

سرچشمه‌های بحث وجود و ماهیت، و تمایز متافیزیکی آن‌ها در کتاب الحروف فارابی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹

شهرام پازوکی*
رحمان احترامی**

چکیده

کتاب الحروف فارابی، اولین مواجهه مستقیم فلسفی یک متفکر مسلمان با تفکر فلسفی یونان محسوب می‌شود و مباحث مربوط به تحلیل مفاهیم وجود- وجود و ماهیت به‌عنوان عناصر اصلی تفکر فلسفی ارسطو، از مهم‌ترین بخش‌های این کتاب به‌شمار می‌آید. هدف فارابی از نوشتن این کتاب، بسترسازی برای فهم بنیادین تفکر فلسفی یونان در عالم اسلام بوده است. وی بحث را با تحلیل زبانی «موجود» به‌عنوان یک لفظ غیرمشتق (مثال اول) در زبان عربی آغاز و سه معنای مقولات به‌مثابه مشارالیه، صادق و منحاژ بماهیه ما خارج النفس را درخصوص موجود مطرح کرده است. او سه معنا را در دو معنا گرد آورده و بر معنای سوم (منحاژ بماهیه ما فی الخارج) متمرکز شده است. فارابی با طرح اقسامی برای معنای سوم موجود و ماهیت به‌عنوان تشخیص‌دهندگان موجودات خارجی و ذهنی کوشیده است درعین تأکید بر اتحاد خارجی وجود و ماهیت، راهی را برای توجیه کثرت موجودات عالم پیشنهاد دهد؛ حال آنکه به‌نظر نگارندگان، این راه بدون فرض بحث «تمایز متافیزیکی وجود از ماهیت»، غیرمنسجم است. بحث فارابی در تقسیم‌کردن موجود به فقیر و غنی، و مطرح‌کردن مفهوم «ما ینحاژ بماهیه فی النفس» درمقابل مفهوم «لا موجود»، جز با پیش‌فرض قراردادن بحث تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، قابل فهم نیست و طرح موردنظر این فیلسوف، مسیر را برای مطرح‌شدن احکام تمایز هستی‌شناختی وجود از ماهیت از سوی ابن‌سینا هموار می‌کند.

واژگان کلیدی: کتاب الحروف، موجود، وجود، ماهیت، منحاژ، تمایز.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

pazouki@irip.ir

* استاد گروه ادیان و عرفان، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

asefetheram@gmail.com

مقدمه

هر قومی برای فهم تفکر دیگر اقوام باید ابتدا نوع نگاه و سؤالات صاحب‌نظران آن قوم بیگانه را بفهمد تا بتواند به ساختار فکری آنان وارد شود؛ به عبارت دیگر، از آنجا که محصولات فکری و فرهنگی یک جامعه در درجه اول، از نوع نگاه و سؤالات اهالی آن جامعه به انسان و جهان ناشی می‌شوند، تصور انتقال یافتن تفکر و فرهنگ یک جامعه به جامعه دیگر، صرفاً با اتکا به ترجمه لفظ به لفظ زبان و بدون در نظر گرفتن بسترهای فکری فهم زبان افراد آن جامعه، ثمره قابل توجهی ندارد؛ زیرا زبان به مثابه حامل تفکر، در بستر فکری آن جامعه ایجاد می‌شود و رشد می‌کند.

حکایت انتقال یافتن تفکر و فرهنگ یونانی به عالم اسلام در نخستین سده‌های هجری قمری نیز خارج از این قاعده نیست و تلاش ارزشمند و چشمگیر مترجمان برای ترجمه کردن تفکر فلسفی یونان باستان و به خصوص آثار ارسطو، در کمک به فهمیدن فلسفه یونان در تفکر اسلامی به دلیل وجود داشتن تفاوت‌های بنیادین میان این دو نوع تفکر، چندان موفق نبوده است؛ ولی تلاش برخی فیلسوفان مسلمان همچون فارابی در بستر سازی به منظور فهم تفکر یونانی، راه را برای ورود به تفکر یونانی و به دست دادن تفاسیری خاص از آن در دنیای اسلام هموار کرد.

تفکر یونانی با ابراز حیرت و شگفتی از هستی (بودن) شروع شد و به سؤال کردن درباره موجود حقیقی^۱ و چرایی و چگونگی هستی موجودات پایان یافت؛ یعنی این مسئله که بودن پدیده‌ها چیست، حقیقت بودن موجودات، منوط به چیست، علت پیدایش پدیده‌ها چیست و نگاه انسان به آن‌ها چگونه است. در تفکر یونان باستان، این مسئله به وضوح خودنمایی می‌کند که متفکران این کشور (حداقل در دوره پایانی تفکر یونان باستان و به همت افلاطون و ارسطو) عالم و آدم را بیرون از اساطیر و تفکر خاص یونانیان باستان، با عقل مستقل انسانی کاویده و معانی و دریافتهای قوای ادراکی انسانی (محسوسات، مخیلات و معقولات) را اساس پی‌ریزی فهم نظام‌مند خود قرار داده‌اند.

۱. ارسطو می‌گوید: «درواقع، آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که موجود چیست و این یعنی اوسیا چیست» (Aristotle, 1991, Metaphysics, 1028b2-4).

مهم‌ترین موضوعات مورد بحث افلاطون و به خصوص ارسطو در ترسیم متافیزیک مبتنی بر فهم عقل مستقل انسانی، دو مسئله بود: یکی «وجود و موجود»؛ دیگری «ماهیت». روشن است که هم‌سخن شدن با چنان تفکری (تفکر فلسفی) در همه ابعاد آن و به ویژه مفاهیم بنیادین موجود و ماهیت، اولاً از طریق ترجمه صرفاً لفظ به لفظ حاصل نمی‌شد و مواجهه مستقیم فلسفی در ترجمه آن مفاهیم در عالم اسلام، ضروری بود. ثانیاً احیا و تجدید تفکر فلسفی عقل‌بنیاد در عالم اسلامی به تلاش عمیق تأسیسی و ابتکاری‌ای نیاز داشت که مترجمان رسمی و حتی متفکران صرفاً ارسطویی در عالم اسلام، قادر به انجام دادن آن نبودند. این همان کاری بود که فارابی انجام داد و مؤسس فلسفه در دوره اسلامی شد.

کتاب الحروف را می‌توان مهم‌ترین مصداق از فعالیت فارابی برای انجام دادن این رسالت بزرگ و بلکه اولین اثر مهم فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی دانست. وی در بخش‌های مختلف این اثر کوشیده است مباحث اصلی مربوط به تأسیس و تجدید فلسفه در دوره اسلامی را برای اولین بار مطرح کند. بحث‌های مربوط به «موجود و وجود» و «ماهیت» که موضوعات اصلی فلسفه هستند، از مهم‌ترین مباحث این کتاب محسوب می‌شوند و فارابی کوشیده است معانی نزدیک به آن مفاهیم فلسفی در زبان عربی را در قالب پژوهش فلسفی و برهانی تشریح کند. وی بدین منظور، برخی الفاظ را وضع و برخی را بازتعریف کرده است تا معنای عقلی آن مفاهیم در عالم اسلامی، قابل فهم باشد. مباحث مربوط به «موجود» و «ماهیت» در کتاب الحروف، در برخی مقالات و کتب به صورت انفرادی بررسی شده‌اند؛ ولی دست‌کم، بیان خلاصه معانی مطرح شده درباره «موجود» و اقسام «ماهیت» در کنار یکدیگر برای حصول غایت نوشتار حاضر، ضروری است و نمی‌توان از آن چشم پوشید؛ زیرا تمرکز بر بعضی معانی «موجود» و برخی اقسام ماهیت به منظور اثبات کردن فرض وجود ریشه‌های تمایز متافیزیکی آن‌ها در کلام فارابی، به مطرح شدن آن‌ها نیاز دارد؛ بنابراین، در ادامه، مباحث مربوط به معانی «موجود» و اقسام «ماهیت» به صورت خلاصه مطرح و سپس با تمرکز بر بعضی از این مباحث، دلایل و شواهد مربوط به اثبات ادعای وجود داشتن ریشه‌های تمایز متافیزیکی «وجود» از «ماهیت» به دست داده خواهد شد.

۱. معانی اصطلاحی «موجود»

فارابی در کتاب الحروف، بعد از بیان وضعیت زبان‌شناختی «موجود» در زبان عربی^۱ و تأکید بر مشتق‌نبودن و «مثال اول» بودن لفظ «موجود» به معنای «هست» فارسی و «استین» یونانی^۲ گفته است «موجود» به لحاظ اصطلاحی، در فلسفه، سه معنا دارد^۳:

اولین آن‌ها عبارت است از «موجود» به معنای لفظ مشترک برای همه مقولات، اعم از جوهر و عرض؛ یعنی هر کدام از مقولات که مشارالیه حسی هستند، «موجود» به نحو متواطی به همه آن‌ها اطلاق می‌شود؛ به عبارت دیگر، «موجود» اسمی است برای تک‌تک اجناس عالی و اجناس تحت آن‌ها و انواع تحت هر جنس و أعراض که به نحو توطی به همه آن‌ها اطلاق می‌شود (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۵)^۴:

دومین معنای «موجود» عبارت است از هر متصور واحد و هر گزاره‌ای که مفهوم آن متصور یا گزاره، همان‌گونه که در ذهن است، بعینه در خارج از ذهن هم باشد؛ به عبارت دیگر، «موجود» به این معنا، مترادف با لفظ «صادق» و شامل هر مفهوم تصویری یا

۱. تحلیل زبان‌شناختی فارابی از لفظ عربی «موجود» و نحوه استعمال آن در ترجمه «استین» یونانی و تحذیر وی در خصوص فهم‌نشدن معنای «مشتق» از آن لفظ، مورد تأکید شارح بزرگ آثار ارسطو در ذیای اسلام بوده است. ابن رشد توجه نکردن به معنای «مثال اول» بودن و غیرمشتق بودن «موجود» را یکی از دلایل انحراف فهم امثال ابن سینا در خصوص معنای راستین «موجود» در تفکر ارسطویی دانسته است (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص. ۲۱۱). در برخی کتب و مقالات به صورت مستقل، تحلیل فارابی منعکس شده است و در اینجا از تکرار آن اجتناب می‌شود (برای کسب آگاهی بیشتر ر.ک: شهیدی، ۱۳۹۳، ص. ۵۵-۷۶؛ کیان‌خواه، ۱۳۹۷، ص. ۲۲۷-۳۱۵؛ Menn, 2008, p. 59-97).

