحوه ارتباط شیء<sup>۴۲</sup> و موجود بحث کرده اند، یافت. بنظر آنها استفاده متکلمان از مفهوم شیئیت<sup>۴۳</sup> به استفاده ابن سینا از ماهیت انجامیده است که در نهایت به تمایز ماهیت از وجود می انجامد.<sup>۴۵</sup>

۱-۵. چنانکه مشاهده می شود، آراء مختلفی درباره سرچشمه های فکری تمایز میان وجود و ماهیت ارائه شده است. اما ناگفته نماند که بین وجود و ماهیت علاوه بر تمایز ذهنی، تمایز واقعی و مابعدالطبیعی نیز وجود دارد. تمایز ذهنی میان وجود و ماهیت، اجمالاً از ارسطو گرفته تا فلوطین و بوئیوس و پروکلوس، مورد قبول فلاسفه است اما آنچه مهم است تمایز واقعی میان وجود و ماهیت است که از ابداعات فلاسفه مسلمان از جمله فارابی و ابن سیناست (بنظر اکثر متفکران غربی). لذا صرف تمایز برای مقصود ما کافی

### ■ هر چند نزد افلاطون

وجود بنیادیتترین موضوع پژوهش

فلسفی است اما این ارسطوست

که با موضوع قرار دادن

«موجود بما هو موجود»

برای مابعدالطبیعه، جانی تازه

به وجودشناسی بخشید و آنرا موضوع

مطالعه فلاسفه بعد از خود قرار داد.

نیست بلکه نشان خواهیم داد که این تمایز واقعی و مابعدالطبیعی است که می تواند یک نظام فلسفی را چه در جهانشناسی، چه در وجودشناسی و چه در خداشناسی متحول سازد و این امر در فلسفه اسلامی بحق با فارابی و ابن سینا تحقق پیدا کرده است.

### ۲. دیدگاه ارسطو درباره وجود

اهمیت و جایگاه بحث از وجود و تاریخ وجودشناسی در مابعدالطبیعه تا حدی است که اگر بگوییم تاریخ فلسفه، تاریخ شناخت وجود است بگزارف نگفته ایم. پارمنیدس، پدر وجودشناسی، نخستین فیلسوف یونانی است که با تغییر موضوع اندیشه از ساختار

39. Ibid, p. 116-119.

40. Ibid, p. 128-129.

41. Adamson, Peter, «Before Essence and Existence», *Journal of The History of Philosophy*, 40.3, 2002, p. 297-312.

42. Jolivet, Jean, "Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina", in J. Jolivet and R. Rashed (eds), *Etudes sur Avicenna*, Paris, 1984.

43. thing

44. thingness

45. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, p. 145-173.

جهان (جهانشناسی)<sup>۴۶</sup> به وجود (وجودشناسی)<sup>۴۷</sup>، اندیشه‌های فلسفی را به نظم کشیده است و سپس امیدوکلس نیز پیروی از وی همین کار را کرد.<sup>۴۸</sup> هرچند نزد افلاطون<sup>۴۹</sup> وجود بنیادترین موضوع پژوهش فلسفی است<sup>۵۰</sup> اما این ارسطوست که با موضوع قرار دادن «موجود بما هو موجود» برای مابعدالطبیعه، جانی تازه به وجودشناسی بخشید و

46. cosmology

47. ontology

۴۸. این قصیده، که بوسیله سمپلیکیوس، پیرو و شارح ارسطو، در ضمن شرح چند رساله وی برای آیندگان حفظ شده است، دارای یک مقدمه و دو بخش بنامهای «راه حقیقت» و «راه گمان یا عقیده» است و یکی از درخشانترین و بزرگترین نشانه‌های نبوغ فلسفی یونانی است که طی قرن‌ها سرچشمه اندیشه و پژوهش فلسفی بوده است و در واقع نخستین سنگ بنای تفکر متافیزیکی، بویژه وجودشناسی در جهان غرب و شرق شده است. اهمیت و ژرفای این شعر را مارتین هایدگر بخوبی نشان داده است: «این کلمات اندک، مانند مجسمه‌های استوار یونان دوران باستان بر پای ایستاده‌اند. آنچه ما هنوز از شعر تعلیمی پارمنیدس دارا هستیم در یک دفترچه نازک می‌گنجد که مسلماً تمام کتابخانه‌های ادبیات فلسفی را در لزوم قطعی وجود آنها نفی می‌کند. کسی که مقیاسهای چنین گفتار متفکرانه‌یی را بشناسد باید بعنوان انسان امروزی هرگونه رغبت را برای کتاب از دست بدهد.» (Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim, Yale University, 1987, p. 96.)

۴۹. آنچه افلاطون در مقام بحث از این مسئله یعنی وجود جستجو می‌کرد همانست که خود مکرراً آن را *ontus on* می‌نامید که معمولاً آنرا به واقعاً واقعی (really real) ترجمه می‌کنند. با این وجود وقتی این واژه یونانی را اینگونه ترجمه می‌کنند مقدار زیادی از توان اصلی خود را از دست می‌دهد زیرا هر آینه، «واقعی» خود نسبت به واژه شیء که هستی معینی است درجه نازلتری از هستی است و چون نمی‌توانیم عبارت هستی بوشی (beingly being) را به کار ببریم بناچار باید واقعیت را معادل مناسبی برای هستی بدانیم. (زیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران، حکمت، ۱۳۸۵، ص ۵۰.) وی در محاوره فیدون موجودات را به محسوس و معقول

آنرا موضوع مطالعه فلاسفه بعد از خود قرار داد. او می‌گوید در واقع آنچه که از دیر باز و اکنون و همیشه جستجو شده و خواهد شد و همیشه مایه سرگشتگی است، اینست که موجود چیست؟<sup>۵۱</sup> البته نزد افلاطون موجود بما هو موجود بمعنای وجود کامل<sup>۵۲</sup> است در حالیکه نزد ارسطو موجود بماهو موجود بمعنای موجود عام<sup>۵۳</sup> است که بمعنای کلی بوده و از هیولا



تقسیم کرده، لفظ وجود را، دستکم در فیدون بنحوی که ممکن است شگفت‌انگیز هم باشد، هم به محسوس و هم به معقول اطلاق کرده است. افلاطون از فلسفه الیائی از این جهت جدا می‌شود که قائل به نوعی وجود برای محسوس شده، وجودی که بعداً در محاوره جمهوری آن را نزدیک به لاوجود دانسته است. اما طبیعتاً افلاطون لفظ وجود را معمولاً در مورد موجودهای معقول به کار می‌برد. وجود «واقعاً واقعی» در نظر وی چنانکه زیلسون گفته است «پس نشان خاص وجود در اینجا عبارت از عین خود بودن است، یعنی هوویت. ما از اینجا بیدرنگ این نسبت اسرار آمیز و در عین حال احترازناپذیر را بازمی‌یابیم که پارمنیدس قبلاً آن را میان دو اندیشه ساده هوویت و واقعیت ملاحظه کرده بود. (ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۸.)

افلاطون در محاوره سوفسطایی بر این باور است که درباره وجود مسائل و مشکلات بهمان اندازه است که درباره لا وجود (Plato, *Sophist*, 251a) و نیز می‌گوید که وجود قابل تحویل به تصور دیگری نیست زیرا که آن تصویری است اولی. وی در محاوره فیلبوس، تیمائوس و محاوره‌های بعد نظریه انعطاف‌پذیری از وجود ارائه می‌دهد. در این نظریه وجود از فعل حد در بیحد تقوم می‌یابد. ممکن است وجود را در صیوروت و شدن یا لا اقل در موجودات یافت. لذا عقیده مبنی بر اینکه فکر افلاطون ساکن عالمی است پراز ذوات، به نظر می‌رسد که بهیچ وجه وافی نیست یا لا اقل برای بیان اوصاف بارز آخرین صورت فلسفه افلاطون کافی نیست. (ژان وال، همان، ص ۱۲۴.)

50. Plato, *Philebos*, 15d.

51. Aristotle, *Metaphysics*, 1028b3-4.

52. *ens perfectissimum*

53. *ens commune*

■ می‌توان معانی زیر را

در آثار ارسطو برای موجود یافت:

۱. علل و مبادی ۲. حقیقت/ صادق
۳. طبیعت ۴. واحد ۵. بعنوان ضروری
۶. موجود بالعرض ۷. موجود بالذات
۸. فعلیت ۹. جوهر.



می‌پردازد.<sup>۶۰</sup>

نزد ارسطو موجود معانی متعددی دارد. بهمین دلیل بنظر وی اگر معانی چندگانه موجود را ندانیم نمی‌توانیم درباره عناصر اشیاء موجود تحقیق کنیم.<sup>۶۱</sup> او در اخلاق ادموس<sup>۶۲</sup> تأکید می‌کند که بدلیل معانی متعدد موجود، یک علم بتهنایی نمی‌تواند از موجود صحبت کند، چون وجود گاهی دال بر جوهر است و گاهی بر کمیت و گاهی کیفیت و ... دلالت می‌کند. اما در متافیزیک می‌گوید: علی‌رغم معانی متعدد

54. Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, p.1.

