

معانی «موجود» در وجودشناسی ارسطو و تحول آن نزد حکمای مشا

حسین کلباسی اشتری¹

مستانه کاکایی²

چکیده

«وجود» نخستین پایه هرگونه آگاهی و لاجرم به طریق اولی، متعلق مابعدالطبیعه قرار گرفته است. ارسطو در مواضع مختلف کتاب *مابعدالطبیعه* درباب «موجود چونان موجود» (to on) سخن گفته و بیان می‌دارد «موجود دارای معانی بسیار است». او بیش از آنکه در آن کتاب از واژه «وجود» استفاده کرده باشد از «موجود» نام می‌برد و در کتاب هفتم می‌گوید «آنچه از دیرباز مایه سرگشتگی بوده این است که «موجود» چیست؟» پرسش دیرین در ساحت مابعدالطبیعه این بوده است که برآستی «موجود» نزد ارسطو چه معنایی دارد؟ و معانی وجود چه تأثیری بر نظام مابعدالطبیعی ارسطو گذاشته است؟ آیا این معانی به یکدیگر قابل تحویل هستند یا خیر؟ درباره اینکه معانی «موجود» نزد ارسطو به چند گونه است، نزد مفسران اختلاف نظر وجود دارد؛ کسانی مانند توماس آکوئینی «معانی پنجگانه»، فارابی «معانی سه‌گانه» و ابن‌سینا نیز «معانی پنجگانه» را برای آن لحاظ می‌کنند. در این نوشتار ضمن بررسی دیدگاه ارسطو براساس *مابعدالطبیعه* و نگاهی به دیدگاه توماس آکوئینی، چهار معنا برای «موجود» نزد ارسطو بیان می‌کنیم (موجود بالعرض، موجود به معنای صدق، موجود بالقوه و موجود بالفعل، موجود به معنای مقولات) و در ادامه به سرگذشت معنای «وجود» نزد حکمای مشا، بویژه فارابی و ابن‌سینا خواهیم پرداخت برحسب مبانی فلسفی‌شان معانی چندگانه‌ای لحاظ کرده که با معانی «موجود» نزد ارسطو بسیار متفاوت است.

کلمات کلیدی: موجود، وجود، بالقوه، بالفعل، بالصدق، مقولات.

hkashtari@outlook.com

mastaneh.kakaai@gmail.com

تاریخ پذیرش: 9997/00/00

¹ - استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، نویسنده مسئول

² - دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: 9997/66/66

طرح مسأله

نخستین وجه اشتراک تمامی موجودات این است که وجود دارند، یعنی بهره‌ای از هستی را برخوردارند. این اصل به عرصه آگاهی نیز قابل اطلاق است، زیرا تا گونه‌ای از «وجود» چیزها برقرار نگردد، آگاهی از آنها و حتی آگاهی از خود نیز منتفی است. براین اساس وجودشناسی از مهم‌ترین مباحث و به مثابه پایه دانش مابعدالطبیعه قرار گرفته است. به رغم پژوهش‌های بسیار در این زمینه، کام اندیشمندان فلسفی از آن سیراب نشده است و همواره پرسش درباره «موجود» و «وجود» و سرگذشت آن در تاریخ تاملات فلسفی مطرح شده و می‌شود. درباره معانی وجود نزد ارسطو پیش از این مقاله‌ای با عنوان «مفهوم وجود نزد ارسطو و فارابی» نگاشته شده که با تأکید بر تمایز وجود و ماهیت در فارابی بر یک قسم از موجود نزد ارسطو، یعنی وجود به معنای مقولات تکیه کرده است. و مقاله‌ای دیگر با عنوان «نظریه ارسطو درباره معنای موجود و اقسام و انحای موجود» نیز باتوجه به تقسیم عام معانی موجود نزد ارسطو، درنهایت تقسیم نهایی وجود براساس کتاب معانی موجود ارسطو نزد برنتانو ارائه کرده است. مقاله حاضر با توجه به تقسیمات ارسطو در کتاب دلتا فصل هفتم تقسیمی چهارگانه برگزیده تا تأثیر این معناشناسی در مابعدالطبیعه ارسطو و نیز سرگذشت معنای موجود نزد حکمای مشا را بررسی نماید؛ تفاوت این مقاله با مقالات پیشین در فراروی از آنهاست در جهت تبیین تحول معنای موجود و سرگذشت آن نزد حکمای بعدی و مشائیان است.

پرسش و مسأله نوشتار حاضر این است که معنای موجود نزد ارسطو چه تأثیری بر نظام مابعدالطبیعه او داشته است؟ و سیر و تطور آن نزد حکمای مشا چگونه بوده است؟ آیا معنای وجود نزد کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا نیز همان معنای نزد ارسطو است یا آنان افزوده‌ها و تغییراتی در این معانی داشته‌اند؟ در ادامه تلاش شده است با نظر به پیشینه بحث وجود، تمهیدی برای پاسخ روشن‌تر به این پرسش‌ها فراهم شود.

پیشینه بحث وجود

نخستین اندیشمندان یونانی خردورزی فلسفی را با پرسش چیستی اساس و خمیرمایه واقعیت آغاز کردند و کوشیدند با توجه به جلوه‌های گوناگون طبیعت به آن پاسخ دهند. در این میان پارمنیدس به این پاسخ دست یافت که «وجود» اساس واقعیت است و از اینرو وی را پایه‌گذار وجودشناسی نامیده‌اند.¹ «وجود»¹ در اندیشه او فقدان نیست، تقسیم‌ناپذیر است و نسبت‌پذیر نیست، نامتحرک است و آغاز و پایان ندارد. (Austin, 1986, p 5) افلاطون در رساله‌های

سوفیست و پارمنیدس درباره «وجود» و دلالت‌های آن بحث کرده است. افلاطون هستی حقیقی را «انتوس آن» می‌نامد؛ یعنی فی‌نفسه واقعی و قائم به خود است. هستی یگانه‌ای است که تغییرناپذیر و سرمدی است (افلاطون، 1380، ج 2، ص 1123). «وجود حقیقی»، در آثار او، نام‌های مختلفی به خود می‌گیرد؛ از جمله «مثل» یا «صور» یا «زیبایی». در رساله «سوفیست»، «وجود حقیقی» خاص صور مثالی است که فقط از طریق تعقل قابل درک است (افلاطون، 1380، ج 3، ص 248). پس آن خصوصیتی که هم در موجودات محسوس دستخوش تغییر و موجودات مجرد غیر متغیر، مشترک است، همانا «بودن» است. بنابراین برای این امر باید دانشی خاص وجود داشته باشد و حتی شاید این دانش والاترین دانش‌ها است (افلاطون، 1380، ج 3، ص 253). بر این منوال، ارسطو نیز «فلسفه نخستین» را دانش «موجود بما هو موجود» دانسته است. وی موجود را از حیث موجود بودن، یعنی کلی‌ترین شکل آن در نظر دارد؛ ولی در عین حال برای موجود معانی متفاوتی لحاظ می‌کند که ذیلاً به آن می‌پردازیم (ارسطو، 1384، 1003 الف، ص 35).

«موجود» در زبان عربی² اسم مشتق از «وجود» و «وجدان» است و در فارسی به معنای «یافت» و «یافته» است (فارابی، 1986، ص 110) پیش از فارابی واژه «وجود» نزد فیلسوفان و در زبان فلسفی بکار رفته است؛ اما جاری و متداول نبوده است؛ از زمره کسانی که از واژه وجود در نوشته‌های خویش بهره گرفته‌اند، کندی³ است (همان، ص 112). واژه‌هایی که نزد اهل فلسفه متداول بوده؛ لفظ «هو» یا همان «هست» فارسی است که مصدر آن «الهیوه» است. (همانجا) و الفاظ دیگر که متداول بود؛ مانند «انیت»⁴ که مدلول و معنای «وجود» و «تحقق عینی» است (حکمت، 1389، ص 223-225).

