

«ماهیت» از دیدگاه ابن سینا

سید حسین موسویان

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

چکیده:

«ماهیت» و «وجود» به عنوان دو مفهوم اساسی در جای جای متون فلسفه اسلامی به صورت متقابل، به کار می‌روند. در مقاله حاضر کوشیده‌ایم تا از دیدگاهی تحلیلی و با تأکید بر آراء ابن سینا، پاره‌ای از احکام ماهیت را بررسی کنیم. درباره «ماهیت»، سه گونه حکم می‌توان داشت: یکی از آنها به صورت حمل اولی ذاتی است، و دو دیگر از نوع حمل شایع صناعتی. در نخستین حکم، به بیان و تعریف مفهوم «ماهیت» و اینکه از لفظ «ماهیت» چه چیزی فهمیده می‌شود و اجزاء مفهومی آن چیستند، می‌پردازیم و در دومین و سومین حکم، مفهوم «ماهیت» از دو جهت متفاوت مورد نظر قرار می‌گیرد: یکی اینکه این مفهوم - به عنوان موجودی از موجودات ذهنی و عقلی - مصداق کدامیک از مفاهیم معقول بشری واقع می‌شود و دیگر اینکه مصادیق این مفهوم - که آنها نیز از موجودات ذهنی و عقلی هستند - از حیثیات گوناگون چه احکام ویژه‌ای دارند. اما درباره قسم اول از دو گونه حکم اخیر باید گفت که همانگونه که حکمای متأخر به درستی بیان کردند، مفهوم «ماهیت» یکی از مصادیق معقولات ثانیه است که البته موطنی جز ذهن بشری ندارد؛ لیکن از آن رو که در آثار معروف ابن سینا - تا آنجا که نگارنده تحقیق کرده است - سخن صریحی در این زمینه دیده نمی‌شود، در این مقاله پس از بیان معنی و مفهوم «ماهیت»، به بررسی احکام «مفاهیم ماهوی» - مانند مفاهیم «انسان» و «سنگ» «درخت» که مصادیق مفهوم «ماهیت» هستند - از دیدگاه شیخ‌الرئیس خواهیم پرداخت.

کلید واژه‌ها: ماهیت، وجود، عدم، حقیقت، ذات، هویت، ذاتی، عرضی، وجود خاص، مفهوم، مصداق، تصوّر، لاشرط، بشرط لا، بشرط شیء، طبیعت، شیء

طبیعی، واجب الوجود، امکان.

معنی و مفهوم «ماهیت»

لفظ «ماهیت» بنابر نظر معروف، از کلمه «ماهو» (جرجانی، ۸۴) برگرفته شده است. یعنی این کلمه در اصل به صورت «ماهویت» بوده و در اثر تخفیف، به «ماهیت» بدل شده است که در زبان فارسی از آن به «چیستی» تعبیر می شود. وجه انتساب «ماهیت» به «ماهو» نیز این است که «ماهیت» (= مفاهیم ماهوی مانند «انسان» و «حیوان») در جواب سؤال «ماهو؟» واقع می شود و این در حالی است که مراد از لفظ «ما»، «ما»ی حقیقیه باشد نه «ما»ی شارحه.

در مورد تعریف این اصطلاح، ابتدا باید دانست که تعریفاتی که برای «ماهیت» شده، تعریف حقیقی نبوده و از حدّ تعریف لفظی تجاوز نمی کند (طباطبایی، ۲/۲-۳)؛ زیرا مفهوم «ماهیت»، خود، یک مفهوم ماهوی حاکی از مصادیق خارجی نیست، بلکه به عنوان یک معقول ثانی، دارای مصادیقی ذهنی مانند مفاهیم انسان و سنگ و درخت است که این مفاهیم به عنوان معقولات اولیه، بر موجودات عینی دلالت می کنند. از طرفی می دانیم که حدّ حقیقی طبق مبانی حکما، فقط برای مفاهیم ماهوی که دارای مصادیق خارجی هستند قابل ارائه است (ابن سینا، الشفاء، بخش منطق، ۲۸۱). بنابراین، «مفهوم ماهیت» چون یک «مفهوم ماهوی» نیست و نمی توان تعریفی حقیقی برای آن در نظر گرفت.

افزون بر این، از جهت دیگر نیز «ماهیت» تعریف پذیر نیست، زیرا تعریف آن مستلزم دور است. چنانکه می دانیم تعریف حقیقی یک شیء، در جواب از سؤال «ماهو؟» به دست می آید، و از این رو، هرگاه بخواهیم به منظور دستیابی به تعریف «ماهیت»، از آن به «ماهو؟» سؤال کنیم، باید قبلاً از معنای «ماهو» آگاه بوده باشیم تا بتوانیم این لفظ را در مقام پرسش بکار گیریم.^۱

۱. در این زمینه، بابا افضل کاشانی سخنی نزدیک به همین مطلب دارد: «و اما حدّ «چیز» نتوان گفت و بیان وی نتوان نمود، و در جواب «ماهو» که پرسنده از «چیز» بلفظ «ماهو» معنی «چیز» یافته است، که معنی لفظ

اکنون با توجه به عدم امکان تعریف حقیقی برای «ماهیت»، معنای لفظی «ماهیت» را از دیدگاه ابن سینا مورد بررسی قرار می‌دهیم. در آثار ابن سینا، بحث مستقلاً تحت عنوان «مفهوم و معنای ماهیت» دیده نمی‌شود؛ اما در موارد مختلف و به مناسبت مقام، از معنا و مفهوم «ماهیت» سخن رفته است. به طور خلاصه، معنای «ماهیت» را در نظر ابن سینا می‌توان در این عبارت کوتاه بیان نمود: «ما به الشيء هو هو»؛ یعنی «آن چیزی که یک شیء به سبب آن چیز شیئیت خاص خود را دارد». به عقیده وی، هر چیزی دارای ماهیتی است که آن چیز به سبب آن ماهیت، آن چیز است؛ «ماهیت» هر چیزی عبارت از «حقیقت» آن و بلکه «ذات» آن است (ابن سینا، همان، ۲۸).

نکته شایان توجه در عبارات ابن سینا این است که وی لفظ «ماهیت» را مترادف با «حقیقت» و «ذات»، و حتی گاهی مترادف با «هویت» (ابن سینا، الشفاء، بخش الإلهیات، ۱۹۷ - ۱۹۸) به کار برده است؛ هر چند که می‌توان اعتبارات مختلفی را برای این کاربردهای مختلف در نظر گرفت.^۱

از این رو، به نظر می‌رسد که «ماهیت» در نظر ابن سینا بیش از یک معنا ندارد و تمایزی که اخیراً در آثار حکیمانی چون صدرالمتألهین بین دو معنا از «ماهیت» - یعنی «ماهیت» به معنای «ما يقال في جواب ماهو» و «ماهیت» به معنای «ما به الشيء هو هو» - به چشم می‌خورد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳/۲) در آثار عمده شیخ‌الرئیس نه تنها دیده نمی‌شود، بلکه از بعضی عبارات وی برمی‌آید که اساساً چنین تمایزی را روا نمی‌داند.