55. Aristotle, *On Interpretation (Peri Hermeneias)*, Commentary by St. Thomas and Cajetan, (translated from Latin With an Introduction by Jean T. Oesterle, Milwaukee, 1962, 16b22.

56. Aristotle, *Metaphysics*, 1041a15.

57. Ibid, 1029a6, 1030a21.

58. *to on hei on*

59. *ta huparkhonta kath hauta*

60. Ibid, 1003a21-23; 1026a31.

61. Ibid, 992b18-24; 1088b35-1089b33.

62. Aristotle, "Udemos Ethics", in *The works of Aristotle*, trans. by D. Ross, Oxford, Clarendon, 1928-31, 1217b23-35.

گرفته تا محرک نامتحرک بر همه چیز حمل می‌شود.<sup>۵۴</sup> ارسطو با توجه به اینکه بخشی از عمر خود را در آکادمی افلاطون سپری کرده بود، نسبت به وجود دو دیدگاه متمایز دارد. مسئله وجود برای ارسطو زمانیکه در آکادمی افلاطون بود با آنچه در مدرسه لوکیون خود داشت، متفاوت است. در نوشته‌های مربوط به دوران آکادمی، وجود برای او پیش از هر چیز مسئله دلالت و نامگذاری است؛ وجود و عدم بخودی خود نشانه چیزی نیستند؛ حتی واژه موجود نیز بخودی خود بر چیزی دلالت ندارد مگر اینکه در یک ترکیب و یا برهم‌نهاد قرار گیرد،<sup>۵۵</sup> همانطور که در *تیکا* در ۲۱۸۱۸ می‌گوید وجود و واحد، محمول هر موجودی قرار می‌گیرند. بدینسان ارسطو در آن مرحله از تفکر خود منکر یک مفهوم عام از وجود است. در این دوره ارسطو سعی دارد که وجود را از راه قرار دادن آن در یک زمینه یا همبستگی معینی توضیح دهد. وجود همیشه یک چینی یا چنانی است و لذا موجود بما هو موجود یا مفهوم عام هستی مورد بحث نیست؛ سخن بر سر ساختار موجودات است نه وجود آنها. اما ارسطو چنانکه ورنریگر اشاره می‌کند، در مرحله پیشرفته‌تری از تفکر فلسفی خود مفهوم عام موجود و وجود را با تعبیر موجود بما هو موجود به میان می‌آورد. در این مرحله پرسش وی این نیست که فلان چیز چیست، بلکه اینست که وجود یا بودن چیست. وی در این مرحله وجود را بدیهی<sup>۵۶</sup> و مشکک<sup>۵۷</sup> می‌شمارد. بنابراین می‌توان گفت در نظر نهایی ارسطو مابعدالطبیعه با مفهوم وجود در معنای عام و مجرد سروکار دارد و در این مرحله است که ارسطو مابعدالطبیعه را علم موجود بما هو موجود می‌داند و می‌گوید: دانشی هست که به موجود بما هو موجود<sup>۵۸</sup> و متعلقات و لواحق<sup>۵۹</sup> آن بخودی خود (عوارض ذاتیه)



## ■ بنظر

### دیوید راس

#### مابعدالطبیعه ارسطو

#### از مطالعه علل و مبادی نخستین

#### به علم مطالعه کل وجود،

#### از آنجهت که وجود است،

#### منتهی می شود.



وجود، علمی می تواند وجود داشته باشد که از موجود و موجودات<sup>۶۳</sup> صحبت کند.<sup>۶۴</sup> در عین حال این معانی چندگانه وجود به یک مبدأ واحد برمی گردند.<sup>۶۵</sup> می توان معانی زیر را در آثار ارسطو برای موجود یافت:

۱. علل و مبادی<sup>۶۶</sup> ۲. حقیقت / صادق<sup>۶۷</sup>
۳. طبیعت<sup>۶۸</sup> ۴. واحد<sup>۶۹</sup> ۵. بعنوان ضروری<sup>۷۰</sup>
۶. موجودبالعرض<sup>۷۱</sup> ۷. موجود بالذات<sup>۷۲</sup>
۸. فعلیت<sup>۷۳</sup> ۹. جوهر<sup>۷۴</sup>.

از میان این معانی متعدد معمولاً چهار معنی را فلاسفه مورد بررسی قرار داده اند: ۱- موجود بالذات ۲- موجود بالعرض ۳- حقیقت / صادق ۴- قوه و فعل. از این گروه فقط دو معنی موجود بالذات و موجود بمعنای قوه و فعل شایسته بحث فلسفی است، چون بنظر ارسطو موجود بالعرض متعلق هیچ علمی قرار نمی گیرد زیرا اینگونه وجود اصلاً مطالعه کردنی نیست. برای مثال یک خانه دارای اوصاف عرضی بیپایانی است، و علم نمی تواند به این مجموعه بشمار از اوصاف عرضی پردازد. حقیقت و صدق نیز از آنجا که مربوط به قضایا و احکام است، اشیاء مورد بحث مابعدالطبیعه نیست، و لذا فقط موجود بالذات و قوه و فعل شایسته بحث فلسفی است.<sup>۷۵</sup> در عین حال از آنجا که ارسطو مابعدالطبیعه را علم موجود

بما هو موجود معرفی می کند، موجود بما هو موجود در میان شارحان ارسطو مورد تفاسیر و برداشتهای مختلفی قرار گرفته است بطوری که هر تفسیری می تواند سرنوشت مابعدالطبیعه را بنحو دیگری رقم بزند.

بدلیل اهمیت این تفاسیر مختلف از «موجود بما هو موجود» به برخی از موارد مهم آنها اشاره می شود:

۱. تئوفراستوس (دوست و جانشین ارسطو و متوفی، ۲۸۷ ق.م)، اسکندر افرویدیسی (اولین مفسر یونانی متافیزیک ارسطو و زنده در ۲۲۰ م)، سیریانوس (فیلسوف نوافلاطونی متوفی ۴۳۰ م) و اسکلیپوس (مفسر متافیزیک)، بر این باورند که منظور ارسطو از موجود بما هو موجود، موجود مفارق و الهی نامتحرک و لایتغیر است. به نظر این دسته موجود بما هو موجود<sup>۷۶</sup> معادل و برابر با وجود اعلی<sup>۷۷</sup> است.<sup>۷۸</sup>

۲. فلاسفه قرون وسطی اعم از مسلمان یهودی و مسیحی موجود بما هو موجود را به موجود مطلق

63. to on and ta onta

64. Aristotle, *Metaphysics*, 1003a21-b16.

65. Ibid, 1017a8; 1033a33.

66. Ibid, 983b.

67. Idem, *Metaphysics*, 1026a35; 993 b19-20; 1017a30-35.

68. Ibid, 1015a.

69. Ibid, 1051b11-12; 1054a13-15.

70. Ibid, 1015b9-15.

71. Ibid, 1017a5-10; 1026a35.

72. Ibid, 1017a5-10.

73. Ibid, 1048a32.

74. Ibid, 1028b3-4.

75. Ibid, 1026b5-10; 1027b29-35.

76. being qua being

77. being par excellence

78. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 9-15.

تفسیر کرده‌اند و آن را قابل حمل بر تمام موجودات از هیولا گرفته تا خداوند می‌دانند لذا موجود بما هو موجود را مرادف و معادل موجود عام و مشترک می‌دانستند.<sup>۷۹</sup>

۳. از قرن نوزدهم به بعد نیز ارسطو شناسان در این باب قلم‌فرسایی کردند، از جمله تسلر<sup>۸۰</sup> می‌گوید معانی چندگانه جوهر در فلسفه ارسطو باعث شده که ارسطو دو علم وجودشناسی و خداشناسی را یک علم بداند. بنظر وی می‌توان متافیزیک ارسطو را هم علم وجودشناسی نامید و هم علم الهیات.<sup>۸۱</sup> البته برخی مثل ناتورپ نظریه تسلر را نادرست و تفسیر او از موجود بماهو موجود را یک تناقض غیر قابل تحمل می‌دانند چرا که متافیزیک نمی‌تواند با الهیات یکی باشد.<sup>۸۲</sup>

۴. بنظر ورنر یگر منظور از موجود بما هو موجود در فلسفه ارسطو در دوره ارسطوی افلاطونی، یعنی زمانیکه ارسطو بتأثیر از افلاطون به دو سپهر محسوس و نامحسوس قائل بود، موجود نامتحرک است ولی در دوره بعد یعنی زمانی که تنها قائل به واقعیت محسوس است، موجود مطلق بعنوان موضوع فلسفه مدنظر وی بود.<sup>۸۳</sup>

۵. بنظر دیوید راس مابعدالطبیعه ارسطو از مطالعه علل و مبادی نخستین به علم مطالعه کل وجود، از آنجهت که وجود است، منتهی می‌شود.<sup>۸۴</sup>

۶. بنظر مارکس ورنر وجودشناسی ارسطو در واقع جوهرشناسی است؛ یعنی سؤال از موجود سؤال از جوهر است<sup>۸۵</sup> که نهایتاً به خداشناسی منجر می‌شود.<sup>۸۶</sup> یعنی مطالعه وجود جدا از مطالعه جوهر نیست و هر وجودشناسی در نظام ارسطویی به جوهرشناسی وی برمی‌گردد.

