

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۵۸-۳۹»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۱/۱
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، No.61/1، Knowledge

معنای ماهیت در آثار فارابی

نصرالله حکمت*

فاطمه شهیدی**

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۶

چکیده

در این مقاله فرض بر این است که ماهیت در دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه معانی متفاوتی داشته و برای فارابی به عنوان واسطه‌ای میان ارسطو و ابن سینا هنوز اصطلاحات فلسفی استقرار و اشتهار کامل را پیدا نکرده‌اند و جوانب و لوازم آن هویدا نشده‌اند.

برای فارابی ماهیت در عین تمایز، بسیار پیچیده و نزدیک به وجود است. شاهد این مدعا در آثار فارابی جاهایی است که او ماهیت را "چه هستی شیء"، "آنچه هستی شیء به آن است" یا "حصه‌ای از وجود که متعلق به یک شیء است" و اجزای آن دلالت بر اجزای وجود شیء دارند دانسته است.

از نظر فارابی ماهیت نداشتن ملاک موجود نبودن و ماهیت در خارج داشتن ملاک موجود بودن است. به همین دلیل در مورد واجب الوجود تأکیدش بیشتر بر یکی بودن وجود و ماهیت است تا نفی ماهیت از واجب.

ماهیت را می‌توان غیر از "ما هو الشیء" در جواب سؤالات "کیف"، "هل" و "ماذا" نیز مشاهده کرد. همچنین فارابی "ذات"، "طبیعت"، "جوهر" (به نحو

* دکترای فلسفه از دانشگاه تهران، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی؛ ایمیل: n_hekmat@sbu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی؛ ایمیل: shahidi.fateme@gmail.com

مضاف)، "انیت"، "حد" و به ندرت "حقیقت" را معادل ماهیت به کار می برد.

کلید واژه‌ها: ماهیت، چه هستی، وجود، تمایز وجود و ماهیت، حد، ذات.

مقدمه

معنای اصطلاحات فلسفی در طول تاریخ فلسفه بنا به اقتضائات تاریخی و نگرش فلسفی فیلسوفان تغییرات زیادی پیدا می کند. امروزه دیگر این که یک اصطلاح را دارای معنای ثابت و مورد توافق فلاسفه بدانیم و یا نهایتاً با ملاک قرار دادن معنایی واحد آن را صحیح تلقی کنیم و میزان انحراف هر فیلسوف را از این معنا بسنجیم، روش و تفکری منسوخ است. در این مختصر تلاش شده ضمن پذیرفتن این اصل و پیش فرض این که ماهیت نیز همچون دیگر مفاهیم فلسفی معنای ثابتی در طول تاریخ فلسفه نداشته است و معانی اولیه آن تغییرات زیادی پیدا کرده اند، به بررسی معنای ماهیت در فلسفه فارابی بپردازیم. امید است به این وسیله با برداشتن حجاب ظاهر این لفظ که در اثر شهرت معنای امروزی آن عارض شده، و کشف معنای آن حداقل در یکی از دوره های متقدم، به وجوه جدیدی از این معنا پی ببریم.

آنچه ما را (از طریق برهان إن یعنی از معلول به علت و از نشانه به اصل) به تفاوت‌ها و تغییرات یک معنا در دوره های مختلف مطمئن می‌کند، اغلب عبارات و متونی است که نحوه استفاده آنها از آن اصطلاح خاص برای ما مبهم و نامفهوم می‌نمایاند.

در این مختصر تلاش می‌کنیم با ارائه معنایی که به نظر می‌رسد به مقصود مورد نظر فارابی از ماهیت نزدیک تر است و ذکر مؤیدات این رای در آثار فارابی به وجوه مختلف این معنا بپردازیم و در ضمن آن ابهامات موجود را با تطبیق با رای اولیه مرتفع نماییم.

وجه اهمیت مفهوم ماهیت و انتخاب آن به عنوان موضوع مورد بررسی، به نقش

3 Knowledge

مهمی که در قاعده تمایز وجود و ماهیت به عنوان ابتکار فلسفی فیلسوفان مشائی مسلمان ایفا می کند، بر می گردد. این قاعده و قاعده تابع آن یعنی عروض وجود بر ماهیت، رکن رکن الهیات فیلسوفان مشائی در عالم اسلام محسوب می شوند. مهمترین نکته پیش از ورود به بحث این است که بدانیم فارابی در میانه راه فلسفه مشاء است. در میانه راه گذر از عدم تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت ارسطو و تمایز فلسفی آشکار و سرنوشت ساز ابن سینا. به نظر می رسد در عین این که فارابی به این تمایز توجه داشته و آن را همچون ارسطو صرفاً در حوزه منطق طرح نمی کند ولی آن را به گونه ای نیز طرح نمی کند که بتوان این دو را دارای دو سرنوشت جدا از هم دانست. در واقع او هنوز این تمایز را به نحو دقیق برقرار نکرده است. وجود و ماهیت در فلسفه فارابی در عین تمایز، آنچنان در هم تنیده و نزدیک به هم هستند (حتی در مقام تعریف و مفهوم) که بیشتر به دو گونه اعتبار از یک امر واحد می مانند. طرح همین قدر تمایز، برای ابن سینا فتح بابی شد که با قبول و توسعه لوازمش آن را به عنوان اصل اصیل الهیات و مبدئی برای اثبات دیگر اصول الهیات بکار برد. بنابر این در عین این که باید بدانیم فارابی آغاز گر بحث تمایز وجود و ماهیت است، نباید انتظار داشته باشیم که وجوه مختلف آن، چنانکه در فلسفه ابن سینا طرح شده، دقیق و پخته باشد. از سوی دیگر نباید امتزاج دو مفهوم وجود و ماهیت در آثار فارابی، ما را دچار این خطا کند که آرای او را از منظر حکمت متعالیه و با فرض اصالت وجود و اعتباری و انتزاعی بودن ماهیت شرح و تفسیر کنیم.

