

# موضوع مابعدالطبیعه

## دکتر محمد جواد رضایی

تعریف باید اجلی و اعراف از معرّف باشد و حال آنکه چیزی روشتر از مفهوم موجود نیست.

بخش سوم به دو قست تقسیم شده است. قسمت نخست به دلایل اثبات موضوعیت موجود بما هو موجود و نقد آن دلایل اختصاص یافته است و در قسمت دوم به دلایل اثبات موضوعیت «موجود مفارق» و نقد آن پرداخته شده است. در بخش چهارم نیز این معنا بیان شده است که تصدیق به وجود موضوع مابعدالطبیعه، یعنی موجود، امری بدیهی است، همانطور که تصور آن، یعنی مفهوم «موجود» تصویری بدیهی است. لذا این اصل که «واقعیتی هست» یکی از اصول متعارف مابعدالطبیعه است و تصدیق آن نه اثبات‌پذیر است و نه انکار‌پذیر، یعنی نمی‌توان دلیلی بر صدق یا کذب آن اقامه کرد، زیرا اقامه دلیل مستلزم قبول پیشین همین اصل است.

### ۱- تعیین موضوع مابعدالطبیعه:

شیخ دو فصل نخست الهیات شفا را به تعیین موضوع مابعدالطبیعه اختصاص می‌دهد. وی در نخستین فصل می‌کوشد تا ثابت کند چه چیزهایی نمی‌تواند موضوع فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه باشد. و در فصل دوم بر آن است که ثابت کند چه چیزی موضوع این علم است. آنچه شیخ در نفی موضوع بودن آن برای مابعدالطبیعه، استدلال می‌کند یکی «وجود خداوند» است و دیگری «علل چهارگانه نهایی اشیاء». شیخ بحث خود را درباره مورد نخست چنین آغاز می‌کند: آیا موضوع این علم، علت نخستین است و مقصود از این علم تحقیق در صفات و احوال و افعال اوست یا چیز دیگری است؟ آیا موضوع این علم وجود خداوند است یا وجود خدا در ردیف مسائل این علم است؟ و سپس چنین پاسخ می‌دهد که

### چکیده:

این مقاله در چهار بخش تنظیم شده است: الف) تعیین موضوع مابعدالطبیعه، ب) تعریف موضوع مابعدالطبیعه، ج) اثبات موضوعیت موجود بما هو موجود و نیز اثبات موضوعیت موجود مفارق، د) اثبات وجود موضوع مابعدالطبیعه.

نویسنده در بخش اول کوشیده است که آرای ابن سینا را در خصوص تعیین موضوع فلسفه اولی تشریح و تحلیل کند. ابن سینا بیان می‌کند که موضوع مابعدالطبیعه نه خدا است و نه علل چهارگانه نهایی اشیاء، بلکه «موجود از آن حیث که موجود است»، موضوع مابعدالطبیعه است و خدا و علل چهارگانه از مسائل مابعدالطبیعه‌اند. ابن سینا، در عین حال، بیان می‌کند که موضوع مابعدالطبیعه «موجودات مفارق»‌اند و کوشیده است با شمردن اقسام مسائل مابعدالطبیعه نشان دهد که موضوع همه آنها مجرد از ماده هستند. نویسنده در نقد این نظر ابن سینا اظهار کرده است که «موجود بما هو موجود» و موجود مفارق «نه معنای واحد دارند و نه مصداق واحد و لذا این دو نمی‌توانند موضوع علم واحد باشند. گذشته از این، مسائل فعلی مابعدالطبیعه نه تماماً درباره «موجود بما هو موجود» است و نه «موجود مفارق» و لذا مشکل بصورت مضاعفی در می‌آید. نویسنده در ادامه، مدافعات پاره‌ای از شارحان فلسفه ابن سینا را نقل و نقد کرده است. در بخش دوم بیان شده است که موضوع مابعدالطبیعه بنا به مشهور، موجود بما هو موجود است و موجود از مفاهیم بدیهی است و نمی‌توان آن را تعریف کرد، چون

وجود خداوند نمی‌تواند موضوع این علم باشد؛ زیرا وجود موضوع هر علمی در آن علم، مفروض گرفته می‌شود و در آن علم، دربارهٔ احوال و اوصاف و عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. وجود خداوند نمی‌تواند در این علم موضوع و در نتیجه مفروض و مسلم تلقی شود، بلکه باید جزء مسائل این علم باشد؛ چه اگر وجود خدا در این علم موضوع و مفروض تلقی شود، از دو حال خارج نیست: یا از مسائل علم دیگری است و در آن علم اثبات می‌شود یا جزء مسائل هیچ علمی نیست و در هیچ علمی اثبات نمی‌شود.

شق نخست باطل است؛ زیرا سایر علوم عبارتند از خلقی، سیاسی، طبیعی، ریاضی و منطقی و علم حکمی دیگری غیر از اینها وجود ندارد<sup>۱</sup> و در هیچیک از این علوم هم دربارهٔ خدا بحث نمی‌شود و نباید هم بحث بشود.

شق دوم هم باطل است؛ زیرا در آنصورت باید چنین فرض کرد که این مسئله از مسائلی نیست که آدمی باید در پی تحقیق دربارهٔ آن باشد، حال یا از آن حیث که بدیهی است و نیازی به تحقیق ندارد و یا از آن حیث که امکان تحقیق ندارد. بدیهی است که این مسئله از بدیهیات نیست. غیر قابل تحقیق هم نیست؛ چون می‌توان آن را با برهان اثبات کرد. بعلاوه، مسئله‌ای که در هیچ علمی قابل تحقیق نیست، چگونه در یکی از علوم، موضوع و مفروض تلقی می‌شود؟ بنابراین، بحث در اثبات وجود خدا از مسائل این علم است.<sup>۲</sup>

شیخ در ادامه به ابطال فرض دوم می‌پردازد و بحث خود را با طرح این سؤال ادامه می‌دهد: آیا موضوع این علم، همانطور که برخی اندیشیده‌اند، علل و اسباب چهارگانهٔ نهایی است؟ نه؛ زیرا بحث دربارهٔ علل و اسباب از چند جهت ممکن است:

الف) از آن جهت که مصداق «موجود» اند.

ب) از آن جهت که مصداق «سبب» اند.

ج) هر یک از آنها از آن جهت که سببی خاص هستند، موضوع این علمند.

د) مجموع علل چهارگانه از آن حیث که مجموع هستند، بعنوان یک کل، موضوع این علم است.

مورد (ب) باطل است؛ زیرا مستلزم آن است که همهٔ مباحث این علم دربارهٔ احوال و عوارض «سبب» باشد و بتعبیر دیگر، مباحث این علم، مقصور به مباحث مربوط به اصل علیت باشد و این به چند دلیل باطل است: اولاً،

**\* بنابر نظر حکیمان و منطقیان ما و از جمله شیخ الرئیس، موضوع هر علمی آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود و بتعبیر دیگر، محمولات مسائل آن علم از عوارض ذاتی آن هستند. بنابراین برای اثبات موضوعیت «موجود بماهو موجود» برای مابعدالطبیعه باید این نکته اثبات شود که محمول همهٔ مسائل فلسفی از عوارض ذاتی موجود بماهو موجودند اما نه تنها دلیلی بر اثبات این مطلب نیست، بلکه دلیل قاطع بر بطلان آن موجود است و آن نمونه‌های نقض متعددی است که هر یک از آنها بتنهایی برای رد کلیت این مدعا کافی است.**

در این علم دربارهٔ مسائلی بحث می‌شود که از احوال و عوارض سبب نیستند، مانند مسائل کلی و جزئی، قوه و فعل و امکان و وجوب.

ثانیاً، شناخت احوال و عوارض اسباب و علل باید مسبوق به اثبات وجود آنها باشد و وجود آنها نیز بدیهی عقلی است<sup>۳</sup> و نه با حس دریافت و اثبات می‌شود و چون وجود آنها در هیچ علم دیگری اثبات نمی‌شود، ناگزیر باید در این علم اثبات شود و چگونه ممکن است وجود موضوع علمی در همان علمی اثبات شود که در آن علم

۱ - این استدلال، فی الواقع، مصادره به مطلوب است؛ چه مدعای طرف مقابل این است که خدای تعالی، موضوع علم مستقلی بنام «خداشناسی» یا «الهیات بمعنای خاص» است و شیخ می‌فرماید وجود خدا موضوع هیچ علم دیگری نیست، چون علوم دیگر عبارتند از: خلقی، سیاسی، طبیعی، ریاضی و منطقی، و علم حکمی دیگری غیر از اینها نیست؛ عبارتی، حاصل سخن شیخ این است که علم دیگری بنام «خداشناسی» وجود ندارد، بدلیل اینکه علمی بنام «خداشناسی» وجود ندارد!

۲ - الهیات شفا، ص ۵ - ۷.

۳ - این مطلب بدیهی نیست، بلکه از مشهورات است و قبلاً در منطق تفاوت «بدیهی» و «مشهور» را دانسته‌ایم. «همهٔ حوادث مبدئی دارند» فرضیه‌ای نزدیک به بدیهی است، اما لازمهٔ نزدیک به بدیهی بودن، بدیهی بودن نیست، مانند بسیاری از اصول هندسی که در عین آنکه نزدیک به بدیهی‌اند، بدیهی نیستند و در کتاب اقلیدس بر اثبات آنها برهان اقامه می‌شود (الهیات شفا، ص ۸).

دریارهٔ احوال و عوارض آن بحث می‌شود.

مورد (ج) نیز باطل است؛ زیرا اثبات وجود هر یک از اسباب و علل چهارگانهٔ نهایی از مسائل این علم است و ممکن نیست که بحث دریارهٔ اسباب و علل چهارگانه از جهت خاص هر یک از آنها موضوع این علم باشد.<sup>۴</sup>

مورد (د) نیز باطل است؛ زیرا بحث و تحقیق دریارهٔ اجزای هر کل بر خود آن کل مقدم است، هر چند در جزئی نسبت به کلی به یک اعتبار چنین نیست. بنابراین، بحث دریارهٔ اجزا، یعنی هر یک از علل چهارگانه، یا باید در این علم صورت گیرد یا در علم دیگری. در صورت نخست، خود آن اجزا برای اینکه موضوع فرض شوند، نسبت به کل اولویت دارند. وجه دوم نیز درست نیست؛ زیرا علم دیگری غیر از این علم نیست که بتوان مباحث مربوط به علل نهایی را در آن طرح کرد.

بدینسان، از وجوه مزبور فقط مورد (الف) باقی می‌ماند که در آنصورت، بحث دریارهٔ علل و اسباب از آن جهت است که مصداق «موجود بما هو موجود» اند و لذا موضوع این علم «موجود بما هو موجود» است، نه سبب. بنابراین، روشن است که موضوع این علم «اسباب و علل نهایی» نیست و اسباب و علل نهایی از مسائل این علم است.<sup>۵</sup>

شیخ در فصل دوم ابتدا پاره‌ای از مسائل را مطرح می‌کند و سپس در صدد یافتن موضوع جامع همهٔ آن مسائل بر می‌آید<sup>۶</sup> و توضیح می‌دهد که پاره‌ای از مسائل هست که در علوم دیگر مورد بحث واقع نمی‌شود؛ یا از این جهت که مربوط به موضوعات آن علومند، مانند بحث دریارهٔ اثبات مقدار مطلق یا مقید و یا عدد مطلق یا مقید که موضوع علوم ریاضیند، یا از این جهت که مفارق از ماده‌اند، یعنی از عوارض «جسم طبیعی» یا از عوارض مقدار یا عدد موجود در ماده نیستند، مانند جوهریت جوهر و وجود آن و جوهریت جسم و عوارض مقدار و عدد از آنجهت که موجودند و نحوهٔ وجود آنها و همچنین صورتهای غیر وابسته به اجسام و ماهیت آنها و نحوهٔ وجود آنها. همهٔ این مسائل باید در علمی تحقیق شود که آن علم در امور مفارق بحث می‌کند و جز «موجود» موضوع مشترکی وجود ندارد که همهٔ اینها از احوال و عوارض آن باشند؛ زیرا بعضی از اینها از مقولهٔ جوهرند و برخی از مقولهٔ کم و برخی از مقولات دیگر و هیچ معنای عامی جز معنای «موجود» شامل همهٔ اینها نیست.

