

فلسفه ی مابعدالطبیعه در نظام سینیوی

(براساس بازخوانی مقاله اول الاهیات شفا)

*دکتر سید صدرالدین طاهری

**معصومه سلیمان میگونی

چکیده

گرچه بحث از رشته فلسفی مستقلی تحت عنوان متافلسفه (Metaphilosophy) پیشینه چندانی ندارد، و بویژه بعد از تاملات جدی کانت در باب هویت معرفتی فلسفه آغاز و در دهه ۱۹۶۰ به عنوان یک موضوع جدی طرح شده است. اما از همان آغاز ظهور تفکر فلسفی در یونان _ هر چند به نحو جنبی و پراکنده _ بحث از چیستی خود فلسفه و مباحثی چون موضوع، غایت و روش فلسفه یکی از مباحث فلسفی بوده و ارسطو چنانکه در این مقاله بدان پرداخته ایم در مواضع متعددی به تامل در چیستی فلسفه پرداخته است و در میان موضوعات گوناگون «موجود بما هو موجود» و «امور مفارق» را از موضوعات عمده فلسفه دانسته است. بعدها ابن سینا به نحو تفصیلی اولین مقاله الاهیات شفا (بویژه فصول اول و دوم) را به این بحث اختصاص داده و نظر فوق را ضمن یک بحث سلبی در باب آنچه موضوع فلسفه نیست بلکه از مسایل آنست (خدا و مسبب الاسباب) و یک بحث ایجابی در باب آنچه موضوع فلسفه است (موجود بما هو موجود و امور مفارق) به مسند تحقیق نشانده است. این مقاله کوشیده تا به تاملات انتقادی در دیدگاه ابن سینا در باب موضوع فلسفه و رابطه آن با امور مفارق، طبیعیات و ریاضیات و در واقع به نقد متافلسفه ابن سینا در الاهیات شفا پردازد.

واژه های کلیدی: فلسفه مابعدالطبیعه، موضوع فلسفه، ارسطو، ابن سینا، موجود بما هو موجود، امور مفارق

*استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

**دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات sami.soleiman@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۷/۲۳ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۹/۱۲

مقدمه

به چند دلیل تاریخی و منطقی - که بعضی از این دلایل بیش از دو هزار سال قدمت دارند - فلاسفه از قضا کسانی هستند که ما برای دریافتن تفاوت میان علم و غیرعلم به آنان مراجعه می‌کنیم. درحقیقت اگر فلاسفه را ننگهبانان مایملک علم بدانیم زیاده‌روی نکرده‌ایم. آنها کسانی هستند که بنا به فرض می‌توانند تفاوت بین علم و شبه علم را برای ما توضیح دهند. در تقسیم‌بندی‌های معمول دانشگاهی، نظریه‌پردازان معرفت و فلاسفه‌ی علم مسئول حکم کردن و مجاز شمردن ادعاهایی هستند که فرقه‌های مختلف در مورد منزلت علمی خود مطرح می‌کنند. با توجه به این شرایط، تعجبی ندارد که مسأله‌ی ماهیت علم در فلسفه‌ی غرب چنین بزرگ جلوه‌گر شده است. فلاسفه از افلاطون تا پوپر به دنبال معین کردن وجوه معرفتی‌ای بوده‌اند که علم را از دیگر انواع عقیده و عمل متمایز می‌سازند.

با وجود این شکی نیست که فلسفه عمدتاً در رسانیدن این بار به مقصد شکست خورده است. با توجه به نقاط قوت و ضعف هر یک از تلاش‌های عدیده‌ی مشهور برای مسأله تحدید، شاید منصفانه باشد که بگوییم هیچ حدی میان علم و غیر علم یا میان علم و شبه علم مورد توافق اکثریت فلاسفه قرار نگرفته است و هیچ حدی هم وجود ندارد که فلاسفه یا دیگران مجبور به پذیرش آن باشند (لاری لایودن، ۱۳۸۲، ۱۲۳). این داوری یکی از بزرگان فلسفه و تاریخ علم است که دشواریهای مرزبندی فلسفی میان فلسفه و علم یا به تعبیر بهتر علم و غیر علم را نشان می‌دهد. این مسأله هرگاه بصورت پرسش از مرز میان فلسفه و علم مطرح شود ما را به وادی فلسفه فلسفه یا متا فلسفه سوق می‌دهد.

متا فلسفه یا فلسفه فلسفه (Metaphilosophy) یکی از شاخه‌های نوظهور فلسفی (از اواخر ۱۹۶۰) است که اصطلاح آن برای اولین بار در ۱۹۴۰ توسط لازروویت (Lazerowitz) برای دلالت بر نوعی تامل فلسفی بکار گرفته شده است. این معرفت به مسائلی چون ماهیت (چیستی) فلسفه، روش شناسی فلسفه، عمدتاً در تمایز با روش علم (Science)، غایت فلسفه و استقلال و عینیت (Objectivity) فلسفه می‌پردازد. فلسفه فلسفه، نوعی معرفت درجه دوم (Second order) است. در حالیکه مطالعات فلسفی درجه اول به حوزه‌هایی چون مابعدالطبیعه، معرفت شناسی (Epistemology) و اخلاق (Ethic) می‌پردازد. امروزه فلاسفه نمیتوانند خط قاطعی میان معرفت درجه اول و دوم ترسیم کنند. (بونین، ۲۰۰۹، ۴۲۷-۴۲۶). در غرب با کانت و کتاب «نقدعقل محض» است که خود فلسفه به موضوع تامل فلسفی تبدیل میشود. مسئله مابعدالطبیعه و ماهیت آن، از پرسش‌های مهم و اساسی کانت به شمار می‌رود. کانت عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان پیش از خود را جزم‌گرایانی می‌دانست که جزئیات فراوانی را بدون بررسی و سنجش پذیرفته‌اند. کانت با مابعدالطبیعه زمان خود برخوردی نقادانه دارد. که این مسئله نشان از نگرانی او در باب توانایی مابعدالطبیعه در پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین بشر است. کانت مابعدالطبیعه آن دوران را دچار بحرانی عمیق و انکار ناپذیر می‌دانست و در تلاش بود تا برای بحران مابعدالطبیعه پاسخ درخور و عقلانی بیابد و آن را از دام این بحران‌رهایی

