

وجود از منظر افلاطون و ابن سینا

علی سعیدی*، مجتبی جلیلی مقدم**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۰۸)

چکیده

بحث وجود اساسی ترین مسئله در تاریخ طولانی فلسفه بوده و ذهن متفکران را به خود مشغول داشته است. افلاطون و ابن سینا در مقام بزرگ ترین فلاسفه در باب وجود دیدگاه های بدیعی داشته اند که در این نوشتار بر آنیم تا با روش و نگاهی تحلیلی به مبانی این دو فیلسوف بدانها پرداخته و با یکدیگر مقایسه کنیم تا نشان دهیم که این دو دیدگاه در باب وجود چه تفاوت هایی دارد و این اختلاف چه تأثیری بر نگاه ما به موجودات دارد. افلاطون با دغدغه معرفت شناختی به ایده ها می رسد و آن را پایه و اساس تفکر خویش قرار داده و با توجه به آن وجود را به موجودات خاصی اطلاق می کند سپس در ادامه آن را با توجه به لوازم نظریه ایده همانند ارتباط ایده ها با یکدیگر، وجود ایده های برتر و نسبت آنها با یکدیگر، ارتباط ایده ها با خیر و همچنین نسبت ایده ها با محسوسات، به محسوسات و خیر یا نیک نیز اطلاق می کند اما در طرف دیگر ابن سینا وجود را عام ترین امور دانسته و بر همه موجودات اطلاق می کند، وجودی که با توجه به تمایزش از ماهیت، به واجب و ممکن تقسیم شده و عارض بر ماهیت می گردد ممکنات را که همان ماسوا هستند را زوج ترکیبی کرده و نیازمند واجب می کند و بدین ترتیب ارتباط خدا و موجودات دیگر را نسق می بخشد.

کلیدواژگان

ابن سینا، افلاطون، ایده، ماهیت، وجود.

* استادیار دانشگاه پیام نور، قم، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز و مدرس دانشگاه پیام نور، قم، ایران

رایانامه: m.jalili61@yahoo.com

مقدمه

هر اندیشمند و فیلسوفی نظام فکری خویش را بر شالوده و پایه ای قرار می دهد و بر اساس آن اندیشه خویش را تأسیس می نماید؛ این پایه و اساس قوام سیستم و نظام فلسفی را برعهده دارد بطوریکه اگر فرو بریزد و یا مورد چالش قرار گیرد کل ساختمان فلسفی فیلسوف فرو خواهد ریخت.

شالوده و اساسی که فیلسوف آن را ابداع و سپس بدان متوسل می شود زائیده نیازی است که اندیشمند آن را احساس می کند و با پی افکندن آن سمت و سویی را پیش می گیرد که نیازهای او را برآورد و وی را به سرمنزل مقصود برساند. اما این پایه و اساس نتایجی را به بار می آورد که شاید اندیشمند خالق آن انتظار آن را نداشته باشد خاصه در حوزه های گوناگونی همانند اخلاق، سیاست و امثالهم.

افلاطون در راستای اهداف استاد بزرگوار خویش، سقراط، بر آن است تا آدمی را از شکاکیت اخلاقی و البته معرفتی و آشفته‌گی های عملی ناشی از آن برهاند و صخره ای سخت و محکم برای پناه انسان پناهجوی فراهم آورد تا در سایه آن به معرفت یقینی و هستی شناسی درخوری که بتواند در مقابل شکاکیت و بطلان ظاهر سفسطایی مخفی شده در مخفیگاه غیرقابل کشف و ردیابی رسد و از این طریق به سعادت، جاودانه و خدایی شدن نائل آید.

از سویی دیگر مشائیان و رئیس آنان ابن سینا با تمایز وجود و ماهیت راه دیگری پیموده و وجود را عام ترین مفهوم در نظر آورده و اساساً موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود و احکام وجود قلمداد می کنند.

این تمایز یعنی تمایز وجود از ماهیت روح و سیر واحد و غایت فلسفه اسلامی را مشخص کرده و تکلیف نگاه ما به خدا و سایر موجودات را تا حد زیادی معین می کند. این نوع نگاه به وجود را دیگر نمی توان برخاسته از دغدغه معرفت شناختی دانست بلکه این منظر ریشه در زمینه ای دینی دارد و در سمت و سویی توحیدی پیش می رود.

در این میان پرسش هایی مانند چیستی ایده، ارتباط آن با هستی شناسی افلاطون، اختصاص

وجود به کدامین مرتبه از موجودات، نسبت موجودات با خیر یا خدا، چگونگی تمایز وجود و ماهیت، تقسیمات وجود، نسبت موجودات با خدا و قس علی هذا مطرح می گردد.

الف) هستی شناسی افلاطون

برای غور در هستی شناسی افلاطون می بایست به اس و اساس تفکر او که همانا نظریه ی ایده می باشد پرداخت.

معنای ایده

ایده (idea) - که در محور اندیشه ی افلاطون قرار دارد- به معنای چیزی که همیشه همان، همواره خودعیان، خودظهور و خودنمایان می باشد، ریشه یابی این واژه در فرهنگ یونانی که افلاطون از آن استفاده کرده است به بهترین شکل می تواند نشانگر دیدگاه افلاطون در باب این اصطلاح و استفاده و کاربرد این واژه برای افلاطون باشد؛ کارل بورمان افلاطون شناس شهیر آلمانی در این باره می گوید:

"در زبان یونانی مصدر فعلی وجود دارد که نه لازم است و نه متعدی. این مصدر 'idein' است به معنی دیدن. دو اسم idea و eidos از آن مشتقند. افلاطون برای بیان چیزی که هست هر دو کلمه را بکار می برد: موجود، یعنی چیزی که هست، ایده (idea یا eidos) است؛ ایده آن چیزی است که همیشه همان است و همان نمایان است." (بورمان ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳).

نظریه ایده

پس از دانستن معنای واژه و اصطلاح ایده، اشاره ای به این نظریه ی ژرف و البته تأثیرگذار می کنیم:

چیستی ایده

در دیدگاه افلاطون به اموری که در جهان محسوس در حال صیورورت و شدن نمی توان به معنای واقعی کلمه وجود گفت و آنها را موجود دانست زیرا اشیاء و امور محسوس دائماً در حال تغییر، دگرگونی و کون و فسادند و از این رو آنها خود چیزها نیستند زیرا همانطور که گفته شد دم به دم

در حال تغییرند. هنگامی که ما سخن می‌گوییم گویا اموری ثابت و لایتغیر وجود دارند که ما را قادر می‌سازند که بیندیشیم و سخن بگوییم درحالی‌که جهان محسوس چنین ویژگی و خصوصیتی ندارد؛ در اینجا افلاطون تحت تأثیر نظریهٔ هراکلیتوس و پیروانش چون کراتیلوس قرار دارد(رک:افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۰۲).

افلاطون با توجه اینکه ما می‌توانیم بیندیشیم و سخن بگوییم بر آن است که خود چیزی وجود دارد هرچند که این خود چیز در جهان محسوسی که با آن انس گرفته ایم و بیشتر آن را نه تنها حقیقی‌ترین امور می‌دانستیم بلکه آن را معیاری برای درستی و صحت دانسته‌ایمان قلمداد می‌کردیم.

خود چیز را نمی‌توان با حس دریافت زیرا حس تنها به جهان محسوس دسترسی دارد - و از آنجایی که جهان محسوس دائماً در حال تغییر و کون و فساد و شدن نمی‌تواند خود چیز را در آن یافت - در نتیجه حس را به کسب خودچیز راهی نیست. قرابت این دیدگاه با آموزه‌ی پارمنیدسی که مشعر است بر راه به خطا بردن حس و در مقابل آن راه به حقیقت بردن عقل، قابل احساس است(رک: بورمان، ۱۳۸۷: ۶۱).

