

جاویدان‌خرد، شماره ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صفحات ۱۶۵-۱۹۴

بررسی چگونگی اطلاق «موجود» بر موجودات از دیدگاه فارابی

لیلا کیان‌خواه*

چکیده

از دیدگاه ارسطو، موضوع مابعدالطبیعه یعنی «موجود»، نه بر اساس اشتراک معنوی و نه بر اساس اشتراک لفظی بلکه به طریق «نسبت به چیزی» بر موجودات اطلاق می‌گردد. به عبارت دیگر «موجود»، نه به گونه‌ای یکسان بلکه به تقدم و تأخر بر موجودات حمل می‌شود. اولین اطلاق «موجود»، جوهر است و بقیه موجودات به جهت نسبتی که با آن دارند موجود خوانده می‌شوند. تأمل در آثار فارابی نشان می‌دهد که فارابی در اطلاق «موجود» بر موجودات به تشکیک سینوی دست نیافته و به تبع ارسطو، اطلاق موجود بر موجودات را نه بر اساس اشتراک لفظی می‌داند و نه بر اساس اشتراک معنوی. از دیدگاه فارابی، موجود، به یک معنا و به طور یکسان بر مقولات حمل نمی‌شود؛ بلکه بنابر تقدم و تأخر بر آنها اطلاق می‌گردد. این تقدم و تأخر بر اساس نیازمندی و یا استقلال مقولات در وجود است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد فارابی در آثار خود از الگوی ارسطویی این نوع حمل یعنی حمل موجود در سطح مقولات، فراتر رفته و آن را در سطح طولی یعنی حمل موجود بر موجود اول و ثوانی و سپس سایر مخلوقات نیز بیان می‌کند.

واژگان کلیدی: فارابی، ارسطو، موجود، موجودات، مقولات، موجود اول.

* استادیار گروه فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۲

مقدمه

فارابی «موجود» و مساوقات آن، از جمله «واحد» را امور عامی می‌داند که بین همه موجودات مشترک هستند و همه آنها را در برمی‌گیرند. او با وجود اینکه سلسله مراتب متفاوتی برای موجودات قائل است و آنها را از نظر کمال و نقص، یکسان نمی‌داند ولی «موجود» و مساوقات آن را بر همه موجودات اطلاق می‌کند؛ یعنی هم موجود اول را که در بالاترین مرتبه قرار دارد، موجود می‌خواند و هم ماده اولی را که ناقص‌ترین موجودات است، موجود خطاب می‌کند. او در رساله *أغراض مابعدالطبیعة* تأکید می‌کند که مابعدالطبیعه اموری که میان همه موجودات عمومیت دارند؛ همانند وجود و وحدت را مورد بررسی قرار می‌دهد:

«وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة ...»
(فارابی، ۱۳۹۳، ۱۴۹-۱۵۰)

و در مواضع دیگری از آثار خود از قبیل *الحروف* (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۱)، *الواحد والوحدة* (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۱) و *السیاسة المدنیة* (فارابی، ۱۳۶۶: ۵۰) نیز بر عمومیت این قبیل اسامی نسبت به همه موجودات تأکید دارد.

از سوی دیگر، فارابی در برخی از آثار خود از جمله کتاب *فصول منترعة*، تأکید می‌کند که اطلاق برخی از اسامی از جمله «موجود» بر موجود اول و بر سایر موجودات، تنها بر اساس اشتراک لفظ است و نه اشتراک در معنی.

«وَأَنَّ وجوده وجود آخر خارج عن وجود سائر الموجودات ولا يشارك واحداً منها في معنى أصلاً، بل إن كانت مشاركة ففي الاسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم، وأنه لا يمكن أن يكون إلا واحداً فقط وأنه هو الواحد في الحقيقة» (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۳).

بر اساس عبارات فوق، فارابی همانند ابن سینا، «موجود» و امور مترادف با آن همانند «واحد» را بر همه موجودات اطلاق می‌کند. اما نکته بسیار مهم و کلیدی، تفاوت این نوع اطلاق از دیدگاه فارابی و ابن سیناست. شاید بتوان گفت که به دلیل احاطه اصول نظام فکری سینوی بر فلسفه اسلامی، فهم چنین اطلاقی در غیر معنای سینوی آن، برای متعلمان فلسفه اسلامی، امری سخت و پیچیده است. بر اساس دیدگاه ابن سینا یعنی دیدگاه مختار غالب فلاسفه اسلامی، «موجود» به یک معنای واحد یعنی به صورت مشترک معنوی، بر موجودات مختلف اطلاق می‌شود. ابن سینا معتقد است که هر مفهومی که بر مصادیقش به نحو اشتراک معنوی صدق کند، یا مشکک است و یا

متواپی. مفاهیم متواپی مفاهیمی هستند که صدق‌شان بر تمام مصادیق‌شان یکسان است ولی مفاهیم مشکک بر مصادیق‌شان به یک نحو صدق نمی‌کنند. به عنوان مثال، مفهوم حیوان بر تمام مصادیقش از جمله انسان و اسب به طور یکسان صدق می‌کند ولی مفاهیم وجود و سفید بر مصادیق‌شان یکسان صدق نمی‌کنند؛ بلکه صدق آنها بر مصادیق‌شان متفاوت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، مقولات: ۱۰-۹). ابن‌سینا اثبات می‌کند که وجود جنس نبوده و جزء ذاتیات شیء نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، مقولات: ۶۲-۵۸؛ ۱۴۰۴: ۳۴) و عارض بر ذات شیء می‌شود. بنابراین، می‌تواند از جمله مفاهیمی باشد که بر مصادیق‌شان به نحو تشکیکی حمل می‌شوند. یعنی مفهوم وجود به یک معنا اما به نحو متفاوت بر مصادیقش صدق می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، مقولات: ۱۰-۹؛ ۱۴۰۴: ۳۴؛ ۱۴۱۳: ۲۸۰). اما اطلاق «موجود» بر موجودات از دیدگاه فارابی فاصله زیادی با دیدگاه ابن‌سینا دارد. بر این اساس، مسأله اصلی این مقاله، تبیین دقیق چگونگی اطلاق «موجود» بر موجودات از دیدگاه فارابی است.

بررسی آثار فارابی نشان می‌دهد که او در آثار مختلف خود، در تشریح و تبیین این نوع اطلاق، تحت تأثیر تفکرات ارسطو و مفسران وی بوده و به نظر نمی‌رسد که در بسیاری از موارد از چارچوب ارسطویی خارج شده باشد. بنابراین، از آنجا که دیدگاه فارابی در این زمینه، پیوند عمیقی با دیدگاه ارسطو دارد، در ابتدا قبل از تبیین آراء فارابی لازم است تا به طور خلاصه به آراء ارسطو در این باب اشاره شود.

اشاره‌ای به دیدگاه ارسطو در اطلاق «موجود»

ارسطو در کتاب *بنا* توضیح می‌دهد که اگرچه «موجود» و «واحد» بر تمام موجودات اطلاق می‌شوند؛ اما موجود و واحد جنس مشترک موجودات نیستند؛ چرا که:

۱. اجناس بر انواعی که مندرج در ذیل آنها هستند، به تواطؤ حمل می‌شوند^۲ (998b22-27).

۲. ارسطو در مواضع مختلفی از کتاب *مابعدالطبیعه*، حمل موجود بر موجودات را بنابر تواطؤ یا همان اشتراک معنوی ندانسته و نوعی تقدم و تأخر را در حمل «موجود» مد نظر دارد^۳ (1003a33,1028a11).

بنابراین، از دیدگاه ارسطو، از آنجا که «موجود» دارای معنی واحدی نیست، جنس مشترک اشیاء محسوب نمی‌شود.

اما از سوی دیگر، ارسطو در کتاب *گاما*، «موجود بما هو موجود» را به عنوان موضوع دانش مابعدالطبیعه معرفی می‌کند (1003a23) و در کتاب *برهان* تأکید دارد که وحدت هر علمی به وحدت جنسی است که آن را مورد بررسی قرار می‌دهد (87a38). تقابل این آراء با یکدیگر، موجب شکل‌گیری مسأله مهمی در نظام فکری ارسطو شده است: چگونه می‌توان، هم «موجود» را موضوع مابعدالطبیعه دانست و هم آن را دارای معانی متعدد دانست؟ آیا با چنین اوصافی می‌توان دانش مابعدالطبیعه را واحد دانست؟ پیچیدگی این مسأله به حدی است که سبب شده تا ارسطو، آن را به عنوان اولین دشواری (آپوریا) در میان دشواری‌های فهرست شده در کتاب *بتا* مطرح کند (996a19-996b25) و سپس در فصل دوم کتاب *گاما* - بلافاصله پس از اینکه در فصل اول، «موجود بما هو موجود» را به عنوان موضوع مابعدالطبیعه معرفی کرد - می‌کوشد تا به حل این دشواری بپردازد. ارسطو در این فصل توضیح می‌دهد که موجود واژه‌ای تک معنا نبوده و حمل موجود بر موجودات بنابر اشتراک معنوی نیست؛ اما از سوی دیگر نمی‌پذیرد که حمل موجود بر مقولات، بنا بر اشتراک لفظی (یا اتفاقی) باشد؛ یعنی اشتراکی که در آن اشیاء مختلف بدون اینکه ارتباطی با یکدیگر داشته باشند، تنها بر حسب اتفاق به نامی واحد، نامیده می‌شوند.

ارسطو در ادامه توضیح می‌دهد که اگر موجود، مشترک لفظی باشد، یعنی دارای معانی متعددی باشد که هیچ ارتباطی با هم ندارند و در هر مصداقی به معنایی متفاوت از مصداقی دیگر به کار رود، هرگز نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه واقع شود؛ چرا که دانش واحد هرگز نمی‌تواند معانی متعدد را مورد بررسی قرار دهد. از دیدگاه او دانش واحد تنها اموری را بررسی می‌کند که یا دارای مفهوم واحد مشترک اند - یعنی موضوع آنها بر اساس اشتراک معنوی بر مصداقیش حمل می‌شود - و یا موضوع آن بر اساس نوع دیگری از اشتراک، که نه اشتراک لفظی است و نه اشتراک معنوی، بر مصداقیش حمل می‌شود:

«نه تنها اشیائی که معنای مشترکی دارند در یک علم واحد مورد بررسی واقع می‌شوند، بلکه اشیائی که با یک طبیعت مشترک نسبت دارند نیز در یک علم بررسی می‌شوند. زیرا حتی این اشیاء نیز به یک معنا طبیعت مشترک دارند. پس روشن است که کار یک دانش است که به مطالعه موجودات بما هو موجود بپردازد. اما در همه جا، علم به طور عمده در مورد آنچه که نخستین است بحث می‌کند و سپس در مورد اشیائی که به آن منسوب‌اند و به جهت آن

نام خود را اخذ می‌کنند؛ اگر این امر جوهر است، در این صورت فیلسوف باید اصول و مبادی جوهر را ادراک کند» (1003a34-1003b18).

