

## بنیاد علم حضوری به اشیای محسوس در نگاه علامه طباطبائی

ebrahim.shiralinia@gmail.com

akbarian@modares.ac.ir

saeedi@modares.ac.ir

کلیه ابراهیم شیرعلی نیا / دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس تهران

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران

محمد سعیدی مهر / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران

دریافت: ۹۸/۰۶/۲۵ پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۰

### چکیده

از نظر علامه طباطبائی بنیاد علم حضوری به جهان محسوس بر پایه دو نظریه حرکت و عالم مثال قرار دارد. در تبیین نظام معرفت، این دو نظریه نه تنها هماهنگ، بلکه دو جنبه حقیقت واحد هستند. جهان محسوس، جهان حرکت است و حرکت، چیزی غیر از وجود سیال نیست. وجود مساوق فعلیت، وحدت و ثبات است. بر این پایه وجود سیال هم در ظرف واقعیت و به لحاظ وجودش، در عین تدریجی بودن، وجودی بالفعل، واحد و دارای نوعی ثبات است. نشان خواهیم داد که ظهور وجود سیال در ظرف زمان، حرکت قطعی و در ظرف آن، حرکت متوسطی است. وجود سیال (حرکت) از وجهه وحدت و ثبات به موجودات مجرد و ثابت متصل می‌شود و بنیاد علم حضوری به جهان محسوس را فراهم می‌آورد. با اثبات جهان مثال و در نظر آوردن نسبت علی و معلولی آن با جهان محسوس و مطابقت وجودی این دو جهان موازی، طیف وجودی واحد و پیوسته‌ای از این دو جهان پدید می‌آید. در این طیف وجودی، جهان مثال باطن و حقیقت و جهان محسوس، ظاهر و رقیقت است. تفسیر نظام علی بر پایه وحدت حقیقت و رقیقت این امکان را فراهم می‌آورد که علم حضوری به جهان محسوس، از طریق علم حضوری به جهان مثال به عنوان علت، باطن و حقیقت جهان محسوس فراهم آید. وجود سیال (جهان محسوس)، ظهور جهان ثابت (جهان مثال) در زمان است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، علم حضوری، وجود سیال، جهان حسی.

جهان محسوس را با علم حضوری درمی‌یابیم. این سخن شگفت، از نظر علامه طباطبائی، مبنای معرفت به جهان محسوس است. واقعیت، نمودهایی در ذهن ما پدید می‌آورد. علم ما به «وجود و واقعیت»، علم حضوری و علم به «نمود و ماهیت»، علم حصولی است. علم پدیده‌های مادی نیست و ویژگی‌های بنیادی ماده، یعنی «قوه و تغییر» را ندارد. جهان مادی که جهان حرکت است و وجود سیال آن، هر آن جلوه‌های متفاوت دارد، به‌خودی‌خود نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد. پس چگونه جهان محسوس را می‌شناسیم و فراتر از آن، بر پایه نظریه معرفت علامه طباطبائی، چگونه علم حضوری به جهان محسوس ممکن است؟

پاسخ بنیادین به مسئله، بر این حقیقت استوار است که وجود سیال (جهان محسوس)، ظهور جهان ثابت (جهان مثال) در ظرف زمان است. جهان مثال با جهان محسوس رابطه علی و معلولی دارد. از آنجاکه علت، حقیقت و معلول، رقیقت آن است و میان حقیقت و رقیقت وحدت برقرار است، علت، تمام حقیقت معلول را در خود دارد و علم حضوری به علت، علم حضوری به معلول است و بعکس. به این ترتیب جهان محسوس، که حقیقت آن وجود سیال است، ظهور جهان مثال است و با علم به جهان مثال، حقیقت و باطن وجود سیال نزد عالم حاضر می‌شود. جهان محسوس، جهان حرکت است و حرکت، چیزی غیر از وجود سیال نیست. وجود مساوق فعلیت، وحدت و ثبات است. بر این پایه وجود سیال هم در ظرف واقعیت و به لحاظ وجودش، در عین تدریجی بودن، وجودی بالفعل، واحد و دارای نوعی ثبات است و علم حضوری به همین جنبه ثبات تعلق می‌گیرد.

صدرالمتألهین در تحلیل حرکت، از مفاهیم طبیعی و اجزای مقداری اشیای مادی آغاز کرده و در نهایت برای توجیه پیوستگی و وحدت حرکت جوهری، مفهوم فلسفی «وجود سیال» را مطرح می‌کند. ایشان معرفت به حرکت را ناظر به وجود واحد جمعی حرکت قطعی و ظهور ماهیت و تمثل آن در ذهن تبیین می‌کند و سخنی از علم حضوری به جهان محسوس به میان نمی‌آورد. برخی فیلسوفان مکتب صدرایی، در همین راستا، سخنان علامه را مورد انتقاد قرار می‌دهند و ثباتی را که علامه در حرکت و وجود سیال سراغ داده، برای توجیه علم حضوری به جهان محسوس کافی ندانسته‌اند.

ما در این مقاله از منظر علامه طباطبائی، بر پایه نظریه حرکت و نظریه جهان مثال، بنیاد علم حضوری به جهان محسوس را اثبات می‌کنیم و نشان می‌دهیم که نقدها ریشه در تفاوت مبانی دارد.

## ۱. پایه‌های هستی‌شناختی علم حضوری به اشیای محسوس

### ۱-۱. ماهیت و وجود

«ماهیت، ظهور وجود برای ذهن است» (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۵؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۵). این حکم مهم‌ترین وجه تمایز نگاه فلسفی علامه طباطبائی با فیلسوفان مکتب صدرایی است. برای حکایت از شیء واحد، از دو مفهوم وجود و ماهیت استفاده می‌کنیم: «انسان هست»، «درخت هست»، «سنگ هست»؛ مفهوم «هستی» (وجود)، به ازای همان واقعیتی است که ادعای اهل سفسطه را کنار می‌زند و مفهوم «چیستی» (ماهیت)، به ازای

وجهی از واقعیت است که شیئی را از شیء دیگر جدا می‌کند.

از این دو، وجود اصیل است و ماهیت، اعتباری. اصیل بودن وجود به آن است که بالذات موجود است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۱۰)، آثار بر او مترتب است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۰) و هر حکم حقیقی نیز از آن اوست (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۵). در برابر اصیل بودن وجود، اعتباری بودن ماهیت به آن است که واقعیت، بالعرض به آن نسبت داده می‌شود و با اینکه گونه‌های حکایت از اشیا دارد، اما آثار آنها را ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۹).

«ماهیات، حدود و قیودند و اندازه‌های وجودند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۴۳)؛ «به حسب حقیقت، ماهیت حدّ وجود و مرزی است که وجود خود را از وجود دیگران جدا می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۰). حد هر چیزی، غیر از خود اوست، پس حد وجود هم غیر از وجود است؛ اما از آنجاکه غیر وجود، باطل‌الذات است، پس حد وجود باطل‌الذات و امری عدمی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴). به عبارت دیگر، «هر قیدی به عدم، تحلیل می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۴۴) و لازمه حد داشتن و مقید بودن، همراهی با سلب و قیود و اعدام است. به لحاظ معرفت‌شناختی، دستگاه معرفتی انسان به گونه‌ای است که در مواجهه با وجود مقید و محدود، از حیثیت حدی و سلبی این موجود، ماهیت در ذهن پیدا می‌شود. از این رو ماهیت‌ها «... جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن هستند... جلوه‌ها و نمودهایی که واقعیت‌های خارجی، آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۱ و ۵۴؛ نقل با جابه‌جایی). اما با این حال، از نظر علامه طباطبائی، ماهیت به گونه‌ای نیست که صرفاً امری انتزاعی و ذهنی باشد و هیچ خارجیتی نداشته باشد (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۲۶). شأن وجودشناختی ماهیت، قیود و سلب همراه با وجود است که موجودات گوناگون با آن از هم جدا می‌شوند و جهان را شکل می‌دهند. البته این سخن به معنای ترکیب وجود، با نقیض خود، یعنی عدم نیست. عدم چیزی نیست تا با وجود ترکیب شود. ترکیب یا بساطت نسبت به حدود، قیود و اعدام، نوع خاصی از ترکیب و بساطت است که درباره وجود و مراتب آن مطرح می‌شود و ناظر به تفاوت مراتب تشکیکی وجود است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰).

