

وجود و ماهیت در دو نظام فلسفی ارسطو و فارابی^۱

طاهره کمالی زاده
استادیار دانشگاه زنجان

چکیده

ارسطو در بررسی مفهوم «وجود» پرسش از «هستی» را به پرسش از «جوهر» (اوسیا) ارجاع می‌دهد و «جوهر» را عبارت از چیستی و ماهیت می‌داند. هر چند در حوزه مباحث منطقی «هستی» و «چیستی» را منفک و متمایز از یکدیگر مطرح می‌کند اما این تمایز را به حوزه مباحث متافیزیکی گسترش نمی‌دهد.

اما در نظام فلسفه مشائى اسلامی، تبیین و تفکیک «وجود» از «ماهیت» بدون تردید یکی از بنیادی‌ترین آرا و عقاید فلسفی محسوب می‌شود. در تاریخ فلسفه اسلامی نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را به ابن‌سینا نسبت می‌دهند، اما فارابی نخستین بار تقسیم دو بخشی «وجود» و «ماهیت» را به نحو قطعی و صریح مطرح نموده است و زمینه را برای ابن‌سینا و حکمت سینوی فراهم نموده است. وی علاوه بر تمایز منطقی بین «هستی» و «چیستی» اشیا قائل به تمایز متافیزیکی بین آنها شده و این تمایز متافیزیکی را مبنای نظام مابعدالطبیعی خویش قرار داده است. از نظر فارابی وجود عرض لازم ماهیت است.

این مقاله مفهوم «هستی» و «چیستی» اشیا و رابطه بین آنها را به عنوان یکی از مباحث بنیادی «هستی‌شناسی» فلسفه مشاء در اندیشه فلسفی دو حکیم بزرگ مشائى ارسطو و فارابی تطبیق و بررسی می‌نماید.

واژگان کلیدی

ارسطو، فارابی، وجود، ماهیت، تمایز متافیزیکی عرض لازم

در تجربه روزانه اشیاء گوناگون و متنوعی حضور دارند و حضور بالفعل اشیاء همان «وجود» آنهاست. آنها وجود دارند، چنان که ما وجود داریم. از سوی دیگر، آنها به صورت «وجودهای» محض و خالص نیستند، بلکه به عنوان اشیاء متنوع و گوناگون وجود دارند که نه تنها از حیث فردی بلکه از حیث نوع نیز با یکدیگر متفاوتند: انسان، اسب، سنگ، درخت، و... که این جنبه اخیر «وجود» آنها «ماهیت» نام دارد. هر چند همه در عنصر «وجود» شریکند.

تبیین و تفکیک «وجود» و «ماهیت» بدون تردید یکی از اساسی‌ترین آرا و عقاید فلسفی در تفکر فلاسفه مسلمان است. بدون اغراق این تمایز، نخستین گام را در تفکر وجودشناسی و مابعدالطبیعی مسلمانان شکل می‌دهد و بنیادی را فراهم می‌سازد که تمام ساختمان مابعدالطبیعی مسلمانان بر آن بنا نهاده شده است. طبق این نظریه، در هر چیزی از لحاظ هستی‌شناسی یک اصل دو جنبه‌ای هست و هر یک از چیزهایی که در جهان با آن رو به رو هستیم مرکب از «ماهیت»^۱ و «وجود»^۲ است.

هر چند طبق نظر متخصصان قرون وسطی و فلسفه مدرسی تمایز واقعی بین «ماهیت» و «وجود» نخستین بار توسط ابن‌سینا و پیروان غربی او، مطرح شده است^۳، اما آیا واقعاً نخستین بار ابن‌سینا این مسأله را مطرح نموده و یا فارابی هم چون بسیاری دیگر از مسائل بنیادی فلسفه اسلامی در این زمینه نیز بر ابن‌سینا تقدم داشته و یا حداقل زمینه‌ساز اندیشه ابن‌سینا بوده است؟ قبل از فارابی، آیا ارسطو نیز قائل به این تمایز بوده است؟

فلسفه ارسطو فلسفه دو بخشی و مبتنی بر این تمایز است یا صرفاً تفاوت «وجود» و «ماهیت» در آن شناسایی شده است؟ در فلسفه فارابی، آیا تمایز «وجود» و «ماهیت» یک مسأله بنیادی است؟ و فلسفه فارابی بر تمایز وجود و

1- (Essentia) یا (Quidditas)

2- (Esse) یا (actus essential)

۳- به عنوان نمونه بنگرید به: ژلیسون، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷-۱۳۵.

ماهیت بنا نهاده شده است و مسائل فلسفی او مبتنی بر این تمایز است؟ مسأله تمایز «وجود» و «ماهیت» در بحث منطقی است یا فلسفی و یا هر دو؟ با فرض تمایز «وجود» و «ماهیت» رابطه این دو چگونه خواهد بود؟ وجود مقوم ماهیت است یا عارض بر آن؟ وجود، علت ماهیت است یا ماهیت علت وجود؟ وجود مقدم است، یا ماهیت؟ در نهایت آثار و لوازم این «تمایز» در نظام فلسفی این دو حکیم چگونه است؟ فلسفه مشاء اسلامی به نحو عام و حکمت سینوی به نحو خاص بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت بنا نهاده شده است. این مقاله در حوزه مباحث هستی‌شناسی تطبیقی به بررسی این نظریه بنیادی در فلسفه فارابی و پی‌گیری آن تا فلسفه ارسطو (به عنوان پیشینه و زمینه‌ساز حکمت سینوی) می‌پردازد. در این پژوهش ابتدا تحلیل ارسطو در این مسأله گزارش می‌شود و سپس تحلیل فارابی به عنوان نخستین شارح مسلمان ارسطو ارائه می‌گردد، تا در این مسأله هم تمایز دو نظام فلسفی یونانی و اسلامی مشخص شود و هم روشن گردد که فلسفه فارابی تنها شرح و تفسیر فلسفه ارسطویی نیست و فارابی نه فقط یک شارح و مفسر بلکه به عنوان یک متفکر اصیل و فیلسوف مؤسس درصدد ارائه نظرات نو و اجتهادی است و در نظام برساخته وی، اصول اساسی را می‌توان یافت که به هیچ وجه سابقه ارسطویی ندارد.