«ما» و لفظ «الذي» و لفظ «هو» و لفظ «شیء» همه یکیست، و تا «چیز» را ندانست سؤال «ماهو» نتوانست کرد، که معنی «ما» و «هو» خود «چیز» است... پس هر که به «ماهو» «چیز» را جست پیش از «ماهو» «چیز» را یافته بود. و یافته را به یابنده نتوان داد» (بابا افضل کاشانی، مصنفات، ص ۶۵۱).

۱. به طور کلی، ذهن آدمی از هر موجود محدودی می‌تواند مفهومی را برداشت کند که از حیثیات مختلف بر آن موجود محدود صادق افتد، و به اعتبار این حیثیات مختلف، آن مفهوم نیز نامهای متفاوتی به خود می‌گیرد. مثلاً مفهوم «انسان» از این حیث که در پاسخ از چیستی انسان خارجی واقع می‌شود به نام «ماهیت»، و از این حیث که در خارج دارای مصداق است به نام «حقیقت»، و از این حیث که ممتاز از چیزهایی دیگر است به نام «هویت»، و از این حیث که لوازمی بر آن حمل می‌گردد به نام «ذات» خوانده می‌شود (نک: جرجانی، ۸۴).

قطعه‌ای از عبارت کتاب «جدل» از منطق شفاء روشنگر این نکته است:
 گروهی گفته‌اند که بین دالّ بر «ماهو» و بین دالّ بر «ما به الشیء هو ما هو» تفاوت وجود دارد... لیکن هر چه خواستم و بلکه تلاش وافر کردم تا فرق بین پرسش «ماهو» و پرسش «ما به الشیء هو ما هو» و در نتیجه تفاوت میان پاسخ‌های آن دو پرسش را بفهمم، برای من کاملاً غیر ممکن می‌نمود، و سخن گوینده مزبور را چیزی جز تکلف نیافتم» (ابن‌سینا، بخش منطق، ۵۷-۵۸).

به هر حال، «ماهیت» بر اساس تعریفی که ابن‌سینا از آن به دست می‌دهد، تنها بر مفهومی قابل اطلاق است که بیانگر کمال حقیقت یک شیء باشد. هر مفهومی این چنین، در عرصه ذهن، از مصادیق مفهوم «ماهیت» بوده و به نام «مفهوم ماهوی» خوانده می‌شود.

از این رو، در حوزه ماهیات مرکب،^۱ فقط مفاهیمی که حاوی همه مقومات معنایی شیء باشند، به عنوان «مفاهیم ماهوی» تلقی می‌گردند؛ زیرا شیئی که دارای ماهیت مرکب است، فقط هنگامی به صورت یک شیء خاص - در عالم ذهن یا خارج - تحقق می‌یابد که همه اجزاء مقوم و کمالات ذاتی آن با هم تحقق یافته باشند (ابن‌سینا، الإشارات، ۴۳/۱، الشفاء، همان، ۳۴). نیز، کسی که با «ماهو» از چیزی پرسش می‌کند، خواهان این است که صورتی کامل از حقیقت آن چیز در ذهن او حاصل شود و این صورت کامل که همانا «ماهیت» شیء است، وقتی پدید می‌آید که همه مفاهیم حاکی از اجزاء مقوم آن شیء، هر چند به نحو اجمال، در ذهن حاضر شده باشد (همو، الإشارات،

۱. «ماهیت» یا بسیط است یا مرکب. یک شیء در صورتی دارای «ماهیت» بسیط خواهد بود که ذات آن از به هم پیوستن معانی متعددی حاصل نشده باشد. ماهیت یک شیء در صورتی مرکب خواهد بود که حقیقت وجود آن شیء فراهم آمده از اموری چند باشد به گونه‌ای که از به هم پیوستگی آن امور، ماهیت شیء حاصل شود. ماهیت بسیط در عالم اجسام یافت نمی‌شود، بلکه هر چه در عالم ظاهر هست دارای ماهیتی مرکب است. برای نمونه، «انسان» را در نظر بگیرید که برای انسان بودنش به اموری از قبیل «جوهر» بودن، «طول» و «عرض» و «عمق» داشتن، و «نامی» و «حساس» و «ناطق» بودن احتیاج دارد، حال، از درهم آمیختگی همه این امور، ذات یا ماهیت واحدی به نام «انسان» پدید می‌آید (نک: ابن‌سینا، الشفاء، بخش منطق، ۲۸-۲۹).

۱/۴۴، ۶۷). بدین ترتیب، ابن سینا خاطر نشان می‌کند که مفهومی که صرفاً بیانگر جزئی از حقیقت یک شیء - خواه جزء مشترک (جنس)، خواه جزء مختص (فصل) - باشد یک مفهوم ماهوی شمرده نمی‌شود زیرا چنین مفهومی به‌تنهایی، آینه تمام‌نمای حقیقت آن شیء نیست. بلکه یک مفهوم «ماهوی» آن است که بار معنایی کافی برای حکایت از مجموعه اوصاف ذاتی شیء را داشته باشد، همانند مفهوم «انسان» (= حیوان ناطق) که بر کمال حقیقت مصداقش دلالت می‌کند (همو، الشفاء، همان، ۳۷-۳۸). اما مفاهیمی مانند «حیوان» و «ناطق» که هر یک به‌تنهایی حاکی از ماهیت «انسان» نیستند و در عین حال بر جزئی از آن ماهیت دلالت دارند، به‌نام مفاهیم «ذاتی» خوانده می‌شوند.^۱ بر این اساس، هر مفهومی که نه «ماهوی» باشد و نه «ذاتی»، یک مفهوم «عرضی»^۲ به حساب می‌آید (همان، ۳۰-۳۳).

اطلاق اصطلاح وجود خاص بر ماهیت

ابن سینا، گاهی «ماهیت» را به‌نام «وجود خاص» می‌خواند. این کاربرد، از جهتی ابهام‌آمیز به نظر می‌رسد زیرا مقصود از «وجود خاص» غالباً همان عینیت خارجی اشیاء است که به ذهن در نمی‌آید، در حالی که «ماهیت» از دیدگاه ابن سینا مفهومی است حاکی از حقیقت اشیاء که در ذهن آدمی نقش می‌بندد. از این حیث، بین «ماهیت» و «وجود خاص» دوگانگی کامل برقرار است و از این رو نمی‌توان یکی را به‌نام دیگری خواند. حکیم بزرگ الهی، آقاعلی مدرّس زنوزی، در رساله حمله خود بیان جالبی دارد که تا

۱. البته باید این تذکر ابن سینا را به‌خاطر داشت که مفهوم «حیوان» در یک ملاحظه دیگر ممکن است یک مفهوم ماهوی به حساب آید؛ و آن در صورتی است که در جواب پرسش از حقیقت مجموعه اشیائی که با هم اختلاف ذاتی دارند (من حیث المجموع) واقع شود. بر این اساس، مفهوم «حیوان» دلالت بر ماهیت مجموعه «انسان و فرس و بقر» دارد، ولی حاکی از ماهیت تک تک آنها نیست (نک: ابن سینا، الشفاء، همان، ۴۱-۴۲، الإشارات و التنبیها، ۱/۶۹ به بعد).

