

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۴۸-۱۲۱

بررسی مفهوم وجود در متافیزیک ارسطو و الحروف فارابی*

طاهره کمالی زاده

استادیار دانشگاه زنجان

Email:tkamali85@yahoo.com

چکیده

بررسی مفهوم وجود، مسئله‌ی بنیادی هستی‌شناسی است. از آنجا که وجود (موجود) کلی‌ترین و عام‌ترین مفهومی است که به خاطر گستردگی، واجد کاربردها و اطلاعات متعدد و متنوعی می‌باشد که همه‌ی آنها موضوع بحث فلسفی واقع نمی‌شود، تعیین دقیق و علمی معنی یا معانی موجود که مستعمل در علوم نظری بوده و شایسته‌ی بحث فلسفی می‌باشد، به جهت حفظ وحدت و یکپارچگی نظام فلسفی و تعیین ارتباط مسائل و مبادی این علم با موضوعات آن و همچنین رفع بسیاری از ابهامات و تعارضات مطرح در موضوع فلسفه‌ی اولی، ضروری و قابل توجه و اهمیت خاص است. چرا که پرسش از نحوه‌ی هستی، اشکال و صور مختلف هستی و اقسام و مراتب آن درگرو پرسش از مفهوم "موجود" است.

محور هستی‌شناسی ارسطو "موجود" است و فیلسوفان مشایی مسلمان (فارابی و ابن سینا) نیز موضوع فلسفه‌ی اولی را موجود بما هو موجود قرار می‌دهند و مستقیماً با موجود سرو کار دارند، نه با وجود.

این پژوهش در بررسی موضوع و مسائل هستی‌شناسی سنتی - و مقایسه‌ی دو نظام فلسفی مشایی یونانی و اسلامی - به تحلیل مفهومی موجود در این دو نظام می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: وجود - موجود - جوهر - صادق - بالفعل.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۱۰/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۱۱/۲۵.

مقدمه

پرسش هستی‌شناسانه^۱

مسئله‌ی مورد بحث در این مقاله پرسش بنیادی هستی‌شناسی است و در پی یافتن پاسخ اینکه نقطه آغاز هستی‌شناسی چیست، به تحلیل مفهومی موجود می‌پردازد. مفهوم دقیق کلی موجود را باید به دست دهیم و فراتر از این تعیین کنیم که از هستی یا وجود این موجود چه باید فهمید، زیرا این هر دو یکی نیست، وجود و موجود درست به همان گونه تفاوت دارند که حقیقت و حقیقی و واقعیت و واقعی متفاوت از یکدیگرند. بدین جهت در مورد وجود و موجود باید از خلط این دو جداً اجتناب کرد و این نخستین شرط هرگونه تحقیق هستی‌شناسانه است.

انسان به راحتی می‌تواند پرسش بنیادی درباره‌ی موجود را به عنوان پرسش درباره‌ی وجود بفهمد، زیرا وجود در میان اشکال متنوع موجودات یکی است. به معنای صوری آن، پرسش بنیادی هستی‌شناسی درباره‌ی موجود نیست، بلکه درباره وجود است و اینکه هستی‌شناسی درست به همین علت باید از موجود آغاز کند، نباید موجب شگفتی شود، زیرا آغاز و مسیر یک پرسش یکی نیستند (نیکلای هارتمان، ۶۸-۸۳).

ارسطو نیز که فلسفه‌ی نخستین را دانش موجود چونان موجود معرفی می‌کند، در پرسش خود متوجه وجود و هستی نیست بلکه متوجه موجود به معنای موجود بما هو موجود است، زیرا موجود را تنها از حیث موجود بودن، یعنی در کلی‌ترین شکل آن در نظر دارد، پس با واسطه‌ی فرا گذشتن از موجود درست به همان گونه وجود را هدف قرار می‌دهد. اما واقعا هستی‌شناسی ارسطو پرسش از موجود و نشانه گرفتن وجود است؟ پاسخ این پرسش و پرسش‌هایی از این دست از حیثه‌ی مباحث این پژوهش

۱. این پرسش که در حقیقت محرک آغازین نخستین پژوهش‌های فلسفی نیز بوده است، به نظر هیدگر اکنون پرسشی است که به غفلت سپرده شده و یا حتی به پرسشی کاذب محسوب می‌شود (مک کواری، ۱۳۷۶ص ۳۳).

خارج بوده و در حوزه‌ی تطبیق هستی‌شناسی کهن و نوین قرار می‌گیرد (همان‌جا). اما آنچه مسلم است این است که محور هستی‌شناسی ارسطو "موجود" است و فیلسوفان مشایی مسلمان (فارابی و ابن سینا) نیز موضوع فلسفه‌ی اولی را موجود بما هو موجود قرار می‌دهند و مستقیماً با موجود سر و کار دارند نه با وجود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۳ و فارابی، ۱۹۶۹، ص ۱۱۰).

مسئله‌ی مورد بحث قابل تجزیه به این مسائل است:

موجود در فلسفه‌ی ارسطو و فارابی دارای چه معنا و یا معانی می‌باشد چه نسبتی بین این معانی وجود دارد؟ ارتباط معانی مختلف موجود با یکدیگر و با سایر موضوعات و مسائل فلسفی چیست؟ آیا موجود در تمام معانی مصطلح و غیرمصطلح شایسته‌ی بحث فلسفی است؟ در کدام معنا از حوزه‌ی بحث فلسفی خارج است و در کدام معنا یا معانی شایسته‌ی بحث در این حوزه می‌باشد؟ آیا تعدد معانی موجود به یکپارچگی و وحدت این علم آسیب نمی‌رساند؟ و به عبارتی چگونه می‌توان با تعدد معانی موضوع وحدت علم را حفظ کرد؟ و در نهایت تعیین معانی موجود در این دو نظام فلسفی چه ضرورت و اهمیتی دارد؟

این فصل در پاسخ به این سوالات به بررسی و تحلیل معانی موجود در متافیزیک ارسطو و الحروف فارابی می‌پردازد که در واقع بیان درک‌های سنتی از مفهوم وجود است.

معانی موجود در متافیزیک ارسطو

در نظر ارسطو واژه‌ی موجود در معانی بسیاری به کار می‌رود، اما همه‌ی آن معانی به اصل یا مبدای یگانه باز می‌گردد، «زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند. چون (اوسیا) جوهرند و برخی چون عوارض جوهرند و برخی چون «راهی به سوی

جوهرند» یا چون تباهی (فساد) یا فقدان (عدم) اند یا سازنده و مولد جوهر، موجود یا چیزهایی اند که در پیوند با جوهر نامیده می‌شوند، یا سلب‌های این امورند» (متافیزیک b1003,3).

بدین ترتیب ارسطو در توضیح معانی «بودن» کاربرد آن را چهارگونه می‌داند:

۱. موجود بالعرض

ارسطو در میان معانی «موجود» و کاربرد آن ابتدا به «موجود» به معنای بالعرض می‌پردازد و موجود در معنای عرض را ضمن مثالی توضیح می‌دهد: «بالعرض مانند اینکه بگوییم عادل موسیقی‌دان یا انسان موسیقی‌دان است یا موسیقی‌دان یک انسان است، درست همانند آنکه موسیقی‌دان خانه می‌سازد، زیرا برای معمار موسیقی‌دان بودن، یا برای موسیقی‌دان معمار بودن عرضی است» وی برای تبیین و تعیین دقیق موجود بالعرض ابتداء امور و اشیاء را به سه قسم تقسیم می‌کند: «درباره‌ی هر چیزی از یک سو می‌گوییم که، همیشه و بالضروره هست و از سوی دیگر می‌گوییم که غالباً هست، از دیدگاه سومی می‌گوییم نه غالباً و نه همیشه هست و نه بالضروره بلکه آن-گونه که اتفاق می‌افتد» (متافیزیک، b1026, 27-31). آنچه نه همیشه و نه در اکثر موارد موجود می‌باشد، می‌گوییم آن (چیز) عرضی است. برای یک انسان سفید بودن عرضی است (زیرا نه همیشه و نه در اکثر موارد چنین است) اما وی بالعرض جان‌دار (یا حیوان) نیست. و همچنین طبابت برای یک معمار عرضی است، زیرا به طور طبیعی این کار معمار نیست، بلکه کار پزشک است. بلکه پزشک بودن برای یک معمار اتفاقی (عرضی) است (متافیزیک، 29, b1026 و 1027a).

