

سنجش پاسخهای ابن رشد به فارابی و ابن سینا در نظریه تمایز وجود از ماهیت و عروض آن

قاسم پورحسن^۱، ناهید سوختانلو^۲

چکیده

بحث درباره وجود و ماهیت، و رابطه میان آنها، از مباحث بنیادین فلسفه است و از جهات گوناگون، میتوان تصاویری از این رابطه را در قالب تمایز طبیعی، منطقی و فلسفی نشان داد. واژه «تمایز» در این موارد، مشترک لفظی، و در هر یک، ناظر به معنایی خاص است؛ با وجود این، در تاریخ فلسفه بارها میان این معانی خلط شده است. یکی از ابداعات فلسفه اسلامی، طرح نظریه تمایز وجود از ماهیت است. این دیدگاه تنها در پرتو فهم معنای حقیقت وجود میسر گردید. فیلسوفان اسلامی، بویژه فارابی و ابن سینا، بواسطه گسست معرفتی از سنت یونانی، کوشیدند وجود را متفاوت از ارسطو فهم نموده و پرسش از هستی را به پرسش از چیستی شیء فرونگاهند. اما این رهیافت منتقدانی نیز داشته است. یکی از کسانی که به تمایز ماهیت از وجود اشکال گرفته، ابن رشد است. او در مورد رابطه وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت، ابن سینا را متهم به سوء فهم و بدعت کرده و معتقد بود ابن سینا میان معانی مختلف وجود و واحد، خلط کرده و گرفتار مغالطه

۴۹

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ pourhasan@atu.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛
na.sookhtanloo@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.1.1.8

اشتراک لفظ شده است. ابن رشد اصل تشکیل دهندهٔ اشیاء را جوهر میدانست و وجود را تنها مفهومی قلمداد میکرد که از اشیاء موجود، قابل انتزاع است. اشکال عمدهٔ وی در این مسئله بر ابن سینا هم اینست که عرضی دانستن وجود برای ماهیت، باعث فسادهایی متعدد، از جمله جوهر دانستن وجود، میشود. اما واقعیت اینست که درواقع خود ابن رشد، معنای عرضی بودن وجود از دیدگاه ابن سینا را بدرستی دریافته بود. به اعتقاد او، ابن سینا وجود و عرض بمعنای امر ماهوی را یکی دانسته، درحالیکه مراد ابن سینا از معنای عروض وجود بر ماهیت، معنای اضافه و زیادت است.

کلیدواژگان: ماهیت، عروض، وجود، ابن رشد، فارابی، ابن سینا.

مقدمه

ابن رشد، فیلسوف بزرگ اندلسی (اسپانیایی)، به شارح یا مفسر ارسطو بودن معروف است و درواقع بیشتر آثار فلسفی او، بجز آثار فقهی و طبّی و نجومیش، یا شروحاتی است بر آثار ارسطو، یا تلخیصهایی است که از آثار ارسطو فراهم کرده است و شهرت او نیز بیشتر از این حیث بوده است. اما گذشته از این آثار، ابن رشد سه اثر دیگر نیز دارد که درواقع بنوعی پاسخ شخصی وی به مسائل فکری زمانهٔ اوست.

یکی از این مباحث، مسئلهٔ تمایز وجود از ماهیت است. بدیهی است ریشه‌یابی نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت و جستجو برای یافتن سرچشمه و منشأ آن، نه‌تنها به فهم بیشتر آراء فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی، ابن سینا و توماس آکوئینی در اینباره می‌انجامد، بلکه فرصت سنجش و مقایسهٔ میان این آراء را نیز فراهم می‌سازد؛ مقایسهٔ میان نظامهای گوناگون فلسفی یا آراء فیلسوفان متعدد دربارهٔ مسئله‌ی واحد، حتی اگر به فهمی جدید از آنها نینجامد، دست کم میتواند به فهم پیشین، غنای بیشتر ببخشد، هرچند این مسئله بمعنای دقیق کلمه «واحد» نباشد، چنانکه در مورد تمایز وجود و ماهیت چنین است. علاوه بر این، کشف خاستگاه اصلی این مسئله میتواند هویت‌ساز یا دست کم تثبیت‌کننده هویت فلسفه‌ی باشد که نخستین بار به طرح این مسئله پرداخته است؛ زیرا یکی از راههای اثبات هویت

۵۰



سال ۱۵، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۳

مستقل برای نظامهای فلسفی اینست که آن نظامها، طراح مسائل فلسفی جدید بوده یا به مسائل فلسفی پیشین پاسخهای نویی داده باشند. بنابراین، یکی از اهداف نوشتار حاضر، کشف خاستگاه راستین تمایز فلسفی میان وجود و ماهیت است. آنچه بلحاظ فلسفی دربارهٔ این مسئله اهمیت دارد، تفاوت ماهوی مباحثی است که با عنوان واحد «تمایز وجود و ماهیت»، به این سه فیلسوف نسبت داده میشود.

بدون شک، فرق میان ماهیت و وجود، یکی از اساسیترین آراء و عقاید فلسفی در تفکر اسلامی است. این تمایز، گام نخست در تفکر وجودشناسی مابعدالطبیعی در میان فیلسوفان مسلمان است و بنیادی را فراهم میکند که تمام ساختمان مابعدالطبیعی اسلامی بر آن بنا شده است. فارابی نخستین کسی است که بصراحت در آثارش به تمایز میان ماهیت و وجود اشاره کرده؛ بعنوان مثال، اختلاف و تمایز وجود و موجود را در کتاب الحروف و تمایز هویت و ماهیت در باب انسان را در کتاب فصوص الحکم مطرح کرده است (پورحسن، ۱۴۰۲: ۲۰۲-۲۰۱). ابن سینا نیز پیروی از فارابی، در آثارش به مناسبتهاهای مختلف، به این اصل مهم اشاره کرده است. او میگوید: «تو معنای مثلث را میفهمی؛ اما شک میکنی که آیا آن موصوف به وجود در خارج است یا نه، بعد از اینکه میدانی مثلث از خط و سطح است، اما نمیدانی که آیا در خارج نیز وجود دارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵ب: نمط چهارم، فصل ۶).

غایت در تحقق و وجود یافتن، متأخر از معلول است، اما در ماهیت، بر سایر علل مقدم است و فرق است بین ماهیت شیء و وجود خارجی آن، و هر معنایی یک وجود خارجی دارد و یک وجودی در نفس وجود ذهنی، و آنچه در این دو مشترک است. در این نوشتار سعی شده است به بررسی انتقادی پاسخهای ابن رشد به فارابی و ابن سینا در باب نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت و عروض آن پردازیم.

دیدگاه فارابی دربارهٔ مسئلهٔ تمایز وجود از ماهیت و عروض آن

چگونگی ارتباط وجود و ماهیت پس از مسئلهٔ بداهت و اصالت وجود یکی از مهمترین مباحث فلسفهٔ اسلامی تلقی میشود. فیلسوفان مسلمان در همان آغاز، تحت تأثیر تقسیم وجود به واجب و ممکن، کوشیدند تفاوت بنیادین این دو قسم را با تبیین نسبت وجود و



پورحسن، سوختانلو؛ سنجش پاسخهای ابن رشد به فارابی و ابن سینا در نظریهٔ تمایز وجود...