هر چند در فراهم آمدن این مقاله همه آثار فارابی بررسی شده ولی در این میان **کتاب الحروف** بیش از دیگر آثارش در رسیدن به این هدف مفید بود؛ چرا که او در این کتاب صرفاً در صدد تبیین عبارات و اصطلاحات است و تلاش دارد با تاسی به روش ارسطو مقصود خود از این اصطلاحات را معلوم و مشخص کند. بنابراین قضاوت در مورد منظور فارابی از برخی مفاهیم فلسفی بدون مراجعه به این اثر جایز

نمی باشد. با وجود اهمیت ویژه ای که *کتاب الحروف* فارابی دارد^۱، این اثر از جمله آثار فارابی است که بسیار به ندرت مورد شرح، بررسی و حتی ارجاع قرار گرفته است.^۲

"ماهیت" یا "چه هستی"

بر خلاف حکمت متعالیه که در آن ماهیت شر لازم می است که وجودات ممکن را همراهی می کند و باید بیش از آنکه آن را همراه یا معروض وجود بدانیم، مرز وجود و نبود وجود بدانیم، مفهوم ماهیت در فلسفه فارابی تنیده در وجود و حتی گاهی شرط وجود است.

شاید بهترین تعبیر برای ماهیت در نظر فارابی "چه هستی" شیء است. این تعبیر کمی متفاوت از "چیستی" است با این بیان که "چه هستی" ناظر به وجود خارجی شیء است. یعنی آنچه در خارج تحقق ندارد، ماهیت ندارد. فارابی در مواضع مختلف این نکته را تأیید می کند.

مقدمه بحث از معانی وجود در *کتاب الحروف* از جمله جاهایی است که فارابی بخشی از این بحث را طرح می کند. در اینجا می توانیم ضمن مشاهده یک بحث لغوی

۱. شاید بتوان یکی از وجوه اهمیت این اثر را در این دانست که فارابی بر خلاف همه دیگر آثار فلسفی خود اصراری بر ایجاز و مختصر گویی نداشته و گویی تعیین معانی اصطلاحات مورد نظر خود را بسیار مهم تر از رعایت ایجاز می دانسته است.

۲. بر *فصوص الحکمة* چند شرح نوشته شده است از جمله *نصوص الحکم بر فصوص الحکم* اثر آیت الله حسن حسن زاده آملی، شرح *فصوص الحکمة* از استاد سید جلال الدین آشتیانی (ر.ک. نشریه دانشکده الهیات دانشگاه مشهد، ش ۱۳-۱۴) و *حکمت الهی عام و خاص* نوشته محی الدین الهی قمشه ای. حتی در باب همین مفهوم ماهیت نیز تحقیق دیگری در آثار فارابی وجود دارد با عنوان *ماهیت از دیدگاه فارابی* که متاسفانه نگارنده در پژوهش خود هیچ مراجعه ای به *کتاب الحروف* نداشته و برخی دیگر از آثار فارابی از جمله *فصوص الحکمة* و *تعلیقات* و ... مورد توجه او بوده اند؛ علاوه بر این که به وضوح مرتکب خطایی شده که در ابتدای مقدمه ذکر شد یعنی فهم رای فارابی از منظر حکمت متعالیه. (ر.ک. واحدی، بهجت، *ماهیت از دیدگاه فارابی*).

5 Knowledge

به سبک و سیاق فارابی تا حدودی به مقصود او از اصطلاح ماهیت نائل شویم. موجود در زبان عربی کلمه است که از "وجود" و "وجدان" اشتقاق یافته است و به دو نحو مطلق (به معنای در دسترس قرار گرفتن) و مقید (به معنای یافتن) بکار می رود. در همهٔ زبانها الفاظی دالّ بر این دو معنا وجود دارد. مثلاً در زبان فارسی "یافت" معادل وجود و وجدان و "یافته" معادل موجود می باشد. از سوی دیگر در همهٔ زبانها لفظی وجود دارد که برای دلالت بر همهٔ اشیاء بدون اختصاص به برخی از آنها بکار می رود. این لفظ همچنین برای ربط محمول به موضوع بدون ذکر زمان مشخص بکار می رود. در زبان فارسی لفظی که دلالت بر این دو معنا دارد کلمهٔ "هست" می باشد. در همهٔ زبانها از جمله فارسی این لفظ مشتق نیست بلکه مبدأ اشتقاق می باشد و می توان در صورت نیاز از آن مشتقی ساخت که مانند مصدر عمل کند. برای مثال در همین زبان فارسی "هستی" مشتق از "هست" همچون مصدر عمل می کند (دقیقا مانند انسانیت در عربی که عمل مصدر را انجام می دهد و از "انسان" غیر مشتق گرفته شده است).

