

## تأملی در استدلال‌های ابن سینا در ردّ جوهر بودن خدا

دکتر محمد لگنهاوسن\*

### چکیده

مقاله حاضر در چهار بخش اصلی تنظیم شده است. در آغاز به موضوع متافیزیک و تعریف جوهر و مقایسه دیدگاه ابن سینا با ارسطو و تشابهات و تمایزات دیدگاه این دو فیلسوف پرداخته شده است. در بخش دوم، استدلال ابن سینا در ردّ جوهر نبودن خدا بررسی شده است. مهمترین نکته در استدلال ابن سینا، تحلیل مفهوم جوهر و ردّ انطباق این مفهوم بر خداست. در بخش سوم مقاله، دیدگاه آکویناس درباره موضوع مورد بحث بررسی و دیدگاه او با دیدگاه ابن سینا مقایسه شده است. و در بخش چهارم - که ضمیمه مقاله است - با بیان استعمال عناوین و اسامی بدون مصداق در آرای ابن سینا، به مقایسه و تطبیق این مسأله با مباحث مطرح در رویکردهای منطق جدید، نظیر منطق ماینونگی پرداخته شده و دیدگاه‌های ابن سینا در این باره در قالب فرمولهای منطق جدید تقریر، صورت‌بندی و بررسی گردیده است.

### واژه‌های کلیدی

ابن سینا، جوهر، عرض، آکویناس، اسم خاص.

### مقدمه

از امام رضا (ع) روایت شده که در ضمن بیان طولانی‌ای درباره توحید خدا فرمود:  
... و بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بتجهیره الجواهر  
عرف ان لا جوهر له...<sup>(۱)</sup>

### ۱- موضوع متافیزیک

بر اساس تعالیم ارسطو موضوع متافیزیک عبارت است از «وجود»، و اطلاق وجود به موجودات به طرق گوناگونی صورت می‌گیرد و اطلاق اصلی وجود بر جوهر است. معنای اولیه و اصلی‌ای که می‌توان بر طبق آن چیزی را موجود دانست، جوهر است. بنابر این، از نظر ارسطو، متافیزیک اولاً و بالذات با جوهر و ثانیاً و بالعرض با سایر مقولات سر و

\* - استاد فلسفه در مؤسسه تحقیقاتی امام خمینی (ره) قم.

- تحقیق و نگارش فارسی: منصور نصیری

کار دارد. اما، ارسطو همچنین موضوع متافیزیک خود را فلسفه اولی یا حکمت - که دغدغه آن کشف علل است - توصیف کرده است. نیز گفته است که فلسفه اولی وظیفه مطالعه ماهیت و وجود آنچه را که قابل انفکاک از ماده است، برعهده دارد.

ابن سینا با چند نقطه شروع متفاوت از ارسطو به بازنویسی متافیزیک می‌پردازد: ۱. گنجاندن مباحث مربوط به عقل در متافیزیک؛ ۲. معرفی و طرح آنچه که بعدها به «امور متعالی/استعلایی»<sup>(۲)</sup> موسوم شد؛ ۳. و نکته دیگر که باز مهم است، این است که ابن سینا مباحث مربوط به مقولات را در متافیزیک قرار می‌دهد، نه منطق. اما مهمتر از همه این نکات تمییز آشکاری بود که وی میان وجود و ماهیت می‌نهد. هر چند که در فلسفه ارسطو اشاره‌ای به این مسأله شده است، و به صورت اولیه در کتاب **تحلیل پسین** به چشم می‌خورد،<sup>(۳)</sup> بعدها در طی قرون متمادی در آثار فلسفی جهان مسیحیت و نیز جهان اسلام شرح و بسط بیشتری یافت. در اروپای قرون میانه این ایده را آکویناس، با نوشتن رساله‌ای درباره آن، شرح و بسط داد. در فلسفه اسلامی، و در آثار ملاصدرا، تمایز میان وجود و ماهیت، به اصل تقدم اساسی وجود بر ماهیت انجامید.

ابن سینا، به تبعیت از کندی، انتظار داشت که متافیزیک ارسطو بیشتر الهیاتی باشد و درباره خدا و مسائل مربوط به آن مباحث فراوانی داشته باشد. وی در زندگی‌نامه خود نوشت خود می‌گوید که پس از آن که آثار فارابی را مطالعه کرد، به هدف و مقصود متافیزیک ارسطو پی‌برد. بدین ترتیب، وی متافیزیک را دربردارنده الهیات دانست و الهیات را، به عنوان بخش خاصی در آن گنجانده و پس از آن فیلسوفان مسلمان بین الهیات بالمعنی الاخص (درباره خدا) و الهیات بالمعنی الاعم (همه متافیزیک) تمایز نهادند (این تمایز در غرب بین متافیزیک عام و متافیزیک خاص بود). البته، تقسیمی که ابن سینا کرد، در دوره‌های مختلف زندگی وی دچار تغییراتی شد؛ اما همیشه وی متافیزیک را به عنوان علم نظری می‌دانست که شامل الهیات می‌شد (همراه با سه بخش دیگر) و یا این که الهیات را از متافیزیک بالمعنی الاعم جدا می‌کرد و الهیات را علم نظری جداگانه‌ای محسوب می‌کرد. نکته دیگر این که وی الهیات بالمعنی الاخص را تقسیم کرد به آنچه که می‌توان الهیات طبیعی نامید و متافیزیک عقل؛ در حالی که متافیزیک دربرگیرنده مباحثی است درباره اصول موضوعه علوم دیگر و مباحثی درباره وجود بما هو وجود، ولی بحث درباره متافیزیک عقل (نفس) بحث تازه‌ای بود که تا آنجا که ما می‌دانیم پیش از وی کسی این مباحث را مطرح نکرده است.<sup>(۴)</sup>

ابن سینا همچنین تحول دیگری در متافیزیک ایجاد کرد که عبارت بود از تأکید بر ویژگیها و اوصافی که فراتر از مقولات بود. این بحث باعث ایجاد سنت دیرپایی در فلسفه غرب قرون وسطا با عنوان «امور استعلایی» شد. با این حال، وی معتقد بود که موجودات بالذات، جوهرها هستند؛ اما فقط به این معنا که جوهر مقدم بر عرض است. وی تقدم جوهر بر عرض را بر اساس تعریف ارسطو از جوهر تبیین می‌کند که بر طبق آن جوهر در موضوع نیست؛ بر خلاف عرض که در موضوع است. ابن سینا آنچه را که در موضوع است، با تعریفی سه بخشی تبیین می‌کند:

(۱) موضوع وجود دارد و صرف نظر از آنچه که در آن هست، متعلق به نوع خاصی هست؛ پس وقتی که می‌گوییم

الف در این موضوع هست، صرف نظر از وجود الف باید موضوع وجود داشته باشد؛

(۲) آنچه در موضوع هست، بخشی از آن موضوع نیست؛

(۳) آنچه که در موضوع هست، نمی‌تواند جدا از موضوع وجود داشته باشد؛ به گونه‌ای که اعراض قابل انفکاک از موضوعات خود نیستند.

نکته کلی در این باره این است که کلی‌ها عرض نیستند. وقتی که می‌گوییم «سفیدی» (سفید بودن) عرض است، مقصود سفید بودن خاص (مثل سفید بودن سقراط) است، نه سفیدی به طور کلی؛ زیرا سفیدی به طور کلی در ارسطو و زید هست.

بر اساس شرط نخست، صورت جوهری سقراط که بر اساس دیدگاه ارسطو در ماده هست، مثال و نمونه‌ای از آنچه که در موضوع هست، نیست. موضوعی که عرض در آن قرار می‌گیرد، خودش یا در موضوع هست یا در موضوع نیست. اگر در موضوع نباشد، جوهر است. اگر وجود داشته باشد، استدلالی بر اساس بطلان تسلسل آورده می‌شود که نمی‌توان تعداد بی‌نهایتی از اعراض داشت که به موضوع مستقل خاتمه نپذیرد.<sup>(۵)</sup> ساختار این استدلال عین همان ساختاری است که در برهان صدیقین هست. ابن سینا، گاه می‌گوید که هر چیزی یا جوهر است یا عرض؛ اما با این حال در برخی موارد، خدا را موجودی معرفی می‌کند که نه جوهر است و نه عرض. بنابراین، به نظر می‌رسد که ما باید ادعای نخست ایشان را به این نحو تفسیر کنیم که مدعای نخستش دربارهٔ ممکن‌الوجودهاست. این تفسیری است که مشائیان مسلمان از دیدگاه وی دارند و خود ابن سینا در الهیات این نکته را صریحاً بیان کرده است.

دو نکته دیگر هم در تفاوت ابن سینا و ارسطو در متافیزیک قابل توجه است: نخست آن که از نظر ارسطو، بحث علیت عمده از فیزیک به متافیزیک راه یافت؛ در حالی که از نظر ابن سینا علیت، به عنوان وجودبخشی چیزی به چیز دیگر، نقش خاصی در متافیزیک دارد؛ در واقع وی به جای علیت فیزیکی، علیت هستی‌شناختی را متمایز از علیت فیزیکی مطرح کرد. دوم آن که تفاوت میان ممکن و واجب در نظام فلسفی ارسطو بیشتر تفاوت و تمایز منطقی تلقی می‌شود، اما در دیدگاه ابن سینا این امر کانون توجه مباحث متافیزیکی قرار می‌گیرد، نه منطقی. ارسطو واجب را چیزی می‌داند که تغییر و حرکتی ندارد، در حالی که ابن سینا آن را چیزی می‌داند که برای وجود خود نیازی به علت ندارد. از نظر ارسطو، ضروری و ممکن بر اساس زمان و مکان تفسیر می‌شود، در حالی که از نظر ابن سینا این دو مستقل از زمان‌مندی تفسیر می‌شوند. بدین ترتیب، متافیزیک در نظام فلسفی ابن سینا هم غنی‌تر و هم انتزاعی‌تر می‌شود.

ابن سینا و ارسطو در مورد این مسأله که آیا عقل انسان و نیز خود خدا جوهر هستند یا نه، دو دیدگاه مخالف دارند. ارسطو خدا را جوهر می‌داند و ابن سینا منکر این مطلب می‌شود. ارسطو معتقد است که عقل انسان یا همان نفس انسان جوهر نیست؛ اما ابن سینا آن را جوهر می‌داند.<sup>(۶)</sup> در این دو موضوع نیز باز مشاهده می‌کنیم که دیدگاه ابن سینا انتزاعی‌تر است. در واقع، وقتی که مفهوم خدا خارج از مقولات تلقی می‌شود، انتزاعی‌تر می‌شود و نفس (عقل) هم انتزاعی‌تر می‌شود؛ چرا که صرفاً صورت یک اندام نیست (آن‌گونه که ارسطو تلقی می‌کرد)، بلکه موجودی مستقل از هر گونه ماده است. خدا فارغ از هرگونه قید و محدودیت جوهر بودن است، در حالی که نفس فارغ از قیود جسمانیت است.

متافیزیک از نظر ابن سینا علم کلی و عامی است که موضوع آن موجودات است و موجودات به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شود و ممکن‌الوجود هم به جوهر و عرض تقسیم می‌شود. در همین جاست که مهمترین دلیل ابن سینا را دربارهٔ این امر می‌بینیم که چرا خدا را نباید جوهر بدانیم؛ زیرا تقسیم موجودات به جوهر و عرض تنها دربارهٔ

ممکن‌الوجودها صدق می‌کند، و دلیل این امر هم این است که تنها ممکن‌الوجودها هستند که می‌توانند ماهیت (چیستی) داشته باشند. این دلیل در عبارت زیر از ابن‌سینا آمده:

واجب الوجود لا یشارک شیئاً من الاشیا فی ماهیة ذلك الشيء؛ لأن کل ماهیة لما سواه مقتضیة لإمكان الوجود. و اما الوجود فلیس بماهیة لشیء و لا جزء من ماهیة شیء؛ أعنی الاشیا التي لها ماهیة، لا یدخل الوجود فی مفهومها، بل هو طارئ علیها. فواجب الوجود لا یشارک شیئاً من الاشیا فی معنی جنسی و لا نوعی؛ فلا یحتاج إذن إلی ان ینفصل عنها بمعنی فصل او عرضی، بل هو منفصل بذاته. فذاته لیس لها حد إذ لیس لها جنس و لا فصل.<sup>(۷)</sup>

در اینجا ما با دیدگاهی درباره وجود مواجهیم که وجود را کاملاً متمایز از ماهیت می‌داند. ماهیت مربوط به مفهوم اشیا و بیانگر صورتی است که شیء ممکن است به خود بگیرد و وجود مربوط به علیت و به وجود آوردن ذوات است که به صور ماهیت‌ها تحقق می‌بخشد.

