

The Semantic – Historical Distinction between Theology and Metaphysics in Avicenna’s Philosophy¹

Seyyed Mohammad Ali Dibaji*

Abstract

The title “metaphysics” was coined by the proponents of Lucium (the scientific- philosophical school of Aristotle) for a collection of handwritten notes which Aristotle himself called it “PROTE PHILOSOPHIA”. It has been paraphrased in two different ways; the first has had a learning aspect while the second has had a ranking one. The semantic-historical question is that whether Avicenna was on his previous position after knowing “*Aims of Aristotle's Metaphysics - Al-Farabi*” or whether he accepted this term? And if not, what term and why he has chosen instead? And finally, how would have been his point of view among other following philosophers. The answer of the questions in summary is:

The “*Aims of Aristotle's Metaphysics*” which has been written by Al-Farabi, shows that the meaning or aims of metaphysics has been vague in Bagdad school. The difference between André Nikos, who has coined that term, and Nicolaus of Damascus shows the background of this vagueness until the middle Platonism ,and even shows it until the last period of Aristotle-Lucium school: André Nikos may have been coined the term metaphysics just for learning aspect while Nicolaus of Damascus applied it for the ranking priority of meaning and also the metaphysical terms.

Al-Farabi not only wanted to cast light onto the vagueness but also coined a new term to redirect to metaphysics which its result was the first philosophy division into total knowledge of God and God’s Knowledge which the former refers to general things and the latter refers to Mofariqa’t. Avicenna, although found his book useful in justifying Aristotle’s aims, he has not yet found the term metaphysics appropriate to show the content of the first philosophy therefore, he evaluated “before physics” much better. He, however, accepted Al-Farabi’s position due to the discussion over both meanings therefore, he came to the word “theology” with the summing up between Al-Farabi and hi idea. He, then, applied the term instead of metaphysics while he sometimes applied “the knowledge of God” but he did not consider it as the synonym of theology.

In the history of philosophy, all philosophers, as the follower of AVECINA, applied the word theology instead of metaphysics except Bahmanyar who has used the term metaphysics instead in the majority of his work such as Al-TAHSIL; the term has been approved even by his strict critics as Shahrestani and Al-GHAZALI applied it.

The influence of AVECINA can be seen in Thomas Aquinas work such as “*Summa theologiae*”. He , even, avoid the misunderstanding of the word by dividing it into existentialism, the first philosophy and the knowledge of God in his Averroes age of philosophy; this misunderstanding would be seen in Decart and Wolf as the effective critical philosopher of

¹ This article has been derived from a research project numbered 2202022.1.04 and entitled" Illuminationist Aspects of Sinan wisdom" which was funded by university of Tehran (Pardis-e- Farabi).

* Associate professor, university of Tehran.

Dibaji@ut.ac.ir

Received: 06.08.2016

Accepted: 20.06.2017



metaphysics where they discuss about the distinction between metaphysics and theology, or the division of metaphysics into general and specific part. This distinction, however, was the source of misunderstanding of theology as the mere knowledge of God, and still is there in the contemporary philosophical literature.

Key words

metaphysics; theology; the knowledge of God; the history of philosophy; Avicenna; eastern philosophy

Bibliography

- Al-Farabi. (1387). *Fi Al-Ilm Ilahi*. (S. Rahimian, Trans.) Tehran: Elmi Farhangi.
- Al-Farabi. (1387). *Sharh Risala great Xenun*. Tehran: Elmi Farhangi.
- Aristotle. (1385). *Metaphysics*. (S.-D. Khorasani, Trans.) Tehran: Hikmat.
- Avicenna. (1371). *Al Mubahithat*. (M. Bidar far, Ed.) Qom: Bidar.
- Avicenna. (1404). *Ilahiat Al-Shafa*. (I. Madkur, Ed.) Qom: Mar'ashi Library.
- Avicenna. (1404). *The introduction to Mantiq Al-Mashreqin*. Qom: Mar'ashi Library.
- Avicenna. (1405). *Al-Sirah*. (M. Fakhri, Ed.) Beirut: Dar Al- Afa'q.
- Avicenna. (1972). *Al-Taliqa't*. (a.-R. Badvi, Ed.) Beirut: Al-maktab Al-Ala'm Al-Islami.
- Avicenna. (1980). *Oyoun Al-Hikma't*. (A.-R. Badvi, Ed.) Beirut: Dar Al-qalam.
- BahmanYa'r. (1375). *Al-Tahsil*. (M. Motahari, Ed.) Tehran: Tehran University.
- Blackburn, Simon, (1996) *Metaphysics*, in the Black well companion to philosophy, Ed. By Nicholas Bunnin and E.p.Tsui-James.
- Copleston, F. (1368). *The history of philosophy* (Vol. 1). (M. Minavi, Trans.) Tehran: Soroush.
- Descartes. (1369). *Tamolat*. (A. Ahmadi, Trans.) Tehran: Nashr Daneshgahi.
- Descartes. (1376). *The principles of Philosophy*. (M. Sanei, Trans.) Tehran: Alhoda.
- Farabi, A. (1387). *Metaphysics' Aims*. (S. Rahimian, Trans.) Tehran: Elmi Farhangi.
- Ghazali, A. (1409). *Almonghaz min Al-zhalal*. Beirut: Dar Al-Kitab.
- Gutas, dimitri, *Avicenna and Aristotelian tradition*, Leiden Brill, 1988.
- Heidegger, M. (1373). *What is Metaphysics*. (M. Safian, Trans.) Tehran: Porsesh.
- Husseini, S. (1392). *Ibn Sina's Narration of Understanding the Metaphysics and Its Semantic Analysis*. *Hikmat Sinavi*, 79-90.
- Khorasani, S.-D. (1385). *The introduction to Aristotle's Metaphysics*. Tehran: Hikmayt.
- Kian Khah, L., Akbarian, R., & Saeidi Mehr, M. (1391). *Definition and the Subject of Metaphysics from Ibn Sina Point of View: A Study on the Influence of Farabi's Treatise of the Objectives of Metaphysics*. *Hikmat Sinavi*, 27-51.
- Lokri, A.-A. (1364). *Bayan Al-Hagh bezaman Al-Sedgh, Logic*. Tehran: Amir Kabi.
- Lokri, A.-A. (1391). *Bayan Al-Hagh bezaman Al-Sedgh*. Tehran: Amir Kabir.
- Madkuor, I. (1952). *The introduction to Ilahiat Shafa'*. Cairo: MIDEO.
- Naraghi, M. (1365). *Sharh Ilahiat Shafa*. Tehran: Tehran University.
- Paul, F. (1366). *General Philosophy or Metaphysics*. (Y. Mahdavi, Trans.) Tehran: Tehran University.
- Ross, David, (1924) *Aristotels Metaphysics*, clarendon press california.
- Shahresitani, M.-K. (1405). *Mosareah Al-Phalasifah*. Qom: Marashi Librari.
- Simons, peter (1995) *metaphysics, in A companion to metaphysics*, Ed.by Jaegwon kim and Ernes sosa, Black well, Firs pub
- Sohrevardi, S.-D. (1373). *Musannafat- Vol 1*. (H. Corbin, Ed.) Tehran: Pazhuheshgah.
- Teylor, R. (1372). *Metaphysics*. (M. Rezaei, Trans.) Qom: Tablighat Office.
- Wahl, J. (1370). *Discussion in Metaphysics*. Tehran: Kharazmi.

تمایز معناشناختی - تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی^۱

سید محمدعلی دیباجی*

چکیده

اصحاب لوکیوم (مدرسه علمی فلسفی ارسطو) عنوان مابعدالطبیعه (متافیزیک) را بر مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌های ارسطو - که آنها را فلسفه اولی نامیده بود - اطلاق کردند. این عنوان در تاریخ فلسفه پیش از اسلام، تفسیر دوگانه یافت. در تفسیر اول، جنبه تعلیمی و در تفسیر دوم، جنبه رتبی فلسفه اولی در نظر بود. فارابی در مفهوم و غرض از مابعدالطبیعه و شایستگی این عنوان مسائلی را در انداخت و ابن سینا سخن از مشکل بودن یا مفهوم نبودن آن گفت. سؤال مطرح شده از حیث تاریخی و معناشناختی این است که آیا بوعلی پس از آشناسدن با کتاب «اغراض مابعدالطبیعه ارسطو» باز هم بر موضع قبلی خود بود یا این اصطلاح را تلقی به قبول کرد. دیگر اینکه در صورت نفی آن چه عنوانی را و به چه دلیل جایگزین آن می‌دانست و بالاخره دیدگاه او در میان فلاسفه بعد چه وضعیتی پیدا کرد. مقاله در پی پاسخ به این سؤالات است و این مباحث را مطرح می‌کند که موضع ابن سینا در نارسایی مفهوم مابعدالطبیعه برای فلسفه اولی حتی بعد از آشنایی با کتاب «اغراض...» نیز باقی بود. او به همین دلیل الهیات را برای جایگزینی مابعدالطبیعه مطرح کرد؛ زیرا بر این بود که الهیات - بدون نیاز به تأویل - جامع معنی تحقیق در امور عامه و مفارقات است و فیلسوفان و متکلمان مسلمان و مسیحی پس از او، اصطلاح الهیات را در آثار خود به کار برده و جایگزین مابعدالطبیعه کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی

مابعدالطبیعه، الهیات، علم الهی، تاریخ فلسفه، ابن سینا، حکمت مشرقی

^۱ - این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۰۴/۱/۲۲۰۲۰۲۲ با عنوان «جنبه‌های اشراقی در حکمت سینوی» است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) انجام گرفته است.

مقدمه

پدیدارشدن اصطلاح متافیزیک (Metaphysics) در کتب تاریخ فلسفه جدید چندان به‌طور یکسان گزارش نشده است. خلاصه گزارش مشهور می‌گوید: آندره نیکوس رودسی یازدهمین رئیس لوکیوم ارسطو، مقارن ظهور مسیح (ع) یا کمی پیش از آن بود که چون از آشفتگی و پراکندگی آثار ارسطو رنج می‌برد - به‌ویژه به این دلیل که آثار ارسطو بیش از یک قرن مفقود بود و دوباره گردآوری شد - به تنظیم آنها پرداخت. او در نظمی که به این آثار داد، مباحث طبیعت را در ابتدا و مباحثی که امروزه فلسفه اولی نامیده می‌شود، پس از آن قرار داد و آنها را به یونانی «متافوسیکا» (meta ta phusica) عنوان کرد؛ یعنی مطالبی که بعد از مباحث طبیعت قرار دارد. مترجمان در دوره ترجمه (مدرسه بغداد و شام، قرن دوم هجری و پس از آن) این واژه را به «مابعدالطبیعه» برگرداندند.

در این مسئله اختلاف نظر است که آیا تنظیم آندره نیکوس، در نظر خودش، براساس رتبه این دو علم - یعنی طبیعت و مابعدالطبیعه - بود یا صرفاً یک تنظیم نوشتاری و آموزشی بود. دیوید راس، ارسطوشناس معروف، در مقدمه متافیزیک ارسطو گفته است واژه متافیزیک، اصطلاحی برای فلسفه اولی است. مورخ معروف، نیکلای دمشقی (معاصر با آندره نیکوس) این واژه را اولین بار به‌کار برد و او هم از آندره نیکوس فراگرفته بود؛ اما آندره نیکوس تنها به جایگاه مطالب نظر داشت و بعد از او هم، اسکندر افروودیسی چنین دیدگاهی داشت و به همین صورت به آنها پرداخت؛ اما شارح ارسطو، سیمپلیکیوس (قرن ششم میلادی) آن را دلیل بر رتبه موضوعی و اهمیت بحث گرفت [بدین معنا که متافیزیک مربوط به مباحثی است که برتر از مطالب فیزیک و طبیعت است] (Ross, 1924, P.30-33)؛ یگر، ارسطوشناس دیگری که پس از دیوید راس تحقیقات جدیدی بر روی آثار ارسطو انجام داده است، واژه

متافوسیکا را ساخته آندره نیکوس نمی‌داند؛ بلکه به کار گرفته شده در قرن دوم قبل از میلاد - یعنی بیش از یک قرن قبل از آندره نیکوس - می‌داند (خراسانی، ۱۳۸۵: ۸۹). ارسطو بحث‌هایی که امروز متافیزیک نامیده می‌شود، فلسفه اولی می‌نامید. این مباحث البته پیش از ارسطو هم مطرح بودند. درحقیقت، مباحث متافیزیک یا مابعدالطبیعه نزد افلاطون، سقراط، فیثاغورس، آناکسیماندروس، تالس، هرمس و... مطرح بود؛ اگرچه به نام مابعدالطبیعه یا حتی فلسفه - نزد هرمس، تالس و آناکسیماندروس - خوانده نمی‌شدند؛ بنابراین وقتی نویسندگانی همانند ژان وال «فلسفه را میراث تالس و آناکسیماندروس» می‌خوانند (وال، ۱۳۷۰: ۹)، سخن آنها را باید نوعی نگاه محدود به حوزه تفکر باستانی یونان دانست و نه فراتر از آن. درست‌تر این است که بگوییم تفکر و تأمل ابنای فرهیخته بشر در دوره شکوفایی فرهنگ یونانی (قرن هفتم تا چهارم قبل از میلاد)، فلسفه نامیده شد و در مقارنت با ظهور مسیح (ع)، عنوان مابعدالطبیعه به‌جای آن به‌کار رفت؛ اما هم فلسفه و هم مابعدالطبیعه به‌عنوان اصطلاحات، بعدها به‌ویژه در فرهنگ تفکر اسلامی، مورد مناقشه، سؤال و اصلاح قرار گرفتند. در این مقاله، تنها مناقشات و نگرش‌های اصلاحی ابن سینا درباره اصطلاح مابعدالطبیعه، اصطلاح جایگزین و نتایج آن بحث و بررسی می‌شود.

۱- عنوان مابعدالطبیعه نزد فارابی

ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۶۰ق) با چند رفتار فلسفی، موضع خویش را در مقابل مابعدالطبیعه نشان داده است. درحقیقت او اولین نقدها یا اصلاح‌ها را بر این مفهوم دارد؛ او چندان به مترجمان مسیحی برای شرح و بسط رساله‌های فلسفی اعتمادی ندارد و این را آشکارا در مقدمه شرح رساله زنون کبیر گفته است (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۰۷). شرح‌های محدود او به آثار افلاطون، ارسطو و دیگر فلاسفه یونانی را - که بخش کمی از آثار صد و چندگانه او را تشکیل می‌دهد -

مابعدالطبیعه را توضیح می‌دهد و اصطلاح «الهیات» را می‌آورد (همان: ۶۰) و چند نوبت از اصطلاح «علم الهی» نام می‌برد. او رساله کوچکی نیز با عنوان «فی العلم الالهی» دارد که در آن به مفهوم عقل، نفس، علیت عقل و مراتب آن، نظریه فیض و صدور و مباحث مرتبط با فعالیت الهی می‌پردازد؛ به این صورت او اصطلاحات علم الهی و الهیات را در مواضع مختلف آثار خود تثبیت می‌کند و راه را برای مباحثی هموار می‌سازد که بعد از او ابن سینا پی می‌گیرد. درحقیقت، فارابی قصد دارد الهیات را شاخه اصلی فلسفه اولی و علم کلی را (یعنی مباحث امور عامه و مسائل مرتبط با آن را) ریشه یا ساقه آن تلقی کند تا علوم دیگر همچون میوه‌های آن باشند.

۲- مشکل مابعدالطبیعه نزد ابن سینا

مشهور است که ابن سینا درباره فهم مابعدالطبیعه ارسطو با مشکل مواجه شده است؛ اما چنان‌که خواهیم دید مسئله مذکور، مربوط به فهم آن نیست. ذهن منطقی و اندیشه‌ساز ابن سینا بیشتر از اصطلاح مابعدالطبیعه، با دسته‌بندی مطالب و محتوای آن و به شکل دقیق‌تر، با بنیاد آن مخالفت دارد؛ بدان‌گونه که از آثار ترجمه‌شده ارسطو و شارحانش به او رسیده و در پی تأسیس جدیدی برای این دانش است. دیدگاه ابن سینا در چهار مرحله زیر کاوش و بررسی شده است:

الف) غرض از مابعدالطبیعه چیست؟

شیخ الرئیس در «زندگینامه خود نوشت» آورده است: «... کتاب مابعدالطبیعه را خواندم؛ ولی مطالبش را نفهمیدم و هدف واضح [یا مؤلف] آن برای من پوشیده ماند تا آنکه چهل مرتبه آن را خواندم؛ به گونه‌ای که آن را حفظ کردم؛ ولی با وجود این آن را نفهمیدم و مقصودش را نمی‌دانستم و با خود می‌گفتم این کتاب را نمی‌توان فهمید...» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۵)؛ تا آنکه با خواندن کتاب اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، از فارابی مقاصد کتاب بر او واضح و روشن می‌شود (همان). درباره این سخن ابن

باید در این راستا ارزیابی کرد؛ بدین معنی که برای جلوگیری از کژوی و کاستی در شرح مطالب، گویا خواسته است الگو و نمونه‌هایی به دست دهد تا چنانکه خودش گفته است حق مطلب اداء شود؛ نه آنکه وظیفه اصلی خود را شرح بر آثار گذشتگان بداند.

اما ابواب «رساله الحروف» به تبعیت از مابعدالطبیعه ارسطو براساس حروف الفبا نامگذاری شده و در نامگذاری کتاب تبعیتی صورت نگرفته است و این دلیلی است بر اینکه فارابی عنوان مابعدالطبیعه را چندان نمی‌پسندد. از طرف دیگر، نوشتن رساله مهم اغراض مابعدالطبیعه ارسطو این گمان را تقویت می‌کند؛ زیرا فارابی در این رساله کوچک، ابتدا دلیل نگارش خود را بیان می‌کند - که عبارت است از رفع توهم برخی از معاصران که مابعدالطبیعه را با علم توحید یکی دانسته‌اند (فارابی، ۱۳۸۷: ۵۷) -، آنگاه از این علم با عنوان علم کلی نام می‌برد و تفکیکی بین مباحث وجودشناسی و غیر آن قائل می‌شود و می‌گوید آن بحث مشتمل بر اعطاء و افاضه از ناحیه مبدأ وجود باید «علم الهی» نامیده شود... در ادامه، بیان می‌کند چون مباحث علم کلی به امور طبیعی وابسته نیست و برتر از آن است، بدان نام مابعدالطبیعه داده‌اند (همان: ۵۹).

معلم ثانی، بدین صورت با پیشنهاد دو عنوان «علم کلی» و «علم الهی»، مباحث فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه را در دو شاخه قرار می‌دهد. او صدق عنوان مابعدالطبیعه به‌عنوان نامی برای علوم ریاضی را ممکن ندانسته و معتقد است اگرچه علوم ریاضی به دلیل عاری بودن از ماده، برتر از علوم طبیعی است، تحقق آنها جز در حیطه امور طبیعی نیست و تجرد آنها از ماده، وهمی است؛ پس به این دلیل، شایستگی عنوان مابعدالطبیعه را ندارند (همان: ۶۰). خواهیم دید ابن سینا در الهیات شفا در این‌باره تحلیل بیشتری می‌کند و نشان می‌دهد از دیدگاه فارابی تأثیر پذیرفته است.

فارابی در مقاله پنجم از رساله «اغراض...»،

سینا چند احتمال وجود دارد و کلام او را می‌توان به این احتمال‌ها توجیه کرد:

احتمال اول: چون او در زندگینامه گفته است در آن زمان کمتر از هجده سال داشته است (همان: ۲۶)، بدیهی است فهم کتاب مابعدالطبیعه بر او دشوار باشد؛ به‌ویژه که او هیچ‌گاه معلم یا استاد فلسفه نداشت.

احتمال دوم: بدون ملاحظه شرایط سنی و به‌طور مطلق گفته شود او به دلیل دشواری مطلب، متوجه آن نشده است. کسانی مانند کاپلستون، مورخ فلسفه و فیلسوف نوتوماسی، این چنین می‌اندیشند. او در ابتدای بحث درباره مابعدالطبیعه ارسطو می‌گوید: ابن سینا فیلسوف مسلمان گفته است که مابعدالطبیعه ارسطو را چهل بار خوانده است، بدون اینکه بفهمد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۳۱).

احتمال سوم: ابن سینا تناسب علم الهی - بر طبق تعریف مشهور آن - را با مفاد مابعدالطبیعه ارسطو نمی‌فهمیده است؛ چنان‌که نویسندگان مقاله «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن سینا...» آورده‌اند و گفته‌اند: تصویری که ابن سینا از کتاب متافیزیک داشته، به دلیل تأثیر جریان الهیاتی‌کردن مابعدالطبیعه بوده است... و این امر باعث شده بود تا ابن سینا گمان کند که با کتابی در باب خدا و موجودات مفارق مواجه است؛ ولی ابواب متافیزیک را مغایر آن یافته بود (کیان‌خواه و ...، ۱۳۹۱: ۴۶).

احتمال چهارم: چنان‌که در زندگینامه در دو موضع یا بیشتر تأکید شده، ابن سینا صرفاً غرض از مابعدالطبیعه را نفهمیده است، نه مطالب آن را! و بدیهی است که بین این دو معنا تفاوت وجود دارد. رساله یا کتاب فارابی تبیین مابعدالطبیعه ارسطو نیست؛ بلکه روشن‌کردن مقاصد آن است. به همین دلیل، شیخ الرئیس پس از خواندن آن رساله می‌گوید اغراض مابعدالطبیعه بر من روشن شد. این وجه را بسیاری از حکمای مسلمان و مورخان فلسفه مطرح کرده‌اند؛ همانند قطب‌الدین اشکوری در کتاب محبوب‌القلوب که پس از ذکر این مسئله می‌گوید شیخ الرئیس بعد از خواندن کتاب اغراض گفت این

مسئله برای من باز شد و این از فیض خداوند فتاح بود (اشکوری، ۱۳۸۲: ۱۶۵). برخی از محققان غربی مثل دیمتری گوتاس هم ضمن تأکید بر این احتمال، گفته‌اند با وجود آن نیازی نیست تا فرض کنیم رساله اغراض مابعدالطبیعه بسیار بزرگ‌تر از رساله‌ای بوده که اکنون در دسترس ماست (Gutas, 1988, p.23-24).

احتمال پنجم: مراد ابن سینا از عبارت‌هایی شبیه، آن را نمی‌فهمم (لا افهمه)، آن را نفهمیدم (فلم افهم)، و راهی بر فهم آن نیست (لا سبیل الی فهمه)، نفهمیدن معنای ظاهری آن نیست؛ بلکه معنای کنایی آن، یعنی ناسازگاری منطقی و قبول‌نداشتن آن است. نویسنده مقاله «تحلیل معاشناختی روایت ابن سینا از فهم متافیزیک ارسطو» با بررسی عبارت‌های مشابه در مواضع دیگر کتب شیخ الرئیس بدین نتیجه رسیده است که در اینجا مراد از نفهمیدن، قبول‌نکردن مطلب است؛ زیرا ابن سینا در مواردی چون شوق هیولی به صورت، شرافت گزاره‌های سالبه نسبت به موجه در بیان صفات الهی، اتحاد عاقل و عقل و معقول و... عبارت‌های مشابه (یعنی لست افهمه (نفهمیده‌ام)، لا افهمه (نمی‌فهمم) و لست افهم (نفهمیده‌ام)) را به کار می‌برد با اینکه آنها را فهمیده است، اما قبول ندارد؛ بنابراین درباره مابعدالطبیعه هم باید همین‌گونه تحلیل کرد (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۲: ۸۲-۸۴).

با تحلیلی که در مطالب بعدی خواهیم داشت روشن می‌شود وجه دیگری که ترکیبی است از احتمال‌های چهارم و پنجم، درست است، نه موارد اول و دوم و سوم؛ به همین دلیل، اصطلاح مابعدالطبیعه در نوشته‌های ابن سینا و بسیاری از شاگردانش به کنار رفته و الهیات جای آن را گرفته است. در این باره در ادامه سخن خواهیم گفت.

ب) عنوان مابعدالطبیعه با چه رویکردی وضع شده است: ارزش شناختی یا تعلیمی.

ابن سینا در الهیات شفا با یک بحث طولانی، وجه نامگذاری فلسفه اولی به مابعدالطبیعه را تحلیل کرده

علوم تقدم دارد - غفلت شده است.

ج) آیا مابعدالطبیعه شامل بحث در امور ماقبل‌الطبیعه هم هست.

ابن سینا در فصل سوم از مقاله اول الهیات شفا درباره اصطلاح مابعدالطبیعه بحث کرده است. در این فصل، ابتدا طبیعت را تعریف می‌کند و می‌گوید منظور از طبیعت در این اصطلاح، قوه‌ایی نیست که مبدأ حرکت و سکون تعریف می‌شود؛ بلکه مجموعه شیء حادث طبیعی است که ماده جسمانی، قوه و اعراض را در بر دارد؛ اما دیدگاهی نیز وجود دارد که می‌گوید مابعدالطبیعه یک معنای مقایسه‌ای دارد و بعدیت آن در قیاس با ماست؛ یعنی طبیعت، همان جرم طبیعی محسوس و دارای خواص و اعراض است و اولین چیزی که مشاهده می‌کنیم، همین موجود طبیعی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱-۲۲).

به نظر شیخ الرئیس، اگر بخواهیم به کُنه این علم توجه کنیم، اصطلاح «ماقبل‌الطبیعه» سزاوارتر از اصطلاح مابعدالطبیعه است؛ زیرا تمام مسائل بحث‌شده در این علم، ذاتاً [مجردات] و عموماً [امور عامه] قبل از طبیعت‌اند (همان: ۲۲). اما می‌دانیم امور ریاضی هم ماهیتاً قبل از طبیعت‌اند؛ به‌ویژه عدد که در مجردات هم یافت می‌شود؛ بنابراین تعلق ذاتی به طبیعت ندارد. پس اشکالی بدین صورت طرح می‌شود که: حساب و هندسه هم ماقبل‌الطبیعه‌اند!

شیخ فلاسفه در پاسخ به این اشکال می‌گوید: علم هندسه به خط و سطح و حجم نظر دارد؛ بنابراین مشخص است موضوع آن ذاتاً از طبیعت جدا نیست و اعراض لازم این موضوع هم به‌طریق اولی چنین است. به عبارت دیگر، موضوع دانش هندسه مقدار به معنی مطلق نیست (که هیولی را هم شامل شود)؛ بلکه مقدار متناسب با تعریف نوعی از کم - یعنی خط، سطح و حجم - است؛ بنابراین به معنی مطلق، قبل‌الطبیعه نیست؛ اما درباره عدد، اشکال مزبور جدی‌تر است و به نظر می‌رسد رتبه علم اعداد (حساب) فراتر از طبیعت (مابعدالطبیعه) باشد؛

است؛ یکی از شاخه‌های بحث این است که آیا مابعدالطبیعه به مرتبه ذاتی این علم اشاره دارد و یا عنوانی است که وجه تعلیمی آن را گوشزد می‌کند و به ما می‌گوید باید آن را پس از طبیعیات و ریاضیات فرا گرفت. او بیان می‌کند به‌درستی مرتبه این علم آن است که پس از علوم طبیعی و ریاضی فرا گرفته شود؛ زیرا بسیاری از اموری که در فلسفه از آن سخن گفته می‌شود - همانند کون و فساد، تغییر، زمان و مکان، نیازمندی متحرک به محرک و منتهی شدن همه متحرک‌ها به محرک اول - باید در علم طبیعی تبیین شوند. تقدم ریاضی بر این دانش هم به دلیل آن است که معرفت تدبیر در عالم - چه شناخت تدبیر خداوند یا ملائکه و یا نظام کیهانی - به علم نجوم نیاز دارد و نجوم هم با حساب و هندسه سروکار دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹).

شیخ‌الرئیس در ادامه، پس از آنکه از نیاز علوم به فلسفه سخن می‌گوید، به این نتیجه می‌رسد که فلسفه ذاتاً بر همه علوم تقدم دارد؛ اما به دلیل وضعیت دانش ما - که به علوم مختلف نیاز داریم تا از آن راه به فلسفه دست یازیم - از همه علوم متأخر است (همان: ۲۱).

بنابراین فلسفه اولی از نظر تعلیمی باید پس از دو شاخه طبیعی و ریاضی فرا گرفته شود و به این دلیل، اصطلاح مابعدالطبیعه تا اندازه‌ای نشان‌دهنده این معناست؛ اما از نظر ذاتی به دلیل نیاز علوم به فلسفه - که خود یک بحث مستقل است و در اینجا بدان نمی‌پردازیم - فلسفه بر همه علوم، مقدم است؛ بنابراین تعبیر مابعدالطبیعه به خلاف این معناست. آنچه از سخنان ابن سینا در اینجا استنباط می‌شود این است که اصطلاح مابعدالطبیعه صرفاً یک تعبیر تعلیمی، آن هم به‌طور ناقص است و ارزش ذاتی فلسفه اولی را منعکس نمی‌کند؛ چون اگر دانش مابعدالطبیعه درباره اموری است که دانستن آنها پس از دانستن امور طبیعی است، پس نخست، درباره علوم ریاضی ساکت است (چون آنها هم بعد از طبیعت آموخته می‌شوند) و دوم، از مقام ذاتی فلسفه اولی - که بر همه

متداول است و گویی چنین است که کمال این علم و بهترین جزئش و مقصود نخستین آن، شناخت آن چیزی است که از هر جهت، از طبیعت جداست (همان: ۲۳).

در اینجا گویا بین دو اصطلاح «مابعدالطبیعه» و «علم الهی» تساوی وجود دارد؛ زیرا هر دو عنوان - چنانکه ابن سینا اشاره کرده است - به جزء اعلی فلسفه اولی مربوط می‌شوند و اگر کسی فلسفه اولی را به مابعدالطبیعه (به معنی علم مباین با طبیعت) یا علم الهی (به معنی علمی که غایتش معرفت الهی است) نامگذاری کند، تفاوتی ندارد؛ اما دقت در عبارات و توجه به قرائن کلام او نشان می‌دهد چنین نیست و ابن سینا اصطلاح علم الهی را ترجیح می‌دهد.

۳- جایگزینی الهیات (علم الهی) به جای مابعدالطبیعه

آنچه تا کنون از تحلیل ابن سینا به دست می‌آید، در پنج مطلب زیر خلاصه می‌شود:

اول: مابعدالطبیعه در نظر اول، عنوانی است که بیشتر به جنبه تعلیمی این علم مربوط می‌شود، نه به ذات آن.

دوم: اگر به ذات این علم توجه شود، عنوان ماقبل‌الطبیعه مناسب‌تر از عنوان مابعدالطبیعه است.

سوم: به دلیل اشکالات وارد شده به هر دو تفسیر بالا، بهتر است مابعدالطبیعه به معنی مباین با طبیعت و مفارق از آن دانسته شود.

چهارم: اگر فلسفه اولی به معنی سوم، مابعدالطبیعه نامیده شود، آن به جزء اشرف آن - یعنی خدا و مجردات - نامگذاری می‌شود.

پنجم: اطلاق عنوان «علم الهی» به فلسفه اولی، همانا نامگذاری آن به جزء اشرف آن - یعنی خدا و مجردات یا معرفت الهی که غایت این علم است - خواهد بود.

نتیجه به دست آمده از این تحلیل، این است که میزان صلاحیت عنوان‌های مابعدالطبیعه و علم الهی برای فلسفه اولی یکی است؛ اما دلایل و قرائنی وجود دارد که در نزد ابن سینا، علم الهی (یا الهیات) بر عنوان مابعدالطبیعه ترجیح دارد و آن نتیجه‌گیری درست نیست.

مگر اینکه بگوییم منظور از آنچه بعدالطبیعه است، علمی است که از هر نظر مباین طبیعت است (همان). منظور ابن سینا این است که علم اعداد به هر دو معنای فرض شده برای مابعدالطبیعه می‌تواند درست باشد: چه منظور آموزش قبل از طبیعت باشد و چه منظور فراتر از طبیعت باشد. معنای قبل‌الطبیعه نیز در اینجا به معنی اول ملحق می‌شود. پس اشکال مذکور باقی می‌ماند؛ مگر اینکه معنای سومی برای مابعدالطبیعه بیابیم و آن عبارت است از «مباین با طبیعت»؛ بنابراین اگر مراد ما از «آنچه بعد از طبیعت است»، معنای کنایی مباین با طبیعت باشد، اشکار مذکور پاسخ داده می‌شود؛ زیرا علوم ریاضی، یعنی هندسه و حساب (علم اعداد) مصداق آن نمی‌شوند - چون آنها از هر نظر مباین با طبیعت (یا مابعدالطبیعه) نیستند (همان). اما نکته قابل‌مناقشه درباره اصطلاح مابعدالطبیعه این است که اگر مابعدالطبیعه را به معنی آنچه مباین با طبیعت است فرض کنیم، تنها به مطالبی از فلسفه اولی پرداخته‌ایم که به عالم جواهر مفارق از ماده و جسم معروف‌اند و از مطالب مهمی چون مباحث جواهر و اعراض، قوه و فعل، علت و معلوم و... که جزء مبانی بحث درباره مجرداتند، غافل مانده‌ایم.

د) قلمرو مفهومی مابعدالطبیعه چیست.

درحقیقت، اشکال اخیر می‌گویند مابعدالطبیعه، با آن همه تسامحی که درباره صلاحیت آن درباره مطالب فلسفه اولی به خرج داده شد، در معنی اصلاح شده‌اش (یعنی امور مباین با طبیعت) تنها شامل بحث درباره امور ماوراءطبیعت می‌شود و همه محتوای فلسفه اولی را در بر نمی‌بگیرد.

این مسئله را ابن سینا این‌گونه بیان می‌کند: اگر به این علم مابعدالطبیعه بگوییم، آن را به جزء اشرف آن - یعنی خداوند و موجودات مجرد - نامگذاری کرده‌ایم (زیرا مجردات مباین با موجودات طبیعی‌اند)؛ درست همان‌طور که اگر به این علم، علم الهی بگوییم؛ زیرا معرفت الهی غایت این علم است. ابن سینا می‌گوید این‌گونه نامگذاری،

(همان: ۲۱، ۲۲، ...).

اما دلیل سوم، نوعی رفتار فلسفی و پدیده تاریخی است و مربوط به فراوانی استعمال اصطلاح الهیات در آثار ابن سینا و فیلسوفان و متفکران پس از اوست که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴- ظهور واژه الهیات در آثار ابن سینا و آثار فلسفی کلامی بعد از او

ابن سینا در آثار خود گاهی واژه علم الهی و گاهی اصطلاح الاهیات را رسماً به کار می‌برد تا آن را جایگزین فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه کند. با این توضیح که واژگان علم کلی و علم الهی توسط فارابی و در مجموع به جای مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی به کار می‌رفتند و ابن سینا ضمن وفاداری به این سنت، گاهی الهیات را به جای هر دو (علم کلی و علم الهی) به کار می‌برد.

این کاربرد در تقسیم‌بندی کتاب بزرگ شفاء مشخص است و در نجات و اشارات نیز وجود دارد. اگرچه در کتاب عیون الحکمه، ترکیب بدیع‌الفلسفه‌الاولیه را برای فلسفه اولی به کار برده و گفته است فلسفه الهی جزء آن است که همان معرفت ربوبی است (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۷)، کتاب را در سه بخش، یعنی منطقی، طبیعیات و الهیات تقسیم کرده و اصطلاح الهیات را در ابتدای بخش سوم آورده است (همان: ۴۷).

اصطلاحات علم کلی و علم الهی در مقدمه حکمه‌المشرقیین نیز وجود دارد و نشان می‌دهند اساساً جایگزین کردن علم الهی و علم کلی به جای مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی، از نگاه مشرقی ابن سینا سرچشمه گرفته است. در آن کتاب، بوعلی، حکمت نظری را چهار قسم معرفی کرده است و گوشزد می‌کند این تقسیم، متعارف نیست (بلکه از طرف او یا فارابی است). این اقسام عبارت‌اند از: علم طبیعی، علم ریاضی، علم الهی و علم کلی. در تعریف علم الهی آمده است: علمی است که درباره امور مباین با ماده و حرکت بحث می‌کند. این امور

اولین دلیل، آن است که شیخ‌الرئیس در اواخر مطلب سوم و چهارم سخن خود را با تعبیر «فهذا هذا» موقتاً قطع کرده است (همان: ۲۳). این تعبیر چنان‌که یکی از شارحان الهیات - ملامهدی نراقی - بیان می‌کند احتمالاً به ضعف دلیل ذکرشده درباره تفسیر معنی مدنظر اشاره دارد (نراقی، ۱۳۶۵: ۱۷۸)؛ زیرا ابن سینا پس از این تعبیر، دوباره به تفسیر کلمه مابعدالطبیعه برمی‌گردد و نسبت آن را با علم اعداد واکاوی می‌کند و نشان می‌دهد «بعد از طبیعت» ترکیب پیچیده‌ای است که بدون تأویل به معنی «مباین با طبیعت» (یا فراطبیعت) قلمداد نمی‌شود؛ به‌خلاف «علم الهی» که برای اشاره به امور فراطبیعت به تأویل و تفسیر نیاز ندارد.

دلیل دوم در آغاز سخن شیخ‌الرئیس درباره مطالب دوم، سوم و چهارم یافت می‌شود. او کلام خود را با تعبیر «فقد قیل انه قد یقال» آغاز می‌کند. معنی این تعبیر از دو فعل مجهول «قیل» و «یقال» تشکیل شده است و نشان می‌دهد ابن سینا به وجه نامگذاری مابعدالطبیعه بر فلسفه اولی شارحان ارسطو توجه دارد و می‌داند که این نامگذاری از خود ارسطو نیست. همچنین، این مسئله را روشن می‌سازد که تفاسیر متعدد از مفهوم «مابعدالطبیعه» ارزش زیادی نزد او (ابن سینا) ندارند و این نشان می‌دهد تحلیل امثال ابراهیم مدکور درباره بی‌دقتی تاریخی ابن سینا درست نیست؛ زیرا او گفته است ابن سینا به مباحث تاریخی توجه چندانی ندارد و مثلاً به نسبت مابعدالطبیعه به ارسطو نپرداخته است؛ زیرا گویی در این نسبت شکی نداشته است (مدکور، ۱۴۰۴: ۱۲).

ابن سینا بلافاصله بعد از این تعبیر، سخن کوتاهی درباره مفهوم طبیعت بیان می‌کند و می‌گوید بعدیت در عنوان «مابعدالطبیعه» در قیاس با ماست (که موجوداتی طبیعی هستیم). او بدین‌وسیله گویا درصدد است تا معنایی مطابق با دیدگاه خویش - که در ادامه خواهد آمد - از آنچه بعد از طبیعت است، ارائه دهد. او آنگاه به سراغ مباحث دیگر متعلق به مطالب سه‌گانه مذکور می‌رود

به هیچ وجه با ماده آمیخته نیستند؛ حتی در مقام تصور، مثل خالق متعال و انواع ملائکه. در تعریف علم کلی گفته است: این علم از اموری بحث می‌کند که گاهی با ماده آمیخته و گاهی نیامیخته‌اند؛ مثل وحدت و کثرت، کلی و جزئی و علت و معلول (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶-۷).

چنان‌که مشخص است شیخ‌الرئیس در اینجا مباحث ماوراءطبیعت را متفاوت از امور عامه مطرح می‌کند و آنها را دو علم می‌داند. این رویکرد که فلسفه اولی به دو علم (کلی و الهی) تقسیم شود، در عین آنکه با یک روش تحقیق و از یک منطق برخوردار هستند، رویکردی است که از مؤلفه‌های حکمت مشرقی ابن سینا است.

به‌طورکلی، پس از بررسی آثار شیخ فلاسفه مسلمان به این نتیجه می‌رسیم که او واژه الهیات را به جای مابعدالطبیعه به کار می‌برد و این را باید از اساسی‌ترین مبانی فلسفه و حکمت او - یعنی علم حق که در کتاب حکمت مشرقین گوشزد کرده - دانست؛ زیرا این دانش مبتنی بر شناخت واقع از طریق شناخت حق و تحقق آن است که همان وجود است و رکن اصلی فلسفه او را تشکیل می‌دهد؛ اما در دو آثار مهم او، کتاب المباحثات و التعليقات، اصطلاح مابعدالطبیعه به کار رفته است. اکنون باید علت این تفاوت را بررسی کرد.

ابن سینا در مباحثه چهارم از کتاب المباحثات - آنجا که به میزان درک و فهم برخی از اهالی مدرسه بغداد (یعنی مشائیان معاصر خود) از فلسفه و منطق می‌پردازد - ذکری از مباحث آنها می‌کند و از جمله به «علم مابعدالطبیعه» آنها اشاره می‌کند؛ آنگاه می‌گوید تمام آثار آنان از جمله کتب طبیعی و «الهی» نوشته‌شده مشکلاتی دارند که اگر بخواهند، آن مشکلات را - از جمله فساد معنا، خارج شدن از نظام فلسفی و هدیان گویی - بررسی خواهیم کرد (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۳). در کتاب تعليقات، آنجا که سخن از موضوع منطق و معقولات ثانیه است، چندین بار واژه مابعدالطبیعه به کار رفته است؛ برای نمونه، گفته شده است: هنگامی که در علم مابعدالطبیعه، کلی

جنسی و نوعی اثبات شد، آنها موضوع علم منطق خواهند شد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷)؛ همچنین آمده است: نظر در اثبات این نوع از معقولات ثانی متعلق به علم مابعدالطبیعه است (همان).

در تحلیل این تفاوت نگارش باید گفت نخست، در عبارت مربوط به کتاب المباحثات، اصطلاح علم الهی هم به کار رفته است. در واقع، ابن سینا در یک عبارت واحد، در مقابل مابعدالطبیعه به روایت مشائیان بغداد، علم الهی به روایت خود را هم گوشزد کرده است. دوم، چنان‌که عبدالرحمن بدوی در مقدمه تعليقات می‌گوید: کتاب تعليقات املائی بهمنیار است، نه تألیف ابن سینا (بدوی، ۱۹۷۲: ۶)؛ این ویژگی درباره بخش اعظم المباحثات هم صادق است. در واقع، این دو کتاب مجموعه مباحثه‌ها، نشست‌ها و دیدگاه‌های ابن سینا است که شاگردان او به‌ویژه بهمنیار ثبت و ضبط کرده‌اند. بهمنیار چنان‌که در کتاب مهم خود التحصیل، نشان داده است ظاهراً همان اصطلاح مابعدالطبیعه را قبول دارد، نه علم کلی و علم الهی را؛ زیرا کتاب را به سه جزء منطق، مابعدالطبیعه و اعیان الموجودات تقسیم کرده و در جزء دوم که شامل شش مقاله است، بارها از علم مابعدالطبیعه سخن گفته و حتی یک بار هم از عنوان علم الهی یا الهیات نام نبرده است (برای نمونه ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۷۸، ۳۵۱، ۴۶۵). و این قرینه قوت‌مندی بر موضع مخالف اوست؛ هرچند درباره اختلاف نظر خود با استادش، بوعلی، سخنی نگفته است.

و اما در آثار فلسفی کلامی که پس از ابن سینا - چه در ادامه مکتب فلسفی او و چه در نقد او - نگاشته شده، اصطلاح الهیات به یک اصطلاح رسمی و تثبیت‌شده تبدیل شده است و به‌جز کتاب التحصیل که از این سنت پیروی نکرده است، تقریباً همه فلاسفه و متکلمان مسلمان آن را به کار برده‌اند؛ برای نمونه، ابوالعباس لوکری، شاگرد بهمنیار، کتاب مهم خود، بیان الحق بضمن الصدق، را به سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات تقسیم کرده و اصطلاح الهیات و واژه علم الهی را به کار برده است (برای

نمونه ر.ک: لوکری، ۱۳۶۴: ۸۶، ۱۱۲ و....، ۱۳۷۳: ۴ و ۵). لوکری مطالب کتاب جامع خود را از کتب فلاسفه بزرگ (فارابی و ابن سینا) اقتباس کرده است. اگرچه او با تأثیر از بهمنیار، گاهی از عنوان علم مابعدالطبیعه نیز استفاده می‌کند، واژه الهیات را هم در تقسیم‌بندی کتاب و هم در اثبات آن به‌کار می‌برد. معاصر او، غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، منتقد فلسفه ابن سینا، نیز چه در کتاب مقاصد الفلاسفه و چه در کتاب‌های تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال، اصطلاح الهیات را به جای مابعدالطبیعه به‌کار می‌برد (برای نمونه ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹: ۴۲). همچنین منتقد دیگر ابن سینا، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸)، معاصر دو متفکر نامبرده (لوکری و غزالی)، نیز در آثار خود از جمله کتاب انتقادی مصارعه الفلاسفه، اصطلاح الهیات را به‌کار می‌برد و کتاب خود را با این جمله آغاز می‌کند: «هذه المصارعه فی سبع مسائل فی الالهیات» (این زورآزمایی در هفت مسئله از الهیات است) (شهرستانی، ۱۴۰۵: ۱۸).

در نیمه دوم قرن ششم، شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷-۵۴۹)، مؤسس حکمت اشراق نیز اصطلاح علم الهی را در برخی کتب خود همچون مشارع و مطارحات به‌کار می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۹۶)؛ اگرچه در کتاب مهم خویش، یعنی حکمه‌الاشراق، ساختار جدیدی را به وجود می‌آورد که با تقسیم‌بندی مرسوم کتب فلسفی (یعنی طبیعیات، ریاضیات و الهیات) متفاوت است. همچنین متکلم معاصر او، فخرالدین رازی (۶۰۶-۵۴۳) نیز در آثار فلسفی و کلامی خود همانند المباحث‌المشرقیه و المطالب‌العالیه من العلم‌الالهی این‌چنین عمل می‌کند. فیلسوفان، متکلمان و متألهان مکتب شیراز و مکتب اصفهان در قرن‌های بعدی نیز تنها این اصطلاح را معتبر دانسته‌اند و در آثار خود به‌کار برده‌اند. اصطلاح متأله که در مکتب شیراز به‌کار رفت و در مکتب اصفهان برای امثال میرداماد و پس از او، ملاصدرا به‌کار رفت و مترادف حکیم و فیلسوف بود، قرینه‌ای برای جایگزینی الهیات یا الهی به جای فلسفه

اولی است.

اما آنچه در فلسفه و کلام مسیحی، متأثر از مکتب ابن سینا رخ داده است متفاوت از جریان هم‌سویی است که در فلسفه و کلام در میان مسلمانان انجام شده است. در ادامه به این مسئله می‌پردازیم:

۵- تأثیر الهیات ابن سینا در مابعدالطبیعه پژوهی غرب

در آغاز باید توجه داشت ارسطو در فصل هفتم از کتاب یازدهم مابعدالطبیعه واژه خداشناسی (theologike) را به‌کار می‌برد و گوشزد می‌کند این دانش، بهترین است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۶۴)؛ اما سخنان او در این فصل و در فصل نهم کتاب دوازدهم که به عقل الهی موسوم است (همان: ۴۰۸) و در فصل دوم از کتاب اول که فلسفه را دانشی الهی خوانده است (همان: ۹)، در مجموع از یک صفحه تجاوز نمی‌کند و از آنها درباره‌ی عنوان فلسفه اولی و نسبت آن با مابعدالطبیعه و علم الهی چیزی دریافت نمی‌شود؛ بدین دلیل که استناد به فلسفه اولی ارسطو در آثار فیلسوفان اسکندران و افلاطونیان تا زمان توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۴) براساس همان نامگذاری آندره نیکوس رودسی است؛ یعنی اصطلاح علم الهی یا الهیات در آنها نیست. کتاب خداشناسی (Theology) فلوطین - که در قرن دوم و سوم میلادی می‌زیست - نیز کتابی در فلسفه اولی نیست تا آن را سابقه‌ای از اصطلاح «علم الهی» برای مابعدالطبیعه بدانیم؛ بلکه این اثر (که در عالم اسلامی به نام اثولوجیا یا علم‌الربوبی شناخته می‌شد و مترجمان سریانی آن را به اشتباه اثری از ارسطو دانستند)، تنها به خدا، عقل و نفس می‌پردازد و به امور عامه - که قسمت اعظم مابعدالطبیعه ارسطوست - کاری ندارد؛ اما توماس آکوئیناس بزرگ‌ترین اثر فلسفی کلامی خود را جامع الهیات (summa theologica) می‌نامد و با ارجاعات مکرر به ابن سینا نشان می‌دهد در نامگذاری کتاب خود، از الهیات ابن سینا و اصطلاحات فلسفی او متأثر است. درواقع، آکوئیناس در دوره‌ی سینوی خود،

تئولوژی را مترادف با فلسفه اولی به کار می‌برد و در این زمینه، تابع این سینا است.

پیتر سیمونز، یکی از نویسندگان متون فلسفی در غرب، معتقد است آکوئیناس، مابعدالطبیعه را سه حوزه می‌داند: موجود بما هو موجود (being as being)، فلسفه اولی (prima philosophia) و خداشناسی (theologia). به نظر او، این تقسیم‌بندی تا دوره مدرن باقی ماند (simons, 1995, P.310). اگرچه به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی به دوره ابن رشدی توماس آکوئیناس مربوط است، که در آن او از تأثیر ابن سینا فاصله می‌گیرد و به تفکر ابن رشد نزدیک می‌شود، با وجود این، سخن از الهیات [بالمعنی الاخص] به‌عنوان جزئی از مابعدالطبیعه، باز هم نشانه تأثیر تقسیم‌بندی ابن سیناست؛ از طرف دیگر، به این مسئله گرایش دارد که مابعدالطبیعه اصطلاح کامل و رسایی برای اشاره به همه محتوای فلسفه اولی نیست.

رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م)، آغازگر فلسفه جدید غرب، در کلام معروف خود - در مقدمه کتاب اصول فلسفه - می‌گوید: «کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن، مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه‌های روئیده از این تنه، تمام علوم دیگر است» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۱۷). بنابراین مابعدالطبیعه دکارت یک بخش اساسی از فلسفه اوست؛ اما به نظر برخی شارحان او، مثل کیلینگ (keeling)، دکارت در صدد بود تا مابعدالطبیعه را از الهیات (یا کلام) و نیز از مطلق فلسفه تفکیک کند (صانعی، ۱۳۷۶: ۱۴). به نظر او، مابعدالطبیعه دکارت پایه و روش فیزیک دکارتی است. اگرچه تفکیک مابعدالطبیعه از مباحث الهیات در فلسفه دکارت، مستقیماً تأثیر فرانسیس بیکن را نشان می‌دهد، به نوعی گویای تأثیر توماس آکوئیناس متأخر (ابن رشدی) است. این مطلب در مقدمه تأملات، شاهد و قرینه دارد؛ آنجا که می‌گوید: «همواره بر این عقیده بوده‌ام که دو مسئله مربوط به خدا و نفس در صدر مسائلی است که باید آنها را با

دلایل مابعدالطبیعی (فلسفی) اثبات کرد، نه با دلایل الهیاتی (کلامی)» (دکارت، ۱۳۶۹: ۳).

دو رویکرد دکارت به مابعدالطبیعه، یعنی نگاه روش‌شناختی و تفکیک آن از الهیات، ضمن آنکه ادامه دیدگاه توماس آکوئیناس در نارسایی مابعدالطبیعه برای شمول مباحث فلسفه اولی است، پایه نگرش‌های بعدی فیلسوفان دوره روشنگری و مدرن را نیز فراهم می‌کند.

از نظر پیتر سیمونز، نقطه عطف دیگری از مابعدالطبیعه پژوهی در نگرش کریستین ولف (۱۷۵۴-۱۶۷۹م) - استاد کانت - یافت می‌شود. ولف از دو نوع متافیزیک عام و خاص سخن گفته است؛ اولی را ontology (موجودشناسی یا وجودشناسی) نامید و دومی را دارای سه شاخه الهیات عقلی، روانشناسی عقلی و جهان‌شناسی عقلی دانست (simons, 1995, P.312). این تقسیم‌بندی تا اندازه‌ای به لحاظ روشی با الهیات بالمعنی الاخص و بالمعنی الاخص در حکمت سینوی مطابقت دارد؛ اما از جهت پرداختن به کیهان‌شناسی و تفکیک روانشناسی (علم النفس) از الهیات با آن فاصله می‌گیرد و اینها نشان از همان تفکیکی دارد که از توماس آکوئیناس، شروع و در دکارت دنبال شده و قوت گرفته و اکنون در نگاه ولف توسعه یافته است.

در حقیقت سه نقطه عزیمت در معنای مابعدالطبیعه در فلسفه غرب - یعنی دیدگاه‌های آکوئیناس، دکارت و ولف - در این دو مطلب مشترک‌اند که مفهوم مابعدالطبیعه اجمال و ابهام دارد و در عین حال، با الهیات خاص آمیخته است. هر دو اینها در دیدگاه ابن سینا هم مطرح بود و از او آغاز شد؛ اما این تفاوت را با نگاه بوعلی دارند که او با طرح واژه الهیات حلقه وصلی بین معقولات و مجردات به وجود آورد تا الهیات بالمعنی الاخص به معقولات و الهیات بالمعنی الاخص به مجردات بپردازد؛ در صورتی که در نگاه فیلسوفان نامبرده، نخست، الهیات به معنی خداشناسی صرف تلقی شد. دوم، هم از جهت موضوعی و هم از جهت روشی تحقیق در این دو

بتوانند حوزه‌های مختلف تفکر را در مابعدالطبیعه جای دهند با نوعی توسع در تعریف، به مابعدالطبیعه روی آورده‌اند. فولکیه از جمله این نویسندگان است که می‌گوید مابعدالطبیعه شامل پنج شاخه از علوم فلسفی است: فصل الخطاب (علم الانتقاد) فلسفی، هستی‌شناسی (الهیات بالمعنی‌الاعم)، جهان‌شناسی استدلالی، علم‌النفس استدلالی و خداشناسی استدلالی (الهیات بالمعنی‌الاخص). او معتقد است باید تعریفی از مابعدالطبیعه ارائه داد که همه این مباحث را دربرگیرد. آنگاه دو دسته از تعاریف را برمی‌شمارد: دسته اول، تعاریفی که پذیرفتنی نیستند؛ مثل تعریف ارسطو، کانت و ویلیام جیمز. دسته دوم، تعاریفی که به دو اعتبار پذیرفته می‌شوند؛ اول به اعتبار مسائل یا عوارضی که بالذات بر موضوع فلسفه وارد می‌شوند. دوم به اعتبار نحوه شناخت ما از این مسائل و عوارض (فولکیه، ۱۳۶۶: ۴-۷).

نگاه دوم: در مقابل این نگاه، نگرش دیگری است که درست در نقطه مقابل توسع، گام برمی‌دارد و با انقباض و ابهام به مابعدالطبیعه روی می‌آورد؛ شاید بدان دلیل که توسعه علم تجربی در این نگاه اصالت دارد و فلسفه، تنها برای به خطا نرفتن در مسیر علمی است و فایده دیگری ندارد. نویسندگانی مثل ریچارد تیلور از این نگاه برخوردارند؛ وقتی می‌گویند: «مابعدالطبیعه اختیار، خدا، جاودانگی و اموری از این قبیل را وعده نمی‌دهد. نه امیدی معقول می‌دهد و نه ما را بر این امور واقف می‌سازد. درواقع، مابعدالطبیعه معرفت هیچ‌چیز را وعده نمی‌دهد» (تیلور، ۱۳۷۹: ۴۰). این نگاه به صورت دیدگاه انتقادی تند معتقد است مابعدالطبیعه کمترین ذره‌ای معرفت درباره اشیاء به انسان نمی‌بخشد و آدمی را در اعماق جهالت نگه می‌دارد (همان: ۴۴). باوجوداین، رهاورد مابعدالطبیعه را خردمندی (wisdom) می‌داند و اینکه انسان را از دام امور بدلی در حکمت اصیل رها می‌کند (همان). به عبارت دیگر، در این نگاه - که متأثر از فلسفه علمی است - مابعدالطبیعه کار با اهمیت، اما محدود و مشخصی انجام می‌دهد و آن عبارت است از

مقوله به تدریج از یکدیگر جدا شدند تا جایی که کانت - منتقد مابعدالطبیعه - اساساً امکان شناخت مابعدالطبیعه را زیر سؤال برد و هایدگر آن را از وظیفه اصلی‌اش - یعنی شناخت وجود - غافل دانست و سرگرم شناخت «موجود»، آن هم شناختی بی‌حاصل معرفی کرد.

آنچه در سه دیدگاه نامبرده، به عنوان یک میراث فلسفی به دوران معاصر رسیده است، اصالت نگاه روش‌شناسی به مابعدالطبیعه است که منشأ سوء تعبیرهای زیادی از الهیات شده است. یکی از آنها ترادف الهیات با خداشناسی به معنی کلامی آن است که از بیکن و دکارت آغاز شد و تا زمان معاصر ادامه یافت. این سوء تعبیر تا آنجا رشد کرد که افراد محقق‌ی مثل ابراهیم مدکور، متأثر از فضای مطالعات اسلامی در غرب، بگویند: ابن سینا با نامگذاری مابعدالطبیعه به الهیات، نوعی اهمال اجزای مهم فلسفه اولی را باعث شده و گویا نوعی معارضه بی‌حاصل او و استادش فارابی، با علم کلام بوده است (مدکور، ۱۹۵۲: ۱۲)؛ در صورتی که این مطلب اثبات‌شدنی است که مراد ابن سینا از الهیات هیچ‌گاه علم عقاید یا خداشناسی کلامی نبوده است. از دیگر سوء تعبیرها کاربرد الهیات در ادبیات فلسفی معاصر ایران است که در آنها ترجمه Theology، بیشتر الهیات و گاهی کلام است و معلوم است که هیچ‌کدام ترجمه دقیقی نیستند و باید آن را صرفاً به خداشناسی ترجمه کرد.

۶- اصالت نگاه روش‌شناختی به مابعدالطبیعه در خوانش‌های معاصر

انصراف از نگاه معناشناختی به مابعدالطبیعه در گذر تاریخ فلسفه، سبب شده است تا به تدریج نگاه روش‌شناختی بر آن غلبه کند. در اینجا به سه خوانش معاصر غرب در این باره اشاره می‌کنیم؛ بدون آنکه آن را در این سه نگاه منحصر بدانیم؛ اما بر این تأکید می‌کنیم که این نگاه، نتیجه انصراف تدریجی از معنا به روش در شناخت مابعدالطبیعه است.

نگاه اول: برخی نویسندگان متون فلسفی برای آنکه

جداکردن توهم از خردورزی.

نگاه سوم از آن فیلسوفان اگزیستانسیالیست است. از مهم‌ترین چهره‌های این شیوه فلسفی، هایدگر است که مابعدالطبیعه را به نوعی منحرف از وظیفه اصلی خود دانسته و معتقد است در [تاریخ] مابعدالطبیعه به جای پرسش و تحقیق درباره وجود، درباره موجود سخن گفته شده است. به نظر هایدگر، مابعدالطبیعه در تاریخ خود، از آناکسیمندرس تا نیچه، حقیقت را پنهان می‌کند؛ زیرا پرسش از وجود ندارد و تنها درباره موجود بما هو موجود تفکر می‌دهد؛ وجود می‌گوید، اما موجود بما هو موجود مراد می‌کند. ادعای مابعدالطبیعه از آغاز تا کمالش در راهی عجیب در گذرگاهی انحرافی از موجود و وجودداشتن به حرکت در آمده است... (هایدگر، ۱۳۷۲: ۲۶-۲۷). این غفلت از وجود بدان دلیل است که بحث مابعدالطبیعی درباره موجودات متوقف به سطحی همسان با پرسش از عدم است (همان: ۷۱).

اصطلاحات مابعدالطبیعه جدید در فلسفه هانری برگسون، مابعدالطبیعه توصیفی در دیدگاه استراوسون و مابعدالطبیعه زبانی در دیدگاه فیلسوفان نو تحلیلی، در شمار نگاه‌های اصالت روش‌شناختی ارزیابی می‌شوند. در اینجا مجال بحث درباره این دیدگاه‌ها نیست؛ اما شایان توجه است در برخی از این دیدگاه‌ها، مثل مابعدالطبیعه توصیفی، مابعدالطبیعه در حد یک مسئله از مسائل فلسفه تنزل یافته است و دیگر یک جزء مهم از فلسفه یا نگاه فلسفی قلمداد نمی‌شود؛ زیرا مابعدالطبیعه دانش وجودشناسی یا موجودشناسی نیست؛ بلکه به تعبیر سیمون بلاک بون، مابعدالطبیعه در حوزه فلسفی انگلیسی - آمریکایی بیشتر عبارت است از معضلاتی همچون ماهیت ذهن، فکر، احساس، اراده که باید با روش خاص مبتنی بر یک تحلیل صوری یا ایدئال با آن مواجه شد (Blackburn, 1996, P. 721).

نتیجه‌گیری

رساله «اغراض مابعدالطبیعه ارسطو» فارابی، نشان می‌دهد مفهوم مابعدالطبیعه یا غرض از آن در مدرسه بغداد، خالی

از ابهام نبوده است. تفاوت نظر آندره نیکوس - که جاعل این اصطلاح بود - با نیکلای دمشقی، سابقه این ابهام را تا زمان افلاطونیان میانی و حتی آخرین دوره‌های حیات مدرسه ارسطو - لوکیوم - نشان می‌دهد: آندره نیکوس رودسی اصطلاح مابعدالطبیعه را گویی تنها از نظر تعلیمی وضع کرده بود؛ در صورتی که نیکلای دمشقی آن را به معنای تقدم رتبی مفاهیم و امور ماورایی قلمداد کرد.

ابونصر فارابی با نوشتن رساله «اغراض...» به دنبال ابهام‌زدایی از مفهوم مابعدالطبیعه ارسطو بود و واژه جدیدی را در بازخوانی مابعدالطبیعه عرضه کرد که نتیجه آن، تقسیم فلسفه اولی به دو شاخه علم کلی و علم الهی بود تا اولی به امور عامه و دومی به مفارقات پردازد. اگرچه ابن سینا رساله «اغراض...» را در تبیین هدف ارسطو راهگشا خواند، باز هم اصطلاح مابعدالطبیعه - واژه‌ای که به محتوای فلسفه اولی اشاره کند - را شایسته ندانست و در مقام مقایسه، اصطلاح «ما قبل الطبیعه» را بهتر ارزیابی کرد؛ اما به دلیل مناقشاتی که درباره هر دو تعبیر وجود دارد، با رویکرد فارابی موافقت کرد و با جمع‌بندی دیدگاه خود و فارابی به تعبیر «الهیات» رسید. آنگاه این تعبیر را در همه آثار خود به جای مابعدالطبیعه به کار برد؛ ضمن آنکه گاهی از تعبیر «علم الهی» نیز استفاده می‌کرد؛ اما آن را نه قسیم علم کلی، بلکه به معنای جامع آن (مترادف با الهیات) به کار می‌بست.

در تاریخ فلسفه، به جز بهمنیار که باز هم اصطلاح مابعدالطبیعه را در اثر معروف خود - التحصیل - به کار برد و در تعلیقات ابن سینا - که به قلم او بود - تکرار کرد، همه فیلسوفان و متکلمان به پیروی از شیخ‌الرئیس به جای مابعدالطبیعه از اصطلاح علم الهی یا الهیات سخن گفتند. این اصطلاح تا آنجا تثبیت شد که حتی منتقدان سرسخت ابن سینا، همانند غزالی و شهرستانی نیز از فلسفه اولی با عنوان الهیات یاد کردند.

سویه‌های تأثیر دیدگاه ابن سینا در فلسفه مسیحی در اثر بزرگ توماس آکوئیناس، یعنی جامع الهیات، دیده

روایت ابن سینا از فهم متافیزیک ارسطو»، دو فصلنامه حکمت سینوی، سال هفدهم، پاییز و زمستان ۹۲.

۱۱- خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۸۵)، مقدمه متافیزیک ارسطو، مندرج در متافیزیک ارسطو، تهران، حکمت، چاپ چهارم.

۱۲- دکارت، (۱۳۶۹)، تأملات، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

۱۳- دکارت، (۱۳۷۶)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، الهدی.

۱۴- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۴۰۵)، مصارعه الفلاسفه، مندرج در مصارع المصارع، خواجه نصیر طوسی، تصحیح حسن معزی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

۱۵- غزالی، ابوحامد، (۱۴۰۹)، المنقذ من الضلال، مقدمه احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب، الطبعة الاولى.

۱۶- فارابی، (۱۳۸۷)، شرح رساله زنون کبیر، مندرج در رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۷- فارابی، (۱۳۸۷)، فی العلم الالهی، مندرج در رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۸- فارابی، ابونصر، (۱۳۸۷)، اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، مندرج در رسائل فلسفی فارابی به تصحیح و ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۹- فولکیه، پل، (۱۳۶۶)، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.

۲۰- کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی، سروش.

۲۱- کیان‌خواه، لیلا، رضا اکبریان و محمد سعیدی مهر، (۱۳۹۱)، «تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ابن سینا؛ بررسی تأثیر رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی».

می‌شود. او حتی در دوره ابن رشدی، کژتابی اصطلاح مابعدالطبیعه را - متأثر از بوعلی - با تقسیم آن به سه بخش موجودشناسی، فلسفه اولی و خداشناسی تدارک می‌کند. این کژتابی در دکارت و ولف، متفکران تأثیرگذار در نگرش انتقادی به مابعدالطبیعه، مشاهده می‌شود؛ آنجا که از تفکیک مابعدالطبیعه و خداشناسی یا تقسیم مابعدالطبیعه به عام و خاص سخن می‌گویند؛ اما این تفکیک منشأ برداشت نادرست از الهیات به معنی خداشناسی صرف بود و این برداشت هنوز هم در ادبیات فلسفی معاصر وجود دارد.

منابع

۱- ابن سینا، (۱۳۷۱)، المباحثات، به تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

۲- ابن سینا، (۱۴۰۴)، الهیات شفا، به تصحیح ابراهیم مدکور و تحقیق جورج فنواتی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

۳- ابن سینا، (۱۴۰۵)، الف، سیره، مندرج در کتاب النجاه به تصحیح ماجد فخری، بیروت، دارالافاق الجدیده.

۴- ابن سینا، (۱۴۰۵)، ب، (مقدمه) منطق‌المشرقین، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

۵- ابن سینا، (۱۹۷۲)، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره؛ همچنین، ۱۴۰۴، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۶- ابن سینا، (۱۹۸۰)، عیون‌الحکمه، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.

۷- ارسطو، (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، حکمت، چاپ چهارم، تهران.

۸- بهمینار، (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح استاد شهید مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۹- تیلور، ریچارد، (۱۳۷۹)، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدجواد رضایی، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول.

۱۰- حسینی، سیداحمد، (۱۳۹۲)، «تحلیل معناشناختی

- مجله حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ش ۴۷.
- ۲۲- لوکری ابوالعباس، (۱۳۷۳)، **بیان الحق بضمان الصدق، العلم الالهی**، تحقیق و مقدمه دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
- ۲۳- لوکری ابوالعباس، (۱۳۶۴)، **بیان الحق بضمان الصدق، المنطق**، تحقیق و مقدمه دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
- ۲۴- مدکور، ابراهیم، (۱۹۵۲)، **مقدمه الهیات شفا**، قاهره، نشر وزارت معارف عمومی مصر.
- ۲۵- نراقی، ملامهدی، (۱۳۶۵)، **شرح الهیات شفا**، تحقیق دکتر مهدی محقق، تهران، دانشگاه کدگیل و دانشگاه تهران.
- ۲۶- وال، ژان، (۱۳۷۰)، **بحث در مابعدالطبیعه**، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، چاپ اول.
- ۲۷- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۳)، **مابعدالطبیعه چیست؟**، ترجمه محمدجواد صافیان، تهران، پرسش.
- ۲۸- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، **مجموعه مصنفات**، جلد ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه، چاپ دوم.
- 29- Blackburn, Simon, (1996). **Metaphysics, in the Black well companion to philosophy**, Ed. By Nicholas Bunnin and E.p.Tsui-James.
- 30- Gutas, dimitri, **Avicenna and Aristotelian tradition**, Leiden Brill, 1988.
- 31- Ross, David, (1924). **Aristotels Metaphysics**, clarendon press california.
- 32- Simons, peter (1995). **metaphysics, in A companion to metaphysics**, Ed. by Jaegwon kim and Ernes sosa, Black well, Firs pub.