ماهیت شرح دهند. دو گزاره «إن الواجب ماهيته انيته» و «كل ممكن زوج تركيبی، له ماهية وجود»، اساس دو نوع تلقی درباره وجود و تبیین رابطه وجود با ماهیت را شکل میدهند. نظریه ترکیبی بودن موجودات ماهوی از دو حیث وجود و ماهیت، زائد یا عرضی بودن وجود بر ماهیت، و تمایز وجود و ماهیت در موجودات، دیدگاههایی هستند که در فلسفه اسلامی با فارابی آغاز گردید و بتدریج به مهمترین مباحث در باب وجود تبدیل شد. نکته حائز اهمیت اینست که بحث تمایز وجود از ماهیت، ابتدا در کتاب الحروف با عنوان «اختلاف و تمایز وجود و موجود» مطرح شد و بعد، در نظریه فیض فارابی، با بیان وجود واجب و ممکن، تبیین گردید.

فارابی در فصل اول کتاب فصوص الحکم به نکته‌ی مهم در باب تمایز وجود از ماهیت اشاره کرده و میگوید:

الأمر التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية و ليست ماهيته عين هويته و لا داخله في هويته و لو كان ماهية الإنسان هويته لكان تصور، ماهية الإنسان تصور الهوية فكننت إذا تصور ما الإنسان تصور هو الإنسان فعلمت وجوده و لكان كل تصور للماهية تصديقاً به وجودها... و الهوية لما بينا ليس من جملة المقومات من الموجودات فهو من العوارض اللازمة... (فارابی، ۱۳۸۹: ۵۱).

قبل از هر چیز باید گفت هویت بمعنای تشخیص است و تشخیص همان چیزی است که در خارج است و تحقق عینی دارد، پس هویت وجود خارجی موجودات است؛ مانند انسان و اسب و... در اینها ماهیت عین هویت و وجودشان نیست و این قیاس را میتوان قیاس خلف دانست که صحیح است. اگر ماهیت و هویت یکی بود، تصور ماهیت عین تصور هویت میشد، اما تالی باطل است، پس نفی مقدم میکند؛ به این صورت که تصور ماهیت عین تصور هویت نیست، پس ماهیت عین هویت نیست و متمایز است.

فارابی با تقسیم دو جنبه اساسی از موجودات، به تفاوت وجود و ماهیت میپردازد. توضیح اینکه، برای معرفت و شناخت موجودات، به دو جنبه برخورد میکنیم که یکی هستی یا هویت است و دیگری، چیستی یا ماهیت شیء. او در همان ابتدا با مطرح کردن این دو جنبه از موجودات، به تمایز آنها اشاره کرده و سپس، برای اثبات آن برهانی را ذکر کرده است.

وی معتقد است اموری که ما پذیرفته‌ایم، هر کدام یک ماهیت و یک هویت یا هستی دارد، و ماهیت نه همان هویت یا هستی است و نه در درون هویت یا هستی یا جزء آن است. اگر ماهیت انسان همان هویت یا هستی بود، تصور انسان از ماهیت همان تصور او از هویت یا هستی میبود (نصر و لیمن، ۱۳۸۶: ۴۹).

این عبارت سرآغاز تفکری جدید در فلسفه گردید. قبل از فارابی، هیچ فیلسوفی، از جمله فیلسوفان یونان و حوزه اسکندریه، چنین دیدگاهی نسبت به رابطه وجود و ماهیت نداشتند. در این متن بصراحت به تمایز وجود از ماهیت و عروض وجود بر ماهیت اشاره شده است. این دیدگاه نه تنها پرسشهای بسیاری را در ذهن فلاسفه پدید آورد، بلکه رهیافتهایی جدید در باب وجود و ماهیت نیز ایجاد کرد.

فارابی نخست به تفاوت پرسش از ماهیت و پرسش از وجود اشاره کرده است. در پرسش «مَن انسان» یا «ما الانسان»، با هویت انسان یا «هو الانسان»، تفاوت هست. نمونه‌یی از این تفاوت را در فلسفه ابن‌سینا، در کتاب اشارات و تنبیهات میتوان مشاهده کرد. او با مطرح کردن دوگانگی ماهیت و وجود در مثلث، به تمایز این دو مفهوم پرداخته است. برخلاف ارسطو که در کتاب متافیزیک، پرسش از وجود را همان پرسش از چیستی میداند، فارابی تصریح میکند که این دو متفاوت از یکدیگرند، بلکه حتی هیچکدام به دیگری ارجاع داده نمیشود. پرسش «ما هو» در پرسش معرفت‌شناسانه، هستی و چیستی یک شیء را میجوید و پرسش دوم، در پی امری وجودی است (پورحسن، ۱۴۰۰: ۵۳۰-۵۲۹).

منظور از هویت، وجود و هستی موجودات است و منظور از ماهیت، چیستی آنها. فارابی در این نوشته اشاره به این دارد که ماهیت عین وجود نیست، ماهیت جزئی از وجود هم نیست. او برای اثبات این مدعا میگوید: اگر ماهیت عین وجود باشد، تصور ماهیتی مانند انسان، مستلزم تصور وجود اوست و در نتیجه تصور صرف ماهیت انسان، وجود او را نیز بدنبال خواهد داشت؛ بعنوان مثال، در تصور ماهیت زید، باید وجود آن بدنبال تصور ماهیت او شکل می‌گرفت. او در ادامه میگوید: وجود نه عین ماهیت است و نه جزئی از آن. برای این مدعا در کتاب کنز المسائل فی أربع رسائل، در شرح دیدگاه او، سه دلیل بیان شده است. دلیل اول آنکه، اگر وجود عین ماهیت و داخل در ماهیت باشد، تصور ماهیت بدون وجود آن ممکن نبوده و شرط تصور ماهیت، وجود خارجی آن بود. در این صورت، وجود مقوم

ماهیت بوده و تصور ماهیات تمامیت نمیپذیرد مگر با تصور وجود، درحالیکه اینگونه نیست، ما میتوانیم ماهیاتی را تصور کنیم که وجود خارجی ندارند، یا وجودی در گذشته یا در آینده دارند که در زمان حال میسر نیست. همچنین ماهیات معقول، بدون تصور وجود، تمامیت نمیپذیرند (فارابی، ۱۳۸۱: ۳۹).

دلیل دوم آنکه، ماهیت بلحاظ ذات، لا موجود و لا معدوم است؛ اگر وجود داخل در ماهیت بود، محال بود ما عدم و رفع ماهیت را تصور کنیم، زیرا اگر وجود داخل در ماهیت باشد، باید جزئی از ذاتی ماهیت قرار میگرفت، در نتیجه هر جا ماهیت بود، حتماً وجود نیز همراه آن بود، درحالیکه ماهیاتی در ذهن تصور میشوند که در عالم خارج وجود ندارند. بعنوان مثال، اثنین از واحد تشکیل شده است؛ واحد درواقع مبدأ اعداد است و نمیتوان اثنین را بدون واحد تصور کرد. همانطور که تصور اعداد بدون واحد ممکن نیست، اگر وجود داخل در ماهیت بود، تصور آن نیز بدون وجود امکانپذیر نبود، اما ما ماهیاتی داریم که بدون وجود، قابل تصورند.

دلیل سوم آنکه، اگر وجود جزئی از ماهیت بود، از اجزاء مقوم آن در نظر گرفته میشد و در تعریف و تصور موجودات در ذهن می‌آمد. بعنوان مثال، حیوان و ناطق برای انسان مقوم ذات و ماهیت است و ما در تعریف حقیقی و تصور انسان، از مقوم ذات او استفاده میکنیم و میگوییم «انسان حیوان ناطق است»؛ بنابراین، با تصور انسان به تصدیق اجزاء مقوم آن میرسیم. اما در این تعاریف حقیقی و تصورات از موجودات، هیچگاه از وجود استفاده نمیشود، زیرا وجود جزئی از ماهیت نیست و اگر جزئی از ماهیت بود، باید در تصور و تعریف ماهیات می‌آمد و با تصور ماهیات، تصدیق بر وجود ماهیات نیز شکل میگرفت، درحالیکه چنین نیست (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۷). از تحلیل و نظر فارابی درباب وجود و ماهیت، تمایز وجود از ماهیت را میتوان دریافت که این دو نه عین هم هستند و نه جزئی از یکدیگر، بلکه دو چیز جدا از یکدیگرند که در عالم عین یا خارج، اتحاد پیدا میکنند و موجودی مرکب و متشکل از ماهیت و وجود را میسازند.