اما از نظر ابن‌سینا در میان ماهیت‌ها جوهر نقش خاصی دارد؛ چرا که اولین چیزی که وجود به آن تعلق می‌گیرد، ماهیتی است که جوهر است. وجود هر چیز دیگر وابسته به وجود داشتن جوهر است:

إنه و إن لم یکن الموجد كما علمت، جنساً و لا مقولاً بالتساوی علی ما تحته، فإنه معنی متفق فیہ علی التقدیم والتأخیر. و اول ما یكون، یكون للماهیة التي هی الجوهر ثم یكون لما بعده. و إذ هو معنی واحد علی النحو الذي أومأنا إلیه فتلقه عوارض تخصه، كما قد بینا قبل؛ فلذلك یكون له علم واحد یتكفل به؛ كما أن لجمیع ما هو صحنی علماً واحداً.<sup>(۸)</sup>

دیدگاه ابن‌سینا در اینجا ما را به یاد استدلال مشهوری از کانت می‌اندازد که در رد استدلال یا برهان وجودی آنسلم می‌آورد و بر اساس آن تأکید می‌کند که وجود محمول نیست. این سخن کانت از آن جهت نظیر سخن ابن‌سیناست که تفسیری از این سخن کانت این است که مقصود کانت از این که می‌گوید وجود نمی‌تواند محمول شود، این است که بر اساس دیدگاه ابن‌سینا بگوییم که وجود جزو ماهیت نیست؛ کانت می‌گوید در مفهوم یک چیز وجود نهفته نیست. ابن‌سینا هم می‌گوید در حاق ماهیت، وجود نخواهید، بلکه امری اضافه بر ماهیت است و هرگز نمی‌توان از ماهیت یک چیز به وجود داشتن آن پی‌برد. این سخن ابن‌سینا را که می‌گوید: «أعنی الاشیا التي لها ماهیة، لا یدخل الوجود فی مفهومها، بل هو طارئ علیها» با این سخن از کانت مقایسه کنید که می‌گوید:

در صرف مفهوم یک چیز نمی‌توان ویژگی وجود داشتن آن را پیدا کرد؛ زیرا حتی اگر آن مفهوم چندان کامل باشد که دارای همه ویژگیهای لازم برای تصور یک چیز همراه با همه تعینات درونی آن باشد، باز هم وجود اصلاً ارتباطی با همه اینها ندارد.<sup>(۹)</sup>

همچنان که کانت معتقد است، این نکته لوازم زیادی در فهم خدا و برهان وجودی دارد. آن گونه که کانت معتقد است، استدلال وجودی آنسلم یا دکارت اعتبار ندارد؛ چرا که نقطه آغاز این برهان ویژگی‌های ذاتی و درونی مفهوم است و برخلاف پندار آنسلم و دکارت وجود در ذات مفهوم نیست. ابن سینا برهان وجودی خاص خود را دارد. ابن سینا برهان وجودی خود را برای اجتناب از چنین اشکالی پایه‌ریزی کرد. نقطه آغاز برهان او مفهوم خدا نیست تا با توجه به آن مفهوم وجود خدا را اثبات کند؛ چرا که اساساً وی منکر ماهیت داشتن خداست و چون خدا ماهیت ندارد، نمی‌تواند جوهر باشد. اما اگر خود وجود را در نظر بگیریم، نه مفهوم یا ماهیت را، در خواهیم یافت که این وجود یا باید ضروری (واجب) باشد یا ممکن و اگر ممکن باشد، برای اجتناب از تسلسل باطل، باید واجب‌الوجودی باشد، و این واجب‌الوجود همان خداست. ابن برهان «صدیقین» ابن سیناست که بعد از او هم در سراسر آثار و کتب مربوط به فلسفه اسلامی رایج گشت.<sup>(۱۰)</sup> در اینجا مرور بر تقریرهای گوناگون این برهان مورد نظر ما نیست؛ بلکه نکته مهم این است که متذکر شوم که چون در این برهان خداوند فراتر از مقولاتی در نظر گرفته می‌شود که ماهیات را دسته‌بندی می‌کنند، آن دسته از اشکالاتی که کانت مطرح کرد، در اینجا مطرح نمی‌شود. از این رو، فیلسوفان مسلمان به جای آن که ماهیت خدا را در نظر بگیرند و بعد اثبات کنند که چنین چیزی باید وجود داشته باشد (تقریری که کانت آن را غیر منتج دانست)، به تبعیت از ابن سینا نقطه آغاز برهان وجودی را یک چیز موجود و بعدها خود وجود قرار دادند؛ آنگاه سعی کردند که اثبات کنند که، برای پرهیز از دور و تسلسل باید چیزی وجود داشته باشد که وجودش واجب باشد.

آخرین نکته‌ای که باید درباره متافیزیک با تفسیر و معنایی که در سنت ابن سینا مطرح است، بر آن تأکید کنم، این است که این سنت فلسفی که، با توجه به سنت ارسطو، «مشائی» نامیده شده و متافیزیک به معنای ارسطویی آن، به وجوه قابل توجهی متفاوت از متافیزیکی است که در میان فیلسوفان معاصر غربی رایج است. پس از جریان «تغییر مسیر زبانی»<sup>(۱۱)</sup> فیلسوفان غربی در صدد جایگزین کردن بحث از محمولات به جای بحث از عوارض برآمدند و جوهرها را به عنوان افرادی که محمولها به آنها اطلاق می‌شوند، دانستند و معتقد شدند که هویت و بقای آنها شرایطی دارد که توسط محمولهای نوعی تعیین می‌کنند.<sup>(۱۲)</sup> اما وقتی که فیلسوفان مسلمان جوهر بودن خدا را انکار می‌کنند، این نکته بیشتر با توجه به تفسیر ارسطویی از صورت و ماده قابل فهم است. وقتی که آنها می‌گویند خدا جوهر نیست، مقصودشان این نیست که خدا نمی‌تواند موضوع یک محمول شود، بلکه مقصود این است که خدا فراتر از ملاحظات مربوط به ماده و صورت است که برای تقسیم امور به جوهر و عرض ضروری‌اند. صفات خدا همانند اعراض برای جوهر نیستند؛ چرا که این صفات توصیفی از صورت خدا نیستند، بلکه تلاش برای بیان فراتر بودن خدا از صورت و عرض هستند.

## ۲- استدلال شگرف

استدلال اصلی ابن سینا برای اثبات جوهر نبودن خدا در اشارات به چشم می‌خورد. ابن سینا فردی را در نظر می‌گیرد که به خطا می‌پندارد خدا جوهر است؛ چرا که خدا در موضوع نیست و قابل حمل و اسناد به یک موضوع هم نیست. بنابراین، خدا تحت تعریف جوهر قرار گرفته، جوهر خواهد بود. ابن سینا این استدلال را رد می‌کند و ریشه آن را در عدم فهم درست تعبیر «در موضوع نبودن» می‌داند. وی تأکید می‌کند که وقتی می‌گوییم چیزی در موضوع نیست، نباید

از آن بفهمیم که آن چیز وجود دارد؛ و گرنه باید بتوانیم صرفاً بر اساس جوهر بودن یک چیز وجود آن را نتیجه بگیریم. اما چون خدا واجب‌الوجود است (ضرورتاً وجود دارد)، نباید بگوییم که خدا در موضوع نیست. پس صرف این که بگوییم خدا وجود دارد، بدان معنا نیست که خدا در موضوع هست یا نیست. به سخن زیر از ابن‌سینا توجه کنید:

ربما ظن أن معنی الموجود لا فی موضوع یعم الاول و غیره عموم الجنس، فیقع تحت جنس الجوهر. و هذا خطأ؛ فإن الموجود لا فی موضوع الذي هو كالرسم للجوهر لیس یعنی به الموجود بالفعل وجوداً لا فی موضوع، حتی یكون من عرف أن زیداً هو فی نفسه جوهر، عرف منه أنه موجود بالفعل اصلاً؛ فضلاً عن کیفیة ذلك الموجود. (۱۳)

بنابراین، ابن‌سینا می‌گوید ما می‌توانیم یک اسم خاص (مثل زید) را برای اشاره چیزی به کار ببریم که ممکن است موجود باشد یا نباشد و این برخلاف برخی از منطقدانان است که می‌گویند در صورت استفاده از اسم خاص باید حتماً آن چیز موجود باشد.

البته، مقصود ابن‌سینا این نیست که چون گزاره «خدا در موضوع نیست» کاذب است، نتیجه می‌گیریم که خدا در موضوع هست. پس به نظر می‌رسد که حتی دو ارزشی بودن قضایا هم زیر سؤال می‌رود؛ در واقع، هرچند در منطق ارسطویی این نکته پذیرفته شده که از بین دو جمله «الف ب است» و «الف ب نیست» یکی درست است، اما ابن‌سینا صریحاً آن را انکار می‌کند. ابن‌سینا در مباحث منطقی خود این نکته را می‌پذیرد، ولی در اینجا بر مبنای آن حرکت نمی‌کند؛ از این رو باید منطق ابن‌سینا هم دوباره طراحی شود. به هر حال، این طور نیست که واجب‌الوجود در موضوع باشد و نیز چنین نیست که واجب‌الوجود در موضوع نباشد. البته، ابن‌سینا منطق سه ارزشی (صادق، کاذب، هیچ کدام) را پیشنهاد نمی‌کند، بلکه به جای آن می‌گوید در منطق برخی از محمولها به نحو معنادار قابل اطلاق به برخی موضوعها نیست. محمول «در موضوع است» را نمی‌توان به گونه‌ای بر واجب‌الوجود اطلاق کرد که گزاره‌ای را به وجود آورد که بتواند صادق، کاذب یا دارای ارزش سومی باشد. مثالی که معمولاً در این موارد ارائه می‌شود این است که گفته می‌شود اثبات یا انکار این که دیوار چشم دارد خطاست؛ چرا که دیوار شأن دیدن یا کور بودن را ندارد. محمول «بینا» و «نابینا» مستلزم قوه دیدن در حالت عادی و سلامت است. البته، ممکن است کسی بگوید می‌توان «در موضوع نبودن» را به نحوی تفسیر کرد که شامل همه چیزهایی شود که نمی‌توان درباره آنها به نحوی صادق گفت که در موضوع هستند. و به این معنا می‌توان گفت که خدا در جوهر است. اما باید گفت فرض چنین معنای عامتری نیز غلط‌انداز می‌شود؛ چرا که جوهر مقوله است و مقولات برای تقسیم‌بندی ماهیات به کار می‌روند؛ از این رو، اگر بگوییم که خدا جوهر است، مستلزم این خواهد بود که خدا ماهیتی دارد که از مقوله جوهر است؛ مگر آن که توجه داشته باشیم که می‌توان جوهر را به نحوی به کار برد که هم شامل ماهیات و هم شامل موجوداتی شود که بیرون از چارچوب مقولات است و چون در فلسفه جوهر را در چارچوب مقولات به کار می‌گیریم، نمی‌توان آن را به خدا اطلاق کرد.

ممکن است گفته شود که تعریف ابن‌سینا از «در موضوع بودن» تعریفی مصنوعی است که برای تمییز وجود از واجب‌الوجود است. ابن‌سینا خودش می‌گوید که می‌توان واجب‌الوجود را جوهر دانست، ولی به این معنای سلبی که خدا عرض نیست؛ با این تعریف جوهر در درون مقولات قرار نمی‌گیرد. اما تأکید می‌کند که این معنا از جوهر معنایی

نیست که بگوییم جوهر جنسی است که تحت آن واجب‌الوجود همراه با اشیای دیگر قرار می‌گیرد؛ زیرا تحت جنس بودن در چارچوب ارسطویی خواهد بود و ابن سینا نمی‌پذیرد که خدا تحت جنسی قرار می‌گیرد.<sup>(۱۴)</sup> خدا ماهیتی ندارد که جنس و فصل داشته باشد.