آنچه ذکر شد حکایت از اختلاف نظر شارحان ارسطو درباره وجود و وجودشناسی ارسطویی دارد و همانطور

که مشاهده شد، این اختلافات از زمان ارسطو تا امروز وجود داشته که بر اهمیت وجودشناسی نیز دلالت می‌کند. اما شایان ذکر است که در نظام فلسفی ارسطو پرسش از وجود به پرسش از جوهر برمی‌گردد و نظریه وجود جدا از نظریه جوهر نیست. بنظر ارسطو تعداد بخشهای فلسفه بتعداد جوهرهاست.<sup>۸۷</sup> افرادی مثل مارکس ورنر و بونیتس وجودشناسی ارسطو را جوهرشناسی می‌نامند. بونیتس می‌گوید تحقیق درباره تمام مفاهیم و معانی جوهر معادل است با طرح کردن تمام فلسفه ارسطویی.<sup>۸۸</sup> از طرف دیگر در ارسطو یکی از معانی موجود جوهر است.<sup>۸۹</sup> بهمین دلیل ناچار از اشاره اجمالی به نظریه جوهر در ارسطو هستیم.

## ۲-۱ وجود و جوهر

ارسطو برای جوهر لفظ «اوسیا»<sup>۹۰</sup> را به کار برده است. اوسیا از افلاطون به بعد مرادف طبیعت، سرشت و

79. Ibid.

80. Zeller

81. Ibid, p. 18.

82. Ibid, p. 19.

83. Jaeger, Werner, *Aristotle: Fundamentals of The History of Development*, translated by Richard Rabinson, London, 1962, p. 218.

84. Ross, Sir William David, *Aristotle*, Cornwall, 1964, p. 252-3.

85. Werner, Marx, *Introduction to the Aristotle's Theory of Being as Being*, translated by Robert S. Schine, the Hague Nijhoff, 1977, p. 19.

86. Ibid, p. 57-9.

87. Aristotle, *Metaphysics*, 1004a3-4.

۸۸. برن، ژان، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۱۴۱-۱۴۲.

89. Aristotle, *Metaphysics*, 1028b 3-5.

90. *ousia*

نهاد به کار رفته است و بر وجود ثابت و پایدار و دگرگونی ناپذیر دلالت داشته است.<sup>۹۱</sup> اوسیا مشتق از فعل یونانی «ایمی»<sup>۹۲</sup> (بودن یا باشیدن) است و شکل آن از اسم فاعل مفرد مؤنث «اوسا»<sup>۹۳</sup> (باشنده/کائن) گرفته شده است و همچون حاصل مصدر یا اسم مصدر بمعنی باشندگی/باشش/کینونت و در معنی لغوی و غیرفلسفی بمعنای دارایی و ملکیت شخصی و همچنین وضع و حالت به کار رفته است. در لاتین اوسیا به «انتیتاس»<sup>۹۴</sup> «سوبستانتیا»<sup>۹۵</sup>، «کوئنتیا»<sup>۹۶</sup>، «استتیا»<sup>۹۷</sup> که از همه آنها دقیقتر است ترجمه شده است و در عربی به جوهر (اسطاث راهب و نظیف و اسحاق بن حنین)، گوهر (ابن سینا در دانشنامه علایی و افضل الدین کاشانی در مصنفات)، الذات (تذاری و ابوعثمان دمشقی)، الطبیعة (فرد مجهول)، انیه (اسحاق بن حنین) ترجمه شده است. کلمه جوهر در عربی برای اوسیا و در برخی موارد نادر بجای «فوریس»<sup>۹۸</sup> (طبیعت) به کار می‌رفته است. این کلمه در عربی بار معنایی متعددی از جمله عین، ذات و طبیعت دارد.<sup>۹۹</sup>

ترجمه اوسیا به «سابستنس»<sup>۱۰۰</sup> ترجمه زیاد دقیقی نیست چون سابستنس فقط یکی از معانی جوهر را می‌رساند، یعنی جوهر بمعنای موضوع منطقی یا طبیعی.<sup>۱۰۱</sup> سابستنس از «سوب + استاره»<sup>۱۰۲</sup> تشکیل شده است یعنی آنچه در زیر می‌ایستد که با «هوِستاسیس»<sup>۱۰۳</sup> یونانی قابل مقایسه است. اما در فلسفه مدرسی این کلمه بمعنای چیزی درمی‌آید که در باطن تغییر صفات ثابت می‌ماند. این معنا غالباً معنایی است که ارسطو به این مفهوم ضمیمه می‌کند چراکه ارسطو از اصطلاحات دیگری نیز برای مفهوم جوهر استفاده کرده است، یعنی «تی است»<sup>۱۰۴</sup>، «تو ده تی»<sup>۱۰۵</sup>، و «تو ده»<sup>۱۰۶</sup>. این اصطلاحات در عربی

بصورت‌های مختلفی به «انیت» و «ماهو» و نظایر آن ترجمه شده است، مضافاً اینکه یکی از معانی اصلی اوسیا نزد ارسطو «تو تی ان اینای»<sup>۱۰۷</sup> است که معمولاً به استتیا (اسنس) ترجمه می‌شود، که با توجه به این نکته که اسنس با وجود اشتقاقش از اسه عموماً در مقابل از «اگریستنس»<sup>۱۰۸</sup> به کار می‌رود ترجمه‌ی گمراه‌کننده، زیرا معنای اگریستنس نزد ارسطو مترادف با اوسیا و تو تی ان اینای است. تعبیر تو تی ان اینای یعنی «آنچه برای الف بمعنای الف بودن» است.<sup>۱۰۹</sup> بنظر ارسطو ذات (که اسطاث آن را به ما الشیء ترجمه کرده است)، که ضابطه آن تعریف است، جوهر هر شیء نیز نامیده می‌شود.<sup>۱۱۰</sup>

شایان ذکر است که در قرون وسطی اوگوستینوس

اوسیا را به استتیا و بوئتیوس آن را به سوبستانتیا

91. Plato, *Timaeus*, 26c; *Sophist*, 232c.

92. *eimi*

93. *ousa*

94. *entitas*

95. *substantia*

96. *queentia*

97. *essentia*

98. *phusis*

۹۹. کرمر، جونل ال، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی

(ابوسلیمان سجستانی و مجلس او)، ترجمه محمدسعید حنایی

کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۳.

100. *substance*

۱۰۱. همانجا.

102. *sub+stare*

103. *hupostasis*

104. *ti est*

105. *to de ti*

106. *to de*

107. *to ti en einai*

108. *existence*

۱۰۹. همان، ص ۲۵۳-۲۵۴.

110. Aristotle, *Metaphysics*, 1017b21.

■ ترجمه اوسیا به «سابستنس» ترجمه زیاد دقیقی نیست چون سابستنس فقط یکی از معانی جوهر را می‌رساند، یعنی جوهر بمعنای موضوع منطقی یا طبیعی. سابستنس از «سوب + استاره» تشکیل شده است یعنی آنچه در زیر می‌ایستد که با «هوئیستاسیس» یونانی قابل مقایسه است.

ترجمه کردند و این دو ترجمه باعث ظهور دو مکتب ذات‌گرایی<sup>۱۱۱</sup> و جوهر‌گرایی<sup>۱۱۲</sup> شد.<sup>۱۱۳</sup> اگر بپذیریم که مراد فلاسفه مسلمان از «ایسیه» همان اوسیا ی ارسطو است و از آنجا که ایس مقابل لیس بمعنی وجود به کار می‌رود، به این نکته می‌رسیم که دو ترجمه وجودی (مسلمانان) و ماهوی (مسیحیان) از اوسیا ی ارسطو شده است و شاید باین دلیل نزد مسیحیان صبغه ماهوی فلسفه ارسطویی پررنگتر شد و نزد مسلمانان بعد وجودیش رنگ بیشتری داشت. بنظر برخی ترجمه اوسیا به استتیا و سوبستانتیا نادرست است و ترجمه دقیق آن «انتیتی»<sup>۱۱۴</sup> است، چون کلمه یونانی اوسیا اسم فاعل اوسا از مصدر ایمی بمعنی بودن/باشیدن است. در زبان لاتین نیز کلمه انتیتاس از اسم فاعل «انس»<sup>۱۱۵</sup> از مصدر سوم<sup>۱۱۶</sup> بمعنی بودن است.<sup>۱۱۷</sup> می‌بینیم که اگر به ریشه‌شناسی دو واژه وجود و جوهر پردازیم این دو لفظ در حقیقت یک معنی دارند.