۵۴

دیدگاه ابن سینا درباره مسئله تمایز وجود از ماهیت و عروض آن

اساساً فارابی و ابن سینا را مبدعان بحث تمایز میان وجود و ماهیت در تاریخ فلسفه دانسته‌اند. پیش از آن، هرچند در برخی عبارات ارسطو جملاتی در تأیید این تمایز بچشم



سال ۱۵، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۳

میخورد، ولی بهیچوجه نمیتوان این بحث را در اندیشه وی مهم دانست، چراکه او هیچگاه از این تمایز استفاده‌ی خاص نکرده است. کسانی که ارسطو را قائل به تمایز وجود و ماهیت میدانند، دو شاهد برای قول خود دارند: یکی آنجا که ارسطو در بخش تحلیلات ثانی اثر منطقی خود (ارگانون)، معنای «انسان هست» و «انسان چیست» را متفاوت میداند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۵۹)، و دیگری، هنگامی که در کتاب مابعدالطبیعه مینویسد: اما همه دانشها فلان موجود و فلان جنس را مشخص میکنند و به آن اشتغال میورزند، اما نه موجود بطور مطلق یا موجود بماهو موجود را، و نیز هیچگونه بحثی درباره چستی موجودات بمیان نمی‌آورند. بهمین سان، در اینباره نیز که آیا جوهری که بدان پرداخته‌اند، هست یا نیست، هیچ چیز نمیگویند، زیرا تنها فلسفه اولی چنین شأنی دارد که «چستی» و «آیا هست» را توضیح دهد (همو، ۱۴۰۰: ۲۰۸).

ولی هیچیک از این دو عبارت را نمیتوان دلیل کافی برای اعتقاد ارسطو به این تمایز دانست، چراکه از یکسو سخن اول تنها نشانگر تمایزی منطقی است، نه متافیزیکی و از سوی دیگر، با کنار هم قرار دادن سخن دوم و عبارات دیگر ارسطو درباب معانی موجود و جوهر، مشخص میشود که از نظر او «موجود»، «جوهر» و «چستی»، تعابیر مختلف یک چیزند؛ بدین ترتیب دیگر جایی برای تمایز باقی نمیماند. علاوه بر این، با توجه به اینکه از نظر ارسطو و همه فیلسوفان یونانی، عالم واقعی همیشه موجود و ازلی بوده است، پیدایش عالم از عدم، اساساً نه مورد سؤال آنان بوده و نه قابل قبولشان، درحالیکه قول به خلق از عدم، یکی از مهمترین ثمرات نظریه تمایز وجود و ماهیت است. بنابراین، با توجه به اینکه لوازم چنین قولی با مبانی فیلسوفان یونان و بویژه ارسطو و حتی افلاطون، ناسازگار است، سخن ارسطو در مابعدالطبیعه را به این دلیل نیز نمیتوان شاهی بر قول به تمایز دانست. اما برای ابن سینا و فارابی این تمایز جایگاه متافیزیکی ویژه‌ی دارد و شاید یکی از اصول فلسفه آنها بشمار میرود. فارابی هرچند این تمایز را نسبت به ابن سینا، بسیار مختصر و بصورت تلویحی مطرح کرده، اما در هر حال، بسبب تقدم زمانی، باید او را مبدع حقیقی آن دانست. شاید مهمترین و صریحترین عبارت فارابی در این مسئله را بتوان نخستین جملات فصوص الحکم دانست (پورحسن، ۱۴۰۰: ۵۱۸-۵۱۹).

اما شیخ‌الرئیس در موارد متعدد، و بسیار نظاممندتر از فارابی، این تمایز را بیان کرده و آن را اثبات نموده است. یکی از مهمترین عبارات شیخ در باب تمایز وجود از ماهیت، مثال مثلث است. او در اشارات و تنبیهات بصراحت میگوید: وجود غیر از ماهیت است. او در نمط چهارم اشارات مینویسد: یک شیء مانند مثلث، از جهت ذات خود سطح و خط است و تمام حقیقت مثلث را همان سطح و خط شکل داده است و بنوعی میتوان آنها را علت مادی و صوری مثلث دانست (همانجا). اما زمانی که از هستی مثلث پرسش میشود، پرسشی متفاوت از ذات است که همان ماهیت شیء یا مثلث را دربرمیگیرد و مقوم آن است. اما هستی مثلث مقوم آن نیست. در نتیجه، مثلث را از دو وجه میتوان در نظر گرفت: یک حیث ماهیت و ذات است که داخل در مثلث و مقوم آن است، و دیگری، هستی یا هویت است که مقوم ذات و داخل در آن نیست.

پس ابن‌سینا همچون مثال انسان فارابی، بحث مثلث را بررسی کرده و در نهایت، به تمایز وجود از ماهیت اشاره میکند. شیخ‌الرئیس همچنین با توجه به تمایز وجود و ماهیت، و عروض و زیادت وجود بر ماهیت، موجودات را به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم کرده است. او همچون فارابی، ممکنات را معلول علتی معرفی میکند و معتقد است ممکنات برای موجودیت خود، نیازمند علت خارجی هستند. در این بحث، ما با دو پرسش متفاوت - یعنی پرسش از هستی و پرسش از چیستی - مواجهیم که هیچیک از آنها به دیگری باز نمیگردد، اما در بحث واجب‌الوجود ما تنها با یک پرسش روبرو هستیم و آن پرسش از هستی است. از این حیث که هستی مقوم چیستی و ذات نیست، داخل یا جزئی از آن نیست، یا با تصور ماهیت، هستی تصور نمیشود و این دو مقوله متمایز از یکدیگرند. این بحث دستاورد بسیار مهمی در فلسفه ابن‌سیناست که نشان‌دهنده گذار از تمایز منطقی ارسطوست، زیرا ابن‌سینا در این بحث بصراحت اشاره به تمایز هستی‌شناختی میکند که ریشه در تحلیل دقیق در معنای هستی و ماهیت و تمایز این دو با یکدیگر دارد (پورحسن، ۱۳۹۳: ۶۰۳). برای مثال، او در الهیات شفا با تکیه بر اصل «الماهية من حيث هي ليست الا هي»، از میان دو قضیه «فلان ماهیت موجود است» و «فلان ماهیت فلان ماهیت است» یا «فلان ماهیت، ماهیت است»، اولی را دارای معنایی محصل و مفهوم، و دو قضیه بعدی را بیمعنا میداند. این تفاوت در دو قضیه‌یی

۵۶



سال ۱۵، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۳

که بلحاظ لفظ تنها در محمول مختلفند، دست کم نشان از اختلاف در معنای آن محمولات دارد. از نظر ابن سینا، همین مطلب دلیلی بر غیریت حقیقت خاص هر شیء و وجود آن است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۳-۲۰).

بیانات ابن سینا در باب تمایز منحصر به الهیات شفا نیست، او در منطق اشارات نیز به این مسئله با تعبیر متفاوت اشاره کرده است. اما همانگونه که گفته شد تفاوت ابن سینا و ارسطو در اینست که ارسطو در متافیزیک خود استفاده‌ای از این تمایز نکرده، اما فارابی و شیخ‌الرئیس آن را بنوعی مبنای متافیزیک خود قرار میدهند و استفاده‌های قابل توجهی، بویژه در اثبات وجود واجب و وحدت او، از آن کرده‌اند. مبنایی بودن این تمایز در فلسفه فارابی بیش از همه در کتاب فصوص‌الحکم و در همان چند فصل اول بنظر می‌آید، چراکه درواقع او نظام فلسفیش را در این کتاب از این بحث آغاز کرده و بوضوح تمامی مباحث الهیات را بر همین اصل بنا نهاده است (همو، ۱۳۷۵ ب: ۴۹).

طرح اشکال ابن‌رشد به بحث تمایز وجود از ماهیت و عروض آن

با اینکه ابن‌رشد یک قرن پس از ابن سینا میزیست، اما تعهد و تقید بیشتری نسبت به اندیشه ارسطویی داشت، تا جایی که او را بعنوان شارح بزرگ آثار ارسطو میشناسند. گرچه وی برای درک و شرح اندیشه ارسطو تلاش بسیار کرد، اما رویکرد او نسبت به آثار و آراء ابن سینا، بسیار سطحی و شتابزده است. بر همین اساس، او بطور جدی رأی فارابی و ابن سینا را در زمینه‌های مختلف، ازجمله در مورد عرض بودن وجود برای ماهیت، مورد انتقاد قرار داد و تالیهای فاسد متعددی برای آن برشمرد. علت اصلی این انتقادات، تفاوت‌های مبنایی است که بین اندیشه ابن سینا و ابن‌رشد وجود دارد. ابن‌رشد در اوایل کتاب تلخیص مابعدالطبیعه - که میتوان آن را مجموعه‌یی از آراء خود او، نه تلخیصی دقیق از مابعدالطبیعه ارسطو دانست - پنج معنا برای موجود ارائه کرده است:

اول- موجود در مقابل عدم، و مقسم مقولات عشر: «الذی یقابله العدم ویقال بتقدیم و تأخیر علی المقولات العشر». این معنا از موجود همان معنایی است که در هر چیز، در مقابل آن عدم قرار گیرد و امری مشکوک و مفهومی است. این معنی موجود عین ماهیات نیز هست و بر همه آنها، اعم از جوهر و عرض، قابل حمل است، بنابراین، بر ذوات مفردة اشیاء

خارجی نیز قابل حمل است؛ البته نه بنحو تواطی یا اشتراک لفظی، بلکه بنحو تقدم و تأخر موجود. به این معنا، موجود بمنزله جنس مقولات عشر است و با ذات یا شیئیت اشیاء، مرادف است (ابن رشد، ۱۳۸۲: ۳۰۳-۳۰۲).

دوم- مفاد هلیه بسیط: «هو الذی فی الذهن علی ما هو علیه خارج الذهن»؛ معنایی ذهنی که بر رابطه وجودی محمول (موجود) با موضوعی خاص، با نظارت به خارج و لحاظ آن دلالت دارد. بدین معنا، وجود و موجود معقول ثانی منطقی است که تنها محل تحقق آن، قضیه است. ابن رشد این معنی را با «صادق» مرادف میداند. موجود بدین معنا، مشترک لفظی است و بر همه مصادیق خود علی السویه حمل میشود و پس باور یقینی به هستی یک شیء، به پرسش از ماهیت میرسد. بنابراین وجود به این معنی، اولاً، امری ذهنی است و ظرف تحقق آن تنها در ذهن است؛ ثانیاً، همواره در قضایا مجال ظهور می یابد، نه در ذوات مفرده وجود. موجود به این معنا بر موجودی که مقسم اجناس است، تقدم دارد و همه مقولات در این معنی، به یک اندازه اشتراک دارند. تقدم این معنی وجود بر دیگر معانی بدین معناست که انسان در صدد شناخت ماهیت چیزی بر نمی آید مگر اینکه به وجود آن علم داشته باشد، و ماهیتی که در ذهن بر علم به وجود تقدم دارد، در حقیقت ماهیت نیست، بلکه تنها یک شرح الاسم است (همان: ۳۰۴).

سوم- ماهیت و مابازاء خارجی هر صاحب ماهیتی؛ خواه آن ذات تصور شود یا نشود. طبعاً موجود به این معنی، قابل حمل و بکارگیری در گزاره ها نیست.

چهارم- موجود بمعنی وجود بالعرض. این معنی وجود در موجود مفرد تصور نمیشود، زیرا نمیتوان تصور کرد که ذات و ماهیت شیء، بالعرض باشد. چنین معنایی تنها در صورتی که نسبت برخی موجودات با برخی دیگر لحاظ شود، تصور میشود. وقتی دو موجود را با هم مقایسه میکنیم، سه حالت بین آنها متصور است: الف) یکی از آنها در ماهیت دیگری باشد، مثل وجود مرکز برای دایره؛ ب) هر یک از آنها در ماهیت دیگری باشد، مثل پدر و پسر، در این دو صورت گفته میشود که آنها بالذات موجودند؛ ج) هیچیک در ماهیت دیگری یافت نشود، اینجاست که گفته میشود رابطه آنها بالعرض است.

پنجم- وجود و موجود بمعنی نسبت در قضیه «النسبة التي تربط المحمول بالموضوع فی الذهن»؛ رابطه یی وجودی که در هر گزاره بکار میرود و محمول را با موضوع ارتباط

میدهد. بیان دیگر، نسبتی که محمول را با موضوع در ذهن مرتبط میسازد، خواه این ارتباط سلب باشد یا ایجاب، صادق باشد یا کاذب، بالذات باشد یا بالعرض.

ابن رشد در مسئله هفتم کتاب تهافت التهافت، بار دیگر به ابن سینا ارجاع داده است؛ یکی، در معنایی که مترجمان کتب یونانی برای کلمه موجود داشته‌اند - که همان ذات یا ماهیت است - و دیگری، درباره یکی بودن وجود و ماهیت در خداوند. ابن رشد در هر دو موضع، دیدگاه خاص ابن سینا را بیان کرده، اما آن را نمیپذیرد و تفاوتی بین موجود و ماهیت قائل نیست و قبول ندارد که میتوان به وجود، نگاهی فلسفی داشت، زیرا در آن صورت، وجود عرضی در موجود میشود. در ادامه بار دیگر به این مسئله خواهیم پرداخت. او سومین بار، تمایز وجود از ماهیت را در بحث از ممکن‌الوجود حقیقی و ذهنی مطرح میکند و با تقسیم ممکن‌الوجود به دو نوع، معتقد است ممکن‌الوجود مورد نظر ابن سینا، ممکن حقیقی نیست، زیرا ممکن‌الوجود حقیقی آنست که وجود یافته است درحالیکه ممکن‌الوجود ابن سینا، صرفاً بر امکان یک موجود - اگرچه تحقق نیافته باشد - دلالت دارد.

زیادت وجود بر ماهیت که در ادامه همان تمایز مفهوم وجود از ماهیت است، و گاهی با تعبیر «عروض وجود بر ماهیت» بنحوی کاملتر بیان میشود، مسئله‌ای است که ابن رشد آن را ذیل پاسخ به دیدگاههای غزالی، در مسائل پنجم، هفتم و هشتم مورد بحث قرار داده است. در مسئله پنجم، ارجاعات بسیاری به ابن سینا شده و زیادت را بمعنی عروض، و عروض را بمعنی عرض بودن وجود، گرفته است (همان: ۶۵۷). آنگاه گفته است که اگر وجود عرض ماهیت است، باید به تعداد اشیاء مادی، عرض وجود، داشته باشیم و اعراض بینهایت حاصل شود. بتردید، چنانکه بسیاری از محققان متأخر نیز بیان کرده‌اند، مراد از عروض، عروض تحلیلی است نه مقولی. با وجود این، بسیاری از ابن‌سیناشناسان بتبع ابن رشد، زیادت و عارض شدن را بمعنای عرض تلقی کرده‌اند.

ابن رشد در مسئله هفتم میگوید: غزالی درست این مسئله را - آنطور که بخوبی در مقاصد الفلاسفه نقل کرده - در اینجا تبیین نکرده است. در مسئله هشتم نیز سوءتعبیر غزالی از این مسئله را گوشزد کرده و کلام خود را در اینباره تکرار میکند. وجوب و امکان دست کم در ده موضع از کتاب تهافت التهافت مورد بحث قرار گرفته و ابن رشد در این مسئله بنوعی

مشتاق و سرگردان و منکر و مثبت است. در مسائل اول سوم، چهارم، ششم، هشتم و دهم، گاهی بیش از یکبار نام ابن سینا به همراه مباحث مختلف وجوب و امکان آمده و این نظریه مورد بحث قرار گرفته است (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۷۱-۱۷۰).

اینکه ابن رشد، ابن سینا را در مسائل مختلف نقد کرده، خود از پدیده‌های نادر تاریخ فلسفه است، چراکه فیلسوفان - بویژه اگر متعلق به حوزه‌ی واحد بودند - کمتر به نقد یکدیگر می‌پرداختند. معیار اساسی نقدهای ابن رشد، عدول ابن سینا از آراء ارسطوست، که وی آن را تحریف میدانست. صرف‌نظر از اینکه نقدهای ابن رشد و نسبت تحریف و تناقض‌گویی به ابن سینا، صحیح باشد یا نه، اساساً اینکه میزان در فلسفه باید رأی پیشینیان باشد، حتی با روح فلسفه ارسطو نیز مغایرت دارد، زیرا خود ارسطو حقیقت‌دوستی را محور نقد نظریه مثل میدانست. اما ابن رشد نه تنها استقلال رأی و نوآوری در مقابل فلسفه ارسطو، که گویی حتی فهم متفاوت با فهم خودش از این فلسفه را نیز برنمی‌تابد و در مواضع گوناگون، در تفسیر مابعدالطبیعه، تلخیص مابعدالطبیعه و تهافت التهافت، به نقد آراء ابن سینا می‌پردازد. بدیهی است اگر حقیقتاً تعارض یا تناقض در فلسفه ابن سینا وجود داشته باشد، باید بررسی و نقد شود، اما هرگز نمیتوان رأی هیچ فیلسوفی را بدون مراجعه به آراء دیگر وی، نقد کرد (دیباچی، ۱۳۹۶: ۱۲).

سیر نقد ابن رشد درباره مسئله تمایز وجود و ماهیت، و عروض وجود بر ماهیت را میتوان در دو خط مرتبط به هم تصویر کرد: اول، خطی که نشان میدهد ابن سینا چطور به اصطلاح او، مرتکب مغالطه شده یا مباحث را با یکدیگر خلط کرده، و دوم، خطی که در آن ابن رشد با روش برهان خلف، تالیلهای فاسد این مغالطه یا خلط مبحث را نشان میدهد. نخست به نقل نقد ابن رشد بر اصل مسئله تمایز میان وجود و ماهیت می‌پردازیم.

ابن رشد در تلخیص مابعدالطبیعه نقدی بر زیادت وجود بر ماهیت دارد که نشان‌دهنده زیر بنای نقادیهای وی بر عروض وجود بر ماهیت نیز هست. او در بحث اصطلاحاتی که در مابعدالطبیعه کاربرد دارند، به بحث از معانی موجود می‌پردازد و میگوید: موجود بر عرض در شیء دلالت میکند، چنانکه بارها ابن سینا این مطلب را بیان کرده است و امر درباره این موضوع از دو صورت خارج نیست: یا این معنا از موجود، از معقولات ثانوی است یا از معقولات اولی؛ اگر از معقولات اول باشد، ضرورتاً یکی از

۶۰



مقولات نه گانه است؛ این لوازمی دارد که همگی امکان ناپذیرند. اما اگر این معنا از موجود، از معقولات ثانیه باشد - یعنی معقولاتی که وجودشان فقط در ذهن است - چنین چیزی ممتنع نیست.

درباره نقدهای ابن رشد در مورد مسئله عروض، و اینکه او «عروض وجود بر ماهیت» را نظیر عروض سفیدی و سیاهی بر جسم میداند، بتفصیل سخن خواهیم گفت، اما در مسئله تمایز وجود و ماهیت، اشکال او ریشه در اشکالاتی دارد که درباره سهروردی هم مطرح است. ابن رشد تمایز مفهومی و منطقی میان وجود و ماهیت را میفهمد و میپذیرد، و بخوبی میداند که این تمایز در منطق ارسطو، در مبحث پرسشهای منطقی درباره اشیاء مطرح شده، چراکه در بحث از تقدم ماهیت بر وجود - که غزالی بدون ایضاح مطلب آن را به مشائین نسبت داده - ابن رشد میگوید: اگر مراد از آن تقدم ذهنی، «پرسش از ماهیت» نسبت به «پرسش از وجود» باشد، اشکالی ندارد. اما درباره تمایز میان وجود و ماهیت در خارج از نفس، اگر بمعنای جدایی میان آنها باشد، بگونه‌یی که هر یک شیئی مستقل محسوب شوند - که ما از آن با عنوان تمایز طبیعی وجود و ماهیت سخن گفتیم - نه ابن رشد آن را میپذیرد و نه سهروردی؛ چنانکه هیچ فیلسوف مسلمان دیگری نیز تاکنون، نه چنین تمایزی را مطرح کرده و نه از آن دفاع کرده است، جز اینکه میخواستند بتعبیر غزالی، «غایت ضلال» را در اندیشه‌یی نشان دهد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

بنابراین، بدیهی است که اگر ابن رشد تمایز وجود بر ماهیت در ابن سینا را بمعنای تمایز طبیعی بداند و آن را مردود بشمارد، اما اینجا بحث بر سر این نیست. پرسش اینست که چرا ابن رشد تا آخر نمیتواند معنای تمایز فلسفی ارسطو را دریابد؟ بنظر میرسد علاوه بر این پاسخ که چون او کاملاً ارسطویی می‌اندیشد، پاسخ دیگر همان است که درباره سهروردی میتوان گفت و آن اینکه چون ابن دو فیلسوف، یا معقولات ثانی، فلسفی را نشناخته‌اند یا دست کم در این مسئله، به آن توجه نکرده‌اند، تصور میکنند وقتی از «وجود» یا «موجود» بعنوان یک مفهوم سخن گفته میشود، یا معقول اول است که مابازاء مستقل در خارج دارد و اگر آن را از ماهیت یا ماهیت موجود جدا بدانیم، وحدت موجود را خدشه دار کرده‌ایم و منجر به محال میشود، یا معقول ثانی است که میتوان تمایز آن را از ماهیت پذیرفت.

