

سخناشر

با وقوع انقلاب شکوهمند اسلامی، فضای نوینی در عرصه‌های مختلف حوزوی و دانشگاهی گشوده شد. نگاه جدید فراهم آمده از بستر انقلاب از یک سو و تهاجم تمدنی غرب به ارکان فرهنگ اسلامی و به چالش بردن آن‌ها از سوی دیگر در این امر سهم بسزایی داشتند. در چنین فضایی نیاز به دانش به عنوان موتور پیش‌ران تمدن و فرهنگ به صورت جدی احساس می‌شد. این امر باعث شد پرداخت به دانش، گسترش کمی و کیفی پیدا کند؛ گسترشی که با فضای قبل از انقلاب به پیچ‌روی قابل مقایسه نبود. در زمانه کنونی نیز هر چند این گسترش ادامه دارد اما هنوز فاصله جدی میان نیازها و عرصه دانش پاسخگو وجود دارد. بدین سبب روی آوردن به دانش‌ها و تلاش برای بسط و امتداد آن‌ها به شیوه‌های متعدد از جمله ضرورت‌های عصر کنونی در محیط دانش است. روشن است این ضرورت درباره دانش‌های بنیادین و مادر، دوچندان است و همت و عزم مضاعفی را در میان عالمان آن می‌طلبد.

دانش فلسفه که از دانش‌های بنیادین و بلکه بنیادین‌ترین آن‌هاست، از امور پیش‌فته مستثنا نیست و باید برای شیوه‌های مختلف گسترش این دانش در لایه‌های متعدد آن، اقدامات درخور صورت گیرد. از جمله این اقدامات، تلاش برای نشر این دانش و دانش‌های همسو و مرتبط با آن در لایه‌های مختلف آن است.

از این‌رو انتشارات آل‌احمد علیه‌السلام بر خود لازم می‌داند که در حد امکان و قدر

وسع، زمینه نشر و گستراندن دانش فلسفه و دانش‌های مرتبط با آن را در دستور کار خویش قرار دهد. به توفیق الهی این کار چند سالی است که از طریق ارتباط با مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات فراهم آمده و کتاب پیش‌رو گامی مبارک در پیشبرد این هدف است. امید است این روند رو به رشد و فزونی باشد و بتواند خدمت کوچکی در راستای تحقق اهداف و آرمان‌های بلند انقلاب اسلامی باشد.

انتشارات آل‌احمد علیه السلام بر خود لازم می‌داند از استاد گرانقدر، حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی نژاد رحمته الله که با تعلیقه بر کتاب شریف نه‌ایة الحکمه اثر علامه طباطبایی رحمته الله زمینه استفاده و بهره‌مندی هرچه بیشتر دانش پژوهان حکمت از این کتاب را فراهم نموده‌اند، تشکر و قدردانی نماید. همچنین لازم می‌داند از مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات که در آماده‌سازی اثر برای نشر زحمات فراوانی را متحمل شدند، کمال تشکر را به عمل آورد.

علی رستمی

مدیر انتشارات آل‌احمد علیه السلام

سخن مؤسسه

آموزش دانش فلسفه همچون دیگر دانش‌ها در حوزه‌های علمیه، مبتنی بر متون فاخر و موجز است. این متون معمولاً در سطوح متعدد و در طی چندین حلقه قرار داده می‌شوند. بدین‌سان دانش‌پژوه از آشنایی اولیه با دانش آغاز می‌کند و در طی چندین گام تحصیلی به ساحت اجتهادی آن دانش و تراش فنی آن مرتبط می‌شود.

در دانش فلسفه بعد از کتاب *بداية الحکمه* که در طی چندین دهه اخیر، متن اولیه بوده، کتاب *نهاية الحکمه* محور تحصیل و تحقیق بوده است. این کتاب که از آثار مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله تعالی علیه بزرگ عارف، فیلسوف و اسلام شناس دوران معاصر است، با نظارت به تراش فلسفی حکمت متعالیه و با اشراک دیدگاه‌های نهایی فلسفی ایشان، متنی قویم، پرمایه و فاخر به‌شمار می‌آید. این اثر به عنوان حلقه وصل میان سطح اولیه و سطح اجتهادی فلسفه‌آموزی یعنی کتاب اسفار و یا دیگر آثار مشابه صدرالمتألهین محسوب می‌شود. کتاب نهایی به دلیل سطح ویژه و نیز نظارت به آرای اختصاصی علامه، از متون دشوار و عمیق فلسفی به‌شمار می‌رود. از این‌رو فهم درست، شفاف و منسجم این کتاب و نیز گشودن گره‌های متنی و محتوایی اش نیاز به تأملات موشکافانه، تتبعات گسترده و حوصله فراوان علمی دارد.

بعد از نگارش کتاب، این اثر در زمان حیات مرحوم علامه رحمته الله تعالی علیه محور تدریس قرار گرفت و در ادامه مذاقه‌های علمی توسط شاگردان خود علامه همچون آیت‌الله

جوادی آملی حفظه الله و نیز آیت الله مصباح یزدی رحمته الله پیرامون این کتاب صورت گرفت و آثاری در این زمینه نگاشته شد. این روند در نسل بعدی شاگردان ایشان نیز تا زمان کنونی ادامه یافته است.

اثر حاضر یکی از این تلاش‌هاست که به قلم استاد فرزانه، حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی نژاد زید عظمی در قالب پانوشته‌های فارسی بر کتاب نهاییه نگاشته شده است. سابقه نگارش این پانوشته به حدود یک دهه قبل برمی‌گردد. در ادامه استاد محترم در تدریس‌های بعدی این کتاب برای حوزویان، چندین مرتبه این پانوشته‌ها را بازبینی و تکمیل کردند و در نهایت اثر پیش رو که حاصل سالیان متمادی تدریس و تحقیق در فلسفه اسلامی است، آماده انتشار گشت.

معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات از زحمات استاد و نیز همکاری و همدلی متواضعانه ایشان در طی فرایند نشر کتاب کمال تشکر را دارد و امیدوار است به توفیق الهی انتشار این اثر در رونق جریان حکمت اسلامی موثر افتد.

مهدی صداقت

معاون پژوهش مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

انسان موجودی عقلانی است. همه درک‌های او حتی درک‌های حسی بر بستر فهم‌های پایه و عام (درک وجود و عدم، درک ضرورت و امکان، درک قوانین علیت، درک شبکه‌ای از پیوستارها در کلان‌نظام هستی) صورت می‌گیرد. این واقعیت نشان می‌دهد زندگی آدمیان تا چه اندازه از ادراکات حسی و محدود حیوانات بالاتر است. انسان و همه شئون حیات او بر بستری از ادراکات فطری فلسفی استوار است؛ یعنی انسان بالفطره فیلسوف است! چنان‌که بالفطره منطقی و بالفطره اخلاقی است. دانش فلسفه همانند دانش منطق و دانش اخلاق، جست‌وجوی التفاتی و تفصیلی درباره شبکه درک فلسفی انسان است.

ارتقای فهم آدمی در شبکه زیرساختی درک فلسفی، کل حیات انسان را دگرگون می‌کند. زندگی بر بستر ابهام‌های عقلی و تردیدها و شبهات فکری، یا زندگی در درک تفصیلی عقل کلامی، یا زندگی در درک تفصیلی فلسفه‌های متعارف، یا

• نه‌ایة الحکمه - جلد ۱ •

نفس کشیدن در فضای حکمت نوری اشراقی یا حکمت متعالی و عرفانی، به طور آشکار متفاوت‌اند. شناخت موقعیت جغرافیایی خویش در کلان‌نظام هستی بر پایه حکمت متعالیه عرفانی، زندگی‌ای سرشار از معانی متعالی را ارزانی انسان می‌کند؛ زندگی در جهانی کاملاً متفاوت با جهان‌های تنگ و تاریک اندیشه‌های دیگر. به همان اندازه که زندگی در جهان برساخته فلسفه غرب، سرد و بی‌روح و تنگ و تاریک (بدون حضور عنصر محبت و عشق) است؛ زندگی در ساحت معرفت توحیدی و سلوک ولایی با زیرساخت مستحکم حکمت متعالی، پر نشاط، گرم، روشن و پر از آرامش و سکینه و طمأنینه است.

باری گریزی از فلسفیدن نیست لکن ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ فلسفیدن در دامنه‌های هولناک سفسطه یا کوره‌راه‌های فلسفه ماتریالیستی یا دنیای بدون آرام و قرار و سست فلسفه‌های نسبت‌پایه، متفاوت است با فلسفیدن در مسیرهای فطرت‌مند پخته و استوار فلسفه‌های الهی.

