

موضوع فلسفه اولی

در نظام فلسفی ارسطو و فارابی^۱

طاهره کمالی زاده^۲

چکیده

بنیادی‌ترین مسأله متافیزیک ارسطو، مسأله هستی (وجود) است و این نکته مسلم است که مسأله هستی یا وجود و هست یا موجود، در همه مراحل گسترش فلسفیش برای ارسطو - هرچند نه به یک نحو - مطرح بوده است. این مسأله در متافیزیک به شکل گسترده و مشخص بیان می‌شود. ارسطو در متافیزیک، علم به موجود را به شیوه‌های مختلف بیان نموده و به مناسبت موضوعات متعدد و متنوعی نیز برای آن قرار داده است. در آغاز کتاب چهارم، مابعدالطبیعه را علم مطالعه «موجود چونان موجود» می‌داند. و در بخشهای دیگر متافیزیک، مابعدالطبیعه به عنوان علمی که با موجود الهی غیرمتحرک - موجود مفارق - سر و کار دارد و همچنین به عنوان علمی که از بالاترین اصول و مبادی و علل اشیاء بحث می‌کند، توصیف شده است و در جایی دیگر به عنوان علم به جوهر یا جوهر نخستین است. از این رو از دیرباز، شارحان و مفسران ارسطو و ارسطو‌شناسان در تعیین موضوع مابعدالطبیعه دچار تعارض و مشکل بوده‌اند که در نهایت، حاصل قرن‌ها تفسیر رأی ارسطو در باب «موجود بما هو موجود» به دو تفسیر مختلف «انتولوژی» و «تئولوژی» منتهی می‌شود. تفسیر یونانیان به موجودات مفارق و تفسیر فیلسوفان مسلمان (فارابی و ابن سینا) به موجود مطلق، که این دو تفسیر، تاکنون نیز مطرح است. این پژوهش نیز با گزارش و تحلیل این دو تفسیر به جهت تبیین تمایز فلسفه این دیار از فلسفه یونان، درصدد مقایسه رأی ارسطو و فارابی در این مسأله است.

کلید واژه‌ها موجود مطلق، موجود مفارق، جوهر، مابعدالطبیعه، انتولوژی، تئولوژی.

۱. برگرفته از پایان نامه دوره دکتری به راهنمایی دکتر غلامرضا اعوانی

۲. دانشجوی دوره دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تهران

طرح مسأله

بنیادی‌ترین مسأله متافیزیک ارسطو، مسأله وجود (هستی) است. مسأله هستی یا وجود و هست یا موجود در همه مراحل گسترش فلسفیش برای ارسطو - هرچند نه به یک نحو - مطرح بوده است. این مسأله در متافیزیک به شکلی گسترده و مشخص بیان می‌شود. ارسطو در متافیزیک در آغاز کتاب چهارم، مابعدالطبیعه را علم مطالعه «موجود چونان موجود» معرفی می‌کند (گاما، ۱۰۰۳ a س ۱) و سپس پرسش از «موجود چیست؟» را در واقع پرسش از «جوهر چیست؟» می‌داند (ز تا ۱۰۲۸b س ۵-۶). ارسطو به این علم نام «فلسفه اولی» یا «فلسفه نخستین»^۱ داده است (کاپا ۱۰۶۱b س ۲۰) چنانچه آن را با نامهای «حکمت»^۲ (بتا ۹۹۶b س ۹-۱۴) و «الهیات»^۳ نیز خوانده است (آلفای بزرگ ۹۸۳a س ۱۵)، همچنین آن را دانش شناخت حقیقت نیز می‌داند (آلفای کوچک ۹۹۳b س ۱۹).

همانطور که ارسطو نامهای مختلف بر این علم نهاده است، در جای جای کتاب به مناسبت موضوعات متعدد و متنوعی نیز بر این علم قرار داده، چنانچه یک بار موضوع را «موجود بما هو موجود» می‌داند (گاما ۱۰۰۳a) و بار دیگر موضوع این علم را «جوهر» و یا «جوهر مفارق» معرفی می‌کند (ز تا ۱۰۲۸b س ۵-۶ و ۱۰۶۴b س ۱۰-۱۳) و در جای دیگر آن را علم به «علل و مبادی اولی» می‌شمرد.

اما آیا همه این حالات و مواد مختلف دلالت می‌کند به همان نظریه وجود؟ این مسأله به طور سنتی و تاریخی و نیز هم اکنون انگیزه مجادلات حاد و اختلاف نظرهای بسیار در میان پژوهشگران شده است. از دیرباز بین شارحان و مفسران ارسطو و ارسطو‌شناسان این پرسشها مطرح بوده است که آیا مابعدالطبیعه:

- ۱- علم به «موجود چونان موجود» است و به عبارتی «انتولوژی»^۴ است؟
- ۲- و یا علم به جوهر است و به عبارتی «اوسیالوژی»^۵ است؟
- ۳- و یا علم به علل و مبادی قصوی و علم به علت (جوهر) نخستین است و به عبارتی

1. prote filosofia

2. the sofia

3. theology

4. ontology

5. ousiology

«تئولوژی»^۱ است؟

الف) آیا اینها سه علم مستقلند و یا هر سه یک علم بوده و در الهیات ادغام شده‌اند؟

ب) آیا مابعدالطبیعه «هستی‌شناسی» است یا «جوهرشناسی» و یا «خداشناسی»؟

ج) آیا در ارسطو هر سه یک علم محسوب می‌شوند و «وجودشناسی» ارسطو در واقع «جوهرشناسی» و «خداشناسی» است و الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص در

ارسطو یکی است؟

این مسأله از دو جهت قابل بررسی است، این پژوهش مسائل فوق را از دیدگاه فلسفی بررسی می‌کند، هر چند موضوع علم و سخن از چیستی آن، متعلق علم‌شناسی نیز می‌تواند باشد. از این دیدگاه، موضوع هر علم عبارت است از آنچه که در آن علم از عوارض ذاتیش بحث می‌شود. ارسطو نیز در بیان موضوع فلسفه اولی همین تعریف را از موضوع به دست می‌دهد.

