

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

سید احمد حسینی^۲

رضا اکبریان^۳

چکیده

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

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

واژگان کلیدی

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

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

۲- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی

۳- دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

طرح مسئله

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

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

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

بررسی نظریات ارسطو در مورد وجود معنای وجود از دیدگاه ارسطو

متافیزیک برای ارسطو در واقع تلاش برای پاسخ به پرسش «آن چیست؟» است. ارسطو، در فلسفه در پی یافتن موجود واقعی یا واقعیت نخستین است. او می‌پرسد وجود واقعی^۱ چیست و در حقیقت، «بودن» به چه معناست؟ او در متافیزیک، پرسش از وجود را معادل پرسش از موجود واقعی^۲ می‌داند: «آنچه از دیر باز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد و باعث سرگردانی شده، آن است که «موجود چیست؟» و این یعنی «جوهر چیست؟» (Aristotle, 1995, 1028b2-4). در این عبارت و در پرسش نخست، فعل *on* با حرف تعریف *to* همراه شده است و در مجموع به معنای *the being* یا «آنچه هست» می‌باشد. اما ارسطو در پرسش دوم از واژه *ousia* استفاده کرده است. *ousia*، اسم فعلی است که از فعل بودن (*on*) مشتق شده است و از این رو معنای انتزاعی‌تری از فعل بودن را می‌رساند، *اوسیا* به معنای هستی و بودن اشیایی است که هستند.

ارسطو در کتاب درباره عبارت معتقد است فعل «بودن» - یا «نبودن» - هیچ معنایی ندارد و تنها بر ترکیب میان موضوع و محمول در عبارت دلالت می‌کند. ترکیبی که بدون در نظر گرفتن اجزای ترکیب، قابل تصور نخواهد بود (Opc, 16b22-25). در این‌جا، «بودن» تهی از معنا و انتزاعی است و تنها بر ارتباط میان یک شیء و کیفیات آن دلالت می‌کند. این کاربرد از فعل بودن - که محل بحث آن در منطق است - بر هیچ واقعییتی تحت مقولات دلالت نمی‌کند. اما در متافیزیک، شاهد رویکرد متفاوتی نسبت به معنای وجود هستیم. در *زتا* و *اوسین* تصریح می‌شود که موجود، به گونه‌های مختلفی گفته می‌شود (Opc, 1026a34- 1028a11) و بنابراین چندین معنا دارد. در این‌جا، وجود در مقولات تقسیم می‌شود و در واقع هر یک از مقولات، قسمی از اقسام موجود است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه وجودی که در منطق ارسطویی فاقد هر گونه معنایی بود، در متافیزیک چنین معنای غنی‌ای پیدا می‌کند؟ به نظر می‌رسد این تفاوت به اختلاف در دیدگاه ارسطو برمی‌گردد. در *اوسین* یا *زتا*، ارسطو با دیدگاه متافیزیکی به مبحث وجود می‌پردازد. در آن‌جا، بساطت وجود به معنای ایجابی است و معنایی عام است که شامل همه مقولات می‌شود. در این معنا، وجود مصداق نخستین خود را در جوهر می‌یابد و بقیه مقولات نیز هر یک بر اساس نسبتی که با جوهر دارند، موجود خوانده می‌شوند؛ اما در منطق، بساطت وجود به معنای سلبی است. در آن‌جا وجود

1 -To on
2 -ousia

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

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

- موجود به معنای حقیقت یا صدق،
- موجود بالعرض،
- موجود بنا به قوه و فعل،
- موجود به معنای مقولات (Aristotle, 1995, 1026a33-b3).

