



مقدمه

اخیراً کتابی تحت عنوان «کلیات فلسفه» به توصیه معاونت پژوهش مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، چاپ و منتشر گردیده است. این کتاب را جناب حجة الاسلام دکتر علی شیروانی به عنوان متن درسی فلسفه اسلامی برای حوزه‌های علمیه خواهران تدوین نموده است.

تجدید نظر در متون آموزشی دانشگاه‌ها، به ویژه در دروسی مانند منطق، فلسفه و کلام در همه مراحل مختلف: تنظیم منطقی مطالب، تعیین عناوین و سرفصل‌ها، اصلاح کمی و کیفی کتب قدیمی از لحاظ ساختار و محتوا و نحوه چاپ و افزودن تمرین‌های مفید و لازم، یکی از ضروریات فوری و در عین حال غیرقابل انکار است. تعداد کتب‌های قابل قبول به زبان فارسی و یا ترجمه قابل اعتماد از متون عربی درباره فلسفه و کلام اسلامی - به خصوص در مقایسه با فلسفه غرب، بسیار ناچیز است - و لذا بین تحصیل‌کردگان و علاقه‌مندان به فلسفه به ویژه جوانان، تعداد کسانی که به فلسفه غرب آشنائی دارند به مراتب بیشتر از کسانی است که با فلسفه اسلامی آشنائی دارند. در مورد فلسفه غرب، کمتر فیلسوفی است که درباره شخصیت علمی و نظریات فلسفی او، کتابی ترجمه و یا تدوین نشده باشد. ولی اکثریت قریب به اتفاق آثار فلاسفه اسلامی به زبان عربی است که فقط گروهی خاص می‌توانند از آن استفاده نمایند.

به هر حال، تدوین کتب فلسفی - کلامی اسلامی، به زبان فارسی روان، کار بسیار به جا و مثبتی است که باید مورد تقدیر قرار گیرد. اما این کار، از یک طرف، به دلیل ویژگی‌های فنی، و از طرف دیگر، به علت ارتباط آن با علوم مختلف اجتماعی، از عهده یک فرد خارج است لذا باید مراکز برنامه‌ریزی آموزشی کشور با استفاده از نظریات دانشمندان علوم مختلف آن را سامان بخشند. باید متون درسی و سرفصل‌های آن‌ها

در دانشگاه‌ها، با نظر متخصصان رشته‌های مختلف علمی که از مشکلات و نیازهای جامعه، درک صحیحی دارند و در عین حال دلسوز جامعه هستند، با شیوه‌های علمی اصول آموزش و پرورش، تهیه و تنظیم شود. با این حال با توجه به قاعده «ما لایدرک کله، لایترک کله» تألیف و تدوین این کتاب به نوبه خود آغاز خوب و مبارکی است که باید آن را به فال نیک گرفت.

ملاحظات نقدگونه درباره کتاب حاضر

این کتاب مانند هر اثر مکتوب، محسناتی دارد و کمبودهایی. محسنات آن، به اختصار عبارتند از: تفکیک مطالب درسها به تناسب وقت کلاس، آوردن چکیده مطالب و سؤالات تمرینی در آخر هر درس، چاپ خوب با قلم و حروف مناسب - و از همه مهمتر - بیان سلیس و روان فارسی. اما با این همه، کمبودها و بی‌دقتی‌هایی نیز به چشم می‌خورد که به آنها اشاره می‌شود:

الف - از لحاظ فنی و ساختاری

۱- این کتاب در سه بخش تحت عنوان‌های: (بحث مقدماتی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی) تهیه و تنظیم شده است. اما اولاً مطالبی که به عنوان بخش اول تحت عنوان مباحث مقدماتی بیان شده از لحاظ فنی، جزء مبادی فلسفه محسوب می‌شوند، و لذا بهتر بود، چنانکه در «بدایه» و «نهایه» آمده، تحت عنوان «مقدمه» می‌آمد.

ثانیاً، مؤلف محترم همچنانکه هر یک از مباحث «معرفت‌شناسی» و «وجودشناسی» را در دو بخش جداگانه آورده‌اند - گر چه در فلسفه اسلامی از هم تفکیک نشده‌اند - بهتر بود مباحث مختلف هر دو بخش - به خصوص وجودشناسی - را به وسیله عناوین فصول مختلف، تفکیک می‌کردند. زیرا که اولاً اختلاف بعضی از مسائل فلسفه وجودشناسی با بعضی دیگر کمتر از اختلاف «معرفت‌شناسی» با «وجودشناسی» نیست. به همین لحاظ، صدرالمتألهین، مسائل فلسفه را به چهار قسم (مفارقات، جوهر و اعراض، علل اقصی و امور عامه) تقسیم کرده‌اند.<sup>۱</sup> هر یک از این مسائل، ویژگی‌های خاص خود را دارد، مضافاً بر این «امور عامه» خود، بر مباحث مختلف: (وجود و احکام آن،

ماهیت، قوه و فعل، واحد و کثیر، سبق و لحوق و...) منشعب می‌شود.

بنابراین - از لحاظ فنی و علمی - هر یک از عناوین بایستی تحت عنوان فصل جداگانه مورد بحث قرار می‌گرفت. زیرا که این نوع تفکیک و طبقه‌بندی مطالب در کتب درسی، از لحاظ معرفت‌شناختی، اهمیت خاصی دارد، چرا که شناخت موجودات متشابه بدون متمایز نمودن آنها از یکدیگر، امکان‌پذیر نیست. دانشجوی فلسفه باید بداند که بحث از جوهر و اعراض - مثلاً - در عین اینکه مانند بحث از علت و معلول، یک بحث وجودشناسی است؛ در عین حال با آن، تفاوت ماهوی دارد و لذا باید در فصل جداگانه‌ای مورد بحث قرار گیرد، و تفکیک آنها تنها با شماره‌های عددی درسها، کافی نیست.

۲- تعیین عنوان مناسب برای کتاب، یک مسأله مهم و بنیادی محسوب می‌شود. و لذا دانش‌نویسان ما از گذشته‌های دور، در مقدمه هر کتاب وجه تسمیه آن را نیز بیان و مدلل می‌کردند.