معانی وجود نزد ارسطو

ارسطو در آغاز کتاب چهارم متافیزیک می‌گوید: «موجود در معانی گوناگون بکار می‌رود و گفته می‌شود». او در اپسیلن (1026 ب) و کاپا (1064 ب) نیز همین عبارت را تکرار می‌کند. نزد ارسطو واژه «موجود» در معانی بسیاری به کار می‌رود؛ اما همه آن معانی به اصل و مبدایی یگانه باز می‌گردد؛ «زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند؛ چون «اوسیا» جوهرند و برخی چون عوارض (یا کیفیات انفعالی) جوهرند و بعضی چون «راهی به سوی جوهرند» یا چون تباهی (فساد) یا فقدان (عدم) اند، یا چون کیفیات اند یا سازنده و مولد جوهر، یا چیزهایی اند که در پیوند با جوهر نامیده می‌شوند، یا سلب‌های چیزی از این‌گونه اعراض یا جواهرند» (گاما،

1003ب، 10) او از میان معانی گوناگون «وجود» معنای «جوهر» را به منزله تنها معنایی که بر مابعدالطبیعه اثر می‌گذارد، برگزید (یگر، 1392، ص 285).

ارسطو در کتاب دلتا فصل هفتم، وجود را در چهار معنا بکار برد:

1. موجود بالعرض⁵؛
2. موجود به معنای مقولات؛
3. موجود در معنای موجود بالحقیقه یا صدق⁶؛
4. موجود بالقوه و موجود بالفعل (ارسطو، 1390، 1017 الف، 10-30؛ 1017 ب، 10).

1. موجود بالعرض

این واژه توسط برندیس⁷ و دیگران به صورت «بالعرض» ترجمه شده است. ارسطو در *اپسیلین* و در *لامبدا* «موجود بالعرض» را چیزی می‌داند که نه همیشگی و ضروری است و نه غالباً رخ می‌دهد (لامبدا، 1064 ب، 35؛ اپسیلین 1026، ب 30-32). در *اپسیلین* می‌گوید: «در میان اشیا برخی همیشه و ضرورتاً هستند (ضرورت نه به معنای اجبار و قهر، بلکه به این معنا که ممکن نیست به گونه دیگری باشند) و برخی نه ضرورتاً و نه همیشه، بلکه در اکثر موارد چنان هستند. این مبدأ و این علت هستی عرض است. زیرا آنچه که نه همیشه و نه در اکثر موارد موجود باشد می‌گوییم آن چیز عرض است.» (1026 ب، 30-32) مثالی که ارسطو ارائه می‌دهد توفانی شدن هوا در روز گرمای تابستان، یک رویداد اتفاقی و «عرضی» است یا درمان کردن برای معمار امری عرضی است. زیرا بطور طبیعی کار معمار، درمان کردن نیست، بلکه درمان کار پزشک است؛ بر این اساس درمان و معالجه برای معمار امری عرضی است (1026 ب، 35، و 1027 الف، 10 و 15). برای جسم سنگین حرکت رو به بالا عرضی است (اپسیلین، 1027 الف، 10 و 15). برای یک انسان سفید بودن عرضی است. زیرا نه همیشه و نه در اکثر موارد چنین است. (همان، 1027 الف، 1)

توماس در شرحی بر *مابعدالطبیعه* ارسطو می‌گوید: وجود بالعرض به‌طور خاص موضوع هیچ علمی نیست. مراد از بالعرض بودن چیزی است که ذاتی نباشد؛ مانند سردی برای هوا و نیز سفیدی برای انسان، بالعرض هستند. اما حیوان بودن برای انسان عرضی نیست. سالم کردن برای شخص بنا عرضی است؛ درحالی‌که برای پزشک چنین نیست، یعنی سالم کردن برای بنا در معنای خاص و اولی بکار نمی‌رود. همین‌طور سفیدی برای انسان یا برای شخص موسیقی‌دان همیشگی نیست. بر این اساس برای او امری عرضی است (Aquinas, 1961, pp 544-552).

بنابراین وجود بالعرض برای یک چیز به سه نوع است: 1. وجود دیگری به نحو بالعرض به آن چیز الحاق شده باشد؛ 2. آن چیز به طور بالعرض در وجود دیگری الحاق شده باشد؛ 3. وجود دیگری با آن چیز در موضوع یکسان به طور بالعرض همبودی دارد (Brentano, 1975, p 14).

2. موجود به عنوان صدق

بساریون⁸ آن را وجود «بالصدق» معنا کرده است. (موجود به معنای صدق در مقابل ناموجود به معنای کذب است) ارسطو تأکید می‌کند که صدق و کذب در احکام ایجابی و سالبه وجود دارد. در کتاب پنجم (دلتا) *مابعدالطبیعه* و نیز در بخش دهم کتاب نهم معتقد است صدق و کذب در مورد ایجاب و سلب است. مثلاً «سقراط موسیقیدان است» این قضیه راست است یا اینکه «سقراط سفید نیست» این نیز راست است (1017 ب، 35؛ 1052 الف، 5). راست و دروغ برای امور بسیط، مانند امر مرکب نیست؛ راست و دروغ، دریافتن و باور کردن است و دریافتن دروغ (همان، 1052 ب، 20-25). بنابراین ارسطو صدق و کذب را مربوط به مرکبات دانسته و تأکید می‌کند صدق و کذب در قضایای ایجابی و سلبی یافت می‌شود (ارسطو، 1382، 1051 ب، 8). این قسم موجود نیز تنها با موجود به عنوان در ذهن سروکار دارد و درباره طبیعت اشیا در خودشان بحث نمی‌کند (Owens, 1978, pp 411-413).

صدق و کذب در موارد مختلفی کاربرد دارد: 1. حقیقت و خطا در اولین معنا در احکام یافت می‌شود؛ 2. در ادراک فاهمه نیز بکار می‌رود؛ 3. در اشیایی که متعلق یک حکم صادق یا کاذب را شکل می‌دهد؛ 4. نهایتاً حقیقت و خطا به طور خاص درباره انسان بکار می‌رود. شخصی موسوم به دروغگو است (Brentano, 1975, pp 21-22).

ارسطو «موجود بالصدق» را به کدام معنا از معانی فوق می‌داند؟ در کتاب ششم (اپسیلن) در فصل چهارم توضیح می‌دهد «موجود» به عنوان «صادق» و «نا-موجود» به عنوان «کاذب» در ترکیب و تجزیه، است؛ زیرا راست یا حقیقی «ایجاب» بر پایه برهم نهادگی موضوع و محمول است و «سلب» بر پایه جداشدگی آنها است. راست و دروغ در اشیا وجود ندارند؛ بلکه در اندیشه هستند (1027 ب، 20-25).

