

تشابه یا تشکیک مفهوم وجود: مقایسه نظریات ارسطو و ابن‌سینا در مسئله معنای وجود^۱

سید احمد حسینی^۲

رضا اکبریان^۳

چکیده

در این مقاله نظریات ارسطو و ابن‌سینا در باب معنای وجود مورد بررسی قرار گرفته است. از نظر ارسطو موجود دارای معانی متفاوتی است، اما نه به طریق اشتراک لفظی. ارسطو بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی موجود، نظریه سوم را ارائه می‌کند که خود، آن را رابطه «نسبت به» می‌نامد ابن‌سینا، در مقابل، موجود را به نحو مشترک معنوی می‌داند؛ با این حال معتقد است موجودات در یک رابطه تشکیکی دارای شدت و ضعف و اولویت و عدم اولویت هستند، به طوری که مثلاً جواهر نسبت به اعراض در موجود بودن اولویت دارند.

بحث معنای وجود در مباحث وجودشناختی و مخصوصاً نظریه علیت هر یک از این دو فیلسوف قابل پی‌جویی است. ارسطو وجود را به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز در نظر نمی‌گیرد بلکه برای او، وجود بلافاصله در مقولات تقسیم می‌شود؛ اما برای ابن‌سینا، وجود واقعیتی متمایز از ماهیت است که در همه موجودات به عنوان یک عنصر فلسفی وجود دارد به همین ترتیب، ارسطو علیت خدا را از نوع علیت غایی می‌داند به طوری که هر موجودی در مسیری مستقل به سمت محرک اولی در حرکت است، در حالی که ابن‌سینا خداوند را علت فاعلی ایجاد می‌داند که به همه موجودات یک عنصر مشترک یعنی وجود را افاضه می‌کند.

واژگان کلیدی

مفهوم وجود، تشابه، تشکیک مفهومی موجود، علت غایی، علت فاعلی، ارسطو، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۴/۱۲؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۵

۲- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

۳- دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

طرح مسئله

متافیزیک در جست‌وجوی موجود واقعی است و فیلسوفان بزرگی چون ارسطو و ابن سینا به طور مفصل به بحث از موجود پرداخته‌اند. اما با آن که ایشان در اصل پرداختن به مسئله وجود مشترک‌اند، اما نحوه پرداختن ایشان به این مسئله یکسان نبوده است. ارسطو و ابن سینا موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود معرفی می‌کنند و اعلام می‌کنند که فلسفه در جست‌وجوی یافتن موجود واقعی یا واقعیت است؛ اما مصداقی که هر یک از ایشان برای این واقعیت نشان می‌دهند، متفاوت است. فارغ از این بحث که هر یک از این دو فیلسوف از معنای موجود چه مصداقی را اراده می‌کنند - که خود تحقیقات گسترده و مستقلی را می‌طلبد - این مقاله در پی آن است تا بر اختلاف ایشان در بر سر نحوه اطلاق عنوان موجود بر موجودات مختلف تأکید کند. آیا ارسطو و ابن سینا هر دو در بحث، بر نحوه اطلاق عنوان موجود بر موجودات مختلف نظریه واحدی دارند یا در این خصوص با هم اختلاف نظر دارند؟ تحلیل هر کدام از این دو فیلسوف بزرگ از نحوه اطلاق موجود بر موجودات به چه ترتیب است؟ و در نهایت کدام یک از اصول فلسفی در نظام‌های فکری ایشان، آن دو را بر آن داشته است تا نظر خاص خود را ارائه کنند؟

مسئله معنای وجود از نظر هر دو فیلسوف، ریشه در وجودشناسی آن‌ها دارد. به عبارت دیگر تحلیل یک فیلسوف از چیستی موجودات و تعریفی که از مقولات بیان می‌کند و در نهایت تبیینی که از اصل علیت و رابطه میان خدا و موجودات ارائه می‌کند، نقشی اساسی در شکل‌گیری نظریه او در باب معنای وجود بازی می‌کند. از همین‌جا اهمیت بحث از معنای وجود معلوم می‌شود؛ چرا که در واقع این بحث، کلید ورود به فهم دقیق‌تر متافیزیک فیلسوفان است. فیلسوفی که در متافیزیک به وجود جهت اشتراکی واقعی میان همه موجودات قائل است و معتقد است که این جهت اشتراکی همان وجود شیء است، طبیعتاً در بحث معنای وجود نیز به اشتراک معنوی قائل خواهد شد؛ و به همین ترتیب فیلسوفی که در متافیزیک نتواند جهت وحدتی واقعی را میان موجودات تبیین نماید، برای آن که در دام اشتراک لفظی گرفتار نشود، ناچار به نظریه تشابه متوسل خواهد شد.

بدین منظور و به هدف تحلیل دقیق ارتباط میان متافیزیک و نظریه معنای وجود ارسطو و ابن سینا، ابتدا نظریات هر کدام از این دو فیلسوف بزرگ در خصوص مسئله معنای وجود مورد بحث قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود تا با نشان دادن تفاوت‌های موجود میان نظریات ایشان، بررسی شود که این تفاوت به کدام اصول پایه‌ای متافیزیکی در فلسفه هر یک بر می‌گردد. بدین ترتیب، با نشان دادن مبانی نظریات فلسفی ایشان، مسئله معنای وجود نیز از وضوح بیشتری برخوردار می‌شود.

بررسی نظریات ارسطو در مورد وجود معنای وجود از دیدگاه ارسطو

متافیزیک برای ارسطو در واقع تلاش برای پاسخ به پرسش «آن چیست؟» است. ارسطو، در فلسفه در پی یافتن موجود واقعی یا واقعیت نخستین است. او می‌پرسد وجود واقعی^۱ چیست و در حقیقت، «بودن» به چه معناست؟ او در متافیزیک، پرسش از وجود را معادل پرسش از موجود واقعی^۲ می‌داند: «آنچه از دیر باز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد و باعث سرگردانی شده، آن است که «موجود چیست؟» و این یعنی «جوهر چیست؟» (Aristotle, 1995, 1028b2-4). در این عبارت و در پرسش نخست، فعل *on* با حرف تعریف *to* همراه شده است و در مجموع به معنای *the being* یا «آنچه هست» می‌باشد. اما ارسطو در پرسش دوم از واژه *ousia* استفاده کرده است. *ousia*، اسم فعلی است که از فعل بودن (*on*) مشتق شده است و از این رو معنای انتزاعی تری از فعل بودن را می‌رساند، *اوسیا* به معنای هستی و بودن اشیایی است که هستند. ارسطو در کتاب درباره عبارت معتقد است فعل «بودن» - یا «نبودن» - هیچ معنایی ندارد و تنها بر ترکیب میان موضوع و محمول در عبارت دلالت می‌کند. ترکیبی که بدون در نظر گرفتن اجزای ترکیب، قابل تصور نخواهد بود (Opc, 16b22-25). در این جا، «بودن» تهی از معنا و انتزاعی است و تنها بر ارتباط میان یک شیء و کیفیات آن دلالت می‌کند. این کاربرد از فعل بودن - که محل بحث آن در منطق است - بر هیچ واقعیتی تحت مقولات دلالت نمی‌کند. اما در متافیزیک، شاهد رویکرد متفاوتی نسبت به معنای وجود هستیم. در *زتا* و *اِپسیلن* تصریح می‌شود که موجود، به گونه‌های مختلفی گفته می‌شود (Opc, 1026a34- 1028a11) و بنابراین چندین معنا دارد. در این جا، وجود در مقولات تقسیم می‌شود و در واقع هر یک از مقولات، قسمی از اقسام موجود است. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه وجودی که در منطق ارسطویی فاقد هر گونه معنایی بود، در متافیزیک چنین معنای غنی‌ای پیدا می‌کند؟ به نظر می‌رسد این تفاوت به اختلاف در دیدگاه ارسطو برمی‌گردد. در *اِپسیلن* یا *زتا*، ارسطو با دیدگاه متافیزیکی به مبحث وجود می‌پردازد. در آن جا، بساطت وجود به معنای ایجابی است و معنایی عام است که شامل همه مقولات می‌شود. در این معنا، وجود مصداق نخستین خود را در جوهر می‌یابد و بقیه مقولات نیز هر یک بر اساس نسبتی که با جوهر دارند، موجود خوانده می‌شوند؛ اما در منطق، بساطت وجود به معنای سلبی است. در آن جا وجود

1 - To on

2 - ousia

معنایی ندارد و تحت مقوله‌ای نیست. هر چند در هر دوی این موارد، وجود فراتر از مقولات است و جنس نیست.

برای ارسطو، جوهر از مقولات و نخستین مقوله از مقولات وجود است. ارسطو در فصل دوم از کتاب *اپسیلین مابعدالطبیعه*، از انواع موجود سخن می‌گوید و آن را بر چهار نوع می‌داند:

- موجود به معنای حقیقت یا صدق،
- موجود بالعرض^۱،
- موجود بنا به قوه و فعل،

• موجود به معنای مقولات (*Aristotle, 1995, 1026a33-b3*).

