

A Comparative Study of the Subject of Metaphysics by Aristotle and Scotus

Asghar Fathi Emadabadi^{1✉} | Ali Karbasizadeh²

1. PhD Candidate of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: fathiasghar@yahoo.com

2. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: karbasi@ltr.ui.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 14 November 2020

Received in revised 15 January
2021

Accepted 5 February 2021

Published online 21 September
2022

At the beginning of the fourth book of metaphysics, Aristotle speaks of knowledge as "existing as existing and its inherent effects" and in other places he refers to this book as "the first philosophy" or "the first philosophy", "wisdom" and "theology". Which is later called metaphysics. As he has given different names to this science, he has also raised various topics for this science. The most fundamental subject in metaphysics of Aristotle is existence. In metaphysics, Aristotle has expressed the knowledge of existent in different ways and it is displayed various matter on this scale in a proper position. In the beginning of forth book of metaphysics, it is said that metaphysics is a knowledge of being as such, but metaphysics is a divine science in other parts so that its subject is an immovable and spiritual being. Also, it is a science to discuss the highest principle and elements and it is described as the knowledge of substance or primary substance too. So, the commentators of Aristotle encountered with some contradictions to identify the exact subject of metaphysics from the earlier of time.

Keywords:

metaphysics, medieval,
Aristotle, Scotus.

Cite this article: Fathi Emadabadi, Asghar; Karbasizadeh, Ali. (2022). A Comparative Study of the Subject of Metaphysics by Aristotle and Scotus. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 453-465. DOI: <http://doi.org/10.22034/jpiut.2021.42825.2708>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/jpiut.2021.42825.2708>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

One of the important issues for medieval philosophers and theologian, whether Islamic or Christian, is the place of God with regard to the Metaphysic of Aristotle. Aristotle consider the subject of metaphysic to be "BEING AS BEING" and most Greek philosophers believe that this being is God. This is a development in the discussion of the subject of metaphysics, and thus the confusion of this issue is avoided. Many medieval philosophers followed the tradition of IBN SINA in this matter, including Scotous.

IBN SINA and Scotous provide a new interpretation of the subject of metaphysic and state that God can't be the subject of metaphysic, but at the same time he is not separated from metaphysic. The main purpose of this article is a comparative study between Aristotle and Scotous as two Christian and philosophers about the metaphysic. This research has been done by analytical-library method. These two thinkers have similarities and differences in several aspects. On the one hand, Aristotle believed that the validity of science depended on having a single subject, while he introduced 3 or 4 subjects for metaphysic and this matter brings confusion for thinkers after him. One of the issues that seriously added to their confusion was God's place in the subject of metaphysic. In general, different opinions and interpretation in this field can be expressed in two general perspectives:

1. For the Greek commentators of Aristotle, the subject of metaphysic is the special kind of being that is supersensible and immobile. For instance, Alexander Aphrodite, the first Greek commentator on Aristotle, considered metaphysic as a genus of which the theology and divine science are one of its types.

2. In the Middle Ages, according to the book of Exodus, the first Christian philosophers tried to equate the BEING AS BEING with the existence of the Bible.

The medieval metaphysical philosophers, realized that the being expressed in the subject of the metaphysic couldn't be merely a specific being such as God, but this being generally is the same as the absolute being which includes tangible and intangible beings and this is separate from the first being.

The medieval metaphysical philosophers, by the coming of IBN SINA and Scotous, realized that the being expressed in the subject of the metaphysic couldn't be merely a specific being such as God, but this being generally is the same as the absolute being which includes tangible and intangible beings and this is separate from the first being.

Scotous view is contrary to the view of Aphrodite and the Greek tradition which sought to prove that Aristotle's three definitions are different aspects of one thing and they have no inherent difference with each other. So, Scotous at the beginning says that: The subject of metaphysic is neither the God nor the final four causes of things, but its subject is "BEING AS BEING" and God and the four causes are metaphysical issues. According to Aristotel the subject of metaphysics is being as it is, but it is not limited to this what he said. He offers some issues about metaphysics. Such as substance, the jewel of differences, and the knowledge to the initial causes and principles and this has caused confusion among philosophers and commentators after him. He is distinguished from other commentators through this new and unique exposition and he became a new metaphysics founder that it isn't exposition on Aristotle. Although Scotous

has an Aristotelian and peripatetic approach to the philosophical discourse, but he does not simply follow Aristotle. Scotus also presents new ideas which sets himself apart from Aristotle and the other medieval predecessors by presenting and explaining the real existence as the subject of metaphysics. In order to determine the existence as a real existence, he provides a set of pairs of concepts such as the formal concept versus the mental concept, as well as the nominal existence versus descriptive existence.

بررسی تطبیقی موضوع مابعدالطبیعه نزد ارسطو و اسکوتوس

اصغر فتحی عمادآبادی^۱ | علی کرباسی زاده^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: fathiasghar@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: karbasi@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ارسطو در کتاب چهارم و ششم به موضوع مابعدالطبیعه می‌پردازد. وی در کتاب گاما، مابعدالطبیعه را علم کلی و موضوع آن را موجود بما هو موجود می‌داند و در کتاب اپسیلن، مابعدالطبیعه را همان فلسفه اولی می‌داند که موضوع آن موجودات الهی می‌باشد. بیان‌های وی در کتاب متافیزیک به همین دو موضوع ختم نمی‌شود. ارسطو موضوعات دیگری را برای مابعدالطبیعه از قبیل جوهر، جواهر مفارق را نیز مطرح می‌نماید و همین امر سبب سردرگمی فلاسفه و مفسران بعد از او شد. اسکوتوس در بحث موضوع مابعدالطبیعه رویکردی ارسطویی - مشائی انتخاب می‌کند. وی تحت تاثیر ارسطو معتقد است که موضوع مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است با این تفاوت که وی الهیات و علم الهی را جزء علوم عملی در نظر می‌گیرد و با این تفکر از ارسطو که الهیات را، به عنوان مابعدالطبیعه به معنای خاص و جزئی از مابعدالطبیعه عام در نظر می‌گرفت، دور می‌شود. یکی از نتایج تفکر اسکوتوس در بحث موضوع مابعدالطبیعه این بود که برای او خدا اولین و تنهاترین موضوعی نیست که متافیزیسیین‌ها باید بدان بپردازد. این نوع نگاه نتیجه اقامیم سه‌گانه (تثلیث) مسیحیت بر روی اسکوتوس می‌باشد و همین امر سبب می‌شود که وی مابعدالطبیعه‌ای را جدای از مابعدالطبیعه ارسطو برای خود رقم بزند و به سمت مابعدالطبیعه ابن‌سینایی روی آورد، البته ابن‌سینایی که مسیحی شده است. در این نوشتار سعی شده است که به روش تطبیقی به موضوع مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و اسکوتوس پرداخته شود به جهت بیان اشتراکات و اختلافات دو سنت یونان باستان و فلسفه قرون وسطای مسیحی.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۴	
تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۹/۲۶	
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۷	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱	
کلیدواژه‌ها: مابعدالطبیعه، موجود بماهو موجود، قرون وسطی، ارسطو، اسکوتوس	

استناد: فتحی عمادآبادی، اصغر؛ کرباسی زاده، علی. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی موضوع مابعدالطبیعه نزد ارسطو و اسکوتوس. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹): ۴۶۵-۴۵۳.

DOI: <http://doi.org/10.22034/jpiut.2021.42825.2708>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

امروزه تقریباً اکثر فلاسفه در این که فلسفه قرون وسطی با فلسفه یونان بی‌ارتباط نمی‌باشد، نه فقط متفق‌القول هستند بلکه در بسیاری از مسائل و موضوعات آنچنان به هم وابسته‌اند که یکی را بدون دانستن دیگری نمی‌توان فهمید. از جمله این مسائل مابعدالطبیعه و موضوع آن می‌باشد. از زمان طرح مابعدالطبیعه از طرف ارسطو تا پایان قرون وسطی شاهد تحولات بسیار زیادی در باب مابعدالطبیعه و موضوع آن می‌باشیم. ارسطو با مطرح کردن چهار موضوع برای مابعدالطبیعه، ریشه اختلاف و چند دستگی را میان مفسران و فیلسوفان پس از خودش ایجاد کرد. بعد از ارسطو دیدگاه‌های فلسفی از لحاظ محتوایی در باب موضوع مابعدالطبیعه را می‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد؛

گروه اول، کسانی هستند که به وحدت موضوع مابعدالطبیعه نزد ارسطو اعتقاد دارند و سعی دارند که سه موضوع مابعدالطبیعه را به موجود بماهو موجود ربط و نسبت بدهند.

گروه دوم، کسانی بودند که به اختلاف و جدایی موضوعات مطرح شده از سوی ارسطو دامن می‌زنند و هر کدام از آنها سعی در اثبات یک موضوع از چهار موضوع مطرح شده از سوی ارسطو را دارند.

گروه سوم، کسانی‌اند که سعی داشتند جدای از موضوعات مطرح شده از سوی ارسطو، خود برای مابعدالطبیعه موضوع جدید و دیدگاه مستقلی را مطرح و تبیین نمایند، مانند ابن سینا و سوارز آخرین فیلسوف بزرگ مدرسی.

دیدگاه اسکوتوس با توجه به اینکه از لحاظ زمانی و فکری به سوارز و ابن سینا نزدیک است اما وی همان دیدگاه اول را انتخاب می‌کند و سعی می‌کند با توجه به تثلیث مسیحی سه موضوع مابعدالطبیعه را به موجود بماهو موجود ربط و نسبت دهد.

در این نوشتار سعی شده است ضمن تبیین درست مابعدالطبیعه و موضوع آن نزد ارسطو و اسکوتوس به طور خاص به تطبیق میان آنها پردازیم و تحلیل نماییم که موضوع مابعدالطبیعه اسکوتوس با توجه به اینکه رنگ و بوی دینی به خود گرفته است دیگر مابعدالطبیعه ارسطویی نمی‌باشد.

نامگذاری مابعدالطبیعه^۱

مابعدالطبیعه یا متافیزیک از اصطلاح یونانی «تا متا تا فوسیکا»^۲ گرفته شده است. مابعدالطبیعه نامی است که بر روی مهمترین اثر ارسطو گذاشته شده و همواره، نام ارسطو را به ذهن تداعی می‌کند، اما خود ارسطو این واژه را به کار نبرده است. مابعدالطبیعه در اصل کتاب کاملی نبوده که به صورت منظم و مرتب از سوی ارسطو نوشته شده باشد، بلکه مجموع چندین تقریر درسی از ارسطو به شمار می‌رود که در زمان‌های مختلف ایراد شده و مجموع آنها نام مشخصی نداشت. هر چند در این موضوع که، ارسطو در صدد بوده تا مجموعه‌ی رسائل چهاردهم که مابعدالطبیعه خوانده می‌شود را در یک اثر واحد بگنجانند توافقی وجود ندارد، اما اکثر مفسرین ارسطو - مشائون - معتقدند که ترتیب نهایی اجزای این مجموعه کار خود ارسطو نیست (راتلج، ۱۳۹۰: ۱۲۹). البته از حیث محتوا و مفاد می‌توان گفت؛ بحث از مسائل مابعدالطبیعی با سقراط و افلاطون آغاز شد. جدایی فوسیس [فیزیک] از متاتافوسیکا [متافیزیک] با طرح آموزه‌ی ایده‌های [مثل] افلاطون آغاز شد و شماری از مفاهیم مابعدالطبیعی مانند جوهر، ایده، معقولیت، وحدت و علت و مانند آن بعدها وارد حوزه فلسفه شد.

موضوع مابعدالطبیعه در تفکر ارسطو

ارسطو در کتاب چهارم و کتاب ششم متافیزیک به موضوع مابعدالطبیعه پرداخته است. وی در آغاز کتاب چهارم متافیزیک (گاما) مابعدالطبیعه را علم مطالعه «موجود چونان موجود» معرفی می‌کند.

«علمی که موجود را از آن جهت که موجود است و اعراضی را که به ذات موجود تعلق دارند بررسی می‌کند. این علم مانند هیچ یک از علوم خاص نیست، زیرا هیچ یک از این علوم دیگر، موجود را بطور کلی به عنوان موجود بررسی نمی‌کنند بلکه هر یک از آنها جزئی از موجود را جدا می‌کنند و درباره اعراض این جزء به تحقیق می‌پردازد. چون آنچه ما می‌جوئیم مبادی اولیه و علل برترین است، پس آشکار است که اینها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اگر کسانی که عناصر اشیاء موجود

¹. Metaphysics

². ta meta ta physika

را می‌جستند مرادشان جستجوی همین مبادی بود پس آن عناصر هم بضرورت می‌بایست عناصر «موجود» به معنی عرضی (-) موجود بالعرض) نباشد بلکه عناصر موجود از آن جهت که موجود است، باشند. بنابراین وظیفه ما این است که علل اولیه موجود را از آن جهت که موجود است بیابیم» (ارسطو، ۱۰۰۳ الف).

ارسطو به این علم نام «فلسفه اولی» یا «فلسفه نخستین» داده است. (ارسطو، ۱۰۲۶ الف) ارسطو این علم را «حکمت»^۱ نامیده است (همان، ۹۸۱ ب) مهمترین ویژگی حکمت در رساله مابعدالطبیعه این است که دانشی کلی یا عام است و سایر علوم را در بر می‌گیرد. حکمت در کنار سایر علوم قرار نمی‌گیرد. این دانش چه از لحاظ عمومیت و چه از لحاظ رتبه بر دیگر علوم برتری دارد. مشکل پیچیده یا آسان بودن یک دانش در ارتباط با نزدیکی آن به ادراکات حسی و یا دوری از آنهاست. این دانش عام چون دورترین دانش از ادراک حسی است، مشکلترین است.

ارسطو از یک طرف مانند دیگر فیلسوفان یونان به دنبال شناخت مبادی بود و علم به مبادی را صحیح‌ترین علوم می‌دانست و از طرف دیگر مانند افلاطون انتزاعی‌ترین یا به قولی متعالی‌ترین مبادی را می‌جست. لذا نزد او صحیح‌ترین دانش‌ها، دانش‌هایی هستند که دارای مبادی بسیط‌تر هستند نسبت به آنهایی که دارای مبادی ترکیبی‌ترند (ارسطو، ۹۸۲ الف: ۲۷-۲۲). ارسطو دانش‌هایی را که دارای مبادی بسیط و مجرد هستند در مقابل دانش‌هایی که دارای مبادی مرکب هستند قرار می‌دهد (انالوطیقای ثانی، ۸۷ الف: ۲۷-۳۴). بدین ترتیب موضوع حکمت به عنوان دانشی عام و صحیح و انتزاعی‌ترین دانش، مبادی و علل نخستین است (ارسطو، ۹۸۲ الف: ۹۹۶ ب). به نظر او بهترین راه شناخت یک چیز، شناخت از طریق علل آن است. او عام بودن یک دانش را به شناخت علل آن مرتبط دانسته و دانشی که موضوع آن مبادی و علل نخستین است، عام‌ترین دانش می‌داند. حکمت دانشی نیست که برای غایات و نتایجی غیر از خودش باشد. دانشی است که برای خود و شناخت خود دانش برگزیده می‌شود. بدین ترتیب حکمت دانش مسلط و حاکم است و نه دانش تابع (ارسطو، ۹۸۲ الف). نخستین جمله کتاب مابعدالطبیعه این است که "همه انسان‌ها به طور ذاتی میل به دانستن دارند" (همان، ۹۸۰ الف). ارسطو از این سخن به این نتیجه می‌رسد که دانش حقیقی یعنی حکمت، آن است که غایتش در خود و برای خود باشد.

در ارتباط با موضوع حکمت، ارسطو فراتر می‌رود و ابراز می‌کند که شناختن و دانستن ویژگی اصلی دانشی است که موضوعش عالی‌ترین مورد شناخت است. یعنی دانشی که در غایت‌های سودمدارانه دانش‌های دیگر قرار نمی‌گیرد. عالی‌ترین مورد شناخت نیز مبادی و علل نخستین هستند؛ به دلیل آن که بنا به مبادی و از آن‌هاست که دیگر چیزها شناخته می‌شوند. او از مبادی به غایات می‌رود. دانش برتر آن است که غایتی را که هر چیز برای آن ساخته شده است می‌شناسد و به درک خیر برتر در مجموع طبیعت می‌رسد. این دانش به شناخت علل می‌پردازد و غایت نیز یک علت است (همان، ۹۸۲ الف: ۱۰).

ارسطو در اشیاء طبیعی علت غایی را خارج از طبیعت قرار نمی‌دهد (همان، ۹۸۳ الف). علت غایی یا خیر برتر هر چیزی در طبیعت است. در واقع حکمت ارسطویی در شناخت انتزاعی و کلی از مبادی موجودات و غایت‌های عالی آنها در طبیعت و بررسی و علل چهارگانه هر چیز، یعنی علت‌های فاعلی، صوری و مادی و غایی خلاصه می‌شوند (همان). بدین ترتیب موضوع حکمت، به عنوان دانشی عام و صحیح و انتزاعی‌ترین دانش، مبادی و علل نخستین است.

همان‌طور که ارسطو نام‌های مختلف بر علم مابعدالطبیعه نهاده است در جای این کتاب به مناسبت‌های مختلف، موضوعات متعدد و متنوعی نیز برای این علم ارائه کرده است. این موضوعات به طور کلی در دو دسته اصلی قابل طبقه‌بندی است. در برخی از رسالات که شاخص‌ترین آنها کتاب چهارم - گاماست - مابعدالطبیعه را علم کلی نامیده است و موضوع آن را، «موجود بماهو موجود» می‌داند (ارسطو، ۱۰۰۳ الف: ۳۰-۱۸). ولی در برخی دیگر از رسالات همانند کتاب ششم - اپسیلن - مابعدالطبیعه را فلسفه اولی می‌نامد و آن را علم به موجودات غیر مادی و نامتحرک، یعنی همان دانش موجودات الهی معرفی می‌کند (همان، ۱۰۲۶ الف: ۱۹-۳۲). لذا فلسفه اولی در مرحله اول شناخت موجود است از آن جهت که موجود است، و اعراضی را که به ذات موجود تعلق دارند (اعراض ذاتی موجود را) بررسی می‌کند (همان، ۱۰۰۳ الف: ۳۰-۱۸). بر اساس این تعریف از مابعدالطبیعه، مبادی موجود هم همانند عوارض ذاتی موجود، در زمره مباحث فلسفی به شمار می‌روند. در نظر ارسطو این علم همانند هیچ یک از علوم که علوم خاص نامیده می‌شوند نیست. زیرا هیچ یک از علوم دیگر موجود را کلیتاً به عنوان موجود بررسی نمی‌کند، بلکه هر یک از آنها - مثلاً علم ریاضی - جزئی از موجود را جدا می‌کند و درباره اعراض این جزء به تحقیق می‌پردازد.

^۱. Sophia

ارسطو در این رابطه بیان می‌دارد که «چون آنچه ما می‌جوییم مبادی اولیه و علل برترین است، پس آشکار است که این‌ها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اگر کسانی که عناصر اشیاء موجود را می‌جستند مرادشان جستن همین مبادی بود پس آن عناصر هم بضرورت می‌بایست عناصر «موجود» به معنی عرضی (-موجود بالعرض) نباشد بلکه عناصر موجود از آن حیث که موجود است، باشند. بنابراین وظیفه ما این است که علل اولیه موجود را، از آن حیث که موجود است بیابیم» (ارسطو، ۱۰۰۳ الف). پس ارسطو در کتاب چهارم مابعدالطبیعه، از دانشی سخن می‌گوید که «موجود بماهو موجود» است و در همین جا به صفاتی که به طور ذاتی به آن تعلق دارند، نیز توجه می‌شود. نخستین ویژگی این دانش نسبت به دیگر دانش‌ها، همان طور که مطرح شد عام بودن آن است. ارسطو در اینجا تکرار می‌کند که در پی مبادی نخست و علل عالی است؛ اما، در این متن او در جستجوی مبادی و علل موجود بماهو موجود است. موجود بما هو موجود فراتر از طبیعت نیست، بلکه واقعیتی است که در همه موجودات یافت می‌شود. این موجود نزد ارسطو به یک معنا نیست و دارای معانی متعدد است.

ارسطو در جای دیگر از کتاب مابعدالطبیعه موضوع این علم را «جوهر» و «جوهر مفارق» معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۰۲۸ ب: ۲۵۴). «و به راستی سوالی که از دیر باز مطرح بوده و اکنون و برای همیشه نیز باب آن مفتوح و همواره مایه حیرت است، این که هستی چیست؟ یعنی درست این سوال که: جوهر چیست؟ زیرا جوهر را برخی واحد قلمداد می‌کنند، برخی آن را کثیر می‌دانند و برخی آن را متناهی می‌دانند و عده‌ای نامتناهی بنابراین ما نیز پیش از همه، و منحصرأ در این باره باید بررسی کنیم که آن چیست که بدین معناست». در معنای نخستین و مقدم، یعنی نه به معنی مشروط بلکه به معنی مطلق، باید جوهر - اوسیا - باشد (ارسطو، ۱۰۲۸ الف). پس از این منظر، اوسیا، کل شیء است که شامل کیفیات و اضافات و غیره است و این کل، ذات شیء را تشکیل می‌دهد. این تلقی از اوسیا سبب شده است که ارسطو در موارد متعددی موضوع مابعدالطبیعه را اوسیا - جوهر - معرفی کند (ارسطو، ۹۹۷ الف؛ ۱۰۰۵ الف؛ ۱۰۰۵ ب؛ ۱۰۲۶ الف).

در ارسطو اصطلاح جوهر اگر در معنای بیشتری به کار نرود لاقلاً به چهار عامل اصلی اطلاق می‌شود. زیرا «ماهیت» و «کلی» و «جنس» جوهر هر شیء تلقی می‌شوند و علاوه بر این‌ها، به معنی چهارم «موضوع» نیز جوهر شمرده می‌شود و موضوع آن شیئی است که همه چیز دیگر بر آن حمل می‌شود در حالی که خود آن به هیچ شیء حمل نمی‌شود. پس نخست باید طبیعت موضوع را معین کنیم زیرا عقیده رایج بر این است که موضوع نخستین، جوهر به معنی حقیقی تر است (ارسطو، ۱۰۲۸ ب: ۲۵۸-۲۵۴).

ارسطو در ادامه بیان می‌دارد؛ «به یک معنی می‌گویند که موضوع نخستین، ماده است و به معنی دیگر صورت. و به معنی سوم آنچه از ترکیب هر دو پدید آمده است. مرادم از ماده مثلاً مفرغ است و مرادم از صورت شکل مجسمه است و مرادم از ترکیب آن دو، مجسمه به عنوان کل موجود انضمامی. از این رو اگر صورت مقدم بر ماده و از حیث وجود حقیقی تر از ماده است پس به همان علت صورت مقدم بر شیئی مرکب از آن دو نیز خواهد بود. بدین ترتیب فعلاً طبیعت جوهر را به طور کلی معین کردیم و نشان دادیم که جوهر چیزی است که به موضوعی حمل نمی‌شود بلکه هر چیز دیگر بر آن حمل می‌شود» (ارسطو، ۱۰۲۷ الف).

اما با این بیان، ماده جوهر می‌شود و حال آنکه چستی جوهرهای جسمانی به ماده آن نیست. به عنوان مثال می‌توانیم بگوییم چستی یک مجسمه به این نیست که از چوب یا سنگ یا برنز ساخته شده باشد. برعکس همان مجسمه ممکن است به شکل تقریباً مشابهی از همه آن مواد ساخته شود. ما فقط به شرط آن که شکل آن ثابت باقی بماند خواهیم گفت که آن همان مجسمه است، البته این تنها یک مثال است. چه، اگر جوهر ماده نیست پس جوهر چیست؟ زیرا اگر از شیئی همه چیز را منتزع کنیم جز ماده چیزی باقی نمی‌ماند. بیان ارسطو در اینجا بدین صورت است:

«از یک سو همه چیزهای دیگر تعینات و تاثیرها و قوای اجسامند و از سوی دیگر درازا و پهنا و ستبرای کمیتند نه جوهر. کمیت جوهر نیست؛ جوهر آن چیزی است که همه این چیزها متعلقات آنند. ولی اگر درازا و پهنا و ستبرای را از میان برداریم دیگر چیزی باقی نمی‌ماند مگر آنچه که اینها آن را محدودش کرده‌اند» (ارسطو، ۱۰۲۹ الف: ۲۵۹-۲۵۸).

پس کسانی که درباره مطلب چنین می‌اندیشند چاره‌ای ندارند جز اینکه جوهر را عبارت از ماده بدانند. با توجه به این مطالب سزاوار است به این باور برسیم که صورت، و آنچه از ترکیب صورت و ماده پدید آمده است، هر دو بیش از ماده مستحق این هستند که جوهر شمرده شوند. ارسطو معتقد است؛ جوهر مرکب را، یعنی آنچه را از ترکیب صورت و ماده پدید آمده است را باید به یک سو نهیم زیرا مؤخر و محسوس است و طبیعتش معلوم است. ماده نیز به یک معنی چنین است. ولی جوهر نوع سوم - صورت - را

باید بررسی کنیم زیرا در یافتش دشوارتر از همه است. «در این که بعضی از جواهر محسوس جوهرند اتفاق نظر هست. از این رو باید نخست به این گونه جواهر پردازیم زیرا همیشه بهتر آن است که از آنچه کمتر شناختنی است آغاز کنیم و به آنچه شناختنی‌تر است برسیم. اگر در جواهر چیزی هست که فعل است، آن چیز ماده نیست، بلکه صورت است. پس صورت همان فعلی است که جوهر به موجب آن، آن است که هست و اگر یکی هست اولاً یا، چنانکه خود ارسطو می‌گوید، منحصرأ چیستی‌اش است، (در این صورت) هر هستی‌ای اولاً و منحصرأ صورتش است» (ارسطو، ۱۰۲۹ب: ۲۶۲-۲۶۱).

این معنا مطابق با نظریه اجتهادی ارسطو است. ژیلسون معتقد است که خصوصیت متمایز مابعدالطبیعه حقیقتاً ارسطویی هستی در این واقعیت نهفته است که هیچ فعلیتی حتی وجود را برتر از صورت نمی‌شناسد. هیچ چیز برتر از هستی نیست و در هستی نیز چیزی بالاتر از صورت نیست، این بدان معناست که صورت هر هستی مفروضی، فعلی است که خود فعلی ندارد (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۱۱).

ارسطو بار دیگر در کتاب ششم (اپسیلن) مابعدالطبیعه را به معنای الهیات در نظر می‌گیرد که به بررسی علل یا مبادی نامتغیر، سرمدی و مفارق می‌پردازد. الهیات در این جا دانشی است عالی‌تر از دانش‌های دیگر و در طول آن‌ها. در اینجا الهیات به عنوان یک دانش خاص و مستقل در کنار دانش‌های دیگر قرار دارد. الهیات موجود را به عنوان جوهری مفارق و نامتغیر که جوهر الهی و مبداء نخست و متعالی است، بررسی می‌کند.

همان طور که ملاحظه شد موضوع مابعدالطبیعه در نزد ارسطو دارای اطلاعات متفاوتی می‌باشد. وی در کتاب مابعدالطبیعه، حداقل سه رأی متفاوت در باب موضوع مابعدالطبیعه اتخاذ می‌کند. او در کتاب آلفا، مابعدالطبیعه را دانش شناخت علل نخستین همه اشیاء می‌داند (ارسطو، ۹۸۰الف: ۲۵). در کتاب گاما، آن را دانش مطالعه موجود بماهو موجود می‌داند (همان، ۱۰۰۳الف: ۲۰) و در کتاب ایپسیلن آن را دانش خدانشناسی معرفی می‌کند (همان، ۱۰۲۶الف: ۳۲-۱۹). لذا ارسطو در این رساله از سه دانش سخن گفته است نه یک دانش با موضوع واحد. حکمت دانش عام است که در پی فهم علل چهارگانه در طبیعت است. فلسفه اولی، دانش عام و کلی در باب موجود، عوارض و علل آن است و چون عام است در کنار سایر علوم نیست و بالاخره الهیات که در کنار طبیعیات و ریاضیات است و دانش به موجود یا موجودات متعالی و نامتحرک و یا مبادی و علل نخستین است. دو دانش نخست به سبب کلیت و فراگیر بودن موضوعشان از دیگر دانش‌ها متمایزند و دانش سوم به سبب متعالی بودن موضوعش در کنار موضوع دو علم دیگر است.

پراکندگی موضوعی رساله مابعدالطبیعه ارسطو باعث شده است که شماری از مفسران ارسطو و فیلسوفان مشائی به این نتیجه برسند که ارسطو همه این‌ها را به امور دیگری تحویل می‌برد و سرانجام موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بماهو موجود» می‌داند. نزد ارسطو در میان انواع دانش‌ها، مابعدالطبیعه کلی‌ترین دانش است و از این رو موضوع آن هم باید کلی‌ترین موضوعات باشد. کلی‌ترین موضوع «موجود بما هو موجود» است زیرا موجود شامل همه چیزهاست. هر علمی موضوع خاص خود را دارد؛ اما مابعدالطبیعه به بررسی عام‌ترین موضوع می‌پردازد. از این روی، مابعدالطبیعه موجود عام و کلی را بررسی می‌کند. علم «موجود بما هو موجود» همان مابعدالطبیعه است. سایر علوم و دانش‌ها موجودات جزئی و مقید هستند، زیرا بخشی از موجود را بررسی می‌کنند. لذا موضوع مابعدالطبیعه عام است و چون عام است باید بدیهی و روشن باشد؛ چرا که اگر بدیهی و روشن نباشد، باید در علمی غیر از مابعدالطبیعه اثبات شود و چون علمی وجود ندارد که متکفل بحث از آن باشد، «موجود بما هو موجود» امری بدیهی و اولی خواهد بود؛ «زیرا این که هست و هستی باید [همچون] موجود از قبل بدیهی باشد» (ارسطو، ۱۰۴۱الف: ۳۱۲).

جان دنس اسکوتوس^۱

یکی از مهمترین شارحان و مفسران قرون وسطی مسیحی ارسطو، دنس اسکوتوس می‌باشد. با مطالعه متون و بررسی آرای اسکوتوس در باب موضوع مابعدالطبیعه می‌توان چنین نتیجه گرفت که او در این بحث از توماس فاصله گرفته و در ضمن تاکید نظام معرفتی ارسطویی - ابن‌سینایی کوشیده و گام‌های موثری را در این زمینه برداشته است.

اسکوتوس را می‌توان آخرین نظریه‌پرداز بزرگ قرن سیزدهم و اولین فیلسوف مهم قرن چهاردهم میلادی لقب داد. اسکوتوس معتقد است که دقیقاً سه علم نظری واقعی وجود دارد که به دنبال یکدیگر می‌آیند و در زندگی کنونی ما، نقش مهمی دارند: اول، مابعدالطبیعه دوم، ریاضیات و سوم، فیزیک است؛ که از همه اینها مهم‌تر مابعدالطبیعه می‌باشد. (scotus 1975, in metaph).

^۱. Iohannes Duns scotus

(6, 9. q.1, nn. 43-46) وی در مابعدالطبیعه تحت تاثیر ابنسینا و در بسیاری از نکات فلسفی تابع او بود. از ارسطو نیز فراوان یاد کرده است. با اینکه به ارسطو علاقه دارد و بر برخی آثارش شروع نوشته، ولی با او بیش از ابنسینا اختلاف نظر داشت (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۷۴).

تعریف و موضوع مابعدالطبیعه نزد اسکوتوس

اسکوتوس مابعدالطبیعه را به عنوان علمی که به بررسی امور استعلایی (امور عامه یا مشترک) می‌پردازد، تعریف می‌کند: «باید یک علم کلی وجود داشته باشد که امور استعلایی^۱ را از آن جهت که این گونه (استعلایی) هستند، مورد بررسی قرار دهد. این علم را مابعدالطبیعه می‌نامیم» (Scotus; 1975, A selection: 2).

نزد اسکوتوس شناخت انسان در حیات کنونی، تنها از طریق حواس امکان‌پذیر است و آدمی را یارای آن نیست که از اصول اولیه موجودات که فرا حسی‌اند و در مابعدالطبیعه بررسی می‌شوند، شناختی مطلق و کامل داشته باشد. از این رو ممکن است که چنین به نظر رسد که عملاً از دیدگاه او مابعدالطبیعه منتفی است، اما این گونه نیست؛ زیرا او بر آن است که ما می‌توانیم در حیات کنونی به مابعدالطبیعه دسترسی یابیم، ولی در حدود خودمان این نحوه دسترسی با نظر به موضوع مابعدالطبیعه روشن می‌شود. پس مابعدالطبیعه دانش وجود بما هم موجود است مفهوم وجود بسیط‌ترین مفهوم در میان همه مفاهیم است و مفاهیم نهایی‌تر، دیگری قابل تحویل نیست. لذا وجود را نمی‌توان تعریف کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶۳۱). وی معتقد است که ما می‌توانیم وجود بنفسه را به وضوح تصور کنیم، زیرا وجود به معنای اعم کلمه صرفاً آن چیزی است که متضمن هیچ تناقضی نیست، آن چیزی که ذاتاً محال نیست، اما هر مفهوم دیگری، از نوع متمایز وجود، در بردارنده مفهوم وجود است. بدین ترتیب وجود به معنای اعم کلمه آن چیزی را که دارای وجود درون ذهنی است شامل می‌شود و از هر جنسی برتر است. اسکوتوس «صفات وجود»^۲ را دو مورد می‌داند: صفات مبدله^۳ و صفات منفصله^۴. صفات مبدله همان مقولات وجودی‌اند که با یک نام مشخص می‌شوند و به زوج متمایز تعلق نمی‌گیرند و با وجود قابل تبدیل‌اند. برای مثال، واحد، حقیقت و خیر از صفات مبدله‌اند. هر موجودی به واسطه نفس این واقعیت که موجود است واحد، حقیقی و خیر است و بین این صفات و پایین‌تر از آن‌ها و وجود هیچ تمایز واقعی نیست، بلکه تمایز صوری است، زیرا آنها بر جنبه‌های مختلف وجود دلالت دارند. صفات منفصله، صفاتی‌اند که اگر به تنهایی در نظر گرفته شوند با وجود قابل تبدیل نیستند، اما اگر آن‌ها را دو به دو در نظر بگیرید با وجود قابل تبدیل هستند. اسکوتوس صفات منفصله را متعالی می‌داند؛ زیرا هیچ صفت منفصله‌ای شامل همه وجود نیست، یا به سادگی با وجود قابل تبدیل نیست. این امر باعث نمی‌شود که شیء در جنس یا مقوله معینی به معنای ارسطویی قرار گیرد (همان: ۶۳۲).

اسکوتوس می‌گوید به رغم این حقیقت که مابعدالطبیعه علم وجود است و خدا نخستین موجود است، خدا موضوع علم مابعدالطبیعه نیست. یک حقیقت در واقع موضوع این علم است که در آن از قبل^۵ معلوم است، یعنی از مبادی این علم است؛ ولی عالم مابعدالطبیعه به حقایق مربوط به خدا «به نحو متأخر»^۶ دست می‌یابد. بنابراین خدا موضوع خاص الهیات است؛ یعنی علمی که خدا را به صورت بالذات و فی نفسه مورد شناخت قرار می‌دهد.

اسکوتوس معتقد است که خدا به طور فرعی^۷ موضوع مابعدالطبیعه است، زیرا فیلسوف فقط در آثار او و با آثار او به شناخت خدا دست می‌یابد. از همین روی معتقد است که تا مفهومی از وجود نباشد که درباره خدا و مخلوقات مشترک معنوی باشد هیچ شناخت مابعدالطبیعی از خدا امکان‌پذیر نیست، چرا که تشکیل تصورات ما متکی بر ادراکات حسی است و مستقیماً ماهیات یا ذوات مادی را نشان می‌دهند. اما هیچ مفهوم و تصویری از یک ماهیت مادی بماهو مادی قابل اطلاق به خدا نیست، زیرا خدا در زمره اشیاء مادی نیست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶۳۳). لذا وی بر آموزه مشترک معنوی تاکید بسیار دارد و معتقد است که هر تحقیق مابعدالطبیعی راجع به خدا مستلزم بررسی برخی صفات و رفع نقص ملازم آن صفت در مخلوقات از تصویری است که ما از معنای صفات خدا

۱. استعلایی در فلسفه قرون وسطی، به چیزی گفته می‌شود که تحت مقولات دهگانه ارسطویی قرار ندارد و اصطلاحاً فوق المقول است (عباس‌زاده، ۱۳۹۳: ۹۸)

۲. *passiones entis*

۳. *passiones convertibiles*

۴. *passiones disivinctae*

۵. *aprior*

۶. *aposteriori*

۷. *secundvmquid*

داریم. بدین نحو به تصویری از ذات «علت صوری» آن صفت دست می‌یابیم و بعد می‌توانیم آن را به معنایی کاملاً متعالی به خدا نسبت دهیم.

به نظر اسکوتوس مابعدالطبیعه محصول عقل است و لذا نخستین موضوع آن همانا نخستین موضوع عقل، یعنی موجود یا به تعبیر دقیق‌تر «موجود بماهو موجود» است (عباس‌زاده، ۱۳۹۳: ۹۸). پس به نظر اسکوتوس موجود، تنها مفهومی است که می‌تواند و کافی است که موضوع مابعدالطبیعه قرار گیرد؛ زیرا تنها مفهوم حقیقتاً مشترک است که بر همه چیز اعم از خدا و مخلوقات و جوهر و عرض حمل می‌شود: «در همه چیزهایی که در این علم (مابعدالطبیعه) بررسی می‌شوند، چیزی وجود دارد که به نحو مشترک (بر آنها) حمل می‌شود؛ در این صورت این چیز مکفی است. لیکن موجود تنها مفهوم مشترک است، بنابراین موجود کافی است».

اسکوتوس معتقد است که انسان در حیات کنونی هیچ گونه دسترسی مستقیم معرفتی به حقیقت موجود ندارد و لذا متعاطی مابعدالطبیعه صرفاً می‌تواند به مفهوم موجود بپردازد. او برای موجود دو حیثیت در نظر می‌گیرد: موجود به مفهوم اولیه و موجود به مفهوم ثانویه.

مفاهیم اولیه؛ مفاهیمی هستند که مستقیماً می‌توان آنها را بر واقعیت اعمال کرد؛ اما مفاهیم ثانویه، مفاهیمی هستند که در اثر تفکر درباره مفاهیم اولیه و انتزاع از آن حاصل می‌شوند. در عین حال به نظر او، موجود فارغ از این که به مفهوم اولیه لحاظ شود یا به مفهوم ثانویه، صرفاً یک مفهوم است و لذا نمی‌تواند در عالم خارج دارای وجودی مستقل از مفهومش باشد. این امر بیانگر مسئله بسیار ظریفی در تفکر اسکوتوس است که فهم سایر مباحث مابعدالطبیعی وی متوقف بر آن می‌باشد (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

همان طور که بیان شد، به نظر اسکوتوس «موجود» به مثابه نخستین موضوع عقل و موضوع شایسته مابعدالطبیعه صرفاً به نحو انتزاعی قابل بررسی و شناخت است. شناخت معنای موجود صرفاً از طریق فعل انتزاع صورت می‌گیرد و این فعل طبعاً با وساطت موجودات جزئی است. او در این باره می‌نویسد: «از معرفت به یک موجود جزئی، معنای خودِ موجود صرفاً می‌تواند به وسیله انتزاع شناخته شود» (Scotus; God and creatures: 311).

اسکوتوس بر خلاف توماس آکوینی که نظریه تشابه که حد وسط اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود را پذیرفته بود اشتراک معنوی موجود را بر می‌گزیند. به نظر اسکوتوس موجود، به موجود نامتناهی (خدا) و موجودات متناهی (مخلوقات) و نیز بر جوهر و اعراض به اشتراک معنوی حمل می‌شود. او بر مشترک معنوی بودن «موجود» تحت تاثیر ابن سینا دو استدلال اقامه می‌کند:

الف) استدلال نخست، با بهره‌گیری از مفاهیم یقین و شک:

«هر عقلی که درباره یک مفهوم یقین دارد، ولی در مورد دیگر مفهیمی که در اختیار دارد شک دارد، در کنار مفهیمی که در مورد آنها شک دارد، واجد مفهوم دیگری است که یقینی است [یعنی نمی‌توان نسبت به یک چیز هم یقین داشت و هم شک] اکنون انسان در حیات کنونی می‌تواند در ذهن خویش یقین داشته باشد که خدا یک موجود است و در عین حال شک داشته باشد که آیا یک موجود متناهی است یا یک موجود نامتناهی و نیز یک موجود مخلوق است یا یک موجود نامخلوق. در نتیجه مفهوم موجود آن گونه که در مورد خدا صدق می‌کند متفاوت از آن دو مفهوم دیگر (متناهی یا نامتناهی - مخلوق یا نامخلوق) اما مشتمل است بر هر دوی آنها و از این روی مشترک معنوی است» (Scotus; Vol.II: 20).

در اینجا موجود، متفاوت از موجود متناهی و موجود نامتناهی و نیز متفاوت از موجود مخلوق و موجود نامخلوق است؛ اما در عین حال بر هر دو حمل می‌شود و لذا مشترک معنوی است، چه اگر مشترک معنوی نباشد با فرض تفاوت مزبور اساساً نخواهد توانست بر آنها حمل شود (عباس‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

ب) استدلال دوم، با بهره‌گیری از مفهوم جوهر

«جوهر نمی‌تواند بی واسطه عقل ما را به سوی شناخت خودِ جوهر تحریک کند، بلکه صرفاً [با وساطت] عرض محسوس چنین چیزی امکان پذیر می‌شود. از این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که ما نمی‌توانیم هیچ مفهومی از جوهر داشته باشیم، مگر مفهومی که از یک عرض انتزاع می‌شود. اما تنها مفهومی که از این دست است می‌تواند از مفهوم عرض انتزاع شود، مفهوم موجود است. لذا هیچ چیزی از اجزای جوهر شناخته نمی‌شود جز موجود و در این صورت موجود هم برای آن جوهر هم برای اعراض، مشترک معنوی است (scotus; Vol.II: 5-6).

به نظر اسکوتوس، انسان در حیات کنونی مفهومی بسیط از موجود دارد؛ زیرا در غیر اینصورت هیچ ادراکی از جوهر نمی‌داشت، چرا که جوهر مستقیماً به حس در نمی‌آید، بلکه باید از مفهوم عرض انتزاع شود. اگر این مفهوم بسیط موجود که هم برای جوهر و هم برای عرض مشترک معنوی است، نباشد، انسان نخواهد توانست که جوهر را بشناسد؛ پس یا باید بپذیریم که جوهر کاملاً ناشناخته است یا اینکه موجود مشترک معنوی است. ما شناختی از جوهر داریم، پس موجود برای جوهر و عرض مشترک معنوی است (عباس‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

باید توجه داشت که اسکوتوس اشتراک معنا را به نحوی به تصویر می‌کشد که محاط در سنت الهیات طبیعی است، به گونه‌ای که می‌توان آن را در «استدلال‌های فراوان ساخته و پرداخته شده توسط علما و قدیسیان» یافت، اما او باید آن را با صف‌بندی هراس‌انگیز حجت‌های فلسفی خلاف آن سازگار می‌ساخت. اسکوتوس تضادهای گوناگون که به نظر می‌رسد مفهوم مشترک معنایی وجود در برابر سنت فلسفی، به ویژه سنت ارسطو مطرح بود، ارائه نمی‌کند و خود را با آنها مواجه نمی‌سازد. بدین ترتیب، برای نمونه اشتراک معنا یک ستون از مابعدالطبیعه ارسطو را ویران می‌کند، یعنی این که «وجود به طریق بسیاری بیان می‌شود» که بدین معنی است که وجود مشترک معنایی نیست، بلکه نوعی مشترک لفظی است. اشتراک معنا ویرانی مقولاتی مانند طبقه بندی‌های نهایی یا اجناس را نیز در بر خواهد گرفت، زیرا آنها انواعی می‌شوند که تحت طبقه بالاتر وجود قرار دارند. همین طور حملات خمس فورفورپوس را نامناسب جلوه می‌دهد، زیرا وجود شکل یک کلی ششم را به خود می‌گیرد. مهم‌تر و بدتر از همه این که خدا به اشتراک وجود به مخلوقات کشیده می‌شود. ذات الهی فعلی کاملاً بسیط و محض نمی‌گردد، بلکه ترکیبی از وجود و فصل می‌شود. همه این نتایج ناممکن به واقع یک مشکل واحد و یکسان را به طرق مختلف بیان می‌کنند. مفهوم مشترک معنوی وجود نزد اسکوتوس بدین سبب برای معاصرانش ویرانی همه فلسفه را در بر دارد که برداشت وی از نظریات ارسطو در باب مابعدالطبیعه، مقولات، حملات و حتی تمایز میان خدا و مخلوقات چنین می‌نماید که خود ویرانی خود وجود به مثابه امری استعلایی را به همراه دارد. در دیدگاه عام، اشتراک معنا، وجود به مثابه امر استعلایی را ویران می‌کند، زیرا وجود را به یک جنس تقلیل می‌دهد. گواه این دیدگاه عام کاربرد ادعای ارسطو مبنی بر این است که وجود و واحد نمی‌توانند تحت جنسی قرار بگیرند و این سخن به معنای حجتی رایج در برابر اشتراک معنا بود (مارنبن، ۱۳۹۳: ۴۲۱-۴۲۰).

لذا اگر آموزه اشتراک معنای اسکوتوس با تقلیل وجود به یک جنس موجب ویرانی همه فلسفه نمی‌شد، چالش پیش روی حل می‌شد. وی باید شرح می‌داد که چگونه مفهومی حقیقتاً مشترک معنایی از وجود می‌تواند وجود داشته باشد که با هیچ توافق واقعی‌ای مطابقت نداشته باشد. خود اسکوتوس کاملاً آگاه بود که مشترک معنایی ساختن وجود و دیگر امور استعلایی به طور کلی بن‌بست دانسته می‌شود. مشکل اصلی غلبه بر این امر بود که «خدا و مخلوقات کلاً در واقعیت متفاوت‌اند، در هیچ واقعییتی توافق ندارند... و با این همه در مفهومی واحد متفق‌اند (Scotus, 1975: lecture 19).

اسکوتوس، مشکل اشتراک معنوی موجود در خدا و مخلوقات را که شاید فرض شود که به تشبیه خدا و مخلوقات بینجامد، این گونه حل می‌کند: وی برای حفظ تعالی خداوند، از مفهوم «عدم تناهی» استفاده می‌کند. به نظر او اگر ما مفهوم عدم تناهی را به خداوند ملحق سازیم، با فرض اشتراک معنوی موجود باز هم خدا (موجود نامتناهی) و مخلوقات (موجودات تناهی) متمایز می‌شوند و بدین سان، تعالی خداوند حفظ می‌شود؛ پس به نظر او مفاهیم استعلایی که به خداوند ارجاع دارند، مرتبط هستند؛ اما تنها تفاوتشان میان این دو در این مطلب است که مفاهیمی که به خدا ارجاع دارند به مفهوم عدم تناهی ملحق شده‌اند، در حالی که مفاهیمی که به مخلوقات ارجاع دارند، به مفاهیم تناهی ملحق شده‌اند (Hall: 24).

اسکوتوس با حل این مسئله با مشکلی که در قبل مطرح کردیم، یعنی با مانع نهایی اشتراک معنا در استدلال ارسطو رو به رو می‌شود که بیان می‌داشت که وجود نوعی اشتراک لفظ است. از این نکته چنین نتیجه می‌گرفتند که وجود نمی‌تواند مشترک معنایی باشد. اسکوتوس پاسخ می‌دهد که این استدلال چنین فرض می‌گیرد که تشابه و اشتراک معنا ناسازگارند، که او منکر آن است به دو دلیل: نخست بنا به نظر خود ارسطو امر اولیه‌ای در هر جنس وجود دارد که مقیاس همه در آن طبقه است (ارسطو، ۱۰۵۲ ب). مانند آنچه درباره انسان در جنس حیوان مطرح است. اسکوتوس به رغم این رابطه اسناد که در آن انسان نمونه اولیه حیوان را شکل می‌دهد که همه حیوانات دیگر به آن ارجاع می‌شوند، استدلال می‌کند که با این حال همگان مفهومی از حیوان را به اشتراک معنا در همه افراد این جنس می‌پذیرند. به طور مشابه، نظم و اسناد موجود میان مفاهیم خاص و متشابه از وجود سازگار با مفهومی مشترک معنایی برای هر دو است. دوم این که فیلسوف واقعیت یا طبیعی (یعنی فیزیکدان که با موجودات مادی سرو کار دارد) اجناس مختلف را که منطقی‌ها آن را مشترک معنایی می‌بینند، مشترک لفظی می‌داند، زیرا در واقعیت تنها شکل نوع نهایی واقعاً

مشترک معنایی است. از این رو، اسکوتوس نتیجه می‌گیرد که همه نقل قول‌ها از ارسطو که در آنها مدعی شده که وجود متشابه است، باید به مثابه ارجاعی به تفاوت واقعی موجوداتی که بدان‌ها اسناد دارد، تعبیر کرد که با این همه با مفهومی مشترک معنایی که منتزَع از آنها است، سازگاری دارد (مارنبن، ۱۳۹۳: ۴۲۸).

بررسی وجوه اختلاف و اشتراک اسکوتوس؛ ارسطو و فلاسفه یونانی مآب در موضوع مابعدالطبیعه

اسکوتوس از جمله افراد شاخص است که در قرن سیزده و چهاردهم در باب موضوع مابعدالطبیعه قلم زده است. اگر چه وی در رویکرد عقل‌گرایانه خود تحت تاثیر ارسطو می‌باشد، اما نوعی از ایمان‌گرایی معتدل نیز در آثار وی مشاهده می‌شود. لذا همان طور که مشاهده کردیم در بحث موضوع مابعدالطبیعه بعد از ارسطو نظریات گوناگونی مطرح شد، که در یونان باستان رای غالب آنها مبنی بر این بود که مابعدالطبیعه و الهیات یک دانش هستند و دانش به مبادی یا مبدأ، همان دانش به موجود از حیث این که موجود است می‌باشد، اما اسکوتوس الهیات را از مابعدالطبیعه جدا می‌داند و برخلاف نظر ارسطو که الهیات را به عنوان مابعدالطبیعه به معنای خاص که جزئی از مابعدالطبیعه به معنای عام، در نظر می‌گرفت دور می‌شود و به دیدگاه ابن سینا نزدیک می‌شود و همچنین وی از دیدگاه توماس نیز دور می‌شود چرا که اسکوتوس معتقد است در دیدگاه توماس ارتباط بین انسان و خدا بیشتر از طریق معرفت شناختی است و این قابل قبول وی نمی‌باشد. اسکوتوس ارتباط میان خدا و انسان را از راه عشق می‌داند. لذا بر خلاف نظر ارسطو و توماس الهیات را جزئی از علوم عملی می‌داند نه علوم نظری.

یکی از نقاط اختلاف میان اسکوتوس و ارسطو در باب موضوع مابعدالطبیعه این امر می‌باشد که اسکوتوس برخلاف ارسطو «خداوند به عنوان نخستین موضوع قابل تامل در بحث مابعدالطبیعه نمی‌داند» چرا که موضوع مابعدالطبیعه نزد وی «موجود از آن جهت که موجود است»^۱ می‌باشد. البته طرح این مسئله از ابن‌سینا آغاز شد و اسکوتوس به تبعیت از ابن‌سینا به این بحث پرداخت. نتیجه چنین تفکری این است که الهیات از موضوع مابعدالطبیعه جدا می‌شود و وجود خداوند از مسائل مابعدالطبیعه می‌باشد و این مؤدی به این امر خواهد شد که الهیات بالاتر از مابعدالطبیعه و هر علم دیگری قرار می‌گیرد و جزء شریف‌ترین علوم محسوب می‌شود.

یکی دیگر از نقاط اختلاف اسکوتوس و ارسطو در بحث موضوع مابعدالطبیعه، این است که اسکوتوس مابعدالطبیعه را محصول عقل می‌داند و لذا موضوع اولیه آن، متعلق اولیه عقل، یعنی «موجود بماهو موجود» یا اختصاراً موجود می‌باشد. لذا مابعدالطبیعه نزد وی عملاً تبدیل به وجودشناسی می‌شود.

یکی دیگر از نقاط اختلاف میان اسکوتوس و ارسطو در این مسئله است که وی «موجود» را تنها مفهومی می‌داند که باید موضوع مابعدالطبیعه قرار گیرد. اسکوتوس در این باره می‌نویسد: «برای همه چیزهایی که در این علم [مابعدالطبیعه] بررسی می‌شوند، امور مشترک از رهگذر حمل، وجود دارد؛ در این صورت این چیزی است. لیکن موجود تنها مفهوم (مشترک) است. لذا موجود، مکفی است» (scotus, 1998: 83).

نتیجه‌گیری

همان طور که مطرح شد، بحث‌های قرون وسطائیان در موضوع مابعدالطبیعه به دلایل مختلف در حوزه افکار و اندیشه‌های ارسطو مطرح و دنبال می‌شود. آنچه در این نوشتار به عنوان هدف اصلی مطرح شد دو موضوع بسیار مهم بود؛ اول آنکه تبیین و تحلیل دیدگاه ارسطو و اسکوتوس در باب موضوع مابعدالطبیعه و دوم تطبیق این موضوع میان این دو فیلسوف بود. در رابطه با هدف اول بیان شد که ارسطو و اسکوتوس مابعدالطبیعه را محصول عقل می‌دانند و لذا موضوع اولیه آن، متعلق اولیه عقل، یعنی موجود بماهو موجود می‌باشد. از همین روی هم ارسطو و هم اسکوتوس موجود را تنها مفهومی می‌دانند که باید موضوع مابعدالطبیعه قرار بگیرد. اما نکته قابل توجه این است که برداشت آنها از موجود متفاوت می‌باشد و همین امر سبب شکل‌گیری دو مابعدالطبیعه مستقل از هم میان آنها می‌شود. موجود در نزد ارسطو همان معنای موجود در معنای قوه و فعل و در نتیجه موجود به معنای مقولات می‌باشد، که هر دو در عالم خارج واقعیت عینی و واقعی دارند. لذا وجود در دیدگاه ارسطو بلافاصله در مقولات تقسیم می‌شود و نتیجه‌ای که برای او به ارمغان می‌آورد این است که وجود و هستی، حقیقتی ورای مقولات متمایز ندارند. در اینجا به ناچار برای ارسطو وجود به گونه‌های متفاوتی معنا می‌شود. اما این به این معنا هم نیست که در گوناگونی این معانی از وجود وحدتی وجود نداشته باشد بلکه

^۱. Ens in quantumens

در نظر ارسطو، این جوهر است که به معنای نخستین موجود است و مقولات عرضی به واسطه نبستی که با جوهر دارند موجود خوانده می‌شوند. این در حالی است که در تفکر اسکوتوس شناخت معنای موجود صرفاً از طریق عمل انتزاع صورت می‌گیرد و این عمل طبعاً با وساطت موجودات جزئی است. اسکوتوس به همین سبب برخلاف نظر ارسطو معتقد است که خدا نخستین موجود است اما خدا موضوع نخستین مابعدالطبیعه از جهت اینکه تحت مفهوم وجود قرار می‌گیرد، نیست.

منابع

- ابن ندیم محمد ابن اسحاق. (۱۸۷۱). *الفهرست فی الاخبار العلماء*، بیروت: دارالمعرفه.
- ارسطو. (۱۳۷۷). *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ارسطو، (۱۳۷۸). *ارگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۹۱). *تاریخ در فلسفه قرون وسطی و رنسانس*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سمت.
- تئوفراستوس. (۱۹۲۹). *شرح مابعدالطبیعه ارسطو*، ویرایش راس و فویس پاره یکم، به نقل از ارسطو، موضوع مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران.
- راس، ویلیام دیوید. (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز.
- راتلج. (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه راتلج (منطق و موضوع مابعدالطبیعه ارسطو)*، ویراستار سی. سی. تایلور، ج ۲، ترجمه علی معظمی، تهران: نشر چشمه.
- عباس‌زاده، مهدی. (۱۳۹۳). *تاثیر ابن‌سینا بر فلسفه دنس اسکوتوس*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، جلد دوم، (از آگوستین تا اسکوتوس)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- مارنین، جان. (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه غرب*، جلد سوم، ترجمه بهنام اکبری، تهران: انتشارات حکمت.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵). *فلسفه غرب (مجموعه مقالات)*، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

References

- Abbaszadeh, Mahdi. (2013). *Avicenna's influence on Scotus' philosophy of dance*, Tehran: Religious Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. (in persian)
- Aristotle. (1378). *Organon*, translated by Mir Shamsuddin Adib Soltani, Tehran: Negah Publications. (in persian)
- Aristotle. (1998). *Metaphysics*, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran: Hekmat Publications. (in persian)
- Capleston, Frederick. (2007). *History of Philosophy, Volume II, (From Augustine to Scotus)*, Translated by Ebrahim Dadjo, Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in persian)
- Duns Scotus, Johan, (1975). *God a Freddoso*, Alfered, (1984). "Individuality in Suarez", <http://www.Jstore.org/stable/2107695>
- Ibn Nadim Muhammad ibn Ishaq. (1871). *Al-Fahrst fi al-Akhbar al-Ulama*, Beirut: Dar al-Marafat.
- Ilkhani, Mohammad. (2012). *History in Medieval and Renaissance Philosophy*, 5th edition, Tehran: Samt Publications. (in persian)
- Marenban, Jan. (2013). *History of Western Philosophy*, Vol. 3, translated by Behnam Akbari, Tehran: Hekmat Publications. (in persian)
- Mojtahedi, Karim. (2006). *Western philosophy (collection of articles)*, 1st edition, Tehran: Amir Kabir Publishing House. (in persian)
- Ross, William David. (1998). *Aristotle*, translated by Mahdi Qawam Safari, 1st edition, Tehran: Fekre Rouz Publications. (in persian)
- Routledge. (2011) *Routledge's History of Philosophy (Aristotle's Logic and Metaphysics)*, edited by C.C. Taylor, Vol. 2, translated by Ali Moazzami, Tehran: Cheshme Publishing House. (in persian)
- Theofrastus. (1929). *Description of Aristotle's metaphysics*, edited by Ross and Phoebes, part one, quoted by Aristotle, the topic of metaphysics, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran. (in persian)