اما آیا بر مبنای این الگوی علم‌شناسی، مسائل مطرح شده در متافیزیک، عرض ذاتی موضوع آن است؟ به طور کلی مسائل متافیزیک ارسطو تا چه اندازه قابل انطباق با این الگوی منطقی است؟ پاسخ به این پرسشها هر چند از عهده این مقاله خارج است، اما به صورت موضوعی مستقل قابل بررسی است (فرامرز قراملکی ۱۳۸۰، ۱۳۷۲؛ مفتونی ۱۳۸۳، ۱۳۸۲). اما در این مقاله جهت پاسخ به سؤالات فوق، موضوع فلسفه از منظر وجودشناسی به آثار معلم اول (ارسطو) و معلم ثانی (فارابی) عرضه شده است، و ابتدا تحلیل ارسطو از موضوع فلسفه اولی با گزارشی از شارحان و مفسران وی و سپس تحلیل فارابی به عنوان نخستین شارح مسلمان ارسطو گزارشی و تحلیل می‌شود تا هم تمایز دو نظام فلسفی یونانی و فارابی در موضوع فلسفه اولی، مشخص شود و هم روشن شود که فلسفه فارابی صرفاً توضیح و تفسیر فلسفه ارسطویی نیست و فارابی نه فقط یک شارح و مفسر بلکه، یک فیلسوف مؤسس است، و در نظام بر ساخته وی، اصول اساسی را می‌توان یافت که به هیچ وجه جنبه و سابقه ارسطویی ندارد.

روی آورد شارحان ارسطو به موضوع فلسفه اولی

در میان شارحان و مفسران ارسطو نیز اختلاف است که آیا موضوع فلسفه اولی «موجود بما هو موجود» است و یا «جوهر» و «جواهر مفارق» و یا علل و مبادی قصوا. این اختلاف در میان شارحان و مفسران ارسطو به این مطلب برمیگردد که آیا «موجود» در موضوع متافیزیک، «موجود» در معنای ارسطویی است و یا «موجود» افلاطونی مراد است، چرا که تفاوت اساسی و ذاتی است بین مفهوم ارسطویی و افلاطونی موجود. در مفهوم افلاطونی «موجود چونان موجود» (Being as Being) در معنای ens Perfectissimum یا وجود «اکمل» و وجود «کامل» است و در مفهوم ارسطویی Being as Being به معنای ens commune یعنی موجود به معنای عام و مشترک و موجود به معنای کلی که صدق می‌کند از هیولا تا خدا (أئنزا، ۱۹۷۸، ۱). از این رو، در میان مفسران قرون وسطایی ارسطو، این پرسش مطرح است که «موجود» در متافیزیک ارسطو به معنای «خدا» است یا یک مفهوم کلی انتزاعی است؟ یعنی موجود مطلق که کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین مفهوم است.

اقوال و تفاسیر مختلف را در این زمینه می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی نمود:

۱- برای اولین شارحان و مفسران یونانی ارسطو، نوع خاصی از موجود یعنی موجود مفارق فوق حسی و نامتحرک، موضوع فلسفه است.

پیشینه این بررسی‌ها و تفاسیر ارسطو در سنت یونانی تا زمان خود ارسطو و اولین شاگردان او می‌رسد. تئوفراستوس^۲ مفسر ارسطو نیست، اما دوست و دمخور اوست، در رساله کوتاهی که به نام مابعدالطبیعه دارد، برخی مسائل مربوط به فلسفه اولی را مطرح کرده است. تئوفراستوس توضیح «موجود چونان موجود» را در هیچ یک از متون به کار نبرده است. اما بدون شک او ملاحظه کرده است که مطالعه اصول و مبادی نخستین همه اشیاء را به عنوان علم به موجود غیرمتغیر در معنای موجود الهی، وجودی که از طریق او تمام چیزها وجود دارند.

1. Ownes

2. Theophrastus

ادیموس^۱ نیز درگیر این مسأله است که چگونه علم به مبادی نخستین می‌تواند علم به سایر موجودات و مسائل و امور تبعی مادون آن باشد.

اما اسکندر افرودیسی^۲، نخستین شارح و مفسر یونانی ارسطو، به مابعدالطبیعه به عنوان یک جنس نظر دارد که فلسفه اولی و علم الهی یکی از انواع آن است. فلسفه اولی کلی است زیرا سر و کار دارد با آنچه که اولی است و در معنای علت وجود برای همه اشیاء دیگر است. بنابر نظر اسکندر، فلسفه اولی به «هستی‌های» نامتحرک و نخستین می‌پردازد و به نظر می‌رسد که این «هستی‌های الهی» مطابق با «موجود چونان موجود» بوده و متمایز از موجود جزئیند. بنابراین، اسکندر موجود چونان موجود، را به جواهر مفارق و نامتحرک تفسیر می‌کند، از این رو، مطابق با اولین شارحان «کلیت موجود چونان موجود»، ارسطویی، کلیت «هستی‌های الهی» است. این «موجود کلی» است یعنی ملجا و مرجع همه اشیاء است و همه امور به او باز می‌گردند، چرا که علت همه موجودات است. بدین سان، موجودی که در فلسفه اولی از آن بحث می‌شود، به نظر می‌رسد که کلی به معنای مفهوم انتزاعی باشد.^۳ این موجود بما هو موجود غیر از موجود خاص است و این علم کلی است چون موضوعش کلی است از آن جهت که موضوع علت وجود دیگر موجودات است. بنابراین، نخستین شارحان، کلیت موجودات الهی را کلی به این معنا می‌دانند که مآل و مرجع همه موجودات است و این غیر از کلی منطقی است که کلیت انواع و اجناس است. کلی در این معنا علت که برای جمیع موجودات است، کلی منطقی نیست - که کلیت مفاهیم انتزاعی باشد - بلکه «کلی»، یعنی کل موجودات معلول اوست.

اسکندر مجعول^۴ نیز به همین نحو، بین «کلی» تمایز قائل می‌شود و کلیت موضوع این علم را کلیت خاص می‌داند، که همان کلیت به معنای علت برای جمیع موجودات بودن است. وی نیز «موجود بما هو موجود» را با هستی‌های مفارق و غیر متحرک مطابق می‌داند.

1. Eudemus of rhodes

2. Alexander of Aphrodisias

۳. بین «کلی» در این بحث با کلی منطقی تفاوت است.

4. Pseudo - Alexander

ستریانوس^۱ موجود بما هو موجود را تنها با یک نوع از «هستی» معادل گرفته است و آن را عنوان فلسفه اولی قرار داده است. موجودی که عاقل و عالی‌ترین و غنی‌ترین است. اسکلیپوس^۲ نیز آن را موجود عقلانی الهی می‌داند.

