

نگاهی بر چالش‌های نظری استاد مطهری با آرای فلسفی علامه طباطبائی

عبدالله نصری*

چکیده

مرتضی مطهری معمولاً به عنوان شرح و بسط دهنده دیدگاه‌های علامه طباطبائی معروف است، اما با تأمل در آثار وی می‌توان ابعاد متعددی از اجتهادها و استنباط‌های شخصی را در آنها یافت. بخشی از این آرای ویژه در چالش و تقابل با آرای علامه طباطبائی قرار می‌گیرند. این مقاله درصدد ترسیم بخشی از چالش‌های این دو متفکر در عرصه مباحث نظری و فلسفی است. پاره‌ای از این چالش‌ها مربوط است به مسائلی از قبیل: حرکت توسطی، لزوم موضوع حرکت، حرکت بالعرض یا بالتبع، حرکت و تکامل، حرکت و مسئله تضاد، حامل استعداد، حدوث ذاتی، برهان صدیقین، حکمت الهی، عبث نبودن خلقت، اصل استخدام، کلیت احکام اخلاقی و جاودانگی آن، ضرورت اجتماع.

کلید واژه‌ها: چالش‌ها، مطهری، طباطبائی، مسائل فلسفی و نظری

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

نام مرتضی مطهری از جهتی قرین و تداعی کننده نام علامه طباطبائی است، چرا که بخش عمده‌ای از فعالیت علمی و فلسفی مطهری معطوف به خوشه‌چینی و شرح و تفصیل اندیشه‌های علامه در عرصه‌های فلسفه، تفسیر و... بوده است. اما از جهت دیگر، مطهری در سایه استعداد و پشتکار ویژه خود، در مواردی چند، محتوای فکری خود را تمایز بخشیده و از آرای خاصی برخوردار شده است. از همین رو، می‌توان از او به عنوان یک فیلسوف و متفکر نیز نام برد. در سایه همین نکات استنباطی و تحلیلی بوده است که گاهی چالش‌های عمیق نظری میان مطهری و علامه طباطبائی رخ می‌نمود. به نظر می‌رسد که پرداختن به نقاط برخورد دو اندیشه مذکور، می‌تواند جایگاه فکری و دیدگاه‌های هر دو متفکر را روشن‌تر سازد.

این نوشتار به عنوان گامی نخستین برای پژوهش‌های مفصل‌تر آینده، درصدد آن است تا بخشی از چالش‌های نظری میان علامه و مطهری را در حد یک مقاله مطرح سازد. نقطه شروع چالش‌های فکری این دو متفکر را باید مربوط به زمان تنظیم پاورقی‌های کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* دانست، زمانی که پاورقی‌های جلد چهارم این کتاب به تأخیر افتاد و سال‌ها پس از مجلدات دیگر، آن هم به صورت ناقص، منتشر شد.

حال در این نوشتار نظر بر این است تا بخشی از این چالش‌های نظری مطرح شد، البته روشن است که حق داوری برای محققان و خوانندگان، در مورد نظریات طرفین، محفوظ است.

۱- حرکت متوسطی

علامه طباطبائی نظر خود را در کتاب *نهایة الحکمه* در مورد حرکت متوسطی و قطعی چنین می‌آورند:

یک معنا و یک اعتبار از مورد حرکت عبارت از بودن چیز متحرک میان مبدأ و منتها، به گونه‌ای که هر یک از حدود فرضی مسافت در نظر گرفته شود، متحرک در لحظه پیش و در لحظه پس از آن در آن حد وجود ندارد. حرکت بدین معنا یک حالت بسیط، ثابت و غیر قابل تقسیم است. این اعتبار از حرکت، حرکت متوسطی نامیده می‌شود. معنای دیگر حرکت عبارت است از بودن چیز متحرک میان مبدأ و منتها، به گونه‌ای که نسبتی به هر یک از حدود فرضی مسافت دارد، حدی را رها کرده و به حدی دیگر می‌رسد، حدودی که هر کدام فعلیت قوه پیش از خود، و قوه فعلیت پس از خود هستند. حرکت بدین معنا مستلزم قابلیت انقسام به اجزا، گذرا و تدریجی بودن است، و نیز اجزای آن پخش بوده و تحقق جمعی و هم‌زمان آنها ناممکن است این معنای از حرکت، حرکت قطعی نامیده می‌شود.

این دو اعتبار و معنا از حرکت، هر دو، در خارج تحقق دارند، به دلیل آن که هر دوی آنها بر خارج قابل انطباق‌اند، بدین معنا که حرکت یک نسبتی با مبدأ و منتها دارد، که نه اقتضای انقسام دارد و نه سیلان و گذر و نیز یک نسبتی با مبدأ و منتها و حدود مسافت دارد که اقتضای سیلان وجود و انقسام در آن هست.

چگونگی انطباق و ارتباط اشیا با زمان گوناگون است. حرکت قطعی، بدون واسطه بر زمان منطبق می‌شود، و اجزای آن به تبع اتصاف اجزای زمان، به تقدم و تأخر، و پیشی و پس متصف می‌شوند. پدیده‌های لحظه‌ای که وجودشان دفعی است، مانند رسیدن، رها کردن، پیوستن و گسستن، بر «آن» منطبق می‌شوند. حرکت متوسطی به واسطه حرکت قطعی بر زمان منطبق می‌شود، و با آن ارتباط می‌یابد. و پیش‌تر روشن شد که تصویر متوسطی از زمان، که آن سیال نامیده می‌شود و راسم امتداد زمانی است، یک تصویر پنداری و مجازی است، چرا که زمان کمیتی است که ذاتاً منقسم است. اما باید دانست که مقایسه آن سیال با وحدت که با تکرارش عدد را می‌سازد، و نقطه که با سیلان و حرکتش خط را بوجود آورد، قیاس بجا و درستی نیست، زیرا وحدت خودش عدد نیست و فقط با تکرارش عدد را می‌سازد،

نه با ذاتش. اما نقطه پایان خط است و یک امر عدمی است و این که خط مرکب از نقاط است، توصیفی و همی و پنداری بیش نیست». (طباطبائی، ۱۳۶۲، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۱۵-۲۱۶؛ همو: ۱۴۰۲، ۱۲۷)

مطهری با پذیرش نظر ملاصدرا و در توضیح و بررسی دیدگاه علامه بر این نظر است که برداشت علامه از حرکت توسطی، غیر از برداشت ملاصدراست. بر مبنای نظر ایشان حرکت توسطی امری بالنسبه قراردادی است. یک قطعه از حرکت قطعی را ایشان حرکت توسطیه در نظر می گیرند؛ برای مثال اگر هواپیمایی از عراق به طرف ایران حرکت کند، در هیچ دو آنی این هواپیما در یک جا قرار ندارد. در هر آنی هواپیما در نقطه خاصی است. اما اگر مکان را وسیع تر از هواپیما در نظر بگیریم، هواپیما در دو زمان می تواند در یک مکان، مثلاً در شهر قصر شیرین، باشد. با این بیان اگر قرار گرفتن هواپیما میان مبدا و مقصد را یک مکان اعتبار کنیم، به آن حرکت توسطی گفته می شود. (مطهری: ۱۳۷۵، ص ۴۷-۴۸)

مطهری هر چند نظر علامه را بدیع و جالب می داند، با قبول نظر معتقدان معتقد است که مراد پیشینیان از دو معنای حرکت این نبوده است که اختلاف آنها را اعتباری بدانند. در حرکت، بحث در مورد نحوه وجود شیء است و با اعتبار نمی توان نحوه وجود شیء را عوض کرد.

حرکت توسطی، حرکتی است که به صورت دفعی حادث می شود و بعد باقی می ماند. اما حرکت قطعی، دارای حدوث و فنای تدریجی است. اختلاف این دو حرکت به اختلاف راسم و مرسوم یا نقطه و خط است. حرکت توسطی، وجود نقطه ای مانند دارد که امر بسیط و غیر قابل انقسام است، اما حرکت قطعی به صورت خطی است که به محض رسم شدن محو می شود. در واقع، دو دید در باب حرکت وجود دارد. یکی حرکت توسطی که حرکت، امر بسیطی در نظر گرفته می شود و

دفعی الحدوث و مستمرالبقااست و دیگری حرکت قطعی که غیر بسیطی و دارای مراتب و به عبارت دیگر، تدریجی الحدوث و الفناست. (همان، ۳۲۲)

۲. لزوم موضوع حرکت

نظر علامه در مورد مسئله موضوع حرکت این است که: اگر حرکت در یکی از مقولات عرضی باشد، در این صورت، این جوهر است که متحرک می‌باشد و در هر آن در مقوله عرضی خاصی در حال تغییر است و حدودی از آن مقوله را طی می‌کند. اما اگر حرکت نه در مقوله عرضی، بلکه در خود جوهر باشد، در این صورت متحرک، و حرکت امر واحدی خواهند بود و چون حرکت، در جوهر به تحقق رسیده است، امری قائم به نفس خواهد بود. در این حالت، وحدت حرکت و متحرک نیز حاصل شده است و چنین حرکتی نیازمند موضوع نخواهد بود، حرکت نحوه‌ای خاص از وجود جوهری است و جوهر نیز بی‌نیاز از موضوع است، پس حرکت نیز در جوهر، بی‌نیاز از موضوع خواهد بود. با حرکت در جوهر در هر آنی، نوع خاصی از این سیلان جوهری، انتزاع می‌شود که غیر از آن چیزی است که در آن دیگر به ذهن می‌رسد. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ج ۳؛ طباطبائی: ۱۳۶۸، ۶۹)

از نظر مطهری، در مورد لزوم موضوع برای حرکت، می‌توان گفت که:

الف) اگر حرکت در مقولات عرضی واقع شود، نیاز به موضوع پیدا می‌کند، اما اگر حرکت در مقوله جوهر واقع شود، چون جوهر نیاز به موضوع ندارد، لذا در آنجا موضوع منتفی است. علامه این وجه را می‌پذیرد و بر ملاصدرا هم ایراد می‌گیرد که چرا برای اثبات موضوع در حرکت جوهری اصرار می‌ورزد.

ب) وجه دوم (که مورد قبول مطهری است) این است که چون حرکت، کمال اول است، لذا قابل می‌خواهد. حرکت به عنوان کمال اول، فعلیتی است که باید دارای امر قابل باشد تا حرکت را قبول کند. به بیان دیگر، حرکت امری حادث و

بلکه عین حدوث است و هر حادثی مسبوق به قوه و ماده‌ای است که آن را حمل می‌کند. بنابراین، نیازمندی حرکت به موضوع از این جهت نیست که عرض است و هر عرضی نیازمند به موضوع است. (مطهری: ۱۳۶۶، ۴۵۲/۱)

۳. حرکت بالعرض یا بالتبع

علامه حرکت منسوب به مقولات را، حرکت بالعرض نمی‌دانند، بلکه بالتبع ایشان چنین می‌انگارند:

حرکت در مقولات، بالتبع است نه بالعرض... حرکت تمام مقولات به تبع حرکت جوهر است نه به عرض حرکت جوهر. برای تشبیه وضعیت اعراض در حرکت تبعی خود (خواه در حالت حرکت یا سکون) نسبت به جوهر، می‌توان حرکت کسی را در نظر گرفت که بر روی یک کشتی نشسته است و حرکت آن به تبع حرکت کشتی و سکون آن، به ذات خود آن است. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۱۸۶/۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۸)

از نظر مطهری، هنگامی می‌توان حرکت بالعرض را حرکت بالتبع دانست که معنای خاصی از مکان را در نظر داشته باشیم. به بیان دیگر، اختلاف در تعریف مفهوم مکان موجب می‌شود تا حرکت را بالعرض بدانیم یا بالتبع؛ برای مثال اگر مکان شیء را اجسامی بدانیم که آن را احاطه کرده‌اند، حرکت ما در زمین، حرکت مجازی خواهد بود، زیرا ما مکان خود را تغییر نمی‌دهیم و در جای خود ثابت هستیم و این تنها زمین است که از جای خودش تغییر می‌کند. با این بیان، تغییر اولاً و با لذات مربوط به زمین است و ثانیاً و بالعرض و المجاز مربوط به ما. اما اگر مکان را مانند اشراقیان بخشی از فضا بدانیم که مستقل از اجسام است و اجسام در آن شناورند، لذا با حرکت زمین، ما از نقطه‌ای از فضا به نقطه‌ای دیگر می‌رویم، در نتیجه، حرکت بالتبع خواهد بود. (مطهری: ۱۳۶۶، ۵۱/۴-۵۲؛ نصری: ۱۳۸۲، ۲۱۲/۱-۲۱۳)

۴. حرکت و تکامل

در بحث حرکت این پرسش مطرح است که آیا حرکت، امر تکاملی است یا غیر تکاملی؟ آیا در حرکت اشتداد وجود دارد یا نه؟ از نظر علامه، حرکت مساوی است با اشتداد و حرکت غیر اشتدادی معنا ندارد.

از آن جا که حرکت، خروج شیء از قوه به فعلیت است و نسبت قوه به فعلیت هم نسبت نقص به کمال است، لذا هر حرکتی امر اشتدادی است و اگر در مواردی به جای اشتداد تنقص پیدا می‌شود، در واقع، عرضی به عرض دیگر یا صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود. بخشی از بیانات علامه بدین ترتیب است:

وجود به موجود بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شود. هر موجودی که دارای قوه است به ناچار وجودش سیال و غیر ثابت است و مقصود از سیلان وجود این است که در مورد مفروض؛ موجودی ناقص به سوی تمام و کمال نسبی (نه تمام و کمال مطلق) خویش روی می‌آورد... توجه چنین حرکتی از مرتبه شدت به سوی مرتبه ضعف بی‌معنا و غیر معقول است... نیز حرکات اعراض که تابع جوهرند، حالشان همان حال جوهر است که در حرکت اشتدادی است. برای حرکت متشابه متواپی مصداقی وجود ندارد... حرکت تضعفی مانند حرکت جسم از گرمی به سردی، بالعرض موجود است...» (طباطبائی: ۱۳۶۴، ۶۸، ۷۲-۷۳)

در این مقام اختلاف نظر ظریفی میان استاد مطهری (که نظر صدرا را پذیرفته است) و علامه ملاحظه می‌شود، زیرا به نظر علامه، اشتداد، رابطه میان قوه و فعل است، و هر حرکتی از این نظر که خروج از قوه به فعل است، حرکت اشتدادی است و مرتبه قوه هر حرکتی با مرتبه فعلیت آن، چیزی جز نقص و کمال نیست؛ یعنی مرتبه فعلیت کمال مرتبه قوه است. لازمه این سخن این است که تنقص محال باشد، چون در تنقص خروج از فعل به قوه وجود دارد که امر محالی است. اما از نظر استاد مطهری، اشتداد رابطه میان فعلیت‌هاست، نه رابطه میان قوه و فعل؛ یعنی فعلیت، یک مرتبه را با فعلیت مرتبه دیگر در نظر می‌گیریم و در حرکت اشتدادی لازم نیست که

فعلیت‌ها در مرتبه بعد انباشته شوند، بلکه گاهی شیء فعلیتی را از دست می دهد تا فعلیت دیگری را به دست آورد و لازمه حرکت قطعی این است که فعلیت‌ها معدوم شوند و در عین حال، شیء استعداد نیل به مرتبه‌ای را داشته باشد که از مرتبه قبلی کامل تر است. از نظر مطهری، اشتدادی که علامه معتقدند با تنقص سازگار نیست و در حالی که با مبنای خودشان سازگار است، ولی اشتداد به معنای دیگر را که رابطه میان فعلیت‌هاست، نادیده گرفته است و اساساً اشتدادهایی مانند آن چه در کیفیت رخ می دهد از نوع دوم است نه اول که مورد نظر علامه است. (مطهری: ، ۴۳۲/۱-۴۳۳)

۵. حرکت و مسئله تضاد

یکی از مسائل مهم در بحث حرکت این است که آیا در حرکات مختلف تضاد هست یا نه؟ و اگر در حرکات تضاد وجود دارد، علت آن چیست؟ از نظر ملاصدرا، منشأ تضاد در مبدأ و منتهای حرکات است. علامه طباطبائی تضاد در حرکات را باور ندارد. به نظر وی، حتی از نظر مبدأ و منتهای هم میان دو حرکت، تضاد نیست، زیرا حرکت، خروج شیء از قوه به فعلیت است، نه از فعلیت به قوه و اگر در حرکت، خروج از فعلیت به قوه می بود، دو حرکت متضاد هم می داشتیم. (همان، ۳۹/۴)

نظر علامه بدین بیان است:

حرکت از قوه محض (به سوی فعلیت) آغاز می شود و نیز اگر فعلیتی را که نهایت حرکت است مبدأ حرکت به حساب آوریم که به فعلیت محض بدون قوه منتهی می شود، باز در این صورت هم خود حرکت متضمن این دوگانگی است و در هر صورت روشن است که قوه و فعل دو امر متباین و متنافی هستند. ولی برای تحقق تضاد اصطلاحی (و نه تباین متعارف) میان مبدأ و منتهای در حرکت، دلیلی وجود ندارد و آنچه (به ظاهر) در برخی موارد رخ می دهد چیزی جز بر حسب اتفاق نیست. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۱۸۴/۳)

از نظر مطهری، دیدگاه علامه قابل قبول نیست، زیرا حکما هم این مطلب را قبول دارند. این که مبدأ حقیقی حرکت قوه است و نهایت آن فعلیت، قابل تردید نیست. در تضاد حرکات باید به حرکاتی دست یافت که بین آنها غایت خلاف باشد و این هم مربوط به مبدأ و منتهای آنهاست. مطهری اضافه می کند که از نظر ملاصدرا، از طرفی، در وجود تضاد نیست (الوجود لا ضد له) و از سوی دیگر، حرکت نحوه‌ای از وجود است و نه از سنخ ماهیت. حال پرسش این است که چگونه تضاد در حرکت رخ می دهد. پاسخ مطهری این است که حرکت به تبع ماهیت، انصاف به تضاد پیدا می کند. تضاد در حرکت به تبع تضاد میان مقولاتی پیدا می شود که حرکات در آنها روی می دهد. اگر حرکتی به طرف بالا باشد و حرکتی به طرف پایین، چون این دو حرکت، دارای دو جهت فوق و تحت هستند، لذا دارای تضادند. دو حرکت از سیاهی به سفیدی از سفیدی به سیاهی با یکدیگر تضاد دارند، زیرا مبدأ و منتهای آنها مختلف است. حرکت از جهت موضوع، فاعل، مقوله و زمان دارای تضاد نیستند، بلکه فقط در دو رکن مبدأ و غایت دارای تضادند. (مطهری: ، ۴۰/۴-۴۲)

۶. حامل استعداد

در بحث از ماهیت استعداد یکی از پرسش‌هایی که مطرح است این که اگر جسم را مرکب از ماده و صورت بدانیم، آیا حامل استعداد، ماده است یا صورت؟ اگر تغییرات شیء را به گونه‌ای تصور کنیم که با پیدایش صورت جدید، صورت گذشته از میان می رود، از نظر علامه، باید حامل امکان و قوه را جزء مادی جسم یا هیولا بدانیم که باقی است، نه صورت آن که غیر باقی است. علامه در این مورد می نویسد: «حامل قوه و امکان‌ها ماده شیء است نه صورت آن، زیرا صورت پیشین با پیدایش و فعلیت صورت پسین از میان می رود و معنا ندارد که قابل و پذیرنده

چیزی با آمدن مقبول و مطلوب خود، از میان برود». (طباطبائی، ۱۳۶۴، ۲۵/۴-۲۶)

از نظر مطهری، دیدگاه فوق قابل نقد است، چرا که اولاً، مبتنی بر نظریه ارسطویی است که جسم را دارای دو جزء خارجی ماده و صورت می‌داند، در حالی که ماده و صورت اجزای تحلیلی جسم است نه اجزای خارجی. ثانیاً، مبتنی بر این دیدگاه است که در تحولاتی که جسم پیدا می‌کند، جزء صوری آن از میان می‌رود، اما جز مادی آن باقی می‌ماند. (همان، ۱۷-۱۸)

مطهری در مورد «قوه و فعل» و «ماده و صورت» تحلیلی ارائه داده که در آن نظر ویژه‌ای را منعکس ساخته است:

می‌توان حدس زد که قوه شیء جز مرتبه ضعیف وجود شیء چیزی نیست و قوه و فعل از سنخ وجود هستند؛ یعنی از دو مرتبه از وجود واحد متصل انتزاع می‌شوند که از هر حدی، دو ماهیت انتزاع می‌شود، ماهیت نطفه و ماهیت انسان مثلاً و از حیثیت وجودی به ما هی حیثیت وجودی در این گونه موارد به طور عموم، دو مفهوم قوه و فعل انتزاع می‌شود. و هم از این‌جا می‌توان حدس زد که حامل قوه، یعنی هیولا لازم نیست که جوهری مستقل فرض شود؛ یعنی مانعی ندارد که از صورت به ماهی صورت به اعتبار ضعف مرتبه وجود، انتزاع قوه شود. (همان، ۲۱۵)

۷. حدوث ذاتی

از نظر علامه، حدوث ذاتی عبارت از مسبوق بودن وجود شیء به عدم در مرتبه ماهیت است. وی می‌نویسد:

به‌طور کلی مقصود این است که ماهیت بنا به نظر عقلی، موضوعی برای وجود است و وجود، محمولی برای آن بشمار می‌آید. و از طرف دیگر نیک می‌دانیم که محمول ضرورتاً متأخر از موضوع است. پس نسبت وجود به ماهیت مانند نسبت نقیض وجود یعنی عدم، به ماهیت است. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۲۴۷/۳)

از نظر مطهری:

این مطلب قابل خدشه است و نمی‌شود قبول کرد. وقتی می‌گوییم ماهیت، این در عالم مفهوم است. مرتبه عقل، مرتبه مفهوم است. از نظر عقل است که وجود در مرتبه متأخر از ماهیت است، ولی این که در مرتبه ذات ماهیت، وجود نیست، غیر از این است که در آن مرتبه، نقیض وجود هست. پس ماهیت در مرتبه ذاتش به نقیض وجود متصف نیست، بلکه وجود در مرتبه ذات نیست، اما عدم در مرتبه ذات و در اعتبار عقل نیست. این همان ارتفاع نقیض است که در مرتبه ذات، جایز است. در واقع این ارتفاع نقیضین هم نیست. بنابراین اشکال به حال خود باقی است. (مطهری: ۱۵۱/۵)

مطهری این تعریف از حدوث ذاتی را که عبارت است از تأخر وجود شیء بر غیر خود و نه تأخر وجود شیء از عدم آن را، بدون اشکال می‌داند. به بیان دیگر، حدوث ذاتی آن چیزی است که در مرتبه قبل از آن، چیز دیگری وجود داشته باشد. قدم ذاتی هم عبارت است از شیء که بر وجود آن هیچ چیز تقدم ندارد که مصداق آن، ذات باری تعالی است. (همان: ۱۵۷-۱۵۸؛ همو: ۱۳۷۰، ۳۹۲/۶)

۸. برهان صدیقین

یکی از براهینی که ملاصدرا و حکمای دیگر برای اثبات وجود خداوند به کار برده‌اند، برهان صدیقین است. پس از ملاصدرا برخی از فلاسفه نظیر حاجی سبزواری و علامه طباطبائی تلاش کرده‌اند تا با ارائه تقریرهای جدیدی از این برهان، از مقدمات آن بکاهند. تقریر علامه از این برهان چنین است: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هرچند جز از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست». (طباطبائی: ۱۳۶۴، ۸۹/۵)

علامه در نهایت نیز چنین می‌آورند: « بنا بر اصالت وجود حقیقت وجود که اصل واقعیت و حقیقت امور خارجی را تشکیل می‌دهد، یک حقیقت مرسل است و هرگز عدم را در آن راهی نیست، زیرا هیچ مقابل، نقیض و مقابل خود را قبول نمی‌کند، و آن حقیقت مرسلی که عدم بر آن محال است، واجب الوجود بالذات می‌باشد. پس حقیقت الوجود مذکور واجب الوجود بالذات است و این همان نتیجه مطلوب ماست». (طباطبائی: ۱۳۶۲، ۲۶۸)

مطهری در حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم و هم چنین شرح منظومه تأکید دارد که این برهان را «طبق مشرب فلسفی صدرایی» توضیح دهد. چنان که می‌گوید: «اکنون ببینیم خود صدرالمتألهین برهان صدیقین را چگونه تقریر می‌کند». (مطهری: ۱۳۷۰، ۷۷/۸۲/۶) در شرح مختصر منظومه حتی عنوان سلوک فکری صدرالمتألهین را در تقریر برهان به کار می‌برد: «برهان صدیقین که صدرالمتألهین اقامه کرده است مبتنی بر اصل اساسی فلسفه، اصالت وجود و وحدت وجود است...». (همان، ۵، ۵۰۵) با این بیان نظر برخی بزرگان که گمان کرده‌اند مطهری متوجه نظر اختصاصی علامه نبوده و بی‌جهت اصول چندگانه را در اثبات خداوند مطرح کرده است، قابل پذیرش نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۲۳۱)

بیان مطهری در برهان صدیقین صدرالمتألهین با قبول این تقریر از طرف ایشان، بدین ترتیب است:

۱. اصالت وجود: آن چه تحقق دارد حقیقت وجود است و ماهیات امور اعتباری و بالعرض و المجاز هستند.

۲. وحدت وجود: حقیقت وجود واحد است نه متکثر. به بیان دیگر، وجود دارای کثرت تباینی نیست. اختلافی را که می‌پذیرد تشکیکی است. در وجود وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

۳. حقیقت وجود، عدم را نمی‌پذیرد. موجود از آن جهت که موجود است، معدوم نمی‌شود. معدوم شدن موجودات نیز چیزی جز محدودیت وجودات خاصه نیست.

۴. حقیقت وجود بماهو موجود صرف نظر از هر حیثیتی که به آن ضمیمه شود مساوی با کمال، اطلاق، غنا، شدت و فعلیت است. نقص، تقید، ضعف، امکان، محدودیت و تعیین همه از اعدام و نیستی‌ها هستند. هر موجودی که متصف به این صفات شود دارای وجودی محدود و توأم با نیستی است. حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و آن چه از شئون عدم است از حقیقت وجود خارج است.

۵. راه یافتن عدم و شئون آن مانند: نقص، ضعف و محدودیت ناشی از معلولیت است. هر وجودی که معلول شود دارای مرتبه‌ای از نقص، ضعف و محدودیت خواهد بود.

نتیجه

حقیقت وجود در ذات خود مساوی با وجوب ذاتی ازلی، کمال، شدت، فعلیت است؛ یعنی حقیقت هستی قطع نظر از هر تعینی که پیدا کند مساوی است با ذات حق. (طباطبائی: ۱۳۶۴، ۹۲/۵-۹۳)

۹. حکمت خداوند

علامه دیدگاه خاصی را در مورد صفت حکمت در خداوند اختیار کرده‌اند که مورد نقد مطهری قرار گرفته است. از نظر علامه، ما انسان‌ها، فعلی را حکیمانه می‌دانیم که مبتنی بر غرض و غایت است. به بیان دیگر، اگر فعلی به بهترین وجه براساس طرح و برنامه‌ای صحیح انجام گیرد، آن فعل را حکیمانه تلقی خواهیم کرد. بنابراین، فعلی حکیمانه است که متناسب با یک نظام خاص تحقق پیدا کند.

در این جا این مسئله قابل طرح است که این نظام چیست؟ یعنی نظامی که فعل ما باید مطابق با آن باشد، کدام است و ما آن را از کجا به دست می آوریم؟ بدون شک، این نظام، همان عالم هستی است. و فعلی که مطابق با آن تحقق پیدا کند، حکیمانه خواهد بود و اگر خلاف آن باشد غیر حکیمانه تلقی خواهد شد. بنابراین، فعلی حکیمانه است که مطابق با نظام حاکم بر جهان هستی تحقق پیدا کند. حال این پرسش مطرح است که آیا در فعل خداوند هم این گونه است؟ آیا می توان بر این مبنا فعل الهی را حکیمانه دانست یا نه؟ پاسخ این است که فعل خداوند این چنین نیست، چرا که برای خداوند نظامی خارج از فعل وی وجود ندارد تا او فعل خود را متناسب با آن انجام دهد. برای ما انسان ها که نظامی خارج از ما و فعل ما وجود دارد، حکمت چنین معنایی را پیدا می کند، اما در مورد خداوند که کل نظام هستی فعل اوست باید گفت که فعل او عین حکمت است نه مطابق با حکمت، چرا که مفهوم حکمت را ما از نظامی انتزاع می کنیم که آن نظام ساخته شده خدا و در واقع، فعل اوست. پس صرف نظر از فعل خدا و جدا از صنع او، حکمت معنا و مفهوم پیدا نمی کند تا ما بخواهیم افعال او را در انطباق با آن، حکیمانه و غیر حکیمانه بدانیم و این هم که گفته می شود فعل خداوند مشتمل بر مصلحت و حکمت است به این معنا نیست که تابع حکمت و مصلحت باشد و امری خارج از ذات الهی، او را بر آن دارد که فعلی را انجام دهد، بلکه فعل خدا عین حکمت است. به بیان دیگر، فعل خدا تابع حکمت نیست، بلکه حکمت تابع فعل خداست. (طباطبائی: ۱۴۱۴، ۱۳-۱۸۴/۸۳-۱۸۶)

از دیدگاه مطهری، نظریه فوق نقدپذیر است، بدین ترتیب که:

۱. طبق این نظر، در فعل خداوند نه حکمت معنا پیدا می کند و نه غیر حکمت. با این بیان حکمت صفت ذاتی حق تعالی نیز نخواهد بود. در تعریف حکمت، انطباق

نهفته است، اما در تحلیل علامه انطباقی وجود ندارد. وقتی بنا شود که حکمت از فعل خداوند انتزاع شود؛ یعنی فعل الهی عین حکمت باشد دیگر نمی‌توان از عبث بودن یا نبودن فعل خداوند سخن گفت.

۲. قرآن کریم به مسئله حکمت در فعل خداوند اشاره دارد و این قبیل آیات نشان می‌دهد که عبث در فعل خداوند راه ندارد.

۳. علامه از حکمت به اصطلاح فلاسفه به حکمت به اصطلاح متکلمان منتقل شده است و چون دیدگاه متکلمان را قابل پذیرش ندانسته‌اند، لذا آن را نفی کرده‌اند؛ یعنی پذیرفته‌اند که نمی‌شود فعل الهی مبتنی بر اندیشه و اندیشه مبتنی بر عالم عین باشد و این سخن ایشان درست است. حکمت به معنای دقیق کلمه این است که خداوند غرض اشیا را به آنها اضافه می‌کند؛ یعنی علم الهی به نظام احسن موجب پیدایش نظام و وجود، آن هم به نحو احسن می‌شود؛ یعنی موجودات به بهترین وجه آفریده شده و عالی‌ترین کمال ممکن به آنها داده می‌شود.

تفاوت نظر مطهری با علامه در این است که علامه حکمت را صفت ذاتی برای فعل خداوند می‌داند و لذ فعل او را عین حکمت به شمار می‌آورد، اما از نظر مطهری، چون فعل خداوند به بهترین وجه ممکن است، بنابراین، حکیمانه هم هست. مطهری معتقد است که علامه در تفسیر سوره اعراف نظریه حکما را پذیرفته، اما در تفسیر سوره انبیا نظر دیگری را اختیار کرده و انتخاب این نظریه هم برای گریز از نظریه متکلمان بوده است. (مطهری: ۱۳۷۰، ۴۴۷/۸)

۱۰. عبث نبودن خلقت

مطهری در تفسیر عبث نبودن خلقت آرای متکلمان را تکرار نمی‌کند، بلکه به این موضوع از منظر فلسفی می‌نگرد، لذا عبث بودن جهان را به معنای «از نیستی برخاستن و به نیستی فرو شدن» نمی‌داند. عبث بودن فعل را در ارتباط با مبدا آن تبیین

می‌کند. طبیعت از نظر غایت طبیعی که همان ما الیه الحرکه باشد عبث نیست. عبث بودن آن از جهت دیگری است. اگر فاعل‌های با شعور دارای غایت عقلانی نباشند، فعل آنها عبث خواهد بود. اگر فعلی که دارای مبدأ الهی است غایت عقلانی داشته باشد، اما غایت الهی نداشته باشد آن فعل عبث خواهد بود. در واقع، مبدأ فعل را باید جزء غایت آن به شمار آورد. از همین جاست که مطهری بر علامه ایراد می‌گیرد که صرف منتهی نشدن موجودات به نیستی، ملاک خروج آنها از عبث بودن نیست. (طباطبائی: ۱۳۶۲، ۱۸۶-۱۹۲؛ همو: ۱۴۱۴، آیات ۹۱-۱۰۵)

در بحث از عبث بودن طبیعت، حکما این نکته را مطرح کرده‌اند که غایات طبیعی هر یک از موجودات مانند میوه دادن درخت، غایت واقعی آنها نیست، چرا که آنها غیر ثابت بوده و منزلی از منازل کمال‌اند. غایت واقعی باید امری ثابت باشد. اگر امور متغیر طبیعی که به نیستی منتهی می‌شوند، به یک امر ثابت نرسند عبث خواهند بود. در واقع، اگر همه غایات عقلانی در خلقت عالم موجود باشند، اما غایت رجوع الی الله را نداشته باشند، خلقت عبث خواهد بود. غایات عقلانی که برای افعال انسانی در نظر گرفته می‌شوند، برای مبدأ ربوبی کافی نیستند. فعلی که دارای مبدأ الهی است باید غایت الهی داشته باشد.

از نظر مطهری:

بیان علامه طباطبایی که صرفاً روی غایت ثابت باقی تکیه کرده‌اند، تمام نیست. زیرا اگر منظور غایت حکیمانه عقلانی است، ضرورتی ندارد که باقی و ثابت باشد. آیا افعال عقلانی انسان‌ها که غایت جاوید ندارد، همه عبث است؟ و ثانیاً غایت ثابت اگر توأم با مفهوم رجوع الی ... نباشد مساوی است با این که اشیا از سطحی که نازل شده‌اند به همان سطح بازگشت کنند. مثلاً صرف این که یک بهشت جاوید و جهنم جاوید باشد کافی نیست که فعل الوهی را از عبث بودن خارج سازد. (مطهری: ۱۳۷۰، ۵۳۷/۲؛ همو: ۱۳۸۲، ۱۰۳/۷، ۱۳۷-۱۳۸)

به نظر مطهری، آفریدگار جهان این عالم را از این جهت آفریده که موجودات به کمالات خود دست یابند.

خداوند به انسان تجهیزات و استعدادهایی را داده که موجب تعالی و کمال او می‌شود و اگر انسان در این عالم تمام شود، در واقع، استعدادهای او به فعلیت نمی‌رسد. در انسان استعداد حیات ابدی نهفته است و اگر عالمی نباشد تا این استعداد در آن جا شکوفا شود، آفرینش این استعداد بیهوده خواهد بود. قرآن این درس را به ما می‌دهد که الان در متن خلقت و در بطن خلقت شما، عالم بعد از مرگ وجود دارد، شما الان یک وجود برزخی و وجود قیامتی را بالقوه در خود دارید، و در همه اشیا این استعداد بازگشت به سوی خداوند وجود دارد که اگر آن بازگشت نبود، اصلاً این خلقت نبود یا این خلقت به این شکل نبود و به شکل دیگری بود. (مطهری: ۱۳۷۰، ۶۹۳/۴)

۱۱. اصل استخدام

علامه یکی از اعتبارات انسان را اعتبار استخدام می‌داند. از نظر ایشان، انسان در روابط اجتماعی خود به استخدام افراد دیگر می‌پردازد. اجتماعی بودن افراد نیز، نتیجه تراحم غرایز انسان است:

انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی... حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند. (طباطبائی: ۱۳۶۴، ۲۰۶/۲)

مطهری در نقد این مطلب، ریشه آن را در سخن داروینیست‌ها می‌داند که از اصل تنازع بقا دفاع می‌کنند: «همین اصل استخدام بالاخره صورت محترمانه‌ای از تنازع بقاست که اصل در انسان، تنازع است و تعاون در اثر تنازع پیدا شده است، یا انسان به حسب غریزی برای بقا تنازع می‌کند». (مطهری: ۱۳۷۰، ۷۲۷/۱۳)

علاوه بر این علامه اصل استخدام و اعتبار آن را در همه جانداران مطرح می‌کنند:

هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آن جمله حیوان و بویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم‌نوع خود را همان خود می‌بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هم‌نوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد و چنان که پیداست همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یکنوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد... (طباطبائی:

۲۰۶/۲،

اما از نظر مطهری این اعتبار، ویژه انسان است آن هم نه در همه افعال انسانی. به نظر وی، این اصل، مبنای تمام افعال آدمی نیست. بلکه مبدأ افعالی است که با فکر و اندیشه انجام می‌گیرد. از طرف دیگر، در افعال عقلانی، مسئله بایدها و نبایدها و مفهوم حسن و قبح عقلی پیدا می‌شود. مساله بایدها و نبایدها فقط برای انسان عاقل مطرح است. از این رو، حکما آن را جز عقل عملی دانسته‌اند. «یک اشکالی که به حرف ایشان وارد است این است که عالم اعتبار را بر همه موجودات زنده نمی‌شود تعمیم داد. عالم اعتبار، مخصوص به انسان است، آن هم عقل عملی انسان». (مطهری: ۱۳۷۰، ۷۳۰/۱۳) نکته دیگر این که علامه ریشه ستم بر زنان را به جهت استخدام نیروی آنها می‌دانند. (طباطبائی: ۱۴۱۴، ۲۷۳/۲؛ ۱۰۱/۵) اما مطهری ظلم به زنان را براساس حس اخلاقی و غیرت‌طلبی منفی مردان می‌داند؛ یعنی مظالم به زنان در اکثر اوقات بر اثر جهالت بوده است. این که مردان به زنان و دختران اجازه معاشرت با دیگران، علم‌آموزی و یادگیری فنون مختلف را نمی‌دادند به جهت نگرانی‌هایی بوده که نسبت به آنها داشتند. امروزه هم که برخی از خانواده‌ها اجازه نمی‌دهند تا دختران در انتخاب همسر خود نقش داشته باشند ناشی از جهالت پدران و مادران است، نه دشمنی آنها نسبت به فرزندان خویش. اسلام با جهالت مردان مبارزه کرد تا توانست حقوق زنان را به آنها بازگرداند». (مطهری: ۱۳۸۲، ۹۷/۵-۹۸)

۱۲. کلیت احکام اخلاقی و جاودانگی اخلاق

از نظر علامه، انسان یک موجود اعتبار ساز است و رشته‌ای از افکار را جهت وصول بر مقاصد براساس احساسات درونی و نیازهای وجودی، ایجاد می‌کند تا آن مقاصد و نیازها را تأمین نماید. اخلاق نیز به نوعی از همین مقوله است و اعتبار وجود و باید از همین سنخ ادراکات است.

ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود... (طباطبائی: ۱۳۶۴، ۱۶۵/۲-۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۹)

براساس دیدگاه فوق با توجه به آن که انسان بایدها و نبایدها را برای نیل به یک سلسله مقاصد اعتبار می‌کند و مقاصد آدمی نیز متغیر هستند، لذا بایدها و نبایدهای آدمی متغیر می‌باشند. از نظر مطهری، طبق این مبنا اخلاق نمی‌تواند جاودانه باشد و این مبنایی است که در آرای علامه به چشم می‌خورد. البته علامه یک سلسله اعتبارات ثابت را در نظر می‌گیرد، مانند اصل استخدام و وجوب (همان، ۱۹۸، ۲۰۸) ولی به زعم مطهری این اعتبارات در بحث از جاودانگی اخلاق، مشکلی را حل نمی‌کند. (مطهری: ۱۳۷۰، ۱۳/۷۳۰)

ممکن است گفته شود که در مقاله اعتباریات، علامه درصدد تبیین مسائل اخلاقی نبوده‌اند، بلکه بنا داشتند تا نظریه خود را در باب اعتباریات بیان کنند. در واقع، مطهری اصل نظریه اعتباریات علامه را می‌پذیرد و اختلاف نظر وی با علامه در مورد تفسیر بایدهای کلی است. به نظر مطهری، اعتباریات فقط مربوط به احساسات و خواسته‌های شخصی و جزئی افراد نیست، بلکه افراد دارای خواسته‌های

کلی و مطلق هم هستند که براساس آنها می توان از اصول جاودانه اخلاق دفاع کرد: ما اصل خوبی و بدی را همان طور قبول می کنیم که امثال آقای طباطبائی و راسل گفته اند که معنای خوب بودن و خوب نبودن، باید و نباید، دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی کدام من دوست داشته باشد؟ من سفلی یا من علوی؟ آن جا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می شود اخلاق و ارزش، و این که انسان برای اخلاق یک علوی احساس می کند، ناشی از همین جاست، و این که انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود، اقوی و اکمل احساس می کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی گردد، و همه نقص ها به عدم. (همان، ۱۳۹)

۱۳. ضرورت اجتماع

از نظر علامه، گرایش انسان به اجتماع یک امر اضطراری است، زیرا انسان ها برای نیل به منافع مادی خود، جامعه را تشکیل می دهند: «انسان هم نوعان خود را نیز مانند سایر موجودات در راه منافع خویش استخدام می کند، ولی چون هر فردی در صدد استفاده از فرد دیگر و کار کشیدن از سایر انسان ها است ناچار باید یک سازش و همکاری بین افراد بشر برقرار شود تا در سایه آن همه بهره مند گردند...» (طباطبائی: ۱۴۱۴، ۱۶۲/۲)

در حقیقت، انسان به طبع ثانوی خود مدنی و تعاونی است و گرنه طبع اولی او این است که از هر چه امکان دارد، حتی از کارهای بنی نوع خود بهره برداری کند و لذا هرگاه انسان نیرومند شود و از دیگران بی نیاز گردد و دیگران را ناتوان ببیند نسبت به آنان تجاوز می کند، برده شان می سازد و بلاعوض است شمارشان می کند» (همان، ۴۰۰/۱).

در نگاه مطهری، ضرورت جامعه فقط از جهت تأمین نیازهای زیستی بشر

نیست، بلکه آدمی در بعد روحی و معنوی خود نیاز به حیات اجتماعی دارد و بسیاری از استعداد‌های ذاتی و فطری او بدون جامعه به فعلیت نمی‌رسند: یک سلسله استعدادها در انسان هست که فقط عامل‌های انسانی و اجتماعی، موجب به ظهور رسیدن و تحقق یافتن آن استعداد است. تمام استعدادات انسانی انسان که ما به الامتیاز وی از حیوان است از قبیل عالم شدن و تخلق به فضائل اخلاق و اقسام هنرها و صنایع و وضع قوانین و مقررات و بالاخره آن چه تمدن نامیده می‌شود تمام اینها اموری است و سرمایه‌هایی است که تنها در زمینه زندگی اجتماعی به وجود می‌آید. (مطهری: ۱۳۶۶، ۱۵۹/۲)

نتیجه‌گیری

حاصل کلام آن که مطهری به عنوان شرح و بسط دهنده آرای علامه، در سایه شخصیت علمی و توان‌مندی‌های فکری خویش، تأملاتی را در عرض آرای علامه فراهم آورده بود که آنها را به چالش فرا می‌خواند و از این طریق بود که بر استقلال و تمایز فکری خود در برخی مباحث نظری و فلسفی تأکید داشت. این نوشتار سعی بر این داشت تا هم این چالش‌ها را اشارتی نماید و هم این بعد از شخصیت علمی مطهری را به تصویر کشد و آن را آشکارتر و در یک مجموعه بیان نماید.

کتاب‌نامه

۱. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، نشر اسراء، ۱۳۷۴.
۲. صدرالمتألهین شیرازی، السفار الاربعه، مصطفوی، ۱۳۶۸.
۳. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایة الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی، سال ۱۳۶۲.
۴. ———، بدایة الحکمه، دارالمصطفی (بیروت)، ۱۴۰۲.

۵. ————— ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ۴، ۵، صدر، ۱۳۶۴ و ۱۳۶۸.
۶. ————— ، رساله قوه و فعل، ترجمه محمدی گیلانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.
۷. ————— ، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، ۱۳-۱۴، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴.
۸. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ج ۱، ۴، ۵، حکمت، ۱۳۶۶، ۱۳۷۵ و ۱۳۷۹.
۹. ————— ، مجموعه آثار، ج ۲، ۴، ۶، ۸، ۱۳، صدر، ۱۳۷۰.
۱۰. ————— ، یادداشت‌ها، ج ۵ و ۷، صدر، ۱۳۸۲.
۱۱. ————— ، مقالات فلسفی، حکمت، سال ۱۳۶۶.
۱۲. نصری، عبدالله، حاصل عمر، ج ۱، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.