برنتانو^۱ نیز در تفسیر ارسطو گفته است: «جوهر دارای وجود مستقل‌اند، اما غیر

۱. رساله‌ی برنتانو با عنوان «در باب معانی متکثر موجود از وجه نظر ارسطو»، به اعتراف هیدگر، مرجع نخستین کوشش‌های وی در جهت ورود به فلسفه بوده و این پرسش به طور مبهم وی را به فکر واداشته است که موجود به معانی مختلف مراد می‌گردد، در این صورت کدام یک معنای اصلی و بنیادی است؟ لذا هیدگر از باریک‌بینی برنتانو در بحث از معانی متکثر موجود، توانست به پرسش‌های اصیل‌تر و اصلی‌تری دست یابد که عبارت‌اند از

جواهر که واجد چنین نحوه وجودی نیستند فقط همراه جواهر بوده و «صفات» نامیده می‌شوند و هر جوهر نه صرفاً دارای یک صفت که واجد صفات متعدد است که همه‌ی آنها به نحو صادق بر او حمل می‌شوند. اما این حمل و ارتباط یا همیشگی و دائمی یعنی ضروری است و یا گاه گاه و این عرضی است. بر طبق مثال ارسطو، این صفت برای مثلث که واجد سه زاویه است که برابر دو زاویه قائمه می‌باشد، ضروری است و یا ضاحک بودن برای انسان. اما جایی که چیزی متعلق به دیگری است ولی نه همیشه بلکه در بیشتر موارد، مثلاً زیتون سه برگ دارد. بیشتر موارد نه همیشه، از این رو، در موردی که واجد چهار برگ و یا بیشتر باشد، این برای او عرضی خواهد بود» (برنتانو^۱، ص ۶).

۲. موجود به معنای صادق

«اما همچنان موجود، (به دقیق‌ترین یا عام‌ترین معنای آن) به راست یا دروغ گفته می‌شود» (متافیزیک، ۱۰۱۵، ۸b). ارسطو از «صدق» و «کذب» نه فقط در متافیزیک، بلکه در سایر نوشته‌ها و مخصوصاً در نوشته‌های منطقی و در کتاب سوم نفس، سخن می‌گوید. وی صدق و کذب را مربوط به مرکبات دانسته و تأکید می‌کند که صدق و کذب فقط در قضایای ایجابی و سلبی یافت می‌شوند. «اما موجود» به مفهوم «حقیقی یا راست»، و «ناموجود» به مفهوم «باطل یا دروغ» بسته به ترکیب^۲ و تجزیه آند و همه با هم بسته به تعیین اجزاء تناقض‌اند، زیرا راست یا حقیقی شامل «ایجاب»، برپایه بر هم نهادگی (موضوع و محمول) و «سلب» برپایه جدا شدگی (آنها) است، اما دروغ یا باطل شامل نقیض آن ترتیب و تعیین اجزاء است» (متافیزیک، ۱۰۲۷ 22-26b).

به همین جهت لفظ «صادق» نیز همچون لفظ «موجود» لفظی تشکیکی است،

اینکه چه چیز میان همه «هست‌ها» یا «است‌ها» مشترک است (هیدگر، 1976، p268 به نقل از جباری، صص ۱۷ و ۱۸).

1. F Brantano.

2. Synthesis.

3. d.iairesis.

در آغاز به صدق قضیه اطلاق می‌شد، اما این مفهوم نیز توسعه یافته به مفاهیم و ادراکات حسی و اشیاء خارجی نیز اطلاق می‌شود. بنابراین مفهومی چندگانه از صادق و کاذب داریم.

اما موجود به معنای عرض و صادق از آن جهت که امور ذهنی‌اند و حقیقت موجود را در وجود عینی خارجی و حقیقی آن نشان نمی‌دهند هیچ‌یک موضوع بحث مابعدالطبیعه نبوده و از قلمرو مباحث مابعدالطبیعی وجود خارج‌اند. به نظر ارسطو «باید موجود به اعتبار عرض و به اعتبار حقیقی (یا راست) را کنار بگذاریم، زیرا علت آن (یک امر) نامعین و علت این گونه‌ای از انفعال‌اندیشه است. و هر دو متعلق به جنس ناقص از «موجود»‌اند و طبیعت «موجود» را در هستی بیرونی آن (یعنی بیرون از ذهن یا «هستی» عینی آن) نشان نمی‌دهند. بدین علت باید آنها را کنار بگذاریم و به بررسی «موجود بماهو موجود» و مبادی و علل آن بپردازیم» (متافیزیک، ۱۰۲۸a، ۱-۴).

۳. موجود بالقوه و بالفعل

در بررسی معانی موجود، موجود به معنای «عرضی» و موجود در معنای «صادق و کاذب» از بحث خارج شدند، اما دو معنا از موجود که فلسفه‌ی اولی (متافیزیک) با آنها سر و کار دارد، تقسیم موجود به مقولات و تقسیم موجود به قوه و فعل است که موجود در هر دو مورد مستقل و خارج از ذهن و به عنوان موجود واقعی قابل بررسی می‌باشد.

در فلسفه ارسطو موجود بالقوه نقش مهمی را به عهده داشته، تا جایی که با مفهوم «ماده» هم مصداق است در حالی که موجود بالفعل یا صورت محض است و یا به وسیله‌ی صورت بالفعل می‌شود (برتانو، ص ۲۷).

ارسطو به مناسبت‌های مختلف از «قوه و فعل» سخن می‌گوید و در مواردی بحث «قوه» یا توانمندی را ادامه و تکمیل‌گر بحث جوهر مطرح می‌کند: «پس درباره‌ی موجود نخستین که همه‌ی مقولات دیگر موجود منسوب به آن‌اند، و به آن باز می‌گردند

یعنی درباره‌ی جوهر، سخن گفته شد. اما از آنجا که موجود از یک سو به «چیزی»^۱ یا به کمیت و کیفیت گفته می‌شود و از سوی دیگر به حسب توانمندی (قوه) و تحقق کامل، و نیز به حسب فعل^۲، به تعیین توانمندی و تحقق کامل می‌پردازیم و نسبت آن به توانمندی در دقیق‌ترین معنا، و نه سودمندترین معنا بیان می‌شود» (متافیزیک، b-۱۰۴۵-35-27).

در کتاب زتا «در بحث تمایز صورت و ماده، ارسطو به این نکته بیش‌ترین توجه را دارد که چیزها از حالت نسبتاً بی‌صورتی به حالت نسبتاً صورت‌دار بودن پیش می‌روند، و در این‌جا به کار بردن تعابیر «بالقوه» و «بالفعل» شروع می‌شود» (ژان برن، ص ۲۶۹).

ارسطو در طبیعیات در بحث حرکت نیز بحث از قوه را مطرح می‌کند: «حرکت عبارت است از کمال آنچه بالقوه است» (طبیعت ۲۰۱a، ۳۱) به تعریف دیگر «حرکت عبارت است از فعلیت یافتن چیزی که بالقوه است، وقتی که نسبت به کمالی که واجد آن است لحاظ شود» (۲۰۱ a، ۲۶).

آنجا که اختصاصاً از قوه و فعل بحث می‌کند، می‌گوید «توانمندی و فعلیت زمینه‌ای گسترده‌تر را از آنچه که تنها حرکت نامیده می‌شود، دربر می‌گیرد» (متافیزیک، a-۱۰۶۴).

ارسطو پس از اینکه معانی متعدد قوه و توانایی (فعلیت) را بیان می‌کند، از میان این معانی قوه‌هایی را که فقط به علت اشتراک در نام، قوه خوانده می‌شوند کنار می‌گذارد، از این رو، صرفاً بحث از قوه به معنی حقیقی را دنبال می‌کند. ولی همه‌ی قوه‌هایی که از قسم واحدند، مبادی‌ای از قسم خاص‌اند و همه بدان جهت قوه نامیده می‌شوند که مبدأ ایجاد تغییر در شیء دیگر است یا در خود شیء از آن جهت که شیء

1. to ti.

2. to ergo.

در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد (به عبارتی منظور موردی است که فاعل و منفعل دو شیء نیستند، بلکه شیء واحد از دو جهت فاعل و منفعل است). آشکار است که به گونه‌ای برای فعل و انفعال فقط یک توانمندی وجود دارد. بنابراین قوه به معنای قوه‌ی فعل و قوه به معنی قوه انفعال به یک معنا می‌باشند، زیرا چیزی دارای قوه است که یا خود قابلیت انفعال دارد، یا شیء دیگر ممکن است به سبب آن منفعل گردد، و به معنی دیگر دو قوه مختلف‌اند، زیرا یک قوه در شیء منفعل جای دارد و قوه‌ی دیگر در فاعل جای دارد (متافیزیک، ۱۰۶۶-۱۹۲۵a-).