عقل می‌بایست از این جهان محسوس فراتر رود تا به خودچیزها که همان ذات و حقیقت چیزهایند برسد، خودچیزها هیچگاه کون و فساد و تغییر نمی‌پذیرند و نمی‌شوند بلکه همیشه ثابتند و همواره هستند؛ خودچیزها حجاب و خفایی ندارند که عقل بخواهد با تقشیر یا انتزاع آن‌ها را دریابد بلکه عین ظهور، حضور و خودعیانی و خونمایانی اند و عقل صرفاً آن‌ها را مشاهده می‌کند؛ به همین جهت افلاطون واژهٔ ایده را همانطور که اشاره شد به معنای دیدن است را برای خودچیزها به کار می‌برد زیرا هم ناظر به متعلق شناخت که همان خودچیزهاست و هم مشعر بر عقل است که نه با انتزاع بلکه با دیدن و اشراق به ایده‌ها نائل می‌گردد.

نکتهٔ دیگر در باب چیستی ایده‌ها که برای جلوگیری از بدفهمی ایده‌ها لازم است ذکر گردد این است که هنگامی که گفته می‌شود ایده چیزی است که هست، ثقل و تأکید سخن بر هست نمی‌باشد بلکه چیز می‌باشد(همان: ۶۲)، به عبارت دیگر مقصود از اینکه گفته می‌شود ایده چیزی

است که هست، خود چیز، ذات و ماهیت چیز است که همواره خودش است و خودش، کون و فسادی در آن رخ نمی دهد، نمی شود و از بین نمی رود، ازلی و ابدی است، ذات اشیاء در خودی خود است که همیشه به حال خود باقی است و با چشم عقل می توان آن را دید. از اینجا می توان فهمید که در واقع آنچه اهمیت دارد و چیزی را همان چیز می کند که هست ماهیت می باشد نه وجود.

عینیت و استقلال ایده ها

ایده های افلاطونی نه روشهای منطقی اند، نه مفاهیم مجرد و نه مفاهیمی که جنبه اقلومی یافته باشند همچنین مفاهیم تجربی نیز نیستند بلکه ایده دارای وجودی مستقل از ذهن بوده و امور عینی اند.

ایده غیر از آن مفهومی است که در ذهن آدمی نقش می بندد؛ افلاطون در رساله پارمنیدس از زبان سقراط در گفتگو با پارمنیدس سالخورده بر آن می شود که ایده ها اموری واقعی اند و وجودی مستقل از ذهن آدمیان دارند (افلاطون، ۱۳۸۰ الف: ۱۳۳)

تا حال دانستیم که بنابر دیدگاه افلاطون ایده ها غیر از مفاهیم ذهنی اند و دراری وجودی عینی و مستقل اند که خارج از ذهن قرار دارند اما پرسشی که رخ می نماید این است که خارج ذهن کجاست؟ یقیناً در پاسخ به این پرسش انتظار قرار داشتن ایده ها در جهان محسوس را نداریم زیرا همانطور که پیشتر اشاره شد جهان محسوس متغیر و شونده، جهانی نیست که بتوان در آن ایده ها را یافت، این انتظار پربراه نیست و افلاطون نیز به این نکته توجه تام داشته و ایده ها را در جهانی غیر از جهان محسوس قرار می دهد. از نظر افلاطون ایده ها در جهانی دیگر غیر از جهان محسوسات قرار دارند، در جهانی مخصوص به خود، این دیدگاه را در محاوره پارمنیدس در بند ۱۳۴ در جایی که سقراط به پارمنیدس پاسخ می دهد که ایده ها در جهان محسوسات نیستند می توان یافت (همان: ۱۳۴)، شاهدی دیگر بر این نظریه رساله فایدروس است که در آنجا افلاطون بر آن می شود که: ایده ها ماهیاتند که در بیرون از جهان محسوس «در ورای آسمان» جهانی خاص خود دارند. (همان، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۷).

حاصل آنکه ایده‌ها هم از ذهن استقلال دارند و مفاهیم ذهنی صرف نیستند و هم از جهان محسوس متمایز و مستقلند و جایگاهی غیر از جهان محسوس شونده دارند، جایگاهی که خاص آنان است و در آن تغییر، کون و فساد و شدنی در کار نیست بلکه صرفاً جهان هست‌ها می‌باشد.

ارتباط ایده‌ها و جهان محسوس

دشوارترین بخش نظریه‌ی ایده‌ی افلاطون همانا تبیین چگونگی ارتباط دو حوزه‌ی ایده‌ی و محسوس است که توسط خود افلاطون صراحتاً از یکدیگر متمایز گشته‌اند، به عبارت افلاطون چگونه رشته‌ای را که خود به دست خویشتن آن را گسسته است دوباره برقرار می‌سازد؟ پرسش دیگر اینکه آیا همه‌ی محسوس‌ها درای ایده‌اند و اگر چنین است آیا مصنوعات دست بشر نیز دارای ایده‌اند یا خیر؟

ابتدا به پرسش دوم می‌پردازیم:

(۱) از دیدگاه افلاطون همه‌ی محسوس‌ها دارای ایده‌اند مثلاً نمی‌توان گفت که درخت دارای ایده‌است اما سنگ دارای ایده‌نیست، بلکه هر آنچه که در جهان محسوسات می‌بینیم دارای ایده‌ی خاص خود است زیرا نامی واحد که بر کثرتی از محسوس‌ها و جزیی می‌گذاریم نشان از وجود ایده‌ی خاصی است که پشتوانه‌ی آن نام واحد است، افلاطون در این باره می‌گوید: "ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند به وجود ایده‌ی واحد قائلیم" (همان، ۱۳۸۰ح: ۵۹۶).

اما در اینجا سه پرسش پیش می‌آید که به ترتیب عبارتند از: الف: آیا هر شیئی محسوسی تنها با یک ایده در ارتباط است؟ ب: آیا مصنوعات بشری نیز ایده‌دارند؟ ج: آیا امور بد، زشت و زیانبار مانند کثافات و... نیز ایده‌دارند؟

اکنون تلاش می‌کنیم تا به ترتیب به این پرسش‌ها پاسخ دهیم:

از دیدگاه افلاطون هر امر جزیی و محسوس نه تنها با یک ایده در ارتباط است و از آن بهره‌مند است بلکه به تعداد ویژگی‌ها و خصوصیتی که دارد از ایده‌ها بهره‌برده است، کارل بورمان در این باره می‌گوید: "هر فردی تصویر ایده‌ای واحد نیست بلکه تصویر ایده‌های متعدد است، و

به عبارت دیگر یک فرد به تعداد صفات و خصوصیات خود از ایده های متعدد بهره ور است. "(بورمان، افلاطون: ۷۲)؛ برای مثال هنگامی که انسانی عادل و زیبا رو و... را مشاهده می کنیم این انسان جزئی و محسوس هم از ایده انسان بهره مند است و هم از ایده عدل و هم از ایده ی زیبایی و.... .

در پاسخ به پرسش دوم که در باب ایده داشتن یا نداشتن امور ساخت دست بشر مانند خانه، میز، صندلی و... بود، می توان با استناد به نص صریح افلاطون پاسخ مثبت داد و به وجود ایده برای مصنوعات بشری قائل شد زیرا افلاطون اذعان می دارد چیزهایی هم که به دست آدمیان ساخته شده است نیز دارای ایده اند (ر.ک: همان: ۵۱۰)، او حتی مصداقهای بر این امر می آورد مثلاً در جمهوری سخن از ایده تخت و میز (ر.ک: همان ۵۹۷) و همچنین در رساله دیگری از ایده دستگاه بافندگی و ایده مته سخن می گوید (ر.ک: همان، ۱۳۸۰:د: ۳۸۹).

