

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۳-۲۸»  
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۰/۱  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، Knowledge, No.70/1

## موضوع مابعدالطبیعه؛ ارسطو، ابن سینا و توماس آکوئینی

محمد ایلخانی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱

### چکیده

فلسفه روایت عام و فراگیر درباره وحدت و ثبات، و کثرت و تغییر در عالم و ذهن انسان است. ارسطو، ابن سینا و توماس آکوئینی به تبیین آن در موضوع مابعدالطبیعه پرداختند. اگرچه به نظر می‌رسد که هر سه متفکر موضوع مابعدالطبیعه را موجود بماهو موجود دانسته‌اند، اما معنا و سپهر موجود نزدشان متفاوت است. ارسطو در موضوع مابعدالطبیعه وحدت و ثبات را در سه حوزه دیده است؛ به عنوان حکمت در چهار علت طبیعی، به عنوان فلسفه اولی در موجود، که محمول نیست، و به عنوان الهیات در مبدأ و علت‌العلل. ابن سینا با دوری جستن از نظر ارسطو، وحدت و ثبات را در وجود مطلق دید و مبدأ و دیگر موجودات را از عوارض و اقسام وجود در نظر گرفت. نزد او وجود محمول، واحد، مطلق و مشترک معنوی است. توماس آکوئینی با بازگشت به ارسطو و دیگر یونانیان، و به عنوان یک متکلم مسیحی، وحدت و ثبات را در مبدأ یا خدا جستجو کرد. وجودشناسی او قائم به دو جوهر سرمدی و مخلوق است و به نوعی، جوهرشناسی ارسطو و افلاطونیان میانه را پی گرفته است. هر جوهر موجودی ذاتاً متمایز از دیگری است. وجود در این دو جوهر متشابه است و موجود بماهو موجود در جوهر مخلوق است. این دو متفکر با دو رأی متفاوت درباره وحدت و ثبات، دو سرنوشت مختلف در هستی‌شناسی در غرب و عالم اسلامی رقم زدند.

**واژگان کلیدی:** وحدت، ثبات، کثرت، تغییر، وجود، جوهر، حکمت، فلسفه اولی، الهیات، کلام.

---

\*استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:  
m-Ilkhani@sbu.ac.ir

فلسفه روایت عام و فراگیری است که انسان درباره کثرت و تغییر در ذهن خود و جهان ارائه می‌کند و می‌کوشد این بی‌ثباتی و کثرت را به مبنایی نامتغیر و واحد تحویل کند. به عبارت دیگر فیلسوف در پی اثبات این است که در پشت این تغییر و گوناگونی، ثبات و وحدت است. او کثرت را با حواس خود درک می‌کند و آنچه از جهان پیرامون و از خود می‌فهمد، بی‌ثبات است. او می‌داند که دیگری نیست و در واقع هیچ چیز، چیز دیگر نیست و همه چیز در جهان محکوم به تغییر و در انتها نابودی است. اصولاً هر تغییر به نوعی نابودی است.

این امر فقط ویژه عالم واقع نیست. در ذهن نیز این امر مشاهده می‌شود. ذهن و عین هر دو در این امر با یکدیگر مشترکند. بدین ترتیب، فیلسوف می‌کوشد تا با روایت عام و فراگیر خود اثبات کند اساس هستی بر مبنای ثبات و وحدت است. این امر تا حد زیادی نیز برای شکاکان که به نظر می‌رسد این روایت وحدت و ثبات گرا را نفی می‌کنند، صادق است. تنها حوزه‌ای که در آن کثرت و تغییر برای برخی بنیادین است هنر است.

پیش از فیلسوفان یونانی و خارج از این تمدن، در تمدن‌های دیگر این امر در ارتباط با دین لحاظ می‌شود. در ادیان توحیدی وحدت و ثبات در خدای واحد است و کثرت و تغییر در عالم. انسان نیز که در این جهان کثرت و متغیر است با تبعیت و پیوستن به وحدانیت و ثبات الهی از این ثبات بهره می‌برد و خیر الهی را می‌جوید. در ادیان ثنوی نیز وحدت و ثبات مربوط به سپهر خیر و ایزد آن است و عامل و حوزه تغییر و کثرت خدای شر است که در این جهان نمود پیدا می‌کند. انسان نیز با تبری جستن از شر، خیر وحدت و ثبات را می‌طلبد. در ادیان چند ایزدی، بی‌ثباتی و تغییر از ایزدان و در ارتباط با جهان است. عامل ثبات و وحدت، تقدیر و جبری است که همه چیز را در بر می‌گیرد و ایزدان نیز تابع آن هستند.

در یونان، فیلسوفان، برای نخستین بار، جهان و انسان را موضوع تفحص عقلی قرار دادند. آنان کوشیدند با بهره‌گیری از عقلانیت فلسفی، به طور نظام‌مند، در جهان و انسان به معنای وحدت و ثبات پی ببرند و علت و مبدأ آن را بیابند و تبیین کنند. با تفحص نخستین فیلسوفان یونان که در جهان عین در پی یافتن مبدأ و علت وحدت و کثرت بودند، آشنا هستیم. با سوفسطائیان این موضوع در انسان، در حوزه‌های معرفتی و اخلاقی هم مورد بررسی قرار گرفت. افلاطون و سنت افلاطونی-نوافلاطونی

عین و ذهن را به عنوان یک مجموعه یکپارچه در نظر گرفت و به تبیین وحدت و کثرت عینی که همان وحدت و کثرت ذهنی است، پرداخت. عالم مثل افلاطون و احد نوافلاطونیان به عنوان مبدأ ثبات و وحدت در عین و ذهن شناخته شد. ارسطو ذهن و عین را از یکدیگر جدا ساخت. تبیین وحدت و کثرت، و ثبات و تغییر را در دو حوزه متمایز بررسی و تبیین کرد. در عین گاهی مبدأ و علت فاعلی متعالی عامل وحدت و ثبات است؛ گاهی نیز موجود و جوهر است و گاهی هم مجموعه چهار علت فاعلی، غایی، صوری و مادی است. در ذهن وحدت و ثبات را با کلی جنس و نوع توجیه کرد و در مقابل کثرت و تغییر جزئی قرار داد. با ظهور مسیحیت پولوسی-یوحنایی در کنار تمایز بین ذهن و عین، تمایز ایمان و عقل هم مطرح شد. در کلام مسیحی، برخی از متفکران مسیحی از جمله توماس آکوئینی، با پذیرش فلسفه به عنوان محصول ذهن مستقل انسان از الوهیت، بر تمایز بین ذهن و عین تأکید کردند. اینان خدای متعالی را واحد و ثابت دانستند و تغییر و کثرت را در حوزه وجودی خارج از او قرار دادند. سعادت انسان در نوعی پیوستگی با این وحدت و ثبات از طریق ایمان است.

تا قرن هفدهم میلادی تمایز بین ذهن و عین نزد اکثر متفکران غربی کم و بیش باقی بود. تبیین جهان‌شناختی بر تبیین معرفت‌شناختی برتری داشت. پس از قرن هفدهم میلادی این تمایز به نفع تبیین معرفت‌شناسی چرخید و انسان، به جای خدا، به عنوان معیار و مبدأ وحدت و ثبات در نظر گرفته شد. این فهم جدید از انسان را به روشنی در نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید می‌بینیم. حتی در نظریه‌هایی که نگرش متافیزیکی داشته، و گاهی نیز نقاد صریح نظام‌های مبتنی بر معرفت‌شناسی هستند، نیز کم و بیش مشاهده می‌شود معیار و مبدأ وحدت و ثبات انسان است. حتی آنانی که به متافیزیک سنتی پایبند بوده و هستند، مانند نوتوماسیان، محور بحث‌های خود را کم کم به طرف انسان و سرنوشت آن سوق دادند.

فلسفه اسلامی به طریقی دیگر رفت. در کنار علم کلام که بر تمایز ایمان و عقل یا نقل تأکید داشت، فلسفه اسلامی وحدت و ثبات را در وجود قرار داد. مبدأ و علت متعالی نیز موجود است. کثرت و وحدت در یک مجموعه فراگیر به نام وجود است و دارای رتبه و مشکک است. این فلسفه تمایز کامل ذهن از عین را نیز نپذیرفت. این عدم تمایز جنبه متافیزیکی نیز دارد. ایمان و عقل از یک منبع واحد فراطبیعی هستند، و وجود نیز نزد خالق و مخلوق واحد و یکپارچه است، چنانکه معلول خارج از علت

نیست. البته نزد برخی وحدت ذهن از عین کمتر بوده که آنان را مشایی می‌نامند و نزد برخی بیشتر، که اشراقی نامیده شده‌اند. برخلاف فلسفه غرب که تحت تأثیر پولوس و مسیحیت رسمی، فلسفه را محصول ذهن انسان مستقل از خدا و عرفی می‌داند، برای فلسفه اسلامی، فلسفه قدسی و حکمت است.

در این مقاله وحدت و ثبات، و تغییر و کثرت را در عین و در موضوع مابعدالطبیعه نزد ارسطو، ابن سینا و توماس آکوئینی بررسی می‌کنیم. همان‌طور که می‌دانیم، ابن سینا و توماس آکوئینی در پی ارسطو به تبیین موضوع مابعدالطبیعه پرداختند و این دانش را مهمترین دست آورد فلسفی خواندند؛ اما این دو با تبیینی که از این موضوع کردند، پایه‌گذار دو نظر و جریان متفاوت درباره مابعدالطبیعه شدند و دو هستی‌شناسی برای دو سنت عمده فلسفی پس از فلسفه یونان پایه گذارند. معمولاً از اینکه نزد این سه متفکر موضوع مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است، گاهی این نتیجه گرفته شده است که این سه یک سخن را تکرار می‌کنند؛ در حالی که هر یک نگاهی ویژه به این دانش دارند و در ساختار و سازمان فکری خاص خود به بررسی موضوع این دانش می‌پردازند.

در اینکه نزد ارسطو موضوع مابعدالطبیعه چیست، به طور معمول این سخن نقل می‌شود که «موجود بماهو موجود» (on hé on) است. در طول تاریخ فلسفه تا دوران اخیر آراء متعددی در موضوع مابعدالطبیعه و معنای موجود نزد ارسطو ابراز شده است.<sup>۲</sup>

نخستین نکته‌ای که نزد ارسطو در تبیین موضوع مابعدالطبیعه باید در نظر بگیریم، این است که مهمترین دغدغه اصلی ارسطو، همانند دیگر متفکران یونانی، تبیین چگونگی همراهی وحدت با کثرت و همین‌طور ثبات با تغییر است. این امر هم در عالم عین است و هم در ذهن. او نیز مانند دیگران برای توصیف این مطلب، ثبات را در مبدأ یا مبادی جستجو کرد. بدین ترتیب مسئله علت یا مبدأشناسی برای او مهمترین مسئله شد. اما علت<sup>۱</sup> یا مبدأ<sup>۲</sup> علاوه بر اینکه نقش در ایجاد و موجودیت یافتن چیزها دارد، آنها را تبیین و توصیف نیز می‌کند. بدین ترتیب علت هم نقشی جهان‌شناختی دارد و هم نقشی معرفت‌شناختی. در واقع علیت در هر دو نقش، در عالم و در معرفت،

۱. بررسی وحدت و ثبات، و کثرت و تغییر در ذهن و در موضوع معرفت‌شناسی نزد این سه متفکر را به مقاله‌ای دیگر موقوف می‌کنیم.

۲. خلاصه‌ای از این آراء رجوع شود به:

J. Owens 1978: 1-68

3. aitia

4. archai

ثبات ایجاد می‌کند. ارسطو به طرف یکی کردن یا نزدیک کردن حداکثری مبادی یا علل می‌رود. این امر را در نزدیک کردن چهار علت معروف و مبادی طبیعی و فراطبیعی او مشاهده می‌کنیم.

می‌دانیم که واژه مابعدالطبیعه (ta meta ta physica) از ارسطو نیست و متأخر است. واژه‌های مهمی که او در کتاب مابعدالطبیعه ذکر کرده است، عبارتند از حکمت (Sophia)، فلسفه اولی (proté philosophia) و الهیات (theologiké). او با این سه نام، در این رساله، از سه دانش مختلف سخن می‌گوید.

