

تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن‌سینا: بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی^۱

لیلا کیان خواه^۲

رضا اکبریان^۳

محمد سعیدی مهر^۴

چکیده

در طول تاریخ فلسفه، ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که بحث از موضوع و تعریف علم مابعدالطبیعه را به عنوان یک مسئله مهم متافیزیکی مطرح کرده و آن را مطلع الهیات شفاء قرار داده است. دیدگاه ابن‌سینا در باب موضوع و تعریف مابعدالطبیعه بسیار متأثر از اثر ماندگار حکیم ابونصر فارابی با عنوان رساله اغراض مابعدالطبیعه است. تأمل در عبارات فارابی در این رساله، نشان دهنده میزان تأثیر دیدگاه فارابی در مورد مابعدالطبیعه، بر اندیشه ابن‌سینا است؛ تا حدی که می‌توان گفت که ساختار کلی نظام مابعدالطبیعی ابن‌سینا بر اساس مفاد این رساله شکل گرفته است و همان گونه که خود ابن‌سینا در زندگی‌نامه‌اش بدان معترف است، در مابعدالطبیعه، مدیون این اثر فارابی است. البته به رغم وجود شباهت‌های فراوان این دو اثر، تمایزات مهمی نیز بین آن‌ها مشاهده می‌شود که نشان‌دهنده ابتکارات و نوآوری‌های ابن‌سینا در بحث موضوع و تعریف مابعدالطبیعه نسبت به مباحث فارابی در رساله اغراض است.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، موضوع مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود، تعریف مابعدالطبیعه، فارابی، اغراض مابعدالطبیعه

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۳/۲۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۱

۲- دکترای حکمت مشاء از دانشگاه تربیت مدرس

۳- استاد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

۴- دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

leilakiankhah@isuw.ac.ir

akbarian@modares.ac.ir

saedi@modares.ac.ir

بیان مسئله

در تاریخ فلسفه، کندی و فارابی نخستین فیلسوفانی بوده‌اند که به بحث و بررسی در مورد روشن ساختن ارتباط وجودشناسی و خداشناسی پرداخته‌اند و ابن‌سینا نخستین فیلسوفی بوده که متوجه اهمیت تناقض موجود در آراء ارسطو در تعریف مابعدالطبیعه^۱ شده و بحث در مورد موضوع فلسفه اولی را به عنوان یک مسئله فلسفی در *الهیات شفاء* مطرح ساخته است. در حقیقت، در تاریخ فلسفه، ابن‌سینا، نخستین فیلسوفی است که ارتباط میان خداشناسی و وجودشناسی را به عنوان یک مسئله فلسفی بیان می‌کند و دو فصل نخست *الهیات شفاء* را به این امر اختصاص می‌دهد (Bertolacci, 2006, P.114). ابن‌سینا معتقد است تا زمان او هیچ کس به نحو کامل، به تحقیق در مورد موضوع فلسفه اولی نپرداخته و او نخستین کسی است که در مقام تحقیق و تبیین موضوع فلسفه اولی برآمده است و قصد دارد روشن کند که آیا این علم، خداشناسی است یا معنای دیگری از آن مراد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۵).

چهار فصل نخست مقاله اول *الهیات شفاء* را می‌توان آراء ابن‌سینا در باب فلسفه مابعدالطبیعه دانست؛ چرا که او در این فصول به طور تفصیلی، به تبیین و تحلیل موضوع و غایت و منزلت مابعدالطبیعه پرداخته و جایگاه آن را در میان سایر علوم نظری روشن ساخته است.

هر چند که ابن‌سینا یک فیلسوف مؤسس است و در نظام مابعدالطبیعی خود، صاحب ابتکارات گرانمایه‌ای است، اما در بسیاری از اصول پیرو ارسطو به ویژه کتاب *مابعدالطبیعه* اوست. علاوه بر این، ابن‌سینا در بسیاری از مباحث مهم متافیزیکی، متأثر از حکیم فارابی است و در زندگی‌نامه خودنگاره‌اش، فهم خود از کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو را مدیون اثری از حکیم فارابی موسوم به *رساله غراض مابعدالطبیعه* می‌داند و بر اساس اذعان ابن‌سینا در زندگی‌نامه، این رساله فارابی تأثیر به سزایی بر فهم و برداشت او از مابعدالطبیعه ارسطو داشته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳). اما نکته بسیار مهم، اختصار قابل ملاحظه این رساله است. بنابراین یکی از پرسش‌های بسیار مهم، این است که چگونه یک رساله هشت صفحه‌ای می‌تواند حل المسائل کتاب *مابعدالطبیعه* قرار گیرد.

۱- ارسطو در کتاب *الفای بزرگ* و *اپسین* از دانشی سخن می‌گوید که حکمت یا الهیات نامیده می‌شود و موضوع آن موجودات الهی و مفارقات است. بر اساس این تقریر، فلسفه اولی، علم طبقه خاصی از موجودات یعنی موجودات الهی است (1026a19-32). اما دانشی که ارسطو در کتاب *گاما* معرفی می‌کند و البته در جاهای دیگر متافیزیک هم به آن اشاره دارد، بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تر از علمی است که در کتاب *اپسین* آن را معرفی می‌کند. ارسطو در کتاب *گاما* فلسفه اولی را از همه علوم خاص متمایز می‌کند و آن‌ها را پاره دانش می‌نامد؛ چرا که علوم خاص طبقه خاصی از موجودات را مورد مطالعه قرار می‌دهند؛ اما فلسفه اولی، علمی کلی است که موضوع آن موجود خاص نیست، بلکه موجود بما هو موجود و عوارض ذاتیه آن است (1003a18-30). بنابراین ارسطو حداقل دارای دو رأی متفاوت در مورد دانشی است که در کتاب *متافیزیک* آن را مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد. در نظر نخست، متافیزیک، علمی است که موضوع آن علل و مبادی نخستین و موجودات مفارق و غیر مادی است، بنابراین، بر اساس آن، متافیزیک، دانش مطالعه علت‌ها محسوب می‌شود. اما در تقریر دیگر، علم متافیزیک، دانش موجود بما هو موجود است که تمام جواهر عالم را به لحاظ وجودشان و نه با قید دیگری مورد بررسی قرار می‌دهد.

در این مقاله، به منظور پاسخگویی به این پرسش مهم و تاریخی که هدف اصلی شکل‌گیری این مقاله است، ابتدا به بیان تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن‌سینا پرداخته، سپس با ارائه گزارشی تحلیلی از رساله *اغراض* به بررسی میزان تأثیر این رساله بر آراء ابن‌سینا در باب تعریف و موضوع مابعدالطبیعه می‌پردازیم.

موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن‌سینا

عنوان فصل نخست مقاله *اول الهیات شفاء*، «ابتداء طلب موضوع فلسفه اولی» است. استفاده از کلمه ابتدا از سوی ابن‌سینا به این دلیل است که او در این فصل، اقوال مختلف در باب موضوع فلسفه را شرح می‌دهد ولی نظر نهایی خود را در فصل دوم روشن می‌کند. از نظر ابن‌سینا هر علمی باید دارای موضوع باشد، چرا که موضوع، نقش اساسی در تعیین هویت یک علم ایفا می‌کند (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۳*). بنابراین موضوع یک علم از دیدگاه ابن‌سینا، دارای اهمیت ویژه‌ای است و روشن است که موضوع علم مابعدالطبیعه به عنوان والاترین و یقینی‌ترین علوم، جایگاه بسیار مهمی در اندیشه ابن‌سینا دارد. ابن‌سینا همانند ارسطو، مابعدالطبیعه را بر اساس موضوعش تعریف می‌کند و تنها پس از روشن شدن موضوع مابعدالطبیعه است که می‌توان برای آن تعریف دقیقی ارائه داد. ابن‌سینا در فصل نخست *الهیات شفاء*، در گام اول تبیین موضوع فلسفه اولی، نظرات مشهور در باب موضوع فلسفه اولی را ذکر می‌کند و سپس به نقد آن‌ها می‌پردازد. در گام بعدی یعنی فصل دوم است که نظر مختار خود در باب موضوع فلسفه را اعلام می‌کند. او در فصل نخست، موضوعیت خدا و سپس موضوعیت علل قصوی را رد می‌کند و در فصل دوم به سه طریق، موضوعیت موجود بما هو موجود را اثبات می‌کند.

وجود خدا به عنوان موضوع مابعدالطبیعه

نخستین موردی که به عنوان موضوع فلسفه مورد تحقیق ابن‌سینا قرار می‌گیرد، وجود خداوند است. نظر به جو غالبی که تا زمان فارابی وجود داشته و تمایل به الهیاتی کردن متافیزیک که در آثار اکثر فلاسفه وجود داشته است، نخستین و مهم‌ترین رقیب برای موضوعیت موجود بما هو موجود، وجود خداوند است^۱.

ابن‌سینا به وسیله یک برهان عقلی اثبات می‌کند که وجود خداوند متعال نمی‌تواند موضوع

۱- به پاورقی صفحه ۱۸ همین مقاله مراجعه کنید.

متافیزیک باشد، بلکه وجود خدا یکی از مسائلی است که در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌گیرد. برهان ابن‌سینا را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

۱- موضوع هر علمی، امری مسلم‌الوجود در آن علم است و در آن علم تنها از احوال و عوارض ذاتی آن بحث می‌شود.

۲- وجود خداوند در مابعدالطبیعه مسلم نیست.

در نتیجه، وجود خداوند نمی‌تواند موضوع فلسفه قرار گیرد، بلکه در زمره مسائل مابعدالطبیعی به شمار می‌رود.

