



Avicenna and Heidegger's Ontological Differentiation

Motaba Etemadina^{1*}

^{1*} Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University, Hakim Ferdowsi Campus, Alborz, Iran

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 13/06/2022</p> <p>Accepted: 24/08/2022</p>	<p>One of Heidegger's major citations in explaining the process of forgetting Being in the history of metaphysics is the lack of attention paid to ontological differentiation by metaphysical companions, according to which one should avoid reducing Being to a particular being. According to Heidegger, due to the lack of attention to ontological differentiation throughout the history of philosophy, philosophers have often neglected a careful study of the "meaning" and "truth" of Being. But as we know, one of the clever considerations of Muslim philosophers is to pay attention to the distinction between Being and quiddity. Serious attention to this distinction, which is first reflected in Farabi's philosophical views, has become one of the main foundations of ontology for Avicenna. The fundamental question here is whether the distinction between Being and quiddity and related issues can be considered by Muslim philosophers, especially Avicenna, as an example of Heidegger's desirable ontological differentiation. The results show that in Avicenna's intellectual system, Being is considered as an object; In such a way that even in mental analysis, the latter is considered to be what a being is and is not considered as a component of its identity. This way of dealing with the problem of Being, in addition to ignoring the question of the meaning and truth of Being, forgets it as a presence, ambiguity, and opening horizon and thus refuses to pay attention to Heidegger's desirable ontological differentiation.</p> <p>Keywords: Avicenna, Heidegger, Being, Entity, Ontological Differentiation.</p>

Cite this article Etemadina, Mojtaba.(2022). *Avicenna and Heidegger's Ontological Differentiation*, , Vol. 1, New Series, No.2, Summer 2022: pages:37-55.
. DOI: 10.30479/wp.2022.17396.1016



© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University

***Corresponding Author:** Motba Etemadina

Address: Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University, Hakim Ferdowsi Campus, Alborz, Iran

E-mail: m.etemadina@cfu.ac.ir



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال اول، دوره جدید، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



ابن سینا و تمایز وجودشناختی هیدگری

مجتبی اعتمادی نیا^{۱*}

^{۱*} استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، پردیس حکیم فردوسی، البرز، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۰۳/۲۳

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۶/۰۲

از عمده‌ترین استنادات هیدگر در توضیح فرایند نسیان وجود در تاریخ متافیزیک، عدم التفات به تمایز وجودشناختی از سوی اصحاب متافیزیک است که بر اساس آن، باید از فروکاستن وجود به موجودی خاص اجتناب ورزید. به‌زعم هیدگر، در بی عدم التفات به تمایز وجودشناختی در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان اغلب از مذاقه در «معنا» و «حقیقت» وجود صرف‌نظر کرده‌اند. اما چنان‌که می‌دانیم یکی از دقت‌نظرهای هوشمندانه فیلسوفان مسلمان در مواجهه با مبانی وجودشناختی فلسفه یونان، التفات به تمایز میان وجود و ماهیت است. التفات جدی به این تمایز، که نخست در آراء فلسفی فارابی انعکاس یافته نزد ابن سینا، به یکی از مبانی اصلی وجودشناسی بدل شده است. پرسش و مسأله اساسی در این میان آن است که آیا می‌توان تمایز میان وجود و ماهیت و مباحث وابسته به آن را نزد فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ابن سینا مصداقی از تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر به شمار آورد؟ نتایج بررسی‌ها در پژوهش پیش‌رو نشان می‌دهد که به‌رغم ابداعات و دستاوردهای وجودشناختی ابن سینا، وجود در منظومه فکری او به مثابه یک ابژه مدنظر قرار می‌گیرد؛ به‌نحوی که حتی در تحلیل ذهنی، متأخر از چیستی یک موجود انگاشته می‌شود و در زمره مقومات هویت آن به شمار نمی‌آید. این شیوه مواجهه با مسأله وجود، علاوه بر آن‌که پرسش از معنا و حقیقت وجود را مغفول غنه می‌نهد، وجود را به مثابه حضور، نامستوری و افق گشایش به فراموشی می‌سپرد و در نهایت، دستگاه مفهومی و معرفت‌شناسی ویژه موجودات را در تحلیل آن به کار می‌گیرد و به این ترتیب از التفات به تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر استنکاف می‌ورزد.

کلمات کلیدی: ابن سینا، هیدگر، وجود، موجود، تمایز وجودشناختی

استناد: اعتمادی نیا، مجتبی (۱۴۰۱). *ابن سینا و تمایز وجودشناختی هیدگری*، فصلنامه علمی فلسفه غرب، سال اول، دوره جدید، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱: ۳۷-۵۵.

DOI : 10.30479/wp.2022.17396.1016

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

حق مؤلف © نویسندگان.



۱. مقدمه

پرسش از معنای وجود، اصلی‌ترین غایت مطلوب هیدگر در کتاب وجود و زمان به شمار آمده است. اگرچه شکل ارائه‌ی ناتمام این اثر، مانع از پاسخ‌یابی دقیق و کامل این پرسش شده، اما هیدگر کوشیده است محتوای این اثر را حول محور پاسخ‌گویی و پرتوافکنی بر این پرسش سامان دهد. وی در پیشگفتار وجود و زمان، بر آن است که فیلسوفان گذشته عمدتاً با اتکا به سه پیش‌داوری در باب معنای وجود، از پاسخ‌گویی به پرسش ناظر به معنای آن استنکاف ورزیده و به بحث از وجود موجودات و گوهر مستتر در آنها پرداخته‌اند که همواره مفهیمی نظیر ایده، روح، خدا، موند و خواست قدرت، نمایان‌گر آن بوده است. این سه پیش‌داوری عبارت‌اند از:

۱. وجود کلی‌ترین مفاهیم است.

۲. وجود از منظر منطقی تعریف‌ناپذیر است.

۳. وجود مفهومی بدیهی است (Heidegger, 1962: 3-4).

به‌زعم هیدگر، فیلسوفان گذشته با اتکا به این پیش‌داوری‌ها که آنها را مستظهر به «فاهمه سلیم» می‌انگاشتند، از پرداختن به زوایای پنهان معنای وجود اجتناب ورزیده و آن را نااندیشیده باقی گذارده‌اند، حال آن‌که به‌زعم هیدگر، استناد به فهم سلیم در این باره اصولاً عملی نابخردانه و غیرقابل‌اعتماد است و مبرم‌ترین وظیفه فلسفه چیزی جز پرسش از مفهوم پوشیده وجود نیست:

«... تا امروز در فلسفه عقیده‌ای جزمی [و] بلامنازع بسط یافته است که: وجود بسیط‌ترین و بدیهی‌ترین مفهوم است؛ نه تاب تعریف دارد نه نیازی به تعریف. استناد می‌کنند به فاهمه سلیم انسان. اما هرگاه که فاهمه سلیم انسان مرجع نهایی فلسفه باشد، باید بدان بی‌اعتماد شد... اما از کجا که وجود پیچیده‌ترین و پوشیده‌ترین مفهوم نباشد؟ از کجا که به مفهوم درآوردن وجود مبرم‌ترین کاری نباشد که فلسفه پیوسته مکرر باید از نو بر عهده بگیردش؟» (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۰).

عمده‌ترین استنادات هیدگر در توضیح فرایند نسبان وجود در تاریخ متافیزیک^۲، عدم التفات به تمایز وجودشناختی^۳ از سوی متعاطیان متافیزیک است. هیدگر همواره در وجود و زمان کوشیده است تا توجه مخاطبان خود را به تمایز یا تفاوت وجودشناختی یعنی همان تفاوت یا تمایز بنیادین میان وجود و موجود جلب نماید^۴ و به این ترتیب، از تقلیل ناصواب وجود به موجودی خاص ممانعت به عمل آورد. هیدگر بنا به تصریحاتش در راه من به سوی پدیدارشناسی، مبتنی بر رابطه و تمایز میان شهود حسی (sensuous intuition) و شهود مطلق یا مقولی (categorical intuition) نزد هوسرل، به تمایز و رابطه میان وجود و موجود التفات یافته است (Heidegger, 1972: 78). مبتنی بر این تمایز نزد هوسرل که در بررسی ششم از کتاب بررسی‌های منطقی (Investigations Logical) از آن سخن به میان آورده، همه‌ی ادراکات معرفت‌شناختی آدمی از جمله شهودات حسی، همواره رهین نوعی ارجاع و التفات به شیء است که هوسرل