اندیشه فیلسوفان در یک جامعه، بنیادین‌ترین و البته پنهان‌ترین زیرساخت همه شئون جامعه است. همه اندیشه‌ی همه فعالیت‌های دیگر، چه مردمان ملتفت باشند یا ملتفت نباشند، بر بستر فعالیت‌های اندیشگانی فیلسوفان شکل می‌گیرند و می‌بالند. جامعه آشفته یا جامعه سرد و فسرده یا جامعه سخت و خشن با قانون‌هایی که همه افراد جامعه را به مانند اجزای مکانیکی یک ماشین بزرگ قرار می‌دهد و یا جامعه برده‌داری مدرن که فرادست و فرودست، همه برده یکدیگرند و جایی برای محبت و اخلاق وجود ندارد، همگی نتایج دور یا نزدیک تفکرات فلسفی استوار بر آن جامعه است.

در جامعه ما آشفتگی‌ها و چندپارگی‌های موجود، نتیجه روشن چندپارگی زیرساخت جامعه در ساحت اندیشه و تفکر بنیادین فلسفی است. از یک سو فلسفه سرد، بی‌روح، خشن و مهاجم غربی سایه خویش را بر طیف وسیعی از کنشگران

• پیشگفتار •

اجتماعی جامعه ما گسترانده است و از سوی دیگر، فلسفه‌های اسلامی عرفانی و بومی می‌کوشند معانی ارزشمند و متعالی و سعادت‌زا را بگسترند. جدال دو فلسفه در زیرساخت - به‌مانند جدال دو اندیشه متخاصم در یک فرد - چندپارگی و نزاع و کشمکش در سطوح رویین‌تر جامعه را فراهم آورده است.

زندگی یک فرد در یک جامعه بزرگ، از درونی‌ترین ساحت تا روابط اجتماعی، همه و همه به اندیشه‌های فلسفی و جهان حاکم بر آن جامعه وابسته است. بنابراین سعادت یا شقاوت فرد و جامعه در دنیا و آخرت وام‌دار نوع اندیشه‌های بنیادین آن فرد و جامعه است.

فلسفه اسلامی از یک سو به حقیقت، فلسفه است و ساحت‌های بنیادین تفکر را درمی‌نوردد و از سوی دیگر در دامن هدایت‌های آخرین و برترین دین الهی، دین‌های عقلی را آشکار ساخته است و البته همچنان راه درازی در پیش دارد. فلسفه اسلامی به تعبیر بلند علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه ذاتاً پروای خدا را ترویج می‌کند. این فلسفه به‌ویژه در مرحله متعالی‌اش اگر در یک فرد نهادینه شود یا با کنارزدن رقبای غربی‌اش زیرساخت همه فعالیت‌های اندیشگانی و غیراندیشگانی یک جامعه را بسازد و تبدیل به فرهنگ جامعه شود، جامعه‌ای در تراز امام‌ها و علامه‌ها پدید می‌آورد. محور همه شئون ریز و درشت چنین جامعه‌ای «کرامت انسان» در سایه بندگی خدا و آزادگی از غیر خداست. آری اخلاق و ملکات کریمانه، خانواده کرامت‌محور، شغل و کسب و کار کریمانه، روابط اجتماعی کریمانه، مدرسه و دانشگاه و درمان و بهداشت کریمانه، قانون و اجرای کریمانه، حکومت کریمانه، قضاوت کریمانه، حتی امر به معروف و نهی از منکر کریمانه، زندان کریمانه، مجازات کریمانه و صلح یا جنگ کریمانه و روابط بین‌الملل کریمانه همگی به اندیشه عقلانی کریمانه وابسته است. بنابراین فلسفیدن در فلسفه اسلامی، تحقیق، بسط و ترویج فلسفه کریمانه اسلامی و الهی است و به رشد کرامت در فرد و جامعه منتهی می‌شود.

• نه‌ایة‌الحکمه - جلد ۱ •

در عصر ما تلاش‌های علامه طباطبایی در بسط تفکر فلسفی الهی، جایگاهی بلند دارد. تفکر فلسفی الهی بر همه آثار این بزرگ‌مرد سایه افکنده است؛ اما اندیشه‌های فلسفی وی به‌صورت کلاسیک در دو اثر گران‌قدر *بداية‌الحکمه* و *نه‌ایة‌الحکمه* نشر یافته است. نگارنده به‌قدر وسع خویش، در تحقیق، بسط و ترویج آثار فلسفی علامه کوشیده است و تاکنون دو اثر در این راستا به جامعه فلسفی عرضه کرده است: «تکملة نه‌ایة‌الحکمه» و «مقدمه مفصل و پانوشته‌های *بداية‌الحکمه*». اینک زمان عرضه سومین تلاش در این راستا فرا رسیده است. نگارنده سال‌ها در عبارت‌های *نه‌ایة‌الحکمه* به‌قدر توان غور کرده است. هم از اندیشه شارحان کلمات علامه بهره برده است و هم در مسیر تدریس‌های مکرر *بداية*، *نه‌ایة* و *اسفار* - چنان‌که خود، همیشه طلاب و دانش‌پژوهان را سفارش کرده است - دست به تفکر و تأمل‌های پردامنه زده است. دست‌نگاشت نخست از پانوشته‌های *نه‌ایة‌الحکمه* به سال‌ها پیش برمی‌گردد، لکن در دوره اخیر تدریس *نه‌ایة‌الحکمه* که قریب به چهار سال طول کشید، توفیق تکمیل آن دست‌گاشته‌ها فراهم آمد و محصول پیش روی را رقم زد. نگارنده کوشیده است مباحث ارائه‌شده در پانوشته‌های *بداية* تا حد ممکن در پانوشته‌های *نه‌ایة* تکرار نشوند؛ از همین رو نسبت میان تعلیقات *بداية* با تعلیقات *نه‌ایة* نسبت تکمیلی از هر دو طرف است. بنابراین مطالعه هر دو پانوشته، اهداف نگارنده را در هر بحث آشکار می‌سازد. البته طبیعی است پانوشته‌های *نه‌ایة* به‌مانند خود *نه‌ایة* عرضه‌های مفصل‌تر و نهایی‌تر باشند.

در پایان لازم می‌بینم یاد همه کوشندگان راه حقیقت و فضیلت، به‌ویژه پاسبانان حریم عقلانیت الهی در همه اعصار و به‌طور خاص در عصر اخیر مانند امام خمینی، علامه طباطبایی، شهید مطهری، علامه حسن‌زاده آملی رحمته‌وان‌الله، آیت‌الله جوادی آملی حفظه‌الله و آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله را گرامی بدارم و عمر دراز و توفیقات روزافزون برای همه استادان حکمت روزگار خود، به‌ویژه برای استاد گران‌قدر و فرزانه خویش، حکیم الهی

• پیشگفتار •

و فقیه متخلّق و وارسته، حضرت مستطاب آیت الله سیدیدالله یزدان پناه حفظه الله آرزو کنم و از همه گرامی البانی که با حضور گرم خود در درس ها و بحث های این بنده، و طرح گفت و گوها و رسش ها بر غنای ارائه ها افزودند، تشکر کنم. همچنین از همه بزرگوارانی که در ارائه این اثر کوششی به خرج دادند و به طور ویژه از معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات و به طور خاص از فاضل ارجمند، حجت الاسلام آقا مهدی صداقت عنه و گرامیان انتشارات آل احمد علیه السلام، به ویژه از برادر گرامی حجت الاسلام آقا محمد جواد رستمی عنه تقدیر و تشکر کنم.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

علی امینی نژاد - قم

۳۰ ذی القعدة ۱۴۴۳ برابر با ۹ تیر ۱۴۰۱



مَهَابَةُ الْبُحْرَانِ

تأليف
العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

تعليقات
على اميني شراد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

کلام بمنزلة امدخل لهذه الصناعة^۱

إنّا معاشر الناس،^۲ أ ياء موجودة جدّاً، ومعنا أ ياء آخر موجودة ر ما فعلت فينا أو

۱. همه آنچه علامه در این مدخل آورده‌اند، مباحثی است که امروزه آن‌ها را جزء «فلسفه فلسفه» می‌شناسند و هیچ‌ک از آن‌ها از مسائل فلسفه نیستند.

۲. نخستین بحث در مقدمه، چگونگی شروع فلسفه است. ممکن است مراد از شروع فلسفه و نقطه آغاز آن، شروع تعلیمی فلسفه باشد؛ چنان‌که شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق (م ۵۸۷ق)، با آنکه نفس را موضوع فلسفه نمی‌داند، فلسفه را از معرفت نفس آغاز کرده است. همچنین ممکن است مراد از شروع فلسفه، نقطه آغازین تفکر فلسفی باشد؛ همچنان‌که همه فلاسفه اسلامی، نقطه آغاز تفکر فلسفی را پس از نفی سفسطه می‌دانند. همچنین ممکن است مراد از شروع فلسفه، موضوع فلسفه باشد؛ نه آغاز تعلیمی یا شروع تفکر فلسفی. علامه طباطبایی در طرحی ابتکاری، بر این باور است که شروع فلسفه به هر سه معنا، در نفی سفسطه و اثبات اصل واقعیت (که دوروی یک سگه‌اند) شکل می‌گیرد. با این حال، وی نفی سفسطه را با ارائه سه طرح مختلف تبیین کرده است: طرح اول همان است که به صورت منظم و واضح در

انفعلت منا، كما أنّا نفعل فيها أو نفعل منها.

