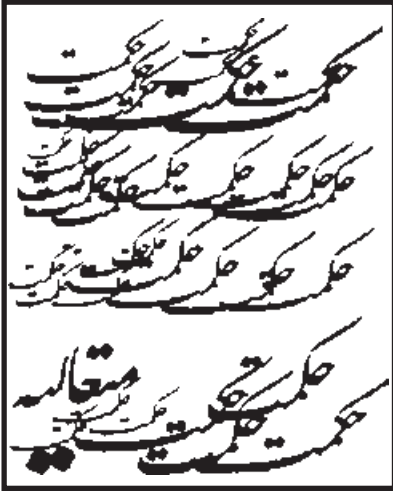


### مبانی حکمت متعالیه



در این درس، برخی از مهم‌ترین اصول فلسفه‌ی صدرالمتألهین را به اختصار از نظر می‌گذرانیم.

#### ۱- اصالت وجود

آموختیم که حکما میان وجود و ماهیت اشیا قائل به تمایز بودند و عقیده داشتند که وقتی ما با واقعیتی خارج از ذهن خود روبه‌رو می‌شویم و آن را ادراک

می‌کنیم، این ادراک را در قالب قضیه‌ای مرکب از موضوع و محمول بیان می‌نماییم؛ مثلاً هنگامی که در شب به آسمان نگاه می‌کنیم و ستاره‌ای را می‌بینیم، این ادراک را با قضیه‌ی: «ستاره هست» ابراز می‌کنیم. بدین ترتیب، واقعیت ستاره که واقعیتی است یگانه، در ذهن ما به دو مفهوم جداگانه تجزیه می‌شود: ۱- ستاره ۲- هست. در این جا ذهن که مدرك اشیاست، در فعالیت خود، هر واقعیت خارجی را به دو جزء تقسیم می‌کند: ۱- چستی (ماهیت) ۲- هستی (وجود) این دو جزء، دو مفهوم متفاوت هستند.

پرسش: در این جا پرسشی به ذهن خطور می‌کند که از نظر فلسفی اهمیت زیادی دارد. واقعیت‌های خارجی مثل ستاره، درخت، قلم، کبوتر و ... در ذهن به دو مفهوم ماهیت و وجود تجزیه می‌شوند و ما برای تصدیق این واقعیت‌ها به هر دوی این مفاهیم نیازمندیم و باید ماهیت را موضوع و وجود را محمول قرار دهیم. حال می‌توان پرسید که آیا به راستی آن واقعیت‌های خارجی ماباااء کدام یک از این دو، مفهوم هستند؟ واقعیت خارجی

هرچه باشد واحد است و ممکن نیست واقعیت یگانه، مصداق و مابازاء دو مفهوم کاملاً متمایز از هم قرار گیرد. از طرف دیگر، این هر دو مفهوم نمی‌توانند اعتباری و ساخته و پرداخته‌ی ذهن باشند؛ زیرا در این صورت، هیچ‌یک به راستی از آن واقعیت خارجی حکایت نخواهد کرد و به این ترتیب، باب ذهن ما به روی شناخت واقعیات به کلی مسدود می‌شود. بنابراین، تنها یکی از این دو مفهوم به درستی، واقعیت آن شیء را نمایان می‌کند و مفهوم دیگر، حاصل فعالیت ذهن است و جنبه‌ی انتزاعی دارد.

وجود یا ماهیت؟ سرانجام پرسش در این جا متمرکز می‌شود که کدام‌یک از این دو یعنی ماهیت و وجود به راستی به واقعیت یگانه‌ی اشیا اشاره دارد؟ کدام‌یک شیء خارجی را نشان می‌دهد و کدام‌یک ناشی از فعالیت ذهن است؟ آیا واقعیت و عینیت، مابازاء مفهوم وجود است و به اصطلاح حکما «اصالت» با وجود است یا برعکس واقعیت و عینیت مابازاء مفهوم ماهیت است و «اصالت» با ماهیت است؟ کسانی که ماهیت را اصل می‌دانند، وجود را نتیجه‌ی انتزاع ذهن و امری اعتباری می‌دانند و برعکس، طرفداران اصالت وجود معتقدند که ذهن، مفهوم ماهیت را به تبع وجود، نزد خود می‌سازد و اعتبار می‌کند. وجود اندر کمال خویش جاری است

تعیّن‌ها امور اعتباری است

سیر تاریخی بحث: مسئله‌ی اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت، مسئله‌ای نسبتاً جدید در فلسفه اسلامی است. پیش از این نه در کلام یونانیان و نه در حکمت مشاء و اشراق چنین مسئله‌ای مطرح نشده بود. این مسئله را نخستین بار میرداماد مطرح کرد؛ سپس ملاصدرا به طور تفصیلی به آن پرداخت و نظام فلسفی خویش را بر آن استوار کرد. در آثار حکمای اسلامی تا قبل از میرداماد مسئله‌ای با عنوان اصالت وجود یا اصالت ماهیت به چشم نمی‌خورد، با وجود این، به اعتقاد اهل تحقیق از آرای مشائین این گونه برمی‌آید که به اصالت وجود تمایل بیشتری داشته‌اند. برعکس، اشراقیون به اصالت ماهیت بیشتر معتقد بوده‌اند، به طوری که شیخ اشراق در یک بحث فرعی در حکمة‌الاشراق به اعتباری بودن وجود در مقابل ماهیت حکم کرده است.

میرداماد با این که مشائی بود، جانب اصالت ماهیت را برگزید. ملاصدرا هم که شاگرد وی بود، ابتدا نظریه‌ی استاد را پذیرفت و به طرفداری از آن پرداخت ولی پس از تأمل

فراوان تغییر عقیده داد و اصالت و واقعیت خارجی را از آن وجود دانست و به شدت با اصالت ماهیت مخالفت کرد.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود      تابید بر آن پرتو خورشید وجود  
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود      خورشید در آن همان که او بود نمود

در این جا لازم به تذکر است که بحث «اصالت وجود» از جمله مسائلی است که بیش از همه عرفا و سپس متکلمان زمینه‌ی لازم برای پیدایش آن را در فلسفه‌ی اسلامی فراهم کردند. باری، صدرالمآلهین در کتاب‌ها و رساله‌های خویش دلایل متعددی برای اصالت وجود اقامه کرده است. ما در این کتاب - که تنها زمینه‌ی مختصری برای مطالعات عمیق‌تر فلسفی است - نمی‌توانیم به این دلایل پردازیم و آن‌ها را باید در جای دیگری جست و جو کرد<sup>۱</sup> اما به هر حال، این بحث در همه‌ی مسائل فلسفی تأثیری به سزا دارد و در جهان بینی فلسفی تغییری اساسی پدید می‌آورد.

**اشتراک مفهوم و وحدت حقیقت وجود:** اصولاً ماهیات، کثیر و مختلف‌اند اما وجود امری واحد و مشترک است. ماهیت آب غیر از ماهیت شیر است، ماهیت اسب غیر از ماهیت فیل است و ماهیت چوب غیر از ماهیت آهن است. پس اگر به فرض، اصالت با ماهیت باشد و ماهیت‌ها واقعیت جهان را شکل داده باشند، در این صورت سیمای جهان نزد ما شبیه به یک جدول با خانه‌های بی‌شمار خواهد بود که هر خانه شکل و اندازه‌ای متمایز از خانه‌های دیگر دارد. ماهیت‌های اشیا که همان انواع گوناگون موجودات است، جهانی سرشار از تنوع و اختلاف را تشکیل می‌دهند که موجودات در آن ذاتاً از یک‌دیگر متمایز و باهم متفاوت‌اند. اما مفهوم وجود امری واحد است. وجود مفهومی است که درباره‌ی هر چیزی که به کار رود، معنایی یک‌سان دارد؛ یعنی، مفهوم وجود مشترک معنوی<sup>۲</sup> است. وقتی گفته می‌شود: عطار در موجود است، دماوند موجود است، فرشته

---

۱- برای آگاهی دقیق‌تر از بحث اصالت وجود رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم تألیف استاد علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری و همچنین جلد اول کتاب شرح منظومه و نیز جلد اول کتاب شرح مبسوط منظومه تألیف استاد شهید مطهری.

۲- هرگاه یک لفظ بر اشیا متعددی صدق کند، از دو حال خارج نیست: یا آن لفظ معانی متعدد دارد و در هر مورد معنای خاصی از آن قصد می‌شود؛ مانند لفظ شیر که در یک جا به معنای مایع خوراکی و در جای دیگر به معنای وسیله‌ی بازکردن و بستن جریان مایعات و در جای دیگر به معنای حیوانی درنده به کار می‌رود.

موجود است، لک لک موجود است و ... در همه‌ی این قضایا کلمه‌ی «موجود» که بر وجود و بودن دلالت دارد، در معنایی یگانه به کار رفته است و تفاوتی در آن نیست. با این دیدگاه تمام زوایای جهان را حقیقتی یگانه و مشترک - یعنی وجود - پرمی کند. اشتراک معنوی وجود و اثبات این امر که آن چه در خارج اصالت دارد وجود است نه ماهیت، این نتیجه را در بردارد که اشیا با آن که از حیث خواص و آثار مختلف‌اند، همه از آن جهت که موجودند یک حقیقت‌اند. این حقیقت همان اصل هستی‌اشیاست و اشیا و موجودات مختلف در حقیقت هستی باهم وحدت دارند.

چنان که دیدیم، با اعتقاد به اصالت ماهیت تفاوت و کثرت اشیا به روشنی قابل تبیین عقلانی است؛ زیرا ماهیت‌ها، ذاتاً مختلف و متنوع‌اند. اما در صورت اعتقاد به اصالت وجود، این سؤال مطرح می‌شود که اگر در عالم، وحدت حاکم است و موجودات از حیث موجود بودن، حقیقتی واحد را تشکیل می‌دهند، پس اختلافی که از نظر خواص و آثار در اشیا دیده می‌شود به چه چیز باز می‌گردد و چگونه تفسیر می‌شود؟

## ۲- تشکیک وجود

حکمت متعالیه به این سؤال این گونه پاسخ می‌دهد: هر چند وجود، حقیقتی واحد است اما این حقیقت واحد، شدت و ضعف دارد و به اصطلاح منطقیان، حقیقتی مشکک<sup>۱</sup> است؛ یعنی، وجود مراتب و درجات مختلف دارد. اختلاف موجودات در شدت و ضعف مرتبه‌ی وجودی آن‌هاست ولی همه‌ی موجودات در اصل وجود با هم وحدت دارند.