از آن با عنوان شهود مطلق یاد می‌کند. در تناظر با این وضعیت، نزد هیدگر نیز هر نوع ادراکی از موجودات همواره رهین نوعی فهم میانه و مبهم از وجود است. به این ترتیب، همان‌گونه که شهود مطلق بی‌آن‌که برآمده از آگاهی‌های حسی و عقلی ما باشد، شرط پیشینی همه شهودات حسی است، فهم متوسط و اجمالی از وجود نیز بی‌آن‌که برآمده از ادراک هیچ یک از موجودات باشد، شرط پیشینی ادراک هر یک از آنها است. هیدگر تمایز وجودشناختی را مدخل ورود به قلمرو مسائل فلسفی به شمار آورده است (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۳). علاوه بر این، او همواره یادآور شده است که پرسش از معنای وجود و پاسخگویی به آن نیازمند دستگاه مفهومی خاصی است که کاملاً و ماهیتاً از دستگاه مفهومی موردنیاز برای پاسخگویی و بحث از موجودات متمایز است (Heidegger, 1962: 6) و این خود یکی از دلایل پیچیدگی و غموض ادبیات وجود و زمان و چه بسا سایر آثار برجسته هیدگر است. به زعم هیدگر، پس‌زمینه‌های نامصرح فهم عرفی و حیات انضمامی بشر، واجد ساختاری دقیق و منظم است؛ به‌نحوی که زبان روزمره‌ی ما برای تبیین و توضیح آن از ورزیدگی لازم برخوردار نیست و از این رو، گریزی از اتخاذ یک زبان فنی خاص و تا حدودی پیچیده وجود ندارد. هیدگر خود در بخش دوم مقدمه وجود و زمان با اذعان به ناپیراستگی، نازیبایی و ناهمواری تعبیری که در این کتاب به کار برده است، آن را ناشی از فقدان واژگان و حتی دستور زبان مناسب برای پرداختن به مسأله وجود می‌داند (Heidegger, 1962: 39). هیدگر بر آن است که التفات به این تمایز، به تدریج در نحوه‌ی مواجهه‌ی فیلسوفان با وجود به فراموشی سپرده شده و در عوض، معنای وجود از رهگذر چارچوب وجودی موجودات محل توجه واقع شده است. هیدگر در توصیف این تفاوت، در وجود و زمان می‌نویسد: «وجود موجود، خودش یک موجود «نیست». نخستین گام فلسفی در فهم مسأله وجود در این نهفته است که «از افسانه‌سرایی برحذر باشیم»، یعنی برای تعیین خاستگاه موجود به‌مثابه موجود، آن را به موجودی دیگر ارجاع ندهیم، چنان‌که گویی وجود خصلت یک موجود ممکن را داشته باشد» (Heidegger, 1962: 6).

به این ترتیب از منظر هیدگر، متعاطیان متافیزیک با فروکاستن وجود به موجودی خاص، از مذاقه در «معنا» و «حقیقت» وجود استنکاف ورزیده‌اند.^۵ اما چنان‌که می‌دانیم یکی از دقت‌نظرهای هوشمندانه‌ی فیلسوفان مسلمان در مواجهه با مبانی وجودشناختی فلسفه یونان، التفات به تمایز میان هستی و چیستی موجودات یا به عبارت روشن‌تر، تمایز میان وجود و ماهیت است. التفات جدی به این تمایز، که نخست در آراء فلسفی فارابی انعکاس یافته، نزد ابن‌سینا به یکی از مبانی اصلی وجودشناسی بدل شده است که بسیاری از دشواری‌های فلسفی و الاهیتی از رهگذر استناد به آن پاسخ‌های مُقنع یافته است. پرسش و مسأله‌ی اساسی در این میان آن است که آیا می‌توان تمایز میان وجود و ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن‌سینا را مصداقی از تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر به شمار آورد؟ ما در ادامه، با بررسی مواضع ابن‌سینا ذیل سه سرفصل «تمایز وجود و ماهیت»، «مسأله عروض وجود بر ماهیت» و «اصالت وجود یا اصالت ماهیت» بستری هموار برای پاسخگویی دقیق به این پرسش فراهم خواهیم آورد.

۲. تمایز میان وجود و ماهیت نزد ابن سینا

واقعیت آن است که پیش از فارابی و ابن سینا ارسطو در بخشی از فصل هفتم *آنالوطیکای دوم* به تمایز میان وجود و ماهیت اشاره کرده است. او در این موضع، به صراحت از تمایز قابل تشخیص میان چیستی یا ما به التحقق^۶ یک انسان و هستی او سخن به میان آورده است (Aristotle, 1960: 197; 92b). اما چنان که بسیاری از صاحب نظران تظن یافته اند، این تمایز در نظام مابعدالطبیعه ارسطو، به هیچ رو نقشی سرنوشت ساز و بااهمیت ندارد. به عنوان نمونه، توشیهیکو ایزوتسو یکی از وجوه برجسته تمایز فیلسوفان مسلمان و ارسطو را التفات به تمایز میان وجود و ماهیت می داند که نزد ارسطو به هیچ رو محل توجه جدی واقع نشده است (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۵۲). نزد ارسطو کشف چیستی اشیاء از رهگذر التفات به جواهر آنها و راه بردن به تعریف منطقی آنها همواره در اولویت نخست قرار دارد. اما برخلاف مابعدالطبیعه‌ی ارسطویی، تأکید بر این تمایز، نقشی اساسی در مابعدالطبیعه‌ی فیلسوفان مسلمان ایفا نموده است. چنان که اشاره شد، این رویه که با تأکیدات فارابی در این باره آغاز شد^۷، نزد ابن سینا به مبنایی برای شکل گیری تعداد قابل توجهی از پرسش ها و راه حل های فلسفی انجامید.^۸ اگرچه این التفات فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن سینا قدمی رو به جلو در طرح پرسش از وجود است، اما چنان که در ادامه خواهد آمد، موانعی نظری همواره مانع از طرح جدی این پرسش بنیادین (به تعبیر هیدگر) در منظومه‌ی فکری ابن سینا بوده است.

پیش از اشاره به مواضع ابن سینا در باب تمایز میان وجود و ماهیت، التفات به معانی مختلف وجود و کاربردهای خاص آن در بحث تمایز وجود و ماهیت می تواند در پیشبرد دقیق تر مباحث این بخش مؤثر واقع شود. چنان که ابن رشد در این باره تظن یافته، دو معنا برای لفظ وجود می تواند تصور نمود: یکی به معنای صادق بودن موجودیت و چیستی شیئی در خارج که همان مضمون کان تامه و کان ناقصه است و دیگری وجود به معنای جنس موجودات^۹ (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۱۷۴). پیداست که در بحث از تمایز وجود و ماهیت، قسم دوم مراد است. علاوه بر این، مقصود از وجود، گاهی مفهوم وجود است و گاهی حقیقت وجود. در این میان، مراد از مفهوم وجود، گاهی مفهوم وجود مطلق است و گاهی مفهوم وجود متعین و خاص.^{۱۰} در باب حقیقت وجود نیز گاهی مراد، فرد عام یا کلی وجود است و گاهی حقیقت وجود فرد خاص و حصه‌ای معین از فرد عام (در این باره نک: ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۱۶ به بعد). در بحث از تمایز وجود و ماهیت، مفهوم وجود و تمایز آن از مفهوم ماهیت مدنظر است.

به این ترتیب، مبتنی بر تمایزات پیش گفته، دو نحوه‌ی تفاوت میان وجود و ماهیت از عبارات ابن سینا قابل استنباط است؛ تفاوت نخست ناظر به تفاوت مطلق وجود و مطلق ماهیت است که بر اساس آن به نحو ذهنی و به آسانی می توان میان «هستی» و «چیستی» تمایز نهاد. بر اساس تقریر دیگری از تفاوت میان وجود و ماهیت، می توان میان چیستی موجودی خاص و هستی عارض بر آن تمایز نهاد. این نحوه‌ی تفاوت میان چیستی و

هستی موجودی خاص، همه موجودات را در بر نمی‌گیرد، چه آن‌که درباره مبدأ نخستین، وجود عارض بر ماهیت نیست زیرا وجود مبدأ نخستین، عین ماهیت آن است، درحالی‌که درباره‌ی سایر موجودات به دلیل آن‌که از وجودی مستعار بهره‌مند هستند، این همپوشانی برقرار نیست.

ابن‌سینا تقریباً در همه‌ی آثار مهم فلسفی خود، تفکیک میان وجود و ماهیت را مدنظر آورده است. به‌عنوان نمونه؛ او در بخشی از الاهیت *دانشنامه علائی* ضمن آن‌که مفهوم هستی را به مقولات ده‌گانه‌ی مشترک معنوی اطلاق می‌کند، آن را مفهومی مشکک و متمایز از ماهیت و عارض بر آنها می‌داند: «هستی برین ده نه چنان برافتد که حیوانی بر مردم و بر اسب، که یکی را بیش از دیگر نبود، و نه چنان چون سپیدی بر برف و بر کافور که یکی را بیش از دیگر نیست تا متواطی بودی که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار به یک معنی افتد، بی‌هیچ اختلاف، بلکه هستی، نخست مر جوهر را هست و به میانجی جوهر مر کمیت و کیفیت و اضافت را و به میانجی ایشان مر آن باقی را... 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 آئیت^{۱۱} خوانند به تازی، و ماهیت دیگر است و آئیت دیگر، و آئیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است...» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۹-۳۸)

ابن‌سینا گاهی در توضیح تفاوت میان وجود و ماهیت از اصطلاح «وجود اثباتی» و «وجود خاص» بهره برده است: «لکل أمر حقيقة هوبها ما هو، فالمثلث حقيقة أنه مثلث، و للبياض حقيقة أنه بياض، و ذلك هو الذي ربما سمينه الوجود الخاص، و لم نرد به معنى الوجود الإثباتي. فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على معاني كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء... إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۱). عبارت زیر در *اشارات* نیز به روشنی از این دقت نظر ابن‌سینا در باب تمایز میان چیستی و هستی حکایت دارد: «و لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو سبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود و لا متقدم بالوجود قبل الوجود.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۲۷۰)

چنان‌که اشاره شد، ابن‌سینا به دفعات در آثار خود تکرار کرده است که دوگانه وجود و ماهیت درباره‌ی همه‌ی ممکن‌الوجودها موضوعیت دارد، حال آن‌که مبدأ نخستین به دلیل عدم‌تناهی، فاقد ماهیت است و لاجرم چنانچه مجازاً ماهیتی برای او تصور شود، این ماهیت عین وجود او است. «ما حقيقته انيته فلا ماهية له. یعنی به «الماهية» فی سائر المواضع «الحقيقة» و واجب الوجود حقيقته الانية» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۵۶۱). ابن‌سینا همچنین در این باره در الاهیت *شفا* می‌نویسد: «فالاول لا ماهية و ذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۷). ابن‌سینا در اشاره به این موضوع در *التعليقات* نیز آورده است که «كل حقيقة سواها (الحقيقة المطلقة) لا يخلو عن ماهية و انية و بالجملة عن معنى الاثنية؛ فهو الواحد المطلق و الحق المطلق، اذ لا واحد مطلقا سواه. و الوجود المطلق هو الحقيقة، و هو البراءة عن جميع ما بالقوة.» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۵۶۰-۵۵۹)

۳. مسأله‌ی عروض وجود بر ماهیت

یکی از حواشی مناقشه‌برانگیز بحث تمایز وجود و ماهیت در آثار ابن سینا، مسأله عروض وجود بر ماهیت است. ابن سینا در پی تأکید بر تمایز هستی و چستی موجودات، از عروض وجود بر ماهیت سخن به میان آورده است که بر اساس آن، پس از تقرر معنای ماهیت در باب موجودات، مفهوم وجود بر آن عارض می‌شود و از این حیث، وجود، جزء مؤلفه‌های مقوم مفهوم ماهیت به شمار نمی‌آید.

عبارتی از ابن سینا در نمط چهارم/اشارات به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد عروض وجود بر ماهیت را باید عروض ذهنی (و نه خارجی) به شمار آورد. به عبارت دیگر، عروض محل بحث، ناظر به عرضیت مصطلح در باب ایساغوجی است که در مقابل انیت قرار دارد و نه عرضیت باب مقولات که در مقابل جوهر قرار دارد: «و اما الوجود فلیس بماهیة لشیء و لا جزأ من ماهیة شیء، أعنی: الاشیاء التی لها ماهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها، بل هو طار علیها» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

چنان‌که پیداست قید «فی مفهومها» صراحت در عروض ذهنی و تحلیلی دارد. عدم التفات به این مسأله بعدها منشأ سوء تفاهماتی در باب عروض وجود بر ماهیت از منظر ابن سینا شده است؛ به نحوی که برخی از فیلسوفان و متکلمان مسلمان و حتی برخی از مستشرقان را به انتقاد از ابن سینا واداشته است. بر این اساس، کسانی نظیر ابن رشد و نیز شیخ اشراق و فخر رازی در باب عروض وجود بر ماهیت که ابن سینا به صراحت از آن سخن به میان آورده، اشکال وارد کرده‌اند. آنان با استناد به قاعده‌ی فرعیات (اثبات شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له) یادآور شده‌اند که عروض وجود بر ماهیت مستلزم وجود ماهیت پیش از این عروض است و از آنجا که این مطلب به دور یا تسلسل می‌انجامد، بطلان آن واضح است (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۱۷۶-۱۷۵).

نمی‌توان انکار کرد که در نگاه نخست، برخی عبارات ابن سینا ظهور در معنای عروض خارجی دارد. عبارت زیر در *التعلیقات* نمونه‌ای از این موارد است: «الماهیة کلها وجودها من خارج، والوجود عرض فیها، اذ لا یقوم حقیقة واحده منها. فاذن، کلها معلولة» (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۶۱). ابن سینا همچنین در موضعی دیگر *از التعلیقات* می‌نویسد: «کل ذی ماهیة فهو معلول و الانیة معنی طاری علیه من خارج، فهي لاتقوم حقیقة» (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۵۷).

اما به هر روی با در کنار هم گذاشتن تعابیر ابن سینا در باب عروض وجود بر ماهیت، می‌توان متشابهات سخن او را در پرتو محکمت کلامش تفسیر نمود و در نهایت، عروض وجود بر ماهیت را عروض ذهنی و تحلیلی به شمار آورد، چه آن‌که لوازم عروض خارجی وجود بر ماهیت به حدی نامعقول و واضح البطلان است که به هیچ رو نمی‌توان آن را به تفکر و قاد و خرد نافذ ابن سینا نسبت داد. در عروض ذهنی و تحلیلی، عارض به نحو حقیقی پیش از عروض، موجودیت دارد اما ذهن آدمی در تحلیل فلسفی شیء، عارض را که پیش از این موجودیت داشته بر معروض حمل می‌کند. به این ترتیب، تعابیر وجود و ماهیت، تغییری ذهنی و نه عینی و مصداقی خواهد بود.^{۱۲}

طرح مسأله‌ی عروض وجود بر ماهیت از آن رو در این بخش حائز اهمیت است که نحوه‌ی تلقی و مواجهه ابن‌سینا را با مفهوم وجود نشان می‌دهد. در این طرز تلقی، گویی با وجود معامله‌ای اُبژه‌وار صورت می‌پذیرد؛ به‌نحوی که حتی در تحلیل ذهنی، متأخر از چیستی یک موجود انگاشته می‌شود و در زمره‌ی مقومات هویت آن به شمار نمی‌آید. چنان‌که در ادامه خواهد آمد، این شیوه مواجهه با مسأله‌ی وجود، علاوه بر آن‌که پرسش از معنا و حقیقت وجود را مغفول^{۱۳} عنه می‌نهد، وجود را به‌مثابه نامستوری و افق‌گشایش به فراموشی می‌سپرد و صرفاً با به دست دادن فهمی اُبژه‌وار از آن، دستگاه مفهومی و معرفت‌شناسی ویژه‌ی موجودات را در تحلیل آن به کار می‌گیرد.

۴. ابن‌سینا؛ طرفدار اصالت وجود یا اصالت ماهیت؟

یکی دیگر از سرفصل‌های مربوط به بحث تمایز وجود و ماهیت که می‌تواند در بررسی نحوه‌ی مواجهه با تمایز وجودشناسانه هیدگری مایه‌ی روشنگری باشد، مسأله‌ی اصالت وجود و اصالت ماهیت است. پرسش اساسی مربوط به این مسأله، آن است که آیا طرح بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت، نشانه‌ای از اهتمام به تمایز وجودشناسانه‌ی مطلوب هیدگر است که پرسش از معنا و حقیقت وجود را اولویت می‌بخشد؟

برخی از مستشرقان ابن‌سینا را «فیلسوف وجود» نامیده‌اند.^{۱۳} به این اعتبار که علم به هر شیء در حقیقت علم به وجود آن شیء است که فلسفه‌ی اولی متولی آن است و از این حیث، در مقایسه با ریاضیات و طبیعیات، عالی‌ترین مرحله دانش است. البته این نحوه‌ی تلقی از تعبیر ابن‌سینا در باب وجود که امروزه ما آن را موضع طرفداران نظریه اصالت وجود می‌دانیم، با رد و انکارهایی روبه‌رو بوده است. علت این مخالفت‌ها آن است که در تعبیر برجای‌مانده از ابن‌سینا، مواردی یافت می‌شود که بر موضع مدافعان نظریه اصالت ماهیت تأکید می‌ورزد. یکی از کسانی که به نحوی دقیق و موشکافانه با تأکید و احصای این موارد در پی اثبات این نظریه است، میرزا صالح حائری‌مازندرانی است که در کتاب پنج‌جلدی خود با عنوان حکمت بوعلی‌سینا^{۱۴} بر اصالت ماهیتی بودن ابن‌سینا پای می‌فشرد. میرداماد نیز در قبس دوم از کتاب قبسات با استشهاد به برخی عبارات ابن‌سینا به ویژه در منطق شفا^{۱۵} بر آن است که او نیز همانند خود او از موضع اصالت ماهیت دفاع کرده است؛ «و شریکنا رئیس سائر مسیرنا فی ذلک» (داماد، ۱۳۶۷: ۵۲).