در زبان عربی بر خلاف زبانهای دیگر از ابتدا لفظی برای دلالت بر معنای مذکور وجود نداشت در حالیکه در علوم نظری وجود چنین لفظی ضروری بود. بدلیل همین ضرورت، پس از ورود فلسفه به عالم اسلام برخی از عرب زبانان از لفظ "هو" برای این منظور استفاده کردند. برای مثال در عباراتی مانند "هذا هو زید" یا "زید هو عادل" لفظ "هو" معنایی بجز همان "هست" فارسی ندارد؛ و همان گونه که در زبان فارسی از لفظ "هست" مصدر "هستی" ساخته شد، در زبان عربی هم از "هو" مصدر "هویة" ساخته شد به همان شکلی که مصدرهای انسانیة و رجولیة و ... ساخته می شد. برخی دیگر به جای "هو" از لفظ "موجود" (که خودش لفظ مشتقی است) و بجای "هویة" از لفظ "وجود" استفاده کردند. هر گروه بنا به دلایلی اصطلاح مورد استفادهٔ طرف دیگر را نمی پذیرفتند. اما از نظر فارابی کاربرد هر دو اصطلاح در علوم نظری

صحیح است.^۳ نحوه به کار بردن کلمه "موجود" در عباراتی خارج از این بحث نشان دهنده اهمیت فارابی به این گونه کاربرد اصطلاح موجود و وجود است.^۴ تنها شرطی که ذکر می کند این است که اگر از "هو" استفاده می شود، باید نقش اسم داشته باشد نه ادات (ضمیر) و در ترکیب مبنی باشد. البته "هویة" اسم و معرب است.^۵

این عبارات فارابی وقتی که در کنار عبارات او در تبیین معانی مختلف حرف "ما" (به عنوان یکی از حروف سؤال) قرار می گیرد، معنای مورد نظر فارابی را مشخص تر می کند.^۶ او در آنجا پس از ذکر مقدمه ای در مورد ضرورت توجه به معانی اولی و عرفی هر اصطلاح فلسفی، برای روشن شدن جوانب و لوازم مختلف آن در فلسفه، چهار گونه کاربرد برای حرف "ما" ذکر می کند. این تقسیم به اعتبار امری است که از "مائیت" آن سؤال می شود. مقرون حرف "ما" گاهی یک امر محسوس است، گاه یک نوع الانواع با علم به مدلول آن، گاه لفظ مفردی است که سؤال کننده فقط می داند که بر شیء مایی دلالت دارد و گاه نیز جنس است. پاسخ به هر چهار گونه سؤال اگر علم به وجود موضوع داشته باشیم، به تصریح فارابی پاسخ به سؤال "ما هو الشیء" و بیان کننده ماهیت شیء است.

اگر "هو" در عبارت "ما هو الشیء" را با استناد به عبارات قبلی به معنای "هست" بدانیم، آنگاه باید "ماهیت" یا "ما هو الشیء" را به معنای "چه هست شیء" یا "چه هستی شیء" بدانیم. تأکید فارابی بر اینکه آنچه در پاسخ ما هو الشیء می آید، تنها اگر موضوع مورد سؤال در خارج موجود باشد بیان کننده ماهیت شیء است و در غیر این صورت صرفاً شرح الاسم است، تفاوت ظریف "چیستی" و "چه هستی" را روشن می کند.

۳. فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۰-۱۱۷

۴. برای مثال او گاهی "موجود" را در جمله به جای فعل ربطی "است" یا فعل "هست" بکار می برد مانند "الانسان موجود ایض" به معنی اینکه انسان سفید است (کتاب الحروف، ص ۲۱۶).

۵. همان: ۱۱۵

۶. همان: ۱۶۵-۱۷۱

7 Knowledge

در پاسخ به چه هستی شیء، "ماهیت" شیء یا به عبارتی دیگر هر آنچه که قوام ذات شیء به آن است آورده می شود که می تواند جنس، فصل، جنس + فصل، ماده یا صورت باشد. بدین معنا، اطلاق نام ماهیت بر همه این موارد صحیح است. این مسئله مربوط به ماهیات منقسم (مرکب یا غیر بسیط) است.^۷ در چنین ماهیاتی تصویری که از جنس در نفس حاصل می شود اعم از آن شیء و غیر آن است. تصویری که از نوع حاصل می شود، اخص از جنس است.^۸ فصل هرچند که داخل در ماهیت جنس نیست و حتی به یک معنا بیش از آنکه بر ماهیت شیء دلالت داشته باشد دالّ بر اینست آن است (چون قوام بالفعل نوع به آن است)،^۹ ولی در پاسخ به "ما هو" شایسته تر از جنس است.^{۱۰} نوع ماهیت شیء را به نحو مجمل و غیر مفصل بیان می کند و حد همان ماهیت را به نحو مفصل و با ذکر اجزاء. در نهایت باید گفت کامل ترین جواب به «سؤال ماهو» آن است که کامل ترین معرفت از شیء را بدست دهد و کامل ترین معرفت هم از طریق معرفت به حد شیء حاصل می شود.^{۱۱}

دستیابی به مقومات یک ماهیت تنها با توجه به ذات خود شیء امکان پذیر است^{۱۲} نه با قیاس شیء با دیگران. یعنی مقومات شیء از ذات آن بر می آیند و حقیقتاً به شیء قوام می دهند یا به عبارتی دیگر علل قوام شیء هستند نه اینکه از قیاس یک شیء با دیگران و با توجه با شباهتها و یا تفاوتهاشان به نظر رسیده باشند.

البته فارابی در جای دیگر متذکر می شود در بسیاری اوقات چنین نیست که آنچه در پاسخ به "ماهو الشیء" می آید، حقیقتاً بیان کننده ذات شیء باشد، چرا که اغلب اساساً انسان از یافتن جنس و نوع حقیقی عاجز است و معمولاً افراد آن چیزی را جنس

۷. همان: ۱۱۶

۸. همان: ۱۶۸-۱۶۹

۹. فارابی، ۱۳۸۱ش: ۵۴

۱۰. فارابی، ۱۹۸۶: ۱۸۶

۱۱. همان: ۱۶۸، ۱۶۹ و ۱۸۴ و فارابی، ۱۴۰۴ق: ۴۸-۴۹

۱۲. فارابی، ۱۹۸۶: ۲۱۶

و نوع می دانند که از نظر خودشان اینطور است. بنابراین جنس و نوعی که عنوان می شود اغلب حاکی از آنها و اماراتی برای آنها هستند.^{۱۳}

وجود و ماهیت

همان گونه که پیشتر گفته شد، وجود و ماهیت در فلسفه فارابی به گونه‌ای در هم تنیده اند که تمایز نهادن میان آنها آنگونه که بعدها در فلسفه ابن سینا رخ می دهد امکان پذیر نیست. این امر بیش از آن که یک انتخاب آگاهانه و با علم به همه لوازم باشد، به دلیل جدید بودن موضوع و پنهان بودن بسیاری از زوایای بحث و عدم استقرار و اشتهاار مفاهیم فلسفی در زمان فارابی است. به همین دلیل با وجود اینکه در چند فص اول *فصوص الحکمة* تمایز وجود و ماهیت را به عنوان مدخل ورود به مباحث خداشناسی بیان کرده (ص پنجاه و یک - پنجاه و سه) و برای کل تاریخ فلسفه اسلامی به میراث گذاشته است، در دیگر آثارش اینها را در واقع دو روی یک سکه می داند.

برای نمونه او در بخشی دیگر از *کتاب الحروف* با ارائه تعریفی جدید از وجود و موجود به وضوح تداخل مفهوم های وجود، موجود و ماهیت را به نمایش می گذارد.^{۱۴} از نظر فارابی ماهیت دو گونه است: منقسم (مرکب) یا غیر منقسم (بسیط). در ماهیات منقسم، ماهیت سه معنا دارد: یکی کل آن به نحو اجمالی و غیر مفصل. دوم مفصل با کلیه اجزایی که قوامش به آنهاست؛ و سوم تک تک اجزای آن کل هر یک به تنهایی. در این سه، اولی آن چیزی است که "اسم" دلالت بر آن دارد؛ دومی آن چیزی است که "حد" دلالت بر آن دارد و سومی جنس، فصل، ماده و صورت هر یک به تنهایی است. برای مثال در انسان، "انسان"، ماهیت به معنای اول است، "حیوان ناطق"، ماهیت به معنای دوم و "حیوان" و یا "ناطق"، به تنهایی ماهیت به معنای سوم. مهم این جا است که وجود و موجود در اشیائی که ماهیت منقسم دارند و اشیایی که ماهیت غیر منقسم

۱۳. همان: ۱۷۴-۱۷۵

۱۴. همان: ۱۱۶-۱۱۷

دارند احکامی متفاوت دارد.

در ماهیات منقسم که هم ماهیت به معنای جمله (نوع) را دارا هستند و هم ماهیت به معنای مفصل (جنس+فصل)، وجود و موجود دو معنای مختلف دارند. در این گونه اشیاء، «موجود» عبارت است از آن جمله (نوع) که ذات ماهیت (خود ماهیت) است و «وجود» عبارت است از ماهیت شیء به معنای مفصل آن جمله (جنس+فصل) و یا تک تک این اجزا که عبارتند از جنس یا فصل یا ماده یا صورت. در این میان فصل چون نسبت به همه اخص است برای شیء، بیشتر از دیگران شایسته است که وجود مختص به شیء باشد. اما واضح است که در آنچه ماهیت غیر منقسم یا بسیط دارد، وجود و موجود به یک معنا است چون ماهیت بسیط جزئی ندارد که مختصر و مفصلش تفاوتی داشته باشد.

نمونه دیگر برای روشن شدن این امتزاج مفاهیم، بخشی از کتاب *الواحد و الوحدة* است (ص ۵۱-۵۷). او در بیان معانی مختلف "واحد" یکی از این معانی را اینگونه توضیح می دهد:

«وأيضا يقال الواحد على المنحاز بماهية أی ماهیته کانت منقسمة أو غیر منقسمة، کانت متصورة أو کانت خارج النفس... و هو المنحاز بما له من قسط الوجود و المنحاز بقسطه من الوجود. فإن الواحد بهذا المعنى من شأنه أن يساوق الموجود...»^{۱۵}

یعنی یکی از معانی واحد آن چیزی است که منحاز به ماهیتی باشد (ماهیتش هرچه که باشد) و این در واقع چیزی است که منحاز به بخشی از «وجود» است که متعلق به او است. واحد به این معنی مساوق «موجود» است.