اختلاف تشکیکی به گونه‌ای است که در عین کثرت و اختلاف، اتحاد، حمل و هوهویت همچنان برقرار می‌ماند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۰). هر چیزی که دارای واقعیت هستی است، نمی‌تواند از واقعیت هستی کنار بیفتد. از این روی اختلافات واقعی که در خارج است، به خود واقعیت بازمی‌گردد. از آنجاکه ما واقعیت را برای همه اشیا واقعیت‌دار به یک معنا اثبات می‌کنیم، پس واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون و مختلف می‌باشد یکی و واحد هم هست (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۰). مراتب مختلف حقیقت تشکیکی وجود، از نظر کمال و نقص، با هم تفاوت دارند. هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، غیر از بالاترین مرتبه، حدی دارد و آمیزه‌ای از کمال و نقص است. البته از آنجاکه وجود امری بسیط و صرف است، در هر کثرت و ترکیب آن، ناگزیر مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک بازمی‌گردد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۸ و ۲۰). از این رو باید گفت که مراتب تشکیکی، در اصل حقیقت، واحد و در وصف کمال، مختلف هستند (طباطبائی، ۱۸۹۱، ج ۱، ص ۲۵۹). به سبب همین اشتراک در حقیقت و اختلاف در کمال، در کنار کثرت، امکان وحدت، حمل و هوهویت حفظ می‌شود. این وحدت تشکیکی، هم رابطه‌ای وجودی و هم رابطه‌ای احاطی و علمی میان مراتب تشکیکی برپا می‌دارد.

## ۲. علم و دوگانه حضوری و حصولی

از نظر علامه طباطبائی، علم در تقسیمی بنیادین، بر دو گونه است: حضوری و حصولی. از آنجا که دوگانه تقسیم علم، مبتنی بر دوگانه وجود و ماهیت است، تقسیم علم به حضوری و حصولی، تقسیم مبتنی بر حصر عقلی است. «حضور معلوم نزد عالم، یا به ماهیت آن است که می‌شود علم حصولی یا به وجود آن است که می‌شود علم حضوری» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹). آنچه از اهمیت بسیار برخوردار است اینکه علامه برای بیان اقسام علم، «حضور» را به دو نوع تقسیم می‌کند و می‌گوید: «حضور معلوم نزد عالم...» دو گونه است. این امر نشان می‌دهد که از نظر علامه، حقیقت علم، «حضور برای...» است: «حضور شیء لشیء» («حضور... ل...») (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۳۰، ج ۱۷، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۴). هنگامی که چیزی برای چیز دیگر حاضر می‌شود، «لِ العالم» بودن تحقق می‌یابد و آن شیء حاضر، «معلوم» می‌شود.

صدرالمتألهین علم را مساوق با وجود دانسته، می‌گوید: «صورت‌های جرمی (و مادی)، بر پایه اندیشه ما، یکی از مراتب علم و ادراک هستند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۱). به اقتضای مساوقت وجود و علم، سر بیان علم در تمام مراتب وجود، با یک شدت نیست، بلکه در هر مرتبه متناسب با همان مرتبه از وجود است. به لحاظ ضعف مرتبه، ماده جسمانی چنان ضعیف است که وجودش با عدم آمیخته و ظهورش با پنهانی و حضورش با پوشیدگی همراه است. به تعبیر دیگر، وجودش مانند عدم و علمش به مثابه «لاعلم» است (همان، ج ۶ ص ۳۳۴). به‌رغم نظر صدرالمتألهین، علامه طباطبائی علم را مساوق با وجود مجرد و «حضور چیزی برای چیز دیگر» را فقط درباره امور مجرد امکان‌پذیر می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰): «فالعلم یساوق الوجود المجرد و الوجودات المادیة لا یتعلق بها علم و لا لها علم بشیء» (طباطبائی، ۱۳۳۰، ج ۱۷، ص ۳۸۳).

«حضور چیزی برای چیز دیگر»، همان «حصول» آن است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۴) و «حصول شیء»، همان وجودش است و وجود شیء هم، خود آن است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱). پس برای آنکه «خود چیزی» بتواند برای شیء دیگر حاصل و حاضر شود، باید از یک سو «خود»ی در میان بوده، وجودی فی نفسه و بالفعل در کار باشد و از سوی دیگر موجود، وجودی پراکنده نداشته و جمع باشد؛ یعنی باید وجودی جمعی، خودش برای خودش حاصل و حاضر باشد، تا بتواند نزد دیگری هم حاضر شود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۴).

در علم حضوری، واقعیت علم و واقعیت معلوم یکی هستند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۴) و عالم هم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸). از نظر علامه (۱) ماهیت در خارج به سلوب و قیود و اعدام و در ذهن به ظهور وجود مقید بازمی‌گردد و (۲) شیء، چیزی غیر از واقعیت و وجودش نیست و (۳) افزون بر این، علم حضوری هم فقط حضور وجود و واقعیت معلوم نزد عالم است؛ بنابراین در علم حضوری با گونه‌ای تداخل وجودی مواجه‌ایم و متعلق علم حضوری که همان واقعیت معلوم است، بیرون از واقعیت عالم نیست؛ از این رو ناگزیر معلوم حضوری، یا عین وجود عالم یا از مراتب ملحقه وجود عالم است (همان). البته لازمه این سخن، این نیست که مراتب مذکور، صرفاً مراتب پایین‌تر و «درونی‌شده» عالم باشد، بلکه این مراتب می‌تواند مراتب بالاتر از عالم باشد که وجود عالم را در خود گرفته و بر آن احاطه دارد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۴). در نظام فلسفی علامه طباطبائی، نحوه درونی‌یابی و علم حضوری به موجودات در مرتبه بالاتر، بر پایه حقیقت تشکیکی وجود و نظریه علیت و معلولیت تبیین می‌شود.

### ۳. نقش علیت در تبیین پدیده علم

بنا به حقیقت تشکیکی وجود، مراتب طولانی این حقیقت اصیل، از حیث شدت و ضعف با هم متفاوت هستند. مرتبه ضعیف، در ذات خود با مرتبه شدید رابطه دارد و به حسب وجود به آن وابسته است. این وابستگی وجودی در ذات، همان معلول بودن است. از نظر علامه طباطبائی، تبیین مفهوم علیت و معلولیت بر پایه نظام تشکیکی وجود، هنگامی درست و تمام خواهد بود که مرتبه ضعیف، تنزیل مرتبه شدید و مسانخ با آن باشد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۹؛ ج ۳، ص ۲۱۴). مسانخت در اینجا به معنای وحدت در اصل حقیقت و اختلاف در وصف کمال است که از ویژگی‌های مراتب تشکیکی است.

به اقتضای عینیت و وحدت در مراتب طولی وجود، «معلول، مرتبه دانی برای وجود علت و علت، مرتبه عالی برای وجود معلول» است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳). اتحاد بین علت و معلول، با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹). حمل حقیقت و رقیقت، اتحاد مفهومی (حمل اولی) یا اتحاد وجودی در یک مرتبه (حمل شایع صناعی) نیست، بلکه اتحاد وجودی در مراتب است.

