

بررسی مفهوم وجود در الحروف فارابی

دکتر طاهره کمالی زاده*

چکیده

پرسش از وجود، بخش بنیادی هستی‌شناسی است و پیش پرسش‌های اجتناب‌ناپذیر همه‌ی پرسش‌های بعدی را در باره‌ی موجود در برمی‌گیرد. از آن‌جا که وجود کلی‌ترین و عام‌ترین مفهومی است که به خاطر وسعت و گستردگی، واجد کاربردها و اطلاعات متعدد و متنوعی می‌باشد که همه‌ی آن‌ها موضوع بحث فلسفی واقع نمی‌شوند، فارابی جهت رفع ابهام و تناقض‌های ظاهری ناشی از تعدد و تنوع معانی وجود، به تحقیق در معانی موجود پرداخته و پس از بررسی لغوی لفظ موجود در زبان جمهور عرب و مترادف آن در سایر زبان‌ها به بیان معانی مختلف آن در علوم نظری می‌پردازد و پس از تحلیل معانی آن درصدد تقلیل و تعمیم آن‌ها بر می‌آید.

کلیدواژه‌ها

وجود، موجود، هستی، ماهیت، صدق، مقولات، وجود رابط، وجود مستقل.

۱. استادیار فلسفه‌ی دانشگاه زنجان

۱- بستر تاریخی اندیشه‌ی وجودشناختی

تاریخ مابعدالطبیعه در غرب با تأملات و آرای جهان‌شناسان ایونی در قرن ششم قبل از میلاد، در باره‌ی چگونگی منشأ عالم مادی، ماده یا خمیر مایه‌ای که عالم از آن نشأت گرفته آغاز می‌شود. ارسطو، طالس را آغازگر این نوع تفکر فلسفی می‌داند اما این پرسش فلسفی تا پارمنیدس پاسخ فلسفی نمی‌یابد. متفکران ایونی در طبیعت ماده مواد، اختلاف داشتند، لیکن همگی در مادی بودن آن هم‌داستان بودند بنابراین نخستین پرسش فلسفی تا پارمنیدس پاسخ نیافت؛ لذا به گزارش مورخان فلسفه، مابعدالطبیعه به عنوان یک تحقیق فلسفی پیرامون «هستی» و «وجود» در حقیقت با پارمنیدس آغاز می‌شود. از این‌رو در تاریخ فلسفه او را پدر «هستی‌شناسی» خوانده‌اند. با پارمنیدس موضوع اندیشه از ساختار جهان به «وجود» و «هستی» منتقل شده، و جهان‌شناسی رو به سوی «هستی‌شناسی» نهاد (کاتری، ۱۳۷۶، ص ۵-۶؛ امیل بریه، ۱۳۵۳، ص ۷۸).

بنابراین پرسشی که از دیرباز تاکنون و برای همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد و همیشه مایه‌ی سرگشتگی است پرسش از وجود است (متافیزیک، b، ۱۰۲۸، ۴، ۱). جریان هستی‌شناسی و پرسش از موجود که از پارمنیدس آغاز شده، در تاریخ اندیشه‌ی یونانی به ارسطو منتهی می‌شود. فلسفه‌ی یونانی با فتوحات اسکندر و مهاجرت عده‌ای از فلاسفه‌ی یونان به بلاد شرق رسید و از طریق مدارس اسکندر و انطاکیه به رها و نصیبین و حران و جندی شاپور و بغداد منتقل شد.

فارابی به عنوان اولین شارح مسلمان ارسطو در *احصاء العلوم* در معرفی «علم الهی» می‌گوید که تمام آن در مابعدالطبیعه است و در تفسیر و تحلیلی که از مابعدالطبیعه‌ی ارسطو ارائه می‌دهد، مابعدالطبیعه را علم الهی به معنی ااعم معرفی می‌کند که الهیات خاص نیز در آن مندرج است. به عبارتی هم مشتمل بر مباحث عام «موجود بما هو موجود» یا «موجود بنحو مطلق» است و هم شامل بحث از موجودات مفارق و مجرد می‌باشد. مجردات نیز در مراحل کمال، دارای مراتب متفاوت بوده، سرانجام به موجودی منتهی می‌شوند که کامل‌ترین است و این همان موجود ازلی، قدیم، واحد و مطلق می‌باشد که به شایسته‌ترین وجه به



نام و معنا واحد، موجود و حق است و همان است که شایسته‌ی خدایی است. بدین ترتیب در مابعدالطبیعه «موجود شناسی» به «جوهر شناسی» و در نهایت به «خداشناسی» منتهی می‌شود (فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۱۰۲-۱۰۵).

فارابی در *الحروف* در بحث از «موجود»، ابتدا به بحث لغوی و زبان‌شناسی می‌پردازد و به دو معنا منتهی می‌شود: موجود به معنای مستقل که محمول قضیه است و موجود به معنای رابط که رابط بین موضوع و محمول واقع می‌شود و واجد وجود مستقل نمی‌باشد. وی سپس به بیان تحولات تاریخی زبان عربی در ترجمه و در نهایت به معنای اصطلاحی موجود در علوم نظری می‌پردازد: مراد از «موجود» در علوم نظری، آن‌گاه که گفته می‌شود موضوع فلسفه‌ی اولی «موجود» است، هیچ یک از دو معنای یاد شده نیست، بلکه از «موجود» همان معنایی اراده می‌شود که در فارسی از «هست» اراده می‌شود؛ بنابراین وجود یا موجود در فلسفه به معنای «هست» است (فارابی، *الحروف*، ص ۱۱۱-۱۱۷).

البته باید توجه داشت تمایز وجود و ماهیت در نظام مابعدالطبیعه‌ی ارسطو تمایز روشنی نیست. در نظر ارسطو ماهیت در قلمرو مفاهیم منطقی مطرح می‌شود، لذا تمایز وجود و ماهیت را نیز در منطق بیان می‌کند و این تمایز را به تمایز هستی‌شناسانه گسترش نمی‌دهد. وی در مابعدالطبیعه بحث از چیستی و ماهیت را مطرح می‌کند و آن‌را از هستی موجودات متمایز می‌داند اما در نظام مابعدالطبیعه‌ی ارسطو این تمایز اثر مهمی نداشته و مبنای مطالب متافیزیکی قرار نمی‌گیرد. ارسطو نه تنها در هیچ یک از مباحث مابعدالطبیعی خود از آن بهره نبرده و به تفصیل و توضیح آن نپرداخته، بلکه اساساً با نظام مابعدالطبیعه‌ی وی نیز سازگار نیست.

در فلسفه‌ی اسلامی، به نظر می‌رسد نخستین بار فارابی به نحو صریح و روشن، تمایز بین وجود و ماهیت را مطرح می‌نماید و علاوه بر تمایز منطقی قائل به تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت است.

فارابی در تحلیل مفهومی «موجود»، یکی از معانی سه‌گانه‌ی موجود را «ماهیت منحاژ خارجی» معرفی می‌کند و در تحلیل آن احکام ماهیت را بیان می‌کند



تا در بحث از وجود تمایز «وجود» و «ماهیت» روشن شود. فارابی در توصیف رابطه‌ی میان «وجود» و «ماهیت» کلمات «عارض» و «لازم» را به کار می‌برد و وجود را نه عین ماهیت و نه جزء آن، بلکه امر زاید و عرض لازم می‌داند.

در این پژوهش نیز به تبع بستر تاریخی، بحث از وجود، کلمات «وجود» و «موجود» گاه کاربردی مشابه دارند؛ گاهی از کلمه‌ی «موجود»، «وجود» و «هست» مراد است و گاهی «موجود» اطلاق می‌شود بر «هستی» و ترکیب وجود و ماهیت قصد می‌شود. به هر حال از آن‌جا که پرسش از وجود، بخش بنیادی هستی‌شناسی است و پیش پرسش‌های اجتناب‌ناپذیر همه‌ی پرسش‌های بعدی را در باره‌ی موجود در برمی‌گیرد این مقاله جهت بررسی این مسئله به تحلیل مفهومی موجود می‌پردازد. مقصود از تحلیل مفهومی موجود چیست؟ از هستی یا وجود و موجود چه باید فهمید؟ آیا وجود و موجود یکی است یا بین آن‌ها تفاوت است؟ هستی‌شناسی از کدام باید آغاز کند؟ وجود یا موجود؟

تعیین دقیق و علمی معنی یا معانی وجود که مستعمل در علوم نظری بوده و شایسته بحث فلسفی می‌باشد، به جهت حفظ وحدت و یکپارچگی نظام فلسفی و تعیین ارتباط مسایل و مبادی این علم با موضوعات آن و همچنین رفع بسیاری از ابهامات و تعارضات مطرح در موضوع فلسفه‌ی اولی، ضروری و دارای اهمیت خاص است. چرا که پرسش از نحوه‌ی هستی، اشکال و صور مختلف هستی و اقسام و مراتب آن در گرو پرسش از مفهوم «وجود» است.

از آن‌جا که فارابی در کتاب *ارزشمند الحروف* به نحو مفصل به بررسی هستی‌شناسانه موجود می‌پردازد. قبل از ورود به بحث به معرفی اجمالی این کتاب می‌پردازیم.