همچنین پاره‌ای از معانی هستند که در همهٔ علوم از

آنها استفاده می‌شود و در عین حال، هیچ علمی دریارهٔ وجود آنها تحقیق نمی‌کند؛ مانند واحد، کثیر، موافق، مخالف و ضد. این امور از احوال و عوارض هیچیک از موضوعات علوم جزئی نیستند و در عین حال، نحوهٔ وجود آنها نحوهٔ وجود صفت برای ذات است. اینها از مختصات مقوله‌ای خاص هم نیستند و محال است که از عوارض خاص چیزی جز «موجود بما هو موجود» باشند. بدینسان، «موجود بما هو موجود» امری مشترک برای همهٔ اینهاست و فقط همان است که می‌تواند موضوع این علم باشد. بعلاوه، «موجود بما هو موجود»، هم مفهومش بدیهی است و هم تصدیق به وجودش و لذا محتاج علمی دیگر نیست که ماهیتش را تعریف یا وجودش را اثبات کند.<sup>۷</sup> بنابراین، موضوع اصلی این علم «موجود بما هو موجود» است.<sup>۸</sup>

در عین حال، ابن سینا در همین فصل بتصریح بیان می‌کند که «علم الهی عبارت است از علم به اموری که در حد و وجود مفارق از ماده‌اند»<sup>۹</sup>. بر این اساس، می‌توان موضوع مابعدالطبیعه یا علم الهی را «مفارقات»<sup>۱۰</sup> یا «موجود مفارق» دانست.<sup>۱۱</sup>

۴ - گذشته از آنکه لازم می‌آید این علم چهار موضوع داشته باشد.

۵ - الهیات شفا، ص ۷-۹.

۶ - باین روش شیخ این اشکال وارد است که او نخست مسئله بودن پاره‌ای از مسائل را مفروض گرفته و سپس در پی موضوع جامع همهٔ مسائل بر آمده است، در حالی که باید عکس این مسیر را طی می‌کرد؛ چرا که مطابق تعالیم خود وی در منطق، مسئله معیار موضوع علم نیست، بلکه موضوع علم معیار مسئله است.

۷ - اگر لازم باشد ماهیت موضع علمی تعریف یا وجودش اثبات شود، حتماً باید این کار در علم دیگری انجام پذیرد؛ چون هیچ علمی نمیتواند موضوع خود را تعریف یا اثبات کند و وظیفهٔ هر علمی فقط اثبات عوارض موضوع خودش است (الهیات شفا، ص ۸).

۸ - الهیات شفا، ص ۱۳.

۹ - الهیات شفا، ص ۱۵ و نیز ص ۴ و ۱۲.

۱۰ - حکیمان ما موجودات را به یک اعتبار بر سه قسم دانسته‌اند: الف) در حد و در وجود نیازمند ماده است، مانند جسم که موضوع طبیعیات است.

ب) در حد، نیازمند ماده نیست، ولی در وجود نیازمند ماده است، مانند کمیت که موضوع ریاضیات است.

ج) در حد و در وجود بینای از ماده است، مانند واجب الوجود، عقل و نفس که موضوع فلسفهٔ اولی یا الهیاتند.

این موجودات را که هم در حد و تعریف و هم در وجود عینی جدا و مفارق از ماده‌اند، در اصطلاح، «مفارقات» گویند و از این جهت است که مابعدالطبیعه را علم به موجودات مفارق گفته‌اند (تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۴، مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج ۲، بی‌نا، ص ۲۱).

۱۱ - ارسطو در مابعدالطبیعه، موجودات را بر سه قسم تقسیم

حال، این سؤال مطرح است: آیا «موجود بماهو موجود» مترادف با «موجود مفارق» و معادل آن است؟ اگر این دو اصطلاح با هم اتحاد دارند، اتحاد آنها مفهومی است یا مصداقی؟ بدیهی است که اگر این دو اصطلاح حداقل متحد المصداق نباشند، ناگزیر یکی از آن دو تعریف نارسا و نادرست خواهد بود یا آنکه هر یک از آن دو باید ناظر به مقصود خاصی باشند و با یکدیگر تعارض نداشته باشند.

بنظر می‌رسد که خود شیخ رئیس متوجه این نکته بوده و بدون آنکه به این اشکال اشاره‌ای کند، به تأسی از معلم اول<sup>۱۲</sup>، می‌کوشد که مسائل مابعدالطبیعه را یکبار در زیر عنوان «موجود بما هو موجود» و بار دیگر در زیر عنوان «موجود مفارق» مطرح سازد. او در همین فصل ابتدا مسائل اصلی مابعدالطبیعه را احصا می‌کند و سپس می‌افزاید: «تعریف علم الهی که عبارت است از علم به اموری که در حد و وجود مفارق از ماده‌اند، درباره این فن است؛ زیرا موجود بماهو موجود و مبادی و عوارض آن، جملگی از حیث وجود بر ماده تقدم دارند و وجود آنها وابسته به ماده نیست و اگر در این علم درباره چیزی هم بحث شود که وجودش بر ماده مقدم نباشد، از آن جهت درباره آن بحث می‌شود که در وجود خود نیازمند ماده نیست و اموری که در این علم درباره آنها بحث می‌شود بر چهار قسمند: یک قسم کاملاً جدا از ماده و علایق آن هستند و دسته دیگر آمیخته با ماده‌اند، اما آمیختگی آنها مانند آمیختگی سبب است که خود مقوم ماده و مقدم بر آن است، ولی ماده مقوم آن نیست. دسته دیگر گاه در ماده و گاه در غیر ماده بحصول می‌آیند، مانند علیت و وحدت، و وجه مشترک هر دو حالت آن، این است که اصل تحقق آنها نیازمند ماده نیست. این امور نیز با دو قسم قبلی از این حیث مشترکند که مادی نیستند و وجود خود را از ماده نمی‌گیرند. دسته چهارم اموری مادیند، مانند حرکت و سکون؛ اما آنچه در این علم مورد بحث واقع می‌شود احوال آنها بلحاظ در ماده بودن نیست، بلکه فقط نحوه وجود آنهاست. این دسته را نیز اگر با اقسام دیگر در نظر بگیریم، همه از این جهت مشترکند که بحث درباره آنها از جهتی است که وابسته و متکی به ماده نیست»<sup>۱۳</sup>.

از این سخن چنین بر می‌آید که در نظر شیخ، همه موضوعات مورد بحث مابعدالطبیعه از احوال و عوارض موجود بماهو موجودند و در عین حال، هم در حد و هم

در وجود، مفارقتند. بنابراین، «موجود بماهو موجود» و «موجود مفارق» متحد المصداقند، حتی اگر در معنا و مفهوم با هم اختلاف داشته باشند؛ لذا موضوع مابعدالطبیعه را می‌توان هم «موجود بماهو موجود» دانست و هم «موجود مفارق».

#### ۱-۱ نقد و نظر:

سخن توجیه‌آمیز شیخ، بغایت متکلفانه است؛ لذا هنوز این سؤال مطرح است که آیا مفاهیم «موجود بماهو موجود» و «موجود مفارق» متحد المصداقند. اگر این دو اصطلاح هم در مفهوم و معنا و هم در مصداق با هم

کرده و هر یک را موضوع یک شاخه از حکمت نظری دانسته است. شاید این تقسیم‌بندی اساس تقسیم بندی‌ای باشد که در پانوش پیشین مذکور افتاد. تقسیم ارسطو چنین است:

الف) اشیا بی‌حی که در حد و تعریف مفارق از ماده نیستند و معروض حرکت و تغییر واقع می‌شوند، مانند اجسام طبیعی که هم مادیند و هم متغیر و اینها موضوع طبیعیاتند.

ب) اشیا بی‌حی که در وجود مفارق از ماده نیستند و معروض حرکت و تغییر هم واقع نمی‌شوند، مانند کمیات که نه وجود مفارق از ماده دارند و نه متغیرند و اینها موضوع ریاضیاتند.

ج) اشیا بی‌حی که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتغیر و اینها موضوع فلسفه اولی یا الهیاتند. فلسفه‌های نظری منحصر در این سه قسمند (اپسین، فصل اول و کاپا، فصل هفتم).

۱۲ - ارسطو بارها در مابعدالطبیعه تصریح کرده است که موضوع فلسفه اولی «موجود بماهو موجود» است و در این علم درباره احوال و عوارض «موجود بماهو موجود» بحث می‌شود و در چند فقره نیز تصریح می‌کند که موضوع فلسفه اولی «موجودات مفارق و نامتحرک» است: «اگر چیزی هست که ابدی، نامتحرک و مفارق است، بدیهی است که شناخت آن، کار حکمت نظری است، اما مطمئناً نه کار طبیعیات است و نه کار ریاضیات، بلکه کار حکمتی است که بر اینها هر دو مقدم است. اما حکمت اولی به مفارقات و اشیا نامتحرک می‌پردازد».

ارسطو خود متوجه این مشکل هست و می‌داند که اگر موضوع مابعدالطبیعه موجودات عینی مفارق باشند، ممکن است در کلی بودن احکام این علم تردید شود؛ بر خلاف آنکه موضوع آن «موجود بماهو موجود» باشد که در آنصورت احکام مربوط به آن کلی خواهد بود. لذا می‌گوید: «ممکن است تردید کنند که آیا فلسفه اولی کلی است یا درباره نوع خاصی از واقعیت است». او معتقد است که این دو دیدگاه بر هم منطبقند و منافاتی با هم ندارند؛ به این بیان که فلسفه اولی هم درباره جوهری است که مفارق و تغییرناپذیر است و هم کلی است، و درست باین دلیل که نخستین است: «اگر یک جوهر نامتحرک وجود دارد، پس آن جوهر مقدم است و شناخت آن فلسفه اولی است که فلسفه کلی است؛ زیرا نخستین است و وظیفه آن بررسی و مطالعه موجود بماهو موجود است؛ هم جستی آن و هم عوارض آن از آن حیث که موجود است» (اپسین، آخر فصل اول).

۱۳ - الهیات شفا، ص ۱۵ - ۱۶.

اختلاف داشته باشند، دیگر نمی‌توان آنها را یکسان تلقی کرد و بدون مسامحه و تجوُّز هر دو را موضوع یک علم دانست، اما بدلائیل زیر، این تساهل و تجوُّز در بیان شیخ صورت پذیرفته است:

الف) همانطور که اشارت رفت، «مفارق» چیزی است که هم در حد و هم در وجود و تعبیر دیگر، هم در ذهن (در تعریف) و هم در عین مجرد از ماده است و مقید است به اینکه مادی نباشد و باصطلاح، موجودی است که بشرط لا از ماده بحصول آید؛ اما «موجود بماهو موجود» نه مقید به مادی بودن است و نه مقید به مادی نبودن و باصطلاح، لا بشرط است از اینکه مادی باشد یا غیر مادی و همانطور که گفته‌اند، «لابشرط» با هزار شرط می‌سازد. بدینسان، روشن است که این دو مفهوم نه مساویند و نه مساوق، بلکه دایره «موجود بماهو موجود» بسی فراختر از دایره «موجود مفارق» است، یعنی عنوان «موجود بماهو موجود» هم بر موجود مفارق صدق می‌کند و هم بر موجود غیر مفارق؛ فی‌المثل، هم واجب الوجود و عقول و نفوس مجرد، مصداق آتند و هم زمین و آسمان و سنگ و درخت.

