

موضوع فلسفه اولی نزد ارسطو و علامه طباطبایی

دکتر علی اصغر خندان*

چکیده

در میان موضوعات و رشته‌های مختلف فلسفه، هستی‌شناسی وضع خاصی دارد؛ چنان که از یک سو، برخی فیلسوفان وجود چنین موضوعی را انکار می‌کنند و برخی دیگر آن را اصلی‌ترین و بلکه تنها مسئله فلسفه می‌دانند.

نویسنده در این مقاله پس از اشاره به تاریخچه بحث از وجود در یونان باستان به نظر ارسطو در باب تقسیم‌بندی علوم و بیان برخی از اشکالات آن می‌پردازد، از جمله اینکه طبق آن تقسیم‌بندی باید دو شاخه امور عامه و الهیات، به عنوان علم واحدی در نظر گرفته شوند و این علم واحد موضوع واحد می‌خواهد. یافتن این موضوع واحد به ویژه با توجه به تشتت سخنان خود ارسطو، منشأ اختلاف بسیاری از فیلسوفان شده است که به ویژه باید به پاسخ فلاسفه پیش از ابن‌سینا و راه‌حل ابن‌سینا و فیلسوفان متأثر از او اشاره کرد که معتقد بودند مجموع امور عامه و الهیات به معنای خاص، فلسفه اولی یا الهیات به معنای عام را تشکیل می‌دهد و بحث از وجود خداوند از مسائل فلسفه اولی است و نه موضوع آن.

نویسنده پس از بررسی برخی از اشکالات وارد به نظر ابن‌سینا، به تقریر تفصیلی آرای علامه طباطبایی در باب موضوع فلسفه اولی و تحلیل ابعاد مختلف آن می‌پردازد و در پایان و در مقام جمع‌بندی، به سلسله نکاتی از جمله ضرورت تفکیک اصل متافیزیک از آثار موجود در بحث متافیزیک، ملاحظات ضروری در تعریف متافیزیک و بیان موضوع و مسائل آن اشاره می‌کند.

واژگان کلیدی

متافیزیک؛ فلسفه اولی؛ ارسطو؛ علامه طباطبایی؛ موضوع علم.

* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

برخلاف رشته‌های دیگر فلسفه که در آنجا دست‌کم همهٔ فلاسفه روی این نکته توافق دارند که مسائل خاصی وجود دارد که باید بررسی شود، هستی‌شناسی وضع خاصی دارد؛ زیرا تعداد کثیری از فلاسفه پیشین و گروهی نه چندان معدود از فلاسفه متأخر اصلاً انکار می‌کنند که چیزی به نام هستی‌شناسی وجود دارد و یا می‌تواند مسائل معناداری مطرح کند. سنتهای فلسفی که نسبت به هستی‌شناسی قائل به چنین موضعی هستند که عبارت‌اند از اثبات‌گرایی (positivism) و همچنین، انکارگرایی معرفت‌شناختی (epistemological idealism) (بوخنسکی، ۱۳۷۰، ۱۰۸).

در نقطه مقابل موضع‌گیری افراطی فوق در انکار هستی‌شناسی، نظر بسیاری از فلاسفه این است که وجودشناسی تنها مسئله و دست‌کم مهم‌ترین، اصلی‌ترین و زیربنایی‌ترین مسئلهٔ فلاسفه است؛ به عنوان نمونه می‌توان به عبارتی از ارسطو در کتاب «متافیزیک» اشاره کرد که می‌گوید:

در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده [و خواهد شد] و همیشه مایهٔ سرگشتگی است، این است که موجود چیست؟ (ti to on) (ارسطو، کتاب هفتم (زتا) فصل یک، ۱۰۲۸ b-۳).

قدمت بحث از وجود به قدمت خود فلسفه است و تاریخچهٔ آن به فیلسوفان یونان باستان برمی‌گردد، اما چنانچه ارسطو اشاره می‌کند (همان، ۱۰۲۸ b-۵)، فیلسوفان متقدم بر او، بیشتر به مسئلهٔ جوهر می‌پرداخته‌اند و به ویژه مسئلهٔ جوهر اولیه (arkhe).

در بارهٔ تاریخچهٔ بحث وجود در یونان باستان و زمینه‌سازی فلاسفه پیش از ارسطو برای پرداختن به موضوع وجودشناسی به نحو دقیق و فلسفی، اتین گیلسون (Etienne Gilson) چنین می‌گوید:

هنگامی که اندیشمندان یونان باستان مباحث فلسفی را آغاز کردند، اولین سؤالی که از خود پرسیدند این بود که واقعیت از چه مادهٔ خامی [stuff] تشکیل شده است: خود این سؤال بیانگر نیاز فکر بشری در آن دوره می‌باشد. شناختن چیزی برای ما عبارت است از اینکه آن را مشابه ماهیت و

طبیعت چیزی که قبلاً می‌شناختیم، درک کنیم. بنابراین، شناختن ماهیت واقعیت [nature of reality] به طور کلی نیز ادراک این نکته است که هر شیء و همه اشیاء بی‌شماری که جهان را تشکیل داده‌اند، در اصل و از نظر ماهیت با هر شیء و همه اشیای دیگر یکسان هستند. بر مبنای این عقیده غیرقابل تردید، به خاطر ریشه‌داری آن در ماهیت شناخت انسان، اندیشمندان یونان باستان تلاش موفقی داشتند برای اینکه طبیعت به طور کلی را به آب، هوا و سپس آتش برگردانند، تا اینکه بالاخره یکی از آنها پاسخ صحیح به این پرسش را ارائه کرد با بیان اینکه ماده خامی که واقعیت از آن ساخته شده «وجود» [being] است.

این پاسخ [پیشنهاد وجود به عنوان ماده خام جهان] به وضوح صحیح بود؛ زیرا... بدون تردید آب، هوا، آتش هر چیزی که می‌خواهند باشند، اما در این ویژگی مشترک‌اند که همه «هستند». هر یک از این امور یک موجود است و به خاطر اینکه این نکته در باره هر شیء نیز قابل بیان است، نمی‌توان از این نتیجه اجتناب کرد که وجود ویژگی منحصری است که یقیناً در هر چیزی که هست، به نحو مشترک وجود دارد. لذا وجود عنصر بنیادی و نهایی واقعیت است.

پارمیندس الیایی [Parmenides of Elea] با این کشف، تأمل متافیزیکی را یکباره به جایی برد که همواره یکی از مرزهای نهایی آن به شمار می‌رود. اما در عین حال، او خود را گرفتار امری کرد که هنوز هم یکی از بدترین مشکلات مابعدالطبیعه برای ما به حساب می‌آید... پیشینیان پارمیندس می‌توانستند طبیعت را مشابه و همسان با آب، آتش یا هوا بدانند بدون اینکه در معنای آن واژه مشکلی داشته باشند. اگر من بگویم همه چیز آب است، هر کسی منظور مرا می‌فهمد، اما اگر بگویم که همه چیز وجود است، یقیناً می‌توان توقع داشت که این سؤال مطرح شود که وجود چیست؛ زیرا در واقع، همه ما موجودات زیادی را می‌شناسیم اما اینکه خود وجود

چیست و یا چه باید باشد، سؤال فوق‌العاده مبهم و پیچیده‌ای است
(Gison, 1952, 6-7).

در پاسخ به این سؤال و برای بحث دقیق و فلسفی وجودشناسی، از بیانات رمزی پارمیندس در مجموعه اشعار فلسفی او که بگذریم، نوبت به ارسطو می‌رسد که مؤسس این بحث فلسفی و قهرمان این قلمرو است، ارسطو در کتاب «متافیزیک» خود پس از بیان برخی از مسائل عمده فلسفه در کتاب سوم (بتا)، در آغاز کتاب چهارم (گاما) صریحاً اعلام می‌کند که علم مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی، با وجود از این حیث که وجود است (on he on)، سر و کار دارد و این علم مطالعه وجود من حیث وجود است. علوم اختصاصی، قلمرو خاصی از وجود را جدا می‌سازند و صفات وجود را در آن قلمرو ملاحظه و بررسی می‌کنند، اما اهل مابعدالطبیعه وجود را برحسب این یا آن صفت ویژه آن، مثلاً بر حسب اینکه زنده است یا بر حسب اینکه کمی است، ملاحظه نمی‌کنند بلکه بیشتر خود وجود صفات ذاتی وجود را از حیث اینکه وجود است، بررسی می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۲۳۴-۲۳۵). عبارت خود ارسطو این است:

دانشی هست که به موجود چونان موجود [to on hei on] و متعلقات یا لواحق آن به خودی خود (یعنی عوارض ذاتیه) [to huparkhonta Kath] hauto نگرش دارد. اما این هیچ یک از آن [دانشهایی] نیست که پاره دانش نامیده می‌شوند؛ زیرا هیچ یک از دانشهای دیگر، موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند بلکه آنها پاره‌ای از موجودات را جدا می‌کنند و به بررسی اعراض آن می‌پردازند؛ مانند کاری که دانشهای ریاضی می‌کنند. اما از آنجا که ما مبادی یا اصلها و برترین علتها را جستجو می‌کنیم، واضح است که اینها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اکنون اگر کسانی که در جستجوی عناصر موجودات بوده‌اند، درست همین مبادی را جستجو می‌کرده‌اند، پس به حکم ضرورت اینها عناصر موجود بالعرض نیستند بلکه عناصر موجود چونان موجودند. بنابراین، ما هم باید نخستین علتهای موجود چونان موجود را دریابیم (ارسطو، کتاب هفتم (زتا) فصل یک، ۱۰۰۳a۲۰ به بعد).

عبارت نقل شده از ارسطو صراحت تام دارد که فلسفه اولی عهده دار بحث از وجود بما هو وجود است. این سخن نمونه‌های دیگری در جاهای دیگر آثار ارسطو دارد و مشتمل بر نکات زیادی است که باید بررسی و تحلیل شود.

نزاع موضوع مابعدالطبیعه نزد ارسطو

یکی از نکات مهم در فلسفه ارسطو، تقسیم‌بندی او از مراتب علوم است. ارسطو مراتب سه‌گانه علم را بدین گونه از هم متمایز می‌سازد:

الف. دانشهای نظری که موضوع آنها دانایی و حقیقت است شامل: ۱. تعلیمات (ریاضیات)، ۲. طبیعیات و ۳. الهیات.
ب. دانشهای عملی که موضوع آنها صرف عمل است شامل: ۱. اخلاق، ۲. سیاست و ۳. تدبیر منزل.

ج. دانشهای شعری که بررسی آنها مستلزم مطالعه آثار است که خارج از عامل آنهاست (برن، ۱۳۷۳، ۴۳).

تقسیم‌بندی دیگری از علوم نزد ارسطو وجود دارد و آن این است که بگوییم علوم به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول، دانشهایی که قدر و اعتبار علمی دارند که تقریباً همان علوم عقلی است که ذکر شد و دوم، دانشهایی که قدر و اعتبار علمی ندارند که تقریباً همان علوم نقلی به اصطلاح امروز است؛ مانند صرف، نحو، ادبیات، تاریخ (مطهری، ۱۳۷۴، ۲۲۷-۲۳۵؛ ملکیان، جلسه پنجم).