توضیح مقدمه اول: شیخ در *برهان شفاء* تصریح می‌کند که هر علمی دارای موضوعی است که تعریف و اثبات وجود آن موضوع، جزء مبادی تصوری و تصدیقی آن علم است (*ابن‌سینا، ۱۴۰۶هـ ص ۱۸۴*)؛ ولی هیچ علمی عهده‌دار تعریف و تبیین موضوع خود نیست، بلکه موضوع هر علمی، در علمی بالاتر تعریف شده، وجود آن مورد اثبات قرار می‌گیرد (*همان، ص ۱۶۵*). بنابر ابطال تسلسل، در نهایت علمی وجود دارد که بالاترین مرتبه را در میان علوم داراست و هیچ علمی بالاتر از آن وجود ندارد (*همان، ص ۱۶۶*) این علم همان فلسفه اولی است که مبادی علوم دیگر را تبیین می‌کند؛ یعنی برای موضوعات آن‌ها تعریف ارائه داده، مبادی آن‌ها را اثبات می‌کند. ولی هیچ علم دیگری وجود ندارد که مبادی تصوری و تصدیقی فلسفه اولی را تبیین کند (*همان، ص ۱۸۴*).

اثبات مقدمه دوم: ابن‌سینا برای اثبات مقدمه دوم، برهان دیگری اقامه می‌کند که از جمله برهان‌های تقسیمی ابن‌سینا به شمار می‌رود. از دیدگاه ابن‌سینا اگر وجود خداوند در این علم مسلم باشد، در این صورت، یا بحث از وجود خداوند، از جمله مسائل علوم دیگر به شمار می‌رود و یا از جمله مسائل هیچ علم دیگری به شمار نمی‌رود. شق نخست باطل است؛ زیرا علوم دیگر صلاحیت این را ندارند که وجود خداوند در آن‌ها به عنوان یک مسئله و مطلوب بحث و بررسی شود و هرگز به اثبات وجود خداوند نمی‌پردازند. در توضیح ابطال شق اول، باید گفت ابن‌سینا تمامی علوم موجود در زمان خود را که زیر مجموعه حکمت قرار می‌دهد، بر می‌شمارد و معتقد است تمامی علوم حکمی یا طبیعی، ریاضی و یا منطقی هستند و هیچ کدام به اثبات وجود خدا نمی‌پردازند و اصولاً هیچ برهان و استدلالی در این علوم، مبتنی بر اثبات وجود خداوند، یافت نمی‌شود. شق دوم نیز باطل است؛ به دلیل این که محال است که وجود خداوند در هیچ علمی به عنوان مطلوب و مسئله‌ای برای اثبات و استدلال مورد بررسی قرار بگیرد، چرا که در این صورت یا وجود خداوند بدیهی و بین است یا همه علوم از اثبات وجود خدا و اقامه استدلال بر آن، مأیوس و عاجزند. هر دوی این نتایج باطل است؛ چرا که براهین معتبری بر اثبات وجود خداوند اقامه شده است. در نتیجه، وجود خداوند در این علم مسلم نیست.

پس از اقامه این برهان، ابن‌سینا به این نتیجه می‌رسد که وجود خداوند نمی‌تواند موضوع علم فلسفه باشد؛ از این رو در ادامه، نحوه بررسی وجود خداوند در مابعدالطبیعه را بیان می‌کند. از دیدگاه ابن‌سینا، حال که وجود خداوند تعالی نمی‌تواند موضوع فلسفه اولی باشد، باید به عنوان مسئله و مطلوب در آن مورد بررسی قرار گیرد. البته، این که وجود خداوند یکی از مسائل فلسفی به شمار می‌رود امری نیست که بتوان بدون دلیل و اثبات آن را پذیرفت. ابن‌سینا در توضیح این مطلب که وجود خداوند در زمره مسائل مابعدالطبیعی است، می‌گوید که هیچ علمی غیر از این علم صلاحیت بررسی وجود خداوند را به عنوان یک مسئله ندارد؛ زیرا تنها این علم است که امور مفارق از ماده را مورد مطالعه قرار می‌دهد. تبیین این امر از سوی ابن‌سینا، به تعریف علوم از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو بر می‌گردد؛ چرا که موضوع تمامی علوم حکمی دیگر، هرگز در برگیرنده مفارقات نیستند و تنها این شاخه از علوم حکمی یعنی حکمت مطلقه می‌تواند محل طرح مسئله اثبات وجود خداوند باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ. ص ۵۴).

ابن‌سینا در ادامه به یک سؤال مقدر پاسخ می‌دهد. آن سؤال این است که چرا با وجود این که تنها مابعدالطبیعه، صلاحیت بحث و بررسی در مورد مفارقات را دارد، در طبیعیات نیز وجود خداوند اثبات می‌شود. ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید:

«علت این که وجود خداوند در طبیعیات اثبات می‌شود امری است که خارج از حد و حدود مسائل طبیعی است اما باعث می‌شود که انسان طالب، زودتر بر وجود مبدأ اول آگاهی پیدا کند تا از این طریق رغبت در اقتباس علوم در درونش تمکن یابد و به سوی مقامی که در مابعدالطبیعه است، سوق داده شود تا به معرفت حقیقی مبدأ اول دست یابد» (همان، ص ۷).

علل قصوی به عنوان موضوع مابعدالطبیعه

در ادامه فصل نخست از مقاله *نخست الهیات شفاء*، ابن‌سینا جانشین دیگری را برای موضوعیت دانش مابعدالطبیعه معرفی می‌کند یعنی اسباب قصوی موجودات یا علل اربعه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ. ص ۷). این قول، ریشه در کتاب *آلفای بزرگ* و کتاب *اپسین* دارد. ارسطو در کتاب *آلفای بزرگ*، موضوع فلسفه را، علل نهایی همه اشیاء دانسته (Aristotle, 1995, 981b25-30) و در *اپسین*، متافیزیک را دانش مطالعه علت‌های نخستین و مفارق می‌داند (Ibid, 1026a10-20).

ابن‌سینا معتقد است تمام کسانی که علل قصوی را موضوع فلسفه قرار داده اند، هر چهار نوع علت را با هم موضوع قرار داده‌اند و هیچ کس قائل به این نیست که تنها یکی از آن‌ها موضوع فلسفه باشد. ابن‌سینا علل نخستین را مشتمل بر چهار علت نخستین می‌داند؛ یعنی علت مادی نخستین، علت

صوری نخستین، علت غایی نخستین و علت فاعلی نخستین. این چهار علت نخستین همه اشیاء، در مجموع به چهار صورت و از چهار جهت ممکن است موضوع فلسفه قرار گیرند:

۱- ممکن است اسباب چهارگانه نهایی همه اشیاء ابن‌سینا را از این جهت که این اسباب، موجود است، موضوع فلسفه اولی دانست؛ یعنی اسباب با این قید و حیثیت که موجود است، موضوع مابعدالطبیعه باشد.

۲- اسباب بدون هیچ قیدی و به طور مطلق موضوع فلسفه باشد.

۳- هر یک از اسباب از جهت وجود خاصش موضوع فلسفه باشد. به عبارت دیگر، اسباب از آن

جهت که علت و سبب است و نه از آن جهت که موجود است، موضوع مابعدالطبیعه باشد.

۴- اسباب چهارگانه نهایی از این جهت که یک مجموعه واحد است، موضوع فلسفه است؛ یعنی

هر یک از این چهار علت به طور مستقل و منفرد موضوع نباشد، بلکه به عنوان جزئی از یک کل، موضوع باشد. یعنی موضوع فلسفه، اسباب چهارگانه به جهت مجموعه بودن باشد.

ابن‌سینا در ادامه از طریق یک برهان مفصل، وجوه دوم، سوم و چهارم را رد می‌کند و در نتیجه با ابطال شقوق دوم و سوم و چهارم تنها یک شق باقی می‌ماند و آن این است که علل و اسباب به جهت وجود خود موضوع مابعدالطبیعه باشد. وقتی امری مقید موضوع یک علم شود، عوارض ذاتیه قید آن به عنوان مسائل آن علم به شمار می‌آید. یعنی اگر اسباب چهارگانه نهایی از جهت وجودشان موضوع مابعدالطبیعه باشند، مثل این است که بگوییم موجود بما هو موجود موضوع مابعدالطبیعه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۸۹-۹۰).

بنابراین ابن‌سینا در فصل نخست مقاله *نخست الهیات شفا*، اثبات می‌کند که هم وجود خداوند و

هم وجود علت‌های چهارگانه همه اشیاء، در زمره مسائل مابعدالطبیعی است و نه موضوع آن.

موجود بما هو موجود به عنوان موضوع مابعدالطبیعه

ابن‌سینا عنوان فصل دوم *الهیات شفا* را به دست آوردن و تحصیل موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌دهد و در این فصل به سه طریق اثبات می‌کند که موجود بما هو موجود، موضوع مابعدالطبیعه است.

طریق نخست: ابن‌سینا در آغاز فصل دوم، موضوع سایر علوم نظری یعنی طبیعیات و ریاضیات و منطق را تعیین می‌کند. از دیدگاه او موضوع علم طبیعی جسم است از آن جهت که موضوع حرکت و سکون است. موضوع علم ریاضی، کمیت متصل و منفصل است و موضوع علم منطق، معقول‌های درجه دوم است. ابن‌سینا در ادامه نشان می‌دهد که همگی این علوم موضوعات و مسائل خود را، از جهتی خاص مورد بررسی قرار می‌دهند. وی معتقد است این موضوعات اگر به جهات و حیثیات دیگر

مد نظر قرار گیرد، جای طرح در قلمرو آن علم خاص را ندارد؛ به عنوان مثال، بحث از جوهر از حیث وجود، جسم از آن جهت که جوهر است، مقدار و عدد از آن حیث که موجود است و بحث از امور صوری یعنی اموری که تعلق به ماده ندارد، مثل صور عقلی و یا از آن حیث که در ماده‌ای غیر از ماده اجسام تحقق دارد مثل صور علمیه که در نفس تحقق پیدا می‌کند، در طبیعیات و ریاضیات و منطق مورد بحث واقع نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۲). بنابراین، اموری وجود دارند که جای طرح در ریاضیات و طبیعیات و منطق را ندارد، بلکه باید در علمی مورد بحث و بررسی قرار گیرد که از امور مابین با محسوسات بحث می‌کند. شیخ در ادامه درصدد آن است تا جامع مشترکی بین تمام این امور پیدا کند تا بتواند تمامی این امور را مسائل علم واحدی قرار دهد.

از نظر ابن‌سینا، تنها معنای محقق که شامل همه این امور باشد و باعث می‌شود که همه آن‌ها مسئله علم واحدی قرار گیرد، حقیقت معنای وجود است. پس تمام موضوعات سایر علوم که از جنبه‌ای خاص، در آن علوم مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، از حیث وجود، در این علم بررسی می‌شود (همان‌جا).

طریق دوم: ابن‌سینا در طریق دوم اثبات موضوعیت موجود بما هو موجود، اموری را مطرح می‌کند که دارای پنج ویژگی مهم است.

ویژگی نخست این مفاهیم این است که میان تمامی علوم مشترک است، ولی هیچ کدام از علوم متولی بحث درباره آن‌ها نیست؛ زیرا از عوارض ذاتی موضوع هیچ یک از علوم به شمار نمی‌آیند. واحد بما هو واحد، کثیر بما هو کثیر، مفاهیم موافق، مخالف و ضد و موارد متعددی از این دست، در علوم مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد، ولی هرگز نحوه وجود آن‌ها در آن علوم، مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گیرد. بنابراین، اموری است که باید آن‌ها را شناخت و تعریف آن‌ها را دانست و نحوه وجودشان را مورد بررسی قرار داد، ولی با وجود این که همه علوم از آن‌ها استفاده می‌کنند ولی هیچ علمی متصدی بحث در مورد آن‌ها نیست.

ویژگی دوم این امور این است که وجودی غیر از وجود صفت برای موضوع ندارد. در حقیقت، این امور در زمره صفات است، ولی نکته قابل توجه این است که، صفاتی همانند اعراض خارجی (مثلاً سفیدی کاغذ) نیست که وجودشان در خارج، دارای ما بحذا عینی باشد.

ویژگی سوم مفاهیم فلسفی یا اموری که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد، این است که همانند مفاهیم عامی نیست که بر همه چیز صادق باشد، مثل مفهوم شیء. چرا که در این صورت بدیهی می‌شود و دیگر از مسائل فلسفی محسوب نمی‌شود.

ویژگی چهارم این مفاهیم، این است که به مقوله خاصی هم اختصاص ندارد؛ زیرا اگر متعلق به

مقوله خاصی باشد، در یک علم خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد. ویژگی پنجم این مفاهیم این است که، از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است و از عوارض ذاتی هیچ امر دیگری به شمار نمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۲-۱۳).

از نظر ابن‌سینا، مفاهیم فلسفی، یعنی مفاهیمی که دارای این پنج ویژگی هستند، در زمره مباحث فلسفی به شمار می‌آیند. از این رو موضوع فلسفه باید موجود بما هو موجود باشد تا امور و مفاهیم فلسفی از عوارض ذاتیه آن به شمار رود و فلسفه، صلاحیت بررسی این مسائل را پیدا کند. این بیان، طریق دوم در اثبات موضوعیت موجود بما موجود برای ما بعدالطبیعه است (همانجا).

طریق سوم: ابن‌سینا پس از دو طریق یاد شده در اثبات موضوعیت موجود بما هو موجود، مطلبی را اضافه می‌کند که ملاصدرا، آن را طریق سوم در اثبات موضوعیت موجود بما هو موجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

این طریق، مبتنی بر بدهات موجود بما هو موجود در تعریف و اثبات است. بر اساس این برهان، تنها اگر موجود بما هو موجود موضوع مابعدالطبیعه باشد، موجب می‌شود که مابعدالطبیعه به هیچ علم دیگری برای تعریف و اثبات موضوعش نیازمند نباشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۷).

واضح است که برای ساماندهی این استدلال باید ابتدا پذیرفت که مابعدالطبیعه اشرف از همه علوم و بی‌نیاز از آنهاست تا پس از آن بتوان گفت که اگر موضوع آن، موجود بما هو موجود نباشد خلاف فرض ما لازم می‌آید.

تعریف مابعدالطبیعه در آثار ابن‌سینا

به طور کلی دو نوع تعریف از مابعدالطبیعه در آثار ابن‌سینا یافت می‌شود. تعریفی بر گرفته از کتاب/پسیلین و تعریفی مبتنی بر کتاب گاما.

ابن‌سینا در رساله/اقسام العلوم العقلیه، مابعدالطبیعه را علم الهی می‌نامد و آن را علم به موجوداتی می‌داند که در حد و وجود مفارق از ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۱۸، ص ۲۲۹). و در فصل نخست الهیات شفاء نیز، پس از تقسیم علوم نظری، به ذکر تعریف اقسام علوم نظری یعنی ریاضیات، طبیعیات و الهیات پرداخته^۱ و معتقد است علوم نظری در سه قسم منحصر است؛ طبیعیات و ریاضیات و الهیات. موضوع

۱- «و ذکر أن النظرية تنحصر في أقسام ثلاثة هي: الطبيعي، و التعليمية، و الإلهية و أن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هي متحركة و ساكنة، و بحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة. و أن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات، و إما ما هو ذو كم. و المبحوث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم. و لا يؤخذ في حدودها نوع مادة، و لا قوة حركة. و أن الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام و الحد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۴).

علم طبیعیات، جسم است از جهت این که موضوع حرکت و سکون است. موضوع ریاضیات، کم مجرد از ماده است که در حدش، ماده اخذ نمی‌شود و موضوع الهیات، اموری است که هم در حد و هم در وجود، مفارق از ماده است. این تعریف، ریشه در تعریف ارسطو از مابعدالطبیعه در فصل نخست کتاب *اپسیلین* دارد (Aristotle, 1995, 1026a 19-32).

علاوه بر تعریف فوق الذکر، ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله اول الهیات شفا، پس از این که اثبات می‌کند که موجود بما هو موجود موضوع فلسفه اولی است، تعریف دیگری برای مابعدالطبیعه ارائه می‌دهد و آن تعریف مابعدالطبیعه بر اساس موجود بما هو موجود است. این تعریف از مابعدالطبیعه در اکثر آثار ابن‌سینا ذکر شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۳؛ همو ۱۳۳۱، ص ۷۱).

ولی با وجود این که ابن‌سینا در فصل دوم، نظر نهایی خود را در باب موضوع مابعدالطبیعه اعلام کرده و مابعدالطبیعه را بر اساس آن تعریف می‌کند، دوباره در ادامه همان فصل تعریف پیشین از مابعدالطبیعه یا همان علم الهی را ذکر می‌کند و سپس در صدد یکی کردن این دو تعریف بر می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۵). همان گونه که ذکر شد، حد علم الهی ریشه در کتاب *اپسیلین* دارد. ارسطو، در کتاب *اپسیلین*، فلسفه الهی را که یکی از اقسام فلسفه‌های نظری است، علم به موجودات مفارق و امور نامتحرک می‌داند (Aristotle, 1995, 1026 a 19-32). اما با وجود ریشه داشتن این تعریف در کتاب *اپسیلین*، تعریفی که ابن‌سینا به عنوان حد علم الهی ذکر می‌کند، دقیقاً همان تعریفی است که برای نخستین بار، *آمونویوس در شرح ایساگوگه فورفورویوس* ارائه کرده است. نام این کتاب در *الفهرست ابن ندیم* نیست (ابن ندیم، ۱۳۸۱) و مشخص نیست که چگونه ابن‌سینا به آن تعریف دسترسی پیدا کرده است (Bertolacci, 2006, P.132).

به نظر می‌رسد که این تعریف در آن دوران شهرت خاصی داشته و از جایگاه خاصی در میان تعاریف مابعدالطبیعه برخوردار بوده است. چرا که ابن‌سینا می‌کوشد تا با توجیحات مختلفی که ارائه می‌دهد این تعریف را حفظ کند و با تعریف مختار خودش که بر محور موجود بما هو موجود است، منطبق سازد و با وجود این که در فصل نخست، منکر این شد که وجود خداوند و علل قصوی موضوع مابعدالطبیعه باشد، بار دیگر این تعریف را تکرار کرده و سعی در توجیه آن دارد.

ابن‌سینا، به منظور منطبق ساختن این دو تعریف از مابعدالطبیعه، می‌گوید: حد علم الهی بر مابعدالطبیعه صادق است به دلیل این که موجود بما هو موجود و مبادی و عوارض آن بر ماده تقدم دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۵).

این سخن شیخ خالی از اشکال نیست؛ چرا که موجود بما هو موجود هرگز به شرط مفارقت از ماده، موضوع مابعدالطبیعه قرار نگرفته بلکه در مابعدالطبیعه، هر موجودی، اعم از مادی یا مفارق از

آن جهت که موجود است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، مابعدالطبیعه عهده‌دار بحث از موجودیت تمام موجودات اعم از مادی و مفارق و واجب و ممکن است.

ابن‌سینا، در ادامه اشکال مقدری را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. صورت این اشکال این است که اگر حد علم الهی، بر مابعدالطبیعه صدق می‌کند، یعنی مابعدالطبیعه از موجودات مفارق هم در حد و هم در وجود بحث می‌کند، چگونه موجودات مادی در مابعدالطبیعه مورد مطالعه قرار می‌گیرد؟ در پاسخ به این اشکال، شیخ به طور کلی اموری را که در مابعدالطبیعه مورد بحث واقع می‌شود بر چهار قسم می‌داند:

قسم نخست، موجوداتی است که به طور کلی از ماده و علایق ماده میراست. قسم دوم اموری است که با ماده اختلاط و ارتباط دارد ولی ارتباط آن ارتباط سبب و مسبب است؛ یعنی یک امر غیر مادی، سبب ماده شده است. گروه سوم، اموری است که هم در ماده و هم در غیر ماده یافت می‌شود مثل علیت و وحدت. این امور در تحقق نیاز به ماده ندارد. دلیل این مطلب آن است که اگر قوام و تحقق این امور به ماده بود، هرگز بین امور مادی و غیر مادی مشارکت نداشت. این سه قسم همگی در غیر مادی بودن مشترک هستند.

قسم چهارم، اموری است که کاملاً مادی است؛ مانند حرکت و سکون. آنچه از این امور در مابعدالطبیعه مورد بحث است، نحوه وجود آن امور است و اشتراک این قسم با اقسام دیگر در این است که نحوه بحث از این امور در مابعدالطبیعه، از جهت یک معنی غیر قائم به ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۰۴هـ، ص ۱۵-۱۶). بنابراین از دیدگاه ابن‌سینا، اگر در مابعدالطبیعه از امور مادی بحث می‌شود، حیثیت و جهت آن، یک حیثیت غیرمادی است.

به نظر می‌رسد که توجیه ابن‌سینا در انطباق این دو تعریف، نوعی تکلف در حفظ ملاک سنتی و عدم مخالفت با رأی مشهور باشد. چرا که اگر گفته شود موضوع فلسفه نحوه وجود همه موجودات است اعم از مادی و مفارق و تمام موجودات، چه مفارق و چه مادی از حیث وجود خود در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرند، تعریفی کامل ارائه شده است و نیازی نیست که این تعریف با تعاریف دیگر منطبق شود. تلاش ابن‌سینا در منطبق ساختن این دو تعریف نشان از شهرت این تعریف در آثار فلاسفه دارد. به نظر می‌رسد دلیل اصلی ابن‌سینا در پافشاری بر حفظ این قبیل عقاید سنتی همان دلیلی باشد که در مقدمه *منطق‌المشرقیین* و در *رساله‌اضحویه* بیان داشته است. ابن‌سینا در این دو موضع، به صراحت بیان می‌کند که بخشی از آثارش را به رغم مخالفت و عدم پذیرش آراء مشائیان، در موافقت و همراهی با آنان نگاشته است (همو، ۱۳۵۰، ص ۵۷؛ همو، ۱۴۰۵هـ، ص ۲۴).

نسبت مسائل فلسفی با موجود بما هو موجود

ابن‌سینا پس از اثبات موضوعیت موجود بما هو موجود، نسبت مسائل فلسفی با موجود بما هو موجود را شرح می‌دهد. از نظر ابن‌سینا، به طور کلی، تمام امور فلسفی که در فلسفه به عنوان مسائل مابعدالطبیعی مطرح می‌شود، از اعراض ذاتی موجود بما هو موجود است.

برخی از امور فلسفی همانند انواع برای موجود بما هو موجود است. ابن‌سینا از اصطلاح «کالانواع» استفاده می‌کند؛ زیرا موجود بما هو موجود، جنس نیست که دارای انواع باشد و مقولات عشر انواع آن باشد. تمام مقولات عشر، از اقسام اولیه موجود است و وجود، به طور مستقیم به این ده مقوله تقسیم می‌شود. این تقسیمات، شبیه انواع برای موجود است، چرا که تقسیم موجود به مقولات عشر شبیه تقسیم جنس به انواع است. تقسیم موجود به مقولات، تقسیم اولیه است ولی مثلاً تقسیم جوهر به انسان و غیر انسان نیازمند تقسیمات قبلی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ص ۱۳).

به نظر می‌رسد این که ابن‌سینا در این عبارات، تقسیم موجود به مقولات عشر را تقسیم اولیه موجود می‌داند، با مبانی او سازگار نیست و مبتنی بر مبانی ارسطویی است. چرا که در مابعدالطبیعه ابن‌سینا، موجود به طور مستقیم به جوهر و عرض تقسیم نمی‌شود، بلکه در مرحله نخست، موجود به واجب و ممکن تقسیم و سپس موجود ممکن به جوهر و عرض تقسیم می‌شود.

گروه سوم از مسائل فلسفی، که از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است، همانند اعراض خاص موجود بما هو موجود است؛ مثل واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی، ممکن و واجب. به نظر می‌رسد اعراض خاص در این عبارت، در برابر اعراض عام باشد؛ یعنی این اعراض خاص، عارض بر موجود بما هو موجود است و از عوارض هیچ مفهوم دیگری قرار نمی‌گیرد. البته باز هم ابن‌سینا، اصطلاح «کالعوارض الخاص» را به کار می‌برد. چون موجود نوع نیست که دارای عرض باشد. از این رو اموری از قبیل واحد و کثیر و قوه و فعل شبیه اعراض خاص موجود است؛ همانند ضاحک که عرض خاص انسان است. شیخ در ادامه با توجه به مطالبی که ذکر شد، مابعدالطبیعه را، ضرورتاً به بخش‌هایی تقسیم می‌کند.

بخش نخست: بخشی است که از اسباب قصوی بحث می‌کند. در حقیقت، اسباب قصوی و علت‌های همه موجودات معلول از جهت وجودشان در این بخش از فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد و نیز از جمله مباحث همین بخش، بحث از سبب اول است که هر موجود معلول از آن جهت که موجود معلول است از او افاضه می‌شود و نه از آن جهت که متحرک یا متکمم است. ابن‌سینا در این عبارات، علاوه بر این که مطرح می‌کند که یکی از بخش‌های مهم فلسفه، بحث از اسباب قصوی و علت‌العلل است، خاطر نشان می‌کند که علت‌العلل یعنی خداوند تعالی رابطه علی با وجود ممکنات

دارد و نه با حرکت آن‌ها. به عبارت دیگر خداوند علت وجود ممکنات است و نه علت حرکت آن‌ها. بخش دوم: بخشی است که در آن، از عوارض ذاتی موجود بحث می‌شود. بخش سوم: بخشی است که در آن از مبادی علوم جزئی بحث می‌شود. توضیح این‌که، هر علمی اصولی را به عنوان مبادی اثبات شده می‌پذیرد. این اصول و مبادی، در علمی مافوق این علم اثبات می‌شود؛ یعنی اصول و مبادی علم اخص، جزء مسائل علم اعم به شمار می‌رود. علم فلسفه اولی، بالاترین علوم است و هیچ علمی بالاتر از آن وجود ندارد. از این رو یکی از بخش‌های مهم مابعدالطبیعه اثبات مبادی سایر علوم است. چرا که همه علوم در رتبه‌ای پائین‌تر از مابعدالطبیعه قرار دارد و اخص از مابعدالطبیعه است.

ابن سینا در ادامه، بحث از مبادی علوم جزئی را با بخش دوم یعنی عوارض ذاتی موجودبماهوموجود، مرتبط می‌سازد. از نظر ابن‌سینا، امور فلسفی که از احوال و عوارض موجود بما هو موجود است، همانند اقسام و انواع موجود است. این تقسیمات تا جایی ادامه دارد که موضوع یکی از علوم اخص حاصل شود ولی بحث از احوال و عوارض موضوعات خاص علوم دیگر، به عهده فلسفه نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۵۱۴).

چگونگی بحث از مبادی موجود بما هو موجود در مابعدالطبیعه

همان‌گونه که در ابتدای این فصل ذکر شد، ارسطو در کتاب *گاما*، مابعدالطبیعه را دانش موجود بما هو موجود و عوارض ذاتی و علل و مبادی آن می‌داند. ارسطو در این تعریف بحث از عوارض ذاتی موجود و مبادی آن را، در زمره مباحث فلسفی قرار می‌دهد (Aristotle, 1995, 1003a18-30). بر اساس این تعریف از مابعدالطبیعه، از دیدگاه ارسطو مبادی موجود بما هو موجود همانند عوارض ذاتی موجود در زمره مباحث فلسفی به شمار می‌رود.

ابن‌سینا با اشراف به این بند مهم از کتاب متافیزیک ارسطو در فصل دوم مقاله *اول الهیات شفا*، پس از این‌که مسائل فلسفه اولی و رابطه آن‌ها با موجود بما هو موجود را توضیح می‌دهد، چگونگی بحث از مبادی موجود در مابعدالطبیعه را، با طرح یک شبهه و پاسخ به آن شرح می‌دهد. اشکال مطرح شده از سوی ابن‌سینا این است که وقتی موجود، موضوع مابعدالطبیعه است، مبادی موجودات نباید در این علم اثبات شود بلکه مباحث هر علمی عوارض و لواحق ذاتی موضوع آن علم است و نه مبادی موضوع آن.