بخشد. او از مقایسه رشد علوم تجربی زمان خود با عدم پیشرفت مابعد الطبیعه در برابر این علوم، سخت دلواپس شکست مابعد الطبیعه بود. به نظر وی غایت قصوای مابعد الطبیعه، یعنی شناختن خدا، انسان و جهان در حیطه معرفت بشری حاصل نشده بود و بنیاد اخلاق نیز متزلزل شده بود، بنابراین پی ریزی بنیادی برای علم اخلاق از دغدغه های اساسی کانت بود. کانت گمان میکرد عالمان تجربی بدون استعانت از مابعد الطبیعه و با استفاده از علوم همانند ریاضی و فیزیک در تمام عرصه های عالم طبیعت به نتایج قطعی و یقین آور دست یافته اند. انسان آن دوران تحقق بهشت برینش را در گرو پیشرفت و ترقی این علوم می دانست. از این رو، مابعد الطبیعه، که زمانی ملکه همه علوم بحساب می آمد در معرض شک و تردید فراوان قرار گرفته بود. «زمانی بود که متاگیتیک شاهبانوی همه دانش ها خوانده می شد، و اگر خواست را برابر واقعیت بگیریم، متاگیتیک به سبب اهمیت ممتاز برابر ایستای خود، براستی این عنوان افتخاری را سزاوار نیز بود. اما امروز رسم زمانه چنان است که به متاگیتیک سراسر بیحرمتی شود؛ و این بانو، طرد شده و رها گشته، مانند هکابه شکایت می کند: .. دی بر اوج قدرت، و خدایگان، با فرزندان و دامادان بسیار...، ولی اکنون، تبعید شده و بینوا.» (کانت، ۱۳۶۲، بند Aix) ناکامی های مابعد الطبیعه سنتی در جهت بدست دادن نتایج قطعی و یقین آور و درگیر شدنش در بحث های جدال انگیز، نه تنها گرهی از کار فرو بسته آن نگشاد، بلکه آشفتگی و فرو بستگی بیشتری برای آن به ارمغان آورد. در نتیجه یک بی اعتنائی فراگیر نسبت به مابعد الطبیعه و دعاوی آن بوجود آمد. «قصد من آن است که همه کسانی را که مابعد الطبیعه را در خور تحقیق و اعتنا می دانند به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتا متوقف سازند و هر آنچه تاکنون شده ناشده انگارند و مقدم بر هر امری بپرسند که آیا اصولاً ممکن است چیزی چون مابعد الطبیعه وجود داشته باشد؟» (کانت، ۱۳۶۷، بند ۱صص ۸۳-۸۴) کانت میپرسید که اگر مابعد الطبیعه علم است، چرا مانند سایر علوم مورد پذیرش همگان واقع نشده است و اگر علم نیست چرا همواره به صورت علم ظاهر شده و همواره ذهن بشر را از امید های واهی، که نه پایان می یابد و نه برآورده می شود، پر نموده است؟ از این رو، مسئله کانت اینست: «بالاخره باید ماهیت این علم نما را به نحو قطعی روشن سازیم، چراکه دیگر به هیچ وجه نمی توان جریان امور را بر روال کنونی آن ادامه داد. در حالی که همه علوم دیگر بی وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند این به مسخره می ماند که ما، در علمی که خود را حکمت محض می خواند و همگان {نیز} آن را لسان الغیب می پندارند و حل معمای خویش را از آن می طلبند بی آن که قدمی فرابیش نهیم دائماً گرد یک نقطه می چرخیم» (همان) در عرف فلسفی فارسی زبان از مطالعات درجه دوم به فلسفه مضاف هم تعبیر میشود. از تکون فلسفه های مضاف، به مثابه دانش هایی مستقل و منسجم، دیری نگذشته است، و درباره مسائل این دسته از علوم، چندان که باید، کسی به ویژه در ایران- سخن نگفته است؛ حاق و حاشیه، و حدود و حوالی این علوم، کما هی، شناخته و ساخته و پرداخته نشده است، هم از این روست که درباره مسائلی چون ماهیت، موضوع، قلمرو، ساختار، روش و رویکرد، و انواع فلسفه مضاف، ابهام های بسیاری وجود دارد و همین ابهام ها، موجب پاره ای چالش ها و لغزش ها در میان پژوهندگان این حوزه معرفتی گشته است: گاه این دانش ها، صورت بسط یافته رئوس ثمانیه علوم قلمداد شده (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ۶۸) و گاه مسائل فلسفه مضاف به «علوم» با فلسفه مضاف به «امور» (غیر علم ها) خلط گشته؛ گهگاه از پایگاه این دانش ها به رغم آن که شاخه و لایه ای از فلسفه اند- به صدور باید و نباید، و

بیان روایی‌ها و ناروایی‌ها پرداخته می‌شود! و گاه نیز مطالب و مباحث غیرفلسفی، جزو مباحث فلسفه‌های مضاف انگاشته می‌شود، و دیگر بار غافل از مشترک لفظی بودن کاربرد واژه فلسفه در «فلسفه مضاف» با کاربرد آن در ترکیب‌های غیرمعرفتی - که کلمه فلسفه به معنایی همچون «علت»، «دلیل»، «غایت» و ... به کار رفته است - پاره‌ای از این ترکیب‌ها در زمره فلسفه‌های مضاف پنداشته می‌شود. با این وجود و با اذعان به چنین دشواریهایی میتوان گفت که منظور از فلسفه‌های مضاف، فلسفه‌هایی است که مرکب از واژه فلسفه و یک حوزه معرفتی (مثل فلسفه علم) است که به روش فلسفی درباب توصیف، تحلیل و تبیین موضوع، مفاهیم کلیدی، مدل‌ها و روش‌شناسی آن حوزه معرفتی می‌پردازد. (جان لازی، ۱۳۸۷، ۱۷-۱۵).

با اینکه فلسفه‌های مضاف و بویژه تاملات فلسفی در باب خود فلسفه از دوران کانت و بویژه در فلسفه قرن بیستم است که اوج می‌گیرد، ولی در فلسفه اسلامی بویژه فلسفه ابن سینا بحث فلسفی درباب خودفلسفه یکی از مقالات مهم الاهیات شفا را به خود اختصاص داده است. البته پیش از ابن سینا، ارسطو در مواضع متعددی به این بحث پرداخته بود.

۱: ارسطو و موضوع فلسفه

ارسطو در کتاب «متافیزیک» خود پس از بیان برخی از مسائل عمده فلسفه در کتاب سوم (بتا)، در آغاز کتاب چهارم (گاما) صریحاً اعلام می‌کند که علم ما بعد الطبیعه به "وجود" از این حیث که "وجود است" (on hei on) می‌پردازد. ولی علوم خاص، قلمرو ویژه ای از وجود را بر می‌گزینند و صفات آن را بررسی می‌کنند. وی می‌نویسد:

دانشی هست که به موجود چونان موجود [to on hei on] [متعلقات یا لواحق آن به خودی خود (یعنی عوارض ذاتیه) hauto] [to huparkhonta Kath] ننگرش دارد. اما این هیچ یک از آن [دانشهایی] نیست که پاره دانش نامیده می‌شوند؛ زیرا هیچ یک از دانشهای دیگر، موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند بلکه آنها پاره‌ای از موجودات را 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 متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اکنون اگر کسانی که در جستجوی عناصر موجودات بوده‌اند، درست همین مبادی را جستجو می‌کرده‌اند، پس به حکم ضرورت اینها عناصر موجود بالعرض نیستند بلکه عناصر موجود چونان موجودند. بنا بر این، ما هم باید نخستین علتهای موجود چونان موجود را دریابیم (ارسطو، کتاب هفتم (زتا) فصل یک، ۱۰۰۳ a به بعد).

مسئله‌ای که اختلاف آرای موجود در این زمینه را تشدید کرده، عباراتی در آثار خود ارسطوست که در آنها، امور مختلفی به عنوان موضوع فلسفه اولی بیان شده است. از جمله ارسطو در «کتاب متافیزیک» یا در جاهای دیگر، مواردی را به عنوان موضوع الهیات یا فلسفه اولی بر شمرده است. (البته، برخی از این موارد را می‌توان از مسائل الهیات به حساب آورد).

۱. تعیین دقیق و کامل «مبدأ» بر حسب صورت

۲. صورتهای جدا و مفارق

۳. مبدأ حرکت نامتحرک

۴. بحث از اینکه حرکت‌های مکانی باید جایی باز ایستد و نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد

۵. خیر و نیکی

۶. معانی وجود

۷. تبیین مسئله قوه و فعل

۸. نخستین متحرک و متحرک سرمدی

۹. پژوهش درباره موجودات سرمدی و فناپذیر (افلاک)

۱۰. شناخت ارجمندترین موجودات

۱۱. شناخت موجود چونان موجود

۱۲. شناخت علتها و مبادی نخستین

۱۳. پژوهش درباره جوهر نخستین (نک: متافیزیک، کتاب ۱۲، لا مبدأ، فصل ۸ به نقل از شرف ۵۷-۵۲)

اشاره ارسطو به این مسائل گوناگون به عنوان موضوع فلسفه اولی باعث شده که اختلاف آرای فلاسفه متأخر درباره موضوع این علم بیشتر شود. در میان موضوعات سیزده‌گانه ذکر شده، سه "موضوع موجود بما هو موجود"، "علتهای نخستین" و "جوهر نخستین" از اهمیت بسیاری برخوردارند. این سه موضوع از چند جنبه مهم اند:

۱. تصریح ارسطو به آنها.

۲. موضوعات دیگر قابل ارجاع به این سه موضوع می‌باشند.

