

ابن سینا و موضوع مابعدالطبیعه؛

بازخوانی یک مسئله

سید محمد منافیان، دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی (ره)

چکیده

فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه یکی از دانشهای کهن در عرصه تفکر و اندیشه بشری است که از هنگام نظم و نسق گرفتن خاص آن در کتابهایی مشخص و ممتاز تا به امروز، نظریات آن همواره در معرض بررسی و نقد دانشمندان این حوزه بوده است؛ بگونه‌یی که بررسی و تحقیق درباره چستی موضوع این دانش نیز از نگاه نقاد و موشکافیهای فیلسوفانه مصون نمانده است. پس از ارسطو، بسبب برخی از عبارات بظاهر متعارض وی، نزاعی درباره چستی موضوع مابعدالطبیعه درگرفت که در یکسو، برخی امور مفارق الهی را بعنوان موضوع تأملات مابعدالطبیعی معرفی میکردند و در طرف دیگر، عده‌یی نیز بررسی موجود بصورت مطلق را موضوع این دانش تلقی میکردند. اما در این میان، برخی از متفکران بسوی نظریه‌یی وحدتبخش سوق یافتند که بر مبنای آن میتوان گفت هیچگونه تعارض و تفاوتی در میان عبارات گوناگون ارسطو یافت نمیشود. یک تقریر و تحریر بینظیر از این نظریه وحدتبخش، بصورتی منسجم در آثار ابن سینا مشاهده میشود.

ابن سینا از یکسو بر این باور است که موضوع و محور تأملات مابعدالطبیعی، موجود من حیث اَنَّهُ موجود است و از سوی دیگر، موجود چونان موجود را همان

امور الهی و مفارق معرفی میکند و بر این باور است که حد و تعریف علم کلی همان تعریف علم الهی است. در نظر ابن سینا، فلسفه اولی علم یگانه‌یی است که تنها یک موضوع دارد و آن موجود مطلق است اما حیطه شمول و گستره این موضوع، به امور مفارق از ماده اختصاص دارد. دقت در عبارات ابن سینا مبین آنست که اختصاص خود و ذات «موجود» به مفارقات در تغایر با مادی دانستن برخی از موجودات نیست و این، تنها هنگامی میسر است که به مسئله مهم و کلیدی تخصص «موجود» در اندیشه ابن سینا دقت شود. تخصص موجود بمعنای تنزل آن از مقام اطلاق خود و ظهور خصوصیات طبیعی یا تعلیمی است که آن نیز تنها با همراهی عدم میسر میگردد. امر مادی، موجودی است که از مقام ذات «موجود» بشدت تنزل یافته و به مرزهای عدم نزدیک شده است. در نظر ابن سینا، موضوع فلسفه امری ذهنی نیست، بلکه امری خارجی است که در عین تحقق خارجی، برخوردار از سعه و شمول است؛ نظریه‌یی که بروشنی، مبین دیدگاه اصالت وجودی ابن سیناست.

کلید واژگان:

فلسفه اولی
مفارق از ماده
موجود چونان موجود
تخصص
ابن سینا

۱. درآمد

آنچه سالهاست با عنوان «مابعدالطبیعه» شناخته میشود، دانشی است که با عبور از ظواهر محسوس، به شناسایی بنیادهای حقیقی اشیاء میپردازد. مدعای اصحاب مابعدالطبیعه آنست که در ورای ظواهر پدیداری اشیاء، اموری معقول قابل شناخت است که بمنزله اساس و حقیقت اشیای محسوس بشمار می آیند. یک دانشمند مابعدالطبیعه - که او را با عنوان «فیلسوف» میشناسیم - بر آنست تا تمام همت خود را در راه کشف حقیقت بکار برد؛ و حقیقت امور نیز چیزی جز معقول بودن آنها نیست.^۱ این دانش، سالهاست که در عرصه تفکر انسان به منصفه ظهور رسیده، و مسائل و قواعد آن در کتب اختصاصی آن طرح و بسط یافته است. از نظر تاریخی، ارسطو نخستین دانشمندی است که مسائل این علم را بگونه‌ی منظم و نظاممند ارائه کرد. ارسطو، یکی از متفکران جلیل‌القدر جهان، و نقطه عطفی در تاریخ فلسفه بشمار می آید که از جایگاه رفیعی در تاریخ علم برخوردار است.

در میان آثار تعلیمی ارسطو، مجموعه‌ی با عنوان «مابعدالطبیعه» مشاهده میشود که نخستین قدم در ارائه نظامند دانش مابعدالطبیعه است؛ و یکی از معروفترین و دشوارترین کتابهایی که در طول تاریخ فلسفه برشته تحریر در آمده است. مابعدالطبیعه را مجموعه‌ی از درسهای ارسطو دانسته‌اند^۲ اما درباره تدوین آن ابهامهایی وجود دارد؛ بنا بر برخی از گزارشها، بعضی از بخشهای این مجموعه توسط شاگردان ارسطو نگاشته شده است. همچنین، نگارش و تحریر اجزاء این مجموعه نیز در زمانهای گوناگونی صورت گرفته است.^۳ اما بهر صورت، نظر اهل تحقیق بر اینست که نامگذاری این مجموعه از

آن خود ارسطو نیست.^۴ خود ارسطو درباره عنوان و نام این دانش، به «فلسفه نخستین»^۵ اشاره کرده و در مواردی نیز آن را «فلسفه الهی»^۶ خوانده است.^۸ نکته‌ی بی که نباید فراموش کرد اینست که این دانش، همواره با عنوان «فلسفه» یا «حکمت» شناخته شده است.^۹

اما کدامین عرصه از دریای بیکران معرفت و شناخت به مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی اختصاص دارد؟ پیش از ارسطو، هیچگاه فلسفه بصورت یک نظام مدون ارائه نشده بود. البته این سخن درباره تمامی اقسام علوم و معرفت بشری تا آن زمان، صادق است. این ارسطو بود که برای نخستین بار به طبقه‌بندی، تنظیم و تبویب دانشها پرداخت. پیش از وی، فیلسوفان برجسته‌ی چون هراکلیتوس، پارمنیدس، سقراط و افلاطون ظهور کرده‌اند، اما هیچکدام به طرح و بسط نظریات فلسفی خود در

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵، ص ۲۱.
- ۲- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ج ۱، ۱۳۸۰، ص ۳۱۵.
- ۳- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، دوره یونانی، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۲۲.
- ۴- نک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۱۵؛ اکریل، جی.ال، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰، ص ۳۵۱؛ گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵۲-۱۲۵۳.

5-First philosophy

۶- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین شرف خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹، ص ۹۱؛ ص ۹۶؛ ص ۱۹۵.

7-Theology

- ۸- همان، ص ۱۹۵.
- ۹- نک: همان، ص ۵ و ۷.

و در یونان نیز گاهی آب مورد توجه بوده است و گاهی هوا، آتش، عدد و ...^{۱۹}. این متفکران، بدنبال پرشش از حقیقت اشیاء محسوس، هر کدام به تبیینی خاص روی آورده‌اند و برخی بر این باورند که طرح مسئله جوهر در یونان، ناشی از توجه به مسئله صیوررت، بخش مهمی از نخستین مباحث فلسفی آدمی بوده و پس از آن، بدنبال یافتن امری ثابت بعنوان بستر صیوررت، به جوهر یا زیر نهاد اشیاء توجه شده است.^{۲۰}

10-Common Beliefs

ارسطو درباره باورهای همگانی که آنها را «مبادی برهانی» نیز مینامند، چنین گفته است:

«همه کس برهانهای خود را بر پایه آنها مینهد؛ مانند اینکه «هر مقدمه بی ضرورتاً یا ایجابی است یا سلبی»، و «ممکن نیست که چیزی در همان دم باشد و نباشد». (متافیزیک، ص ۶۳).

11-Essential Attributes

12-Subject

۱۳- همان، ص ۶۴. البته هر چند ارسطو به بحث درباره موضوع علم پرداخته است، اما ظاهراً این فیلسوفان مسلمان هستند که آن را بتفصیل مطرح کرده، قاعده‌ی نیز درباره آن بیان کرده‌اند: «موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». درباره عرض ذاتی نیز باید گفت که ارسطو به معانی مختلف «ذاتی» توجه کرده و در کتاب برهان، به ذاتی مقوم، عرض ذاتی و آنچه اعم از این دوست اشاره کرده است. نک:

Aristotle, *Posterior Analytic*, tr:G.R.G. mure. in Noor English library CD, b2, ch4.

۱۴- خود ارسطو نیز به چنین تحلیلی دست زده و با توجه به موضوع، درباره جایگاه دانشهای ریاضی، طبیعی و الهی سخن گفته است. نک: متافیزیک، ص ۱۹۵.

15-Yin & Yang

16-sattwa

17-Tamas

۱۸- اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.م. آریان پور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۳۱-۳۲.
۱۹- نک: ارسطو، متافیزیک، کتاب اول، فصل‌های سوم تا هشتم.

۲۰- وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، وارزمی، ۱۳۸۰، ص ۴۲ و ۷۲.

یک منظومه منسجم اقدام نکرده‌اند. اما ارسطو، با توجه ویژه‌ی که به دانش منطق مبذول داشت، تلاش کرد تا مباحث علمی را بگونه‌ی نظام‌مند طرح کند و بهمین دلیل، معیارها و ضوابط منطقی تدوین علم را بررسی و تبیین کرد. از جمله آن مباحث، باید به نظر ارسطو در باب موضوع علم و ویژگیهای ذاتی آن اشاره کرد. بنا بر نظر ارسطو، در هر علم باید مفهوم محوری روبرو هستیم که سایر گزاره‌های آن علم، در پی شناسایی احکام همان مفهوم بنیادین هستند. به باور ارسطو، اینکه گفته شود یک دانش به همه چیز میپردازد و تمامی امور را میتوان در یک دانش شناسایی کرد، امری نامعقول است. لذا او بر این مطلب تأکید میکند که در هر دانش برهانی، بر پایه باورهای همگانی^{۱۹} به پژوهش درباره اعراض ذاتی^{۲۰} یک موضوع^{۲۱} پرداخته میشود. بنا برین باید گفت که حیطة فعالیت و جایگاه یک دانش بر اساس موضوع آن تعیین میشود^{۲۲} و بررسی و تحلیل اعراض ذاتی آن موضوع نیز همان عرصه معرفتی آن دانش بشمار می‌آید.

حال باید از موضوع مابعدالطبیعه پرسید؛ کدام مفهوم است که بعنوان بنیاد این علم قرار میگیرد و بررسی ویژگیهای آن مسائل این علم را تشکیل میدهند؟ پیش از آنکه به پاسخ ارسطو در اینباره توجه کنیم، خوب است نظر دیگر دانشمندان قبل از وی را جویا شویم.

مسئله اساسی در تفکر باستان اینست که اساس اشیاء و جوهر چیست؟ ظاهراً این مسئله در میان تمامی ملل قدیم مورد بحث و بررسی بوده است. در بین ایرانیان، به مسئله نور و ظلمت توجه شده؛ در میان چینیان، یین و یانگ^{۲۳} ظهور کرده؛ در هند به ساتوا^{۲۴} (نیکی) و تاماس^{۲۵} (تاریکی) توجه کرده‌اند^{۲۶}

■ پرسش از
موضوع مابعدالطبیعه،
پاسخهای گوناگونی را در عبارات
ارسطو بخود اختصاص داده
و این اختلافها بگونه‌ای
است که پرسشهایی اساسی را
دربارۀ مابعدالطبیعه ارسطویی و هویت
و کیان آن رقم زده است.

