

موضوع ما بعد الطبیعه*

- دکتر جعفر شانظری^۱
- عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

چکیده

دانش و علوم بشری بر حسب موضوع، روش و هدف از یکدیگر متمایز می‌شود. حکیمان پیشین، مجموع علوم را به نظری و عملی و هر یک را به سه گروه دسته‌بندی کرده و مباحث در حکمت و دانش نظری را به اعتبار ارتباطش به وجود مادی و غیر مادی، به الهیات (علم الهی، علم اعلی و ما بعد الطبیعه) و طبیعیات و ریاضیات (علم تعلیمی) تقسیم و تنظیم کرده‌اند. آنان در موضوع علم الهی و یا ما بعد الطبیعه آرای مختلفی را ارائه نموده‌اند. در این مقاله پس از طرح مسئله و بیان آرا و انظار به این نتیجه دست یافته‌ایم که موضوع این علم در هر دو بخش الهیات به معنای عام و خاص یکی است و آن عبارت است از حقیقت وجود و یا وجود محض و کسانی که موضوع الهیات به معنای اعم را موجود دانسته ولی موضوع الهیات به معنای اخص را

خداوند قرار داده راه ناصواب را انتخاب کرده‌اند و این تفکیک با مبانی فلسفی حکیمان ناسازگار است.

واژگان کلیدی: موجود، ما بعد الطبیعه، موضوع، الهیات عام و الهیات خاص.

مقدمه

انسان از آغاز آفرینش خویش بر اساس فطرت و ساختار وجودش در جستجوی شناخت و آگاهی از خود و جهان بیرون از خود بوده و هست و روح ناآرام و متلاطم او هر لحظه در پی اتصال به سرچشمه معرفت است و به قدر توان و طاقت خویش بر شناخت حقایق اشیا وقوف یافته و عطش خود را با جرعه جرعه نوشیدن از دریای معرفت سیراب و وجودش را حیات و کمال بخشیده است.

دانش پژوهان، مجموع دانش بشری را به دو بخش نظری و عملی تقسیم نموده و هدف آن را کسب علم، معرفت و کمال نفس دانسته‌اند. در حکمت پیشین علوم نظری را به طبیعیات، ریاضیات و الهیات تقسیم می‌کردند و بحث در حکمت نظری را یا از موجوداتی که در وجود هیچ احتیاجی به مواد جسمانی و عناصر طبیعی ندارد می‌دانستند و یا از موجودی که در عناصر مادی محقق می‌شود؛ قسم اول را به علم الهی یا علم اعلی و یا ما بعد الطبیعه می‌خواندند و در این علم از ذات باری تعالی، عقول، وحدت، کثرت، علت، معلول و... بحث می‌کردند و قسم دوم به دو گروه تقسیم می‌شد در یک گروه بحث از موجوداتی بود که امکان تجرد از ماده در آن راه دارد و در گروه دوم بحث از موجوداتی بود که امکان تجرد از ماده در آنها راه ندارد. دسته اول را حکمت وسطی، علم ریاضی و یا علم تعلیمی و دسته دوم را علم طبیعی نامیده‌اند.

البته هر یک از این دو دارای اقسام و فروع متعدد می‌باشد که در جای خود بحث شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱ به بعد).

در این نوشتار بر آنیم تا تحقیقی از موضوع در قسم اول یعنی علم اعلی یا ما بعد الطبیعه و تقسیم مسائل آن به امور عامه و خاصه ارائه دهیم، پیش از ورود به بحث و طرح نگرش حکما و تطورات فکری در خصوص موضوع ما بعد الطبیعه، به معنا و تحلیل واژه ما بعد الطبیعه اشاره می‌کنیم.

واژه «ما بعد الطبیعه» برگردان «متافوسیکا» است که در قرون وسطی به کار رفته

و به علم اعلی و فلسفه اولی یا الهیات خوانده شده است. پیدایش این اصطلاح به قرن اول پیش از میلاد برمی گردد: یکی از دوستان ارستو فلسفه ارستو به نام «آندرونیکوس»^۱ در قرن اول پیش از میلاد می زیسته در نسخه‌ای که از مجموع آثار ارستو برای خود تنظیم و تدوین نموده است، مباحث مربوط به قسم اول (علم اعلی) را بعد از مباحث طبیعی قرار داده و سرفصل این قسمت از فلسفه ارستو را عنوان یونانی «متافوسیکا» بعد الطبیعیات انتخاب کرد، سپس با حذف حرف تعریفی یونانی «تا» و ترکیب دو کلمه یونانی «متا» یعنی بعد و «فوسیکا» یعنی طبیعت به صورت «متافوسیکا» بر فلسفه اولی اطلاق و استعمال شده است. این واژه در زبان فرانسه به «متافیزیک»^۲ و یا «ترانس فیزیک»^۳ به کار رفت.

در واقع بشر بعد از عالم محسوس و عالم طبیعت به اموری که محسوس نیست توجه پیدا می کند و در مسائل «ما بعد الطبیعه» به تمیز و تفصیل آنها پرداخته است که ادراک آنها از حیطة قدرت و توان حواس بیرون است. بنابراین در اصطلاح فلسفه ارستو، علمی که از اصول مقوم هستی و مسائل آن بحث می کند به نام فلسفه اولی خوانده شده است.

ما بعد الطبیعه و تفسیر دانشمندان

تعبیر و تفاسیر دانشمندان جهان حکمت از واژه «ما بعد الطبیعه» مختلف است. در اینجا به طور فشرده به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱- ویلیام جیمز می گوید: «ما بعد الطبیعه» چیزی جز جهد بلیغ و سعی وافی در طریق تفکری مقرون با وضوح و ضبط و ربط نیست.

۲- دالامبر^۴ (۱۷۱۷-۱۷۸۳ م.) می نویسد: ما بعد الطبیعه علم به اسباب و علل اشیاست و هر کس را برای خود ما بعد الطبیعه‌ای و اصولی علمی است، فرق ندارد

-
1. Andronics.
 2. Metaphysique.
 3. Transpysique.
 4. Dalembert.

که نقاش باشد یا شاعر یا موسیقی‌دان و یا مهندس.

۳- کانت معتقد است: ما بعد الطبیعه عبارت است از تدوین فهرست مرتب و منظمی از تمام آنچه به وسیله عقل محض دارا هستیم.

۴- هانری برگسن^۱ فیلسوف بزرگ فرانسوی (۱۸۵۹-۱۹۴۱ م.) ما بعد الطبیعه را به عنوان معرفت شهودی ذهن و در مقابل، کار علم را به عنوان استعمال عقل در مطالعه مادی تلقی می‌کند.

۵- لویی لاول^۲ (۱۸۸۳-۱۹۵۱ م.) می‌نویسد: خصوصیت ما بعد الطبیعه همانا مطالعه مناسبات درونی نفس ما با تمامیت فعالیت روحانی است، چنانچه خصوصیت علم هم مطالعه مناسبات بیرونی جسم ما و تمامیت علم مادی است.

۶- بوسوئه^۳ (۱۶۲۷-۱۷۰۴ م.) ما بعد الطبیعه را تعریف می‌کند به «علمی که در آن از نامادی‌ترین اشیا، خاصه از خدا و موجودات عقلانی که به صورت او آفریده شده‌اند بحث می‌کند».

۷- ارسطو می‌گوید: ما بعد الطبیعه علم به هستی از این رو که هستی است، می‌باشد (ارسطو، ۱۳۸۵: کتاب ۴ و ۱۱، فصل ۱ و ۳؛ فولکیه، ۱۳۶۶: ۷ به بعد).

روشن است که برخی از تعبیر و تفسیرهای فوق نمی‌تواند تعریف جامع و مانعی باشد. مثلاً جهد بلیغ و سعی وافی اختصاص به ما بعد الطبیعه ندارد، بلکه از ویژگیها و شرایط لازم هر یک از علوم است چنانچه انحصار مسائل ما بعد الطبیعه به علل و اسباب نیز جامع نخواهد بود. تعریف کانت نیز بر مبنای خودش صحیح است ولی نمی‌تواند یک تعریف فراگیر و عمومی باشد در بعضی از تعابیر فوق به روش شناختی مسائل ما بعد الطبیعه اشاره رفته است. از میان تفسیرهای موجود سخن ارسطو کامل است.

نکته‌ای که در اینجا باید در نظر داشته باشیم اینکه در تعریف ما بعد الطبیعه دو اعتبار را می‌توانیم در نظر بگیریم:

الف- تعریف ما بعد الطبیعه به اعتبار عوارضی که بر موضوع فلسفه بالذات

1. H. Bergson.
 2. L. Lavelle.
 3. Bossuet.

عارض می‌شود.

ب- تعریف ما بعد الطبیعه به اعتبار نحوه‌ای شناسایی و علم ما به این عوارض و مسائل است.

ما بعد الطبیعه به اعتبار اول به هستی‌شناسی تعریف می‌شود و منظور این است که آیا انتقال ذهنی از طریق حس به معلوم صحیح است یا نه؟ و آیا عالم موجود، حقیقت و نفس الامری به طور ثابت دارد یا نه؟ و پس از ثبوت واقعیت، بحث از چیستی اشیا مطرح می‌گردد. اما به اعتبار دوم که عبارت است از علم به اشیا و اموری که ادراک آنها از حیطة قدرت و صلاحیت حس ظاهر بیرون است و جز به وسیله عقل آنها را نمی‌توان شناخت، ما بعد الطبیعه عبارت است از آگاهی و علم یقینی از هستی. البته در بحث روش شناخت، گروهی از فلاسفه، مدار ما بعد الطبیعه را بر روش لمّی و قیاس عقلی بنا نهاده‌اند؛ به این معنا که در ما بعد الطبیعه به مفهوم کلی و بدون مراجعه به تجربه، به استنباط احکام و قوانین موجودات و فکر و اندیشه، اهتمام ورزیده‌اند و بنای آنها بر تحلیل مفاهیم و استعمال از لوازم ذاتی این مفاهیم است. در مقابل، گروهی از فلاسفه معاصر به روش اِنّی متمایل شده و بر این اعتقادند که شناختن واقع و حل مسائلی که درباره حقیقت اشیا و معنا و مقصد حیات بحث می‌کند، باید بر تماس با اصل موجود و دریافت بی‌واسطه آن به وسیله آزمایش همت گمارد و از تحلیل و ترکیب ذهنی و عقلی مفاهیم دست بردارد.

به نظر می‌رسد فلاسفه در بحث روش شناختی نه مدعی شناخت لمّی صرف هستند و نه مدعی شناخت اِنّی فقط، بلکه روش آنها هم لمّی و مستند به قیاس عقلی است و هم اِنّی و مبتنی بر استقرا و تجربه است مثلاً در برهان امکان و وجوب این بیان را آورده‌اند: موجودات ممکن، وجود دارند، وجود موجودات ممکن مقتضی وجود واجب است، پس موجود واجب وجود دارد. صغرای این قیاس تجربی و اِنّی است و کبرای آن لمّی و عقلی است. پس از هر دو روش استفاده شده است.

از آنچه تا کنون آورده شد نتیجه می‌گیریم که موضوع ما بعد الطبیعه از دیدگاه حکما امری و رای موجود مادی است و همان طور که پیشتر بدان اشاره شد علوم نظری را به طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم کرده‌اند و طبق نقل مورخان فلسفی،

شاگردان و مفسران ارسطو در مقام تنظیم آثار او، علمی را که از احکام کلی وجود بحث می‌کند و به اصول و عوارض وجود می‌پردازد، بعد از علوم طبیعی قرار داده و آن را ما بعد الطبیعه می‌خوانند و سپس به علم کلی، علم اعلی و فلسفه اولی نیز تعبیر شده است.

صدرالمتألهین می‌نویسد:

اعلم أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والإلهي وأربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴).

از عبارت فوق استفاده می‌شود که پیروان ارسطو به این مطلب تصریح دارند که علم کلی غیر از علم الهی است زیرا مسائل علم الهی مربوط به مبدأ اول تبارک و تعالی می‌باشد. لکن اثبات خواهد شد که علم کلی که تقسیمهای وجود در آن تحقق می‌گیرد در واقع جامع و شامل سه قسم طبیعی، ریاضی و الهی نیز می‌باشد. فلاسفه اسلامی نیز حکمت نظری را به سه قسم تقسیم کرده‌اند (طبیعی، ریاضی و الهی). از این تقسیم می‌توان استفاده کرد که مباحث مربوط به ما بعد الطبیعه به وجود محض مربوط می‌شود به گونه‌ای که هم شامل مباحث امور عامه وجود و هم شامل امور خاصه یعنی الهیات می‌گردد. این مطلب از نوع تفکر فلسفی انسان نشئت گرفته است چرا که انسان در مواجهه با عالم طبیعت و شناخت آن، در پی علل پیدایش آن برآمده و به بحث پیرامون نخستین موجود پرداخته و سرانجام در کاوش علمی خویش، به بسیاری از معارف حقه الهی دست یافته و مجموعه مسائل آن را الهیات بالمعنی الاخص نامیده است، لذا مسائل علم الهی را در علم اعلی و علم کلی مندرج نموده است.