وانگهی، می‌توان به نکته ابن سینا در مورد این امر که نباید در موضوع نبودن مستلزم وجود باشد، چنین پاسخ داد که آنچه که مستلزم وجود خدا می‌شود، این واقعیت نیست. حتی می‌توان چیزی که بالضروره وجود دارد (واجب‌الوجود) را هم به عنوان چیزی دانست که بدون در نظر گرفتن وجودش - در موضوع نیست. نمی‌توان نتیجه گرفت که زید یا واجب‌الوجود یا هر چیز دیگری، صرفاً به دلیل جوهر بودن، بالفعل موجود است؛ حتی اگر تجویز کنیم که برخی جوهرها ضرورتاً موجودند. با توجه به این نکته، می‌توان استدلال ابن سینا را رد کرد و معتقد شد که «در موضوع نبودن» را می‌توان به هر چیزی اطلاق کرد که سه بخشی را که در تعریف جوهر گفته شد، داشته باشد و اگر حتی آن چیز قابل حمل و اسناد به چیزی نباشد، جوهر خواهد بود. روشن است که واجب‌الوجود مشمول تعریف سه بخشی وجود در موضوع نیست و چون قابل حمل نیست، جوهر نخواهد بود. در واقع، برخی از فیلسوفان مسلمان دیدگاهشان این است که نزاع درباره این که خدا جوهر هست یا نه، عمده لفظی است. اگر جوهر را به معنای وسیعی بگیریم که تنها شامل ممکن‌الوجودها نباشد و اگر تعریف جوهر را به همین نحو که در اینجا ذکر شد بدانیم، می‌توانیم بگوییم که خدا جوهر است و اساساً هر چیزی یا جوهر است یا عرض. اگر همانند ابن سینا، تعریف محدودتری از جوهر داشته باشیم، در این صورت آن را محدود به ممکن‌الوجودها خواهیم دانست.

اما به نظر من، آنچه در اینجا مطرح است، بیش از یک گزینش دلخواهانه تعاریف است. موضوع مورد بحث این است که چگونه باید مقولات را تعریف و فهم کرد و چگونه در این تعریف تفاوت‌های اساسی‌ای را که ابن سینا میان وجود و ماهیت می‌گذارد، در نظر گرفت. و این است علت این که ابن سینا، در مواردی که آماده پذیرش این نکته است که به یک معنا می‌توان گفت که خدا جوهر است، هشدار می‌دهد که این معنا، همان معنایی نیست که در آن می‌توان جوهر را جنس عام همه جواهر دانست.

و لقائل ان يقول: إنكم إن تحاشيتم أن تطلقوا علي الأول اسم الجوهر فليست تترشون أن تطلقوا عليه معنا؛ و ذلك لانه موجود لا في موضوع و هذا المعني هو الجوهر الذي جنستموه له. فنقول: ليس هذا معني الجوهر الذي جنسناه، بل معني ذلك أنه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم أو نفس.<sup>(۱۵)</sup>

برای آن که جوهر در معنای عامی به کار گرفته شود که هم به واجب‌الوجود و هم به اشخاص و حیوانات و جز آن اطلاق شود، واجب‌الوجود باید ماهیتی داشته باشد که ویژگیهای آن را از سایر جوهرها تمایز دهد، و برای آن که جوهر به یک معنای عام در نظر گرفته شود، باید آن را به نحوی تعریف کرد که هر یک از مصادیق آن دارای ماهیتی باشد که از طریق آن بتوان آنها را دسته‌بندی کرد.

آنچه که ابن سینا می‌گوید، این است که مقولات تقسیم‌های اساسی برای ماهیت است، نه وجود (آن گونه که ارسطو گاه می‌گوید)، و اگر چنین است، دیگر نباید واجب‌الوجود را جوهر دانست؛ چرا که جوهر بیانگر چیزی است

که دارای ماهیت است که درون موضوع نیست و قابل حمل بر موضوع نیست. مقولات باعث دسته‌بندی صورتهای مختلفی است که در آنها می‌توان وجود یا عدم آن را یافت. صورتهای بر وجود محدودیت‌هایی مفهومی را تحمیل می‌کنند که می‌توان خدا را فارغ و آزاد از آنها دانست.

بل معنی ما یجمل علی الجوهر کالرسم و تشترک فیهِ الجواهر النوعیة عند القوة، کما تشترک فی الجنس، هو انه ماهیة و حقیقة، إنما یكون وجودها لا فی موضوع. و هذا الحمل یكون علی زید و عمرو لذاتیهما لا لعلة. و اما کونه موجوداً بالفعل، الذی هو جزء من کونه موجوداً بالفعل لا فی موضوع، فقد یكون له بعلة، فکیف المركب منه و من معنی زائد؟ فالذی یمكن أن یجمل علی زید کالجنس، لیس یصلح حملة علی واجب الوجود اصلاً؛ لانه لیس ذا ماهیة یلزمها هذا الحکم، بل الوجود الواجب له کالماهیة لغيره. (۱۶)

در اینجا ابن‌سینا می‌گوید که باید زید و عمر را، به دلیل ماهیتشان و اعم از این که وجود داشته باشند یا نه، جوهر دانست. این مثال نشان می‌دهد که تأکید ابن‌سینا بر ماهیت برای جوهرها، بدان جهت نیست که او در اینجا از جوهرهای درجه دوم سخن می‌گوید (آن گونه که برخی گفته‌اند). زید و عمر جوهر درجه اول هستند که باید به دلیل ماهیت خاصی که دارند، در مقوله جوهر گنجانده شوند؛ نه به دلیل وجودشان. وجود فعلی هر چیز را نمی‌توان به عنوان چیزی اضافه در درون ماهیت آن قرار داد. آنچه که تعیین می‌کند که چیزی وجود دارد یا نه، علت آن چیز است نه ماهیت آن. ماهیت تعیین می‌کند که آیا یک چیز جوهر است یا نه. و چون واجب‌الوجود ماهیت ندارد، نمی‌توان زید و خدا را دو نمونه از مفهوم عام جوهر دانست. وجود نسبت به خدا همان حالتی را دارد که ماهیت انسان بودن برای زید؛ آن هم به این معنا که به همان سان که انسان بودن برای زید ضروری است، وجود هم برای خدا ضروری است؛ نه به این معنا که وجود صورت خداست، همچنان که انسان بودن صورت زید است؛ چرا که وجود اساساً صورت نیست.

ارسطو در اواسط کتاب متافیزیک این بحث را مطرح می‌کند که آیا جوهر ماده است یا صورت یا ترکیبی از این دو. وی مسائلی را مطرح می‌کند که کاملاً حل نمی‌شوند، اما به نظر می‌رسد که وی صورت بودن جوهر را ترجیح می‌دهد (البته شارحان ارسطو در این باره اختلاف نظر زیادی دارند)، ولی وجود، صورت یا ماده یا ترکیبی از آن دو نیست. پس، وجود جوهر نیست. اما آنچه که وجودش ضروری و واجب است (واجب‌الوجود)، خود وجود است و از این رو، از نظر ابن‌سینا، خود وجود، خداست. پس در نتیجه باید گفت خدا جوهر نیست.

ابن‌سینا در پایان بخشی که عبارت فوق را از آن نقل کردیم، استدلال دیگری برای این انگاره می‌آورد که جوهر متعلق به ماهیت است و نه به وجود یا هر نوع از وجود، و آن این که اگر ما ندانیم که آیا زید وجود دارد یا نه، باز می‌گوییم که او انسان و نیز جوهر است. اما اگر جوهر بودن، نحوه‌ای از وجود بود، ما دام که به وجود بالفعل زید علم نداشته باشیم، نمی‌توانیم بگوییم که زید جوهر است. از آنجا که ما زید را، فارغ از این که وجود دارد یا نه، جوهر می‌نامیم، قاعده جوهر باید متعلق به ماهیت باشد، نه به وجود.

تقریر دیگری از همین نوع استدلال را می‌توان در **دانشنامه علایی** (بخش ۲۵، عنوان: «پیدا کردن آن که واجب‌الوجود نه جوهر است و نه عرض») یافت. در اینجا تعبیر «نه در موضوع» بیانگر آن است که ابن‌سینا به بحث



در باره شرط ارسطو در تعریف جوهر به عنوان چیزی که در موضوع نیست، می‌پردازد. اندیشه اصلی این است که نباید تعبیر موجودی که در موضوع نیست را به نحوی تفسیر کرد که مستلزم وجود باشد؛ هر چند که در اینجا لفظ «موضوع» جزو قیود تعریف آمده است.

در این باره چند اصطلاح فنی دیگر هم هست که در متون مربوطه به چشم می‌خورد و توضیح آنها شایسته توجه است. یکی از این اصطلاحات عبارت است از واژه «حقیقت»، که به صورت تحت‌اللفظی به معنای «صدق» (truth) است که در ترجمه واژه یونانی (aletheia) آورده می‌شود. غالباً این واژه را در زبان انگلیسی به (reality) (واقعیت) ترجمه می‌کنند؛ اما این کار غلط‌انداز است؛ چرا که ممکن است چیزی حقیقت داشته باشد؛ هر چند که بالفعل در جهان خارج از ذهن وجود نداشته باشد. واژه مزبور غالباً مترادف با «ذات» (سرشت درونی یک چیز) و در برابر صرف ظاهر به کار می‌رود (توجه داشته باشید که این «سرشت» نباید با ماهیت خلط شود). واژه مربوط دیگر «انیت» است که در نوشته‌های ابن سینا برای اشاره به وجود فردی یک شیء به کار گرفته می‌شود و چیتیک آن را به معنای «آن بودن» می‌گیرد.<sup>(۱۷)</sup> با توجه به این توضیحات به عبارت **دانشنامه‌عالی** توجه کنید:

جوهر آن بود که چون موجود شود، حقیقت و وجود نه اندر موضوع بود، نه آنکه ورا وجود است حاصل نه اندر موضوع، و از این قبل را شک نکنی که جسم جوهر است، و شک توانی کردن که آن جسم که جوهر است، موجود است یا نیست تا آنگاه که وجود وی اندر موضوع است یا نیست. پس جوهر آن است که ورا ماهیتی هست چون جسمی و نفسی و انسانی و فرسی، و آن ماهیت را حال آن است که تا انیتش اندر موضوع نبود، ندانی که او را انیت هست یا نیست و هر چه چنین بود، او را ماهیتی جز انیت است. پس آنچه ورا ماهیت جز انیت نیست، وی جوهر نیست.<sup>(۱۸)</sup>

در اینجا ابن سینا نخست، درباره تعریف جوهر این نکته را متذکر می‌شود که، علی‌رغم این تعبیر که جوهر چیزی است که «نه در موضوع» وجود دارد، نباید آن را به نحوی تفسیر کرد که مستلزم این باشد که همه جوهرها وجود دارند. وی برای اثبات این نکته می‌گوید شما می‌توانید علم به جوهر بودن چیزی داشته باشید، حتی اگر در وجود داشتن آن شک داشته باشید. این پرسش که آیا وجود بالفعل یک چیز «فی موضوع» است یا «لا فی موضوع»، پس از آن مطرح می‌شود که ما پی‌بیریم آن چیز وجود دارد، اما جوهر بودن آن هرگز مورد شک نیست. از این رو، شرط «نه در موضوع» بودن برای جوهر بودن یک چیز را باید به نحوی شرطی تفسیر کرد؛ به گونه‌ای که به ازای هر جوهری به نام «ج»،