جوهر نزد ارسطو بمعنای هستی درجه اول است و همچنین بمعنای «این چیز موجود در اینجا» نیز به کار برده شده است. بنظر وی جوهر، معانی متعددی دارد که چهار معنی آن در اینجا قابل احصاء است: ۱- فاعل (مسند الیه) یعنی آن چیزی که همه چیز به

او اسناد می‌شود و هرگز به چیز دیگری جز آن اسناد داده نمی‌شود، یعنی جوهر هرگز محمول واقع نمی‌شود و همه چیز به آن اسناد یا حمل می‌شود ۲- جوهر بمعنای جنس ۳- جوهر بمعنای کلی ۴- جوهر عبارتست از چیستی و ماهیت،<sup>۱۱۸</sup> و ماهیت هر موجودی وجود فی نفسه آنست و لذا فقط جوهر است که تعریف می‌شود.<sup>۱۱۹</sup> بنابراین هر موجودی بهیچوجه با ماهیتش تفاوتی ندارد، ماهیت از وجود جداشدنی است.<sup>۱۲۰</sup> از جمله معانی جوهر نیز چیستی و تعریف است بدین ترتیب موجود و جوهر و چیستی تعابیر مختلف از یک چیزند. همچنین بنظر ارسطو آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه مایه حیرت بوده است اینست که موجود چیست، و این بدان معناست که جوهر چیست.<sup>۱۲۱</sup> همانطور که ملاحظه می‌شود، ارسطو سؤال از موجود را به سؤال از جوهر تحویل برده است. علی‌رغم اینکه وی منتقد است اینهمانی جوهر و ذات است، بین موجود و جوهر و ذات رابطه تنگاتنگی برقرار کرده است. اینک بعد از بیان ارتباط جوهر با موجود می‌توان به رابطه موجود و ذات پرداخت.

111. essentialism

112. substantialism

۱۱۳. ایلخانی، متافیزیک بوئیوس، ص ۱۶.

114. entity

115. ens

116. sum

117. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 72-5.

118. Aristotle *Metaphysics*, 1028b33-1029a2.

119. Ibid, 1031a1.

۱۲۰. برن، ارسطو و حکمت مشاء، ص ۱۴۱.

121. Ibid, 1028b.

■ بنظر برخی ترجمه اوسیا به استتیا و سوبستانتیا نادرست است و ترجمه دقیق آن «انتیتی» است، چون کلمه یونانی اوسیا اسم فاعل اوسا از مصدر ایمی بمعنی بودن/باشیدن است. در زبان لاتین نیز کلمه انتیتاس از اسم فاعل «انس» از مصدر سوم بمعنی بودن است.

## ۲-۲ وجود و ذات

در آثار ارسطو بین وجود و ماهیت تمایز عقلی وجود دارد ولی از تمایز واقعی بحث نشده است و نمی‌تواند وجود داشته باشد. چون جهانی که ارسطو با آن سروکار داشت جهانی بود که بالفعل موجود است، جهان اشیائی که وجود دارند. بقول ژیلسون جهان ارسطو جهان بدون حوادث و در حقیقت جهان بیتاریخ است، و آن جهانی نیست که ممکن است فکر شود که می‌تواند موجود نباشد. آفرینش جهان، بمعنی توراتی و انجیلی، یا قرآنی آن، برای ارسطو نمی‌توانست مسئله باشد، زیرا جهانی که وی تصور می‌کرد جهانی است فاقد امکان موجود نبودن، جهانی که غیرممکن است در گذشته بی‌آغاز وجود نداشته باشد. در چنین نظام مابعدالطبیعی مسئله فرق و تمایز و ربط و نسبت میان «ماهياتی» که وجود ندارند، از همان آغاز کنار زده شده است و باین دلیل که تنها از طریق ماهیت و تعریف جوهر نمی‌توان به وجود آن رسید، این مسئله را مطرح کرد.

بنظر ارسطو هرکه ماهیت انسان را درک کند گویی وجودش را درک کرده است، چون می‌گوید:

کسی که می‌داند انسان یا هر چیز دیگری چیست باید بالضرورة نیز بداند که آن وجود دارد زیرا درباره آن چیز که وجود ندارد هیچکس چیزی نمی‌داند. مسلماً کسی ممکن است بداند که عبارت یا کلمه بزکوهی یا گوزن به چه معنی است، اما هیچکس نمی‌تواند بداند که آن واقعاً چیست. علاوه بر این اگر کسی بخواهد نشان دهد که یک شیء چیست و وجود دارد، چگونه می‌تواند با دلیل واحدی چنین کند؟ تعریف یک شیء را نشان می‌دهد و برهان شیء دیگری را. اینکه انسان چیست و اینکه انسان وجود دارد دو مطلب کاملاً مختلفند. آنچه ما می‌خواهیم بگوئیم اینست که هرگاه درباره چیزی گفته شود که چنین و چنان است، بالضرورة بوسیله برهان اثبات شود. کسی که تعریفی از مثلث می‌دهد چیزی بیش از اینکه مثلث چیست ثابت نمی‌کند و ... هنوز در تاریکی و ابهام است که آیا آن وجود دارد یا نه.<sup>۱۲۲</sup>

در این جمله ارسطو، می‌توان گفت، که اولاً تلازم بین وجود و ماهیت را از طریق بحث مطالب منطقی (مای شارحه، مای حقیقیه، هل بسیطه، هل مرکبه، لم اثباتی و لم ثبوتی) مطرح می‌کند و اینکه مای حقیقیه (ماهیت تامه) بعد از هل بسیطه تحقق می‌گیرد. ثانیاً — که به نظر می‌رسد اهمیت وافری هم دارد — اینکه می‌گوید وجود ذات هیچ چیزی را تشکیل نمی‌دهد، یعنی وجود نسبت به اشیاء، غیرذاتی و عرضی است، نکته‌یی که بعدها، هرچند از زاویه دیگر، نزد فلاسفه مسلمان از جمله فارابی و ابن‌سینا مطرح شد و مورد

122. Aristotle, *Posterior Analytics*, 92b4-

انتقاد ابن‌رشد فرار گرفت.

شاید با تحلیل دقیق این جمله ارسطو بتوان انتقادات ابن‌رشد را ناشی از سوء فهم او دانست. با توجه به همین جمله است که، همانطور که ذکر شد، افرادی مثل کاژتان به تمایز واقعی بین وجود و ماهیت نزد ارسطو قائل هستند و این در حالی است که کاژتان در جای دیگر بر این باور است که درباره تمایز واقعی بین وجود و ماهیت نزد ارسطو نظر صریحی نداریم. ارسطو در جای دیگر می‌گوید: «وقتی که می‌خواهیم بدانیم آن (چیز) هست<sup>۱۲۳</sup> در حقیقت در جستجوی چیستی<sup>۱۲۴</sup> آن هستیم»<sup>۱۲۵</sup> یا می‌گوید: «درباره یک امر واقع اگر چیزی وجود نداشته باشد یا ندانیم که وجود دارد یا ندارد، نمی‌توانیم بگوییم که چیست».<sup>۱۲۶</sup> ارسطو همچنین در تحلیلات دوم می‌گوید: امور جستجو شده (مطالب) به همان تعداد چیزهای شناخته شده است. ما در جستجوی چهار چیزیم: اینکه هست<sup>۱۲۷</sup> چرا هست (یا چرایی)<sup>۱۲۸</sup>، آیا هست<sup>۱۲۹</sup> و چیست<sup>۱۳۰</sup>۱۳۱. او در جاهای متفاوت بر غیریت هستی و چیستی البته در حد تغایر و تمایز ذهنی و عقلی، تأکید دارد.<sup>۱۳۲</sup> «ما هنگامی تصور می‌کنیم شناختی وجود دارد که بدانیم آن چیز چیست».<sup>۱۳۳</sup> چنانکه مشخص است تمام سخنان ارسطو درباره تمایز و تغایر هستی از چیستی یا تمایز میان وجود و ماهیت در حد تمایز عقلی و ذهنی بوده و به تمایز واقعی نه صریحاً و نه تلویحاً اشاره نداشته است و نه می‌توانسته و نه نیازی به این تمایز داشته است، چرا که تمایز واقعی میان وجود و ماهیت به مسائلی از جمله مسئله خلقت، وجود خدا و ... منجر می‌شود که در فلسفه ارسطو نمی‌توانند مطرح شوند و نزد فلاسفه اسلامی است که این مسائل ظهور و بروز پیدا می‌کند.