ب) شیخ در پایان گفتاری که از او نقل کردیم، می‌فرماید: «همه این اقسام از این جهت مشترکند که بحث درباره آنها از جهتی است که وابسته و متکی به ماده نیست» و چنین استفاده می‌کند که همه اقسام چهارگانه مزبور از آن جهت که مفارق و مجرد از ماده‌اند، در مابعدالطبیعه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند؛ حال آنکه چنین نیست. حق این است که اقسام مزبور نه از آن جهت که مفارقتند موضوع بحث مابعدالطبیعه‌اند و نه از آن جهت که غیر مفارقتند، بلکه از آن جهت که موجودند مورد بحث واقع می‌شوند و معنای «بما هو موجود» یا «از آن حیث که موجودند» غیر از این نیست. اگر توجیه شیخ رئیس درست باشد، باید گفت: اقسام چهارگانه که بعضی مفارق محضند و بعضی در ذهن مفارقتند و در وجود عینی نیازمند ماده، و بعضی هم در ذهن و هم در عین مادیند، از آن حیث که مفارقتند موضوع بحث و نظر قرار می‌گیرند و بدیهی است که این سخن مشتمل بر تناقض است؛ چه لازم می‌آید که چیزی هم در حد و هم در وجود خارجی مساوی باشد، یعنی در عین حال از آن جهت که مفارق است موضوع بحث در مابعدالطبیعه باشد و روشن است که نامفارق مفارق مشتمل بر تناقض است.

بنابراین، اگر قسم چهارم از مباحث مابعدالطبیعه که

بگفته شیخ اموری مادیند، از آنجهت که موجودند مورد بحث واقع می‌شوند و نه از آن حیث که مادیند، قسم اول نیز که اموری مفارقتند، از آن حیث که موجودند مورد بحث قرار می‌گیرند و نه از آن حیث که مفارقتند. پس، هر شیء، چه مفارق باشد و چه مادی، از آن حیث که موجود است می‌تواند متعلق احکام مابعدالطبیعه واقع شود و خصوص مفارق بودن هیچ دخلی ندارد. این در صورتی است که موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بماهو موجود» بدانیم. اگر موضوع مابعدالطبیعه را «موجود مفارق» بدانیم، بدیهی است که قسم دوم و سوم و چهارم از اقسام چهارگانه مورد بحث شیخ هیچیک نمیتوانند در مابعدالطبیعه مورد بحث و بررسی واقع شوند. بنابراین، علمی که موضوع آن «موجود بماهو موجود» است همان علمی نیست که موضوع آن «موجود مفارق» است.

اشکال و نقدی که در این مورد بر سخن شیخ رئیس وارد است، ظاهراً، بعینه بر بیان سلف بزرگش، ارسطو، نیز وارد است و بیان شیخ رئیس در واقع بسط و توجیه - هر چند نامقبول - سخن و رأی مجمل ارسطو در این باب است.<sup>۱۴</sup>

۱۴ - ارسطو در کتابهای مختلف مابعدالطبیعه، تصریح می‌کند که موضوع فلسفه اولی «وجود بماهو وجود» است (گاما، فصل اول و دوم و سوم، اسپیلن، فصل اول، کاپا، فصل سوم). علوم جزئی هر یک قلمرو خاصی از وجود را جدا می‌سازند و احکام مربوط به وجود را از آنجهت خاص بررسی می‌کنند، اما اصحاب مابعدالطبیعه، وجود را بر حسب این یا آن صفت خاص، فی‌المثل، از این حیث که جسم است یا از این حیث که کمتی است، ملاحظه نمی‌کنند، بلکه بیشتر خود وجود و عوارض ذاتی آنرا از آن حیث که وجود است مطالعه و بررسی می‌کنند (گاما، فصل اول).

اما وجود نیز به یک معنا بر همه اشیا موجود حمل نمی‌شود؛ چه فی‌المثل، نحوه وجود داشتن یک جوهر با نحوه وجود داشتن یک کیفیت که حالتی از جوهر است، یکسان نیست. حال که چنین است، موضوع اصلی مابعدالطبیعه چیست؟ بنظر ارسطو، موضوع اصلی مابعدالطبیعه جوهر است؛ چه همه اشیا یا جوهرند یا حالات جوهر و چون جوهر نوع واحدی نیست، بلکه انواع مختلفی دارد که یکی از آنها جوهر نامتغیر است، موضوع اولی و اصلی مابعدالطبیعه همین جوهر نامتغیر است؛ زیرا همانطور که گفتیم، موضوع مابعدالطبیعه «وجود بماهو وجود» است و طبیعت حقیقی وجود در آن چیزی نمودار می‌شود که تغیرناپذیر و قائم به خویش است نه در آن چیزی که معروض تغیر است. این جوهر تغیرناپذیر و قائم به ذات که واجد طبیعت کامل وجود است، خصوصیت الهی دارد، بنحوی که فلسفه اولی را بحق باید الهیات نامید. ریاضیات، یک علم نظری است و اشیا نامتغیر را بررسی می‌کند، اما این اشیا هر چند مفارق از ماده لحاظ می‌شوند، در وجود خارجی مفارق از ماده نیستند. حکمت طبیعی نیز درباره اشیا بحث می‌کند که هم از ماده جدا نشدنی هستند و هم در معرض تغیرند. فقط مابعدالطبیعه است که درباره چیزی بحث می‌کند که هم مفارق از ماده وجود ←

✱ شیخ و سایر حکیمان ما موضوع اولی و اصلی مابعدالطبیعه را همان موجود بماهو موجود یا موجود مطلق یا مطلق موجود دانسته‌اند و در آثار خویش، بیشتر بر این عنوان تأکید کرده‌اند و حتی حکیمان متأخر، چون صدرالمتألهین و حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، به عنوان دیگری برای موضوع مابعدالطبیعه تفوه نکرده‌اند.

ج) در دو بخش (الف) و (ب) روشن شد که «موجود بماهو موجود»، هم در مفهوم و هم در مصداق با «موجود مفارق» اختلاف دارد و لذا نمی‌توان هر دو را موضوع یک علم دانست و اگر یکی از آنها موضوع مابعدالطبیعه باشد، دیگری نمی‌تواند موضوع همان علم باشد. اما مشکل ما، یعنی تعیین موضوع مابعدالطبیعه، همچنان باقی است؛ زیرا مباحث و مسائل فعلی مابعدالطبیعه، یعنی آنچه در آثار حکیمان مابعدالطبیعی آمده است؛ با هیچیک از معیارهای مطرح شده، تماماً نه در زیر عنوان «موجود بماهو موجود» اتفاق می‌کنند و نه بر محور «موجود مفارق» گرد می‌آیند؛ بتعبیر دیگر، موضوع همه مسائل موجود از احوال و عوارض ذاتی هیچیک از این دو موضوع بدیل نیستند و اگر یکی از دو موضوع مزبور را به هر دلیل یا علتی برگزینیم، پاره‌ای از مسائل موجود، منطقاً از مسائل این فن بشمار نمی‌آیند. توضیح آنکه مباحث مابعدالطبیعه، بنا به مشهور، هم در عبارت و هم آنچه در آثار حکیمان آمده است، بر سه بخش است<sup>۱۵</sup>: الف) مباحث امور عامه<sup>۱۶</sup>؛ ب) مباحث مربوط به اثبات موضوعات و مبادی سایر علوم که همان مباحث کتاب جواهر و اعراض است؛ ج) مباحث مربوط به خدا و عقول و نفوس مجرد که اموری مفارقتند و فی الواقع، علم مفارقات را تشکیل می‌دهد که در اصطلاح آنرا «الهیات بمعنای اخص» گویند.<sup>۱۷</sup> آنچه در امور عامه بحث می‌شود از عوارض «موجود بماهو موجود» است؛ مانند مباحث مربوط به بداهت وجود، اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود. تطبیق این مباحث بر «موجود بماهو موجود» آسان است، اما تطبیق مباحث مربوط به جواهر

و اعراض و نیز مباحث «الهیات بمعنای اخص» بر «موجود بماهو موجود» خالی از تکلف و تجوّز نیست؛ فی المثل، وقتی که درباره ترکیب جسم از ماده و صورت یا درباره عقول و نفوس افلاک بحث می‌شود، واقع امر این است که موجود مقید، یعنی موجود از آن حیث که جسم است یا موجود از آن حیث که عقل یا نفس است، مورد بحث قرار می‌گیرد، نه موجود از آن حیث که موجود است.<sup>۱۸</sup>

دارد و هم نامتغیر است (Metaphysics) ۱۰۲۶ الف ۳۲ - ۶، ۱۰۶۴ الف ۲۸ ب ۶).

۱۵ - فارابی در احصاء العلوم (ص ۱۰۲ - ۱۰۵)؛ شیخ در الهیات شفا (ص ۱۴)، صدرالدین محمد شیرازی، در الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین اشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۱۵ و حاجی در شرح المنظومه، مقصد اول را «امور عامه» نامیده، مقصد دوم را «مقولات» و مقصد سوم را «الهیات بمعنای اخص».

۱۶ - برخی از اصحاب فلسفه بخش «امور عامه» را همان بخش «الهیات بمعنای اعم» دانسته، در نتیجه، آن را اعم از دو بخش الف و ب دانسته‌اند (مطهری، مجموعه آثار ۹، ص ۲۷). برخی «الهیات بمعنای اعم» را شامل هر سه بخش «الف» و «ب» و «ج» دانسته‌اند (محمد تقی مصباح بزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، [بی جا]، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۷۳).

۱۷ - گاهی دو بخش الف و ب را نیز در مجموع، «الهیات بمعنای اعم» گویند (رحیق مختم، ج ۱ از بخش ۱، ص ۱۸۷).

۱۸ - استاد جوادی آملی در دفاع از این نظر که تمام مباحث مطرح در بخشهای چندگانه آثار حکمی، همه اجزای علم واحدند و معمولهای همه آن مسائل، از عوارض ذاتی موجود بماهو موجودند، می‌گوید: دلیل اینکه همه فصلهای تقسیمی فلسفه از اجزای فلسفه اولی هستند و هیچیک علمی جدید تشکیل نمی‌دهند این است که عوارضی که در این فصول درباره آنها بحث می‌شود، بیواسطه قیدی خاص، بر موجود مطلق عارض می‌شوند؛ بعنوان مثال، آنگاه که گفته می‌شود: «موجود یا واجب است یا ممکن و موجود ممکن یا جوهر است یا عرض»، امکان که موجب تخصیص موجود به ممکن می‌شود، چیزی جز یک مفهوم تحلیلی برای ارائه حصه‌ای خاص از اصل موجود نیست و در عروض جوهر و عرض بر موجود، عنوان «امکان» نقشی خاص بر عهده ندارد، یعنی چنین نیست که جوهر و عرض ابتدا بر امکان حمل شوند و از خواص و عوارض مختص به آن باشند و سپس به وساطت امکان بر موجود عارض گردند، بطوری که اصل موجودات بصورت ممکن در خارج محقق گردد و سپس جوهریت یا عرضیت بر آنها عارض شود؛ نظیر آنکه اصل موجود بصورت جسم در خارج محقق می‌شود و آنگاه حرارت یا برودت بر وی عارض می‌شود.

مفهوم عرض نیز از عوارض تحلیلی «موجود مطلق» است... و هر یک از اعراض نه گانه، عرض ذاتی موجود مطلقند.

