



اصغر فتحی عمادآبادی^۱

علی کرباسی زاده^۲

● بررسی تطبیقی موضوع مابعدالطبیعه در دیدگاه ابن‌سینا و سوارز*^۳

چکیده

ارسطو در آغاز کتاب چهارم (گاما)، مابعدالطبیعه را علم «موجود بماهو موجود» معرفی می‌کند و این علم را «فلسفه اولی» یا «فلسفه نخستین» می‌نامد، اگرچه در موارد دیگر بر آن نام «حکمت» و «الهیات» نیز نهاده است. وی افزون بر این نام‌های مختلف، موضوعات متعدد و متنوعی نیز برای این علم قرار داده است؛ از این‌رو از دیرباز شارحان و مفسران ارسطو در تعیین موضوع مابعدالطبیعه دچار مشکل شده‌اند و هر کدام به راهی رفته‌اند. با ورود دیدگاه ابن‌سینا به بحث‌های قرون وسطی، تحولات بسیار زیادی در بحث موضوع مابعدالطبیعه اتفاق می‌افتد. وی موضوع متافیزیک را موجود بماهو موجود می‌داند، اما موجود را به نحو عام در نظر می‌گیرد به نحوی که هم شامل خدا و هم موجودات محسوس می‌شود و از این منظر تحولی در موضوع مابعدالطبیعه به وجود می‌آورد. سوارز نیز اندیشمندی متعلق به قرون وسطی است که با اندیشه‌های ابن‌سینا آشنا بوده است، اما با موضوعی که برای مابعدالطبیعه ارائه می‌دهد، مسیر خود را از ابن‌سینا و دیگر اسلافش جدا می‌سازد. تفسیر او یک تفسیر ارسطویی - ابن‌سینایی است که ناخواسته به تأسیس مابعدالطبیعه نوین منجر می‌شود که با نظام مابعدالطبیعی ارسطو و ابن‌سینا متفاوت است. در این مقاله، مسئله اصلی پرداختن به موضوع مابعدالطبیعه تطبیقی میان ابن‌سینا و سوارز است و از این رهگذر می‌کوشیم نقاط اشتراک و اختلاف در دو سنت اسلامی و مسیحی در موضوع مابعدالطبیعه را تعیین و تبیین کنیم.

واژگان کلیدی: ارسطو، ابن‌سینا، سوارز، مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود، واقعی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶

fathiasghar@yahoo.com

۱. مربی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

alikarbasi@ymil.com

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان

مقدمه

برای هر کس که به تاریخ فلسفه می‌پردازد، توجه به سرگذشت مابعدالطبیعه (متافیزیک) به ویژه در سنت تفکر غربی، مسئله‌ای اجتناب‌ناپذیر است. انتشار و ترجمه بخشی از آثار ارسطو با عنوان متافیزیک^۱ قطعاً در لفظ و معنا تأثیری فوق‌العاده بر تفکر فلسفی مغرب و مشرق زمین گذاره است. از همین رو یکی از بحث‌های بسیار مهم در یونان و قرون وسطی و در تمام تاریخ فلسفه، بحث از مابعدالطبیعه و به تبع آن موضوع مابعدالطبیعه است.

مابعدالطبیعه نزد ارسطو «علم به وجود بما هو وجود» است. وی در فقراتی از کتاب متافیزیک، این علم را شریف‌ترین علوم میان دانش‌ها و بنابراین «علم الهی» دانسته است. ارسطو به این علم نام «فلسفه اولی» یا «فلسفه نخستین» داده است، همچنین گاه آن را با نام‌های «حکمت» و «الهیات» و نیز «دانش شناخت حقیقت» می‌خواند. همان‌طور که ارسطو نام‌های مختلف بر این علم نهاده است در جای جای کتاب به مناسبت بحث، موضوعات متعدد و متنوعی نیز برای این علم قرار داده است؛ چنان‌که یک بار موضوع این علم را «موجود بماهو موجود»^۲ می‌داند؛ بار دیگر موضوع آن را «جوهر» یا «جوهر مفارق» معرفی می‌کند و جای دیگر آن را علم به «علل و مبادی اولیه» می‌شمرد. از این‌رو از دیرباز، شارحان و مفسران ارسطو در تعیین موضوع مابعدالطبیعه دچار تعارض و مشکل شده‌اند به این بیان که آیا موضوع مابعدالطبیعه «موجود بماهو موجود» یا «جوهر» یا «جوهر مفارق» و یا «علل و مبادی اولیه» است. در مجموع اقوال و تفاسیر مختلف ارائه شده در این زمینه را می‌توان در دو دیدگاه کلی بیان کرد:

الف) برای اولین شارحان و مفسران یونانی ارسطو، نوع خاصی از موجود یعنی موجود مفارق فوق حسی و نامتحرک، موضوع فلسفه اولی است. اسکندر افرویدیسی^۳، نخستین شارح و مفسر یونانی ارسطو، به مابعدالطبیعه به عنوان یک جنس نظر دارد که فلسفه اولی و علم الهی یکی از انواع آن است. فلسفه اولی، کلی است، زیرا با آنچه که اولی است، سرو کار دارد و در معنای علت وجود برای همه اشیاء دیگر است. ستریانوس^۴ از دیگر مفسران و شارحان یونانی ارسطو، موجود بماهو موجود را تنها با یک نوع از «هستی» معادل گرفته است و آن را به عنوان فلسفه اولی قرار داده است، موجودی که عاقل و عالی‌ترین و غنی‌ترین است. اسکلیپوس^۵ نیز آن



را موجود عقلانی الهی می‌داند. همه این موارد به عنوان شاهد بر این است که در سنت قدیم یونانی، الهیات را با فلسفه اولی در دیدگاه ارسطو، یکی و منطبق می‌دانند. (Owens, 1978: p13)

ب) در قرون وسطی، شارحان و مفسران ارسطو، موجود به نحو عام و کلی یا موجود مطلق را که شامل موجود محسوس و غیر محسوس است، موضوع فلسفه قرار داده و آن را از موجود نخستین متمایز ساخته‌اند. فیلسوفان مابعدالطبیعی قرون وسطی در این امر توافق داشتند که «موجود بماهو موجود» موضوع فلسفه اولی است و آنان دریافتند که این مفهوم به نحوی شامل همه موجودات متفاوت می‌شود. آنان متوجه بودند که ارسطو از فلسفه اولی به عنوان علم به مبادی اولی و به عنوان علم به هستی مفارق یاد کرده است؛ از این رو خود را به ارائه توجیه و تفسیرهایی در این مورد ملزم می‌دانستند.

