

فارابی، الحروف و فراهست‌شناسی

احمد عسگری *

(نویسندهٔ مسئول)

سینا سالاری خرم **

چکیده:

فارغ از باب دوم کتاب الحروف که به سیر تکوین زبان و صنایع قیاسی می‌پردازد، دو باب اول و سوم عمدتاً به توضیح در خصوص معانی حروف فلسفی اختصاص یافته است. به نظر می‌رسد این ساختار اتفاقی نبوده و حکایت از برنامه فراهست‌شناختی الحروف دارد. ابتدا با طرح مسئله‌ای فراهست‌شناسانه در خصوص نسبت میان جهان، تمثیل جهان و زبان، نشان می‌دهیم که فارابی قائل به کفایت زبان طبیعی برای تمثیل اندیشه‌های مابعدالطبیعی نیست، این بینش در مسئله نسبت میان موجود و وجود پررنگ می‌شود و فارابی را بر آن می‌دارد که منطق خاصی برای موجود وضع کند. در آخر با تکیه بر باب دوم الحروف روشن می‌شود که فارابی به نیاز برای زبانی مختص به مابعدالطبیعه تصریح دارد؛ اما دغدغه او در سطح نظر باقی نمی‌ماند و منطقی خاص، شامل نحو و سمانتیک و ویژه، برای مابعدالطبیعه بسط می‌دهد. او مابعدالطبیعه را علم به امور فرامقوله می‌داند. اگر بخواهیم این امور مابعدالطبیعی را به طریق درست تعبیر کنیم، به نظر فارابی باید به صورت حروف نحوی بیان شوند.

واژگان کلیدی: کتاب الحروف، مابعدالطبیعه، فراهست‌شناسی، موجود و وجود، نحو

و سمانتیک

*. استادیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. a_asgari@sbu.ac.ir

** کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. sina.salari.kh@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۸؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۰]

مدخلی بر یک مسئله فراهست‌شناسانه

کتاب/حروف فارابی با ساختاری ویژه؛ در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که فارابی به سادگی در این کتاب درصدد تألیف فرهنگ اصطلاحات تخصصی فلسفه، دست کم برای مبتدیان این عرصه است، اما اگرچه به نظر می‌رسد وی در این کتاب، آنچنان که ارسطو در کتاب پنجم مابعدالطبیعه (Δ)، تا حدودی بر این امر همت گماشته است^۱، با این حال ایده‌ای فلسفی را می‌توان به شکلی پر رنگ در این کتاب دنبال کرد و آن اینکه مابعدالطبیعه نیازمند زبانی است که لزوماً با زبان طبیعی همخوانی ندارد، به بیان دیگر زبان طبیعی برای بیان اندیشه‌های مابعدالطبیعی چنین ظرفیتی را دارا نیست. ما می‌کوشیم که در این مقال به تفصیل به این معنا بپردازیم.

به نظر ما فارابی در /حروف در فضایی فراهست‌شناختی^۲ قدم می‌زند، به عبارتی مسئله یا مسائلی که فارابی در /حروف دنبال می‌کند نه از سنخ مسائلی هست‌شناختی بلکه مسائلی مرتبه دوم ناظر به موضوع و روش این شاخه فلسفی است. در سال‌های اخیر این شاخه از فلسفه ادبیاتی تثبیت شده یافته و البته مساعی فیلسوفان علاقه‌مند را مشغول موضوعات مختلفی در این زمینه داشته است^۳. با این حال ما در اینجا به فراخور بحث فارابی در /حروف در خصوص نسبت زبان و مابعدالطبیعه به این مسئله می‌پردازیم که امروزه در حوزه مسائل فراهست‌شناختی می‌گنجد، می‌پردازیم.

سعی بر آن است که بیان مسئله را در قالب پیوند دادن سه‌گانه جهان آنچنان که هست، تمثیل^۴ جهان و زبان طرح کنیم. این سه‌گانه هنگامی معنادار است که ما بپذیریم جهان مستقلاً و به حسب خود دارای ساختاری است و امور جهان در این ساختار هستند که تعیین می‌یابند. فرض جهان به‌عنوان امری که مستقل از اندیشه دارای ساختاری معین است خود به خود/مکان تمثیل آن برای من را نیز در پی دارد. به عبارتی اینجاست که می‌توان پرسید آنچه از جهان برای من نمودار شده است (تمثیل یافته است) چه نسبتی با جهان آنچنان که هست دارد؟ با این حال نمود تمثیل جهان، در قالب زبان بیان می‌شود. به دیگر سخن، به واسطه زبان و ساختار آن است که بیان می‌کنیم/اوضاع/امور در جهان چگونه برقرار است. پس در اینجا با جهانی روبرویم که فی حد نفسه چیزی است مستقل از آنچه از آن برای من متمثل می‌شود و نیز زبانی که در قالب آن، تمثالات من از جهان بیان می‌شود.

برای تقریب مسئله به ذهن بگذارید به درکی سطحی و کلی از برنامه کانت در نقد عقل محض اشاره کنیم. کانت به نظر می‌رسد که با طرح مفهوم نومن می‌پذیرفت که جهان آنچنان که هست، مستقل از اندیشه برای خود چیزی است، اما با این حال از فحص مابعدالطبیعی در خصوص ساختار آن می‌گریخت و بیشتر درصدد بیان این بود که جهان در اندیشه چگونه متمثل می‌شود و ساختار می‌یابد. به عبارتی فارغ از اینکه جهان چگونه است باید دید که جهان چگونه و به واسطه چه فرایندی متعین می‌شود و ساختار می‌یابد. از سوی دیگر به نظر برای فیلسوفانی چون ارسطو ساختار جهان آنچنان که هست، اهمیت دارد و مابعدالطبیعه صنعتی فلسفی است در خصوص کشف ساختار جهان آنچنان که هست.

ساختار کلمات و جملات به نحوی حکایت از واقعیت می‌کنند و به تعبیری چیزی فراتر از خود را نشان

می‌دهند، حال می‌توان فرض کرد واقعیت نه چنانکه هست بلکه به نحوی متفاوت توسط زبان بازنمایانده شود. به عبارتی زبان به واسطه کارکرد تمثلی‌اش به ما می‌گوید اگر امور برقرار هستند، به چه نحو و در قالب چه ساختاری برقرارند. به عبارتی زبان حامل لوازمی در خصوص نحوه صدق امور در جهان است. بگذارید نام این لوازم زبانی در خصوص صدق امور در جهان را لوازم سمانتیکی یا به طور مختصر سمانتیک بگذاریم. سمانتیک در حقیقت به همین ادعاهای زبان در خصوص نحوه صدق امور در جهان می‌پردازد.

منظور خود را با مثالی روشن می‌سازیم. در زبان طبیعی‌ای که ما با آن سخن می‌گوییم، ساختار گزاره یا آنچه به واسطه آن اوضاع امور در جهان بیان می‌شود، مبتنی بر موضوع و محمول است. اینکه تنها می‌توان اوضاع امور را در جهان در قالب موضوع-محمولی بیان کرد متضمن یک دلالت سمانتیکی در خصوص ساختار جهان نیز هست. به عبارتی لازمه چنین سمانتیکی، مابعدالطبیعه‌ای است که حداقل جهانی دو ساحتی را فرض بگیرد. یک ساحت، اموری است که برای بودن در جهان نیاز به چیز دیگری ندارند و دیگری ساحت اموری که همواره برای بودن در جهان نیازمند امور دیگری هستند که البته آن امور دیگر خود از این نظر مستقل‌اند. گفتیم حداقل، چون برای این مابعدالطبیعه می‌توان به دوگانه‌هایی چون جوهر-عرض ارسطویی، یا قابل-مثل افلاطونی یا هر مابعدالطبیعه دیگری از این سنخ متوسل شد.

حال اگر جهان از ساختاری دو ساحتی برخوردار نبود چه؟ به نظر دیگر نمی‌توان در چنین زبان‌هایی که چنین دلالت‌های سمانتیکی‌ای در خصوص ساختار جهان دارند، در خصوص جهان آنچنان که هست سخن گفت و به عبارتی تعاطی مابعدالطبیعه بود. از این رو نیاز به زبانی بنیادین است که جهان را آنچنان که هست متمثل سازد. این زبان به تبع سمانتیک خاص خود، نحو خاصی را نیز می‌طلبد، و بر فیلسوف است که در حین تعاطی مابعدالطبیعی خود به منطقی خاص آن مابعدالطبیعه نیز بپردازد.^۵

مثالی گویا از طرح ایده زبانی ایده‌آل یا بنیادین آنچنان که جهان را آنچنان که هست، توصیف نماید و در عین حال ما را به سبب دلالت‌های سمانتیکی‌اش متعهد به وجود اموری زائد در جهان نکند، مقاله دوران‌ساز «در باب دلالت» برتراند راسل است. راسل در آنجا درگیر با وصف‌های معینی چون «پادشاه کنونی فرانسه» است که اگرچه جایگاه سمانتیکی آنان در جمله دلالت بر حضور آنان در جهان می‌کند و به عبارتی نقشی ارجاعی در جمله دارند، اما در عین حال واقعی نیستند. زبان روزمره ما حاوی این دلالت سمانتیکی است که هر ترکیبی که در جایگاه ارجاع باشد ضرورتاً باید به چیزی در جهان ارجاع کند تا جمله ما معنی‌دار باشد. راسل در این مقاله می‌کوشد ارجاعی بودن ترکیباتی چون «پادشاه کنونی فرانسه» را منحل کند و برای این منظور متوسل به این ایده می‌شود که زبان روزمره در بطن خود صورت منطقی‌ای را دارا است که این صورت پایه و زیرین است که جهان را آنچنان که هست متمثل می‌کند، به عبارتی راسل متوسل به این ایده فراهست‌شناسانه می‌شود که صورت منطقی زبان که بازنمایاننده جهان آنچنان که هست، است متمایز از صورت گرامری آن است.

از مباحث اخیر^۶ می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر بخواهیم به دلالت‌های سمانتیکی زبان طبیعی در

خصوص ساختار جهان ملتزم نباشیم و در عین حال مشتاق تعاطی مابعدالطبیعی در خصوص جهان آنچنان که هست باشیم، باید درصدد برآییم تا زبانی خاص جعل کنیم، متفاوت از زبان طبیعی برای مابعدالطبیعه‌ای که جهان فی‌نفسه را برای ما توصیف می‌کند.

