

مفتاح الحكمة

تأليف:

العلامة سيد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله

تعليقات:

على اميني نژاد

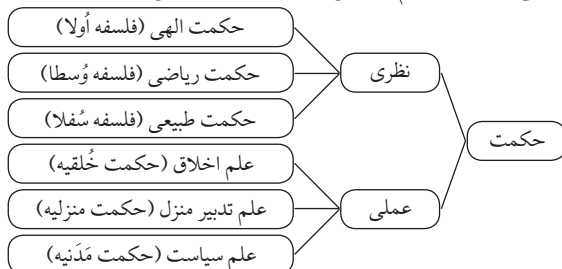
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمه

في تعريف هذا الفنّ و موضوعه و غايته

الحكمة^۱ الإلهية^۲ علم^۳ يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود. و موضوعها

۱. «حکمت و فلسفه الهی» اولین شاخه از علوم حکمی در تقسیم‌بندی حکمت و فلسفه است. پیشینیان، فلسفه و حکمت را - که به درستی مساوی با علم تلقی می‌کرده‌اند - ابتدا به دو شاخه حکمت نظری - که درباره اشیا آنچنان که هستند بحث می‌کند - و حکمت عملی - که درباره کنش‌های انسان آنچنان که شایسته است، بحث می‌کند - تقسیم کردند و سپس حکمت نظری را به سه قسم «حکمت الهی»، «حکمت ریاضی» و «حکمت طبیعی» و همچنین حکمت عملی را به «اخلاق»، «تدبیر منزل» یا همان دانش سبک زندگی خانوادگی و «سیاست مُدُن» یا همان علوم سیاسی تقسیم کردند. نمودار جغرافیای دانش در نگاه آنان این‌گونه است (شمس‌الدین محمد شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية، ج ۱، ص ۲۲-۲۸؛ عبدالله جوادی آملی، رحيق مختوم، بخش اول از جلد اول، ص ۱۲۳):



الَّذِي يُبَيِّنُ فِيهِ عَنْ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ،^۴

→ البته هریک از این شاخه‌های شش‌گانه زیر مجموعه‌هایی دارند که تا به امروز در حال بسط و گسترش‌اند.

۲. قید «الالهية» در واژگان «الحكمة الالهية» در مقابل ریاضی و طبیعی قرار دارد و حکمت مورد نظر را از دو نوع دیگر حکمت نظری جدا می‌سازد. وجه تسمیه این شاخه از حکمت به حکمت الهی نیز آن است که پرداختن به مباحث حکمت ریاضی به حسب موضوع و حکمت طبیعی به دو لحاظ موضوع و روش هرگز ما را به اثبات «اله» و حتی نفی آن نمی‌رسانند؛ یعنی آنگاه که زاویه دید ما درباره واقعیت‌ها از حیث مقدار و تعداد آن باشد - آنگونه که در حکمت ریاضی است - و آنگاه که زاویه نگاه ما درباره واقعیت‌ها از حیث تغییر و حرکت باشد - آنگونه که در حکمت طبیعی است - هیچگاه به مسأله مبدأ و معاد هستی نخواهیم رسید و تنها نگاه به واقعیت‌ها از آن منظر که واقعیت‌اند ما را وارد چنین ساحتی خواهد کرد. از همین روست که حکمتی را که از این نگاه واقعیت‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد «حکمت الهی» می‌گویند (الهیات شفا، ص ۳۲).

۳. برای شناخت همه جانبه یک دانش، سزاوار است، از سه چیز درباره آن دانش بحث شود؛ موضوع دانش، روش دانش و غایت دانش. علامه در بدایه از موضوع و غایت فلسفه بحث کرده است اما درباره روش فلسفه، سخنی به میان نیاورده است. اما در نهایتاً الحکمة از هر سه محور و به خصوص از روش سخن گفته است.

