

تمایز وجود و ماهیت در پرتو تفکیک دو وجه وجود در فلسفه ابن سینا

محمدباقر قمی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۱/۰۸ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۴/۰۹)

چکیده

ابن سینا همواره از تمایز و تقابل دو نوع وجود، وجود خاص و وجود اثباتی، سخن می‌گوید که خود مبنای تمایز ماهیت و وجود است. به همین جهت، مسئله مشهور تمایز میان ماهیت و وجود به نوعی در خصوص این تمایز نیز مطرح می‌شود. مسئله آن است که آیا وجود خاص اساساً وجود است؟ این در واقع مسئله‌ای است در خصوص ماهیت: آیا در درک ابن سینایی از ماهیت، معنایی از وجود حاضر است؟ این جستار تلاش می‌کند تا بر اساس ارتباط وجود خاص با معانی وجود اثباتی، وجود قابلی، شیئیت و ماهیت، این نکته را تبیین کند که تمایز وجود خاص از وجود اثباتی در فلسفه ابن سینا در واقع تمایزی میان دو وجه از وجود در معنای یونانی آن است؛ تمایزی که مبنای تمایز وجود و ماهیت است و در فلسفه یونانی چندان مورد تأکید قرار نمی‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: وجود، وجود خاص، وجود اثباتی، ماهیت

۱. درآمد

تمایز وجود از ماهیت همواره در آثار ابن‌سینا مطرح شده و تکرار می‌شود.^۱ با این‌که ابن‌سینا در موارد معدودی به اقامه براهینی مختصر برای این تمایز می‌پردازد، در اغلب موارد به گونه‌ای مطرح می‌شود که گویی بدیهی است و چندان نیاز به اثبات ندارد. ابن‌سینا از امکان تصور ماهیت بدون توجه به وجود آن، تمایز معنایی گزاره وجودی از گزاره این‌همانی، امکان شک در وجود ماهیت، و نیازمند علت و اثبات بودن آن، به عنوان دلائل تمایز وجود از ماهیت سخن می‌گوید. ماهیت به گونه‌ای درک می‌شود که در خصوص وجود علی‌السویه است و به همین دلیل قابل شک و نیازمند دلیل است و اثبات می‌طلبد. تنها به دلیل آن‌که وجود داخل ماهیت نیست می‌توان ماهیت را بدون توجه به وجود آن مورد تصور قرار داد و تنها به این دلیل است که گزاره شامل وجود دارای معنایی بیش از گزاره‌ای این‌همان است.

صریح‌ترین دلیلی که ابن‌سینا برای تمایز وجود از ماهیت عنوان می‌کند آن است که چون وجود مقوم ماهیت نیست، می‌توان ماهیتی را تصور کرد و آن را کامل کرد به این معنا که همه اجزای یک ماهیت را در نظر گرفت، بدون آن‌که به وجود یا عدم آن توجه کرد. از نظر او امکان تصور مثلث بدون توجه به وجود یا عدم آن بیانگر آن است که ماهیت یک شیء بدون وجود آن کامل است و درک ماهیت یک چیز نیازمند درک وجود آن نیست.^۲ این‌که در تصور کردن مثلث محتاج آن نیستیم که به وجود آن توجه

۱. به عنوان مثال، شیخ در *دانشنامه علایی* [۷، ج ۲، ص ۷۸] از تمایز ماهیت و انیت در مقولات می‌گوید و این‌که «همه مقولتها را وجود عرضی است و زیاد است بر ماهیت و بیرون از ماهیت» و یا می‌گوید: «و ماهیت دیگر است و انیت دیگر، و انیت ایشان را جدا از ماهیت است» [۷، ج ۲، ص ۳۸] و یا در جای دیگر: «هستی مر این ده مقوله را ذاتی نیست و ماهیت نیست» [همان]. او در همین اثر [۷، ج ۲، ص ۴۳] از تمایز میان هستی و ماهیت به تمایز میان هستی و حقیقت تعبیر می‌کند و حقیقت در اینجا به معنای حقیقت خاص شیء مدنظر است: «پس حاجت حیوان بفصل نه از جهت آن بود که حقیقت حیوانی بوی حقیقت حیوانی بود و لیکن بآن بود که حیوانی حاصل شود به هستی و هستی دیگر است و حقیقت دیگر؛ و چون حال فصل چنین است حال عرض اولی‌تر که چنین بود.» شیخ در *المباحثات* [۴، ص ۲۳۵] وجود را «داخل» در ماهیت نمی‌داند: «لیس الوجود معلولا من حیث هو وجود، بل من حیث هو موجود لما هو ممکن الوجود له ماهیه آخری لیس یدخل فیها الوجود». این داخل نبودن وجود در مفهوم ماهیت یک شیء به معنای آن است که وجود قوام‌بخش ماهیت آن نیست: «کل ما لایدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل، فالوجود غیر مقوم له فی ماهیه» [۳، ج ۳، ص ۷]

۲. «و لذلك ما إذا تصورت معنی المثلث فنسبت الیه الشکلیه و نسبت إلیه الوجود، وجدت الشکلیه ←

کنیم و می‌توانیم ماهیت مثلث را بدون وجود کامل کنیم، نشان از آن دارد که وجود داخل در ماهیت مثلث نیست و به همین دلیل است که می‌توانیم در عین فهم مثلث، در وجود آن شک کنیم.^۱ شیخ در *دانشنامه علایی* [۷، ج ۲، ص ۷۷] نیز در تعریف جوهر، امکان شک در وجود جوهر را دلیلی بر تمایز جوهر از وجود آن می‌داند.^۲

تمایزی که شیخ میان شکل و وجود برقرار می‌کند، تمایزی است میان آن‌چه تصور کردن و فهم مثلث بدون آن ممکن است با آن‌چه فهم مثلث بدون آن ممکن نیست. در این‌جا با اصلی مواجهیم که بر مبنای آن تمایز فوق به نتیجه نهایی خود می‌رسد. این اصل می‌گوید: نمی‌توان یک ماهیت را بدون اجزای مقوم آن تصور کرد و یا به عبارت دیگر، اجزای مقوم یک ماهیت ضرورتاً در تصور آن ماهیت حضور دارند. در وهله اول می‌توان گفت که ماهیت امری معرفت‌شناختی است و به همین دلیل است که شیخ این اصل را مفروض می‌گیرد. در این بیان، ماهیت یک شیء چیزی نیست جز شناخت ما از آن شیء. ماهیت امری شناختی است و به همین دلیل اگر چیزی خارج از تصور ما از یک شیء باشد، آن چیز خارج از شناخت ما از آن است. اگر ماهیت را امری شناختی در نظر بگیریم، اصل فوق به اصلی بدیهی تبدیل می‌شود: اجزای مقوم شناخت یک چیز ضرورتاً در شناخت آن حضور دارند و نمی‌توان یک چیز را بدون در نظر گرفتن آن‌چه در شناخت آن ضروری است، شناخت. در این تفسیر با تبدیل ماهیت به امری ذهنی ضمن بدیهی ساختن اصل فوق، مسئله تمایز ماهیت و وجود نیز ساده شده و کاملاً قابل قبول خواهد بود. اما تفسیر ممکن دیگر آن است که بگوییم این رابطه هم‌بسته میان ماهیت و

→ داخله فی معنی المثلث؛ حتی یستحیل أن تفهم المثلث إلا و قد وجب أن یکون قبل ذلک شکلا؛ فکما تتصور معنی المثلث لایمکن إلا أن تتصور أنه شکل أولاً؛ و لا یجب مع ذلک أن تتصور أنه موجود کما تحتاج أن تتصور أنه شکل. فالشکل للمثلث لأنه مثلث و داخل فی قوامه؛ فلذلک یتقوم به خارجاً فی الذهن و کیف کان؛ و أما الوجود فأمر لاتتقوم به ماهیة المثلث» [۱۱، ص ۶۱].