مهم‌ترین ویژگی حکمت در رساله مابعدالطبیعه این است که دانش کلی یا عام است و سایر علوم را در بر می‌گیرد. حکمت در کنار سایر علوم قرار نمی‌گیرد. این دانش چه از لحاظ عمومیت و چه از لحاظ رتبه بر دیگر علوم برتری دارد. مشکل و پیچیده بودن یا آسان بودن یک دانش در ارتباط با نزدیکی آن به ادراکات حسی و یا دوری از آنها است. این دانش عام چون دورترین دانش از ادراکات حسی است، مشکلترین است. از این جهت او راه افلاطون را پی می‌گیرد. او نیز مانند دیگر فیلسوفان یونان به دنبال شناخت مبادی<sup>۱</sup> بود و علم به مبادی را صحیح‌ترین علم می‌دانست و همانند افلاطون نیز انتزاعی‌ترین یا به قولی متعالی‌ترین مبادی را می‌جست. بدین ترتیب برای او نیز صحیح‌ترین دانش‌ها، دانش‌هایی هستند که درباره مبادیند و آنهایی که درباره مبادی بسیط تر هستند از آنهایی که درباره مبادی مرکب‌ترند صحیح‌تر هستند<sup>۲</sup>. ارسطو دانش‌هایی را که در باب مبادی بسیط و مجرد است، در مقابل دانش‌هایی که دارای مبادی مرکب است قرار می‌دهد<sup>۳</sup>. بدین ترتیب موضوع حکمت<sup>۴</sup> به عنوان دانش عام و صحیح‌ترین و انتزاعی‌ترین دانش، مبادی و علل نخستین<sup>۵</sup> است.

به نظر او بهترین شناخت یک چیز از طریق علل آن است. او عام بودن یک دانش را به شناخت علل آن مرتبط می‌کند و دانشی که موضوع آن مبادی و علل نخستین است، عام‌ترین دانش است. حکمت دانشی نیست که برای غایات و نتایجی غیر از خودش باشد. دانشی است که برای خود و شناخت خود دانش برگزیده میشود. بدین ترتیب

1. archai

۲. مابعدالطبیعه، کتاب یکم (الفای بزرگ)، فصل یکم 22-27. 982a  
۳. همچنین رجوع شود به: آنالوطیقای ثانی، فصل یکم، 27، 34 87a.

4. Sophia

5. ai protai aitiai

۶. مابعدالطبیعه، کتاب یکم (الفای بزرگ)، فصل یکم، 3-1. 982a 28; 981b 28; کتاب سوم (بتا) 9-14. 996b  
کتاب یازدهم (کاپا) 18. 1059a.

حکمت دانش مسلط و حاکم است و نه دانش تابع.<sup>۱</sup>

نخستین جمله کتاب مابعدالطبیعه این است که «همه انسانها به طور ذاتی میل به دانستن دارند»<sup>۲</sup>. از این سخن، ارسطو، با تبعیت از افلاطون، به این مطلب می‌رسد که دانش حقیقی، یعنی حکمت، آن است که غایتش در خود و برای خود است. در ارتباط با موضوع حکمت ارسطو فراتر می‌رود و ابراز می‌کند که شناختن و دانستن برای شناختن و دانستن ویژگی اصلی دانشی است که موضوعش عالی‌ترین مورد شناخت است. یعنی دانشی که در غایتهای سودمدارانه علوم دیگر قرار نمی‌گیرد. عالی‌ترین مورد شناخت نیز مبادی و علل نخستین هستند. دلیل آن نیز این است که بنا به مبادی و از آنها است که دیگر چیزها شناخته می‌شوند. او از مبادی به غایت می‌رود. دانش برتر آن است که غایتی را که هر چیز برای آن ساخته شده است می‌شناسد و به درک خیر برتر در مجموع طبیعت می‌رسد. این دانش به شناخت علل می‌پردازد و غایت نیز یک علت است.<sup>۳</sup> ارسطو علت غایی را خارج از طبیعت قرار نمی‌دهد.<sup>۴</sup> علت غایی یا خیر برتر هر چیز در طبیعت است. به این سیاق در اینجا برای مبادی نیز ارسطو نظری به فراتر از طبیعت ندارد. در واقع حکمت ارسطویی در شناخت انتزاعی و کلی از مبادی موجودات و غایت عالی آنها در طبیعت و بررسی علل چهارگانه هر چیز، یعنی علت‌های فاعلی، صوری، مادی و غایی<sup>۵</sup> خلاصه می‌شود.

در کتاب چهارم رساله مابعدالطبیعه<sup>۶</sup> از دانشی سخن گفته می‌شود که «موجود بماهو موجود»<sup>۷</sup>

و صفاتی را که به طور ذاتی به آن تعلق دارند، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نخستین ویژگی این دانش، نسبت به دیگر دانشها، عام بودنش است. دیگر دانشها بخشی از موجود و صفات ویژه آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. البته او در اینجا نیز تکرار می‌کند که در پی مبادی نخست و علل عالی است، اما، در این متن او در جستجوی مبادی و علل موجود بماهو است. موجود بماهو موجود فراتر از طبیعت نیست، بلکه

۱. مابعدالطبیعه، کتاب یکم (آلفای بزرگ)، فصل دوم 7-1 982a.

۲. همان، کتاب یکم (آلفای بزرگ)، فصل یکم، 980a21.

۳. همان، کتاب یکم (آلفای بزرگ)، فصل دوم، 10 982b-30 982a.

۴. همان، کتاب یکم (آلفای بزرگ)، فصل سوم 33 983a.

۵. همان، کتاب یکم (آلفای بزرگ)، فصل سوم، 23-34 983a.

۶. همان، کتاب چهارم (گاما)، فصل یکم، 20-32 1003a.

واقعیتی است که در همه موجودات یافت می‌شود. اما، موجود نزد ارسطو به یک معنا نیست و دارای معانی متعدد است.<sup>۱</sup> البته او توضیح نمی‌دهد چیزی که معانی متعدد دارد چگونه می‌تواند موضوع یک دانش باشد.

باید در نظر داشته باشیم که هنگامی که ارسطو از موجود بماهو موجود سخن می‌گوید، موجود را محمول قرار نمی‌دهد و موجود عام و مطلق را نمی‌شناسد. برای او موجود تقسیم می‌شود به موجود بالذات، موجود بالعرض، موجود بالفعل، موجود بالقوه و موجود به عنوان صدق قضایا<sup>۲</sup> در این متن موجود بالذات و موجود بالعرض بررسی شده است. به نظر می‌رسد که مبادی و عللی هم که ارسطو در پی آن است، عناصر موجود بماهو موجود هستند. در اینجا او بحث موجودشناسی را به عنوان یک دانش عام و فراگیر نسبت به دانش‌های خاص مطرح می‌کند.

ابهام معنای موجود هنگامی بیشتر می‌شود که در این متن<sup>۳</sup> از کثرت موجودات از حیث اینکه موجوداتند سخن گفته می‌شود و در ابتدای کتاب ششم (اپسیلون) نیز این مطلب تکرار می‌شود. یعنی دیگر با یک موجود که از لحاظ مفهوم یا موضوع مورد بحث است مواجه نیستیم. کثرتی از موجودات به عنوان موجودات از حیث اینکه موجودند موضوع بحث هستند. کثرت معانی موجود تبدیل می‌شود به کثرت موجود به موجودات از حیث اینکه موجوداتند. موجودات از حیث اینکه موجوداتند نیز همان علل و مبادی هستند. در کتاب چهارم مبادی و علل نخست موجود بماهو موجود مطرح شد، ولی در این متن مبادی و علل موجودات از حیث اینکه موجوداتند موضوع تفحص هستند.<sup>۴</sup> این علل نخستین علل موجودات سرمدی، نامتغیر و مفارقند.<sup>۵</sup> ارسطو در اینجا از علل نخستین سخن می‌گوید و نه از محرک نامتحرک. تمایز این دانش، که دانش نخستین نامیده شده، از طبیعیات در این است که در دانش اخیر به بررسی موجودات مفارق و نامتحرک می‌پردازد.

در کتاب چهارم دانشی عام مورد نظر است که دانش‌های دیگر را در بر می‌گیرد. اما

۱. همان، کتاب چهارم (گاما)، فصل دوم، 1003b 12-13.

۲. همان، کتاب پنجم (دلتا)، فصل هفتم و کتاب ششم (اپسیلون) فصل دوم.

۳. همان، کتاب چهارم (گاما)، فصل دوم، 1003 15-16.

۴. همان، کتاب ششم (اپسیلون)، فصل یکم، 1025b 1-3.

ارسطو از سه دانش نظری مستقل طبیعیات<sup>۱</sup>، ریاضیات<sup>۲</sup> و الهیات<sup>۳</sup> نیز سخن می‌گوید که در یک سلسله مراتب بر مبنای نزدیکی یا دوری موضوع آنها از محسوسات هستند. سه دانش مجزا که هیچ‌یک فراگیر نیست<sup>۴</sup>. طبیعیات دانش به موجودات متحرک جسمانی است و این موجودات را در ارتباط با حرکت مطالعه می‌کند. موضوع ریاضیات موجودات نامتغیر و غیر مفارقتند. موضوع الهیات چیزی سرمدی، نامتغیر و مفارق است<sup>۵</sup>. ارسطو در این تقسیم بندی از افلاطون پیروی می‌کند. افلاطون نیز از سه دانش سخن گفته بود که موضوع آنها به ترتیب موجودات در طبیعت، ریاضیات و موجودات فراطبیعی است. نزد این دو متفکر دانش سوم نخستین و مقدم به دو دانش دیگر است. یعنی دانشی که به شناخت مبادی و عوامل ثبات در طبیعت می‌پردازد. این سه دانش سه مرحله شناخت است که در هر یک از آنها نسبت به موضوعش، شناخت یا دانش متعالی‌تر می‌شود. ارسطو اشاره به موجود خاص متعالی، مانند محرک نامتحرک، نمی‌کند.

در ادامه دانشی مطرح می‌شود<sup>۶</sup> که نخستین و عام است. نام این دانش فلسفه اولی (proté philosophia) است. در این متن عام و نخستین بودن این دانش بر مبنای این است که موضوعش یک جوهر نامتغیر است. این دانش در مقابل طبیعیات است که جواهر متغیر و طبیعی را بررسی می‌کند. بدین ترتیب ارسطو موجود بماهو موجود، ذات و صفاتش، را موضوع این دانش قرار می‌دهد.

در کتاب ششم (اپسیلن) به دو نظر راجع به مابعدالطبیعه برمی‌خوریم. نخست مابعدالطبیعه به معنای الهیات است که به بررسی علل یا مبادی نامتغیر، سرمدی و مفارق می‌پردازد. دانشی است عالی‌تر از دانش‌های دیگر و در طول آنها. دوم فلسفه اولی است که موضوع آن موجود بماهو موجود، ذات و صفات آن است. دانشی است عام که دربرگیرنده دیگر دانش‌ها است. این دانش در کنار دیگر دانش‌ها قرار نمی‌گیرد و یا عالی‌تر به معنای اینکه دانشی خاص است که موضوعش فراتر از دیگر دانش‌ها است، نیست، بلکه دانشی است که عام‌ترین موضوع را دارد و در جنسی خاص قرار نمی‌گیرد. این بخش از متن نزدیک است به متن کتاب چهارم (گاما) که پیشتر دیدیم.

1 physis

3. theologiké

5.1026a 10-12

2. mathematica

4. 1025b 18- 1026a 32

6. 1026a 24-32



ارسطو در کتاب یازدهم (کاپا) در دو فصل سوم و هفتم به طور مستقل از دو دانش فلسفه اولی و الهیات سخن گفته است. فصل سوم به نوعی تکرار فصول یکم و دوم کتاب چهارم است. دانش یگانه‌ای که موجود بماهو موجود و صفات ذاتی آن را به طور عام مورد بررسی قرار می‌دهد. دانش‌های دیگری همچون ریاضیات، طبیعیات، جدل و سفسطه به عنوان دانش‌های جزئی هستند که به موجود بماهو موجود نمی‌پردازند.<sup>۱</sup>

در فصل هفتم<sup>۲</sup> نیز تقسیم سه گانه علوم مطرح می‌شود و الهیات در کنار طبیعیات و ریاضیات قرار می‌گیرد. این متن به متن نخست کتاب ششم (اپسیلون) نزدیک است که الهیات به عنوان یک دانش خاص و مستقل در کنار دانش‌های دیگر قرار دارد. الهیات موجود را به عنوان جوهری مفارق و نامتغیر که جوهر الهی و مبدأ نخست و متعالی است، بررسی می‌کند. در متن کتاب ششم ارسطو از جوهر متعالی، نامتغیر و مفارق سخن نمی‌گوید. بحث او مربوط می‌شود به علل و نه علت. از این جهت این متن نزدیک می‌شود به نظریه چهار علت که در بخش‌های دیگر مابعدالطبیعه به آن اشاره کرده بود. اما او در فصل هفتم کتاب یازدهم (کاپا) از یک جوهر مفرد متعالی سخن می‌گوید و اثبات آن را نیز به آینده موکول می‌کند. در انتهای این فصل نیز همانند انتهای فصل نخست کتاب ششم فقره کوتاهی است که بر عام بودن و نخست بودن این دانش تأکید می‌کند. متنی که به نظر می‌رسد بعدها اضافه شده است.

همانطور که اشاره کردیم، ارسطو از سه دانش در این رساله سخن گفته و نه یک دانش با موضوع واحد. حکمت دانشی عام است که در پی فهم علل چهارگانه در طبیعت است. فلسفه اولی دانشی عام و کلی درباب موجود، عوارض و علل آن است و عام است و در کنار دیگر علوم نیست، و الهیات که در کنار طبیعیات و ریاضیات است و دانش به موجود یا موجودات متعالی و نامتحرک و یا مبادی و علل نخستین است. دو دانش نخست به سبب کلیت و فراگیر بودن موضوعشان از دیگر دانش‌ها متمایزند و دانش سوم به سبب متعالی بودن موضوعش که در کنار موضوع دو علم دیگر است. باید در نظر داشت که موجود برای ارسطو همان جوهر<sup>۳</sup> و صورت<sup>۴</sup> است و چیزی عام و مطلق نیست که محمول واقع شود. او در ارتباط با جواهر و صورت‌های مختلف تقسیم‌بندی‌های خود را ارائه می‌کند. تقسیم‌بندی علوم به طبیعیات، ریاضیات و الهیات

۱. همان، کتاب یازدهم (کاپا)، فصل سوم 17-1061b-31-1060b.

3. ousia

2. 1064b 35-1064b14.

4. eidos

نیز بر مبنای تقسیم‌بندی جوهر به جوهر متحرک فناپذیر و جوهر نامتحرک فناناپذیر است. در تقسیم‌بندی موجود بما هو موجود نیز موضوع بر مبنای اینکه جوهر و صفات مربوط به آن چگونه هستند، قرار دارد. نزد ارسطو، همانند افلاطون، عامل ثبات و وحدت جوهر و صورت است.

پراکندگی موضوعی رسالهٔ *مابعدالطبیعه* و اینکه مجموعه‌ای است از مقاله‌های مختلف که طی چند سال در کنار یکدیگر قرار داده شده و از این جهت در طول تاریخ موجب فهم‌های متعدد شده‌اند، مورد توجه قرار گرفته است.<sup>۱</sup> آنچه در این پراکندگی به چشم می‌خورد، دغدغهٔ ارسطو در تبیین کثرت و تغییر، و تحویل آن به وحدت و ثبات مبدأ و علل نخستین است. او در تبیین ثبات و وحدت از لحاظ هستی‌شناختی از موجود، جوهر و صورت نیز سخن می‌گوید. در واقع می‌توان گفت که اگر بخواهیم وحدتی در رسالهٔ *مابعدالطبیعه* بیابیم، آن را باید بر مبنای طرح دغدغهٔ فیلسوفان یونانی در روایتی عام و فراگیر از چگونگی رابطهٔ کثرت و تغییر با وحدت و ثبات مبنایی در عالم هستی جستجو کنیم.

در دورهٔ یونانی مآب تحت تأثیر ادیان رمزی و جریان‌های باطنی شرقی فکر فلسفی غالب، به طور ویژه نزد افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان، نظر به این امر قرار گرفت که مبدأ متعالی و فراطبیعی عامل ثبات، وحدت و اساس هستی موجودات است. مطالعهٔ طبیعیات مرحله‌ای گذرا برای درک بهتر ماوراء طبیعت است. بدین ترتیب شناختن مبدأ متعالی و علل فراطبیعی موضوع اصلی فلسفه شد و دانش مابعدالطبیعه تبدیل شد به دانش شناخت ماوراء طبیعت. تقسیم‌بندی موضوعی آثار ارسطو نیز بر این منوال صورت گرفت. مجموعه مقاله‌هایی از ارسطو که *مابعدالطبیعه* نامیده شد، هم از لحاظ روش خوانش و از لحاظ موضوع پس از طبیعیات قرار گرفت. بدین ترتیب نزد متفکران یونانی مآب، که نظر به ارسطو داشتند، رأی غالب این بود که فلسفهٔ اولی و الهیات یک دانش است و دانش به مبدأ یا مبادی، همان دانش به موجود از حیث اینکه موجود است، است. روش خوانش فلسفه این بود که از طبیعیات و محسوسات باید شروع کرد و به مابعدالطبیعه یا الهیات که دربارهٔ مبادی است، رسید.

۱. رجوع شود به :

Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford: Oxford University Press, 1962

این کتاب را دکتر حسین کلباسی به فارسی ترجمه کرده است.

ابن سینا به عنوان یک فیلسوف، و نه یک متکلم، درباره موضوع‌های فلسفی سخن گفت. او در کتاب *شفاء* نخست به مبانی و قواعد چگونگی اندیشیدن پرداخت و پس از آن به طریق ارسطو و مشائیان علوم طبیعی و ریاضی را توضیح داد و در انتها به مابعدالطبیعه نظر کرد. اما مابعدالطبیعه او دیگر بحث در ماوراءالطبیعه یا مبدأشناسی نیست. یونانی‌مآبان و به طور خاص افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان ثبات را در مبدأ فراطبیعی جستجو کردند، ولی ابن سینا این ثبات را در وجود قرار داد. یونانیان و متفکران قرون وسطی تا ترجمه رساله *شفاء* در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی موجود را همان جوهر و صورت می‌دانستند.<sup>۱</sup> اما برای ابن سینا وجود چیزی است غیر از جوهر و صورت، و فراتر از مبدأ فراطبیعی و موجودات طبیعی است. مبدأ فراطبیعی و موجودات طبیعی به عنوان موجود واجب و موجودات ممکن از تقسیمات و عوارض وجودند. برای ابن سینا وجود مطلق و عام، مشترک معنوی و موضوع فلسفه است. بی‌نظمی و ابهام رساله *مابعدالطبیعه* باعث سرگشتگی ابن سینا نیز شد. همان‌طور که می‌دانیم، خوانش رساله کوتاه فارابی *اغراض مابعدالطبیعه*<sup>۲</sup> و کلید تأویلی او به ابن سینا کمک کرد تا فهم خاص و جدید خود از موضوع فلسفه را شکل دهد.

فارابی با مشاهده پراکندگی و عدم نظم رساله *مابعدالطبیعه* و با نظر به سرگشتگی کسانی که این رساله را مطالعه می‌کردند، با نوشتن رساله کوتاه *اغراض مابعدالطبیعه*، سعی کرد تا موضوع مابعدالطبیعه را تبیین و نظم فصل‌های آن را به طور مشخص بیان کند. او به این باور اشاره می‌کند که این کتاب درباره توحید و نفس و عقل است، اما مطلب چندانی در اینباره در این رساله نیافت. باوری که فارابی به آن اشاره می‌کند، تحت تأثیر متفکران یونانی مآب بوده که موضوع مابعدالطبیعه را خداشناسی می‌دانستند و سعی کردند ارسطو را به افلاطون نزدیک کنند و دیگر اینکه در آن عصر رساله‌های نوافلاطونی *اثولوجیا* و *خیر محض* یا *کتاب العلل* را از ارسطو می‌دانستند. در نتیجه بحث‌های زیاد ارسطو در موارد و موضوعات مختلفی که ربطی به خداشناسی نداشت، باعث تعجب، حیرت و سرگشتگی آنان شد. فارابی کوشید که ضمن بیان، و بیشتر از آن توجیه، ارتباط درونی موضوعات این رساله را اثبات کند که یکی از اغراض آن تبیین علم به خداوند است.

او نخست دانش‌ها را تقسیم می‌کند به جزئی و کلی. دانش‌های جزئی به بررسی و

۱. رجوع شود به: ایلیخانی ۱۳۸۷: ۷-۲۶

۲. فارابی ۱۹۹۹: ۳۴-۳۸

مطالعه گروهی از موجودات می‌پردازند و تمام موجودات را مد نظر قرار نمی‌دهند. او در این باب دانش طبیعی، هندسه و پزشکی را مثال می‌زند. دانش کلی یا عام دو وظیفه دارد: الف- نظر به همه موجودات می‌کند و دربارهٔ اموری بحث می‌کند که مربوط به همه آنها است، اموری مانند وجود، وحدت، انواع و لواحق آن و موضوعهایی مانند تقدم و تأخر، قوه و فعل و غیره. ب: بررسی مبدأ مشترک همه موجودات که خداوند است.

فارابی هر دو موضوع را در یک دانش یگانه قرار می‌دهد. جدا کردن این دو موضوع از یکدیگر باعث می‌شود که دو دانش خاص یا جزئی باشند و دیگر این دانش عام و کلی نخواهد بود. او مابعدالطبیعه را دانشی در کنار دانش‌های دیگر قرار نمی‌دهد. در واقع، مابعدالطبیعه دانشی است بنیانی و عام که به نوعی دربرگیرندهٔ دیگر دانش‌ها است. اصولاً به موضوعی می‌پردازد که بنیان و اساس موضوعات دانش‌های خاص را تشکیل می‌دهد. خدا نیز به عنوان مبدأ در این دانش تبیین می‌شود. مبدأ وجود مطلق است و نه موجودی خاص در بین موجودات و از این جهت موضوع دانش کلی است. فارابی نگاهی کلامی به خداشناسی ندارد. او به عنوان یک فیلسوف خدا را یکی از موضوعات مابعدالطبیعه قرار می‌دهد و وجود او را به عنوان مبدأ یگانه و مشترک تمام موجودات تبیین عقلی می‌کند.

بدین ترتیب فارابی از دانشی عام سخن می‌گوید که برخی از موضوعات آن خارج از طبیعت و خارج از منتزعات از موارد طبیعی‌اند، و برخی نیز در امور طبیعی یافت می‌شوند، اما بالذات در امور طبیعی نیستند. این امور هم در موجودات طبیعی و هم در موجودات فراطبیعی هستند. در اینجا فارابی نظر به مواردی مانند وجود و واحد دارد. تمام کوشش او این است که دانش مابعدالطبیعه را دانشی در کنار دانش‌های دیگر قرار ندهد. مابعدالطبیعه دانش عام است که بنیان و اساس دانش‌های دیگر را شکل می‌دهد و به نوعی آنها را دربر می‌گیرد؛ موضوعات آن هم در طبیعت یافت می‌شود و هم در فراطبیعت. دیگر اینکه او الهیات یا علم الهی را بخشی از این دانش می‌داند و مانند ارسطو آن را در کنار دیگر دانش‌ها قرار نمی‌دهد که مانند آنها، با وجود ادعای عام بودن، ویژگی‌های دانشی خاص را داشته باشد. فارابی با اینکه خداشناسی را بخشی از این علم می‌دانست، ولی از متفکران یونانی مآب که مابعدالطبیعه را به ماوراء طبیعه‌شناسی یا خداشناسی تحویل می‌کردند، نیز فاصله می‌گیرد. با او شاهد ظهور

دانش جدیدی هستیم که موضوع آن «وجود مطلق» است.

نخستین مطلبی که در بررسی نظر ابن سینا در موضوع مابعدالطبیعه باید مد نظر قرار دهیم، همان طور که ذکر شد، این است که برای او وجود مطلق و عام است، محمول واقع می‌شود و به یک معنا است. مبدأ نخستین، وجود واجب است و دیگر موجودات، ممکن هستند و همه از عوارض وجودند. بنابراین هنگامی که او از موجود سخن می‌گوید، مانند ارسطو نظر به جوهر، صورت و یا ماهیت شیء ندارد. دیگر اینکه او کوشید تا پراکندگی نظر ارسطو را در سخن گفتن از دانش‌های متفاوت به نظم آورد و از یک دانش سخن گفت. این دانش نسبت به مسائلی که در آن مطرح می‌شود، علم الهی، فلسفه اولی و حکمت خوانده می‌شود. او در الهیات شفا در مقاله نخست از دو مقاله‌ای که به موضوع مابعدالطبیعه اختصاص داده است، به بیان تمایز نظر خود از گذشتگان و به طور خاص ارسطو، می‌پردازد و به صراحت آنچه از او نیست را با جملاتی همچون «ذکر شده است» یا «شنیده‌اید» بیان می‌کند. تقسیم‌بندی ارسطو از علوم به نظری، عملی و علم نظری را به علم طبیعی، تعلیمی (ریاضی) و الهی یا الهیات<sup>۱</sup> می‌پذیرد. البته استثنایی را نیز وارد می‌کند و آن علم منطقی است.

اینکه آیا منطق یک علم مستقل است و یا اینکه ابزاری است برای فهم بهتر فلسفه، بین مشائیان یونانی مورد بحث بوده است. تئوفراستوس و استراتو، جانشینان ارسطو در لوکئوم، برای منطق اهمیت خاصی قائل شدند و آن را علمی در کنار دو علم اخلاق و طبیعیات قرار دادند. این تقسیم‌بندی سه‌گانه را نزد رواقیان نیز مشاهده می‌کنیم. آندروونیکوس رودسی نیز (حدود سال ۶۰ قبل از میلاد) انتشار آثار ارسطو را در نظم خاصی قرار داد. در این نظم در ابتدا منطق، سپس اخلاق و بعد از آن طبیعیات و در آخر مابعدالطبیعه است. در واقع منطق علمی شد در کنار سایر علوم.

ابن سینا در تقسیم بندی علوم منطق را، به عنوان یک علم، در کنار علم طبیعی و علم ریاضی قرار می‌دهد. علم منطق نخستین علمی است که او در شفا از آن بحث می‌کند و موضوع آن معقولات ثانی است که با آن از معلوم به مجهول دست می‌یابند<sup>۲</sup>. فلسفه اولی نیز باید پس از علم طبیعی و علم ریاضی آموخته شود<sup>۳</sup>. او در تعریف و موضوع علوم طبیعی و ریاضی با ارسطو و شارحانش موافق است؛ ولی در موضوع علم

۱. ابن سینا ۱۴۰۴: ۴

۲. فصل دوم، همان: ۱۱-۱۰.

۳. الهیات، مقاله نخست، فصل سوم: ۱۹.

الهی از آنان فاصله می‌گیرد و خاطر نشان می‌کند که «شنیده‌اید» که علم الهی دربارهٔ اسباب یا علل نخستین وجود طبیعی و تعلیمی و آنچه به آنها تعلق دارد و علت علل (مسبب‌الاسباب) و مبدأ مبادی یعنی خدای متعال بحث می‌کند. او با این سخن که این تمام مطلبی است که از کتب گذشتگان فرا گرفته می‌شود، اعلام می‌کند که موضوع علم الهی یا فلسفهٔ اولی حقیقتاً مشخص نشده است و روشن نیست که به بررسی ذات علت نخست می‌پردازد و مراد از آن شناخت صفات و افعالش نیز هست یا چیزی دیگر است. او پس از ذکر مشخص نبودن موضوع فلسفهٔ اولی، موضوع حکمت را نیز نامشخص می‌داند و در اینباره نیز از لفظ «شنیده‌اید» برای ذکر آراء مختلف دربارهٔ حکمت استفاده می‌کند. تعاریفی که از حکمت نقل می‌کند ارسطویی و نوافلاطونی است. در نخستین تعریف ارسطویی حکمت یا فلسفهٔ اولی به تصحیح مبادی دیگر علوم می‌پردازد و در تعریف دوم حکمت علم به اسباب یا علل نخستین است. تعریف دوم را نوافلاطونیان نیز پذیرفتند و از حکمت یعنی علم افضل به معلوم افضل و اینکه حکمت صحیح‌ترین و یقینی‌ترین معرفت است نیز سخن گفتند. ابن سینا با این سخن که مشخص نشد که فلسفهٔ اولی و حکمت چیست و آیا این تعاریف و صفات تعلق به یک یا چند صنعت و فن دارد، و اینکه «اکنون بیان می‌کنیم» که فلسفهٔ اولی و حکمت یک علم و صنعت است، ابتدای فاصله‌گرفتنش از آنها را در این موضوع نشان می‌دهد. از این به بعد نظرش را با عبارت «ما می‌گوییم» بیان می‌کند. این مطلب به دو طریق سلبی و ایجابی انجام می‌شود. نقد و رد آراء ارسطو و نوافلاطونیان و بیان نظر خود دربارهٔ موضوع مابعدالطبیعه. در واقع او می‌کوشد که تعریف یونانیان از حکمت و فلسفهٔ اولی را کامل کند و پس از ذکر آراء سایرین نظر خود را بیان می‌کند. او با صنعت و فن دانستن حکمت، در کتاب شفا، از لحاظ روش به ارسطو نزدیک می‌شود و از متفکران یونانی مآب که حکمت را طریق زیستن می‌دانستند، دور می‌شود.

ابن سینا با رد اینکه وجود خداوند موضوع علم الهی است، از ارسطو در کتاب یازدهم (کاپا) و نوافلاطونیان و حتی از فارابی در رسالهٔ *اغراض مابعدالطبیعه* فاصله می‌گیرد. موضوع هر علم باید در آن علم پذیرفته شده باشد و در آن علم از احوال آن سخن گفته می‌شود. در حالی که وجود خدا از لحاظ فلسفی باید مورد اثبات قرار گیرد و بدیهی نیست. هیچ علمی موضوع خود را اثبات نمی‌کند. البته، تحت موضوع

وجود بحث در وجود خدا از مسائل این علم است و در علمی دیگر جای ندارد. البته با اینکه وجود خدا در این علم موضوع نیست، مورد طلب است<sup>۱</sup> و معرفت به خدا غایت مابعدالطبیعه<sup>۲</sup> است. ابن سینا بحث در غایت بودن معرفت خدا در مابعدالطبیعه را به عنوان یک متکلم مطرح نمی‌کند. اصولاً، هر فیلسوفی با پیش‌فرض به امور می‌نگرد و در چارچوب تمدنی-فرهنگی خاص می‌پرسد و پاسخ می‌گوید. اما، در عین حال در ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها مبانی و آرای را که درست می‌انگارد، بر می‌گیرد می‌کوشد تا بر مبنای عقل از برخی چارچوب‌های فروکاهنده فراتر رود. ابن سینا روش و مبانی فلسفی را از یونان برگرفت و در چارچوب مبانی فرهنگی خود کوشید تا به طریقی عقلی به طور نظام مند عالم و هستی را بشناسد، درباره آن بیندیشد و سخن بگوید. همان‌طور که اشاره شد در روش فلسفی‌ای که او از یونانیان آموخته بود، پس از بیان چگونگی سازمان دادن مفاهیم و استدلال‌ها، از شناخت محسوس آغاز می‌کند و به شناخت فراطبیعت که مبدأ متعالی یا خدا است به عنوان غایت اندیشه فلسفی می‌رسد. این غایت، علت فاعلی نیز هست. این روش فلسفی را در دوره یونانی مآبی نزد بسیاری از متفکران که تأمل در عالم محسوس را نخستین مرحله فلسفیدن می‌دانستند و در گذر از آن انتها را در اندیشیدن در مبادی متعالی می‌جستند مشاهده می‌کنیم. تمایز ابن سینا با آنان در این است که او، به عنوان یک فیلسوف ضمن پذیرش کلیات این روش، موضوع فلسفه را موجود بماهو موجود، در تعریفی که از موجود یا وجود می‌کند، قرار داد و مبدأ متعالی را به عنوان واجب الوجود از عوارض آن می‌خواند و نه مانند یونانیان موضوع آن. به عبارت دیگر اگر فلاسفه یونان ثبات و وحدت را در مبدأ قرار دادند، ابن سینا آن را در وجود قرار داد.

او در تعریفش از موضوع فلسفه اولی مهم‌ترین خصوصیت آن را مفارق بودن از ماده در قوام وجودی می‌داند. البته این مفارق بودن مختص به خدا نیست، بلکه دیگر موجودات، معانی و مفاهیم را نیز در بر می‌گیرد. فلسفه اولی همان حکمت است. اما برخلاف فلاسفه یونانی مآب که موضوع حکمت را مبدأ متعالی در نظر می‌گرفتند، او در پی آن است تا اثبات کند که ممکن نیست که خدا موضوع فلسفه اولی باشد. البته، قبلاً ذکر کرده بود که پیش از او عده‌ای به عنوان علم الهی بررسی وجود خدا را به عنوان

۱. همان: ۶.

۲. فصل سوم: ۲۳. دکتر نصر الله حکمت با تأکید بر اینکه غایت مابعدالطبیعه معرفت به خدا است، موضوع مابعدالطبیعه ابن سینا را بر اساس ایمان تبیین و تحلیل می‌کند. نگاه کنید به: حکمت ۱۳۸۵: ۱۲۵-۲۱۴.

موضوع برگزیده بودند، در حالی که او در اینجا آگاهانه با اظهار اینکه خدا موضوع این علم نیست، آن را از علم الهی مذکور جدا می‌کند. دلیل این امر این است که موضوع هر علم امری است که وجود آن در این علم مسلّم باشد و فقط در احوال آن بحث شود. هیچ علمی موضوع خود را اثبات نمی‌کند. وجود خدا در این علم اثبات شده نیست، بلکه مطلوب و مورد جستجو و مورد بحث است. البته این امر منافی این نیست که بحث از وجود خدا تنها در این علم باشد، زیرا در این علم موجودات مفارق از ماده نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند.<sup>۱</sup> با این سخن ابن سینا وارد حوزه وجودشناسی و مابعدالطبیعه به معنای خاص بررسی فلسفی می‌شود و نه به معنای بررسی موارد ماوراءطبیعی. به عبارت دیگر مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی برای ابن سینا ماوراءالطبیعه‌شناسی نیست، گرچه موضوعات ماوراءطبیعی نیز در آن مورد بحث است.

ابن سینا نمی‌پذیرد که اسباب قصوی یا علل چهارگانه ارسطو موضوع فلسفه اولی یا حکمت باشد. این امر را باطل می‌داند و از این لحاظ به نقد نظر ارسطو در این موضع می‌پردازد که علل چهارگانه (فاعلی، صوری، غایی و مادی) را موضوع حکمت یا حتی فلسفه اولی دانسته است. به نظر او علل یا اسباب را از چهار حیث می‌توان مطالعه کرد. الف- از حیث اینکه موجود هستند، یعنی از حیث وجودی. ب- از حیث اینکه علل یا اسباب مطلق هستند. ج- از حیث اینکه هر یک از این چهار علت، بنا به نحو خاصش علت است، مانند اینکه علتی فاعل است و دیگری قابل، و د- از جهت اینکه کل هستند و جمع چهار علت هستند. نظر ابن سینا رأی اول است. اگر این علل در فلسفه اولی مورد بررسی قرار می‌گیرند، نه از حیث این است که علت هستند، بلکه از حیث وجودی آنها است و از حیث این است که موجود هستند و نه از سه حیث دیگر.<sup>۲</sup>

موضوع فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است. این علم در مقایسه با دیگر علوم، علم طبیعی، ریاضی و منطق، به بررسی اموری می‌پردازد که مفارق یا مجرد از ماده‌اند. ولی در عین حال در مسائل یا مواردی هم که در این علوم واقع شده‌اند بحث می‌کند. این بحث از لحاظ موجودیت آنها است و نه از لحاظ ارتباط با جسم یا حرکت. پس بحث درباره جوهر، درباره وضعیت جوهر از حیث اینکه موجود و جوهر است، است نه از حیث اینکه فلان جوهر است. همین‌طور درباره جسم به عنوان جوهر، مقدار، عدد و صورت به عنوان موجود و چگونگی نحوه وجودشان



است. بدیهی است که این موارد مربوط به علمی نمی‌شوند که به محسوسات مربوط است. بدین ترتیب بررسی این موضوعات از علوم طبیعی و ریاضی خارج می‌شود. دلیل خارج بودن آنها از این علوم این است که موضوع مشترکشان موجود است و اینها حالات و عوارض موجود هستند. معنای محقق مشترک بین آنها معنای وجود است. اموری نیز هستند که تعاریف و تحقیقشان در نفس است. اینها نیز مشترک در علوم مختلف هستند و هیچ‌یک از این علوم متولی آنها نیست. اموری مثل واحد از حیث اینکه واحد است، موافق و مخالف و ضد و غیره. برخی از علوم از آنها استفاده می‌کنند و برخی تعاریفشان را بر می‌گیرند و هیچ‌یک درباره‌ی نحوه‌ی وجودیشان بحث نمی‌کند. او از عوارض و حالات وجود برای اثبات موضوع بودن وجود بهره می‌برد. از این مطالب ابن سینا نتیجه می‌گیرد که موضوع فلسفه‌ی اولی اختصاص به هیچ مقوله‌ای ندارد و ممکن نیست که عوارض چیزی بررسی شود به غیر از موجود بماهو موجود. موجود بما هو موجود امر مشترک بین تمام این موارد است و بدین جهت موضوع فلسفه است.<sup>۱</sup>

حال اگر موجود موضوع فلسفه‌ی اولی است و فلسفه‌ی اولی نخستین علم است و علمی فراتر و عام‌تر از آن نیست، موضوع آن یعنی موجود نیز ممکن نیست که در علم دیگری اثبات شود و فقط در این علم مطرح می‌گردد. ابن سینا معتقد است که موجود، شیء و ضروری نخستین معانی هستند که در ذهن ارتسام می‌یابند و در این ارتسام نیازی به اشیاء اعرف از آنها نیست.<sup>۲</sup> موجود نخستین مفهومی است که در ذهن شکل می‌گیرد و مبنا و مبدأ و برای هر نوع اندیشیدن است. پس موجود به طور ذاتی بدیهی است و نیازی به اثبات شدن ندارد و علمی دیگر وضعیت امور آن را توضیح نمی‌دهد. اموری برای موجود بماهو موجود، بدون شرط، به عنوان انواع و اموری دیگر به عنوان عوارض خاص هستند. آنهایی که به عنوان انواع هستند، عبارتند از جوهر، کم و کیف. و آنهایی که به عنوان عوارض خاصه هستند، عبارتند از واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی، ممکن و واجب. این اعراض از عام بودن فلسفه‌ی اولی نمی‌کاهند و آن را تقسیم به علوم خاص نمی‌کنند. ابن سینا با این تقسیم‌بندی تقسیم بندی ارسطو از موجود را کاملاً تغییر می‌دهد. دیدیم که ارسطو موجود را تقسیم کرد به ذات یا جوهر و عرض، قوه و فعل، فعل رابط «بودن» و صدق قضایای ذهنی با عین. برای ابن

۱. فصل دوم، همان: ۱۱-۱۳

۲. فصل پنجم، همان: ۲۹

سینا موجود را مشترک و عام است و آنچه ارسطو اقسام موجود می‌دانست به عنوان انواع و عوارض آن در نظر گرفت. البته این عوارض، به ویژه واجب و ممکن، فراتر از اقسام موجود ارسطو هستند.

اما آنچه ابن سینا را به طور مشخص‌تر از ارسطو متمایز می‌کند، تقسیم فلسفهٔ اولی است به الف- اسباب قصوی و سبب یا علت نخستین، ب- عوارض موجود، ج- مبادی علوم جزئی<sup>۱</sup>.

بسیاری از یونانیان فلسفهٔ اولی را منحصر کردند در شناخت خدا، مبادی و علل نخستین. این سخن را، همان‌طور که مشاهده شد، گاهی نزد ارسطو و همین‌طور نزد متفکران یونانی مآب و به طور ویژه نزد نوافلاطونیان مشاهده می‌کنیم. ولی ابن سینا موضوع فلسفهٔ اولی را موجود از حیث اینکه موجود است، یعنی موجود مطلق، قرار داد. از آن گذشته این پرسش مطرح می‌شود که اگر موجود موضوع این علم باشد، ممکن نیست که مبادی موجودات در این علم اثبات شود، زیرا بحث در هر علم دربارهٔ موضوع آن است و نه مبادی آن. می‌توان به این مطلب این گونه نظر کرد که، اگر نگاه یونانی صرف داشته باشیم، فلسفه از مبدأ و علل متعالی بحث می‌کند، پس موضوع آن ممکن نیست که موجود باشد.

پاسخ ابن سینا تعیین کننده است. تفحص در مبادی، بحث دربارهٔ عوارض این موضوع، یعنی موجود بماهو موجود، است؛ زیرا مبدأ مقوم کون موجود نیست و در آن ممتنع نیز نیست، بلکه با قیاس با طبیعت موجود، مبدأ امری است که بر موجود عارض شده و از عوارض خاص آن است. در واقع چیزی عام‌تر از موجود نیست. عمومیت موجود و مشترک معنوی بودن آن نکتهٔ محوری هستی‌شناسی ابن سینا است. مبدأ نیز دارای وجود است و به عنوان موجود مبدأ است. نزد ابن سینا دو موجود متمایز مطلق یافت نمی‌شود که یکی موجود به عنوان مبدأ باشد و دیگری موجود بماهو موجود. بدین ترتیب برای او موجود تبدیل به چیزی طبیعی یا ریاضی یا چیز دیگری نمی‌شود تا نیاز به مبدأ داشته باشد. به سخن دیگر موجوداتی که موضوع یک علم خاص‌اند، نیاز به مبدأ دارند و نه موجود بماهو موجود که عام‌ترین چیز است. مبدأ، مبدأ موجود در کلیتش نیست. در واقع موجود در کلیتش مبدأ ندارد. مبدأ تنها مبدأ موجود معلول است. اگر مبدایی برای موجود در کلیتش باشد، مبدأ برای

خود آن خواهد بود. یعنی خود موجود مبدأ خود خواهد بود. پس مبدأ، مبدأ پاره‌ای از موجود است. بدین ترتیب این علم دربارهٔ مبادی موجود به طور مطلق بحث نمی‌کند، بلکه از مبادی برخی از چیزها در آن سخن می‌گوید، مانند آنچه در سایر علوم جزئی رخ می‌دهد.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که ابن سینا بحث دربارهٔ مبدأ یا مبادی را در بحث دربارهٔ موجود بما هو موجود به عنوان عوارض موجود، در کنار دیگر عوارض قرار می‌دهد و وحدت و کلیت و اولیت این علم را به روش خود تبیین می‌کند و از سردرگمی مقاله‌های رسالهٔ *مابعدالطبیعه* دور می‌شود. فلسفهٔ اولی علمی است که دربارهٔ موجود بماهو موجود، یعنی موجود مطلق و عوارض آن بحث می‌کند، از جملهٔ این عوارض موجود واجب و مبدأ یا مبادی است. اما، این علم فقط مختص به موجود بماهو موجود در ارتباط با مبادی یا موجودات فراطبیعی نیست. عوارض موجودات دربرگیرندهٔ تمام موجوداتند. از این جهت اموری که در این علم مورد بحث قرار می‌گیرند چهار قسم هستند. ۱- بعضی از امور مطلقاً جدای از ماده و بدون ارتباط با ماده هستند. ۲- بعضی دیگر مخلوط با ماده هستند. این اختلاط علت قوام بخش و متقدم است. ولی ماده قوام بخش نیست. ۳- برخی هم در ماده هستند و هم در آن نیستند. مانند علیت و وحدت. اینان در تقرر وجودیشان نیازی به ماده ندارند. ۴- برخی نیز امور مادی هستند، مانند حرکت و سکون. در این علم حالت آنها در ماده مورد بحث قرار نمی‌گیرد، بلکه نحوهٔ وجود آنها مد نظر است. این چهار قسم در این معنا مشترکند که وجودشان قائم به ماده نیست.<sup>۲</sup>

این علم از جهت اینکه عام است و فقط به موجودات فراطبیعی نمی‌پردازد و عوارض موجودات طبیعی را نیز از حیث نحوهٔ وجودیشان مورد تفحص قرار می‌دهد، پس بررسی مبادی علوم جزئی نیز جزء موضوع آن قرار می‌گیرد. مبادی و اساس موضوع علوم دیگر در این علم بحث می‌شود و از این جهت می‌توان گفت که این علم مادر دیگر علوم است. به عبارت دیگر این علم، دانشی انتزاعی و جدای از دیگر علوم خاص که مستقیماً با حیات انسان هستند، نیست. بنیان و اساس دیگر علوم بر این علم است.<sup>۳</sup> از این جهت نیز ابن سینا از تفکر یونانی فاصله می‌گیرد و راهگشای تعریفی جدید از

۱. فصل دوم، همان: ۱۴

۲. همان: ۱۵-۱۶

۳. فصل سوم: ۱۹-۲۱

مابعدالطبیعه می‌شود که در دوران جدید مورد توجه بسیار قرار گرفت. برای این علم در ارتباط با موضوعش چهار نام در نظر گرفته می‌شود: فلسفهٔ اولی، حکمت، علم الهی و مابعدالطبیعه. این علم، فلسفهٔ اولی است، چون شناخت امور نخست در وجود، یعنی علت نخستین، و نخستین امور به طور عام، یعنی وجود و وحدت، است. این علم حکمت است، چون عالیترین شناخت برای عالیترین موضوع مورد شناخت است. همچنین بهترین شناخت، یعنی یقین، به بهترین موضوع شناخت، یعنی خدای متعال، و علل پس از او است. همچنین معرفت به علل متعالی همهٔ چیزها است و معرفت به خدا است. این علم همچنین علم الهی است، چون که شناخت امور مفارق از ماده در تعریف و وجود است؛ زیرا موجود بماهو موجود، مبادی و عوارض آن در وجود تقدم دارند بر ماده و در وجود به وجود آن وابسته نیستند. این علم مابعدالطبیعه نیز خوانده می‌شود. منظور از طبیعت در نام مابعدالطبیعه کل اشیاء حادث از مادهٔ جسمانی و قوه و اعراض است. سخن مهم ابن سینا که او را از متفکران یونانی جدا می‌کند این است که او مابعدالطبیعه را همانند آنان ماوراء طبیعت به طور عینی نمی‌داند. «بعد» در «مابعدالطبیعه» نسبت به معرفت انسان است و امری معرفت‌شناختی است و نه جهان‌شناختی. در همان ابتدا و به محض اینکه انسان وجود و احوال آن را درک می‌کند وجود طبیعی را نیز می‌شناسد. برای بسیاری از متفکران یونانی مآب مابعدالطبیعه به معنای علم به ماوراء طبیعت، یعنی مبدأ و یا مبادی نخست است. مشاهده شد که ابن سینا با نقد ارسطو در اینکه موضوع مابعدالطبیعه علل نخستین یا علت نخستین نیست، برای نخستین بار از علمی سخن گفت که موضوع آن موجود یا وجود عام مطلق است. در واقع ابن سینا ثبات و وحدتی را که یونانیان به مبدأ یا جوهر نسبت می‌دادند، برای وجود عام در نظر گرفت. وجود آن است که تغییر و کثرت را در ثبات و وحدت خود دارد. وجود ابن سینا ousia یا to on ارسطو نیز نیست. موجود ارسطو همان جوهر و موجود شناسی او بر محوریت صورت است. در حالی که برای ابن سینا صورت در حوزهٔ ماهیت یا کثرت قرار می‌گیرد. ابن سینا از صورت یا جوهرشناسی ارسطو می‌گذرد و به واقع وجودشناسی را مطرح می‌کند. البته ارسطو نیز از موجود بماهو موجود سخن گفته بود. اما به نظر ابن سینا موجود چیزی است عام که همهٔ موجودات، از جمله مبادی و علل نخستین را در بر می‌گیرد و

بحث دربارهٔ خدا بخشی از این علم است. برای ارسطو وجود عام مطرح نیست. موجود برای او موجودیت یا جوهریت است. به همین دلیل می‌توان نزد او از دو مابعدالطبیعه سخن گفت. مابعدالطبیعه‌ای که از موجودیت موجودات این جهان سخن می‌گوید و مابعدالطبیعه‌ای که تبدیل به الهیات می‌شود و دربارهٔ موجودیت موجود یا جوهری فراتر از جواهر این جهان بحث می‌کند. همان‌طور که ذکر شد، تقسیم‌بندی مابعدالطبیعهٔ ارسطو در ارتباط است با تقسیم‌بندی جوهر نزد او که دو قسم است؛ جوهر فناپذیر و جوهر فناپذیر. در واقع، ابن سینا سه علم ارسطو، یعنی حکمت، فلسفهٔ اولی و الهیات، را تحت یک عنوان می‌گذارد و موضوع آن را موجود عام و مطلق قرار می‌دهد. این علم مانند الهیات علمی در طول دیگر علوم نیست که برتری موضوعی بر مبنای رتبهٔ جوهر بر آنها داشته باشد. این علم حکمت ارسطویی نیز نیست که نظر به چهار علت داشته باشد و این علم هم نیست که فقط به موجود به عنوان جوهر و عرض نظر کند.

توماس آکوئینی با اینکه در هستی‌شناسی بسیار تحت تأثیر ابن سینا است، ولی از جهت اینکه ثبات و وحدت را در مبدأ جستجو می‌کند، به فلسفهٔ یونان، و به طور خاص به ارسطو، بر می‌گردد. او به عنوان یک متکلم به مابعدالطبیعه و موضوع آن می‌نگرد. نخست اینکه او ثبات و وحدت را در خدا می‌جوید و نه در وجود یا جوهر. عالم محل تغییر و کثرت است و خدا به عنوان مبدأ عامل ثبات و وحدت. از این جهت او بین فلسفهٔ یونان و اندیشهٔ یهودی-مسیحی ارتباط برقرار می‌کند. دیگر اینکه، او وجود را در دو رتبهٔ متمایز بر مبنای دو جوهر فناپذیر و فناپذیر قرار می‌دهد. می‌توان او را همانند ارسطو اصالت جوهری نامید. دو جوهر فناپذیر و سرمدی در نظام فکری او تعیین کننده هستند. تمایز بین دو جوهر بر مبنای اصالت بخشیدن به خدا و نه به وجود است. این دو رتبهٔ وجود، بر مبنای دو جوهر متمایز، مشترک معنوی نیستند. او نظریهٔ تشابه وجود<sup>۱</sup> را در مقابل اشتراک معنوی وجود قرار می‌دهد. دو رتبهٔ وجودی عبارتند از: الف- وجود خداوند که مطلق، بسیط و سرمدی است. وجود در معنایی که به خدا حمل می‌شود به هیچ موجود دیگری حمل نمی‌شود. خدا موجودی است یگانه، متمایز و تنها<sup>۲</sup>. ب- وجود مخلوق که وجود یا موجود عام<sup>۳</sup> نامیده می‌شود و به

1. analogia entis

۲. رجوع شود به: ایلیخانی ۱۳۸۶: ۵-۲۸

3. *De veritate*, 21, 4, ad. 7 ; *De veritate*, 21, 5c. ; *Summa Contra Gentiles*, II, 53; *De ente et essentia*, V, 3.

4. ens sive esse commune

Mohammad Ilkhani

همه مخلوقات به یک معنا حمل می‌شود.<sup>۱</sup> مهم‌ترین خصوصیت وجودی یک مخلوق این است که وجود و ماهیت در آن متمایز است<sup>۲</sup> و وجود بر ماهیت اضافه می‌شود.<sup>۳</sup> در مطلب اخیر توماس از ابن سینا تبعیت می‌کند. اما در اینکه وجود را در دو حوزه جوهری قرار داد به یونانیان نزدیک می‌شود. او همچنین مانند ارسطو و دیگر متفکران یونانی بارها از وجود به عنوان جوهر و عرض<sup>۴</sup>، فعلیت<sup>۵</sup>، صورت و فعل صورت<sup>۶</sup> نام می‌برد و همچنین از فعل وجودی<sup>۷</sup> نیز سخن می‌گوید<sup>۸</sup> که در مقابل قوه است. او تقسیم‌بندی ابن سینایی وجود به واجب و ممکن را که بر مبنای اشتراک معنوی و واحد بودن وجود است، پی نمی‌گیرد، ولی تقسیم بندی ارسطویی موجود به صدق قضایا و جوهر فردی را بارها تکرار می‌کند.<sup>۹</sup>

توماس در موضوع مابعدالطبیعه و تقسیم علوم، به تبعیت از سنت مشایی علم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند<sup>۱۰</sup>. علم نظری عبارت است از علم طبیعی، علم ریاضی و علم الهی<sup>۱۱</sup>. الهیات<sup>۱۲</sup> که نزد ارسطو به سبب فراتر بودن موضوع مورد تفحص، عالی‌تر در نظر گرفته شده است، فلسفه اولی<sup>۱۳</sup> و علم الهی<sup>۱۴</sup> خوانده شده است. فلسفه اولی به بررسی چیزهای مفارق و نامتحرک می‌پردازد و از این جهت علم الهی است. علم الهی چون دارای عالی‌ترین موضوع است، پس عالی‌ترین علم است. او معتقد است که ارسطو در ابتدای رساله مابعدالطبیعه از علم الهی سخن گفته و این علم به شناخت مبادی و علل نخستین، که غیرمادی و نامتحرکند، می‌پردازد<sup>۱۵</sup>. البته، همان‌طور که مشاهده شد، ارسطو در ابتدای این کتاب از حکمت سخن گفته و منظور او از علل

1. *Summa contra gentiles*, I, 26; *In Sententia*, I, 8, 4, 1; *Summa theologiae*, I, 3, 4, ad 1; *De potentia*, q. 7, a. 2.

2. *De ente et essentia*; *Summa contra gentiles*, 2. 54.

3. *Quodlibetiales*, II, q. 2 a. 1; II, q. 2, a. 2, ad 1; XII, q. 5 a. 1 co.

4. *In Metaphysica*, lib. 5, l. 9, 890; *De veritate*, q. 1 a. 1, c, q. 21, a. 1, ad 1

5. *Summa contra gentiles*, I, 22; *De potentiae Dei*, 7, 2, ad 9m.

6. *Summa contra Gentiles*, II, 54; *Summa theologiae*, I, 4, 1, ad. 3; *Summa theologiae*, p. I, 8, 1.

7. actus essendi

8. *Summa thologiae*, I, 3. 4, ad 2; *De sententiae*, III, d., 6, q. 2, a. 2, resp, *De Sententiae*, I, d. 8, q. 5, a. 2; *Quodibetiales*, IX, q. 2, a. 3c; *De potential Dei*, q. 7, a. 2, ad 1.

9. *De ente et essentia*, I, 1; *In Metaphysica*, lib. 5, l. 9, 885-895; *De malo*, q. 1, a. 1, ad 19; *In II Sententiarum*, dist. 37, q. 1, a. 2, ad 3.

10. *Super De Trinitate*, q. V, a. 1., Resp. 11. *Super De Trinitate*, q. V, a. 2-3.

12. theologiké

13. prima philosophia

14. scientia divina

15. *Super De Trinitate*, q. 5, a. 4, c.

و مبادی نخستین در این بخش از مابعدالطبیعه چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی است، و ماوراء طبیعت مطرح نمی‌شود. توماس در این چند جمله به ارسطو به عنوان یک فیلسوف الهی که دغدغه‌ای فراطبیعی داشته، می‌نگرد. او علم الهی و تعریف آن را از ابن سینا اخذ می‌کند و می‌کوشد تا با همراهی دو نظریه ارسطویی و سینوی مابعدالطبیعه را به کلام نزدیک کند و در انتها آنها را یک علم بنامد.

مبدأ وجود همه چیزها باید عالی‌ترین موجود و در نتیجه عالی‌ترین فعلیت باشد. موجودات الهی<sup>۱</sup> که مبادی تمام موجودات هستند و طبایع کاملند به دو طریق مورد مطالعه قرار می‌گیرند. نخست، از جهت اینکه مبادی عام همه موجوداتند<sup>۲</sup>. دوم، از جهت اینکه فی نفسه چیزی هستند<sup>۳</sup>. او در بررسی مبدأ یا مبادی، فیلسوفان را از متکلمان متمایز می‌کند. فیلسوفان موجودات الهی را از جهت اینکه مبادی همه چیزها هستند، مطالعه می‌کنند. در این علم چیزهایی که مشترک بین تمام موجوداتند، موضوع است، یعنی موجود بماهو موجود. آنان این علم را علم الهی می‌نامند. در طریق دیگر موجودات الهی نه از جهت اینکه معلول‌هایشان آنها را آشکار می‌کنند<sup>۴</sup>، بلکه از جهت اینکه خودشان خود را آشکار می‌کنند، مطالعه می‌شوند. طریق اخیر، طریق متکلم است. فیلسوف امور الهی را از طریق عالم و یا فقط از طریق روح این عالم درک می‌کند، ولی متکلم روح خدا را نیز دریافت می‌کند. خدا این امور را از طریق روحش آشکار می‌کند. بدین ترتیب می‌توان امور الهی را از جهت اینکه فی‌نفسه هستند درک کرد و نه فقط از جهت اینکه مبادی چیزها هستند.

توماس فلسفه را معرفتی منتهی به شناخت دین یا به عبارت بهتر، به شناخت خدا می‌داند. برای او فلاسفه بزرگ مانند ارسطو، ابن سینا و ابن رشد دیندار، اما فاقد ایمان مسیحی بودند. فیلسوف به تفحص درباره موجودات جزئی از جهت ذات خاص متعلق به هر یک از آنها که بر مبنای آن این یا آن موجودند نمی‌پردازد؛ بلکه این موجودات از جهت اینکه از ذات عام موجود بهره برده‌اند مورد توجه فیلسوفند. از این حیث او به ماده و حرکت نیز نظر می‌کند<sup>۵</sup>.

او در دو رساله جامع کلام و جامع در رد کافران مابعدالطبیعه و به عبارتی آنچه

1. res divinae

2. principia communia omnium entium

3. sunt in se res quaedam

4. secundum quod ipsae se ipsas manifestant

5. *Super De Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 6.

او حکمت<sup>۱</sup> می‌داند را به کلام نزدیک می‌کند و آن را عالی‌ترین علم در نظر می‌گیرد. رساله جامع کلام با موضوع ارتباط ایمان و عقل آغاز می‌شود و با تبیین ساختار کلام مسیحی به انجام می‌رسد. دلیل اصلی اتخاذ این روش این بود که این رساله برای مسیحیان کاتولیک نوشته شده بود. اما او رساله در رد کافران را برای اهداف تبلیغی بین یهودیان و مسلمانان نوشت. شاید بدین علت است که شروع این رساله با بحث درباره حکمت، موضوع آن و ارتباطش با فلسفه اولی از دیدگاه ارسطو است. توماس در این رساله موضوع فلسفه اولی را درک و اثبات خدا در نظر می‌گیرد. او با نظر به رساله *مابعدالطبیعه* از موضوع حکمت و نقش حکیم سخن می‌گوید. وظیفه حکیم نظم بخشیدن به چیزها و نظارت بر چگونگی اداره شدن و نظم آنها است. هر نظم<sup>۲</sup> نیز در ارتباط با غایت<sup>۳</sup> آن است. افراد باید قاعده<sup>۴</sup> این نظم و اداره کردن را از این غایت وام بگیرند. غایت، خیر هر چیز است و هر چیزی مکانش را در مناسبت با غایتش دارد.

در حوزه فنون نیز هر فنی<sup>۵</sup> دارای غایتی است و نقش نظم دهنده یا قاعده بخش و به عبارتی مبدأ فن دیگری است. فنونی که حاکم بر فنون دیگرند فنون اصلی<sup>۶</sup> خوانده می‌شوند و افرادی که صاحب این فنونند حکیم نامیده می‌شوند. این صاحبان فن چون غایت را در حوزه‌های خاصی در نظر می‌گیرند و به غایت عام همه چیزها نائل نمی‌شوند، آنها را حکیم این یا آن حوزه می‌نامند. کسانی حکیم خوانده می‌شوند که موضوع تفکرشان غایت عالم<sup>۷</sup> و مبدأ همه چیز<sup>۸</sup> باشد. به همین دلیل است که بررسی عالی‌ترین علل<sup>۹</sup> و وظیفه حکیم است. غایت هر چیزی را فاعل یا محرک نخست مشخص کرده است، و فاعل یا محرک نخست عالم عقل<sup>۱۰</sup> است. بنابراین غایت عالم خیر عقل است<sup>۱۱</sup> و خیر عقل حقیقت<sup>۱۲</sup> است. پس حقیقت غایت نهایی کل عالم است و حکمت باید خود را به طور اساسی به این موضوع، یعنی اینکه حقیقت به عنوان خیر، غایت نهایی کل عالم است مشغول کند. او برای تأیید سخن خود و همراهی فلسفه مشایی با اعتقادات مسیحی و نظریه تجسد لوگوس، جمله ای از انجیل یوحنا (۱۸:۳۷) ذکر می‌کند مبنی

- |   |                             |
|---|-----------------------------|
| 1. sapientia                                      | 2. ordo                     |
| 3. finis  | 4. regula                   |
| 5. ars  | 6. artes principales        |
| 7. finem universi                                 | 8. universitatis principium |
| 9. causas altissimas                              | 10. intellectus             |
| 11. ultimum finem universi esse bonum intellectus |                             |
| 12. veritas                                       |                             |



بر اینکه مسیح برای اینکه شهادی باشد از حقیقت به این جهان آمد. او این سخن را به ارسطو ربط می‌دهد و اظهار می‌کند که ارسطو نیز فلسفه اولی را علم به حقیقت می‌داند. این حقیقت، حقیقت خاص مربوط به هر چیزی نیست، بلکه حقیقتی است که منشأ تمام حقایق است و متعلق به مبدأ نخست وجود تمام چیزها است. نظر به اینکه حقیقت این مبدأ اصل تمام حقیقت است، موجودات همان‌طور که در وجودند در حقیقت نیز هستند. مشخص است که خوانش او از ارسطو در اینجا نوافلاطونی است و ارسطو را با اعتقادات مسیحی جمع می‌کند.

وظیفه حکمت فقط ایجابی نیست، بلکه در تقابل با متضاد حقیقت نیز هست. وظیفه حکیم با اینکه تأمل درباره حقیقت، به ویژه حقیقت نخستین، و تفحص درباره دیگر حقایق است، ولی او باید با خطای در تقابل با حقیقت مبارزه کند. توماس در اینجا نیز سراغ انجیل می‌رود و از حکمت الهی سخن می‌گوید و رنگی دینی به نظریه فلسفی مشایی می‌دهد. او تقابل حکمت حقیقی و کاذب را از ساختار فلسفی و معرفتی خارج می‌کند و به آن رنگ اعتقادی و کلامی می‌بخشد. به طوری که حقیقت الهی پرهیزگاری و تقوا است و خطای در مقابل او بی تقوایی است.<sup>۱</sup>

حکمت در بین تفحصات نظری که انسان‌ها انجام می‌دهند، کامل‌ترین، عالی‌ترین، مفیدترین و شادی‌بخش‌ترین است. توماس هنگام تبیین هر یک از این ویژگی‌ها شهادی از کتاب مقدس ذکر می‌کند و بحث فلسفی را کلامی می‌کند.<sup>۲</sup> حکمت دو جنبه دارد: معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی. از لحاظ جهان‌شناختی منظور او از حکمت لوگوس یا عقل الهی است که وجودی عینی دارد. این سخن همان است که افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان به عنوان اقلونوم دوم معرفی کردند. او نیز معتقد است که به عنوان شخص یا اقلونوم دوم تثلیث با تجسدش در مسیح در تاریخ ظاهر شده و خود را به مردم شناسانیده است.

البته باید به یاد داشته باشیم که حکمتی که مد نظر ارسطو بوده نوعی از معرفت است که انسان با انتزاع صور حسی در نفس خود شکل می‌دهد و با آن درباره عالم واقع داوری می‌کند و به هیچ وجه جنبه دینی یا جهان‌شناختی ندارد. بنابراین کمال، تعالی، فایده و شادی‌ای که توماس از آن سخن می‌گوید، متفاوت است از آنچه ارسطو گفته است. ارسطو، همان‌طور که در رساله مابعدالطبیعه ذکر شده، اصولاً غایتی بیرون

1. *Summa contra gentiles*, I, 1.

2. *Summa contra gentiles*, I, 2.

از حکمت برای حکمت قائل نبوده است. توماس هدف خود را، با تبیین وظیفه حکیم، توضیح ایمان مسیحی کاتولیک اعلام می‌کند و در نظر دارد خطاهایی را که در تضاد با آن است رد کند. او این خطاها را که در تضاد با اعتقاداتش بود نزد یونانیان و رومیان، یهودیان، مسلمانان و بدعتگذاران کلیسای کاتولیک، می‌دید. البته خود او اقرار می‌کند که با عقل طبیعی، که همه مجبورند آن را بپذیرند، نمی‌تواند آنان را قانع کند. او معتقد است که عقل طبیعی در مورد چیزهایی که به خدا مربوط است، ضعیف است. پس چگونه می‌توان خطای دیگران را نشان داد؟ راهی که توماس پیشنهاد می‌کند، کاملاً کلامی و جمع بین استدلال عقلی و ایمان است.<sup>۱</sup>

او در همین اثر<sup>۲</sup>، برای تبیین اعتقادات مسیحی، فلسفه اولی را به معنای علم الهی در نظر گرفت و از لحاظ روشی به علم مابعدالطبیعه به عنوان علم به موجود از حیث اینکه موجود است، ترجیح داد. او در تبیین این نظر بر غایت تأکید کرد. غایت علوم عملی علم نظری است. هر عمل انسان به عنوان غایت تأمل نظری را مد نظر دارد. خداوند، به سبب شباهتی که همه مخلوقات به او دارند، غایت همه چیز است. مخلوقات عاقل او را به واسطه عقل می‌شناسند و به نوعی او را با معرفت عقلی در بر می‌گیرند و با او متحد در معرفت می‌شوند. یعنی خداوند غایت موجودات غیر عقلی به واسطه شباهت است و موجود عاقل به واسطه شناخت و اینکه او موضوع شناختش است به او به عنوان غایت میل می‌کند. توماس با نظر به رأی ارسطو که غایت هر موجود را کمال بالفعل آن می‌داند، معتقد است که فعل هر موجود برای آن موجود غایت و در نتیجه کمالش است. نزد جوهر عقلی تعقل فعل خاص و غایت آن است. این جوهر با شناختی که صاحب می‌شود، به کمال خود دست می‌یابد و به غایتش می‌رسد. در نتیجه، شناخت کامل‌ترین معقول عالی‌ترین فعل برای این جوهر است. پس برای توماس، شناخت عقلی خداوند، به عنوان عالی‌ترین معقول، غایت نهایی هر جوهر عقلی است.

او در تبیین رأی خود، نظریه جهان‌شناسی افلاطون، معرفت‌شناسی ارسطو، میل به مبدأ به عنوان غایت نوافلاطونی و علم الهی ابن سینا در شناخت خدا را با اعتقادات مسیحی جمع می‌کند. شباهت مخلوقات به خداوند با نظریه بهره مندی افلاطون تبیین می‌شود. ارسطو نیز فعلیت و کمال انسان را در معرفت و کمال نفس بر مبنای معرفت

1. *Summa contra gentiles*, I, 2.

2. *Summa contra gentiles*, III, 25.

بیان کرد و ابن سینا نیز غایت فلسفه الهی را معرفت به خدا می‌دانست. توماس علاوه بر معرفت شناسی ارسطو در فعلیت کامل جوهر عاقل مفاهیم مسیحی میل به و دوست داشتن غایت و شمع در آن را مطرح می‌کند، که البته جنبه های نوافلاطونی تفکر او را نیز نشان می‌دهد. در فلسفه های نوافلاطونی هر موجودی در سیر صعودی خود میل به غایت دارد و به نوعی می‌خواهد به او نائل شود. نزد جواهر معقول این اتحاد عقلی است.

او در پی ارسطو، معتقد است که تمام علوم عملی، فنون و صناعاتها به سبب چیزی دیگر مورد علاقه هستند. غایت آنها عمل کردن است و نه شناختن. اما، غایت علوم نظری دانستن است و این غایت در خودشان است و برای رسیدن به چیز دیگر در نظر گرفته نمی‌شود. غایت فعالیت‌های عملی در فعالیت‌های نظری است. بین علوم یک سلسله مراتب است. غایت علوم و فنون علمی است که بر تمام آنها حاکم و نظم دهنده آنها است. فلسفه اولی این مقام را در بین علوم دیگر دارد که وابسته به آن هستند. این علم به علوم نظری دیگر اصول و مبانی اعطا می‌کند. علت وجودی فلسفه اولی نیز در معرفت به خدا به عنوان غایتش است و به این دلیل علم الهی خوانده شده است. توماس علاوه بر ذکر غایت شناخت خدا برای شناخت انسان، با توجه به اعتقاداتش شناخت خدا را برای عمل انسان نیز ذکر می‌کند و به مسیحیت جنبه‌ای نظری می‌دهد و از ایمان‌گرایی و یا ایمان به معنای عشق برخی از راهبان فاصله می‌گیرد.

او به اثبات این مطلب می‌پردازد که خدا به عنوان حقیقت نخستین و مطلق غایت همه چیز است. غایت همه فعالیت‌های انسان غایت عقلی است. از جهتی نیز حقیقت غایت و خیر عقل است و در نتیجه شناخت حقیقت نخستین، یعنی خدا، غایت هر انسان، تمام فعالیتها و تمام امیال و خواسته‌هایش است. غایت معرفت به خداوند، نزد او، همراه با غایت در سعادت است. به عبارت دیگر غایت انتهایی انسان در خداوند سعادت نیز هست. برای توماس معرفت و سعادت به یک معنا است. در اینجا او به تفکر یونانی افلاطون و به طور خاص ارسطو نزدیک می‌شود. در مسیحیت رسمی سعادت به واسطه ایمان است و ایمان امری غیر معرفتی است. درحالی‌که در فلسفه یونان سعادت از طریق معرفت کسب می‌شود. به نظر می‌رسد که توماس به این امر واقف است و از ارسطو در اینکه در این موضوع با او هم نظر است نام می‌برد. ارسطو معتقد است سعادت تأمل نظری است و عالی‌ترین موضوع در حوزه معرفت است. البته

توماس برای مسیحی جلوه دادن این رأی به اناجیل متی و یوحنا نیز رجوع می‌کند و جملاتی را به عنوان شاهد می‌آورد.

او در رسالهٔ جامع کلام نیز حکمت را کلام در نظر می‌گیرد و مبنای درستی رأی خود را جمله‌ای از سفر تثنیه ۶:۴ قرار می‌دهد که در آن حکمت و فهم<sup>۱</sup> ذکر شده است<sup>۲</sup>. او در این متن نیز جنبهٔ دینی حکمت را مطرح می‌کند و آموزهٔ مقدس را برتر از همهٔ حکمت‌های انسانی قرار می‌دهد. این سخن کاملاً در راستای سخن پولوس است که حکمت را به دو بخش تقسیم می‌کند: حکمت انسانی و حکمت الهی و این دو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. در حالی‌که توماس ضمن پذیرش تلویحی این تقابل و برتری حکمت الهی یا آموزهٔ مقدس، آن را کامل‌کنندهٔ حکمت انسان می‌داند، با ارجاع به نامهٔ نخست پولوس به قرنتیان (۳:۱۰) معتقد است که حکیم بنیان‌ها را پایه می‌ریزد. حکمت دربرگیرندهٔ عالی‌ترین اصول است و در نتیجه کسی که عالی‌ترین علت عالم، یعنی خدا، را به طور مطلق در نظر می‌گیرد، حکیم است. در این راستا حکمت دانش به چیزهای الهی است. فیلسوفان خدا را از طریق مخلوقات درک می‌کنند، ولی آموزهٔ مقدس<sup>۳</sup>، به عنوان حکمت، خدا را به عنوان عالی‌ترین علت در نظر می‌گیرد. این آموزه این معرفت به خدا را هم از طریق مخلوقات کسب می‌کند، و هم از طریق اینکه خدا در خود شناخته شده و برای دیگران آشکار شده است<sup>۴</sup>.

تمایز اساسی که توماس بین حکمت انسانی و آموزهٔ مقدس یا کلام می‌بیند این است که آموزهٔ مقدس اصول خود را از علم الهی (scientia divina) می‌گیرد، در حالی‌که حکمت انسانی بر مبنای دانش انسانی (scientia humana) است. اصول دانش‌های انسانی بدیهی هستند و قابل اثبات نیستند و یا اینکه با عقل طبیعی از طریق علوم دیگر اثبات پذیرند. درحالی‌که دانش مربوط به آموزهٔ مقدس از طریق وحی است و نه از طریق عقل طبیعی<sup>۵</sup>. مشاهده می‌کنیم که او سنت کلامی مسیحی را با مابعدالطبیعهٔ مشایی جمع می‌کند و به این مابعدالطبیعه غایتی دینی اعطا می‌کند.

توماس در تفسیر بر مابعدالطبیعه ارسطو به می‌کوشد به طریقی فلسفی به بررسی معنای مابعدالطبیعه بپردازد. و از جهت گیریهای کلامی اش مقداری فاصله گیرد. به نظر او مابعدالطبیعه همان است که ارسطو عالی‌ترین علم یا الهیات نامیده است. مهمترین

1. intellectus

2. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 1 a. 6 co.

3. sacra doctrina

4. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, resp.

5. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, ad 1-2.

نام برای او حکمت است و آن را علمی نظری، آزاد، الهی و نه انسانی می‌داند. غایت این علم علل نخستین و عام چیزها است. این علم دربارهٔ این غایت به تفحص می‌پردازد و آن را به طور متعین تبیین می‌کند، اما در نهایت او تبیین کلامی از حکمت می‌کند و حکمت را همان کلام<sup>۲</sup> می‌نامد.

همهٔ علوم و فنون برای کمال انسان هستند. این کمال سعادت است. حکمت علمی است که بر دیگر علوم حاکمیت دارد. وظیفهٔ حکیم نیز این است که دیگران را راهنمایی کند. علم یا دانشی که در بالاترین درجه عقلی است به طور طبیعی حاکم بر دیگر علوم است. این دانش به بررسی عقلی‌ترین موضوعات<sup>۳</sup> می‌پردازد. او «عقلی‌ترین موضوعات» را در سه طریق تبیین می‌کند.

نخستین طریق نظام معرفتی است. به این معنا که چیزهایی که عقل از آنها یقین کسب می‌کند، عقلی‌ترین هستند. عقل یقین را با شناخت علل به دست می‌آورد. پس شناخت علل در بالاترین درجه عقلی است. بدین ترتیب علمی که نظر به علل نخستین دارد، در عالی‌ترین رتبه فرمانروای دیگر علوم است.

دومین طریق در مقایسهٔ عقل با حس است. ادراک حسی جزئیات را درک می‌کند و عقل کلیات را می‌فهمد. علمی عقلی است که به بررسی کلی‌ترین مبادی یا اصول بپردازد. این اصول عبارتند از موجود و آنچه به طور طبیعی با آن همراه است، مانند وحدت، کثرت، قوه و فعل. این اصول نباید به طور کامل نامتعیین باشند، زیرا بدون آنها شناخت کامل اصول که خاص هر جنس و نوع است، به دست نخواهد آمد. این اصول در هیچ علم خاص مورد بررسی قرار نمی‌گیرند؛ زیرا شناخت هر گروه از موجودات نیاز به این اصول دارد. این اصول باید به طور مساوی در هر علم خاص مورد تفحص قرار گیرند. پس این اصول باید در یک علم مشترک مطالعه شوند. این علم چون در بالاترین درجه عقلی‌ترین است، پس فرمانروای دیگر علوم است.

سوم اینکه، می‌توان از جهت خود شناخت عقل نیز به موضوع نگریست. هر چیزی به سبب جدایی از ماده قوه ای عقلی دارد. چیزهایی که کاملاً جدای از ماده هستند، در بالاترین رتبه معقولند. چون عقل و موضوع معقول در فعلیت یکی هستند، باید با یکدیگر متناسب باشند و به یک جنس تعلق داشته باشند. توماس از سه رتبه از جدایی

1 In *Metaphysica*, lib. 11. 3. 17.

2. theologia

3. maxime intelligibilia

از ماده سخن می‌گوید: موجودات طبیعی، ریاضیات، و خدا و عقول. این سه رتبه با سه رتبه از علم نزد ارسطو: طبیعیات، ریاضیات و الهیات که خود او در رساله تفسیر بر در تثلیث بوئتیوس مورد بررسی قرار داد، هماهنگ است. در اینجا او از حکمت یا فلسفه اولی در عرض دیگر علوم که دربرگیرنده آنها باشد سخن نمی‌گوید و رتبه‌بندی علوم بر مبنای موضوعشان را مد نظر قرار می‌دهد. برای او الهیات، که تبدیل می‌شود به کلام، مهم‌ترین علم است چون خدا و عقول مفارق را مورد تفحص قرار می‌دهد. در نتیجه این علم عقلی‌ترین و فرمانروای سایر علوم است.

او معتقد است که این سه رتبه باید در یک علم جمع شوند و نه در علوم مختلف. جواهر مفارق علل نخست و کلی وجود<sup>۱</sup> هستند. همچنین یک علم به بررسی علل خاص یک جنس و خود جنس می‌پردازد. به طور مثال فلسفه طبیعی به بررسی اصول جسم طبیعی می‌پردازد. وظیفه یک علم است که جواهر مفارق<sup>۲</sup> و موجود عام<sup>۳</sup> را مورد تفحص قرار دهد. او موجود عام را جنس عام موجوداتی در نظر می‌گیرد که جواهر مفارق علل عام و مشترک آنها هستند. به نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری چندان ارتباطی به مقدمات ذکر شده ندارد و بیشتر پیش‌فرضی کلامی است. از آن گذشته در این متن حوزه موجود عام نامشخص است. در هر صورت او وجود را مشترک معنوی در نظر نمی‌گیرد که مانند جنس برای موجودات باشد. وجود برای او متشابه است و در همین رساله نیز بر اینکه وجود ممکن نیست که جنس باشد تأکید می‌کند.<sup>۴</sup>

او این مسئله را مورد اشاره قرار می‌دهد که با اینکه این علم سه طریق یا گروه ذکر شده را مورد مطالعه قرار می‌دهد، ولی هیچ‌یک از آنها را به عنوان موضوع مورد بررسی قرار نمی‌دهد. تنها موضوع آن موجود عام<sup>۵</sup> است. زیرا موضوع یک علم جنسی است که علل و خواص آن مورد تفحص قرار می‌گیرند و نه خود علل جنس خاص مطالعه شده، زیرا شناخت علل یک جنس غایتی است که تفحص یک علم به آن دست می‌یابد. پس، موضوع این علم موجود عام است. موجود عام به عنوان موضوع این علم تماماً بر چیزهایی حمل می‌شود که، بنا به وجود و عقل<sup>۶</sup>، از ماده جدا هستند. او دو نوع وجود را از یکدیگر متمایز می‌کند. نخست، چیزهایی که هیچ‌گاه در ماده نیستند. اینان

1. universales et primae causae essendi

3. ens commune

5. ens commune

2. substantias separatas

4. *In Metaphysica*, 3, 3, 8, 433.

6. secundum esse et rationem

بنا به عقل و وجود جدای از ماده هستند، مانند خدا و جواهر عقلی. همچنین چیزهایی که ممکن است بدون ماده وجود داشته باشند، مانند موجود عام. این درحالی است که در متون دیگر، همان‌طور که پیش از این اشاره شد، موجود یا وجود عام در حوزه مخلوقات است و جواهر عقلی را نیز دربر می‌گیرد و وجود خدا کاملاً از آن متمایز است. بدین ترتیب در ارتباط با سه گروه موضوعی که ذکر شده است، سه نام برای حکمت ظاهر می‌شود. این علم از آنجا که جواهر مفارق را مطالعه می‌کند، علم الهی<sup>۱</sup> یا کلام<sup>۲</sup> خوانده می‌شود. این علم از آنجا که موجود و صفاتی را که از آن منتج می‌شوند بررسی می‌کند، مابعدالطبیعه (metaphysica) نامیده می‌شود. مابعدالطبیعه برای توماس به معنای ماوراء طبیعت است و این علم چیزهایی را که فراتر از عالم طبیعی (transphysica) است تحلیل می‌کند، چنان‌که عام‌تر از طریق کمتر عام کشف می‌شود. و بالاخره این علم فلسفه<sup>۳</sup> اولی نام می‌گیرد، چون‌که به بررسی علل نخستین می‌پردازد.<sup>۴</sup> همان‌طور که مشاهده شد، توماس حکمت را به معنای کلام تفسیر می‌کند و به عنوان یک متکلم موضوع اساسی برای او خداوند به عنوان مبدأ و صفات او است. البته مهم‌ترین صفت خدا برای او وجود است، ولی وجودی متشابه و متمایز از دیگر وجودات که مشترک معنوی نیست. نزد او وجود بماهو وجود موضوع کلام یا حکمت قرار نمی‌گیرد.

او در تفسیر فصل نخست کتاب چهارم مابعدالطبیعه در موضوع فلسفه<sup>۵</sup> اولی، بیشتر نظر به مبادی و علل نخست و عام دارد تا خود موجود. در واقع برای او تفحص درباره<sup>۶</sup> موجود، تفحص درباره<sup>۷</sup> مبادی است. با اینکه موجود موضوع این علم است اما در این موضوع مبادی موجود مد نظر است. او این نگاه، یعنی فهم موجود بماهو موجود را به عنوان تفحص درباره<sup>۸</sup> مبادی را ارجاع می‌دهد به شرحی که در فهم کتاب نخست مابعدالطبیعه در باب حکمت به عنوان علم درباره<sup>۹</sup> مبادی نخستین نوشته است. به نظر او همه<sup>۱۰</sup> فیلسوفانی که در جستجوی عناصر از حیث اینکه موجودند هستند، در واقع مبادی نخستین و غایی آنها را جستجو می‌کنند. در نتیجه در این مبادی موجود بما هو موجود مورد تفحص است. بدین ترتیب برای او اینکه موجود موضوع فلسفه<sup>۱۱</sup> اولی یا مابعدالطبیعه است به معنای جستجو یا تفحص علل خاص موجود است.<sup>۱۲</sup> توماس

1. scientia divina

2. theologia

3. In *Metaphysica*, Prooemium.4. In *Metaphysica*, lib. IV, 1, 1, 533

قرائتی کلامی از این بخش از مابعدالطبیعه را برجسته می‌کند و به قرائت هستی‌شناختی ترجیح می‌دهد. او موجود را به دو نوع موجود متغیر و موجود نامتغیر تقسیم می‌کند. موجود متغیر موضوع فلسفه طبیعی است. فلسفه اولی که برتر است از فلسفه طبیعی، موجود عام<sup>۱</sup> و خواصی را که متعلق به موجود بماهو موجود است مورد بررسی قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

مشاهده کردیم که توماس موضوع و غایت مابعدالطبیعه را مبدأ یا خدا در نظر گرفت و آن را همراه با حکمت کلام نامید. موضوع و محور تفحصات عقلی توماس در حوزه خداشناسی است و نه وجود شناسی. او راهبی متکلم است که با کمک از فلسفه ارسطو همراه با ابن سینا و ابن رشد کوشید تا اعتقادات مسیحی را مستدل کند. نکته مهم این است که او وجود را در دو حوزه جوهری کاملاً متمایز قرار داد: جوهر الهی و جوهر مخلوق. بررسی جوهر الهی کاملاً امری اعتقادی است. اما در آنچه مربوط می‌شود به جوهر مخلوق فلسفه صاحب نظر است. موجود بماهو موجود توماس همان موجود عام است که مشترک معنوی بین مخلوقات و متمایز از وجود الهی و متشابه با آن است. موجود عام حوزه‌ای است که فیلسوف بررسی می‌کند، هم در معنای وجودی و هم به عنوان معلول علت اولی. بدین ترتیب، توماس عرفی بودن فلسفه و اینکه فقط در حوزه قابلیت معرفتی انسان است در غرب رواج داد. حوزه معرفتی انسان عالم مخلوق است. در نتیجه راه برای اینکه مابعدالطبیعه فقط به موجود مخلوق بپردازد و درباره خدا اگرهم سخنی بگوید بر حسب تشابه است باز کرد. اگر در فلسفه اسلامی اشتراک معنوی وجود به اتصال و وحدت هستی‌شناختی مبدأ و معلول انجامید. توماس با نظریه تشابه و قرار دادن حوزه مابعدالطبیعه در عالم مخلوق نوعی انفصال هستی‌شناختی مبدأ و معلول را که پیش از او در اعتقادات مسیحی بیان شده بود قوت بخشید و از لحاظ برای غرب به ارث گذاشت.

توماس همانند یونانیان وحدت و ثبات را در الوهیت یا وجود الهی و کثرت و تغییر را در عالم مخلوق قرار داد. ولی، در این نگاه اعتقادات مسیحی نیز که بر تمایز قطعی عالم الهی با عالم مخلوق را دارد اهمیت اساسی دارد. در هر صورت او با بیان نظری تمایز وجودی و جوهری این دو عالم از ابن سینا و سنت فلسفه اسلامی دور شد. رأی توماس در سازمان تفکر افلاطونی و ارسطویی است. ولی همانطور که اشاره

1. ens commune

2. In *Metaphysica*, nlib. IV, 3, 5, 593.



شد، او با نظر به اعتقادات مسیحی طریق متکلم را که نظر به عالم الهی دارد از طریق فیلسوف که در عالم طبیعت و این جهان سیر می‌کند، جدا ساخت. در واقع، ابن سینا و توماس آکوئینی با دو رأی متفاوت درباره منشأ و علت کثرت و تغییر سرنوشت هستی‌شناسی را در غرب و تمدن اسلامی رقم زدند. ■

فهرست منابع:

- ابن سینا، *الشفاء، الالهيات*، به تصحیح الأب قنوتی و سعید راید، قم، ۱۴۰۴.  
ایلخانی، محمد، «وجود (esse) در قرون وسطای متقدم»، دوفصلنامه *شناخت*، پاییز  
و زمستان ۱۳۸۷، شماره ۵۹، صص ۷-۲۶.  
—، «نظریه تشابه نزد آلبرتوس کبیر و توماس اکوئینی»، *فلسفه*، بهار ۱۳۸۶،  
شماره ۱، صص ۳۸-۵.  
حکمت، نصراله، *متافیزیک ابن سینا*، تهران، الهام، ۱۳۸۹.  
فارابی، «فی اغراض الحکیم فی کل مقاله من الکتاب الموسوم بالحروف»، *بعض  
رسائل الفارابی فی الفلسفه*، نشر فردریخ دیترسی، جامعه فرانکفورت، ۱۹۹۹.  
فارابی، «مقاصد متافیزیک ارسطو»، *رسائل فلسفی فارابی*، مترجم سعید رحیمیان،  
تهران ۱۳۸۷.

Aristotle, Aristotle's *Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vol., Oxford, 1970.

\_\_\_\_\_, *Metaphysics*, in Complete Works, Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991.

\_\_\_\_\_, *La Méthaphysique*, Trad., intr., notes et index par J. Tricot, Paris, 1986.

Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, tran. by Michael E. Marmura, Provo, Utah, 2005.

Avicenne, *La Méthaphysique du Shifa*, intr., tra., et notes par George c. Anawati, 2 vol., Paris, 1978.

Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Owens J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978.

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, roma, 1970.

\_\_\_\_\_, *Super De Trinitate*, Corpus Thomisticus, Roma, 1959.

\_\_\_\_\_, *Scriptum super Sententiis*, Parma, 1856.

\_\_\_\_\_, *Summa contra Gentiles*, Taurino, 1961

محمد ايلخاني

- \_\_\_\_\_, *Summa Theologiae*, Roma, 1888,
- \_\_\_\_\_, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turin-Rome, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Quaestiones disputatae De veritate, in Opera omnia*, vol. 23, Rome, 1882.
- \_\_\_\_\_, *Summa theologiae*, Translated by Fathers of the English Dominican, Benziger Bros. edition, 1947.
- \_\_\_\_\_, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. By J. P. Rowan, Indiana, 1995.
- \_\_\_\_\_, *De veritate (On Truth)*, transl. by R. W. Mulligan, J. V. McGulynn and R. W. Schmid, Indianapolis, Cambridge, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Quaestiones disputatae de malo*, Nouvelle traduction pour Internet de Damien Saurel à partir de la traduction des moines de l'Abbaye de Fontgombault, mai 2005.
- <http://docteurangelique.free.fr>
- \_\_\_\_\_, *La somme contre les gentilles*, Mise à disposition du site sur les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin <http://docteurangelique.free.fr>, 2004
- \_\_\_\_\_, *Scriptum super Sententiis*, Traduction et notes par Raymond Berton, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, Edition numérique <http://docteurangelique.free.fr>
- \_\_\_\_\_, *Questions quodlibétiques*, Traduction par Jacques Ménard, 2006, Traduction revue et corrigée par Dominique Pillet, Deuxième édition numérique <http://docteurangelique.free.fr>, Les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin, mars 2009.
- \_\_\_\_\_, *Somme Theologique*, bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984 Suivie du Supplementum réalisé par frère Reginald et de la Bible de Jérusalem. Mise à disposition du site sur les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin Edition numérique <http://docteurangelique.free.fr>, 2010.
- \_\_\_\_\_, *De potentia Dei*, Traduction de Raymond Berton, Édition numérique, <http://bibliotheque.editionsducerf.fr/> Mise à disposition pour le site <http://docteurangelique.free.fr>

Mohammad Ilkhani

angelique.free.fr,

\_\_\_\_\_, *Questions quodlibetiques*, Traduction par Jacques Ménard, 2006, Traduction revue et corrigée par Dominique Pillet, Deuxième édition numérique <http://docteurangelique.free.fr>, Les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin, mars 2009.

\_\_\_\_\_, *Super Boethium De Trinitate*, Questions 1-4, translated by Rose E. Brennan, S.H.N. (Herder, 1946), Questions 5-6, translated by Armand Mauer, Toronto, 1953.