نیز بعنوان کانون فلسفه مورد توجه قرار داشت و آن پرسش از علل اشیاء بود. افلاطون در رساله فیدون بیان کرده است که کار فلسفه، بررسی و پرسش از علل

۲۱. نگرش مابعدالطبیعی غیر از نگاه طبیعی است؛ در تحقیقات طبیعی، تنها به امور محسوس از حیث حرکت و تغییر آنها پرداخته میشود اما در پژوهش مابعدالطبیعی، محسوس بودن یا نبودن مد نظر نیست بلکه به حقیقت شیء توجه میشود. عبارت دیگر، در علوم طبیعی، محسوس بودن متعلق شناسایی امری ضروری است و اساساً این علوم با جهان محسوسات سر و کار دارند اما در مابعدالطبیعه، به فراتر از عالم حس نیز اندیشیده میشود. بر این اساس باید گفت اگر دانشمندی آب را حقیقت اشیاء بداند و در این رأی خود، به جنبه‌های محسوس و متغیر اشیاء توجه نداشته باشد، پس او سخنی مابعدالطبیعی گفته است. همانگونه که میدانیم آب یکی از امور محسوس و متغیر است و با این صفات، نمیتوان آن را بستر ثابت دانست. لذا اگر از آب بعنوان جوهر و زیر نهاد اشیاء سخن گفته میشود و برای حل مسئله صیوروت، به آن استناد میشود، هرگز نگاه طبیعی در میان نیست بلکه نوعی نگاه مابعدالطبیعی به آب صورت گرفته است. بر همین اساس میتوان گفت که آرای پیشینیان سخنانی رمزی و رازآلود است.

۲۲ - وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ۱۳۸۰ ص ۷۱ و ص ۱۱۵.

۲۳ - اشرف خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان،

تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸.

۲۴ - ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید

حمید طالب زاده با همکاری محمد رضا شمشیری و مقدمه

کریم مجتهدی، تهران: حکمت، ۱۳۸۵، ص ۴۴.

اگر این سخن پذیرفته شود، بناچار باید پذیرفت که سخنان پیشینیان درباره ماده المواد، آرای مابعدالطبیعی است.^{۲۱}

اما در قرن پنجم قبل از میلاد، فیلسوفی ظهور کرد که بحث و بررسی درباره جوهر را به پرسش از «وجود» بدل کرد؛^{۲۲} پارمنیدس معتقد بود که اندیشیدن درباره اینکه «هستنده هست و نیستی نیست»، روش حقیقت، یقین و راه معتبر است.^{۲۳} اتین ژیلسون در رابطه با این تغییر موضوع که بدست پارمنیدس صورت گرفت، مینویسد:

«این پرسش [پیشنهاد وجود (موجود) بعنوان خمیر مایه واقعیت] آشکارا درست بود؛ زیرا بیدرنگ واضح نیست که هوا و آتش در تحلیل نهایی چیزی جز آب نباشند، یا بر عکس؛ آب بخودی خود چیزی جز هوا یا آتش نباشد. اما بدون شک، آب، هوا و آتش، هر چه که باشند، دستکم در این امر مشترکند که همگی «هستند». هر یک از آنها هستی است، و چون این مطلب را درباره هر چیز دیگری هم میتوان گفت، نمیتوانیم از این نتیجه بپرهیزیم که هستی، تنها خاصیتی است که یقیناً در هر چیزی که هست، بنحو مشترک حضور دارد. پس هستی، رکن نهایی و اساسی واقعیت است. هنگامی که پارمنیدس یابایی به کشف این مطلب نایل آمد، بیکباره خردورزی مابعدالطبیعی را به آنجا کشانید که همواره یکی از مرزهای نهایی آن باقی خواهد ماند».^{۲۴}

از این پس، پرسش از هستی به همراه پرسش از جوهر، اساس بحثهای مابعدالطبیعه فیلسوفان را تشکیل داد. اما در این میان، یک مسئله مهم دیگر

وجود یافتن اشیاء است.^{۳۵} باین ترتیب، تا پیش از ارسطو، سه پرسش اساسی بعنوان مابعدالطبیعه طرح شده است.

اما بروز و ظهور این مسئله در فلسفه ارسطو چگونه است؟ کدامین مفهوم بنیادین است که در نظر ارسطو، شالوده و اساس فلسفه اولی را تشکیل می‌دهد و ساختمان عظیم مابعدالطبیعه بر آن استوار میشود؟ واقعیت آنست که ارسطو پاسخ یگانه‌یی برای این پرسش طرح نکرده است. پرسش از موضوع مابعدالطبیعه، پاسخهای گوناگونی را در عبارات ارسطو بخود اختصاص داده و این اختلافها بگونه‌ای است که پرسشهایی اساسی را درباره مابعدالطبیعه ارسطویی و هویت و کیان آن رقم زده است. پاسخهای ارسطو به پرسش مذکور، که در ضمن تعریفها و توضیحات وی درباره مابعدالطبیعه آمده اند، چنین است:

۱- علمی که درباره برترین اصول و علل اشیاء بحث میکند؛^{۳۶}

۲- علمی که درباره جوهر سخن میگوید؛^{۳۷}

۳- دانشی که درباره موجود الهی و نامتحرک تحقیق میکند؛^{۳۸}

۴- علمی که در باب موجود چونان موجود به پژوهش میپردازد.^{۳۹}

آنگونه که از این عبارت برمی آید، ارسطو حداقل از چهار مفهوم بعنوان موضوع مابعدالطبیعه یاد کرده است: اصول و علل اشیاء؛ جوهر؛ موجود چونان موجود؛ موجود الهی و نامتحرک. تفاوتهایی که در عبارات ارسطو در اینباره یافت میشود، سبب شده است که شارحان او و ارسطوشناسان، درباره دیدگاه او در باب موضوع فلسفه اولی، یکسان نیندیشند و نظرات گوناگونی در اینباره ارائه شود. اصل این

اختلافها در اظهار نظر پیرامون اینکه «آیا فلسفه ارسطو یک مابعدالطبیعه است یا نوعی الهیات؟» بروز پیدا کرده است.^{۳۰}

بروز و ظهور این مشکل در میان شارحان و تابعان ارسطو، ناشی از ابهامی است که در سخن ارسطو پیرامون «موجود چونان موجود» بعنوان موضوع مابعدالطبیعه است. ارسطو، بصراحت میان «موجود چونان موجود» و «موجود بالعرض» تمایز قائل میشود و بررسی در باب موجود بالعرض را به پاره دانشها واگذار کرده است. اما «موجود چونان موجود» نیز امری شایسته تحقیق و پژوهش است و آنچه بدان میپردازد، همان فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه است.^{۳۱} اما سؤالی در اینجا نمایان میشود و آن اینکه مقصود از «موجود چونان موجود» چیست؟

تا آنجا که نگارنده میداند، ارسطو توضیح دقیقی برای این اصطلاح ذکر نکرده است. او تنها به این مطلب اشاره کرده که سایر دانشها به موجودات خاص یا پاره‌یی از موجود میپردازند اما در فلسفه نخستین، به بحث درباره «موجود به طور مطلق» یا همان «موجود چونان موجود» پرداخته میشود. تسامح ارسطو درباره توضیح و تبیین دقیق این اصطلاح سبب شد تا تفاسیر مختلفی از آن ارائه شود؛ در یک تفسیر، به مطلق موجودیت توجه شده است؛ یعنی مراد از این اصطلاح همان موجودیتی است که به همه اشیاء

۲۵- ورنر، شارل، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴.

۲۶- ارسطو، متافیزیک، ص ۶ و ۷.

۲۷- همان، ص ۲۰۸.

۲۸- همان، ص ۱۹۵؛ ص ۳۶۴.

۲۹- همان، ص ۸۸؛ و ۳۵۱.

۳۰- اکریل، ارسطوی فیلسوف، صص ۳۵۴-۳۵۹.

۳۱- ارسطو، متافیزیک، صص ۸۷-۸۸.

نسبت داده میشود و لذا، همه آنها «موجود» دانسته میشوند. اما در تفسیر دیگری گفته شد که مراد از آن اصطلاح، اولویت در موجودیت است؛ بعبارت دیگر، معنای «موجود چونان موجود» اشاره به موجوداتی دارد که اطلاق عنوان «موجود» بر آنها اولی است؛ چرا که آنها در معنای تام کلمه، موجودند. کسانی که تفسیر دوم را از سخن ارسطو فهمیده‌اند بر این باورند که در این معنا، این علم مابعدالطبیعه نیست و دقیقاً خداشناسی است.^{۳۲}

ژوزف اونس درباره‌ی چرایی این دو تفسیر بیان کرده است که بروز این اختلاف در میان مفسران ارسطو، در چگونگی تفسیر ایشان از «موجود» ریشه دارد؛ آیا «موجود» در معنای افلاطونی مقصود بوده است یا در معنای ارسطویی؟ در توضیح بیشتر باید گفت که میان معنای ارسطویی «موجود» و معنای افلاطونی آن تفاوتی اساسی و ذاتی برقرار است؛ زیرا در معنای افلاطونی، موجود چونان موجود بمعنای موجود کامل یا اکمل است^{۳۳} اما در معنای ارسطویی، بمعنای عام و مشترک اشاره میکند^{۳۴} که از هیولا تا خداوند را در بر میگیرد.^{۳۵} لذا در میان شارحان ارسطو، این بعنوان یک پرسش مطرح بوده است که آیا «موجود» در متافیزیک ارسطو بمعنای «خدا» است؛ یا تنها یک مفهوم انتزاعی عقلی است؟

وجود عبارات گوناگون در اینباره و چنین اختلاف نظرهایی، سبب طرح این پرسش میگردد که اساساً آیا آنچه در فلسفه اولی بررسی میشود، وجود خداوند است یا وجود همه موجودات بصورت کلی و مطلق؟ آیا مابعدالطبیعه به شناسایی یک موجود خاص و متعالی میپردازد یا آنکه احکام عمومی همه موجودات را بررسی و شناسایی میکند؟ بعبارت دیگر این سؤال و صورت دقیق آن چنین است که اگر «موجود چونان

موجود» بعنوان موضوع فلسفه اولی شناخته میشود، آیا میتوان متعلق این مفهوم را در کسوت تحقق و حصول خارجی نیز یافت یا آنکه صرفاً در وعاء ذهن یافت میشود؟ و اگر متعلق این مفهوم برخوردار از حصول و تحقق خارجی است، آیا صرفاً بعنوان یک موجود خاص تحقق دارد یا در عین تحقق خارجی، برخوردار از سعه و شمول است؟

پس از ارسطو و در میان شارحان یونانی و قرون وسطایی وی، این بحث بصور گوناگونی دنبال شده و ارسطوشناسان معاصر غربی نیز هر کدام، نظریاتی در اینباره ارائه کرده‌اند. اما در این میان، مشاهده میکنیم که با ترجمه آثار فلسفی به زبان عربی و ورود اندیشه فلسفی به حوزه فرهنگی اسلام، برخی از متفکران مسلمان نیز بصورت جدی به بحث و بررسی پیرامون این مسئله پرداخته‌اند. اگر گفته شود که در میان تمامی فراورده‌های ذهنی فیلسوفان در اینباره، آنچه ابن سینا نگاشته است، از امتیاز ویژه و منحصر بفردی برخوردار میباشد سخن گزافی نیست. چگونگی و نحوه تقریر و طرح ابن سینا از این مسئله که در دو فصل اول از مقاله اول بخش الهیات کتاب شفا و فصل دوم از مقاله اول مدخل منطق در کتاب شفاء ارائه شده، بینظیر است. این مباحث که به نظر میرسد شرح و توضیح چند صفحه‌یی ابن سینا درباره مطالبی است که فارابی در یک صفحه از رساله مقاله فی أغراض مابعدالطبیعه نگاشته، از اهمیتی کلیدی در فهم و تحلیل فلسفه^{۳۶}

۳۲- وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ص ۱۲۴.

33-ens perfectissimum

34-ens commune

35-Owens, Joseph, the *Doctrine of Being in the Aristotelian METAPHYSICS*, Forth Edition, Toronto: pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, p 1.

■ در معنای افلاطونی،
 موجود چونان موجود بمعنای
 موجود کامل یا اکمل است اما در
 معنای ارسطویی، بمعنای عام و
 مشترک اشاره میکند که از
 هیولا تا خداوند را
 در بر میگیرد.

ابن سینا برخوردار است؛ بگونه‌یی که بدون فهم عمیق از این مباحث و توجه و التفات همیشگی بدان، نمیتوان تصویری درست و منسجم دربارهٔ بسیاری از دیدگاه‌های مابعدالطبیعی ابن سینا بدست آورد. در این نوشتار، مقصود آنست که دیدگاه ابن سینا در باب موضوع مابعدالطبیعه و فلسفهٔ اولی را بگونه‌یی تفصیلی و با نگاهی انتقادی بررسی کنیم.

۲. چیستی موضوع مابعدالطبیعه

شیخ الرئیس، در تحقیق خود برای یافتن و معرفی موضوع مابعدالطبیعه، ابتدا یک رویکرد سلبی و سپس یک رویکرد ایجابی از خود نشان داده است. در رویکرد سلبی، وی بدنبال نقد و نفی برخی از اموری است که بعنوان موضوع مابعدالطبیعه تلقی شده‌اند. اما در رهیافت ایجابی، او در پی شناسایی، اثبات و معرفی موضوع مابعدالطبیعه است. ظاهراً ابن سینا در رویکرد سلبی خود، نوعی رهیافت تاریخی را دنبال کرده است. در رهیافت تاریخی، محقق ابتدا آراء و نظرات گوناگونی را که در باب مسئلهٔ مورد نظر ارائه شده بررسی و نقد میکند و سپس در صورت نیاز، به تحقیق تفصیلی خود میپردازد.^{۳۶} ابن سینا نیز بهمین صورت عمل کرده است؛ چراکه رویکرد سلبی او تنها به نقد و نفی دو دیدگاه دربارهٔ موضوع فلسفهٔ اولی پرداخته و به دیگر موارد محتمل توجه نشده است.

اما موضوع مابعدالطبیعه چه نیست؟ در این بحث، ابن سینا به دو نظریهٔ توجه کرده است: وجود خداوند؛ و علل چهارگانه. از نحوهٔ عبارتپردازی ابن سینا میتوان دریافت که برخی از افراد، موضوع مابعدالطبیعه را یکی از این دو امر دانسته‌اند،^{۳۷} اما وی به اسامی آنها اشاره نکرده است. ممکن است این افراد برخی از شارحان ارسطو باشند که در تفسیر آرای گوناگون

وی، به یکی از نظرات مذکور گرویده‌اند. بهر صورت، در نظر ابن سینا، نه وجود خداوند موضوع فلسفهٔ اولی است و نه علل چهارگانه.

شیخ الرئیس بحث را چنین مطرح میکند که آیا وجود خدا موضوع علم الهی است؟ و در جواب بیان میکند که نمیتوان پذیرفت موضوع فلسفهٔ اولی «خدا» باشد. دلیل این سخن آنست که در هر علمی، وجود موضوع آن مسلم انگاشته میشود و سپس دربارهٔ احوال آن بحث میشود اما دربارهٔ خدا میدانیم که نمیتوان وجود او را در این علم مسلم دانست بلکه آن، از مسائل این علم است.^{۳۸}

۳۶- مقصود از رهیافت تاریخی، رویکردی است که در مقابل رویکرد حصری قرار دارد. برای بررسی یک موضوع میتوان به دو گونه رفتار کرد؛ در یک حالت میتوان با تأمل عقلانی، تمامی جوانب محتمل را مطرح کرد (حصر) و سپس به بررسی آنها پرداخت. در حالت دیگر میتوان تنها به بررسی مواردی پرداخت که توسط دیگران مطرح شده و حصری نیز در میان نیست.

۳۷- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء-الالهیات، راجعه و قدم له ابراهیم مذکور، بیجا: بینا (أفست از چاپ مصر، ۱۳۸۰ هـ. ق)، ص ۷. ابن سینا دربارهٔ گمان موضوع بودن وجود خداوند میگوید: «و تبین لک أن الذی یظن أنه هو موضوعه لیس بموضوعه»؛ و دربارهٔ گمان دیگر هم گفته است: «فإن هذا أيضاً قد یظنه قوم».

۳۸- همان، صص ۵-۶؛ نک: ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء-المنطق، ج ۳، تصدیر و مراجعة ابراهیم مذکور، بیجا: بینا (أفست از چاپ مصر، ۱۳۸۰ هـ. ق)، البرهان، ص ۱۶۵.

■ اقرار به

وجود علیّت، بدیهی
اولی نیست بلکه از مشهورات
است و بحث برهانی درباره علیّت
در علمی غیز از فلسفه طرح
نمیشود، لذا باید در این
علم اثبات شود.

شیء دیگر تعلق دارد که در وجود و تحقق بر آن متقدم است، نه میتوان سخن از سببیت مطلق بمیان آورد و نه درباره سببیت خاص سخن گفت. اقرار به وجود علیّت، بدیهی اولی نیست بلکه از مشهورات است و بحث برهانی درباره علیّت در علمی غیز از فلسفه طرح نمیشود، لذا باید در این علم اثبات شود.

بر این اساس، نمیتوان موضوع فلسفه را علیّت مطلق یا سببیت خاص هر یک از علل و یا مجموعه آنها دانست. اما از میان فرض چهارگانه اول، یک

در ادامه، ابن سینا بیان میکند: برخی گمان برده اند که موضوع فلسفه اولی، همان اسباب قصوی است. اسباب و علل نهایی همان علل چهارگانه مادی، صوری، غایی و فاعلی هستند و لذا در نظر این افراد، بررسی و بحث در باب علل چهارگانه بر عهده مابعدالطبیعه است.^{۳۹} شیخ الرئیس برای بررسی این احتمال، بیان میکند که بررسی و نظر کردن در علل چهارگانه از چند حالت خارج نیست؛ علل اربعه از حیث موجودیت بررسی شوند؛ علل اربعه از حیث سبب بودن بررسی شوند؛ علل اربعه از حیث ویژگی خاص هر یک از آنها بررسی شوند (یعنی بررسی آنها باین صورت باشد که یکی از آنها فاعل است و دیگری قابل و...)؛ علل چهارگانه در کنار یکدیگر و بصورت یک جمله بررسی شوند.^{۴۰}

حاصل کلام وی اینست که موضوعیت اسباب و علل چهارگانه برای فلسفه اولی، در یکی از چهار حالت ذیل منحصر است: بسبب وجودشان؛ بسبب سببیت مطلق؛ بسبب سببیت خاص هر یک؛ بسبب سببیت مجموع آنها.^{۴۱} در میان فرض چهارگانه، طرح سه مورد از آنها متوقف است بر پذیرش اصل علیّت؛ تا هنگامی که وجود علت و سبب برای معلولات اثبات نشود و بیان نشود که وجود معلول، به

۳۹- عبارت ابن سینا در اینجا به دو صورت نقل شده است؛ در مواردی چنین است: «هل موضوعه الاسباب القصوی للموجودات کلها أربعتها الا واحداً منها الذی لم یکن القول به»؛ و در نسخ دیگر، چنین نقل شده است: «...أربعتها الا واحداً منها...». بنا بر نقل اول، شیخ الرئیس یکی از علل را استثناء کرده است اما در نقل دوم، چنین نیست. ملاصدرا درباره گزارش اول میگوید آنچه استثناء شده همان علت فاعلی است؛ چرا که با نفی موضوعیت خدا برای مابعدالطبیعه، معلوم میشود که علت فاعلی موضوع آن نیست. سپس درباره گزارش دوم هم دو تفسیر ارائه کرده است: در یک تفسیر، «لا واحداً منها» را بهمان معنای علت فاعلی دانسته است و در تفسیر دیگر، علت خاصی را برای مدلول آن معرفی نمیکند و آن را نامعین میدانند. (ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۷؛ نک: خوانساری، حسین بن محمد، الحاشیه علی الشفاء (الالهیات)، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم: دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۳۱) اما میتوان گفت که ظاهراً گزارش دوم مد نظر بوعلی بوده است؛ چرا که در کتاب المباحثات، درباره همین عبارت از وی سؤال شده و او چنین پاسخ داده است:

«مقصود از علل اربعه، یکی از آنها نیست، بلکه همه آنها با یکدیگر مراد است؛ یعنی علل چهارگانه از آن حیث که چهار علت هستند». (ابن سینا، حسین بن عبدالله، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ اول، ص ۳۷۱، ۲۶۷).

۴۰- ابن سینا، الشفاء-الالهیات، ص ۷.

۴۱- نراقی، مهدی بن ابی ذر، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، باهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل، چاپ اول، ۱۳۶۵، صص ۳۰-۳۱.

فرض باقی مانده است و آن اینکه علل، از حیث وجود و موجودیت خود موضوع فلسفه قلمداد شوند. در این صورت، باید گفت آنچه اهمیت دارد همین حیثیت خاص است و اساساً همان است که موضوع فلسفه است. بنابراین ابن سینا بیان میکند که علل، مدخلیتی در موضوع مابعدالطبیعه ندارند، بلکه از مسائل آن محسوب میشوند و شناخت آنها، کمال فلسفه است.^{۴۲}

حال نوبت آنست که موضوع مابعدالطبیعه را بشناسیم. ابن سینا در فصل دوم از مقاله اول الهیات در کتاب شفاء، شناسایی موضوع فلسفه اولی را سرلوحه کار خویش قرار داده است. در ابتدا، او به موضوع دیگر علوم اشاره میکند و جسم را از آن جهت که در معرض حرکت و سکون است، بعنوان موضوع علم طبیعی معرفی میکند. موضوع علم ریاضی نیز مقدار و کمیت است و موضوع علم منطق نیز معقولات ثانی^{۴۳} است از آن جهت که در طریق شناخت امور مجهول واقع میشوند. ابن سینا تأکید میکند که غیر از این علوم، علم دیگری نمیشناسیم.^{۴۴} پس از این، شیخ رئیس از اموری سخن بمیان می آورد که بحث درباره آنها، در هیچیک از علوم مذکور جایی ندارد؛ اموری همچون جوهر از آن جهت که موجود و جوهر است، جسم از آن جهت که موجود است، عدد و مقدار از آن جهت که موجودند.^{۴۵}

با دقت معلوم میشود که ابن سینا به مواردی اشاره میکند که در تکوین علوم نامبرده نقش اساسی دارند؛ جسم، عدد و مقدار بعنوان موضوع علم طبیعی و ریاضی قلمداد میشوند و بدون آنها، هویت آن علوم خدشه دار می شود. اما مدعای شیخ رئیس اینست که اگر چه بدون جسم، نمیتوان از علم طبیعی سخن گفت، اما خود علم طبیعی درباره موجودیت جسم

ساکت است؛ حال علم ریاضی نیز در باب موجودیت عدد و مقدار چنین است. اما چرا خود این علوم درباره موضوعات خود تحقیق نمیکنند؟ در پاسخ به این سؤال، ابن سینا به نکته‌ی بس مهم اشاره کرده است: آنچه در علوم مذکور شناخته میشود، بگونه‌ی در میان محسوسات جای دارد، حال آنکه جوهر از آن جهت که جوهر است یا جسم و عدد از آن جهت که موجودند، هرگز محسوس نیستند^{۴۶} لذا در علوم طبیعی یا ریاضی که با محسوسات سر و کار دارند، نمیتوان درباره آنها به تحقیق پرداخت. در نظر ابن سینا امری محسوس است که در مکان قرار دارد؛ میتوان به آن اشاره حسی کرد و حس نیز به درک آن نائل میشود.^{۴۷} بر این اساس، همواره امر محسوس با ماده پیوند دارد و هر آنچه مادی است، محسوس است. حال اگر به موضوع علوم طبیعی و ریاضی توجه کنیم، خواهیم دید که آنها محسوسند؛ چرا که موضوع علم طبیعی موجودی است که هم در تحقق و هم در تعریف، به ماده محتاج است و موضوع علم ریاضی نیز موجود است که اگر چه در مقام تعریف، به ماده محتاج نیست اما در مقام تحقق، به آن نیازمند است. علاوه بر آنچه ذکر شد، امور دیگری نیز یافت

۴۲- ابن سینا، الشفاء- الالهیات، ص ۷.

۴۳- ابن سینا، در التعليقات، پیرامون معقول ثانی چنین گفته است:

«أَنَّ لِلشَّيْءِ مَعْقُولَاتٍ أَوَّلَ، كَالجِسْمِ وَ الْحَيَوَانِ وَ مَا أَشْبَهَهُمَا، وَ مَعْقُولَاتٍ ثَانِيَةً تَسْتَعِدُّ إِلَى هَذِهِ، وَ هِيَ كَوْنُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ كَلِيَّةً وَ جَزْئِيَّةً وَ شَخْصِيَّةً». (ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱).

۴۴- ابن سینا، الشفاء- الالهیات، ص ۱۰-۱۱.

۴۵- همان، ص ۱۱.

۴۶- همان، صص ۱۱-۱۲.

۴۷- نک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی

زارعی، قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۶۳.

■ «موجود»

از آنجهت که موجود است،

بعنوان موضوع یک علم خاص قرار

میگیرد و «موجود» در معنای مبهم و

مهمل آن، متعلق حکمت است که

به تمامی دانشهای انسانی

اشاره دارد.

صادق است و هر چیزی را میتوان «موجود» نامید، لذا همه موضوعات علوم دیگر و هر آنچه در آنها بحث میشود، مصداقی برای این مفهوم است. حال باید پرسید اگر موجود را بعنوان موضوع یک علم قرار دهیم، آیا لازم نمی‌آید که همه علوم در یک علم منحصر شوند؟ «موجود» بر همه اشیاء صادق است و علم مربوط به آن هم به همه اشیاء خواهد پرداخت. لذا همه علوم به یک علم — که همان مابعدالطبیعه است — تقلیل خواهند یافت! در اینجا است که بوعلی به مسئله جهات و حیثیات گوناگون «موجود» توجه میکند؛ بنا بر نظر وی، «موجود» از آنجهت که موجود است، بعنوان موضوع یک علم خاص قرار میگیرد و «موجود» در معنای مبهم و مهمل آن، متعلق حکمت است که به تمامی دانشهای انسانی اشاره دارد.

اما ابن سینا در موضع دیگری از کتب خود، روش طرح این بحث و شناسایی موضوع مابعدالطبیعه را بگونه‌ی دیگر تقریر کرده است. او با توجه به «موجود» بیان میکند: موجود صفاتی مانند واحد، کثیر، کلی، جزئی، متحرک، مساوی با شیء دیگر و ... دارد. اتصاف موجود بهر یک از این صفات تابع ضوابطی است؛ مثلاً، موجود به «متحرک» متصف نمیشود مگر اینکه جسم طبیعی شده باشد یا مساوات بر موجود حمل نمیشود مگر اینکه موجود، کمیّت شده باشد. بنابراین، تا هنگامی که موجود ریاضی نشود، به صفاتی چون تساوی یا تریب و تثلیث متصف نمیشود؛ و تا هنگامی که طبیعی نشود، به صفاتی چون تحرک، رشد و سکون متصف نمیگردد. اما اتصاف آن به صفاتی مانند وحدت و کلیت، نیاز به طبیعی شدن یا ریاضی شدن موجود ندارد، بلکه در

میشود که در علوم مذکور بررسی نمیشوند؛ اموری چون وحدت، از آنجهت که وحدت است، کثرت، از آن جهت که کثرت است، یا شناخت تقابل و ضدیت. همه علوم در استفاده از این امور مشترکند اما هیچیک درباره نحوه وجود آنها تحقیق نمیکند.^{۴۸} پس معلوم میشود که در علوم گوناگون، مفاهیمی بکار گرفته میشود که خود آن علوم به تحقیق و بررسی درباره نحوه وجود آنها نمیپردازند. مدلول این مفاهیم یا در زمره جواهر و اعراض است یا از صفات عام اشیاء محسوب میشود که به موجود مشخصی اختصاص ندارند. حال سؤال اینست که کدامین علم به شناخت این امور میپردازد و موجودیت آنها را بررسی میکند؟ ابن سینا در پاسخ به این پرسش، به حقیقت امور مذکور توجه کرده و میگوید: اگر بخواهیم برای همه آنها موضوعی مشترک در نظر بگیریم، بگونه‌ی که همه آنها از حالات و عوارض آن باشند، فقط میتوان «موجود» را نام برد؛ چرا که این معنا در بر گیرنده جواهر، کمیّت و سایر مقولات و صفات است.^{۴۹} بنابراین، اگر «موجود» را بعنوان موضوع یک علم در نظر بگیریم، آنگاه میتوان به بحث درباره امور مذکور پرداخت.

همانگونه که میدانیم، «موجود» بر تمامی اشیاء

۴۸ - ابن سینا، الشفاء - الالهیات، ص ۱۲ - ۱۳.

۴۹ - همان، ص ۱۲ و ۱۳.

■ موجود

بما هو موجود

صفات ذاتی دارد و میتوان

آن را بعنوان موضوع یک علم در

نظر گرفت و آن چیزی نیست

مگر مابعدالطبیعه.

عوارض ذاتی آن، شامل مبادی دیگر علوم هم میشود. بهر ترتیب، ابن سینا در هر دو تقریر بدنبال این مطلب است که میتوان موجود را از آنجهت که موجود است در نظر گرفت و به تحقیق درباره آن پرداخت.

اما چرا موجود چونان موجود موضوع مابعدالطبیعه است؟ در پاسخ به این سؤال، تقریر اول یاد شده بخوبی به ما کمک میکند؛ ابن سینا مابعدالطبیعه را بعنوان علم کلی میشناسد که در فراز سایر علوم جزئی قرار میگیرد مبادی و مبانی آنها را توجیه و تبیین میکند. از همینروی، چون دانسته شود که مبادی علوم جزئی بعنوان احوال و ویژگیهای ذاتی موجود چونان موجودند، پس آن موضوع علم کلی است. ابن سینا دلیل دیگری نیز بر اثبات این مطلب اقامه کرده است. وی میگوید: وجود موضوع هر علم یا بدیهی است یا در علم دیگری به اثبات میرسد. درباره علم کلی باید گفت که وجود موضوع آن باید بدیهی باشد؛ چرا که علمی برتر از آن نیست تا وجود موضوع

۵۰- ابن سینا، حسین بن عبدالله، عیون الحکمة، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات، بیروت: دار القلم، الطبعة الثانية، ۱۹۸۰ م، ص ۴۷.

۵۱- همو، رسالة فی أقسام العلوم العقلية، در ضمن: تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، بمبئی: بی نا، ۱۳۱۸ هـ. ق، ص ۷۳.

اتصاف موجود به این صفات، خود موجود کفایت میکند. پس باید گفت که وحدت و کثرت از صفات ذاتی موجود بما هو موجود است. بنابراین باید گفت که موجود بما هو موجود صفاتی ذاتی دارد^{۵۰} و میتوان آن را بعنوان موضوع یک علم در نظر گرفت و آن چیزی نیست مگر مابعدالطبیعه.

تفاوت میان این دو تقریر آنست که در تبیین اول، ابن سینا با نظر در مباحث سایر علوم، به مطالب و مسائلی برمیخورد که تحقیق درباره آنها در خود آن علوم صورت نمیگیرد. برخی از این امور از اهمیت فوق العاده‌یی در علوم برخوردارند؛ بگونه‌یی که بدون آنها، کیان علم به خطر می افتد و حتی محتمل است اصل امکان معرفت انسان به اشیاء نیز خدشه دار شود. بهمین دلیل، ابن سینا بدنبال علمی است که با توجه به تحقیقات آن، بتوان مبانی و مبادی سایر علوم را مدلل کرد. اما در تبیین دوم، شیخ الرئیس با صرف نظر در احوال «موجود» در می یابد که میتوان برای موجود چونان موجود نیز صفاتی ذاتی در نظر گرفت و لذا میتوان علمی در نظر گرفت که به بررسی موجود چونان موجود بپردازد. در تقریر اول، دیدگاههای علم شناسی ابن سینا دخالت دارد و لذا اگر در آن مبانی تردید شود، ممکن است مسئله نیاز به مابعدالطبیعه نیز با مشکل روبرو شود، اما تقریر دوم از این آفت بدور است. همچنین آنچه در تقریر اول به شناسایی موضوع مابعدالطبیعه کمک کرد، تنها یکی از وظائف مابعدالطبیعه است،^{۵۱} اما ممکن است چنین پنداشته شود که مسائل مابعدالطبیعی منحصر در همان موارد مذکور است و حال آنکه چنین نیست. لذا همواره باید توجه داشت که اگر بررسی در باب مبادی علوم جزئی در مابعدالطبیعه صورت میگیرد، این بدلیل عمومیت موضوع مابعدالطبیعه است که احوال و

■ همه آنچه

در عبارات مختلف

شیخ الرئيس بعنوان موضوع

فلسفه اولی معرفی شده‌اند، همگی بر

یک مطلب دلالت دارند و چنین نیست که

او، بدنبال معرفی موضوع دو علم

جداگانه و متمایز باشد یا اینکه

دو موضوع را برای یک علم

در نظر بگیرد.

موضوع بکار رفته است، چیزی بر آن نمی‌افزاید و مراد آنست که خود انسان، بدون هیچ لاحق و عارضی در نظر گرفته شود. در این صورت، این قید بمنزله تأکید است.^{۵۲} بنابراین مقصود از «موجود چونان موجود» نیز نظر به ذات و خود «موجود» است، بدون توجه به لواحق یا عوارض آن.

۵۲- همو، الشفاء-الالهیات، ص ۱۳.

۵۳-ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۵۰.

۵۴- البته باید گفت که درباره عرض ذاتی بحثهای فراوانی صورت گرفته است. آنچه در اینجا مطرح شد، نظر دانشمندان متأخر است که عرض ذاتی را همان محمولی میدانند که بدون واسطه در عروض، بر موضوع حمل میشود. (نک: خوانساری، الحاشیه علی الشفاء (الالهیات)، ص ۸۱؛ راقی، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۱۳) از اینکه گفته شد نظر متأخرین چنین است، نباید پنداشت که نظر دانشمندان متقدم بر خلاف آنست؛ متأخرین در تحلیل سخنان متقدمان به نتیجه فوق الذکر دست یافته‌اند. بعنوان نمونه، میتوان به عبارتی از ابن سینا در بخش الهیات از کتاب شفاء اشاره کرد. او درباره مسائل فلسفه اولی چنین گفته است: «و مطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط». (ابن سینا، الشفاء-الالهیات، ص ۱۳) قیدی که در آخر عبارت آورده است اشاره به نفی حیثیت تقییدی دارد.

۵۵- آملی، محمد تقی، درر الفوائد؛ تعلیقه علی شرح المنظومة للسبزواری، ج ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا، ص ۴۲۴.

۵۶- همان، صص ۴۲۴-۴۲۶.

آن را اثبات کند. موجود چونان موجود امری است که هم در تصور و هم در تحقق بدیهی است، پس موضوع مابعدالطبیعه همان موجود چونان موجود است.^{۵۳}

بدین ترتیب، ابن سینا بیان میکند که موجود از آن جهت که موجود است، موضوع فلسفه اولی است و مسائل آن نیز عوارض ذاتی موجود چونان موجود است. مقصود از عرض ذاتی، آن محمولی است که با نظر به خود ذات موضوع، بر آن حمل میشود.^{۵۳} عبارت دیگر، در ائصاف موضوع به محمول، حیثیت تقییدی یا همان واسطه در عروض، در میان نباشد.^{۵۴} اما سؤال مهمی که در اینجا میتوان طرح کرد اینست که مقصود از «موجود چونان موجود» چیست؟ عبارت بهتر، معنای قید و حیثیتی که در این اصطلاح بکار میرود چیست؟ تبیین این مطلب، در فهم مقصود بوعلی از موضوع مابعدالطبیعه نقش مؤثری دارد؛ «موجود» امری است که در اهمال و ابهام خود، برای همه شناخته شده است اما هنگامی که قیود و حیثیات آن در نظر گرفته میشود، توضیح و تبیین آن خالی از فایده نیست.

معنا و مقصود از «موجود چونان موجود» چیست؟ در این اصطلاح قیدی بکار گرفته شده که ناظر به ذات و خود شیء است؛ هرگاه گفته میشود: «انسان چونان انسان» یا «انسان بما هو انسان»، مقصود آنست که صرفاً به ذات و حقیقت انسان توجه شود و اموری که خارج از ذات انسانند به کناری نهاده شوند. در نظر گرفتن ذات شیء به این صورت را «حیثیت اطلاقی» آن نامیده‌اند.^{۵۵} حیثیت اطلاقی هنگامی طرح میشود که قید «حیثیت» یا همان «چونان»، چیزی بر موضوع گزاره اضافه نکند. محض نمونه، هنگامی که گفته میشود: «انسان من حیث هو انسان، حیوان ناطق است»، قید حیثیت که در

۳. جایگزینهای «موجود چونان موجود» و حیطه شمول آن

ابن سینا در مواضع گوناگونی از کتب خود، امور مختلفی را بعنوان موضوع فلسفه اولی معرفی کرده است. بغیر از «موجود چونان موجود»،^{۵۷} باید به این موارد نیز اشاره کرد: «موجود مطلق»،^{۵۸} «امور مفارق از ماده در حد و قوام»،^{۵۹} «موجود کلی از آن جهت که موجود کلی است»،^{۶۰} «اموری که بالذات تغیر نمیپذیرند».^{۶۱} برخی بر این باورند که میتوان این امور گوناگون را به دو مورد تقلیل داد؛ «موجود چونان موجود» و «امور مفارق از ماده»، سپس بر ابن سینا خرده میگیرند که چگونه این دو موضوع کاملاً متفاوت را در یک علم طرح کرده است؟!^{۶۲} در پاسخ به این اشکال، برخی معتقدند که ابن سینا دو موضوع مذکور را بعنوان موضوع یک علم در نظر نگرفته، بلکه هر یک از آنها را بعنوان موضوعی برای یک علم قرار داده است؛ «موجود چونان موجود» موضوع علم کلی یا فلسفه اولی است و «موجود مفارق از ماده» نیز موضوعی است برای علم الهی.^{۶۳} خود ابن سینا نیز در کتاب منطق المشرقیین و بهنگام بیان اقسام علوم، به این مطلب تصریح کرده است.^{۶۴} باید پرسید که آیا نسبت میان علم الهی و علم کلی همانند نسبتی است که میان علم طبیعی یا ریاضی با علم کلی برقرار است؟ پاسخ یقیناً منفی است؛ اگر ابن سینا به قواعد علمشناسی خود پایبند باشد، هرگز علم الهی را بعنوان علمی خارج از علم کلی و در ذیل آن تصور نمی‌کند. اما دلیل این مدعا چیست؟ پاسخ آن در ضمن مباحث بعدی آشکار خواهد شد. به نظر میرسد، همه آنچه در عبارات مختلف شیخ الرئیس بعنوان موضوع فلسفه اولی معرفی شده‌اند، همگی بر یک مطلب دلالت دارند و چنین نیست که او، بدنبال

معرفی موضوع دو علم جداگانه و متمایز باشد یا اینکه دو موضوع را برای یک علم در نظر بگیرد. بهمین دلیل است که نگارنده، هر یک از آنها را جایگزین برای «موجود چونان موجود» دانسته است. در واقع، باید گفت که میتوان با توجه به هر یک از آنها، دیگری را تفسیر کرد. اینکه هر یک از آنها را بعنوان معادل دیگری و تفسیری برای آن در نظر بگیریم، نکته‌ی است که باید در مواجهه با عبارات ابن سینا به آن توجه کرد. دیگران هم به این نکته توجه کرده‌اند اما بسبب بروز یک مشکل، از آن دست کشیده‌اند. اعتقاد به اینکه ابن سینا در عبارات مختلف خود، موضوع دو علم متفاوت (علم کلی و علم الهی) را طرح کرده و هرگز به یک علم خاص (فلسفه اولی)

۵۷- نک: ابن سینا، عیون الحکمة، ص ۴۷؛ همو، الشفاء- الالهیات، ص ۱۳؛ همو، المباحثات، ص ۲۷۸.

۵۸- نک: ابن سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ۴۹۳.

۵۹- نک: ابن سینا، الشفاء- الالهیات، ص ۴؛ همو، دانش نامه‌ی علایی- الهیات، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳، ص ۵؛ همو، الشفاء- المنطق، ج ۱، المدخل، ص ۱۴.

۶۰- نک: همو، رساله فی أجراء العلویة، در ضمن: تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، ص ۲۷.

۶۱- نک: همو، عیون الحکمة، ص ۱۷.

۶۲- نک: خندان، علی اصغر، موضوع فلسفه اولی نزد ارسطو و علامه طباطبایی، در ضمن: دو فصلنامه نامه حکمت، ش ۵، ۱۳۸۴، صص ۱۱۰-۱۱۵؛ ذبیحی، محمد، فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۰. البته همان گونه که گفته شد، این اشکال سابقه طولانی تری دارد و به تفاسیر مختلف از متون ارسطو باز می‌گردد.

۶۳- همان.

۶۴- ابن سینا، المنطق المشرقیین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵، صص ۶- ۷.

■ هستی مطلق،

بدون واسطه دو نوع موجود را
در برمیگیرد این دو نوع موجود را
باید موجودات مابعدالطبیعی خواند
که عبارتند از: ذوات مفارق محض،
مانند خدا و عقول؛ و احوال و
صفات عام و کلی؛ مانند
وحدت، کثرت و
فعلیت و ...

ضروری نیست.^{۶۶} نتیجه این سخنان آنست که هستی مطلق، بدون واسطه دو نوع موجود را در برمیگیرد و تحقق آنها و بررسی احوال آنها محمولات علم فلسفه خواهد بود. این دو نوع موجود را باید موجودات مابعدالطبیعی خواند که عبارتند از: ذوات مفارق محض، مانند خدا و عقول؛ و احوال و صفات عام و کلی؛ مانند وحدت، کثرت و فعلیت و ... دسته دوم همان اموری هستند که ابن سینا با توجه به آنها، عوارض «موجود چونان موجود» را اثبات کرد. شیخ الرئیس میگوید: امور عامه یا همان وحدت، کثرت، علیت و معلولیت، از موجوداتی هستند که هم در محسوسات و هم در غیر از محسوسات یافت میشوند.^{۶۷} نکته قابل توجه آنست که شیخ الرئیس به حالت و صفت بودن این امور توجه کرده است. ابن سینا در جای دیگری درباره این امور بیان میکند که صفات عام، در زمره اموری هستند که پیراسته بودن (تجرد) از حرکت برای آنها صحیح است، اما همراهی با حرکت برای آنها ممتنع نیست. بعبارت دیگر، مخالفت و همراهی با حرکت، ضرورتاً برای آنها ممنوع نیست. حال درباره این امور باید گفت که اعتبار لابشرط هر یک از آنها چیزی مغایر با اعتبار بشرط لا نمیباشد. بعبارت بهتر، هرگاه هر یک از صفات عام را از حیث خود و ذاتش (من حیث هی هی) در نظر بگیریم (اعتبار لابشرط)، این اعتبار از در نظر گرفتن آن بشرط عدم همراهی با ماده (اعتبار بشرط لا) منفک نیست. دلیل این سخن نیز آنست که این امور، از حیث ذات خود در ماده نیستند و بنابراین هرگاه تنها بصرف حقیقت صفات عام توجه شود، آنها اموری

نظر نداشته، ناشی از این باور است که «موجود چونان موجود» فراگیرتر از «امر مفارق از ماده» است و همانگونه که شامل امور غیر مادی است، بر امور مادی هم شمول دارد. البته نگارنده تاکنون دلیلی بر این مطلب نیافته است؛ گویا کسانی که آن را طرح کرده اند، عمومیت و شمول «موجود چونان موجود» نسبت به «مفارق از ماده در حد و قوام» را بدیهی دانسته اند. گرچه «موجود» امری عام است که علاوه بر مفارقات، امور مادی را نیز در بردارد اما دقت در عبارات ابن سینا مبین آنست که او، مصداق معنای «موجود چونان موجود» را معادل با مصداق معنای «مفارق از ماده» دانسته است.

در توضیح این مطلب، میتوان به عباراتی از ابن سینا در کتاب دانشنامه علایی توجه کرد. شیخ الرئیس در این کتاب، از یکسو هستی مطلق را بعنوان موضوع علم برین معرفی کرده^{۶۵} و از سوی دیگر، دوگونه از اشیاء را بعنوان موضوعات آن طرح کرده است: چیزهایی که هستی آنها هرگز با ماده همراه نمیشود؛ و چیزهایی که امکان همراهی آنها با ماده منتفی نیست، هر چند که پیوند با ماده نیز برای آنها

۶۵- همو، دانشنامه علایی - الهیات، ص ۶.

۶۶- همان، صص ۳-۵.

۶۷- همان، ص ۴.

میرای از ماده و مجرد هستند.^{۶۸} اما در یک اعتبار دیگر مشاهده میشود که این صفات، در امور مادی نیز تحقق دارند و آن اعتبار بشرط شیء است. این صفات عام، با اموری نیز مقارن میشوند که تحقق آنها تنها در ماده صورت می‌گیرد. اگر صفات عام از این جهت در نظر گرفته شوند که امر عارض بر آنها، تنها در صورتی تحقق می‌یابد که در ماده حاصل شود، آنگاه آنها نیز در ماده تحقق دارند و با حرکت همراه‌اند.

البته در این حالت نیز میتوان دو گونه موجود یافت؛ یا هم در تصور و هم در تحقق مادی است، مانند وحدت از آن حیث که انسان یا آتش است؛ یا صرفاً در تحقق مادی است و در تصور میتوان آن را مفارق از ماده در نظر گرفت، مانند حالاتی که بر عدد عارض میشوند.^{۶۹} اگر صفات عام باعتبار بشرط شیء در نظر گرفته شوند، آنگاه به موضوعات علوم طبیعی و ریاضی ملحق میشوند؛ موضوع علم طبیعی موجودی است که ضرورتاً همراه با ماده است و نه در تحقق و نه در تصور، از ماده منفک نمیشود. موضوع علم ریاضی نیز موجودی است که هر چند در تحقق به ماده نیازمند است اما در تصور، میتوان آن را از ماده جدا کرد.^{۷۰} هنگامی که صفات عام را از حیث خود و ذات آنها یا لا بشرط در نظر بگیریم، آنگاه در زمره موضوعات علم کلی هستند^{۷۱} براساس این توضیحات، معلوم میشود آنچه در نظر شیخ رئیس به عنوان موجودات مابعدالطبیعی شناخته می‌شوند، همگی به معنایی که توضیح داده شد، مفارق و پیراسته از ماده‌اند.

بنابراین بخوبی معلوم است که در اندیشه ابن سینا، موجود چونان موجود مفارق از ماده است و اساساً میان آن دو، نسبت تساوی برقرار است.^{۷۲} در حریم موجود چونان موجود، ردّ پایی از ماده مشاهده

نمیشود. لذا چنین نیست که ابن سینا با اشاره به این دو مفهوم، در صدد بنیان نهادن دو علم باشد، بلکه او تنها به بررسی و تبیین موضوع فلسفه اولی پرداخته است. البته ممکن است گفته شود که شیخ رئیس با طرح این دو مفهوم، به دو موضوع برای یک علم اشاره کرده است. در این راستا مشاهده میشود که حتی خود وی نیز از موضوع اول مابعدالطبیعه سخن بمیان آورده و موجود بما هو موجود را موضوع اول فلسفه اولی میدانند.^{۷۳} پس اگر «موجود چونان موجود» موضوع اول فلسفه است، پس موضوع دومی نیز در میان است و آن همان «مفارق از ماده در حدّ و قوام» میباشد.

آیا یک علم میتواند بیش از یک موضوع داشته باشد؟ درباره این سؤال باید گفت که منشأ آن، احترازی دانستن صفت «اول» در عبارت «موضوع اول مابعدالطبیعه» است. صفات یا توضیحی اند یا تقییدی و احترازی و در هر حالت نیز احکام خاص خود را دارا میباشند. اگر «اول» صفت توضیحی

۶۸- عبارت ابن سینا چنین است: «فتكون الأمور التي يصح عليها أن تجرد عن الحركة، أما أن تكون صحتها صحة الوجود، واما ألا تكون صحتها صحة الوجود، بل تكون بحيث لا يمتنع لها ذلك؛ مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الأكثر. وهذه فاما أن يُنظر إليها من حيث هي، فلا يفارق ذلك النظر النظر إليها من حيث هي مجردة؛ فأنها تكون من جملة النظر ا لذی يكون في الأشياء، لا من حيث هي في مادة؛ اذ هي، من حيث هي هي، لا في مادة...».

۶۹- ابن سینا، الشفاء- المنطق، ج ۱، المدخل، ص ۱۳؛ مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، ج ۷، ص ۲۳۶، ششم، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶.

۷۰- ابن سینا، الشفاء- المنطق، ج ۱، المدخل، ص ۱۴.

۷۱- ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۱۳.

۷۲- می دانیم که نسبت تساوی، یکی از نسب چهارگانه است که به اعتبار مصداق، در میان مفاهیم جاری می‌شود.

۷۳- ابن سینا، الشفاء- الالهیات، ص ۱۳.