شیخ‌الرئیس در پاسخ به این اشکال، بحث از مبادی را، در زمره بحث از عوارض موجود بما هو موجود قرار می‌دهد؛ زیرا مبدأ بودن، نه مقوم مفهوم موجود است و نه در آن ممتنع است، بلکه امری

است که عارض بر ذات موجود می‌شود و البته از عوارض خاص موجود است. علاوه بر این، مبدأ بودن از جمله اعراض ذاتی موجود بما هو موجود است؛ زیرا موجود بما هو موجود، برای اتصاف به مبدئیت، نیازمند به واسطه نیست. به عبارت دیگر، موجود برای این که متصف به وصف مبدئیت شود لازم نیست که مقید به قید طبیعی، تعلیمی و یا قید دیگری شود. ابن‌سینا در ادامه، به بیان نکته بسیار مهم می‌پردازد و آن این است که اگر در مابعدالطبیعه در مورد مبادی موجود بما هو موجود به بحث و بررسی پرداخته می‌شود و بحث از مبادی، از مسائل ما بعدالطبیعی به شمار می‌رود، به این معنی نیست که همه موجودات، دارای مبدأ باشند؛ زیرا اگر همه موجودات دارای مبدأ باشند لازم می‌آید تا خود مبادی هم، دارای مبدأ باشد. در حقیقت، تنها برخی از موجودات دارای مبدأ هستند. بنابراین بحث از مبادی موجودات به طور مطلق، یعنی همه موجودات از مسائل فلسفی نیست. بلکه در فلسفه از مبادی موجودات معلول، بحث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ. ص ۱۵۱۴). بنابراین موضوع فلسفه اولی، موجود بما هو موجود و عوارض ذاتی آن است و بحث از مبادی، از جمله مسائل مابعدالطبیعه به شمار می‌رود، چرا که مبدئیت از جمله عوارض ذاتی موجود است. ابن‌سینا در مواضع دیگری از آثار خود نیز، بر بحث از مبادی در مابعدالطبیعه تصریح کرده، فلسفه اولی را بحث از موجود بما هو موجود و عوارض ذاتی و مبادی آن می‌داند (همو، ۱۳۷۷، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۷۱). او در مباحثات هم تأکید می‌کند که بحث از مبادی موجود از لواحق موضوع این علم به شمار می‌آید (همو، ۱۴۱۳هـ. ص ۲۷۸) ابن‌سینا در عنوان نمط چهارم از کتاب *اشارات* بر این مطلب تأکید کرده و عنوان آن را «فی الوجود و علله» قرار می‌دهد (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱).

بنابراین، از نظر ابن‌سینا، بحث از مبادی موجود، به ویژه بحث از واجب‌الوجود بالذات، به عنوان مبدء فاعلی همه موجودات عالم، بخشی از مسائل مابعدالطبیعه است. موضع‌گیری خاص ابن‌سینا در قبال شیوه بحث از مبادی در مابعدالطبیعه، در بردارنده یک پیامد بسیار مهم در ساختار متافیزیک ابن‌سیناست. آن پیامد مهم این است که، بر اساس این پاسخ ابن‌سینا، مباحث خداشناسی یعنی علمی که موضوع آن، خدا و موجودات مفارق است، بخشی از مابعدالطبیعه محسوب شده و بحث از وجود خدا، مسئله‌ای مابعدالطبیعی تلقی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که، از دیدگاه ابن‌سینا، رابطه مابعدالطبیعه با خداشناسی رابطه کل و جزء است. ابن‌سینا در مواضع متعددی از آثار خود بر این نکته تأکید می‌ورزد. به عنوان مثال در دانش‌نامه علائی می‌گوید:

«موضوع علم برین، هستی مطلقست از آن جهت که مطلقست و محمولات موجود مطلق، مسائل

این علم است و جزئی از علم برین، نگرش در سبب‌های هستی و شناخت آفریدگار و توحید است که این بخش از ما بعد الطبیعه، علم الهی یا علم ربوبیت خوانده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۷۲-۷۱).

او در رساله *عیون الحکمه* نیز بر این امر تأکید می‌کند و فلسفه الهی یا دانش معرفت ربوبی را جزئی از فلسفه اولی می‌داند (*ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۱*).
بنابراین، از دیدگاه ابن‌سینا، دانش مطالعه موجودات مفارق یا مبادی موجودات، بخشی از دانش موجود بما هو موجود است.

اسامی مختلف علم مابعدالطبیعه در آثار ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار خود، اسامی مختلفی را بر مابعدالطبیعه اطلاق و در فصل دوم مقاله اول *الهیات شفا*، وجه نامگذاری برخی از آن‌ها را بیان می‌کند. مهم‌ترین اسامی مابعدالطبیعه، در آثار ابن‌سینا عبارت است از:

- ۱- فلسفه اولی: نام این علم، فلسفه اولی است. نخست، به این دلیل که، نخستین امور و نیز عام‌ترین امور، یعنی موجود و وحدت را نیز مورد مطالعه قرار می‌دهد.
- ۲- حکمت: ابن‌سینا در فصل اول مقاله *نخست‌الهیات شفا* در تعریف رسمی، حکمت را علمی می‌داند که با فضیلت‌ترین و یقینی‌ترین علوم و علم علل اولیه همه اشیاء است و معتقد است سه مؤلفه‌ای که در رسم حکمت بیان شد، همگی ویژگی‌های یک علم واحد است (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۵*). سپس در فصل دوم مقاله *نخست‌پس* از تعیین موضوع مابعدالطبیعه یعنی موجود بما هو موجود، حکمت را همان مابعدالطبیعه می‌داند و می‌گوید: این علم، افضل علوم به افضل معلومات است؛ زیرا افضل علوم یعنی یقینی‌ترین علوم، علمی است که افضل موجودات یعنی وجود خدا را مورد مطالعه قرار می‌دهد. در حقیقت، ابن‌سینا افضل درجات معرفت را یقین می‌داند و معتقد است حکمت همان مرتبه یقین است و با فضیلت‌ترین معلومات را دارد؛ یعنی وجود خداوند تعالی و اسباب پس از خدا (همو، ص ۱۵). تعریفی که ابن‌سینا برای حکمت ارائه می‌کند و آن را علم به علل اولیه همه اشیاء می‌داند و نیز سه ویژگی مهمی که برای حکمت ذکر می‌کند، بسیار شبیه کتاب *الفای بزرگ* ارسطوس است که در آن ارسطو، حکمت را مطالعه علل نخستین همه اشیاء دانسته و آن را دقیق‌ترین، کلی‌ترین و علی‌ترین دانش‌ها می‌داند (*Aristotle, 1995, 982a10-25*).

ذکر این نکته ضروری است که کتاب *الفای بزرگ*، نه تنها در اختیار فارابی نبوده بلکه در سالیان بعد، در دسترس ابن رشد هم نبوده است. بنابراین به نظر می‌رسد یا ویژگی‌های حکمت از طریق منابع دیگری در اختیار ابن‌سینا قرار گرفته باشد و یا ابن‌سینا ترجمه‌ای را در اختیار داشته که مشتمل بر *الفای*

بزرگ بوده است.^۱

ذکر این نکته ضروری است که گاهی ابن‌سینا اصطلاح حکمت مطلقه را بر علم مابعدالطبیعه اطلاق می‌کند و حکمت مطلقه را یکی از اقسام حکمت نظری می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۵). در توضیح این نام‌گذاری باید گفت که ابن‌سینا گاهی حکمت را به معنای مطلق دانایی و علم می‌داند و آن را به عملی و نظری تقسیم می‌کند. او در رساله *عیون الحکمه* حکمت را استكمال نفس در تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی بر اساس طاقت بشری تعریف می‌کند و آن را به دو دسته تقسیم می‌کند: حکمت متعلق به امور نظری که آن را حکمت نظری می‌خواند و حکمت متعلق به امور عملی که آن را حکمت عملی می‌نامد (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۰). ولی در اکثر مواضع، حکمت را به معنای مابعدالطبیعه می‌داند و برای حکمتی که به عنوان مقسم قرار می‌گیرد، اصطلاح علوم حکمی را به کار می‌برد. در توضیح اصطلاح حکمت مطلقه، ملاصدرا معتقد است که وجه تسمیه در نام حکمت مطلقه، این است که موضوعات حکمت طبیعی و ریاضی مقید هستند ولی موضوع حکمت مطلقه هیچ قیدی ندارد. بنابراین مابعدالطبیعه، حکمت مطلقه نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۱). به عنوان مثال در همان رساله *عیون الحکمه*، حکمت نظری را در دو قسم ریاضیات و طبیعیات مقید کرده و آن‌ها را حکمت طبیعی و حکمت راضی می‌خواند.

۳- علم الهی: از نظر ابن‌سینا، این علم، معرفت خداوند است و حد علم الهی یعنی علم به امور مفارق از ماده در حد و در وجود بر ما بعدالطبیعه صدق می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۵).

۴- مابعدالطبیعه: ابن‌سینا می‌گوید، منظور از بعدیت در این اصطلاح بعدیت در ادراک ماست. به دلیل این که، نخستین اموری که توسط ما درک می‌شود، امور طبیعی است، سپس ادراک مسائل مابعدالطبیعی برای ما حاصل می‌شود. این علم، یعنی درک مابعدالطبیعی موجودات، متأخر از ادراک موجودات طبیعی است. ولی حقیقت این است که این علم چون اشرف علوم به اشرف معلومات است، باید ماقبل‌الطبیعه نامیده شود؛ زیرا اموری که در این علم مورد بحث قرار می‌گیرد هم از نظر ذاتی و هم از نظر مفهومی بر طبیعت مقدم است (همان‌جا) ابن‌سینا در کتاب *دانش‌نامه علائی* می‌گوید:

«هر چند این علم در حقیقت، رتبه نخست را در میان علوم داراست، اما در آخر آموخته می‌شود، ولی جهد و تلاش من این است که با کمک نیروی خدای تبارک و تعالی این علم را در گام نخست تدریس کنم» (همو، ۱۳۳۱، ص ۷۲).

علاوه بر نام‌های فوق، ابن‌سینا در *دانش‌نامه علائی*، مابعدالطبیعه را علم پیشین و علم برین نیز

۱- هم فاری در اغراض مابعدالطبیعه، گزارش خود از کتاب مابعدالطبیعه را از کتاب *آلفای کوچک* شروع می‌کند (فاریبی، ۱۳۴۹، ص ۶) و هم ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه را از *آلفای کوچک* (الف صغری) آغاز می‌نماید (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۳).

می‌نامد (بن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۶۸-۶۹).

غایت مابعدالطبیعه

ابن‌سینا، معتقد است که غایت و ثمره مابعدالطبیعه معرفت خداوند است. او در مقدمه مبدء و معاد، ثمره مابعدالطبیعه را خداشناسی یا شناخت مبدأ اول (بن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱) و در الهیات شفاء، غایت آن را معرفت خداوند تعالی می‌داند (همو، ۱۴۰۴هـ ص ۲۳) ولی در فصل هفتم از مقاله دوم کتاب برهان شفاء در بیان تفاوت‌های میان جدل و فلسفه اولی غایت دیگری برای فلسفه معرفی می‌کند و آن، رسیدن به حق‌الیقین به اندازه طاقت بشر است (همو، ۱۴۰۶هـ ص ۱۶۶). در جمع این دو رأی ابن‌سینا، می‌توان گفت که از نظر ابن‌سینا، شناخت ذات پروردگار برای انسان‌ها، رسیدن به بالاترین درجه یقین است ولی انسان تنها به اندازه ظرفیت وجودی خودش قادر به شناخت خداست و عقل بشر از درک کنه ذات خداوند عاجز و ناتوان است؛ بنابراین معرفت ما به خداوند معرفتی ناقص است. ولی همین معرفت ناقص، غایت مابعدالطبیعه و تلاش‌های فلسفی انسان است.

گزارش تحلیلی رساله اغراض ما بعدالطبیعه

فارابی در ابتدای این رساله مقدمه‌ای را ذکر می‌کند و سپس به بیان ویژگی‌های علم مابعدالطبیعه می‌پردازد. این بخش را می‌توان فلسفه مابعدالطبیعه نامید. در انتهای رساله نیز گزارش مختصری در مورد بخش‌های کتاب مابعدالطبیعه ارائه می‌کند. بنابراین مطالب موجود در این رساله به سه دسته اصلی تقسیم می‌شود:

بخش نخست «مقدمه رساله»

در آغاز این رساله، فارابی با ذکر مقدمه‌ای به بیان دلایل خود برای تألیف این رساله پرداخته و هدف خود از نگارش این رساله را روشن ساختن غرض ارسطو از نگارش کتاب، مابعدالطبیعه و دور ساختن شبهه‌ای بزرگ از ذهن خوانندگان این کتاب می‌داند. به دلیل این که بسیاری از مردم گمان می‌کنند که این کتاب در مورد خداوند سبحان و نیز بحث از عقل و نفس است و نیز گمان می‌کنند که علم مابعدالطبیعه همان علم توحید است. ولی پس از مطالعه این کتاب، بسیاری از آن‌ها، دچار حیرت و سرگستگی می‌شوند. چرا که بیش‌تر مطالب این کتاب، به غیر از رساله یازدهم که با حرف لام علامت‌گذاری شده است، به مطالبی غیر از موارد فوق اختصاص دارد (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۳). فارابی در ادامه، هدف دیگر خود را از نگارش این رساله، عدم وجود شرح کاملی بر کتاب مابعدالطبیعه

می‌داند و می‌گوید: «در میان متقدمان، به غیر از شرح تامس‌طیوس بر کتاب *اللام* که کامل و تام است و نیز شرح اسکندر افرودیسی بر کتاب *اللام* که شرحی ناقص است، کلامی در شرح این کتاب، همانند شروح موجود بر سایر آثار ارسطو یافت نمی‌شود. البته مقالات دیگر، ممکن است که اصلاً شرح و تفسیر نشده باشد و یا ممکن است شروحو بر آن‌ها موجود بوده باشد ولی تا این دوره باقی نمانده باشد؛ همانند شرح اسکندر افرودیسی که مشائیان متأخر، بر این باور بوده‌اند که شرح همه رسالات مابعدالطبیعه را در بر می‌گرفته است. بنابراین به دلیل این که قدما آن‌چنان که کتب دیگر را تفسیر کرده‌اند، به شرح و تفسیر این کتاب نپرداخته‌اند، می‌خواهیم در این رساله، اغراض کتاب مابعدالطبیعه را روشن کنیم و بگوییم که هر کدام از بخش‌های این کتاب مشتمل بر چه مسائلی هستند» (همان، ص ۴).

بخش دوم «ویژگی‌های علم مابعدالطبیعه»

فارابی در این بخش از رساله، به بیان ویژگی‌های علم مابعدالطبیعه می‌پردازد. رئوس مطالب این بخش، به شرح ذیل قابل ارائه است:

۱- بر اساس دیدگاه فارابی در میان علوم برخی جزئی و برخی کلی هستند. موضوع علوم جزئی برخی موضوعات و یا موهومات خاص است و در نتیجه این علوم، اغراض خاصی را نیز مد نظر دارد. همانند طبیعیات که جسم را از آن جهت که متغیر است مورد بررسی قرار می‌دهد و نیز علم حساب و هندسه که موجودات را از جهاتی مورد مطالعه قرار می‌دهد. در حقیقت هیچ کدام از علوم جزئی، آنچه را که نسبت به همه موجودات مشترک است، مورد مطالعه و بررسی قرار نمی‌دهد.

۲- از نظر فارابی، علم مابعدالطبیعه علمی کلی و در مورد اموری است که میان همه موجودات مشترک است. مثل وجود و وحدت و تقدم و تأخر و قوه و فعل و تام و ناقص و اموری از این قبیل که بر موضوعات علوم جزئی عارض می‌شود، ولی صفت خاص هیچ کدام از آن‌ها نیست و نیز در مورد مبدأ مشترک تمام موجودات یعنی خداوند جل جلاله است. همان گونه که مشاهده می‌شود، فارابی در این فقره کلمه موضوع را برای علوم به کار می‌برد. به نظر می‌رسد این که مابعدالطبیعه باید علم کلی باشد، برگرفته از کتاب *گامای ارسطو* است که مابعدالطبیعه را علم کلی می‌خواند. این عبارات فارابی را می‌توان دقیقاً شرح بخش نخست کتاب *گاما* دانست. ارسطو در آن‌جا، موضوع علم کلی را موجود بما هو موجود می‌داند و بحث از مبادی موجود را برای این علم ضروری می‌شمارد (Aristotle, 1995, 1003a18-30).

۳- مابعدالطبیعه علمی واحد است. چرا که اگر مشتمل بر دو علم بود، هر کدام از آن‌ها دارای

موضوع خاصی می‌شد که آن‌ها را تبدیل به علومی جزئی می‌کرد که این خلاف فرض است. بنابراین علم کلی باید واحد باشد (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۴).

۴- از نظر فارابی، خداوند مبدأ موجود مطلق است و نه مبدأ برخی از موجودات. بنابراین، مباحثی که در مورد اعطاء موجودات از مبدأ موجود است، بخشی از مباحث متافیزیکی است. از این رو علم الهی بخشی از مابعدالطبیعه است و به بحث در مورد اعطاء مبدء وجود می‌پردازد (همان، ص ۵). بنابراین فارابی الهیات فلسفی را بخشی از علم واحد مابعدالطبیعه می‌داند.

۵- فارابی در ادامه این رساله، علت تسمیه این علم را به مابعدالطبیعه شرح می‌دهد. از آن جایی که مفاهیم مورد بحث در مابعدالطبیعه، از نظر عمومیت، فراتر از مباحث علم طبیعیات است، بنابراین نام این علم، مابعدالطبیعه است. فارابی در ادامه به ذکر تفاوت ریاضیات و مابعدالطبیعه می‌پردازد و معتقد است که اگرچه ریاضیات هم، از طبیعیات فراتر است، مابعدالطبیعه نامیده نمی‌شود. به دلیل این که، نوع تجرد موضوعات ریاضی تجرد وهمی است، نه تجرد حقیقی. یعنی در وجود، وابسته به طبیعیات است و تنها وهم آن‌را مجرد از امور طبیعی مورد بررسی قرار می‌دهد. در حالی که موضوعات مورد بحث در مابعدالطبیعه تجرد ذاتی و حقیقی دارند و نه تجرد وهمی. البته موضوعات مورد بحث در مابعدالطبیعه به دو دسته تقسیم می‌شود. گروهی از آن‌ها، هرگز در امور طبیعی یافت نمی‌شود ولی گروهی دیگر، هم در مفارقات موجود است و هم در امور طبیعی، و با وجود این که گاهی در طبیعیات یافت می‌شود ولی در وجود قائم به طبیعیات نیست. بنابراین، تنها این علم شایستگی نام مابعدالطبیعه را دارد (همانجا).

۶- موضوع نخست علم مابعدالطبیعه، موجود مطلق و آن چیزی است که در عمومیت با آن مساوی است (یعنی واحد). ولی از آن جایی که علم متقابلات واحد است، امور مقابل موضوع فلسفه یعنی عدم و کثیر هم در این علم مورد بحث واقع می‌شود (همان، ص ۵-۶).

۷- به نظر می‌رسد که فارابی در ادامه این رساله به ذکر مسائل این علم می‌پردازد ولی عین عبارات او در این بخش ذکر موضوعاتی است که پس از موضوع نخست این علم یعنی موجود مطلق و واحد مورد بحث واقع می‌شود. این امور عبارت است از: الف - اموری که همانند انواع برای موجود است؛ مثل بحث از مقولات عشر و نیز اموری که انواع واحد است؛ ب - اموری که هر کدام قسمی از این انواع است؛ ج - انواع عدم و کثیر به عنوان متقابلات موضوع فلسفه؛ د - لواحق وجود مثل قوه و فعل و تمام و نقصان و علت و معلول و نیز لواحق وحدت مثل تشابه و توازی و موافقت و موازات و مناسبت؛ ه - بحث از مبادی هر کدام از این امور. فارابی معتقد است که پس از بررسی امور یاد شده، مابعدالطبیعه به بررسی تقسیمات این امور می‌پردازد و این تقسیم‌بندی‌ها، تا جایی ادامه می‌یابد که منتهی به مبادی و حدود موضوعات علوم جزئی شود. بحث از تبیین مبادی و حدود موضوعات علوم

جزئی پایان مباحث این علم است (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۶).

بخش سوم «گزارش رسالات کتاب مابعدالطبیعه»

فارابی در بخش پایانی این رساله، گزارش مختصری در مورد بخش‌های کتاب مابعدالطبیعه ارسطو ارائه می‌کند دو نکته بسیار مهم در این بخش قابل توجه است. نخست این که نسخه‌ای از متافیزیک که در اختیار فارابی بوده، مشتمل بر دوازده بخش از چهارده بخش متافیزیک ارسطوست که هم‌اکنون در دسترس ما قرار دارد؛ یعنی از آلفای کوچک شروع و به مو ختم می‌شده است (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۸). نکته دوم این است که، فارابی در حین ذکر مطالب کتاب/پسیلین، می‌گوید که ارسطو در کتاب/پسیلین، الهیات را بخشی از مابعدالطبیعه و یا حتی به وجهی همان مابعدالطبیعه می‌داند. این تفسیر فارابی از کتاب/پسیلین یعنی اعتقاد به وحدت الهیات و متافیزیک، تفسیری نیست که میان تمامی شارحان و مفسران کتاب متافیزیک مشترک باشد.^۱

بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه بر دیدگاه ابن سینا

پس از روشن شدن دیدگاه ابن سینا در باب تعریف و موضوع علم مابعدالطبیعه و نیز گزارش تحلیلی رساله/اغراض، در این بخش از مقاله به چگونگی تأثیر رساله اغراض بر دیدگاه ابن سینا و سپس به ذکر شباهت‌ها و تمایزات آراء این دو فیلسوف می‌پردازیم.

الف - چگونگی تأثیر رساله اغراض بر دیدگاه ابن سینا: همان گونه که در بیان مسئله گفته شد، یکی از پرسش‌های بسیار مهم، این است که چگونه یک رساله هشت صفحه‌ای می‌تواند حل المسائل کتاب مابعدالطبیعه قرار گیرد. این امر باعث شده تا عده‌ای گمان کنند که اصل رساله/اغراض، گم شده است و نسخه ناقص آن، هم‌اکنون در دسترس ماست. ولی دیمیتری گوتاس از ابن سیناشناسان

۱- به طور کلی شارحان آثار ارسطو، در مورد رابطه میان الهیات و مابعدالطبیعه، مواضع مختلفی را اتخاذ کرده‌اند. همه این تفاسیر را می‌توان به پنج دسته اصلی تقسیم کرد (Bertolacci, 2006, P. 112-113). گروه نخست، معتقدند که بین این دیدگاه‌ها امکان جمع وجود ندارد. چرا که اساساً، وجودشناسی از خدانشناسی متمایز است (Natrop, 1887, Quoted in Bertolacci, 2006, P. 112)؛ گروه دوم، این رابطه را با تحولات موجود در اندیشه ارسطو و دوره‌های مختلف زندگی او توجیه می‌کنند. این افراد معتقدند که حرکت فکری ارسطو از خدانشناسی به سمت وجودشناسی بوده است (Jaeger, 1934). گروه سوم، همین تغییر و تحول را قبول دارند ولی معتقدند که تحول فکری ارسطو از وجودشناسی به خدانشناسی بوده است (Owen, 1975)؛ گروه چهارم، متافیزیک را علم خدانشناسی می‌دانند که وجودشناسی را در بر می‌گیرد. به دلیل این که مطالعه نخستین نوع موجود، یعنی موجود الهی، منجر به مطالعه موجود کلی می‌شود (پاتریک، ۱۲۸۳)؛ گروه آخر متفکرانی هستند که معتقدند از آن جایی که در هر علمی مطالعه در مورد موضوع مرتبط است با مطالعه در مورد مبادی آن موضوع، مطالعه موجود بما هو موجود، مطالعه موجودات الهی را در بر می‌گیرد (Decarie, 1961 Quoted in Bertolacci, 2006, P. 113). فارابی و ابن سینا را می‌توان از همین گروه اخیر دانست.

معاصر، نظر دیگری در این زمینه دارد. گوتاس می‌گوید دقت بیش‌تر در زندگی‌نامه، مشخص می‌کند که رساله اغراض در نظر ابن‌سینا به عنوان یک حل المسائل جامع مابعدالطبیعه نبوده است. چرا که منظور ابن‌سینا در زندگی‌نامه این نیست که معنی و مفهوم مابعدالطبیعه را نفهمیده است بلکه منظور حقیقی او این است که غرض و منظور نویسنده آن را متوجه نشده و نفهمیده که چرا این کتاب مشتمل بر این مباحث است. علاوه بر این تعمق در رساله اغراض نشان می‌دهد که اگر کسی معنی و مفهوم مطالب کتاب مابعدالطبیعه را نفهمیده باشد، نمی‌تواند از رساله اغراض استفاده کند. بررسی دقیق زندگی‌نامه و رساله اغراض، روشن می‌کند که مشکل ابن‌سینا، عدم فهم مطالب کتاب مابعدالطبیعه نبوده بلکه مشکل اصلی او، عدم وقوفش بر غرض ارسطو از نگارش مطالبی ذیل موضوعی که در علم الهی از آن بحث می‌شود، بوده است (Gutas, 1971, P.240-241).

همان‌گونه که گذشت، فارابی در مقدمه، غرض ارسطو از تألیف مابعدالطبیعه را روشن می‌کند (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۳) روشن است که برای ابن‌سینا هم ممکن است حیرتی که فارابی برای بسیاری از خوانندگان مابعدالطبیعه ارسطو محتمل دانسته است، ایجاد شده باشد. چرا که او در زندگی‌نامه، علم مابعدالطبیعه را علم الهی خوانده می‌گوید: «پس از این که علوم منطقی و طبیعی و سپس ریاضی را محکم گردانیدم، از آن‌جا به علم الهی آمدم و کتاب مابعدالطبیعه را مطالعه کردم و چیزی از آن نفهمیدم و غرض و مقصود واضح آن بر من معلوم نشد». به نظر می‌رسد تصویری که ابن‌سینا از کتاب متافیزیک داشته، به دلیل تأثیر جریان الهیاتی کردن مابعدالطبیعه است که از زمان اسکندر شروع شده و نفوذ این جریان در میان فلاسفه اسلامی موجب شده بود تا برداشت ابن‌سینا در آغاز مطالعات فلسفی از علم الهی بسیار متفاوت از کتاب مابعدالطبیعه ارسطو بوده باشد. این امر باعث شده تا ابن‌سینا گمان کند که با کتابی در باب خدا و موجودات مفارق مواجه است، ولی ابواب متافیزیک را مغایر با آن یافته بود.^۱ این تأثیر در آثار کندی، نخستین فیلسوف اسلامی کاملاً مشهود است. کندی، موضوع فلسفه اولی را خدا می‌داند و در رساله فلسفه اولی می‌گوید: «در میان علوم فلسفی، فلسفه اولی

۱- پس از ارسطو در میان مفسران و فلاسفه مشائی و یونانی‌مآبی، جریانی در جهت الهیاتی کردن مابعدالطبیعه شکل گرفت که بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه بزرگ از آن متأثر بودند. الهیاتی کردن متافیزیک، جریانی است که از زمان اسکندر افرویدیسی تقویت شده و اسکندر در شکل‌گیری این جریان سهم به‌سزایی داشته است. او در شرح کتاب لامبلی متافیزیک ارسطو، الهیات فلسفی را غایت متافیزیک می‌داند (ابن‌رشد، ۱۲۸۰، ص ۱۳۹). شاگردان فورفوربوس هم، در شرح خود بر ایساگوگه فورفوربوس، متافیزیک را الهیات نامیده و آن را علم به امور غیر مادی دانسته‌اند. به عنوان مثال، آمونیوس در شرح مقولات ارسطو، در تقسیم علوم نظری، مابعدالطبیعه را الهیات می‌نامد (Ammunius, 1991, P.16). به همین دلیل است که در میان مفسران و شارحان کتاب متافیزیک، کتاب لامبلی نسبت به سایر بخش‌های متافیزیک اهمیت بیش‌تری پیدا کرده است. تمایل به تفسیر انحصاری کتاب لامبلی، از فورفوربوس شروع می‌شود و تا نامسطیوس ادامه پیدا می‌کند. حتی ابن‌سینا با این که فیلسوفی مؤسس است و نه شارح، به دلیل اهمیت کتاب لامبلی، رساله‌ای در شرح آن نگاشته است. علاوه بر این آثار، در فلسفه یونان آثاری یافت می‌شود که هر چند شرح متافیزیک ارسطو نیست، ولی در آن‌ها تمایل ترجیح الهیات بر وجودشناسی مشاهده می‌شود. تمایل الهیاتی کردن متافیزیک، فلسفه اسلامی را هم تحت تأثیر خود قرار داد.

بالاترین مرتبه را داراست. و درحقیقت، حد فلسفه اولی، علم به حق اول یعنی علت تمام موجودات است» (کندی، بی‌تا، ص ۵).

توجه به این تمایل غالب فلاسفه، شاید تا حد زیادی، نشانگر تأثیر بسیار جو فکری موجود در زمان ابن‌سینا بر اندیشه او باشد.

اما پس از جریان الهیاتی کردن مابعدالطبیعه، که تا زمان کندی ادامه یافته بود، فارابی نخستین کسی است که موضوع مابعدالطبیعه را موجود مطلق دانسته و متافیزیک کتاب *گاما* را - پس از سال‌ها فراموشی و غلبه کتاب *اپسین* در میان فلاسفه یونانی به ویژه فلاسفه یونانی‌مآب - حیاتی دوباره بخشیده و رأی ارسطو در کتاب *گاما* را بر کتاب *اپسین* ترجیح داده است. فارابی در رساله *اغراض مابعدالطبیعه* می‌گوید: «مابعدالطبیعه علم واحدی است که موضوع آن موجود مطلق بوده و علم الهی یعنی علم به وجود خداوند، بخشی از آن است» (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۵۴). این بیانات فارابی روشن‌گر راه ابن‌سینا در فهم کتاب مابعدالطبیعه بوده است.

ب- شباهت‌ها و تمایزات آراء ابن‌سینا و فارابی: علاوه بر این‌که، رساله *اغراض*، کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو را به عنوان یک کتاب وجودشناسی به ابن‌سینا معرفی می‌کند، تأثیرات فراوانی بر دیدگاه‌های متافیزیکی ابن‌سینا دارد. به طوری که نظام کلی مابعدالطبیعی ابن‌سینا بر اساس رساله *اغراض* شکل می‌گیرد. ولی علی‌رغم وجود شباهت‌های فراوان این دو اثر، تمایزاتی نیز بین آن‌ها مشاهده می‌شود. در ادامه به مهم‌ترین وجود تشابه و تمایز آراء این دو فیلسوف می‌پردازیم:

۱- مهم‌ترین تأثیر رساله *اغراض* بر دیدگاه ابن‌سینا در باب تعریف و موضوع مابعدالطبیعه، این است که ابن‌سینا به تبع فارابی علم مابعدالطبیعه را علم موجود بما هو موجود می‌داند. همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، فارابی پس از سال‌ها غلبه کتاب *اپسین*، منطبق با مابعدالطبیعه کتاب *گاما*، علم مابعدالطبیعه را به طور قطعی به عنوان علم موجود مطلق معرفی می‌کند.

۲- همان‌گونه که پیش از این گفته شد، فارابی در رساله *اغراض*، علم مابعدالطبیعه را همانند کتاب *گاما*، بر محور موجود مطلق تعریف می‌کند. اما وجه تمایز او از ارسطو در این است که موجود مطلق را موضوع مابعدالطبیعه می‌داند، در حالی که ارسطو برای موضوع علم واژه جنس را به کار می‌برد و معتقد است که هر علمی درباره جنس خاصی به مطالعه می‌پردازد. این امر باعث ایجاد یک مشکل اساسی در مابعدالطبیعه می‌شود. چرا که ارسطو از سویی موجود را جنس نمی‌داند و از سوی دیگر معتقد است، موضوع هر علمی جنس خاصی است که موضوع آن علم واقع می‌شود. پس چگونه ممکن است که موجود که جنس نیست، موضوع مابعدالطبیعه باشد. فارابی با به کار بردن اصطلاح موضوع به جای جنس این مشکل درونی نظام مابعدالطبیعی ارسطو را به مابعدالطبیعه خود راه

نمی‌دهد (Bertolacci, 2006, P.136) البته به کار بردن اصطلاح موضوع به جای جنس، ابتکار فارابی نیست. بلکه برای نخستین بار اسکندر افرودیسی، در تفسیر کتاب گاما اصطلاح موضوع را برای موجود بما هو موجود به کار می‌برد (Alexander of Aphrodisias, 1993, P.12) اما تفاوت فارابی با اسکندر افرودیسی در این است که اسکندر لفظ موضوع را فقط برای موجود بما هو موجود به کار می‌برد ولی فارابی آن را برای سایر اقسام علوم نظری یعنی ریاضیات و طبیعیات هم به کار می‌برد. ابن‌سینا نیز به تبع فارابی لفظ موضوع را به کار می‌برد ولی مباحث ابن‌سینا در باب موضوع مابعدالطبیعه تفاوت‌های عمده‌ای با فارابی دارد. فارابی در اکثر موارد، لفظ موضوع را به صورت جمع به کار می‌برد و از موضوعات اقسام علوم نظری سخن می‌گوید. در حالی که ابن‌سینا آن را به صورت مفرد به کار می‌برد. هر چند که فارابی موجود مطلق را موضوع مابعدالطبیعه می‌داند ولی آن را به عنوان موضوع نخست علم مابعدالطبیعه بر می‌شمارد و سپس سایر موضوعات مابعدالطبیعه را ذکر می‌کند. در حقیقت، هر چند فارابی لفظ موضوع نخست را برای موجود مطلق به کار می‌برد ولی برای بیان مسائل مابعدالطبیعه نیز از لفظ موضوعات بهره جسته است. در حالی که ابن‌سینا موجود بما هو موجود را موضوع مابعدالطبیعه می‌داند و مسائل مابعدالطبیعی را اموری می‌داند که حول محور موجود شکل گرفته است. البته ابن‌سینا در یک موضع برای موجود از لفظ موضوع نخست استفاده می‌کند ولی هرگز برای مسائل لفظ موضوع را به کار نمی‌برد. تفاوت دیگر فارابی و ابن‌سینا این است که، ابن‌سینا موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود می‌داند، ولی فارابی موضوع نخست مابعدالطبیعه را موجود، و همه اموری می‌داند که در عمومیت با آن مساوی است؛ همانند وحدت. بنابراین، فارابی موضوعیت را منحصر در موجود بما هو موجود و یا به قول خودش موجود مطلق نمی‌داند.

در نهایت، مهم‌ترین تمایز ابن‌سینا از فارابی را می‌توان تبیین و تحلیل فلسفی موضوع مابعدالطبیعه دانست. ابن‌سینا بحث از موضوع مابعدالطبیعه را به صورت یک مسئله مابعدالطبیعی در آورده و در فصول نخست و دوم مقاله اول *الهیات شفا* به سه طریق اثبات می‌کند که موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود است.

۳- ابن‌سینا به تبع فارابی در مواضع متعددی از آثار خود، الهیات فلسفی را بخشی از مابعدالطبیعه می‌داند و بحث از وجود خداوند متعال را در زمره مسائل فلسفی قرار می‌دهد. همان گونه که فارابی در رساله اغراض بحث از مبدء مشترک تمامی موجودات را مسئله‌ای متافیزیکی می‌داند، ابن‌سینا نیز در فصل اول مقاله نخست بر اساس یک برهان اثبات می‌کند که مسئله وجود خدا مسئله‌ای متافیزیکی است؛ یعنی اولاً وجود خدا موضوع مابعدالطبیعه نیست و ثانیاً مسئله‌ای است که تنها مابعدالطبیعه صلاحیت بررسی آن را دارد.

۴- علاوه بر موارد مشابه بالا، ابن‌سینا در تقسیم‌بندی مسائل علم مابعدالطبیعه که در فصل دوم مقاله نخست ذکر می‌کند، با روشی همانند فارابی به ذکر اجزاء و اقسام مسائل مابعدالطبیعه می‌پردازد. ۵- ابن‌سینا در فصل دوم مقاله نخست، همانند فارابی به ذکر علت نام‌گذاری این علم به مابعدالطبیعه می‌پردازد. ولی نکته قابل توجه این است که رأی ابن‌سینا در این باب بسیار متفاوت از فارابی است. فارابی معتقد است از آن جایی که مفاهیم مورد بحث در مابعدالطبیعه، از نظر عمومیت فراتر از مباحث علم طبیعیات است، نام این علم، مابعدالطبیعه است. در حالی که ابن‌سینا وجه بعدیت در این اصطلاح را بعدیت در ادراک ما می‌داند و معتقد است که، نخستین اموری که توسط ما درک می‌شود، امور طبیعی است، سپس ادراک مسائل مابعدالطبیعی برای ما حاصل می‌شود. از این رو این علم، یعنی درک مابعدالطبیعی موجودات، متأخر از ادراک موجودات طبیعی است.

منابع و مأخذ

- ابن رشد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ✓
- ابن سینا، حسین عبدالله، *اشارات و تنبیهات*، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ✓
- _____، «اقسام العلوم العقلیه» در *تسع رسائل*، بمبئی، مطبعه گلزار حسنی، ۱۳۱۸ ✓
- _____، *الهیات شفا*، قم، مکتب آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ ✓
- _____، *الهیات نجات*، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷ ✓
- _____، *دانش نامه علایی*، تهران، نشر انجمن آثار علمی، ۱۳۳۱ ✓
- _____، *رساله الاضحویه*، تصحیح حسین خدیوچم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ ✓
- _____، *زندگی نامه*، ترجمه دکتر سید ابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ✓
- _____، «عیون الحکمه»، در مجموعه *الرسائل*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰هـ ✓
- _____، *المباحثات*، عقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، ۱۴۱۳هـ ✓
- _____، *منطق شفا*، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶هـ ✓
- _____، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی النجفی، ۱۴۰۵هـ ✓
- ابن ندیم، *الفهرست*، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ ✓
- پاتزیگ، جی، «*خدائشناسی و وجودشناسی در متافیزیک ارسطو*»، ترجمه یارعلی کرد فیروزجایی، معرفت، شماره ۷۶، ۱۳۸۳ ✓
- صدرالدین شیرازی، محمد، *تعلیقات الهیات شفاء*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ ✓
- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ✓
- فارابی، *اغراض ما بعد الطبیعه*، حیدرآباد دکن، مطبعه المجلس، ۱۳۴۹ ✓
- کندی، *رسائل الکندی، الفلسفیه*، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا ✓

✓ مصباح یزدی، *شرح الیهیات شفا*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲

- ✓ Alexander of Aphrodisiac, **On Aristotle Metaphysics 4**, Translated by Arthur Madigan, London ,duckworth, 1993
- ✓ Ammunius, *Categories*, translated by Mark Uohen, London DuckWell, 1991
- ✓ Aristotle, *The complete work of Aristotle*, edited by Barnes, USA , Prinston university press,1995
- ✓ Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab ALShifa*, Brill, Leiden. Boston, 2006
- ✓ Gutas, D., **Avicenna and Aristotelian tradition**, Leiden, Brill, 1988
- ✓ Jaeger, Verner, *Aristotle*, translated by Richard Robinson, Oxford University press, 1934
- ✓ Owen, *The Platonism of Aristotle*, in Article on Aristotle, edited by J.Barenes, London, Duck worth, 1975

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.