جوهر نیز اعم از اینکه آن را جنس برای جواهر پنجگانه بدانیم یا عرض عام برای آنها، برای حمل عوارض بعد از خود بر موجود نقش واسطه را ایفا نمی‌کند، یعنی چنین نیست که اصل موجود اول بصورت جوهر مطلق در خارج محقق شود و سپس به اقسام پنجگانه در آید. از اینرو، هر یک از جواهر پنجگانه از عوارض ←

از آن طرف، اگر موضوع مابعد الطبیعه را «موجود مفارق» بدانیم و بر جهت و حیثیت «مفارقت و تجرد از ماده» تأکید کنیم، همه مباحث امور عامه و بخشی از مباحث جواهر و اعراض را در بر نمی‌گیرد، مگر با تکلف و تساهل بسیار.

پاره‌ای از معاصران به این مشکل توجه کرده‌اند، ولی اغلب راه حل قاطعی عرضه نکرده‌اند و عموماً در صدد

ذاتی موجود مطلق هستند.

سلسله عوارض «موجود» تا آنجا که به این طریق ادامه پیدا کند، هرگز موجب پیدایش علمی جدید نمی‌شود، لیکن هرگاه یکی از عوارض دارای حیثیت خاصی باشد که از آن طریق، اعراض مختص به خود را طلب کند، برغم اینکه خودش از عوارض ذاتی موضوع فلسفه است، موضوعی مستقل برای عوارض ذاتی مختص بخود است و علم جدیدی بنیان می‌نهد. ویژگی عوارض مربوط به این موضوع جدید این است که در حمل خود بر «موجود مطلق» نیازمند به لحاظ کردن تقیدی هستند که موجود مطلق از طریق عروض موضوع علم جدید کسب کرده است؛ نظیر حرارت و برودت که از عوارض ذاتی جسم طبیعی هستند و بر موجود بدون تقید آن به جسم طبیعی بودن، حمل نمی‌شوند، یعنی نمی‌توان موجود را قبل از فرض طبیعی بودن آن حارّ یا بارد خوانند و این نتوانستن برای تحاشی عرف نیست، بلکه برای امتناع عقل از قبول آن است... از این بیان دانسته می‌شود که معنای حقیقی عباراتی از قبیل «حارّ موجود است» این است که جسم یا وجود جسمانی حارّ است؛ زیرا در اینگونه عبارات، از باب عکس الحمل، اموری که محمول حقیقی وجود یا موجود نیستند، با تقدیر قیود لازم، بر وجود حمل شده‌اند. (رحیق مختوم، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۸۸ تا ۱۹۰، با اندکی اصلاح و اختصار).

#### نقد و نظر:

از این بیان چنین بر می‌آید که استاد جوادی آملی، عوارضی را که بیواسطه بر موجود بماهو موجود عارض می‌شوند، عوارض ذاتی موضوع مابعدالطبیعه می‌داند و در نتیجه، همه مسائلی که این عوارض محمول آنها هستند علم واحدی را بنام مابعدالطبیعه تشکیل می‌دهند. وی در همین مقال، عروض بیواسطه را به نحو روشنتری تفسیر یا حداقل خصوصیت بارز و لازم آنرا بیان کرده است و آن اینکه عروض این عوارض به تنهایی کافی نیست تا «موجود بماهو موجود» در خارج تحقق عینی بیابد. بنابراین، هر محمولی که حمل آن بر موجود باعث تحصل و تحقق عینی «موجود» نشود و فرد آن محمول در خارج مستقل و متمایز نباشد، عروض ذاتی نیست، بلکه غریب است و آن قضیه از مسائل فلسفه بحساب نمی‌آید. بدینسان، فقط احکامی از مسائل مابعدالطبیعه‌اند که عروض محمول آنها بر موضوع سبب تحصل و تحقق موضوع در خارج شود. حال، با توجه به همین معیار می‌توان از ایشان پرسید: آیا عروض جسم طبیعی بر موجود مطلق در خارج کافی است؟ آیا عروض نبات بر جسم طبیعی برای تحصل آن در خارج لغایت است؟ و همینطور عروض حیوان. بگذاریم از عوارضی چون کمیّت و اضافه و فعل و انفعال و امثال آن که اصلاً از عوارض تحلیلیند و آوردن آنها در عداد مفاهیم ماهوی خالی از اشکال نیست. (این نکته

البته مورد اختلاف است و رأی و نظر اغلب حکیمان مشاء غیر از این است، یعنی آنان همه اعراض نهگانه را از مفاهیم ماهوی و معقول اول می‌دانند و حق این است که با توجه به معیارهای خود آنان که برای تمیز معقول اول از معقول ثانی عرضه کرده‌اند، نمی‌توان همه اینها را معقول اول دانست و به هر حال، این نکته مورد اختلاف است و بحث درباره آن مجال دیگری می‌طلبد).

به هر حال، اگر ایشان می‌فرمایند که حمل جوهر بر موجود بیواسطه است و امکان نقش واسطه ندارد باین دلیل که موجود ابتدا بصورت «ممکن» در خارج تحقق نمی‌یابد تا سپس جوهریت و عرضیت بر آن عارض شود، بر همین قیاس، می‌توان گفت که حمل جسم نیز بر موجود بیواسطه است و «جوهر» در خارج تحقق نمی‌یابد تا سپس جسم بودن یا مفارق بودن بر آن عارض شود، و همینطور نبات بودن و حیوان بودن، و فقط فصل اخیر است که عروض آن موجب تحصل شیء در خارج می‌شود، یعنی ما در خارج اسب و شتر و انسان داریم، و تازه افراد اینها را داریم نه خود نوع را، یعنی مفاهیم نوعی و جنسی را قوای ادراکی ما می‌سازند و آنها را در دسته‌های مختلفی سامان می‌دهند و سلسله مراتبی می‌سازند، و گرنه بقول همین حکیمان، ماهیات اموری اعتباریند و آنچه اصیل و واقعی است وجود است.

آنچه در اینمورد گفته شد، درباره اعراض نه گانه بطریق اولی صادق است، یعنی بر همین قیاس می‌توان گفت که حمل عدد بر موجود بیواسطه است و «کمیت» نقش واسطه ندارد باین دلیل که موجود ابتدا بصورت «کمیت» در خارج تحقق نمی‌یابد تا سپس عدد بودن یا خط بودن و سطح بودن بر آن عارض شود، و همینطور سایر مفاهیم عرضی.

بنظر می‌رسد که با این معیار همه مباحث تقسیمی موجود را تا آخرین تقسیم باید از مباحث اصلی مابعدالطبیعه دانست و این چیزی است که خود این بزرگان هم آن را نمی‌پذیرند. باعتقاد آنان فی المثل، «اصل موجود بصورت جسم طبیعی در خارج محقق می‌شود و آنگاه حرارت یا برودت بر آن عارض می‌شود»، ولی آیا واقعاً چنین است که چیزی در خارج بصورت جسم طبیعی تحقق می‌یابد و سپس گرم یا سرد میشود؟ از این اعراض بگذریم، آیا واقعاً ابتدا جسم طبیعی در خارج تحقق می‌یابد و سپس لباس نبات یا حیوان بر تن می‌کند؟!

اگر کسی بگوید معنای این سخن که حمل حرارت و برودت بر موجود با واسطه است به این دلیل که صحت حمل متوقف بر این است که موجود مقید به جسمیت لحاظ شود و در واقع، موجود جسمانی است که معروض این عوارض است و نه موجود مطلق که اعم از جسمانی و غیر جسمانی است و لذا چنین نیست که هر چه مصداق «موجود بماهو موجود» باشد حارّ یا بارد باشد، بلکه اصلاً حمل حارّ یا بارد بودن بر موجود مفارق از نوع مغالطه خلط مقولاتی است و بطلان آن واضح است؛ می‌توان با آن موافقت کرد و بر این اساس گفت: معنای این سخن که حمل جوهر و عرض بر موجود با واسطه است به این دلیل که صحت حمل متوقف بر این است که موجود مقید به ممکن بودن لحاظ شود و در واقع، موجود ممکن است که معروض این عوارض است و نه موجود مطلق که اعم از ممکن و واجب است و لذا چنین نیست که هر چه مصداق «موجود بماهو موجود» باشد. جوهر یا عرض باشد، بلکه اصلاً حمل جوهر یا عرض بودن بر واجب الوجود از نوع خلط مقولاتی است و بطلان آن واضح است، و همینطور درباره حمل جواهر پنجگانه و اعراض نه گانه بر «موجود بماهو موجود».

توجیه بیان شیخ رئیس برآمده‌اند. شیخ نیز همانطور که بیان شد، در این موضع از الهیات شفا سعی فروان کرده که تمام مسائل مطرح در مابعدالطبیعه را در زیر هر دو عنوان مندرج سازد. معنای این کار برسمیت شناختن هر دو عنوان و قبول جامع و مانع بودن هر دو تعریف است. اما در رساله فی اقسام العلوم العقلیه که مابعدالطبیعه را همچون ریاضیات و طبیعیات دارای چند شاخه اصلی و فرعی دانسته است، به این نظر متمایل شده است که مباحث مطرح در مابعدالطبیعه، فی الواقع، چند علم مختلف را با موضوعهای خاص خود تشکیل می‌دهند که می‌توان آنها را علوم مابعدالطبیعی نامید. شیخ در این رساله می‌گوید: اقسام اصلی علم الهی پنج قسم است: قسم اول بررسی و شناخت معانی عام برای همه موجودات، مانند مباحث وحدت و کثرت، قوه و فعل؛ قسم دوم بررسی اصول و مبادی علوم جزئی، مثل طبیعیات و ریاضیات؛ قسم سوم خداشناسی؛ قسم چهارم شناخت جواهر روحانی از مرتبه اول و جواهر روحانی مرتبه دوم و قسم پنجم شناخت روابط جواهر جسمانی آسمانی و زمینی و چگونگی فرمانبرداری آنها از جواهر روحانی.

پاره‌ای از فروع علم الهی نیز عبارتند از: الف) شناخت چگونگی نزول وحی و جواهر روحانی؛ ب) شناخت معاد.<sup>۱۹</sup> پیش از شیخ نیز فارابی در احصاء العلوم، «علم الهی» را علم واحدی می‌دانست که تماماً در مابعدالطبیعه آمده است، اما همین علم به سه بخش تقسیم می‌شود<sup>۲۰</sup> که هر یک در بیان او موضوع ویژه‌ای دارند: یکی علم به «موجود بماهو موجود» است، یکی علم به «مبادی براهین در علوم نظری جزئی» و دیگری علم به «موجودات مفارق و مجرد از ماده». اما فارابی در این کتاب متعرض این معنا نشده است که این سه موضوع در عرض هم و تقسیم یکدیگرند یا بنحوی می‌توان آنها را زیر یک عنوان جامع گرد آورد، گرچه از اینکه «موجود بماهو موجود» را در عرض «مفارقات» و مبادی براهین در علوم نظری جزئی» آورده است می‌توان دریافت که از نظر او هیچیک از این سه که در واقع، موضوع بخشی از مابعدالطبیعه یا علم الهی‌اند، موضوع کل مابعدالطبیعه یا علم الهی در اصطلاح او نخواهند بود و لذا می‌توان سخن او را چنین توجیه کرد که او علم الهی را همچون علم ریاضی که در واقع، مشتمل بر چند علم اصلی، مانند حساب و هندسه و موسیقی و نجوم است، مشتمل بر سه علم اصلی می‌دانسته و در

واقع، به علوم مابعدالطبیعی قائل بوده است. البته می‌دانیم که فارابی اصلاً به این معنا تفوه نکرده است و این ممکن است از آن تفاسیری باشد که صاحب آن بدان راضی نیست، ولی بهر حال، شق مقابل آن مرجوح بنظر می‌رسد. پس یا باید بیان او را در اجمال و ابهامش رها کنیم یا به چنین تفسیری رضایت بدهیم.