ارسطو - بر خلاف افلاطون - حقیقت را امری عینی که به مشاهده در می‌آید، نمی‌داند؛ بلکه آن را امری ذهنی می‌داند. بنابراین، برای او، موجود به معنای صدق و کذب، موجود عینی نیست، بلکه موجودی ذهنی است که در منطقی از آن بحث می‌شود. «دروغ و راست در اشیا نیستند - چنان که گویی نیکی راست و بدی سراسر دروغ است - بلکه در اندیشه‌اند» (*Opc, 1027b27-28*). موجود بالعرض، واقعی نیست و هیچ گاه موضوع تأمل و اندیشه قرار نمی‌گیرد. اعراض در هیچ علمی مورد مطالعه قرار نمی‌گیرند و دانشی در مورد آن‌ها وجود ندارد (*Opc, 1026b3, 1027a28*). «عرض گویی فقط نوعی نام است» (*Opc, 1026b13*). سوفسطاییان راجع به جوهر بحث نمی‌کنند و به عرض می‌پردازند و از این رو به خطا می‌افتند. اعراض معلول نیستند و از سلسله ضروری علل و نیز روند ضروری کون و فساد خارج‌اند. آنچه بالعرض و یا عرضی نامیده می‌شود، به معنای رویداد یا حادثه اتفاقی یا تصادفی است. ارسطو به گونه‌ای از عرض سخن می‌گوید که گویی بیش‌تر همین معنای اتفاقی بودن را مد نظر دارد. از نظر او، عرض آن است که نه همیشه و نه در اکثر مواقع رخ می‌دهد؛ مثلاً اگر در تابستان هوا به سردی گراید، این سرما عرض خواهد بود؛ زیرا همیشه یا در اکثر مواقع، در این فصل هوا گرم است. به همین ترتیب، سفید بودن برای انسان و یا درمان کردن برای یک معمار، عرضی به شمار می‌رود (*Opc, 1026b31-1027a8*). اعراض بر ماده عارض می‌شوند و از این رو صور محض، که فاقد ماده هستند، عرض ندارند. قوه هم از نظر ارسطو، نقطه مقابل فعلیت و تحقق است و به خودی خود و بدون در نظر گرفتن فعلیت، موجود نیست. اما فعلیت نیز مساوق

۱- واژه عرض در یونانی (*sumbekos*) مشتق از مصدر *sumbiano* است که از جمله معنای آن: روی دادن، اتفاق افتادن، عارض شدن و همگام بودن است. بنابراین، واژه عرض، معادل خوبی برای ترجمه آن است؛ زیرا عرض به معنای چیزی است که برای جوهر اتفاق می‌افتد و گذرا و ناپایدار است و نیز همگام و همراه جوهر است.

صورت و ذات اشیاست و به همین دلیل، بحث از قوه و فعل به بحث از ذات و ماهیت اشیا که منحصر در مقولات ده گانه است، منتهی می‌شود.

اما موجود به معنای مقولات از همه مهم‌تر است؛ زیرا ارسطو همه موجودات را به ده مقوله تقسیم می‌کند و بدین ترتیب، موجود را مقسم مقولات می‌داند. ارسطو پس از بحث درباره معنای سه گانه فوق برای وجود، و پس از آن که نشان داد هیچ یک از آن‌ها شایستگی ندارند تا موضوع بحث در فلسفه اولی قرار بگیرند، وارد بحث از معانی مختلف موجود و موجود به معنای مقولات گردید. این بحث در واقع آغاز کتاب *زتای* متافیزیک است و با این عبارت آغاز می‌شود: «موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود» (*Aristotle, 1995, 1028a11*).

ارسطو و نظریه معنای کانونی موجود

پس از آن که روشن شد که وجود برای ارسطو در آثار منطقی تهی و فاقد معنی است، اما در *متافیزیک* «به گونه‌های بسیاری گفته می‌شود» و در واقع معنایی غنی می‌یابد، این پرسش مطرح می‌شود که ارتباط این معنای گوناگون موجود به چه ترتیب است؟ آیا - همان گونه که ظاهر این عبارت نشان می‌دهد - این معانی از هم بیگانه‌اند و هیچ ارتباطی با هم ندارند - و این بدان معناست که اشیا در واقع به طریق اشتراک لفظی و هم نامی موجود خوانده می‌شوند - یا یک نحوه ارتباط خاصی میان این معنای گوناگون وجود دارد؟

برای ارسطو وجود، هیچ معنای مشترکی - به طوری که به یکسان و به طریق جنسی^۱ میان همه موارد مشترک و در واقع مشترک معنوی باشد - ندارد؛ بلکه از نظر وی موجود بلافاصله در مقولات تقسیم می‌شود و در هر مقوله به معنای همان مقوله گفته می‌شود، ولی آیا میان این معنای گوناگون موجود، هیچ نقطه اشتراک و همگرایی وجود ندارد و این‌ها کاملاً به طریق اشتراک لفظی موجود خوانده می‌شوند؟ با پذیرش اشتراک لفظی میان معنای موجود، ارسطو دیگر نمی‌تواند امکان علم واحد به موجود بما هو موجود را بپذیرد؛ زیرا دیگر حقیقت واحد و مشترکی وجود نخواهد داشت تا موضوع علم واحدی قرار بگیرد؛ بلکه - همان گونه که «خیر» لفظ مشترکی میان همه معانی مختلفی که به آن‌ها «خیر» اطلاق می‌شود، است و بنابراین علم واحدی تحت عنوان «کلیدشناسی» وجود ندارد - موجودات حقایق کاملاً متمایزی خواهند بود که مطالعه هر یک، علم مستقلی را می‌طلبد. البته ارسطو - همان گونه که به تفصیل در فصل علم به جوهر توضیح خواهیم داد - علم واحد به موجود بما هو

1- kath hen (generic, according to)

موجود را می‌پذیرد و بنابراین نمی‌تواند اشتراک لفظی معنای موجود را بپذیرد، اما اگر معنای موجود نه به صورت اشتراک معنوی گفته می‌شود - بلکه معنای گوناگون دارد - و نه به صورت اشتراک لفظی - بلکه یک نحوه وحدت میان آن وجود دارد - از نظر ارسطو معنای وجود به چه نحوی اشتراک و وحدت دارد؟

از نظر ارسطو، با آن که موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود و در هر مقوله به معنای همان مقوله است، اما این معنای مختلف، همگی در نسبت با یک معنای واحد قرار می‌گیرند؛ به طوری که آن معنای محور و کانون معنای وجود است و بقیه موجودات به نسبت نزدیکی یا دوری با آن معنای کانونی، موجود خوانده می‌شوند (Aristotle, 1995, 72-78). ارسطو معتقد است: «واژه موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است؛ و نیز به گونه‌ای هم‌نام به کار نمی‌رود، بلکه به همان گونه که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است ... بدینسان واژه موجود در معناهای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه آن معنای به اصل یا مبدائی یگانه باز می‌گردند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۳/۳۲۱ب-۷). بر اساس این نظریه، با آن که موجود یک جنس نیست و از وحدت جنسی برخوردار نیست، اما به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی این چنین است. این نوع وحدت، فراتر و عام‌تر از وحدت جنسی است و در اصطلاح ارسطو، رابطه «نسبت به»^۱ (یعنی نسبت به یک معنای کانونی) - و در سنت‌های متأخرتر، رابطه تشابه^۲ - خوانده می‌شود (ابن‌خانی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷)؛ چرا که همه موارد در نسبت با یک معنای واحد قرار می‌گیرند. در حالی که در مورد وحدت جنسی، یک وحدت درونی^۳ در میان همه مواردی که تحت یک جنس واحد قرار می‌گیرند وجود دارد و همه به طور مساوی از آن جنس برخوردارند، وحدت تشابهی^۴، وحدتی خارجی^۵ است و موارد تشابه، به نسبت دوری و نزدیکی به آن معنای کانونی، از آن حقیقت برخوردارند. همین وحدت به تشابه، مصحح وجود علم واحدی است که موجود بما هو موجود را مطالعه کند. برای ارسطو، آن معنای کانونی که مصداق تام و معنای کامل موجود است، جوهر است: «آنچه از دیر باز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد و باعث سرگردانی شده است آن است که «موجود چیست؟» و این بدان معناست که «جوهر چیست؟» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۲۸ب-۴-۲). بر این اساس جوهر، و در نهایت جوهر خدا، همان مصداق کاملی است که به معنای تام موجود است و بقیه موجودات در نسبت با او موجود خوانده می‌شوند.