پس تا اینجا دانستیم که اولاً همه اشیا ی طبیعی نه تنها دارای ایده اند بلکه به تعداد خصوصیاتشان ایده دارند و ثانیاً ابزارها و اشیا ی ساخت دست بشر نیز دارای ایده می باشند حال بایستی دید که آیا امور زشت و بد نیز دارای ایده اند یا استثنایی بر نظریه ایده می باشند؛ افلاطون در محاوره پارمنیدس از جانب سقراط نوجوان در اینکه برا امور زشت، بد و زیانبار قائل به ایده شود دچار شک و تردید می گردد اما در اینجا پارمنیدس سالخورده او را جوانی می داند که هنوز فلسفه بر او مستولی نگشته و هنوز به تمرین فلسفی که همانا پذیرفتن نتایج اندیشه و فلسفه نیست؛ این جوان اگر شیفته فلسفه گردد دیگر هیچ یک از امور بد و زشت را کوچک و حقیر نخواهد پنداشت و در نتیجه برای امور مذکور نیز قائل به ایده خواهد شد (ر.ک: همان، ۱۳۸۰ الف: ۱۳۰) چنانکه در جمهوری برای امور زیانبار، بد و زشت قائل به ایده می شود (ر.ک: همان، ۱۳۸۰ ح: ۵۱۰).

حاصل سخن آنکه بر طبق نظریه ایده هر کثرتی از امور جزئی خواه اشیا ی طبیعی باشد، خواه اشیا ی مصنوع و ساخت دست بشر و چه امور زشت و بد، دارای ایده می باشند زیرا این امر واحد همان ماهیت است که اندیشه به آن رسیده است.

۲) اکنون به دشوارترین بخش نظریه ایده که همانا تبیین چگونگی ارتباط ایده‌ها و امور جزئی و محسوس می‌رسیم؛ برآستی چگونه می‌توان میان حوزه و جهان محسوسات و ایده‌ها که شکاف قابل توجهی با توجه به خصوصیات و ویژگی‌های متضاد دو طرف ایجاد شده ارتباطی برقرار کرد؟ بار مسوولیت تبیین ارتباط ایده و محسوس زمانی سنگین تر می‌شود که از منظر افلاطون هر آنچه که در عالم محسوس است بواسطه ی ارتباطی است که با ایده‌ها دارد و بواسطه ی همین ارتباط است که هر امر محسوسی همان است که هست، به عبارت دیگر امر محسوس خودچیز نیست زیرا هست نیست و دائماً در حال شدن است از این رو اگر بخواهد حصّه‌ای از چیز داشته باشد می‌بایست از خودچیز که هست استعانت جوید.

افلاطون برای تبیین این ارتباط و ترمیم رشته‌ای که خود آن را از هم گسسته است دست به دامان اصطلاحاتی چون بهره‌مندی، تقلید و تصویر می‌شود به عبارت دیگر محسوس با توجه به بهره‌مندی، تقلید و سرانجام تصویر است که با ایده ارتباط برقرار کرده و حصّه‌ای از وجود می‌گیرد.

اصطلاح بهره‌مندی ممکن است موجب بدفهمی شود زیرا عبارت و اصطلاح بهره‌مندی، ممکن است این پندار و شائبه را به ذهن‌القاء کند که این محسوسات که بهره‌مند از ایده‌ها هستند گویی بهره‌ای از معقولیت ایده‌ها دارند و عقل به طریقی ارسطویی این معقولیت را از جزئیات و محسوسات انتزاع می‌کند در حالی که نسبت دادن چنین دیدگاهی به افلاطون، ارسطویی کردن و مثله کردن دیدگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اوست. شاید اصطلاح تقلید و تصویر بهتر بتواند مقصود افلاطون را برساند؛ از دیدگاه افلاطون ایده‌ها حالاً در اشیاء و امور محسوس نیستند، وی در جمهوری و تیمائوس بر آن است که نسبت دنیای محسوس به ایده‌ها مانند نسبت تصویر به صورت اصلی است، از این رو هر نوعی در جهان محسوس به علت بهره‌وری از یک ایده چنان است که هست؛ و چون ایده حالاً در اشیاء محسوس نیست از این رو ایده، واحد بیرون از کثیر است، ایده واحد بیرون از کثیر یا درجنب کثیر است. (بورمان، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۲)

با توجه به سوءفهمی که ممکن است اصطلاح بهره‌مندی ایجاد بهتر آن است که از اصطلاح

تصویر استفاده چنانکه افلاطون در محاوره پارمنیدس در توصیف بهره مندی آن را به تصویر بودن تعبیر می کند، وی در این باره می گوید: "بهره مندی چیزها از ایده باید بدین گونه باشد که توضیح می دهم: ایده ها نمونه هایی اند که در عالم هستی وجود دارند، و چیزهای دیگر به آنها شبیه اند و تصویرهای آنها می باشند، و وقتی که می گوئیم چیزها از ایده بهره دارند، مرادمان این است که چیزها تصاویر ایده ها هستند" (افلاطون، ۱۳۸۰ الف: ۱۳۲).

اما آیا اصطلاح تصویر می تواند مانع بدفهمی و ارسطویی کردن دیدگاه افلاطون شود؟ جواب این پرسش مثبت است، آری تعبیر تصویر می تواند عدم برگرفتن بارقه ای از معقول بودن یا خودچیز بودن محسوسات را تضمین کند، برای روشن تر شدن مطلب مثالی می زنیم: اگر از آتش با دوربین عکاسی عکسی گرفته شود، نسبت این عکس به آتش واقعی نسبت تصویر به صاحب تصویر است و هنگامی که ما آن عکس را مشاهده می کنیم به یاد آتش می افتیم اما چنین نیست که این عکس بتواند ماهیت آتش و سوزندگی آن را به ما منتقل کند با در دست گرفتن عکس آتش دستمان نمی سوزد و سوزش ذات آتش را احساس نمی کنیم اما با دیدن عکس آتش به یاد ماهیت آتش می افتیم و سوزندگی آن را که ناشی از مواجهه با خود آتش بوده است را به خاطر می آوریم از این رو درباره ی تصویر آتش می توان گفت که این تصویر صرفاً ما را به یاد آتش می اندازد و بهره ای از خود آتش و ماهیت آن بدان معنا که از سوزندگی آتش بارقه ای هر چند ضعیف و خفیف در خود داشته باشد که عقل بتواند آن را تقویت کند و به سوزندگی آتش پی ببرد، ندارد. نسبت محسوسات به عالم ایده ها و ماهیات نیز همینگونه است، ایده ها حال در محسوسات نیستند بلکه محسوسات صرفاً تصویر ماهیات و ایده ها هستند.

ارتباط ایده ها با یکدیگر

ایده ها نه تنها با محسوسات تحت لوای تصویر و صاحب تصویر در ارتباط اند بلکه به نحو اولی تر با یکدیگر ارتباط دارند. آنچه در وهله اول جلب توجه می کند ارتباط ایده هایی است که ایده ی امور جزئی تری هستند با ایده هایی که ایده ی امور کلی تر هستند، می باشد، مثلاً ارتباط ایده ی اسب با ایده ی حیوان چیست؟

در اینجا باید اشاره کرد که از دیدگاه افلاطون میان چنین ایده‌ها یی ارتباط اندراج و شمول برقرار است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۱۶). بعبارت دیگر آنچه که ما در منطق قدیم و در کلیات خمس، نوع می‌نامیم و داخل در جنس قرا می‌گیرد در عالم ایده‌ها نیز وضع از این قرار است، مثلاً ایده انسان، اسب و مندرج در ایده ی کلی تر حیوان می‌باشند، ایده حیوان نیز به نوبه خود به همراه ایده گیاه مندرج در ایده موجود زنده قرا می‌گیرد و قس علی هذا. کورنفورد در این باره می‌گوید: "عالم ایده‌ها سلسله مراتبی را تشکیل می‌دهد که کثرت ایده‌ها در مرتبه پایین‌تر در وحدت آنها در مرتبه بالاتر مندرج می‌شود" (Cornford, 1979: 263).