به گمان ما، فارابی در *الحروف* آنچنان که نشان خواهیم داد، در چنین فضایی قدم می‌زند. با این حال در پی این هم نیستیم که فارابی در خط به خط *الحروف* این مسیر را دنبال کرده است، بلکه به‌طور قابل قبولی می‌توان چنین خطی را در *الحروف* تشخیص داد. برای این منظور از یکی از مهم‌ترین فرازهای *الحروف* که به موضوع «موجود» می‌پردازد، آغاز می‌کنیم.

منطق موجود

فارابی در بخش «موجود» با دو مسئله روبرو است. نخست؛ در بند ۸۲ فارابی بر آن است که زبان‌های غیر از عربی این امکان را در خود دارند که لفظی در آن‌ها بر همه چیزها دلالت می‌کند، بی آنکه چیزی را بر چیز دیگر در آن دلالت استثنا کند. به عبارتی لفظی در تمام زبان‌ها هست، که دلالت به همه چیز می‌کند. این لفظ در کنار این کاربرد، استعمال دیگری نیز دارد و آن ربط محمول به موضوع است. کاربرد نخست را کاربرد مطلق و کاربرد دوم را کاربرد ربطی می‌نامیم. فارابی معادل این لفظ را در فارسی «هست» و در یونانی «استین» می‌گیرد و تأکید می‌کند که در سایر زبان‌ها نیز لفظی با این کاربردهای پیش‌گفته یافت می‌شود (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۱). از ویژگی‌های نوع لفظ مزبور آن است که از چیز دیگری مشتق نشده است و تصریف اشتقاقی نیز نمی‌پذیرد و چنانچه بر آن باشند تا از آن مصدری ساخته شود باید با آن همچون اسم برخورد کرد و از اسم مصدر ساخت. در چنین مواردی اگر در سایر الفاظ، مصدر صورت نخستین (مثال اول) آنان است، در این مورد اسم صورت نخستین است و مصدر از آن اشتقاق می‌یابد. همچنان که از «انسان» مصدر «انسانی» ساخته می‌شود.^۱

در اینجا فارابی مسئله‌ای را طرح می‌کند؛ در سایر زبان‌ها غیر از عربی معادل لفظی چون «هست» را می‌توان یافت، از این رو برای بیان اندیشه‌هایی اساسی در منطق و علوم نظری (که مشخصاً در اینجا به مابعدالطبیعه اشاره دارد) که به واسطه این لفظ بیان می‌شوند با مشکلی روبرو نیستیم، اما در عربی چنین لفظی را سراغ نداریم. بنابراین زبان طبیعی در این حوزه قادر به بیان اندیشه‌های اساسی ما در منطق و مابعدالطبیعه نیست (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۲).

مسئله دوم: فارابی در بندهای ۸۴ و ۸۳ به توضیح معضل اساسی‌ای می‌پردازد که ناشی از بدفهمی ترجمه‌ها است. فارابی مورد «موجود» را مثال می‌زند، که نخستین بدفهمی در خصوص آن به این باز می‌گردد که موجود به لحاظ دستوری ترکیبی اشتقاقی از مصدر وجود است و این ممکن است به ظاهر چنین بنماید که چیزی که موجود است به واسطه بهره‌مندی از وجودی، موجود شده است، همچنان که چیزهایی که سفید (أبيض) هستند، به واسطه بهره‌مندی از سفیدی (بیاض) سفید هستند. به عبارتی ساختار کلمات اشتقاقی متضمن این معناست که موضوعی وجود دارد که به واسطه بهره‌مندی از مصدر

آن مشتق، متصف به آن مشتق شده‌اند. به دیگر سخن مصدر با این نگاه همچون عرضی است که عارض بر موضوع می‌شود. این مسئله فارابی را بر آن می‌دارد تا روشن سازد مطابق با هر کدام از معانی موجود آیا چیزهایی که موجودند، به واسطه بهره‌مندی از وجودی متمایز از ذاتشان است که موجودند؟ همچنان که چیزهایی که سفیدند به واسطه بهره‌مندی از سفیدی‌ای متمایز از ذاتشان، سفید هستند. ساختار اشتقاقی موجود در زبان عربی چنین چیزی را القا می‌نماید، اما فارابی آن را یک خطای اساسی مابعدالطبیعی می‌داند، و می‌کوشد آن را با بررسی هر کدام از معانی موجود بر طرف سازد. دومین بدفهمی نیز این است که «موجود» از آنجا که از «وجود» گرفته شده‌است و آن نیز فعلی است که به معنای یافتن از انسان سر می‌زند «موجود» نیز ناظر به چیزی است که به واسطه فعل یافتن به یافت انسان در می‌آید و با توجه به این معنا می‌توان گفت چیزی «موجود» است که انسان آن را بیابد.

به نظر مسئله نخست را می‌توان با لزوم زبانی ایده‌آل به منظور تعاطی مابعدالطبیعی پیوند داد، این مسئله که در حقیقت به نحو زبان باز می‌گردد را ما مسأله «نحوی موجود» می‌نامیم، و فارابی می‌کوشد این مسئله با طراحی نحوی صوری برای موجود حل کند. در همین راستا مسئله دوم به نوعی اشاره به دلالت‌های سمانتیکی زبان دارد که به گونه‌ای ما را متعهد به لوازمی هست‌شناختی می‌کند. این مسئله را مسئله «سمانتیکی موجود» می‌نامیم و فارابی در پاسخ با نظر به نظر ارسطو در $\Delta 7$ می‌کوشد سمانتیکی برای موجود طرح کند. به نظر فارابی با طرح نحو و سمانتیکی مشخص برای موجود منطقی منقحی را برای این مفهوم پایه مابعدالطبیعی وضع کرده است، در ادامه خواهیم کوشید به این منطقی بپردازیم.

نحو موجود

مسئله نحوی موجود به نبود معادلی برای فعل ربط در زبان عربی اشاره داشت. در اینجا مجال آن را نداریم که به تفصیل به معادل فعل ربط در زبان عربی بپردازیم، اما نکته حائز اهمیت آن است که در زبان عربی بر خلاف زبان‌های هند-اروپایی یک ریشه مشخص چون **es-* خاستگاه فعل ربط نیست. پایه‌ای‌ترین جمله بیان‌کننده ربط در عربی جمله‌ی اسمیه است، که در آن حرفی معین که نشانگر ربط باشد بروز ندارد، بلکه به گونه‌ای ساختار اسمی-خبری این جمله متضمن ربط میان موضوع و محمول است، برای نمونه «علی عادل». شاید تنها هنگامی که نواسخ بر سر جمله‌ی اسمیه می‌آیند به گونه‌ای بتوان آن‌ها را نشانگر فعل ربط دانست، اما در میان آن‌ها حروفی چون «إن»، «أن»، و فعل ناقص «کان» ربط میان موضوع و محمول را بدون قید خاصی بیان می‌کنند. «إن» و «أن» تنها برای بیان فعل ربط به کار می‌روند اما «کان» هم در بیان ربط کاربرد دارد و هم در بیان مطلق بودن چیزی. از این رو «کان» را به دو نوع تقسیم می‌کنند؛ *کان ناقصه*، چون «کان الله غفورا» و *کان تامه*، چون «کان الله و لم یکن معه شیء» (Shehadi, 1969).

حال برای نقل اندیشه‌های منطقی و مابعدالطبیعی‌ای که بیان آن‌ها از اساس وابسته به الفاظی چون «هست» در فارسی و «استین» در یونانی است، به ناچار باید دست به گسترش و امتداد زبان طبیعی زد.

به عبارتی الفاضلی را برای این منظور جعل کرد که یا اساساً در زبان طبیعی مقصد، نظیری نداشته‌اند و یا اگرچه نظیری دارند اما کارکرد دیگری برای آن‌ها تعریف نمود. مورد اخیر نیز به دو صورت ممکن است؛ یا الفاضلی را در زبان طبیعی عیناً به کار بگیریم و یا ترکیبات جدیدی از آن‌ها برای منظور خود بسازیم. شواهد مویده آن است که مترجمان از همه این گزینه‌ها برای این منظور بهره برده‌اند.

مترجمان برای معادل *to on* و مصدر آن *to einai* از شش ریشه متفاوت استفاده کرده‌اند که عبارتند از: *الإیسیه، الإنیة، الکیونیه، الإیبات، الهویه و الموجود*^{۱۰}. اما در این میان این موجود بود که در طول تاریخ فلسفه در جهان اسلام به عنوان معادل *to on* که معرف موضوع مابعدالطبیعه است برگزیده شد. از این میان آنچه فارابی در *الحروف ذکر می‌کند هو و موجود* است. فارابی می‌گوید برخی از مترجمان بر آن شدند که لفظ «هو» را آنجا که در یونانی «استین» و در فارسی «هست» به کار می‌رود، به کار برند، مانند «زید هو عادل» و از آن مصدر «الهویة» را بر ساخته‌اند و برخی از مترجمان جای «هو» لفظ «موجود» را به کار بردند (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۳).

در زبان عربی برای بیان فعل ربط بسته به بیان زمان دار یا بی‌زمان فعل ربط یا استفاده مطلق یا ربطی از آن، از حروف و کلمات متفاوتی با ریشه‌های مختلف استفاده می‌شود. از این قبیل: «إن» (مانند: إن زیدا عالم)؛ مشتقات «کان» (مانند: کان زید عالماً یا زید یکون عالماً یا در کاربرد مطلق آن «کان الله»؛ «هو» (مانند: زید هو العالم)؛ یا بدون استفاده از هیچ حرفی (مانند: زید عالم). این در حالی است که در زبان یونانی برای بیان فعل ربط تنها از یک ریشه (*εἶναι*) و آن هم برای تمامی موارد زمان دار، بی‌زمان، ربطی، و مطلق استفاده می‌شود. وجود چنین مشکلاتی مترجمان را بر آن داشت تا از یک ریشه معین برای بیان فعل ربط استفاده کنند و دست آخر گزینه‌ای که بدان رسیدند استفاده از ریشه «وجود» برای بیان این منظور بود. به این صورت که چنانچه بخواهیم بگوییم، «الف ب بود»، به جای آنکه بگوییم «الف کان ب» می‌گوییم «الف وجد ب»، و چنانچه بخواهیم بگوییم «الف ب خواهد بود» به جای آنکه بگوییم «الف یکون ب» می‌گوییم «الف یوجد ب»، و برای آنکه بگوییم «الف ب است»، به جای آنکه بگوییم «الف ب» می‌گوییم «الف موجود ب». این برای بیان گزاره‌های دو موضعی بود اما برای بیان گزاره‌های تک موضعی کار بسیار ساده و البته طبیعی‌تر است؛ از این رو برای آنکه بگوییم «الف بود» می‌گوییم «الف وجد»، و برای آنکه بگوییم «الف خواهد بود» می‌گوییم «الف یوجد» و برای «الف هست» خواهیم گفت «الف موجود» (همو)^{۱۰}. همان‌گونه که گفته شد مهم‌ترین فایده چنین کاری، ترجمه فعل ربط زمان دار و بی‌زمان با کلماتی با ریشه‌ی واحد و همچنین به کار بردن اصطلاحات یکسان در گزاره‌های دو موضعی و تک موضعی است.