استقلال و تمامیت وجودی معلول، عین استقلال و تمامیت وجودی علت است؛ زیرا معلول در وجود ضروری خود که به واسطه وی، صفت واقعیت به خود گرفته و لاواقعیت را از خود می‌راند، متکی به علت (به استقلال وجود ضروری علت) می‌باشد؛ پس معلول با استقلال علت، مستقل است نه با استقلالی دیگر؛ یعنی علت و معلول دو مستقل هستند با یک استقلال (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۱۲).

بنابراین علت حضور قیومی و احاطی در مرتبه معلول دارد و وجودش به گونه‌ای گسترده (منبسط و شامل) است که وجود معلول، از حیثه وجودی او بیرون نیست. از آنجاکه تمام حقیقت معلول در خارج، همان وجود و واقعیت اوست و ماهیت در خارج به سلب و قیود و اعدام و در ذهن به ظهور وجود مقید بازمی‌گردد، احاطه وجودی علت نسبت به معلول، احاطه به تمام حقیقت معلول بوده و معلول با تمام حقیقت خود پیش علت حاضر است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۷). «وجود المعلول وجود رابط بالنسبه إلى وجود علته قائم به غیر مستقل عنه بوجه فهو أعمی المعلول حاضر بتمام وجوده لعلته غیر محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰).

وجود معلول در نسبت با علت، وجودی فی‌غیره و ربطی است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷ و ۳۰) و علت، اصل حقیقت و باطن معلول است. هر ویژگی وجودی و کمالی‌ای که معلول دارد، علت در آن، نسبت به خود معلول مقدم است و وجود و کمال، اولاً و بالذات متعلق به علت است و به تبع او به معلول می‌رسد. حاکمیت این اصل چنان است که حتی در علم به معلول، آگاهی به علت بر علم به معلول تقدم دارد و علم به معلول به نحوی به علم به علت بازمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۲۲ و ۳۳۱).

علامه طباطبائی جهان‌های غیرمادی را بر پایه اصل علیت («هر موجود ممکن، وجود و وجوب بالغیر دارد») و با تکیه بر محدودیت‌ها و ویژگی بنیادین ماده (قوه و تغییر) اثبات می‌کند (طباطبائی، ۱۳۵۰، ص ۶۹). از نظر علامه با تأمل در «وجوب وجود ممکن» (هرچند بالغیر)، می‌توان اثبات کرد که «ثبوت هر موجود مادی، مستلزم ثبوت موجودی مجرد و مسانخ با آن است، یعنی موجودی که کمالات موجود مادی را داشته و هیمنه او بر سر موجود مادی گسترده است» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۹). تقریر برهان مذکور به این شرح است: موجود ممکن، به

سبب نسبت با واقع مطلق، از ناحیه او وجوب و وجود یافته است، از این رو دیگر در وجودِ وجوبی او عدمی راه نمی‌یابد. از آنجاکه تغییر و تبدل، هرگونه که فرض شود، گونه‌ای معدوم شدن (عدم ما) در خود دارد، با نظر به وجودِ وجوبی موجود ممکن باید گفت نه تنها عدم، که تغییر و تبدل هم نمی‌تواند در آن راه یابد. اما از سوی دیگر ما با ممکنات بسیاری روبه‌رویم که اموری مادی هستند و از جهت مادیت، حامل قوه بوده و امتناعی از پذیرش تغییر و تبدل ندارند. برای اینکه مادیت و تغییرپذیری، معقول و با وجوب وجود سازگار باشد، ناگزیر باید موجودی واحد و ذی‌مراتب در نظر گرفته شود که در یک مرتبه از آن ثبات و در مرتبه‌ای دیگر تغییر راه دارد؛ نتیجه آنکه در مرتبه‌ای از مراتب موجودات مادی، موجودی مجرد قرار دارد که زوال و تغییر نمی‌پذیرد (همان).

بر این پایه، اگر وجود را با ملاک تجرد از ماده بسنجیم، سه جهان متمایز قابل تصور است:

جهان ماده، که جهان آمیختگی قوه و فعل و جهان حرکت و تغییر است؛

جهان مثال، که برخی آثار ماده را دارد، اما از خود ماده و ویژگی‌های بنیادین آن (قوه و تغییر) مجرد است؛

جهان عقل، که از ماده و تمام آثار آن مجرد است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۶؛ همو، ۱۳۵۰، ص ۱۴۳).

به تعبیر دیگر، «جهان آفرینش مرکب از سه مرتبه است که به ترتیب از بالا به پائین روی هم چیده شده: جهان عقل، جهان مثال، جهان ماده» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۸۹). افزون بر نسبت علی و معلولی، میان جهان‌های سه‌گانه ماده، مثال و عقل، نوعی مطابقت هم میان آنها برقرار است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۹). جهان عقل، با نظام خود، از نظام ربوبی که از بالاترین کمال برخوردار بوده و برترین نظام است، حکایت می‌کند و جهان مثال، با نظام خود از نظام جهان عقلی حکایت می‌کند که کامل‌ترین موجودات امکانی و برترین نظام‌مندی آنها را در خود جای داده است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۵). البته از نظر علامه، جهان مثال و جهان عقل هریک می‌توانند در وجودی واحد و کلی هم جمع آمده باشند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۰). جهان ماده هم که به لحاظ کمال، در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد، نظام‌های جزئی و کلی شگفت‌انگیزی را در خود گرفته که آنچه عقل بشر به کشف آن نائل آمده، فقط گوشه‌ای از دریای عمیق شگفتی‌های آن است (همان، ج ۷، ص ۱۰۹).

مطابقت و حکایتی که میان جهان‌های سه‌گانه مطرح است، مطابقت و حکایت «ماهوی» نیست. تحقق وجودهای «انواع» مادی، حکایت از وجودهایی مجرد، پیش‌تر و برتر از خود دارد که بین آنها مسانخت در کمال برقرار است. مسانخت در کمال به این است که موجود بالاتر، همه کمالات موجود پایین‌تر را داشته باشد؛ اما صرف تحقق کمال وجودی ماهیتی در موجود دیگر، لازم‌اش، اندراج موجود بالاتر تحت ماهیت نوع مادی (موجود پایین‌تر) نیست؛ چه اینکه موجودات عقلانی که کمالات انواع مادی را در خود گرفته‌اند، از نظر ماهوی با آنها تفاوت دارند و یا واجب‌تعالی که همه کمالات در او تحقق دارد، اصلاً ماهیتی ندارد (همان، ج ۲، ص ۵۷). حکایت و مطابقت وجودی و مسانخت در کمال، همان رابطه علی و معلولی است که اتحاد آنها با «حمل حقیقت و رقیقت» بیان می‌شود.

از نظر علامه طباطبائی، نظام حکایتی وجودی، پایه تبیین معرفت است. علم به جهان ماده، از طریق علم به جهان‌های غیرمادی تحقق می‌یابد؛ جهان‌هایی که به نحوی متحد با جهان مادی هستند. به عبارتی، «انسان در موقع حصول یک سلسله آثار مادی با شرایط مخصوص، پدیده‌های غیر مادی برایش ظهور می‌کند که با ماده

مطابقت مخصوصی دارند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۳۳). این پدیده‌های غیرمادی «در حقیقت موجوداتی مجرد هستند که با وجودهای خارجی خود برای نفس ظهور یافته و نفس نوعی اتحاد با آنها می‌یابد...» (طباطبائی، ۱۳۵۰، ص ۱۵۳). «... بنابراین در علم حصولی به اشیایی که نوعی تعلق به ماده دارند... موجود مجرد (مثالی یا عقلی) که مبدأ فاعلی امر مادی بوده و کمالات آن را دارد، با وجود خارجی خود برای مدرک حاضر شده و به ادراک او درمی‌آید، اگرچه این ادراک، ادراکی از راه دور است» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۸-۲۳۹). با این حال، «علمی حضوری است که نفس در آن خود معلوم موجود در خارج را می‌یابد» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۶).