ارتباط ایده‌های برتر

ارتباط اندراج و شمول تا نهایت ایده‌ها ادامه نمی‌یابد بلکه تنها تا گونه‌ها و ایده‌های پنجگانه ی برتر ادامه می‌یابد. این اجناس پنجگانه ی برین عبارتند از وجود، حرکت، سکون، همان، دیگر. گونه‌های برتر مذکور ارتباطی غیر از اندراج و شمول دارند، این ایده‌ها با یکدیگر می‌آمیزند، عین ایده ی دیگر می‌شوند بدون آن که هویتشان را از دست بدهند. اثبات این گونه‌های برین اینگونه اتفاق می‌افتد که افلاطون ابتدا ایده ی وجود را بررسی می‌کند و حرکت را در آن ضروری می‌یابد؛ افلاطون در برابر کسانی که حرکت را از وجود نفی می‌کردند موضع گرفته و با پرسشی تأکیدی به حرکت در وجود قائل می‌شود، او می‌گوید: "تو را به زئوس سوگند گذریم به سادگی ما را متقاعد کنند که حرکت، حیات، نفس و اندیشه جایی در وجود به تمام و کمال ندارد که او نه می‌زید و نه می‌اندیشد؟ بلکه باوقار و مقدس بی حرکت بر جای نشسته و فاقد عقل است؟" (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۴۹).

بنابراین وجود به تمام و کمال هرچند مطلق است ولی حیات، نفس و اندیشه و حرکت دارد اما این پرسش به میان می‌آید که چگونه از داشتن حیات، نفس و اندیشه، افلاطون به وجود حرکت می‌رسد؟ او در پاسخ چنین می‌گوید: "یا بپذیریم که عقل دارد ولی حیات ندارد؟... آیا بپذیریم که این دو (عقل و حیات) در او هست ولی نگوئیم که در یک نفس قرار دارند؟ آیا عقل، حیات و نفس دارد ولی هرچند جان دارد ولی نه مطلقاً بی جنبش برجای خود قرار

دارد؟(همان:۲۴۹)؛ سپس افلاطون چنین نتیجه می گیرد: "پس باید برای حرکت یا جنبش و متحرک وجود قائل شویم"(همان).

بنابراین چون هستی کامل نمی تواند عقل، نفس و حیات داشته باشد ولی حرکت نداشته باشد، پس حرکت نیز در آن هست و چون حرکت در آن هست پس حرکت نیز وجود دارد و در هست مشارکت دارد. افلاطون با این کار حرکت را در بطن هست و وجود قرار می دهد.

از نظر افلاطون همانطور که حرکت هست، سکون هم هست که در مقابل آن قرار دارد، در این باره در محاوره سوفسطایی می خوانیم: "مگر حرکت و سکون ضد یکدیگر نیستند؟ با وجود این نمی گویی که هر دو هستند، یکی به همان اندازه ی دیگری" (سوفیست ۲۵۰). پس حرکت هست، سکون نیز هست ولی باید دانست که آیا هستی و وجود با حرکت یک چیز است و یا با سکون یکسان است یا اینکه هستی چیز دیگری است؟ افلاطون در اینجا نقد دیدگاه کسانی را به خاطر می آورد که هستی را سرد و گرم لحاظ می کردند و برای آن استقلالی قائل نبودند، از نظر وی اینکه گرم هست یا سرد هست، بدین معنا نیست که هستی عین گرمی یا سردی است بلکه هستی امری غیر از آن دو است(ر.ک:همان: ۲۴۳). اگر ما بر سبیل افراد مذکور پیش رویم می بایست هستی را با حرکت و نیز با سکون یکی بپنداریم حال آنکه هستی امر سومی است غیر از حرکت و سکون؛ افلاطون در این باره می گوید: "پس تو هستی را چیز سومی جز این دو در نفس خود تصور می کنی به طوری که هستی گویی حرکت و سکون را در بر می گیرد و در حالی که به مشارکت آن ها در هستی می نگری آن دو را هست می گویی"(همان: ۲۵۰)، در نتیجه خود هست و وجود، نه در جنبش است و نه در ثبات، نه حرکت است نه سکون بلکه غیر از حرکت و سکون است و نسبت به آن دو دیگری است همان طور که حرکت و سکون نسبت به یکدیگر و نسبت به هست دیگری اند، از طرفی دیگر هر یک از این امور سه گانه همان گونه که نسبت به دو امر دیگر، دیگرند با خودشان یکی و همان اند(ر.ک:همان: ۲۵۴)؛ مثلاً حرکت گونه دیگری نسبت به هست و سکون می باشد، سکون نیز گونه دیگری نسبت به هست و حرکت می باشد و هست نیز به نوبه خود گونه دیگری نسبت به حرکت و سکون است اما هر یک از این سه یعنی هست،

حرک و سکون با خودشان همان‌اند. بدین ترتیب دیگر و همان در کنار هست، حرکت و سکون خود قرار می‌گیرند بطوریکه هر یک از سه گونه هست، حرکت و سکون با مشارکت در همان یا دیگر نسبت به خود همان و نسبت به سایر گونه‌ها دیگر می‌شود در نتیجه اجناس و گونه‌های برتر و برین از منظر افلاطون عبارتند از وجود، حرکت، سکون، همان و دیگر؛ ارتباط این ایده‌های برتر به صورت آمیزش و عین‌دیگری شدن و در عین حال همانی را حفظ کردن است نه اندراج و شمول.

ارتباط ایده‌ها با خیر

از نظر افلاطون ایده‌ها با خیر و نیک نه به صورت شمول و اندراج است و نه به صورت آمیزش و ترکیب بلکه ارتباطشان از نوع وجودبخشی و حقیقت‌بخشی است، بدین صورت که نیک یا خیر نور و پرتو وجود و حقیقت را بر ایده‌ها می‌تاباند و ایده‌ها در پرتو این پرتوی وجود و حقیقت که از خیر انتشاع می‌یابد، وجود می‌یابند و همچنین قابل شناخت می‌گردند این پرتو حتی به عقل انسانی نیز می‌رسد و قابلیت شناخت‌شناختنی‌ها - ایده‌ها - را به آن می‌دهد. افلاطون در این باره می‌گوید: "...چیزهایی که شناخته می‌شوند نه فقط خاصیت شناخته شدن را از اصل خیر کسب می‌کنند بلکه علاوه بر آن وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است با آنکه خیر عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت بمراتب بالاتر از آنست." (افلاطون، ۱۳۸۰ح: ۵۰۹). وی برای روشن‌تر شدن مطلب سخن از تمثیل خورشید به میان می‌آورد و خیر یا نیک را به خورشید تشبیه می‌کند، وی حتی پا را فراتر نهاده و خورشید را فرزند نیک قلمداد می‌کند که خیر آن را شبیه خود ساخته و مقام خود در عالم وجود و ایده‌ها را به او در عالم دیدنی‌های محسوس بخشیده است؛ همان‌طور که خورشید علت مرئی شدن دیدنی‌ها می‌گردد و همچنین باعث رشد و نمو و تولید چیزهاست بی‌آنکه خودش عین بینایی یا عین اشیای مرئی باشد، نیک یا خیر نیز اولاً به ایده‌ها وجود می‌بخشد و ثانیاً آنها را قابل شناخت می‌کند بی‌آنکه خودش از جنس ایده‌ها باشد. (ر.ک: همان: ۵۰۸).

نظریه ایده و هستی شناسی

پارمنیدس بعنوان سلف بزرگ افلاطون، هستی را امری می دانست که با تفکر می توان به آن دست یافت؛ اما اینجا پرسشی مطرح می شود که تفکر، صرفاً راه وصول به امری که هست می باشد اما چگونه است که از طریق تفکر می توان گفت که امری هست؟ به عبارت دیگر چگونه از طریق تفکر می توان گفت که چیزی، «هست»، می باشد؟

از دیدگاه پارمنیدس تفکر و اندیشه تنها به «هست» تعلق می گیرد و درباره «نیست» نمی توان اندیشید، اندیشه تنها می تواند درباره آنچه که «هست» باشد و درباره ی «نیست» نمی تواند کاربردی داشته باشد زیرا که نیستی، نیست و نمی تواند متعلق اندیشه و تفکر قرار گیرد. درباره ی «نیست» نه تنها نمی توان اندیشید و تفکر کرد بلکه حتی نمی توان درباره آن سخن گفت، صرفاً در باب «هست» می توان تفکر کرد. از سویی دیگر پارمنیدس بر آن است که تغییر و حرکت محال است زیرا این تغییر یا از «هست» به وجود آمده که تحصیل حاصل است و یا از «نیست» به وجود آمده است که این هم محال است زیرا «نیست»، نیستی محض است و از آن هیچ امری به وجود نمی آید و غیرممکن است که از «نیست»، «هست» پدید آید (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰: ۶۳). از سخن پارمنیدس این نتیجه بر می آید که اولاً از طریق تفکر به «هست» می رسیم زیرا تفکر متعلق می خواهد و این متعلق نمی تواند نیستی باشد؛ ثانیاً هر آنچه که از طریق غیرتفکر و غیراندیشه به آن دست بیابیم- همانند امور محسوس متغیر که حواس به آن گواهی می دهند- توهم و خطای محض است.