اما وقتی تاریخ تفکر به سوارز می‌رسد، گویا قیام قرار است که این مسائل و مشکلات حول موضوع مابعدالطبیعه حل و فصل شود و وی راهگشای متافیزیک‌دان‌های بعد از خود باشد؛ زیرا وی برای اولین بار از مابعدالطبیعه رویکردی نظام‌مند و غیر ارسطویی ارائه می‌دهد که چنین امری تا کنون سابقه نداشته است و تفسیر جدیدی از موضوع مابعدالطبیعه ارائه می‌دهد که مطابق با سنت فلسفی پیشین خود نیست.

۱. تبیین و تعریف موضوع مابعدالطبیعه نزد ابن سینا

ابن سینا دو فصل نخست الهیات شفا را به تعیین و تبیین موضوع مابعدالطبیعه اختصاص می‌دهد. وی در نخستین فصل از این کتاب به تمایز نظر خود از گذشتگان و به طور خاص ارسطو می‌پردازد و به صراحت آنچه از او نیست را با جملاتی همچون «ذکر شده است» یا «شنیده اید» بیان می‌کند. ابن سینا ابتدا از تقسیم بندی ارسطو از علوم آغاز می‌کند و تقسیم بندی ارسطو از علوم به نظری و عملی و علم نظری را به علم طبیعی، تعلیمی (ریاضی) و الهی را می‌پذیرد. (همان: ۴-۲) البته استثنایی را نیز وارد می‌کند و آن علم منطقی است. وی در تقسیم بندی علوم، منطق را، به عنوان یک علم در کنار علوم طبیعی و علم ریاضی قرار می‌دهد. علم منطق نخستین علمی است که در شفا از آن بحث می‌کند و موضوع آن را معقولات ثانی می‌داند که با آن از معلوم به مجهول دست می‌یابد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۱-۱۰) ابن سینا در تعریف و موضوع علوم طبیعی و



بررسی تطبیقی موضع مابعدالطبعه در دیدگاه ابن‌سینا و سوارز

ریاضی با ارسطو و شارحانش موافق است؛ ولی در موضوع علم الهی از آنان فاصله می‌گیرد و لذا در قسمت اول بحث می‌کوشد تا ثابت کند چه چیزهایی نمی‌تواند موضوع فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه باشد. (همان: ۱۰)

ابن‌سینا می‌گوید «شنیده‌اید» که علم الهی دربارهٔ اسباب یا علل نخستین وجود طبیعی و تعلیمی و آنچه به آنها تعلق دارد و علت‌العلل و مبدأ مبادی یعنی خدای متعال بحث می‌کند. در واقع او با این سخن اعلام می‌کند که موضوع علم الهی یا فلسفه اولی حقیقتاً در نظر گذشتگان مشخص نشده است و روشن نیست آنها زمانی که به بررسی علت ذات نخست می‌پردازند، مرادشان از شناخت صفات و افعالش چگونه است؟ به نحو وجودی، عدمی یا تفصیل میان این دو؟

ابن‌سینا پس از بیان مشخص نبودن موضوع فلسفه اولی، موضوع حکمت را نیز نامشخص می‌داند و در این باره از ذکر «شنیده‌اید» برای ذکر آراء مختلف دربارهٔ حکمت استفاده می‌کند. تعاریفی که وی از حکمت نقل می‌کند، ارسطویی و نوافلاطونی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵-۱۱) به بیان ابن‌سینا ارسطو برای حکمت دو تعریف ذکر می‌کند؛ در نخستین^۶ تعریف ارسطویی حکمت یا فلسفه اولی به تصحیح مبادی دیگر علوم می‌پردازد و در تعریف دوم^۷ حکمت، علم به اسباب یا علل نخستین است. این قسم از تعریف را نوافلاطونیان نیز پذیرفته‌اند؛ از این‌رو از حکمت به عنوان صحیح‌ترین و یقینی‌ترین معرفت سخن به میان آورده‌اند. ابن‌سینا می‌گوید با این سخن مشخص نشد که فلسفه اولی و حکمت چیست و آیا این تعاریف و صفات به یک یا چند صنعت و فن تعلق دارد و اینکه «اکنون بیان می‌کنیم» که فلسفه اولی و حکمت یک علم و صنعت است، ابتدای فاصله گرفتن از آنها را در این موضوع نشان می‌دهد. ابن‌سینا از این به بعد نظر خود را با عبارت «ما می‌گوییم» بیان می‌کند و این مطلب به دو طریق سلبی و ایجابی با نقد و رد آراء ارسطو و نوافلاطونیان و بیان نظر خود دربارهٔ موضوع مابعدالطبیعه انجام می‌دهد. در واقع او می‌کوشد تعریف یونانیان از حکمت و فلسفه اولی را کامل کند و پس از تشریح آراء دیگران، نظر خود را بیان کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵) او با صنعت و فن دانستن حکمت در کتاب الهیات شفا، از لحاظ روش به ارسطو نزدیک می‌شود و از متفکران یونانی مآب که حکمت را طریق زیستن می‌دانستند، دور می‌شود. (ایلخانی، ۱۳۹۳: ۴۶)



از نظر ابن سینا موضوع هر علمی نقشی محوری در تعیین هویت آن علم دارد و همان گونه که در مقاله اول الهیات شفا می گوید، انیت هر علمی وابسته به موضوع آن است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳) ابن سینا در برهان شفا تصریح می کند که هر علمی دارای موضوعی است که تعریف و اثبات وجود آن موضوع، مبادی تصویری و تصدیقی آن علم است. ولی هیچ علمی عهده دار تعریف و تبیین موضوع خود نیست، بلکه موضوع هر علمی، در علمی بالاتر تعریف شده و وجود آن اثبات شده است. بنابر ابطال تسلسل، در نهایت علمی وجود دارد که بالاترین مرتبه را در میان علوم داراست و هیچ علمی بالاتر از آن وجود ندارد. (همان: ۱۶۶-۱۶۵ و ۱۸۴)