ارسطو و پرسش از «هستی» و «چیستی»

یکی از ویژگی‌های ارسطو این است که می‌کوشد امکان‌های گوناگون زبان یونانی را برای بیان دقیق مفاهیم و اندیشه‌های خود به کار گیرد. ارسطو در متافیزیک به نحو مبسوط به بحث از وجود و مباحث پیرامون آن می‌پردازد، به نظر وی واژه «موجود» واجد معانی متعدد است، اما همه آن معانی به مبدأی یگانه بازمی‌گردند (ارسطو، ۱۹۲۸، ص ۱۰۰۳ ب ۴).

ارسطو در تحلیل مفهوم «موجود» از میان معانی متعدد آن چهار معنا و یا به عبارتی چهار مصداق را ذکر می‌کند: موجود به معنای بالذات (مقولات)، بالعرض،

صادق و به معنای قوه و فعل. سپس موجود به معنای عرض و به معنای صادق را از قلمرو مباحث فلسفی کنار می‌گذارد و معتقد است که این دو، موجود را در هستی بیرونی آن (بیرون از ذهن) و یا هستی عینی آن نشان نمی‌دهند. از این رو هیچ‌گونه بررسی و نگرش علمی به آنها تعلق نمی‌گیرد (همو، ص ۲۸/ ۴۱-۱۰). بنابراین ارسطو موجود واقعی خارجی را محور مباحث متافیزیکی قرار می‌دهد و به موجود در معنای مقولات و در معنای قوه و فعل که هر دو مستقل و خارج از ذهن واقعیت و تحقق دارند، می‌پردازد.

ارسطو برای تعبیر آنچه معمولاً «چیستی» یا «ماهیت» نامیده می‌شود، ترکیب *to ti en enia* را ساخته است. این تعبیر را که برای ارسطو اصطلاح بسیار مهمی است و نخستین مترجمان عرب در نوشته‌های منطقی و نیز طبیعی ارسطو، غالباً «ماهیت» ترجمه کرده‌اند، اما گاه نیز به شکل‌های دیگر برگردانده‌اند: «الانیه» (اسطاث) و «ما هو بالانیه» (هم او) «الانیه» (اسحق بن حنین) و «ماهوالشیء» و «الهویه» (اسطاث) و «الذات» (اسحق) که هیچ‌یک منظور دقیق ارسطو را بیان نمی‌کند.

تنها یک جا در برابر آن ترکیب «*ماهوالشیء فی نفس جوهره*» آمده است که تازگی دارد (ارسطو، ۱۹۴۸، ج ۲، ص ۲۷۴). در زبان عربی، امکان دیگری برای برگرداندن آن یافت نمی‌شود، تعبیر ارسطویی این عبارت بر روی هم «چه می‌بود هستی (آن چیز)» معنی می‌دهد. در فارسی می‌توان آن را به طور دقیق و به سادگی «چه می‌بودستی» ترجمه کرد. برخی از مترجمان جدید اروپایی این واژه را به شکل‌هایی همانند آن ترجمه کرده‌اند.^۱

ارسطو در بیان معانی جوهر، یکی از آن معانی را «چیستی» معرفی می‌کند و در تعریف منطقی «چیستی» می‌گوید: «چیستی هر تک چیزی آن است که» «به خودی خود» (بذاته) آن گفته می‌شود. زیرا «تو بودن» «موسیقی دان بودن» نیست. چون

۱- ارسطو شناس نامی، دیوید راس، این واژه را چنین ترجمه کرده است:

The answer to the question, what it is to be so and so. ر.ک: (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۴۹).

تو به «خودی خودت» «موسیقی دان» نیستی، آنچه تو به «خودی خودت» هستی، چپستی (یا ماهیت) تو است. اما این همه مطلب نیست؛ زیرا به «خودی خود» یا (بذاته) بودن، مانند سفیدی برای سطح نیست، چون «سطح بودن»، «سفید بودن» نیست. اما حتی مرکب هر دوی آنها، یعنی «سطح سفید بودن» نیز چپستی به شمار نمی‌رود؛ زیرا آنچه باید تعریف شود (یعنی سطح) در آن گنجانده شده است. بدین‌سان عبارتی که چیزی را تعریف می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده شده است، تعریف چپستی هر یک از اشیاء نیست (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲۹ ب ۱۲-۲۰). بنابراین ماهیت هر موجود عبارت از آن چیزی است که گفته می‌شود «وجود فی نفسه» است، در نتیجه نباید گفت که ماهیت عرض است، زیرا وجود تو، قوام به موسیقی‌دان بودن ندارد، اما ماهیت تو آن چیزی است که قوام تو به آن است.

برای ارسطو، چپستی، تعریف و جوهر است. «چپستی» متعلق به آن چیزهایی است که عبارت آنها، تعریف^۱ آنها است. آیا در این میان «تعریف» نیز مانند چه‌ایی^۲ به چند گونه گفته می‌شود؟

زیرا چه‌ایی به یک گونه، بر جوهر و «این چیز در اینجا» دلالت می‌کند، و به گونه دیگر بر هر یک از مقولات مانند کمیت و کیفیت... درست به همان‌سان که واژه «هست»^۳ درباره همه چیز صدق می‌کند. اما نه به نحو یکسان، بلکه درباره برخی به نحو اولی و درباره برخی به نحو ثانی. بدین‌سان چه‌ایی نیز به نحو مطلق درباره جوهر صدق می‌کند و به طور مقید درباره چیزهای دیگر (همو، ص ۱۰۳۰ آ/۱۵-۱۳).

