

موضوع فلسفه اولی نزد ارسطو و ابن‌سینا^۱

دکتر منیره پلنگی

استادیار مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

در این مقاله مقایسه‌ای میان نگرش کلی ارسطو - البته مطابق با یکی از تفاسیر معتبر از اندیشه او - و نگرش کلی ابن‌سینا به دانش برین یا فلسفه اولی و موضوع محوری آن صورت می‌گیرد. که بر اساس برخی آموزه‌های مسلم و معروف ارسطویی، به ویژه نظریه او درباره هم‌نام‌های منسوب به امری واحد، موضوع حقیقی و محوری این علم از نظر او، موجودات مفارق ازلی و در نهایت محرک اول است. بر این اساس بحث از سایر موجودات در فلسفه اولی بحثی ثانوی، و به لحاظ آن انتسابی خواهد بود که آنها در نامیده شدن به نام «موجود» و امدار آن هستند. روشن است که این نگرش برخلاف سنت رایج فیلسوفان مسلمان در مواجهه با فلسفه اولی و موضوع آن است؛ زیرا ایشان، و نیز مدرسین متأثر از ابن‌سینا موضوع این دانش را با دایره‌ای وسیع‌تر در نظر می‌گیرند و اثبات واجب‌الوجود را در زمره مسائل این دانش به حساب می‌آورند. از این رو تفکیک این دانش به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم (امور عامه) و الهیات بالمعنی الاخص (ربوبیات) صورت‌بندی می‌شود، تفکیکی که در ارسطو یافت نمی‌شود، بلکه فلسفه اولی برای او در کل یک خداشناسی تمام عیار است.

واژگان کلیدی

موضوع فلسفه اولی، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، حقیقت مطلق، مطلق حقیقت، هم‌نامی، امور عامه، الهیات، ارسطو، ابن‌سینا، انتساب به مبدأ واحد

ارسطو در کتاب *متافیزیک* خود فلسفه اولی را الهی‌ترین علوم، و بر همین اساس شریف‌ترین علوم دانسته است؛ زیرا علمی که بیش از همه خدا دارای آن است، علمی الهی است (Aristotle, 1941, P.983 a6-8) ابن‌سینا هم در این باره گفته است: «حکمت، معرفت یافتن به وجود واجب است و همو اول است... پس حکیم حقیقی همان اول تعالی است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶ و ۶۹).

پیش از آن که موضوع فلسفه اولی را در گفته‌های این دو فیلسوف مشخص سازیم، توجه به این نکته را ضروری می‌یابیم که اساساً آن چه دل‌مشغولی اهل فلسفه اولی است «حقیقت» است و حقیقت در یک معرفی ساده و بی‌چون و چرا همان «هستی» است. حال سؤالی که مطرح می‌گردد این است که آیا میان «حقیقت مطلق» و «مطلق حقیقت» فرقی هست؟

به نظر می‌رسد میان متعاطیان مابعدالطبیعه در پاسخ به این سؤال اختلاف وجود دارد. آن گروه که بین این دو فرق می‌گذارد، بالطبع بررسی حقیقت در فلسفه اولی را منحصر به «حقیقت مطلق» نخواهد دانست؛ زیرا بنابر فرض این گروه، «مطلق حقیقت» چیزی گسترده‌تر و شامل‌تر از «حقیقت مطلق» خواهد بود. در نتیجه علم به «حقیقت مطلق» تنها بخشی از این دانش را به خود اختصاص خواهد داد، و به جای آنکه «موضوع» محوری آن دانش قلمداد شود، تنها به یکی از «مسائل» آن علم، و بنابر این حکم آن علم را به خود می‌گیرد، یعنی به جای آن که مفروض قلمداد گردد، خود آن علم عهده‌دار اثبات آن می‌شود. اما در نظر آن گروه که این دو را نهایتاً یکی تلقی می‌کند جستجوی «مطلق حقیقت» همانا جستجوی «حقیقت مطلق» خواهد بود، نه چیزی غیر از آن و نه چیزی اعم از آن. بدیهی است در این صورت بررسی موجوداتی که مصداق «حقیقت مطلق» نیستند، نوعی بررسی ثانوی و تبعی همان موضوع حقیقی و محوری - یعنی حقیقت مطلق یا مطلق حقیقت - خواهد بود.

دیدگاه دوم همان دیدگاهی است که در میان اهل ذوق یافت می‌شود؛ زیرا ایشان موضوع علم اعلی را حق مطلق می‌دانند، و در نظر آنها معرفت به «مطلق

حقیقت» مساوق با معرفت به حق تعالی یا «حقیقت مطلق» است. تقریباً در میان قاطبه فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن سینا، بر اساس یک اصل روش شناسانه که از ارسطو اخذ کرده‌اند^۱، موضوع علم اعلی یا فلسفه اولی، یعنی موجود بما هو موجود، به نظر دایره‌ای گسترده‌تر از واجب و ممکن را در برمی‌گیرد، و در نتیجه، اثبات واجب به عنوان یکی از مسائل این علم مطرح می‌گردد. در این دیدگاه بر تقسیم «موجود» به واجب و ممکن تکیه می‌شود و اتصاف موضوع این دانش به هر یک از این دو قسم از مسائل آن به حساب می‌آید.

از سوی دیگر، دو شیوه کلی را در طریقه شناخت حقیقت می‌توان یافت. گاه معرفت از علم به موجود اشرف آغاز می‌شود که این جز از طریق نوعی شهود عقلانی میسر نیست، و این همان طریق اهل ذوق و اشراق به معنای وسیع آن است، چنان که مثلاً در اندیشه افلاطون معرفت علمی از طریق شهود مثل می‌شود. اما گاهی هم معرفت به حقیقت از موجود اخس آغاز می‌شود و از آن به‌عنوان وسیله و مقدمه‌ای برای آن چه بالاصاله مطلوب و مورد نظر است، استفاده می‌گردد. این شیوه را در حکیمان معروف به صاحبان حکمت بحثی، چون ارسطو، می‌توان یافت. حال سؤالی که می‌توان مطرح ساخت، این است که در آن دیدگاهی که «حقیقت مطلق» با «مطلق حقیقت» یکی انگاشته می‌شود، آیا می‌توان از شیوه دوم هم بهره جست. به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤال می‌تواند مثبت باشد؛ زیرا ارسطو - با تفسیری که از او در این نوشتار به عمل می‌آید - چنین رویکردی دارد.

موضوع فلسفه اولی نزد ارسطو

از ارسطو عبارات گوناگون و گاه به ظاهر متعارضی درباره موضوع فلسفه اولی در کتاب *متافیزیک* و دیگر آثار وی به جای مانده است. از این رو میان محققان و شارحان اندیشه او در این زمینه اختلاف پدید آمده است. مثلاً در کتاب

۱- بنابر این اصل در هر علم باید میان موضوع، مسائل و مبادی فرق گذاشت.

طبیعیات چنین می‌خوانیم: «فلسفه اولی عهده‌دار این است که دقیقاً و کاملاً تعیین کند که مبدأ بر حسب صورت^۱ کدام است و این که آیا یکی است یا بیشتر، و اینکه چیست یا چیستند» (Aristotle, 1941, p.192 a34-36). «کار فلسفه اولی است که چگونگی «مفارق» و چیستی او را تعیین کند» (Ibid, p.194 b14). همچنین در کتاب کون و فساد (Ibid, p.318 a3)، درباره حرکت جانوران (Ibid, p.700 b7-9)، اعضای حیوانات (Ibid, p.645 b14) از موضوع این دانش به ترتیب با عناوینی چون «مبدأ نامتحرک»، «نخستین محرک»، و «امور الهی» یاد شده است. روشن است که در این گونه آثار موجود مفارق و ازلی به عنوان موضوع فلسفه اولی معرفی گردیده است. اما در مجموعه رسالات فلسفی او که به نام مابعدالطبیعه - متافیزیک - شهرت دارد، درباره موضوع این دانش تعابیر متفاوتی به شرح ذیل آمده است:

۱- «به خاطر چه» (لم) یا غایت و خیر (Ibid 982 b4-11؛ 996 b11؛ 1059 a 34-35)

۲- «مبادی و علل» (Ibid, 982 a1; 983 a35b2; 996 b11; 1003 b18; 1059 a18; 1060 b22)

۳- «مبادی و علل موجود بما هو موجود» (Ibid, 1003 a31; 1028 a3)

۴- «مبادی و علل نخستین» (Ibid, 982 b11; 996 b11; 1003 a31)

۵- «موجود بما هو موجود» (Ibid, 984 b28; 1003 a20; 1003 b15-16; 1005 b1; 1025 b10; 1026 a31-32; 1028 a3; 1060 b31; 1064 b6)

۶- «موجودات و جواهر مفارق و در رأس آنها محرک اول»

(Ibid, 1941, 1069 b1؛ 1064 a29 b11)

۷- «جوهر» (Ibid, 997 a11; 996 b13; 1003 b17; 1005 b5; 1059 a26,29,32,35; 1069 a18)

۸- «علل جوهر» (Ibid, 1069 a18; 1042 a4)

۹- «علل چیزهای مرئی الهی (که منظور علل افلاک هستند)» (Ibid, 1026, a 18)

۱۰- «حقیقت» (Ibid, 993 a3; 983 b1).

با استفاده از بیانات ارسطو که در صدر و ذیل این عبارات آمده است، می‌توان عناوین یاد شده را در سه عنوان اصلی، یعنی «موجود بما هو موجود»، «مبادی و

1- kata to eidos

علل نخستین»، «جواهر مفارق و ازلی و در رأس آنها محرک اول» جای داد؛ زیرا «غایت و خیر»، به تصریح ارسطو، از آن جهت که از علل است در این دانش مورد بحث قرار می‌گیرد (Aristotle, 1941, 982 b4-11).

از سوی دیگر، «علل جوهر» را می‌توان به همان «علل چیزهای مرئی الهی» معنا کرد. این علل در کتاب اِپسِلین به صراحت همان «جواهر مفارق و نامتحرک» دانسته شده است (Ibid, 1026 a16-18).

بدین ترتیب «جوهر» که در «علل جوهر» بدان اشاره شده است، غیر از آن «جوهر» خواهد بود که خود، موضوع فلسفه اولی به حساب آمده است؛ زیرا یکی علت و آن دیگری معلول محسوب شده است. علاوه بر این ارسطو در تقسیم خود از علوم نظری، «جوهر» مفارق و نامتحرک را موضوع فلسفه اولی نامیده است. ارسطو درباره «حقیقت» نیز سخن گفته و آن را این چنین با «موجود» یکی دانسته است:

«هر چیزی به همان اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است»
(Ibid, 993b30)

پس حقیقت بما هو حقیقت، اگر موضوع فلسفه اولی باشد، چیزی جز همان موجود بماهو موجود نخواهد بود. هم چنین واضح است که مراد از «علل و مبادی» باید همان «علل و مبادی موجود بما هو موجود» و «علل و مبادی نخستین» باشد؛ چرا که نسبت آن به دو عنوان اخیر نسبت مطلق به مقید بوده و این دو عنوان می‌توانند مبین آن محسوب شوند. از طرف دیگر- با عنایت به این که «موجود بما هو موجود» در تعبیر «علل و مبادی موجود بما هو موجود» آن دسته از موجوداتی خواهند بود که فرض علت و مبدأ برای آنها ممکن است- پس علل و مبادی چنین موجوداتی همان «علل و مبادی نخستین» خواهند بود. بنابر این چنان که در آغاز گفته شد همه عناوین یاد شده تحت سه عنوان اصلی قابل جمعند: «موجود بما هو موجود»، «مبادی و علل نخستین»، «جواهر مفارق و ازلی و در رأس آنها محرک اول».

نکته حائز اهمیت این است که در عبارات نقل شده از ارسطو، او خود ظاهراً هیچ تناقض و ناسازگاری نمی‌یافته است. او حتی گاه در عبارتی واحد مجموعه‌ای از همان تعابیری را آورده است که به نظر مفسران با یکدیگر ناسازگار تلقی شده‌اند؛ مثلاً در بخشی از متافیزیک می‌خوانیم:

«این سؤال ممکن است مطرح شود که آیا فلسفه اولی کلی است، یا به یک جنس، یعنی به نوع خاصی از موجود می‌پردازد، چرا که حتی علوم ریاضی هم همگی از این حیث مانند هم نیستند. هندسه و نجوم به نوعی خاص و معین می‌پردازند، در حالی که ریاضیات عمومی نسبت به همه به طور یکسان به کار می‌رود. ما پاسخ می‌دهیم که اگر هیچ جوهری غیر از آن جواهری که بالطبع مرکبند، وجود ندارد، در آن صورت علم طبیعیات، نخستین علم خواهد بود.

اما اگر جوهر نامحرکی هست، علم مربوط به آن باید مقدم بوده و فلسفه نخستین باشد، و به این نحو کلی باشد؛ زیرا که نخستین است. هم چنین به همین دانش تعلق دارد که موجود بما هو موجود و اوصافی را که به آن-بما هو موجود- تعلق دارد، بررسی کند» (Aristotle, 1941, 1026 a23-32). و یا در عبارتی دیگر آمده است:

«از آنجا که دانشی درباره موجود بما هو موجود، که می‌تواند به صورت مفارق باشد، وجود دارد، باید بررسی کرد که آیا این نیز باید همان دانش طبیعیات به حساب آید یا متفاوت با آن... بنابراین این درباره آن چه می‌تواند مفارق و نامتحرک باشد، علمی هست که متفاوت با آن دو دانش دیگر (یعنی ریاضی و طبیعی) است» (Ibid, 1064 a28-35). ارسطو در جای دیگر چنین تعبیری دارد «پس روشن است که مطالعه موجودات بما هو موجودات کار یک دانش است. اما علم در هر جا رأساً به آنچه مقدم و نخستین است، و سایر چیزها به آن منسوب و وابسته‌اند، می‌پردازد... پس اگر این جوهر باشد در آن صورت فیلسوف درباره

علل و مبادی جوهر مطالعه می‌کند» (Ibid, 1003 b15-18).

در این عبارات نکاتی مورد توجه ماست:

یک - در عبارات مذکور برای موضوع این دانش بیش از یک عنوان در عبارتی واحد استفاده شده است.

دو - کلیت دانش مذکور به خاطر اولیت و تقدم موضوع آن انگاشته شده است. سه - در عبارت اول نکته مهمی هست و آن اینکه وجود جوهر نامتحرک برای تأسیس دانش فلسفه اولی پیش شرط اصلی (به عنوان موضوع) است، نه آنکه این دانش در هر حال تأسیس می‌شود و در آن این جوهر به عنوان یکی از مسائل آن مورد اثبات قرار می‌گیرد. از همین رو ارسطو نفی جوهر نامتحرک را به منزله نفی این دانش تلقی کرده است، به این دلیل که با نفی موضوع اصولاً دانشی مربوط به آن موضوع نمی‌تواند محقق باشد.

چهار - از مقایسه‌ای که با دانش ریاضی - به لحاظ عموم و خصوص - صورت گرفته است پیداست که جوهر نامتحرکی که به عنوان موضوع این دانش مورد نظر ارسطو است، به هیچ وجه نوع خاصی از موجود تلقی نگردیده است، بلکه گویی به تنهایی همه موجودبماهو موجود است.

آشکار است که این مطالب به کلی با آنچه در فلسفه ابن‌سینا طرح می‌گردد، متفاوت است. زیرا در نظام فلسفی سینیوی اولاً - پیوسته بر این امر تأکید شده است که موضوع این دانش موجود بما هو موجود است و از سایر تعابیر برای اشاره به موضوع چیزی مطرح نشده است؛ ثانیاً - هیچ گاه کلیت این دانش به جهت تقدم و اولیت موضوع آن بر حسب واقعیت تلقی نشده است؛ بلکه کلیت آن به لحاظ شمول کامل موجود بماهو موجود، آن هم شمول معنایی و از حیث مصداق، منظور گردیده است؛ ثالثاً - موجود مفارق و در رأس آنها واجب‌الوجود به عنوان مسأله‌ای از مسائل این دانش و در نتیجه از اقسام موجود بماهو وجود، و بنابر این نوع خاصی از موجود، تلقی شده‌اند.

به هر تقدیر، ویژگی عبارات ارسطو به گونه‌ای است که فهمی واحد از دانش مذکور و موضوع آن را به ویژه برای برخی مفسران متأخرتر دشوار ساخته است، زیرا مفسران قدیمی ارسطو، همانند خود او، به نظر چندان مشکلی در فهم

مطلب از آثار ارسطو نداشته‌اند، و این عبارات گوناگون را به معنایی واحد باز گردانده‌اند. ایشان «موجود بماهو موجود» را نهایتاً با موجود مفارق یکی دانسته‌اند، و لذا آنچه به عنوان مابعدالطبیعه ارسطویی توسط آنان معرفی گردیده است، یک خدانشناسی و الهیات تمام عیار بوده است. بدیهی است در این استنباط، آنان به مفاهیم و اصول تعلیمی خود ارسطو استناد می‌کرده‌اند.

این دو گونه تفسیر از سده نوزدهم به بعد در میان ارسطوشناسان و شارحان آثار او، رونق تازه‌ای یافته است. برخی مدعی آن هستند که تناقضی لاعلاج در تعابیر ارسطو وجود دارد. ایشان، که بی‌تردید تأثیر تعالیم ابن‌سینا را در آنها نمی‌توان نادیده گرفت، ترجیح داده‌اند که این دانش را به دو دانش و یا به دو بخش از یک دانش منشعب سازند، به نحوی که هر کدام از آن دو موضوعی جداگانه و متفاوت با دیگری داشته باشد. یکی از آن دو «دانش موجود الهی و ازلی» است که از آن تعبیر به الهیات بالمعنی‌الاصح و خدانشناسی می‌شود، و آن دیگری دانش موجود بماهو موجود است که با عناوینی چون علم کلی، امور عامه و فلسفه اولی و یا الهیات بالمعنی‌الاعم خوانده شده است.

پذیرش این تفسیر انشعابی در تفسیر ارسطو مستلزم آن است که ما از مجموعه متافیزیک ارسطو کتاب کاپا را به عنوان یک رساله جعلی حذف کرده، سنت مفسران یونانی را به عنوان سنتی که منشأ نوافلاطونی دارد، کنار بگذاریم (Owens, 1987, p.1). زیرا کتاب کاپا (که عبارت آن در بالا عیناً نقل گردید) در مجموعه متافیزیک، به صراحت دانشی واحد را هم علم به «جوهر مفارق» و هم علم به «موجود بما هو موجود» خوانده است، حال آنکه روشن است دانش واحد موضوع واحد دارد و هر مفهوم اعمی از مفهوم اخص خود تمایز دارد. از طرف دیگر در کتاب *اپسیلین* هم بیان دیگری از این دانش و موضوع آن بدین صورت آمده است: «اگر جوهر نامتحرکی وجود داشته باشد، دانش آن باید مقدم بوده و فلسفه اولی محسوب گردد، و به همین دلیل کلی است؛ زیرا اول است و بررسی موجود بماهو موجود مربوط به آن است...» (Aristotle, 1941, 1026 a29-32).

بعضی، نظیر ناترپ^۱، ظاهر این عبارات ارسطو را متناقض دانسته‌اند و از این رو برای رفع تناقض، این قبیل عبارات را به این صورت تفسیر کرده‌اند که این علم هم به «جوهر مفارق» و هم به «موجود بما هو موجود» هر دو می‌پردازد. (Owens, 1987, p.1-19) بعضی دیگر هم چون ادوارد تسلا^۲ فلسفه ارسطو را حاوی تناقض ذاتی و ناشی از مفهوم دوگانه «جوهر» می‌دانند (Ibid, p.104). برخی دیگر چون ورنر یگر^۳، این تناقض را به صورت تاریخی تبیین می‌کنند. او بر آن است که، بر خلاف برداشت سنتی مدرسی، نباید ارسطو را بدون هیچ دگرگونی و تحول فکری در سرتاسر زندگی‌اش لحاظ کنیم (Jaeger, 1948, p.4infra). اما بعضی دیگر با توافق کاملی که میان آموزه‌های اصلی فلسفه ارسطو - نظیر آموزه «هم‌نام‌های منتسب به امری واحد»، که شرح آن به طور مختصر خواهد آمد، و نیز آموزه‌های او در باب «صورت»، «جوهر»، «کلی»، «موجود» و نیز «علل و مبادی» - می‌بینند، به این مسأله پرداخته‌اند و برآنند که در این عبارت «موجود بما هو موجود» و «جوهر مفارق و نامتحرك» و دیگر تعابیر مربوط به آن، به یک معنا و به صورت عطف تفسیر به کار رفته‌اند، که در این صورت کاملاً مطابق با کتاب کاپا خواهد بود^۴ مسلم است ویژگی‌های «موجود» ارسطویی، به عنوان موضوع این دانش، می‌تواند مؤید چنین تفسیری باشد؛ زیرا «موجود» برای ارسطو هم واژه‌ای است که دارای نوعی اشتراک لفظی بوده و «به معانی گوناگونی گفته می‌شود» (Aristotle, 1941, 1003 a33, 1026 a33) و هم اینکه در اطلاق آن بر موجودات، نوعی تقدم و تأخر مشاهده می‌شود.

1- Paul Natorp

2- Eduard Zeller

3- Werner Jaeger

4- pros hen equivocal

۵- (ابن رشد، ج ۲، ص ۷۱۱؛ افرویدیس، الکساندر مجعول، اسکلیپیوس و سیمون موزر، آگوستین مانسیون، لئولوگارینی و

دیگران به نقل از: Joseph Owens 1978, ch.1, p.12-19; ch.7, p.44-68, 275, n.55. نیز ر.ک. Ross, 1956, p.156.

معانی مختلف موجود

از عبارتی در کتاب ششم (Aristotle, 1941, 1026 a33) و نیز عبارات مشابهی در کتاب‌های پنجم (فصل هفتم) و نهم (فصل دهم) معانی متعددی برای واژه مشترک «موجود» به دست می‌آید. این معانی - بر اساس آنچه از عبارت ارسطو در کتاب چهارم (Ibid, 103a33) بر می‌آید - انحصاری از اطلاق لفظ «موجود» در لسان و اندیشه بشری می‌باشند:

۱- موجود بالعرض^۱

۲- موجود به معنای صادق^۲ که در مقابل آن^۳ ناموجود به معنای کاذب است.

۳- موجود بالقوه و بالفعل^۴

۴- موجود به آن معنا که به مقولات تقسیم می‌شود^۵

از این معانی، معنای اول، اساساً در هیچ دانشی موضوع قرار نمی‌گیرد و - بنا به گفته ارسطو - به «ناموجود» بسی نزدیک‌تر است، مگر تنها برحسب نام (Ibid, 1026 b13; 1053 b21; 1054 a13-19) و روشن است که «ناموجود» موضوع هیچ دانشی نیست (Ibid, 1012 b8; 1027 b20; 1051 b3) اما معنای دوم، اصالتاً به قضایا و احکام ایجابی و سلبی مربوط می‌شود؛ زیرا صدق و کذب چیزی جز اثبات یا نفی نیست در همین ارتباط او نظریه معروف مطابقت میان اندیشه و واقعیت را درباره صدق به میان آورده است (Ibid, 1051 b3). بدین ترتیب، موجود به معنای صادق هم مربوط به امور ذهنی بوده، و در دایره مباحث منطقی جای می‌گیرد.

بنابراین تنها دو معنای اخیر است که اصالتاً مورد بحث دانش مابعدالطبیعه می‌باشد. اما موجود بالقوه، بدین جهت امری است که «به حسب واقع» دارای وجود بالقوه است؛ زیرا از نظر ارسطو آنچه از حیث فعلیت «ناموجود» است به

1-on kata symbebekos

2-on hos alethes

3- me on hos alethes

4- on dynamei kai on energeia

5- to on kata ta schemata ton kategorion

یک وجه، یعنی از آن جهت که بالقوه است، موجود است (Aristotle, 1941 1047 b1). ارسطو بر این اساس به سوی معنایی گسترده‌تر از «موجود واقعی»، که شامل موجود بالقوه هم هست، کشانده می‌شود و پیداست که همه این معنای وسیع از «موجود واقعی» در دانش مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌گیرد. به همین دلیل راس، می‌گوید که مبحث قوه و فعل، سازنده چهره و خصوصیات مابعدالطبیعه ارسطو است (Ross, 1956, p.167-168).

معنای چهارم، یعنی «موجود به معنایی که به مقولات تقسیم می‌شود»، مهم‌ترین معنای «موجود» به شمار می‌رود. با آنکه سه نظریه مهم درباره ماهیت مقولات ارسطویی وجود دارد که در برخی از آنها نسبت به واقعیت داشتن مقولات بی‌اعتنایی شده است (Brentano, 1975, p.51)، اما بی‌تردید به استناد عبارات روشنی از متافیزیک، مقولات را می‌توان «اقسامی برای موجود واقعی» به حساب آورد.

از طرف دیگر می‌دانیم که معنای سوم از معنای «موجود» (موجود بالقوه و بالفعل) پیوند نزدیکی با «موجود» دارد که به تعداد مقولات منقسم می‌گردد. به همین دلیل است که ارسطو در کتاب‌های زتا و اِتا (هفتم و هشتم) به ترتیب درباره موجود به معنای مقولات و جوهر، و سپس در کتاب نهم (ثتا) اختصاصاً به موجود بالقوه و بالفعل پرداخته است. اکنون برای ما این مسأله مهم است که در این دو معنا، ارسطو اصالت و تقدم را برای «موجود بالفعل» و «جوهر» قائل شده است. درباره تقدم موجود بالفعل بر موجود بالقوه جای ابهامی نیست؛ زیرا از آموزه‌های مشهور ارسطو در سنت رایج فلسفه مسلمانان است. اما چه بسا مسأله تقدم جوهر و نیز نحوه تقدم آن بر سایر مقولات نیازمند بررسی بیشتر باشد. این مطلب را باید بر مبنای یکی از آموزه‌های اساسی و مهم ارسطو، با نام «هم‌نام‌های منتسب به امری واحد^۱» پیگیری نمود.

1- pros hen equivocal

آموزه همنام‌های منتسب به واحد

در فصل آغازین کتاب مقولات (1a) ارسطو همه چیزهایی را که دارای نام مشترکند، به آنهایی که به صورت مشترکات لفظی^۱ و آن چیزهایی که به صورت متواطی^۲ نام‌گذاری می‌شوند، تقسیم کرده است. نحوه تقسیم به گونه‌ای است که هر شق ثالثی را طرد می‌کند.

در اینجا باید توجه داشت که این قسم همنامی از قبیل همنامی به صورت اشتراک لفظی^۳ نه معنوی است. در کتاب مقولات، ملاک اشتراک لفظی، اختلاف در «تعریف» و اشتراک در «نام» دانسته شده است، اما در کتاب *جدل*^۴ تعبیر دیگری نیز آمده؛ بدین ترتیب که «اشیا به انحاء مختلف یا به نحوی واحد برحسب صورت گفته می‌شوند» (Aristotle, 1941, 105 a32) با توجه به این آموزه ارسطو که چپستی و شیئیت شیئی به همان صورت آن است (Ibid, 1035 b32)، به خوبی معلوم است که مقصود از صورت همان «تعریف» شیئی است (Ibid, 1941, 983 a 26-28)، اما مسأله اشتراک لفظی تا این جا پایان نمی‌پذیرد. با تتبع در آثار ارسطو، با اقسامی از مشترک لفظی مواجه می‌گردیم که چه بسا پس از او کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، حال آنکه او خود در کتاب *جدل* بررسی این نکته را از اهم واجبات دانسته است (Ibid, 1096 a1-8). در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* با ذکر مثال واژه «خیر» این گونه آمده است که مسلماً اموری که «خیر» خوانده می‌شوند، به صورت اتفاقی به این اسم نامیده نشده‌اند، بلکه چون از مبدئی واحد و یا به سوی غایتی واحدند، و یا آنکه به طریقی مقایسه‌ای خیر هستند، چنان که بینایی در جسم این گونه است چنین نام گرفته‌اند (Ibid, 1096 b26-29).

از این عبارت به خوبی پیداست که تسمیه به «خیر» از قبیل همنامی به اشتراک معنوی تلقی نشده است. اما اینکه این سه نحوه از تسمیه چیزی به «خیر» که در

1-homonyma-equivocals

2-synonyma-univocals

3- equivocity

4- Topics

این عبارت آمده است، حاکی از یک حصر عقلی است یا نه، می‌تواند مورد تحقیق قرار گیرد، ولی به هر صورت، ما سه نحو همنامی را از این عبارت به دست می‌آوریم:

۱- همنام‌های اتفاقی.

۲- همنام‌های بالمقایسه^۱ که در آن لااقل چهار حد لازم است (Aristotle, 1941, 1131 a32-b4).

۳- همنام‌هایی که به نحوی منسوب به امری واحدند، خواه این امر برای آنها مبدأ آغازین باشد و یا غایت و منتها.

در این قسم، وحدت بر حسب صورت و تعریف به گونه متواطی مطرح نیست؛ مثلاً در مثال سلامت، ارسطو آن را صورت یا طبیعتی می‌داند که تنها در همان مبدأ و نمونه اول موجود است، و نامگذاری باقی موارد تنها به جهت انتسابی است که به آن نمونه اول دارند (Ibid, 1003, a34) ابن رشد این قسم را با مفهوم واحد مشکک تطبیق داده است (ابن رشد، ۱۹۳۸-۱۹۵۱، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳). اما واقع آن است که چنین قسمی از همنامی، معنای اصلی خود را بعد از ارسطو به تدریج از دست داده است، به نحوی که، متأثر از سنت اندیشمندان مسلمان، مدرسیان، و حتی پیروان متأخر ایشان، از تعبیر تشکیک برای این قسم استفاده کرده‌اند و از این رو آن را از معنای حقیقی‌اش دور ساخته‌اند (Owens, 1978, p.124-125). زیرا به خوبی می‌دانیم که مفهوم تشکیک در معنای مرسوم آن از حالات و تعینات اشتراک معنوی به حساب می‌آید، در حالی که برای ارسطو این قسم همنامی - حتی اگر واژه تشکیک را هم برای آن استفاده کنیم - از اقسام اشتراک لفظی است. در مواضع مختلفی از کتاب متافیزیک، اشتراک لفظی برای «موجود» (Aristotle, 1941, 1028 a10; 1003 a32) و البته برای مفاهیم مهم دیگری چون علت، جوهر، نخستین و واحد هم ادعا شده است (Ibid, 1004 a21; 1028 a31; 1028 a34; 1013 b4; 1071 a29).

1- by analogy

در عبارات یاد شده «موجود» خوانده شدن جوهر نسبت به سایر مقولات دارای نوعی تقدم و اولیت دانسته شده است به نحوی که موجود خوانده شدن مقولات دیگر در سایه انتسابشان به جوهر می‌باشد.

همچنین در میان جواهر، عالم محسوس، صورت نسبت به ماده، و سرانجام جوهر مفارق نسبت به جوهر محسوس حائز چنین تقدمی است. حاصل این صورت‌بندی، در نهایت این خواهد شد که جوهر مفارق که بسیط و عین فعلیت است، نمونه مطلقاً نخستین جوهر، و در نتیجه نمونه مطلقاً نخستین موجود و به حقیقی‌ترین معنا موجود است، (Aristotle, 1074 a35) و جمیع موجودات دیگر به لحاظ انتسابی که به آن دارند موجود خوانده می‌شوند.

حال اینکه آیا این حقیقی‌ترین موجود، یگانه است یا متعدد، پرسشی است که ارسطو خود آن را مطرح کرده (Ibid, 1073 a14) و بحث از آن را در فصل هشتم از کتاب لامبدا، پی می‌گیرد. در این باره شارحان ارسطو بحث‌های بسیاری داشته‌اند که طرح آنها فرصت جدایی را می‌طلبد، اما روشن است، که بحث در این باره برای مبحث کنونی ما ضرورتی ندارد (زیرا اکنون این مسأله مورد بحث است، که فلسفه اولی به طور کلی ربوبیات و الهیات بالمعنی الاخص است، یا آنکه این مبحث صرفاً بخشی از این دانش به حساب می‌آید) تنها در حد اشاره به آن عبارتی از ارسطو در استناد می‌کنیم که می‌گوید: «تنها یک آسمان وجود دارد که محرک آن همان محرک اول است» (Ibid, 1074 a31) به علاوه اینکه آموزه «همنام‌های منتسب به امری واحد» اساساً مستلزم منتهی شدن همه موجودات ثانوی به یک موجود واحد^۱ می‌باشد.

این معنا آموزه‌ای است که در سرتاسر بحث‌های فلسفه ارسطو ریشه می‌دواند و ارسطو خود، آن گونه وحدتی را که از این قسم همنامی به دست می‌آید، برای وحدت موضوعی و در نتیجه، وحدت یک علم، کافی دانسته است. از نظر وی موضوع دانش اعلی نیز از قبیل چنین همنام‌هایی است. بر همین اساس مفسران

1- hen

بسیاری تعابیر گوناگون او را درباره موضوع علم مابعدالطبیعه به یک معنای نهایی سوق داده و این دانش را بر محور وحدت «موجود حقیقی» و به صورتی تماماً خداشناسی تفسیر کرده‌اند. در کتاب چهارم متافیزیک (Aristotle, 1941, 1003 b12-14) می‌خوانیم که «موجود» خوانده شدن موجودات به جهت انتساب آنها به شیئی واحد است که این شیئی واحد همان موجود حقیقی است که به حقیقی‌ترین معنا موجود است. نمونه اول «موجود» از میان مقولات همانا جوهر، و باز از میان «جوهر» نمونه اول، جوهر مفارق ازلی است. در واقع «موجود» به نحوی ثانوی بر سایر موجودات اطلاق می‌شود، چنانکه «جوهر» نیز به نحوی ثانوی بر جز، اعلی نمونه جوهر، که همانا جوهر مفارق ازلی است. اطلاق نام‌های صورت، علت و مبدأ نیز به همین طریق است (Ibid, 1003 a32; 1028 a10; 1013b4; 1071a29).

بدین ترتیب این دقیقاً سازگار با آن کلیتی برای فلسفه اولی خواهد بود که پیش از این، از کتاب اپسیلن، نقل گردید، یعنی کلیتی به خاطر اولیت، و به معنای تقدم و اولیت؛ کلیتی که به جای آنکه به معنای انتزاعی و مفهومی باشد بیشتر از شمول و احاطه عینی و وجودی حکایت دارد. بنابر این موضوع دانش برین یا فلسفه اولی عبارت خواهد بود از موجود الهی و مبدأ اول، و سایر موجودات به آن اندازه و از آن حیث که انتسابی به آن موجود حقیقی دارند، مورد مطالعه این علم قرار می‌گیرند. روشن است که چنین نگاهی به موضوع فلسفه اولی درباره هستی یک نگاه کاملاً توحیدی را به نمایش می‌گذارد، نگاهی که نمونه آن را چه بسا در سنت حکمت ذوقی مسلمانان، نزد حکیمانی هم چون محقق دوانی که صاحب نظریه خاصی به نام «انتساب موجودات به وجود» است، می‌توان یافت. در اندیشه ارسطو آنچه فیلسوف به دنبال آن است، همان جوهر به حقیقی‌ترین معناست، از آن حیث که برای آحاد مردم، معرفت به آن دشوارترین است (Ibid, 1941, 1003 b12-14) و «تعلم در همه موارد به این صورت حاصل می‌گردد که از آنچه کمتر شناختنی است (محسوس) آغاز کرده و به سوی آنچه بالطبع شناختنی‌تر است (جوهر مفارق) پیش می‌رویم» (Ibid, 1029 b3-5)، بنابر این معرفت به آن تنها از

طریق نمونه‌های ثانوی که همان جواهر محسوس باشند، میسر است؛ همان گونه که در دیدگاه ذوقی هم شناخت حق تعالی از طریق مظاهر و مجالی در عالم ظاهر امکان‌پذیر می‌باشد.

اکنون پاسخ سؤالی را که در پایان مقدمه این مقاله مطرح ساختیم، این گونه به دست می‌آوریم: در بینشی که مطلق حقیقت را چیزی جز حقیقت مطلق نمی‌داند، می‌توان معرفت به چنین حقیقتی را از موجودات مقید و اخس، که موجود خوانده شدنشان تبعی و ثانوی است، آغاز کرد. این شیوه همان است که ارسطو در فلسفه خود از آن بهره گرفته است. ارسطو در صدد یافتن الوهیتی است که به نحوی در متن هستی‌سریان یافته است. اما این مسأله که او این امر را تنها بر مبنای غایت‌انگاری تبیین می‌کند، خود محتاج مقالی دیگر است.

موضوع فلسفه اولی در نظر ابن‌سینا

در فلسفه ابن‌سینا، موضوعی که برای فلسفه اولی معرفی می‌شود «موجود بما هو موجود» است که مشترک و شامل همه موجودات است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۴ و ۱۰-۱۱). وی با تکیه بر ارکان علوم برهانی «مبدأ اول» و اثبات آن را به عنوان یکی از مطالب و مسائل این علم معرفی می‌کند (ممو، ۱۴۰۴، ص ۱۵۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵)؛ زیرا با لحاظ اینکه این دانش کلی‌ترین دانش‌هاست، موضوع آن هم باید کلی‌ترین موضوعات و اعم آنها باشد. حال چون این کلیت به صورت مفهومی و اعم از تعیناتی فهمیده می‌شود که از جمله آن تعینات «وجوب وجود» است، زمینه برای تفکیک میان الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص فراهم می‌گردد، تفکیکی که تا امروز در فلسفه جهان اسلام دوام یافته است ولی تأثیر آن را بر فیلسوفان مسیحی هم نمی‌توان نادیده گرفت. بر اساس این تفکیک، خصیصه وجوب وجود که از آن واجب‌الوجود است، از لواحق و اعراض ذاتیه «موجود بما هو موجود» محسوب می‌شود و جهت اختصاص یافتن مباحث آن به این دانش، به گفته شیخ‌الرئیس، پیوند و ارتباطی است که این موجود با سایر موجودات به عنوان

مبدأ اعلای آنها دارد. بخشی که عهده‌دار پرداختن به همه موجودات است، الهیات بالمعنی ااعم نام دارد، و بخشی که اختصاص به موجود واجب و صفات و افعال آن دارد تحت نام الهیات بالمعنی الاخص و به عنوان جزئی از دانش اعلی و نه همه آن به حساب می‌آید، که البته در بسیاری از موارد بررسی موجودات مفارق هم مشمول این بخش می‌گردد، و از این رو نام این بخش ربوبیات هم خوانده شده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴-۱۵)

پیشتر دانستیم که از نظر ارسطو «کلیت» فلسفه اولی و موضوع آن به معنای «تقدم و اولیت» است، حال آنکه تلقی ابن‌سینا از کلیت موضوع این دانش «سعه و شمول مفهومی» است که بالطبع معنای کلیت خود دانش را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد، به نحوی که در نتیجه، مراد از آن، شمول یکسان این دانش نسبت به جمیع موجوداتی خواهد بود که تحت مفهوم «موجود بما هو موجود» جای می‌گیرند. این برداشت آنگاه قوت می‌گیرد که به‌خاطر آوریم یکی از انتقادات ملاصدرا بر برهان صدیقین ابن‌سینا همین مفهومی گرفتن مفاهیم وجوب و امکان است؛ زیرا بدیهی است که هر گاه اقسام موجود بما هو موجود (یعنی واجب و ممکن) در دایره مفاهیم قرار گیرند، بی‌شک مقسم آنها هم همین‌گونه خواهد بود.

به علاوه، از منظر دقیق فلسفی تصور امری که بخواهد عینی باشد و شمولش وسیع‌تر از وجود نامتناهی واجب‌الوجود باشد، اساساً منتفی است؛ زیرا مستلزم تناهی، در وجود واجب خواهد شد. به تعبیر دیگر، «موجود بما هو موجود»، اگر واقعاً و با دقت فلسفی بخواهد ناظر بر متن واقعیت، به عنوان موضوع این دانش، شناسایی گردد، شمولش نه به صورت شمول کل بر اجزاء می‌تواند باشد و نه به صورت شمول کلی بر جزئیاتش، بلکه، به گفته ملاصدرا «شمولش به نحو دیگری است که آن را جز عرفای راسخ در علم نمی‌دانند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸).

هم چنین به خوبی پیداست که تفاوت مذکور در تلقی دو فیلسوف از معنای «کلیت» فلسفه اولی نظیر تفاوتی است که در تاریخ فلسفه در خصوص کلی (وجودی و مفهومی) مطرح بوده است، یعنی همان تفاوتی که در کلی افلاطونی با

کلی ارسطویی مشهور است. در واقع، می‌توان گفت که تلقی ارسطو از کلیت موضوع فلسفه اولی، ماهیتاً یک تلقی اشراقی - افلاطونی است.

همچنین تأثیر این تفاوت را در نظام هستی‌شناسی هر دو فیلسوف بدین صورت می‌توان بیان کرد که در اندیشه یک فیلسوف موضوع، ضمن آنکه دارای تشخیص خارجی است، اما به یک معنای خاص، کلی است؛ زیرا تقدم و اولیت آن در شایستگی نام «موجود» هر موجود دیگری را از هم‌شأنی با او تنزل داده، اطلاق نام «موجود» به آن را مشروط به انتسابش به حقیقی‌ترین موجود (که واحد است) می‌گرداند. اما در اندیشه فیلسوف دیگر دو دسته از موجودات، به عنوان اقسام یک مفهوم انتزاعی و عام (موجود بما هو موجود) در کنار هم، و بدون آنکه یکی از آنها در عرض ذاتی بودن برای این موضوع هیچ رجحانی داشته باشند، مورد بررسی قرار می‌گیرند و حتی بالاتر، فرض بر این است که با آنکه وجود موجودی با ویژگی‌های محرک اول ارسطو و یا واجب‌الوجود ابن‌سینا مسلم و مفروض نباشد، می‌توانیم به چنین دانشی وارد شویم، در حالی که مطابق با عبارت ارسطو در کتاب متافیزیک (*Aristotle, 1941, 1026 a23-32*) دانستیم که از نظر ارسطو اگر ما قائل به چنین موجودی نباشیم، اساساً نمی‌توانیم به دانشی با نام فلسفه اولی وارد گردیم، بلکه چنان که ارسطو در آنجا می‌گوید، نخستین دانش در آن صورت دانش طبیعیات خواهد شد.

بدین ترتیب می‌توانیم این دو نگرش به فلسفه اولی را - از حیث موضوع این دانش - چنین خلاصه کنیم:

نگرش اول - موضوع فلسفه اولی «موجود بما هو موجود» به معنای «حقیقی‌ترین موجود» و شایسته‌ترین مسمی به نام «موجود» است، که چون دستیابی علمی به آن بسیار دشوار است از طریق آنچه به او منتسب است و به برکت همین انتساب شایسته نام «موجود» می‌گردد، شناخته می‌شود.

بدیهی است در این نگرش چون همه بحث‌ها با محوریت برترین و حقیقی‌ترین

موجود انجام می‌شود این دانش یک‌سره خدانشناسی خواهد بود (ابن‌رشد، ۱۹۵۱-
 ۱۹۳۸، ص ۱۷۰۸؛ Owens, 1978, 464-465) در نتیجه اگر وجود چنین موجودی مسلم
 نباشد ما اساساً به چنین دانشی ورود پیدا نکرده ایم.

نگرش دوم - موضوع فلسفه اولی «موجود بما هو موجود» به صورت «یک
 معنای عام و مشترک» است که از حیث اشتراک مفهومی خود از هر خصوصیتی
 تهی ملاحظه شده است، بنابراین به لحاظ مصداق وسیع‌ترین قلمرو را در دایره
 هستی شامل می‌شود و مصادیق آن در یک تقسیم دو شقی کلی به واجب و ممکن،
 (به عنوان مسائل این علم) تقسیم می‌گردند.

در نتیجه، این دانش شامل دو بخش کلی، یعنی الهیات بالمعنی الاعم و الهیات
 بالمعنی الاخص می‌گردد که بخش دوم عهده‌دار اثبات خدا - به عنوان یکی از
 اقسام موجود بما هو موجود، و به عنوان یکی از مسائل آن دانش - خواهد بود.
 پیداست که در این فرض برای ورود به این دانش لازم نیست از آغاز موجودی با
 این چنین ویژگی‌های الهی مسلم انگاشته شود. ممکن است در دفاع از موضع
 ابن‌سینا گفته شود که او مفهوم وجود بما هو مفهوم را موضوع دانش برین
 نینگاشته، بلکه مفهوم را از حیث مرآت بودنش برای متن واقعیت، منظور داشته
 است. درباره این سخن می‌توان گفت: اگر چنین باشد، باید مراد از کلیت و شمول
 این مفهوم به وجهی سریان و شمول خارجی را حکایت کند که در آن صورت
 تفکیک این دانش به دو بخش امور عامه و ربوبیات، هیچ توجیهی نمی‌یابد جز آنکه
 بگوییم ابن‌سینا دایره هستی خارجی را وسیع‌تر از هستی واجب دانسته است و
 بطلان این فرض بر هیچ اهل فلسفه‌ای پوشیده نیست. در واقع فرض مرآتیت این
 مفهوم کلی نسبت به واقعیت، چیزی را تغییر نخواهد داد؛ زیرا وسعت و احاطه
 وجودی، منحصرماً از آن مبدأ اول (واجب‌الوجود) است، و در دار واقعیت چیزی
 محیط‌تر و شامل‌تر از وجود واجب نمی‌توان تصور کرد. اساساً به همین دلیل هم
 فرض تباین و کثرت وجودات، فرضی باطل است، فرضی که میان اهل فن،
 انتسابش به فیلسوفان مشائی بسیار مشهور و متداول است.

یافته‌های پژوهش

در فلسفه‌ای که به ویژه بر محور «وجود» مشی می‌کند، وجودی که واجب است از نظر سعه وجودی نامتناهی است، و بنابراین ذاتاً تثنی و تکرار را برنمی‌تابد، ضد و مثل هم ندارد، و بنابر این حد و مرزی از برای وجود آن، و اینکه ماسوا در ورای وجود او جای داده شود، قابل تصور نیست. نمی‌توان فرض کرد که دایره وجود وسیع‌تر از موجود الهی است، تا تقسیم موجود به واجب و ممکن تقسیمی به لحاظ متن واقعیت و هستی باشد. پس مطلق حقیقت همانا حقیقت مطلق است، از این رو نیازی به اثبات آن نیست. به همین دلیل در حکمت بحثی و استدلالی، نباید درصدد اثبات این موجود بود، بلکه باید به کنه وجود و حقیقت - که مفروض است و البته دشوارترین چیز برای یافتن است - از طریق آنچه حکایت آن است اقدام نمود. بنابراین طریقه یافتن حقیقت، چنان که ملاصدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفا می‌گوید، به یک دو راهی منحصر می‌شود: یا باید طریقه حکمای ذوقی و اهل شهود و حضور را پیشه خود ساخت و با انسلاخ نفس از هر چیزی که ماسوای آن است، به مشاهده و حضور رسید، و یا آنکه تنها راه باقیمانده را که همانا طریقه حکمای الهی است، پیشه خود ساخت و به مطالعه الوهیت در موجودات، یعنی بررسی حقیقت از طریق مظاهر آن پرداخت، و راه سومی وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۳، ص ۱۷).

اهمیت این مسأله از آن روی است که در سرتاسر ساختار هستی‌شناسی هر فیلسوف ریشه می‌دواند و در نتیجه در تمامی ابعاد اندیشه فلسفی او تأثیرگذار است. دقیقاً به همین جهت باید درباره مفهوم امکان و اینکه اساساً مفهومی فلسفی است یا نه، تجدیدنظر شود و بنابر رویه هستی‌شناسی اهل ذوق، باید موجود حقیقی ممکن، فرضی ناممکن انگاشته شود، آن چنان که این معنا را محقق دوانی در مقام بیان این گفته مشهور اهل ذوق که «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود» این گونه متذکر شده است:

«مقصود این است که همه حقایق آن گاه که مستقل و مابین الذات با علت لحاظ

شوند، چنان که در اندیشه محجوبین از حقیقت این گونه است، در آن صورت ممتنع هستند - چه از حیث وجود و چه از حیث ظهور- اما اینکه از حیث وجود ممتنع بدین خاطر است که جز واجب بذاته ممکن نیست که موجود حقیقی باشد، و اما اینکه از حیث ظهور امتناع دارند، به دلیل آن است که ظهور، منحصرأ از ارتباط موجود با موجود حق (یعنی وجود) نشأت می گیرد، ... آن گاه که از حیث تبعیتشان به ذات علت و قیامشان به او اخذ می شوند موجودند به این معنا که مرتبط با وجودند، یعنی ظاهرند» (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

بدین ترتیب می توانیم بر حسب نمودار کلی وجودشناسی، به قرابت اندیشه ارسطو با اندیشه متفکران اهل ذوق پی ببریم؛ زیرا در هستی شناسی هر دو، موجود واحدی، مبدأ نهایی و نخستین موجودیت فرض می شود که ماسوای او تنها به جهت نوعی انتساب و اضافه به آن واحد، شایسته نام «موجود» می باشند. البته این امر نیز قابل بررسی است که آیا به همان صراحتی که این مبدأ اول در اندیشه اهل ذوق «وجود» خوانده شده است، می توان مبدأ اول ارسطو را هم، به دلیل آنکه مبدأ نهایی موجودیت است، «وجود» نامید؟ به علاوه، تردیدی نیست که در سایه این نمودار کلی می توان نسبت به هر یک از مؤلفه های نسبتاً جزئی تر فلسفه ارسطو از نو نگاهی دیگر انداخت تا سازگاری یا عدم سازگاری آنها با نمودار کلی هستی شناسی او مورد ارزیابی قرار گیرد. برای نمونه نگارنده معتقد است نظریه غایتمندی ارسطو در سازگاری با چنین هستی شناسی است، اما پرداختن به آن مجال دیگر را می طلبد. همچنین نکته قابل تأمل آن است که با وجود منتفی دانسته شدن ارتباط فاعلی میان مبدأ اول موجودیت با دیگر موجودات در فلسفه ارسطو آیا ماهیت این انتساب می تواند تبیین فلسفی دقیقی پیدا کند؟ به تعبیر دیگر، باید روشن ساخت که این انتساب و اضافه آیا تنها در حد ویژگی زبانی باقی می ماند، و یا آنکه معنایی وجودی و فلسفی دارد. این امر خود می تواند به این بحث دامن بزند که به طور کلی آیا فرض غایتمندی بدون فرض تأثیر فاعلی می تواند نوعی تبیین بدون نقض و کامل از نظام هستی به دست دهد؟

آن گاه اگر بدین پرسش پاسخ منفی داده شد، باید درصدد بیان چگونگی فاعلیت برآمد و به این مسأله پرداخت که علیت فاعلی دقیقاً چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در همین جهت، و برای یافتن پاسخ این پرسش می‌توان مقایسه‌ای میان نظریه انتساب محقق دوانی، آموزه ارسطویی «همنام‌های منتسب به واحد»، اضافه اشراقیه در حکمت صدرایی، و آموزه ظهور و تجلی از دیدگاه عرفا صورت داد. به هر تقدیر به نظر می‌رسد فلسفه ارسطو، به دلیل تأثر خودآگاه یا ناخودآگاه از آموزه‌های استادش افلاطون، غیر از آنچه که بر اساس فلسفه ابن رشد یا ابن سینا از او شناخته‌ایم تفسیر دیگری نیز می‌تواند داشته باشد.

منابع و مأخذ

- ☆ ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، به اهتمام موریس بویژ، بیروت،
- ☆ ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، الالهیات*، تحقیق ابراهیم مدکور، تهران ۱۳۶۳
- ☆ همو، *الشفاء، المنطق، البرهان*، ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۴هـ
- ☆ همو، *التعلیقات*، ابراهیم مدکور، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ویرایش دوم، ۱۳۷۹
- ☆ دوانی، جلال‌الدین محمد، *شرح رساله الزوراء* (حاشیه صغیر)، در ضمن سبع رسائل، تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱
- ☆ صدرالدین الشیرازی، محمد، *تعلیقات بر الیهیات شفا*، تهران، انتشارات بیدار، ۱۳۰۳
- ☆ همو، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، چاپ دوم، ۱۳۶۳
- ☆ Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Eng. trans. by W. D. Ross, New York, 1941
- ☆ Brentano, Franz, *On the Several senses of Being in Aristotle*, Eng. trans. by Rolf George, University of California press, 1975
- ☆ Jaeger, Werner, *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, Eng. trans. Richard Robinson, Oxford, 2nd ed. 1948
- ☆ Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3rd ed, Toronto, 1978
- ☆ Ross, W. David, *Aristotle*, London, 1956