همه این موارد به عنوان شاهد بر سنت قدیم یونانی است که الهیات^۳ را با فلسفه اولی در ارسطو یکی و منطبق می‌دانند (همان، ۱۳).

۲- در قرون وسطای مسیحی تا آغاز دوره جدید، شارحان و مفسران ارسطو، موجود به نحو عام و کلی^۴ یا «موجود مطلق» که شامل موجود محسوس و غیر محسوس است را موضوع فلسفه قرار داده و آن را از موجود نخستین متمایز می‌سازند.

ژیلسون در بیان تفاوت مهمی که میان مفهوم «موجود» در یونان و تصویری که مسیحیان از «موجود» داشتند، می‌گوید فلاسفه قرون وسطی چنانچه به رساله‌های ارسطویی روی می‌کردند، قبل از این رویکرد مجهز به ایمان به خدایی بودند که نامش «موجود» بود^۵ و او بدین نحو خودش را به موسی معرفی کرده بود. برای یک متفکر مسیحی، خدا اولین و کاملترین مصداق موجود بود و اگر این نمونه اعلا و متعالی از موجود را به اعتقاد به تثلیث بیفزاییم، حاصل جمعش یک خدای قادر متعالی می‌شود که با مشیت و اراده آزاد، خالق این جهان است و این امر برای اندیشور یونانی مطرح نبوده است (همان، ۴، نک: ژیلسون، ۱۳۷۹، ۷۴-۷۹).

ژیلسون معتقد است که ارسطو به یقین، مرتبه شریف‌ترین علوم را به شناخت انتزاعی یک موضوع صرفاً انتزاعی تقلیل نمی‌دهد. به علاوه، به نظر وی، شناخت موجود مطلقاً اولیه با شناخت علت مطلقاً اولیه نیز یکی نیست، زیرا خدای ارسطو یکی از علل و مبادی است ولی نه علت مطلق. و در میان علل ارسطویی وجود چیزی باقی می‌ماند که خدای ارسطو نمی‌تواند آن را تبیین کند (علل مادی). بنابراین، شناخت مابعدالطبیعی به هیچ وجه به عنوان علم وجود از طریق علل اولیه نیز نیست (ژیلسون، ۱۹۵۲، ۸۷-۹۱).

با این واقعیت تاریخی متافیزیسینهای قرون وسطا به توافق رسیدند تا اعلام نمایند که

1. Strianus

2. Asclepius

3. theology

4. ens commune

5. I am who am

«موجود بما هو موجود» موضوع فلسفه اولی است و آنان دریافتند که این مفهوم به نحوی شامل همه موجودات متفاوت می‌شود. از این رو، یک مفهوم تهی نیست، بنابراین آن را صراحتاً از موجود نخستین متمایز ساختند. همچنین آنان دریافتند که ارسطو از فلسفه اولی به عنوان علم به مبادی اولی و به عنوان علم به «هستی‌های مفارق» یاد کرده است. بدین سان، خود را ملتزم ساختند به توجیه و تفسیر فرمولهای استاگیریایی. به عنوان مثال، آلبرت کبیر^۱ با آن دسته از متفکران قرون وسطایی که سعی داشتند سه مفهوم (وجودشناسی، خداشناسی و جوهرشناسی) مابعدالطبیعه را یکی لحاظ کنند، هرگز موافق نبوده و معتقد بود که نمی‌توان این سه موضوع را یکی تلقی کرد، بلکه آنها سه علم جداگانه هستند و اینکه موضوع علم مابعدالطبیعه خدا باشد، عقیده غلطی است که مربوط به افلاطون است نه ارسطو. سنت توماس^۲ و سیژر^۳ بر این عقیده‌اند که هر چند این علم با مبادی اولی و جواهر مفارق سروکار دارد، اما موضوع آن موجود بماهو موجود (موجود مطلق) است، یعنی موجود مشترک به نحوی که هم بر موجود مطلق صدق کند و هم بر موجود مفارق.

دانس اسکات^۴ در بررسی این مسأله و عقاید پیرامون آن، اظهار می‌دارد که عقیده سیژر مطابق با تفسیر ابن سینا از ارسطو است، ابن سینا مابعدالطبیعه را علم به موجود بما هو موجود - در معنای مشترک و عام - می‌داند، در حالی که ابن رشد، خدا و جواهر مفارق را موضوع این علم قرار می‌دهد. اما توجه به علل نخستین به عنوان موضوع این علم ناشی از تصور موجود به طور کلی، نظریه‌ای است که خود وی با آن توافق داشته و به آن وفادار بوده است.

۳- تناقضی که در دو مفهوم مختلف از موضوع فلسفه اولی هست، واقعاً در جریان تحول فکری ارسطو وجود دارد.

مورخ بزرگ تاریخ فلسفه، تسلر^۵ معتقد است که این تناقض برخاسته از عقاید اساسی خود ارسطو بوده و ریشه دارتر از آن است که از راه تفسیرهای لغوی حل شود، و ارسطو خود دچار این تناقض بوده است - تناقض امتزاج دو علم که گمان می‌کرده است

1. Albert, the Great

2. st, Thomas Aquinas

3. Siger of Brabant

4. Dans scatus

5. Zeller

یکی است.

تئودور گمپرس^۱ نیز این تناقض را یکی از تناقضهای متعددی می‌داند که در اساس از شیوه فکر و منش خاص ذهن ارسطو نشأت می‌گیرد و حاکی از دوپارگی عمیقی است که بر ذهن ارسطو حاکم است و منجر به کشمکش ارسطوی طبیعی با متفکر افلاطونی - پژوهشگر طبیعت با پژوهشگر مفاهیم است - از این رو، موضوع شناسایی به معنی واقعی و نمونه واقعیت کامل، برای آن یک شیء مفرد و انضمامی است و برای این یک شیء کلی و مجرد، و این کشمکشی است میان اعتقاد به وجود دنیای تجربی و مجموعه اشیاء محسوس در یک سو و قبول دنیای متعالی و ذوات مابعدالطبیعی از سوی دیگر که سخن اخیر نیز بی‌گمان نظریه بنیادی استادش چه موضعی اتخاذ نموده است. او در هر فرصت مناسب و گاه نامناسب، بر این نظریه تاخته و با آن به مبارزه برخاسته است و با این عمل - با کمال تعجب - نشان داده که هرگز نتوانسته در اعماق درون خود از این نظریه دل بکند (گمپرتس، ۱۳۵۰، ۳/۱۳۵).