بنابراین «چپستی» یا ماهیت نیز هم چون وجود مقول به تشکیک است و به نحو تشکیکی (تقدم و تأخر) بر مصادیق حمل می‌شود و این امری است که در ادامه همین مطلب مورد تأکید ارسطو است: «... چپستی به نحو نخستین و به طور مطلق از آن جوهر است. و سپس از آن چیزهای دیگر (همو، ص ۱۰۳۰ آ/۳۰-۲۹).

1- Horismos
2- To ti esti
3- To estin

پس روشن شد که تعریف، (مفهوم) «چیستی» است و «چیستی» یا تنها برای جوهرهاست یا به ویژه به نحوی نخستین و به طور مطلق برای آنهاست. بنابراین در فلسفه ارسطو، یکی از معانی موجود و بلکه نخستین و حقیقی‌ترین معنای موجود جوهر است و از جمله معانی جوهر نیز چیستی و تعریف است و بدین ترتیب موجود، جوهر و چیستی، تعابیر مختلف از یک چیز هستند.

چیستی در برابر هستی

«ماهیت» در نظر ارسطو در قلمرو مفاهیم منطقی مطرح می‌شود، به همین دلیل

او بحث از چیستی اشیا و تمایز آن با پرسش از هستی را نیز در منطق بیان می‌کند. ارسطو در بیان چهارگونه پژوهش (مطلب) می‌گوید: ما چهار چیز را می‌پژوهیم: «هست / بوده»، «چرا هست / چرائی»، «آیا هست»، «چیست / چیستی» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۹ ب ۲۳-۲۴). بنابراین پرسش از چیستی جدا و متمایز از پرسش «هستی» و بعد از آن مطرح می‌شود. و این سرآغاز تمایز منطقی وجود و ماهیت است که احکام منطقی متفاوتی را نیز به دنبال دارد؛ به طور نمونه بر «هستی» برهان اقامه می‌شود، اما برای «چیستی» برهان وجود ندارد (همو، ص ۱۹۱/۱۲)، هر چند از سویی دیگر «چیستی» به معنای تعریف است و هم چون تعیین ذاتی به معنایی نزدیک به «چه بود این بودن» «ما» حقیقیه بر موضوع حمل می‌شود.

ارسطو در آنالوطیقای دوم تصریح می‌کند مسلماً کسی ممکن است بداند که عبارت یا کلمه‌ای مانند «بز کوهی یا گوزن» به چه معناست، اما هیچ کس نمی‌تواند بداند که واقعاً آن چیست. علاوه بر این اگر کسی بخواهد نشان دهد که یک «شیء چیست» و «اینکه وجود دارد» چگونه می‌تواند با دلیل واحدی چنین کند؟ «باید» تعریف یک شیء را نشان می‌دهد و برهان چیز دیگری را نشان می‌دهد. اینکه «انسان چیست؟» و اینکه «انسان وجود دارد» دو مطلب کاملاً مختلفند (همو،

ص ۹۲ ب ۱۰-۸).

بنابراین از نظر ارسطو ممکن نیست که درباره «چیستی» چیزی که واقعاً وجود ندارد، شناخت واقعی کسب کنیم و آنچه در مورد آن می‌دانیم، تنها شناخت لفظی و شرح الاسمی است، اما وقتی می‌توان گفت انسان به معنی واقعی کلمه «چیست» که بدانیم «انسان» وجود دارد.

بنابراین شناخت «چیستی» و «هستی» هر چند دو امر متفاوت است ولی شناخت چیستی واقعی منوط به هستی شیء است. از این رو ارسطو می‌گوید: «اما می‌گوییم کسی که می‌شناسد چیزی از لحاظ هستی آن چیست، بیشتر از کسی می‌داند که آن را بر حسب نیستی آن می‌شناسد. و همچنین در مورد همه چیزهای دیگر، حتی چیزهایی که برهان پذیرند، ما هنگامی تصور می‌کنیم شناختی وجود دارد که بدانیم آن چیز چیست؟» (همو، ۱۳۷۹، ص ۹۹۶ ب ۲۰-۲۵).

پرسش از چیستی و هستی در فلسفه فارابی

فارابی نیز به عنوان یک متفکر اصیل و نیز شارح ارسطو طبق سنت رایج ارسطویی در *الحروف*، بحث مفصلی (که بر ضد سنت رایج نوشتارهای اوست) پیرامون تحلیل مفهومی موجود ارائه می‌دهد، و در ضمن بیان معانی موجود به بیان تمایز میان چیستی و هستی اشیا نیز می‌پردازد. بر خلاف فلاسفه بعدی (حتی ابن‌سینا) که ابتدا بحث واجب و ممکن را مطرح می‌کنند و سپس به تمایز وجود و ماهیت در موجودات ممکن می‌پردازند.

فارابی در *الحروف* در بیان معانی موجود، «موجود» را بر سه امر اطلاق می‌کند بر تمام مقولات، یعنی بر تمام جواهر و اقسام اعراض؛ بر یک قضیه ذهنی که محک آن در خارج موجود است (موجود به معنای صادق)؛ و نیز به ماهیت منحا از خارج از نفس. این سه معنا نیز به دو معنا تقلیل می‌یابد، چرا که هر یک از مقولات، قابل اشاره حسی و مطابق با ماهیتی خارج از نفس می‌باشد. علاوه بر این هر یک از مقولات (معقولات) چون مطابق با خارج از نفس‌اند، بعد از تعقل صادق‌اند، بنابراین هر یک از مقولات به هر دو معنا صادق‌اند. از این رو معانی موجود به دو

معنا منتهی می‌شود، موجود به معنای صادق و موجود به معنای ماهیت منحا و معنای دوم اعم از این است که در خارج از نفس موجود باشد یا نباشد. فارابی برخلاف ارسطو هر دو معنا را متعلق بحث فلسفی می‌داند ولی از نظرگاه وی در معنای دوم وجود، تحقق عینی و خارجی داشتن ماهیت مهم است. از این رو در تحلیل و تبیین معنای اخیر از «موجود»، احکام ماهیت را بیان می‌کند تا معنای «موجود» در ارتباط با «ماهیت منحا خارج از ذهن» روشن شود.