تمایز قوه و فعل

یکی از موارد مهم بحث قوه و فعل و تمایز آنها در ارسطو، پاسخ به مگاریون است که می‌گویند تنها شیئی دارای قوه‌ی فعل است که در حال فعالیت است و شیئی که در حال فعالیت نیست قوه‌ی فعل ندارد. بحث از تمایز قوه و فعل در نظر ارسطو بی‌نهایت مهم است، زیرا ارسطو را قادر می‌سازد تا نظریه تکامل را بپذیرد. نحله مگاری قابلیت را انکار کرده بود، اما چنانکه ارسطو خاطر نشان می‌کند، بی‌معنا است که گفته شود معماری که بالفعل در کار ساختن بنایی نیست نمی‌تواند بسازد، یعنی اگر «نمی‌تواند بسازد» به عنوان «نمی‌تواند عملاً در حال ساختن باشد» فهمیده شود (که مصداق آشکار اصل تناقض است). اما برای ساختن نیرو و قابلیت دارد، حتی وقتی بالفعل آن نیرو را به کار نبرد. این مطلب را که قابلیت صرفاً با فعلیت لحاظ نمی‌شود، می‌توان با مثالی ساده روشن کرد. کسی که در خواب عمیق یا بی‌هوش است بالفعل فکر نمی‌کند، ولی چون انسان است، قابلیت تفکر دارد، در صورتی که یک قطعه سنگ، اگرچه بالفعل فکر نمی‌کند، قابلیت برای تفکر ندارد.

فلسوفان مگاری، حرکت و ضرورت را باور نداشتند و بنابراین قوه و فعلیت را یکی می‌دانستند و با این عمل موضوع مهمی را نادیده گرفتند. چرا که قوه و فعلیت جدا از یکدیگرند. لذا ممکن است که چیزی قوه و امکان موجود بودن را داشته باشد و با این همه موجود نباشد یا امکان موجود نبودن را دارا باشد و با این همه موجود باشد

کسی که قوه راه رفتن را دارد راه نرود، یا کسی که قوه راه رفتن را دارد راه برود. چرا که بعضی از لاجودها بالقوه موجودند، ولی موجود نیستند چون وجود بالفعل ندارند (متافیزیک، ۲۹، ۱۰۴۶ b تا ۲۵، ۱۰۴۷ a).

۴. موجود در معنای مقولات

ارسطو در رسائل گوناگون در مورد مقولات بحث می‌کند: *متافیزیک*، *جدل*، *آنالوطیقای دوم و مقولات*.

وی از دو جهت مقولات را مورد بحث قرار می‌دهد: از جهت منطقی و از جهت فلسفی. در منطق درباره‌ی مقولات از جنبه‌ی زبان‌شناسی و شناخت‌شناسی و در متافیزیک (فلسفه) از جنبه‌ی هستی‌شناسی بحث می‌کند. رساله‌ی مقولات (کاتگوریا)ی ارسطو رساله‌ای صرفاً منطقی است ولیکن در مابعدالطبیعه نیز وی مفصل به بحث مقولات می‌پردازد. در رساله‌ی مقولات، قبل از بیان فهرست مقولات به بحث در مورد الفاظ پرداخته و الفاظ را به دو قسم مرکب و غیرمرکب تقسیم می‌کند، منظور او از مقولات مفاهیم کلی الفاظ غیر مرکب است که بر یکی از مفاهیم یعنی مقولات دلالت می‌کند.

از دیدگاه منطقی، مقولات شامل طرق اندیشیدن ما درباره‌ی اشیاء است – مثلاً صفات و کیفیات را به جواهر استناد می‌دهیم – اما در عین حال آنها حاکی از نحوه‌ی وجود داشتن بالفعل اشیاء نیز می‌باشند. بنابراین مقولات نه تنها نیازمند بحثی منطقی‌اند، بلکه بحثی مابعدالطبیعی را نیز ایجاب می‌کنند.^۱

ارسطو تعداد مقولات را به نحو قطعی تعیین نکرده است، اما این اختلاف در بیان ارسطو درباره‌ی تعداد مقولات شاید اتفاقی باشد، یعنی در مواردی به عنوان نمونه کم‌تر از ده مقوله نام برده است.

۱. ابن سینا، فقط به جنبه‌ی هستی‌شناسی و فلسفی مقولات نظر دارد. در منطق شفا، هر چند بنا به سنت مشایی، متذکر مقولات می‌شود اما می‌گوید که غفلت از بحث مقولات، ضرری به منطق وارد نمی‌کند، هر چند دانستن آن برای متعلم منطق سودمند است (الشفا، منطق، ج ۱، ص ۵).

ارسطو دلیلی بر انحصار مقولات ارائه ننموده است، ولی چنانکه کانت ایراد می‌گیرد، این‌طور هم نبوده که از اصلی پیروی نکرده و مرتجلاً مفهومی‌هایی را که بر سر راهش قرار می‌گرفتند، جمع‌آوری نموده و هر مفهومی را جزء مقولات قرار دهد. بلکه وی به‌طور منظم به طبقه‌بندی مفاهیم، محمول، اجناس، انواع و افراد می‌پردازد.

ارسطو مقولات را بیش‌تر به‌عنوان طبقه‌بندی اجناس و انواع و افراد از اجناس عالی‌ه تا موجودات فردی به‌کار می‌برد، اما مقولات در ذهن او صرفاً حالات تصور ذهنی و قالب‌های مفاهیم نیستند، حالات بالفعل وجود را در عالم خارج از ذهن نشان می‌دهند، و پلی بین منطق و مابعدالطبیعه (در صورتی که موضوع اصلی این علم را جوهر بدانیم) می‌باشند. بنابراین مقولات علاوه بر جنبه منطقی، جنبه‌ی هستی‌شناختی دارند، و شاید بیش از همه در این جنبه‌ی آنها است که ترتیبی منظم و اساسی به وضوح پدیدار می‌شود. بدین سان برای آنکه وجود موجود باشد، جوهر باید موجود باشد، و جوهر خاستگاه، موجود است. تنها افراد به‌طور واقعی و بالفعل خارج از ذهن وجود دارند، و فرد برای اینکه بدین نحو مستقلاً وجود داشته باشد، باید یک جوهر باشد.^۱ اما فرد نمی‌تواند صرفاً به‌عنوان یک جوهر موجود باشد، بلکه باید واجد صور عرضی از قبیل کم، کیف، این، متی، وضع و... خاصی باشد.

۱. این همان مطلبی است که بعدها مورد نقد هیدگر قرار می‌گیرد، هیدگر از این نظر، ارسطو را در غفلت از وجود (forgottenness) مانند استادش افلاطون به یک اندازه سهم می‌داند. چرا که به جای وجود از موجود آغاز می‌کند و به همین دلیل موجودات را در نظام مقوله‌ها جا می‌دهد. به نظر هیدگر ایده افلاطونی همان اوسیای (ousia) ارسطویی است و هر دو با پیش کشیدن جوهر خود را محدود به شناخت موجود کردند (جباری، ص ۱۹). به نظر هیدگر «هستی» هرچند ما به آن می‌اندیشیم، ممکن نیست شیئی یا باشنده‌ای دیگر یا چیزی که هست باشد. لذا گفته شده فلسفه‌ی هیدگر شاید منسجم‌ترین کوششی است که تاکنون برای گریبان رها ساختن از چنگ سیطره‌ی موسوم و متعارف مقوله‌ی جوهر (شیئیت) بر تفکر غربی صورت گرفته است. لذا او مراقب است که هیچ‌گاه پرسش از معنای هستی را به صورت «هستی چیست» مطرح نکند، زیرا این بدین معنا خواهد بود که هستی یک «چه» است، یعنی یک شیئی یا جوهر باشنده است (مک کواری ۱۳۷۶، ص ۳۵). اما هیدگر هر چند فیلسوف وجودی است، اما وجود به نزد وی (چون سایر فیلسوفان وجودی) مختص انسان است. گرچه [Dasein] عموماً برای وجود به کار می‌رود، ولی هیدگر معنای آن را به وجود انسان محدود می‌کند و پژوهش در باب انسان را «هستی‌شناسی بنیادی» می‌خواند (همان، صص ۴۰ و ۴۱). مک کواری در کتاب «فلسفه وجودی» به چگونگی فهم فیلسوفان وجودی از کلمه‌ی «وجود» پرداخته است (مک کواری، ۱۳۷۷، صص ۵۹ تا ۶۳).

اما مسئله مهم و قابل توجه در بحث مقولات، کشف ملاک وضابطه ارسطو در ارائه فهرست مقولات است. در فهم رأی ارسطو درباره موجود به معنای مقولات، بررسی چیستی و ماهیت واقعی مقولات دارای اهمیت ویژه و خاص است. هرچند ارسطو خود تبیین صریحی در این مورد ارائه نکرده است، اما شارحان و مفسران ارسطو، بر اساس عبارات صریح یا تلویحات وی در این مسئله به بررسی آن پرداخته‌اند. طبق گزارش برنتانو، اقوال و آرای شارحان و محققان ارسطوشناس به طور کلی در سه نظریه قابل ارائه است:

۱- مقولات، مفاهیم واقعی نیستند، بلکه صرفاً به عنوان چارچوبی‌اند که همه مفاهیم واقعی ذیل آنها واقع می‌شوند به عبارت دیگر مقولات فقط نظرگاهی برای طبقه بندی مفاهیم‌اند، برندیس^۱ و تسلر^۲ بر این عقیده‌اند.