موجود بالصدق به دو معناست: 1. «وجود» مطابق با واقعیتی باشد صادق است؛ 2. رابط میان قضایا موجود رابطی که موضوع و محمول را بهم ربط می‌دهد. «الف ب است». «صدق» طرف ایجاب است؛ درحالی که «کذب» همیشه طرف سلب است. بنابراین «صادق در ایجاب، و کاذب

در سلب « بکار می‌رود (Brentano, 1975, p 24). موجود به معنای صدق در معنای نخست، یعنی دربارهٔ قضایا و حکم بکار رود، مربوط به منطق است تا متافیزیک (DALE, 2004, p 20). بنابراین جایی که موضوع یک قضیه امری واقعی است؛ «موجود» رابط قضایا نیست. مفهوم رابط «بودن» مستلزم نوع دیگر موجود است که چیزی دربارهٔ واقعیت و طبیعت موجود نمی‌گوید. این دلیل برای عمل فاهمه انسان که تصدیق و سلب می‌کند بکار می‌رود. مابعدالطبیعه دربارهٔ بالاترین مبدأ و اصل واقعیت یعنی «موجود به ماهو موجود» سخن می‌گوید و موجود بالعرض متعلق مابعدالطبیعه نیست (Brentano, 1975, pp 25-26)؛ زیرا اصلاً «موجود به ماهو موجود» نیست و وجود در معنای «حقیقت یا صدق» نیز از مابعدالطبیعه کنار می‌رود به این دلیل که صرفاً فعل ذهن و آگاهی است (کلباسی اشتری، 1392، ص 291).

3. موجود به معنای بالقوه و بالفعل

در مابعدالطبیعه از «موجود» به معنای «مقولات» و «قوه و فعل» بحث می‌شود؛ درحالی‌که «موجود» به معنای «بالعرض» و موجود به معنای «صدق» از آن مستثنی می‌شوند (Brentano, 1975, p 27).

ارسطو قسم دیگر از معانی «موجود»⁹ را موجود «بالقوه»¹⁰ و موجود «بالفعل» می‌داند (دلتا، 1017 ب، 7-1). در کتاب یازدهم (کاپا) فصل نهم می‌گوید «چیزی که فقط بالفعل وجود دارد و چیزی بالقوه؛ اما چیزی [هم هست که] هم بالقوه و هم بالفعل» (کاپا، 1065 ب، 6-5). «بالقوه» آن است که برای فعلیت یافتن آن نسبت به آنچه گفته می‌شود که قوهٔ آن را دارد هیچ ناممکنی در آن وجود نداشته باشد. اگر چیزی توانای نشستن است و امکان نشستن دارد هرگاه که در واقع نشسته باشد برای آن ناممکنی وجود نخواهد داشت (تتا، 1047 الف، 29-24 & Owens, 1978, p 307). تفاوت بین آنچه اینجا بالقوه معنی می‌دهد و آنچه در زمان‌های پیش‌تر به «ممکن» موسوم می‌شد این است که یک امکان صرفاً عقلانی است و از واقعیت آنچه که موسوم به ممکن است انتزاع می‌شود و در مفاهیم عینی و ترکیبات مفاهیم ذهن اندیشمند وجود دارد و در اشیا وجود نمی‌یابد (Brentano, 1975, p 27). بنابراین موجود به معنای قوه و فعل نه تنها دربارهٔ آنچه واقعی هستند بکار می‌رود، بلکه برای امکان محض وجود نیز بکار می‌رود. موجود بالقوه نقش بزرگی در فلسفهٔ ارسطو ایفا می‌کنند. با مفهوم ماده مرتبط می‌شود؛ درحالی‌که موجود فعل با صورت محض یا فعلیت یافتن به وسیله صورت بکار می‌رود (Ibid).

آن موجود بالقوه‌ای که متعلق مابعدالطبیعه و موجود واقعی است چیست؟ و موجود بالقوه چه تضادی با موجود بالفعل دارد؟ ارسطو در کتاب نهم (ثتا) فصل سوم می‌گوید: «ممکن است چیزی توانای «بودن» باشد؛ اما نباشد و توانای «نبودن» باشد؛ اما باشد. در سایر مقولات نیز چنانکه کسی که توانای راه رفتن است راه نرود و آنکه توانای راه نرفتن است راه برود» (ثتا، 1047 الف، 21-25). بنابراین در قوه دو جنبه وجود دارد، توانستن و نداشتن. کودکی که فاقد توانایی تولید مثل است بالقوه به این کار قادر است، یعنی هرچند این توانایی را بالفعل ندارد بالقوه واجد است کودک صورت خاصی ندارد، بلکه عدم آن صورت را دارد. مفهوم «بالقوه» از آن جهت که در مقابل «بالفعل» قرار دارد هرچند فقدان آن فعلیت محسوب می‌شود خود بر صورت معینی دلالت می‌کند؛ چون هر صورت فعلیت است بنابراین هر قوه هر فعلیتی نیز اگر به تنهایی لحاظ شود فعلیت است تنها به لحاظ فعلیت آینده‌ای که ممکن است و می‌تواند داشته باشد قوه است (قوام صفری، 1387، ص 188-189).

موجود «بالقوه» جز با کمک مفهوم فعلیت نمی‌تواند یافت شود (ثتا، 1049 ب، 15-20). یک جوهر بالقوه چیزهای بسیاری است؛ اما بالفعل فقط یک چیز است. ذهن بالقوه می‌تواند به همه چیز بیندیشد؛ اما در یک زمان تنها به یک چیز می‌تواند بالفعل بیندیشد (DALE, 2004, p 20).

فعلیت¹¹ از «فعل» مشتق می‌شود که در هم پیوستگی با «کمال تحقق» است (ثتا، 1047 الف، 30). فعلیت چیست؟ ارسطو تعریفی واضح به ما نمی‌دهد؛ زیرا مفهوم فعلیت خیلی ساده و پایه است که تعریفش مجاز نیست، بلکه تنها به وسیله قیاس و مثال می‌توان آنرا شرح داد. او مفهوم فعلیت را از طریق رابطه قوه و فعل شرح می‌دهد. «چنانکه نسبت بناء به آنچه می‌تواند بنا شود؛ یا نسبت بیدار به خوابیده است؛ یا نسبت بیننده به آنکه دیدگان خود را بسته است؛ اما دارای بینایی است؛ یا نسبت جدا شده از ماده به ماده؛ یا نسبت آنچه کار ساخته شده به آنچه کار ساخته نشده است. اکنون یکی از این دو جزء متمایز فعلیت است و دیگری قوه است» (ثتا، 1047 ب، 5). از این مثال‌ها می‌توان فهمید اگر چیزی در واقعیت کامل وجود داشته باشد فعل است و قوه، فاقد وجود در واقعیت است.

ارسطو در کتاب نهم (ثتا)، فصل ششم می‌گوید «فعلیت» یعنی انرژی¹² به معنی وجود چیز است نه بدان‌گونه که به‌وسیله «بالقوه» بیان می‌کنیم؛ به‌عنوان مثال می‌گوییم تندیس هرمس، بالقوه در قطعه‌ای از چوب و پاره خط بالقوه در کل خط است. زیرا می‌تواند از آن جدا شود و ما حتی کسی را که تحصیل نکرده اگر قادر به تحصیل باشد دانشمند می‌نامیم آنچه در مقابل

هریک از این موارد قرار دارد بالفعل است (ثتا، 1047 الف، 30-35). کلمه ارسطو در این فقره برای فعلیت، «انرگیا» است که در زبان یونانی از «ارگون» مشتق شده است و به معنی کار و کنش و فعالیت و کارکرد است (قوام صفری، 1387، ص 199).

ارسطو «فعلیت» را با «صورت» یکی می‌داند در کتاب درباره نفس «صورت» را «کمال»¹³ می‌داند (412 الف، 10) صورت تمام حقیقت چیز است و فعلیت کمال یافتگی چیز است به‌گونه‌ای که بتواند آنچه را طبیعت از وجود آن قصد کرده است به طور کامل به انجام رساند (قوام صفری، 1387، ص 200). ارسطو در کتاب نهم (ثتا) فصل هشتم می‌گوید: جوهر و صورت فعلیت است. «فعلیت» بر حسب جوهر بر «قوه» مقدم است از حیث زمان بر قوه مقدم است. جواهری مفارق کامل و خدا در هیچ موجود بالقوه‌ای سهیم نیستند، بلکه فعلیت محض هستند. از سوی دیگر اگر چیزی مرکب از جوهر و عرض و ماده و صورت باشد ناکامل است و خالی از قوه نیست. زیرا یک موجود بالفعل شامل وحدتی از موجود بالقوه بافعلیت است. و این در تعریف موجود قوه فی نفسه نمی‌گنجد (Brentano, 1975, p 34).