ابن سینا در فصل دوم از کتاب الهیات شفا بر آن است که ثابت کند چه چیزی موضوع علم مابعدالطبیعه است. او بحث خود را در مبحث نخستین چنین آغاز می کند: آیا موضوع این علم، علت نخستین است و مقصود از این علم، تحقیق درباره صفات و احوال و افعال اوست یا امر دیگری؟ آیا موضوع این علم وجود خداوند می باشد یا وجود خداوند در ردیف مسائل این علم است؟ ابن سینا در تعیین موضوع مابعدالطبیعه، پس از بیان این که برخی، موضوع مابعدالطبیعه را «خدا» یا «علت های چهارگانه» دانسته اند، هر دو قول را رد می کند. او درباره موضوع بودن «خداوند» برای آن علم می گوید: «موضوع هر علم در همان علم، مسلم گرفته می شود و آن علم فقط از عوارض آن موضوع بحث می کند، اما وجود خدا از مسائل مابعدالطبیعه است و در این علم برای وجود «خدا» برهان های متعددی آورده می شود.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶-۵) پس، از نظر ابن سینا وجود خداوند نمی تواند موضوع این علم باشد؛ زیرا اگر وجود خدا در این علم مفروض و موضوع تلقی شود از دو حال خارج نیست: یا از مسائل علم دیگری است و در آن علم اثبات می شود یا جزء مسائل هیچ علمی نیست و در هیچ علمی اثبات نمی شود (جوادی، ۱۳۸۰: ۱۳) که هر دو صورت آن از نظر ابن سینا باطل است. صورت نخست به این دلیل باطل است که دیگر علوم عبارتند از علوم خُلقی، سیاسی و طبیعی، ریاضی و منطقی و علم حکمی دیگری جز این ها وجود ندارد؛ حال آنکه در هیچ یک از این علوم هم درباره خداوند بحث نمی شود و نباید هم بحث شود. صورت دوم نیز باطل است؛ زیرا در آن صورت باید چنین فرض کرد که این مسئله از مسائلی نیست که انسان باید در پی تحقق آن باشد، حال یا از آن حیث که بدیهی است و نیازی به تحقیق ندارد و یا از آن حیث که امکان تحقق ندارد. اما بدیهی است که از یک سو این مسئله، از بدیهیات



نیست و از سوی دیگر غیر قابل تحقق هم نیست، چون می‌توان آن را با برهان اثبات کرد. افزون بر این مسئله‌ای که در هیچ علمی قابل تحقیق نیست، چگونه در یکی از علوم، موضوع مفروض تلقی می‌شود؟ بنابراین بحث در اثبات وجود خدا از مسائل این علم می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۷-۵)

ابن‌سینا با رد اینکه وجود خداوند موضوع علم الهی است، از دیدگاه ارسطو در کتاب یازدهم (کاپا) و نوافلاطونیان و حتی فارابی در رساله اغراض مابعدالطبیعه فاصله می‌گیرد. (ایلخانی، ۱۳۹۳: ۴۶) البته با این که وجود خداوند در این علم، موضوع نیست، مطلوب می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶) و معرفت به خداوند، غایت مابعدالطبیعه است. (همان: ۲۳) ابن‌سینا در ادامه به ابطال فرض دوم می‌پردازد و بحث خود را با طرح این پرسش ادامه می‌دهد که آیا موضوع این علم، همان‌طور که برخی چنین اندیشیده‌اند، علل و اسباب چهارگانه نهایی است؟ اما خود به سرعت پاسخ می‌دهد: نه؛ زیرا بحث درباره علل و اسباب از چند جهت ممکن است:

الف) از آن جهت که مصداق «موجود هستند». شاید مقصود «علت‌های چهارگانه از آن حیث که موجود هستند» باشد، ولی شاید علوم، محل اثبات برهانی آن نیستند و از این رو باید در علم مابعدالطبیعه به اثبات برسد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹-۷)

ب) از آن جهت که مصداق «سبب» هستند. شاید مقصود از «مطلق علت‌های چهارگانه، بدون قید به وجود یا چیزی دیگر باشد، ولی اگر موضوع این علم «مطلق علت‌های چهارگانه بود»، در مابعدالطبیعه باید به اموری پرداخته می‌شد که عارض «مطلق علت‌های چهارگانه» می‌شدند و حال آنکه در این علم از معانی و مباحثی بحث می‌شود که از اعراض ذاتیه «مطلق علت‌های چهارگانه» نیستند مانند کلی و جزئی، قوه و فعل، امکان و وجوب، تقدم و تأخر و غیره. (همان) این مورد، باطل است؛ زیرا مستلزم آن است که همه مباحث این علم درباره احوال و عوارض «سبب» باشد و به تعبیر دیگر، مباحث این علم، محدود به مباحث مربوط به اصل علیت باشد. این مطلب به چند دلیل نادرست است:

اولاً در این علم درباره 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 به اثبات وجود آنها مسبوق باشد و وجود آنها نیز بدیهی عقلی است. ابن سینا در این رابطه می‌گوید:

این مطلب بدیهی نیست، بلکه از مشهورات است و قبلاً 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 بدیهی می‌باشند، بدیهی نیستند و در کتاب اقلیدس بر اثبات آنها برهان اقامه می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸)

همچنین این مطلب با حس نیز دریافت و اثبات نمی‌شود 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 علم، اثبات شود که در آن علم دربارهٔ احوال و عوارض آن بحث می‌گردد.

ج) هر یک از آنها از آن جهت که سببی خاص هستند، موضوع این علم می‌باشند. شاید مقصود «هریک از علت‌ها از جهت وجود خاص آن» باشد، ولی این هم به حکم جواب قبلی باطل است؛ زیرا اگر هر یک از علت‌های چهارگانه را موضوع فلسفه بدانیم، باید وجود هر یک از علت‌ها در علمی اثبات شده باشد، تا این که در مابعدالطبیعه از عوارض ذاتیه آن بحث شود. (همان)

مورد ج) نیز باطل است؛ زیرا اثبات وجود هر یک از اسباب و علل چهارگانهٔ نهایی از مسائل این علم است و ممکن نیست بحث دربارهٔ اسباب و علل چهارگانه از جهت خاص هر یک از آنها موضوع این علم باشد.

د) مجموع علل چهارگانه از آن حیث که مجموع هستند، به‌عنوان یک کل، موضوع این علم است. این مورد، نیز باطل است؛ زیرا بحث و تحقیق دربارهٔ اجزای هر کل بر خود آن مقدم است، هر چند که در جزئی نسبت به کلی، به یک اعتبار چنین نیست. بنابراین بحث دربارهٔ اجزا، یعنی هر یک از علل چهارگانه یا باید در این علم صورت گیرد یا در علم دیگری. در صورت نخست، خود آن اجزاء 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 مطرح کرد. (رضایی، ۱۳۸۰: ۱۴-۱۳)

با بررسی موارد مزبور فقط مورد (الف) باقی می‌ماند که در آن صورت، بحث درباره علل و اسباب از آن جهت است که مصداق «موجود بما هو موجود» هستند؛ از این رو موضوع این علم «موجود بما هو موجود» است نه سبب. بنابراین، روشن است که «اسباب و علل نهایی» موضوع این علم نیست، بلکه از مسائل آن می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹-۷)