یگر^۲ در دوره معاصر راه حل فلسفی بخردانه‌تری از امثال تسلر ارائه می‌دهد. یگر نخستین کسی بود که با در نظر گرفتن تحولات زندگی ارسطو، راه قضاوت درباره شخصیت این فیلسوف را باز کرد و در کتاب معروف خود «ارسطو و تاریخ زندگانی او» شناختن ارسطو را چون یک مشکل فلسفی مطرح نمود (هومن، ۱۳۵۴، ۲/۱۰۹). بنا بر نظر «یگر»، تناقضی که در دو مفهوم مختلف از موضوع فلسفه اولی هست، این واقعاً در تحول فکری ارسطو نیز هست.

نوشته‌های ارسطو را از چند نظر دسته‌بندی کرده‌اند: ۱. از نظر صورت بیان موضوع ۲. از نظر محتوا و موضوع ۳. از نظر زمان نوشته شدن آنها (همان، ص ۱۱۴). یگر نیز در زندگانی ارسطو، سه دوره متمایز تشخیص داده است. اول - دوره دانش‌آموزی در آکادمی افلاطون، دوم دوره جهانگردی یعنی هنگام اقامت در آسوس. سوم دوره استادی یعنی دوره بازگشت به آتن و تدریس در لویکون. از این نظر نیز می‌توان

1. Theodor gomperz

2. W. yaeger

نوشته‌های ارسطو را به سه بخش کرد (همان، ص ۱۱۴).
یگر در تلاش است تا نشان دهد که هیچکدام از کتابهای ارسطو از جمله مابعدالطبیعه، از اول تا آخر در یک دوره از زندگی ارسطو نوشته نشده‌اند، بلکه هر کدام و هر قسمت مربوط به یک دوره‌ای از فکر ارسطو است. بنابراین، در موضوع فلسفه اولی نیز یگر معتقد است که ارسطو در مسیر تکامل اندیشه خود به دو دیدگاه در باب موضوع فلسفه اولی قائل بوده است و این در ارتباط با دو مرحله از زندگانی ارسطوست. در مرحله اول که ارسطوی افلاطونی است، محرک نخستین را جایگزین مثل افلاطونی نموده و موجود غیر محسوس را موضوع فلسفه قرار می‌دهد. بنابراین، ارسطو در مرحله اول که تحت نفوذ آکادمی است، معتقد است که موضوع فلسفه اولی، نوع خاصی از موجود یعنی موجود ماوراء حسی نامتحرک به عبارتی موجود اکمل و کاملترین موجود^۱ است، و مابعدالطبیعه دانشی هست درباره موجود از آن حیث که موجود و مفارق است و این اندیشه که مرحله نخست اندیشه ارسطویی را تشکیل می‌دهد، در واقع اندیشه افلاطونی است.

در مرحله دوم اندیشه ارسطو که مغایر با مرحله اول بوده و اندیشه‌ای ارسطویی لحاظ می‌شود، موضوع فلسفه اولی، موجود چونان موجود و یا موجود به نحو مطلق است. موضوع فلسفه نه یک موجود خاص در برابر موجودات دیگر می‌شود، بلکه موجود «به نحو کلی» است. «موجودی» که هم بر محسوس و هم بر ماورای محسوس به یکسان صدق می‌کند که همان موجود مشترک^۲ است.

اما دیوید راس^۳ تناقض موجود در اندیشه ارسطویی پیرامون موضوع فلسفه اولی را به دو دیدگاه اصیل در ارسطو ارجاع می‌دهد، وی به دو نظریه اصالتاً ارسطویی معتقد است. بنابراین، ارسطو به دو طریق اصلی، موضوع مابعدالطبیعه را بیان نموده است. در یک دسته از متون او موجود بما هو موجود یعنی کل هستی را از آن جهت که هست موضوع قرار می‌دهد. این نظر در کتاب گاما بیان می‌شود و به طور ضمنی و به تناسب در جاهای دیگر بحث می‌شود، نظیر بحث در توصیف جوهر به عنوان موجودی که با علل

1. perfectissimeum

2. ens commune

3. David Ross

و مبادی نخستین سروکار دارد. اما مابعدالطبیعه کراراً به عنوان مطالعه بخش خاصی از واقعیت که به نحو مستقل وجود دارد، توصیف می‌شود. در کتاب اپسیلون (I) تلاش در جهت نزدیکی این دو نظریه است، فلسفه در مطالعه و بررسی طبیعت موجود محض - صورت بدون ماده - به شناخت طبیعت موجود به عنوان یک کل منتهی می‌شود. هر دو نظریه اصالتاً ارسطویی هستند. اما نظریه محدودتر قلمرو مابعدالطبیعه چیزی است که عموماً در آثار او نمایان می‌شود.

بنابراین، در نظریه، راس مابعدالطبیعه به عنوان مطالعه علل و مبادی نخستین به علم مطالعه «کل هستی از آن جهت که هستی هست»^۱ منتهی می‌شود (ائنز، ۱۹۷۸، ۲۶-۲۷، نیز نک: راس، ۲۴۲).

به عبارتی فلسفه اولی، کل هستی و واقعیت خارجی را مطالعه می‌کند. گرچه این مطالعه و بررسی اولاً و قبل از هر چیز به «جوهر» تعلق می‌گیرد، چرا که معانی گوناگونی «موجود» نیز به نوعی در پیوند با «جوهر» بودند و آن چیزی که مقدم و نخست این دانش به آن می‌پردازد «جوهر» است، از این رو، شناخت فیلسوف نیز دریافت و شناخت مبادی، اصلها و علت‌های (تک جوهرها) می‌باشد (متافیزیک ۱۰۰۳b س ۲-۶). چون بین این دو دیدگاه ارسطو تناقضی نبود، راس آن دو را قابل جمع با یکدیگر می‌داند.

۴. در دوران اخیر قائل به مراحل در اندیشه ارسطو هستند که «انتولوژی» ارسطویی در نهایت به «تئولوژی» منتهی می‌شود.