در باره تقسیم‌بندی ارسطو از علوم، انبوهی از نکات و تحلیلهای مختلف وجود دارد، مانند خارج کردن دانشهای شعری، جایگاه منطق به عنوان یکی از علوم و به عنوان روش‌شناسی و به مثابه آلت و ابزار علوم، ملاک تقسیم‌بندیهای سه‌گانه، جامعیت تقسیم‌بندی و... (ملکیان، همان‌جا) که متعرض آنها نمی‌شویم و توجه خود را متوجه تقسیم ارسطو از دانشهای نظری و به تعبیر خود او، فلسفه‌های نظری (filosafiai theoretikai) می‌کنیم. ابتدا شایسته است عبارت خود ارسطو در باره تقسیم‌بندی فلسفه‌های نظری را مرور کنیم:

اقسام علوم نظری نزد ارسطو

فیزیک گونه‌ای از دانش نظری است، اما دانش ریاضی نیز نظری است ولی اینکه آیا با چیزهای نامتحرک و جدا از ماده (مفارق) سروکار دارد، اکنون هنوز روشن نیست؛ لکن اینکه برخی از شاخه‌های ریاضی چیزهایی نامتحرک و جدا از ماده [khoriston] است، بدیهی است که شناخت آن کار و دانش نظری است؛ اما مطمئناً نه کار دانش طبیعی است (زیرا فیزیک با چیزهایی متحرک سروکار دارد)، نه کار ریاضیات، بلکه کار دانشی است که بر هر دوی [این دانشها] مقدم است؛ زیرا دانش طبیعی با چیزهایی جدا از ماده اما نه نامتحرک سروکار دارد. برخی از شاخه‌های دانش ریاضی نیز به چیزهای نامتحرک می‌پردازند. اما چیزهای [نامتحرکی] که احتمالاً جدا از ماده نیستند بلکه در ماده‌اند. اما دانش نخستین [he prote] به چیزهای جدا از ماده (مفارقات) و چیزهای نامتحرک [akineta] می‌پردازد. همانا همه علتها باید جاوید باشند، اما بیش از همه و به ویژه اینها؛ زیرا اینها علت‌های چیزهای آشکارا الهی‌اند؛ بنابراین، فلسفه‌های نظری بر سه گونه‌اند: ریاضی، طبیعی و الهی [theologike] (ارسطو، فصل اول، av ۱۰۲۶ به بعد).

در مورد ملاک و علت تقسیم علوم و دانشهای نظری به این سه قسم نیز اقوال مختلفی وجود دارد؛ یکی از اقوال معتبر که بیشتر فلاسفه گفته‌اند این است که اشیاء بر حسب اینکه در عالم خارج و در ذهن، مادی یا غیرمادی باشند، چهار حالت می‌توانند داشته باشند که یک حالت آن، که اشیاء در خارج غیرمادی و در ذهن مادی باشند، صورت وقوع ندارد؛ سه حالت دیگر باقی می‌ماند که اگر اشیاء در خارج و ذهن مادی باشند، در طبیعیات؛ و اگر در خارج مادی و در ذهن غیرمادی باشند، در ریاضیات؛ و اگر هر دو غیرمادی باشند، در الهیات از آنها بحث می‌شود (از جمله رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵، مقاله اول، فصل اول؛ مطهری، ۱۳۷۴، ۲۳۵-۲۳۷).

برخی از اندیشمندان نیز معتقدند که ملاک این تقسیم‌بندی، مادی و (یا) متحرک بودن اشیاء است که در اینجا چهار قسم خواهیم داشت و خود ارسطو نیز به آن اشاره می‌کند و خلاصه آن این است که اشیائی که هم مادی و هم متحرک هستند، در

طبیعیات؛ و اشیائی که مادی و غیرمتحرک هستند، در ریاضیات؛ و اشیائی که غیرمادی و غیرمتحرک هستند، در الهیات بررسی می‌شوند (از جمله رک: ملکیان، جلسه پنجم).

اشکال تقسیم‌بندی ارسطو در فلسفه نظری

نکته و اشکال مهمی که در باره تقسیم‌بندی بالا وجود دارد، این است که اگر بنا باشد که در طبیعیات تنها از اوصافی سخن گفته شود که مختص اشیای طبیعی است (یعنی ویژگیهای جسم از حیث سکون و تحرک) و در ریاضیات نیز تنها از اوصافی بحث شود که مختص امور ریاضی است (کم متصل نه منفصل) و الهیات نیز تنها به امور الهی (مفارقات از ماده و مادیات) بپردازند، در اینجا این سؤال پیش می‌آید که در میان اشیای موجود در عالم، آیا ویژگیها و اوصافی وجود ندارند که در هر سه قسم اشیای ذکرشده مشترک باشند؛ مثلاً ویژگی «وحدت» را در نظر می‌گیریم که در تمام اشیای جهان مشترک است و به این معناست که هر چه هست، واحد است؛ بنابراین، «وحدت» ویژگی اختصاصی برای قسم خاصی از اشیاء نیست. این مسئله که در فلسفه اسلامی تحت عنوان مساوقت وجود و وحدت مطرح می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۸)، در کلمات خود ارسطو نیز موجود است (ارسطو، کتاب هفتم (زتا)، فصل ۱۶، ۱۰۴۰b18 و موارد دیگر).

اوصاف دیگری همچون تشخیص، فعلیت، علیت و... نیز حکم وحدت را دارند. بنابراین، ما اوصافی داریم که اختصاص به یک قسم خاص وجود ندارد که می‌توان نام امور عامه بر آن اوصاف نهاد؛ زیرا هر وصفی که در آن سه قسم از علوم بررسی می‌شود، از امور خاصه است؛ در حالی که اوصافی به عنوان امور عامه را نیز می‌توان تصور کرد. از سویی، بحث از این امور عامه نیز مسلماً در مجموعه علوم عقلی و یا فلسفه نظری باید بررسی شود و اینجا این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه بحث از امور عامه کجاست؟

چنانچه در عبارت منقول از کتاب ششم (فصل اول) متافیزیک مشاهده کردیم، ارسطو تصریح می‌کند که «فلسفه‌های نظری بر سه گونه‌اند: ریاضی؛ طبیعی و الهی» (۱۰۲۶a۲۰) و فلسفه الهی یا الهیات را متکفل بحث از مفارقات می‌داند؛ بنابراین، باید

برای فلسفه نظری قسم چهارمی در نظر گرفت که در باره امور عامه بحث می‌کند. عده‌ای معتقدند که ارسطو بحث از این قسم چهارم را همراه با بحث از امور الهی (الهیات) مطرح کرده است و عده‌ای معتقدند که ارسطو امور عامه را به طور مستقل بررسی کرده است. سخن شهید مطهری در این زمینه چنین است:

صدرالمتألهین در صفحه ۴ تعلیقه می‌گوید: اقسام حکمت نظری در نزد قدما سه تا و در نزد ارسطو و اتباعش چهار تا است؛ به این نحو که علم کلی (امور عامه) را اضافه کرده‌اند. بعد خودش می‌گوید: مانعی ندارد؛ زیرا علم کلی داخل در الهیات است. آن گاه تقسیم سه‌گانه را به ترتیب مذکور بیان می‌کند. ولی واضح است که نظر کسانی که اقسام را چهار تا دانسته‌اند، به این بوده که «علم کلی» را با «الهیات بالمعنی الاخص» دو علم می‌دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۴، ۲۳۷)

مسئله بالا از جنبه دیگری نیز ایجاد مشکل می‌کند و آن اینکه اگر امور عامه همراه با الهیات به عنوان یک علم واحد در نظر گرفته شود، ناگزیر این علم واحد، موضوع واحد می‌خواهد؛ یعنی باید چیزی را بیابیم که هم موضوع امور عامه باشد و هم موضوع الهیات. این مسئله مشکل بزرگی بوده که در تاریخ فلسفه، اندیشمندان زیادی را وادار به تفکر کرده است تا برای این دو علم، موضوع واحدی بیابند و در این راه اختلاف آرای زیادی به وجود آمده و هر یک از فلاسفه و اندیشمندان به راهی رفته‌اند. مسئله‌ای که اختلاف آرای موجود در این زمینه را تشدید کرده و بیشتر به آن دامن زده، عباراتی در آثار خود ارسطوست که در آنها، امور مختلفی به عنوان موضوع الهیات یا فلسفه اولی برشمرده شده است که از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد که ارسطو هر یک از آنها را، در «کتاب متافیزیک» یا در جاهای دیگر، به عنوان موضوع الهیات یا فلسفه اولی معرفی کرده است (البته، عبارت او در باره برخی از این موارد چنان است که می‌توان آن را از مسائل الهیات به حساب آورد).

۱. تعیین دقیق و کامل «مبدأ» بر حسب صورت (kata to eidos)

(در باره طبیعت، کتاب یکم، فصل نهم b2-192a34؛ متافیزیک، کتاب دوازدهم

(لامبدا) (فصول ۷-۹)؛

۲. صورتهای جدا و مفارق (to khoriston)
(در باره طبیعت، کتاب دوم، فصل دوم ۱۹۴b۱۴؛ متافیزیک، کتاب یازدهم (کاپا) فصل هفتم)؛
۳. مبدأ حرکت نامتحرک
(در باره طبیعت، کتاب یکم، فصل سوم، ۳۱۸a۳-۶؛ متافیزیک، کتاب دوازدهم (لامبداء))؛
۴. بحث از اینکه حرکتهای مکانی باید جایی باز ایستد و نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد
(در باره آسمان، کتاب یکم، فصل هشتم، ۲۷۷b۱۰؛ متافیزیک، کتاب دوازدهم (لامبداء) فصل هشتم، ۱۰۷۴a۳۱)؛
۵. خیر و نیکی
(اخلاق نیکوماخوس، کتاب یکم، فصل ششم ۱۰۹۶b۳۰)؛
۶. معانی وجود
(در باره پیدایش و تباهی، کتاب ۲، فصل ۱۰، ۳۳۶b۲۹؛ متافیزیک موارد متعدد از جمله کتاب ۴ فصل ۲)؛
۷. تبیین مسئله قوه و فعل (dunamis) (to huparkhein)
(در باره طبیعت، کتاب ۱، فصل ۸، ۱۹۱b۲۹؛ متافیزیک، کتاب (دلتا)، فصل ۱۲ و کتاب ۹ (ثتا))؛
۸. نخستین متحرک و متحرک سرمدی
(در باره حرکت جانوران، ۷۰۰b۷-۹؛ متافیزیک کتاب ۱۲ (لامبداء)، فصل ۷ و ۸)؛
۹. پژوهش در باره موجودات سرمدی و فناپذیر (افلاک)
(کتاب اجزاء جانوران، کتاب ۱ فصل ۵، ۶۴۵a۴)؛
۱۰. شناخت ارجمندترین موجودات
(اخلاق نیکوماخوس، کتاب ۶ فصل ۷، ۱۱۴۱a۲۰؛ متافیزیک کتاب ۶، فصل ۱، ۱۰۲۶a۲۱)؛
۱۱. شناخت موجود چونان موجود (on he on)

(متافیزیک، کتاب ۴ (گاما) فصل ۳، b2-1005a33)؛

۱۲. شناخت علتها و مبادی نخستین (prote aitiai kai archai)

(متافیزیک، کتاب ۱ (آلفای بزرگ) فصل ۱، 981b27)؛

۱۳. پژوهش در باره جوهر نخستین (prote ousia)

(متافیزیک، کتاب ۱۲ (لامبداء) فصل ۸، 1073b20) (به نقل از شرف، صص پنجاه

و دو تا پنجاه و هفت).

همان طور که ذکر شد، اشاره ارسطو به این مسائل گوناگون به عنوان موضوع فلسفه اولی باعث شده است که اختلاف آرای فلاسفه متأخر در باره موضوع این علم بیشتر شود. در میان موضوعات سیزده گانه ذکر شده، سه موضوع اخیر (موجود بماهو موجود (on he on)، علت‌های نخستین (prote aitiai kai archai) و جوهر نخستین (prote ousia)) از اهمیت بسیار بیشتری برخوردارند. اهمیت این سه موضوع از چند جنبه قابل توجه است: یکی اینکه تصریح ارسطو به اینکه اینها موضوع فلسفه اولی هستند، و نه از مسائل آن، بیشتر است. دیگر اینکه موضوعات دیگر قابل ارجاع به این سه موضوع می‌باشند و جنبه دیگر اینکه ارسطو دفعات بیشتر و در مواضع متعددی از آثار خود به این سه موضوع اشاره کرده است.

چنانچه ذکر شد، فلاسفه و ارسطو شناسان زیادی در باره این نکته بحث کرده‌اند که موضوع فلسفه اولی نزد ارسطو چیست. از جمله این فیلسوفان و یا ارسطو شناسان می‌توان موارد ذیل را نام برد: ابن سینا، ملاصدرا، قدیس توماس آکویناس (St. T. Aquinas)، سیگر برابانت (Siger Brabant)، دونس اسکاتس (Duns Scatus)، اسکندر افرودیسی، سیریانوس (Syrianus)، فیلیپ مرلان (Ph. Merelan)، ویلی تایلر (Willy Theiler)، اوگوستین مانیسون (Aagustin Mansion)، ویانی دکاری (Vianny Decarie)، ناتورپ (Natorp)، تسلر (Zeller)، ورنر یگر (Werner Jaeger)، راوسون (Ravaisson)، شکلر (Schuegler)، بوئیتس (Boniz)، آپلت (Aplet)، هاملین (Hamelin)، دیوید راس (D. Ross) و... (از جمله رک: اعوانی، ۱۳۷۵-۷۶، بحث وجود و عدم؛ شرف، پنجاه هشت و پنجاه و نه).

علی‌رغم اهمیت نظریه‌هایی که در این باب ارائه شده است، برای اجتناب از دور شدن از موضوع اصلی بحث، متعرض نظریه‌ها نمی‌شویم و فقط پاسخها و راه‌حلهای ارائه‌شده به سؤال در باره موضوع فلسفه اولی را به دو دسته تقسیم می‌کنیم:

۱. راه‌حل فلاسفه پیش از ابن‌سینا و برخی اندیشمندان پس او؛

۲. راه‌حل ابن‌سینا و اندیشمندان متأثر از او.

فلاسفه پیش از ابن‌سینا و برخی از اندیشمندان پس از او معتقدند که سه موضوع مذکور (موجود بما هو موجود، جوهر نخستین، مبادی و علل نخستین) در واقع موضوع واحدی هستند و اینها در عین وحدت، سه وجه و سه اعتبار از یک موضوع‌اند. همان طور که مابعدالطبیعه یا متافیزیک، که پس از ارسطو به این نام نهاده شده است، نزد خود ارسطو با عناوین سه‌گانه مختلفی خوانده می‌شود که عبارت‌اند از:

حکمت (sophia) (از جمله در متافیزیک کتاب ۱ (آلفای بزرگ) فصل ۱، ۹۸۱b۱۱)؛

الهیات (theologika) (از جمله در متافیزیک کتاب ۶ (اپسیلن) فصل ۶، ۱۰۲۶a۲۰)؛

فلسفه اولی (prote philosophia) (از جمله در متافیزیک کتاب ۶ (اپسیلن) فصل ۶، ۱۰۲۶a۲۴).

در حالی که اینها سه علم مجزا نیستند، سه موضوع مذکور نیز وحدت دارند و از هم مجزا نیستند و بیانگر سه جنبه و سه اعتبار از موضوع واحدند (اعوانی، بحث وجود و عدم).

اما راه‌حل ابن‌سینا که بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان بعد از او نیز این راه‌حل را پذیرفته‌اند، این است که به نظر ابن‌سینا، فلسفه اولی به دو بخش تقسیم می‌شود: «امور عامه» که موضوع آن بما هو موجود است و اوصاف مشترک همه موجودات را بررسی می‌کند و «الهیات بالمعنی الاخص» که در باره قسم خاصی از موجودات یعنی موجودات مفارق از ماده و نیز جوهر و مبادی و علل نخستین بحث می‌کند. مجموع امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص اصطلاحاً «الهیات بالمعنی الاعم» نامیده می‌شود. خلاصه سخن ابن‌سینا این است که بحث از وجود خداوند و علل و مبادی اولیه از

مسائل فلسفی اولی است؛ نه موضوع آن؛ زیرا وجود این امور در فلسفه اولی اثبات می‌شود. ترجمه عبارت شیخ چنین است:

... در گذشته به گوش تو می‌خورد که فنی هست که فلسفه حقیقی و فلسفه اولی اوست. آن فنی است که به مبادی و مقدمات علوم دیگر اعتبار می‌دهد و حکمت حقیقی هموست. گاهی می‌شنیدی که حکمت، شریف‌ترین علم در باره شریف‌ترین معلوم است. نوبت دیگر می‌شنیدی که حکمت صحیح‌ترین و متقن‌ترین معرفت‌هاست. نوبت دیگر اینکه حکمت عبارت است از علم به اسباب اولیه جهان. اما نمی‌دانستی که این فلسفه اولی و این حکمت چیست؟ آیا این تعاریفات و توصیفات سه‌گانه در باره یک فن است یا در باره فنون گوناگون که همه به این نام نامیده شده است.

اما اکنون برای تو توضیح می‌دهیم که فلسفه اولی و حکمت علی‌الاطلاق همین علمی است که اکنون ما در صدد بیان آن هستیم و اینکه توصیفات سه‌گانه‌ای که در تعریف حکمت گفته شده است، همه مربوط به یک فن است و آن همین است.

قبلاً دانسته شد که هر علمی موضوع بخصوصی دارد. اکنون بینیم موضوع این علم چیست؟

آیا موضوع این علم وجود خداوند است یا وجود خداوند در ردیف مسائل این علم است؟^۱

می‌گوییم: ممکن نیست که وجود خداوند موضوع این علم باشد؛ زیرا موضوع هر علمی در آن علم مفروض‌الوجود است و در احوال و عوارض و صفات او بحث می‌شود، این مطلب در جواهر دیگر توضیح داده شده است، و وجود خداوند نمی‌تواند در این علم موضوع و (قهرراً) مفروض و مسلم واقع شود بلکه باید جزء مطالب و مسائل باشد؛ زیرا اگر وجود خداوند در این علم موضوع و مفروض و مسلم گرفته شود، یا این است که در علم دیگری اثبات می‌شود و در ردیف مطالب و مسائل آن علم قرار می‌گیرد و یا در علم دیگری نیز اثبات نمی‌شود و جزء مسائل هیچ علمی قرار نمی‌گیرد و

هر دو وجه باطل است... (ابن سینا، ۱۴۰۵، المقالة الاولى، الفصل الاول)
(ترجمه از مطهری، ۱۳۷۵، ۲۳۸-۲۴۳).

در مورد عبارات ابن سینا تنها همین نکته را تذکر می‌دهیم که چنانچه ملاحظه شد، سخن شیخ به طور کلی راجع به اصل فلسفه اولی است و در واقع، تقسیم‌بندی و تعریف جدیدی از اقسام فلسفه به دست می‌دهد. اما آنچه مسلم است، این است که در اضطراب کلمات ارسطو در این باب نباید تردید کرد. البته، ارسطو در باره این اضطراب و گوناگونی بیان خود در مورد موضوع فلسفه اولی سخنی نمی‌گوید؛ چه به دلیل وضوح مطلب برای خود او و چه به علت غفلت از تشتت و عدم سازگاری بیان خود. اما بیان و توجیه ارسطو هر چه باشد، به نظر می‌رسد که استدلال شیخ در کتاب «الهیات شفا» که بخشی از آن را نقل کردیم، متقن است و نتیجه آن این می‌شود که در بیان اقسام علوم نظری در تقسیم‌بندی ارسطویی باید آنها را به چهار دسته تقسیم کرد که عبارت‌اند از طبیعیات (که از جسم از حیث حرکت و سکون بحث می‌کند) و ریاضیات (که کم متصل و منفصل را بررسی می‌کند)، الهیات (که متکفل بحث از امور مجرد و مفارق از ماده است) و چهارم امور عامه که ویژگیها و اوصاف مشترک در همه اقسام موجودات را بحث و بررسی می‌کند.

البته، در اینجا لازم است اشاره شود که به خود ابن سینا نیز ایرادهایی وارد است؛ از جمله اینکه مثلاً در کتاب «الاشارات و التنبیها» بحث خود را در باره علم مابعدالطبیعه با موضوع «فی الوجود و علله» آغاز می‌کند و نمطهای دیگر را به موضوعاتی همچون صنع و ابداع، بیان غایات و مبادی، ترتیب هستی و نظام وجود و هستیهای مجرد از ماده اختصاص می‌دهد. به طوری عملاً بحث از امور عامه فراموش می‌شود. قطب‌الدین رازی در این باره می‌گوید:

هذا هو المقصد الاعلی من القسم الالهی واعظم بابیه واشرفهما ولهذا سُمی باسم الكل واما باب الامور العامه فکالمقدمه له، والمبحوث عنه بالعرض والشیخ فی هذا الكتاب لم يتعرض له تعویلاً علی اشتهاه فیما بین الاصحاب (ابن سینا، ۱۴۰۳، الجزء الثالث فی علم ما قبل علم الطبيعیه، ۱، پاورقی).

این عملکرد خود شیخ و این تفسیر قطب‌الدین رازی با آنچه در کتاب «شفا» آمده، ناسازگار است.^۲

همچنین، به اصل بیان و تقسیم‌بندی ابن‌سینا ممکن است این اشکال وارد شود که اگر موجود بما هو موجود موضوع فلسفه باشد، اثبات مبادی و علل چهارگانه موجودات در شأن این علم نیست؛ چرا که آنچه در هر علمی اثبات می‌شود، عوارض و لواحق موضوع آن علم است؛ نه مبادی و علل آن.

به اشکال فوق سه پاسخ داده شده است: دو پاسخ توسط خود ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، المقالة الاولى، الفصل الثانی) و یک پاسخ توسط صدرالمتألهین (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۶-۱۷)، (بهشتی، ۱۳۷۵، ۱۸-۲۲) که برای اجتناب از طولانی شدن بحث از ذکر پاسخها خودداری می‌کنیم و پس از بیان این جمع‌بندی حاصل سخنان ارسطو در باره فلسفه اولی و موضوع آن، که طبق تحلیل ابن‌سینا باید موضوع فلسفه اولی را صرفاً موجود بما هو موجود لحاظ کنیم، به بیان علامه طباطبایی در باره موضوع فلسفه اولی اشاره‌ای خواهیم داشت.

موضوع فلسفه اولی از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در کتاب «بداية الحکمه» در بیان موضوع فلسفه اولی می‌گوید:

الحکمة الالهية يبحث فيه عن احوال الموجود بما هو موجود وموضوعها الذی يبحث فيه عن اعرفية الذاتية هو الموجود بما هو موجود» (طباطبایی، بی تا، ۵).

عبارت علامه در کتاب «نهاية الحکمه» در این باب چنین است:

ولكن البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا. على أن البرهان لا يجرى في الجزئي بما هو متغير زائل ولذلك بعينه نعطف في هذا النوع من البحث الى البحث عن حال الموجود على وجه كلي فنستعلم به احوال الموجود المطلق بما انه كلي. ولما كان من المستحيل ان يتصف الموجود باحوال غير موجودة انحصرت الاحوال المذكورة في الاحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق او

تكون احوالاً هي أخص من الموجود المطلق لكنها وما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق. كقولنا: «الموجود إما خارجي أو ذهني و الموجود اما واحد أو كثير والموجود أما بالفعل أو بالقوة» والجميع كما ترى، امور غير خارجة من الموجودية المطلقة و المجموع من هذه الابحاث هو الذي نسميه الفلسفة (طباطبائی، ۱۳۶۲، ۴-۵).

از آنجا که دو کتاب «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» که به شیوه آموزشی نگارش یافته منعکس کننده دیدگاههای اصلی مرحوم علامه می باشند، در اینجا دو عبارت ذکر شده را ملاک قرار می دهیم و نکاتی را در باب این عبارات متذکر می شویم:

نکته اول: نظر علامه در باب موضوع و مسائل فلسفه

چنانچه ملاحظه شد، علامه طباطبائی موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود می داند و در توضیح این مطلب می گوید: مسائل فلسفه قضایایی است که موضوع آنها وجود، و محمول آنها یا به تنهایی مساوق وجود است (مانند وحدت عامه، خارجیت مطلقه، فعلیت کلیه و...) و یا همراه با عدل و مقابل خود مساوی و مساوق وجود است (مانند ذهنی و خارجی، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوه...).

مطابق با این فرمایش علامه بحث از موجودات مفارق و الهی (الهیات بالمعنی الاخص) یکی از مباحث و مسائل فلسفی است که در ادامه بحث از وجوب و امکان مطرح می شود و به علت اهمیت از آنجا تفکیک شده و بدون اینکه علم جداگانه ای را تشکیل دهد، به طور مستقل بررسی شده است (بهشتی، ۱۳۷۵، ۱۱-۱۲).

علامه طباطبائی در ادامه بحث خود در مقدمه کتاب «نهاية الحكمة» نکته ای می فرماید که مؤید همین معناست:

المسائل فيها (في الفلسفة) مسوقة على طريق عكس العمل، فقولنا الواجب موجود والممكن موجود: في معنى «الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً» وقولنا الوجوب اما بالذات واما بالغير معناه: «ان الموجود الواجب ينقسم الى واجب لذاته وواجب لغيره (طباطبائی، ۱۳۶۲، ۶).

البته، اگر بپذیریم که بحث از موجودات مفارق و الهی یکی از مباحث و مسائل فلسفی است که در ادامه بحث از وجوب و امکان مطرح می‌شود و به سبب اهمیت تفکیک شده است و به صورت مستقل بررسی می‌شود. این اشکال پیش می‌آید که ملاک اهمیت چیست و چرا مثلاً تقسیم موجودات به زنده و غیرزنده در فلسفه به صورت مستقل بحث نمی‌شود. در صفحات آینده به این نکته اشاره خواهد شد.

تکته دوم: نقدی بر علامه در توجیه اینکه چرا فلسفه از موجود بما هو موجود سخن می‌گوید؟

علامه طباطبایی در توجیه اینکه موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و در فلسفه از احوال کلی موجود مطلق بحث می‌شود، می‌فرماید: بحث از امور جزئی خارج از توانایی ماست؛ زیرا نمی‌توان برای شناختن حقایق از وهمیات به تک تک امور جزئی پردازیم. به علاوه اینکه برای رسیدن به یقین، نیازمند برهان هستیم که این امر با بحث از امور کلی دست‌یافتنی است.

اما به نظر می‌رسد که این بیان و توجیه علامه قابل نقد است؛ زیرا عدم توانایی شناخت امور جزئی نمی‌تواند علتی برای اینکه فلسفه فقط از احوال کلی وجود سخن بگوید، باشد؛ چون همه علوم از مسائل کلی بحث می‌کنند و هیچ علمی متکفل بحث از امور جزئی نیست (مگر علمی مانند تاریخ، رجال و...).

توضیح اینکه برای امور جزئی می‌توان ۴ معنا تصور کرد:

الف. مفاهیم تصویری جزئی، مانند «اصفهان» و «ابن سینا» در برابر مفاهیم کلی مانند «شهر»، «انسان»؛

ب. مفاهیم تصدیقی جزئی، مانند «برخی انسانها عالم‌اند»، در برابر قضایای کلی؛

ج. قضایای شخصییه مانند «ابن سینا فیلسوف است»؛

د. امور متشخص یعنی وجودات خارجی، یعنی هر چیزی، همان که هست؛ مانند این کاغذ.

هیچ کدام از علوم در باره امور جزئی به هر یک از معانی بالا سخن نمی‌گویند. پس این ویژگی اختصاص به فلسفه ندارد؛ اما اینکه فلسفه در باره احوال کلی سخن می‌گوید و نه در باره امور جزئی، معنای دیگری دارد که مغایر با مفهوم امور جزئی به

معانی مذکور است. اینکه فلسفه از احوال کلی وجود سخن می‌گوید، به این معناست که مسائل فلسفه اختصاص به نوع معینی از موجودات یا ماهیات ندارد. بر خلاف دیگر علوم و به تعبیر ارسطو پاره‌دانشها (کتاب ۴ (گاما) فصل ۱، ۱۰۰۳a۲۱) که هر کدام در باره نوع خاصی از موجودات بحث می‌کند؛ مانند مسائل علوم طبیعی که اختصاص به جسم دارد، از حیث سکون و حرکت و یا مسائل علوم ریاضی که مربوط به کمیت متصل و منفصل است و... اما مسائل فلسفه به گونه‌ای است که مانند مفاهیم علت و معلول، وحدت و کثرت، بالفعل و بالقوه بودن و... اختصاص به نوع خاصی از موجودات ندارد. بنابراین، اینکه در فلسفه از احوال کلی موجود مطلق بحث می‌شود، ربطی به این ندارد که بحث از امور جزئی خارج از توانایی ماست (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ۵-۶؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ۳۰؛ ملکیان، جلسه ۶).

نکته سوم: بررسی این نکته که «سخن گفتن فلسفه از عوارض ذاتیه وجود» از نظر ارسطو و علامه چنانچه در عبارت منقول از کتاب متافیزیک ملاحظه شد، ارسطو علم مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی را چنین توصیف می‌کند:

دانشی هست که به موجود چونان موجود (to on hei on) و متعلقات یا لواحق به خودی خود (اعراض ذاتیه) (to huparkhonta th haute) نگرش دارد (ارسطو، متافیزیک، کتاب ۴ (گاما) فصل ۱، ۱۰۰۳a۲۰).

و علامه طباطبائی فرمود:

نعطف فی هذا النوع من البحث عن حال الموجود علی وجه کلی فنستعلم به احوال الموجود المطلق بما انه کلی ولما كان المستحیل ان يتصف الموجود بأحوال غیر موجود، انحصرت الاحوال المذكورة فی احکام تساوی الموجود من حیث هو موجود کالخارجية المطلقة... او تكون احوالاً هی اخص من الموجود المطلق لكنها وما يقابلها جميعاً تساوی الموجود المطلق کقولنا الموجود اما خارجی او ذهنی... (طباطبائی، ۱۳۶۲، ۴-۵).

در دو متن منقول از ارسطو و علامه طباطبائی در رابطه با بحث عوارض ذاتی وجود به عنوان موضوع فلسفه اولی چند نکته مرتبط با هم قابل ذکر و قابل توجه است:

الف. قاعده‌ای است که عمدتاً منطقدانان در باره آن بحث می‌کنند؛ تحت این عنوان که «موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارض الذاتیه»؛
 ب. موضوع فلسفه اولی موجود بما هو موجود است؛
 ج. فلسفه اولی در باره عوارض ذاتیه موجود بحث می‌کند؛
 د. فلسفه اولی در باره محمولاتی از وجود بحث می‌کند که یا مساوی و مساوق وجود است و یا اخص از وجود است؛ اما همراه با مقابل و عدل خود مساوی وجود خواهد بود.
 ارسطو به نکات ب و ج و علامه طباطبایی به نکات ب و د تصریح می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد که به طور ضمنی کلام هر دو متضمن هر چهار نکته است، به شرحی که خواهد آمد. این نکات در بیان دیگر فلاسفه بزرگ متأثر از ارسطو نیز قابل مشاهده است، مثلاً مفسر بزرگ ارسطو، ابن‌رشد در کتاب تفسیر مابعدالطبیعه ذیل جمله مذکور از ارسطو می‌گوید:

علماً ینظر الموجود بما هو موجود وفی الاعراض الذاتیه للموجود» (تفسیر مابعدالطبیعه، ۲۹۶) و ابن‌سینا می‌گوید: «الموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه، الامور التي تلحقه بما هو موجود من غیر شرط» (الشفاء، الالهیات، المقالة الاولى، الفصل الثانی) و سخن ملاصدرا این است که «هذا العلم لفرط علوه و شموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الاولیه (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱، ۵۲) (شرف، ۱۳۶۶، ۸۷، پاورقی).

نکته ۳- الف: قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارض الذاتیه»

منطقیون در تعریف موضوع علم می‌گویند: موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو» (از جمله رک: دبیران کاتبی قزوینی، الرسالة الشمسیة فی قواعد المنطقية، مقدمه، ۲۱-۲۵)؛ تعبیر ارسطویی این سخن چنین است که «موضوع هر علم چیزی است که از عوارض ذاتی آن جستجو می‌شود» (کتاب ۳ (بتا)، فصل ۴)؛ این تعریف از زمان ارسطو به بعد به صورت یک قاعده کلی درآمده، به گونه‌ای که هر

دانشمندی در آغاز بحث از دانش خاص خود به تفصیل تمام سعی می‌کند تا بر اساس قاعده خود موضوع دانش مورد بحث خود را مشخص کند. غیر از منطقیون و فلاسفه، دانشمندان دیگری هم از نحویین (مانند رضی‌الدین استرآبادی در شرح شافیه و شرح کافیه ابن‌حاجب، در دو علم صرف و نحو) گرفته تا الهیدانان مسلمان (مانند قاضی سعدالدین تفتازانی در شرح المقاصد و قاضی عضدالدین ایجی در مواقف و میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف) و اصولیون (مانند مرحوم آخوند ملامحمد کاظم خراسانی در کفایة الاصول) به تفصیل و توأم با مشقت فراوان در پرتو قاعده فوق از موضوع علم خود بحث کرده‌اند و البته، کسانی از اهل دقت در برخی موارد، چنین تلاشهایی را عقیم و بی‌نتیجه شمرده‌اند (مانند امام خمینی (ره) در علم الاصول، ج ۱، ۴). اینک انگیزه حکیمان و قصد اولی آنان در تأسیس چنین قاعده‌ای چیست، مسئله تاریخی مهمی است که پاسخ آن سهل‌الوصول نیست. آیا سعی آنها در یافتن ملاک وحدت در یک علم عامل اساسی از رهیافت آنها به این قاعده است و یا گرایش آنها به یافتن ملاک تمایز در علوم چنین ثمره‌ای به بار آورده است؟ بیان ارسطو در متافیزیک (کتاب ۲ (آلفای کوچک) فصل ۳، و کتاب ۳ (بتا)، فصل اول) گویای این نکته است که معلم اول به دنبال تمایز روشی است که خود به تمایز موضوعی و وحدت علم ارتباط وثیق دارد.

بنابراین، قاعده فوق یک اصل معرفت‌شناختی است و از مسائل معرفت درجه دو است. دلیل عمده مطلب این است که بحث از حقیقت موضوع علم در ردیف مسائل آن علم نیست بلکه از مبادی آن علم محسوب می‌شود؛ به عنوان مثال، بحث از موضوع فلسفه اولی بر خلاف مسائل فلسفه اولی به طور مستقیم به واقعیت و هستی ناظر نیست بلکه بر فلسفه اولی ناظر است و لذا از معرفت درجه دو است. به تعبیر دیگر، ذهن انسان همان گونه که می‌تواند به شناختن هستی پردازد و از این طریق به فلسفه اولی و یا سایر علوم برسد، می‌تواند به شناختن خود فلسفه و علوم هم پردازد و این بار نه هستی را بلکه معرفتها و دانشها را موضوع کاوش و تحقیق خود قرار دهد و از این طریق به فلسفه علوم و از جمله فلسفه فلسفه برسد (قراملکی، ۱۲۳-۱۲۵).

نکته دیگر این است که قاعده فوق معمولاً به عنوان یک سخن توصیه‌ای یا یک امر ضابطه‌ای منطقی (normative) لحاظ می‌شود و نه یک سخن توصیفی (descriptive proposition) چنین اظهار می‌شود که در علوم برهانی، یعنی اگر مسائل علمی از طریق برهان به مرحله اثبات برسد، باید مسائل آن علم نسبت به موضوع آن علم از جمله عوارض ذاتی بوده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ۵۳۴؛ قراملکی، ۱۲۵-۱۲۸).

نکته ۳- ب: مفهوم عوارض ذاتی

در مورد اعراض ذاتی سخن بسیار گفته شده است ولی معروف‌ترین اقوال در این باب این است که عرض ذاتی عبارت است از خارج محمول که یا بدون واسطه یا به واسطه امر مساوی عارض شیء شود؛ در مقابل، محمولی که نسبت به موضوع این چنین نباشد، این محمول غیرذاتی یا عرض غریب نامیده می‌شود. اعراض ذاتی مانند «امکان» «حیوان» و «ناطق» نسبت به انسان و اعراض غریب مانند مفهوم «سیاه» و «موجود» و «عالم» نسبت به انسان. همان طور که دیده می‌شود ذات انسان به خودی خود و صرف نظر از هر شیء دیگری ضرورتاً ممکن و حیوان و ناطق است، در حالی که همین ذات خود به خود و بدون اینکه غیری را به آن لحاظ کنیم، سیاه، موجود و یا عالم نیست. همچنین است وقتی که می‌گوییم: امور عامه از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است؛ مثلاً «کلی یا جزئی»، «بالفعل یا بالقوه»، «واحد یا کثیر»، «حادث یا قدیم»، «علت یا معلول» بودن صفاتی هستند که عارض موجود بما هو موجود می‌شوند، بدون اینکه موجود به تخصص ریاضی یا طبیعی متخصص شده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ۵۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۱۲). البته، این مسئله امری بدیهی است و نیاز به توضیح دارد که در نکته بعدی به آن اشاره می‌کنیم:

نکته ۳- ج: محمولات فلسفی همه از عوارض ذاتی مفهوم وجود هستند

برای اثبات این مطلب کافی است ثابت شود که معقولات ثانیه، که تماماً از محمولات فلسفی به شمار می‌روند، عوارض ذاتی وجود هستند و به تعبیر دیگر، موجود، از آن

جهت که موجود است، متصف به این احکام می‌شود و این محمولات بر اشیای دیگر حمل می‌شوند، از آن جهت که آنها موجودند. به عنوان مثال، وقتی محمول «واحد» را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم این مفهوم بر همه اشیاء حمل می‌شود. بر انسان، حیوان، درخت، سنگ، واجب، ممکن و... اگر مناط صدق مفهوم «واحد»، و به عبارت دیگر موضوع حقیقی و اصلی آن، مثلاً انسان باشد، نباید بر سایر اشیاء حمل شود؛ مگر اینکه نوعی اتحاد با انسان پیدا کنند و ذهن در اثر این اتحاد «احد» را مجازاً بر آنها نیز حمل کند، در حالی که این چنین نیست. به همین ترتیب، خواهیم دید درخت و سنگ و غیره نیز مناط صدق و موضوع حقیقی مفهوم «واحد» نیستند؛ زیرا در مورد آنها نیز همین محذور وجود دارد؛ پس مناط صدق و موضوع حقیقی آن تنها موجودیت اشیاء است؛ زیرا هموست که در همه آنها یافت می‌شود: انسان موجود است؛ درخت موجود است؛ سنگ موجود است؛ واجب‌الوجود موجود است؛ ممکن موجود است و... غیر از موجودیت چیزی دیگری نمی‌توان یافت که در همه اشیاء یافت شود. پس موجود موضوع حقیقی واحد است و لا غیر.

در بقیه محمولات فلسفی، و معقولات ثانیه، نیز می‌توان به همین طریق استدلال کرد. به عبارت دیگر، در اینجا از عمومیت محمول پی بردیم که باید موضوع حقیقی آن نیز عمومیتی فراگیر داشته باشد. این محمول، خاص به انواع خاصی از موجودات نیست، پس موضوع آن نیز نوع خاص یا ماهیت خاصی نیست بلکه چیزی است که شامل همه موجودات می‌شود. این سخن در مورد بقیه محمولات فلسفی نیز به شکلی صادق است. سایر محمولات فلسفی نیز یا مانند مفهوم واحد به تنهایی بر تمام موجودات صدق می‌کنند یا با مقابلشان مجموعاً همه موجودات را در بر می‌گیرند. به هر حال، راه استدلال همین است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۲۱-۲۴)

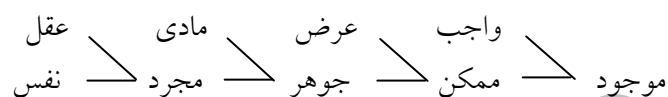
در مورد محمولاتی همچون حادث، معلول و کثیر، باید توجه داشت که این محمولات به تنهایی عرض ذاتی وجود نیستند بلکه چنانچه علامه فرمود، هر یک از این محمولها همراه یا مقابل خود مجموعاً یک عرض ذاتی وجود به حساب می‌آیند. یعنی عرض ذاتی حقیقی به این شکل است «اما حادث او قدیم»، «اما معلول او عله» «اما واحد او کثیر» و به همین ترتیب است در سایر احوال اخص از وجود (همان، ۳۲).

خلاصه آنچه گذشت، این است که موضوع فلسفه اولی موجود بما هو موجود است و مسائل آن، عوارض ذاتی موجود. این عوارض ذاتی گاهی مساوی وجود است که به صورت قضیه حملیه مطرح بیان می‌شود؛ مثل «الموجود بما هو موجود واحد»، «الموجود بما هو موجود بالفعل» و اگر عوارض ذاتی اخص از وجود باشد، همراه مقابل خود به صورت قضیه منفصله (یا حملیه مرده المحمول) بیان می‌شود؛ مثل «الموجود من حیث موجود اما واحد او کثیر» که چنانچه علامه فرمود، معمولاً این قضایا به صورت عکس حمل بیان می‌شوند؛ مثلاً گفته می‌شود: «واحد و کثیر موجودند».

تکته ۳-۵: اشکال بر این سخن که مسائل فلسفه، عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است

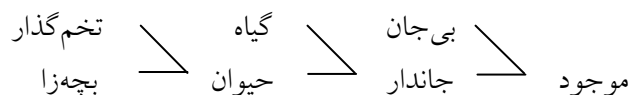
با قبول اینکه موضوع فلسفه اولی موجود بما هو موجود است و اینکه مسائل هر علم عوارض ذاتی موضوع آن علم است و اینکه عوارض ذاتی موجود بر دو قسم است: اول محمولاتی که مساوی و مساوق وجودند، که تعدادشان اندک است، و دوم، محمولاتی که همراه با مقابل خود مساوی وجود می‌شوند (و این نوع دوم، به شکل تقسیمات وجود جلوه می‌کند؛ مانند اینکه می‌گوییم: «موجود یا ذهنی است یا خارجی»، «موجود یا واجب است یا ممکن» و...) در اینجا این اشکال پیش می‌آید که اگر این ملاک را برای مسائل فلسفی بپذیریم، در این صورت تخصیص اکثر پیش می‌آید و بیشتر مباحث و مسائل فلسفه موجود، خارج از قلمرو فلسفه قرار خواهند گرفت؛ زیرا بیشتر مسائل فلسفه موضوعی غیر از وجود دارند؛ مثلاً تقسیم وجود به واجب و ممکن یک مسئله فلسفی است؛ زیرا ملاک فوق را داراست. اما تقسیم ممکن به «جوهر و عرض» و تقسیم جوهر به «مجرد و مادی» و تقسیم مجرد به «عقل و نفس» و... و شرح و بسط هر یک از آنها خارج از قلمرو فلسفه خواهد بود؛ زیرا موضوع این مسائل چیزی غیر از وجود است و محمول آنها نیز مفهومی مساوی وجود به عنوان عوارض ذاتی آن نیست. ممکن است در پاسخ این اشکال گفته شود که هر یک از این تقسیمات با بیان یکی از انواع موجود است و در نهایت ما به چیزی جز تقسیمات وجود نپرداخته‌ایم؛ مثلاً تقسیم مجرد به «عقل و نفس»، بیان و تقسیمی از وجود است؛ زیرا مقسم مجرد،

جوهر است و مقسم جوهر، «ممکن» و مقسم ممکن، «موجود». اما به این پاسخ دو اشکال وارد است:



اشکال اول اینکه ما در تمام علوم از خواص موجودات صحبت می‌کنیم و به بیان تقسیماتی از موجودات مختلف می‌پردازیم و طبق این پاسخ، باید مسائل تمام علوم جمله‌گی از مباحث و مسائل فلسفی باشند؛ مثلاً اگر گلبولهای خون و تقسیم آن به گلبولهای قرمز و گلبولهای سفید را در نظر بگیریم، می‌توانیم با چند تقسیم پی‌درپی آن را به جوهر مادی و ممکن‌الوجود و در نهایت، موجود مطلق برگردانیم و با این حساب باید چنین تقسیمی جزء مسائل فلسفه قلمداد شود و همین‌طور، در باره هر یک از موجودات خاص دیگر و تقسیمات مطرح در علوم مختلف. در حالی که فلسفه اولی، نه فلسفه به معنای عام که شامل همه علوم می‌شود، هرگز در صدد بحث و اثبات همه موجودات و بیان همه تقسیمات عارض بر موجودات نیست (ملکیان، جلسه هشتم).

اشکال دوم به پاسخ اول که در واقع مکمل اشکال اول است، این است که آیا تقسیمهای اولیه وجود به برخی انواع، دارای این خاصیت هستند که هر یک از اقسام، بیان یکی از انواع موجودات است و یا تقسیمهای متوالی بعدی هم دارای این خاصیت می‌باشند؛ اگر فقط تقسیمهای اولیه چنین باشند، مسائل فلسفه بسیار محدود می‌شود و مسائل زیادی خارج از قلمرو فلسفه خواهد ماند. اما اگر تقسیمهای دوم و سوم هم همین خاصیت را داشته باشند که بگوییم در مقام بیان یکی از انواع موجودات‌اند، در این صورت، این امر هیچ ملاکی نخواهد داشت و می‌توان انواع گوناگونی از این تقسیمات را در نظر گرفت؛ در حالی که یقیناً آن تقسیمات و آن اقسام خارج از قلمرو فلسفه‌اند؛ مانند تقسیم زیر (مصباح یزدی، نوار سلسله دروس شرح نه‌ایة الحکمه، جلسه دوم).



پاسخ دیگر به اشکال اول این است که اگر پذیرفتیم که تقسیم اولیه و بیان اقسام موجود به صورت محمولات مرده المحمول همان بیان عوارض ذاتیه موجود است، تبیین و تشریح هر یک از اقسام نیز ناگزیر باید بحث و بررسی شود و برای این امر چه بسا بحث به قسیمهای دوم و سوم هم کشیده می‌شود؛ مثلاً در تقسیم موجود به واجب و ممکن ناگزیریم وجود ممکن را تبیین نماییم، لذا در مقام تبیین و توضیح، آن را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنیم. همین طور در تقسیمهای بعدی.

برخی از اندیشمندان معاصر پاسخ دیگری به این اشکال داده‌اند و آن اینکه اساساً بهتر است این تعریف و این قاعده که «موضوع کل علم ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه» و نیز این نکته را که عوارض ذاتی، عوارض مساوی با موضوع است و نه عوارض اخص، پس گرفته شود؛ زیرا می‌بینیم که در فلسفه و علوم دیگر بویژه علوم تجربی سعی در شناخت ذات و ذاتیات موضوعات نمی‌شود تا مجبور شویم و بگوییم محمولات باید مساوی با موضوع باشند بلکه معمولاً برای شناخت بهتر موضوع، انواع عوارض ذاتی و غیرذاتی و مفارق با آن ذات در نظر گرفته می‌شود و این امر منافاتی با این مسئله ندارد که آن قضایا از مسائل آن علم به شمار آیند (همان‌جا).

پاسخ اخیر نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً باید توجه داشت که چنانچه اشاره شد، قاعده «موضوع کل علم ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه» قاعده‌ای قراردادی و اعتباری نیست که بتوان آن را پس گرفت و عوض کرد. از سوی دیگر، اینکه در برخی علوم به عوارض غیرذاتی و مفارق با ذات پرداخته می‌شود، اختصاص به علوم تجربی دارد در حالی که سخن ما و مجرا و محدوده قاعده «موضوع کل علم ما بیحس فیه عن عوارضه الذاتیه»، علوم عقلی و برهانی است.^۳ لذا اشکال اولیه کماکان باقی است که اگر ملاک مسائل فلسفی این باشد که محمولات آنها عوارض ذاتی موجود بما هو موجود باشد، بسیاری از مباحث از قلمرو فلسفه خارج می‌شود.

ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود که «فلسفه در باره مسائلی بحث می‌کند که آن مسائل خارج از قلمرو علوم ریاضی و طبیعی باشد»؛ مثلاً یکی از محققان معاصر می‌گوید:

مادامی که موضوع مسئله تخصیص طبیعی یا ریاضی پیدا نکرده، بحث در باره احوال آن، بحث در باره احوال موجود بما هو موجود است...؛ زیرا آنچه موجب خروج مسئله از قلمرو فلسفه می‌شود، این است که موضوع، تخصص ریاضی یا طبیعی پیدا کند (بهشتی، ۱۳۷۵، ۱۳).

به این پاسخ نیز اشکالاتی وارد است؛ زیرا اولاً، چنین تعریفی از فلسفه از نظر قواعد منطقی تعریف خطاست؛ زیرا این تعریف سلبی است و در باره خود مسائل فلسفه سخن نمی‌گوید و اطلاعاتی نمی‌دهد و فقط می‌گوید: هر چه که در قلمرو علوم ریاضی و طبیعی نباشد، فلسفی است.

ثانیاً، این تعریف مبنی بر این پیش‌فرض است که علوم نظری منحصر به ریاضی، طبیعی و فلسفی است؛ در حالی که این تقسیم و این انحصار خطاست.

ثالثاً، شاید این تعریف، مباحث موجود در کتابهای فلسفی را به خوبی منعکس کند، اما با اصل فلسفه اولی به عنوان علمی که از موجود بما هو موجود بحث می‌کند و مسائل آن علم از عوارض ذاتی موجود است، سازگار نیست.

رابعاً، تعریف فوق در عین آنچه گفته شد، باز هم جامع و مانع نیست؛ زیرا اولاً، مسائل و مباحثی وجود دارد که در قلمرو علوم ریاضی و طبیعی نیست، در عین حال جزء فلسفه هم محسوب نمی‌شود؛ مانند منطق و معرفت‌شناسی؛ از سوی دیگر، مسائل و مباحثی وجود دارد که در کتابهای فلسفی از آن بحث می‌شود، در عین اینکه ریاضی یا طبیعی است؛ مانند اینکه ابن‌سینا در کتاب «مختصر النجاة» بحثی نسبتاً طولانی در باره اثبات دایره دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ۲۱۶-۲۱۸) و همچنین، بحث از جزء لایتجری، اثبات تخلخل و تکاثف (همان، ۲۰۵-۲۰۸) و... و یا اینکه بحث علم‌النفس را برخی از فلاسفه در طبیعیات و برخی دیگر در الهیات مطرح می‌کنند....

مروری بر پاسخ ابن‌سینا به این اشکال

چنانچه می‌دانیم، بوعلی در کتاب «الهیات شفا»، مقاله اول، در دو فصل اول و دوم به بحث از موضوع علم مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی پرداخته است. در فصل اول، که ما نیز عبارتی از آن نقل کردیم، سخن شیخ در باره موضوع فلسفه اولی جنبه منفی و سلبی

دارد؛ یعنی چیزهایی را که تصور می‌شد، موضوع این علم باشد؛ مانند وجود خداوند، اسباب مطلقه و علل اولیه، شیخ مطرح کرده رد می‌کند و می‌گوید: این امور از مطالب و مسائل فلسفه اولی است؛ نه موضوع آن. در فصل دوم، تلاش شیخ بر این است که با دلیل ثابت کند آن چیزی که موضوع این علم است «موجود بما هو موجود» است. در اینجا خلاصه بیان و استدلال ابن سینا در فصل دوم را که در قالب چهار نکته قابل جمع‌بندی است مرور می‌کنیم:

الف. موضوع علم طبیعی جسم بما هو قابل للحركة و السكون است؛ نه جسم بما هو موجود یا بما هو جوهر و یا بما هو مؤلف من الهیولی و الصورة. و موضوع علم ریاضی «کم» است؛ علم ریاضی عوارض کمیت را بیان می‌کند ولی ماهیت با وجود کمیت مقداری یا کمیت عددی را به هیچ وجه اثبات نمی‌کند. موضوع علم منطق هم معقولات ثانیه است، از آن نظر که موصل‌اند؛ نه از آن جهت که ماهیت آنها معقول است و نحوه وجودشان وجود عقلی است.

غیر از این علوم، علم دیگری وجود ندارد، اما تحقیق در باره موضوعاتی همچون مقومات ماهیت، وجود موضوع این علوم و نحوه وجود آنها، موضوعاتی است که باید بحث شود و چون غیر از علوم مذکور علم دیگری نیست؛ پس باید در فلسفه اولی بحث شوند.

ب. برخی از مسائل مانند جوهریت جوهر و وجود آن، جوهریت جسم، عوارض مقدار و عدد بما هو موجود و نحوه وجود آنها، صور غیرمتعلق به اجسام و... نیز چون علم به اینها از جمله علم به محسوسات یا عوارض محسوسات نیست؛ پس طبعاً داخل علوم طبیعی و ریاضی نیستند و باید در علم الهی بحث شوند.

ج. نحوه وجود معقولات ثانیه که موضوع منطق است نیز دلیل دیگری است؛ زیرا باید در جایی بررسی شود. این موضوع در منطق قابل بحث نیست؛ چون معقولات ثانیه در مرتبه موضوع منطقی‌اند و خود منطق نمی‌تواند از آنها بحث کند. در علوم طبیعی و ریاضی هم قابل بحث نیست؛ چون معقولات مجرد از محسوسات هستند، لذا باید در علم الهی بحث شود.

د. وجود برخی مفاهیم عام که هیچ علمی متکفل بحث از آنها نیست و نمی‌تواند باشد؛ مانند واحد، کثیر، موافق، مخالف، ضد و... این مفاهیم از مختصات موضوع هیچ علمی نیست و اختصاص به مقوله خاصی هم ندارد؛ پس اینها هم عوارض «موجود بما هو موجود» می‌باشند و در علم الهی باید بحث شوند.

نتیجه‌گیری شیخ این است که باید علمی متکفل بحث از این موضوعات متفرق باشد و طبعاً آن علم موضوع واحد می‌خواهد و موضوع واحدی که مشترک میان همه این مسائل باشد، «موجود بما هو موجود» است (مطهری، ۱۳۷۵، ۲۴۷-۲۵۳).

اشکالات سخن ابن سینا

به سخن شیخ اشکالاتی وارد است که در اینجا به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. این مسئله در استدلالهای شیخ مفروض گرفته شده است که علوم منحصر به ریاضی و طبیعی و منطقی و الهیات (فلسفه اولی) هستند و اگر مسئله‌ای در سه علم نخست نگنجد؛ لذا آن را در الهیات بحث می‌کنیم. اما این مقدمه اثبات نشده و به نظر قابل خدشه است؛ به ویژه اینکه طبق تعریف خود ابن سینا، علوم طبیعی را صرفاً متکفل بحث از جسم از حیث سکون و حرکت بدانیم که در این صورت، فقط معادل فیزیک به اصطلاح امروز خواهد بود و علوم همچون شیمی، پزشکی، معماری و... چه رسد به علوم زیباشناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه، اخلاق و... خارج از علوم طبیعی قرار می‌گیرند و باید جزء فلسفه باشند.

۲. در تکمیل نکته اول و اینکه علوم منحصر به موارد مذکور نیست، شهید مطهری نیز اشکالاتی بر شیخ وارد می‌کند و می‌گوید: شیخ یک احتمال را مطرح و نفی نکرده است و آن اینکه چه مانعی دارد که هر یک از بحثهای نامبرده در باره موضوع جداگانه‌ای باشد (مطهری، ۱۳۷۵، ۲۵۱-۲۵۳). صدرالمتألهین این مطلب را صرفاً به دلیل وضوح و بداهت رد می‌کند.

۳. خلاصه سخن بوعلی و ملاکی که ارائه می‌کند، این است که هر مسئله‌ای که در ریاضیات و طبیعیات و منطق قابل بحث و بررسی نباشد، در الهیات جای می‌گیرد و

موضوع عامی که بتواند همه آن مسائل را پوشش دهد و در آنها مشترک باشد، «موجود بما هو موجود» است.

اما می‌دانیم که به عقیده منطقدانان برای اینکه مسئله‌ای جزء مسائل یک علم باشد، ملاک آن تنها این نیست که موضوع آن جزء یا جزئی موضوع آن علم باشد بلکه محمول آن نیز باید از محمولات و عوارض ذاتیه موضوع آن علم باشد و به همین دلیل، گفته می‌شود موضوع کل علم ما بی‌حسب فیه عن عوارضه الذاتیه (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ۱۳).

در مورد استدلال و بیان شیخ نیز به نظر می‌رسد همین اشکال وارد است؛ زیرا گرچه «موجود بما هو موجود» امری مشترک برای همه مسائل مذکور هست، محمولات آن مسائل هرگز از عوارض ذاتی وجود نمی‌باشند و همان طور که از کلام شیخ به صراحت فهمیده می‌شود، او نظر به مباحث و مسائل مطرح شده و موجود در کتابهای فلسفی دارد و سعی می‌کند با کنار هم نهادن آنها و یافتن امر مشترک به عنوان موضوع علم مورد نظر، رابطه موضوع و مسائل علم مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی را توجیه کند.

۴. اشکال مهم دیگری که بر کلام شیخ وارد است، این است که طبق بیان او، اگر بر فرض مسئله‌ای اکنون در قلمرو ریاضیات یا طبیعیات یا منطق نباشد و لذا ما آن را از مسائل فلسفی بشماریم، چنانچه آن مسئله به نحوی از انحاء مثلاً وارد قلمرو طبیعیات شود، ناگزیر باید بپذیریم که آن مسئله از فلسفه جدا شده و مثلاً به طبیعیات پیوسته است و این موضوع همان خطای جداشدن علوم از فلسفه است که بسیاری از اندیشمندان به غلط آن را مطرح می‌کنند؛ مثلاً ویل دورانت می‌گوید:

همچنان که یک ملکه خردمند ولایات مختلف مملکت خود را به حکام ماهر می‌سپارد و این حکام نیز وظیفه جمع‌آوری اطلاعات و رسیدگی به جزئیات را به اتباع خود واگذار می‌کنند تا خود با فراغت به تنظیم اطلاعات و تدبیر امور برسند، فلسفه نیز مملکت خود را به مناطق مختلف تقسیم می‌کند و در بهشت خود کاخهای فراوان برپا می‌سازد (دورانت، ۱۳۷۰، ۱۳-۱۴).

فلسفه امروز دیگر محبوب نیست؛ زیرا روح خطرجویی را از دست داده است، پیشرفت ناگهانی علوم، مناطق پهناور سابق او را یکی پس از

دیگری از دستش گرفته است «کیهان شناخت» جای خود را به نجوم و زمین‌شناسی داده است؛ «فلسفه طبیعی» به زیست‌شناسی و فیزیک بدل گشته است و در همین روزگار ما «روان‌شناسی فلسفی» از تنه علم‌النفس سابق سر زده است. او همه مسائل واقعی و قطعی را از کف داده و دیگر با طبیعت ماده و سر حیات سروکار ندارد. مسئله اراده که فلسفه در باره آزادی آن در صدها معرکه فکری وارد شده بود، اکنون در زیر چرخهای زندگی نو خرد شده است. روزگاری بحث از مسائل مربوط به «دولت» خاص فلسفه بود، ولی اکنون میدان تاخت و تاز مردمی کوتاه‌نظر شده و کسی در آن باب از فلسفه مشورت نمی‌جوید. برای فلسفه چیزی جز قله‌های سرد مابعدالطبیعه و معماهای کودکانه در باره کیفیت معرفت و مناقشات در علم اخلاق نمانده است و آنها نیز تأثیری در سرنوشت انسان ندارند. حتی روزی خواهد آمد که این قسمت‌ها نیز از وی گرفته شود و علوم نوینی پدید آید که در این مسائل با خط‌کش و اندازه‌گیری و پرگار بحث کند. شاید اصلاً روزی بیاید که دنیا فراموش کند که فلسفه‌ای بوده که روزی دلها را تکان می‌داده و افکار مردم را رهبری می‌کرده است (همان، ۴؛ شاله، ۱۳۳۱، ۲).

به نظر می‌رسد که لازمه اجتناب‌ناپذیر اینکه فلسفه به مسائلی که خارج از قلمرو علوم ریاضی و طبیعی قرار دارند، تعریف شود، همین تحلیلی است که بگوییم به تدریج علوم از فلسفه جدا می‌شوند. قبل از ادامه بحث شایسته است در همین جا نقد شهید مطهری بر این طرز فکر را که قائل به جدا شدن علوم از فلسفه است، نقل کنیم:

یک غلط فاحش رایج در زمان ما که از غرب سرچشمه گرفته است و در میان مقلدان شرقی‌غریبان نیز شایع است، افسانه جدا شدن علوم از فلسفه است. یک تغییر و تحول لفظی که به اصطلاحی قراردادی مربوط می‌شود ما یک تغییر و تحول معنوی که به حقیقت یک معنی مربوط می‌گردد، اشتباه شده و نام جدا شدن علوم از فلسفه به خود گرفته است.

... این چنین تعبیری درست مثل این است که مثلاً کلمه «تن» یک وقت به معنای بدن در مقابل روح به کار برده شود و شامل همه اندام انسان از سر

تا پا بوده باشد و بعد اصطلاح ثانوی پیدا شود و این کلمه در مورد از گردن به پایین در مقابل «سر» به کار برده شود و آن گاه برای برخی این توهم پیدا شود که سر انسان از بدن انسان جدا شده است؛ یعنی یک تغییر و تحول لفظی با یک تغییر و تحول معنوی اشتباه شود و نیز مثل این است که کلمه «فارس» یک وقت به همه ایران اطلاق می‌شده است و امروز به استانی از استانهای جنوبی ایران اطلاق می‌شود و کسی پیدا شود و گمان کند که استان فارس از ایران شده است [و یا گمان کند استانهای دیگر از فارس (ایران) جدا شده است]، جدا شدن علوم از فلسفه از همین قبیل است. علوم روزی تحت نام عام فلسفه یاد می‌شدند و امروز این نام اختصاص یافته به یکی از علوم. این تغییر نام ربطی به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هیچ وقت جزء فلسفه به معنای خاص این کلمه نبوده تا جدا شود (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۶۱-۱۶۳).

جمع‌بندی و داوری نهایی

الف. گاهی معنای فلسفه و متافیزیک با یکدیگر خلط می‌شود و در مقام تعریف یکی، به دیگری پرداخته می‌شود. فلسفه اصطلاحی دارای معانی متعدد است و از معانی متعدد فلسفه، دست کم ۶ معنا، که بگذریم (از جمله رک: مطهری، ۱۳۷۴، ۱۶۴-۱۶۱؛ ملکیان، جلسه اول). باید توجه داشته باشیم که در اینجا سخن ما از متافیزیک یا مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی است.

ب. در مورد تعریف متافیزیک در مرحله اول، و تعیین موضوع و مسائل آن در مرحله دوم، همواره نزاع و اختلاف نظر زیادی میان فلاسفه و شارحان متون فلسفی وجود داشته است. مسلماً آغاز این نزاع، ریشه در کلمات خود ارسطو دارد که مؤسس علم متافیزیک نیز است. در مورد کلمات ارسطو و تعبیرات مختلف او در باره موضوع و مسائل فلسفه اولی و نیز تفسیرهای مختلف از گفتار او توسط فلاسفه و ارسطو‌شناسان قبلاً به قدر کفایت بحث شد. پس از ارسطو نقطه عطف مهم در تاریخ فلسفه، ایمانوئل کانت است که به اصطلاح انقلابی کپرنیکی در مسائل فلسفه به وجود

آورده و متافیزیک را از جهان‌شناسی یا وجودشناسی به معرفت‌شناختی یا ذهن‌شناسی مبدل کرد. تعریف کانت از مابعدالطبیعه چنین است:

مابعدالطبیعه عبارت است از تدوین فهرست مرتب و منظمی از تمام آنچه به وسیله عقل محض [یعنی بدون مداخلت تجربه] دارا هستیم (کانت، ۱۳۶۲، ۱۳ و ۱۹).

ج. تشکیک در مورد تعریف مابعدالطبیعه در متون تحلیلی و انتقادی متأخران، هنوز هم ادامه دارد. پل فولکیه در کتاب «فلسفه عمومی» در باره موضوع، مسائل و تعریف مابعدالطبیعه بیش از ده صفحه بحث می‌کند و پس از بیان بالغ بر ده تعریف از مابعدالطبیعه، خود آن را چنین تعریف می‌کند: مابعدالطبیعه عبارت است از علم به شناسایی و هستی (فولکیه، ۱۳۶۶، ۱۴-۱۵). ژان وال در کتاب «مابعدالطبیعه» پس از بحثی در باب تعریف ارسطویی از متافیزیک به عنوان علمی که از موجود بما هو موجود بحث می‌کند، می‌گوید: «فلسفه مجموعه‌ای از پرسش‌هاست و این هنر که در باره بعضی از تصوراتی که بسیار کلی می‌نماید، از خود پرسیم که چه فکر می‌کنیم و چه می‌دانیم» (ژال، ۱۳۷۰، ۴۱). گاهی نیز دیده می‌شود که به جای تعریف متافیزیک و تعیین موضوع آن به بیان تفاوت‌های متافیزیک و علم پرداخته می‌شود؛ مانند اینکه مثلاً هیچ قانون متافیزیکی کمی نیست و اغلب قوانین علمی کمی‌اند. هیچ قانون متافیزیکی را نمی‌توان از راه تجربه ابطال کرد، اما قوانین علمی از راه تجربی ابطال‌پذیر هستند. با قوانین علمی می‌توان حادثه‌ای را پیش‌بینی کرد، اما با قوانین متافیزیکی پیش‌بینی عملی میسر نیست. انکار یک قانون متافیزیکی می‌تواند به یک محال عقلی منتهی شود، اما انکار یک قانون علمی نه... (سروش، ۱۳۶۱، ۷۷-۸۲)؛ اما به نظر می‌رسد این ملاکها و تفاوتها میان علم و فلسفه به معنای عام باشد و نه صرفاً متافیزیک.

د. به نظر می‌رسد نکته مهم در این بحث این است که باید میان اصل متافیزیک و کتابهای متافیزیکی موجود فرق قائل شد. منظور این است که گاهی ما متافیزیک را به عنوان علم برهانی تعریف می‌کنیم و موضوع و مسائل آن را مطابق با قواعد عقلی مشخص می‌کنیم و گاهی کتابهای فلسفی موجود و سخنان فیلسوفان مختلف را در نظر

می‌گیریم و سعی می‌کنیم برای موضوع آنها وحدت و برای مسائل آنها ملاک مشخص کنیم. و البته، میان این دو عملکرد و نتیجه آنها تفاوت وجود دارد.

هـ. برای نشان دادن اینکه فلاسفه در کتابهای خود ذیل مباحث متافیزیک به راهی می‌روند و به موضوعاتی می‌پردازند که یقیناً با اصل متافیزیک ناسازگار است؛ دست‌کم در سنت فلاسفه اسلامی؛^۴ به چند نمونه اشاره می‌کنیم: ملاصدرا در کتاب «شواهد الربوبیه» پس از تعریف فلسفه اولی و بیان موضوع آن می‌گوید: «فأما مسائله و مطالبه فاثبات جمیع الحقایق الوجودیه من وجودی الباری جل اسمه و وحدانیته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائکته و کتبه و رسله و اثبات الدار الاخره و کیفیه نشوها من النفوس...» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۶)؛ همچنین است بحث از جزء لایتجزی، تخلخل و تکاثف، اثبات دایره و... که در کتبی همچون «مقاصد الفلاسفه» اثر غزالی و یا «نجات» ابن‌سینا آمده است. می‌توان به این مسئله، جابه‌جایی برخی از مباحث از فلسفه به منطق یا طبیعیات یا بر عکس را نیز افزود؛ مانند اینکه بحث از مقولات عشرگاهی در کتابهای منطقی بحث می‌شود (از جمله رک: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، مقاله دوم) و گاهی در کتابهای فلسفی (از جمله در نهایت الحکمه، المرحله السادسه) و یا مسئله نفس‌گاهی در کتابهای طبیعی (از جمله در ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها) بحث می‌شود و گاهی در کتابهای فلسفی (از جمله در الاسفار الاربعه، جلد هشتم) و...

و. در مقام تعریف متافیزیک و بیان موضوع و مسائل آن، جمع‌بندی نهایی خود را تلخیصی اشاره‌وار از شرح استاد علامه آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «رحیق مختوم» بر مباحث جلد اول اسفار قرار می‌دهیم؛

۱. علوم را بر اساس قرارداد می‌توان به گونه‌های مختلف تقسیم کرد: مانند تقسیم شصت‌گانه امام رازی (جامع‌العلوم، ۳) و تقسیم صدگانه محمد آملی (نفائس‌الفنون ج ۱، ۱۴) از علوم اما چنین تقسیم‌هایی غیربرهانی است. تقسیم فلسفه به نظری و عملی و اقسام چهارگانه حکمت نظری و هم چنین اقسام سه‌گانه حکمت عملی از جمله علم اخلاق، از تقسیمات برهانی علوم هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۲۷).

۲. تنها موضوع علوم برهانی دارای وجود حقیقی است و موضوع علوم اعتباری وجود حقیقی ندارد (همان، ۲۱۴-۲۱۷).
۳. تنها علوم برهانی به دلیل برخورداری از وجود حقیقی دارای امتیاز واقعی نسبت به یکدیگرند (همان، ۱۱۷).
۴. تمایز علوم برهانی به تمایز وجود آنهاست و تمایز علوم اعتباری مانند وجود آنها وابسته به اعتبار است (همان، ۲۱۸).
۵. اثبات وجود و وحدت حقیقی و در نتیجه، اثبات موضوع واحد برای علوم حقیقی و برهانی، نه اعتباری، تنها از طریق معانی استوار حکمت متعالیه و از جمله اصالت وجود ممکن و میسر است؛ زیرا بر اساس اصالت ماهیت، فلسفه گرچه در باره واقعیت خارجی بحث می کند، خارج ظرف تحقق ماهیات است که مشارکت و میانیت هستند (همان، ۲۲۳-۱۲۴ و ۱۷۲-۱۷۲).
۶. موضوع فلسفه موجود مطلق است (یعنی موجودی که مقید به تعیین خاص نیست و لابلشروط از همه قیود است، یا اصل واقعیت یا حقیقت موجود بدون آنکه به قید ریاضی یا طبیعی یا منطقی مقید شود)؛ نه مطلق وجود (که حکم خاصی ندارد و شامل موجود مطلق و موجود مقید است) (همان، ۲۲۷-۲۲۸).
۷. محمولات فلسفه عوارض ذاتی موجودند.
از آنجا که موضوعات علوم دیگر، جزء محمولات فلسفه هستند، ناآگاهی از محمولات فلسفه موجب اضطراب در تشخیص موضوع، محمولات و در نتیجه، مسائل سایر علوم نیز می شود و اقوال مختلف در باره امور عامه (همان، ۱۹۹-۲۰۵) که همان فلسفه اولی و بحث از موجود بما هو موجود باشد، به سبب بدفهمی در این مسئله است؛ از این رو، این نکته را به تفصیل مطرح می کنیم:
آنچه در باره محمولات فلسفه بیان می شود، این است که در فلسفه بحث از احوالی است که بدون لحاظ حیثیات تقییدیه عارض موجود می شوند. این احوال که همان عوارض ذاتی موجودند، به دو دسته تقسیم می شوند:
دسته اول، محمولاتی هستند که در شمول و وسعت همتای موضوع فلسفه اند؛ خواه شمول افراد و وسعت درجات از قبیل مساوقت یا شیئیت و اصالت وجود و خواه

شمول اطلاقی و سعه انبساطی مانند تشکیک در وجود؛ زیرا تشکیک عرض خاص حقیقت هستی است، بدون آنکه بیش از یک مصداق و افزون بر یک موصوف داشته باشد.

دسته دوم محمولاتی هستند که اخص از موضوع‌اند. نکته مهم در این دسته از محمولات این است که عروض آنها بر موضوع فلسفه بدون واسطه است؛ یعنی محمولاتی نیستند که پس از تخصیص موجود به امری زائد و بعد از لحاظ آن امر زائد عارض بر آن موضوع شوند بلکه محمولاتی هستند که با عروض خود، موجود را مختص می‌گردانند، به گونه‌ای که تخصص بعد از عروض حاصل می‌شود؛ نه قبل از آن.

عروض این گونه از عوارض بر موضوع همانند عروض فصول منوعه بر اجناس است؛ زیرا جنس قبل از عروض فصل هیچ گونه تخصص و یا تقییدی ندارد لکن پس از عروض فصل، حصه‌ای خاص از آن مشخص و ممتاز می‌شود.

پس محمولاتی که اخص از موضوع فلسفه هستند، گرچه عارض اخص‌اند، هرگز عارض لأمر اخص نمی‌باشند؛ زیرا عارض اخص بی‌واسطه بر معروض وارد می‌شود و عارض لأمر اخص به واسطه امری که اخص از موضوع است، بر آن حمل می‌شود. با عروض دسته اخیر از عوارض، موضوع فلسفه بخشهای ممتازی را پیدا کرده و تقسیمات مختلفی را می‌پذیرد و همراه با این تقسیمات، مباحث تقسیمی فلسفه شکل می‌گیرد؛

به عنوان مثال، بعد از عروض وجوب و امکان، موضوع فلسفه به دو بخش واجب و ممکن تقسیم می‌شود از رهگذر این تقسیم دو فصل از فصول مختلف فلسفه جدا می‌شوند: یکی فصلی که به احکام مختص به وجود واجب می‌پردازد و از آن به الهیات به معنای اخص یاد می‌شود و دیگری فصلی که در آن از احکام مختص به ممکنات بحث می‌شود و جزئی از فلسفه الهی و یا الهیات به معنای اعم محسوب می‌شود.

چون تعیین برخی از مباحث مربوط به واجب، نیازمند به بعضی از مسائلی است که در مباحث مربوط به وجود ممکن طرح می‌شود، از این رو در تدریس و تألیف، مباحث الهیات به معنای اخص را بعد از مباحث مربوط به ممکنات قرار می‌دهند.

دلیل اینکه فصلهای تقسیمی فلسفه، که نتیجه تخصیص موضوع آن به عوارض اخص هستند، همگی از اجزای فلسفه محسوب می‌شوند و هیچ یک تشکیل علمی جدید را نمی‌دهند. این است که عوارضی که در این فصول از آنها بحث می‌شود، عوارضی نیستند که به وساطت قیدی خاص عارض موجود شوند؛ به عنوان مثال، آن گاه که گفته می‌شود موجود یا واجب است و یا ممکن، و موجود ممکن یا جوهر است یا عرض، امکان که موجب تخصیص موجود به ممکن می‌شود، چیزی جز یک مفهوم تحلیلی برای ارائه حصبه‌ای از اصل موجود نیست و در عروض جوهر و عرض بر موجود، عنوان امکان نقشی خاص بر عهده ندارد؛ یعنی این چنین نیست که جوهر و عرض ابتدا بر امکان حمل شده و از خواص و عوارض مختص به آن باشند و سپس به وساطت امکان، عارض بر موجود شوند، به طوری که اصل موجودات به صورت ممکن در خارج محقق شوند، سپس جوهریت یا عرضیت بر آنها عارض شوند؛ نظیر آنکه اصل موجود به صورت جسم در خارج محقق می‌شود و آن گاه حرارت یا پروت بر آن عارض می‌شود.

مفهوم عرض نیز از عوارض تحلیلی موجود محسوب می‌شود و به همین دلیل تقسیم موجود عرضی به اعراض نه‌گانه یک تقسیم فلسفی محسوب می‌شود و هر یک از اعراض نه‌گانه، عرض ذاتی موجود مطلق‌اند.

عنوان جوهر نسبت به جواهر پنج‌گانه، اعم از آنکه جوهر را جنس برای آنها بدانیم یا عرض عام، نقشی نظیر عرض نسبت به عوارض نه‌گانه دارد؛ یعنی جوهر نیز برای حمل عوارض بعد از وجود بر موجود نقش واسطه را ایفا نمی‌کند؛ یعنی این چنین نیست که اصل موجود اول به صورت جوهر مطلق در خارج محقق گردد و سپس به اقسام پنج‌گانه درآید. از این رو، هر یک از جواهر پنج‌گانه و از جمله جسم طبیعی از عوارض ذاتی موجود شمرده می‌شوند.

سلسله عوارض هستی تا آنجا که به این طریق ادامه پیدا کند، هرگز موجب پیدایش علمی جدید نمی‌شود لیکن هر گاه در بیان عوارض، یکی از اعراض دارای حیثیت خاصی باشد که از آن طریق اعراض مختص به خود را طلب کند، آن عرض

علی‌رغم اینکه خود از عوارض ذاتی موضوع فلسفه است، موضوعی مستقل برای عوارض ذاتی مختص به خود است و از این طریق علم جدیدی را بنیان می‌نهد. ویژگی عوارض مربوط به این موضوع جدید این است که آن عوارض در حمل خود بر موضوع علم سابق، یعنی بر موجود که موضوع فلسفه است، نیازمند به لحاظ تقیدی هستند که آن موضوع، یعنی موجود از طریق عروض موضوع علم خاص کسب کرده است؛ نظیر حرارت و برودت که از عوارض ذاتی جسم طبیعی هستند و بر موضوع فلسفه، یعنی موجود بدون لحاظ تعیین آن به جسم طبیعی و بدون تقید آن به مادیت قابل حمل نیستند؛ یعنی نمی‌توان موجود را قبل از فرض طبیعی بودن آن، حار یا بارد خواند و این نتوانستن برای تحاشی عرف نیست بلکه برای امتناع عقل از قبول آن است.

دلیل ویژگی مذکور این است که این گونه عوارض از عوارض وجود و یا موجود مطلق نیستند بلکه از عوارض موجود جسمانی، یعنی موجود مقید به تجسم طبیعی هستند.

نکته دیگری که از توجه به ملاک اولی بودن عوارض ذاتی و عدم نیاز آنها به واسطه در عروض دانسته می‌شود، این است که همان گونه که مساوی بودن محمولات نسبت به موضوع نقشی در ذاتی بودن آن عوارض ندارد بلکه ممکن است عرض اخص از موضوع باشد و ذاتی آن محسوب شود. استیفای تمام اقسام هستی نیز تأثیری در ذاتی بودن آن عرض مستوفی اقسام ندارد بلکه ممکن است عرضی مستوفی همه اقسام هستی نباشد و در عین حال، از عوارض ذاتی موضوع فلسفه به شمار آید. خلاصه آنکه نه تساوی، شرط ذاتی بودن و نه استیفاء شرط آن است؛ و نه اخص بودن مانع عرض ذاتی بودن است و نه عدم استیفاء اقسام. بنابراین کیفیت شمول و فراگیری اقسامی که توسط اعراض گوناگون نسبت به موجودات خارجی ایجاد می‌شود، نمی‌تواند موجب تمایز محمولات فلسفی از غیر آن باشد.

برخی از عوارض موجودات خارجی را به گونه‌ای مستوفی تقسیم می‌کنند و حال آنکه از عوارض ذاتی موجود محسوب نشده‌اند و از عوارض غریب آن به شمار می‌آیند و بعضی از عوارض، موجودات را به گونه‌ای ناقص و غیرمستوفی تقسیم می‌کنند، در

حالی که از عوارض ذاتی موجودند؛ برای مثال، به ذکر چند نمونه از عوارض ذاتی و یا غریبی که تقسیماتی ناقص و یا فراگیر نسبت به موجودات خارجی ایجاد می‌کنند، بسنده می‌کنیم.

و جوب و امکان هم از عوارض ذاتی وجود هستند و هم با تقسیم فراگیر خود تمامی موجودات خارجی را در برمی‌گیرند.

جوهر و عرض هر دو از عوارض ذاتی وجود هستند لیکن این دو در تقسیم خود واجب را شامل نمی‌شوند و تنها بخشی از موجودات، یعنی تنها ممکنات را فرا می‌گیرند.

عنوان سیاهی و عدم سیاهی موجب تقسیم فراگیر و مستوفی تمام موجودات خارجی است؛ زیرا این دو نقیض یکدیگرند و هیچ شیئی از طرفین نقیض خارج نیست. لیکن این تقسیم از عوارض ذاتی وجود نیست؛ چون سیاهی از عوارض ذاتی جسم است و از محمولات فلسفی نیست؛ زیرا تا موجود به صورت جسم معین در خارج محقق نشود، معروض سیاهی و مانند آن نخواهد شد.

از این رو، صدرالمتألهین مسائل فلسفه را به سه بخش تقسیم می‌کند. بخش اول مسائلی که پیرامون علل اولیه و علت نهایی همه اشیاء بحث می‌کند. این بخش از مسائل تحت عنوان الهیات به معنای اخص جای می‌گیرند. بخش دوم مسائلی است که مشتمل بر قواعد فراگیر موجود است؛ مانند علت و معلول، وحدت و کثرت، قوه و فعل، حدوث و قدم؛ این گونه مسائل منحصر به دسته خاصی از موجودات نمی‌باشند. بخش سوم مسائلی است که به اثبات موضوعات علوم جزئی می‌پردازد؛ مانند مباحث جوهر و اعراض (همان، ۱۷۳-۱۷۶، ۱۸۶-۱۹۱، ۲۲۴-۲۲۷).

پی‌نوشتها

۱. شهید مطهری ذیل این جمله ابن سینا می‌گوید: چون در کتاب «برهان»، ولو به طور اشاره، گفته شده که علم الهی از اموری که ماهیتاً و وجوداً مستغنی از ماده می‌باشند، بحث می‌کند، خوب بود که شیخ به عنوان یکی از احتمالات نقل می‌کرد که موضوع این علم، امور مستغنی القوام و الحد من المادة است و سپس جواب می‌داد.

۲. همچنين است بيان شيخ در كتاب «النجاة في الحكمة الالهية، المقالة الاولى، ص ۱۹۸؛ همين طور براي اعتراض ديگري عليه شيخ براي كلام او در كتاب «شفاء»، رك: حائري، ۱۳۶۱، مقدمه كتاب، صص يط تا ك.
۳. لازم به ذكر است كه استاد مصباح يزدي پاسخ مذكور را فقط در جلسات درس مطرح کرده‌اند و اين پاسخ در مجموعه دروس «نهاية الحكمة» ايشان كه جلد اول آن چاپ شده، نيامده است.
۴. شايد مثال مناسب براي اين مسئله در غيرسنت فلاسفة اسلامي، اين بحث در ميان فلاسفة اسكولاستيك باشد كه چند هزار تن از ملائكه بر روي نوک يك سوزن جاي مي‌گيرند! و مي‌گويند اين بحث چنان مهم و داغ بوده كه خونها براي آن ريخته شده است!

کتابنامه

- ابراهيمي ديناني، غلامحسين (۱۳۶۶)، قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- ابن سينا، شيخ ابي علي حسين بن عبدالله (۱۳۶۴)، النجاة، المكتبة المرتضوية.
- همو (۱۴۰۳ق)، الاشارات والتنبيهات، مطبعة حيدري.
- همو (۱۴۰۵ق)، الشفاء، الالهيات، به تصحيح ابراهيم مدكور، قم: المؤسسة الجامعية للدراسات الاسلامية.
- ارسطو (۱۳۶۶)، متافيزيك، ترجمه دكتور شرف‌الدين خراساني، تهران: نشر گفتار.
- اعواني، دكتور غلامرضا (۷۶-۱۳۷۵)، «سلسله دروس فلسفه تطبيقي، بحث وجود و عدم»، قم.
- برن ژان (۱۳۷۳)، ارسطو و حكمت مشاء، ترجمه دكتور ابوالقاسم پورحسيني، تهران: مؤسسه انتشارات اميركبير.
- بوخنسكي. م. ي. (۱۳۷۰)، مقدمه‌اي بر فلسفه، ترجمه محمدرضا باطني، تهران: نشر البرز.
- بهشتي، دكتور احمد (۱۳۷۵)، شرح نمط چهارم الاشارات والتنبيهات، مؤسسه فرهنگي آرايه.
- جوادي آملی، آيت‌الله عبدالله (۱۳۷۵)، رحيق مختوم، قم: مركز نشر اسراء.
- حائري يزدي، مهدي (۱۳۶۱)، كاوشهاي عقل نظري، تهران: مؤسسه انتشارات اميركبير.

- دورانت، ویل (۱۳۷۰)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، شرکت انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر (۱۴۰۳ق)، *شرح الاشارات و التنبیهات*، مطبعه حیدری.
- سروش، دکتر عبدالکریم (۱۳۶۱)، *علم چیست، فلسفه چیست؟* انتشارات پیام آزادی.
- شاله، فیلیسین (۱۳۳۱)، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- شرف، شرف‌الدین خراسانی (۱۳۶۶)، *ترجمه متافیزیک ارسطو* (پیشگفتار مترجم)، تهران: نشر گفتار.
- الطباطبائی، العلامة محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- همو (بی تا)، *بدایه الحکمه*، قم: مکتبه الطباطبائی.
- فولکیه، پل (۱۳۶۶)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قراملکی، دکتر احد فرامرز، قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه» در: *مقالات و بررسیها*، دفتر ۵۴-۵۳.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران.
- مصباح یزدی، استاد محمدتقی (۱۳۶۳)، *تعلیقات بر نهایه الحکمه*، انتشارات الزهرا.
- همو (۱۳۷۴)، *سلسله دروس شرح نهایه الحکمه*، ج ۱، به کوشش ع. عبودیت، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- همو، «نوار سلسله دروس شرح نهایه الحکمه»، جلسه دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۱: منطق و فلسفه، انتشارات صدرا، چاپ ۱۶.
- همو (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، ج ۷، انتشارات صدرا، چاپ ۳.

- ملکیان، استاد مصطفی، «دروس شرح نهاية الحکمة»، جزوه درسی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلولية، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ۲.
- همو (بی تا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: مکتبة المصطفوی.
- وال ژان (۱۳۷۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

- Gilson. Etinne (1952), *Being and some philoshaphers*, Toronto: ont: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Archive of SID