۲. در اینجا لازم است فرق اساسی‌ای را که ابن سینا بین «ذاتی» و «عرضی» می‌گذارد در نظر داشت: هیچ ماهیتی در ذهن، بدون اینکه ذاتیات آن تصوّر شوند، قابل تصوّر نیست و بر این پایه، هر مفهومی که در تصوّر یک ماهیت دخیل نباشد و صرفاً به‌لحاظ مصداق آن ماهیت، بر آن قابل حمل باشد از عوارض آن ماهیت محسوب خواهد شد (الشفاء، بخش منطق، ۳۴-۳۵).

حدّ زیادی راهگشای این مسأله است (آقا علی مدرّس زنوزی، رسالهٔ حملیه، ۴۰ - ۴۲). وی در تبیین فرق بین مفاهیم وجودی و مفاهیم ماهوی می‌گوید که مفاهیم وجودی و مفاهیم ماهوی دارای یک وجه مشترکند و آن اینکه هر دو، بدون وساطت امر دیگری، از حقایق خارجی انتزاع می‌گردند، ولی تفاوت آن دو در «حیثیت انتزاع» است، بدین معنی که مفاهیم وجودی به اعتبار موجود بودنشان، و مفاهیم ماهوی به اعتبار محدود بودنشان^۱ از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند.

توضیح مطلب این است که هر ماهیتی که دارای تحصّل وجودی است، در مقام تعریف و حدّ آن، باید یک مفهوم سلبی لحاظ شود، مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: «انسان، حیوان ناطق است»، مقصود گوینده باید این باشد که حقیقت انسان که اکنون در خارج موجود شده است «چیزی جز حیوان ناطق نیست» و هر معنی دیگری غیر از آن دو معنی (حیوان و ناطق) باید از ذات و ماهیت انسان سلب شود، و تا این «سلب»، اعتبار نشود، مفهوم «حیوان ناطق» حدّ تامّ «انسان» محسوب نخواهد شد. بنابراین، در انتزاع «ماهیت» از حقایق وجودی، «محدودیت» آن حقایق حتماً باید مورد اعتنا و اعتبار قرارگیرد؛ بر خلاف مفاهیم وجودی که انتزاع آنها از حقایق وجودی، بدون چنین اعتباری صورت می‌پذیرد. بدین سان، هم مفاهیم وجودی و هم مفاهیم ماهوی، هر دو حاکی از حقایق خارجی و عنوان برای آنها محسوب می‌شوند، با این تفاوت که در حکایت اول «موجودیت» حقایق دخیل است و در حکایت دوم «محدودیت» آنها.

در اینجا حکیم زنوزی بر نکته مهمی تأکید می‌کند و آن اینکه به وضوح می‌یابیم که مفاهیم ماهوی که در تعریف یک ماهیت به کار گرفته می‌شوند، معانی ثبوتیند (چنانکه «حیوانیت» و «ناطقیت» حاکی از کمالات وجودی «انسان» هستند)، و از این رو نمی‌توان گفت که این مفاهیم از «محدودیت» اشیاء موجود انتزاع می‌گردند، چرا که بازگشت «محدودیت» به «نقصان» و در نهایت به «عدم» است و در جای دیگر ثابت شده است که معانی ثبوتی، از جنبهٔ عدمی شیء قابل انتزاع نیستند. بدین جهت، در تکمیل بیان پیشین باید گفت که «محدودیت» یک شیء، در انتزاع «ماهیت» از آن، تنها به عنوان یک عامل

۱. از همین جا مستقیماً نتیجه می‌شود که موجودی که نامحدود باشد هیچگونه مفهوم ماهوی انتزاع نمی‌گردد.

بالعرض دخالت دارد؛ به عبارت دیگر، «محدودیت» محکمی بالذات «ماهیت» نیست بلکه محکمی بالذات «ماهیت» همانا حقیقت وجودی شیء است، چرا که این «محدودیت»، به هنگام انتزاع مفهوم ماهوی، «فقط» لحاظ شده است، نه این که خودش «منتزع عنه» باشد. از این رو، این سخن که «ماهیات» منتزع از «محدودیتها» و حاکی از آنها هستند، هنگامی قابل پذیرش است که مراد از انتزاع و حکایت، «انتزاع و حکایت بالعرض» بوده باشد.

اکنون با نقل این بیان از حکیم زنوزی، می توان سخن شیخ الرئیس را مبنی بر اینکه ما گاهی «ماهیت» را «وجود خاص» می نامیم، توجیه و تأویل کرد. این توجیه و تأویل، مبتنی بر این است که اولاً «وجود خاص» را به معنای «وجود محدود» قلمداد کنیم و ثانیاً «وجود محدود» را - آنگونه که حکیم زنوزی تحقیق کرده است - منشأ انتزاع «ماهیت» بدانیم. بر این اساس، هر گاه «ماهیت» به نام «وجود خاص» خوانده شود، این نامگذاری از قبیل تسمیه «منتزع» به اسم «منتزع عنه» خواهد بود. اگر این رأی شیخ را که «ماهیت» عبارت است از «مفهومی که حاکی از تمام کمالات حقیقی یک شیء باشد» در نظر بگیریم، توجیه مزبور را - بر اساس تحقیق حکیم زنوزی - رساتر می یابیم.

اعتبارات «ماهیت»

از آنجا که در تصوّر یک ماهیت، تنها مقومات ذاتی آن نقش دارند، هر گاه بتوانیم یک ماهیت را به تنهایی و صرفاً با اتکا بر ذاتیاتش تصوّر کنیم، از هر تصوّر دیگری پیراسته خواهد شد. ابن سینا با تأکید بر توان ذهن بشر در ایجاد چنین تصوّری، اعتبارات مختلفی را برای «ماهیت» (یعنی: «مفاهیم ماهوی» مانند «انسان»، «فرس» و...) در نظر می گیرد. وی می گوید که ماهیات اشیاء گاهی در عالم خارج عینیت می یابند و گاهی در عالم ذهن به تصوّر در می آیند، و از این رو هر ماهیتی دارای سه اعتبار است: یکی اعتبار آن ماهیت از آن جهت که آن ماهیت است و از این حیث هیچگونه انتسابی به یکی از دو نحوه وجود (ذهنی و خارجی) برای آن لحاظ نمی شود؛ دیگری اعتبار ماهیت به لحاظ وجود خارجی آن و سومی اعتبار ماهیت به لحاظ وجود ذهنی آن. ماهیت در هر یک از این اعتبارات، دارای احکام ویژه ای است (ابن سینا، الشفاء، بخش منطق، ۱۵ - ۱۶).