«فعلیت» در نظر ارسطو «فعلیت صورت» است؛ صورت همان فعلی است که جوهر به‌وسیله آن همان می‌شود که هست. ارسطو هیچ فعلیتی، حتی وجود را برتر از صورت نمی‌شناسد؛ در واقع هیچ چیزی برتر از هستی نیست و در هستی هیچ چیزی بالاتر از صورت نیست. پس صورت هر هستی‌ای، فعلی است که خود فعلی ندارد. پس صورت هر هستی‌ای، فعلی است که خود فعلی ندارد (ژیلسون، 1385، ص 320).

توماس از فعلیت صورت به فعلیت وجود می‌رسد. توماس آکوئینی به سه نوع فعلیت قائل است:

1. فعلیت صورت: در سلسله ماهیات، جواهر مادی که مرکب از ماده و صورتند، صورت، فعلیت است؛ یعنی فعلیت ماده بالقوه‌ای که آن را فعلیت می‌بخشد و جوهر را شکل می‌دهد.
2. فعلیت وجود: در سلسله موجودات که مرکب از ماهیت و وجودند، فعلیت وجودی به ماهیت یا جوهر اضافه می‌گردد و به آن وجود می‌بخشد و موجود می‌گرداند.
3. فعل وجود در سلسله مراتب وجود، «فعل وجود» و «فعل محض وجود» تنها متعلق به خداوند است؛ زیرا وجود او وجودی قائم به ذات است که وجودش عین ماهیتش است و همه موجودات به‌واسطه او و از او بهره‌مند هستند (کاکایی، 1390، ص 76).

توماس برای وجود اصطلاح لاتینی (esse)¹⁴ را بکار می‌برد هم به معنی «وجود» و هم به معنی فعل «بودن» است (ایلخانی، 1382، ص 439-440). وجود برای توماس نیز معانی متفاوت دارد. در زبان لاتین دو اصطلاح متمایز مطرح شده است: یکی «موجود»¹⁵ که بر یک موجود یا یک

وجود دلالت دارد و دیگری «وجود» که بر «فعل وجود داشتن»¹⁶ دلالت می‌کند (Gilson, 1966, p 29). توماس «وجود» را فعلیت تمام افعال و کمال تمام کمالات می‌داند کمالی که بدون آن معدومند. «وجود اقیانوس نامحدود و بیکرانی است که هیچ چیزی آنرا محدود نمی‌سازد، وجود وصف‌ناپذیر او جز پری و تمامیت وجود نیست، وجود او مطلق و فی نفسه است» (Wulf, 1959, p 95).

توماس آکوئینی در آثار مختلفش، مانند جامع علم کلام¹⁷ و درباره وجود و ماهیت¹⁸ و نیز شرح کتاب الجمل پیترو لومبارد، و نیز کتاب شرحی بر مابعدالطبیعه¹⁹، به‌طور کلی و جامع، وجود را به هفت معنا گرفته است که عبارتند از: رابط قضایا، فعل وجود، وجود به معنای امر محصل، فعل محض وجود (درباره خداوند بکار می‌رود)، وجود به معنای مقولات، وجود بالعرض، وجود بالقوه و بالفعل (کاکایی، عباسی حسین آبادی، 1394، ص 93-94).

1. موجود به معنای مقولات

ما تاکنون با سه معنای موجود آشنا شدیم؛ معنای چهارم موجود، معنایی مطابق با اشکال «مقولات» است. ارسطو هم در مقولات²⁰ (قاطیغوریاس) و هم در جدل (طوبیقا) از مقولات نام برده است. منظور از «مقوله» نزد ارسطو چیست؟ مراد او از مقولات، مفاهیم کلی الفاظ مفردی است که در قالب قضایا با الفاظ دیگر ترکیب نشده باشد. هریک از این الفاظ مفرد بر یکی از مفاهیم کلی جوهر، کم، کیف... دلالت می‌کند. ارسطو در کتاب «مقولات» مقولات را بیشتر به‌عنوان طبقه‌بندی اجناس و انواع و افراد از اجناس عالی‌ه تا موجودات فردی ملاحظه می‌کند. مقولات از حیث منطقی شامل طرق اندیشیدن ما درباره اشیا است؛ اما در عین حال حاکی از نحوه وجود داشتن بالفعل اشیا نیز هستند؛ یعنی صرفاً حالات تصور ذهنی یا قالب‌های مفاهیم نیستند؛ آنها حالات بالفعل وجود را در عالم خارج از ذهن نشان می‌دهند. (سعیدی مهر، 1386، ص 139-140).

ارسطو در کتاب نهم (ثتا) متافیزیک فصل دهم، نوعی از موجود را تحت فرض مقولات متنوع تقسیم می‌کند (1051 الف، 32). او در کتاب هفتم (زتا) فصل اول می‌گوید: موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود... از یکسو بر «چئی» و «این چیز در اینجا» دلالت دارد و از سوی دیگر بر کیفیت یا کمیت، یا بر هریک از چیزهای دیگری که از اینگونه محمولات‌اند. پس چون «موجود» به همه این گونه‌ها بیان می‌شود آشکار است که نخستین گونه «موجود» «چئی» است که بر جوهر دلالت دارد. زیرا هرگاه بگوییم «این چیز» از چه کیفیتی است می‌گوییم:

«نیک» یا «بد» نمی‌گوییم یک «انسان» است؛ اما هرگاه بپرسند «چیست»؟ پاسخ «سفید» یا «گرم» نیست، بلکه یک «انسان» یا یک «خداست» (زتا، 1028 الف، 10-15). همه چیزهای دیگر از آن‌رو «موجود» خوانده می‌شوند که یکی از این مقولات‌اند یا جوهرند یا کم و یا کیف و مقولات دیگر. «جوهر» هم برحسب تعریف، هم برحسب زمان و به همه معانی آن «نخستین» است؛ چون هیچ‌یک از محمولات دیگر نمی‌توانند جداگانه وجود داشته باشند و تنها جوهر است که چنین است. در تعریف هریک از چیزها حضور جوهر ناگزیر است. شناخت هریک از اشیا منوط به شناخت «چئی» آنهاست (زتا، 1028 الف، 20-35).

ارسطو پرسش از موجود چیست؟ را به معنای جوهر چیست؟ می‌داند. از دیرباز مسأله‌ای که موجب سرگشتگی بوده است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟ بنابراین پیش از هر چیز باید موجود به معنای جوهر بررسی شود (1028 ب، 5). ارسطو در کتاب پنجم (دلتا) فصل هفتم درباره اقسام موجود می‌گوید یکی از این اقسام را وجود بالذات می‌داند این وجود بالذات را در مقابل وجود بالعرض آورده است؛ هستی بالذات را همان مقولات می‌داند؛ برخی جوهر و برخی کم و کیف و غیره هستند (1017 الف، 25-30). بنابراین در کتاب لامبدا فصل یکم ارسطو جوهر را سه گونه می‌داند: 1. جوهر محسوس برخی فناپذیر و برخی جاویدان؛ 2. جوهر نامتحرک بعضی این جوهر را دارای وجودی جداگانه می‌دانند؛ 3. بعضی نیز صورت‌ها و چیزهای ریاضی‌اند. دو جوهر نخست موضوع طبیعیات است و جوهر اخیر موضوع دانش دیگری است که همان فلسفه اولی است (1069 الف، 35، 1069 ب، 5). برای ارسطو جوهر همان صورت است، از مفهوم علیت نیز استفاده می‌کند. در حقیقت نزد او جوهر یک اصل و علت است که موجب می‌شود یک موجود آنچه هست باشد (ایلخانی، 1390، ص 25-26).