۲. برای کسب آگاهی بیشتر در خصوص رابطه «موجود» با «استین» مورد ادعای فارابی در زبان یونانی ر.ک: Menn, 2008, p. 59-97.

۳. معنای «موجود» در کتاب الحروف فارابی، با دیدگاه ارسطو درباره «موجود»، نسبتی بسیار نزدیک دارد که شایسته است بیشتر بررسی شود. درباره معنای «موجود» از دیدگاه ارسطو ر.ک: فنا، ۱۳۸۲، ص. ۷۱-۹۶؛ همچنین در خصوص بررسی تطبیقی معنای «موجود» از دیدگاه ارسطو و فارابی در کتاب الحروف ر.ک: Menn, 2008, p. 59-97.

۴. شایان ذکر است که توطی مورد اشاره فارابی در اینجا با توطی مصطلح در زبان منطقی تفاوت‌هایی دارد. توطی در اصطلاح منطق، عبارت است از مفهوم کلی‌ای که به صورت یکنواخت بر همه افراد خودش صدق می‌کند؛ مانند مفهوم انسان؛ اما توطی مورد نظر فارابی همان‌گونه که مثلاً در کاربرد لفظ «عین» می‌بینیم، عبارت است از اسمی که به انواع مختلف به صورت یکدست، هماهنگ و مشترک اطلاق می‌شود؛ مانند اسم «عین» که به عنوان اسم مشترکی برای انواع متکثر به صورت هماهنگ اطلاق می‌شود (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۵).

تصدیقی‌ای است که عیناً در خارج از نفس هم باشد؛ مثلاً اگر مفهوم «میز» به صورت حاضر در ذهن انسان، در خارج از ذهن نیز بعینه تحصیل داشته باشد، می‌گوییم: «میز موجود است»؛ همچنین اگر مفهوم ایجابی نسبت بین «الف» و «ب» در ذهن، در خارج هم بعینه تحصیل داشته باشد، می‌گوییم: «نسبت بین "الف" و "ب" موجود است» و در هر کدام از این دو مثال می‌گوییم: «میز صادق است» یا «"الف" "ب" است، صادق است» (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۵).

سومین معنای «موجود» عبارت است از: «مُنْحَاز بِمَاهِيَةٍ مَا خَارِجَ النَّفْسِ سِوَاءَ تَصَوُّرِ فِي النَّفْسِ أَوْ لَمْ يَتَصَوَّرْ»؛ یعنی موجودی که به سبب ماهیتی در خارج از نفس، منحاز از دیگر اشیا است (بدان معنا که تصور شده باشد یا نه) (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۷). واژه «مُنْحَاز» در لغت، اسم مفعول باب انفعال مزید فیه از ریشه «حَوَزَ» به معنای روی گردانیدن از دیگران است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۵، ص. ۳۴۳). با توجه به سخن فارابی در *الواحد و الواحد* می‌توان گفت مراد وی از معنای سوم «موجود» عبارت است از «شیئی که به سبب ماهیتی از دیگر اشیا جدا شده و تشخص و وحدت پیدا کرده است» (الفارابی، ۱۹۹۰، ص. ۵۱). این فیلسوف در کتاب *السیاسة المدنیة*، انجیاز موجود اول را منوط به نحوه وجود و وحدتش دانسته و وحدت را عبارت از وجود خاصی تعریف کرده که هر موجودی توسط آن از دیگری منحاز است. این معنا مساق معنای موجود است. عبارت فارابی چنین است:

فَلذَلِكَ يَكُونُ انْحِيَازَهُ عَمَّا سِوَاهُ بَوْحِدَةٍ هِيَ ذَاتَهُ. فَإِنَّ أَحَدَ مَعَانِي الْوَحْدَةِ هُوَ الْوَجُودُ الْخَاصُّ الَّذِي بِهِ يَنْحَازُ كُلُّ مَوْجُودٍ عَمَّا سِوَاهُ، وَ هِيَ الَّتِي يَقَالُ لِكُلِّ مَوْجُودٍ وَاحِدٌ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مَوْجُودٌ الْوَجُودَ الَّذِي يَخْصُهُ، وَ هَذَا الْمَعْنَى مِنْ مَعَانِيهِ يَسَاقُ الْمَوْجُودُ (الفارابی، ۱۹۹۶، ص. ۴۱).

درباره این مسئله که فارابی سبب انجیاز موجود را در *الواحد و الواحد* به وحدت (وجود خاص) و در کتاب *الحروف* به ماهیت نسبت داده است، در ادامه و بعد از تبیین «ماهیت» در بحث ارتباط «موجود و وجود» با «ماهیت» سخن خواهیم گفت؛ ولی در این

۱. البته فارابی در *الواحد و الواحد*، با کمی تفاوت در مقایسه با عبارت وی در کتاب *الحروف*، «واحد» و «موجود» را مترادف با شیئی دانسته است که مطلقاً به سبب ماهیتش منحاز از غیر باشد (خارج از نفس باشد یا نباشد) (الفارابی، ۱۹۹۰، ص. ۵۱).

بخش، همین مقدار لازم است که بدانیم وی معنای سوم «موجود» را به شیء خارجی دارای ماهیت خاص اطلاق کرده است.

۲. جمع معانی سه گانه «موجود»

معلم ثانی در جمع معانی سه گانه «موجود» گفته است: از آنجا که مقولات، اعم از جوهر و عرض، مشارالیه خارجی هستند، منحاز به سبب ماهیتی در خارج از نفس نیز به شمار می آیند؛ یعنی معنای اول «موجود» به دلیل خارجی و مشارالیه بودن، قابل تطبیق به معنای سوم نیز هست و البته مقولات وقتی متصور در نفس باشند، معقولاتی هستند که با خارج مطابقت دارند؛ پس به این معنا صادق هم هستند (معنای دوم)؛^۱ به دیگر سخن، مقولات از آنجا که خارجی اند، متصف به معنای سوم «موجود»ند و اگر تصور معقولات لحاظ شود که در خارج تحصیل دارند، پس صادق و متصف به معنای دوم «موجود»ند؛ بنابراین، فارابی با این بیان، معنای «موجود» را به دو معنای «ما ینحاز بماهیه ما خارج النفس» و «صادق» کاهش داده و درباره نسبت آن دو معنا ظاهراً قائل به اعم و اخص است؛ یعنی «منحاز به ماهیت در خارج از نفس» اگر تصور شود، معنای «صادق» هم بر آن اطلاق می شود؛ ولی اگر موجودی باشد که «منحاز بماهیه ما خارج النفس» باشد و تصور نشود، اگرچه در خارج و متصف به معنای سوم «موجود» است، از آنجا که متصور در ذهن نیست، متصف به معنای دوم (صادق) نخواهد بود؛ بنابراین، به نظر فارابی، موجود به معنای سوم از این جهت، اعم از معنای دوم است؛ ولی در طرف مقابل، همیشه «موجود» به معنی «صادق» از آن جهت که در خارج، بعینه تحصیل دارد، متصف به معنای سوم «موجود» خواهد بود و خاص است (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۷-۱۲۰).

در نتیجه، با توجه به توضیحات این فیلسوف در کتاب *الحروف*، دو معنا برای «موجود» در دیدگاه وی مطرح است: یکی «موجود» به معنای «صادق» و دیگری «موجود» به معنای «منحاز بماهیه ما خارج النفس».

۱. استغن من «مقوله» را معنای برگزیده فارابی برای «موجود» معرفی کرده است (Menn, 2008, p. 77)؛ ولی به نظر می رسد همان گونه که شهیدی تأکید کرده است، معنای سوم (منحاز بماهیه ما خارج النفس)، معنای برگزیده فارابی برای «موجود» باشد (شهیدی، ۱۳۹۳، ص. ۶۲).

۳. «ماهیت» از دیدگاه فارابی

در بحث معانی اصطلاحی «موجود»، فارابی در معنای سوم (منحاز بماهیه ما خارج النفس)، از «ماهیت» سخن گفته و معتقد است اولاً «ماهیت» موجب انحیاز شیء از دیگر اشیا می‌شود و ثانیاً «شیء منحاز بماهیه ما» اگر جدایی و انحیاز آن در خارج از نفس باشد، موجود نامیده می‌شود؛ پس برای اینکه معنای دقیق «موجود» از دیدگاه فارابی را دریابیم، لازم است «ماهیت» را به صورت خلاصه از نظر وی بررسی کنیم.

با توجه به اینکه فارابی ماهیت را دارای اقسام متعددی دانسته و معانی آن‌ها در بیان وی با یکدیگر متفاوت است، ابتدا باید تقسیم‌های عرضه‌شده درباره ماهیت از نظر او را ذکر و سپس این اقسام را تحلیل کنیم.