این بود میراث پارمنیدس برای افلاطون، میراثی که حرکت، تغییر و کثرت-که از لازمه های جهان محسوس بودند- را نفی می کرد و از سویی راه عقل-که تفکر و اندیشه بود- را، راه حقیقت و راه حواس را راه خطا معرفی می کرد؛ افلاطون این سخن پارمنیدس که راه حقیقت از عقل می گذرد را می پذیرد اما نفی حرکت و کثرت که لازمه ی جهان محسوسات می باشد را به شدت مورد انتقاد قرار می دهد و با مدنظر قرار دادن واحد پارمنیدس، دست به اثبات حرکت و کثرت می زند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۴-۱۶۰).

گروه دیگری که افلاطون آنان را طرفدارن ایده می‌نامد در دیدگاهی تقریباً مشابه، وجود را منحصر به ایده‌ها کرده و وجود و هستی جهان محسوسات را انکار می‌کردند؛ اینان گویی سر و چشمان خویش را رو به سوی آسمان کرده و عالم زمینی را فراموش کرده‌اند و از این رو دست به انکار هستی جهان محسوس زده‌اند، در مقابل اینان برخی صرفاً به وجود امور جسمانی قائل‌اند و هر آن‌چه که آن را نتوان دید یا لمس کرد و در آغوش کشید انکار می‌کنند و وجود را برابر با جسم می‌انگارند، افلاطون این افراد را فرزندان زمین می‌نامد و بر آن است که اینان هر آنچه که در عالم بالا و نادیدنی قرار دارد را به پایین کشیده و جسمانی‌اش کرده‌اند. افلاطون این دو گروه را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد و تقابلیشان را به نبرد غول‌ها تشبیه می‌کند و در این باره می‌گوید: "گروهی همه چیز را از آسمان و جهان نادیدنی‌ها به پایین می‌کشند و به روی زمین می‌آورند و صخره‌ها و درختان بلوط را با دو دست محکم می‌گیرند و فقط به آنها اعتماد می‌کنند و می‌گویند تنها درباره چیزی می‌توان گفت «هست» که بتوان لمس کرد و با دست گرفت؛ یعنی جسم و هستی را یکی می‌دانند، و اگر یکی از افراد گروه دیگر به اینان بگوید: چیزهایی هم هستند که جسم ندارند، به سخن او اعتنا نمی‌کنند و از او روی می‌گردانند. از این رو مخالفان ایشان از عالم بالا و جهان نادیدنی‌ها با احتیاط تمام از خود دفاع می‌کنند و می‌گویند هستی راستین خاص ایده‌های بی‌جسم است که فقط از طریق تعقل می‌توان دریافت. اینان اجسام، یعنی چیزهایی را که گروه دیگر حقیقی می‌دانند، حقیر می‌شمارند و درباره آنها به جای هستی به نوعی شدن متحرک قائلند." (همان، ۱۳۸۰: ۲۴۶).

افلاطون - پس از نقد دیدگاه واحد پارمنیدسی - این دو دیدگاه را نیز به نقد می‌کشد اما از سویی این دیدگاه‌ها را می‌پذیرد و آنچه که این سه دیدگاه تحت عنوان وجود قرار می‌دادند را در دایره شمول وجود قرار می‌دهد؛ بعبارت دیگر افلاطون با این دیدگاه‌ها در آن‌چه که نفی و انکار می‌کنند مخالف است اما آن‌چه که این دیدگاه‌ها اثبات می‌کنند را می‌پذیرد و با آن‌ها موافق است، وی قلمروی وجود را به خیر، ایده‌ها یا محسوسات منحصرنکرده و همه‌ی این موارد را وجود لحاظ می‌کند و حتی لاجود را نیز به آن‌ها اضافه می‌نماید. ایده‌ها و مثل به

معنای حقیقی کلمه وجود دارند و آن چه که نزد افلاطون وجود نامیده می شود همانا مثل یا ایده ها هستند، این ایده ها هستند که شدن در آن ها راه ندارد و به دور از کون و فسادند و فقط هستند، از این رو ایده ها و مثل بهترین نمونه ی وجود نزد افلاطون اند. اما ایده ها نه تنها راه را برای گسترش گستره ی وجود و هستی نمی بندند بلکه راه را با ارتباطی که از سویی با جهان محسوس و از سویی با یکدیگر دارند دارند راه را برای وجود عالم محسوس و حتی وجود لاجود و نیستی نیز باز می کنند و نیز راهگشای افلاطون برای رسیدن به وجودی است که در منزلت و مرتبت بسی برتر از ایده هاست و نام آن خیر یا نیک است.

گستره وجود به همینجا ختم نشده و نزد افلاطون جهان محسوس نیز به نوعی دارای وجود است. افلاطون شکاف افراطی و پُرناشدنی میان وجود یا هست و جهان محسوس را نمی پذیرد و جهان محسوس متغیر را به عدم و نیستی فرو نمی کاهد؛ هر چند وی وجود و آنچه هست را به طور خاص به ایده ها و مثل تحویل می برد و بر آن است که وجود همان ایده ها یا مثل اند.

با فروکاست وجود به عالم معقولات و ایده ها دیگر نمی توان جهان محسوسات را وجود هست دانست اما افلاطون گوش به زنگ است تا در دامی که پارمنیدس در آن افتاده بود فرو نلغزد و جهان محسوسات را توهم و خطای محض نداند. در این راستا افلاطون راه میانه ای بر می گزیند و جهان محسوس را میان وجود و عدم قرار می دهد. از نظر وی هر چند جهان محسوس با جهان ایده ها و مثل که همان عالم وجود هستند تفاوت دارد اما این امر دلیل نمی شود که جهان محسوسات را توهم صرف بدانیم؛ این جهان محسوس بهره ای از وجود دارد زیرا که بهره مند از ایده هاست. شکافی پُرناشدنی میان جهان محسوس و عالم ایده ها همانند شکاف میان وجود و نیستی برقرار نیست بلکه جهان محسوس تصویر و تقلیدی از عالم ایده ها و مثل می باشد، افلاطون در کتاب جمهوری بر این امر صحنه گذاشته و نسبت دنیای محسوس به ایده ها را نسبت تصویر به صورت اصلی می داند (ر.ک: همان: ۵۹۷). گرچه از دیدگاه افلاطون این جهان معقول و ایده هاست که مصداق وجود می باشد و نیز هر چند که جهان محسوسات، اصیل نیست (همان: ۴۷۹) لکن عالم محسوسات توهم و معدوم نبوده بلکه میان وجود و عدم قرار دارد یعنی به یک

معنا وجود دارد و به یک معنا معدوم است؛ از نظر وی جهان محسوس به خودی خود و فی نفسه معدوم است اما از این جهت که برخوردار و بهره مند از مثل بوده و تقلید و تصویر ایده هاست موجود است؛ از این رو در اینکه عالم محسوس به طور واقعی وجود دارد شکی نیست اما باید توجه داشت که وجود آن تصویری از ایده هاست که به معنی واقعی کلمه وجود دارند، برای فهم روشن تر و بهتر مقصود افلاطون می توان به تشبیه عالم محسوسات به سایه های بر روی دیوار غار - در تمثیل غار که وی در جمهوری مطرح کرده - توجه نمود، آیا این سایه موجودند یا معدوم؟ یقیناً این سایه ها معدوم صرف نیستند بلکه وجود دارند اما وجود خویش را مدیون اشیایی هستند که در بیرون از غارند و با قطع نظر از اشیای بیرون غار هیچ گونه وجودی ندارند به عبارت دیگر همان طور که نحوه ی وجود سایه های درون غار عین تقلید و وابستگی به اشیای بیرون غار است به طوری که اگر خود این سایه ها را بنگریم هیچ واقعیتی نخواهند داشت بلکه صرفاً از این جهت که سایه ی چیزی هستند برخوردار از وجودند، محسوسات نیز به خودی خود وجود ندارند و معدومند اما از این لحاظ که بهره مند از ایده هایند وجود دارند.