۱. «فلذلک یمکنک أن تفهم ماهیة المثلث و أنت شاک فی وجوده حتی یرهن لک أنه موجود أو ممکن الوجود فی الشكل الاول من کتاب أوقلیدس. و لایمکنک لذلک أن تفعل ذلک فی شکلیته؛ فما کان مثل الشکلیة فهو من المعانی المقومة للماهیة؛ و ما کان مثل الوجود فلیس مقوماً للماهیة» [۱۱، ص ۶۱].

۲. «جوهر آن بود که چون موجود شود حقیقت ورا 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 هست یا نیست. پس جوهر آن است که ورا ماهیتی هست چون جسمی و نفسی و انسانی و فرسی، و آن ماهیت را حال آنست 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.» همچنین رک: [۳، ج ۱، ص ۱۲۲].

شناخت بر پایه رابطه میان ذهن و عین در این تفکر است. در این تفکر ذهن و عین چنان به یکدیگر نزدیک هستند که می‌توان از امکان تصور یک چیز بدون دیگری، به تمایز عینی آنها دست یافت. در این تفسیر دیگر الزامی به شناختی و ذهنی دانستن ماهیت نیست.^۱ شیخ در اشارات [۳، ج ۳، ص ۲۱] نیز در خصوص امکان شک به وجود مثلث می‌گوید:

اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس؟ بعد ما تمثّل عندك أنه من خطّ و سطح و لم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان. یعنی می‌توان معنای مثلث و این‌که از چه تشکیل شده است را دریافت، اما در عین حال نسبت به این‌که آیا این مثلث موجود است یا نه تردید داشت. ابن‌سینا علاوه بر آن‌که امکان تصور ماهیت بدون وجود را دلیلی بر تمایز آنها می‌داند، تفاوت در معنای دو گزاره شامل آنها را نیز دلیلی بر تمایز آنها در نظر می‌گیرد:

و ذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما فى الأعيان، أو فى النفس، أو مطلقاً يعمّها جميعاً، كان لهذا معنى محصل مفهوم. و لو قلت: إن حقيقة كذا حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشوا من الكلام غير مفيد [۵، ص ۴۲].

درحالی‌که گزاره «الف موجود است» دارای معنایی محصل و قابل فهم است، گزاره «الف الف است» حشو زاید است. ابن‌سینا در این‌جا معنادار بودن گزاره وجودی در مقابل حشو بودن گزاره این‌همانی را دلیلی بر تمایز ماهیت از وجود اثباتی می‌داند. این‌که شیخ تمایز دو گزاره فوق را دلیل بر تمایز ماهیت از وجود در نظر می‌گیرد، به بحث تمایز آنها در تصور بسیار نزدیک است.^۲ شیخ در تمایز میان وجود و ماهیت می‌گوید که وجود هر چیز نیازمند علت است در حالی‌که ماهیت شیء نیازمند علت نیست [۷، ص ۳۸].

۱. با توجه به تمایز وجود و ماهیت، اینکه ابن‌سینا ماهیت را ذهنی یا عینی در نظر گرفته است همواره مورد بحث بوده است. به استثناء کسانی چون فخر رازی و ابن‌رشد که منتقدین تمایز وجود و ماهیت در ابن‌سینا بوده‌اند و نیز کسانی که اصالت را به ماهیت داده‌اند، عمده مفسرین ابن‌سینا از خواجه نصیر تا قائلین به اصالت وجود، و علی‌الخصوص متأخرین، همواره به ذهنی بودن آن اشاره کرده‌اند. این تفسیر آنچه‌چنان شایع شده است که اغلب محققان امروزی نیز آن را بدیهی در نظر می‌گیرند (رک: [۱۲؛ ۲۱؛ ۲۲]. برخی نیز (رک: [۱۳]) موضوع را اساساً ناشی از خلط میان معرفت‌شناسی و وجودشناسی می‌داند.

۲. از نظر ابن‌رشد اشتباه شیخ در این است که میان انحاء مختلفی که می‌توان به واسطه آنها بر یک شیء دلالت کرد تفاوت نمی‌گذارد. بنابراین هنگامی که می‌گوییم «حقیقه کذا حقیقه کذا» و هنگامی که می‌گوییم «حقیقه کذا موجود» به شکل‌های مختلفی بر حقیقت واحد دلالت می‌کنیم [۱، ج ۱، ص ۳۱۳]. اما به راستی اگر از گزاره اول صرفاً این‌همانی را در نظر داشته باشیم و از گزاره دوم وجود خارجی را، آیا باز هم این دو گزاره بر حقیقت واحدی دلالت می‌کنند؟

۲. پیشینه تحقیق

این تحقیق به یک معنا دارای پیشینه‌ای گسترده از زمان فیلسوفان بزرگی همچون ابن‌رشد، فخر رازی، و خواجه نصیر طوسی است و به معنایی دیگر فاقد چنین پیشینه‌ای است. این تحقیق از آن جهت که مسئله تمایز ابن‌سینایی میان وجود و ماهیت را در پیش‌زمینه خود دارد، دارای پیشینه‌ای گسترده هم در فیلسوفان پس از ابن‌سینا و هم در متأخران است. مسئله به طور مفصل از سوی ابن‌رشد، فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، ملاصدرا، و بسیاری فیلسوفان دیگر بحث و بررسی شده است. در سال‌های گذشته نیز در مقالات معتنا بهی به این موضوع پرداخته شده است. با وجود این، تحقیق حاضر از آن جهت که تقابل وجود خاص و وجود اثباتی را بررسی می‌کند، چندان پیشینه‌ای ندارد. باعث شگفتی است که تاکنون بحث ابن‌سینا از وجود خاص به قدر کافی مورد توجه نبوده و موضوع تحقیقات جداگانه‌ای قرار نگرفته است.

۳. معانی «وجود»

از آن‌جا که وجود نزد ابن‌سینا جنس، علی‌الخصوص برای مقولات، نیست [۷، ص ۳۸؛ ۳، ج ۳، ص ۷۷؛ ۴، ص ۲۸۰]، بلکه شبیه جنس است [۶، ص ۳۲۴؛ ۸، ص ۲۱۵]، سخن گفتن از انواع وجود فاقد وجه خواهد بود. از آن‌جا که خود شیخ از «معانی وجود» سخن می‌گوید [۴، ص ۲۸۰]، شاید بهتر آن باشد که اصطلاحات متفاوتی که شیخ برای وجود در کارکردها و حوزه‌های مختلف در نظر می‌گیرد را به عنوان معانی «وجود» لحاظ می‌کنیم. ابن‌سینا در اشارات [۳، ج ۳، ص ۸] از «وجود مطلق» به معنای وجودی که در واجب الوجود و معلولات مشترک است و بر هر دو حمل می‌شود استفاده می‌کند. در المباحثات [۴، ص ۲۸۰] آن را به معنای عام که شامل وجود در اعیان و وجود در نفس است به کار می‌برد و در جای دیگر [۴، صص ۹-۱۶۸] از وجود «من حیث هو عام» یا «من حیث هو وجود» سخن می‌گوید که صرف وجود است و «کل ما مفهومه شیء غیر الوجود» از آن سلب می‌شود. این معنا در واقع معنای لابشرط وجود است که هیچ چیز به جز وجود بودن در آن لحاظ نمی‌شود و موضوع مابعدالطبیعه است [۵، مقاله اول؛ ۷، ص ۶].