اگر «ج» وجود دارد ← آنگاه وجود «ج» در موضوع نباشد

(روشن است که شرط در اینجا تابع صدق نیست).<sup>(۱۹)</sup> اگر شما بدانید که یک جسم فرضی جوهر است، در این صورت اگر پی‌بیرید که این جسم واقعاً در جهان خارج وجود دارد، علم خواهید داشت که وجود آن «در موضوع» نیست، و برعکس اگر ندانید که آن چیز بالفعل وجود دارد، نمی‌توانید بدانید که وجود آن در موضوع نیست (هر چند که می‌توانید بدانید که اگر وجود می‌داشت، وجودش در موضوع نمی‌بود). این بدان معناست که برای جوهر وجود و ماهیت متمایز هست، اما واجب‌الوجود اساساً ماهیتی ندارد و از این رو، جوهر نخواهد بود؛ مگر آن که وجود واجب‌الوجود را مساوی با همان ماهیتش بدانیم که مسأله متفاوت خواهد شد. در ادامه نقل قولی که از **دانشنامه‌عالی** نقل کردیم، چنین آمده:

و اما عرضی، خود ظاهر است که واجب‌الوجود اندر چیزی نبود، و چون وجود واجب‌الوجود با وجود چیزهای دیگر نه بر سبیل توطی و جنسیت است، پس وجود اندر موضوع که او را بود با وجود نه اندر موضوع که مردم و جز مردم راست، نه بمعنی جنسی افتد، زیرا که چون وجود بر سبسی و پیشی همی‌افتد نه برابر و نه جنس‌وار، و آنکه اندر موضوع نبود، سپسایشی همی‌نبود. پس وجود نه اندر موضوع مر چیزها را جنس نیست الاً به آن معنی که گفتیم، وجود مر آن چیزها را که جوهراند جنس است. پس واجب‌الوجود جوهر نیست، و جمله اندر هیچ مقولت نیست، زیرا که همه مقولتها را وجود عرضی است و زیادت است بر ماهیت و بیرون از ماهیت و واجب‌الوجود را وجود ماهیت است. پس از این مقدار که گفته آمد، پدید آمد که واجب‌الوجود را جنس نیست، پس او را فصل نیست، پس او را حدّ نیست و پدید آمد که او را محلّ و موضوع نیست، پس او را ضدّ نیست و پدید آمد که او را نوع نیست، پس او را یار و ندّ نیست؛ و پدید آمد که او را سبب نیست، پس او را گردش و بهره‌پذیرش نیست.

روشن است که نباید واجب‌الوجود را عرض دانست؛ زیرا واجب‌الوجود، «در موضوع» نیست، اما ممکن است استدلال شود که ابن‌سینا می‌گوید وجود عارض بر ماهیت است و این بدان معناست که وجود عرض است و چون واجب‌الوجود (خدا) وجود محض است، بنابراین، نتیجه می‌گیریم که ابن‌سینا باید خدا را جوهر بداند، ولی باید گفت این استدلال درست نیست. این امر که وجود عارض بر ماهیت است، تنها بدان معناست که وجود هر ماهیت مفروضی، ممکن است؛ نه آن که وجود، همانند عرض، ویژگی یا صفتی است که در موضوع است.

وقتی که چیزی را موجود در نظر می‌گیریم، از چیستی یا نوع آن سؤال نمی‌کنیم، بلکه آن را یا علت و یا معلول چیزی در نظر می‌گیریم. به این معنا، می‌توان هر چه را که وجود دارد، در سلسله علل قرار داد. این امر درباره‌ی شیء موجود صادق است، اما در مورد آنچه که در موضوع نیست، صادق نیست؛ چرا که جوهرهایی که وجود ندارند، اساساً خارج از سلسله علّی قرار دارند. وجودی که «لا فی موضوع» است، قابل حمل است؛ هم به خدا و هم به جوهرها، اما ارتباط میان چیزهایی که این محمول به آنها اطلاق شده، همانند ارتباط میان اشیائی نیست که جنس مشترک دارند یا مصادیق مختلف یک سطح وجودی هستند، بلکه ارتباط موجود، ارتباط و ترتیب علّی است. اگر جنس را به معنای درست بگیریم که دلالت بر یک صورت مشترک برای همه مصادیق می‌کند، وجود لا فی موضوع جنس نخواهد بود. اما جوهر را می‌توان جنس برای چیزهایی دانست که جوهرند؛ زیرا آنچه که جوهر بودن یک چیز را تعیین می‌کند، این است که آن چیز، صرف نظر از این که وجود دارد یا نه، یک نوع ماهیت دارد، و چون واجب‌الوجود چنین ماهیتی ندارد، نمی‌توان آن را جوهر دانست.

### ۳- دیدگاه آکویناس درباره خدا و جوهر

شبهه استدلال ابن‌سینا را می‌توان در کتاب جامع الهیات آکویناس به هنگام بحث از این که آیا خدا تحت جنس قرار می‌گیرد یا نه، پیدا کرد. نخستین اشکالی که آکویناس در مقام طرح بحث و برای پاسخ به آن مطرح می‌کند، شبهه اشکالی

است که ابن سینا به آن پرداخته؛ با این تفاوت که ابن سینا به قید «لا فی موضوع» می‌پردازد، در حالی که آکویناس جوهر را چیزی می‌داند که قائم به خود است. عبارت آکویناس چنین است:

اشکال ۱: به نظر می‌رسد که خدا تحت یک جنس است، زیرا جوهر موجودی است که قائم به ذات است و این بخصوص درباره‌ی خدا صادق است؛ پس خدا تحت جنس جوهر است.<sup>(۲۰)</sup>

آکویناس نیز همانند ابن سینا به این نتیجه می‌رسد که خدا تحت جنس جوهر نیست، اما استدلال او اندکی پیچیده است و من قصد توضیح کامل آن را ندارم. انگاره اصلی آکویناس این است که برای آن که چیزی در تحت یک جنس قرار گیرد، دو راه هست و هیچ یک از این دو راه در مورد خدا صادق نیست. وی سه استدلال را برای اثبات این که خدا تحت یک جنس قرار نمی‌گیرد بیان می‌کند. نخست آن که در خدا هیچ چیز بالقوه‌ای وجود ندارد و برای آن که خدا تحت یک جنس باشد، باید ضرورتاً امر بالقوه‌ای داشته باشد؛ استدلال دوم او که به استدلال ابن سینا نزدیکتر است، چنین است: ماهیت یا ذات خدا چیزی نیست جز وجود او؛ بنابراین، اگر خدا جنس داشته باشد، باید آن جنس وجود باشد و این درباره‌ی خدا مناسب و درست نیست؛ زیرا در این صورت دیگر چیزی وجود نخواهد بود که فرد را از جنس متمایز کند. ابن سینا نیز می‌گوید اگر خدا تحت جنس جوهرش می‌بود، باید در ماهیت و ذات او چیزی می‌بود که فصل بوده، باعث تمایز و جدا شدن جوهر خدا از سایر جوهرها شود؛ در حالی که ماهیت او چیزی نیست جز وجودش. تفاوت بین ابن سینا و آکویناس در اینجا این است که آکویناس سخنی از مفهوم جنس به میان نمی‌آورد و صرفاً می‌گوید اگر خدا متعلق به یک جنس باشد، این جنس باید وجود باشد نه جوهر؛ اما باقی استدلال این دو یکسان است.<sup>(۲۱)</sup> سومین استدلال آکویناس این است که اشیای گوناگونی که تحت یک جنس مشترک قرار می‌گیرند، باید در وجودشان با یکدیگر متفاوت باشند و بنابراین، باید هر چیزی که تحت یک جنس است، میان وجود و ماهیت آن باشد و این در مورد خدا صادق نیست؛ چرا که خدا ماهیت ندارد.

آکویناس پس از این سه استدلال به پاسخ اشکالی (اشکال ۱) می‌پردازد که در ابتدا نقل شد:

پاسخ به اشکال ۱: واژه جوهر نه فقط بیانگر قائم به ذات بودن است، زیرا وجود خودش نمی‌تواند جنس باشد؛ بلکه واژه جوهر علاوه بر آن اشاره به ماهیتی می‌کند که وجود فی‌نفسه دارد، ولی این وجود ماهیت آن نیست. پس روشن است که خدا در جنس جوهر نیست.<sup>(۲۲)</sup>

در اینجا هم ادله آکویناس شبیه ادله ابن سیناست؛ با این تفاوت که ابن سینا بر تعریف جوهر، به عنوان چیزی که نه قابل حمل بر چیزی و نه در موضوع است، متمرکز می‌شود؛ در حالی که آکویناس از جوهر به عنوان چیزی که قائم به خویش (قائم به ذات) است، بحث می‌کند. همچنین آکویناس استدلال ابن سینا را که من تحت عنوان «استدلال عجیب» از آن یاد کردم، بیان نمی‌کند؛ یعنی این که ما می‌توانیم تعریف جوهر را بدون علم به وجودش بدانیم. اما هر دو فیلسوف می‌پذیرند که ممکن است تعریفی ارائه کرد که ظاهراً بر اساس آن، می‌توان گفت که خدا در جنس جوهر قرار می‌گیرد؛ با این حال هر دو فیلسوف چنین تعریفی را رد می‌کنند، زیرا تعریف جوهر نشان‌دهنده ماهیت یا ذاتی است که

جدا از وجود با ویژگیهای آن است. از این رو، به نظر می‌رسد که آکویناس نیز همانند ابن‌سینا جوهر بودن خدا را رد می‌کند.

آکویناس در کتاب دیگری به نام *De ente et essentia* می‌گوید که برخی از فیلسوفان گفته‌اند که خدا هیچ ماهیتی ندارد، زیرا خدا ماهیتی جز وجودش ندارد:

سه راه هست که می‌توان گفت که جوهر ماهیت دارد: نخست آن که خدا ماهیت خودش را دارد و ماهیت خدا خود وجود خداست و بر این اساس می‌بینیم که برخی از فیلسوفان می‌گویند که خدا ماهیتی ندارد؛ زیرا ماهیت خدا چیزی نیست جز وجودش. می‌توان از این نکته نتیجه گرفت که خدا در جنس نیست؛ زیرا هر چیزی که تحت جنس باشد، غیر از وجودش ماهیتی دارد؛ چرا که ماهیت که همان جنس یا نوع باشد، در نظام طبیعت متمایز نشده از چیزهایی که دارای این جنس یا نوع است، نیست، ولی وجود در اشیای گوناگون، گوناگون است (و باعث تمایز اشیای می‌گردد).<sup>(۲۳)</sup>

آکویناس علی‌رغم شباهتهایی که با ابن‌سینا دارد، در نهایت می‌پذیرد که خدا جوهر است! وی، به خاطر همان استدلالهایی که مرور کردیم، انکار می‌کند که خدا در جنس جوهر باشد، اما با این حال، معتقد می‌شود که خدا جوهر است؛ و در واقع، اولین جوهر بسیط (*substantia prima simplex*) است.<sup>(۲۴)</sup> پس آکویناس معتقد نیست که خدا جوهر (به معنایی که عرض داشته باشد) باشد؛ بلکه خدا جوهر است؛ به معنایی که قائم به ذات است؛ همچنان که از بحث او درباره این مسأله که آیا خدا شخص (*hypostasis*) است یا نه، به دست می‌آید: وی در پاسخ به اشکالی (اشکال ۳) چنین می‌نویسد:

نمی‌توان واژه «شخص» را به خدا اطلاق کرد، زیرا خدا تحت اعراض قرار نمی‌گیرد؛ اما «شخص» به معنای عینی آن، قابل اطلاق بر خداست؛ زیرا این معنا برای دلالت بر قائم به ذات بودن استفاده می‌شود؛ «جروم»، یکی از آباء کلیسا، گفته است: «در این واژه سم نهفته است.» دلیل این امر این است که پیش از آن که لاتین‌زبان‌ها معنای این واژه را به طور کامل بفهمند، مشرکان آن را برای گمراه کردن مردمان ساده استفاده کردند؛ تا باعث شوند که مردم همان طور که به وجود شخص‌های زیاد اذعان و اعتراف می‌کنند، به وجود ماهیت‌های زیاد اعتراف کنند (یعنی از تثلیث، که مبتنی بر وجود شخص‌های سه‌گانه است، به شرک - که مبتنی بر اعتراف به ماهیت‌های متعدد است - منتقل شوند) از آن جهت که کلمه «جوهر» که منطبق بر کلمه «*hypostases*» در زبان یونانی است، عموماً به معنای ماهیت تلقی می‌شود.<sup>(۲۵)</sup>

اگر جروم تصور می‌کرد که در لغت (*hypostases*) سم هست، به نظر می‌رسد که ابن‌سینا همین تصور را در مورد جوهر داشت؛ در واقع، هر دوی آنها نگران اطلاق این واژه به خدا بودند و ترس آن داشتند که این کار مردم را گمراه می‌کند. به رغم آن که آکویناس اشارات زیادی به کتاب *الشفاء* ابن‌سینا دارد، در این نکته با ابن‌سینا توافق نظر ندارد: آنچه که از نظر ابن‌سینا خطرناک و غلط‌انداز است، این است که خدا را جوهر بدانیم؛ حتی اگر بتوانیم این واژه را به نحوی تعریف کنیم که قابل اطلاق به خدا شود؛ اما از نظر آکویناس آنچه که خطرناک است، این است که بگوییم

خدا جنس دارد و خدا تحت جنس جوهر است. آکویناس ما را با ارائه این دیدگاه خام و زمخت، ترک می‌کند که خدا جوهر است، لکن جوهری که در جنس جوهر نیست؛ اما نه بدان جهت که وی جنس بودن جوهر را درست نمی‌داند، بلکه به خاطر این که این جوهر خاص، یعنی خدا، نمی‌تواند تحت هیچ جنسی باشد و از این‌رو، علی‌رغم این که جوهر است، نمی‌تواند تحت جنس جوهر باشد.

