

تمایز وجود و ماهیت نزد فارابی

و مقایسه آن با نظر بوئتیوس در باب تمایز وجود و موجود*

- مهدی اسعدی^۱
- حسن فتحی^۲

چکیده

نظر ارسطو در باب وجود و موجود در طول تاریخ فلسفه، از جانب شارحان و دیگر فلاسفه مشاء بارها مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله شارحان مهم و تأثیرگذار ارسطو در این مورد (در دو جهان مسیحیت و اسلام) بوئتیوس و فارابی هستند. فارابی در سنت فلسفه اسلامی به عنوان نخستین متفکر، پرسش از معنای وجود را به طور جدی مطرح نموده و با گذار از تمایز منطقی میان وجود و ماهیت به تمایزی متافیزیکی، امکان تمایز میان واجب و ممکن را طرح و سپس با رویکردی نوافلاطونی به توجیه آفرینش بر اساس نظریه فیض پرداخته است. بوئتیوس نیز به عنوان نخستین متفکر مشایی سنت فلسفه مسیحی است که بحث

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران (mehdiasadi@live.com).

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، ایران (نویسنده مسئول) (fathi@tabrizu.ac.ir).

تمایز وجود و موجود را شالوده فلسفه خود (مخصوصاً در باب مسئله شر) نموده است. او با استفاده از نظریه صورت و ماده، این تمایز را توجیه نموده که شرحی است بر نظر ارسطو در این باب، لیکن با رویکردی الهیاتی. چنین توجیهی وی را بر آن داشته که جهت تبیین مسئله آفرینش و رابطه خالق و مخلوق از نگاه افلاطونی و مسئله بهره‌مندی او نیز کمک بگیرد. در این نوشتار بعد از تبیین مسئله تمایز، به تحلیل دیدگاه هر دو متفکر در مورد ماهیت این تمایز، انگیزه‌های نیل به آن و نتایج و پیامدهای آن در فلسفه این دو فیلسوف پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: بوئیوس، فارابی، وجود، موجود، ماهیت.

۱. مقدمه

بوئیوس (۴۸۰-۵۲۴ م.) را می‌توان همچون پلی میان دو تمدن یونانی - رومی از یک سو و مسیحیت پولوسی از سوی دیگر دانست. او به عنوان مترجم آثار فلسفی ارسطو از زبان یونانی به لاتینی، با انتخاب معادل‌های لاتینی (یعنی زبان رسمی کلیسای کاتولیک در قرون بعدی) در واقع زبان فلسفه را به مسیحیت یاد داده است؛ چنان که با تفسیرهای آثار فلسفی و با نگارش آثار کلامی، از حیث محتوای تعالیم فلسفی و کلامی نیز بر مسند آموزگاری تکیه زده است. بسیاری از مباحث بعدی دوره قرون وسطی را (که فقط یکی از آن‌ها مسئله پردامنه «کلیات» است) به حق می‌توان شرح و بسط آرای بوئیوس دانست. از جمله مباحثی که مورد توجه بوئیوس است، مسئله وجود است. وی در رساله معروف «چگونه جواهر در آنچه هستند، خیر و نیک هستند، اگرچه از نظر جوهر بودن خیر و نیکو نیستند»، یا همان رساله *هبلدومس دیوس*، میان وجود (هستی) و موجود (آنچه هست) فرق می‌گذارد و بیان می‌کند که در هر موجود مرکب، وجود و وجود خاص آن موجود متفاوت است. برای وی وجود محض هنوز موجود نیست و موجود (آنچه هست) با دریافت صورت وجودی، وجود می‌یابد. این رساله و مخصوصاً جملات مذکور بارها مورد تفسیر قرار گرفته‌اند.

ابونصر فارابی (۲۵۷-۳۳۰ ق.) در جهان اسلام، شأنی هم‌تراز با آن بوئیوس در جهان مسیحیت و بلکه از شأنی بالاتر از آن برخوردار است؛ چرا که هم‌زمان هم نمایندگی ارسطو را دارد و هم افلاطون را و هم توفیق این را که آمال بوئیوس را نیز

تحقق بخشند.^۱ اطلاق عنوان «معلم ثانی» به دنبال ارسطو که معلم اول است، و عنوان «مؤسس فلسفه اسلامی» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۵) برای فارابی را نباید اغراق در شأن و منزلت وی شمرد. فارابی تقریباً در همه مباحث فلسفه از منطق تا سیاست حرف دارد و البته مسئله وجود (و نسبت آن با ماهیت) به نوعی در رأس همه این مباحث قرار دارد. فارابی در رساله‌های *السیاسة المدنیة*، *آراء اهل المدینة الفاضله*، *عیون المسائل*، *الحروف*، *اثبات المفارقات* و *فصوص الحکمه* به بحث از وجود و تمایز آن با ماهیت پرداخته است. او در کتاب *الحروف* با اشاره به زبان‌های فارسی، یونانی، عربی و سغدی به تبیین معنای وجود پرداخته و تلاش کرده است تا ریشه و خاستگاه آن را پیدا کند. فارابی در این کتاب از اصل وجود و تقسیم آن به دو مرتبه واجب و ممکن سخن گفته و راه صحیح جستجو را در توجه به بحث‌های زبان‌شناختی دیده است و اساساً او *الحروف* را با این دید نگاشته است.

مطالعه تطبیقی آرای بوئیوس و فارابی می‌تواند به فهم درست هر دو فلسفه اسلامی و مسیحی و تلقی درست از نسبت میان این دو و نسبت این دو با فلسفه یونانی کمک کند.

جهان اسلام فلسفه یونانی را در حالی برگرفته و به تعامل با آن پرداخته است که این فلسفه پیشتر به مدت چندین سده با مسیحیت (و یهودیت) مرتبط بوده و شقوق مختلف تأثیر و تأثر را تجربه کرده است. چنان که عناصر مشترک ادیان ابراهیمی ایجاد می‌کند، موارد اختلاف میان مسیحیت و فلسفه یونانی شباهت زیادی با موارد اختلاف میان دین اسلام و فلسفه یونانی دارد؛ برای مثال، نگاهی به موضوعات نزاع غزالی با فیلسوفان و نگاهی دیگر به کتاب‌ها و مباحث فلسفی و کلامی در سده‌های چهارم تا ششم میلادی در سرزمین‌های مسیحی نشان می‌دهد که تا چه اندازه بحث‌ها شبیه یکدیگرند. در این مقطع تاریخی علاوه بر اینکه فلسفه مسیحی شکل می‌گیرد،

۱. برنامه بوئیوس این بود که آثار ارسطو و افلاطون را به لاتینی ترجمه کند و نشان دهد که میان نظام‌های فلسفی این دو در واقع تقابلی وجود ندارد. اما سرنوشت وی، اجازه اجرای کامل چنین برنامه‌ای را به او نداد. این در حالی است که فارابی به اصطلاح مشاء، علاوه بر معرفی اکثر آثار افلاطون به جهان عرب‌زبان، حتی تا نگارش *الجمع بین رأی الحکیمین* نیز پیش رفت.

فلسوفان غیر مسیحی نیز در رقابت با فیلسوفان مسیحی به فلسفه‌شان صبغه الهیاتی برجسته‌تری می‌دهند؛ مثلاً پروکلوس (همان ابرقلس جهان اسلام) کتاب *الهیات افلاطون* را می‌نویسد. همچنین کسانی که ابتدا به مسلمان‌ها فلسفه آموخته یا آثار یونانی را برای آن‌ها ترجمه کرده‌اند، اکثراً مسیحی بوده‌اند.

از سوی دیگر، فیلسوفان مسلمان به همان اندازه که ابتدا تحت تأثیر تعلیمات دینی - فلسفی مسیحیان بوده‌اند، از سده‌های یازدهم میلادی (پنجم هجری) به شدت در جریان شکل‌گیری و در محتوای فلسفه مدرسی مسیحی تأثیر گذاشتند. در مقاله پیش رو، نظر بوئتیوس و فارابی را در خصوص مسئله تمایز میان «وجود و موجود» از یک طرف و «وجود و ماهیت» از طرف دیگر، گزارش و بررسی می‌کنیم.

۲. مسئله تمایز

در فلسفه ارسطو، میان وجود و موجود و جوهر ارتباط وثیقی وجود دارد؛ به طوری که سؤال از وجود یا موجود به سؤال از جوهر تحویل برده می‌شود. آنچه ما «وجود» و «موجود» و «جوهر» ترجمه می‌کنیم، در اصل یونانی مصدر و مشتقات یک واژه هستند. مصدر آن «اینای»^۱ به معنای «بودن» است. صفت فاعلی خنثی از این مصدر «آن»^۲ به معنای «باشنده» است. جنس مذکر این صفت نیز «آن» با مصوت بلند، و جنس مؤنث آن «اوسا»^۳ است. از این صفت اخیر، اسم «اوسیا»^۴ ساخته می‌شود که به معنای «باشندگی» و نیز به معنای «گوهر» (شیء ذی‌قیمت) است. واژه «گوهر» به صورت «جوهر» معرب گشته و مشتقاتی چون «جوهریت»، «تجوهر»، «جوهر» از آن ساخته شده است. انتخاب «جوهر» برای ترجمه واژه «اوسیا»، هم‌خانواده بودن آن با وجود و موجود را از چشم خواننده عرب‌زبان پنهان می‌کند.

از سوی دیگر، ارسطو به رابطه میان جوهر و ذات قائل است. او واژه یونانی

1. Einai.
2. On.
3. Ousa.
4. Ousia.

«آوتوس»^۱ (به معنای «او»، «همان» و «خود») را همانند واژه «اوسیا» در جواب پرسش از «ماهو» (چیست؟) به کار می‌برد؛ چنان که افلاطون نیز این واژه را برای دلالت به حقیقت هستی شیء، یعنی به اصطلاح «مثال»، به کار می‌برد. از اینجاست که بین مفاهیم وجود، موجود، جوهر، ذات و ماهیت، رابطه تنگاتنگی وجود دارد و تمایز آن‌ها در فلسفه ارسطو به صورت مسئله دشواری درآمده است.^۲ دشواری مسئله آنگاه پیچیده‌تر و گسترده‌تر می‌شود که اطلاق‌های مختلف واژه «اوسیا» (جوهر به معنای نخستین [= موجود جزئی یا شیء انضمامی تشکیل یافته از ماده و صورت] و جوهر به معنای ثانوی [= نوع یا صورت نوعیه]) و نسبت آن با دیگر مفاهیم کلیدی فلسفه ارسطو (مانند کلی، صورت، فعلیت، محل، ماده) نیز مدنظر گرفته شود.

مسائل مشابهی، هم از حیث ترجمه واژگان یونانی به لاتینی و هم از حیث تفسیر سخنان ارسطو، در جهان لاتینی زبان قرون وسطی نیز پدید آمده که پاسخ‌ها و موضع‌های گوناگونی را پدید آورده است؛ برای مثال، این پرسش مطرح شده است که آیا ارسطو میان وجود و ذات (ماهیت) تمایز قائل است یا نه؟ و در صورت وجود تمایز، آیا این تمایز ذهنی و منطقی است یا عینی و متافیزیکی؟ و فیلسوفان دوره متأخر سده‌های میانه به سه تمایز ذهنی، متافیزیکی و فیزیکی قائل شده‌اند.

۱-۲. تمایز ذهنی^۳ یا عقلی^۴ یا مفهومی^۵ یا منطقی^۶ یا معرفت‌شناسی^۷: منظور از تمایز ذهنی این است که عقل با تحلیل شیء خارجی در ساحت ذهن به دو مؤلفه وجود و ماهیت پی ببرد. به عبارت دیگر، در مقام ذهن وجود را بر ماهیت حمل و یا ماهیت را بر وجود متصف سازد. در این رویکرد شیء خارجی امری یکپارچه است و هیچ نوع تمایزی در اجزای این شیء در جهان خارج وجود ندارد. مشخصه اصلی این

1. Autos.

۲. برای ضبط یونانی و معانی لغوی و مشتقات واژگان یونانی در خصوص «وجود» و همین‌طور واژگان مرتبطی چون «محل»، «موضوع»، «ماهیت» و... ر.ک: Liddell & Scott & Jones & McKenzie, 1996.

3. Mental distinction.

4. Rational distinction.

5. Conceptual distinction.

6. Logical distinction.

7. Epistemological distinction.

نوع تمایز، ذهنی بودن آن است؛ به طوری که اگر چیزی به نام ذهن و تحلیل عقلی نباشد، از این نوع تمایز نمی‌توان صحبت کرد؛ یعنی تا فاعل شناسایی هست، این نوع تمایز را می‌توان در شیء خارجی قائل شد، ولی با عدم فاعل شناسا این نوع تمایز از بین می‌رود.

۲-۲. تمایز فیزیکی^۱: در تمایز فیزیکی می‌توان بین وجود و ماهیت شیء در جهان خارج، جدایی برقرار کرد.

۲-۳. تمایز واقعی^۲ یا متافیزیکی^۳ یا عینی^۴: در این نوع تمایز، وجود و ماهیت یک موجود خارجی نه عین هم‌اند، آن‌چنان که در تمایز ذهنی می‌بینیم و نه مانند تمایز فیزیکی کاملاً از هم جدا هستند؛ بلکه وجود و ماهیت دو اصل هستی‌شناختی موجودند. این تمایز صرفاً وابسته به ذهن فاعل شناسا نیست و کاملاً مستقل از ذهن است؛ اعم از اینکه فاعل شناسا باشد یا نباشد، موجود خارجی دو بعد و دو اصل هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی دارد.

آنچه ذکر شد، پاسخ‌های تقریباً کلیشه‌ای قرون وسطایی است که به دنبال بحث‌های طولانی بدین گونه صورت‌بندی شده است. در جهان اسلام نیز هم خود مسئله به انحاء مختلف بحث شده و هم پیامدها و آثار مختلفی به وجود آورده است؛ مثلاً وقتی وجود و ماهیت از هم جدا تصور شده است، همین جدایی به علاوه بالسویه تلقی شدن ماهیت نسبت به وجود و عدم، به پیدایش برهان «امکان و وجوب» در اثبات باری تعالی منتهی شده است. نمونه دیگر، مسئله پراوازه «اصالت وجود یا اصالت ماهیت» است.

برای هر آنچه که گفتیم، فارابی و بوئتیوس در سرآغازهای دو سنت اسلامی و مسیحی قرار می‌گیرند و جا دارد که موضع آن دو به خودی خود و در قیاس با یکدیگر و با ارسطو مورد بررسی قرار گیرد.

-
1. Physical distinction.
 2. Real distinction.
 3. Metaphysical distinction.
 4. Objective distinction.

۳. تمایز وجود و ماهیت نزد فارابی

در میان فیلسوفان مسلمان، جستجو از معنای هستی به سبب محوریت مسئله فیض و مراتب هستی از اساسی‌ترین مسائل می‌باشد و این فارابی است که نخستین بار اهمیت این پرسش را مطرح می‌کند و شاید به همین علت است که او در سنت اسلامی، شأنی هم‌تراز با شأن ارسطو در فلسفه یونانی دارد. وی در رساله‌های *السیاسة المدنیة*، *عیون المسائل*، *الحروف*، *اثبات المفارقات* و *فصوص الحکمه* به بحث از وجود و تمایز آن از ماهیت پرداخته است. چنان که اشاره کردیم، این مسئله به این صورت در سنت یونانی و ارسطویی جایگاه چندانی نداشته^۱ و با فارابی است که مطرح می‌شود و ابن سینا آن را چنان بسط می‌دهد که به یکی از آموزه‌های بنیادین فلسفه اسلامی تبدیل می‌شود. در عالم اسلام، تمایز میان وجود و ماهیت در عالم خارج به دو دلیل اهمیت داشته و مطرح شده است:

۱. در میان فیلسوفان مسلمان جستجو از معنای هستی به سبب محوریت مسئله فیض و مراتب هستی از اساسی‌ترین مسائل می‌باشد. لیکن این فارابی است که نخستین بار در عالم اسلام اهمیت این پرسش را مطرح می‌کند. فارابی به تبع فلوطین به قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و نظریه فیض قائل شد (فارابی، ۱۳۶۱: ۸۸ و ۱۰۳) و در صدد

۱. کتاب *الحروف* نخستین کتاب فراگیر از فارابی است که به علم مابعدالطبیعه اختصاص دارد و آنچه پیش از این درباره این علم از فارابی منتشر شده، جز نوشته‌های کوتاه نیست. این کتاب کهن‌ترین شرح جامع به زبان عربی بر کتاب *مابعدالطبیعه* است که از آن آگاهی داریم و بدون تردید منبعی بوده است که شارحان کتاب *مابعدالطبیعه* پس از فارابی، همچون ابن سینا و ابن رشد در بسیاری از آراء خود در علم الهی از آن بهره گرفته‌اند (مهدی، ۱۳۸۷: ۴۱). در این کتاب، «حروف» دو معنای متفاوت (اما سازگار) دارند. نخستین معنا از عنوان کتاب بدین سبب برمی‌آید که کتاب به شیوه معمول فارابی، مجموعه‌ای از برداشت‌های آزاد در باب کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطوست که گاه به عربی آن را کتاب *الحروف* می‌نامیدند (به سبب این امر که ابواب آن به واسطه یک حرفی از الفبای یونانی مشخص شده است [آلفا، بتا و...]). اما دو دیگر آنکه این عنوان بر این واقعیت اشاره دارد که این رساله نیز دقیقاً مانند کتاب *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، حاوی پژوهشی در باب واژگان ابزاری گوناگون است و این‌ها واژگانی هستند که دستوردانان، آن‌ها را «حروف» می‌نامند (مارشبن، ۱۳۹۳: ۸۸).

۲. افلاطون و ارسطو وقتی از ماهیت و چیستی «چیزی» سؤال می‌کنند، در واقع از «چیز موجود» سؤال می‌کنند. ارسطو فقط تا آنجا پیش می‌رود که بگوید: ما می‌توانیم تعریف و ماهیت یک چیز را بدون لحاظ اینکه آن چیز در خارج هست یا نه، در ذهن خود تصور کنیم؛ یعنی فقط تا حد تمایز منطقی.

بحث از وجود و ماهیت برآمد و برای اینکه بتواند قاعدهٔ الواحد و نظریهٔ فیض را توجیه کند، به تفکیک میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود پرداخت و ممکن را ماهیتی دانست که نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم دارد.^۱ «پس برخی موجودات هستند که محال است موجود نباشند و برخی دیگر هستند که ممکن است موجود شوند و ممکن است موجود نشوند. موجودی که محال است موجود نباشد در ذات و طبیعت خود چنین است و موجودی که ممکن است موجود یا لاموجود گردد، آن هم در ذات و طبیعت خود چنین است» (همو، ۱۳۸۸: ۶۹) و موجود ممکن تحت قاعدهٔ الواحد و نظریهٔ فیض از ناحیهٔ واجب‌الوجود به فیض وجود دست می‌یابد و موجود می‌شود. در واقع فارابی بر این باور است که هر ممکن‌الوجودی در نفس‌الامر دارای ماهیتی است و تا از ناحیهٔ واجب‌الوجود به این ماهیت، افاضهٔ وجود نشده باشد، این ماهیت وجود نمی‌یابد.

۲. فارابی در باب کلی طبیعی^۲ بر این باور است که کلی طبیعی دارای وجودی کلی در ضمن افراد خود است (همو، ۱۳۶۷: ۴۳). وقتی که ملاک تفرد و تشخیص افراد مطرح گردید، فارابی به این نظر قائل شد که انسان علاوه بر اینکه وجود دارد، دارای کلی طبیعی انسانیت و دارای عوارض مشخصه است و از آنجایی که کلی طبیعی و عوارض مشخصه دارای وجهه‌ای کلی هستند و نمی‌توانند ملاک تشخیص فرد باشند، پس «وجود آدمی» است که ملاک تشخیص آدمی است (همو، ۱۳۹۳: ۵۳) و از این طریق باز دامن زده شد که آدمی در خارج دارای وجود و ماهیتی است و ملاک تشخیص خارجی او، نه ماهیت بلکه وجود اوست.

فارابی قاعدهٔ صدور واحد از واحد را از فلوطین اقتباس کرده، اما دیدگاه فارابی با نظر فلوطین دارای تفاوت‌هایی است. فارابی در وهلهٔ اول، موجودات را به سه بخش تقسیم می‌کند: «ذات اول» و «موجودات ثنوی» و «عقول فعال» (همو، ۱۳۸۷: ۱۰۷). «موجودات ثنوی» همان «عقول نه‌گانه» مادون «ذات اول» اند. فارابی دومین موجود (یعنی «عقل اول») را صادر از خداوند می‌داند، اما به جای اینکه همچون فلوطین به

۱. «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی؛ لا موجودة ولا معدومة» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

۲. در این بند به جای «کلی طبیعی» می‌توان واژهٔ «طبیعت» را به کار برد.

صدور یک چیز از عقل قائل باشد، به صدور دو یا سه چیز از عقل اول قائل است. از نظر فارابی، «دومین موجود» یعنی عقل اول، چون نه جسمانی و نه در ماده است، هم ذات خود و هم ذاتِ موجود اول را تعقل می‌کند و کثرات از همین عقل اول شروع می‌شود و عقل اول به واسطهٔ اینکه ذاتِ موجود اول را تعقل می‌کند، عقل بعدی و به واسطهٔ اینکه وجوب غیری و امکان ذاتی خود را تعقل می‌کند، به ترتیب نفس و جرم فلک اول را صادر می‌کند. هر یک از عقول بعدی نیز به همین منوال تا اینکه به مرتبهٔ عقل فعال می‌رسیم. عقل فعال، یازدهمین موجود و دهمین عقل است. عقل فعال نیز هم ذات عقل بالاتر و هم وجوب غیری و امکان ذاتی خود را تعقل می‌کند؛ اما از آنجا که عقل فعال دیگر در حدی نیست که عقل و فلک بعدی را صادر کند، موجودات عالم تحت‌القمر را صادر می‌کند.

فارابی این موجودات ثوانی یعنی عقول نه‌گانه را اسباب ثوانی می‌نامد (همو، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۲) و آن‌ها را واسطهٔ فیض خداوند به موجودات پایین‌تر معرفی می‌کند. نظریهٔ فیض و صدور که فارابی در پی اثبات آن است، بر دو رکن کیهان‌شناسی مبتنی بر مرکزیت زمین و مابعدالطبیعهٔ موجودات الهی استوار است. فارابی در فصل دوم از رسالهٔ *زنون کبیر* به طور مبسوط به این نظریه پرداخته که جهان به صورت مجموعه‌ای از کرات متحد‌المرکز شناخته شده است. بیرونی‌ترین کره، فلک اول فلک ثوابت است و بقیه افلاک زحل، مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد و سرانجام ماه (نصر، ۱۳۸۶: ۱۳۲۱/۲). چنان که برمی‌آید، فارابی در پی تبیین کثرات عالم به واسطهٔ فیض و صدور است و این مطلب با قاعدهٔ الواحد ارتباط وثیقی دارد و همین طور با هیئت بطلمیوسی نیز همین طور. پس از موجودات ثوانی، عقل فعال قرار دارد که عقل دهم آفرینش الهی است و علاوه بر اینکه واسطهٔ فیض وجودی الهی و ارتقای آدمی به کمال نهایی است، واسطهٔ افاضهٔ علم و معرفت به موجودات عالم تحت‌القمر نیز هست (فارابی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰).

چنان که گفتیم، نظریهٔ فیض فارابی ریشه در آرای فلوطین دارد (فلوطین، ۱۳۹۰: ۲، ۵). فلوطین در سلسله‌مراتب وجود از احدی سخن می‌گوید که از هر فکر و از هر وجودی برتر است و درباره‌اش نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان دانشی داشت (همان). ارتباط این واحد با سایر موجودات بر اصلی مبتنی است که فلوطین آن را فیض

و صدور می‌نامد (همان). از نظر فلوطین، احد در جایگاه خویش از هر موجود و وجودی فراتر و بی‌هیچ نقص و نقصانی است و از آنجا که در اوج کمال است، شایسته نیست که به موجب بخل و خودخواهی، از افاضه کمال خود فروگذاری کند، و اصل ضرورت طبیعی اقتضا می‌کند که کمتر کامل از کامل‌تر صادر گردد و بنابراین عالم به اقتضای ضرورت طبیعی از احد صدور می‌یابد.

فارابی این نظریه فلوطین را در آثار مختلفش و از جمله در *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* اقتباس کرده است (فارابی، ۱۳۶۱: فصل هفتم). اما فارابی بر خلاف فلوطین، مبدأ اول یا خداوند را نه فراتر از وجود بلکه عین وجود می‌داند و بنابراین مبدأ اول را نیز موجود می‌نامد. فارابی وجود خداوند را عین ذات خداوند می‌داند (همان). اگر وجود و ذات خداوند عین هم هستند، بنابراین وجودی که خداوند به موجودات افاضه می‌کند، باید در وجود خداوند موجود باشد و بنابراین این گونه هم نیست که خداوند در درون خود به دو قسم وجود و ذات منقسم شده و وجود را از قسم وجود و نه ذات خود به موجودات افاضه کرده باشد (همان: ۹۱-۹۲).

وی به این مطلب تصریح دارد که صدور و فیضان موجودات از موجود نخستین، امری لازم و ضروری است (همو، ۱۳۸۷: ۹۹) و دلیل این ضرورت را هنگام بحث از علم موجود نخستین چنین بیان می‌دارد:

از آنجا که موجود نخستین، به ذات خود عالم است و علم او به ذات خود، عین علم او به موجودات است، پس موجودات چیزی جز علم نخستین نیستند (همو، ۱۳۸۱: ۵۶).

در واقع فارابی رابطه موجودات با موجود نخستین را رابطه معلول با علت می‌داند و از آنجا که هستی معلول را چیزی جز هستی علت نمی‌داند، بر این عقیده است که با وجود علت، معلول نیز ضرورتاً موجود خواهد بود. لذا وی به ضرورت صدور و افاضه معلول از ناحیه علت قائل است و موجودات را چیزی جز علم الهی که از علم خداوند فیضان می‌یابد، ندانسته و بدین ترتیب کل عالم را فیض اله می‌شمارد.

آن‌چنان که اشاره شد، مسئله محوری آموزه‌های نوافلاطونی، مسئله فیض و مراتب هستی و پیدایش کثرات عالم است که فلوطین از یک سو آن را به عنوان پلی میان جهان معقول و جهان محسوس معرفی می‌کند و از سوی دیگر بر اساس آن، تبیین منسجمی از

پدید آمدن کثرات عالم از اصل نخستین یا احد ارائه می کند.

فارابی فلسفه خود را بر اساس نظریه فیض و نظریه الواحد بنا نهاده است و اعتقاد به این نظریه‌ها مستلزم آن است که وی به افاضه وجود از ناحیه خداوند به مخلوقات و به واسطه عقل اول و سایر عقول تا عقل دهم قائل باشد. وی بدین دلیل که از سویی خداوند را خالق و بنابراین موجودی متعالی، و از سوی دیگر مخلوقات را موجوداتی وابسته و نیازمند به خداوند می داند، برای اینکه بر اساس نظریه فیض و قاعده الواحد بین خالق و مخلوق فرق گذارد، آنان را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می کند. خداوند را واجب الوجود و سایر موجودات و مخلوقات را ممکن الوجود می نامد. فارابی بیان می کند که ممکن الوجود موجودی است که فی نفسه نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم دارد و واجب الوجود موجودی است که وجود آن ذاتی آن بوده و واجب و ضروری است (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۴). «پس برخی موجودات هستند که محال است موجود نباشند و برخی دیگر هستند که ممکن است موجود شوند و ممکن است موجود نشوند. موجودی که محال است موجود نباشد، در ذات و طبیعت خود چنین است و موجودی که ممکن است موجود یا لاموجود گردد، آن هم در ذات و طبیعت خود چنین است» (همو، ۱۳۸۱: ۶۹). «اموری که وجود دارند، دو گونه هستند: یک قسم آنکه چون بذاته لحاظ شود، وجودش ضروری است که به آن واجب الوجود می گوئیم و قسم دیگر ممکن الوجود است که اگر معدوم فرض گردد از آن محالی لازم نیاید» (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۷). بر همین اساس، موجود به حصر عقلی ممکن الوجود یا واجب الوجود است. «موجودات ممکن الوجود محال است در سلسله علل و معالیل تا بی نهایت پیش روند» (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۳). بنابراین فارابی اولین فیلسوفی است که با تحلیل اشیاء موجود به مفهوم واجب الوجود و ممکن الوجود دست یافته است.

فارابی واجب الوجود را موجودی می داند که چون بالذات موجود است، از ملحقات جوهر او و از وجود او و از توابع او این است که موجودات دیگر از او صادر شوند (همو، ۱۳۶۱: ۹۱). این موجودات هرچند که حاصل علم و تعقل واجب الوجود هستند، اما چیزی مغایر با واجب الوجودند. از آنجا که واجب الوجود بسیط و واحد است، از او معلولی جز واحد و بسیط صادر نمی گردد. پس واجب الوجود نمی تواند مرکب باشد و

بنابراین نمی‌توان واجب‌الوجود را به دو جزء وجود و ماهیت تجزیه کرد، اما ممکن‌الوجودها بسیط نیستند و صادر اول (عقل اول) دارای جهات متعددی است که منشأ کثرات سایر صوادر نیز هست و بنابراین همه ممکن‌الوجودها باید دارای اجزای مرکب و حداقل دارای وجود و ماهیت باشند و از اینجاست که ممکن‌الوجود را (زوج ترکیبی مرکب از وجود و ماهیت) می‌داند.

می‌بینیم که تفکیک بین وجود و ماهیت به تفکیک بین واجب و ممکن منتهی می‌شود و مرز میان واجب و ممکن هم با نظریه فیض و قاعده الواحد پر می‌شود. آنچه باید بدان توجه داشت این نکته است که همین تفکیک میان وجود و ماهیت این زمینه فکری را به وجود آورده است که گویی ممکن‌الوجود چیزی مابین وجود و عدم است و خداوند وجود را به این ممکن‌الوجود افاضه و اعطا کرده است.

به تعبیر ژیلسون، «فارابی نشان داد که قادر است غنای فراگیر تفکر فلسفی یونانی را با احساس غم دوری از خدا که شرقیان دارند، و با تجربه عرفانی خویش سازگار سازد. فارابی برای عرضه تقریری فنی از تمایز میان وجود و ماهیت به نکته منطقی متوسل شد که ارسطو مطرح کرده بود: مفهوم «چیستی یک شیء»، متضمن «هستی آن شیء» در عالم واقع نیست. فارابی نظریه اصلی خود درباره تمایز وجود و ماهیت را در کتاب *فصوص الحکمه* مطرح می‌کند و با انتقال این نکته از حوزه منطقی به حوزه مابعدالطبیعی می‌گوید: چیزهایی که روبه‌روی ما هستند ماهیتی (ذاتی) دارند و هویتی (وجودی). ماهیت آن‌ها، نه وجود آن‌هاست و نه منظوری در وجود است» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۷).^۱

فارابی برای بیان تمایز میان وجود و ماهیت، انسان را مثال می‌زند؛ اگر ماهیت انسان متضمن وجود او بود، وقتی ماهیت او را تصور می‌کردیم، وجود او را نیز تصور می‌کردیم و برای علم به اینکه انسانی وجود دارد، کافی بود که بدانیم انسان چیست؛ به گونه‌ای که هر تصویری تصدیقی را به همراه می‌داشت. او در تحلیل این تمایز و در بیان نسبت وجود و ماهیت می‌گوید:

وجود داخل در ماهیت اشیاء نیست؛ وگرنه یکی از مقومات آن‌ها می‌شد و تصور

۱. «الأمر التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية، وليست ماهية هويته، ولا داخله في هويته» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۷).

ماهیت بدون تصور وجود آن کامل نمی‌گشت. به علاوه، برای ما مقدور نمی‌بود که وجود و ماهیت را در عرصه خیال از یکدیگر جدا سازیم، و نسبت میان وجود و آدمی همانند نسبت میان او و طبیعت جسمانی و حیوانی می‌بود. در این صورت همان‌طور که هر کسی که فهم درستی از انسان داشته باشد و طبیعت جسمانی و حیوانی را بشناسد، تردیدی نخواهد داشت که او جسم یا حیوان است، در موجود بودن او نیز تردیدی به خود راه نخواهد داد. اما جریان امر از این قرار نیست و تا زمانی که ادراک مستقیم اشیا از طریق حواس یا ادراک غیر مستقیم آن‌ها از طریق برهان به کمک ما نیاید، درباره وجود آن‌ها در تردید می‌مانیم. بنابراین وجود از مقومات نیست، بلکه فقط از عوارض لازم است.^۱

بنابراین وجود و هویت که بر موجودات حمل می‌شود، از ذاتیات و مقومات ذات ماهیت و از معانی داخل در ذات و حقیقت ماهیت نمی‌باشد؛ چون وجود از معانی و مفاهیم جنسی و فصلی نمی‌باشد، بلکه اصلاً وجود از سنخ معانی و ماهیت ممکنه نیست. به تعبیر ژیلسون این دیدگاه از سه مرحله تشکیل شده است: الف) تحلیلی دیالکتیکی از مفهوم ماهیت که نشان می‌دهد مفهوم وجود داخل در آن نیست؛ ب) تصدیق اینکه، وقتی جریان امر از این قرار است، ماهیت متضمن وجود بالفعل نیست؛ ج) تصدیق اینکه وجود عارض بر ماهیت است (همو: ۲۹). لذا چنین امری از مرحله‌ای حکایت می‌کند که در آن تمایز منطقی مطرح شده از سوی ارسطو میان تصور ماهیت و تصدیق وجود، به صورت تمایز مابعدالطبیعی میان آن‌ها ظاهر شده است.

۴. تمایز وجود و موجود نزد بوئتیوس

در یونان بیشتر اوقات بحث از موجود است و بوئتیوس «اولین کسی است که در غرب به طور واضح وجود را از موجود جدا می‌کند. یعنی می‌گوید یک وجود عام

۱. «ولا الهویة داخل فی ماهیة هذه الاشياء، وإلا لكان مقومًا، لا تستكمل تصوّر الماهیة دونه، ویستحیل رفعه عن الماهیة توهمًا، وكان قیاس الهویة من الإنسان قیاس الجسمیة والحوائیة، وكان كما أنّ من يفهم الإنسان إنسانًا لا يشكّ فی أنّه جسم أو حیوان - إذا فهم الجسم الحیوان - كذلك لا يشكّ فی أنّه موجود، ویس كذلك، بل يشكّ ما لم یقم حسّ أو دلیل؛ فالوجود والهویة لما یلینا من الموجودات لیس من جملة المقومات، فهو من العوارض اللازمة» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸).

است و موجود و آنچه که موجود را ایجاد می‌کند و سبب تحقق موجود می‌شود، صورت وجودی است» (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۱۲). بخشی از دلایل عدم پذیرش بوئتیوس صرفاً به جهت نقش نجات‌بخشی عقل بشری و فلسفه نیست؛ بلکه بخشی از آن در برداشت وی از موجود است که وی آن را جوهر می‌داند؛ جوهر یا موجودی که البته بوئتیوس تلاش دارد تا ضمن نشان دادن ارتباط وی با جوهر الهی، استقلال و وجود مستقل آن را نیز نشان دهد. در واقع وی تلاش دارد تا برای موجود یک عینیت وجودی، یک ثبات وجودی و یک تبیین مابعدالطبیعی داشته باشد (همان). این خواسته دوگانه، یعنی تلاش برای نشان دادن اینکه ضمن اینکه الف) موجود جوهر است، ب) وجود (خداوند) جوهر است، هر دو مورد الف و ب علی‌رغم ارتباط اساسی که با یکدیگر دارند، تفاوت هم دارند، به معنای تمایز و استقلال موجود از وجود نیست. موجود برای بوئتیوس امری متمایز و مستقل از وجود نیست؛ بلکه همچون چیزی است که تمام هستی (esse + id quod est) خود را از هستی عام و کلی که همان خداوند باشد، دریافت می‌دارد.

هنگام بررسی تفکر بوئتیوس، اولین نکته‌ای که باید مدنظر قرار داد، توجه به بحث اصطلاحات نزد وی است. بوئتیوس که به ترجمه متون فلسفی از یونانی به زبان لاتینی مشغول بود، تلاش می‌کرد تا معادل‌های مناسبی را برای واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی یونانیان به کار گیرد. او برای این منظور واژه‌هایی چون essentia (ذات)، esse (وجود کلی = بودن)، forma (صورت)، forma essendi (صورت وجودی)، substantia (جوهر)، id quod est (آنچه هست) و subsistentia (ذاتیات) را وارد اصطلاح‌شناسی فلسفی کرد. بوئتیوس esse به معنای بودن را برای ترجمه einai یونانی می‌آورد. Esse در رساله هیلومودیوس به صورت اسم و به معنای وجود عام است و در مقابل id quod est (آنچه شیء است) به کار رفته و از آن ممتاز شده است؛ به این معنا که بوئتیوس، وجود عام را از وجود محدود یا به عبارت دیگر موجود، جدا می‌کند (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۷۵). در واقع بوئتیوس با این برابرنگاری esse=einai و quod est=to on وجود به معنای عام و کلی را در برابر آنچه شیء است یا موجودیتی خاص یا به طور کل موجود قرار می‌دهد. به طور کل (به نظر او در هر موجود مرکب، وجود و وجود خاص

آن موجود، متفاوت است» (همان: ۲۷۵). این امر بدین معناست که وجود در معنای عام و کلی خود امری بسیط است که غیر قابل تقسیم است، درحالی که موجود یا وجود مرکب دارای نوعی وجود خاص است که گویای ماهیت، هویت یا ترکیب آن می‌باشد. برای مثال، موجود جزئی و فردی x را در نظر بگیرید. این موجود خاص و فردی دارای اوصاف و عوارض مشخصه‌ای از آن خود است که باعث فردیت و موجودیت آن به صورت آنچه که هم‌اکنون چنین است می‌شود؛ در حالی که این اعراض و اوصاف اعراض و اوصاف وجود، بسیط و عام نیستند. برای مسیحیان که به تمایز موجودیت خداوند و سایر جواهر مجرد از دیگر موجودات باور دارند، وضع این تمایز یعنی تمایز قاطع میان وجود بسیط و مرکب یا به عبارتی تمایز میان *esse* و *id quod est* حائز اهمیت حیاتی است. «ترکیب وجود و آنچه شیء است، فقط در موجوداتی که وجود بسیط نیستند، یعنی موجودات مخلوق یافت می‌شود. اصولاً همان‌طور که در سنت فلسفی یونان (مثلاً در راه حقیقت پارمنیدس) آمده است، وجود واقعی، وجودی است که واحد باشد. این وحدت و وجود نزد موجوداتی که وجود محض نیستند، نسبی است و بهره‌مند از وجود مطلق است. به نسبتی که موجودات از واحد حقیقی دور می‌شوند، درجه وجودی‌شان نیز افت می‌کند» (همان: ۲۷۶). بوئتیوس می‌گوید: «تمامی وجود (*esse*) از صورت (*form*) نشئت می‌گیرد» (Marenbon, 2003: 80). در حالی که تمامی جواهر مرکب از ماده و صورت هستند، اما خدا، «کلی انضمامی از ماده و صورت نیست، بلکه صورتی بدون ماده است. لذا به زبان بوئتیوس، خدا واحد است و آن چیزی است که هست» (Ibid.). این نسبت و تلازم میان وجود و واحد باعث می‌شود تا تنها ملاک حقیقی بودن وجود حقیقی، واحد بودن آن باشد. به عبارتی هر موجودی که از وحدت و واحد بودن بری باشد، وجود حقیقی نیست و به هر میزان هم که مرکب باشد در سلسله‌ای پایین‌تر از وجود حقیقی قرار می‌گیرد. «وجود محض برای بودن از هیچ چیز بهره‌مند نمی‌شود؛ در حالی که آنچه هست (*quod est*) برای بودن باید از وجود بهره‌مند شود. بدین ترتیب دو نوع موجود نزد بوئتیوس یافت می‌شود؛ یکی وجود عام که عاری از هر نوع ترکیب است و بسیط می‌باشد و دیگری که موجود مرکب و محدود است. وجود عام، علت وجودی موجود محدود است و این علیت بنا

به اصل بهره‌مندی^۱ بیان می‌شود» (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۷۶).

تا اینجا مفاهیم مرتبط با وجود و موجود و صورت و ماده و بهره‌مندی را داشتیم که اصطلاحاتی افلاطونی و ارسطویی بودند. با وارد شدن مفاهیمی جدید به عالم اندیشه فلسفی یعنی مفهوم خداوند، خلقت، خالقیت و امثال این‌ها، معنای پیچیده و دشوار وجود و موجود پیچیده‌تر نیز شد. در واقع افرادی نظیر بوئتیوس که به طور خاص مسیحی هستند، باید برای چالش نسبت و رابطه خداوند با جهان راه حلی بیابند. آن‌ها در واقع با این پرسش روبه‌رو هستند که: اگر خداوند هست یا وجود دارد، چگونه ممکن است که دیگر موجودات نیز باشند و وجود داشته باشند؟ به عبارتی دیگر، نحوه بودن و وجود داشتن این دو موجود به چه صورت است؟ چگونه می‌توان واژه‌ای را برای دو موجود مختلف به کار برد که ماهیتاً از یکدیگر متفاوت‌اند و مع الوصف موجودند؟ لذا باید به تشخیص و تمییز و تفکیک‌هایی دست زد که به کمک آن تمایزات بتوان (الف) وجود و معنای موجود بودن خداوند را اثبات کرد؛ (ب) وجود و موجود بودن موجودات را اثبات کرد؛ (ج) تعالی و برتر بودن خداوند را از دیگر موجودات نشان داد، در عین اینکه رابطه و نسبت میان آن‌ها خدشه‌دار نشود؛ (د) در یک کلام باید بتوان راهی برای تبیین مسئله خلقت یافت.

در یک سوی این رابطه خدایی خالق هست که به هیچ وجه شباهتی با مخلوقات خود ندارد. در سوی دیگر مخلوقاتی هستند که نحوه بودن و وجودشان محتاج تبیین است. اگر بگوییم که نحوه بودنشان هیچ شباهتی با خالق خود ندارد، در این صورت اساس بحث که تبیین عالم بود، منتفی می‌گردد. چنانچه بگوییم شباهتی با خالق خود دارند، در این صورت باید تعیین نمود که چگونه چنین چیزی ممکن است؟ چگونه ممکن است که در رابطه خالق - مخلوقی، ما با رابطه‌ای یک‌سویه روبه‌رو باشیم؟ از طرفی خداوند موجودات را خلق کرده است؛ این اولین نوع رابطه است که مخلوقات هر چه دارند از خدای خود دارند. از طرف دیگر مشاهده می‌کنیم که این مخلوقات یا موجودات، دارای وجودی خاص و مخصوص خود هستند. اگر وجود این موجود

1. Participation.

خاص و مخصوص از طرف خداوند اعطا شده است، پس آیا خداوند نیز دارای وجودی خاص و مخصوص خود است؟ اگر خداوند نیز موجود است، فرق موجودیت وی با موجودیت سایر موجودات در چیست؟ رابطه میان خدا به عنوان صورت محض و دیگر صورت‌های جوهری که ماهیت اشیا را تشکیل می‌دهند، چیست؟ بوئتیوس در واقع معتقد است که این صور اصلاً صور نیستند یا به عبارتی شایسته نام صور نیستند. «آن‌ها در واقع صور نیستند، بلکه تصاویری^۱ از آن صوری هستند که قوامشان در ماده نیست و [این تصاویر]، از آن‌ها گرفته شده‌اند» (Marenbon, 2003: 81). این صور که بوئتیوس آن‌ها را تصاویر می‌خواند، در واقع نقش جواهر جزئی و فردی را ایفا می‌کنند؛ جواهر جزئی که البته تصویری از صور کلی و اصیل می‌باشند. با این کار، وی عقیده خود را مبنی بر اینکه وجود از جانب صورت اعطا می‌گردد، حفظ می‌نماید و چون در خداوند همه چیز یکی است، پس نتیجه چنین می‌شود که صورت، وجود را اعطا می‌کند. بدین سان خداوند معطی وجود است. وی با این کار تلاش دارد تا شکاف میان صورت را که کلی است و مستقلاً موجود است و ماده را که جزئی و فردی است، پر نماید. در واقع با منحل کردن صورت اجسام یا جواهر مرکب در تصویری از صورت کلی و یکی کردن وجود و موجود در خداوند و صورت نامیدن آن، رابطه میان کلی و جزئی، تدارک دیده می‌شود.

در این بین، ادراک بوئتیوس از خداوند به عنوان صورت و درک وی از اینکه صورت، معطی وجود است، باعث گردیده تا خداوند اساس و سنگ بنای عالم موجود تلقی گردد؛ سنگ بنایی که به رغم تفاوت بنیادین با موجودات، حافظ و نگاهبان عالم موجود است. «بنابراین به نظر می‌رسد جهان بوئتیوس مرکب از خدا و کل‌های انضمامی است که هر یک از آن‌ها دارای صورت ذاتی (جوهری) درون‌ماندگار (حلولی)^۲ از نوع ارسطویی‌اند که حقیقتاً نه صورت، بلکه باید تصویر خوانده شوند، یعنی تصویری از صورت حقیقی که خود، جنبه‌ای از ذهن الهی است» (Ibid.). لذا می‌توان گفت که منظور بوئتیوس از esse، صورت درون‌ماندگار موجودات است که در جواهر

1. Images.

2. Immanent.

مرکب یا امور محسوس، تصویری از صورت کلی است. منظور از *id quod est* نیز کل (مرکب از ماده و صورت) وجود انضمامی امور است. «در سنت ارسطویی صور ذاتی (form) معمولاً صور جوهری نامیده می‌شوند. به این جهت که برای بسیاری از ارسطویان، تنها چیزهایی که صاحب صور ماهوی هستند، جواهرند. همچنین گفته شده است که تنها چیزهای طبیعی جوهر هستند. اشیای مصنوعی، مهم نیست چه مقدار پیچیده باشند، تنها دارای صور عرضی هستند. لذا وحدت یک تخت یا ماشین، ضعیف‌تر از وحدت یک درخت، سگ یا انسان است» (Marenbon, 2009: 135). این بدین جهت است که حرکت و وجود این امور مرکب، بسته به وجود اموری است که بدون آن‌ها این مجموعه‌های مرکب نیز موجود نخواهند بود.

لذا برای بوئتیوس، فردیت در درجه اول اهمیت است. فردیت نیز نه به ماده که عین قوه و فقر است، بلکه به صورت است که بخشنده وجود است. لذا هر چه موجودی بسیط‌تر باشد، یعنی فاقد اجزا و امکان تقسیم‌پذیری باشد، موجودتر است. موجودات مرکب از ماده و صورت در وجود خود وابسته به اجزای خود می‌باشند، ولیکن «صوژ اجزایی ندارند، لذا در وجود، در چیزی بودن یا در بقای خود به اجزای خود وابسته نمی‌باشند» (Ibid.: 136). پس موجودات مرکب از ماده و صورت، وحدت کمتری از صور محض دارند و مصنوعات نیز نسبت به موجودات مرکب از ماده و صورت، در درجه پایین‌تری از وحدت هستند. اما «برخی صور، واحدهایی حقیقی‌تر از دیگران هستند؛ زیرا بیشتر صور از علل خود متمایزند، در حالی که یکی از صورت‌ها با علت خود این همان است. این صورت، حقیقی‌ترین نوع وحدت یک پارچه‌ای است که وجود دارد و آن خداست» (Ibid.).

ما در اینجا با ترکیبی از نظریات ارسطو و افلاطون روبه‌رو هستیم. در اشیا و امور مادی، نظریه ماده و صورت ارسطو غالب است، اما در بخش صورت، وی تلاش می‌کند تا صور را در سلسله‌مراتب افلاطونی قرار دهد. «از نظر بوئتیوس، صور ارسطویی تصاویری از صور افلاطونی هستند؛ آن صوری که در ماده و صورت وجود دارند، از آن صوری برمی‌خیزند که جدای از ماده وجود دارند. ما عادت کرده‌ایم که آن‌هایی را که در اجسام هستند، صور بنامیم، در حالی که آن‌ها تصاویرند؛ زیرا آن‌ها

شبيهه صوری هستند که در ماده بنیاد ندارند» (Ibid.). پس صورت موجود در موجودات مرکب از ماده و صورت، در واقع صورت نیست، بلکه تصویری از صورت است. این تصویر بودن یا تقلیدگونه بودن آن‌ها مجوزی است که به ما اجازه می‌دهد تا آن‌ها را صورت بنامیم. این تصاویر یا صور وجودشان متکی به صور حقیقی است. صور حقیقی نیز به صورتی متکی است که هیچ ترکیبی از ماده در آن راه ندارد. بدین ترتیب سلسله‌ای ترسیم می‌شود که از خداوند به عنوان وجود و صورت حقیقی آغاز می‌گردد و به موجودات مادی مرکب از صورت و ماده ختم می‌گردد.

اما صور در نظام افلاطون خالق نیستند، بلکه الگوهای هستند که صانع با نگرستن در آن‌ها موجودات را می‌سازد. در حالی که برای بوئیوس نباید تمایزی میان علت و معلول حقیقی موجود باشد. خدا وجود تمامی دیگر موجودات را تأمین می‌کند و هیچ تمایزی میان علت و معلول خود ندارد؛ زیرا علتی جز خود ندارد، تنها «صورت خداوند است که وجود فی نفسه است. هر چیز دیگری وجود خود را با بهره‌مندی از وجود فی نفسه دریافت می‌دارد» (Ibid.: 137). همین که خداوند حقیقی‌ترین وحدت و وحدت یک‌پارچه است، باعث می‌گردد تا «حقیقی‌ترین نوع فردیت» نیز باشد. «وی نه تنها بی‌همتا است، به گونه‌ای که هیچ نمونه‌ای از هیچ نوعی نیست، حقیقی‌ترین نوع وحدت هم هست» (Ibid.).

پس خداوند یا esse علت یا صورت محض است. این صورت خود علت صور یا تصاویر موجود در موجودات است. آن تصویر موجود در موجودات هم به انضمام ماده برساننده آن چیزی است که هستی چیزهاست (id quod est).

این چیزی بودن یا چه‌هستی چیزها صرفاً موجود بودن نیست، بلکه «چیزی بودن» هم هست. پس باید معانی چیزی یا چیزی بودن را از نظر بوئیوس بیان کرد. وی میان دو معنا از چیزی بودن تمایز می‌گذارد. «صرفاً چیزی بودن متمایز است از چیزی بودن، به خاطر این واقعیت که آن وجود دارد. صرفاً چیزی بودن بر یک عرض دلالت دارد و دیگری بر جوهر» (Ibid.)؛ برای مثال وقتی می‌گوییم زید صرفاً چیزی است، مثلاً بلندقد است، به این معناست که وی تصویر و تقلیدی از صورت بلندی را در خود دارد. وی محصول یا به عبارتی مشارک در صورت بلندی است که خود تصویری از

بلندی حقیقی و صورت بلندی است. ولی هنگامی که می‌گوییم زید وجود دارد، به این جهت است که وی از ماهیت یا صورت انسانیت برخوردار است؛ زیرا زید بودن بدون انسان بودن بی‌معناست. اتکای صورت یا تصویر موجود در موجودات، بر صورت فی‌نفسه یعنی خداوند است و اوست که بخشنده وجود است. اما گاهی چیزی بودن به معنای صرفاً چیز چون بلند بودن است که این بلند بودن خود متکی و وابسته چیزی دیگر است و گاهی نیز به معنای موجود بودن. در هر صورت اتکای همه موجودات بر خداوند است؛ اما گاهی اوقات مستقیم و گاهی باواسطه.

بوئتیوس با قبول مسئله صورت - ماده تلاش می‌کند تا تمایز میان این صور را بیان دارد. یکی صورت الهی که مربوط به ذات خالق متعال است و دیگری صورتی که مربوط و متعلق به موجودات یا به عبارت بهتر و مناسب‌تر متعلق به مخلوقات است. همان طور که افلاطون (و حتی ارسطو) وجود را متعلق صورت می‌داند تا ماده، بوئتیوس نیز وجود واقعی و حقیقی را صورت می‌داند؛ صورتی حقیقی و واقعی که چیزی جز صورت الهی نیست. این نحو تقسیم‌بندی در واقع گویای تقسیم‌بندی مهم‌تری است و آن اینکه بوئتیوس وجود را به دو بخش تقسیم می‌کند: جسمانی و غیر جسمانی. «اولین «آنچه هست» وجود الهی است، چون که در خداوند «وجود» و «آنچه هست» یکی است؛ و دیگر «آنچه هست» موجودات محدود یا جسمانی می‌باشند. رابطه *esse* به *id quod est* رابطه دو *id quod est* است که یکی متعالی است و دیگری محسوس. به عبارت دیگر، رابطه دو *ousia* است که بوئتیوس به *substantia* ترجمه می‌کند و نه رابطه بین یک برتر از جوهر با جوهر که نزد فورفورئوس است» (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۹۳). در واقع بوئتیوس خالق و مخلوق را جواهری می‌داند که از حیث جوهر بودن، هم یکی هستند و هم یکی نیستند. به عبارتی در نام و عنوان، خالق و مخلوق جوهر نام دارند. اما از حیث همین جوهر بودن که نحوه بودن یا *id quod est* باشد، جوهر خالق برتر از جوهر یا *id quod est* در ساحت مخلوق است. هر کدام از این مخلوقات ویژگی‌هایی دارند که دقیقاً به همین دلیل آن‌ها جوهر نامیده می‌شوند. اما این ویژگی‌های مخلوق، چنین نیست که ابداع خودشان باشد؛ چرا که این جواهر مخلوقاتی بیش نیستند و در واقع وجود خود را از صورت الهی دریافت

می‌دارند؛ چون گفتیم موجود واقعی و حقیقی آن است که واحد باشد. این وحدت تنها در وجود الهی امکان‌پذیر است که هم وجود بسیطش و هم «آنچه شیء هست» در او یکی است. در حالی که در مخلوقات یا موجودات مرکب، این دو قسم وجود از هم متمایزند. «آنچه شیء هست» در موجودات مرکب عوارض مشخصه و نشان‌دهنده وجود فردی و جزئی و خاص وی هستند، در حالی که وجود یا esse آن متعلق به وجود و موجود حقیقی و واقعی است که واحد است. پس صورت الهی یا جوهر الهی یا وجود کلی، جوهری است که صورت مادی یا مخلوق یا جوهر جسمانی یا جوهر ثانوی، وجود خود را از آن دریافت می‌دارد.

با این کار بوئتیوس در واقع ضمن حفظ فردیت و استقلال و جوهریت اشیا و عالم و مخلوقات، رابطه آن‌ها را با خالقشان نشان داده است؛ بی‌آنکه از اصول و مبادی فلسفی عدول کرده باشد. وی در واقع با واژه لاتینی substantia در برابر واژه یونانی ousia و اینکه وی خداوند را نیز substantia می‌داند، همان‌گونه که مخلوقات را نیز substantia می‌خواند، تمامی تقسیم‌بندی‌های دیگری چون خداوند واحد حقیقی است، خداوند esse است، خداوند جوهر غیر جسمانی است، خداوند صورت محض است و صورت محض و وجود محض یکی هستند و جز این‌ها را نیز رعایت کرده است؛ چرا که با substantia نامیدن خداوند، تمامی اوصاف مذکور را نیز در وی جمع آورده است. بدین سان esse و id quod est در خداوند یکی است و او واحد حقیقی است. اما موجودات وجود خود یا id quod est خود را از esse خود دریافت می‌دارند. esse این موجودات در صورت آن‌هاست. صورت مجرد آن‌ها خود بهره‌مند از صورت حقیقی یا واقعاً واقعی است که چیزی جز همان وجود حقیقی نیست. آن وجود حقیقی یا عام یا esse از نظر بوئتیوس، چیزی جز خداوند نیست. خداوند در واقع صورت وجودی است.^۱

معنای این گفته که نسبت خداوند و مخلوقات برای بوئتیوس، نسبت میان جوهر با جوهر است، همین است. ادراک بوئتیوس از عالم بر مبنای درکی از جوهر است؛

1. Forma essendi.

ولکن این ادراک چندان نوافلاطونی نیست که وی چیزی را ورای وجود و جوهر موجود بداند. بلکه او تلاش می‌کند تا ضمن حفظ تعالی خداوند از عالم، وی را پایه و اساس موجودات و وجود عالم معرفی نماید. بوئتیوس خدا را نیز جوهر می‌نامد، اما «وقتی ما خدا را جوهر می‌نامیم، منظورمان این نیست که جوهر به همان معنایی است که یک مخلوق جوهر است. بر همین قیاس، وقتی ما صفتی را مانند عادل یا بزرگ به خدا نسبت می‌دهیم، منظورمان این نیست که او دارای یک صفت ذاتی است؛ زیرا در او عادل بودن و خدا بودن عین هم هستند. در حالی که انسان صرفاً بزرگ است، خدا عین بزرگی است» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۲۹/۲). موضع بوئتیوس درباره تمایز خدا از عالم کاملاً روشن است. از نظر وی «خدا بدون هیچ تغییری با اعمال اراده‌ای که برای خود او معلوم است، مقدر کرد که جهان را ایجاد کند و آن را به وجود آورد، وقتی که مطلقاً معدوم بود، نه اینکه آن را از جوهر خود ایجاد کند» (همان).

نتیجه‌گیری

نظر فارابی درباره تمایز میان وجود و ماهیت بیشتر در کتاب *فصوص الحکمه* و بخش آغازین آن آمده است و می‌توان تمایز مطرح شده در کتاب *فصوص* را تفسیری بر نظر ارسطو در کتاب عبارت (۸۹ب تا ۹۰الف) دانست؛ یعنی همان‌جا که ارسطو سؤال از چیستی و هستی و چرایی را از هم تمییز می‌دهد. به عبارتی، فارابی تمایز منطقی ارسطو میان پرسش از هستی و چیستی را به تمایزی وجودشناختی تبدیل می‌کند؛ بدین ترتیب که در موجود خارجی، دو وجهه وجود و ماهیت را از هم تمییز می‌دهد و وجود را به عنوان امر خارج از ماهیت موجودات، معلول چیزی می‌داند که وجودش خارج از ماهیتش نیست و آن همان خداست.

بوئتیوس نیز همچون فارابی از تمایزی ارسطویی آغاز می‌کند؛ با این تفاوت که فارابی، تمایز منطقی ارسطو را نقطه شروع بحث قرار داده و آن را چنان که گفتیم، به تمایزی وجودشناختی تبدیل می‌کند، اما بوئتیوس از همان آغاز بحث، تمایز وجودشناختی را نقطه شروع خود قرار می‌دهد و به همین دلیل به نتیجه‌ای متفاوت از نتیجه فارابی می‌رسد. او همچون ارسطو، در موجود خارجی یعنی جوهر فردی، دو امر

وجودشناختی صورت و ماده را از هم تمیز می‌دهد. آنچه اصل وجودی موجودات است، همان صورت (ماهیت) است. حال پرسش اینجاست که منشأ این صورت در ماده چیست. پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، افلاطونی است و جای خدا در فلسفه بوئتیوس را مشخص می‌کند: صورت در ماده، در واقع اصلاً صورت نیست، یا شایسته نام صورت نیست، بلکه تصویری است از صورت اصلی، یعنی صورت مفارق از ماده که همان صورت الهی است.

منشأ تفاوت میان نظر فارابی و بوئتیوس در واقع دو نوع از تمایز است که این دو، در موجود خارجی لحاظ می‌کنند. در موجود خارجی، از نظر فارابی می‌توان وجود را از ماهیت تمیز داد و این، وجود است که از جانب خدا به موجودات افزوده می‌شود. اما از نظر بوئتیوس، در موجودات خارجی میان دو نوع صورت تمایز وجود دارد و این، صورت الهی است که مبدأ صورت‌های سایر موجودات است و بنابراین صورت است که از جانب خدا به موجودات داده می‌شود (البته این «داده شدن» معنای افلاطونی «بهره‌مندی» را دارد).

به نظر می‌رسد تمایز فارابی، راه را برای اصالت وجود باز می‌کند و خدا به عنوان منشأ وجود، تفسیری اصالت وجودی می‌یابد. اما تمایز بوئتیوس، اصالت ماهوی به نظر می‌رسد و خدا نیز به عنوان امر صورت‌بخش، تفسیری اصالت ماهوی می‌یابد.

کتاب‌شناسی

۱. ایلخانی، محمد، *متافیزیک بوئتیوس*، تهران، الهام، ۱۳۸۰ ش.
۲. داوری اردکانی، رضا، *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ*، چاپ چهارم، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
۳. ژیلسون، اتین، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، چاپ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۵ ش.
۴. همو، *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون*، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت، ۱۳۹۴ ش.
۵. همو، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۶. فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۷. همو، *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۸. همو، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۷ ش.
۹. همو، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۷ ش.
۱۰. همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. همو، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *فصوص الحکمه*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. همو، *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. فلوطین، *تاسوعات*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. مارش، جان، *تاریخ فلسفه غرب ۳: قرون وسطی*، ترجمه بهنام اکبری، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. مهدی، محسن، «الحروف؛ تفسیری بر مابعدالطبیعه ارسطو»، ترجمه محمد باهر، *کتاب ماه فلسفه*، تهران، شماره ۱۷، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. نصر، سیدحسین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، ۱۳۸۶ ش.
19. Liddell & Scott & Jones & McKenzie, *Greek-English Lexicon, Revised Supplement*, P. G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1996.
20. Marenbon, J., *Boethius*, Oxford University Press, 2003.
21. Marenbon, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, 2009.