بنابراین، واضح است که اگرچه ارسطو موجود را مشترک معنوی یعنی واژه تک معنا نمی‌داند ولی هرگز آن را مشترک لفظی هم تلقی نمی‌کند؛ چرا که در این صورت وحدت مابعدالطبیعه یعنی علم موجود بما هو موجود را زیر سؤال می‌برد. از دیدگاه ارسطو، همان‌گونه که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است و مفهوم تندرستی هم بر یک چیز برای نگهداشت آن، و بر چیز دیگری برای ایجاد آن، و بر امر سومی برای دلالت بر تندرستی آن به کار می‌رود، و دانش واحد پزشکی است که همه آن امور را از آن جهت که به تندرستی منسوب است مورد بررسی قرار می‌دهد؛ موجود هم دارای معانی متعددی است که البته همه آن معانی به اصل یگانه‌ای باز می‌گردند. برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهرند، برخی چون عوارض‌اند، و بعضی چون راهی به سوی جواهرند، یا چون فساد و یا عدم‌اند، و یا چون کیفیات، یا سازنده و مولد جوهر، یا چیزهایی هستند که در پیوند با جوهر، نامیده می‌شوند. بنابراین، همان‌گونه که یک دانش وجود دارد که همه تندرست‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد نگرش در موجودات چونان موجودات هم کار یک دانش واحد است (1003a33-1003b12).

بنابراین، همان‌گونه که ارسطو در فصل دوم کتاب *گاما* (1003a33)، فصل دوم کتاب *اپسیلن* (1026a33) و فصل اول کتاب *زتا* (1028a10) تأکید دارد، موجود بنابر طریق «نسبت به چیزی» (pros hen) ^۴ طریقی که نه مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی صرف، بر اشیاء مختلف گفته می‌شود.

ارسطو در فصل اول کتاب *زتا*، در مورد گوناگونی معانی «موجود» در مقولات بحث کرده و معتقد است که نخستین «موجود» جوهر است و بقیه مقولات به جهت انتسابی که به جوهر دارند، موجود خوانده می‌شوند.

«موجود (to on) به معانی مختلفی گفته می‌شود. در یک معنا به معنی «چیستی» (ti esti) یا «این» (to de ti) است و در معانی دیگر، کمیت، کیفیت و یا امور دیگری که بدین نحو حمل می‌شوند. در حالی که موجود همه این معانی را داراست، روشن است که آنچه نخستین است، چیستی است که دلالت بر جوهر شیء دارد... و به سایر اشیاء موجود گفته می‌شود چرا که برخی از آنها کمیت آن چیزی هستند که به معنای نخستین موجود است، برخی کیفیات آن هستند، برخی منفعلات آن هستند و برخی دیگر، دیگر تعینات آن هستند...

به نظر می‌رسد که این امور واقعی هستند، چرا که چیزی متعین به عنوان زیرنهاد آنها قرار دارد (یعنی جوهر را شیء متشخص). که در چنین محمولی به آن اشاره شده است... پس روشن است که به جهت این مقوله (جوهر) است که سایر مقولات موجودند» (1028a10-30).

بیانات ارسطو در تعیین دقیق جایگاه طریق «نسبت به چیزی»، در مقایسه با اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، کاملاً واضح و بدون ابهام نیست و همین امر زمینه شکل‌گیری تفاسیر مختلفی را فراهم آورده که در کنار بیانات ارسطو، مهم‌ترین منابع در شکل‌گیری آراء فلاسفه اسلامی در باب حمل «موجود» است.

اسکندر افرودیسی در شرح خود بر کتاب *جدل*، الفاظی که به گونه‌ای غیر از معانی مشترک دارای معانی متعدّد هستند را مشترک (omonusma) و مبهم (مشکک) (amphibola) می‌خواند. و لفسون معتقد است که به کار بردن این واژه توسط اسکندر افرودیسی و ترجمه آن توسط مترجمان به «تشکیک»، زمینه‌ساز مبحث حمل تشکیکی در فلسفه اسلامی بوده است (ولفسون، ۱۳۵۳: ۴۶۸-۴۶۷). اسکندر در شرح خود بر کتاب *گاما* این نوع حمل را واسطه‌ای میان مشترک لفظی و مشترک معنوی دانسته و توضیح می‌دهد که در این نوع حمل، «جوهر» الگوی اساسی و محوری موجودات است و بقیه موجودات در رابطه با نسبتی که با آن دارند مورد بررسی قرار می‌گیرند (Alexander of Aphrodisias, 1993, 14-16).^۵

در مقابل اسکندر افرودیسی، مفسران دیگر همانند فروریوس این نوع حمل را زیر مجموعه حمل اشتراک لفظی قرار داده و معتقدند که حمل بر دو نوع است و هیچ واسطه‌ای بین آن دو وجود ندارد (Treiger, 2012: 336). فروریوس در کتاب *ایساغوجی* تأکید می‌کند که موجود، جنس مقولات یعنی ذاتی آنها نبوده و حمل آن بر مقولات دهگانه بنابر اشتراک لفظی است و نه اشتراک معنوی؛ زیرا تعریف این امور با یکدیگر یکسان نبوده و صرفاً در نام با یکدیگر اشتراک دارند (فروریوس، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳؛ Treiger, 2012: 337).^۶

در هر صورت این حمل چه واسطه‌ای میان مشترک لفظی و مشترک معنوی باشد و چه یکی از اقسام مشترک لفظی،^۷ از دیدگاه ارسطو بر اساس این حمل، موضوع مابعدالطبیعه یعنی موجود، نه بنابر اشتراک لفظی محض بر مصادیقش حمل می‌شود و نه بنابر اشتراک معنوی؛ بلکه به گونه‌های مختلف؛ و به عبارت دیگر به تقدم و تأخر بر مصادیقش حمل می‌شود. مصداق اولی موجود، جوهر است و بقیه موجودات به جهت

نسبتی که با آن دارند موجود خوانده می‌شوند. بنابراین، هرچند موجود به طور یکسان بر همه مقولات حمل نمی‌شود و حمل آن بر جوهر مقدم است، اما همین نوع حمل، مصحح وحدت دانش مابعدالطبیعه است. از دیدگاه ارسطو، موجود و واحد، کلی‌ترین محمولاتی هستند که بر همه اشیاء و البته نه به گونه‌ای واحد صدق می‌کنند و از این جهت موضوع مابعدالطبیعه واقع می‌شوند^۹ (1053b16).

بررسی دیدگاه فارابی در باب اطلاق اسم «موجود»

فارابی در برخی از آثارش، به اطلاق این نوع اسامی به طور مطلق، اشاره دارد و در برخی دیگر از آثارش به طور خاص به ارائه توضیح در مورد حمل اسم «موجود» بر موجودات می‌پردازد.^{۱۰} البته ملاحظه آثار فارابی نشان می‌دهد که این نوع حمل هم در سطح مقولات مطرح می‌شود و هم در سطح سلسله مراتب طولی موجودات.^{۱۱} هر چند فارابی در ضمن توضیح این حمل، اصطلاح رایجی را برای آن وضع نکرده ولی با توجه به اینکه او در برخی از مواضع از اصطلاح «تشکیک» بهره جسته، می‌توان حمل این نوع اسامی را حمل تشکیکی نامید؛ ولی باید توجه داشته داشت حمل تشکیکی فارابی تمایزی اساسی با حمل تشکیکی سینیوی دارد. در ادامه به تفکیک آثار، به تحلیل این نوع از حمل به طور مطلق می‌پردازیم و سپس به طور خاص، حمل موجود بر موجودات را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

تبیین حمل تشکیکی به طور عام از دیدگاه فارابی

کتاب الحروف:

فارابی در کتاب الحروف، در آغاز بحث از اسامی «مقولات»، بحث اسامی مشترک را بیان کرده و فهم آن را مقدم بر فهم مبحث «اسماء مقولات» می‌داند (فارابی، ۱۹۸۶: ۷۱). ارسطو نیز در آغاز کتاب مقولات و قبل از تشریح مقولات و معنای هر کدام از آنها، بحثی را در مورد اسامی متفق و اسامی متواطی و نیز نوع دیگری از اسامی مشترک که آنها را اسامی مشتق می‌نامد، طرح می‌کند (1a1-15).^{۱۲}

فارابی در این موضع از الحروف، با بیاناتی کامل‌تر و مفصل‌تر از بیانات ارسطو در کتاب مقولات، به انواع مختلف اطلاق اسامی اشاره کرده و آنها را به شش دسته تقسیم می‌کند: المتفقة أسماؤها، المتواطئة أسماؤها، المتوسطة (که بین المتفقة أسماؤها (اشترک لفظی) و

المتواطئة أسماؤها (اشترك معنوي) است)، المتباينة أسماؤها، المترادفة أسماؤها و المشتقة أسماؤها (فارابی، ۱۹۸۶: ۷۱).

«وينبغي (لك إن أردت أن تعرف) تلك المقولات أن تكون قد عرفت المتفقة أسماؤها؛ والمتواطئة أسماؤها؛ والمتوسطة بين المتفقة أسماؤها و بين المتواطئة أسماؤها- و هي التي تسمى باسم واحد و تنسب إلى أشياء مختلفة بشيء متشابه من غير أن تسمى تلك الأشياء التي تنسب إليها باسم هذه (و) من غير أن يسمى ذلك الواحد باسم تلك الأشياء، و التي / تسمى باسم واحد و تنسب إلى شيء واحد من غير أن يسمى ذلك الواحد باسم تلك الأشياء، و التي تسمى باسم واحد مشتق من اسم الشيء الذي إليه تنسب، مثل «الطبي» المشتق من اسم الطب، و التي تسمى باسم واحد هو بعينه اسم الشيء الذي إليه تنسب- و كل واحد من هذه إما متساو و إما متفاضل؛ ثم المتباينة أسماؤها؛ و المترادفة أسماؤها؛ و المشتقة أسماؤها» (فارابی، ۱۹۸۶: ۷۱).

همان گونه که ملاحظه می شود، فارابی در این عبارات -که به نظر می رسد متأثر از تفاسیر اسکندر افرو دیسی باشد- نوعی از اسامی یعنی اسامی المتوسطة را بیان می کند که واسطه ای میان اشتراك لفظی و اشتراك معنوی است. او در تشریح المتوسطة، آن را به چند قسم تقسیم می کند: ۱- اموری که همگی به اسم واحدی خوانده می شوند و با شیء متشابهی، به اشياء مختلف نسبت داده می شوند، و آن اشياء مختلف، اسم این شیء واحد را ندارند. ۲- اموری که به شیء واحدی نسبت داده می شوند ولی آن شیء، اسم این امور را ندارد. ۳- اموری که همگی اسم واحدی دارند که مشتق از اسم آن شیء است که به آن نسبت داده می شوند؛ مثل اسم طبی که مشتق از طب است. ۴- اموری که اسم واحدی دارند که اسم همان چیزی است که به آن نسبت داده می شوند.

بر اساس توضیحات فارابی، نوعی از اسامی متوسط وجود دارند که دارای دو ویژگی مهم هستند: هم بر اساس حمل متوسط بر مصادیق خود حمل می شوند و هم اسامی مشتقی هستند که اسم واحدی دارند و نامشان از مبدأ واحدی که به آن منسوب هستند، مشتق شده است؛ بنابراین، به نظر می رسد که این نوع اسامی مشتق، متفاوت از اسامی مشتقی باشد که فارابی آن را به عنوان قسیم اسامی متوسط ذکر می کند و به نظر می رسد که تنها ویژگی آنها اشتقاق از مثال اول است.

فارابی در ادامه بر این نکته مهم تأکید دارد که همه اقسام اسامی متوسط، ممکن است در رابطه با آن شیئی که بدان منسوب اند، دارای نسبت های متساوی و یا متفاضل باشند (فارابی، ۱۹۸۶: ۷۱).

