**بررسی کتاب فلسفهء پیش‏دانشگاهی(3) شرح مباحث کتاب**

**«موضوع ما بعد الطبیعه»**

نخستین بحثی که در ما بعد الطبیعه‏ عنوان می‏شود،موضوع آن چیست. موضوع ما بعد الطبیعه چیست؟شاید موضوع هیچ دانشی به اندازهء ما بعد الطبیعه مورد اختلاف نظر نبوده‏ است و این در واقع به پیچیدگی ذاتی‏ این دانش مربوط می‏شود.

**رأی ارسطو:**

ارسطو که در دانش ما بعد الطبیعه‏ فضل تقدّم را به خود اختصاص داده و به معلم اول مشهور است در کتاب‏ بسیار مهم خود یعنی«ما بعد الطبیعه» (متافیزیک)از موضوع ما بعد الطبیعه‏ به گونه‏هایی ظاهرا متفاوت تعبیر می‏کند.وی در کتاب«آلفای‏ بزرگ»می‏گوید:

«اما دانشی که علتها را پژوهش می‏کند در مرتبهء برتری شایستهء تعلیم است،زیرا کسانی چیزی به ما می‏آموزند که علتهای آن‏ چیز را به ما عرضه کنند.دانستن و شناختی که به خاطر خودشان‏ مطرح باشند،بیشتر از همه در دانشی یافت می‏شوند که برای‏ شناخت شایسته‏ترین است.زیرا کسی که خواهان شناخت به‏ خاطر خود آن است،بیش از همه جویای برترین دانش است، و این دانش نیز همانا شایسته‏ترین چیز برای شناخت است،و شایسته‏ترین چیزهای شناختی همان اصلهای نخستین و علت‏هایند...بدینسان از همهء آنچه که تاکنون پژوهش کردیم، نامی که در جستجوی آن بودیم به همان دانش تعلق می‏گیرد و آن دانشی است دربارهء اصلها و علتهای نخستین پژوهش می‏کند، زیرا خیر و هدف(غایت)یکی از علت‏ها است...»1

در این قطعه،ارسطو به ما می‏آموزد که فلسفهء اولی یا ما بعد الطبیعه علمی است که دربارهء علل اصلی اشیاء سخن می‏گوید و موضوع این علم،علل نخستین‏ موجودات جهان است.ارسطو در کتاب«گاما»همین مسأله را به نحو دیگری مطرح می‏نماید:

«دانشی هست که به موجود چونان موجود و متعلقات یا لواحق‏ آن به خودی خود(اعراض ذاتیه) نگرش دارد.اما این یا هیچ‏یک از آن دانش‏هایی نیست که خود دانش نامیده می‏شوند،زیرا هیچ‏یک از دانش‏های دیگر موجود چونان موجود را در کلیّت آن بررسی نمی‏کند،بلکه آنها پاره‏ای از موجودرا جدا می‏کنند و به بررسی اعراض آن می‏پردازند،مانند کاری که دانش‏های ریاضی می‏کنند،اما از آنجا که ما مبادی‏ (یا اصلها)و برترین علت‏ها را جستجو می‏کنیم،واضح است‏ که اینها باید متعلّق به طبیعتی باشند که دارای وجود بالذات‏ است...»2

در این قطعه،موضوع اصلی فلسفه موجود چونان موجود (موجود بما هو موجود)معرفی شده است و علل نخستین اموری‏ دانسته شده است که به طبیعت موجود چونان موجود تعلق دارند. ارسطو در کتاب اپسیلن موضوع فلسفه را از افقی دیگر توضیح می‏دهد:

«اما چیزی اگر هست که همیشگی(ابدی)،نامتحرک و جدا از ماده است،بدیهی است که شناخت آن کار دانش نظری‏ است؛اما مطمئنا نه کار دانش طبیعی است(زیرا فیزیک با چیزهای متحرک سروکار دارد)نه کار ریاضیات؛بلکه کار دانشی‏ است که بر هر دوی اینها مقدم است...اما دانش نخستین به‏ چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتحرک می‏پردازد...اکنون اگر یک جوهر دیگری در کنار آنهایی که طبیعتا باهم گرد آمده‏اند یافت نشود،در آن صورت دانش طبیعی می‏توانست دانش‏ نخستین باشد.اما اگر یک جوهر نامتحرک وجود دارد،پس آن‏ جوهر مقدم است،و دانش آن فلسفهء نخستین است و وظیفهء آن‏ بررسی و نگرش دربارهء موجود چونان موجود است.3»

در اینجا با وضوح بیشتری می‏بینیم که ارسطو موضوع فلسفه‏ را در اصل،علت نخستین یا جوهر مفارق نامتحرک یعنی خدا معرفی می‏نماید و در واقع حقیقت موجود بما هو موجود را همین‏ جوهر مفارق سرمدی می‏داند.

بنابراین در سه موضع از کتاب ما بعد الطبیعه،ارسطو به سه‏ نحو دربارهء موضوع فلسفه سخن گفته است و همین،منشأ اختلاف عناوینی است که به این علم داده شده است.چنانچه‏ گویند و به اعتبار بحث از موجود بما هو موجود«حکمت»و به‏ اعتبار بحث از خداوند یا جوهر مفارق اول«الهیات»لقب‏ داده‏اند.

**بیان شارحین ارسطو:**

باید توجه داشت که عموم شارحین ارسطو تا قبل از ابن سینا عموما بر این باورند که سه موضوعی که ارسطو در«ما بعد الطبیعه»به عنوان موضوع فلسفه ذکر کرده است تعابیر مختلفی‏ از یک حقیقت‏اند.از سخن آنها چنین برمی‏آید که مفهوم وجود و موجود برای ارسطو مفهوم عقلی و از زمرهء معقولات ثانیه فلسفی‏ نیست بلکه (einai) معنایی دستور زبانی دارد و لفظی است که‏ برای اشاره به موجودات خارجی وضع شده است.

برای مثال تئوفراستوس‏4که شاگرد و جانشین ارسطو بوده و به عنوان یک مورخ فلسفه اهمیت زیادی دارد،در کتاب خود بنام«فلسفه اولی»موضوع فلسفه را چنین توضیح می‏دهد:

«چگونه و با چه علایمی باید مبحث مبادی اولی را مشخص‏ کرد.مبحث مبادی اولی معین و لا یتعین است و به همین دلیل‏ است که موضوع آن را با معقولات مرتبط می‏دانند و نه با محسوسات.به این جهت که امور معقول،نه حرکت می‏کنند و نه شاغل مکان هستند و به همین دلیل این علم را برتر و شریف‏تر می‏شمارند.به‏هرحال حکم عقل آن است که فرض کنیم امور (به تصویر صفحه مراجعه شود) جهان صرف اتفاق و صدفه نیست،بلکه‏ برخی از اشیاء بالذات تقدم و برخی تأخر دارند.برخی از امور مبادی حاکم بر اشیاء دیگر و برخی از امور تابع آنها هستند. چنانچه امور ازلی بر امور کائن و فاسد تقدم‏ داشته و از مبادی حاکم بر آنها بشمار می‏رود.اگر چنین باشد پس طبیعت این‏ جواهر ازلی چیست؟و در کجا باید آنها را جستجو کرد؟اما اگر واقعیتی مقدم‏تر و متعالی‏تر از علوم تعلیمی‏ (ریاضی)موجود باشد،باید آن را مشخص کنیم و بگوییم که آیا از حیث عدد یا نوع جنس واحد است یا نه؟به هر جهت معقول‏تر این است که چون بر جواهر طبیعت اصول و مبادی خاصی‏ حکومت می‏کند،باید آنها را در اموری معدود که اولی هستند جستجو کنیم.باری اینکه این واقعیت(نخستین)چیست؟و یا این واقعیتها چه هستند به فرض اینکه عدد آنها یک باشد،مطلبی‏ است که باید آنها را با نوعی تشبیه و قیاس نشان دهیم.زیرا اصل‏ حاکم بر همه چیز که به واسطهء آنها همه موجودات،وجود و بقاء خود را به آن وابسته‏اند،جوهر الهی است.»

از عبارات تئوفراستوس دو مطلب استنباط می‏شود:

1-بحث دربارهء مبادی و علل موجودات مساوی است با بحث دربارهء جوهر مفارق اول.زیرا این جوهر مبدأ کل موجودات‏ است و جوهری ازلی و لا یتغیر است و معنای حقیقی جوهر بر وی صدق می‏کند.

2-ملاحظه می‏شود که تئوفراستوس دربارهء عنوان سوم یعنی‏ موجود بما هو موجود بحثی به میان نیاورده است ولی دو عنوان‏ دیگر یعنی علل قصوی و جوهر مفارق اول را یکی انگاشته است. شاید به این دلیل که ارسطو خودش موجود بما هو موجود را به جوهر تطبیق می‏کند و چنانکه دیدیم در کتاب اپسیلن می‏گوید:

«اما اگر یک جوهر نامتحرک وجود دارد،پس(آن جوهر) مقدم است و دانش آن فلسفهء نخستین است...و وظیفهء آن بررسی‏ و نگرش دربارهء موجود چونن موجود است ẓ.onheion) در واقع عنوان موجود بما هو موجود،در دیدگاه ارسطو به عنوان یک‏ معقول اول یعنی مفهوم ماهوی بکار رفته است با این فرق که این‏ ماهیت به جهت برتری‏اش بر همهء جواهر دیگر،محسوس و مبصر نیست و معنای دقیق جوهریت بر آن صدق می‏نماید.بنابراین‏ موجود بما هو موجود تعبیری است از یک موجود انضمامی و معین‏ و مشخص که همان مبدأ اول است.

یکی دیگر از شارحین مهم و شناخته‏شده آثار ارسطو، اسکندر افرودیسی‏5است.او که ارسطویی محض است و از آثار افلاطونی در تفسیر او تأثیری دیده نمی‏شود فلسفه را به منزلهء جنس تلقی می‏کند که فلسفهء اولی یکی از انواع آن است.وی موضوع فلسفهء اولی را موجود مفارق الهی می‏داند و فلسفهء اولی‏ را علم کلی می‏نامد.البته وصف کلیت برای این علم،کلیت‏ مفهومی نیست بلکه وصف کلیت به جهت آن است که موضوع‏ آن موجود اول یا جوهر محض است که علت موجودات است و چون علم عبارت است از شناختن اشیاء از طریق علل آنها،لذا فلسفهء اولی دربارهء علت کل بحث می‏کند.که از نظری وجودی‏ بر آنها تقدم دارد،یعنی موضوع این علم وجودا بر کل موجودات‏ مقدم است و لذا این علم،علم کلی است.اسکندر افرودیسی‏ در«شرحی بر ما بعد الطبیعه»می‏گوید:«از طرفی جنس یعنی‏ طبیعت علم،موجود است که موضوع فلسفه به معنای عام است‏ و اقسام موجود موضوع اجزاء فلسفه است.بدین شکل که هریک‏ از اجزاء فلسفه یعنی علومی که مندرج در تحت فلسفه به معنای‏ عام قرار دارند،علم به یکی از انواع موجود خواهد بود.در عین‏ حال ارسطو با این کلمات بر معین داشت که چگونه فلسفه علمی‏ است واحد.به دلیل اینکه علمی است کلی و انواع فلسفه به‏ تعداد انواع موجود است.زیرا انواع آن عبارت است از:

1-فلسفه اولی که به معنای حقیقی حکمت نامیده می‏شود و آن علم به اشیاء ازلی لا یتغیر و الهی است.حکمت علم کلی‏ و علم نخستین است به جهت اینکه موضوع مورد بحث آن موجود بما هو موجود است نه موجود مقید.

2-فلسفهء طبیعت که موضوع آن امور طبیعی قابل حرکت و سکون است.

3-علمی که موضوع آن احکام عملی است زیرا برخی‏ موجودات دارای چنین طبیعتی هستند.» اعتقاد به یگانگی موضوع فلسفه‏ با ذات الهی یا جوهر مفارق اول نه‏تنها در میان شارحین یونانی ارسطو امری‏ پذیرفته شده است بلکه در قرون‏ وسطی و در نزد شارحین مسیحی‏ ارسطویی نیز شایع بوده است-البته‏ شارحینی که با دیدگاههای ابن سینا در این زمینه آشنایی نداشته‏اند-حتی‏ این رشد نیز که فیلسوفی مسلمان‏ است،آراء ابن سینا را در فهم فلسفهء ارسطو تخطئه می‏کند و فلسفهء ابن سینا را امری ابتکاری می‏داند که‏ نسبتی با فلسفهء ارسطو ندارد و به همین‏ جهت فلسفهء ابن سینا را فلسفهء عوام‏ می‏خواند.ابن رشد نیز به تبع ارسطو دربارهء موضوع فلسفهء اولی چنین‏ سخن می‏گوید:«فینظر فیه فی مبادئ‏ (به تصویر صفحه مراجعه شود) الجوهر و هی الامور المفارقة و یعرف ای وجود وجودها و ینسبها الی مبدأها الاول الذی هو اللّه تعالی،و یعرّف الصفات و الافعال‏ التی تخصه،و بیّن ایضا نسبة سائر الموجودات الیه و انه الکمال‏ الاقصی و الصورة الاولی و الفاعل الاول».6

یعنی در این علم نظر می‏شود به مبادی جوهر و آن امور مفارق‏ است و می‏شناسد که وجود آن امور چگونه وجودی است و نسبت‏ می‏دهد آن وجود را به مبدأ اوّل آنها یعنی خداوند تعالی و معرفی‏ می‏کند صفات و افعالی را که به او اختصاص دارد و همچنین‏ بیان می‏کند نسبت دیگر موجودات را به او و اینکه اوست کمال‏ اقصی و صورت اوّل و فاعل اوّل.

بنابراین ملاحظه می‏شود که از دیدگاه شارحین ارسطو فلسفهء اولی در حقیقت دانش خداشناسی و همان علم الهیات است. و موضوع آن ذات و صفات جوهر مفارق اول یعنی خداوند تعالی‏ است.اما جا دارد که در اینجا به دیدگاه معلم بزرگ فلسفهء اسلامی یعنی شیخ الرئیس ابو علی سینا نظر کنیم و سخن او را نیز که تأثیر شگرفی بر حکیمان بعد از خود نهاده است در این باب‏ بشنویم.

**موضوع فلسفه در بیان ابن سینا**

ابن سینا در مقالهء اوّل در فصل اول از الهیات شفا می‏فرماید: «هر آینه شنیده‏ای که فلسفهء الهی علمی است که در آن بحث‏ می‏شود از علل نخستین وجود طبیعی و تعلیمی(ریاضی)و آنچه‏ به آنها تعلّق دارد،و از علت العلل و مبدأ المبادی که همانا خداوند متعال است...و هر آینه دانسته شد که برای هر علمی موضوع‏ خاصّی وجود دارد و باید اینک بحث کنیم‏ که موضوع این علم چیست؟و ببینیم که‏ آیا موضوع این علم همانا وجود خداوند تعالی است و یا چنین نبوده و بلکه آن، یکی از مسائل این علم است؟»

آنگاه ابن سینا این معنا را که موضوع‏ فلسفهء اولی ذات الهی است رد می‏کند. استدلال وی را بدین نحو می‏توان تقریر کرد که:ذات الهی نمی‏تواند موضوع این‏ علم باشد زیرا موضوع هر علمی امری‏ مفروض و مسلّم در آن علم است و آن‏ علم به اثبات وجود آن نمی‏پردازد.در واقع‏ وجود موضوع از مبادی تصدیقیهء هر علمی است و آن علم تنها دربارهء عوارض‏ ذاتیهء آن موضوع بحث می‏کند.امّا وجود خداوند در این فلسفهء اولی امری مفروض‏ و مسلّم نیست بلکه از مسائل این علم است و باید در آن اثبات شود.

توضیح اینکه اگر وجود خداوند بخواهد موضوع این علم باشد از دو حال خارج نیست:

1-وجود خداوند در این علم به عنوان موضوع مفروض است‏ و در علم دیگری باید اثبات گردد.

2-وجود خداوند در این علم مسلّم است و مسألهء هیچ علم‏ دیگری هم نیست.

اما در حال نخست علمی باید وجود داشته باشد که وجود خداوند در آن علم به عنوان مسأله مطرح شود،درحالیکه می‏دانیم‏ علوم دیگر غیر از فلسفهء اولی یا علوم نظری هستند مثل علم‏ طبیعی،ریاضی و منطق و یا علوم عملی هستند مثل اخلاق و سیاست و پرواضح است که وجود خداوند مسألهء هیچ‏یک از علوم فوق نیست و علم دیگری نیز قابل فرض نیست و لذا شقّ‏ اول باطل است.

اما حالت دوم که وجود خداوند در این علم مسلم الوجود باشد و مسألهء علم دیگری هم نباشد مستلزم اینست که یا وجود خداوند بدیهی باشد و نیازی به اثبات نداشته باشد و یا اثبات آن بیرون از توانایی ذهن بشری باشد و هر دو وجه باطل است،زیرا اگر وجود خداوند بدیهی بود کسی را نمی‏یافتیم که انکار وجود او نماید و همگان این اصل بدیهی را می‏پذیرفتند درحالیکه چنین نیست. از طرف دیگر اگر اثبات آن غیر ممکن باشد چگونه می‏توان آن را مسلّم انگاشت و آن را بدیهی دانست؟پس راهی نیست جز اینکه‏ وجود خداوند تعالی مسألهء این علم یعنی ما بعد الطبیعه باشد و در نتیجه موضوع آن قرار نمی‏گیرد.

پس از این بحث،شیخ الرئیس به علل نخستین می‏پردازد و موضوع بودن آن را برای ما بعد الطبیعه رد می‏کند.دلایل ردّ موضوع‏ بودن علل قصوی بدین ترتیب است:

1-می‏دانیم که هر علم از عوارض ذاتیهء موضوع خود بحث‏ می‏کند و چنانچه علل قصوی را بتوان موضوع فلسفهء اولی فرض‏ کرد ناگزیر همهء مباحث این علم باید حول عوارض ذاتیهء علل‏ قصوی باشد درحالیکه مشاهده می‏شود مباحثی در این علم‏ مطرح است که چنین ویژگی را ندارد مثل بحث قوّه و فعل، وجوب و امکان،وحدت و کثرت،...این مباحث از یک طرف‏ در هیچ‏یک از علوم طبیعی و ریاضی محلّ طرح ندارد و از طرف‏ دیگر مباحثی است که فی نفسه مورد توجّه فکر بشر است و باید در ایضاح آن بکوشد و در نتیجه جایی غیر از ما بعد الطبیعه برای‏ آنها باقی نمی‏ماند.

بنابراین علل قصوی مقام موضوع در فلسفهء اولی را احراز نتواند کرد.

2-گفته شد که موضوع هر علم باید در آن علم مسلّم و مفروض باشد و چنانچه علل قصوی موضوع باشد بیرون از این‏ حکم نیست،درحالیکه اصل علیّت امری مسلّم و بدیهی نیست‏ و اینکه حوادث موکول به علل خاصّی هستند امری است که در وهلهء اول برای ذهن وضوح ندارد و نیازمند اثبات است.این مسأله‏ مستند به اثبات علیت و اقرار به وجود اسباب و علل است؛در نتیجه اصل علیت خود مسأله‏ای از مسائل فلسفهء اولی است و جایگاه موضوع را احراز نخواهد کرد.

پس از یک طرف اصل علیت در هیچیک از علوم دیگر بحث‏ نمی‏شود زیرا که یکی از مبادی هر علم به شمار می‏آید و از طرف‏ دیگر بدیهی و بی‏نیاز از دلیل نیست و لازم است در جایی مدلّل‏ گردد.پس شأن اصل علیت اینست که در فلسفهء اولی مورد بحث‏ قرار گیرد و از زمرهء مسائل درجهء اول آن باشد.

ابن سینا پس از آنکه نشان می‏دهد که خداوند متعال و علل‏ قصوی هیچیک نمی‏توانند موضوع فلسفه قرار گیرند و به توضیح‏ دربارهء موجود بما هو موجود می‏پردازد و آن را حقیقتا موضوع فلسفه‏ می‏داند.مراد ابن سینا از موجود بما هو موجود اموری است که در تحقق خارجی و وجود ذهنی مفارق از ماده باشد،یا به تعبیر خود شیخ الرئیس در قوام و حدّ،متکی به ماده نباشد.8

به بیان ابن سینا،موضوع طبیعیات،جسم است اما نه از آن‏ حیث که موجود است و نه از آن حیث که جوهر است،و نه از آن‏ حیث که از دو مبدأ به نام ماده و صورت تألیف گردیده است، بلکه تنها از این حیث که معروض حرکت و سکون واقع می‏شود. ریاضیات نیز دربارهء مقدار بحث می‏کند،اما ذهن گاهی مقدار را مجرد از ماده لحاظ می‏کند که علم هندسه تأسیس می‏شود،و گاهی مقدار را با ماده در نظر می‏گیرد که علم هیأت پدید می‏آید. به همین شکل اگر ذهن،عدد را مجرد از ماده اخذ کند علم‏ حساب و اگر آن را در ماده و همراه با ماده ملاحظه کند علم‏ موسیقی پدید می‏آید.9اما شایان ذکر است که هیچ‏یک از این‏ علوم به اثبات مقدار مجرد یا همراه با ماده و یا اثبات عدد مجرد یا همراه با ماده نمی‏پردازد بلکه منحصرا دربارهء احوالی که عارض‏ مقدار و عدد می‏شود سخن می‏گوید.منطق نیز دربارهء معقولات‏ ثانیه بحث می‏کند که عوارض معقولات اولیه هستند نه از این‏ جهت که اینها معانی معقول است و وجودی عقلی دارد که یا اصلا به ماده تعلق ندارد و یا به مادهء غیر جسمانی تعلق ندارد.

اما بحث از احوال جوهر از آن حیث که موجود است و یا جوهر است و بحث دربارهء جسم از آن حیث که جوهر است،و نیز بحث دربارهء مقدار و عدد از حیث موجود بودن آنها و کیفیت‏ وجودشان اموری است که در عین حال باید مورد تحقیق قرار گیرد ولی در هیچ‏یک از علوم یادشده قابل طرح نیست.

جوهر از آن جهت که جوهر است فقط به ماده تعلق ندارد زیرا در غیر اینصورت جوهری غیر از جوهر محسوس یافت‏ نمی‏شد.عدد نیز هم بر محسوس و هم بر غیر محسوس صدق می‏کند و از آن حیث که عدد است متعلق به مادیات نیست. مقدار نیز به دو معنا به کار می‏رود و مشترک لفظی است:معنای‏ اول عبارتست از امتداد مقوم جسم طبیعی یعنی همان عرض‏ تحلیلی که جسم طبیعی بواسطهء آن‏چنین تعریف می‏شود:«جوهر قابل ابعاد ثلاث».معنای دوم مقدار،همان کمیت متصلی‏ است که بر خط و سطح و حجم معین صدق می‏کند.مقدار به‏ این معنا،مقوم جسم تعلیمی است و حدود شکل و حجم را معین می‏کند.هرچند هر دو معنای فوق از مقدار،با ماده همراه‏ هستند اما مقدار اول یعنی امتداد جوهری از عوارض جسم طبیعی‏ نیست بلکه مقوم و مبدأ جسم است و بنابراین چون مبدأ جسم‏ طبیعی است پس خودش در تحقق متعلّق به جسم نیست و قوامش‏ را از محسوسات اخذ نمی‏کند بلکه محسوسات قوام خود را از آن‏ می‏گیرند.

مقدار به معنای ثانی را نیز از دو وجه می‏توان نظر کرد،یکی‏ از جهت وجودش و یکی نیز از جهت عوارضش.چنانچه از جهت نخست یعنی از جهت وجود مورد بحث قرار گیرد،چنین‏ بحثی فی نفسه به ماده و یا امری متعلق به آن مربوط نیست.

بنابراین فلسفه بحث می‏کند از احوال موجود و اموری که‏ برای آن به مثابهء اقسام و انواع هستند،تا جائیکه این تقسیمات‏ منتهی شود به حدی که با آن حد،موجود یک عنوان طبیعی و یا ریاضی پیدا کند که در آن صورت از قلمرو فلسفهء اولی خارج‏ شده و وارد در طبیعیات و یا ریاضیات خواهد شد.

شیخ الرئیس اموری را که در فلسفهء اولی مورد بحث قرار می‏گیرند و می‏توان آنها را از عوارض موجود بما هو موجود دانست‏ به چهار بخش تقسیم می‏کند:

1-مسائلی که به کلی از ماده و علایق مادی مبرّا هستند مانند خداوند،فرشتگان،نظام مجردات.

2-مسائلی که با ماده همراه هستند ولی به این معنا که نسبت‏ به ماده مبدئیت داشته و سبب مقوم هستند مانند ماده و صورت.

3-مسائلی که هم در ماده و هم در غیر ماده یافت می‏شوند مانند وحدت و کثرت و یا علیت،و همینکه می‏توانند از ماده‏ مستقل باشند نشان می‏دهد که در ثبوت و تحقق نیازمند به ماده‏ نیستند یعنی وجود آنها مادی نیست.

4-مسائلی که هرچند از امور مادی هستند،اما از جهت‏ نحوهء موجودیت آنها در ماده بحث نمی‏شود بلکه از نحوهء مطلق‏ وجود آنها بحث می‏شود مثل حرکت و سکون.

بنابراین روشن می‏شود که موضوع فلسفهء اولی،موجود بما هو موجود است و همهء مباحث آن دربارهء اموری است که در معنا و یا ثبوت و تحقق،محتاج و وابسته به ماده نیستند؛و بدین ترتیب‏ فلسفهء اولی در نزد حکمای اسلامی دانش جامعی را شامل‏ می‏شود که منحصر به بحث خداشناسی نبوده و موجود بما هو موجود مختص ذات الهی نمی‏گردد.بلکه با تفسیر داهیانهء شیخ الرئیس از موجود بما هو موجود،فلسفهء اولی به دو بخش‏ تقسیم می‏شود و این تقسیم در آثار فلاسفهء اسلامی رسمیت‏ می‏یابد.بخش نخست،الهیات بالمعنی الاعم که شامل امور عامهء فلسفه است و بخش دوم،الهیات بالمعنی الاخص که‏ اختصاص دارد به بحث از ذات باری و صفات و اسماء و افعال‏ او.

**زیرنویسها:**

(1)-متافیزیک ارسطو،ترجمهء دکتر شرف الدین خراسانی،ص‏ 8

(2)-همان منبع،ص 87 و ص 88

(3)-همان منبع،ص 195 و ص 196

(4)- Theopherastus (372 ق.م تا 287 ق.م)شاگرد و جانشین و وصیّ ارسطو بود.نام اصلی‏اش تورماتوس‏ Turmatos بود و تئوفراستوس به معنای«سخنگوی الهی»لقبی‏ است که ارسطو به وی داده است.گفته می‏شود که وی بنیانگذار علم گیاه‏شناسی است و در حدود ده جلد به نام تاریخ طبیعی‏ گیاهان تألیف کرده است.

(5)- Alexander Afrodisias که در منابع عربی به اسکندر افرودیسی معروف است که در قرن دوم و بخشی از قرن سوم‏ می‏زیسته است و در تاریخ فلسفه به نام«مفسّر»معروف است‏ زیرا که شارح آثار ارسطو است.

(6)-رسالهء«ما بعد الطبیعه»از رسائل ابن رشد،ص 32

(7)-مقالهء اولی-فصل اول-الهیات شفا،ص 4 و ص 5

(8)-وان الالهیة تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام و الحد.

(9)-به اعتقاد قدما،هیأت و موسیقی جزء علوم ریاضی بوده‏ است.