اما ظاهراً عنوان «کلیات فلسفه» با مطالب آن، تناسب چندانی ندارد. زیرا آنچه که از این عبارت به ذهن متبادر می‌شود، این است که در این کتاب، موضوعات فلسفه (بمعنی عام) به نحو کلی مورد بحث قرار می‌گیرد، در حالی که در این کتاب، اولاً تنها از مسائل فلسفه اسلامی - جز چند صفحه از بخش معرفت‌شناسی - بیان شده و به کلیات مکاتب مختلف فلسفی پرداخته نشده است. و ثانیاً، مسائل مطروحه در کتاب، تنها کلیات فلسفه نیستند، بلکه بیشتر موارد جزئی مسائل فلسفه، مورد بحث و شرح و تفصیل قرار گرفته‌اند. اطمینان دارم مؤلف محترم بر ضرورت و لزوم رعایت این تناسب به خوبی آگاهند، و لذا تنها بر ذکر یک نکته بسنده می‌کنم: چون بعضی از مؤسسات تبلیغاتی از این گونه اعمال به عنوان فریب مشتریان، سوءاستفاده می‌کنند لذا باید شائبه چنین سوءتفاهمی را از بین ببریم. به هر حال، به نظر می‌رسد مناسبترین عنوان برای این کتاب «مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی» باشد که مرحوم علامه طباطبائی با عبارت دیگری، یعنی «بداية الحکمة» بیان کرده‌اند.



مقصود محمدی

# کلیات فلسفه

ب- ملاحظاتی درباره چند مورد جزئی:

۱- مؤلف محترم در ص ۱۶ تحت عنوان «نادرستی استاد فلسفه اشراقی به افلاطون» نوشته اند: «...این که ما افلاطون و ارسطو را دارای دو روش بدانیم: روش اشراقی و روش استدلالی، بسیار قابل مناقشه است. به هیچ وجه معلوم نیست که افلاطون در زمان خودش و یا در زمان‌های نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد «اشراقی» طرفدار اشراق درونی شناخته می‌شده است.» - این که افلاطون در زمان خودش و یا در زمان‌های نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد اشراقی طرفدار اشراق درونی شناخته می‌شده است یا نه، به عنوان یک واقعه تاریخی می‌تواند مورد مناقشه قرار بگیرد. اما مؤلف محترم باید توجه داشته باشند که شهرت افلاطون به «اشراقی» بودن - آن گونه که ایشان گمان کرده‌اند - بی پایه و اساس هم نیست. بلکه خود شیخ اشراق مؤسس مکتب اشراقی در فلسفه اسلامی، «اشراقی» بودن افلاطون را به صراحت تأیید می‌کند. وی می‌گوید: «و ما ذکرته من علم الأنوار و جمیع ما یبتنی علیه، و غیره، یساعدنی علیه کل من سلک سبیل الله عز و جل، و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون و...»<sup>۲</sup>

محمد شهبازی، شارح حکمة الاشراق نیز، ضمن شرح حکمت اشراق و بیان اینکه [حکمت اشراق] تنها با فکر و نظم دلیل قیاسی اثبات نمی‌شود، اضافه می‌کند: «هذه الحکمة الذوقیة، قل من یصل الیها من الحکماء، و لا تحصل انا للأفراد من الحکماء المتألهین الفاضلین. و هؤلاء منهم قدام سبقوا ارسطو زمانا کافا ذیمون و هرمس و... و افلاطون و غیر هم من الافاضل الاقدمین»<sup>۳</sup>

به نظر بنده نمی‌توان بیانات صریح این دو بزرگوار را به گزافه‌گویی بدون تحقیق، منتسب نمود.

۲- در ص ۱۹ تحت عنوان «روش استدلالی کلامی» چنین آمده است: «متکلمین مانند فلاسفه مشاء تکیه‌شان بر استدلال عقلی است ولی با دو تفاوت: متکلمین - خصوصاً معتزله - مهمترین اصل متعارفی را که به کار می‌برند «حسن و قبح» است... ولی فلاسفه، اصل «حسن و قبح» را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند از قبیل «مقبولات» و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در «جدل» قابل استفاده

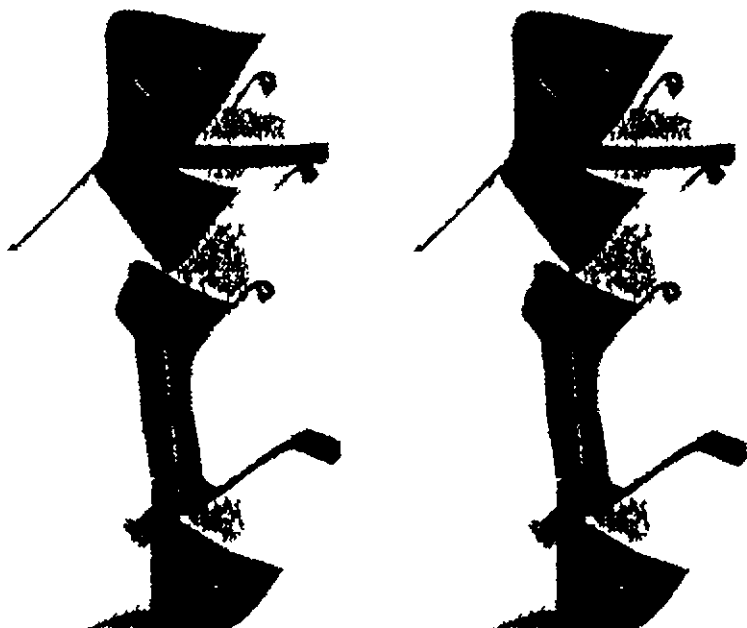
است، نه در برهان. تفاوت دوم این که متکلم برخلاف فیلسوف، خود را متعهد می‌داند به دفاع از حریم اسلام. اما بحث فیلسوفانه بحث آزاد است، یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند...»