به زعم قاضی عضدالدین ایچی، صاحب کتاب مواقف نیز از آن رو که ابن‌سینا وجود را از معقولات ثانیه به شمار آورده است، آن را فاقد ما بحذای خارجی می‌داند. بر این اساس، نفس وجود، فاقد واقعیت خارجی است. صاحب مواقف، این موضع فلسفی را موضع حکما قلمداد کرده است (مطهری، ۱۳۹۰، ۶: ۵۲۷).

با وجود اختلاف‌نظرها بر سر اصاله‌ی الماهیتی بودن یا اصاله‌ی الوجودی بودن ابن‌سینا، در این تردیدی نیست که جدال بر سر مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت چنان‌که پس از میرداماد رونق یافته، به هیچ رو پیش از آن موضوعیت نداشته^{۱۶} و از این رو، در آثار ابن‌سینا نیز این موضوع چنان‌که پس از میرداماد و ملاصدرا

مطرح شده، محل توجه واقع نشده است. مرتضی مطهری در این باره معتقد است که مسأله‌ی اصالت وجود و اصالت ماهیت چنان‌که امروزه محل بحث واقع می‌شود، به هیچ رو برای قدما موضوعیت نداشته است و با وجود اشاراتی که در برخی آثار آنان وجود دارد اما تمرکز بر این بحث و پی‌گیری نتایج و لوازم آن مورد توجه آنان نبوده است. به زعم وی، مسأله‌ی زیادت وجود بر ماهیت که در آثار فیلسوفانی چون فارابی محل بحث واقع شده، در حقیقت واکنشی به نظریه‌ی متکلمان در باب وحدت وجود و ماهیت اشیاء در ذهن است و از این رو با بحث زیادت وجود بر ماهیت که در باب عالم خارج و مبتنی بر اصالت وجود مطرح می‌شود، متفاوت است. از منظر مطهری، بحث از اصالت وجود و اصالت ماهیت چنان‌که امروزه محل بحث واقع می‌شود، ظاهراً نخستین بار از سوی میرداماد مطرح شده است. مرتضی مطهری نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را که از ابتکارات ملاصدرا به شمار می‌آید، ملهم از نظریات عرفا در باب وجود می‌داند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۵۲۲ به بعد). اما با این وجود، عباراتی در آثار ابن سینا یافت می‌شود که می‌توان آنها را حاکی از اعتقاد نامصرح فیلسوف به بحث اصالت وجود دانست، اگرچه برخی دیگر از عبارات وی نیز به نحوی است که می‌توان آن را ناظر به اصالت ماهیت در خارج دانست. یکی از عباراتی که شارحان و مفسران ابن سینا آن را دال بر باور شیخ‌الرئیس به تحقق ذاتی وجود در عالم خارج و تحقق بالعرض ماهیت می‌دانند، عبارتی است که در المباحثات آمده است. در این عبارت می‌خوانیم: «کل عاقل یعقل مثلاً أن السماء موجودة و أن کونها سماء غیر کونها موجوده و لیس الوجود غیر کونه موجوداً أو انه موجود» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۹۳).

چنان‌که پیداست، تمایز میان وجود و ماهیت و عینیت و وحدت آنها در خارج در این عبارات کاملاً آشکار و صریح است، اما این که کدام یک از این دو در خارج منشأ اثر به شمار می‌روند، ظاهراً برای ابن سینا موضوعیت نداشته است. در سایر مواردی که در جهت اثبات اصالت وجودی بودن ابن سینا به آن استناد شده است نیز عدم التفات عمیق ابن سینا به این مسأله و پی‌گیری لوازم و نتایج سرنوشت‌ساز آن کاملاً مشخص است.^{۱۷} از سوی دیگر، تأمل در پاره‌ای دیگر از عبارات ابن سینا که ظهور در اصالت ماهیت دارد^{۱۸} نیز نشان می‌دهد که این مسأله آن‌گونه که در ادوار بعدی تاریخ فلسفه موضوعیت یافته، به هیچ رو برای ابن سینا موضوعیت نداشته است، از این رو، تعبیر متفاوتی درباره‌ی این موضوع در آثار وی قابل ملاحظه است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که پی‌گیری ایده‌ی اصالت وجود، محل مناسبی برای سنجش میزان اهتمام ابن سینا به تمایز وجودشناسانه نیست، اگرچه تأمل در پاره‌ای عبارات مرتبط با این بحث، (فارغ از طبقه‌بندی آنها ذیل نظریه اصالت وجود یا اصالت ماهیت) می‌تواند در پاسخگویی به پرسش‌های آغازین این بخش مؤثر افتد.

۵. تحلیل و بررسی

اینک که اصلی‌ترین سرفصل‌های مرتبط با تمایز وجودشناختی را در آراء ابن‌سینا محل تأمل قرار داده‌ایم، بهتر می‌توانیم در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌آغازین این بخش مبنی بر رابطه‌ی میان تمایز وجود و ماهیت با تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر برآییم.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، وجود نزد هیدگر ناظر به نوعی ناپوشیدگی است که با مفهوم «حضور» و «روشنایی» پیوندی وثیق یافته است. وجود از منظر هیدگر، روشنای افقی است که امکان حضور موجودات را فراهم می‌آورد و از این حیث، نوعی نامستوری است. هیدگر با تأمل بر عبارت آلمانی «Es gibt» که معمولاً به صورت «آن هست» ترجمه می‌شود، آن را مبتنی بر مبانی فلسفه‌ی متأخر خود در باب ارسال آنحاء حضور از جانب وجود، به صورت تحت‌اللفظی و به صورت «آن حضور را می‌بخشد» معنا می‌کند تا از این طریق بر ماهیت موجودات به مثابه انحاء ارسال وجود از جانب «آن» تأکید ورزد.^{۱۹} این «آن» در جایگاه بنیاد وجود و خاستگاه انحاء حضور، مقدر اقسام حضور است. مبتنی بر تمایز میان دو معنای وجود که پیش‌تر بدان اشاره شد، باید گفت: وجود به مثابه خاستگاه، انحاء وجود موجودات و حضور آنها را مقدر می‌سازد و آنها را ارسال می‌کند، به عبارت دیگر وجود، وجود می‌ورزد یا هستی‌گری می‌کند^{۲۰} (در این باره نک: Heidegger, 1972:4-5 و نیز Heidegger, 1993:237-238). اما وجود آنگاه که گشایشی در یک افق پدید می‌آورد و حضوری را روشنایی می‌بخشد، خویش را نیز از آن حیث که نفس افق گشایش و مقدر حضور و روشنایی است پنهان می‌کند. این بازی «دیدار» و «پرهیز» همان بخشش «Ereignis» در فلسفه متأخر هیدگر است.^{۲۱} «Ereignis» یا رخداد، در حقیقت، رخداد «خودبخشایدگی» و «خودانکاری» وجود است.

