

مرزبندی روش شناسانه میان

دانش موجود بما هو موجود و دانش مفارقات

دکتر سیدصدرالدین طاهری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

کلیدواژگان

فلسفه اسلامی در مجموع میراث یونان است و بویژه از آثار ارسطو الگو گرفته است و همچون مجموعه آثار فلسفی ارسطو شامل بخشهای منطقی، امور عامه، طبیعیات، الاهیات و حکمت عملی است. در بیان تعریف و موضوع فلسفه، با تبعیت از سنت ارسطویی به دو عنوان «موجود بما هو موجود» و «مفارقات» اشاره شده و این بحث را پیش آورده که آیا هر یک از ایندو، جداگانه موضوع فلسفه است؛ آیا ایندو متساویند یا یکی اعم از دیگری است؛ در صورت اول چگونه؛ و در صورت دوم کدام اعم و کدام اخص است.

امور عامه
الاهیات
الاهیات بمعنی اعم
فلسفه اولی
فلسفه اسلامی

موجود بما هو موجود
مفارقات
الاهیات بمعنی اخص
تئولوژی

یکی از وظایفی که فلاسفه اسلامی متقدم و میانه و معاصر، باتفاق نظر، برای فلسفه شناخته‌اند اینست که فلسفه موضوعات سایر علوم را تعریف و اثبات می‌کند و در اختیار آنها قرار می‌دهد ولی برای تعریف و اثبات موضوع خودش نیاز به علم فراتری ندارد و، در حقیقت، در طبقه‌بندی موضوعی دانشها، هیچ دانشی فراتر از فلسفه نیست تا موضوع فلسفه را تعریف و اثبات کند.

در همه نظامهای فلسفی شرق و غرب این دو گونه بحث، یعنی عوارض موجود بما هو موجود و بحث مفارقات به هم آمیخته و گاهی قابل تفکیک از یکدیگر نیست. اما در فلسفه اسلامی، بویژه از ملاصدرا ببعده، ایندو با دو عنوان الاهیات بمعنی اعم و اخص از یکدیگر جدا شده‌اند ولی همچنان ذیل عنوان جامع فلسفه اولی یا الاهیات قرار دارند. بحثهایی نیز درباره مرزبندی علمی میان ایندو صورت گرفته ولی در عمل به نتیجه‌ی نرسیده است. این مقاله در صدد است این وظیفه روش‌شناسانه را در حد مقدور و در ظرفیت محدود یک مقاله به انجام برساند.

سرّ مطلب اینست که موضوع فلسفه وجود بما هو وجود است که غیر قابل تعریف و بینیا از اثبات است اما موضوعات سایر علوم، موجودات خاص هستند و بایستی از تقسیم موجود در فلسفه استخراج شوند.^۱

۱. ابن‌سینا، الاهیات شفا، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۴-۱۵؛ ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۲؛ طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، شرح محمدتقی مصباح یزدی، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲.

**■ چیزی اگر هست
که همیشگی (ابدی)،
نامتحرک و جدا از ماده است،
بدیهی است که شناخت آن
کار دانش نظری است.**

...
◇
...
فلسفه را برداشتند اما ارسطو، بحقیقت، این قافله را
به مقصد رساند و کار تألیف و تدوین اولیه فلسفه را به
پایان برد.

مهمترین اثر فلسفی ارسطو، کتاب متافیزیک،
شامل چهارده بخش، موسوم به چهارده کتاب، است
که با نامهای الفبای یونانی مشخص شده‌اند. وی در
پنج کتاب، از چهارده کتاب، بنامهای آلفای بزرگ،
آلفای کوچک، گاما، اپسیلون و کاپا درباره فلسفه و
موضوع و مسائل آن صحبت کرده و در کتاب اخیر
(کاپا) چهار فصل از دوازده فصل را به این مطلب
اختصاص داده است.

مشکل مورد اشاره از همین جا شروع می‌شود، زیرا
ارسطو — و بسیاری از فلاسفه بعد از او — دو موضوع
برای فلسفه معرفی کرده‌اند و یا اگر خوشبین باشیم
باید بگوییم یک موضوع را با دو تعبیر و در قالب دو
مفهوم متفاوت بیان کرده‌اند. نخست هر دو تعبیر را
در متن سخنان ارسطو ملاحظه می‌کنیم و سپس
درباره اینکه با دو موضوع برای یک علم روبرو هستیم
یا با دو تعبیر از یک موضوع و دو مفهوم از یک مصداق،
به تأمل می‌پردازیم.

الف — فلسفه دانش موجود بما هو موجود است:

دانشی هست که به «موجود چونان موجود»^۲

2. to on he i on

متعلم فلسفه وقتی این سخن را می‌شنود شاد
می‌گردد و آسوده خیال از اینکه موضوع دانشی که در
پی تحصیل آن است نه تنها مشکلی ندارد، بلکه در
مقام ریاست و تعیین تکلیف نسبت به سایر دانشها
نیز قرار گرفته است. اما وقتی وارد ماجرا می‌شود و از
زوایا و خفایای مطلب سر در می‌آورد چه بسا با این
واقعیت روبرو می‌شود که این دانش در حالیکه اولین
و مهمترین مبدء تصویری دیگر دانشها را فی الجمله
معرفی می‌کند و پیش روی می‌نهد، از نظر موضوع
خودش مشکل دارد و بعد از گذشت نزدیک به دو
هزار و پانصد سال از عمر بابرکتش هنوز از این جهت
بلا تکلیف است و شاهد مباحثات رسمی و غیر رسمی
ارباب این دانش است که از قدیم جریان داشته و هم
اکنون نیز ادامه دارد.

این مقاله در صدد است مشکل خاصی را که
نگارنده در تشخیص و تحقیق موضوع دانش موسوم
به فلسفه دریافته است، تشریح و با شواهد کافی
گزارش و تحلیل کند و سرانجام در حدّ توان علمی
خود راه‌حلی پیشنهاد نماید. از آنجا که دانش فلسفه
در سابقه تاریخی مدوّن خود به یونان قدیم می‌رسد،
این بررسی از یونان قدیم و از آخرین حلقه و خاتم
فلاسفه یونان، یعنی ارسطو، آغاز می‌گردد.

ارسطو و موضوع فلسفه

اگر نخستین تدوین‌کننده هر دانش را «معلم» مان
دانش بنامیم لقب تاریخی «معلم اول» برای ارسطو،
حداقل در ارتباط با منطق صوری و فلسفه اولی،
براستی زیننده است. پیش از ارسطو خردمندان
عالی‌قدری چون فیثاغورس، دموکریتوس و دیگران و
دو فیلسوف بزرگ، یعنی سقراط و افلاطون،
می‌زیستند و گامهای نخستین در تشکیل دانش

■ اقسام حکمت الاهی آنست که در آن از عوارض ذاتی موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است بحث می‌شود، یعنی عوارضی که عروض آن بر موجود متوقف بر آن نیست که طبیعی یا ریاضی باشد.

محتوای آنها، در معرفی موضوع فلسفه نیاز به توضیح ندارد.