۲- مقولات، توصیف می‌شوند نه به عنوان اشکال قضیه و نه طریق حمل مفاهیم، و نه مفاهیمی که بخودی خود قابل توجه باشند، بلکه مفاهیمی‌اند که در ارتباطشان با قضیه به عنوان بخشی از قضیه یعنی به عنوان محمول لحاظ می‌شوند. بنا بر این نظر مقولات از تجزیه بافت قضیه حاصل می‌شوند و محمول‌هایی جدا، و عام‌ترین و کلی‌ترین محمول می‌باشند. ترندلنبورگ^۳ بر این نظر است و منشأ مقولات را روابط دستوری می‌داند. اما طبق این نظریه، جوهر نیز در زمره محمول‌ها قرار می‌گیرد، در حالی که طبق نظر ارسطو جوهر فقط باید موضوع باشد. اما ترندلنبورگ در پاسخ معتقد است که گاهی جوهر به نحو غیر معمول (حمل غیر طبیعی) محمول واقع می‌شود و برای توجیه این مطلب به ارسطو در تحلیل‌ها استناد می‌کند: «آن شیء سفید سقراط است» (۲۷/۱). در این نظریه بیئس^۴ و وایتس^۵ با وی هم عقیده‌اند. همچنین می‌توان منشأ این نظریه را

1. Brandis.

2. Zeller.

3. Trendelenburg.

4. Biese.

5. Waiz.

اولین مترجمان آثار ارسطو دانست که لفظ *Kategoriai* را به *Pradia comerta* ترجمه کرده‌اند.

ترندلنبورگ همچنین بر این عقیده است که اظهار نظر برخی از شارحان ارسطو (همچون اسکندر افرودیسی، اسکندر آگوسی و فروریوس) نشان می‌دهد که لفظ *Kategoriai* را در معنای حمل دانسته‌اند و لذا آنها نیز در باب منشأ مقولات، نظری مشابه وی اظهار داشته‌اند.

۳. طبق این نظر نیز مقولات صرفاً چارچوب مفاهیم نبوده، بلکه خود مفاهیمی واقعی و بلکه عالی‌ترین مفاهیم‌اند که حاکی از اجناس عالی بوده که همه‌ی موجودات ضرورتاً تحت آنها مندرج‌اند. بونیتس^۱ و ریتز^۲ در باب مقولات این نظر را پذیرفته‌اند و برنتانو نیز این رأی را بر دو رأی پیشین ترجیح می‌دهد و اختلاف نظر در این موضوع را صرفاً یک مناقشه‌ی لفظی می‌داند، چرا که همه به نحوی مقولات را فهرستی برای طبقه بندی موجودات می‌دانند، نه محمول‌ها (برنتانو، ص ۷۱-۷۲).

اکریل^۳ نیز با سومین نظریه موافق است و می‌گوید، مقولات درباره‌ی نام‌ها و الفاظ نیستند، بلکه پیرامون اشیائی می‌باشند که نام‌ها و الفاظ حاکی از آنهایند، و هدف ارسطو از مقولات طبقه بندی اشیائی بوده است که با عبارات و الفاظ از آنها حکایت می‌شود. و پاسخ مناسب به هر یک از سئوالات مختلف پیرامون اشیا را طریقه‌ی طبقه‌بندی و راه کشف و تنظیم مقولات معرفی می‌کند (اکریل، ص ۳۴).

ارسطو موجود را به چهار معنا به کار می‌برد، از میان چهار معنای «موجود» دو معنای نخست یعنی موجود بالعرض و موجود به معنای صادق که حاکی از موجود خارجی و واقعی نبوده و صرفاً حاکی از موجود ذهنی و عقلی‌اند، مورد اعتنای فلسفه نبوده و در این علم مورد بحث قرار نمی‌گیرد. آنچه متعلق و موضوع بحث فلسفی

1. Bonitz.

2. Ritter.

3. Ackrile.

است، موجود به معنای قوه و فعل و موجود به معنای مقولات است، چرا که هر دو در خارج تحقق واقعی و عینی دارند و فلسفه نیز با واقعیت خارجی و عینی سر و کار دارد. لذا هر یک از مقولات بر هستی خارجی دلالت می‌کنند. و به طور کلی واقعیات خارجی تحت مقولات طبقه‌بندی می‌شود و مقولات بیانگر نحوه هستی موجود خارجی بوده و تمام هستی از هیولای اولی تا محرک اول را دربر می‌گیرند.

تحلیل مفهومی موجود در الحروف فارابی

ارسطو در *متافیزیک*، به طور مفصل به بحث از وجود و مسائل پیرامون آن می‌پردازد. اما بحث موجود در *متافیزیک* به نحو پراکنده و مبهم مطرح است، به گونه‌ای که قرن‌ها مفسران و شارحان ارسطو را درگیر ابهام و تناقض نموده است. اما فارابی بحث از «وجود» را مدون و منظم و - برخلاف سایر مطالب - به نحو مفصل در *الحروف* مطرح می‌کند و در یک متن و طی بحثی به استیفای کامل اقسام، اقوال و مباحث مطرح شده پیرامون موجود می‌پردازد.

فارابی در الحروف در بحث از «وجود»، ابتدا به بحث لغوی و زبان‌شناسی می‌پردازد و به دو معنا منتهی می‌شود: موجود به معنای مستقل که محمول قضیه است و موجود به معنای رابط که رابط بین موضوع و محمول واقع می‌شود و واجد وجود مستقل نیست. وی سپس به بیان تحولات تاریخی زبان عربی در ترجمه و در نهایت به معنای اصطلاحی موجود در علوم نظری می‌پردازد: مراد از «موجود» در علوم نظری، آن‌گاه که گفته می‌شود موضوع فلسفه اولی «موجود» است، هیچ‌یک از دو معنای یاد شده نیست، بلکه از «موجود» همان معنایی اراده می‌شود که در فارسی از «هست» اراده می‌شود؛ بنابراین وجود یا موجود در فلسفه به معنای «هست» است.

فارابی سپس به تبع ارسطو به بیان معانی و مصادیق موجود در علم نظری (فلسفه اولی) می‌پردازد و موجود را بر سه معنا اطلاق می‌کند: مقولات، ماهیت منحاز خارجی و به معنای صادق. معنای نخست، ماهیت به معنای عام است، اعم از منحاز و غیر

منحاز، در معنای دوم، ماهیت^۱ منحاز و خاص منظور است و معنای سوم، قضیه ی ذهنی است که محک آن در خارج موجود است؛ بنابراین بر خلاف دیدگاه ارسطو «موجود» هم بر موجود خارجی و هم بر موجود ذهنی اطلاق می‌شود.

اما این سه معنی به دو معنی تقلیل می‌یابند؛ چرا که هریک از مقولات، قابل اشاره حسی و مطابق با ماهیتی خارج از نفس می‌باشد. علاوه بر این، هر یک از مقولات (مقولات) بعد از تعقل صادق‌اند، زیرا مطابق با خارج از نفس می‌باشند. بنابراین هر یک از مقولات به هر دو معنی موجودند، هم به معنای صادق و هم به معنای ماهیت منحاز خارج از نفس داشتن، لذا معانی موجود به دو معنی منتهی می‌شود، موجود به معنای صادق و موجود به معنای ماهیت منحاز و معنای دوم اعم است از اینکه در خارج از نفس باشد یا نباشد، در حالی که موجود به معنای صادق یعنی ماهیت ذهنی مطابق با خارج فارابی هر دو را متعلق بحث فلسفی می‌داند، ولی از نظر او در مورد معنای دوم، تحقق عینی و خارجی داشتن ماهیت مهم است، پس ضرورت دارد تحقیق شود که اشیاء و اموری که در خارج از نفس واجد ذات و ماهیت‌اند، چیستند. وی پس از این تحقیق به سه امر منتهی می‌شود: مقولات، مصادیق مقولات و ماده‌ی سازنده‌ی آنها.