- در اینجا به نظر می‌رسد تذکر دو مورد، لازم باشد: نخست اینکه قاعده «حسن و قبح عقلی» در منطق، جزء قضایای «مشهورات» هستند که اصطلاحاً به آنها «آراء محموده» نیز می‌گویند که در استدلال جدلی مورد استفاده قرار می‌گیرند و الزام آورند، و نه قضایای «مقبولات» که در استدلال «خطابه‌ای» به کار می‌روند و اقناع‌کننده‌اند.<sup>۴</sup> دوم، کلام یا فلسفه، فرق دیگری نیز دارد و آن اینکه از دلائل نقلی نیز سود می‌برد، برخلاف فلسفه که تنها بر استدلال عقلی متکی است.

۳- در ص ۳۳ تحت عنوان «ضرورت فلسفه» مؤلف محترم مطالبی را به عنوان دلائل اثبات «ضرورت فلسفه» بیان کرده و استنتاج نموده است. ظاهراً خود ایشان نیز از این دلایل خطابه‌ای اقناع نشده‌اند لذا بلافاصله شبهاتی را آورده و به آنها پاسخ داده‌اند. ما این دلایل و پاسخ‌ها را به اجمال مرور می‌کنیم:

خلاصه دلایل ایشان چنین است: از یک طرف انتخاب مسیر صحیح و راه و روش خردمندانه، منوط به دانستن حقایقی است که مربوط به «مبدأ و معاد آفرینش و مسائل کلی هستی» می‌باشد. به بیان دیگر: کمال آدمی در آن است که خود را بشناسد، آغاز و انجام حرکت خویش را بفهمد و با خدای خود آشنا شود.

و از طرف دیگر: انسان مدرن هر چند از نظر علم و تکنولوژی، گام‌های بزرگی برداشته و کرات آسمانی را فتح کرده، اما موجودی متحیر و سرگردان است و احساس پوچی می‌کند. افسردگی در شمار شایع‌ترین بیماری‌های کشورهای صنعتی در آمده است. آمار خودکشی‌ها، مصرف مواد مخدر در میان جوانان غربی رو به فزونی است. انسان مدرن نمی‌داند که کیست و برای چیست و از کجا است و به کجا است. برخی مانند چهار پایان، سر در آخور تنها به ارضای غرایز حیوانی پرداخته‌اند و یا خود را در ورطه غفلت، غوطه‌ور ساخته‌اند. و برخی دیگر در پاسخ‌دادن به پرسش‌ها



وامانده‌اند و پوچ‌گرا شده‌اند.

پس تنها راهی که انسان را از این بحران نجات می‌بخشد تلاش عقلانی برای حلّ مسائل بنیادین جهان‌بینی (اصول دین) است. و در یک جمله: سعادت فردی و اجتماعی و رسیدن به کمال انسانی در گرو دست‌آورد‌های فلسفه است.

لازم می‌دانم قبل از آغاز بررسی ضعف دلایل مؤلف محترم اعلام نمایم که نقد این دلایل به هیچ‌وجه به معنای انکار ضرورت فلسفه نیست.

الف - قسمت اول استدلال ایشان، یعنی «انتخاب مسیر صحیح منوط به دانستن حقایقی است مربوط به مبدأ و معاد و مسائل کلی جهان هستی، و کمال آدمی در شناخت خود و آغاز و انجام حرکت خویش و آشنائی با خداست» اولاً نه بین است و نه مبین، ثانیاً - طبق بیان خود ایشان - بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است و محقق فلسفه از هیچ عقیده مذهبی دفاع نمی‌کند، بنابراین اگر یک فیلسوفی در تحقیق شناخت مبدأ و معاد و آغاز و انجام حرکت خویش به نتیجه‌ای کاملاً مخالف عقیده مؤلف محترم رسید، چه باید کرد؟ آیا ایشان تضمین می‌کنند که همه فلسفه در شناخت مبدأ و معاد به همان نتیجه می‌رسند که مؤلف محترم رسیده است؟ ظاهراً بین فلسفه و کلام خلط شده است، و گر نه، انتظار و حلّ مسائل بنیادین جهان‌بینی (اصول دین) از دانش فلسفه، نمی‌تواند انتظار به جانی باشد.

ب - قسمت دوم استدلال نیز علاوه بر اینکه یک ادعای بدون دلیل است، ارتباطش با «ضرورت فلسفه» برای بنده قابل فهم نیست. ظاهراً به نظر مؤلف محترم، بین «فلسفه» و پیشرفت علم و تکنولوژی و فتح کرات آسمانی، تقابل و تهافت وجود دارد و بهمین دلیل به نظر ایشان مردم کشورهای صنعتی در اثر پیشرفت علم و تکنولوژی و اختراعات و اکتشافات علمی نمی‌توانند «فلسفه» بخوانند، و در نتیجه هزاران درد بی‌درمان، مانند افسردگی، سرگردانی احساس پوچی، اعتیاد و خودکشی دامن‌گیرشان می‌شود و مانند چهارپایان، سر در آخور خود، به ارضای غرایز حیوانی می‌پردازند، و لذا مردم کشورهای عقب‌نگه‌داشته شده نباید با علم و تکنولوژی و مدرنیته آشنائی داشته باشند. اما استفاده ناآگاهانه از آنها اشکالی ندارد تا ضرورت فلسفه را درک کنند و بدیختی‌های کشورهای صنعتی را از قبیل افسردگی، سرگردانی، اعتیاد، خودکشی و سایر ناهنجاری‌ها نداشته باشند.

وانگهی، این مطالب به استناد کدام تحقیق جامعه‌شناسانه و آمارهای مستند به اثبات رسیده، و چرا به منابع آن‌ها اشاره نشده است؟ بنده به هیچ‌وجه وجود این ناهنجاری‌ها را در کشورهای صنعتی انکار نمی‌کنم. ولی معتقدم این ناهنجاری‌ها در اثر عوامل مختلف: اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تربیتی، روانی و... در همه جوامع (صنعتی و غیرصنعتی) اشاعه پیدا کرده که صدالبته، مهمترین عامل، فاصله گرفتن جوانان از معنویات است. و این فاصله متأسفانه در کشورهای غیرصنعتی بیشتر به چشم می‌خورد. در کشورهای صنعتی، متولیان و مروجان معنویت کوشش می‌کنند با جوانان امروزی تفاهم حاصل نمایند ولی در کشورهای جهان سوم - به نظر می‌رسد - فاصله بین مروجان معنویت و جوانان تحصیل کرده بیشتر می‌شود.