۴. «عَرَضُ ذاتی» در مقابل «عرض غریب» است. «عرض ذاتی» عبارتست از؛ عرضی که صرفاً با ملاحظه موضوع و بدون دخالت داشتن هیچ امر دیگری و از ذات موضوع انتزاع و بر آن حمل می‌شود. از همین رو گاه به آن «محمول من صمیمه» یا «خارج محمول» نیز می‌گویند. «محمول من صمیمه» یعنی آنچه از اصل شیء انتزاع و بر آن حمل می‌شود؛ همان طور که «خارج محمول» یعنی آنچه از ذات شیء خارج و بر آن حمل می‌شود. البته باید توجه داشت دو فرایند انتزاع و حمل که در هر سه اصطلاح به نحوی گزارش شده‌اند واکنش‌های ادراکی فاعل شناسا نسبت به پدیده‌ای است که به نوعی خاص با شیء مورد مطالعه در نفس الامر پیوند دارند و به تعبیر دیگر این دو واکنش - که البته دومی (حمل بر ذات) متأثر از اولی (انتزاع از ذات) است - نشانه‌هایی برای شناسایی ویژگی‌های ذاتی اشیا است. در مقابل «عَرَضُ غریب» از نفس ذات موضوع بدست نمی‌آید بلکه پس از اتحاد ذات موضوع با چیزی که آن چیز بحسب ذات خود دارای آن عرض است، موضوع آن قرار می‌گیرد و بدان وصف می‌شود؛ مثلاً اگر بگوئیم؛ انسان حیوان است، حیوان عرض ذاتی انسان است؛ زیرا با ملاحظه ذات انسان و بدون انضمام هیچ امر دیگری حیوانیت از آن انتزاع و بر آن حمل می‌گردد، اما اگر بگوئیم؛ انسان سیاه یا سفید است، سیاهی یا سپیدی از ذات انسان انتزاع نمی‌شود بلکه به ملاحظه پاره‌ای از شرائط خارج ←

هو الموجود بما هو موجود.^۵ و غایتها معرفه الموجودات^۶ علی وجه کلی^۷، و تمییزها

→ از ذات انسان وابسته است و همان طور که از این مثالها روشن می شود، مراد از واژه «عَرَض» در واژگان «عرض ذاتی یا غریب» عَرَضی است نه عَرَض در مقابل جوهر و دقیقاً مساوی با ذاتی باب برهان در مقایسه با موضوع علم است. از همین رو شامل ذاتی باب کلیات خمس یعنی ذاتی ماهوی نیز می شود. (اسفار، ج ۱، ص ۲۸-۳۵؛ ریحی مختوم، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۱۲) ۵. موضوع فلسفه یا همان حکمت الهی، موجود از آن جهت که موجود است می باشد یعنی هر چیزی از آن جهت که هست موضوع فلسفه است. این در حالی است که دیگر شاخه های حکمت این گونه نیستند؛ مثلاً حکمت ریاضی از واقعیت نه به لحاظ آنکه واقعیت است و ما را از سفسطه جدا می کند بلکه از احکام و روابط مقدار و تعداد اشیاء بحث می کند؛ همان طور که حکمت طبیعی از احکام و روابط حاکم بر تغییر و حرکت اشیاء سخن می گوید؛ ولی فلسفه از هر واقعیتی از آن جهت که واقعیت است سخن می گوید خواه مشتمل بر مقدار و عدد باشد یا نباشد و یا شامل حرکت و تغیر باشد یا نباشد. بنابراین فلسفه از همه چیز به لحاظ اصل واقعیت سخن می راند. با این توضیحات روشن می شود مراد از «موجود بما هو موجود» اشیاء از آن جهت که هستند، می باشد. این نوع طرح، دیدگاه همه حکماء را - اعم از آنکه اصالت ماهوی و یا اصالت وجودی باشند - پوشش می دهد هر چند بعدها و پس از اثبات اصالت وجود، روشن خواهد شد اشیاء از آن جهت که هستند چیزی جز وجود نخواهند بود و در آن موقعیت دقت نظر ما در موضوع فلسفه بیشتر می شود و درمی یابیم موضوع فلسفه وجود است، اما در آغاز فلسفه نباید موضوع فلسفه را وجود معرفی کرد بلکه چنانکه علامه آورده اند موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است. (ریحی مختوم، ج ۱، ص ۱۷۲)

۶. البته معرفت موجودات از آن جهت که موجودند غایت فلسفه است نه هر گونه معرفتی درباره موجودات.

۷. طبیعت هر دانشی آن است که از موضوع خود به صورت کلی بحث کند؛ زیرا بحث از جزئیات و تطبیق قواعد و قوانین کلی یعنی مرحله کاربست دانش، پیکره اصلی دانش را شکل نمی دهد؛ مگر آنکه این تطبیقها در راستای اثبات قوانین کلی و یا تشخیص صحت و سقم نظریهها اعمال شوند. با این حال، بحث از جزئیات در صورتی که از موضوع دانش خارج نشود و به روش پذیرفته شده علمی انجام گیرد و انگیزههایی قابل اعتنا، دانشمندان را بدان سوق دهد، خروج از علم به شمار نمی آید، همان طور که در فلسفه نیز همین اتفاق روی داده است که در ادامه همین مباحث مقدمه مطرح خواهد شد. با این همه گاه گفته می شود دلیل آنکه فلسفه از جزئیات بحث نمی کند به نکته ای در روش فلسفه برمی گردد؛ زیرا روش فلسفه برهان است و برهان تنها در امر کلی جریان دارد. این بحث در نهایت الحکمه و پانوشته های آن مورد بررسی های بیشتر قرار می گیرد. با این حال ممکن است قید «علی وجه کلی» در متن بدایة الحکمه را به معنای ←

مما ليس بموجود حقيقي.^۸ توضیح ذلك: ^۹ أن الإنسان يجد^{۱۰} من نفسه^{۱۱} أن لنفسه

→ غیر متخصص به تخصص ریاضی و طبیعی در نظر گرفت یعنی غایت فلسفه معرفت به موجودات است از آن جهت که موجودند نه از آن جهت که خصوصیت کمی یا حرکتی پذیرفته باشند.

۸. تمییز موجودات واقعی از آنچه موجود نیستند از نتایج و فروعات غایت فلسفه یعنی شناخت موجودات از آن جهت که موجودند، است و چنین غایتی البته نتایج دیگری نیز بدنبال دارد؛ مانند تعمیق فهم در حوزه دین پژوهی. و چنین نتایجی نیز نتایج دیگری را در پی می آورد مثل شکل گیری و بسط علوم انسانی و....

۹. علامه در «توضیح ذلک» می کوشد موضوع فلسفه را با دقت بیشتری بشناساند. وی می گوید موضوع فلسفه در واقع همان چیزی است که ما را از سفسطه جدا می کند. آنچه ما را از سفسطه برکنار می دارد واقعیت داشتن اشیاء است. این معنا همان است که ما لحظه ای از آن مفارقت نداریم. همه ما دائماً و در تمام لایه های ادراکی خود، با واقعیت روبه روئیم؛ حتی بچه ها نیز این معنا را به خوبی درک می کنند. طفلی که به سوی پستان مادر می رود در پی واقعیت شیر است و انسانی که از حیوانی درنده می گریزد از واقعیتی فرار می کند. حتی حیوانات نیز این معنا را به خوبی درک می کنند.

این واقعیت همان است که به لحاظ ذهنی و مفهومی به صورت مفهوم وجود در ذهن ما بازتاب دارد. از این رو باید به تلاشی که علامه در حال انجام آن است به خوبی توجه شود. علامه در حال پی ریزی فهم عمیقی از موضوع فلسفه یعنی موجودیت اشیاء است. در واقع علامه می کوشد تا ما واقعیت موضوع فلسفه را به طور عمیق و طبیعی لمس و درک کنیم تا دریافت روشنی از آن داشته باشیم. این فهم عمیق تأثیر شگرفی در بحث های آینده خواهد داشت و باید مجدداً تأکید کنیم پژوهنده فلسفه عمیقاً باید این پیام را دریافت کند.

۱۰. موضوع هر علمی بین یا مبین است. علامه در این عبارت در صدد است بین بودن موضوع فلسفه را به نحو شهودی و حضوری روشن سازد. وی با بکار بردن تعبیر «یجد» نشان می دهد دریافت موضوع فلسفه به صورت وجدانی و علم حضوری صورت می پذیرد.