1- Pros hen (in relation to)

2- analogy

3- intrinsic

4- analogical unity

5- extrinsic

ارسطو در کتاب *تتا* نشان می‌دهد که چگونه تعریف همه مقولات به جوهر تحویل می‌شود (Aristotle, 1995, 1045b29-31). یک شیء، موجود است؛ چون جوهر است. شیئی دیگر، چون کیفیتی از کیفیات جوهر است، موجود خوانده می‌شود و شیء سوم نیز از آن رو که کمیت جوهر است، نظیر این معنا در کتاب *گاما* نیز وجود دارد: «واژه موجود در معنای بسیار به کار می‌رود؛ ولی همه آن معانی به یک اصل یا مبدا یگانه باز می‌گردند؛ زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهرند، و برخی چون عوارض‌اند، و برخی چون راه به سوی جوهرند، یا چون تباهی یا فقدان‌اند، یا چون کیفیات‌اند یا سازنده و مولد جوهر یا چیزهایی‌اند که در پیوند با جوهر نامیده می‌شوند، یا سلب‌های چیزی از این‌گونه اعراض یا جواهرند و به این علت است که همچنین می‌گوییم ناموجود، ناموجود است. پس درست همچنان که یک دانش وجود دارد که به همه تندرست‌ها می‌پردازد، به همین گونه است درباره همه چیزهای دیگر؛ زیرا نه تنها نگرش یا بررسی چیزهایی که دارای مفهوم واحد مشترکی‌اند، کار یک دانش است، بلکه همچنین است نگرش در چیزهایی که دارای یک طبیعت واحدند؛ زیرا این‌ها نیز به گونه‌ای بیانگر یک مفهوم واحدند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۰۳ب۱۵-۱۶).

بدین ترتیب، آنچه به معنای نخستین موجود است، جوهر است و بقیه اعراض، به واسطه جوهر و به معنای دومین موجود خوانده می‌شوند. بدین ترتیب، وحدت به تشابه، نوعی در میانه راه میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قرار می‌گیرد، هر چند گرایش آن بیش‌تر به سمت اشتراک لفظی است.

مثال خود ارسطو برای معنای کانونی، مثال سلامت و طبی است: «واژه موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است؛ و نیز به گونه‌ای هم‌نام به کار نمی‌رود، بلکه به همان‌گونه که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است: یک چیز برای نگهداشت آن، چیز دیگر برای ایجاد آن، و باز هم چیز سومی برای دلالت بر تندرستی یا قبول آن. نیز به همان صورت به کار می‌رود که هر چیز طبی به علم پزشکی منسوب می‌شود (یا به اعتبار داشتن علم پزشکی، یا به اعتبار استعداد طبیعی برای آن، و یا به اعتبار این‌که چیزی دارای کارکرد پزشکی است). نیز واژه‌های دیگری را می‌توان یافت که به همین‌گونه به کار می‌روند. بدینسان واژه موجود در معنای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه آن معناها به اصل یا مبدئی یگانه باز می‌گردند» (همان، ۱۰۰۳ب۳۲/۱۷).

موجود و واحد، جنس و جوهر نیستند

بسیاری از خصوصیات اشیا را که نقش مهمی در هویت آن ایفا می‌کنند، نمی‌توان تحت هیچ مقوله‌ای درآورد. از این میان، وجود و وحدت از مهم‌ترین اموری هستند که تحت هیچ مقوله‌ای

نمی‌گنجند. مقولات عرضی مانند وضع، کم و کیف همگی اجناسی هستند که هر یک خصوصیتی از خصوصیات عرضی اشیا را بیان می‌کنند و هیچ اطلاعاتی در باب جوهریت اشیا به ما نمی‌دهند؛ اما «موجود بودن» و «واحد بودن»، صفاتی هستند که ارتباط تنگاتنگی با جوهریت اشیا دارند^۱. ارسطو در کتاب *بنا* در مورد وجودشناسی فیلسوفان پیش از خود مانند فیثاغورس و افلاطون سخن می‌گوید. از نظر او هر دو آن‌ها وجود و واحد را جوهر دیگر موجودات می‌دانند.

ماتریالیست‌ها وجود را یکی از مواد خارجی مجزا مانند آتش، هوا یا آب می‌دانند که مایه همه اشیاست (Aristotle, 1995, 1001a4-16). از آن‌جا که بقیه اشیا از آن تشکیل شده‌اند، بنابراین آن ماده نخستین، علت یا اصل دیگر موجودات است. در طرف مقابل، غیرماتریالیست‌ها وجود یا واحد را اصل وجود همه اشیا قرار می‌دهند^۲.

در حالی که فیثاغوریان و افلاطونیان وحدت را جوهر اشیا می‌دانستند؛ اما از نظر ارسطو، موجود بما هو موجود و وحدت، انتزاعی‌تر از آن هستند که جوهر چیزی باشند. جوهر به چیزی غیر از خود تعلق ندارد اما اینها به همه چیز تعلق دارند ارسطو، برخلاف افلاطون معتقد است آنچه واقعا موجود و واحد است نمی‌تواند در چند جا باشد، بنابراین هیچ امر کلی نمی‌تواند وجود جزئی جدا از اجزایش باشد؛ در حالی که وجود و وحدت در همه جا هستند و به شیء خاصی اختصاص ندارند. با این حال، این‌ها می‌توانند در خارج مصداقی ایده‌آل مصداق پیدا کند. در این صورت، برای ارسطو، مطالعه آن مصداق ایده‌آل، مطالعه موجود بما هو موجود خواهد بود: «در واقع آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟» (Opc, 1028b2-4).

ارسطو به مناسبت بحث از جوهر، در *متافیزیک*، از وجود و وحدت بسیار سخن به میان می‌آورد، اما با آن‌که هر آنچه در عالم خارج واقعیت دارد، موجود و واحد است، اما خود وجود و وحدت، عنصری از اشیا نیستند. با آن‌که وجود و وحدت بر همه اشیا حمل می‌شوند و کلی‌ترین مفاهیم هستند، اما جنس عالی نیستند و - بر اساس آن‌که اجناس عالی را اصول و مبادی اشیا بدانیم - از اصول و مبادی نیز نخواهند بود. استدلال نخست ارسطو بر جنس نبودن وجود و وحدت آن است که اگر قرار باشد این‌ها جنس

۱- بر اساس نظریه ارسطو، اعراض و صفات هم از آن رو که عوارض جوهرند، موجود و واحد خوانده می‌شوند.

۲- «دشوارترین و - برای شناخت حقیقت - ضروری‌ترین بررسی نظری، این است که موجود و واحد آیا جوهرهای موجودات‌اند و هر یک از آن‌ها چیز دیگری جز موجود و واحد نیست، یا با فرض این‌که طبیعت دیگری موضوع آن‌هاست، باید در جست‌وجوی آن براییم که موجود و واحد چیستند؟ زیرا درباره طبیعت آن‌ها گروهی بر نظر نخست و بعضی بر نظر دوم‌اند. افلاطون و پیتاگوریان عقیده دارند که موجود و واحد چیز دیگری نیستند، بلکه این طبیعت آن‌هاست و جوهرشان، صرفا واحد بودن و موجود بودن است» (ارسطو، ۱۳۱۴، ۱۰۰۱/۱۲/۴).

باشند، آن‌گاه باید فصول این اجناس نیز موجود و واحد باشند؛ زیرا هر فصل یک جنس باید هم موجود باشد و هم واحد. ولی ممکن نیست که انواع یک جنس بر فصول خود حمل شوند. همین‌طور برای یک جنس نیز ممکن نیست که بدون انواعش حمل شود. حال می‌گوییم اگر موجود و واحد جنس باشند، هیچ فصلی موجود یا واحد نخواهد بود (Aristotle, 1995, 998b22-28).

استدلال دوم ارسطو برای جنس نبودن موجود، بر مبنای کلی بودن مفهوم موجود استوار است. وی برخلاف افلاطون، معتقد است هیچ کلی نمی‌تواند جوهر باشد^۱. بنابراین، موجود که یک مفهوم مشترک و یک مفهوم کلی است، نمی‌تواند جوهر باشد. همین مسئله در مورد واحد هم صادق است. (Opc, 1053b16-20)؛ زیرا موجود و واحد کلی‌ترین محمولاتی هستند که بر همه اشیا حمل می‌شوند. بنابراین مفاهیمی انتزاعی‌اند و برای اشیا، اجناس طبیعی یا جوهرهایی که مفارق از آن‌ها باشند، نیستند. در این‌جا ارسطو به نظریه افلاطون اشاره می‌کند که موجود و واحد را جواهری مفارق می‌داند که بقیه موجودات، هستی و وحدت خود را به واسطه آن‌ها دارند. در مقابل، ارسطو بارها در متافیزیک، جوهر و جنس بودن موجود و واحد را رد می‌کند. وی در یوتا ضمن بحث از وجود و واحد، مطرح می‌کند که به همان دلیل که وجود و جوهر جنس نیستند، وحدت نیز جنس نیست^۲ (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۰۵۳، ۱۰۰۵۳ب۱۹-۲۵).