با توجه به ایده ها و ارتباط آن ها با خیر یا نیک می توان به وجود خیر یا نیک نیز می توان پی برد چنانکه افلاطون نیز بدان اذعان دارد (همان: ۵۱۸). البته در اینجا بایستی از این شائبه که همانطور که محسوسات بواسطه ایده ها داخل در مفهوم وجود می گردند، خیر یا نیک نیز چنین وضعیتی دارد به دور بود زیرا در اینجا شرایط دقیقاً بر عکس است و این نیک است که به ایده ها وجود می بخشد اما برای رسیدن و نائل شدن به نیک می بایست از راه ایده ها گذشت، به عبارت دیگر حکم به وجود نیک مستلزم فهم وجود ایده هاست.

نقش آفرینی ایده ها در هستی شناسی افلاطون به این جا ختم نمی گردد بلکه از ایده های پنجگانه ی برین و ارتباط خاص آن ها با یکدیگر که همانا در آمیختن و عین دیگری شدن و در عین حال همان بودن، می توان اثبات کرد که چگونه لاوجود و نیست - برخلاف آنچه پامنیدس بزرگ می پنداشت - هست، برای مثال حرکت را اگر در نظر آوریم گفتیم که چگونه حرکت گونه ی دیگری غیر از هست می باشد، بدین ترتیب " روشن است که حرکت واقعاً نیست (غیر هست)

است هر چند چون در هست مشارکت دارد هست" (همان: ۲۵۶)، سرانجام افلاطون چنین نتیجه می‌گیرد که " پس به ناگزیر نیست هست نه تنها در حرکت بلکه در تمام گونه‌ها در واقع طبیعت دیگر هر یک از آن‌ها را نسبت به هست، دیگر و در نتیجه نیست می‌سازد بنابراین همه را از این لحاظ بدرستی نیست‌ها نامیده ایم و به لحاظ آنکه در هست مشارکت دارند آن‌ها را هست می‌گوییم" (همان).

این بود نقش ایده‌ها در وجود شناسی افلاطون؛ ایده‌ها نخست خود هستند و سپس محسوسات را از ورطهٔ عدم بیرون می‌آورند و داخل در مفهوم وجود می‌کنند؛ همچنین به نسبت ادراک آدمی راهگشای انسان به خیر یا نیک اند تا جایی که انسان می‌تواند به وجود آن پی‌برد و در نهایت حتی به لاوجود و نیستی نیز حصه‌ای از وجود و هستی می‌بخشد.

ب) وجودشناسی ابن سینا

وجود نزد ابن سینا

مشائیان اسلامی موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بما هو موجود» قرار دادند؛ مابعدالطبیعه یک موجود را نه از آن جهت که خصوصیت و ویژگی خاصی دارد یا نه از آن جهت که عرض یا جوهر است بلکه صرفاً از آن جهت مورد مطالعه قرار می‌دهد که موجود است، به عبارت دیگر موجود را از آن جهت مورد مذاقه قرار می‌دهد که موجود است و عوارض موجود بودن را داراست. فارابی اولین مشایی اسلامی است که چنین نظری را اعلام می‌دارد؛ "فارابی این نظریه را مطرح می‌کند که مابعدالطبیعه آن علم کلی است که راجع به اوصاف کلی موجود بما هو موجود بحث می‌کند." (نصر و لیمن، ۱۳۸۹: ۳۲۰).

ابن سینا نیز بر این امر صحنه می‌گذارد و موضوع مابعدالطبیعه را موجود از آن جهت که وجود دارد و موجود است و نیز عوارض کلی موجود را بررسی می‌کند؛ او در این باره می‌گوید: "الفلسفه الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود؛ و مطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود- مثل الوحدة و الكثرة و العلیة و غیر ذلك" (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۴۷). مابعدالطبیعه به موجود از آن لحاظ که موجود است می‌پردازد، موجود بودن عوارضی را در پی دارد که در مابعدالطبیعه به

این عوارض و آثار پرداخته می‌شود، عوارضی مانند وحدت، کثرت و همچنین وجوب و امکان. موجود بودن عام‌ترین محمولی است که می‌توان تصور کرد زیرا که بر هر آنچه که در نظر آوریم قابل اطلاق است و هیچ امری خارج از شمول موجود بودن نیست، شمول این مفهوم تا بدان جاست که از پایین‌ترین موجودات یعنی ماده اولی یا هیولای اولی شروع شده و به بالاترین موجودات که همانا خداوند است ختم می‌گردد. این گستره شمول بی‌گمان پذیرای تقسیم خواهد بود، تقسیمی که از دید فلاسفه مشاء به دور نمانده و آنان با مواد ثلاث منطقی به سراغ آن رفته‌اند.

وجوب، امکان و امتناع

گستره این سه مفهوم، حتی از گستره مفهوم وجود نیز فراتر است زیرا که عدم را نیز شامل می‌شوند و از این رو این سه مفهوم را نمی‌توان تعریف کرد مگر با تعریف دوری و تعریف به یکدیگر؛ از آنجا که هیچ امری حتی عدم از شمول این مواد ثلاث خارج نیست نمی‌توان برای تعریفشان از مفهومی خارج از این سه مفهوم مدد گرفت در نتیجه باید آنها را با توجه به یکدیگر تعریف کرد در این باره خواجه می‌گوید: "حق آن است که تصور این سه معنی در بدایت عقول مرکوز باشد." (طوسی، ۱۳۲۶: ۱۳۰). وجوب آن است که ممکن و ممتنع نباشد و ممکن آن است که نه وجوبی بر آن ضرورت داشته باشد و نه ممتنعی از آن لازم آید و بالاخره ممتنع آن است عدم امتناعش مستلزم تناقض باشد. اگر مفهومی وجودی بخواهد به هستی در آید و جامه ی واقعیت خارجی بر تن کند از سه حال بیرون نیست، یا وجود خارجی و عینی یافتن برای آن واجب است و یا برای آن واجب و ضروری نیست و لیکن ممتنع هم نیست یعنی می‌تواند که واقعیت و وجود عینی بیابد و سرانجام یا برای آن ممتنع است و اگر بخواهد که وجود خارجی و عینی و حقیقی بیابد می‌بایست قانون امتناع تناقض را زیر پا گذارد که البته محال است. در دیدگاه مشائیان وجوب بر وجود و ممکن بر ماهیت اطلاق می‌گردند، حتی باید گفت که وجوب مساوق وجود و امکان مساوق با ماهیت است؛ آنان سپس با توجه به تمایز وجود و ماهیت و عروض و زیادت وجود بر ماهیت، موجودات را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می‌کنند؛ شیخ الرئیس ابن سینا در این باره می‌گوید:

هر چه او را هستی هست یا هستی وی بخود واجب است یا نیست، و هر چه هستی وی بخود واجب نیست بخود یا ممتنع است یا ممکن، و هر چه بخود ممتنع بود نشاید که هرگز موجود بود، چنانکه پیشتر اشارتی کرده آمد بوی. پس باید که بخود ممکن بود و بشرط بودن علت واجب بود، و بشرط آنکه علت نیست ممتنع بود، و خودی وی چیزی دیگر است و شرط بودن علت یا شرط نابودن علت چیزی دیگر، و چون بخودی وی اندر نگری بی هیچ شرط نه واجب و نه ممتنع، و چون شرط حاصل شدن علت، سبب موجب وی گیری واجب شود، و چون شرط ناحاصل شدن علت سبب وی گیری ممتنع شود، چنانکه اگر اندر چهار نگری بی شرطی، طبع ورا ممتنع نیابی، و اگر ممتنع بودی هرگز نبودی (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۵).