مکس وانت^۱ در تحقیقی که پیرامون متافیزیک ارسطو منتشر نمود (۱۹۳۵)، چهار مرحله تاریخی در مابعدالطبیعی ارسطو تشخیص می‌دهد که این چهار مرحله گرد آمده‌اند در آخرین مرحله که تئولوژیک است. در مرحله اول، اصول و علل را به وجهی که در علوم و در حکمت طبیعی و در بینش فیلسوفان ایونی مطرح بوده است که بیشتر تحقیق مبتنی بر تجربه است، مورد مطالعه قرار می‌دهد. در مرحله دوم که مرحله انتولوژیک است، موضوع مورد علاقه ارسطو، «موجود بما هو موجود» است و در مرحله سوم، ارسطو اصول و مبادی نخستین اشیاء را با «موجود بما هو موجود» منطبق

می سازد و در مرحله چهارم متافیزیک می شود علم به جوهر^۱ یا جوهر مفارق. بنابراین، ارسطو در طی این چهار مرحله از بینش طبیعی دور شده و به بینش الهی نزدیک می شود.

در همان دوره «ورنر»^۲ نیز اعلام می دارد که «انتولوژی» ارسطویی در معنای حقیقیش «اوسیالوژی» است و این جوهرشناسی وقتی صددرصد به تحقق برسد می شود تئولوژی (آئنز، ۱۹۷۸، ۳۶-۴۱).

در ارسطو علم تئوری درباره حقیقت است. علم به چیزی یعنی شناسایی علل وجود آن، در شناخت علمی باید در جستجوی کشف علل باشیم، از این رو، علم به موجود منتهی خواهد شد به علم علل و مبادی و در رأس سلسله علل منتهی می شود به علت العلل و علت اولی و به این طریق وجودشناسی منتهی خواهد شد به خداشناسی.

۵. ناتورپ^۳ معتقد است که این ابهام در بیان موضوع فلسفه اولی در مابعدالطبیعه ارسطو تناقض جدی و غیرقابل حلی را دربردارد. مابعدالطبیعه با موجود به معنای عام و کلی سروکار دارد و از این حیث بر سایر علوم که با قلمرو خاصی از موجودات سروکار دارند، تقدم دارد. بدین سان، نمی تواند در عین حال با یکی از آنها متحد شود، بنابراین، ممکن نیست که مابعدالطبیعه از یک سو علمی کلی باشد و از سوی دیگر موضوع آن موجود مفارق و نامتحرک که نوع خاص و برترین موجودات است باشد، چرا که در این صورت موضوع علم کلی، امری خاص و جزئی خواهد بود (همان، ۱۷-۲۰).

فارابی به عنوان اولین شارح مسلمان ارسطو، هیچگونه تعارض و ناسازگاری در متون ارسطویی پیرامون موضوع فلسفه اولی گزارش نمی دهد. بلکه با تفسیر خاص و منحصر به فرد خود - بدون آنکه هیچگونه تعارض در متون ارسطویی ببیند - تعارض موجود در بین شارحان و مفسران ارسطو پیرامون موضوع فلسفه را حل نموده است.

فارابی در *احصاء العلوم* (خدیدو جم ۱۳۸۱، ۱۰۲-۱۰۵) در معرفی علم الهی می گوید تمام این علم در مابعدالطبیعه آمده است. وی سپس «علم الهی» را به سه بخش تقسیم می کند:

۱. بخشی که در آن از موجودات و از چیزهایی که عارض بر موجودات تنها از آن جهت که موجود هستند می شوند، بحث می کند.
۲. بخشی که در آن از مبادی برهانها در علوم نظری جزئی بحث می شود.
۳. بخشی که در آن از موجوداتی بحث می شود که جسمیت ندارند و در اجسام نیستند.

یعنی اول می پرسد که آیا این گونه چیزها موجود هستند یا نه؟ آنگاه با برهان ثابت می کند که موجود هستند و سپس با برهان به اثبات کثرت و تناهی آنها می پردازد و در نهایت مراتب کمال موجودات را بررسی نموده و اثبات می کند که این موجودات به رغم کثرتشان از ناقصترین مرحله به سوی کاملترین مرحله در حرکت هستند و این راه را می پیمایند تا به آن موجود کاملی برسند که ممکن نیست موجودی از او کاملتر باشد و هرگز ممکن نیست که چیزی در مرتبه وجود او قرار گیرد و یا آنکه او را نظیری و ضدی بوده باشد. در این بحث به اولی می رسد که ممکن نیست پیش از او اولی بوده باشد، به قدیمی می رسد که ممکن نیست قدیمتر از او چیزی بوده باشد، به موجودی می رسد که ممکن نیست وجود خود را از چیزی گرفته باشد و این موجود همان موجود ازلی، قدیم و واحد مطلق است و بیان می کند تأخر وجودی سایر موجودات را از وی و ثابت می کند که او موجود اولی است که به هر موجودی سوای خود وجود بخشیده است، و اینکه او واحد اولی است که به هر چیز وحدت داده است و اینکه او حقی است که به هر چیز حقیقی تنها او حقیقت بخشیده است و بلکه او از هر چیز که ممکن است به او گفته شود واحد است یا موجود است یا حق است، شایسته تر است و باید گفته شود: او به نام و معنی واحد است، به نام و معنی موجود و به نام و معنی حق است. آنگاه بیان می کند که موجودی که دارای این صفات است، همان کسی است که شایسته خدایی است و اوست خدای عزوجل. و سپس از اوصاف و افعال وی و از کیفیت صدور موجودات و مراتب موجودات بحث می کند.

با توجه به آنچه در گزارش از شارحان و مفسران ارسطو آمد، بهترین تفسیر و تحلیل از مابعدالطبیعه و موضوع آن را فارابی ارائه می دهد، در این تحلیل مابعدالطبیعه علم الهی به معنای عام است که الهیات خاص نیز مندمج در آن است و هم مشتمل بر مباحث

عام «موجود بما هو موجود» یا موجود به نحو مطلق بوده و هم شامل بحث از موجودات مفارق و مجرد می‌باشد و این مورد اخیر از موجودات نیز در مراحل کمال دارای مراتب متفاوت بوده و سرانجام به موجودی منتهی می‌شود که کاملترین است و این همان موجود ازلی، قدیم و واحد و مطلق می‌باشد که به شایسته‌ترین وجه به نام و معنا، واحد، موجود و حق است و او همان است که شایسته‌ی خدایی است.

بدین ترتیب در مابعدالطبیعه، «وجودشناسی» به «جوهرشناسی» و نهایتاً به «خداشناسی» منتهی می‌شود. اما اگر مابعدالطبیعه علم به علل قصوا تعریف نشد، نیز بنا بر نظر فارابی که در فصول منتزعه حکمت را علم به علل ممکنات می‌داند، در نهایت با کند و کاو در سلسله علل به پدید آورنده نخستین منتهی می‌شویم که در حقیقت یکتا و بی‌همتا و همان نخستین پدید آورنده است که در هستی خود به خود بسنده است و هستی‌بخش دیگر هستی‌هاست (ملکشاهی، ۴۱، ۵۱).