ارتباط بین دو معنای اخیر از موجود

صادق یعنی ماهیت ذهنی مطابق با خارج، از آن حیث صادق است که تطابق قضیه‌ی ذهنی نسبت به ماهیت منحاز خارجی لحاظ شود. لذا ماهیت منحاز اعم از صادق و صادق اخص است، زیرا «صادق» مفهومی است که به طور عینی، همانگونه که در نفس تصور شده است در خارج نفس نیز موجود است. به عبارتی صدق در متصور به

۱. تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت نیز در تاریخ فلسفه از ابتکارات فارابی محسوب می‌شود و سابقه‌ای در نظام فلسفه‌ی یونانی ندارد. بلکه سابقه آن را در اندیشه کلامی و نظرات متکلمان مسلمان باید جست‌وجو نمود. در این مورد می‌توان به مقالات نگارنده با عنوان: «وجود و ماهیت در نظام فلسفی ارسطو و فارابی» (حکمت سینوی، شماره ۳۹) و «ریشه‌های کلامی نظریه تمایز وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی» (مقالات و بررسی‌ها، شماره ۹۰) مراجعه کرد.

نسبت تطابق آن با ماهیت خارج از نفس است و کذب همین‌طور است. بنابراین صادق بماهو صادق نسبت ماهیت منحاز خارج از نفس است، اما ماهیت منحاز علی الاطلاق، اعم از این است که در خارج از نفس باشد یا نباشد، زیرا شیء متصور در ذهن گاهی فقط ماهیت منحاز ذهنی دارد که آن ماهیت به طور عینی در خارج نیست و یا بسیاری از امور متصور و متخیل و معقول، صادق نیستند یعنی ماهیت ذهنی، ماهیت منحاز خارجی دارد ولی مطابق با آن نمی‌باشد. بنابراین ماهیت منحاز اعم از این است که: ماهیت فقط در ذهن است و در خارج منحاز ندارد، مثل خلاء و یا ماهیت در ذهن است و در خارج هم منحاز دارد، ولی مطابق نیست مثل قضایای کاذب.

با توجه به اینکه دو قسم ماهیت داریم، (ماهیتی که در خارج موجود است و ماهیتی که در خارج موجود نیست) ضرورت دارد تحقیق کنیم اشیاء و اموری که خارج از نفس واجد ذات و ماهیت‌اند، چه‌اند؟ پس از تحقیق به سه امر منتهی می‌شویم: ۱.

مقولات

۲. مصادیق مقولات (چیزی که مقولات بر آنها حمل می‌شوند) ۳. آنچه ماهیت این اشیاء از آن به وجود آمده که عبارت از «ماده»ی اشیاء است.

بنابراین اشیائی که ماهیت خارج از نفس دارند، سه امرند: مقولات، مصادیق مقولات و ماده، بنابراین وقتی در مورد چیزی گفته می‌شود که «انه موجود» و «هو موجود»، شایسته است از گوینده سوال شود کدام معنا از «موجود» را قصد کرده است: معنای صادق یا ماهیت منحاز خارج از نفس (بوجه ما من الوجوه) که البته معنای دوم عام است و بر اشیائی صدق می‌کند که بین آنها گونه‌ای از تقدم و تأخر برقرار است. برخی علت‌اند و برخی معلول، بعضی مقدم و بعضی مؤخرند، به عبارتی موجود در معنای دوم مفهومی مشکک است.

مقوله‌ای که از حیث ماهیت اکمل و در تحصیل ماهوی بی‌نیاز از سایر امور است و سایر ماهیات در تحصیل ماهوی و در تعقل نیازمند به اویند، شایسته‌تر و سزاوارتر به

اطلاق لفظ «موجود» است و مقوله‌ای که در تحصیل ماهوی و در تعقل نیازمند جنس و فصل است از حیث ماهیت ناقص‌تر از مقوله‌ای است که سبب تحصیل ماهوی آن می‌باشد.

بنابراین آنچه در این مقوله سبب تحصیل ماهوی اشیاء است و از حیث ماهیت کامل‌تر بوده، احری به نام موجود می‌باشد. همین‌طور به ترتیب تصاعدی پیش می‌رویم (الاکمل فالاکمل) تا به ماهیتی منتهی شویم که اکمل از او نباشد، چه واحد باشد و یا بیش از یکی. اگر چیزی خارج از این مقولات بوده و او سبب تحصیل ماهوی این مقولات باشد، به دلیل اینکه علت و سبب مقولات است، در «موجود» بودن اقدم و اولی بر این مقولات خواهد بود. بدین ترتیب موجوداتی که منظور از آنها «ماهیت خارج از نفس» می‌باشد نظام می‌یابند. ابن رشد نیز در بیان معانی موجود بر این عقیده است که موجود به گونه‌های مختلف اطلاق می‌شود:

۱. بر هر یک از مقولات عشر، که اطلاق لفظ موجود بر مقولات به نحو اشتراک محض و تواطؤ نیست بلکه به ترتیب و تناسب است، (اشتراک معنوی و تشکیک)؛ ۲. بر صادق یعنی امر ذهنی با ملاحظه‌ی خارج؛ ۳. بر ماهیت خارج از نفس چه آن ماهیت متصور در نفس باشد یا متصور نباشد. بنابر نظر ابن رشد همچون فارابی اسم «موجود» بر مقولات به دو معنی اطلاق می‌شود: از حیث اینکه معقول‌اند و دارای ذوات خارج النفس، و نیز از جهت اینکه بر تصورات ذهنی آن ذوات نیز دلالت می‌کنند. تعقل و تصور هر یک از این مقولات مطابق با ماهیت و ذات خارجی آنها می‌باشد (ابن رشد، 1380b ص ۱۱۷-۱۱۹). لذا ابن رشد نیز سه معنای موجود را به دو معنا تقلیل می‌دهد یعنی به معنای صادق و به معنای ماهیت موجود در خارج از نفس (ابن رشد، 1380a ص ۸).

بنابراین فارابی نیز در معنای اول موجود، محکی خارجی داشتن و در معنای دوم نیز وجود خارج از نفس داشتن را ملاک «موجود» مورد بحث در علم نظری (فلسفه

اولی) می‌داند. فارابی در اینجا است که تمایز وجود و ماهیت را مطرح می‌کند، ماهیات می‌توانند با قطع نظر از «وجود» تصور شوند و سپس در مورد وجود خارجی آنها تحقیق شود، و از همین جا از چارچوب تفکر ارسطویی جدا شده و برخلاف استاد یونانی‌اش، مفاهیم ذهنی را به اعتبار محکی خارجی متعلق بحث متافیزیکی قرار می‌دهد. لذا تاکید می‌کند که در بحث از «موجود» باید دقت شود که کدام معنا منظور است، موجود در معنای دوم عام است و به نحو تشکیکی بر مصادیق اطلاق می‌شود، و مقوله‌ای که از حیث ماهیت اکمل و در تحصیل ماهوی بی‌نیاز از سایر امور و مقولات است و سایر ماهیات در تحصیل ماهوی و در تعقل نیازمند به اویند، اولی به اطلاق لفظ موجود است. فارابی در نهایت موجود به معنای ماهیت منحاز خارج از نفس را به موجود بالقوه و بالفعل تقسیم می‌کند.

موجود بالقوه و موجود بالفعل

موجود به معنای ماهیت خارج از نفس یا موجود بالقوه است و یا موجود بالفعل. فارابی ابتدا اقسام وجود بالقوه و بالفعل را مطرح کرده و سپس به بیان جمهور و شبهات و اشکالات ناشی از عدم تمایز بین قوه و فعل می‌پردازد.

موجود بالفعل دو قسم است: ۱. موجود بالفعلی که ممکن نیست در هیچ زمانی بالفعل نباشد. به عبارتی موجودی که دائماً بالفعل است: مثل واجب الوجود و عقول؛ ۲. موجود بالفعلی که ممکن است بالفعل نباشد، ولی در حال حاضر بالفعل است و قبل از اینکه بالفعل باشد موجود بالقوه بوده است، مثل همه‌ی حوادث مادی.

موجود بالقوه نیز بر دو قسم است: ۱. موجود بالقوه‌ای که مستعد و آماده‌ی تام است، فقط جهت فعلیت وجود و استعداد و آمادگی عدم فعلیت را ندارد. اگر موجود بالقوه در معنای اعم لحاظ شود که شامل مجردات و مادیات باشد، مصداق این قسم، مجرداتی مثل نفس ناطقه خواهند بود که حادث است و اول بالقوه بوده و بعد از فعلیت برای همیشه باقی است. این موجود فقط برای فعلیت مستعد و مسدد است؛ ۲. موجود

بالقوه‌ای که برای هر دو جهت مستعد و آماده است: فعلیت و عدم فعلیت. این موجود هم برای فعلیت و هم برای عدم فعلیت مستعد و مسدد است.

اما قسم اول نیز دو قسم می‌باشد: قسمی که در معرض موانع خارجی است و نیز قسمی که در معرض موانع خارجی نیست. قسم دوم ناگزیر بالفعل حاصل می‌شود. مثل سوختن برای پنبه هنگام تماس با آتش. آتش صرفاً قوه‌ی احراق دارد نه اینکه مستعد احراق و عدم احراق باشد، ولی اگر در معرض موانع و عائق خارجی باشد گاه احراق صورت می‌گیرد و گاه در نمی‌گیرد.