نکته مهمی که در نحوی که فارابی برای تعاطی مابعدالطبیعی مد نظرش پیشنهاد می‌کند، این است که موجود هم کاربرد مطلق دارد و هم ربطی. به عبارتی در عین اینکه موجود به هر چیزی قابل اطلاق است عیناً نشانگر ربط در حمل نیز هست. به عبارتی تفاوتی میان کاربرد ربطی و مطلق موجود نمی‌بیند. این موضوع وقتی مهم می‌شود که بدانیم از قضا این تمایز در تاریخ فلسفه اهمیت زیادی یافته است.

جان استوارت میل به این مهم اشاره می‌کند و تقسیم کلاسیک میان بودن (to be) به معنای «وجود داشتن» (to exist) و بودن به «معنای چیزی بودن» (to be something) را در کتاب منطق خود صورت‌بندی می‌کند و معتقد است که سراسر تاریخ مابعدالطبیعه در اثر خلط میان این دو معنی در حاله‌ای از ابهام فرورفته است (Mill, 1974: 79).^{۱۱} نخست باید به این نکته تفتن یافت که تمایز میان هست به معنای چیزی بودن، به عبارتی معنای ربطی هست، در مقابل هست به معنای وجود داشتن در دو سطح قابل بررسی است: نخست در سطح نحوی؛ در چنین سطحی هست یا به صورت مطلق به کار برده می‌شود چون، «سقراط هست»، و یا به صورت حملی، چون «سقراط آتی هست». چنین تمایزی در زبان یونانی قابل مشاهده است؛ اما هنگامی که این تمایز را از سوبیه‌ی سمانتیکی واکاوی می‌کنیم در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که کاربرد حملی هست، بیانگر نسبت دادن یک ویژگی به موضوع خود است، در حالی که کاربرد مطلق اشاره به یک ساختار موضوع-محمولی مستقل دارد، که به کلی می‌توان آن را از ساختار حملی جدا دانست. این موضوع اگرچه در مصداق فارسی آن نمود چندانی ندارد اما در مصداق عربی و انگلیسی‌اش روشن‌تر متبلور می‌شود. در زبان عربی گفته می‌شود سقراط موجود و در انگلیسی Socrates exists، البته ساختار عربی در فارسی هم راه یافته و به شکل حملی بروز کرده است، چنانکه گفته می‌شود «سقراط موجود است یا وجود دارد». نکته‌ی حائز اهمیت آنکه همه‌ی این جملات را می‌توان به لحاظ صوری بهره‌مند از یک نوع ساخت دانست، اما مصداق‌های زبانی-نحوی متفاوت آن خود حامل دلالت‌های سمانتیکی متفاوتی هستند که می‌توانند در تحلیل‌های مابعدالطبیعی ما اثرگذار باشند. از این جهت ظاهراً فارابی با وضع نحو خاص خود برای موجود مناقشه سابق الذکر میل را معتبر ندانسته است.^{۱۲}

اینکه فارابی تمایز مرسوم میان فعل ربط و فعل وجود را به رسمیت نمی‌شناسد و درصدد است که نحوی منطقی را تألیف کند تا این تمایز در آن منحل شود، ریشه در فهم دقیقی دارد که او از مسئله وجود و موجود در فلسفه یونان به لحاظ نحوی و مابعدالطبیعی دارد. برای فهم این معنا ما به نظریه گشتاری چارلز کان دست می‌یازیم.

آنچنان که گفته شد، نظر مشهور بر آن است که افعال وجودی را (نظیر «موجود»، هست/موجود است/وجود دارد و «exist(s)») در مقابل فعل ربط (همچون «است» و «is») و مستقل از آن بشمارد. این دیدگاه در شکل صوری این افعال در زبان نیز تأثیر گذاشته به گونه‌ای که برای هر کدام مثلاً در زبان فارسی و انگلیسی از ریشه‌ای جدا فعل ساخته‌اند.^{۱۳} نظریه گشتاری چارلز کان^{۱۴} در صد است با تحلیل گشتاری فعل ربط در زبان یونانی توضیح دهد که تمایز ظاهری میان فعل ربط و فعل وجود یا کاربرد ربطی و مطلق *einai* ریشه در تمایزی بنیادی‌تر میان نقش نحوی فعل به عنوان فعل ربط و نقش سمانتیکی فعل به عنوان اداتی که بیان‌گر واقعیتی فرازبان‌شناختی یا به تعبیری «برون‌ایستایی در جهان» است، دارد. در اینجا کاربرد سمانتیکی شامل برون‌ایستایی^{۱۵} برای موضوعات، مصداق یافتن^{۱۶} برای محمولات و صدق^{۱۷} برای جمله به عنوان یک کل است. به عبارتی بر خلاف تحلیل سنتی که کاربرد مطلق و وجودی را مستقل از کاربرد ربطی می‌پنداشت نظریه کان می‌گوید آنچه محوریت دارد و

کاربرد مرتبه اول از فعل محسوب می‌شود کاربرد ربطی است و کاربردهای وجودی و مصداقی و صدقی به نحوی گشتاری-سمانتیکی از کاربرد ربطی ناشی می‌شوند. به دیگر سخن این کاربردها همگی لوازم سمانتیکی کاربرد ربطی هستند.

مراد ما از گشتار در اینجا این است که همانگونه که این جمله که «کیف به وسیله‌ی رضا برده شد» از جمله پایه «رضا کیف را برد» به نحو گشتاری گرفته می‌شود، جمله‌ای مانند «سقراط سفید است» متضمن سه گشتار سمانتیکی^{۱۸} است.^{۱۹} نخست گشتار برون‌ایستایانه یا وجودی؛ «سقراط سفید است» متضمن این است که «سقراطی هست که سفید است» و از این جمله می‌توان کاربرد مطلق یا وجودی فعل را با حذف جمله پیرو حمله نتیجه گرفت، در این صورت این جمله را داریم: «سقراط هست/ موجود است/ وجود دارد»، دوم گشتار مصداقی؛ این جمله که «سقراط سفید است» متضمن این است که محمول در موضوعی مصداق یافته است و از این رو این گشتار واقعیت را برای محمول وضع می‌کند، و سوم گشتار صدقی؛ جمله مزبور این ادعا را دارد که وضعی از امور مطابق با «سقراط سفید» یافت می‌شود. در مجموع می‌توان نظریه گشتاری کان را چنین جمع‌بندی کرد که در ابتدا ما با یک جمله حملی-ربطی در سطحی نحوی روبرو هستیم که در مرتبه نخست و به لحاظ سمانتیکی این جمله حامل یک ادعای صدق است که می‌گوید امر واقعی مطابق با محتوای گزاره‌ای جمله **یافت می‌شود** (گشتار صدقی)، لازمه این ادعا این است که موضوعی مطابق با موضوع جمله در خارج باشد (گشتار برون‌ایستایانه) که محمول در آن مصداق یافته باشد (گشتار مصداقی) (Kahn, 2004: 3-402).

با جایگزینی تمایز فعل ربط در سطح نحوی با گشتارها و لوازم سه‌گانه سمانتیکی آن با تمایز صوری میان فعل ربط و فعل وجودی، دیگر نمی‌توان فعل وجودی را مستقل از زمینه ربطی آن در نظر گرفت و این جایگزینی البته پیامدهای مابعدالطبیعی مهمی را در پی خواهد داشت.

تحلیل کان کاربرد ربطی-حملی فعل را به عنوان کاربرد مرتبه نخست آن محوریت می‌بخشد و کاربردهای صدقی و برون‌ایستایانه را به عنوان گشتارهای سمانتیکی‌ای که در مرتبه دوم از کاربرد مرتبه اول ربطی-حملی گرفته شده‌اند، معرفی می‌کند. البته در کنار این دو گشتار، گشتار مصداقی نیز قرار دارد که نشانگر وقوع محمول در موضوع است. این کارکرد بنیادین حملی-ربطی فعل است که در فلسفه یونان مرکزیت دارد، برای نمونه نظریه مقولات عشر ارسطو نشان دهنده همین ساختار زیرین حملی فعل است که به ما نشان می‌دهد چگونه *einai* به انحاء گوناگون گفته می‌شود و در تمام مقولات نحو فعل به صورت ربطی-حملی است (موضوع چه هست؟ به چه اندازه هست؟ از چه کیفی هست؟ به چه وضعی هست؟ در چه جایی هست؟ و ...). اما از نظریه مقولات عشر ارسطو جالب‌تر نظریه بساطت و احد افلوپین و عدم تعلق هستی (*ousia*) به آن است. هستی در این معنا علی‌القاعده نمی‌تواند به معنای برون‌ایستایانه وجودی آن باشد، چرا که برای افلوپین اگر واحد نباشد، چیز دیگری هم نخواهد بود. بلکه هستی نداشتن واحد در اینجا به معنای نداشتن ساختار حملی که مستلزم ترکب آن است (هست) که در غیر این صورت واحد از حالت بساطت خارج شده و کثیر می‌شود (Kahn, 2009: 3).

تبیین کان از *einai* در یونانی به خوبی مبین نبود تمایز مرسوم میان فعل ربط و فعل وجود در ساخت نحوی زبان یونانی است. اگرچه بود و نبود این تمایز بدوا در ساخت نحوی زبان بروز می‌کند اما به دلیل دلالت‌های سمانتیکی ساخت نحوی در خصوص ساختار جهان، می‌تواند مسائل مابعدالطبیعی‌ای را در این خصوص به بار بیاورد. دغدغهٔ جان استوارت میل که در این خصوص از او نقل شد روشن‌گر اهمیت این مسئله است، که تا چه حد ساخت نحوی می‌تواند برای ما هزینه فلسفی به بار آورد. متعاقباً لزوم زبانی که جهان را آنچنان که هست توصیف کند و در عین حال مسائل غیر اصیلی را به بار نیاورد فهمیده می‌شود. فارابی با درک این مسئله، البته در فضایی محلی، در *الحروف* به تدقیق نحو موجود می‌پردازد.

سمانتیک موجود^{۲۰}

از اینجا به مسئله سمانتیکی موجود می‌رسیم؛ آنچه فارابی در خصوص مشتق و رابطهٔ آن با مبدأ اشتقاق می‌گوید دقیقاً ناظر به همین تأثیر مصداق زبانی-نحوی وجود در عربی بر جهت‌گیری‌های مابعدالطبیعی است. از این جهت ممکن است که فارغ از هرگونه استدلال فلسفی و متأثر از ساختار نحوی کاربرد مطلق هست در قالب‌های «موجود است/موجود(s)» به این نتیجه برسیم که موجود بودن، آن‌سان که از ساختار نحوی آن برمی‌آید، ویژگی‌ای است که چنانچه موضوع جمله در خارج از آن بهره‌مند باشد می‌توان آن را محمول موضوع قرار داد و از این جهت موجود را یکسره به‌عنوانیک محمول دانست. برداشتی که فارابی به شدت نسبت به آن پرهیز می‌کند. فارابی نخستین گام را برای دفع این توهم با این توضیح برداشت که نخست باید با موجود به‌عنوان یک اسم برخورد کرد و نه صفتی که چیزی از آن برخوردار می‌شود و دوم در نسبت میان موجود و مصدر آن وجود بر خلاف رویهٔ معمول نحوی مصدر مبداء قرار نمی‌گیرد و این اسم است که مبداء است و مصدر از آن ساخته می‌شود. در همین راستا پس از پرداختن به نحو خاصی که برای بیان اندیشه‌های مابعدالطبیعی مناسب است، به سمانتیک موجود و از آن مهم‌تر وجود و مدلولات مابعدالطبیعی نحوی که برای آن‌ها وضع کرده است می‌پردازد.

سخن فارابی در ابتدای الف: ۸۸، یادآور نظر ارسطو در $\Delta 7$ در خصوص معنای بودن به حسب خود است. در آنجا ارسطو بر آن بود که «بودن به حسب خود درست به شمار چیزهایی که صورت‌های حمل بر آن‌ها دلال دارند، گفته می‌شود» (Metaph, 1017a22-23)، اینجا نیز فارابی درصدد است تا این معنا را توضیح دهد. در این راستا می‌گوید: «موجود لفظ مشترکی است که به همهٔ مقولات (که آن‌ها نیز به نوبهٔ خود به یک مشار الیه (یک/این) گفته می‌شوند) گفته می‌شود. و بر هر مشار الیهی چه در موضوع باشد و چه در موضوع نباشد گفته می‌شود» (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۵).

باید در نظر داشت در *الحروف* «مقولات» عمدتاً به معنای محمولات به‌طور عام است، البته که در نهایت محمولات در سلسله مراتب مقولی به مقولات به معنای خاص آن، یعنی اجناس عالی ختم می‌شوند. موجود در این معنا بر همهٔ مقولات گفته می‌شود اما تنها در لفظ میان آن‌ها مشترک است. اما از آنجا که این اسم دلالتی بر ذات و مفهومی معین نمی‌کند، بهتر آن است که برای چنین اطلاقی، آن را

چون اسمی در نظر گرفت که به هر یک از اجناس عالی به اشتراک لفظ گفته می‌شود (و به تبع این اطلاق به هر آنچه تحت هر یک از آنان قرار دارد به اشتراک معنوی و تواطؤ). از این روی موجود در هر مقوله‌ای به معنای آن مقوله است و نخست به جنس عالی آن مقوله گفته می‌شود و به همان معنا به انواعی که تحت آن مقوله قرار می‌گیرند. برای نمونه لفظ «عین» در عربی که به خودی خود هیچ دلالتی بر مفهوم و ذاتی معین ندارد و تنها هنگامی که به هر یک از انواعی که «عین» به آن اطلاق می‌شود، اطلاق گردد، معنای «عین» به معنای آن نوع، متعین می‌شود. موجود یا بودن نیز چنین است و در اصل به معنای چیزی بودن است و چیزی بودن نیز در هر معنایی از مقولات به معنای آن مقوله متعین می‌شود. موجود در این معنا، همانطور که ذکر شد، به تنهایی معنای محصلی ندارد و در هر مقوله معنای همان مقوله را دارد. در اینجا وجود هر موجودی در هر مقوله جنس مافوق آن است تا به جنس عالی برسد که بسیط است و لذا وجود و موجود در آن‌ها یکی است.^{۲۱}

گاهی موجود به معنای صادق به کار برده می‌شود. مراد از آن این است که آنچه در نفس تصور یا تخیل می‌شود و یا معقول نفس قرار می‌گیرد، بعینه در خارج نیز یافت شود. این معنا اعم از این است که به گزاره‌ها تعلق گیرد یا به مفاهیم مفرد. وقتی موجود در این معنا به گزاره‌ها اطلاق می‌شود منظور آن است که در خارج وضعی از امور یافت می‌شود که مطابق با آن گزاره در نفس است. در خصوص مفاهیم نیز اطلاق موجود در این معنا به معنای آن است که مطابقی برای آن مفهوم در خارج یافت می‌شود. برای نمونه «الفرس موجود»، یعنی در خارج اسب هست.

بنابراین موجود در این معنا به کل قضیه یا مفهوم، هنگامی که بعینه در خارج باشد، گفته می‌شود. موجود و صادق در اینجا این‌همان اند. موجود به معنای صادق به اشتراک معنوی به تمامی مقولات اطلاق می‌شود و همین‌طور به گزاره‌های سلبی، چراکه گزاره‌های سلبی نیز به این معنا موجودند. در چنین معنایی از موجود، وجود آنچه صادق است، رابطه و اضافه‌ای است میان امر معقول و آنچه خارج از ذهن است. به دیگر سخن معنای اینکه چیزی صادق باشد یا به این معنا موجود باشد یا وجود داشته باشد این است که مفهومی در خارج مصداق یافته باشد. نکته مهم آنکه وجود در اینجا محمول یک مفهوم است نه یک چیز خارجی. به تعبیر خود فارابی وجود در این معنا یک معقول ثانی است. به عبارتی مفهومی که به دیگر مفاهیم اطلاق می‌شود، از این رو چیزی است که بر اندیشه‌ها یا معقولات در ذهن حمل می‌شود، جای آنکه مستقیماً بر چیزهای خارجی حمل شود.

فارابی می‌گوید نخستین چیزی که به فهم در می‌آید و معقول می‌شود، آن چیزی است که از امر محسوس خارجی به فهم در می‌آید (فارابی، ۱۹۷۰: ۶۴) پس از آنکه این معقولات در نفس تقرر یافتند از این جهت که در نفس هستند معروض عوارضی می‌گردند که به حسب آن عوارض برخی جنس و برخی نوع و برخی موضوع و برخی محمول اند (فارابی، ۱۹۷۰: ۶۴)، به دیگر سخن معقولات اول از آن جهت که در نفس هستند، با یکدیگر سنجیده می‌شوند و به اعتبار آنکه موضوع مطلق فکر قرار می‌گیرند، قواعد و ساز و کارهای مفهوم سازی در ذهن نظیر ترکیب، نسبت، سلب، اندراج و ... بر آن‌ها عارض می‌شود، از این نظر می‌توان ویژگی‌هایی را به معقولات اول نسبت داد که آن ویژگی‌ها نیز از آنجا که خود، در ذهن

هستند معقول نامیده می‌شوند اما نه معقولی که معقول آنچه در خارج از نفس است باشد، بلکه معقول آنچه در نفس است، هست و به این سبب معقول ثانی نامیده می‌شود.

بنابراین با در نظر داشت گفته فارابی که وجود در این معنا اضافه‌ای است که به معقولات اول تعلق می‌گیرد، موجود به معنای صادق مفهومی مرتبه دوم یا یک معقول ثانی است. موجود در این معنا به هر قضیه و مفهومی به نحو اشتراک معنوی گفته می‌شود و معنای آن نیز بودن مطابقی برای آن قضیه یا مفهوم در ذهن، در خارج است.

نتیجه آنکه موجود به معنای صادق یک معقول ثانی فلسفی است که به مفهوم یا قضیه حاضر در ذهن، به منظور بیان مصداق داشتن عینی آن مفهوم یا قضیه در خارج، تعلق می‌گیرد. در چنین معنایی از موجود، وجود چیزی است که بر مفهوم یا قضیه در ذهن عارض می‌شود، چرا که مفاهیم و قضایا به خودی خود حامل صدق خود نیستند بلکه این شخص است که با ادراک حسی مطابق آن مفهوم یا قضیه، حکم به داشتن مصداق عینی آن در خارج می‌کند و این را با حمل موجود بر آن بیان می‌دارد.

معنای دیگر موجود آن است که چیزی موجود خوانده شود و مراد از آن، این باشد که «آن چیز در خارج نفس به واسطه‌ی ماهیتی متفرد شده است، حال چه در نفس تصور شود و چه نشود» (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۴). این معنای از موجود که ناظر به انحصار شی است - که ما آن را اینجا به تفرد برگردانده‌ایم - به وحدت و تشخیص هر شیء در خارج باز می‌گردد، که شیء به واسطه‌ی این وحدت و تشخیص از غیر خود متمایز می‌شود^{۲۲}. در *التعلیقات* هویت شیء با عینیت، وحدت، تشخیص و وجود منفرد آن که قابل اشتراک نیست یکی دانسته شده است (فارابی، ۱۳۹۲: ۴۲). از این رو می‌توان موجود بودن در این معنا را این چنین فهمید که اگر به چیزی به این معنا گفته می‌شود که موجود است، مراد آن است که آن شیء یا یک جوهر است و جوهر بودن برای آن به این معناست که به حسب یک ذات، شیء آنی است که هست و غیر خود نیست و از این جهت وحدت دارد و یا همچون اعراض به واسطه آنکه به جوهری تعلق دارد تفرد یافته است، چراکه تفرد و تشخیص اولاً به جوهر باز می‌گردد و پس از آن و به واسطه آن به چیزهایی که به جوهر تعلق دارند.

ذات یا ماهیت دو گونه است یا مرکب و به تعبیر فارابی منقسم و یا بسیط و غیر منقسم است. ذوات و جواهر مرکب را به سه گونه می‌توان بیان کرد، نخست؛ به واسطه نام آن ذات، که بر کل آن دلالت دارد؛ برای نمونه نام «انسان» که بر نوع یا یک فرد از آن دلالت دارد. دوم؛ کلیه اجزای آن ذات که به واسطه آن شیء قوام می‌یابد، به دیگر سخن حد شیء که شامل جنس و فصل قریش است و سوم؛ یکی از اجزایی که در حد شیء مذکور است. در این مورد موجود تنها به نام شیء که دلالت بر کل آن دارد گفته می‌شود؛ برای نمونه می‌گوییم «الانسان موجود»، و از آن جوهر بودن انسان را منظور داریم. وجود شیء، که در این معنا به جوهر و حقیقت شیء که شامل حد یا یکی از اجزای حد آن است، اشاره دارد. البته در این مقام وجود شیء مقول به تشکیک است؛ یعنی به لحاظ تقدم و تاخر، آنچه از حد شیء شایستگی بیشتری دارد که وجود یا ذات و جوهر آن خوانده شود، آن چیزی است که شیء به حسب آن تشخیص می‌یابد و بدین جهت فصل اخیر شایسته‌تر است به اینکه آن را وجود شیء بنامیم.

امور بسیط نیز بر دو گونه هستند، اجزای ماهیت ذوات مرکب چنانچه قابل تقسیم باشند، این تقسیم تا جایی ادامه می‌یابد که دیگر جزئی قابل تقسیم نباشد، که این اجزا یا فصل اخیر است و یا اجناس عالی. از سویی جواهر فردی‌ای هستند که نه فقط خود در موضوعی نیستند بلکه موضوع اعراضی هم قرار نمی‌گیرند، که آنان عبارتند از مجردات که اموری بسیط هستند. در هر دو مورد موجود و وجود در آنها به سبب بساطت‌شان یکی است.

فارابی پس از تقسیم‌بندی سه‌گانه فوق از معانی موجود با ذکر نکته‌ای معانی موجود را به دو معنا تقلیل می‌دهد. تمامی محمولاتی که به یک/این گفته می‌شود، پیش از آنکه به حسب ماهیت خارجی‌اش در نفس معقول گردد، در خارج از نفس به حسب یک جوهر یا ذاتی متفرد است و بعد از آنکه معقول گردید، صادق خوانده می‌شود، چراکه عینا معقول مطابق خود در خارج است. بدین سبب از دو جهت به این امور خارجی می‌توان موجود گفت؛ یکی از آن جهت که در خارج از نفس به حسب ذاتی متفرد هستند و دیگر از آن جهت که عینا در نفس معقول می‌شوند و از جهت مطابقت‌شان صدق به آنها تعلق می‌گیرد. بنابراین معانی موجود دو گونه می‌شوند؛ نخست موجود به معنای به حسب یک ذاتی در خارج متفرد بودن و دیگری موجود به معنای صادق (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۷).

برنامه‌فراهِست‌شناختی الحروف

راهبرد فارابی در تحلیل موجود نمونه خوبی از تحلیل‌های فراهِست‌شناسانه یک فیلسوف است. فارابی در عین اینکه نحو خاصی را برای موجود وضع می‌کند به دلالت‌های سمانتیکی موجود در نظام مابعدالطبیعی مطبوعش اشاره می‌کند. با این حال به نظر ما این تنها نمونه‌ای از این دست تحلیل‌ها در *الحروف* نیست، بلکه همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد می‌توان در این راستا خطی پررنگ را در این کتاب تشخیص داد.

کتاب *الحروف* از مهم‌ترین آثار فارابی است و از جمله آثار مفصل این فیلسوف موجزنویس محسوب می‌شود. متن کتاب در ۱۹۷۰ م توسط فارابی‌شناس معاصر محسن مهدی (۲۰۰۷-۱۹۲۶) به چاپ رسید. کتاب *الحروف* از سه باب شکل یافته است که به ترتیب تصحیح مهدی عبارتند از، باب اول: الحروف و أسماء المقولات، باب دوم: حدود الألفاظ و الفلسفة و الملة و باب سوم: حروف السؤال.

مهدی با توجه به نسخه‌ای که در دست داشته به همان صورت که گفته شد، ترتیب ابواب را آورده است، اما من در این خصوص تردید دارد و پیشنهاد می‌کند که باب دوم یعنی «حدوث الالفاظ و الفلسفة و الملة»، در اصل باب اول *الحروف* بوده و بعد از آن به ترتیب باب اول و سوم قرار داشته است (Menn, 2008a: 64-65). به نظر سخن من صائب می‌آید چون فارابی در باب دوم از چگونگی تکوین زبان بشری و کیفیت تعامل انسان‌ها به واسطه آن و همین‌طور شکل‌گیری آیین‌ها (الملة) و بعد از آن شکل‌گیری صنایع یا هنرهای عامیانه‌ای چون شعر و خطابه و پس از آن صنایع قیاسی‌ای چون جدل، فلسفه و سفسطه می‌پردازد. در آخر فارابی به جعل اصطلاحات فلسفی و دوران ترجمه متون یونانی

و به خطراتی که معادل سازی‌های برگرفته از زبان طبیعی (المعانی العامیه) در ترجمه متون فلسفی می‌تواند داشته باشد اشاره می‌کند و سخن خود را در این باب با توضیح در خصوص اشتراک معنوی و لفظی نام‌ها و توطی و تشکیک آن‌ها به پایان می‌برد. محتوای مزبور به نظر چندان ربطی به مباحث منطقی و مابعدالطبیعی‌ای که در باب اول و سوم بیان می‌شود ندارد، بلکه بیشتر به تمهیدی می‌ماند در خصوص مباحث زبانی که بعدتر به آن‌ها اشاره خواهد شد.^{۳۳}

نکته برجسته این فصل محوریت زبان است، که فارابی به واسطه توضیح سیر تکون آن درصدد است تمایز فلسفه را با دین معلوم کند. از نظر فارابی غایت فلسفه دست یافتن به حق است و فلسفه آنچه را حق است بیان می‌کند^{۳۴} حق در متون اولیه فلسفه اسلامی به معنای صدق و آنچه صادق است، است و از این رو می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه از نظر فارابی به توصیف و تبیین جهان آنچنان که هست می‌پردازد. در کنار فلسفه، ملة قرار دارد که به گونه‌ای خادم فلسفه تلقی می‌شود. وظیفه ملة آن است که امور نظری داخل در فلسفه را که به توصیف و تبیین جهان آنچنان که هست می‌پردازد به واسطه تخیل و اقتناع به جمهور منتقل کند. تخیل و اقتناع به نوعی دو گونه فرآیند بازتعبیر زبانی است که واضح ملة آن را انجام می‌دهد. وی با تخیل، امور نظری داخل در فلسفه را به واسطه مثال‌ها و استعاره‌های زبانی که برای مخاطب عام خود قابل درک باشد بازتعبیر خیالی می‌کند و با اقتناع با توسل به فهم عرفی و بدوی از پدیده‌ها که فارابی آن را «بادئ الرأی المشترکه» می‌نامد، سعی در تفهیم امور نظری داخل در فلسفه به عامه مردم (جمهور) دارد. در کنار ملة، صناعت کلام قرار دارد، مشخصه اصلی یک متکلم آن است که زبان دین را بازنمایاننده جهان آنچنان که هست می‌انگارد، به عبارتی از نظر او زبان دین دیگر زبانی تخیلی نیست، بلکه جهان را آنچنان که هست توصیف می‌کند. از این رو متکلم که این امور مثالی و اقناعی در ملة را حق می‌پندارد، درصدد اثبات و تبیین آن‌ها بر می‌آید.

اگرچه فارابی به صراحت به این اشاره نمی‌کند که زبان فلسفه متمایز از زبان عرفی است، اما این ایده به طور ضمنی در سرتاسر این بخش از الحروف تکرار می‌شود. چراکه اگر فلسفه به امور نظری می‌پردازد و جهان را آنچنان که هست توصیف می‌کند و این زبان برای عامه مردم مفهوم نیست و به منظور تفهیم آن باید دست به باز تعبیر اقناعی و تخیلی آن زد، بنابراین به روشنی با دو زبان روبرو هستیم: یکی زبان عرفی و طبیعی که عوام امور عرفی را با آن می‌فهمند و دیگری زبانی که خواص، جهان را آنچنان که هست به وسیله آن توصیف می‌کنند.

نکته جالب در اینجا اصطلاح *خواص* است که فارابی آن را به کار می‌گیرد. تفاوت کسانی که در یک صناعت خاص مهارت دارند نسبت به افراد بیرون از آن صناعت در این است که آنان به بررسی امور مربوط به صناعت خود در سطحی عرفی و آنچنان که بدوا پدیدار می‌شود اکتفا نمی‌کنند، بلکه درصدد پی‌جویی علل و مبادی آن پدیده‌ها هستند، کاری که فارابی به آن *تعقیب بادئ الرأی المشترکه* در آن حوزه خاص می‌گوید. مانند صناعت طب که به علل و مبادی خطر و ضرری که انسان‌ها از آن در امان نیستند می‌پردازد. در عین حال تفاوت مهم اهل یک صناعت خاص با دیگران در آن است که آنان با نظر و زبانی خاص به آن صناعت می‌نگرند و در خصوص پدیده‌های مربوط به آن سخن می‌گویند (فارابی،

۱۹۷۰: ۴-۱۳۳). از این جهت اهل هر صنعتی نسبت به خارج از دایره خود، خواص محسوب می‌شوند. از نظر فارابی تنها فلاسفه هستند که به‌طور مطلق می‌توان به آنان خواص گفت.

اگرچه فارابی در اینجا به‌روشنی اطلاق خواص برای فلاسفه را تبیین نمی‌کند، اما می‌توان حدس زد در امتداد یک سنت ارسطویی چرا چنین می‌اندیشد. مابعدالطبیعه برای فارابی دست‌کم در سطح *الحروف علم* معرفت به امور خارج از مقولات (فرامقوله) و خود مقولات، و تبیین امور تحت مقوله از آن جهت که امور فرامقوله علت آنان هستند، است (فارابی، ۱۹۷۰: ۶۹). آنچه از موجودات به لحاظ عرفی و بدوی در دسترس است همان امور تحت مقولات است، فارابی خود اشاره دارد که مقولات به امور محسوس ناظر به یک «این» اطلاق می‌شود (فارابی، ۱۹۷۰: ۶۴) و مابعدالطبیعه که به امور خارج از مقولات می‌پردازد مترصد معرفت به این امور است از آن جهت که علل و مبادی امور تحت مقوله هستند. اگرچه از سویی هر صنعتی به علل و مبادی بخشی از موجودات و امور تحت مقولات می‌پردازد و از این جهت اهل آن صنعت به‌طور نسبی خواص محسوب می‌شوند، اما متعاطیان مابعدالطبیعه که به علل و مبادی همه موجودات می‌پردازند علی‌القاعده باید *مطلقاً* خواص محسوب شوند.

نتیجه آنکه مابعدالطبیعه از دو جهت زبان خاص خود را می‌طلبد. از جهتی به‌طور عام به این سبب که صنعتی خاص است و همان‌گونه که گفته شد زبان خاص خود را داراست. از این مهم‌تر از این جهت که در خصوص اموری سخن می‌گوید که خارج از مقوله هستند، این در حالی است که زبان عرفی ناظر به امور تحت مقوله است، و برای سخن گفتن از امور خارج مقوله و نسبت آن با امور تحت مقوله نیاز به زبانی خاص و متفاوت از زبان عرفی است.

آنچه تا به اینجا تحلیل شد ناظر به مسئله کلی زبان فلسفه و مابعدالطبیعه بود، اما فارابی در انتهای این فصل از *الحروف* به مسئله‌ای محلی نیز اشاره می‌کند و آن مسئله انتقال معانی فلسفه یونانی به زبان عربی است و در این خصوص احتمالات مختلفی که ممکن است با آن روبرو شویم را مطرح می‌کند. مشکل اساسی در این خصوص، عدم زمینه فلسفی در زبان عربی است. توصیه فارابی این است که برای انتقال مفاهیم فلسفی از یونانی به عربی ارجح آن است که نخست به معانی عرفی‌ای که به معانی فلسفی مد نظر شباهت دارند، متوسل شویم چون مسیر تفهیم مخاطب تسهیل می‌شود. با این حال در آخر این امکان را هم مطرح می‌کند که می‌توان معانی فلسفی را بدون دلالت لفظی خاص در زبان عرفی بر آن‌ها به کار گرفت یا اگر لفظی خاص، فارغ از اینکه از چه زبانی باشد، برای آن وضع کردیم باید مراقب بود که با معانی عرفی‌ای که در زبان مقصد از آن‌ها افاده می‌شود خلط نشود. با این حال خطر خلط این معانی با معانی عرفی برخی را بر این داشته که الفاظی را برای آنان جعل کنند که هیچ نظیری در زبانی خاص نداشته باشد. فارابی در این موضع نیز به شیوه‌ای روشن‌تر به لزوم زبان خاص فلسفه و در عین حال عدم کفایت زبان طبیعی برای نقل اندیشه‌های فلسفی اشاره می‌کند.

آنچه تا به اینجا گفته شد به گمان ما به روشنی دلیلی بر دغدغه فراهست‌شناسانه فارابی است. او نه تنها در *الحروف* این دغدغه را صریح و ضمنی بیان می‌کند، بلکه در مواضعی چون مسئله وجود و موجود، سعی دارد به این دغدغه‌ها جامه عمل بپوشاند. در مسئله مزبور همان‌طور که نشان دادیم، فارابی نحو

خاصی را برای سخن گفتن از وجود در فلسفه وضع می‌کند تا تحت‌تأثیر دلالت‌های سمانتیکی زبان عرفی به ورطهٔ مسائل حشو در فلسفه نیفتیم. با این حال در مسیر پرداختن منطقی برای سخن گفتن از موجود تنها به جنبه‌های صوری توجه ندارد بلکه سمانتیک خاص منطق موجود را نیز به وسیلهٔ پرداختن به معانی موجود و وجود وضع می‌کند، تا بگوید در منطق و زبان مد نظر وی موجود و وجود دقیقاً به چه چیزی دلالت دارد.

اما دغدغهٔ فراهست‌شناسانه فارابی در خصوص زبان ایده‌آل مابعدالطبیعه به این مورد خاص ختم نمی‌شود بلکه با توجه به مبانی مابعدالطبیعی خود در خصوص زبان خاص مابعدالطبیعه و تمایز آن از زبان طبیعی مشخصاً تأملات نظری‌ای را مطرح می‌کند. شاید بدواً با توضیحات پیش گفته چنین به دید آید که طرح زبانی ایده‌آل برای مابعدالطبیعه، تنها در سطح آرمانی خام در الحروف باقی می‌ماند و فارابی خود در خصوص ماهیت این زبان سخنی ندارد، اما در میان فارابی پژوهان استیفن من تفسیری بدیع از برنامهٔ فراهست‌شناختی فارابی در الحروف در خصوص زبان مابعدالطبیعه دارد. از نظر وی فارابی با محوریت دادن به کتاب Δ و تفسیر ویژه‌ای که از این کتاب می‌کند در عمل نیز در خصوص ماهیت زبان مابعدالطبیعه سخن گفته است.

مداخل الحروف در باب‌های دوم و سوم یا مستقیماً به یک حرف نحوی^{۲۵} تعلق گرفته است یا معانی آن (همچون جوهر) به یک حرف نحوی (همچون «ما») وابسته است؛ مطابق تقسیمات نحوی قدیم کلمه بر سه قسم است: اسم، فعل و حرف؛ در این میان حرف بر خلاف اسم و فعل معنای مستقلی ندارد و در افادهٔ معنای خود تابع وجود معنای دیگری است.^{۲۶} با این حال الحروف کتابی در خصوص مطلق حروف به این معنا نیست بلکه مشابهتی بین آنچه در مداخل باب اول فارابی به آن می‌پردازد و آنچه ارسطو در کتاب Δ در مابعدالطبیعه طرح کرده است دیده می‌شود. به عقیدهٔ من فارابی آنچه را که ارسطو در Δ ذیل عناوینی اسمی بیان می‌کند، در باب اول ذیل عناوینی حرفی بحث می‌کند. چنین راهبردی از بصیرتی فراهست‌شناختی حکایت دارد که فارابی برای تبیین اندیشه‌های مطرح در مابعدالطبیعه به کار گرفته است. برای درک بهتر این راهبرد شایسته است به جایگاه Δ در مابعدالطبیعه بپردازیم.

من در مقالهٔ دیگری با عنوان «ارسطو در باب معانی متعدد "هست"^{۲۷}» می‌اندیشد نه تنها ارسطو Δ را به عنوان بخشی از مابعدالطبیعه منظور داشته است، بلکه جایگاه Δ به عنوان حلقهٔ وصلی میان Γ و E (اپسیلون) نمایان می‌شود. $\Gamma 1$ نیاز به پژوهش در خصوص مبادی، علل و عناصر^{۲۸} هست از آن جهت که هست، و متعلقات به حسب خود^{۲۹} آن را مطرح می‌کند و در $\Gamma 2$ بر این نکته تأکید می‌کند که در کنار هست، متعلقات به حسب خود هست از آن جهت که هست، نیز، در معانی مختلف به کار می‌رود. این که هر کدام از این‌ها به چه معنایی به کار می‌روند، و کدام یک از معانی در نسبت با سایرین «نخستین» است، کار دانش فلسفه است. «بدینسان باید تشخیص داد که هر یک از این‌ها [موضوع مابعدالطبیعه (هست)، از آن جهت که هست] و متعلقات به حسب خود آن] در چند معنا به کار می‌روند؛ و همچنین، باید نشان دهیم در نسبت با آنچه در هر حملی نخستین است [یعنی نخستین معنا ودالاتی که

سایر معانی در نسبت با آن **هستند** [چگونه [سایر معانی] با آن در پیونداند» (Metaph., 1004a28-29). ارسطو سپس می‌گوید چنین پژوهشی را باید در خصوص «همان»، «دیگر» و «ضد» به کار گیریم و در انتهای این فصل فهرستی از اصطلاحاتی که باید به این صورت آن‌ها را کاوید ارائه می‌دهد که شامل «ضد»، «کامل»، «واحد»، «موجود»، «همان»، «دیگر» (Metaph., 1005a12) «مقدم»، «مؤخر»، «جنس»، «نوع»، «کل»، «جزء» و «چیزهای دیگر از این قبیل» (Metaph., 1005a: 16-18) است.

تنها کتابی که در *مابعدالطبیعه* به‌طور مجزا و به تفصیل متکفل چنان وظیفه‌ای است که ارسطو در گاما برای دانش فلسفه تعیین کرده است، Δ است. چرا که در آن به هر یک از اصطلاحات پیش‌گفت فصلی اختصاص داده است و در خصوص معانی گوناگون آن‌ها بحث می‌کند. از این رو می‌توان گفت که Δ به لحاظ ساختار و برنامه‌ی پژوهشی‌ای که ارسطو برای حکمت ترسیم نموده است، در *مابعدالطبیعه* و پس از Γ می‌گنجد. از این جهت Δ در *مابعدالطبیعه* اهمیتی ویژه می‌یابد و آن هم به سبب نقشی است که در راستای معنای *مابعدالطبیعی* عوارض ذاتیه **هست** از آن جهت که **هست** بازی می‌کند (Menn, 2008b: 2-5).

از سوی دیگر فارابی در *الاعراض* برنامه و غرض از Δ را جدا کردن مدلول الفاظی می‌داند که نشانگر موضوعات این علم هستند (فارابی، ۱۳۹۳: ۵-۱۵۴). بنابراین از آنجا که از نظر فارابی عوارض ذاتیه موجودات از آن جهت که موجوداند، جزء موضوعات *مابعدالطبیعه* است و از سوی دیگر *الحروف* این موضوعات را اموری فرامقوله معرفی می‌کند^{۳۰}، و بر خلاف امور تحت مقوله که فارابی بر آن است که مدلولات اسم هستند^{۳۱}، به واسطهٔ حرف به آن‌ها اشاره می‌کند، پس می‌توان نتیجه گرفت از نظر فارابی ماهیت زبانی اموری که *مابعدالطبیعه* در پی فحص آن‌ها است، از سنخ حرف است و نه همچون امور تحت مقوله اموری از سنخ اسم.

به عقیدهٔ من بخش نخست *کتاب الحروف* هم‌پوشانی قابل توجهی با Δ دارد و جالب آنکه فارابی آنچه را که ارسطو در Δ با عناوینی اسمی در خصوص آن سخن گفته است، فارابی تحت یک حرف مورد بررسی قرار می‌دهد^{۳۲}. بصیرت‌فارابی نشانگر این است که آنچه در زبان، این موضوعات را متمثل می‌کند حروف نحوی است و از این جهت مدلول آنان نیز معنایی حرفی دارد. به دیگر سخن فارابی در تنظیم زبانی ایده‌آل برای *مابعدالطبیعه* حروف را جایگزین معادل زبانی و منطقی موضوعات آن می‌گیرد. از نظر من این بصیرت فارابی را می‌توان چنین فهمید که او Δ را به‌عنوان کتابی که به معنای حروف نحوی می‌پردازد می‌فهمد و از سویی غرض از Δ پرداختن به مدلول الفاظی بود که دلالت به موضوعات این علم دارند و این الفاظ در زبان ایده‌آل با حروف بیان می‌شوند و از این جهت فارابی به تحدید مرز *مابعدالطبیعه* نیز می‌پردازد. من خود معتقد است که معنای حرفی بخشیدن به موضوعات *مابعدالطبیعه* را می‌توان به‌طور سردستی با ثوابت منطقی در یک زبان منطقی ایده‌آل برابر گرفت (Menn, 2008a: 68). تفسیر من از پروژه فارابی در *کتاب الحروف* به‌گونه‌ای تحدید *مابعدالطبیعه* به علم معنای حرفی و یا به تعبیر من مدلولات ثوابت منطقی در یک زبان منطقی ایده‌آل است^{۳۳}.

نتیجه‌گیری

کار را با مسئله‌ای فراهست‌شناسانه آغاز کردیم. زبان نسبت به ساختار جهان ساکت نیست و ساختار آن ادعایی در خصوص ساختار جهان دارد که به آن دلالت‌های سمانتیکی زبان گفتیم. با این حال مسئله آنجایی است که یک متعاطی مابعدالطبیعه که دغدغه ساختار جهان آنچنان که هست را دارد، این موضوع را بفهمد که که ساختار زبان در دسترسش کفایت بازنمایی ساختار جهان آنچنان که هست را ندارد. از این رو باید دست به وضع نحو و سمانتیکی مطلوب بزند و به‌تعبیر منطقی برای مابعدالطبیعه خود وضع کند.

به گمان ما فارابی در کتاب‌الحروف چنین برنامه‌ای دارد. در خصوص نسبت میان وجود و موجود مشاهده شد که مسائل بر آمده از نحو و سمانتیک این مفهوم در زبان عربی فارابی را به وضع منطقی مطلوب برای مابعدالطبیعه موجود واداشت. اما این تمام کار در الحروف نبود به کمک تفسیر من از برنامه فارابی در الحروف، توانستیم غرض وی را از این کتاب در چارچوبی فراهست‌شناختی بفهمیم. فارابی با قرار دادن حروف برای مفاهیم مابعدالطبیعی منطبق خاصی را برای مابعدالطبیعه در نظر دارد. به باور او مدلولات موضوعات مابعدالطبیعه، معانی‌ای حرفی هستند و از سنخی فرامقوله و این حروف هستند که به لحاظ نحوی در زبان می‌توانند آنان را متمثل کنند. من مایل است این بصیرت فارابی را با ثوابت منطقی در منطق مقایسه کند، اما شاید پیش از چنین تفسیری بتوان به‌طور «سردستی» و به واسطه ساختار کتاب الحروف و توجه به کارکرد ربطی حروف نحوی، به محوریت مفهوم ربط در مابعدالطبیعه فارابی رسید. اگر جهان انبانی بی‌ضابطه از مدلول موضوعات و محمولات بود دیگر جهانی تعین نمی‌یافت. این ربط و نسبتی که میان اشیا و اوصافشان یا امور تحت مقوله بر قرار می‌شود است که جهان را آنچنان که هست می‌کند. از این جهت اموری که جهان را متعین می‌کنند از سنخ مقولات نیستند بلکه فرامقوله‌اند و کارکرد ربطی‌اشان در زبان به واسطه حروف متمثل می‌شود.

با توجه به فضای انتقال علوم فلسفی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگری که زمینه‌ای در این خصوص نداشته است و به‌ویژه مشکلات مترجمان در خصوص انتقال معانی نظری در قالب زبان عربی چنین دغدغه‌های فراهست‌شناسانه‌ای طبیعی به نظر می‌رسد. اما در طول تاریخ فلسفه در جهان اسلام به نظر این دغدغه‌ها با فارابی شروع و با همو نیز پایان می‌یابد. شاید تثبیت زبان و منطق تفکر مابعدالطبیعی توسط دستگاه تفکر سینوی موجب عدم توجه به اندیشه‌هایی از این دست شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در طول تاریخ فلسفه در جهان اسلام خصوصا دوره‌های متقدم شاهد چنین سستی هستیم که فیلسوفان برای آشنایی مخاطبان با اصطلاحات تخصصی دست به تألیف آثاری این چنینی می‌زده‌اند. عموماً از این گونه کتاب‌ها با عنوان «الحدود» یاد می‌شود. از میان حدود نویسان می‌توان از جابر بن حیان، کندی، ابن‌سینا، خوارزمی و غزالی نام برد. در این خصوص بنگرید به: (الأعسم، ۱۹۸۹).

2. meta-ontological

۳. برای آشنایی با ادبیات این بحث می‌توانید بنگرید به (Berto & Plebani, 2015)، برتو آغاز این بحث را به مقاله «در باب دلالت» راسل و طرح ایده‌ی زبان ایده‌آل باز می‌گرداند. اما از مهم‌ترین خاستگاه‌های بحث نزاع کارنپ-کواین در خصوص هست‌شناسی است؛ برای آشنایی با این بحث بنگرید به: (Ibid., § 2 & 5) و نیز (Tahko, 2016: § 2). برای آشنایی با ادبیات، فیلسوفان و گرایش‌های کلاسیک بحث بنگرید به: (Chalmers, Manley, and Wasserman, 2009).

4. representation

۵. در خصوص مباحث مطرح در خصوص نسبت میان زبان، جهان و منطق بنگرید به (Hofweber, 2014) خصوصاً §4.5.

۶. بنگرید به (راسل، ۱۳۹۵)، همچنین برای خوانشی فراهست‌شناسانه از آن بنگرید به (Berto & Plebani 2015: 15-22).

۷. مؤلف دوم مقاله لازم می‌داند از دکتر داود حسینی به سبب آشنا ساختن وی با مسائل و اصولی از بحث‌های مربوط به سمانتیک زبان و فراهست‌شناختی که در مقاله حاضر از آن‌ها بسیار بهره بردیم تشکر نماید.

۸. افنان معتقد است، مصدرسازی‌های این چنینی از اسم، در عربی فصیح مرسوم نبوده و به نظر به وسیله مترجمان از فارسی به عربی رسوخ کرده است. اسم-مصدرها نخست در ترجمه‌های مترجمان متقدم نظیر اسطاث به چشم می‌خورند (افنان، ۱۳۸۹: ۷۰).

۹. درباره‌ی معادل‌های فعل ربط در یونانی به پژوهش مهم افنان در دو اثر مجزا مراجعه کنید: (افنان، ۱۳۸۹) و (افنان، ۱۹۸۶).

۱۰. از آنجا که در زبان عربی معادل سر راستی برای معادل تک موضعی نیست، ما از معادل فارسی آن استفاده کردیم.

۱۱. نویسنده به واسطه‌ی چارلز کان با این قول میل آشنا شد؛ بنگرید به: (Kahn, 1966: 247).

۱۲. از دقایقی که فارابی به لحاظ نحوی در وضع نحو موجود می‌کوشد به آن متذکر شود، این است که در نسبت میان موجود و وجود برخلاف رویه‌ی معمول نحوی مصدر مبداء قرار نمی‌گیرد، بلکه در اینجا یک اسم است که مبداء واقع شده و مصدر از آن اشتقاق می‌یابد. حکمت این جعل در این است که در صورتی که مصدر مبداء باشد باز هم این توهم که هر چه متصف به موجود شود از وجودی برخوردار شده پیش می‌آید. اما فارابی با مبداء قرار دادن اسم اساساً زمینه چنین وهمی را منحل می‌کند.

۱۳. در فارسی و انگلیسی برای بیان فعل ربط از «است» و «is»، استفاده می‌شود و برای بیان کاربرد مطلق فعل از «وجود دارد/ موجود است» و «exists».

14. Charles Kahn

15. existence

16. instantiation

17. truth

۱۸. مراد از «سمانتیکی» در اینجا وضع‌مطابق فرا زبان‌شناختی اجزا یا کل جمله در یک دامنهٔ مربوط سخن است. می‌گوییم «دامنهٔ مربوط سخن» چراکه لزوماً چنین وضعی در جهان برقرار نیست، برای نمونه «شرلوک هولمز باهوش است» اگرچه در جهان عینی مطابقی ندارد، به هر روی در یک دامنهٔ مربوط سخن اجزای چنین جمله‌ای وضع می‌شوند.

۱۹. البته باید توجه داشت که در اولی با گشتاری صوری و نحوی روبرویم اما در دومی با گشتاری ضمنی و سمانتیکی است.

۲۰. پیش از این پژوهش‌هایی در خصوص سمانتیک موجود در الحروف صورت گرفته است. در این میان از همه برجسته‌تر و در تحلیل غرض کتاب الحروف و معلوم داشتن موقع و مقام آن در تاریخ فلسفه، خصوصاً از حیث مسئلهٔ وجود، آثار استیفن من، بالاخص مقالهٔ وی در باب کتاب الحروف (Menn 2008a)، نقطهٔ عطفی در تحقیقات جدید در خصوص فارابی و به‌طور کلی تاریخ مابعدالطبیعه در عالم عربی-اسلامی است (و مقاله حاضر نیز دین بسیاری به تحقیقات وی دارد). وی در این تحقیق عالمانه نشان می‌دهد چگونه فارابی در این کتاب که بظاهر فصولی نامرتب و عنوانی مبهم دارد، مسئله‌ای واحد را دنبال می‌کند و چرا عنوان «الحروف» را بدان داده است. فارابی تفسیری بدیع از رأی ارسطو در باب وجود و تحقیق مابعدالطبیعی دارد و این کار را با مرتبط ساختن $\Delta 7$ و $Z17$ ، و مقاله دوم *آنالوطیقای ثانیه* انجام می‌دهد. تحقیق من معلوم می‌کند چگونه فارابی برای نخستین بار در تاریخ مابعدالطبیعهٔ این قول را مطرح کرد که وجود در یکی از معانیش معقول ثانی است و بر خلاف خلفش، ابن سینا، وجود را از ماهیت جدا نکرد و چگونه ابن رشد در نقد ابن سینا و در دفاع از رأی حکیم یونان از کتاب الحروف مستفید بوده است و از طریق ابن رشد این تعالیم به حکمای لاتین انتقال یافت و توماس آکویناس را متأثر ساخت. (در خصوص تحقیق من علاوه بر مقاله فوق‌الذکر به این مقالات رجوع کنید: Menn 2006; 2012; 2013).

۲۱. يقال [الوجود] علی کل ما تحت کل واحد منها [أی من الأجناس] علی أنه اسم لجنسه العالی (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۵)؛ فالوجود المقول علی جنس جنس من الأجناس العالیة فإن الوجود و الموجود فیها معنی واحد بعینه. (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۷).

۲۲. و ان احد معانی الوحدة هو الوجود الخاص الذی به ینحاز کل موجود عما سواه، هی التی بها یقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذی یخصه (فارابی، ۱۹۵۹: ۳۰)؛ و يقال الواحد علی منحاز بماهیة... (همو، ۱۹۹۰: ۵۱). برای تدقیق در معنای انحیاز و این معنا از موجود بنگرید به: (شهیدی، ۱۳۹۳: ۶۱-۵۹).

۲۳. برای توضیح بیشتر در خصوص این باب خصوصاً پیوند دین و فلسفه که بخش عمده‌ای از آن به این موضوع اختصاص دارد ر.ک. (علمی سولا و سالاری خرم، ۱۳۹۲).

۲۴. فارابی تصریحی بر این معنا ندارد، اما از میان سخنان او به‌روشنی می‌توان چنین استنباط کرد. «ملء» در نظر فارابی آراء مطرح در فلسفه را برای فهم عوام با صور خیالی در هم می‌آمیزد و صناعت کلام که خادم ملء است آرائی که در ملء گفته شده است را عین واقع (حق الیقین) می‌گیرد. بنابراین

می‌توان استنباط کرد که فلسفه عین واقع را بیان می‌کند، اما مله برای فهم عوام به آن صورت خیالی می‌بخشد، و صناعت کلام آن صور خیالی را عین واقع تلقی می‌کند (فارابی، ۱۹۷۰: ۲-۱۳۱).

25. syncategorematic term

۲۶. سیبویه (۱۴۰ - ۱۸۰ ه.ق) در کتاب کلمه را به سه قسم اسم، فعل و حرف تقسیم می‌کند. فارابی نیز از این تقسیم بندی تبعیت کرده است، اما برای کلمه «لفظ» و برای فعل «کلمه» به کار می‌برد. حرف نزد نحوین لفظ یا کلمه‌ای است که معنایی را افاده می‌کند اما غیر از اسم و فعل است، مانند: ثم، سوف، واو قسم، لام اضافه و چیزهایی از این قبیل. (فارابی، ۱۹۷۰، مقدمه مهدی: ۲۸). لازم به ذکر است ارسطو نیز واژه کلمه را به معنی فعل استعمال کرده است. در ابتدای فصل سوم فی‌العبارة آمده است: «و أما الکلمة (ῥήμα) فهی ما یدل مع ما تدل علیه - علی زمان و لیس واحد من أجزاء یدل علی إنفراد» (کتاب العبارة، ۵۱۶-۶).

27. "Aristotle on many senses of being"

28. στοιχεῖα/stoikheia

29. τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ/ta huparkhonta auto

۳۰. کیان خواه در (کیان خواه، ۱۳۹۳: ۷۵) امور فرامقوله را به معنای امور غیرمادی گرفته است و از این جهت برنامه مابعدالطبیعه بررسی امور تحت مقوله از آن جهت که جوهر غیر مادی‌ای هم‌چون عقول علت آنان هستند، می‌شود. اما من امور فرامقوله را به معنای معقولات ثانیه فلسفی و به طور کلی عوارض ذاتیه موجود از آن جهت که موجود است می‌گیرد. با توجه به نقلی که از الأعرص آوردیم رأی من مقبول تر است.

۳۱. فارابی در بخشی به انحای مختلفی که/سم به مقولات تعلق می‌گیرد اشاره می‌کند: و ینبغی (لک) إن أردت أن تعرف) تلك المقولات أن تكون قد عرفت المتفقه أسماءها؛ و المتواطئه أسماءها؛ و المتوسطه بین المتفقه أسماءها و بین المتواطئه أسماءها (الفارابی، ۱۹۷۰: ۱۹).

۳۲. به نظر من فارابی برای این بصیرت خود شاهی استقرایی از Δ نیز دارد؛ ارسطو مفاهیم متعددی را که در آنجا بحث می‌کند علی الاغلب یا ذیل یک عنوان حرفی می‌آورد یا به گونه‌ای به معانی متعدد یک حرف مربوط می‌کند (Menn, 2008a: 69-70).

۳۳. اگرچه من به خام و سردستی بودن معادل گرفتن معانی حرفی (syncategorematic) با ثوابت منطقی معترف است اما باید توجه داشت که این تعبیر از ثوابت منطقی، با اینکه به عنوان یک گزینه برای ماهیت آنان مطرح است، اما به شدت این مفهوم منطقی را وابسته به ساخت صوری-نحوی زبان می‌کند. از این رو ممکن است با این تعبیر اداتی در یک زبان ثابت منطقی باشد و در زبان دیگر نه و همین طور بالعکس؛ بنگرید به: (MacFarlane, 2015).

فهرست منابع

- أرسطو. (۱۹۸۰م). *باری ارمیناس (کتاب العبارة)*. نقل إسحق بن حنین. فی *منطق أرسطو*. حقیقه و قدم له عبد الرحمن بدوی. الكويت و لبنان: وكالة المطبوعات و دار القلم.
- أرسطو. (۱۳۸۰). *مابعدالطبیعه*. نقل اسطاث. فی ابن رشد: *تفسیر مابعدالطبیعه*، (افست از تصحیح توسط انتشارات حکمت).
- الأعسم، عبدالأمیر. (۱۹۸۹). *المصطلح الفلسفی عند العرب*. قاهره: هیئته المصریه العامه للكتاب.
- افنان، سهیل محسن. (۱۳۸۹). *پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی*. ترجمه محمد فیروز کوهی. تهران: انتشارات حکمت.
- افنان، سهیل محسن. (۱۹۸۶). *واژه‌نامه فلسفی*. بیروت: دارالمشرق.
- راسل، برتراند. (۱۳۹۵). «در باب دلالت». ترجمه رضا دهقان. *مجله فلسفه*. شماره ۱. صص: ۳۸-۴۷، بازیابی از <http://jphil.ir/jphil1/>
- شهیدی، فاطمه. (۱۳۹۳). «موجود» و «وجود» در کتاب الحروف فارابی». *جاودان خرد*. شماره ۲۵. صص: ۷۶-۵۵.
- علمی سولا، محمد کاظم؛ سالاری خرم، سینا. (۱۳۹۲). «پیوند دین و فلسفه در اندیشه فارابی». *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*. سال یازدهم، شماره اول، صص ۴۷-۶۰.
- فارابی، محمدبن محمد. (۱۹۵۹). *آراء اهل مدینه الفاضله*. تصحیح البیر نصری نادر. بیروت: مطبعه الکاتولیکیه.
- فارابی، محمدبن محمد. (۱۹۷۰). *کتاب الحروف*. تصحیح و تقدیم محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمدبن محمد. (۱۹۹۰). *کتاب الواحد والوحدہ*. تصحیح، تحقیق و تعلیق محسن مهدی. مغرب: دارتوقال.
- فارابی، محمدبن محمد. (۱۳۹۲). *التعلیقات*. مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فارابی، محمدبن محمد. (۱۳۹۳). «مقاله فی أغراض مابعدالطبیعه». تصحیح لیلا کیان‌خواه. *جاودان خرد*. شماره ۲۶. صص: ۳۹-۲۹.
- کیان‌خواه، لیلا. (۱۳۹۳). «بررسی تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه فارابی (بر اساس کتاب‌های تحصیل السعاده، فلسفه أرسطوطالیس، الحروف و فصول منتزعه)». *حکمت سینوی*. شماره ۵۲. صص: ۷۸-۵۵.

Aristotle. (1831). *Aristoteles, Graece, Ex Rescensione: Immanuelis Bekkeri*, ed. Vol.2 New York: Academia Regia Borussica, Georgium Press.

Barnes, Jonathan. (1984). *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, Two Vols.* USA: Princeton University Press.

- Berto, F., & Plebani, M. (2015). *Ontology and metaontology: a contemporary guide*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Chalmers, D., Manley, D., & Wasserman, R. (2009). *Metametaphysics: new essays on the foundations of ontology*. New York: Oxford University Press.
- Hofweber, Thomas, "Logic and Ontology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/logic-ontology/> >.
- Shehadi, F. (1969). "Arabic and To Be". Edited by John w. m verhaar. *The Verb "Be" and Its Synonyms*, New york, Humanites press. pp 112–125.
- Kahn, C. H. (1966). "The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being". *Foundations of Language*, Vol: 2(3), pp245–265.
- Kahn, C. H. (2009). *Essays on being*. New york: OUP Oxford.
- Kahn, C. H. (2004). "A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being". *Ancient Philosophy*, Vol: 24(2), pp 381–405.
- MacFarlane, John, "Logical Constants", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/logical-constants/> >.
- Menn, Stephen (2006). "Aquinas on Being by Anthony Kenny", *The Philosophical Review*, Vol. 115, No. 3 (Jul., 2006), pp. 391-395.
- Menn, Stephen (2008a). "Al-Fārābī's Kitāb Al-Urūf and His Analysis of the Senses of Being". *Arabic Sciences and Philosophy*, 18, pp 59–97.
- Menn, Stephen (2008b). "Aristotle on the Many Senses of Being". Princeton Classical Philosophy Colloquium. Retrieved from <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/mennprinceton2008.pdf>.
- Menn, Stephen 2012, "Farabī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity", in Hasse & Bertolacci (eds.) 2012, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin: De Gruyter. Pp 51-96
- Menn, Stephen 2013, "Avicenna's metaphysics" in Adamson (ed.) 2013, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. pp 143-169.
- Mill, J. Stuart, (1974). *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, Toronto: University Of Toronto Press.
- Tahko, Tuomas E. (2015). *An Introduction to Metametaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.