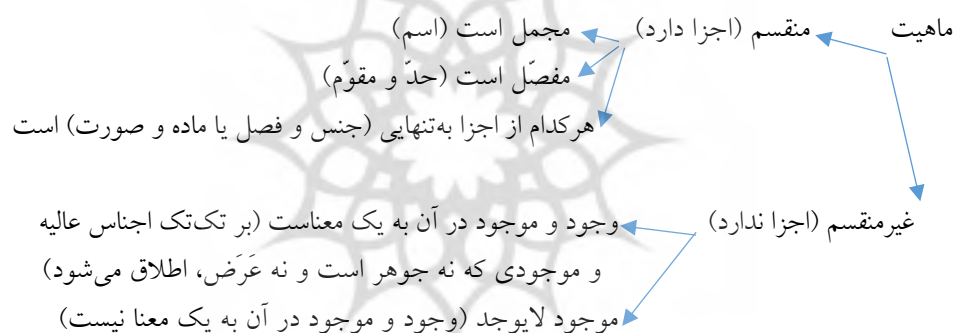
همان‌گونه که دیدیم، فارابی از معنای سوم «موجود» به «ما ینحاز بماهیه ما خارج النفس» تعبیر و سپس «منحاز بماهیه» را بر دو نوع مطلق و خارج از نفس تقسیم کرده است. وی در کتاب الحروف، تقسیم‌بندی دیگری درباره «ماهیت» به دست داده و این مقوله را بر دو نوع منقسم (مشمول بر اجزا) و غیرمنقسم (غیرمشمول بر اجزا) تقسیم کرده و خود ماهیت منقسم را شامل سه قسم دانسته است؛ نخست، ماهیتی اجمالی که تفصیل اجزا را منعکس نمی‌کند و «اسم» نام دارد؛ دوم، ماهیتی که اجزا را به صورت تفصیلی بیان می‌کند؛ درحالی که آن اجزا مقوم شیء هستند و بنابراین، از نظر فارابی، حد شیء محسوب می‌شوند؛ سوم، ماهیتی که جزء جزء اجزا به تنهایی را بیان می‌کند که جنس و فصل (به لحاظی) یا ماده و صورت (به لحاظ دیگر) بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ مثلاً در «الإنسان حیوان ناطق»، «انسان»، ماهیت به معنای قسم اول است (مجمّل) و «حیوان ناطق»، ماهیت به معنای قسم دوم (مفصّل) و «حیوان» و «ناطق»، هر کدام به تنهایی ماهیت به معنای سوم (جنس و فصل) هستند. فارابی هریک از این اقسام سه‌گانه را ماهیت و ذات معرفی کرده است (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۴-۱۱۷).

تقسیم‌بندی دوگانه فارابی درباره «ماهیت» در نمایی کلی بدین صورت است: «ماهیت» یا در نفس است (فقط موجب انحیاز شیء از غیر آن شیء در ظرف نفس است؛ درحالی که «صادق» نیست و مابه‌ازای خارجی ندارد) و یا در خارج از نفس است (موجب انحیاز شیء از غیر آن شیء در ظرف خارج نفس است). در تقسیمی دیگر، «ماهیت» یا منقسم

(ذوالاجزا) و یا غیرمنقسم است (جزء ندارد). «ماهیت» منقسم یا غیرملخص (مجمّل) است که به آن، «اسم» گفته می‌شود و یا ملخص (مفصل) است که به آن، «حد» شیء گفته می‌شود که مقوم شیء است و یا هرکدام از اجزای خارجی (جنس و فصل به‌لحاظی و ماده و صورت به‌لحاظ دیگر) که به‌تنهایی در نظر گرفته شوند. درمقابل آن‌ها «ماهیت» غیرمنقسمی است که فارابی در یک جمله مبهم از آن به «موجود لایوجد» تعبیر می‌کند^۱ و یا «ماهیت» غیرمنقسمی که «وجود» و «موجود» در آن به یک معناست (جزء ندارد). خود این قسم اخیر هم بر تک‌تک اجناس عالیّه اطلاق می‌شود و هم به ماهیتی که نه جوهر است و نه عرض (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۴-۱۱۷).

ماهیت ← در وعاء نفس است (موجب انحصار شیء از اشیای دیگر در نفس است)

در وعاء خارج نفس است (موجب انحصار شیء از اشیای دیگر در خارج از نفس است)



۱. کلّ ما كانت ماهيته غير منقسمة، فهو إما أن يكون موجودا لا يوجد و إما أن يكون معنى وجوده و أنّه موجود شيئا واحدا، و يكون أنّه وجود و أنّه موجود معنى واحدا بعينه. فالموجود المقول على جنس جنس من الأجناس العالیه فإنّ الوجود والموجود فيها معنى واحد بعينه. وكذلك ما ليس في موضوع ولا موضوع لشيء، أصلا فإنّه أبدا بسيط الماهية، فإنّ وجوده و أنّه موجود شيء واحد بعينه (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۴-۱۱۷). تعبیر فارابی از این‌گونه «ماهیت غیرمنقسم»، کاملاً مبهم است و به‌نظر می‌رسد با قرینه‌ی مقابله، مراد وی ماهیتی باشد که غیرمنقسم است و «وجود» و «موجود» در آن به یک معنا نیست و لایوجد است که معنایی محصل ندارد و تعبیر «موجود لایوجد» را توجیه نمی‌کند؛ لذا بررسی نسخه دیگر کتاب در این زمینه لازم است.

۴. ریشه‌های بحث تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت در کتاب الحروف

در آغاز بحث، ذکر این نکته ضرورت دارد که سیطره تفکر ابن‌سینا درباره تمایز «وجود» و «ماهیت» در سیر تفکر فلسفی در عالم اسلام، مانع از توجه دقیق به دیدگاه‌های متافیزیکی مؤسس فلسفه اسلامی (فارابی) شده است و ادبیات مباحث فارابی که با مباحث ارسطو مشابهت فراوان دارد، مغفول واقع شده است. افرادی معدود به این تفاوت‌ها تذکر داده‌اند؛ مانند ابن‌رشد که ریشه مباحثی مانند تمایز وجود از ماهیت و «عروض وجود بر ماهیت» را عدم فهم دقیق معانی «موجود» در دیدگاه ارسطو دانسته و معتقد است ابن‌سینا به دلیل خلط بین موجود به معنای «ذات و مقوله» با موجود به معنای «صادق»، مفهوم یک شیء را به جای ذات و هویت خارجی و مشارالیه آن شیء اخذ کرده و مباحثی مانند عروض وجود و نیز وجوب ذاتی و بالعرض را مطرح کرده است (ابن‌رشد، ۱۹۶۷، ج. ۲، ص. ۷۴۷؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۳، ص. ۲۱۲). صرف‌نظر از اینکه انتقادات ابن‌رشد به ابن‌سینا چقدر وارد است، به نظر می‌رسد باوجود پیگیری توصیه ابن‌رشد درخصوص تفکیک معانی مختلف «موجود» در دیدگاه فارابی و به‌رغم صورت‌گرفتن تلاش فراوان برای فهم ادبیات خاص فارابی در مباحث متافیزیکی کتاب الحروف، بازهم در توضیحات معلم ثانی درباره معانی «موجود» و معانی اقسام «ماهیت»، سؤالات و ابهاماتی وجود دارد و بدین ترتیب، نتیجه می‌گیریم بحث «تمایز وجود و ماهیت» ابن‌سینا ریشه‌هایی در متون فارابی دارد و چنین نیست که ابن‌سینا این مبنا را مستقلاً تأسیس کرده باشد؛ به عبارت دیگر، شواهد مختلف در بیانات فارابی در مواضع مختلف درباره ذات و ماهیت متمایز از وجود خارجی اشیا، دیدگاه تفکیکی کامل بین ادبیات فارابی و ابن‌سینا درباره مباحث وجود و ماهیت را با چالش‌هایی روبه‌رو و ریشه‌های طرح ابن‌سینا در مباحث فارابی را آشکار می‌کند. در ادامه، اثبات این ادعا در قالب تأملات چندگانه صورت می‌گیرد.

۴-۱. تأمل درباره ماهیت مطرح‌شده در معنای سوم «موجود»

فارابی معنای سوم «موجود» را عبارت از «منحاز بماهیه ما خارج النفس» دانسته و در کتاب الحروف، از ماهیتی که در خارج از نفس، موجب انحیاز شیء از دیگری می‌شود، به «چه هستی شیء» تعبیر کرده است؛ یعنی اگر سؤالی درباره ماهیت شیء خارج از نفس پرسیده شود (ما هو الشیء الخارجی؟)، جوابی که به این سؤال داده می‌شود، بدین شرح است: «چه

هستی شیء» که بعینه «موجود کامل» هم نامیده می‌شود؛ به عبارت دیگر، وقتی وجود یک شیء در خارج کامل شد، حکما آن شیئی را که در خارج نفس، کامل شده است، «موجود» می‌نامند که بعینه «ماهیت» آن شیء هم هست و «اِنیت» هم نام دارد؛ مانند جسمی که فقط ماده تبدیل شدن به شیئی را دارد و صورت آن را ندارد؛ مثل یک چوب خام که فقط قوه تبدیل شدن به صندلی را دارد و ماهیت آن صندلی محقق نیست و «اِن» درباره آن صدق نمی‌کند؛ لذا زمانی می‌گوییم صندلی ماهیت و اِنیت دارد که همه اجزای آن تحصیل یابند و بدین ترتیب، تکمیل وجود یک شیء، ماهیت خارجی آن شیء نیز هست؛ درمقابل، وقتی وجود یک شیء، ناقص است، «چه هستی» ندارد و «ماهیت» ندارد (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۴-۱۱۷)؛ بنابراین، دست‌کم در این بخش، ظاهراً وی تمایزی بین ماهیت و وجود به لحاظ متافیزیکی قائل نیست، موجود کامل را همان ماهیت شیء بعینه معرفی می‌کند و هرکدام از اجزای ماهیت در ماهیات منقسم را «وجود» و همه اجزای محقق را «موجود» می‌داند؛ یعنی «وجود» و «موجود»ی که در ماهیات منقسم، معنایی متفاوت از یکدیگر دارند؛ ولی در ماهیات غیرمنقسم به یک معنا هستند. این معنا از «ماهیت»، یعنی «چه هستی شیء» در کتاب الحروف، انکارناپذیر است.

باوجود تصریح فارابی بر عینیت «موجود کامل» با «ماهیت» شیء در خارج (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۴-۱۱۷)، معنای سوم موردنظر وی برای «موجود»، حاوی نکات مهمی است که توجه به آن‌ها ما را به تمایز وجودشناختی «وجود» از «ماهیت» رهنمون می‌شود. در ادامه، این نکات را بدین شرح تبیین خواهیم کرد:

الف) معلم ثانی معتقد است «موجود» به معنای «منحاز بماهیه ما خارج النفس» به همه موجودات به نحو توطی اطلاق نمی‌شود؛ بلکه موجودات در اتصاف به این معنا مراتبی دارند و موجوداتی که تحصیل ماهیتشان نیازمند موجود دیگری است، در اتصاف به این معنا با موجوداتی که تحصیل ماهیتشان نیازمند به موجود دیگری نیست، تفاوت دارند؛ لذا او «موجود» به این معنا را بر دو قسم تقسیم می‌کند: نخست، قسمی که در تحصیل ماهیتش نیازمند به دیگری نیست و در اتصاف به موجود بودن، بر دیگر موجودات اولویت دارد؛ دوم، قسمی که در تحصیل ماهیتش به دیگری نیازمند است و در اتصاف به این معنا از «موجود» تأخر دارد (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۸). روشن است که پیش‌فرض این فیلسوف

در این مطلب (موجودات به «موجود» به معنای «منحاز بماهیه ما خارج النفس» به نحو اولویت متصف می‌شوند و در حصول انحیاز از دیگر موجودات، به مستغنی و فقیر تقسیم می‌شوند)، آن است که ماهیات منحاز خارجی، همگی استغنائی ذاتی ندارند و دست‌کم، مواردی از آن‌ها در تحصیل ماهیت خود به دیگری نیازمندند^۱؛ یعنی علتی که باعث می‌شود ماهیت یک موجود تحصیل یابد، در اتصاف به «موجود»، مقدم بر معلول است. لازمه آشکار تقسیم موجود منحاز خارجی به غنی و فقیر، آن است که اگر شیء در تحصیل ماهیت خودش نیازمند به موجود دیگری باشد، لزوماً بین خود ماهیت شیء و تحصیل ماهیت شیء، مغایرت وجود داشته باشد؛ وگرنه معنا ندارد که تحصیل ماهیت شیء، عین ماهیت شیء باشد و درعین حال، ملاک نیازمندی ماهیت شیء هم باشد؛ به عبارت دیگر، وقتی نیازمندی شیء «الف» به شیء «ب» در تحصیل ماهیت آن شیء «الف» توسط شیء «ب» باشد، لزوماً ذاتی برای شیء «الف» در نظر گرفته شده است که آن ذات تحصیل ندارد و توسط شیء «ب» متحصّل می‌شود؛ والا در صورت وحدت تحصیل و ماهیت یک شیء، معنا ندارد که قبل از تحصیل شیء، آن را نیازمند بدانیم؛ بنابراین، اگر تمایز متافیزیکی وجود از ماهیت در دیدگاه وی منتفی بود، جایی برای تقسیم موجود منحاز به فقیر و غنی وجود نداشت و تحقق یک موجود، عین تحقق ماهیت آن هم بود؛ به عبارت دیگر، رابطه تحصیل‌بخشی بین یک موجود و موجود دیگر، لزوماً ذاتی را برای موجود قابل پیش‌فرض قرار داده است که قبل از تحصیل، به آن نیاز دارد و متقابلاً ذاتی را تصویر کرده است که در تحصیل، به غیر ذات خودش نیاز ندارد؛ یعنی از این تقسیم‌بندی به صورت اینی، لزوماً می‌توان به شیئی رسید که از دیگر موجودات در انحیاز ماهیت خودش مستغنی است و نیاز غیرخودش را در تحصیل انحیاز برآورده می‌کند.

ب) در اینجا لازم است برای عرضه شواهد بیشتر درباره ریشه‌های بحث «تمایز وجودشناختی وجود از ماهیت»، کمی بر بحث «موجود مستغنی» در دیدگاه فارابی تمرکز کنیم. معلم ثانی، «موجود» به معنای «ما ینحاز بماهیه ما خارج النفس» را بر دو قسم «بالفعل» و «بالقوه» تقسیم کرده و مرادش از فعلیت، آن است که موجودی در خارج، فی‌الحال

۱. فارابی دلیل عدم تواطی «موجود» به معنای سوم نسبت به مصادیق آن را ذکر نکرده است.

حقیقتاً موجود باشد، درمقابل، موجود بالقوه عبارت است از شیئی که استعداد فعلیت را دارد و فی الحال، بالفعل نیست. فارابی موجود بالفعل را به دائماً بالفعل (در همه زمان‌ها) و الان بالفعل (قبلاً لا بالفعل) تقسیم کرده و موجود بالقوه را نیز شامل دو دسته دانسته است: نخست، موجوداتی که استعداد حصول و عدم حصول را متقابلاً دارا هستند؛ دوم، موجوداتی که تنها استعداد فعلیت دارند و فاقد استعداد عدم حصول هستند و نیز استعداد حصول و عدم حصول را متقابلاً ندارند (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۲۰). نکته مهم در این دسته‌بندی، آن است که فارابی موجودی را که در همه زمان‌ها بالفعل است و غیرممکن است بالفعل نباشد، درمقابل موجودی قرار داده که بالقوه است و استعداد حصول و عدم حصول را به صورت متقابل داراست؛ ولی باوجود اینکه آن «موجود»، متقابلاً دارای استعداد حصول و عدم حصول است، وی به آن، کلمه «موجود» را اطلاق کرده و آن را طبق تعریف خودش (منحاز بماهیة ما خارج النفس) دانسته است و این مسئله ظاهراً با بیانات وی در بحث معانی «موجود»، سازگار نیست.

فارابی در فصول متزعة، با ترسیم نمایی کلی از موجودات و غیرموجودات گفته تقسیم اولیه بدین شرح است: آنچه ممکن نیست موجود نباشد (موجود بالفعل ضروری)، درمقابل آنچه ممکن نیست باشد (ممتنع)، قرار می‌گیرد و بین آن‌ها آنچه ممکن است باشد و ممکن است نباشد (موجود بالقوه امکانی)، قرار دارد. وی تمام موجودات را داخل در موجود ضروری و ممکن دانسته و تأکید کرده این تقسیم، مبتنی بر طبیعت و جوهر آن اقسام است؛ یعنی جوهر موجود ضروری اقتضا می‌کند که ممکن نیست نباشد (باید ضرورتاً وجود داشته باشد) و نیز جوهر موجود ممکن اقتضا می‌کند بودن و نبودن برای آن، علی السویه باشد؛ بدین ترتیب، این ویژگی‌ها برای آن‌ها عارضی نیست (الفارابی، ۱۴۰۵ق، ص. ۷۸). همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم، فارابی از امکان، معنای بالقوه خارجی را اراده کرده است؛ نه معنی امکان عقلی. در ادامه، وی تقسیم‌بندی دیگری از موجودات را به دست داده و گفته است:

موجودات یا چنین‌اند که ضروری‌اند و ممکن نیست که اصلاً نباشند (در هر حال هستند) و یا چنین‌اند که ممکن نیست که در زمانی باشند و در زمانی نباشند (در همه زمان‌ها موجودند) و یا چنین‌اند که ممکن است که باشند یا نباشند (که خود این

صورت به لحاظ زمانی یا در اکثر زمان‌ها هستند، یا ندرتاً هستند و یا تساوی دارند نسبت به بودن و نبودن در زمان خاصی (الفارابی، ۱۴۰۵ق، ص. ۷۸).

معلم ثانی بنابر تصریح خویش، موجودات را براساس جوهر و ذاتشان به اقسام یادشده تقسیم کرده است؛ لذا آنچه در کلام وی موجود ضروری در همه حالات است، کمالی در وجود دارد که مراتب پایین موجودات نسبت به آن کمال، فقیرند (آن کمال را ندارند) و به تعبیر فارابی اگر شیء در جوهر خودش نقص و فقری در وجود داشته باشد، در مرتبه بعدی قرار می‌گیرد (الفارابی، ۱۴۰۵ق، ص. ۷۸).

بی‌تردید، این نقص و عدم در وجود، برای موجود ممکن، این لازم را اقتضا می‌کند: اگر موجودی بالقوه استعداد متقابلان (به تعبیر فارابی) را دارا باشد، برای اینکه به مرتبه بالفعل برسد، باید فقر آن در وجود، توسط موجودی که نیازمند نیست، برطرف شود؛ وگرنه جوهری که در ذات خودش، نسبت به بودن و نبودن اقتضایی ندارد، چطور خودش می‌تواند نیاز خودش را مرتفع کند؟ پس موجود ممکن برای موجود شدن به افاضه وجود از طرف موجود دیگر نیاز دارد؛ بدان معنا که موجود ممکن قبل از افاضه وجود، ذاتی دارد که فقیر است نسبت به وجود و همان ذات وجود را می‌پذیرد. ممکن است گفته شود چنین لازمی صحیح نیست؛ زیرا منظور فارابی با ماده اولی (هیولی) سازگاری دارد و موجود قبل از افاضه وجود، بالقوه موجود است. در پاسخ می‌توان گفت هیولی مشترک است در میان همه موجودات؛ در حالی که فارابی از موجود مشخص نیازمند سخن می‌گوید؛ پس لازمه سخن وی آن است که شیء ذاتی داشته باشد که قبل از فعلیت، همان ذات بالقوه است.

فارابی در *آراء اهل المدينة الفاضلة ومضادها، السياسة المدنیة وفصول منتزعة تأکید می‌کند* آن موجودات ضروری‌ای که نبودن برایشان ممکن نیست (موجودات روحانی)، چنین نیست که اگر نبودن برایشان ممکن نباشد، همه آن‌ها به لحاظ وجود، در جوهر خودشان غنی باشند؛ بلکه در میان آن موجودات هم مراتبی وجود دارد و جواهر غیرجسمانی اگرچه از نواقص مختص صورت و ماده بری هستند، همه آن‌ها (اعم از ثوانی و عقل فعال) نقصی در وجود دارند که «موجود اول» آن نواقص را ندارد. به بیان فارابی، نقص آن جواهر غیرجسمانی این است: جواهر آن‌ها از غیرخودشان مستفاد و وجودشان تابع وجود غیرخودشان است؛ یعنی جواهر آن‌ها به حدی از کمال نرسیده است که آن‌ها را از اخذ

فیض وجود از دیگری بی‌نیاز کند و این نقص و نیازمندی در وجود، همه موجودات غیرموجود اول را شامل می‌شود. فقط اول است که در ذاتش به خودش اکتفا دارد و غیر آن، مکتفی بالذات نیستند (الفارابی، ۱۹۹۶، ص. ۳۵؛ الفارابی، ۱۹۹۵، ص. ۲۵؛ الفارابی، ۱۴۰۵، ص. ۷۸).^۱ اینکه موجودی بری از لوازم ماده و صورت، و درعین حال، نیازمند در جوهر خود باشد، بدان معناست که آن موجود فاقد ماده، در تحصیل ذات خودش نیازمند است؛ پس ذاتی دارد که آن ذات، موجود نیست و از طریق موجودی دیگر تحقق می‌یابد؛ بدان معنا که فارابی مبادی اولای موجودات مادی را به لحاظ ذاتی، ازلی ندانسته و برایشان مبدأ وجود (علت فاعلی) قائل است؛ به عبارت دیگر، چنانچه ماهیت آن موجودات غیرمادی، عین وجودشان باشد، چون بری از ماده و صورت هستند، باید ازلی و بی‌نیاز از علت مفیض وجود (علت فاعلی) باشند؛ درحالی که فارابی آن‌ها را نیازمند در جوهر خودشان دانسته و وجود آن‌ها را تابع غیرخودشان قلمداد کرده است؛ پس آن‌ها باید ذات و حقیقتی غیر از وجود داشته باشند و در تحقق یافتن، نیازمند غیرخودشان هستند.

شهیدی، یوسف ثانی و موسویان در پژوهش خود (۱۳۹۷، ص. ۱۹۹-۲۳۲) تصریح کرده‌اند فارابی در هیچ‌کدام از آثار مسلم خویش وجود و ماهیت را از هم جدا نکرده است و بحث وی براساس وحدت وجود و ماهیت پیش می‌رود و عینیت بین وجود و ماهیت در آن مطرح است؛ بنابر این دیدگاه، وقتی فارابی از تقسم موجود به واجب و ممکن در فصول متزعه بحث می‌کند، تمایز موجود واجب و موجود ممکن به تمایز وجود و ماهیت بازگشت ندارد و موجودی که وجودش عین ماهیت است، به این دو بخش تقسیم می‌شود؛ اما در اینجا مسئله‌ای بدین شرح مطرح می‌شود: وقتی فارابی می‌گوید:

ما لایمکن أن لایوجد هو فی جوهره و طبیعته كذلك؛ و ما یمکن أن یوجد و أن لایوجد هو
أیضا فی جوهره و طبیعته كذلك فإنه لایمکن أن یکون الذی لایمکن أن لایوجد، إنما صار

۱. فارابی در برخی دیگر از رسالات خود مثل شرح زینون کبیر و الدعای القلییه به صورت مستوفا و صریح، به بحث تقسیم واجب بر دو نوع بالذات و بالغیر و نیز امکان، وجوب و مناط نیاز ممکن به وجود پرداخته که به وضوح، دال بر وجود نظریه تمایز متافیزیکی ماهیت از وجود در فلسفه فارابی است؛ ولی با توجه به اینکه در نوشتار حاضر کوشیده‌ایم از متونی استفاده کنیم که در آن‌ها استناد به فارابی، مطمئن‌تر است، در استناد مباحث آن رسایل به فارابی، جانب احتیاط را رعایت کرده‌ایم.

کذلک لأجل أن جوهره و طبیعته غیر / ذلک و عرض له أن صار کذلک؛ و کذلک ما یمكن أن یوجد و أن لا یوجد.

یعنی: «آنچه در جوهرش ممکن نیست، هستنده نباشد و طبیعتش این است که چنان باشد، و آنچه در طبیعت و جوهرش چنین است که ممکن است هستنده باشد و ممکن است هستنده نباشد...» و در ادامه می‌گوید: «آنچه طبیعتش چنین است که هستی برایش عارض می‌شود، این عروض از طرف موجودی است که هستی برایش عارضی نیست و ضروری است»، سؤال این است: اگر فارابی تمایزی بین وجود و ماهیت یک شیء به لحاظ متافیزیکی قائل نیست، چطور برای شیئی که وجود برایش ضرورت ندارد، ذات و جوهری قائل است که آن ذات، نیازمند هستی‌یافتن از موجود کامل و ضروری است؟ به عبارت دیگر، در دیدگاه فارابی، براساس عینیت وجود و ماهیت، چطور یک موجود، نیازمند وجود است تا موجود ضروری، علت وجود آن باشد؟ لذا به نظر می‌رسد براساس عینیت وجود و ماهیت، اساساً بحث علیت فاعلی و سبب وجودبخش برای موجودات، کاملاً بلا موضوع است؛ درحالی که وجودداشتن این معنا در متافیزیک فارابی را نمی‌توان انکار کرد.

شایان ذکر است که مباحث مربوط به «موجود ضروری» در فلسفه فارابی، شواهد دیگری را نیز در رابطه با مدعای نوشتار حاضر دارد؛ ولی به دلیل رعایت اختصار، به ذکر همین موارد اکتفا می‌کنیم.

با توجه به آنچه گفتیم، اگر متافیزیک فارابی را براساس وحدت ماهیت و وجود تفسیر کنیم و منظورمان از وحدت، عینیت آن‌ها باشد، این سؤال مطرح می‌شود که معنای محصل «موجود مستعد وجود» برای موجوداتی که منحاز به ماهیت هستند در خارج نفس، درحالی که ماهیت آن‌ها بعد از تکمیل وجودشان معنا دارد و عین تکمیل وجودشان است، چیست. اساساً موجود به معنای سوم در قسم بالقوه که مستعد متقابلان است، چطور هم ماهیت دارد (چون «منحاز بماهية ما خارج النفس» است) و هم ماهیت ندارد (چون وجود ندارد که ماهیت آن تحقق داشته باشد)؟ سؤال دیگر این است که فارابی بر چه اساسی موجودات ضروری را هم به قائم به غیر و غیرقائم به غیر تقسیم می‌کند؛ درحالی که براساس عینیت ماهیت و وجود، آن‌ها دائماً ضروری هستند و ذاتی ندارند که آن ذات در وجود، نیازمند غیر باشد. این دیدگاه‌های فارابی، گذشته از اینکه ریشه‌های تفکر سینوی درباره موجودات

ممکن را نشان می‌دهد، بیانگر تفسیر فعالانه او از مبادی جهان‌شناختی فلسفه ارسطو است که نتایجی نامتناسب با تفکر دینی دنیای اسلام نیست؛ یعنی این نحوه تفسیر از موجودات با خلقت و حدوث ذاتی موجودات و موجود غنی بالذات و مفیض وجود به دیگر موجودات، سازگار است.

۲-۴. تأمل در «منحاز بماهیه ما»

فارابی «موجود» به معنای سوم را شیئی دانسته است که خارج از نفس انسان، از دیگر موجودات انحصار دارد؛ ولی دایره «منحاز بماهیه ما» را گسترش داده و معتقد است: اگر شیئی فقط در ذهن، از دیگر اشیا منحاز باشد، به آن، «موجود» نمی‌گویند؛ ولی «منحاز بماهیه ما» می‌گویند؛ پس «منحاز بماهیه ما» تقسیم می‌شود به قسمی که «منحاز است به سبب ماهیت در خارج از نفس» به نام «موجود» و قسمی که «منحاز بماهیه مطلقاً» است. وی قسم دوم را مسمای «شیء» دانسته و معتقد است آن، اعم از قسم اول و شامل صورت‌های ذهنی‌ای است که هیچ مابه‌ازایی خارج از نفس ندارند یا با مابه‌ازای خارجی، مطابق نیستند (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۸-۱۱۹)؛ یعنی اگر صورت ذهنی فقط در ذهن، تحصیل داشته باشد و تصور مابه‌ازای خارجی برای آن، ممکن نباشد، دیگر به آن مفهوم با آن ویژگی، لفظ «موجود» اطلاق نمی‌شود و اگر صورت ذهنی فقط در ذهن تحصیل داشته باشد و با مابه‌ازای خارجی، مطابق نباشد (تصور مابه‌ازای خارجی برای آن، محال عقلی نباشد؛ ولی فی‌الحال، مابه‌ازای آن در خارج نباشد)، در بیان فارابی، «کذب» نامیده می‌شود در مقابل «صدق» که در معنای دوم «موجود» به آن اشاره و گفته شد «صادق» آن است که مفهوم ذهنی آن بعینه در خارج هم وجود دارد. اکنون، درخصوص این تقسیم‌بندی، سؤالی بدین شرح مطرح می‌شود: صورت ذهنی‌ای که مابه‌ازای خارجی ندارد و در بیان فارابی، «کذب» نامیده می‌شود، توسط چه چیزی منحاز شده است؟ آیا ماهیتی که این تصور ذهنی را منحاز کرده، واقعاً ماهیت است؟ پاسخ‌گویی به این سؤال، درگرو تأمل بعدی است.

۳-۴. تأمل در ماهیتی که موجب انحصار شیء کاذب در نفس است

همان‌گونه که درباره معنای دوم «موجود» گفتیم، فارابی «صدق» را به معنای مطابقت متصور نفسی با مابه‌ازای خارجی آن معرفی کرده است؛ یعنی شیئی که در نفس به سبب ماهیتی از دیگر مفاهیم جدا شده است، اگر بعینه مطابق با خارج باشد، «صادق» و اگر نباشد، «کاذب»

است. نکته مهم در تعبیر این فیلسوف، استفاده از واژه «ماهیت» برای انجیازدهنده و جداکننده یک مفهوم از دیگر مفاهیم در وعای ذهن است؛ یعنی اولاً معقول در نفس از غیرخودش به سبب ماهیتی منحاز است؛ ثانیاً اگر آن منحاز به ماهیت، مطابق مابه‌ازای خارج باشد، صادق و در غیر آن صورت، کاذب است. کلام فارابی چنین است:

المنحاز بماهية ما على الإطلاق من غير أن يشترط فيه هو أعم من الذي هو منحاز بماهية (ما) خارج النفس. فإن الشيء قد ينحاز بماهية متصورة فقط ولا تكون هي بعينها خارج النفس، أو كانت منها أشياء معقولة/ متصورة و متخيلة ليست بصادقة، كقولنا «القطر مشارك للصلح» و كقولنا «الخلأ»، فإن الخلاء له ماهية ما و ذلك أنا قد نسئل عن الخلاء «ما هو» و يجاب فيه بما يليق أن يجاب في جواب «ما هو الخلاء» و يكون ذلك قولاً شارحاً لإسمه و ما يشرح الإسم فهو ماهية ما (و ليست) خارج النفس (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۸).

براساس این سخن فارابی، به جواب سؤال قبلی خود در انتهای تأمل شماره ۴-۲ می‌رسیم: فارابی ماهیتی را که موجب انجیاز صورت ذهنی کاذب می‌شود، «شرح الإسم» نامیده است. وی برای ماهیتی که در نفس، موجب انجیاز شیء از دیگری می‌شود، مثال «خلأ» را بیان و تأکید کرده است با اینکه «خلأ» مابه‌ازای خارجی ندارد و کاذب است، سؤال «ما هو الخلاء؟» درباره آن، معنا می‌یابد و پاسخی هم که به این سؤال داده می‌شود، «شرح الإسم» نام دارد و حد آن نیست (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۸).

معلم ثانی در مبحث «هل» در کتاب الحروف نیز به این مطلب پرداخته و گفته است: وقتی ما با استفاده از «هل» درباره «خلأ»، سؤال می‌پرسیم (هل الخلاء موجود؟)، در این سؤال «موجود» محمول است برای موضوعی و معنای آن، این است که آیا آنچه در نفس متصور بود و لفظی داشت (خلأ)، مطابق خارج است یا نه. اگر مطابق با خارج باشد، این همان معنای صدق است (زیرا صدق یعنی آنچه در نفس متصور است، بعینه خارج نفس هم باشد)؛ ولی اگر مطابق با خارج نبود، کذب است؛ لکن «کاذب» منحاز به ماهیتی در نفس است که مطابق با خارج نیست (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۳۳).

در بحث حرف «ما» در کتاب الحروف نیز فارابی بدین معنا اشاره کرده و گفته است: قولی که در جواب «ما» مقرون به مفردی که دال بر معنایی هست که معلوم نیست آن معنا نوع است یا...، اگر آن معنا غیرموجود باشد، مسامحتاً صفات، ویژگی‌ها، حد و ماهیت

محسوب می‌شود؛ نه حقیقتاً؛ بنابراین، آن‌ها در صورت غیر موجود بودن، شرح‌الإسم‌اند (ما ینحاز بها الشئ تصویراً فقط) و چه هستی شیء (ما به الشئ هو هو) نیستند (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۷۰).

بنابراین، خلاصه مطالب فارابی درباره ماهیت به معنای «ما ینحاز بها الشئ فی النفس فقط»، این است که آن ماهیت اولاً در وعای نفس، موجب انحياز شیء از اشیای دیگر می‌شود؛ ثانیاً از آنجا که آن ماهیت، خارج از نفس تحقق ندارد، دیگر چه هستی شیء نیست و شرح‌الإسم آن است.

۴-۴. تأمل در «ماهیت» به معنای شرح‌الإسم

به گفته فارابی، ماهیت شیء (اگر آن شیء در خارج، موجود باشد) عبارت است از همان موجود کامل یا اینت شیء که متمایز از وجود شیء نیست و عین موجود است؛ ولی اگر آن شیء صادق نباشد، ماهیت آن، همانی است که در جواب سؤال «ما هو؟» می‌آید و عبارت است از شرح‌الإسم آن شیء.

اکنون، این سؤال مطرح می‌شود که کدامیک از معانی «ماهیت» در متافیزیک فارابی، اصل هستند و ماهیت در دو معنای مورد نظر، اشتراک لفظی دارد یا معنوی.

برخی محققان معتقدند معنای ماهیت از نظر فارابی، همان است که در ابتدای کتاب الحروف آمده و آن عبارت است از «چه هستی شیء» که عین موجود کامل است. این معنا عین اینت شیء است و ماهیت به معنای «ما ینحاز بها الشئ فی النفس» در متافیزیک فارابی، اصیل نیست (شهیدی، یوسف ثانی و موسویان، ۱۳۹۷؛ حکمت و شهیدی، ۱۳۸۸)؛ ولی اگر «ماهیت» به معنای «ما ینحاز بها الشئ فی النفس» در متافیزیک فارابی، اصیل نباشد و در واقع، شرح‌الإسم باشد، خارجیت و تحصیل ندارد و بنابراین، حد و مقوم شیء نیست. اکنون، این سؤال مطرح می‌شود که اگر شیء منحاز به ماهیت ذهنی در خارج، موجود شود، معنایی جز این دارد که ماهیت آن تحصیل یافته است یا خیر. لازمه به دست دادن چنین تحلیلی از معنای «کاذب»، این است که «ماهیت» شیء غیر از «خارجیت» آن شیء باشد و این یعنی تمایز متافیزیکی ماهیت و خارجیت؛ زیرا در غیر این صورت، اساساً تطابق معنا وجود ندارد. توضیح این لازم بدین صورت است: فارابی از یک طرف، صدق را عین خارجی بودن مفهوم متصور دانسته و از طرف دیگر، کذب را به معنای مطابقت‌نداشتن

مفهوم منحاز به ماهیت در نفس قلمداد کرده است؛ پس اگر ذاتی مشترک بین مفهوم، آن‌گاه که در وعای نفس است و آن‌گاه که در خارج تحصیل می‌یابد، نداشته باشیم، تطابق به چه معنا خواهد بود؟ اساساً در این صورت، آنچه در ذهن قرار دارد، شیئی است ذهنی و آنچه در خارج تحصیل می‌یابد، شیئی دیگر که با شیء نفسی ارتباطی ندارد؛ درحالی که فارابی همان مفهوم نفسی را هنگام تحصیل، متصف به «موجود» دانسته و همان مفهوم محقق خارجی را «صادق» به‌شمار آورده و همان مفهوم را اگر بعینه در خارج نباشد، «کاذب» قلمداد کرده است. این لازم، از بیان فارابی در معنای دوم (موجود به معنای صادق)، به‌روشنی فهمیده می‌شود و به عبارت دیگر، ماهیت به معنی شرح‌الإسم، وقتی تحصیل خارجی یافت، موجود به معنای صادق می‌شود.^۱

۵-۴. تأمل در احکام ماهیتی که فقط در نفس، موجب انجیاز است

در اینجا سؤالی بدین شرح مطرح می‌شود: اگر شیئی اساساً علاوه بر اینکه در خارج، ماهیت ندارد، در ذهن هم ماهیت نداشته باشد، از نظر فارابی، چه نام دارد و دارای معنایی است؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت فارابی بین شیء به معنای «مالا ماهیة له اصلاً» و «ماله ماهیة ما فی النفس فقط»، تفاوت قائل شده است و مثلاً بین معدوم مطلق که اساساً در ذهن هم ماهیتی ندارد، با خلأ که در ذهن، ماهیتی دارد و مابه‌ازای خارجی ندارد، تفاوت قائل است. وی از طریق همین تفرق می‌کوشد تبیینی فلسفی برای حدوث و حرکت در عالم به‌دست دهد و آنچه را برخی حکمای یونان باستان و برخی حکمای طبیعی در نفی کثرت