کارگشااست اما هر آنچه درباره امر مقید گفته شود، در حقیقت بیانی است درباره احکام امر مطلق. بنابراین، در صورتی که موجود چونان موجود را بعنوان موضوع فلسفه‌أولی معرفی کنیم، هرگز نمیتوان موضوع دیگری برای آن برشمرد. پس این مسئله چگونه است و تکلیف آن صفت (اول) چیست؟

نگارنده بر این باور است که با نظر به موازین منطقی، صفت «اول» برای «موضوع علم» یک قید زاید است و نباید به آن اهمیت داد اما با توجه به

باشد، پس معنایی معادل با «موضوع» دارد و مقوم آنست؛ اما اگر صفت تقیدی باشد، آنگاه بگونه خاصی از موضوع اشاره میکند و در برابر آن میتوان از «دوم» یا «سوم» و... نیز سخن گفت. هر چند میتوان توضیحی دانستن این صفت را در این عبارت محتمل دانست،^{۲۴} اما توضیحی دانستن آن چندان وجیه و صحیح نیست و باید آن را یک صفت احترازی بدانیم که در این صورت، حداقل باید به موضوع دومی نیز برای مابعدالطبیعه اشاره کرد.

■ هنگامی که صفات عام را از حیث خود

و ذات آنها یا لابلشروط در نظر بگیریم، آنگاه در زمره موضوعات علم کلی

هستند پس آنچه در نظر شیخ الرئیس به عنوان موجودات مابعدالطبیعی شناخته

می‌شوند، همگی به معنایی که توضیح داده شد، مفارق

و پیراسته از ماده‌اند.

برخی از نکات تاریخی، میتوان دلیلی بر ذکر آن ارائه کرد. به نظر میرسد که این عبارت ابن‌سینا ناظر بر عباراتی از فارابی در کتاب احصاء العلوم و اغراض مابعدالطبیعه است. فارابی در احصاء العلوم علم الهی را به سه بخش تقسیم کرده و موضوع هر یک را چنین ^{۷۴} - میتوان گفت که «اول» صفت توضیحی «موضوع» است و مقصود اینست که موضوع علم، اساس و شالوده یک علم است. مبادی و مسائل یک علم که بترتیب دوم و سوم خواهند بود، همگی بر موضوع علم استوار میشوند و بدون در نظر گرفتن موضوع، علم هویتی ندارد. هر چند حکماء بر این باورند که حقیقت یک علم همان مسائل آن است، اما میدانیم که مسائل یک علم چیزی خارج از عوارض ذاتی موضوع آن نیستند. در واقع میتوان مدعی شد که یک علم، چیزی نیست جز بروز و ظهور یک موضوع و ویژگیهای آن. لذا میتوان گفت که موضوع یک علم همان اول آن علم است؛ بدین معنا که بنیاد و اصل آن علم است. اما چون در کتب منطقی به چنین معنایی تصریح نشده، بهتر است به آن اهمیت ندهیم.

۷۵ - نک: ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص

۱۳۵.

اما در بررسی این سخن باید گفت که از نظر منطقدانی چون ابن‌سینا، نمیتوان برای یک علم بیش از یک موضوع در نظر گرفت و اگر امور گوناگونی بعنوان موضوع یک علم معرفی شوند، باید برای آنها وجه جامعی در نظر گرفت تا آن امور مختلف، متناسب یا متجانس باشند.^{۷۵} اگر علاوه بر موجود چونان موجود، امری دیگری نیز بعنوان موضوع مابعدالطبیعه در نظر گرفته شود، پس باید میان آن دو، تناسب یا تجانس برقرار باشد و این به معنای رجوع دوباره به موجود چونان موجود است؛ زیرا همانگونه که شیخ الرئیس بیان کرده، این مفهوم عامترین مفاهیم است و تمامی امور دیگر در آن مشترکند. لذا در صورتی که میان آن و امر دیگری تمایز قائل شویم، در واقع، میان یک شیء و بخشی از خود آن تمایز برقرار کرده‌ایم. هر چند این نوع تمایز در مقام فهم ابتدایی اشیاء و رعایت موازین تعلیم و تربیت بسیار

■ فارابی

مابعدالطبیعه را

به سه بخش تقسیم کرده

و برای هر بخش آن نیز موضوعی را

جهت مطالعه و تحقیق معرفی

کرده است.

مابعدالطبیعه، بمعنای پذیرش چند موضوع برای مابعدالطبیعه نیست. آنچه ممکن است بعنوان دیگر موضوعات مابعدالطبیعه، در کنار موجود چونان موجود، ذکر شود، در کلام فارابی بعنوان مسائلی از مابعدالطبیعه طرح شده است. فارابی بصراحت بیان میکند که علم کلی باید یگانه باشد و نمی‌توان از دو یا چند علم کلی سخن گفت. دلیل این مدعا آنست که هر علمی یک موضوع خاص دارد که متمایز از موضوع علم دیگر است و لذا، هیچیک از آنها در بردارنده دیگری نیست، اگر موضوع یک علم در برگیرنده موضوع علم دیگر نباشد، پس آن یک علم جزئی است و نمیتوان آن را کلی دانست. لذا هرگز نمیتوان به بیش از یک علم کلی باور داشت؛ و موضوع آن، شامل موضوعات همه علوم جزئی است.^{۷۶} این دلیل، بخوبی میتواند بیانگر نظر فارابی درباره وحدت

معرفی کرده است: بخش اول درباره موجود چونان موجود بحث میکند؛ بخش دوم در باب مبادی علوم جزئی تحقیق میکند؛ و بخش سوم نیز درباره موجودات مفارق از ماده سخن میگوید.^{۷۶} همانگونه که مشاهده میشود، فارابی مابعدالطبیعه را به سه بخش تقسیم کرده و برای هر بخش آن نیز موضوعی را جهت مطالعه و تحقیق معرفی کرده است. از این بیان ممکن است گمان شود که او مابعدالطبیعه را برخوردار از سه موضوع میداند. اما او در رساله اغراض مابعدالطبیعه، درباره نسبت میان علم کلی و علم الهی میگوید: شایسته است که علم الهی در داخل علم کلی باشد؛ چرا که خدا مبدءاً موجود مطلق است و صرفاً مبدءاً موجود خاصی نیست. پس شایسته است که آن بخش از علم کلی که در باب مبدء وجود و اعطاء وجود تحقیق میکند، همان علم الهی باشد.^{۷۷} در همین رساله، فارابی از موضوعات علم کلی سخن بمیان آورده و دو گونه موجود را بعنوان موضوع بررسی و تحقیق مابعدالطبیعی نام برده است؛ آنچه ضرورتاً غیر طبیعی است؛ و آنچه غیر طبیعی است ولی در طبیعت نیز یافت میشود. سپس فارابی بصراحت بیان کرده است که فقط علم کلی، مابعدالطبیعه است و موضوع اول آن نیز موجود مطلق است و آنچه در عمومیت هم سنگ آن باشد.^{۷۸}

مشاهده میشود که فارابی نیز بصراحت از «موضوع اول» مابعدالطبیعه سخن بمیان آورده است. پس از این، فارابی با اشاره به مسائل گوناگون فلسفه اولی، بیان میکند که با تقسیم و تحلیل «موجود»، به هر یک از موضوعات علوم جزئی دست می‌یابیم و مبادی علوم جزئی نیز تثبیت میشوند.^{۷۹} بنا بر فضایی که از متون فارابی در مقابل ما ترسیم میشود، بخوبی معلوم است که سخن گفتن از «موضوع اول» در باب

۷۶- فارابی، محمد بن محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۱، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۷۷- همو، مقالة فی أغراض مابعدالطبیعة، حیدرآباد دکن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ۱۳۴۹ هـ. ق، ص ۵.

۷۸- همان.

۷۹- همان، ص ۶.

۸۰- همان، ص ۵.

موضوعی مابعدالطبیعه نیز باشد. بر این اساس، باید درباره معنای «اول» در کلام این فلاسفه تأمل کرد. به نظر میرسد بهترین وجه برای ذکر این قید آنست که به موضوع گزاره‌های مابعدالطبیعی توجه کنیم. بنا بر نظر حکماء، در هر علم پیرامون عوارض ذاتی موضوع آن بحث و بررسی میشود اما چنین نیست که موضوع گزاره‌های آن علم، صرفاً خود موضوع آن علم باشد، بلکه از اعراض ذاتی آن موضوع نیز میتوان بعنوان موضوع برخی از گزاره‌های آن علم استفاده کرد.^{۸۱} البته این بدیهی است که در نخستین گزاره‌های یک علم، باید از خود موضوع آن علم بعنوان موضوع گزاره استفاده کرد تا پس از شناخت اعراض ذاتی آن، بتوان از آنها نیز بعنوان موضوع دیگر گزاره‌ها استفاده کرد. بر این اساس، میتوان گفت که موضوع علم، اولین موضوعی است که در گزاره‌های آن علم یافت میشود و بدنبال آن، امور دیگری نیز بعنوان موضوع گزاره‌ها یافت میشوند. تأیید این مطلب را میتوان در کلام فارابی نیز یافت؛ چرا که او نیز بخش اول مابعدالطبیعه را عهده‌دار بحث درباره موجود چونان موجود میدانند؛ و بخشهای دیگر را عهده‌دار بحث در باب برخی از اعراض ذاتی موجود چونان موجود دانسته است. بنابراین میتوان گفت که تعیین تقدّم و تأخر، درباره موضوع مسائل علم صورت گرفته، به موضوع خود علم ارتباط ندارد.

حال باید دانست که در نظر شیخ الرئیس، فراگیری و شمول «موجود چونان موجود» چگونه است؟ در پاسخ به سؤال فوق باید به دیدگاه ابن سینا درباره اطلاق و تقييد «موجود» اشاره کرد. همانگونه که گفته شد، حیثیت اطلاق به خود و ذات شیء اشاره دارد و این همان مقام اطلاق است؛ یعنی در این اعتبار، به چیزی غیر از ذات شیء توجه و التفات نمیشود اما در مقام تقييد، امر دیگری نیز باشیء در نظر گرفته میشود که همان امر مغایر، سبب

تقييد و خاص شدن شیء میگردد. شیخ الرئیس در موضعی از کتب خود به تخصص موجود مطلق اشاره کرده، دو نوع مخصص برای آن شمرده است. به باور ابن سینا، تا هنگامی که «موجود» به تخصص طبیعی یا تعلیمی (ریاضی) در نیاید، از مقام اطلاق خارج نشده است. او بیان کرده است که اگر وحدت و کثرت از اعراض ذاتی موجود مطلق نباشند آنگاه موجود منحصر خواهد بود در طبیعی یا ریاضی.^{۸۲} همچنین ابن سینا در چندین موضع بصراحت بیان کرده است که علوم حقیقی در ریاضی، طبیعی و الهی منحصرند.^{۸۳} با توجه به عبارات مختلف ابن سینا، میتوان چنین نتیجه گرفت که موجود منحصر است در ریاضی، طبیعی و الهی که هر یک بعنوان موضوع اصلی یکی از علوم حقیقی بحساب می‌آیند.^{۸۴} شیخ الرئیس در کتاب تعلیقات بیا کرده است

۸۱- نک: ابن سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، صص ۱۳۵-۱۳۶.

۸۲- ابن سینا، عیون الحکمة، ص ۴۷.

۸۳- نک: ابن سینا، الشفاء-الالهیات، ج ۱، المدخل، ص ۴؛ همو، عیون الحکمة، ص ۱۷؛ همو، دانش‌نامه علایی-الهیات، صص ۳-۵. البته همانگونه که گفته شد، ابن سینا در کتاب منطق المشرقیین، اقسام حکمت نظری را چهار علم دانسته و هر یک از علم الهی و علم کلی را بصورت جداگانه نام برده است. اما چون میدانیم که شیخ الرئیس نسبت میان علم الهی با علم کلی را همانند نسبت علم ریاضی یا طبیعی با علم کلی، بلکه علم الهی را جزء علم کلی و بعبارت دقیقتر، اساس علم کلی بشمار می‌آورد، میتوان گفت که در آن کتاب نیز همانند کتبش سخن گفته است. ملاصدرا در یکی از تعلیقه‌های خود بر بخش الهیات از کتاب شفاء، چنین گفته است: نزد قداما، اقسام حکمت نظری سه علم بود؛ طبیعی، ریاضی و الهی، اما ارسطو با اضافه کردن علم کلی، آن را بر چهار قسم دانست. البته قداما، علم کلی را در علم الهی داخل میدانسته‌اند چرا که موضوع آن به ماده محتاج نیست. (ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۱۵).