۲- آشنایی با کتاب *الحروف*

این کتاب از مهم‌ترین و مفصل‌ترین مصنفات فارابی است و از جمله غنی‌ترین آثار وی در بیان تفکر عربی (مخصوصاً فقه اللغه عربی) و فلسفه‌ی اسلامی است. فارابی در این رساله ابتدا معانی عام الفاظ و ارتباط آن با معانی خاص علمی و فلسفی را بیان کرده و به بحث لغت‌شناسی و ارتباط آن با فلسفه و



ارتباط فلسفه با ملت که تا آن زمان بدین نحو سابقه و رواج نداشته، می‌پردازد. اما این کتاب صرفاً بیان‌گر مباحث لغوی و اصطلاحات علمی نبوده، بلکه در واقع یکی از مهم‌ترین و بی‌نظیرترین تفاسیر *مابعدالطبیعه* ارسطو است که در تبیین فلسفه‌ی ارسطویی و روشن نمودن بسیاری از ابهامات آن راه‌گشا بوده و اولین اثر مستقل فارابی در *مابعدالطبیعه* است، هر چند قبل از آن نیز آثار موجز و مختصر در این موضوع ارائه داده است. فارابی بحث از وجود و اعراض و افعال آن‌را به نحو مفصل‌نخستین بار در این کتاب مطرح نموده است. لذا به جرأت از جمله کهن‌ترین شروح و وافی‌ترین شروح عربی بر اغراض کتاب *مابعدالطبیعه* است که مأخذ مهم شارحان بعدی ارسطو از جمله ابن سینا و ابن رشد واقع شده و حتی مأخذ بسیاری از آرای فلسفی ایشان نیز قرار گرفته است.

فارابی در *الحروف* در مورد همه‌ی حروف و یا اکثر آن‌ها بحث نمی‌کند بلکه تعداد محدودی از آن‌ها را مورد بحث قرار می‌دهد، هر چند در کتاب‌های *الالفاظ* و *شرح العبارة* بیشتر به بحث از حروف پرداخته است.

کتاب *الحروف الفاضی* را که در اصطلاح نحویان از اسمای مشتبه هستند مثل «جوهر»، «ذات» و «شیء» بحث کرده و عباراتی را به کار می‌برد که در اصطلاح نحوی غیر مفهوم هستند؛ مثل «یوجد» و «وجود» (*شرح العبارة*، ص ۱۲۹ و ۱۶۶) لذا فارابی به اختلاف بین مصطلح نحوی و مصطلح منطقی اشاره نموده و می‌گوید: بسیاری از آنچه را که ما آن‌ها را جزو حروف طبقه‌بندی می‌کنیم نحویان نه در رده حروف بلکه در دسته‌ی اسم و یا کلمه (فعل) قرار می‌دهند (*الالفاظ*، ص ۴۵-۴۶).

۱-۲- رابطه‌ی *الحروف* و *مابعدالطبیعه* ی ارسطو

حروفی که فارابی در کتاب *الحروف* از آن‌ها بحث می‌کند، ارسطو در دو کتاب *مقولات* و *مابعدالطبیعه* مورد بحث قرار می‌دهد. آیا کتاب *الحروف* تفسیر، شرح یا تلخیص *مقولات* یا *مابعدالطبیعه* است؟ قول مشهور آن است که کتاب *مقولات* ارسطو به *معقولات* مفرده نظر دارد (*الالفاظ*، ص ۱۰۴).

اجماع قالب مفسران بر آن است که کتاب *مقولات* ارسطو اولین کتاب منطقی وی بوده و ترتیب آن قبل از کتاب *العبارة* می‌باشد. فارابی کتاب *مقولات* را



مقدم بر جمیع اجزای منطق و مقدم بر فلسفه می‌داند، زیرا فلسفه نیز در امری غیر از مقولات نظر ندارد، به علاوه برخی از مباحث علم الهی نیز در مقولات مورد بررسی قرار می‌گیرد (فارابی، شرح العبارة، ص ۲۳).

با توجه به این‌که مقولات از احوال عامه‌ی موضوعات جمیع صنایع و علوم بحث می‌کند فقط موضوع علم منطق نبوده، بلکه موضوع اول برای جمیع صنایع منطقی و جمیع علوم فلسفی و علم مابعدالطبیعه یا علم الهی می‌باشد (فارابی، الحروف، فقره ۱۱۵ به بعد).

بحث از مقولات در دو کتاب مقولات و مابعدالطبیعه‌ی ارسطو متفاوت است. کتاب مقولات محصور در تعریف مقولات و حد آن‌ها و تمییز و دلالت اسمای مفرده دال بر اجناس مقولات مفرده بوده و به ایجاز و به کیفیت وجود آن‌ها و چگونگی تصور نفس آن‌ها و تعیین الفاظی که بر آن‌ها اطلاق می‌شود و جهت استعمال آن‌ها در علوم و صنایع به تفصیل نمی‌پردازد. لذا به امور ملحق به آن‌ها نظیر فرق بین معنای مقولات در لغت و مشهور بین عامه و بین معانی آن‌ها در علوم و صنایع فلسفی، منشأ معانی عام و فلسفی و حدوث لغت و فلسفه و ملت و ربط و ارتباط بین آن‌ها نظر نداشته و این مطالب را ارسطو با تفصیل در مابعدالطبیعه مطرح می‌کند.

در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو بحث از مقولات بیشتر از بحث الهیات است که این امر موجب حیرت و اختلاف آرای شارحان و مفسران ارسطو و ارسطو شناسان بوده است).

کتاب الحروف نیز هم‌چون مابعدالطبیعه‌ی ارسطو نظر به مقولات دارد و هم‌چنین به مسائل و مباحثی می‌پردازد که ارسطو در مقولات مطرح نکرده، بلکه در کتاب مابعدالطبیعه بیان نموده است. لذا با مطالعه و بررسی الحروف، به خوبی می‌توان اذعان داشت که این کتاب کاملاً، تفسیر کتاب مابعدالطبیعه ارسطوست که این رشد نیز در کتاب تلخیص مابعدالطبیعه و تفسیر مابعدالطبیعه از آن سود جسته است.

بنابراین الحروف، تفسیر مابعدالطبیعه‌ی ارسطوست، اما نه به این معنا که این دو کتاب در جمیع موضوعات مورد بحث متفق‌اند، بلکه مطمئناً تفاوت‌هایی



وجود دارد که برخی راجع‌اند به این‌که فارابی به الفاظ و معانی مشهوره در لغات و اعصار و ملل غیر از لغت ارسطو و عصر و ملت او نظر دارد و برخی دیگر راجع‌اند به آنچه فارابی در فحوای کتاب *مابعدالطبیعه* و مضمون و اغراض ارسطو در آن یافته است.

۲-۲- وجه تسمیه‌ی کتاب

نام *الحروف* که فارابی بر این کتاب نهاده ممکن است به یکی از این دو جهت باشد؛ یکی از این جهت که تفسیر کتاب موسوم به *حروف ارسطو* است، به این دلیل که فارابی بسیاری از آثارش را که تلخیص یا تفسیر کتب ارسطوست به اسامی همان کتب نام‌گذاری نموده است و دیگر از این جهت که لفظ *الحروف* در عنوان این کتاب به منظور معانی حروفی است که فارابی بیشتر از آن‌ها بحث نموده است. در هر حال اخذ لفظ *الحروف* چه به معنای اول باشد و چه به معنای دوم، بیان‌گر آن است که غرض فارابی تفسیر کتاب *حروف ارسطو* است و نظر فلسفی در حروف معانی موضوعه در علم *مابعدالطبیعه* و آنچه از آن مشتق است می‌باشد.

۲-۳- جایگاه *الحروف* در بین آثار فارابی

چنان‌چه مصنف در *الحروف* بیان می‌کند (ص ۹۳، ۱۶-۱۷، ۱۲۷، ۲۲) این کتاب بعد از تعداد زیادی از جوامع شروح و کتب منطقی تصنیف یا املا شده است. در حالی‌که عدم اشاره وی به بسیاری از آثار دیگر از جمله *المدینه الفاضله*، *السیاسة المدنیة* دال بر آن است که این آثار بعد از کتاب *الحروف* تصنیف شده‌اند. کتاب *مابعدالطبیعه* که *الحروف* تفسیر آن می‌باشد نیز از کتبی است که در ابتدای تحصیل و تدریس ارائه نمی‌شود، بلکه ترتیب فراگیری آن بعد از کتب منطقی، طبیعی و ریاضی می‌باشد و این نیز از ادله‌ای است که دلالت می‌کند فارابی *الحروف* را بعد از کتب منطقی و فلسفی تصنیف یا املا نموده است. چنان‌که از اسلوب نگارش کتاب برمی‌آید، *الحروف* مجموعه دروسی بوده که فارابی القا نموده و مستمعان و طلاب می‌نگاشتند. اما دو مطلب مهم که فارابی در *الحروف* به آن‌ها اشاره نکرده است اما از



جهت ارتباط با موضوع کتاب و محتوای آن و تاریخ تألیف آن، قابل توجه است عبارتند از معاصر بودن فارابی با ابن سراج و این‌که مناظره‌ی معروف متی و سیرافی در بغداد هم‌زمان با تدریس فارابی در این شهر است.

ابوبکر محمدبن السری معروف به ابن سراج، نحوی بغداد که از اعلام لغت و علم نحو بود مدتی از درس لغت و نحو کناره گرفته و به منطق و موسیقی روی می‌آورد. فارابی نیز علم نحو و لغت را نزد ابن سراج فرا گرفته و اندیشه‌ی رابطه بین نحو و منطق نیز از وی به او رسیده و در آثار خویش این نظریه را بسط و عمق داده است به نحوی که هیچ‌یک از متفکران اسلامی قبل از فارابی و حتی بعد از وی با این عمق و تفصیل به این مسئله نپرداخته‌اند. بنابراین هم عصر بودن فارابی و ابن سراج از سویی دیگر ارتباط و حلقه‌ی وصل بین فارابی و فرهنگ نحوی و لغوی عرب را ایجاد نموده است.

