

مابعدالطبیعه (متافیزیک) چیست؟

رضا داوری اردکانی^(۱)

چکیده

یکی نیست. آنها بجای تعریف و وصف مابعدالطبیعه، فلسفه خود را وصف و تعریف کرده‌اند. نوشتار پیش رو درصدد است با تحلیل تطور تاریخی موضوع این علم، چیستی مابعدالطبیعه را تبیین نماید.

کلید واژگان: مابعدالطبیعه، متافیزیک، فلسفه اولی، وجودشناسی، امور عامه، علم ربوبیت.

مقدمه

لفظ «مابعدالطبیعه» ترجمه «متاتافوسیقای» یونانی است و متاتافوسیقا نامی است که بر یکی از کتابهای درون حوزه‌ی (ازوتریک) ارسطو نهاده‌اند. این کتاب یکی از مهمترین و اثرگذارترین آثار فلسفی است که چهارده بخش یا فصل دارد و بتعبیری مشتمل بر چهارده کتاب است؛ چون هر فصل یا کتاب با یکی از حروف یونانی مشخص شده است، بعضی فهرست‌نویسان دوره اسلامی از آن بنام «کتاب الحروف» یاد کرده‌اند. از این چهارده کتاب، ارسطوشناسان، کتاب گایا (کاف) را که مطالب آن برگرفته از بعضی فصول کتابهای مابعدالطبیعه و طبیعت ارسطوست، چون سبک نوشته‌اش ارسطویی نیست، منحول دانسته‌اند. سه کتاب دیگر را اولین

کتاب مابعدالطبیعه ارسطو شاید بنیادیتترین اثر فلسفی بشمار میرود. اهمیت این اثر بحدی است که اکنون دو هزار سال است این نام بر فلسفه اولی و الهیات اطلاق میشود. دست‌کم هزار و پانصدسال است که مراد از لفظ متافیزیک یا مابعدالطبیعه علمی شمرده میشود که از مبادی و علت‌های نخستین و موضوع‌های علوم جزئی بحث میکند. مابعدالطبیعه که ابتدا نامش فلسفه اولی و علم کلی بود، دو بخش داشته است؛ یکی بحث از مطلق وجود و اعراض ذاتی آن و دیگری مباحث الهیات. بر همین اساس، فیلسوفان جهان اسلام فلسفه اولی یا علم کلی را الهیات نامیدند و آن را به دو بخش تقسیم کردند؛ امور عامه یا الهیات بمعنی‌الاعم که در آن از وجود و مبادی و علل و اعراض آن بحث میشود و الهیات خاص یا الهیات بمعنی‌الأخص که مسائلیش توحید و صفات و اسماء و افعال باری‌تعالی است. در سنت اسلامی فیلسوفان دست‌کم در مبادی و حتی در بسیاری از مسائل اساسی با هم توافق داشتند اما در فلسفه جدید غرب مسائل مابعدالطبیعه صورت تازه پیدا کرده و حوزه‌های گوناگون فلسفه بوجود آمده است. فیلسوفان دوره جدید از دکارت تا کنون وصف و تعریفی از مابعدالطبیعه پیش آورده‌اند که در ظاهر با بیان ارسطو

(۱). استاد فلسفه دانشگاه تهران و رئیس فرهنگستان علوم؛ (عضو هیئت تحریریه خردنامه صدر): rdavari@ias.ac.ir

گردآورنده کتاب مابعدالطبیعه ارسطو در مجموعه خود نیآورده است؛ این سه عبارتند از: الفای کوچک (الف صغری)، دلتا (دال) و لامبدا (لام). پژوهشگران در انتساب این سه کتاب به ارسطو تردید نکرده‌اند اما چون مضمون این کتابها میتواند مستقل از کتاب مابعدالطبیعه باشد، جداکردنشان بیوجه نیست. مثلاً کتاب دلتا مختصر فرهنگ اصطلاحات فلسفه است، کتاب لام هم در حد خود، یک کتاب مستقل میتواند باشد. ترجمه این کتاب به زبان عربی هم یکبار و بدست یک مترجم صورت نگرفته است. بخشی از مابعدالطبیعه (الف صغری) را اسحق بن حنین، بخش دیگر (الف کبری) را نظیف بن ایمن القس و فصول دیگر را اسطاط (که ظاهراً این نام، عربی شده استاتیوس یونانی است) ترجمه کرده‌اند. اسطاط معاصر یعقوب بن اسحق کندی بوده و بدرخواست او کتاب مابعدالطبیعه را ترجمه کرده است؛ البته بعضی فصول این کتاب را نیز چندین مترجم ترجمه کرده‌اند (رک. ارسطو، ۱۳۶۶: مقدمه مترجم/چهل‌وسه و چهل‌وچهار).

وجه تسمیه کتاب ارسطو هرچه باشد، اکنون دو هزار سال است که این نام بر فلسفه اولی و الهیات اطلاق میشود. میگویند ارسطو خود این نام را اختیار نکرده و تا قرن اول میلادی، این کتاب نامی نداشته است، تا اینکه آندرونیکوس رودسی که از دوستان ارسطو و پیروان فلسفه ارسطو بوده، در ترتیب کتابهای ارسطو، این کتاب را پس از کتاب فیزیک قرار داده و بهمین دلیل آن را با نام متافوسیکا از دیگر کتابها ممتاز کرده است. گرچه این قول کم‌وبیش در همه جا پذیرفته شده است اما بعضی شارحان ارسطو، مثل سیمپلیکیوس (قرن ششم میلادی)، وقتی از وجه نامیدن و نامگذاری کتاب حرف میزنند، چنان سخن

میگویند که گویی آن را شخص ارسطو، با توجه به برتر بودن علم الهی بر علم طبیعی، اختیار کرده است: «آنچه را که درباره چیزهای کاملاً جدا از ماده ست... تئولوگیا و فلسفه نخستین و مابعدالطبیعه (متاتافوسیکا) مینامند، زیرا در آن سوی مباحث طبیعیات قرار داده شده است»؛ یا چند سطر پایینتر «... کار فلسفه نخستین... کار کتابی است برتر از طبیعیات که خود آن را متاتافوسیکا مینامد» (سیمپلیکیوس، شرح کتاب ارسطو در مجموعه تفاسیر یونانی ارسطو، بنقل از همان: چهل‌ودو).

چنانکه خواهیم دید، وجهی که ابن‌سینا برای تسمیه کتاب مابعدالطبیعه ذکر کرده، موجه‌تر از رأی سیمپلیکیوس است. بنظر ابن‌سینا، موضوع مابعدالطبیعه برتر از علم طبیعت است و به این جهت بعد از آن می‌آید. اما وجه تسمیه مشهور و مقبول کتاب همانست که قبلاً گفته شد؛ هرچند که متقدمان و فهرست‌نگاران قدیم از آن هیچ ذکری بمیان نیآورده‌اند.

چیزی که از بیان سیمپلیکیوس برمی‌آید اینست که در قرن ششم میلادی متاتافوسیکا (مابعدالطبیعه) معنی اصطلاحی پیدا میکند و دیگر صرفاً یک نام قراردادی نیست بلکه از این پس «مابعدالطبیعه» نام و عنوان علمی میشود که ارسطو بخش الهیات خاص آن را اشرف علوم میدانست. بعبارت دیگر، اکنون دست‌کم هزار و پانصدسال است که وقتی لفظ متافیزیک یا مابعدالطبیعه را به زبان می‌آورند، مرادشان علمی است که در آن از مبادی و علت‌های نخستین و موضوعهای علوم جزئی بحث میشود. اما در زمان ما مابعدالطبیعه تقریباً مترادف با فلسفه است. در این میان کسانی نیز متافیزیک را به معنی ماوراءالطبیعه و آراء و عقاید دینی و صرف اعتقاد به

غیب و مجردات دانسته‌اند. اینها که غالباً در زمره ماتریالیستها و ناتورالیستهاى سطحی هستند، رأی و قولشان به کوچه و بازار آمده و کمابیش مقبول افتاده است. ولی مابعدالطبیعه و ماوراءالطبیعه را نباید با یکدیگر اشتباه کرد؛ مابعدالطبیعه علم وجود و اعیان و ماهیات اشیاء است نه اینکه صرف اعتقاد به وجود مجردات و عالم غیب باشد. متأسفانه دامنه شیوع این خلط و اشتباه گاهی چنان وسیع است که بسیاری از اهل فضل و حتی بعضی از فلسفه‌خوانده‌ها نیز دچار چنین لغزشی شده‌اند.

مابعدالطبیعه که در ابتدا نامش فلسفه اولی و علم کلی بوده، دو بخش داشته است؛ یکی بحث از مطلق وجود (ابن‌سینا تعبیر وجود مطلق را بکار برده است) و اعراض ذاتی آن و دیگری، مطلب الهیات. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، الهیات را تاج فلسفه دانسته است اما فیلسوفان جهان اسلام، فلسفه اولی یا علم کلی را الهیات نام دادند و آن را به دو بخش تقسیم کردند؛ یکی امور عامه که در آن از وجود و مبادی و علل و اعراض آن بحث میشود و دیگری الهیات خاص که مسائلی توحید و صفات و اسماء و افعال باری و عوالم کلی وجود است. آنها برای اینکه قسم و مقسم با هم اشتباه نشود، بخشی را الهیات بمعنی عام و بخشی دیگر را الهیات خاصه نامیده‌اند.

اشاره کردیم که حداقل از زمان ظهور اسلام (قرن هفتم میلادی)، مابعدالطبیعه را نامی دیگر برای فلسفه اولی دانسته‌اند و ابن‌سینا - ندانسته یا بیتوجه به اینکه چرا اندرونی‌کوس کتاب را مابعدالطبیعه نامیده است - نام کتاب را نام علم و دال بر مضمون یا مناسب با آن تلقی کرده و مینویسد: «... مراد از طبیعت (در لفظ مابعدالطبیعه) نه آن قوه‌بی است که مبدأ حرکت و سکون است بلکه هر آن چیزی است

که حادث در ماده جسمانی و چنین قوه و اعراضی باشد و معنی بعدیت در مابعدالطبیعه در قیاس با آنست، زیرا ما ابتدا وجود و احوال آن را در این وجود طبیعی میبینیم. اما شایسته است اگر این علم را در ذاتش لحاظ کنند، آن را علم ماقبل‌الطبیعه بخوانند، زیرا مباحثی که در این علم پیش می‌آید بالذات و بالعموم، قبل از طبیعت است» (ابن‌سینا: ۱۹۶۱: بخش یکم/ ۲).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در مقدمه اخلاق ناصری، حکمت نظری را شامل علوم مابعدالطبیعه، ریاضی و طبیعی خوانده است؛ تا آن زمان اسلاف او این علم را فلسفه اولی و الهیات خوانده بودند.

مابعدالطبیعه چیست و مسائلی کدام است؟

اگر مراد، مضمون کتاب ارسطو است (که البته چنین است) قبل از پاسخ دادن به این پرسش، باید به این نکته توجه کرد که مطالب کتاب مابعدالطبیعه یادداشتهای درس ارسطوست و فیلسوف آن را بقصد تألیف یا تصنیف یک کتاب نوشته است؛ بهمین جهت نظمی که در کتابهای فلسفه (فلسفه اولی) دیده میشود، در آن وجود ندارد. پس از این بابت بر فیلسوف نباید خرده گرفت. اکنون زود است که درباره مابعدالطبیعه و معنی و مفهوم آن بحث شود؛ همینقدر اشاره میشود که در تاریخ فلسفه و بویژه در فلسفه جدید، مسائل مابعدالطبیعه صورت تازه پیدا کرده و حوزه‌های گوناگون فلسفه بوجود آمده است. فیلسوفان دوره جدید، از دکارت تا کنون، وصف و تعریفی از مابعدالطبیعه پیش آورده‌اند که در ظاهر با بیان ارسطو یکی نیست؛ آنها بجای تعریف و وصف مابعدالطبیعه، فلسفه خود را وصف و تعریف کرده‌اند دکارت در نامه مشهوری که به پیکو نوشته است،

فلسفه را به درختی تشبیه کرده که ریشه‌اش مابعدالطبیعه، تنه‌اش فیزیک و شاخ و برگ و بارش، علوم دیگر و اخلاق است. در این تمثیل معلوم نمیشود که مابعدالطبیعه چیست؛ تنها چیزی که اثبات میشود اینست که بنظر دکارت، علم جدید و عالمی که در حال قوام یافتن بود، به متافیزیک بسته است. او نگفته است که این ریشه در کدام خاک قرار دارد و آب و غذا از کجا میگیرد.

بعد از او، لایب‌نیتس پرسش اصلی مابعدالطبیعه را این دانست که موجودات چرا هستند و چرا بجای آنها، عدم نیست. بنظر لایب‌نیتس، هر چیزی باید جهت کافی داشته باشد و این جهت کافی را عقل در می‌یابد. اگر سخن لایب‌نیتس را چنین تفسیر کنیم که جهان موجود بنیاد دارد و ریشه درخت فلسفه را هم بنیاد بدانیم، میتوانیم تعریف لایب‌نیتس را توضیحی برای بیان موجز دکارت تلقی کنیم.

در هر حال، بنظر هر دو فیلسوف، مابعدالطبیعه بحث در بنیاد چیزهاست و این از نظر ارسطو که فلسفه اولی را علم به مبادی و علل چیزها میدانست، در ظاهر دور نیست. اینکه لایب‌نیتس بنیاد را خدا میدانست نیز بازگشتی به نظر ارسطو دارد که وجودشناسیش، الهیاتی بود. اما خدای لایب‌نیتس همان خدای ارسطو نبود؛ ارسطو خدا را علت غایی موجودات میدانست اما در فلسفه جدید، غایت جایی ندارد، زیرا انسان خود غایت است. ارسطو نیز مثل لایب‌نیتس، میخواست بداند موجودات چرا هستند و وقتی میگفت فلسفه اولی بحث در وجود و اعراض ذاتی آن است، از اعراض ذاتی، جوهریت و عرضیت و علیت و معلولیت و وحدت و کثرت و... را منظور داشت. پس او هم از چرایی وجود میپرسید ولی چرایی ارسطو و چرایی لایب‌نیتس را نمیتوان یکی

دانست. افلاطون و ارسطو به عقل شناسنده‌ی قائل بودند که با آن، موجودات چنانکه هستند شناخته میشوند و بهمین جهت میگفتند فلسفه علم به ماهیات یا علم به اعیان اشیاء و موجودات است، بقدر طاقت بشر، اما لایب‌نیتس عقل را عین خودآگاهی میدانست نه بیرون از آن.

کانت که در پی دکارت و لایب‌نیتس آمده بود، بنایی نهاد که در آن مابعدالطبیعه به مبحث شناخت (اپیستمولوژی) مبدل شد. کانت پیمودن راهی را که دکارت و اخلاف او گشوده بودند، ادامه داد و مابعدالطبیعه را به منزل شناخت‌شناسی رساند. بنظر او «مابعدالطبیعه عبارتست از تدوین فهرست مرتب و منظمی از تمام آنچه را که بوسیله عقل محض دارا هستیم، یعنی بدون مرجعیت تجربه...» (فولکیه، ۱۳۷۴: ۹-۸). چنانکه از این تعریف برمی‌آید، مابعدالطبیعه دیگر به وجود کاری ندارد، زیرا در نظر کانت وجود ابژکتیویته است و ما راهی به وجود فی‌نفسه که مجهول مطلق است، نداریم. علت و جوهر و عرض و مقولات بطور کلی، مقولات فاهمه‌اند نه مقولات وجود یا ماهیت. البته فلسفه پس از کانت یکسره به شناخت‌شناسی و بحث شناخت تحویل نشد. حتی کسانی مثل مارتین هایدگر معتقدند مابعدالطبیعه کانت با چیزی که فیلسوف خود میخواست و میپنداشته است، تفاوت دارد؛ چنانکه دامنه تأثیر و نفوذ او هم در قلمرو شناخت‌شناسی محدود نشده است.

مختصر اینکه، مابعدالطبیعه از افلاطون تا کنون، همواره علم وجود و اعراض ذاتی وجود بوده، هرچند تلقی فیلسوفان از وجود ثابت نمانده است. بعبارت دیگر، مابعدالطبیعه همواره علم وجود بوده است. در نظر پارمنیدس هستی عین تفکر بود و در ارسطو

مطلق هستی، فعلیت تام تلقی شد، در نظر فیلسوفان جهان اسلام وجود مساوق حق است «و حقیقت نیز گاه مساوق با وجود بود...» (فارابی، ۱۳۷۹: ۷۷). در دوره جدید نیز وجود در خود آگاهی ظاهر میشود. دکارت وقتی گفت «من فکر میکنم پس هستم»، این اصل را بنیاد کرد که هستی فکر و خود آگاهی است. اکنون هم اگر در فلسفه از علم و تکنولوژی و تاریخ و آینده بحث میشود، اینها همه اعراض ذاتی بشر خود آگاه شبه متعالی هستند. کانت هم که میگفت وجود ابژکتیویته است، ابژکتیویته را قائم به اعتبار سوژه بشری میدانست و اکنون که به منزل پایانی تاریخ مابعدالطبیعه رسیده‌ایم، فیلسوف معاصر آلمانی، مارتین هایدگر، تاریخ دوهزار و پانصد ساله فلسفه را تاریخ غفلت از وجود و اشتباه وجود با موجود دانسته است.

این بیان فهرست‌وار تاریخ مابعدالطبیعه، در حکم مقدمه‌یی بود برای ورود به فلسفه و مابعدالطبیعه در جهان اسلام. ما اکنون ناگزیریم که فلسفه اسلاف را با توجه به سیر فلسفه در جهان جدید دریابیم، پس بیمناسبت نیست که بحث را با نقل نظر یکی از استادان معاصر فلسفه، مرحوم ابوالحسن شعرانی آغاز کنیم: «... حقیقتاً حال فلسفه اروپا مانند حال زمان قبل از افلاطون و ارسطو و حال اسلام قبل از فارابی و ابن‌سیناست. هنوز کسی که در بین طرق و عقاید مختلفه، بتواند یکی را بر تمام رجحان داده و پایه فلسفه را مستقر کند، ظهور نکرده است و البته خواهد کرد» (شعرانی، ۱۳۹۴: ۳۶).

از فحوای آنچه نقل شد برمی‌آید که نویسنده اختلاف نظر میان فیلسوفان اروپایی را نشانه نقص دانسته و امیدوار است که وضعی شبیه به وضع فلسفه دوره اسلامی که فیلسوفان در مبادی و حتی در

بسیاری از مسائل اساسی با هم توافق داشتند، پدید آید و فلسفه‌ها به هم نزدیک و شبیه شوند و مصیر و مآل فلسفه جدید هر چه باشد، بنظر نمیرسد آن فلسفه به راه قدیم و مثلاً به تلقی فیلسوفان قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی خود بازگردد.

فیلسوفان ما از چه زمانی مابعدالطبیعه را بعنوان علم شناختند و از آن، چه در می‌یافتند و مراد میکردند؟

ارسطو گفته بود فلسفه اولی «علم به هستی است از آن حیث که هستی است». فیلسوف یونانی تعبیرهای دیگر هم آورده بود که همه آنها را میتوان در علم به اعراض ذاتی وجود یا علم به اعیان و ماهیات جمع کرد. ارسطو در مواردی که با اشاره علم را تقسیم کرده، علم نظری را از علم عملی و این هر دو را از علم شعری جدا کرده است. علم نظری در نظر ارسطو سه علم بود: فلسفه اولی، ریاضیات و طبیعیات. او وقتی فلسفه اولی میگفت، پیدا بود که هستی‌شناسی و الهیات را در نظر دارد. فیلسوفان جهان اسلام نیز تقسیم‌بندی او را پذیرفتند و به آن جایگاهی تازه دادند. با این تغییر، فلسفه در آثار فارابی و ابن‌سینا و سهروردی صورت تفصیلی پیدا کرد و بویژه علم الهی، دامنه‌اش وسیعتر شد که آن را به دو بخش تقسیم کردند، بخش اول را الهیات بمعنی عام یا امور عامه نام نهادند و بخش دوم، الهیات بمعنی خاص خوانده شد. مطلب را از زبان خواجه نصیرالدین طوسی بخوانیم که اصول علم مابعدالطبیعه را مشتمل بر دو فن دانسته است:

یکی معرفت‌الله سبحانه و تعالی و مقربان حضرت او که به فرمان او عزّ و علا، مبادی و اسباب دیگر موجودات شده‌اند، چون عقول و نفوس و احکام افعال انسان، و آن را علم

الهی خوانند و دوم، معرفت امور کلی که احوال موجودات باشد از آن روی که موجودند، چون وحدت و کثرت و وجوب و امکان و حدوث و قدم و غیر آنست، و آن را فلسفه اولی خوانند... (طوسی، بی تا: ۸-۷)

چنانکه میبینیم نصیرالدین طوسی نیز مثل ارسطو، امور عامه (بحث در عوارض ذاتی وجود) و علم الهی را از هم جدا کرده است. ارسطو در کتاب گامای مابعدالطبیعه از عوارض ذاتی بحث کرده و مطالب علم الهی را در کتاب لامبدا (کتاب دوازدهم) آورده است. فیلسوفان اسلامی در تقسیم علوم از ارسطو پیروی کردند اما طبقه بندی ارسطو را، مخصوصاً با تأمل در نسبت علوم با یکدیگر و با علم الهی، تکمیل کردند. البته ارسطو توجه داشت و تعلیم میداد که علوم بهم بسته اند و مبادی آنها در فلسفه اولی و علم کلی مورد بحث قرار میگیرد؛ چنانکه در فصل اول کتاب طبیعت که موجودیت مبادی علم طبیعت را بیان میکند، مطالبی از سنخ فلسفه اولی آورده است. بیجهت نیست که کسانی مطالب این فصل، یعنی سمع الکیان و سماع طبیعی، را از اجزاء مابعدالطبیعه دانسته اند. البته تعلیم ارسطو در جهان اسلام مورد تفسیر قرار گرفت و تاحدی الهیاتیتز شد که در نظر فیلسوفی مثل ابن رشد، عدول و انحراف از فلسفه ارسطو بود.

ابن سینا فلسفه اولی را «... علم به اولین امر در عالم هستی دانست که او علت اولی چیزها و عین وجود و وحدت است. این علم، برترین علم به برترین معلوم است زیرا متضمن یقین به برترین معلوم، یعنی خدا و علل و اسباب دیگر است» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۱). او همچنین فلسفه را استکمال نفس انسانی از طریق تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی

بقدر طاقت بشر، تعریف کرده است. او در جایی فلسفه اولی و فلسفه الهی را با «واو عطف» آورده و این بدین معنی است که اینها را مترادف میدانسته است؛ گاهی نیز از آن به «معرفة الربوبیه» تعبیر کرده است. همچنین وی در عیون الحکمه، پیروی از فارابی، مبادی فلسفه نظری را مستفاد از تنبیهات صاحبان دین (پیامبران) تلقی کرده و تحصیل آن با حجت را کار قوه عقل دانسته و سپس کسی را که با حکمت عملی و نظری به استکمال نفس رسیده است را با توجه به کلمه شریفه قرآنی، شایسته نیل به خیر کثیر دانسته است.

آیا رأی ابن سینا فاصله گرفتن از نظر ارسطو است؟ فیلسوف نامدار جهان اسلام در کتاب عیون الحکمه، پیروی از ارسطو، علم الهی (فلسفه اولی و علم کلی) را بحث در وجود مطلق و احوال و لواحق و مبادی آن دانسته و گفته است: موضوع فلسفه اولی موجود بما هو موجود، مانند وحدت، کثرت، علیت و امثال اینهاست (همو، ۱۹۵۴: ۴۷). پس موضوع فلسفه در نظر فیلسوفان جهان اسلام همان موجود من حیث هو موجود است که ارسطو گفته بود. در مسائل فلسفه هم این فیلسوفان به آثار و آراء ارسطو نظر داشته اند. مسائلی که فیلسوفان ما در طی قرنهای در فلسفه طرح کرده اند، فرع یک تحول ظاهراً کوچک اما در حقیقت مهم است و آن طرح ماهیت و تفکیک وجود از ماهیت است.

پرسش از ماهیت امر تازه‌یی در تاریخ فلسفه دوره اسلامی نبوده است؛ سقراط و افلاطون و ارسطو نیز از چستی موجودات پرسش میکردند. مشکل با تفکیک وجود از ماهیت پیش آمد؛ در اینکه اعراض

ذاتی وجود به اعیان و ماهیات اشیاء راه میبرد و وقتی از احکام و احوال و آثار موجود از آن جهت که موجود است، بحث میکنیم در راه شناخت ماهیت و اعیان اشیاء هستیم، میان فیلسوفان یونانی و اسلامی اختلاف نیست اما فیلسوفان ما معتقد بودند «ماهیات از عوارض و احکام موجود بما هو موجود است» (مطهری، بی تا: ۲۳۱)، پس در اینکه ماهیت عارض وجود باشد نیز مشکلی نیست و بقول شیخ محمود شبستری:

من و تو عارض ذات وجودیم

مشبکهای مشکات شهودیم

مشکل در عروض وجود بر ماهیت است و با پیش آوردن این رأی است که راه فلسفه دوره اسلامی قدری از راه ارسطو جدا میشود.

این جدایی از ابتدا نیز چندان ناپیدا و پوشیده نبوده است اما تا زمان ابن رشد هیچیک از فیلسوفان بصراحت متعرض آن نشده بود. ابن رشد نظر ابن سینا در تفکیک وجود از ماهیت را متأثر از آراء کلامی و حتی برگرفته از فکر اشعری دانسته و او را ملامت کرده است که با قبول وجودی که به موجودات وجود میبخشد، راه فلسفه را به روی تصوف باز کرده است (Arnaldez, 1986: 850). او همچنین به ابن سینا اعتراض کرده است که چرا در بحث از علت اولی حرکات کائنات، بجای اینکه مثل ارسطو به محرک اول ثابت برسد، وجودی را اثبات کرده است که علت اولی همه موجودات است و هر چه هست از او صادر میشود. بعبارت دیگر، اختلاف اینست که ابن سینا علت اولی و علةالعلل موجودات را امر فوق جهان و بیرون از آن دانسته درحالیکه ابن رشد بتبع ارسطو، محرک اول و علت غائی را در رأس سلسله موجودات و جوهر اول میدانسته است. بنظر ابن رشد، فارابی و

ابن سینا با تفکیک وجود از ماهیت و قول به جدایی آنها از یکدیگر و تلقی آن بعنوان یک حکم معتبر و محکم عقلی، از اشاعره پیروی کرده و یک تعبیر لفظی و لغوی را بجای یک بیان عقلی گرفته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۱۸۸).

قضیه ماهیت چیست که ابن رشد آن را منشأ انحراف فیلسوفان شرق جهان اسلام از تعلیمات ارسطو (که بنظر او مطلقاً درستند) دانسته است؟

فیلسوفان جهان اسلام، از فارابی تا کنون، هیچیک تردید نکرده‌اند که ماهیت غیر از وجود است، زیرا وقتی از چیستی چیزی پرسش میشود، به وجود آن کاری ندارند و حتی آن را مفروض هم نمیگیرند. قبلاً نیز اشاره کردیم که کسانی ماهیت را از جمله اعراض ذاتی وجود از آن حیث که وجود است، دانسته‌اند. اینکه ماهیت عارض وجود باشد مورد اعتراض ابن رشد نیست و منشأ اختلاف میان فلسفه دوره اسلامی و فلسفه یونانی نمیشود، اما این قاعده که وجود عارض ماهیت میشود (البته در تصور و در ذهن) بحث دیگری است؛ «ان الوجود عارض الیهیة/ تصوراً و اتخداً هویة؛ حق اینست که وجود عارض بر ماهیت است در ذهن، و آن دو در خارج یکی هستند» (سبزواری، بی تا: ۲۹).

وجود و ماهیت در خارج عین یکدیگرند اما در تصور، وجود عارض ماهیت میشود. این نظری است که با طرح جعل و ایجاد موجودات و با بسیاری مسائل دیگر مثل وجود خارجی و وجود ذهنی و نسبت میان عالم و معلوم و حادث و قدیم، ارتباط پیدا میکند. در ظاهر، وقتی مقولات دهگانه در فلسفه اسلامی بجای اینکه مقولات وجود خوانده شوند، مقولات ماهیت نام گرفت. به اهمیت این تغییر چنانکه باید اعتنا

نشده و حتی توضیح نداده‌اند که چرا مقولات وجود ارسطویی را مقولات ماهیت دانسته‌اند. یک لحظه، ماهیت بمعنی ذات یا ما به الشیء هو و ما هو الشیء هو را فراموش کنیم و به این وصف ماهیت بیندیشیم که از خود وجودی ندارد و برای اینکه موجود شود محتاج علت وجود است. این آغاز و منشأ تغییری است که در فلسفه اسلامی در قیاس با فلسفه افلاطون و ارسطو روی داده است.

البته عمده مسائل فلسفه فارابی و ابن‌سینا و اخلاف آنان در ظاهر کم‌وبیش همانهاست که در آثار فلاسفه یونانی، از جمله مابعدالطبیعه ارسطو آمده است و درست نیست که فلسفه اسلامی را با علم کلام یکی بدانند. اگر ماهیت یکی از عوارض وجود است نمیتواند مجعول بالذات باشد، یعنی چیزی نیست که به آن وجود داده شود، بلکه با وجود موجود است؛ در غیر اینصورت، چیزی بیش از یک لفظ یا مفهوم انتزاعی نخواهد بود. شاید ابن‌رشد که طرح ماهیت در فلسفه فارابی و ابن‌سینا را ناشی از آثار تعلقات کلامی فیلسوفان سلف خود دانسته است به این رأی متکلمان که بر وفق آن موجودات قبل از پدید آمدن و پدیدار شدن در علم الهی موجود بوده‌اند و سپس به عین آمده‌اند، نظر داشته است. ابن‌رشد که شارح و مدافع فلسفه ارسطوست، این رأی را بیوجه میدانست که ماهیت از آن حیث که ماهیت است، جز ماهیت چیزی نیست. این ماهیت کم‌وبیش به «حال» و «ثابتی» که متکلمان میگفتند، بیشباهت نیست. با این تلقی است که ماهیت نمیتواند مجعول بالذات باشد و با جعل وجود، موجود میشود و با ابتناء بر این اصل یا قاعده است که مذهب اصالت وجود پدید می‌آید.

شاید فارابی و ابن‌سینا و سهروردی که راه را برای

این طرح گشودند، خود هنوز میان جعل وجود و ماهیت مردد بودند. جمله معروف ابن‌سینا که گفته بود «خداوند زردآلو را زردآلو نکرده بلکه آن را ایجاد کرده است» قابل تفسیر است. قائلان به اصالت ماهیت گفته‌اند و میگویند ابن‌سینا بصراحت گفته است که زردآلو زردآلو نمیشود بلکه زردآلو (ماهیت)، جعل و ایجاد میشود (لاهیجی، بی‌تا: ۵۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ۱۳۴) اما اصالت وجودیها این جمله ابن‌سینا را تأیید صریح جعل وجود میدانند. ابن‌رشد که از علائق کلامی اسلاف خود شکوه داشت، نمیدانست که با ظهور متفکر بزرگ هموطن و همعصرش، محی‌الدین ابن‌عربی و تأثیری که بر حوزه‌های فلسفه میگذارد، عنصر تصوف در فلسفه تا چه حد شدت و قوت میگیرد.

در اینجا مناسبت ندارد که در باب اصالت وجود و اصالت ماهیت بحث شود ولی چون سیر مابعدالطبیعه در عالم اسلام به بحث ماهیت بسته شده است، اشاره به آن میتواند مفید باشد. در دو سه قرن اخیر، نظر غالب این بوده است که فارابی، ابن‌سینا و نصیرالدین طوسی اصالت وجودی بوده‌اند و سهروردی که میگویند قائل به اصالت ماهیت بوده، خود از اصالت ماهیت چیزی نگفته است. مسئله اصالت وجود و ماهیت را میرداماد استرآبادی پیش‌آورده و ملاعبدالرزاق لاهیجی با اینکه شاگرد ملاصدرای بوده، رأی میرداماد را ترجیح داده و در آثار خود، بویژه در شوارق الالهام در اثبات آن کوشیده است. بعد از ملاصدرای، بیشتر استادان فلسفه اصالت وجودیند ولی هر دو گروه درباره اینکه وجود زائد بر ماهیت است، اتفاق نظر دارند.

بنظر ابن‌رشد این رأی اقتضا میکند که عالم در حد ذات خود ممکن باشد و برای وجود نیازمند علت. او

می‌رسد: چرا باید جهان را مجموعه ممکنها بدانیم؟
 چرا جهان موجود را سلسله اسباب و علل و
 مجموعه‌یی از موجودات بالفعل و ضروری ندانیم؟
 نکته مهم اینست که فیلسوف و فقیه اندلسی، این
 وضع را اقتضای حکمت صانع دانسته است. اصلاً
 امکان در نظر ابن‌رشد بمعنی بالقوه است و چیزی که
 به فعلیت رسیده است، دیگر نمیتوان آن را ممکن
 دانست؛ مهمتر اینکه ممکن بودن و ازلی بودن با هم
 جمع نمیشوند، پس چگونه عالم را در عین حال
 ممکن و ازلی بدانیم.

بزرگی ابن‌رشد در اینست که او به درک دقیقتری
 از فلسفه ارسطو نائل شده است ولی اگر فارابی و
 ابن‌سینا و سهروردی به راهی رفته بودند که او پسندید
 و در آن گام نهاد، فلسفه در جهان اسلام قوام پیدا
 نمیکرد؛ چنانکه طریق فلسفی خود او نیز در جهان
 اسلام راه به جایی نبرد و به اروپا بازگشت.

امور عامه و مابعدالطبیعه بصورتی که در تفکر
 فارابی و ابن‌سینا و اخلاف آنان تفصیل پیدا کرده،
 مسائل مربوط به وجود بود که از تفکر در وجود و عدم
 و وجود و ماهیت آغاز میشد و به تقسیم وجود به
 عینی و ذهنی و واجب و ممکن و بالقوه و بالفعل
 میرسید. در امور عامه نیز از جوهر و عرض و علت و
 معلول و سنخیت آنها با یکدیگر و تقدم و تأخر در
 مراتب هستی بحث میشد و اثبات وجود باریتعالی و
 توحید ذات و صفات و افعال او در عداد مسائل عمده
 الهیات خاص قرار میگرفت.

در حد فاصل میان مابعدالطبیعه بمعنی امور عامه
 و الهیات خاص، گاهی از طبقات موجودات و عوالم
 هستی نیز ذکری می‌رود که این عوالم عبارتند از: عالم
 ناسوت (طبیعت)، عالم ملکوت (مثال)، عالم
 جبروت (عقول) و عالم لاهوت (احدیت و الوهیت)

(مطهری، بی‌تا: ۱۶۴-۱۶۳). در این مراتب، ناسوت
 قائم به ملکوت، ملکوت در پناه جبروت و جبروت
 پرتو لاهوت است.

در پایان شاید بيمورد نباشد که به چند نکته دیگر
 اشاره کنیم:

۱) مابعدالطبیعه و فلسفه اولی را شاید با توجه به
 کتاب اتولوجیالی منحول که بنام «کتاب الربوبیه»
 ترجمه شده بود، علم ربوبیت نامیده‌اند.

۲) علم مابعدالطبیعه را فارابی تا حدودی تحت
 نظم و ترتیب درآورد و ابن‌سینا آن را تفصیل داد و البته
 طبیعی بود که تفکر فرارسیده از خارج و از یونان، در
 جهان اسلام با مخالفتها و نقدهای جدی مواجه شود.
 صرفنظر از مخالفت بسیاری از فقیهان و اهل حدیث
 با فلسفه، آراء فارابی و ابن‌سینا را صاحب‌نظرانی چون
 غزالی و فخر رازی نیز نقد کرده‌اند.

۳) اشاره شد که پیش از آن، فیلسوفان گوشه‌چشمی
 به آراء متکلمان و کلمات عارفان و صوفیان داشته‌اند،
 پس داعیه ابن‌رشد کاملاً بیوجه نبود؛ چیزی که هست
 اینست که رو کردن به کلام و تصوف مقتضای بسط
 فلسفه اسلامی بود. به این جهت تاریخ این فلسفه را
 میتوان تاریخ جمع انحاء چهارگانه تفکر و معرفت -
 یعنی تصوف، علم کلام، فلسفه یا حکمت مشاء و
 فلسفه یا حکمت اشراقی - دانست.

تصوف و کلام، ملتزم به وحی و شریعتند اما حکمت
 مشایی و اشراقی التزامشان به عقل است. البته التزام
 به شرع نداشتن بمعنای معتقد نبودن و مخالف بودن
 نیست، بلکه مقصود اینست که فلسفه بر مبنای عقلی
 استوار است و به نقل استناد نمیکند؛ هرچند
 فیلسوفان متأخر ما از کلمات وحی و از روایات قدسی
 بسیار استشهاد کرده‌اند. فلسفه مشاء یکسره عقلی
 است اما سهروردی و پیروان اشراقیش به شهود و عقل

هر دو قائلند، یعنی عقل و شهود را با هم جمع میکنند و درست بگویم، روششان شهود عقلی است. مراد از کلام هم در اینجا کلام عقلی است. وجه مشترک کلام و تصوف، استناد و اعتمادشان به کتاب و وحی است اما متکلمان اهل عقل و استدلالند و صوفیان اهل بینش و درک بیواسطه.

جمع انحاء چهارگانه تفکر از ابتدای تاریخ فلسفه در جهان اسلام آغاز شده است. در ابتدای کار جزء غالب، فلسفه بود اما پس از اینکه غزالی بعضی آراء فیلسوفان را بدرجات، مغایر و منافی با اصول و اعتقادات دینی دانست، فلسفه اشراقی پدید آمد. در فاصله تاریخی میان فارابی و سهروردی، آراء کلامی کم و بیش در مباحث مابعدالطبیعه اثر کرده بود. سهروردی که آمد به این اکتفا نکرد که فلسفه را مثل فارابی تشبیه به خدا بداند بلکه لازمه فیلسوف یا حکیم کامل بودن را تأله دانست و گفت فیلسوف باید متأله باشد. بعد از سهروردی در آثار و آراء نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی، جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، میرداماد استرآبادی و... حکمت اشراقی با حکمت مشاء جمع شد و در این جمع علم کلام و تصوف شأن و اثر بیشتری پیدا کرد. از دو متفکر نامدار اندلس، یعنی ابن‌رشد و ابن‌عربی، اگر اولی در ایران و در شرق جهان اسلام اصلاً شناخته نشد، ابن‌عربی بزرگترین و اثرگذارترین شاگردان خود را در این سوی جهان اسلام یافت و تعلیماتش مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت. صورتی از کلام شیعی هم که نصیرالدین طوسی و ملاعبدالرزاق لاهیجی نمایندگانش بودند، زمینه نفوذ و قبول آراء محی‌الدین را بیشتر فراهم کرد تا سرانجام، وقتی به حکمت متعالیه ملاصدرامیرسیم، جمع کلام و تصوف و حکمت اشراق و مشاء را کمابیش محقق می‌یابیم.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴) درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو.
- ابن‌سینا (۱۴۰۴ق) الیهیات شفا، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی.
- _____ (۱۹۵۴م) عیون الحکمه، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، قاهره.
- _____ (۱۹۶۱م) الیهیات شفا، چاپ مصر.
- ارسطو (۱۳۶۶) مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
- سبزواری، ملاهادی (بی‌تا) شرح منظومه، به‌مراه شرح مرتضی مطهری، ج ۱، تهران: صدرا.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۴) فرهنگ تطبیقی اصطلاحات فلسفی، بکوشش علی اوجبی، تهران: نشر وایا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (بی‌تا) اخلاق ناصری، ج ۱، تهران: اسلامیه.
- فازابی (۱۳۷۹) آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فولکیه، پل (۱۳۷۴) مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا) شوارق الالهام، چاپ سنگی.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا) آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

Arnaldez, R (1986) *encyclopedia de l'islam*, Paris: Leiden.