#### ۴. علم به حرکت، بنیاد تبیین علم حضوری به جهان محسوس

جهان محسوس، جهان حرکت است؛ جهانی که وجود آن سیال و هوبیش تجدد و تغییر است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰ و ۳۲۳). برای تبیین علم حضوری به این جهان محسوس، ناگزیر باید چگونگی «معرفت به حرکت» بررسی شود. بر پایه فهم چگونگی معرفت به حرکت، اصل اساسی معرفت‌شناسی علامه طباطبائی، یعنی بازگشت «علم حصولی به حضوری» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۵، همو، ۱۳۷۷، ص ۲۳۷، همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۵؛ همو، ۱۳۵۰، ص ۱۴۰) و «بنیاد علم حضوری به جهان محسوس» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۶) تبیین می‌شود.

#### ۵. پرسش درباره امکان علم به حرکت

حرکت، مفهومی فلسفی است که از نحوه‌ای وجود، یعنی وجود سیال انتزاع می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۹۱ و ۲۱۸). حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است؛ یعنی وجود سیال، به تدریج، در یک وحدت اتصالی، از مرتبه ضعیف (قوه) به سوی مرتبه قوی (فعلیت) می‌رود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۸ و ۵۳). حرکت به سبب اتصال و امتدادی که دارد، قابل قسمت است، اما این تقسیم، تقسیم حرکت به اجزای بالفعل نیست؛ چراکه با تقسیم بالفعل، حرکت از هم گسسته و وحدت آن از هم می‌پاشد. حرکت از جهت سیلان و بی‌قراری ذاتی، «بالقوه» تا بی‌نهایت قابل قسمت است. اجزای مفروض حرکت (اجزای بالقوه)، «هم‌بود» نیستند و هیچ‌گاه با یکدیگر جمع نمی‌شوند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۶۳). با مقایسه امتداد زمانی و مکانی و دقت در تفاوت آنها این نکته بیشتر روشن می‌شود. در کشیدگی مکانی، اجزای بالقوه با هم جمع هستند و هر سه بعد مکانی (طول و عرض و ارتفاع) در هم تنیده و با هم‌اند و هیچ‌یک نمی‌تواند بدون دو بعد دیگر باشد؛ اما در کشیدگی زمانی، اجتماع اجزا معنا ندارد؛ هیچ جزئی از حرکت پدید نمی‌آید، مگر اینکه جزء پیشین رفته و جزء پسین هنوز نیامده باشد. آنچه تبیین علم به حرکت را دشوار می‌کند، همین پراکندگی اجزاست (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۱). مسئله معرفت به حرکت، ریشه در این «پراکندگی اجزاء» دارد. علم، حضور است؛ اما در اجزای پراکنده، هر جزء از دیگری و مجموعه اجزاء نزد کل، غایب هستند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۸). حضور (گشودگی و آشکارگی)، با غیبت (پوشیدگی و پنهان‌بودگی) ناسازگار است؛ پس چگونه می‌توان به حرکت معرفت داشت و فراتر از آن، معرفت به حرکت را بنیاد تبیین علم حضوری به جهان محسوس قرار داد؟

«پراکندگی اجزای جهان محسوس» را می‌توان بر پایه امتداد مکانی یا امتداد زمانی بیان کرد. امتداد مکانی مبتنی بر معیاری طبیعی و متکی به کشیدگی ابعاد سه‌گانه جسمانی در مکان است. امتداد زمانی خود بر دو گونه

است، یا مبتنی بر معیاری ماهوی است که حرکت جوهری و تبدل صورت‌های نوعیه و سلسله ماهیت‌های نوشونده را در بعد زمان، به عنوان بعد چهارم موجود جسمانی، ملاک تبیین پراکندگی اجزای جهان محسوس می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۴۰) یا مبتنی بر معیاری وجودی است که کشیدگی ذاتی وجود سیال را اصل قرار داده و حرکت جوهری، بر بنیاد تغییر وجودی و تبدل صورت خارجی شیء استوار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۸) و حرکت و زمان را دو مفهوم انتزاعی فلسفی برای آن می‌داند.

صدرالمتألهین هر سه گام را به‌مثابه سه مرحله از مسیری واحد پیموده است. کشیدگی مکانی، در موجود جسمانی اجزای مقداری پدید می‌آورد که خواه‌ناخواه هر جزء آن از جزء دیگر و تمام اجزاء نزد کل پوشیده و پنهان (غایب) می‌ماند و بنابراین واقعیت جسم نمی‌تواند متعلق علم قرار گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵۰؛ ج ۲، ص ۲۵۹). علامه طباطبائی این معیار طبیعی را کافی نمی‌داند. از نظر وی بر این پایه نمی‌توان موجود مادی و مجرد را از هم جدا کرد؛ چراکه مجردات مثالی برخی ویژگی‌های ماده، از جمله کشیدگی مکانی را دارند؛ اما چون عاری از ماده و ویژگی‌های بنیادین آن (قوه و تغییر) هستند، می‌توانند متعلق علم قرار گیرند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹ و ۳۲۲). گذشته از این رویکرد امتداد مکانی، مبتنی بر فرض یکپارچگی و اتصال جسمانی جهان محسوس است؛ درحالی‌که اگر مثلاً پیشرفت‌های علوم طبیعی، با تحویل ماده و کشیدگی جسمانی به بسته‌های بدون بُعد انرژی (فوتون) (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۶۰؛ ج ۴، ص ۵۸)، جایی برای امتداد مکانی و یکپارچگی باقی نگذارد و جهان ماده را اجزای منفصل مجتمع‌الوجود بداند، معیار امتداد مکانی برای تبیین پراکندگی اجزای جهان مادی از دست می‌رود.

صدرالمتألهین با در نظر گرفتن زمان به عنوان بعد چهارم موجود جسمانی، کشیدگی و امتداد را به ذات و درون اشیای مادی راه می‌دهد. کشیدگی زمانی، نشان می‌دهد که موجود مادی در ذات و جوهر خود امری متدرج و «ماهیتی نوشونده» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۲). طبیعت یا جوهر صوری که مبدأ مباشر حرکت در موجود جسمانی است، خود امری سیال و ذاتی نوشونده است. وجود طبیعت سیال به افاضه فاعل محض، در ماده پدید می‌آید. بدون گسستگی و انقطاع، فاعل صورت‌ها را در ماده می‌نشانند، در همان دم ماده آن را از دست می‌دهد و فاعل دوباره، بدون فاصله با صورتی نو جای آن را پر می‌کند و پیوسته این کار ادامه دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۵). حال پرسش این است که چگونه به این صورت‌های نوعی آن به آن نوشونده علم تعلق می‌گیرد.

در گام سوم، صدرالمتألهین برای آنکه ماهیت نوشونده را تحت ماهیت واحدی قرار دهد و به نوعی انحفاظ ماهیت را در جریان نوشوندگی صورت‌های نوعی توضیح دهد، پای وجود سیال را به میان می‌کشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۷؛ و نیز، ر.ک: همو، ۱۳۶۰، ص ۱۰۰).