چنانکه می‌بینیم، در حالت اول، یک ماهیت به صورت صرف و خالص و پیراسته از غیر-حتی از عوارض لازم خود-لحاظ می‌گردد. ابن سینا این حالت را کاملاً قابل اعتبار می‌داند و معتقد است که هر چند یک ماهیت در سطحی فروتر از این اعتبار، همواره آمیخته با غیر است، لیکن این آمیختگی با غیر، عرضی است؛ و امر عرضی، همچنانکه در تحقق ماهیت یک شیء دخالتی ندارد، عروض آن بر ماهیت نیز هیچگونه خللی در ذات و حقیقت شیء پدید نمی‌آورد؛ بنابراین، ثبات ماهیت شیء، در همه احوال محفوظ خواهد ماند، و ما می‌توانیم این مرتبه ثبات را به عنوان «ماهیت صرف» یا «ماهیت من حیث هی هی» اعتبار و لحاظ کنیم (همو، الشفاء، بخش الهیات، ۲۰۱).

ماهیت صرف، از آن حیث که صرف است، متصف به هیچیک از اوصافی که به اعتبار وجود ذهنی یا خارجی دارد نیست. ماهیت صرف به لحاظ نوعی وجود اعتباری که ابن سینا برای آن در نظر می‌گیرد، بر ماهیت مخلوط (= آمیخته با غیر) تقدم دارد، تقدمی از نوع تقدم بسیط بر مرکب یا تقدم جزء بر کل. یک ماهیت، مانند «حیوان»، به لحاظ این وجود اعتباری متقدم، نه «جنس» است نه «نوع» و نه «شخص»، نه «واحد» است نه «کثیر»، و نیز نه «عام» است نه «خاص»؛ بلکه بدین لحاظ فقط «حیوان» است و بس، و هر چیز دیگری - غیر از حیوانیت - از او سلب می‌گردد (همان، ۲۰۱، ۲۰۳)، زیرا تمام این امور از اوصاف عرضی «حیوان» به شمار می‌روند.

اما در عین حال، تأکید همیشگی ابن سینا بر این نکته است که «سلب اوصاف» مزبور از یک ماهیت هیچگاه به معنای «عدم اوصاف» ماهیت به آن اوصاف نیست، بلکه هر ماهیتی به هنگام «تحقق» لاجرم متصف به یکی از اوصاف متقابل (واحد یا کثیر، کلی یا جزئی، ذهنی یا عینی و...) خواهد بود و تنها در مقام «تصور» است که آن ماهیت، مسلوب از اوصاف عرضیش لحاظ می‌گردد. «سلب» نیز در اینجا دقیقاً به معنای «عدم لحاظ» است نه به معنای «لحاظ عدم» و از این رو، مراد از «ماهیت مسلوب از اوصاف عرضی»، «ماهیت لابشرط» است نه «ماهیت بشرط لا».

به عبارتی دقیق‌تر، یک ماهیت و عوارض آن، هر چند «مصداقاً» به هم پیوسته‌اند، اما «مفهوماً» از هم گسسته هستند و بدین لحاظ، هیچیک از آنها در حد و تعریف دیگری نقشی را ایفا نمی‌کند. مثلاً اگر بخواهیم معنای «حیوان» یا «انسان» را بفهمیم، مستلزم این

نیست که قبلاً معنای «عام» یا «خاص» و «واحد» یا «کثیر» را فهمیده باشیم، گرچه برای «حیوان» یا «انسان» نمی‌توان مصداقی را یافت که نه عام باشد نه خاص، و یا اینکه نه واحد باشد نه کثیر (همان، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۳؛ کاتبی قزوینی، حکمة العین، ۷۱-۷۲).

از این رو، در نظام فلسفی ابن سینا، فرق نهادن بین مقام «مفهوم» و مقام «مصداق»، کاملاً مهم و ضروری می‌نماید. اگر به لحاظ مصداق، «انسان» را متّصف به صفت «واحد» یا «سفید» یافتیم، دلیل بر این نمی‌شود که مفهوماً هم حقیقت «انسان» با حقیقت «واحد» یا «سفید» یکسان انگاشته شود (ابن سینا، الشفاء، همان، ۱۹۷). با این بیان، حتی دو وصف متقابل که در حکم نقیضین هستند، از مرتبه ذات یک ماهیت زدوده می‌شوند، زیرا هر ماهیتی از آن حیث که هویت مخصوص خود را داراست، غیر از آن صفات متقابل است و هیچیک از آن صفات در حدّ و تعریف آن ماهیت اخذ نمی‌شوند؛ با اینکه در عرصه مصداق، ماهیتی را نمی‌توان نشان داد که موصوف یکی از دو صفت متقابل واقع نشود. از این روست که گفته می‌شود: «انسان بما هو انسان نه واحد است نه کثیر؛ ولی انسان بما هو موجود، یا واحد است یا کثیر» (همان، ۱۹۷-۱۹۸).

ابن سینا بر این مطلب که یک ماهیت در مقام ذاتش حتی از صفات متقابل نیز خالی است، به طریق برهان خلف استدلال می‌کند: «حیوان به خودی خود، یک معنای خاصی است چه در خارج موجود شود و چه در ذهن و هنگامی که آن را فی نفسه در نظر بگیریم، نه عام است و نه خاص، زیرا اگر فرض کنیم که حیوان فی نفسه عام باشد، این امر بدان معناست که «عام بودن» ذاتی حیوان است و در این صورت، هیچ حیوانی شخصی نخواهیم داشت، بلکه هر حیوانی با وصف «عام» موجود خواهد شد؛ بر عکس، اگر فرض کنیم که شخصی بودن، ذاتی حیوان است، در این صورت، حیوانی بیش از یک شخص واحد پا به عرصه وجود نخواهد گذاشت... چنین است که می‌گوییم «حیوان فی نفسه» چیزی است که در ذهن تصوّر می‌شود و به حسب این تصوّر، چیزی جز حیوان نیست؛ حال اگر به همراه این تصوّر، عام بودن آن نیز تصوّر شود، در واقع معنایی اضافی و زائد بر معنای حیوانیت تصوّر شده و عارض آن گشته است. (همو، الشفاء، بخش منطق، ۶۵).