ابوحیان توحیدی به نقل از استادش ابوسلیمان که هر دو از پیروان مکتب فارابی محسوب می‌شوند در تعریف موجود در *مقابسات* می‌نویسد: «الموجود هو الذی من شأنه ان یفعل او ینفعل» و سپس توضیح می‌دهد که موجود یا فقط فاعل است یعنی معطی صورت به هر ذی‌الصور است. یا منفعل است یعنی فقط ماده‌ای که موضوع برای قبول صور است. و یا هم فاعل است و هم منفعل، یعنی مرکب از ماده و صورت بوده و از جهت صورت فاعل است و از جهت ماده منفعل. و همینطور موجود یا فقط بالقوه است، یا فقط بالفعل است و یا از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است. ابوحیان سپس با ترکیب این دو تقسیم ادامه می‌دهد که ۱. موجود منفعل که دائماً بالقوه است عبارت است از هیولایی که قبول احوال و پذیرش صور از ناحیه‌ی موجود بالفعل برای او محال است؛ ۲. موجود بالفعل دائمی که به هیچ وجه مشوب به قوه نمی‌باشد، ذات ابدیه الوجودی است که علت هر موجود بالقوه و بالفعل می‌باشد؛ ۳. موجودی که مرکب از قوه و فعل می‌باشد عبارت است از موجود مرکب از ماده و صورت که از جهت ماده بالقوه بوده و از جهت صورت بالفعل می‌باشد (توحیدی، ۱۳۶۶ ص ۳۱۳).

نخستین فیلسوف مسلمان «کندی» نیز موجودات را تقسیم می‌کند به آنچه که همواره بالفعل‌اند یا همواره بالقوه یا بالقوه‌اند و سپس فعلیت می‌یابند. بنابر عقیده‌ی وی آنچه همواره بالفعل است از آنچه بالقوه بوده قدیم‌تر است و سپس فعلیت می‌یابد، زیرا

شیء بالفعل علت خروج شیء از قوه به فعل است. بنابراین هرچیزی که از قوه به فعل می‌رسد، موجود مادی است، زیرا همواره از حالتی که برای او بالقوه است خارج گشته و فعلیت می‌یابد. و اگر موجودی همواره فعلیت داشته و بالقوه نباشد، ذاتی غیر مادی است و آنچه غیر مادی است علت خروج شیء مادی از قوه به فعل، یعنی به وجودی که برای او بالقوه است می‌باشد.

اما در عرف جمهور به «موجود بالقوه»، «موجود» اطلاق نمی‌شود بلکه «غیر موجود» گفته می‌شود. چنان‌که عرف جمهور، ماهیتی را که بالفعل صادق است، «موجود» می‌گویند، اما ماهیت صادقی را که هنوز بالقوه موجود است «صادق» نمی‌گویند. بنابراین موجود در نزد جمهور یعنی آنچه به نحو عام بر آن «موجود» صادق است. اما در امور دیگر برای چیزی که هنوز بالقوه است ولی محقق‌الوقوع در آینده است، لفظی استعمال می‌کنند که آن لفظ برای بالفعل استعمال می‌شود، مثلاً می‌گویند «ضارب» یا «قاتل» در موردی که مستعد ضارب و یا قاتل شدن در آینده است و همچنین می‌گویند «الانسان میت» یا «زید میت» یعنی در معرض موت است (قبل از موت). لذا در این جزئیات الفاظی را در مورد بالقوه استفاده می‌کنند که به طور عینی در مورد بالفعل استعمال می‌شود و لفظی که بر امر بالفعل دال است، بر امری که هنوز بالقوه است، اطلاق می‌گردد.

فلاسفه نیز از این امر تبعیت نموده و لفظ «موجود» را بر جمیع این حالات اطلاق می‌کنند. به آنچه هنوز بالقوه است «موجود» می‌گویند و به آنچه بالفعل است نیز موجود می‌گویند. ولی بین دو زمان فعلیت و قوه تفصیل قائل شده و می‌گویند «موجود بالقوه» و «موجود بالفعل» و منظور از موجود بالقوه یعنی «موجود لافعال» و یا «غیر موجود بالفعل» (فارابی، 1969، ص ۱۱۹-۱۲۱).

بنابراین چهار معنای موجود در فلسفه ارسطو، در فلسفه فارابی نیز یافت می‌شوند، اما در نظامی دیگر و با اصول و مبانی متفاوت و بیان و تفسیر متمایز. به

نحوی که هر چهار معنای از موجود، متعلق بحث فلسفی واقع می‌شوند، برخلاف ارسطو که بحث از مفاهیم و ماهیت را صرفاً در منطق مطرح می‌کند. فارابی پس از بحث مفصل از «موجود» به بررسی معانی غیر موجود می‌پردازد تا حیطةی اطلاق لفظ موجود، متمایز شود. «غیر موجود» در اصطلاح فلاسفه قدیم امری است که به هیچ وجه ماهیت ندارد، پس کل ماسوای موجود را غیرموجود و هر امر غیر موجود را «لیس بشیء» تفسیر کرده‌اند که این تفسیر را فارابی ناشی از عدم تمایز بین قوه و فعل می‌داند. لذا معانی «شیء» را ذکر نموده و رابطه‌ی «شیء» با «موجود» را اعم و اخص من وجه می‌داند که در نهایت (برخلاف عدم انطباق موجود و شیء) «لیس شیء» با «غیرموجود» منطبق می‌شود، بنابراین «کل ماهو غیرموجود فلیس بشیء»، و از این مطلب به نوعی وحدت وجود منتهی می‌شود و نتیجه می‌گیرد که «موجود» واحد است و ماسوای موجود «لیس شیء» است. موجود واحد است هر چند دارای افراد و مصادیق کثیر باشد (مصادیق متعدّدند، ولی موجود متعدّد نیست) فارابی با تمایز بین «قوه و فعل» و تبیین معنای «موجود» و «غیرموجود» و «شیء» و «لیس شیء» از قلمرواندیشه یونانی خارج شده و از اصول و مبانی جدیدی در تبیین و اثبات خلقت و خلق از عدم سود می‌جوید که در فلسفه‌ی یونانی هیچ‌گاه مطرح نبوده است (فارابی 1969، ص ۱۱۷).

وجود رابط و مستقل

تقسیم هستی به دو قسم رابط و مستقل از مسائل اساسی مباحث متافیزیکی محسوب می‌شود. موجود مستقل همان مفهوم مطلق هستی است، اما منظور از وجود رابط چیست؟ آیا بحث از وجود رابط، بحث منطقی صرف است و یا در قلمرو مباحث متافیزیکی نیز واقع می‌شود؟ در بحث از «وجود رابط» ارتباط بین موضوع و محمول در قضایا و به طور کلی، هرگونه ربط یا ارتباط که در جهان موجودات است، مورد بحث و بررسی واقع می‌شود، اما تا چه حد این مسائل برای ارسطو و فارابی مطرح بوده است،

و این مباحث تا کجا ریشه در اندیشه‌ی این حکما دارد؟

ارسطو

ارسطو در منطق چهار گونه پژوهش را مطرح می‌کند: هست/ بوده، چرا هست/ چرایی، آیا هست؟، چیست / چیستی؟ و پرسش از آیا هست یا نیست؟ یا به معنای مطلق (معنای وجودی) مورد پژوهش است، یا به معنای خاص، یعنی برای پیوند چیزی با چیزی (وجود رابط). آنچه به گونه مطلق هست، مانند این پرسش که «آیا ماه می‌گیرد؟» «آیا ماه رشد می‌کند؟» بنابراین پرسش از هستی یا بیانگر «هر جا هستی چیزی» یعنی هستی مطلق است و یا بیانگر یکی از تعیین‌های آن است (انا کاویک دوم، دفتر بتا، ۸۹، ۲۳ تا ۹۰a).

بنابراین ارسطو در منطق دو نحوه از وجود و هستی را تشخیص داده است. وجود مطلق و وجود رابط بین موضوع و محمول، یا صفت و موصوف که در واقع بیانگر وجود خاص یا تعیین خاص موضوع است، نه مطلق وجود او. اما در متافیزیک در مباحث مربوط به «موجود» و معانی و اطلاقات آن، به این نحوه از وجود هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. برنتانو، در تفسیر معانی وجود ارسطو، وجود رابط را در ردیف وجود عرضی قرار داده و می‌گوید: در نظر ارسطو، وجود عرضی و وجود رابط، در معنای وجود خاص بوده و فرد وجود فرا ذهنی ندارد، لذا مرتبط با عدم وجود است و فقط در اسم با «وجود» مشترک است (برنتانو، ص ۸۱). اما اگر ارسطو نیز واقعا وجود رابط را هم ردیف وجود عرضی قرار دهد، لازم است که این معنا از وجود را در زمره‌ی مباحث فلسفی و مابعدالطبیعی مطرح نکند، چنانکه بحث از موجود به معنای عرض را نیز از حوزه‌ی مباحث متافیزیکی خارج نموده است.