اینک به سرگذشت وجود نزد حکمای مشا می‌پردازیم.

بررسی وجود نزد حکمای مشا

در فلسفه فارابی هم مانند فلسفه ارسطویی موجود مشترک لفظی است و معانی متعدد و اطلاعات گوناگون دارد:

1. موجود به معنای مقولات که بر جمیع مقولات اطلاق می‌شود و تمام امور قابل اشاره اعم از جوهر و عرض را در بر می‌گیرد؛

2. موجود به معنای صادق که هر صورت معقول یا متخیل در ذهن که مطابق با خارج است را شامل می‌شود؛

3. موجود به معنای واقعیت عینی و خارجی، زمانی به چیزی گفته می‌شود «آنه موجود» یعنی مابازای خارجی دارد (فارابی، 1981، ص 115-116).

ابن‌سینا نیز معتقد است لفظ وجود هم دال بر معانی زیادی است که یکی از آنها حقیقتی است که یک شیئی آن را دارد. گویا وجود خاص یک چیز همان حقیقت آن است. مراد از حقیقت شی، همان وجود خاص آن شی است (ابن‌سینا، 1418، ص 42). اما اطلاق معنای وجود بر حقیقت شیء همان معنای اطلاق وجود بر مقولات نیست. زیرا ابن‌سینا هیچ‌جا بیاناتی درباره وجود به معنای مقولات ندارد. اگرچه فارابی به تبع ارسطو یک معنای موجود، موجود به معنای مقولات می‌داند که بر جمیع مقولات اطلاق می‌شود تمام امور قابل اشاره اعم از جوهر و عرض را در بر می‌گیرد. اما ابن‌سینا این معنا از موجود را لحاظ نکرده است.

وجود نزد ابن‌سینا اطلاق گوناگون دارد و به پنج معنا بکار می‌رود:

1. وجود خاص معنای اسمی وجود است و شامل حقیقت هر چیزی است (ابن‌سینا، 1418، ص 42)؛ هر چیزی حقیقت خاصی است که آن حقیقت، ماهیت شیء است و معلوم است که حقیقت خاص هر شیء غیر از وجودی (مراد وجود عام که محمول واقع می‌شود است) است که مترادف با اثبات و تحقق است (مصباح یزدی، 1391، ج 1، ص 254).

2. وجود عام که همان موجود به ماهو موجود است و موضوع مابعدالطبیعه است و وجود اثباتی است؛ وجود اثباتی آن وجودی است که عقل در ذهن از موجود عام بدیهی انتزاعی که از مقولات ثانیه و مفهوم انتزاعی است دارد که همان معنای عام وجود است (ابن‌سینا، 1375، ج 1، ص 96).

3. «فعل وجود بخشیدن» به نسبت خداوند با مخلوقات نظر دارد و اعطای وجود به مخلوقات (ابن‌سینا، 1363، ص 93؛ همو، 1375، ج 3، ص 120). ارسطو، چون به فاعلیت ایجاد خدا (محرک نامتحرک) قائل نبود، وجود به این معنا را در نظر نداشت؛ اما ابن‌سینا به خداوند خالق قائل است که مخلوقات را ایجاد می‌کند و به آنها «وجود» می‌بخشد. او ایجاد مخلوقات را بر اساس نظریه «فیض» و ابداع توجیه می‌کند. ابن‌سینا «موجود شدن یک چیز از ناحیه علت تامه را ناشی از ابداع می‌داند؛ ابداع یعنی از چیزی به چیزی «وجود» افاده شود. اما همین افاده «وجود» از تعقل خداوند ناشی است و «فعل تعقل» خداوند عین «فعل وجود دادن» خداوند است (ابن‌سینا، 1363، ص 93؛ همو، 1418، ص 392-393؛ همو، 1375، ج 3، ص 120). بحث

معناشناختی وجود در خداشناسی و نسبت به خدا در وجوب وجود و نیز عینیت وجود و ماهیت و یا بحث آنیت محض در مفهوم خدا بررسی می‌شود. مفهوم خدا نزد ابن‌سینا²¹ با دو بیان مطرح شده است: «الحقیقه الأول الإنیه» (ابن‌سینا، 1379، ص 223) و نیز «واجب الوجود ماهیته آنیته...» (ابن‌سینا، 1379، ص 187). و مراد از وجود در بحث «الأول الحقیقه الإنیه»، وجود به معنای «فعل وجود دادن» است.

4. «فعل بودن» معنای فعلی وجود که بر ماهیت افزوده می‌شود و سبب موجود شدن آن است. در واقع وجود را از جهت فعلی که بر ماهیت انجام می‌دهد لحاظ می‌کنیم. این معنای وجود در عارض بودن وجود بر ماهیت تبیین می‌شود (ابن‌سینا، 1375، ص 101). ابن‌سینا در اشارات و التنبیها²² می‌گوید: «وجود نه ماهیت چیزی است و نه جزء ماهیت آن چیز، یعنی چیزهایی که دارای ماهیت هستند، وجود داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه عارض بر آنهاست»²². مراد از «وجود» در ممکن که عارض بر ماهیت آن و وجود در واجب، هر دو باید یک چیز باشد؛ یعنی همان وجودی که در واجب است در ممکن عارض بر ماهیت است. مراد از این وجود، مفهوم اعتباری و ذهنی وجود نیست که منتزع از موجودات خارجی است (حکمت، 1389، ص 452).²³ بلکه مراد «فعل بودن و فعل وجود داشتن» است؛ خاصیت فعلیت عین خارجیت است این است که هرگز نمی‌تواند به ذهن متبادر شود. بنابراین نمی‌تواند در قالب یک مفهوم ذهنی همانند دیگر مفاهیم معقول درآید.

5. وجود رابط: معنای دیگر وجود، وجود رابط بین قضایا است. در هر قضیه وجود رابط بین موضوع و محمول ارتباط و پیوند برقرار می‌کند. حال ممکن است مانند «است» فارسی در جمله ملفوظ باشد یا مانند لفظ «هو» در بعضی از قضایای عربی، یا ممکن است به صورت ملفوظ تحقق نداشته باشد؛ مانند زید قائم (ابن‌سینا، 1418، ص 44-45؛ مصباح، 1391 ج 1، ص 268-287). چنین معنایی از وجود مفهومی ذهنی و منطقی است و تنها به نسبت میان موضوع و محمول ربط دارد دارای حیثیتی عینی و بالفعل و مستقل در خارج نیست. لازم به ذکر است مبحث وجود ذهنی بحثی تازه و متعلق به فلاسفه مسلمان است در کتب کندی و فارابی به‌عنوان پیشگامان فلسفه اسلامی، لفظ وجود ذهنی بکار نرفته است و در حقیقت از زمان ابن‌سینا این لفظ در کتب فلسفی راه پیدا کرد. ابن‌سینا بحث مستقلی با این عنوان مطرح نکرده است اما او در ضمن اعتبارات ماهیات و بحث علم از آن سخن گفته است. وجود ذهنی، یعنی اینکه علم ما به اشیا حضور صورت یا ماهیت معلوم نزد عالم است (عباسی حسین آبادی،

1396، ص 85). پس در اندیشه حکمای مشا علاوه بر وجود در معانی عینی و حقیقی و رابط بحث وجود ذهنی نیز مطرح شده که در اندیشه ارسطو وجود نداشته است.