استدلال سوم ارسطو مبنی بر این‌که نمی‌توان وجود و واحد را به عنوان اصل و جوهر همه اشیا در نظر گرفت، آن است که این‌ها تنها مفاهیم عقلی کلی هستند و از لحاظ مصداقی از مورد به مورد در اشیا گوناگون تفاوت می‌کنند. همان‌گونه که نشان داده شد، وجود و وحدت، از مفاهیم جنسی و مقولی نیستند بلکه از وحدت تشابهی و معنای کانونی برخوردارند. در این‌گونه از وحدت، اشیا بر اساس میزان تشابه و نسبتی که با یک معنای کانونی پیدا می‌کنند، از آن حقیقت محوری برخوردار می‌شوند. بدین ترتیب، همه اشیا، به یک اندازه و به صورت مساوی، موجود یا واحد نیستند، بلکه هر

۱- البته این که مثل افلاطونی به چه معنا کلی هستند، به مطالعه و بحث بیش‌تری نیاز دارد. به نظر می‌رسد مثل افلاطونی موجوداتی فردی هستند که هستی و وحدت دیگر موجودات، در گرو ارتباط با آن‌هاست. این معنا از کلی بودن، بیش‌تر به سعه وجودی نزدیک است تا کلی بودن که در باب مفاهیم انتزاعی مد نظر است.

۲- «واحد جوهر نیست؛ زیرا موجود و واحد، کلی‌ترین محمولات همه چیزهایند. بنابراین، نه اجناس طایع و جوهرهایی جدا از چیزهای دیگرند، و نه واحد ممکن است یک جنس باشد، به همان عللی که بنابر آن‌ها نه موجود و نه جوهر نیز (جنس) نیستند. همچنین (واحد) باید در همه موارد یکسان باشد؛ اما واحد به تعداد همان گونه‌هایی گفته می‌شود که موجود» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۰۵۳، ۱۰۰۵۳ب۱۹-۲۵). همان‌گونه که در این متن ملاحظه می‌شود، ارسطو در این‌جا جوهر را در معنای غیر مقولی و فراتر از اجناس به کار برده است. جالب آن‌جاست که چند سطر بالاتر در همین متن (Aristotle, 1995, 1053b18-19) وی جوهر را در معنای مقولی به کار برده است. حال کاملاً روشن نیست که آیا در این‌جا جوهر مقوله است یا به آن معنا که موجود بما هو موجود و رای مقولات است، فراتر از مقولات و یا هر دو؟

یک، به یک معنای خاص موجود یا واحد خوانده می‌شوند. از این روست که می‌گوییم مفاهیمی چون وجود و وحدت نمی‌توانند اصل اشیا باشند؛ چرا که این‌ها مفاهیم عامی هستند که در مورد اشیا مختلف، مورد به مورد متفاوت‌اند: «واحد به تعداد همان گونه‌هایی گفته می‌شود که موجود. چنان‌که چون در کیفیات، واحد یک چیز معین و یک طبیعت معین است، و به همین‌سان است در کمیات، روشن است که به طور کلی باید جست‌وجو کنیم که واحد چیست؟ درست همان گونه که موجود چیست؟ آشکار است که واحد در همه اجناس، طبیعتی معین است و در هیچ موردی طبیعت آن خود این واحد نیست. اما همان‌گونه که در مورد رنگ‌ها، خود واحد که باید آن را جست‌وجو کنیم، یک رنگ است، به همان گونه که در مورد جوهر نیز، خود واحد یک جوهر است. اما این‌که واحد به گونه‌ای به همان معنای موجود است، از این‌جا روشن می‌شود که معنای آن به دنبال هر یک از گونه‌های مقولات می‌آید؛ ولی در هیچ یک از آن‌ها گنجانده نشده است. بلکه وضع آن به همان گونه است که وضع موجود در پیوند با آن‌هاست. و نیز از این‌جاست که در «یک انسان»، محمول دیگری افزوده نمی‌شود که در «انسان» (درست چنان‌که هستی نیز جدا و در کنار چیزی یا کیفیت یا کمیت نیست)، و سرانجام از آن روی که «واحد بودن» یعنی «تک چیز» یا «شیء منفرد بودن» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۲۰۱/۱۰۰۵۴-۲۴-۱۰۰۵۳) وجود و وحدت طبیعتی جدا نیستند که برای همه چیز یکسان باشند بلکه مفاهیمی عقلی‌اند که بر موجودات مختلف به صورت‌های مختلف صدق می‌کنند. اگر این‌ها موجودات مستقلی بودند - مانند مثل افلاطونی - دیگر لازم نبود ارسطو به دنبال موجودی سرمدی و ثابت بگردد که مبنای وجود و وحدت و دوام عالم باشد (Aristotle, 1995, 1070a33-36).

استدلال چهارم ارسطو در این باب آن است که عناصر اشیا بر خود اشیا قابل حمل و اطلاق نیستند. مثلاً هر چند «با» از ترکیب «ب» و «الف» حاصل می‌شود، ولی خود نه همان «ب» است و نه «الف». از طرفی وجود و وحدت، از آن دسته صفاتی هستند که بر همه چیز حتی بر اشیا مرکب قابل حمل‌اند. از این رو، وجود و وحدت نمی‌توانند عنصری از اشیا باشند وگرنه بر آن‌ها قابل حمل نبودند. عبارت ارسطو در لاند/ چنین است: «هیچ یک از عناصر نمی‌تواند با چیزی که مرکب از عناصر است همان باشد ... پس هیچ یک از معقولات مانند واحد یا موجود نیز عنصر نیست؛ زیرا این دو بر هر یک از مرکبات هم صدق می‌کنند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۰/۱-۶). در این‌جا ارسطو برای واحد یا موجود از عنوان معقولات استفاده کرده است و این خود آشکارا نشان می‌دهد که او برای این دو عنوان هیچ مصداق خارجی مستقلی - آن‌گونه که افلاطون بدان قائل است - در نظر نمی‌گیرد.

معنای وجود و نظریه علیت ارسطو

نظریه علیت در حوزه متافیزیک یکی از حوزه‌های مهمی است که می‌توان دلیل این مطلب را در آن پی‌جویی کرد که چرا ارسطو وجود را عنصر مشترکی در موجودات نمی‌داند و قائل به نظریه تشابه در باب معنای وجود می‌شود. ارسطو علیت خداوند برای عالم را از نوع علیت غایی می‌داند و معتقد است که اشیای عالم به سوی خدا به عنوان منبع کمال و صورت و فعلیت محض حرکت می‌کنند. بر اساس این تفسیر از علیت - و برخلاف علیت فاعلی - علت هیچ امر خاص و مشترکی - مانند وجود - را به اشیا اضافه نمی‌کند، بلکه هر شیء خاصی بر اساس موجودیت خاص خود و در مسیر مختص به خود به سوی علت غایی حرکت می‌نماید.

بر این اساس، متافیزیک ارسطو به هیچ وجه بستر مناسبی را برای اعتقاد به یک عنصر مشترک در موجودات فراهم نمی‌آورد، بلکه برعکس، بر این جدایی و افتراق میان موجودات تاکید می‌کند. بدین ترتیب ارسطو در میان موجودات هیچ عنصر مشترکی را مشاهده نمی‌کند که اشیا به خاطر آن موجود خوانده شوند؛ از این رو، ساتقی ندارد تا به اشتراک معنوی میان همه موجودات اعتقاد داشته باشد. در مقابل، نظریه علیت او اختلاف و افتراق میان موجودات را تأیید می‌کند و ارسطو برای آن که در دام اشتراک لفظی گرفتار نیاید، حداکثر به نظریه تشابه میان موجودات متوسل می‌شود.

بررسی نظریات ابن‌سینا در مورد وجود

شیخ‌الرئیس نیز در *الهیات شفا* معتقد است که وجود، جنس نیست و به نحو مقولی و جنسی و بنابراین به طور متساوی بر موجودات حمل نمی‌شود. ابن‌سینا طی عبارات کوتاهی در *الهیات شفا* این نظریه را این‌گونه بیان می‌کند:

«فتقول الآن: انه و ان لم یکن الموجود کما علمت جنساً و لا مقولاً بالتساوی علی ما تحتہ، فانه معنی متفق فیہ علی التقدیم و التأخیر. و اول ما یكون، یكون للماهیه التي هی الجوهر ثم یكون لما بعده. واذ هو معنی واحد علی النحو الذی أوماننا إلیه فتلحقه عوارض تخصه کما قد بینا قبل. فلذلک یكون له علم واحد یتکفل به. کما ان لجمع ما هو صحنی علما واحدا»^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۶۰م، ص ۳۴-۳۵).

۱- ابن‌بند - با اندکی تغییر- ضمن عبارت شماره ۸۰۴ در کتاب مباحثات نیز تکرار شده است: «قول انه و ان لم یکن الموجود جنساً و لا مقولاً بالتساوی علی ما تحتہ، فانه معنی متفق فیہ علی التقدیم و التأخیر و اول ما یكون، للماهیه التي هی الجوهر ثم یكون لما بعده. و اذ هو معنی واحد علی ما ذکرناه فیلحقه عوارض تخصه کما بینا. و لذلک یكون علم واحد یتکفل به کما ان لجمع ما هو صحنی علما واحدا» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰-۲۸۱).

ابن سینا در این بند، به بیان نکات بسیار مهمی پرداخته است و به نظر می‌رسد به دلیل اختصار، فهم درست آن تنها از طریق مقایسه با نظریات ارسطو حاصل می‌شود. در این‌جا شیخ هم صدا با ارسطو اعلام می‌کند که مفهوم موجود برای موجودات جنس نیست و به طور مساوی بر مصادیقش گفته نمی‌شود، بلکه به طور تقدیم و تأخیر و به نحو مشابه بر موجودات حمل می‌شود. در این میان، مابین موجودات مختلف در اطلاق عنوان موجود تفاوت وجود دارد؛ برخی به طور نخستین، «موجود جوهر» خوانده می‌شوند و به برخی به طور ثانوی «مقولات عرضی» گفته می‌شود.

شیخ در ادامه بیان می‌کند که مفهوم موجود مفهوم واحدی است - و مشترک لفظی نیست - بنابراین علم واحدی - فلسفه اولی - موجود و عوارض آن را مطالعه می‌کند. نکته مهمی که در این‌جا شایان توجه است آن است که شیخ در این‌جا وحدت معنای موجود را بر اساس اشتراک لفظی و نیز وحدت مقولی و جنسی نمی‌داند، بلکه آن را از نوع وحدت خاصی می‌داند و اعلام می‌کند که در گذشته در مورد این نحوه وحدت سخن گفته است. در این‌جا او توضیح بیشتری در مورد منظور خود از نحوه خاص وحدت بیان نمی‌کند، ولی از مثالی که مطرح می‌کند، معلوم می‌شود که مراد، همان نوع وحدتی است که با تفصیل بیش‌تر از آن در ابتدای مقولات *شفا* بدان پرداخته است. مثالی که شیخ برای این نوع وحدت بدان اشاره می‌کند مثال صحت و سلامتی است، ولی نکته جالب آن که این دقیقاً همان مثالی است که ارسطو برای معنایی متفاوت - یعنی معنای کانونی - هم در *متافیزیک* و هم در *جدل* ذکر می‌کند؛ از این رو برای فهم بهتر منظور ابن سینا از اشاره به سلامتی، باید به توضیحات ارسطو مراجعه کرد. مثال ارسطو، بدین ترتیب است: ممکن است اشیای متفاوتی مانند یک تمرین بدنی، یک نوشیدنی، یک رنگ و یک انسان، سالم خوانده شوند، اما اطلاق عنوان «سالم» به این موارد به طریق اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی نیست، بلکه همه این اشیای گوناگون به واسطه ارتباط با یک معنای مرکزی - سلامتی - است که سالم خوانده می‌شوند (*Aristotle, 1995, 1003a34-b10; Top, 107b6-12*).

نظریه تشکیک مفهومی وجود

همان‌طور که گذشت، شیخ‌الرئیس در *منطق* و در آغاز کتاب *مقولات شفا*، به تفصیل در باب چگونگی اطلاق موجود بحث کرده است و در آن‌جا مثال صحت یا سلامتی را نیز برای این مورد به کار برده است. با مطالعه این بخش از *مقولات* معلوم می‌شود که او مشابه ارسطو، به ارائه تقسیمی از نحوه‌های گوناگون اطلاق مفاهیم می‌پردازد، ولی برخلاف ارسطو، طی بحثی مفصل، تقسیم کامل و جامعی در باب نحوه اطلاق موجود بر موجودات ارائه می‌کند که متفاوت از تحلیل ارسطو است. شیخ در این‌جا اموری را که اسم مشترک دارند، به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱- امور متواپی، اموری

هستند که اسم مشترکی دارند و تعریف یا آن گونه که خود شیخ بر مبنای ترجمه مقولات ارسطو بیان می‌کند، قول جوهر در آن‌ها واحد است. در مورد امور متواطی، قول جوهر یا تعریف، به طور مساوی بر همه موارد گفته می‌شود و هیچ کدام از این امور از جهتی مانند اولی و سزاوارتر بودن یا تقدم و تأخر و یا شدت و ضعف داشتن نسبت به دیگری برتری ندارند. از این رو، همه کلیات بر مصادیق خود به نحو متواطیء صدق می‌کنند؛^۲ -۲. اموری که اسم مشترکی دارند، اگر فی‌نفسه تعریف و معنای واحد و مشترکی داشته باشند، اما از جهت دیگری مانند اولی و سزاوارتر بودن یا تقدم و تأخر و یا شدت و ضعف داشتن با هم تفاوت داشته باشند، مشکک خوانده می‌شوند. برای نمونه، با آن که وجود در همه اشیا یک معنای واحد دارد، اما میان وجود جوهر و وجود عرض از جهت تقدم و تأخر تفاوت وجود دارد؛ بدین ترتیب که وجود جوهر پیش از وجود بقیه مقولات است و نیز وجود برخی جواهر پیش از وجود برخی دیگر از جواهر است و یا وجود برخی اعراض پیش از وجود برخی دیگر از اعراض است. گاهی این تفاوت به صورت اولی و سزاوارتر بودن است؛ مثلاً وجود مین ذاتی نسبت به وجودی که از غیر است، اولویت دارد. نوع سوم از تفاوت، تفاوت در شدت و ضعف است؛ مثلاً سفیدی برف شدیدتر از سفیدی عاج است یا به همین ترتیب، عنوان فلسفه بر فلسفه مشاء و فلسفه رواقی به یک معنای متواطیء و مساوی، اطلاق نمی‌شود، بلکه میان آن‌ها تشکیک شدت و ضعف وجود دارد. اسم مشکک یا مطلق است یا نسبت به یک مبدء واحد است، مثل آن که به یک کتاب و دارو و چاقو، طبی گفته می‌شود و یا نسبت به یک غایت واحد است؛ مانند آن که به دارو، ورزش و فصد (حجامت)، صحی گفته می‌شود و یا نسبت به یک مبدء و غایت واحد است؛ مثل آن که به همه اشیا، عنوان الهی اطلاق می‌شود؛^۳ -۳. اموری که تعریف و قول جوهر واحدی ندارند، ولی اسم مشترکی دارند و این اشتراک در اسم به واسطه وجود مشابهتی غیر ذاتی است، متشابه خوانده می‌شوند. مثلاً به اسب و تصویری که روی دیوار نقاشی شده است، به واسطه شباهتی که با هم دارند، عنوان حیوان اطلاق می‌شود؛ در حالی که تعریف در این دو یکی نیست و یکی جوهر و دیگری عرض است. در این حالت، اسم مشترک در یکی موضوع به وضع اولی است و در دیگری موضوع به وضع ثانوی؛ از این رو اسم متشابه در قیاس با امر دوم، منقول خوانده می‌شود؛^۴ -۴. اشتراک لفظی در جایی است که امور مختلفی اسم مشترکی دارند، ولی سبب این اشتراک در لفظ، نه وحدت در تعریف و حد است و نه تشابهی میان این امور. شباهت اشتراک لفظی با تشابه در آن است که در هر دو، لفظ مشترکی

۱- شیخ‌الرئیس تذکر می‌دهد که در این جهت تفاوتی میان کلیات ذاتی - یعنی جنس، نوع و فصل - و سایر کلیات وجود ندارد؛ زیرا ملاک در تطوایء، وحدت در معنا، بدون هرگونه تقدم و تأخر است و ذاتی یا غیر ذاتی بودن مفهوم، نقشی در نحوه اطلاق آن بر مصادیق ندارد.

وجود دارد، ولی معنای مشترک وجود ندارد. اما تفاوت این دو در آن است که در تشابه، مشابهتی میان امور متشابه وجود دارد، اما در اشتراک لفظی هیچ مشابهت حتی عرضی هم میان امور ملحوظ نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۹-۱۷). ابن سینا، سه قسم اخیر، یعنی تشکیک، تشابه و اشتراک لفظی را در مقابل تواطوء قرار می‌دهد و آن‌ها را «باتفاق الاسم» می‌نامد.

در بحث از نظریه ارسطو در باب معنای وجود معلوم شد که وی در این باب میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی وجود، طریقه سومی را پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن، موجود به گونه‌های متفاوتی گفته می‌شود، اما همه این معانی متفاوت، در رابطه با یک مفهوم کانونی و اصلی - جوهر - است که موجود خوانده می‌شوند. بر اساس این رابطه خاص - که در آثار ارسطو از آن به عنوان رابطه «نسبت به» (یعنی نسبت به معنای کانونی) یاد می‌شود - جوهر به معنای نخستین موجود است و اعراض، تا آنجا که عرضی از اعراض جوهرند و بر اساس نسبت خاصی که با جوهر پیدا می‌کنند، به معنای دومین موجود خوانده می‌شوند، ولی ابن سینا نظریه ارسطو را در باب معنای مختلف وجود نمی‌پذیرد و در این باب نظریه ابتکاری و جدیدی را ارائه می‌کند. در حالی که سراسیمی نظریه ارسطو در خصوص معنای متفاوت موجود به سمت اشتراک لفظی است، ابن سینا اصولاً نمی‌تواند بر اساس ساختار کلی نظام فلسفی خود، نظریه ارسطو را در این باب بپذیرد. در فلسفه ارسطو، وجود به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز هیچ جایگاهی جدا از ماهیت اشیا ندارد و موجودیت اشیا تنها به فعلیت صورت و ماهیتشان است؛ بنابراین، اشیا تنها به واسطه ماهیات متفاوتشان است که موجودهای متفاوتی هستند؛ از این رو وجود نیز معنای متفاوتی پیدا خواهد کرد. اما از نظر ابن سینا، «وجود» یکی از اجزای تشکیل‌دهنده هر موجود است. از این رو عنصر مشترکی در میان همه موجودات وجود دارد به طوری که همه موجودات به واسطه حضور همین عنصر مشترک موجود خوانده می‌شوند. بر این اساس، شیخ‌الرئیس معتقد است موجودات به یک معنا موجودند و وجود مشترک معنوی است. وی در آثار خود برای این معنا از اصطلاح «متفق» استفاده کرده است.

«انه و ان لم یکن الموجود کما علمت جنساً و لا مقولاً بالتساوی علی ما تحتہ، فانه معنی متفق فیه»

(ابن سینا، ۱۹۶۰م، ص ۳۴، ۳۵).

حال چگونه ممکن است موجوداتی که همگی به واسطه حضور یک عنصر مشترک موجود خوانده می‌شوند و موجود بودنشان به این عنصر مشترک راجع است، به معنای متفاوتی موجود باشند؟ با آن که ابن سینا نظریه ارسطو مبنی بر معنای متفاوت موجود را نپذیرفت، اما آن را یکسره کنار نگذارد. شیخ نیز با آن که معتقد است میان همه موجودات یک معنای متفق و مشترک وجود دارد، ولی اطلاق همین معنای مشترک از موجود را به نحو تقدیم و تأخیر می‌داند، به طوری که موجود، نخست بر جوهر اطلاق

می‌شود و سپس بر باقی مقولات عرضی. بر اساس این نظریه - که پس از شیخ نیز در سنت فلسفی اسلامی مورد پذیرش عموم فلاسفه واقع شد - وجود معنای مشترکی است که به واسطه تفاوتی که در میان مصادیق است، به انحاء گوناگون بر این مصادیق اطلاق می‌شود.

«الموجود ... معنی متفق فيه على التقديم و التأخير. و اول ما يكون، يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده» (ابن سینا، ۱۹۶۰م، ص ۳۴-۳۵).

ابن سینا برای این معنا از اشتراک معنوی که با تقدیم و تأخیر در اطلاق لفظ بر معنی همراه است، از اصطلاح تشکیک استفاده کرده است و لفظی را که دارای معنای واحد اما همراه با تقدیم و تأخیر است، را «مشکک» می‌خواند (همو، ۱۴۰۴هـ ص ۱۱). نظریه تشکیک ابن سینا در منطقی و طبیعیات شفا به تفصیل بیان شده است. وی در فصل دوم از کتاب مقولات شفا ضمن بیان انواع الفاظ متفق و متواطی و متباین و ... می‌پردازد. او در آنجا به تفصیل و ضمن بیان مثال‌های فراوان بیان می‌کند که مراد از لفظ مشکک، لفظی است که مصادیقش دارای معنای واحدی هستند با این حال، این معنای مشترک به طور مقدم و موخر و یا به طور نخستین و دومین و یا به طور اتم و انقص بر مصادیق گفته می‌شود (همان، ص ۱۱-۱۰). وی در طبیعیات شفا نیز همین تعریف از تشکیک را بیان کرده است: «التشکیک هو أن يكون اللفظ واحد المفهوم، لكن الأمور التي يتناولها ذلك المفهوم يختلف بالتقدم و التأخر فيه، كالوجود فإنه للجوهر أولا و للأعراض ثانيا» (همان، ص ۹۶).

نکته جالب آن جاست که با آن که نظریه تشکیک ابن سینا با نظریه «نسبت به» ارسطو متفاوت است، شیخ‌الرئیس دقیقاً از مثال ارسطو برای توضیح نظریه خود استفاده کرده است. مثال شیخ برای نظریه «تشکیک»، مثال صحی یا سلامتی است:

«الموجود ... معنی متفق فيه على التقديم و التأخير ... و اذ هو معنی واحد على النحو الذي أومانا إليه فتلحقه عوارض تخصه كما قد بينا قبل. فلذلك يكون له علم واحد يتكفل به. كما ان لجميع ما هو صحی علما واحدا» (ابن سینا، ۱۹۶۰م، ص ۳۴-۳۵).

این در حالی است که مثال ارسطو نیز برای بیان نظریه «نسبت به»، مثال صحی و سلامتی است.

۱- «و الذي يكون المعنى فيها واحدا، و لكن يختلف بعد ذلك، فمثل معنى الوجود: فإنه واحد في أشياء كثيرة، لكنه يختلف فيها؛ فإنه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه؛ فإنه موجود لبعضها قبل و لبعضها بعد؛ فإن الوجود للجوهر قبل الوجود لساكن ما يتبعه؛ و أيضا فإن الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض الجواهر؛ و كذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض الأعراض. فهذا طريق التقدم و التأخر. و كذلك قد يختلف من طريق الأولى و الأخرى» (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۰-۱۱).

از نظر او، ممکن است اشیای متفاوتی مانند یک تمرین بدنی، یک نوشیدنی، یک رنگ و یک انسان، سالم خوانده شوند؛ اما اطلاق عنوان سالم به این موارد به طریق اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی نیست، بلکه همه این اشیای گوناگون به واسطه ارتباط با یک معنای مرکزی (سلامتی) است که سالم خوانده می‌شوند: تمرین بدنی از آن جهت سالم خوانده می‌شود که حافظ سلامتی است؛ نوشیدنی، از آن جهت که سلامتی را موجب می‌شود؛ رنگ چهره، علامت سلامتی است و در نهایت، انسان، از آن جهت که دارای سلامتی است. برای شیخ‌الرئیس، مهم‌ترین نمونه برای مفهوم مشکک، مفهوم وجود است. از نظر وی، وجود مفهوم مشترکی است، به طوری که همه موجودات به یک معنا موجود خوانده می‌شوند؛ اما این‌گونه نیست که این معنای واحد به یک طریق و به طور متواپیء بر مصادیق خود حمل شود؛ بلکه میان موجودات مختلف، از این جهت تفاوت وجود دارد که - با آن که همه موجودات به یک معنای نخستین «موجود» خوانده می‌شوند - برخی نسبت به وجود از تقدم برخوردارند و برخی دیگر به طریقی متأخر موجودند.

تشکیک وجود و نظریه علیت ابن سینا

همان‌گونه که در بحث از نظریه علیت از منظر ارسطو اشاره شد، آنچه متافیزیک ارسطو و به ویژه نظریه علیت او برای نظریه معنای وجود فراهم می‌آورد، بیش‌تر با نظریه اشتراک لفظی و یا نظریه تشابه تناسب دارد تا نظریه اشتراک معنوی، اما این مطلب در الهیات ابن سینا سرنوشتی کاملاً متفاوت پیدا کرده است. ابن سینا علیت خداوند را برای موجودات عالم، علیت فاعلی می‌داند و معتقد است از طریق خداوند به عنوان علت العلل، یک عنصر مشترک - وجود - به همه موجودات اضافه می‌شود. بدین ترتیب همه موجودات در یک امر واحد با هم شریک‌اند. از همین‌جا ابن سینا مبانی نظریه خود در مورد اشتراک معنوی وجود را پیدا می‌کند. از آن‌جا که در همه موجودات امر - یا وجود - مشترکی وجود دارد که همه آن‌ها به واسطه آن موجودند^۱، بنابراین همه موجودات به دلیل واحدی موجودند و از همین رو به یک معنا موجود خوانده می‌شوند و این عبارت دیگری از اشتراک معنوی وجود است.

۱- البته این دیدگاهی است که بر مبنای تفاسیری که بهمینار از ابن سینا ارائه کرده است، استوار است. دیدگاه فوق رقیبانی نیز دارد؛ مثلاً شیخ اشراق معتقد است از نظر ابن سینا، وجود در میان موجودات خارجی هیچ فردی ندارد.

نتیجه‌گیری

ارسطو معتقد است وجود بلافاصله در مقولات تقسیم می‌شود. این بدان معناست که برای ارسطو وجود و هستی، حقیقتی ورای مقولات متمایز ندارد و از همین رو به ناچار باید بپذیرد که وجود به گونه‌های متفاوتی گفته می‌شود، اما در این میان این‌گونه نیست که میان این معانی متفاوت هیچ وحدتی وجود نداشته باشد؛ بلکه جوهر به معنای نخستین موجود است و مقولات عرضی به واسطه نسبتی که با جوهر دارند، موجود خوانده می‌شوند. همان‌گونه که نشان داده شد، از آن جا که ارسطو علیت خداوند را برای عالم از جهت غایت بودن تعریف می‌کند، هیچ جهت اشتراکی را در میان موجودات نمی‌بیند و از این رو موجود بودن آن‌ها را به معانی مختلف می‌داند. البته این اختلاف در حدی نیست که ارسطو را به ورطه اشتراک لفظی بکشاند، بلکه او معتقد است میان موجود بودن موجودات با موجود بودن جوهر - و در کامل‌ترین معنی، جوهر خدا - تشابه وجود دارد. اما ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی خویش در این بحث، از ارسطو فاصله می‌گیرد. برای ابن‌سینا علیت خداوند به طریق علیت فاعلی است، به طوری که او یک عنصر مشترک - وجود - را به همه موجودات افاضه می‌کند. از این رو، در همه موجودات، وجود یک حقیقت واقعی است و همین وجود، مشترک میان موجودات است. از نظر وی وجود مناط ربط میان علت و معلول است و همه موجودات به واسطه همین عنصر مشترک یعنی وجود، «موجود» خوانده می‌شوند. بنابراین هستی برای ابن‌سینا در همه‌جا یک معنا دارد. با این حال شیخ می‌پذیرد که میان موجودات در اطلاق موجود بنا به تقدیم و تأخیر یا شدت و ضعف و یا اولویت و عدم اولویت تفاوت وجود دارد. وی این معنای خاص از وحدت را که با تقدیم و تأخیر همراه است، تشکیک می‌نامد.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الالهيات*، مقدمه ابراهيم مدكور، قاهره، الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه، ۱۹۶۰م
- ✓ _____ *الشفاء الطبيعيات*، تحقيق سعيد زايد، قم، مكتبه آيه الله مرعشى النجفى، ۱۴۰۴هـ
- ✓ _____ *الشفاء المنطق*، تحقيق سعيد زايد، قم، مكتبه آيه الله مرعشى النجفى، ۱۴۰۴هـ
- ✓ _____ *المباحثات*، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۷۱/ ۱۴۱۳هـ الطبعة الاولى
- ✓ ارسطو، *متافيزيك*، ترجمه شرف الدين خراسانى. چاپ سوم. تهران، حكمت، ۱۳۸۴، چاپ سوم
- ✓ همو، *منطق*، تحقيق عبدالرحمن بدوى، قاهره، مطبعه دارالكتب المصريه، ۱۹۴۸م
- ✓ ايلخانى، محمد، «*نظريه تشابه در يونان*»، فلسفه، ش ۱۲، ۱۳۸۵
- ✓ Aristotle, *Categories*, translated by E. M. Edghill, the works of Aristotle, edited by W. D. Ross, London, Oxford university press 1955
- ✓ Barnes, Jonathan, "Metaphysics", *The Cambridge companion to Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Cambridge, Cambridge university Press 1999

موجز المقالات باللغة العربية

الفهرست

- تحليل معنى الحدس و فاعليته لدى ابن سينا ٥
منيره سيد مظهرى
- التفاسير المطروحة لرؤى ابن سينا فى مجال معرفة الإنسان من حيث الوحدة و الكثرة ... ٢٥
رضا اكبرى
- معالجة ابن سينا لقضية النبوة مقارنة بالتيارات الكلامية و الفلسفية ٤٤
زهره توازيانى
- المشهورات فى فكر ابن سينا ٦٣
فرزانه ذوالحسنى / محمد سعيدى مهر
- برهان «الإنسان المعلق» لابن سينا و دراسة إمكانية تطبيقية العملى ٧٩
اميد آهنجى / سعيد انوارى
- الدفاع عن برهان ابن سينا فى مقابل إشكالية ملاصدرا و إثبات عدم ابتناء برهانه على
بطلان التسلسل ٩٥
زهرا جلالى / محسن جوادى
- مقارنة نظريات أرسطو و ابن سينا فى قضية تشابه معنى الوجود أو تشكيكه ١١٢
سيد احمد حسينى / رضا اكبرىان
- موجز المقالات باللغة العربيه ١٣٣
سهيلا محسنى نجاد، مينا عربى، طاهره شجاعى، زهرا سلامى، طيبه كنگرلو و لجنة المترجمين
- موجز المقالات باللغة الانجليزیه 1
بهزاد سالكى

تحليل معنى الحدس و فاعليته لدى ابن سينا

منيره سيد مظهرى

الملخص

يتناول ابن سينا فى جميع ما كتب فى مجال علم المنطق الحدسيات باعتبارها أصول و مبادئ جميع العلوم و مع أخذ قوة الحدس بالإعتبار. بينما هناك من العلماء من لا يعترفون بها إلا لصاحبها كأمثال نصيرالدين الطوسى فلا يعتبرونها من مبادئ العلوم. و لذلك أن دراسة و تحليل إدراك ابن سينا للحدس و فاعليته يحظى بأهمية خاصة.

و يحدد شيخ الرئيس فى آثاره المختلفة الحدس بنوع من الانتقال السريع من الأوليات إلى المطلوب حيث لا يمضى العقل فى هذا السير المنهج المعتاد فى الإستنتاج المنطقى. و لتبيين هذا المعنى يقوم بمقارنة بين الحدس و بين التفكير و التعليم و التجربة.

و تختلف وجهة نظره عن علماء المنطق من حيث شمولية الحدس فهو لا يحصرها بإطار المحسوسات. و بتوسيعه و تعميمه لفاعلية الحدس إلى القضايا ما بعد الحس أدى إلى إحلال الحدس العرفانى محل الحدس المنطقى. و على هذا الأساس فإن تحليل و تبين آراء شيخ الرئيس فى مجال فاعلية الحدس و قيمة الحدسيات و اعتبارها فى علم المعرفة، يستحيل الاعتراف بوجود الحدس كأصل مستقل إلى جانب بقية أصول المعرفة إن اعتبرناه من أنواع العلم الحسولى.

و من جهة أخرى إذا اعتبرت الحدسيات نوعا من الشهود و العلم الحضورى كما يؤكد هذا التفسير رأى ابن سينا المتأخر، فيمكن اعتبارها من ضمن البديهيات الأولى و أساس اعتبار بقية المعارف مثلماهى المبدأ و علتهالوجودية أيضا.

الكلمات الدلييلة

ابن سينا، الحدس، الشهود، الفاعلية، علم المعرفة (المعرفية)

التفاسیر المطروحة لرؤی ابن سینا فی مجال معرفة الإنسان من حيث الوحدة و الكثرة

رضا کبری

الملخص

یرى ابن سینا أن الكثرة فی خیال الإنسان و الوحدة فی عقله أكثر معرفة. و مما يؤخذ علی هذه الرؤیة أن الوحدة و الكثرة یدركان بالعقل من حيث اعتبارهما من المفاهیم الكلية، و بالخیال عند اعتبارهما من المحسوسات. و علی هذا الأساس فلا تختص أعرفیة كل منهما بالعقل أو الخیال. و قد قام المفكرون المتأخرون بتوضیح رؤی ابن سینا و الرد علی الإشكالية المطروحة نظراً إلى مكانته العلمية المرموقة و دقته فی تقديم القضايا.

و أول من ردّ علی هذه الإشكالية میر شریف الجرجانی فی شرح كتاب "المواقف". غیر أن القوشجی عارض رد الجرجانی فی شرحه الجدید علی كتاب "التجريد". و قد قام الدوانی و الدشتکی و غیرهما من العلماء بتحلیل رؤی ابن سینا و الرد علی معارضة القوشجی ضمن تعلیقهم علی هذا الكتاب. و كان فیاض اللاهیجی من الذین قدّموا رأياً جدیداً فی شرح رؤی ابن سینا.

و قد أدى هذا الجدل العلمی إلى ظهور أربعة معايير لشرح كون الوحدة أكثر معرفة للعقل و كون الكثرة أكثر معرفة للخیال بهدف إدراك رؤی ابن سینا. يبدو أن ملاصدرا أدرك رؤی ابن سینا إدراكاً أصح من غیره.