فارابی

نخستین فیلسوف و حکیم مسلمان، ابونصر فارابی، به مسئله‌ی وجود رابط توجه نموده و به نظر می‌رسد وی نخستین کسی است که این مساله را در فلسفه‌ی اسلامی مطرح کرده و بر خلاف دیدگاه ارسطو، وجود رابط را در زمره‌ی مسائل مابعدالطبیعی

قرارداده است. فارابی در کتاب ارزشمند *الحروف* پس از آوردن معانی موجود در نزد جمهور و در اصطلاح علوم نظری، معنای دیگری را برای موجود بیان می‌کند: گاهی «موجود» خارج از این معانی که تاکنون ذکر شد استعمال می‌شود، به عنوان رابط محمول با موضوع در قضایای موجب، که به معنای ربط محمول به موضوع بوده و به وسیله آن اثبات «شیء لشیء» حاصل می‌شود. و چون این معنا از موجود در قضیه و ترکیب برخی از موجودات با برخی دیگر استفاده می‌شود، در اینجا «موجود» بر ایجاب دلالت نموده و «غیر موجود» دلالت بر سلب می‌کند. بنابراین در قضیه‌ی «زید موجود عادل» موجود در اینجا دلالت بر این دارد که ماهیت یکی بالذات و یا بالعرض است و ماهیت یکی و یا ماهیت هر دو در خارج از نفس موجود است، بلکه موجود در اینجا فقط رابط محمول و موضوع و یا موضوع به محمول است، در این معنی موجود فقط نسبت است و نسبت قائم به دو طرف می‌باشد. از این رو، موجود است یعنی چیزی به چیزی نسبت دارد، دو طرف ماهیت را در خود منطوقی داشته و تفاوتی ندارد که ماهیت در خارج و یا در ذهن باشد، اگر نسبت بین دو شیء در خارج است، آن دو باید در خارج باشند و اگر نسبت بین دو شیء در ذهن است، باید هر دو در ذهن باشد. اما گروهی «موجود» را به معنای «ماهیت خارج از نفس» ملاحظه نمودند، در قضیه «زید یوجد عادل» تصور کردند که ضروری است زید در خارج از نفس موجود باشد و در سلبی نیز همین تصور را داشتند: «زید لیس یوجد عادل» یعنی رفع ماهیت زید از حیث عادل بودن و ایجاب، اثبات ماهیت زید به عنوان عادل است، بدین جهت اگر زید در قید حیات نباشد، قضیه به نحو ایجاب صدق نمی‌کند.

برخی نیز گفته‌اند قضیه‌ی «الانسان موجود ایض» نیز صادق نیست، زیرا ماهیت انسان ایض نمی‌باشد و برخی نیز گمان کردند قضیه‌ی «الانسان موجود حیوان» نیز کاذب است، زیرا حیوان اعم از انسان، حمار، کلب و یا... است زیرا در حیوان، کلب و حمار و سایر حیوانات نیز منطوقی‌اند. و یا اینکه چون حیوان حد حمار است، لازم

می‌آید ماهیت انسان نیز جزئی از حمار باشد، لذا صرفاً قضیه «الانسان موجود انسانا» و «العادل موجود عادلا» صادق است.

به نظر فارابی این تصورات اشتباه ناشی از عدم درک صحیح معنای «موجود» می‌باشد، در اینجا «وجود» به نحو اشتراک «اسم» استعمال شده است. «موجود» یعنی نسبت بین محمول و موضوع در قضیه، لذا در آن به نحو بالقوه ماهیت هر دو طرف (موضوع و محمول) منطوقی است و به هیچ وجه متضمن نسبت ماهیت خارج از نفس به ماهیت خارج از نفس دیگر نمی‌باشد. قضیه از ترکیب دو چیز تشکیل می‌گردد و قابل صدق و کذب بوده و دارای دو قسم موجبه و سالبه می‌باشد. در هر یک از این اقسام قضیه معنی وجود رابط در آنها یا فقط بالقوه است و یا بالفعل، اگر محمول قضیه فعل باشد، معنای وجود رابط در آن بالقوه است، یعنی بالامکان، اگر محمول قضیه اسم باشد معنی وجود رابط فعلیت است، مثلاً در قضیه «زید یقوم» محمول بالقوه است ولی در قضیه «زید قائم» محمول بالفعل است.

حال این قضایا نیز با توجه به تقسیم «موجود علی الاطلاق» تقسیم می‌شوند به: قضیه‌ای که ایجاب این موجود بالفعل دائمی است، نفی این موجود دائمی است، و این موجود در زمان‌هایی بالفعل است و قبل از آن بالقوه می‌شود. در مورد اخیر مادامی که موجود بالقوه است به قضیه «قضیه ممکنه» گفته می‌شود و هنگامی که بالفعل حاصل شد، «قضیه وجودیه» می‌شود (قضیه وجودی عینی قضیه فعلیه یا مطلقه‌ی عام). اگر ایجاب این وجود دائمی باشد، «قضیه موجبه ضروریه» خواهد بود و اگر نفی این وجود دائمی باشد «سالبه‌ی ضروریه». بنابراین چهار نوع قضیه خواهیم داشت: قضیه صادق ضروری، قضیه کاذب ضروری که همان قضیه محال است، کاذب وجودی یا کاذب غیر محال یعنی در خارج فعلیت ندارد یا قضیه فعلی غیر مطابق با خارج، و قضیه صادق وجودی یا مطلقه‌ی عامه وجودی یعنی بالفعل (فارابی، الحروف، ص ۱۲۵-۱۲۸).

- آیا وجود محمول واقع می‌شود؟

بحث وجود رابط و مستقل به نحوی دیگر نیز مطرح شده است. در یک تقسیم ساده موجود به دو قسم «موجود در خود» (فی نفسه) و «موجود در غیر» (موجود لغیره) تقسیم می‌شود. قسم اول که موجود در خود است، وجود محمولی، (فی نفسه) و مستقل است و از آن جهت وجود محمولی خوانده می‌شود که محمول قضیه قرار می‌گیرد. مانند این قضیه «انسان موجود است». بر حسب اصطلاح اهل منطق، وجود محمولی مفاد هلیات بسیطه است و این مفاد جز پاسخ به پرسش از هستی شیء نیست. چنانکه ارسطو نیز آن را پرسش از هستی مطلق می‌خواند. اما قسم دوم از وجود «وجود در غیر» است و تنها به عنوان وجود رابط از آن نام می‌برد، این وجود گونه‌ای از هستی است که هرگز محمول واقع نمی‌شود و به هیچ وجه دارای استقلال نیست. در قضیه‌ی «علی دانشمند است» در میان موضوع و محمول این قضیه رابطه‌ای موجود است که نه در موضوع به تنهایی موجود است و نه در محمول به تنهایی، این رابطه بین موضوع و غیر محمول و محمول و غیر موضوع نیز نیست. بنابراین در یک قضیه‌ی خارجی که موضوع و محمول آن در جهان خارج موجود است، در کنار این موضوع و محمول، امر دیگری نیز به عنوان رابط میان موضوع و محمول موجود است که این رابط به هیچ وجه از موضوع و محمول جدا نبوده و هرگز نمی‌تواند به طور مستقل و یک امر سوم در قضیه به شمار آید. اما تقسیم موجود به دو قسم رابط و مستقل، در عین اینکه یک تقسیم معقول و منطقی است، از سوی برخی از اهل اندیشه به شدت مورد انکار قرار گرفته است، گروهی وجود را عین استقلال دانسته و هرگونه ربط و وابستگی را در باب هستی به شدت مورد انکار قرار داده‌اند. و رابط بین موضوع و محمول را جز تصور ذهنی نمی‌شمرند. در مقابل کسانی وجود محمول را مورد انکار قرار داده و هستی را جز رابط به شمار نمی‌آورند.