۳. ارسطو در مواضع متعددی از آثار خود به این سه موضوع اشاره کرده است.

فلاسفه پیش از ابن سینا و برخی از اندیشمندان پس از او معتقدند که سه موضوع مذکور (موجود بما هو موجود، علت‌های نخستین و جوهر نخستین) در واقع موضوع واحدی هستند و اینها در عین وحدت، سه اعتبار از یک موضوع اند. همان طور که ما بعد الطبیعه یا متافیزیک، که پس از ارسطو به این نام خوانده شده است، نزد خود ارسطو با عناوین سه گانه مختلفی بیان می‌شود که عبارت‌اند از:

حکمت (sophia) ، الهیات (theologika) ، فلسفه اولی (prote philosophia)

البته سه موضوع مذکور نیز وحدت دارند و بیانگر سه اعتبار از موضوع واحدند.

(۲): ابن سینا و موضوع فلسفه

دو تعریف عمده ارسطو از فلسفه یعنی فلسفه به مثابه دانش موجود بما هو موجود و فلسفه به مثابه دانش مفارقات، در میان فلاسفه اسلامی پذیرفته شده ولی تعریف فلسفه به موجود بما هو موجود، بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. تعریف دوم شیوع کمتری داشته است و در عین اینکه فلاسفه مشهوری چون ابن سینا و شیخ اشراق بدان اشاره کرده اند، کسانی چون ملاصدرا در اسفار هنگام معرفی فلسفه، این تعریف را نیاورده و «مفارقات» را به صراحت به عنوان موضوع فلسفه معرفی نکرده، اما در موارد متعددی آن را در مفهوم «موجود بما هو موجود» درج کرده و از این جهت در مقابل طبیعیات و ریاضیات قرار داده است. «اقسام حکمت الاهی آنست که در آن از عوارض ذاتی موجود مطلق از آنجهت که موجود مطلق است بحث میشود، یعنی عوارضی که عروض آن بر موجود متوقف بر آن نیست که طبیعی یا ریاضی باشد...» (نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ۳۷-۳۶).

حال دیدگاه ابن سینا در الهیات شفا را گام به گام مورد بررسی قرار میدهم:

...در گذشته به گوش تو می‌خورد که فنی هست که فلسفه حقیقی و فلسفه اولی است. آن فنی است که به مبادی و مقدمات علوم دیگر اعتبار می‌دهد و حکمت حقیقی هموست. گاهی می‌شنیدی که حکمت، شریف‌ترین علم درباره شریف‌ترین معلوم است. نوبت دیگر می‌شنیدی که حکمت صحیح‌ترین و متقن‌ترین معرفت‌هاست. نوبت دیگر می‌شنیدی که حکمت علم به اسباب اولیه جهان است. اما نمی‌دانستی که این فلسفه اولی و این حکمت چیست؟ آیا این تعاریفات و توصیفات سه گانه درباره یک فن است یا درباره فنون گوناگون که همه به این نام نامیده شده است.

اما اکنون برای تو توضیح می‌دهیم که فلسفه اولی و حکمت علی الاطلاق همین علمی است که اکنون ما در صدد بیان آن هستیم و اینکه توصیفات سه‌گانه‌ای که در تعریف حکمت گفته شده است، همه مربوط به یک فن است و آن همین است. (نک: ابن سینا، ۱۳۶۳، ۵)

قبلاً دانسته شد که هر علمی موضوع بخصوصی دارد. اکنون ببینیم موضوع این علم چیست؟ آیا موضوع این علم وجود خداوند است یا وجود خداوند در ردیف مسائل این علم قرار دارد؟

میتوان با تأمل در زمینه و زمانه فکری روزگار ابن سینا به خوبی به علت طرح این دیدگاهها و نقد آن از سوی وی پی برد. دیدگاه اول نظر متکلمان است که میکوشد فلسفه را به دانش خداشناسی و الهیات تقلیل (reduce) دهد. تلاشی که از دیدگاه ابن سینا نافرجام است. اساساً فرق اساسی کلام و فلسفه آن است که متکلم میکوشد تا از تمام ظرفیت های معرفتی روزگار خود در جهت توصیف، تبیین، و دفاع از آموزه های دینی مدد جوید حال آنکه مشی فیلسوفانه بنا به تعریف دلیل گراست و التزام به جریان اعتقادی خاصی ندارد هرچند اگر کسی کتب کلام را - بویژه از قرن هفتم به بعد مطالعه کند در میابد اکثر مسائل کلامی، همانهاست که فلاسفه در کتب خود طرح کرده اند.

ابن سینا با این نظر که اندیشه ی کلامی جای تفکر عقلی را بگیرد، مخالف بود و از همین روست که در بخش اول مقاله اول الهیات شفا به نقد این نگاه متکلمانه میپردازد که خداوند موضوع فلسفه است.

او بارها و بویژه در برهان شفا به این نکته اشاره کرده است که وجود موضوع علم در خود آن علم بحث نمیشود بلکه مفروض ما آن است که موضوع علم قبلاً ثابت شده و ما در آن علم تنها در باب احوال و عوارض آن موضوع بحث میکنیم. این نگاه ابن سینا مبتنی بر قاعده مشهور «موضوع کل علم ...» است. (نک: ابن سینا، ۱۳۶۳، ۶-۷) منطقیون در تعریف موضوع علم می‌گویند: موضوع کل علم ما بیبحث فیه عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو، تعبیر ارسطویی این سخن چنین است که «موضوع هر علم چیزی است که از عوارض ذاتی آن جستجو می‌شود» [متافیزیک، کتاب ۳ (بتا)، فصل ۴]؛ این تعریف از زمان ارسطو به بعد به صورت یک قاعده کلی درآمد، به گونه‌ای که هر دانشمندی در آغاز بحث از دانش خاص خود به تفصیل تمام سعی می‌کند تا بر اساس قاعده خود موضوع دانش مورد بحث خود را مشخص کند. غیر از منطقیون و فلاسفه، دانشمندان دیگری هم از نحویین (مانند رضی الدین استرآبادی در شرح شافیه و شرح کافی ابن حاجب، در دو علم صرف و نحو) گرفته تا الهیدانان مسلمان (مانند قاضی سعد الدین تفتازانی در شرح المقاصد و قاضی عضد الدین ایجی در مواقف و میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف) و اصولیون (مانند مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی در کفایه الاصول) به تفصیل و توأم با مشقت فراوان در پرتو قاعده فوق از موضوع علم

خود بحث کرده‌اند و البته، کسانی از اهل دقت در برخی موارد، چنین تلاشهایی را عقیم و بی‌نتیجه شمرده‌اند (مانند امام خمینی (ره) در علم الاصول، ج ۴، ۱).

۳: اعراض ذاتی، قلب تپنده قاعده «موضوع کل علم»