۱۱. از نگاه فلاسفه اسلامی، فلسفه با نفی سفسطه آغاز می شود؛ لکن دو طرح در اینجا ارائه شده اند؛ یک طرح همان است که عموم حکما مطرح کرده اند و علامه با بیانی رسا در همین قسمت عرضه کرده است. علامه بر این باور تأکید می کند که اگر کسی سه اصل را بپذیرد، سفسطه به طور مطلق نفی و فلسفه آغاز می شود؛ اولاً بپذیرد خود واقعیت دارد (آن انسان یجد من نفسه أن لنفسه حقیقة و واقیة)؛ ثانیاً بپذیرد جهان خارج از خود او واقعیت دارد (و أن هناك حقیقة و واقیة و آراء نفسه) و ثالثاً بپذیرد او می تواند به جهان خارج علم و آگاهی حاصل نماید (و أن له أن یصیبهها). با پذیرفتن هر یک از این اصول سه گانه، گروهی از سופسطائیان شکل می گیرند و تا سفسطه به ←

حقیقه و واقعیّه، و أنّ هناك حقیقه و واقعیّه وراء نفسه، و أنّ له أن یصیبهها؛ فلا یطلب شیئاً من الأشياء^{۱۲} و لا یقصدّه إلا من جهة أنّه هو ذلك الشیء فی الواقع، و لا یهرب

→ هر نحوی حضور دارد، فلسفه آغاز نخواهد شد؛ یعنی پس از آنکه پذیرفتیم ما هستیم و پذیرفتیم خارج از ما نیز واقعیت دارد و همچنین قبول کردیم می‌توانیم به خارج از خود علم بیابیم و بفهمیم چه چیزی موجود است و چه چیزی موجود نیست، حال بحث فلسفی را در شناخت آنچه موجود است و آنچه موجود نیست، آغاز خواهیم کرد.

این طرح طبیعی‌تر از طرح دوم است و با استفاده از سرمایه بنیادین معرفت‌شناختی بشر - که به راحتی خود و ماوراء خود و صحت علم را می‌پذیرد - مباحث فلسفی را یکی پس از دیگری سامان می‌دهد؛ اما طرح دوم را علامه در برخی آثارش از جمله نه‌ایة الحکمه ارائه کرده است. علامه در این طرح نه از نفی مطلق سفسطه بلکه از ناحیه نفی سفسطه مطلق، فلسفه را آغاز می‌کند. در این طرح پس از اثبات «اصل الواقعیة» یا همان نفی سفسطه مطلق، گفتگوهای فلسفی آغاز می‌شود و فیلسوف بر پایه همان واقعیت فی الجمله - که به هیچ روی قابل انکار نیست - به توسعه واقعیت و معرفت می‌پردازد. آری تنها گروهی از دائره گفتگوهای فلسفی - و به طریق اولی از دیگر گفتگوهای علمی - خارج خواهند بود که در حوزه سفسطه مطلق گام بردارند و حتی در شک و انکار خود نیز تردید روا دارند و در این تردید نیز تردید داشته باشند.

علامه در فصل ۸ از مرحله ۱۱ از همین کتاب و همچنین در فصل ۹ از مرحله ۱۱ نه‌ایة الحکمه، درباره سفسطه مطلق و نقد آن مطالبی را مطرح خواهند کرد؛ با این حال باید دانست چنین مطالبی - که امروزه مباحث اصلی معرفت‌شناسی شمرده می‌شوند - دانش نیستند زیرا بحث‌های پیش از دانش و درباره خود دانش و معرفت‌اند. تأمل در این نکته نشان می‌دهد بحث‌ها در این حوزه به‌گونه‌ای خاص پیش می‌رود و مثلاً مطالبه دلیل و برهان در این مباحث بی‌معناست؛ زیرا بحث درباره خود دلیل و برهان و مطلق معرفت است. غفلت از این بحث پژوهنده مباحث معرفت‌شناسانه را دچار حیرت و سردرگمی خواهد کرد. منطق گفتگو درباره اصل علم و معرفت، منطقی ویژه است که عمدتاً بر تبیین و تحلیل و تنبیه استوار است و اغلب باید خود یا دیگری را به ساخت دریافت درونی و مستقیم هدایت کرد و به تدریج دریافت اصل واقعیت را هموار ساخت و به شدت باید از لجاج‌بازی و گردن‌کشی متکبرانه گریخت و متواضعانه در برابر «اصل حقیقت آشکارا» - که خود دلیل خود است و مطالبه دلیل بر آن جز تاریکی نمی‌افزاید - سر تسلیم فرود آورد؛ زیرا گردن‌کشی در این محضر و ابراز لحنیه کردن در این ساخت، نه تنها گردن‌ها بلکه کمرها را می‌شکند و استخوان‌های پا را نیز خرد می‌کند و در مقابل، تواضع در پیشگاه حقیقت، روشنایی علم و حیات را صد چندان و انسان را سرفراز می‌سازد.