فارابی در رساله‌ی *فی مسائل متفرقه* بر این نظر است که اگر کسی تنها از دریچه‌ی حواس ظاهر به هستی بنگرد و آن را در چارچوب و قالب طبیعت مورد بررسی قرار دهد ناچار وجود را یک محمول واقعی در قضیه به شمار نمی‌آورد. ولی

اگر نظر خود را در قالب طبیعت محصور نکرده و هستی را از دیدگاه منطقی مورد توجه قرار دهد، ناچار باید اعتراف کند که هستی یک محمول واقعی است. بدین جهت وی معنی وجود رابط و مستقل را نتیجه و حاصل دو نوع نظر می‌داند، مقصود فارابی بر حسب این عبارت این است که نوع نظر و تلقی مردم از هستی دو گونه است، برخی از مردم هستی را، تنها در چارچوب طبیعت مورد بررسی قرار داده و آنچه مشاهده می‌کنند جز تعدادی از موجودات گوناگون نمی‌باشد. در نظر این جماعت "وجود" یک محمول واقعی در قضیه به شمار نمی‌آید. زیرا وقتی می‌گوییم: "انسان موجود است" چیزی بر واقعیت انسان افزوده نمی‌گردد. این مسأله نیز در نظر آنان مسلم است که اگر محمول چیزی بر موضوع نیفزاید، هرگز نمی‌تواند یک محمول واقعی در جهان محسوب شود. گروهی دیگر نظر خود را در تنگنای طبیعت محدود نکرده و از یک دیدگاه وسیع و منطقی به هستی می‌نگرند. در نظر این گروه، "وجود" یک محمول واقعی و نفس‌الامری است که بسیاری از قضایا را معنا بخشیده و مفاد هلیات بسیطه را تشکیل می‌دهد(نک: فارابی، *تعلیقات*، ص ۳۲۴، *مسائل متفرقه*، ۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۴-۱۷۹).

فلسفه با پرسش از هستی آغاز می‌شود، کسانی که پرسش از هستی را یک پرسش اساسی به شمار می‌آورند، درباره‌ی محمول واقع شدن، وجود نیز هیچ‌گونه تردیدی ندارند، اما کسانی که وجود را یک محمول واقعی در قضیه به شمار نیاورده، پرسش از هستی را یک پرسش جدی تلقی نکرده و آن را بدون پاسخ گذاشته‌اند. هنگامی که پاسخ پرسش از هستی شیء یک محمول واقعی به شمار نیاید باب مباحث فلسفی مسدود گشته و ادراک فلسفی از صحنه‌ی دانش بشری حذف می‌شود.

نظریه‌ی اخیر فارابی مرز میان فلسفه و علوم طبیعی را نیز معین کرده و تفاوت میان این دو رشته از دانش بشری را آشکار می‌سازد(ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۶). مسائل فلسفی قضایایی‌اند که وجود در آنها محمول واقع می‌شود، ولی در مورد علوم، وجود پیوسته نقش رابط را ایفا می‌کند. اگر تفاوت میان وجود رابط و مستقل را

می‌توان منشا تفاوت میان علوم و فلسفه به شمار آورد، چنین می‌نماید که می‌توان این مساله را نخستین بار در تاریخ فلسفه به ابونصر فارابی نسبت داد.

نتیجه

لذا ارسطو و فارابی نیز هر یک به نحوی جهت رفع ابهام و تناقض‌های ظاهری ناشی از تعدد و تنوع معانی موجود، پس از تحقیق و تحلیل معانی موجود درصدد تقلیل و تعمیم آنها بر می‌آید.

فلسفه در هر دوره ای صورتی خاص دارد. چنانکه صورت فلسفه‌ی اسلامی با صورت فلسفه‌ی یونانی یکی نیست و نباید اصول و مبانی فلسفه‌ی اسلامی را عین اصول و مبانی فلسفه‌ی یونانی دانست.

اما در هر حال تلقی فیلسوفان مسلمان (در رأس آنها فارابی) از "وجود" با تلقی یونانیان - از جمله ارسطو - متفاوت بوده است. فارابی متأثر از معلمان بزرگ یونانی است و عناصر افلاطونی و ارسطویی فراوانی در آن یافت می‌شود، اما چنانکه در موارد دیگر نیز قابل توجه است، فارابی مسائلی را که از فلسفه یونان اخذ کرده است با الگو و مدل جدید و متمایز ارائه می‌کند و این عناصر یونانی را در یک هیئت تالیفی چنان ترکیب می‌نماید که صورت جدید آن دیگر سابقه‌ای در سلف یونانی ندارد. افزون بر آن، بسیاری از مسائلی که ابتکاراندیشه خلاق او بوده و نتیجه‌ی تاثیر شرایط خاص زمان و فرهنگ خاص مسلمانان می‌باشد در سلف یونانی دیده نمی‌شوند.

البته چنین نیست که فارابی فلسفه‌ی یونانی را انکار نموده و یا آرای استادان بزرگ یونان را درست در نیافته است، بلکه او فلسفه‌ی یونانیان اعم از فلسفه نظری و عملی را به نحوی تازه و جدید مورد تفسیر قرار داده و حتی آن را به چالش گرفته است. در حالی که هیچ یک از اسلاف وی به این مرحله نرسیده و این موفقیت را به دست نیاوردند که در اصول و مبانی فلسفی یونانی به چون و چرا پردازند و این اصول را به چالش بگیرند و اساساً تفاوت فیلسوف و محقق فلسفه نیز در همین جا است که فیلسوف، افزون بر اینکه به حل مساله می‌پردازد؛ در مبادی و اصول نیز نظر می‌کند و

توجه او به مسائل، فرع بر تلقی او از مبادی و اصول است (داوری، ۱۳۵۴، ۸۸). بنابراین فلاسفه‌ی مسلمان هرچند اصول فلاسفه یونانی را به چالش گرفتند، آن را رد و انکار نیز نکردند، اما صرفاً شارح آن هم نیستند و چنانچه در هر فلسفه اصیل، مسائل، فرع بر مبادی است؛ در فلسفه‌ی اسلامی نیز چه بسا مسائلی مطرح است که نه تنها در فلسفه یونانی سابقه نداشته بلکه بنا بر اصول فلسفه یونانی اصلاً نمی‌توانسته مطرح شود و برخی از مسائل که سابقه دارد به نحوی دیگر و با نگرش جدید و رویکردی متفاوت و معنایی دیگر مطرح شده است. در کل بسیاری از مسائل جدید در فلسفه‌ی اسلامی از آن جهت پدید آمده که تلقی فلاسفه اسلامی نسبت به وجود با تلقی یونانیان تفاوت دارد. بررسی این قبیل مسائل به جهت تعیین اصالت تفکر فلسفی فارابی و برای تمایز اندیشه‌ی فلسفی او از معلمان بزرگ یونانی - افلاطون و ارسطو - و تعیین اصالت نظام فلسفی اسلامی و تمایز بنیادی آن از نظام فلسفی یونانی دارای اهمیت ویژه است.

منابع

- آل یاسین، جعفر، *الاعمال الفلسفیه*، ج ۱، دارالمناس، بیروت، ۱۹۹۲م.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *وجود رابط و مستقل*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲.
- ابن رشد، محمد بن احمد، *تلخیص مابعدالطبیعه ارسطو*، عثمان امین، ج ۲، حکمت، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- _____، *تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو*، عثمان امین، جلد ۳، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ب ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *منطق شفا*، ابراهیم مذکور، ج ۱، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، ج ۲، حکمت، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- _____، *منطق*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، نگاه، تهران، ۱۳۷۸ ش.

توحیدی، ابوحیان، *مقابسات*، محمدتوفیق حسین، چ ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۹۸۷/۱۳۶۶.

جباری، اکبر، *پرسش از وجود*، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۷.

ژان برن، *ارسطو و حکمت مشاء*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پورحسینی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴ش.

داوری، رضا، *فارابی، فیلسوف فرهنگ*، نشر ساقی، تهران، ۱۳۸۲.

فارابی، ابونصر، *الحروف*، محسن مهدی، دارالمشرق، ۱۹۶۹.

_____ «مسائل متفرقه»، *مجموعه رسائل*، دائره المعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ هـ.

_____ *تعلیقات*، همان: جعفر آل یاسین، الاعمال الفلسفیه.

کمالی زاده، طاهره، (وجود و ماهیت در نظام فلسفی ارسطو و فارابی)، *حکمت سینوی*، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۳۸۷.

_____ (ریشه‌های کلامی نظریه‌ی تمایز وجود و ماهیت در فلسفه‌ی اسلامی)، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۹۰، زمستان ۱۳۸۷.

مک کواری، جان، *مارتین هیدگر*، ترجمه‌ی سعید حنایی کاشانی، نشرگروس، تهران، ۱۳۷۶.

هارتمان، نیکلای، *بنیاد هستی‌شناختی*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۸۳.

Ackrill, J.L. *Aristotle The philosopher*, Oxford University Press, 1981.

Aristotle, *Categoria*, in *The works of Aristotle*, ed. D. Ross,

Aristotle, *Metaphysics*, see: D. Ross, *The works of Aristotle* ibid.

Brentano, Franz, *on the several senses of Being in Aristotle*, ed & trans. Rolf George, University of California Press, 1975.