در فرایند تقدیر انحاء حضور و افق‌گشایی وجود، تنها آدمی است که به واسطه برون‌ایستایی‌اش (که همان گشودی‌اش در برابر گشودگی وجود است) می‌تواند این افق را ادراک نماید. موهبت زبان که دوگانه‌هایی چون سوژه - ابژه، جوهر - عرض و از همه مهم‌تر، وجود - ماهیت را به بار می‌نشانند، خود محصول ادراک افق گشایش است. در این میان، وجود با به‌کارگیری زبان در آدمی، مجلایی برای حضور و گشایش اختصاصی خویش فراهم می‌آورد و از این رهگذر، فروغی برمی‌افروزد که ماهیت اصیل آدمی را شکل می‌دهد. از این رو، هیدگر در «نامه‌ای در باب اومانیزم» ضمن تعریض به دیدگاه سارتر در باب تقدّم وجود «existential» بر ماهیت «essential» آن را همچنان قضیه‌ای متافیزیکی و در راستای مناقشاتی می‌داند که بر سر این مسأله در قرون وسطی جریان داشته و به روند نسبیان وجود در تاریخ متافیزیک مدد رسانده است. به‌زعم هیدگر، تمایز میان وجود و ماهیت چنان‌که متفکران قرون وسطی و فیلسوفانی نظیر سارتر آن را مدنظر می‌آورند، خود برآمده و نشأت گرفته از مقدرات وجود و یکی از اقسام «ارسال» وجود است و این مسأله در بحث از دوگانه وجود و ماهیت همچنان پنهان باقی مانده است (Heidegger, 1993:232). به عبارت دیگر، تصور وجود و ماهیت

به مثابه یک امر ذهنی که در زبان انعکاس می‌یابد، خود یکی از پرتوافکنی‌ها و درعین حال رخ‌پوشی‌های وجود است که برون‌ایستی آدمی^{۲۲} آن را امکان‌پذیر می‌سازد. التفات به دوگانه وجود و ماهیت هنگامی که در نسبت با این خاستگاه و بنیان روشنایی‌بخش مدنظر آورده نمی‌شود، ساز و کاری در جهت نسیان پرسش از معنا و حقیقت وجود خواهد بود.

از این منظر، مباحث و مجادلاتی که بر سر مسأله وجود و ماهیت و اصالت یکی و اعتباریت دیگری مطرح شده است، همگی پرسش از وجود و مدافعه در باب حقیقت آن را ناخودآگاه به حاشیه می‌راند، چه آن‌که منشأ برون‌ایستی و ازاین‌رو عرصه‌ای که این مقولات ذهنی - زبانی در آن صورت می‌بندد را فریاد نمی‌آورد. به‌زعم هیدگر، وجود چیزی جز این عرصه‌گشایش‌های گونه‌گون نیست. اما در بحث از تمایز وجود و ماهیت و سایر مباحث مرتبط با آن، مفهوم‌سازی ویژه بحث از فراخنایی که هرگونه نظریه‌ای در آن صورت می‌بندد، تدارک دیده نشده است. به‌عبارت‌دیگر، مباحث سنتی ناظر به تمایز وجود و ماهیت، همچنان دستخوش نظریه‌باوری افلاطونی است؛ به این معنا که با مدنظر آوردن وجود به‌مثابه یک کل و در پرتو دستگاه مفهومی و ذهنی ویژه پژوهش در باب موجودات، در پی نظریه‌پردازی درباره آن است (در این باره نک: Dreyfus, 1995: 1-2). حال آن‌که به‌زعم هیدگر، وجود شرط امکان هرگونه نظریه و بنیان هرگونه ادراک مفهومی و زبانی است و نظریه‌پردازی درباره آن، آن‌هم با استفاده از شیوه‌های رایج در باب موجودات، چیزی جز مواجهه موجودپژوهانه با آن نیست.

هیدگر در «نامه‌ای در باب اومانیزم» درباره این که «وجود هست» به نکته‌ای اساسی اشاره کرده که حائز اهمیت است. به‌زعم هیدگر، اگر در به کار بستن این جمله به حقیقت وجود التفات نداشته باشیم، این امکان وجود دارد که موجودیت وجود به‌مثابه موجودیت یک موجود مدنظر قرار گیرد و در ذیل مفهوم مبدأ نخستین، وجود را در زنجیره روابط علی مدنظر آوریم؛ رویدادی که در طول تاریخ فلسفه همواره پرسش از وجود را به پرسشی درباره موجود ارجاع داده است (Heidegger, 1993: 238). بر این اساس، هیدگر به‌منظور تأکید بر تمایز وجودشناسانه، در رساله پرسش وجود، واژه‌ی «Sein» را درحالی که ضربداری بر روی آن زده شده است به کار می‌برد (به‌عنوان نمونه در Heidegger, 1998: 80, 82, 88, 90). این شیوه به کارگیری واژه‌ی «Sein» نشان می‌دهد که اگر قرار باشد موجودیت وجود همانند موجودیت یکی از موجودات، ابژه‌وار مدنظر قرار گیرد، باید گفت: وجود، وجود ندارد؛ یعنی وجود، موجود نیست بلکه صرفاً افق گشایش و شرط حضور همه موجودات است که هیچ‌گاه در تور ادراکات ماهوی گرفتار نخواهد آمد.^{۲۳}

در بحث حاضر، تأمل در باریک‌اندیشی هیدگر از آن‌رو حائز اهمیت مضاعف است که ابن سینا نیز بنا به نقل ملاصدرا^{۲۴} درباره موجودیت وجود اظهارنظر کرده است. ابن سینا در پاسخ به این سؤال که «آیا وجود موجود است؟» تصریح نموده است که موجودیت وجود به معنای آن است که حقیقت وجود، موجود بودن

است. وجود همان موجودیت است: «أنه موجود بمعنی أن الوجود حقیقته انه موجود. فان الوجود هو الموجودیه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۲).

چنان‌که پیداست، تفاوت قابل‌توجهی میان نظرگاه هیدگر و ابن‌سینا در باب تمایز میان وجود و موجود به چشم می‌خورد. در نگاه هیدگر، وسواسی عمیق و دقت‌نظری قابل‌ملاحظه در باب تمایز میان وجود و موجود به چشم می‌خورد که مترصد آن است تا از هرگونه موجودانگاری در قبال وجود پرهیزد و هرگز آن را از منظری فرادستی^{۲۵} محل توجه قرار ندهد و اصولاً این کار را بدون تقلیل وجود به موجود ناممکن می‌داند، اما ابن‌سینا چندان به دقت‌نظرهای هیدگر در این باره التفات ندارد و ضمن به رسمیت شناختن موجودبودن وجود از منظری فرادستی صرفاً تمایزی مفهومی را در این باره ملحوظ می‌دارد. موشکافی‌ها و دقت‌نظرهای عمیق هیدگر در این باره به حدی است که او گاهی در دوران متأخر حیات فکری خود میان دو نحوه تلقی از وجود تمایز قائل شده است. التفات به این تمایز که رویه‌ای منظم در آثار او ندارد، از یک‌سو وجود را به‌مثابه نوعی «حضور» یا «حاضر کردن» مدنظر می‌آورد که مساوق با جهان در معنای اونتولوژیک کلمه است و از سوی دیگر، گاهی آن را به معنای «حقیقت وجود» و «وجود بماهو وجود» به کار می‌برد که در این حالت، وجود به‌مثابه بنیانی برای هستی موجودات در نظر گرفته شده است. هیدگر این تمایز را در زبان آلمانی گاهی از رهگذر دو واژه «Sein» و «Seyn» مدنظر قرار داده^{۲۶} و مترجمان انگلیسی آثار او نیز این تمایز را گاهی از رهگذر دو گانه «being-beyng» و گاهی نیز به واسطه‌ی تمایز میان «being» و «Being» مدنظر آورده‌اند^{۲۷}. جولیان یانگ در باب این تمایز عقیده دارد که معنای نخستین وجود (b) ناظر به «بنیان استعلایی جهان موجودات» است و معنای دیگر آن (B) بنیان‌زیای وجود در معنای نخست است. یانگ این طرز تلقی اخیر از وجود را همان خدای هیدگر می‌داند. به زعم یانگ، حقیقت وجود که هیدگر گاهی آن را به با رسم‌الخطی کهن به صورت «Seyn» می‌نویسد و آن را به‌مثابه خاستگاه، متمایز از همه موجودات مدنظر قرار می‌دهد، با مفهوم «Ku» در ذن‌بودیسم ژاپنی و «Tao» در دائوئیسم برابر است و می‌توان آن را «نزدیک» یا «یکسان» با تقدس دینی دانست (یانگ، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۷ و ۴۶-۴۷). البته در این میان، نباید از نظر دور داشت که تأکیدات هیدگر مبنی بر این‌که وجود مساوق با خدا نیست، عمدتاً ناظر به طرز تلقی کلامی از خدای مسیحی است. این طرز تلقی کلامی، خدایی مشخص و انسان‌وار را به‌مثابه رأس هرم هستی مدنظر می‌آورد که هیدگر به نحوی موجه آن را با طرز تلقی خاص خود از وجود در تعارض می‌بیند و از این رو، چنان‌که اشاره شد، فروکاستن وجود به موجود نخستین را یکی از ساز و کارهای متافیزیکی در فرایند نسیان وجود به شمار می‌آورد.

مبتنی بر چنین مبنایی، به نظر می‌رسد نوع مواجهه ابن‌سینا با مسأله‌ی وجود در بحث عروض وجود بر ماهیت، نمونه‌ای از این مواجهه مفهومی صرف و ابژه‌وار با مسأله‌ی وجود است که همچنان معنا و حقیقت وجود را فرا دید نمی‌آورد و در عوض، ادراکی مفهومی و موجودانگاران‌انه از آن به دست می‌دهد. از این منظر، حتی طرفداری از نظریه‌ی اصالت وجود نیز تا آن‌هنگام که ناپوشیدگی وجود را به‌مثابه گوهر حقیقت مدنظر

نمی‌آورد و بر خاصیت مفهوم‌گریز حقیقت وجود پای نمی‌فشارد، ممکن است در ورطه‌ی موجودپژوهی فرولغزد و به زبان نیز در این مسیر تعین بخشند.^{۲۸}

دیدگاه سید احمد فردید در این باره قابل تأمل است. او به اعتبار ربط و نسبتی که میان فلسفه اسلامی و خاستگاه یونانی آن برقرار است، تمامیت آن را در قلمرو متافیزیک جای می‌دهد؛ با این توضیح که معتقد است: فلسفه مدرسی و نیز فلسفه اسلامی در عین حال که به دلیل خاصیت ذاتی متافیزیک، پرسش از وجود را به فراموشی سپرده، اما بنیاد را همچنان فرادید خویش دارد و برخلاف فلسفه پس از رنسانس خودبنیادانه نیست: «... فلسفه‌های متعدد دوره‌ی اسلام هیچ کدام یک چیز ندارند و آن خودبنیادانه دوره جدید است. قرون وسطی، نه ایدئالیسم است نه رئالیسم و نه اسپریتوالیسم، این دوره جدید به این ایسم‌ها یک انگی می‌زدند که حوالت تاریخی چهارصدسال تاریخ خودبنیادی دوره جدید است... این‌ها [فلسفی‌اندیشان مسلمان] به هر صورت به مرحله‌ی خودبنیادی نرسیده بودند. منتهی در طور متافیزیک به سر می‌برند. ولی غیر خودبنیادانه است و هنوز بنیاداندیش. غرب‌زده و یونانی زده است، ولی خود بنیاداندیش نیست» (فردید، ۱۳۸۷: ۲۰۰ - ۱۹۹).

با وجود وضعیت حاکم بر فلسفه‌ی مشهور ابن سینا که تقریباً هیچ‌گاه از رسالت موجودپژوهانه‌ی خود فاصله نمی‌گیرد، شواهدی در برخی آثار او به ویژه کتاب *التعلیقات* به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد او شاید در اواخر عمر منتقد جدی پاره‌ای از مبانی فلسفه مشائی به ویژه در باب معرفت‌شناسی بازمودی و وجودشناسی مبتنی بر ساختار مقولات ارسطویی بوده است (به‌عنوان نمونه نک: ابن سینا، ۱۳۹۱: ۷۱). اما این انتقادات که می‌توانست مقدمه‌ای برای طرح دیگرگون پرسش از معنا و حقیقت وجود فراهم آورد و یادآور ارتباط مفهوم وجود با حضور و نامستوری باشد، در آثار برجای‌مانده از ابن سینا چندان جدی تلقی نشده و لوازم و عواقب فلسفی آن به شکل‌گیری چارچوب‌های یک نظام فلسفی متفاوت نینجامیده است.

نتیجه

رسالت موجودپژوهانه فلسفه‌ی اولی که باید آن را میراث متافیزیک ارسطویی به شمار آورد، همچنان در منظومه‌ی فکری ابن سینا به‌مثابه کانونی‌ترین بخش فلسفه وی محل توجه و اهتمام واقع شده است. البته در این میان، نباید از بسط، توسعه و حک‌واصلاحات قابل تأمل ابن سینا در متافیزیک ارسطویی، به ویژه در بخش‌های مرتبط با وجودشناسی غفلت ورزید، اما این حک‌واصلاحات به ویژه در بحث تمایز وجود و ماهیت و مباحث مرتبط با آن، اگرچه الثفات به موضوع وجود را با قوّت و اهتمام بیشتری دنبال می‌کند، اما بدهت، کلیت و تعریف‌ناپذیری مفهوم وجود، همچنان پرسش از حقیقت وجود را در فلسفه ابن سینا به حاشیه رانده و مد نظر آوردن وجود به‌مثابه افق‌گشایش و الثفات به تمایز وجودشناختی هیدگری را از کانون توجهات بنیادین فیلسوف خارج کرده است. از برآیند شواهد موجود می‌توان دریافت که در منظومه‌ی فکری ابن سینا با وجود، معامله‌ای اُبژه‌وار صورت می‌پذیرد؛ به‌نحوی که حتی در تحلیل ذهنی، متأخر از چپستی یک موجود

انگاشته می‌شود و در زمره‌ی مقومّات هویت آن به شمار نمی‌آید. این شیوه مواجهه با مسأله وجود، علاوه بر آن‌که پرسش از معنا و حقیقت وجود را مغفول^۱ عنه می‌نهد، وجود را به‌مثابه حضور، نامستوری و افق‌گشایش به فراموشی می‌سپرد و صرفاً با به دست دادن فهمی اُبژه‌وار از آن، دستگاه مفهومی و معرفت‌شناسی ویژه موجودات را در تحلیل آن به کار می‌گیرد و به این ترتیب از التفات به تمایز وجودشناختی مطلوب هیدگر استنکاف می‌ورزد.

پی‌نوشت‌ها

^۱ در ارجاع به کتاب وجود و زمان، اعداد نمایانگر بند است و نه شماره صفحه.

^۲ تلقی خاص هیدگر از واژه متافیزیک به ویژه در سخنرانی «متافیزیک چیست؟» مانع از ترجمه این واژه یونانی (μετὰ τὰ φυσικά) به مابعدالطبیعه خواهد شد. به زعم هیدگر، فیزیک در معنای اصیل و یونانی خود به معنای موجود حاضر است و از این رو، بخش نخست این واژه ناظر به فراوی از موجودات است؛ به نحوی که آنها را چنان‌که هستند و نیز به‌مثابه یک کل مدنظر ما می‌آورد. در این باره نک: Heidegger, 1993:106. هیدگر این موضوع را در درسگفتارهای نیچه نیز محل توجه قرار داده است. در این باره نک: Heidegger, 1991,3:6

³ die ontologische Differenze / ontological differentiation

^۳ این اصطلاح در وجود و زمان به کار نرفته اما مضمون آن بارها در این اثر تکرار شده است. این اصطلاح نخستین بار در مسائل اساسی پدیدارشناسی آمده است. در این باره نک: هیدگر، ۱۳۹۲: ۲۸۵ به بعد. این مفهوم بعدها در بخش دوم رساله «اینهمنانی و تفاوت (Identität und Differenz/ Identity and Difference) نیز به‌طور جدی محل بحث واقع شده است. هیدگر در این اثر از رهگذر گفتگو با هگل، در پی مد نظر آوردن نالندیشیده‌ی متافیزیک، یعنی تأمل در باب حقیقت وجود است. به‌زعم هیدگر تأمل در باب این حقیقت مستلزم التفات به تمایز وجودشناختی است.

^۵ هیدگر در پیشگفتار «متافیزیک چیست؟» تلقی متفاوتی از «معنا» به دست می‌دهد که بر اساس آن، معنا و حقیقت وجود، ناظر به امری واحد به شمار خواهند آمد. به‌زعم هیدگر، معنا ساحت گشوده‌ای است که در فرایند فراقکنی برون‌خویشانه دازاین، گشوده باقی می‌ماند تا چیزی چنان‌که هست نمایان شود (Heidegger, 1998: 286). از این منظر، معنای وجود چیزی جز برملا سازی نامستوری وجود که حقیقت وجود در آن ریشه دارد نیست.

^۶ to ti en einai؛ این اصطلاح که در زبان عربی به «ماهیت»، «هویت»، «اما هو الشیء» و «الاینه» برگردانده شده است، به معنای آن چیزی است که شیء در هستی خود هست. ارسطو خود در این باره در فصل چهارم کتاب زتا می‌نویسد: «چیستی هر تک چیزی آن است که «به‌خودی‌خود» (بذاته) آن گفته می‌شود.» (b 1029) شرف‌الدین خراسانی عبارت «چه می‌بودستی» را برای آن برگزیده است و شاید تعبیر «ما به‌التحقیق» را نیز بتوان تعبیری گویا دانست. برای توضیح بیشتر در این باره نک: ارسطو، ۱۳۸۹: پنجاهوشش - پنجاهوهفت (پیشگفتار مترجم).

^۷ فارابی این موضوع را در آغاز فصوص‌الحکم محل بحث و تأمل قرار داده است. او در باب تمایز میان وجود و ماهیت می‌نویسد: «الأمر الّتی قبلنا [بیننا] لکلّ منها ماهیة و هویة. و لیست ماهیة هویة و لا داخله فی هویته...» (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۷) مطالعه این اثر نشان می‌دهد که ابن‌سینا در بحث از تمایز میان وجود و ماهیت و مباحث مرتبط با آن، تأثیرات مهم و بسیار قابل‌توجهی از فارابی پذیرفته است.

^۸ چنان‌که برخی از صاحب‌نظران تصریح نموده‌اند، به رغم اشارات فارابی در باب تمایز وجود و ماهیت، ابن‌سینا را بی‌هیچ تکلفی می‌توان نخستین فیلسوف مسلمان به شمار آورد که قاعده «کلُّ مُمكنٍ زوجٌ ترکیبی» را به نحو جدی محل بحث و تأمل قرار داده است (در این باره نک: دبنانی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۵۷-۳۵۴). با آن‌که نویسنده کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی به عبارتی از الاهییت شفا در اثبات این مدعای خود استناد کرده‌اند («و الذی یجب وجوده بغیره دائماً، فهو أيضا غیر بسیط الحقیقه. لأنّ الذی له باعتبار ذاته، غیر الذی له من غیره، و هو حاصل

الهویه منهما جميعا في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملايسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه، و هو الفرد، و غيره زوج تركيبی.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۷) اما به زعم نگارنده، عبارت مستند ایشان ناظر به تركيب و اختلاط قوه و فعلیت و نیز امکان و وجود در ممکنات و عدم وجود این تركيب در واجب الوجود است و با آن که از عبارت «زوج تركيبی» در این موضع شفا استفاده شده است اما بحث ابن سینا در این موضع از شفا به نحو مستقیم و صریح ناظر به قاعده «كل مُمكنٍ زَوْجٌ تركيبیٌ لَهُ ماهیهٌ و وجودٌ» نیست و این قاعده با این تعابیر، بعدها از سوی خواجه طوسی تنظیم و تنسیق شده است. اما با این وجود، ابن سینا را می توان نخستین فیلسوف مسلمان به شمار آورد که این قاعده و لوازم فلسفی آن را به نحو جدی محل تأمل قرار داده است.

^۹ «فإن لفظ الوجود يقال على معنيين: أحدهما ما يدل عليه الصادق، مثل قولنا: هل الشيء موجود أم ليس بموجود، و هل كذا يوجد كذا أو لا يوجد كذا، و الثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس، مثل قسمه الموجود إلى المقولات العشر و إلى الجوهر و العرض.»
^{۱۰} قسم نخست کاربرد لفظ وجود از منظر ابن رشد، مساوق با معنای مصدری این واژه است که در فارسی «بودن» و «وجود داشتن» را در برابر آن می نهد. قسم دوم که مرادف با واژه «هستی» در زبان فارسی است، اسم مصدر به شمار می رود. علاوه بر این دو کاربرد، لفظ وجود گاهی نیز به صورت معنای حرفی به عنوان رابط قضایا مورداستفاده قرار می گیرد که واژه «است» برابرنهاد فارسی آن است.

^{۱۱} ابن سینا و سایر فیلسوفان مسلمان، «آئیة» را عمدتاً به معنای وجود به کار بسته اند. عبدالرحمن بدوی معتقد است که این واژه از اصل یونانی εἶναι (einaí) برگرفته شده است که به غلط در فلسفه مسلمانان به «آئیة» تبدیل شده است. فیلسوفان مسلمان این لفظ را به معنای تحقق وجود عینی از حیث مرتبه ذاتی آن به کار بسته و آن را در مقابل ماهیت قرار داده اند. به زعم بدوی، با آن که برخی نویسندگان عرب کوشیده اند این واژه را مشتق از ریشه «إن» به شمار آورند و آن را ناظر به تأکید و قوت در وجود معنا کنند اما این واژه عربی شده واژه یونانی است و تلفظ آن به صورت آئیة (با مد و نون خفیه) به اصل یونانی آن نزدیک تر است. عبدالرحمن بدوی اظهار نموده که طه حسین این لفظ را معادل مناسبی برای کلمه دازاین (Dasein) آلمانی می دانست به شرط آن که معنای یونانی آن را به کنار گذاریم و معنای اسلامی آن را مد نظر آوریم، چه آن که اصل یونانی این کلمه معادل Sein آلمانی است که به معنای مطلق وجود است؛ به نحوی که وجود ماهیت را نیز در بر می گیرد (بدوی، ۱۹۷۳: ۵ پانویس).

^{۱۲} خواجه نصیرالدین طوسی در مواجهه با اشکال کنندگان به ابن سینا در این مسأله با جدیت و اهتمام تمام در شرح اشارات از این دیدگاه حمایت می کند. در این باره نک: طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۹-۳۷.

^{۱۳} بنا بر نقل قول سید حسین نصر، این تعبیر را خانم آن ماری گواشن (Ann Marie Goichon) درباره ابن سینا به کار برده است (نصر، ۱۳۵۹: ۲۹۹).

^{۱۴} مشخصات کتاب شناختی چاپ دوم این اثر چنین است: حائری مازندرانی. صالح (۱۳۶۷ش). حکمت بوعلی سینا. ترجمه عمادالدین حسین اصفهانی. تصحیح حسن فضائلی. تهران: نشر محمد.

^{۱۵} عباراتی که میرداماد به نقل از منطوق شفا به آنها استشهاد نموده چنین است:

«و ماهیت الأشیاء قد تكون فی أعيان الأشیاء، و قد تكون فی التصور، فيكون لها اعتبارات ثلاثة: اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية غير مضافة إلى أحد الوجودين و ما يلحقها، من حيث هي كذلك؛ و اعتبار لها، من حيث هي فی الأعيان، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك؛ و اعتبار لها، من حيث هي فی التصور، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك، مثل الوضع و الحمل، و مثل الكلية و الجزئية فی الحمل، و الذاتية و العرضية فی الحمل، و غير ذلك مما ستعلمه؛ فإنه ليس فی الموجودات الخارجة ذاتية و لا عرضية حملا، و لا كون الشيء مبتدأ و لا كونه خبرا، و لا مقدمة و لا قياسا، و لا غير ذلك.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵)

^{۱۶} عبدالله جوادی آملی، یکی از دلایل عدم اهتمام فیلسوفان پیش از ملاصدرا به بحث اصالت وجود یا ماهیت را وحدت خارجی وجود و ماهیت می داند. به زعم ایشان، این وحدت عینی و مصداقی حجاب بحث مستقل درباره اصالت یکی از آن دو بوده است. در این باره نک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۱: ۳۲۰.

^{۱۷} یکی دیگر از این موارد، عباراتی است که در الاهیت *شفا* آمده؛ «ففرق بین ماهیه یعنی عرض لها الواحد والوجود و بین الواحد والموجود من حیث هو واحد و موجود». به‌زعم نگارنده، این عبارت و سایر عبارات مشابه نیز بیشتر ظهور در تمایز میان وجود و ماهیت دارد تا اصالت وجود. برای آشنایی با نمونه‌های دیگر نک: ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۳۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۶-۳۴۵ و نیز ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۷۰.

^{۱۸} یکی از عبارات ابن سینا که ظهور در اصالت ماهیت دارد، عبارتی است که در *التعلیقات* آمده است؛ «اما حقیقته انیته، فلا ماهیه له. یعنی بـ «الماهیه» فی سائر المواضع «الحقیقه»؛ و واجب الوجود حقیقته الانیة.» (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۶۱)

^{۱۹} «آن» به‌مثابه رویداد از آن‌خویش‌کننده، همانند دائوی چینی و لوگوس یونانی امری غیرقابل ترجمه است. در این باره نک:

Heidegger, 1969:36

^{۲۰} از این منظر، تنها وجود هست (چنان‌که پارمنیدس عقیده داشت) و موجود نیست!

^{۲۱} گویی «دیدار» و «پرهیز» در این بیت سعدی، ترجمان شاعرانه دقیقی از نگاه هیدگر در باب خصلت بنیادین رویداد است، به‌ویژه آن‌که مفهوم رویداد در برخی از آثار هیدگر (مثلاً در سخنرانی سیزدهم از سلسله سخنرانی‌های موسوم به «اصل دلیل کافی»؛ Heidegger, 1998: 102-113) با مفهوم بازی وجود که چیزی جز «دیدار» و «پرهیز» وجود نیست، پیوند می‌یابد؛ «دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کنی / بازار خویش و آتش ما تیز می‌کنی»

^{۲۲} به‌زعم هیدگر این برون‌ایستی، جوهر و ماهیت اصیل آدمی است (Heidegger, 1993: 230, 233).

^{۲۳} هیدگر علاوه بر این فایده سلبی، خاصیت دیگری را نیز برای عمل خط زدن واژه Sein برمی‌شمرد که ناظر به ارتباطات چهارگانه جهان با ساحت زمین، آسمان، خدایان و میرندگان است (Heidegger, 1998: 81, 83).

^{۲۴} ملاصدرا در *مشعر چهارم* از کتاب *المشاعر*، این مطلب را با استناد به *التعلیقات* ابن سینا نقل می‌کند اما عین عباراتی که او از قول شیخ‌الرئیس نقل نموده در *التعلیقات* که امروزه در دست ما است به چشم نمی‌خورد. اگر احتمال خطای ملاصدرا را در نقل این عبارت نادیده بگیریم، این امکان وجود دارد که او به نسخه‌ای از این کتاب دسترسی داشته که امروزه به دست ما نرسیده است.

²⁵ Vorhandenheit / present at hand

مواجهه‌ای که در آن، اشیاء به‌مثابه متعلقات آگاهی در پیش روی ما قرار می‌گیرند و اغلب فیلسوفان مبتنی بر آن به بررسی اشیاء پرداخته‌اند.

^{۲۶} مترجم انگلیسی این اثر، ویلیام مک‌نیل (William McNeill) این تمایز را با استفاده از being و beyng نشان داده است.

^{۲۷} به‌عنوان نمونه در (Heidegger, 1998: 104).

^{۲۸} از منظر هیدگر، تفکر آن هنگام که در کسوت بیان به ظهور می‌رسد، شیاهایی نامرئی (inconspicuous furrows) در زبان پدید می‌آورد و از این رهگذر به زبان تعین و تحقق می‌بخشد (Heidegger, 1993: 265).

منابع

- ابن رشد (۱۹۹۳م). *تهافت‌التهافت*. مقدمه و تعلیق: محمد العربی. بیروت: دار الفکر. الطبعة الاولى.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۳۷۱ش). *المباحثات*. تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار. چاپ اول.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ش). *الاهیة دانشنامه علایی*. تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا. چاپ دوم.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۳۸۷ش). *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.

- ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۳۹۱ش). *التعلیقات*. تصحیح سید حسین موسویان. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ارسطو (۱۳۸۹ش). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت. چاپ پنجم.
- ایزوتسو. توشیهیکو (۱۳۹۲ش). *بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملا هادی سبزواری*. ترجمه جلال‌الدین مجتبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ پنجم.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۳م). *الزمان الوجودی*. بیروت: دارالتقافه. الطبعة الثالثة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش). *رحیق مختموم: شرح حکمت متعالیه*. تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسرا. چاپ دوم. ج ۱.
- داماد. میر محمدباقر (۱۳۶۷ش). *التبصیرات*. به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، توشیهیکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.
- دینانی. غلامحسین (۱۳۸۰ش). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ سوم. ج ۱.
- طوسی. نصیرالدین (۱۳۷۵ش). *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*. قم: نشر البلاغه. چاپ اول.
- فارابی. ابونصر (۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.
- فردید، سید احمد (۱۳۸۷ش). *دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان*. به کوشش محمد مددپور. تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر. چاپ دوم.
- مطهری. مرتضی (۱۳۹۰ش). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا. چاپ پانزدهم. ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم).
- ملاصدرا. محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *المشاعر*. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری. چاپ دوم.
- نصر. سید حسین (۱۳۵۹ش). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. چاپ سوم با تجدیدنظر.
- هیدگر. مارتین (۱۳۹۲ش). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*. ترجمه پرویز ضیاء شهابی. تهران: مینوی خرد. چاپ اول.
- یانگ. جولیان (۱۳۹۴ش). *هیدگر و اسپینوزا*. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: حکمت. چاپ اول.

References

- Aristotle (1389 SH). *Metaphysics*. Translated by Sharaf al-din Khorasani. Tehran: Hekmat. Fifth edition.
- Aristotle(1960). *Posterior Analytics*. Topica (Loeb Classical Library No. 391). Translated by Hugh Tredennick & E. S. Forster. USA: Harvard University Press.
- Badavi, Abd al-Rahman (1973). *Al-Zaman Al-Vojoudi*. Beirut: Dar al-Thaqafa. Third edition.
- Dinani, Gholam Hussein (1380 SH). *General philosophical rules in Islamic philosophy*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. Third edition. Vol 1.
- Dreyfus. Hubert .L (1995). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Massachusetts: MIT Press.
- Farabi. Abu Nasr (1405 AH). *Fosous Al-Hekam*. Investigation of Sheikh Mohammad Hassan Al Yassin. Qom: Bidar Publications. Second edition.
- Fardid, Seyed Ahmad (1387 SH). *Didar Farahi Va Fotouhat Akhar Al-Zaman*. By the efforts of Mohammad Madadpour. Tehran: Nazar Publishing Cultural Research Institute. Second edition.
- Heidegger. Martin (1392 SH). *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Parviz Zia Shahabi. Tehran: Minuy Kherad. First edition.
- Heidegger. Martin (1962). *Being and time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. Britain: Blackwell Publisher Ltd.
- Heidegger. Martin (1969). *Identity and Difference*. Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger. Martin (1972). *My Way to Phenomenology in On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
- Heidegger. Martin (1991). *Nietzsche*. Translated by David Farrell Krell. USA: HarperOne. Vol.3.
- Heidegger. Martin (1993). *Basic writings: from being and time (1927) to the task of thinking(1964)*. edited by David Farrell Krell. Harper San Francisco.
- Heidegger. Martin (1998). *Pathmarks*. edited by William McNeill. UK: Cambridge University Press.
- Ibn Rushd (1993). *Tahafot al-Tahafot*. Introduction and suspension: Mohammad Al-Arabi. Beirut: Dar al-Fikr. First edition.
- Ibn Sina. Hussein bin Abdullah (1371 SH). *Al-Mobaheesat*. Research by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar Publications. First edition.
- Ibn Sina. Hussein bin Abdullah (1383 SH). *Theology of Alaei Encyclopedia*. Corrected by Mohammad Moin. Hamedan: Bu Ali Sina University. Second edition.
- Ibn Sina. Hussein bin Abdullah (1391 SH). *Al-Taalighat*. Edited by Seyed Hossein Mousavian. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. First edition.

- Ibn Sina. Hussein bin Abdullah (1404 AH). *Al-Shefa*. Corrected by Saeed Zayed. Qom: Maktabah Ayatollah Al-Marashi.
- Ibn Sina. Hussein Ibn Abdullah (1387 SH), *Al-Esharat Va Al-Tanbihat*, research by Mojtaba Al-Zarei, Qom: Bustan Ketab, First edition.
- Izutsu. Toshihiko (1392 SH). *Sabzevari Wisdom Foundation or a new analysis of Haj Mullah Hadi Sabzevari's philosophy*. Translated by Jalal al-din Mojtabavi. Tehran: University of Tehran Press. Fifth edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (1383 SH). *Rahigh Makhtum: Description of the transcendent wisdom*. Edited by Hamid Parsania. Qom: Esra Publishing Center. Second edition. Vol 1.
- Mirdamad. Mir Mohammad Baqir (1367 SH). *Al- Ghabasat*. By Mehdi Mohaghegh, Seyed Ali Mousavi Behbahani, Toshihiko Izutsu and Ebrahim Dibaji. Tehran: University of Tehran Press. Second edition.
- Motahhari. Morteza (1390 SH). *Collection*. Tehran: Sadra. Fifteenth edition. Vol.6 (Principles of Philosophy and Method of Realism).
- Mulla Sadra. Muhammad ibn Ibrahim (1363 SH). *Al-Mashaer*. By Henry Corbin. Tehran: Tahoori Library. Second edition.
- Nasr, Syed Hussain (1359 SH). *Opinions of Islamic thinkers about nature*. Tehran: Kharazmi Publishing Company. Third edition with revision.
- Tousi. Nasir al-Din (1375 SH). *Sharh Al-Esharat Va Al-Tanbihat Maa Al-Mohakemat*. Qom: Al-Balaghah. First edition.
- Young. Julian (1394 SH). *Heidegger's philosophy of art*. Translated by Behnam Khodapnah. Tehran: Hekmat. First edition.