در واقع او منحاز به ماهیت را معادل منحاز به قسط «وجود» و معادل «موجود» می داند. بدین ترتیب ماهیت را بخشی یا قسطی از «وجود» می داند که شیء با دارا بودن آن موجود است. او در این کتاب بحث را به گونه‌ای پیش می برد که اولاً منحاز به

«ماهیهٔ ما» بودن منشأ همهٔ انواع دیگر واحد می‌شود و ثانیاً آنچه منحاز به ماهیتی است (و مساوق موجود است) قابل انقسام به اخص از خودش نمی‌باشد و این یعنی «موجود» به معنای منحاز به «ماهیهٔ ما»، متفرد است.^{۱۶}

آخرین نمونه برای نشان دادن ارتباط «وجود» یا «موجود» با ماهیت باز هم در کتاب *الحروف* و در جایی است که به معانی «موجود» پرداخته است.

فارابی می‌گوید «موجود» اگر در علوم نظری بکار رود سه معنا دارد:

الف. لفظی مشترک که بر همهٔ مقولات (اعم از فی موضوع یا لا فی موضوع) حمل می‌شود و در واقع مانند اسمی است که به تواطؤ بر تک تک جنس الاجناس های عالی و همهٔ انواع تحت این جنس الاجناس ها حمل می‌شود بدون اینکه دلالت بر ذاتشان داشته باشد.

ب. موجود به معنای هر قضیه ای که مفهوم آن همانگونه که فهم می‌شود، در خارج از نفس محقق باشد؛ و این یعنی "صادق" بودن.

ج. سومین معنای «موجود» عبارت است از آنچه در خارج منحاز به «ماهیهٔ ما» می‌باشد. قید در "خارج" در این جا تعیین کننده است. فارابی تذکر می‌دهد که شیء ممکن است صرفاً «ماهیهٔ ما»یی در نفس و به نحو متصور یا متخیل داشته باشد. به چنین شیئی موجود نمی‌توان گفت. تنها اگر شیء منحاز به ماهیتی در خارج باشد (که البته این ماهیت باید با ماهیت در نفس مطابقت داشته باشد یعنی صادق باشد) به این معنای سوم موجود است.

فارابی در ادامهٔ این مبحث توضیح می‌دهد که این معنای سوم دو معنای دیگر را در بر دارد و بنابراین مهم ترین آنها می‌باشد. بر این اساس مشاهده می‌شود که ماهیت داشتن و ماهیت در خارج داشتن دو شرط موجود بودن از نظر فارابی هستند (و نه برعکس یعنی موجود بودن شرط ماهیت داشتن). این، تعبیر دیگری از همان بحثی

است که پیش از این گفته شد که از نظر فارابی شیء به ماهیتش موجود است یا ماهیت، اخص اسباب وجود شیء است. البته مجدداً متذکر می شود که تنها اشیای خارجی نیستند که ماهیت دارند؛ بلکه گاهی اشیای که صرفاً وجود تصویری دارند، نیز دارای ماهیت هستند. به همین دلیل هم می توان با سؤال "ما هو" از چه هستی آنها پرسید. تنها تفاوتی که میان این گونه اشیا با اشیای خارجی هست، این است که آنچه در جواب ماهوی اشیای متصور یا متخیل می آید، شرح الاسم آنهاست. در این گونه اشیا دیگر ماهیت داشتن مرادف موجود بودن نیست.^{۱۷} بنابراین می توان گفت چنین اموری در ظاهر لفظ، دارای ماهیت هستند ولی این ماهیت ویژگی های ماهیت در امور خارجی را ندارد. حتی خود فارابی وقتی می خواهد از ماهیت این گونه اشیا یاد کند، از عبارت "ماهیه ما" استفاده می کند که ظاهراً تخفیفی در این معنا را در خود دارد. علاوه بر این پیشتر هم در کاربرد های حرف "ما" گفته شد که فارابی گاهی نیز اساساً ماهیت داشتن امور نفسانی صرف را رد می کند.

از سویی دیگر "غیر موجود" یا آنچه موجود نیست عبارت است از آنچه ماهیتش خارج از نفس نیست؛ اعم از آنچه اصلاً ماهیت ندارد نه در خارج و نه در نفس، و آنچه ماهیت متصور در نفس دارد که در خارج نیست (که این همان مفهوم کاذب است).^{۱۸}

با توجه به این مطالب می توان نظر فارابی را در یک جمله خلاصه کرد: "ماهیت نداشتن ملاک موجود بودن، و ماهیت در خارج داشتن ملاک موجود بودن است" حال اگر از شیئی با "ما هو" سؤال شد و سؤال کننده از وجود آن شیء اطلاع نداشت، آنچه در پاسخ می آید تنها شرح الاسم است. با معلوم شدن وضعیت وجود یا عدم وجود شیء و در صورت موجود بودن، شرح الاسم تبدیل به حد شیء می شود و

۱۷. فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۶-۱۲۳

۱۸. همان، ۱۲۱

در صورت غیر موجود بودن پاسخ، همان شرح الاسم باقی می ماند^{۱۹}.^{۲۰} تا اینجای بحث مشخص شد که "ماهیت" از نظر فارابی بیان کننده "چه هستی" شیء یا پاسخ به این سؤال است که "هستی شیء چیست؟" یا "هستی شیء به چیست؟". این چه هستی شیء در واقع آن سهمی از وجود است که تعلق به این شیء دارد و به این واسطه آن را موجود می سازد. در پاسخ به این سؤال فارابی هستی شیء را به اجزای مقوم ماهیتش می داند که می تواند هر یک از نوع، جنس + فصل، جنس، فصل، ماده و صورت باشند با این تفاوت که نوع می تواند همه دیگران را در خود داشته باشد