علامه طباطبائی نقطه پایان گفتار صدرالمتألهین را آغاز سخن قرار می‌دهد و با کنار زدن معیارهای طبیعی و ماهوی، از همان ابتدا بنای اندیشه درباره حرکت را بر پایه تقسیم فلسفی موجود به ثابت و سیال قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰). از آنجاکه از نظر علامه ماهیت ظهور وجود مقید در ذهن است، بحث‌های ماهوی شأن معرفت‌شناختی می‌یابد و برای تبیین واقعیت، به معیارهای وجودی اکتفا می‌کند. از نظر علامه طباطبائی، جوهر ماهیتی است که وجود آن بر پای خود ایستاده و نیاز به وجود دیگری ندارد و عرض ماهیتی است که وجود آن به وجودی دیگر



اتکا دارد و با او و در او بر پا ایستاده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۰۳). حرکت جوهری، بازتاب ذهنی حرکت و سیلان وجودی است که بر پای خود ایستاده و حرکت عرضی، بازتاب ذهنی حرکت و سیلان وجودی است که در «بودن» متکی به دیگری است و حرکت آن، حرکت در حرکت است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۳۵). وجود سیال، متناسب با حدود مفروض خود، آن به آن صورت‌هایی نوپدید در ذهن بازمی‌تابد. این صورت‌های نوشونده نمی‌تواند به‌خودی‌خود تحت ماهیتی گرد آمده و متعلق علم قرار گیرد. پس معرفت به حرکت چگونه ممکن است؟

## ۶. جست‌وجوی ثبات در حرکت از منظر زمان و آن سیال

واقعیت همان وجود است و جهان مادی هم به عنوان بخشی از واقعیت، وجود است؛ اما وجودی سیال یا همان حرکت (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۸۶۴). وجود سیال در ظرف زمان، حرکت قطعی، در ظرف آن، حرکت توسطی و در ظرف واقعیت، وجودی بالفعل، واحد و دارای نوعی ثبات است. حرکت قطعی و توسطی، دو اعتبار عقلی، با منشأ انتزاع واقعی، از وجود سیال هستند. حرکت به هر دو اعتبار، در خارج موجود است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۴۵). به خلاف این دو، ذهن از جمع میان دو اعتبار، تصویری از حرکت به صورت اجزای جدای از هم، اما همراه هم (مجتمع‌الاجزاء) پدید می‌آورد که پندار و مجاز است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۴).

حرکت قطعی، بودن شیء بین مبدأ و منتهاست؛ به‌گونه‌ای که تمام حدود حرکت، بر تمام حدود زمان تطبیق کند و دو امتداد، یعنی امتداد حرکت و امتداد زمان بر هم بیفتد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۴۵). لازم تطبیق حدود حرکت با زمان، امتداد، ترکیب و انقسام است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲).

حرکت توسطی، بودن شیء بین مبدأ و منتهاست؛ به‌گونه‌ای که در هر آن، متحرک حدی دارد که در آن قبل و بعد آن حد را نداشته باشد. حرکت توسطی، در آن است و با حدود زمان مطابقت ندارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۷۸). نتیجه آنکه حرکت به این معنا، دیگر امتداد ندارد و حالتی بسیط، ثابت و بدون اجزا می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳؛ ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۴۴).

به تعبیر وجودی، اگر وجود سیال را با مرتبه شدید و ضعیفش، در پیوستگی قوه و فعل، به صورت یک واحد متصل و ممتد در نظر بگیریم، حرکت، حرکت قطعی است و اگر همان وجود سیال را در برشی زمانی، در هر آن به گونه‌ای در نظر آوریم که با تمامیت خود حاضر است و امتداد و کشش نداشته باشد، حرکت، حرکت توسطی است. حرکت قطعی، در ظرف زمان روی می‌دهد و حرکت توسطی در آن.

مقصود از «آن» به عنوان ظرف حرکت توسطی، «آن بالقوه» است. آن بالقوه، با آن بالفعل متفاوت است؛ آن بالفعل ظرف گسستن و پیوستن (فصل و وصل) است، اما آن بالقوه، واسطه فهم پیوستگی (اتصال) و کشیدگی (امتداد) در حرکت و زمان است. آن بالقوه، آن تحلیلی عقلی است و بنا به تحلیل، از آنات دیگر جدا می‌شود؛ اما نمی‌تواند واقعاً از آن قبل و آن بعد جدا باشد. اگر یک حرکت محدود را با ابتدا و انتهای آن در نظر بگیریم، یک اتصال و دو انفصال خواهیم داشت. انفصال‌ها، نقاط شروع و پایان حرکت و اتصال، متن حرکت است. آن بالقوه یا آن مشترک، طرفین یک تقسیم تحلیلی را به هم می‌پیوندد؛ به‌گونه‌ای که اگر این حد مشترک به هریک از طرفین داده شود، ضرری به طرف دیگر نمی‌رسد. آن بالفعل، آغاز و پایان زمان (و حرکت) است، اما آن بالقوه، راسم زمان (و حرکت) است. آن بالقوه

حرکت کرده و با امتداد، زمان را رسم می‌کند، مانند نسبتی که میان خط و نقطه برقرار است. نقطه بالفعل، بی‌بعد است؛ اما نقطه بالقوه، قابلیت انبساط دارد. کشش زمان، ظرف حرکت قطعی، آن بالفعل، ظرف وصل و فصل و آن بالقوه، ظرف حرکت توسطی است. آنچه این امکان را فراهم آورده که بتوان در زمان، آن بالقوه در نظر گرفت، پیوستگی و اتصال زمان است. به دلیل انطباق حدود حرکت قطعی با حدود زمان، حرکت قطعی مانند زمان، پیوستگی و اتصال دارد؛ از این رو می‌تواند مانند زمان، به بی‌نهایت اجزای بالقوه تقسیم شود و به تعبیری دیگر حرکت توسطی را در خود جای دهد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵). حرکت توسطی، راسم حرکت قطعی است. برای آنکه بتوان اتصال وجودی حرکت و تقسیم‌پذیری آن را تا بی‌نهایت (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۸) نشان داد، از مفهوم حرکت توسطی استفاده می‌شود؛ اما خود حرکت توسطی، امتداد و کشش ندارد و حالتی بسیط، ثابت، بدون انقسام و اجزاست.

#### ۷. علم حضوری به اشیای محسوس (حرکت) از جنبه ثبات

از نظر علامه طباطبائی متعلق معرفت ناگزیر امری مجرد از ماده است که هر گونه تغییر و دگرگونی از آن دور است. پس اگر برای پاسخی به مسئله معرفت به حرکت، باید پی‌جوی وجهه ثبات و تجرد در حرکت باشیم.

از نظر صدرالمتألهین اجسام طبیعی و صورت‌های مادی آنها نمی‌توانند «حضور جمعی» نزد شیئی داشته و بالذات ادراک شوند و ناگزیر اگر علمی به آنها تعلق بگیرد فقط از راه تمثیل حسی یا عقلی آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۵۹). علامه طباطبائی، با نقد این سخن می‌گوید اگر جهان جسمانی را از منظر حرکت توسطی در نظر بگیریم، مانع علم حضوری ما به جهان محسوس از میان برداشته می‌شود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۵۹). حرکت توسطی، بسیط و ثابت است؛ بساطت و ثبات، ویژگی موجود مجرد از ماده است، بنابراین جهان محسوس به لحاظ حرکت توسطی و حرکت توسطی به لحاظ تجرد، بالذات متعلق علم قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۶۴).