از آنجا که آکویناس کتاب *De ente et essentia* را سالها پیش از کتابت **جامع‌الهیات** نوشته است، می‌توان گفت که دیدگاه آکویناس در جامع‌الهیات به دیدگاه ابن‌سینا نزدیکتر است. اما تا آنجا که من توانستم جستجو کنم، آکویناس در هیچ مورد از کتابهای بعدی خود، دیدگاه کتاب اول را (مبنی بر این که خدا جوهر - نخستین جوهر ساده - است) صریحاً انکار نمی‌کند؛ هرچند که او همواره در سراسر کتابهایش این دیدگاه را دارد که خدا تحت جنس جوهر نیست.

مسئله هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که ببینیم که کلیسا واژه *ousia* را در زبان یونانی و واژه *substance* را در زبان لاتین برای بیان آموزه تثلیث به کار برده است. ترتولیان در بیان تثلیث می‌گوید خدا سه شخص در یک جوهر است، و الهی‌دانان یونانی واژه *hypostases* را برای اشاره به شخص به کار بردند. اما به لحاظ لغت‌شناسی، واژه یونانی *ousia* با واژه لاتینی *essentia* مطابقت دارد و واژه یونانی *hypostases* با واژه لاتینی *substantia* مطابق است. به رغم ریشه لغوی مزبور، نویسندگان لاتینی‌زبان *ousia* را به *substantia* ترجمه کردند، و این کار آنها غالباً با توجه به این بود که آنها جوهر را بسیار متفاوت با معنای مورد نظر ارسطو می‌دانستند. بنابر این، اگر آکویناس گاه تصدیق می‌کند که خدا جوهر است (آن گونه که در کتاب *De ente et essentia* بیان کرده)، و از سوی دیگر انکار می‌کند که خداوند، جوهر به معنای جنس باشد، می‌توان این خامی در دیدگاه وی را این گونه تبیین کرد که وی به لحاظ فلسفی اعتقاد داشت که خدا جوهر است (به همان دلایلی که شبیه به ادله ابن‌سینا هستند)؛ اما از سوی دیگر وی متعهد به این ادعا بود که کثرت شخص‌ها در آموزه تثلیث با وحدت جوهر به معنای الهیاتی که در اعتقادنامه‌های مسیحیان و در آثار اولیا و بزرگان مسیحیت ثبت شده، تناقضی ندارد؛ بنابراین، وی در مقام جمع این دو اعتقاد دو دیدگاه مزبور را ارائه کرده است. در واقع، وی معتقد شد که خدا جوهر به معنای این که جنس باشد نیست؛ اما جوهر به معنای قائم به ذات بودن که محتوای آن در اعتقادنامه‌ها و آثار بزرگان مسیحی آمده، قابل اطلاق بر خدا هست.<sup>(۲۶)</sup>

البته، ابن‌سینا هم در این بحث ناشیگری و خامی‌هایی نشان داده است که به برخی از آنها به هنگام بررسی این مسئله اشاره خواهیم کرد که تلقی وی از اشیائی که وجود ندارند، چگونه است.

این که چرا موضع‌گیری ابن‌سینا درباره ادله جوهر نبودن خدا مهم است، دلایل متعددی دارد. نخست آن که این موضع‌گیری وی زمینه را برای کلام فلسفی اسلامی پس از ابن‌سینا مهیا می‌کند؛ به نحوی که در زمان ملاصدرا، می‌بینیم که متکلمان و فلاسفه اسلامی خدا را وجود محض و عاری از هر گونه ماهیت و چیستی می‌دانند و برهان صدیقین تبدیل به برهانی می‌شود که بر اساس آن خود وجود است که ضرورت وجود دارد (واجب‌الوجود است)، نه آن که باید چیزی باشد که واجب‌الوجود باشد (آن گونه که ابن‌سینا بیان می‌کرد). دوم آن که در نظریه صوفیان نیز شاهد یکی دانستن خدا با وجود و انکار جوهر بودن خدا هستیم.<sup>(۲۷)</sup> جوهرها محدود به چیستی در جهان خارج هستند و حال آن که خدا نامحدود است. در مقدمه **فصوص** قیصری دلایل متعددی بر این دیدگاه ارائه شده که خدا وجود است و جوهر

نیست. قیصری استدلال می‌کند که وجود جوهر نیست و سپس اثبات می‌کند که وجود عرض نیست و باید آن را با خدا یکی دانست:

و لیس بجوهر لانه {الجوهر} موجود فی الخارج لا فی موضوع او ماهیة لو وجدت لكانت لا فی موضوع و الوجود لیس كذلك و إلا یكون كالجواهر المتعینة المحتاجة الی الوجود الزائد و لوازمه... (۲۸)

نکته اصلی در اینجا نشان دهنده نفوذ ابن‌سیناست. خدا نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا جوهر نوعی چیستی (ماهیت) است و به این لحاظ باید برای وجود یافتن وابسته به چیز دیگری باشد. صرف نظر از نفوذ استدلال ابن‌سینا که می‌توان ردپای آن را در کلام و عرفان اسلامی جست، می‌بینیم که دیدگاه مزبور، یعنی این که خدا جوهر نیست، نوعی هماهنگی با معنویت و معارف اسلامی هم دارد؛ چرا که در اسلام بر توحید تأکید شده است. تأکید زیاد بر یکی بودن خدا (توحید)، از طریق ارتباط و پیوستگی دراز مدت وحدت با وجود، ما را به تصدیق و تأکید شدید بر وجود الهی سوق می‌دهد؛ یعنی این دیدگاه که وجود مطلق محض خداست و خدا بیرون از چارچوب مقولات است.

فایده اصلی این ادعا این است که چارچوب اصلی برای متافیزیک کلامی و نظری را فراهم می‌کند و این چارچوب به موضوعات کلامی‌ای نظیر براهین اثبات خدا، ماهیت صفات خدا، رابطه میان خدا و جهان و خدا و انسان، مسأله شر و جز آن، شکل می‌دهد. اشکال عمده‌ای که به چنین کلام و الهیاتی وارد می‌شود، این است که در این صورت خدا چندان انتزاعی می‌شود که مؤمن نمی‌تواند با او ارتباطی داشته باشد. اما باید گفت اعتقاد به خدا به نحوی شخص‌وارتر، بهانه‌ای برای «انسان‌وار» دانستن خدا می‌شود و اعتقاد به خدای انسان‌وار برای کسانی که آن را همسان با خرافات پرستی می‌دانند، محال است. از سوی دیگر، سنت غنی معارف و معنویت اسلامی، بویژه آن گونه که در اشعار عرفای مسلمان منعکس شده، گواهی عینی است بر این واقعیت که این عقیده متافیزیکی که جوهر بودن خدا را رد می‌کند، مانع از روابط شخصی عمیق با خدا نمی‌شود.

#### ۴- ضمیمه: عناوین بدون مصداق در دیدگاه ابن‌سینا

این ضمیمه درباره مسأله وجود و نیز این مسأله است که می‌توانیم درباره اموری سخن بگوییم که وجود ندارند. این مسأله، از این‌رو برای من مهم بود که در چند دهه اخیر در فلسفه غرب این مسأله مورد بحث زیادی بوده است؛ ضمن آن که این بحث انگیزه‌ای برای علاقه‌مندان به مباحث منطق جدید و طرح فلسفه در قالب آن می‌شود؛ وانگهی خواهیم دید که فلسفه اسلامی در مورد مسائل جدید فلسفی نیز نکات مفید و روشنگرانه‌ای دارد.

در هستی‌شناسی ابن‌سینا، گفته می‌شود که برخی از ماهیات در خارج وجود دارند و برخی از آنها در خارج وجود ندارند. ابن‌سینا هم برای اشاره به چیزهای موجود و هم برای اشاره به چیزهای غیر موجود از اسم خاص، نظیر «زید»، استفاده می‌کند. این امر نشان می‌دهد که ما برای صورت‌بندی استدلال‌های وی برای اثبات جوهر نبودن خدا، باید از نوعی منطق آزاد یا منطق ماینونگی (Meinongian logic) سود جوییم.

تقریباً در اوایل قرن بیستم، همزمان با فعالیتهای راسل و فرگه در منطق و فلسفه، ماینانگ کار مهمی را در فلسفه منطق انجام داد. وی می‌خواست راه حلی برای این مسأله پیدا کند که چگونه می‌توان قضایایی را که ناظر به امور غیرموجودند، تحلیل کرد. راه حلی که وی ارائه داد، این بود که غیر از وجود چیزهای دیگری هم داریم که در آلمانی از آنها به **Außersein** تعبیر می‌شود. این واژه به طور تحت اللفظی به معنای «بیرون از وجود» است؛ از این رو، وی معتقد است که ما قلمروی بیرون از وجود هم داریم. راسل این سخن وی را به سخره گرفت و گفت قلمرو بیرون از وجود از دو حال خارج نیست: یا وجود دارد یا وجود ندارد. در صورت اول، دیگر بیرون از وجود نیست و در صورت دوم تهی و خالی از وجود و بی‌معناست. بعدها در سال ۱۹۸۰ پارسنز کتابی درباره اشیا بدون وجود نوشت و سعی کرد در منطق جدید راهی برای احیای معناشناسی ماینانگ پیدا کند. این گروه از اندیشمندان سعی کردند ویژگیهای امور موجود و غیر موجود را به تفکیک و به تفصیل بیان کنند و بدین ترتیب مسأله مزبور را حل کنند. البته، این راه‌حل با مسأله وجود ذهنی متفاوت است. در دیدگاه مزبور، وجود یا خارجی و عینی است و یا چیز دیگری است که جای آن ناکجاآباد است، نه ذهن. در واقع، اشیا غیرموجود در خارج هستند، اما نه خارج بالفعل، گویی که بین وجود و عدم هستند.

راه‌حل دیگر معروف به «منطق آزاد» است که کارل لامبرت (Karel Lambert) و ون فرازن تقریباً در دهه ۷۰ پایه‌ریزی کردند و بنچوینگا هم در این خصوص تحقیقات زیادی کرد. آنها گفتند که ما باید راهی پیدا کنیم که در آن جملاتی که موضوعشان غیرموجود است، بتوانند صادق یا کاذب شوند، و صدق و کذب آنها را نباید وابسته به وجود خارجی آنها دانست. از نظر آنها، هر چیزی که برای امور موجود درست است، در مورد امور غیر موجود هم صادق است. بنابراین، اگر به موجودها اموری نظیر بدیهی یا... نسبت می‌دهیم، باید به امور غیرموجود هم بتوان این امور را نسبت داد.