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

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

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

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

ارسطو و نظریه معنای کانونی موجود

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

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

1- kath hen (generic, according to)

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

از نظر ارسطو، با آن که موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود و در هر مقوله به معنای همان مقوله است، اما این معانی مختلف، همگی در نسبت با یک معنای واحد قرار می‌گیرند؛ به طوری که آن معنا، محور و کانون معنای وجود است و بقیه موجودات به نسبت نزدیکی یا دوری با آن معنای کانونی، موجود خوانده می‌شوند (Aristotle, 1995, 72-78). ارسطو معتقد است: «واژه موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است؛ و نیز به گونه‌ای هم‌نام به کار نمی‌رود، بلکه به همان گونه که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است ... بدینسان واژه موجود در معنای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه آن معانی به اصل یا مبدائی یگانه باز می‌گردند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۰۳/۳۲۷). بر اساس این نظریه، با آن که موجود یک جنس نیست و از وحدت جنسی برخوردار نیست، اما به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی این چنین است. این نوع وحدت، فراتر و عام‌تر از وحدت جنسی است و در اصطلاح ارسطو، رابطه «نسبت به»^۱ (یعنی نسبت به یک معنای کانونی) - و در سنت‌های متأخرتر، رابطه تشابه^۲ - خوانده می‌شود (ایلیخانی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷). چرا که همه موارد در نسبت با یک معنای واحد قرار می‌گیرند. در حالی که در مورد وحدت جنسی، یک وحدت درونی^۳ در میان همه مواردی که تحت یک جنس واحد قرار می‌گیرند وجود دارد و همه به طور مساوی از آن جنس برخوردارند، وحدت تشابهی^۴، وحدتی خارجی^۵ است و موارد تشابه، به نسبت دوری و نزدیکی به آن معنای کانونی، از آن حقیقت برخوردارند. همین وحدت به تشابه، مصحح وجود علم واحدی است که موجود بما هو موجود را مطالعه کند. برای ارسطو، آن معنای کانونی که مصداق تام و معنای کامل موجود است، جوهر است: «آنچه از دیر باز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد و باعث سرگردانی شده است آن است که «موجود چیست؟» و این بدان معناست که «جوهر چیست؟» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۲۸/۴۲). بر این اساس جوهر، و در نهایت جوهر خدا، همان مصداق کاملی است که به معنای تام موجود است و بقیه موجودات در نسبت با او موجود خوانده می‌شوند.

1- Pros hen (in relation to)
2- analogy
3- intrinsic
4- analogical unity
5- extrinsic

ارسطو در کتاب *تتا* نشان می‌دهد که چگونه تعریف همه مقولات به جوهر تحویل می‌شود (Aristotle, 1995, 1045b29-31). یک شیء، موجود است؛ چون جوهر است. شیئی دیگر، چون کیفیتی از کیفیات جوهر است، موجود خوانده می‌شود و شیء سوم نیز از آن رو که کمیت جوهر است، نظیر این معنا در کتاب *گاما* نیز وجود دارد: «واژه موجود در معنای بسیار به کار می‌رود؛ ولی همه آن معانی به یک اصل یا مبدا یگانه باز می‌گردند؛ زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهرند، و برخی چون عوارض‌اند، و برخی چون راه به سوی جوهرند، یا چون تباهی یا فقدان‌اند، یا چون کیفیات‌اند یا سازنده و مولد جوهر یا چیزهایی‌اند که در پیوند با جوهر نامیده می‌شوند، یا سلب‌های چیزی از این‌گونه اعراض یا جواهرند و به این علت است که همچنین می‌گوییم ناموجود، ناموجود است. پس درست همچنان‌که یک دانش وجود دارد که به همه تندرست‌ها می‌پردازد، به همین گونه است درباره همه چیزهای دیگر؛ زیرا نه تنها نگرش یا بررسی چیزهایی که دارای مفهوم واحد مشترکی‌اند، کار یک دانش است، بلکه همچنین است نگرش در چیزهایی که دارای یک طبیعت واحدند؛ زیرا این‌ها نیز به گونه‌ای بیانگر یک مفهوم واحدند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۰۳ ب ۱۵ ع). بدین ترتیب، آنچه به معنای نخستین موجود است، جوهر است و بقیه اعراض، به واسطه جوهر و به معنای دومین موجود خوانده می‌شوند. بدین ترتیب، وحدت به تشابه، نوعی در میانه راه میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قرار می‌گیرد، هر چند گرایش آن پیش‌تر به سمت اشتراک لفظی است.

مثال خود ارسطو برای معنای کانونی، مثال سلامت و طبی است: «واژه موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است؛ و نیز به گونه‌ای هم‌نام به کار نمی‌رود، بلکه به همان‌گونه که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است: یک چیز برای نگهداشت آن، چیز دیگر برای ایجاد آن، و باز هم چیز سومی برای دلالت بر تندرستی یا قبول آن. نیز به همان صورت به کار می‌رود که هر چیز طبی به علم پزشکی منسوب می‌شود (یا به اعتبار داشتن علم پزشکی، یا به اعتبار استعداد طبیعی برای آن، و یا به اعتبار این‌که چیزی دارای کارکرد پزشکی است). نیز واژه‌های دیگری را می‌توان یافت که به همین‌گونه به کار می‌روند. بدینسان واژه موجود در معنای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه آن معناها به اصل یا مبدئی یگانه باز می‌گردند» (همان، ۱۰۰۳ ب ۳۲).

موجود و واحد، جنس و جوهر نیستند

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

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

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

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

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

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

۲- «دشووارترین و - برای شناخت حقیقت - ضروری‌ترین بررسی نظری، این است که موجود و واحد آیا جوهرهای موجودات‌اند و هر یک از آن‌ها چیز دیگری جز موجود و واحد نیست، یا با فرض این‌که طبیعت دیگری موضوع آن‌هاست، باید در جست‌وجوی آن برآییم که موجود و واحد چیستند؟ زیرا درباره طبیعت آن‌ها گروهی بر نظر نخست و بعضی بر نظر دوم‌اند. افلاطون و پیتاگوریان عقیده دارند که موجود و واحد چیز دیگری نیستند، بلکه این طبیعت آن‌هاست و جوهرشان، صرفا واحد بودن و موجود بودن است» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۰۱، ۱۲۱-۴).

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

استدلال دوم ارسطو برای جنس نبودن موجود، بر مبنای کلی بودن مفهوم موجود استوار است. وی برخلاف افلاطون، معتقد است هیچ کلی نمی‌تواند جوهر باشد. بنابراین، موجود که یک مفهوم مشترک و یک مفهوم کلی است، نمی‌تواند جوهر باشد. همین مسئله در مورد واحد هم صادق است. (Opc, 1053b16-20)؛ زیرا موجود و واحد کلی‌ترین محمولاتی هستند که بر همه اشیا حمل می‌شوند. بنابراین مفاهیمی انتزاعی‌اند و برای اشیا، اجناس طبیعی یا جوهرهایی که مفارق از آن‌ها باشند، نیستند. در این‌جا ارسطو به نظریه افلاطون اشاره می‌کند که موجود و واحد را جواهری مفارق می‌داند که بقیه موجودات، هستی و وحدت خود را به واسطه آن‌ها دارند. در مقابل، ارسطو بارها در متافیزیک، جوهر و جنس بودن موجود و واحد را رد می‌کند. وی در *یوتا* ضمن بحث از وجود و واحد، مطرح می‌کند که به همان دلیل که وجود و جوهر جنس نیستند، وحدت نیز جنس نیست^۱ (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۵۳ب۱۰۲۵).

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

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

۲- واحد جوهر نیست؛ زیرا موجود و واحد، کلی‌ترین محمولات همه چیزهاست. بنابراین، نه اجناس طبایع و جوهرهایی جدا از چیزهای دیگرند، و نه واحد ممکن است یک جنس باشد، به همان عللی که بنابر آن‌ها نه موجود و نه جوهر نیز (جنس) نیستند. همچنین (واحد) باید در همه موارد یکسان باشد؛ اما واحد به تعداد همان گونه‌هایی گفته می‌شود که موجود^۱ (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۵۳ب۱۰۲۵). همان‌گونه که در این متن ملاحظه می‌شود، ارسطو در این‌جا جوهر را در معنای غیر مقولی و فراتر از اجناس به کار برده است. جالب آن‌جاست که چند سطر بالاتر در همین متن (Aristotle, 1995, 1053b18-19) وی جوهر را در معنای مقولی به کار برده است. حال کاملاً روشن نیست که آیا در این‌جا جوهر مقوله است یا به آن معنا که موجود بما هو موجود ورای مقولات است، فراتر از مقولات و یا هر دو؟

یک، به یک معنای خاص موجود یا واحد خوانده می‌شوند. از این روست که می‌گوییم مفاهیمی چون وجود و وحدت نمی‌توانند اصل اشیا باشند؛ چرا که این‌ها مفاهیم عامی هستند که در مورد اشیا مختلف، مورد به مورد متفاوت‌اند: «واحد به تعداد همان گونه‌هایی گفته می‌شود که موجود. چنان‌که چون در کیفیات، واحد یک چیز معین و یک طبیعت معین است، و به همین‌سان است در کمیات، روشن است که به طور کلی باید جست‌وجو کنیم که واحد چیست؟ درست همان گونه که موجود چیست؟ آشکار است که واحد در همه اجناس، طبیعتی معین است و در هیچ موردی طبیعت آن خود این واحد نیست. اما همان‌گونه که در مورد رنگ‌ها، خود واحد که باید آن را جست‌وجو کنیم، یک رنگ است، به همان گونه که در مورد جوهر نیز، خود واحد یک جوهر است. اما این‌که واحد به گونه‌ای به همان معنای موجود است، از این‌جا روشن می‌شود که معنای آن به دنبال هر یک از گونه‌های مقولات می‌آید؛ ولی در هیچ یک از آن‌ها گنجانده نشده است. بلکه وضع آن به همان گونه است که وضع موجود در پیوند با آن‌هاست. و نیز از این‌جاست که در «یک انسان»، محمول دیگری افزوده نمی‌شود که در «انسان» (درست چنان‌که هستی نیز جدا و در کنار چیزی یا کیفیت یا کمیت نیست)، و سرانجام از آن روی که «واحد بودن» یعنی «تک چیز» یا «شیء منفرد بودن» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۰۵۳ب ۲۴-۲۰/۱۰۰۵۴) وجود و وحدت طبیعتی جدا نیستند که برای همه چیز یکسان باشند بلکه مفاهیمی عقلی‌اند که بر موجودات مختلف به صورت‌های مختلف صدق می‌کنند. اگر این‌ها موجودات مستقلی بودند - مانند مثل افلاطونی - دیگر لازم نبود ارسطو به دنبال موجودی سردمی و ثابت بگردد که مبنای وجود و وحدت و دوام عالم باشد (Aristotle, 1995, 1070a33-36).

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

معنای وجود و نظریه علیت ارسطو

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

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

بررسی نظریات ابن سینا در مورد وجود

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

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

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

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

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

نظریه تشکیک مفهومی وجود

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

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

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

وجود دارد، ولی معنای مشترک وجود ندارد. اما تفاوت این دو در آن است که در تشابه، مشابهتی میان امور متشابه وجود دارد، اما در اشتراک لفظی هیچ مشابهت حتی عرضی هم میان امور ملحوظ نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۷۷۹). ابن‌سینا، سه قسم اخیر، یعنی تشکیک، تشابه و اشتراک لفظی را در مقابل تواطوء قرار می‌دهد و آن‌ها را «باتفاق الاسم» می‌نامد.

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

«انه و ان لم یکن الموجود كما علمت جنساً ولا مقولاً بالتساوی علی ما تحته، فانه معنی متفق فیه»
(ابن‌سینا، ۱۹۶۰م، ص ۳۵۳۴).

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

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

«الموجود ... معنی متفق فیہ علی التقدیم و التأخیر. و اول ما یکون، یکون للماهیة التي هی الجوهر ثم

یکون لما بعده» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰م، ص ۳۴-۳۵).

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

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

«الموجود ... معنی متفق فیہ علی التقدیم و التأخیر ... و اذ هو معنی واحد علی النحو الذی أوماننا

إلیه فتلحقه عوارض تخصه کما قد بینا قبل. فلذلك یکون له علم واحد یتکفل به. کما ان لجمیع ما هو

صحی علما واحدا» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰م، ص ۳۴-۳۵).