ابن سینا به عنوان شارح قرون وسطایی ارسطو که تابع فارابی و مفسر و مکمل و بسط دهنده فلسفه مشاء است. موجود بما هو موجود یا «موجود مطلق» را موضوع فلسفه اولی قرار می‌دهد و برای اثبات این امر، دو فرض دیگر موضوع فلسفه اولی را رد می‌کند و اعلام می‌کند که خدا و علل قصوای موجودات نمی‌توانند موضوع فلسفه باشند.

به نظر شیخ به دلایل زیر، خدا نمی‌تواند موضوع این علم باشد زیرا:

۱. موضوع هر علمی در خود آن علم باید مسلم باشد، در حالی که وجود خدا در این

علم مسلم نیست، بلکه مطلوب است.

۲. بسیاری از مسائلی که در فلسفه بحث می‌شود پیرامون اثبات خدا یا اثبات افعال و صفات او است، از این رو، اگر وجود او موضوع این علم فرض شود منجر به محال خواهد شد، زیرا یک امر از حیث موضوع بودن باید مقدم و از حیث مسأله بودن، باید مؤخر باشد.

۳. ذات اله از دو جهت در این علم قابل بحث است: از حیث وجود و از حیث صفات

و بحث از صفات هم متفرع بر بحث از وجود است و بحث از وجود اله از مسائل این علم است. بنابراین، خدا نه از حیث وجود و نه از حیث صفات نمی‌تواند موضوع این علم واقع شود. اما «علل قصوای موجودات» نیز نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد. در این فرض

نیز چهار احتمال متصور است. اسباب و علل بما هی «موجود» موضوع فلسفه باشد یا علت مطلقه و یا تک تک علل اربعه و یا مجموع علل من حیث المجموع موضوع باشند. شیخ فرض نخست را به تصحیح با موضوع مطلوب قابل انطباق می‌داند و سه فرض دیگر را رد می‌کند.

علل و اسباب بطور مطلق نمی‌توانند موضوع قرار گیرند زیرا:

الف - در این علم از اموری بحث می‌شود که ربطی به علل ندارند، نظیر حدوث و قدم قوه و فعل کلی و جزئی... اینها هیچیک از عوارض ذاتی علل نبوده و در سایر علوم نیز از آنها بحث نمی‌شود.

ب - بحث «علیت» از جمله مسائل فلسفه اولی بوده و «علیت» در خود این علم اثبات می‌شود، از این رو، همان اشکالی که برای موضوعیت ذات اله مطرح شد اینجا نیز مطرح است.^۱

با ابطال فرض ۲، دو فرض باقیمانده نیز رد می‌شود:

در فرض ۳ تک تک علل علی حده، یا از حیث وجود ملاحظه می‌شوند یا از حیث علیت، اگر از حیث وجود لحاظ شوند، که همان فرض اولی است و اگر از حیث علیت لحاظ شوند، با بیان قبلی ابطال می‌شود، به عبارتی همانطور که اصل علیت در این علم اثبات می‌شود و از جمله مسائل این علم است، وجود تک تک علل نیز باید در همین علم اثبات شود، از این رو، هیچ یک از علل نیز نمی‌توانند موضوع این علم واقع شوند.

فرض ۴ - وقتی فرد فرد علل موضوع نیستند، جمیع علل هم موضوع نخواهند بود. زیرا کل متوقف بر اجزاء است، وقتی اجزاء موضوع فلسفه نیستند، کل نیز به طریق اولی موضوع فلسفه نخواهد بود.

بنابراین باید موضوع امری غیر از آن امور باشد که نه در جای دیگر اثبات شده باشد و نه در خود فلسفه اثبات شود و هرگز نیاز به اثبات نداشته باشد، که این همان «موجود مطلق» است، که وجودش بین است و عبارتست از «امر واقعیت دار خارجی» (ابن سینا، الهیات شفا، ۱۳، نک: التعلیقات، ۱۶۹، النجاة، ۱۹۸). از اندیشوران معاصر عرب،

۱. اینکه موضوع نباید در خود علم اثبات شود

عبدالرحمن بدوی، نیز برای مابعدالطبیعه ارسطو دو معنا قائل شده است، معنی خاص که موضوع این علم به حسب آن جواهر مفارقه خواهند بود که سزاوار است الهیات خاصه نامیده شود و معنی عام که از «موجود بماهو موجود» بحث می‌کند و آن را «علم الوجود» نامیده است. از این رو، وی الهیات خاص را که موضوع آن جواهر مفارقه است، در معنی عام متافیزیک مندرج می‌کند که موضوع آن «موجود و بماهو وجود است» و «علم الوجود» نامیده می‌شود (بدوی، ۷۷). این تفسیر نیز با تفسیر فارابی و ابن‌سینا منطبق است.

فارابی و موضوع فلسفه اولی

فارابی در پاسخ به این پرسش که «موضوع فلسفه اولی چیست؟» در اغراض مابعدالطبیعه (۶-۴) ابتدا علوم را از حیث موضوع به دو قسم «علوم جزئی» و «علم کلی» تقسیم می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که: علوم جزئی موضوعشان اعم از موجودات و موهومات بوده که در هریک از علوم جزئی خاص با توجه به اغراض و اهداف، نوع خاصی از موجودات مورد بحث و بررسی واقع می‌شوند و هیچ یک از این علوم، متکفل بحث در اموری که شامل جمیع موجودات شود، نیستند.

اما علم کلی، ناظر به امر عامی است که شامل جمیع موجودات است، مثل وجود، وحدت و انواع وجود و وحدت و لواحق آنها و اموری که عارض اشیاء خاص (علوم جزئی) نمی‌شوند و اموری که عارض اشیاء می‌شوند، ولی نه اشیاء خاص که در علوم جزئی تخصیص خورده و مخصص و مقید شده‌اند نظیر قوه و فعل، تقدم و تأخر، تمام و ناقص، از این قبیل امور که اختصاص به شیء خاص نداشته و در تمام اشیاء و علوم جزئی مورد استفاده قرار می‌گیرند - ولی در هیچیک مورد بحث واقع نمی‌شوند - و همچنین بحث از مبدأ مشترک جمیع موجودات - موجودی که سزاوار اسم جلاله الله است - در این علم مطرح می‌شود.