۱. به نظر می‌رسد دیدگاه فارابی در تفسیر معنای موجود به «صادق»، یکی از موارد افتراق مهم وی از ارسطو باشد؛ زیرا ارسطو می‌گوید: موجود به معنای راست یا صادق، عین خارج نیست؛ بلکه موجود در ذهن است؛ یعنی صدق در نظر وی موجود است؛ نه موجود خارجی؛ به تعبیر دیگر، صدق عین خارج بودن نیست؛ بلکه انفعال نفس است. ارسطو می‌گوید: راست یا حقیقی، شامل ایجاب (برهم‌نهادگی) موضوع و محمول و سلب برپایه جدانشدگی آن‌هاست؛ پس راست عبارت است از برهم‌نهادگی (ترکیب) آن‌ها یا جدانشدگی (تجزیه) آن‌ها. ارسطو تأکید می‌کند دروغ و راست در اشیا نیستند؛ بلکه در اندیشه‌اند (Aristotle, 1991, *Metaphysics*, 1027b25)؛ درحالی که صدق از نظر فارابی به معنای خارجی بودن «ماله الماهیة المتصورة» است و بین بیان فارابی و ارسطو تفاوت بسیار وجود دارد. از اینجا ارسطو صدق را محدود به گزاره و فارابی آن را اعم از گزاره و تصورات مفرده دانسته است. با توجه به بیان فارابی درباره معنای صدق، می‌توان گفت صدق قضیه در دیدگاه وی عبارت است از عین خارجی بودن رابطه ایجابی بین موضوع و محمول؛ البته این مسئله به خارجی بودن وجود رابط اشعار دارد که تبیین آن از مقتضای این سطور، خارج است.

و حدوث در عالم، اشتباه فهمیده‌اند، روشن کند. تبیین او را ظاهراً فقط با استفاده از پیش فرض تمایز متافیزیکی وجود از ماهیت می‌توان فهمید.

معلم ثانی برای شروع، از مقابل «موجود» به معنای «صادق» استفاده کرده و گویی به این سؤال مقدر پاسخ داده است: مقابل «موجود» چیست؟ آیا مقابل «موجود» به معنای صادق، «معدوم مطلق» است که اساساً در ذهن هم منحاز به ماهیتی نیست؟ یا مقابل «موجود» به معنای صادق، شیئی است که در خارج تحقق ندارد؛ ولی در ذهن (منحاز بماهیه‌ما) است؟ کدامیک از این دو مورد، مقابل «موجود» هستند؟ وی در پاسخ، با استفاده از ظهور ابتدایی «غیرموجود» در میان مردم عادی گفته است: از آنجا که در میان جمهور و در بادی‌الرأی، «غیرموجود» به «ما لا ماهیه له اصلاً و لا بوجه من الوجوه» گفته می‌شود و نیز از آنجا که چیزی معلوم محسوب می‌شود که محسوس باشد و آنچه محسوس نباشد، در بادی‌الرأی، در حد «لیس بموجود» است، جمهور آنچه را تلف شود، می‌گویند: «غبار شد» و «باد شد»؛ بنابراین، آن‌ها (جمهور) قول کاذب را «باد» می‌گویند و چون از کاذب، «ما لا ماهیه له اصلاً» را اراده می‌کنند، کاذب را «غیرموجود» می‌نامند؛ به عبارت دیگر، به نظر فارابی، علت اینکه جمهور به قول کاذب، «غیرموجود» می‌گویند و مراد آن‌ها از «غیرموجود»، چیزی است که اصلاً ماهیت ندارد (نفساً و خارجاً)، این است که آن‌ها در معنای «غیرموجود» دقت ندارند و به ظهور عرفی آن لفظ اکتفا کرده‌اند و همین مسئله، برخی حکمای اقدمین را به اشتباه انداخته است (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۲۰-۱۲۱).

این فیلسوف در توضیح ادراک اشتباه آن دسته از حکما می‌گوید: از آنجا که اقدمین از حکمای سابق، کارهایشان در فلسفه، فهم مبتنی بر ظهور فی بادی‌الرأی بود و از «غیرموجود»، مفهومی را می‌فهمیدند که اصلاً ماهیت ندارد (ما لیست له الماهیه اصلاً)، می‌گفتند غیرموجود، ممکن نیست موجود شود و موجود بالفعل از آن حاصل شود؛ لذا وقتی به حس خود می‌دیدند در اشیا بالفعل، حدوث واقع می‌شود و به نظر می‌رسد آنچه حادث می‌شود، از غیرموجود حادث می‌شود (درحالی که غیرموجود، مقابل موجود است)،

۱. ممکن است اشاره به این قول پارمنیدس باشد: «هستی هستی است و نیستی نیستی است» (خراسانی، ۱۳۹۵، ص.

می‌گفتند: محال است «غیرموجود»، «موجود» شود و «نبود»، «بود» شود؛ بدین ترتیب، آنان آنچه را حادث می‌شد، تبدل «غیرموجود» به «موجود» می‌دانستند و محال تلقی می‌کردند و به تبع آن، حدوث و حرکت را منکر می‌شدند (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۲۳).

فارابی در ادامه گفته است: دیگران از اقدمین حکما می‌گفتند این تقابل «غیرموجود» به معنای «ما لا ماهیه له اصلاً» با «موجود»، یک لازم محال دیگر بدین شرح نیز دارد: آنچه اکنون موجود باشد، حادث‌الوجود است؛ پس باید قبل از وجودش موجود بوده باشد (چون عدم‌الوجود که به موجود تبدیل نمی‌شود)؛ پس چون تبدل محال است، گون و حدوث، باطل خواهد بود و همه اشیا ازلی و ابدی هستند؛ بدین ترتیب، این گروه از حکما تغییر را به هر وجه من‌الوجه، منکر شدند و گفتند شایسته نیست طبق آنچه به حس ظاهر می‌شود، حکم کرد و ظهور حسی مثل قول «مالیس» است (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۲۳).

فارابی می‌گوید: طبیعیون اقدمیون هم چون از «غیرموجود»، همین معنا را فهمیدند، تبدل شدن «غیرموجود» به «موجود» را محال دانستند؛ همچنین از آنجا که برخلاف الهیون، فرق بین موجود بالقوه و بالفعل را تشخیص نمی‌دادند، اگر نزد آن‌ها به یک چیز، «غیرموجود» و «موجود» گفته می‌شد، شنیع بود. آن‌ها از «موجود»، آنچه را ماهیت بالفعل دارد و از «غیرموجود»، آنچه را اصلاً ماهیت ندارد، می‌فهمیدند؛ بنابراین، بسیاری از طبیعیون به این مسئله معتقد شدند که هرچه حادث شود، بالفعل حادث می‌شود و قبل از حدوث وجودش بالفعل بوده است. برخی دیگر گفته‌اند آن حادث‌الوجود، متفرق بوده و مجتمع شده است و برخی گفته‌اند آن، مجتمع و مختلط بوده و... (الفارابی، ۱۹۸۶، ص. ۱۲۳).

پس با توجه به اشکال‌هایی که فارابی درخصوص فهم اقدمین از حکما، طبیعیون و غیر آن‌ها مطرح کرده، روشن است که وی برای رد قول آن‌ها و اثبات «حدوث»، «حرکت» و «گون و فساد»، معتقد است مقابل «موجود» به معنای صادق، «غیرموجود» به معنای «ما لا ماهیه له اصلاً لا فی النفس و لا فی الخارج» نیست؛ بلکه مقابل آن، «غیرموجود» به معنای «ما ینحاز بماهیه ما فی النفس فقط» است؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه این فیلسوف، اگر مقابل «موجود» را «غیرموجود» به معنای ذکرشده بدانیم، اشکالات مابعدالطبیعی اقدمیون از حکما

و طبیعیون دفع می‌شود و حدوث و حرکت در عالم، معنا می‌یابد. اگر شیئی کاذب (منحاز بماهیه مافی النفس فقط) باشد، می‌تواند به «موجود» تبدیل شود؛ زیرا مقابل «موجود» نیست. در پی توجه به جواب فارابی به اسبقین از حکما و اقدمین از طبیعیون، و نسبت دادن فهم اشتباه به آن‌ها در خصوص معنای «غیرموجود»، نکات و سؤال‌هایی بدین شرح مطرح می‌شود:

الف) اگر کار اسبقین و اقدمین از حکما و طبیعیون، صحیح نبوده باشد، در مقابل «موجود»، «غیرموجود» به معنای «ماله الماهیه تصوراً» قرار دارد و در این صورت، حدوث، تغیر و... به لحاظ متافیزیکی توجیه می‌شود.