بنابراین می‌گوید ماهیت و ذات به دو نحو است: گاه منقسم و دارای اجزاء است و به عبارتی مرکب از ماده و صورت است، و گاه غیرمنقسم، یعنی ماهیت بسیط است. این قسم اخیر نیز گاه فقط بسیط خارجی است؛ مثل عقول و عوارض، که به اعتبار خارج بسیطاند ولی در ذهن مرکب از جنس و فصل می‌باشند. و گاه بسیط محض است (هم بسیط خارجی و هم بسیط ذهنی) مانند اجناس عالی‌ه که حتی جنس و فصل ذهنی نیز ندارند.

نوع اول - ماهیت منقسم - طبق آنچه در احکام ماهیت آمد، به سه امر اطلاق می‌شود. بنابراین سه چیز به عنوان ماهیت لحاظ می‌شوند: انسان در مجموع (که تصور اجمالی است)، همین انسان با تفصیل اجزاء، و واحد واحد اجزاء. ماهیت چیزی است که صحیح است در جواب، «ما هو هذا الشيء» گفته شود به عبارتی ماهیت «ما يقال فی جواب ما هو» است و آنچه در جواب «ما هو» می‌آید، گاه خود «جمله» به نحو بسیط و اجمالی است (اسم است)، گاه جواب به اجزاء منفصل است (حد)، و گاه جواب اجزاء به تنهایی‌اند (جنس و فصل و یا ماده و صورت).

در مورد اخیر، هر یک از این اجزاء، یک ماهیت مستقل‌اند، از این رو این اجزاء نیز ممکن است مرکب باشند و قابل تقسیم، اینها نیز تقسیم می‌شوند تا منتهی شود به یک جزء بسیط، به اجزائی که ماهیت آن اجزاء غیرمنقسم است.

پس از این مقدمه طولانی، فارابی می‌گوید ماهیت منقسم که واجد «جمله» و «ملخص تلك الجملة» می‌باشد، «موجود» و «وجود» در آن مختلفند.

قسم اول یعنی «جمله و ذات ماهیت» را «موجود» و نیز (قسم دوم و سوم)

ماهیت ملخصه (جزء جزء شده) و جزء جزء اجزاء ماهیت (جنس و فصل به تنهایی) را «وجود» می‌گوییم و در این میان فصلی که ممیز آن شیء است، به اطلاق لفظ موجود سزاوارتر است. مطابق این نظر هر موجودی که به جنسی از اجناس عالیه متصف است، وجود او همان جنس عالی می‌باشد؛ به طور نمونه حیوان که متصف به جوهریت است وجود این حیوان جوهریت او است و «وجود رنگ سفید» همان کیفیتش می‌باشد.

همچنین این جنس داخل در معنای وجودی است که آن وجود ماهیت یا جزء ماهیت است. به عبارتی چون ماهیت و یا جزء ماهیت نیز «وجود» است، جنس به این اعتبار نیز «وجود» است، بنابراین در اینجا «وجود» در یک معنا ماهیت است و در یک معنا جزء ماهیت. خلاصه اینکه در ماهیت مرکب (منقسمه)، مرکب «موجود» است و جزء ماهیت «وجود» است. ماهیت مرکب موجود است؛ یعنی دارای وجود است، (شیء له وجود) است. و «وجود» و «ماهیت» آن دو امر متفاوت و متمایز است، ولی جزء که بسیط است «وجود» است. اما در قسم دوم، یعنی ماهیت بسیط و غیرمنقسم «وجود» عین «ماهیت» است و تمایز و اختلاف بین وجود و ماهیت نیست و این ماهیت بسیط، شیء له الوجود نخواهد بود، بلکه عین وجود است. فارابی بر ماهیت منحاژ خارجی «موجود» اطلاق می‌کند و وجود و ماهیت و تمایز و عدم تمایز آن دو را در اقسام ماهیت مرکب و بسیط مشخص می‌نماید، و موجود به معنای ماهیت منحاژ خارج از نفس را به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌کند (مقسم ماهیت موجود است). برخلاف ارسطو که موجود را به بالقوه و بالفعل اطلاق نموده و قوه و فعل را از معانی موجود می‌داند.

فارابی در حالی چنین تبیینی از هستی و چیستی شیء و تفکیک بین آنها ارائه می‌دهد که پیش از وی ارسطو، وجود را در نخستین و حقیقی‌ترین معنا، جوهر (اوسیا) می‌داند. ارسطو در بیان معانی وجود بر آن است که هر چند موجود معانی بسیار دارد، اما همه به مبدئی واحد دلالت دارند که جوهر اساسی‌ترین آنهاست (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳ ب ۲) از این رو وی پرسش از هستی را به پرسش از

جوهر ارجاع داده و جوهر را نیز عبارت از چیستی و جوهر می‌داند. به همین دلیل در حوزه مباحث متافیزیکی ارسطو بر عینیت وجود و ماهیت تصریح دارد و در مورد محال بودن جدایی شیء از ماهیتش (در موجود بالذات) استدلال می‌کند که اگر در اشیا ماهیت عین خود آنها نباشد، در این صورت جنب ماهیت اصلی که به طور مثال (الف) است، ماهیت دیگری وجود خواهد داشت که غیر از آن می‌باشد و آن را (ب) می‌نامیم. در این صورت علاوه بر (الف) و ماهیت (الف)، ماهیت (ب) را خواهیم داشت که آن نیز غیر از خود (ب) است. و همچنین تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت که این ممتنع است. پس باید سرانجام خواه و ناخواه به جوهری برسیم که ماهیتش غیر از خودش نیست بلکه خودش و ماهیتش یک و همان است. پس چرا از آغاز شیء و ماهیتش را، یک و همان ندانیم^۱ (همو، ص ۲۷۴).

