

تفکیک وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا

همراه با نقد برداشت اتین ژیلسون

عبدالخالق فصیحی *

چکیده

مسئله‌ی لازمۀ پژوهش در اندیشه فلسفی یک فیلسوف، شناخت کافی از منطق حاکم بر آن اندیشه و مبانی بنیادین آن است. بنابراین تفکیک وجود از ماهیت یکی از مسائل مهم فلسفی در دستگاه بوعلی است که تنها با شناخت درست از جایگاه «وجود» و «ماهیت» در این نظام، و بر محوریت مبانی وی، قابل تبیین و تفسیر خواهد بود. «ماهیت» در فلسفه ابن سینا علاوه بر معنای خاصی که دارد (ذات امور)، دارای دو جایگاه مهم است: مقام تحلیل و مقام تقرّر آن در علم حق. تفکیک وجود از ماهیت، در ساحت تحلیل رقم می‌خورد؛ اما تقرّر علمی آن در علم حق، بُعد هستی‌شناختی آن را مشخص می‌کند. نکته مهم در تفسیر رابطه وجود و ماهیت، تعیین نوع وجود است که زائد بودن آن را بر ماهیت نشان می‌دهد؛ و آن، مفهوم وجود است، نه خود وجود. مقاله حاضر کوشیده است مسأله مذکور را با در نظر داشتن مبانی ابن سینا توصیف و تحلیل کند.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، وجود، ماهیت، تفکیک، ژیلسون.

* دانشجوی دکتری فلسفه جامعه المصطفی (دریافت و پذیرش: ۹۳/۰۶/۲۰-۹۲/۱۱/۱۹) F.fasihi90@yahoo.com

وجود یکی از اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل فلسفه است و همواره پرسش فیلسوف از هستی بر محوریت وجود رقم خورده است. در منظومه فکری *ابن‌سینا*، وجود زائد بر ماهیت تلقی شده است؛ ولی شواهد آثار خود او این نظر را تأیید نمی‌کند. پس لازم است این مسأله را از دیدگاه *بوعلی* بررسی کنیم تا شاید مطلع‌تری باشیم بر این مهم که فلسفه *بوعلی* بر چه بنیادی استوار است. آیا او حقایق عالم را با توجه به این‌که بر فرض وجود را زائد بر ماهیت می‌داند، بر بنیاد ماهیت، بنا کرده است؟ اگر چنین پنداشتی از فلسفه سینوی درست باشد، آن‌گاه رابطه وجود و ماهیت، در چه فضایی قابل تبیین است؟ آیا از نظر *ابن‌سینا* وجود به حاشیه رفته و در عوض ماهیت، بنیاد قرار گرفته است؟

پرسش دیگری که از اهمیت زیادی برخوردار است، تعیین معنای ماهیت است؛ یعنی اگر مبنای *ابن‌سینا* در تفسیر هستی بر پایه زائد بودن وجود بر ماهیت استوار باشد، آن‌گاه خود ماهیت به چه معنا است؛ و از حیث هستی‌شناختی، چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ این پرسش، پرسشی است که اگر درست پاسخ داده شود، بسیاری از ابهامات فلسفه *بوعلی* روشن می‌شود و در مسیر صحیح تفکر وی قرار خواهیم گرفت. اما اگر هنوز خود را در فضای او نمی‌بینیم، محتمل است که تفسیر ما از فلسفه *ابن‌سینا* بر محور برداشت‌های شخصی ما صورت گیرد که طبعاً خالی از نقص و اشکال هم نخواهد بود. چنان‌که تفسیر *اتین ژیلسون* از فلسفه *بوعلی*، این‌گونه به نظر می‌رسد؛ یعنی *ژیلسون* در عین این‌که یک مفسر توانمند در تبیین دیدگاه‌های *ابن‌سینا* و *ارسطو* است، در برخی از موارد، بیان وی مبتنی بر رأی و نظر شخصی بوده است تا بر مبنای فیلسوف مورد نظر. پس این سؤال مطرح می‌شود که چه خلئی در برداشت *ژیلسون* وجود دارد که ماهیت در نظر وی، به عنوان حقیقت خنثی جلوه کرده است؛ در حالی که به نظر می‌رسد این مسأله (ماهیت) در تفکر *بوعلی* با ذات امور یکسان خوانده شده است.

معنای وجود از منظر بوعلی

ابن سینا در ابتدای نمط چهارم «اشارات» خطوط کلی بحث وجود و ماهیت را روشن کرده و دورنمایی از آن را به خوبی نشان داده است. بوعلی بیان داشته که وجود بر دو قسم است: عام و خاص. وجود خاص نیز به دو بخش واجب و ممکن، قابل تقسیم است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸/۳). منظور از وجود عام، وجود اثباتی، یعنی مفهوم عام وجود است که بر گستره هستی عمومیت داشته، از نظر مفهومی واجب و ممکن را در بر می‌گیرد. در مقابل آن، وجود خاص یا ذات مختصه‌ای است که در دو مصداق واجب و ممکن تعریف می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸/۳).

از ویژگی‌های «وجود عام» (مفهوم وجود)، بداهت و اولی‌التصور بودن آن است که بدون واسطه در ذهن نقش می‌بندد؛ چراکه وجود از مفاهیم بدیهی است و آشکارتر از آن، چیزی وجود ندارد تا به واسطه آن، بتوان وجود را تعریف کرد. از این جهت، مفهوم کلی وجود به طور بدیهی و بدون واسطه در ذهن مرتسم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۹). در حالی که «وجود خاص» چنین ویژگی‌ای ندارد، بلکه وجود خاص با ذات مختص هر موجودی (اعم از واجب و ممکن) یکسان گرفته می‌شود. به بیان دیگر، وجود خاص با کنه موجودات، پیوند دارد که در تفکر بوعلی غیرقابل دسترسی است. پس وجودی که همه هستی را در بر می‌گیرد و تصورش بدیهی و ضروری است، وجود عام مفهومی یا وجود اثباتی است؛ و این نحوه وجود صرفاً یک مفهوم بیش نیست. اما وجودات خاصه واجب و ممکن اصلاً از سنخ مفهوم نیست، بلکه حقایقی است که با ذات واجب و ممکن گره خورده و از چنگ معرفت عقلی و نظری تفوق می‌یابد. بنابراین وجود واجب که یکی از مصداق وجود عام و از اقسام وجود خاص است، در آینه خلق ظهور و بروز می‌کند؛ وگرنه در ذات خود، غیر قابل اکتناه است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۵-۲۱).

پس معلوم می‌شود که ابن سینا در یک مواجهه کلی با وجود و هستی، وجود را در دو بخش عام و خاص یا مفهوم و مصداق قرار می‌دهد. وجود عام صرفاً مفهومی کلی است که بر همه هستی اطلاق می‌شود، ولی وجود خاص «ذات مختصه‌ای است که به دو

بخش واجب و ممکن تقسیم می‌شود». از ویژگی‌های وجود عام، اثباتی، اولی‌التصور بودن است که بدون واسطه در ذهن مرتسم می‌شود و تبعاً قابل درک است؛ اما وجودات خاصه، با ذات امور پیوند می‌خورد که اصلاً از قلمرو مفهوم، بیرون است.

معنای ماهیت از منظر بوعلی

تعیین معنای ماهیت در نظام فکری *ابن‌سینا* به همان اندازه که دشوار می‌ماند، تعیین‌کننده نیز هست؛ زیرا با تعیین دقیق معنای ماهیت، راه به سوی فهم مبانی اساسی فلسفی وی هموار شده، در مسیر تفسیر صحیح و درست فلسفه او قرار خواهیم گرفت. بنابراین به نظر می‌رسد که مسیر مطمئن در تفسیر دیدگاه بوعلی، خصوصاً در بیان رابطه وجود و ماهیت، تکیه بر متون و مبانی فلسفی وی است. از این رو، کوشش این نوشتار نیز مستمسک قرار دادن متون خود *ابن‌سینا* در تبیین رابطه وجود و ماهیت است.

ابن‌سینا در موارد متعددی از آثارش، تعابیری دارد که در ظاهر وحدت و عینیت معنای ماهیت با ذات مختصه هر شیء را القا می‌کند؛ ذات مختصه‌ای که گاهی آن را «وجود خاص» خوانده‌اند و گاهی «ذات مختصه اشیاء». در واقع، ذات وجود خاص که از نظر *ابن‌سینا* به دو شق واجب و ممکن تقسیم می‌شود، قابل اکتنا نیست، بلکه از دید معرفت عقلانی انسانی به دور می‌ماند. بر این اساس، *ابن‌سینا* تجلی بیرونی آن حقیقت پنهان را با واژه‌هایی چون وجود خاص، ماهیت و ذات، بیان می‌کند. بنا به تعبیر بوعلی: «برای هر شیء حقیقت خاصه‌ای است که این حقیقت خاصه، ماهیت آن شیء است» (*ابن‌سینا*، ۱۳۸۵: ۴۲). طبق این بیان، ماهیت در تفکر بوعلی، حکم حقیقت و ذات هر شیء را دارد، به گونه‌ای که شیئیت و حقیقت هر موجودی در گرو ماهیت است؛ چنان‌که می‌گوید: «برای هر شیء، ماهیتی است که آن شیء به واسطه آن ماهیت، شیء است؛ و ماهیت، حقیقت آن شیء، بلکه ذات آن شیء است» (*ابن‌سینا*، المدخل: ۲۸).

منظور از ذات شیء، وجود خاصه هر موجود ممکن است که با دیگری در تباین است؛ ولی اگر سؤال شود که خود این وجود خاص یا ذات مختصه چیست، پاسخ *ابن‌سینا* بر اساس مبانی که نسبت به ذات امور اتخاذ کرده، عدم دسترسی به کنه آن

وجودات خاصه است. در نتیجه، عدم ارائه یک تعریف مشخص و منطقی (دارای جنس و فصل) از ذوات خاصه اشياء است. پس وجود خاص از نظر بوعلی، چه در واجب و چه در ممکنات، پشت حقایق موجود مخفی می ماند. بله، آن ذوات پنهان با یک سری لوازم و لواحق، تفسیر می شود و به بیان در می آید؛ به این بیان که وجودات خاصه با هر دو شق واجب و ممکنش، با اوصافی مانند واجبیت و ماهیت تبیین می شود. بوعلی معتقد است معرفت و آگاهی ما نسبت به ذات واجب، فقط همین قدر است که می دانیم او واجب است و می دانیم که وجود برای او واجب است؛ اما باقی موجودات دارای حقیقتی هستند که آن موجودات به همان حقیقت، حقیقت دارند؛ مثلاً برای مثلث، حقیقتی است که مثلث به واسطه آن مثلث است و برای بیاض حقیقتی است و آن این که او بیاض است و این چیزی است که ما او را وجود خاص می نامیم (بن سينا، ۱۳۷۱: ۱۴۰-۱۴۱، و ۱۳۸۵: ۴۲).

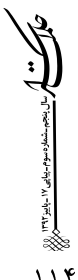
هر چند میرداماد ماهیت را به «ذات متقرر» تفسیر کرده است. وی بر این باور است که ذات و یا ماهیت متقرر، چیزی است که مرتبه آن قبل از وجود عام اثباتی است. حال این ذات متقرر، یا ذاتی است (واجب الوجود)؛ یا ذاتی نیست، بلکه از غیر گرفته شده است (ماهیت ممکنه) (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۰۲). پس میرداماد ماهیتی را که در تفکر ابن سينا، ذوات و وجودات خاصه خوانده شده، تحت عنوان «ذات متقرر» تبیین کرده است. ممکن است سؤال شود که تفسیر ماهیت به ذات متقرر، نوع نگاه میرداماد به این مسأله (ماهیت) است، لذا نمی تواند دیدگاه ابن سينا را درباره ماهیت و یا وجودات خاصه بازگو نماید. در پاسخ باید متذکر شد که این پرسش یک پرسش عمیق و بجا است، زیرا این پرسش بنیان های یک تفکر را که برخاسته از نوع مواجهه هر فیلسوفی با حقیقت است، نشانه می رود و بر اساس آن، بنیان های فلسفی هر فیلسوف را می توان متفاوت از دیگری بیان کرد؛ اما پرسش مذکور، یک سؤال دیگر را در ضمن دارد و با خود حمل می کند و آن این که نگاه ما به میرداماد چه نوع نگاهی است، آیا نگاه ما به میرداماد به عنوان یک فیلسوف مستقل با مبانی مستقل است، یا اندیشه های وی را در امتداد تفکر بوعلی می بینیم؟ در فرض نخست، سؤال جدی تر از آن است که بتوان در این مختصر بدان

پاسخ گفت و شاید از قلمرو این وجیزه نیز بیرون باشد. پس این فرض باقی می ماند که تفکر میرداماد را در امتداد تفکر/ابن سینا بخوانیم و این چیزی است که تا کنون اتفاق افتاده است. بر این اساس، تفسیر ماهیت - که در فلسفه/ابن سینا با وجودات خاصه یا ذوات خاصه پیوند خورده است - به ماهیت متقرر میرداماد، تفسیر درست و قابل ارجی است. از سوی دیگر، بین ذوات خاصه از نظر بوعلی - که حقیقتی غیرقابل ادراک دارند - با تقرر ماهیت در تفکر میرداماد، تهافتی وجود ندارد، بلکه قابل جمع هستند.

پس در یک نگاه کلی، می توان گفت که ماهیت در اندیشه/ابن سینا، با وجودات خاصه یا ذوات خاصه ممکنات پیوند خورده، بلکه یکی گرفته شده است؛ ولی نباید این توهم پیش آید که پس ماهیت در ذات واجب نیز راه می یابد و طبق این تفسیر، خداوند هم دارای ماهیت می شود؛ زیرا اگر ماهیت همان ذات یا وجودات خاصه باشد، یکی از مصادیق ذوات مختصه، واجب تعالی است؛ پس همان گونه که ممکنات دارای ماهیتند، ذات واجب نیز دارای ماهیت می شود؟ پاسخ این است که ذات واجب از نظر/ابن سینا «واجبیت» است. بنابراین هر گاه بخواهیم بیانی از او داشته باشیم، تحت عنوان «انیت» بیان می کنیم (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۷). بنابراین حکم ماهیات ممکن در مورد واجب تعالی جاری نمی شود، بلکه با تعبیر انیت از همه احکام ماهیت ممکن بری می شود.

نسبت وجود و ماهیت

اکنون که معنای وجود و ماهیت از نظر بوعلی مشخص شد و نیز ضمناً معلوم شد که در چه قلمروی، وجود و ماهیت را دنبال می کنیم، بحث رابطه وجود و ماهیت را تحت عنوان «تفکیک وجود از ماهیت» پی می گیریم. تا این حد دانسته شد که وجود از منظر بوعلی دارای دو تقسیم کلی به مفهوم عام وجود و مصادیق آن است که این مصادیق تحت دو عنوان ذات واجب و ذات ممکن قرار می گیرد. نکته قابل توجه این که نوع نگرش بوعلی نسبت به معنای وجود خاص و ماهیت، وحدت و یگانگی آن دو را به عنوان ذات اشیاء، به دنبال دارد؛ یعنی از نوع نگاه بوعلی به وجود و ماهیت، عینیت وجودات خاصه با ماهیت - که عبارت از ذات اشیاء باشند - استنباط می شود. پس تا



حدودی در فضای فکری بوعلی قرار گرفته و یا دست کم نزدیک می شویم که بدانیم در چه قلمروی، رابطه وجود و ماهیت را پژوهش می کنیم و رابطه کدام نحوه وجود را با ماهیت می سنجیم.

از منظر بوعلی، وجود زائد بر ماهیت است. در واقع، تفکیک وجود از ماهیت، یکی از مبانی مهم بوعلی در تفسیر هستی است. اما پرسش اساسی، این است که زائد بودن وجود بر ماهیت، به چه معنا است؛ و کدام نحوه وجود، زائد بر ماهیت است؟ پس ما در این جا با دو مسأله اساسی مواجه می شویم: یکی زیادت وجود بر ماهیت؛ و دیگری، تعیین آن نوع وجودی که رابطه آن را با ماهیت می سنجیم.

از توضیحاتی که در مباحث گذشته ذکر شد، به دست آمد که وجودات خاصه ممکنات و ماهیت، هر دو به ذات اشیاء برمی گردد؛ و از آن جا که ذات در تفکر بوعلی، حقیقی است پنهان و انسان نمی تواند به ذات امور راه یابد، نمی شود آن را در تعریف منطقی بیان کرد. از این رو، *ابن سینا* گاهی از ذات اشیاء موجود، به وجودات خاصه تعبیر می کند و گاهی به ماهیات امور. بنابراین روشن است که منظور از رابطه وجود و ماهیت، وجودات خاصه نیست؛ چون بین این نحوه وجود با ماهیت، عینیت برقرار است. وجود عام مفهومی و اثباتی، محل اصلی بحث است که لازم است رابطه آن را با ماهیت بررسی کنیم تا معلوم شود که منظور از زائد بودن آن بر ماهیت چیست؟

استدلال بوعلی درباره موضوع تفکیک وجود و ماهیت، بر محور این نکته می چرخد که وجود، نه عین ماهیت است و نه جزء مقوم آن، بلکه لازم مضاف و عارض بر ماهیت است (*ابن سینا*: ۱، ۱۴۱۳: ۱۵۵، ۱۵۱ و ۵۷۲/۲: ۱۳۸۶)؛ چراکه اگر وجود، عین ماهیت و یا جزء مقوم آن باشد، تصور ماهیت، مستلزم تصور وجود نیز خواهد بود؛ مثلاً اگر وجود عین ماهیت و یا جزء مقوم آن باشد، محال است وقتی ماهیت انسان در ذهن حاصل شود، نسبت به وجود آن آگاهی حاصل نشود، هر چند آگاهی ذهنی (*ابن سینا*، ۱۴۱۳: ۱۵۴/۱: ۱۵۵). ما نسبت به ماهیت مثلث، آگاهی داریم و می دانیم از چه علی تشکیل یافته است، ولی نسبت به وجود آن مرددیم؛ و معلوم نمی شود که چنین چیزی در خارج تحقق دارد یا خیر (*ابن سینا*، ۵۴۹/۲: ۵۵۰).

چیزی که در استدلال مذکور جلب توجه می‌کند، واژه‌هایی مانند لازم، و غیرمقوم بودن وجود نسبت به ماهیت، در تعابیر *ابن‌سینا* است. این واژه‌ها در علوم دیگر (مانند منطقی) نیز به کار رفته و اهل حکمت و فلسفه هم از آن در جاهای مختلف استفاده کرده‌اند؛ ولی شاید در ساختار فکری *ابن‌سینا*، نقش ویژه خود را داشته باشد. از این رو، نیاز به بسط بیشتر دارد که به بررسی آن می‌پردازیم.

از نظر *ابن‌سینا* لازم بر دو قسم است: «لازم مقوم» و «لازم غیرمقوم». منظور از لازم مقوم، محمولی است که موضوع در تحقق خودش به آن نیاز داشته باشد؛ مانند شکل نسبت به مثلث و جسم بودن نسبت به انسان. محمولی که هر جا ماهیت وجود داشته باشد، چه در ذهن و در خارج، ذاتی مقوم همراه آن است؛ چون از اجزای اوست و از موضوع قابل تفکیک نیست. اما لازم غیرمقوم، به معنای مصاحب (همراه بودن) است (*ابن‌سینا*، ۱۴۱۳: ۱۵۸/۱). پس وجود از این حیث که جزء ذاتی ماهیت نیست، لازم مقوم هم نخواهد بود؛ و چون لازم مقوم نیست، پس تصور ماهیت، موجب تصور وجود هم نمی‌شود؛ چون امکان ندارد که ذات را بدون ذاتی یا بر عکس در نظر بگیریم، حتی در ذهن هم ممکن نیست که اجزای ذاتی را جدای از ذات تصور کنیم. پس درمی‌یابیم که وجود، مقوم ذات ماهیت نیست؛ به این بیان که وجود داخل در ذات و حقیقت ماهیت نمی‌باشد، بلکه لازم غیرمقوم آن است؛ و این لازم غیرمقوم بودن در ادبیات *ابن‌سینا*، به زائد بودن و عارض بودن وجود بر ماهیت خوانده شده است.

خواجه نصیر نیز در تفسیر کلام *ابن‌سینا* ضمن این که لازم شیء را از نظر لغوی معنا کرده، توضیح می‌دهد که لازم بر دو قسم است: مقوم و غیرمقوم (مصاحب). «لازم مقوم» داخل در شیء و «لازم غیرمقوم» خارج و عارض بر آن است. حکم هر دو قسم از نظر انفکاک و عدم انفکاک، یکسان است؛ یعنی لازم، چه مقوم و چه غیرمقوم، ملازم با ماهیت است، ولی تفاوتشان در این است که لازم مقوم، داخل در ماهیت و لازم غیرمقوم، خارج از آن و عارض بر آن است (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵۸/۱). بنابراین عارض بودن وجود نسبت به ماهیت، یعنی لازم غیرمقوم؛ لازم غیرمقومی که می‌توان آن را بدون

ماهیت و منفک از آن در نظر گرفت. البته این حکم (انفکاک وجود از ماهیت) در عالم ذهن امکان پذیر است، نه در عین و خارج؛ زیرا عین و خارج، بستر تحقق یک واقعیت است؛ و آن، وجود است. به تعبیر میرداماد، رابطه وجود و ماهیت در خارج، رابطه عارض و لاحق نیست (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۲۹/۱). پس روشن است که مبنای بوعلی در بحث وجود و ماهیت، تفکیک بین آن دو است و از نظر ایشان، وجود عام و اثباتی (مفهوم وجود) زائد و عارض ماهیت است، نه وجودات خاصه. اما نکته اساسی در معنای زائد بودن و عارض بودن وجود بر ماهیت، عدم جزئیت ذاتی وجود نسبت به ماهیت است. به بیان دیگر، وجود عام یا همان مفهوم وجود، داخل در ذات ماهیت نیست، بلکه خارج از آن است و طبق بیان ابن سینا، وجود عارض بر ماهیت است. پس بدون تردید، وجودی که ما از عارض و زائد بودن آن نسبت به ماهیت سخن می‌گوییم، مفهوم وجود است نه وجودات خاصه که عین ذات و ماهیتند.

اگر پیشینه تاریخی مسئله تفکیک وجود و ماهیت را نیز در نظر بگیریم، ریشه‌اش را در سخنان فارابی می‌یابیم. ایشان یکی از نخستین فیلسوفانی است که به بحث تفکیک وجود و ماهیت پرداخته، بلکه از بنیانگذاران آن محسوب می‌شود. وی در ابتدای «فصوص» تبیین می‌کند که: موجودات ممکن دارای دو چیزند وجود و ماهیت، ولی این دو غیر هم هستند؛ زیرا وجود نه جزء ماهیت است و نه عین آن؛ چون اگر وجود جزء یا عین ماهیت باشد، تصور ماهیت مستلزم وجود آن نیز خواهد بود و حال این که چنین نیست (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۳).

همان گونه که پیداست، استدلال فارابی به گونه‌ای است که بعداً عین همان در کلام ابن سینا به کار گرفته شد. قطب‌الدین نیز در کتاب «دره التاج» متذکر می‌شود که وجود غیر از ماهیت است (وجود عام لازم هم باشند در ذهن) (قطب‌الدین، ۱۳۶۹: ۴۸۱)؛ اما در این میان، سخن ابن‌ترکه در «تمهید القواعد» واضح‌ترین شاهد ما در بحث تفکیک وجود از ماهیت است؛ چراکه وی از جایگاه اندیشمند عرفانی‌ای سخن می‌گوید که نه تنها با ابن سینا همخوانی ندارد، که فلسفه را علم درجه دوم قلمداد می‌کند. اما بسیار خوب

می‌داند که تفکر بوعلی در باب هستی‌شناسی، تفکیک بین هستی و چیستی است. ایشان در کتاب «تمهید» آن جا که مکتب مشاء را به نقد می‌کشد، می‌آورد: «مشائیان قائلند که حقیقت واجب، طبیعت خاصی است که فردی از افراد وجود مطلق است، در مقابل وجودات خاصه ممکنه. ولی تفاوت واجب و ممکن، در این است که ممکن دارای ماهیت است و معروض وجود مطلق واقع می‌شود» (ابن‌ترکه ۱۳۸۱: ۲۱۷)./ابن‌ترکه دیدگاه بوعلی را از جایگاه یک ناقد تبیین می‌کند، ولی این را مسلم می‌گیرد که مبنای بوعلی درباره وجود و ماهیت، تفکیک وجود مطلق (مفهوم وجود) از ماهیت (ذوات خاصه) است؛ و این روشن‌ترین شاهد بر مسأله تفکیک وجود عام (مفهوم وجود) و ماهیت (وجودات خاصه) است.

پس وقتی ابن‌سینا می‌گوید وجود، زائد و عارض بر ماهیت است، منظور مفهوم وجود است، نه حقیقت وجود؛ و نیز منظور از عرض بودن وجود نسبت به ماهیت، عرض تحلیلی (عرضی) است، نه عرض مقولی به معنای ارسطویی آن؛ چنان‌که ابن‌رشد پنداشته و دیدگاه بوعلی را در این مورد، یک پندار غلط تلقی کرده است (ابن‌رشد، ۱۳۸۲: ۲-۴۸۲/۱-۱۳۷۷: ۳۱۳/۱). طبق تقریر ابن‌رشد، قوام وجود به ماهیت است و طبعاً ماهیت نسبت به وجود، تقدم حقیقی دارد؛ زیرا وجود، عرض است و قوام عرض، به موضوع است. در حالی که ابن‌سینا تصریح دارد که وجود، سبب و علت همه چیز است؛ و هیچ چیز دیگری بر وجود تقدم ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۴۱/۳ و ۴۲). پس منظور ابن‌سینا از عارض بودن وجود نسبت به ماهیت، مفهوم وجود است که به معنای عرض تحلیلی (عرضی) است، نه به معنای عرض مقولی، یعنی عرض در مقابل جوهر.

برداشت ژیلسون از ماهیت و نقد آن

ممکن است هر تفکر فلسفی‌ای که با اصول و مبانی جدید و متفاوت از دیگران مطرح می‌شود، یک سری انتقادات و سوءبرداشت‌ها را نیز متوجه خود سازد و این، نه‌تنها موجب نقص آن نیست که نشانه اهمیت و بالندگی آن تفکر به حساب می‌آید. ابن‌سینا از جمله متفکرانی است که به رغم داشتن جایگاه مشخص در جهان اسلام به عنوان یک

فیلسوف، در جهان غرب نیز تأثیر بسزایی داشته است. از این جهت، اندیشه‌های فلسفی او در دو جهان اسلام و مسیحیت، یا اسلام و غرب، جلب توجه کرده و مورد بازخوانی، تبیین و تفسیر قرار گرفته است. یکی از اندیشمندان غربی که به طور جدی اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا را مورد غور و بررسی قرار داده، ایتین ژیلسون فیلسوف و مورخ فرانسوی است. ایشان توانسته است تا حدودی دیدگاه‌های ابن‌سینا را مخصوصاً در باب وجود و ماهیت - با ارسطویی دانستن رویکرد بوعلمی و بعضاً مستقل از آن - شرح و تفصیل دهد. اما در عین حال، هرچند همت و تلاش ایشان ارجمند است، برخی مشکلات هم در برداشت وی به چشم می‌خورد که خالی از اشکال نیست و ما آن را بررسی می‌کنیم.

ایتین ژیلسون

درباره ژیلسون نمی‌توان مدعی شد که تبیین وی از رابطه وجود و ماهیت، یک تبیین انتقادی است؛ بلکه بیش‌تر به تحقیر خود وی از کلام ابن‌سینا در باب وجود و ماهیت می‌ماند، تا نقد او. از دید ژیلسون، تقسیم‌بندی ماهیت که می‌توان آن را هم فی‌نفسه در نظر گرفت و هم فی‌غیره، تقسیم‌بندی غربی است؛ زیرا سخن ابن‌سینا حامل این پیام است که ماهیات یا در ذهن هستند یا در اشیاء، اما سؤال این است که وقتی ماهیات فی‌نفسه هستند، در کجا واقعند و جایگاه آن‌ها کجا است؟ پس گویا ماهیات، به حقایق خنثایی می‌مانند که بین اشیاء و اذهان، شناورند (ایتین ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

از کلام ژیلسون برمی‌آید که هنوز ماهیت، آن جایگاهی را که در تفکر ابن‌سینا دارد، در غرب و مخصوصاً در دیدگاه ژیلسون جا باز نکرده و منقح نشده است. پس لازم است ماهیت را در دو ساحت جداگانه بررسی کنیم تا فهمیده شود که تفکیک وجود از ماهیت، در چه جایگاهی تحقق می‌پذیرد؛ و ژیلسون در کدام فضا آن را تفسیر کرده است. ماهیت در تفکر بوعلمی، از دو جایگاه مهم برخوردار است که اگر این دو جایگاه مشخص شود، علاوه بر این که بسیاری از ابهامات فلسفه ابن‌سینا در باب وجود و ماهیت روشن می‌شود، انتقاد ژیلسون نیز مرتفع خواهد شد. آن دو جایگاه، یکی تفکیک وجود

از ماهیت در ذهن، و دیگری تقرر علمی ماهیت (ذوات خاصه) در علم حق است.

تقرر علمی ماهیات در علم حق تعالی

نگاه بوعلی به عالم و مواجهه او با هستی، به گونه‌ای است که همه موجودات ممکن از حیث هستی شناختی و هستی داشتن (قبل از خلقت)، به عنوان صور متقرر در علم خداوند می‌مانند؛ و سپس به مثابه مخلوقات الاهی، تبیین می‌شوند. در واقع، ذوات ممکن قبل از بیرون آمدنشان از کمون علمی به ظهور عینی، حقایقی هستند که در علم حق، وجود و تقرر دارند و از لوازم ذات حق به شمار می‌روند. اما همین ذوات ممکن، پس از این‌که وجود عینی پیدا کردند، به اسم ماهیت یاد می‌شوند؛ یعنی در عبارات ابن‌سینا، به این موجودات و حقایقی که در علم حق تقرر دارند، ماهیات و ذوات ممکن گفته می‌شود. پس موجودات ممکن یا به تعبیر دیگر، ذوات ممکن، با بیرون آمدنشان از تقرّر علمی به ظهور عینی، نخستین ظهور و تجلّی حق را رقم می‌زنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۷۶). از دیدگاه بوعلی، علت به وجود آمدن موجودات، علم فعلی خداوند به آنها و ارتسام آنها در علم حق است. ارتسام صور در علم حق، عین علم خداوند به آنها و علم حق به موجودات، از این جهت که مبدأ موجودات است، عین وجود موجودات در عالم عین و ظاهر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۸ و ۶۹).

میرداماد که یکی از بهترین مراجع ما در فهم ابن‌سینا است، مرتبه تقرّر ماهیت را همان مرتبه ذات شیء مجعول به صورت بالفعل می‌داند؛ و این مرتبه (مرتبه تقرّر)، مرتبه‌ای است که وجود به معنای مصدری (بودن و مفهوم وجود مطلق) از آن انتزاع شده، شرح آن مرتبه تقرّر به حساب می‌آید (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۲۹/۱؛ و ۱۳۷۴: ۳۷/۱). چنان‌که معلوم است، ماهیات در این مرتبه، به گنجینه‌های مخفی‌ای می‌مانند که با ظهور آنها از این مرتبه، تجلّی حق رقم می‌خورد؛ و خود این ذوات، با نام «وجود عام» شرح و تفسیر می‌شود. پس در واقع، «وجود عام مفهومی»، شرح و تفسیر ماهیات یا ذوات خاصه است.

ساحت تحلیل و تفکیک وجود از ماهیت

یکی از نکته‌های مهمی که باید در فلسفه ابن‌سینا مورد توجه قرار گیرد، مسأله تحلیل و نقش آن در فهم حقایق از دیدگاه بوعلی است. اگر بخواهیم برای این امر اساسی، مدل ذکر کنیم، «دیالکتیک»/افلاطون را یادآور می‌شوم. دیالکتیک در افلاطون، قطع نظر از این که روش است یا خود فلسفه، بنیاد تفکر وی را از جهت معرفتی تشکیل می‌دهد؛ زیرا در افلاطون، حقیقت بدون دیالکتیک به چنگ نمی‌آید و خودش را از شکار معرفت آدمی دور نگه می‌دارد. پس با دیالکتیک است که افلاطون به قله‌های معرفت فلسفی دست می‌یابد. تحلیل ذهنی در تفکر ابن‌سینا نیز چنین نقشی را بازی می‌کند؛ زیرا بوعلی همه چیز را با تحلیل می‌خواند و پیش می‌رود (البته قصد ندارم بین ابن‌سینا و افلاطون مقایسه کنیم، بلکه صرفاً برای تقریب به ذهن و برای روشن شدن جایگاه تحلیل در فلسفه بوعلی این مطلب را ذکر کردم).

یکی از مواردی که به خوبی می‌تواند نقش تحلیل را در فلسفه بوعلی نشان دهد، تفکیک وجود از ماهیت است. تفکیک وجود از ماهیت، به ساحتی از ذهن مربوط است که تنها در فلسفه اسلامی، و خصوصاً در تفکر ابن‌سینا، به صورت مبنایی برجسته می‌شود. این ساحت تحلیل، جایگاهی است که تفکیک وجود از ماهیت در آن جا رقم می‌خورد؛ چون تنها در این ساحت است که اشیاء (بماهی هی) و بدون هیچ شیء دیگری در نظر گرفته شده، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. پس با تشخیص این ساحت، ماهیت در تفکر ابن‌سینا، خالص از هر گونه زوائدی، از جمله وجود، در نظر گرفته می‌شود و مورد شناخت قرار می‌گیرد. بنابراین ساحت تحلیل، آن ساحت و مقامی است که ابن‌سینا برای نفس، تشخیص می‌دهد؛ و با آن، حقایق اشیاء را به دست می‌آورد؛ به گونه‌ای که ماهیت در این ساحت، مجرد از وجود و عدم خوانده می‌شود.

حال با توجه به این دو مقام، آیا نقد ژلیسون وارد است یا خیر؟ ژلیسون گفته بود که ماهیت در تفکر ابن‌سینا، حقیقتی خنثی است که بین ذهن و اشیاء، شناور است. ولی اگر نوع مبانی فکری بوعلی را، مخصوصاً در باب وجود و ماهیت، مورد مذاقه قرار دهیم،

نه تنها ماهیت حقیقت خنثی و مبهم نیست که با توجه به دو مقام و جایگاهی که دارد، حقایقی است که با ذات امور، گره خورده است. پس اگر بخواهیم به ژرفای تفکر فلسفی بوعلی در باب تفکیک وجود و ماهیت برسیم، ضروری است که ساحت‌های ذهن و تحلیل را به صورت جدی در نظر بگیریم؛ ساحت‌هایی که در اندیشه ابن‌سینا به عنوان عزیمت‌گاه وی برای به دست آوردن حقایق، از جمله وجود و ماهیت تشخیص داده می‌شود.

پس نکته‌ای که می‌توان در پاسخ *تریلسون* ذکر کرد، این است که *ایتین تریلسون*، با تمام شایستگی‌ای که ممکن است در تفسیر *ابن‌سینا* داشته باشد، نتوانسته مقام‌هایی را که *ابن‌سینا* برای نفس کشف کرده، در نظر بگیرد؛ و از همین جهت، ماهیت از دید *تریلسون*، مبهم، غیر قابل تشخیص، و حقیقتی خنثی می‌ماند؛ اگرچه می‌توان گفت که برداشت *تریلسون* از فلسفه *ابن‌سینا*، به ضعف او بر نمی‌گردد؛ چراکه *تریلسون* در بستری زیست می‌کند که در این بستر، انسان‌شناسی او با فضای انسان‌شناسی سینوی، متفاوت است؛ و طبعاً آن گونه نفس‌شناسی که در فلسفه اسلامی به طور کل، و در تفکر *ابن‌سینا* به طور خاص شکل می‌گیرد، در فضای *تریلسون* دیده نمی‌شود. نه تنها *تریلسون*، که کل فلسفه غرب، فاقد نوع نفس‌شناسی *ابن‌سینا* است. از این منظر است که *تریلسون* نتوانسته جایگاه تفکیک وجود و ماهیت و جایگاه تحقق آن را که در دو مقام جداگانه قابل تصور است، تصویر نماید؛ در حالی که تفکیک وجود از ماهیت، در ساحتی از ذهن رقم می‌خورد که همان ساحت تحلیل است؛ و تحقق و تقرّر آن، در مقام دیگری صورت می‌گیرد که همان مقام علمی حق است. ولی از این جهت که *تریلسون* خود را در مقام مفسر دیدگاه‌های *ابن‌سینا* و *ارسطو* قرار می‌دهد، می‌توان نکته فوق را از جمله ضعف‌های وی در تفسیر *ابن‌سینا* برشمرد و اذعان نمود که *تریلسون* نتوانسته لایه‌های ظریف فلسفه *ابن‌سینا* را بر اساس مبانی او، بازگو کند.

نتیجه

تفکیک وجود از ماهیت، مسأله‌ای است که می‌تواند *ابن‌سینا* را در مرز قائلان به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود قرار دهد. اما گذشته از مسأله اصالت و اعتبار (که

از دید این تحقیق، بوعلی را نمی‌توان اصالت ماهیتی دانست)، تفکر ابن‌سینا، تفکری است دارای اصول و منطق خاص خود که می‌توان تبلور آن را در بحث تفکیک وجود و ماهیت مشاهده کرد. وجود و ماهیت در فلسفه ابن‌سینا، هر کدام دارای معانی خاصی است که متفاوت از دیگری‌اند. وجود دارای دو معنا است: به معنای عام (مفهوم وجود) و خاص که خود دو بخش پیدا می‌کند: واجب و ممکن. وجودی که رابطه آن با ماهیت مطرح است، مفهوم وجود است؛ یعنی وجود عام اثباتی. از نظر ابن‌سینا، این نحوه وجود است که زائد و عارض ماهیت است؛ یعنی لازم غیرمقوم ماهیت، نه وجود خاصی که عین ذات و ماهیت گرفته می‌شود.

در بحث تفکیک وجود و ماهیت در تفکر ابن‌سینا، برداشت‌های متفاوتی وجود دارد که یکی از آن برداشت‌ها، برداشت ژیلیسون است. /تین ژیلیسون ماهیت را از جمله حقایق خشنی و مبهم می‌داند که به نظر می‌رسد منشأ این برداشت، عدم تصویر کامل از جایگاه ماهیت است. ماهیت در تفکر ابن‌سینا، در دو ساحت و دو مقام تبیین می‌شود: یکی، جایگاه تفکیک آن از وجود که در ساحت تحلیل ذهن تحقق می‌پذیرد؛ و دوم، تقرر و تحقق آن در علم حق که جایگاه هستی‌شناختی آن را مشخص می‌کند. بنابراین هر مفسری که بخواهد در اقیانوس تفکر فلسفی ابن‌سینا پا نهد، در نظر داشتن این دو جایگاه، لازم و ضروری است تا با خاطر آرام، راه ساحل را پی بگیرد. پس کسانی همچون ژیلیسون که جهان‌بینی‌شان فاقد چنین نگاهی به عالم است، به راحتی نمی‌توانند چنین جایگاهی را برای ماهیت تصور نمایند. از این جهت، نقدی که وارد می‌کند، نقدی است که دور از فضای فکری ابن‌سینا مطرح می‌شود.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الاشارات*، ج ۳، تحقیق کریم فیضی، مطبوعات دینی، چاپ اول.
۲. _____، (۱۳۸۵)، *الالهيات شفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
۳. _____، (۱۳۸۳)، *رساله در حقیقت و کیفیت موجودات*، تصحیح موسی عمیدی، مفاخر فرهنگی، همدان، چاپ دوم.
۴. _____، (بی تا)، *منطق شفا؛ المدخل*، تحقیق محمود الخزرانی و فؤاد الاهوانی.
۵. _____، (۱۳۸۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار.
۶. _____، (۱۳۸۳)، *دانشنامه‌ی علایی*، مفاخر فرهنگی، همدان.
۷. _____، (۱۴۱۳)، *منطق اشارات*، ج ۱، تحقیق سلیمان دنیا، لبنان، بیروت.
۸. _____، (۱۳۸۶)، *اشارات*، ج ۲، تحقیق حسن زاده آملی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
۹. _____، (۱۳۷۹)، *تعلیقات*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۰. ایتن ژیلسون (۱۳۸۵)، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سیدحمید طالبزاده، انتشارات حکمت، تهران.
۱۱. ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۸۱)، *تمهید القواعد*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات، قم.
۱۲. ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۳۸۲)، *تهافت التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران.
۱۳. _____، (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۱، تهران، حکمت.
۱۴. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *شرح منطق اشارات*، ج ۱، تحقیق سلیمان دنیا، لبنان، بیروت.
۱۵. فارابی، محمد بن محمد بن طرخان (۱۳۸۱)، *مقدمه فصوص الحکم*، تحقیق علی اوجی، مفاخر فرهنگی.
۱۶. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن ضیاء‌الدین (۱۳۶۹)، *دره‌ی التاج*، تصحیح سیدمحمود مشکوة، انتشارات حکمت، تهران.
۱۷. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱)، *مصنفات*، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، مفاخر فرهنگی، تهران.
۱۸. _____، (۱۳۷۴)، *قبسات*، به اهتمام مهدی محقق، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. _____، (۱۳۸۵)، *تقویم الایمان*، تحقیق علی اوجی، میراث مکتوب، تهران.