اگر به متونی که ابن سینا در آنها به بحث درباره امور غیرموجود می‌پردازد بنگریم، خواهیم دید که معناشناسی ماینانگ مناسبتر از انواع مختلف منطق آزاد است؛ البته، با در نظر داشتن چند قید اصلاحی در این معناشناسی. بنا به دیدگاه ابن سینا، هر چیزی که بتوان آن را «شیء» دانست، «وجود خاص» خود را دارد؛ خواه بالفعل وجود داشته باشد یا نه. ابن سینا به وجود بالفعل که در خارج وجود دارد، «وجود ایجابی» می‌گوید. این وجود خاص ابن سینا شبیه به همان وجودی است که ماینانگ آن را **Außersein** (بیرون از وجود) می‌نامد. اما وجود خاص ابن سینا - هنگامی که بالفعل در خارج نیست، - ذهنی است نه به معنای افلاطونی:

لأنه {الشيء} يكون إما موجوداً في الاعيان، او موجوداً في الوهم و العقل؛ فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً. و ان ما يقال: إن الشيء هو الذي يخبر عنه، حق؛ ثم الذي يقال مع هذا إن الشيء قد يكون معدوماً علي الاطلاق، أمر يجب أن ينظر فيه. فإن عني بالمدوم المعدوم في الاعيان، جاز أن يكون كذلك، فيجوز ان يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الاشياء الخارجية. و إن عني غير ذلك كان باطلاً و لم يكن عنه خير البتة و لا كان معلوماً إلا علي أنه متصور في النفس فقط. فأما أن يكون متصوراً في النفس صورة تشير الي شيء خارج فكلاً. (۲۹)

به تعبیر دقیقتر، از سخنان ابن سینا نتیجه می‌شود که هیچ عبارت یا اسمی نیست که به هیچ چیز اشاره نکند. این اسامی و اصطلاحات یا اشاره به امور و اشیائی در جهان خارج می‌کند یا به امور صرفاً ذهنی. اما با اطلاق یک مفهوم ذهنی به مفهوم دیگر اطلاعاتی ارائه می‌شود و گاه به طور اتفاقی ممکن است چیزی را وصف کند که در جهان خارج وجود دارد. بنابر این، واژه‌ای که ابن سینا به کار می‌گیرد، به نوعی دارای ابهام است: ممکن است به معنای وجود خارجی باشد یا صرفاً به معنای وجود ذهنی. این ابهام، بویژه در آثار منطقی ابن سینا نادیده گرفته می‌شود و در نتیجه، انسان تصور می‌کند که دیدگاه ابن سینا این است که همهٔ محمولهای صادق باید دربارهٔ امور بالفعل موجود و دارای وجود خارجی باشد. نیکلاس رشر (Nicholas Rescher) همین برداشت را از دیدگاه ابن سینا دارد و مدعی است.<sup>(۳۰)</sup>

ابن سینا به این قضیه معتقد است که اگر  $\Phi$  یک محمول حقیقی باشد، در این صورت استنتاج زیر معتبر است:

“ $\Phi a$ ” is true

E!a [i.e., a exists]

(یعنی اگر اطلاق  $\Phi$  به  $a$  صادق است، پس  $a$  وجود دارد.)

این استنتاج، بر طبق دیدگاه ابن سینا، فقط در صورتی معتبر است که وجود به نحوی عام تفسیر شود و شامل هر دو وجود متمثل در ذهن و در خارج شود. ابن سینا در منطق اشارات می‌نویسد:

و ان الاثبات لایکن الا علی ثابت متمثل فی وجود او وهم،  
فیثبت علیه الحکم بحسب ثباته.<sup>(۳۱)</sup>

بی‌شک، لازمهٔ این سخن این است که می‌توان درباره چیزهایی که فقط در ذهن وجود دارند، قضایای ایجابی (مثبت) داشت و این برخلاف تفسیر رایج از دیدگاه ابن سیناست که امثال رشر دارند.

همان طور که دیدیم، ابن سینا می‌پذیرد که زید انسان است و زید جوهر است و این که «زید انسان است» و «زید جوهر است» محمولهای واقعی (حقیقی) هستند، در حالی که وی نمی‌پذیرد که این استنتاج که «زید وجود» دارد، در هر دو مورد معتبر است (مگر در صورتی که وجود را به نحوی تفسیر کنیم که شامل وجود ذهنی صرف هم بشود). ابن سینا، در اشارات مدعی است که ما می‌توانیم علم پیدا کنیم به این که زید جوهر است، بدون علم به وجود او. این سخن مستلزم این است که ممکن است این گزاره که زید جوهر است، حتی در صورت عدم وجود بالفعل زید در خارج، صادق باشد. به همین منوال، در *دانشنامه علایی*، می‌گوید که ممکن است با این که در وجود داشتن یک شیء شک داریم، در جوهر بودن آن شکی نداشته باشیم؛ و این سخن نیز مستلزم آن است که یک قضیه مثبت خاص درباره چیزی که در خارج وجود ندارد، ممکن است صادق باشد.

رشر به بحثی از منطق ابن سینا اشاره می‌کند که وی در آن، میان دو قضیه تمایز می‌نهد: این قضیه سلبی که زید بینا نیست و این قضیه ایجابی که زید نابیناست. قضیه دوم مستلزم وجود موضوع است؛ برخلاف قضیهٔ نخست که چنین لازمه‌ای ندارد. به طور کلی، رشر در این استفادهٔ خود محق است و قضایای مثبت خاص مستلزم وجود موضوع است. در حقیقت، انسان باید خیلی جستجو کند تا عبارتی از ابن سینا پیدا کند که وی در آن صدق قضایای موجه شخصی ناظر به چیزهایی را که بالفعل در جهان خارج وجود ندارد، می‌پذیرد. معمولاً وجودهای ذهنی‌ای که وی می‌خواهد دربارهٔ آنها سخن بگوید، وجودهای انتزاعی (نظیر اعداد و انواع) هستند، اما ابن سینا تمایل به پذیرش استثنایایی برای



این قاعده عام دارد و این هنگامی است که آنچه که محمول واقع شده، صفت ذاتی‌ای باشد که وصف‌کننده طبیعت، نوع یا جنس چیزی است؛ مثلاً در مورد قضیه «زید جوهر است»، زید اشاره به وجود خاص زید می‌کند؛ یعنی به چیستی فردی زید که حتی اگر زید بالفعل وجود نداشته باشد، محمول به نحوی صادق بر آن حمل می‌شود. در واقع، حتی قضیه «زید موجودی است که می‌بیند» ممکن است، در صورت عدم وجود زید صادق باشد؛ زیرا بر اساس دیدگاه ابن سینا، می‌توان قضایای موجهه را که وصف‌کننده طبیعت یک چیز است بیان کرد؛ صرف نظر از این که آن چیز در خارج هم وجود دارد یا آن که فقط از وجود ذهنی برخوردار است.<sup>(۳۲)</sup> اما معمولاً لازمه قضیه «زید موجودی است که نمی‌بیند» وجود موضوع است؛ زیرا این محمول وصف‌کننده طبیعت، نوع یا جنس زید نیست و از این رو، فقط می‌توانیم عرضی از اعراض زید را در جهان خارج وصف کنیم و لازمه این کار این است که زید وجود غیر ذهنی داشته باشد. ابن سینا متذکر می‌شود این که عبارتی را در یک مورد خاص مستلزم وجود خارجی بدانیم یا نه و نیز این که آیا آنچه حمل شده، بیانگر ویژگی نوع یا جنس یا امر دیگری است، در بسیاری از موارد مبتنی بر قصد گوینده است.<sup>(۳۳)</sup> بدین‌قرار می‌توان حدس زد که اگر کسی درباره زید سخن می‌گوید و از ما می‌پرسد که آیا زید بیناست یا نه، پاسخ به او در قالب جمله ایجابی (زید موجودی است که می‌بیند)، دربردارنده محتوای وجودی بالفعل زید خواهد بود. اما اگر مقصود از این جمله فقط این باشد که تصدیق کند که زید متعلق به انواعی از مخلوقات بیناست، این اظهار و تصدیق او ممکن است صادق باشد؛ حتی در صورتی که زید فقط وجود ذهنی داشته باشد.

ابن سینا می‌گوید که وجود خاص هر چیز برابر با حقیقت آن است و هر چیز حقیقتی دارد که مناسب آن است؛ یعنی همان ماهیت خود.<sup>(۳۴)</sup> یک چیز باید یا در جهان خارج وجود داشته باشد یا در ذهن؛ چرا که در غیر این صورت، نمی‌توان به نحوی معنادار آن را «چیز» یا شیء نامید. اما به نظر می‌رسد که تشخیص کامل تنها به اشیا و امور بالفعل موجود اطلاق می‌شود و وجودهای ذهنی صرف نسبت به برخی از محمولها نامتعین خواهند بود، به نحوی که نه می‌توان خود آن محمول را به نحو حقیقی بر آن اطلاق کرد و نه ضد آن را. وجود ذهنی صرف از این جهت ناقص و نامشخص است که با در نظر گرفتن محمولی به نام «م» نه خود این محمول و نه نقیض آن بر موضوع ذهنی صرف صادق نیست. وجودهایی که به این معنا کامل نیستند، به این لحاظ کلی هستند که نمونه‌ها و مصادیق مختلفی از آن ماهیت صرفاً ذهنی ممکن است در جهان خارج تحقق داشته باشند؛ مثلاً وجود ذهنی‌ای نظیر دهمین فرزند زید را که هنوز به دنیا نیامده، تصور کنید. می‌دانیم که او انسان است و از نسل زید است، اما این که پسر است یا دختر و یا زیباست یا زشت، برای ما معلوم نیست و از این رو، این وجود ذهنی ممکن است مصادیق مختلفی پیدا کند. به این معناست که گفته می‌شود وجود اصل و پایه فردیت است؛ یعنی با وجود خارجی یافتن فردیت و تشخیص حقیقی آن ماهیت تحقق می‌یابد؛ زیرا هنگامی که ماهیت وجود خارجی پیدا کرد، همه ویژگیهای لازم برای فردیت تحقق می‌یابد.

اگر بخواهیم دیدگاه‌های ابن سینا را بر اساس معناشناسی صوری امروزی بیان کنیم، نیازمند الگوسازی پیچیده‌ای هستیم؛ هرچند این الگوسازی ممکن است برخی از ویژگیهای اندیشه ابن سینا را روشن کند، اما نباید فراموش کرد که منطق ابن سینا، منطقی ارسطویی است و نه منطق نوین مبتنی بر سورهای نوین؛ یعنی در منطق ارسطویی محمولها بر موضوعها اطلاق می‌شوند، نه متغیرها. اما اگر بخواهیم دیدگاه‌های ابن سینا را در قالب یک نظام منطقی مبتنی بر سورهای منطق نوین بیان کنیم، باید از دو نوع سور استفاده کنیم: سور « $\exists^{pro}$ » را برای اشاره به وجود خاص

(Proper existence) و سور « $\exists^+$ » را برای اشاره به وجود اثباتی (Positive existence) به کار ببریم، و نیز اگر خواستیم به چیزی اشاره کنیم که می‌خواهیم بگوییم دقیقاً یک مصداق از آن هست، با افزودن علامت تعجب به «!» این مقصود را برسانیم.

$$(1) \exists!x Fx =_{\text{def.}} \exists x \forall y (Fy \equiv x=y)$$

با توجه به فرمول فوق قضیه‌های زیر صادق خواهند بود:

$$(2) \exists^{\text{pro}}x (\text{Unicorn } x \ \& \ \text{has a horn } x)$$

X بی وجود خاص دارد (که آن X اسب شاخدار است و آن X یک شاخ دارد). این قضیه در نظر ابن‌سینا درست است؛ چرا که از نظر وی چیزهایی که فقط وجود ذهنی دارند، وجود خاص هم دارند). ولی همین امر در مورد وجود اثباتی درست نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت که:

$$(3) \sim \exists^{\text{pro}}x (\text{Unicorn } x \ \& \ \text{has a horn } x)$$

(یعنی X بی وجود اثباتی دارد و آن X اسب شاخدار است و یک شاخ دارد؛ زیرا از نظر ابن‌سینا وجود اثباتی باید در خارج وجود داشته باشد. البته، با توجه به منظر ابن‌سینا این امر تا حدی غلط‌انداز و گمراه‌کننده است؛ چرا که در این منظر اصطلاح «وجود خاص» تنها برای ماهیات - تا حدی که می‌توان اطلاعات معنادار و مفیدی نظیر بیان تفاوت آنها نسبت به یکدیگر درباره آنها داد - به کار می‌رود و نه نسبت به داشتن نوعی وجودی غیر از وجود خارجی؛ با این حال، ابن‌سینا استفاده از «وجود خاص» را برای اشاره به چیزهایی که فقط وجود ذهنی دارند، تجویز می‌کند؛ نظیر بحث ایشان از مثال سیمرغ؛ از این رو، جمله‌ای نظیر:

(۴) سیمرغ پرنده است،

مبهم خواهد بود؛ در صورتی که اگر جمله مزبور بر اساس «وجود خاص» تفسیر شود، صادق است؛ یعنی بگوییم:

$$(5) \exists^{\text{pro}}!x (\text{Phoenix } x \ \& \ \text{Bird } x)$$

یعنی: چیزی به نام X و فقط X با وجود خاص (آن X سیمرغ است و آن X پرنده است).