بهر حال، پس از شیخ نیز پاره‌ای از تابعان او ظاهراً چاره را در این دیده‌اند که به تفکیک قلمرو علوم مابعدالطبیعی تصریح کنند. خواجه طوسی در اخلاق ناصری عبارتی دارد که قطب الدین شیرازی نیز عین همان را در درة التاج خویش آورده و آن این است: «اما اصول علم اول دو فن بود: یکی معرفت الله سبحانه و تعالی و مقربان حضرت او که به فرمان او عز و علا مبادی و اسباب دیگر موجودات شده‌اند، چون عقول و نفوس و احکام افعال ایشان، و آن را علم الهی خوانند، و دوم معرفت امور کلی که احوال موجودات باشد از آن روی که موجودند، چون وحدت و کثرت و وجوب و امکان و حدوث و قدم و غیر آن، و آن را فلسفه اولی<sup>۲۱</sup> خوانند.»<sup>۲۲</sup>

۱۹ - فی اقسام العلوم العقلیه، فصل اقسام علم الهی.  
۲۰ - سلف صالح شیخ، فارابی، در احصاء العلوم می‌گوید: تمام علم الهی در کتاب مابعدالطبیعه آمده است و آن به سه بخش تقسیم می‌شود: در بخش اول، از احوال و عوارض موجود بماهو موجود بحث می‌شود؛ در بخش دوم، از مبادی براهین در علوم نظری جزئی سخن می‌رود... پس این بخش از مبادی علوم منطقی و ریاضیات و طبیعیات بحث می‌کند و راه تصحیح مبادی این علوم و تعریف جوهرها و خواص آنها را به دست می‌دهد... در بخش سوم، از موجوداتی بحث می‌شود که جسمیت ندارند و در اجسام نیستند، یعنی موجودات مفارق و مجرد از ماده و مراتب آنها و وحدت یا کثرت آنها (ر.ک: احصاء العلوم، ص ۱۰۲ - ۱۰۵).

۲۱ - در اینجا، علاوه بر اشاره به اینکه موضوع علم نخست «موجودات مفارق» اند و موضوع علم دوم «موجود بماهو موجود»، یک اصطلاح جدید هم وضع شده و آن اختصاص عنوان «فلسفه اولی» به علم دوم یعنی علم به موجود بماهو موجود است. پیش از این، ارسطو عنوان الهیات یا علم الهی و فلسفه اولی را بارها در مابعدالطبیعه بر یک علم اطلاق کرده بود. ابن سینا نیز در الهیات شفا این دو را به یک معنا بکار برده بود، ولی در عبیر الحکمه، علم الهی را بر الهیات بمعنای اخص و فلسفه اولی را مانند ارسطو، بر مجموع این مباحث اطلاق کرده بود. شیخ اشراق نیز در المشارع (ص ۱۹۶) همین بیان شیخ را بازگو می‌کند، جز آنکه مباحث مربوط به امور عامه را «علم کلی» و مجموع مباحث «علم کلی» و «علم الهی» را «علم اعلا» می‌نامد، البته «علم اعلا» نامیدن فلسفه او نیز از ارسطوست و در فصل اول کتاب اپسیلن مابعدالطبیعه آمده است. امروزه این دو اصطلاح بیشتر بهمان معنای ارسطویی‌شان متداولند تا بهمانی که خواجه طوسی و قطب الدین شیرازی تداول کرده‌اند.



## ۲- تعریف موضوع مابعدالطبیعه:

بنابر آنچه گذشت، موضوع مابعدالطبیعه «موجود بماهو موجود» یا «وجود بماهو وجود» است که تعبیر دیگری است از مطلق وجود یا وجود مطلق. پس وجود یا موجود موضوع فلسفه الهی است و مفهوم آن بدلیل بدیهی بودنش نه قابل تعریف است و نه احتیاجی به تعریف دارد.

در اینجا این سؤال مطرح است که آیا بدهت مفهوم وجود، خود بدیهی است یا محتاج برهان است. بتعبیر دیگر، آیا همانطور که تصور وجود بدیهی است، تصدیق به بدیهی بودن آن نیز به بدیهی است؟ عموم حکیمان ما<sup>۲۳</sup> برآنند که تصدیق ببدیهی بودن مفهوم وجود و موجود، بدیهی است و ببنیاز از برهان است، اما در عین حال، می توان بر بدهت آن نیز برهان اقامه کرد و براهین و دلایل زیر از آن جمله اند:

الف) وجود و موجود از جمله مفاهیم و تصورات اولی و بدیهی است که نمی توان آنها را تعریف کرد؛ چه تعریف آنها مستلزم تسلسل یا دور است، همانطور که اثبات تصدیقهای اولی مستلزم تسلسل یا دور است. بنابراین، چنین تصوراتی یکباره به ذهن می آیند و خود بخود بین و بدیهیند و احتیاج به تعریف ندارند.<sup>۲۴</sup>

ب) یکی از شرایط تعریف این است که معرّف اجلا و اعرف از معرّف باشد و روشن است که هیچ تصویری اجلا و اعرف از مفهوم وجود و موجود نیست؛<sup>۲۵</sup> چه موجود نخستین مبدأ و اساس هر شرح و تعریفی است و لذا خود آن هیچ شرح و تعریفی ندارد.<sup>۲۶</sup>

ج) اگر مفهوم وجود یا موجود بدیهی نباشد، باید در علم دیگری که برتر از مابعدالطبیعه است مورد بحث قرار گیرد، حال آنکه هیچ علمی برتر از آن نیست؛ چه موضوعات سایر علوم، جملگی در فلسفه الهی اثبات می شود و همه علوم در اثبات موضوع خویش محتاج فلسفه اند. پس هیچ علمی صلاحیت ندارد که موضوع فلسفه الهی را اثبات کند.<sup>۲۷</sup> و لذا، موضوع مابعدالطبیعه که همان موجود است، باید بدیهی باشد.<sup>۲۸</sup>

د) تعریف منطقی یا به حدّاست یابه رسم. در تعریف حدّی، جنس و فصل شیء اخذ می شود و در تعریف به رسم، عرضی شیء بتهایی یا به همراه جنس شیء بیان می شود و وجود چون اعم اشیاء است و مفهومی عامتر از

مفهوم وجود نیست تا جنس آن باشد، نمی تواند جنس داشته باشد و چون جنس ندارد فصل هم ندارد و چون جنس و فصل ندارد، لوازم جنس و فصل، یعنی عرضی عام و عرضی خاص<sup>۲۹</sup> هم ندارد و لذا وجود تعریف منطقی، یعنی تعریف به حد یا به رسم ندارد و نمی تواند

۲۲ - خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران، خوارزمی، ص ۳۸ - ۳۹؛ قطب الدین شیرازی، درة التاج، بتصحیح سید محمد مشکوة، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۵، ص ۱۵۴.

۲۳ - منظوم از «حکیمان ما» حکیمانی است که در عالم اسلام ظهور کرده اند؛ مانند فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا و اتباع ایشان. البته این بزرگان در باره ای از مسائل با هم اختلاف داشته اند، ولی بیک معنا، همه آنها ارسطویی افلوطنی اند.

۲۴ - الهیات شفا، ص ۲۹ - ۳۰.

۲۵ - این دعوی محل تأمل است. بدون تردید وجود یا موجود را بدلیل بسط و عام و فراگیر بودنش نمی توان تعریف منطقی کرد، ولی حجم عظیم مباحثات و حتی مجادلات فلسفی ای که درباره وجود و موجود انجام گرفته، مشعر بر آن است که این واژه ها بیک معنا و به یک اندازه از روشنی و وضوح بر همگان و حتی بر فیلسوفان، مفهوم و معلوم نیفتاده و تلقیهای متفاوت و گاه متضاد از آن داشته اند. ممکن است کسی بگوید که حکیمان در تصدیق احکام مربوط به وجود اختلاف داشته اند و نه در تصور مفهوم وجود، ولی حق این است که ریشه بسیاری از اختلافات حکیمان درباره وجود بهمان اختلاف تصور آنان از مفهوم وجود بر می گردد. به هر حال، بحث تفصیلی درباره این مطلب مجال دیگری می طلبد.

۲۶ - نجات، ص ۴۹۲. ۲۷ - اسفار، ج ۱، ص ۲۵.

۲۸ - این دلیل تمام نیست، زیرا اولاً ممکن است موضوع مابعدالطبیعه نظری باشد نه بدیهی و چون در علم دیگری مورد بحث و بررسی قرار نمی گیرد، در ابتدای مباحث مابعدالطبیعه طرح و بررسی شود؛ ثانیاً امروز که معارف درجه دوم بحصول آمده و رشد فراوان یافته اند، بخوبی می دانیم که در علم دیگری بنام «فلسفه مابعدالطبیعه» یا «مابعدالطبیعه شناسی» می توان مبادی تصویری و تصدیقی بعدالطبیعه را مورد بحث و بررسی قرار داد و فی الواقع، ما هم اکنون به این کار مشغولیم، یعنی سنخ این مباحث، مباحث مابعدالطبیعه نیست، بلکه مابعدالطبیعه شناسی است.

۲۹ - حاجی در حواشی شرح المنظومه در غرر مربوط به بدهت وجود می گوید: «وجود دارای عوارضی همچون وحدت، تشخص، شعور و نوریت است که هر یک از حیث مصداق مساوی با وجودند، ولی این عوارض ربطی به عرضی خاص و عام مصطلح در باب کلیات خمس ندارند، چه اولاً آنچه مقسم کلیات خمس است ماهیت است نه وجود، ثانیاً عرضی در باب کلیات خمس، واقعیتی جدای از معروض خود دارد؛ فی المثل، «ضحک» که برای انسان عرضی خاص است، از مقوله «کیف» است و معروض از مقوله «جوهر» و واقعیت آن نیز از سنخ عرض است و واقعیت معروض از سنخ جوهر، گرچه هر دو واقعیت در یک مصداق تحقق یافته اند. اما عوارض وجود چنین نیستند؛ فی المثل، وحدت و تشخص که عارض بر وجودند و واقعیتی جدای از واقعیت معروض خویش، یعنی وجود، ندارند و اختلاف آنها فقط در مفهوم است.»

شرح الاسمی گویند و اگر پس از اثبات یا مفروض گرفتن وجود شیء، ماهیت آن را تعریف کنیم، آن را تعریف حقیقی نامند و سبب این تفاوت در نامگذاری این است که ماهیت بدون وجود هیچگونه واقعییتی ندارد و لذا از مرحله اسم تجاوز نمی‌کند و به حقیقت واقع راه نمی‌یابد و بهمین جهت گفته‌اند: تعاریف قبل از هلیات بسیط تعاریف اسمی‌اند و همان تعاریف پس از هلیات بتعاریف حقیقی تبدیل می‌شوند (المنطق، باب سوم، مقدمه). اما شیخ در عبارتی که آن را در متن می‌آوریم، شرح الاسم را در معنای تعریف لفظی بکار برده و بهمین سبب، اتباع او اصطلاح شرح الاسم را نیز گاهی بمعنای شرح اللفظ بکار می‌برند، همانطور که حاجی در شرح المنظومه و علامه طباطبایی در بدایه الحکمه چنین کرده‌اند. بنظر می‌رسد که این اشخاص آگاهانه این اصطلاح را بکار برده‌اند، نه آنطور که مرحوم حائری بزدی در کاوشهای عقل نظری (ص ۴۱) مدعی است، دچار اشتباه منطقی شده باشند!

