

بررسی تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی (بر اساس کتاب‌های تحصیل السعاده، فلسفه أرسطوطاليس، الحروف و فصول منتزعه)^۱

لیلا کیان‌خواه^۲

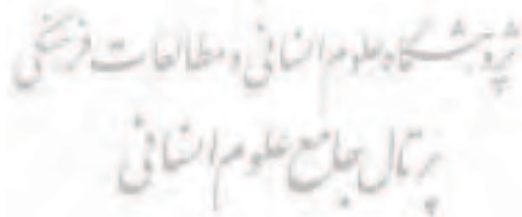
چکیده

به رغم آن‌که فارابی در برخی از آثار مشهور خود مانند أعراف مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعه را بر اساس موجودبماهوموجود تعریف می‌کند، ولی در چهار کتاب تحصیل السعاده، فلسفه أرسطوطاليس، الحروف و فصول منتزعه، تعریفی متفاوت از مابعدالطبیعه ارائه می‌کند که از جمله تمایزات فلسفی او به شمار می‌رود. از دیدگاه فارابی در این آثار، مابعدالطبیعه شاخه‌ای از علوم نظری است که پژوهش و مطالعه در حوزه آن، متأخر از مطالعه در سایر حوزه‌های علوم نظری یعنی ریاضیات و طبیعیات و علم مدنی است. پژوهشگر در حوزه مابعدالطبیعه باید موجودات الهی و نیز سایر موجودات را از آن جهت که موجودات الهی، مبدأ و سبب وجود آن‌ها هستند، مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. هر چند این تعریف، ناظر به تعاریف ارسطو در کتاب‌های ألفای بزرگ و ایسیلین است؛ ولی از آن دو متمایز است؛ زیرا بر خلاف تقریر این دو کتاب، مابعدالطبیعه را شایسته بررسی همه موجودات عالم می‌داند.

واژگان کلیدی

فارابی، تعریف مابعدالطبیعه، نظر الهی، تحصیل السعاده، فلسفه أرسطوطاليس، الحروف، فصول

منتزعه



۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۳/۲۴؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۷

leilakiankhah@gmail.com

۲- استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

طرح مسئله

غالب فلاسفه بزرگ اسلامی مابعدالطبیعه را علم «موجود بما هو موجود» دانسته و آن را با محوریّت موجود و وجود تعریف می‌کنند. ابن‌سینا نیز در بیش‌تر آثار خود، مابعدالطبیعه را دانش موجودبماهو موجود دانسته و معتقد است که مابعدالطبیعه به جهت اطلاق موضوعش، شایستگی بحث و بررسی همه موجودات عالم از جهت وجودشان را دارد^۱. از آن‌جا که مطالعه و بررسی کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو، نشان می‌دهد که وی در کتاب *گاما*، مابعدالطبیعه را دانش موجودبماهو موجود می‌داند (Aristotle, 1003a21)^۲، ممکن است چنین تصور شود که در طول تاریخ فلسفه، از ارسطو تا ابن‌سینا، تعریف مابعدالطبیعه بر محور موجود مطلق بوده و این رأی از طریق آراء و آثار فلاسفه یونانی و یونانی‌مآبی به سرزمین‌های اسلامی منتقل شده و در نهایت در اختیار ابن‌سینا قرار گرفته است. ولی با مطالعه و بررسی دقیق آثار فلاسفه اسلامی مقدم بر ابن‌سینا و فلاسفه یونانی و یونانی‌مآبی متأخر بر ارسطو، می‌توان گفت که وجود تعاریف مختلف از مابعدالطبیعه در کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو و عدم جمع‌بندی مشخص و بیان ارتباط دقیق این تعاریف با هم، باعث شده تا شارحان و مفسران آثار وی، در ادوار مختلف تاریخ، مواضع مختلفی را اتخاذ کرده و تعریفی را بر تعاریف دیگر ترجیح دهند^۳ (Bertolacci, 2006, P.140-142). عدم وضوح تعریف مابعدالطبیعه

۱- ابن‌سینا در فصل دوم مقاله *اول الهیات شفاء*، پس از اثبات این‌که موجودبماهو موجود موضوع فلسفه اولی است، تعریف مشهور خود از مابعدالطبیعه یعنی تعریف آن بر اساس موجودبماهو موجود را ارائه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۲-۱۴). این تعریف از مابعدالطبیعه در اکثر آثار ابن‌سینا ذکر شده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۹۳؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۷۱).

۲- ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه*، حداقل سه تعریف متفاوت برای مابعدالطبیعه ذکر کرده و البته همانند بسیاری از آراء خود به جمع‌بندی و بیان ارتباط آن‌ها نمی‌پردازد: ۱- در کتاب *آلفای بزرگ*، مابعدالطبیعه را دانش بررسی علل نخستین همه اشیاء دانسته و آن را حکمت می‌نامد (Aristotle, 981a31-982b7). ۲- در کتاب *گاما*، با بیانی موجز و مختصر، مابعدالطبیعه را علم کلی می‌خواند که موضوع آن موجود خاص نیست بلکه موجودبماهو موجود و عوارض ذاتیه آن است. در مقابل علم کلی، علوم دیگر قرار دارند که طبقه خاصی از موجودات را جدا کرده و مورد بررسی قرار می‌دهند (Ibid, 1003a21-30). ۳- و در نهایت در کتاب *اپسین* از دانشی سخن می‌گوید که قسمی از علوم نظری بوده و الهیات یا فلسفه اولی نامیده می‌شود. موضوع این علم، موجودات الهی و مفارقات بوده و در نتیجه این علم، علم طبقه خاصی از موجودات، یعنی موجودات الهی است (Ibid, 1026a19-32). با توجه به قرابت تعاریف کتاب‌های *آلفای بزرگ* و *اپسین*، می‌توان تقریر *آلفای بزرگ* را بخشی از تقریر *اپسین* دانست و در نهایت این تعاریف سه‌گانه را به دو تعریف فروکاست: ۱- بررسی موجودات الهی و علل نخستین (تقریر *اپسین*)؛ ۲- بررسی موجودبماهو موجود (تقریر *گاما*).

۳- برتولاچی بر اساس اسناد تاریخی معتقد است که، پس از ارسطو در میان مفسران و فلاسفه مشائی و یونانی‌مآبی جریان‌ی در جهت الهیاتی کردن مابعدالطبیعه یعنی ترجیح تعریف کتاب *اپسین* شکل گرفت که بسیاری از متفکران و فلاسفه بزرگ از آن متأثر بودند؛ به عنوان مثال اسکندر افرویدی در شرح کتاب *لامبدا*، الهیات فلسفی را غایت مابعدالطبیعه دانسته (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۹۴) و آمونیوس نیز در مقدمه تفسیرش بر مابعدالطبیعه، غایت مابعدالطبیعه را مباحث الهیاتی می‌داند. علاوه بر این، مفسران اسکندرانی کتاب

در آثار فلاسفه موجب شده تا ابن‌سینا برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، بحث از تعریف و موضوع مابعدالطبیعه را در نظام فلسفی خود به صورت یک مسأله فلسفی تنظیم کرده (Bertolacci, 2006, 114) و موضوعیت موجودبماهوموجود را به سه طریق برای مابعدالطبیعه اثبات کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۲-۱۴). بنابراین، به منظور شناخت دقیق آراء ابن‌سینا و ابتکارات وی در این زمینه لازم است میراث فلسفی‌ای که در اختیار او قرار گرفته، به دقت مورد بررسی واقع شود. از مهم‌ترین منابع فکری در اختیار ابن‌سینا، آثار ارزشمند فارابی است که تنها حدود سی سال قبل از تولد ابن‌سینا وفات یافته و تأثیر فراوانی بر نظام مابعدالطبیعی سینیوی و شکل‌گیری آراء فلسفی او داشته است؛ چرا که فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، علاوه بر ابداع بسیاری از مباحث فلسفی، هم‌چون پل ارتباطی میان اندیشه‌های یونانی و نظام فکری سینیوی بوده و بسیاری از اصطلاحات و مسائل فلسفی از طریق تعلیمات او به ابن‌سینا انتقال یافته است.

در این راستا، مسأله اصلی این مقاله، شناخت و تحلیل دقیق تعریف مابعدالطبیعه در آثار فارابی و یافتن پاسخ به این پرسش است که آیا فارابی در آثار خود دارای وحدت رویه بوده و مابعدالطبیعه را بر یک سیاق تعریف می‌کند و یا دیدگاه‌های متفاوتی در این باب دارد. هم‌چنین در این پژوهش نسبت تعریف و یا تعاریف فارابی با تعاریف ارسطو و تعریف مختار ابن‌سینا یعنی علم موجودبماهوموجود مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در این پژوهش، تمامی آثار فارابی به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته و از میان آن‌ها، آثاری که فارابی در آن‌ها به طور مستقیم و یا ضمنی به تعریف مابعدالطبیعه می‌پردازد به عنوان منابع اصلی

مقولات ارسطو (همانند آمونیوس، فیلوپونوس، المیدروس و سیمیپلیکیوس)، در طبقه‌بندی آثار ارسطو، نام الهیات (یعنی نام منتخب کتاب اِپسیلن) را بر نام‌های دیگر دانش مابعدالطبیعه ترجیح داده و آن را علم به امور غیرمادی دانسته‌اند. به همین دلیل است که در میان مفسران و شارحان کتاب مابعدالطبیعه، کتاب لامبدا نسبت به سایر بخش‌های آن اهمیت بیشتری پیدا کرده و تمایل به تفسیر انحصاری کتاب لامبدا در میان مفسران و شارحان آن دوره مشهود است (Bertolacci, 2006, P. 140-142). آنچه که از بررسی آثار مختلف کندی به دست می‌آید این است که، او نیز در هیچ کدام از آثار خود به تعریف بر اساس موجودبماهوموجود اشاره نکرده و در همه آثار خود، مابعدالطبیعه را علم به موجودات ماوراء طبیعی، بالأخص خداوند تبارک و تعالی می‌داند. به عنوان مثال، او در رساله فی الفلسفه الأولى، علم طبیعیات را علم به امور متحرک و علم ما فوق طبیعیات را علم به اموری می‌داند که متحرک نیستند (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۱۱) کندی در رساله فی کمیه کتب ارسطوطالیس نیز، مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی را علم به موجودات الهی دانسته و هیچ اشاره‌ای به تعریف مابعدالطبیعه بر اساس موجودبماهوموجود نمی‌کند. هر چند که او کتاب ارسطو را با نام مابعدالطبیعیات ذکر می‌کند ولی در اکثر مواضع، علمی که این کتاب مشتمل بر آن است را مافوق طبیعیات می‌نامد. به کار بردن این اصطلاح در آثار او، دال بر اعتقاد او به یکی دانستن مابعدالطبیعه و علم خداشناسی یا علم به موجودات الهی و ماوراء طبیعی است (همان، ص ۲۸۴). بنابراین کندی نیز از جریانی که برتولاچی به آن اشاره می‌کند، بی‌تأثیر نبوده و مابعدالطبیعه را منطبق بر کتاب اِپسیلن تعریف می‌کند.