### ■ بقول ژیلسون

#### جهان ارسطو جهان

#### بدون حوادث و در حقیقت

#### جهان بیتاریخ است، و آن جهانی

#### نیست که ممکن است فکر شود

#### که می‌تواند موجود نباشد.

### ۳. رابطه وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا

فلاسفه اسلامی، از جمله فارابی و ابن‌سینا، علاوه بر تمایز عقلی بین وجود و ماهیت، به تمایز مابعدالطبیعی آنها نیز قائل شدند و این تمایز را مبنای متافیزیکی تفکر فلسفی خود قرار دادند، بطوریکه می‌توان گفت خداشناسی فارابی و ابن‌سینا مبتنی بر وجودشناسی آنهاست که در حقیقت از توابع تمایز مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت است.

فرق بین «ماهیت» و «وجود» بدون تردید یکی از اساسیترین آراء و عقاید فلسفی در تفکر اسلامی است. بدون مبالغه و اغراق می‌توان گفت که این تمایز، نخستین گام در تفکر وجودشناسی - مابعدالطبیعی در میان مسلمین را تشکیل می‌دهد، و بنیادی را فراهم می‌کند که تمام ساختمان مابعدالطبیعه اسلامی

123. that it is

124. what it is

125. Ibid, 89b34; 90a1-5.

126. Ibid, 93a21-33.

127. to hoti

128. to dioti

129. ei esti

130. ti estin

131. Ibid, 89b23.

132. Ibid, 90b; 91a; 92b.

133. Idem, *Metaphysics*, 996b29.

بر آن ساخته شده است. در واقع، از نخستین دوره‌های تفکر اسلامی، تقسیم دوبخشی «ماهیت» و «وجود» چنان نقش برجسته و آشکاری ایفا نموده است که حتی بر تشکّل تاریخی فلسفه مدرسی غرب در قرون میانه بعنوان یکی از عقاید نوعاً اسلامی - یا دقیقتر، سینوی - عمیقاً تأثیر گذاشته است. در فلسفه اسلامی، که در عین حال بطور مساوی وابسته به فلسفه ارسطو و فلسفه نوافلاطونی است، فرق و

(جوهر) است.

### ۳-۱ زیادت وجود بر ماهیت

گزاره «کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیه و الوجود» مبنای متافیزیکی مابعدالطبیعه فارابی و ابن‌سیناست. مطابق این نظریه، ذهن می‌تواند اشیاء خارجی را به دو اصل هستی‌شناختی یعنی وجود و ماهیت تحلیل کند. فارابی، مانند ارسطو، از اشیاء موجود عینی و

### ■ فرق بین «ماهیت» و «وجود» بدون تردید

یکی از اساسیترین آراء و عقاید فلسفی در تفکر اسلامی است.

بدون مبالغه و اغراق می‌توان گفت که این تمایز، نخستین گام در تفکر وجودشناسی -

مابعدالطبیعی در میان مسلمین را تشکیل می‌دهد، و بنیادی را فراهم می‌کند

که تمام ساختمان مابعدالطبیعه اسلامی بر آن ساخته شده است.

انضمامی که در نظر او واقعیت اولی و مقدم است آغاز می‌کند. وی با تحلیل شیء موجود عینی و انضمامی - که فی نفسه یک کل یکپارچه بدون شکاف از لحاظ هستی‌شناسی است - به «ماهیت» و «وجود» می‌پردازد. فارابی در حالیکه مبنای خود را در مطالعه این قرار می‌دهد که ما می‌توانیم یک «ماهیت» را بعنوان «ماهیت»، بدون توجه به «وجود» آن، تصور کنیم، ادعا می‌کند که «ماهیت» ذاتاً و اساساً چیزی غیر از «وجود» است. نقطه انتقال بوسیله کلمه «عارض» مشخص می‌شود. بیان دیگر، فارابی می‌خواهد بگوید که جهت معینی هست که در آن می‌توانیم از «عروض» «وجود» بر «ماهیت» در عالم واقعیت سخن بگوییم. در این نقطه، برهان ما صبغه کلامی و خداشناسانه به خود می‌گیرد و تلویحاً با مسئله آفرینش، و اختلاف بین خالق و مخلوق، سروکار پیدا می‌کند. برحسب رابطه «وجود» و

تمایز واقعی بین ماهیت و وجود صریحاً مورد اعتراف بوده و یک حقیقت بنیادی به نظر آمده است. در حقیقت فلاسفه مسلمان از ساختار ثلاثی هستی نزد یونانیان، یعنی وجود متناقض، وجود بالقوه و وجود بالفعل، به ساختار ثلاثی وجود ممتنع، وجود ممکن و وجود واجب منتقل شدند.

فارابی نخستین کسی بود که تقسیم دوبخشی «ماهیت» و «وجود» را بصورت روشن و قطعی به فلسفه اسلامی وارد کرد. مهمترین نکته درباره این کمک نوین و نوظهور آنست که فارابی در توصیف رابطه ایندو کلمات «عارض» یعنی «آنچه از خارج عارض و حادث می‌شود» و «لازم» یعنی یک «صفت جدانشدنی یا ذاتی»، یا «ملازم» را به کار برده است. کلمه «عارض» بدقت با «عرض» مربوط است که از همان ریشه مشتق می‌شود و در مقولات بمعنی «عرض» یا خاصیت عرضی یک موضوع

■ کلمه «عارض»  
 بدقت با «عرض»  
 مربوط است که از همان  
 ریشه مشتق می‌شود و در  
 مقولات بمعنی «عرض»  
 یا خاصیت عرضی یک  
 موضوع (جوهر)  
 است.

موصوف بوسیله آن توصیف می‌شود و آن صفت داخل ماهیت موصوف نیست بلکه خارج از ذات و ماهیتش است. حال این عرض یا ذاتی است و یا غیرذاتی؛ در عرض ذاتی موضوعش، تمام ماهیت یا جزء ماهیتش است ولی در عرض غیرذاتی موضوع عرض ماهیت یا جزء ماهیت آن عرض نیست. در فلسفه این نوع عرض مراد است.<sup>۱۳۷</sup>

خلاصه آنکه فارابی با مرکب دانستن تمام ممکنات از وجود و ماهیت، به زیادت وجود بر ماهیت قائل شده و وجود را نسبت به ماهیت امر خارجی و عرضی دانسته است، عروضی که نه تنها در مرتبه ذهن بلکه حادثه است که در جهان خارج رخ می‌دهد. یعنی تمایز میان وجود و ماهیت یک موجود صرفاً امر ذهنی و ساخته ذهن نیست بلکه تمایز عینی است که ذهن ما آن را کشف می‌کند. این نظریه در نظام فلسفی

۱۳۴. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، محیی‌الدین مهدی الهی قمشاهی، تهران، بی‌نا، بی‌تا، ص ۱-۳.

۱۳۵. همو، التعليقات، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱، ص ۴۲.

۱۳۶. همو، الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۰، ص ۹۵.

۱۳۷. همان، ص ۹۵-۹۶.

«ماهیت» خالق، چنان به تصور آمده است که «ذات» (ماهیت) او همان «وجود» اوست. در حالیکه اشیاء مخلوق بعنوان اشیائی شناخته شده‌اند که «ماهیات» آنها نه تنها عین «وجود» نیست بلکه قابل آن نیستند که علت «وجود» خود باشند. «وجود» آنها باید از منبع دیگری، یعنی خالق و «مُعطی «وجود»، افاضه (عارض) شود.

فارابی در فص اول از کتاب فصوص الحکم<sup>۱۳۴</sup> با مرکب دانستن تمام ممکنات از وجود و ماهیت، تحلیل رابطه وجود با ماهیت در ممکنات و اینکه وجود نه عین ماهیت و نه جزء ماهیت ممکنات است بلکه عارضی و محتاج به علت است، به اثبات واجب‌الوجود می‌پردازد و از آن گذر به بحث خلقت مرتبط می‌شود. بر اهل فلسفه اسلامی پوشیده نیست که این چیزی است که در نظام فلسفی ارسطویی دیده نمی‌شود و تفاوت بنیادی فلسفه اسلامی با فلسفه یونان را آشکار می‌سازد. فارابی همچنین در جای دیگر بر عرضی بودن وجود نسبت به ماهیت تأکید می‌کند و می‌گوید: وجود از لوازم ماهیات است نه از مقومات آنها.<sup>۱۳۵</sup>

آنچه در این میان مهم است اینست که فارابی وجود را نسبت به ماهیت عرضی دانسته است. وی در کتاب الحروف بتفصیل به تحلیل معناشناختی و مفهومی عرض، چه از نظر لغوی و چه نزد فلاسفه، و همچنین به تفاوت آن با عرضی و عارض پرداخته است. او می‌گوید:

یکی از معانی عرض نزد عرب «قرب العدم و قریب‌الوجود بودن» است، یعنی نزدیک است که (شینی) معدوم یا موجود شود. معنی دیگر آن نیز حادث سریع‌الزوال بودن است.<sup>۱۳۶</sup> اما در فلسفه، عرض صفتی است که یک



ابن سینا بصورت کامل پرورانده می‌شود.