می‌دانیم که وجود در فلسفه ابن‌سینا صرفاً به معنای وجود خارجی نیست، بلکه وجود در اعیان در برابر وجود در ذهن تنها حوزه‌ای از وجود را در بر می‌گیرد [۳، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۴] و آنچه در حوزه عین معدوم است می‌تواند «موجوداً بالفعل فی

العقل» باشد و بنابراین تنها «من حیث هو موجود فی العقل» مورد وصف قرار گیرد [۴]، ص ۹۱]. بر این اساس، وجود داشتن در فلسفه شیخ به معنای وجود خارجی نیست بلکه می‌تواند به وجود ذهنی نیز ارجاع دهد. به‌رغم آن‌که وجود ذهنی یک چیز از وجود عینی آن متمایز است و هر یک اعراض مختص به خود را دارند [۱۱، ص ۱۵]، اگر صورت موجود در ذهن شامل کمال حقیقت وجود عینی آن باشد، یعنی اگر از هیچ یک از معانی ذاتی آن خالی نباشد، این صورت «موازیة لصورته الموجودة» خواهد بود [۸، ص ۳۳]. ابن‌سینا می‌گوید شیء نمی‌تواند از یکی از دو معنای وجود در اعیان و وجود در ذهن خالی باشد بلکه یکی از این دو معنا لاجرم باید آن را همراهی کند چراکه در غیر این صورت نمی‌توان از آن سخن گفت یا خبر داد [۴، صص ۲۸۰-۲۸۱]. در واقع شیئیت چیزی نیست جز معنای مشترک میان وجود ذهنی و عینی:

و من البین أن الشیئیه غیر الوجود فی الاعیان فان المعنی له وجود فی الاعیان و وجود فی النفس و امر مشترک فذلک المشترك هو الشیئیه [۶، ص ۳۴۵].

۴. وجود و حقیقت

ابن‌سینا همچنین از وجود اثباتی سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد به معنای وجود در یکی از دو حوزه عین یا ذهن باشد و آن را صریحاً از «وجود خاص» که آن را «الحقیقه التي علیها الشیء» می‌خواند متمایز می‌کند [۴، ص ۲۸۰]. بهتر است پیش از پرداختن به وجود خاص ابتدا به معنای «حق» در فلسفه ابن‌سینا بپردازیم. او در *الهیات شفا* [۵، ص ۶۲] معانی مختلف حق را این‌گونه بیان می‌کند:

أما الحق فیفهم منه الوجود فی الاعیان مطلقاً، و یفهم منه الوجود الدائم، و یفهم منه حال القول أو العقد الذی یدل علی حال الشیء فی الخارج إذا کان مطابقاً له. چنان‌که روشن است، در این متن رابطه حقیقت و وجود رابطه‌ای قویاً هم‌بسته است.^۱ این رابطه را می‌توان در این بیان شیخ یافت که: «لأن الوجود المطلق إذا

۱. شاید بتوان این معانی سه‌گانه تا اندازه‌ای به معنای سه‌گانه وجود در فارابی شبیه است. فارابی می‌گوید: «فالموجود إذن یقال علی ثلاثة معان: علی المقولات کلها، و علی ما یقال علیه الصادق، و علی ما هو منحاز بماهیة ما خارج النفس تصورت أو لم تتصور» [۲۰، صص ۱۱۶-۱۱۷]. معنای اول حق یعنی وجود فی الاعیان با معنای سوم وجود نزد فارابی یعنی «ما هو منحاز بماهیة ما خارج النفس» مطابقت دارد و معنای سوم حق یعنی قول مطابق با معنای دوم وجود نزد فارابی یعنی «ما یقال علیه الصادق» قابل تطبیق است اما معنای دوم حق یعنی حق دائم در فارابی یافت نمی‌شود. از آنجا که ←

جعل وجود شیء صار حقیقاً» [۵، ص ۲۸۱].^۱ معنای سوم «حق» یعنی حق به معنای صادق یکی از معانی وجود نزد ارسطو و فارابی است و دو معنای اول «حق» یعنی وجود در اعیان و وجود دائم هر دو حق را به معنای وجود می‌گیرند و از آن جا که خداوند به عنوان وجود واجب، اصل حقیقت است، رابطه وجود و حقیقت روشن تر می‌شود. ابن سینا همچنین از حقیقت خاص سخن می‌گوید و ماهیت را حقیقت خاص هر شیء می‌خواند: «ان لكل شیء حقيقة خاصة هي مهيته» [۵، ص ۴۲]. ماهیت در درجه اول حقیقت شیء است بدان معنا که تنها آنچه در حاق شیء و در درون آن قرار دارد می‌تواند ماهیت آن باشد و هر آنچه بیرون از حقیقت شیء باشد از ماهیت آن خارج است و تنها می‌تواند نسبتی با آن داشته باشد؛ «چنانکه گویی: یکی مردم و یکی آب، «مردمی» و «آبی» دیگرست و «یکی» دیگر، «یکی» وصف است مر مردمی را و آبی را بیرون از حقیقت و ماهیت وی» [۷، ص ۳۳]. شاید بهترین تعبیر برای این معنا از حقیقت، «هو بها ماهو» باشد: «فإن لكل أمر حقيقة هو بما هو» [۵، ص ۴۲؛ ۴، ص ۲۸۰؛ ۱۱، ص ۲۸] و: «إن لكل شیء ماهية هو بها ما هو، و هي حقيقته، بل هي ذاته» [۱۱، ص ۲۸]. یا: «ان لكل شیء حقيقة خاصة هي ماهيته» [۴، ص ۲۸۰]. شیخ در الهیات شفا [۵، ص ۱۲۷] نیز در خصوص عدد می‌گوید:

فأذن لكل واحد من الاعداد حقيقة تخصه و صورة تتصور منها في النفس و تلك الحقيقة وحدته التي بها هو ماهو.

هر یک از اعداد حقیقت خاص خود را دارد و صورتی که در نفس به تصور می‌آید و این حقیقت وحدتی است که آن عدد به واسطه آن همان است که هست. این حقیقت که همان ذات شیء نیز هست باید «خاص» خود شیء باشد. روشن است که مراد از این

→ فارابی معانی اول و سوم را نهایتاً به یک معنا تأویل می‌کند [۲۰، ص ۱۱۷]. تمایز معنای دوم حق در ابن سینا آشکارتر می‌شود. همینطور می‌توان دید که معنای وجود دائم در ابن رشد که همین سه معنای وجود را از فارابی می‌گیرد نیز یافت نمی‌شود. ابن رشد معانی وجود را اینگونه بیان می‌کند: «فنقول الموجود يقال على أنحاء أحدها على كل واحد من المقولات العشر و هو أنواع الأسماء التي تقال بترتيب و تناسب، لا الذي يقال باشتراك محض و لا بتواطؤ، و يقال ثانيا على الصادق و هو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن، كقولنا هل الطبيعة موجودة و هل الخلاء غير موجود. و يقال أيضا على ماهية كل ما له ماهية و ذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور» [۲، ص ۳۵].

۱. این رابطه بیش از هر جا در خصوص خداوند بروز می‌یابد: «الحق ما وجود له من ذاته فلذلك الباري هو الحق و ماسواه باطل» [۱۰، ص ۷۰].