قرار گرفته‌اند. علاوه بر تعریف مابعدالطبیعه، از آن جهت که در غالب آثار فارابی تعریف مابعدالطبیعه وابسته به تعریف فلسفه بوده و در برخی از آثار او قسمی از فلسفه به شمار می‌رود، بررسی دقیق تعریف فلسفه، نقش تعیین‌کننده‌ای در تعریف مابعدالطبیعه دارد؛ لذا در این پژوهش، تعریف فلسفه نیز مورد بررسی واقع می‌شود.

تحول تعریف مابعدالطبیعه در اندیشه فارابی

در نظر نخست چنین می‌نماید که فارابی همانند رساله أغراض مابعدالطبیعه که ابن‌سینا در زندگی‌نامه خودنگاره از آن به نیکی یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳)، مابعدالطبیعه را شناخت موجودبماهوموجود می‌داند. ولی پژوهش در آثار فارابی نشان می‌دهد که وی در ارائه تعریف مابعدالطبیعه به هیچ وجه دارای وحدت رویه نبوده و آراء متفاوتی دارد که برخی از آن‌ها فاصله قابل ملاحظه‌ای با آراء مشهور در میان فلاسفه اسلامی دارند. این نظرات را می‌توان به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

۱- او در برخی از آثار خود، سعی در فهم تعریف کتاب گاما و شاید ارائه یک جمع‌بندی میان تقریر کتاب گاما و افسیلین دارد (همانند البرهان و کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین)؛^۲ در برخی دیگر از آثار خود که حجم زیادی از آثار او را تشکیل می‌دهد، با نظر به تعریف ارسطو در کتاب‌های *آلفای بزرگ* و *افسیلین*، تعریفی متفاوت ارائه می‌دهد که البته مورد اقبال ابن‌سینا واقع نمی‌شود (همانند *تحصیل السعاده، فلسفه ارسطوطالپس، الحروف و فصول منتزعه*)؛^۳ در نهایت در برخی دیگر از آثار خود، رأی کتاب گاما را به خوبی تحلیل کرده و تعریف و موضوع مابعدالطبیعه را بر اساس آن شرح می‌دهد (*إحصاء العلوم، أغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات*). ابن‌سینا رأی اخیر را به طور کامل پذیرفته و آن را در بسیاری از آثار خود ذکر می‌کند. با توجه به حجم گسترده پژوهش در حوزه تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی، آنچه که در این مقاله به طور خاص مورد بررسی قرار خواهد گرفت، تحلیل و بررسی تعریف فارابی در آثار گروه دوم است. اما بررسی دیدگاه فارابی در آثار گروه اول و گروه سوم و علاوه بر آن، ارائه جمع‌بندی نهایی میان سه گروه آثار، در مقاله دیگری در دست اقدام است.^۱ بنابراین هرچند که در این پژوهش، کلیه آثار فارابی مورد بررسی واقع شده‌اند، تمرکز این مقاله به طور خاص، بر بررسی و

۱- نقطه مشترک آراء گروه اول و سوم در این است که فارابی در هر دوی آن‌ها موجودبماهوموجود را محور تعریف خود قرار داده است؛ ولی تفاوت مهم آن‌دو، روش متفاوت فارابی در تحلیل و تبیین موجودبماهوموجود است. بررسی شیوه تحلیل موجودبماهوموجود توسط

تحلیل رأی فارابی در چهار اثر تحصیل السعاده، فلسفه ارسطوطالیس، الحروف و فصول منتزعه است. فارابی در این آثار به تعریف مابعدالطبیعه در کتاب‌های آلفای بزرگ و افسیلین نظر داشته است؛ با این وجود با گذر از آن‌ها به ارائه تعریفی متفاوت از تعاریف موجود در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو می‌پردازد. با توجه به شباهت قابل ملاحظه متن این چهار اثر به یکدیگر و با توجه به این که در بین فارابی‌شناسان، چنین محتمل است که کتاب الحروف در بغداد نگاشته شده^۱، می‌توان این تعریف فارابی از مابعدالطبیعه

فارابی یعنی بررسی آراء گروه اول و گروه سوم، در مقاله دیگری با عنوان «تحلیل تعریف مابعدالطبیعه بر اساس موجودبماهوموجود در آثار فارابی» مورد بررسی قرار گرفته و در دست چاپ است.

۱- متأسفانه تاریخ دقیق تألیف آثار فارابی و نیز ترتیب تاریخی آثار وی روشن نیست و بسیاری از کتب تاریخی معتبر همانند الفهرست (ابن ندیم، ۱۲۸۱، ص ۴۷۴) اخبار الحکماء (قفطی، ۱۳۳۶، ص ۱۸۲-۱۸۴)، التعریف بطبقات الأمم (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲-۲۲۴) و تتمه صوان الحکمه (بیهقی، ۱۳۹۶، ص ۳۵۳) تنها به ذکر برخی از آثار وی اشاره کرده و تاریخ تألیف آن‌ها را روشن ننموده‌اند. در میان کتب تاریخی عباراتی در کتاب‌های عیون الأنباء و وفیات الأعیان به تاریخ تألیف برخی از آثار وی اشاره نموده‌اند: «الفارابی کتب المدینه الفاضله بغداد و حمله إلی الشام فی آخر عام ۳۳۰هـ و تممه بدمشق عام ۳۳۱هـ و حرره، ثم نظر فی النسخة بعد التحریر فأثبت فیها الأبواب ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل علی قسمة معانیه فعمل الفصول بمصر فی سنة سبع و ثلاثین و هی ستة فصول» (ابن أبی أصیبیه، ۱۲۹۹، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹). بنابراین، ابن أبی أصیبیه معتقد است که فارابی تألیف کتاب آراء را در بغداد شروع کرده و در آخر سال ۳۳۰ با خود به شام برده و در سال ۳۳۱ آن را به پایان رسانده است. همان گونه که در عبارت ذکر شده از ابن أبی أصیبیه مشاهده می‌شود، او تاریخ تألیف کتاب دیگری را نیز متعلق به همین دوران می‌داند (همان جا). محسن مهدی در مقدمه خود بر تصحیح کتاب فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، این عبارت را دال بر شش فصلی می‌داند که فارابی در کتاب فصول مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، در ضمن آن به ارائه رؤس مطالب کتاب آراء پرداخته است (فارابی، ۲۰۰۱، مقدمه محسن مهدی، ص ۲۸). در مقابل این دیدگاه، مصحح کتاب فصول منتزعه، با استناد به بیانات دانلوف، این عبارات را دال بر کتاب فصول منتزعه فارابی و تاریخ تألیف آن می‌داند. البته با توجه به این که کتاب فصول منتزعه موجود حاوی ۹۵ فصل است و متن کتاب عیون الأنباء، کتابی مشتمل بر ۶ فصل را گزارش می‌کند، دانلوف این احتمال را مطرح می‌کند که ممکن است این کتاب قبلاً حاوی ۹۶ فصل بوده و کلمه تسعون در متن عیون الأنباء جا افتاده باشد (همو، ۲۰۰۵هـ مقدمه فوزی متری نجار، ص ۱۳).

علاوه بر آثار فوق، ابن خلکان در کتاب وفیات الأعیان، عبارتی شبیه عبارات کتاب عیون الأنباء را از قول صاعد اندلسی در مورد تألیف کتاب السیاسة المدنیة البته بدون ذکر تاریخ آن نقل می‌کند و آن را منقول از کتاب طبقات الحکماء قاضی صاعد می‌داند. با توجه به این که این عبارت در کتاب التعریف قاضی صاعد یافت نمی‌شود، ممکن است که ابن خلکان به اثر دیگری از قاضی صاعد اشاره داشته که هم اکنون از بین رفته و یا ممکن است منظور ابن خلکان همان کتاب التعریف بوده ولی عبارت مذکور در متن فعلی از بین رفته باشد. ابن خلکان این عبارت را چنین نقل می‌کند: «و قد ذکر أبو نصر فی کتابه الموسوم بالسیاسة المدنیة أنه ابتداءً بتألیفه فی بغداد و أكمله بمصر ثم عاد إلی دمشق وأقام بها...» (ابن خلکان، ۱۹۶۸، ج ۵، ص ۱۵۵) می‌توان بر اساس عبارت ذکر شده از ابن خلکان و شباهت زیاد متن کتاب السیاسة المدنیة و کتاب آراء، تألیف این دو اثر را متعلق به دوره زمانی واحدی دانست. اگر چه این احتمال هم وجود دارد که ابن خلکان در گزارش خود دچار اشتباه شده و همان متن ابن أبی أصیبیه را به اشتباه نقل کرده باشد (فارابی، ۱۴۰۸هـ مقدمه فوزی متری نجار، ص ۱۸-۱۷).

علاوه بر آثاری که کتب تاریخی به تاریخ تألیف آن‌ها اشاره دارند، تاریخ تألیف برخی دیگر از آثار فارابی را هم می‌توان تا حدودی تعیین کرد. محسن مهدی در مقدمه خود بر تصحیح کتاب الحروف، با توجه به وقوع مناظره بین ابو سعید سیرافی و ابو بشر متی در تاریخ ۳۲۰ هجری در بغداد، تاریخ تألیف این کتاب را اندکی پس از وقوع این مناظره و در خلال سال‌های اقامت فارابی در بغداد

را متعلق به دوره واحدی از حیات فلسفی او دانست. در ادامه این مقاله، رأی فارابی در هر کدام از این آثار مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته و در انتها مورد جمع‌بندی قرار خواهد گرفت.

کتاب «تحصیل السعاده»

فارابی در کتاب *تحصیل السعاده* اموری را که اگر در میان انسان‌ها و اهالی شهرها حاصل شود، برای آن‌ها سعادت دنیوی و اخروی به همراه خواهد داشت، به چهار دسته تقسیم می‌کند: فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و صناعات عملی. فارابی غرض نهایی فضائل نظری (و یا به عبارت دیگر علوم نظری) را علم عقلانی و یقینی به وجود موجوداتی که موضوع آن علم دربردارنده آن‌ها است و نیز علم یقینی به مبادی برخی از آن موجودات که دارای مبدأند و نیز استیفا عدد آن مبادی می‌داند (فارابی، ۱۴۰۳هـ، ص ۵۲، ۴۹).