۳۲ - دلیل اینکه موجود نخستین، مبدأ هر شرح و تعریفی است این است که تعریف هر شیئی مسبوق به تصور موجود است؛ فی المثل، اگر بخواهیم شیئی را تعریف کنیم، ناگزیر آن را موضوع قرار می‌دهیم و اوصافی را بر آن حمل می‌کنیم. این امر ممکن نیست، مگر آنکه قبلاً تصویری از «است» داشته باشیم و این «است» همان «هستی» است. لذا تا شخص تصویری از وجود و موجود نداشته باشد، نمی‌تواند چیزی را تعریف کند. پس هر تعریفی مستلزم تصویری از وجود و عدم است و اصلاً اگر کسی هیچ تصویری از وجود و موجود نداشته باشد، نمی‌تواند قضیه‌ای ایجابی بسازد و بتعریف چیزی پردازد.

با اینهمه، حق این است که موجود یا وجود، تصور و مفهوم واحدی ندارد و به یکسان بذهن افراد بشر در نمی‌آید و از همین روست که آن را به «فی نفسه» و «رابطی» و «رابط» تقسیم کرده‌اند. آنچه با تفسیر مزبور اساس هر تعریفی است، وجود رابط است که با آنچه موضوع مابعدالطبیعه است اشتراک لفظی دارد.

۳۳ - نجات، ص ۴۹۲.

۳۴ - مرحوم شیخ در فصل چهارم از مقاله اول الهیات شفا با عنوان «مسائلی که در این علم درباره آنها بحث می‌شود»، پس از بیان برخی از مسائل مابعدالطبیعه، می‌گوید: از آن پس بحیادی موجودات منتقل می‌شویم. ابتدا ثابت می‌کنیم که مبدأ واحد، حق و در نهایت جلالت است و... سپس چگونگی نسبت او را با سایر موجودات بیان می‌کنیم و اینکه چه چیزی نخست از او بوجود آمده است و موجودات بعدی چگونه بترتیب از او بوجود آمده‌اند... و نفس انسانی، آنگاه که ارتباطش با طبیعت قطع می‌شود؛ چه حالتی خواهد داشت و وجودش در چه مرتبه‌ای خواهد بود و در آن بین، بر اثبات عظمت جایگاه نبوت و وجوب پیروی از او و اینکه نبوت از سوی خدا واجب شده است و اینکه نفوس انسانی برای نیل به سعادت اخروی علاوه بر حکمت به چه اخلاق و اعمالی محتاجند، استدلال می‌کنیم و اصناف سعادت را تعریف می‌نماییم و چون باینجا رسیدیم، کتاب را پایان می‌بریم و در این کار از خداوند یاری می‌طلبیم» (الهیات شفا، ص ۲۷ - ۲۸).

مرحوم صدرالمতالین نیز که موضوع مابعدالطبیعه را بصراحت موجود بماهو موجود می‌داند، حتی اثبات کتابهای آسمانی و پیامبران الهی و کیفیت پدید آمدن آخرت را هم از مسائل و مطالب مابعدالطبیعه یا علم الهی می‌داند، و لابد از عوارض ذاتی موجود بماهو موجود: «موضوع اول برای حکمت الهی همانا موجود است از آن جهت که موجود است، نه وجود واجب بنتهایی چنانکه»

البته گاهی حکیمان در آثار فلسفی خویش بتعریف وجود و موجود پرداخته‌اند، ولی هیچیک از آن تعاریف، تعریف حقیقی نیستند، بلکه شرح الاسم<sup>۳۱</sup> یا شرح اللفظند. شیخ در نجات می‌گوید: «نمی‌توان موجود را جز با شرح الاسم شرح و تعریف کرد؛ چه موجود نخستین مبدأ و اساس هر شرح و تعریفی است،<sup>۳۲</sup> پس خود آن هیچ شرح و تعریفی ندارد و صورت آن بدون وساطت چیزی دیگر در ذهن آدمی تحصیل می‌یابد».<sup>۳۳</sup>

### ۳ - اثبات موضوعیت موجود

#### بما هو موجود و موجود مفارق

#### ۳ - ۱ اثبات موضوعیت موجود بماهو موجود:

پیش از این اشارت رفت که بنا بر نظر حکیمان و منطقیان ما و از جمله شیخ الرئیس، موضوع هر علمی آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود و بتعبیر دیگر، محمولات مسائل آن علم از عوارض ذاتی آن هستند. بنابراین برای اثبات موضوعیت «موجود بماهو موجود» برای مابعدالطبیعه باید این نکته اثبات شود که محمول همه مسائل فلسفی از عوارض ذاتی موجود بماهو موجودند، اما نه تنها دلیلی بر اثبات این مطلب نیست، بلکه دلیل قاطع بر بطلان آن موجود است و آن نمونه‌های نقض متعددی است که هر یک از آنها بتنهایی برای رد کلیت این مدعا کافی است و چنانچه این مدعا بنحو کلی اثبات نشود، بنا بر قواعد و ضوابطی که در منطق آورده‌اند، «موجود بماهو موجود» نمی‌تواند موضوع علمی باشد که شامل همه مسائل فلسفی موجود باشد.<sup>۳۴</sup> بعلاوه، همانطور که در مبحث «موضوع علم»

۳۰ - این دلیل، تعریف ماهوی را از مفهوم وجود نفی می‌کند، اما تعریف آن را نفی نمی‌کند؛ زیرا مفاهیم گر چه جنس و فصل و لوازم جنس و فصل ندارند، لوازم و عوارض دارند که می‌توان آنها را با عوارض و لوازم مفهومی‌شان تعریف کرد؛ فی المثل، اجناس عالی و فصول آنها گر چه بسیطند و جنس و فصل ندارند، در عین حال، معنای هیچیک از آنها بدیهی نیست و حتی تحلیل مفهوم آنها مورد اختلاف است و بهر حال، شناسایی آنها فقط از طریق لوازم مفهومی‌شان میسر است و حکیمان و منطقیان ما نیز از این طریق بتعریف آنها می‌بادرت ورزیده‌اند (اسفار، ج ۱، ص ۲۵).

۳۱ - در بین مناطق، مشهور این است که در تعریف شرح الاسمی به ماهیت معرّف نظر می‌شود و از این حیث، هیچ تفاوتی با تعریف حقیقی ندارد و تنها فرق آنها این است که اگر قبل از اثبات یا مفروض گرفتن وجود شیء، ماهیت آن را تعریف کنیم، بدان، تعریف

بیان آن گذشت، نه هیچ تفسیر جامع و مانعی از «عوارض ذاتی» وجود دارد و نه هیچ تفسیر مورد اتفاق، اعم از اینکه جامع و مانع باشد یا نباشد. پاره‌ای از استادان فلسفه در اثبات این مدعا که «موجود بماهو موجود» موضوع مابعدالطبیعه است، به ذکر نمونه‌ای از محمولات مسائل فلسفی بسنده کرده و اظهار داشته‌اند که در بقیه محمولات فلسفی نیز می‌توان به همین طریق استدلال کرد،<sup>۳۵</sup> در حالی که نمونه منتخب آنان، امر کاملاً متمایزی است و به هیچ‌وجه نمونه واقعی نیست<sup>۳۶</sup> و اصولاً محمولهای مسائل فلسفی از حیث عمومیت و فراگیری اختلاف فراوان با هم دارند. کافی است به چند محمول فلسفی نظری اجمالی بیفکنیم؛ فی المثل، واحد و ممکن و مجرد را در نظر آوریم تا ببینیم که قلمرو هر یک مشتمل بر قلمرو بعدی هم هست و باصطلاح، عام و خاص مطلقند. اگر چنین است، چگونه می‌توان «مجرد» را که محمول قضیه «عقل مجرد است» می‌باشد در عموم و فراگیری همتای وجود دانست؟ برای رهایی از این مشکل بود که

برخی گمان کرده‌اند... اما مسائل علم حکمت الهی و مطالب مورد بحث در آن علم عبارت است از اثبات جمیع حقایق وجودیه که از آن جمله است اثبات وجود خدا و وحدانیت او و اسماء و صفات و افعال و ملائکه و کتب و پیامبران او و اثبات عالم آخرت و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس. پس حکیم الهی در حقیقت آن کسی است که ایمان بیاورد و تصدیق کند این معارف را که عبارتند از خدا و ملکوت اعلی و اسفل و کتب عرشی و لوحی و قضا و قدر الهی و سفرا و فرستادگان او و ایمان بیاورد به بازگشت هر چیز بسوی خدا... و بدین علوم ربوبی در آیه شریفه «أمن الرسول بما أنزل الیه» (بقره، ۲۸۵) صریحاً اشاره شده است و از جمله مطالب و مسائل این علم، اثبات مقولات دهگانه جوهر و عرض، نظیر کم و کیف و سایر اعراض است و این مسائل همگی برای موجود مطلق بمنزله انواع محسوب می‌شوند. و از جمله مسائل علم اعلا، اثبات امور عامه است و این امور عامه بمنزله عوارض خاصه برای موجود مطلقند...

نیز از جمله مطالب این حکمت اثبات مبادی قصوای چهارگانه برای کلیه موجودات عالم است که عبارتند از: فاعل و غایت و ماده و صورت» (الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح. با حذف توضیحات مترجم).

نقد و نظر:

از ظاهر کلام این دو حکیم بزرگ جز این بر نمی‌آید که مباحث مربوط به تصدیق پیامبران و ایمان به حقانیت آنان و نیز کتابهای آسمانی‌شان و مباحث مربوط به نحوه رستاخیز و تصدیق آن و قضا و قدر و سرنوشت نفس آدمی پس از مرگ و امثال آن را از مسائل علم الهی و مابعدالطبیعه می‌دانند و اینجاست که سرسخت‌ترین مفسران و توجیه‌گران حکمت قدیم هم احتمالاً می‌پذیرند که هیچیک از این محمولات - با هر تفسیری که از عوارض ذاتی بکنیم - از عوارض ذاتی موجود بماهو موجود نیستند و بطور قطع هیچیک

از این محمولات از عوارض ذاتی موجود بماهو موجود نیستند. (اینکه اول گفتیم «احتمالاً می‌پذیرند...» و سپس گفتیم «بطور قطع...»، برای این است که در نهایت، این مفسران هم بشرند و جریان فکری و روانی بشر همواره منطقی نیست.)

بعلاوه، چنانچه این رأی و نظر را بپذیریم و همصدا با مرحوم آخوند، اطلاق عنوان حکیم الهی را بطور حقیقی، فقط بر کسانی جایز بدانیم که همه این معارف را تصدیق کنند و به آنها ایمان بیاورند، در آن صورت، باید بگوای تاریخ فلسفه، بزرگان و مؤسسان این علم را از حلقه اصحاب این علم بیرون کرد، بزرگانی مانند افلاطون و ارسطو و پیشینیان بزرگشان؛ چه بگوای تاریخ و چه بگوای آثارشان، هیچیک از این بزرگان بحمله این معارف مؤمن نبوده‌اند و به شریعت هیچ پیامبری و مطابق کتاب آسمانی هیچ دینی عمل نمی‌کرده‌اند و اگر وجود مبدأ متعال را از راه تأملات فلسفی دریافته‌اند و تصدیق کرده‌اند، آن مبدأ چندان شباهتی به خدای ادیان آسمانی ندارد.

شاید کسی بگوید که منظور شیخ و آخوند (قدس سرهما)، این بوده است که حکیم الهی، یعنی حکیم متاله، مؤمن به این معارف است، ولی حق این است که مقصود آن دو بزرگوار نباید این باشد؛ زیرا آنان در مقام بر شمردن مسائل علم الهی یا مابعدالطبیعه‌اند و ذکر این مسائل در شمار سایر مسائل مابعدالطبیعی معنایش این است که اینها نیز از آن جمله‌اند. از این گذشته، مرحوم شیخ در عنوان فصل به این معنا تصریح کرده‌اند و همینطور مرحوم آخوند که می‌گوید: «مسائل علم حکمت الهی عبارت است از اثبات جمیع حقایق وجودی که از آن جمله است اثبات وجود خدا... و کتب و پیامبران او و...».