در مورد اعراض ذاتی سخن بسیار گفته شده است ولی معروف‌ترین اقوال در این باب این است که عرض ذاتی عبارت است از خارج محمول که یا بدون واسطه یا به واسطه امر مساوی عارض شیء شود؛ در مقابل، محمولی که نسبت به موضوع این چنین نباشد، این محمول غیر ذاتی یا عرض غریب نامیده می‌شود. اعراض ذاتی مانند «حیوان» و «ناطق» نسبت به انسان و اعراض غریب مانند مفهوم «سیاه» و «موجود» و «عالم» نسبت به انسان. همان‌طور که دیده می‌شود ذات انسان به خودی خود و صرف نظر از هر شیء دیگری ضرورتاً حیوان و ناطق است، در حالی که همین ذات خود به خود و بدون اینکه چیزی را به آن لحاظ کنیم، سیاه، موجود و یا عالم نیست. همچنین است وقتی که می‌گوییم: امور عامه از عوارض ذاتی موجود و یا عالم موجود است؛ مثلاً «کلی یا جزئی»، «بالفعل یا بالقوه»، «واحد یا کثیر»، «حادث یا قدیم»، «علت یا معلول» بودن صفاتی هستند که عارض موحود بما هو موجود می‌شوند، بدون اینکه موجود به تخصص ریاضی یا طبیعی متخصص شده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ۵۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۱۲). محمولات فلسفی همه از عوارض ذاتی مفهوم وجود هستند. برای اثبات این مطلب کافی است ثابت شود که معقولات ثانیه، که تماماً از محمولات فلسفی به شما می‌روند، عوارض ذاتی وجود هستند و به تعبیر دیگر، موجود، از آن جهت که موجود است، متصف به این احکام می‌شود و این محمولات بر اشیای دیگر حمل می‌شوند، از آن جهت که آنها موجودند. به عنوان مثال، وقتی محمول «واحد» را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم این مفهوم بر همه اشیاء حمل می‌شود. بر انسان، حیوان، درخت، سنگ، واجب، ممکن و... اگر مناط صدق مفهوم «واحد» و به عبارت دیگر موضوع حقیقی و اصلی آن، مثلاً انسان باشد، نباید بر سایر اشیاء حمل شود؛ مگر اینکه نوعی اتحاد با انسان پیدا کنند و ذهن در اثر این اتحاد «واحد» را مجازاً بر آنها نیز حمل کند، در حالی که چنین نیست. به همین ترتیب، خواهیم دید درخت و سنگ و غیره نیز مناط صدق و موضوع حقیقی مفهوم «واحد» نیستند؛ زیرا در مورد آنها نیز همین محذور وجود دارد؛ پس مناط صدق و موضوع حقیقی آن تنها موجودیت اشیاء است؛ زیرا هموست که در همه آنها یافت می‌شود: انسان موجود است؛ درخت موجود است؛ سنگ موجود است؛ واجب الوجود موجود است؛ ممکن موجود است. پس موجود موضوع حقیقی واحد است و لا غیر.

در بقیه محمولات فلسفی، و معقولات ثانیه، نیز می‌توان به همین طریق استدلال کرد. به عبارت دیگر، در اینجا از عمومیت محمول پی بردیم که باید موضوع حقیقی آن نیز عمومیتی فراگیر داشته باشد. این محمول، مختص به انواع خاصی از موجودات نیست، پس موضوع آن نیز نوع خاص یا ماهیت خاصی نیست بلکه چیزی است که شامل همه موجودات می‌شود. این سخن در مورد بقیه

محمولات فلسفی نیز به شکلی صادق است. سایر محمولات فلسفی نیز یا مانند مفهوم واحد به تنهایی بر تمام موجودات صادق می‌کنند یا با مقابلشان مجموعاً همه موجودات را در برمی‌گیرند. به هر حال، راه استدلال همین است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۲۴-۲۱)

اینکه انگیزه حکیمان و قصد اولی آنان در تأسیس قاعده «موضوع کل علم...» چیست، مسئله تاریخی مهمی است که پاسخ آن سهل الوصول نیست. آیا سعی آنها در یافتن ملاک وحدت در یک علم عامل اساسی رسیدن آنها به این قاعده است و یا گرایش آنها به یافتن ملاک تمایز در علوم چنین ثمره‌ای به بار آورده است؟ بیان ارسطو در متافیزیک (کتاب ۲ آلفای کوچک فصل ۳، و کتاب ۳ بتا، فصل اول) گویای این نکته است که معلم اول به دنبال تمایز روشی است که خود به تمایز موضوعی و وحدت علم ارتباط وثیق دارد. بنا بر این، قاعده فوق یک اصل معرفت‌شناختی است و از مسائل معرفت‌درجه دو است. دلیل عمده مطلب این است که بحث از حقیقت موضوع علم در ردیف مسائل آن علم نیست بلکه از مبادی آن علم محسوب می‌شود؛ به عنوان مثال، بحث از موضوع فلسفه اولی بر خلاف مسائل فلسفه اولی به طور مستقیم به واقعیت و هستی ناظر نیست بلکه بر فلسفه اولی ناظر است و لذا از معرفت‌درجه دو است. به تعبیر دیگر، ذهن انسان همان گونه که می‌تواند به شناختن هستی بپردازد و از این طریق به فلسفه اولی و یا سایر علوم برسد، می‌تواند به شناختن خود فلسفه و علوم هم بپردازد و این بار نه هستی را بلکه معرفت‌ها و دانش‌ها را موضوع کاوش و تحقیق خود قرار دهد و از این طریق به فلسفه علوم و از جمله فلسفه برسد (قراملکی، ۱۲۵-۱۲۳). نکته دیگر این است که قاعده فوق معمولاً به عنوان یک سخن توصیفی (Descriptive proposition) چنین اظهار می‌شود که در علوم برهانی، یعنی اگر مسائل علمی از طریق برهان به مرحله اثبات برسد، باید مسائل آن علم نسبت به موضوع آن علم از جمله عوارض ذاتی بوده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ۵۳۴؛ قراملکی، ۱۲۸-۱۲۵) ارسطو در دو موضع از این مسأله سخن گفته در متافیزیک و کتاب برهان «در هر دانش موضوع‌هایی ویژه‌اند که فرض گرفته می‌شود بر جا باشند که آن دانش خصیصه‌های گوه‌رین‌شان را مطالعه می‌کند» (ارسطو، ۱۳۷۹، ۴-۵ ب ۷۶). حکمای مسلمان تعریف موضوع علم به «موضوع کل علم ما بی‌بحث فیه عن عوارضه الذاتیه» را از این سخن ارسطو استنباط نموده‌اند. البته ارسطو تعریف موضوع علم را به صورت یک مسأله طراحی نکرده در حالی که ابن‌سینا موضوع علم را به تکرار در آثارش تعریف کرده و به بیان تفصیلی احکامی پیرامون آن می‌پردازد. البته پیش از او حکمای دیگری چون فارابی موضوع علم را تعریف نموده‌اند شیخ موضوع علم را مانند ارسطو و با مثال‌های مشابه تعریف می‌کند (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۸). در برهان شفا مقاله اول فصل ششم، درباره موضوعات علوم و مبادی و مسائل آن (همو، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۵۵)، فصل هفتم درباره اختلاف علوم با محوریت موضوع (همو، ص ۱۶۲) و فصل دهم درباره مبادی و موضوع علم و محمولات ذاتی (همو، ص ۱۸۴) و مقاله سوم، فصل هشتم درباره اختلاف و اتفاق علوم و مبادی و موضوعات آنهاست (همو، ص ۲۴۷).

ابن سینا معتقد است که اگر موضوع فلسفه واجب الوجود میبود، باید این مطلب در فلسفه مسلم تلقی میشد در حالیکه واجب الوجود وصفات او جزو مسایل فلسفی است و نه موضوع آن.

اگر این مطالب جزو مسایل فلسفه نباشد و از مسلمات باشد از دوحال خارج نیست یا اینکه در فلسفه از مسلمات و در علوم دیگر جزو مسایل است و یا اینکه در علوم دیگر هم جزو مسلمات است و در هیچ علمی مورد بحث قرار نمیگیرد و هر دو وجه باطل است چون در سایر علوم یعنی طبیعیات، ریاضیات و منطقیات و در اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن مساله خدا نه اثبات میشود و نه مسلم است.

بعضی ها قواعدی برای طبقه‌بندی علوم وضع کردند؛ قاعده عموم و خصوص، توقف و اناطه و اشرفیت از این نمونه است (ابن حزم، ۲۰-۲۱).