۱۲. علامه در این عبارت می‌کوشد با ارائه و بررسی جمله‌ای از بی‌شمار مواردی که شبانه‌روز در زندگی همه ما پیش می‌آید، نشان دهد همه ما باور داریم که هستیم و خارج از ما هست و ←

من شيء ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة.
فالطفل الذي يطلب الصرع مثلاً، إنّما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن، لا ما هو بحسب التوهم والحُسبان كذلك.

و الإنسان الذي يهرب من سبع، إنّما يهرب ممّا هو بحسب الحقيقة سبع، لا بحسب التوهم والخُرافة؛ لكنّه^{۱۳} ربما أخطأ في نظره فرأى ما ليس بحقّ حقّاً واقعاً في الخارج؛^{۱۴} كالبخت والغول، أو اعتقد ما هو حقّ واقع في الخارج باطلاً خُرافياً، كالنفس المجرّدة

→ به واقعیت‌های خارج از خود دست می‌یابیم و یا از آن‌ها می‌گریزیم. یعنی اگر پاره‌ای از موارد مثل کشف خطاهای ادراکی، بستر را - آن هم نابجا - برای تحلیل‌های سفسطه‌گرایانه فراهم می‌کند، از سوی دیگر موارد بی‌شماری وجود دارند که نشان می‌دهند همه ما عملاً و به صورتی کاملاً جدی به این سه اصل باور داریم.

۱۳. در این عبارت به سرّ نیازمندی ما به فلسفه و چرایی فلسفه و یا همان غایت فلسفه اشاره شده است.

علامه می‌گوید پس از پشت سر گذاشتن مطلق سفسطه و طی کردن سه مرحله (من واقعیت دارم؛ وری من واقعیت دارد و من می‌توانم بدان دست یابم)، مرحله چهارم پیش رو قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که ما در دل مرحله سوم یعنی دستیابی به واقعیت‌های وری خود، درمی‌یابیم دچار پاره‌ای از خطاها نیز در مسیر کشف واقعیت‌ها و تمییز آن‌ها از غیرواقعیت‌ها می‌شویم و طبعاً نیازمند دانشی خواهیم بود تا خطاها را بازشناساند و راه صواب را پیش روی ما بگذارد.

باری شکل‌گیری مرحله چهارم پس از نفی مطلق سفسطه نشان می‌دهد خطا و کشف خطا با گذر از سفسطه معنا می‌یابد و درحالی‌که اغلب می‌پندارند خطا بایی به سوی نفی مطلق علم و سفسطه است، خطاها تنها در بستر علم و بر پایه دانش معنا دارند و مؤید و رفیق دانش متکامل انسانی‌اند. توجه به این نکته و بررسی همه ابعاد آن البته تأثیر بسیار مهمی در مباحث معرفت‌شناسی خواهد داشت.

۱۴. علت نیاز ما به فلسفه تنها وقوع خطا در هستی و نیستی اشیاء نیست. حتی اگر خطایی در این راستا روی نمی‌داد، ما به فلسفه نیازمند بودیم، چراکه معرفت به نظام هستی، مبداء و منتهای جهان و مباحثی از این دست، خواسته فطری بشر است و همه دانش‌های دیگر و برنامه‌ریزی‌های عملی او بر آن پایه شکل می‌گیرد و اساساً بستر همه فعالیت‌های بشری در نقطه عمیق خود بر عقلانیت فلسفی استوار است؛ همان‌طور که شناخت عمیق از ابعاد فلسفی دین و گزاره‌های مستبطن معارف هستی‌شناسانه آن، ارتباطی دقیق با تأملات فیلسوفانه در نظام واقع دارد؛ چنانکه در «تمهیدات» با تفصیل بیشتری بدین مباحث اشاره شده است.