۳۵- آیت الله محمد تقی مصباح یزدی در این مورد می‌گوید: «مدعا این است که سایر معقولات ثانیه فلسفی - غیر از موجود و وجود - همه از عوارض ذاتیه موجودند. این محمولات بر اشیاء حمل می‌شوند از آن جهت که موجودند، بتعبیر دیگر، موجود از آن جهت که موجود است متصف به این احکام می‌شود. برای اثبات این مطلوب، محمول «واحد» را در نظر می‌گیریم. می‌بینیم این مفهوم بر همه اشیاء حمل می‌شود... اگر مناط صدق این مفهوم - و بعبارت دیگر، موضوع حقیقی آن - مثلاً انسان باشد نباید بر سایر اشیاء حمل شود، مگر اینکه نوعی اتحاد با انسان پیدا کنند و ذهن بر اثر این اتحاد «واحد» را مجازاً بر آنها نیز حمل کند، در حالی که اینچنین نیست... پس مناط صدق و موضوع حقیقی آن تنها موجودیت اشیاء است؛ زیرا هموست که در همه آنها یافت می‌شود... و غیر از موجودیت چیز دیگری نمی‌توان یافت که در همه اشیاء یافت شود. پس موجود موضوع حقیقی واحد است و لاغیر. «در بقیه محمولات فلسفی نیز می‌توان به همین طریق استدلال کرد؛ بعبارت دیگر، در اینجا از عمومیت محمول پی بردیم که باید موضوع حقیقی آن نیز عمومیتی فراگیر داشته باشد... این سخن در مورد بقیه محمولات فلسفی نیز بشکلی صادق است. سایر محمولات فلسفی نیز با مانند مفهوم واحد بحثهایی بر تمام موجودات صدق می‌کنند یا با مقابلشان، در مجموع، همه موجودات را در بر می‌گیرند، به هر حال، راه استدلال همین است» (محمد تقی مصباح یزدی، شرح نه‌ایه الحکمه، ج ۱، ص ۲۳ - ۲۴).

۳۶- افلاطون و ارسطو و بسیاری از اتباع ایشان تصریح کرده‌اند که «واحد» و «وجود» مساوقند و هر چه موجود است واحد است و هر چه واحد است موجود است. حال چگونه می‌توان «واحد» را «نمونه»‌ای از محمولهای مسائل فلسفی دانست؟

تبصره‌ای بر آن قاعده زدند و آن این بود که «سایر محمولات فلسفی نیز یا مانند مفهوم واحد بستنهایی بر تمام موجودات صدق می‌کنند یا با مقابلشان، مجموعاً، همه موجودات را در بر می‌گیرند».<sup>۳۷</sup> این تبصره مأخوذ از این بیان خود مرحوم علامه در *نهایة الحکمة* است: «چون محال است که موجود بصفات غیر موجود متصف شود، احوالی که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند بر دو قسمتند: نخست احوالی که مساوی با موجود بما هو موجودند، مانند خارجیت مطلق، وحدت عام و فعلیت کلی، و دیگر احوالی که اخص از موجود بما هو موجودند، اما به همراه مقابلشان با موجود بما هو موجود مساویند، مانند موجود یا خارجی است یا ذهنی... ما مجموع این دو نوع بحث را فلسفه می‌نامیم»<sup>۳۸</sup> و مرحوم علامه نیز این قول را از اسلاف خویش تلقی کرده است؛ چه همین قول در *مواقف و اسفار و الشواهد الربوبیه* و *شوارق الالهام* آمده و مرحوم صدرا و مرحوم لاهیجی نیز بنقل نقدی که محقق دوانی بر آن وارد ساخته پرداخته و در آن خصوص اظهار نظر کرده‌اند.<sup>۳۹</sup>

۳-۲ نقد و نظر:

اما واقع این است که مسائل و مباحث متداول فلسفی که بزرگان ما و حتی معاصران در آثار خویش بآنها پرداخته‌اند، بیش از مجموع این دو نوع بحث است و اگر مباحث مابعدالطبیعه منحصر به این دو قسم شود، مسائل مابعدالطبیعه مقصور به تعداد محدودی خواهد شد و بسیاری از مسائل رایج فلسفی، همچون مباحث مربوط به جواهر و اعراض و مسائل مربوط به الهیات بمعنی الاخص، خارج از بحث و استطرادی تلقی خواهد شد و اگر در خصوص احوال و عوارض اخصی که بر موجود حمل می‌شود این قید را نیاوریم که بهمراه مقابلشان مساوی با موجود بما هو موجود باشند یا تقسیمات بعد از نخستین تقسیم را نیز از عوارض ذاتی موجود بدانیم، بسیاری از مسائل قطعی مربوط به علوم جزئی را نیز باید در شمار مسائل مابعدالطبیعی آورد. البته برخی از بزرگان معتقدند که همه مسائلی که در آثار مابعدالطبیعی شیخ و آخوند و اصحاب ایشان آمده، از قبیل مباحث مربوط به امور عامه و جواهر و اعراض و خدا و مفارقات، جملگی مسائل مابعدالطبیعیند و محمول آنها بیواسطه بر موجود بما هو موجود عارض می‌شود و چون معیار عرض ذاتی همین عروض بیواسطه

است، اعم از اینکه عارض مساوی باشد یا اخص، همه آنها که بیواسطه عارض می‌شوند محمولات فلسفیند و آن مسائل، مسائل فلسفی،<sup>۴۰</sup> و ما پیشتر در یکی از پانوشتها تفصیل این رأی را از رحیق مختوم نقل کردیم و نظر منتقدانه خویش را در پی آن آوردیم.

به هر حال، بنابرین نظر، راه اثبات موضوعیت شیء برای یک علم اثبات این نکته است که همه محمولهای مسائل آن علم از عوارض ذاتی آن شیء هستند و در مورد فلسفه اولی نیز باید ابتدا اثبات شود که همه محمولهای مسائل مابعدالطبیعی از عوارض ذاتی موجود بما هو موجودند. همانطور که پیشتر اشارت رفت، این نظر با قواعد منطقی و حکمی مقبول این بزرگان سازگار نیست؛ چه مطابق آن تعالیم، موضوع علم معیار مسئله است، نه مسئله معیار موضوع. لذا باید اول موضوع علم را بشناسند و سپس ببینند که آیا محمول مسائل موجود، جملگی از عوارض ذاتی موضوع علمند یا نه، ولی دریغاً که این راه نیز چندان بی مشکل نیست؛ چه در این بحث برآیم که موضوع علم را بشناسیم! بنظر می‌رسد که این موانع ناشی از خود آن تعالیم مبهم و مورد اختلاف است که آنها را قطعی و کارساز تلقی کرده‌اند.

به هر حال، این امور برهانی نیستند و جایی باید قرارداد جمعی را بمنزله فصل الخطاب بپذیریم و پیداست که در آن صورت، دعوی حق و صدق نمی‌توان کرد. بنابرین، یا باید بر حسب توافق و قرار داد جمعی بپذیریم که موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود است و در آن صورت، با انتخاب یک معیار، حوزه مسائل آن را تحدید کنیم و آن دسته از مسائل را که مطابق آن معیار، از

۳۷ - شرح نهایة الحکمة، ص ۲۴.

۳۸ - نهایة الحکمة، مقدمه.

۳۹ - قاضی عضدالدین، ایجی، شرح المواقف، با شرح میرسید شریف جرجانی، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۵۸، اسفار، ج ۱، ص ۲۹؛ الشواهد الربوبیه، ص ۱۸ - ۱۹؛ شوارق الالهام، ص ۱۴.

۴۰ - عین این معیار در یکی از آثار شیخ آمده است: «لواحق یک شیء از آن حیث که همان شیء است، اموری هستند که برای پیوستن به آن شیء لازم نیست که ابتدا بر شیء دیگری لاحق شوند یا آن شیء به شیء دیگری تبدیل شود... برخی از این لواحق ذاتی اخص از آن شیء‌اند و برخی اخص نیستند. آنها که اخصند، برخی فصل شیء و برخی عرضی آن هستند و شیء بواسطه همین فصول به انواع و بواسطه عرضیات خویش به احوال مختلف تقسیم می‌شود» (نجات، ص ۴۹۴).

عوارض موجود بما هو موجود بحساب نمی‌آیند بر حول موضوعها و محورهای دیگر سامان دهیم و آن را به نامهای دیگری غیر از مابعدالطبیعه بخوانیم یا جمله مسائل رایج و شایع مابعدالطبیعی را یک علم بدانیم و همانند علم کلام برای آن وحدت اعتباری قائل شویم، یعنی فی الواقع، آن را واجد موضوعات متعدد بدانیم.

### ۳-۳ اثبات موضوعیت موجود مفارق:

شیخ و سایر حکیمان ما موضوع اولی و اصلی مابعدالطبیعه را همان موجود بماهو موجود یا موجود مطلق یا مطلق موجود<sup>۴۱</sup> دانسته‌اند و در آثار خویش، بیشتر بر این عنوان تأکید کرده‌اند و حتی حکیمان متأخر، چون صدرالمتهلین و حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، به عنوان دیگری برای موضوع مابعدالطبیعه تفوه نکرده‌اند. اما شیخ<sup>۴۲</sup> و اسلاف او خاصه معلم اول<sup>۴۳</sup> گاهی موضوع مابعدالطبیعه را «موجود مفارق» دانسته‌اند<sup>۴۴</sup> و ما پیش از این بنقل پاره‌ای از اقوال و عبارات آنان پرداختیم. از آن عبارات چنین بر می‌آید که شیخ عوارض موجود بماهو موجود را موجوداتی مفارق می‌داند و لذا همانطور که خود آورده است، می‌توان مابعدالطبیعه را علمی دانست که درباره امور مفارق بحث می‌کند.<sup>۴۵</sup> در همانجا بنقد و تزییف این نظر پرداخته شد و روشن گشت که این دو عبارت نه متحدالمعنی هستند و نه متحدالمصدق. حال، در اینجا سر تکرار آن مباحث یا پیگیری آن را نداریم و می‌خواهیم ببینیم که با قبول دوگانگی معنای موجود مطلق و موجود مفارق، آیا می‌توان ثابت کرد که موجود مفارق، موضوع مابعدالطبیعه است.

### ۳-۴ نقد و نظر

بنظر می‌رسد که سعی شیخ الرئیس در اثبات موضوعیت «موجود مفارق» قرین توفیق نبوده است؛ چه همانطور که در باب موجود بماهو موجود اشارت رفت، اگر «موجود مفارق» را موضوع مابعدالطبیعه فرض کنیم، بسیاری از مسائل فعلی مابعدالطبیعی را باید از حلقه مسائل این علم بیرون کنیم و اگر مسائل فعلی را مسائل واقعی مابعدالطبیعه بدانیم، بسیاری از آنها با محور بودن موجود مفارق سر سازگاری ندارند و موضوع بودن آن را بر نمی‌تابند؛ به این دلیل که محمول آنها از عوارض ذاتی

موجود مفارق نیست. بنابراین، اگر موجود مفارق را موضوع فرض کنیم باید آن دسته از مسائل را که درباره موجود مفارق نیستند، از این جمع خارج کنیم و آنها را با محوریت موضوعات دیگر سامان دهیم و بنامهای دیگر بخوانیم و اگر می‌خواهیم که همه مسائل بالفعل فلسفی را با یک نام بخوانیم، بدانیم که موضوع و محور واحد ندارند و وحدت آنها قراردادی و اعتباری است، همانطور که در مورد موجود بماهو موجود گفته شد.