تحلیل و بررسی

- درباره تأثیر معانی وجود بر نظام مابعدالطبیعی ارسطو می‌توان گفت از آنجاکه موضوع مابعدالطبیعه ارسطو «موجود بماهو موجود» است و این امر دال بر موجودی واقعی و خارجی است موجود به معنای «عرض» و به معنای «صادق» که امور ذهنی‌اند و حقیقت موجود را در وجود عینی خارجی و حقیقی آن نشان نمی‌دهند، موضوع بحث مابعدالطبیعه نیستند. اما موجود به معنای «مقولات» و نیز موجود به معنای «قوه و فعل» موضوع مابعدالطبیعه است. زیرا در خارج تحقق عینی و واقعی دارند و فلسفه نیز با واقعیت خارجی و عینی سروکار دارد. لذا هریک از مقولات بر هستی خارجی دلالت دارند. بنابراین موجود به معنای «قوه و فعل» و «مقولات» با توضیحاتی که داده شد در نظام مابعدالطبیعی ارسطو جای دارد. در موجود به معنای قوه و فعل با توجه به معنای فعلیت و کاربرد آن در علم‌النفوس و طبیعیات و نیز مابعدالطبیعه و تلقی علی از حیث علت صوری و غایی و نیز نگاه کارکردی و عملی از فعلیت، اطلاق معنای موجود در «فعلیت» فراتر از مابعدالطبیعه می‌رود.

- موجود در معنای مقولات بنابر اینکه تلقی واقعی و خارجی نیز علاوه بر محتوا و قالب ذهنی از آن می‌شود در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌گیرد به معنای اصلی موجود یعنی جوهر اشاره دارد. موجود به معنای مقولات در ارسطو، به صورت بالذات بر جوهر و بالتبع بر دیگر مقولات اطلاق می‌شود. علاوه بر این تقسیم بندی، نوعی تقسیم بندی طولی و عرضی نیز در مقولات ارسطو یافت می‌شود؛ به این معنا که وجود بطور اولیه بر جوهر و سپس بر دیگر مقولات اطلاق می‌شود. و از سوی دیگر تقسیم طولی نیز میان خود جوهر وجود دارد. جوهر به مفارق و جوهر محسوس. و پیش از این در بحث فعلیت بیان کردیم که جوهر مفارق فعلیت محض هستند و قوه‌ای در آنها یافت نمی‌شود. و فعلیت را همان صورت و نیز کمال دانستیم؛ پس می‌توان گفت جوهر مفارق چون فعلیت محض و صورت هستند و نیز چون جوهر هستند اطلاق «موجود» بر آنها درست است و جوهر محسوس نیز چون «این چیز در اینجا» هستند و هریک از مقولات در وجود خود به آن متکی هستند نیز «موجود بالذات» است.

در این مطالبی که گفته شد توماس آکوئینی نیز چنین تقسیمی هم برای جوهر و هم برای موجود قائل است. او نیز یک معنای موجود را بر مقولات اطلاق می‌کند و در میان مقولات نیز جوهر نخستین است و وجود بر او بالذات اطلاق می‌شود و بر دیگر مقولات به طور تبعی.

- در اندیشهٔ ارسطو موجود به معنای بالعرض درمقابل موجود بالذات آمده است. در تقسیم‌بندی معنای موجود به بالعرض، مراد آن چیزی است که وجودش ضروری و همیشگی و اکثری نیست؛ اما موجود به معنای بالذات یا بطور اولیه و ذاتی در مقوله جوهر، موجود هستند یا در سایر مقولات به تبع وجود جوهر، بر آنها موجود اطلاق می‌شود. موجود به معنای مقولات غیر از جوهر از این حیث که به تبع جوهر صاحب وجود می‌شوند می‌توان گفت وجود ذاتی آنها نیست و بواسطه جوهر وجود بر آنها اطلاق می‌شود به نوعی راه را برای بیان عارض شدن وجود بر ماهیت نزد اندیشمندان بعدی مانند ابن‌سینا و توماس آکوئینی باز کرده است.

- وجود نزد ابن‌سینا برخلاف ارسطو، از مقولات و عرضیات نیست. در ارسطو تمایز واضح میان وجود و ماهیت صورت نگرفته است و مقسم مقولات، وجودی است که تفکیک آن با ماهیت مشخص بحث نشده و دربرگیرنده اعراض و جواهر است. در ابن‌سینا با تمایز وجود و ماهیت، مقسم مقولات، ماهیت است و بحث مقولات که جوهر و عرض را شامل شده در زیرمجموعهٔ ماهیات قرار گرفته و بحثی وجودی نیست. ابن‌سینا ابتدا موجودات را به واجب و ممکن تقسیم کرده آنگاه ممکن را که دارای ماهیت است به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. مقولات دهگانه یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض می‌باشد.

- در معانی مختلفی که فارابی برای وجود لحاظ کرد موجود به معنای صدق نیز مطرح شده است. فارابی به جنبه مطابقت با واقعیت و خارج توجه کرده است. موجود به معنای صادق، یعنی هر صورت معقول یا متخیل در ذهن که مطابق با خارج است موجود یا صادق است (فارابی، 1986، ص 115-116). و ابن‌سینا به معنای دیگر موجود بالصدق توجه کرده است؛ یعنی معنای رابط بودن وجود. وجود رابط بین قضایا است. ابن‌سینا در ادامه فصل پنجم مقاله اول *الهیات شفا* در مبحثی دربارهٔ امتناع اخبار از معدوم مطلق بیان می‌دارد تشکیل قضیه منوط به وجود موضوع و محمول و رابط است. وجود رابط بین موضوع و محمول ارتباط و پیوند برقرار می‌کند²⁴ (ابن‌سینا، 1418، ص 44-45؛ مصباح، 1391 ج 1، ص 268-287).

- دربارهٔ معانی دیگر نزد ابن‌سینا تفاوت معنای سوم (وجود به معنای فعل وجود دادن) و چهارم (وجود به معنای فعل بودن) در نحوهٔ نگاه به این مسأله برمی‌گردد؛ مثلاً یکبار از سوی واجب الوجود به این مسأله بنگریم اعطای وجود از علت به ممکنات و ماهیات صورت گرفته است این

وجود اعطاشده و این نسبت خدا با مخلوقات، وجود به معنای فعل وجود دادن است. اما از سوی ممکنات به این مسأله بنگریم وجود بر ماهیت ضمیمه شده و آنرا موجود می‌سازد. عملی که وجود نسبت به ماهیت انجام می‌دهد فعل بودن است. ماهیت توسط وجود موجود می‌شود. معنای سوم که «فعل وجود دادن» است و خاص خداوند است با معنای چهارم که «بودن» در عروض وجود بر ماهیت است، تفاوت اعتباری دارند (کاکایی، 1394، ص 100).