بر اساس مباحثی که مطرح شد می‌توان نتیجه گرفت ابن‌سینا، روش و مبانی فلسفی را از یونان برگرفت و در چهار چوب مبانی فرهنگی خود کوشید تا به روش عقلی و به‌طور نظام‌مند عالم و هستی را بشناسد، درباره آن بیندیشد و سخن بگوید. وی در روش فلسفی‌ای که از یونانیان آموخته بود، پس از بیان چگونگی سازمان دادن مفاهیم و استدلال‌ها، از شناخت محسوس آغاز می‌کند و به شناخت فرا طبیعت که مبدأ متعالی یا خداست به عنوان غایت اندیشه فلسفی می‌رسد. این غایت، علت فاعلی نیز هست. این روش فلسفی را در دوره یونانی مآبی نزد بسیاری از متفکران مشاهده می‌کنیم که تأمل درباره عالم محسوس را نخستین مرحله فلسفیدن می‌دانستند و در گذار از آن، غایت را در اندیشیدن در مبادی متعالی می‌جستند. تفاوت ابن‌سینا با آنها در این است که او به عنوان یک فیلسوف، ضمن پذیرش کلیات این روش، موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود، در تعریفی که از موجود یا وجود می‌کند، قرار داده و مبدأ متعالی را به عنوان واجب‌الوجود از عوارض آن می‌خواند. به عبارت دیگر اگر فلاسفه یونان، ثبات و وحدت را در مبدأ قرار دادند، ابن‌سینا آن را در وجود قرار داد. (ایلخانی، ۱۳۹۳: ۴۷)

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که ابن‌سینا بحث درباره مبدأ و مبادی را در مبحث موجود بما هو موجود، به عنوان عوارض موجود در کنار دیگر عوارض قرار می‌دهد؛ از این رو وحدت و کلیت و اولویت این علم را به روش خود تبیین می‌کند و از سردرگمی مقاله‌های رساله مابعدالطبیعه دور می‌شود. از این رو فلسفه اولی نزد ابن‌سینا علمی درباره موجود بما هو موجود است، یعنی از موجود مطلق و عوارض آن بحث می‌کند که از جمله این عوارض موجود واجب و مبدأ یا مبادی است. اما این علم فقط مختص به موجود بما هو موجود در ارتباط با مبادی یا موجودات فراطبیعی نیست. عوارض موجودات دربردارنده تمام موجودات است.



ابن سینا در مبحث موجود بما هو موجود معتقد است از پاره‌ای معانی در همه علوم استفاده می‌شود و در عین حال، هیچ علمی درباره وجود آنها تحقیق نمی‌کند؛ مانند واحد، کثیر، موافق، مخالف و ضد. این امور از احوال و عوارض هیچ یک از موضوعات علوم جزئی نیستند و در عین حال، نحوه وجود آنها، صفت بودن برای ذات است. اینها از مختصات مقوله‌ای خاص هم نیستند و محال است که از عوارض خاص چیزی جز «موجود بما هو موجود» باشند؛ از این رو «موجود بما هو موجود» امری مشترک برای همه اینهاست که فقط می‌تواند موضوع این علم باشد. افزون بر این، هم مفهوم «موجود بما هو موجود» و هم تصدیق به وجودش بدیهی است؛ از این رو محتاج علمی دیگر نیست که ماهیتش را تعریف یا وجودش را ثابت کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸). بنابراین موضوع اصلی مابعدالطبیعه «موجود بما هو موجود» خواهد بود. (همان: ۱۳) این علم از جهت این که عام است و فقط به موجودات فراطبیعی نمی‌پردازد، بلکه عوارض موجودات طبیعی را نیز از حیث نحوه وجودشان تفحص می‌کند، پس بررسی مبادی علوم جزئی نیز جزء موضوع آن قرار می‌گیرد. مبادی و اساس موضوع علوم دیگر - همان‌طور که مطرح شد - در این علم بحث می‌شود و از این رو می‌توان گفت که این علم، مادر دیگر علوم است. به عبارت دیگر، این علم، دانشی انتزاعی و جدا از دیگر علوم خاص که به طور مستقیم با حیات انسان مرتبط هستند، نیست، بلکه بنیان و اساس دیگر علوم بر این علم قرار دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱-۱۹) بدین جهت ابن سینا از تفکر یونانی فاصله می‌گیرد و راهگشای تعریفی جدید از مابعدالطبیعه می‌شود که در دوران جدید مورد توجه بسیار قرار می‌گیرد. (ایلخانی، ۱۳۹۳: ۵۲) وی بیان می‌کند که «علم الهی، علم به اموری است که در حد وجود و مفارقت از ماده هستند» (همان: ۱۵) بر این اساس می‌توان موضوع این علم را «مفارقات» (همان: ۴) یا موجود مفارقت دانست.

برای این علم در ارتباط با موضوعش چهار نام در نظر گرفته می‌شود: فلسفه اولی، حکمت، علم الهی و مابعدالطبیعه. این علم، فلسفه اولی است چون شناخت امور نخست در وجود، یعنی علت نخستین و نخستین امور به طور عام، یعنی وجود و وحدت است. این علم، حکمت است، چون عالی‌ترین موضوع برای شناخت است. بهترین شناخت، یعنی یقین، یعنی خدای متعال و علل پس از او و معرفت به علل متعالی همه چیز و معرفت به خداست. همچنین علم الهی نامیده می‌شود چون شناخت امور مفارقت از ماده، در تعریف وجود



است؛ زیرا مبادی و عوارض موجود بماهو بماهو موجود در وجود، بر ماده تقدم دارند و در وجود به وجود آن وابسته هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵) این علم همچنین مابعدالطبیعه نیز خوانده می‌شود. منظور از طبیعت در نام مابعدالطبیعه، تمام اشیاء حادث از ماده جسمانی و قوه و اعراض است. سخن مهم ابن‌سینا که او را از متفکران یونانی جدا می‌سازد این است که او مابعدالطبیعه را همانند آنان ماوراء طبیعت به طور عینی نمی‌داند. «بعد» در «مابعدالطبیعه» نسبت به معرفت انسان و امری معرفت‌شناختی است و نه جهان‌شناختی. (ایلخانی، ۱۳۹۳: ۵۲) در همان ابتدا و به محض اینکه انسان، وجود و احوال آن را درک می‌کند، وجود طبیعی را نیز می‌شناسد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۲-۲۱) برای بسیاری از متفکران یونانی مآب، مابعدالطبیعه به معنای علم به ماوراء طبیعت، یعنی مبدأ و یا مبادی نخست است، اما برای ابن‌سینا چنین نمی‌باشد. همان‌طور که مشخص شد ابن‌سینا با نقد نظر ارسطو در مورد اینکه موضوع مابعدالطبیعه، علل نخستین هست یا نیست برای اولین بار از علمی سخن گفت که موضوع آن موجود یا وجود عام مطلق است.