### ۴-۴ اثبات وجود موضوع مابعدالطبیعه:

همانطور که تصور موضوع مابعدالطبیعه، یعنی مفهوم «موجود» بدیهی است، تصدیق به وجود آن نیز بدیهی است و هر شخص عاقل و هشیار در هر زمانی بروشنی اذعان دارد باینکه مفهوم موجود مفهومی بيمصداق نیست و فی الجمله واقعی موجود است و چنین نیست که جهان و هر چه در آن هست، بکلی معدوم و خیالی باشد و هیچگونه تحصلی نداشته باشد؛ زیرا اگر کسی در صدد نفی آن بر آید، قبل از هر چیز، باید بوجود اموری از قبیل خودش، مقدمات استدلال، نتیجه و مخاطب، یعنی کسی که برای او استدلال می‌کند، اذعان نماید و لذا نفی وجود و واقعیت، خود مستلزم قبول موجودات متعددی است. این معنا را در اصطلاح اصل «واقعیتی هست» نامیده‌اند. ثبوت این اصل بقدری روشن است که در آن شک و تردید هم نمی‌توان ورزید؛ چه، شک و تردید در صدق این اصل حداقل مستلزم اذعان به ثبوت و تحقق شاک و مشکوک است و این عین تصدیق به ثبوت همین اصل است! بنابراین، اصل «واقعیتی هست» انکارپذیر نیست و آدمی نمی‌تواند بنحوی معقول و مدلل آن را نفی و رد کند، همانطور که این اصل اثبات‌پذیر هم نیست، یعنی نمی‌توان برهانی بر

۴۱- در هر یک از این تعبیرات می‌توان به جای موجود، وجود آورد. بیشتر نیز اشارت رفت که موجود مطلق و مطلق موجود هر یک بدو معنا بکار رفته‌اند و در یکی از آن دو معنا، دقیقاً بمعنای موجود بماهو موجودند و در نتیجه، مترادفند، اما در معنای دیگرشان هر یک معنای جداگانه‌ای برای خود دارند.

۴۲- الهیات شفا، ص ۴، ۱۲ و ۱۵.

۴۳- مابعدالطبیعه، اسپیلن، اواخر فصل اول.

۴۴- قبلاً درباره اقسام سه‌گانه موجودات که یکی از آنها در حد و تعریف، یعنی در ذهن، مفارق بود و هم در وجود عینی، سخنی رفت و تکرار آن در اینجا لازم نیست.

۴۵- الهیات شفا، ص ۱۵.

صدق آن اقامه کرد؛ چه اقامه برهان، له باشد یا علیه، مستلزم قبول پیشین اموری چند است که پیشتر بدانها اشارت رفت.<sup>۴۶</sup> بدینسان، این اصل نه قابل اثبات است و نه قابل رد، در عین اینکه امری بدیهی است و منطقاً چاره‌ای جز قبول آن وجود ندارد.<sup>۴۷</sup> بنابراین، اگر کسی از سر عناد و لجاج به انکار این اصل پردازد، از راه دلیل و برهان و بحث و جدل علمی نمی‌توان او را به قبول این اصل واداشت و جز تنبّه او از راههای مقتضی و ترک گفتگو با او راه دیگری وجود ندارد. بهمین دلیل است که شیخ تنها راه تنبّه چنین شخصی را ضربات تازیانه می‌داند.

۴۶ - صدرا در بدهات تصدیقی موضوع مابعدالطبیعه، یعنی «وجود»، و بتعبیر دیگر، در بدهات اصل «واقعیتی هست»، بیانی دارد که پس از تمهید مقدمه زیر بیان او می‌پردازیم. آن مقدمه این است که وجود بر سه قسم است:

الف) وجود شیء خاص، مانند وجود این قلم یا آن درخت. این وجودها، در واقع، تعلق به ماهیات معینی دارند و موجودیت آنها را بیان می‌کنند؛

ب) وجود غیر مقید به قیود خاص، مانند وجود واجب که بشرط لا از شروط خاص و مقید بعدم تقید به امور جزئی است یا مانند وجود بما هو وجود که بدون لحاظ هیچ قیدی متصف به اصالت می‌شود؛

ج) اشیایی که از وجود بهره‌مندند، مانند این قلم و آن درخت که آنها را ماهیات گویند.

این نکته روشن است که حمل وجود بر دو قسم اول، حملی حقیقی است و حمل آن بر قسم سوم حملی است مجازی.

حال، سخن صدرا این است که ذاتی هر شیء برای آن شیء بین الثبوت است و حمل ذاتی بر ذات محتاج واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلی نیست؛ بنابراین، ذات و حقیقت وجود نیز برای خود آن بین الثبوت است و حمل وجود بر خود آن محتاج هیچ واسطه‌ای نیست؛ چون حس، وجود اشیای خاص، یعنی وجودهای مقید را که واقعیت ماهیات را افاده می‌کنند اثبات می‌کند و برهان و استدلال عقلی نیز وجود غیر مقید به قیود خاص را که چیزی جز خود وجود نیست؛ پس با حس و عقل دو نوع وجود مقید و مطلق اثبات می‌شود (اسفار، ج ۱، ص ۲۷ قریب به این معنا در التحصیل، ص ۲۸۰ - ۲۸۱ هم آمده است).

بنظر می‌رسد که مرحوم آخوند در این بیان، میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی خلط کرده است؛ زیرا ضروری بودن ثبوت شیء برای نفس خود و در نتیجه ضرورت ثبوت وجود برای خود وجود، فقط بحمل اولی ذاتی درست است و بحمل شایع درست نیست. آنچه بین الثبوت و روشن است ثبوت ذاتی هر شیئی برای ماهیت و مفهوم آن شیء است و لذا ثبوت مصداق خارجی آن شیء نیازمند برهان است، و گرنه هیچ نیازی به استدلال بر وجود واجب الوجود نخواهد بود؛ چه مفهوم واجب الوجود در دلالت بر اصل ثبوت وجود برای ذات واجب قوی‌تر از مفهوم وجود است؛ زیرا وجوب وجود، یعنی شدت وجود و چگونه ممکن است که وجود شدید و قوی بیهوده از اصل وجود باشد.

منکران واجب الوجود هم در حالی که ثبوت وجوب وجود را برای مفهوم آن ضروری می‌دانند و بر آنند که واجب الوجود، واجب الوجود به حمل اولی است، تحقق فرد و مصداق آن را انکار می‌کنند و معتقدند که مفهوم واجب الوجود، به حمل شایع صناعی واجب و ضروری نیست. استاد جوادی آملی نیز در درسهای اسفار خویش این اشکال را بر سخن صدرا وارد دانسته است (رحیق مختوم، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۸۴ و ۱۸۵).

۴۷ - البته این در صورتی است که مفاد این اصل تصدیق به ثبوت لااقل یک موجود واقعی باشد، حتی اگر آن امر واقعی خود شخص و ذهن او یا نفس شک یا مشکوک یا هر چیز دیگری باشد و روشن است که هیچ متفکری و از آن جمله سوفسطاییان و ایدئالیستهای چون بارکلی، منکر این اصل نبوده‌اند و این بیان در ردّ اقوال آن بزرگان کافی نیست و اصلاً ربطی به مدعای آنان ندارد. مع الاسف، پاره‌ای از استادان معاصر که در فلسفه دوره اسلامی صاحب‌نظرند این مدعا را به سوفسطاییان و ایدئالیستها نسبت داده‌اند.

## منابع

- ۱- آشتیانی، میرزاسهدی، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سیزواری*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- ۲- ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، بیروت، دارالمشرق (بی‌تا).
- ۳- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح شرح از قطب الدین رازی، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- ۴- ابن سینا، *دانشنامه علانی، الهیات*، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- ۵- ابن سینا، *التعلیقات*، باهتمام عبدالرحمن بدوی، قم، النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۶- ابن سینا، *النجاة*، بتصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۷- ابن سینا، *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هزار)، تهران، سروش، ۱۳۷۱.
- ۸- ابن سینا، *البرهان من کتاب الشفاء*، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۵۴ م.
- ۹- ابن سینا، *الشفاء المنطق*، دکتر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۰- ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، زیر نظر ابراهیم مدکور و تحقیق فتاوی و زاید، قاهره، مطبعه امیریه، ۱۹۵۳ بیعد.
- ۱۱- ابن سینا، *منطق المشرقین* قاهره، المکتبه السلفیه، ۱۹۱۰.
- ۱۲- ابن سینا، *تسع رسائل*، قاهره، مطبعه هندیه، ۱۹۰۸.
- ۱۳- ابن سینا، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ هـ.
- ۱۴- ارسطو، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- ۱۵- بهمینار، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری،

- تهران دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۹.
- ۱۶ - جرجانی، سید شریف، *حواشی شرح شمسیه*، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۳.
- ۱۷ - جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
- ۱۸ - جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، عجم، تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- ۱۹ - حائری مازندرانی، محمد صالح، *حکمت ابوعلی سینا*، تهران، نشر محمد، ۱۳۶۶.
- ۲۰ - حائری یزدی، مهدی، *کاشفهای عقل نظری*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.
- ۲۱ - حائری یزدی، مهدی، *هرم هستی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- ۲۲ - حائری یزدی، مهدی، *مناقضیک*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
- ۲۳ - رازی، قطب الدین، *شرح مطالع الانوار*، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۹۴ ق.
- ۲۴ - سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، با تعلیقه حسن حسن زاده آملی، ۳ ج، تهران، نشر ناب، ۱۳۱۶ ق.
- ۲۵ - سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، انجمن اسلامی فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- ۲۶ - شیرازی، صدرالدین محمد، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر از جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- ۲۷ - شیرازی، صدرالدین محمد، «تعلیقه علی الالهیات الشفاء»، *الالهیات من الشفاء*، قم انتشارات بیدار، طبع سنگی، بی تا.
- ۲۸ - شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیه*، ۹ ج، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ۲۹ - شیرازی، صدرالدین محمد، *تعلیقات حکمة الاشراق؟*، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ ق.
- ۳۰ - طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقیهای استاد شهید مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
- ۳۱ - طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- ۳۲ - فخررازی، *المباحث المشرقیه*، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد بالله بغدادی، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۹۹۰.
- ۳۳ - مصباح، محمد تقی، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، انتشارات در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- ۳۴ - مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ۲ ج، [بی جا]. سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۳۵ - مصباح یزدی، محمد تقی، *ترجمه و شرح البرهان*، نگارش
- و تحقیق محسن غرویان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- ۳۶ - مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۶*، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- ۳۷ - مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۹*، شرح مبسوط منظومه (۱)، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- ۳۸ - مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۵*، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
- ۳۹ - مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۷*، فلسفه ابن سینا (۱)، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- ۴۰ - مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۸*، فلسفه ابن سینا (۱)، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- ۴۱ - مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۱۳*، مقالات فلسفی، فلسفه شناخت و نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- ۴۲ - میرداماد، القیسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، ۱۳۵۶.
- ۴۳ - نراقی، ملامهدی، *شرح الهیات من کتاب الشفاء*، باهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵.

- 44 - Owens, J.; *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, third ed. Toronto, 1978.
- 45 - Ross, W.D.; *Aristotle's Metaphysics*. 2V. Oxford University Press, 1948.
- 46 - Ross, W.D.; *Aristotle's Physics*. Oxford, 1936.
- 47 - Ross, W.D *Aristotle*. London, 5th ed., 1956.
- واژه کلیدی:**  
 الهیات  
 بدیهی  
 علل چهارگانه  
 فلسفه اولی  
 مفهوم وجود  
 موجود بماهو موجود  
 موجود مفارق  
 موضوع مابعدالطبیعه  
 واجب الوجود

\* \* \*