از نظر صدرالمتألهین وجود ملاک تحقق حرکت قطعی و ماهیت ملاک تحقق حرکت توسطی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۱۵۵)؛ حرکت جوهری، تبدیل تدریجی صورت‌های نوعی است. طبیعت یا جوهر صوری، در هر آن از واهب‌الصور افزایه می‌شود و در ماده می‌نشیند و در آن بعد جای خود را به صورتی دیگر می‌دهد که هم‌بسته و پیوسته با اوست «الحرکه هی موافه حدود بالقوة علی الاتصال» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱). این توصیف، تصویر توسطی از حرکت جوهری است که در هر برهه از آن ماهیتی ظهور می‌کند که با ماهیت آن پس و پیش خود متفاوت است. از نظر صدرالمتألهین اگر حرکت را از منظر توسطی در نظر بگیریم، با کثرتی از ماهیات مواجه خواهیم بود که تغییر دَما دم، مانع از معرفت به آنهاست؛ اما اگر حرکت جوهری را از منظر حرکت قطعی و وجود سیالی که نقطه اتکای آن است، در نظر آوریم، با وجودی واحد و منبسط مواجه خواهیم بود که سراسر حرکت را فراگرفته و شخصیت و هویت حرکت را حفظ می‌کند. ظهور این وجود واحد، ماهیتی واحد است که ماهیت‌های آن به آن نوشونده را در خود گرفته و ذیل مفهوم واحدی قرار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۸). معرفت به حرکت از طریق معرفت به همین تمثیل مفهومی واحد پدید می‌آید. بنابراین ملاک معرفت، حرکت قطعی است، نه حرکت توسطی.

علامه طباطبائی درباره معرفت به حرکت سخن دیگری دارد. وجود سیال حقیقت واحد متصلی است که دو گونه بساطت و ثبات برای آن مطرح است: یکی در ظرف زمان و دیگری در ظرف آن. وجود سیال در ظرف زمان وحدت جمعی دارد و با لحاظ وحدت، امری بسیط و ثابت است. از سوی دیگر، وجود سیال در ظرف آن، با تمامیت خود و بدون ترکیب از اجزا و تغییر حاضر بوده، امری بسیط و ثابت است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵۰). از آنجاکه بساطت و ثبات نشانه تجردند، ناگزیر وجود سیال مرتبه‌ای ثابت، بسیط و در نتیجه مجرد دارد. این مرتبه مجرد، بسیط و ثابت ملاک ربط وجود سیال با موجودهای ثابت است. معرفت به حرکت هم به همین مرتبه تجرد و ثبات حرکت تعلق می‌گیرد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۶۴). بنابراین نظر به دو گونه تجرد، در دو ظرف مختلف، دو گونه علم به حرکت ممکن است: یکی علم به وجود واحد جمعی در ظرف زمان و دیگری علم به وجود واحد بسیط در آن سیال.

از نظر علامه طباطبائی جهان مادی، یا همان جهان حرکت، معلول جهان مثال است. جهان مثال، حقیقت و جهان مادی رقیقت آن است. رقیقت وجودی جدا و مستقل از حقیقت نداشته و به نحوی میان آنها وحدت برقرار است؛ وحدتی که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود. بر این پایه، در یک پیوستگی وجودی، وجود سیال، یعنی جهان مادی، ظهور وجود ثابت، یعنی جهان مثال است. وجود سیال، تنزل وجودی وجود ثابت است و وجود سیال، وحدت اتصالی خود را از وجود ثابت می‌گیرد. بنا بر این تحلیل، شهود وجود ثابت، شهود وجود سیال در مرتبه ثبات و تجرد است. ظهور وجود ثابت در ظرف زمان، حرکت قطعی و در ظرف آن سیال، حرکت توسطی است. معرفت به جهان محسوس، با اتصال اندام‌های حسی به اشیای مادی آغاز می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۸). این اتصال تابع وجهه متغیر اشیاست. پس از کنش و واکنش‌های طبیعی میان شیء مادی و بدن، نفس آمادگی و استعداد می‌یابد تا وجهه ثابت اشیا یا همان مرتبه مثالی یا عقلی آنها را مشاهده کند. در علم به اشیای مادی، معلوم خیالی (حسی) و عقلی، موجوداتی بالفعل و مجرد از ماده هستند که بر پای خود ایستاده و به منزله مبادی و علل اشیای مادی می‌باشند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۸۶؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۲۳۸-۲۳۹).

به تعبیری که هماهنگی نظریه حرکت و نظریه رابطه علی جهان مثال با جهان محسوس را بیشتر نشان دهد، باید گفت جهان مثال، به عنوان مرتبه حقیقت و باطن جهان مادی، در آن سیال و در قالب حرکت توسطی به مشاهده ما درمی‌آید که بنا بر وحدت حقیقت و رقیقت، این شهود، همان مشاهده حضوری جهان محسوس است. این وحدت را نمی‌توان بر مبنای دوگانه معلوم بالذات و معلوم بالعرض تبیین کرد. تبیین رابطه جهان مثال با جهان محسوس، بر اساس دوگانه مذکور، نگاهی تقلیل‌گرایانه است که با غفلت از رابطه علی و تطابقی جهان‌های سه‌گانه موازی نشئت می‌گیرد.

## ۷-۱. تحلیل و بررسی

با اینکه جنبه نوآورانه هر دو دیدگاه علامه، یعنی هم نظریه ایشان درباره حرکت و هم نظریه علم حضوری به جهان محسوس، مورد توجه اهل نظر قرار گرفته، اما عموماً به رابطه بنیادین آنها التفات نشده است. این دو نظریه، معمولاً جدای از هم، به گونه‌ای تشریح شده و مورد انتقاد قرار گرفته که کارایی خود را از دست داده و هماهنگی آن با نظام فلسفی علامه از کف رفته است. بنا بر آنچه گفتیم، از نظر ما نظریه حرکت و به‌ویژه دیدگاه علامه درباره حرکت

توسطی، بنیاد نظر ایشان درباره علم حضوری به جهان محسوس است. لذا برخی نقدهایی را که از این جهت درباره نظریه ایشان گفته شده، مطرح و بررسی خواهیم نمود.

از نظر علامه طباطبائی، بر پایه یک تقسیم فلسفی، موجود دو گونه است: ثابت و سیال. جهان مادی، جهان حرکت است و حرکت همان «وجود سیال» است. وجود سیال، تمام حقیقت‌اشیای متحرک است که در ذهن منشأ انتزاع مفهوم حرکت به دو معنای توسطی و قطعی می‌شود. «ویژگی حرکت توسطی ثابت، بساطت و تقسیم‌ناپذیری و ویژگی حرکت قطعی گذار، تدریج و انقسام به اجزاست» (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۷). از نظر علامه، سیلان و تغییر، ذاتی وجود سیال است. «تغییر، در تغییر خود ثابت است و علم هم به همین وجهه ثابت تعلق می‌گیرد» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۷).

آیت‌الله مصباح در نقد سخن علامه طباطبائی درباره جنبه ثابت حرکت می‌گوید اگرچه وجود سیال، وجودی واحد، متصل و ممتد است که اجزای بالفعل و حدود متمایز ندارد، اما نمی‌توان برای این وحدت اتصالی جنبه بساطت و ثابت در نظر گرفت؛ وجهه ثابتی که در آن سیال تحقق داشته و تقسیم‌ناپذیر باشد. با اینکه حرکت، امری واحد و متصل است، اما تدریجی و تا بی‌نهایت قابل انقسام هم هست؛ این توصیف حرکت به معنای حرکت قطعی است که نحوه وجود خارجی حرکت را حکایت می‌کند و انکار آن، انکار حقیقت حرکت است. «بین مبدأ و منتها» یا «در میانه» بودن (توسط)، به عنوان امری خارجی و به حمل شایع، ناگزیر تدریجی و قابل انقسام است و مفهوم بسیط و ثابت آن صرفاً امری انتزاعی و عقلی است که فقط به حمل اولی حرکت است. تفاوت معنای حرکت قطعی و توسطی، به تفاوتی اعتباری بازمی‌گردد؛ اگر «بین مبدأ و منتها» بودن را یک بار بدون در نظر گرفتن نسبت آن با حدود مسافت و بار دیگر با در نظر گرفتن نسبت آن به حدود مسافت اعتبار کنیم، اعتبار نخست، حرکت توسطی و اعتبار دوم، حرکت قطعی خواهد بود؛ اما این تفاوت اعتباری، یک تقسیم ذهنی است و ارزش وجودشناختی چندانی ندارد و نمی‌توان با اتکا به آن برای حرکت جنبه ثابت واقعی در نظر گرفت (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۸-۲۹۶).

آیت‌الله مصباح علاوه بر این سخن، که بر پایه تفاوت نظر ایشان با علامه طباطبائی درباره «حقیقت و اعتبار» و نیز نحوه «واقعی بودن وجود و ذهنی بودن ماهیت» استوار است، به نکته‌ای اشاره می‌کند که جنبه دیگری از نظریه علامه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. ایشان می‌گویند: «در نظر گرفتن نسبت حرکت با موجودات ثابت در عالم دهر هم برای اثبات جنبه ثابت در حرکت فایده‌ای ندارد؛ چه اینکه حرکت به این اعتبار، دیگر راسم زمان نخواهد بود» (همان، ص ۲۹۹).

استاد مطهری هم اگرچه سخن علامه درباره حرکت قطعی و توسطی را نوآورانه می‌داند، اما به نحوی آن را خروج از مسئله به‌شمار آورده، می‌گوید: «[ایشان] از باب اینکه دیده‌اند حرکت توسطی قوم غیرقابل توجیه است نظر دیگری داده‌اند. به هر حال مطلب، مطلب درستی است ولی اینکه حرف قوم این باشد محل اشکال است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۹۹). «... مطلبی که آقای طباطبائی می‌فرمایند، صحیح است ولی چاره‌ای برای ما درست نمی‌کند» (همان، ص ۱۵۴).

از نظر پیشینیان حرکت توسطی امری بسیط است؛ مانند نقطه که هیچ بعد و امتدادی ندارد و به هیچ اعتباری هم نمی‌توان برای آن امتداد و قابلیت انقسام در نظر گرفت. از نظر آنان حرکت قطعی هم، امری مرکب است مانند خط که دارای امتداد و اجزای بالقوه است و نمی‌تواند این قابلیت انقسام را از دست بدهد. درباره این دو، نزاع بر سر آن است که آیا واقعیت

خارجی، واقعیتی «نقطه‌ای است که ذهن آن را به صورت «خط» خیال می‌کند یا واقعیتی «خطی» است که ذهن از حدود آن نقطه را انتزاع کرده است. تفاوت نقطه و خط، و به تبع آن، تفاوت حرکت قطعی و توسطی، تفاوتی نیست که بتوان با اختلاف اعتبار آنها را از هم جدا کرد. نمی‌توان گفت یک شیء به یک اعتبار خط و به اعتبار دیگر نقطه است (همان).

شهید مطهری (۱۳۸۴) می‌گوید از نظر علامه طباطبائی، در واقعیت، حقیقت واحدی هست که امری ممتد و تدریجی‌الوجود بوده (ص ۸۲) و حرکت توسطی و قطعی، دو اعتبار متفاوت از همان شیء واحد هستند (ص ۷۴). اگر شیء ممتد واحد را به اعتبار امتداد و اجزای متناظر با زمانش در نظر بگیریم حرکت قطعی و اگر بدون اجزا و مقایسه آنها، به اعتبار وحدت و کلیت در نظر بگیریم در ذهن خود مفهوم حرکت توسطی را خواهیم داشت. از این دو اعتبار، آنچه «قطعاً وجود دارد» (ص ۴۳)، حرکت قطعی است. شهید مطهری می‌گوید مقصود علامه طباطبائی از حرکت توسطی، «یک قطعه از حرکت قطعیه می‌باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳) که البته چون در آن، تمام فاصله مبدأ تا انتها به عنوان یک مکان و اوسع از متمکن در نظر گرفته شده (همان)، «بودن بین مبدأ و انتها» به صورت امری واحد و بسیط درآمده است. پس حرکت در این اعتبار، نه حدوث تدریجی دارد و نه فنای تدریجی، بلکه «امری است که در آن حادث می‌شود و در زمان باقی می‌ماند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۹۶).

چکیده آنچه در نقد علامه گفته شد آن است که با اتکا به وحدت اتصالی حرکت و یا نسبتی که حرکت با جهان ثوابت (عالم دهر) دارد، نمی‌توان وجهه ثابتی در حرکت سراغ گرفت که در عین حال راسم زمان هم باشد. دو معنای قطعی و توسطی حرکت، صرفاً اختلاف اعتباری داشته و حرکت، حقیقتی ممتد، تدریجی‌الوجود و تا بی‌نهایت قابل انقسام است که با این حساب دیگر نمی‌تواند مبنایی برای تبیین علم حضوری به جهان محسوس قرار گیرد.

مستفادان هنگام سخن گفتن از نسبت حرکت با علت ایجاد خود، نکاتی را بیان می‌دارند که با در نظر گرفتن آن در کنار نظریه علامه طباطبائی درباره نسبت علی جهان مثال با جهان محسوس، می‌تواند پاسخ برخی از انتقادات باشد. شهید مطهری ثبات و تغییر را از تقسیم‌های نسبی وجود می‌داند، بیان ایشان در این باره به نحوی جنبه ثبات را در تغییر و حرکت اثبات می‌کند. ایشان می‌گویند «مسئله هر متغیری در تغییر خودش ثبات دارد»، چنان که در دیگر تقسیم‌های نسبی وجود هم چنین است: هر کثیری در کثرت خود واحد است، هر بالقوهای در بودن خود بالفعل است و هر وجودی ذهنی، به نحوی عینی است. شیء متغیر هم در مقایسه اجزای آن با هم یا با اجزای تغییری دیگر، متغیر است، اما در عین حال دارای نحوه‌ای ثبات هم می‌باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۲۸۳). اگر طرف تقسیم‌های نسبی وجود را در نسبت با فاعل افاضه‌کننده وجود در نظر بگیریم، مسلماً فاعل مُفیض، افاضه‌کننده وجود مطلق و فی‌نفسه است، نه وجود نسبی و مقایسه‌ای. فاعل، درباره وجود ذهنی، نوعی وجود خارجی را ایجاد می‌کند که در مقایسه با وجود دیگری، وجود ذهنی است و نیز درباره کثرت، وحدت، درباره قوه، فعلیت و درباره تغییر هم ثبات را افاضه می‌کند. «اما ثابت بر دو قسم است: یکی ثابتی که از آن تغییر انتزاع نمی‌شود، و دیگر ثابتی که ثباتش عین ثبات تغییر است. پس رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است و این نکته بسیار اساسی و عمیقی است. عالم نسبت به ما متغیر است ولی

نسبت به ماورای خودش که محیط بر آن است تعییر معنی ندارد. یک حقیقت است دارای دو رویه» (همان، ص ۲۸۵).  
 آیت‌الله مصباح هم این جنبه ثبات در حرکت را پذیرفته و می‌گوید: «از آنجاکه در حرکت جوهری، حرکت عین وجود جوهر است، فقط به فاعلی الهی [و نه طبیعی] نیاز دارد که وجودش را افاضه کند» (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۸)؛ اما با این حال چنین ثباتی را در توجیه نظریه علامه طباطبائی کافی نمی‌داند.