بدین سان، ماهیتی که صرفاً به لحاظ مقام ذاتش در نظر گرفته شود، «ماهیت لابشرط»

نام می‌گیرد. ابن سینا صریحاً بین «ماهیت لاشروط» و «ماهیت بشرط لا» فرق می‌گذارد.^۱ وی همچنین «ماهیت لاشروط» را در برابر «ماهیت بشرط شیء» قرار می‌دهد و اولی را «طبیعت» و دومی را «شیء طبیعی» می‌نامد. «شیء طبیعی» (= ماهیت بشرط شیء) همان ماهیتی است که در خارج به همراه ماده و عوارض مخصوص، موجود است و «طبیعت» (= ماهیت لاشروط) عبارت از ماهیتی است که بدون منضمات خارجیش در نظر گرفته شود. از این رو، «طبیعت» به عنوان جزئی از «شیء طبیعی» تلقی شده و در ضمن آن - بلکه مقدم بر آن - وجود دارد (همان، بخش منطق، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۰۴-۲۰۵). چنانکه روشن است موجودیتی که برای «طبیعت» یا «ماهیت لاشروط» در نظر گرفته می‌شود به اعتبار «شیء طبیعی» یا «ماهیت بشرط شیء» است و گرنه «طبیعت» بدون این اعتبار، حتی از صفت «وجود» نیز خالی خواهد بود.

الماهیة من حیث هی لیست إلهی

مباحثی که ابن سینا در زمینه «طبیعت» یا «ماهیت لاشروط» و خالی بودن آن از عوارض متقابل مطرح می‌کند، در قالب عبارت مشهور «الماهیة من حیث هی لیست إلهی» خلاصه می‌شود و بر این اساس، عام‌ترین صفات متقابل، یعنی «وجود» و «عدم» نیز از طبیعت لاشروط سلب می‌گردند، یعنی هر ماهیتی به لحاظ ذات و حدش نه موجود است و نه معدوم: «الماهیة من حیث هی لیست موجودة و لامعدومة». به طور کلی، هر وصف عرضی مانند «الف» را که در نظر بگیریم به همراه نقیضش یعنی «لاالف»، هر دو از «ماهیت من حیث هی لیست إلهی» سلب می‌شوند. از این رو - چنانکه ابن سینا مثال می‌زند - اگر از ما درباره ماهیتی چون «فرسیّت» پرسند که آیا «فرسیّت»، «الف» است یا «لاالف» نیست، جوابی که می‌دهیم نباید چیزی جز سلب مطلق باشد؛ یعنی باید گفت: «فرسیّت»

۱. به عقیده ابن سینا، «ماهیت لاشروط» همواره درهاله‌ای از عوارض موجود می‌شود، درحالی‌که «ماهیت بشرط لا» امکان وجود عینی ندارد زیرا از نظر وی، قول به وجود «ماهیت بشرط لا» مستلزم اعتقاد به وجود مثل افلاطونی است که به هیچ وجه پذیرفتنی نیست: «و لهذا المعنی یجب أن یكون فرق قائم بین أن نقول: إن الحيوان بما هو مجرد بلا شرط شیء آخر، و بین أن نقول: إن الحيوان بما هو حیوان مجرد بشرط لاشیء آخر» (الشفاء، بخش الإلهیات، ص ۲۰۴).

از آن حیث که فرسیت است نه «الف» است و نه «لاالف». نکته‌ای که ابن سینا در اینجا بر آن تأکید می‌ورزد این است که «حرف سلب» (= لیست) باید در عبارت، مقدم بر «قید حیثیت» ذکر شود، بدین صورت که بگوییم: «الفرسیّة لیست من حیث هی فرسیّة بألف و لا لألف» (همان، ۱۹۷).

در توجیه تقدّم حرف سلب بر قید حیثیت، حکمای معروف بعد از شیخ‌الرئیس، سخنانی نزدیک به هم دارند. جان کلام آنان این است که تقدیم مزبور به منظور از میان برداشتن شبهه ارتفاع نقیضین صورت گرفته است. شبهه به این صورت مطرح می‌شود که قضیه «الماهیّة من حیث هی لیست موجودة و لامعدومة» بیانگر خالی بودن ماهیت از «وجود» و «عدم» است و در واقع به این معناست که دو محمول متناقض - یعنی «موجود» و «لاموجود» - را از یک موضوع - یعنی «ماهیت» - سلب کرده باشیم، و این امر مستلزم ارتفاع نقیضین است که محال است.

حکما در پاسخ به این شبهه می‌گویند: درست است که «موجود» و «لاموجود» با هم متناقضند و رفع هر دو باهم ممکن نیست، اما آن دو چیزی که در قضیه مورد نظر رفع شده‌اند، مطلق «موجود» و مطلق «لاموجود» نیستند، بلکه عبارتند از «موجود فی المرتبه» (= موجود، از آن حیث که در مرتبه ذات یک ماهیت باشد) و «لاموجود فی المرتبه» (= لاموجود، از آن حیث که در مرتبه ذات یک ماهیت باشد) و با توجه به اینکه «نقیض هر چیزی رفع همان چیز است»، روشن است که این دو، نقیض یکدیگر نیستند زیرا «موجود فی المرتبه» یک عنوان مقید (یعنی: «موجود + فی المرتبه») است که نقیض آن عبارت است از سلب مجموع این عنوان مقید (یعنی: لا «موجود + فی المرتبه»)، و حال آنکه در عبارت «لاموجود فی المرتبه»، فقط لفظ «موجود»، مسلوب حرف «لا» واقع شده و قید «فی المرتبه» مربوط به لفظ مرکب «لاموجود» است (یعنی: «لاموجود» + «فی المرتبه»)، که در این صورت، عبارت «لاموجود فی المرتبه» را نمی‌توان نقیض «موجود فی المرتبه» محسوب کرد.

چنین است که اگر به جای عبارت «الماهیّة من حیث هی لیست موجودة و لا لاموجود» عبارت «الماهیّة لیست من حیث هی موجودة و لا لاموجود» را به کار بریم - یعنی حرف سلب «لیست» را بر قید «من حیث هی» مقدم داریم -، توهم

تناقض به خوبی از میان می‌رود؛ زیرا در این صورت قید «من حیث هی هی» (= «فی المرتبه») جزء هر یک از دو محمول (= «موجوده» و «لاموجوده») می‌گردد و بدین ترتیب - طبق توضیحات بالا - از حالت دو امر متناقض خارج می‌شوند (صدرالمتألهین، تعلیقات...، ۱۸۱-۱۸۳؛ سبزواری، ۱۲۹-۱۳۰).

اما به عقیده نگارنده مقاله حاضر، گرچه استدلال یاد شده از حکمای مزبور، در جای خود صحیح و متین می‌نماید، اما با توجه به نحوه بیان ابن سینا در این زمینه می‌توان دریافت که مقصود اصلی وی از تقدیم حرف سلب بر قید حیثیت، از میان برداشتن شبهه تناقض نیست زیرا - همچنانکه قبلاً اشاره شد - اهتمام اصلی شیخ‌الرئیس بر این است که تمایز «مفهومی» میان یک ماهیت و اوصاف غیر ذاتی آن را آشکار سازد و بیان کند که هیچ ماهیتی به لحاظ هویت مفهومی متصف به هیچیک از آن اوصاف نیست: «الماهیة من حیث هی هی لیست کذا و کذا».

اما در این بیان اجمالی یک پرسش متوجه ابن سیناست و آن اینکه در بیان مزبور، خود «متصف نبودن»، به عنوان صفتی سلبی به «ماهیت من حیث هی هی» نسبت داده شده و به عبارت دیگر، ماهیت در مقام ذات خود، متصف به «عدم اوصاف» گشته است، در حالی که می‌دانیم «عدم اوصاف»، خود یک وصف غیر ذاتی است و در ساماندهی یک مفهوم ماهوی نقشی را ایفا نمی‌کند.

در مقام پاسخ به پرسش بالاست که ابن سینا تقدیم حرف «لیست» را بر قید «من حیث هی هی» پیشنهاد می‌کند (ابن سینا، الشفاء، بخش الهیات، ۱۹۹)، تا بدین وسیله بر این نکته تأکید ورزد که عبارت «الماهیة لیست من حیث هی هی کذا و کذا» صرفاً بیانگر این مطلب است که در تصور ما از یک ماهیت، هیچ مفهوم دیگری غیر از ذاتیات آن دخالت ندارد و از این جهت است که ماهیت، متصف به اوصاف غیر ذاتی نمی‌گردد. خلاصه آنکه با تقدیم حرف سلب بر قید حیثیت، این نکته مهم روشن می‌شود که مقصود از «عدم اوصاف»، «عدم لحاظ» است نه «لحاظ عدم» و به عبارت دیگر، مقصود، «ماهیت لا بشرط» است نه «ماهیت بشرط لا». و بدین سان، پرسش مزبور موردی نخواهد داشت.

تمایز بین «ماهیت» و «وجود»

یکی از نتایج مهمی که بر اساس قاعده «الماهیة لیست من حیث هی هی إلا هی» به دست می آید، تمایز بین «ماهیت» و «وجود» است که سنگ بنای فلسفه ابن سینا را تشکیل می دهد و مسائل عمده ای در الهیات، همچون وجود واجب تعالی و وحدت و بساطت او، بر پایه آن اثبات می گردد.

ابن سینا از راههای مختلفی تمایز بین «ماهیت» و «وجود» را نشان می دهد، و در همه جا تأکید بر اینکه تمایز مزبور صرفاً در مقام تصوّر و مفهوم است، دیده می شود. در کتاب الهیات شفاء (ص ۳۱-۳۲) می گوید: «حقیقت خاص هر چیزی که عبارت از ماهیت آن باشد، غیر از وجود اثباتی - یعنی مفهوم عام وجود - است. دلیل بر این مطلب، آن است که هرگاه بگوییم: «فلان ماهیت، موجود است»، این سخن دارای مفهوم و معنای تازه ای خواهد بود، در حالی که اگر بگوییم: «فلان ماهیت، فلان ماهیت است»، سخن تازه ای نگفته ایم؛ زیرا این قضیه برخلاف قضیه قبلی - اطلاع جدیدی درباره موضوع به دست نمی دهد.^۱

شیخ الرئیس در کتاب اشارات (۱/۳۹) نیز، به هنگام بیان فرق بین محمول ذاتی و محمول عرضی، صریحاً میان مقومات ماهوی یک شیء و مقومات وجودی آن تفاوت می نهد و در مقام حمل، «وجود» و «مفاهیم وجودی» را از محمولات عرضی به شمار می آورد. وی می گوید: هر ماهیتی را می توان بدون در نظر گرفتن وجود آن، و صرفاً به واسطه مقومات ذاتیش تصوّر کرد زیرا می توان در عین تصوّر یک ماهیت (مثل «مثلث») به همراه ذاتیاتش (مثل «خط» و «سطح») در وجود آن شک و تردید روا داشت (همان، ۱۳/۳). بنابراین، مفهوم وجود جزء مقومات ذاتی هیچ ماهیتی نیست، بلکه معنایی است اضافه و زائد بر آن زیرا اگر مفهوم وجود، مقوم ماهیت می بود، چنان شک و تردیدی ممکن نبود (همان، ۱/۴۳ - ۴۴).

۱. «إنه من البین أن لكل شیء حقيقة خاصة هي ماهيته، و معلوم أن حقيقة كل شیء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات. و ذلك لأنك إذا قلت: 'حقيقة كذا موجودة إما في الأعيان أو في النفس أو مطلقاً يعمهما جميعاً، كان لهذا معنى محصل مفهوم؛ و لو قلت: 'إن حقيقة كذا حقيقة كذا، أو حقيقة كذا حقيقة؛ لكان حشواً من الكلام غير مفيد».

این رأی ابن سینا که یک «ماهیت» در خود، شامل و متضمن «وجود» به عنوان یک جزء مقوم نیست، در فلسفه ارسطو نیز به صراحت دیده می شود. به عقیده ارسطو، «وجود داشتن»، «ذات» یا «ماهیت» هیچ چیز را تشکیل نمی دهد زیرا «وجود» یک جنس نیست. اینکه انسان «چیست» و اینکه انسان «وجود دارد» دو مطلب کاملاً متفاوتند؛ زیرا «وجود» انسان باید به وسیله برهان اثبات شود، در حالی که «چیستی» انسان از راه تعریف به دست می آید.

اما همانگونه که پروفیسور ایزوتسو می گوید، اختلاف مهمی ابن سینا را از ارسطو جدا می سازد. در نظام مابعدالطبیعی ارسطو، تمایز بین «ماهیت» و «وجود» نقش مهمی را بازی نمی کند؛ آنچه ذهن وی را اولاً - یا بهتر بگوییم منحصرأ - اشغال کرده «ذواتی» (یا ماهیاتی) هستند که واقعاً موجودند. در این نظام، یک «ذات واقعی» تا آنجا که واقعی است، بنفسه متضمن «وجود» خود است و به عبارت دیگر، «وجود» از همان آغاز در مفهوم یک «ذات واقعی» فرض شده است، زیرا یک «ذات واقعی» کمتر از اینکه «وجود دارد» معنی نمی دهد. بدین سان، در یک چنین نظام مابعدالطبیعی جایی برای مسأله تمایز و ارتباط بین «ماهیت» و «وجود» نیست، زیرا ماهیاتی که وجود ندارند از همان آغاز کنار زده شده اند. به هر حال، اختلاف مفهومی بین «ماهیت» و «وجود» که این چنین مورد اهمال ارسطو واقع شده بود، اشتغال اصلی فلاسفه مسلمان و در رأس آنان فارابی و ابن سینا گردید (ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ۵۱-۵۵).

نظریه مشهور ابن سینا درباره «عرض» وجود بر ماهیت، فقط بر اساس مسأله تمایز بین ماهیت و اوصاف عرضی آن، به درستی فهمیده می شود. زیرا همانگونه که از عبارات و توضیحات شیخ دقیقاً برمی آید، مقصود وی از عرض بودن وجود نسبت به ماهیت، همانا «عرضی» مصطلح در باب ایساغوجی یا کلیات خمس است. چنانکه می دانیم «عرضی» در باب ایساغوجی به مفهومی گفته می شود که خارج از ذات یک ماهیت و در عین حال واصف آن است. اکنون، وقتی که ابن سینا می گوید «وجود» عارض بر «ماهیت» است، تمام مقصود وی را در دو کلام می توان خلاصه کرد:

(۱) بین وجود و ماهیت، از حیث مفهوم، جدایی و تباین کامل هست، و از این رو «وجود» نشاید که ذاتی «ماهیت» باشد، پس عرضی آن است. شیخ در دانشنامه علائی

به‌هنگام بیان ارتباط بین مفهوم «هستی» و «مقولات دهگانه»، صریحاً براین نکته تأکید می‌کند: «و این معنی هستی مر این ده مقوله را ذاتی نیست و ماهیت نیست و این را پیشتر بیان کردیم و ازین قبل را نشاید گفتن که چیزی مردم را جوهر کرد و سیاهی را لون کرد و شاید گفتن که موجود کرد. پس این هر ده را ماهیتی است که نه از چیزی بود؛ چون بودن چهار چهار، یا بودن وی شماری بدان صفت که هست و هستی او را «انیت» خوانند به تازی و «ماهیت» دیگر است و «انیت» دیگر. و انیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است... پس موجود، جنس یا فصل یا هیچ چیز نیست از این ده» (ابن سینا، دانشنامه علائی، ۹۱).

وی همچنین در کتاب اشارات می‌گوید: «اما وجود، نه عبارت از ماهیت چیزی است و نه جزئی از ماهیت یک شیء را تشکیل می‌دهد. مقصود این است که اشیایی که دارای ماهیتند، «وجود»، داخل در مفهوم «ماهیت» آنها نیست؛ بلکه خارج از ماهیت و عارض بر آن است» (همو، الاشارات، ۳/۶۱). این بیان ابن سینا کاملاً رساننده این معناست که مراد وی از عروض وجود بر ماهیت، عروض «مفهومی» (= «عرضیت» مصطلح در باب ایساغوجی، در مقابل «انیت») است نه عروض «خارجی» (= «عرضیت» مصطلح در باب مقولات، در مقابل «جوهریت») بدین سان، منشأ بدفهمی نظریه ابن سینا درباره عروض وجود بر ماهیت، از سوی کسانی چون ابن رشد و فلاسفه مدرسی و حتی برخی از فلاسفه کنونی در مغرب زمین، نیز به‌خوبی روشن می‌شود (ایزوتسو، ۹۶-۹۷).

۲) درعین حال، هر ماهیتی - در ذهن یا در خارج - ملازم با وجود و متصف به آن است. اساساً، طبق نظر ابن سینا، ماهیتی که موجود نباشد ماهیت نیست چرا که شیئیت ماهیت و قابل اشاره بودن آن جز در پرتو «وجود» - ذهنی یا خارجی - محقق و میسر نخواهد بود. شیخ‌الرئیس در الهیات (ص ۳۲) شفاء، پس از آنکه اعمیت مفهومی لفظ «شیء» را از «وجود» و «ماهیت» توضیح می‌دهد، این نکته را گوشزد می‌کند که «شیء» به معنای «ماهیت» همواره ملازم با «وجود» است و اگر چنین نباشد، اصلاً «شیء» نیز نخواهد بود.

نتیجه سخن اینکه، در نظر ابن سینا، «وجود» نسبت به «ماهیت» به‌عنوان وصفی اولاً «عرضی» و ثانیاً «لازم» تلقی می‌گردد. لیکن یک نکته مهم را نباید از نظر دور داشت و آن

اینکه اَتصاف ماهیّت به وجود، از قبیل اَتصاف ماهیّت به سایر لوازمش - مانند اَتصاف عدد دو به زوجیّت - نیست، چرا که سایر لوازم، معلول و مقتضای ذات ماهیّت هستند، درحالی که «وجود» را نمی توان معلول «ماهیّت» دانست (همو، الاشارات، ۳/ ۳۰-۳۱، الشفاء، همان، ۳۴۶).

«ماهیّت» در یک انتزاع کامل است که معروض «وجود» قرار گرفته و متّصف بدان می شود. عروض «وجود» بر «ماهیّت» همانند عروض «سفیدی» بر «جسم» نیست که با نگاه مستقیم ذهن به خارج دریافت شود زیرا «وجود» و «ماهیّت» چنان به هم آمیخته اند که حتّی در نهایی ترین تجزیه و تحلیل عقلانی از هم جدا نمی گردند. چنین است که می گویند: هر گونه «تجرید» ماهیّت از وجود، نوعی «تخلیط» است، چرا که اگر بتوانیم ماهیّت را از «وجود خارجی» پیراسته کنیم، هیچگاه نخواهیم توانست «وجود ذهنی» را از ماهیّت بزداییم. با این وصف، عقل انسانی در مرتبه ای فراتر، قادر است این «وجود» همواره همراه با «ماهیّت» را فقط لحاظ نکند. در سایه این «عدم لحاظ» است که «وجود» را مغایر با «ماهیّت» و عارض بر آن می دانیم، اما همینکه پای «لحاظ» در میان بیاید «وجود» را همیشه ملازم با «ماهیّت» می بینیم.

در اینجا بر این نکته تأکیدی دوباره می کنیم که ملازمت وجود با ماهیّت، مانع از آن نمی شود که مغایرت مفهومی آن دو برای ما قابل درک باشد. درست است که هیچ «تصوّر»ی بدون وجود، تحقّق نمی پذیرد، اما این امر سبب نمی شود که آنچه که «متصوّر» است نیز بدون مفهوم وجود قابل فهم نباشد. از این رو، با آنکه «تصوّر» هر ماهیّتی مستلزم مقارنت آن ماهیّت با نوعی وجود (= وجود ذهنی) است، می توان خود آن ماهیّت - یعنی «متصوّر» - را بدون ملاحظه وجودی که همراه آن است فهمید و تعریف کرد.^۱

«ماهیّت» و «واجب الوجود»

به نظر می رسد که تعلّقات دینی حکیمان مسلمان، در پافشاری آنان بر فرق نهادن

۱. در باب تصدیقات نیز می توان مشابه این مطلب را یافت: چنانکه می دانیم هیچ تصدیق یا استدلالی بدون اتکا بر «اصل امتناع تناقض» متحقّق نمی شود، اما در عین حال، یک قضیّه ممکن است بدون توجه به اصل مزبور، مورد تصدیق قرار گیرد و یا برای آن استدلال آورده شود - چنانکه غالباً همین گونه است.

