

تشکیک و خارجیت وجود: تأملی بر رویکردی ابن‌سینایی در احراز وحدت موضوع مابعدالطبیعه

مصطفی زالی^۱

چکیده

ارسطو در بیان موضوع مابعدالطبیعه تعابیر متعددی دارد که موجب ابهام در تعیین مقصود نهایی او و شکل‌گیری دو فهم الهیاتی و هستی‌شناختی از سرشت مابعدالطبیعه شده است. همبسته با همین مسأله، در آثار کلاسیک و نیز پژوهش‌های ثانوی، مکرر اشاره شده است که ابن‌سینا با طرح تفکیک میان موضوع و مسائل مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود را به عنوان موضوع این علم، و خدا و مفارقات را از مسائل آن دانسته و در نتیجه این ابهام را مرتفع نموده است. ولی ارسطو در تعیین موضوع مابعدالطبیعه، وجود را نه مشترک معنوی و نه مشترک لفظی، بلکه از سنخ $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ دانسته است و از سوی دیگر وحدت علم را به وحدت موضوع؛ و شرط موضوع قرار گرفتن یک مفهوم را برای علم، اشتراک معنوی دانسته است. این مقاله با تمرکز بر مفهوم تشکیک در فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که چگونه ابن‌سینا و ملاصدرا، با مشترک معنوی دانستن مفهوم وجود و در عین حال قائل شدن به حقیقتی عینی برای آن، موضوع مابعدالطبیعه را به عنوان حقیقتی نفس‌الامری در جهان خارج احراز کرده و در نتیجه مابعدالطبیعه را اولاً دانشی درجه اول و ثانیاً ناظر به تمام مراتب وجود دانسته‌اند.

واژگان کلیدی: ارسطو، مابعدالطبیعه، ابن‌سینا، خارجیت وجود، تشکیک.

* دکترای فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران.

رایانامه: m.zali@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

مقدمه

مسئله تعیین مابعدالطبیعه یکی از مسائل بحث‌برانگیز در میان شارحان ارسطو است. این مسئله در سنت فلسفه اسلامی نیز به تفصیل مورد توجه قرار گرفته و به تصریح ابن سینا در زندگینامه خودنوشت‌اش، موجب حیرت او در درک مقصود ارسطو شده است (اللفظی، ۲۰۰۵: ۳۰۵). حیرت ابن سینا در درک تعابیر دوگانه ارسطو در توصیف موضوع دانش مابعدالطبیعه بوده است: دوگانگی برآمده از دو دریافت الهیاتی و هستی‌شناختی از ماهیت این دانش. این مسئله عبارت است از تعیین موضوع (σκοπός) دانشی که در سنت مشائی تحت عنوان مابعدالطبیعه شناخته شده است. قول مشهور آن است که ابن سینا پس از مطالعه رساله «فی أغراض مابعدالطبیعه» فارابی،^۱ با تفکیک میان موضوع و مسئله مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود را موضوع این علم دانسته و بحث از خدا و مفارقات را به عنوان مسائل این علم قرار داده، به این ترتیب دوگانگی موجود در فهم این علم را مرتفع نموده است. ابن سینا در دو فصل نخست از مقاله اول الهیات شفاء به تفصیل پیرامون این مطلب سخن گفته است. وی پس از استدلال به آنکه موضوع هر علم در آن علم مفروض است و خداوند به عنوان یکی از مسائل مابعدالطبیعه که وجودش در این علم ثابت می‌شود نمی‌تواند موضوع این علم باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳)، در نهایت با تفکیک میان موضوع و مسائل این علم، نتیجه می‌گیرد که موضوع این علم، موجود بما هو موجود است و مطلوبات آن اموری است که به آن بدون شرط ملحق می‌شود (همان: ۲۲). بر اساس چنین نگاهی، مسئله موضوع دانش مابعدالطبیعه صرفاً یک ابهام در فلسفه ارسطو بوده که موجب دوگونه فهم الهیاتی و هستی‌شناختی در فلسفه او شده و ابن سینا با طرح تمایز میان موضوع و مسئله علم، موفق به رفع این ابهام شده است.

اما رجوع به آثار ارسطو در تعیین معیار موضوع علم و وحدت دانش و به طور خاص شیوه تعیین موضوع مابعدالطبیعه، نشان از آن دارد که مسئله تنها طرح تمایز میان موضوع و مسائل این دانش نبوده و نزاع اصلی که تا امروز نیز همچنان تداوم دارد، نحوه احراز وحدت موضوع یعنی موجود بما هو موجود است؛ چگونه موجود که از وحدت جنسی برخوردار نیست و به تصریح ارسطو و ابن سینا، عروضی متفاوت از عروض مقولات ده‌گانه بر موضوعات خود دارد، می‌تواند به عنوان امری واحد موضوع یک دانش قرار بگیرد؟ بنابراین در احراز موضوع مابعدالطبیعه با دو پرسش درهم‌تنیده و در عین حال متمایز مواجه هستیم:

چگونه تعابیر مختلف ارسطو در توصیف موضوع مابعدالطبیعه که در دو دسته کلی تعابیر الهیاتی و هستی‌شناختی قرار می‌گیرد با یکدیگر جمع می‌شوند؟ پاسخ رایج به این مسأله طرح تمایز میان موضوع و مسائل علم به عنوان ابتکار خاص ابن‌سینا است.

چگونه می‌توان بدون آنکه مفهوم وجود، جنسی واحد باشد، از عوارض ذاتیه آن، در علمی واحد سخن گفت؟

تاکنون محور اکثر مباحث پیرامون ابتکار ابن‌سینا در حل مسأله موضوع مابعدالطبیعه بر پرسش اول متمرکز بوده و به طور مستقل به پرسش دوم توجه نشده است. این نوشتار به طور مشخص در پی آن است که با بررسی تمایز پاسخ فیلسوفان مسلمان و ارسطو پژوهان معاصر در پاسخ به پرسش دوم، تمایز دریافت از سرشت مابعدالطبیعه را به نزد ایشان تبیین نماید. در پاسخ به پرسش دوم برخی از مفسران ارسطو، جوهر را به عنوان مصداق نهایی و تام موجود بما هو موجود دانسته و برخی دیگر مابعدالطبیعه را دانشی استعلایی و درجه دوم و نه دانشی مرتبه اول و با موضوعی عینی تلقی کرده‌اند. مطابق مدعای این نوشتار، ابن‌سینا اولاً بر خلاف ارسطو که مفهوم وجود را نه مشترک معنوی و نه مشترک لفظی بلکه شق سوومی می‌داند، آن را مشترک معنوی و مشکک در حمل قلمداد کرده و ثانیاً برای آن عینیت قائل است. تداوم این مسأله در ملاصدرا منجر به انتقال تشکیک از وصف حمل مفهوم بر مصداق به وصف خود واقعیت خارجی می‌شود. در چنین دریافتی، وجود، حقیقتی عینی است که دارای عوارض ذاتیه مختص به خود بوده و موضوع اختصاصی مابعدالطبیعه محسوب می‌شود و تمام مراتب وجود را دربرمی‌گیرد؛ در نتیجه می‌توان از ضرورت و امکان، علت و معلول و وحدت (معقولات ثانی فلسفی^۲) به عنوان اوصاف عام حاکم بر تمام مراتب وجود بدون تخصیص موضوع مابعدالطبیعه به یک جنس خاص (جوهر) سخن گفت.

مروری بر پژوهش‌های پیشین در تبیین نسبت میان ابن‌سینا با ارسطو و فارابی حکایت از آن دارد که همواره تمرکز آنها بر پرسش نخستین بوده است. پژوهشی ابن‌سینا را متأثر از فارابی در نحوه تلقی او از موضوع مابعدالطبیعه می‌داند؛ چرا که فارابی وحدت علم را به وحدت موضوع می‌داند، در حالی که ارسطو وحدت علم را به وحدت جنس می‌داند (کیانخواه، ۱۳۹۱). این پژوهش در عین حال پیرامون اینکه چگونه ارسطو خود در مابعدالطبیعه می‌کوشد موجود را به رغم نداشتن وحدت جنسی از طریق طرح مفهوم $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ به عنوان

موضوع علم احراز نماید، توضیحی نداده و علاوه بر این اشاره‌ای به معقول ثانی منطقی دانستن مفهوم وجود به نزد فارابی نکرده و فارابی را نیز همچون ابن‌سینا قائل به موجود مطلق به عنوان موضوع مابعدالطبیعه می‌داند. پژوهش دیگری از همین نویسنده با تمرکز بر چهار رساله فارابی، تلقی متفاوت او را از دیدگاه مشهور خود درباره موضوع مابعدالطبیعه مورد بحث قرار داده است (کیانخواه، ۱۳۹۳/ب). در نهایت نویسنده در مقاله‌ای متأخر نشان می‌دهد که چگونه تلقی فارابی از موجود بماهو موجود به عنوان موضوع عام تمام علوم به موضوع خاص فلسفه اولی تبدیل می‌شود (کیانخواه، ۱۳۹۴). در عین حال در هیچ یک از این مقالات به تلقی خاص فارابی از محکی موجود مطلق اشاره مستقیمی نشده است. پژوهشی دیگر تحت عنوان مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن‌سینا تصریح می‌کند ارسطو وجود را نه مشترک لفظی که مشترک معنوی می‌داند و از اساس متعرض شق سوم بودن معنای وجود در کنار مشترک لفظی و معنوی نمی‌شود (دادجو، ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۲۸). بنابراین در چنین تبیینی، به اصل مسأله نحوه احراز وحدت موضوع مابعدالطبیعه در عین عدم وحدت مقولی (نبودن وجود از سنخ مفاهیم جنسی) اشاره نمی‌شود. برتولاچی به تفصیل نحوه دریافت ابن‌سینا از مابعدالطبیعه ارسطو را می‌کاود و به طور مشخص بخش دوم نوشتار او به بررسی نحوه احراز موضوع و روش مابعدالطبیعه توسط ابن‌سینا اختصاص دارد؛ ولی در بحث از احراز موضوع مابعدالطبیعه، همان سخن مشهور تمایز میان موضوع و مسأله علم را تکرار می‌کند. در عین حال به تصریح ابن‌سینا بر برهانی بودن روش مابعدالطبیعه اشاره می‌کند (Bertolacci, 2006: 213-264) ولی ملاک علوم برهانی یعنی وحدت موضوع و نحوه تحقق عوارض ذاتیه موجود بماهو موجود و نسبت آن با اشتراک معنوی وجود را مورد بحث قرار نمی‌دهد. مقاله‌ای دیگر نیز به بررسی موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و توماس پرداخته ولی در برابر مسأله محوری این نوشتار سکوت اختیار می‌کند (ایلخانی، ۱۳۹۳).

تبیین مسأله موضوع مابعدالطبیعه در فلسفه ارسطو

ارسطو در توصیف متعلق دانشی که از آن با تعابیر گوناگونی چون فلسفه اولی (*ή πρώτη φιλοσοφία*) (۱۰۲۶ آ ۶-۲۳)، حکمت (*η σοφία*) (۱۹۸۲ آ ۱) و نیز تئولوژی (*θεολογική*) (۱۰۲۶ آ ۲۴) یاد کرده و آن را شریف‌ترین علم (۱۹۸۳ آ ۵) به شریف‌ترین معلوم (۱۹۸۲ آ ۳۲ ب ۲) می‌خواند، تعابیر گوناگونی دارد. در مابعدالطبیعه و به طور مشخص کتاب اپسیلن که در آن به صورت‌بندی موضوع فلسفه اولی می‌پردازد گاه موضوع

آن را علل اولی و مبادی نخستین (۹۸۱ آ ۲۸، ۹۸۲ آ ۱-۳، ۹۸۲ ب ۹-۱۰)، امر الهی (۱۰۲۶ آ ۱۹-۲۳)، در عین حال دانش به جوهر و علل آن (۱۰۶۹ آ ۱۸-۱۹) و نیز موجود بما هو موجود (۱۰۰۳ آ ۲۶-۳۲، ۱۰۲۶ آ ۳۲-۳۳) می‌داند. همین چندگانگی در توصیف موضوع مابعدالطبیعه است که منجر به شکل‌گیری یک دوگانگی هستی‌شناختی-هیاتی در تعیین موضوع این دانش می‌شود. آیا موضوع این دانش همچون دانش‌های دیگر یک قلمرو مشخص از وجود یعنی مفارقات و امر الهی است یا آنکه این دانش بر خلاف دانش‌های دیگر که یک حوزه خاص را مورد مطالعه قرار می‌دهند، وجود را در کلیت خویش مورد بررسی قرار می‌دهد. و اگر پاسخ به پرسش اخیر مثبت است، چگونه وحدت موضوع این دانش احراز می‌گردد و وجود به عنوان یک مفهوم عام موضوع این دانش قرار می‌گیرد؟^۳ ارسطو خود در کتاب بتای مابعدالطبیعه چهار به اصطلاح بی‌راهه (ἀπορία) را در نسبت با علمی که از آن به فلسفه اولی یاد می‌شود طرح می‌کند: ۱- آیا مطالعه علل به یک علم تعلق دارد یا بیش از یک علم ۲- آیا این علم درباره مبادی نخستین جوهر است یا آنکه اصول برهان را نیز مورد کاوش قرار می‌دهد؟ ۳- آیا یک دانش جوهر وجود دارد یا دانش‌های متعدد جوهر و اگر دانش‌های متعددی وجود دارد، این دانش کدام نوع جوهر را مورد مطالعه قرار می‌دهد؟ ۴- آیا این دانش مختص به جوهر است یا صفات ذاتی آن را نیز مطالعه می‌کند (۹۵۵ ب ۵-۲۰). ارسطو در نسبت با این پرسش‌ها، به طور مشخص و نخستین بار در کتاب مابعدالطبیعه گاما، به پرسش‌های سوم و چهارم پاسخ گفته و در توصیف موضوع فلسفه اولی (حکمت) می‌گوید:

دانشی (ἐπιστήμη) هست که موجود بما هو موجود (ὄν ἢ ὄν) و صفاتی را که بالذات (καθ'αυτό) به آن تعلق دارند مطالعه می‌کند (۱۰۰۳ آ ۲۱).^۴

فقره فوق به صراحت در پاسخ به بی‌راهه سوم و چهارم یک دانش را برای مطالعه موجود و صفات ذاتی آن قلمداد می‌کند. اما در ادامه و در شرح معنای واژه وجود می‌افزاید: واژه «موجود» به طرق گوناگون (λέγεται πολλαχῶς) ولی در نسبت با یک معنای محوری (πρὸς ἓν) و سرشتی معین و نه صرفاً از جهت نامی واحد (οὐχ ὁμώνυμος) به کار می‌رود (۱۰۰۳ آ ۳۴).

این عبارت از آن رو مهم است که اولاً ارسطو در آن برای دانشی که از آن به حکمت یا فلسفه اولی یاد می‌کند موضوعی محوری را احراز می‌کند؛ ثانیاً این موضوع را مشترک معنوی قلمداد نمی‌کند و ثالثاً در عین حال آن را مشترک لفظی نیز نمی‌داند.^۵

ارسطو در تحلیلات ثانوی وحدت علم را به وحدت جنس می‌داند: «علمی واحد است اگر به جنسی واحد (ἡ ενός γένους) مربوط باشد» (۱۸۷ آ ۳۸)؛ یعنی زمانی می‌توان علمی واحد داشت که جنس به عنوان مفهوم مشترک معنوی، موضوع آن قرار بگیرد. اما در مابعدالطبیعه با موضوعی مواجه هستیم که از یک سو مشترک معنوی نیست و از سوی دیگر مشترک لفظی هم نیست. در صورتی که وجود مشترک لفظی باشد، ناممکن است که موضوع دانشی قرار بگیرد. از سوی دیگر این مفهوم مشترک معنوی به معنای آنکه به نحو عروض مقولی و جنسی بر مصادیق حمل شود نیز نیست، بلکه به تعبیر ارسطو نوعی سنخیت در حمل معنای وجود بر مصادیق خود وجود دارد. ارسطو سنخیت میان این معانی گوناگون را در نسبت آنها با یک معنای محوری می‌داند و تصریح می‌کند که تمام معانی مختلف وجود در نسبت با وجود به معنای جوهر، موجود هستند (۱۰۰۳ ب ۵-۱۰). از این رو نوعی تقدم برای جوهر در نسبت با سایر معانی مطرح می‌شود. اما تقدم جوهر بر سایر معانی چگونه تقدمی است و چگونه می‌تواند موجب احراز موضوعی واحد برای مابعدالطبیعه شود؟ در اینجا پرسش نخستین مشهور یعنی چگونگی جمع شدن تعابیر مختلف ارسطو در توصیف موضوع فلسفه اولی با یکدیگر به پرسشی بنیادین‌تر گره می‌خورد: چگونه با توجه به معیار وحدت علم، یعنی وحدت جنسی موضوع آن، می‌توان موضوعی واحد را برای مابعدالطبیعه احراز نمود؟

بر مبنای تفسیری محوری و کلاسیک که توسط اوون (G. E. L. Owen) مطرح شده یک معنای وجود یعنی جوهر، معنای محوری (Focal Meaning) بوده و اعراض در نسبت با آن موجود گفته می‌شوند (Owen, 1960 as cited in Ferejohn, 1980). این تفسیر مبدأ شکل‌گیری منازعه‌ای جدی در قرن اخیر بر سر نحوه تعیین موضوع مابعدالطبیعه به نزد مفسران ارسطو شده است؛ متأثر از این رویکرد در یافتن موضوع مابعدالطبیعه، برخی مفسران در رویکردی تقلیل‌گرا بر آن هستند که در میان جواهر، جواهر مجرد نسبت به جواهر مادی در پذیرش مفهوم وجود اولویت دارند و از این رو آنها حقیقتاً موجود هستند و موضوع فلسفه به علل نخستین (ἀρχή) تقلیل می‌یابد؛ بنابراین دوگانگی توصیف فلسفه به ۱- موجود بما هو موجود از یک سو و ۲- علل نخستین، با فروکاستن معنای سایر موجودات به علل نخستین رفع و علل نخستین به موضوع حقیقی فلسفه اولی تبدیل می‌شوند.^۶ در این تقلیل، از یک سو عرض در یک وابستگی تعریفی (definitional dependence) به جوهر قرار دارد، به گونه‌ای که جوهر در تعریف عرض اخذ می‌شود، و

در نتیجه عرض در یک وابستگی معنایی به جوهر قرار می‌گیرد، از سوی دیگر عرض به لحاظ هستی‌شناختی نیز به جوهر وابسته است. جوهر مادی نیز از یک سو در نسبت با جوهر مجرد در یک وابستگی علی و در نتیجه هستی‌شناختی (ontological dependence) با جوهر مفارق قرار دارد. اما می‌توان گفت جوهر در نسبت با عرض و جوهر مفارق در نسبت با جوهر مادی به نحو کامل‌تری معنای وجود را متمثل می‌سازد. بنابراین روشن نیست که این تقلیل‌گرایی یک تقلیل هستی‌شناختی است یا معناشناختی.

مبنای رویکرد تفسیری دیگر آن است که تمایز نحوه وحدت موضوع مابعدالطبیعه از طریق یک معنای مشترک (به سوی یک معنای مشترک)، با نحوه وحدت موضوع علوم دیگر در آن است که موضوع علم دیگر به عنوان جنس بر مصادیق خود حمل می‌شود، ولی حمل وجود بر مصادیق خود از سنخ حمل جنس بر مصادیق خود نیست؛ اما در عین حال، دیگر مصادیق وجود قابل فروکاست به جوهر نیستند و در نتیجه بر خلاف تفسیر تقلیل‌گرا، برای مابعدالطبیعه موضوعی از سنخ جنسی واحد تحت عنوان جوهر مفارق اثبات نمی‌گردد.^۷ هم‌بسته با این تفسیر و در دفاع از یک معنای محوری برای وجود می‌توان گفت گرچه معنای مختلف وجود در نسبت با یک معنای محوری نوعی وحدت موضوعی می‌یابند و از این رو موضوعی واحد برای علم مابعدالطبیعه احراز می‌شود، ولی در عین حال این علم ناظر به یک قلمرو خاص از سنخ وحدت جنسی نبوده، گزاره‌های آن ناظر به اصول کلی موجودات و اجناس هستند. از این رو مابعدالطبیعه دانشی درجه دوم به حساب می‌آید،^۸ دانشی که موضوع آن اصول کلی حاکم بر تمام مراتب وجود و مستقل از محتوای آنهاست.

بنابراین دو رویکرد کلی میان مفسران در تبیین نحوه تعیین موضوعی واحد برای مابعدالطبیعه به نزد ارسطو شکل گرفته است: ۱- رویکرد تقلیل‌گرا که بر آن است مقصود از موجود بما هو موجود تام‌ترین مصداق آن یعنی جوهر مجرد است و از این رو موضوع نهایی این علم خدا و جواهر مفارق است؛ ۲- رویکرد دومی که این علم را نه علمی ناظر به اعیان خارجی، بلکه دانشی درجه دوم و ناظر به اصول کلی حاکم بر علوم می‌داند. رویکرد اول موضوع مابعدالطبیعه را امری عینی و خارجی پنداشته ولی آن را نه ناظر به تمام مراتب وجود بلکه منحصر در جواهر مجرد می‌نماید؛ در مقابل رویکرد دوم آن را دانشی عام ولی فاقد موضوعی مستقلاً محقق در عالم خارج قلمداد می‌کنند؛ چرا که وجود در چنین دریافتی، یک مفهوم انتزاعی و تهی از محتواست که بر تمام مراتب وجود قابل حمل است.

دریافت ابن سینا از موضوع مابعدالطبیعه: موجود به مثابه امری محقق در اعیان
 مابعدالطبیعه یونانی در سنت تفکر اسلامی از مسیر مساهمت تفسیری کندی^۹ و فارابی به ابن سینا منتقل می‌شود. ولی در عین حال تمایز مشهودی میان درک فارابی و ابن سینا از نحوه تحقق موجود مطلق به عنوان موضوع مابعدالطبیعه وجود دارد و به نظر می‌رسد طرح مفهوم وجود مطلق به عنوان حقیقتی عینی و عارض بر ماهیت در خارج ابتکار خاص ابن سینا بوده و پیش از او بی‌سابقه باشد. پیش از ابن سینا، از تمایز ذهنی میان وجود و ماهیت سخن به میان آمده است و این تمایز نباید با تمایز وجود و ماهیت به عنوان تمایزی هستی‌شناختی و در متن خارج خلط شود.^{۱۰} برای ورود به بحث ابن سینا از طرح مفهوم وجود و نحوه بحث از آن به عنوان موضوع مابعدالطبیعه، نخست نحوه دریافت او را از این مفهوم از جهت اشتراک لفظی یا معنوی یا شق سوم مورد بررسی قرار می‌دهیم. ابن سینا برای تبیین تمایز وجود از مقولات (اجناس عالی) و نحوه عروض آن بر ماهیات، وجود را مفهومی مشکک می‌خواند. به عبارت دیگر مسأله $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ در سنت فلسفه مشائی و به طور خاص در بیان ابن سینا به تشکیکی شدن معنای واژه وجود می‌انجامد؛ به گونه‌ای که وجود و اعراض ذاتیه آن چون علیت، بر مصادیق خود به نحو تشکیکی حمل می‌شوند.^{۱۱} ممکن است نخست به نظر برسد که تشکیک صرفاً معادلی برای $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ به نزد ابن سیناست. اما ابن سینا برای حل معضل ارسطویی بر خلاف ارسطو، معانی مختلف را در نسبت با یک معنای محوری و به عنوان شق سوم در برابر مشترک لفظی و معنوی به کار نمی‌برد، بلکه آن را مشترک معنوی دانسته و در عین حال حمل آن را مشکک می‌داند:

همان‌طور که دانستی گرچه موجود جنس نیست و بر آنچه ذیل آن است به تساوی حمل نمی‌شود، اما معنای مشترک به تقدم و تأخر دارد. پس آنچه نخست است، برای ماهیتی است که جوهر است و سپس آنچه پس از آن است. و از آنجا که [وجود] معنایی واحد است، عوارضی بدان ملحق می‌شود که بدان اختصاص دارد، همان‌طور که قبلاً تبیین کردیم، و بنابراین برای آن علمی واحد است که عهده‌دار آن باشد. همان‌طور که تمام اموری که مربوط به بهداشت می‌شوند، علمی واحد دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۶).

در اینجا نخست وجود امری متفاوت از جنس تلقی می‌شود، ثانیاً مشترک معنوی تلقی می‌شود و ثالثاً و هم‌بسته با ویژگی نخستین، نه به توطی که به نحوی مشکک بر مصادیق خود حمل می‌شود و رابعاً و مهم‌تر از همه آنکه به دلیل همین اشتراک معنوی عوارضی ذاتی دارد که به وجود به نحو مطلق (نه به جوهر به عنوان نخستین معنای وجود)

اختصاص دارد. از این رو ابن سینا برخلاف مفسرینی که معانی مختلف وجود را در نسبت با یک معنای محوری (جوهری) به گونه‌ای تقلیل‌گرایانه تفسیر می‌کنند و حل میان دوگانه ارسطویی در تبیین سرشت هستی‌شناختی یا الهیاتی فلسفه اولی را در فروکاستن کلیت وجود به مبادی نخستین مجرد جستجو می‌کنند، دیگر برای وجود یک معنای محوری قائل نمی‌شود، بلکه نحوه حمل وجود را بر مصادیق خود به نحو مشکک می‌داند.^۲ ابن سینا در موضعی دیگر، تصریح دارد که مفهوم مشکک می‌تواند موضوع علم واحد قرار بگیرد: وقوع وجود بر اول (واجب تعالی) و بر آنچه بعد از [اول] قرار می‌گیرد، از الفاظ مشترک نیست، بلکه از الفاظ مشکک است و آنچه با اسم مشکک نامیده می‌شود، در علمی واحد قرار می‌گیرد (ابن سینا: ۱۳۷۱، ۲۳۰).

اما ابتکار دوم و بنیادین ابن سینا طرح حیثیتی نفس‌الامری برای همین معنای مشترک معنوی است. در اندیشه ابن سینا با دو معنای متفاوت از وجود مواجه هستیم که ابن سینا از آنها به «وجود خاص» و «وجود اثباتی» تعبیر می‌کند:

برای هر امری حقیقتی است که به آن، آن است، پس برای مثلث حقیقتی است که آن مثلث است و برای سفیدی حقیقتی است که آن سفیدی است، و این چیزی است شاید آن را وجود خاص بنامیم و از آن معنای وجود اثباتی را مراد نمی‌کنیم ... از بدیهیات است که برای هر شیءای حقیقت خاصی است که همان ماهیت آن است، روشن است که حقیقت هر شیءای که مخصوص به آن است، غیر از وجودی است که مترادف اثبات آن است (همان: ۴۲).

در اینجا و با توجه به نوع دریافت ابن سینا از عروض وجود بر ماهیات، وجود صرفاً یک معنای اعتباری به معنای معقول ثانی منطقی و حاکی از تحقق یک ماهیت در خارج نیست، بلکه ویژگی خارجی و عینی اشیاء است.^۳ بنابراین تمایز میان وجود و ماهیت صرفاً یک تمایز مفهومی و ذهنی نیست، بلکه در نفس عالم عینی این تمایز به عنوان تمایزی هستی‌شناختی تحقق دارد.

و اسباب وجودش نیز غیر از اسباب ماهیتش است، مثلاً انسانیت، پس فی‌نفسه حقیقتی و ماهیتی است و موجود بودن آن چه در اعیان و چه در اذهان، مقوم آن نیست بلکه امری مضاف بر آن است (ابن سینا، ۱۴۳۵: جلد ۱، ۴۴).

بنابراین بر خلاف دانش‌های دیگر که به بررسی ماهیات خاص طبیعی و ریاضی اختصاص دارند، مابعدالطبیعه با احراز موضوع خاص خود یعنی وجود عینی به یک دانش

درجه اول تبدیل می‌شود، بدون آنکه به یک حوزه مقولی خاص (جوهر مفارق) اختصاص یابد. همین وجود اثباتی (عینی) است که مغایر با ماهیت بوده و موجب تقسیم موجودات عالم به واجب و ممکن^{۱۴} و مسائل خاص مابعدالطبیعه می‌شود؛ برای آنکه ماهیتی در خارج موجود شود صرف خود آن ماهیت کفایت نکرده و باید حقیقتی به آن افزوده شود که همان وجود است. همین وجود مطلق به عنوان حقیقتی نفس‌الامری، ابتکار خاص ابن‌سینا در تعیین موضوع مابعدالطبیعه محسوب شده و راه را برای احراز موضوع این علم و سخن گفتن از عوارض ذاتیه آن مانند وجوب و امکان می‌گشاید:

هر موجودی چنانچه از حیث ذاتش به آن توجه شود بدون آنکه غیر در آن لحاظ شود، پس یا به گونه‌ای است که وجود فی‌نفسه برای آن واجب است یا نیست (همان: جلد ۳، ۱۸).^{۱۵}

در اینجا وجوب و امکان، اوصاف ذاتی همین حقیقت واحد محسوب می‌شوند و از آنجا که این حقیقت از سنخ امور ماهوی نیست، می‌توان چنین اوصافی را وصف حقیقت آن و نه اموری خارج از آن و در عین حال مصادیق مختلف آن دانست. ابن‌سینا در تعبیری صریح‌تر پیرامون عوارض ذاتی وجود می‌گوید:

عوارض ذاتی که وضعیت آنها را در کتاب برهان دانستی، اموری هستند که به شیء به سبب ذاتش عارض می‌شوند و نه از امری أخص از آن و نه از امری أعم از آن و این امور در براهین مطلوب هستند. پس از وجود لازم می‌آید که بالقوه و بالفعل باشد، و علت و معلول باشد اما نه از امری أعم از وجود و نه امری أخص از وجود (ابن‌سینا: ۱۳۷۱، ۲۳۰).^{۱۶}

بی‌توجهی به تمایز میان مفهوم مشکک و متواطی است که می‌تواند تبیین عوارض ذاتی برای وجود را با چالش مواجه سازد. برای مثال فخررازی قائل به آن است که اطلاق وجود بر موجودات واجب و ممکن به اشتراک معنوی، موجب آن می‌شود که واجب بالذات با سایر موجودات در اصل وجود مساوی باشد و با آنها در وجوب تفاوت داشته باشد. او به صراحت در اینجا سخن از تمایز مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز گفته و بر اساس همین تمایز می‌گوید واجب و ممکن در موجود بودن مشترک بوده و تمایز آنها در وجوب است. در این صورت یا میان وجوب و وجود ملازمه وجود ندارد یا دارد. اما در فرض اول، پس می‌توان وجود را از وجوب سلب کرد که در این صورت امکان این انفکاک از ذات واجب نیز وجود دارد و خداوند واجب بالذات نخواهد بود. در حالت دوم که میان آنها ملازمه باشد، همه موجودات واجب خواهند بود، که این نیز محال است (طوسی، ۱۳۵۹: ۹۳). اینگونه دریافت از اشتراک معنوی همان اشتراک معنوی به تواطؤ است که موجب می‌شود حمل

وجود بر مصادیق خود حملی یکسان باشد و مسأله نحوه تبیین وجوب به عنوان یکی از عوارض ذاتی با چالش مواجه شود. خواجه نصیر طوسی در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «اگر وجود به عنوان مشترک معنوی به تواطؤ بر موجودات حمل می‌شد، از وجوب موجود در موضعی، وجوب وجود در تمام مواضع دیگر لازم می‌آمد؛ ولی چنین نیست، چرا که وجود به تشکیک بر مصادیق خود حمل می‌شود و آن دسته از معانی که به تشکیک بر مصادیق خود حمل می‌شوند مستلزم آن نیستند که لازم یکی، لازم دیگری هم باشد» (همان: ۹۲-۳). پیگیری همین بحث در سنت فلسفه صدرائی است که موجب طرح وحدت تشکیکی و طرح وحدت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک می‌شود. با چنین دریافتی از موجود بما هو موجود، مابعدالطبیعه موضوع اختصاصی و نیز عوارض ذاتی خاص خود را پیدا می‌کند: موجود به عنوان حقیقت عینی و وحدت و کثرت و قوه و فعل و علیت و وجوب و امکان به عنوان عوارض ذاتیه این حقیقت.

اما در عین حال باید توجه داشت به نزد حکمای مشاء تشکیک وصفی برای نحوه عروض مفهوم وجود بر مصادیق خود است و در عین حال که وجود به یک حقیقت عینی خارجی تبدیل می‌شود، بحث تشکیک همچنان در ساحت مفهومی جریان دارد: امری که به تشکیک بر اشیای مختلف حمل می‌شود بر آنها به اشتراک لفظی مانند وقوع عین بر مفهوماتش حمل نمی‌شود. بلکه به معنایی واحد بر تمام آنها حمل می‌شود، ولی نه به نحو مساوی مانند وقوع انسان بر اشخاص خود. بلکه بر اختلاف [حمل می‌شود] یا به تقدم و تأخر ... [یا] به اولویت و عدم اولویت ... یا به شدت و ضعف. و وجود واجد جمیع این اختلافات است (ابن‌سینا، ۱۴۳۵: جلد ۳، ۳۳-۴).

بنابراین همچنان نوعی تقدم و اختلاف میان معانی مختلف وجود نسبت به یکدیگر وجود دارد. به گونه‌ای که مراتب گوناگون وجود نه تنها در یک سلسله مراتب هستی‌شناختی نسبت به یکدیگر قرار می‌گیرند، بلکه این اختلاف به ساحت معنا نیز تسری می‌یابد؛ و همچنان معضلی ارسطویی در وابستگی معناشناختی مصادیقی از وجود نسبت به مصادیق دیگر در اندیشه مشائیان به چشم می‌خورد؛ چرا که آنان تشکیک را وصف حمل مفهوم بر واقعیت عینی قلمداد می‌کنند.^{۱۷} به نزد مشائیان از سویی وجود و ماهیت هر دو در خارج با مصداقی واحد تحقق دارند و از سوی دیگر ماهیات متباین و متکثر هستند؛ از این رو کثرت و تباین مفهومی ماهیات به مفهوم وجود نیز تسری می‌یابد و نمی‌توان وحدت معنوی وجود را بدون قید تشکیک در حمل پذیرفت. بنابراین اختلاف هستی‌شناختی به

تمایز معناشناختی در مفهوم وجود منجر می‌شود. پس همچنان مسأله احراز موضوعی واحد برای مابعدالطبیعه با چالش مواجه است و نمی‌توان از حل قطعی این مسأله به نزد ابن‌سینا سخن گفت.

نفی تحقق عینی وجود و نفی موضوع مابعدالطبیعه

مسأله‌ای محوری که منشأ نزاعی پایدار در تاریخ فلسفه اسلامی و در نهایت موجب انتقال تشکیک از وصف نحوه حمل مفهوم وجود به وصف حقیقت خارجی وجود می‌شود، آن است که چگونه وجود می‌تواند به عنوان تعینی هستی‌شناختی و نه صرفاً یک معقول ثانی منطقی در خارج عارض بر ماهیت باشد؛ در این صورت باید اعیان خارج به نحوی مرکب از دو امر متمایز، یعنی وجود و ماهیت باشند؛ حال پرسش اصلی این خواهد بود که چگونه ماهیت و وجود می‌تواند با هم در خارج تحقق داشته باشند؟ از نظر ابن‌سینا همین وجود که نحوی تحقق خارجی دارد و از سنخ معقول ثانی منطقی نیست، عروضی متفاوت از عروض مقولی دارد (ابن‌سینا: ۱۳۷۱، ۲۷۰). مشائیان در تبیین نحوه این عروض متفاوت وجود، ماهیت را حقیقتی عینی و به گونه‌ای مستقل از وجود دانسته‌اند و در نتیجه وجودات عارض بر ماهیات گرچه از حقیقت عینی برخوردارند ولی به دلیل ملازمه آنها با ماهیات و به دلیل تباین ذاتی ماهیات، خود نیز متباین هستند؛ بنابراین در نهایت، وجود را عرض عام لازمی می‌دانند که از حقایق متباین حاصل می‌شود؛^{۱۸} چنین رویکردی با پذیرش استقلال هستی‌شناختی برای ماهیت، یا ناتوان از پاسخ به نحوه عروض خارجی وجود بر ماهیت است یا آنکه وجود را به صرف یک معقول ثانی منطقی و غیرمحقق در اعیان بدل می‌سازد که بر خلاف تصریحات ابن‌سینا است.

لاینحل ماندن همین مسأله به نزد ابن‌رشد است که در نهایت موجب بازگشت به سنت ارسطویی و نفی عینیت وجود مطلق می‌شود. در واقع مشکل اصلی ابن‌رشد آن است که وجود چگونه می‌تواند به گونه‌ای در خارج تحقق و تعیین داشته باشد، که اولاً عارض بر ماهیت شود و ثانیاً این عروض به معنای عروض مقولی نباشد. از این رو در تفسیر مابعدالطبیعه به گونه‌ای سخن می‌گوید که در نهایت موضوع مابعدالطبیعه را به جنسی واحد یعنی جوهر بدل می‌سازد. او در ذیل سخن ارسطو مبنی بر آنکه وجود در نسبت با امری واحد بر تمام مصادیق خود حمل می‌شود، وجود را نه مشترک لفظی و نه مفهومی متواطی، که در نسبت با امری واحد و به عنوان امری واسط میان مشترک لفظی و متواطی خواهد بود (ابن‌رشد، بی‌تا: ۳۰۲-۳). او در ادامه می‌افزاید: «علمی که در حقیقت علم به جمیع اشیاء است،

علم به شیء متقدمی است که سایر اشیاء به آن متصل می‌شوند و به سبب آن موجود نامیده می‌شوند، و فی نفسه روشن است علمی که در تمام این موارد که به تناسب [با امری واحد موجود گفته می‌شوند] حقیقتاً علم است، علم به آن امر نخستینی است که سایر اشیاء از قبیل اتصال به آن موجود می‌شوند و از قبیل اسم آن، اسم سائر اشیاء مشتق می‌شود ... پس این امر متقدم جوهر است ... و شایسته است معرفت به مبادی و علل جوهر در حد فیلسوف باشد و چون در مقولات عشر، امر متقدم جوهر است ... لازم است که معرفت به مبادی جوهر و علل مأخوذ در آن در حد فیلسوفی باشد که صاحب این علم است یعنی فیلسوف به کسی گفته می‌شود که مبادی و علل جوهر را می‌شناسد» (همان: ۳۰۸-۹). بنابراین با همان ضابطه ارسطویی که هویت واحد علم را به جنسی واحد می‌داند، در مابعدالطبیعه نیز با جوهری واحد یعنی جوهر به عنوان موضوع علم مواجه هستیم. از این رو ابن رشد در نقد ابن سینا هرگونه تحقق خارجی از وجود را نفی می‌کند: «اینکه اسم موجود از ذوات اشیاء بر لازم عامی بر آنها دلالت می‌کند، پس سخنی باطل است ... و چنین سخنی را هیچ کس از آنها جز ابن سینا نگفته است. زیرا پس از آنکه نزد ابن سینا منتفی شد که وجود جنس باشد که به تواطؤ حمل شود و نیز منتفی شد که وجود به اشتراک لفظ حمل شود، گمان برد که وجود لازم عامی برای اشیاء است» (ابن رشد، ۱۴۲۹: ۲۴۴-۵). در حالی که از نظر ابن رشد وجود یک معقول ثانی منطقی و به معنای صادق می‌باشد (همان: ۲۴۶). بنابراین وجود بر تحقق یک ماهیت در اعیان دلالت داشته و خود امری مستقل در خارج نمی‌باشد.

در واقع مسأله اصلی ابن رشد که پرسشی محوری در تاریخ مابعدالطبیعه اسلامی محسوب شده و زمینه‌ساز ظهور نظریه اصالت ماهیت سه‌روردی و اصالت وجود به نزد ملاصدرا می‌شود آن است که چگونه وجود و عوارض ذاتیه آن به عنوان حقیقتی خارجی می‌تواند در خارج به عنوان امری زائد بر ماهیت تحقق داشته باشد؛ از این رو نزاعی میان مشائیان و اتباع آنها و مخالفان حول این مسأله شکل می‌گیرد که «آیا وجود در ذهن و خارج زائد بر ماهیات است یا تنها در ذهن و نه خارج زائد بر آنهاست. [و بنابر نظر سه‌روردی] این محمولات عقلی صرف [وجود و عوارض آن] وجودی جز در اذهان ندارند، به این معنی که در ذهن زائد بر ماهیات بوده و بر آنها حمل می‌شوند، نه در اعیان» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۰). بنابراین با نفی تحقق وجود به عنوان امری در خارج و اعتباری تلقی کردن آن در حکمت اشراق، وجود به عنوان موضوع فلسفه نفی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۲۵-۶).

ملاصدرا و احراز نهایی موضوع مابعدالطبیعه به عنوان حقیقت عینی

این مسأله که ملاصدرا با طرح اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، در نقطه مقابل سه‌رودی ایستاده است از مسائل بسیار مشهور بوده که تاکنون مورد بحث‌های بسیاری نیز قرار گرفته است؛ ولی به طور مشخص در نسبت با موضوع کلی این مقاله، این پرسش مورد توجه قرار می‌گیرد که چگونه با طرح اصالت وجود، دریافتی دیگر از نحوه احراز موضوع مابعدالطبیعه و عوارض ذاتیه آن شکل می‌گیرد. به نزد ملاصدرا، عروض وجود بر ماهیات به گونه‌ای است که خارج را حقیقتی واحد به نام وجود ساخته و نسبت دادن ماهیت به خارج به واسطه وجود است؛ از این رو دیگر وجود حقیقتی عارض بر ماهیت نیست و همین حقیقت عینی خارجی است که به وصف تشکیک متصف می‌شود. خلاصه یکی از استدلال‌های مشهور صدرائی به صورت زیر است: ۱- هر شیء خارجی به دو حیثیت متمایز وجود و ماهیت قابل تفکیک است، ۲- ماهیت نسبت به وجود و عدم لاقتضاء است، ۳- پس منشأ اثر و مابه‌التحقق وجود است؛ ۴- مفهوم وجود مشترک معنوی است؛ ۵- مشترک معنوی نمی‌تواند از مصادیق متباین انتزاع شود؛ ۶- وجود حقیقتی واحد است؛ ۷- کثرت قابل انکار نیست ۸- پس وجود حقیقت واحد تشکیکی است (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۰-۳۱).

مشترک معنوی دانستن مفهوم وجود از یک سو و پذیرش ما به ازای خارجی برای این مفهوم مشترک معنوی، سیر هستی‌شناسی اسلامی را به نقطه‌ای می‌رساند که تشکیک نه به عنوان وصف حمل مفهوم که وصف واقعیت خارجی تلقی شود. چنانچه تشکیک را به واقعیت نسبت دهیم، دیگر نمی‌توان به سادگی حکمت‌مشاء سخن از مشکک بودن مفهوم گفت و در صورتی که از تشکیک در مفهوم سخن بگوییم، به عرض واقعیت خارجی خواهد بود.^{۱۹} بنابراین در حکمت متعالیه دیگر با تقسیم سه‌گانه مفاهیم به مشترک لفظی و معنوی و مشکک یا تقسیم دو‌گانه به مشترک معنوی و لفظی و تقسیم مشترک معنوی به متواطی و مشکک مواجه نیستیم. تشکیک وصف واقعیت خارجی است و نه مفهوم و اگر مفهوم به تشکیک متصف می‌شود، نه بالذات که به عرض واقعیت خارجی مشکک است. تقدم و تأخر و تشکیک نه در حمل مفهوم بر مصادیق که در خود حقیقت خارجی وجود است. در اینجا دیگر مصادیق موضوع مابعدالطبیعه حقایقی بالذات متباین نیست؛ بلکه مصادیق موضوع مابعدالطبیعه، حقیقتی لابشرط قسمی است که چیزی جز سریان در تمام مراتب عالم نیست. از همین رو صدرای شیرازی در توصیف موضوع فلسفه می‌گوید:

طبیعت وجود مطلق که دارای وحدت عمومی است مانند وحدت اشخاص جزئی نیست ... موجود مطلق بنفسه متقدم و متأخر و سابق و لاحق است (صدرای شیرازی، ۱۳۸۲/ب: ۲۲-۳). موجود مطلق که شامل بر موجودات است و منبسط بر آنهاست به واجب و ممکن، واحد و کثیر، جوهر و عرض و همین طور به فاعل و غایت و ماده و صورت تقسیم می‌شود (همان: ۲۴).

هم‌بسته با این مفهوم، تمایز میان واسطه در عروض و واسطه در ثبوت است.^{۲۰} هیچ یک از مراتب حقیقت وجود در خارج برای تحقق نیاز به واسطه در عروض ندارد؛ گرچه تمام مراتب مادون واجب‌الوجود بالذات برای تحقق در خارج نیاز به واسطه در ثبوت دارند؛ با طرح تمایز میان واسطه در ثبوت و عروض روشن می‌شود که حمل معنای وجود بر هر یک از مصادیق آن، نیاز به هیچ وساطتی ندارد و از این رو هر یک از مصادیق وجود، در موجود نامیده شدن مستقل بوده و تقدم و تأخری در حمل وجود بر مصادیق وجود ندارد. آنچه که مراتب مختلف را از هم متمایز می‌سازد تقدم و تأخر هستی‌شناختی است و مراتب مختلف وجود همه به یک مرتبه یعنی واجب بالذات وابستگی وجودی دارند؛ در عین حال این مراتب مختلف در موجود نامیده شدن مستقل بوده و از این حیث از استقلال معناشناختی برخوردارند. بنابراین موضوع مابعدالطبیعه یعنی موجود بما هو موجود، به نفس حقیقت لابشرطی تبدیل می‌شود که تمام مراتب عالم را به نحو سریانی در برمی‌گیرد و هیچ مرتبه‌ای در پذیرش معنای وجود تقدم و تأخر ندارد و خداوند به عنوان مبدأ هستی‌شناختی این سلسله به یکی از مسائل علم مابعدالطبیعه تبدیل می‌شود. در این دریافت، موضوع مابعدالطبیعه وجود به عنوان حقیقتی عینی و معقولات ثانی فلسفی به عنوان محمولات و عوارض ذاتیه آن هستند.^{۲۱} مفاهیمی که به نحو اندماجی به آن حقیقت خارجی قابل استناد هستند و به تعبیر صدرای شیرازی تحقق آنها در همان ظرف خارج است یا به تعبیری دیگر عروض و اتصاف هر دو در خارج است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۵۵-۶). بنابراین بر خلاف علوم جزئی که به بررسی احکام ماهیات (معقولات اول) اختصاص دارند، فلسفه معقولات ثانی فلسفی را از قبیل وحدت و کثرت، قوه و فعل و علت و معلول، به عنوان مسائل خویش مورد بررسی قرار می‌دهد؛ ولی با پذیرش اصالت وجود، این مفاهیم دیگر مفاهیمی انتزاعی و از سنخ مفاهیم درجه دوم به معنای مفاهیمی بدون ثبوت نفس‌الامری نخواهند بود، بلکه حاق واقعیت را می‌سازند و به نفس تحقق حقیقت عینی وجود، در خارج تحقق دارند.

نتیجه

گرچه موجود بماهو موجود یکی از تعابیر ارسطو برای موضوع مابعدالطبیعه است، ولی از آنجا که ارسطو وجود را مشترک معنوی نمی‌داند، برای احراز موضوع فلسفه اولی، ارتباط مصادیق موجود را از طریق یک معنای محوری یعنی جوهر می‌داند. اگر نسبت میان جوهر و سایر مصادیق وجود محتوایی باشد، جوهر در تعریف عرض اخذ شده و مصداق کامل تری نسبت به عرض برای وجود خواهد بود. در میان جواهر نیز، جوهر مجرد مصداق کامل تری نسبت به جوهر مادی برای وجود بوده، به این ترتیب موضوع مابعدالطبیعه، جنسی واحد یعنی جوهر مجرد خواهد بود و این دانش، دانشی در درجه اول بوده و در عداد علوم ماهوی چون ریاضیات و فیزیک ولی با قلمروی متفاوت قرار می‌گیرد؛ اما در صورتی که نسبت معانی دیگر وجود با معنای جوهر، محتوایی نباشد، در آن صورت مابعدالطبیعه علم به اصول کلی حاکم بر موجودات چون امتناع تناقض و در نتیجه دانشی درجه دوم خواهد بود. ابن‌سینا از یک سو بر خلاف ارسطو وجود را نه مفهومی شق سوم غیر از مشترک معنوی و لفظی، که مشترک معنوی و دارای حقیقتی در خارج دانسته، به این طریق امری واحد را به عنوان موضوع مابعدالطبیعه احراز می‌کند؛ در اندیشه ابن‌سینا نخستین بار مابعدالطبیعه موضوع اختصاصی و در عین حال عینی و ناهم‌سنخ با موضوعات علوم جزئی یعنی ماهیات پیدا می‌کند؛ ولی همچنان سخنان او در نحوه تبیین تشکیک و نیز نحوه عروض وجود بر ماهیات مذبذب است. ملاصدرا در اوج تاریخ هستی‌شناسی اسلامی، با طرح وجود به عنوان حقیقتی خارجی، وجود را به صراحت مشترک معنوی می‌داند؛ در نتیجه تشکیک نه در نحوه حمل مفهوم بر مصادیق که وصف خود حقیقت عینی وجود خواهد بود. بنابراین اوصاف و عوارض موجود بماهو موجود همچون علت و معلول و وحدت و کثرت، در خارج عارض بر موضوع مابعدالطبیعه گشته و این علم به عنوان علمی واحد از موضوعی معین و نیز مسائلی خاص برخوردار می‌گردد. در نتیجه مابعدالطبیعه در عین حال از سنخ دانش‌های درجه اول ماهوی نیست، دانشی درجه دوم نیز نبوده و موضوع مختص خود را که امری عینی و محقق در جهان خارج است پیدا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مشاهده تصحیح انتقادی رساله «فی أغراض مابعدالطبیعه» و نیز پیشینه تاریخی آن رجوع شود به: کیانخواه، ۱۳۹۳/الف.
۲. برای آشنایی با مفهوم معقول ثانی فلسفی و نیز مشاهده تطور تاریخی دریافت از مفهوم معقول ثانی فلسفی رجوع شود به یزدان‌پناه: ۱۳۸۹، ۲۲۵-۲۹۱. قابل توجه است که از این مفاهیم (وجود، واحد، حقیقی و خیر) در سنت فلسفی به قرون وسطی به مفاهیم استعلایی (transcendental) تعبیر می‌شود و مقصود از آن مفاهیمی است که می‌توانند بر تمام مراتب هستی بدون تخصیص خوردن به جنسی خاص حمل شوند. برای مشاهده تطور تاریخی این مفهوم در سنت فلسفی قرون وسطی رجوع شود به: Aersten: 2012.
۳. نتیجه دریافت‌های گوناگون از موضوع مابعدالطبیعه ارسطو را می‌توان از حیث تاریخی به صورت زیر خلاصه کرد: در سنت یونانی، «موجود بما هو موجود» در نهایت با وجود موجودات مفارق یکی دانسته می‌شود. اما در قرون وسطی، متأثر از دریافت ابن‌سینا که وجود را یک واژه عام و دال بر تمام مراتب وجود دانست، وجود، مفهومی عمیقاً متمایز از کامل‌ترین موجود دانسته شد (Owens: 1978, 67).
۴. منظور از واژه «بماهو» در اصطلاح موجود بما وجود، آن است که امری بی‌واسطه به موضوع تعلق بگیرد و کلیت و ضرورت دانش محقق شود. به تعبیر ارسطو «من چیزی را کلی می‌نامم که برای هر مورد و بالذات (καθ'αυτό) و بماهو (ἡ'αυτό) برقرار باشد. هر آنچه کلی است برای متعلق خود بالضروره برقرار است (برقرار بودن برای چیزی بالذات و برای قرار بودن برای آن بماهو یکی هستند ... به عنوان مثال دوقائمه بودن برای مثلث بما هو مثلث، چرا که مثلث‌ها بالذات مساوی با دوقائمه هستند)» (تحلیلات ثانوی، ۷۳ ب ۲۵-۳۳). در فلسفه اسلامی برای توصیف این معنا از عبارت عوارض ذاتیه استفاده کرده و می‌گویند مقصود از عوارض ذاتیه چیزی است که بدون واسطه بر موضوع حمل شود. سپس با تفکیک میان واسطه در ثبوت و واسطه در عروض، مقصود از عدم وساطت را عدم وساطت در عروض دانسته‌اند (علامه طباطبائی، ۱۹۸۱: پاورقی ۱، ص ۵۵).
۵. در تفسیر و تعیین مدلول دقیق مفهوم «πρὸς ἕν» مباحث فراوانی میان محققان معاصر شکل گرفته است که در ادامه اشاره‌ای اجمالی به آنها صورت می‌گیرد. در حالی که برخی این مفهوم را شق سومی در کنار مشترک لفظی و معنوی قلمداد می‌کنند، ایروین استدلال می‌کند که در نسبت با یک معنای محوری و مشترک لفظی قسیم یکدیگر نبوده بلکه تعبیر ارسطو برای یک امر واحد هستند (Irwin, 1981) و در نتیجه اساساً شق سوم بودن معنای وجود را رد می‌کند. وارد نیز بر آن است ارسطو به طیفی از همان‌ها (مشترک‌های لفظی) قائل است که میان برخی از آنها نوعی شباهت وجود دارد و در نسبت با یک معنای محوری شق سومی در کنار مشترک لفظی و معنوی نیست؛ از این رو مقصود او از توصیف وجود به ناهم‌نام در فصل دوم گاما، نفی هم‌نامی تصادفی است نه مطلق هم‌نامی (Ward, 2008: 106-7). از سوی دیگر کریستفور شیلدز پنج جایگزین را برای درک معنای هم‌نامی وجود در اندیشه ارسطو مطرح می‌کند (Shields, 1999: 226) و در نهایت با بررسی تمام این آموزه‌ها، نوع تبیین ارسطو را در تبیین هم‌نامی وجود شکست‌خورده می‌داند (ibid: 268)؛ لوئیس در مقاله‌ای به نقد نظریه شیلدز در طرح شکست ارسطو در اثبات هم‌نامی وجود می‌پردازد و ثابت می‌کند که مفهوم وجود، جنس واحد برای مقولات ده‌گانه نبوده و به نحو مشترک لفظی بر آنها اعمال می‌شود (Lewis, 2004). به

نظر می‌رسد که تمام نظرات پیش‌گفته حکایت از صعوبت ارائه تفسیری مقبول از این فقره دارد، به طوری که اولاً برخی طرح هم‌نامی وجود را به نزد ارسطو غیرقابل دفاع ارزیابی کرده و ثانیاً در تفسیر $\pi\rho\acute{o}s\ \xi\nu$ به عنوان نوعی از هم‌نامی یا قسمی دیگر در کنار اشتراک لفظی و معنوی نیز اختلاف نظر وجود دارد.

۶ مطابق تبیین ارسطو در تحلیلات ثانوی، علم به بررسی اوصاف ذاتی موضوع خود اختصاص دارد و موضوع علم باید به اشتراک معنوی بر مصادیق خود حمل شود و از این رو موضوع علم، جنسی واحد خواهد بود. بر اساس تحلیل وارد، فصل دوم کتاب گاما بازیابی شرط وحدت علم مبتنی بر وحدت جنس در کتاب آلفای تحلیلات ثانوی است؛ چرا که در این موضع ارسطو صراحتاً شرط اشتراک معنوی را با شرط هم‌نامی برای امری که بتواند به نحوی جنس محسوب شود (قرار گرفتن مصادیق متعدد در نسبت با معنای محوری) جایگزین می‌کند. بر اساس این دریافت جدید صرف نسبت یافتن معانی متعدد یک لفظ با یک معنای محوری برای وحدت علم کافی است (Ward, 2008: 168-172). بنابراین ارسطو بر اساس روش دیالکتیک معانی گوناگون وجود را بررسی و میان آنها و یکی از معانی به عنوان معنای محوری نسبتی می‌یابد؛ یعنی پس از قطعیت آنکه یک لفظ به اشتراک لفظی بر مصادیق خود اعمال می‌شود در پی کشف رابطه‌ای می‌رویم که یکی از معانی، معنای محوری بوده و بقیه معانی به آن وابسته هستند. در این صورت «مصادق پایه محمول، حامل اولیه خصوصیات پایه صحیح را برای مطالعه علمی موضوع فراهم می‌کند، همان‌طور که جوهر قلمرو صحیح مطالعه متافیزیک‌دانان است. در منحصردن مصادق نخستین و در نتیجه دقیق از میان مصادیق متعدد، قلمرو محمول را محدود کرده و در نتیجه بنیان لازم برای پیش‌رفتن به سوی تعریف علمی شیء را فراهم می‌کنیم» (ibid: 184). روشن است که در تحلیل نهایی وارد موضوع مابعدالطبیعه در همان مصادق نخستین از مصادیق متعدد واژه وجود یعنی جوهر منحصردن خواهد شد. اوونز از این تحلیل گامی فراتر نهاده و می‌گوید: «ترتیب اندیشه ارسطو به اندازه کافی روشن است. دانشی که در طلب وجود است، کوشیده است تا علل کلی و دائمی اشیای محسوس را بیابد. [فلسفه اولی] این علل را در زیرنهاد پایدار تغییرات عرضی قرار داده و دقیق‌تر در نمونه نخستین جوهر و اکنون به نحوی معین‌تر در جوهر مفارق همچون مثال نخستین دوام وجود و جوهر آشکارا-تاحدی همچون افلاطون- در قالب دوام و تغییرناپذیری فهم شده‌اند ... مطابق این، موجود بماهو موجود اکنون همچون سرشتی که جوهر مفارق را می‌سازد نگریسته می‌شود ... موجودی که در نسبت با هر چیز دیگر بیان می‌شود، به نظر می‌رسد که وجود جوهر مفارق باشد» (Owens, 1978: 298). بنابراین در کتاب لامبدا نشان داده می‌شود که که علیت غایی مبنای ارجاع $\pi\rho\acute{o}s\ \xi\nu$ به موجود در تمام موجودات است (ibid, 300). یعنی مابعدالطبیعه دانش مشترک لفظی‌های از سنخ $\pi\rho\acute{o}s\ \xi\nu$ است و باید مطالعه یک ماهیت معین باشد و این ماهیت معین تنها در نمونه اولیه یافت می‌شود؛ این نمونه جوهر است و دانش مابعدالطبیعه نه دانش هر جوهر که دانش به جوهر نخستین است؛ این جوهر نخستین، همان مفارقات هستند (ibid, 300).

۷. این تفسیر متأخر با دفاع از اوونز در تبیین معانی مختلف وجود در نسبت با یک معنای محوری، می‌کوشد مسیری متفاوت را در تبیین معنای $\pi\rho\acute{o}s\ \xi\nu$ عرضه کند. از نظر نویسنده اوونز بر آن است که در اینگونه موارد، معانی ثانوی از طریق تقلیل به صفات ذاتی معنای نخستین بیان می‌شوند. در حالی که از نظر نویسنده نمی‌توان معانی گوناگون وجود را از طریق صفات ذاتی معنای محوری تبیین کرد. بنابراین معانی دیگر وجود از طریق ارجاع به معنای جوهر تعین نیافته و در نتیجه این ارجاع یک ارجاع

خشتی نسبت به محتوا می‌باشد؛ بنابراین معانی دیگر وجود قابل فروکاست به یک معنای محوری نبوده و این وحدت همچون وحدت جنسی مبتنی بر محتوا نیست (Sefrin-Weis, 2008).

۸. پژوهشی دیگر با نظر به اوونز و تأکید اوونز بر تغییر نگاه ارسطو نسبت به مشترک لفظی دانستن وجود، استدلال می‌کند که تغییر نگاه ارسطو و طرح امکان مابعدالطبیعه، در تغییر نگاه او نسبت به وحدت جنسی و برهانی بودن به عنوان ضابطه وحدت علم بوده است. یعنی بر خلاف علوم جزئی که از یک سو ناظر به یک جنس خاص و از یک سوی دیگر برهانی هستند، ارسطو در تغییر نگاه خود به ماهیت علم، مابعدالطبیعه را در عین حال که علمی می‌داند فاقد دو شرط علوم جزئی می‌داند. بنابراین در ارسطو با دو دریافت از مفهوم علم مواجه هستیم. علوم درجه اول برهانی و علم درجه دوم مابعدالطبیعه ناظر به اصول کلی علوم دیگر (Yu, 2001).

۹. پیتر آدامسون در مقاله‌ای با عنوان «پیش از وجود و ماهیت: دریافت کندی از وجود» می‌کوشد نشان دهد که زمینه تمایز میان وجود و ماهیت در اندیشه کندی نهفته است؛ گرچه او این تمایز را به صراحت ابن‌سینا مطرح نمی‌کند. بدین منظور دو دریافت از وجود را به نزد کندی مطرح می‌کند: دریافت مرکب از وجود و دریافت بسیط از وجود. مطابق دریافت مرکب، وجود هر چیز همان ماهیت آن است و ما در پاسخ به وجود یک چیز، ذات یا جوهر آن را بیان می‌کنیم. اما دریافت بسیط از وجود با دریافت ابن‌سینا از وجود در سه نقطه اشتراک دارد: وجود از صفات آن جداست همان طور که به نزد ابن‌سینا ماهیت جدای از وجود قابل اندیشیدن است؛ خدا وجود بحت فاقد ماهیت است؛ موجود مخلوق ماهیتی جدای از وجودش دارد و بنابراین باید وجود خویش را از جانب خالق خویش بیابد (Adamson, 2002).

۱۰. استفن من (Stephen Menn) در مقاله‌ای با طرح دو معنای محوری وجود به نزد فارابی یکی وجودی که به مقولات تقسیم می‌شود و یکی وجود به معنای صادق، نشان می‌دهد که به نزد فارابی وجود در معنای نخستین واقعی ولی با ذات مقولات موجود یکی بوده و در معنای دوم گرچه نسبت به ماهیت، امری خارجی است ولی واقعی و محقق در اعیان نیست. وجود به معنای نخستین امری واقعی است، ولی در تمامی مصادیق به نحو اشتراک معنوی به کار نمی‌رود و در نتیجه امری خارجی نسبت به ذات نیست. وجود به معنای دوم گرچه مشترک معنوی است اما به عنوان معقول ثانی تحقق در خارج ندارد و خلط میان این دو است که باعث طرح زیادت خارجی وجود بر ماهیت می‌شود (Menn, 2008). بنابراین وجود در معنای دوم یک معقول ثانی، اما از نوع منطقی است که استعمالی جز اعمال بر مقولات درجه اول ندارد و در خارج محقق نیست. از این رو فارابی هیچگاه همچون ابن‌سینا به طرح زیادت خارجی وجود بر ماهیت نمی‌رسد.

۱۱. تریگر به بررسی مسأله تشکیک در سنت فلسفه اسلامی و نیز تاریخ تکوین آن در میان شارحان ارسطو پرداخته و به طور خاص بر مفهوم تشکیک به نزد ابن‌سینا و منابع فکری آن تمرکز کرده است. مطابق شواهد تاریخی بر خلاف سنت شارحان یونانی ارسطو که وجود را یا لفظی در وضعیت میانه اشتراک لفظی و معنوی یا از سنخ اشتراک لفظی غیرتصادفی تلقی می‌کردند، نخستین بار شارحان مسلمان، با طرح مفهوم تشکیک، وجود را قسمی دیگر از اشتراک معنوی دانستند. مطابق بیان تریگر، مسأله تشکیک از سوی ابن‌سینا برای نفی وحدت جنسی وجود و در نتیجه مرکب دانستن واجب‌الوجود از دو وصف متمایز وجود و وجوب طرح شده است و او مبدع این مفهوم در تاریخ

مابعدالطبیعه است؛ گونه‌ای خاص از تشکیک که او از آن به تشکیک استعلایی یاد می‌کند (Treiger, 2012).

۱۲. صدرای شیرازی در ذیل این سخن ابن‌سینا انحای تشکیک را به نزد او در سه قسم اولویت، اقدمیت و اشدت دانسته، وجود را جامع وقوع هر سه نوع تشکیک می‌داند. قسم اول به واجب و ممکن، دوم به علت و معلول و سوم به جوهر و عرض ناظر است (صدرای شیرازی، ۱۳۸۲/ب: ۱۲۹). او در ادامه استدلال می‌کند که هر تقدم و تأخری مربوط به حقیقت عینی وجود است و تسری آن به مفاهیم و ماهیات به عرض همین تقدم و تأخر خارجی عینی است (همان: ۱۳۰-۱).

۱۳. استغفان من در مقاله‌ای با تأکید بر تأثیرپذیری ابن‌سینا از فارابی در دریافت موضوع مابعدالطبیعه به تفاوت‌های دریافت او از ماهیت این دانش و به طور مشخص مفهوم هستی می‌پردازد؛ بر اساس تقریر من، وجود به نزد ابن‌سینا بر خلاف فارابی، به معنای تحقق ماهیت در خارج، یک معقول ثانی و امری صرفاً ذهنی نیست. بلکه وجود به این معنا، ویژگی عینی اشیاء است (Menn, 2013: 153).

۱۴. این مسأله که در شیء، مطلب «هل» از مطلب «ما» متمایز است، مورد توجه ارسطو نیز قرار دارد (تحلیلات ثانوی، ۹۲ ب ۱۰). اما تمایز میان وجود و ماهیت به طور خاص تمایزی برآمده از فلسفه اسلامی است. در بیان تفاوت این تمایز با تمایز ارسطویی می‌توان گفت: «مطابق [تمایز وجود و ماهیت] نه فقط تعینات مفهومی که وجود خاص چیزی را تعریف می‌کنند باید از تأیید وجود آن چیز متمایز شود (این سطحی کاملاً منطقی است)، بلکه همچنین همین وجودی که تأیید شده یا برای شیئی بنیاد نهاده شده باید از این وجود خاص یا ذات آن متمایز شود (سطح متافیزیکی)؛ و تنها در مورد خداست که وجود برای شیء ضروری است (و بنابراین با ذات آن یکی است)» (Lizzini, 2003). از نظر نویسنده تمایز میان وجود و ماهیت به نزد ارسطو، یک تمایز مفهومی (منطقی) است که بر اساس آن پس از تصور مفهوم شیء، به تحقق یا عدم تحقق این مفهوم در خارج حکم می‌شود؛ در حالیکه به نزد ابن‌سینا تمایز وجود و ماهیت یک تمایز متافیزیکی است، به گونه‌ای که در خارج ماهیت خاص یک شیء از وجود آن متمایز است.

۱۵. مک‌گینیز یکی از ابتکارات ابن‌سینا را در طرح مفاهیم وجهی و جوب و امکان به عنوان مفاهیم پایه می‌داند؛ چرا که ابن‌سینا بر خلاف متفکران قرون وسطی مفاهیم ضرورت و امکان را بر اساس نحوه تقرر دائم یا غیردائم در زمان تحلیل نکرده و آنها را تقسیمات نخستین خود وجود و همانند آن بدیهی می‌داند؛ چرا که این دو مفهوم، صفاتی برای بررسی خود وجود بوده و همانند آن غیرقابل تعریف هستند (McGinnis, 2010: 159-161). سخن مک‌گینیز برآمده از این تحلیل ابن‌سینایی است که وجود حقیقتی خارجی بوده و ضرورت و امکان نیز عوارض ذاتیه همین حقیقت خارجی هستند و به مفاهیم دیگر فروکاسته نمی‌شوند.

۱۶. به تعبیری دیگر وجود و عوارض ذاتیه (die eigentümliche Eigenschaften) آن امور فرامقولی (transkategorial) هستند و این عوارض نمی‌توانند تحت یکی از مقولات ده‌گانه چون جوهر قرار بگیرند. «تعینانی چون وحدت و کثرت، امکان و جوب و غیره البته بدون محتوا نیستند. بلکه همین چیستی محتوایی آنهاست که موجب تقابل میان آنها و تمایزشان می‌شود ... اما تحت یک نوع خاص از وجود همچون جوهر و سایر مقولات نیز قرار نمی‌گیرند. بلکه همچون مفهوم وجود هستند ... موضوعی که این امور استعلایی اولاً بر آن حمل می‌شوند تنها موجود بما هو موجود می‌تواند باشد» (Koutzarova: 2009, 171). نویسنده در این اثر می‌کوشد که تا با بررسی دقیق تاریخی و کاوش در

نسبت میان فاربی و ابن‌سینا، مفهوم وجود را به عنوان مفهومی استعلایی (عنوان قرون وسطایی برای معقولات ثانی فلسفی) تبیین نماید؛ مقصود از مفهوم استعلایی به نزد نویسنده، مفهومی است که محدود به مقولات نباشد و از تمایزهای محتوایی-مقولی موجودات فراروی کند. نویسنده در عین حال بر تمایز تلقی از این مفاهیم استعلایی میان اندیشه کلاسیک (ارسطویی-ابن‌سینایی) و جدید (کانتی) تصریح می‌کند؛ چرا که از نظر نویسنده، بر خلاف کانت که مفاهیم استعلایی را ایدال می‌داند، به نزد ارسطو و ابن‌سینا این مفاهیم دارای ما به ازای عینی هستند (ebd, 413). بنابراین پژوهش جاری از جهت تأکید بر خارجی دانستن مفاهیم فرامقولی (وجود و عوارض ذاتیه آن) با اثر فوق همسویی دارد؛ و در عین حال می‌کوشد نشان دهد چگونه قول به خارجیت وجود به نزد ابن‌سینا، ما به ازای عینی مفهوم وجود و عوارض ذاتیه آن را معین نموده و ابهامی ارسطو را رفع می‌نماید.

۱۷ برای درک در هم‌تنیدگی اختلاف خارجی موجودات و اختلاف در پذیرش معنای وجود به نزد ابن‌سینا، مرور فقره‌ای از کتاب مقولات شفاء را مرور می‌کنیم: «و [امور مشترک در یک اسم] که معنا نیز در آنها واحد است، ولی بعد از آن اختلاف پیدا می‌کنند، مانند معنای وجود: که در اشیای متعدد، واحد است، لکن در آنها اختلاف می‌یابد؛ زیرا در آنها به شکلی واحد موجود نیست. چرا که برای بعضی از آنها قبلی از بعض دیگر موجود است ... نیز از طریق اولویت و تأخر ... که دو شیء در یک معنا اشتراک دارند و برای یکی از آنها قبل از دیگری نیست، بلکه در آن معنا مشترک هستند؛ ولی یکی از آن دو به پذیرش آن معنا اولویت دارد زیرا اتم و أثبت در آن است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۰). در این فقره به صراحت معنای وجود در مصادیق خود واحد تلقی شده و در عین حال همین معناست که در مصادیق اختلاف پیدا می‌یابد.

۱۸. بهمنیار در *التحصیل* و در توضیح آنکه وجود امر عامی است که بر مصادیق خود نه به تواطؤ بلکه به تشکیک حمل می‌شود، حمل وجود را حمل لازم و نه حمل مقوم تلقی می‌کند؛ مقصود از حمل مقوم، حملی از سنخ حمل جنس بر مصادیق است که در علوم جزئی صورت می‌گیرد (بهمنیار، ۱۳۹۳: ۲۸۲). بنابراین، نوع دریافت بهمنیار از عروض وجود بر ماهیات همانند عروض مفهوم «عرض» بر مصادیق نه‌گانه آن است و موجودات حقائق متباین بالذات هستند، زیرا «میز هر وجودی از وجود دیگر بعض ذات نیست، تا وجود معنای جنسی باشد و به عوارض خارجیه نیست تا آنکه وجود نوع باشد؛ بلکه هر وجودی به تمام ذات خود از وجود دیگر تمیز دارد؛ مثل تمیز اجناس عالیه از یکدیگر، و مفهوم وجود گرچه امری است مشترک بین همه اشیاء و لکن چون مفهوم وجود عرض عام و از معقولات ثانیه و امری اعتباری است، قادح در بساطت حقایق وجودیه نمی‌باشد» (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۸). پژوهشی دیگر می‌کوشد با تکیه بر مفهوم تشکیک نشان دهد این دریافت از موجود در سنت مشائی قابل استناد به شخص ابن‌سینا نبوده و او وجود را حقیقتی خارجی و در عین حال مشکک می‌داند (کیانخواه، ۱۳۹۰). چنین دریافتی در عین حال که می‌تواند ابن‌سینا را اصالت وجودی تلقی کند، ولی در عین حال نمی‌تواند مسأله ابهام اسناد تشکیک به مفاهیم یا حقایق خارجی را در آثار او حل نماید. اجمالاً آنکه می‌توان گفت که مشائیان بحث تشکیک را از منطق اخذ کرده و در نتیجه تشکیک در وجود را بیش از آنکه به عنوان وصف حقیقتی خارجی مطرح نمایند در فضای مفهوم و نحوه حمل آن بر مصادیق مد نظر دارند، گرچه گاه تلاش می‌شود بحث به حقایق خارجی نیز تسری یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۵۱). از سوی دیگر مؤلف کتاب نظام حکمت صدرائی با برشمردن چهار قسم ممکن برای تبیین کثرت (به تمام ذات، به بعض ذات، به عوارض خارج از ذات و به تشکیک در خود ذات) در نهایت

تصریح می‌کند که اولاً مشائیان تنها سه قسم اول را ممکن می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۳۹) و ثانیاً تشکیک را نه در خود ماهیت و نه در نحوه صدق آن بر مصادیق و در نتیجه نه در تشکیک در صدق، که در خود واقعیت خارجی می‌داند (همان: ۱۴۳-۴۴). نویسنده در بحث خود هیچ اشاره‌ای به مشکک بودن مفهوم وجود به نزد مشائیان به معنای تشکیک در حمل وجود بر مصادیق و حمل آن به تقدم و تأخر نداشته و صرفاً مسأله را به تشکیک در ساحت ماهیات منحصر نموده است؛ از این رو به صراحت منکر آن است که تشکیک در نحوه صدق مفهوم مشکک بر مصادیق خود باشد.

۱۹ ملاحظه در جلد نخست اسفار و در ادامه بحث از موضوع مابعدالطبیعه، مفهوم وجود را مفهومی مشترک دانسته و می‌گوید: «وجود به حسب مفهوم، امری عام است که بر موجودات به تفاوت و نه به تواطؤ حمل می‌شود» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱: ۶۳). علامه طباطبائی در ذیل این سخن بیانی دارند که نشان می‌دهد نمی‌توان ظاهر سخن صدرالمتألهین را بدون توجه پذیرفت چرا که: «این بیان منتج از تفاوت بین مصادیق وجود است و نه میان حصصی که در مفهوم برای آن [وجود] متصور است، چرا که تشکیک در حقیقت در حقیقت وجود است و در مفهومش جز بالعرض نخواهد بود و این مقصود سخن اوست که وجود به حسب مفهوم، امری عام است که بر موجودات به تفاوت و نه به تواطؤ حمل می‌شود» (همان: ۶۳).

۲۰. برای توضیح تفصیلی پیرامون انواع وساطت رجوع شود به: فیاضی، ۱۳۹۰: ۵۱-۲.
 ۲۱. در توضیح تمایز میان علوم و فلسفه و اینکه محور مسائل فلسفه معقولات ثانی فلسفی است می‌توان گفت: کلیتی که به مسائل فلسفی اختصاص دارد به لحاظ عدم اختصاص به نوع معینی از موجودات یا ماهیتی خاص است که این لحاظ دوم در علوم جزئی مورد بحث قرار می‌گیرد، در حالی که مفاهیم فلسفی همه از معقولات ثانی فلسفی بوده که در آن حال ماهیت خاصی معتبر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۷).

منابع

- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، تصحیح موریس بویره، بیروت، بی تا.
- ابن رشد، تهافت/التهافت، قدم له و علق حواشیه د. صلاح‌الدین الهواری، المکتب العصریه، بیروت، ۱۴۲۹.
- ابن سینا، کتاب المقولات من منطق الشفاء، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵.
- ابن سینا، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، نشر بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- ابن سینا، الهیات شفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، شرح اشارات، نشرالبلاغه، قم، ۱۴۳۵.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.
- ایلخانی، محمد (۱۳۹۳) موضوع مابعدالطبیعه؛ ارسطو، ابن سینا و توماس آکوئینی، دو فصلنامه علمی-پژوهشی شناخت، ۷۰ (۱)، ۳۳-۶۸.
- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۳.

- جمال الدین القفطی، *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۵.
- دادجو، ابراهیم، *مابعدالطبیعه از دیدگاه ارسطو و ابن سینا*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
- صدرای شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- صدرای شیرازی، *تعلیقہ بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲/الف.
- صدرای شیرازی، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲/ب.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل فوائد کلامی*، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، تهران، ۱۳۵۹.
- عبدالرسول عبودیت، *نظام حکمت صدرائی: جلد اول*، انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، تهران، ۱۳۸۵.
- فیاضی، غلامرضا، *هستی و چیستی در مکتب صدرائی: تأملی نو در اصالت وجود و تفاسیر و ادله و نتایج آن*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۰.
- قطب الدین شیرازی، *شرح حکمت اشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- کیانخواه، لیلا، اکبریان، سعیدی مهر (۱۳۹۰) *محکی موجود بما هو موجود از دیدگاه ابن سینا*، حکمت سینوی، ۱۵.
- کیانخواه، لیلا، اکبریان، سعیدی مهر (۱۳۹۱) *تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن سینا: بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی*، حکمت سینوی، ۱۶(۱)، ۱-۲۵.
- کیانخواه، لیلا (۱۳۹۳/الف) *تحقیق و تصحیح انتقادی رساله «فی اغراض مابعدالطبیعه»*، جاودان خرد، ۲۶، ۱۱۹-۱۵۷.
- کیانخواه، لیلا (۱۳۹۳/ب) *تعریف مابعدالطبیعه بر اساس موجود بما هو موجود از دیدگاه فارابی (براساس الجمع بین رأی الحکیمین، البرهان، إحصاء العلوم، أغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات)*، دو فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت سینوی، ۱۸ (۲)، ۵۵-۷۸.
- کیانخواه، لیلا (۱۳۹۴) *تعریف مابعدالطبیعه بر اساس موجود بما هو موجود از دیدگاه فارابی (براساس الجمع بین رأی الحکیمین، البرهان، إحصاء العلوم، أغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات)*، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۱۵ (۴۲)، ۱۷-۴۶.
- مصباح یزدی، *تعلیقہ علی نهایة الحکمه*، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۳.
- یزدان پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق*، انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۸۹.
- Adamson, Peter (2002) 'Before essence and existence: Al-Kindi's conception of being', *Journal of the History of Philosophy* 40 (3):297-312.
- Aertsen, Jan A, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2012.

- Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1970.
- Aristotle, *Aristotle's Posterior Analytics*, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, Oxford, 1970.
- Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden, 2006.
- Ferejohn, Michael T (1980) 'Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science', *Phronesis*, 25 (2), 117-128.
- Irwin, Terence (1981) 'Homonymy in Aristotle', *Review of Metaphysics*, 34, 523-544.
- Koutzarova, Tiana, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā: Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Lewis, Frank A. (2004) 'Aristotle on the Homonymy of Being', *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, 1-36.
- Lizzini, Olga (2003) 'Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna: A key ontological notion of Arabic philosophy', *Quaestio*, 3, 111-138.
- McGinnis, Jon, *Avicenna*, Oxford University Press, Oxford: 2010.
- Menn, Stephen (2008), 'Fârâbî's Kitâb al-Ḥurûf and his Analysis of the Senses of Being', *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(1), 59-97.
- Menn, Stephen (2013), 'Avicenna's Metaphysics', in *Interpreting Avicenna*, Ed. By Peter Adamson, Cambridge University Press, Cambridge, 143- 169.
- Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, 3rd edition, Toronto Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1978.
- Sefrin-Weis, Heike (2008), 'Colloquium 8: Pros Hen and the Foundations of Aristotelian Metaphysics', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24 (1), 261-300.
- Shields, Christopher, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Treiger, Alexander (2012), 'Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškik al-wuğūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources', in *Islamic philosophy, science, culture, and religion: studies in honor of Dimitri Gutas*, Ed. By Felicitas Opwis and David Reisman, Brill, Leiden, 327-363.
- Ward, Julie K., *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Yu, Jiyuan (2002), 'What is the Focal Meaning of Being in Aristotle', *Apeiron*, 34 (3), 205-232.