خاص بودن، عدم اشتراک در آن با اشیای دیگر است. چنان‌که دیدیم جنس اگرچه حقیقت شیء است اما حقیقت خاص به آن نیست و به همین دلیل نمی‌تواند ماهیت یک شیء نوعی باشد. حقیقت خاص هر شیء کمال حقیقت آن است و تنها این کمال حقیقت شیء است که می‌تواند ماهیت آن باشد:

فقد حصل ما نذهب إليه من أن الدال على الماهية يجب ان يكون مشتملا على كمال الحقيقة [۱۱، ص ۴۰].

تنها کمال حقیقت یک چیز می‌تواند بر ماهیت آن دلالت کند و به همین دلیل است که جنس نمی‌تواند به تنهایی دال بر ماهیت یک نوع باشد:

و هذا دليل على أن المذهب الحق هو أن ماهية الشيء إنما تتم بكمال صفات ذاته، و أن الجنس وحده لا يدل على ماهية نوع واحد وحده [۱۱، ص ۲۷۴].

شیخ تأکید دارد که حقیقت خاص هر شیء هیچ ارتباطی به نحوه وجود آن ندارد: فإن للانسان حقيقة هي حده و ماهيته من غير شرط وجود خاص أو عام في الاعيان أو في النفس بالقوه شيء من ذلك أو بالفعل [۵، ص ۲۹۷].

انسان، بدون آن که مشروط به وجود در اعیان یا در ذهن، بالقوه یا بالفعل باشد، حقیقتی دارد که همان حد و ماهیت آن است. وجود خاص هر شیء حقیقت آن و معنای شیئیت آن است:

و الشيء و ما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها، فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثلث حقيقة أنه مثلث، و للبياض حقيقة أنه بياض، و ذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص، و لم نرد به معنى الوجود الاثباتي. فإن لفظة الوجود يدل به أيضاً على معاني كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء [۵، ص ۴۲].^۱

بلافاصله پس از متن پیشین است که می‌آید:

إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي مهميته، و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات [۵، ص ۴۲].

آن‌چه حقیقت خاص یک شیء و ماهیت آن است نه تنها با آن‌چه حق و حقیقت خوانده می‌شود تفاوت دارد بلکه در مقابل آن است: حقیقت خاص هر شیء عین بطلان است زیرا فی نفسه نه مستحق وجود که مستحق عدم است و تنها به واسطه واجب

۱. عبارت شیخ در مباحثات [۴، ص ۲۸۰] عیناً تکرار همین متن است.

الوجود که حق است می‌تواند حقیقت و وجود یابد: «فکذلک کلها فی انفسها باطلة و به حقه» [۵، ص ۳۸۱]. بنابراین آن‌چه در معنای دوم (حقیقت خاص) حق خوانده می‌شود به معنای اول باطل است و ما در اینجا با دو معنا از «وجود» در کنار دو معنا از «حق» مواجهیم. در حالی که وجود اثباتی به حق به معنای مطلق آن نزدیک است، وجود خاص به حقیقت خاص تعبیر می‌شود که در مقایسه با حقیقت مطلق باطل خوانده می‌شود چرا که از معنای اول وجود تهی است.

۵. معنای «وجود خاص»

ابن‌سینا می‌گوید آن‌چه آن را گاهی «وجود خاص» می‌خوانیم، همین شیئیت شیء است که در واقع همان حقیقت آن و ماهیت آن است.^۱ شیخ معانی مختلف وجود را دلیل وجود خواندن ماهیت در این‌جا اعلام می‌کند و میان وجود خاص و وجود اثباتی تمایز می‌گذارد.^۲ چنان‌که روشن است، مسئله پیچیده است چراکه از یک طرف با معنای دوگانه «حق» مواجهیم، یکی حق به معنای وجود و یکی ماهیت به عنوان حقیقت خاص هر شیء در حالی که ماهیت بطلان خوانده می‌شود و از طرف دیگر ماهیت وجود خاص خوانده می‌شود در حالی که ماهیت از وجود متمایز می‌شود. آیا می‌توان رابطه محصلی میان حق از یک طرف و وجود و ماهیت از طرف دیگر یافت؟

به نظر می‌رسد هنگامی که وجود خاص در مقابل وجود اثباتی قرار می‌گیرد، باید وجود اثباتی را به معنایی بگیریم که اثبات‌کننده وجود یک امر است خواه در اعیان و خواه در نفس و خواه به طور مطلق. وجود اثباتی وجودی است که نشان‌دهنده وجود یک شیء در یکی از حوزه‌های فوق است. به همین دلیل است که شیخ در ادامه می‌گوید:

و ذلك لانک إذا قلت: حقیقة کذا موجودة أما فی الاعیان، أو فی الانفس، أو مطلقاً یعمها جميعاً، لهذا معنی محصل مفهوم [۵، ص ۳۸۱].

بیان این‌که «الف موجود است» دارای معناست؛ خواه این وجود را در اعیان در نظر بگیریم، یا در ذهن یا به طور مطلق. بنابراین وجود خاص باید وجودی باشد که اثبات‌کننده وجود شیء در هیچ حوزه‌ای نباشد. اما این چه معنایی از وجود است؟

۱. ویسنوسکی (Wisnovsky) [۲۳] تلاش می‌کند تمایز میان وجود و ماهیت را بر مبنای شیئیت تبیین کند.

۲. ما هم چنین شاهد تقابل وجود خاص و عام هستیم: «فإن للانسان حقیقة هی حده و ماهیته من غیر شرط وجود خاص أو عام فی الاعیان أو فی النفس بالقوة شیء من ذلك أو بالفعل» [۵، ص ۲۹۷].

ابن سینا در چند مورد دیگر نیز از واژه «وجود خاص» بهره می‌گیرد. در *الهیات شفا* وجود خاص در مقابل وجود قابل قرار می‌گیرد. او می‌گوید وجود ماده از دو حال خارج نیست: «إما أن يكون وجودها وجود قابل، فيكون دائماً قابلاً لشيء لا يعرّي عن قبوله لها، وإما أن يكون لها وجود خاص متقوم»^۱ [۵، ص ۸۷]. وجود خاص در مقابل وجود قابل بیش از هر چیز تعیین را به ذهن متبادر می‌کند. واژه «متقوم» به دنبال وجود خاص این معنا را تقویت می‌کند. شیخ در *النجاة* و در بحث از امکان می‌گوید هنگامی که ممکن یا به عرصه وجود می‌گذارد یا معنای امکان وجود آن معنایی معدوم است یا معنایی است موجود، از آن جا که نمی‌تواند معنایی معدوم باشد، پس ناگزیر باید معنایی موجود باشد. او ادامه می‌دهد:

و كل معنى موجود فاما قائم لا فى موضوع أو قائم فى موضوع و كل ماهو قائم لا فى موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً [۶، صص ۳۵۷-۳۵۸].

هر معنای موجودی یا بر موضوعی قائم است و یا نیست و هر آن چه بر موضوعی قائم نیست دارای وجود خاصی است که نسبت‌اش با آن نسبت اضافه نیست. نتیجه‌ای که حاصل می‌شود آن است که امکان نمی‌تواند معنای قائم لا فى موضوع داشته باشد و بنابراین معنایی است «فى موضوع و عارض لموضوع» [۶، ص ۳۵۸]. هنگامی که وجود بالقوه ماده که وجودی قابل است در کنار وجود فى موضوع معنای امکان را در تمایز از وجود خاص مد نظر قرار می‌دهیم، معنای تعیین تنها معنایی است که می‌تواند قابل قبول باشد. وجود بالقوه هیولی وجودی نامتعیین است. معنای امکان نیز به‌رغم آن که معنایی عدمی نیست نمی‌تواند معنایی وجودی داشته باشد به نحوی که بتوان برای آن تعیین وجودی فرض کرد. از طرف دیگر، وجود خاص در مقابل وجود اثباتی است که در آن وجود چیزی در نفس الامر، ذهن یا عین اثبات می‌شود. بنابراین باید وجود خاص را وجودی دانست که در عین آن که متعیین است، به معنای اثبات وجود نیست. وجود خاص شامل حوزه‌ای است میان حوزه وجود قابلی و امکانی از یک طرف و وجود اثباتی از طرف دیگر. همین حوزه است که به ماهیت تعلق دارد. این حوزه نه حوزه‌ای است که همچون حوزه هیولی و امکان حوزه لاتعیین است و نه چون حوزه وجود اثباتی حوزه وجود. بر این اساس، هرگونه اثبات تعلق ماهیت به حوزه لاتعیین و امکان از یک طرف و نیز هرگونه اثبات تعلق آن به وجود ذهنی یا عینی نمی‌تواند خالی از اشکال باشد. به نظر می‌رسد وجود خاص و ماهیت نیازمند تعریف حوزه‌ای جدید است که متفاوت از حوزه‌های قوه، ذهن و عین باشد.

۱. شیخ در *النجاة* [۶، ص ۳۳۰] نیز متنی کاملاً مشابه به این متن دارد.

ابن سینا در بحث از تقدم و تأخر از واژه «وجود خاص» بهره می‌گیرد که شاید بتواند در فهم معنای آن مفید باشد:

و أما المتقدم والمتأخر في الزمان، و احدهما معدوم و ما أشبه ذلك، فإن التقدم و التأخر متضایفان بین الوجود إذا عقل، و بین المعقول الذی لیس مأخوذاً عن الوجود الخاص [۵، ص ۱۶۲].

یعنی تقدم و تأخر زمانی میان دو امر برقرار می‌شود که یکی موجود است و دیگری معدوم (یا شبه معدوم). در این حالت، تضایف میان دو امر، تضایفی است که یک طرف آن وجودی است که تعقل می‌شود و طرف دیگر آن «معقولی است که مأخوذ از وجود خاص نیست». معقول لامأخوذ از وجود خاص چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ وجود خاص، به دلیل تعیین آن، منبعی است برای معقولات چرا که همه ماهیات از معقولات هستند. اما آیا می‌توان معقولی داشت که مأخوذ از وجود خاص نباشد؟ برای یافتن پاسخ این سؤال باید متن را ادامه دهیم. شیخ می‌گوید تقدم و تأخر باید میان دو امر موجود باشد، خواه دو امری که هر دو وجود عینی دارند و خواه دو امری که وجود ذهنی دارند. اما تقدم و تأخر بین دو امری که یکی وجود عینی دارد و دیگری دارای وجود عینی نیست، چنان که دو امر متقدم و متأخر زمانی این‌گونه هستند، چگونه ممکن است؟ نتیجه‌ای که حاصل می‌شود آن است که:

فما كان من المضافات على هذه السبيل فإنما تضایفها في العقل وحده، و لیس في الوجود لها معنا قائم من حيث هذا التقدم و التأخر، بل هذا المتقدم و المتأخر بالحقیقه من المعانی العقلیه و من المناسبات التي يفرضها العقل و الاعتبار التي تحصل للأشياء إذ قایس بینها العقل و أشار إليها [۵، ص ۱۶۲].

بنابراین علت آن که شیخ تضایف میان متقدم و متأخر زمانی را تضایف میان امر موجود و امر معقول لامأخوذ از وجود خاص عنوان می‌کند آن است که این تضایف نمی‌تواند میان امر موجود و امری که مأخوذ از وجود خاص است برقرار شود چرا که آن چه مأخوذ از وجود خاص است به هر حال موجود است در حالی که تضایف میان متقدم و متأخر زمانی، در حقیقت تضایفی است میان امر موجود و امر معدوم یا شبه‌معدوم. بنابراین اگر بخواهیم میان آن چه موجود است با آن چه معدوم است تضایفی برقرار کنیم، باید معقولی را مورد تصور قرار دهیم که از وجود خاص آن گرفته نشده باشد.

وجود خاص یک شیء وجود اثباتی آن نیست به این معنا که وجود خاص یک شیء

وجود آن را در هیچ یک از حوزه‌های ذهن، خارج و «مطلق یعمها» اثبات نمی‌کند و از وجود خاص یک شیء نمی‌توان اثبات وجود آن در هیچ حوزه‌ای را نتیجه گرفت و مثلاً گفت «الف» در عین یا ذهن یا به طور کلی موجود است. بنابراین هنگامی که از وجود خاص یک چیز سخن می‌گوییم به وجود آن در هیچ حوزه‌ای نظر نداریم. بر این اساس شاید بتوان گفت وجود خاص وجود «فعلی» نیست چرا که به فعلیت شیء نظر ندارد. اما از طرف دیگر وجود خاص وجود قوه هم نیست. دیدیم که وجود خاص در مقابل وجود امکانی و قابلی قرار می‌گیرد. وجود خاص از تقسیم‌بندی وجود قوه - وجود فعلی خارج می‌شود و در هیچ کدام از طرفین این تقابل قرار نمی‌گیرد. اما وجود خاص هم‌چنین از تقسیم‌بندی وجود به مطلق وجود، وجود ذهنی، وجود عینی که همگی وجود اثباتی هستند نیز خارج است. چنانکه روشن است این دو معنا برای وجود خاص معناهایی سلبی هستند: وجود خاص نه وجود اثباتی است و در نتیجه وجود فعلی نیز نیست و نه وجود امکانی و قابلی. اما هنوز چندان مشخص نیست که معنای ایجابی وجود خاص چیست؟

معنای ایجابی «وجود خاص» را باید در خود این واژه جستجو کرد. وجود خاص یک شیء وجودی است که «خاص» آن است، وجودی مختص به آن شیء و در نتیجه وجودی که هیچ نوع دیگری از یک شیء نمی‌تواند واجد آن باشد. وجود خاص یک شیء وجودی است که تنها آن شیء می‌تواند بدان موجود شود. اما هر شیء دیگر نیز وجود خاص خود را دارد که این شیء از آن بی‌بهره است. شیء «الف» وجود خاصی دارد که شیء «ب» ندارد و شیء «ب» نیز وجود خاصی دارد که شیء «الف» ندارد. بنابراین هر شیئی وجود خاص به خود را دارد که همه اشیا دیگر عالم از آن بی‌بهره‌اند. در این صورت رابطه میان وجود خاص اشیا رابطه تباین است و وجود خاص برای آن‌ها، مشترک لفظی است. اما می‌دانیم که وجود نزد ابن‌سینا مشترک معنوی است.^۱ از آن جا

۱. به عنوان مثال شیخ در *دانشنامه علایی* [۷، صص ۳۶-۳۷] می‌گوید: «مردمی که ایشان را دیدار باریک نیست پندارند که لفظ هستی برین ده چیز به اشتراک اسم افتد، چنانکه هر ده چیز را یک نام بود و معنی آن نام یکی نبود و این نه درست است ... و همه خردمندان دانند که هرگاه که بگویم که جوهری هست و عرضی هست به هستی یک معنا دانیم چنانکه نیستی را یک معنی بود». البته روشن است که این به معنای تواطؤ نیست: «هستی بر این ده نه چنان بر افتد که حیوانی بر مردم و بر اسپ، که یکی را بیش از دیگر نبود، و نه چنان چون سپیدی بر برف و بر کافور که یکی را بیش از دیگر نیست تا متواطی بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار به یک معنا افتد بی هیچ اختلاف، بلکه هستی نخست مر جوهر را هست و ...» [۷، صص ۳۶-۳۷].

که ابن‌سینا وجود را مشترک لفظی نمی‌داند، تعبیر «وجود خاص» را چگونه باید فهمید؟ ساده‌ترین راه برای حل مسئله آن است که بگوییم وجود خاص اساساً وجود نیست. اما واژه‌ای که ابن‌سینا استفاده می‌کند صریحاً وجود است که نمی‌توان به سادگی آن را چیزی غیر از وجود دانست. ابن‌سینا می‌گوید که وجود خاص وجود اثباتی نیست و همین طور وجود قابلی نیز نیست اما هرگز نمی‌گوید وجود نیست. اگر ابن‌سینا وجود خاص را وجود نمی‌دانست، نام وجود بر آن نمی‌نهاد و آن را صرفاً در مقابل وجود اثباتی و یا وجود قابلی قرار نمی‌داد بلکه آن را در مقابل خود وجود قرار می‌داد. به‌رغم آن‌که تمایز ماهیت از وجود و تمایز وجود خاص به عنوان مشترک لفظی در مقابل وجود به معنای مشترک معنوی می‌تواند به سادگی با تفسیری غیر وجودی از وجود حل شود، آن‌چه در این‌جا بر آن اصرار دارم تفسیری دیگرگونه است. جهت این تفسیر همان چیزی است که ممکن است به عنوان جهت و دلیل تفسیر ساده پیشین مورد استفاده قرار گیرد. معنای خاص ماهیت و تمایز آن از وجود نیازمند تفسیری از ماهیت است که بتواند در عین آن‌که مسئله اشتراک لفظی وجود خاص را حل می‌کند، مشکلات بسیار ناشی از فهم ماهیت را نیز برطرف کند و به معنایی از ماهیت دست یابد که تمایز آن از وجود را قابل فهم سازد. آن‌چه دریچه این تفسیر جدید است، روزه‌ای است که ابن‌سینا با بهره‌گیری از اصطلاح «وجود خاص» به ما اعطا می‌کند.

آن‌چه در این‌جا بر آن تأکید دارم، معنای وجودی اصطلاح «وجود خاص» در عین اشتراک لفظی آن است. بر اساس آن‌چه بیان شد، وجود خاص دارای این شرایط است:

۱. وجود خاص، همان ماهیت است و وجود خاص یک شیء چیزی جز ماهیت آن نیست. این وجود در عین حال حقیقت خاص شیء است.
۲. وجود خاص، وجود اثباتی نیست و به معنای اثبات وجود شیء نیست، نه در ذهن، نه در عین و نه به طور مطلق.
۳. وجود خاص، وجود قابلی نیست و در نتیجه نمی‌توان آن را صرفاً وجودی بالقوه در نظر گرفت.
۴. وجود خاص اشیا مختلف، تنها مشترک لفظی میان آن‌هاست. این در حالی است که وجود نزد ابن‌سینا مشترک معنوی است.
۵. وجود خاص به‌رغم نکته قبل، وجود است و نه چیزی غیر از وجود. اما نکته دیگری نیز باید به نکات پیشین بیفزاییم:
۶. وجود خاص هر شیء کمال وجود ذاتی آن است.

ابن سینا ماهیت را «کمال وجود ذاتی» شیء می‌خواند. او در کتاب *الحدود* و در بحث از معنای حد حقیقی می‌گوید:

فأما الحدود الحقيقية فأَن الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق أَن تكون دالةً على ماهية الشيء و هو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من الحملات الذاتية شيء الا و هو مضمَّن فيه إما بالفعل و إما بالقوة [۹، ص ۸۱].

ماهیت شیء همان کمال وجود ذاتی آن است و کمال وجود ذاتی شیء نباید از هیچ یک از محمولات ذاتی آن خالی باشد. اما این به معنای آن نیست که همه ذاتیات باید به تصریح در بیان ماهیت شیء آورده شوند. اگرچه همه ذاتیات شیء باید در ماهیت آن منظور شده باشند، لزومی به تصریح نیست چراکه یک ذاتی ممکن است در ذاتی دیگری مضمون و نهفته باشد. تعبیر شیخ از «الا و هو مضمَّن فيه» می‌تواند به ذاتیاتی همچون فصل اشاره داشته باشد که اگرچه ذاتی است در پاسخ به پرسش از ماهیت به عنوان «ما يقال فی جواب ما هو» نمی‌آید. شیخ تأکید می‌کند که وجود ذاتی باید شامل همه ذاتیات باشد، اگرچه به طور تضمینی؛ چنانکه فصل مضمون در نوع است و به گونه‌ای تضمینی در پاسخ نوع به ماهیت در آن مندرج است. شیخ در همین کتاب در بحث از حد می‌گوید:

حد الحد: ما ذكره الحكيم في كتاب طوبيقا أنه القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي و هو ما يتحصل له من جنسه القريب و فصله [۹، ص ۱۱].

وجود خاص هر شیء کمال وجود ذاتی آن است و بنابراین ماهیت هر شیء نیز کمال وجود ذاتی آن است چرا که کمال ذات شیء آن چیزی است که نهایت اختصاص را برای آن دارد. به همین دلیل است که جنس یک شیء اگرچه می‌تواند وجود ذاتی آن باشد، نمی‌تواند «کمال» وجود ذاتی آن باشد. کمال وجود ذاتی یک شیء ماهیت آن است و ماهیت شیء وجود خاص آن. بنابراین وجود خاص هر شیء همان کمال وجود ذاتی آن است. در این صورت با توجه به تباین به تمام ذات ماهیات، وجود ذاتی هر شیء نیز همچون ماهیت آن و همچون وجود خاص آن باید متمایز از وجود ذاتی هر یک از اشیاء دیگر باشد. وجود ذاتی یک شیء، آن شیء بودن آن است: وجود ذاتی انسان، انسان بودن آن است و وجود ذاتی سفیدی، سفید بودن آن.^۱ وجود ذاتی یک شیء، بودن آن است آنچنان که هست و این

۱. ابن سینا همچون ارسطو وجود را به ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند: «إن الوجود للشيء و قد يكون بالذات مثل وجود الانسان إنساناً، و قد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض و الأمور التي بالعرض لاتحد» [۵، ص ۷۱]. شیخ در اینجا از «وجود للشيء» سخن می‌گوید و نه از وجود الشيء چرا که وجود الشيء همواره برای خود آن ذاتی است. تنها وجود یک شیء برای شیء دیگر است که ←

همان معنای یونانی از وجود است. این معنا از وجود ذاتی به تبع معنای ذات، مشترک معنوی نیست. هر نوع از شیء وجود ذاتی خود را دارد و بنابراین نمی‌توان میان وجود ذاتی اشیائی با ماهیات مختلف اشتراک معنوی فرض کرد.

۶. عدم تمایز وجود خاص در فلسفه یونان

در بدو امر به نظر می‌رسد که اولین فهم از واژه یونانی ἔστι (است) باید فهمی هستی‌شناختی^۱ باشد. این نکته را اما برخی محققان، از جمله کان (Kahn)، به چالش کشیده‌اند. او با ارجاع به تفسیر افلاطون از پروتاگوراس اظهار می‌دارد که معنای این فعل در زبان یونانی الزاماً هستی‌شناختی نیست. چارلز کان با در نظر گرفتن معنایی ربطی^۲ برای این فعل ادعا می‌کند که اساسی‌ترین ارزش این فعل «برای استفاده فلسفی» هنگامی که به تنهایی (بدون محمول) مورد استفاده قرار می‌گیرد نه «وجود داشتن» بلکه «این‌گونه بودن»، «این چنین بودن» یا «درست بودن» است [۲۷، ص ۲۵۰]. او خاطر نشان می‌کند که «چنین بودن» یا «درست بودن» یکی از قدیمی‌ترین استفاده‌های فعل نه تنها در زبان یونانی بلکه در زبان‌های هند و اروپایی است [۲۷، صص ۲۵۱-۲۵۰]. او از ارسطو [۱۶، ۲-۱۰۵۱b] هنگامی که می‌گوید درست و غلط دقیق‌ترین معنای وجود است، به عنوان شاهد این مدعا یاد می‌کند.

در فلسفه یونانی پیش از ارسطو، نمی‌توان چندان از تمایزی روشن و آشکار میان معانی و جوه مختلف وجود سخن گفت. در خصوص این که آیا افلاطون، علی‌الخصوص در جمهوری و سوفسطایی، میان معانی مختلف وجود تمایز قایل شده است یا نه بحث‌های بسیاری در گرفته است. بحث مفصل افلاطون از وجود در سوفسطایی زمینه لازم را برای بسیاری از محققان (همچون گازلینگ^۳ [۲۶، ص ۲۱۴] و براون^۴ [۲۵، صص ۶۸-۶۹]) فراهم ساخت تا شواهدی در جهت تأیید تمایز میان معانی وجود در آن بیابند. اگرچه در این جستار مجال بحث در این خصوص وجود ندارد، به نظر می‌رسد نظر جین رابرتز^۵ در این خصوص مرجح

→ می‌تواند عرضی باشد، چنانکه وجود ابیض برای زید عرضی است اما وجود ابیض برای ابیض ذاتی است. به همین دلیل است که شیخ در ادامه وجود ذاتی را تحت عنوان «موجودات بالذات» به جوهر و عرض تقسیم می‌کند [۵، ص ۷۱].

1. existential
2. copulative
3. Gosling
4. Brown
5. Jean Roberts

است.^۱ هر تلاشی برای تقلیل وجود در جمهوری و سوفسطایی به معانی هستی‌شناختی، صدقی یا محمولی بر خلاف روند تاریخی است چرا که این تمایزات که عمدتاً بر مبنای تمایزات ارسطویی مطرح می‌شوند، نمی‌توانند مد نظر افلاطون بوده باشند. شاهد این مدعا نقد ارسطو از افلاطون بر مبنای عدم تمایز او میان معانی مختلف وجود است.

این ارسطوست که اول بار از معانی مختلف وجود سخن می‌گوید. عبارت «وجود به انحاء مختلف گفته می‌شود»،^۲ عبارتی بسیار مکرر در آثار ارسطو،^۳ راه‌حل او برای مسائل وجودشناختی پیشینیان‌اش است، کسانی که وجود را چنان در نظر گرفتند که گویی تنها یک معنا دارد. نقد ارسطو از پیش سقراطیان در *متافیزیک* [۱۶، ۱۹-۱۸b۱۹۹۲] می‌تواند تأییدی بر عدم تمایز معانی وجود در اندیشه آنان باشد. او در فیزیک لیکوفرون و همراهانش را به خاطر این ایده‌شان که واژه «هست» باید حذف شود، سرزنش می‌کند چراکه آن‌ها به گونه‌ای فکر می‌کردند که «گویی واحد یا وجود به یک معنا گفته می‌شوند»^۴ [۱۵، ۳۲-۱۸۵b۳۱]. حمله ارسطو به پارمنیدس [۱۵، ۱۸۶a۲۲ و بعد] بر همین اساس است. ارسطو می‌گوید فرض پارمنیدس مبنی بر این‌که وجود به طور مطلق گفته می‌شود،^۵ نادرست است چرا که وجود به معانی مختلفی گفته می‌شود^۶ [۱۵، ۲۵-۱۸۶a۲۴]. اساس مشکلات پارمنیدس این فرض اوست که «وجود [تنها] یک معنا دارد»^۷ [۱۸۶a۳۲-b۱۵، ۳] و اگر ما نظریه‌اش را به درستی تحلیل کنیم، چنان‌که ارسطو معتقد است این کار را انجام می‌دهد [۱۲، ۱۵-۱۸۶b۴]، این نتیجه حاصل می‌شود که وجود باید بیش از یک معنا داشته باشد [۱۵، ۱۸۶b۱۲]. ارسطو در نقدش از سنت فلسفی و علی‌الخصوص هراکلیتوس، پارمنیدس، و افلاطون محق است چرا که همگی

۱. او معتقد است *سوفسطایی* «به هیچ معنای قابل استفاده‌ای» نمی‌تواند به عنوان تمایزبخش معانی مختلف وجود در نظر گرفته شود [۲۸، ص ۱۴۲].

۲. τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται. ترجمه عبارات عمدتاً بر اساس متن یونانی انجام شده است. ارجاعات نیز به صفحات متن یونانی آثار ارسطوست. با این وجود، از ترجمه انگلیسی مجموعه آثار بارنز [۲۴] نیز استفاده شده است.

۳. به عنوان مثال: *متافیزیک* ۱۰۰۳a۳۳ و b۵؛ ۱۰۱۸a۳۵-۳۶؛ ۱۰۲۶a۳۳-۳۴ و b۲؛ ۱۰۲۸a۱۰ و ۱۴-۱۳ (τὸ τί ἐστὶ πλεοναχῶς λέγεται)؛ ۱۰۳۰a۱۷-۱۸ (τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τῷ ὄντος) و a۲۱ (τὸ ἐστὶ τοσαυταχῶς λέγεται)؛ ۱۰۴۲b۲۵-۲۶ (τὸ ἐστὶν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως) (πολλαχῶς τὸ εἶναι)؛ ۲۰۶a۲۱، b۶ و ۱۸۵a۲۱؛ *فیزیک* ۱۰۸۹a۷؛ ۱۰۶۰b۳۲-۳۳

۴. ὡς μοναχῶς λεγομένου τοῦ ἔνος ἢ τοῦ ὄντος

۵. ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι

۶. λεγομένου πολλαχῶς

۷. τὸ ὄν σημαίνει ἐν

تنها یک معنا برای وجود فرض کردند و نظریه او پاسخی خلاقانه است برای مسائل بسیاری که همه فیلسوفان گذشته در آن گرفتار بودند.

به‌رغم پیشگام بودن ارسطو در ایجاد تمایز صریح میان معانی وجود در تاریخ فلسفه، تمایزات او چندان به تمایز معنای هستی‌شناختی از دیگر معانی وجود اشاره نمی‌کند. تمایزی که ارسطو در ابتدای فصل دوم از کتاب گاما مطرح می‌کند به تمایز معنای جوهر از معنای عرض اشاره می‌کند:

وجود به معانی مختلف گفته می‌شود اما همه به یک اصل (آرخه) برمی‌گردند. برخی چیزها گفته می‌شوند که هستند چون جوهرند، بقیه چون تأثرات جواهرند، دیگران چون راهی به سوی جواهرند یا ... [۱۶، ۹-۱۰۳b؛ همچنین، رک: ۲۰، ۱۶-۱۸a۱۰].^۱

حتی تمایز مشهور میان معنای عرضی و ذاتی [۱۶، ۱۰۱۷a۸ و بعد] که در معنای ذاتی به مقولات تقسیم می‌شود، معنای صادق [۱۶، ۱۰۱۷a۳۱ و بعد] و معنای قوه و فعل [۱۶، ۱۰۱۷a۳۶ و بعد] که شاید جامع‌ترین تمایز ارسطویی میان معانی و وجوه مختلف وجود باشد نیز به تمایز میان معنای هستی‌شناختی از دیگر معانی وجود اشاره ندارد. شاید بتوان از فصل دهم از کتاب اول *تحلیلات ثانی* [۱۴، ۳۶-۳۳a۷۶] به عنوان یکی از معدود اشارات ممکن به تمایز معنای هستی‌شناختی در ارسطو یاد کرد که با توجه به عدم تأکید ارسطو بر آن در مقابل اشارات متعدد ارسطو به تمایز میان دیگر معانی وجود قابل چشم‌پوشی است. این البته آن‌چنان که برخی از محققان^۲ در نظر می‌گیرند، به معنای تمایز ذهنی میان وجود و ذات در ارسطو نیست.