و العقل المجرد. فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصّة به؛ ليميز بها ما هو موجود في الواقع ممّا ليس كذلك. و العلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية.

فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود، بما هو موجود. و يسمّى أيضاً: «الفلسفة الأولى» و «العلم الأعلى»^{۱۵}. و موضوعه الموجود بما هو موجود. و غايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، و معرفة العلل العالیه للوجود و بالأخصّ العلة الأولى^{۱۶} التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات و أسمائه الحسنی و صفاته العلیا و هو الله عزّ اسمه.


۱۵. دو اصطلاح «فلسفه اولا» و «علم اعلا» به نسبت فلسفه با ساير علوم اشاره دارند. و همان طور که از بحث‌های پیشین استفاده شد اولین بحثی که پس از گذر از سفسطه مطرح می‌شود درباره واقعیّت از آن جهت که واقعیّت است می‌باشد. بنابراین منطقاً فلسفه در مقایسه با علوم ریاضی، طبیعی و شاخه‌های مختلف حکمت عملی در رتبه نخست و در رأس هرم علوم قرار دارد و از همین رو موضوعات همه علوم از منظر واقعیّت داشتن یا نداشتن مسأله فلسفی اند؛ به گونه‌ای که قوانین فلسفی از جمله قانون علیّت و قواعد پیرامون آن مثل قاعده الواحد و سنخیت و ضرورت در تار و پود همه علوم جریان دارند.

۱۶. فلسفه - آن گونه که علامه پیشتر گفته است - از واقعیّت موجودات به نحو کلی سخن می‌گوید. با این حال چگونه از علت‌های نخستین هستی و به‌ویژه خداوند سبحان به‌صورت جزئی بحث کرده است؟

پیش‌تر اشاره شد اگرچه پیکره اصلی دانش قواعد کلی و قوانین بنیادین است اما بحث از جزئیات آنگاه که انگیزه‌هایی را به دنبال داشته باشد خروج از علم به شمار نمی‌آید. با این وصف باید دانست دانش صرفاً دست‌یابی به قوانین کلی نیست بلکه ساختار دانش که بر اساس برخی یافته‌ها از جمله پاره‌ای قوانین شکل می‌گیرد از مطلوب‌های جدی در هر دانش است و بحث درباره امور جزئی که قسمت‌های مختلف این ساختار را شکل می‌دهند جزو مباحث اصلی هر دانش به‌شمار می‌آید. در فلسفه نیز شناخت نظام هستی و ساختار عالم از جمله امور ضروری است. از همین رو شناسایی علل هستی و در رأس آن‌ها علت العلل جزو مباحث اصلی فلسفه شمرده می‌شود - نه صرفاً بحث‌های تطبیقی -؛ افزون بر آنکه اگر هدف فیلسوف کشف واقعیّت‌های موجود و تمییز آن از غیرواقعیّت‌ها است، شناسایی پاره‌ای از موجودات - به‌طور خاص علل موجودات - تأثیر بسیار روشنی در شناسایی سایر واقعیّت‌های عالم دارد. و از ←



→ همه ویژه‌تر شناخت مبدأ هستی و صفات او، ابزار خوبی در دست فیلسوف می‌نهد تا واقعیت داشتن یا نداشتن بسیاری از امور را دریابد؛ مثلاً وقتی فیلسوف از یک سو کثرات عالم ماده را مشاهده کرد و از سوی دیگر مبدأ واحد را اثبات نمود با توجه به پاره‌ای از قواعد مثل تشکیک در وجود، قاعده امکان اشرف، قاعده الواحد و قاعده سنخیت، عوالم واسطه میان خداوند و عالم ماده را اثبات می‌کند؛ همان طور که با توجه به مبدأ و صفات مبدأ، خرافاتی مثل شانسن، تصادف و انتخاب طبیعی را مردود می‌شمارد.



المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

و فيها اثنا عشر فصلاً