جریان دو تعریف بعد از ارسطو

هر دو تعریف بعد از ارسطو در میان وارثان فکری او در فلسفه اسلامی، پایای یکدیگر تا قرنهای متمادی جریان یافتند اما در مجموع، تعریف نخست بیشتر مورد توجه قرار گرفت. از جمله فلاسفه‌یی که تعریف نخست را آورده و پذیرفته‌اند می‌توان از ابن‌رشد^۳، ابن‌سینا^۴، بهمنیار بن مرزبان^۵، شهاب‌الدین

3. ta huparkhonta kath hautō

۴. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.

5. khoriston

6. hé proté

7. khorist

8. akhiéta

9. filosofiai theoretikia

10. theologiké

11. to theion

۱۲. همان، ص ۱۹۵، با تلخیص.

۱۳. ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۹۸.

۱۴. ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۱۳.

۱۵. بهمنیار، ابن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، شماره ۲۹، ۱۳۴۹، ص ۲۹۷.

با لواحق آن «بخودی خود»^۳ (یعنی اغراض ذاتیه) نگرش دارد، اما این هیچیک از آن [دانشهایی] نیست که «پاره‌دانش» نامیده می‌شوند، زیرا هیچیک از دانشهای دیگر، موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند، بلکه آنها پاره‌یی از موجود را جدا می‌کنند و به بررسی اغراض آن می‌پردازند.^۴

ب- فلسفه، دانش مفارقات است:

چیزی اگر هست که همیشگی (ابدی)، نامتحرک و جدا از ماده^۵ است، بدیهی است که شناخت آن کار دانش نظری است، اما مطمئناً نه کار دانش طبیعی است (زیرا فیزیک با چیزهای متحرک سروکار دارد)، نه کار ریاضیات، بلکه کار (دانشی) است که بر هردوی [این دانشها] مقدم است ... دانش نخستین^۶ به چیزهای جدا از ماده (مفارقات)^۷ و چیزهای نامتحرک^۸ می‌پردازد. همانا علتها باید جاویدان باشند، اما بیش از همه و بویژه اینها، زیرا اینها علتهای چیزهای آشکار الاهی هستند.

بنابراین، فلسفه‌های نظری^۹ بر سه گونه‌اند: ریاضی، طبیعی و الاهی^{۱۰}، زیرا یقینی است که اگر الوهیت^{۱۱} در جایی وجود دارد، در طبیعی از اینگونه است [یعنی در امور مفارق و یا جدای از ماده - م]. نیز ارجمندترین دانش باید درباره ارجمندترین جنس باشد. پس دانشهای نظری باید بر دانشهای دیگر برتری داده شوند و این دانش (الاهیات) بر [دیگر] دانشهای نظری^{۱۲}.

متنهای منقول از ارسطو روشن است و تفاوت

سهروردی^{۱۶}، صدرالمتألهین شیرازی^{۱۷}، علامه طباطبایی^{۱۸} استاد مطهری^{۱۹} و بسیاری دیگر - در حد اکثریت نزدیک به عموم - یاد کرد.

تعریف دوم، چنانکه گفته شد، شیوع کمتری داشته ولی در عین حال فلاسفه مشهوری همچون ابن سینا^{۲۰}، بهمنیار^{۲۱}، و شیخ اشراق^{۲۲} آنرا غالباً در کنار تعریف سابق آورده و تلقی بقبول کرده‌اند. اما صدرالمتألهین در اسفار، هنگام معرفی فلسفه و موضوع آن این تعریف را نیاورده و «مفارقات» را بصراحت بعنوان موضوع فلسفه معرفی نکرده اما در موارد متعددی آنرا در مفهوم «موجود بما هو موجود» درج کرده و از این جهت در مقابل طبیعیات و ریاضیات قرار داده است. برای نمونه او در فصلی با عنوان «موضوعیت وجود برای علم الاهی» می‌گوید:

اقسام حکمت الاهی آنست که در آن از عوارض ذاتی موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است بحث می‌شود، یعنی عوارضی که عروض آن بر موجود متوقف بر آن نیست که طبیعی یا ریاضی باشد...^{۲۳}

در سرتاسر فصل مذکور حداقل دو بار دیگر^{۲۴} این مطلب تکرار می‌شود.

روشن است که معنی این سخن درج علم مفارقات در علم موجود بما هو موجود است و مبنای آن درج مفهوم «مفارق» در مفهوم «موجود بما هو موجود» می‌باشد، که بعنوان موضوع فلسفه اولی شناخته شده است.

لازم به تذکر است که حکیم سبزواری (در شرح منظومه) اصولاً وارد بحث تعریف و موضوع فلسفه نشده است. علامه طباطبایی در دو اثر رسمی فلسفی خود، یعنی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة، موضوع فلسفه را فقط «موجود بما هو موجود» دانسته ولی

در مقدمه بدایة الحکمة بحث درباره مفارقات را از جمله غایات فلسفه اولی شمرده و می‌گوید:

حکمت الاهی از موجود بما هو موجود بحث می‌کند... و غایت آن تشخیص موجودات حقیقی از غیر حقیقی و معرفت علت‌های برتر وجود، بویژه علت نخستین... و اسماء حسنی و صفات والای اوست، و او خداوند است، که نامش عزیز باد.^{۲۵}

تفسیر این سخن - بنظر نگارنده - اینست که بحث درباره مفارقات، با همه تفصیلی که دارد، از جمله مسائل فلسفه اولی است و در مفهوم موضوع آن، یعنی موجود بما هو موجود، مندرج است. در آینده خواهیم دید که، اگر مدعا این باشد، از دیدگاه روش‌شناسی - که تعیین حدود مفهومی و قلمرو مصداقی موضوع علم را مقرر می‌دارد - قابل نقد و تأمل است.

xxx

مایه شگفتی است که همه فلاسفه و منطقدانان

۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین، المشارع و المطارحات، تصحیح هانری کرین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ق، ص ۱۹۶؛ التلویحات اللوحیة و العرشیة، تصحیح هانری [آتری] کرین، انجمن فلسفه ایران، تهران، ص ۳.
۱۷. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۴.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، بدایة الحکمة، قم، انتشارات طباطبایی، بیتا، ص ۶.
۱۹. مطهری، مرتضی، باورقی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دارالعلم، بیتا، ج ۱، ص ۸.
۲۰. ابن سینا، الهیات شفه، ص ۴.
۲۱. بهمنیار، التحصیل، ص ۳.
۲۲. سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۱۹۶؛ التلویحات، ص ۳.
۲۳. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۶ - ۳۷.
۲۴. همان، ص ۳۲، سطر ۱-۵؛ ص ۳۴، سطر آخر؛ ص ۳۵، سطر ۲.
۲۵. طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۴.

اسلامی بر این اصل روش‌شناسانه اتفاق نظر دارند که «موضوع هر علمی آنست که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود». همچنین در اینباره که قلمرو عوارض ذاتی و محدوده آن چگونه مشخص می‌شود دفتهای فراوان و شایسته نموده‌اند^{۲۶}، و اینها همه باین منظور است که قلمرو علوم مختلف بدقت مشخص شود و تداخل و تکرار مسائل پیش نیاید، ولی بتقریب، همه این بزرگان به این موضع که رسیده‌اند، در نظر و عمل، بنا بر مسامحه گذاشته و نسبت میان «موجود بما هو موجود» و «مفارق» را یا مطرح نکرده و یا اگر توجه کرده و مباحثی را ایراد کرده‌اند - که برخی را خواهیم آورد - سرانجام در عمل کوتاه آمده و هردو را، با اینکه قبول داشته‌اند که نسبتشان تساوی نیست، موضوع یک دانش بنام «فلسفه اولی» یا «الاهیات» دانسته‌اند.