عروض وجود بر ماهیت

فهم این بحث مستلزم توجه به تمایز وجود و ماهیت و همچنین قاعده ی «کل ممکن زوج ترکیبی» می باشد؛ از این رو ابتدا به این دو مسئله می پردازیم:

با توجه به تمایز وجود و ماهیت خداوند متعال از ماسوا و همچنین خالق، واجب الوجود بوده و از ممکنات متعالی است و ممکنات را خلق کرده و موجود کرده است.

نحوه تمایز وجود و ماهیت

وقتی موجوداتی مانند سنگ، درخت و... را ملاحظه می کنیم در ذهن می توانیم وجود و ماهیت آن ها را از یکدیگر جدا کنیم و جداگانه در نظر بگیریم، می توانیم ماهیت و وجود را موضوع و محمول در نظر گرفته و محمول را بر موضوع حمل کنیم یا نکنیم در نتیجه ماهیت غیر از وجود است؛ ابن سینا در این باره می گوید: "فماهیه الشئی غیر انیته فالانسان، کونه انسانا غیر کونه موجود" (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۲) اما برآستی این غیریت و تمایز از چه سنخی است؟ آیا تمایزی صرفاً ذهنی است یا تمایزی واقعی و عینی می باشد؟ در پاسخ بایستی اشاره کرد که متعاطیان متافیزیکی سه گونه تمایز را برای وجود و ماهیت در نظر گرفته اند که عبارتند از تمایز فیزیکی، متافیزیکی و ذهنی. پرواضح است که تمایز میان وجود و ماهیت از سنخ تمایز فیزیکی نیست زیرا که در خارج یک امر واحدی بیش نداریم و اگر قائل به تمایز فیزیکی میان وجود و ماهیت

باشیم سر از تناقض در می آوریم زیرا که یک امر واحد باید در عین حال که واحد است دو امر جدا از یکدیگر باشد که تناقض است. تمایز ذهنی نیز نمی تواند صحیح باشد زیرا در این نوع تمایز، این ذهن است که دو چیز را از یکدیگر جدا می کند و این تمایز وابسته به ذهن می باشد بطوریکه اگر ذهنی در کار نباشد تمایزی نیز در کار نخواهد بود؛ به عبارت دیگر جدایی و تمایزی واقعی در کار نیست بلکه این ذهن است که در خود می تواند امر یکپارچه ای را به دو امر جدا از هم تبدیل کند و اگر ذهنی نباشد که چنین کاری کند تمایزی نیز نخواهد بود حال آنکه غیر از خدا هر آنچه که ملاحظه می کنیم می توانند وجود نداشته باشند، به عبارت دیگر وجود داشتن برای آنها امکانی است که ممکن است محقق نشود زیرا که ذاتی آنها نبوده و از این رو وجوبی در داشتن آن ندارند. تنها شقی که درباب تمایز وجود و ماهیت صحیح است، تمایز واقعی و متمایزیکی است زیرا که اولاً مستلزم دو چیز بودن امر واحد در عالم خارج نیست که سر از تناقض درآورد و ثانیاً یک تمایز صرفاً ذهنی نیست بلکه تمایزی است واقعی به نحوی که اگر فاعل شناسا و ذهنی نباشد که وجود و ماهیت را از هم جدا کند، این دو از یکدیگر متمایز خواهند بود. ابن سینا در این باره می گوید:

فبقول: إن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة «به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، و ذلك لأنك إذا قلت: «حقيقة كذا موجودة، إما في الاعيان أو في النفس أو مطلقاً» بعتهما جميعاً، كان لهذا معنى محصل مفهوم؛ و لو قلت: «إن حقيقة كذا حقيقة كذا، و إن حقيقة كذا، حقيقة» لكان حشواً من الكلام غير مفيد" (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۸۰).

ابن سینا همچنین میان وجود شیئی و اوصاف آن قائل به تفاوت می شود؛ اساساً تعیین و تشخیص شیئی به اوصاف آن نبوده و به وجود شیئی است در واقع این خود و نفس شیئی است که پدید می آید به عبارت دیگر عروض وجود بر ماهیت، «ثبوت نفس شیئی» است نه ثبوت «الشیئی لشیئی». این سخن ابن سینا الهام بخش صدرالمتألهین برای پاسخ به شبهه اتصاف ماهیت به وجود است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ج ۱: ۴۳-۴۴)

مطرح نبودن اصالت وجود یا ماهیت

در نزد مشائیان که مبدع تمایز وجود از ماهیت اند سخنی از اصیل بودن وجود یا ماهیت در میان

نیست. اساساً تا زمان میرداماد که این مسئله را مطرح کرد فیلسوفان پیشین توجهی به این مسئله نداشتند، مشائیان نیز از این امر مستثنی نبوده و گاه چنان سخن گفته اند مشعر بر اصالت وجود و گاه نیز به گونه ای سخن رانده اند که از آن بوی اصالت ماهیت به مشام می رسد، مثلاً فارابی تشخیص را به وجود می داند و تشخیصی را که از ماهیت بر می خیزد از عوارض وجود بر می شمارد که چیزی جز اصالت وجود نیست و در مقابل ابن سینا بمانند برخی فیلسوفان دیگر به وجود کلی طبیعی یا ماهیت لابلشرط در خارج قائل است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۲) از این رو به مشائیان و در رأس آنان ابن سینا نمی توان اعتقاد به اصالت یکی از طرفین را نسبت داد زیرا که برای آنان چنین مسئله ای هنوز مطرح نشده بود.

می توان ابن سینا را از قائلان به اصالت موجود دانست زیرا موجودات متباین بالذاتند و هیچگونه اشتراکی جز در مفهوم وجود با یکدیگر ندارند؛ چنین دیدگاهی نمی تواند مشعر به اصالت وجود باشد زیرا اگر قائل به اصالت وجوداتی که در خارج هستند و متباین از یکدیگرند، باشیم، سر از تناقض در خواهیم آورد زیرا اگر وجودات خاص که از یکدیگر متباین بالذاتند اصیل باشند، این امر مستلزم آن خواهد بود که وجود هم اصیل باشد و هم اصیل نباشد زیرا وقتی این وجودات هر کدام وجود باشند از آنجایی که متباینند، متباین با وجود خاص دیگرند در برابر وجود خواهند بود به عبارت دیگر هم وجود خواهد بود و هم در برابر وجود که همان عدم باشد خواهد بود.

کلّ ممکن زوج ترکیبی

این قاعده یکی از مهم ترین قواعد فلسفه ی مشایی است که در آثار فارابی و ابن سینا به آن اشاره شده است. برای فهم بهتر این قاعده ابتدا بایستی مقصود از «ممکن» را فهمید؛ منظور و مقصود از ممکن در اینجا همانا ممکن بالذات است و ما با امکان ذاتی سروکار داریم. امکان ذاتی به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است؛ امری که ممکن بالذات است نه وجود برای آن واجب است و نه عدم، ممکن بالذات می تواند موجود یا معدوم باشد زیرا که ذات آن که همان ماهیت آن است اقتضای وجود یا عدم را ندارد بلکه نسبت به هر دو در حالت تساوی است. از این عبارت چنین

بر می‌آید که هر آنچه که ماهیت دارد ممکن بالذات است زیرا تمایز واقعی و متافیزیکی که میان وجود و ماهیت وجود دارد نشانگر آن است که ماهیت به وجود بلاقتضاست زیرا اگر وجود برای آن واجب بود چنین تمایزی نمی‌توانست برقرار باشد از این رو هر آنچه که دارای ماهیت باشد دارای امکان ذاتی خواهد بود زیرا ماهیت می‌تواند متمایز از وجود باشد و وجود برای آن وجوبی ندارد و این سخن برابر است با امکان ذاتی؛ «امکان ذاتی عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از یک مفهوم کلی که آن را ماهیت می‌گویند.» (دینانی، ۱۳۸۸: ۳۵۱)

بر طبق این قاعده هر موجود ممکن بالذاتی به ناگزیر ترکیبی از وجود و ماهیت است زیرا که ذات و ماهیت مقتضی وجود نیست و موجودی که ممکن بالذات است لاجرم می‌بایست با ترکیب و اضافه شدن امری غیر از ذات و ماهیتش موجود گردد؛ آنچه که بر ماهیت افزوده می‌گردد و آن را موجود می‌گرداند چیزی نیست مگر وجود.