نتیجه‌گیری

- از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت معانی موجود نزد ارسطو از یکسو به یکدیگر قابل تحویل نیستند و معنی خود را در رابطه با جوهر بیان می‌کنند به جز جوهر دیگر مقولات ممکن نیست وجودشان جدای از موجودی دیگر باشد. زیرا مقولات دیگر حالت جوهر هستند و چون وجودی مستقل از موضوعی که در آن قرار می‌گیرند ندارند وجود آن تبعی است. اما از سوی دیگر می‌توان گفت موجود بالفعل و موجود به معنای جوهر به یکدیگر قابل تحویل هستند. موجود بالفعل به امر متحقق و محصل اشاره دارد براین اساس وجود در معنای بالفعل یا وجود به معنای موجود بالذات یعنی موجود در معنای جوهر، یکی دانست. از سوی دیگر از آنجا که فعلیت برای ارسطو، صورت است و صورت چیزی است که جوهر به وسیله آن همان می‌شود که هست. بنابراین نوعیت نوع، و چیستی شیء و شیئیت هرچیزی همان فعلیت آن است. به این معنا که فعلیت را با صورت یکی دانسته و صورت را نیز با جوهر، بر این اساس موجود به معنای نخستینش به معنای جوهر و نیز فعلیت است ایندو معنای موجود بهم قابل تحویل هستند.

- وجود به معنای فعل بنابر معنای «فعلیت» (انرگیا و انتلخیا) نزد ارسطو گسترده‌تر از مابعدالطبیعه است و در علم‌النفوس و طبیعیات نیز مورد بحث قرار می‌گیرد و وجود به معنای مقولات نیز که در مابعدالطبیعه ارسطو مورد بحث است بحثی است که در منطق نیز بدان پرداخته می‌شود؛ اما نگاه وجودی به آن از این حیث که مقولات صرفاً محتوای ذهنی نیست و در خارج نیز تحقق دارند به مابعدالطبیعه مربوط می‌گردد. در ابن‌سینا وجود به معنای مقولات مورد بحث نیست و بنابر مبانی فلسفی ابن‌سینا تقسیمات به‌گونه‌ای متفاوت صورت می‌گیرد. یکی از این مبانی تمایز وجود و ماهیت است که وجود به معنای «فعل بودن» و وجود به معنای «فعل وجود دادن» به آن وابسته است. وجود به معنای «فعل بودن» در ترکیب وجود و ماهیت

در ممکنات و «فعل وجود دادن» در وجود بخشی خداوند به مخلوقات. در واقع اینکه ابن‌سینا خدا خالق است سامان‌دهنده بحث معنای وجود در معنای «فعل وجود دادن» است.

- «فعل محض وجود» برای توماس، خاص وجود خداوند است که وجودش قائم به ذات است و وجودش عین ماهیتش است؛ اما «فعل بودن» در مورد مخلوقات بکار می‌رود که وجود از ماهیت متمایز است و ماهیت را وجود می‌بخشد؛ در واقع تفاوت «فعل وجود» و «فعلیت وجود» در اندیشه توماس براساس سلسله مراتب وجودی و موجودی است. بدین معنا که در سلسله موجودات مرکب از وجود و ماهیت، فعل وجود، فعلیت بخش به ماهیت است و ماهیت را موجود می‌گرداند. اما در سلسله وجود، فعل وجود تنها متعلق به خداوند است که فعل محض وجود است. در حالی که این مسأله برای ارسطو مطرح نیست و ارسطو وجود را فعلیت می‌داند و فعلیت را نیز صورت می‌داند؛ در واقع هیچ فعلی بالاتر از صورت نیست و صورت همان وجود است و به وجود بخشی علاوه بر صورت نیاز ندارد و در ابن‌سینا نیز بحث «فعل بودن» و «فعل وجود دادن» مطرح است. زیرا او نیز به تمایز وجود و ماهیت و به تبع آن تمایز وجوب و امکان و نیز خالقیت خداوند قائل است که «فعل وجود دادن» در توماس همان «فعل بودن» است و تفکیکی جدا ندارد.

یادداشت‌ها

1. Being

- کلمه «وجود» در زبان یونانی «اینیا» εἶναι و در لاتین esse و در زبان انگلیسی Being است. (جباری، 1387، ص 24)
- ² دو اصطلاح کلیدی «انیت» (anniyya) و «هویت» (huwiyya) در عالم اسلام برای بیان وجود بکار رفته است. برخی مانند عبدالرحمن بدوی ریشه کلمه «انیت» را آن on که در زبان یونانی به معنی وجود و موجود است دانسته و معتقد است «anniyya» می‌تواند ترجمه کلمه einai یونانی باشد به معنای «بودن» (to be) (Adamson, 2000, pp 187-188).
- اصطلاح huwiyya در عربی و برای اولین بار توسط کندی و در قدیمی‌ترین متن بکار رفت. قدیمی‌ترین ظهور این اصطلاح همه در ترجمه‌های متون از سنت فلسفی یونانی هستند. این اصطلاح مبتنی بر کلمه «هو» است که همان «هست» فارسی است و مصدر آن «الهیوه» است (فارابی، 1986، ص 112؛ Adamson, 2000, p 189).
- ³ پرسش‌های علمی چهارچیز است: «هل» [آیا]، «ما» [چه]، «أی» [کدام] و «لم» [چرا]. «هل» پرسش از وجود است (کندی، 1387، ص 8).
- ⁴ نسبت است به این تأکیدی.

5. per accidents

6. true

7. Brandis

8. Bessarion

9. On

¹⁰. ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* دلتا (فصل 9، 1019 الف 15-30) معانی قوه را بیان می کند: 1. مبدأ حرکت یا دگرگونی در چیزی یا در خودش از جهت دیگر؛ 2. اصل قادر سازنده چیزی برای دگرگونی؛ به چیزی بهتر به وسیله چیز دیگر یا به وسیله خود شیء به مثابه چیزی دیگر؛ 3. قدرت به وجود آوردن دگرگونی موفقیت آمیز یعنی انجام دادن کارهای خوب، طبق انتخاب سنجیده؛ 4. استعداد اثرپذیری و منفعل شدن از چیزی دیگر؛ اگر دارای توانمندی دگرگون شدن به چیزی دیگر باشد خواه به چیز بدتر یا بهتر، علتی و مبدایی برای این گونه انفعال است؛ 5. قوه صعوبت انفعال یا قوه تأثیرپذیری. قوه چیزی است که نه چیز دیگری و نه خودش به اعتبار چیزی دیگر، توانمندی یا مبدأ تباہ کننده آن را داشته باشد. ارسطو در *مابعدالطبیعه* کتاب ثتا این معانی را به یک نوع برمی گرداند و می گوید «توانمندی هایی که از این نوع اند، همه نوعی مبادی اند و در اضافه به یک نخستین نوع توانمندی گفته می شوند که مبدأ دگرگونی در چیز دیگری یا (درهان چیز) چونان چیز دیگری است» (فصل 1، 1046 الف 9-12).

¹¹. در آثار ارسطو اغلب از «انرگیا» و «انتلخیا» برای بیان مفهوم «کمال» و نیز «فعلیت» استفاده شده که در زبان انگلیسی به *acuality* فعلیت ترجمه شده است (متافیزیک 1043 الف) یعنی کمال برای ارسطو بیانگر فعلیت است و فعلیت نیز با دو واژه انرگیا و انتلخیا آمده است. بنظر می رسد این واژگان ابداع خود ارسطو بوده است (Blair, 1967, p.101).

¹². رک: کاکایی، عباسی حسین آبادی، 1397، ص 150.

¹³. نفس در تعریف ارسطو به نام کمال اول یا فعلیت نخستین آمده است که مرادف به قوه ای که یافته یا فعلی که بکار نیفتاده است می باشد. بدین ترتیب نفس، فعل اول یا کمال اول برای جسم زنده است؛ همان انرگیا است. اما فعلیت ثانوی نیز در این تعریف آمده که همان به کار رفتن قوای آن کمال ثانی یا فعل اکمل آن است (کاکایی، عباسی حسین آبادی، 1397، ص 157).