و بالآخره این بیان که «انسان مدرن در کشورهای صنعتی [سه گروهند]: گروهی مانند چهارپایان سردر آخور خود، تنها به ارضای غرایز حیوانی می‌پردازند، و گروهی هم در ورطه غفلت، غوطه‌ورند و گروه سوم در پاسخ دادن به این پرسشها وامانده و پوچ‌گرا شده‌اند» هم از لحاظ عبارت و هم از لحاظ معنی، نمی‌تواند جایگاهی در یک اثر تحقیقی داشته باشد.

۴- مؤلف محترم - ظاهراً - خودشان نیز از دلایل «ضرورت فلسفه» راضی نیستند، لذا شبهاتی را مطرح کرده و به آنها پاسخ داده‌اند.<sup>۵</sup> ولی ظاهراً این پاسخ‌ها نیز قابل مناقشه هستند.

۴/۱ - شبهه نخست: مطالب یاد شده در صورتی می‌تواند ضرورت فلسفه را اثبات کند که جهان‌بینی را منحصر در «فلسفه» بدانیم، در حالی که جهان‌بینی‌های دیگری نیز وجود دارند، مانند جهان‌بینی علمی، دینی و عرفانی.

پاسخ: حلّ این گونه مسائل در توان علوم تجربی نیست، بنابراین، جهان‌بینی علمی (به معنای صحیح کلمه) واقعیتی ندارد. و اما جهان‌بینی دینی، در صورتی کارساز است که ما دین حق را شناخته باشیم، ولی این شناخت متوقف بر شناختن پیامبر و فرستنده او یعنی خدای متعال است. اما جهان‌بینی عرفانی، متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و راه صحیح سیر و سلوک است که باید بر اساس اصول فلسفی باشد. بنابراین، همه راهها در نهایت به فلسفه منتهی می‌شود.

- در قسمت اول، این که مسائل فلسفی چون با «تجربه» قابل ابطال نیستند، لذا حلّ آنها در توان

علوم تجربی نیست، درست است، اما این نتیجه‌گیری که جهان‌بینی علمی (به معنای صحیح کلمه) واقعیتی ندارد، قابل قبول نیست. مگر معنی خاصی از جهان‌بینی را اراده کنند.

در قسمت دوم نیز، درست است که اثبات خداوند و پیامبر او، برون دینی است یعنی ما ابتدا باید خداوند و پیامبر را با دلایل عقلی اثبات کنیم، بعد به محتوای وحی ایمان بیاوریم. اما مسأله اینست که آیا مؤلف محترم مطمئن هستند که همه فلسفه در تحقیقات فلسفی خود به همان نتیجه می‌رسند که مؤلف محترم رسیده است؟ اگر «فلسفه» موجب شناخت دین حق است، پس این همه اختلاف عقیده در بین فلاسفه را درباره «دین حق» - بلکه درباره اصل دین - چگونه توجیه می‌فرمایند؟

- در قسمت سوم، اگر مؤلف محترم «عرفان» را به عنوان یک جهان‌بینی بپذیرند، در آن صورت، این ادعا که «جهان‌بینی عرفانی متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و شناخت راه صحیح سیر و سلوک است که باید بر اساس اصول فلسفی اثبات شود» بی معنی خواهد بود؛ زیرا که عرفا، پای استدلال را چوبی می‌دانند و معتقدند خداوند را نمی‌توان با دلایل عقلی اثبات کرد، بلکه تنها می‌توان او را شهود کرد و دید. و تنها راه شهود هم، سیر و سلوک عرفانی است.

۴/۲ - شبهه دوم: تلاش برای حلّ مسائل جهان‌بینی و فلسفه در صورتی شایسته است که شخص به نتیجه تلاش خود امیدوار باشد، ولی با توجه به عمق و گستردگی این مسائل، چندان امیدی به موفقیت نمی‌توان داشت.

پاسخ: اولاً امید به حلّ این مسائل به هیچ وجه کمتر از امید به نتایج تلاشهای علمی دانشمندان در کشف اسرار علمی و تسخیر نیروهای طبیعت نیست. ثانیاً ارزش احتمال تنها تابع یک عامل، یعنی مقدار احتمال نیست، بلکه عامل دیگری را نیز باید منظور داشت و آن «مقدار محتمل» است. و حاصل ضرب این دو عامل است که ارزش احتمال را تعیین می‌کند. و با توجه به اینکه «محتمل» در اینجا سعادت بی‌نهایت انسان در جهان ابدی است، مقدار احتمال هر قدر هم ضعیف باشد باز هم ارزش احتمال بیشتر از ارزش احتمال موفقیت در هر راهی است که نتیجه آن محدود است و متناهی می‌باشد.

این پاسخ نیز اولاً هیچ دلیلی بر صحت مدعای خود



دربندارد، ثانیاً مؤلف محترم فرموده‌اند: مقدار احتمال موفقیت در فلسفه هر قدر هم ضعیف باشد چون در «محتمل» - یعنی سعادت بی‌نهایت انسان در جهان ابدی است - ضرب می‌شود، پس ارزش احتمال موفقیت بیشتر از موفقیت در هر راهی است که نتیجه آن محدود و متناهی است. اما سؤال اینست: آیا به نظر مؤلف محترم، مقدار محتمل یعنی سعادت بی‌نهایت انسان در جهان ابدی، در فلسفه، بیشتر از جهان‌بینی دینی است؟ من گمان نمی‌کنم مؤلف محترم چنین اعتقادی داشته باشند، پس بنابراین، با داشتن جهان‌بینی دینی، چه نیازی به جهان‌بینی فلسفی هست؟

۴/۳ - چگونه می‌توان به ارزش فلسفه مطمئن بود، در حالی که دانشمندان زیادی با آن مخالفت کرده‌اند و حتی روایاتی نیز در نكوهش آن نقل شده است؟

پاسخ: مخالفت با فلسفه از طرف اشخاص مختلف و با انگیزه‌های متفاوتی انجام گرفته است ولی مخالفت دانشمندان آگاه و بی‌غرض مسلمان در واقع به معنای مخالفت با مجموعه اندیشه‌های فلسفی رایجی بوده که بعضی از آنها دست کم در نظر ایشان با مبانی اسلامی موافق نبوده است. و اگر روایت معتبری نیز در نكوهش از فلسفه رسیده باشد، قابل حمل بر این معنا می‌باشد. اما منظور از تلاش فلسفی عبارت است از به کار گرفتن عقل در راه حل مسائلی که تنها با روش تعقلی قابل حل است، و ضرورت این کار مورد تأکید آیات محکمه قرآن کریم و روایات شریفه است.

من نمی‌دانم استدلالی که مؤلف محترم در آن پاسخ به کار برده، از لحاظ منطقی چه نوع استدلالی است؟ و از لحاظ صوری و مادی چه جایگاهی در منطق دارد؟ و چگونه می‌توان با این نحوه از بیان، ضرورت فلسفه را اثبات کرد؟ با این حال چند نکته را می‌توان تذکر داد:

اولاً مخالفت اشخاص مختلف با انگیزه‌های متفاوت، نمی‌تواند تأثیری در توجیه ضرورت فلسفه

داشته باشد. زیرا «فلسفه» مدعی است می‌تواند «جهان‌هستی» را به نحو کلی و کلان بشناساند و بدینوسیله - به قول مؤلف محترم - «سعادت بی‌نهایت در هر دو جهان» را نصیب انسان سازد. اما مخالفان فلسفه (چه علمی و چه دینی) این ادعا را گزافه‌ای بیش نمی‌دانند، بخصوص مخالفان دینی که به اعتراف مؤلف محترم با نقل روایات معتبر در نكوهش فلسفه نه تنها عدم ضرورت آن، بلکه غیرمجاز بودن آن را اعلام می‌دارند. قبول این مطلب از طرف مؤلف محترم که دانشمندان آگاه و بی‌غرض مسلمان با مجموعه اندیشه‌های فلسفی رایجی که بعضی از آنها - دست کم در نظر ایشان - با مبانی اسلامی موافق نبوده، مخالف بوده‌اند، نه تنها ضرورت فلسفه، بلکه اعتبار آن را نیز از لحاظ دینی، زیر سؤال می‌برد.

۴/۴ - شبهه چهارم: اگر مسائل جهان‌بینی با روش تعقلی و فلسفی در کتاب و سنت، بررسی شده، دیگر چه نیازی هست که ما به کتب فلسفی و مباحث مطرح شده در آنها بپردازیم، مباحثی که غالباً از یونان اقتباس شده است.

پاسخ: اولاً طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنت، ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی‌دهد. ثانیاً استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آنها در شکل یک علم هیچ مانعی ندارد... ثالثاً در کتاب و سنت تنها شبهاتی مورد بررسی قرار گرفته که در آن عصر، شایع بوده است و این مقدار پاسخ گوئی به شبهاتی که نوبه‌نو از سوی مکتب‌های الحادی القا می‌شود، کافی نیست.

- قسمت‌های اول و دوم پاسخ، کاملاً منطقی است. اما درباره قسمت سوم چند مطلب قابل تذکر است: اولاً پاسخگوئی به شبهاتی که از سوی مکتب‌های الحادی القا می‌شود به عهده فلسفه نیست. ظاهراً مؤلف محترم، فلسفه را با «کلام» یکی گرفته‌اند.

ثانیاً اگر بپذیریم که پاسخگوئی به این شبهات بر عهده فلسفه است، این سؤال مطرح می‌شود که از طرف فلاسفه محترم (چه در حوزه‌ها و چه در دانشگاه‌ها) چند کتاب و یا چند مقاله فلسفی در رد شبهات امروزی نوشته شده است؟ البته منظور نوشته‌های فلسفی است که مبتنی بر دلایل تعقلی و منطقی باشد. مانند اصول فلسفه مرحوم علامه طباطبائی و پاورقی‌های شهید مطهری - و نه نوشته‌های خطابه‌ای و یا جدلی. آیا در همین کتاب حاضر که فلسفه صدرانی و مربوط به مسائل و شبهات

قرن یازدهم است، می‌توان پاسخی برای شبهات امروزی پیدا کرد؟

۴/۵ - شبهه پنجم: بهترین دلیل بر نقص فلسفه اختلافاتی است که در میان خود فلاسفه وجود دارد و توجه به آنها موجب سلب اطمینان از صحت روش ایشان می‌شود.

پاسخ: اختلاف در مسائل نظری هر علمی، امر اجتناب‌ناپذیر است. چنانکه فقها نیز در مسائل فقهی اختلافاتی دارند. در صورتی که این گونه اختلافها دلیل بطلان فقه و روش ویژه آن نمی‌شود. همان گونه که اختلاف دو نفر ریاضی‌دان درباره یک مسأله ریاضی دلیل بطلان ریاضیات نیست. توجه به این اختلافات باید انگیزه نیرومندی برای اندیشمندان متعهد باشد.

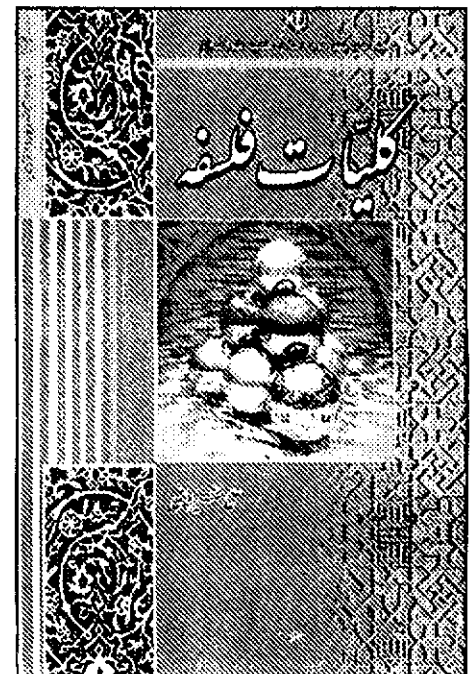
این پاسخ نیز کاملاً منطقی است. اما به نظر می‌رسد تشبیه اختلاف فلاسفه به اختلاف فقها قیاس مع‌الفارق باشد، زیرا اختلاف‌نظر متناقض دو فقیه در یک مسأله فقهی در نزد فرد متشرع، مجاز شمرده می‌شود، ولو نظر یکی از این فقها در چنین مواردی مخالف حکم خدا باشد. اما آیا اختلاف‌نظر متناقض دو فیلسوف در مبدأ و معاد نیز به نظر مؤلف محترم مجاز است؟

۵ - در ص ۵۶، تحت عنوان «مفاهیم فلسفی» فرموده‌اند: مفاهیمی که بسان مفاهیم ماهوی، بیانگر واقعیات خارج از ذهن هستند و از واقع گرفته شده‌اند... مانند مفهوم وجود، عدم، وجوب، امتناع و...

ظاهراً این تعریف درباره مفاهیم فلسفی دقیق نیست. زیرا اولاً مفاهیم فلسفی در مقابل مفاهیم ماهوی، معقولات ثانوی محسوب می‌شوند، زیرا گر چه این مفاهیم از اوصاف خارجی مصادیق مفاهیم ماهوی هستند ولی عروض آنها در ذهن حاصل می‌شود. ثانیاً این مطالب که مفاهیم فلسفی بیانگر واقعیات خارج از ذهن هستند، درباره همه مفاهیم فلسفی - مانند مفهوم عدم و امتناع - صادق نیست، چرا که این مفاهیم گر چه در مقایسه با «وجود» و «وجوب» و «امکان» حاصل شده‌اند، ولی نمی‌توانند در خارج، واقعیتی داشته باشند.

۶ - ص ۶۶ درباره اجزاء قضیه می‌فرمایند: «البته موضوع و محمول، مفاهیم ذهنی‌اند ولی نسبت و حکم، کار نفس است».

البته «حکم» کار نفس است. اما «نسبت» کار نفس نیست، مفهوم «نسبت» نیز مانند مفاهیم موضوع و محمول از واقعیات عینی و یا ذهنی دریافت می‌شود. حتی «حکم» نفس به نسبت محمول به موضوع نیز با



توجه به واقعیت عینی «نسبت» صادر می‌شود، زیرا اگر «حکم» بدون ارتباط با واقعیت عینی صادر شود، صدق و کذب، تحقق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر: مطابقت و یا عدم مطابقت حکم با واقعیات عینی، بی‌معنی خواهد شد.

۷- ص ۶۸ دربارهٔ صدق قضایای بدیهی، چنین آمده است: «بدیهیات اولیه قضایای هستند که برای تصدیق آنها، تنها تصور موضوع و محمول کافی است». در صورتی که اولاً تنها با تصور موضوع و محمول، هیچ قضیه‌ای تحقق پیدا نمی‌کند. و ثانیاً در بدیهیات، تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها، موجب حکم یقینی می‌شود. اگر چه این تسامح در بیان مرحوم مظفر نیز دیده می‌شود.

۸- در ص ۷۳ تحت عنوان «راه دوم» آمده: «بدیهیات اولیه مانند قضایای تحلیلی اند...» سپس قضیه «هر معلول علتی دارد» را مثال آورده‌اند. و بعد اضافه نموده‌اند که: «سز مطابقت این قضایا با واقع ادراک حضوری است، یعنی بدیهیات اولیه نیز به علوم حضوری بر می‌گردند.»

در اینجا چند نکته قابل تذکر می‌نماید: اولاً معلوم نساخته‌اند که بدیهیات با قضایای تحلیلی چه نسبتی از نسبت‌های چهارگانه منطقی دارند. ثانیاً مشخص نشده قضیه «هر معلول علتی دارد»، مثال برای بدیهیات اولیه است و یا قضیه تحلیلی است و یا هر دو. ثالثاً چگونه می‌توان همه بدیهیات اولیه را به علم حضوری برگرداند؟ مثلاً قضیه «کل بزرگتر از جزء است»، را چگونه می‌توان جزء علم حضوری محسوب داشت. رابعاً - هیچ قضیه‌ای - ولو اجزاء آن، با علم حضور بدست آمده باشد - نمی‌تواند علم حضوری باشد، زیرا هر قضیه‌ای احتمال صدق و کذب دارد در حالی که در علم حضوری، صدق و کذب بی‌معنی است.

۹- در ص ۸۵ دربارهٔ دکارت می‌نویسند: کسانی چون دکارت که با استمداد از اندیشه و فکر خود در پی اثبات وجود خویش برآمده و گفته‌اند که «من می‌اندیشم پس هستم» به خطا رفته‌اند، زیرا اذعان به این که «من هستم» نیازی به اقامه دلیل ندارد. افزون بر آن دلیلی که بدان استناد کرده‌اند مخدوش و مورد مناقشه است.

به نظر می‌رسد این اشکال از آنجا ناشی شده که شیوه تحقیق دکارت - به خصوص در مباحث فلسفی - به طور دقیق مورد توجه قرار نگرفته است. لذا فرازهایی ذیلاً درج می‌شود، شاید موجب رفع ابهام گردد. دکارت برای اینکه مطمئن گردد که علمش عاریتی و تقلیدی نیست، تصمیم گرفت همهٔ معلومات خود را - چه

محسوسات، چه معقولات و چه منقولات - که در خزینه خاطر دارد مورد شک و تردید قرار دهد. البته نه بقصد این که مشرب شکاکان را - که علم را برای انسان غیرممکن می‌دانند - اختیار کند، بلکه به این نیت که به قوه تعقل و به تفحص شخصی خویش، اساسی در علم بدست بیاورد تا اطمینان حاصل کند که علمش یقینی است. به عبارت دیگر: شک و تردید راه، راه وصول به یقین قرار داد. و از این رو آن را «شک دستوری» یعنی مصلحتی نامید. و گاهی هم آن را «شک افراطی» می‌خواند تا دانسته شود که وی عمداً «شک» را به درجه افراط و مبالغه رسانیده است.

وی، موجبات شک و تردید در معتقدات را چنین بیان می‌کند: «به محسوسات اعتبار نیست، زیرا حس خطا بسیار می‌کند. [از طرف دیگر] شخص در خواب هیچگاه در مشهودات خویش، شبهه ندارد و حال آنکه یقیناً باطل است، پس از کجا می‌توان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی‌اعتبار نیست. و آیا یقین است که من خود، موجودم و دارای جسم و جانم؟ چگونه می‌توان دانست که مشیت خداوند بر این قرار نگرفته که من در خطا باشم، یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است؟ و حتی یقین من به اینکه دو و سه، پنج می‌شود شاید از شبهاتی باشد که شیطان به من القا کرده است، و بنابراین کلیه افکار من باطل باشد. پس فعلاً تکلیف من آنست که در همه چیز، شک داشته باشم و هیچ امری از امور را یقینی ندانم.

چون ذهنم بکلی از قید افکار پیشین رها شد و هیچ معلومی نماند که محل اتکا بوده و مشکوک نباشد متوجه شدم: در هر چیزی می‌توانم شک کنم، اما نمی‌توانم شک کنم که شک می‌کنم. چون شک می‌کنم پس فکر دارم و می‌اندیشم، پس کسی هستم که می‌اندیشم. بنابراین، نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمد این است: «می‌اندیشم پس هستم».

جالب اینکه برخی از دانشمندان معاصر دکارت در زمان حیات خود وی بر این استدلال خرده گرفتند و گفتند این استدلال با ادعای دکارت که همه چیز را مورد شک و تردید قرار داده تهافت دارد زیرا لازمه این استدلال اینست که پیش از تصدیق بر وجود خود، دو مقدمه یعنی صغری و کبری را که عبارتند از: «من می‌اندیشم» و «هرکسی که بیاندهد وجود دارد» بپذیرد. نگاه نتیجه بگیرد که «پس من وجود دارم» بنابراین اصل شک دستوری باطل شد و اساس فلسفه باز به اصول منطقی برگشت. اما دکارت پاسخ داد که اصل «می‌اندیشم پس هستم» از راه استدلال قیاسی به

دست من نیامده است، بلکه به وجدان و بداهت دریافته‌ام و از روش خود یعنی «تنها معلومات ساده و بسیط را که صرف به وجدان ادراک کنم و در نظرم بدیهی باشد بپذیرم» خارج نشده‌ام.<sup>۶</sup>

بنابراین، ایراد و یا مناقشه مؤلف محترم با توجه به شیوه تحقیق دکارت متوجه به نظر نمی‌رسد، زیرا که وی به علت خطای حس، بطلان مشهودات در خواب و احتمال فریب خوردگی و گمراهی، همه چیز - حتی وجود خویش - را مورد شک و تردید قرار می‌دهد و تنها چیزی که نمی‌تواند شک کند اینست که او شک می‌کند، پس وی می‌اندیشد و چون می‌اندیشد، پس کسی هست که می‌اندیشد پس وجود دارد. و ضمناً علم وی به وجود خویش از راه علم به وجود اندیشه، استدلال قیاسی نیست بلکه - همچنانکه خود مؤلف گفته‌اند - به وجدان و بداهت است.

۱۰- در ص ۳۴۲ تحت عنوان «هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است» سه مقدمه ذکر شده که مقدمه اول با مقدمه سوم، سازگاری ندارد. در مقدمه نخست آمده: «هر پدیده حادثی پیش از آن که تحقق یابد باید ممکن‌الوجود باشد. این مقدمه یک حقیقت روشنی را بیان می‌کند، زیرا پرواضح است که یک حادث زمانی قبل از آن که تحقق یابد، نه وجودش واجب است و نه ممتنع، چرا که اگر وجودش واجب بود هرگز معدوم نبود و متصف به حدوث زمانی نمی‌شد... و اگر ممتنع بود هرگز موجود نمی‌شد و متصف به حدوث زمانی نمی‌گشت. و چون وجودش واجب و ممتنع نیست لاجرم وجودش ممکن خواهد بود.»

اما در مقدمه سوم می‌گوید: «امکان یاد شده یک امر وجودی است و در خارج موجود می‌باشد نه یک معنای انتزاعی و یک اعتبار عقلی محض...».

با اندک دقت معلوم می‌شود اوصافی که در مقدمه اول گفته شده تنها با «امکان ذاتی» که یک معنای انتزاعی و یک اعتبار عقلی است، انطباق دارد، زیرا «امکانی» که در مقابل «وجوب» و «امتناع» است امکان ذاتی است. بنابراین، این که مؤلف محترم می‌فرماید «امکان یاد شده یک امر وجودی است» نمی‌تواند توجیه منطقی داشته باشد.

ظاهراً مؤلف محترم، خود متوجه اشکال بوده‌اند و لذا در ابتدا می‌گویند: «استدلالی که برای اثبات این مدعا بیان می‌کنیم، نخستین بار توسط بوعلی سینا بیان شده است و صدرالمتألهین نیز همان برهان را با اندک تغییری در اسفار آورده است؛ و بدون آن که اشکالی بر آن وارد سازد از آن می‌گذرد.

ظاهراً هم استدلال بوعلی سینا و هم استدلال صدرالمتألهین با مقدمه اول کتاب متفاوت است و لذا این اشکال بر استدلال آنان وارد نیست. در بیان آن دو فیلسوف بزرگ، یک نکته ظریفی وجود دارد که از نظر مؤلف محترم مغفول مانده است. بوعلی سینا می‌گوید: «هر حادثی قبل از حدوثش یا ممکن است موجود شود و یا محال است که موجود شود. آنچه که محال است موجود شود، موجود نمی‌شود. و اما آنچه که ممکن است موجود شود، امکان وجودش بر وجودش تقدم دارد»<sup>۷</sup> عبارت اخیر (تقدم امکان وجود شی، بر وجود آن) عبارت دیگر «امکان استعدادی» است.

صدرالمتألهین نیز می‌نویسد: «هر پدیده‌ای اگر بعد از آنکه نبود، موجود گردد و بعدیت و قبلیت در آن قابل جمع نباشد، چنین پدیده‌ای مسبوق به «ماکده» است»<sup>۸</sup> در

این عبارت نیز، یعنی قابل جمع نبودن بعدیت با قبلیت تنها با امکان استعدادی سازگار است، زیرا که امکان ذاتی همواره یعنی قبل، بعد و همراه وجود شیء با آن همراه است. البته ناگفته نماند مرحوم حاج ملاهادی سبزواری نیز به این اشکال توجه کرده و در پاورقی شماره ۱ ص ۵۰ اسفار، ج ۳ به استناد همین عبارت به آن پاسخ داده است.