او در موضع دیگری از کتاب الحروف، مجدداً به این بحث اشاره می کند و به معانی ای اشاره می کند که نه به نحو اشتراك لفظی و نه به نحو اشتراك معنوی بلکه به

نحو واسطه میان المتَّفِقَة أسماؤها و المتواطئة أسماؤها، بر موضوعات شان حمل می‌شوند.

فارابی در این موضع، این نوع از اسامی مشترک را بر سه قسم می‌داند:

۱- اموری که صفت‌های آن اسم مشترک هستند.

۲- اموری که نسبت‌های متشابهی به اشیاء کثیر دارند.

اموری که با ترتیب خاصی به شیء واحدی منتسب هستند، البته ممکن است که رتبه این امور نسبت به آن شیء واحد، در برخی موارد متساوی و در برخی موارد دیگر متفاوت باشد؛ یعنی نسبت به آن شیء واحد اقرب و یا ابعَد باشند؛ و نیز ممکن است که هر کدام از این امور، به آن شیء واحد نام‌گذاری شوند و یا نام‌گذاری نشوند. فارابی تأکید می‌کند که در تمام این حالات، آن امر واحد، نسبت به همه آن امور تقدم دارد و البته آن تقدم، ممکن است در وجود و یا در معرفت باشد.

فارابی در ادامه، سلسله اموری را مورد بررسی قرار می‌دهد که امر واحدی نسبت به بقیه، در وجود اقدم باشد و علاوه بر این سبب وجود بقیه هم باشد. این امر واحد نسبت به بقیه استحقاق بیشتری برای نامیده شدن به آن اسم واحد که میان تمامی این امور مشترک است دارد؛ سپس هرچه که به آن امر واحد نزدیک‌تر شویم استحقاق به تسمیه آن اسم بیشتر می‌شود.

نکته قابل توجه این است که فارابی در این موضع، این نوع اسامی را که معتقد است واسطه‌ای میان اسامی مشترک و اسامی متواطی هستند، اسامی مشکک می‌نامد^{۱۳} (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۶۱-۱۶۰).

کتاب باری ارمیناس:

فارابی در کتاب *باری ارمیناس*، این نوع حمل را در کنار اشتراک لفظی، از اقسام لفظ مشترک می‌داند. او در این موضع، اسامی مشترک را به پنج قسم تقسیم می‌کند: ۱- اموری که به اتفاق بر اشیاء گوناگون حمل می‌شوند مثل اسم عین (اشتراک لفظی محض). ۲- اموری که بر دو شیء به دلیل مشابهت آنها با یکدیگر حمل می‌شوند؛ نه به دلیل مشابهتی که در معنی دارند بلکه به دلیل مشابهتی که در یک امر عرضی میان آن دو یافت می‌شود؛ همانند اطلاق حیوان بر انسان و تصویر اسب. تصویر اسب در عرضی از اعراضش یعنی شکلش به انسان شباهت دارد. ۳- اموری که بر اشیائی که همگی به اشیاء مختلفی نسبت یکسان دارند، حمل می‌شود؛ به عبارت دیگر، هر کدام

به شیء ای دیگر نسبتی دارند که شبیه نسبت دیگری میان دو شیء دیگر است. مانند نسبت اساس دیوار به دیوار که شبیه نسبت قلب حیوان است به حیوان. ۴- اشیائی که به غایت واحدی مرتبطاند مثل مرد جنگی و اسب جنگی و سلاح جنگی. ۵- اشیائی که به فاعل واحدی منسوباند؛ همانند علاج طبی و ابزار طبی. ۶- اشیائی که به شیء واحدی نسبت داده می‌شوند؛ نه به این دلیل که فاعل و یا غایت همه آنهاست بلکه به این دلیل که به آن شیء واحد نسبت مختلف دارند. مثل انگور شرابی و رنگ شرابی که در اولی به دلیل اینکه شراب غایت آن است و در دومی به دلیل مشابهت رنگ، حمل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، باری ارمنیاس: ۹۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تنها قسم اول با تعریف اشتراک لفظی در سایر آثار فارابی تطبیق می‌کند و توضیح سایر اقسام شبیه حمل متوسط در کتاب *الحروف* است؛ با این تفاوت که این نوع از حمل، در کتاب *الحروف* واسطه‌ای میان اشتراک لفظی و تواطؤ است ولی در این کتاب، به این وساطت اشاره نشده است. شاید بتوان گفت که فارابی در این موضع، با قرار دادن این نوع از حمل در کنار مشترک لفظی، این حمل را به اشتراک لفظ نزدیک تر کرده است. بنابراین، می‌توان گفت که فارابی در این موضع به دیدگاه فرفوروس نزدیک شده و همانند فرفوروس، لفظ مشترک را توسعه معنایی داده و آن را هم مشتمل بر اشتراک لفظی محض و هم بر این نوع از حمل می‌داند.

رسالة أغراض مابعدالطبیعة:

فارابی در *رسالة أغراض مابعدالطبیعة*، در ضمن بیان سرفصل‌های کتاب *گاما* - یعنی جایی که ارسطو حمل موجود بر مصادیقش را به گونه‌های بسیار دانسته و در مورد این نوع از حمل توضیح می‌دهد (1003b33) - به اقسام اسامی مشترک و انواع حمل اشاره می‌کند. او اغراض ارسطو در کتاب *گاما* را بررسی نحوه اطلاق هر کدام از الفاظ دال بر موضوعات مابعدالطبیعه (همانند موجود و واحد) بر مصادیق‌شان می‌داند. فارابی نحوه اطلاق این الفاظ را از دیدگاه ارسطو بر سه نوع می‌داند: متواطی، تشکیکی و اشتراک حقیقی. در این عبارات، فارابی این سه نوع حمل را در عرض هم قرار داده و اشتراک لفظی را نیز اشتراک حقیقی می‌نامد:

«والمقالة الرابعة تشتمل علي تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الألفاظ الدالة علي موضوعات هذا العلم وأنواع موضوعاته ولواحقها بالتواطؤ كانت أو بالتشكيك أو بالإشتراك الحقيقي» (فارابی، ۱۵۴، ۱۳۹۳-۱۵۵).

رسالة في جواب مسائل سئل عنها^{۱۴}

فارابی در رساله في جواب مسائل سئل عنها، به نحو دیگری به تقسیم بندی انواع حمل می پردازد و حمل مورد بحث را بر خلاف کتاب باری ارمیاس، به اشتراک معنوی نزدیک می کند. او در این موضع، اسامی را بر دو نوع می داند: ۱- اسامی ای که بنابر اتفاق به آن اسم نامیده شده اند و اسامی مشترک متفق نامیده می شوند و ۲- اموری که از تسمیه آنها، معانی معلومی مد نظر بوده است. این قسم خود به دو قسم تقسیم می شود: ۱-۱- قسمی که در آن هیچ تقدم و تأخیری در تسمیه به آن اسم مد نظر نبوده و اسامی متواطی نامیده می شوند و ۲-۲- قسمی که موضوعات، بر اساس تقدم و تأخر به آن اسامی نامیده شده و اسامی مشکک نامیده می شوند. جوهر و عرض و قوه و فعل و نهی و امر از قبیل این اسامی یعنی اسامی مشکک اند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۲۲-۳۲۳).

«سئل عن الإسم المشكك ما هو؟ فقال: الأسماء على ضربين؛ ضرب منها أسماء سميت بما أمور لم يقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم؛ وهي الأسماء المشتركة المتفقة. والضرب الآخر أسماء سميت بما أمور قصد بتلك التسمية معان معلومة؛ وهي تنقسم أيضا قسمين: قسم فيه أسماء لأموار قصد بتلك التسمية معان معلومة، والمستقيبات لا تتقدم ولا تتأخر في ذلك المعنى؛ وهي المتواطئة أسماؤها. وقسم آخر أسماء لأموار قصد بالتسمية معان معلومة والمستقيبات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الأسماء، وهي الأسماء المشككة؛ مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والنهي والأمر وما أشبهها» (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۲۱-۳۲۲).

فارابی در چند سطر بعد، حرکت را هم به این اسامی مشکک اضافه می کند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۲۹-۳۳۰).

همان گونه که ملاحظه می شود، فارابی در این اثر این حمل را به همراه اشتراک معنوی زیر مجموعه قسمی قرار می دهد که خود قسیم اشتراک لفظی است و به این ترتیب در این اثر، این نوع از حمل را به اشتراک معنوی نزدیک می کند و به این ترتیب می توان گفت که فارابی در این رساله نسبت به سایر آثار خود، قرابت بیشتری با دیدگاه ابن سینا پیدا کرده و کم کم زمینه را برای نظریه پردازی ابن سینا در زمینه «تشکیک در وجود» فراهم ساخته است.

بررسی چگونگی اطلاق «موجود» بر موجودات از دیدگاه فارابی

فارابی در آثار خود به طور خاص به تشریح و توضیح در مورد چگونگی اطلاق اسم «موجود» بر موجودات نیز می‌پردازد. او در عبارتی پیچیده از کتاب *الحروف*، که قبلاً در ضمن بیان یکی از اطلاقات «موجود» به آن اشاره شد، نوع حمل موجود بر مقولات را تشریح می‌کند.

«الموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات - و هي التي تقال على مشار إليه -، و يقال على كل مشار إليه، كان في موضوع أو لا في موضوع. و الأفضل أن (يقال) إنه اسم لجنس (جنس) من الأجناس العالیة على أنه ليست له دلالة على ذاته، ثم يقال على كل ما تحت كل واحد منها على أنه اسم لجنسه العالی، (و) يقال على جميع أنواعه بتواطؤ - مثل اسم العين، فإنه اسم لأنواع كثيرة و يقال عليها باشتراك -، ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع بتواطؤ على أنه اسم أول لذلك النوع، ثم لكل ما تحت ذلك النوع على أنه يقال عليها بتواطؤ» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۵-۱۱۶).

فارابی در ضمن تشریح معنای اول موجود، نحوه حمل موجود بر مصادیقش را نیز تبیین می‌کند. او موجود را به معنای اول، لفظ مشترکی می‌داند که بر تمام مقولات گفته می‌شود. و در توضیح این مطلب می‌افزاید که، لفظ موجود در حقیقت اسمی برای اجناس عالی بوده و دلالتی بر ذات آنها ندارد. این دیدگاه فارابی در نحوه صدق لفظ موجود بر اجناس عالی مبتنی بر دیدگاه ارسطو بوده و او هماهنگ با ارسطو، نوع حمل «موجود» بر اجناس عالی را مشترک، و صدق «موجود» بر انواع هر مقوله و نیز اصناف و افراد آن مقوله را بنابر توافق می‌داند. در این متن، اصطلاح «مشترک» به معنای مشترک لفظی و اصطلاح «تواطؤ» به معنای مشترک معنوی است.^{۱۵} البته باید توجه داشت که هرچند در این متن، فارابی اصطلاح «مشترک» را به کار برده ولی همان‌گونه که فارابی در عبارات دیگری از کتاب *الحروف* به آن اشاره می‌کند، اشتراک لفظی صرف مد نظر او نبوده است. بلکه آنچه که مد نظر او است، شباهت بسیار با طریق «نسبت به چیزی» ارسطو دارد.

نکته حائز اهمیت دیگری که از متن فوق قابل استنباط است این است که، فارابی در این متن، همانند ارسطو، موجود را به عنوان یکی از اجناس عالی قرار نداده و همان‌گونه که خود او در مواضع دیگری به آن اشاره دارد، در عین اینکه موجود را یکی از مقولات عشر نمی‌داند، آن را در برگیرنده همه مقولات دانسته و البته معتقد است که موجود در هر مقوله معنای متفاوتی دارد و بنابر اشتراک (نه اشتراک لفظی صرف یا

اشتراک اتفاقی) بر هر کدام از مقولات حمل می‌شود. او بر این نکته تأکید دارد که موجود، اسم هر کدام از اجناس عالی بوده و دلالتی بر ذات آنها ندارد. این عبارت فارابی، شباهت فراوانی به بندی از کتاب *تحلیلات ثانی* دارد که ارسطو در آن بر جنس نبودن موجود تأکید کرده و توضیح می‌دهد که موجود، ذات هیچ کدام از اشیاء نیست؛ چرا که وجود اشیاء با برهان اثبات می‌شود ولی، هیچ برهانی بر ذات اشیاء اقامه نمی‌شود (98b13-15).^{۱۶}

فارابی در ادامه توضیح می‌دهد که بر خلاف معانی متفاوت موجود در هر کدام از اجناس عالی، موجود بر انواع هر کدام از اجناس عالی و نیز اصناف و افراد هر مقوله، به یک معنا بوده و بنابر اشتراک معنوی بر آنها حمل می‌شود. فارابی برای توضیح بیشتر، از مثال عین بهره می‌جوید و می‌گوید، همان‌گونه که لفظ «عین» دارای معانی متعددی است ولی در هر کدام از معانی، به عنوان مثال معنای «چشم»، صدق عین بر افراد چشم دقیقاً به یک معنا است.

فارابی در ادامه در حین طرح یک اشکال به اصطلاح «اشتراک علی العموم» در مقابل «یقال علیه بالخصوص» اشاره می‌کند:

«وقد يمكن أن يقال إنه اسم يقال باشتراك على العموم على جميع جنس جنس من الأجناس، ثم هو اسم لواحد (واحد) مما تحته يقال عليه بالخصوص. و قد تلزم هنا شنعة ما، فلذلك أثرنا ذلك الأول، إلا أن يكون بنوع من الإضافة» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۵-۱۱۶).

فارابی در این بند فرضی را مطرح می‌سازد که بر اساس آن، موجود به طریق اشتراک معنوی بر اجناس عالی گفته می‌شود ولی بر انواع هر کدام از اجناس عالی، به طریق اشتراک لفظی اطلاق می‌شود. فارابی چنین فرضی را مردود دانسته و آن را قبیح و بی‌معنی می‌داند.

فارابی در موضعی دیگر از *الحروف* در ضمن تشریح اطلاق سوم موجود، توضیح می‌دهد که موجود به معنای «منحاز بماهية ما خارج النفس»، به طور یکسان بر موجودات صدق نمی‌کند. در میان اموری که به این معنا موجودند، نوعی تقدم و تأخر در صدق معنای موجود یافت می‌شود. در میان این موجودات، آنچه که به لحاظ ماهیت کامل‌تر بوده و برای حصول ماهیتش مستغنی از سایر ماهیات باشد، و از سوی دیگر، سایر موجودات برای حصول ماهیت‌شان و نیز حتی برای اینکه مورد تعقل قرار گیرند، به آن محتاج باشند، شایسته‌تر است که موجود خوانده شود. بدین ترتیب فارابی، جوهر را بر

سایر موجودات یعنی اعراض مقدم می‌داند. اما او در خود مقوله جوهر نیز قائل به تقدم و تأخر است. بدین طریق که در میان مصادیق مقوله جوهر، هر آنچه که برای حصول ماهیتش محتاج به جنسی از این مقوله و یا فصلی است، ناقص‌تر از موجودی است که در این مقوله سبب حصول ماهیات دیگر می‌شود. او در ادامه توضیح می‌دهد که هرچه در این مقوله؛ یعنی مقوله جوهر به سمت بالا حرکت کنیم، ماهیات کامل‌تر می‌شوند تا در نهایت به ماهیت و یا ماهیاتی می‌رسیم که کامل‌ترین ماهیات در آن مقوله بوده و هیچ ماهیتی کامل‌تر از آنها یافت نمی‌شود (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۸-۱۱۹).

«وما له ماهیة (ما) خارج النفس، وإن كان عامًا، فإنه يقال بالتقديم والتأخير على ترتيب. وهو أن ما كان أكمل ماهیة ومستغنیاً فی أن یحصل ماهیة عن باقیها، وباقیها فیحتاج فی أن یحصل ماهیة وفي أن یعقل إلى هذه المقولة، هي أحرى أن تكون فیها إنما موجودة من باقیها. ثم ما كان من هذه المقولة محتاج فی أن یحصل ماهیة إلى فصل أو جنس من هذه المقولة كان أنقص ماهیة من ذلك الذي هو من هذه المقولة سبب لأن یحصل ماهیة. فما كان مما فی هذه المقولة سبباً لأن تحصل به ماهیة شيء منها كان أكمل ماهیة و أحرى أن یستی موجوداً. ولا یزال هكذا یرتقی فی هذه المقولة إلى الأکمل فالأکمل ماهیة إلى أن یحصل فیها ما هو أكمل ماهیة ولا یوجد فی هذه المقولة ما هو أكمل منها، كان ذلك واحداً أو أكثر من واحد. فیکون ذلك الواحد وتلك الأشياء هي أحرى أن یقال «إنه موجود» من الباقية» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین، همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، فارابی نه تنها حمل موجود بر جواهر و اعراض را به تقدیم و تأخیر می‌داند بلکه در خود مقوله جوهر نیز این نوع حمل را دخیل می‌کند. به این ترتیب که در هر سلسله‌ای از انواع جوهر، هرچه به سمت بالا حرکت کنیم از ترکیب ماهیات کاسته شده و به سوی ماهیات کامل‌تری می‌رویم که حمل موجود بر آنها مقدم است. در نهایت، در مقوله جوهر به یک یا چند جوهر می‌رسیم که کامل‌ترین ماهیات را در میان جواهر دارا هستند.^{۱۷}

فارابی در کتاب *باری ارمیناس* نیز حمل موجود بر مقولات را مورد بررسی قرار می‌دهد و شاید بتوان عبارات او در *باری ارمیناس* را تکمیل‌کننده بند مذکور از الحروف دانست. او در این کتاب توضیح می‌دهد که اجناس عالی، اسامی مترادفی همانند موجود و شیء و امر و واحد دارند که همگی آنها را در بر می‌گیرد و بر تمامی مقولات به اشتراک حمل می‌شود؛ اینها همگی از اسامی مشترک هستند که به ترتیب و تناسب بر مصادیق‌شان حمل می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، باری ارمیناس، ۹۴).

«والأجناس العالیة العشرة لها أسماء متباينة، وهي أسماؤها التي یخص واحد منها واحداً واحداً من العشرة، مثل الجوهر، و الكیة، و الكیفة، و غیر ذلك. ولها أسماء مترادفة یعم كل

واحد منها جميعها، وهي: الموجود، والشيء، والأمر، والواحد. فإنَّ كلّ واحد منها يستحقُّ جميع هذه الأسماء، وكلّ واحد من هذه الأسماء يقال على جميعها باشتراك، وهو من أصناف الإسم المشترك فيها يقال بترتيب وتناسب» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، باری ارمنیاس: ۹۴).

این عبارات فارابی تأییدی بر این مطلب است که از دیدگاه او حمل این قبیل اسامی بر مقولات، بنابر اشتراک لفظ محض نیست. او در ادامه، نوع حمل موجود بر مقولات را در عباراتی که بسیار شبیه به عبارات ارسطو در *مابعدالطبیعه* است، توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که موجود بنابر بر تقدم و تأخر بر مقولات اطلاق شده و البته اولاً بر جوهر و سپس بر سایر مقولات حمل می‌شود؛ چرا که جوهر در وجود مستغنی از اعراض است ولی همهٔ اعراض در وجود به جوهر وابسته‌اند. پس از جوهر، سایر مقولات عرضی که در وجود وابسته به جوهرند، هرچقدر برای موجود شدن نیاز کمتری به اعراض دیگر داشته باشند، نسبت به بقیهٔ اعراض تقدم بیشتری برای حمل موجود دارند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، باری ارمنیاس: ۹۵).

فارابی در کتاب *برهان* نیز اموری از قبیل واحد و موجود را در ضمن اسامی مشکک یعنی اسامی ای که بر موضوعات خود به نحو تشکیکی حمل می‌شوند، بر می‌شمرد. اصطلاحی که او در این موضع برای این قبیل از اسامی به کار می‌برد، اصطلاح «مشککات التامة التشکیک» است (فارابی، ۱۴۰۸، برهان: ۲۹۷).^{۱۸}

از آنچه که تاکنون در باب این حمل بیان شد، نکات ذیل قابل استخراج است:

- ۱- این نوع از اسامی مشترک، نه بنابر اشتراک لفظی و نه بنابر اشتراک معنوی بلکه بر اساس نوع دیگری از حمل، بر اشیاء حمل می‌شوند.
- ۲- اقسامی که فارابی برای اطلاق این نوع از اسامی ذکر می‌کند کاملاً واضح و روشن نیستند؛ ولی او مثال مهمی از این نوع اطلاق را حمل موجود بر مقولات عشر می‌داند که در کتاب *الحروف مطرح کرده و در باری ارمنیاس* به تفصیل بیشتری آن را بررسی می‌کند.
- ۳- بر اساس عبارات مذکور از کتاب *الحروف*، موجود بر هر کدام از مقولات عشر، بنابر اشتراک معنوی حمل نمی‌شود ولی بر افراد و اصناف هر کدام از انواع ذیل اجناس عالی، به اشتراک معنوی حمل می‌شود. او در یک موضع از کتاب *الحروف*، حمل موجود بر انواع یک مقوله را مشترک معنوی می‌داند ولی در موضع دیگری از این کتاب، اطلاق موجود بر انواع مقولهٔ جوهر را نیز بر اساس نوعی تقدم و تأخر می‌داند.

۴- بر اساس عبارات مذکور از *باری/ارمنیاس*، موجود و مترادفات آن، بر اساس نوعی ترتیب و تناسب بر اجناس عالی حمل می‌شوند؛ بدین صورت که حمل موجود بر جوهر، نسبت به حمل موجود بر عرض تقدم دارد و علت این است که جوهر برای اینکه موجود باشد، مستغنی از عرض است ولی عرض برای موجود بودن وابسته به جوهر است.

۵- فارابی در آثار خود، گاهی این نوع از اسامی مشترک را واسطه‌ای میان اسامی متفق (اشتراک لفظی صرف) و اسامی متواطی (اشتراک معنوی) قرار می‌دهد، گاهی، آن را متمایل به مشترک لفظی تبیین می‌کند و گاهی نیز آن را متمایل به مشترک معنوی می‌داند.

بررسی اطلاق موجود بر موجودات در سلسله مراتب طولی

بررسی آثار فارابی نشان می‌دهد که هرچند فارابی به تشکیک سببونی دست نیافته، ولی نمی‌توان پذیرفت که حمل تشکیکی فارابی محدود به سطح مقولات است. عباراتی که تاکنون مورد بررسی قرار گرفت و تریگر نیز در مقاله خود تنها آنها را بررسی کرده است (Treiger, 2012)، در اغلب موارد یا برگرفته از آثار منطقی فارابی است که صرفاً در بر دارنده مباحث منطقی است و یا متخذ از کتاب *الحروف* است که هماهنگی بسیاری با آثار منطقی فارابی داشته است. هرچند نمی‌توان *الحروف* را اثری صرفاً منطقی دانست ولی به نظر می‌رسد که فارابی تنها در عبارات بسیار محدودی از این کتاب، به مسائل مابعدالطبیعی و مسائلی مربوط به مجردات و موجود اول اشاره دارد.^{۱۹} بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که فارابی در این قبیل آثار به بحث از چگونگی حمل موجود بر موجودات در سلسله طولی موجودات پردازد. ولی بررسی برخی دیگر از آثار فارابی و به‌ویژه آثار متأخر وی نشان می‌دهد هرچند که او در اغلب موارد به طور صریح و مستقیم به تبیین این نوع حمل در سلسله طولی موجودات پرداخته ولی چگونگی حمل موجود بر موجود اول و سایر موجودات در سلسله طولی را نیز مد نظر داشته است.

همان‌گونه که ملاحظه شد، فارابی به تبع ارسطو، حمل موجود بر مقولات را در آثار خود مطرح کرده و آن را در عباراتی شبیه به عبارات ارسطو و البته نه منطبق با آن تبیین می‌کند. اما در عین حال، بررسی آثار فارابی نشان می‌دهد که او در مباحث

مابعدالطبیعی، از مابعدالطبیعه ارسطو فراتر می‌رود و موجود را منحصر در مقولات ندانسته بلکه موجودات غیر مادی و الهی را موجودات فوق مقوله می‌داند (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۸-۶۹؛ ۱۹۶۱: ۱۳۰). از سوی دیگر، او بر اساس نظریه فیض، برای عالم، سلسله مراتب طولی مشتمل بر مراتب کمال و نقص قائل بوده و موجودات الهی را علت فاعلی موجودات دیگر می‌داند. بنابراین، بر اساس ترسیم این مابعدالطبیعه جدید، سطح دیگری از حمل «موجود»؛ یعنی حمل «موجود» بر سلسله مراتب علی-معلولی برای فارابی مطرح می‌شود که هرگز برای ارسطو موضوعیت نداشته است.

فارابی تنها در دو موضع از آثار خود به طور صریح به اطلاق موجود بر سلسله مراتب موجودات اشاره می‌کند. موضع اول عبارتی کوتاه از کتاب *فصول منترعه* است که تنها به عدم اشتراک معنوی اسامی مشترک میان موجود اول و سایر موجودات اشاره کرده و توضیحی در مورد آن ارائه نمی‌کند؛ و موضع بعدی، بندی از کتاب *السیاسة المدنیة* است که فارابی در آنجا به طور کامل نحوه اطلاق اسامی مشترک بر موجود اول و سایر موجودات را تشریح می‌کند. اما علاوه بر این دو موضع، ملاک‌های حمل تشکیکی فارابی در تمام متونی که در آن به تشریح نظام طولی خلقت پرداخته می‌شود، قابل شناسایی است؛ هرچند که به طور صریح به این حمل اشاره نکرده است.

از مجموع آنچه که در بخش پیش بیان شد، حمل تشکیکی از دیدگاه فارابی در سطح مقولات دارای سه ملاک اصلی است: الف- موجود بر همه مقولات عشر حمل می‌شود، ب- اجناس عالی در موجودیت یکسان نبوده و بر اساس نوعی تقدم و تأخر موجودند، و ج- موجود در حمل بر مقولات، دارای معنای یکسانی نبوده و در نتیجه اسمی متواطی نیست؛ بلکه نوعی اسم مشترک است. اما از سویی اسم موجود، به جهت وجود نوعی ارتباط میان مصادیق آن، مشترک لفظی صرف هم محسوب نمی‌شود.

فارغ از بندی از کتاب *السیاسة المدنیة* که فارابی در آن به طور مستقیم حمل اسامی مشترک بر خدا و سایر موجودات را تبیین می‌کند، اگر بتوان در متون دیگر وی، سه ملاک فوق را در حمل موجود و سایر اسامی مشترک همانند واحد، بر موجود اول و سایر موجودات مورد شناسایی قرار داد، می‌توان وجود حمل تشکیکی در سلسله مراتب طولی موجودات را نیز اثبات کرد.

بررسی آثار فارابی نشان می‌دهد که او ضمن بیان آراء مابعدالطبیعی خود، این سه ملاک را در سطح طولی نیز مد نظر داشته و عمدتاً آنها را در قالب سه مبحث زیر مورد توجه قرار داده است:

- موجود و مساوقات آن بر همه موجودات اطلاق می‌شوند.
 - موجودات عالم به تفاضل و بر اساس سلسله مراتب علی موجودند.
 - موجود بنا بر اشتراک اسم بر موجود اول و سایر موجودات حمل می‌شود.
- در ادامه به تفصیل، به بررسی هر کدام از این مباحث و تطبیق آنها با سه ملاک مذکور خواهیم پرداخت.

موجود و مساوقات آن بر همه موجودات اطلاق می‌شوند

فارابی با وجود مراتب متفاضلی که برای موجودات قائل است و آنها را از نظر کمال و نقص یکسان نمی‌داند ولی موجود و مساوقات آن را بر همگی موجودات اطلاق می‌کند. او هم موجود اول را که در بالاترین مرتبه قرار دارد، موجود می‌خواند و هم ماده اولی را که ناقص‌ترین موجودات است، موجود خطاب می‌کند.

فارابی علاوه بر موجود، مساوقات موجود یعنی واحد و حق را هم بر همه موجودات حمل می‌کند. او تأکید می‌کند که وجود خاص هر شیء که به وسیله آن از سایر موجودات متمایز می‌شود، مساوق وحدت و حقیقت است. از دیدگاه او، وحدت معانی گوناگونی دارد و یکی از معانی وحدت، وجود خاصی است که هر موجود به آن، از سایر موجودات متمایز می‌شود. او در کتاب *الواحد والوحدة* بیان می‌کند که، وحدت در یکی از معانی خود قابل اطلاق بر هر موجودی است که به ماهیتش از سایر اشیاء متمایز شده و با وجود خاص خویش از سایرین منحاظ است (فارابی، ۱۹۹۱: ۵۱). بنابراین، هر موجودی از آن جهت که دارای وجود خاصی است که از سایر موجودات منحاظ می‌شود، به آن واحد می‌گویند. او در کتاب *السیاسة المدنیة* بر این مطلب تأکید کرده و معتقد است که در این معنی واحد هم، خداوند واحد است و احق از همه موجودات است که به اسم واحد خوانده شود (فارابی، ۱۳۶۶: ۴۵).

از دیدگاه فارابی، حقیقت نیز در یکی از معانی خود به معنای وجود بوده و حقیقت هر شیئی به معنای وجودی است که به آن شیء اختصاص دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۷).

علاوه بر این، فارابی بر این اصل تأکید دارد که همه موجودات، وجود خاص، یعنی قسطی از وجود که دارای آن هستند و نیز وحدت و حقیقت و شیئیت خود را از خداوند دریافت کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۳-۵۴).

«ونعلم مع ذلك كيف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود والوحدة والحقیقة، وما قسط كل واحد منها من الوجود والحقیقة والوحدة وكيف استفاد عنه سائر الأشياء الشیئية...» (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۳-۵۴).

موجودات بر اساس سلسله مراتب علی - معلولی موجودند

فارابی در بیشتر آثار خود به ویژه آثار متأخرش، در ضمن تبیین نظریه «فیض» و توجیه اصل خلقت، بر وجود سلسله مراتب طولی میان موجودات عالم تأکید می‌کند. او نخستین کسی است که بحث از سلسله مراتب علی معلولی را مطرح کرده و بر اساس آن، همه موجودات عالم را در یک نظام طولی قرار می‌دهد. از دیدگاه او موجود اول، اولین و بالاترین مرتبه خلقت است که بر اساس نظریه فیض، وجود همه موجودات عالم را افزوده می‌کند.^{۲۰} سایر موجودات عالم نیز که وجود خود را از خداوند دریافت کرده‌اند و مخلوق و معلول او محسوب می‌شوند، در یک مرتبه وجودی قرار نداشته و با وجود کثرتشان دارای مراتب متفاوتند (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۸؛ ۱۹۹۶: ۷۷).

فارابی علاوه بر خداوند که سبب اول همه موجودات است برای موجودات مجرد دیگر نیز علت وجودی قائل است البته باید توجه داشت که هر علتی غیر از خداوند که موجودات دیگر را افزوده می‌کند، خود در وجود وابسته به خداست^{۲۱} (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۱؛ ۴۰). او در مواضع متعددی از آثارش بر رابطه وجودی میان علت و معلول تأکید کرده و همه موجودات را در وجود وابسته به موجود اول می‌داند و تأکید می‌کند که موجود اول، سبب اول برای وجود سایر موجودات است (فارابی، ۱۹۸۶: ۳۷؛ ۱۳۶۶: ۳۴؛ ۴۷؛ ۵۷) و همه موجودات در وجود، بهره‌مند از او هستند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۳) از دیدگاه فارابی یک نقص عمومی، همه موجودات عالم غیر از موجود اول را در بر می‌گیرد. آن نقص این است که وجود آنها افزوده شده از موجودی است که کامل‌تر از آنهاست (فارابی، ۱۳۶۶: ۴۰):

«وذلك أن جواهرها مستفاده من غيرها ووجودها تابع لوجود غيرها وجواهرها لم تبلغ من الكمال إلى حيث تكثني بأنفسها عن أن تستفيد الوجود عن غيرها بل وجودها فائض عليها عما هو أكمل وجوداً منها. وهذا نقص يعم كل موجود سوى الأول» (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۷)

بنابراین، از دیدگاه فارابی، همه موجودات در یک سلسله طولی که بین آنها رابطه علیت وجودی برقرار است، موجودند و هر یک از اعضای سلسله در وجود وابسته به موجودات مافوق خود هستند. فارابی همه اعضای این سلسله علی را موجود می‌خواند و بنابراین، موجود را بر همه آنها حمل می‌کند. همان‌گونه که بیان شد، او بارها تأکید می‌کند که موجودات در این سلسله طولی متفاضل هستند و بر وجود تقدم و تأخر علی میان آنها تأکید می‌کند. او بر وجود کمال و نقص نیز در این سلسله تأکید کرده و معتقد است که هرچقدر در این سلسله طولی بالاتر می‌رویم از نقص کمتر شده و بر کمال افزوده می‌شود. بهترین عبارتی که به طور موجز تمام مقصود فارابی را در این باب روشن می‌سازد، عباراتی بسیار شیوا از *احصاء العلوم* در ضمن بیان برخی از رئوس مطالب دانش مابعدالطبیعه است:

«فیبرهن أنّها متفاضلة فی الکمال، ثم یرهن أنّها علی کثرها ترتقی من عند انقضاءها إلى الأکمل فالأکمل، إلى أن تنتهی فی آخر ذلك إلى کمال ما لا یمکن أن یکون شیء هو اکمل منه، ولا یمکن أن یکون شیء هو أصلاً فی مرتبة وجوده ولا نظیر له ولا ضد، وإلى أول لا یمکن أن یکون قبله أول، وإلى متقدم لا یمکن أن یکون شیء أقدم منه، وإلى موجود لا یمکن أن یکون استفاد وجوده عن شیء أصلاً، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم علی الإطلاق وحده، ویتین أن سائر الموجودات متأخر عنه فی الوجود، وأنّه هو الموجود الأول الذي أفاد کل واحد سواه الوجود، وأنّه هو الواحد الأول الذي أفاد کل شیء سواه الوحدة وأنّه هو الحق الذي أفاد کل ذي حقيقة سواه الحقيقة وعلی أيّ جهة أفاد ذلك، وأنّه لا یمکن أن یکون فیة کثرة أصلاً ولا بوجه من الوجوه بل هو أحق باسم الواحد ومعناه وباسم الموجود ومعناه من کل شیء یقال فیة إته واحد أو موجود أو حق سواه. ثم یتین أن هذا الذي هو هذه الصفات هو الذي ینبغی أن یعتقد فیة أنه هو الله» (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶-۷۷).

تا این جا و بدون در نظر گرفتن مقدمه سوم، عبارات فارابی را می‌توان نزدیک به عبارات ابن سینا دانست؛ ولی توجه به مطالب دال بر مقدمه بعدی سبب تمایز حمل تشکیکی فارابی از نمونه سینوی آن می‌شود. عدم توجه به این مطالب موجب شده تا بسیاری از محققان توجهی به تفاوت رأی فارابی و ابن سینا در حمل تشکیکی نداشته باشند.

موجود بنا بر اشتراک اسم بر موجود اول و سایر موجودات حمل می‌شود

علاوه بر اینکه فارابی معتقد است که موجود و مترادفات آن، همه موجودات عالم را در برمی‌گیرند ولی فارابی در برخی از آثارش تأکید می‌کند که وجود خداوند خارج از

وجود سایر موجودات است و خداوند، هیچ مشارکتی با سایر موجودات ندارد و اگر اسمی هم بر موجودات و هم بر خداوند حمل شود، مشارکت خدا با موجودات، مشارکت در لفظ آن اسم است و نه مشارکت در معنی آن اسم.

«وَأَنَّ وجوده وجود آخر خارج عن وجود سائر الموجودات ولا يشارك واحداً منها في معنى أصلاً، بل إن كانت مشاركة ففي الاسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم، وأنه لا يمكن أن يكون إلا واحداً فقط وأنه هو الواحد في الحقيقة» (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۳).

همان‌گونه که قبلاً نیز بیان شد، نکات فوق نشان می‌دهد که ما در فلسفه فارابی با نوعی تعارض مواجهیم: او از سویی موجود را بر همه موجودات اعم از موجود اول و سایر موجودات حمل می‌کند و از سوی دیگر مشارکت خدا با موجودات را تنها اشتراک در اسم می‌داند و نه اشتراک در معنی.

کلید حل این تعارض، فهم حمل تشکیکی فارابی در نظام طولی موجودات است و اساساً اگر حمل تشکیکی در نظام طولی برای فارابی مطرح نبوده باشد، نمی‌تواند به این تعارض پاسخ گوید.

برای رفع این ابهام باید گفت که هرچند فارابی موجود و مساوات آن را بر همه موجودات حمل می‌کند ولی «موجود» در نزد فارابی بسیار متفاوت از «موجود» در نزد ابن‌سینا است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، نزد فارابی (همانند ارسطو)، «موجود» معنای مستقلی نداشته و موجود در هر موجودی به معنای «وجود خاص» آن شیء و یا همان ماهیتش است. لذا او به دلیل عدم اعتبار معنای محصل و مستقل برای «موجود»، آن را صرفاً نامی برای موجودات می‌داند و اساساً نمی‌تواند به اشتراک معنوی موجود یعنی اشتراک موجودات در معنای واحد موجود اعتقاد داشته باشد. از سوی دیگر حتی اگر بپذیریم که فارابی نوعی معنای مستقل برای موجود مد نظر دارد، به دلیل اینکه او اسم مشترک معنوی (یا به تعبیر خود او اسم متواطی) را اسمی می‌داند که به طور مساوی بر همه مصادیقش حمل می‌شود، با توجه به وجود رابطه علی-معلولی در نظام طولی خلقت و تفاوت مراتب موجودات در کمال و نقص، نمی‌تواند به حمل موجود بر موجودات بنابر اشتراک معنوی اعتقاد داشته باشد و اسم واحدی را با معنایی واحد هم بر موجود اول و هم بر سایر موجودات حمل کند.

بنابراین، پس از بررسی سه مقدمه فوق، می‌توان گفت که ملاک‌های حمل تشکیکی در سطح طولی نیز در آثار فارابی موجود است. از دیدگاه فارابی، موجودات بر اساس

اشتراک معنوی (تواطؤ)، موجود خوانده نمی‌شوند؛ بلکه موجود، نامی مشترک برای موجودات است که البته این نام بنا بر اشتراک لفظی محض (یا اشتراک اتفاقی) نیز بر آنها حمل نمی‌شود؛ بلکه بر اساس مطالب مذکور، به نظر می‌رسد که در سطح طولی، موجودات به جهت نسبتی که با موجود اول دارند، موجود خوانده می‌شوند. این نسبت، «رابطه وجودی» موجود اول با سایر موجودات و افاضه وجود از جانب موجود اول به سایر موجودات است.

فارابی در موضعی از کتاب *الحروف* که به بیان حمل تشکیکی می‌پردازد، مثالی را ارائه می‌کند که به نظر می‌رسد قرابت زیادی با حمل موجود بر موجودات در سلسله مراتب طولی داشته باشد. البته به دلیل اینکه فارابی شأن کتاب *الحروف* را متناسب با طرح مباحث الهیاتی نمی‌داند، به مصداق حقیقی این مثال اشاره نمی‌کند. فارابی در این عبارات، همان گونه که قبلاً نیز ذکر شد، به شرح این نوع از حمل می‌پردازد و آن را «حمل به تشکیک» می‌خواند و سپس این مثال را مطرح می‌کند:

«وعلى هذا المثال إذا كان فيها واحد هو أقدم في الوجود أو كان مع ذلك سبباً لوجود الباقية فإنه أحق وأولى بذلك الإسم على الإطلاق، ثم كان ما كان أقرب في الوجود إلى ذلك الواحد، ثم أقرب فالأقرب، أحق بذلك الإسم» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۶۰-۱۶۱).

بر اساس این عبارات، اگر موجودی در میان موجودات باشد که در وجود، اقدم از سایر موجودات باشد و سبب وجود سایر موجودات هم باشد، آن موجود در اطلاق اسم مشترک، احق و اولی از بقیه است. هر چند که این عبارات مرتبط با اطلاق موجود بر اجناس عالی است^{۲۲} ولی شاید بتوان به نحوی آن را در سلسله طولی موجودات نیز جاری کرد. به ویژه که فارابی در سایر آثار خود تأکید دارد که موجود اول، علت نهایی وجود موجودات است.

علاوه بر این مثال که به نظر می‌رسد به صورت تلویحی اشاره به حمل تشکیکی بر سلسله مراتب طولی موجودات دارد، فارابی در کتاب *السیاسة المدنیة*، به بررسی حمل اسامی مشترک میان موجود اول و سایر موجودات می‌پردازد.

او در این کتاب توضیح می‌دهد که اسامی‌ای که هم بر موجود اول و هم بر سایر موجودات حمل می‌شوند، بر دو نوع‌اند؛ یا همه موجودات را در بر می‌گیرند و یا این که بر موجود اول و برخی از موجودات حمل می‌شوند. فارابی اسم موجود و اسم واحد را در زمره اسامی‌ای می‌داند که میان موجود اول و همه موجودات مشترک است

و همه موجودات را در بر می‌گیرند. او توضیح می‌دهد که این دو اسم اولاً بر ذات موجود اول دلالت دارند و سپس بر سایر موجودات «از آن جهت که» متجوهر از موجود اول و مقتبس از او و مستفاد از او هستند، دلالت می‌کنند (فارابی، ۱۳۶۶: ۵۰).

«والأسماء التي يشارك الأول فيها غيره، منها ما يعم جميع الموجودات؛ ومنها ما يشترك بعض الموجودات فيها. وكثير من الأسماء التي يشارك فيها غيره يتبين فيه أن ذلك الإسم يدلّ أولاً على كاله هو ثم ثانياً على غيره بحسب مرتبته من الأول في الوجود؛ مثل إسم الوجود وإسم الواحد. فإنّ هذين إنّما يدلّ أولاً على ما يتجوهر به الأول ثم يدلّان على سائر الأشياء من جهة أنّها متجوهره عن الأول وأنّها مقتبسة عن الأول ومستفادة عنه» (فارابی، ۱۳۶۶: ۵۰).

این متن دقیق و ارزشمند که جزء متون متأخر فارابی محسوب می‌شود، مشتمل بر تمامی ملاک‌های حمل تشکیکی در سطح طولی و علی موجودات است:

اولاً، موجود و واحد هم بر موجود اول و هم بر سایر موجودات حمل می‌شود؛ ثانیاً، موجود و واحد به یک معنی بر تمامی موجودات به کار نمی‌روند؛ بلکه به تقدم و تأخر بر آنها حمل می‌شود؛

ثالثاً، باید توجه داشت که اسم موجود و اسم واحد بنابر اشتراک لفظی و اتفافی بر موجود اول و سایر موجودات اطلاق نمی‌شوند؛ بلکه همان‌گونه که فارابی در این متن با عبارت «من جهة» بر آن تأکید دارد، نوعی نسبت و ارتباط میان موجود اول و سایر موجودات در اطلاق این نوع اسامی وجود دارد که این اطلاق را از حالت اشتراک لفظی و اتفافی خارج می‌کند. ارتباط و نسبت میان موجود اول و سایر موجودات این است که همه موجودات، مقتبس و مستفاد از ذات موجود اول هستند. بنابراین، از آن جهت که فارابی وجود خاص هر کدام از موجودات را اثر صادره از خداوند دانسته و رابطه خدا با مخلوقات را رابطه علی می‌داند، نمی‌تواند اسم موجود را بر موجودات بنابر اشتراک لفظی اتفافی و بدون هیچ ارتباطی با یکدیگر اطلاق کند.

با توجه به بیانات فارابی، می‌توان اطلاق اسم موجود و مساوقات آن بر موجود اول و سایر موجودات را در کل نظام طولی تعمیم داد و این نوع اسامی را به دلیل اختلاف مرتبه سایر موجودات، بر مبنای همین نوع حمل بر هر کدام از اعضای سلسله مراتب طولی اطلاق نمود.

جمع بندی و نتیجه گیری

از مجموع مطالب مذکور در باب حمل تشکیکی موجود از دیدگاه فارابی نکات ذیل قابل استنباط است:

۱- در آثار فارابی ملاک‌های متعددی برای حمل تشکیکی ذکر شده و اقسام متعددی برای آن بیان شده و به نظر می‌رسد که حداقل یک قسم از اقسام آن، بر حمل موجود بر مصادیقش صدق می‌کند. این قسم از انواع حمل تشکیکی در کتاب *الحروف و باری ارمیاس و نیز السیاسة المدنیة*، به خوبی تبیین شده است. این قسم مشتمل بر اموری است که دارای اسم مشترک بوده و با ترتیب خاصی به شیء واحدی منتسب هستند.

۲- فارابی در آثار خود، دو نمونه مهم را برای این قسم از حمل تشکیکی ذکر می‌کند: نوع اول این نوع حمل، حمل موجود بر مقولات است که در آثار ارسطو نیز به چشم می‌خورد و بر اساس آن، اسم موجود، به یک معنا و به طور یکسان بر مقولات حمل نمی‌شود؛ بلکه اسم موجود بنا بر تقدم و تأخر بر مقولات اطلاق می‌شود. این تقدم و تأخر بر اساس نیازمندی و یا استقلال مقولات در وجود است. به عنوان مثال، جوهر به دلیل اینکه برای موجودیت به سایر اعراض محتاج نیست، در اطلاق اسم موجود متقدم بر سایر مقولات است. فارابی تأکید دارد که موجود بنا بر اشتراک معنوی (تواطؤ) بر انواع هر مقوله حمل می‌شود.

۳- نوع دیگر حمل تشکیکی، حمل موجود بر موجود اول و ثوانی و سپس سایر مخلوقات است که ابتکار فارابی محسوب می‌شود. البته ارسطو نیز مقوله جوهر را به جواهر مادی و غیر مادی تقسیم کرده و حتی به نظر می‌رسد که در میان انواع مختلف جوهر نیز در اطلاق نام موجود قائل به تقدم و تأخر باشد^{۳۳} ولی ابتکار فارابی یکی در این است که اساساً به دلیل اینکه جواهر غیر مادی را فراتر از مقولات قرار می‌دهد، حمل تشکیکی را محدود در مقولات ندانسته و به وجود حمل تشکیکی مافوق مقولات نیز اعتقاد دارد؛ دیگر اینکه فارابی موجودات فوق مقوله را در یک نظام طولی ترسیم کرده و میان آنها رابطه علیت وجودی برقرار می‌کند. در نتیجه این نوع از حمل را در مورد موجوداتی مطرح می‌کند که بین آنها رابطه علیت یا همان افاضه وجود برقرار است.

۴- همان‌گونه که ذکر شد، فارابی هم در سطح مقولات و هم در سطح سلسله مراتب طولی موجودات، اطلاق اسم موجود را بنابر اشتراک اتفاقی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که موجودات در اطلاق نام موجود در هر دو سطح مذکور، دارای نوعی نسبت و ارتباط هستند. این نسبت در سطح مقولات، تقدم و تأخر هر مقوله در اطلاق نام موجود به دلیل استغناء و یا نیازمندی در وجود به سایر مقولات است؛ و در سطح طولی، ارتباط و نسبت موجودات با یکدیگر، رابطه علیت وجودی است.

علیرغم وجود نوآوری‌های فارابی در حمل تشکیکی موجود بر موجودات، نمی‌توان تشکیک فارابی را همان تشکیک سینوی دانست. ابن‌سینا مشترک معنوی را به دو قسم متواپی و مشکک تقسیم می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که اسامی مشکک در تمامی موضوعات خود به یک معنا به کار برده می‌شوند و در حمل بر موضوعات خود دارای تقدم و تأخر هستند؛ اما فارابی اسامی مشکک را ذیل اسامی مشترک معنوی قرار نداده و هم‌معنایی را در اطلاق این اسامی نمی‌پذیرد. علت این است که فارابی معنای محصلی برای موجود غیر از وجود خاص و یا ماهیت منحاز یک شیء در خارج، قائل نیست. در مقابل، از دیدگاه ابن‌سینا، موجود و وجود دارای معنایی محصل و متمایز از معنای ماهیت هستند و موجود بنابر اشتراک معنوی و به یک معنا اما به نحو تشکیکی بر موجودات اعم از واجب‌الوجود و سایر موجودات حمل می‌شود. این نوع تحلیل از حمل تشکیکی، ابتکار ابن‌سینا محسوب می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. به عنوان مثال برای تأکید وی بر سلسله مراتب متفاضل موجودات بنگرید به: (فارابی، ۱۹۹۵، ۴۸، ۱۹۹۶؛ ۷۶)
 ۲. ارسطو در کتاب *جدال (طوبیقا)* نیز به این مطلب اشاره دارد که حمل جنس بر انواعش بنابر اشتراک معنوی است. (109b5)
 - اصطلاحات در ترجمه عربی متن ارسطو جالب توجه است: «... لکن جمیع الأجناس إیّا یحمل علی الأنواع علی طریق التواطؤ؛ لأن الأنواع تقبل إسم الأجناس وقولها» (۱۰۹ب ۵؛ ترجمه ابوعثمان دمشقی)
 - ۳- فورفورئوس در کتاب *ایساغوجی*، از این آراء ارسطو استفاده کرده و استدلالی را به شرح زیر بر اساس این مقدمات بنا می‌کند:
- همان‌گونه که ارسطو می‌گوید، موجود جنس مشترک همه اشیاء نیست. چرا که ارسطو معتقد است که حتی اگر همه اشیاء موجود خوانده شوند، حمل موجود بر اشیاء، بر اساس اشتراک لفظی است و نه بر

اساس اشتراک معنوی؛ در حالی که اگر موجود، جنس مشترک تمام اشیاء باشد، همه اشیاء باید بر اساس اشتراک معنوی موجود خوانده شوند. اما از آن جایی که تعداد مقولات ده تا است، مقولات دهگانه تنها نام مشترک دارند و در تعریف این نام، اشتراکی با هم ندارند. (perphory, Isagoge, 6.5-12 Qouted by Hansen, 2012, 108)

این استلال دو مقدمه دارد که متخذ از آثار ارسطو است: ۱- جنس بر انواعش بر اساس اشتراک معنوی حمل می‌شود.

۲. موجود بر اشیاء به نحو اشتراک معنوی حمل نمی‌شود. (Hansen, 2012, 108-109)

۴. دکتر ایلخانی در مقاله «نظریه تشابه در یونان»، این طریق را، طریق «نسبت به چیزی» یا *pros hen* نامیده است. (ایلخانی، ۱۳۸۵، ۷۹)

۵. تشریح دیدگاه اسکندر افرویدی در باب این نوع حمل و ارتباط آن با وحدت مابعدالطبیعه در بخش اول مورد بررسی قرار گرفته است.

۶. برای فهم دقیق معنای اشتراک لفظی از دیدگاه فروریوس باید به عبارات دیگر او مراجعه کرد. او در شرح خود بر کتاب *مقولات*، اشتراک لفظی را به چند قسم تقسیم می‌کند: اشتراک لفظی بنا بر «اتفاق» (*by chance*) و اشتراک لفظی بر اساس «اندیشه» (*from thought*)؛ که قسم اخیر خود به چهار قسم تقسیم می‌شود: بر اساس «همانندی» (*by similarity*)، بر اساس «تشابه» (*by analogy*)، «از یک» (*from one*) و «در جهت غایت واحد» (*with refrence to one goal*). او معتقد است که اکثر مفسران، دو قسم آخر یعنی حمل «از یک» و «در جهت غایت واحد» را به عنوان واسطه ای میان مشترک لفظی و معنوی تلقی می‌کنند. (Treiger, 2012, 337-338)

۷. در حالت دوم، اشتراک لفظی تقسیم می‌شود به: اشتراک لفظی محض - که نمی‌تواند متضمن وحدت علوم باشد - و، این نوع از حمل که متفاوت از اشتراک لفظی محض است.

۸. البته باید توجه داشت که متون ارسطو در این زمینه واضح و روشن نیست و در مورد آن شروح متفاوتی وجود دارد. دکتر ایلخانی در مقاله «نظریه تشابه در یونان» به برخی از این شروح اشاره کرده است. (ایلخانی، ۱۳۸۵، ۸۰-۸۳) ایشان در این مقاله، در جمع بندی بیانات ارسطو در مورد طریق «نسبت به چیزی» در مبحث معانی «موجود» توضیح می‌دهد که: «ارسطو بیشتر، کثرت را در مسأله موجود مد نظر داشته تا وحدت. در حقیقت از دیدگاه ارسطو، بودن عین ذات شیء است. ارسطو وجود شیء را فعلیت صورت آن می‌داند. یعنی معتقد است که صورت شیء که ذات یا ماهیت آن را تشکیل می‌دهد، همان موجودیت آن است. در نزد ارسطو، تمایز وجود از ماهیت که در نزد فلاسفه اسلامی مطرح شده و لازمه آن محمول واقع شدن وجود (در خارج) است، یافت نمی‌شود. از دیدگاه ارسطو، معنای «موجود» نه اشتراک لفظی است و نه اشتراک معنوی؛ بلکه وحدتی کانونی دارد و آن طور که خود او ذکر می‌کند نسبت به یک چیز است.» (ایلخانی، ۱۳۸۵، ۸۴)

۹. فارابی در آثار خود «موجود» را اسمی می‌داند که بر موجودات اطلاق می‌شود و موجودات مختلف به آن نامیده می‌شوند. او برای شرح این مطالب، غالباً از اصطلاحات یقال (گفته می‌شود)، یدل (دلالت می‌شود) و یسمی (نامیده می‌شود) استفاده کرده است. در این نوشتار گاهی به منظور بیان اطلاق موجود

بر موجودات، از اصطلاح «حمل» به طور کلی و به معنای اطلاق شدن و گفتن استفاده شده که در حقیقت مراد از حمل، اطلاق نوعی اسم است.

۱۰. Alexander Treiger در مقاله‌ای با عنوان "Avicenna's notion of transcendental modulation of existence" به بررسی ریشه‌های تاریخی مفهوم تشکیک از دیدگاه ابن سینا پرداخته و بخشی از مقاله خود را به بررسی دیدگاه‌های فارابی اختصاص داده است. (Treiger, 2012) مراجعه به برخی از آثار فارابی با ملاحظه مقاله ایشان صورت پذیرفته است هر چند که بررسی آراء فارابی در این زمینه محدود به ارجاعات وی نیست.

۱۱. فارابی در آثار خود به صراحت این نوع از حمل را در سلسله طولی مطرح نکرده و همین امر موجب شده تا برخی از محققان، منکر تحقق این نوع در آثار فارابی باشند. الکساندر تریگر در مقاله خود، بر مبنای پاره‌ای از شواهد، اثبات می‌کند که نظریه تشکیک ابن سینا که آن را «تشکیک استعلایی» می‌خواند، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی مطرح شده و ابن سینا مبدع این نوع تشکیک است. او در ضمن بررسی آثار فارابی، حمل این نوع اسامی را در سطح طولی مورد توجه قرار نداده و بیشتر احتمال می‌دهد که این نوع حمل در سطح طولی برای فارابی مطرح نبوده است. (Treiger, 2012) ولی بررسی آثار فارابی نشان می‌دهد هر چند تریگر در این که فارابی به تشکیک سینوی دست نیافته، بر حق است ولی نمی‌توان پذیرفت که فارابی حمل تشکیکی خود را تنها در سطح عرضی یعنی در سطح مقولات مطرح می‌کند.

۱۲. مؤلف مقاله «مقایسه آموزه جوهر در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو»، این عبارات را شاهدهی بر این مدعا می‌داند که کتاب مقولات پس از کتاب *مابعدالطبیعه* تالیف شده است. دلیل او بر این مطلب این است که ارسطو پس از بیان آن سه شق، در ادامه کتاب مقولات به این مطلب بازگشت نکرده و ارتباط آن را به مبحث مقولات روشن نمی‌کند. به دلیل این که تکلیف این مطلب قبلاً در کتاب *مابعدالطبیعه* روشن شده است. ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* در مواضع متعددی توضیح می‌دهد که موجود اسم مشترک همه مقولات است ولی در همه مقولات به یک معنا به کار نمی‌رود و در حقیقت بر مبنای حملی که نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی بر مقولات حمل می‌شود. او در ابتدای کتاب مقولات مجدداً به این نوع حمل اشاره دارد و بعد از آن، وارد مبحث مقولات می‌شود. بر اساس این نوع از حمل، موجود بر همه مقولات حمل می‌شود و هر چند که در همه آنها به یک معنا نیست ولی همه این معانی از یک معنای اصلی مشتق شده‌اند. در میان مقولات، جوهر به معنای اولی موجود است و اعراض به سبب نسبتی که با جوهر دارند موجودند. به عبارت دیگر، جوهر به یک معنای اصلی موجود است و اعراض به معنای اشتقاقی موجودند. (حسینی، ۱۳۸۸، ۱۶۲-۱۶۳)

13. «وهذه غیر المتفکة أساؤها و غیر المتواطئة أساؤها، و هی متوسّطة بینهما، وقد تسمی المشککة أساؤها.» (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۶۱-۱۶۰)

۱۴. انتساب این رساله به فارابی قطعی و مسلم نیست و برخی محققان انتساب این اثر را به فارابی مشکوک دانسته‌اند. به عنوان مثال: (Rashed, Marwan, 2008; 2009). شاید تفاوت اساسی در

دیدگاه فارابی در مورد اسامی مشکک و قرار دادن آن در کنار اسامی مشترک معنوی، شاهدی بر نادرستی انتساب این رساله باشد.

۱۵. فارابی در کتاب باری ارمیناس، اسم مشترک و اسم متواطی را چنین تعریف می‌کند: «والإسم الذي يقال باشتراك: هو الذي يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، من غير أن يدل على معنى واحد يعتمها، أو إسم واحد يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، وحد كل واحد منها، المساوية لدلالته لدلالة ذلك الإسم عليه، غير حد الآخر. والإسم الذي يقال بتواطؤ: هو الإسم الواحد الذي يقال من أول ما وضع على أشياء كثيرة، ويدل على معنى واحد يعتمها، أو الذي يقال على أمور كثيرة، وحد كل منها، المساوية لدلالته لدلالة ذلك الإسم عليه، هو بعينه حد الآخر» (فارابی، ۱۴۰۸، ۹۱) او در کتاب القیاس الصغیر، نیز با عباراتی مشابه ولی موجز می‌گوید: «والإسم الذي يقال بتواطؤ هو الذي يعم أشياء كثيرة، و يدل على معنى واحد يعتمها. و الإسم المشترك هو الذي يعم أشياء كثيرة، ولا يدل على معنى واحد يعتمها» (فارابی، ۱۴۰۸، ۱۸۵)

۱۶. کتاب تحلیلات ثانی توسط ابویسر متی به عربی ترجمه شده است. متن عربی این بند که در برخی موارد، متفاوت از متن اصلی این اثر است، به قرار زیر است: «ومعنى ما هو الانسان و معنى أنه موجود مختلفان. وأيضاً إنَّما يقول أنه يلزم أن يبين أنه موجود لكل ما هو موجود بالبرهان متى لم يكن الوجود جوهرًا. وقولنا الموجود ليس هو جوهرًا لشيء من الأشياء، إذ كان الموجود ليس هو جنسًا. فالبرهان إذاً يكون على أنه موجود. وهذا هو الذى تجري عليه الآن العلوم. وذلك أن المهندس إنَّما يقتضِب اقتضاباً على ماذا يدلّ المثلث، وأما أنه موجود فيبرهن برهاناً...» (ارسطو، ۹۸-۱۳، ۱۵، ۱۹۸۰، ۴۴۳)

۱۷. این سخن فارابی با بند دیگر کتاب الحروف که قبل از این بند مورد بررسی قرار گرفت در تعارض است. فارابی در آن جا توضیح داد که موجود بر انواع یک جنس و نیز بر اصناف و افراد آن بنابر تواطؤ حمل می‌شود ولی در این جا حتی اطلاق «موجود» در بین انواع مقوله جوهر را بنابر تشکیک می‌داند.

۱۸. فارابی در این موضع، این قبیل امور را از جهت فراگیری و حمل بر مصادیق متعدد، نوعی جنس می‌نامد ولی تأکید می‌کند که از جنس مصطلح یعنی آن چیزی که بر یکی از مقومات شیء دلالت دارد، متمایز است (فارابی، ۱۴۰۸، برهان، ۲۹۷). به نظر می‌رسد که اصرار فارابی بر توجیه جنس بودن این امور به استعمالات ارسطو از اصطلاح جنس بر می‌گردد؛ چرا که همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، ارسطو اثبات می‌کند که موجود و واحد جنس مقولات نیستند؛ ولی با این وجود هنوز ارسطو به جای اصطلاح موضوع از اصطلاح جنس برای علوم استفاده کرده و بنابرین، موجود را جنس دانش مابعدالطبیعه می‌داند.

۱۹. در موضعی دیگر از الحروف هم مشاهده می‌شود که فارابی تنها به اشاره کوتاهی به موجودات الهی بسنده کرده و وارد این مباحث نمی‌شود. از جمله زمانی که در مبحث جوهر، به موجودی اشاره می‌کند که نه تنها برای موجودیت نیازمند به موضوع نیست بلکه موضوع اعراض هم واقع نمی‌شود. این موجود بنابر توسع معنایی مفهوم جوهر، شایسته تر از سایر جواهر است که جوهر خوانده شود. ولی با وجود طرح این بحث فارابی وارد جزئیات بحث از چنین موجودی نمی‌شود و وجود آن را نیز

مفروض می‌انگارد. موارد مشابهی از این قبیل نیز در الحروف موجود است که فارابی صرفاً به اشاره کوتاهی به مباحث مجردات بسنده می‌کند.

۲۰. فارابی با استفاده از نظریه فیض و یا صدور که دارای مبانی نوافلاطونی است، آموزه خلقت را توجیه فلسفی می‌کند. برای مطالعه بیشتر به عنوان نمونه مراجعه کنید به: (فارابی، ۱۳۶۶، ۲۱-۲۳)

۲۱. فارابی در کتاب *السیاسة المدنیة*، تمام مبادی عالم را به شش دسته تقسیم می‌کند: ۱- سبب اول در مرتبه اول ۲- اسباب ثوانی در مرتبه دوم (منظور از اسباب ثوانی عقول است که البته خود دارای مراتب علی معلولی بوده و هر کدام در وجود وابسته به وجود مقدم بر خود هستند) ۳- عقل فعال در مرتبه سوم ۴- نفس در مرتبه چهارم ۵- صورت در مرتبه پنجم ۶- ماده در مرتبه ششم. او معتقد است که سه مرتبه نخست، جسم و جسمانی نیستند ولی سه مرتبه بعدی ذاتا جسم نبوده ولی در اجسام یافت می‌شوند. (فارابی، ۱۳۶۶، ۳۱)

۲۲- فارابی ماهیت را سبب داخلی شیء دانسته و در نتیجه آن را در زمره اسباب وجود شیء قرار می‌دهد؛ بنابراین، در هر موجودی اجناس و فصول مندرج در ذات آن، سبب وجود آن شیء هستند و در نتیجه اجناس عالی جزء اسباب وجود اشیاء مندرج تحت مقولات محسوب می‌شوند (فارابی، ۱۹۸۶، ۲۰۵).

۲۳. علاوه بر این که ارسطو جوهر را برای موجود بودن مقدم بر اعراض می‌داند، شواهدی نیز در کتاب *مابعدالطبیعه* وجود دارد که به نظر می‌رسد بر اساس آن ارسطو، جوهر مفارق و غیر مادی را مقدم بر جوهر غیر مادی بداند. به عنوان مثال ارسطو در کتاب *پسیلن*، جوهر مفارق و غیر مادی را بالاترین جنس می‌داند که بالاترین شاخه دانش‌های نظری یعنی الهیات آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. (1026a20) علاوه بر این ارسطو در میان جوهر مفارق، محرک (های) نامتحرک که مبدء غایی حرکات عالم هستند را نخستین موجود می‌خواند (1073a24) و در میان محرک های نخستین بدون بیان رابطه محرک های نخستین با یکدیگر، یکی را که تنوس (theos) می‌نامد، محرک نا متحرک نخستین قرار می‌دهد. (1073b2-3) ارسطو وجه نخستین بودن تنوس را ذکر نمی‌کند؛ ولی عباراتی شبیه به این عبارات را می‌توان منبع فکری خوبی برای مباحث الهیاتی فارابی و ابن سینا دانست.

منابع

- ابن‌باجه، *تعلیق ابن‌باجه در المنطقیات للفارابی*، تصحیح و مقدمه: محمد تقی دانش پژوه، ج ۳، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۸.
- ابن‌سینا، *الهیات شفاء*، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴.
- ابن‌سینا، *منطق شفاء*، مقدمه ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۶.
- ابن‌سینا، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳.
- ارسطو، *منطق*، عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات، کویت، دار التعلیم، بیروت، ۱۹۸۰.

- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷.
- ایلخانی، محمد، «نظریه تشابه در یونان»، فلسفه، شماره ۱۲، ۱۳۸۵.
- حسینی، سید احمد، اکبریان، رضا، «مقایسه آموزه مقولات در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو»، معرفت فلسفی، شماره ۱۳۸۸، ۲۳.
- فارابی، *إحصاء العلوم*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
- فارابی، *الحروف*، مقدمه و تصحیح: محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- فارابی، *المنطقیات للفارابی*، تصحیح و مقدمه: محمد تقی دانش پژوه، مکتبه آیه الله المرعشی قم، ۱۴۰۸.
- فارابی، *تحصیل السعادة*، مقدمه و تصحیح: جعفر آل یاسین، بیروت، دار أندلس، ۱۴۰۳. ق.
- فارابی، *السیاسة المدنية*، مقدمه و تصحیح، فوزی متری نجار، المکتبه الزهراء، قم، ۱۳۶۶ه. ش.
- فارابی، *فصول متنزعه*، مقدمه و تصحیح: فوزی متری نجار، المکتبه الزهراء، قم، ۱۴۰۵. ق.
- فارابی، *فلسفه ارسطوطاليس*، مقدمه و تصحیح: محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۶۱.
- فارابی، *آراء اهل مدينة الفاضلة*، مقدمه، شرح و تعلیق: دکتر علی بو ملحم، مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۵. ق.
- فارابی، *کتاب الواحد والوحدة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محسن مهدی، الدار البيضاء، ۱۹۹۰. ق.
- فارابی، *رسالة جوابات لمسائل سئل عنها در الأعمال الفلسفية*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: دکتر جعفر آل یاسین، دار المناهل، بیروت، ۱۴۱۳. ق.
- فارابی، *في أغراض ما بعد الطبيعة*، تحقیق و تصحیح انتقادی: لیلایا کیان خواه، جاویدان خرد، شماره ۲۶، ۱۳۹۳.
- Aristotle, *The complete work of Aristotle*, edited by Barnes, USA, Prinston university press, 1995.
- Alexander of aphrodisiac, *on Aristotle Metaphysics 4*, Translated by Arthur Madigan, London duckworth, 1993.
- Hansen, Heine 2012, *John Pagus on Aristotle's Categories: A Study and Edition of the Rationes super Praedicamenta Aristotelis*. Leuven University Press, Leuven.
- Rashed, Marwan, 2008, *Al-Fārābī's Lost Treatise On Changing Beings and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World*, "Arabic Sciences and Philosophy" 18:19-58.
- Rashed, Marwan, 2009, *On the authorship of the treatise on the harmonization of the opinions of the two Sages attributed to al-fārābī*, in "Arabic science and philosophy", 19: 43-82.
- Treiger, Alexander (2012), "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškik al-wuġūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources", in *Islamic philosophy, science, culture, and religion: studies in honor of Dimitri Gutas*, Ed. By Felicitas Opwis and David Reisman, Brill, Leiden, 327-363.