۱- اولیات یا علوم اول، معلوماتی هستند که از بدو تولد و من حیث لایشرع برای انسان معلومند؛ همانند علم به امتناع اجتماع نقیضین؛^۲ معلوماتی که از طریق فحوص و استنباط و تعلیم و تعلم برای انسان حاصل می‌شود و البته علوم اول را نیز به عنوان مقدمات اولیه استنتاج مورد استفاده قرار می‌دهند (همان، ص ۴۹).

از دیدگاه فارابی علوم نظری دارای شاخه‌های متعدد بوده و پژوهشگر در هر یک از شاخه‌های علوم نظری، علاوه بر مطالعه در مورد موجودات مندرج تحت جنس مشترک آن علم، باید به علم یقینی به مبادی آن موجودات نیز دست یابد. اگر شیء مورد مطالعه همه چهار نوع علل اربعه؛ یعنی مادی، صوری، فاعلی و غایی را دارا بود، باید به تحقیق در مورد همه آن‌ها پرداخت ولی اگر همه مبادی اربعه در مورد آن شیء موضوعیت نداشت، پژوهشگر در آن علم باید به همان مقدار بسنده کند؛ البته نباید بحث با مطالعه همان مبادی خاتمه یابد؛ بلکه لازم است پس از آن به مطالعه مبادی آن مبادی و در

می‌داند. محسن مهدی احتمال می‌دهد که فارابی این کتاب را پس از بسیاری از آثار و شروح منطقی خود و البته قبل از کتب مشهوری مانند کتاب *آراء و السياسه المدنیه* نگاشته باشد (فارابی، ۱۹۸۶، مقدمه محسن مهدی، ص ۴۳-۴۹). در کتاب *تحصیل السعاده* نیز عبارتی وجود دارد که به نزدیکی تاریخ تألیف سه اثر فارابی اشاره دارد. فارابی در انتهای مطالب کتاب *تحصیل السعاده* فلسفه‌ای که در این کتاب توصیف شده را دارای منشأ یونانی و از جانب افلاطون و ارسطو دانسته و در پایان کتاب می‌گوید که در ادامه قصد دارد تا به ذکر فلسفه افلاطون و نیز فلسفه ارسطو بپردازد و ثابت کند که غرض آن‌دو از فلسفه غرضی یکسان بوده و آن‌دو فلسفه واحدی را ارائه کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۳هـ، ص ۹۸-۹۷). بر اساس این عبارات، می‌توان نتیجه گرفت که تألیف کتاب *تحصیل السعاده* و *فلسفه افلاطون و اجزائها* و نیز *فلسفه ارسطو* متعلق به دوره واحدی از حیات فلسفی فارابی هستند.

۱- فارابی تأکید دارد که معلومات اول در هر کدام از شاخه‌های علوم نظری متناسب با جنس خاص آن علم، مبادی تعلیم آن علم هستند (همان، ص ۵۱).

نهایت مبادی نهایی آن‌ها پرداخت. این مطالعه تا جایی ادامه دارد که مبادی مورد مطالعه، مندرج تحت جنس^۱ خاص آن علم باشند؛ حال اگر مبادی مورد مطالعه، متعلق به جنس مورد نظر نبوده و مندرج تحت جنس دیگری باشد، علم مذکور نمی‌تواند آن‌را مورد مطالعه قرار دهد و مطالعه و بررسی به علمی دیگر موکول می‌شود که این مبدأ نهایی تحت جنس آن مندرج است. مطالعه در حوزه مطالعاتی این علم جدید نیز به همان روال سابق ادامه پیدا می‌کند (فارابی، ۱۴۰۳ هـ ص ۵۵۵۴).

فارابی در این رساله ترتیبی خاص را برای علوم نظری از حیث مطالعه و پژوهش معرفی می‌کند. از دیدگاه فارابی تعلیم، مطالعه و پژوهش در حوزه علوم نظری باید از ریاضیات یا علم‌التعالیم یعنی بررسی اشیایی که تصور و تعقل آن‌ها اصلاً به ماده نیاز ندارد، آغاز شود. پس از مطالعه در مورد اشیا حوزه ریاضیات و مبادی آن‌ها و نیز طی کردن شاخه‌های مختلف ریاضیات که در سیری طولی نسبت به هم قرار دارند، پژوهشگر به مرز نهایی این علم می‌رسد و با اشیایی مواجه می‌شود که حتی تصور و تعقل آن‌ها نیز، محتاج به ماده است. در این مرحله پژوهشگر باید وارد حوزه دیگری از علوم نظری شود؛ یعنی حوزه علم طبیعیات. پژوهشگر در این علم، با مطالعه در مورد اجسام و نیز مطالعه در مورد مبادی آن‌ها در نهایت به بررسی موجوداتی می‌رسد که بحث و بررسی در مورد مبادی آن‌ها در حوزه مطالعاتی این علم نمی‌گنجد؛ یعنی اموری که نه طبیعت هستند و نه طبیعی؛ بلکه موجوداتی کامل‌تر از اشیا طبیعی بوده و جسم و جسمانی نیستند. مطالعه و بررسی این امور یعنی مرز نهایی علم طبیعیات مشتمل است بر: ۱- مطالعه و بررسی اجسام سماوی؛ ۲- بحث در مورد انسان و غایت و کمالات نهایی‌ای که به منظور رسیدن به آن‌ها آفریده شده است. علم طبیعی به این دلیل در این دو حوزه متوقف می‌شود که مطالعه در مورد اجرام سماوی منجر به بحث از مبادی وجود شده؛ و با بحث از حیوان ناطق، بحث به عقل و نفس و سپس به مطالعه در مورد مبادی عقل و نفس و نیز کمال نهایی انسان و مبادی غیر طبیعی برای کمال انسان منتهی می‌شود. پژوهشگر برای بررسی این قبیل موجودات، محتاج علم دیگر و نظر دیگری است. بنابراین پژوهشگر علوم نظری، پس از طی مراحل

۱- همان‌گونه که ملاحظه می‌شود فارابی برای موضوع علم از اصطلاح جنس استفاده می‌کند. ارسطو نیز در آثار خود اصطلاح جنس را برای موضوع علم به کار می‌برد (Aristotle, 1004a4-5). این امر باعث ایجاد یک مشکل اساسی در مابعدالطبیعه می‌شود. چرا که ارسطو از سویی موجود را جنس نمی‌داند و از سوی دیگر معتقد است موضوع هر علمی جنس خاصی است که موضوع آن علم واقع می‌شود. پس چگونه ممکن است موجود که جنس نیست، موضوع مابعدالطبیعه باشد. در تاریخ فلسفه برای نخستین بار اسکندر افرودیسی در تفسیر کتاب گاما برای موضوع علم مابعدالطبیعه از اصطلاح «موضوع» استفاده کرده و این مشکل درونی نظام مابعدالطبیعی ارسطو را مرتفع می‌سازد (Alexander of Aphrodisias, 1993, P.11; Bertolacci, 2006, P.136).

قبلی که از ریاضیات شروع شده و با طبیعیات ادامه پیدا می‌کند، وارد حیطه آخرین شاخه علوم نظری می‌شود؛ یعنی علمی که به مطالعه و بررسی موجوداتی می‌پردازد که جسم و جسمانی نیستند و در عالم طبیعت یافت نمی‌شوند. فارابی این علم را «علم مابعدالطبیعیات» می‌خواند. پژوهشگر این حوزه نیز همانند سایر شاخه‌های علم نظری، پس از بررسی این قبیل موجودات به بررسی مبادی آن‌ها می‌پردازد که البته مبادی این قبیل موجودات فقط سه نوع از علل اربعه را در بر می‌گیرند؛ یعنی علل صوری، فاعلی و غائی. در نهایت، مطالعه در این حوزه به موجودی منتهی می‌شود که هیچ کدام از این مبادی اربعه را ندارد؛ بلکه مبدأ اول برای تمامی موجودات است و «إله» نامیده می‌شود. وقتی بحث در این حوزه به مبدا اول منتهی شد، پژوهشگر باید در مورد لوازم وجود مبدأ و سبب نهایی به بحث و بررسی بپردازد. با مطالعه در این حوزه، علم به دورترین اسباب موجودات یعنی مبدأ اول و نیز سایر مبادی که مبادی الهی نامیده می‌شوند، به دست می‌آید (فارابی، ۱۴۰۳ هـ. ص ۶۳-۶۴). بنابراین بر اساس برخی از عبارات این رساله، علم مابعدالطبیعه - و یا آنچه که در این رساله علم مابعدالطبیعیات نامیده می‌شود - علم مطالعه و بررسی طبقه خاصی از موجودات یعنی موجودات غیرمادی و الهی، اعم از خدا به عنوان مبدأ اول و نیز مبادی الهی است. تا این‌جا عبارات فارابی را می‌توان دقیقاً منطبق بر کتاب *اپسین ارسطو دانست*؛ چرا که ارسطو در آن‌جا فلسفه اولی را یکی از اقسام علوم نظری دانسته و آن را بررسی موجوداتی می‌داند که نامتحرک و مفارق از ماده‌اند (Aristotle, 1026a19-32). همچنین عبارت فارابی با تفاسیر اپسینی از کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو همانند تفسیر اسکندر افرویدیسی، آمونیوس و کندی مطابق است. اما این سخنان، تعریف نهایی علم «مابعدالطبیعیات» در این اثر نیست؛ بلکه عبارات دیگری در این رساله وجود دارد که می‌توان آن‌ها را تکمیل کننده عبارات فارابی و بیان‌گر نظر دقیق فارابی در مورد این شاخه از علوم نظری و وجه تمایز او از تفاسیر اپسینی دانست. فارابی در عبارات مذکور تأکید می‌کند که متعلم در حوزه علم مابعدالطبیعیات پس از رسیدن به مبدأ نهایی همه موجودات و مطالعه در مورد وجود او به عنوان مبدأ نخستین، باید با توجه به مبدئیت او همه موجودات عالم را از نزدیک‌ترین مرتبه به مبدأ اول تا دورترین مرتبه مورد بررسی قرار داده و تمام ویژگی‌های موجودات از آن حیث که «إله» یا مبدء اول، مبدء آن‌ها و سبب وجود آن‌هاست را مورد بررسی قرار دهد و به اصطلاح فارابی «عمّا یلزم أن یحصل فی الموجودات إذ کان ذلک الوجود مبدأها و سبب وجودها» را مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این شرایط است که برای پژوهشگر، معرفت به موجودات از طریق دورترین اسباب آن‌ها حاصل می‌شود. در انتهای این عبارات، فارابی معرفت مذکور یعنی معرفت موجودات از آن جهت که «إله» و مبادی الهی علل آن‌ها هستند را نظر الهی در موجودات می‌نامد (فارابی، ۱۴۰۳ هـ. ص ۶۳-۶۴).

بنابراین در مجموع عبارات فوق‌الذکر، می‌توان گفت که فارابی در این عبارات، از کتاب *اپسیلین* و تفاسیر اپسیلینی مابعدالطبیعه فاصله گرفته و معتقد است که مابعدالطبیعه تنها اختصاص به بررسی طبقه خاصی از موجودات نداشته و بررسی موجودات الهی تنها بخشی از آن به شمار می‌رود. در حقیقت، پژوهشگر در حوزه مابعدالطبیعه باید پس از مطالعه موجودات الهی به عنوان علل و مبادی موجودات و به طور خاص بررسی مبدأ نهایی همه مبادی، به سوی موجودات عالم اعم از موجودات غیر مادی و موجودات مادی بازگشته و همه موجودات را از آن جهت که خداوند سبب وجود آنها است، مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. بنابراین همه موجودات از حیث این که در وجود خود دارای مبدئی هستند که وجود را به آنها اعطا می‌کند، شایستگی طرح در علم مابعدالطبیعه را دارند. بنابراین علم مابعدالطبیعیات دارای دو بخش اصلی است:

۱- بررسی موجودات الهی و غیرمادی و بررسی علل و مبادی آنها و نیز بررسی مبدأ اول به عنوان مبدأ نهایی همه اشیا؛

۲- بررسی و پژوهش در مورد همه موجودات عالم اعم از مادی و غیرمادی، از این جهت که خداوند مبدأ و سبب وجود آنها است (فارابی، ۱۴۰۳ هـ ص ۶۳-۶۴).

فارابی در این رساله همانند کتاب *اپسیلین*، علم الهی را قسمی از فلسفه می‌داند؛ چرا که او در این اثر علوم نظری یا فضائل نظری را مشتمل بر ریاضیات، طبیعیات، مابعدالطبیعیات و علم انسانی یا علم مدنی دانسته و پس از تعریف این چهار قسم و ارائه توضیح در مورد آنها فلسفه را معادل علوم نظری برشمرده و مقسم تمام علوم نظری چهارگانه را فلسفه می‌خواند. او معتقد است که در میان تمامی علوم، بالاترین مرتبه از آن فلسفه است؛ یعنی «علمی که از طریق آن ادراک عقلانی از موجودات بر اساس براهین یقینی حاصل می‌شود» (همان، ص ۸۸).

فارابی غایت فلسفه را دستیابی به کمال نظری می‌داند. از نظر او کمال نظری امری است که پس از فراگیری کامل فضائل نظری به دست آمده، مشتمل بر همه انواع فضائل نظری بوده و کسب همه انواع فضائل نظری برای دستیابی به آن ضرورت دارد. در نهایت برای انسان از طریق کمال نظری، سعادت قصوی حاصل شده و به کمال نهایی خود نائل می‌شود (همان، ص ۶۴).

همان گونه که ملاحظه شد فارابی در این اثر واژه نظر را به معنی یک اصطلاح فلسفی به کار می‌برد. به منظور فهم دقیق عبارات فارابی در این زمینه، لازم است معنا و کاربردهای فلسفی این اصطلاح مورد بررسی قرار گیرد. واژگان مختلفی از این ریشه در کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو به کار

رفته و مترجمان عربی مابعدالطبیعه در قرن‌های سوم و چهارم^۱، این واژگان را ترجمه کرده و وارد فرهنگ فلسفه اسلامی کرده‌اند.

مصدر یونانی *theorein* به معنی *to look at* (نگریستن به)، *to observe* (مشاهده کردن، مورد توجه قرار دادن)، *to consider* (بررسی کردن) و *to speculate* (اندیشیدن) بوده و واژه *theoria* از همین ریشه و به معنای *viewing* (نظر)، *beholding* (نگرش)، *consideration* (تأمل) و نیز *theory* (نگرش، نظریه) است (Liddle and Scott, 1968, 798-799). مترجمان کتاب مابعدالطبیعه، در بسیاری از موارد این واژه را به تناسب محل بحث به صورت اسم «النظر» و یا فعل «ینظر» ترجمه کرده‌اند.^۲ النظر و ینظر از ریشه نَظَرَ است که از جمله معانی آن، تأمل در یک شیء از طریق چشم، نگریستن از طریق چشم و قلب (ابن منظور، ۱۴۰۵ هـ ج ۵، ص ۲۱۹)، تأمل و فحص و نیز معرفت حاصل شده بعد از فحص است (مرتضی زبیدی، ۱۳۸۵ هـ ج ۱۴، ص ۲۴۵). اسطاث اولین مترجم کتاب مابعدالطبیعه، جمله آغازین فصل اول کتاب گاما، که ارسطو در آن از فعل سوم شخص *theorei* برای عبارت «بررسی موجود بما هو موجود» استفاده می‌کند (Aristotle, 1003a21) را، به صورت: «أن لعلم واحد من العلوم، النظر فی الهویة علی کنهها...» ترجمه (ابن رشد، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۶) و دکتر شرف نیز این عبارت را به فارسی: «دانشی هست که به موجودبما هو موجود و ... نگرش دارد»، ترجمه کرده است. علاوه بر این، مترجمان مابعدالطبیعه، بارها از واژه نظر استفاده کرده‌اند.^۳

یکی از مهم‌ترین استعمالات این ریشه در کتاب مابعدالطبیعه، در جایی است که ارسطو از واژه *theoretike* از همین ریشه و به معنای *speculative* (Liddle and Scott, 1968, 798-799) برای نام‌گذاری علوم نظری در برابر علوم عملی استفاده کرده (993b21, 1025b26) و غایت آن را حقیقت می‌داند.

ارسطو فصل اول کتاب *آلفای کوچک*، را با عبارت «نظر در حقیقت از یک سو دشوار و از سوی دیگر آسان است» (ارسطو، ۳۰/۹۹۳)^۴ شروع می‌کند و عبارت «*aletheias theoria*» را به معنای نظر در

۱- کتاب مابعدالطبیعه ارسطو توسط چند مترجم به عربی ترجمه شده است (ابن ندیم، ۱۲۸۱، ص ۴۵۹-۴۶۰) ولی متن عربی مابعدالطبیعه که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته همان متنی است که مبنای تفسیر ابن رشد در تفسیر کبیر است. مترجمان این متن عبارتند از: اسحاق بن حنین (آلفای کوچک، قرن سوم)، نظیف بن ایمن (آلفای بزرگ، قرن چهارم) و اسطاث (بتا تا آخر، قرن سوم) (شرف، ۱۳۶۰، ص ۳۴).

۲- البته در برخی موارد، این فعل به یعرف نیز ترجمه شده است. به عنوان مثال مراجعه کنید به: ابن رشد، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳۶.

۳- *est in episteme tis he theorei to on he on*

۴- به عنوان مثال عبارات «النظر فی الهویة علی کنهها» (ابن رشد، ص ۲۸۶)، «النظر فی جمیع أجناس العلل» (همان، ص ۱۸۳)، «النظر فی الأمور العامیه» (همان، ص ۲۳۵)، «النظر فی الحق» (همان، ص ۳).

۵- ترجمه دکتر شرفی

حقیقت که بعداً آن‌را غایت علوم نظری می‌داند (Aristotle, 993a20)، به کار می‌برد. در مواضعی از متن عربی کتاب مابعدالطبیعه، عبارت «النظر الطبيعي» به معنای دانش طبیعی هم به کار رفته که البته ارسطو در این مواضع، کلمه fusike را به کار می‌برد (Ibid, 995a18; 1069b1) ولی مترجم آن‌را به نظر طبیعی و نه طبیعیات ترجمه کرده است (ابن رشد، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹؛ همان، ج ۳، ص ۱۴۲۸).^۱

بنابراین در فرهنگ فلسفی ارسطو، نظری در مقابل عملی، به معنای علمی است که غایتشان حقیقت بوده و در «حقیقت» نظر داشته و مشتمل بر الهیات، طبیعیات و ریاضیات هستند (Ibid, 1025b3-1026a33) علاوه بر این، در متن عربی مابعدالطبیعه، نظر طبیعی به معنای دانش طبیعی یعنی شاخه‌ای از علوم نظری نیز به کار رفته است. بر همین اساس، فارابی نظر را در دو معنای بسیار نزدیک همانند کاربرد آن در متن عربی مابعدالطبیعه، هم به معنای هر کدام از شاخه‌های علوم نظری به کار می‌برد (استعمال این اصطلاح در برخی از مواضع فلسفه أرسطوطاليس حاکی از این معنی است که بعداً مورد بررسی قرار می‌گیرد)؛ و هم به معنای روش نگرش خاص هر کدام از آن‌ها در بررسی و مطالعه موضوعاتشان. با استفاده از همین نظر و نگرش خاص می‌توان شیء واحد را در علوم مختلف و از جهات متفاوت مورد بررسی قرار داد. از دیدگاه فارابی موجودات عالم مادی که موضوع علم طبیعیات هستند، در طبیعیات با نظر طبیعی مورد بررسی قرار گرفته و در علم مابعدالطبیعیات، با نظر الهی یعنی از آن جهت که «إله» سبب وجود آن‌ها است، مطالعه می‌شوند.

کتاب «فلسفه أرسطوطاليس»

فارابی در انتهای کتاب تحصیل السعاده، فلسفه را میراث افلاطون و ارسطو دانسته و اعلام می‌کند که در ادامه قصد دارد تا مباحث فلسفه افلاطون و ارسطو را مورد بحث قرار دهد (فارابی، ۱۴۰۳ هـ ص ۶۳). بنابراین روشن است که کتاب فلسفه ارسطوطاليس پس از کتاب تحصیل السعاده و در زمانی نزدیک به تاریخ تألیف آن نگاشته شده است.^۲

۱- در متن فارسی مابعدالطبیعه، این واژه به دانش طبیعی و در متن انگلیسی یکبار به (Aristotle, 995a18) natural science و یکبار به (Ibid, 1069b1) physics ترجمه شده است.

۲- به نظر می‌رسد که قصد فارابی از نگارش کتاب فلسفه أرسطوطاليس، نگارش مدخل برای متعلمینی است که قصد تعلیم آثار ارسطو را دارند. فارابی در این کتاب اقدام به ذکر اهم مطالب کتاب‌های منطقی و طبیعی ارسطو کرده و در نهایت پس از اثبات ضرورت وجود علم مابعدالطبیعه و تعریف آن، مطالب کتاب را به اتمام می‌رساند و هیچ اشاره‌ای به مباحث علم مابعدالطبیعه نمی‌کند. نکته قابل توجه در این اثر آن است که فارابی در آن صرفاً به ارائه گزارشی از آراء ارسطو نپرداخته است؛ بلکه علاوه بر این که دیدگاه‌ها و تفاسیر خاص وی در این

فارابی در این اثر علوم را به دو دسته نظری و عملی تقسیم کرده و علوم نظری را علمی می‌داند که انسان به منظور دستیابی به خود آن علم، آن علوم را طلب می‌کند؛ در حالی که علوم عملی، علمی هستند که انسان آن‌ها را به منظور بهره بردن در چهار نوع سلامت^۱ کسب می‌کند (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۶۰-۶۱). از نظر او انسان برای شناخت خود و محیط پیرامونش، باید سلسله مراتبی از دانش‌ها را طی کند که هر یک از نظر تعلیم بر دیگری متوقف بوده و بدون طی کردن مراحل قبلی نمی‌توان وارد مراحل بعدی شد. وی توضیح می‌دهد که انسان برای شناخت کمال نهایی خود باید به بررسی جوهر انسان و افعال ارادی او و نیز چستی کمال نهاییش به بحث و بررسی بپردازد. این امر برای انسان میسر نیست مگر از طریق شناخت اسباب چهار گانه وجودش (همان، ص ۶۷-۶۸). اگر انسان بر این علل آگاهی نیابد نمی‌تواند بر غایت وجود خود آگاه شود و از آن‌جا که انسان جزئی از عالم است، بدون شناخت غرض کل عالم نمی‌تواند بر غرض انسان و کمال اخیر او احاطه پیدا کند. البته شناخت غرض نهایی کل عالم تنها از طریق شناخت علل اربعه هر یک از اجزاء عالم امکان‌پذیر است (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۶۸). از این رو لازم است به منظور شناخت کمال نهایی انسان، کل طبیعی‌ای که انسان جزئی از آن است و نیز علل و اسباب آن، مورد بحث

گزارش سهم بسزایی دارند، در مواردی نیز در حین ارائه آراء ارسطو به بیان نظرات شخصی خود می‌پردازد. از جمله این موارد می‌توان به بخشی از گزارش فارابی از کتاب برهان اشاره کرد که فارابی در آن به ذکر علوم نظری و بیان اقسام آن و نیز حکمت پرداخته و مطالبی را بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۷۶-۷۷) که نه در ترجمه عربی کتاب تحلیلات ثانی ترجمه ابو بشر متی موجود است (ارسطو، ۱۹۸۰، *آتلوطیقای ثانی*، ص ۲۲۹-۲۳۰) و نه در متن فعلی کتاب تحلیلات ثانی ارسطو (*Aristotle, 17a1-100a17*). البته باید توجه داشت هر چند این مطالب در متن کتاب تحلیلات ثانی موجود نیست؛ زمینه‌های لازم برای بیان آن‌ها در متن ارسطو موجود است. در حقیقت، مطالبی که فارابی در این کتاب در مورد حکمت بیان می‌کند با کتاب برهان خودش انطباق دارد (فارابی، ۱۳۰۸، ص ۳۰۷-۳۰۸). گواه دیگر بر این موضوع متنی است که فارابی در آن به عقل فعال اشاره کرده و در مورد آن به ارائه توضیح می‌پردازد. فارابی در این موضع بر اساس برداشت شخصی و اصول مابعدالطبیعی خود جایگاه وجود شناختی عقل فعال را تشریح کرده و آن را از جمله امور غیر مادی دانسته و ماوراء عالم طبیعت قرار می‌دهد (همو، ۱۹۶۱، ص ۱۳۰). در حالی که اگر نگوییم عبارات ارسطو در کتاب النفس دال بر این باشد که عقل فعال جزئی از نفس انسان است، هرگز نمی‌توان مفارقت عقل فعال را در عبارات ارسطو مشاهده کرد (*Aristotle, 430a10-25*). بنابراین به نظر می‌رسد فارابی در این کتاب، با پیش فرض‌های ذهنی و تفاسیر خاص خود متن ارسطو را فهمیده و آن را گزارش نموده است. علاوه بر این در مواردی عبارات و آراء خود را نیز به برداشت خود از آثار ارسطو می‌افزاید. تعریف او از مابعدالطبیعیات و حکمت نیز از جمله این موارد است.

۱- این سلامت‌ها عبارتند از: سلامت ابدان، سلامت حواس، سلامت قدرت بر معرفت تمییز اشیائی که از طریق آن‌ها این سلامت‌ها تأمین می‌شود و سلامت قدرت بر سعی در انجام آن‌چه به وسیله آن‌ها این سلامت‌ها تأمین می‌شود (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۵۹).

و بررسی قرار گیرد. فارابی همانند کتاب *تحصیل السعاده*، چنین تفحصی را نظر طبیعی می‌نامد (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۶۹). از نظر او علم طبیعیات، فحص در مورد موجوداتی است که ارسطو در کتاب مقولات آن‌ها را بر شمرده است (همان، ص ۷۰). به گفته فارابی برخی از کتب ارسطو اختصاص به این نوع پژوهش یعنی نظر طبیعی دارند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: *سماع طبیعی، السماء و العالم، الکون و الفساد و الآثار العلویه*. (همان، ص ۱۲۸، ۹۱) از دیدگاه فارابی در نظر طبیعی و بررسی موجودات عالم طبیعی، بحث به موجوداتی کشیده می‌شود که در مرز علم طبیعیات قرار دارند و متعلم با نظر طبیعی هرگز قادر به بررسی آن‌ها نیست. اولین مورد زمانی است که متعلم پس از بررسی حرکات موجود در عالم و نیز بررسی حرکات مستدیر اجسام سماوی، به وجود موجودی پی می‌برد که معطی حرکت مستدیر نهایی بوده ولی نه طبیعت و طبیعی است و نه جسم و جسمانی و هرگز در ماده یافت نمی‌شود (همان، ص ۹۷). از سوی دیگر پژوهشگر، پس از بررسی نفس انسانی و جزء عقلی آن، پی به وجود عقلی می‌برد که مقولات اولی را در انسان ایجاد کرده و استعداد دستیابی به مقولات دیگر را نیز به او اعطا می‌کند. این عقل، موجودی بالفعل است که هیچ قوه‌ای در او یافت نمی‌شود و اگر عقل انسانی به کمال نهایی خود نائل شود، به رتبه این عقل نزدیک می‌شود. این موجود بری از ماده، عقل فعال نامیده شده و فاعل و غایت انسان محسوب می‌شود. اما بحث در مورد چیستی عقل فعال و رابطه آن با موجودات عالم، امری خارج از نظر طبیعی است؛ به دلیل این که نظر طبیعی شامل موجوداتی است که داخل در مقولاتند. بنابراین برای بررسی موجودات خارج مقولات به نظری نیازمندیم که اعم از نظر طبیعی بوده و موجودات خارج مقوله را مورد بررسی قرار می‌دهد (همان، ص ۱۳۰-۱۲۸).

پس از مطالعه در حوزه علم طبیعی نوبت به بحث و بررسی در حوزه علم انسانی می‌رسد؛ زیرا همان گونه که قبلاً ذکر شد برای شناخت کمال نهایی انسان باید اشیایی را که با اراده انسان ایجاد می‌شوند (همانند فضائل و ردائل) نیز مورد مطالعه قرار داد. این علم از آن جهت که تنها مربوط به امور انسانی می‌شود، علم انسانی نام دارد (همان، ص ۶۹). ولی چون آنچه که بالطبع برای انسان به وجود می‌آید، از نظر زمانی مقدم است بر آنچه که از طریق اراده و اختیار برای انسان به وجود می‌آید، پس نظر طبیعی باید بر نظر انسانی مقدم باشد؛ یعنی پس از بحث و بررسی در مورد موجودات طبیعی، از آن جهت که ثابت شد برای دستیابی انسان به کمال نهایی، طبیعت و امور طبیعی کفایت نمی‌کند، نوبت به تحقیق در مورد اشیا ارادی و اختیاری انسان می‌رسد؛ یعنی بحث در مورد امور انسانی که برای دستیابی به کمال نهایی، نافع و یا بازدارنده از آنند. در نهایت بحث از بررسی و شناخت امور نافع و یا باز دارنده در بین موجودات طبیعی، به بحث در امور نفعی منجر می‌شود که تحت تأثیر اجسام آسمانی‌اند. اما تفحص در مورد این امور، هرگز در حوزه علم انسانی و نیز علم

طبیعی نیست؛ چرا که این دو علم به بررسی موجوداتی که در رتبه وجود، ما فوق طبیعیات هستند نمی‌پردازد (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۱۳۱). این امور مرز نهایی علم انسانی محسوب می‌شوند. فارابی معتقد است پس از مواجهه با اموری که در حوزه علوم طبیعی و انسانی نیستند، ضرورتاً به علمی منتهی می‌شویم که کامل‌تر بوده و نقایص فلسفه طبیعی و فلسفه انسانی را برطرف می‌سازد. ارسطو این علم را در کتابی که *مابعدالطبیعیات* نام دارد مطرح نموده و در آن به بحث و بررسی موجودات با روش دیگری می‌پردازد (همان، ص ۱۳۲). در انتهای این رساله، دو غرض برای پژوهش در حوزه مابعدالطبیعه ذکر می‌شود: کامل شدن عقل انسانی که هدف از ایجاد انسان بوده است و کامل کردن نقائص علم طبیعی (همان، ص ۱۳۲-۱۳۳).

بنابراین روشن شد که موجوداتی در عالم موجودند که طبیعی نبوده و در ماده موجود نیستند؛ و یا به تعبیر فارابی فوق مقوله بوده و در رتبه وجودی فوق طبیعیات هستند (همان، ص ۱۳۱). پژوهش در حوزه این موجودات نه در حوزه علم طبیعی است و نه در حوزه علم انسانی. پس ضرورتاً باید علم دیگری موجود باشد که اعم از نظر طبیعی بوده و به مطالعه اموری که از نظر رتبه وجودی فوق طبیعیات هستند، بپردازد. تا این‌جا می‌توان گفت که در این رساله، مابعدالطبیعه علم به موجودات غیرمادی است؛ ولی در انتهای رساله، عبارت کوتاهی بیان می‌شود که بر اساس آن، نظر اعم از نظر طبیعی را خاص موجودات فوق مقوله ندانسته و موجودات مورد بحث در مابعدالطبیعه را به صورت جمع به کار می‌برد: «... بنابراین، ارسطو در کتابی که *مابعدالطبیعیات* می‌نامد، به وجهی غیر از نظر طبیعی، به بحث و بررسی موجودات می‌پردازد» (همان، ص ۱۳۲) بنابراین در این اثر هم همانند چند اثر مشابه، مابعدالطبیعه علم بررسی همه موجودات است. البته نوع بررسی موجودات غیرمادی همان‌گونه که در آثار پیش بر آن تأکید شد - یعنی بررسی موجودات از آن حیث که مبادی الهی، علل آنها هستند و به عبارت دیگر، نظر الهی در موجودات - در این اثر ذکر نشده، ولی استفاده از کلمه موجودات به صورت جمع، حاکی از آن است که فارابی در این اثر نیز مابعدالطبیعه را محدود به بررسی موجودات غیر مادی نکرده است.

۱- «... فلذلک شرع ارسطوطالیس فی کتابه سماه «مابعدالطبیعیات» أن ینظر و یفحص فی الموجودات بوجه غیر النظر الطبيعي» (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۱۳۳). «... فلذلک یحتاج إلى أن ینظر فی الموجودات، نظراً أعم من النظر الطبيعي» (همان، ص ۱۳۰). به نظر می‌رسد که فارابی در این موضع همانند اصطلاح نظر طبیعی در متن عربی کتاب مابعدالطبیعه، نظر طبیعی را به معنای علم طبیعی که با روش طبیعی موجودات را مورد بررسی قرار می‌دهد، به کار برده است. چرا که رابطه عموم و خصوص بین دو علم معنادار است و نه بین دو روش پژوهش.

وی در این اثر، کتاب ارسطو را «مابعدالطبیعیات» نامیده و با این که به نظر می‌رسد در حال گزارش آثار ارسطو است، از فلسفه اولی، علم کلی و یا الهیات که از نام‌های پیشنهادی ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه هستند، استفاده نکرده و تنها یک‌بار این علم را «العلم الذی بعد الطبیعی» می‌خواند (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۷۶-۷۷). اما او در این اثر در حین گزارش کتاب برهان، از اصطلاح «حکمت» یعنی نام پیشنهادی ارسطو در کتاب *آلفای بزرگ* استفاده کرده و آن را معادل صنعت نظری می‌داند. از دیدگاه فارابی در میان انواع حکمت، علمی وجود دارد که مقدم بر سایر انواع است؛ و شایسته تر است که حکمت و علم نامیده شود. به همین علت این قسم از حکمت، حکمت علی الإطلاق، علم علی الإطلاق، حکمه الحکم و علم العلوم نامیده می‌شود (همان‌جا). البته مستقیماً مشخص نکرده که منظورش از حکمه الحکم و علم العلوم چیست ولی با توجه به قرائن و شواهد موجود در این رساله می‌توان گفت که فارابی در میان انواع حکمت، اولویت و افضلیت را از آن علم مابعدالطبیعه می‌داند؛ چرا که در اواخر این رساله، پس از اثبات ضرورت وجود علم مابعدالطبیعه، نظر موجود در کتاب مابعدالطبیعیات ارسطو را اکمل و اتم از نظر طبیعی دانسته و آن را کامل‌کننده علم طبیعی و انسانی می‌داند (همان، ص ۱۳۱-۱۳۲). بنابراین، می‌توان گفت، از آن جهت که مابعدالطبیعه کامل‌ترین نوع حکمت است، فارابی آن را حکمه الحکم و علم العلوم می‌نامد که بر سایر انواع علوم نظری مقدم است (أشد تقدماً). با توجه به عبارات موجود در این رساله که تعلیم و پژوهش در حوزه مابعدالطبیعه متأخر از منطق، علم طبیعی و علم انسانی است، به نظر می‌رسد که این وجه تقدم، تقدم به جهت تعلیم نباشد بلکه تقدم از این جهت باشد که علم مابعدالطبیعه موجب کمال علم طبیعی و علم انسانی می‌شود. بنابراین با توجه به این فرض می‌توان گفت که مابعدالطبیعه از جهت تعلیم متأخر از طبیعیات ولی از جهت کمال و نقص، مقدم بر طبیعیات است.

کتاب «الحروف»

فارابی در این کتاب معقولات را به دو دسته اولی و ثانوی تقسیم می‌کند. از دیدگاه فارابی معقولات اولی یا مقولات، اموری هستند که خارج از نفس انسان موجودند. به عبارت دیگر معقولات اولی مفاهیمی هستند که موجودات خارجی، مصادیق آن‌ها محسوب می‌شوند؛ در مقابل، معقولات ثانوی، معقولاتی هستند که منطبق بر محسوسات خارجی نبوده؛ بلکه مفاهیمی هستند که بر معقولات اولی از آن جهت که موجود در نفسند، عارض می‌شوند. از دیدگاه فارابی معقولات اولی، موضوعات علم منطق، علم طبیعی، علم مدنی، علم تعالیم (ریاضیات) و علم مابعدالطبیعه واقع می‌شوند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۴).

مقولات که بنا بر تعریف فارابی، اموری هستند که دلالت بر اشیا محسوس خارجی دارند به دو دسته تقسیم می‌شوند: امور ارادی و امور طبیعی (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۲-۶۳).

امور ارادی - یعنی اموری که بر اساس اراده انسان ایجاد شده‌اند - موضوع علم مدنی‌اند و آنچه که از اراده انسان به وجود نیامده است، علم طبیعی مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ اما علم تعالیم، اشیا تحت مقوله (یعنی امور محسوس) را از جهت کمیت مورد بررسی قرار می‌دهد (همان، ص ۶۷-۶۸). از دیدگاه فارابی تمام اموری که در علم طبیعی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، از این جهت خاص در علم تعالیم بررسی می‌شوند. باید توجه داشت که در علم طبیعی تمام انواع علل مورد بحث قرار می‌گیرد؛ در حالی که در علم تعالیم، تنها علت صوری مورد بررسی واقع می‌شود (همان‌جا). فارابی تفاوت علم تعالیم و علم طبیعی را در این می‌داند که علم تعالیم هرگز به حوزه اموری که خارج از مقولاتند وارد نمی‌شود ولی علم طبیعی در بررسی علل امور مندرج در مقولات - یعنی امور طبیعی - به نحوی به آن‌ها ورود پیدا می‌کند؛ چرا که در بررسی موجودات طبیعی، به علل نهایی آن‌ها - یعنی علل مادی نهایی، صوری نهایی، فاعلی نهایی و غایی نهایی - منتهی می‌شود. اگر چه علت‌های مادی و صوری داخل در ماهیت اشیا هستند و علل مادی و صوری نهایی نمی‌توانند مفارق از اشیا مادی باشند؛ ولی علل فاعلی و غائی اشیا طبیعی، اموری مفارق و غیرطبیعی، یعنی خارج از مقولاتند. هر چند علم طبیعیات به این حوزه ورود پیدا می‌کند، فارابی تأکید می‌کند که مطالعه این امور، در حوزه علم طبیعی نمی‌گنجد و این امور مرزهای نهایی مطالعه و بررسی در حوزه علم طبیعی محسوب می‌شوند. در حقیقت در همین موضع است که نظر طبیعی به پایان می‌رسد (همان، ص ۶۸-۶۹). با مواجهه با این امور غیرمادی و خارج از مقولات است که وجود صناعت دیگری ضروری می‌شود؛ یعنی صناعتی که اشیا خارج از مقولات را مورد بررسی قرار دهد که مابعدالطبیعه (همان، ص ۶۸) و علم مابعدالطبیعیات نامیده می‌شود (همان، ص ۶۹). بنابراین فارابی به دلیل این که در عالم، اشیایی وجود دارند که خارج از مقولاتند و علم طبیعی وجود آن‌ها را اثبات کرده ولی از مطالعه آن‌ها عاجز است، ضرورت وجود علم مابعدالطبیعیات را ثابت می‌کند. اما نکته بسیار مهم در این اثر همانند دو اثر قبل این است که فارابی حوزه مطالعه و تحقیق این علم را منحصر در امور غیرمادی نمی‌داند؛ چرا که در ادامه بیان می‌کند که عالم مابعدالطبیعه پس از این که اشیا خارج مقوله را مورد بررسی قرار داد و معرفت به آن‌ها را کسب کرد، به مطالعه اشیا مندرج در مقولات یعنی آنچه که در طبیعیات مورد بررسی واقع می‌شود، می‌پردازد. اما تفاوت بررسی موجودات طبیعی در علم مابعدالطبیعیات در این است که پژوهشگر در این حوزه اشیا مادی را از این جهت که اشیا خارج از مقوله اسباب آن‌ها هستند، مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است دامنه مطالعاتی علم مابعدالطبیعیات به حدی است که موضوعات تمام صناعات نظری (فلسفه) اعم از علم طبیعی، علم تعالیم و علم مدنی را

در بر می‌گیرد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۸).^۱ بنابراین فارابی در این اثر نیز همانند دو اثر پیش معتقد است که همه موجودات قابلیت بررسی و پژوهش در مابعدالطبیعه را دارند: موجودات الهی (به دلیل این که هیچ علمی غیر از علم مابعدالطبیعیات، شأنیت بررسی آن‌ها را ندارد) و موجودات طبیعی (البته از جهتی متفاوت از جهت ریاضی و طبیعی). در حقیقت همان اشیا طبیعی با حیثیت دیگری یعنی از آن حیث که اشیا خارج مقوله، سبب آن‌ها هستند در مابعدالطبیعه مورد مطالعه واقع می‌شوند.

کتاب «فصول منتزعه»^۲

فارابی در دو موضع از این کتاب به تعریف مابعدالطبیعه و علم حکمت اشاره دارد: یکی در ضمن مطالب مندرج در فصل‌های سی و سه تا پنجاه و هفت، و دیگری در فصل نود و چهار کتاب. فارابی در فصل‌های سی و سه تا پنجاه و هفت، با بیانی جدید به تعریف حکمت می‌پردازد و علیرغم این که اصول کلی این بیان، متفاوت از سایر آثار او نیست ولی پختگی و قوت آن نسبت به آراء مشابه در سایر آثار او کاملاً مشهود است. فارابی در فصل نود و چهار نیز به ارائه تعریف مابعدالطبیعه می‌پردازد. تعریفی که تا حد زیادی با تعریف کتاب *تحصیل السعاده* مشابهت دارد. مطالب ارائه شده در این دو موضع نه تنها بر هم منطبق نیستند بلکه مطلب موضع اول به صورت کامل‌تر و دقیق‌تری ارائه شده و حتی به نظر می‌رسد به لحاظ زمانی متأخر از مطالب فصل نود و چهار باشد. در فصول سی و سه تا پنجاه و هفت فارابی پس از تبیین معنای علم که فضیلت جزء نظری است، به تحلیل مفهومی حکمت یعنی فضیلت دیگر جزء نظری می‌پردازد. او در این موضع دو تعریف برای حکمت ذکر می‌کند: در فصل سی و هفتم حکمت را علم به اسباب بعید و قریبی که وجود سایر

۱- فارابی در ادامه، پس از برشمردن موضوعات اقسام علوم نظری، در یک عبارت پیچیده، می‌گوید که علم مابعدالطبیعیات، علاوه بر اشتغال همه موضوعات علوم نظری، یعنی موضوعات علم طبیعی، علم التعلیم و علم مدنی، موضوعات مدنی که از اقسام صناعت‌های عملی است را هم شامل می‌شود و هیچ توضیحی در مورد این عبارت اخیر و نیز اقسام صنائع عملی و تعریف آن‌ها ذکر نمی‌کند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۹) ولی از ظاهر عبارت چنین بر می‌آید که علم مدنی که از اقسام علوم نظری است را متفاوت از مدنی می‌داند که از اقسام صنائع عملی است.

۲- این اثر فارابی کتابی در حوزه اخلاق و سیاست محسوب می‌شود که البته همانند بسیاری از آثار او مشتمل بر پاره‌ای مباحث نظری است؛ چرا که از نظر وی احاطه بر علوم نظری شرط اساسی رئیس و خواص مدینه فاضله است. هر چند این کتاب، با محوریت مباحث اخلاقی و سیاسی و نیز مبانی آن‌ها نگاشته شده، ولی مطالب آن همانند متن تعلیقات به صورت یکپارچه و پیوسته ارائه نشده است. شاید بتوان گفت که این کتاب، حاصل درس‌گفتارها و یا یادداشت‌های فارابی باشد که در نهایت به صورت مجموعه واحدی ارائه شده است.

موجودات به آن‌ها وابسته است، می‌داند. از دیدگاه فارابی این حکمت برای انسان حاصل نمی‌شود مگر اینکه او به وجود اسباب بعید یقین داشته و عالم بر ماهیت و کیفیت آن‌ها باشد و بداند هرچند این اسباب بعید کثیرند، در نهایت به موجود اولی منتهی می‌شوند که سبب وجود اسباب بعید و قریب است. موجود اولی که خود در وجود وابسته به موجود دیگری نیست ولی تمامی موجودات عالم در وجود و وحدت از او بهره‌مند شده‌اند و وجود تمام موجودات عالم به او وابسته است. در ادامه فارابی به ذکر صفات موجود اول پرداخته و پس از آن ویژگی دیگری را برای حکمت ذکر می‌کند. از دیدگاه او حکمت، علمی است که به کیفیت بهره‌مندی موجودات از موجود اول در وجود، حقیقت، وحدت، شیئیت و نیز تبیین سلسله مراتب موجودات معلول موجود اول و کیفیت نفوذ تدبیر در تمامی آن‌ها از جانب موجود اول می‌پردازد. فارابی حکمتی که مشتمل بر این امور باشد را حکمت حقیقی می‌نامد؛ و در برابر آن، حکمتی را قرار می‌دهد که به استعاره برای افرادی که در یک صنعت حادثند، به کار می‌رود (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۲-۵۴).

در فصل پنجاه و سوم، این حکمت، حکمت خاص هم نامیده شده و به دو طریق اثبات می‌شود که حکمت حقیقی یا حکمت خاص، علاوه بر انواع یقینات فوق‌الذکر، شناخت سعادت حقیقی انسان را هم دربرمی‌گیرد (همان، ص ۶۲). بر این اساس می‌توان گفت که حکمت حقیقی از دیدگاه فارابی دارای پنج ویژگی است: ۱- علم به وجود اسباب بعید و قریب موجودات؛ ۲- علم به این که اسباب بعید به علل اولی منتهی می‌شوند که همه موجودات عالم در وجود و وحدت از او بهره‌مند هستند؛ ۳- کیفیت بهره‌مندی موجودات از موجود اول در وجود و وحدت؛ ۴- تبیین سلسله مراتب موجودات و کیفیت نفوذ تدبیر در آن‌ها؛ ۵- شناخت سعادت حقیقی انسان.

هم چنین فارابی معتقد است که تعقل از حکمت متمایز بوده و متعلقین غیر از حکما هستند؛ چرا که حکمت افضل علم به افضل معلومات است، در حالی که تعقل، ادراک امور انسانی است. بنابراین از آن جا که انسان افضل موجودات عالم نیست، بنابراین تعقل هم حکمت محسوب نمی‌شود؛ بلکه ممکن است حکمت به صورت استعاره و تشبیه برای آن به کار رود. البته او با وجود پذیرش تفاوت حکمت و تعقل، هر دو را برای کسب سعادت حقیقی لازم می‌داند؛ چرا که معتقد است حکمت شناخت سعادت حقیقی است و تعقل، آگاهی بر اموری است که انسان از طریق انجام آن‌ها به سعادت حقیقی دست می‌یابد. بنابراین حکمت، شناخت سعادت حقیقی را در اختیار انسان قرار می‌دهد و تعقل، آنچه را که انسان به وسیله آن به سعادت حقیقی نائل می‌شود را اعطا می‌کند (همان، ص ۶۱-۶۲).

با مقایسه این دو مطلب روشن می‌شود که فارابی در موضع دوم درصدد بیان یکی از ویژگی‌های مهم حکمت است. او حکمت را علم به اسباب بعید و قریب که وجود سایر موجودات به آن‌ها وابسته است،

کیفیت بهره‌مندی موجودات دیگر از این اسباب و نیز شناخت سعادت نهایی و حقیقی انسان می‌داند. این نوع شناخت، افضل علوم است؛ چرا که افضل معلومات را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد.

مطالب این بخش از کتاب *فصول منتزعه*، تا حد زیادی برگرفته از کتاب *آلفای بزرگ* است که ارسطو در آن دانش مابعدالطبیعه را حکمت نامیده و آن را علم به علل نخستین همه اشیا می‌داند. ارسطو در این کتاب ویژگی‌هایی را برای حکمت ذکر می‌کند. از جمله این که حکمت ارجمندترین علوم است؛ چرا که الهی‌ترین دانش بوده و موجودات مفارق را مورد بررسی قرار می‌دهد (Aristotle, 983a4-6).

از سوی دیگر فارابی در فصل نود و چهار که به نظر می‌رسد ارائه خلاصه‌ای از مطالب کتاب *تحصیل السعاده* باشد، بیان می‌دارد که جزء نظری نفس برای جزء عملی آن ضروری است؛ چرا که زمانی انسان می‌تواند در عقل عملی به کمال نائل شود که در شناخت و نظر نیز به کمال رسیده باشد. فارابی همانند کتاب *تحصیل السعاده* سلسه مراتبی را برای دستیابی به شناخت سعادت حقیقی ذکر می‌کند. از دیدگاه او انسان طالب و پژوهشگر در حوزه فلسفه نظری، ابتدا باید از علم ریاضیات، یعنی علم به اشیا بی‌حس که در فهم و تصور به ماده نیاز ندارند، شروع کرده و پس از آن وارد حوزه طبیعیات شده و با بررسی موجودات طبیعی و علل و مبادی آن‌ها در نهایت وارد آخرین حوزه فلسفه نظری یعنی مابعدالطبیعیات شود. انسان در این علم به شناخت غایت نهایی وجود انسان (سعادت حقیقی) و شناخت وجود مبدأ اولی که موجود اول است و مبدأ اول همه موجودات است، دست می‌یابد. فارابی معتقد است با شناخت این امور، معرفت موجودات از طریق علل نهایی آن‌ها برای انسان حاصل می‌شود. او این نوع فحص و پژوهش را نظر الهی می‌نامد. پس از طی تمام سلسله مراتب فلسفه نظری است که انسان به جزء عملی منتقل شده و بر اساس شناختی که از طریق کسب فلسفه نظری به دست آورده، وارد حوزه عمل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵ هـ. ص ۹۵-۹۹).

همان گونه که مشاهده می‌شود بیان فارابی در فصول سی و سه تا پنجاه و هفت با مطالب موجود در فصول نود و چهار متفاوت است. در فصل نود و چهار که به وضوح خلاصه‌ای از کتاب *تحصیل السعاده* است، نامی از حکمت برده نمی‌شود؛ ولی تعریفی برای علم مابعدالطبیعیات ذکر می‌شود که به تعریف حکمت در موضع اول شباهت دارد. از آن جا که این دو بیان با یکدیگر متفاوتند و نه متعارض، می‌توان به نوعی جمع‌بندی از این دو بیان ارائه داد. می‌توان گفت از آن جا که فارابی، در موضع اول حکمت را علم به اسباب بعید و قریبی که وجود سایر موجودات به آن‌ها وابسته است و نیز شناخت سعادت نهایی و حقیقی انسان می‌داند و در موضع دوم مشابه این تعریف را برای علم مابعدالطبیعیات بیان می‌کند که از شاخه‌های فلسفه نظری محسوب می‌شود، حکمت حقیقی یا حکمت خاص همان علم مابعدالطبیعیات و از شاخه‌های فلسفه نظری است. تعریف موضع دوم این کتاب را همانند کتاب

تحصیل السعاده می‌توان ناظر به تقریر کتاب/پسین دانست. در حالی که در موضع اول عباراتی یافت می‌شود که ناظر به کتاب *آفای بزرگ* است. نکته قابل توجه این که هیچ‌کدام از این دو موضع، به تعریف کتاب *گاما* یعنی علم موجودبماهوموجود اشاره نمی‌کنند.

نکته مهمی که از جمع بین این دو موضع می‌توان استخراج نمود، تعیین فصول علم الهی یا علم مابعدالطبیعیات است که در سه اثر پیش و نیز موضع دوم این اثر، مورد بررسی قرار گرفت. فارابی در موضع دوم، همانند کتاب *تحصیل السعاده* معتقد است مابعدالطبیعه بررسی موجودات الهی و نیز بررسی موجودات دیگر است از آن جهت که موجودات الهی علل و اسباب آن‌ها هستند. اما در موضع دومی که قبلاً مورد بررسی قرار گرفت، وی به نحوی به بیان مباحث علم حکمت می‌پردازد و پنج سرفصل مهم را برای حکمت ذکر می‌کند که از میان آن‌ها سرفصل سوم و چهارم - کیفیت بهره‌مندی موجودات از موجود اول در وجود و وحدت و تبیین سلسله مراتب موجودات و کیفیت نفوذ تدبیر در سلسله مراتب موجودات - را می‌توان مباحثی دانست که در بررسی موجودات از حیث این که موجودات الهی علل و اسباب آن‌ها هستند، در علم مابعدالطبیعیات یا حکمت مورد بحث و بررسی واقع می‌شوند.

نتیجه‌گیری

پس از تبیین و تحلیل دیدگاه فارابی در این چهار اثر، نتایج زیر قابل استخراج است:

۱- فارابی در همه این آثار، مابعدالطبیعه را یکی از شاخه‌های علوم نظری دانسته و ضرورت وجود آن را اثبات می‌کند و دو بخش اصلی برای آن در نظر می‌گیرد: بررسی موجودات الهی و بررسی همه موجودات از آن جهت که موجودات الهی علل و اسباب آن‌ها هستند.

۲- فارابی برای هر یک از شاخه‌های علوم نظری، از اصطلاح نظر بهره می‌جوید که به معنی روش و نگرش خاص پژوهش در هر یک از شاخه‌های علوم نظری (و یا حتی به معنای هر کدام از شاخه‌های آن) است. بر اساس این نظرها و روش‌های متفاوت، می‌توان یک موجود واحد را از حیثیات گوناگون در علوم مختلف مورد بررسی قرار داد. به عنوان مثال موجودات عالم مادی را هم با نظر طبیعی می‌توان مورد بررسی قرار داد و هم با نظر الهی. جایگاه بحث از موجودات با نظر الهی - یعنی بررسی آن‌ها از جهت این که موجودات الهی مبادی و اسباب وجود آن‌ها هستند - در علم مابعدالطبیعیات است.

۳- فارابی در این چهار اثر، مابعدالطبیعه را با محور موجودبماهوموجود تعریف نمی‌کند و به این ترتیب هم از تعریف ارسطو در کتاب *گاما* فاصله می‌گیرد و هم از تعریف مابعدالطبیعه در برخی دیگر از آثار خود (همانند *إحصاء العلوم، أغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات*). هر چند که بیانات فارابی در این

چهار اثر به تعریف کتاب‌های *آلفای بزرگ* و *اپسیلین نزدیک* است ولی از آن‌ها گذر کرده و بر خلاف آنچه مورد توجه فلاسفه متقدم بوده و خود نیز به وضوح در برخی از آثار خود (همانند همانند البرهان و کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین) بر آن تأکید دارد، مابعدالطبیعه را منحصرأ مطالعه موجودات غیر مادی و الهی نمی‌داند؛ بلکه با ارائه طرحی متفاوت، مابعدالطبیعه را مشتمل بر دو بخش کلی می‌داند:

۱- مطالعه موجودات الهی یعنی موجودات غیر مادی و نا متحرک؛ ۲- مطالعه مابقی موجودات عالم از این جهت که موجودات الهی علل و اسباب آن‌ها هستند. بنابراین هرچند این تعریف ناظر به کتاب‌های *آلفای بزرگ* و *اپسیلین* است، دلالت بر علمی دارد که دامنه آن بسیار گسترده‌تر از علمی است که در این دو کتاب تعریف شده است. این تعریف با تعریف مابعدالطبیعه در کتاب *گاما* هم فاصله زیادی دارد. فارابی در این چهار اثر از اصطلاح موجودیماهوموجود استفاده نکرده و در ضمن تعاریفی که ارائه می‌کند، هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند ولی دانشی که تعریف این آثار بر آن دلالت می‌کند، دامنه‌ای به گستردگی دانش موجودیماهوموجود داشته و همه موجودات عالم را در بر می‌گیرد. به هر روی هرچند این تعریف، به تعاریف کتاب‌های *آلفای بزرگ* و *اپسیلین* نزدیک است و از نظر دامنه مطالعاتی به تعریف کتاب *گاما* شباهت دارد از همه آن تعاریف، متفاوت بوده و نسبت به تعاریف ارسطو تعریفی جدید محسوب می‌شود.

۴- گرچه تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی در این چهار اثر، همانند تقریر *گاما* همه موجودات عالم را در بر می‌گیرد ولی مباحثی که در رابطه با بررسی موجودات از آن جهت که موجودند، مطرح می‌شود، تا حدی متفاوت از مباحثی است که در رابطه با بررسی موجودات از آن جهت که موجودات الهی اسباب آن‌ها هستند، مطرح می‌گردد. فارابی به برخی از این مباحث در کتاب *فصول منتزعه* اشاره کرده است.

۵- فارابی در عین این که در این چهار اثر، تعریف واحدی از مابعدالطبیعه ذکر می‌کند، ولی فلسفه و حکمت را به گونه واحدی تعریف نمی‌کند. او در *تحصیل السعاده* و *الحروف*، فلسفه را بر دو قسم نظری و عملی دانسته و بخش نظری آن را مشتمل بر ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعیات می‌داند و در کتاب *فلسفه أرسطوطاليس*، حکمت را مشتمل بر علم طبیعی، علم انسانی و مابعدالطبیعیات دانسته و از عبارات او چنین بر می‌آید که او مابعدالطبیعیات را بالاترین مرتبه حکمت یعنی همان حکمت علی‌الاطلاق، علم علی‌الاطلاق، حکمه الحکم و علم العلوم می‌داند؛ و در *فصول منتزعه*، به نظر می‌رسد که با بیانی متفاوت از سه اثر قبل، حکمت را با مابعدالطبیعه معادل می‌داند.

۶- تعریف مذکور فارابی از سوی ابن‌سینا نیز مورد توجه قرار نمی‌گیرد. با وجود این که دوره زندگی ابن‌سینا در فاصله کوتاهی پس از وفات فارابی است و به نظر می‌رسد که همه آثار فارابی را مطالعه و

بررسی کرده باشد، این تعریف را مورد بررسی قرار نداده و حتی در هیچ کدام از آثار خود به آن اشاره نکرده است. در حالی که تحلیل و تبیین فارابی از مابعدالطبیعه بر اساس موجودبماهوموجود را مورد توجه قرار داده و در بسیاری از آثار خود، مضامین و حتی گاهی عین عبارات فارابی را در این باب تکرار می‌کند^۱.



۱- ابن سینا در فصل دوم مقاله اول *الهیات شفاء* و نیز ابتدای *الهیات نجات* عباراتی ناظر به رساله *أغراض* را ذکر کرده و گاهی عین عبارات فارابی را به کار می‌برد (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۷-۲۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۴۹۳-۴۹۶).

منابع و مأخذ

منابع فارسی

- ✓ ابن أبی أصیبغه (۱۲۹۹هـ)، *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، قاهره، بی‌نا
- ✓ ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۶۸م)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تصحیح احسان عباس، بیروت، دارالثقافه
- ✓ ابن رشد (۱۳۸۰)، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت
- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، *دانشنامه علایی*، تصحیح دکتر محمد معین، تهران، نشر انجمن آثار علمی
- ✓ _____ (۱۳۶۳)، *زندگی نامه*، ترجمه دکتر سید ابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر
- ✓ _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء، الإلهیات*، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی
- ✓ _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ✓ ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵هـ)، *لسان العرب*، نشر ادب الحوزه، قم
- ✓ ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸)، *الفهرست*، ترجمه: محمد رضا تجدد، تهران، انتشارات اساطیر
- ✓ ارسطو (۱۳۸۴)، *متافیزیک*، ترجمه: دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت
- ✓ _____ (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، مقدمه و تصحیح: عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالعلم
- ✓ اندلسی، قاضی صاعد (۱۳۷۶)، *التعریف بطبقات الأمم*، مقدمه و تصحیح: غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، میراث مکتوب
- ✓ بیهقی، ظهیرالدین (۱۳۹۶هـ)، *تاریخ حکماء الإسلام*، تحقیق: محمد کردعلی، دمشق، مکتبه ترقی
- ✓ شرف، شرف‌الدین خراسانی (۱۳۶۰)، «ابن رشد و تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو»، در مجله نشر دانش، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، شماره سوم، فروردین و اردیبهشت
- ✓ فارابی (۱۴۰۳هـ)، *تحصیل السعاده*، مقدمه و تصحیح: جعفر آل یاسین، بیروت، دار اندلس

- ✓ _____ (۱۹۸۶م)، **الحروف**، بیروت، مقدمه و تصحیح: محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق
- ✓ _____ (۱۴۰۸هـ)، **السیاسه المدنیه**، مقدمه و تصحیح، فوزی متری نجار، قم، المكتبه الزهراء
- ✓ _____ (۱۴۰۵هـ)، **فصول منتزعه**، تهران، مقدمه و تصحیح: فوزی متری نجار، قم، المكتبه الزهراء
- ✓ _____ (۱۹۶۱م)، **فلسفه ارسطوطاليس**، مقدمه و تصحیح: محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق
- ✓ _____ (۲۰۰۱م)، **كتاب المله و نصوص أخرى**، مقدمه و تصحیح: محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت
- ✓ قفطی، جمال الدین یوسف (۱۳۲۶هـ)، **اخبار العلماء بأخبار الحكماء**، مصر، دارالکتب الحدیویه
- ✓ کندی (۱۹۵۰م)، **رسائل الكندی الفلسفیه** در «الفلسفه الاولى»، قاهره، دارالفکر العربی
- ✓ _____ (۱۹۵۰م)، **رسائل الكندی الفلسفیه** در «فی کمیه کتب ارسطوطاليس»، قاهره، دارالفکر العربی
- ✓ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۸۵هـ)، **تاج العروس فی جواهر القاموس**، تحقیق: عبدالستار احمد فراج، دارالهدایه

منابع انگلیسی

- ✓ Alexander of Aphrodisiac (1993), **On Aristotle Metaphysics 4**, Translated by Arthur Madigan, London, duckworth
- ✓ Aristotle (1995), **The complete work of Aristotle**, translated by W.D. Ross, edited by Barnes, USA, Princeton university press
- ✓ Aristotle (1993), **Aristotle's Metaphysics**, introduction and commentary by W.D. Ross (1981), oxford, Clarendon press
- ✓ Bertolacci, Amos (2006), **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab AlShifa**, Brill, Leiden. Boston
- ✓ Liddle, Henry George and Scott, Robert (1968), **Greek-English Lexicon**, oxford, Clarendon press

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