میان «وجود» و «ماهیت» بی تأثیر نبوده است. به گمان ما، مسأله وجود خدا و وحدت او را می توان منشأ مهمی برای این امر تلقی کرد.

وقتی که خالی بودن مقام ذات یک ماهیت از «وجود» و «عدم» لحاظ شود، نه وجود برای آن ضروری خواهد بود و نه عدم. از این حالت ماهیت - یعنی عدم ضرورت وجود و عدم - به «امکان» تعبیر می شود که به عنوان وصفی سلبی، از عوارض تحلیلی ماهیت به شمار می رود. بدین سان، یک «ماهیت» از آن جهت که «ممکن» است، برای موجود شدنش نیازمند به «غیر» است و این «غیر» - ابتدائاً یا نهایتاً - امری خواهد بود که به صفت «امکان» متصف نمی شود، بلکه «واجب الوجود» است.

اگر در مقدماتی که شیخ الرئیس برای اثبات واجب الوجود در کتاب اشارات فراهم می آورد دقت کنیم، به وضوح در می یابیم که استدلال وی بر اساس تمایز بین «ماهیت» یک شیء و «وجود» آن و انتزاع مفهوم «امکان» بنا شده است (الإشارات، ۱۸/۳ - ۲۸).

ابن سینا، از اصل تمایز بین وجود و ماهیت برای اثبات ماهیت نداشتن واجب الوجود نیز به گونه ای جالب استفاده می کند. وی ابتدا توضیح می دهد که «هر چیزی که دارای ماهیتی غیر از وجود باشد، وجودش معلول غیر است» زیرا «وجود» یا «انیت» چنان چیزی، نشاید که مقوم ماهیت آن باشد، بلکه امری خارج از ماهیت و عارض بر آن است و از آنجا که هر امر عرضی در ثبوتش برای یک ماهیت محتاج به علت است؛ این علت، یا باید ذات آن ماهیت باشد یا امری غیر از آن، و چون امکان ندارد که ذات ماهیت علت وجود خود باشد، پس وجودش را از غیر گرفته است (همان، ۳ / ۵۶ - ۵۷؛ الشفاء، همان، ۳۴۶ - ۳۴۷). شیخ الرئیس در الهیات شفاء (ص ۳۴۷)، بی درنگ پس از این بیان نتیجه می گیرد که مبدأ اول ماهیت ندارد بلکه وجود صرف است و در اشارات (۳/۵۷)، حتی این نتیجه را هم ذکر نمی کند و استنتاج را به عهده خواننده می گذارد.

اما همانگونه که قطب الدین رازی توضیح می دهد، نتیجه مزبور از طریق عکس نقیض به دست می آید (۳/۵۸). در سطور پیشین دیدیم که سخن صریح ابن سینا این است که «هر چیزی که دارای ماهیتی غیر از وجود باشد، وجودش معلول غیر است»، اکنون عکس نقیض قضیه که منطقاً معادل با آن است، مطلوب شیخ است، یعنی: «هر چیزی که وجودش معلول غیر نباشد، دارای ماهیتی غیر از وجود نیست».

بدین سان، در الهیات ابن سینا، مسأله وجود خدا با مفهوم وحدت خدا ارتباطی وثیق پیدا می‌کند: اگر وجود خدا را به عنوان مبدأ اول و علت نهایی بپذیریم به وحدت و بساطت وی، یعنی ماهیت نداشتن او نیز ملتزم شده‌ایم (همان، ۳/۶۱-۶۳؛ الشفاء، همان، ۳۴۷-۳۴۸). بدین ترتیب، واجب‌الوجود از آن جهت که از ماهیت و جنس و فصل بری است، قابل تعریف حدی نیست و از آن جهت که علت ندارد، برهان لمی بر او نمی‌توان اقامه کرد: «وإذ لا جنس له ولا فصل له، فلا حد له، ولا برهان عليه، لأنه لا علة له ولذلك لا لم له» (همان، ۳۴۸).

درباره نظریات دقیق ابن سینا، سخن بیش از این توان گفت، لیکن قلم رقیق نگارنده را یارای آن نیست. از این رو، در اینجا به همین بهره‌یابی اندک از آراء بوعلی بسنده می‌کنیم و پایان این مقاله را با تفسیر وی از آغاز سوره توحید، زینت می‌بخشیم: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ: الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره؛ فإن كل ما هويته موقوفة على غيره فهي مستفادة منه، فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو؛ وكل ما كان هويته لذاته، فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر، هو هو. لكن كل ممكن فوجوده من غيره، وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده من علته و ذلك هو الهوية؛ فإذن، كل ممكن فهويته من غيره. فالذي يكون هويته لذاته هو الواجب الوجود. و أيضاً، كل شيء ماهيته مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره؛ فلا يكون هوية ماهيته لنفس ماهيته، فلا يكون هو هو لذاته. لكن المبدأ الأول هو هو لذاته؛ فإذن، وجوده عين ماهيته. فإن واجب الوجود هو الذي لا هو إلا هو، أي كل ما عداه فلا هوية له من حيث هو هو، بل هويته من غيره؛ و واجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل ذاته أنه هو لا غير» (ابن سینا، «الرسالة...»، ۱۶).

کتابشناسی

آقاعلی، مدرّس زنوزی، رساله حملیه، تهران، ۱۳۶۳.

ابن سینا، الإشارات والتنبيهات، تهران، ۱۴۰۳ ق.

همو، «الرسالة الثانية في تفسير الصمدية»، ضمن جامع البدايع، مصر، ۱۳۳۵ ق.

همو، دانشنامه علائی، تهران، ۱۳۱۵.

همو، الشفاء، الإلهيات، تهران، ۱۳۶۳.

- همو، الشفاء، المنطق، «البرهان»، «الجدل»، قم، ۱۴۰۴ ق.
- همو، الشفاء، المنطق، «المدخل»، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ایزوتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، ۱۳۶۸.
- جرجانی، سید شریف، کتاب التعریفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی تا.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومة، بی جا، ۱۳۶۰.
- صدرالمتألهین، تعلیقات علی الإلهیات من الشفاء، قم، انتشارات بیدار (چاپ سنگی).
- همو، الحکمة المتعالیة بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- طباطبایی، محمد حسین، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة، نک صدرالمتألهین در همین مأخذ.
- قطب‌الدین رازی، حواشی بر الاشارات و التنبیهاة ابن سینا، نک ابن سینا در همین مأخذ.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، حکمة العین، مشهد، ۱۳۵۳.
- کاشانی، بابا افضل، مصنّفات، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۶۶.
- مدرّس زنوزی، آقاعلی، رساله حملیه، تهران، ۱۳۶۳.