۳- فارابی و مناظره‌ی متی و سیرافی

بعد از وفات ابن سراج در بغداد در مجلس خلیفه‌ی وقت، بین ابی سعید سیرافی لغوی، فقیه و متکلم از شاگردان ابن سراج و فیلسوف منطقی نستوری، ابن بشر متی بن یونس، مناظره‌ای در حضور علما و افراد سرشناس بغداد آن روز، واقع می‌شود. ابوحنیان توحیدی مشروح آن را گزارش نموده است (الامتاع و المؤمنسه، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۲۸).

این مناظره در حلقه‌های علمی و ادبی بغداد به عنوان پیروزی نحو بر منطق و نحویان و متکلمان بر اصحاب منطق و فلسفه شهرت یافت.

از دلایل شکست متی عدم تسلط و احاطه‌ی وی در نحو و احکام لغت دانسته‌اند، چرا که وی نسبت به حروف و معانی و مواضع استعمال آن‌ها ناآشنا بود و معذرت‌آمیز ادعا می‌کرد که نحویان مواضع حروف را نمی‌شناسند (توحیدی، ۱۹۳۹، ج ۱، ص ۱۱۱، ۱۱۴ و ۱۱۷). سیرافی در این مناظره از آن جهت غلبه یافت که جهل متی را در لغت عربی و نحو و فقه اللغه آشکار نمود و ادعای وی مبنی بر عدم نیاز منطقی به نحو و عجز وی در اقناع حضار در اثبات ادعای ربط بین منطق با نحو را نشان داد و بیان نمود که متی از ارتباط بین دو چیزی سخن می‌گوید که یکی از آن‌ها را نمی‌شناسد.



خلاصه این‌که پیروزی سیرافی بر متی در این مناظره، پیروزی فرد بر فرد و یا فنی بر فن دیگر نبود، بلکه پیروزی و غلبه ادب و کلام در قلوب و انظار مردم بود و ایجاد شک در فوائد منطق و فلسفه و ادعای اصحاب این دو علم.

فارابی، علاقه‌مند به متی و شاگرد وی محسوب می‌شد. خود وی نیز در آن روزگار در بغداد مشغول تدریس منطق و فلسفه بود. لذا در تدریس منطق و شرح بر کتب منطقی به بیان رابطه بین نحو و منطق پرداخته و در شرح بر مدخل فروریوس و مقولات و مابعدالطبیعه ارسطو بحث از حروف و معانی را مطرح نمود.

در حلقه‌ی درس وی کسانی بودند که از زمره‌ی شاگردان متی نیز محسوب می‌شوند. لذا مناظره‌ی سیرافی و متی به تعداد شاگردان حلقه‌ی درس وی افزود، طلاب برای یافتن پاسخ ربط بین منطق و نحو که متی از پاسخ آن بازماند و یا پاسخ مقنعی نداشت، به حلقه‌ی درس فارابی کشانده شدند. و فارابی علاوه بر تسلط بر منطق به عنوان یکی از منطقیون مشهور زمانش، عالم به زبان عربی، ادبیات عرب، فقه‌اللغه و علم نحو بود که آن‌ها را از ابن سراج و سیرافی آموخته بود. همه‌ی این امور زمینه را فراهم نموده و انگیزه‌ای قوی شد تا فارابی در تفسیر کتاب مابعدالطبیعه‌ی ارسطو، به اطناب و تفصیل به بحث اصل و ریشه‌ی لغت و نحو، چگونگی و کیفیت نشأت لغات و کلمات و ارتباط آن با فلسفه و ملت بپردازد. کتاب الحروف در این حلقه‌ی درس و در این شرایط املا یا تصنیف شده است و به عنوان پاسخ به مسئله‌ای که در آن سیرافی بر متی غلبه یافت؛ یعنی طبیعت لغات و اختلاف اصطلاحات، دلالت الفاظ بر معانی معقوله، ارتباط شکل لفظ با معنای عقلی آن، و رابطه‌ی معانی عامه با معانی فلسفی و نقل معانی از لغتی به لغت دیگر، و بدین نسق ادعای سیرافی را مبنی بر این‌که منطقیین توجه و عنایت به لغتی که به آن سخن می‌گویند و استدلال می‌کنند ندارند، باطل نمود. معرفی کتاب الحروف با توجه به جایگاه خاص آن در میان آثار حکمی و فلسفی فارابی، شایسته پژوهش‌های مستقلی در آینده است. این مقاله به بررسی مفهوم وجود به عنوان یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مباحث این کتاب می‌پردازد.



۴- معانی وجود در الحروف

فارابی در کتاب الحروف به نحو مفصل (که خلاف شیوه‌ی متداول وی در دیگر آثارش می‌باشد) به بحث لغوی و بیان معانی، کاربردها و اطلاقات لفظ «موجود» می‌پردازد.

۱-۲- معنای لغوی «موجود»

فارابی ابتدا معنای لغوی «موجود» و نحوه‌ی کاربرد آن در زبان جمهور عرب را بیان می‌کند: موجود اولاً اسم مشتق از «الوجود» و «الوجدان» است و این کلمه به نحو مطلق و مقید استعمال می‌شود.

الف) استعمال مطلق؛ مثل «وجدت الضالّه» و «طلبت كذا حتی وجدتّه» که در این جا گم‌شده و یا مجهول همان وجود شیء است؛ یعنی وجود آن یافت شده و استفاده از آن میسر گردیده است. «وجدت الضالّه» در کل به معنای علم به «وجود» و علم به مکان آن و تمکن استفاده‌ی از آن می‌باشد، هر چند گاهی صرفاً به معنای علم به شیء نیز به کار رفته است.

ب) استعمال مقید؛ مثل «وجدت زید کریماً او لثیماً» منظور شناخت و علم به آن است که زید کریم یا لثیم است. لذا گاهی عرب به جای این لفظ معانی «صادفت» و «لقیت» و به جای «موجود»، «مصادف» و «الملقی» را استفاده نموده است.

فارابی سپس به سایر زبان‌ها پرداخته و بیان می‌کند که در سایر زبان‌ها چه نوع الفاظی بر معانی که عرب استفاده نموده است دلالت دارد. الفاظ معروفی در هر یک از ملل در دلالت بر این معانی استفاده می‌شود از جمله در زبان فارسی کلمه‌ی «یافت» و در سغدی «قیردو» - که منظور از این دو کلمه وجود و وجدان می‌باشد - و «یافته» و «قیردو» به معنای «موجود» است. و در زبان‌های یونانی و سریانی و غیره نیز الفاظی شبیه سغدی و فارسی استعمال می‌شود.

در سایر زبان‌ها همچون زبان فارسی و سریانی و سغدی لفظ موجود به دو نحو استعمال می‌شود:

الف) در دلالت بر کل اشیا بدون این‌که به شیء دون شیء اختصاص یابد. به عبارتی به وجود مستقل همه‌ی اشیا دلالت می‌کند.



ب) گاهی به عنوان وجود رابط استعمال می‌شود و دلالت بر ربط خبر با مخبر عنه دارد. به عبارتی محمول را با موضوع مرتبط می‌سازد. زمانی که محمول اسم باشد، به عنوان رابط موضوع و محمول استفاده می‌شود و در صورتی که منظور ارتباط محمول با موضوع به نحو مطلق و بدون ذکر زمان باشد، خود الفاظ استفاده می‌شوند که در زبان فارسی «هست» و در یونانی «استین» و در سغدی «استی» و در سایر زبان‌ها الفاظ دیگر خواهد بود.

فارابی این الفاظ را واجد ویژگی‌های ذیل می‌داند:

الف) این الفاظ در دو مورد استفاده می‌شوند: در دلالت بر اشیا به نحو کلی (وجود مستقل) و به عنوان رابط بین محمول و موضوع (وجود رابط).

ب) این الفاظ غیر مشتق بوده و دارای مصدر و قابل تعریف نمی‌باشند. اما اگر استعمال مصدر آن‌ها لازم آید، الفاضلی را به عنوان مصدر از آن‌ها مشتق می‌سازند، مثل لفظ «انسان» که در زبان عرب دارای مصدر نبوده، و قابل تصریف نیست و لیکن «الانسانیه» را به عنوان مصدر از او مشتق نموده‌اند که البته این‌گونه «مصدر» «مصدر جعلی» خواهد بود، لذا از لفظ «هست» در فارسی می‌توان مصدر «هستی» ساخت.

۴-۲- تحولات تاریخی زبان عربی در ترجمه‌ی الفاظ بیکانه

از آغاز در زبان عربی لفظی معادل «هست» در فارسی و «استین» در یونانی وضع نشده بود، لذا زمانی که فلسفه به زبان عربی منتقل شد، فلاسفه‌ی عرب زبان در استعمال معانی فلسفی و منطقی به زبان عربی به لغاتی جایگزین «هست» فارسی و «استین» یونانی نیازمند شدند. برخی لفظ «هو» را به جای «هست» فارسی و «استین» یونانی استفاده نموده‌اند: «هذا هو ذاك الذی رأیته» و «هذا هو الشاعر» و «زید هو العادل»، لذا «هو» در زبان عربی در جمیع مواردی استفاده شد که لفظ «هست» در فارسی استعمال می‌شود و سپس از آن مصدر «هویه» ساخته شد که مصدر جعلی است، همان‌طور که انسانیه مصدر جعلی است.

برخی دیگر مکان آن الفاظ را در نظر گرفته، به جای لفظ «الهو» لفظ «الموجود» را استعمال کردند که لفظی مشتق بوده و دارای تصریف می‌باشد و به



جای «الهویه» لفظ الوجود (الموجود) را جایگزین نمودند. لذا لفظ «موجود» در دو مورد استعمال می‌شود: ۱- در دلالت بر کل اشیا (وجود مستقل) ۲- در ربط محمول به موضوع (وجود رابط). در مواردی که ذکر زمان در قضیه ضروری نیست، مکان این دو همان جایگاه «هست» فارسی و «استین» یونانی است و «الوجود» را در عربی به جای «هستی» فارسی و «وجد»، «یوجد» و «سیوجد» را به جای «کان» و «یکون» و «سیکون»، به کار می‌برند.

و در نهایت در زبان عرب «موجود» دو کاربرد دارد:

الف) بر دو امر دلالت دارد: اگر لفظ «موجود» در قضیه به عنوان محمول استعمال شود بر «موضوعی که وجود را قبول کرده» و بر خود «وجود» دلالت می‌کند. وقتی می‌گوییم «الانسان موجود» یا «الکتاب موجود» «موجود» محمول برای موضوعی واقع شده است، و «موجود» عبارتست از موضوعی که وجود بر او عارض شده و به وجود متلبس گردیده است، «موجود» غیر از «ماهیتی که موجود است» می‌باشد. به عبارتی «موجود» در زبان عربی از ابتدا مشتق لحاظ شده است، لذا دلالتش بر مبدأ اشتقاق (وجود) مصرح است و دلالتش بر ذات متلبس به مبدأ اشتقاق دلالت ضمنی و غیر مصرح می‌باشد. از این رو «موجود» در استعمال مورد نظر در دلالت بر «وجود» صراحت دارد ولی دلالتش بر موضوع قضیه ضمنی است.

ب) بر «فعلی» دلالت دارد که از انسانی صادر شده و به موجود دیگری اعم از انسان و غیر انسان تعلق گرفته است؛ مثل «وجدت الضالّه».

حال وقتی می‌گوییم موضوع علم نظری (فلسفه‌ی اولی) «موجود» است، منظور هیچ یک از دو معنای یاد شده نیست (نه موجودی که محمول قضیه واقع می‌شود و نه موجودی که از انسانی صادر شده و به امر دیگر تعلق گرفته است). در علم نظری از «موجود» همان را اراده می‌کنیم که در فارسی از «هست» اراده می‌شود. در اصطلاح فارابی این لفظ به معنای «مثال اول» است؛ یعنی امری که مشتق نیست و در مقابل مشتق قرار می‌گیرد. «هست» فارسی برای فارابی «مثال اول» است؛ یعنی نه ریشه‌ی اصلی دارد و نه مشتق دارد؛ مثل انسان، که اگر مشتق هم داشته باشد، صرفاً مصدر جعلی است.





بنابراین موجود در علم نظری (فلسفه‌ی اولی) نه موجودی است که مشتمل بر موضوع باشد و نه موجودی است که از انسان صادر شده و بر چیزی دیگر تعلق بگیرد. بلکه منظور مفهوم عام موجود است و به عبارتی منظور همان «هست» فارسی است.

فارابی در پایان بحث لغوی و بعد از بیان نتیجه‌ی مهم مذکور که مهم‌ترین مطلب و محور اصلی بحث لغوی از «وجود» و تعیین حیطة‌ی بحث در (فلسفه‌ی اولی) علم نظری می‌باشد، متعرض می‌شود که چون لفظ «موجود» در زبان عربی دچار مغالطه شده‌است، گروهی صلاح بر آن دیدند که از استعمال این لفظ اجتناب نموده و به جای آن از لفظ «هو» و به جای «الوجود» از «الهُویه» استفاده نمایند. و چون لفظ «هو» در زبان عربی نه اسم است و نه فعل، لذا ممکن نیست که از او مصدری ساخته شود در حالی که در علوم نظری برای دلالت بر معانی مورد نظر از این لفظ، گاهی ساختن اسم یا مصدر لازم می‌آید. لذا گروهی نیز به همین دلیل از استعمال لفظ «هو»، اجتناب نموده و «موجود» را به جای «هو»، و «الوجود» را به جای «الهُویه» استعمال کرده‌اند. «وجود» در زبان عرب، به هر دو نحو استعمال شده است و لیکن اگر لفظ «هو» به کار رفت باید توجه داشت که در این موارد «هو» اسم است نه حرف (فارابی، الحروف، ص ۱۱۰-۱۱۵).

۳-۴- موجود به معنای مصطلح در فلسفه‌ی اولی

در فلسفه‌ی فارابی هم‌چون فلسفه‌ی ارسطویی موجود لفظ مشترک و دارای معانی و اطلاقات متعدد است.

۳-۴-۱- موجود به معنای مقولات

موجود لفظ مشترکی است که بر جمیع مقولات اطلاق می‌شود، به عبارت دیگر بر کل امور قابل اشاره «موجود» اطلاق می‌شود خواه هم‌چون عرض در موضوع باشد یا هم‌چون جوهر در موضوع نباشد. بنابراین لفظ موجود مشترک-مشکک است و اطلاق می‌شود هم بر جوهر و هم بر عرض. به عبارت بهتر و دقیق‌تر، موجود اسم جنس از اجناس عالیه است، زیرا دلالت بر ذات ندارد، اسم جنس است؛ یعنی یک طبیعت کلیه است که بر جنس اطلاق می‌شود و مفهوم کلی



است که بر اجناس عالیہ صدق می‌کند ولی دلالت بر معنای ذاتی آن‌ها ندارد بلکه عرضی می‌باشد و همین دال بر زیادت وجود نسبت به ماهیت است. سپس بر آنچه تحت هر یک از اجناس عالیہ قرار می‌گیرد، اطلاق می‌شود، بنابراین آن‌که «موجود» اسم است برای جنس عالی آن‌ها، و سپس بر جمیع انواع آن جنس نیز اطلاق می‌شود.

به عبارتی موجود به توائی بر جوهر و بر هر چه در تحت جوهر است، اطلاق می‌شود. بر انواع تحت مقوله‌ی جوهر نیز موجود اطلاق می‌شود، از باب این‌که اسم برای لفظ جوهر است. سپس این لفظ اطلاق می‌شود بر افراد تحت این نوع و اطلاق لفظ جوهر بر انواع و بر افراد تحت آن‌ها به توائی است؛ مثل لفظ «عین» که مشترک لفظی است برای انواع مختلف ولی صدقش بر افراد هر نوع به اشتراک معنوی است.

اما ممکن است کسی قائل به قول به اشتراک لفظی «موجود» باشد که «موجود» به نحو عام شامل تک تک اجناس عالیہ شود و به نحو خاص نیز بر تک تک انواع افراد تحت آن‌ها اطلاق گردد. فارابی می‌گوید این اعتقاد منجر به امر شنیعی شده «قد تلزم هنا شئعه ما». لذا همان قول اول را پذیرفته مگر این‌که تفاوت موجودات را به نوعی از «اضافه» بداند. یعنی وجود انسان به دلیل اضافه به انسان با وجود بقر به دلیل اضافه به «بقر» متفاوت است.

۲-۳-۴- موجود به معنای صادق

لفظ «موجود» اطلاق می‌شود بر قضیه‌ای که مفهوم آن به طور عینی در خارج از نفس است و بالجمله بر هر امر متصور و متخیل در نفس و بر هر امر معقولی صادق است که خارج از نفس به طور عینی همان‌طور که در نفس است، تحقق دارد. و این همان معنای «صادق» است. بنابراین لفظ «صادق» و «موجود» مترادف‌اند. هر صورت معقوله یا متخیله در ذهن را که مطابق با خارج است، موجود یعنی صادق می‌گوییم. موجود به معنای صادق، امری نسبی است بدین معنا که نسبت معقولات به امر خارج از نفس است.

۴-۳-۳- موجود به معنای واقعیت عینی خارجی

وقتی به چیزی گفته می‌شود «انه موجود» یعنی ما به ازای خارجی دارد، چه در نفس تصور بشود یا در نفس تصور نشود. لذا شامل معقول ثانی نمی‌شود و فقط معقول اول را در برمی‌گیرد؛ یعنی آن‌چه در خارج ماهیتی ممتاز از سایر اشیا دارد. این شیء واقعیت خارجی ممتاز از سایر موجودات دارد، چه متصور در ذهن باشد و چه متصور در ذهن نباشد. بنابراین «موجود» در این معنا یعنی یک چیز دارای حقیقت خارجی نه صرفاً متصور در نفس؛ مثل حقیقت «وجود» و حقیقت «اله» که دارای حقیقت خارجی بوده ولی متصور در ذهن نمی‌باشند.

تا این‌جا فارابی موجود را بر سه معنا اطلاق می‌کند: ۱- به اطلاق عام که بر تمام مقولات یعنی بر تمام جوهر و اقسام اعراض صادق است. ۲- به اطلاق خاص یعنی به موجودی که در خارج نفس به ماهیت منحاز موجود است. در معنای اول به نحو عام به همه‌ی مقولات، موجود گفته می‌شود اعم از این‌که منحاز از سایر ماهیات باشند و یا نباشند. ولی در معنای دوم منظور ماهیت منحاز از سایر ماهیات است؛ یعنی به هر ماهیتی جدا جدا و علی حده اطلاق موجود می‌شود. ۳- بر یک قضیه‌ی ذهنی که محکی آن در خارج موجود است. در این‌جا موجود به معنای صادق است و منظور از موجود، موجود ذهنی است.

بنابراین موجود سه اطلاق دارد: دو مورد بر موجود خارجی اطلاق می‌شود که عبارتند از: مقولات و ماهیت منحاز خارج از نفس، و یک مورد بر موجود ذهنی (قضیه‌ی ذهنیه‌ی مطابق با خارج یا صادق).

فارابی در تبیین و تحلیل این معنای اخیر از «موجود» احکام ماهیت را بیان می‌کند تا معنای «موجود» در ارتباط با «ماهیت منحاز خارج از ذهن» روشن شود (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶).

۴-۳-۴- احکام ماهیت و ذات

الف) ماهیت منقسم، که دارای اجزا است و به عبارتی مرکب از ماده و صورت است. ب) ماهیت غیر منقسم، که ماهیت بسیط است. این قسم نیز گاه بسیط خارجی است؛ مثل عقول و عوارض، که به اعتبار خارج بسیطاند ولی در ذهن مرکباند از جنس و فصل. و گاه بسیط محض است (هم بسیط خارجی است





و هم بسیط ذهنی؛ مانند اجناس عالیه که حتی جنس و فصل ذهنی نیز ندارند. ماهیت در نوع اول یعنی ماهیت منقسم، به سه امر اطلاق می‌شود و به اصطلاح فارابی ماهیت منقسم به سه نحو تصور می‌شود:

الف) به نحو مجموع یا «جمله»؛ مانند «انسان بما هو انسان».

ب) مجموع تقسیم شده به اجزای به تفصیل یا «ملخص تلك الجملة»؛ مانند انسان بما هو حیوان ناطق. (جمله تجزیه شود به اجزا و این اجزا با یکدیگر ملاحظه شوند.) تفاوت این نحوه با مورد قبلی به اجمال و تفصیل است (نظر به جمله، نظر اجمالی است و نظر به ملخص نظر تفصیلی است).

ج) جزء جزء از اجزا هر یک به تنهایی، مانند این که جنس تنها و فصل تنها ملاحظه شوند.

حال هر یک از این اجزا ماهیت و ذات نامیده می‌شود؛ به عبارتی سه چیز به عنوان ماهیت لحاظ می‌شود:

الف) انسان در مجموع (که تصور اجمالی است).

ب) همین انسان با تفصیل اجزا.

ج) کل واحد واحد اجزا، بنابراین ماهیت چیزی است که صحیح است در جواب «ما هو هذا الشيء» گفته شود. به عبارتی ماهیت «ما يقال فی جواب ما هو» است. آنچه در جواب «ما هو» می‌آید:

الف) گاه خود «جمله» به نحو بسیط و اجمالی است (اسم است).

ب) گاه جواب به حد است (اجزای منفصل).

ج) گاه جواب جنس و فصل و یا ماده و صورت است. در مورد اخیر، هر یک از این اجزا ماهیتی مستقل‌اند. لذا این اجزا نیز ممکن است مرکب باشند و قابل تقسیم. این‌ها نیز تقسیم می‌شوند تا منتهی شوند به یک جزء بسیط که ماهیت آن جزء غیر منقسم است.

فارابی پس از طرح مقدمه‌ای مفصل در باره‌ی ماهیت منقسم می‌گوید: در مورد ماهیت منقسم که واجد «جمله» و «ملخص تلك الجملة» می‌باشد، «موجود» و «وجود» در آن مختلف‌اند.

«جمله و ذات ماهیت» را «موجود» و «ماهیت ملخص» یا جزء جزء شده و



جزء جزء اجزاء ماهیت یعنی جنس و فصل را به تنهایی «وجود» می‌گوییم. و در این میان فصلی که ممیز آن شیء است به اطلاق لفظ «موجود» سزاوارتر است. طبق این نظر فارابی، هر موجودی که به جنس عالی متصف است، وجود او همان جنسش می‌باشد؛ مثلاً حیوان که متصف است به جوهریت، وجود این حیوان جوهریت او است و وجود رنگ سفید همان کیفیتش می‌باشد. هم‌چنین این جنس داخل در معنای وجودی است که آن وجود ماهیت یا جزء ماهیت است. به عبارتی چون ماهیت و یا جزء ماهیت نیز وجود است، جنس به این اعتبار نیز وجود است، بنابراین «وجود» در یک معنا ماهیت است و در یک معنا جزء ماهیت.

جنس نیز به اعتبار مقوله «وجود» است و به اعتبار جزء ماهیت بودن وجود است. فصل نیز «وجود» است و چون تحقق شیء به فصل اخیر آن است، اطلاق لفظ وجود به آن مناسب‌تر و شایسته‌تر است.

خلاصه در ماهیت مرکبه یا منقسمه، مرکب «موجود» و جزء ماهیت «وجود» است، مرکب «موجود» است یعنی دارای «وجود» است ولی خود جزء که بسیط است، «وجود» است. به عبارتی لفظ «موجود» اسم است برای ذات و حقیقت شیء (همان، ص ۱۱۷). ابن رشد نیز در این مورد با فارابی هم عقیده است و «هویت» را مرادف با معنایی می‌داند که اسم موجود بر آن اطلاق می‌شود مگر این‌که بر «صادق» اطلاق نمی‌شود (تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۱).

اما اگر ماهیتی بسیط بود و غیر منقسم، چنین ماهیتی یا اصلاً موجود نمی‌شود و یا اگر موجود است وجودش عین ماهیتش خواهد بود، مثل حقیقت الله، که چون ماهیت منقسم نیست، وجودش زائد بر ماهیتش نمی‌باشد، لذا وجودش با ماهیتش یکی است و به عبارتی وجودش عین ماهیتش می‌باشد.

ظاهر امر آن است که هر یک از مقولات قابل اشاره‌ی حسی، و مطابق با ماهیتی خارج از نفس می‌باشد (چه ماهیت منقسمه باشد و چه ماهیت غیر منقسمه). علاوه بر این هر یک از معقولات (مقولات) بعد از تعقل صادق‌اند، زیرا مطابق با خارج از نفس‌اند. بنابراین هر یک از مقولات به هر دو معنا موجودند: هم به معنای صادق و هم به معنای ماهیت منحا از خارج از نفس داشتن، زیرا هر یک از مقولات واجد حقیقت و عینیت خارج از نفس بوده و مطابق با آن نیز می‌باشند.



لذا معانی موجود به دو معنا منتهی می‌شود: موجود به معنای صادق و موجود به معنای ماهیتی که خارج از نفس دارد (فارابی، الحروف، ص ۱۱۷).

۴-۳-۵- ارتباط بین دو معنای اخیر از «موجود»

صادق یعنی ماهیت ذهنی مطابق با خارج، از آن حیث صادق است که تطابق قضیه‌ی ذهنی نسبت به ماهیت منحاژ خارجی لحاظ شود. لذا ماهیت منحاژ اعم از صادق می‌باشد، و صادق اخص است. زیرا «صادق» متصور می‌شود که به طور عینی، همان‌گونه که در نفس تصور شده است در خارج نفس نیز موجود است. به عبارتی صدق در متصور به نسبت تطابق آن با ماهیت خارج از نفس است و همین‌طور است کذب. بنابراین صادق بما هو صادق نسبت به ماهیت منحاژ خارج از نفس است، اما ماهیت منحاژ علی الاطلاق، اعم از این است که در خارج نفس باشد یا خارج از نفس نباشد، زیرا شیء متصور در ذهن گاهی فقط ماهیت منحاژ ذهنی دارد که آن ماهیت به طور عینی در خارج نیست و یا بسیاری از امور متصور و متخیل و معقول، صادق نیستند؛ یعنی ماهیت ذهنی، ماهیت منحاژ خارجی دارد ولی مطابق با آن نمی‌باشد. بنابراین ماهیت منحاژ اعم از این است که: ماهیت در ذهن است فقط و در خارج منحاژ ندارد؛ مثل خلاء و یا ماهیت در ذهن است و در خارج هم منحاژ دارد ولی مطابق نیست؛ مثل قضایای کاذب.

با توجه به این‌که دو قسم ماهیت داریم: ماهیتی که در خارج موجود است و ماهیتی که در خارج موجود نیست مثل خلاء، سزاوار است تا در مورد چپستی این دو قسم از ماهیت تحقیق شود. ماهیت یعنی حقیقت عینی شیء. فلان شیء موجود است؛ یعنی حقیقت عینی است و در متن خارج عینیت و تحقق دارد. البته نه به آن معنا که حقیقت خارجی از سنخ ماهیت باشد. لذا ضرورت دارد تحقیق کنیم اشیا و اموری که خارج از نفس واجد ذات و ماهیت‌اند، چه چیزی‌اند؟ پس از تحقیق به سه امر منتهی می‌شویم: ۱- مقولات ۲- مصادیق مقولات (چیزی که مقولات بر آن‌ها حمل می‌شوند) ۳- آن‌چه ماهیت این اشیا از آن به وجود آمده که عبارت از «ماده»ی اشیا است.

بنابراین اشیایی که ماهیت خارج نفس دارند، سه امرند: مقولات، مصادیق مقولات و ماده. لذا وقتی در مورد شیء گفته می‌شود که «آنچه موجود» و «هو



موجود»، شایسته است از گوینده سؤال شود کدام معنا از «موجود» را قصد کرده است؟ معنای صادق یا ماهیت منحاژ خارج از نفس (بوجه ما من الوجوه) که البته معنای دوم عام است و بر اشیایی صدق می‌کند که بین آن‌ها نحوی از تقدم و تأخر برقرار است؛ برخی علت‌اند و برخی معلول، بعضی مقدم‌اند و بعضی مؤخرند؛ به عبارتی موجود در معنای دوم مفهومی مشکک است.

مقوله‌ای که از حیث ماهیت اکمل و در تحصیل ماهوی بی نیاز از سایر امور است و سایر ماهیات در تحصیل ماهوی و در تعقل نیازمند به اویند، شایسته‌تر و سزاوارتر به اطلاق لفظ «موجود» است. و مقوله‌ای که در تحصیل ماهوی و در تعقل نیازمند جنس و فصل است از حیث ماهیت انقص است از مقوله‌ای که سبب تحصیل ماهوی آن می‌باشد.

بنابراین آنچه در این مقوله سبب تحصیل ماهوی اشیا است و اکمل از حیث ماهیت بوده احری به نام موجود می‌باشد. همین‌طور به ترتیب تصاعدی پیش می‌رویم (الاکمل فالاکمل) تا منتهی شویم به ماهیتی که اکمل از او نباشد، چه واحد باشد و یا بیش از یکی. اگر چیزی خارج از این مقولات بوده و او سبب تحصیل ماهوی این مقولات باشد، به دلیل این‌که علت و سبب مقولات است او در «موجود» بودن اقدم و اولی بر این مقولات خواهد بود. بدین ترتیب موجوداتی که منظور از آن‌ها «ماهیت خارج از نفس» می‌باشد نظام می‌یابند. این رشد نیز در بیان معانی موجود بر این عقیده است که موجود به انحای مختلف اطلاق می‌شود:

(۱) بر هر یک از مقولات عشر، که اطلاق لفظ موجود بر مقولات به نحو اشتراک محض و توطی نیست بلکه به ترتیب و تناسب است (اشتراک معنوی و تشکیک).

(۲) بر صادق یعنی امر ذهنی با ملاحظه‌ی خارج.

(۳) بر ماهیت خارج از نفس؛ چه آن ماهیت متصور در نفس باشد یا متصور

نباشد.

بنابر نظر ابن رشد همچون فارابی اسم «موجود» بر مقولات به دو معنا اطلاق می‌شود: از حیث این‌که معقول‌اند و دارای ذوات خارج النفس، و نیز از جهت این‌که بر تصورات ذهنی آن ذوات نیز دلالت می‌کنند. تعقل و تصور هر یک از این



مقولات مطابق با ماهیت و ذات خارجی آن‌ها می‌باشد (همان، ص ۱۱۷-۱۱۹). لذا این رشد نیز سه معنای موجود را به دو معنا تقلیل می‌دهد؛ یعنی به معنای صادق و به معنای ماهیت موجود در خارج از نفس (تلخیص مابعدالطبیعه، ۸).

۴-۳-۶- موجود بالقوه و موجود بالفعل

موجود به معنای ماهیت خارج از نفس یا موجود بالقوه است و یا موجود بالفعل. فارابی ابتدا اقسام وجود بالقوه و بالفعل را مطرح کرده و سپس به بیان جمهور و شبهات و اشکالات ناشی از عدم تمایز بین قوه و فعل می‌پردازد.

موجود بالفعل دو قسم است: (۱) موجود بالفعلی که ممکن نیست در هیچ زمانی از ازمنه بالفعل نباشد. به عبارتی موجودی که دائماً بالفعل است؛ مثل واجب الوجود و عقول.

(۲) موجود بالفعلی که ممکن است بالفعل نباشد، ولی در حال حاضر بالفعل است و قبل از این‌که بالفعل باشد، موجود بالقوه بوده است؛ مثل همه‌ی حوادث مادی.

موجود بالقوه نیز بر دو قسم است: (۱) موجود بالقوه‌ای که مستعد و آماده‌ی تام است فقط جهت فعلیت وجود و استعداد و آمادگی عدم فعلیت را ندارد. اگر موجود بالقوه در معنای اعم لحاظ شود که شامل مجردات و مادیات باشد، مصداق این قسم مجردات خواهند بود؛ مثل نفس ناطقه که حادث است و اول بالقوه بوده و بعد از فعلیت برای همیشه باقی است. این موجود فقط برای فعلیت مستعد است.

(۲) موجود بالقوه‌ای که مستعد و آماده است برای هر دو جهت: فعلیت و عدم فعلیت. این موجود هم برای فعلیت و هم برای عدم فعلیت مستعد است.

اما قسم اول نیز دو قسم می‌باشد؛ قسمی که در معرض موانع خارجی است و نیز قسمی که در معرض موانع خارجی نیست. قسم دوم لا محاله بالفعل حاصل می‌شود. مثل احراق برای پنبه هنگام تماس با آتش. آتش صرفاً قوه احراق دارد نه این‌که مستعد احراق و عدم احراق باشد ولی اگر در معرض موانع و عائق خارجی باشد گاه احراق صورت می‌گیرد و گاه احراق صورت نمی‌گیرد.

ابوحیان توحیدی به نقل از استادش ابوسلیمان که هر دو از پیروان مکتب



فارابی محسوب می‌شوند در تعریف موجود در مقابسات می‌نویسد: «الموجود هو الذی من شأنه ان یفعل او ینفعل» و سپس توضیح می‌دهد که موجود یا فاعل است فقط یعنی معطی صورت به هر ذی‌الصور است. یا منفعل است یعنی فقط ماده‌ای که موضوع برای قبول صور است. و یا هم فاعل است هم منفعل، یعنی مرکب از ماده و صورت بوده و از جهت صورت فاعل است و از جهت ماده منفعل. و همین‌طور موجود یا بالقوه است فقط، یا بالفعل است فقط و یا از جهتی بالفعل است و از جهتی بالقوه. ابوحیان سپس با ترکیب این دو تقسیم ادامه می‌دهد که (۱) موجود منفعل که دائماً بالقوه است عبارتست از هیولایی که قبول احوال و پذیرش صور از ناحیه موجود بالفعل برای او محال است. (۲) موجود بالفعل دائمی که به هیچ وجه مشوب به قوه نمی‌باشد، ذات ابدیه الوجودی است که علت هر موجود بالقوه و بالفعل می‌باشد. (۳) موجودی که مرکب از قوه و فعل می‌باشد عبارتست از موجود مرکب از ماده و صورت که از جهت ماده بالقوه بوده و از جهت صورت بالفعل می‌باشد (توحیدی، ص ۳۱۳).

نخستین فیلسوف مسلمان کندی نیز موجودات را تقسیم می‌کند به آنچه که همواره بالفعل‌اند یا همواره بالقوه یا بالقوه‌اند و سپس فعلیت می‌یابند. بنا بر عقیده‌ی وی آنچه همواره بالفعل است قدیم‌تر است از آنچه بالقوه بوده و سپس فعلیت می‌یابد، زیرا شیء بالفعل علت خروج شیء از قوه به فعل است. بنابراین هر چیزی که از قوه به فعل می‌رسد، موجود مادی است، زیرا همواره از حالتی که برای او بالقوه است خارج گشته و فعلیت می‌یابد. و اگر موجودی همواره فعلیت داشته و بالقوه نباشد، ذاتی غیر مادی است و آنچه غیر مادی است علت خروج شیء مادی از قوه به فعل، یعنی به وجودی که برای او بالقوه است می‌باشد.

اما در عرف جمهور به «موجود بالقوه»، «موجود» اطلاق نمی‌شود بلکه «غیر موجود» گفته می‌شود. چنانچه عرف جمهور، ماهیتی را که بالفعل صادق است، «موجود» می‌گویند، اما ماهیت صادقی را که هنوز بالقوه موجود است «صادق» نمی‌گویند. بنابراین موجود در نزد جمهور یعنی آنچه به نحو عام بر آن «موجود» صادق است. اما در امور دیگر برای چیزی که هنوز بالقوه است ولی محقق‌الوقوع در آینده است، لفظی استعمال می‌کنند که آن لفظ برای بالفعل



استعمال می‌شود مثلاً می‌گویند «ضارب» یا «قاتل» در موردی که مستعد ضارب و یا قاتل شدن در آینده است و همچنین می‌گویند «الانسان میت» یا «زید میت» یعنی در معرض موت است (قبل از موت). لذا در این جزئیات الفاضی را در مورد بالقوه استفاده می‌کنند که به طور عینی در مورد بالفعل استعمال می‌شود و لفظی که دال است بر امر بالفعل، بر امری که هنوز بالقوه است اطلاق می‌گردد.

فلاسفه نیز از این امر تبعیت نموده و لفظ «موجود» را بر جمیع این حالات اطلاق می‌کنند؛ به آنچه هنوز بالقوه است می‌گویند «موجود» و به آنچه بالفعل است نیز موجود می‌گویند. ولی بین دو زمان فعلیت و قوه تفصیل قائل شده‌اند و می‌گویند «موجود بالقوه» و «موجود بالفعل» و منظور از موجود بالقوه یعنی «موجود لا بالفعل» و یا «غیر موجود بالفعل» (فارابی، الحروف، ص ۱۱۹-۱۲۱).

۴-۳-۷- معانی غیر موجود

فارابی پس از بیان معانی «موجود» اعم از معانی لغوی و معانی مصطلح در فلسفه‌ی اولی، به بررسی معنای «غیر موجود» می‌پردازد تا با تبیین نقیض «موجود» حیطة‌ی اطلاق لفظ «موجود» به نحو دقیق و صریح روشن گردد.

«غیر الموجود» و «ما لیس بموجود» بر نقیض موجود اطلاق می‌شود که عبارتست از «ما لیست ماهیته خارج النفس» یا آنچه ماهیت خارج نفس ندارد. آنچه ماهیت خارج نفس ندارد اعم از این است که الف) به هیچ وجه من الوجوه ماهیت ندارد (نه خارج از نفس و نه در نفس). ب) ماهیت متصوره در نفس دارد ولی ماهیت منحا از نفس ندارد. (این همان کاذب است) بنابراین کاذب یعنی غیر موجود.

«ما لیست ماهیته خارج النفس» شامل می‌شود هر آنچه را فقط در نفس ماهیت دارد و در خارج ماهیت ندارد و آنچه هرگز ماهیت ندارد نه در خارج و نه در نفس. لذا جمله‌ی «لیس یوجد عادلاً» صدق می‌کند هم در موردی که عدل در باره‌ی آن ممکن است و هم در موردی که عدل در باره‌ی آن ممکن نیست، لذا «لیس بصادق» اعم است از کاذب، زیرا «لیس بصادق» عبارتست از:

۱) آنچه هرگز ماهیتی ندارد، نه اسمی و نه قولی دال بر آن است، نه جنس و فصل است و نه جنس و فصل دارد، غیر متخیل و غیر متصور است. نه صادق

است و نه کاذب.

۲) آنچه صادق نیست ولی کاذب است، یعنی ماهیتی است که تعقل یا تصور و یا تخیل می‌شود و دارای ماهیت در نفس است اما واجد ماهیت منحا از خارجی نمی‌باشد. کاذب واجد ماهیت بوده و از او به «ما هو» سؤال می‌شود مثل خلاء که از او به «ما هو؟» سؤال می‌شود. و در پاسخ می‌توان گفت «مکان لاجسم فیه اصلاً» یا «یمكن ان یكون فیه» و شبیه به این جملات، ولی چون واجد ماهیت منحا از خارجی مطابق نمی‌باشد، کاذب و غیر موجود است.

اما آنچه ماهیت منحا از خارج نفس دارد نیز تا زمانی که در نفس تصور نشود به او گفته نخواهد شد «صادق». اما «موجود» عارض دو امر می‌شود به نحو اشتراک در اسم واحد: صادق نفی یکی از این دو، و ایجاب دیگری است. در «صادق» وقتی گفته می‌شود «انه موجود» به دلیل نسبت و اضافه به ماهیت موجود در خارج از نفس است، لذا خود آن ماهیت مقدم است بر اطلاق لفظ موجود، بنابراین، «انه غیر موجود» یعنی «انه غیر صادق». یعنی هنوز تصور نشده است لذا سزاوار انکار نبوده و ممتنع نمی‌باشد.

۳-۴-۸- «غیر موجود» در عرف عام

آنچه ابتدا از لفظ غیر موجود به ذهن خطور می‌کند، آن است که اصلاً به هیچ وجه ماهیت ندارد. اما در نزد جمهور آنچه غیر محسوس است، غیر موجود است. لذا آنچه خفی در حس بوده و اشیایی را که حس ضعیفی از آنها داریم، مثل «هباء» و «هوا» غیر موجود تلقی می‌نمایند و جهت بیان آنچه تلف و باطل شده می‌گویند «انه هباء» و «صار هباء» و «ریحاً». لذا قول کاذب را هم «ریحاً» می‌نامند، یعنی غیر موجود. ولی این مشهور در زبان نبوده و تعبیر مشهور از کاذب همان عبارت «لاماهیه له اصلاً» می‌باشد، اما در بیان «بطلت ماهیه» می‌گویند «انه صار ریحاً».

۳-۴-۹- «غیر موجود» در اصطلاح فلاسفه‌ی قدیم

فلاسفه‌ی پیشین از حیث لغت، بر اساس معانی که ابتدا از الفاظ فهمیده می‌شد، عمل می‌کردند، (بدون دقت نظر، همان معنای عرفی را لحاظ می‌کردند) و





از «غیر موجود» همان «لیست له ماهیه اصلاً» را می‌فهمیدند. لذا آنچه غیر موجود بود ممکن نبود موجود شود و از او موجود بالفعلی حاصل گردد. از سوی دیگر اشیایی را می‌دیدند و حس می‌کردند که حادث شده و بالفعل حاصل می‌شدند و معنایی نیز که از حادث به ذهن می‌آید عبارت است از آنچه از غیر موجود حاصل می‌شود و چون آنچه ابتدا به ذهن می‌آید از غیر موجود عبارتست از آنچه که اصلاً به هیچ وجه من الوجوه ماهیت ندارد، منجر به محال می‌شد.

بنابراین چون براساس لغت و فهم عرف، غیر موجود در ابتدا یعنی آنچه هیچ ماهیت ندارد و ذات نیز ندارد، پس بالفعل هم نمی‌شود و از طرف دیگر محسوس است که اشیا حادث و بالفعل‌اند و آنچه حادث است در معنای عرف حدوث از غیر موجود است، به عبارتی غیر موجود نباید موجود شود و از طرفی محسوس و موجود است و این منجر به تناقض می‌شود، زیرا لازم می‌آید موجود حادث الوجوه، قبل از وجودش نیز حادث باشد و این کون و حدوث را باطل نموده و منجر به ازلی بودن عالم می‌شود. یا این‌که قائل شویم اگر قبلاً موجود نبوده اکنون هم موجود نیست و این نیز منجر به نظریه‌ی سوفسطایی‌ها خواهد شد. لذا اگر در قبل موجود نبوده‌اند الان هم موجود نیستند و چیزی حادث نمی‌شود و یا قبلاً موجود بوده‌اند و الآن و همیشه موجود خواهند بود و باز هم چیزی حادث نمی‌شود.

فارابی در پاسخ به اشکال یاد شده معتقد است که این رأی ناصواب از عدم درک و فهم صحیح دو مطلب ناشی شده است؛

الف) عدم فهم صحیح از «غیر موجود»؛ اینان «غیر موجود» را به «کل ما سوا الموجود فهو غیر موجود» و «ما هو غیر موجود فلیس بشیء» تفسیر نموده‌اند، و حکم بر عدم شیء بودن «لاموجود» صادر کرده‌اند به دلیل آن‌که از «لاموجود» «ما لاماهیه له اصلاً» را فهمیده‌اند.

ب) عدم تمایز بین موجود بالقوه و موجود بالفعل؛ طبیعی‌دان‌های قدیم-چنان‌چه مطلب برای حکمای الهی روشن است- تفاوت بین قوه و فعل را تشخیص نداده بودند، لذا اطلاق «انه موجود» و «انه غیر موجود» را به شیء واحد محال می‌دانستند، زیرا آن‌چه از «موجود» می‌فهمیدند، ماهیت بالفعل بود فقط (و





این آن چیزی بود که ابتدا به ذهن می‌آمد) و از «غیر موجود»، آن‌چه اصلاً ماهیتی ندارد، و این نیز آن مطلبی بود که ابتدا به ذهن می‌آمد.

فارابی در مورد اخیر با بیان تمایز بین قوه و فعل تناقض متوهم را بر طرف می‌نماید، و متذکر می‌گردد که بین قوه و فعل فرق است؛ گاه می‌گوییم فلان چیز موجود نبود بعد موجود شد، و منظور از این‌که «قبلاً موجود نبود» یعنی بالفعل نبود و «بعد موجود شد»، یعنی بالفعل شد. به عبارتی بالقوه موجود بود و بالفعل موجود نبود بعد بالفعل شد. اما قدمای طبیعیون متوجه این مسئله نشدند و گمان می‌کردند که وقتی شیء بالفعل موجود است، قبلاً هم بالفعل موجود بوده، لذا اشکال کردند که چطور قبلاً بالفعل موجود بوده و حالا دوباره بالفعل حادث شده است. لذا برای رفع این اشکال چاره اندیشی نموده و برخی گفتند که حادث الوجود قبل از وجود به نحو متفرق موجود بوده و سپس اجزاء متفرق جمع شده‌اند و برخی بر این رأی بودند که قبل از وجود به نحو مجتمع و مختلط بودند و بعد بعضی از بعضی دیگر متمیز شدند و بعضی نیز گفتند که از لاموجود من جمیع الجهات ایجاد شده‌اند. و همه‌ی این تصورات غلط از عدم تمایز بین وجود بالقوه و بالفعل حاصل شده بود و با این تمایز رفع می‌شود (همان، ص ۱۲۱-۱۲۵).

۵- موجود بذاته

با توجه به این‌که فارابی در همین کتاب در فصلی اختصاصی به بحث از «ذات» می‌پردازد در این‌جا «موجود بذاته» را به عدد اقسام «بذاته» مطرح می‌کند؛

۱) ماهیتی که بی‌نیاز از سایر مقولات است و ماهیتش در ذهن و در خارج وابسته به ماهیت سایر مقولات نبوده و نیازمند موضوع نیز نمی‌باشد که عبارتست از جوهر و در مقابل آن موجود فی موضوع (عرض) است.

۲) موجودی که در تحقق به هیچ وجه نیازی به غیر ندارد و آن موجودی است که بی‌نیاز از موضوع و سبب بوده و واجب الوجود می‌باشد که در مقابل آن ممکن الوجود قرار دارد.

۳) «موجود بذاته» به معنای موجود بالحقیقه یعنی اسناد موجودیت به او مجاز نیست که در مقابل آن موجود بالعرض قرار دارد که اسناد موجود به او به



مجاز است. در این جا موجود بذاته در مقابل موجود بالعرض می باشد که ماهیت و حقیقت و عینیت اش بالعرض است؛ مثل مقولات و یا ماهیات (بنابر اصالت وجود). هر چند در این معنا عوارض هم مثل بیاض موجود بذاته می باشند.

موجود بذاته در مقابل موجود بالعرض یک موجود بذاته مطلق نیست، به عبارتی موجود بذاته مطلق به وجه اعم نمی باشد بلکه بالقیاس و بالاضافه به شیء خاص موجود لذاته است. این اضافه و نسبت شامل هر نوع اضافه و نسبتی می شود؛ وقتی هر یک از آن دو و یا یکی از آن ها نسبت به دیگری فاعل مفید یعنی علت فاعلی یا علت غایی و یا هر نحوه علیتی داشته باشد و یا معیت داشته و هر دو معلول یک علت باشند و یا یکی ظرف باشد و دیگری مظلوف و بالأخره یکی به نحوی منسوب به دیگری باشد، در مورد هر یک از آن ها صدق می کند «انه منسوب الی الآخر بذاته». و یا در فرضی که یکی بذاته محمول است؛ یعنی ذاتش محمول است و دیگری حقیقتاً به نسبت به این ذات موضوع است. در هر صورت هر چند بالقیاس و به نسبت به یکدیگر محمول و یا موضوع اند، اسناد محمول و یا موضوع به آن ها حقیقی بوده و مجازی نمی باشد.

بنابراین بذاته، یا ماهیتش بی نیاز از سایر مقولات است (جوهر) یا ماهیتش بی نیاز از همه چیز است (واجب الوجود) و یا اسناد شیء به او حقیقی است (در برابر بالعرض و المجاز) و مورد اخیر (اسناد حقیقی) شامل دو مورد می شود؛ دائمی و اکثری. موردی که بین دو چیز نسبت علی و معلولی باشد، علت بلاواسطه و با واسطه به هر دو صدق می کند «انه له بذاته» (فارابی، الحروف، ص ۱۲۴).

۶- معنای شیء

در پایان بحث مفصل و طولانی معانی و اطلاق لفظ «موجود» فارابی در فصلی کوتاه معنای «شیء» را توضیح می دهد تا با تبیین معنای «شیء» و رابطه ی آن با «موجود» حدود و حیطة ی بحث فلسفی و متافیزیکی «موجود» معین گردد. در تعریف فارابی، «شیء» یعنی آن چه واجد ماهیتی است، چه این ماهیت خارج از نفس موجود بوده یا صرفاً متصور در نفس باشد؛ چه ماهیت منقسم و چه ماهیت غیر منقسم باشد اما «موجود» بر ماهیت خارج نفس اطلاق می شود و بر ماهیتی که صرفاً متصور در ذهن است «موجود» اطلاق نمی گردد. لذا «شیء»



از وجهی اعم است از «موجود»، زیرا «شیء» شامل ماهیت ذهنی نیز می‌شود. رابطه‌ی شیء و موجود «اعم و اخص من وجه است و در بسیاری موارد «شیء» صدق می‌کند ولی «موجود» صدق نمی‌کند و در بسیاری موارد «موجود» صدق می‌کند ولی «شیء» صدق نمی‌کند. بر قضیه‌ی صادق، «موجود» اطلاق می‌شود ولی «شیء» گفته نمی‌شود. و وقتی می‌گوییم «هذه القضية شیء» یعنی دارای ماهیت است نه این‌که صادق است. و وقتی گفته می‌شود «زید موجود عادل» منظور این نیست که «زید شیء عادل». بنابراین عموم و خصوص من وجه بین «شیء» و «موجود» به این ترتیب خواهد بود: شیء اعم است، زیرا هم بر ماهیت خارج از نفس صدق می‌کند و هم بر ماهیت فقط متصور در نفس، و به محال هم شیء گفته می‌شود اما موجود فقط بر ماهیت خارج از نفس اطلاق می‌شود و به محال موجود گفته نمی‌شود. موجود نیز اعم است، زیرا بر قضیه‌ی صادق اطلاق می‌شود و می‌تواند رابط بین موضوع و محمول باشد. اما بر قضیه‌ی صادق «شیء» اطلاق نمی‌شود و «شیء» نمی‌تواند رابط در قضیه باشد. فارابی، «لیس بشیء» را معنا می‌کند و با «غیر موجود» می‌سنجد در حالی‌که موجود را با شیء مقایسه نمود، حال «لیس بشیء» یعنی آنچه اصلاً به هیچ وجه ماهیت ندارد، نه در نفس و نه در خارج از نفس. در این جا «لیس بشیء» با «غیر موجود» منطبق است در حالی‌که شیء با موجود منطبق نیست (بلکه عام و خاص من وجه است) و این درست همان معنایی است که برمانیدس از «غیر موجود» فهمیده است. لذا او بر این عقیده است که «کل ما هو غیر موجود فلیس بشیء» و موجود را مشترک معنوی متواطی می‌داند و «غیر موجود» را دال بر آنچه اصلاً به هیچ وجه ماهیت ندارد. نتیجه این‌که ماسوای موجود «لیس بشیء» است و هیچ ماهیتی ندارد. موجود امر واحد است و ما سوای موجود لیس بشیء است. موجود امر واحد است اگرچه دارای افراد و مصادیق کثیر می‌باشد اما به تواطی بر همه‌ی آن‌ها صدق می‌کند. بنابراین هر چند مصادیق موجود متعددند ولی موجود متعدد نیست (همان، ص ۱۲۸).

۷- نتیجه گیری

فارابی در الحروف در بحث از «وجود»، ابتدا به بحث لغوی و زبان‌شناسی



از «موجود» می‌پردازد و به دو معنا منتهی می‌شود؛ موجود به معنای مستقل که محمول قضیه است و موجود به معنای رابط که رابط بین موضوع و محمول واقع می‌شود و واجد مفهوم مستقل نمی‌باشد. اما مراد از «موجود» در علوم نظری، آن‌گاه که گفته می‌شود موضوع فلسفه‌ی اولی «موجود» است، هیچ‌یک از دو معنای یاد شده نیست، بلکه از «موجود» همان معنایی اراده می‌شود که در فارسی از «هست» اراده می‌شود؛ بنابراین موجود در فلسفه به معنای «هست» است. سپس فارابی به تبع ارسطو به بیان معانی و مصادیق موجود می‌پردازد و موجود را بر سه معنا اطلاق می‌کند: مقولات، ماهیات منحااز خارجی و به معنای صادق. معنای نخست؛ ماهیت به معنای عام است، اعم از منحااز و غیر منحااز، در معنای دوم، ماهیت منحااز و خاص منظور است و معنای سوم، قضیه‌ی ذهنی است که محکی آن در خارج موجود است؛ بنابراین بر خلاف دیدگاه ارسطو «موجود» هم بر موجود خارجی و هم بر موجود ذهنی اطلاق می‌شود.

اما این سه معنا به دو معنا تقلیل می‌یابد؛ چرا که هر یک از مقولات، قابل اشاره‌ی حسی و مطابق با ماهیتی خارج از نفس می‌باشد. علاوه بر این، هر یک از مقولات (مقولات) بعد از تعقل صادق‌اند، زیرا مطابق با خارج از نفس می‌باشند. بنابراین هر یک از مقولات به هر دو معنا موجودند، هم به معنای صادق و هم به معنای ماهیت منحااز خارج از نفس داشتن. بنابراین معنای موجود به دو معنا منتهی می‌شود؛ موجود به معنای صادق و موجود به معنای ماهیت منحااز و معنای دوم اعم است از این‌که در خارج از نفس باشد یا نباشد، در حالی‌که موجود به معنای صادق یعنی ماهیت ذهنی مطابق با خارج، فارابی هر دو معنا را متعلق بحث فلسفی می‌داند، ولی از نظر او در مورد معنای دوم، تحقق عینی و خارجی داشتن ماهیت مهم است، لذا ضرورت دارد تحقیق شود که اشیا و اموری که در خارج از نفس واجد ذات و ماهیت‌اند چیستند. وی پس از این تحقیق به سه امر منتهی می‌شود: مقولات، مصادیق مقولات و ماده‌ی سازنده‌ی آن‌ها.



فهرست منابع:

۱. ابن رشد، محمد ابن احمد، تلخیص مابعدالطبیعه ارسطو، دکتر عثمان امین، چ ۲، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۲. ---، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، دکتر عثمان امین، ۲ جلد، چ ۲، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۳. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی علی مراد داودی، چ ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳ ش.
۴. توحیدی، ابوحیان، مقابسات، محمد توفیق حسین، چ ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۶/۱۹۸۷.
۵. ---، الامتاع و الموائسه، احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴.
۶. فارابی، ابو نصر، الحروف، محسن مهدی، دار المشرق، ۱۹۶۹.
۷. ---، احصاء العلوم، ترجمه‌ی حسین خدیوچم، چ ۳، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۸. ---، الالفاظ المستعمله فی المنطق، محسن مهدی، بیروت، ۱۹۶۸.
۹. ---، رساله فی المنطق، دنلوب، لندن، ۱۹۵۷.
۱۰. ---، شرح العبارة، محسن مهدی، ۱۹۶۵.
۱۱. گاتری، دبیلو، سی. تاریخ فلسفه، چ ۶، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ ش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





پښتونستان کالو علمون انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علمون انسانی