Shahid Rajaee Teacher Training University

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Study and Comparison on the Subject of the First Philosophy in Farabi's Philosophy and Mullasadra's Transcendent Philosophy

Zahra Salari Tarzaghi[1]
Tahere Kamalizadeh[2]
Fateme Shahidi[3]

Abstract

"Existent" is a central issue in Aristotle philosophy and it is followed by Farabi's philosophy and it changed to "existence" in Mullasadra's transcendent philosophy. The investigation in this research concluded that the reason and way of this change is seen in this fact that although Farabi could take some distance from the diversity of Aristotle's commentators (about Aristotle's quadruple position) but he by adopting being qua being as the subject matter of philosophy, didn't find a way to reality of existence through interconnectedness meaning of existence and quiddity. Then mullasadra presented different explanation regarding the subject of philosophy by appealing to his basic doctrine, principality of existence, and

[1]- PHD student transcendent wisdom, Human sciences and cultural studies institute, corresponding author salaritarzaghi@yahoo.com
[2]- associate professor of contemporary wisdom group, Human sciences and cultural studies institute kamalizadeh@ihcs.ac.ir
[3]- assistant professor of Islamic philosophy group, Iran wisdom and philosophy research institute Shahidi.fateme@gmail.com
Date of received: 15/06/2019 Date of acceptance: 21/01/2020

gradation in existence the unity of the very nature of existence, and ultimately by adopting the identification of existence and quiddity, and rejecting Avicennian theory on the distinction between existence and quiddity and making distinction between the reality of existence and its concept has refreshed up the subject of philosophy, thus change the subject of philosophy from existent to existence. Although in Sadra's philosophy, through principality of existence and abstraction of quiddity, often being and existence (about the subject of philosophy) are used in one meaning and both indicate to the reality of existence.

Keywords: Subject of Philosophy, Mullasadra, Farabi, Being, Reality of Existence.

Problem statement

Thought about existence returns to Greece thinkers. Metaphysical question on the primary element (*Prote Arkhe*), found philosophical answer for the first time in Parmenides philosophy, then Aristotle paid attention for explaining ontological issues. He initially didn't have a single position regarding the subject of philosophy and have considered four things as the subject for philosophy: first causes and first principles, divine command, substance and it's causes and being qua being. He finally introduced (in *Gama*) being qua being as the subject for philosophy.

Although Aristotle's commentators disagreed with his view on the subject of philosophy, al-Farabi no doubt declared the subject of philosophy to be "being qua being." After Farabi, the subject, issues and topics of Islamic philosophy, until Mulla Sadra, a significant change and development took place.

After proposing the theory of the principality 0f existence, Sadr al-Mutallah established his philosophy with the focus on "existence." This study focuses on the ontology of Farabi and Mulla Sadra, after explaining the subject of philosophy in Farabi and Mulla Sadra`s works, it deals with how to the subject of philosophy changed from "exist anent" to "existence", and the factors influencing this development and its implications, such as the relationship of existence and examine the nature, and purpose of the philosophy and method of Farabi and Mulla Sadra in presenting the meanings of "existent.

Method

Working method in current research is analysis and survey of Mullasadra's and Farabi's theories by using of library tolls (taking notes) and electronics pages.

Findings and results

Although farabi could take some distance from the diversity of Aristotle's commentator (about Aristotle's quadruple position) but study about interpretation of being qua being in Farabi's philosophy shows in this case, he has been the subject of intellectual evolving. Farabi in the first type of his works, hold that being qua being include all beings even it includes the subjects of all sciences (even particular sciences). In the next step he holds the inclusion of everything (all creatures) and divine beings- since they are the cause of other creature's existence- including being qua being and excludes particular sciences from being within the limit of being qua being. Farabi, finally in *Alaghras mabaad Al-tabiee* treatise, introduces absolute being (being qua being) and something that equals to that in universality (such as unity) as the first subject of this branch of knowledge (metaphysic). What is important is that Farabi has not been able to reach the truth of existence at all these stages, and "existent " has become the subject of Farabi's philosophy without implying the truth of existence. This is rooted in the relationship between existence and quiddity. While expressing the meanings of "existing", Farabi discusses the relationship between existence and quiddity. From his words, it can be inferred that quiddities are nothing but realized objects and beings, and that "existence" is the equivalent of the essence and inner causes of an object and its components. Another issue that can affect our understanding of the meaning of quiddity and its relation to existence, in Farabi's philosophy, is Farabi's different interpretation of necessity and possibility, on the basis of both potentiality and actuality, as well as eternity. Thus, the distinction between existence and quiddity and, consequently, quiddity in its specific meaning (what is said in response to what it is), has no place in Farabi's philosophy, but is an existential thing that corresponds to its general meaning. Therefore, Farabi did not find the truth of existence due to the entanglement of the meaning of existence and quiddity. Mulla Sadra sometimes introduces existence as the subject of philosophy and sometimes as existent, and does not distinguish between them as the subject of philosophy, because this distinction is rooted in the distinction between "existence" and "quiddity", which is based on the principality and unity of existence. The distinction between existence and

quiddity is replaced by their identification. Therefore, both "being" and "existent" can be interpreted as the truth of existence, and this dichotomy is related to the word, but they are united in meaning, and this unity is rooted in the objectivity of existence and quiddity and the difference between the meaning of existence and quiddity. According to the principality of existence, what exists in the real world objective world is existence, and quiddity is a subordinate thing that is abstracted from the existential limits of objects. Also, Mulla Sadra's different interpretation of the definition and purpose of philosophy, the influence of Suhrawardi's theory on multiple and gradation truths of light and the originality that Ibn Arabi gives to the existence of God, has been influential for Mulla Sadra's attention to the gradation of existence - which includes all beings - and ultimately transferring the subject of philosophy from existence to existent.

References

Ashtiyani, sayyid jalal al-din, (1991), *Moghaddeme* Q*aisiri bar Fususn ol-Hikam Mohye al-din Ibn Arabi* Qum:Islamic publicity office. [In Arabic]

Ibn sina, (1979), *Ibn sina's Rasael*, Qum:bidar. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohy Al-din Mohammad, (1911), *Al-fotoohat Al-Makiya*, Cario. [In Arabic]

Aristotle, (1988), *Metaphysic*, translated by Khorasani, Sharaf Al-din, Tehran: Goftar. [In Persian]

Ashari, Ali ibn Esmaeel, (2006*), Maqhalat Al-islamiyyin wa ikhtilaf ol-musallin*, Beirut: Darolnashr. [In Arabic]

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی

سال نهم، شماره ۱۷
بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۷۶-۵۱

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

بررسی مقایسه‌ای موضوع فلسفهٔ اولی در فلسفهٔ فارابی و حکمت متعالیهٔ ملاصدرا

زهرا سالاری طرزقی[۱]
طاهره کمالی زاده[۲]
فاطمه شهیدی[۳]

چکیده

محوریت «موجود» در فلسفهٔ ارسطو و بتبع آن درفلسفهٔ فارابی، به «وجود» در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا تحول یافت. بر همین اساس، مسأله اصلی این پژوهش، تبیین تطور موضوع فلسفه از «موجود» به «وجود» است. در مرحلهٔ بعد بررسی عوامل این تطور، مورد توجه است. ماحصل این مطالعهٔ مقایسه‌ای، آن است که هرچند فارابی با انتخاب «موجود بما هو موجود» به عنوان موضوع فلسفه، توانست از تنوع نظرات شارحان ارسطو (درمورد مواضع چهارگانهٔ ارسطو) فاصله بگیرد، ولی بدلیل درهم تنیدگی معنای وجود و ماهیت، به حقیقت وجود راه نیافت، اما ملاصدرا با استعانت از نظریهٔ بنیادین اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و در نتیجه اتخاذ عینیت و اتّحاد وجود و ماهیت و گذر از تمایز وجود و ماهیت سینوی و تفکیک حقیقت وجود از مفهوم آن، تبیین متفاوتی از موضوع فلسفه ارائه کرد و حقیقت وجود را موضوع فلسفه قرار داد. به این ترتیب موضوع فلسفه از «موجود» به «وجود»، انتقال یافت. هرچند در فلسفهٔ صدرا، به‌دلیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، «موجود» و «وجود» (در مسئله موضوع فلسفه)، غالباً به یک معنا بکار می‌روند و هر دو به حقیقت وجود، دلالت دارند.

---

[۱]- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نویسندهٔ مسئول
salaritarzaghi@yahoo.com
[۲]- دانشیار گروه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی kamalizadeh@ihcs.ac.ir
[۳]- استادیار گروه فلسفهٔ اسلامی، موسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران Shahidi.fateme@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱

کلمات کلیدی: موضوع فلسفه، ملاصدرا، فارابی، موجود، وجود، حقیقت وجود.

طرح مسأله

اندیشه در باب وجود، به متفکران یونانی برمی‌گردد. سؤال متافیزیکی از عنصر اصلی (پروته آرخه)، نخستین بار در فلسفه پارمنیدس،[۱] پاسخ فلسفی یافت. سپس ارسطو به تبیین مباحث هستی شناسی پرداخت. او ابتدا موضع یکسانی در تعیین موضوع فلسفه نداشت،[۲] اما نهایتاً در *گاما*، «موجود بما هو موجود» را به عنوان موضوع فلسفه، معرفی کرد (شرف، ۱۹۸۸، ص ۸۷). فارابی[۳] برخلاف شارحین ارسطو، بدون تردید، موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» اعلام کرد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۵۸). صدرالمتألهین در این مورد، موضع یگانه‌ای اتخاذ نکرده، بلکه در مواضع مختلف آثارش گاهی «موجود» (صدر المتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۲)، و گاهی «وجود» را به عنوان موضوع فلسفه، معرفی کرده است (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰). اینکه آیا ملاصدرا به معنای متفاوتی از موجود و وجود نسبت به سایر فلاسفه معتقد است، می‌تواند در تعیین موضوع و محوریت فلسفه ملاصدرا، نقش مهمی را ایفا کند. لذا تطور و انتقال موضوع فلسفه اولی از «موجود» به «وجود» (با توجه به موضوع و محور فلسفه در کلام ملاصدرا و فارابی)، مسأله اصلی این پژوهش است و تبیین معانی وجود و موجود و بررسی عوامل تأثیر گذار بر این تحول از مسائل فرعی این پژوهش هستند.

پیشینهٔ پژوهش

در مورد پیشینهٔ بحث باید گفت که پژوهش‌های متقنی در این مسأله از دیدگاه هر یک از این دو حکیم به نحو مستقل انجام یافته است. نظیر مقالهٔ «*موضوع فلسفه اولی در نظام فلسفی ارسطو و فارابی*». ماحصل این پژوهش، تبیین متفاوت فارابی از سخن ارسطو در مورد موضوع فلسفهٔ اولی و اینکه در کلام ارسطو برغم تفاسیر مختلف شارحان ارسطو، هیچ تناقضی در گوناگونی مواضع وی (در تعیین موضوع فلسفه)، وجود ندارد. همچنین مقالهٔ «*تعریف ملاصدرا از مابعدالطبیعه و لوازم معرفت شناختی آن*»، که هدف نویسنده از این پژوهش، معرفی حقیقت وجود به عنوان محور فلسفهٔ ملاصدرا و همچنین تبیین شهود عرفانی و تحلیلات عقلی به عنوان روش‌های شناخت حقیقت وجود است،

اما نوآوری پژوهش حاضر، مقایسهٔ نظر فارابی و ملاصدرا (با توجه به تفسیر متفاوت این دو اندیشمند از موجود و وجود)، و بررسی علت انتقال موضوع فلسفه از «موجود» به «وجود» است.

موضوع فلسفه از منظر فارابی

یکی از مهم‌ترین مسائل فارابی پیرامون موضوع فلسفه، به تفسیر وی از گوناگونی موضع ارسطو پیرامون موضوع فلسفه، اختصاص دارد. ارسطو در *متافیزیک*، موضوعاتی همچون «موجود بما هو موجود»، «جوهر»، «جواهر مفارق»، و «علل و مبادی اولی»، برای فلسفه قائل است (شرف، ۱۹۸۸، صص ۸۸ و ۳۶۴ و ۲۰۸ و ۱۹۵ و ۳۶۴ و ۶ و ۷).

شارحان ارسطو[۴] هریک به طریقی به تفسیر گوناگونی موضع ارسطو پرداخته‌اند، ولی هیچکدام در حل این تعارض، موفق نبوده‌اند. وجه اختلاف این شارحان این است که آیا موجود در مسأله موضوع فلسفه، موجود در معنای ارسطویی (موجود بمعنای عام) است و یا موجود افلاطونی (موجود بمعنای وجود کامل)، مراد است؟ بطور مثال اسکندر افرودیسی[۵] به موجود ارسطویی توجه دارد و برای ادیموس[۶]، موجود افلاطونی، محوریت دارد (کمالی زاده، ۲۰۰۵، ص ۲۲۹-۲۲۸). با این وجود، فارابی هیچگونه ناسازگاری در متون ارسطویی پیرامون موضوع فلسفه، گزارش نمی‌دهد، بلکه با ارائهٔ تفسیری دقیق در رسالهٔ *الاغراض مابعدالطبیعه*، تعارض موجود را حل کرده است.

تحقیق پیرامون تفسیر «موجود بما هو موجود» در فلسفهٔ فارابی،[۷] حاکی از آن است که او در این مورد، دارای تطور فکری بوده است. او در کتاب *الجمع بین رای الحکیمین* (فارابی، ۱۹۸۴(a)، ص ۸۱-۸۰) و *البرهان* (همو، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۰۷) با ارائهٔ تفسیری ابتدایی از «موجود بما هو موجود»، آن را مشتمل بر الهیات، طبیعیات، ریاضیات و علم سیاست و اخلاق می‌داند. براساس این تفسیر، «موجود بما هو موجود»، شامل تمام موجودات و دربرگیرندهٔ موضوعات تمام علوم (حتی علوم جزیی) می‌گردد. او سپس در گام بعدی در کتاب *تحصیل السعاده* (همو، ۱۹۹۲، ص ۱۴۰)، *فلسفهٔ ارسطوطالیس* (همو، ۱۹۶۱، ص ۱۳۳-۱۳۱)، *الحروف* (همو، ۱۹۸۶، ص ۶۹-۶۸) و *فصول المنتزعه* (همو، ۱۹۸۴ب، ص ۶۲)، ماسوا و موجودات الهی– از آن جهت که علت

وجود دیگر موجودات هستند – را مشمول «موجود بما هو موجود» می‌داند. در آثار اخیر، «موجود بما هو موجود» از طرفی شامل علوم جزئی نمی‌گردد، و از طرف دیگر، موجودات الهی را نیز شامل می‌شود.

سپس فارابی. در *احصاء العلوم* با تقسیم علم الهی به سه بخش با موضوعاتی چون «موجود چونان موجود و احوال و عوارض آن»، «مبادی براهین در علوم نظری جزئی»، و «موجودات مجرد»، دیدگاه نهایی خود را ارائه می‌دهد (همو، ۱۹۹۶الف، ص ۷۵). در این تحلیل، مابعدالطبیعه، علم الهی به معنی اعم است که هم مشتمل بر الهیات خاص (بحث از مجردات) و هم مشتمل بر مباحث عام «موجود بما هو موجود» (موجود مطلق) است.

فارابی در رسالهٔ «*الاغراض مابعدالطبیعه*»، تبیین کامل‌تری دارد. او بعد از تقسیم علوم به کلی و جزیی، ضمن ارائهٔ مثال‌هایی از علوم جزیی، وجه اشتراک آنها را در این می‌داند که هیچ‌یک از این علوم، درمورد چیزی که در برگیرندهٔ همهٔ موجودات باشد بحث نکرده‌اند. لذا بررسی آن، برعهدهٔ علمی مافوق و کلی است؛ علمی که موضوع آن، چیزی جز «موجود بما هو موجود» نیست (همو، ۲۰۰۸، ص ۵۸). او فلسفه را شایستهٔ عنوان «علم کلی» و «مابعدالطبیعه» می‌داند. زیرا همهٔ موارد مذکور را شامل می‌شود.

موضع نهایی فارابی در مورد موضوع فلسفه وقتی آشکار می‌گردد که موضوع نخستین (بالذات) این علم را «موجود مطلق» (موجود بما هو موجود)، و چیزی که در عمومیت با آن مساوی باشد (نظیر واحد)، معرفی می‌کند. سپس فارابی اثبات می‌کند مابعدالطبیعه، مساوی الهیات نیست، بلکه الهیات را نیز شامل می‌شود: «سزاوار است که علم الهی، داخل این علم کلی باشد. زیرا خداوند مبدا موجود مطلق (مبدا مشترک تمام موجودات) است نه این که مبدا موجودی خاص باشد و آن بحثی که مشتمل بر اعطا افاضه از ناحیه مبدا وجود می‌شود، می‌بایست به نام الهی نامید» (همان، صص ۵۹ و ۶۰). در حقیقت، فارابی ویژگی «مبدا موجود مطلق بودن» را دلیل خود بر تسمیهٔ مابعدالطبیعه به علم الهی، ذکر می‌کند.

بررسی عوامل تأثیرگذار بر فارابی در تعیین موجود به عنوان موضوع فلسفه:

با توجه به اینکه هر اندیشمندی دارای پیشینهٔ فکری از خود و اندیشمندان گذشته است، که می‌توان از رهگذر شناخت اندیشه‌ها و مکاتب فکری پیشین به فضای ذهنی او

دست یافت، لذا جهت تعیین علت محوریت «موجود» در فلسفه فارابی به تحقیق پیرامون مهمترین زمینه‌های فکری این اندیشمند می‌پردازیم.

۱-رابطهٔ وجود و ماهیت در فلسفهٔ فارابی

تا وقتی رابطهٔ وجود وماهیت در فلسفهٔ فارابی مکشوف نگردد، نمی‌توانیم به تبیین درستی از موضوع فلسفه دست یابیم. طرح اولیّهٔ تمایز وجود از ماهیت در فلسفهٔ اسلامی، ریشه در نظریهٔ متکلمان دارد که بررسی آن جهت تبیین دقیق رابطهٔ وجود و ماهیت در فلسفهٔ فارابی، ضرورت دارد.

- تبیین رابطهٔ شیء و موجود[۸]

متکلمان، اولین کسانی بودند که رابطهٔ موجود و معدوم با شیء را مطرح کردند. معانی مختلف شیء در *قرآن* این مسأله را برای آنها مطرح کرد که آیا مفهوم شیء را می‌توان درمورد خدا بکار برد یا نه (اشعری، ۲۰۰۶، صص ۵۰ و ۲۸۲). همچنین نظریهٔ شیء بودن موجودات قبل از وجود (معدومات)، یا در عدم بعد از وجود و نیز نحوهٔ علم خدا به موجودات قبل از وجود آنها، باعث اختلاف بین متکلمان شد و در نهایت، معضل تمایز یا عدم تمایز اشیای قبل و بعد از ایجاد را بوجود آورد که منجر به اعتقاد به شیء غیر موجود غیر متمایز ابدی گردید که با اصل توحید، در تناقض است. فارابی برای حل این معضل، شیء را اعم از موجود می داند، چون موجود، بر موجودات خارجی انطباق دارد، اما شیء هم بر موجودات ذهنی و هم خارجی و هم محالات، دلالت دارد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۸).

- تمایز وجود از ماهیت در فلسفهٔ فارابی

در مورد نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت فارابی دو ادعا وجود دارد: اول؛ ادعای انتساب نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت به فارابی. مقالات متعددی از جمله *مقالهٔ «موضوع فلسفه اولی در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»* به تبیین این نظریه پرداخته‌اند. دوم؛ ادعای عدم انتساب نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت به فارابی. مقالهٔ *«نسبت امر ممکن با زمان و قوه و فعل»* مدعی نظریهٔ اخیر است.

تحقیقات حاکی از آن است که نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت بنحو سینوی فقط در کتاب *فصوص الحکم* صراحتاً مطرح شده، که انتساب آن به فارابی، مورد تردید است. حتی

فارابی عباراتی دارد که با نظریهٔ «عروض وجود بر ماهیت» در تقابل است. [۹] [۱۰] از طرفی مسائلی از جمله، مساوقت واحد و موجود (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۵۱)، و رابطهٔ وجود و موجود (همو، ۱۹۸۶، صص ۱۱۷ و ۱۱۶ و ۲۱۹)، بدون در نظر گرفتن این تمایز، قابل شناخت نیست. استفان من، در مقاله‌ای به این مسئله اذعان دارد: (menn, 2012, pp 64-66). هر چند در مقالهٔ دیگری بعد از طرح تمایز مذکور، در نهایت آنرا رد کرده و قائل به عینیت وجود و ماهیت (به معنای عدم دو بخشی نمودن اشیا به وجود و ماهیت)،[۱۱] گشته است (Idem, 2008, pp 83-80) .

فارابی ضمن بیان معانی «موجود»، بحث رابطهٔ وجود و ماهیت را مطرح نموده است. او بعد از بیان معانی موجود (مقولات، صادق و واقعیت عینی خارجی)، در توضیح معنای اخیر، به بیان رابطهٔ وجود و موجود می‌پردازد. فارابی معتقد است در سه معنای ماهیات منقسم (به نحو مجموع یا جمله، مجموع تقسیم شده به اجزا و جزء جزء از اجزای هر یک به تنهایی)، وجود غیر از موجود است. زیرا در این ماهیات، موجود بودن شیء، به تمام ماهیت است، درحالی‌که «وجود» عبارت است از ماهیت ملخص یا هریک از اجزای مقوّم این ماهیت به تنهایی. در حقیقت، «وجود»، معادل ذاتیات و اسباب درونی شیء است. بنابراین، در این ماهیات، نسبت وجود به موجود، نسبت جزء به کلّ است، اما در ماهیات غیر منقسم (بسیط)، «موجود» و «وجود» یکی هستند. لذا معنی وجود، متناظر با این معنای موجود، عبارت است از ذات یا اجزای ذات شیء، که شیء به آن موجود است و معنای «موجود» نیز چیزی جز کلّ یک موجود نیست (فارابی، ۱۹۸۶، صص ۱۱۷ و ۱۱۶ و ۲۱۹).

مسألهٔ دیگری که می‌تواند در فهم ما از معنای ماهیت و رابطهٔ آن با وجود، در فلسفهٔ فارابی موثر باشد، تفسیر خاص فارابی درمورد وجوب و امکان[۱۲]،بر دو مبنای قوّه و فعل[۱۳] و نیز ازلیّت[۱۴] است. بنابراین ماهیت[۱۵] به معنای خاص آن (ما یقال فی جواب ما هو)، جایگاهی در فلسفهٔ فارابی ندارد، بلکه در آثارش به «الّذی هو به فی ذاته موجود» معنی می‌کند (همو، ۱۹۹۵، ص ۳۵؛ همو، ۱۹۹۶ب، ص ۴۱). در *الحروف* نیز ماهیت (هر آنچه قوام ذاتش به آن است) در جواب به «چه هستی شیء» (ما هو الشیء) آورده می‌شود که ناظر بر وجود خارجی شیء است. برمبنای این سخن، آنچه در بیرون تحقق ندارد،

ماهیت نیز ندارد (همو، ۱۹۸۶، ص ۱۲۱). لذا ماهیت، معنایی جز وجود ندارد. بنابراین، در مو جود مورد نظر فارابی، ماهیت، کنار وجود حضور دارد. زیرا مباحث وجود و ماهیت، چنان در هم تنیده شده که جایی برای طرح تمایز وجود از ماهیت باقی نمی‌ماند.

۲ –هدف و غایت فلسفه

فارابی در تعریف حکمت می‌گوید: «حکمت، علمی است که موجودات را بصورت معقول از طریق برهان‌های یقینی ارائه می‌کند» (همو، ۱۹۹۲، ص ۱۷۸؛ همو، ۲۰۰۸، ص۶۰-۵۹). توجه فارابی به شناخت موجودات از طریق برهان‌های عقلی به عنوان غایت فلسفه، نشان از نقش محوری «موجود»، در فلسفهٔ فارابی دارد. در این تعریف، اشاره‌ای به شناخت حقیقت موجودات نشده است.

۳-روش فارابی در ارائهٔ معانی «موجود»

تفصیل بحث ریشهٔ لغات و نحوهٔ چگونگی ایجاد لغات و سپس تبیین ارتباط آن با فلسفه، حاکی از توجه فارابی به بحث زبان شناسی است. نمونهٔ بارز مباحث زبان شناسانهٔ فارابی در *الحروف* در مورد «موجود»[۱۶]، مؤید کلام ما است. فارابی «موجود» را از دو منظر زبان شناسانه، مورد تحلیل قرار داده است: اول؛ نبودن معادل «هست» فارسی و «استین» یونانی در زبان عربی، که هم دارای کاربرد مطلق (لفظی که بر همه چیز دلالت کند) و هم کاربرد ربطی باشد، و همچنین از چیز دیگری مشتق نشده باشد. دوم؛ مشکل بدفهمی در مورد «موجود» که به خاطر ترکیب اشتقاقی آن، ممکن است این توهّم را ایجاد کند که «موجود»، به‌واسطهٔ بهره‌مندی از وجود، موجود شده است (همو، ۱۹۸۶، ص ۱۱۲-۱۱۱). اینکه فارابی از لحاظ زمانی در مرز انتقال علوم از یونان به جهان اسلام و مصادف با دوران ترجمه و البته معضلات و نقصان موجود در زبان عربی در معادل یابی دقیق اصطلاحات فلسفی بوده است، باعث تلاش مضاعف وی نسبت به دیگر فلاسفه در حل معضلات مذکور و توجه به مباحث زبانشناسانه، خاصّه توجه به مفهوم وجود و نهایتا غفلت از حقیقت وجود، گردیده است.

موضوع فلسفه از فارابی تا ملاصدرا[۱۷]

ابن سینا بعد از بیان اقوال مختلف فلاسفه، پیرامون موضوع مابعدالطبیعه و نقد آنها، به اثبات «موجود بما هو موجود» به عنوان موضوع فلسفه می‌پردازد (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص

۱۵-۳؛ همو، ۱۹۹۲، ص ۲۷۸). از سوی دیگر، براساس نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت (همو، ۱۹۸۳، ص ۱۴۳) و نیز عروض وجود بر ماهیت (همو،۲۰۰۴، ص ۷۷)، وجودات عارض بر ماهیات، دارای حقیقت عینی هستند و واقعیت ماهیات در فلسفهٔ ابن سینا وقتی بر ما مکشوف می‌گردد که بدانیم ماهیت در فلسفهٔ ابن سینا با معنای عام (ما به الشیء هو هو) بیشتر تطابق دارد. او در رسالهٔ *الحدود* ماهیت را کمال وجود ذاتی اشیا می‌داند که به نحوی همهٔ محمولات ذاتی را شامل می‌شود (همو، ۱۹۷۹، ص ۸۰). بنابراین وقتی ماهیت نتوانسته به معنای صدرایی (به معنای تبعی) در فلسفهٔ ابن سینا حضور یابد و هنوز تفکیک منطقی بین دو معنای ماهیت (ما به الشی هو هو و ما یقال فی جواب ما هو)، برقرار نشده است، بنابراین «وجود» نیز به معنای صرف وجود نیست، و محوریت در فلسفهٔ ابن سینا همانند دیگر فلاسفهٔ متقدّم، کماکان با «موجود» است.[۱۸]

بهمنیار در تبیین موضوع فلسفه می‌گوید: دانستی که موضوع این علم، امری اعم از جمیع امور است و آن «موجود بما هو موجود»، یعنی وجود می‌باشد (بهمنیار، ۱۹۹۶، ص ۲۷۹). تدقیق در آثار بهمنیار مبیّن آن است که نمی‌توان عینیت (وجود و موجود) در کلام بهمنیار را مساوی با عینیت مورد نظر ملاصدرا دانست. او صراحتاً وجود هر شیء را به معنای بودن آن در خارج می‌داند نه واسطه در ثبوت و تحقّق شیء (همان، ص ۲۸۱).

خواجه نصیر الدین طوسی ظاهرا همانند ملاصدرا موضع یگانه‌ای پیرامون موضوع فلسفه ندارد. او گاهی «موجود» را موضوع فلسفه قرار می‌دهد (طوسی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۰۵)، و گاهی «وجود» (همان، ص ۳۰۲)، اما هرگز نمی‌توان گفت که سخن او همانند ملاصدرا بر محوریت وجود است، زیرا وی «وجود» را مساوی با «بودن ماهیت» می‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۹). این سخن، نشان از دوام سیطرهٔ «موجود» بر فلسفهٔ اسلامی دارد.

سهروردی در نقد ابن سینا بر زیادت و عروض خارجی وجود بر ماهیت، -با توجه به اعتباری دانستن معانی مانند وجود و موجود- به رد نظریهٔ تحقق عینی وجود، و در نهایت به نفی عینیت خارجی وجود و موجود و نیز نفی صلاحیت آنها به عنوان موضوع فلسفه می‌پردازد (شیخ اشراق، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۶۷-۶۴). زیرا موضوع و محور فلسفهٔ

سهروردی، «نور» (ظهور) است که هم مظهر ذات خود و هم ذات غیر می‌باشد (همان، ج ۴، ص ۹۰).

میرداماد اولین فردی است که اعتباریّت یا اصالت وجود را مطرح نموده است. البته نمی‌توان اعتقاد او به اصالت ماهیت را در تقابل با اصالت وجود ملاصدرا، در نظر گرفت. زیرا سخنان او گواه آن است که هنوز وجود و ماهیت (به معنای صدرایی) جایگاهی در فلسفهٔ اسلامی ندارد و درهم تنیدگی وجود و موجود همچنان بر فلسفهٔ اسلامی سیطره دارد. برخی سخنان میرداماد، مؤید کلام ماست: «الوجود لیس الا نفس الموجودیه، ینتزعها العقل من الماهیات و نفس تحققها بالمصدری» (میرداماد، ۲۰۰۶، ص ۳۵۸) او همچنین در کتاب *الافق المبین* می‌گوید: «المتحقق انه لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماهیه» (همان، ص ۵) و در تقدیس ۱۹ با عنوان «الماهیه مطابق الوجود العینی» بر یکسانی وجود و ماهیت تاکید می‌کند: «فاذن الوجود هناک هو بعینه نفس الماهیه» (همان، ص ۱۲۹). تمام موارد مذکور دلالت بر تداوم محوریّت فلسفه با «موجود»، به معنای ماهیت متحقّق دارد.

ابن عربی بر مبنای محوریّت باری تعالی به بیان نظریهٔ اصالت حق و وحدت وجود می‌پردازد. براساس اصالت حق، هیچ موجودی جز حق تعالی، اصالت ندارد و همگی در حکم سایهٔ وجود حق‌اند. ابن عربی در تبیین معنای خیال بودن عالم، مقدمه‌ای با هدف اثبات وهمی بودن عالم و تبیین نسبت آن با حق می‌آورد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۳۴۱). این سخن شباهت زیادی با تعبیر او در *فتوحات مکّیه* دارد: «عالم، خیال اندر خیال است» (همو، ۱۹۱۱، ج ۲، ص ۳۱۳؛ ج ۱، ص ۲۰۷). عرفا برای بیان رابطه عالم نسبت به حق، تمثیل‌هایی مانند آینه و صورت‌های تابیده در آن، سایه و صاحب سایه، دریا و امواج آن بکار برده‌اند (مرتضایی، ۲۰۱۱، ص ۱۳۴). ابن عربی نیز براساس وحدت وجود، وحدت و کثرت عالم را تجلی وحدت و کثرت در ساحت ربوبی حق می‌داند. لذا در دار هستی بیش از یک وجود نیست که واحد شخصی و منحصر بفرد و مبتنی بر وحدت ظاهر و مظهر، هم واحد است و هم کثیر، و سایر موجودات، وجوه و تعیّنات این وجود هستند. حق تعالی کل وجود است و غیر او چیزی نیست. «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (ابن عربی، ۱۹۱۱، ج ۴، ص ۷۰). همچنین، تشکیک در حقیقت وجود راه ندارد، بلکه

ذومرتبه بودن در تجلّیات و ظهورات وجود است (آشتیانی، ۱۹۹۱، ص ۱۹۰). مطالعهٔ تأثیری که نظریهٔ اصالت حق و وحدت وجود ابن عربی بر ملاصدرا در اتخاذ نظریهٔ اصالت وجود و وحدت داشته که منجر به انتقال موضوع فلسفه از موجود به وجود گردیده است، ضروری است.

موضوع فلسفه از منظر ملاصدرا

ملاصدرا ظاهراً در تعیین موضوع فلسفه، موضع یکسانی ندارد. گاهی «موجود» را به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۲؛ ج ۶، صص ۸۹ و ۸۷). و گاهی نیز «وجود» (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰). برخی از شارحان ملاصدرا معتقدند وی در ابتدای موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» می‌دانسته، زیرا چیزی که هم به لحاظ مفهوم، بدیهی باشد و هم بی نیاز از اثبات، شایستگی موضوعیّت فلسفه را دارد، اما بعد از اثبات اصالت وجود، «وجود» را به عنوان موضوع فلسفه مطرح می‌کند. زیرا در این‌صورت آشکار می‌گردد که آن واقعیت خارجی که لفظ موجود بر آن اطلاق می‌شود، چیزی جز وجود نیست (آشتیانی، ۲۰۰۳، ص ۲۱).

آیا براستی ملاصدرا ابتدا بر مبنای اصالت ماهیت سخن گفته، و خواسته طبق معمول، ابتدا برمبنای مشی قوم سخن بگوید و بعد، نظر نهایی خود را بیان کند و یانه، معنا و اعتبار متفاوتی از دیگر فلاسفه در مورد وجود و موجود قصد کرده است و بدین گونه وجود و موجود در فلسفهٔ او تفاوتی ندارد.[۱۹] پاسخ برخی شارحان ملاصدرا بر ثبوت فرض دوم دلالت دارد چنانکه حکیم سبزواری در شرح کلام ملاصدرا، به ترادف و تساوق وجود و موجود تصریح می‌کند: «و کلاهما واحد، لان الموجود الحقیقی هو الوجود» (سبزواری، ۱۹۸۱، ص ۴۰۰).

اینک با توجه به اختلاف فلاسفه در تبیین رابطه وجود و موجود، بررسی معانی وجود و موجود، درک و فهم دقیق ارتباط این‌دو، و تبیین جایگاه آنها در ساختار نظام فلسفی ملاصدرا، جهت بیان ارتباط آن دو، ضرورت دارد.

تبیین رابطهٔ وجود و موجود:

الف- معانی وجود

۱– وجود به معنای مصدری انتزاعی (وجود اثباتی)(بودن): وجود به این معنا، معقول ثانی است که در خارج تحقّقی ندارد و صرفاً امری ذهنی است و شامل معانی همچون «وجود داشتن»، «موجود بودن» و «بودن » است و نیز دارای دو ویژگی (عمومیّت و بداهت) است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۵).

۲– وجود به معنای اسم مصدری (حقیقت عینی شیء): وجود، گاهی به صورت اسم مصدر به کار می‌رود که مترادف لفظ «هستی» در فارسی است. وجود به این معنا، حاکی از حقیقت و موجودیّت اشیا، و همچنین طرد کنندهٔ عدم از ذات وجود و نیز ماهیت است (همان؛ همو، بی تا، ص ۱۰-۹).

۳ –وجود به معنای رابط: وجود گاه به صورت معنای حرفی بکار می‌رود که رابط میان قضایا بوده ودر فارسی، به «است» تعبیر می‌شود.

۴ – وجود به معنی حق: ملاصدرا برای حق، چهار معنی بیان می‌کند که معنای اول آن، متناسب با وجود است: حقیقت وجود در اعیان، دائمی، وجود واجب بالذات و اعتقاد و قول مطابق با واقع (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۹). «وجود»، معانی تبعی دیگری نیز دارد که در این مقال نمی‌گنجد، اما آنچه شایستگی موضوعیّت در فلسفهٔ ملاصدرا را به خود اختصاص داده است، حقیقت وجود است که قابلیّت آن را دارد که در عین وحدت و بساطت، به نحو تشکیکی، تمام مراتب عالم و موجودات را شامل گردد.

ب- معانی موجود

«موجود»، دارای دو گونه معنا است: ۱ -دارای وجود و واقعیت: (معنای مرکب) موجود به این معنا، ماهیتی است که متصف به وجود شده و مفهومی کلی و ذهنی است (همان، ج ۵، ص ۲؛ همان، ج ۴، ص ۲۴۵).

۲–واقعیّت: (معنای بسیط) موجود به این معنا، شامل هویّت خارجی شیء و چیزیست که خارج را تشکیل داده است و موجود به این معنا، نه کلی است و نه جزیی، و نیز واقعیت بسیطی است که صورت ذهنی ندارد تا از کنه این حقیقت، حکایت کند (همان، ج ۱، صص ۲ و ۱۱۷؛ همان، ج ۴، ص ۲۴۵).

به تعبیری دیگر معنای «موجود» براساس اصالت ماهیت، بر ماهیتی که متحقّق گردیده است، یا ماهیتی که بالفعل وجود دارد یا ماهیت در حال تحقق، اطلاق می‌گردد و این

غیر از فعل وجود داشتن است که بدان وسیله، یک «ماهیت»، متحقّق می‌شود، اما معنای «موجود» براساس اصالت وجود، بر «دارای حقیقت بودن» دلالت دارد، که بر این مبنا، تفاوتی با «وجود» ندارد (ایزوتسو، ۱۹۸۰، ص ۲۳).

ج- یکسانی وجود و موجود

ملاصدرا موجودیّت اشیا را در وجود آنها در اعیان می‌داند (موجودیت شئ به وجود خاص) نه به وجود عام و کلی. لذا می‌گوید: «آنچه موجود است همان وجود است» (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۱). طبق این نظر، وجود عین موجود است و حقیقت موجود چیزی غیر از وجود نیست. به عبارت دیگر، «موجود» اولاً و بالذات و به نحو ضرورت ازلیه بر ذات و حقیقت وجود، اطلاق می‌شود و ثانیا و بالعرض به موجودات ممکن، نسبت داده می‌شود. در واقع توحید وجودی اقتضا می‌کند که اصل حقیقت وجود و موجود یکی باشد (لاهیجی، ۱۹۶۳، ص ۱۵۱).

د- بررسی عوامل تأثیرگذار بر ملاصدرا در تعیین وجود به عنوان موضوع فلسفهٔ اولی

شواهد حاکی از آن است که دوگانگی سخن ملاصدرا در مورد وجود و موجود، چیزی جز تغایر لفظی نیست. براستی ریشهٔ این حجم از توجه به «وجود» در فلسفهٔ ملاصدرا– که «موجود» نیز به «وجود» برگردانده می‌شود– چیست؟ اینک دلایل تاثیر گذار بر محوریت «وجود» در فلسفهٔ ملاصدرا، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱ –جایگاه، تعریف و غایت فلسفهٔ اولی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا تعاریف متفاوتی از فلسفه ارائه داده است که می‌تواند در شناخت حقیقت وجود به عنوان موضوع فلسفه، مؤثر باشد. تعریف اول: «فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به سبب شاخت حقایق موجودات- آن‌گونه که هستند– و حکم به وجود آنها از روی تحقیق، همراه با براهین، نه از روی تقلید، به مقدار طاقت انسانی.» در این تعریف، مراد ملاصدرا از «موجود» چیزی جز «وجود» نیست. تعریف دوم:[۲۰] «اگر خواهی گویم: فلسفه، عالم را نظمی عقلی، به قدر توان بشری می‌بخشد تا تشبه به باری تعالی، حاصل آید» (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰). نتیجه تعریف اول در عبارات تعریف دوم قابل ملاحظه است. بدین طریق که اگر انسان به درک حقیقت موجودات و کمال عقل نظری و عملی نائل آید، تشبّه به باری تعالی پیدا می‌کند.

ملاصدرا سپس در تأکید سخنان خود، نمونه‌هایی از حقیقت طلبی پیامبران الهی را می-آورد که از خداوند می‌خواهند به آنها حکم (تصدیق یقینی به وجود اشیا)، ارزانی کند. لذا حکمت حقیقی چیزی جز شناخت وجود موجودات و درک حقیقت آنها نیست (همان، ص ۲۱). و چون علم مابعدالطبیعه، چیزی جز حقیقت یابی نیست، لذا مفهوم «وجود»، بر هر چیز که دلالت به نحوی از انحاء واقعیت عینی یا ذهنی و حتی عقلی دارد، بالضروره تطبیق می‌کند و با همین انطباق، موضوع مابعدالطبیعه است (حائری یزدی، ۲۰۰۵، صص ۹۵ و ۱۰۰و ۱۰۵).

۲- رابطهٔ وجود و ماهیت

مطالعهٔ پیرامون معنای وجود و ماهیت، در گرو تبیین دقیق رابطهٔ وجود و ماهیت است. تمایز متافیزیکی وجود از ماهیت (بنحو سینوی)، در فلسفهٔ ملاصدرا با استعانت از مسأله اصالت وجود، منجر به طرح مسأله تقدم وجود بر ماهیت و سپس اتّحاد آن دو گردید. ملاصدرا ابتدا براساس قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود»، و بر مشی قوم، قائل به تمایز فلسفی وجود از ماهیت گردید (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۹۸۴، ص ۱۱). او سپس سعی نمود گامی فراتر از نظریهٔ تمایز وجود از ماهیت بردارد. او بعد از بیان پنج نوع تقدم، تقدم وجود بر ماهیت را تقدم بالحقیقه می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۷). او در تبیین تقدم وجود بر ماهیت، تابع بودن ماهیت نسبت به وجود را همانند تبعیّت سایه نسبت به شخص، و شبح، نسبت به ذوالشبح می‌داند (همان، ج ۲، صص ۳۵۰-۳۴۸ و ۳۹۱). اما همچنان تفکیک وجود از ماهیت، بر هستی شناسی صدرالمتألهین سیطره دارد. نهایتاً ملاصدرا اتحاد وجود و ماهیت را مطرح می-کند: « بین وجود و ماهیت، ملازمهٔ عقلی است نه فقط همراهی بحسب اتفاق، بلکه به معنایی که میان حکماء مطرح است.[۲۱] پس وجود و ماهیت به این نحو با یکدیگر اتحاد دارند» (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶). در واقع براساس اصالت وجود، آنچه سزاوار تحّقق است، چیزی جز «وجود» نیست و ماهیت به جز بنحو تبعی، بهره ای از وجود ندارد. بنابراین، در مسئله موضوع فلسفه نیز، آنچه شایستگی عنوان موضوع فلسفه را دارد، چیزی جز حقیقت صرف وجود (غیر مشوّب به ماهیت) نیست.

۳– اصالت وجود

بعد از تبیین تمایز وجود از ماهیت، همواره این پرسش، مطرح بوده که کدامیک از این دو، واقعیتی اصیل و دارای منشأ اثر دارند. ملاصدرا مدعی است که «مصداق واقعی» و «فردبالذّات» شیء، چیزی جز حقیقت عینیّه وجود نیست (همو، ۱۹۸۴، ص ۱۵۶). در واقع براساس اصالت وجود، واقعیتی که جهان خارج از آن تشکیل یافته است، همان وجود است، و ماهیات بهره‌ای از وجود ندارند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸). نظریهٔ اصالت وجود، به نوبهٔ خود ثمراتی در فلسفهٔ ملاصدرا داشته است که در انتخاب «وجود» به عنوان موضوع فلسفه، نقش مهمی دارد.از جمله این ثمرات می توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف- تفکیک حقیقت وجود از مفهوم وجود: ملاصدرا همواره بر لزوم فرق نهادن بین دو معنی از «وجود»، یعنی مفهوم انتزاعی تعقلی (معقول ثانی فلسفی) و حقیقت عینی وجود، تأکید دارد (همان، ص ۳۵؛ همو، ۱۹۸۴، ص ۴). براساس عمومیت و شمول مفهوم وجود، تفاوتی بین موجودات حتی خدا و ممکنات نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶). از طرفی این مفاهیم انتزاعی و اعتباری باید مابازای حقیقی در خارج داشته باشند. زیرا براساس اصالت وجود، خارج از دروازهٔ وجود، چیزی نیست که بتواند منشا انتزاع این مفهوم گردد.

ب- تفاوت معنای اسمی و مصدری وجود: ملاصدرا بین معنای اسمی و مصدری وجود، تفکیک، قائل است و در بحث اصالت وجود، به معنای اسمی آن، نظر دارد. وی برای تبیین تفاوت این دو معنا از «وجود»، به بیان معانی متفاوت از «نور»، متوسل می‌گردد. او سپس وجود مورد نظر میرداماد (معنای عام مصدری وجود) را به «وجود اثباتی»، تعبیر می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که «وجود» به این معنا، اعتباری است (همان، صص ۶۰ و ۶۳).

ج- اهمیّت و محوریّت «وجود» در فلسفه ملاصدرا: او معتقد است پیشینیان نتوانسته‌اند درک درستی از وجود، و احکام و لوازم آن داشته باشند (همان، ص ۲۸). ولی ملاصدرا مسئله وجود را مهمترین مسألهٔ فلسفی خود، و عدم آگاهی نسبت به وجود را موجب جهل به همهٔ معارف، عنوان می‌کند (همو، ۱۹۸۴، ص ۴). او نهایتاً به این مهم می‌رسد

که تنها «وجود» است که واقعیت دارد و بواسطه «وجود» است که اشیا و موجودات هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰).

۴– نظریهٔ وحدت تشکیکی وجود

ملاصدرا در مورد وحدت وجود،[۲۲] نظریه‌ای ارائه می‌دهد که براساس آن، حقیقت وجود در عین وحدت و بساطت، دارای مراتب شدت و ضعف، کمال و نقص، غناو فقر، تقدم و تاخر است که مابه الاشتراک آن، عین مابه الامتیاز آن است. این دیدگاه به نظریهٔ «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» (کثرت مراتبی حقیقت واحد) معروف است (همان، صص ۱۰۰ و ۱۰۱ و ۲۵۳ و ۵۰).

براساس این نظریه، ثبات و تغییر، دو جنبه از «وجود» هستند که در موجودات، نمود دارند. بنابراین، ملاصدرا تمام کثرات را چیزی سوای از وجود نمی‌داند و ماهیات، هویتی جدای از وجود ندارند. بلکه موجودات (از خداوند تا پایین ترین موجود) در سلسله طولی موجودات، مراتب وجود هستند و تباین ذاتی، معنا ندارد. لذا وقتی کثرت و وحدت، در وجود، نمودار است، جایی برای تمایز وجود از ماهیت و در نتیجه تمایز وجود و موجود نمی‌ماند.

۵- تأثیر آرای ابن عربی بر نظریهٔ وجود صدرا

رویکرد ملاصدرا به وجود و درک حقیقت آن، تحت تأثیر آثار عرفانی «ابن عربی»، شکل گرفته و از فلسفهٔ رایج مشایی و اشراقی عبور کرده و طرح جدیدی برای بیان حقایق شهودی و دریافت‌های حضوری از حقیقت وجود، به عنوان موضوع حکمت متعالیهٔ خود ارائه می‌کند. این طرح جدید، کاملاً مرتبط با نظریهٔ اصالت وجود و وحدت وجود است که می‌توان ریشهٔ این نظریات را در عقاید عرفا بویژه اصالت حق و وحدت وجود ابن عربی جستجو کرد. البته عرفان ملاصدرا (دریافت‌های حضوری از حقیقت وجود)، عرفان محض نیست که تفلسف، سهمی در آن نداشته باشد، بلکه عرفانی است که با دلایل متقن فلسفی، مستدل شده است. به عبارتی حکمت متعالیهٔ صدرایی همچون حکمت اشراق سهروردی، حکمتی بحثی و ذوقی است. لذا ملاصدرا می‌گوید: «البرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی» (همان، ج ۲، ص ۳۱۵). همچنین او معترف است بسیاری از اموری که از طریق برهان، قابل دریافت نیست را می‌توان با استعانت از کشف و شهود، به

درک آن نائل آمد و سپس برای آن، برهان اقامه کرد (همان، ج ۳، ص ۳۳۶ و ۳۳۷). در مورد موضوع فلسفه نیز این مسأله، قابل تطبیق است. سخن ملاصدرا دربارهٔ تغییر نظر از اصالت ماهیت به اصالت وجود-و در نتیجه انتقال از موجود به وجود- به‌وسیلهٔ اشراق روحانی و هدایت درونی، حکایت از آن دارد که این عقیده، صرفا یک تغییر موضع نیست، بلکه یک عقیدهٔ راسخ فلسفی است که ریشه در تجربهٔ عرفانی «وجود مطلق » دارد. به عبارتی در اینجا شهود عقلانی، وسیلهٔ رصد و دریافت مطالب، و استدلال و برهان، زبان ارائهٔ آن است.

۶– توجه ملاصدرا به ساختار معنایی «وجود»، به جای بحث‌های زبانی[۲۳]

ملاصدرا برخلاف فارابی- که بخاطر معضلات و کاستی‌های زبان عربی در معادل یابی دقیق اصطلاحات فلسفی، بیشتر به بحث‌های زبان شناسانه پرداخته است- توجه خود را به مباحث معنایی، معطوف می‌کند و با ایجاد تحول در وجود شناسی به ساحتی فراتر از زبان و منطق روی می‌آورد. البته در موارد نادری ما شاهد بحث‌های زبانی در مورد وجود هستیم. بطور مثال ملاصدرا در مواجهه با یکی از دلایل سهروردی بر اعتباریت وجود، با استناد به ساختار زبانی وجود، به پاسخ به اشکال مزبور می‌پردازد[۲۴] (همان، ج ۱، ص ۴۱-۴۰). بجز مورد مذکور، آثار ملاصدرا، مشحون از مباحث وجود شناسی است که توجه ملاصدرا به حقیقت وجود را بیش از پیش بر ما آشکار می‌سازد.[۲۵]

نتیجه‌گیری

فارابی با توجه به عدم وصول به کارکردهای تمایز وجود و ماهیت (بنحو سینوی)، «موجود بما هو موجود» (به صورت مجموعه‌ای از وجود و ماهیت) را به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند، ولی ملاصدرا گاهی از وجود و گاهی از موجود، به عنوان موضوع فلسفه، نام می‌برد. در حقیقت، براساس اصالت وجود، تمایز وجود از ماهیت، جای خود را به اتحاد آن‌دو می‌دهد. لذا هم «موجود» را می‌توان به حقیقت وجود، تعبیر نمود و هم «وجود»، زیرا این دوگانگی مربوط به لفظ است نه معنا. اتحاد وجود و ماهیت، ریشه در عینیت وجود و ماهیت دارد که فارابی نیز بدان معتقد است؛ با این تفاوت که عینیت مذکور در فلسفهٔ فارابی به درهم تنیدگی معنای وجود و ماهیت، و در فلسفهٔ ملاصدرا به

معنای متفاوت وجود و ماهیت برمی‌گردد. براساس اصالت وجود، ماهیت، امری تبعی است که از حدود وجودی اشیا انتزاع می‌گردد، ولی در فلسفهٔ فارابی، ماهیت، امری وجودی است که با معنای عام آن، منطبق است. البته تعریف متفاوت ملاصدرا از فلسفه، تأثیر نظریهٔ سهروردی مبنی بر وجود حقایق عینیّه متکثّرهٔ نور و نیز اصالتی که ابن عربی به وجود حق می‌دهد در انتقال موضوع فلسفه به وجود، مؤثر بوده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

یادداشت‌ها

[۱]- Parmenides

[۱]- ارسطو در کتاب *اپسیلن* به صورتبندی موضوع فلسفهٔ اولی می‌پردازد و چهار چیز را موضوع فلسفه برمی‌شمارد: علل اولی و مبادی نخستین. امر الهی، جوهر و علل آن. موجود بما هو موجود.

[۱]- منبع نظریات فارابی در این مقاله مبتنی بر آثاری است که در انتساب آنها به فارابی جای شکی نیست مانند: *الحروف*، *آراء اهل المدینه الفاضله*، *سیاسه المدنیه*، *مجموعه رسالات منطقی فارابی*، *فصول منتزعه*، و برخی رساله های فلسفی فارابی مانند *اغراض مابعدالطبیعه*، *الجمع بین رای الحکمین*، *تحصیل السعاده و شرح العباره ارسطو*، که ساختار فلسفی آنها کاملاً متفاوت از آثاری است که در صحت استناد آنها به فارابی جای تردید است. مانند *فصوص الحکمه*، و ...

[۱]- برای مطالعهٔ بیشتر بنگرید به Owens, I, the Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto Thierdedtion, 1978, p 1&4&13 .

[1] -Alexander Aphrodisias

[1] - Eudemus

[۱] -برای مطالعهٔ بیشتر بنگرید به مقالات لیلا کیانخواه با عنوان «تعریف *مابعدالطبیعه براساس موجود بما هو موجوداز دیدگاه فارابی (براساس الجمع بین رای الحکیمین، البرهان، احصاء العلوم، اغراض مابعدالطبیعه و تعلیقات)*» و نیز «*بررسی تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی (براساس کتاب های تحصیل السعاده، فلسفه ارسطوطالیس، الحروف، و فصول منتزعه)*»

[۱] - برای مطالعه بیشتر بنگرید به مقالهٔ (کمالی زاده، ۲۰۰۸، ص ۱۶۹-۱۴۹).

[۱] - «و لان لفظه الموجود و هی اول ما وضعت فی العربیه مشتقه و کل مشتق فانه یخیل ببنیته فی ما یدل علیه موضوعاً لم یصرح به و معنی المصدر الذی منه اشتق فی ذلک الموضوع، فلذلک صارت لفظه الموجود تخیل فی کل شی معنی فی موضوع لم یصرح به و ذلک المعنی هو المدلول علیه بلفظ الوجود، حتی تخیل وجودا فی موضوع لم یصرح به، فهم ان الوجود کالعرض فی موضوع (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۳).

[۱] -عروض وجود بر ماهیت یکی از لوازم تمایز هستی شناختی وجود از ماهیت است که در فلسفهٔ ابن سینا صراحتاً تبیین گردیده است. براساس این قاعده، «وجود»، در عین حال که وجود فی نفسه دارد، اما در قیاس با ماهیتی که در آن، حاضر

است، عرض محسوب می‌شود. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به مقالهٔ مصطفی زالی با عنوان «*تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا، ذهنی یا خارجی*» و مقالهٔ محمدباقر قمی با عنوان «*معنای عرض بودن وجود در فلسفهٔ ابن سینا*»

[۱] - نمونه‌ای از این عینیت در کتاب *الحروف*، مشهود است: «لان وجوده و ماهیته انه حیوان» (همان، ص ۲۱۶).

[1]- برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به مقالهٔ (شهیدی، ۲۰۱۶، ص۱۰۰-۸۳)

[۱]- براساس این تفسیر، ملاک فارابی برای تمایز موجود واجب از ممکن، دارا بودن ماهیت یا عدم آن نیست، بلکه بالقوه و بالفعل بودن، ملاک این تمایز است. لذا موجودات ممکن، شامل موجودات مادی که مختلط از جهت بالقوه و بالفعل بودن هستند، می‌گردند (و هی مختلطه من وجود و لاوجود) و موجودات واجب نیز شامل مجردات و عقول می‌گردند که حالت منتظره‌ای ندارند و بالفعل تام‌اند (همو، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۸۴). برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (همو،۱۹۹۶ب، ص ۵۷-۵۶؛ همو، ۱۹۸۴ب، ص ۷۸؛ همو، ۱۹۸۶، صص ۱۲۷ و۱۱۹؛ همو، ۱۹۹۵، ص ۴۸)

[۱]- فارابی پس از اثبات موجودیت هرسه قسم موجودات (واجب، ممکن و ممتنع)، از طریق برهان، به اثبات کثرت و تناهی سلسلهٔ موجودات و نیز حرکت آنها از ناقص‌ترین مرحله تا رسیدن به موجود کامل می‌پردازد و این موجود کامل، همان موجود ازلی، واحد مطلق و حقیقی است. که هر امر موجود، واحد و حقیقی، وامدار این موجود اول است. (همو، ۱۹۹۶a، ص ۷۵ و ۷۶) برای مطالعهٔ بیشتر رجوع کنید به: (همو، ۱۹۹۵، ص ۷۶-۷۵؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۶)

[۱] - برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به مقالهٔ (شهیدی، ۲۰۰۹، ص ۵۸-۳۹)

[۱]- برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنبد به مقالهٔ (عسگری و سالاری خرم، ۲۰۱۷، ص ۶۴-۴۳)

[۱]- برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به مقالهٔ (فرقانی، ۲۰۰۲، ص ۷۸-۷۰)

[۱]- برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به مقالهٔ (شهیدی، ۲۰۱۲، ص ۵۴-۳۹)

[۱]- برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به مقالهٔ (اکبریان، ۱۳۸۴، ص ۴۷-۸۶)

- ملاصدرا در مواضع دیگر آثارش بر تعریف دوم تاکید دارد. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۷[1]، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۹).

[۱]- تلازم اتفاقی عبارت است از معیت دو چیز بحسب اتفاق، ولی تلازم مورد نظر حکما براساس رابطهٔ علیت تعریف می‌گردد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶).

[۱]- در مورد وحدت مورد نظر ملاصدرا دو نظریه وجود دارد: برخی، وحدت شخصی وجود را، نظریهٔ نهایی ملاصدرا می‌دانند، اما تحقیقات متقن در آثار ملاصدرا نشان از آن دارد که نظری، نهایی ملاصدرا بر طبق سخنان ایشان خاصه در فصلی با عنوان «*فی اثبات التکثر فی الحقائق الامکانیه*» در کتاب *اسفار* (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۸)، اثبات کنندهٔ وجود تبعی ماسوا، به عنوان مراتب حقیقت حقه وجود است (وحدت سنخی وجود). او در «*رساله فی سریان الوجود*» نیز صراحتاً اعلام می‌کند که وحدت شخصی وجود صرفاً از ظاهر کلام صوفیه فهمیده می‌شود و مستلزم رفع احکام عقل است که حتی محققین صوفیه نیز بدان تصریح کرده‌اند (همو، ۱۸۸۴، ص ۱۳۸).

[۱] - برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه کنید به مقالهٔ (انواری و کلباسی، ۲۰۱۵، صص ۱۹-۳۴).

[۱] - سهروردی معتقد است براساس قاعدهٔ فرعیه، اثبات جملهٔ «وجود، موجود است»، مستلزم موجود بودن وجود، قبل از اتصاف به وجود است و این روند، منجر به تسلسل می‌شود (سهروردی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۶۵) اما ملاصدرا معتقد است ریشهٔ

این اشکال به اختلاف زبانی برمی‌گردد. زیرا «موجود»، مشتق بسیط (به معنای عین وجود) است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱-۴۰) این در حالی است که سهروردی «موجود» را مشتق مرکب (به معنای دارای وجود) در نظر گرفته است.

[۱] انتقال موضوع فلسفه از موجود به وجود دارای آثار و لوازمی همچون تفکیک احکام وجود از ماهیت، تبیین رابطهٔ وجودات تشکیکی (در حیطهٔ هستی‌شناسی)، علم النفس (در حیطهٔ معرفت‌شناسی)، معاد جسمانی و موارد دیگری که خارج از ظرفیت این پژوهش است.

منابع و مآخذ

Ashtiyani, sayyid jalal al-din, (1991), *Moghaddeme Qaisiri bar Fususn ol-Hikam Mohye al-din Ibn Arabi* Qum:Islamic publicity office. [In Arabic]

---, (2003), *Hasti az nazar falsafe va erfan*, Qum: kitab boostan. [In Persian]

Ibn sina, (1979), *Ibn sina's Rasael*, Qum:bidar. [in Arabic]

---, (1983), *Elahiyyat shefa,* Qum:Ayatollah Marashi's maktaba. [In Arabic]

---, (1992*), Al-Mobahesat*, Qum:bidar. [In Arabic]

---, (2004), *Danesh nameh Alaee, Al-ilahiyyat*, Hamedan: Ibn sina's university. [In Arabic]

Ibn Arabi, Mohy Al-din Mohammad, (1911), *Al-fotoohat Al-Makiya*, Cario. [In Arabic]

---, (1946*), Fosos ol-Hikam*, Cario. [In Arabic]

Aristotle, (1988), *Metaphysic*, translated by Khorasani, Sharaf Al-din, Tehran: Goftar. [In Persian]

Ashari, Ali ibn Esmaeel, (2006*), Maqhalat Al-islamiyyin wa ikhtilaf ol-musallin*, Beirut: Darolnashr. [In Arabic]

Izutsu,Toshihiko, (1980), *Bonyade hikmate Sabzewari*, translated by jalal Al-din Mojtabawi, Tehran: Islamic studies inistitute of Mak Gil. [In Persian]

Bahmanyar, Abol-Hasan, (1996*), Al-Tahsil*, Tehran: Tehran university. [In Arabic]

Hairi Yazdi, Mahdi, (2005*), Kavoshhaye aghle nazari*, Tehran: Iran wisdom and philosophy research institute. [In Persian]

Sabzewari, Mulla Hadi, (1981*), Taalighat bar Al-Shawahed ol-rububiyyah*, Mashhad: universal center for publication. [In Arabic]

Suhrawardi, Shihab Al-din, (1996*), Magmoe mosannafate sheikhe eshragh*, Tehran: cultural studies and researches inistitute. [In Arabic]

Shirazi,Sadra Al-din Mohmmad, (1884*), Magmoe rasail Al-tesaa* , Tehran: (unplaced). [In Arabic]
---, (1981), *Al-Hikmat- mutaaliya fi-asfar al-arbaa,* Beirut: dar al-manahil. [In Arabic]
---, (1984), *Al-mashaer*. Tehran: Tahouri. [In Arabic]
---, (2007), *Al-Shawahid Al-rububiya*, correction and introduction by Ashtiyani, Qum: kitab boostan. [In Arabic]
---, (no date), *Alhashiye ala ilahiyyat shifa*. Qum:bidar. [In Arabic]
Tusi, Nasir al-din, (1996), *Sharh al-isharta wa al-tanbihat*. Qum: Nashr al-bilagha, [In Arabic]
Farabi, Abunasr, (1961*), Falsafeye arastotalis*, Beirut: dar al-mashriq. [In Arabic]
---, (1984a*), Al-jam bayn rayay al-hakimayn*, Tehran: al-zahra. [In Arabic]
---, (1984b*), Fusul Al-muntazaa*, Tehran: Al-maktaba Al-zahra. [In Arabic]
---, (1986*), Al-huruf*, corrected by Mahdi Mohsen, Beirut: dar al-mashriq. [In Arabic]
---, (1987), *Al-manteqhiyyat*, v1, Qum: Ayatollah Marashi's maktaba. [In Arabic]
---, (1990), *Al- wahed wa al-wahdah*, Al-dar al- baiza: dar tobghal. [In Arabic]
---, (1992), *Al-amal ol-falsafiyya*. Beirut: dar al-manahil. [In Arabic]
---, (1995), *Arae'ahl ol-midinatol-fazelah*, Beirut: Al-maktaba Al-hilal. [In Arabic]
---, (1996a), *Ehsa ol-uloom*, , Beirut: Al-maktaba Al-hilal. [In Arabic]
---, (1996b), *As-siyasatol-madaniyah*., Beirut: Al-maktaba Al-hilal. [In Arabic]
---, (2008*), Rasaele falsafye Farabi* . Translated by Rahimiyan Saeed. Tehran: scientific- cultural. [In Persian]
Lahiji, Mohammad jafar, (1963), *Sharhe resaleye al-mashaer*. Mashhad: zawwar. [In Persian]
Mirdamad, Mohammad Baghir, (2006), *Magmoe asare Mirdamad's* , Tehran: cultural works and prides congress. [In Arabic]
Articles:

Akbariyan, reza, (2005), Tarife *Mullasadr as mabaadoltabieh va lavazeme maarefat shenakhtiey ana*, theological- philosophical researches, N26, p 47-86. [In Persian]

Asgari, ahmad and Salari khorram, sina, (2017), *Farabi, Al- huruf and farahast shenakhti*, wisdom and philosophy, N1, p43-64. [In Persian]

Anvari, saeed and kalbasi, faizeh, (2015), *Sakhtare tahlile zabanie nazatiyate falsafi Mullasadra* , Islamic philosophy and theology, N1,p 19-34. [In Persian]

Forghani, Mohammad kazim, (2002), *esalate vogod az didgahe hakimane pish az Mullasadra*, Sadra's khiradname, N27,p 70-78. [In Persian]

Kamalizadeh, tahereh, (2005), *Mozoe falsafe ola dar nezame falsafi Arasto and Farabi*, articles and surveys, N77, p 225-245. [In Persian]

---, (2008), *Rishehaye kalami ghol be tamayoze vogod va mahiyat dar falsafeye Islamic*, articles and surveys, N90, p 149-169. [In Persian]

Kiyankhah, Leila, (2014*), Barresiye taarife maabadoltabie az didgahe Farabi. (bar asase ketabhaye Tahsil ol-saadah, falsafeye arastotalis, Al-huruf and Fusul ol-muntazaa*), Avicenian wisdom, year 18, p 55-79. [In Persian]

---, (2015), *Taarife mabaadoltabie bar asase mogod bema hova mogod az didgahe Farabi, (bar asase Al-jam bayn rayay al-hakimayn, Al-borhan, Ihsa al-uloom, Al-aghraz mabadaltabiah and Taalighat*), Islamic philosophy and theology, year 15, N 42, p 17-46. [In Persian]

Menn.stephan, (2012), *Farabi in the reception of Avecenna's metaphisics. Averoes against Avecenna on being and unity*, The arabic hebrew and latin reception of Avicenna's metaphisics. Berlin:De Gruter, p 51-96. [In English]

Ibid, (2008), *Farabi's kitab AlHuruf and his analysis of senses of being*, Arabic sciences and philosophy Canada-montral:cambribge university press, p 60-97. [In English]

Menn.stephan, (2012), *Farabi in the reception of Avecenna's metaphisics. Averoes against Avecenna on being and unity*, The arabic hebrew and latin reception of Avicenna's metaphisics. Berlin:De Gruter, p 51-96.

Ibid, (2008), *Farabi's kitab AlHuruf and his analysis of senses of being*, Arabic sciences and philosophy Canada-montral:cambribge university press, p 60-97.

Mortezaee, Behzad, (2011*),Tasire mokashefate Ibn Arabi dar afkare hekmi Mullasadra*, intellectual knowledges, year 6, N3, p 129-164. [In Persian]

Shahidi, fatemeh, (2009), *Maanaye mahiyyat dar asare Farabi*.philosophical- knowledge, N 61/1, p 39-58. [In Persian]
---, (2012*), Maanaye mahiyyat dar falsafe Ibn sina*. Avicenian's wisdom, year 16, p 39-54. [In Persian]
---, (2016), *Nesbate amre momken ba zaman va ghovveh dae falsafeye farabi*, Javidan kgirad, N30, p 83-100. [In Persian]

How to cite this paper:
Zahra Salari Tarzaghi, Tahere Kamalizadeh, Fateme Shahidi, (2020). Study and comparison on the Subject of the First philosophy in Farabi's philosophy and Mullasadra's transcendent philosophy. *Journal of Ontological Researches*, 9 (17), 51-76. Persian.
DOI: 10.22061/orj.2020.1398
URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1398.html

Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.