۱۱- در ص ۳۸۸، تحت عنوان «آن» یک امر عدمی است، در متن، خلاصه استدلال علامه طباطبائی را درباره عدمی بودن «آن» از کتاب «بداية الحکمة»<sup>۹</sup> نقل می‌شود و سپس در پاورقی مورد مناقشه قرار می‌گیرد. در متن کتاب، پس از تشبیه «آن» به «نقطه» و بیان فرضی و بالقوه بودن «نقطه» چنین آمده است: «فرض کنید حرکتی از ساعت هفت تا ساعت ده به طول انجامیده است، حال اگر زمان این حرکت را به سه قسمت مساوی تقسیم کنیم، حداقل میان این سه قسمت (یعنی رأس ساعت ۸ و رأس ساعت ۹) هر کدام یک «آن» خواهد بود. اما آیا این، بدان معنی است که واقعا چیزی به نام «آن» در خارج وجود یافته است؟ خیر، «آن» امر عدمی است، و یک وجود فرضی و اعتباری دارد، نه یک وجود واقعی و خارجی».

اما مؤلف محترم در تعلیقه خود چنین می‌نویسد: «این، حاصل استدلالی است که علامه طباطبائی در «بداية الحکمة» (مرحله دهم، فصل سیزدهم) برای اثبات عدمی بودن «آن» آورده است. اما نسبت به این بیان دو ملاحظه وجود دارد: اولاً اگر چه زمان یک حرکت، همچون خود حرکت، یک امر متصل و پیوسته است، و از اجزای بالفعل تشکیل نشده، اما خود آن زمان (و نه اجزای آن) یک وجود بالفعل دارد و دارای دو طرف است. پس اگر چه طرف‌های اقسام و اجزای زمان، وجود بالفعل ندارد، اما طرف خود زمان وجود بالفعل دارد. ثانیاً «آن» و بین امر عدمی بودن آن. و استدلالی که اقامه شده است بر فرض تمامیت، وجود بالفعل «آن» را نفی می‌کند، اما اثبات نمی‌کند که «آن» یک امر عدمی است.

ولی ظاهراً هیچ یک از ملاحظات دوگانه وارد نیست، زیرا که اولاً نفرموده‌اند بین زمان یک حرکت و خود «زمان» چه تفاوتی وجود دارد که زمان یک حرکت، یک امر متصل و پیوسته است و از اجزای بالفعل تشکیل نشده است، اما خود زمان (و نه اجزای آن) یک وجود بالفعل دارد و دارای دو طرف است. در حالی که

می‌دانیم حقیقت «زمان» عبارت است از «کم متصل غیر قاز» پس «زمان» در هر حال، یک امر متصل و پیوسته است. بنابراین اگر «زمان» دارای وجود بالفعل و دو طرف باشد قطعاً زمان یک حرکت نیز - که از مصادیق زمان مطلق است - دارای وجود بالفعل و دو طرف خواهد بود، به خصوص که نسبت «زمان» به «حرکت» مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی بوده و تعیین حرکت است. ثانیاً اگر زمان یک حرکت همچون خود حرکت یک امر متصل و پیوسته باشد - که هست - و از اجزای بالفعل تشکیل نشده باشد در آن صورت، خود زمان نیز که از اجزاء بالقوه تشکیل شده نمی‌تواند بالفعل باشد. ثالثاً موجود بالفعل و دارای دو طرف بودن «زمان» نمی‌تواند موجب بالفعل بودن «آن» باشد، همچنانکه بالفعل نبودن اجزای زمان یک حرکت، ربطی به بالقوه بودن «آن» ندارد. زیرا که «آن» جزء زمان نیست. بلکه طرف زمان و حداقل بین دو جزء از زمان است، همچنانکه «نقطه» طرف «خط» است. با اینکه «خط» وجود بالفعل دارد ولی «نقطه» یک امر فرضی و اعتباری و عدمی است، «آن» نیز یک امر فرضی و اعتباری و عدمی است.

اما همچنانکه در آغاز مقاله اشاره شد تدوین این کتاب، یک آغاز خوب و مبارک است برای یک امر ضروری. ولی باید بپذیریم که تدوین کتاب درسی دانشگاهی - به خصوص کتب علمی - یک کار گروهی است و از عهده یک فرد خارج است. متأسفانه بیشتر کتب درسی دانشگاهی ما احتیاج به تجدید نظر دارند. ابتدا باید سرفصل‌های دروس دانشگاهی با نظرخواهی از استادان مجرب و با توجه به ضرورت‌ها و نیازها، با نظر کارشناسان مختلف فتی تعیین شوند و با طرح مشخص به مؤلف و یا مؤلفین محقق واگذار شوند و بعد از گردآوری، توسط صاحب‌نظران ویراستاری گردند، آنگاه چاپ و منتشر شوند.

پانوشته:

- ۱- ر، ک: الشواهد الربوبية، ص ۱۵ و ص ۱۶.
- ۲- شرح حکمة الاشراق شهروزی، مقدمه مؤلف، ص ۱۰ و ص ۱۱.
- ۳- همان، مقدمه شارح، ص ۴.
- ۴- ر، ک: الجوهر النضید، فصل‌های ششم و هشتم، و نیز منطق مظفر، ج ۳، مبادی قیاسات.
- ۵- این شبهه‌ها و پاسخ‌ها از کتاب آموزش فلسفه، استاد محمّد تقی مصباح، ج ۱، ص ۱۲۲، ص ۱۲۴ نقل شده است.
- ۶- ر، ک: سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۷۸ تا ۱۸۰.
- ۷- الهیات شفاء، انتشارات آية الله مرعشی، ص ۱۸۲.
- ۸- اسفار، ج ۳، ص ۴۹.
- ۹- بداية الحکمة، مرحله دهم، فصل سیزدهم.