اما اگر آن را بر اساس وجود اثباتی تفسیر کنیم؛ یعنی بگوییم:

$$(6) \exists^+!x (\text{Phoenix } x \ \& \ \text{Bird } x)$$

یعنی: چیزی به نام X و فقط X با وجود اثباتی (آن X سیمرغ است و آن X پرنده است)؛ در این صورت صادق نخواهد بود.

در واقع، وقتی که ابن‌سینا جمله «سیمرغ نابیناست» را در نظر می‌گیرد و آن را بدان جهت که در خارج وجود ندارد کاذب می‌داند،<sup>(۳۵)</sup> آن را بر اساس تفسیر ذهنی وجود در نظر نمی‌گیرد.

اگر این ذهن‌گرایی یا مفهوم‌گرایی ابن‌سینا را کنار بگذاریم، به قلمروی از «وجود خاص» دست می‌یابیم که شامل هر چیزی است که می‌توان در یک قضیه صادق به آن اشاره کرد. زیر مجموعه خاصی از این قلمرو، به اصطلاح منطق نوین «قلمرو درونی» یا «قلمرو محدودتر» خواهد بود که «همان وجود اثباتی» باشد. در این صورت، از آنجا که هر چیزی دارای وجود خاص خواهد بود، دیگر اهمیت چندانی ندارد که بگوییم هر چیز که دارای وجود ایجابی است،

وجود خاص دارد. اما ابن سینا وجود خاص را برای هر ماهیت ممکن نمی‌پذیرد و تنها آن را برای وجودهایی می‌پذیرد که در ذهن هستند. ابن سینا در این باره بحث نمی‌کند که وقتی که گفته می‌شود «وجود ذهنی» ذهن چه کسی مورد نظر است؛ ذهن متکلم یا مخاطب، به نظر می‌رسد که مقصود ذهن متکلم است، و البته در این بحث، بحثی از ذهن خدا نشده است.

اگر بخواهیم به دیدگاه ابن سینا پای‌بند باشیم، باید بگوییم که وجود خاص و وجود اثباتی دو قلمرو را مشخص می‌کنند: یکی اشیا و اموری که در ذهن وجود دارند و دوم، اشیا و اموری که در جهان خارج وجود دارند؛ به گونه‌ای که اشیائی که وجود خارجی دارند، زیر مجموعه اشیائی اند که وجود ذهنی دارند. در واقع، ابن سینا به نحوی بحث می‌کند که گویی هرچه که وجود خارجی دارد، وجود ذهنی هم دارد؛ اما در مورد اشیائی که در خارج هستند، ولی هیچ کس از آنها آگاه نیست و از این رو هیچ کس به آنها فکر نمی‌کند، چه باید گفت؟ آیا آنها نیز وجود ذهنی دارند؟ به نظر می‌رسد که چیزهایی در خارج هستند که متکلم از آنها غافل است و از این رو، این اشیا وجود ذهنی هم ندارند. اما ابن سینا نمی‌پذیرد که بتوان در مورد چیزهایی که هیچ وجود ذهنی‌ای ندارند، به نحو معناداری سخن گفت؛ چرا که تصدیق یک چیز و اظهار نظر درباره آن، مستلزم آن است که ابتدا تصویری از آن را در ذهن داشته باشید. در واقع، پاسخ ابن سینا به پرسش و اشکال ما این خواهد بود که همین که شما می‌گویید چیزهایی هستند که کسی از آنها آگاه نیست، نشان‌دهنده آن است که شما پیشتر از آن چیزها تصویری داشته‌اید و لذا درباره آنها اظهار نظر می‌کنید و گرنه، هر گونه اظهار نظر درباره آنها محال خواهد بود. به هر روی، چیزهایی هستند که هم وجود خاص و هم وجود ایجابی دارند. از این رو، مجموعه چیزهایی که وجود خاص دارند، قلمرو همه چیزهایی را که می‌توان اظهار نظر معنادار درباره آنها کرد، کامل می‌کنند. دیگر، در هستی‌شناسی ابن سینا، جایی برای اشیای غیر ممکن ماینونگی باقی نمی‌ماند و موجودهای اثباتی که می‌توان درباره آنها به اظهار نظر پرداخت، زیر مجموعه مجموعه موجودات خاص خواهند بود. تنها موجوداتی که ابن سینا در نظر دارد، موجوداتی هستند که می‌توان درباره آنها اظهار نظر کرد؛ بنابراین، اشیائی که بالفعل موجودند، ولی هیچ کس هیچ تصویری از آنها ندارد یا اشیای صرفاً ممکن و احتمالی که هیچ کس آنها را تصور نکرده، خارج از نظریه معاشناختی یا منطقی مورد نظر ابن سینا هستند.

هنگامی که ابن سینا درباره جوهر بحث می‌کند، گاه قید «نه در موضوع» را به نحوی شرطی لحاظ می‌کند؛ یعنی می‌گوید: اگر وجود دارد، در این صورت به عنوان چیزی تلقی می‌شود که وجود دارد «نه در موضوع».<sup>(۳۶)</sup> اگر، حتی درباره جوهری که وجود ندارد، فرض کنیم که وجود دارد، در این صورت وجودش «لا فی موضوع» خواهد بود. این نکته می‌تواند ما را به رویکردی شبیه به رویکرد «فراارزشیابی» (supervaluation) درباره اشیا غیرموجود برساند که افرادی نظیر ون فرازن آن را ارائه کرده‌اند. آنها در صدد ارائه راهی برای سخن گفتن درباره اشیا غیرموجود بودند و بدین منظور گفتند هنگامی ما درباره چیزهای موجود سخن می‌گوییم و مثلاً می‌گوییم «این کتاب قرمز است»، در واقع برای آن که به لحاظ معاشناختی متوجه شویم که این جمله صادق است یا نه، می‌گوییم عبارت «این کتاب» اشاره به یک شیء می‌کند که دامنه سخن است؛ آنگاه به مصادیق قرمز می‌نگریم. مصادیق سخن مجموعه‌ای از دامنه سخن می‌شود؛ بعد مثلاً می‌بایم که آنچه که مدلول «این کتاب» است، داخل مصادیق قرمز بودن نیست و لذا می‌گوییم که جمله «این کتاب قرمز است» کاذب است. اما هنگامی که در مورد اشیا غیر موجود سخن می‌گوییم و مثلاً می‌گوییم

«سیمرغ قرمز است»، اساساً هیچ مصداقی از سیمرغ و قرمز بودن سیمرغ پیدا نمی‌کنیم تا آن را با آن مصداق مقایسه کرده، کذب یا صدق آن را نتیجه بگیریم. از این رو، ون فرازن و لمبرت بر اساس رویکرد «فراارزشیابی» در صدد حل این مسأله برآمدند. آنها گفتند که چون نمی‌توانیم برای جملاتی که مصداق ندارند، ارزش صدق و کذب ارائه کنیم، باید راه دیگری برای اسناد صدق یا کذب به آنها پیدا کنیم. راهی که آنها می‌گویند، این است که ما باید سیمرغ را جزو یک مقوله در نظر بگیریم، حتی اگر سیمرغ وجود نداشته باشد. آنگاه باید بگوییم که اگر همه چیزهای دیگر که در این مقوله وجود دارند، صفت و محمول مورد نظر را دارند، می‌توانیم بگوییم که چون سیمرغ در این مقوله است و همه چیزهایی که داخل این مقوله‌اند، این صفت را دارند، پس سیمرغ آن صفت را دارد و جمله صادق است و گرنه جمله کاذب است. بنابراین، مثلاً می‌گوییم سیمرغ داخل مقوله «پرنده» است و چون همه پرندگان صفت قرمز بودن را ندارند (بلکه برخی از آنها سیاه و برخی دیگر سفیدند) پس جمله «سیمرغ قرمز است» کاذب است، ولی اگر جمله ما این باشد که «سیمرغ حیوان است» صادق خواهد بود؛ زیرا همه پرندگان حیوان هستند. به هر حال، دیدگاه ابن‌سینا شبیه به این رویکرد است؛ چرا که وقتی که وی درباره ماهیاتی بحث می‌کند که وجود ندارند، می‌پذیرد که ما می‌توانیم درباره ماهیاتی که معین و مشخص هستند، اظهار نظر کنیم.

اما گاه ابن‌سینا درباره وجود ذهنی و وجود خارجی به گونه‌ای بحث می‌کند که گویی این دو، نوعی ظرف هستند: وقتی که چیزی وارد ذهن می‌شود، یک نوع وجود پیدا می‌کند و وقتی که وارد جهان خارج می‌شود، نوع دیگری از وجود پیدا می‌کند. اگر چنین باشد، می‌توان از دو نوع تمایز سخن گفت: یکی تمایز میان ماهیت و وجود اثباتی و دیگری تمایز میان ماهیت و وجود ذهنی. اما در آثار ابن‌سینا هیچ تأییدی برای این سخن به چشم نمی‌خورد و با دلیلی که وی برای ارائه وجود ذهنی می‌آورد نیز سازگار نیست؛ چرا که وی از آن رو به وجود ذهنی می‌رسد که می‌خواهد جایی برای دلالت عبارات و مفاهیمی پیدا کند که مدلول خارجی ندارند.

مثالهایی که ابن‌سینا در مورد اشیائی که فقط وجود ذهنی دارند به کار می‌گیرد، چیزهایی است که تنها در گذشته یا تنها در آینده وجود دارند، و این باعث می‌شود که بتوانیم ابن‌سینا را در چارچوب فیلسوفانی قرار دهیم که در فلسفه معاصر «فعلیت‌گرا» یا «بالفعل‌گرا» (actualist) خوانده می‌شوند.<sup>(۳۷)</sup> با سه فرمول زیر می‌توان فعلیت‌گرایی زمانی را بر اساس سورهای وجود اثباتی و وجود خاص وصف کرد. پس از این سه فرمول عبارت مربوطه را از شفا آورده‌ایم:

$$(7) \forall^{\text{pro}}x ((\text{Past } x \ \& \ \sim\text{Now } x) \rightarrow \sim\exists^+y(x=y))$$

به ازای هر  $x$  که وجود خاص دارد ((اگر  $x$  در گذشته بود و  $x$  هم اکنون نیست) در این صورت چنین نیست که  $y$  اثباتی باشد که ( $x$  همان  $y$  است)). یعنی اگر چیزی فقط در گذشته بوده است، وجود خارجی ندارد.

$$(8) \forall^{\text{pro}}x ((\text{Future } x \ \& \ \sim\text{Now } x) \rightarrow \sim\exists^+y(x=y))$$

(یعنی اگر چیزی فقط در آینده هست، ولی هم‌اکنون وجود ندارد، باز هم وجود اثباتی ندارد)

$$(9) \forall^{\text{pro}}x(\exists^+y(x=y) \rightarrow \text{Now } x)$$

(یعنی اگر چیزی وجود خاص دارد و نیز وجود اثباتی هم دارد، باید نتیجه گرفت که هم‌اکنون وجود دارد.)