ب) اگر مراد فارابی از غیرموجود، «منحاز بماهیه ما تصوراً» باشد و ماهیت در آن، شرح الإسم باشد، این سؤال‌ها مطرح می‌شود: منظور وی از ماهیت به معنای «ما دلّ علیه شرح الإسم» چیست؟ اگر این معنا از ماهیت، همان‌گونه که در بادی‌الرأی به نظر می‌رسد، صرفاً اسم به معنای لفظی باشد که هیچ موضوع‌لهی برای آن در هیچ نفس‌الأمری جز خود نفس انسان تصویر نداشته باشد، فارابی چگونه با توسل به الفاظ بدون موضوع‌له واقعی در وعای ذهن، به اقدمیون از حکما پاسخ می‌دهد و جای حرکت و حدوث را در وعای خارج باز می‌کند و آن معنا را توجیه‌گر متافیزیکی تغیر و حدوث می‌داند؟ آیا این معنا اساساً تصویر دارد که لفظ به معنای حروف مرکب که به دست بشر وضع شده و متأخر از حدوث بشر است، توجیه‌گر متافیزیکی برای خود حدوث باشد؟ اساساً شرح‌الإسمی که ماهیت شیء کاذب در نفس است و موجود خارجی نیست، خودش حقیقتاً چیست و چگونه اولاً باعث انحیاز شیء از دیگری در وعای نفس و ثانیاً توجیه‌گر متافیزیکی تغیر و حدوث در عالم است؟ بنابراین، بیان فارابی اگر در نقد دیدگاه اقدمیون از حکما باشد، باید مطلبی را دربر گیرد که به لحاظ متافیزیکی، غیریت بین موجود و لاموجود به معنای «منحاز بماهیه ما تصوراً» را تصویر کند.

ج) همان‌گونه که در اصل بحث گفتیم، فارابی دست‌کم در بخشی از کتاب الحروف، ماهیت را «چه هستی شیء» دانسته و «آن» شیء را عین ماهیت و موجود کامل معرفی کرده است؛ بنابراین، در متافیزیک این فیلسوف هم مانند ارسطو، تمایز متافیزیکی ماهیت از وجود، مطرح نیست و هر دو مقوله به صورت وجودی معنا می‌شوند؛ اما با توجه به تأمل ۱-۴ به نظر

می‌رسد لازمه این استظهار از کتاب الحروف، آن است که فارابی حتی در کتاب واحد (کتاب الحروف)، مشی واحد نداشته باشد و در بخشی از آن، ماهیت را «چه هستی شیء» بداند و در بخش دیگر، قائل به ماهیتی شود که موجب انجیاز اشیا واقع در وعای نفس از همدیگر است و شیء منحاز به آن را مقابل «موجود» معرفی می‌کند. این مقابل به تعبیر خود فارابی، دقیق و غیربادی‌الرأی است و اقدمیون از حکما چون آن را دگر نکرده‌اند، تغییر، حدوث و حرکت را منکر شده‌اند. روشن است که این دو معنا با هم سازگار نیستند.

د) در جمع عبارات کتاب الحروف راجع به «ماهیت» می‌توان گفت مراد فارابی از «ماهیت» به معنای انجیازدهنده اشیا در وعای نفس، عبارت است از ذاتی که به لحاظ متافیزیکی، غیر از موجود بودن آن ذات است. مراد وی از «ماهیت» به معنای «چه هستی شیء» نیز عبارت است از هویت و اینت شیء؛ به عبارت دیگر، بیان فارابی درباره معانی دوگانه ماهیت، همان معانی مصطلح اخلاف وی است که یکی را ماهیت به معنای «ما به الشی هو هو» نامیده‌اند و دیگری را ماهیت به معنای ذاتی که به لحاظ متافیزیکی، خالی از وجود و عدم است و در جواب «ما هو؟» می‌آید. اگر اشکال شود که درباره اشیا خارجی، آنچه در جواب «ما هو؟» می‌آید، همان جنس و فصلی است که عین موجود کامل هستند و هویت شیء را تشکیل می‌دهند و ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» است؛ بنابراین، حداقل درباره اشیا خارجی، ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» معنا ندارد و آن ماهیت منحصر می‌شود به اشیا کاذب و در آن صورت، شرح‌الإسم است.

در پاسخ می‌توان گفت با توجه به مباحث مربوط به معنای دوم «موجود» و «غیرموجود»، ذاتی که در وعای نفس، موجب انجیاز شیء از اشیا دیگر است، وقتی شیء در خارج تحصیل یافت، همان ماهیت در خارج با تحصیل شیء متحد است و عینیت آن‌ها (وجود کامل و ماهیت) به معنای اتحاد در تحصیل خواهد بود و «ما به الشیء هو هو» است؛ ولی وقتی در خارج تحصیل ندارد، مقوم شیء و حد شیء نیست و فقط شرح‌الإسم شیء است؛ به دیگر سخن، حد شیء و مقوم شیء، ماهیت موجود و خارجی شیء است و ماهیت (من حیث هی) حد و ذات شیء نیست و شیء قبل از افاضه وجود، ذات و حدی ندارد.

اکنون، این پرسش مطرح می‌شود که شرح‌الاسمی که فارابی قبل از افاضه وجود، به آن قائل است، اگر جنس و فصلی ندارد و حد شیء نیست، چطور به لحاظ متافیزیکی، موجب انحیاز اشیا از یکدیگر می‌شود. اگرچه بیان فارابی در ترسیم مبانی متافیزیکی موردنظرش کاملاً منسجم به نظر نمی‌رسد و در تأسیسی بودن نظام فکری او ریشه دارد، تلاش اخلاف وی در شکوفایی همین معانی، غرض قصوای او در تأسیس نظام فلسفی الهی (دینی) را تحقق بخشیده است.

نتیجه‌گیری

مطالب ذکرشده در این مقاله را در چند نکته بدین شرح می‌توان خلاصه کرد:
الف) فارابی سه معنا را برای «موجود» مطرح کرده است: مقولات؛ صادق؛ ما ینحاز بماهیه ما خارج النفس.

ب) ماهیت به عنوان عامل اصلی انحیاز موجودات خارجی و ذهنی، از نظر فارابی اهمیت فراوان دارد و این فیلسوف با مطرح کردن اقسام متعدد ماهیت کوشیده است مراد خویش از موجود به معنای سوم را بیشتر توضیح دهد.

ج) با تمرکز بر برخی معانی «موجود» و اقسام «ماهیت» می‌توان مدعی وجود داشتن سرچشمه بحث بنیادین (تمایز متافیزیکی وجود از ماهیت) در کتاب الحروف فارابی شد و این ادعا را اثبات کرد؛ بدین شرح که اولاً فارابی با تقسیم‌بندی موجود به معنای سوم بر دو بخش غنی و فقیر، ثانیاً با قائل شدن به صور ذهنی منحاز به ماهیت و ثالثاً با استفاده از مفهوم «ما ینحاز بماهیه ما فی الذهن» به عنوان مفهوم مقابل «موجود» در جواب برخی حکمای یونان باستان در توجیه حدود و حرکت در عالم، طرح ابتدایی تمایز وجود از ماهیت را مطرح کرده است. به نظر می‌رسد مباحث این فیلسوف، مقدمه‌ای برای تلاش‌های ارزشمند ابن‌سینا و اخلاف او در فلسفه اسلامی باشد.

منابع

ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۹۶۷). تفسیر مابعدالطبیعه (مورس بوریج، محقق). بیروت: دار المشرق.

ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳). تهافت التهافت (محمد العربی، مقدمه و تعلیق‌نویس) (چاپ ۱). بیروت: دار الفکر.

سرچشمه‌های بحث وجود و ماهیت، و تمایز متافیزیکی آن‌ها... / شهرام پازوکی و رحمان احترامی ۱۳۳

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب* (جمال‌الدین میردامادی، محقق و مصحح) (چاپ ۳). بیروت: دار الفکر - دار صادر.

حکمت، نصرالله؛ و شهیدی، فاطمه (۱۳۸۸). معنای ماهیت در آثار فارابی. *شناخت*، ۶۱(۱)، ۳۹-۵۸.

خراسانی (شرف)، شرف‌الدین (۱۳۹۵). *نخستین فیلسوفان یونان* (چاپ ۵). تهران: علمی و فرهنگی.

شهیدی، فاطمه (۱۳۹۳). موجود و وجود در کتاب الحروف فارابی. *جاویدان خرد*، ۱۱(۲۵)، ۵۵-۷۶.

شهیدی، فاطمه؛ یوسف ثانی، سید محمود؛ و موسویان، سید حسین (۱۳۹۷). تصحیح و تحقیق آغاز کتاب الحروف فارابی در باب مقوله و جایگاه آن در علوم و صنایع. *جاویدان خرد*، ۱۵(۳۳)، ۲۳۲-۱۹۹.

الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *فصول منتزعة* (فوزی نجار، محقق و مصحح) (چاپ ۲). تهران: المكتبة الزهراء علیها السلام.

الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۸۶). *کتاب الحروف* (محسن مهدی، محقق). بیروت: دار المشرق.

الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۰). *الواحد والوحدة* (محسن مهدی، محقق). الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۵). *آراء اهل المدينة الفاضلة ومضادها* (علی بوملحم، مقدمه و شرح و تعلیق نویسنده) (طبع ۱). بیروت: مكتبة الهلال.

الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶ف). *احصاء العلوم* (علی بوملحم، مقدمه نویسنده و شارح). بیروت: مكتبة الهلال.

الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶ب). *السیاسة المدنية* (علی بوملحم، مقدمه نویسنده). بیروت: مكتبة الهلال.

فنا، فاطمه (۱۳۸۲). نظریه ارسطو درباره معانی اقسام و انحای موجود. *حکمت سینوی (مشکوة النور)*، ۲۲(۱)، ۷۱-۹۶.

کیان‌خواه، لیلا (۱۳۹۷). *مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

- Aristotle (1991). *The Complete Works of Aristotle: Categories, Generation and Corruption and Metaphysics* (The Revised Oxford Translation) (Jonathan Barnes, Editor). Princeton University Press.
- فراہی، سید محمد تقی (۱۳۸۸). فراہی's *Kitab Al-Huruf* and His Analysis of the Senses of Being. *Arabic Science and Philosophy*, 18, 59-97.