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

۱- «و الذی یکون المعنی فیها واحدا، و لكن یختلف بعد ذلك، فمثل معنی الوجود: فانه واحد فی أشياء كثيرة، لكنه یختلف فیها؛ فانه لیس موجودا فیها علی صورة واحدة من کل وجه؛ فانه موجود لبعضها قبل و لبعضها بعد؛ فان الوجود للجوهر قبل الوجود لساتر ما یتبعه؛ و أيضا فان الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض الجواهر؛ و كذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض الأعراض. فهذا طریق التقدیم و التأخر. و كذلك قد یختلف من طریق الأولى و الأخری» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۰-۱۱).

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

تشکیک وجود و نظریه علیت ابن سینا

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

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

نتیجه‌گیری

ارسطو معتقد است وجود بلافاصله در مقولات تقسیم می‌شود. این بدان معناست که برای ارسطو وجود و هستی، حقیقتی و رای مقولات متمایز ندارد و از همین رو به ناچار باید بپذیرد که وجود به گونه‌های متفاوتی گفته می‌شود، اما در این میان این‌گونه نیست که میان این معانی متفاوت هیچ وحدتی وجود نداشته باشد؛ بلکه جوهر به معنای نخستین موجود است و مقولات عرضی به واسطه نسبتی که با جوهر دارند، موجود خوانده می‌شوند. همان‌گونه که نشان داده شد، از آن جا که ارسطو علیت خداوند را برای عالم از جهت غایت بودن تعریف می‌کند، هیچ جهت اشتراکی را در میان موجودات نمی‌بیند و از این رو موجود بودن آن‌ها را به معنای مختلف می‌داند. البته این اختلاف در حدی نیست که ارسطو را به ورطه اشتراک لفظی بکشاند، بلکه او معتقد است میان موجود بودن موجودات با موجود بودن جوهر - و در کامل‌ترین معنی، جوهر خدا - تشابه وجود دارد.

اما ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی خویش در این بحث، از ارسطو فاصله می‌گیرد. برای ابن‌سینا علیت خداوند به طریق علیت فاعلی است، به طوری که او یک عنصر مشترک - وجود - را به همه موجودات اضافه می‌کند. از این رو، در همه موجودات، وجود یک حقیقت واقعی است و همین وجود، مشترک میان موجودات است. از نظر وی وجود مناط ربط میان علت و معلول است و همه موجودات به واسطه همین عنصر مشترک یعنی وجود، «موجود» خوانده می‌شوند. بنابراین هستی برای ابن‌سینا در همه‌جا یک معنا دارد. با این حال شیخ می‌پذیرد که میان موجودات در اطلاق موجود بنا به تقدیم و تأخیر یا شدت و ضعف و یا اولویت و عدم اولویت تفاوت وجود دارد. وی این معنای خاص از وحدت را که با تقدیم و تأخیر همراه است، تشکیک می‌نامد.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، **الشفاء الالهيات**، مقدمه ابراهیم مدکور، قاهره، الهیئة العامه لشئون المطابع الاميريه، ۱۹۶۰م
- ✓ **الشفاء الطبيعيات**، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ **الشفاء المنطق**، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ **المباحثات**، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱/ ۱۴۱۳هـ الطبعة الاولى
- ✓ ارسطو، **متافیزیک**، ترجمه شرف الدین خراسانی. چاپ سوم. تهران، حکمت، ۱۳۸۴، چاپ سوم
- ✓ همو، **منطق**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، مطبعه دارالکتب المصریه، ۱۹۴۸م
- ✓ ایلخانی، محمد، «**نظریه تشابه در یونان**»، فلسفه، ش ۱۲، ۱۳۸۵
- ✓ Aristotle, **Categories**, translated by E. M. Edghill, the works of Aristotle, edited by W. D. Ross, London, Oxford university press 1955
- ✓ Barnes, Jonathan, "Metaphysics", **The Cambridge companion to Aristotle**, Edited by Jonathan Barnes, Cambridge, Cambridge university Press 1999