در مغرب زمین، افرادی چون فرانسیس بیکن، تقسیم بندی علوم را از ذهن انسان شروع می‌کند و به تبع ارسطو رشته‌های سه گانه فلسفه یعنی علم الهی، طبیعی و علم بشر را معرفی می‌کند که همچون درختی تمام شاخه‌های دیگر علوم از آن متفرع می‌شود (۲۳ **Propeadia**)؛ آگوست کنت بر حسب کلیت متنازل و تفصیل و پیچیدگی متصاعد علوم را طبقه‌بندی کرده است. یعنی هر چه وقایع بسیط و ساده‌تر باشند، کلی‌تر اند و سادگی با کلیت نسبت مستقیم دارد (همان ۴-۲۳)؛ آمپر علوم را بر دو دسته تقسیم می‌کند، علوم جهانی و علوم عقلانی و هر یک به چهار دسته تقسیم می‌شوند. طبقه‌بندی هربرت اسپنسر که از طبقه‌بندی‌های قبل از خود انتقاد کرده است، در وهله اول به سه دسته تقسیم شده و علوم مجرد و علوم نیمه مجرد و علوم عینی نام گرفته است (همان، ص ۲۵).

در تقسیم‌بندی مسلمانان که عمدتاً به روش ارسطویی رفته‌اند (طاهری عراقی، ۸۲)، تقسیم‌های سه تایی بیشتر معمول بوده است؛ البته تقسیم‌بندی دوتایی نیز وجود دارد (ابن حزم ۳۵). فارابی نخستین کسی است که علوم را به طریق امروز طبقه‌بندی کرده و حدود هر یک را نشان داده است. اگر چه کندی در قرن دوم این کار را شروع نموده است. یکی از نکات مهم در فلسفه ارسطو، تقسیم‌بندی او از مراتب علوم است. ارسطو مراتب سه گانه علم را بدین گونه از هم متمایز می‌سازد:

الف. دانشهای نظری که موضوع آنها دانایی و حقیقت است شامل: ۱. ریاضیات، ۲. طبیعیات و ۳. الهیات.

ب. دانشهای عملی که موضوع آنها صرف عمل است شامل: ۱. اخلاق، ۲. سیاست و ۳. تدبیر منزل.

ج. دانشهای شعری که بررسی آنها مستلزم مطالعه آثاری است که خارج از عامل آنهاست (برن، ۱۳۷۳، ۴۳)

تقسیم‌بندی دیگری از علوم نزد ارسطو وجود دارد و آن این است که بگوییم علوم به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول، دانشهایی که قدر و اعتبار علمی دارند که تقریباً همان علوم عقلی است که ذکر شد و دوم، دانشهایی که قدر و اعتبار علمی ندارند که تقریباً همان علوم نقلی به اصطلاح امروز است؛ مانند صرف، نحو، ادبیات، تاریخ (مطهری، ۱۳۷۴، ۲۳۵-۲۲۷)

ابتدا شایسته است عبارت خود ارسطو درباره تقسیم‌بندی فلسفه‌های نظری را مرور کنیم:

فیزیک گونه‌ای از دانش نظری است، اما دانش ریاضی نیز نظری است ولی اینکه آیا با چیزهای نامتحرک و جدا از ماده (مفارق) سروکار دارد، اکنون هنوز روشن نیست؛ لکن اینکه برخی از شاخه‌های ریاضی چیزهایی نامتحرک و جدا از ماده [Khoriston] است، بدیهی است که شناخت آن کار دانش نظری است؛ اما مطمئناً نه کار دانش طبیعی است (زیرا فیزیک با چیزهایی متحرک سروکار دارد)، نه کار ریاضیات، بلکه کار دانشی است که بر هر دوی [این دانشها] مقدم است؛ زیرا دانش طبیعی با چیزهایی مادی اما نه نامتحرک سروکار دارد. برخی از شاخه‌های دانش ریاضی نیز به چیزهای نامتحرک می‌پردازند. اما چیزهای [نامتحرکی] که احتمالاً جدا از ماده نیستند بلکه در ماده‌اند. اما دانش نخستین [he prote] به چیزهای جدا از ماده (مفارقات) و چیزهای نامتحرک [akineta] می‌پردازد. همانا همه علتها باید جاوید باشند، اما بیش از همه و به ویژه اینها؛ زیرا تنها علت‌های چیزهای آشکارا الهی‌اند؛ بنا بر این، فلسفه‌های نظری بر سه گونه‌اند: ریاضی، طبیعی و الهی (ارسطو، فصل اول، ۱۰۲۶ a به بعد)

فرض دوم آن بود که اثبات واجب نه جزو مسایل فلسفه و نه جزو مسایل دیگر علوم باشد. ابن سینا در مقام ابطال این فرض می‌گوید:

در دو صورت است که نمیتوان گزاره‌ای را از مسایل هیچ علمی قرارداد: یکی بدیهی باشد و دیگر اینکه از اثبات آن مایوس باشیم. و میدانیم که مساله خدا بدیهی نیست چرا که این همه نزاع بر سر مساله بودن و نبودن اوست و مایوس هم نیستیم چرا که اینهمه برهان که ارایه میشود نشان از عدم یاس ماست و از همه اینها گذشته اگر مایوس باشیم، چگونه میتوان آن را به عنوان اصل موضوع در علمی پذیرفت. و در نتیجه "بقی أن البعث عنه إنما هو فی هذا العلم." این فرض باقی میماند که بحث از این مساله در فلسفه است.

دیدگاه دومی که ابن سینا به نقد آن می‌پردازد دیدگاهی است که فلسفه را دانش علل میدانند.

مراد از علل یا اسباب در اینجا همان علل اربعه ارسطویی است (علت مادی، صوری، فاعلی و غایی). و چون بحث در باره اسباب بعیده موجودات فقط در فلسفه واقع میشود کسانی پنداشته‌اند که موضوع فلسفه اسباب قصوی و علل اولیه اشیا است. در اینجا هم ابن سینا به رد احتمالات مختلف در این باب می‌پردازد.

عمده احتمالی که ابن سینا رد میکند آنست که موضوع فلسفه را «اسباب بما هی اسباب» بدانیم، ابن سینا هوشمندانه به این نکته اشاره میکند که اگر موضوع فلسفه را اسباب بماه‌ی اسباب بدانیم باید در فلسفه فقط از مسائلی بحث کرد که اختصاص به اسباب داشته باشد حال آنکه در فلسفه از اموری همچون وجوب وامکان، قوه و فعل، حدوث و قدم و... هم بحث میشود که اختصاص به اسباب ندارند. از سوی دیگر مباحثی چون وجوب وامکان، قوه و فعل، حدوث و قدم و... بدیهی و بین بنفسه نیستند، پس باید در علمی بحث شوند و چون این مباحث از اعراض ذاتیه جسم یا کمیت نیستند در علوم طبیعی و ریاضی بحث نمیشوند، علوم عملی هم که بطریق اولی عهده دار این مباحث نیستند، پس بحث از این مسایل در فلسفه اولی خواهد بود. ابن سینا وجوه دیگری برای ابطال این قول آورده است (مصباح، ۱۳۸۲، ۷۲-۷۶)

نکته اصلی ابن سینا در این موضع آنست که اصل وجود رابطه علیت میان هستی‌ها بدیهی نیست و باید در فلسفه به عنوان یک مساله نظری بررسی شود. از سوی دیگر، وجود علل و معالیل خاص و از جمله وجود علل و معلولیت جهان ممکنات نسبت به علت العلل بدیهی نیستند و همگی نیازه اثبات دارند. پس با توجه به اینکه موضوع هیچ علمی در خود آن علم اثبات نمی‌شود، بنابراین علیت نمیتواند موضوع فلسفه باشد، بلکه از مسایل آن است. ابن سینا فصل دوم از مقاله اول را به بیان آراء ایجابی خود در باب موضوع فلسفه اختصاص داده است. در فصل دوم، تلاش شیخ بر این است که با دلیل ثابت کند آن چیزی که موضوع این علم است «موجود بما هو موجود» است. در اینجا خلاصه بیان و استدلال ابن سینا در فصل دوم را ارائه میکنیم که در قالب چهار نکته قابل جمع‌بندی است:

الف. موضوع علم طبیعی نه جسم بما هو موجود یا بما هو جوهر و یا بما هو مؤلف من الهیولی و الصوره است بلکه جسم بما هو قابل للحركه و السكون است؛ و موضوع علم ریاضی "کم" است؛ و علم ریاضی "عوارض کمیت" را بیان می‌کند ولی ماهیت یا وجود کمیت مقداری یا کمیت عددی را به هیچ وجه اثبات نمی‌کند. موضوع علم منطقی هم "معقولات ثانیه" منطقی همچون جنس، فصل و نوع است، از آن نظر که موصل‌اند؛ و نه از آن جهت که ماهیت آنها معقول است و نحوه وجودشان وجود عقلی است.

بر اساس طبقه‌بندی علوم سینوی غیر از این علوم، علم دیگری وجود ندارد، از سوی دیگر بررسی موضوعاتی همچون مقومات ماهیت، وجود موضوع این علوم و نحوه وجود آنها، موضوعاتی است که باید بحث شود و چون غیر از علوم مذکور علم دیگری نیست؛ پس باید در فلسفه اولی طرح شوند.

ما از دو جهت نیازمند فلسفه می‌باشیم، یکی از نظر کاوش غریزی و اینکه بشر طبعاً علاقه مند است حقایق را از اوهام و امور واقعیت دار را از امور بی واقعیت تمیز دهد، و دیگر از راه نیازمندی علوم به فلسفه، زیرا چنانکه گفته خواهد شد هر یک از علوم اعم از طبیعی یا ریاضی خواه با اسلوب تجربی پیش برود و خواه با اسلوب برهان و قیاس، شی معینی را که اصطلاحاً موضوع آن علم نامیده می‌شود موجود و واقعی فرض می‌کند و به بحث از آثار و حالات آن می‌پردازد، و واضح است که ثبوت یک حالت و داشتن یک اثر برای چیزی وقتی ممکن است که خود آن چیز موجود باشد، پس اگر بخواهیم مطمئن

شویم چنین حالت و آثاری برای آن شی هست باید قبلا از وجود خود آن شی مطمئن شویم و این اطمینان را فقط فلسفه می تواند به ما بدهد. (مطهری، ۱۳۷۲، ۴۱-۴۰).

ب. برخی از مسائل مانند جوهریت جوهر و وجود آن، جوهریت جسم، عوارض مقدار و عدد بما هو موجود و نحوه وجود آنها، صور غیر متعلق به اجسام و... نیز چون علم به اینها از جمله علم به محسوسات یا عوارض محسوسات نیست؛ پس طبعا داخل علوم طبیعی و ریاضی نیستند و باید در علم الهی بحث شوند.

ج. نحوه وجود معقولات ثانیه که موضوع منطق است نیز دلیل دیگری است؛ زیرا باید در جایی بررسی شود. این موضوع در منطق قابل بحث نیست؛ چون معقولات ثانیه در مرتبه موضوع منطبق اند و خود منطق نمی تواند از آنها بحث کند. در علوم طبیعی و ریاضی هم قابل بحث نیست؛ چون معقولات مجرد از محسوسات هستند، لذا باید در علم الهی بحث شود. نکته جالب این است که تمام مواردی که ابن سینا بحث از آنها را مربوط به حوزه فلسفه به معنای عام میدانند، امروزه در فلسفه های به اصطلاح مضاف یا درجه دوم (second order) بحث میشود، حوزه هایی همچون فلسفه علم، فلسفه دین، فلسفه تاریخ، فلسفه منطق و... چنانکه جان لازاری در مقدمه ای تاریخی به فلسفه علم تعبیری مشابه ابن سینا در الاهیات شفا دارد. به نظر لازاری لایودن هم ظهور علم جدید باعث شد تا بحث تمایز (Demarcation) حوزه های معرفتی که از ارسطو آغاز شده بود با جدیت دنبال شود و داستان رابطه علم و فلسفه به نحو جدی محل سوال قرار گیرد: «به طور کلی، قرن هفدهم موجب تغییر عمیقی در نکته سنجی های تحدیدگرایان (Demarcationist) شد. اگر داستان بلند و جذاب این قرن را کوتاه کنیم، می توانیم بگوییم که بیش تر متفکران قرن هفدهم ملاک تحدید (Demarcation) اول ارسطو (یعنی تمایز بین علم خطاناپذیر و رأی خطاپذیر) را پذیرفتند، اما ملاک دوم او (میان علم به چگونگی و فهم) را رد کردند. به عنوان مثال اگر به آثار گالیله، هویگنس یا نیوتن بنگریم، می بینیم که آنها ترجیح «معرفت به چرایی» را بر «معرفت به چگونگی» رد می کنند. در حقیقت هر سه حاضر بودند بپذیرند که نظام های عقیدتی ای که هیچ ادعایی نسبت به فهم مبتنی بر علل اولیه یا ماهیات ندارند، کاملاً علمی اند؛ بنابراین، گالیله مدعی بود که درباره ی علل زیرین مسئول سقوط آزاد اجسام، چیزی نمی داند یا کم می داند و در علم اجسام متحرک خودش، از نظوروری درباره ی این امور به صورتی استوار سرباز می زد؛ اما معتقد بود که با این حال می تواند از ادعایش دفاع کند که «علم حرکت» را پدید آورد؛... به رغم رویکرد متفاوت متفکران قرن هجدهم نسبت به رویکرد متفکران قرن هفدهم، توافق گسترده ای وجود داشت که معرفت علمی، یقینی برهانی است. بیش تر نحله های معرفت شناختی معمول در قرن هجدهم از این نظر اتفاق رأی داشتند؛ به عنوان مثال، بیکن، لاک، لایبنیتز، دکارت، نیوتن و کانت توافق نظر داشتند که شاخص علم همین است (آنها ممکن بود در مورد این که دقیقا چگونه می توان به معرفت یقینی رسید، نزاع داشته باشند، اما هیچ یک با این ادعا نزاعی نداشت که علم و معرفت خطاناپذیر به یک جا منتهی می شوند...) وقتی یقین - به عنوان ابزار تحدید - دست نیافتنی شد، فلاسفه و دانشمندان قرن نوزدهم به سرعت ابزارهای دیگری برای این کار ساختند. متفکرانی با آرای بسیار متفرق چون کنت، بین، جونز، هلمهولتز و ماخ به عنوان

نمونه تأکید داشتند که ممیز واقعی علم از هر چیز دیگر روش‌شناسی آن است. آنها بر آن بودند که چیزی به نام «روش علمی معین» وجود دارد. حتی اگر آن روش مصون از خطا نباشد (قبول خط‌پذیری این عقب‌نشینی را لازم می‌آورد)، حداقل برای آزمون مدعیات علمی، از هر روش دیگری بهتر است... (لاری لایودن، ۱۳۸۲، ۱۲۳-۱۲۴)

د. وجود برخی مفاهیم عام که هیچ علمی متکفل بحث از آنها نیست و نمی‌تواند باشد؛ مانند واحد، کثیر، موافق، مخالف، ضد و... این مفاهیم از مختصات موضوع هیچ علمی نیست و اختصاص به مقوله خاصی هم ندارد؛ پس اینها هم عوارض «موجود بما هو موجود» می‌باشند و در علم الهی باید بحث شوند.

« و لیس یجوز أن یکون من جملة العلم بالمحسوسات، و لا من جملة العلم بما وجوده فی المحسوسات، لکن التوهم و التحدید یجرده عن المحسوسات، فهو إذن من جملة العلم بما وجوده مباین. » (ابن سینا ۱۳۶۶، ۶)

. تعبیر "مباین" در اینجا چنانکه دیگران هم گفته اند معادل معنایی "مفارق" است، یعنی آنچه مربوط به محسوسات و اموری که در محسوسات است و ذهن آنها را از محسوسات تجرید میکند نیست. در یک جمع بندی از دیدگاه ابن سینا میتوان گفت که این فیلسوف بحث از اموری که هم در مقام تعریف ذهنی و هم در مقام تحقق خارجی ملازم ماده اند را کارکرد اصلی طبیعات و بحث از اموری که گرچه در مقام تحقق خارجی مقارن ماده اند ولی تصورا و در مقام تعریف مجرد از ماده اند را کارکرد ریاضیات یا تعلیمات میدانند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ ج ۱، ۹۷)

نتیجه‌گیری ابن سینا این است که باید علمی متکفل بحث از این موضوعات متفروق باشد و طبعاً آن علم موضوع واحد می‌خواهد و موضوع واحدی که مشترک میان همه این مسائل باشد، «موجود بما هو موجود» است. ابن سینا سپس به این نکته می‌پردازد که بحث از جوهر مطلق شامل جواهر محسوس و غیر محسوس میشود و بحث از عدد هم، عارض امور محسوس و غیر محسوس (عقول و نفوس) میشود، لذا بحث از جوهر و عدد بحث از مفارقات و نه محسوسات است.

وی همچنین بحث از صورت جسمیه را هم بحث از مقومات جسم دانسته و طبیعات را متکفل بحث از اعراض جسم میدانند از آنجهت که معروض حرکت و سکون است.

(۴): برخی ملاحظات انتقادی:

ابن سینا مفروض گرفته است که علوم منحصر به ریاضی، طبیعی، منطقی و الهیات (فلسفه اولی) هستند و اگر مسئله‌ای در سه علم نخست نگنجد؛ لذا آن را در الهیات بحث می‌کنیم. اما این مقدمه بدیهی نیست و باید اثبات شود و لذا قابل خدشه است؛ به ویژه اینکه طبق تعریف خود ابن سینا، اگر علوم طبیعی را صرفاً متکفل بحث از جسم از حیث سکون و حرکت بدانیم در این صورت، فقط معادل فیزیک به اصطلاح امروز خواهد بود و علمی همچون شیمی، پزشکی، معماری و... چه رسد به علوم

زیباشناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه، اخلاق و... خارج از علوم طبیعی قرار می‌گیرند و باید جزء فلسفه باشند. در واقع مبنای این طبقه بندی از علوم، استقراء ناقص علوم زمانه ابن سینا است.

از آن گذشته ملاکی که ابن سینا ارائه می‌کند، این است که هر مسئله‌ای که در ریاضیات و طبیعیات و منطق قابل بحث و بررسی نباشد، در الهیات جای می‌گیرد و موضوع عامی که بتواند همه آن مسائل را پوشش دهد و در آنها مشترک باشد، «موجود بما هو موجود» است. حال آنکه به عقیده منطق‌دانان برای اینکه مسئله‌ای جزء مسائل یک علم باشد، ملاک آن تنها این نیست که موضوع آن جزء یا جزئی موضوع آن علم باشد بلکه محمول آن نیز باید از محمولات و عوارض ذاتیه موضوع آن علم باشد و به همین دلیل، گفته می‌شود موضوع کل علم ما بیحث فیه عن عوارضه الذاتیه (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ۱۳)

به بحث ابن سینا همین اشکال وارد است؛ زیرا گر چه «موجود بما هو موجود» امری مشترک برای همه مسائل مذکور هست، محمولات آن مسائل هرگز از عوارض ذاتی وجود نمی‌باشند و همان طور که سیر استدلال ابن سینا نشان داد، او نظر به مباحث و مسائل مطرح شده در کتابهای فلسفی دارد و سعی می‌کند با کنار هم نهادن آنها و یافتن امر مشترک به عنوان موضوع علم مورد نظر، رابطه موضوع و مسائل علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی را تبیین کند.

یک اشکال استدلال فوق آنست که اگر مسئله‌ای اکنون در قلمرو ریاضیات یا طبیعیات یا منطق نیست باید از مسائل فلسفی باشد، چنانچه آن مسئله به نحوی از انحاء وارد قلمرو طبیعیات شد، باید بپذیریم که آن مسئله از فلسفه جدا شده و به طبیعیات پیوسته است و این موضوع همان خطای جدا شدن علوم از فلسفه است که بسیاری از اندیشمندان به غلط آن را مطرح می‌کنند به تعبیر استاد مطهری: یک غلط فاحش رایج در زمان ما که از غرب سر چشمه گرفته است و در میان مقلدان شرقی آنها شایع شده، افسانه‌ی جدائی علوم از فلسفه است. یک تغییر و تحول لفظی که به اصطلاحی قراردادی مربوط می‌شود یا یک تغییر و تحول معنوی که به حقیقت یک معنی مربوط می‌گردد، اشتباه شده و نام جدا شدن علوم از فلسفه به خود گرفته است.

... این چنین تعبیری درست مثل این است که مثلاً کلمه «تن» یک وقت به معنای بدن در مقابل روح به کار برده شود و شامل همه اقسام انسان از سرتا پا بوده باشد و بعد اصطلاح ثانوی پیدا شود و این کلمه در مورد از گردن به پایین در مقابل «سر» به کار برده شود و آن گاه برای برخی این توهم پیدا شود که سر انسان از بدن انسان جدا شده است؛ یعنی یک تغییر و تحول لفظی با یک تغییر و تحول معنوی اشتباه شود و نیز مثل این است که کلمه «فارس» یک وقت به همه ایران اطلاق می‌شده است و امروز به استانی از استانهای جنوبی ایران اطلاق می‌شود و کسی پیدا شود و گمان کند که استان فارس از ایران شده است [و یا گمان کند استانهای دیگر از فارس (ایران) جدا شده است]، جدا شدن علوم از فلسفه از همین قبیل است. علوم روزی تحت نام عام فلسفه یاد می‌شدند و امروز این نام اختصاص یافته به یکی از علوم. این تغییر نام ربطی به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هیچ وقت جزء فلسفه به معنای خاص این کلمه نبوده تا جدا شود (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۶۱-۱۶۳)

از سوی دیگر ابن سینا در فلسفه شناسی خود، فلسفه را دانش موجود بما هو موجود یا دانش مفارقات می شناسد. سوال اساسی که در اینجا طرح میشود آنست که کدام رابطه از روابط چهارگانه منطقی میان این دو موضوع وجود دارد: آیا این دو رابطه تساوی دارند؟ یا عموم و خصوص مطلق یا عموم خصوص من وجه یا تفسیر ابن سینا بنا بر آنچه در بالا آوردیم آنست که موجود بما هو موجود اعم از مفارق میگردد و در نتیجه موضوع اصلی فلسفه همان مفهوم اعم است.

توجیه دیگر آنست که اخلاف ارسطو، مباحث پراکنده او را تدوین و تنظیم کرده اند. و مباحث پس از طبیعت را «مابعدالطبیعه» و بعدها «ماوراءالطبیعه» نام نهاده و آهسته آهسته الهیات و فلسفه، مترادف شده اند. این توجیه هم با نص ارسطو ناسازگار است چرا که وی صریحاً در فصل هفتم کتاب «کاپا»، دو عنوان موجود بما هو موجود و مفارق را بر یک موضوع حمل کرده است. (ارسطو، متافیزیک، ۳۶۴). یک دیدگاه میکوشد تا با استناد به این جمله معروف ارسطو که «فلسفه با حیرت آغاز میشود» و با تاکید بر مبنای تمییز علوم بر اساس اهداف و انگیزه های پیدایش و شکل گیری تدریجی و تاریخی آنها و تاخر بحث از موضوعات و مسایل نسبت به این اهداف و انگیزه ها، اساس شکل گیری پرسش فلسفی را فراروی از وضع زندگی روزمره و ورود به وضع ثانوی حیرت، که به معنای نادانی صرف نیست بلکه شکی آمیخته با سرگردانی و بی صبری همراه با فاصله گیری از امور روزمره است، میدانند و با این مبنا امور مفارق و نه موجود بما هو موجود را شایسته تامل فلسفی و موضوع فلسفه میدانند. و حیرت آدمی را همواره متوجه امور مفارق میدانند. با این نگاه مبدا تامل فلسفی «نفس» آدمی است که به دنبال خود مباحثی چون جبر و اختیار، جاودانگی، اخلاق و... را به دنبال میآورد. (طاهری، ۱۳۷۶ - ۴۵۵ - ۴۵۴).

این دیدگاه مضمون اگزیستانسیالیستی (Existentialism) قوی ای دارد و مشابه دیدگاه فیلسوفان اگزیستانسیالیستی چون هیدگر، سارتر، مارسل و یاسپرس است که همگی در نقد فلسفه سنتی غرب همداستان اند که فلسفه به جای پرداختن به مسایل وجودی مثل معنای زندگی، امید، دلهره و... به موضوعات انتزاعی مثل وجودشناسی و معرفت شناسی و... پرداخته است. حال آنکه از فجر فلسفه قرار بود فلسفه دغدغه انسان را داشته باشد. به عنوان نمونه مارتین هیدگر یکی از مهم ترین فیلسوفان معاصر است که درباره بحران عصر جدید و نیازهای انسان معاصر سخنرانی ها و نوشته های متعددی از خود به جا گذاشته است. نوشته های هیدگر متأخر، عمدتاً به وضعیت انسان در عصر جدید، جایگاه تکنولوژی، نیهیلیسم تکنولوژیکی، بحران های پیش رو و راه های برون رفت از این بحران ها می پردازد.

هیدگر فیلسوفی است که نفوذ تأثیرات وی از حوزه مباحث فلسفی فراتر رفته است؛ نه تنها فیلسوفان، بلکه الاهیدانان، هنرمندان، شاعران، روان شناسان و تاریخ نگاران در حوزه های مختلف نیز از وی تأثیر پذیرفته اند. وی اولین فیلسوفی است که مباحث مهمی چون نیهیلیسم و تکنولوژی را از منظر وجودی نقادی و موشکافی کرده است.

وسعت و قلمرو نوشته های وی نیز پرحجم و گسترده است. از همین رو، بسیاری وی را بزرگ ترین فیلسوف قرن بیستم نامیده اند. در عصر حاضر الاهی‌دانان بسیاری در مورد فلسفه و اندیشه او قلم زده اند. فاصله نگاه موافقان و مخالفان اندیشه های وی به طرز عجیبی زیاد است.

هیدگر متقدم تلاش می کند با ارائه هستی و زمان، بحران غرب را حل کند. وی معتقد است بسیاری از بحران های موجود در دنیای مدرن حاصل انحراف در تاریخ غربی است. و هیدگر متأخر ضمن بیان مشکلات عصر جدید و انسان معاصر سعی می کند طرحی نو دراندازد و راه های برون رفت را بگشاید. نامی که وی بر تارک آثار خود می گذارد، راه ها است. با این همه، بسیاری از شارحان و شاگردان وی معتقدند هم بستگی کاملی در آثار اولیه و بعدی او وجود دارد و همه آثار وی هدف واحدی را دنبال می کنند. گفته شده که مسئله اصلی هیدگر بحران انسان معاصر غربی است و همان طور که او بحث کرده این بحران ریشه در اندیشه فلسفی غرب و ظهور تمدن و دوران جدید علم و تکنولوژی دارد. . جان مک کواری که خود مترجم کتاب مهم هایدگر "هستی و زمان" به زبان انگلیسی است و کتابی مستقل در باب هایدگر نوشته، در کتاب "اگزیستانسیالیسم" خود، کوشیده است تا فلسفه ی اگزیستانس را در متن تاریخ فلسفه غرب، بشناسد، شیوه ی او در نگارش کتاب خود به گونه ایست که مضامین اصلی فلسفه اگزیستانس را به صورت موضوعی بحث می کند و در خلال بحث به تفاوت های جدی فلاسفه اگزیستانس اشاره می کند. (مک کواری، ۱۳۷۷، ۶۰-۵۵). این نگاه به فلسفه جدا از اینکه نگاه واقع بینانه ای به مکانیزم شکل گیری پرسش فلسفی در ذهن انسان دارد با واقعیات تاریخ فلسفه سازگارتر است و تنوع تجارب فلسفی را بهتر توضیح میدهد و متکلفانه نمیکوشد تا همه مباحث متنوع را با توجیحات غیر مدلل به «موجود بما هو موجود» تقلیل دهد. این نکته وقتی روشنتر خواهد شد که ما تنوع فلسفه غرب را پیش چشم داشته باشیم که تا روزگار دکارت غلبه با وجودشناسی بود و از دوران جدید رنگ معرفت شناسی گرفت و در قرن بیستم هم در دوحوزه تحلیلی وقاره ای عمدتاً متوجه زبان شده است. (لاکوست، ۱۳۸۰، مقدمه) بنابراین باید وجود بماهو وجود را موضوع هستی شناسی بدانیم و نه موضوع همه ی انواع معارف فلسفی!

منابع:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ۲- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن حزم، مراتب العلوم، به کوشش احسان عباس و محمد علی خاکساری، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۶۹ ش.

- ۳- ابن سینا، الشفا (الالهیات)، راجعه و قدم له ، ابراهیم مدکور، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۴- ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ش.
- ۵- اکریل، جی.ال، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، حکمت، تهران، ۱۳۸۰ش.
- ۶- الرازی، فخرالدین، منطق الملخص، به کوشش احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، دانشگاه امام صادق، تهران، ۱۳۸۱ش.
- ۷- الرازی، قطب الدین، شرح مطالع الانوار، نجفی، قم، بی تا
- ۸- برن ژان، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه دکتر ابوالقاسم پورحسینی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۳ش.
- ۹- راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۱۰- خراسانی، شرف الدین، ترجمه متافیزیک ارسطو (پیشگفتار مترجم)، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ش.
- ۱۱- صدرالدین محمد شیرازی، ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، اشرف استاد سید محمد خامنه ای، به کوشش دکتر غلامرضا اعوانی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳ش.
- ۱۲- طاهری، صدر الدین، فلسفه فلسفه، در « خرد جاودان : جشن نامه استاد سید جلال الدین آشتیانی صص ۴۵۹-۴۳۱، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، انتشارات هرمس، ۱۳۷۴ش.
- ۱۳- طاهری، صدرالدین، مرزبندی روش شناسانه میان دانش موجود بما هو موجود و دانش مفارقات، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۵۳، صص ۱۸-۴، پاییز ۱۳۸۷ش.
- ۱۴- طاهری عراقی، احمد، تقسیم بندی علوم از نظر غزالی، مجله معارف، ش ۳/ ۱۳۶۳، صص ۸۱-۸۹، ۱۳۶۳ش.
- ۱۵- فرامرز قراملکی، احد، «قاعده موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»، مقالات و بررسیها، دفتر ۵۳-۵۴، ۱۳۷۱-۱۳۷۲ش، صص ۱۲۳-۱۵۸.
- ۱۶- فخری، ماجد، ارسطاطالیس، بیروت، بی تا، ۱۹۵۸م
- ۱۷- کانت، ایمانوئل، تمهیدات: مقدمه ای برای هرما بعد الطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شد، ترجمه غلامعلی حداد عادل مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.
- ۱۸- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۲ش.

- ۱۹- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقات بر نهاییه الحکمہ، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۰- مصباح یزدی، محمد تقی، سلسله دروس شرح نهاییه الحکمہ، ج ۱، به کوشش ع. عبودیت، موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۱- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح الهیات شفاء، ج ۱، به کوشش محمدباقر ملکیان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
- ۲۲- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱: منطق و فلسفه، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹
- ۲۳- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹
- ۲۴- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۷، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۵- لازمی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۷ ش.
- ۲۶- لایودن، لاری، زوال مسأله ی تحدید، ترجمه حسن میاننداری، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴، بهار ۱۳۸۲ ش.
- ۲۷- لاکوست، ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت، ۱۳۸۰ ش.
- ۲۸- مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ ش.

(۱): BUNNIN, NICHOLAS (Edited by), **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**: Blackwell publishing, ۲۰۰۹

(۲): **The new Encyclopedin Britanica. Propeadia**, Outline of knowledge and Guide to Britanica. Chicaga, Encyclopedin Britanica, ۱۹۹۸.