۲. تعریف و موضوع مابعدالطبیعه در تفکر فرانسیس سوارز

۱-۲. جنبه سلبی موضوع متافیزیک

سوارز در نخستین گام در تعیین موضوع مابعدالطبیعه از گذشتگان خود آغاز می‌کند و در این بررسی می‌کوشد از طریق فرآیند سلبی (حذفی) به موضوع مابعدالطبیعه دست پیدا کند. وی در اینجا شش عقیده سنتی مختلف را که از زمان ارسطو تا زمان وی درباره موضوع مابعدالطبیعه مطرح بود، بررسی می‌کند و گام به گام همه آنها را رد می‌نماید. این شش موضوع عبارتند از:

۱. هستی (وجود) به انتزاعی‌ترین مفهوم و عام‌ترین وجه، چنان‌که نه فقط شامل تمام موجودات واقعی،

خواه جوهری یا عرضی می‌شود، بلکه موجودات ذهنی^۱ را نیز دربرمی‌گیرد.

۲. فقط موجودات واقعی جوهری و عرضی جدا از موجودات ذهنی

۳. موجود واقعی و متعالی یعنی خدا (دیدگاه ابن‌رشد)

۴. موجود غی مادی یا جوهر (موجود مجرد)



۵. جوهر مقوله‌ای یعنی همان مقولات دهگانه ارسطویی^۹

۶. جوهر به ماهو جوهر. (Suarez, 1861, 25: 2-8)

سوآرز بعد از تحلیل و بررسی موضوعات متعدد مابعدالطبیعه که از زمان ارسطو مطرح شده بود در صدد بیان نظریه اجتهادی خود بر می‌آید.

۲-۲. جنبه‌ایجابی موضوع متافیزیک؛ نظریه اجتهادی سوآرز

فرایند حذف (سلبی) به یک نتیجه‌گیری مثبت برای سوآرز منجر می‌شود و آن این که وی موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بماهو موجود واقعی» در نظر می‌گیرد. (Suarez, 1861, 25: p11) یا به عبارت دیگر موضوع مابعدالطبیعه را «مفهوم ابژکتیو [ذهنی] عام هستی از حیث اسمی^{۱۰}» می‌داند. (Ibid: 85) وی نقطه تمایز خود را از پیشینیان را تأکید بر کلمه «واقعی» می‌داند. بدین ترتیب، بر اساس این دیدگاه، موضوع مابعدالطبیعه شامل مطالعه خدا، جوهرهای غیرمادی (مجرد) و اعراض واقعی جوهر مجرد (غیر واقعی) می‌شود. در نتیجه مطالعه موجودات ذهنی و خیالی و مطالعه موجوداتی که کاملاً عرضی و انتزاعی هستند، به‌طور کامل از آن خارج می‌شود. (Doyle, 2007: 257)

بنابر آنچه گفتیم تعریف رسمی سوآرز از موضوع مابعدالطبیعه به هیچ وجه تفسیرهای عمومی در باب موضوع مابعدالطبیعه را که قبلاً پذیرفته شده بود، تأیید نمی‌کند. رویکرد و هدف سوآرز از بیان چنین موضوعی یک «هستی - شناسی» جدید بود. سوآرز با کتاب مباحث مابعدالطبیعی، دو دوره فلسفی را از هم متمایز ساخت: مکتب مدرسی سده‌های میانه و فلسفه مدرن آغازین. (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۲۰۰-۱۹۹) به همین خاطر از یک سو، او را آخرین حکیم متأله بزرگ مدرسی دانسته و از سوی دیگر طلایه‌دار فلسفه مدرن آغازین برشمرده‌اند. با این که انگیزه اصلی او در نگارش این کتاب، تبیین و دفاع از وجود شناسی برای فهم الهیات مقدس بود، ولی با این حال، نظام مابعدالطبیعی مستقلی آفرید که می‌توانست جدا از الهیات تصور شود. بر همین اساس، گروهی از مفسران او را آغازگر نظام مابعدالطبیعی مستقل و بی‌طرف، یعنی همان چیزی که امروزه «هستی‌شناسی مدرن» نامیده می‌شده، می‌دانند. (کرباسی‌زاده، ۱۳۹۶: ۵۹) از این‌رو نظر سوآرز،



دیدگاهی بینابین مواضع شش‌گانه فوق است؛ یعنی وی هم واقعیت را می‌خواهد و هم به صورت نامحدود آن را نمی‌پذیرد. البته سوارز صریح صحبت نمی‌کند و همین مسئله راه برای تفسیر ذهن‌گرایانه از متافیزیک او باز می‌گذارد. مثال وی در یک‌جا موضوع متافیزیک را «مفهوم ابژکتیو موجود بماهو اسمی» می‌داند و بدین جهت عده‌ای از مفسران آثار او، ریشه‌ها و تأثیرات متافیزیک او را تا هگل نیز ردیابی می‌کنند.

با توجه به همه این اوصاف، اهمیت تاریخی متافیزیک و موضوع متافیزیک سوارز را می‌توان در این واقعیات برشمرد:

۱. وی یک نقطه عطف میان تفکر مدرسی (اسکولاستیک) سنتی و فلسفه ابتدایی مدرن که به‌طور عمده با موضوع متافیزیک عقلانی برخورد می‌کردند، بوده است.

۲. متافیزیک سوارز به مثابه رساله‌ای مستقل به شمار می‌رود که حاصل نتیجه‌گیری سنت ارسطویی-اسکولاستیک است.

۳. رساله وی به عنوان اثری پیشگام در متافیزیک مدرن مورد توجه است.

۴. متافیزیک سوارز به دلیل نظام‌مند (سیستماتیک) بودن نیز مورد توجه است؛ زیرا رساله او در بحث متافیزیک، نخستین سیستم متافیزیکی پیچیده به حساب می‌آید که در عین حال مستقل از طرح ارسطویی است. (Hedier, 2008: p 10-12)

۲-۳. معنای واقعی در تعریف موجود واقعی نزد سوارز در تعریف موضوع متافیزیک

در نظر سوارز *real* و *actual* متفاوت بایکدیگر هستند. *actual* یعنی موجود بالفعل که این موجود بالفعل با *real* متفاوت است. موجود بالفعل یعنی موجودی که اکنون هست و وجود دارد، ولی *real* موجود واقعی است به معنای موجودی که هم می‌تواند باشد و هم نباشد. البته در نظر سوارز موجود واقعی، موجود ممکن صرف هم نیست؛ زیرا موجود ممکن همان *possible* است، یعنی موجودی که چنان استعداد و توانایی در آن باشد که بتواند وجود یابد، اما لزوماً الآن موجود نباشد. این در حالی است که در نظر سوارز، امر واقع هم شامل ذوات موجود بالفعل و هم شامل ذوات موجود ممکن است. با این حال باید توجه داشت که در دیدگاه سوارز این به



معنای پرداختن به یک امر ذهنی نیست؛ زیرا خود وی به این مسئله آگاه بوده است و در مبحث سوم از کتاب مباحث متافیزیکی به طور صریح به این امر اشاره می‌کند که منظور او از موجود ممکن، موجود ذهنی نیست. وی میان *possible being* و *being mental* به معنای آنچه که تنها در عقل به صورت ابژکتیو وجود دارد یا به تعبیری دیگر آنچه ذهن آن را موجود می‌پندارد، هر چند که به خودی خود وجود نداشته باشد، تفاوت قائل می‌شود. مانند کوری؛ زیرا کوری، فقدان است و چنین امری اساساً واقعیتی در خارج ندارد، اما امر ممکن شأنیت وجود دارد، هر چند می‌تواند وجود نداشته باشد، این در حالی است که موجود ذهنی اساساً شأنیت وجود داشتن ندارد. تفاوت میان امر ممکن و امر ذهنی در همین شأنیت داشتن یا نداشتن وجود است، پس واقعی، یعنی امر *real*، امر ممکن را نیز به نوعی دربرمی‌گیرد. با این توضیح واقعی در دیدگاه سوارز یعنی موجود بالفعل در جهان واقعی که مساوی با واژه *actual* می‌باشد.

۳. تطبیق سوارز و ابن سینا در موضوع مابعدالطبیعه

مابعدالطبیعه سوارز ترکیبی از مابعدالطبیعه ابن سینا و توماس بود؛ از این رو در بسیاری از موارد سوارز به ابن سینا نزدیک می‌شود و در مواردی نیز از ابن سینا دور شده و به توماس نزدیک می‌شود. در ادامه بیشتر به این موضوع پرداخته و این دو اندیشمند را در وجوه مختلف مربوط به موضوع مابعدالطبیعه تطبیق خواهیم کرد.

۳-۱. تطبیق ابن سینا و سوارز در ادبیات متون فلسفی

۳-۱-۱. روش‌شناسی یکسان نسبت به ادبیات تفسیری قرون وسطائیان

یکی از جنبه‌های شباهت دیدگاه ابن سینا و سوارز در بررسی موضوع مابعدالطبیعه، به‌کارگیری روش یکسان و مشابه است، به گونه‌ای که هر دو وقتی به تبیین و بیان موضوع متافیزیک در رساله‌های خود می‌رسند، ابتدا سعی در بیان ورد نظریات گذشتگان دارند^{۱۱} و بعد دیدگاه ایجابی خود را مطرح می‌کنند. این مطلب نشان می‌دهد که هر دو فیلسوف به مشکل ایجاد شده در موضوع متافیزیک پیش از دوران خود آگاه بوده‌اند؛ از این رو هم سوارز و هم ابن سینا معتقد هستند که متافیزیک نقشی بنیان‌گذار نسبت به علوم دیگر دارد و خود باید مستقل از علوم دیگر و به شیوه‌ای خاص بررسی شود. بنابراین هم سوارز و هم ابن سینا بر خلاف نظر دیگر



فیلسوفان قرون وسطی - که بیشتر کارهای‌شان تفسیری بر کتاب مابعدالطبیعه ارسطو بود - خود کتاب مستقلی در حوزه متافیزیک نگاشتند. برای روشن‌تر شدن زوایای این موضوع به بررسی محتوای کتاب الهیات شفا ابن‌سینا و مباحث متافیزیکی سوارز خواهیم پرداخت.

همان‌طور که در فصل قبل بیان کردیم ابن‌سینا در فصل نخست مقاله اول کتاب الهیات شفا با عنوان «ابتداء طلب موضوع فلسفه اولی» اقوال مختلف درباره موضوع متافیزیک در دیدگاه اندیشمندان پیش از خود را بیان کرده و بعد به نقد آنها می‌پردازد. در این فصل او ابتدا به این نظر که آیا خدا می‌تواند موضوع متافیزیک باشد یا نه؟ می‌پردازد و در نهایت نتیجه می‌گیرد خداوند جزء موضوع متافیزیک نیست بلکه جزء مسائل آن می‌باشد. وی در ادامه همین فصل به این موضوع نیز می‌پردازد که آیا علل قصوی نیز می‌توانند موضوع متافیزیک باشند یا خیر؟ و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که این علل قصوی نیز نمی‌توانند موضوع متافیزیک باشند. وی در فصل دوم از کتاب الهیات شفا به سه طریق دنبال اثبات این موضوع می‌باشد که موجود بماهو موجود، موضوع مابعدالطبیعه می‌باشد. در اینجا مشاهده می‌کنیم که ابن‌سینا روش و شیوه‌ای خاص در برخورد با موضوع متافیزیک دارد و آن طرح مباحث پیشینیان و نقد آنها و بعد طرح نظر اصلی خودش است.

سوارز نیز با کتاب مباحث مابعدالطبیعی خود دگرگونی بزرگی در تاریخ مابعدالطبیعه ایجاد می‌کند؛ زیرا این کتاب نخستین شرح نظام‌مند از مابعدالطبیعه به شمار می‌رود که آینده مابعدالطبیعه غربی را در سمت و سوی سده هجدهم شکل می‌دهد و اصلی‌ترین مجرای می‌شود که فلسفه مدرسی به واسطه آن توسط فیلسوفان عصر کلاسیک عصر تجدید، شناخته می‌گردد. (Maurer, 1962: p.356) به تعبیر هایدگر، سوارز منشأ عمده‌ای بود که از طریق او وجودشناسی یونانی از قرون وسطی به عنوان پیشرو و راهنما به مابعدالطبیعه و فلسفه استعلایی دوران جدید راه یافت.

سوارز مباحث کتاب خود را به طور منظم به ۵۴ بحث تقسیم کرده و در بحث فرعی بخش‌هایی از آن به دست داد که هرچند از موضوعاتی نشان داشت که در فصل‌های پیاپی مابعدالطبیعه ارسطو مطرح بودند، اما این بحث‌ها بیشتر برای روشن شدن نظریات گذشتگان و نقد آنها اضافه شده بود. وی در مباحثه اول، به ماهیت



فلسفه اولی و مابعدالطبیعه می‌پردازد و مابعدالطبیعه را دانشی می‌داند که به بررسی «موجود بماهو موجود» می‌پردازد. در دومین بخش از این کتاب به بحث از موجود می‌پردازد، این در حالی است که مباحث سوم تا یازدهم، از ابتدا تا انتها، صفات موجود^{۱۲} یا اوصاف متعالی وجود را مورد بحث قرار می‌دهد. موضوع بحث چهارم، وحدت کلی است، وحدت فرعی و اصل فردیت در بحث پنجم بررسی می‌شود. بحث ششم به کلیات و بحث هفتم به تمایزها می‌پردازد. سوارز پس از بررسی وحدت به حقیقت (بحث هشتم) و خطا (بحث نهم) روی می‌آورد و در بحث‌های دهم و یازدهم خیر و شر را بررسی می‌کند. مباحث دوازدهم تا بیست و هفتم با بررسی علت‌ها سرو کار دارند؛ بحث دوازدهم به مباحث کلی علت‌ها مربوط است در حالی که مباحث سیزدهم و چهاردهم با علت مادی؛ مباحث پانزدهم و شانزدهم با علت صوری؛ مباحث هفدهم تا بیست و دوم با علت فاعلی و مباحث بیست و سه و بیست و چهارم با علت غایی سرو کار دارند و «علت نمونه‌ای»^{۱۳} موضوع بحث بیست و پنجم است. سرانجام، بحث بیست و ششم با روابط علت و معلول و بحث بیست و هفتم با روابط متقابل علل بایکدیگر سرو کار دارد.

دومین جلد کتاب سوارز با تقسیم موجود به موجود نامتناهی و موجود متناهی (بحث بیست و هفتم و بیست و هشتم) آغاز می‌شود. موجود نامتناهی یا الهی در دو بحث بعدی، یعنی وجود خدا در بحث بیست و نهم و ذات و صفات خدا در بحث سی ام، بحث می‌شود. وی در بحث سی و یکم، به طور کلی به بررسی موجود مخلوق نامتناهی می‌پردازد و در بحث بعدی به طور کلی تمایز میان جوهر و اعراض را مطرح می‌کند. مباحث سی و سوم تا پنجاه و سوم با مقولات عرضی مختلف سروکار دارند. آخرین بحث کتاب، یعنی بحث پنجاه و چهارم به دلیل وجود می‌پردازد.

نتیجه این تطبیق آن است که شباهت سوارز با ابن سینا شباهتی ظاهری نیست و هر دو فیلسوف در برخورد با چندگانگی موضوع مابعدالطبیعه ارسطو، تنها به شرح آثار گذشتگان به خصوص ارسطو نپرداخته‌اند و خود صاحب رأی و نظر بوده‌اند.

۲-۳. تطبیق سوارز و ابن سینا در محتوای موضوع متافیزیک



بررسی تطبیقی موضع مابعدالطبیعه در دیدگاه ابن‌سینا و سوارز

هر چند هم سوارز و هم ابن‌سینا موضوع مابعدالطبیعه را موجود بماهو موجود می‌دانند، سوارز در نظریهٔ اجتهادی خود با بیان اینکه موضوع مابعدالطبیعه «موجود بماهو موجود واقعی» است؛ واقعیت ماهیات را بنا بر شایستگی آن‌ها بر وجود بیان می‌کند؛ از این رو سوارز با اضافه کردن واژهٔ واقعی به موضوع مابعدالطبیعه از دوگانگی میان ماهیت و وجود در نظر ابن‌سینا دور می‌شود. بنابراین اگر ماهیات «واقعی» هستند، همچون واقعیات شایستهٔ وجودند^۴، و خود طبیعت امکان، امکان وجود داشتن را برای آنها فراهم می‌سازد. براین اساس در دیدگاه سوارز، وجود رابطهٔ ذاتی خویش را با بودن به دست می‌آورد و دلیلی ندارد که دربارهٔ این دو جنبه از معانی کلمهٔ «هستی» نگران باشیم. این واقعیت که هستی در عین حال هم بر هستی بالفعل و هم بر هستی ممکن دلالت می‌کند، باعث نمی‌شود که این کلمه مشترک لفظی باشد؛ زیرا به راستی کلمهٔ هستی از دو مفهوم جداگانه، یعنی مفهوم هستی موجود و مفهوم هستی ممکن حکایت نمی‌کند. حتی کلمهٔ هستی بر مفهوم مشترکی از هستی‌ها نیز دلالت نمی‌کند که دو وجه از معنای هستی در آن مندرج باشند و به اصطلاح آمیخته با هم باشند؛ بدین سان آنچه از آن بحث می‌کنیم، مفهوم واحدی است که با دو درجهٔ مختلف از دقت اخذ شده است. در واقع وقتی ens به منزلهٔ اسم به کار می‌رود، بر چیزی دلالت می‌کند که جدا از وجود بالفعل، ماهیتی واقعی دارد، یعنی نه از آن منفک و نه سلب می‌شود، بلکه صرفاً با نحوی از انتزاع از دایرهٔ توجه خارج می‌گردد. در مقابل وقتی به منزلهٔ وجهی وصفی (یعنی فعل) به کار می‌رود، به هستی واقعی فی‌نفسه دلالت می‌کند، یعنی چنان هستی‌ای که هم دایرهٔ ماهیت واقعی است و هم وجود بالفعل و به این معنا بر هستی‌ای دلالت می‌کند که بیشتر ادغام شده است. (suarez, 1861, 25.I: p.31)

۳-۳. تطبیق سوارز و ابن‌سینا در مسئلهٔ وجودشناسی با توجه به موضوع متافیزیک

یکی دیگر از جنبه‌های تطبیق سوارز با ابن‌سینا در موضوع مابعدالطبیعه مربوط به این وجه است که مابعدالطبیعه در فلسفهٔ آنها در عمل به وجودشناسی تبدیل می‌شود. ابن‌سینا در بخش الهیات کتاب الشفاء می‌گوید:

موجود بماهو موجود امری است که برای همهٔ اینها [یعنی خدا و مخلوقات، جوهر و اعراض] مشترک است



و باید موضوع این صناعات [فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه] قرار گیرد. همچنین به این دلیل که موجود بماهو موجود بی نیاز از شناخت ماهیت آن و بی نیاز از ثبات است، بررسی ماهیت آن در یک علم محال است، بلکه ایت و ماهیت آن موضوع به عنوان امری مسلم لحاظ می گردد و به علم دیگری نیاز نیست تا توضیح این مطلب را بر عهده گیرد... نخستین موضوع این علم [مابعدالطبیعه] همانا «موجود بما هو موجود» و بررسی اموری است که به واسطه این که «موجود بماهو موجود» موجود بدون هیچ قید و شرطی است، به آن ملحق می شود.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳)

از این رو وجود به نحو مشترک بر همه چیزهایی که در علم مابعدالطبیعه بررسی می شوند، حمل می گردد و علم مابعدالطبیعه در اینجا همان علم وجودشناسی می شود. همین مسئله در سوارز نیز به گونه ای دیگر دنبال می شود. وی با بیان این که موضوع مابعدالطبیعه «موجود بماهو موجود واقعی» است (suarez, 1861, 25I: p.11) تأکید می کند این موضوع شامل مطالعه خدا، جوهرهای غیرمادی (مجرد) و اعراض واقعی جواهر مجرد است. این امر ما را متوجه می سازد که وجود به نحو مشترک بر همه چیزهایی که در علم مابعدالطبیعه بررسی می گردد، حمل می شود. حال تفاوت دیدگاه ابن سینا و سوارز در این مورد آن است که وجود در سیستم متافیزیکی سوارز بر خلاف سیستم متافیزیکی ابن سینا نمی تواند در کلیت جایگاهی داشته باشد. در تفکر سوارز وجود واقعی را تنها می توان در یک حالت بیرونی و غیرذاتی در نظر گرفت، یعنی وجود به تنهایی نمی تواند موجود باشد، بلکه تنها با اضافه شدن قید واقعی به آن، می تواند موجود گردد. زیرا اگر وجود خارج از دنیایی که عامل آن است، وجود نداشته باشد، دیگر دلیلی ندارد آن را به عنوان واقعی و در نتیجه به عنوان پیشینه درک و فهم، قبول کرد.

۳-۴. تطبیق میان سوارز و ابن سینا در مسئله حمل وجود بر مصادیق خود با توجه به موضوع مابعدالطبیعه

یکی دیگر از جنبه های تطبیق میان سوارز و ابن سینا در بحث مابعدالطبیعه، بحث رایج و مهم میان فلاسفه قرون وسطی است که حمل وجود بر مصادیق خودش چگونه است. همان طور که در فصل قبل توضیح داده شد، ابن سینا در این بحث، اشتراک معنوی وجود را برمی گزیند. وی موجود را یک محمول مشترک معنوی می داند



بررسی تطبیقی موضع مابعدالطبعه در دیدگاه ابن‌سینا و سوارز

که بر موضوعات مختلف به یک معنا حمل می‌شود؛ به بیان او: «وجود اگرچه جنس نیست و به نحو مساوی بر آنچه ذیل آن است [افراد و مصادیقش یعنی همه موجودات] حمل نمی‌شود، [لکن] دارای یک معنای متفق‌فیه [مشترک معنوی] است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴) اما سوارز در بحث حمل وجود بر مصادیق خودش، آموزه اشتراک معنوی ابن‌سینا را رد می‌کند و به جای آن از آموزه تشابه در نسبت ذاتی استفاده می‌کند. همین امر موجب شکل‌گیری یک هستی‌شناسی جدید در تفکر این فیلسوف شد که به نوعی برتری متافیزیکی خود بر پیشینیان را به اثبات می‌رساند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت‌ها

۱. به یونانی: متاتافوسیکا به عربی: «مابعد الطبیعه»

2. On he on
3. Alexander of Aphrodisias
4. Strianus
5. Asciepius

۶. دانش شناخت علل نخستین

۷. دانش مطالعه موجود بما هو موجود

8. Mental being
9. Categorical being
10. Common objective concept of being as a noum

۱۱. یعنی همان جنبه سلبی موضوع متافیزیک که در فصل قبل توضیح داده شد

12. Passiones entis
13. exemplary causality
14. Apaeadrealiter existendum





بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۱)، *الهیات الشفا (فن سیزدهم، مقالات ۴-۱)*، ترجمه محمد محمدی گیلانی، قم: بوستان کتاب
۲. _____، (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران: مرتضوی.
۳. _____، (۱۳۵۷)، *الاشارات و التبیہات مع الشرح للمحقق الطوسی*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، قم: نشر البلاغه.
۴. _____، (۱۴۰۴)، *الهیات الشفاء*، به تصحیح ابراهیم مدکور و تحقیق جورج قنواتی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
۵. _____، (۱۰۴۵)، *المنطق المشرقین*، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ارسطو (۱۳۷۷)، *مناظریک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
۷. _____، (۱۳۷۸)، *ارگانون*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه.
۸. ایلخانی، محمد (۱۳۹۱)، *تاریخ در فلسفه قرون وسطی و رنسانس*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سمت.
۹. حسین زاده، احمدرضا، (۱۳۹۰)، *وجود و ماهیت از دیدگاه فرانسیس سوآرز*، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما دکتر علی کرباسی زاده، استاد مشاور دکتر غلامحسین توکلی، دانشگاه اصفهان
۱۰. دادجو، ابراهیم (۱۳۹۰)، *مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا*، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. رضایی، محمدجواد (۱۳۸۰)، *موضوع مابعدالطبیعه*، خردنامه صدرا، شماره ۲۴، صص ۲۶-۱۲.
۱۲. ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه حمید طالب زاده، تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. عباس زاده، مهدی (۱۳۸۹)، *تأثیر ابن سینا بر وجود شناسی دنس اسکوتوس*، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، سال چهاردهم،
۱۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه، جلد دوم*، (از آگوستین تا اسکوتوس)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.



۱۵. کمالی زاده، طاهره (۱۳۸۴)، موضوع فلسفه اولی در نظام فلسفی ارسطو و فارابی، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۷ (۲)، فلسفه

16. Doyle, John, (1998) "Francisco suarez", *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Routledge University Pares.
17. _____, (1967) "suarez on the analoge of being" add (2), *The Modern Schoolman*: 219-249 and 323-341nd ceratures: The questions, Translated by: Alluntis, felix and wolter, Allan B, Princeton and London university press.
18. Pereira ,Jose, (2006), *Suarez between scholasticism –and modernity*, Marquette university Press.
19. Suarez, Francisco, (1861), *Opera Omnia*, vol .25&26, Ludovicus vives, Paris.
20. _____, (1983), *On real relation*, Translated by Johnp .Doyle, Marquette, U niversity press.
21. _____, (1998), *Metaphysical Disputations X and XI* " aaas, Gracia, Jorge and Douglas Davis.
22. _____, (2000), *Francis Suarez*, On The Formal Cause Of Substance ,Metaphysical Disputation xv, Translated By, Johnkronkronen & Jeremiahreedy, in Troduction & Explan Atore Notes By, John Kronen, Marquette University Mess..
23. Owens, J, (1987), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Third edtionm, Heidegger, Martin ,1982, Basic problems in phenomenologe, trans .Albert H of stadter, Ind iana university press, Bloomingt.



پروہشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی