



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 11, Issue 2, No.24, Autumn & Winter 2020-2021 pp.25-26

Received: 15/08/2020 Accepted: 12/12/2020

A Comparative Study of the Place of God According to Ibsina and Suarez with Regard to the Subject of Metaphysics

Asghar Fathi Emadabadi

Ph. D. Student of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran
fathiasghar@yahoo.com

Ali Karbasizadeh*

*Corresponding author: Assistant Professor, of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Alikarbasi@ymail.com

Said Binay Motlagh

Associate Professor, of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran
said_binayemotlagh@itd.ui.ac.ir

Abstract

One of the most important issues facing medieval philosophers and theologians, both Islamic and Christian, is the position of God in relation to the metaphysical subject raised by Aristotle. Aristotle considers the subject of metaphysics to be 'being as being', and most Greek philosophers believe that being as being is God. But Ibn Sina and Suarez provide a new interpretation of the subject of metaphysics and state that God can not be the subject of metaphysics, while at the same time, He is not separated from metaphysics. The main purpose of the present study is to compare the views of Suarez and Ibn Sina as two Christian and Islamic philosophers about the place of God in metaphysics. This research has been done by the analytical-library method.

These two scholars have similarities and differences in this regard in several respects. The most important difference between them is that Suarez, given the topic of the Three Chronicles of Christianity or the Trinity that ruled him, could not have the same meaning of 'being as being' in his mind as Ibn Sina. Aristotle, on the one hand, believed that the validity of a science is to have a single subject but on the other hand, he introduced 3 or 4 subjects for metaphysics causing confusion among philosophers and commentators after him. One of the issues that seriously added to the confusion of philosophers was the God's place in the subject of metaphysics.

In general, different opinions and interpretations in this field can be expressed in two general perspectives:

1) For the Greek commentators of Aristotle, the subject of metaphysics is the special kind of being that is supersensible and immobile. For instance, Alexander Aphrodite, the first Greek commentator on Aristotle, considered metaphysics as a genus of which theology and divine sciences are of its types.

2) In the Middle Ages, according to the book of Exodus, the first Christian philosophers tried to equate the 'being as being' with the existence of the Bible.

With Ibn Sina and Suarez's entry into medieval Christian philosophy, the medieval metaphysical philosophers realized that the being expressed in the subject of the metaphysics could not be merely a specific being such as God. Rather, this being is generally the same as the absolute being, which includes tangible and intangible beings, and this is separate from the first being.

Ibn Sina's view is contrary to the view of Aphrodite and the Greek tradition which sought to prove that Aristotle's three definitions are different aspects of one thing and they have no inherent difference with each other. So, Ibn Sina at the beginning of his book *Elahiyate Shefa* says that "the subject of metaphysics is

neither God nor the final four causes of things, but its subject is ‘being as being’ and God and the four causes are metaphysical issues”.

Suarez also presents new ideas that set himself apart from Aristotle and the other medieval predecessors by presenting and explaining the real existence as the subject of metaphysics. In order to determine existence as a real existence, he provides a set of pairs of concepts such as the formal concept versus the mental concept, as well as the nominal existence versus the descriptive existence. Suarez distinguishes between the formal concept as a mental actuality and the concept in the mind as an act that is directly perceived by the mind, and here he approaches Ibn Sina.

Keywords: The Subject of Metaphysic, Suarez, Aristotle, Theology, God.

References

- Dadjoo, I. (2011). *Metaphysics from the Perspective of Aristotle and Ibn Sina*. First Edition. Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought.
- Doyle, J. (2007). *Hispanic Scholastic Philosophy*. The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fathi Emadabadi, A., & Karbasizadeh, A. (2015). *Explaining and Evaluating the Evolution of Metaphysics by Suarez*. Tehran: Sadra Wisdom Foundation.
- Gilson, E. (1952). *Being in the Ideas of Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Gilson, E. (2006). *Existence in the Thought of Philosophers*. Translated by Hamid Talebzadeh. Tehran: Hekmat Publication.
- Gracia, J. (1998). *Suarez and Later Scholasticism*. London: Routledge.
- Karbasizadeh Esfahani A. (2017). *Suarez's Status and Place in the History of Western Philosophy*. Tehran: Association of Cultural Works and Honor.
- Khorasani, Sh. (Ed.) (1998). *Aristotle's Metaphysics*. Tehran: Hekmat Publication.
- Madkour, I. (Ed.) (1983). *Theology of Healing*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Mohammadi Gilani, M. (Ed.) (2012). *Theology of Healing (Thirteenth Art, Articles 4-1)*. Qom: Book Garden.
- Owens, J. (1978). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Third Edition. Toronto. (n.p).
- Pereira, J. (2006). *Suarez Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Rezaei, M. J. (2001). Subject of Metaphysics. *Sadra Journal*, 24.
- Suarez, F. (1861). *Opera Omnia*. Paris: Ludovicus Vives.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

ص ۱۲۵-۱۳۸

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۲۲

بررسی تطبیقی جایگاه خدا نزد ابن سینا و سوارز با توجه به موضوع مابعدالطبیعه

اصغر فتحی عمادآبادی، دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

fathiasghar@yahoo.com

علی کرباسی زاده^۱، استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

alikarbasi@ymail.com

سعید بینای مطلق، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

said_binayemotlagh@ltd.ui.ac.ir

چکیده

یکی از مسائل مهم پیش روی فلاسفه و الهیات‌دان‌های قرون وسطایی، اعم از اسلامی و مسیحی، جایگاه خداوند با توجه به موضوع مابعدالطبیعه مطرح شده ارسطو است. ارسطو موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بما هو موجود» می‌داند و بیشتر فلاسفه یونانی مآب معتقدند موجود بما هو موجود همان خداوند است. این درحالی است که ابن سینا و سوارز با تفسیرشان از موضوع مابعدالطبیعه، بیان می‌دارند خداوند نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه باشد؛ اما در عین حال از مابعدالطبیعه نیز جدا نمی‌شود. ابن سینا مانند ارسطو، موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود می‌داند؛ اما برخلاف ارسطو و یونانی‌ها موجود را به نحو عام در نظر می‌گیرند که شامل همه موجودات از جمله مبادی و علل نخستین می‌شود؛ بنابراین، بحث درباره خدا بخشی از این علم محسوب می‌شود. سوارز نیز موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود واقعی از حیث اسمی می‌داند و با بیان این موضوع، اولاً هستی‌های خیالی را از دایره بحث مابعدالطبیعه جدا می‌سازد و دوم، با آوردن قید اسمی، آن را مخصوص هستی بالامکان می‌کند. با این بیان، موضوع مابعدالطبیعه صرفاً شامل خداوند تنها نمی‌شود؛ بلکه جوهرهای غیرمادی (مجرد) و اعراض واقعی جواهر مجرد را نیز در بر می‌گیرد که این نشان‌دهنده هستی‌شناسی جدید است. در این نوشتار، سعی شده است در ابتدا موضوع مابعدالطبیعه بین این دو فیلسوف بررسی شود، سپس به روش تحلیلی تطبیقی، جایگاه خداوند در مابعدالطبیعه مشخص شود.

واژه‌های کلیدی

موضوع مابعدالطبیعه، سوارز، ارسطو، الهیات، خدا

^۱ مسؤل مکاتبات

مقدمه

ارسطو با مطرح کردن مابعدالطبیعه - متافوسیکا - تحول بسیار زیادی در جریانات فکری یونان باستان و بعد از خودش به وجود آورد. او با بیان اینکه موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود است، نقطه عطفی در بحث موضوع مابعدالطبیعه ایجاد می‌کند؛ اما او در ادامه در کتاب متافیزیک خود به قولی سه موضوع و به قولی دیگر چهار موضوع را برای مابعدالطبیعه مطرح می‌کند که موجود بما هو موجود یکی از آن موضوعات به‌شمار می‌رود. در سال‌های بعد از او، مفسران به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند. دسته‌ای از آنها شامل یونانی‌مآب‌ها و پیروان بلافصل ارسطو می‌شوند که معتقدند نظر ارسطو در باب موضوع مابعدالطبیعه همان موجود بما هو موجود است و منظور از موجود بما هو موجود صرفاً خداوند است. دسته دوم مفسران، قرون وسطاییان‌اند که تفکرات آنها در این زمینه با یکدیگر متفاوت است. در قرون وسطایی مسیحی و اسلامی، با ورود ابن‌سینا و سوارز، تحولات بسیار زیادی در باب موضوع مابعدالطبیعه به وجود آمد؛ تحولاتی که از دو نظر حائز اهمیت است؛ نخست، از این نظر که با طرح و تفسیر این دو فیلسوف از موضوع مابعدالطبیعه، مشکلات و سردرگمی‌های فلاسفه قبل از خود - یونانی‌مآب‌ها و دسته‌ای از قرون وسطاییان پیرو یونانی‌مآب‌ها - حل و فصل می‌شوند و دوم آنکه این دو فیلسوف با بیان موضوع جدید برای مابعدالطبیعه، هر کدام راهگشای فلاسفه بعد از خود شدند؛ به گونه‌ای که امروزه ردپای سوارز در مباحث مابعدالطبیعه، حتی تا کانت و هگل را نیز پیگیری کرده‌اند؛ بنابراین، دانستن موضوع مابعدالطبیعه و جایگاه خداوند - که ارتباط تنگاتنگی با هم دارند - برای افراد علاقمند به حوزه فلسفه و فلسفه پژوهی، نقش بسیار محوری و تعیین‌کننده دارد.

در این مقاله تلاش شده است پس از بیان موضوع مابعدالطبیعه نزد ابن‌سینا و سوارز، به‌طور خاص به تطبیق جایگاه خداوند در بحث موضوع مابعدالطبیعه این دو فیلسوف پرداخته شود. هر دو فیلسوف یک رویکرد

مشترک در باب جایگاه خداوند در موضوع مابعدالطبیعه دارند؛ اما یکی با تفکرات اسلامی و دیگری با تفکرات مسیحی و نتایج متفاوت از یکدیگر.

طرح مسئله

ارسطو در مابعدالطبیعه در آغاز کتاب چهارم (گاما)، مابعدالطبیعه را علم مطالعه «موجود چونان موجود» معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۰۰۳ الف: ۱). ارسطو به این علم نام «فلسفه اولی» یا «فلسفه نخستین» داده است (کاپا، ۱۰۶۱ ب: ۲۰). همچنین، آن را با نام‌های «حکمت» (بتا، ۹۹۶ ب: ۱۴-۹) و «الهیات» خوانده است (ارسطو، ۹۸۳ الف: ۱۵). گاهی نیز آن را دانش شناخت حقیقت می‌داند (آلفای کوچک، ۹۹۳ ب: ۱۹). همان‌طور که ارسطو نام‌های مختلف بر این علم نهاده، در جای‌جای کتاب به مناسبت‌های مختلف، موضوعات متعدد و متنوعی نیز برای این علم قرار داده است؛ از جمله:

موجود بما هو موجود (گاما، الف ۱۰۰: ۳)؛

جوهر یا جواهر مفارق (ارسطو، ۱۰۲۸ ب: ۶-۵ و

۱۰۶۴ ب: ۱۳-۱۰)؛

علم به علل و مبادی اولیه.

در مجموع، اقوال و تفاسیر مختلف در این زمینه در دو دیدگاه کلی بیان می‌شوند:

الف) برای شارحان و مفسران یونانی ارسطو، نوع خاصی از موجود یعنی موجود مفارق فوق حسی و نامتحرک، موضوع فلسفه اولی است (دادجو، ۱۳۹۰: ۱۱۹)؛ برای مثال، اسکندر افرویدیسی، نخستین شارح و مفسر یونانی ارسطو، مابعدالطبیعه را یک جنس در نظر می‌گیرد که فلسفه اولی و علم الهی یکی از انواع آن است. او بیان می‌دارد فلسفه اولی کلی است؛ زیرا با آنچه اولی است، سروکار دارد و در معنای علت وجود برای همه اشیای دیگر است. سیریانوس^۱ از دیگر مفسران و شارحان یونانی ارسطو، موجود بما هو موجود را تنها با یک نوع از

و در ادامه، به موضوعات ممکن مابعدالطبیعه می‌رسد که در تعداد بیشتر و با دقت استوارتری فراهم شده‌اند. به نظر او، شش پیشنهاد متفاوت برای موضوع مابعدالطبیعه در تاریخ فلسفه، از زمان ارسطو تا زمان او مطرح شده است:

۱- هستی به انتزاعی‌ترین مفهوم و عام‌ترین وجه، چنانکه نه فقط شامل تمام موجودات واقعی، خواه جوهری یا عرضی، بلکه موجودات ذهنی نیز شامل می‌شود.

۲- این دیدگاه فقط موجودات واقعی جدای از موجودات ذهنی را شامل می‌شود.

۳- هستی واقعی متعالی یعنی خداوند.

۴- هستی غیرمادی یا جوهر (موجود مجرد).

۵- هستی مقوله‌ای، یعنی همان مقولات دهگانه ارسطویی.

۶- جوهر به ما هو جوهر (Suarez, 1861, vol.25, 2-8).

سوارز هیچ‌کدام از این وجوه را نمی‌پذیرد و دیدگاه هفتمی را مطرح می‌کند که موضوع مابعدالطبیعه «هستی از آن جهت که هستی واقعی» است (Ibid, 11)؛ بنابراین، او در جلد اول کتاب خود مانند ابن‌سینا بیان می‌دارد وجود باید به‌نحو عام بررسی شود. بدین ترتیب موضوع مابعدالطبیعه در نظر او شامل مطالعه خدا، جواهر غیرمادی و عوارض واقعی جواهر غیرمادی می‌شود (Doyle, 2007, p257) که این بیان‌کننده عام بودن موضوع مابعدالطبیعه در دیدگاه اوست.

سوارز با مطرح کردن هستی واقعی به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه و تبیینی که از آن نشان می‌دهد، مطالب جدیدی را ارائه می‌دهد که خود را از ارسطو و سایر متقدمان قرون وسطی جدا می‌سازد. او برای اینکه مشخص کند هستی از آن نظر که هستی واقعی است - موجود بما هو موجود واقعی - به ناچار یک مجموعه‌ای از زوج مفاهیمی را مثل مفهوم صوری^۶ در مقابل مفهوم ذهنی^۷ و نیز وجود اسمی^۸ در برابر

«هستی» معادل گرفته و آن را به‌عنوان فلسفه اولی قرار داده است؛ موجودی که عاقل و عالی‌ترین و غنی‌ترین است. اسکلیپوس^۱ نیز آن را موجود عقلانی الهی می‌داند. همه این موارد، شاهد بر سنت قدیم یونانی است که الهیات را با فلسفه اولی در ارسطو، یکی و منطبق می‌دانند (Ownes, 1978, p13).

ب) در قرون وسطی با توجه به استناد کتاب مقدس سفر خروج (۱۴:۳)، نخستین فلاسفه مسیحی سعی داشتند وجود مطرح در موجود بما هو موجود را با وجود کتاب مقدس یکی بدانند؛ اما با ورود ابن‌سینا به فلسفه قرون وسطای مسیحی و نیز با ورود سوارز و طرح دیدگاههای خویش، فیلسوفان مابعدالطبیعی قرون وسطی دریافتند این موحود مطرح در موضوع مابعدالطبیعه صرفاً نمی‌تواند یک موجود خاص (خدا) باشد؛ بلکه این موجود، به‌نحو عام و کلی، همان موجود مطلق است که شامل موجود محسوس و غیرمحسوس می‌شود و این جدای از موجود نخستین است.

دیدگاه ابن‌سینا برخلاف نظر افرویدیسی و سنت یونانی است؛ آنها درصدد اثبات این بودند که سه تعریف ارسطو، اعتبارات مختلف یک چیزند و تباین ذاتی با یکدیگر ندارند؛ از همین رو، ابن‌سینا در ابتدای الهیات شفا بیان می‌دارد موضوع مابعدالطبیعه، نه خداست و نه علل چهارگانه نهایی اشیا، بلکه «موجود از آن حیث که موجود است» موضوع مابعدالطبیعه است و خدا و علل چهارگانه از مسائل مابعدالطبیعه‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۷-۵).

سوارز نیز با اشاره به آرای متفاوت پیشینیان خود درباره موضوع مابعدالطبیعه، ابتدا از دیدگاههای چهارگانه ارسطو آغاز می‌کند تا بتواند دیدگاههای خود را مطرح کند و آن موضوعات عبارت بودند از: ۱- هستی بما هو هستی^۲ (گاما، الف ۱۰۰)؛ ۲- جوهر مفارق^۳ (ارسطو، ۲۰۲۸ب)؛ ۳- موجودات الهی^۴ و ۴- اصول و علل اولیه^۵

1. Asciepius
2. Being qua being
3. Substance
4. Divine entities
5. Primary causes and principles

6. Formal concept
7. Objective concept
8. Actual

وجود وصفی^۱ را مطرح می‌کند. سوارز میان مفهوم صوری به‌عنوان فعلیت ذهنی و مفهومی که در ذهن به‌عنوان فعلی که بی‌واسطه با ذهن درک می‌شود، تمایز قائل است و در اینجا به ابن‌سینا نزدیک می‌شود.

سوارز میان هستی به معنای وصفی که به وجود بالفعل بر می‌گردد و هستی به معنای اسمی که دلالت بر یک معنای صوری دارد که وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد و آن هم وجودی که نه صرف توهم باشد، بلکه به‌خودی‌خود واقعی است یا واقعاً مستعد به وجود آمدن است، تفاوت قائل می‌شود (Doyle, 1998, p. 406). با این اوصاف، موضوع مابعدالطبیعه در نظر سوارز «مفهوم ذهنی مشترک (عام) از هستی به معنای اسمی است»^۲ (Suarez, 1861, vol. 25, 85. Disputations 2). این موضوع مابعدالطبیعه بازتابی از تفسیر ارسطویی - ابن‌سینایی است که بدون در نظر گرفتن وجود و دقیقاً به‌نحو عام، فراتر از جنس یا فصل، جوهر یا عرض یا وجود مطلق بودن، بدان پرداخته می‌شود (Doyle, 1998, p. 406).

پیشینه پژوهش

با جستجو در منابع فارسی مقاله، کتاب یا پایان‌نامه‌ای درباره این موضوع «بررسی تطبیقی جایگاه خدا نزد ابن‌سینا و سوارز با توجه به موضوع مابعدالطبیعه» ملاحظه نشد؛ اما درخصوص آرای ابن‌سینا و سوارز، به منابع زیر اشاره می‌شود:

فتحی عمادآبادی، اصغر؛ کرباسی‌زاده اصفهانی، علی. (۱۳۹۹). تبیین و بررسی سیر تطور و تحول موضوع مابعدالطبیعه نزد سوارز، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ فلسفه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

در این مقاله سعی شده است سیر تحول موضوع مابعدالطبیعه نزد سوارز بررسی و تحلیل شود.

کرباسی‌زاده اصفهانی، علی. (۱۳۹۵). از نظریه تمایز

وجود تا مابعدالطبیعه وجودی؛ مقایسه آرای توماس آکوئینی و سوارز، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. در این مقاله، نویسنده قصد دارد با تفسیر ارائه‌کننده از سوارز در بحث وجود و ماهیت، او را ادامه‌دهنده تفکر اصالت وجودی در قرون وسطی معرفی کند. به عقیده نویسنده، این جریان ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده جریاناتی بود که در فلسفه اسلامی (فارابی و ابن‌سینا) و فلسفه مسیحی مدرسی (توماس آکوئینی و اسکوتوس) در باب اصالت وجود شروع شده بود و در سوارز به تکامل رسید؛ بنابراین، با سوارز مابعدالطبیعه اوج بیشتری می‌گیرد و گام‌های بزرگ‌تری در استقلال فلسفه مدرسی از سنت یونانی برداشته می‌شود.

کرباسی‌زاده اصفهانی، علی. (۱۳۹۶). منزلت و جایگاه سوارز در تاریخ فلسفه غرب، مجموعه مقالات زندگی‌نامه و خدمات علمی فرهنگی دکتر کریم مجتهدی، (مجتهدی‌نامه)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

در این مقاله، نویسنده به جایگاه و منزلت سوارز در تاریخ فلسفه می‌پردازد و بیان می‌دارد سوارز یک حلقه واسط میان قرون وسطی و عصر جدید است که بدون فهم آثار او، بسیاری از مفاهیم عصر جدید نیز فهمیده نخواهد شد.

کاکایی، مستانه؛ کلباسی اشتری. (۱۳۹۸). جایگاه وجود در خداشناسی فرانسیکو سوارز، فصلنامه علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

در این مقاله، نویسندگان سعی دارند به جایگاه وجود در خداشناسی سوارز بپردازد. بیشترین رفرنس آنها نیز به آثار یادشده از نویسنده محترم، دکتر علی کرباسی‌زاده است.

مبحث بررسی شده در این نوشتار، مشخص کردن جایگاه خداوند در مباحث متافیزیکی ابن‌سینا و سوارز به‌صورت تطبیقی است. تلاش شده است برای بررسی مسئله به این سؤالات پاسخ داده شود: وجود و خداوند در اندیشه ابن‌سینا و سوارز چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ چه

1. aptitudinal
2. Common objective concept of being as anoun

نسبتی میان اندیشه یونانی مآب‌ها در باب جایگاه خداوند با فیلسوفان قرون وسطایی وجود دارد؟ آیا می‌توان پیوندی بین الهیات مسیحی و الهیات اسلامی، با توجه به تفکرات ابن سینا و سوارز پیدا کرد؟

تبیین و تعیین موضوع مابعدالطبیعه نزد ابن سینا

ابن سینا دو فصل نخست از کتاب *الهیات شفا* را به این موضوع اختصاص می‌دهد. ابن سینا شیوه‌ای را برای خود اتخاذ می‌کند؛ بدین صورت که ابتدا سعی می‌کند نظریات گذشتگان را با استدلال و دلیل رد کند و بعد از آن، نظر ایجابی خود را مطرح سازد؛ بنابراین، کل فصل نخست کتاب *الهیات شفا* به رد آرای گذشتگان در باب موضوع مابعدالطبیعه اختصاص دارد. این فصل برای ابن سینا یک نتیجه مهم در بر داشت و آن اینکه موضوع مابعدالطبیعه تا زمان او درست مشخص نشده است.

ابن سینا در فصل دوم بر آن است که نظر ایجابی خود را بیان و ثابت کند چه چیزی موضوع علم مابعدالطبیعه است. او بیان می‌دارد بعضی‌ها موضوع مابعدالطبیعه را «علل چهارگانه» می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷-۹).

ابن سینا بیان می‌دارد بحث علل و اسباب چهارگانه نهایی از چند نظر ممکن است:

(الف) از آن نظر که مصداق موجودند.

(ب) از آن نظر که مصداق سبب‌اند.

(ج) از آن نظر که هر یک از آنها سبب خاصی‌اند، موضوع این علم‌اند.

(د) از آن نظر که علل چهارگانه، یک مجموع و کل‌اند، موضوع این علم‌اند (همان).

ابن سینا بیان می‌دارد از چهار مورد بالا فقط مورد اول می‌تواند صحیح باشد و بقیه موارد باطل‌اند. مورد اول صحیح است؛ چون بحث درباره علل و اسباب از آن نظر است که مصداق «موجود بما هو موجود»‌اند؛ بنابراین، موضوع این علم، موجود بما هو موجود است و «اسباب و علل نهایی» موضوع این علم نیست، بلکه از مسائل این علم است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷-۹).

بعد از این، ابن سینا بیان می‌دارد بعضی‌ها خدا را - از جمله یونانی مآب‌ها - موضوع مابعدالطبیعه می‌دانند. او این دیدگاه را نیز قبول ندارد و به رد و انکار آن می‌پردازد و سعی می‌کند براهین متعددی برای اثبات این موضوع بیاورد. از جمله اینکه او معتقد است «موضوع هر علم در همان علم، مسلم گرفته می‌شود و آن علم فقط از عوارض آن موضوع بحث می‌کند؛ اما وجود خداوند از مسائل مابعدالطبیعه است؛ زیرا در این علم (مابعدالطبیعه) برای وجود خدا برهان‌های متعددی آورده می‌شود» (همان: ۶-۵).

پس به نظر ابن سینا وجود خداوند نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه باشد؛ زیرا وجود موضوع هر علمی در آن علم، درباره احوال و اوصاف و عوارض ذاتی آن بحث می‌کند؛ بنابراین، وجود خداوند نمی‌تواند در این علم، موضوع و در نتیجه، مفروض تلقی شود و این از دو حالت خارج نیست: یا از مسائل علم دیگری است و در آن علم اثبات می‌شود یا جزء مسائل هیچ علمی نیست و در هیچ علمی اثبات نمی‌شود (رضایی، ۱۳۸۰: ۱۳).

ابن سینا هر دو حالت را باطل می‌داند. صورت اول به این دلیل باطل است که در سایر علوم مثل علوم سیاسی، طبیعی، ریاضی و غیره اصلاً درباره خداوند بحث نمی‌شود و حالت دوم را نیز بدین دلیل باطل می‌داند که در آن صورت، باید چنین فرض کرد که این مسئله از مسائلی نیست که آدمی بتواند در پی تحقیق آن باشد؛ زیرا یا بدیهی است یا امکان تحقیق ندارد.

به طور قطع این مسئله از بدیهیات نیست و چون می‌توان آن را با برهان، مطرح و ثابت کرد، تحقیق‌نشدنی نیز نیست؛ بنابراین، بحث در اثبات وجود خدا از مسائل این علم است؛ البته با اینکه وجود خداوند در این علم، موضوع نیست، شایان توجه است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷-۵).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود ابن سینا بحث درباره مبدأ و مبادی را در کنار مباحث موجود بما هو موجود قرار می‌دهد و وحدت و کلیت و اولویت این علم را به روش خود تبیین می‌کند.

از این روی مابعدالطبیعه نزد ابن سینا، علمی است

استفاده می‌کند و بدین ترتیب، نظریه هستی‌شناسی سستی موضوع مابعدالطبیعه را اتخاذ می‌کند که بر پایه آن نویسندگان مدرسی با نظریه الهیاتی موضوع مابعدالطبیعه^۱ مقابله می‌کردند. در قرون وسطای مسیحی سعی شد با نظریه الهیات مطرح شده در یونان مقابله شود و دیدگاهی ارائه شود که مابعدالطبیعه، دیگر همان الهیات نباشد و موضوع آن نیز خدا نباشد. آنان، تا پایان قرن دوازدهم، این درک و فهم الهیاتی را از یونان باستان و از دستاوردهای موضوع مابعدالطبیعه ارسطویی به ارث برده بودند.

پس از آن، در قرن سیزدهم به‌ویژه در دانشگاه پاریس نیز همین مسائل به شدت دنبال می‌شد. در این دانشگاه، با توجه به تفسیرهای ابن‌سینا از ارسطو در باب موضوع مابعدالطبیعه، نویسندگان لاتینی قرن ۱۳، روش‌شناسی و معنای فلسفی لازم را برای برخی از تعاریف در بحث عالم موضوع مابعدالطبیعه پیدا کردند. بسیاری از آنها در موضوع مابعدالطبیعه پیرو ابن‌سینا شدند؛ هرچند معانی وجود بما هو وجود را به طرق مختلفی توضیح دادند و در نتیجه، به نظریات متفاوت موضوع مابعدالطبیعه هستی‌شناسانه وارد شدند. در اواخر قرون وسطی، توماس آکوئینی و دونس اسکوتوس و ویلیام اوکام به‌طور گسترده‌ای و با اختلاف درباره موضوع مابعدالطبیعه، یعنی وجود بما هو وجود با یکدیگر رقابت می‌کردند. آنان با وجود تفاوت‌هایشان در اهداف هستی‌شناسی موضوع مابعدالطبیعه، هنوز دید سستی و رایج مابعدالطبیعه را با خود حمل می‌کردند و با رسیدن به سوارز، این نوع نگاهها و جدال‌ها گویا به پایان خود می‌رسید. سوارز با اضافه کردن واژه «واقعی» به موضوع مابعدالطبیعه مطرح شده در قبل، موضوع مابعدالطبیعه را به «وجود بما هو وجود واقعی» تبدیل می‌کند. سوارز با توفیق در این کار، وفاق ایجاد شده بین یونانیان و ارسطویان قرون وسطا را برطرف کرد و کامل‌کننده راهی شد که ابن‌سینا آن را مطرح کرده بود.

درباره موجود بما هو موجود و موجود در اینجا همان موجود مطلق و عوارض آن است و عوارض آن موجود واجب، موجودات فراطبیعی نیست؛ بلکه عوارض موجود دربردارنده تمام موجودات‌اند.

راه‌حل ابن‌سینا در چندگانگی موضوع مابعدالطبیعه بدین صورت است که او فلسفه اولی را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش اول، امور عامه‌اند که موضوع آن موجود بما هو موجود است و اوصاف مشترک همه موجودات را بررسی می‌کند. بخش دوم، الهیات بالمعنی الاخص است که درباره قسم خاصی از موجودات یعنی «موجودات مفارق از ماده» بحث می‌کند. مجموع امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص به اصطلاح «الهیات بالمعنی الاخص» نامیده می‌شود.

خلاصه سخن ابن‌سینا این است که وجود خداوند و علل و مبادی اولیه از مسائل فلسفه اولی‌اند؛ زیرا وجود این امور در فلسفه اولی اثبات می‌شود.

ابن‌سینا با این تغییر رویه ثابت می‌کند بحث در مابعدالطبیعه، دیگر بحث از مبدأ شناسایی نیست و برخلاف یونانی‌مآب‌ها که ثابت را در مبدأ فراطبیعی جستجو می‌کردند، او ثبات را در وجود قرار می‌دهد و وجود برای او چیزی غیر از جوهر، صورت و فراتر از مبدأ فراطبیعی و موجودات طبیعی است. از همین روی ابن‌سینا خود را از یونانی‌مآب‌ها که با تأثیر از ادیان رمزی و جریان‌های باطنی شرقی فلسفی غالب معتقد بودند مبدأ متعالی و علل فراطبیعی، موضوع اصلی مابعدالطبیعه است، دور می‌سازد. در نگاه یونانی‌ها فلسفه اولی و الهیات، یک دانش‌اند؛ دانش به مبادی یا مبدأ، همان دانش به موجود از حیث موجود بودن است.

موضوع مابعدالطبیعه در سوارز

سوارز در نخستین مباحثه از کتاب مباحث مابعدالطبیعه در صدد بیان موضوع مابعدالطبیعه برآمد. در راستای این هدف او به‌طور رسمی و معمول - در باب موضوع مابعدالطبیعه - از تعریف مشهور «وجود بما هو وجود»

موضوع مابعدالطبیعه نزد سوارز

سوارز در نخستین قدم در تعیین موضوع مابعدالطبیعه از گذشتگان خود آغاز می‌کند و در این بررسی سعی دارد از طریق فرآیند سلبی (حذفی) به موضوع مابعدالطبیعه دست پیدا کند. او در اینجا شش عقیده سنتی مختلف را با بررسی می‌کند که از زمان ارسطو تا زمان خود در باب موضوع مابعدالطبیعه مطرح بود و گام به گام همه آنها را رد می‌کند (فتحی عمادآبادی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳). سوارز معتقد است ریشه مشکل اصلی به وجود آمده بعد از ارسطو برای موضوع مابعدالطبیعه، در کتاب متافیزیک ارسطو است. ارسطو در این متن، چهار موضوع برای موضوع مابعدالطبیعه مطرح می‌کند: ۱- موجود بما هو موجود؛ ۲- جوهر؛ ۳- موجودات الهی و ۴- علل و مبادی اولی. همین امر باعث به وجود آمدن مشکل برای مفسران ارسطو در طول تاریخ فلسفه بعد از ارسطو شده است.

به هر حال، سوارز نیز معتقد است وحدت یک علم به وحدت موضوع آن بستگی دارد و نمی‌توان برای مابعدالطبیعه چهار موضوع در نظر گرفت؛ زیرا این موضوعات مطرح شده ارسطو با هم جمع‌پذیر نیستند؛ بنابراین، او شش تفسیر در باب موضوع مابعدالطبیعه بیان می‌کند که پس از ارسطو تا دوره خودش مطرح بوده است؛ این شش تفسیر عبارت‌اند از:

۱- هستی (وجود) به انتزاعی‌ترین مفهوم و عام‌ترین وجه، چنانکه نه فقط شامل تمام موجودات واقعی، خواه جوهری یا عرضی، بلکه موجودات ذهنی نیز می‌شود (mental being).

۲- فقط موجودات واقعی جوهری و عرضی جدای از موجودات ذهنی؛

۳- موجود واقعی و متعالی یعنی خدا (دیدگاه ابن‌رشد)؛

۴- موجود غیرمادی یا جوهر (موجود مجرد)؛

۵- جوهر مقوله‌ای یعنی جوهر در معنای مقولات

دهگانه ارسطویی (categorical being):

۶- جوهر به ما هو جوهر؛ یعنی جوهری که جدای از مادی یا غیرمادی، محدود یا نامحدود بودن در نظر گرفته شود (Suarez, 1861, vol.25, 2-8).

فرایند حذف (سلبی) به یک نتیجه‌گیری مثبت برای سوارز منجر می‌شود و آن اینکه او موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بما هو موجود واقعی» در نظر می‌گیرد (Suarez, 1861, Vol.25, p11)؛ یا به عبارت دیگر، موضوع مابعدالطبیعه را «مفهوم ابژکتیو [ذهنی] عام هستی از حیث اسمی»^۱ می‌داند (Ibid, p, 85). سوارز بین «مفهوم صوری» و «مفهوم ذهنی» تمایز قائل می‌شود و معتقد است «مفهوم صوری» فعلی است که از طریق آن، عقل شیء جزئی یا مفهوم عام را می‌فهمد. به این دلیل «مفهوم» نامیده می‌شود که با ذهن درک می‌شود و ثمره آن است؛ اما «صوری» نامیده می‌شود؛ زیرا حالت صوری و ذاتی مفهوم ذهنی^۲ است (Suarez, 1861, Vol.25, p, 64-65)؛ اما مفهوم ذهنی، چیزی یا مفهومی است که کاملاً و بی‌واسطه برای ذهن توسط مفهوم صوری، شناخته و ماثم شده است (Ibid, p, 65) و این یعنی اینکه مفهوم ذهنی در معنای کاملش واقعاً یک مفهوم نیست. در واقع آن چیزی است که ذهن می‌سازد، نه باز نمودی از یک شیء خارجی؛ بلکه به واسطه مفهوم بودن مفهوم صوری و ارتباطش با مفهوم ذهنی، مجازاً واژه «مفهوم» برای آن به کار برده شد. سوارز با تعریف جدیدش از موضوع متافیزیک و با تمایز گذاشتن بین مفهوم صوری و مفهوم ذهنی، بیان می‌دارد مراد ما در اینجا صرفاً هستی‌ای نیست که متواظی میان هستی خیالی و واقعی باشد؛ بلکه حتی آنچه مشترک لفظی یا تشابه تناسب میان آن دو باشد، نیست. به همین دلیل، موضوع مستقیم و مناسب مابعدالطبیعه هستی شامل هستی واقعی و خیالی نیست؛ بلکه فقط هستی واقعی را شامل می‌شود (Suarez, 1861, Vol.26, p794) و نیز سوارز با اینکه موضوع مابعدالطبیعه را «مفهوم ذهنی عام از هستی»

1. Common objective concept of being as a noum

2. Mental conception

است؛ یعنی او هم واقعیت را می‌خواهد و هم به‌صورت نامحدود آن را نمی‌پذیرد؛ البته سوارز صریح صحبت نمی‌کند و همین مسئله، راه تفسیر ذهن‌گرایانه از موضوع مابعدالطبیعه او را باز می‌گذارد. مثال او در یکجا موضوع مابعدالطبیعه را «مفهوم ابژکتیو موجود بما هو اسمی» می‌داند؛ زیرا عده‌ای از مفسران آثار او، ریشه‌ها و تأثیرات موضوع مابعدالطبیعه او را تا هگل ردیاب‌شدنی می‌دانند.

با توجه به همه این اوصاف، اهمیت تاریخی موضوع مابعدالطبیعه سوارز در این واقعیت نهفته است که نخست، او یک نقطه‌عطف بین تفکر مدرسی (اسکولاستیک) سنتی و فلسفه ابتدایی مدرن بوده است که عمدتاً با موضوع مابعدالطبیعه عقلانی برخورد می‌کردند و دوم، موضوع مابعدالطبیعه سوارز به‌مثابه رساله مستقلی به‌شمار می‌رود که حاصل نتیجه‌گیری سنت ارسطویی - اسکولاستیک است. سوم، رساله او به‌عنوان پیشگام در موضوع مابعدالطبیعه مدرن شایان توجه است. چهارم، موضوع مابعدالطبیعه سوارز به دلیل نظام‌مند بودن (سیستماتیک) نیز شایان توجه است؛ زیرا در تاریخ گذشته در بحث موضوع مابعدالطبیعه، رساله او نخستین سیستم موضوع مابعدالطبیعه پیچیده به حساب می‌آید که مستقل از طرح ارسطویی است (Hedier, 2008, p 10-12).

معانی سه‌گانه هستی (موجود) نزد سوارز

سوارز معانی سه‌گانه‌ای برای موجود در نظر می‌گیرد. او بین مفهوم هستی از جنبه وصفی و اسمی و نیز بین جنبه‌ی صوری و ذهنی تفکیک قائل می‌شود؛ البته این امر میراث قرون وسطی و فلاسفه مدرسی بود که به سوارز ارث رسیده بود. او برای روشن‌شدن تفکیک اول (یعنی تمایز وجود وصفی از اسمی)، در مفهوم هستی، یک معنای سه‌گانه را بیان می‌کند: ۱- هستی بالفعل^۱؛ ۲- هستی بالامکان^۲ و ۳- هستی بالقوه^۳.

می‌داند، با اضافه کردن قید «از حیث اسمی» آن را از شمول هر موضوعی خارج می‌کند و آن را فقط مختص به هستی واقعی یا هستی بالامکان می‌داند.

بنابراین، مشاهده می‌شود سوارز هیچ‌کدام از موضوعات مطرح‌شده راجع به موضوع مابعدالطبیعه را نمی‌پذیرد و نقطه تمایز خود را از پیشینیان، تأکید بر کلمه «واقعی» می‌داند. بدین ترتیب، بر اساس این دیدگاه، موضوع مابعدالطبیعه شامل مطالعه خدا، جوهرهای غیرمادی (مجرد) و اعراض واقعی جواهر مجرد (غیرواقعی) می‌شود؛ در نتیجه، مطالعه موجودات ذهنی و خیالی و موجودات کاملاً عرضی و انتزاعی، تماماً از آن خارج می‌شود (Doyle, 2007, p257). او می‌داندست هستی ذهنی «آن چیزی است که هستی آن صرفاً در عقل است یا آن چیزی است که اگرچه توسط ذهن، هستی به حساب می‌آید - باوجود اینکه فی‌نفسه هستی ندارد - چیزی است که هیچ هستی‌ای خارج از ذهن ندارد» (Gracia, 1998, p463).

همان‌طور که مشاهده می‌شود تعریف رسمی سوارز از موضوع مابعدالطبیعه، به هیچ‌وجه تفسیرهای عمومی در باب موضوع مابعدالطبیعه را که قبلاً پذیرفته شده بود، تأیید نمی‌کند (فتحی عمادآبادی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱). رویکرد و هدف سوارز از بیان چنین موضوعی «هستی‌شناسی» جدید بود. سوارز با کتاب مباحث مابعدالطبیعی، دو دوره فلسفی را از هم متمایز ساخت: مکتب مدرسی سده‌های میانه، از فلسفه مدرن آغازین (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۲۰۰-۱۹۹)؛ بنابراین، او را آخرین حکیم متأله بزرگ مدرسی و نیز طلایه‌دار فلسفه مدرن آغازین برشمرده‌اند. با اینکه انگیزه اصلی او در نگارش این کتاب، تبیین و دفاع از وجودشناسی برای فهم الهیات مقدس بود، با این حال، نظام مابعدالطبیعی مستقلی آفرید که می‌توانست جدا از الهیات تصور شود. بر اساس این، گروهی از مفسران او را آغازگر نظام مابعدالطبیعی مستقل و بی‌طرف می‌دانند؛ یعنی همان چیزی که امروزه «هستی‌شناسی مدرن» نامیده می‌شود (کرباسی‌زاده، ۱۳۹۶: ۵۹)؛ از این رو، نظر سوارز، بینابین مواضع شش‌گانه فوق

1. actual
2. aptitudinal
3. potential

دارای وجود شده است (Doyle, 2004:39)

سوارز معتقد است در وجود انضمامی دو جنبه «هست بودن» و «چیز بودن» لحاظ می‌شود؛ اما در خود وجود یا همان وجود بنفسه فقط وجود مطرح است. از همین روی سوارز میان وجود و ماهیت و میان موجود و وجود تمایز قائل می‌شود و برای موجود انضمامی تمایز وجود و ماهیت را مطرح می‌کند؛ در حالی که این تمایز در خداوند مطرح نیست و خداوند وجود محض است (Ibid). او همچنین بیان می‌دارد تمایز میان وجود و ماهیت به ترتیب حاکی از وجود بالفعل و ماهیت بالفعل است. سوارز اصل تفکیک میان وجود از ماهیت را به پیروی از ابن سینا پذیرفته است.

سوارز با توجه به سفر خروج، اسم وجود را برای خداوند اسمی شایسته می‌داند و بیان می‌دارد خداوند به‌طور منحصر، خاص و متعالی «هست». «او» هست و منبع همه موجودات است و چیزهای دیگر از آن موجودند و موجود نامیده می‌شوند (Ibid 41).

موجود واقعی در تعریف موضوع مابعدالطبیعه سوارز

اکنون که معنای خدا در نزد سوارز مشخص شد، باید دانست آیا موجود واقعی در تعریف موضوع مابعدالطبیعه همان خداوند است یا نه، موجودی هست مطلق که هم خداوند را در بر می‌گیرد، هم موجودات دیگر را.

از نظر سوارز، وجود یا به معنای اسمی است؛ یعنی آنچه دارای ذات واقعی است - اعم از اینکه بالفعل باشد یا نباشد - یا به معنای وصفی است که دلالت بر فعل وجودی می‌کند. او برای مشخص کردن معنای دقیق وجود اسمی و جلوگیری از بدفهمی آن، هستی بالقوه را مطرح می‌کند تا به‌طور دقیق از معنای دوم متمایز شود؛ زیرا هستی بالفعل، همان هستی وصفی و هستی بالامکان، همان هستی اسمی است. بدین ترتیب از میان این سه مفهوم، آنچه بر هستی واقعی دلالت دارد و مدنظر سوارز است، همان مفهوم بالفعل و بالامکان است؛ از این رو، در

هستی بالفعل، همان هستی وصفی است که بر فعل بودن دلالت دارد؛ یعنی وجود را در فعلیت خود داراست (Suarez, 1861, Vol.25, p.88).

هستی بالامکان، همان هستی در معنای اسمی است و بر یک معنای صوری دلالت دارد که وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد (Ibid). سوارز از اصطلاح «ماهیت واقعی» برای هستی ممکن استفاده می‌کند (Pereira, 2006, p.107).

سوارز می‌گوید «آنچه ذات یا ماهیت واقعی در واقع هست، بدون ارجاع به وجود یا هستی بالفعل واقعی فهمیده نمی‌شود؛ از اینکه بگذریم، ما هیچ ماهیتی که واقعی نباشد، یعنی بالفعل وجود نداشته باشد، نمی‌فهمیم، مگر اینکه چنان باشد که هستی واقعی برای آن استبعادی نداشته باشد؛ هستی‌ای که از خلال وجود بالفعل دارد؛ زیرا اگرچه وجود بالفعل جدای از ماهیت مخلوق است، این وجود بالفعل مفهوم ذاتی و اساسی ماهیت در نسبت با وجود یا قوه وجود است و بدین طریق، هستی یک محمول حقیقی است» (Suarez, 1861, Vol.25, p.25-38).

هستی بالقوه که بر هستی واقعی، تا آنجا که ماهیت واقعی دارد، دلالت می‌کند؛ با این تفاوت که در اینجا هستی واقعی با توجه به نیاز فعلیت در نظر گرفته می‌شود. در واقع هستی بالقوه آن چیزی را داراست که هستی بالفعل ندارد. سوارز در بیان تمایز میان هستی بالقوه و هستی ممکن بیان می‌دارد ممکنات آنهایی‌اند که لایشرط از وجود و عدم یا قوه و فعل در نظر گرفته می‌شوند؛ اما در بالقوه شرط است که فعلیت نیافته باشد (Suarez, 1861, Vol.25, p.89-91).

وجود خدا

سوارز استدلال می‌کند ما دو وجود داریم. اول، چیزی که اصطلاحاً به آن «خود وجود» (ipsu esse) یا وجود بنفسه گفته می‌شود و دوم، وجود انضمامی که اصطلاحاً به چیزی دلالت می‌کند که وجود دارد (habens esse). این وجود از راه بهره‌مندی از آن وجود بنفسه است که

به‌نوعی در بر می‌گیرد.

طرح دو اشکال به موضوع مابعدالطبیعه سوارز

اشکال اول؛ ممکن است با توجه به مطالب مطرح‌شده، اشکال شود چرا سوارز، هستی در معنای اسمی را موضوع مابعدالطبیعه می‌داند، ولی در اینجا بیان می‌کند مراد او هم هستی در معنای اسمی است و هم در معنای وصفی، حال چگونه این دو با هم جمع می‌شوند؟

باید توجه داشت سوارز، هستی بالفعل را واقعیت و امری فراذهنی می‌داند؛ اما هستی ممکن آن است که در ذهن، حاضر است؛ یعنی یا موجود بالفعل است یا اصلاً نیست؛ اما گاهی ما موجود را جدای از وجود بالفعل و عدم آن در نظر می‌گیریم که به آن هستی بالامکان می‌گویند؛ از این رو، سوارز هستی اسمی را که همان وجود ممکن است، موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌دهد؛ مابعدالطبیعه به ممکنات جدای از هستی بالفعلشان رسیدگی می‌کند؛ اما در ادامه، معنای وصفی هستی را نیز وارد می‌کند که هستی ممکن، انتزاعی از هستی بالفعل است. به عبارت دیگر، معنای اسمی و وصفی با یکدیگر مقارن‌اند؛ زیرا طبق گفته سوارز، هستی دارای معنای شمولیت است «هستی دلالت بر یک مفهوم عامی ندارد تا اسمی یا وصفی ملاحظه شود؛ بلکه بی‌واسطه دو دلالت دارد که به موجب آن، یا بر هستی جدای از وجود بالفعل دلالت می‌کند یا بر هستی وجودی در واقعیت بالفعل» (Suarez, 1861.Vol.25,p.25-90). اگر ما آن را فارغ از منشأ انتزاع در نظر بگیریم، همان معنای اسمی است؛ اما اگر با توجه به منشأ انتزاع در نظر بگیریم، در معنای وصفی به کار برده‌ایم (Pereira,2006,p.130). در واقع اگر هر کدام از این دو جهت وجود را بتوان گفت تقدم دارند، آن همان وجه وصفی است «هستی در ابتدا ظاهر می‌شود تا دلالت کند بر شیئی که وجود بالفعل و واقعی دارد؛ همانند وجه وصفی فعل "بودن" و سپس این کلمه در واقع دقیقاً دلالت می‌کند بر چیزی که ماهیت واقعی دارد؛ یعنی وجودی که بالامکان ملاحظه می‌شود»

نظر سوارز، منظور از هستی (موجود) واقعی، معنای دوگانه‌ای از امکان و فعلیت تمامی موجودات است (Pereira,2006,p.p.106-108).

مطابق با این معنای دوگانه از هستی، دو معنای واقعی نزد سوارز از هم متمایز شده است: اول، واقعی (real) به معنای چیزی که می‌تواند در جهان واقعی موجود باشد؛ یعنی با یک علت به‌نحو امکانی بتواند به وجود بیاید. دوم معنای صحیح که نزد سوارز است، موجود بالفعل (Actual) در جهان واقعی است (Doyle,2007,p.823).

در نظر سوارز، real و actual متفاوت با یکدیگرند. Actual یعنی موجود بالفعل؛ این موجود بالفعل با real متفاوت است. موجود بالفعل، یعنی موجودی که اکنون هست و وجود دارد؛ ولی real موجود واقعی است؛ یعنی موجودی که هم می‌تواند باشد و هم نباشد؛ البته در نظر سوارز، این موجود واقعی موجود ممکن صرف هم نیست؛ زیرا موجود ممکن همان possible است؛ یعنی موجودی که چنان استعداد و توانایی در آن باشد که بتواند موجود باشد؛ اما لزوماً الان نباشد؛ بنابراین، در نظر سوارز، امر واقع، هم شامل ذوات موجود بالفعل و هم شامل ذوات موجود ممکن است. در عین حال، منظور از «ممکن» یک امر ذهنی نیست؛ زیرا او به این مسئله آگاه است و در مبحث سوم از کتاب مباحث متافیزیکی به‌صراحت به این امر اشاره می‌کند که منظور او از موجود ممکن، موجود ذهنی نیست. او بین possible being و mental being به معنای آنچه تنها در عقل به‌صورت ابژکتیو وجود دارد، تفاوت قائل می‌شود. به تعبیری دیگر، آنچه ذهن، آن را موجود می‌پندارد، هرچند به‌خودی‌خود وجود نداشته باشد، تمایز می‌گذارد؛ مثل کوری؛ زیرا کوری، فقدان است و چنین امری اساساً واقعی در خارج ندارد؛ اما امر ممکن، شأنیت وجود را دارد؛ هرچند می‌تواند وجود نداشته باشد. این در حالی است که موجود ذهنی اساساً شأنیت وجود داشتن ندارد. تفاوت بین امر ممکن و امر ذهنی در همین شأنیت داشتن یا نداشتن وجود است. پس واقعی یعنی امر real و امر ممکن را نیز

(Suarez, 1861.Vol.25,p.25-90).

بررسی بیان موضوع مابعدالطبیعه، به‌کارگیری روش یکسان و مشابه در پرداختن به مسائل مابعدالطبیعی است؛ به گونه‌ای که هر دو اینها وقتی به تبیین و بیان موضوع مابعدالطبیعه در رساله‌های خود می‌رسند، ابتدا سعی در بیان و رد نظریات گذشتگان دارند و بعد از این، نظر ایجابی خود را مطرح می‌کنند و این نشان می‌دهد هر دو فیلسوف به مشکل ایجادشده در موضوع مابعدالطبیعه در قبل از خود آگاه بوده‌اند؛ بنابراین، هم سوارز و هم ابن‌سینا معتقدند موضوع مابعدالطبیعه یک نقش بنیانگذار نسبت به علوم دیگر دارد و باید مستقل از علوم دیگر و به شیوه‌ای خاص بررسی شود. پس هم سوارز و هم ابن‌سینا برخلاف نظر سایر قرون وسطاییان که بیشتر کارهایشان تفسیری بر کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو بود کتاب مستقل *مابعدالطبیعه* را مطرح کردند.

ژیلسون، مخالف سرسخت سوارز، معتقد است سوارز با کتاب *مباحث*، دو دوره فلسفی را از هم متمایز ساخت: مکتب مدرسی سده‌های میانه از فلسفه مدرن آغازین (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۹۹-۲۰۰)؛ از این‌روست که او را آخرین حکیم متأله بزرگ مدرسی و نیز طلایه‌دار فلسفه مدرن آغازین برشمرده‌اند. با اینکه انگیزه اصلی او در نگارش *مباحث*، تبیین و دفاع از وجودشناسی برای فهم الهیات مقدس بود، نظام مابعدالطبیعی مستقلی آفرید که می‌توانست جدا از الهیات تصور شود؛ بنابراین، گروهی از مفسران، او را آغازگر نظام مابعدالطبیعی مستقل و بی‌طرف می‌دانند؛ همان چیزی که امروزه «هستی‌شناسی مدرن» نامیده می‌شود. نتیجه این تطبیق این است که شباهت سوارز با ابن‌سینا شباهت ظاهری نیست و هر دوی این فیلسوف در برخورد با چندگانگی موضوع مابعدالطبیعه ارسطو فقط به شرح آثار گذشتگان به‌ویژه ارسطو نپرداخته‌اند و خود صاحب‌رای و نظر بوده‌اند.

تطبیق سوارز و ابن‌سینا در محتوای موضوع مابعدالطبیعه

هرچند هم سوارز و هم ابن‌سینا موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود می‌دانند، سوارز در نظریه

اشکال دوم ناشی از این امر است که سوارز معتقد است تنها معنای هستی اسمی که همان وجود بالامکان است، می‌تواند برای خداوند به کار رود. حال سؤال مطرح‌شده در اینجا این است که چگونه هستی اسمی می‌تواند برای خداوند به کار رود، ولی هستی بالقوه نمی‌تواند برای خداوند به کار برده شود. سوارز جواب کاملاً واضحی به این سؤال می‌دهد. او می‌گوید «هستی اسمی» (وجودبالامکان) میان خداوند و مخلوقات مشترک است و به حقیقت می‌تواند برای خداوند استفاده شود؛ با این تفاوت که مخلوقات دارای خاصیت بالقوگی‌اند؛ اما بالقوه‌بودن به‌هیچ‌وجه بر خداوند حمل نمی‌شود. در واقع نمی‌توان آن را برای موجوداتی به کار برد که فی‌نفسه بالفعل‌اند؛ زیرا هرگز بالقوه نیستند؛ با این حال، هستی را می‌توان برای هستی اسمی و وصفی به کار برد؛ حتی اگر وجود بالفعل داشته باشند. این صحیح است که بگوییم آنها ماهیات واقعی (وجودبالامکان) دارند، فارق از اینکه وجود را از آنها سلب کنیم (Ibid,p.91).

همان‌طور که بیان شد وجود ممکن، صرفاً با قطع نظر از فعالیت بالفعل وجود و نه طرد فعلیت آن موجود است؛ اما وجود بالقوه این فعلیت را طرد می‌کند و بر آنچه بالفعل نیست، دلالت دارد. به بیان دیگر، موجود ممکن، موجودی است که بر آگاهی درون ذهنی حاضر می‌شود، نه مثل اینکه در واقعیت خارج از ذهن قرار گرفته باشد؛ وجود بالقوه، واقعیت فزادگی را نفی می‌کند؛ به همان اندازه که موجود بالقوه باقی می‌ماند؛ از این‌رو، همان‌طور که سوارز تذکر می‌دهد، وجود ممکن می‌تواند محمول خداوند واقع شود؛ اما وجود بالقوه دارای چنین ویژگی نمی‌تواند باشد (Pereira,2006,p.120).

تطبیق ابن‌سینا و سوارز در ادبیات متون فلسفی

روش‌شناسی یکسان نسبت به ادبیات تفسیری قرون وسطاییان

یکی از جنبه‌های شباهت کار ابن‌سینا و سوارز در

در مابعدالطبیعه سوارز و ابن‌سینا، موضوع مابعدالطبیعه در فلسفه آنها عملاً به وجودشناسی تبدیل می‌شود. ابن‌سینا در بخش الهیات کتاب *الشفاء* بیان می‌دارد «موجود بما هو موجود امری است که برای همه اینها [یعنی خدا و مخلوقات، جواهر و اعراض] مشترک است و باید موضوع این صناعات [فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه] قرار گیرد. همچنین، به این دلیل که موجود بما هو موجود بی‌نیاز از شناخت ماهیت آن و بی‌نیاز از ثبات است، بررسی ماهیت آن در یک علم محال است؛ بلکه انیت و ماهیت آن موضوع امری مسلم لحاظ می‌شود و به علم دیگری نیاز نیست تا توضیح این مطلب را بر عهده بگیرد ... نخستین موضوع این علم [مابعدالطبیعه] همانا «موجود بما هو موجود» و بررسی اموری است که به واسطه اینکه «موجود بما هو موجود» موجود بی‌هیچ قید و شرطی است، به آن ملحق می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۳)؛ بنابراین، وجود به‌نحو مشترک بر همه چیزهایی حمل می‌شود که در علم مابعدالطبیعه بررسی می‌شوند و علم مابعدالطبیعه در اینجا می‌شود همان علم وجودشناسی. همین مسئله نیز در سوارز به گونه‌ای دیگر دنبال می‌شود (Suarez, 1861, vol.25.I.p.11). سوارز تأکید می‌کند این موضوع شامل مطالعه خدا، جوهرهای غیرمادی (مجرد) و اعراض واقعی جواهر مجرد است و این امر، ما را متوجه می‌سازد وجود به‌نحو مشترک بر همه چیزهایی حمل می‌شود که در علم مابعدالطبیعه بررسی می‌شود. حال تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و سوارز در این مورد بدین صورت است که وجود در سیستم موضوع مابعدالطبیعه سوارز برخلاف سیستم موضوع مابعدالطبیعه ابن‌سینایی نمی‌تواند در کلیت، جایگاهی داشته باشد. در تفکر سوارز، وجود واقعی را فقط می‌توان در یک حالت بیرونی و غیرذاتی در نظر گرفت؛ یعنی وجود به‌تنهایی نمی‌تواند موجود باشد، فقط با اضافه شدن قید واقعی به آن است که می‌تواند موجود شود؛ زیرا اگر وجود خارج از دنیایی که عامل آن است، وجود نداشته باشد، دیگر دلیلی ندارد آن را به عنوان

اجتهادی خود با بیان اینکه موضوع مابعدالطبیعه «موجود بما هو موجود واقعی» است، واقعیت ماهیات را بنا بر شایستگی آنها بر وجود بیان می‌دارد؛ بنابراین، سوارز با اضافه کردن واژه واقعی به موضوع مابعدالطبیعه از دوگانگی میان ماهیت و وجود در نظر ابن‌سینا دور می‌شود و دیگر نباید واهمه داشت؛ زیرا اگر ماهیات «واقعی» اند، همچون واقعیات، شایسته وجودند.^۱ پس طبیعت امکان، امکان وجود داشتن را برای آنها فراهم می‌سازد؛ بنابراین، وجود با سوارز رابطه ذاتی خویش را با بودن به دست می‌آورد و دلیلی ندارد درباره این دو جنبه از معانی کلمه «هستی» نگران باشیم. - مشکلی که برای ابن‌سینا مطرح شده بود - این واقعیت که هستی در عین حال، هم بر هستی بالفعل و هم بر هستی ممکن دلالت می‌کند - باعث نمی‌شود این کلمه مشترک لفظی باشد؛ زیرا به‌راستی کلمه هستی از دو مفهوم جداگانه، یعنی مفهوم هستی موجود و مفهوم هستی ممکن حکایت نمی‌کند؛ حتی بر مفهوم مشترکی از هستی‌ها نیز دلالت نمی‌کند که دو وجه از معنای هستی در آن مندرج باشد و به اصطلاح آمیخته با هم باشد. بدین سان آنچه ما از آن بحث می‌کنیم، مفهوم واحدی است که با دو درجه مختلف از دقت اخذ شده است. درواقع وقتی *ens* به‌منزله اسم به کار می‌رود، به چیزی دلالت می‌کند که ماهیتی واقعی دارد، جدای از وجود بالفعل؛ یعنی نه از آن منفک می‌شود و نه سلب، بلکه صرفاً با نحوی از انتزاع از دایره توجه خارج می‌شود. درمقابل، وقتی به‌منزله وجهی وصفی (یعنی فعل) به کار می‌رود، به هستی واقعی فی‌نفسه دلالت می‌کند؛ یعنی چنان هستی‌ای که هم دایره ماهیت واقعی است و هم وجود بالفعل و به این معنا بر هستی‌ای دلالت می‌کند که بیشتر ادغام شده است (suarez, 1861, vol.25.I.p.31).

تطبیق سوارز و ابن‌سینا در مسئله وجودشناسی با توجه به جایگاه خدا در موضوع مابعدالطبیعه

الهیات و مسائل مربوط به خدا جزئی از مابعدالطبیعه محسوب می‌شود و در کتاب *آلما*، مابعدالطبیعه همان جوهر است؛ یعنی دانش شناخت علل همه اشیا.

بعد از ارسطو یکی از بحث‌های بسیار جدی در میان متفکران این شد که آیا موضوع مابعدالطبیعه خداست یا امری دیگر از خدا جزء موضوع مابعدالطبیعه است. در این صورت، جایگاه خدا در مابعدالطبیعه چیست؟ تقریباً تمامی فلاسفه و مفسران بلافصل یونانی ارسطو بر این عقیده بودند که خدا جزء موضوع اصلی مابعدالطبیعه است. در این صورت، اشکال کار به اینجا ختم می‌شود که تکلیف سایر امور دیگر در حوزه مابعدالطبیعه چه می‌شوند. آیا آنها هم جزء موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌گیرند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، مجبور خواهیم شد چند موضوع را برای یک علم واحد در نظر بگیریم که این از نظر علمی و فلسفی، اشتباه و غلط است. اگر هم برخلاف این نظر رفتار کنیم و فقط خدا را موضوع مابعدالطبیعه بدانیم، بسیاری از مباحث دیگر مابعدالطبیعی از حوزه کار مابعدالطبیعه‌دان خارج خواهد شد. بیشتر فیلسوفان یونانی سعی در توجیه‌سازی این مسائل داشتند؛ اما در قرون وسطی با ظهور ابن‌سینا، خداوند، دیگر موضوع مابعدالطبیعه نیست؛ زیرا ابن‌سینا معتقد است موضوع هر علمی در خود آن علم اثبات نمی‌شود؛ بلکه در علمی بالاتر از آن ثابت می‌شود؛ بنابراین، چون خدا در علم مابعدالطبیعه از آن بحث می‌شود، جزء موضوع آن نیست، بلکه از مسائل آن است و موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود است و خدا جزء موضوع الهیات به معنی الاخص است. سوارز، فیلسوف مسیحی، با تأثیر از آموزه‌های ابن‌سینا معتقد است موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود واقعی است؛ بنابراین، با اضافه کردن واژه واقعی و تفسیری که از آن ارائه می‌دهد خدا را موضوع مابعدالطبیعه نمی‌داند و همچنین، مثل ابن‌سینا آن را جزء مسائل مابعدالطبیعه نیز نمی‌داند؛ بنابراین، درست است که هم ابن‌سینا و هم سوارز خود را از سنت فلسفی

واقعی و در نتیجه به عنوان پیشینه درک و فهم قبول کرد. تطبیق میان سوارز و ابن‌سینا در مسئله حمل وجود بر مصادیق خود با توجه به جایگاه خدا در موضوع مابعدالطبیعه

یکی دیگر از جنبه‌های تطبیق میان سوارز و ابن‌سینا در بحث مابعدالطبیعه، بحث رایج و مهم میان فلاسفه قرون وسطی، یعنی چگونگی حمل وجود بر مصادیق خود است. ابن‌سینا در این بحث، اشتراک معنوی وجود را بر می‌گزیند. او موجود را محمول مشترک معنوی می‌داند که بر موضوعات مختلف به یک معنا حمل می‌شود. ابن‌سینا بیان می‌دارد «وجود گرچه جنس نیست و به نحو مساوی بر آنچه ذیل آن است [افراد و مصادیقش، یعنی همه موجودات] حمل نمی‌شود؛ [اما] دارای یک معنای متفق فیه [مشترک معنوی] است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴)؛ اما سوارز در بحث حمل وجود بر مصادیق خودش، آموزه اشتراک معنوی ابن‌سینا را رد می‌کند و به جای آن از آموزه تشابه در نسبت ذاتی استفاده می‌کند؛ همین امر باعث شکل‌گیری یک هستی‌شناسی جدید در تفکر ابن‌فلسوف شد که به نوعی برتری موضوع مابعدالطبیعه خود را نسبت به پیشینیان از خود به اثبات برساند.

نتیجه

بررسی تطبیقی رویکرد ابن‌سینا و سوارز در مسئله جایگاه خداوند در مابعدالطبیعه، یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی و فلسفی است که تا حد زیادی روشن‌گر تفاوت مبنایی اندیشه دینی و کلامی با اندیشه یونانی و نیز بیان‌کننده تفاوت مبنایی اندیشه دینی و کلامی اسلامی و مسیحی است.

ارسطو برای موضوع مابعدالطبیعه، دست‌کم سه موضوع را مطرح می‌کند؛ به گونه‌ای که در کتاب *گاما* مابعدالطبیعه را علم کلی و موضوع آن را موجود بما هو موجود می‌داند. در کتاب *اپسلین* مابعدالطبیعه موضوع آن موجودات غیرمادی و نامتحرک است و این یعنی موضوع مابعدالطبیعه، خدا است و

ترجمه حمید طالب‌زاده، تهران، انتشارات حکمت.
 ۷- فتحی عمادآبادی، اصغر و علی کرباسی‌زاده اصفهانی، (۱۳۹۹)، «تبیین و بررسی سیر تطور و تحول موضوع مابعدالطبیعه نزد سوارز»، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ فلسفه، شماره ۲، صص ۹۳-۱۱۲.
 ۸- کرباسی‌زاده اصفهانی، علی، (۱۳۹۶)، منزلت و جایگاه سوارز در تاریخ فلسفه غرب، مجموعه مقالات زندگی‌نامه و خدمات علمی فرهنگی دکتر کریم مجتهدی، (مجتهدی‌نامه)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- 9- Doyle, John (2007) *Hispanic scholastic philosophy, The Cambridge companion to*
 10- *Renaissance philosophy*, Edited by James Hankins, Cambridge university Press.
 11- Suarez, Francisco (1861) *Opera Omnia*, vol. 25&26, Ludovicus vives, Paris.
 12- Gracia, Jorge (1998) "Suarez and Later scholasticism" book title: *medieval Philosophy*, Editor: John marenn bon , Routledge University Press.
 13- Heider, Daniel, (2008) *villalana. prague, czech Republic octoher*
 14- Pereira, Jose, (2006) "Suarez between scholasticism –and modernity", marquette university Press.
 15- Owens, Joseph, (1978) "The Doctrine of Being in the Aristotelian methaphysics", Toronto, Third edition

یونان باستان جدا کردند و دیگر خدا را موضوع مابعدالطبیعه ندانستند، اما ابن‌سینا خدا را جزء مسائل مابعدالطبیعه به حساب آورد؛ ولی سوارز با تعریف و تفسیرش از موضوع مابعدالطبیعه، یعنی موجود بما هو موجود واقعی، خدا دیگر نه موضوع مابعدالطبیعه نه جزء مسائل مابعدالطبیعی است. همچنین، این تفاوت میان سوارز و ابن‌سینا در بحث موضوع مابعدالطبیعه وجود دارد که سوارز با توجه به فضای اقلانیم سه‌گانه مسیحیت یا تثلیث که بر او حاکم بوده است، معنای موجود بما هو موجود را برای ایشان متفاوت از ابن‌سینا ساخته است.

پی‌نوشت

۱- I- تقابل میان توماس و ابن‌سینا در بحث موضوع متافیزیک، که توماس از جنبه الهیاتی به موضوع متافیزیک توجه داشت و ابن‌سینا از جنبه فلسفی. حاصل این تقابل در اسکوتوس خودش را نشان داد و اسکوتوس به سمت و سوی متافیزیک ابن‌سینا برگشت.

منابع

- ۱- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الهیات الشفاء، به تصحیح ابراهیم مدکور و تحقیق جورج قنواتی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 ۲- -----، (۱۳۹۱)، الهیات الشفا (فن سیزدهم، مقالات ۴-۱)، ترجمه محمد محمدی گیلانی، قم، بوستان کتاب.
 ۳- دادجو، ابراهیم، (۱۳۹۰)، مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن‌سینا، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
 ۴- ارسطو، (۱۳۷۷)، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
 ۵- رضایی، محمدجواد، (۱۳۸۰)، «موضوع مابعدالطبیعه»، *خردنامه صدر*، شماره ۲۴، صص ۱۲-۲۶.
 ۶- ژیلسون، اتین، (۱۳۸۵)، هستی در اندیشه فیلسوفان،