طبق این برداشت تأکیدات مکرر فارابی بر این که ماهیت آن چیزی است که وجود شیء به آن است به راحتی قابل توجیه است. علاوه بر این دیگر اصرار او بر اینکه اجزای ماهیت همان اجزای وجود شیء هستند^{۲۱} با پیوستگی ای که میان وجود و ماهیت از نظر او نشان داده شد، دور از انتظار نخواهد بود. حتی این که در برخی موارد

۱۹ یک نکته جالب توجه در اینجا این که از نظر فارابی یک ماهیت مرکب به دو معنا دارای حد است. یکی حد به حسب منطق و دیگری حد به حسب موجود. آنچه از ظاهر عبارات فارابی بر می آید، این است که حد به حسب منطق همان جنس مقرون به فصل است. ولی اگر همین جنس و فصل را دو طبیعت معقول اعتبار کنیم که با ترکیب با همدیگر طبیعت معقول نوع را پدید آورده اند و چیزی عارض آنها نشده که آنها را جنس و فصل کند، ترکیب این دو "حد به حسب موجود" خواهد بود (کتاب الحروف، ۱۸۵-۱۸۶). آنچه فارابی در این جا می گوید بسیار نزدیک است به اعتبار بشرط لای جنس و فصل که همان ماده و صورت هستند. بدین ترتیب فارابی بر ترکیب ماده و صورت هم عنوان حد را اطلاق می کند. او تصریح می کند که ماهیت کامل شیء به صورت در ماده (ماده ای که لأجل این صورت است) می باشد (کتاب الحروف، ۹۹). در اینجا واضح است که فارابی ماده و صورت را مانند بسیاری فیلسوفان دیگر در مقابل جنس و فصل که اجزای ماهوی شیء هستند اجزای وجود نمی داند. او این دو را همانند جنس و فصل اجزای ماهیت و ترکیبشان را تشکیل دهنده ماهیت کامل شیء دانسته است که البته اکنون ما می دانیم که این ماهیت کامل شیء، همان است که وجود شیء را سبب می شود یا به عبارتی دیگر شرط وجود آن است.

۲۰. همان، ۱۷۱ و همان، ۴۸-۴۹

۲۱. فارابی، ۱۳۸۱ ش: ج ۱، ۲۹۷

وجود و ماهیت را در کنار هم و در یک جایگاه بکار می برد^{۲۲} و از همه مهمتر تصریح به اینکه ماهیت اخص اسباب وجود شیء است^{۲۳} قابل فهم خواهد بود. همچنین با توجه به این مطلب بیان فارابی در اینکه فعلیت شیء به ماهیت آن است^{۲۴} ما را متعجب نخواهد کرد.

ماهیت در واجب الوجود:

در مورد واجب الوجود مشهور این است که ماهیتی غیر از وجودش ندارد. در آثار فارابی نیز می توان مشابه این مدعا را یافت با این توضیح که مسیر فارابی برای اثبات این مطلب از نفی ترکیب در ماهیت واجب است. از نظر فارابی با توجه به اینکه اجزای ماهیت دلالت بر اجزای وجود دارند (گاهی حتی به گونه ای سخن می گوید که گویی منطبق بر هم هستند)^{۲۵} و واجبتعالی از ترکیب در وجود به دور است، ترکیب در ماهیت هم از او نفی می شود و در نهایت به این نتیجه می رسد که:

ولذلك لا يمكن ايضا ان يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود^{۲۶}

جالب این جا است که فارابی حتی در مورد واجب الوجود با اینکه بر یکی بودن وجود و ماهیتش تأکید می کند، معنایی که از ماهیت ارائه می دهد همان است که در بخش اول این نوشته به آن اشاره شد یعنی "الذی هو به فی ذاته موجود" که به این معناست "آنچه به واسطه آن فی ذاته موجود است". پس در مورد واجب الوجود هم باید گفت که به ماهیتش موجود است در عین حال این ماهیت عین وجودش می باشد

۲۲. فارابی، ۱۹۸۶: ۲۱۶ و فارابی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۲۹۷

۲۳. فارابی، ۱۹۸۶: ۲۰۵

۲۴. همان: ۱۹۸ و ۲۱۷

۲۵. فارابی، ۱۳۸۱ش: ۵۴

۲۶. فارابی، ۱۹۹۶: ۴۰-۴۱

آنچنانکه طبق گفته فارابی در موجودات بسیط اینگونه است. فارابی در جای دیگر وجود هرگونه نسبت به لحاظ ماهیت را میان واجب تعالی و غیرش رد می کند و بر اساس توضیحاتش منظور این است که میان واجب الوجود و غیر او قرب و بعد بر اساس ماهیت صدق نمی کند.^{۲۷}

ماهیت در جواب چه سؤالاتی می آید

یکی از مطالبی که در تبیین برخی وجوه دیگر معنای ماهیت مفید است این است که بدانیم ماهیت در چه جاهایی به کار می آید. به عبارت دیگر آنچه در جواب ما هو الشیء می آید در جواب چه سؤالات دیگری ممکن است بیاید. دلیل این مفید بودن هم این است که با توجه به اینکه هر کدام از این سؤالات متوجه ویژگیهای خاصی از شیء است، برای ما روشن می شود که ماهیت در هر شیء متضمن چه ملزوماتی است.