عرض بودن وجود برای ماهیت

با نگاهی به تمایز واقعی وجود و ماهیت و همچنین این که اموری که دارای ماهیتند، دارای امکان ذاتی نسبت به وجود می‌باشند و وجود برای آن‌ها ضرورت و وجوبی ندارد به این نتیجه می‌رسیم که این امور برای موجود شدن نیازمند اضافه شدن وجود به ماهیت می‌باشند که از آن به عروض وجود بر ماهیت تعبیر می‌کنیم. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۷). وجود بر ماهیت عارض شده و آن را از مرحله تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کرده و به امر موجود و محقق در عالم خارج تبدیل می‌کند؛ بدون تردید ماهیت بدون عروض وجود نمی‌توانست موجود شود زیرا که ذات امکانی اش به آن، این امکان را نمی‌داد و اگر چنین می‌شد، یکی از محالات به نام انقلاب در ذات پیش می‌آمد. این نکته که در صورت موجود شدن امر دارای ماهیت، بدون عارض شدن وجود بر آن، انقلاب در ذات پدید خواهد آمد مشعر بر غیر ذاتی بودن وجود برای ماهیت است که از آن با عنوان عروض وجود بر ماهیت نام می‌بریم.

در اینجا به کار بردن واژه ی عروض و اشتراک لفظی این واژه، برخی بزرگان همانند ابن رشد و توماس آکویناس را به این اشتباه کشانیده که ابن‌سینا عارض بودن وجود بر ماهیت را از باب

مقولات در نظر گرفته و آن را همانند عارض شدن اعراض نه گانه بر جوهر به کار برده است؛ آنان بر اساس این برداشت نادرست، ابن سینا را به باد انتقاد گرفته اند و بر آنند که اگر وجود عرض است می بایست در میان اعراض نه گانه ای که ارسطو آنها را برشمرده است جایگاهی داشته باشد حال آن که وجود جایی در میان اعراض ندارد. برای دفع این اشتباه و سوء تفاهم که باعث انتقادات به ناحقی بر ابن سینا است، می بایست میان معانی سه گانه ی عروض تفکیک کرد.

واژه ی عروض در فلسفه در سه موضع مطرح شده است: ۱. باب ایساغوجی ۲. باب مقولات ۳. باب برهان؛ مقصود از عروض در عروض وجود بر ماهیت، عروض باب ایساغوجی است بدین معنا که مفهوم وجود در مفهوم هیچ ماهیتی اخذ نمی شود و از ذاتیات و از لوازم ذات هیچ ماهیتی نیست پس نسبت به ماهیت، خارجی است و لذا حمل آن بر ماهیت عرضی است. به عبارت دیگر وجود نه عین ماهیت است و نه جزء ماهیت زیرا با توجه به تمایز واقعی وجود و ماهیت و از سویی ممکن بالذات بودن ماهیت نسبت به وجود، غیریت وجود و ماهیت به وضوح مشخص می گردد، وجود امری کاملاً مغایر با ماهیت می باشد از این رو می توان عروض وجود بر ماهیت را به زیادت وجود بر ماهیت و حتی مغایرت و غیریت وجود و ماهیت در نظر گرفت.

نسبت خدا و ماسوا

با توجه به دیدگاهی که مشائیان در باب موجود، واجب الوجود، ممکن الوجود، مفهوم و مصداق وجود داشتند نسبت خدا و ماسوای او دچار ابهام و دشواری پیچیده ای خواهد شد به طوری که شکافی عمیق و پُرناشدنی میان خدا و ماسوا... ایجاد خواهد شد، شکافی که راه تبیین را بر ارتباط خدا و مخلوقات را خواهد بست. با توجه به آن چه که در باب دیدگاه مشائیان درباره ی موجود مطلق و تقسیم آن به واجب الوجود و ممکن الوجود، و همچنین اصالت موجود و تباین ذاتی موجودات از یکدیگر، تنها راه ارتباطی خدا و موجودات مخلوق همانا اشتراک در مفهوم وجود خواهد بود؛ فقط و فقط از طرق مفهوم است که می توان خدا را در کنار و در ارتباط با مخلوقات لحاظ کرد زیرا که وقتی میان موجودات تباین ذاتی قائل می شویم به طریق اولی خدا و ماسوای خدا مصادیق متباین وجود خواهند بود. میان خدا و مخلوقاتش شکافی به نام تباین ذاتی وجود

ایجاد شده که به هیچ وجه نمی‌توان آن را پوشاند و تبیین درستی از ارتباط خدا با غیرخدایان ارائه داد.

نتیجه

از آنچه آمد اینگونه می‌توان استنباط کرد که از آنجاکه افلاطون با دغدغه معرفت‌شناختی گام به میدان نهاده است نزد او وجود و ماهیت تمایزی ندارند در نتیجه وی وجود را با موجودات یکی می‌گیرد؛ در این طریق او ابتدا با اختصاص وجود برای ایده‌ها راه را بر وجود غیر می‌بندد اما با ارتباط ایده‌های برتر با یکدیگر راه بر وجود نیستی باز می‌شود و نیز گویی با ارتباط این ایده‌ها که - به معنای واقعی کلمه هستند - با محسوسات این محسوسات از ورطه عدم به وجود گام می‌گذارند؛ همچنین هرچند خیر یا نیک نیز که در بالای ایده‌ها قرار دارد و نور وجود و شناخت را بر ایده‌ها می‌تاباند برتر از وجودی است که شایسته ایده‌هاست، خود به یک معنا وجود است اما در دیدگاه ابن‌سینا که در زمینه فرهنگ اسلامی می‌اندیشد، وجود و ماهیت از هم متمایز می‌شوند؛ وجود عام‌ترین مفهوم بوده و بر همه موجودات از بالاترین مرتبه که خدای سبحان قرار دارد تا پایین‌ترین مرتبه اطلاق می‌شود؛ وجود خدا که ماهیت ندارد واجب بوده و نام واجب الوجود برزنده اوست اما وجود ماسوا.... عاریتی و عارض بر ماهیت بوده و ممکن الوجودات را به قلمروی وجود کشانیده است. با تمایزی که ابن‌سینا میان وجود و ماهیت قائل می‌توان نگاه بهتری به وجود، موجود، خدا و نسبت خدا با موجودات داشت اما این نگاه در ادامه سنت فلسفه اسلامی که با صدرالمتهلین به کمال می‌رسد از مشکلات دامنگیر ابن‌سینا نیز رها می‌شود.

منابع و ماخذ

۱. ابن سینا، الهیات شفا، قم، مکتب آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲.، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۳.، دانشنامه علایی، همدان، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳.
۴.، عیون الحکمه، بیروت، انتشارات دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۵.، المباحثات، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. افلاطون. پارمنیدس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ الف.
۷.، سوفسطایی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ب.
۸.، فایدروس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ج.
۹.، کراتولوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ د.
۱۰.، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ح.
۱۱. بورمان، کارل. افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷.
۱۲. دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۱۳. صدرالمتهلین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۱۴. طوسی، خواجه نصیر، اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
۱۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات سروش و علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۶. نصر، سیدحسین، لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.