۸۴- نک: ابن سینا، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳، صص ۲-۶.

که اگر موضوع علم کلی تخصص یافت؛ به این صورت که انواع آن مشخص گردید، هر یک از آن انواع، مبدأ علمی جزئی است.^{۸۵} بنابراین شمول و سعة «موجود چونان موجود» تا جایی است که «موجود چونان ریاضی» و «موجود چونان طبیعی» تحقق نیافته باشند. با تحقق موجودات ریاضی و موجودات طبیعی، عرصه مابعدالطبیعه به پایان میرسد، علوم ریاضی و طبیعی آغاز میشوند.

حال باید به این نکته اشاره کرد که در نظر ابن سینا، آنچه با هویت علوم ریاضی و طبیعی عجین است، حضور ماده است. آنگونه که پیش از این اشاره شد، آن موجودی که در تحقق و تعریف خود به ماده محتاج باشد، موضوع علم طبیعی است و اگر تنها در تحقق به ماده محتاج باشد و تجرد آن از ماده در حد ممکن باشد، موضوع علم ریاضی است. بنابراین هر کجا ماده و لواحق آن در میان باشد، از حیطة مابعدالطبیعه خارج است و این بدان معناست که مابعدالطبیعه به قلمروی ورای ماده اختصاص دارد و حیطة شمول و بسط «موجود چونان موجود»، امور مفارق از ماده است. اما «موجود چونان موجود» به حقیقت و ذات موجود اشاره دارد؛ بعبارت دیگر، این قید، بر تمامی آنچه بحسب ذات برای موجود حاصل است و در اتصاف «موجود» به آنها، غیر در میان نیست دلالت دارد لذا حاصل این سخن آنست که حقیقت و ذات «موجود» امری مفارق از ماده است.

در اینجاست که سؤالی بس مهم ظهور میکند؛ اگر حقیقت «موجود» با مفارقت از ماده پیوند دارد، پس حال سایر اموری که با ماده همراهند چگونه است؟ آیا آنها موجود نیستند؟! ابن سینا درباره موضوعات علوم دیگر بیان کرده است که آنها موجودند اما با ماده یا حرکت نیز مشارکت دارند. بنابراین اگر جسم موجود

در هر علم پیرامون عوارض ذاتی موضوع آن بحث و بررسی میشود اما چنین نیست که موضوع گزاره‌های آن علم، صرفاً خود موضوع آن علم باشد، بلکه از اعراض ذاتی آن موضوع نیز میتوان بعنوان موضوع برخی از گزاره‌های آن علم استفاده کرد.

است و امری مادی نیز است، پس چگونه گفته میشود که حقیقت «موجود» مفارق از ماده است؟! در پاسخ این سؤال، باید به نکته‌ی اشاره کرد که شاید با شناخت متعارف از فلسفه ابن سینا سازگار نباشد، اما چاره‌ی از آن نیست و تحلیل عبارت او، ما را به آن سوق داده است. اما پیش از آن، باید نکته‌ی بسیار مهم را از زبان فارابی شنید و به آن توجه کرد.

۴. «موجود» بسیط است.

فارابی در کتاب الحروف خود بیان کرده است که واژه «موجود»، در زبان عربی مشتق است و از «وجود» و «وجدان» گرفته شده است. آنچه در زبان فارسی برای اشاره به این معنا بکار میرود و کاربردهایی مشابه با آن دارد، «یافته» است که از «یافت» گرفته میشود.^{۸۶} سپس فارابی اشاره میکند که در زبانهای مانند فارسی، سریانی، یونانی و سغدی، واژه‌ی یافت میشود که به دو صورت استعمال میشود؛ در یک کاربرد، آن واژه را برای همه اشیاء بکار میبرند و همه اشیاء را بدان نام میشناسند اما در کاربردی دیگر، همان واژه برای دلالت بر ارتباط میان خبر و مخبر عنه

۸۵- همو، التعليقات، ص ۲۰۴.

۸۶- فارابی، محمد بن محمد، کتاب الحروف، تصحیح و

مقدمه محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰ م، فقرة ۸۰ و ۸۱.

■ بنا بر نظر فارابی،

هنگام که لفظ «موجود»

در علوم نظری بجای «است» بکار

می‌رود، باید دانست که تنها صورت

آن واژه همانند مشتق است و بر

آنچه مشتق دلالت می‌کند،

دلالت ندارد.

نیز بکار می‌رود. فارابی بیان کرده است که در زبان فارسی «است»؛ در یونانی «استین» و در سُعدی «استی» چنین کاربردهایی دارند. اما نکته مهم این است که هیچیک از این واژه‌ها در زبان خود، مشتق نیست بلکه مثال اول^{۸۷} است و مصدر و تصریف هم ندارد. اما اگر بخواهند آنها را بصورت مصدری بکار برند، الفاظ دیگری از آنها مشتق کرده، استعمال میکنند؛ همانگونه که در زبان عربی از واژه «انسان»، «انسانیت» مشتق شده است، در زبان فارسی نیز «هستی» از «هست» اشتقاق یافته است. خود این ساختار نشان می‌دهد که مصدر آنها تصریف ندارد.^{۸۸} فارابی در ادامه سخن بیان میکند که از ابتدای وضع و تدوین زبان عربی، هیچ واژه‌یی در آن یافت نمیشود که کاربردی همانند «است» یا «استین» داشته باشد و بهمین دلیل، هنگامی که میخواستند متون یونانی یا سریانی را به زبان عربی ترجمه کنند، با مشکل روبرو شدند. برای رفع این مشکل، دوراه حل ارائه شد؛ برخی واژه «هو» را به جای «استین» یا «است» بکار بردند و بعضی دیگر نیز واژه «موجود» را بعنوان بدیل آن ارائه کردند. کسانی که «هو» را بجای «استین» پیشنهاد کردند، «هویة» را نیز به عنوان مصدر آن معرفی کردند که به معنای «هستی» است و دیگران نیز «وجود» را

بعنوان بدیل «هویة» مطرح کردند.^{۸۹}

در ادامه، فارابی با تمرکز بر واژه «موجود» بیان میکند که چون این واژه در صیغه اسم مشتق ذکر شده، پس ممکن است گمان شود که آن، مرکب است از موضوعی که به آن تصریح نمیشود و معنای مصدر. این گمان از آنجایی حاصل میشود که در باب اسم مشتق، صیغه و ساختار آن مبین اینست که معنای مصدر، بر موضوعی عارض شده است. لذا درباره «موجود» هم خیال میشود که آن، بر موضوعی دلالت دارد که وجود بر آن نشسته است و بر این اساس، گمان میشود که وجود، همانند عرض، در موضوع است.^{۹۰} اما آیا این گمان صحیح است؟ اینجاست که فارابی هشدار میدهد و خواننده را از فرو غلطیدن به چنین گمانی بر حذر میدارد. بنا بر نظر فارابی، هنگام که لفظ «موجود» در علوم نظری بجای «است» بکار می‌رود، نباید معنای اشتقاق تخیل شود بلکه باید دانست که تنها صورت آن واژه همانند مشتق است و بر آنچه مشتق دلالت می‌کند، دلالت ندارد. معنای «موجود» بهمان معنای «است» فارسی و «استین» یونانی است و همانگونه بکار می‌رود که واژه «شیء»^{۸۷} - فارابی «مثال اول» و «مشتق» را چنین توضیح داده

است:

«والاسم المشتق هو أن يؤخذ الاسم الدال على شيء ما مجرداً عن كل ما يمكن أن يقترن به من خارج، فيغير تغييراً يدل بذلك التغيير على اقتران ذلك الشيء بموضوع لم يصرح به ما هو. فاسمه الدال على ذاته مجرداً من موضوع هو المثال الأول، واسمه المغير الدال بالتغيير على موضوع لم يصرح به هو اسم المشتق من المثال الأول». (فارابی، المنطقيات، ج ۱، حقهها و قدم لها محمد تقی دانش پژوه باشراف السيد محمود المرعشی، قم: منشورات مکتبة آية الله العظمى المرعشی، النجفی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸، ص ۹۳).

۸۸- همان، فقره ۸۲.

۸۹- همان، فقره ۸۳.

۹۰- همان، فقره ۸۴.

استعمال میشود.^{۹۱}

صرف نظر از اینکه آیاریشه شناسی فارابی درباره لغات مذکور صحیح است یا نه، آنچه از این بیان فارابی فهم میشود اینست که او در تلاش است تا «موجود» را واژه‌ی بسیط معرفی کند. فارابی بر این باور است که در عرف فلسفه، «موجود» اساساً مشتق نیست و اگر چه در ساختار ظاهری و لغوی شبیه به الفاظ مشتق است، اما در معنا چنین نیست، بنا بر سخن فارابی، او حتی نمیپذیرد که «موجود» از «وجود» اشتقاق یافته باشد، بلکه بیان میکند که «وجود» را پس از «موجود»؛ و بعنوان مصدری برای آن ساخته‌اند. بر اساس نظر او، کاربرد و معنای لغوی «موجود» متمایز است از معنای فلسفی آن و نباید آنها را یکسان پنداشت. در کاربرد فلسفی، «وجود» همانند اسمائی است که در زبان عربی، با عنوان مصدر جعلی شناخته میشوند؛ «انسانیت» مصدر جعلی است که از اسم «انسان» ساخته شده و نوعی نسبت را در درون خود به همراه دارد. «هستی» نیز در زبان فارسی چنین است؛ «هست» مثال اول است و «هستی» را بعنوان مصدری برای آن ساخته‌اند که همراه با معنای نسبت است و بر این اساس، «هستی» بمعنای منسوب به «هست» می‌باشد.

۵. مادی بودن «موجود» به چه معناست؟

بر این اساس، در تمامی این مباحث، همواره باید به آنچه فارابی در باب «موجود» گفته است توجه کرد؛ موجود امری بسیط است و از دو ذات ترکیب نشده است. حال با توجه به این نکته اساسی، در پاسخ به این سؤال که اگر حقیقت «موجود» امری مفارق است، پس آیا دیگر اشیاء مادی موجود نیستند؟! باید گفت: مفارق دانستن حقیقت «موجود» با مادی

■ مفارق دانستن

حقیقت «موجود» با مادی

دانستن برخی از موجودات

مغایرت ندارد. چرا که مادی شدن

موجود در مسیر تخصص آن

واقع است.

دانستن برخی از موجودات مغایرت ندارد. برای فهم بهتر از سخن باید به چگونگی تخصص «موجود» توجه کرد؛ چرا که مادی شدن موجود در مسیر تخصص آن واقع است. آیا تخصص موجود به این صورت است که امری خارج از ذات آن، به آن منضم میشود و یک شیء مقید را تحقق می‌بخشد یا آنکه معنای تخصص چیز دیگر است؟ درباره تخصص یافتن موجود، هرگز نمیتوان گفت که امری به آن منضم شده و این موجود خاص تخصص یافته است؛ چرا که در مقابل موجود، معدوم واقع است و آن نیز چیزی نیست تا بتواند به موجود منضم شود و آن را مقید کند. بنابراین در صورت پذیرش تخصص «موجود»، باید به خود آن توجه کرد. اما چگونه میتوان گفت که یک شیء، با نظر به ذات خودش خاص شده است؟ این بحث را نمیتوان بصورت مفصل در اینجا طرح کرد؛ چرا که توضیح تفصیلی این مطلب در گرو بحث پیرامون موجود مبدأ و کیفیت صدور سایر موجودات از اوست.^{۹۲} اما بصورت مختصر باید اشاره کرد که اگر

۹۱- همان، فقره ۸۵.

۹۲- در فلسفه ابن سینا، درباره چگونگی صدور مخلوقات با مفهومی به نام «فیض» روبرو میشویم. مسئله فیض یکی از اصول اساسی تفکر سینوی است، اما متأسفانه توجه چندانی به آن نمیشود.

■ درباره

تخصّص یافتن موجود،

هرگز نمیتوان گفت که امری به آن

منضمّ شده و این موجود خاصّ تخصص

یافته است؛ چرا که در مقابل موجود،

معدوم واقع است و آن نیز چیزی

نیست تا بتواند به موجود

منضمّ شود و آن را

مقیّد کند.

..... ◊
.....

در باب یک شیء بتوان دو فرد (حداقل) در نظر گرفت که بدون دخالت غیر متمایز شده اند، در این صورت، تمایز آنها نیز به همان ذات واحد بوده است. چنین تمایزی در باب «موجود» رخ میدهد و سبب خاصّ شدن موجود نیز همان است. بر اساس تحلیلی که درباره متمایز شدن موجودات ارائه میشود، خاصّ شدن «موجود» بمعنای تنزّل آن از مقام اطلاق خود است و می توان چنین نتیجه گرفت که در امتیاز موجودات و خاصّ شدن موجود، ردّ پای عدم مشاهده میشود. موجود مطلق در کمال فعلیت و تحقّق است اما با تخصّص آن، موجود خاصّ، ترکیبی خواهد شد از فعلیت و استعداد یا تحقّق و عدم. بر این اساس میتوان گفت امر مادی نیز موجود است، اما موجودی که در تنزّل خود، بسیار از مبدأ فاصله گرفته است؛ مادی بودن اشاره دارد به مرتبه یی بسیار ضعیف و نازل از «موجود» که در تناظر است با عدمهای بسیار.

همانگونه که ذکر شد، ممکن است این پاسخ و تحلیلی که ارائه شد، با شناخت رایج و متعارف از فلسفه شیخ الرئیس ناسازگار باشد و حتی ممکن است ادعا شود که در فلسفه ابن سینا، مواردی یافت میشود که در تخالف با این تحلیل است. البته این نکته قابل

تردید نیست که در میان عبارات ابوعلی، مواردی یافت میشود که با پاسخ ارائه شده هماهنگ نیستند،^{۹۳} اما باید گفت که عباراتی نیز یافت میشود که مؤیدی برای آن تلقی میشوند. البته پاسخی که در اینجا ارائه شده، بدست یکی از بزرگترین مدافعان و شارحان فلسفه ابن سینا در دوران اخیر نیز تأکید شده است. مرحوم حائری مازندرانی (علامه سمّانی) در کتاب حکمت ابوعلی سینا چنین نوشته است:

«آنچه عارض را از ذاتیات^{۹۴} خارج کند و موضوع فلسفه او را از دست دهد، تخصّص طبیعی یا تخصّص تعلیمی است؛ چه با چنین تخصّصی، احکام وجود مطلق محکوم شده و احکام عدم غالب گردد».^{۹۵}

۶. پایان سخن

پس از بررسی تفصیلی، معلوم است که توجه به «موجود چونان موجود» بمعنای نظر در حقیقت و ذات «موجود» است؛ حقیقت و خود «موجود» موضوع فلسفه اولی است. بنابراین از نظر ابن سینا، مابعدالطبیعه یا به ذوات مفارق میپردازد یا به احوالی^{۹۳} - مهمترین مطلبی که ممکن است بعنوان معارض این تحلیل در مابعدالطبیعه سینوی طرح شود، پذیرش هیولا بعنوان یکی از انواع خاصّ موجودات است. نگارنده قصد ندارد به تفصیل این مسئله را بررسی کند اما شایان ذکر است که پذیرش هیولا، هنگامی در تعارض با تحلیل فوق است که در باب ترکیب میان ماده و صورت، به ترکیب انضمامی قائل باشیم. میدانیم که درباره دیدگاه ابن سینا در باب انضمامی یا اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت، میان مفسران وی اختلاف نظر حاصل شده اما نگارنده بر این باور است که ابن سینا به ترکیب اتحادی باور داشته و در این مسئله، حقّ با صدرالدین دشتکی است.

۹۴ - مقصود از ذاتیات، عوارض ذاتی است.

۹۵ - حائری مازندرانی، محمد صالح، حکمت ابوعلی سینا، ج ۱، مقدمه عمادالدین حسینی اصفهانی، تهران: نشر محمد، چاپ چهارم، ۱۳۶۶، ص ۱۱۴.

توجه میکند که همه موجودات در آنها مشترکند و این اشتراک بسبب هستی مطلق حاصل شده است. نکته دقیق سخن شیخ الرئیس اینست که درباره فلسفه اولی، بر هستی مطلق تمرکز کرده، موجود خاصی را نام نبرده است. همانگونه که ابن سینا و امثال او مکرر گفته‌اند، علوم جزئی از موجود جزئی یا مقید سخن میگویند^{۹۶} و آنگونه که میدانیم، موجود مقید مترتب است بر وجود مطلق؛ هر مطلق در ضمن مقید وجود دارد و مقوم آنست. هستی مطلق در ضمن موجودات مقید تحقق دارد و مقوم آنهاست، لذا نمیتوان گفت که هستی مطلق یک امر مفهومی صرف است؛ چراکه در ضمن موجودات جزئی تحقق دارد. همین تحقق هستی مطلق در ضمن موجودات مقید سبب میشود که احکام مشترکی از موجودات مقید انتزاع شود. این احکام اصالتاً مربوط به هستی مطلق است و بواسطه آن، از هستیهای مقید انتزاع میشود.

ابن سینا، در اولین فصل از بخش طبیعیات کتاب نجات، بیان کرده است که موضوع یک علم یا تحقق خارجی دارد یا تحقق ذهنی.^{۹۷} مابعدالطبیعه نیز یک علم است و میتوان درباره تحقق موضوع آن پرسید و تأمل کرد. آیا «موجود چونان موجود» یا «هستی مطلق» صرفاً در ذهن تحقق دارد؛ یا اینکه تحقق خارجی نیز دارد؟ با توجه به مباحثی که تاکنون طرح شده، پاسخ این سؤال معلوم است اما برای توضیح بیشتر، به نکاتی اشاره میشود.

ابن سینا در فقره‌یی از کتاب المباحثات، درباره وجود عام چنین گفته است: «وجود از آنجهت که عام است، صرفاً معقول است و در اعیان تحقق ندارد. اما اگر مقصود از وجود عام، «وجود چونان وجود» باشد، باید گفت که آن فقط وجود است و هر آنچه مفهوم آن غیر از وجود است، از آن سلب میشود».^{۹۸}

بنابراین «موجود چونان موجود» همان صرف موجود است و بدلیل ترادف معنایی موجود با تحقق و ثبوت،^{۹۹} باید گفت که «موجود» عین تحقق و ثبوت است. ثبوت ذهنی و تحقق عینی، خود از اقسام تحقق و ثبوت هستند. یکی از شارحان کتب ابن سینا بر این باور است که امر مطلق، موجود نیست،^{۱۰۰} اما شارحی دیگر بر این نکته تأکید کرده است که شیء مطلق را به دو گونه میتوان در نظر گرفت؛ یا آن شیء به اطلاق خود مشروط است؛ و یا آنکه نسبت به اطلاق و تقید بی‌اقتضاست. در حالت اول، صرفاً در ذهن موجود است اما در حالت دوم، هم در ذهن و هم در خارج تحقق دارد.^{۱۰۱} برای فهم درست و بهتر این سخن، باید به نسبت میان ذهن و عین و مسئله اعتبارات گوناگون اشیاء توجه کرد. این مسئله اکنون مد نظر نیست و نمی‌توان بتفصیل در باب آن سخن گفت اما بهر صورت، ذهن و عین دو مرتبه یا دو وعاء از واقعیتند و «موجود چونان موجود»، هر دو را شامل میشود. اساساً پرسش از تحقق و ثبوت درباره موجود مطلق نادرست است. بهمنیار، شاگرد معروف ابن سینا، درباره اثبات وجود موضوع فلسفه اولی بر این باور

۹۶- نک: ابن سینا، الشفاء- المنطق، ج ۳، البرهان، ص ۱۳۲؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۴۹۳.

۹۷- همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۱۸۹.

۹۸- همو، المباحثات، صص ۱۶۸-۱۶۹.

۹۹- نک: ابن سینا، الشفاء- الالهیات، ص ۳۱؛ همو، المباحثات، ص ۲۷۹.

۱۰۰- الرازی، فخرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، مقدمه و تحقیق علی رضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۴، ص ۹۹. ظاهراً مقصود فخر رازی از نفی موجودیت امر مطلق، نفی موجودیت خارجی آن است.

۱۰۱- الطوسی، نصرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴.

■ از نظر ابن‌سینا،

مابعدالطبیعه یا به ذوات مفارق

میپردازد یا به احوالی توجّه میکند

که همه موجودات در آنها مشترکند

و این اشتراک بسبب هستی

مطلق حاصل شده است.

... ♦ ...
است که به آن نیازی نیست؛ چرا که «موجود» همان وجود و بودن شیء در اعیان است.^{۱۲} بخوبی آشکار است که تحلیل منسجم و دقیق نظریه ابن‌سینا در باب موضوع مابعدالطبیعه، مبین دیدگاه اصالت وجودی این حکیم برجسته است.^{۱۳}

بنا بر آنچه گفته شد، معلوم میشود که «موجود چونان موجود» یا «موجود مطلق» بعنوان یک امر واقعی،^{۱۴} موضوع یک علم قرار گرفته است. در این اصطلاح، مقصود از قید «مطلق» این نیست که موجود به اطلاق مقید شود و امری ذهنی گردد، بلکه همانگونه که شارح محقق کتاب اشارات بیان کرده، «مطلق» بمعنای لابشرط است؛ بگونه‌یی که بهمین اطلاق نیز مشروط نیست. چنین نحوه‌یی از «موجود» هم در عین یافت میشود و هم در ذهن، و اساساً در ورای آنها قرار دارد؛ چیزی عامتر از «هستی» یافت نمیشود.^{۱۵}

فیلسوفان در باب درک چنین حقیقتی به بداهت حکم کرده اند؛ شناخت «موجود» امری بدیهی است. ابن‌سینا در کتاب دانش نامه‌ی علایی، به زبان فارسی چنین نوشته است:

«هستی را خرد خود بشناسد، بی‌حدّ و

بیرسم».^{۱۶}

مقصود او آنست که برای درک و فهم هستی، به واسطه نیاز نیست؛ عقل یا همان خرد، بخودی خود آن را درک میکند. شیخ الرئیس درباره درک «موجود» و «شیء» بیان میکند که آنها «متصور لذاته» هستند.^{۱۷} معنای این عبارت آنست که برای درک موجود یا شیء، صرف خود آنها کفایت میکند و به امور دیگری همچون حدّ یا رسم نیاز نیست. هر معنایی که برای درک آن به حدّ یا رسم نیاز نباشد، معنایی بدیهی است. شیخ‌الرئیس در باب بداهت «موجود»، چنین استدلال کرده است که چون موجود جنس و فصل ندارد؛ پس حدّ ندارد؛ چرا که در تعریف حدّی به ذکر این دو احتیاج است. اما موجود رسم نیز ندارد؛ چرا که چیزی معروفتر از آن نیست تا معرف آن گردد.^{۱۸} بنابراین «موجود چونان موجود» هم در تصور و هم در تصدیق آشکار و واضح است و بیجهت نیست که مابعدالطبیعه را علم کلی دانسته‌اند.

۱۰۲- بهمنیار بن المر زبان، التّحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵، صص ۲۸۰-۲۸۱.

۱۰۳- مرحوم علامه سمنانی نیز که یکی از مدافعان جدی اصالت ماهیت در دوران اخیر بوده و در کتاب معروف خود تلاش میکند ابن‌سینا را فیلسوفی معتقد به اصالت ماهیت معرفی کند، بر این باور است که عبارت شیخ الرئیس درباره موضوع فلسفه اولی در مقاله اول بخش الهیات از کتاب شفا، سبب پیدایش دیدگاه اصالت وجود و وحدت وجود گردیده است. (نک: حائری مازندرانی، حکمت ابوعلی سینا، ج ۱، ص ۹۷).

۱۰۴- «واقعی» را در اینجا به معنایی در مقابل «فرضی» به کار برده‌ام و گرنه، معلوم است که واقعیت همان موجود است.

۱۰۵- ابن‌سینا، دانش نامه‌ی علایی - الهیات، ص ۸.

۱۰۶- همانجا.

۱۰۷- ابن‌سینا، الشفاء - الالهیات، ص ۲۹.

۱۰۸- همو، دانش نامه‌ی علایی - الهیات، ص ۸-۹.