آن‌چه در فاصله میان فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی و علی‌الخصوص فلسفه ابن سینا رخ داده است، تمایزی است میان دو وجه از وجود. در حالی که وجود در فلسفه یونانی شامل هر دو وجه (۱) وجود خاص یک شیء یعنی آن شیء بودن آن (الف بودن الف و ب بودن ب) و (۲) وجود خارجی شیء یعنی اثبات آن در خارج می‌شود، فلسفه اسلامی میان این دو تمایز ایجاد می‌کند. اگر از موارد اندکی که در آن فلسفه یونانی به این تمایز توجه می‌کند (به عنوان مثال افلاطون در *سوفیست* و ارسطو در *تحلیلات ثانی*) بگذریم،

۱. تمایزی که در ابتدای کتاب *زتا* می‌آید نیز همین گونه است: «وجود به معانی مختلف گفته می‌شود ... به یک معنا اینکه آن‌چه یک چیز هست (τὸ τί ἔστί) یا یک «این» (τὸ δε τι) و به معنای دیگر به آن‌چه یک کیفیت یا کمیت یا هر یک از دیگر مقولات است» [۱۶، ۱۳-۱۰-۱۲a۱۰].

۲. رک: [۱۷؛ ۱۸]. نویسندگان البته به غفلت ارسطو از این تمایز اشاره می‌کنند که شاید بیان مناسب‌تری باشد.

فلسفه یونانی به طور کلی بر این تمایز تأکید نمی‌کند و هر دوی وجوه فوق را همزمان در معنای وجود یک شیء در نظر می‌گیرد. با تفکیک این دو وجه در فارابی و سپس ابن‌سینا، معنای اول یعنی وجود خاص هر شیء در ماهیت تجلی می‌یابد و معنای دوم در وجود. در حالی که معنای اول برای هر شیء اختصاصی و در نتیجه میان اشیای مختلف مشترک لفظی است، معنای دوم میان همه موجودات عام بوده و میان اشیا به نحو اشتراک معنوی اطلاق می‌شود. معنای حقیقی ماهیت همان معنایی است که فلسفه یونان از «موجود» تعبیر می‌کرده است، با این تفاوت که وجه اثباتی وجود از آن خارج شده است. ماهیت، وجود ذاتی، یا وجود خاص، چیزی نیست جز همان وجود به معنای یونانی آن اگر جنبه اثباتی آن را در نظر نگیریم.

۷. نتیجه

تمایز وجود خاص از وجود اثباتی تمایز میان دو وجه اختصاصی و عام وجود در هر یک از اشیای موجود است. هر شیء موجود در عین آن که وجودی مختص به خود دارد، وجودی که هیچ یک از دیگر اشیاء موجود از آن بهره‌ای ندارند، دارای وجودی عام نیز هست چراکه در ویژگی موجود بودن با همه دیگر اشیا در اشتراک است. آن چه تقابل ابن‌سینایی بر آن تأکید دارد امکان تمایز این دو وجه در وجود هر یک از چیزهاست که در تمایز میان وجود خاص و وجود اثباتی یا ماهیت و وجود تجلی می‌یابد.

منابع

- [۱]. ابن رشد، ابو ولید محمد بن احمد (۱۳۷۷). *تفسیر مابعد الطبیعه*، تهران: انتشارات حکمت.
- [۲]. ----- (۱۹۹۴). *رساله ما بعد الطبیعه*، مقدمه و تعلیق: دکتر رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت: دارالفکر.
- [۳]. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات والتنبيهات: مع شرح الخواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات لقطب الدین رازی*، محقق: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- [۴]. ----- (۱۳۷۱). *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
- [۵]. ----- (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- [۶]. ----- (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [۷]. ----- (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی: دکتر محمد معین، همدان: انتشارات دانشگاه بو علی سینا.
- [۸]. ----- (۱۳۹۱). *شیخ الرئیس ابوعلی سینا برهان شفا*، ترجمه و تفسیر: مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- [۹]. ----- (۱۴۰۰ هـ.ق). *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
- [۱۰]. ----- (۱۴۰۴ هـ.ق). *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- [۱۱]. ----- (۱۴۰۴ هـ.ق). *الشفاء المنطق*، تحقیق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- [۱۲]. احسن، مجید و حسن معلمی (۱۳۸۹). «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت»، *معرفت فلسفی*، شماره ۳، بهار، صص ۱۱-۳۶.
- [۱۳]. احمدی، احمد، (۱۳۸۸)، «بحث ماهیت و وجود در ابن سینا و ابن رشد و نقد آن»، *حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)*، شماره ۴۲، پاییز و زمستان، صص ۵-۲۱.
- [۱۴]. ارسطو، *تحلیلات ثانی* ← [۲۴]
- [۱۵]. -----، *فیزیک* ← [۲۴]
- [۱۶]. -----، *متافیزیک* ← [۲۴]
- [۱۷]. اکبریان، رضا و احمدی، احمد (۱۳۷۶). «مسئله وجود در فلسفه ابن سینا»، *مدرس علوم انسانی*، شماره ۵، زمستان، صص ۱۳۸-۱۵۶.
- [۱۸]. اکبریان، رضا و حقیقت، سهراب (۱۳۸۷). «رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا»، *خردنامه صدر*، شماره ۵۲، زمستان، صص ۴۰-۶۱.
- [۱۹]. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲۰]. فارابی، ابو نصر (۱۹۸۶) *کتاب الحروف*، مقدمه، تحقیق و تعلیق: محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- [۲۱]. فصیحی، عبدالخالق (۱۳۹۲). «تفکیک وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا همراه با نقد برداشت اتین ژیلسون»، *حکت اسرار*، شماره ۱۷، پاییز، تهران، صص ۱۰۹-۱۲۴.
- [۲۲]. موسویان، سید حسین (۱۳۸۱). «ماهیت» از دیدگاه ابن سینا، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۷۱، تابستان، صص ۲۴۷-۲۶۵.
- [۲۳]. ویسنوسکی، روبرت (۱۳۸۹). *متافیزیک ابن سینا*، ترجمه: مهدی نجفی افرا، تهران: انتشارات نشر علم.

- [24]. Barnes, Jonathan (1991). *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- [25]. Brown, Lesley (1986). *Being in the Sophist: A syntactical Enquiry*, in : Ackrill, J. L. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, V. IV, pp. 49-70
- [26]. Gosling, J. C., (1973). *Plato*, Routledge and Kegan Paul
- [27]. Kahn, Charles H., (1996). *Plato and the Socratic Dialogues*, Cambridge University Press.
- [28]. Roberts, Jean (1998). *The Problem about Being in the Sophist*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, Volume IV, Routledge, pp. 142-157