→ «مقدمهٔ بدایة‌الحکمه آورده‌اند، و در نه‌ایة‌الحکمه، هرچند تفصیل بیشتری داده‌اند؛ اما اشاره‌وار بدان پرداخته‌اند. محتوای این طرح آن است که اگر بپذیریم «ما هستیم» و «جهان بیرون از ما هست» و «ما به جهان بیرون علم می‌یابیم»، سفسطه، نفی شده و فلسفه آغاز می‌شود. در مقدمهٔ بدایة‌الحکمه آنجا که می‌گویند: «أنّ الإنسان يجد من نفسه أنّ لنفسه حقيقة و واقعية و أنّ هناك حقيقة و واقعية وراء نفسه و أنّ له أن يصيبها» (بدایة‌الحکمه، ص ۶)، به همین طرح اشاره دارند. در این طرح، اثبات خود به صورت حضوری و وجدانی صورت می‌گیرد و در اثبات اشیاء و واقعیات خارج از خود، عمدتاً بر بدیهیات و وجدانیات (همهٔ بدیهیات شش‌گانه)، تکیه شده است و البته ممکن است از عبارت‌های علامه در مقدمه‌های بدایة‌الحکمه و نه‌ایة‌الحکمه، علم حضوری حسی - آن‌چنان که شیخ اشراق معتقد است (آموزش حکمت اشراق، ص ۲۰۹) - نیز استفاده شود؛ یعنی انسان محسوسات را با علم حضوری حسی و بقیه را از راه بدیهیات دیگر، یا نظری‌های مبتنی بر بدیهیات، اثبات می‌کند.

طرح دوم، همان است که علامه در نه‌ایة‌الحکمه آورده است. وی در نه‌ایه معتقد است که فلسفه از نفی سفسطهٔ مطلق و شدید - که همهٔ واقعیات را مورد انکار یا تردید قرار می‌دهد - آغاز می‌شود؛ اما برای اثبات اصل واقعیت و نفی چنین سفسطه‌ای، از اثبات وجدانی و بدیهی خود و اشیاء خارج از خود - مشابه آنچه در بدایه آمده است - استفاده می‌کند. از همین رو، پس از چندین جمله، مشابه آنچه در بدایه آورده‌اند، با «فاء» تفریع، اثبات اصل واقعیت و نفی سفسطهٔ مطلق را بر آن‌ها متفرع می‌کند و می‌گوید: «فلا يسعنا أن نرتاب...». گویا علامه در این طرح، از عبارت صدرالمتألهین در جلد ششم اسفار متأثر است. صدر را در آنجا، اصل واقعیت را که موضوع فلسفه است، با علم شهودی و حضوری موجودات تثبیت می‌کند و می‌گوید:

إنّ قول الحكماء أنّ موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل إنّما أرادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الأمر... والذي هو مستغن عن الإثبات لأنّه بدیهی الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقاً لما يشاهد من الموجودات (اسفار، ج ۶، ص ۱۹).

تفاوت طرح علامه در نه‌ایه با آنچه در بدایه آورده‌اند، آن است که در بدایه - کاملاً به صورت طبیعی و با تکیه بر سرمایهٔ فطری بشری - با کنار گذاشتن مطلق سفسطه و قبول خود و اشیاء دیگر، ادامهٔ مسیر در نیازمندی به فلسفه بیان شده و پس از آن، طرح مسائل فلسفی پی‌گرفته شده است؛ اما در نه‌ایه، وجههٔ همت وی در نفی سفسطهٔ مطلق است و معتقدند با نفی سفسطهٔ مطلق، فلسفه آغاز می‌شود. با این حال، برای اثبات این مدعا، از راه پذیرش خود و اشیاء پیرامون خود استفاده می‌کنند. بنابراین در هر دو طرح، هم «اصل واقعیت» و هم «واقعیات»، پذیرفته شده و پس از آن فلسفه آغاز می‌شود و در ادامه، مثلاً در طرح مسئلهٔ اصالت وجود، همهٔ مباحث بر اساس هر دو محور تنظیم می‌شود. شاید تنها مزیت طرح نه‌ایه، آن است که شروع ←

→ فلسفه با نفی سفسطه مطلق، تصوّر روشن و عمیق‌تری نسبت به موضوع فلسفه ایجاد می‌کند. علاوه بر آن، در بدایه، با اینکه طرح علامه، شروع فلسفه با نفی سفسطه است، اما تصریحی به این معنا وجود ندارد. در حالی که در نهایت به این اصل، کاملاً تصریح شده است.

طرح سوم علامه در حاشیه ایشان بر جلد نخست اسفار ارائه شده است و به نظر می‌رسد که از دو طرح بدایه و نهایت دقیق‌تر است. وی در آنجا ضمن اشاره تلویحی به ابتکاری بودن طرح خود، می‌گوید:

والأوضح في المقام أن يقال إنّنا بعد ما نتخلّص من غائلة السفسطة بإثبات مطلق الواقعية والموجود -الذي كان السوفسطي يشك فيه أو ينفيه- لا نرتاب في أنّ هناك موجودات كثيرة تُدعِن بها وكذلك لا نشك أنّنا ربّما أخطأنا... (اسفار، ج ۱، ص ۲۴).

در این طرح، در مرحله نخست، نفی سفسطه مطلق صورت می‌گیرد؛ اما برای نفی سفسطه مطلق، از راه اثبات وجدانی خود و دیگران -آن‌چنان که در نهایت مطرح شده- استفاده نشده است، بلکه اثبات این امور، مرحله دوم این طرح است. از همین رو باید دقت کرد نفی سفسطه مطلق در مرحله نخست این طرح، چگونه صورت می‌گیرد. علامه در حاشیه مذکور، در این باره چیزی نگفته‌اند، اما سه مسیر در نفی سفسطه مطلق -بدون استفاده از مسیر مطرح در نهایت- قابل ارائه است؛ مسیر عقلی محض، مسیر حضوری وجدانی محض و مسیر ترکیبی حضوری عقلی.

ر اول یعنی مسیر عقلی محض، برای حالتی است که کسی دچار سفسطه مطلق شده، یا مطلق واقعیت را نفی و انکار می‌کند، یا در آن تردید روا می‌دارد. در صورت نخست، وی بر این باور است که «هیچ واقعیتی واقعاً نیست!» با دقت روی کلمه «واقعاً» که به درستی از وضعیت درونی چنین فردی حکایت می‌کند، معلوم می‌شود که وی اصل واقعیت را پذیرفته است و هیچ‌بودن همه واقعیت‌ها را، واقعیت نفس‌الامری هستی می‌داند و در این راستا هر چه تأکید کند که «واقعاً (!) واقعیتی نیست»، بیشتر بر اصل واقعیت، پای فشرده است. اما اگر ابراز تردید در اصل واقعیت کند، هریک از دو طرف تردید او، از اصل واقعیت خارج نیستند؛ زیرا وی بر این باور است که یا هیچ چیزی واقعاً و در واقع نیست، یا دست‌کم اشیایی واقعیت دارند! بنابراین، وی نیز در هر دو حال، بر اصل واقعیت پای فشرده است.

مسیر دوم یعنی مسیر وجدانی حضوری محض، آن است که سوفسطی را متوجه انکار یا شک خود نماییم. وی اگر قصد لج‌بازی نداشته باشد و نخواهد با سعادت خود بازی کند، بی‌تردید و به صورت حضوری و وجدانی، اصل انکار یا شک خود را به صورت کاملاً قطعی می‌پذیرد و بر همین اساس، اصل واقعیت را پذیرفته و از سفسطه مطلق خارج می‌شود.

اما علامه مسیر سوم را در طرح ابتکاری خویش از برهان صدیقین -که آن را هم مبتنی بر اصل واقعیت ارائه کرده است- مطرح می‌کند. وی در آنجا از روش ترکیبی عقلی شهودی بهره می‌گیرد. با این توضیح که وقتی سوفسطی، واقعیت‌ها را انکار می‌کند، اصل واقعیت به روش ←

• نهاية الحکمه - جلد ۱ •

هناك هواء نستنشقه وغذاء نتغذى به و نُسكِنها وأرض نتقلّب عليها
وشمس نستضيء بضياؤها وكوا تدي بها و يوان ونبات وغيرهما.
وهناك أمور نُبصرها وأخرى نسمعها وأخرى نشمّها وأخرى نذوقها وأخرى وأخرى.
وهناك أمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نُحبّها أو نُبغضها، وأ ياء نرجوها أو
نخافها، وأ ياء تشتهيها طباعنا أو تتنّفّر منها، وأ ياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان
أو الانتقال من مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذة أو الاتّقاء من ألم أو التخلّص
من مكروه أو لمآرب أخرى.

→ عقلي محض، اثبات می شود و اگر واقعیت را موهوم یا مشکوک بدانند، اصل وهم یا شک او،
واقعیتی مسلّم و انکارناپذیر است. علامه می ید:

فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً، كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً أي
الواقعية ثابتة وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة
واقعاً والواقعية مشكوكة واقعاً أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة (اسفار، ج ۶، ص ۱۵).