¹⁴. *esse* آخرین فعلی است که تمام اشیاء از آن بهره مند هستند و آن از چیزی بهره مند نیست. توماس این واژه را برگزید؛ زیرا «*esse*» بهتر خصیصه فعالانه وجود را بیان می کند. در زبان فرانسه لفظ *etre* مصدر است در معنی اسمی به جای موجود، و گاهی به معنی وجود مطلق و موجود برتر (خدا) بکار می رود (وال، 1380، ص 120).

¹⁵. *ens* نزد توماس گاهی به معنی وجود به کار می رود؛ اما اغلب به معنی موجود است؛ یعنی ترکیبی از *essentia* و *esse*.

¹⁶. act of being

¹⁷. Aquinas, 1952: 1, q 3, a 4

¹⁸. آکوئینی، 1381، ص 57-58.

¹⁹ توماس در کتاب شرحی بر *مابعدالطبیعه*، وجود را دارای معانی متفاوتی می داند: 1. وجود بالعرض و وجود حقیقی؛ 2. وجود برای چیزی که حقیقت قضیه است (عدم وجود، همان خطا در قضیه است)؛ و مراد همان صدق و کذب در قضیه منطقی است؛ 3. وجود در شکل مقولات؛ مانند چه، چه نوعی، چه مقدار، کجا، چه وقت و...؛ 4. بالقوه و بالفعل؛ 5. موجود بما هو موجود که موضوع *مابعدالطبیعه* است (Aquinas, 1961, pp 1171-1172).

²⁰. در مقولات از ده مقوله نام می برد: جوهر، کمیت، کیفیت، نسبت، مکان، زمان، وضع، ملک، فعل، انفعال (DALE, 2004, pp 20-21).

²¹. رک: مستانه کاکایی، حسن عباسی حسین آبادی، (1396)، صفحات 17-1.

²². و أما الوجود فلیس بماهیة لشیء و لا جزءا من ماهیة شیء. أعنی الأشیاء التي لها ماهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها؛ بل هو طارئ علیها (ابن سینا، 1375 الف، ج 3، ص 101).

²³. کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرناه قبل فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته و لا یجوز أن یکون لازما لذاته علی ما بان. فبقی أن یکون عن غیره (ابن سینا، 1375، ص 100).

²⁴. براین اساس وجود رابط ممکن است مانند «است» فارسی در جمله ملفوظ باشد یا مانند لفظ «هو» در بعضی از قضایای عربی، یا ممکن است به صورت ملفوظ تحقق نداشته باشد؛ مانند زید قائم. در هر صورت وجود رابط تحقق دارد. وجود رابط

قائم به دو طرف است. اگر یک طرف معدوم مطلق باشد، وجود رابط تحقق نمی‌یابد؛ در نتیجه قضیه اخباری نداریم. (ابن‌سینا، 1418، ص 44-45؛ مصباح، 1391 ج1، ص 268-287).

منابع و مأخذ

- Ibn Sina, (1997), *al-Shifa, al-ilahiyyat*, Corrected by Hasanzadeh Amoli, Qum. Maktabat Al-Eelam Al-Islami, Markaz Nashr. [In Arabic]
- , (1993), *Al-Mobahisat*, Corrected by Mohsen Bidar far, Qum: Bidar. [In Arabic].
- , (1997), *Al-Isharat, Al-Tanbihat*, Qum. Al-Balaqe [In Arabic]
- , (1985), *Al-Mabdaa, Al-Maad*, Tehran. Publications Institute of Islamic Studies of the Mag Gil University. [In Arabic]
- , (2001 a), *Al-Taaliqat*, Qum. Islamic Advertising Office. [In Arabic]
- Aristotle, (2006), *Metaphysic*, translated by Sharaf al-din Khorasani, edition3, Tehran. Hikmat. [In Persian]
- , (2012), *Metaphysic*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Thehran. Tarhe Now. [In Persian]
- , (2000), *On Soul*, translated by Almyrid Davoudi, Tehran. Hikmat. [In Persian]
- , (2000), *Logic, (Organon)*, translated by Mir-shams al-dine Adib Soltani, Tehran. Negah. [In Persian]
- Aquinas, Thomas, (2003), *On Being and Essence*, translated by Forouzan Rassaki, Tehran. Negahe Moaser. [In Persian]
- Ilkhani Mohammad, (2003), *Letter of Ontology of Doctor's Classes at Shahid Beheshti University*, [In Persian]
- , (2002), *Metaphysic of Boethius*, Tehran. Ilham. [In Persian]
- Jabbari, Akbar, (2009), *Question of existence by looking at the book of the existence and time of Martin Heidegger*, Tehran. Kavir. [In Persian]
- Gilson, Etienne, (2006), *Being and some philosophers*, translated by Hamidreza Talebzadeh In Cooperation with Mohammad Reza Shamschiri and Introduction to Karim Mojtahedi, Tehran. Hekmat. [In Persian]
- Sa'idi Mehr, Mohammad (2008), "The position of categories in Aristotle logic", Kayhan Andishe 71, Farvardin and Ordibehesht, (pp 138-157). [In Persian]
- Farabi, Abu Nasr, (2008), *al-Hroof*, Introduction and Research Mohsen Mehdi, Beirut. Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Ghavam Safari, Mehdi (2009), *Formal Theory in Aristotle's Philosophy*, Second Edition. Tehran. Hekmat. [In Persian]

Kakaiy, Mastaneh, (2012), "The Meanings of Existence in Thomas Aquinas' thought", *Wisdom and Philosophy*, Seventh Year, Serial No. 27, pp. 87-73. [In Persian]

, (2016), "A comparative study of the meaning of existence in Avicenna and Thomas Aquinas", *Ontology Research*, Year 4, Issue 7, Spring and Summer, pp. 102-83. [In Persian]

Kakaiy, Mastaneh, Abbasi Hossein Abadi, Hassan, (2018), "An Investigation of the Place of Energia and Entelechia in Aristotle's Thought", *Philosophical Meditations*, No. 20, pp. 170-145. [In Persian]

, (2017), "The concept of God in the thought of Avicenna", *Researches of the Philosophy of Religion*, Year 6, No. 1, Pages 1-17. [In Persian]

Kendi, (2009), *Rasaal majmuae*, Mahmoud Yousef Sani, Tehran. Scientific and Cultural Publishing. [In Persian]

Mesbah, Mohammad Taghi, (2013), *Mishqat, Sharh Ilahyat Al-Shef*, Qum. Imam Khomeini Institute of Education and Research, Second Edition. [In Persian]

Jaeger, Werner (2014), *Aristotle, fundamentals of the history of his*, translated with Hossein Kalbasi Ashtari, Q2, Tehran, Amir Kabir. [In Persian]

Adamson. Peter. s, (2000), *The Arabic Plotinus: A Study of the "Theology of Aristotle" and Related texts*, University of Notre Dame.

Aquinas Thomas, (1952), *Summa theological*, Daniel j. sullivan part1, by Encyclopedia Britannica, Inc, New york, London, Toronto

Aquinas Thomas, (1961), *Commentary on the Metaphysics*, Translated by John P. Rowan Chicago.

Austin, Scott, (1986), *Parmenides Being, Bounds, and Logic*, Yale University Press New Haven and London.

Brentano, Franz, (1975), *On Several Senses of Being in Aristotle*. Ed& trans. Rolf George, University of California Press.

DALE.JACQUETTE, (2004), *The Cambridge Companion to Brentano*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Joseph Owens, (1978), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical institute of mediaeval studies Toronto Canada, third edition.

Gilson, Etienne, (1966), *Philosophy Christian of s. Thomas Aquinas*, Random House, New york.

De Wulf, Maurice, (1959), *system of Thomas Aquinas*, Dover Publication, INC. New york.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی