



فصلنامه علمی پژوهشی آفاق حکمت

سال دوم، شماره اول، بهار ۱۴۰۴، ص ۹ تا ۲۷

تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۲



نسبت سنجی فلسفه با سایر علوم، مبتنی بر اعمیت موضوع فلسفه، از منظر علامه طباطبائی

آیت الله عبدالکریم فرحانی  استاد دروس خارج حوزه علمیه قم

karimfarhani0@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

بر اساس مبانی حکمت مشاء، آنچه که از تقسیمات حکمت مشهور است، تقسیم آن به حکمت نظری و حکمت عملی است که هرکدام از این دو دارای سه قسم بوده و مجموع علوم برهانی را ضمن شش قسم برمی شمارند که یکی از آن اقسام، «فلسفه اولی» می باشد، ملاصدرا^ع نیز با وجود اینکه حکمت را تعالی بخشید، اما در عین حال سازمان علوم را به همین اساس بنا کرد؛ علامه طباطبائی^ع بر اساس تحلیل موضوع علم فلسفه و اصل واقعیت که ضرورت ازلی دارد و «الشامل لکل شیء» است، به تبیین نسبت علم فلسفه با سایر علوم پرداخته است و منظومه علوم را در نظامی جدید طرح ریزی نموده است. لذا در این تحقیق، ابتدا به دیدگاه علامه طباطبائی^ع در مورد ملازمه بین «اعمیت علم فلسفه» با «اعمیت موضوع فلسفه» اشاره شده و سپس اشکالات آیت الله مصباح^ع بر ملازمه مذکور بیان گردیده و پس از ارائه پاسخ به اشکالات وارده و با اثبات اعمیت علم فلسفه مبتنی بر اعمیت موضوع آن، با روش تحلیلی به نسبت سنجی سایر علوم با علم فلسفه پرداخته شده است.

کلید واژه: تقسیمات حکمت، فلسفه، اعمیت، موضوع علم، علامه طباطبائی^ع

مقدمه

حکمت الهی پیش از آنکه وظیفه حداقلی خود، یعنی اشتغال بر گزاره‌های هستی‌شناسانه را به دوش کشد، می‌تواند در نگاهی اعلی به یک خوانش حداکثری، عهده‌دار تولد، تکون، تطور و ترابط همه علوم عقلی و غیر عقلی باشد؛ همان‌گونه که علوم جزئی و اعتباری یا به عبارتی جدلی نیز از این هدف حکمت الهی مستثنا نیست.

بنا به ارشاد عقل، حکمت الهی و معقول انسانی، توسط کسانی غیر از ولی الهی و انبیاء ارائه و تبیین نخواهد شد. لکن معروف نقل تاریخی این علم، به تدوین در زمان ارسطو و اساتیدش افلاطون و سقراط بازمی‌گردد. تقسیمات ارسطویی که از نتایج علم شناخت و منطق است، باعث به وجود آمدن یک منظومه علمی تحت عنوان حکمت و تقسیمات طارئه بر آن به نظری و عملی شد. از آنجا که حکمت نظری، هویتی هستانی و حکمت عملی، گزاره‌های هنجاری را به خود اختصاص داده است، اقسام سه‌گانه حکمت نظری، طبیعیات یا همان الهیات سفلی، ریاضیات و به تعبیری الهیات وسطی و بالاخره الهیات یا همان فلسفه اعلی می‌باشد. این اولین اصطلاح حکمت، فلسفه و الهیات بعد از تدوین علوم بود. همچنان که حکمت عملی نیز به (۱) هنجارهای مربوط به مَن فردی - یعنی اخلاق -، (۲) مَن جمعی اول - یعنی تدبیر منزل - و مَن جمعی دوم - یعنی سیاست مدن -، تقسیم گردید.

ضمن تقدیر از اوج زحمات علمی بزرگان حکمت مشاء که باید گفت این تراث علمی در مبارزه با شک‌گرایی و حفظ ارزش‌های معقول الهی، انسانی و اسلامی - خصوصاً تعلیقات کلامی -، ارزنده و سودمند بود؛ اما پس از آن، شاهد ظهور معنای جدیدی از حکمت توسط آخوند ملاصدرا^{ره} بودیم. فرق حکمت متعالیه صدرایی با اوتاد پیشین، در این نکته نهفته بود که حکمت متعالیه توانست با جمع بین اشراق و مشاء، حکمت را تعالی بخشد، هستی را انسان‌شناسانه و مشاهدات اشراقیون را به منطق برهانی مشاء ارائه کند. لکن به هر روی، اسفار صدرایی نیز ناقض سنگ بنای ارتباط علوم با یکدیگر بر اساس تقسیمات علوم جدلی و برهانی و همچنین روابط اقسام حکمت با یکدیگر نشد و او نیز فلسفه الهی را در ساختار و سازمان حکمت مشایی جانمایی کرد.

هرچند تغییر متد و محتوا از جانب ملاصدرا^{ره}، باعث پایان نزاع شهود اشراقی و منطق عقلانی مشایی در حکمت متعالیه شد، ولی پایبندی به نظام ادراکی روابط علوم حکمی از مبدأ مشایی، مسائلی را بی‌جواب و اشکالاتی را بی‌پاسخ گذاشت. از مهم‌ترین این مسائل می‌شود به عناوین ذیل اشاره کرد:

(۱) جدایی علوم سنتی اسلامی و به اصطلاح حوزوی و مکتب‌خانه‌ای از علوم یقینی و برهانی؛

(۲) جدایی دین و علوم دینی از هنجارهای فردی و اخلاقی و اجتماعی و تمدنی؛

(۳) عدم ارتباط تولیدی حقیقی بین علوم حکمی و توجیه تأثیر علوم بر یکدیگر از طریق ضرورت قیاسی؛

(۴) ناکارآمدی منطق مشایی در علومی همچون تجربیات، اخلاقیات، اجتماعیات و تمدنیات، و همچنین تعویض روش اندیشه توسط غربیان که به محکم کردن دیالکتیک‌های پرتناقض، نسبی و مخالف با ارزش‌های الهی و انسانی انجامید؛

(۵) عقیم بودن فلسفه الهی سبب به تولید و انتاج علوم و ادراکات جزئی؛

(۶) ضرورت تقدم شناخت و انسان‌شناسی بر همه مفاهیم، حتی توحید و هستی‌شناسی؛

و سایر اشکالات دگراندیش‌ها و غربی‌ها که علم الهی و حقیقت دینی و اسلامی را ناکارآمد از حل گره‌های علمی و عملی بشر امروز تلقی می‌کردند. در همین گذار تاریخی حکمت، حکیم متأله الهی علامه سید محمدحسین طباطبائی^{ره}، ارائه جدیدی به شکلی نوآورانه از نظام تفاهم‌نامه علوم را عرضه کرده و تغییراتی در روابط اندیشه‌های بشری را ارائه داده است. ایشان در آثار متعدد حکمی خود، اندیشه خود را از انهدام اصل تقسیمات حکمت ارسطویی آغاز کرده است. خواننده محترم در اثر پیش رو خواهد یافت که علامه طباطبائی^{ره} به چه شکلی مبدأ تمام ادراکات و اندیشه‌ها را ضرورت ازلی قراردادده است؛ وی از واقعیت سرمدی آغاز نموده و تقسیمات اولیه آن را با روش و اندیشه‌ای صحیح‌تر از منطق مشایی انجام داده و فلسفه الهی را با مبدئیت حق قدسی، باعث و والد تمام ادراکات حقیقی و اعتباری، وحدانی و متکثر انسانی و غیرانسانی و همچنین اصیل و اعتباری قلمداد کرده است؛ تا جایی که این همپایی انسان، شناخت و هستی، سلسله متوالی گزاره‌ها را تا مرحله تولد تمام علوم کلی و جزئی پیش برد. در حکمت طباطبائی^{ره}، نه خبری از ضرورت بالقیاس علوم با یکدیگر بوده و نه جایی برای توصیف علوم سنتی حوزه به جدلی و علوم حکمی به برهانی و خلط حقیقت اعتبار باقی مانده است. در عقیم نبودن فلسفه نهایی علامه^{ره}، می‌توان گفت که تمام علوم حقیقی و اعتباری در ابعاد شناختی و مبادی تعریفی، نیازمند علمی با مبدئیت توحید و نهایت نفس انسانی شده‌اند. همان‌گونه که تمام علوم در اثبات مبادی تصدیقی و هستی حقیقی یا اعتباری خود، تابع و ملزوم حق سرمدی شده‌اند.

آنچه که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، اشاره به مبنای طرح این نظام تفاهم‌نامه علوم است و در همین راستا، بر اساس تحلیل موضوع علم فلسفه و اصل واقعیت که ضرورت ازلی دارد و «الشامل لکل شیء» است، به نسبت علم فلسفه با سایر علوم پرداخته می‌شود که آیا می‌توان فلسفه را

به عنوان علمی در عرض سایر علوم مطرح کرد یا خیر؟ و بر این اساس طرح موجود از تقسیمات حکمت، با چه سرنوشتی مواجه خواهد گردید. لذا در این تحقیق، ابتدا به دیدگاه علامه طباطبائی^ع در مورد ملازمه بین اعمیت علم فلسفه با اعمیت موضوع فلسفه اشاره می‌گردد؛ سپس اشکالات آیت‌الله مصباح^ع بر ملازمه مذکور بیان گردیده و پس از پاسخ به اشکالات وارده و با اثبات اعمیت علم فلسفه مبتنی بر اعمیت موضوع آن، به نسبت‌سنجی سایر علوم با علم فلسفه پرداخته خواهد شد.

پیشینه پژوهش

در حوزه طبقه‌بندی علوم و تقسیمات حکمت، پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است. همچنین مقالات مشخصی در زمینه تبیین موضوع فلسفه و نقش آن در تمایز با سایر علوم نیز پرداخته‌اند؛ برای نمونه، تورانی و عمرانیان (۱۳۹۰) به بررسی دیدگاه ابن سینا^ع و ملاصدرا^ع در این باره تحت عنوان «دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در تبیین موضوع فلسفه و تمایز آن با سایر علوم» پرداخته‌اند و امیری، فلاح رفیع و اکبریان (۱۴۰۱)، موضوع فلسفه را تحت عنوان «توسعه موضوعی فلسفه نزد علامه طباطبائی در مقایسه با ابن سینا و ملاصدرا و کارکرد آن در سایر علوم» بررسی کرده‌اند. با این وجود، این آثار در تبیین دقیق دیدگاه علامه طباطبائی^ع و به‌ویژه در طرح لوازم و پیامدهای آن، به صورت جامع عمل نکرده‌اند. پژوهش حاضر درصدد است تا با پر کردن این خلأ، دیدگاه علامه را به روشی تحلیلی-برهانی به شکلی مبسوط تبیین نماید.

۱. وجه اعمیت علم فلسفه بر اساس اعمیت موضوع آن از منظر علامه طباطبائی^ع

علامه طباطبائی^ع در فرع اول نه‌ایة الحکمه، به مسأله اعمیت علم فلسفه اشاره کرده و آن را به اعمیت موضوع آن مستند نموده و چنین فرموده است: «أن الفلسفة أعم العلوم جميعا لأن موضوعها أعم الموضوعات وهو الموجود الشامل لكل شئ فالعلوم جميعا تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها و أما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها على شئ من العلوم فإن موضوعها الموجود العام الذي تنصوره تصورا اوليا و نصدق بوجوده كذلك لأن الموجودية نفسه» (نه‌ایة الحکمة، ص ۱۵).

در این فرع، دو مسئله مطرح شده است؛ مسأله اول، مربوط به بداهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه است که در ذیل مباحث چیستی موضوع فلسفه به شکلی مبسوط به آن پرداخته شد. مسأله دوم -که در بخش اول این فرع به آن پرداخته شده است- نیز نسبت فلسفه با سایر علوم می‌باشد. علامه

در این زمینه می‌فرمایند که فلسفه، اعم از جمیع علوم است؛ چراکه موضوع آن، عبارت از واقعیتی است که شامل همه چیز شده و اعم از تمامی موضوعات علوم دیگر است. بر این اساس، علوم در ثبوت و وجود موضوعات خود، محتاج به فلسفه می‌باشند؛ اما فلسفه چنین نیازی به سایر علوم ندارد و این مهم، به دلیل بدهت تصویری و تصدیقی موضوع فلسفه است.

آیت‌الله مصباح در شرح این عبارت چنین می‌فرماید: «لمقایسة العلوم بعضها ببعض اعتباران أحدهما نسبة مفاهيم موضوعاتها بعضها الى بعض فإذا كان موضوع علم أعم من موضوع علم آخر سمى العلم الأول أعم كنسبة العلم الطبيعي الى علم الحيوان لكن فى هذا الاعتبار لا تغاير بين العلمين لأن الأخص جزء من الأعم. ثانيهما نسبة المسائل بعضها إلى بعض بحسب مقام الإثبات فإذا كان مسائل علم من مبادئ علم آخر سمي الأول أعلى كنسبة العلم الكلى و الفلسفة الأولى إلى سائر العلوم. ثم إن التصديق بوجود موضوع العلم يعدّ من مبادئه فإذا لم يكن بديهيا احتاج الى علم أعلى حتى يثبت فيه فكل علم لا يكون وجود موضوعه بديهيا احتاج الى علم أعلى و حيث لا يوجد علم أعلى من الفلسفة الأولى فليكن هذا العلم متكفلا لإثبات تلك الموضوعات و هذا هو السرّ فى إدراج هذه المسائل فى الفلسفة و أما تعليل ذلك بأعمية الموضوع فهو يناسب الفلسفة بمعناها العام الذى يشمل جميع العلوم و هى بهذا المعنى ليست علما برأسها» (تعليقة على نهاية الحكمة، ص ۱۲).

ایشان با تفکیک میان مقام ثبوت و اثبات، در شرح عبارات علامه می‌فرمایند: برای نسبت‌سنجی میان یک علم با علم یا علوم دیگر، دو حد وسط قابل تصویر است: حد وسط اول، مربوط به مقام ثبوت بوده و عبارت از سنجش میان مفاهیم موضوعات این علوم است. اگر مفهوم موضوع یک علم، از مفهوم موضوع علم دیگر اعم باشد، علم اول، اعم از علم دیگر خواهد بود؛ مانند نسبتی که میان طبیعیات و علم حیوان‌شناسی برقرار است. حد وسط دوم، مربوط به مقام اثبات بوده و عبارت از سنجش میان مسائل این علوم از جهت مبادی تصدیقی آنهاست. اگر مسائل یک علم، جزء مبادی تصدیقی علم دیگر باشند، علم اول، أعلى از علم دیگر خواهد بود. مثال این مورد، نسبت میان فلسفه و سایر علوم می‌باشد؛ چون مسائل فلسفه -مانند اثبات وحدت و کثرت و احکام آنها-، جزء مبادی تصدیقی سایر علوم -مانند ریاضیات- می‌باشند و بدین دلیل فلسفه، أعلى از سایر علوم قرار می‌گیرد.

همچنین تصدیق به وجود موضوع یک علم، از مبادی آن علم محسوب می‌شود و لذا اگر این تصدیق، نظری و محتاج برهان باشد، این برهان در علمی که در رتبه بالاتری قرار دارد، ارائه می‌شود و از آن‌جا که علمی بالاتر از فلسفه قرار نمی‌گیرد، بنابراین فلسفه عهده‌دار اثبات وجود موضوعات سایر علوم می‌باشد.

باید توجه داشت اگر حد وسط ما، اعمیت موضوع فلسفه باشد، تفکیک میان علوم بدیهی و نظری اشتباه است؛ چون ثبوت موضوعات همه علوم - خواه بدیهی باشند یا نظری - از این جهت وابسته به فلسفه هستند. اما اگر حد وسط را چنین تبیین کنیم که فلسفه، مبادی تصدیقی سایر علوم را تأمین می‌کند، آن‌گاه باید میان علوم بدیهی و نظری تفکیک نمود؛ چون علمی که دارای موضوع بدیهی‌اند، نیازی به فلسفه پیدا نمی‌کنند.

کسانی که در توضیح عبارات علامه، تأمین مبادی تصدیقی سائر علوم را مبنا قرار می‌دهند، لاجرم دست از ظاهر عبارت علامه برداشته و در صدد تأویل آن بر می‌آیند: «ثم إنه قد تبين بما ذكرناه أولا أن المتوقف على الفلسفة من العلوم هي التي لا تكون موضوعاتها بدیهية كما صرح بذلك المصنف قدس سره فی تعلیقه علی الاسفار ج ۱، ص ۲۵، بقوله "و يتبين به أيضا أن سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها لو لم تكن بدیهية" انتهى. و ثانياً أن المتوقف على الفلسفة ليس ثبوت موضوعات العلوم و وجودها الخارجی و إنما المتوقف عليها هو العلم و التصديق بثبوتها و الذي هو من المبادئ التصديقية لكل علم» (نهایة الحکمة با تعلیقات آقای فیاضی، ج ۱، ص ۲۵).

آیت‌الله فیاضی در توضیح عبارت «تتوقف علیها فی ثبوت موضوعاتها»، چنین می‌گویند: «أی فی حصول العلم بثبوت موضوعاتها و بعبارة أخرى تتوقف علیها فی التصديق بثبوت موضوعاتها» (همان). ایشان ثبوت موضوعات علوم را محتاج موضوع فلسفه نمی‌دانند؛ بلکه علم و تصدیق و به عبارت دیگر، اثبات آن‌ها را محتاج فلسفه می‌شمرد و به همین دلیل، از ظاهر عبارت علامه - که میان علوم بدیهی و نظری تفکیک نکرده و قید «جميعاً» را ذکر نموده است - دست برداشته و تنها علوم نظری را متوقف بر فلسفه می‌داند. البته عبارت حاشیه علامه بر اسفار، بر اثبات وجود موضوعات سائر علوم تأکید دارد؛ منتهی تعبیر ایشان در نهایه، بر اساس عدم تفکیک میان موضوعات بدیهی و نظری و بر توقف جمیع علوم تأکید دارد.

این سوال قابل طرح و پیگیری است که آیا می‌توان با حد وسط اول، مطلب علامه را پیش برد یا خیر؟ آیا نسبت فلسفه را با سایر علوم از طریق نسبت موضوع فلسفه با موضوعات علوم در جهت ثبوت موضوعات می‌سنجیم یا نسبت فلسفه با سایر علوم را از طریق اثبات موضوعات نظری - یعنی حیث مبدء تصدیقی یک علم برای علم دیگر - می‌سنجیم؟

آیت‌الله مصباح^{ره} به خوبی میان دو حد وسط تفکیک کرده‌اند. ایشان قبول دارند که ظاهر عبارات علامه، حد وسط اول است و به همین دلیل آن را به معنای حیث اثباتی و مبدء تصدیقی نمی‌دانند. ایشان، فارغ از این که مراد علامه کدام حد وسط باشد، اشکالاتی بر آن وارد می‌کنند.

۲. اشکالات آیت‌الله مصباح علیه السلام بر اعمیت علم فلسفه

اشکال نخست ایشان، ذیل اشکال به نظریه علامه در باب عدم جریان برهان لم در فلسفه آمده است: «عدم وجود علة للموجود المطلق لا يستلزم عدم علة لحصة خاصة أو لمرتبة خاصة منه ویکفی فی ذاتیة المحمول أن يكون ثابتاً لحصة من موضوع العلم كما أنه یکفی أن يكون حصة من المحمول ثابتة للموضوع كما صرح به أساطین المنطق» (تعلیقه علی نهایة الحکمة، ص ۱۵). این عبارت در فصل مربوط به عرض ذاتی، به شکل مفصلی توضیح داده شد. ایشان معتقدند که هم موضوعات مسائل و هم محمولات آن می‌توانند اخص از موضوع علم باشند. بنابراین ملازمه‌ای میان اعمیت موضوع علم و اعمیت خود علم که متشکل از مسائل آن می‌باشد، وجود ندارد.

اشکال دومی که ایشان بر حد وسط اول وارد می‌کنند، چنین است که اگر اعمیت فلسفه نسبت به سایر علوم، به جهت اعمیت مفهوم موضوع آن نسبت به مفاهیم سایر موضوعات بدانیم - مانند اعمیتی که علم طبیعی نسبت به علم حیوان‌شناسی دارد-، لازم است دست از تمایز علوم برداریم؛ چون موضوعات علوم جزئی به منزله فصول فلسفه محسوب شده و اخص از آن می‌باشند و علمی که در مورد موضوع اخص سخن می‌گوید، در واقع جزئی از علمی است که از اعم سخن می‌گوید. از دیگر نکات لازم برای تحقیق در این مسئله، تفکیک میان حیث «لابشرط قسمی» و «لابشرط مقسمی» است. در تقسیم‌بندی مشهور از حکمت، فلسفه به معنای لابشرط مقسمی، همان حکمت به معنای عام است که شامل فلسفه بالمعنی الاخص، طبیعیات و ریاضیات می‌شود و به معنای لابشرط قسمی نیز همان فلسفه بالمعنی الاخص است. وقتی گفته می‌شود که موضوع فلسفه، اعم الموضوعات است و به همین دلیل اعم العلوم قلمداد می‌شود، کدام یک از این دو اصطلاح مورد نظر است؟ این نکته نیز در عبارات آیت‌الله مصباح، تذکر داده شده است: «إن القدماء لمّا جمعوا المعارف الانسانية وأخذوا فی ترتیبها وتنسيقها سمّوا کل مجموعة متناسبة منها باسم علم خاص وأطلقوا علیها اسم العلم أو الفن أو الصناعة ... بنحو من الاشتراك اللفظی فن لکل من هذه الالفاظ معنی آخر أعم أو أخص أو مبائن وأطلقوا علی الجميع اسم الفلسفة والحكمة فكان الفلسفة عندهم اسماً عاماً لتلك العلوم» (تعلیقه علی نهایة الحکمة، ص ۱۱).

مطابق دیدگاه آیت‌الله مصباح علیه السلام، قدماء پس از تجمیع معارف و علوم بشری، نام مجموعه این علوم را با موضوعات و مسائل گوناگونی که دارند، فلسفه و حکمت گذاشته‌اند. بنابراین فلسفه، مقسمی برای این مجموعه علوم محسوب می‌گردد. فلسفه به این معنا، در واقع صرفاً عنوانی است که اشاره به مجموعه معارف برهانی و حقیقی بشری دارد و لذا هیچ یک از موضوعات علوم، از دایره آن بیرون

نخواهند بود. طبیعیات، ریاضیات، فلسفه اولی و خداشناسی، همگی بخشی از این فلسفه می‌باشند. به تعبیر ایشان، موضوع این اصطلاح از فلسفه، مطلق موجود است نه موجود مطلق.

بر اساس بیان آیت‌الله مصباح^{علیه السلام}، حد وسط اعمیت موضوع فلسفه برای اثبات احتیاج علوم به فلسفه، تنها با اصطلاح لابشرط مقسمی فلسفه هم‌خوانی دارد؛ چون مطلق موجود، شامل تمام موضوعات بوده و چیزی از دایره آن بیرون نمی‌ماند. این در حالی است که فلسفه عام با موضوع مطلق موجود، علم واحدی نیست و مطلق موجود، امری انتزاعی است و فاقد چیزی به نام عوارض ذاتیه می‌باشد و لذا نمی‌توان گفت که فلسفه عام، اعم العلوم است.

۲,۱. ناهماهنگی میان اشکالات مطرح شده از طرف آیت‌الله مصباح^{علیه السلام}

آیا آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} در عین حفظ اشکال اول، در صددند از اشکال دوم هم یاد کرده و از علم واحد نبودن فلسفه مقسمی یاد کنند؟ اگر چنین باشد، باید گفت که این دو اشکال در دو فضای کاملاً متفاوتی هستند. در اشکال اول، موضوع فلسفه، واقعیتی است که اعم موضوعات بوده و در مباحث تقسیمات حکمت، تحقیق این مسئله گذشت که با موضوعیت واقعیت برای فلسفه، فلسفه در عداد اقسام حکمت بالمعنی العام و قسیم ریاضی و طبیعی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه فلسفه با موضوعیت واقعیت، در جایگاه مقسم تمام علوم بشر قرار دارد و سایر علوم در طول آن - نه خارج از آن - قرار می‌گیرند؛ چون خارج بودن ریاضیات و طبیعیات از موضوع فلسفه، به معنای لاواقعیت بودن و غیر برهانی بودن آن‌ها خواهد بود. بنابراین در این فضا نمی‌توان چنین گفت که فلسفه‌ای که از عوارض اعم موضوعات سخن می‌گوید، علم واحدی نیست.

آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} با پذیرش اعمیت موضوع فلسفه، قادر به طرح دو اشکال خواهد بود که اولاً آیا میان اعمیت موضوع یک علم و اعمیت خود آن علم، ملازمه‌ای برقرار است؟ ثانیاً با فرض اعمیت فلسفه از سائر علوم، چگونه می‌توان از تمایز فلسفه و سائر علوم یاد کرد؟

آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} در مقام اشکال فرمودند: در صورت اعم بودن موضوع فلسفه، سایر علوم از فلسفه قابل تفکیک نیستند. آیت‌الله جوادی در مقام پاسخ می‌فرمایند: «...اعتراض فوق ناتمام است، زیرا همان‌گونه که شیخ رئیس مبسوطاً در فصل هفتم از مقاله دوم فن پنجم از منطق شفا بیان داشته است، در برخی از موارد با آن که موضوع یک علم، أخص از موضوع علم دیگر است، علم أخص به عنوان فصلی از فصول علم اعم شمرده نشده، بلکه دانشی مستقل محسوب می‌گردد، مانند علم طب و علم طبیعی. موضوع علم طبیعی، جسم طبیعی و موضوع طب، بدن انسان که جزئی از کلی جسم

طبیعی است، می‌باشد و لیکن هر یک از آن دو، علمی مستقل را تشکیل می‌دهند. دلیل این‌که در این گونه موارد، مسائلی که پیرامون موضوع خاص گرد می‌آیند، فصلی از فصول علم عام را تشکیل نمی‌دهند، این است که آن موضوع خاص، مقتضی یک سلسله عوارض ذاتی‌ای است که آن عوارض، عرض غریب موضوع علم عام می‌باشند» (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۲۳۱).

علوم أخص، از عوارضی سخن می‌گویند که با یک واسطه غریب، عارض موضوع اعم شده و در نتیجه عارض أخص نیستند؛ بلکه عارض لأمر أخص می‌باشند. بنابراین اشکال آیت‌الله مصباح^{ره}، ناشی از عدم تفکیک میان عارض أخص و عارض لأمر أخص می‌باشد. این‌که نسبت سایر علوم به فلسفه را از باب نسبت میان علم حیوان‌شناسی به علم طبیعیات بدانیم، مبتنی بر این فرض است که عوارض موضوع ریاضیات و عوارض موضوع طبیعیات را عارض أخص موضوع فلسفه بدانیم؛ این در حالی است که عوارض موضوعات علوم جزئی، مستقیماً و بلاواسطه، عارض خود موضوع فلسفه نمی‌باشند، بلکه خود موضوعات علوم جزئی، در عروض این عوارض بر موضوع فلسفه دخالت دارند. در نتیجه این عوارض، عارض لأمر أخص بوده و عارض أخص نمی‌باشند.

پاسخ آیت‌الله جوادی، نمی‌تواند دافع اشکال فوق باشد؛ چون موضوع فلسفه، واقعیت است و موضوع ریاضی و طبیعی، امری خارج از واقعیت نمی‌باشد. در این فضا، نمی‌توان میان عارض أخص و عارض لأمر أخص فرق گذاشت.

۲،۲. پاسخ به اشکال عدم ملازمه میان اعمیت موضوع و اعمیت علم

پاسخ به اشکال عدم ملازمه میان اعمیت موضوع و اعمیت علم در فرع چهارم مدخل نهاییه ارائه شده است: «و رابعاً أن هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعاً ولا يشذ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شئ من الأشياء لم يتصور هناك غاية خارجة عنه يقصد الفن لأجلها...» (نهایة الحکمة، ص ۱۶).

بر اساس نظریه مختار علامه^{ره} در باب عرض ذاتی، با موضوع بودن واقعیت برای فلسفه، محمولات آن نیز از سنخ واقعیت خواهند بود. علامه^{ره} در فرع چهارم مدخل نهاییه می‌فرمایند که اعم الفنون بودن فلسفه و موضوع و محمولات آن، مستلزم این است که فلسفه، آلت هیچ علم دیگری محسوب نشود. در این جا نیز علامه^{ره}، محمولات فلسفه را به سنخ موضوع فلسفه ارجاع داده و لذا تعبیر «لا يشذ عن موضوعه ومحمولاته شئ من الأشياء» را به کار برده‌اند. پس همان اعمیتی که برای موضوع فلسفه قائل هستند، برای محمولات آن نیز قائل می‌باشند. بنابراین اعمیت موضوع فلسفه، مستلزم اعمیت علم فلسفه می‌باشد.

از عبارات رحیق مختوم، به خوبی می توان توجه به این تفکیک را دریافت. ایشان در اشاره سیزدهم چنین می فرمایند: «چون اسفار اربعه عقلی از عرفان به فلسفه راه یافت و عنوان سیر و سلوک را به همراه داشت و از سلوک قلبی به سیر عقلی منتقل شد، توضیح کوتاهی پیرامون حکمت نظری و حکمت عملی و همچنین عرفان نظری و عرفان عملی لازم است: ۱) حکمت نظری پیرامون موجود مطلق به شرط عدم تخصص به ریاضی، طبیعی، منطقی و اخلاقی بحث می نماید و فلسفه کلی و علم اعلی و دیگر القاب کریمه، بیانگر وسعت قلمرو آن است و علوم استدلالی مزبور، زیر آن علم کلی مندرج اند؛ زیرا علوم یاد شده، موضوع و برخی از مبادی خود را از آن می گیرند» (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۹۳).

در این عبارت، وجه اندراج سایر علوم تحت علمی که از موجود مطلق سخن می گوید، دو مطلب دانسته شده است: اولاً علوم جزئی، ثبوت موضوع خود را وام دار فلسفه هستند؛ ثانیاً علوم جزئی، مبادی خود را وام دار فلسفه می باشند.

بنابراین تفکیک میان ثبوت موضوعات علوم جزئی و تأمین مبادی تصدیقیه علوم جزئی در مواردی که نظری باشند، در این عبارت به خوبی بازنمایی شده است. علامه رحمه الله گرچه در حاشیه اسفار، نسبت فلسفه با سایر علوم را از حیث تأمین مبادی تصدیقی بررسی کرده اند، اما در نهایه الحکمة، این نسبت را از حیث اعمیت موضوع بررسی نموده و عبارات فوق الذکر از رحیق مختوم، وجه الجمع این دو عبارت علامه رحمه الله می باشد.

عبارت دیگری که مؤید این تفکیک می باشد، اشاره پانزدهم ایشان است: «علامه طباطبایی رحمه الله در فروع مدخل نهایه الحکمة به این حقیقت اشاره کرده اند که چون موضوع فلسفه - یعنی وجود مطلق - اعم اشیاء است، فلسفه نیز اعم العلوم خواهد بود. ممکن است بر این مطلب اعتراض شود به این که اگر مراد از اعمیت، تأمین برخی از مبادی دیگر علوم در مسائل علم اعلی نباشد و نسبت به عموم و خصوص موضوع علوم بازگشت نماید، در این صورت علم أخص فصلی از فصول علم اعم بوده و علمی مستقل از آن نمی باشد؛ یعنی چون موضوع علم أخص، جزئی از موضوع علم اعم است، خود علم أخص نیز جزء علم اعم بوده و بخشی از بخش های آن علم به شمار می آید» (رحیق، ج ۱، ص ۲۳۰).

ایشان در اشاره شانزدهم چنین می فرمایند: «شانزدهم: حضرت استاد علامه رحمه الله در چهارمین فرع از فروع مدخل نهایه الحکمة، با توجه به اعم بودن موضوع فلسفه، هر نوع غایتی را که خارج از فلسفه باشد، برای آن نفی می نماید؛ به این بیان که چون خارج از موضوع فلسفه که وجود مطلق

است، هیچ چیز دیگر نمی‌تواند موجود باشد، از این جهت حقیقت وجود، غایتی که خارج از آن باشد نخواهد داشت. بر این بیان اشکال شده است به این که دلیل با مدعا مطابق نیست، زیرا مدعا این است که فلسفه که علمی خاص است غایت ندارد و برای اثبات آن مدعا چنین استدلال شده است که چون موضوع آن اعم است، خارج از آن موضوع، چیزی وجود ندارد. مقتضای اعم بودن موضوع آن است که برای موضوع غایت نباشد، نه برای علم» (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۲۳۱).

در واقع هر دو اشاره مذکور، تقریر همان اشکال آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} است که مبتنی بر تفکیک میان اعمیت موضوع و اعمیت خود علم بود. آیت‌الله جوادی در اشاره پانزدهم به طرح این اشکال می‌پردازند که اگر میان اعمیت موضوع و اعمیت علم، ملازمه‌ای برقرار باشد، لازم می‌آید که سایر علوم جزئی نیز جزئی از فلسفه تلقی شوند که ایشان در صدد پاسخ آن بر می‌آیند؛ اما تمرکز اشاره شانزدهم، روی این مطلب است که میان اعمیت موضوع و اعمیت علم، ملازمه‌ای در کار نیست و سعی دارند از این اشکال هم پاسخ دهند.

پاسخ آیت‌الله جوادی در اشاره پانزدهم، بر مدار تفکیک عارض اخص و عارض لامر اخص است که به ناتمام بودن آن در سابق اشاره شد. ایشان در پاسخی که ضمن اشاره شانزدهم در اثبات ملازمه میان اعمیت موضوع و اعمیت علم مرقوم داشتند، به مطالب مندرج در اشاره پانزدهم ارجاع می‌دهند و بر اساس گفتار ابن‌سینا معتقدند که اعم بودن موضوع فلسفه، می‌تواند اعم بودن علم فلسفه را تأمین کند.

گرچه ممکن است ما در حد وسط‌ها با ابن‌سینا و آیت‌الله جوادی همراهی نکنیم، اما اصل مدعا صحیح است و اعمیت موضوع، منجر به اعمیت علم می‌گردد. اما باید توجه داشت که مبنا قرار دادن عارض اخص، نه دافع اشکال آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} است و نه دفاعی از علامه^{علیه السلام} به حساب می‌آید.

تفسیر آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} و آیت‌الله جوادی از متن فرع اول مدخل نهایی، بر این نکته تأکید دارد که علامه طباطبائی^{علیه السلام} از راه تمسک به اعمیت موضوع فلسفه، مبادرت به اثبات اعمیت فلسفه ورزیدند و اعمیت موضوع فلسفه را به دلیل توقف ثبوت موضوعات علوم جزئی بر آن دانستند.

در تقریر آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} از متن علامه^{علیه السلام}، بر مفهوم موضوع تأکید شده است. این در حالی است که علامه^{علیه السلام} به مفهوم موضوع استدلال نکرده‌اند. آیت‌الله مصباح^{علیه السلام} در تقریر اولی که جهت اثبات اعمیت علم بیان نمودند، چنین فرمودند: «المقایسة العلوم بعضها ببعض اعتباران أحدهما نسبة مفاهیم موضوعاتها بعضها الى بعض». در حالی که بحث «اعمیت مفهوم»، در بیان علامه^{علیه السلام} وجود ندارد؛ بلکه

عبارت علامه^ع ناظر به حمل حقیقی و فلسفی است و پیش تر توضیح دادیم که حمل حقیقی، ناظر به خارج است و علامه^ع با حمل حقیقی و فلسفی در صدد روشن نمودن تکلیف عوارض ذاتی واقعیت است. بنابراین نمی توان از یک سو تصریح کرد که مورد نظر در عوارض ذاتی موضوع فلسفه، حمل حقیقی و خارجی است؛ اما از دیگر سو، در سنجش نسبت موضوع فلسفه با سایر موضوعات، مفهوم آن را در نظر گرفت و حیث عینیت آن را نادیده انگاشت؛ چون اگر واقعیت، «بما هو مفهوم» موضوع فلسفه باشد، عوارض ذاتی و حیثیت حمل آن ها بر موضوع فلسفه نیز باید در ظرف مفاهیم سنجیده شود و اگر حمل عوارض ذاتی بر موضوع فلسفه از حیث عینیت آن هاست، واقعیت باید از حیث حقیقی و عینیتش موضوع فلسفه قرار گیرد. در نتیجه فیلسوف با حیث مفهوم موضوع کار نمی کند؛ بلکه حیثیت عینیت آن را در نظر می گیرد؛ چه در وادی سنجش نسبت آن با سایر موضوعات و چه در وادی تحلیل عوارض ذاتی آن.

با این توضیح، توقف ثبوتی موضوعات علوم جزئی بر موضوع فلسفه نیز روشن می شود. موضوعات علوم جزئی مانند جسم یا عدد، زمانی در عالم تحقق و تعین، عینیت می یابند که واقعیتی در کار باشد. لذا واقعیت به اعتبار این که متوقف^ف علیه ثبوتی سایر موضوعات است، اعم از آن ها محسوب می شود. این تقریر -همان طور که پیداست- ارتباطی به حیث مفهوم یا حیث مبادی تصدیقی ندارد. با توجه به این توضیح از نظریه علامه^ع در مقام پاسخ به اشکال آیت الله مصباح^ع، دیگر نباید از لزوم تفکیک میان عارض^ف اخص و عارض^ف لاضر^ف سخن گفت؛ چون همان طور که پیش تر اشاره شد، علامه^ع موضوع فلسفه و عوارض ذاتی آن را در فضای تساوق خارجی و حمل حقیقی بررسی می کنند. در فرض این که عوارض و اقسام و عوارض اقسام، همگی مساوق موضوع هستند، دیگر نمی توان از عارض^ف اخص یا عارض^ف لاضر^ف سخن گفت.

۳. نسبت سنجی فلسفه با سایر علوم در فرض اعمیت علم فلسفه

با توجه به توضیحات سابق روشن شد که به واسطه اعمیت موضوع فلسفه و اعمیت علم فلسفه، می توان از ثبوت موضوعات علوم یاد کرد. آیا در این فرض می توان گفت که علوم دیگر بیرون از فلسفه می مانند؟ آیا اساساً علم دیگری خواهیم داشت؟ آیت الله جوادی در اشاره هفدهم، عبارتی دارند که برای مقصود ما قابل استفاده است: «علم اعلی که اعم علوم است، در عرض علوم جزئی نیست، بلکه در طول آن هاست؛ به همین دلیل احکام و مسائل این علم، موضوعات و عوارض علوم جزئی را نیز در بر می گیرد؛ در حالی که مسائل علوم جزئی از حوزه موضوع علم مختص به خود فراتر

نمی‌رود. توضیح مطلب این است که عدم تقیید موضوع فلسفه - یعنی وجود مطلق - به قیود خاصه، به این معنی نیست که احکامی که در فلسفه مطرح است، شامل موضوعات علوم خاصه نمی‌شود، بلکه تنها به این معناست که احکام مخصوص به علوم خاصه، مربوط به خارج از حوزه موضوع فلسفه است. بنابراین احکام فلسفی، گذشته از این که شامل امور مطلق می‌شود، امور جزئی را نیز در بر می‌گیرد. به عنوان مثال، آن‌گاه که گفته می‌شود "وجود اصیل است"، این معنی همان‌گونه که شامل واجب تعالی می‌شود، شامل موضوع علم طبیعی و عوارض ذاتی آن و شامل موضوعات و عوارض دیگر علوم نیز می‌گردد؛ در حالی که هیچ یک از علوم جزئی نمی‌تواند حکمی را نسبت به موضوع فلسفه و یا حتی موضوعات دیگر علمی که در عرض آن قرار دارند، ثابت نماید» (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۲۳۳).

از نظر آیت‌الله جوادی، موضوع فلسفه نسبت به موضوعات سایر علوم، مطلق و در نتیجه خود علم فلسفه در طول علوم دیگر - نه در عرض آن‌ها - قرار می‌گیرد؛ از طرف دیگر از نظر ایشان، مطلق با مقید است، اما مقید با مطلق نیست؛ چون اعمیت موضوع فلسفه و اعمیت علم فلسفه، مستلزم آن است که احکام ثابت شده در فلسفه، برای تمام موضوعات و محمولات علوم جزئی نیز ثابت گردند؛ اما عکس آن صحیح نیست؛ یعنی احکامی که توسط علوم جزئی با محوریت موضوع خاص و از جهت خاص صورت می‌بندد، قابل تسری به سایر علوم نیست. بنابراین احکامی که برای موضوع فلسفه ثابت می‌شود، برای گزاره‌ای مانند «اربعه زوج است» نیز ثابت می‌گردد؛ اما احکامی که برای اربعه ثابت می‌شود را نمی‌توان به تمام موضوعات سرایت داد.

این کبری، مورد پذیرش ما نیز می‌باشد. البته باید توجه داشت که آیت‌الله جوادی، وجود را به عنوان موضوع فلسفه می‌داند، اما مطابق مبانی علامه^۱، واقعیت، موضوع فلسفه است و احکامی که در فلسفه ثابت می‌شوند، احکام واقعیت می‌باشند. بنابراین موضوعات علوم جزئی و احکام آن‌ها نمی‌توانند از واقعیت خارج باشند؛ چون در این صورت، هالک و باطل خواهند بود. پس به عنوان مثال، یک بار اربعه را با واقعیت و احکام آن می‌سنجیم و یک بار زوجیت را با واقعیت و احکام آن می‌سنجیم.

از آن‌جا که احکام فلسفی، احکام موجود بما هو موجود - یعنی واقعیت - می‌باشند، هم موضوعات و هم محمولات تمام علوم را در بر می‌گیرد. چرایی این مطلب در این نکته نهفته است که علوم دیگر، اگر برهانی باشند، موضوع و محمولات آن‌ها نمی‌تواند خارج از واقعیت قرار گیرد؛ چون بیرون بودن از واقعیت، به معنای غیر برهانی بودن آن‌هاست. بنابراین از نظر علامه^۲، ثبوت موضوعات تمام علوم دیگر، بر عهده فلسفه است. محمولات یک علم، از عوارض ذاتی موضوع آن علم سخن می‌گویند و

در نتیجه با اثبات این نکته که ثبوت موضوع یک علم جزئی، متوقف بر ثبوت موضوع فلسفه است، می‌توان گفت که ثبوت محمول آن علم جزئی هم متوقف بر ثبوت موضوع فلسفه است و در نتیجه موضوع و محمول را باید به واقعیت بازگرداند.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر موضوع و محمولات یک علم به موضوع فلسفه بازگشت داده شود، برای خود آن علم به عنوان یک علم خاص، چه چیزی باقی می‌ماند؟ به عبارت دیگر، باید تکلیف سه رابطه را روشن نماییم:

اول: رابطه فلسفه اولی با علوم جزئی.

دوم: رابطه علوم جزئی با فلسفه اولی.

سوم: رابطه علوم جزئی با یکدیگر.

با توجه به توضیحات فوق، مسلم است که هل بسیطة موضوعات و نیز هل بسیطة محمولات و نیز رابطه‌ای که میان موضوع و محمول وجود دارد، همگی زیر چتر واقعیت قرار می‌گیرند و بدون بهره بردن از احکام واقعیت، نمی‌توانند برهان‌پذیر باشند. دلیل شمولیت احکام واقعیت نسبت به موارد سه گانه فوق، اطلاق و اعمیت موضوع فلسفه نسبت به موضوعات دیگر است و کان تامه و کان ناقصة موارد سه گانه فوق، همگی متوقف بر ثبوت موضوع فلسفه می‌باشند؛ چون در غیر این صورت، خارج از واقعیت بوده و هالک و باطل خواهند بود.

بنابراین رابطه فلسفه اولی با علوم جزئی، رابطه مطلق با مقید است و لذا تمام احکام مطلق برای مقیدات ثابت است. اما رابطه علوم جزئی با فلسفه، رابطه مقید با مطلق است؛ یعنی احکامی که در علوم جزئی ثابت می‌شوند، نمی‌توانند از حصر قیود موضوع خود رها شده و به «موضوع بدون قید» سرایت نمایند.

اما در روابط این علوم جزئی با یکدیگر، آیا حیث واقعیت‌داری آن‌ها مد نظر است یا خود رابطه -فارغ از واقعیت‌داری آن- مورد نظر قرار می‌گیرد؟ حق این است که علامه رحمته الله در حاشیه اسفار، بر خود رابطه -فارغ از واقعیت‌داری آن- تاکید می‌کند: «إن البحث فی العلم الالهی ینتهی الی الجسم من جهة أنه موجود و یتدی فی العلم الطبیعی من جهة أن له ماهیة الجسم الطبیعی لا من جهة أنه موجود» (اسفار، ج ۱، ص ۳۱).

بر اساس دیدگاه علامه رحمته الله، تا جایی که بحث از حیث موجودیت و واقعیت‌داری موضوع یا محمول یا رابطه موضوع و محمول باشد، بحث، بحثی فلسفی است؛ اما هنگامی که از حیث واقعیت‌داری این موارد بحث نکنیم، بحث، بحثی فلسفی نخواهد بود؛ بلکه علم اخص -مانند طبیعیات- آغاز

می‌شود.

باید توجه داشت که متن فوق، ادامه همان حاشیه‌ای است که طی آن علامه^ع، اخذ موضوع در حد محمول را به عنوان ملاک عرض ذاتی در علوم برهانی معرفی کرده‌اند. علامه^ع در نهایت، تنها درصدد ارائه ملاک عرض ذاتی موضوع فلسفه می‌باشند و لذا تنها با تساوق کار می‌کنند؛ اما در حاشیه اسفار، درصدد ارائه ملاکی برای جمیع علوم برهانی بوده و لذا اخذ موضوع در حد را به گونه‌ای معرفی می‌نمایند که گویا شامل فلسفه نیز می‌باشد. این در حالی است که ایشان در باب فلسفه، ملاک به‌خصوصی را ارائه داده و فلسفه را از ملاک عام «اخذ موضوع در حد محمول» استثناء نمودند. اگر علامه تنها تساوق را ملاک عرض ذاتی معرفی کرده بودند، آن‌گاه در برابر اشکال آیت‌الله مصباح^ع در باب رابطه علوم جزئی با فلسفه، دچار اشکال می‌شدند؛ منتهی ایشان در باب روابط علوم با یکدیگر، تنها ملاک اخذ موضوع در حد را ارائه می‌دهند و تنها در موردی از ملاک تساوق استفاده می‌کنند که بحث عوارض ذاتی موضوع فلسفه در میان باشد. مسئله توقف ثبوتی موضوعات علوم جزئی بر موضوع فلسفه نیز با حد وسط تساوق عرض ذاتی فلسفه تامین می‌گردد و چنین نیست که با حد وسط اخذ موضوع در حد محمول بیان گردد؛ چون اخذ موضوع در حد محمول، نمی‌تواند ملاک عرض ذاتی موضوع فلسفه قرار گیرد. فرض اخذ موضوع در حد محمول، به معنای عدم تساوق و خارج بودن محمول از موضوع است و حال آن‌که در موضوع فلسفه، چنین لوازمی قابل پذیرش نیست.

در صورتی که اعمیت فلسفه نسبت به سایر علوم، ناشی از اعمیت موضوع آن باشد و این مطلب را در فضای تساوق تحلیل کنیم، آن‌گاه در مورد هر کدام از قیده‌های «اطلاق» و «واقعیت»، نکاتی را باید مورد توجه قرار داد:

الف) آیا اطلاق -یا همان لابلشروط-، لابلشروط قسمی است یا لابلشروط مقسمی می‌باشد؟ در عبارات آیت‌الله مصباح^ع، میان این دو تفکیک شد و لابلشروط قسمی -یا همان موجود مطلق-، موضوع فلسفه اولی و لابلشروط مقسمی -یا همان مطلق موجود-، مقسم جمیع علوم نظری قرار گرفت؛ همچنین گفته شد که مطلق موجود، حکم خاصی ندارد. باید توجه داشت موجود لابلشروط قسمی -یا همان موجود مطلق و موجود بما هو موجود-، غیر از موضوع عرفان نظری یا همان موجود لابلشروط مقسمی است. ملاصدرا در بحث مبدا تصدیقی فلسفه، چنین فرمودند: «اما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم أي الموجود بما هو موجود فمستغن عنه ... سواء كان الوجود وجود شیء آخر أو وجود حقیقه و ذاته» (اسفار، ج ۱، ص ۲۷).

آیت الله جوادی در توضیح این عبارت فرمودند که ملاصدرا، به دلیل اعتقاد به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در بیان بدهاقت اصل واقعیت، نظر خاص خود را دارد. توضیح آن که گاهی مراد از واقعیت، وجود شیء خاص - مانند وجود زمین - است و گاهی مراد از آن، وجود بدون قیود خاص - مانند واجب تعالی - است. گاهی هم منظور از واقعیت، ماهیاتی است که مجازاً مصداق واقعیت محسوب می‌شوند. حمل واقعیت بر دو مورد اول، حقیقی است. قبول واقعیت برای این دو مورد و صدق مجازی آن بر ماهیات، بر اساس مختار ملاصدرا مبنی بر اصالت وجود و تشکیک در وجود، قابل پذیرش است. (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۸۲). ایشان در ادامه چنین می‌فرمایند: «و لیکن بر اساس وحدت شخصی وجود که نتیجه اثبات وجود مطلق لابشرط مقسمی است، حمل واقعیت بر امور مقید و محسوس که نوع اول از سه نوع مذکور واقعیت است، همانند حمل آن بر نفس ماهیات خاصه که نوع سوم از انواع مذکور می‌باشند، از باب مجاز خواهد بود؛ یعنی در این صورت، واقعیت و هستی منحصر به فرد مطلق خود می‌باشد و هم چنین بنابر قول به تباین وجودات، مصداق واقعیت چیزی جز واقعیت‌های گوناگون عینی نمی‌باشد و هرگز وجود مطلق که لا بشرط مقسمی باشد، تحقق عینی ندارد» (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۸۴).

اطلاق موجود مطلق یا وجود مطلق، یا قسمی است یا مقسمی می‌باشد؛ اگر اطلاق، قسمی باشد، صدق واقعیت بر وجودات مقید، حقیقی بوده و علم فلسفه به عنوان علمی که با علوم جزئی دیگر، رابطه طولی دارد، شکل می‌گیرد. در این صورت فلسفه تا جایی خواهد بود که سخن از واقعیت باشد، جریان دارد و در هر جا که سخن از واقعیت پایان یافت و به عنوان مثال از «دایره» به عنوان یک ماهیت - که مصداق مجازی واقعیت است - سخن به میان آمد، علوم جزئی شکل می‌گیرند. اما اگر سخن از اطلاق مقسمی باشد، از آن جا که صدق واقعیت بر وجودات مقید - همانند صدق آن بر ماهیات - مجازی است، تنها مصداق حقیقی واقعیت، واجب الوجود خواهد بود که موضوع عرفان نظری است و بساط فلسفه و تشکیک در وجود نیز جمع می‌گردد.

ب) در باب «واقعیت» باید به این نکته توجه کرد که آیا بر اساس اصالت وجود، باید مراد از واقعیت را وجود دانست؟ اگر منظور، وجود باشد، آیا باید قائل به اشتراک معنوی بود یا اشتراک لفظی را اختیار کرد؟

اگر در این مورد، اشتراک لفظی وجود را اختیار نموده و معتقد به تباین وجودات شد، طبیعی است که هیچ جامعی میان وجودات متباینه در کار نبوده و نه وجود لابشرط مقسمی و نه وجود لابشرط قسمی، تحقق عینی نخواهند داشت و لذا اساساً علمی که بخواهد از احکام و عوارض ذاتیه وجود لابشرط مقسمی یا وجود لابشرط قسمی سخن بگوید، شکل نمی‌گیرد.

اما اگر قول به اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود پذیرفته گردید - همان طور که در بیانات آیت‌الله جوادی اشاره شد - باید دید که آیا وجود را لا بشرط قسمی دانسته یا لا بشرط مقسمی اختیار می‌شود؟ مطابق توضیحات فوق، اگر لا بشرط مقسمی باشد، فلسفه و تشکیک در وجود، منتفی می‌شوند و اگر وجود لا بشرط قسمی باشد، فلسفه و تشکیک در وجود برقرار می‌مانند. آیت‌الله جوادی، سخن ملاصدرا^ع را با توجه به مبنای وی در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، به طرز فوق تفسیر نمودند. همان‌طور که گفته شد، بر اساس تفسیر واقعیت به وجود و اعتباری دانستن ماهیت، جایی برای موضوعات سایر علوم باقی نمی‌ماند. به دیگر بیان، در این فضا نمی‌توان تفاوتی میان ثبوت و اثبات موضوعات علوم جزئیة گذاشته و گفت که علوم جزئیة‌ای که دارای موضوع بدیهی‌اند، از حیث اثبات، محتاج فلسفه نبوده و علوم‌ی که موضوع نظری دارند، در اثبات خود محتاج فلسفه می‌باشند؛ چون در این فضا، همه موضوعات علوم جزئیة، نظری خواهند شد و از طرف دیگر، اساساً ثبوتی ندارند که از این حیث، محتاج فلسفه باشند و از همین رو صدق واقعیت بر آن‌ها مجازی است. اگر مراد از واقعیت، خود واقعیت باطلاقی باشد که شامل وجود، تباین وجودات و ماهیت می‌گردد، موضوعات علوم جزئیة، دارای یک ثبوت و یک اثبات خواهند بود. ثبوت آن‌ها زمانی شکل می‌گیرد که واقعیت با چنین اطلاقی - فارغ از تصدیق ما - محقق باشد و همچنین زمانی می‌توان موارد نظری آن‌ها را به اثبات رسانید که به تحقق این واقعیت، تصدیق کرده باشیم. بنابراین در این فرض، می‌توان میان ثبوت و اثبات تمکیک کرده و علوم جزئیة را از دو جهت محتاج فلسفه دانست. علامه طباطبائی^ع، این فرض را به کار گرفته و از عبارت «و قد تبین بما تقدم»، به خوبی این مطلب استفاده می‌شود که فروع مدخل نهاییه، همگی در سایه اصالت واقعیت قرار گرفته‌اند.

اما اگر مراد از واقعیت، واقعیت به قید ضرورت ازلی آن باشد و به عبارت دیگر، از حد وسط واقعیت، وجوب واقعیت را نتیجه گرفته شود، بدون این که نیازی به قول به وحدت شخصی وجود باشد، واقعیت، همان واقعیت لا بشرط مقسمی خواهد شد و فرمایشات آیت‌الله جوادی مبنی بر انتفاء تشکیک در وجود، جاری و ساری خواهد شد. البته علامه طباطبائی^ع در مدخل نهاییه، با حد وسط اصل واقعیت و بدهات تصویری و تصدیقی آن کار کرده و از وحدت شخصی یا ضرورت ازلی واقعیت سخن نمی‌گویند و فرع اول مدخل را نیز بر همان اصل واقعیت مترتب می‌نمایند. در نتیجه با پذیرش اصل واقعیت، گرفتار اشکال انکار جمیع علوم نمی‌شویم.

نتیجه گیری

با توجه به توضیحات فوق، مسلم است که هل بسیطه موضوعات و نیز هل بسیطه محمولات و نیز رابطه‌ای که میان موضوع و محمول وجود دارد، همگی زیر چتر واقعیت قرار می‌گیرند و بدون بهره بردن از احکام واقعیت، نمی‌توانند برهان‌پذیر باشند. دلیل شمولیت احکام واقعیت نسبت به موارد سه گانه فوق، اطلاق و اعمیت موضوع فلسفه نسبت به موضوعات دیگر است و کان تامه و کان ناقصه موارد سه گانه فوق، همگی متوقف بر ثبوت موضوع فلسفه می‌باشند؛ چون در غیر این صورت، خارج از واقعیت بوده و هالک و باطل خواهند بود.

بنابراین رابطه فلسفه اولی با علوم جزئیه، رابطه مطلق با مقید است و موضوع فلسفه نسبت به موضوعات سایر علوم، مطلق و در نتیجه خود علم فلسفه، در طول علوم دیگر - نه در عرض آن‌ها - قرار می‌گیرد؛ لذا تمام احکام مطلق، برای مقیدات ثابت است. اما رابطه علوم جزئیه با فلسفه، رابطه مقید با مطلق است؛ یعنی احکامی که در علوم جزئیه ثابت می‌شوند، نمی‌توانند از حصر قیود موضوع خود رها شده و به موضوع بدون قید سرایت نمایند. اما در روابط این علوم جزئی با یکدیگر، بر اساس دیدگاه علامه رحمته الله، تا جایی که بحث از حیث موجودیت و واقعیت‌داری موضوع یا محمول یا رابطه موضوع و محمول باشد، بحث، بحثی فلسفی است؛ اما هنگامی که از حیث واقعیت‌داری این موارد بحث نکنیم، بحث، بحثی فلسفی نخواهد بود؛ بلکه علم اخص - مانند طبیعیات - آغاز می‌شود.

فهرست منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. ر حیق مختوم. چاپ چهارم. قم. نشر اسراء.
۲. _____ . ۱۳۶۸. شرح حکمت متعالیه. چاپ اول. تهران. انتشارات الزهرا.
۳. سبزواری، ملا هادی. ۱۳۶۹. شرح المنظومه. تصحیح حسن حسن زاده آملی. چاپ اول. تهران. نشر ناب.
۴. شیرازی، محمد. ۱۹۸۱. الحکمه المتعالیه. چاپ پنجم. بیروت. دار احیاء التراث.
۵. _____ . ۱۳۸۲. شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفا. چاپ اول. تهران. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. طباطبائی، محمد حسین. ۱۳۹۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم با حواشی مرتضی مطهری. چاپ چهاردهم. تهران. انتشارات صدرا.
۷. طباطبائی، سید محمد حسین. ۱۳۸۶. نهایه الحکمة. چاپ دوم. قم. مرکز انتشارات موسسه امام خمینی.
۸. _____ . ۱۳۸۶. نهایه الحکمة با تعلیقات غلامرضا فیاضی. چاپ چهارم. قم. مرکز انتشارات موسسه امام خمینی.
۹. _____ . ۱۳۸۶. بدایه الحکمة. چاپ بیست و چهارم. قم. موسسه نشر اسلامی.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۴۱۰ ق. تعلیقه علی نهایه الحکمة. قم. موسسه در راه حق.
۱۱. _____ . ۱۳۸۳. آموزش فلسفه. چاپ پنجم. قم. شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۲. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۲. مجموعه آثار. چاپ هشتم. تهران. انتشارات صدرا.