مطلبی که ژان برن در بحث جوهر از مطالب متافیزیک استفاده کرده و به آن استناد می‌کند، نیز مؤید این مطلب است: اوسیا عبارت از ماهیت است و ماهیت هر موجودی عبارت از آن چیزی است که گفته می‌شود «وجود فی نفسه» است. بدین ترتیب فقط «اوسیا» است که تعریف می‌شود. بنابراین هر وجودی به هیچ وجه با ماهیتش تفاوت ندارد، ماهیت از وجود جداشدنی نیست و ماهیت هر چیز را جوهر جوهر آن چیز خوانده‌اند (برن، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴؛ ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳۱ آ ۵).

البته ارسطو در تمایز بین «موجود بالذات» و «موجود بالعرض» به مطلب دقیق و ظریفی اشاره نموده است که فیلسوفان اسلامی از جمله فارابی در ارائه نظریه بنیادی «تمایز وجود و ماهیت» از آن سود جسته‌اند.

ارسطو در فصل ششم زیتا پیرامون این پرسش بحث می‌کند که آیا هر موجود مفرد عین ماهیتش است یا این دو غیر از یکدیگرند؟ و در پاسخ می‌گوید: تصور می‌شود که شیء منفرد جز جوهر خودش چیز دیگری نیست، و چیستی نیز جوهر شیء منفرد است. باید چیزهایی را که بالعرض نامیده می‌شوند، دو چیز مختلف

۱- برای شرح بیشتر بنگرید به: ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳۱ آ ۱۵ - ص ۱۰۳۲ آ ۱۰.

انگاشت. مانند اینکه «انسان سفید» با «انسان سفید بودن» مختلف است (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳۱-۳۰-۳۵).

ابن رشد در تفسیر این نظریه ارسطو و عینیت «ماهیت» و «انیت» در جواهر اول، بر این عقیده است که جواهر محسوسه (جواهر اول) «ماهیت» و «انیت» شأن واحد است، در غیر این صورت جواهر اول نبوده و جوهر برای غیر نیز واقع می‌شوند. وی سپس توضیح می‌دهد که ارسطو بدان جهت این بحث را مطرح می‌کند که در نظریه «صور افلاطونی» ماهیات جواهر اول غیر از انیت آنهاست (ابن رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹).

بنابراین در موجوداتی که «موجود فی نفسه» نامیده می‌شوند که منظور ارسطو همان ایده‌های افلاطونی است، ضروری است که شیء عین ماهیتش باشد، یعنی ماهیت نیک، نیک است و ماهیت موجود، موجود و ماهیت واحد، واحد است. لذا ارسطو در اینجا به نحوی ماهیت و وجود را در موجودات بالذات یکی می‌داند و در موجود بالعرض، ماهیت و چیستی را غیر از وصف عرضی لحاظ می‌کند و این نکته بسیار مهمی است که در فلسفه مشاء اسلامی، فارابی و ابن‌سینا با تکمیل و بسط این نظریه، آن را مبنای بسیاری از مسائل متافیزیکی قرار می‌دهند.

رابطه هستی و چیستی اشیا

فارابی نخستین کسی است که تقسیم دو بخشی «ماهیت» و «وجود» را بصورت روشن و قطعی وارد فلسفه اسلامی نمود، اما نکته مهم و قابل توجهی که احتمالاً به فارابی اختصاص دارد^۱ این است که وی در توصیف رابطه میان وجود و ماهیت کلمات «عارض» و «لازم» را به کار می‌برد. «عارض» یعنی آنچه از خارج عارض و حادث می‌شود و «لازم» یعنی یک وصف جدانشدنی یا ذاتی. این همان

۱- البته این مسأله در میان شارحان و مفسران یونانی و اسکندرانی ارسطو قابل بررسی است ولی در فلسفه اسلامی با توجه به منابع و متون پیشینیان فارابی، این مطلب به فارابی اختصاص دارد.

مسأله‌ای است که ابن‌سینا از فارابی اخذ نموده و در فلسفه خویش به تفصیل آن را پرورانده و از طریق آثار وی این مطلب، منجر به تحول و گسترش و ابداعات بی‌نظیر در فلسفه اسلامی شده و فلسفه غرب نیز از آن متأثر گردیده است. نکته کلیدی این مسأله در کلمه «عارض» قرار دارد. هر چند مطالب فارابی به سبب سبک نگارش که مختصر و موجز است، به طور انکارناپذیری گاهی مشوش و مبهم است.

فارابی در تعلیقات می‌گوید: «الوجود من لوازم الماهیات لا من مقوماتها» (فارابی، بی‌تا، تعلیقات، ص ۲۷۷). و در دعاوی قلبیه می‌نویسد: «ممکن الوجود بذاته واجب الوجود بغیر وانه یلزمه ان یکون دائماً باعتبار ذاته ممکن الوجود فیعرض له ان یکون وجوده بغیره» (همو، ۱۳۴۹، ص ۲) و در جای دیگر چنین می‌آورد: «بهذا الطریق یعلم ان لایجوز ان تکون ماهیه الشیء سبباً لوجوده العارض للماهیه ...» (همو، شرح رساله زینون کبیر، ص ۴).

در فصوص (هر چند میان فارابی‌شناسان درباره صحت انتساب آن به فارابی تردید است) به نحو مفصل‌تری این مطلب مطرح شده است. فارابی در آغاز نگین‌های حکمت (فصوص الحکم) در این مورد می‌گوید: «هر یک از اموری که ما پیرامون خود می‌یابیم دارای یک «ماهیت» و «وجود» (هویت) است.

«ماهیت» عین «وجود» نیست و «وجود» به عنوان یک جزء مقوم، داخل در «ماهیت» نیست. اگر ماهیت انسان مثلاً عین «وجودش» بود، هر گاه شما در ذهن خود «ماهیت» انسان را تصور می‌کردید، بدان وسیله «وجود» او را نیز تصور می‌نمودید یعنی هر گاه شما «چیستی» انسان را تصور می‌کردید، عملاً «هویت» انسان را تصور می‌نمودید، یعنی بی‌درنگ وجود او را می‌شناختید. به علاوه (اگر «ماهیت» چیزی غیر از «وجود» نبود) تصور یک «ماهیت» بالضروره این تصدیق را که آن «وجود دارد» حاصل می‌کرد (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

«وجود» (هویت) داخل در «ماهیات» این اشیاء نیز نیست و گر نه «وجود» جزء مقوم ذاتی آنها خواهد بود، و تصور یک «ماهیت» بدون آن کامل نخواهد بود، و رفع آن از «ماهیت» به طور مطلق غیرممکن خواهد بود، حتی در تخیل و توهم، به

طوری که «وجود» به طور مثال در مقایسه با «انسان»، درست همان نسبت «جسمیت» و «حیوانیت» را خواهد داشت. همان طور که افرادی انسان را به عنوان انسان می‌فهمند و مطلقاً شک ندارند که او یک جسم یا یک حیوان است، اگر به طور مثال بفهمند که منظور از یک «جسم» یا یک «حیوان» چیست، همین طور هم شک نخواهند داشت که او موجود است. ولی در واقع قضیه چنین نیست. بر عکس آنان شک خواهند داشت (درباره وجود او) تا اینکه وجود بوسیله ادراک حسی یا بوسیله برهان منطقی اثبات شود (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

از اینجا نتیجه می‌گیریم که «وجود» یا «هویت» عنصر مقوم هیچ شیء موجودی نیست. بنابراین «وجود» باید عرض لازمی باشد که از خارج، عارض بر «ماهیت» می‌شود. «وجود» از خواصی نیست که به «ماهیت» پس از آنکه فعلیت و تحقق یافت ملحق شود. تمام خواصی که عارض یک «ذات» می‌شود به دو طبقه قابل تقسیم است: خواصی که عارض یک «ذات» می‌شود و معلول خود آن ذات و لاحق به آن است، و خواصی که عارض آن می‌شود و معلول چیزی دیگر غیر از «ذات» است. «وجود» ممکن نیست از آن خواصی باشد که عارض شیء می‌شود که علت «عرض» خود آن شیء است، زیرا غیرممکن است که چیزی (یعنی خاصیتی) عارض و به یک شیء (ذات) ملحق شود، در حالی که «وجود» نداشته باشد. هر گاه آن (خاصیت) دارای چنان طبیعتی است که فقط وقتی آن شیء که موجود است وجود داشته باشد بدین گونه محال و غیرقابل تصور است که به یک «ماهیت» (که هنوز غیر موجود است) چیزی ملحق شود که پس از تحقیق و حصول «ماهیت» می‌تواند حاصل و متحقق شود. و نه روا و قابل تصور است که «تحقق و حصول» پس از آنکه «ذات» حاصل و محقق شد عارض آن شود، یعنی «وجود» (به عنوان یک خاصیت) پس از (خود آن) «وجود» عارض «ذات» شود. زیرا در این حال، آن قبل از خودش (یعنی پیش از آنکه موجود شود، مقدم بر خودش) بوده است. بدین سان غیرممکن است که «وجود» یکی از خواصی باشد که عارض بر ماهیتی شود که آن خواص از خود آن (ماهیت) است. یک شیء تنها وقتی می‌تواند منبع و

مبدأ خواص خود باشد که تحقق و حصول داشته باشد. فقط وقتی یک شیء حاصل و متحقق شد چیزهایی (یعنی خواصی) بر او عارض می‌شود که آن شیء، علت آنها باشد. زیرا شیء که خاصیتی بر آن عارض می‌شود و آن را واجب و ضروری می‌سازد «علت» خاصیتی است که به دنبال آن می‌آید و یک «علت»، «معلول» خود را ایجاب نمی‌کند مگر آنکه خودش «واجب» باشد. اما آن (علت) نمی‌تواند بدون وجود داشتن «واجب» باشد. در نتیجه «وجود» به هیچ وجه نمی‌تواند چیزی باشد که یک «ماهیت» مقتضی و مستلزم آن باشد. مگر در موردی که «وجود» یک شیء همان ماهیتش باشد. این مطالب روشن می‌سازد که منبعی که «وجود» از آن صادر می‌شود، باید چیزی غیر از «ماهیت» باشد. مگر وقتی که «ماهیت» اتفاقاً با «وجود» یکی باشد. بنابراین وجود باید از چیزی غیر از «ماهیت» به «ماهیت» برسد. اما (سلسله علل) در نهایت باید به مبدائی برسد که در او «ماهیت» از «وجودش» قابل تشخیص و تمیز نیست» (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۲؛ ایزوتسو، ۱۳۵۹، ص ۵۶-۵۸).

مطلب یاد شده که در گسترش افکار مابعدالطبیعی در سنت اسلامی اهمیت فوق‌العاده‌ای داشته است، اگر از آن فارابی باشد، تأثیر شگرفی بر اندیشه ابن‌سینا داشته است، چرا که وی تمام این برهان را دقیقاً به همین صورت پذیرفته و دوباره اقامه کرده و آن را یک جزء مکمل نظام فلسفی خود ساخته است. در مورد وجود که عارض بر ماهیت می‌شود، آیا این عروض فقط در ذهن و در مرتبه تحلیل مفهومی رخ می‌دهد یا یک امر واقعی است که در جهان خارج و عالم واقع اتفاق می‌افتد؟ هر چند فارابی پاسخ را به نحو صریح روشن نساخته است، می‌توان استنباط کرد وی هر دو را منظور داشته و کلمه «عارض» نقطه عطف یا نقطه انتقال از قلمرو نخست تفکر به قلمرو دوم است و این مرحله دوم است که این «تمایز» و «عروض» را وارد حوزه متافیزیک نموده و تمایز منطقی ارسطویی را به تمایز مابعدالطبیعی گسترش می‌دهد و آن را مبنای بسیاری از مسائل مهم متافیزیک می‌سازد.

ایزوتسو در تحلیل این مطلب می‌گوید: «فارابی مانند ارسطو، از اشیا موجود عینی و انضمامی که در نظر او واقعیت اولی و مقدم‌اند، آغاز می‌کند. وی به تحلیل یک شیء موجود عینی و انضمامی - که فی نفسه یک کل یکپارچه بدون شکاف از لحاظ هستی‌شناسی است - به «ماهیت» و «وجود» می‌پردازد. در حالی که مبنای خود را این قرار می‌دهد که ما می‌توانیم یک «ماهیت» را به عنوان «ماهیت» بدون توجه به «وجود» آن تصور کنیم، ادعا و اظهار می‌کند که «ماهیت» ذاتاً و اساساً چیزی غیر «وجود» است و «ماهیت» یک شیء بنا بر قول وی، مستلزم وجود شیء نمی‌باشد. یعنی «وجود» مقوم ذاتی «ماهیت» نیست. بدان معنا که مثلاً «جسمیت» و «حیوانیت» مقومات «ماهیت انسان»‌اند، از این رو از این برهان نتیجه می‌گیرد که «وجود» عارض است؛ یعنی چیزی است که عارض ماهیت می‌شود یا چیزی است که نسبت به ماهیت، عرضی است» (ایزوتسو، ۱۳۵۹، ص ۵۹).

این برهان به تحلیل ذهنی و عقلی مفهوم یک شیء عینی مربوط است و «عروض» امری است که در قلمرو مفاهیم رخ می‌دهد. اما فارابی از ملاحظه ساختمان مفهومی محض یک موجود به وجود عینی و فوق ذهنی آن منتقل می‌شود و می‌خواهد بگوید که جهت معینی هست که در آن می‌توان از «عروض وجود» بر «ماهیت» در عالم واقعیت سخن گفت. این مطلب هم صبغه کلامی و خداشناسانه می‌گیرد و هم مبنای مسائل مهم هستی‌شناسانه در نظام فلسفی فارابی می‌شود. بر این اساس و بر حسب رابطه بین وجود و ماهیت فارابی در انقسام اولیه، موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند، که این مطلب بیانگر رابطه خالق و مخلوق و اختلاف آن دو نیز است. واجب الذات (ماهیت) او همان وجود است، در حالی که ممکنات، ماهیاتشان نه تنها عین وجود آنها نیست، بلکه حتی قابل آن نیستند که «علت» «وجود» خود باشند و وجود آنها باید از منبع دیگری افاضه (عارض) شود. فارابی از این برهان و نتایج آن، در اثبات مفارقات و اثبات واجب الوجود، و وحدانیت او و سایر اوصاف و ویژگی‌های واجب سود جسته است و اساس الهیات بالمعنی الاخص در مابعدالطبیعه فارابی بر این تمایز و این نحو

ارتباط بین وجود و ماهیت استوار است. هر چند غالباً ادعا می‌شود که این نظریه‌ای سینوی است، شاید به واقع ابن‌سینا این تقسیم دو بخشی «ماهیت» و «وجود» و رابطه عروض بین آن دو را وامدار فارابی است.

ثمرات نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت

با توجه به مطالبی که از ارسطو نقل شد، سخن وی ناظر به یک تمایز منطقی است و این تمایز به تمایز هستی‌شناسانه گسترش نمی‌یابد... هر چند در مابعدالطبیعه بحث از چیستی و ماهیت را مطرح می‌کند بین آن و «هستی» موجودات تمایز قائل می‌شود، اما در نظام مابعدالطبیعی ارسطو این فرق و تمایز اثر مهمی نداشته و مبنای مسائل و مطالب متافیزیکی قرار نمی‌گیرد. و ارسطو نه تنها در هیچ یک از مباحث مابعدالطبیعی خود از آن بهره نبرده است و به تفصیل و توضیح آن نپرداخته است، بلکه اساساً با نظام مابعدالطبیعی او سازگار نیست.

موجود، جوهر و چیستی، در ارسطو، تعابیر مختلف یک چیزند، و آنچه ذهن وی را اصلاً و اولاً - یا به نحو انحصاری - اشغال کرده است «ذوات» (یا ماهیاتی) هستند که واقعاً موجودند، یا موجوداتی که واقعی‌اند. جهانی که ارسطو با آن سروکار دارد، جهانی است که بالفعل موجود است، جهان اشیایی که وجود دارند. نه آن جهانی که ممکن است فکر شود که می‌تواند موجود نباشد.

در این چنین نظام مابعدالطبیعی جایی برای مسأله فرق و تمایز و رابطه و نسبت میان «ماهیت» و «وجود» نیست، زیرا «ماهیاتی» که وجود ندارند، از همان آغاز کنار زده شده‌اند. ژیلسون این نوع هستی‌شناسی را یک دو بخشی تام و کامل می‌نامد، نظامی که در آن ساختمان وجودی اشیا یا به طور خصوصی‌تر و دقیق‌تر «جواهر» در مرتبه‌ای از هستی‌شناسی ملاحظه شده‌اند که در آن اشیا پیش از این به نحو کامل ساخته شده و شکل گرفته‌اند، نظامی که در آن جوهر از لحاظ وجودشناسی به عنوان یک شیء یکپارچه بدون شکاف است که در آن ماهیت و وجود و وحدت یکی است (Gilson, 1952, P.3).

این اندیشه، که «جوهر» از لحاظ وجودشناسی به عنوان یک موجود یکپارچه بی‌شکاف به تصور آمده که در آن ماهیت و وجود و «وحدت» (واحد) کاملاً با یکدیگر متحد و یکی شده‌اند توسط خود ارسطو با حداکثر وضوح در کتاب چهارم متافیزیک بیان شده است.