علامه در طرح سوم پس از مرحله نخست، متوجّه مرحله دوم می وند و واقعیتها را
تردیدناپذیر می دانند. با این حال، توضیحی در چگونگی تردیدناپذیری واقعیتها ارائه
نمی کنند. اما مشخص است که در این قسمت همچون بدایه و نهاییه، اثبات واقعیت را از
بدیهیات و وجدانیات می شمارند.

افزون بر این سه طرح، می توان طرح چهارمی را هم مطرح کرد و آن، آغازشدن فلسفه با
نفی سفسطه مطلق و اثبات اصل واقعیت است، بی آنکه بخواهیم مثل طرح های پیشین معتقد
باشیم بحث های فلسفی پس از اثبات «اصل واقعیت» و پذیرش «واقعیت» شروع می شوند.
در این طرح، تکثیر واقعیت و اثبات واقعیتها و علوم، از دقت در همان نقطه اصل الواقعية
شکل می گیرد. برای مثال، شخصی که اصل واقعیت را پذیرفته است، می تواند از خود پرسد:
این واقعیت یا اصل واقعیت، واجب است یا ممکن؟ البته هیچ فرقی ندارد که دریافت مفاهیم
ضرورت و نفی ضرورت، از مطالعه همان اصل واقعیت به دست آمده باشد یا شخص به هر
ترتیبی - مثلاً در بستر رشدیافتگی ذهن فلسفی - به آنها رسیده باشد و هم اینک در مطالعه
پسینی از بنیادی ترین ساحت هستی، چنین پرسش هایی برای او نمود یافته باشد. اگر آن واقعیت
یا اصل واقعیت، واجب است، با تأمل در وجوب می توان بسیاری از صفات و حتی افعال خارج
از او را ثابت کرد و اگر موجودی ممکن است، به صورت عقلي محض، واجب ثابت می شود و
در هر دو فرض، «واقعیت» به صورتی کاملاً عقلي اثبات می ند.

• المدخل •

وجميع هذه الأمور التي نُشعر بها - ولعلّ معها ما لا نشعر بها - ليست بسُدَى؛^٣ لما أنّها موجودة جداً وثابتة واقعاً. يقصد شيء شيئاً إلاّ لأنّه عين خارجية وموجود واقعي أو منتهٍ إليه؛ ليس وهماً سرايباً.

لا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً ولا أن نُنكر الواقعية مطلقاً إلاّ أن نُكابِر الحقّ فنُنكره أو نُبدي الشك فيه؛ وإن يكن شيء من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب.^٤ فلا يزال الواحد منّا و ذلك كلّ موجود يعيش بالعلم والشعور، يرى نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واعية و يمَس شيئاً آ غيرهِ إلاّ بما أنّ له صيباً من الواقعية.^٥

٣. مراد از «سُدَى» پوچ و باطل معرفت شناسانه است، آن گونه که سوفسطایی ادعا می کند؛ نه پوچ و باطل هستی شناسانه.

٤. مراد از چیزی که موجود واقعی نیست ولی به واقعیّات منتهی می شود، اعتباریّات است. مطابق دیدگاه ویژه علامه در اعتبارات - که در مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم، آن را توضیح داده اند - امور اعتباری مثل ملکیت و زوجیت، به امور واقعی بازگشته و ریشه در تکوینیّات دارند. بنابراین، اعتبارات نیز، آن طور که سوفسطی می پندارد، وهمی و سراب گونه نیست. و ممکن آن نقول: المراد بالأمر المنتهية إلى الواقع الأمور الاعتبارية الفلسفية كالماهية وخصائصها لا الاعتباريات الاجتماعية والقانونية وإن كانت هي أيضاً من الأمور المنتهية إلى الواقع لكن بالمعنى الآخر.

٥. با نفی سفسطه، شرط لازم برای ورود به علوم دیگر، غیر از فلسفه نیز فراهم می شود، اما این شرط، شرط کافی برای شروع در آن علوم نیست؛ بلکه افزون بر اثبات اصل واقعیت و نفی سفسطه، باید به وسیله حس یا فلسفه، طبیعی یا ریاضی بودن آن واقعیت نیز اثبات شود تا موضوع آن دانش ها ثابت شود و در پی آن، خود آن دانش ها شکل گیرند. اما در فلسفه، به صرف نفی سفسطه، موضوع فلسفه ثابت شده و فلسفه آغاز می شود؛ زیرا فلسفه از اصل واقعیت بحث می کند.

٦. موضوع هر علمی یا بین است یا مبین. آنچه علامه در هر سه طرح، مطرح کرده اند پافشاری بر بین بودن موضوع فلسفه است؛ بین بودن تصویری و تصدیقی که از راه علم حضوری و وجدانی و همچنین از راه عقل محض امکان پذیر است. گفتنی است با اینکه علامه در همه این عبارات، درصدد ایجاد شناخت تصویری و تصدیقی عمیق نسبت به موضوع فلسفه است، مع الأسف تصریحی به این معنا ندارد. بسیار مناسب بود در همین قسمت از عبارت، بدین واقعیت تصریح می کرد که وجود در ادبیات فیلسوفان - یعنی همان چیزی که موضوع فلسفه است - چیزی نیست جز آن واقعیتی که با نفی سفسطه مطلق ادراک می کنیم و با آن مواجه هستیم. بنابراین، موضوع فلسفه به صورت اولی، تصوّر شده، و واقعیت نفس الامری و تحقّق واقعی آن تصدیق می شود.

• نه‌ایة‌الحکمه - جلد ۱ •

غیر^۷ اذّٰ ما لا نشکّ فی ذلك لا نرتاب^۸ ایضاً فی انا ربّما نُخطئ^۹. فنحسب

۷. مصنّف در این عبارت به تبیین سرّ نیازمندی به فلسفه می‌پردازد و در ضمن آن، به محتوای مباحث فلسفی و روش آن نیز اشاره می‌کند؛ لکن نیاز انسان به فلسفه و کارکردهای آن، به رفع خطا در هستی و نیستی اشیا منحصر نیست. افزون بر آن، «پاسخ‌یابی پرسش‌های اساسی و فطری بشر در مورد مسائل کلان هستی»، «فراهم‌آمدن شرایط لازم برای فهم درست و عمیق از گزاره‌های معارفی دین» و «اجابت سفارش‌های دینی و آموزه‌های الهی و اسلامی در به‌کارگیری اندیشه و تفکر آزاد» نیز از جمله اموری است که سرّ حاجتمندی انسان به فلسفه را روشن‌تر می‌نماید.

برای نمونه، در این دو سخن نورانی امیرمؤمنان علی علیه‌السلام، نیک تأمل کنید. آیا فلسفه راهی غیر از محتوای این دو حدیث می‌پیماید؟

رحم الله امرء علم من این وفی این و الی این (الوافی، فیض کاشانی، ج ۱، ص ۱۱۶).
التفکر فی ملکوت السموات والأرض عبادة المخلصین (غرر الحکم و درر الکلم، تمیمی آمدی، ص ۹۶، ح ۱۸۱۷).

۸. علامه می‌گوید به همان اندازه که به اصل واقعیت و واقعیت‌های خود و پیرامون خود، اذعان و یقین داریم، به خطا و اشتباه خود نیز یقین داریم و دست‌کم در احساس خطای خود هیچ شک و تردیدی روا نمی‌داریم؛ یعنی همان وزن معرفتی‌ای که موجب پذیرش اصل واقعیت یا واقعیت‌های متکثر پیرامون ما می‌شود، در امور دیگری مثل خطا نیز وجود دارد. پذیرش واقعیت خطا - و حتی احتمال خطا - ما را وادار می‌دارد تا چاره‌ای بیندیشیم. البته علامه مشخص نمی‌کند چرا علم به خطا، ما را به تلاشی نیازمند می‌کند که منجر به رفع یا کاهش خطاها می‌شود. این نیازمندی به دلیل حس کنجکاوی، و حرمت و قداست حقیقت، و کشف حقیقت در نفس آدمی باشد یا رفع این خطاها، جایگاه مهمی در زندگی و سعادت بشر داشته باشد.

۹. خطا - چنان‌که ترتیب عبارت علامه نشان می‌دهد - در بستر پذیرش اصل واقعیت و انکار سفسطه مطلق و پذیرش اعتبار علم و معرفت، معنا و جایگاه دارد. در فضای سفسطه مطلق، خطا بی‌معناست. با توجه به این نکته بسیار پر اهمیت، روشن می‌شود کسانی که پس از برخورد با خطاها، در یقین‌های خود دچار تردید می‌شوند، به‌نحوی که به تدریج به نسبیّت مطلق و سفسطه رو می‌آورند، راهی نادرست و غیرمنطقی در پیش گرفته‌اند؛ زیرا اصل خطا و فهم آن (و حتی احتمال خطا) و همچنین جهل مرکب، همگی در بستر علم و پذیرش معرفت و اصل واقعیت، محقق می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان در زمین اعتبار علم بازی کرد و به نفع سفسطه و بی‌اعتباری علم گل زد.

هر خطایی که کشف می‌شود، به‌حو منطق، تنها همان مورد از دایره علم خارج می‌شود و منطقاً یقین و علم در سایر موارد، بی‌خدشه باقی می‌ماند؛ زیرا اگر کشف خطا در یک یا چند مورد - و لو مهم - منطقاً بتواند یقین در گزاره‌ها و معارف دیگر را مخدوش سازد، باید بتواند تا ←

• المدخل •

ليس بموجود موجوداً أو بالعكس؛ كما أن الإنسان الأولي كان يُثبت أشياء ويرى آراء تُرّها نحن اليوم ونرى ما يناقضها.^{١٠} وأحد النظيرين خطأ لا محالة. وهناك أغلاط بتلي بها كل يوم فُثبت الوجود ليس بموجود وذفيه عمّا هو موجود حقّاً ثم ينكشف لنا أننا أخطأنا في ما قضينا به. فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة وتمييزها بخواصّ الموجودة المحصّلة ممّ ليس بموجود، بحثاً نافياً للشكّ مُنتجاً ليقين. فإنّ هذا النوع من البحث هو الذي مدّينا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية. وتعبير آخر بحثاً تقتصر فيه على استعمال البرهان. فإنّ القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة القينية من بين القيسة، كما أن ا يقين هو الاعتقاد ا اشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.

فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أ ننا أن نستنتج به أن كذا موجود وكذا ليس

بموجود.

→ پایه‌ای‌ترین گزاره و معرفت یعنی اصل واقعیت را نیز تخریب کند. این در حالی است که اصل واقعیت تخریب‌ناپذیر است. استحکام معرفتی این پایه و پایه‌های دیگر معرفت (بديهیات)، دائماً اعتبار معرفت‌شناختی را به همه گزاره‌هایی که بر اساس روش‌های متقن به دست آمده‌اند، تزریق می‌کند و نمی‌گذارد شکّی که از کشف خطا یا امور دیگر درصدد بسط است، گسترش یابد. با این حال، حالت نفسانی ویژه‌ای که پس از کشف خطا نسبت به سایر معرفت‌ها و گزاره‌ها حاصل می‌شود را نمی‌توان انکار کرد؛ ولی باید دانست آن حالت نفسانی، شک در گزاره‌های دیگر نیست؛ بلکه نوعی اضطراب و ترس در وضعیّت آن گزاره‌ها یا حالت‌های مشابه آن است که به لحاظ عنصر انسانی و حیات بشری، بسیار مفید است و انسان را از ساده‌لوحی علمی و جزم‌گرایی خام و عوامانه خارج می‌کند و انسان را در راستای استحکام‌بخشیدن روشی و محتوایی دانش ا تحریک می‌کند.

۱۰. چنان‌که علامه مرتّب یادآور می‌شوند، مراد از کشف خطاها، هر نوع خطایی نیست؛ مثلاً کشف خطا در حوزه علوم کیهانی یا ریاضی و همانند آن‌ها، ما را محتاج فلسفه نمی‌کند؛ بلکه مراد، کشف خطا در حوزه واقع‌پژوهی است؛ یعنی خطا در موجودیّت یا عدم موجودیّت اشیا یا بحث‌هایی در واقعیت اشیا از آن جهت که واقعیت‌اند.

ولکنّ البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا؛^{۱۱} علی أنّ البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیّر زائل. ولذّلك بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلی. فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنّه کلی.

۱۱. علامه می گوید: فلسفه به دو دلیل از جزئیات بحث نمی کند. به عبیر دیگر در مسائل فلسفه، موضوعات کلی اند، نه جزئی. دلیل اول، دلیلی عام است و همه علوم را، اعم از برهانی و غیر برهانی، شامل می شود و تنها دانش هایی مثل تاریخ، جغرافیا، رجال و همانند آن ها - که هویت ذاتی آن ها بحث از جزئیات است - مشمول این دلیل نمی شوند. این دلیل، آن است که بحث از جزئیات در همه علوم از وسع و توان ما خارج است؛ زیرا یا مصادیق مسائل آن ها بی نهایت و پر شمار است یا اگر روش آن ها تجربی باشد، اساساً از حیطه فراگیری حس، خارج هستند مثل مصادیق گذشته یا آینده. افزون بر آنکه بحث از جزئیات، پر زحمت و بی فائده است. ما می توانیم با واسطه قرار دادن کلیات، به راحتی و با زحمتی بسیار کمتر همه جزئیات را تحت پوشش مباحث خود قرار دهیم. اما دلیل دوم به علوم برهانی همچون فلسفه اختصاص دارد. در دلیل اول بحث از جزئیات ممنوع نیست؛ و لکن مطابق دلیل دوم بحث از جزئیات غیر ممکن است. محتوای دلیل دوم آن است که کلیت و دوام، از جمله شرایط مقدمات برهان است؛ یعنی جدای از یقینی بودن که شرط مجزایی برای مقدمات برهان است، کلیت و دوام شرط دیگر است. سرّ این شرط آن است که ما در علوم برهانی مثل فلسفه در پی یقینی هستیم که حاکی از دو خصوصیت باشد: (۱) واقع این گونه است (۲) امکان ندارد جز این باشد. خصوصیت اول با شرط نخست، یعنی یقینی بودن مقدمات تأمین می شود. اما خصوصیت دوم با شرط کلیت و دوام تأمین می گردد. این واقعیت نشان می دهد معنای یقین در نتیجه برهان با معنای آن در مقدمات برهان متفاوت است؛ به گونه ای که یقین در مقدمات برهان، یقین به جانب موافق قضیه است و یقین در نتیجه برهان به هر دو طرف سلب و ایجاب، تعلق می گیرد.

در مسائلی که موضوع آن ها جزئی است شرط اول وجود دارد، اما به دلیل ویژگی تغیر و زوال در جزئیات مادی، خصوصیت دوم تأمین نمی شود؛ زیرا در چنین مصادیقی در شرایط ویژه می توان گفت: «این گونه است» ولی نمی توان گفت: «ممکن نیست غیر این باشد»؛ زیرا با تغیر شرایط، جزئی زایل و متغیر شده، حکمی دیگر می پذیرد.

بنابراین روشن می شود مراد از کلیت در این بحث، چنان که حکما در جای خود گفته اند، دوام است؛ اعم از آنکه این دوام، در بستر کلیت مفهومی تأمین شود یا عدم تغیر و حرکت در مصداق جزئی آن را سامان دهد. کلام علامه که تغیر و زوال را مانع اجرای برهان بر جزئیات دانسته است، هم مُشعر به همین معناست؛ لذا جریان براهین بر جزئیاتی که دوام دارند مثل مجردات یا حق تعالی بی اشکال است و از همین جهت، مباحث الهیات بالمعنی الأخص جزء فلسفه است و با توجه به دلیل دوم، نمی توان آن ها را مباحث استطرادی به شمار آورد. افزون ←

• المدخل •

→ بر آنکه بحث از چارچوب‌های هستی مانند مبدأ و معاد، صفات خداوند و چینش عالم در جهان‌های سه‌گانه عقل و مثال و ماده - با آنکه همگی جزئی‌اند - دقیقاً جزء مسائل حقیقی فلسفه محسوب می‌شود؛ زیرا این مباحث در کنار قواعد عام عقلی و فلسفی به تأمین هدف فلسفه (کشف خطاها و تفکیک موجودات واقعی از موهومات) کمک شایانی می‌کند.

نکته‌ای که باقی می‌ماند، آن است که جزئی‌های متغیر و زایل را می‌توان با مشروط‌کردن به شرایط خاص خود، به محتوایی کلی و دائمی تبدیل کرد که در این صورت اجرای برهان بر آن‌ها بی‌مانع است. جز آنکه مطابق دلیل اول، خصوصاً در نکته افزوده‌ای که بیان کردیم - یعنی بی‌فائده بودن بحث از جزئیات و خروج از شاکله علمی - فلسفه همانند سایر علوم از این دست جزئیات نیز بحث نخواهد کرد. با این‌همه باید توجه داشت فلسفه در بخش‌های مختلف خود با توجه و مطالعه در جزئیات، حتی جزئی‌های متغیر، به نتایج فلسفی و اهداف حکمی دست می‌یابد. این دست امور در مباحث جواهر و اعراض، مسائل معرفت نفس و بحث‌های علم به‌وفور یافت می‌شوند؛ مثلاً نباید از یاد ببریم که شیخ اشراق، فلسفه اشراقی را از خویش‌پژوهی و تأمل در هویت علم حضوری به ذات خود آغاز می‌کند. قطعاً چنین امری، یک واقعه جزئی است؛ لکن وی بلافاصله و با افزودن چند ضمیمه، به ساختار کلان هستی‌شناسی نور و ظلمت دست می‌یابد و اساساً با توجه به آنکه فلسفه از واقعیت سخن می‌گوید، نمی‌تواند صرفاً دانشی در سطح مفاهیم کلی و قواعد عام عقلی باشد؛ بلکه مثل همه دانش‌های دیگر از دل جزئیات بیرون آمده و در سطح کلیات، هویت علم را می‌سازد و بر جزئیات جریان می‌یابد. بر اساس همین واقعیت است که معتقدیم همه ما شبانه‌روز و در برخورد با خود و محیط خود، دائماً در فضای اندیشه‌های فلسفی زندگی می‌کنیم و اندیشه‌های فلسفی، ملموس‌ترین اندیشه‌ها در همه ساحت‌های حیات انسانی هستند. از باب نمونه، در همین مقدمه و در تبیین شروع فلسفه روشن شد که موضوع فلسفه امری جزئی و مشخص است. با این حال، می‌دانیم جزئی‌پژوهی در مباحث فلسفی به‌گونه‌ای پی‌ریزی می‌شود که در نهایت از یک‌سو به مفاهیم و قواعد کلی، و از سوی دیگر به واقعیت‌های دائمی معرفت یابیم و چه بسا باید گفت اساساً فلسفه درصدد کشف نظام جاری در هستی و مراتب آن است و همه این معانی، اموری مشخص و جزئی، ولی دائمی‌اند و حتی تعمق در قواعد کلی، به هدف رسیدن به چنان مقصدی جزء مباحث فلسفی مورد کاوش و پژوهش قرار می‌گیرند.

۱۲. اگر ما فلسفه را تنها به‌لحاظ محتوایی معنا کنیم، یعنی بحث از هستی و نیستی را فلسفه بدانیم، تحولات شگرفی روی خواهد داد؛ اولاً در این صورت روش فلسفی، اختصاصی به برهان نداشته، بلکه روش شهودی (مراد، شهود عقلی - وهمی است در همه سطوح حسی و قلبی و...) را نیز شامل خواهد شد و ثانیاً بحث از جزئی‌ترین جزئیات حتی آنگاه که متغیر و زایل باشد، فلسفه خواهد بود و ثالثاً همه یافته‌هایی که با شهودات قلبی و عرفانی، واقعیت یا لاواقعیت اموری را ثابت می‌کند، فلسفه است و عارف در این وجهه فیلسوف خواهد بود.

• نه‌ایه‌الحکمه - جلد ۱ •

ولمّا كان من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة^{۱۳} انحصرت الأحوال المذكورة في أكام تساوي الموجود من حيث هو موجود كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والفعليّة الكليّة،^{۱۴} المساوية^{۱۵} للموجود المطلق؛ أو كون أحوالاً هي أخصّ من الموجودات لکنّها و ما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق، كقولنا: "الموجود إمّا خارجي أو ذهني" و "الموجود إمّا واحد أو كثير" و "الموجود إمّا بالفعل أو بالقوة". وجميع كما ترى أمور غير خارجة من الموجودة المطلقة. والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نُسمّيه "الفلسفة".

۱۳. محمولات مسائل یک علم در مقایسه با موضوع آن، ممکن است در بدو امر به سه حالت تصوّر شوند؛ اعمّ از آن باشند، اخصّ از آن باشند یا مساوی آن باشند.

علامه می‌وید در فلسفه، این محمولات نمی‌توانند اعمّ از موضوع فلسفه باشند؛ زیرا خارج از موجودیت مطلقه، هیچ حقیقتی واقعیت ندارد. پس مفهوم اعمّ از موضوع فلسفه وجود ندارد. علاوه بر آنکه در هیچ علم برهانی‌ای، محمول نمی‌تواند اعمّ از موضوع باشد؛ زیرا در آن صورت محتاج واسطه در عروض است و محمول در این صورت از عوارض ذاتیه موضوع نخواهد بود. وضعیّت دوم نیز نمی‌تواند میان محمولات فلسفه و موضوع آن برقرار باشد؛ چرا که علامه مطابق آنچه در پاورقی خویش بر صفحه ۳۰ از جلد اول اسفار آورده‌اند، بر خلاف دیگر حکما، محمول اخص را همچون محمول اعم، از عوارض ذاتی موضوع به شمار نمی‌آورند. با این حساب و به نظر علامه طباطبایی، محمولات فلسفه تنها می‌توانند مساوی با موضوع فلسفه باشند؛ اما این تساوی دو گونه است: یا یک مفهوم به‌تنهایی مساوی موضوع فلسفه است و محمول قرار می‌گیرد یا آنکه دو مفهوم متقابل، مشترکاً مساوی موضوع فلسفه هستند و اشتراً محمول قرار می‌گیرند. این دست از گزاره‌ها، قضایای مرده‌المحمول محسوب می‌شوند. شاید بتوان گفت بر اساس آنچه علامه در جای خود آورده است، مباحث تقسیمی وجود، مثل «وحدت و کثرت» و «قوه و فعل»، برخاسته از نظام تشکیک وجود است. این واقعیت، حاکی از آن است که اگر تشکیک از احکام مساوی با وجود است و از عوارض ذاتی آن محسوب می‌شود، در دل خود محمولات تردیدی فراوانی را به دنبال می‌آورد. بنابراین، همه مباحث تقسیمی وجود که برخاسته از ویژگی تشکیک وجود است، با همان وضع تردیدی و تقسیمی، محمول موضوع وجود است؛ یعنی در این موارد اساساً هویت تشکیکی از فعل به قوه یا از وحدت به کثرت (یکسره) محمول است.

۱۴. اطلاق و عموم و کلیت در این سه واژه به یک معناست.

۱۵. «المساوية» صفت برای هر سه واژه (خارجیت مطلق، وحدت عامه، فعلیت کلی) است.

و د تبیین بما تقدّم:

أولاً: ^{۱۶} أنّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً؛ ^{۱۷} لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات وهو "الموجود" الشامل لكلّ شيء. فالعلوم عمّا تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها. وأمّا الفلسفة فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم؛ ^{۱۸} فإنّ موضوعها الموجود

۱۶. در فرع اول، دو مطلب بیان شده است: یکی اعمّ العلوم بودن فلسفه در مقایسه با سایر علوم و دیگری اعلیٰ العلوم بودن فلسفه در مقابل دیگر دانش‌ها. علامه مطلب دوم را بدون اینکه عنوان اصلی را ذکر کند، بر مطلب اول متفرّع کرده است؛ در هر صورت، هر دو مطلب از مباحث مهم در فلسفه فلسفه و از بحث‌های اثرگذار در فلسفه علم‌اند.

۱۷. اعمّ العلوم بودن فلسفه یا به تعبیر دیگر حکما «علم کلی» بودن فلسفه، بدان معنا نیست که دیگر علوم با موضوع و مسائل خود، همگی جزء فلسفه به شمار می‌آیند و نسبت فلسفه با آن‌ها عموم و خصوص مطلق است. این معنا میان فلسفه به معنای عام و سایر علوم برقرار است؛ امّا سخن ما اینک در فلسفه اولی است. میان فلسفه اولی در مقایسه با سایر علوم، نسبت تباین برقرار است؛ چرا که تباین علوم به تباین موضوعات آن‌ها است و مرز هر علمی با علم دیگر، به جهت تباین موضوع‌های آن‌ها، کاملاً جداست. مثلاً گرچه فلسفه و طب هر دو از بدن انسان سخن می‌ویند، امّا طب از بدن انسان من حیث الصحة و السقم بحث می‌کند، ولی فلسفه از حیث هستی و نیستی؛ لذا هیچ‌گاه یک مسئله واحد، مشترک میان دو علم نیست. از همین رو وقتی گفته می‌شود موضوعات سایر علوم در فلسفه اثبات می‌شوند، مراد آن نیست که موضوع علم دیگر با همان حیثیت ویژه خود در فلسفه بحث می‌شود، بلکه آن موضوع با همان حیثیت، از حیث واقعیت و لا واقعیت مطالعه می‌شود.

معنای درست دو واژه «اعمّ العلوم» و «علم کلی» آن است که گستره مصادیق فلسفه از همه علوم دیگر بیشتر است؛ یعنی اگر یک علم از علوم دیگر - برای مثال - ده مصداق و دیگری بیست مصداق و سومی پنجاه مصداق دارد، فلسفه از صد مصداق سخن می‌گوید به گونه‌ای که مصادیق همه علوم دیگر با نگاهی دیگر و حیثی متفاوت، مصداق فلسفه‌اند.

۱۸. علامه در این عبارت به «اعلیٰ العلوم» بودن و «فلسفه اولی» بودن فلسفه اشاره دارد. استدلال مدّعی مذکور، آن است که چون موضوع فلسفه اعم است، موضوعات همه علوم اگر بدیهی نباشند (أسفار، ج ۱، ص ۲۵)، در فلسفه اثبات می‌شوند؛ و اگر بدیهی باشند و نیازی به اثبات در فلسفه نداشته باشند، باز هم فلسفه درباره گونه و نحوه وجود آن‌ها که مستلزم استخراج روش آن دانش و تعیین غایات و غایت نهایی آن است، بحث می‌کند. در هر صورت، همه دانش‌ها در تبیین هویت و چگونگی موضوع خود، محتاج فلسفه‌اند. در حالی که موضوع خود فلسفه در هیچ علم دیگری اثبات و تبیین نمی‌شود. پس فلسفه در رأس علوم و دانش‌ها قرار دارد.

• نهاية الحكمه - جلد ۱ •

العام الذي تصوّره تصوّراً أولياً ونصدّق بوجوده كذلك؛^{۱۹} لأنّ الموجودية نفسه.^{۲۰} وثانياً: أنّ موضوعها لما كان أعمّ الأشياء، ولا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات ا يها إمّا نفس الموضوع،^{۲۱} قولنا: «إنّ كلّ موجود فإنّه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل»؛ فإنّ الواحد وإن غاير الموجود مفهوماً لكنّه عينه مصداقاً؛ ولو كان غيره كان باطلّ الذات غير ثابت للموجود. و لك ما بالفعل. وإمّا يست نفس الموضوع بل هي أخصّ منه، لكنّها ليست غيره، ولنا: «إنّ العلة موجودة». فإنّ العلة وإن ت أخصّ من الموجود، لكنّ العليّة حيثية خارجة من الموجودية العامة وإلا لبطلت.

وأمثال هذه ا سائل مع ما يقابلها تعود ا يا مرددة المحمول تساوي أطراف الترد فيها الموجودية العامة، قولنا: «كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوة». فأكثر المسائل في الفلسفة جار على ا قسم،^{۲۲} كتقسيم الموجود إلى واجب

۱۹. موضوع هر علمی یا بین است یا مبین. موضوع فلسفه، مبین نیست؛ زیرا علمی عالی تر از آن وجود ندارد تا به تبیین موضوع فلسفه بپردازد؛ پس یا باید مجهول مطلق باشد یا بین و بدیهی. علامه همانند دیگر حکما می گوید موضوع فلسفه تصوّراً و تصدیقاً بدیهی است.

۲۰. گاهی بر استدلال علامه بر بدهت تصدیقی موضوع فلسفه، چنین اشکال شده است که «الوجود یا الموجود موجوداً یا الواقعیة واقعیة لأنّ الموجودیة و الواقعیة نفس الموضوع» بر اساس حمل اولی شکل می گیرد و حمل اولی تنها در حیطة تصوّر است و تصدیق به ثبوت خارجی موضوع را به همراه ندارد. پاسخ این اشکال آن است که علامه در این عبارت توجّهی به حمل اولی ندارد؛ بلکه به آنچه پیش تر در باب بدهت اصل الواقعیة و وجدانی بودن واقعیة داری واقعیة و موجودیّت وجود و موجود ارائه داده اند، اشاره دارند. بنابراین واقعیة، به علم حضوری ضروری و بدیهی، واقعیة است.

۲۱. مراد از نفس موضوع بودن یا نبودن، تساوی در صدق است؛ چراکه حتی در دستّه دوم نیز به یک معنای دیگر فلسفی، محمول مصداقاً عین موضوع است؛ مثلاً «علت بودن» و «موجود بودن» در خارج تغایر ندارند، هر چند «موجود بودن» و «علت بودن» تساوی در صدق ندارند.

۲۲. التقسیمات فی الفلسفة على قسمین؛ التقسیمات الأولیة و التقسیمات الثانویة ای ما لیس بأولیة. الأول كتقسیم الوجود إلى الواجب والممكن، و الثاني كتقسیم الممكن إلى الجوهر والعرض و تقسیم الجوهر إلى المجرد والمادی و الخ... فالتقسیمات الثانویة على ما بنی ا علامه فی معنی الذاتية (راجع تعلیقته فی الأسفار، ج ۱، ص ۳۰) استطرادیة؛ لأنّ الأطراف فیها لیست متساویة ←

• المدخل •

و ممکن، و یم الممكن ای جوهر و عرض، و یم الجوهر ای مجرد و مادی،
و سیم المجرد ای عقل و نفس و لمی هذا القیاس.

وثالثاً: أنّ المسائل فیها مَسْوَقَةٌ لمی طریق عکس الحمل.^{۲۳} فقولنا: «الواجب موجود والممكن موجود» فی معنی الوجود یكون واجباً و یكون ممكناً^{۲۴} و قولنا:

→ للموجود المطلق ولكن الحق أنّ الذاتی فی العلوم البرهانية هو الذى يعرض الموضوع أولاً وبالذات، أى بلا واسطة فی العروض سواءً كان مساوياً بنفسه أو مع مقابله لموضوع الفلسفة أى الموجود المطلق العام أو أخصّ ولو مع مقابله من موضوعها كالتقسيمات الثانوية؛ فإنّ الجوهرية والعرضية كليهما لا تكونان متساويتين للموجود المطلق.

۲۳. عبارت به گونه ای است که گویا همه مسائل فلسفی عکس الحملی اند. لکن قطعاً این گونه نیست و تنها بخش هایی از گزاره های فلسفی، بر اساس توضیح علامه عکس الحملی هستند. در چاپ های جدیدتر، مصححین عبارت را به «قد تكون المسائل فیها مسوقة...» اصلاح کرده اند. طبیعتاً در این صورت اشکالی وارد نخواهد بود؛ اما روشن نیست این تصحیح، مدرکی از سوی خود علامه به همراه دارد یا صرفاً تصحیح قیاسی است.

۲۴. در بحث عکس الحمل باید به سه نکته توجه شود؛ اول آنکه آیا در میان قضایای فلسفی عکس الحمل وجود دارد یا نه؟ و دوم آنکه چرا چنین قضایایی به صورت عکس الحملی مطرح می شوند؟ سوم اینکه آیا اساساً ادعای وجود قضایای عکس الحملی در فلسفه درست است؟ در رابطه با نکته اول باید گفت: موضوع هر علمی خود، مطلقاً یا مقیداً، در مسائل آن علم به عنوان موضوع قرار می گیرد و احوالی به عنوان محمول ها بر آن مترتب می شوند. موضوع فلسفه، موجود مطلق یا وجود است، در این صورت همین معنا، مطلقاً یا مقیداً، موضوع مسائل فلسفی قرار می گیرد. لکن در میان گزاره های فلسفی، گاه عکس آن عمل مشاهده می شود؛ یعنی آنچه باید محمول واقع شود، موضوع قرار می گیرد و موضوع واقعی، محمول واقع می شود. بنابراین همه قضایای فلسفی اصل الحملی نیستند؛ بلکه پاره ای از آن ها عکس الحملی اند.

اما در ارتباط با نکته دوم، علامه در نهاییه بحثی نکرده است، ولی در بدایة الحکمه، فصل ششم از مرحله اول به تناسبی به علت عکس الحمل بودن برخی از گزاره های عکس الحملی اشاره کرده است. وی در آنجا می گوید: «وإنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعة ويحمل الوجود عليها وهو في الحقيقة من عكس الحمل». به بیان دیگر، قوای ادراکی ما چون از سوی فاعل شناسا به جانب واقع می رود، در وهله اول و ادراک نخستین، محدودیت ها و قوالب را در می یابد و از دل آن ها وجود و امثال آن را درک می کند؛ لذا ابتدا ماهیات را موضوع قرار داده، پس از آن وجود را محمول قرار می دهد. آخوند صدر المتألهین نیز - هر چند اسمی از عکس الحمل نبرده است - مشابه این بیان را در جلد دوم اسفار، ص ۲۹۰ مطرح می کند. البته قضایای عکس الحملی به مواردی که موضوع آن ها ماهیات باشد، مختص نیست؛ اتفاقاً مثالی ←

→ که علامه در نهایی آورده است، پیرامون واجب است. چرایی عکس‌الحمل در این قضایا نیز به دستگاه ادراکی ما بر می‌گردد. ذهن، وجود و همانندهای آن‌ها را اموری انتزاعی و غیراصیل می‌داند و آن‌ها را اوصاف و احوال اشیاء می‌شمارد. این نکته باعث می‌شود در مثل «الواجب موجود»، «وجود» محمول قرار گیرد.

نکته سوم آن است که گویا علامه طباطبایی اولین کسی است که از واژه عکس‌الحمل در این بحث استفاده کرده است. بی‌تردید علامه در این بحث متأثر از کلمات صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار، ص ۲۹۰ است. در آنجا صدرا پس از آنکه می‌گوید وجود منتزع از ماهیت و عارض بر آن نیست؛ بلکه ماهیت منتزع از وجود و عارض بر آن است، می‌گوید: «... فالحکم بأن هذا الوجود إنساناً أولى من الحکم بأن ماهیة الإنسان موجودة». این بیان، بستر را فراهم آورد تا علامه از واژه عکس‌الحمل بهره برد. اما باید دانست که جایگاه اصلی عکس‌الحمل در مواردی است که اصل حمل و عکس آن، یک مفاد را القا کنند و تنها به باب برخی مسائل حاشیه‌ای، ذهن، آنچه را موضوع واقعی است، محمول؛ و آنچه محمول واقعی است، موضوع قرار می‌دهد. مثلاً «کلّ إنسان ضاحک» را می‌گوید «کلّ ضاحک إنسان»؛ یا «کلّ إنسان متحرک» را می‌گوید «بعض المتحرک إنسان». با این حال، آیا بر اساس مبانی دقیق حکمت متعالیه، محتوای دو گزاره «ماهیه الإنسان موجودة» و «هذا الوجود إنسان» یکی است؟! آیا محتوای گزاره مایی مانند: «الوجود واحدٌ یا واجبٌ یا علةٌ» با «الوحدة یا الوجود یا العلیة موجودة» یگانه است؟! بی‌تردید، برداشتی که در فلسفه متعارف از «الماهیة موجودة» وجود داشت و وجود را عارض بر ماهیت می‌شمرد، بر اساس اصالت وجود تغییر می‌کند و کلمات صدرا نیز ناظر به چنین فضایی است، اما آیا بر اساس نگاه‌های دقیق صدرایی - و پس از پشت‌سر گذاشتن نگاه‌های متعارف و تثبیت آنکه وجود اصیل است و ماهیت و امثال آن از عوارض ذاتی وجود است - می‌توان «الإنسان موجودٌ» را عکس‌الحمل «الوجود إنسانٌ» دانست؟! اگر چنین است، یا باید منکر هلیه‌های بسیطه شد یا گزاره‌هایی مثل «الوجود إنسانٌ یا واحدٌ یا واجبٌ» را هلیه بسیطه شمرد. در حالی که هیچ‌یک از این دو قابل‌پذیرش نیستند. وقتی ما می‌وییم «هذا الوجود إنسانٌ یا واجبٌ یا واحدٌ» هلیه مرکبه یا آنچه در حکم هلیه مرکبه است، شکل می‌گیرد؛ یعنی اگر هلیه مرکبه را به «ثبوت شیء لشیء» معنا کنیم و وجود رابط را در آن شرط نماییم و با کان ناقصه از آن گزارش دهیم، طبیعی است که این دست قضایا، هلیه مرکبه نیستند، اما در حکم هلیه مرکبه‌اند. به بیان دیگر در این‌گونه قضایا احوال وجود را بر می‌شماریم و خواص وجود را گوشزد می‌کنیم. اما در گزاره‌هایی مانند «الماهیة یا الوحدة موجودة» درباره موجودیت خواص وجود سخن می‌رانیم. البته در فلسفه‌های گذشته، دقت این‌چنینی در فهم این‌گونه گزاره‌ها وجود نداشت؛ اما الآن و در بستر فلسفه صدرایی - که اصالت با وجود است و همه امور دیگر عوارض آن به شمار می‌روند - ما می‌فهمیم که وقتی گفته می‌شود «الماهیة یا الوحدة موجودة» درصددیم تا موجودیت ماهیات و عوارض دیگر وجود را بررسی کنیم. به بیان دیگر مفاد گزاره «الإنسان ←

• المدخل •

«الوجوب إمّا بالذات وإما بالغير»، معناه أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره.^{۲۵}

ورابعاً: أنّ هذا الفنّ لما كان أعمّ الفنون موضوعاً و يَشُدُّ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء، لم يتصوّر هناك غاية خارجة منه يقصد الفنّ لأجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تُقصدَ لأجل غيرها وتكون آلة للتوصّل

→ موجود»، «الإنسان متّحد بالوجود» یا «الإنسان موجودٌ بالوجود» است و به‌طور دقیق، مفاد آن، گزاره دوم یعنی «الإنسان موجودٌ بالوجود» (یا همان «الإنسان موجودٌ بالعرض») است و ریشه تکوینی آن، مفاد گزاره «الإنسان متّحد بالوجود» است.

بنابراین «موجود» محمول در این گزاره (بدون قید «بالوجود» یا «بالعرض»)، موجودیت عامی است که شامل هر دو موجودیت بالذات و موجودیت بالعرض می‌شود و این موجودیت از صفات و عوارض ماهیت است، نه آنکه ماهیت عارض بر آن باشد. چنان‌که صدرا خود در ص ۴۱۵ از جلد اول اسفار، موجودیتی را که صفت ماهیت بر آن عارض است، غیر از وجودی می‌داند که ماهیت عارض بر آن است (هر چند آنچه ارائه شد با آنچه در ص ۴۱۵ آمده، در دو فضای متفاوت مطرح شده است). لذا در برداشت دقیق بر اساس مبانی صدرایی، اساساً عکس‌الحملی در کار نیست؛ بلکه اگر کسی چنین توهم کند که همان وجود معروض ماهیت، بر او عارض شده، عکس‌الحمل خواهد بود. در حالی که در برداشت دقیق، در هیچ گزاره فلسفی این معنای نمی‌دهد.

شایان ذکر است که با توجه به نکته اول و حضور اطلاق یا تقییدی موضوع فلسفه در موضوع‌های مسائل، باید اندیشید که چگونه گزاره «الماهية موجودة» و مانند آن، با معنای یادشده، جزء مباحث فلسفه است. گویا - چنان‌که گفته شد - موجودیت محمولی از عوارض ذاتی ماهیت موجوده و ماهیت موجوده از عوارض ذاتی وجود است و از آنجا که عرض ذاتی عرض ذاتی شیء، عرض ذاتی شیء است، ارتباط موضوع فلسفه و موضوع این دست گزاره‌ها نیز سامان می‌ابد و در واقع گزاره «ماهية الإنسان موجودة بالوجود» به معنای «ماهية الإنسان الموجودة موجودة بالوجود» است؛ یعنی موجودیتی که موضوع فلسفه است، در موضوع این گزاره اخذ شده است؛ هر چند بدان تصریح نشود.

۲۵. این عبارت ربطی به بحث عکس‌الحمل ندارد و نباید آن را مثال دومی برای عکس‌الحمل دانست؛ زیرا اساساً عکس‌الحملی در میان نیست. این عبارت به مطلب دیگری می‌پردازد که در روح مسئله با بحث عکس‌الحمل یگانه است و آن اینکه موضوع فلسفه باید در همه مسائل موضوع قرار گیرد. از این رو هرگاه در گزاره‌ای که به ظاهر در هیچ‌یک از موضوع و محمول، وجود و موجود اخذ نشده است - مثل آنچه علامه آورده است - باید دانست وجود و موجود به لحاظ واقع، در موضوع آن ملحوظ است.

• نه‌ایه‌الحکمه - جلد ۱ •

بها ای امر آ ر کالفنون الآلیه. نعم هناك فوائد تترتب علیها.
وخامساً: أن کون موضوعها أعمّ ا یاء، وحب أن لا یكون معلولاً لشيء خارج
منه، إذ لا خارج هناك فلا علة له. فالبراهین المستعملة فیها لیست ببرا لمة. وأما
برهان الإن فقد تحقّق فی کتاب البرهان من المنطق؛ أن السلوك من المعلول إلى
العلّة لا یفید یقیناً؛^{۲۶} فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا برهان الإن الذي یعتمد فیہ علی
الملازمات العامّة فیسلک فیہ من أحد المتلازمین العامین ای الآخر.^{۲۷}

۲۶. اشکال حکما در یقین‌زانبودن سلوک از معلول به طرف علت آن است که این طریق مشتمل بر
دور معرفتی است؛ چراکه در این سلوک قرار است از علم به معلول، علم به علت حاصل شود،
در حالی که علم به معلول در صورتی حاصل می‌شود که علم به علت وجود داشته باشد؛ یعنی
پیش‌تر علم به وجود علت تحقّق یافته است که علم به وجود معلول حاصل شده است و با شک
در وجود علت نمی‌توان به وجود معلول یقین داشت. رجوع شود به برهان شفا، مقاله اولی،
فصل ۸، ص ۸۵ طبع مصر؛ رساله برهان علامه طباطبایی، مقاله دوم، فصل هفتم.

۲۷. نقد و بررسی کلام علامه در نفی مطلق برهان‌های لمّی از مطلق مسائل فلسفه، به جایگاه
مناسب‌تری نیازمند است. اما فی‌الجمله به دو نکته اشاره می‌شود: اول آنکه استدلال علامه
در این عبارت، اخصّ از مدعاست؛ زیرا این استدلال، حاکی از آن است که وجود، به‌صورت
مطلق، برهان لمّی ندارد، در حالی که این معنا مقتضی آن نیست که مطلق وجود، برهان لمّی
ندارد. دوم آنکه یکی از قواعد بسیار رایج در فلسفه که علامه نیز در آثار خویش مانند همین
کتاب، آن را طرح کرده، قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها» است. پذیرش این قاعده
از یک‌سو و نفی برهان لمّی از مطلق مسائل فلسفه از سوی دیگر چگونه با یکدیگر سازگاری
دارد؟



المرحلة الأولى
في أحكام الوجود الكلية
وفيها خمسة فصول



١