شیخ الرئيس در الهیات شفاء می‌نویسد:

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولأنه غني عن تعلم ماهيته وعن إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه (ابن سينا، بی تا: ۱۳).

او در تقسیم مباحث کتاب می نویسد:

ثمّ نقل إلى مبادئ الموجودات فنثبت المبدأ الأوّل وأنه واحد حقّ في غاية الجلالة... ثمّ نبين كيف نسبته إلى الموجودات عنه وما أوّل الأشياء التي توجد عنه ثمّ كيف تترتب عنه الموجودات... (همان: ۲۷).

شیخ الرئیس در این بخش از مباحث خود پس از بیان اقوال و کلمات فلاسفه درباره موضوع ما بعد الطبیعه به نقل، نقد و تحلیل آن پرداخته و سرانجام معتقد شده است که موضوع این علم کلی «موجود بما هو موجود» است و مسائل آن، مربوط به احوال موجود است.

صدر المتألهین می نویسد:

فموضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوی لكلّ موجود معلول كالسبب الأوّل الذی هو قیاض كلّ وجود معلول من حیث أنّه وجود معلول وإمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئیة فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتیة لموضوع هذا العلم (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴/۱-۲۵).

از این عبارت استفاده می شود که موضوع و محور علم کلی و فلسفه اولی و به عبارتی علم الهی، موجود مطلق یعنی موجود بما هو موجود است و مسائل و مباحث آن عبارت است از: تحقیق درباره مبدأ اول و علل نخستین و بحث از عوارض عامه موجود و از موضوعات سایر علوم جزئیه که تمام این مسائل و محمولات از عوارض ذاتی موجود می باشد.

ملاصدرا در فراز دیگر از کلام خود آورده است:

واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامّة... أنّهم فسروا تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجود الذاتی والوحدة الحقیقیة والعلیة المطلقة وأمثالها ممّا يختصّ بالواجب وتارة يشمل الموجودات إمّا علی الإطلاق أو علی سبیل التقابل... وأنت إذا تذكّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهیة ما يبحث فيها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أم العوارض التي لا يتوقّف عروضها للموجود علی أن یصیر تعلیمیاً أو طبعیاً لاستغنیة عن هذه التکلفات وأشباهها (همان: ۲۸/۲ و ۳۰).

برخی امور عامه را به چیزی تفسیر کرده‌اند که شامل مباحث مربوط به واجب الوجود نمی‌گردد و برخی به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که تنها موجودات یا موجودات را به نحو تقابل شامل می‌شود اما وقتی در اقسام حکمت الهیه که در عبارت گذشته بیان شد دقت کنیم به دست می‌آوریم که آنچه به عنوان موضوع این علم قرار می‌گیرد موجود مطلق بما هو موجود است و مسائل این علم بحث از عوارض ذاتی آن موجود خواهد بود.

علامه طباطبایی رحمته الله در تعلیقه خود بر عبارت فوق می‌نویسد:
 قد ظهر ممّا قدّمناه أنّ من الواجب أن يفسّر الأمور العامّة بما يساوي الموجود المطلق إمّا وحده وإمّا مع ما يقابله في القسمة المستوفاة (همان).

میرداماد در کتاب «القبسات» می‌نویسد:

إنّما البحث عن موضوعات العلوم الجزئية وأجزاء موضوعاتها جميعاً على ذمّة العلم الأعلى... والبحث عن الهیة البسيطة لأيّ شيء كان من مطالب العلم الذي فوق الطبيعة (۱۳۷۶: ۱۹).

آنچه زمینه‌ساز مباحث فوق درباره‌ی ما بعد الطبیعه و موضوع آن شده است، پاسخ به این سؤال است که محور مباحث فلسفه اولی و علم اعلی چیست؟ و مباحث و مسائل مربوط به مبدأ و معاد داخل مسائل این علم است یا نه؟ و در صورت دخول معیار و برهان آن کدام است؟ و در یک جمله الهیات بالمعنی الاخص از عوارض ذاتی موضوع الهیات بالمعنی الاعم است یا نه؟ و در هر علم باید از عوارض ذاتی آن علم بحث شود؟ و مراد از عوارض ذاتی چیست؟

حکمای قدیم در مقام گردآوری معارف و علوم انسانی و ترتیب و تنسیق آنها، هر مجموعه از مباحث را به یک علم خاص نام‌گذاری می‌کردند و بر مجموعه معارف و علوم انسانی نام فلسفه و حکمت را به کار می‌بردند. لذا واژه فلسفه و حکمت نزد آنها اسم عام بر تمام علوم انسانی بود و در مقام تبیین و طرح مسائل، آن را به علوم نظری و عملی تقسیم می‌کردند و برای هر کدام از این دو، اقسامی را می‌شمردند. از طرفی اثبات مبادی و مقدمات برخی از علوم را بر عهده علم دیگر می‌دانستند لذا به بیان مراتب و شرافت و تمایز علوم پرداختند و سرانجام فلسفه را بر تمام علوم مقدم

شمرند چرا که مبادی و موضوع سایر علوم در این علم ثابت می‌شود. در این تحقیق به این نتیجه خواهیم رسید که: موضوع ما بعد الطبیعه از دیدگاه حکما و فلاسفه موجود بما هو موجود است و تفکیک مباحث مربوط به الهیات بالمعنی الاخص تنها به جهت اهمیت مسائل مربوط به مبدأ آفرینش است. در حقیقت تمام مسائل الهیات بالمعنی الاخص به نحو مستقیم و بدون واسطه به عوارض ذاتی موجود برمی‌گردد در اینجا برای تأیید این مدعا به نمونه‌هایی از کلمات حکما اشاره می‌کنیم.

شیخ الرئیس در الهیات شفاء می‌نویسد:
فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط (ابن سینا، بی تا: ۱۳).

صدرالمتألهین در کتاب اسفار می‌نویسد:
وأنت إذا تذکرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۰/۱).

علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه می‌نویسد:
وهی فی الحقیقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجود والامکان أفردوا للكلام فیها مرحلة مستقلة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها (بی تا: ۲۳۶).

در عبارت فوق تصریح شده به اینکه استقلال مباحث الهیات بالمعنی الاخص به جهت اهتمام به مبحث توحید و حق تبارک و تعالی است و گرنه مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص در حقیقت از مسائل وجوب و امکان است و وجوب و امکان از تقسیمات اولیه موجود است.

بدیهی است بررسی سیر تکاملی اندیشه حکما در خصوص هستی‌شناسی از دیدگاه همروس^۱ که جهان را همواره در حال شدن و ناآرامی می‌داند تا نظریه پارمیندس^۲ که فلسفه خود را مبتنی بر سکون ازلی و ابدی تأسیس کرده و از دیدگاه

1. Homeros.

2. Parmenides.

افلاطون که پس از مشاهده دو نگرش مخالف و متضاد، راه حل این تخالف را در این می‌داند که به عالم مُثُل در مقابل عالم حس معتقد شود و ثبات را در عالم مُثُل و تغییر و حرکت را در عالم حس بداند تا نظریه کانت که راه حل مشکل را در تصور «ان» می‌داند و... نیاز به یک پژوهش و تحقیق دیگر دارد. همچنین برای تبیین موضوع ما بعد الطبیعه و تقسیم مسائل آن لازم است به منشأ پیدایش جوهر در فلسفه و تعریف جوهر و بحث از وجود پرداخته شود که این بحث نیز از حوصله این تحقیق خارج است و نیاز به تحقیقی جداگانه است.

موضوع فلسفه

شیخ الرئیس در الهیات شفاء به بحث از موضوع فلسفه پرداخته و انظار را نقل و نقد می‌کند و می‌نویسد:

وقد علم أن لكل علم موضوعاً يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو؟ ولننظر هل الموضوع لهذا هو إثنية الله تعالى جدّه أو ليس كذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم فنقول: إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع وذلك لأنّ موضوع كل علم أمر مسلم الوجود في ذلك العلم وإنما يبحث عن أحواله... وجوده... الله تعالى جدّه لا يجوز أن يكون مسلماً في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه... (ابن سينا، بی تا: ۵).

عبارت فوق دلالت دارد بر اینکه عده‌ای موضوع ما بعد الطبیعه را خداوند، العلة الاولى و نخستین موجود می‌دانند. شیخ الرئیس این مدعا را باطل می‌کند و می‌نویسد: وجود علة العلل و به عبارتی وجود خداوند نمی‌تواند موضوع حکمت و ما بعد الطبیعه باشد؛ زیرا از خصوصیت موضوع در هر علم این است که مفروض و مسلم دانسته شود و از احوال ذاتی آن بحث گردد در حالی که العلة الاولى دارای این ویژگی نیست بلکه از مسائل حکمت است و برای اثبات آن برهان آورده می‌شود. اگر این سخن را نپذیریم چاره‌ای نداریم جز اینکه یا ملترم شویم که وجود العلة الاولى یعنی خداوند به عنوان موضوع فلسفه مفروض و مسلم است ولی به عنوان مطلوب و مسئله، در علم دیگر غیر از فلسفه از آن بحث می‌شود و یا معتقد

شویم که در هیچ علمی مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

روشن است که هر دو فرض مذکور باطل است؛ زیرا در هیچ یک از علوم همچون ریاضیات، طبیعیات، علم اخلاق، علم منطق و... از مبدأ اعلی یعنی خداوند بحث نمی‌شود و مسئله هیچ کدام نمی‌باشد و معنا ندارد که در هیچ دانش و علمی مطلوب و مسئله آن علم نباشد؛ زیرا یا باید بنفسه بین باشد و یا مایوس از بیان آن باشیم؛ زیرا از قلمرو درک بشر خارج است. روشن است که هر دو فرض نیز مخدوش است. شیخ الرئیس در پایان به این نتیجه می‌رسد که بحث از وجود خداوند و صفات آن در علم اعلی و حکمت مورد تحقیق قرار می‌گیرد و از مسائل این علم می‌باشد و بدیهی است که مسئله علم نمی‌تواند موضوع همان علم باشد.

«فلننظر هل موضوعه الأسباب القصوی للموجودات کلها أربعتها... فإِنَّ هَذَا أَيْضًا قد يظنّه قوم» (همان: ۷). شیخ می‌گوید: گروهی از حکما موضوع ما بعد الطبیعه را علل چهارگانه دانسته‌اند. ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه چنین آورده: آشکار است که باید شناختی از علت‌های آغازین به دست آورد؛ زیرا تنها هنگامی از دانستن چیزی سخن می‌گوییم که تصور می‌کنیم علت نخستین آن را می‌شناسیم. از علت نیز به چهار گونه سخن گفته می‌شود که در یک گونه از آنها می‌گوییم علت، جوهر و چیستی، دیگری ماده و موضوع است، سوم مبدأ حرکت... ما منه الحركة... است و چهارم برابر نهاده است یعنی به خاطر آن یا علت غایی... (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳ به بعد). ابن سینا پس از طرح این نظریه که موضوع ما بعد الطبیعه علل چهارگانه است به نقد و تحلیل آن پرداخته و می‌نویسد: اگر علل به نحو اطلاق موضوع باشد باز بسیاری از مسائل علم اعلی مثل قوه و فعل، کلی و جزئی و... از مسائل علم نخواهند بود؛ زیرا این مسائل هم بر علل و اسباب عارض می‌گردد و هم بر غیر علل و اسباب، لذا از عوارض ذاتی علل نخواهد بود، علاوه بر اینکه موضوع بودن علل در صورتی صحیح است که وجود آنها محرز گردد و بدیهی است که تنها دانشی که متعرض اثبات وجود علل می‌شود فلسفه است لذا معنا ندارد مسائلی که در علم اعلی به اثبات می‌رسد خود موضوع علم اعلی باشد و اگر موضوع را علل و اسباب به شرط شیء بدانیم که مثلاً جهت فاعلی را در علت فاعلی مد نظر قرار دهیم باز باطل است؛

زیرا اسباب به شرط شیء در فلسفه و علم اعلی مورد بحث قرار می‌گیرد «لأن ذلك مطلوب في هذا العلم» پس نمی‌تواند موضوع باشد و اگر اسباب و علل را به نحو عام مجموعی موضوع فلسفه بدانیم نیز مخدوش است، چرا که اجزای مجموعه سزاوارتر هستند برای موضوع بودن؛ زیرا اجزا در هر جمعی بر مجموع مقدم است «فإن النظر في أجزاء الجملة أقدم من النظر في الجملة» و اگر وجود علل را موضوع بدانیم در این صورت می‌گوییم اسباب و علل مدخلیتی ندارد بلکه در واقع وجود، معیار و ملاک است پس باید بپذیریم که موضوع ما بعد الطبیعه موجود بما هو موجود است مضافاً به اینکه خصوصیت علی و سببی از کمالات وجود است.

ابن سینا در فصل دوم از مقاله اولی تحت عنوان «فی تحصیل موضوع هذا العلم» به اثبات موضوع ما بعد الطبیعه پرداخته و با برهان به این نتیجه رسیده است که موضوع موجود بما هو موجود است؛ زیرا علوم بشری عبارتند از علوم طبیعی، ریاضی، منطقی، اخلاقی.

موضوع در علوم طبیعی، جسم از حیث حرکت و سکون است و در علوم ریاضی جسم تعلیمی یعنی مقدار مجرد از ماده یا مقدار موجود در ماده ذهنی و عدد مجرد و یا عدد در ماده ذهنی است و در علم اخلاق نفس یا رفتار انسان موضوع است و در علم منطق نیز معرف و حجت موضوع است لذا باید گفت: بحث از موجود و وجود در حکمت و فلسفه است و اگر از موجودات مادی نیز بحث شود، حیث وجودی آنها معیار و ملاک و مورد توجه است مضافاً به این نکته که برخی مسائل در دانش بشری وجود دارد مثل واحد، کثیر، علت و معلول که هیچ یک از علوم مذکور عهده‌دار بحث از آنها نمی‌باشند؛ زیرا این مسائل از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است.

ابن سینا در پایان می‌نویسد:

فظاهر لك من هذه الجملة أنّ الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة ممّا قلنا ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بياضاح الحال فيه... فالموضوع الأوّل لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو

موجود من غیر شرط (بی تا: ۱۳).

از نظر ابن سینا موجود بما هو موجود موضوع برای علم اعلی، فلسفه و ما بعد الطبیعه قرار دارد.

ابن سینا بنای فلسفی خود را بر مسئله وجودشناختی ساخته است. او در کتاب المباحثات بر این مطلب تصریح دارد و می نویسد:
موضوع العلم المعروف بما بعد الطبیعة الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غیر شرط... (۱۳۷۱: ۲۷۸).

فیلسوفان پس از شیخ الرئیس نیز نظام فلسفی خود را بر وجودشناسی بنا نهاده و بحث از عوارض ذاتی موجود را از مسائل حکمت و فلسفه دانسته اند و مسائل آن را به وجود محمولی، ناعتی و مستقل و یا به وجود مستقل و غیر مستقل و یا به واجب و ممکن به امکان فقری تقسیم نموده اند.

کانت در بحث اقسام وجود منکر وجود محمولی است؛ زیرا محمول حقیقی در نزد او آن است که چیزی را بر موضوع در خارج اضافه نماید و پیشرفتی در آن به وجود آورد. در واقع وی محمول حقیقی را محمول بالضمیمه می داند مثل احمد طیب است و آب سرد است اما وجود محض محمول حقیقی قرار نمی گیرد؛ زیرا در خارج چیزی و رای حقیقت موضوع وجود ندارد. او معتقد است وجود به نومن و فنومن تقسیم می گردد و آنچه را ما باور می کنیم و می توانیم به آن علم پیدا کنیم فنومن است و نومن در قلمرو علم نیستند لذا ما نمی توانیم علم به وجود خداوند پیدا کنیم؛ زیرا پیوسته «استها» مورد نظر و در قلمرو علم بشر است نه «هستها».

البته در جای خود ثابت شده است که این نظر ناتمام است؛ زیرا «هست» نیز می تواند محمول حقیقی باشد، لذا اگر بدانیم یک شیء در فلان جا موجود است به علم ما افزوده می شود هر چند افزایشی بر موضوع قضیه ندارد؛ زیرا وجود موضوع عین ماهیت آن است و ترکیب آن دو اتحادی است نه انضمامی. لیکن این سخن در خارج از ذهن صحیح است اما در تحلیل ذهنی می توان آن دو را تفکیک کرد و مغایر دانست.

علامه طباطبائی رحمته الله در آغاز بحث الهیات بالمعنی الاخص می‌نویسد:
 وهو فی الحقیقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجود والإمكان أفردوا للكلام فيها مرحلة
 مستقلّة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها (بی‌تا: ۲۳۶).

مباحث الهیات بالمعنی الاخص در واقع متعلق به مرحله وجود و امکان است
 یعنی از مسائل علم اعلی قرار می‌گیرد و لیکن به جهت اهمیت مباحث و مسائل آن
 برخی حکما مسائل این بخش را جدای از دیگر مسائل علمی و فلسفی قرار داده‌اند.
 ابن سینا در الهیات شفاء مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص را در موارد
 مختلف آورده مثلاً در فصل ششم از مقاله اول تحت عنوان «فی ابتداء القول فی
 الواجب الوجود والممكن الوجود وأنّ الواجب لا علّة له وأنّ الممكن الوجود معلول
 وأنّ الواجب الوجود غیر مکافی لغيره فی الوجود ولا متعلّق فیه» و در فصل هفتم از
 همان مقاله بحث از واجب الوجود واحد را مطرح کرده و بعد از آن به بررسی
 عوارض عام وجود پرداخته است و باز در فصل سوم، چهارم و هفتم از مقاله هشتم
 به اوصاف العلة الاولى و اثبات مبدأ اول و صفات آن می‌پردازد. از این روش در
 طرح مسائل به خوبی روشن می‌گردد که مسائل مربوط به الهیات نیز از مسائل و
 عوارض ذاتی وجود است. البته بعد از ابن سینا به خاطر شرافت مسائل و مباحث
 مربوط به خداوند این بحث به طور مجزا طرح گردید.

صدرالمتألهین در تعریف فلسفه می‌نویسد:

وبالجملة هذا العلم لفرط غلوّه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود
 وأقسامه الأوّلیّة (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۲/۱).

او در الشواهد الربوبیه نیز می‌نویسد:

«إنّ الوجود هو الموضوع فی الحكمة الإلهیّة لأنّ محمولاتها ممّا يعرض أوّلاً
 وبالذات للموجود بما هو موجود من غیر أن یحتاج إلى أن یصیر طبعیاً أو تعلیمیاً
 كما فی سائر العلوم فإنّ مطالبها محمولات لا يعرض للموجود المطلق إلا بعد أن
 یصیر أمراً خاصاً من باب الحركات والمتحرّكات أو من باب المقادیر المتّصلات
 والمنفصلات... فالموضوع الأوّل للحکمة الإلهیّة هو الموجود بما هو موجود لا
 الوجود الواجبی كما ظنّ لأنّه من المطالب فی هذا العلم وأمّا مسائله ومطالبه فإنّبات

جميع الحقائق الوجودية من وجود الباري جلّ اسمه ووحدانيته وأسمائه وصفائه وأفعاله من الملائكة وكتبه ورسله وإثبات الدار الآخرة و كيفية نشوها عن النفوس... ومنها إثبات الأمور العامة وهي له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل... ومن مطالب هذه الحكمة إثبات مبادئ القسوى الأربع للموجودات... (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴ و ۱۶).

از عبارت فوق به دست می آید که اولاً موضوع حکمت و علم اعلى «موجود بما هو موجود» است نه وجود واجب تبارک و تعالی؛ زیرا بحث از وجود واجب و اثبات آن از مسائل و عوارض علم اعلى است و ثانياً بحث از عوارض عام و خاص وجود و مبادی علل چهارگانه تماماً از مسائل حکمت است، و اگر در بسیاری از کتب فلسفی مباحث الهیات به طور مستقل تدوین شده است، فقط به جهت اهمیت این گونه مسائل است و گرنه همان طور که ابن سینا و مرحوم طباطبایی رحمتهما اللّٰه فرموده اند: مباحث الهیات از عوارض ذاتی موجود است و در مبحث وجوب و امکان و علت و معلول مطرح می شود.

حکیم متاله سبزواری در ذیل عبارت صدرا در الشواهد الربوبیه می نویسد:
 القوم يقولون: الموضوع هو الموجود المطلق وهو أشمل المذاهب من أصلته واعتباريته والمصنّف رحمته اللّٰه بما يقول الوجود ورّما يبده بالموجود وكلاهما واحد لأنّ الموجود الحقيقي هو الوجود وعلى أىّ تقدير ليس المراد مفهوم بما هو المفهوم وإلا لخرج كثير من المطالب... وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتى وإلا لكان العلم إلهياً بالمعنى الأخصّ بل المراد هو حقيقة الوجود لا بشرط والمراد باللا بشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألّهين فى الحقيقة كالكليّة والإطلاق بمعنى السعة والإحاطة... (همان: ۴۰۰).

در عبارت فوق علاوه بر تبیین موجود به عنوان موضوع حکمت و تساوی معنا و مفهوم وجود و موجود در این بحث، به این نکته پرداخته که مراد از موجود در موضوع فلسفه وجود به شرط لا از هر تخصص و تقید نیست بلکه مراد حقیقت وجود به نحو لا بشرط است آن هم نه لا بشرط مفهومی بلکه وجود حقیقی و سعی مقصود است. مصباح یزدی در تعلیقه خود بر عبارت علامه طباطبایی رحمته اللّٰه در توضیح دخول مباحث علم الهی در مسائل وجوب و امکان چنین آورده است:

و ممکن مثل هذا التوجیه لاندراج هذه المسائل فى مبحث العلة والمعلول بالنظر إلى كون الواجب تعالى هو العلة الأولى له أتمّ معانى العلية وأكمل مراتبها وظاهر صدر المتألهين فى الأسفار أنه اعتبر العلم الإلهيّ علماً مستقلاً عن الفلسفة الأولى وعلم ما بعد الطبيعة، حيث قال فى مقدّمة السفر الثالث: فهذا شروع فى طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقیق وجود المفارقات والإلهيات والمسمّى بمعرفة الربوبية والحكمة الإلهية - إلى أن قال - وهو مشتمل على علمین شریفین أحدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد (۱۳۶۳: ۴۰۳).

در اینجا توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول: سخن علامه طباطبایی رحمته الله در اینکه مباحث و مسائل الهیات بالمعنى الاخص در بحث وجوب و امکان جای دارد برتر و بهتر است از دخول این مسائل در باب علت و معلول گرچه این فرض نیز صحیح است. چنانچه ابن سینا در هر دو مبحث آورده و سابقاً به آن اشاره شد. اما وجه برتری در این است که وجوب و امکان از عوارض ذاتی و اولی موجود است یعنی واقعیت و هستی که قابل انکار نیست یا واجب الوجود است و یا نه؟ پس وجوب و امکان بر نفس موجود و واقعیت مترتب می‌گردد اما در بحث علیت علاوه بر لحاظ اصل وجود و واقعیت باید نسبت دو موجود را به یکدیگر در نظر بگیریم؛ زیرا علیت حاکی از نسبت میان دو موجود است و مفهوم علت و معلول از یک نسبت تضایفی برخوردارند ولی این نسبت و تضایف در باب وجوب و امکان معنا ندارد بنابراین ارتباط و دخول مسائل الهیات خاصه به بحث وجوب و امکان بهتر است.

نکته دوم: استاد مصباح یزدی از عبارت صدر المتألهین چنین استفاده کرده است که الهیات خاصه و مسائل مربوط به خداوند در یک علم مستقل و جدای از فلسفه و جدای از فلسفه اولی و علم اعلی می‌باشد. او از این عبارت ملاصدرا که آورده «فهذا شروع فى طور آخر من الحكمة والمعرفة» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۶) چنین برداشت کرده است که الهیات بالمعنى الاخص به لحاظ موضوع و علم، مستقل و جدای از فلسفه اولی است. وی در جای دیگر از تعلیقه اش بر مدعای خود تصریح نموده و می‌نویسد:

وقال صدر المتألهين فى تعليقته على الشفاء اعلم أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة عند القدماء وهى الطبيعيّ والرياضيّ والإلهيّ وأربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكليّ

الذی فیہ تقاسیم الوجود. وکلامه هذا صحیح فی أنّ العلم الکلیّ عند شیعة أرسطو هو العلم الإلهیّ الباحث عن المسائل الخاصّة بالمبدء الأولّ تبارک وتعالی (۱۳۶۳: ۷).

از آنچه تا کنون گذشت روشن می شود که ابن سینا، صدرالمতألهین، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی بر این اعتقادند که مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. ابن سینا این مسائل را در باب وجوب و امکان مطرح کرده و روشن است که وجوب و امکان از عوارض ذاتی موجود است. علامه طباطبایی در آغاز مباحث الهیات بالمعنی الاخص تصریح دارد که این مسائل مربوط به مرحله وجوب و امکان است ولی به جهت اهمیت آن در میان مباحث فلسفی، به طور مستقل تدوین شده است:

وهی فی الحقیقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجود والإمكان أفردوا للكلام فیها مرحلة مستلّقة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها (بی تا: ۲۳۶).

از عبارت صدرالمتألهین نیز همین سخن استفاده می شود که مسائل مربوط به واجب الوجود از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. وی پس از طرح و پژوهش در موضوع فلسفه به بحث از مسائل و مطالب آن پرداخته و می نویسد:

ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوی لكلّ موجود معلول کالسبب الأوّل الذی هو قیاض کلّ وجود معلول من حیث أنّه وجود المعلول (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴/۱).

استاد حسن زاده می گوید: فلسفه عبارت از علم به احوال موجود است علی ما هی فی نفس الأمر، یعنی علم به واقعیت آفرینش و چگونگی پیدایش آن و سرانجام و پایان هستی. بنابراین مسائل مربوط به معرفت رب، حق و نفس تماماً از عوارض ذاتی موجود بما هر موجود است.

اما عبارت صدرالمتألهین در مقدمه جلد ششم اسفار^۱ که مستند ادعای استاد مصباح یزدی بر تفکیک موضوع علم الهی و علم کلی قرار گرفته است، به نظر می آید مدعای نامبرده را اثبات نمی کند؛ زیرا واژه طور آخر دلالت بر جدایی مسائل مربوط

۱. فهذا شروع فی طور آخر من الحکمة والمعرفة وهو تجرید النظر إلى ذوات الموجودات وتحقیق وجود المفارقات والإلهیات والمسّمی بمعرفة الربوبیة والحکمة الإلهیة (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۶).

به مفارقات و مجردات از مسائل عام مربوط به اصل وجود ندارد بلکه بحث از موجود مجرد و مفارق و شناخت خداوند نیز بحث از مسائل مربوط به موجود است و در حقیقت احکام وجود به لحاظ حصص موجود تفکیک و تقسیم می‌گردد نه اینکه موضوع در مجردات و مفارقات غیر از موضوع در مباحث و مسائل عامه است. دلیل و مؤید این سخن عبارت ملاصدرا بعد از عبارت مذکور است. او می‌نویسد:

ثم اعلم أنّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزاءها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر (۱۳۸۳: ۷/۶).

در عبارت فوق تصریح شده است که بحث از معرفت خدا و اوصاف او یک قسم و یک بخش از مسائل حکمت است که به جهت اهتمام مسائل آن، در برخی از کتب فلسفی به طور مستقل مورد تحقیق قرار گرفته است. بنابراین در فلسفه صدرای نیز مسائل مربوط به مجردات و الهیات بالمعنی الاخص از عوارض موجود است.

در اینجا ممکن است پرسش شود که موضوع علم اعلی و فلسفه، موجود مطلق است ولی موضوع علم الهی و معرفت خدا موجود خاص است و همین تفاوت در موضوع موجب افتراق دو دسته از مسائل است و در یک کلام تفاوت و تغایر در موضوع باعث جدایی مسائل و در نتیجه می‌توان آنها را دو علم دانست.

بنابراین همان گونه که استاد مصباح یزدی ادعا دارد مسائل علم الهی مستقل از مسائل علم کلی و علم اعلی است و در نتیجه بر مبنای کسانی که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌دانند الهیات خاصه و الهیات عامه دو علم خواهند بود.

اما پاسخی که می‌توان به این پرسش داد عبارت است از اینکه بحث از وجود و وجود یا عدم وجود هر دو بحث از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است به این معنا که فیلسوف پس از پذیرش واقعیت و حقیقت عینی به نام هستی از وجود و ضرورت وجود یا عدم ضرورت آن بحث می‌کند و در جستجوی این شناخت است که واقعیت و هستی ضرورت وجودی دارد یا نه؟ قسم اول را واجب الوجود و قسم دوم را ممکن الوجود (وجود و امکان) می‌نامند و هر دو ویژگی از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. بنابراین، از حمل عارض ذاتی به نام وجود بر وجود، مجدداً به مسائل و عوارض ذاتی واجب می‌پردازد، بنابراین مسائل واجب الوجود از عوارض وجود

واجب و وجود خاصی است که این وجود خاص با عوارض آن از عوارض موجود
 بما هو موجود است. پس فرق است بین تغایر موضوعی که باعث تغایر علوم
 می‌گردد و عوارض موضوع خاصی که فرع و شاخه‌ای از یک موضوع عام است؛
 زیرا در قسم دوم تغایر عام و خاص در موضوع موجب تغایر علوم نمی‌باشد.
 صاحب کفایة الاصول می‌نویسد:

إنّ موضوع کلّ علم وهو الذی یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة أی بلا واسطة فی
 العروض هو نفس موضوعات مسائله عیناً وما یتحد معها خارجاً وإن کان یغیرها
 مفهوماً تغایر الکلّی و مصادیقه الطبیعیّ و أفراده (خراسانی، ۱۳۶۳: ۲/۱)؛ موضوع در هر
 علم آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، آن موضوع در واقع
 عین موضوعات مسائل جزئیة آن علم است پس موضوع علم با موضوعات مسائل
 آن عین هم می‌باشند و در واقع متحدند گرچه از حیث مفهوم مغایرند. روشن
 است که تغایر در اینجا به نحو تغایر کلی و مصادیق است.

در بحث مورد نظر در این مقاله نیز این گونه است که مسائل علم الهی که
 موضوعش واجب الوجود است در واقع این موضوع یکی از مصادیق موضوع فلسفه
 است و تغایر آن دو از باب تغایر کلی و جزئی است و این نوع تغایر موجب تعدد و
 تمایز علوم نیست، اگر چنین باشد باید ملتزم شویم که هر مسئله در هر علمی و هر
 گزاره علمی به خاطر تغایر موضوعش باید یک علم را تشکیل دهد و هر محمولی
 که بر موضوع عارض می‌شود به خاطر تغایر موضوعات قضایا در یک علم، موجب
 تعدد علم گردد و یک علم متشکل از هزاران علوم باشد.

از آنچه گذشت به این نتیجه دست یافتیم که مسائل مربوط به الهیات خاصه در
 واقع از مسائل موضوع ما بعد الطبیعه است و یک علم مستقل نیست.

ابوالحسن شعرانی در مقاله تقسیمات فلسفه می‌نویسد: باعث اینکه فلسفه ایجاد شده
 آن است که انسان چون به وجود آمد خود را در عالمی مشاهده کرد که در آن عجایب
 بسیار دید و با گردش روزگار مواجه شد و از آن تعجب نموده پیش خود گفت:
 اینها که می‌بینم برای چیست و از کجا می‌آید و عاقبت به کجا خواهد رفت؟ عالم
 را در پیش خود معمای دید و خویشتن را محتاج به حل آن دانست و فکر او در این

مسائل اساس فلسفه گردید. سایر علوم نیز از سر احتیاج برخاسته و پدید آمد. مثلاً هندسه ابتدا از مصر شروع شد چون طغیان نیل املاک مردم را فرو می‌گرفت و حدود آن را بر هم می‌زد، افراد مجبور شدند مساحت زمین خود را بدانند تا بعد از فرو رفتن آب و پیدا شدن زمین حدود املاک خویش را به دست آوردند، و علم نجوم از کلدانیان شروع شد چون ایلات آنها با گله‌های خویش همیشه در حرکت بودند و نجوم را برای راه پیدا کردن می‌شناختند و احوال آنها را به دقت مطالعه می‌نمودند. همچنین تمام عالم با این وسعت موضوع فکر انسان واقع شد و میل کرد که اسرار آن را بداند و علل آن را بشناسد... بنابراین در فلسفه بحث می‌شود از هر مسئله‌ای که ممکن است در آن بحث کرد و موضوع آن موجود است و چون موجود بر سه قسم است لهذا مسائل فلسفه بر سه قسم تقسیم شده است:

الف- موجود مجرد که مسائل مربوط به آن و علم آن را علم الهی می‌نامند.

ب- موجود مادی که فلسفه طبیعی گویند.

ج- انسان که علم النفس خوانند و منطق، علم اخلاق، علم اجتماع و قانون در این بخش بحث می‌شود (شعرانی، ۱۳۷۳).

از عبارت فوق نیز استفاده می‌شود که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و موضوع الیهات بالمعنی الاخص نیز مصداقی از آن موضوع علم کلی است. شیخ اشراق نیز به تعریف و تقسیم حکمت نظری پرداخته (سهروردی، التلویحات و المطارحات، ۱۳۷۲: التلویحات، ۲ و المطارحات، ۱۹۶) و از سخن او نیز مدعای ما به دست می‌آید. او در حکمة الاشراق نیز می‌نویسد:

الشیء ینقسم إلی نور وضوء فی حقیقة نفسه وإلی ما لیس بنور وضوء فی حقیقة نفسه... النور ینقسم إلی نور فی نفسه لنفسه وإلی نور فی نفسه وهو لغيره والنور العارض عرفت أنه نور لغيره فلا یکون نوراً لنفسه وإن کان نوراً فی نفسه لأنّ وجوده لغيره والجوهر الغاسق لیس بظاهر فی نفسه ولا لنفسه (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۷۲: ۱۰۶/۲-۱۰۷ و ۱۱۷).

سهروردی نیز در عبارت فوق هستی را به دو قسم تقسیم نموده یکی نور فی نفسه و لنفسه که همان وجود واجب است و دوم آن که وجودش از خودش نیست

لذا می‌توان استفاده کرد که موضوع فلسفه نزد او نیز نور بما هو نور است و مسائل آن، عوارض این موضوع است که هم شامل نور فی نفسه و لئفسه یعنی واجب الوجود و هم شامل نور عارض یا غیر نور که ممکن الوجودات است می‌شود پس مسائل الهیات عامه و خاصه هر دو از عوارض ذاتی موجود است.

البته در عرفان موضوع مسائل واجب الوجود، وجود حق است چرا که کون مختص به ممکن و اطلاق وجود بر ممکن یا از باب مجاز عقلی است و یا از باب مجاز لغوی است؛ زیرا موضوع عرفان اصل حقیقت وجود حقّ جلت عظمته است. عارف با یک نگرش عمیق‌تر به هستی، آن را تجلی و ظهور حق می‌داند و هیچ اصالتی برای آن قائل نیست.

قیصری در شرح قصیده ابن فارض تعبیر مناسبی از موضوع در عرفان دارد او می‌نویسد: «موضوع هذا العلم هو الذات الأحدیة ونعوتها الأزلیة وصفاتها السرمدیة» (صائن‌الدین، ۱۳۷۲: ۱۶). از آنچه گذشت روشن شد که موضوع حکمت و فلسفه موجود است و تقسیم آن به امور عامه و خاصه تنها به خاطر اهتمام و شرافت مسائل خداشناسی است لذا برخی از حکما مسائل الهیات خاصه را به طور مستقل و جدا تدوین نموده‌اند و گرنه این سلسله مسائل نیز از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است و این عوارض در واقع احکام وجود است نه احکام ماهیت، بنابراین بر مبنای اصالت وجود باید گفت موضوع اصل وجود و صرف الوجود است. چنانچه از حکیم سبزواری نقل کردیم که فرمود: مقصود و مراد از موجود حقیقت وجود و اطلاق سعه وجود است و این مسئله پس از تحلیل دقیق معناساختی وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا به خوبی روشن می‌شود که احکام و عوارض ذاتی که در فلسفه مورد بحث است، عوارض ذاتی و احکام وجود است و نه موجود، بنابراین این ادعا که الهیات خاصه مغایر الهیات عامه است و مباحث و مسائل آن در دو علمند، مورد قبول نیست. آری در عرفان موضوع فقط وجود حق جلت و علاست، چون غیر از او وجودی نیست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، *الشفاء الالهيات*، با تصحيح و مقدمة ابراهيم مذکور، تهران، بی تا.
۲. همو، *المباحثات*، قم، بيدار، ۱۳۷۱ ش.
۳. ارسطو، *متافيزيك (ما بعد الطبيعه)*، ترجمه شرف‌الدين خراسانی، چاپ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۴. خراسانی، ملامحمد کاظم، *کفاية الاصول*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۵. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، سه جلد، با تصحيح و مقدمة هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۲ ش.
۶. شعرانی، ابوالحسن، *مجله ميراث جاويدان*، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۷۳ ش.
۷. صائين الدين، علی، *تمهيد القواعد*، با شرح آية‌الله جوادى آملی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۸. طباطبایي، سيدمحمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم، دار التبليغ الاسلامي، بی تا.
۹. فولکيه، پل، *فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعه*، ترجمه دکتر يحيى مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. مصباح يزدي، محمدتقي، *تعليقه على نهاية الحكمة*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. ملاصدرا، محمد، *الاسفار الاربعه*، ۹ جلد، تهران، دار المعارف الاسلاميه، ۱۳۸۳ ق.
۱۲. همو، *الشواهد الربوبيه*، با تصحيح و تعليق سيدجلال‌الدين آشتياني، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. همو، *تعليقه بر الهيات شفاء*، تصحيح و تحقيق دکتر حامد ناجي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. ميرداماد، قيسات، *تحقيق حامد ناجي*، تهران، مؤسسه بين‌المللي انديشه و تمدن اسلامي، ۱۳۷۶ ش.