کیف:

اگر با "کیف" از اشیاء مصنوع و یا وقایع طبیعی سؤال شود، از آن جا که ماهیت آنها چیزی نیست جز شکل و هیئت خاص آنها به نحوی که منفعت یا فعل خاصشان از آنها صادر شود، آنچه در پاسخ می آید ماهیت خواهد بود. همچنین اگر با "کیف" از یک "نوع" سؤال شود (نه از شخص) آنچه در پاسخ می آید باید بیانگر ذاتیات آن نوع باشد بنابراین پاسخ همان است که در جواب به پرسش "ما هو" می آید.^{۲۸}

هل:

گاهی با "هل" نیز از ماهیت شیء سؤال می شود؛ در آنجا که منظور از سؤال "هل فلان موجود کذا؟" این باشد که آیا قوام و ماهیت فلان به کذاست؟ و یا اینکه آیا ماهیت

۲۷. فارابی، ۱۳۸۱ش: ۷۸

۲۸. فارابی، ۱۹۸۶: ۱۹۸-۱۹۵ و فارابی، ۱۴۰۴ق: ۵۰-۵۱

فلان، کذا را ایجاب می کند؟ یا آیا کذا لازم ماهیت فلان هست؟^{۲۹}

ماذا:

از آنجا که "ماذا" اغلب برای سؤال از آن دسته از اسباب وجود شیء بکار می رود که در شیء هستند و ماهیت و حد نیز مؤلف از اجزای ذات شیء است که قوام ذات شیء به ائتلاف آنها است، می توان در پاسخ به سؤال "ماذا وجود شیء" (مانند سؤال "ما هو") ماهیت را آورد.^{۳۰}

اطلاقات ماهیت:

مقصود از اطلاعات ماهیت آن اصطلاحاتی است که فارابی آنها را به جای ماهیت بکار برده یا این کاربرد را صریحا جایز دانسته است:

ذات:

فارابی در *کتاب الحروف* به گونه ای سخن می گوید که تمایزی میان مفهوم "ماهیت" و "ذات" (زمانی که به نحو مضاف بکار می رود مثلا "ذات انسان" یا "ذات عمرو") وجود ندارد. او بارها بر این همانی آنها تاکید می کند.^{۳۱} برای مثال می گوید در مقایسه دو عبارت "ذات زید" و "ذات شیء"، این هر دو بیانگر ماهیت شیء هستند که در اولی اعم از زید و در دومی اخص از شیء است.^{۳۲} او همچنین در برخی موارد با انضمام جوهر به این دو، آن را نیز زمانی که به نحو مضاف بکار رود معادل و عبارتاً أخرای ماهیت و ذات می داند.^{۳۳}

۲۹. فارابی، ۱۹۸۶: ۲۱۴-۲۱۵

۳۰. همان: ۲۰۵-۲۰۶

۳۱. همان: ۶۳، ۱۰۶ و ۱۰۷

۳۲. همان: ۱۰۶

۳۳. همان: ۶۳ و ۱۰۷

جوهر:

شاید مهم ترین نکته ای که فارابی در باب "جوهر" تذکر می دهد، مقصود قدمای فلاسفه از این اصطلاح است. او می گوید قدما آن محمولی را که با تعقلش ذات و "ما هو"ی شیء تعقل می شود "جوهر" آن شیء می نامند. همچنین ماهیت شیء را جوهر آن و جزء ماهیت را نیز جزء جوهر شیء به شمار می آورند و معرفّ ماهو الشیء را معرفّ جوهر شیء می دانند. بدین ترتیب آنچه به طریق ماهو حمل بر شیء نمی شود و معرفّ جوهر (در مقابل عرض) نیست بلکه عرض آن است، جوهر شیء نیست.^{۳۴} در واقع فارابی تاکید می کند که در نظر قدما جوهر همان ذات و ماهیت شیء است. خود فارابی نیز این معادل سازی را می پذیرد با این توضیح که جوهر زمانی به معنای ذات و ماهیت است که به نحو مضاف بکار رود نه مطلق. مثلاً گفته شود جوهر فلان شیء و مقصود صورت در ماده باشد که بیان کننده ماهیت کامل شیء است.^{۳۵} جوهر به صورت مطلق در مقابل عرض به معنای مشارّ الیه فی موضوع است. جالب این جا است که جوهر حتی در زبان عرف هم به معنای ماهیت و مقوم شیء بکار می رود.^{۳۶}

إنیت:

به نظر می رسد با وجود این که در فلسفه های متأخر و از نظر خوانندگان امروز فلسفه اسلامی مرز روشن و دقیقی میان ماهیت و إنیت وجود دارد (همان مرزی که میان ماهیت و وجود هست) فارابی چندان این دو مفهوم را از هم تفکیک نمی کند بلکه گاهی دقیقاً در یک معنا و یک جایگاه از آنها سخن می گوید. فارابی إنیت را مایه ثبوت و وثوق شیء می داند که به همین دلیل می تواند هم معنای وجود، ذات و جوهر شیء بکار رود.^{۳۷} او در موارد متعددی با عطف دو اصطلاح ماهیت و إنیت به یکدیگر، در

۳۴. همان: ۱۷۶

۳۵. همان: ۶۳ و ۹۹-۱۰۱ و ۱۰۵-۱۰۷

۳۶. همان: ۱۰۰

۳۷. فارابی، ۴۰۴ق: ۴۵

واقع این دو را به یک معنا می‌گیرد.^{۳۸} با توجه به توضیحات ابتدای مقاله در باب «وجود»، «موجود» و «ماهیت»، اکنون اگر فارابی «انیت» را در عین حال به معنای «وجود» و «ماهیت» بکار برده است، برای ما عجیب نخواهد بود.

حد:

آنچه در پاسخ به ما هوالشیء می‌آید، اگر شامل همه مقومات شیء به نحو مفصل (و نه مجمل) باشد حدّ است که دلالت بر ماهیت شیء دارد. بدین وسیله کامل‌ترین فهم از شیء بدست می‌آید و دیگر جایی برای سؤال ما هوالشیء باقی نمی‌ماند.^{۳۹} البته لازم به ذکر است که فقط اشیاایی که ذات و ماهیت آنها قابل انقسام است، "حد" دارند. حد در شیء معرفّ دو چیز است که دانستن آن وجه تسمیه اش را هم روشن می‌کند، یکی ذات و جوهر شیء و دیگر وجه تمایز آن از کل ماسوايش. بدین ترتیب حد همچون ضیاع و عقار خانه عمل می‌کند که هم خانه را مخصّص می‌کند و هم آن را از خانه های دیگر جدا می‌کند.^{۴۰} این توضیح راجع به حدّ اشاراتی را که در بخش اول مقاله از کتاب الواحد و الوحده ذکر شد، بار دیگر تأیید می‌کند. در آنجا گفتیم فارابی به گونه ای سخن می‌گوید که نحوه ای تفرد بخشی را به ماهیت نسبت می‌دهد و این از رابطه تنگاتنگی که فارابی میان «وجود» و «ماهیت» برقرار می‌کند، نشأت می‌گیرد. از حد یا ماهیت شیء، از آن جهت که اخصّ اسباب وجود شیء محسوب می‌شود، با عبارت "ماذا وجود الشیء" و "بماذا وجود الشیء" نیز سؤال می‌شود.^{۴۱}

حقیقت:

به‌طور کلی بر خلاف آثار ابن سینا، در آثار فارابی به ندرت بر می‌خوریم به این‌که

۳۸. همان: ۵۰ و فارابی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۲۳۸

۳۹. فارابی، ۱۹۸۶: ۱۶۸-۱۶۹ و ۱۷۳ و فارابی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۳۸ و ۳۹

۴۰. فارابی، ۱۴۰۴ق: ۷۸

۴۱. فارابی، ۱۹۸۶: ۲۰۵

حقیقت صراحتاً به معنای ماهیت بکار رفته باشد. تنها در یک مورد او از حقیقت به گونه‌ای استفاده می‌کند که به نظر می‌رسد به معنای ماهیت باشد. او می‌گوید آنچه مورد ادراک حسی قرار می‌گیرد، صرف معنا نیست؛ بلکه مثلاً هنگام ادراک زید، انسانی درک می‌شود که احوالاتی از جمله کم و کیف و ... دارد. این احوالات داخل در حقیقت «انسانیت» نیستند؛ و اگر نه، همه در آن اشتراک داشتند.^{۴۲} البته در جایی دیگر حقیقت شیء را به وجود شیء تعریف می‌کند که اختصاص به خودش دارد^{۴۳} و این نشان دهنده این است که او بیشتر مایل است «حقیقت» را به معنای «وجود» استفاده کند اما همان وجودی که مسبب به ماهیت است.

طبیعت:

در موارد متعددی فارابی «ذات» و «طبیعت» را معادل هم و به یک معنا بکار برده است؛ به نحوی که با عطف آنها به همدیگر بر این یکسانی تأکید کرده.^{۴۴} با در نظر گرفتن تأکیدات مکرر فارابی بر معادل بودن «ذات» و «ماهیت» با اطمینان می‌توان گفت که طبیعت نیز در نظر او عبارةً أخرای ماهیت است با این تفاوت که از مجموعه اموری که فارابی آنها را ماهیت شیء می‌دانست، طبیعت بیان‌گر ماده و صورت است که البته صورت برای این منظور شایسته تر از ماده به تنهایی است.^{۴۵} طبیعت از این حیث که طبیعت است می‌تواند وقتی در موضوع قضیه قرار می‌گیرد، بدون سور کلی و تنها با اقتران به "ال" تعریف بر همه افراد حمل شود و دقیقاً نقش موضوعی با سور کلی را ایفا کند.^{۴۶}

۴۲. فارابی، ۱۳۸۱: ۴۴

۴۳. فارابی، ۱۹۹۵: ۳۷

۴۴. فارابی، ۱۴۰۸ق: ج ۲: ۲۰۹ و ۱۵۲ و ۲۵۱

۴۵. فارابی، ۱۹۹۶م: ۲۹

۴۶. فارابی، ۱۴۰۸ق: ج ۲: ۲۵۱-۲۵۳

منابع:

- افنان، سهیل محسن، *پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی*، ترجمه محمد فیروزکوهی، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۶ ه. ش.
- فارابی، ابونصر، *الانفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق و مقدمه و تعلیق محسن مهدی، تهران، الزهراء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ه. ق
- _____، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ه. ق
- _____، *السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۶ م.
- _____، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۵ م.
- _____، *الواحد و الوحدة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق محسن مهدی، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، چاپ اول، ۱۹۹۰ م
- _____، *کتاب الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
- _____ السید اسماعیل حسینی شنب غازانی، *فصوص الحکمة و شرحه*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ه. ش.