الكلمات الدلیلة

الوحدة، الكثرة، ابن سینا، الجرجانی، الدوانی

معالجة ابن سينا لقضية النبوة مقارنة بالتيارات الكلامية و الفلسفية

زهرة توازياني

الملخص

طرح ابن سينا الفيلسوف المسلم المشائي، قضية النبوة ضمن آثاره الفلسفية رغم أن الفلسفة تعالج أحكام الوجود و عوارضه الذاتية فحسب. و كذلك هناك من الفلاسفة المسلمين من تناول هذه القضية بجد كما أن البعض درسها بمقتضى لوازم عدد من القضايا الفلسفية كقضايا صفات التكلم و علم الله العنايى و مراتب الوجود. و من جهة أخرى أن هناك البعض ممن لم يتعرض لقضية النبوة فى آثاره الفلسفية رغم طرح قضايا كقضية الله و صفاته فيها. ان فارابى سبق ابن سينا فى طرح قضية النبوة ضمن مواضيعه الفلسفية كالأخلاق و السياسة و علم النفس و ما بعد الطبيعة. كما تطرقت التيارات الفكرية فى إطار الإسلام بعد شيخ الرئيس لقضية النبوة أيضا. كما سمحت كل من هذه التيارات طرح القضية المذكورة لأسباب. فعالجتها التيارات الفلسفية باعتبارها من عوارض الوجود الذاتية كما أخذتها التيارات الكلامية بالبحث بدافع صبغتها الكلامية. و من العلماء شخصيات مؤثرة كفخر الرازى و العلامة الحلى و الإيجى اتبعوا منهج ابن سينا أحيانا فى هذه القضية. و قد تأثر الفكر الإشراقى و حكمة صدرا من بين التيارات الفلسفية بابن سينا فى بعض أجزاء من نقاشهم. رغم ذلك كله نرى الفيلسوف المعاصر العلامة الطباطبائى لا يكتفى بالتزام ما يعبر عنه بالمعيار فى القضايا الفلسفية فحسب بل يتجنب التطرق إلى قضية النبوة فى آثاره الفلسفية.

الكلمات الدلييلة

عوارض الوجود الذاتية، النبوة، الكلام الإلهى، العلم العنايى، مراتب الوجود، معالجة فلسفية،

معالجة كلامية

المشهورات فى فكر ابن سينا

فرزانه ذوالحسنى

محمد سعيدي مهر

الملخص

يعتبر تفسير وجهة نظر ابن سينا فى مجال الآراء المحمودة من القضايا المثيرة للجدل فى إطار حكمة ابن سينا العملية و منطقته. و قد أدت التفاسير المختلفة فى مجال المشهورات الخاصة و العامة المتأثرة بالهواجس الكلامية و الأخلاقية و الأصولية و غيرها إلى ظهور تحاليل متعارضة فى مجال الآراء المحمودة. إن القضاء فى هذا المجال رهن بالتدقيق فى مجموعة النظام المنطقى و الحكمى المتعلق بالمشهورات فى فكر ابن سينا الذى لم يخضع للمعالجة بعد. و لا يرى ابن سينا الشهرة تابعا لأجزاء القضية بل أمراً عارضاً غير مبتن على أساس الحقيقة و ناشئاً عن احتياجات المجتمع. و ينبغى الحديث عن صدق المشهورات و خضوعها للاستدلال فى باب البرهان بينما تنحصر معالجتها فى باب الجدل من حيث الشهرة. إن نظرة ابن سينا إلى هذه القضية نظرة آلية وظيفية تماما. إذ لاتفيد المشهورات عنده المعرفة و اليقين و تنحصر فاعليتها فى الشؤون المدنية. تتابع هذه المقالة بأسلوب تحليلي، دراسة فكر ابن سينا فى باب المشهورات كتمهيد لتحليل الآراء المحمودة

الكلمات الدليلية

ابن سينا، المشهورات، اليقينيات، الصدق، الجدل، البرهان

برهان «الإنسان المعلق» لابن سينا و دراسة إمكانية تطبيقه العملى

اميد آهنگى

سعيد انوارى

المخلص

يعتبر برهان الإنسان المعلق من براهين ابن سينا فى قضية النفس و الذى تم طرحه فى مختلف مؤلفاته. و من الإشكاليات الهامة الموجهة لهذا البرهان هى استحالة التحقق العملى لفرضية الإنسان المعلق. و قد عرض الباحثون نموذج الاختبار الفكرى للرد على هذه الإشكالية. و تم تقديم اقتراحين جديدين فى هذه المقالة أحدهما مرتبط بإنجازات العلوم الطبيعية. فيؤكد الباحثون فى هذه الرؤى على إمكانية التحقق العملى لفرضية الإنسان المعلق على أساس الاختبارات الطبيعية. و مع قبول هذا الرد فلا حاجة لاعتبار هذه الظروف حالة افتراضية. و فى الحقيقة لا يرى علماء العلوم الطبيعية الجدد فارقا بين الحالة التى ذكرها ابن سينا و بين الحرمان الحسى المستعان به فى عملية غسل الدماغ. و يتبين بالتدقيق فى الاختبارات المعنية بالحرمان الحسى أن النتائج الحاصلة من برهان الانسان المعلق لاقت قبولا من جانب علماء العلوم الطبيعية.

الكلمات الدلييلة

الإنسان المعلق، النفس، برهان الهواء الطلق، غسل الدماغ، الحرمان الحسى

الدفاع عن برهان ابن سینا فی مقابل إشکالية ملاصدرا و إثبات

عدم ابتناء برهانه علی بطلان التسلسل

زهرا جلالی

محسن جوادی

المخلص

يقدم ابن سینا فی كتابه الإشارات برهانا لإثبات وجود الواجب و من ميزاته أنه لا يتوقف علی إبطال الدور و التسلسل فحسب بل يتيح لاستنتاج بطلان الدور و التسلسل. وجه صدر المتألهين علی بنية هذا البرهان إشکالية خاصة حيث ابتناها فی إيجاد بعض التغييرات علی مقدمات البرهان. إنه يطرح فی تنسيقه الخاص بطلان الدور و التسلسل كمقدمة لإثبات الواجب. غير أن هذا التنسيق لا يتناسب مع برهان ابن سینا الأصلي.

إن الإشکالية التي يوجهها صدر المتألهين علی البرهان هي أن القضية قد ابتنت علی افتقار مجموعة من الممكنات للعلّة الخارجية لإثبات وجود الواجب. غير أن هذه المجموعة اعتبارية و لا تحتاج إلى علة حقيقية.

يرى ملاصدرا أن الإشکالية هذه تُخرج برهان ابن سینا من إطار البراهين المعتمدة. فيجهد لمنح هذا البرهان اعتبارا و ذلك بتقديم تنسيق جديد للقضايا فيستبدله إلى منهج قريب جدا من منهج الصديقين. تناول هذا المقالة إثبات أن ابن سینا كملاصدرا يعتبر مجموعة الممكنات أمرا اعتباريا غير أنه يثبت وجود الواجب من دون الاستعانة ببطلان التسلسل.

الكلمات الدليّة

برهان ابن سینا، إثبات الواجب، التسلسل، ملاصدرا، مجموعة الممكنات

مقارنة نظريات أرسطو و ابن سينا فى قضية تشابه معنى الوجود أو تشكيكه

سيد احمد حسيني

رضا اكبريان

الملخص

تتابع هذه المقالة دراسة نظريات أرسطو و ابن سينا فى مجال معنى الوجود. يرى أرسطو أن للموجود معان مختلفة غير أن هذه المعانى لا تشترك فى اللفظ. يقدم أرسطو نظرية ثالثة بين الاشتراك اللفظى و الاشتراك المعنوى و يسميه علاقة "النسبة إلى". و فى المقابل يعتبر ابن سينا الوجود مشتركاً معنوياً. بينما يعتقد أن الموجودات ترتبط ببعض بعلاقة تشكيكية متذبذبة بين الشدة و الضعف و الأولوية و عدمها بحيث و على سبيل المثال تحظى الجواهر بالنسبة للأعراض بالأولوية من حيث الوجود.

و بإمكاننا متابعة دراسة معنى الوجود فى قضايا علم الوجود لاسيما فى نظرتى العلة لأى من هذين الفيلسوفين. و لا يعتبر أرسطو الوجود كعنصر متافيزيقي (ما وراء الطبيعية) متميز بل يعتبره موزّعا فى المقولات مباشرة. و بينما يراه ابن سينا حقيقة مستقلة من الماهوية قائمة فى جميع الكائنات كعنصر فلسفى و على هذا الأساس فأرسطو يعتبر الله العلة الغائية حيث يسير إليه كل موجود فى حركة مستقلة باعتباره المحرك الأول، فى حال أن ابن سينا يعتقد أن الله العلة الفاعلة الموجودة حيث يفيض على جميع الكائنات عنصراً مشتركاً أى الوجود.

الكلمات الدليّة

معنى الوجود، التشابه، تشكيك الوجود المعنوى، العلة الغائية، العلة الفاعلة، أرسطو، ابن سينا