عبارت ابن‌سینا چنین است:

مثلاً إن قلت: إن القيامة «تكون» فهمت القيامة و فهمت «تكون» و حملت «تكون» التي في النفس علي القيامة التي في

النفس، بأن هذا المعنى إنما يصح في معنى آخر معقول أيضاً و هو معقول في وقت مستقبل أن يوصف بمعنى ثالث معقول و هو معقول الوجود. و علي هذا القياس الأمر في الماضي. فبين أن المخبر عنه لابد من أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس. و الإخبار في الحقيقة هو عن الوجود في النفس و بالعرض عن الوجود في الخارج. (۳۸)

فعلیت‌گرایی مربوط به منطق موجّهات (یا جهان‌های ممکن) را هم به همین منوال می‌توان توضیح داد. برای این کار نخست باید دو مجموعه سور را معرفی کنیم: نخست سوری که شامل قلمرو همه وجودهای ممکن است (اعم از این که فقط در ذهن باشند یا این که هم در ذهن و هم در خارج باشند)؛ و دوم سورهایی که شامل قلمرو جهان بالفعل هستند.

مثالی که ابن سینا به کار می‌گیرد، فقط دربارهٔ موجود ممکن غیر واقعی نیست، بلکه دربارهٔ موجودی در آینده است. ارسطو این موجود را «موجود بالقوه» می‌نامید و آن را در برابر «موجود بالفعل» قرار می‌داد. ابن سینا از وجود بالقوه به «وجود ذهنی» منتقل می‌شود؛ در واقع گرایش فکری او را به متعالی بودن و تجرد می‌رساند.

بر اساس دیدگاه ابن سینا ماهیت می‌تواند فقط در ذهن وجود داشته باشد و یا می‌تواند در خارج باشد؛ اما در اینجا ذهن نوعی تقدم دارد؛ چرا که همچنان که در عبارت فوق آمده، اخبار در حقیقت اخبار از چیزی است که در ذهن ما هست و بالعرض درباره موجود خارجی است. وانگهی هنگامی که می‌گوییم یک ماهیت در خارج وجود دارد، تنها به این معناست که این ماهیت در خارج مصداق یا تحقق دارد. ماهیت به عنوان کلی هیچ وجودی غیر از وجود ذهنی ندارد. در اینجا سرنخ دیدگاهی را می‌بینیم که در سنت عرفان اسلامی انعکاس یافت و آن این که ماهیت‌ها ساخته و پرداخته ذهن‌اند و آنچه که در خارج هست، فقط وجود است. اما نمی‌توان چنین دیدگاهی را به ابن سینا نسبت داد، بلکه باید شش قرن منتظر بود تا ملاصدرا ظهور کند و آن را در مکتب فلسفی خود تبیین کند.

## پی‌نوشتها

۱- شیخ صدوق، ابی‌جعفر محمد علی بن الحسین بن بابویه القمی، التوحید، تحقیق: سید هاشم الحسینی الطهرانی، ص ۳۷، (باب ۲، ح ۲) قاضی سعید قمی در شرح بر توحید صدوق تأملات فلسفی متعددی درباره این حدیث بیان کرده است. آنچه که در اینجا برای من مهم است، این است که این حدیث تصریح می‌کند که خدا جوهر نیست؛ هرچند برخی این روایت را رد کرده‌اند (بدان جهت که در زمان صدور این روایت اصطلاحات فلسفی‌ای نظیر جوهر رایج نبوده است. به هر حال، این روایت در سنت شیعی ثبت شده است).

۲- مقصود از این دسته از مفاهیم، مفاهیمی است که نه مقوله جداگانه‌ای ایجاد می‌کنند و نه محدود به مقوله خاصی هستند؛ نظیر مفهوم وجود.

3-Posterior Analytics, Bk. II, Ch. 7, 92b8-12.

توجه داشته باشید که ارسطو در اینجا استدلال می‌کند که از آنجا که وجود جنس نیست، نمی‌تواند ماهیت چیزی باشد. ما می‌توانیم از این نکته ایشان به این استدلال دست پیدا کنیم که خدا جوهر نیست؛ به این صورت که: مقدم استدلال را گزاره

«ماهیت خدا وجود است» و تالی آن را «وجود نمی‌تواند ماهیت جوهر باشد» قرار داده، چنین بگوییم: اگر ماهیت خدا وجود است، آنگاه وجود نمی‌تواند ماهیت چیزی باشد؛ بنابر این خدا نمی‌تواند جوهر باشد.

4-See: Gutas 1988,238-261.

۵- برای بحث بیشتر در این باره ر.ک:

Abe Stone, "Readings from medieval Aristotelians on substance and accident", URL = <http://home.uchicago.edu/~abestone/readings4.pdf>.

6- See: Morewedge 1973, 194-195.

۷-ر.ک: الاشارات، مع شرح نصیرالدین الطوسی، (بیروت: مؤسسه النعمان)، ج ۳، نمط ۴، فصل ۲۴، ص ۴۹.

۸-ر.ک: الإلهیات من الشفاء، المقالة الاولي، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامی، فصل ۵، ص ۴۶.

9- Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, tr. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), A225/B272.

10- See: Legenhausen 2003.

۱۱- جریان تغییر جهت فلسفی که در طی آن به جای توجه به اشیا به زبان توجه می‌شود.

12- See: Wiggins 1980.

البته، جریان تغییر مسیر زبانی، دارای گرایشها و رویکردهای متعددی در میان متفکران است. برای بررسی بیشتر در این زمینه

ر.ک: Runggaldier and Kanzian, 1998.

۱۳- الاشارات، ج ۳، نمط ۴، فصل ۲۵، ص ۵۱.

۱۴-ر.ک: الإلهیات من الشفاء، المقالة الثامنة، فصل ۵.

۱۵- الإلهیات من الشفاء، المقالة الثامنة، فصل ۵.

۱۶-ر.ک: الاشارات، ج ۳، نمط ۴، فصل ۲۵، صص ۵۱-۵۲.

17- Chittick, 2001, 317.

۱۸- دانشنامه علایی، بخش ۲۵.

19- For a discussion of Ibn Sina's logic of conditionals, see Goodman 1992, ch. 4., 188-211.

20- See: Aquinas, Summa Theologica: "Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae." I<sup>a</sup> q. 3 a. 5arg. 1.

21- Ibid.

22- Ibid.

23- See: Thomas Aquinas, De ente et essentia, cap. IV.

24- See: Thomas Aquinas, De ente et essentia, cap. 1.

برخی گفته‌اند که دیدگاه آکویناس در کتاب جامع الهیات با دیدگاه او در کتاب فوق متفاوت است؛ شاید دیدگاه او تغییر کرده است. تلاش من در اینجا این است که نشان دهم آکویناس در این کتاب می‌گوید که خدا جوهر است، اما در کتاب جامع الهیات می‌گوید که خدا در جنس جوهر نیست؛ پس باید بگوییم که جوهر به دو معنا به کار رفته است: نخست به معنایی که می‌تواند جنس باشد و دوم به معنایی که نمی‌تواند جنس باشد و آکویناس می‌پذیرد که خدا می‌تواند جنس باشد، اما به این معنا که جنس نباشد، بلکه به معنای قائم به ذات.

25- Summa Theologica, I<sup>a</sup> q. 29 a. 3 ad .

26- See: Stead 1994, 160-172.

۲۷- توجه داریم که با همه تفاوتی که فیلسوفان و عرفا در طول زمانهای مختلف با یکدیگر دارند، همه آنها اتفاق نظر دارند که خدا جوهر نیست؛ این در حالی است که در جهان مسیحیت متفکران همیشه و در همه زمانها تأکید می‌کنند که خدا جوهر است، اما پرسش و بحث در این است که خدا چه نوع جوهری است؟

۲۸- محمد داوود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۳.

۲۹- الالهيات من الشفاء، المقالة الاولى، فصل ۵.

30- Rescher 1966, 73. The point is also corroborated in Morewedge 1979, 192.

۳۱- رک: منطق الاشارات، (ج ۱) ص ۲۴۴.

32- See: Inati 1984, 83-86.

۳۳- النجاه، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الثانية: ۱۳۵۷، ص ۱۶.

۳۴- همان.

۳۵- همان.

۳۶- دانشنامه علایی، ۵۶.

37- Menzel 2006.

بر اساس این دیدگاه فقط اشیائی موجودند که بالفعل هستند و اشیائی که در گذشته بوده‌اند یا در آینده وجود خواهند داشت، دارای وجود تلقی نمی‌شوند.

۳۸- الالهيات من الشفاء، ص ۴۵.

## منابع

۱- ابن سینا: الاشارات، مع شرح نصیرالدین الطوسی، ج ۳، نمط ۴، فصل ۲۴، مؤسسه النعمان، بیروت.

۲- \_\_\_\_\_: الالهيات من الشفاء، المقالة الاولى، فصل ۵، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامی، قم.

۳- \_\_\_\_\_: دانشنامه علایی، رساله منطق، همدان ۱۳۸۳/۲۰۰۴.

۴- \_\_\_\_\_: دانشنامه علایی، رساله الهیات، همدان: ۱۳۸۳/۲۰۰۴.

۵- \_\_\_\_\_: النجاه، الطبعة الثانية، مصر. ۱۳۵۷.

۶- \_\_\_\_\_: الهیات شفاء، شرح از محمدتقی مصباح یزدی، ۲ جلد، قم.

۷- شیخ صدوق، ابی جعفر محمد علی بن الحسین بن بابویه القمی: التوحید، تحقیق: سید هاشم الحسینی الطهرانی، [بی‌نا]، [بی‌تا].

۸- قیصر رومی، محمد داوود: شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، [بی‌تا].

9- Aquinas, Thomas, De ente et essentia. URL= <http://www.corpusthomicum.org/oe.html>.

10- Aquinas, Thomas, Summa Theologica. URL= <http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html>

11- Black, D. (2000). "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Latin Transformations", Topoi 19, 59-75.

12- 1993, "Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", Dialogue, 32, 219-58.

13- Chittick, W.C. (1998). The Self - Disclosure of God. Albany: Suny Press.

14- The Heart of Islamic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- 15- Goodman, L. E. (1992) Avicenna, London: Routledge.
- Gutas, D. (1988). Ibn Sina and the Aristotelian Tradition. Leiden: Brill.
- 16- Inati, S.C. (1984). tr., Remarks and Admonitions, Part One: Logic, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- 17- Legenhausen, M. (2003). "The Proof of the Sincere", Journal of Islamic Philosophy, Issue number 1, volume 1, Fall, Available on line at: <http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/Ms-Leg.doc>
- 18- Menzel, C. "Actualism," accessed May, 2006, URL= <http://plato.stanford.edu/entries/actualism/>
- 19- Morewedge, P. (1973). The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina). London: Routledge & Kegan Paul.
- 20- (1975). "The Analysis of 'Substance' in İusi's Logic and in the Ibn Sinian Tradition" in G. F. Hourani (ed.), Essays on Islamic Philosophy and Science. Albany: Suny Press, 158-188.
- 21- (1979). "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics" in P. Morewedge (ed.), Islamic Philosophical Theology. Albany: Suny Press, 188-222.
- 22- Rescher, N. (1966). "Existence in Arabic Logic and Philosophy," in Studies in Arabic Philosophy. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- 23- Rudolph, U. (2004). Islamische Philosophie, München: C. H. Beck.
- 24- Runggaldier, E. and Kanzian, C. (1998). Grundprobleme der Analytischen Ontologie, Paderborn: Schöningh.
- 25- Stead, C. (1994). Philosophy in Christian Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press.
- 26- Stone, A. "Readings from medieval Aristotelians on substance and accident," URL =<http://home.uchicago.edu/~abestone/readings4.pdf>.
- 27- Wiggins, D. (1980). Sameness and Substance. Cambridge: Harvard.