ابن سینا تقسیم دو بخشی «ماهیت» و «وجود» را از فارابی به ارث برده و آن را ادامه داده است. اما در جریان تاریخ فلسفه مدرسی، این رأی دقیقاً به ابن سینا ارتباط داده شده و معمولاً رأیی که نوعاً سینوی است، به نظر آمده است. بدینگونه ابن سینا، با پیروی از فارابی، تمایز بین «ماهیت» و «وجود» را اثبات می‌کند. «وجود» در این نظام مابعدالطبیعی چیزی است که نمی‌تواند بوسیله طبیعت ذاتی «ماهیت» بتنهائی تبیین و تعلیل شود، بلکه چیزی است بیش از «ماهیت» و چیزی زاید بر آن. این مطلب مهمترین نکته برای فهم درست نظریه سینوی است، زیرا غالباً ادعا شده است که مابعدالطبیعه ابن سینا اساساً مبتنی بر «اصالت ماهیت» است، نظری ناشی از بدفهمی که نه تنها در غرب بلکه در شرق نیز کثیرالوقوع است. پیش از هر چیز باید توجه نمود که در نظر ابن سینا اولین و آخرین منظور و هدف تمام تفکر مابعدالطبیعی «موجود» است، یعنی شیء انضمامی و عینی که بالفعل موجود است. تمام نظام مابعدالطبیعه او یک تحلیل عقلی ساختمان این واقعیت مستقیم و بیواسطه است. وی از «ماهیات» بعنوان وقایعی که بطور اولی و مستقیم معلوم ما باشد، آغاز نمی‌کند. او ماهیت و وجود را در آغاز بعنوان عناصر متقابلاً جدا در نظر نمی‌گیرد تا سپس بکوشد آنها را بوسیله یک شیمی مابعدالطبیعی بصورت یک شیء ترکیب کند. برعکس، وی با شیء عینی و انضمامی آغاز می‌کند، و آنگاه آنرا در معرض یک تحلیل مفهومی قرار می‌دهد و در آن دو عنصر مقوم می‌یابد: «ماهیت» و «وجود». چنین کاری بمعنای این ادعا نیست که شیء انضمامی بالقوه ترکیبی از دو جزء باشد.

هر یک از چیزهایی که در جهان با آن روبرو هستیم

مرکب از «ماهیت» و «وجود» است. هر موجودی مرکب از ماهیت و وجود است. بدینسان، آنچه در جهان یافت می‌شود، زوج ترکیبی یا ثنویتی مرکب از «ماهیت» و «وجود» است که بوسیله اولی هر چیزی از چیزهای دیگر جدا و متمایز می‌شود و دومی عاملی است که در آن همه چیزها بطور مساوی و بدون استثنا شریک و سهیمند. «ماهیت» انسان مسلماً غیر از «ماهیت» اسب است و «ماهیت» اسب غیر از «ماهیت» سنگ است، اما «وجود» آنها، یعنی فعل «وجود داشتن» که بدان وسیله بالفعل در حضور ما هستند، در همه آنها یکی است.

بحث ابن سینا در وجود بر پایه دو نوع تمایز استوار است که بیانگر تمام تحقیقات وی در این زمینه است:

- ۱- تمایز میان ماهیت و وجود، و ۲- تمایز میان واجب و ممکن. این تفسیر نوین فلاسفه اسلامی از فلسفه ارسطویی به انقلاب در حوزه‌های متفاوت منجر شد از جمله اینکه: ۱- از تمایز بین ماهیت و وجود برهانی در جهت اثبات وجود واجب‌الوجود استفاده شد (تحول در خداشناسی). ۲- این تمایز موجودات جهان را به دو بخش موجود واجب و موجود ممکن تقسیم می‌کند. موجود واجب نامتناهی، نامخلوق، فعل محض و وجود محض است و موجود ممکن متناهی، مخلوق، مرکب از قوه و فعل (مادیات) و مرکب از وجود و ماهیت (تحول در وجودشناسی). ۳- علیرغم اینکه تمایز بین ماهیت و وجود به تمایز میان جهان و خدا منجر می‌شود، در عین حال این تمایز وجود جهان را به خداوند ربط می‌دهد (تحول در جهان‌شناسی). ۴- از همه مهمتر اینکه این تمایز به تبیین فلسفی مسئله کلامی خلقت منجر می‌شود (تحول دیگر در جهان‌شناسی).

تمایز میان ماهیت و وجود زمینه‌ساز تقسیم علل

اربعه ارسطویی به علل قوام (ماهیت) و علل وجود در ابن سینا شد و مسئله کلیات را نیز ابن سینا از این طریق حل کرد. همچنین مبحث بنیادی اصالت وجود یا ماهیت نیز از توابع این بحث است.

ابن سینا موجودات هستی را به دو دسته واجب و ممکن تقسیم می‌کند. در واجب به عینیت ماهیت و وجود تأکید می‌شود (الحق ماهیته انیته) ولی ساختار وجودی ممکن، در این نظریه، ثنائی است؛ یعنی هر موجود ممکن زوچی ترکیبی از ماهیت و وجود است که از حیث ماهیت ممکن و از حیث وجود، بدلیل اعطای آن از سوی واجب‌الوجود بالذات، واجب می‌باشد. بنظر ابن سینا هر ممکن الوجودی باعتبار ذاتش ممکن و باعتبار قیاس با واجب‌الوجود واجب است. آنچه باعتبار ذات است، غیر از آن است که باعتبار غیر است و هر آنچه باعتبار ذات است بر آنچه باعتبار غیر است تقدم دارد.<sup>۱۳۸</sup> لذا این تمایز بین ماهیت و وجود، در این دیدگاه، به تقدم ماهیت بر وجود منجر می‌شود.

### ۲-۳ عروض وجود بر ماهیت

آنچه گفته شد درباره زیادت وجود بر ماهیت بود اما اینکه ایندو مفهوم علی‌رغم غیریت و زیادتی که بین آنهاست چگونه با هم ارتباط برقرار می‌کنند، یا بتعبیر دیگر عروض وجود بعنوان عارض بر ماهیت بعنوان معروض با چه سازوکاری طرح و حل می‌شود، مسئله‌ی است که اهمیتی شاید باندازه اصل بحث دارد.

ابن سینا در جابجای آثارش به ارتباط میان وجود و ماهیت و عرضی بودن وجود نسبت به ماهیت اشاره می‌کند. وی برای تبیین ارتباط میان وجود و ماهیت از اصطلاحاتی مثل مقوم، عارض، لازم، عرض غیرلازم،

### ■ موجود

واجب نامتناهی،

نامخلوق، فعل محض

و وجود محض است و موجود

ممکن متناهی، مخلوق، مرکب از قوه

و فعل (مادیات) و مرکب از وجود و

ماهیت (تحول در وجودشناسی).

عرض مفارق، عرض غریب، عرض عام و تابع و لاحق استفاده می‌کند. در برخی از آثار خویش همچون فارابی به غیر مقوم بودن و لازم بودن وجود نسبت به ماهیت تأکید دارد و در آثار و مطالب دیگرش بر غیر مقوم بودن و غیرلازم بلکه عارض و طاری بودن وجود نسبت به ماهیت اشاره می‌کند.

به نظر می‌رسد بخش دوم مطالب ابن سینا دیدگاهی غیر از دیدگاه فارابی باشد. ابن سینا بصراحت میان مقوم، لازم، و عارض تفکیک قائل می‌شود و به تحلیل مفهومی آنها می‌پردازد.<sup>۱۳۹</sup> مراد وی از لازم، عرض ذاتی یا عرض لازم است و مرادش از عارض، عرض غیرلازم و عرض غریب. او در المدخل می‌گوید:

بر تو روشن است که یک شیء ذات حقیقی دارد که آن ذات برای خود اوصافی دارد. این اوصاف عبارتند از مقوم، عرض لازم و عرض غیرلازم. مقوم داخل حقیقت شیء است و

۱۳۸. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، تحقیق الدكتور ابراهیم مدکور، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص ۴۷.

۱۳۹. همو، منطق المشرقیین، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۳ به بعد؛ الشفاء، المنطق، المدخل، تحقیق اب القنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الأهوانی، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵، ص ۲۸ به بعد.

### ■ هر ذی ماهیتی

#### معلول است و آئیت از

#### خارج بر ماهیت عارض می شود

#### و وجود مقوم ماهیت نیست. تمام

#### ماهیات وجودشان از خارج است

#### و وجود عارض آنها می شود و

#### وجود مقوم ماهیات نیست.

مقول فی جواب ما هو است و ذاتی دال بر آئیت مقول فی

جواب «أی شیء هو فی ذاته» یا «ای ما هو (فصل)»<sup>۱۳۸</sup>

یا می گوید وجود بالفعل در خارج که در موضوع نیست

مقوم ماهیت زید و هیچیک از جواهر نیست بلکه آن

لاحقی است همچون ملحق شدن وجود به ماهیت

اشیاء.<sup>۱۳۹</sup> بنظر وی ماهیت کمال حقیقت شیء است و

بوسیله این ماهیت ذات شیء تمام می شود.<sup>۱۴۰</sup>

اشیائی که ماهیت دارند، این ماهیت گاهی در

خارج تحقق دارد و گاهی در ذهن. در هر دو حال این

ماهیات باعث و موجب تحصیل دو وجود نمی شود و

۱۴۰. ابن سینا، المدخل، ص ۳۰.

۱۴۱. همان، ص ۳۲.

۱۴۲. المنطق المشرقی، ص ۱۴.

۱۴۳. همان، ص ۱۷.

۱۴۴. همان، ص ۱۸.

۱۴۵. همو، المدخل، ص ۲۸.

۱۴۶. همو، المنطق المشرقی، ص ۱۳.

۱۴۷. همو، المدخل، ص ۲۸.

۱۴۸. همان، ص ۴۶.

۱۴۹. ابن سینا، الشفاء، المقولات، تحقیق اب القنوتی،

محمود الخضیری، سعید زائد و فؤاد الالهوانی، قم، منشورات

مکتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۵، ص ۹۳.

۱۵۰. همو، الشفاء، المنطق، کتاب البرهان، تحقیق ابوالعلاء

عفیفی، قم، منشورات مکتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۵، ق، ص

۵۲.

عرض لازم، لازمه وجود ذات است، بعد از

اینکه آن ذات تحقق پیدا کرد و عرض غیر لازم

از اوصافی است که در وجود بعد از تحقق

غیر لازم است مثل قیام و قعود و شباب و غضب

و ...<sup>۱۴۰</sup>

عرض لازم و عرض غیر لازم هر دو عرضی هستند.

عرضی یا مرتفع در وجود است مثل قیام و قعود

و جوانی و غضب، و یا مرتفع در وهم است مثل

سیاهی برای حبشی و یا غیر قابل رفع است مثل

تعجب و ضحک برای انسان.<sup>۱۴۱</sup>

یا در جای دیگر می گوید:

مقوم شیئی است که داخل در ماهیت شیء

است، مثل شکل برای مثلث و لازم آن است

که شیء بعد از تحققش لامحاله به آن متصف

می شود، از آن حیث که آن از توابع ذات آن

شیء است مثل مساوی بودن مجموع زوایا با

دو قائمه برای مثلث. و عارض یعنی امری که

بوسیله آن شیء توصیف می شود، البته نه دائماً

مثل جوانی برای انسان. خلاصه اینکه

اشتراک مقوم و لازم در اینست که غیر قابل مفارقت

از ماهیت شیء اند و اشتراک لازم و عارض

اینست که خارج از حقیقت شیء و لاحق

بعد از آنند.<sup>۱۴۲</sup>

ابن سینا وجود را لازم عام می داند.<sup>۱۴۳</sup> بنظر وی لوازم

برای یک ذات یا از خودش است مثل فردیت برای سه

و یا از خارج است مثل وجود برای عالم.<sup>۱۴۴</sup>

ابن سینا ماهیت، ذات و حقیقت را بیک معنی به کار

برده است،<sup>۱۴۵</sup> و ماهیت، حقیقت و هویت را نیز

همچنین.<sup>۱۴۶</sup> هر شیئی ماهیتی دارد که بواسطه آن، آن

شیء است و این ماهیت حقیقت آن شیء است و بلکه

این ماهیت ذات آن شیء است.<sup>۱۴۷</sup> ذاتی دال بر ماهیت

هر یک از دو وجود بعد از ثبوت ماهیت، ثبوت پیدا می‌کنند. پس هر دو وجود بعنوان خواص و عوارض، ملحق ماهیت هستند و این لوازم از لوازمی است که ماهیت اقتضا می‌کند، مثل زوجیت برای عدد دو.<sup>۱۵۱</sup> مقومات، در هر حال چه در ذهن و چه در عین، مقدم بر ماهیتند اما عوارض در هر حال نه مقدمند و نه با ماهیت معیت دارند بلکه متأخر از آن هستند یعنی توابع و لوازمی هستند که بعد از تحقق ماهیت تحقق پیدا می‌کنند.<sup>۱۵۲</sup> بنظر ابن‌سینا وجود نسبت به اشیاء مقوم نیست و داخل در ماهیت آنها نمی‌باشد.<sup>۱۵۳</sup> بنظری وجود، خارج از حقایق ماهیات است.<sup>۱۵۴</sup> وجود از لوازم ماهیات است نه از مقومات آنها.<sup>۱۵۵</sup> واجب بالذات ماهیت ندارد، و هر جسمی که ماهیت دارد وجود خارج از ماهیت آنست.<sup>۱۵۶</sup> یا می‌گوید وجود در واجب‌الوجود از لوازم ذاتش است... اما در ماسوی‌الله غیر داخل در ماهیتش است و از خارج بر آن عارض می‌شود و از لوازم آن نیز به شمار نمی‌رود.<sup>۱۵۷</sup> می‌بینیم که ابن‌سینا در سخنان قبل بر لازم بودن وجود نسبت به ماهیت تأکید دارد در حالیکه در این مورد لازم بودن وجود نسبت به ماهیت را نیز طرد می‌کند چرا که بنظری لازم معلول ملزوم است و اگر وجود از لوازم ماهیت باشد مستلزم اینست که وجود معلول ماهیت باشد و ماهیت قبل از وجود تحقق و حصول داشته باشد، و این واضح‌البطلان است.<sup>۱۵۸</sup> ابن‌سینا که در اینجا معلولیت وجود نسبت به ماهیت را طرد می‌کند، در جای دیگر می‌گوید: اگر وجود بصورت لاحق و مقارن با ماهیتش لحاظ شود آن وجود نسبت به آن ماهیت معلول و یا معلول شیئی در ماهیت است.<sup>۱۵۹</sup> چگونه می‌توان بین این جملات ابن‌سینا سازگاری ایجاد کرد؟ یا در جای دیگر می‌گوید: حکم ماهیت غیر از حکم وجود است.<sup>۱۶۰</sup> ماهیت

شیء غیر از ائیت آن است.<sup>۱۶۱</sup> هر ذی‌ماهیتی معلول است و ائیت از خارج بر ماهیت عارض می‌شود و وجود مقوم ماهیت نیست.<sup>۱۶۲</sup> تمام ماهیات وجودشان از خارج است و وجود عارض آنها می‌شود و وجود مقوم ماهیات نیست.<sup>۱۶۳</sup>

با تمام ناسازگاریهایی که میان این دو دیدگاه به نظر می‌آید، مشاهده می‌شود که ابن‌سینا در تمام این سخنان بدنبال دو مسئله است: اول اینکه میان وجود و ماهیت تمایز متافیزیکی وجود دارد، و دوم اینکه وجود نسبت به ماهیت امری خارجی است.

از ابن‌سینا سؤال می‌شود که گفته شده وجود عرض است، سپس می‌گویند که واجب‌الوجود نه جوهر است و نه عرض، پس چه فرقی بین این دو عرض هست؟ وی در پاسخ می‌گوید: وجود در اشیائی که دارای ماهیت هستند، ملحق به آن ماهیت شده و عرض است اما موجودی که موجود بالذات است نه بواسطه وجودی که ملحق به آن ماهیت است، در چنین موجودی وجود عرض نیست.<sup>۱۶۴</sup> بنظر ابن‌سینا برای

۱۵۱. همان، ص ۳۴.

۱۵۲. همان، ص ۳۵.

۱۵۳. همان، ص ۱۷.

۱۵۴. ابن‌سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم،

مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ ه. ق، ص ۳۵.

۱۵۵. همان، ص ۳۶.

۱۵۶. همان، ص ۳۷.

۱۵۷. همان، ص ۷۰.

۱۵۸. همو، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار،

۱۳۷۹، ص ۱۰۹ و ۲۷۷.

۱۵۹. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۷۰.

۱۶۰. همان، ص ۹۴.

۱۶۱. همان، ص ۱۴۳.

۱۶۲. همان، ص ۱۸۵.

۱۶۳. همان، ص ۱۸۶.

۱۶۴. ابن‌سینا، المباحثات، ص ۱۵۳ - ۱۵۴ و ۲۷۲.

■ نزد ارسطو فقط تمایز ذهنی میان وجود و ماهیت مشاهده می شود و این امر بدلیل جهان‌شناسی خاص وی است. لذا تمایز عینی که ریشه در مسائلی از قبیل بحث خلقت، اثبات وجود خدا و... دارد در آثار وی یافت نمی شود.

..... ◆ .....

هر شیء حقیقت خاصی بنام ماهیت وجود دارد که غیر از وجود مرادف با اثبات می باشد.<sup>۱۶۵</sup> او می گوید انیت و وجود اگر عارض ماهیت شوند از دو حال خارج نیست: یا نفس ماهیت علت این عروض است و یا علت این عروض امر خارجی است. حالت اول از آنجا که مستلزم تحقق قبلی ماهیت است، باطل است. پس هر آنچه ماهیت غیر از انیت دارد، معلول است و انیت و وجود از مقومات ماهیت نیست بلکه از لوازم آن است.<sup>۱۶۶</sup> هر شیء ماهیتی دارد و حقیقت هر شیء غیر از وجود آن شیء است و وجود غیر مقوم نسبت به آن است.<sup>۱۶۷</sup> پس وجود مضاف به ماهیتش است، خواه لازم باشد و خواه غیر لازم، و علل وجود غیر از علل ماهیت است، مانند انسان که خود بخود حقیقتی دارد که هیچیک از هستی خارجی و هستی ذهنی آن سبب قوام ماهیت آن نیست بلکه هستی آن به ماهیت آن افزوده شده است. اگر هستی ذهنی یا خارجی انسان مقوم ماهیت و حقیقت آن می بود، امکان نداشت که ماهیت انسان بدون جزء مقوم آن به ذهن آید، و در نتیجه محال بود که ماهیت انسان در نفس تحقق یابد و در وجود خارجی آن شک روا باشد که آیا در خارج متحقق است یا نه.<sup>۱۶۸</sup> شیء گاهی در ماهیتش، و گاهی در وجودش معلول است.<sup>۱۶۹</sup> هر چیزی که وجود داخل ماهیت و ذات آن نباشد پس وجود مقوم ماهیت

آن نیست و جایز نخواهد بود که وجود لازم آن ماهیت باشد. پس وجود چنین ماهیتی از غیر است.<sup>۱۷۰</sup> خلاصه اینکه ابن سینا جهان دو جزئی ماده و صورت ارسطو را به جهان سه جزئی ماده و صورت و وجود تغییر داد و در اینجا مراد از وجود جزء تشکیل دهنده اشیاء نیست بلکه رابطه یا نسبتی با خداست. این جنبه اضافی یا نسبی است که ابن سینا آن را با واژه عرض بیان می کند و می گوید وجود یک عرض است و مراد از این عرض مانند دیگر عرضها مثل گرد و سیاه و غیره نیست بلکه وقتی ابن سینا از وجود در رابطه با اشیاء بعنوان یک عرض بصورتی که متمایز از ماهیت است، صحبت می کند، رابطه با خدا را در نظر دارد. بنابراین منظور وی از عرض در اینجا معنی متعارف آن نیست. علاوه بر این، اگر وجود یک عرض می بود می توانستیم آنرا کنار گذاشته و همچنان درباره شیء صحبت کنیم، همانطور که می توان یک عرض را کنار گذاشت و درباره عرضهای دیگر صحبت کرد، در حالیکه این طور نیست.<sup>۱۷۱</sup> بنظر وی علاوه بر معنای عرض بعنوان یک نسبت ویژه و مخصوص موجودی با خدا، واژه عرض در فلسفه ابن سینا یک معنای غیر متعارف فلسفی دیگر نیز دارد. این معنا رابطه یک موجود عینی را با ماهیت یا صورت نوعیه آن نشان می دهد، که ابن سینا آن را نیز عرضی

۱۶۵. همو، الشفاء، الالهیات، تحقیق اب القنوتی و سعید زائد، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۳۱.

۱۶۶. همان، ص ۳۴-۳۴.

۱۶۷. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳.

۱۶۸. همان، ص ۴۴.

۱۶۹. همان، ج ۳، ص ۱۱.

۱۷۰. همان، ص ۵۷.

۱۷۱. فضل الرحمن، «ابن سینا»، ترجمه علی شریعتمداری،

در تاریخ فلسفه اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۸۸.

می‌داند. استعمال واژه عرض در فلسفه ابن‌سینا بسیار شایع است و بدون درک معنای درست آن، شخص ناگزیر درباره پاره‌از نظریات اساسی او دچار سوء تعبیر می‌شود. وقتی که دو مفهوم بوضوح از یکدیگر متمایز باشند باید بر دو موجود متفاوت دلالت نمایند و نیز هرگاه این دو مفهوم باهم در یک شیء ظاهر شوند، نسبت متقابل ایندواز نظر ابن‌سینا، عرضی است یعنی اینها تصادفاً جمع شده‌اند اگرچه هر یک باید جداگانه موجود باشد. از این قبیل است نسبت میان وجود و ماهیت.<sup>۱۷۲</sup>

نظر شود که آیا آن ممکن است یا نه.<sup>۱۷۳</sup> یعنی ماهیت هیچ هستی بی جدا از هستی وجود ندارد و با تحقق وجود بعنوان عارض، ماهیت بعنوان معروض تحقق پیدا می‌کند. شایان ذکر است که رابطه وجود و ماهیت، بویژه عروض وجود بر ماهیت، نزد ابن‌سینا، مورد انتقاد افرادی چون سهروردی، ابن‌رشد، توماس آکوینی و ... قرار گرفته است. بررسی این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

#### ۵. نتیجه

با توجه به مباحث مطرح شده، می‌توان گفت که میان وجود و ماهیت علاوه بر تمایز ذهنی، تمایز عینی نیز وجود دارد. همانطوریکه دیدیم نزد ارسطو فقط تمایز ذهنی میان وجود و ماهیت مشاهده می‌شود و این امر بدلیل جهان‌شناسی خاص وی است. لذا تمایز عینی که ریشه در مسائلی از قبیل بحث خلقت، اثبات وجود خدا و ... دارد در آثار وی یافت نمی‌شود، چراکه اصولاً بحث از وجود، بمعنایی که نزد فلاسفه اسلامی مطرح شده، در فلسفه ارسطو مطرح نبوده است. از اینرو باید بگوییم که نگرش فلاسفه اسلامی از جمله فارابی و ابن‌سینا به بحث وجود، منشأ تمایز عینی میان وجود و ماهیت در ممکنات بوده و یا خارجی دانستن وجود نسبت به ماهیت ممکنات هم به اثبات وجود خداوند بعنوان وجود محض، نه محرک نامتحرک پرداخته و هم مسئله کلامی خلقت را از راه فلسفی تبیین کرده‌اند و از این طریق بحث صدور کثیر از واحد، رابطه جهان با خداوند و دیگر مسائل نیز حل شده است که در نظامهای فلسفی پیشین یونانی سابقه‌یی نداشته است.

۱۷۲. همان، ص ۶۹۰.

۱۷۳. ابن‌سینا «شرح اثولوجیا»، تصحیح عبدالرحمن بدوی، در ارسطو عند العرب، قاهره، مکتبه النهاة المصریة، ۱۹۴۷، ص ۶۱.

#### ۴. نظر نهایی ابن‌سینا

ابن‌سینا استادانه میان مقوم، لازم و عارض تفکیک قائل شده و نظر نهایی وی درباره رابطه وجود و ماهیت اینست که وجود نه مقوم ماهیت است و نه لازم ماهیت بلکه بعنوان امر خارجی عارض بر ماهیت می‌شود. عارض بر دو دسته است: ۱- عارض (محمولات) بالضمیمه ۲- عارض (محمولات) من صمیمه (خارج محمول). درباره محمولات بالضمیمه باید اول موضوع حصول و ثبوت داشته باشد و سپس محمول عارض آن موضوع شود، مثل سرخی برای سیب. محمولات من صمیمه مشروط به تحقق قبلی موضوع نیست بلکه خود دو دسته است: یا با تحقق موضوع، محمول ثبوت پیدا می‌کند و یا با ثبوت و تحقق محمول، موضوع تحقق پیدا می‌کند. عروض وجود بر ماهیت، مطابق نظر ابن‌سینا، از این نوع است. مؤید این نظریه سخن خود ابن‌سینا در شرح بر اثولوجیای افلوطین است، آنجا که می‌گوید:

وجود ماهیت چیزی نیست جز نفس وجود و ماهیت چیزی نیست تا وجود به آن ملحق شود بلکه آن همان وجودی است که به ماهیت ملحق می‌شود و برای آن (ماهیت) وجود دیگری نیست تا بدان وسیله به ماهیت