چون تفسیر ابن‌رشد از تمایز سینوی منجر به تمایز طبیعی میشود و تفسیرش از عروض وجود بر ماهیت در چارچوب فلسفه ارسطو، بمعنای عروض مقولی است، او به این نتیجه رسیده که مشکل این نظریه صرفاً به معنای (به بیان او) جعلی وجود از سوی ابن‌سینا بازمیگردد؛ بر همین اساس میکوشد با توجه به مبانی فلسفه ارسطو و حتی ورود به مباحث معناشناسی و زبان‌شناسی، مشکلات نظریه ابن‌سینا را نشان دهد. وی در تفسیر این سخن ارسطو که موجود بر اشکال مقولات دلالت میکند، ضمن مباحث زبان‌شناسانه درباره واژه «موجود»، میگوید: چون اسم موجود در زبان عربی از اسماء مشتق است و اینگونه اسماء بر اعراض دلالت میکنند، همانگونه که نزد ابن‌سینا موجود معنای عرض دارد، برخی از مترجمان بجای این لفظ از لفظ «هویت» استفاده کرده‌اند... اما اسم مشتق در زبان عربی دلالت نمیکند بر قضیه‌یی که موضوعش و جوهر و محمولش، اسم مشتق باشد... آنگونه که ابن‌سینا پنداشته است. دلیل این پندار ابن‌سینا اینست که او لفظ «ابيض» را «شیء دارای بیاض» میبیند... این بحث فلسفی نیست، بهمین دلیل به آن نمیپردازیم و به دیگر نقدهای ابن‌رشد با محوریت معنای موجود، توجه میکنیم.

ابن‌رشد در تفسیر مابعدالطبیعه میگوید: «ابن‌سینا در اینجا، یعنی در فهم معنای واحد و موجود، اشتباهی بزرگ مرتکب شده که پنداشته واحد و موجود بر صفات زائد بر ذات شیء دلالت میکنند» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۳۱۳). او در همانجا ضمن اظهار شگفتی از چنین اشتباهی، منشأ آن را تأثیرپذیری ابن‌سینا از رأی متکلمان اشعری در مسئله زیادت صفات بر ذات میداند و می‌افزاید: این مرد (ابن‌سینا) گمان کرده که هر واحدی وجود دارد و موجود است، حال آنکه واحد مساوی با یکی از موجودات است که همان اعداد هستند. درواقع، هر واحد موجود است... هر موجودی واحد است که نظر ابن‌سیناست و غلط است، زیرا هر موجودی واحد نیست؛ یعنی واحد مساوی با عدد است. پس بعض موجودات عدد هستند (همانجا).

ابن‌رشد تابع فلسفه ارسطو بوده و فیلسوفان را بر اساس مطابقت دیدگاهشان با نظریات ارسطو، تأیید یا نقد میکند. او درباره عارض شدن یا زیادت وجود بر ماهیت میگوید: این زیادت سبب خواهد شد که وجود از اعراض باشد، یعنی وجود با عارض شدن یا زیادت، در زمره عرض که از مقولات است، قرار میگیرد، درحالیکه وجود عرض نیست و این خلاف

فرض است. همچنین وی تمایز و زیادت را در ذهن و عین متصور شده، زیرا اگر تنها در ذهن این تمایز زیادت باشد، باعث میشود وجود حقیقتی مستقل نداشته و تنها ذیل اوصاف ماهوی اشیاء تحقق پیدا کند. همچنین ابن رشد میپنداشت تمایز عینی باعث میشود وجودی که عارض بر ماهیت است، نیازمند موضوع و محلی باشد تا بر آن عارض شود، و اگر عارض قبل از محمول و محل حصول باشد، باعث میشود وجود عرضی بر ماهیت تقدم یابد و این خلاف فرض است. میتوان این دیدگاه را اشاره به قاعده فرعیت دانست که هرگاه محمولی بر موضوع حمل میشود، موضوع باید از قبل وجود داشته باشد تا بتواند آن محمول بر آن موضوع حمل شود. حمل وجود بر ماهیت را ابن رشد مانند حمل موضوع و محمول در قاعده فرعیت میداند. دلایل ابن رشد ناشی از عدم فهم دقیق و درست از معنای عروض و زیادت است.

بطور کلی میتوان گفت: ابن رشد موجود را تنها عبارتی برای نشان دادن ماهیتی در خارج یا در ذهن میداند و اصلاً به وجود بعنوان جزء تحلیلی موجودات خارجی باور ندارد. او هرگز مانند ابن سینا، اشیاء موجود خارجی را به دو جزء وجود و ماهیت تحلیل نمیکند تا نوبت به مرحله بعد، یعنی چگونگی رابطه وجود و ماهیت برسد. «فإن الإثنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس» (همو، ۱۳۸۲: ۱۶). در نگاه او اثبیت و وجود در موجودات، تنها معنایی ذهنی است که تصویرگر موجودی است که در خارج تحقق دارد. او در مقابل، معتقد است آنچه واقعاً در عالم خارج موجود است، جوهر است: «نقول في الجوهر أنه موجود بذاته وفي العرض أنه موجود بوجوده في الموجود بذاته» (همو، ۱۹۹۳: ۱۷۵). جوهر بذاته موجود است و عرض بواسطه وجودش در موجود بالذات، موجود است.

از مهمترین انتقادات ابن رشد به ابن سینا بصورت خلاصه میتوان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. امکان و وجوب در شیء واحد ممکن نیست.

ابن رشد معتقد است سخن ابن سینا در مورد ممکن بالذات که واجب بالغیر است، متناقض و ناسازگار است، زیرا او بین دو شیء متقابل جمع کرده که هر یک از آن دو، از طبیعتی



پورحسن، سوختانلو؛ سنجش پاسخهای ابن رشد به فارابی و ابن سینا در نظریه تمایز وجود...

مختلف است. طبیعت ممکن اینگونه است که موجود بودن یا موجود نبودنش ممکن است، درحالیکه وجود واجب، ضروری است و تقسیم عقلی اقتضا میکند که شیء، ممکن یا ضروری باشد یا ممتنع، و ممکن نیست که «ممکن» واجب باشد بالذات یا بالغیر، مگر اینکه طبیعت ممکن، به واجب منقلب شده باشد، که در این صورت ممکن نابود شده است (همو، ۱۳۷۷: ۱/۳۱۳).

او معتقد است اولین کسی که این عبارت، یعنی واجب بالغیر بودن ممکن بالذات را استنباط کرد به این معنا که امکان، صفتی در شیء است، غیر از شیئی که امکان در آن است. ابن سینا بود. ظاهر این لفظ اقتضا میکند که هر موجودی غیر از واجب الوجود، از دو چیز ترکیب شده باشد: اول، آنچه متصف به امکان میشود، دوم، آنچه متصف به وجوب میشود، و این عبارتی نادرست است (همو، ۱۳۸۲: ۶۱).

چنانکه مشاهده میکنید، اشکال اصلی ابن رشد بر تقسیم موجودات به واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر، در عین امکان بالذات آن است که اجتماع وجوب و امکان در شیء واحد و انتساب دو نحو وجود به آن - که یکی امکان بالذات باشد و دیگری وجوب بالغیر - محال است، چراکه مستلزم تکثیر واحد، یعنی دو یا چند وجود داشتن یک موجود، است، مگر آنکه انقلاب حقیقت - انقلاب الإمكان وجوباً - را جایز بدانیم، حال آنکه هیچیک از فلاسفه آن را جایز ندانسته اند. وی در تفسیر مابعدالطبیعه این مطلب را اینگونه تبیین میکند:

لا یصح أن یقال أن هیئنا شیء ممکن من ذاته، أزلی و ضروری من غیره کما یقول ابن سینا أن الواجب منه ما هو واجب بذاته و واجب به غیره... لأن الشیء الواحد لا یمکن أن یکون من قبل جوهره ممکن الوجود و یقبل من غیره الوجود الضروري إلا لو أمکن فیه أن ینقلب طبعه (همو، ۱۳۷۷: ۳/۱۶۳۲).

۶۴

۲. امکان و ازلیت دو وصف متناقضند.

از نظر ابن سینا، غیر از مبدأ اول که واجب الوجود بالذات است، در همه موجودات، حتی موجودات ازلی، امکان وجود دارد و این امر برای ابن رشد بهیچوجه قابل پذیرش نیست، زیرا



سال ۱۵، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۳

امکان از سنخ قوه و قابلیت است و ازلیت از سنخ فعلیت، و نمیتوان این دو وصف را در یک شیء جمع کرد. او میگوید:

این فرض ابن سینا که هر معلولی ممکن الوجود است، فقط در معلول مرکب صدق میکند، زیرا امکان ندارد شیء مرکبی پیدا شود که ازلی باشد. پس هر ممکن الوجودی بعقیده فیلسوفان، محدث است؛ همانگونه که ارسطو در موارد متعدد به آن تصریح کرده است (همو، ۱۹۹۳: ۱۸۱).

در اینجا به سه مفهوم امکان، ترکیب و ازلیت، اشاره شد و لازم است دیدگاه ابن رشد در مورد آنها تبیین گردد. او معتقد است هر حادثی قبل از اینکه حادث شود، ممکن الحدوث است و بنا بعبارت مشهور ارسطو، «در امور ازلی امکان همان ضرورت است» یعنی ممکن که ازلی است، ضروری التحقق است. از سوی دیگر، وی تصریح کرده که مراد ابن سینا از مفهوم ممکن، هر چیزی است که علتی داشته باشد، و بهمین دلیل اصطلاح امکان را بین استعمال ابن سینا و فلاسفه قدیم، مشترک لفظی میداند (همو، ۱۳۸۲: ۲۹).

پاسخ به اشکال ابن رشد بر اساس دیدگاه فارابی و ابن سینا

مراد از تمایز هستی‌شناختی یا وجودشناختی، همان تمایز فلسفی یا مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت است. این تمایز مربوط به نحوه وجود موجودات در عالم خارج است؛ بدین معنی که میان وجود و ماهیت موجودات ممکن، علاوه بر تمایز منطقی و ذهنی، تمایزی فلسفی و مابعدالطبیعی نیز برقرار است. در این رویکرد، تمایز به واقعیت موجود ممکن باز میگردد و وابسته به ذهن فاعل شناسا نیست. بعلاوه، مفاهیم وجود و ماهیت، ناظر به دو بُعد یا دو حیثیت مابعدالطبیعی، یا دو اصل هستی‌شناختی هر موجود ممکن، دانسته شده است؛ با وجود این، این تمایز نیز وحدت و یکپارچگی موجود خارجی را خدشه‌دار نمیسازد، گرچه مستقل از ذهن فاعل شناساست.

در پاسخ به اشکال ابن رشد باید گفت: ابن سینا هم وجود و هم عدم ممکن بالذات را منوط به علت میکند و این معنای خاص امکان است؛ مراد از امکان خاص اینست که ممکن الوجود بالذات، نه واجب است و نه ممتنع. چنین چیزی را عقل در مرز میان وجود و



عدم و در یک حالت تساوی فرض میکند که با وجود علت وجودش، واجب و با اعتبار عدم یا نبود علتش، ممتنع است، اما با نظر به ذاتش، «ممکن» است و جز به وجود علتش واجب و ضروری نمیشود. پس آنچه «ذاتاً» «ممکن» است، تنها بواسطه علتی خارج از ذات میتواند از حالت تساوی یا بتعبیر دیگر، از حالت «امکان» خارج شود. اگر وجوب و وجود برای ممکن الوجود را از ناحیه غیر ندانیم، یا امتناع از وجود برای ممکن را منوط به علتی (عدم علت وجود) نکنیم، بناچار باید بپذیریم که وجود یا عدم برای چنین موجودی، از جانب خودش حاصل شده که در این صورت باید او را یا واجب الوجود بنامیم یا ممتنع الوجود، و این خلاف فرض است.

بنا بر آنچه گذشت، برای تحقق ممکن الوجود، وجود دیگری لازم است تا آن را واجب و ضروری سازد؛ پس هر ممکن الوجودی، ترکیبی از دو حیثیت است: امکان بالذات و وجوب بالغیر. این ترکیب حتی با فرض عدم برای ممکن الوجود نیز بقوت خود باقی است و در آن صورت، همچنین امری محصول امکان ذاتی و امتناع بالغیر است. این حکم درباره هر چه در خارج محقق و موجود است و وجوب وجودش را از غیر دریافت کرده، صدق میکند. بر اساس این حکم، میتوان گفت هرچه را به اعتبار ذات و ماهیتش ممکن و به اعتبار وجودی که از علت دریافت کرده، واجب است، باید در دسته ممکن الوجودها قرار داد و معنای اینکه گفته میشود «کل ممکن زوج ترکیبی» همین است که ما آن را تحت عنوان تمایز هستی‌شناختی وجود و ماهیت مطرح کردیم.

ابن سینا در پاسخ به این پرسش که چرا وجود را از توابع و لوازم بعضی ماهیات، مانند سایر لوازم ماهیت نمیدانید، میگوید: توابع و لوازم، معلول هستند و حصول معلول پس از وجود علتش، است، درحالیکه وجود ماهیت نمیتواند معلول ماهیت باشد، زیرا موجب دور است. بدیهی است که از نظر ابن سینا، وجود و ماهیت در عالم خارج دو چیز نیستند، اما ذهن با تحلیلی خاص، آن دو را از هم متمایز میسازد و بحث در اینست که در خارج از ذهن، نسبت بین این دو مفهوم چگونه است؟ آیا یکی بر دیگری عارض است، مانند عروض سفیدی بر جسم، یا وجود از لوازم ماهیت است، مثل امکان نسبت به ماهیت، یا بنحوی دیگر است. اما ابن رشد و شیخ اشراق از کلام ابن سینا با اینهمه صراحت، برداشت دیگری کرده‌اند و عرض بودن وجود برای ماهیت را به او نسبت

داده و سپس به آن اشکال کرده‌اند. ابن رشد میگوید: لازمه سخن ابن سینا اینست که ابتدا باید ماهیت وجود داشته باشد تا وجود بر آن عارض شود، درحالیکه ماهیت قبل از وجود، تحقق ندارد.

از طرف ابن سینا میتوان در پاسخ گفت: درست است که اگر وجود بر ماهیت حمل شود و عارض بر آن باشد، باید بین آن وجود و ماهیت نسبت و رابطه‌یی باشد، خود آن نسبت نیز وجود دارد و برای وجودش باز نیاز به رابطه‌یی است، و این امر تا بینهایت ادامه می‌یابد، اما وجود، وصف خارجی برای ماهیت نیست تا گفته شود بین موضوع (ماهیت) و محمول (وجود) نیاز به نسبت است، چون از عوارض تحلیلیه ماهیت موجود در ذهن است و این نسبت تنها بحسب ذهن است و در خارج، وجود تحقق‌بخش ماهیت است. نقدی که به اشکال ابن رشد بر تمایز در اعیان میتوان وارد کرد اینست که وی زیادت را بمعنای عرض، یعنی امری ماهوی تلقی کرده است. او زیادت را بمعنای مقولی تصور کرده و برخی بر این باورند که عارض و زیادتی که ابن سینا از آن سخن میگوید، همان عرض بوده، در نتیجه، وجود یعنی عرض. ابن رشد بسبب برداشت نادرستی که در معنای عرض داشته، بر تمایز اعیان اشکال گرفته و آن را باطل شمرده و تمایز خارجی را مانند صفت و عرض دانسته است. اما ابن سینا تمایز را تابعی از تعریفش در باب نسبت میان هستی و ماهیت دانسته است. ابن رشد به این موضوع توجهی نکرده و نتوانسته تفاوت این دو سنخ را از یکدیگر تشخیص دهد. در نتیجه، اشتباه او این بوده که هر تمایز عینی را به تمایز ماهوی تقلیل داده و همچنین معنای زیادت را عرض دانسته است.

فارابی میگوید: هریک از اموری که پیش روی ما هستند، ماهیتی دارند و وجودی (هویتی)، و ماهیت آنها نه عین وجودشان است، نه داخل در آن. اگر ماهیت انسان عین وجودش (هویتش) بود، در آن صورت، تصور تو از ماهیت انسان تصویری از وجودش (هویتش) بود. پس هنگامی که چستی انسان را تصور کنی، علم به وجودش پیدا خواهی کرد و در این صورت، تصور هر ماهیتی مستلزم تصدیق به [وجود] آن ماهیت خواهد بود. اما وجود (هویت) داخل در ماهیت یا جزء ماهیت اشیاء نیست، وگرنه مقوم آن محسوب میشد، بگونه‌یی که تصور ماهیت بدون وجود، کامل نمیشد و سلب وجود از

ماهیت در شیء، ذهناً محال بود. سپس فارابی با ذکر مثال نشان می‌دهد که نسبت وجود به ماهیت انسان، مانند نسبت جسم یا حیوان بودن نسبت به این ماهیت نیست، چراکه اگر کسی ماهیت انسان را بشناسد، در اینکه انسان جسم یا حیوان است، تردید نمی‌کند. اگر وجود نیز همین نسبت را به ماهیت انسان داشت، نباید پس از شناخت ماهیت انسان، نسبت به موجود بودن آن تردیدی حاصل میشد، درحالی‌که چنین نیست و پس از شناخت ماهیت، پرسش از وجود مطرح می‌شود. فارابی با تأکید مجدد بر اینکه وجود و هویت از جمله مقومات ماهیت نیستند، می‌گوید: «فهو من العوارض اللازمه؛ و بالجملة لیس من اللواحق التي تكون بعد المهيمة...»؛ یعنی پس آن [وجود] از عوارض لازمه [ماهیت ممکنات] است؛ و بالجملة از لواحق که بعد از [تحقق] ماهیت به آن ملحق می‌شود، نیست، چراکه اگر وجود از لواحق بعد از تحقق ماهیت باشد، تحصیل حاصل است (عارفی، ۱۳۹۲: ۲۶).

با تجزیه و تحلیل عبارات فارابی، بنظر میرسد وی هم به تمایز معرفت‌شناختی یا منطقی و هم به تمایز وجودشناختی یا فلسفی میان وجود و ماهیت توجه داشته، و هم وجود را عارض بر ماهیت دانسته است. ابن‌رشد بعلت فهم و درک نادرست از مسئله، و عدم توانایی در درک درست معنای عرض، چنین اشکالاتی به فارابی و ابن‌سینا وارد کرده است. او در فهم عرض و زیادت و معنای ماهوی و مقولی و معنای غیرماهوی و غیر مقولی، دچار خطا معنا شده است. وی همچنین معنای صحیح طاری و زیادت را بدرستی فهم نکرده و آن را معادل با عرض گرفته است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظر ارسطو در باب وجود و موجود، در طول تاریخ فلسفه از جانب شارحان و دیگر فلاسفه مشاء، بارها مورد بررسی قرار گرفته است. فارابی و ابن‌سینا از شارحان مهم و تأثیرگذار ارسطو در این‌باره هستند. فارابی در سنت فلسفه اسلامی، بعنوان نخستین متفکر، پرسش از معنای وجود را بطور جدی مطرح نموده و با گذار از تمایز منطقی میان وجود و ماهیت، به تمایزی متافیزیکی رسیده و امکان تمایز میان واجب و ممکن را طرح و سپس با رویکردی نوافلاطونی به توجیه آفرینش بر اساس نظریه فیض

پرداخته است. ابن سینا در کتاب المباحثات ماهیت را به معنی وجود خاص در مقابل وجود اثباتی، قرار می‌دهد.

تمایز بین وجود و ماهیت بگونه‌ای است که وجود نه ماهیت چیزی است و نه جزئی از آن. ابن سینا بعد از تمایزی که بین وجود و ماهیت قائل شده، به تمایز بین علل ماهوی و علل خارجی می‌پردازد و از این حیث نیز علت بین وجودی و ماهوی تمایز فرق گذاشته است. تمایز میان ماهیت و وجود نزد ابن سینا، برخلاف ارسطو که به تمایز منطقی قائل است، تمایزی هستی‌شناسانه است.

در این میان، ابن رشد انتقاداتی بر دیدگاه‌های ابن سینا وارد کرده است. بنظر میرسد طرح بحث ماهیت و وجود، مولود خلط معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. نتیجه آنکه، ابن رشد درکی نادرست از معنای عرض دارد. او بین عرض و زیادت و معنای ماهوی و مقولی خلط کرده است. بگفتهٔ ژیلسون، او متأثر از فلسفهٔ ارسطوست و هر آنچه غیر از دیدگاه ارسطو باشد را باطل می‌شمارد. ابن رشد بتبعیت از ارسطو، هستی و جوهر را یکی پنداشته است. او زیادت خارجی هستی بر ماهیت را چیزی جز عروض مقولی تصور نمی‌کند؛ درحالی‌که مراد فارابی و ابن سینا، حمل چیزی بر چیزی است، نه آنکه وجود عرض باشد و بر معروض عارض شود.

منابع

- ابن رشد، ابولید محمد (۱۳۷۷) تفسیر مابعدالطبیعه، تحقیق موریس بویژ، تهران: حکمت.
- (۱۳۸۲) تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی.
- (۱۹۹۳م) تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق محمد العربی، بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا (۱۳۷۵ق الف) الشفاء، الالهیات، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره.
- (۱۳۷۵ب) الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: بلاغت.
- ارسطو (۱۳۷۸) ارگانون، ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: نگاه.
- (۱۴۰۰) متافیزیکه، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۳) «فارابی و نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت»، فصلنامهٔ تاریخ فلسفه، شمارهٔ ۱۹، ص ۶۳-۹۰.
- (۱۴۰۰) ابن سینا و خرد ایرانی، تهران: صراط.



- (۱۴۰۲) خوانشی نواز فلسفه فارابی، تهران: نقد فرهنگ.
- دیباچی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۶) «تمایز فلسفه ابن سینا و ارسطو به روایت کتاب تهافت ابن رشد»، حکمت سینوی (مشکوه النور)، شماره ۵۷، ص ۲۶-۵.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵) هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه حمید طالبزاده، تهران: حکمت.
- عارفی، سیمین (۱۳۹۲) «شکلگیری نظریه فلسفی تمایز وجود و ماهیت در جهان اسلام؛ بررسی دیدگاه کندی و فارابی»، پژوهشهای فلسفی-کلامی، شماره ۵۸، ص ۳۵-۲۳.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: سمت.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۱) فصوص الحکم، تحقیق علی اوجبی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- (۱۳۸۷) باورهای قلبی، در رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۹) فصوص الحکم، شرح اسماعیل شنیب غازانی، تهران: حکمت.
- نصر، حسین؛ لیمن، الیور (۱۳۸۶) تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران: حکمت.