---

در این حالت، به کلمه مشترک لفظی می‌گویند. حالت دوم این است که لفظ بیش از یک معنا ندارد، لذا عمومیت دارد و بر اشیای متعدد صدق می‌کند؛ مثل کلمه‌ی انسان که بر حسین و احمد و پروین و مریم به یک معنا صدق می‌کند. در این حالت به کلمه مشترک معنوی گفته می‌شود.

۱- در منطق، مفهوم کلی بر دو قسم است: متواطی و مشکک. اگر یک مفهوم کلی مانند انسان را در نظر بگیریم، این مفهوم به یک اندازه بر افراد خود صدق می‌کند؛ مثلاً حسن و حسین و نرگس و دیگر افراد انسان از جهت انسان بودن یک‌سان‌اند. این مفهوم را متواطی گویند. در مقابل، اگر یک مفهوم کلی مثل سفیدی یا شیرینی را در نظر بگیریم صدق آن بر افرادش یک‌سان نیست بلکه بر یک فرد، شدیدتر، مقدم‌تر یا سزاوارتر از صدق آن بر فرد دیگر است؛ مثلاً سفیدی برف شدیدتر از سفیدی کاغذ یا شیرینی عسل شدیدتر از شیرینی شکر است. این مفهوم را مشکک گویند و صدق آن را بر افرادش به نحو تشکیکی می‌دانند.

تشکیک وجود و اختلاف در مراتب آن نظیر اختلاف نور قوی و ضعیف است. نور حقیقتی یگانه است ولی شدت و ضعف دارد و همین اختلاف در شدت و ضعف، موجب تمایز نورهای گوناگون از یکدیگر می‌شود. در عین حال، شدت و ضعف نور از حقیقت نور خارج نیست؛ یعنی، چنین نیست که نور در اثر ترکیب با غیر خودش دچار شدت و ضعف شده باشد و مثلاً نور ضعیف در اثر ترکیب نور قوی با غیر خودش - یعنی تاریکی - به وجود آمده باشد؛ زیرا تاریکی چیزی جز «نبود نور» نیست و «نبود نور» چیزی نیست که بتواند با نور قوی ترکیب شود. در موجودات هم، ریشه‌ی کثرت و تعدد به شدت و ضعف در مراتب وجود باز می‌گردد.

در هزاران جام گوناگون شرابی بیش نیست

گرچه بسیارند انجم آفتابی بیش نیست

گرچه برخیزد ز آب بحر موجی بی‌شمار

کثرت اندر موج باشد لیک آبی بیش نیست

چنین نیست که در یک موجود ضعیف، وجود قوی با «غیر وجود» ترکیب شده و آن موجود ضعیف پدید آمده باشد؛ زیرا «غیر وجود» نیستی است و «نیستی» چیزی نیست که با «هستی» قابل ترکیب باشد.

نظریه‌ی تشکیک وجود که هم اصل وحدت موجودات را بیان می‌کند و هم کثرت آن‌ها را تفسیر می‌نماید، نظریه‌ی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» خوانده می‌شود و از دستاوردهای حکمت متعالیه است.

کثرت اندر وحدت است و وحدت اندر کثرت است

این در آن مضمربود آن اندرین پیداستی

پس هر موجود در یکی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارد و دامنه یا حد وجودی او، همان آثار و خواصی است که از وی ظاهر می‌گردد.

### ۳- فقر وجودی

حتماً آرای گوناگونی را که متکلمان و حکیمان در باب ملاک نیازمندی معلول به علت، ابراز داشته بودند به یاد دارید. متکلمان نظریه‌ی «حدوث» و حکیمان نظریه‌ی «امکان

ماهوی» را برگزیده بودند. حکیمان با انتقاد به نظریه‌ی «حدوث» معتقد بودند که یک معلول تنها از آن نظر که ماهیتی ممکن الوجود است و نسبت آن به وجود و عدم متساوی است، به علتی نیازمند است که آن را از تساوی خارج کند و به عرصه‌ی وجود وارد سازد.

اما در منظر اصالت وجود و تشکیک وجود این بحث سیمایی متفاوت پیدا می‌کند. نگرش اصالت وجود به جهان ریشه‌ی نیازمندی به علت را در ماهیت و امکان آن یعنی نسبت مساوی ماهیت به وجود و عدم جست‌وجو نمی‌کند بلکه آن را در حاق واقعیت، یعنی وجود و هستی آن می‌جوید. معلولیت و وابستگی موجودات، ناشی از ضعف مرتبه‌ی وجود آن‌هاست. وابستگی و احتیاج در وجود، ریشه در نقص و فقدان دارد. هر اندازه که موجودی از نظر رتبه پایین‌تر باشد و شدت وجودی کم‌تری داشته باشد، ناقص‌تر و در نتیجه وابسته‌تر به مراتب مافوق خویش است. پس، ملاک نیازمندی معلول به علت را باید در ضعف و نقص مرتبه‌ی وجودی آن دانست. براساس این نظریه که به نظریه‌ی «فقر وجودی»<sup>۱</sup> معروف است، اگر وجودی در مرتبه‌ی خود از چنان شدتی برخوردار باشد که هیچ نقص و ضعفی در آن متصور نباشد، غنای ذاتی دارد و بی‌نیاز مطلق است؛ به تعبیر قرآن کریم «صمد» است و ماسوا‌ی او که همه در درجات مادون وجود قرار دارند، نسبت به آن وجود بی‌نیاز و مطلق عین فقر و نیازمندی هستند. اوست علت حقیقی جهان و غیر او همه فقیر و محتاج و لذا معلول‌اند.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ<sup>۲</sup>.

ای انسان‌ها شما همه فقیر و محتاج به خداوندید و اوست که غنی و بی‌نیاز و ستوده است. طبق نظریه‌ی «فقر وجودی» – که از ثمره‌های عالی بحث اصالت وجود است – جهان هستی یک پارچه نیاز و تعلق به ذات الهی است و هیچ استقلالی از خود ندارد. اگر ذات الهی آنی پرتو عنایت خویش را باز گیرد، کل سلسله مراتب وجود محو و نابود می‌گردد و نور موجودات خاموش می‌شود. ملاصدرا می‌فرماید:

به هر جا دانه‌ای در باغ و راغی است	درون مغز او روشن چراغی است
بود نامحرمان را چشم و دل کور	و گرنه هیچ ذره نیست بی‌نور
بخوان تو آیه‌ی نورالسموات	که چون خورشید یابی جمله ذرات

۱- به نظریه‌ی «فقر وجودی» نظریه‌ی «امکان فقری» هم گفته می‌شود.

که تا دانی که در هر ذره‌ی خاک یکی نوری است تابان گشته زان پاک  
 خداشناسی: در پرتو اصول حکمت متعالیه، شناخت فلسفی و عقلی نسبت به آفریدگار  
 جهان به اوج خود می‌رسد. وجود، حقیقتی واحد در کل جهان هستی است. ذات الهی برترین  
 و شدیدترین مرتبه‌ی وجود است؛ وجود او مطلق و نامتناهی است و به هیچ قید و شرطی مقید  
 و محدود نیست. ذات حق جامع همه‌ی کمالات هستی است و کمالات او نامحدود است.  
 هر موجودی از آن جهت که بهره‌ای از وجود دارد، نشانه‌ای از وجود نامتناهی حق  
 است اما همه‌ی موجودات در هر درجه و مرتبه‌ای که باشند، عین فقر و نیاز هستند و هرگز  
 شدت وجود آن‌ها را با ذات حق نمی‌توان قیاس کرد. در نتیجه گویی نقص وجود آن‌ها  
 پرده‌ای است که وجود نامتناهی حق را می‌پوشاند.  
 پرده ندارد جمال، غیر صفات جلال  
 نیست بر آن رخ نقاب، نیست بر آن مغز پوست  
 یا:

حجاب روی تو هم روی پوست در همه حال  
 نهران ز چشم جهانی ز بس که پیدایی  
 بنابراین، موجودات عالم همه از حیث وجود خود، ذات حق را نمایان می‌سازند و از  
 حیث نقص و نیاز خود او را پنهان می‌کنند.  
 هو الاول و الآخر هو الظاهر و الباطن  
 او هم اول است و هم آخر، هم ظاهراست و هم باطن.  
 جهان جمله فروغ نور حق دان      حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

#### ۴- حرکت جوهری

آیا تا به حال درباره‌ی حرکت و دگرگونی در اشیا فکر کرده‌اید؟ آیا به نظر شما میان  
 حرکت و تغییر با دیگر صفات و خصوصیات اشیا تفاوتی به چشم می‌خورد؟ آری، حرکت  
 یکی از صفات اشیاست که نظر فلاسفه را بسیار به خود مشغول کرده و صدرالمتألهین نیز  
 بر اساس اصالت وجود، دیدگاهی بدیع در این زمینه عرضه نموده است.  
 در میان صفات و حالات اشیا مانند رنگ، مزه، نرمی و زبری، شکل و اندازه و ...،

حرکت و دگرگونی حالتی متفاوت است. صفات یاد شده، شیء را عوض نمی‌کنند و آرامش آن را برهم نمی‌زنند بلکه چیزی به آن می‌افزایند یا چیزی از آن می‌کاهند اما در حرکت، سخن از عوض شدن تدریجی شیء است. حرکت و تغییر صفتی است که قرار شیء را به بی‌قراری تبدیل می‌کند. همه‌ی صفات و حالات با «خود» شیء سازگار هستند اما حرکت و تغییر با «خود» شیء سرناسازگاری دارد و ثبات آن را به بی‌ثباتی می‌کشاند. همه‌ی صفات دیگر همراه و تابع شیء هستند و به آن اتکا دارند اما حرکت، شیء را تابع خود می‌کند و به دنبال خویش می‌کشاند؛ برای مثال، انار است که گرد است، انار است که یاقوتی است، انار است که شیرین است، انار است که قابض است؛ همه‌ی این حالات، وابسته و تابع انارند اما وقتی هسته‌ی انار را با یک انار درشت و شیرین مقایسه می‌کنیم و می‌گوییم آن هسته به این انار تبدیل شده است، دو چیز را با هم می‌سنجیم که تفاوت بسیار دارند؛ پس، دگرگونی تابع شیء نیست بلکه شیء را تابع خود می‌کند و آن را منزل به منزل منتقل می‌کند.

پرسش اصلی در همین جاست. تغییر و دگرگونی چگونه صفتی است؟ به راستی، برآن چیزی که در حال حرکت یا - بهتر بگوییم - در حال «شدن» است، چه می‌گذرد؟ آیا «خود» آن چیز باقی می‌ماند و صفات و حالاتش دگرگون می‌شود؟ آیا «خود» آن نیز به دنبال عوض شدن حالات عوض می‌شود؟ به تعبیر فلسفی، حرکت و تغییر با وجود اشیا چه رابطه‌ای دارد؟

**جوهر و عَرَض:** ابتدا باید با دو اصطلاح فلسفی «جوهر و عَرَض» آشنا شویم. قطعه مومی را در نظر بگیرید که تازه از کندو گرفته شده و هنوز قدری عسل با خود دارد. هنوز عطر گل‌هایی که موم از آن‌ها به دست آمده به مشام می‌رسد؛ رنگ و شکل و اندازه‌ی آن مشخص است؛ سفت و سرد و قابل لمس است و اگر ضربه‌ای به آن بزنیم، صدا می‌دهد. وقتی این تکه موم را کنار آتش می‌گذاریم، بقیه‌ی طعمش از بین می‌رود، عطرش را از دست می‌دهد، رنگش تغییر می‌کند، شکلش به هم می‌خورد، حجمش افزایش می‌یابد، کم‌کم روان می‌گردد و به قدری گرم می‌شود که دست زدن به آن دشوار است و هر قدر به آن بزنیم، دیگر صدایی به گوش نمی‌رسد. آیا این همان موم است؟ عقل ما حکم می‌کند که این شیء با وجود همه‌ی تغییرات، همان موم سابق است. تفاوت در این است که اوصاف پیشین او جای خود



را به اوصاف جدیدی داده‌اند.<sup>۱</sup> حکما آن جنبه از شیء را که به خود متکی است و موضوع صفت‌ها و حالت‌های گوناگون قرار می‌گیرد (در این مثال موم)، جوهر می‌نامند و صفات و حالاتی را که به آن شیء وابسته هستند و از نظر منطقی بر آن موضوع حمل می‌شوند (در این مثال طعم، عطر، رنگ، صدا و ...)، عرض می‌خوانند.

**تغییر در اعراض:** حکمای پیشین عموماً بر این اتفاق نظر داشتند که حرکت و تحول در جوهر اشیا نامعقول و ناممکن است و تنها اعراض و صفات اشیا دچار دگرگونی می‌شوند. اگر تغییری در جوهر شیء رخ دهد، هویت شیء دستخوش زوال می‌شود. در مثال قبلی، هویت موم در هر دو حالت – قبل و بعد از گرم شدن – باقی ماند و فقط صفات آن دستخوش تغییر شد. هر شیء جوهری دارد که حافظ و نگاهبان آن شیء است. در این جوهر دگرگونی اتفاق نمی‌افتد.

گلوله‌ای از یک سلاح شلیک می‌شود، فرفره‌ای به سرعت حول محور خود می‌چرخد، تکه‌ای یخ ذوب می‌شود، نوزادی به جوانی رشید تبدیل می‌شود؛ در همه‌ی این حرکت‌ها متحرکی در مسیری حرکت می‌کند و مسافری منزل به منزل سفر می‌نماید. در ذوب یخ چیزی داریم به نام آب (جوهر آب) که جامه‌ی انجماد از تن به‌در می‌آورد و جامه‌ی میعان را به تن می‌کند یا جوهر انسان مرحله‌ی کودکی را پشت سر می‌گذارد و به سن بلوغ می‌رسد. پس از بلوغ می‌توان گفت او همان نوزاد شانزده سال پیش است. گلوله‌ای که در برخورد با هدف منفجر می‌شود، همان گلوله‌ای است که شلیک شد و فرفره‌ای که می‌چرخد، همان است که قبلاً ساکن بود. در همه‌ی این حرکت‌ها رشته‌ای گذشته را به حال متصل می‌سازد. اگر صدها صفت و حالت پدیده نیز تغییر کند، باز رابطه‌ی آن با اصل خود قطع نمی‌شود. به همین سبب، حکما تأکید می‌کردند که در هر حرکتی، جوهر شیء از دگرگونی محفوظ است و فقط اعراض تغییر پذیرند.

**متحرک کجاست؟** اکنون فرض کنیم که جوهر یا نهاد شیء نیز مشمول تحول و حرکت باشد؛ در این صورت، متحرک را گم خواهیم کرد. چگونه می‌توان مشخص کرد که چه چیز در حال حرکت است؟ در هر لحظه از حرکت ما با متحرک جدیدی روبه‌رو هستیم که با

---

۱- این مثال را دکارت، فیلسوف بزرگ فرانسوی، در کتاب «تأملات» برای توضیح جوهر و عرض ذکر

لحظه‌ی گذشته‌ی خود رابطه‌ای ندارد. اتومبیلی از تهران به سوی سمنان حرکت می‌کند؛ وقتی به مقصد می‌رسد نه دیگر اتومبیل آن است که در مبدأ بود نه سرنشینان آن همان سرنشینان ابتدای سفرند.

پس لازمه‌ی فرض حرکت در جوهر ظاهراً قبول تباهی و نابودی شیء متحرک است. هر حرکتی به موضوع حرکت - یعنی متحرک - نیازمند است و اگر متحرک تباه شود، دیگر چیزی نیست که حرکت کند؛ بنابراین، حرکت در جوهر، ظاهراً نه تنها متحرک را گم می‌کند بلکه اصل حرکت را هم زیر سؤال می‌برد؛ زیرا هر حرکتی در سایه‌ی ثبات معنا دارد؛ یعنی، حرکت در اعراض در سایه‌ی ثبات در جوهر امکان‌پذیر خواهد بود.

وجود سیال: نبوغ صدر المتألهین در این جا نیز او را به سنت شکنی وامی‌دارد و به اثبات حرکت در جوهر می‌انجامد. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود به اثبات حرکت جوهری می‌پردازد و برای آن دلایل متعددی بیان می‌کند که در کتاب‌ها و رساله‌های او به تفصیل آمده است.

صدر المتألهین انکار حرکت جوهری و ترس از گم شدن متحرک را از آثار عقیده به اصالت ماهیت می‌داند. در نگرش اصالت ماهوی هر چیزی دارای ماهیت و جوهر معینی است و همین جوهر و ماهیت است که واقعیت و عینیت دارد. واقعیت هر چیز در گرو ماهیت آن است و تغییر و تبدیل ماهیت، موجب نفی واقعیت شیء خواهد شد. از این دیدگاه، انسان، چه کودک باشد، چه جوان و چه سال خورده، همان انسان است. ماهیتی واحد است که صفات گوناگون مثل کودکی و جوانی و کهولت بر او وارد شده و دست روزگار از جوهر و نهاد او به کلی کوتاه است.

حکمت متعالیه با برانداختن دیدگاه اصالت ماهیت و جای‌گزین کردن یک بینش جدید به جای آن، حرکت را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به نظر ملاصدرا، چون وجود اشیا اصیل است و ماهیت آن‌ها اساساً امری اعتباری است، هر تغییر و دگرگونی باید در متن واقعیت یعنی در وجود اشیا ایجاد شود. ملاصدرا از منظر اصالت وجود، موجودات را به دو بخش تقسیم می‌کند:

#### ۱- موجود ثابت ۲- موجود متغیر

موجود ثابت، موجودی است که در مرتبه‌ی معینی از وجود قرار گرفته و نزول و صعودی ندارد و به اندازه‌ی ظرفیت خود، از نعمت وجود برخوردار است. موجود ثابت آن است که کمال وجودی ممکن خود را دریافت کرده و بدین جهت، از قوه و قابلیت مبرا است؛

یعنی استعداد تغییر و شدن ندارد بلکه فعلیت محض است. چنین موجودی از عالم ماده و طبیعت برتر است. طبیعتی که سراپا آکنده از قوه و استعداد و تغییر و شدن است. موجودات ثابت همان فرشتگان هستند که به عالم ماورای طبیعت تعلق دارند و شدت وجودی آن‌ها از موجودات طبیعت بسی افزون‌تر است.

موجود متغیر، وجودی سیال و جاری دارد و به جهت ضعف مرتبه‌ی وجود، از ثبات و قرار محروم است. وجود این موجود در بستر حرکت، پخش و پراکنده است و برای تقریب آن به ذهن می‌توان از ابعاد سه‌گانه‌ی اجسام مدد گرفت. جسم دارای سه بُعد است: طول، عرض و ارتفاع. به بیان دیگر، وجود هر جسم، وجودی است ممتد که در سه جهت کشیده شده است. هر جا جسمی باشد، بُعد و امتداد از ذات آن جدا نشدنی است؛ یعنی وجود جسم در ابعاد مکانی پخش و گسترده است.

وجود جسم طبیعی علاوه بر ابعاد سه‌گانه مکانی یک بُعد و امتداد زمانی هم دارد؛ یعنی، در زمان هم جاری است. به کشش وجود جسم مادی در امتداد زمان، حرکت و تغییر گفته می‌شود. موجود متغیر که با قوه و فعلیت آمیخته است، در امتداد زمان سیر می‌کند و جریان می‌یابد. در واقع، وجود آن در طول زمان به فعلیت بیشتر می‌رسد و کامل‌تر می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که گسترش جسم در ابعاد سه‌گانه‌ی هویت و وحدت آن را به خطر نمی‌اندازد (بلکه برعکس عین هویت آن است)، تغییر و حرکت و سیلان نیز هویت و وحدت موجود را به خطر نمی‌اندازد بلکه عین وجود تدریجی و جریان‌دار آن است. پس، از گم‌شدن متحرک نباید هراسی داشت.

## تکامل جهان

وجود جهان در پرتو حرکت جوهری وجودی متکامل است که از مرتبه‌ی ضعف رو به مرتبه شدت می‌رود. براین اساس، انسان، یک هویت ثابت نیست که دچار احوال کودکی تا پیری و مرگ شود بلکه وجودی سیال است که از پایین‌ترین درجات وجود یا اسفل سافلین تا برترین درجات یعنی نزدیکی به وجود حق تعالی و هم‌نشینی با ملکوتیان و کروبیان، عرصه‌ی تغییر و حرکت اوست.

جزءها را روی‌ها سوی کل است      بلبلان را عشق با روی گل است

آنچه از دریا به دریا می‌رود      از همان جا کامد آن جا می‌رود  
از سرکه سیل‌های تیزرو      وز تن ما جان عشق آمیزرو

بر اساس اصل حرکت جوهری، هیچ نقطه‌ی ثابتی در جهان طبیعت یافت نمی‌شود. جهان یک پارچه در شور و در غوغاست و به شوق دست یافتن مراتب بالاتر هستی در تکاپویی خستگی‌ناپذیر است. وجود سیال و گسترش‌یابنده‌ی جهان هدف و غایتی را می‌جوید. کاروان جهان به سوی سرمنزلی روان است و این سرمنزل همان معاد و قیامت کبرا است. از این دیدگاه، معاد دیگر مسئله‌ای نیست که به کوهی زمین و انسان‌ها منحصر شود بلکه امری است که تمام کائنات را در برمی‌گیرد و در همه‌ی ارکان جهان زلزله می‌افکند. سیر تکامل وجودی جهان در یک مرحله به قیامت کبرا می‌انجامد و این حقیقتی است که در آیات قرآنی به حد وفور درباره‌ی آن سخن گفته شده است.

تا مهر رُخت بر همه ذرات بتابید      ذرات جهان را به تک و پوی تو دیدیم  
در ظاهر و باطن به مجاز و به حقیقت      خلق دوجهان را همه رو سوی تو دیدیم

## حلال مشکلات

ملاصدرا بر پایه‌ی اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، فقر وجودی و حرکت جوهری نظامی نو برپا کرد. او در این نظام، بسیاری از مسائل دشوار فلسفه را که حکمای پیشین به درستی از عهده‌ی حل آن‌ها بر نیامده بودند، به بهترین شکل ممکن حل کرد. ارتباط خدا با جهان، مسئله‌ی حدوث و قدم عالم، رابطه‌ی نفس و بدن، وجود ذهنی و مسئله‌ی شناخت و معاد جسمانی از مشکل‌ترین مباحث فلسفی است که حکمت متعالیه با شیوه‌ای دل‌انگیز و بسیار شیرین و در عین حال محکم و متقن به حل آن‌ها توفیق یافت و توانست میراثی گران‌بها برای دوستداران حقیقت و دانایی به جای نهد.

### حکمای معاصر

#### علامه طباطبایی



استادِ علامه و مفسر کبیر قرآن آیت الله سیّد محمد حسین طباطبایی - رضوان الله علیه - به راستی بزرگ ترین شخصیت فلسفی معاصر جهان اسلام و وارث حکمای بزرگ اسلامی است. آن بزرگوار در سال ۱۲۸۱ هجری شمسی در تبریز متولد شد. در کودکی والدین خویش را از دست داد و در حالی که غبار یتیمی بر سر داشت، به عرصه ی تحصیل قدم گذاشت. استاد در زندگی نامه ی کوتاهی که به قلم خویش نوشته است، می فرماید :

«در اوایل تحصیل که به صرف و نحو اشتغال داشتم، علاقه ی زیادی به ادامه ی تحصیل نداشتم. از این رو هرچه می خواندم نمی فهمیدم و چهارسال به همین نحو گذرانیدم. پس از آن، به یک باره عنایت خدایی دامن گیرم شد و مرا عوض کرد و در خود یک نوع شیفتگی و بی تابی نسبت به تحصیل کمال حس نمودم؛ به طوری که از همان روز تا پایان تحصیل - که تقریباً هیجده سال طول کشید - هرگز نسبت به تعلیم و تفکر، درک خستگی و دل سردی نکردم و زشت و زیبای جهان را فراموش کردم. بساط معاشرت را با غیر اهل علم

به کلی برجیدم و در خورد و خواب و لوازم دیگر زندگی، به حداقل ضروری قناعت نموده و باقی را به مطالعه می‌پرداختم. بسیار می‌شد (به‌ویژه در بهار و تابستان) که شب را تا طلوع آفتاب با مطالعه می‌گذراندم و همیشه درس فردا را شب پیش مطالعه می‌کردم. اگر اشکالی پیش می‌آمد با هر خودکشی‌ای بود حل می‌کردم. وقتی که به درس حضور می‌یافتم، از آن‌چه استاد می‌گفت قبلاً آگاه بودم و هرگز اشکالی پیش استاد نبردم!»

آن بزرگوار در سال ۱۳۰۴ به قصد تکمیل مراحل تحصیلی به نجف اشرف عزیمت فرمود و به محضر استادان بزرگی راه یافت.

فقه و اصول را از حوزه‌ی درس بزرگانی چون آیت‌الله نائینی و آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی آموخت. فلسفه را نزد مرحوم آقا سیدحسین بادکوبه‌ای فرا گرفت و به توصیه‌ی وی ریاضیات عالی را نزد سید ابوالقاسم خوانساری که یکی از ریاضی‌دان‌های متبحر عصر خود بود گذرانید و در حساب استدلالی، هندسه‌ی مسطحه و فضایی و جبر تبحر یافت.

در اخلاق و عرفان از محضر عارف عالی‌قدر میرزا علی آقا قاضی بهره‌ها برد. او درباره‌ی آشنایی خود با مرحوم قاضی چنین می‌فرمود: «در همان اوایل ورودم به نجف اشرف، روزی در منزل نشسته بودم و به آینده‌ی خود می‌اندیشیدم. ناگهان کسی در خانه را زد؛ در را باز نمودم، عالم بزرگواری را دیدم که سلام کرد و داخل منزل شد و در اتاق نشست و خیر مقدم گفت. آن عالم چهره‌ای جذاب و نورانی داشت. کم‌کم در گفت و گو باز شد و به من گفت: کسی که برای تحصیل به نجف می‌آید، شایسته است علاوه بر تحصیل، به فکر تهذیب و تکمیل نفس خویش نیز باشد و از خود غافل نماند. این جمله را گفت و منزل را ترک کرد. سخنان او مرا شیفته کرد؛ او را جست و جو کردم و از برنامه‌ی او آگاه شدم و تا در نجف بودم، از محضر آن عالم پرهیزگار بهره می‌گرفتم.»

استاد، هرگاه از تهذیب نفس و سیر و سلوک معنوی سخنی به میان می‌آمد، اظهار می‌داشت که ما هرچه داریم از مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی است. علامه‌ی طباطبایی که دوران تحصیل خود را در نجف اشرف به پایان رسانیده بود، به جهت تنگ‌دستی و مشکلات معاش در سال ۱۳۱۴ به ناچار به زادگاه خویش مراجعت فرمود و حدود ده سال در مملکتی که میراث‌پدیری ایشان بود، به فلاحت و کشاورزی گذرانید و سپس در سال ۱۳۲۵ به حوزه‌ی علمیه قم مهاجرت کرد.

حضور ایشان در قم مبدأ تحول عظیمی در حوزه‌ی علمیه گردید. خود ایشان می‌فرماید: «وقتی به قم آمدم، مطالعه‌ای در وضع تحصیلی حوزه کردم و فکری درباره‌ی نیاز جامعه‌ی اسلامی. بین آن نیاز و آنچه موجود بود، تناسبی ندیدم. جامعه‌ی ما نیاز داشت که به عنوان جامعه‌ی اسلامی قرآن را درست بشناسد و از گنجینه‌های علوم این کتاب عظیم الهی بهره‌برداری کند ولی در حوزه‌های علمیه حتی یک درس رسمی قرآن وجود نداشت. جامعه‌ی ما برای این که بتواند عقاید خود را در قبال عقاید دیگران عرضه کند و از آن‌ها دفاع نماید، به قدرت استدلال عقلی نیازمند بود. باید درس‌هایی در حوزه وجود داشته باشد تا قدرت تعقل و استدلال دانشجویان را بالا ببرد. چنین درس‌هایی در حوزه تدریس نمی‌شد... تعلیم و تربیت معنوی و اخلاقی هم به چشم نمی‌خورد مگر برای افراد نادری.

... نه از فلسفه و معقول خبری بود و نه از تفسیر قرآن و نه از سایر بخش‌های کتاب و سنت بلکه فقط فقه و اصول تدریس می‌شد که فقط بخشی از سنت پیامبر و ائمه بود. بر خود لازم دیدم که یک درس فلسفه، یک درس تفسیر قرآن و یک درس اخلاق در حوزه شروع کنم.»

آری، شخصیتی با لباسی ساده و در غربت و گم‌نامی با امکاناتی به اندازه‌ی دو اتاق محقر اجاره‌ای و تسهیلات یک زندگی در حداقل ممکن در پی آن بود که تحولی عظیم در فرهنگ کشور و جهان اسلام پدید آورد.

شاید اگر کسی در ابتدا به کار او می‌نگریست، آن را کوچک، کم اهمیت و نافرجام می‌پنداشت اما او به برکت همت عالی و عزم راسخ خود و بهره‌گیری از امدادهای غیبی و الهی محفل درس خود را رونق بخشید؛ به طوری که شاگردانی ممتاز و مستعد چون استاد شهید مطهری، شهید دکتر بهشتی، شهید دکتر باهنر، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله حسن زاده آملی و آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی و بسیاری دیگر از متفکران معاصر به دور او جمع شدند. آن بزرگوار نیز در پرورش آن‌ها از هیچ زحمتی دریغ نورزید و هم‌چون باغبانی دل‌سوز، نهال نوپای علم و تحقیق را آبیاری کرد و بارور ساخت.

علامه طباطبایی مظهر متانت و وقار و عزت نفس، تواضع و عطوفت و دیگر مکارم اخلاقی بود. آثار عظمت روح و نورانیت دل و ارتباط با ماورای طبیعت در سیمای ملکوتی

ایشان تجلی می‌یافت. بر مجلس ایشان چنان هیبتی سایه می‌افکند که حضار را در سکوتی ژرف و پر تأمل فرو می‌برد. هرگز کسی کلمه‌ی «من» از ایشان نشنید و در عوض، این دریای علم و حکمت از فرط تواضع و فروتنی بارها در پاسخ به سؤالات عبارت «نمی‌دانم» را به زبان می‌آورد.

## مقام فلسفی

علامه طباطبایی علاوه بر تدریس متون درجه اول فلسفه و نگارش حواشی و تعلیق‌هایی بر آن‌ها، دو کتاب ارزنده به اسامی *بداية الحکمه* و *نهاية الحکمه* در فلسفه‌ی اسلامی نگاشت که اکنون از متون رسمی درس فلسفه در حوزه و دانشگاه به شمار می‌آید. استاد در حوالی سال ۱۳۳۰، در جلساتی با شرکت طلاب ممتاز به نقد مبانی فلسفه‌های جدید و به‌خصوص ماتریالیسم و مارکسیسم که در آن روزگار فکر بسیاری از جوانان را به خود مشغول کرده بود، پرداخت. حاصل این مباحث، کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است که استاد شهید مطهری که خود در این جلسات حضور داشت، آن را به رشته‌ی تحریر درآورد و در تشریح آن پاورقی‌های بسیار آموزنده‌ای به اصل مباحث افزود. این کتاب در روشن کردن افکار طلاب و دانشجویان و دانش پژوهان نقشی تعیین کننده داشته و در این زمینه تاکنون کتابی بهتر از آن نوشته نشده است.

در این کتاب، علامه طباطبایی تنها به نقد ارکان ماتریالیسم اکتفا نکرده بلکه به تشریح اصولی پرداخته است که در تحکیم فلسفه‌ی اسلامی در مقابل فلسفه‌های جدید سهمی به‌سزا دارد و مقام فلسفی ایشان را آشکارتر می‌سازد. در این کتاب، علامه طباطبایی مباحثی را طرح کرده است که در فلسفه‌ی اسلامی تازگی دارد و از ابتکارات ایشان محسوب می‌شود. در این جا برای آشنایی شما با این مطالب، به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

## ادراکات اعتباری

حکمای اسلامی تقسیم ارسطویی را درباره‌ی همه‌ی انواع علوم عقلی پذیرفته‌اند و حکمت و فلسفه را در حالت کلی دو قسم می‌دانند: ۱- حکمت نظری ۲- حکمت عملی.



فلسفه‌ی نظری دانشی است که درباره‌ی اشیا، آن‌چنان که هستند، بحث می‌کند و فلسفه‌ی عملی دانشی است که درباره‌ی افعال انسان، آن‌چنان که شایسته است باشد، بحث می‌کند. فلسفه‌ی نظری خود بر سه قسم است :

۱- الهیات یا فلسفه‌ی علیا یا فلسفه‌ی اولی' که خود شامل دو بخش است : امور عامه که بحث از موجود است از حیث موجود بودن و دیگر الهیات بالمعنی الاخص است.

۲- ریاضیات یا فلسفه‌ی وسطا که خود شامل چهار بخش است و هر بخش علمی جداگانه محسوب می‌شود : حساب، هندسه، هیئت، موسیقی.

۳- طبیعیات یا فلسفه‌ی سُفلا که خود اقسام زیادی دارد.

فلسفه‌ی عملی نیز به نوبه‌ی خود دارای سه قسم است :

۱- علم اخلاق

۲- علم تدبیر منزل

۳- علم سیاست مُدُن.

پس حکمت نظری شامل همه‌ی علوم است که از واقعیت اشیا و به عبارت دیگر از «هست‌ها» سخن می‌گویند ؛ در حالی که حکمت عملی به انسان محدود می‌شود و بحث آن مربوط به «باید‌ها» است.

بدین ترتیب ، حکما حکمت نظری را حاصل عقل نظری و حکمت عملی را حاصل عقل عملی می‌دانستند ؛ یعنی، برای عقل دو قوه قائل بودند : یکی قوه‌ی نظری که نفس با این قوه می‌خواهد عالم خارج از خود را کشف کند و دیگر قوه‌ی عملی که نفس به کمک آن زندگی فردی و اجتماعی خویش را تدبیر می‌کند. در میان حکما شاید بیش از همه شیخ الرئیس در این زمینه بحث کرده و اقسام حکمت نظری و عملی را توضیح داده باشد. علی‌رغم همه‌ی این بحث‌ها بازهم درباره‌ی قوه‌ی عقل عملی ابهامی وجود دارد ؛ این که آیا واقعاً نفس آدمی دارای دو قوه‌ی عقلانی جداگانه است؟ آیا ما بیش از یک قوه‌ی عقل نداریم که این قوه دو نوع ادراک و فعالیت دارد؟ اصولاً رابطه‌ی حکمت نظری و حکمت عملی چگونه است؟

علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، با عنوان «ادراکات اعتباری» به این بحث پرداخته است.

## بایدها و نبایدها

ایشان بحث خود را با این مقدمه آغاز می‌کند که طبیعت در ذات خود اهداف و غایاتی دارد که به سوی آن‌ها در حرکت و تکاپوست. در جمادات و نباتات و حیوانات حرکتی تکاملی<sup>۱</sup> وجود دارد که آن‌ها را به کمال معین خود می‌رساند.

این قوه‌ی درونی در جمادات همان است که «طبیعت شی» خوانده می‌شود و در نباتات و حیوانات به نیروی غریزی و حیاتی مشهور است. در انسان نیز این نیروی طبیعی در قلمرو فعالیت‌های زیستی همانند سایر موجودات عمل می‌کند و تأمین مقاصد حیاتی و غریزی آدمی را به عهده دارد اما انسان زنجیره‌ای از افعال را از طریق اراده و اندیشه انجام می‌دهد و در این افعال نیز مقاصدی را دنبال می‌کند.

در این جاست که به «ادراکات اعتباری» نیازمند می‌شود و این اعتبارات را نزد خود وضع می‌کند؛ مثلاً طبیعت انسان مثل طبیعت نبات و حیوان به غذا نیاز دارد ولی بر خلاف گیاه که این مقصد تکوینی را باید به طور مستقیم از راه ریشه‌ها و آوندها از زمین جذب کند و برخلاف حیوان که به حکم غریزه به سوی غذا کشیده می‌شود، انسان باید با اندیشه و اراده به تهیه‌ی غذای مناسب برای خود اقدام کند. در حقیقت، در این جا اندیشه و اراده به خدمت طبیعت انسان درآمده است و می‌خواهد اهداف طبیعت را برآورد.

علامه طباطبایی معتقد است که اندیشه‌ی آدمی به کمک یک حکم یا تصدیق انشایی به سوی مقصد خود حرکت می‌کند؛ یعنی، هنگامی که انسان میل به غذا را در خود حس می‌کند و بعد از آن غذایی که گرسنگی او را رفع کند در نظر می‌آورد، بین این میل و کشش و آن غذای مطلوب با یک حکم اعتباری و انشایی<sup>۲</sup> به این صورت ارتباط برقرار می‌کند: برای رفع گرسنگی باید این غذا را تهیه و صرف کنی! پس ذهن یا همان قوه‌ی عقل نظری در این مثال یا هر فعل ارادی که بخواهد از انسان صادر شود، یک «باید» یا «نباید» اعتبار می‌کند و همین بایدها و نبایدهاست که انسان را وادار می‌سازد که به دنبال مقاصد طبیعی خویش روانه شود.

۱- همان سیر و حرکتی که در زبان دین به هدایت عامه تعبیر می‌شود.

۲- برای شناخت تفاوت بین قضیه یا حکم خبری و انشایی به کتاب منطق سال سوم دبیرستان رجوع کنید.

در افعالی هم که جنبه‌ی اخلاقی دارند، وضع به همین صورت است. آدمی به اقتضای فطرت انسانی خویش به صفات و افعال اخلاقی گرایش دارد و از صفات و افعال غیر اخلاقی گریزان است؛ مثلاً به عدالت و انصاف گرایش دارد و می‌پذیرد که باید انصاف را مراعات کرد. به همین جهت، یک کاسب خوش انصاف در وجدان خود حکم می‌کند که باید جنس سالم به مشتری تحویل داد و نباید کم فروشی و گران فروشی کرد.

از همین بایدها و نبایدهای اعتباری ذهن مفاهیم «حسن و قبح» و «خوب و بد» را می‌سازد؛ اموری را که حکم به «باید» می‌کند، خوب و حسن می‌نامد و اموری را که حکم به «نباید» می‌کند، بد و قبیح می‌خواند.

بنابراین، عقل آدمی برای رسیدن به برخی مقاصد طبیعی و نیز همه‌ی مقاصد اخلاقی یا اجتماعی خویش به چنین اعتباراتی نیاز حتمی دارد و آن‌گاه که به حکم دادن درباره‌ی این بایدها و نبایدها مشغول است، عقل عملی خوانده می‌شود. بدین ترتیب، عقل نظری و عقل عملی دو قوه‌ی جداگانه از نفس انسان نیستند که هر کدام وظیفه‌ای داشته باشند. بیش از یک قوه‌ی عقل در آدمی وجود ندارد. زمانی که این عقل به ادراک حقایق و تحصیل علوم اشتغال دارد، عقل نظری خوانده می‌شود و آن‌گاه که به احکام باید و نباید و اعتبارات عقلی مشغول است، عقل عملی نامیده می‌شود.

## هست‌ها و بایدها

از قرن هیجدهم به بعد در فلسفه‌ی جدید غرب، نظری پیدا شد که براساس آن، رابطه‌ی «هست‌ها» و «بایدها» به کلی قطع گردید. طبق این نظر، مفاهیمی چون حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی تابع احساس‌ها و عواطف انسانی هستند و با امور واقعی هیچ رابطه‌ای ندارند<sup>۱</sup>؛ یعنی، آن‌چه ما درباره‌ی واقعیت‌های جهان می‌دانیم، آن‌چه از طریق علوم درباره‌ی روابط اشیا درک می‌کنیم و آن‌چه با تأملات فلسفی درباره‌ی بود و نبود اشیا می‌فهمیم، همه و همه به حوزه‌ی «هست‌ها» تعلق دارد. برعکس، آن‌چه درباره‌ی خوبی و بدی و احکام و ارزش‌های اخلاقی است، به حوزه‌ی «بایدها و نبایدها» مربوط می‌شود. قلمرو «هست‌ها»

۱- این نظریه را ابتدا دیوید هیوم، فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی، بیان کرد.

هرگز تابع خواسته‌ها و آرزوهای انسان نیست و از وجود بشر مستقل است. موضع بشر در برابر «هست‌ها» تنها شناخت و توصیف آن‌هاست و قوانین و روابط عالم هستی به خواهش او تغییر و تحول نخواهد یافت. اما قلمرو «بایدها و نبایدها» برخلاف «هست‌ها» از خواسته‌های بشر پیروی می‌کند. زمانی که انسان به خوبی عدالت، آزادی، راست‌گویی، امانت‌داری و دیگر سجایای اخلاقی حکم می‌کند یا خیانت، ریاکاری، حسد و ... را بد و قبیح می‌شمارد، درباره‌ی هیچ یک از «هست‌ها» سخن نمی‌گوید بلکه احساس و گرایش درونی خود را نسبت به این صفات اخلاقی بیان می‌کند. بر این اساس، هر قاعده‌ی اخلاقی که به صورت «باید» و «نباید» بیان می‌شود، درباره‌ی هیچ امر واقعی خبر نمی‌دهد و به کلی از حوزه‌ی «هست‌ها» جداست. طبق این نظر، «هست‌ها» احکام و قضایایی واقعی و «بایدها» احکامی انشایی و اعتباری‌اند و بین این دو هیچ رابطه‌ای نیست.

## نظر علامه طباطبایی

شکی نیست که از لحاظ منطقی هیچ‌گاه نمی‌توان «باید» را از «هست» به دست آورد؛ مثلاً اگر در ذهن خود قیاسی ترتیب دهیم که همه‌ی مقدمات آن را «هست‌ها» تشکیل دهد، نمی‌توان از این مقدمات خبری، نتیجه‌ای انشایی گرفت و حکمی را استنتاج کرد که شامل «باید و نباید» باشد اما این نکته‌ی منطقی که نمی‌توان از «هست» هیچ «بایدی» را استنتاج کرد، بدین معنا نیست که هیچ نوع رابطه‌ای بین «هست‌ها» و «بایدها» وجود ندارد. تحلیل علامه طباطبایی از ادراکات اعتباری نه تنها جدایی و بیگانگی «هست‌ها» و «بایدها» را نفی می‌کند بلکه به روشنی ارتباط عمیق بین آن‌ها را نشان می‌دهد. علامه طباطبایی نیز ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی را از زمره‌ی «ادراکات اعتباری» می‌داند و آن‌ها را از «ادراکات حقیقی» جدا می‌کند اما نظر ایشان با نظریه‌ای که بیان شد، در دو مورد اختلاف اساسی دارد:

۱- ایشان ریشه‌ی «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری»، را قوه‌ی عقل انسان می‌داند. هم‌چنین به نظر ایشان عقل نظری و عقل عملی دو قوه‌ی جداگانه نیستند که احکام آن‌ها به کلی از هم جدا باشد بلکه تقسیم نظری و عملی درباره‌ی عقل به اعتبار دو گونه‌ی فعالیت است که عقل انجام می‌دهد.

عقل در دو حوزه‌ی واقعیت‌ها و هست‌ها و بایدها و نبایدها فعالیت دارد. پس مبدأ «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری» از هم جدا نیست بلکه به طوری که گفتیم، فقط نحوه و چگونگی حصول این دو نوع ادراک با هم تفاوت دارد. در حالی که در نظریه‌ای که بیان شد، اصولاً مبدأ این دو نوع ادراک از هم مستقل است. این نظریه ریشه‌ی ادراکات حقیقی و قضایایی را که درباره‌ی «هست‌ها» داریم، در ذهن جست و جو می‌کند و ادراکات اعتباری را در احساس‌ها و انفعال‌های نفسانی ریشه‌یابی می‌نماید. همین جدایی در مبدأ و منشأ، ارتباط بین حقایق و اعتباریات یا هست‌ها و بایدها را قطع می‌کند و عقل را بازیچه‌ی خواسته‌ها و امیال نفسانی قرار می‌دهد.

۲- علامه طباطبایی همانند همه‌ی حکمای اسلامی به فطرت انسانی قائل است. قبول فطرت و استعداد‌های روحی ویژه برای انسان درست همان نقطه‌ای است که «هست‌ها» را به «بایدها» مرتبط می‌سازد.

از دیدگاه ایشان، انسان دارای یک واقعیت روحی و معنوی است. نفس انسان یک لوح سفید نیست که هیچ اقتضای خاصی نداشته و نسبت به هر خواسته و گرایشی بی‌اعتنا و لااقتضا باشد. انسان فطرتی ملکوتی دارد و به حسب این فطرت می‌تواند به کمالات واقعی دست یابد. ارزش‌های اخلاقی در این دیدگاه اموری نسبی و قراردادی و تابع خواسته‌ها یا آرزوهای بشر نیست و در هیچ دوره و زمان و اجتماعی در آن‌ها تغییر و دگرگونی پدید نمی‌آید. در نهاد انسان گرایشی به سوی خیر و نیکی وجود دارد که اگر به آن پاسخ مناسب داده شود، کمالاتی حقیقی برای انسان حاصل می‌شود. انسان با پیروی از تمایلات فطری خویش می‌تواند در مراتب وجود ارتقا یابد و سعه‌ی وجودی خود را گسترش دهد.

این نوع نگرش نسبت به انسان و قبول چنین استعداد‌هایی برای او در قلمرو «هست‌ها» جای دارد. در واقع، اعتقاد به فطرت انسان و این‌که ارزش‌های اخلاقی با ذات انسان تناسب و هماهنگی دارد، خود از جمله «ادراکات حقیقی» است و درست در همین جا «ادراکات اعتباری» هم ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد. عقل با توجه به این استعدادها و

گرایش‌های روحی و فطرت کمال جوی انسان از یک طرف و ملاحظه‌ی این که این کمالات مطلوب از طریق پای‌بندی به ارزش‌های معنوی و اخلاقی تأمین می‌شود از طرف دیگر، حکم به خوبی این ارزش‌ها می‌کند و «بایدها و نبایدها» را متناسب با این کمالات تعیین می‌نماید.

بنابراین، ریشه‌ی «بایدها» را در «هست‌ها» جست و جو باید کرد و این دو از یک‌دیگر بیگانه و جدا نیستند. در نظر حکمای اسلامی هرگز عمل از علم و تفکر جدا نیست و هرگز عقل عملی، بر خلاف عقل نظری حکم نمی‌کند. عقل نظری بر حسب ادراکات حقیقی خویش راه عمل را هموار می‌سازد و «ادراکات اعتباری» را تدوین و تأیید می‌کند. در نتیجه - بر خلاف نظریه‌ای که ذکر شد - مبدأ ادراکات حقیقی و اعتباری از هم جدا نیست و ادراکات اعتباری در ارتباطی عمیق با ادراکات حقیقی ساخته می‌شوند و این هر دو نکته در دیدگاه علامه‌ی طباطبایی نمایان است.

## ارزش‌شناخت و اصل علیت

در درس‌های گذشته آموختیم که قانون علیّت و فروع آن زیربنای شناخت را در انسان تشکیل می‌دهند. انکار قانون علیت به منزله‌ی فروپاشی نظام جهان و علم و دانش بشر است و در واقع، هم رشته‌ی وجودی بین اشیا و موجودات جهان را پاره می‌کند و هم شناخت ما را نسبت به قوانین هستی مخدوش می‌نماید.

در فلسفه‌ی جدید غرب نظریه‌ای مطرح شده که به انکار اصل علیت و فروع آن پرداخته است.<sup>۱</sup> این نظریه که در فلسفه‌ی غرب تأثیر مهمی به جا نهاده، اصل علیت را به مثابه یک اصل عقلانی نفی کرده است. طبق این نظریه که تجربه را مبنای همه‌ی شناخت‌های بشر می‌داند و جز تجربه راه دیگری را برای آگاهی از جهان نمی‌پذیرد، علیت رابطه‌ای نیست که بتوان آن را از طریق تجربه و مشاهده کشف کرد.

برای مثال، اگر با وزیدن طوفان شاخه‌های درختی خم شود، با حس و تجربه نمی‌توانیم بگوییم که وزش طوفان علت و سبب خم شدن شاخه‌های درخت است؛ زیرا ما از طریق

---

۱- این نظریه را نیز نخستین بار دیوید هیوم بیان کرده است.

مشاهده‌ی حسی فقط دو حادثه را به دنبال یک‌دیگر می‌بینیم. حادثه‌ی اول وزیدن طوفان و حادثه‌ی دوم خم شدن شاخه‌های درخت است. اما در مشاهده‌ی ما هیچ امر دیگری که نشان دهد حادثه‌ی اول علت به وجود آمدن حادثه‌ی دوم است، یافت نمی‌شود. در تمام حوادث جهان وضع به همین منوال است. ما همواره حوادثی را در پی حوادث دیگر مشاهده می‌کنیم اما در این تجربه‌ها هرگز چیزی را به نام رابطه‌ی علیت بین دو حادثه رؤیت نمی‌نماییم. تعاقب دو حادثه و این که یکی از آن‌ها مقدم و دیگری مؤخر اتفاق افتد، به تأثیر و تأثر میان آن‌ها گواهی نمی‌دهد.

### علیت چیست؟

اگر بپذیریم که رابطه‌ی علیت – یعنی وجود دهندگی در میان دو چیز – هرگز در مشاهدات و تجربیات ما دیده نمی‌شود، این سؤال پیش می‌آید که پس اعتقاد ما به این رابطه و این که حکم می‌کنیم وزیدن باد علت خم شدن شاخه‌های درخت است، دود سیگار علت ابتلا به سرطان است، فعالیت و انضباط، علت پیشرفت و رفاه یک جامعه است و ... بر چه اساس است؟

نظریه‌ای که پیش از این درباره‌ی آن سخن گفتیم، عقلی بودن اصل علیت را انکار می‌کند و اعتقاد عمومی به علیت را ناشی از عادت ذهنی می‌داند. این نظریه در رویارویی با پرسش فوق ادعا می‌کند که تکرار یک حادثه به دنبال حادثه‌ی دیگر ذهن را مهیا می‌سازد که بین دو حادثه رابطه‌ی علیت برقرار کند؛ یعنی با مشاهده‌ی مکرر سوختن چوب و کاغذ در مجاورت آتش ذهن به توالی این دو حادثه عادت می‌کند و حکم می‌نماید که آتش علت سوختن است. پس «علیت» رابطه‌ای واقعی میان حوادث و پدیده‌های جهان نیست بلکه رابطه‌ای جعلی و قراردادی است که ذهن در اثر عادت، بین مشاهدات مکرر خود از حوادث برقرار می‌سازد.

### انتقاد

براین نظریه انتقادهایی وارد شده است که در اینجا تنها به دو مورد از آن‌ها اشاره

می‌کنیم.

۱- اگر ریشه‌ی اعتقاد به اصل علیت تعاقب دو حادثه باشد، باید میان همه‌ی حوادثی که در پی یک‌دیگر تکرار می‌شوند، رابطه‌ی علیت برقرار باشد؛ در حالی که چنین نیست. مثلاً رعد و برق را در نظر بگیرید. همیشه در فعل و انفعال الکتریکی ابرها ابتدا برق به چشم ما می‌رسد و سپس صدای رعد را می‌شنویم؛ زیرا سرعت نور از سرعت صوت بیشتر است. حال آیا علی‌رغم این تجربه‌ی مکرر هرگز حکم می‌کنیم که برق علت رعد است؟ آیا این دو حادثه‌ی متوالی ما را به رابطه‌ی علیت بین آن‌ها معتقد می‌سازد؟ آیا توالی شب و روز به ما می‌فهماند که روز علت شب یا شب علت روز است؟ آیا شنیدن مکرر صدای اذان بعد از طلوع فجر به ما می‌گوید که طلوع فجر علت صدای اذان است؟ بنابراین، صرف تکرار دو حادثه پشت سرهم ذهن را به معنای علیت بین آن‌ها منتقل نمی‌کند. توالی حوادث خاصی ذهن را به این رابطه منتقل می‌کند و میان این حوادث خاص چیزی بیش از توالی حاکم است یعنی «تأثیر و تأثر».

۲- اگر تکرار حوادث متوالی ما را به مفهوم «علیت» منتقل می‌کند، پس باید اعتراف کنیم که بین «تکرار حوادث متوالی» و «مفهوم علیت» رابطه‌ی علیت برقرار است و آن تکرار، سبب و علت این مفهوم می‌شود و سبب و علت آن می‌شود تا ذهن به مفهوم علیت منتقل گردد و این اعتقاد در واقع نقض همان ادعاست.

باری، این نظریه که «اصل علیت» را در تجربه جست و جو می‌کند و آن را از طریق «عادت ذهنی» تبیین عقلانی می‌نماید، به مشکلاتی حل‌ناشدنی دچار می‌شود. در فلسفه‌ی غرب انتقادهای مفصلی بر این نظریه وارد شده و فلاسفه‌ی غرب هریک به نحوی در تبیین اصل علیت کوشیده‌اند.

## نظر علامه طباطبایی

اصل علیت نزد حکمای اسلامی یک اصل عقلی است. آن‌ها از همان ابتدا اذعان داشته‌اند که اصل علیت را در تجربه نمی‌توان یافت و مشاهده، به غیر از وقوع دو حادثه به دنبال هم به چیز دیگری به عنوان رابطه‌ی علیت بین آن‌ها گواهی نمی‌دهد. این حکما هرگز در صدد تبیین چگونگی شکل گرفتن اصل علیت در ذهن انسان نبوده و به این مسئله اهمیت چندانی نمی‌داده‌اند.



برای نخستین بار در فلسفه‌ی اسلامی، علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم از مسئله‌ی ریشه‌ی اعتقاد به علیت گره‌گشایی کرد و نشان داد که علیت یک اصل غیر تجربی و عقلی است و کیفیت پیدایش آن را در ذهن انسان تبیین کرد.

علامه طباطبایی هم چون حکمای پیشین بر علم حضوری تأکید فراوان دارد و علم حضوری را مبنای هرشناختی می‌داند. در واقع، همه‌ی تصورات و معلومات بشر که از آن‌ها به علم حصولی تعبیر می‌شود، از علم حضوری سرچشمه می‌گیرد.

در علم حضوری ما با «معلوم بالذات» سروکار داریم و نفس، هم واقعیت خود را بدون واسطه درمی‌یابد و هم همه‌ی ادراکات درونی و صور ذهنی و احساس‌ها و حالت‌های خود را به‌طور مستقیم ادراک می‌کند و همه‌ی این‌ها برای نفس «معلوم بالذات» است.

به‌نظر علامه طباطبایی نفس انسان با علم حضوری، رابطه و نسبت خود را با افعال و حالت‌های خود بدون واسطه درمی‌یابد و برای مثال ادراک می‌کند که همه‌ی حالت‌ها و افعال او وابسته به نفس اوست. اراده‌ی او از نفس سرچشمه می‌گیرد، تصورات ذهنی او به نفس قائم است و گرایش‌ها و تمایلات او از نفس مایه می‌گیرد. در واقع، در علم حضوری رابطه‌ی نفس را با همه‌ی خواسته‌ها، اراده‌ها و کارهایی که در دایره‌ی وجود او رخ می‌دهد درک می‌کند و به علم حضوری مشاهده می‌کند که نفس وجود دهنده به این خواسته‌ها و اراده‌ها و حالت‌های درونی اوست و اگر توجه نفس لحظه‌ای از این امور منقطع شود، هیچ یک از این‌ها در درون نفس باقی نخواهند ماند. این رابطه‌ی نفس با امور نفسانی یک رابطه‌ی علیت یعنی رابطه‌ی وجود دهندگی است. در واقع، رابطه‌ی علیت در اصل از طریق علم حضوری نفس به احوال و حالت‌ها و اراده‌های خود ادراک می‌شود و از «معلوم بالذات» نشئت می‌گیرد؛ یعنی، انسان اول بار در خود نفس و در ساحت علم حضوری رابطه‌ی علیت را کشف می‌کند.

ذهن هم چون یک دستگاه عکاسی از آنچه به علم حضوری یافت می‌شود، عکس‌برداری می‌کند و از آن یک مفهوم ذهنی می‌سازد. رابطه‌ی وجود دهنده‌ی نفس با احوال درونی او نیز در ذهن منعکس می‌شود و این رابطه که آن را در درون خود و به علم حضوری می‌یابیم، با انعکاس در ذهن به علم حصولی تبدیل می‌شود و به شکل قاعده‌ی کلی

علیت درمی‌آید که براساس آن هر چیزی که در وجود خود به چیز دیگری قائم و وابسته و نیازمند است، معلول تلقی می‌گردد و قاعده‌ی کلی «هر حادثه علتی دارد» ساخته می‌شود. بنابراین، قانون علیت یک اصل تجربی نیست که به مشکلات یادشده گرفتار شود بلکه اصلی عقلی است که به مدد علم حضوری به دست می‌آید و خود، ملاک درستی هر تجربه محسوب می‌شود. درحقیقت، به کمک تجربه و با اتکا به اصل عقلی علیت، می‌توان در طبیعت به قوانین علمی دست یافت.

### تکیه‌گاه شناخت

بدین ترتیب، علاوه بر تبیین منشأ اعتقاد به علیت، راه برای ادراکات دیگری در علم حصولی باز می‌شود. این ادراکات که از علم حضوری گرفته شده و انعکاس واقعیت‌های درونی‌اند، از متن واقعیت و «معلوم بالذات» سرچشمه می‌گیرند؛ بنابراین، شک و خطا در آن‌ها راه ندارد و در این ادراکات، انسان با خود واقعیت سروکار خواهد داشت.

علامه طباطبایی نشان می‌دهد که علاوه بر مفاهیم علت و معلول، دیگر مفاهیم عقلی و فلسفی هم چون وجوب و امکان، جوهر و عرض، قوه و فعل و ... نیز به همین ترتیب به دست می‌آیند. این‌ها مفاهیمی هستند که مصادیق آن‌ها را با علم حضوری در نفس خویش می‌یابیم و سپس از آن‌ها مفاهیمی می‌سازیم که با مصادیق خود انطباق کامل دارند. این مفاهیم پایه و اساس قضایای بدیهی هستند که ما در فلسفه به آن‌ها نیازمندیم؛ مانند اصل امتناع تناقض، اصل هویت،<sup>۱</sup> اصل علیت.

باری، از این طریق در علم حصولی تکیه‌گاه محکمی پیدا می‌شود که تکیه‌گاه تحقیق در همه‌ی دانش‌هاست. براساس همین اصول بدیهی است که ریاضیات و منطق تأسیس می‌شوند. این علوم هم در خدمت پیشرفت دیگر علوم بوده‌اند و هم ضامن صحت و دقت آن‌ها به شمار می‌روند و این همان معنای ارزش شناخت و اعتماد بر دستاوردهای فکر و اندیشه‌ی بشری است که حکمای اسلامی در تحکیم و تثبیت آن کوشیده‌اند.

---

۱- به این معنی که هر چیزی خودش، خودش است.

## تألیفات و تأثیر فرهنگی

استاد علامه طباطبائی علاوه بر آثار فلسفی، تألیفات نفیس دیگری هم به یادگار نهاده است. مهم‌ترین آن‌ها تفسیر المیزان است که در بیست جلد و در مدت بیست سال و به زبان عربی نگاشته شده و خود یک فرهنگ و دایرةالمعارف اسلامی محسوب می‌شود. قرآن در اسلام، شیعه در اسلام، معنویت تشیع، وحی یا شعور مرموز، حیات پس از مرگ، رساله در ولایت و بسیاری رساله‌های دیگر هم از تألیفات ایشان است.

علامه طباطبائی فعالیت خویش را به تألیف و تدریس و پرورش شاگردان منحصر نکرد. او در آن زمان که بین حوزه و دانشگاه دیواری آهنین کشیده شده بود، در حد امکان، شجاعانه و بدون هراس با استادان دانشگاه‌ها ملاقات می‌کرد و برای آن‌ها جلسات درسی تشکیل می‌داد. حتی سالیان متمادی رنج آمد و شد با وسایل نقلیه‌ی عمومی آن روزگار را به خود هموار می‌کرد تا در تهران با خاورشناسان بزرگ که برای تحقیق به ایران می‌آمدند، دیدار و گفت و گو کند و روح تفکر اسلامی و مذهب تشیع را به ایشان بشناساند. به برکت همین فعالیت‌ها برخی آثار استاد به زبان‌های اروپایی برگردانده شد و تفکر شیعی به جهان غرب نیز راه یافت. آشنایی محافل فلسفی غرب با آثار ایشان سبب شد که بارها برای تدریس به دانشگاه‌های معتبر غرب دعوت شود و البته ایشان نپذیرفت. سرانجام این عالم بزرگوار در سال ۱۳۶۰ دار فانی را وداع گفت اما به مثابه یک حکیم بزرگ الهی و اسلام‌شناس جامع، بذره‌های اندیشه را افشاند و شخصیت‌هایی را تربیت کرد که زمینه‌ی فرهنگی انقلاب اسلامی را در ایران فراهم آوردند.<sup>۱</sup>

**حوزه‌ی فلسفی امام خمینی(ره):** علاوه بر علامه طباطبائی، فلاسفه‌ی دیگری نیز در روزگار ما حوزه‌های حکمت را فعال نگاه داشته و شعله‌ی پرفروغ اندیشه را از آفت خاموشی و فراموشی حفظ کرده‌اند.<sup>۲</sup> در میان آن‌ها باید اختصاصاً به حوزه‌ی درس امام خمینی

---

۱- امام خمینی(ره) در پیامی به مناسبت رحلت ایشان فرمودند: «... من باید از این ضایعه‌ای که برای حوزه‌های علمیه و مسلمین حاصل شد و آن رحلت مرحوم علامه طباطبائی است اظهار تأسف کنم و به شما ملت ایران و به خصوص حوزه‌های علمیه تسلیت عرض کنم. خداوند ایشان را با خدمتگزاران به اسلام و اولیای اسلام محشور فرماید و به بازماندگان ایشان و به متعلقین و شاگردان ایشان صبرعنایت فرماید...».

۲- می‌توان به حکمایی چون میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی، میرزا مهدی آشتیانی، آقا سیدمحمد کاظم عصار، آقا محمدرضا قمشه‌ای اشاره کرد که هر یک در نشر و ترویج حکمت متعالیه همت فراوان کردند.

— رضوان الله عليه — اشاره کرد که پر رونق ترین حوزه های فلسفی بود. حضرت امام که از متفکران بزرگ عصر ما بودند و در همه ی علوم اسلامی تبحر بسزایی داشتند، در فلسفه نیز صاحب نظر بودند. گرچه جنبه ی سیاسی و فقهی شخصیت ایشان در نزد همگان بیشتر شناخته شده و رهبری معجزه آسای آن بزرگوار در انقلاب اسلامی باعث شد تا به دیگر ابعاد شخصیت ایشان کم تر توجه شود، اما واقعیت این است که ابعاد گوناگون علمی و به خصوص جنبه ی فلسفی اندیشه ی ایشان بسیار درخشان بود؛ به طوری که همه ی شخصیت های فلسفی معاصر قبل از درک محضر علامه طباطبایی سال ها از درس و بحث فلسفی امام (ره) بهره مند بوده اند.

استاد شهید مطهری (ره) درباره ی ایشان می فرماید: «... قلم بی تابی می کند که به پاس دوازده سال فیض گیری از محضر آن استاد بزرگوار و به شکرانه ی بهره های روحی و معنوی که از برکت نزدیک بودن به آن منبع فضیلت و مکرمت کسب کرده ام، اندکی از بسیار را بازگو کنم...»<sup>۱</sup>.

از استادان بزرگ فلسفه که در درس حضرت امام حاضر می شدند و سال ها سمت شاگردی ایشان را داشته اند، نقل است که آن بزرگوار در تفکر فلسفی نبوغ خاصی داشتند و در تدریس حکمت متعالیه، بسیاری از مباحث صدر المتألهین را با قریحه ای بی نظیر چنان تفسیر عرفانی می کردند که از سطح بیان ملاصدرا بسی فراتر بود. ایشان در طرح مسائل عرفانی و ربط حکمت متعالیه با مبادی عرفان به نکاتی اشاره می فرمودند که حتی کلمات و آرای محیی الدین عربی هم که بزرگ ترین عارف جهان اسلام شناخته شده است، به آن پایه نمی رسد.

حضرت امام تألیفات ارزنده ای در مباحث عرفانی دارند که برخی از آنها مثل آداب الصلوة، شرح دعای سحر، سرالصلوة را در سنین جوانی نوشته اند که این از علو درجات معنوی و نبوع فکری ایشان حکایت می کند.

هم چنین تعلیقات ایشان بر شرح فصوص الحکم قیصری<sup>۲</sup> در حکم شرح ارزشمندی بر اصل کتاب فصوص الحکم «شیخ اکبر» است. در اهمیت کتاب فصوص الحکم همین کافی است که استاد شهید مطهری (ره) فرمود: «آنان که به فهم عمیق این کتاب نایل می شوند، در

---

۱- استاد شهید مطهری درس «شرح منظومه» ی سبزواری و «اسفار» ملاصدرا را نزد امام خمینی خوانده و قبل از درس علامه طباطبایی از محضر امام (ره) برخوردار شده بود.

۲- قیصری از بزرگ ترین عرفای اسلامی و از شارحان نامدار کتاب فصوص الحکم محیی الدین عربی است.



هر عصر و زمانی از عدد انگشتان یک دست تجاوز نمی کنند». به علاوه، حضرت امام (ره) شرحی نیز بر کتاب «مصباح الانس» حمزه‌ی فناری<sup>۱</sup> نگاشته‌اند که آن هم در فهم مباحث عرفانی بسیار آموزنده است.<sup>۲</sup> طرح ابتکارات حضرت امام (ره) در مباحث فلسفی و عرفانی مجالی بالاتر از حدّ این کتاب می‌طلبد.

## حکیم فرزانه

آشنایی با تبار حکمای اسلامی را با سخنی کوتاه درباره‌ی استاد شهید مرتضی مطهری به انجام می‌بریم و از آن حکیم فرزانه نیز یاد می‌کنیم.

استاد مطهری در اواخر قرن سیزدهم هجری شمسی در قریه‌ی فریمان از توابع مشهد مقدس در خانواده‌ای اصیل و روحانی دیده به جهان گشود. وی دروس مقدماتی را در حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد گذرانید و سپس به قم مهاجرت کرد و ضمن تحصیل دروس رسمی حوزه، مراحل عالی فلسفه‌ی اسلامی را نزد استادانی چون امام خمینی و علامه طباطبایی طی کرد تا جایی که مسائل عمیق حکمت متعالیه را با تمام وجود لمس نمود.

آن بزرگوار از زمانی که قلم به دست گرفت، آثاری پر بار و ماندگار از خود به یادگار نهاد. هدف اصلی او پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی بود که در عصر حاضر برای جامعه‌ی ما مطرح است. برای مثال، شرح ایشان بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی نه تنها در دهه‌های اخیر در دفع شبهات دینی و فلسفی مادیون نقشی تعیین کننده داشته بلکه راه را برای مباحث تطبیقی با فلسفه‌های دیگر نیز هموار نموده است. دیگر آثار فلسفی استاد شهید مانند شرح منظومه (مختصر و مبسوط)، شرح الهیات شفا، شرح اسفار، شرح اشارات، علل گرایش به مادیگری و ... در معرفی حکمت اسلامی به نسل جوان و متفکر سهمی بسزا داشته است. شاگردان و دست‌پروردگان ایشان امروز از ساکنان داران فرهنگ اسلامی در جامعه‌ی ما هستند.

۱- محمدبن حمزه‌ی فناری رومی از عرفای قرن نهم است که مصباح‌الانس را در شرح «مفتاح‌الغیب»

صدرالدین قونوی نوشته است.

۲- به جهت دشواری مباحث عرفانی و چگونگی استفاده از آنها در بحث‌های فلسفی و این‌که ورود به این مسائل نیازمند مقدمات فکری و علمی فراوانی است، از طرح نکاتی از بیانات حضرت امام (ره) در این کتاب صرف نظر می‌کنیم و جویندگان را به کتاب‌های ایشان ارجاع می‌دهیم.