بنابراین، در نظر فارابی، اموری از قبیل وجود و وحدت و عوارض و لواحق آنها و مبدأ وجود و موجودات و تمام مسائلی که به نحوی مورد استفاده در تمام علوم جزئی بوده ولی اختصاص به هیچیک نداشته و در هیچیک از آنها مورد بحث قرار نمی‌گیرد و

هیچیک از این مطالب اختصاص به علوم طبیعی نیز نداشته در علم کلی مورد بحث قرار می‌گیرند. بدین سان، این علم اعم از طبیعیات و اعلائی از آن بوده، و شایسته نام «مابعدالطبیعه» است.

در بیان شرافت و فضیلت مابعدالطبیعه بر سایر علوم، فارابی علوم را از حیث موضوع به سه دسته تقسیم می‌کند: طبیعیات، تعلیمیات، و مابعدالطبیعه. علم تعلیمی نیز هرچند اعلائی از علم طبیعت است، اما شایسته نام مابعدالطبیعه نیست، زیرا مجرد موضوع تعلیمیات از ماده و همی است نه وجودی، چراکه تعلیمیات وجودشان صرفاً در ماده و امور مادی است، اما موضوعات مابعدالطبیعه برخی از حیث وجود و طبیعت مجرد از ماده‌اند نه اینکه صرفاً و هم آنها را از طبیعت و ماده مجرد سازد و برخی هرچند در طبیعت ایجاد می‌شوند و لیکن وهم می‌تواند آنها را مجرد هم فرض نماید. از این رو، بالذات مادی نبوده به حیثی که به هیچ وجه در وجود منفک از ماده نشود، بنابراین از اموزی که قوامش به طبیعت باشد نیست، بلکه در طبیعیات و غیر طبیعیات هر دو یافت می‌شود (از امور مفارقة بالحقیقة و مفارقة بالوهم است). بدین قرار، علمی که مستحق نام مابعدالطبیعه است این علم است نه سایر علوم. و موضوع این علم که اعم و اعلائی از طبیعیات و افضل از همه علوم است، «موجود مطلق» است و آنچه که در عموم مساوی با آنست یعنی وحدت، و از آنجا که علم متقابلات علم واحدی است، از این رو، در این علم نظر به کثرت و عدم نیز دارد.

فارابی بر آنست که هریک از علوم استدلالی جزئی، صرفاً درباره جهت خاصی از جهات موضوعشان بحث می‌کنند و از بررسی همه جانبه آن ناتوانند و بحث از این جهات که از توان علوم خاص خارج است، برعهده علمی مافوق می‌باشد و موضوع آن علم باید چیزی باشد که این امور عرض ذاتی آن باشند و چیزی جزء «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» این ویژگی را ندارد.

هرچند ملاصدرا نیز در اسفار (۲۴/۱) در بیان موضوع فلسفه اولی «موجود بما هو موجود» را با «موجود مطلق» منطبق نموده و «موجود مطلق» را موضوع علم الهی قرار می‌دهد، اما منظور از «موجود مطلق» - در این بحث و نظایر آن - «مطلق موجود» است. مطلق به اطلاق قسمی که اعم است از «موجود مطلق» و «موجود مقید» و شامل همه

موجودات می‌شود. فارابی در الحروف (ص ۲۱۹) موجود علی الاطلاق را موجود بنفسه معرفی می‌کند که به هیچ امری اضافه نشده است.

در تحلیل فلسفه این دیار از وجود مطلق، ابتدا اقسامی برای وجود ذکر شده است که عبارتست از وجود نفسی، وجود رابطی و وجود رابط و برای «مطلق» نیز دو معنای متفاوت که هر دو دارای اعتبار منطقی است، به دست داده‌اند، یکی مطلق مقسمی و دیگری مطلق قسمی. اما مطلق قسمی آن وجود کلی و مجرد است که با داشتن قید اطلاق نمی‌تواند در خارج از ذهن تحقق یابد، اما مطلق به اطلاق مقسمی، مطلق است که به هیچگونه قید و شرطی، حتی قید اطلاق هم وابسته نیست، از این رو، بر همه چیز قابل اطلاق است و چون موضوع مابعدالطبیعه وجود مطلق است، بدین معناست که تمام حقایق جهان هستی را شامل خواهد شد و هیچ چیز از حیطه شمول آن بیرون نتواند بود (حائری یزدی، ۱۳).

بنابراین، موضوع فلسفه عبارتست از «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» که عبارتست از واقعیت خارجی که اصالت وجودی آن را وجود می‌داند و اصالت ماهوی آن را ماهیت می‌داند و با هر دو قول سازگار است.^۱

چنانچه آشتیانی نیز گفته است: «چون نظر فیلسوف بحث از موجودات از مبدا المبادی تا آخرین سیر نزولی وجود که هیولای اولی است، می‌باشد، ناچار موضوع علم خود را باید موجود مطلق قرار دهد... بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، چون موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات منتزع از حدود وجودند، موضوع این علم، حقیقت «موجود بما هو موجود» می‌باشد و مراد از موجود، مصداق وجود است نه مفهوم آن، چرا که در این علم بحث می‌شود از وجوب ذاتی و وحدت حقیقت وجود و مباحث علت و معلول و... که بی‌شک از عوارض خارجیه وجودند و بحث از مفهوم بدون آنکه عبره و مرآت باشد از برای حقیقت خارجیه شأن حکیم و فیلسوف نمی‌باشد.» (ص ۵).

و چون این علم، اعلی است و مافوق سایر علوم، موضوعش در علوم دیگر نمی‌تواند

۱. اما اگر «وجود» موضوع فلسفه باشد با قول به اصالت ماهیت سازگار نخواهد بود و این چالشی است فلسفه اصالت وجودی صدرا با آن مواجه است.

ثابت شود، بنابراین، موضوع آن بدیهی بوده و نیازمند اثبات نیست و عوارضی که بر موجود بی هیچ قید و شرط عارض می‌شوند، مطالب این علم را تشکیل می‌دهند.