راز مسئله در همان جمله کلیدی نهفته است که شهید مطهری می‌گوید: «رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است»؛ یعنی اگر حرکت و تعییر در ساحت علت و نسبت علی ملاحظه شود، ناگزیر پای ثبات، بساطت و مجرد به میان می‌آید. علامه طباطبائی هم بر همین پایه، ثبات و بساطت را ملاک ربط وجود سیال به علت مجرد، ثابت و قدیم (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲) گرفته و آن را معیار تبیین معرفت به حرکت قرار داده است (همان، ج ۶ ص ۱۶۴). از نظر علامه طباطبائی، (۱) ماهیت ظهور وجود در ذهن است و تمام حقیقت وجود سیال به وجود آن است، (۲) وجود سیال ظهور حقیقت مثالی شیء است، (۳) جهان مثال علت، باطن و حقیقت وجود سیال است و (۴) میان علت و معلول اتحادی برقرار است که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود؛ بر پایه این احکام چهارگانه، افزون بر آنچه دیگران در ساحت وجودی و درباره وحدت جمعی حرکت قطعی در ظرف زمان مطرح کرده‌اند، علامه طباطبائی سخنی مشابه آن را درباره بساطت و ثبات حرکت توسطی در ظرف آن بیان نموده و بر این اساس علم حضوری به حرکت و جهان محسوس را تبیین کرده‌اند.

نظریه علامه طباطبائی، مقتضی «تفسیر حرکت بر اساس کون و فساد» نیست. فاعلی الهی، وجود ربطی سیال را در هر آن، و آن به آن افاضه می‌کند و وجود سیال، از منظر حرکت توسطی، در هر آن به تمام حقیقت خود هست. افاضه آن به آن وجود سیال به این معنا نیست که در آن اول وجودی پیدا می‌شود و در آن بعد، آن وجود بکلی نابود شده و وجود دیگری از ابتدا پدیدار می‌شود. وحدت اتصالی وجود سیال را پیوستگی وجودی قوه و فعل فراهم می‌آورد. قوه و فعل مرتبه ضعیف و شدید وجود واحدی هستند که یکی پس از دیگری آمده و طیف پیوسته‌ای از زنجیره قوه و فعل را به عنوان حرکت پدید می‌آورند. طیفی که در هر آن فعلیتی از آن وجود دارد و مرتبه پیشین نسبت به آن بالقوه و مرتبه بعد نسبت به آن بالفعل است.

نظریه علامه طباطبائی، با آنچه قاعده «المترقات فی الزمان مجتمعات فی الدهر» بیان داشته و آیت‌الله مصباح، نظریه علامه را به آن ارجاع داده هم متفاوت است. محتوای این قاعده بر اساس کثرت ماهوی در زمان و وحدت وجودی در دهر استوار است و جنبه بساطت و ثبات را به جایی بیرون از جهان محسوس، یعنی عالم دهر (مثال) می‌برد، یعنی «همین وجودات که به اصطلاح وجود فردی دارند در یک جای دیگر وجود جمعی داشته، معیت دارند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۲۸۵)؛ درحالی که از نظر علامه طباطبائی، کثرت ماهوی در ذهن است و جهان مثال هم بیرون از جهان مادی نیست، بلکه علت، باطن و حقیقت آن است. با این سخن، نه علت از مرتبه عالی خود فرو می‌افتد و نه معلول از جایگاه‌اش خارج شده و در مرتبه علت قرار می‌گیرد، بلکه میان علت و معلول اتحادی وجودی برقرار است که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود.

## نتیجه‌گیری

از نظر علامه طباطبائی چنان که وجود جهان محسوس، با صرف اتکای به خودش توجیه‌پذیر نیست و فقط با به میان کشیدن پای علت تبیین می‌شود، معرفت به جهان محسوس هم با اکتفا به کنش‌گری‌های مادی و ارتباط با جهان محسوس ممکن نیست و ناگزیر علم به جهان محسوس هم متکی به علت آن، یعنی جهان مثال و عقل است. از نظر علامه، واقعیت همان وجود است و علم حضوری، چیزی جز حضور واقعیت و وجود شیئی نزد شیء دیگر نیست. از آنجاکه ماهیت ظهور وجود مقید در ذهن است، فقط جنبه معرفت‌شناختی دارد و جنبه وجودشناختی آن، به سلوب و قیود و اعدام بازمی‌گردد. علم حضوری به وجود شیء، علم به تمام حقیقت آن است و چیزی در این علم فروگذار نمی‌شود. رابطه جهان‌های سه‌گانه ماده، مثال و عقل، رابطه‌ای وجودی است. شیء مادی، یک طیف گسترده وجودی است که یک سوی آن در زمان ظاهر می‌شود و جهان محسوس را پدید می‌آورد و سوی دیگر آن، در فوق زمان حاضر است که جنبه ثبات و بساطت شیء است. میان دو سر طیف بینونت و افتراق نیست، بلکه همواره با یک شیء واحد روبه‌رویم که جنبه‌ای متغیر و جنبه‌ای ثابت و بسیط دارد. جهان مثال به مثابه علت جهان محسوس، حقیقت و باطن آن است؛ نسبت باطن و ظاهر، وحدتی است که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود. بر پایه این وحدت، علم حضوری به جهان مثال که رابطه علی و مطابقت وجودی با جهان محسوس دارد، علم به تمام حقیقت جهان محسوس است. هنگام اتصال با جهان محسوس، جهان مثال به شهود ما درمی‌آید و همین حضور مبنای معرفت به جهان محسوس است. طرح نوی که علامه طباطبائی در تبیین علم حضوری به جهان محسوس در انداخته می‌تواند زمینه تحول در تحقیقات رابطه نفس و بدن را فراهم آورده و افقی تازه در پژوهش‌های معرفت به جهان حسی باشد.

منابع.....

- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۳۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۰، *بداية الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱ق، رساله اسماءالله، در: *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه نعمان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *رساله العلم*، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *نهایة الحکمه*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۶ق، رساله الولایه، در: *الانسان والعقیده*، چ دوم، قم، باقیات.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۸ق، رساله القوة و الفعل، در: *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، باقیات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۴، *النهاية الحکمة (تعلیقات)*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی النهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مظهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، ج ۱۱ (درس های اسفار)، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، ج ۱۲ (درس های اسفار)، تهران، صدرا.



## تحلیلی بر نقش معرفت‌شناسی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی

nabaviyan@gmail.com

fooladi@iki.ac.ir

nouralizadeh.f@gmail.com

سید محمود نبویان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

محمد فولادی‌وندا / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

فرشته نورعلیزاده / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

پذیرش: ۹۹/۰۲/۰۴

دریافت: ۹۸/۰۷/۰۳

### چکیده

یکی از مبانی مهم فلسفی در تولید علم دینی، مبانی معرفت‌شناختی است. پرسش‌های اصلی در معرفت‌شناسی عبارت‌اند از: چیستی و امکان؛ ابزار و منابع؛ قلمرو و انواع؛ ارزش و اعتبار شناخت. این پژوهش، با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی، به واکاوی نقش مبانی فلسفی در تولید علم دینی، با تأکید بر مبانی معرفت‌شناسی از منظر علامه طباطبائی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش از سویی حاکی از این است که از منظر علامه، مراد از شناخت، مطلق علم و آگاهی است؛ امکان شناخت و تحقق معرفت، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ ابزار شناخت متناسب با قلمرو و انواع شناخت، حواس پنج‌گانه، عقل، قلب، وحی و نقل است. در قلمرو شناخت، امور نامحسوس و غیرمادی نیز در قلمرو شناخت قرار دارند. بالاترین ارزش شناخت، مربوط به شناخت یقینی است. از سوی دیگر، امکان تولید علم و معرفت یقینی به طور عام و تولید معرفت دینی به طور خاص، ممکن است. راه دستیابی به معرفت دینی برای انسان مسدود نیست؛ چراکه همه ابزارهای متعارف معرفت بشری برای تولید علم کارایی دارند و در تولید علم، می‌توان به تناسب موضوع از هر روشی، و یا به صورت تلفیق از همه روش‌ها کمک گرفت.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی، معرفت یقینی، ابزار شناخت، مبانی فلسفی، علامه طباطبائی.