به هر حال ارسطو با وحدت واقعی (یعنی نه به طور مفهومی و تصویری) «یک» و «موجود» و «ماهیت» سروکار دارد. این امر قابل توجه است، زیرا دقیقاً اختلاف مفهومی بین «وجود» و «ماهیت» که بدین‌سان مورد غفلت ارسطو واقع شده بود، اشتغال اصلی و عمده فلاسفه مسلمان گردید. فارابی نه فقط به عنوان شارح بلکه به عنوان متفکری اصیل که در تلاش جهت ارائه مطالب نو و جدید و در عین حال صریح و صحیح است، با احاطه کامل بر مباحث پیرامون «وجود» بر این اعتقاد بود که وجود در هر ممکن فعلیت یافته‌ای ملزم با ماهیت است. بنابراین ماهیت دارای وجود است، اما عین وجود نیست. واجب‌الوجود که تنها اوست که به نحو ضرورت وجود خویش، هستی یافته است. یگانه‌ای است که وجود محض است و نمی‌تواند ماهیتی مستقل از وجود، داشته باشد. ماهیات با امکان محض مناسبت دارند و وجود، نخستین ضرورت مطلق است.

فارابی نظریه اجتهادی خود را درباره ماهیت و تمایز آن از وجود به دقت تدوین نموده و نظام مابعدالطبیعه تأسیسی خود را نیز بر آن مبتنی کرده است. او بر پایه این نظریه، آراء مهم دیگری نیز از نظرگاه مابعدالطبیعی و مستقل از سنت ارسطویی تأسیس و ارائه نمود. او تمایز متافیزیکی میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را، که هم مبین تعالی و تنزیه واجب‌الوجود است و هم حافظ همه جهات سنخیت میان واجب‌الوجود بذاته در مقام علت با ممکنات است، تبیین می‌کند و در انقسام اولیه، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند، و هر موجود ممکن نیز مرکب از وجود و ماهیت است، در حالی که واجب‌الوجود، وجود محض است و ماهیتی ورای وجود ندارد. ارسطو در انقسام اولیه، موجود را به جوهر و عرض تقسیم می‌نماید. مقسم در این انقسام ارسطو «موجود» است در حالی که

مقسم جوهر و عرض در فلسفه اسلامی «ماهیت» یا «ماهیت ممکنه» است. لذا موجود نخستین فلسفه ارسطو جوهر است و موجود، جوهر و چیستی (ماهیت) تعابیر مختلف یک چیزند. در حالی که موجود نخستین فلسفه فارابی واجب‌الوجود است، یگانه وجود محضی است که نمی‌تواند ماهیتی جدای از وجود داشته باشد. این نظریه فارابی زمینه‌ساز تقسیم علل اربعه ارسطویی در ابن‌سینا به علل قوام (ماهیت) و علل وجود می‌شود. همچنین بحث اصالت ماهیت و اصالت وجود را در فلسفه اسلامی پی‌ریزی کرده، و زمینه تفصیل و حل مسأله «کلیات» را توسط ابن‌سینا فراهم می‌سازد.

یافته‌های پژوهش

شاید بتوان گفت که فلسفه در هر دوره‌ای صورتی خاص دارد، چنان که صورت فلسفه اسلامی با صورت فلسفه یونانی یکی نیست و نباید اصول و مبانی فلسفه اسلامی را عین اصول و مبانی فلسفه یونانی دانست. از این رو مسائلی نیز که به تناسب این اصول قابل طرحند متفاوتند.

تلقی فیلسوفان مسلمان (و در رأس آنها فارابی) از وجود، با تلقی یونانیان - از جمله ارسطو - متفاوت بوده است. مسأله وجود و ماهیت تمایز آنها از یکدیگر و رابطه آنها، در فلسفه یونانی مطرح نبوده و نمی‌توانسته مطرح شود.

در تمام زبان‌های فلسفی همواره در معنای ماهیت، «بودن» اخذ شده و ماهیت غالباً به معنای فعل بودن است، منظور یک یونانی از «اوسیا» شیء واقعی است و در لاتین نیز «استتیا» به واقعیت شیء اشاره دارد. اما امروزه مدلول ماهیت ممکن است وجود داشته باشد همچنان که ممکن است وجود نداشته باشد. به همین دلیل ماهیت، دیگر حاکی از وجود نیست بلکه تنها حاکی از قابلیت صرف برای دریافت «وجود» است.

در تاریخ فلسفه اسلامی، فارابی نخستین کسی است که بین وجود و ماهیت تمایز متافیزیکی و مبنایی قائل شده است. از نظر وی وجود نه جزء ماهیت و نه عین ماهیت است بلکه عرض لازم آن است.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الهیات شفا*، ترجمه ابراهیم مدکور، تهران، ناصرخسرو، چاپ اول، ۱۳۶۳
- ✓ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۷۹
- ✓ همو، *منطق*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۴۸ م
- ✓ همو، *منطق*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸
- ✓ ابن رشد، محمد ابن احمد، *تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو*، عثمان امین، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۰
- ✓ ایزوتسو، توشی هیکو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل، ۱۳۵۹
- ✓ خراسانی، شرف‌الدین، *از سقراط تا ارسطو*، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۲
- ✓ برن، ژان، *ارسطو و حکمت مشاء*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴

- ✓ ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه داوودی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۹
- ✓ فارابی، ابونصر، *تعلیقات*، ترجمه جعفر آل‌یس، الاعمال الفلسفیه، بی‌تا
- ✓ همو، *الحروف*، مترجم محسن مهدی، دارالمشرق، ۱۹۶۹م
- ✓ همو، *فصوص الحکم*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انتشارات انجمن آثار مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱
- ✓ همو، *شرح رساله زینون کبیر (مجموعه رسائل)*، حیدرآباد دکن، دائره المعارف عثمانیه، بی‌تا
- ✓ همو، *دعاوی قلبیه (مجموعه رسائل)*، حیدرآباد دکن، دائره المعارف عثمانیه، ۱۳۴۹هـ

✓ Ross.David, *The works of Aristotle*, second edi, Oxford, 1928

✓ Gilson Etienne, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1952