عوارض موجود نیز دو قسمند: ۱. عوارضی که نسبت به موجود مانند انواعند و ۲. عوارضی که نسبت به موجود مانند عوارضند (الهیات شفا، ۱۳). فارابی عوارضی را که برای موجود در حکم و موقعیت انواعند، عبارت می‌داند از مقولات عشر و انواع واحد: واحد بالمشخص، واحد بالنوع، واحد بالعدد، واحد بالجنس و واحد بالمناسبه و اقسام هریک از این امور و همچنین انواع عدم و کثرت (اغراض مابعدالطبیعه، ۶)، اما از آنجا که وجود جنس نیست تا نوع داشته باشد از این رو، این امور در موقعیت و در حکم انواعند برای موجود، زیرا همانطور که جسم ابتدا تقسیم می‌شود به انواع، موجود نیز ابتدا تقسیم می‌شود به جوهر و عرض و هریک از مقولات عشر.

دسته دوم از عوارض موجود را فارابی «لواحق موجود» می‌داند (همانجا) و شیخ آنها را «کالعوارض» می‌خواند (همانجا) که عبارتند از قوه و فعل تمام و نقصان، علت و معلول، و لواحق وحدت همانند هویت، تشابه و تساوی و موافقت و موازات و مناسبت و... و لواحق عدم و کثیر (مقابل موجود، واحد، اما این دسته کالعوارض نامیده شده‌اند زیرا وجود مستقل خارجی نداشته و در خارج عارض بر موجوداتند. و دسته سوم از مطالب این علم، مبادی هریک از این امور است تا آنجا که به موضوعات هریک از علوم جزئی منتهی شود. بدین سان، در این علم مبادی جمیع علوم جزئی و حدود موضوعات آنها نیز تبیین و تعیین می‌گردد. فارابی پس از بیان «موضوع» و «مسائل» علم کلی، «علم الهی» را داخل در علم کلی (مابعدالطبیعه) می‌داند و از اقسام کلی می‌شمرد. از آن جهت که خداوند متعال مبدأ موجود مطلق است نه موجود خاص، از این رو، آن قسم از این علم کلی که مبدأ موجود را اعطا می‌کند، سزاوار است که علم الهی باشد (اغراض مابعدالطبیعه، ۲، التعليقات، ۴۰۵). افزون بر این، وی علوم جزئی را نیز کلاً تحت فلسفه اولی قرار می‌دهد و وجه اشتراک علوم جزئی را در این امر قرار می‌دهد که کلاً تحت موجود علی‌الاطلاق واقع شده‌اند (منطقیات، ۳۱۴/۱).

نهایت اینکه در تقسیم‌بندی علوم، علوم جزئی را متعدد و به صیغه جمع ذکر می‌کند و علم کلی را واحد می‌داند و وحدت آن را به وحدت موضوع دانسته و این امر را با

برهان خلف ثابت می‌کند. «اگر دو علم کلی باشند، هریک از آنها واجد موضوع خاص خواهند بود و علمی که دارای موضوع خاص بوده و مشتمل بر موضوع علم دیگر نباشد، علم جزئی خواهد بود، پس هر دو علم جزئی خواهند بود و این خلاف فرض است. بنابراین علم کلی واحد است.» (اغراض مابعدالطبیعه، ۵).

نتیجه

۱. به نظر برخی ارسطو شناسان در همه این مواردی که تناقض و ناسازگاری به نظر می‌رسد، ارسطو خود چنان مطلب را می‌نویسد که گویی هیچ تناقضی در کار نیست. هرچند این امر قرن‌ها مفسران و شارحان را دچار تناقض و مشکل نموده است.

۲. فارابی نیز چنانچه در احصاء العلوم علم الهی را با توجه به مابعدالطبیعه ارسطو گزارش و تحلیل می‌نماید، هیچ تعارضی را در اقوال ارسطو در مابعدالطبیعه گزارش نمی‌کند و به نظر می‌رسد که خود وی نیز در تفسیر رأی ارسطو دچار هیچ تناقضی نشده است.

۳. فارابی در اغراض مابعدالطبیعه نظر خاص خود را صراحتاً اعلام می‌کند و موجود مطلق را موضوع مابعدالطبیعه (علم کلی) قرار می‌دهد.

۴. بنابراین حاصل قرن‌ها تفسیر رأی ارسطو در باب موجود بما هو موجود نهایت به دو تفسیر منتهی می‌شود:

الف) تفسیر یونانیان که در آن «موجود بما هو موجود» با «موجودات مفارق» منطبق بوده است و ب) تفسیر فیلسوفان مسلمان (فارابی و ابن سینا) که «موجود بما هو موجود» را با «موجود مطلق» منطبق می‌دانستند که در دانشگاه‌های قرون وسطایی نیز همین معنای از وجود مطرح بوده است. هرچند این دو نحوه تفسیر «انتولوژی و تئولوژی» در دوران ما نیز مجدداً مطرح شده است.

کتابشناسی

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، تهران، نهضت زنان، بی‌تا.
ابن سینا، حسین، الهیات شفا، ابراهیم مدکور، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.

- همو، التعليقات، عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز نشر، بی تا.
- همو، النجاة، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹ ش.
- بدوی، عبدالرحمن، خلاصة الفكر الاروبي، ارسطو، مصر، مكتبة النهضة، ۱۹۴۴ م.
- حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل نظری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
- راس، ویلیام دیوید، درباره ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷ ش.
- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
- فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- همو، التعليقات، به کوشش جعفر آل یاسین، الاعمال الفلسفية، بیروت، دارالمناهل، ۱۹۹۲ م.
- همو، اغراض مابعدالطبیعة، مجموعه رسائل، حیدرآباد دکن، بی تا.
- همو، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲ ش.
- همو، الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۹ م.
- همو، منطقیات، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۸ ق.
- فرامرزی قرا ملک، احد، "قاعده موضوع کل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتیه"، مقالات بررسیها، دفتر ۵۴-۵۳، ۱۳۷۱-۱۳۷۲.
- همو، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ ش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
- مفتونی، نادیا، بررسی تطبیقی دیدگاههای ارسطو، فارابی، ابن سینا، ابن رشد درباره موضوع فلسفه، پایان نامه کارشناسی ارشد، هیات دانشگاه تهران. استاد راهنما احد فرامرزی قرا ملک، ۱۳۸۲ ش.
- همو، «رهیافتهای دانشمندان مسلمان در علم شناسی»، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۵، ۱۳۸۳ ش.
- هومن، محمود، تاریخ فلسفه، تهران، طهوری، ۱۳۵۴ ش.

Aristotel, *The works of Aristotel*, trnslation and edit by w .d.rossl. vol. 1.2
chioage, 1993.

Etienne, Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Medieval Studies of
toronto. Second Edi, 1961.

owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto,
Thirddedtion, 1978.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی