

ابتکارات و نوآوریهای فلسفی علامه طباطبایی*

□ حجت الاسلام عبدالرئوف مصباح
طلبه سطح چهار مجتمع آموزش عالی فقه

چکیده

این پژوهش تحت عنوان «ابتکارات و نوآوریهای علامه طباطبایی» برای پاسخگویی به این پرسش که علامه طباطبایی چه ابتکارات و نوآوریهای در حوزه علوم عقلی و فلسفی داشته است؟ و سؤالات فرعی مترتب بر آن، سامان یافته است. برای رسیدن به اهداف تحقیق و دستیابی به پاسخ درست و صحیح به این پرسشها، با بهره گیری از آثار فلسفی علامه طباطبایی، اعم از آثاری که به صورت کتابهای مستقل نگارش یافته یا به صورت حواشی در ضمن کتب دیگر به چاپ رسیده و در اختیار دوستداران معارف عقلانی و فلسفی قرار گرفته است، و همچنین با بهره گیری از آثار برخی فیلسوفان بزرگ مسلمان که در پرتو مکاتب فلسفی مشا، اشراق و حکمت متعالیه پرورش یافته اند و از عصر ابن سینا و صدرالمألهین شیرازی، تا دوران معاصر، در سپهر علوم عقلی و فلسفی قلم زده اند و آرا و نظریات آنان مورد توجه علامه طباطبایی بوده یا توسط ایشان به نقد کشیده شده است، پژوهش حاضر را سامان داده و ابتکارات و نوآوریهای فلسفی علامه طباطبایی را در چهار حوزه معرفت شناسی، خداشناسی، جهان شناسی و انسان شناسی، ارزیابی کرده ایم.

کلیدواژه ها: نوآوری، علامه طباطبایی، فلسفه، معرفت شناسی، وجودشناسی و انسان شناسی

* تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۵/۱؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۸/۲.

مقدمه

علامه طباطبایی در جهان معاصر، از معدود اندیشمندان و متفکرانی است که در حوزه‌های مختلف علمی و فکری اعم از فلسفه و کلام، ادیان و تفسیر و...، نوآوریها و خلاقیت و ابتکارات قابل توجهی داشته است، اما آنچه در این تحقیق مورد کاوش قرار گرفته، نوآوریها و ابتکارات ایشان در ساحت علوم عقلی و فلسفی است که در حوزه‌هایی چون معرفت‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی، و انسان‌شناسی تجلی و نمود یافته است.

نوشته‌ای که پیش روی دارید، نوآوریهای فلسفی این متفکر اسلامی را بررسی کرده و برای دستیابی به پاسخ صحیح به این پرسشها سامان یافته است:
- علامه طباطبایی چه ابتکارات و نوآوریهایی در حوزه تفکر عقلانی و فلسفی داشته است؟

- علامه طباطبایی در حوزه خداشناسی چه ابتکارات و نوآوریهایی را ارائه داده است؟

- نوآوریهای علامه طباطبایی در زمینه جهان‌شناختی کدام است؟

- وی چه ابتکارات و نوآوریهای در قلمرو انسان‌شناسی داشته است؟

- نگاه علامه طباطبایی به مسئله معرفت‌شناسی چیست؟

۱. معرفت‌شناسی

دانش معرفت‌شناسی در حوزه تفکر فلسفی و علوم و دانش بشری در مغرب زمین، دانش نوپدید و نوبیادی است که زمان چندانی از عمر آن نمی‌گذرد. در اینکه نخستین بار چه کسی این دانش‌شناسی را به عنوان یک دانش مدون و نظام‌مند در جامعه غربی مطرح ساخت، اختلاف وجود دارد. با این حال، مورخان تاریخ فلسفه

و علوم عقلی جان لاک (۱۶۲۳ - ۱۷۰۴) فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی را نخستین فردی می‌دانند که کتاب معرفت‌شناسی خویش را تحت عنوان: «رساله ای در باب فهم بشری» نگاشته و از پیشگامان این دانش به شمار می‌رود (فیاضی، درآمدهی بر معرفت‌شناسی ۱۳۸۶: ۲۹).

به دلیل ورود اندیشه‌ها و گرایشهای معرفت‌شناختی از مغرب زمین به جامعه اسلامی در دوران معاصر، برخی از اندیشمندان و متفکران مسلمان گفتمان معرفت‌شناسانه خویش را در چنین فضای فکری ارائه نمودند و افق جدیدی را برای مباحث معرفت‌شناختی در حوزه اندیشه اسلامی پدید آوردند. علامه طباطبایی جزء پیشتازان این عرصه و نخستین متفکر و فیلسوفی است که مباحث معرفت‌شناسی را به صورت ضابطه‌مند، ارائه نمود (همان: ۳۰).

علامه طباطبایی به عنوان یک عالم و متفکر آگاه به زمان و شرایط حاکم به جامعه علمی و فکری خویش، همت گماشته و این موضوع را از زاویه‌های مختلف بررسی کرده است. گرچه این مسئله در آثار فیلسوفان متقدم به صورت پراکنده مطرح شده، اما نگاه علامه طباطبایی به موضوع معرفت‌شناسی از آن زاویه اهمیت خویش را آشکار می‌سازد که با سبک و شیوه نو و روش جدید مطرح گردیده است. ایشان در ضمن چهار مقاله به صورت تفصیلی، مسئله معرفت و شناخت را در ابعاد مختلف بررسی کرده و عینیت خارجی اشیا و تجرد و ارزش علم و مطابقت داشتن آن با واقع و نفس الامر و این نکته را که چقدر می‌توان به این مسئله اعتماد کرد مطرح نموده است. علاوه بر این، دیدگاهها و نظریات شکاکان جدید و ماتریالیستها را نقد کرده و دیدگاه سوفسطاییان و ایده‌آلسیتها را به نیز بررسی کرده است. همچنین بطلان نظریات فیلسوفان حسی و تجربه‌گرا و عقل‌گرایان افراطی را اثبات نموده و سستی و بی‌پایگی و بی‌مایگی فلسفه غرب را در مسئله معرفت و شناخت آشکار ساخته است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۳۷۴: ۱/ ۵۵ - ۸۱ - ۹۱ -

۱۳۰، ۱۷۶ - ۲۱۴؛ ۲ / ۳۹ - ۱۴۰، ۱۵۷ - ۲۲۱).

علامه طباطبایی به مسائلی جدید پرداخته است. مثلاً پیدایش کثرت در ادراکات بشری و ادراکات حقیقی و اعتباری دو موضوع مهم که به صورت تفصیلی به آنها پرداخته و مرز ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری مشخص و جدا کرده است (طباطبایی، همان: ۲ / ۳۹ - ۱۴۰، ۱۵۷ - ۲۲۱).

متفکر شهید استاد مطهری در این زمینه می‌گوید:

در ضمن این کتاب به قسمتهای برخورد خواهد شد که در هیچ یک از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی سابقه ندارد مانند معظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششم بیان شده است. در مقاله ششم با طرز بی سابقه‌ای به نقادی دستگاه ادراکی و تمییز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است. در این مقاله هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشان داده می‌شود و فلسفه از آمیزش با آنها بر کنار داشته می‌شود و همین آمیزش ناجاست که بسیاری از فلاسفه را از پا در آورده است (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۳۷۴: ۱ / ۱۹).

در جای دیگر می‌گوید:

در مقاله پنجم به مطالبی بر می‌خوریم که همان طوری که مورد توجه کامل قدما نبوده، فلسفه یا منطق و علم النفس جدید نیز راهی برای آن باز نکرده، یعنی تحقیقاتی در آن مقاله شده یک گام تازه‌ای است که درعالم فلسفه برداشته شده است. مقاله ششم متکفل یک مبحث فلسفی نو و بی سابقه دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده آن مبحث مربوط به تمییز و تفکیک «ادراکات حقیقی» از «ادراکات اعتباری» است (مطهری، همان: ۲ / ۱۰).

بنابراین، کارهای جدیدی را که علامه طباطبائی در حوزه معرفت‌شناسی انجام داده، می‌توانیم این‌گونه دسته‌بندی کنیم:

الف. تعیین و انسجام مباحث معرفت‌شناختی

در حوزه اندیشه اسلامی، علامه طباطبائی، بنیانگذار معرفت‌شناسی و طراح آن با شیوه نو و سبک جدید، به حساب می‌آید. تأملات فلسفی ایشان باعث گردید که دانش معرفت‌شناسی نیز در کنار سایر دانشهای اسلامی مطرح گردد و زمینه و بستر تحقیق و پژوهش در حوزه معرفت و شناخت را برای پژوهشگران فراهم نماید. کاری که علامه طباطبائی در حوزه تفکر فلسفی معاصر انجام داد این بوده که وی معرفت‌شناسی را به صورت ضابطه‌مند مطرح نمود و آن را انسجام و تعیین بخشید. در اثر همان تلاشهای فکری بود که دانش معرفت‌شناسی زمینه جولان افکار و اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی را در این جهت فراهم نمود تا نبوغ فکر و اندیشه آنان در بستر معرفت و شناخت نیز شکوفا و بارور گردد. نتیجه تلاش علامه طباطبائی این بود که در فرایند دانش و معرفت عقلانی، فلسفه پژوهان به اهمیت و جایگاه معرفت‌شناسی پی بردند و این مسئله برای آنان روشن گردید که پیش از ورد به مباحث الهیاتی و متافیزیکی، لازم است مباحث معرفت‌شناسی پی گرفته شود، زیرا تا در قدم اول حقیقت و ماهیت ذهن خود را نشناسیم و به کاراییها و کارکردهای آن واقف نباشیم، نمی‌توانیم نظام فکری و فلسفی منسجم و پایداری داشته باشیم.

ب. تفاوت و امتیاز ادراکات حقیقی از اعتباری

یکی از مسائلی که علامه طباطبائی در حوزه معرفت‌شناسی مطرح کرد، تفاوت و امتیاز بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری است که یک مسئله کاملاً جدید است و تا آن زمان سابقه نداشته، به گونه ای که حتی در نظام فکری متفکران غربی چون

جان لاک و کانت و دکارت و امثال آنان نیز به چشم نمی‌خورد، هر چند آنان جزء پیشگامان معرفت‌شناسی با مدل غربی آن هستند.

در نظام معرفتی علامه طباطبایی، ادراکات و معرفت‌های اعتباری چون زائیده عوامل احساسی‌اند، ارتباط تولیدی با ادراکات حقیقی ندارند؛ یعنی، از آنجا که ادراکات اعتباری مبتنی بر وهمیات و احساسات درونی‌اند، نمی‌توان آنها را با معیار منطقی محک زد و عیارصدق و کذب آن را سنجید. به عنوان نمونه، نمی‌توانیم یک تصدیق شعری را با بهره‌گیری از برهان عقلانی که در منطق بیان شده اثبات کنیم، زیرا در علوم و ادراکات حقیقی که از رهگذر تلاشها و تگاپوگرهای فکری و عقلانی ذهن پدید می‌آید، روابطی که بین آن معلومات بر قرار است، روابط واقعی و نفس‌الامری است. از این‌رو، ذهن می‌تواند با بهره‌گیری از راهکارها و رهیافتهای قیاسات منطقی، در پرتو برخی حقایق که معلوم‌اند مجهولی را کشف کند و از این رهگذر به حقایق جدیدی دست یابد. این است که علوم و ادراکات حقیقی روابط تولیدی دارند. اما روابط ادراکات اعتباری، مبتنی بر قرار داد و اعتبار است و از این جهت نمی‌توانند روابط تولیدی داشته باشند (طباطبایی، همان: ۱۶۴ / ۲ - ۱۶۶).

ج. کیفیت انتزاع بدیهیات اولیه عقلی از محسوسات

یکی از مسائلی که متفکران اسلامی با پیروی از نظام فکری ارسطو آن را پذیرفته‌اند، انتزاع بدیهیات اولیه عقلیه از محسوسات است. در فرایند تاریخ تفکر اسلامی تا دوران معاصر، یک نقطه بنیادی و اساسی در این مسئله روشن نگردیده و همچنان تاریک و مبهم باقی مانده است و آن عبارت است از کیفیت انتزاع این مفاهیم عقلی از امور حسی و اینکه ذهن آدمی در اثر چه فعالیت‌هایی به مفاهیمی چون وجود، عدم، ضرورت امکان، امتناع، ضرورت و غیره، که در زبان منطق و فلسفه از آنها به مفاهیم انتزاعی یا مقولات ثانوی تعبیر می‌شود، دست پیدا می‌کند. هر چند متفکرانی چون

امام فخر رازی و صدرالمتهلین شیرازی به این مسئله پرداخته‌اند و در این زمینه از همان دیدگاه ارسطو پیروی کرده‌اند (فخر رازی، تفسیر مفاتیح الغیب ۱۴۲۰: ۲۰/۲۵۰ - ۲۵۲؛ صدرالمتهلین، الشواهد الربوبية ۱۳۸۲: ۲۴۲ - ۲۴۳)، ولی کیفیت انتزاع بدیهیات عقلیه از محسوسات را بیان نکرده‌اند و این مسئله در طول تاریخ تفکر عقلانی، اعم از فلسفه و کلام، در جامعه اسلامی، به صورت مبهم و مسکوت باقی مانده است. اما برای نخستین بار در تاریخ تفکر فلسفی، نحوه و کیفیت انتزاع مفاهیم و بدیهیات عقلانی از امور حسی، توسط علامه طباطبائی تبیین گردید. دیدگاه این متفکر اسلامی در این جهت، بر قانون علت و معلول استوار است. وی به وسیله بازگشت دادن همه ادراکات حصولی به علم حضوری، کیفیت انتزاع بدیهیات عقلیه را از امور حسی تبیین می‌کند. در دستگاه فکری علامه طباطبائی، بنیاد اساسی علم حصولی، دانش حضوری است. علم حصولی، در آغاز پیدایش و شکل‌گیری، در بستر علم حضوری پدید می‌آید، زیرا تا ذهن آدمی نمونه‌های واقعیت اشیا را نیابد، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد. طبق دیدگاه علامه طباطبائی، امور حسی نخست با بدن ارتباط پیدا می‌کند، با توجه به اتحاد نفس آدمی با بدن، نفس نیز با آن محسوسات متحد می‌شود و از رهگذر علم حضوری آنها را می‌یابد. در این فرایند، قوه خیال فعال می‌شود، به پردازش آن امور حسی دست می‌یازد و آن را تبدیل به تصویر می‌کند و در اختیار نیروی حافظه قرار می‌دهد. آنگاه ذهن با کارکردهای مخصوصی که دارد، از راه مقایسه و تجرید آن یافته‌هایش، صورتهای کلی عقلانی را پدید می‌آورد (طباطبائی، نهایة الحکمة ۱۴۱۶: ۲۳۶، طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۳۷۴: ۲/۶۱ - ۷۶).

علامه طباطبائی در این زمینه می‌گوید

نسبت میان قوا و افعال و میان نفس همان‌گونه که به صورت حضوری معلوم انسان است، به صورت حصولی نیز معلوم است. هنگامی که ما

نسبت میان قوا و افعال نفس را مشاهده می‌کنیم، حاجت و نیازمندی وجودی و تکیه آنها را به نفس و نیز از طرف دیگر، استقلال وجودی نفس را مشاهده می‌نماییم و از این طریق، صورت مفهومی جوهر پیش ما نمودار می‌شود... انتقال به قانون کلی «علیت و معلولیت» نیز از همین جا شروع می‌شود (طباطبایی، همان: ۶۸/۲ - ۶۹).

۲. خداشناسی

الف. تقریر جدید از برهان صدیقین

یکی از مهم‌ترین براهینی که متفکران و اندیشمندان مسلمان برای اثبات وجود خدای متعال ارائه کرده‌اند برهان صدیقین است. این برهان نخستین بار در حوزه الهیات و خداشناسی توسط شیخ الرئیس بوعلی سینا مطرح گردید. پس از وی توسط بهمینار و سایر شاگردان و پرورش یافتگان مکتب فکری و فلسفی ابن سینا با تقریرهای مختلف و متفاوت مطرح شد.

در اندیشه بوعلی این برهان با بهره‌گیری از راهکار و رهیافت تقسیم وجود به واجب و ممکن سامان است. وجود یا واجب الوجود بالذات یا ممکن الوجود بالذات است که به همان واجب بالذات منتهی می‌شود (ابن سینا، اشارات ۱۴۰۳: ۳/۱۸). بوعلی پس از تبیین این برهان در حوزه خداشناسی، بر خویشتن می‌بالد که آفریننده و خالق چنین برهانی کم نظیر و بی‌بدیلی در عرصه الهیات بمعنی الاخص بوده است:

دقت کن که چگونه بیان ما برای اثبات وجود خدای متعال و یگانگی ذات باری و منزّه بودن او از نواقص، به چیزی جز تأمل به حقیقت هستی متکی نبوده و نیازمند به واسطه قرارداد و اعتبار خلق و فعل خداوند نمی‌باشد (بوعلی، همان: ۳/۶۶).

تطوراتی که این برهان در سیر استکمالی اش در بستر زمان پشت سر می‌گذارد، در زمان صدرالمতألہین به کمال نهایی خویش نزدیک می‌شود. با توجه به اینکه در تقریر این سینا، مفهوم امکان که از ویژگیها و خصوصیات ماهیت است، به عنوان واسطه در برهان صدیقین، مورد بهره برداری قرار گرفته است، صدرالمتألہین تقریر شیخ را ناتمام یافته و تقریری دیگری از برهان صدیقین ارائه می‌دهد. وی مبنا و اساس تقریر خویش را در برهان فوق، همان اصول پذیرفته شده در حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، تساوی وجود با کمال، و اینکه حقیقت وجود عدم را بر نمی‌تابد، قرار داده است (صدرالمتألہین، *الحکمة المتعالیة* ۱۴۱۰: ۱۴/۶ - ۱۷).

اما این برهان در زمان متفکر و فیلسوف و اندیشمند معاصر علامه طباطبایی رحمته اللہ علیہ به کمال نهایی خود می‌رسد. در تقریر ایشان برهان صدیقین روی اصل واقعیت بنا گردیده است، به گونه‌ای که نه مانند تقریر ابن سینا در آن از ویژگی ماهیت کمک گرفته شده و نه مانند تقریر صدرالمتألہین، اصول پذیرفته شده در حکمت متعالیه در آن به کار رفته است. از این جهت، تقریر علامه طباطبایی یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین نوآوریهای فلسفی در عرصه الهیات و خداشناسی، در حوزه تفکر و اندیشه اسلامی در دوران معاصر به شمار می‌رود که از اندیشه جوشان و موج این حکیم متأله تراوش کرده و زمینه و بستر خلاقیت فکری و ژرف نگری و تدبر و اندیشیدن را در جهت تفکر دینی فراهم ساخته است.

تقریر ایشان در *اصول فلسفه روش رئالیسم* این‌گونه بیان شده است:

واقعیت هستی که در ثبوت آن هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد، به عبارت دیگر واقعیت هستی با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی‌شود؛ چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد، بی‌آن از هستی بهره نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیا یکی شود یا در آنها نفوذ و

حلول کند و یا پاره‌های از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندد
(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۱۱۶ - ۱۱۷).

علامه طباطبایی برهان صدیقین را در حاشیه/سفر این گونه تقریر نموده است:
و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها وهي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتى ان فرض بطلانها و رفعها، مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت او مطلقاً، كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً (اي الواقعية ثابتة)... و اذا كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها، فهي واجبة بالذات، والاشياء التي لها واقعية، مفتقرة اليها في واقعيتها، قائمة الوجود بها (صدر المتألهين، ۱۴۱۰: ۱۴ / ۱۵ - حاشیه ش ۳)؛ یعنی آن واقعیت که با بهره گیری از آن، سفسطه را دفع می‌کنیم و هر صاحب شعوری را نسبت به اثبات آن ناگزیر می‌یابیم، عدم و بطلان را ذاتاً بر نمی‌تابد، تا آنجا که فرض رفع و بطلان آن، مستلزم اثبات و اقرار به آن است. پس اگر در وقت خاصی یا به طور مطلق، بطلان اصل واقعیت را فرض نموده و بر این باور و اعتقاد باشیم که اصل واقعیت واقعاً باطل است، در حقیقت ثبوت واقعیت را پذیرفته ایم... وقتی اصل واقعیت عدم را بر نتافته و بطلان ناپذیر است، پس واجب بالذات خواهد بود. اما اشیا و موجودات دیگر که دارای واقعیت هستند، در واقعیت و هستی شان به آن واقعیت بالذات نیازمندند.

این مسئله در حقیقت از ابتکارات و نوآوریها و خلاقیت و فکری علامه طباطبایی بوده که به عنوان یک تحول بزرگ و شگرف در حوزه خدانشناسی فلسفی تجلی و نمود یافته است و راه تأمل در مسائل فلسفی و فکری را برای متفکران گشوده و این امکان را برای تشنگان معارف عقلانی و جویندگان تفکر و اندیشه فلسفی فراهم ساخته است که می‌توان در حوزه تفکر و اندیشه هم خلاق بود و هم نظریات نو و

جدید ارائه کرد و هم افکار اندیشمندانی چون ابن سینا و صدرالمألهین و امثال آنان را خوب فهمید و حتی به چالش کشید و به نقد آن پرداخت.

ب. تقریر نو از برهان تمناع

یکی از مسائل جدیدی که در حوزه خدانشناسی در اندیشه علامه طباطبائی می‌بینیم، تقریر نو و بیان جدیدی است که از برهان تمناع در ذیل تفسیر و تبیین آیه ۲۲ سوره انبیا ارائه نموده است. اهمیت این تقریر در این است که با توجه به اتقان و استحکامی که دارد، با بیان و پیام آیه کاملاً همسو و هماهنگ است. این در حالی است که بسیاری از فیلسوفان و متکلمان و مفسران در تفسیر آیه مبارکه مورد بحث دچار اشتباه گردیده و مسیری دیگری را که با محتوا و پیام آیه کاملاً در تضاد است، پیموده‌اند. به عنوان نمونه، امام فخر رازی با توجه به اینکه فیلسوف و متکلم و مفسر توانمندی است، در تفسیر این آیه دچار اشتباه فاحشی شده است. وی در تفسیرش دو تقریر و استدلال را نسبت به آیه فوق بیان می‌کند؛ یکی استدلالی است که متکلمان کرده‌اند؛ به این بیان که اگر برای نظام آفرینش قائل به چند اله بشویم، محال را در پی خواهد داشت، زیرا هرکدام از آنها قادرند و اگر یکی بخواهد فعلی انجام شود و دیگری بخواهد آن فعل تحقق پیدا نکند، در اینجا یا اراده هر دو تحقق عینی و خارجی می‌یابد یا اراد، یکی و این در هر صورت محال خواهد بود، یا به جهت اجتماع ضدین یا برای ترجیح بلامرجح. در نتیجه نیز جهان پدید نمی‌آید. از این رو، ثابت می‌شود که در جهان یک اله بیش نخواهد بود (فخر رازی، همان: ۱۲۸/۲۲؛ جرجانی، شرح مواقف: ۱۴/۱۴۱؛ تفتازانی، شرح مقاصد: ۳۷/۴).

تقریری که خود فخر رازی ارائه می‌دهد نیز به همان دیدگاه متکلمان منتهی می‌شود و از جهت نتیجه تفاوتی ندارد (فخر رازی، همان: ۱۲۸/۲۲).

نقد تقریر متکلمان و فخر رازی

چالشی که دیدگاه متکلمان و فخر رازی با آن مواجه است این است که در تقریر آنان تعدد آلهه به عنوان مانع پدید آمدن عالم معرفی شده است، در حالی که در آیه مبارکه تعدد آلهه باعث فساد و نابودی جهان آفرینش تعریف شده است. مشکل دیگری که در تقریر متکلمان و فخر رازی به چشم می‌خورد این است که طبق تقریر آنان، آیه مورد بحث روی توحید در خالقیت متمرکز می‌شود، در حالی که آیه فوق، ناظر به مسئله توحید در ربوبیت است.

اما تقریری که علامه طباطبایی ارائه کرده این مشکلات را ندارد و علاوه بر آن، از امتیازهایی نیز برخوردار است. از منظر علامه طباطبایی، اگر عالم معبودهای متعدد و چندگانه داشته باشد، ناگزیرند باید باهم اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند، و گرنه تعدد و چندگانگی مفهومی نخواهد داشت. از طرفی هم پیامد و نتیجه تباین در حقیقت و ذات، تباین در تدبیر خواهد بود. وقتی مسئله تباین و اختلاف در تدبیر مطرح شود، تدبیر هر یک، تدبیر دیگری را فاسد می‌کند و آسمان و زمین و نظام هستی از هم گسیخته می‌شود.

از طرفی می‌بینیم که در عالم نظام واحدی در جریان است به گونه‌ای که همه اجزای آن با همدیگر هماهنگی و همسویی دارند و در رسیدن به هدف به یکدیگر یاری می‌رسانند و باهم سازگارند. از اینجا می‌فهمیم که در جهان آفرینش، یک اله بیش نخواهد بود:

تقریر حجة الآیة أنه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفین ذاتا متباینین حقیقة و تباین حقائقهم یقضی بتباین تدبیرهم فیتفاسد التدبیرات و تفسد السماء و الأرض لكن النظام الجاری نظام واحد متلائم الأجزاء فی غایاتها فلیس للعالم آلهة فوق الواحد و هو المطلوب (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن ۱۴۱۷: ۱۴ / ۲۶۸).

همان سان که می‌بینیم این تقریر هم با بیان و پیام آیه مبارکه که اثبات توحید در ربوبیت است، سازگاری و هماهنگی داشته و تعدد آله در آن به عنوان عامل فساد و نابودی عالم معرفی شده است، و هم واژه اله در آن به معنای حقیقی یعنی معبود به کار رفته و هم دارای مرجح قرآنی و روایی است.

ج. قاعده بسیط الحقیقه

قاعده بسیط الحقیقه از دستاوردها و نتایج و محصولات حکمت متعالیه است که نخستین بار آفریننده این مکتب فلسفی یعنی صدرالمتألهین شیرازی پی نهاده و به عنوان یکی از مسائل مهم فلسفی که دارای بار معرفتی فراوانی است، مطرح شده است. از رهگذر قاعده فوق و در پرتو آن، می‌توان به معارف بلند و ارجمندی در حوزه خداشناسی و انسان‌شناسی دست یافت مانند

۱. جامعیت هویت خدای متعال نسبت به همه هویات.
۲. منشأ و خاستگاه کمالات بودن ذات حق تعالی.
- ۳ - حقیقت تام بودن خدای متعال.
۴. علم و آگاهی خداوند به ذات خویش.
۵. اتحاد نفس ناطقه با تمام قوا و شئون خویش در مقام جمع الجمع (جوادی آملی، شمس‌الوحي تبریزی ۱۳۸۶: ۱۷۹).

اینها برخی مسائلی است که بر این قاعده مترتب می‌شود. از منظر صدرالمتألهین، درک و دریافت قاعده بسیط الحقیقه درانحصار کسانی است که خداوند به آنان دانش و حکمت عطا کرده است. اما برای غیر این گروه، پی بردن به آن، امری بس مشکل و دشوار و دست نیافتنی است:

هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من اتاه الله من لدنه
علماً و حکمة (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۶/ ۱۱۰).

در اندیشه صدر، بسیط الحقیقه هویتی است که تمام امور وجودی را، جز آنچه بر نقایص و اعدام تعلق می‌گیرد، دارا بوده و حقیقت آنها بر آن قابل حمل است. از سوی دیگر، هیچ امری به صورت حمل اولی ذاتی یا به صورت حمل شایع صناعی، بر هویتی که بسیط الحقیقه است، قابل حمل نیست. لازمه این سخن این است که همه ممکنات به نحو ضرورت از او مسلوب‌اند و او نه عین ممکنات است و نه با آنها اتحاد و هماهنگی دارد، زیرا وجود بسیط صرف و خالص، محال است که با وجود ممکن و محدود متحد گردد، چه رسد که عین آن باشد. بنابراین، وجود واجب تعالی حقیقت بسیط از جمیع جهات خواهد بود، زیرا او کل وجود است، همان گونه که کل او وجود است (صدرالمتألهین، همان: ۶ / ۱۱۰ - ۱۱۱).

در اینجا این سؤال به ذهن می‌آید که وقتی همه اشیا را بر بسیط الحقیقه قابل حمل بدانیم، این حمل چگونه حملی خواهد بود به عبارت دیگر: آیا ممکنات بر موجودی که بسیط الحقیقه است به صورت حمل اولی ذاتی قابل حمل اند یا به صورت حمل شایع صناعی؟

حمل اولی ذاتی نمی‌تواند باشد، زیرا خدای متعال هیچ‌گونه اتحاد مفهومی با اشیا دیگر ندارد. باقی می‌ماند حمل شایع صناعی که در آن، موضوع و محمول اتحاد مصداقی و خارجی دارند. به این معنا که حمل ممکنات بر موجود بسیط الحقیقه به صورت حمل شایع صناعی خواهد بود، چون شق سومی نداریم.

مرحوم علامه طباطبایی، تقریر و تبیین صدرالمتألهین را جامع و کامل نیافته است. از این رو، با بیان دیگر به توضیح و تبیین بسیط الحقیقه پرداخته است. وی بر این باور است که تقریرش بر تقریر صدر از بسیط الحقیقه، اشرفیت و برتری دارد، چون در تقریر ایشان، حمل اشیا و موجودات ممکن بر بسیط الحقیقه حتی به صورت حمل شایع صناعی هم نمی‌تواند باشد، زیرا در حمل شایع وقتی می‌گوییم: زید انسان است یا زید قائم است، در این گونه حمل، موضوع بر محمول هم بر

حیثیت ایجابی و هم بر حیثیت سلبی قابل حمل بوده و ذات محمول در بر دارنده هر دو جنبه است. یعنی در این حمل همان گونه که انسان بودن و قیام برای زید اثبات می شود، غیرانسان نبودن و غیر قائم نبودن زید نیز فهمیده می شود. به عبارت دیگر، علاوه بر اینکه انسان بودن زید و قیام را برای وی اثبات کرده ایم، در جهت سلبی، غیر انسان نبودن و غیر قائم نبودن زید را نیز فهمانده ایم.

اما در بسیط الحقیقه این گونه نیست، زیرا اگر چیزی از موجودات ممکن را از آن جهت که مرکب است بر بسیط الحقیقه حمل کنیم، مثلاً اگر امر وجودی مانند علم مطلق را بر خداوند حمل کنیم، معنایش، این نیست که خداوند جز علم چیزی دیگری نیست. پس جنبه سلبی حمل شایع صنایع بر این قاعده راه ندارد. از این رو، می بینیم که علامه طباطبائی در اینجا به نوع دیگری از حمل اشاره کرده که محصول تفکر و اندیشه خود ایشان است و آن، حمل محدود بر مطلق یا حمل رقیقه بر حقیقت است. چنان که در تعبیر ایشان آمده است: «حمل المشوب علی الصرف و حمل المحدود علی المطلق» (طباطبائی، ۱۴۱۰: ۶/۱۱۰، حاشیه ش ۱، و ۱۱۶، حاشیه ش ۲).

این نوع از حمل، نوع سوم است که در آن، موضوع و محمول نه اتحاد مفهومی دارند و نه اتحاد مصداقی، چنان که در حمل اولی ذاتی و حمل شایع معمول و متعارف بوده و مبنای آن دو نوع از حمل را تشکیل می دهد، بلکه در این نوع از حمل، اتحاد بین موضوع و محمول به لحاظ واقعیت عینی و خارجی است. اثبات چنین حملی، در برابر حمل اولی ذاتی و حمل شایع صنایع، در حوزه اندیشه و تفکر عقلانی، از خلاقیت و ابتکارات اندیشه فلسفی علامه طباطبائی است.

ویژگی و خصوصیت و بار مثبتی که این قسم از حمل از آن بهره مند است، یک سویه بودن آن است؛ به این بیان که در قضیه «زید انسان است»، هر چه برانسان حمل گردد، بر زید نیز قابل حمل خواهد بود. در جهت سلبی نیز هر چه از انسان سلب شود، از زید نیز قابل سلب خواهد بود.

اما در حمل محدود بر مطلق یا حمل رقیقه بر حقیقت این گونه نیست؛ یعنی هر چه بر حقیقت مطلق حمل شود، تنها رقیقه آن بر محدود و مقید قابل حمل است. ولی در بُعد سلبی، هر چه از حقیقت مطلق سلب شود، از رقیقه و مقید و محدود سلب نمی‌شود؛ یعنی آن بعد سلبی حقیقت مطلق، در مقید و رقیقت وجود ندارد. به عبارت دیگر، بسیط الحقیقه کل اشیا و تمام اشیا بوده و تمام کمالات وجودی معلولات و مقیدات را داراست، ولی نقایص و کمبودها و جهات سلبی آنها، در موجود بسیط وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

د. سلب حد از خداوند

یکی از مسائلی که در حوزه خدانشناسی مطرح است، مسئله عدم محدودیت و لاحدی خدای متعال است. چنان‌که در متون دینی و روایی ما به این مسئله تصریح شده است. آیه مبارکه: «لیس کمثله شیء و هوالسمیع البصیر» بزرگ‌ترین گواه بر این مدعاست و به وضوح از این حقیقت پرده بر می‌دارد. موجودات امکانی هیچ‌گونه شباهتی با خدای متعال ندارند، زیرا همه این موجودات، محدود به حد بوده و در حصار محدودیت آغاز و فرجام و زمان و مکان و ابتدا و انتها منحصرند. به همین جهت است که می‌بینیم وجود مقدس حضرت امیرمؤمنان علیه السلام درباره نفی محدودیت از خدای متعال می‌فرماید: «من حده فقد عدّه» (سید رضی، نهج البلاغه ۱۳۱۰: ۳۲، خطبه ۱). یعنی خدای متعال محدود به حدی نیست، زیرا وحدت خدای متعال وحدت حقه حقیقیه است نه وحدت عددی که محدود باشد. چون اعداد امور اعتباری‌اند و در شمارش موجودات ممکن کارایی و کاربرد دارند.

از بیانی که مرحوم صدرالمتألهین در این زمینه دارد، چنین بر می‌آید که خدای سبحان محدود به لاحدی است، یعنی حد خدای متعال لاحدی اوست:

ان حقیقه الوجود، لکونها امرأ بسیطاً غیر ذی مهیة، ولا ذی مقومٍ او محدد،

هی عین الواجب المقتضية للكمال الاتم الذي لا نهاية له في شدة... فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان، و يثبت به ايضاً توحيداً؛ لان الوجود حقيقة واحدة لا يعترها نقص بحسب سنخه و ذاته، و لا تعدد يتصور في لاتناهيته (صدرالمتألهين، ۱۴۱۰: ۶/۲۳ - ۲۴).

همان گونه که می بینیم، از همین بخش: «لاتعدد يتصور في لاتناهيته» در کلام صدرا، این مسئله استفاده می شود که خدای متعال محدود به لاحدی است، به این بیان که حد خداوند متعال، همان لاحدی است.

اما نتیجه تقریری که علامه طباطبائی در این زمینه ارائه می کند، عدم محدودیت خداوند متعال است؛ به این معنا که خدای متعال اصلاً حد ندارد نه اینکه حد دارد و آن، همان لاحدی و بی حدی است، چنان که در نگرش صدرالمتألهین به چشم می خورد (طباطبائی، ۱۴۱۰: ۶/۲۴، حاشیه ش ۲).

محدودیت از ویژگیها و خصوصیات ماهیات است و چون خدای متعال ماهیت ندارد. از این رو، محدود به هیچ گونه حدی نخواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۷۵).

تقریر علامه طباطبائی درباره سلب محدودیت از ساحت مقدس خدای متعال، منجر به سالبه محصله می شود. به این معنا که ایشان با بهره گیری از قضیه سالبه محصله که در آن حرف سلب به وظیفه اصلی خود باقی است، به اثبات عدم محدودیت خداوند پرداخته است. چنان که در این مسئله تصریح می کند:

و هذا اللاتناهي بحسب الدقة سلبٌ تحصيلي، لكنه رحمه الله يستعمله ايجاباً عدولياً (طباطبائی، ۱۴۱۰: ۶/۲۴، حاشیه ش ۲).

اما نظریه صدرا منجر به قضیه موجبه معدوله می شود که در آن حرف سلب از وظیفه اصلی خویش عدول کرده است. هرکدام از قضایا در فرایند استدلال و برهان، نقش به خصوص خویش را دارد و نتایج مختلفی را در پی می آورد (مظفر، ۱۴: ۱۴۱ - ۱۴۹).

هـ اراده الهی

یکی از صفات ثبوتی خدای متعال، صفت اراده و مرید بودن ذات الهی است. درباره اینکه حقیقت و ماهیت اراده چیست از دیرباز در میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی اختلاف وجود داشته است. تعریفهای متفاوتی از صفت اراده در حوزه خدانشناسی ارائه شده است. همان گونه که در اصل حقیقت و ماهیت اراده اختلاف وجود دارد، در حدوث و قدم آن نیز اختلاف هست. برخی صفت اراده را به اراده ذاتی و فعلی تقسیم کرده‌اند که اراده ذاتی در برابر اراده فعلی قرار داشته و مقصود از آن همان علم به نظام احسن است (غروی اصفهانی، *نهایة الدرایة* ۱۳۷۴: ۱/۱۹۶). عده‌ای هم اراده و محبت را به یک معنا دانسته‌اند که عین ذات خدای متعال است و منظور از آن همان داعی و انگیزه فعل است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰: ۶/۳۳۳).

در اینکه اراده ذاتی خداوند در مقام تحلیل، به همان علم به نظام اصلح احسن برمی گردد، بین حکمای الهی اتفاق نظر وجود دارد. اما علامه طباطبایی اراده ذاتی خداوند را با این نگرش و رویکردی که حکمای الهی به آن دارند، مردود می‌داند. از بیان این متفکر، این گونه به دست می‌آید که اراده ذاتی خدای متعال، یک صفت مستقل در برابر علم الهی نبوده چنانکه حکما پنداشته‌اند و آن را به علم به نظام احسن تفسیر نموده‌اند، بلکه عین علم بوده و با ذات الهی عینیت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷، ۳۰۶).

یکی از متفکران و اندیشمندان معاصر، دیدگاه علامه طباطبایی را نسبت به اراده ذاتی خدای متعال، این گونه تبیین نموده است:

اگر اراده ذاتی از اوصاف ذات خدا باشد و جدای از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت شود، باید مفهوم خود را پس از تهذیب از هر عیب و تصفیه از نقصی حفظ کند و در مفهوم دیگر هضم نشود، در حالی که با توجه به اینکه مفهوم آن (در فرض صحت) به معنای علم

به نظام اصلح است، وصف جداگانه‌ای نسبت به صفت علم نیست
(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۰۳).

۳. جهان‌شناسی

الف. عدم کارآیی برهان لم در علوم عقلی و فلسفی

فیلسوفان اسلامی از دیرباز برای اثبات مسائل و مفاهیم و گزاره‌های فلسفی از برهان اَنّی و لَمّی استفاده می‌کرده‌اند. بسیاری از فیلسوفان معاصر نیز همان سیره گذشتگان را پسندیده و پیموده‌اند. برای توضیح این دو گونه از برهان باید بگوییم: اگر در یک برهان حد وسط در خارج و در ذهن، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، از آن به برهان لَمّی تعبیر می‌شود. حوزه کارآیی این برهان سیر از علت به معلول است. اما اگر در خارج حد وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، از آن به برهان اَنّی غیر مطلق یا دلیل تعبیر می‌کنند. از منظر فیلسوفان، این نوع از برهان حامل بار یقینی نیست و از این جهت جایگاه و ارزش کمتری دارد. اما حد وسط و همچنین ثبوت اکبر برای اصغر، هر دو معلول علتی دیگری است (ابن سینا، شفاء ۱۴۰۵: ۱/۱۷۸؛ مصباح یزدی، شرح برهان شفاء ۱۳۷۳: ۱/۱۸۷).

در اندیشه علامه طباطبایی، برهان لَمّی در فلسفه کاربرد و کارایی ندارد بلکه تنها برهانی که برای اثبات گزاره‌ها و مفاهیم فلسفی می‌توان از آن بهره جست، برهان اَنّی مطلق یا همان پی بردن از لازم به لازم دیگر است:

فالبراهین المستعملة فیها لیست ببراهین لمیة و أما برهان الإن فقد تحقق
فی کتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا یقید
یقیناً فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا برهان الإن الذی یعتمد فیہ علی
الملازمات العامة فیسلک فیہ من أحد المتلازمین العامین إلى الآخر
(طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶).

ریشه و خاستگاه چنین نظریه و رویکردی که علامه طباطبایی اتخاذ کرده، به موضوع فلسفه بر می‌گردد، زیرا موضوع فلسفه، هستی، وجود و واقعیت خارج است که از جهت گستره و قلمرو، همه اشیا را فراگرفته است. به گونه‌ای که خارج از فراخنای هستی و واقعیت عینی چیزی وجود ندارد تا علت برای آن تلقی گردد آنچه برون از قلمرو هستی می‌توان در نظر گرفت، عدم و نیستی است. از این‌رو، برای برهان لمّی در حوزه تفکر فلسفی جایگاهی نخواهد بود. از این جهت، از نظرگاه علامه طباطبایی، تنها از ابزار و سامانه برهان ائی مطلق می‌توانیم برای اثبات گزاره‌های فلسفی کمک بگیریم.

ب. تسری حرکت در همه مقولات در اندیشه علامه طباطبایی

مسئله حرکت یکی از مسائل مهم فلسفی است که معمولاً در بخش امور عامه در علوم عقلی و فلسفی مطرح می‌شود. آنچه در میان فیلسوفان و متفکران، مشهور و معروف است این است که پدیده حرکت تنها در چهار مقوله از مقولات ده‌گانه فلسفی صورت می‌گیرد که عبارت‌اند از: مقوله کیف، کم، این و وضع. اما مقولات دیگر نمی‌تواند بستر برای وقوع حرکت واقع شود. در اینجا این سؤال به ذهن می‌آید که چرا در پنج مقوله دیگر حرکت صورت نمی‌گیرد.

در پاسخ باید گفت که نسبت به مقوله اضافه و جده، علت عدم وقوع حرکت این است که این دو مقوله استقلال ندارند و همواره در حرکت و ثبات، تابع موضوعشان هستند. به این معنا که در حقیقت دو مقوله فوق، اصالت و وجود عینی و مستقل ندارند، بلکه جزء نسب و اضافات‌اند و اگر موضوعشان متحرک بود، این دو مقوله نیز متحرک و دارای حرکت خواهند بود و اگر موضوعشان ثابت بود، آن دو نیز ثابت‌اند، چون اضافه و جده در خارج، وجود بالذات ندارند. آنچه در خارج وجود عینی دارد، موضوع و منشأ انتزاع آنهاست نه خود آنها. از این‌رو،

صدرالمتألهین می‌گوید تمام تحولاتی که برای مقوله اضافه پدید می‌آید، بالعرض و مجاز بوده است، زیرا آن تغییر و تحول در حقیقت برای متبوع و موضوع اضافه محقق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱۸۶/۳ - ۱۸۸).

اما اینکه حرکت در مقوله ان یفعل و ان ینفعل صورت نمی‌گیرد، به این جهت است که این دو مقوله، ماهیت و عین حرکت اند، در حالی که باید حرکت به مقوله‌ای نسبت داده شود که در ماهیت آن، حرکت لحاظ نشده باشد و دارای وجود سیالی باشد. از این رو، اگر در مفهوم تعریف ماهیتی، حرکت اخذ شده باشد و دوباره حرکتی به آن نسبت داده شود، به این معنا خواهد بود که حرکتی در حرکت صورت گرفته باشد. ماهیت مقوله ان یفعل و ان ینفعل، حرکت است. به همین جهت، طبق مبنای حکمای مشا و صدرالمتألهین، حرکت در این دو مقوله معنا ندارد (صدرالمتألهین، همان: ۱۸۸/۳).

از دیدگاه صدرا که مبتکر حرکت جوهری است، حرکت در مقولات چهارگانه دیگر بالعرض است، یعنی حرکت در حقیقت برای جوهر اشیا صورت می‌گیرد و بالعرض به این مقولات نسبت داده می‌شود. در حرکت بالعرض در حقیقت یک حرکت بیش وجود ندارد که حقیقتاً در جوهر است، اما بالعرض به این مقولات نسبت داده می‌شود (صدرالمتألهین، همان: ۱۸۶/۳).

اما اینکه در مقوله متی حرکت واقع نمی‌شود به این جهت است که وجود متی به واسطه حرکت در جسم پدید می‌آید. به این معنا که حرکت، عامل پدید آمدن مقوله متی است. از این رو، اگر حرکت در این مقوله صورت بگیرد، لازمه و پیامد آن، این است که متای دیگری نیز داشته باشیم و این خلاف فرض است (ابن سینا، نجات ۱۳۶۳: ۲۰۶). به عبارت دیگر، مقوله متی در حقیقت همان هیأتی است که از نسبت یک شیء به زمان حاصل می‌شود و وجود مستقل از حرکت ندارد، بلکه حرکت، نفس تجدد این مقوله است که حرکت در آن صورت می‌گیرد. وجود متی یک

وجود تدریجی است که دارای فرد آنی نیست که حرکت در آن صورت بگیرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۳/ ۱۸۸).

نقد دیدگاه عدم وقوع حرکت در مقولات توسط علامه طباطبایی

ریشه و خاستگاه و بستر نظریه علامه طباطبایی، اثبات حرکت جوهری است. ایشان نخست به عنوان قانون کلی و فراگیر و بهره‌گیری از حرکت جوهری، قائل به سریان حرکت در همه مقولات بوده و بر این باور است که وقتی حرکت را در مقوله جوهر اثبات کردیم، وقوع حرکت را در همه مقولات بدون استثنا در پی خواهد داشت، زیرا با توجه به این مسئله که تمام مقولات عرضی از رهگذر وجود و هستی، از مراتب وجود جوهر است، اثبات حرکت در جوهر، مستلزم وقوع آن در همه مقولات خواهد بود.

در اندیشه علامه طباطبایی، حرکت در اعراض و مقولات عرضی، یک حرکت عرضی نیست، بلکه تبعی بوده که به تبع حرکت در جوهر، پدید می‌آید، برخلاف صدرالمتألهین که حرکت در مقولات چهارگانه را عرضی می‌داند.

طبق دیدگاه علامه طباطبایی، حرکت جوهری، بستر و زمینه حرکت تبعی در همه مقولات دیگر است. از نظرگاه ایشان، در اینجا در حقیقت دو حرکت خواهیم داشت؛ یکی حرکت در جوهر، دیگر حرکت در مقولات نه گانه دیگر، که علامه از آن به حرکت در حرکت تعبیر کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۳/ ۱۷ - ۱۸، حاشیه ش ۴، ۱۸۶، حاشیه ش ۱، همو، ۱۴۱۶: ۲۰۹).

علامه طباطبایی علاوه بر اثبات حرکت در همه مقولات، دیدگاه کسانی را که حرکت را در مقولاتی مانند متی، جده، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل جایز نمی‌دانند، نقد می‌کند. وی بر این باور است که وقوع حرکت در این مقولات باعث تبدیل حرکت به سکون نگردیده، بلکه تنها موجب پیچیدگی و کندی در آن می‌شود. از

منظر علامه طباطبائی، پذیرفتن حرکت جوهری چیزی مستقل و جدای از وقوع حرکت در حرکت نیست (طباطبائی، ۱۴۱۰: ۱۸۶/۳، حاشیه ش ۳، ۱۸۸، حاشیه ش ۳).

اهمیت دیدگاه علامه طباطبائی در این مسئله، در این نکته نهفته است که ایشان پرورش یافته مکتب فلسفی صدرالمتهلین است و با احاطه کاملی که بر مبانی حکمت متعالیه دارد، در بسیاری از مسائل عقلانی و فلسفی و مخصوصاً در بحث حرکت، تحت تأثیر شخصیت علمی و فکری و فلسفی صدرالمتهلین قرار نگرفته است و ضمن تجلیل از مقام سترگ و والای این حکیم متأله و الهی در عرصه تفکر و اندیشه، به نقد دیدگاهها و نظریات وی پرداخته و با ژرف نگری پیرامون گزارهها و مفاهیم عقلی و فلسفی، تولید فکر نموده و ابتکارات و نوآوریهای قابل توجهی را در سپهر اندیشه عقلانی و دانش فلسفی خلق نموده است.

مرحوم شهید مطهری تفاوت نظریه علامه طباطبائی با صدرالمتهلین را در بحث حرکت، مبنایی دانسته و با بهره‌گیری از این رهیافت، به حل این اختلاف پرداخته است. از نظرگاه شهید مطهری، ریشه اختلاف دیدگاه علامه طباطبائی با ملا صدرا، در نحوه نگرش آنان به مقولات مورد اختلاف بر می‌گردد. یعنی در حقیقت اختلاف نظر این دو متفکر مبنایی است. به این بیان که دیدگاه علامه طباطبائی مبتنی بر اصالت قائل شدن برای این مقولات بوده، اما دیدگاه صدرالمتهلین مبتنی بر عدم اصالت و عدم استقلال این مقولات پنج‌گانه است (مطهری، حرکت و زمان ۱۳۷۵: ۴/۵۰ - ۵۲).

جمعی که استاد مطهری بین دیدگاه علامه طباطبائی و صدرالمتهلین می‌کند جای تأمل دارد، زیرا در بسیاری از کلمات صدرالمتهلین می‌بینیم که ایشان در برخی موارد قائل به اصالت و استقلال این مقولات پنج‌گانه شده و دیدگاه کسانی را که وجود استقلالی این مقولات را انکار نموده‌اند، نقد کرده است (صدرالمتهلین، ۱۴۱۰: ۲۰۳/۴ - ۲۲۱).

ج. ارجاع مقوله این به مقوله وضع

در میان مقولات ده‌گانه‌ای که در علوم عقلی و فلسفی در میان فیلسوفان معروف و مشهور است، علامه طباطبایی مقوله «این» را به عنوان مقوله مستقل مورد تردید قرار داده و آن را به مقوله وضع برگشت داده و یکی از مصادیق آن بر شمرده است. از این رو، طبق دیدگاه ایشان، از شمار مقولات فروکاسته می‌شود و به نه مقوله تقلیل می‌یابد. علامه در بحث حرکت در مقولات، به این مسئله تصریح می‌کند و می‌فرماید: «ولکن کون الاین مقوله مستقلة فی نفسها لا یخلو من شک» (طباطبایی، همان: ۲۰۶).

این مسئله را هم می‌توان به عنوان یک موضوع نوپدید در حوزه تفکر عقلانی و فلسفی بر شمرده و جزء نوآوریهای فکری و فلسفی به حساب آورد. این نوع نگرش به مقوله این، در حقیقت به چالش و نقد کشیدن اندیشه فلسفی تمام کسانی است که تا دوران معاصر، به مقوله این به عنوان یک مقوله مستقل، مانند سایر مقولات، می‌نگریستند

۴. انسان‌شناسی

الف. قاعده استخدام

یکی از مسائلی که علامه طباطبایی در حوزه انسان‌شناسی بدان پرداخته، مسئله استخدام است که به عنوان یکی از ویژگیها و خصوصیات منحصر به فرد انسان تعریف شده است. به این بیان که انسان موجودی است که همواره از تمام وسائل و امکانات موجود در جهان طبیعت، به سود خویش بهره‌جسته و انواع سود دهی را از جمادات و نباتات و حیوانات به نفع خود، مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داده و به ویژه حیوانات را برای رسیدن به ایده‌ها و منافع مختلف در جهات گوناگون به خدمت گرفته و استخدام نموده است. حال سؤالی که به ذهن می‌آید این است: این

موجود شگفت انگیز و خردمند، در مواجهه با انسانهای دیگر و هموعان خویش چگونه بر خورد خواهد کرد؟ چه تضمینی وجود دارد که روزی به خاطر زیادی خواهی و منفعت طلبی طبیعی که دارد، هموعان خویش را به خدمت نگیرد و از آنها بهره‌کشی نکند؟

انسان به اقتضای سرشت و فطرت مدنی الطبع بوده و زندگی جمعی و گروهی را دوست می‌دارد. آیا همین خصوصیت در وجود آدمی، منشأ و خاستگاه پدیده‌ای به نام استخدام می‌شود و این قاعده به عنوان مهم‌ترین سامانه و ابزار بهره‌کشی و سودجویی، از آن پدید می‌آید؟ یا اینکه قضیه بر عکس بوده؛ به این معنا که نخست حس استخدام برای سودجویی و منفعت طلبی و زیادی خواهی در وجود آدمی فعال می‌شود و مسئله به خدمت آوردن دیگران (استخدام) را اعتبار می‌کند، به گونه‌ای که این پدیده زمینه و بستر گرایش به زندگی اجتماعی و گروهی می‌شود؟

از منظر علامه طباطبایی، انسان در قدم اول قاعده استخدام را اعتبار می‌کند و گرایش به زندگی جمعی و گروهی به تبع آن پدید می‌آید، و این کشش دو طرفی در اثر پدید آمدن توافق دو استخدام از دو طرف، منشأ پدیداری به نام زندگی اجتماعی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۰۵ - ۲۰۹؛ همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۱۴، ۲/ ۱۱۸ - ۱۱۹).

علامه طباطبایی نظریه استخدام را بر سه پایه و اساس بنیان نهاده است که

عبارت‌اند از:

۱. اصل استخدام، به این بیان که انسان نخست، استخدام را اعتبار داده است.
۲. گرایش اجتماعی و زندگی گروهی برای انسان که یک امری فطری و طبیعی است.

۳. عدالت اجتماعی، به این بیان که عدل امری بایستنی و پسندیده در جامعه است و در برابر آن ظلم امری قبیح و نبایستنی است (حسن عدالت و قبح ظلم). وی درباره انسان می‌گوید:

آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود اگر با یک هم‌نوع خود(انسان دیگر) روبه‌رو شود، به فکر استفاده از وجود او و افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم‌نوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ شبهه‌ای نیست که چنین نیست، زیرا این خوی همگانی و یا واگیر را که پیوسته دام‌نگیر افراد انسان می‌باشد، نمی‌توان غیر طبیعی شمرد و خواه نا خواه این روش مستند به طبیعت است. ولی سخن اینجاست که آیا روش استخدام مستقیماً و بلا واسطه مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال وی، اندیشه دیگری به نام اندیشه اجتماع و گرد هم آمدن و زندگی دسته جمعی کردن پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده هم‌نوعان خویش اول به فکر اجتماع و زندگی دسته جمعی افتاده ... و همه از همه برخوردار می‌شوند؟

در پاسخ به این پرسشها می‌فرماید:

در حقیقت این گونه اجتماع، فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد، نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه رهبری نماید... ما می‌گوییم که انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد(اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد(اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد(اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۰۷ - ۲۰۹).

ب. عدم تفاوت بین فاعل بالقصد و فاعل بالجبر

یکی از مسائل نو و جدیدی که در اندیشه علامه طباطبایی به چشم می‌خورد این است که ایشان بر خلاف سایر حکما و فیلسوفان اسلامی، هیچ‌گونه تفاوتی بین فاعل بالقصد و فاعل بالجبر قائل نیست. در توضیح این دو قسم از فاعل، باید گفت که فاعل بالجبر به فاعلی گفته می‌شود که نسبت به افعال خویش علم و آگاهی

داشته، ولی نسبت به آن اختیار و آزادی ندارد. اما فاعل بالقصد به فاعلی گفته می‌شود که علاوه بر علم و آگاهی نسبت به افعال خویش، اراده و آزادی و اختیار نیز داشته باشد، مانند انسان نسبت به افعال خویش.

علامه طباطبائی بر این باور است: در باره فاعل بالجبر، کاری که مکره و اجبار کننده انجام می‌دهد این است که فعل را برای فاعل مکره و مجبور، راجح و متعین می‌سازد، به گونه‌ای که چاره و گریزی از آن نداشته باشد، اما در عین حال این مسئله باعث سلب اراده از وی نمی‌شود، زیرا با توجه به امنیت و مصالحی که فاعل مکره نسبت به خویشتن در نظر می‌گیرد که در گرو انجام فعل نهفته است، و ارزیابی جوانب آن، فعل مورد اکراه را انجام می‌دهد. پس فاعل بالجبر هم مانند فاعل بالقصد دارای اراده و اختیار است؛ یعنی در اندیشه علامه طباطبائی می‌توانیم در جهان عینی و خارج فاعل بالجبر را به عنوان یکی از افراد و مصادیق فاعل بالقصد بر شماریم.

تنها تفاوتی که در نگاه علامه طباطبائی بین فاعل بالجبر و فاعل بالقصد وجود دارد این است که افعال نیک و بد، بایستنیها و نیایستنیهایی که از فاعل بالقصد صادر می‌شود، دارای بار مثبت و منفی ثواب و عقاب‌اند و مدار پاداش و کیفر، ستایش و نکوهش، نسبت به فاعل است. اما فاعل بالجبر این آثار و پیامدهای مثبت و منفی بر افعالش مترتب نمی‌شود. از این رو، می‌بینیم که علامه طباطبائی تقسیم‌بندی هشت‌گانه‌ای را که بین حکما و فیلسوفان درباره فاعلها، معروف و متداول است، به عنوان تقسیم‌بندی حقیقی نمی‌پذیرید و از آن به دسته‌بندی مشهوری تعبیر می‌کند. وی دیدگاه صدرالمتهلین را که فاعل بالقصد و فاعل بالجبر را قسیم هم دانسته، بر نمی‌تابد و نقد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۰: ۱۲/۳ - ۱۳، حاشیه ش ۴؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۷۲ - ۱۷۵).

ج. وحدت اراده و علم انسان

یکی از نظریات جدیدی که در اندیشه فلسفی علامه طباطبائی می‌بینیم، وحدت اراده

و علم در حوزه انسان‌شناسی است. از منظر ایشان، اراده به عنوان یک صفت مستقل نفسانی در برابر علم نبوده، بلکه عین علم به ضرورت یک عمل و جزم به حتمیت و باید، نسبت به آن است، زیرا در اندیشه علامه طباطبایی، نفس انسان منشأ و خاستگاه و علت افعالی است که از او صادر می‌شود. به این بیان که این نفس انسانی تنها مبدأ علمی است که صدور فعل از آن، مبتنی بر این حقیقت است که صدور افعال را کمال ثانی برای خویش بداند. از این رو، علامه طباطبایی بر این باور است که در نفس انسان وصفی که حقیقتاً غیر از علم به «باید» باشد، اصلاً وجود ندارد یا در وجودش تردید داریم (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷ - ۳۰۰، ۳۰۷ - ۳۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۰۱ - ۲۰۳).

این تبیینی است که استاد جوادی از دیدگاه علامه در این زمینه ارائه نموده است. شاید ایشان این نظریه را در جلسات درس فلسفه از بیانات و گفتار علامه طباطبایی استفاده کرده باشد. اما آنچه علامه در آثار فلسفی خود، راجع به اراده مطرح کرده، همان روش سایر حکمای الهی بوده که تفاوت و غیریت بین علم و اراده در حوزه انسان‌شناسی است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷ - ۳۰۰، ۳۰۷ - ۳۸).

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، ابوعلی، حسین بن عبدالله، اشارات، شارح: خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۳. —، نجات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۴. —، شفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح مقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف رضی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحی تبریزی، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
۷. جرجانی، علی، شرح مواقف، قم، منشورات شریف رضی، بی تا.
۸. سید رضی، علی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، بوشهر، موسسه انتشاراتی موعود اسلام، ۱۳۸۰.
۹. صدرالمناهیین، محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیه، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۰ق.
۱۰. —، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۷۴.
۱۲. —، نهاية الحکمة، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۳. —، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۷ق.
۱۴. غروی اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية، قم، انتشارات سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
۱۵. فخررازی، محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۶. فارابی، محمد ابن طرخان، الجمع بین رأی حکیمین، قاهره، بی تا.
۱۷. فیاضی، غلامرضا، در آمدی بر معرفت‌شناسی، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی

- و احمد حسین شریفی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، اول، ۱۳۸۶.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، شرح برهان شفاء، نگارش: محسن غروی‌ان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۱۹. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
۲۰. ———، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۷۴.