با توجه به مقدمه فوق، این سلسله پرسشها بطور جدی روی می‌نماید که: آیا رابطه منطقی میان «موجود بما هو موجود» و «موجود مفارق» تساوی است، یا عموم و خصوص من وجه، یا مطلق؛ و اگر عموم و خصوص مطلق است کدامیک اعم از دیگری است. معلوم است که هر کدام از این روابط ادعا شود بدون دلیل و توجیه مناسب، پذیرفته نیست و سرانجام، موضوعیت هردو برای دانش واحد، با هر عنوانی، اعم از فلسفه اولی یا الاهیات یا عنوان دیگر، نیازمند توجیهی جداگانه است.

xxx

روشن است که نسبت میان ایندو مفهوم عموم و خصوص من وجه نیست، زیرا این رابطه با دو قضیه منفی و یک قضیه مثبت بیان می‌شود. یکی از دو قضیه منفی می‌گوید: «بعضی از موجوداتی که مفارقتند موجود بطور مطلق نیستند» در حالیکه

موجود بما هو موجود با موجود بطور مطلق شامل همه موجودات (از جمله مفارقات) می‌گردد و باصطلاح «لابشرطی» است که «با هزار شرط» کنار می‌آید. همچنین روشن است که ادعای نسبت تساوی وجهی ندارد زیرا معلوم است که موجود بما هو موجود، برحسب اطلاق خود شامل غیرمفارق نیز می‌شود و بر هر چیز که بنحوی، و حتی با اعتبار عقلی، رایحه وجود را بوییده باشد، شمول دارد. بنابراین، از آنجا که تباین نیز بطور قطع منتفی است، تنها رابطه عموم و خصوص مطلق باقی می‌ماند و قابل اطلاق است. هرچند مقتضای بیانی که هم اکنون داشتیم اینست که موجود بما هو موجود اعم باشد، اما بهتر است در حال حاضر قضاوتی نداشته باشیم زیرا ابن‌سینا، بصراحت و برخی دیگر بتبع وی اما بدون صراحت، مفارق را بگونه‌ی تفسیر کرده‌اند که اعم از موجود بما هو موجود گردد. این مطلب را بعد از نقل گفتارهای مورد اشاره به نتیجه می‌رسانیم.

xxx

تا اینجا فی‌الجمله معلوم شد که مسئله برای ارباب فن و مراجع عالیقدر فلسفی نیز خالی از «اما و اگر» نبوده و بهمین جهت به گفتگوهایی در این باب پرداخته و فی‌الجمله متعرض شده‌اند. این تعرضات، تا آنجا که یافته‌ییم، دو گونه است: برخی جدی و تفصیلی و برخی گذرا و «مختصر است. نخست به پاره‌ی از گفته‌های گذرا اشاره کرده و در صورت لزوم انتقاد می‌کنیم.

۱- با فرض قبول عمومیت «موجود بما هو موجود» نسبت به «موجود مفارق»، ممکن است گفته شود موضوع، همان مفهوم اعم است و اخص

۲۶. از جمله نک: ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۴ -

■ آیا رابطه منطقی
 میان «موجود بما هو موجود»
 و «موجود مفارق» تساوی است،
 یا عموم و خصوص من وجه،
 یا مطلق؛ و اگر عموم و خصوص
 مطلق است کدامیک
 اعم از دیگری است.

مربوط به مفارقات در فلسفه اولی نیست.

۲- ممکن است ادغام علم مفارقات در فلسفه
 اولی با این توجیه باشد که روش تحقیق در هر دو
 عقلی-قیاسی است. این توجیه را استاد مطهری
 ضمن بحث مفصلی که در اینباره دارد - و خواهد
 آمد - بطور استطرادی و بدون رد یا قبول متذکر شده
 است.^{۲۸}

این توجیه نیز بسادگی با ریاضیات نقض می شود
 زیرا روش آن نیز عقلی-قیاسی است و حتی قیاسات
 آن مستحکمتر از قیاسهای فلسفی است زیرا قیاس
 فلسفی صغرای خود را از امور واقع می گیرد که امکان
 اشتباه تشخیص در آنها هست، در حالیکه در قیاس
 ریاضی صغری از یک قرارداد قطعی ذهنی - مثل
 تعریف دقیق شکلی از قبیل دایره - برمی آید و عدم
 قبول نتیجه، منتهی به تناقض با خود می شود.

۳- گاهی در مقام توجیه درج مفارقات در امور
 عامه فلسفی گفته می شود مباحث مربوط به مفارقات
 مستقیماً از امور عامه استنتاج می شود،
 برخلاف مسائل ریاضی و طبیعی که از یک

۲۷. مصباح یزدی در حاشیه نهاییه الحکمة، ج ۱، ص ۱۳.

۲۸. مطهری، مرتضی، مختصر شرح منظومه، تهران، حکمت،

۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۰۲.

نیز مندرج در اعم می گردد و در شمار مسائل می آید،
 و بحث از اخص، در حقیقت، شرح برخی از اقسام
 اولیه و ثانویه اعم تلقی می گردد.

این پاسخ ساده با دو پرسش روبروست: نخست
 اینکه آیا اینهمه پیشروی در شرح اقسام ثانویه موجود
 بما هو موجود با محدودیت در عوارض ذاتی موضوع
 سازگار است یا خیر. جواب این سؤال در گرو بحث
 تفصیلی در معنی عوارض ذاتی و بررسی پاره‌یی از
 مسائل فرعی مفارقات - از باب نمونه - است، که
 فرصت آن نیست، ولی فی الجمله معلوم است که -
 مثلاً - بحث درباره «اختیار» انسان که از فروع
 مفارقات است، نمی تواند از عوارض ذاتی موجود بما
 هو موجود شمرده شود زیرا چندین واسطه در میان
 است. بعلاوه اگر فیلسوف آزاد باشد که بهانه شرح
 اقسام موجود بما هو موجود و اقسام فرعی آن تا بینهایت
 پیش برود دیگر هیچ دانشی در مراتب پایینتر نمی ماند
 و همه خرده دانشها در فلسفه جذب می شوند.^{۲۷}

پرسش دوم اینست که مگر امور طبیعی و ریاضی از
 اقسام اولیه موجود بما هو موجود نیستند؛ پس چرا
 علم یا علوم مربوط به آنها در فلسفه اولی ادغام نشده
 است. امروز موضوعات فرعی، فراوان و دانشهای فرعی
 مستقل نیز بهمان نسبت فراوانند، و این امر مایه
 تعجب نیست. اما ملاحظه می کنیم که از همان آغاز
 هم، که دامنه علوم بسیار محدود بود، حتی شاخه های
 فرعی ریاضی و طبیعی موضوعات دانشهای مستقلی
 بودند، چنانکه - برای مثال - کمیت متصل قار
 موضوع هندسه و بدن انسان از حیث بیماری و
 سلامتی موضوع پزشکی بود.

نتیجه هر دو پرسش فوق آنکه: صرف مندرج بودن
 مفارقات در اقسام اولیه موجود بما هو موجود «در
 پوشش عموم و خصوص مطلق» مجوز درج علوم

سلسله اصول و مبانی خاص استنتاج می‌گردد.^{۲۹}

استاد مطهری این توجیه را نیز بدون هیچگونه توضیح یا رد و قبول، متذکر شده، ولی حقیقت معنی آن بر نگارنده روشن نیست، زیرا اولاً، فلاسفه اسلامی، از جمله ابن‌سینا، تقسیمات اولیه وجود بما هو وجود را - که قدر متیقن از عوارض ذاتی آن هستند - زمینه‌ساز برای معرفی و ارائه موضوع برای هر سه شاخه طبیعی، ریاضی و الهی می‌دانند و باین معنا، هر سه بطور مستقیم از امور عامه استنتاج می‌شوند و این ویژگی اختصاص به امور «الهی» یا «مفارقات» ندارد.

ثانیاً، این تعبیر شایع که فلسفه اولی به تعریف و «اثبات» موضوع برای علوم جزئی اقدام می‌کند - بنظر نگارنده - متضمن قدری مبالغه و مسامحه است. برای نمونه علامه طباطبایی می‌فرماید: «فالعلوم جميعاً تتوقف علیها فی ثبوت موضوعها.»^{۳۰} فلسفه اولی موضوعات سه‌گانه مزبور را بطور کلی تعریف می‌کند اما اثبات وجود عینی آنها بعهده امور عامه نیست و حتی ابزاری برای این کار در اختیار ندارد، بلکه حقیقت امر اینست که امور طبیعی با شکسته شدن سد سوفسطاییگری، پیش از ورود به فلسفه، به ثبوت می‌رسند و در واقع، ذهن بدون هیچ استدلالی ثبوت آنها را گزینش می‌کند.

امور ریاضی را نیز ذهن از طبیعت برمی‌گیرد و سپس خود به تکمیل آن می‌پردازد، و بهمین دلیل آنرا «نیمه‌مفارق» می‌گویند. اما امور الهی یا مفارقات هیچ دلیل مستقیمی از متن طبیعت ندارند و انسان صرفاً با نگاه به نفس خود، که در حضور اوست و به نظر می‌آید ویژگیهایی غیر از جسم دارد، حدسی می‌زند و به واقعیت امر مفارق کم و بیش معتقد می‌شود

و نظایر و شواهدی نیز از دیگر موجودات زنده دریافت می‌کند و با استنتاجاتی از نفوس به عقول و سپس به واجب‌الوجود و خواص آن می‌رسد. اما اینها هیچکدام اولاً اثبات مفارقات نیست، و ثانیاً بعهده امور عامه فلسفی نیست و تنها فرضهایی را جهت ارائه تعاریف خاص امور مفارق و تعریف مطلق مفارقات، در کنار طبیعیات و ریاضیات، تدارک می‌بیند.

ثالثاً، یک نکته اساسی و مهم اینست که ببینیم آیا امور طبیعی و ریاضی و مفارق، از وجود بما هو وجود استنباط می‌شوند یا روند جاری برعکس است؟

به نظر می‌رسد عکس مطلب درست است، زیرا «وجود بما هو وجود» یک مفهوم لابلشرط است و بخودی خود مصداقی ندارد بلکه از روی این مصادیق سه‌گانه که اولی واقعی و دومی ساختگی و سومی فرضی و حدسی است، توسط ذهن آدمی انتزاع می‌گردد. بنابراین اصل فرض چنین استنباطی از ریشه، حتی در قلمرو ذهن، باطل است، و بتحقیق، باید گفت: امور عامه موضوع خود را از امور سه‌گانه طبیعی، ریاضی و الهی می‌گیرد.

بیانی دیگر به نظر می‌رسد بین دو مطلب خلط شده و همین اختلاط منشأ نوعی مغالطه و سوء فهم گردیده است: نخست، اینکه مفهوم وجود، بدیهی و مصداقش بینای از اثبات است، و دوم، اینکه این مفهوم چگونه در ذهن تشکیل می‌شود. یک مفهوم کلی، اعم از اینکه بدیهی و ثابت یا نظری و نیازمند به اثبات باشد، باید در تشکیل خود فرایند خاص کلیسازای را طی کند. یعنی ذهن ناچار است آنرا با ملاحظه مصادیق و انتزاع قدر مشترک، بسازد. مصادیقی که مفهوم «موجود بما هو موجود» از روی

۲۹. همانجا.

۳۰. طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۱۲.

آنها ساخته می‌شود همین سه نوع موجود، یعنی طبیعی، ریاضی، و الهی است، و اینها باید قبل از تشکیل این مفهوم شناخته‌شده و فی‌الجمله ثابت باشند تا این مفهوم توسط آنها ساخته شود و بلحاظ مصادیق خود موضوع دانش موجود بما هو موجود گردد. بنابراین، معنا ندارد بگویم فلسفه اولی برای طبیعی و ریاضی و مفارقات، «اثبات» موضوع می‌کند، مگر اینکه «اثبات» بمعنی «تعیین» باشد.

خوشبختانه از سه منبعی که در آغاز مقاله

برای این مطلب معرفی کردیم فقط

علامه در نهاییه از واژه «اثبات»

موضوع برای سایر علوم

استفاده کرده‌اند و

دو منبع دیگر

(ابن سینا و

ملاصدرا) از تعبیر

«بحث درباره موضوعات

علوم جزئی» بهره گرفته‌اند.

۴- یک توجیه معروف تاریخی نیز

هست که بیشتر ناظر بر جهت اطلاق نام

«الاهیات» بر هر دو علم است. بسیار معروف و،

بتقریب، مسلم است که ارسطو افادات خود در

مجالس درس را تدوین نکرده و بصورت یادداشت‌های

شخصی پراکنده و دست‌نوشته‌های نامنظم بارث نهاده

است. سپس در هنگام جمع‌آوری و تدوین، برخی

از شاگردان وی یادداشت‌های مربوط به فیزیک یا علوم

طبیعت را در ابتدا نهادند و بقیه را بطور صوری «بعد

از فیزیک» یا «متافیزیک» نامیدند. این کلمه در

عربی به مابعدالطبیعه ترجمه شد و کم‌کم به

«ماوراءالطبیعه» و سپس به «الاهیات» تبدیل و نام

مذکور با این مقدمات تاریخی و اتفاقی بر دو علم با دو

موضوع اطلاق گردید.^{۳۱}

این توجیه تاریخی و اتفاقی کمتر جدی گرفته شده

و کمتر هم به رد آن پرداخته شده است اما بر فرض که

چنان واقع‌بینی اتفاق افتاده باشد، در اینجا مؤثر نیست،

زیرا ارسطو خود در یکی از همان یادداشت‌ها، که در

فصل هفتم از کتاب «کاپا» جای گرفته، دو عنوان

«موجود بما هو موجود» و «مفارق» را بر یک موضوع

حمل کرده و می‌گوید: «... از آنجا که دانشی

هست درباره موجود از آن جهت که موجود

و مفارق است، باید بررسی کرد که آیا

آنها با دانش طبیعی یکی باید

انگاشت یا بیشتر متفاوت

با آن.»^{۳۲}

از ظاهر این متن

برمی‌آید که ارسطو

موضوع امور عامه و

مفارقات را از یک جنس

می‌دانسته و بنابراین، خود او از اطلاق

یک نام بر هر دوی آنها امتناعی نداشته است.

چهار توجیهی که ملاحظه و انتقاد شد در

سطحی پایینتر از جدیت بود و تنها باین دلیل که گفته

شده و توسط برخی از اساتید، مورد اشاره قرار گرفته

بود نقل شد. اما در کنار اینها برخی از بزرگان فلاسفه

متقدم و معاصر نیز بطور جدی به مسئله نگریسته و

با دقتی درخور و تفصیلی شایسته در صدد ارائه

راه‌حل روش‌شناسانه برآمده‌اند. ورود این مراجع

فلسفی به این بحث در مرحله نخست از این جهت

مهم است که معلوم می‌دارد مسئله قابل تأملی وجود

دارد و بحث این مقاله درباره آن نوع بدعت‌گرایی بیشتر

به نظر می‌رسد

بین دو مطلب خلط شده

و همین اختلاط منشأ نوعی مغالطه

و سوء فهم گردیده است: نخست، اینکه

مفهوم وجود، بدیهی و مصداقش بینباز

از اثبات است، و دوم، اینکه

این مفهوم چگونه در

ذهن تشکیل

می‌شود.

۳۱. مطهری، مختصر شرح منظومه، ص ۱۰۵ - ۱۰۶.

۳۲. ارسطو، متافیزیک، ص ۳۶۴.

■ از نظر حکمای اسلامی

امور عامه و الاهیات

بالمعنی الاخص را

نباید دو علم

و فن مستقل به شمار آورد.

این دو قسمت مجموعاً

فن واحد و علم واحدی را

تشکیل می دهند.



یا مضر در سنت فلسفه اسلامی نیست، اما در مرحله دوم - که برای نگارنده مهمتر است - این نکته اهمیت دارد که معلوم شود آیا این بحث‌کنندگان توانسته‌اند مرزبندی روش‌شناسانه قابل‌قبولی ارائه کنند و یا ملاک ادغام معتبری به دست دهند یا سعی ایشان ارزشمند و در عین حال عقیم بوده است. از اینگونه چاره‌جوییها سه نمونه را ملاحظه می‌کنیم:

۱. نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا، از آنجا که به موازین روش‌شناسی، حتی بمعنی امروزی آن اهتمام داشته، چهار فصل از هشت فصل مقاله اول الهیات شفا را به معرفی فلسفه، موضوع، مسائل، مرتبه و نام درست آن اختصاص داده است. وی در تشخیص درست تعریف و موضوع فلسفه روشی ابتکاری به کار می‌گیرد که وارد آن نمی‌شویم، اما سرانجام هر دو موضوع، یعنی موجود بما هو موجود و مفارقات، را برای فلسفه‌اولی برسمیت می‌شناسد. البته به این هم توجه دارد که ایندو حداقل، دو مفهومند و اگر از دو مصداق متفاوت حکایت کنند نمی‌توانند در عرض هم موضوع یک علم باشند. بهمین منظور، می‌کوشد موجود بما هو موجود و همه

عوارضی را که آنها را «بمنزله انواع و اعراض» آن می‌شناسد، در مفهوم «مفارق» مندرج سازد. «انواع» در اینجا بر اقسامی از موجود، از قبیل مجرد و مادی و جوهر و عرض، اطلاق می‌گردد و مقصود از «اعراض» حالتی از موجود، مثل وحدت و کثرت و علیت و معلولیت، است.

قید «بمنزله» هم با این ملاحظه احتیاطی در کنار انواع و اعراض افزوده شده که اصطلاحاتی مثل انواع و اعراض جنبه ماهوی دارند و وجود بما هو وجود فاقد ماهیت است.

ابن‌سینا مفارق بودن مفهوم عام و لابلشروط «موجود بما هو موجود» را باین معنا می‌گیرد که این مفهوم در کلیت خود «مشروط به مادیت» نیست، و همین شیوه را درباره تک‌تک انواع و اعراض نیز ادامه می‌دهد و آنچنان با مهارت و اصرار پیش می‌رود که حتی بحثهایی مثل «ترکیب جسم از دو جوهر هیولا و صورت» و بحث فیلسوف درباره اعراض خاص جسم، از قبیل «کمیت متصل قار» را نیز با توجیهاتی زیرکانه مندرج در بحث مفارقات می‌سازد.^{۳۳}

نگارنده توجیهات ابن‌سینا در اینباره را در مقاله‌یی دیگر بتفصیل نقل و انتقاد کرده^{۳۴} و بهمین دلیل ترجیح می‌دهد باقیمانده فرصت محدود مقاله را برای بیان دو توجیه دیگر و اظهار نظر و اتخاذ نتیجه ذخیره کند.

۲. نظر استاد مطهری

استاد مطهری، برخلاف ابن‌سینا، مشکل را بصراحت مطرح کرده و بمناسبت شروع تدریس بخش الاهیات

۳۳. ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۱۰ - ۱۳.

۳۴. طاهری، سیدصدرالدین، «گزارش انتقادی مقاله اول الهیات شفا»، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت ابن‌سینا، همدان، ۱۳۸۳.

بمعنی اخص از منظومه سبزواری می‌گویند:

از نظر حکمای اسلامی امور عامه و الاهیات بالمعنی الاخص را نباید دو علم و فن مستقل به شمار آورد. این دو قسمت مجموعاً فن واحد و علم واحدی را تشکیل می‌دهند و موضوع واحدی دارند که عبارتست از موجود بما هو موجود؛ یعنی با آنکه به نظر می‌رسد الاهیات بالمعنی الاخص از آن جهت که اختصاص دارد به مسائل مربوط به خدا، باید علم و فن مستقلی شمرده شود، آنرا جدا و مستقل نشمرده‌اند، بلکه مسائل آنرا جزء علم دیگر، که علم وجود است و موضوعش موجود بما هو موجود است به حساب آورده‌اند.^{۳۵}

استاد سپس با تذکر توجیحات گذرای سابق و یادآوری نکته تاریخی مربوطه به نامگذاری بخش «متافیزیک» در آثار ارسطو و بدون قضاوت درباره هیچیک از این گفته‌ها، به مسئله اطلاق «الاهیات» بجای «متافیزیک»، بر هر دو بخش یا هر دو علم - بتعبیر ایشان - در فلسفه اسلامی پرداخته، اینگونه نظر می‌دهند:

بدیهی است که اطلاق یک لفظ به دو معنا که یکی از دیگری اعم باشد جز باشتراک لفظی نخواهد بود. اطلاق لفظ الاهیات به مباحث الاهیات بالمعنی الاخص وجه روشنی دارد. مباحث این فن همه مربوط به ... امور مبرا و منزله و باصطلاح «بشرط لا» از ماده است. اما اطلاق لفظ الاهیات به مباحث فلسفه اولی باعتبار دیگر است و آن اینست که این امور غیرمشروط یعنی «لابشرط» از ماده است. اگر گفته شود فلسفه اولی درباره «امور مجرد» بحث می‌کند باز همین معنا مورد نظر است،

یعنی امور غیرمشروط به ماده، نه امور مشروط به غیرمادی بودن.

وجود این دو اصطلاح در کلمه «الاهی» و هم در کلمه «مجرد» نباید ما را به اشتباه بیندازد.^{۳۶}

روشن است که این توجیه و تحلیل که در کلمات استاد مطهری ملاحظه کردیم اگر برداشت مستقیم از گفتار ابن‌سینا در الاهیات شفا نباشد، از نظر محتوا همان است و مبتنی بر جعل اصطلاح خاصی در مورد الفاظ «مفارق» و «مجرد» و «غیرمادی» و امثال اینهاست و این کلمات را، برخلاف معنی ظاهر خود، از «بشرط عدم ماده» به «لابشرط از ماده» سوق می‌دهد. باین معنا هنگامی هم که فلسفه را «دانش موجود بما هو موجود» می‌نامیم با حفظ این اعتبار است که «موجود بما هو موجود» چنانکه ابن‌سینا فرمود، در معنی خود «لابشرط» است و با هر شرطی اعم از مادیت و تجرد و حالت متوسط، که در ریاضیات ملحوظ است، سازش می‌کند.

استاد مطهری ضمن ارائه تحلیل فوق‌نهایت راه‌حل و پیشنهادی جدید ارائه نمی‌کند بلکه گویا پیشنهاد جدید را نمی‌پذیرد و بر حفظ این اصطلاح و اطلاق یک نام، اعم از الاهیات یا فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه یا هر نام دیگر، بر هر دو طرف و، بتبع بر لزوم تجمیع علمی آنها در یک مجموعه تألیفی، اصرار می‌ورزد. دلیل این نسبت به ایشان اینست که در جایی دیگر بمناسبت همین بحث، به شیخ اشراق از اینجهت که فلسفه اولی را فقط بر امور عامه اطلاق کرده و به صدرالمتألهین از اینجهت که تنها در شرح هدایه اثیرالدین ابهری از او تبعیت کرده، نسبت اشتباه

۳۵. مطهری، مختصر شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۰۱ - ۱۰۲.

۳۶. همان، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

■ نگارنده این سطور

طرفدار جدی تفکیک دانش

موجود بما هو موجود از دانش

مفارقات است و معتقد است که

اولاً این تفکیک هر چند تا به حال

در عمل صورت نگرفته،

اما در حقیقت از جهت روش شناسانه

تحقق دارد.

مصباح، برخلاف استاد مطهری، نه تنها با تفکیک این دو علم از یکدیگر مخالفت ندارد، بلکه باین دلیل که این فرض را در ابتدا آورده، گویا آنرا ترجیح می دهد، اما، در عین حال، در مقام عملی، مخالفتی با ادامه سنت جاری در فلسفه اسلامی نمی کند و اینگونه امور را تابع قرارداد و جعل اصطلاح می داند، قرارداد و اصطلاحی که تا هم اکنون، با استمرار سنت موجود، گویی به تصویب رسیده و جایگزین شده است.

در عین حال، استاد در شرح الهیات شفاء که حاصل جلسات درس ایشان است و سالها بعد از حاشیه نهایی نوشته شده بصراحت از جدایی علم مفارقات یا الهیات بمعنی اخص از علم موجود بما هو موجود یا فلسفه اولی جانبداری کرده است. همین را «سیر تحول نامحسوس» نامیدیم زیرا در عین صراحت، بسیار کوتاه و استطرادی و بدون بحث کافی صورت گرفته است. عبارت اینست:

در پایان نکته‌یی را خاطرنشان می‌کنیم و آن اینک: «خدانشناسی» را نباید جزو فلسفه

۳۷. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت،

۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۹-۱۰.

۳۸. مصباح یزدی در حاشیه نهایی الحکمة، ج ۱، ص ۱۱.

۳۹. همان، ص ۶-۱۱.

می دهد و متذکر می شود که ملاصدرا شرح هدایه را در زمان طلبگی و دوران جوانی و ناپختگی فلسفی نوشته و سپس از این اصطلاح عدول کرده است.^{۳۷} نظر استاد معاصر دیگر را، که سیر تحول نامحسوسی نیز داشته، نخست از حاشیه بر نهایی الحکمة جويا می شویم. علامه طباطبایی در آن کتاب بی آنکه وارد اینگونه مباحث شود سنت جاری فلسفه اسلامی را در عمل رعایت کرده است. اما استاد مصباح حواشی مفصلی بر مقدمه کتاب نوشته و جوانب مسئله را با اشاره به نظریات گذشتگان بررسی و اشکالات مربوط به تعریف، موضوع، عوارض ذاتی و امثال اینها را تشریح کرده، ولی در نهایت در عین تمایل به تفکیک دو علم، با دو موضوع امور عامه و مفارقات، می گوید:

امکان دارد که موضوع فلسفه اولی موجود باشد از آنجهت که معقولات ثانیه فلسفی [یا] امور عامه از آن انتزاع می گردد و علم الاهی [یا دانش مفارقات] علم مستقلی شمرده می شود، چنانکه همچنین ممکن است تعریف [فلسفه اولی] توسعه داده شود، بگونه‌یی که شامل مسائل مبدأ و معاد نیز بشود و این بدان سان است که دو موضوع یا بیشتر برای این علم در نظر گرفته شود، چنانکه این نیز ممکن است که همه مسائل را که با روش عقلی محض تحقیق می شوند در فلسفه اولی مندرج سازیم، و بیشتر [نیز] اشاره کرده‌یم که می توان فلسفه را همچون دانشی در نظر گرفت که همه علوم برهانی را شامل شود و موضوع آن «مطلق موجود» باشد.

هیچیک از این راهها مستلزم مخالفت با قاعده‌یی عقلی یا پیامی آسمانی نمی باشد.^{۳۸}

تا آنجا که از متن فوق، بویژه بعد از شرح مفصل مشکلات طی چندین صفحه^{۳۹} برمی آید، استاد

اولی دانست. «خداشناسی» و الاهیات
بالمعنی الاخص علمی جدای از فلسفه اولی
یا الاهیات بالمعنی الاعم است.^{۴۰}

تذکر این نکته ضرورت دارد که تعبیر «خداشناسی»
در اینجا نماینده بحث از همه امور «مفارق» است و
شامل بحث از عقول و نفوس، از جمله نفس ناطقه
انسانی، می شود و حتی سرنوشت نفس ناطقه بعد از پایان
زندگی اینجهانی را نیز، بتبع، در بر می گیرد، و از اینجا
خود بخود به بحث معاد وصل می گردد.

بعلاوه، مباحثی نیز در آثار ملاصدرا در مورد مجرد
مثالی نفوس حیوانی - یا نفوس حیوانی متخیل -
مطرح شده که از مسائل علم مفارقات شمرده می شود.
البته جای این بحثها فقط در علم مفارقات است
(نه کلام) و این بمعنی پذیرش مجرد مثال، و یا حتی
پذیرش مجرد عقلانی نفس ناطقه نیست، چنانکه
پذیرش عقول و نفوس فلکی و حتی پذیرش وجود
خداوند نیز از ابتدا بر متعلم علم مفارقات تحمیل
نمی گردد، و این یک جهت عمده تفاوت میان علم
مفارقات و دانش کلام است.

xxx

پیشتر تأییدی از شیخ اشراق و ملاصدرا در شرح
هدایه بر نظریه اخیر را از زبان استاد مطهری - همراه
با دیدگاه مخالف خود استاد - نقل کردیم و اینک
سخن خواجه طوسی، در تأیید این نظر را ملاحظه
می کنیم. خواجه در مقدمه اخلاق ناصری، بی آنکه
وارد اینگونه مباحث بشود، می گوید:

اما اصول علم اول دو فن بود: یکی معرفت
الله سبحانه و تعالی و مقربان حضرت او، که
به فرمان او عزّ و علا مبادی و اسباب دیگر
موجودات شده اند، چون عقول و نفوس و
احکام افعال ایشان و آنرا «علم الاهی»

خوانند، و دوم معرفت امور کلی که احوال
موجودات باشد از آنروی که موجودند، چون
وحدت و کثرت و وجوب و امکان و حدوث و
قدم و غیر آن، و آنرا «فلسفه اولی» خوانند.^{۴۱}

xxx

نگارنده این سطور طرفدار جدی تفکیک دانش
موجود بما هو موجود از دانش مفارقات است و معتقد
است که اولاً این تفکیک هر چند تا به حال در عمل
صورت نگرفته، اما در حقیقت از جهت روش شناسانه
تحقق دارد و آنچه تا به حال در آثار فلاسفه غرب و شرق
اسلامی با عناوینی مثل فلسفه اولی یا الاهیات، با تفکیک
صوری اعم و اخص یا بدون آن آمده در واقع دو علم با
دو موضوع است، که، بسان دو جوهر مستقل روح و
جسم، در کنار یکدیگر قرار گرفته است.

ثانیاً این جداسازی بدین مقدار که در فلسفه اسلامی
معاصر وجود دارد کفایت نمی کند بلکه بایستی ضمن
پیرایش فلسفه اسلامی از پاره‌یی مباحث، همچون
فلکیات، بطور رسمی انجام شود. ثالثاً باید نام «فلسفه
اولی» به دانش امور عامه و نام «الاهیات» به دانش
مفارقات اختصاص یابد. رابعاً اگر صحبتی از برتری
رتبه یا تقدم تاریخی هست، در هر دو مورد حق تقدم با
دانش مفارقات است. هر یک از نکات چهارگانه را
جداگانه و باختصار تمام توضیح می دهیم.

الف - چرا جدایی میان دو علم بخودی خود تحقق
دارد؟

پاسخ این پرسش از برخی مباحث گذشته،

۴۰. مصباح یزدی، محمدنقی، شرح الھیات شفا، قم، مؤسسه

امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۶.

۴۱. طوسی، خواجه نصیر، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی

مینی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰، ص ۲۸.

■ تقدم رتبی

بمعنی برتری معنوی

است. این برتری از طریق

درجه علم و شأن معلوم و هدف

معرفت تشخیص داده می شود.

علم مفارقات جنبه تعقلی - قیاسی

دارد و برتر از مشاهده

و تجربه است.

معنی ظاهر لفظ را بکلی باطل کند و آنرا حتی بعنوان پوست در مقابل مغز و ظاهر در مقابل باطن نیز برنتابد. بدیهی است اگر پوست نباشد مغز هم نیست و چنانچه ظاهر حفظ نشود باطن هم دیگر باطن نخواهد بود.

ب- مصلحت عملی - جداسازی چیست؟

در مرحله نخست یکسانسازی رفتار با سه شاخه طبیعی، ریاضی و الهی که هر سه زیر مجموعه «موجود بما هو موجود» هستند، ایجاب می کند که هر رفتاری با طبیعی و ریاضی داشتیم با «الاهی» هم داشته باشیم، و اینکه در گفتارهای منقول از ابن سینا و ملاصدرا پیوسته طبیعی و ریاضی را در یک طرف و «الاهی» را در طرف دیگر قرار داده، آندو را بیرون رانده و این یکی را زیر چتر موجود بما هو موجود جا داده اند، ظاهراً هیچ وجهی جز تصنع و خودباختگی در برابر این قسم ندارد و ارزش ذاتی مفارقات در مقایسه با آندو هرگز یک چنین تبعیض ناروشمندانانه را ایجاب و توجیه نمی کند. چنین اقدامی البته از صدر المتألهین که هدف «شباهتجویی با خداوند» را در تعریف فلسفه یی می گنجانند که باید وجود خدا را ثابت کند - ممکن است از عهده بر نیاید - مایه شگفتی نیست، اما از ارسطو برآستی مایه تعجب است.

در مرحله دوم می دانیم که شاخه های مختلف علوم هرچه از یکدیگر جدا شوند و جداگانه - با حفظ کلیت نظام علمی همسو با کلیت هستی - رشد کنند و توسعه یابند برفع توسعه دانش است و محدود شدن قلمرو تخصص اهل دانش نیز مایه عمق معلومات و زمینه ساز دقت بیشتر و خطای کمتر ایشان است.

۴۲. مطهری، مختصر شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۴۳. همان، ص ۱۰۷-۱۰۸.

بتقریب، برآمد، که بطور خلاصه این است: همینکه پذیرفتیم نسبت میان «موجود بما هو موجود» با «موجود مفارق» تساوی نیست و پذیرفتیم که رابطه عموم و خصوص مطلق نیز به اصل تقید به انحصار بحث در عوارض ذاتی موضوع در همه موارد نمی سازد، دیگر جایی برای ادغام یک موضوع در موضوع دیگر باقی نمی ماند و اینکه یک علم بیش از یک موضوع داشته باشد نیز بهیچوجه پذیرفته نیست. در این ادغام نافرجام فرقی نمی کند که بسان ابن سینا موجود بما هو موجود را در مفارق مندرج کنیم و یا عکس آنرا، آنگونه که از توضیحات اولیه استاد مطهری^{۴۲} برآمد و مقتضای صریح خود لغت هم هست، بپذیریم.

بعلاوه سوق دادن معنی «مفارق» و «مجرد» از «غیرمادی» و «بشرط لا» به «غیرمقید به مادیت» یعنی «لابشروط»، آنگونه که مدعای صریح ابن سینا و مورد تأیید ضمنی استاد مطهری در توضیحات اخیر ایشان^{۴۳} بود، کاری برخلاف مقتضای لغت است و جعل اصطلاح مخالف مقتضای صریح مفاد لغوی لفظ جایز نیست و حکم آن معنی تأویلی را دارد که

این نکته، بویژه، امروزه که دوران ذوالفنون بودن سپری شده، اهمیت دارد.

ج - نام متناسب هر دانش چیست؟

پس همانگونه که استاد مطهری، بدرستی، متذکر شدند، نام «الاهیات» با دانشی که درباره «مفارقات» بحث می‌کند تناسب کامل دارد. این تناسب بیش از هر چیز مرهون نامگذاری تاریخی سه شاخه طبیعی، ریاضی و الاهی است، چنانکه اطلاق نام «فلسفه اولی» بردانشی که موضوعش «موجودبما هو موجود» است مقتضای تصمیمی است که در آغاز تدوین فلسفه در یونان قدیم اتخاذ شد. بهتر است اصل این سنت، تا آنجا که منتهی به نادرستیها نشود، محفوظ بماند. نامگذاری یک قرارداد است و اندک مناسبتی، بشرط عدم مانع، در آن کفایت می‌کند.

د - وجه تقدم رتبی و وجودی دانش مفارقات چیست؟

تقدم رتبی بمعنی برتری معنوی است. این برتری از طریق درجه علم و شأن معلوم و هدف معرفت تشخیص داده می‌شود. علم مفارقات جنبه عقلی - قیاسی دارد و برتر از مشاهده و تجربه است، معلومش مجرد و برتر از مادی و ریاضی و هدفش مقدس و برتر از خور و خواب و خشم و شهوت است، و در یک جمله، چنانکه بارها نوشته‌اند «برترین علم به برترین معلوم» است. اینکه ملاصدرا «تشبه بالله» را هدف فلسفه دانسته اگر باین لحاظ باشد درست است وگرنه دانستن - مثلاً - فرق بین جوهر و عرض بیش از دانستن عناصر ترکیبی آب ارزش معنوی ندارد.

تقدم وجودی دانش مفارقات هم باین معناست که این دانش از جهت تاریخی پیش از دانش وجود

بما هو وجود پی‌ریزی و ارکانش منعقد شده است. این نکته نیز روشن است، زیرا دغدغه غالب افراد بشر، بعد از فراغت از امور روزمره، پی‌بردن به پشت پرده تخیلی یا عقلی طبیعت و احیاناً پناه جستن و آرامش گرفتن در فضای آن بوده و بسیاری از مردم حتی هم اکنون نیز در عین پیشرفت چشمگیر زندگی مادی، برای سامان دادن به امور روزمره، خود را نیازمند به ارتباط با ماورای طبیعت می‌بینند، در حالیکه علم به امور عامه فلسفی نه چنان جاذبه و نه چنین فوریتی دارد. بطور کلی، این واقعیت غیرقابل انکار است که دانشها هرگز از بالا، بصورت فرمایشی تشکیل نمی‌شوند تا دانشی مانند امور عامه، که موضوعش عامتر است زودتر تشکیل شود، بلکه مانند سایر نهادها، از قبیل زبان و حکومت، از مراحل پایین و برحسب نیاز تشکیل می‌شوند، و نیازهایی که زودتر روی می‌نمایند دانش رسمی متناسب با خود را زودتر سامان می‌دهند، و معلوم است که نیازهای مربوط به مفارقات بعد از طبیعیات و پیش از امور عامه فلسفی روی نموده و می‌نمایند.

مدعای فوق یک شاهد تاریخی گویا دارد و آن جمله‌یی است از ارسطو که بسیاری، از جمله کاپلستن^{۴۴} آنرا نقل کرده‌اند. ارسطو گفته است: «انسانها هم اکنون و از آغاز از راه شگفتی (حیرت)^{۴۵} تفلسف آغاز کرده و می‌کنند.»^{۴۶} این گفته بسیار پرمعنا و راهگشاست، اما به دو شرط: نخست اینکه معنی «حیرت» و کاربرد آنرا دریابیم و دوم آنکه دریابیم که ما چه هنگام و درباره کدام بخش از نیازها و پرسشهایمان دچار حیرت می‌شویم.

۴۴. کاپلستن، فلسفه معاصر، ص ۸۶.

45. *thaumazein*

۴۶. ارسطو، متافیزیک، ص ۸.

«حیرت» یا بفارسی «سرگردانی»، با «شک» و «جهل بسیط یا آگاهانه» برابر نیست، بلکه اخص است. در معنی لغوی حیرت «سرگشتگی» و بلا تکلیفی افتاده است^{۴۷} و در لغت عرب به یک بیراهه بیابانی که معلوم نباشد به کجا منتهی می‌شود «مستحیر» می‌گویند.

کدام گروه از پرسشها، اگر روی بنمایند، موجب حیرت باین معنا می‌گردند؟ پرسشهای مربوط به علوم

مثال اینکه خدایی و سرنوشتی و اختیاری و نفس فنا ناپذیری و عالم پس از مرگی و ... هست یا نه پرسشهایی است که اگر روی نماید پاسخ فوری می‌طلبد و هر پاسخی نیز بار عاطفی خاصی به دنبال می‌آورد و شیوه عمل خاصی را، با حساسیت و بدور از بیطرفی و بی تفاوتی پیش می‌آورد. گاه به پاسخ قطعی نرسیدن اینگونه پرسشها انسان را تا مرز دیوانگی و از خود بیخودی پیش می‌برد و گاه نوع پاسخ دریافتی

■ بطور کلی، این واقعیت غیر قابل انکار است که

دانشها هرگز از بالا، بصورت فرمایشی تشکیل نمی‌شوند تا دانشی

مانند امور عامه، که موضوعش عامتر است زودتر تشکیل شود، بلکه

مانند سایر نهادها، از قبیل زبان و حکومت، از مراحل پایین و

بر حسب نیاز تشکیل می‌شوند.

طبیعی و ریاضی هرچند با زندگی روزمره سروکار مستقیم و فراوان دارند، اما موجب سرگردانی و حیرت نمی‌شوند زیرا هر کدام مرجع مخصوصی برای جوابگویی دارند و دیر یا زود به پاسخ می‌رسند، بعلاوه طرفین یا اطراف فرضی پاسخ آنها معمولاً برای انسان تفاوت ندارد.

سؤالاتی که مربوط به عوارض ذاتی وجود بما هو وجودند اگر زود به جواب نرسند دیر نمی‌شود و چنانچه جواب به دست آمده عوض شود و مثلاً جای جوهر و عرض و تعریف آنها عوض شود، برای انسان فرقی ندارد.

اما پرسشهای مربوط به عالم مفارقات از هر دو جهت از گونه دیگرند، یعنی اگر روی نمودند، گذراندن با آنها و خونسردانه بانتظار جواب نشستن مشکل است و اگر به پاسخ برسند نوع پاسخ برای انسان مهم و حیاتی است و بی تفاوت نیست. برای

زندگی انسان را زیرو رو می‌کند.

انسان در مقام اینگونه پرسشها، که همگی به عالم مفارقات ارتباط دارد، به آستانه «حیرت» قدم می‌گذارد و بگفته ارسضو، هرچند بیسواد محض باشد، به «فلسفیدن» می‌پردازد. بنابراین فلسفه‌یی که مولود حیرت است ناهش هرچه باشد - فلسفه یا الاهیات یا هر نام دیگر - دانش مفارقات است و آدمی نیز تا خود از مشغولیات و رفع حاجات ضروری و تفننی روزمره فاصله نگیرد و، بتعبیر دیگر، تا خود «مفارق» نشود، به آستانه «مفارقات» راه نمی‌یابد و به «دانش مفارقات» نائل نمی‌گردد، مگر اینکه به چیزی از نوع لقلقه لسان یا مجادلات کلامی دست یابد، که آن خود نیز از قبیل سرگرمیهای روزمره است، و «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء».

۴۷. فرهنگ لاروس، ماده خیر و خیرة.