

نگارنده این سطور، از سال‌ها قبل، مطالب فراوانی تحت عنوان فوق فراهم آورده بود و در پی فرصتی می‌گشت تا به تنظیم و آماده‌سازی آنها برای انتشار اقدام نماید. با مذاکراتی که در سال ۱۳۸۷ به عمل آمد، قرار شد مطالب مزبور نخست به صورت یک سلسله مقالات در نشریه کتاب ماه فلسفه منتشر، و پس از تکمیل در کتابی گردآوری شود. با انتشار اولین مقاله، اعتراضاتی از جانب مصحح کتاب ابواب الهمدی (تألیف میرزا مهدی اصفهانی) مطرح شد که ناگزیر شدم به جای عرضه مقاله بعدی، گفتار مفصلی در پاسخ اعتراضات مزبور تهیه و در معرض داوری صاحب‌نظران قرار دهم. آن پاسخ نیز سخنان دیگری را به دنبال داشت که من مواد لازم برای بررسی آن سخنان را فراهم کرده‌ام و ان‌شاءالله در یکی از شماره‌های آینده همین ماهنامه در قالب یک گفتار ارائه خواهد شد. اما در گفت‌وگو با برخی از دوستان، به نظر رسید بهتر باشد قبل از عرضه آن گفتار - که نسبت به موضوع اصلی جنبه حاشیه‌ای دارد - بقیه مقالات اصلی تنظیم و منتشر شود. در مقاله حاضر، ایرادات یکی از منتقدان نواندیش صدرا را به بررسی می‌گذارم که - به دلایل متعدد - به ایشان و شخصیت علمی و اخلاقی‌شان حرمت بسیار می‌نهم؛ و برای پرهیز از برخورد شخصی و به دلیل التزام به مقابله سخن با سخن و فکر با فکر (و بس) سخنانشان را بدون نام بردن از ایشان می‌آورم. پس از طرح و بررسی انتقاداتشان به صدرا و فلسفه اسلامی نیز، در یکی از شماره‌های آینده همین ماهنامه، پاره‌ای از سخنان بر حق و به‌جا و درستشان را یاد می‌کنم تا از کسانی که نکات مثبت و نقاط قوت را نمی‌بینند و بزرگ کردن نقطه ضعف‌ها سیره مرضیه ایشان است، پیروی نکرده باشم و نهی مؤکد «و لا تبخسوا الناس اشیائهم: در ادای حقوق مردم کم نگذارید» را که سه بار در کتاب حکیم آمده نادیده نگرفته باشم.

متن انتقادات

منتقد محترم در مقام خرده‌گیری از صدرا، از تخطئه اصل «فلسفه اسلامی» آغاز کرده‌اند و آن هم با این مقدمات و نتیجه‌گیری‌ها:

«در فلسفه هیچ نفی و اثبات و ردّ و قبول و نقض و ابرامی صورت نمی‌گیرد، الا به مقتضای برهان و دلیل عقلی. یعنی در فلسفه هرگونه تقویم و ارزش‌گذاری معرفتی باید براساس دلیل و برهان عقلی باشد. اگر فلسفه این است (که ظاهراً مدعای فیلسوفان مسلمان هم همین است)، در این صورت، فلسفه دیگر فرقی با ریاضیات و منطق نمی‌کند. همان طور که نمی‌شود گفت: ریاضیات اسلامی و ریاضیات غیراسلامی، نمی‌شود گفت: منطق اسلامی و منطق غیراسلامی، نمی‌شود گفت: فلسفه اسلامی و فلسفه غیراسلامی، چون وقتی هرکس هر سخنی می‌گوید به او بگویند که باید دلیل عقلی داشته باشی و براساس دلیل عقلی رد یا قبولت می‌کنیم، خوب، در این صورت، در فلسفه و ریاضیات و منطق، وضعمان متفاوت نخواهد بود. بنابراین، همان طور که ریاضیات اسلامی و بودایی و یهودی نداریم، به همین ترتیب،

فیلسوف شیرازی و منتقدانش (۲)

اکبر ثبوت

فلسفه اسلامی و بودایی و یهودی هم نمی‌توانیم داشته باشیم. ممکن است بگویید: بلی، سیر فلسفه، سیر عقلانی است و نفی و اثبات‌ها در فلسفه، همه براساس دلیل و برهان عقلی صورت می‌گیرد؛ با این همه اگر مثلاً گفته می‌شود: فلسفه اسلامی، منظور فلسفه‌ای است که موضوعات و مسائل مورد بحث خود را از اسلام گرفته است؛ اسلامی بودن این فلسفه به این است که موضوع و مسئله را از اسلام گرفته است. اگر این را بگویید، در این صورت، باید به چند نکته توجه کنید:

اولاً: اگر این جور باشد، دیگر فلسفه اسلامی هیچ‌گونه قداستی ندارد، چون امکان این هست که موضوع و مسئله سخن از اسلام بگیرد، اما سخن در باب آن موضوع و مسئله سخن حقی نباشد، بلکه سخن باطلی باشد. شما در واقع، منبع مسائل و موضوعاتتان اسلام است، اما ممکن است رأی عقلی‌ای که در باب آن مسائل یا موضوعات اتخاذ می‌کنید، نادرست باشد. متون مقدس دینی و مذهبی برای شما مثل یک انبار و انبان سؤال بوده است. اما این که به این سوالات چه جوابی بدهید و از آن جواب‌ها چگونه دفاع عقلانی بکنید، این دیگر در خود آن متون مقدس نبوده است.

ثانیاً: اگر این طور باشد که می‌گویید، آن وقت می‌توان گفت که همه علوم، روایت‌های اسلامی و غیراسلامی دارند. چون متون مقدس می‌توانند منبع سوالات زیست‌شناسی و فیزیک هم بشوند. پس، به این معنا، باید زیست‌شناسی و فیزیک اسلامی هم داشته باشیم.

ثالثاً: اتفاقاً میزان اهمیت موضوعات و مسائل فلسفه به اصطلاح اسلامی چندان تابع میزان تأکید و اهمیتی که متون مقدس دینی برای موضوعات و مسائل قائل‌اند نیست. مثال بزخم، در اسلام با الفاظ و تعبیر مختلف، با تأکید هرچه تمام‌تر گفته شده: انفع المعارف، معرفة النفس، نافع‌ترین معرفت، معرفت نفس است. خوب، حالا شما ببینید به معرفت نفس در کل فلسفه اسلامی چه قدر پرداخته شده است؟ آیا میزانی که در فلسفه به اصطلاح اسلامی به معرفت نفس پرداخته شده است، تناسبی با میزان تأکید اسلام بر معرفت نفس دارد؟ به نظر شما، در متون مقدس دین اسلام بر خدا، صفات و افعال الهی، انسان، خودشناسی، مرگ، مرگ‌اندیشی، زندگی پس از مرگ، دنیا، آخرت، غیب، شهود، ایمان، عمل، آرامش، امید، شادی، خوف، حب، خیر و شر بیشتر تأکید رفته است یا بر وجود، ماهیت، وجود ذهنی، وجود خارجی، وجوب، امکان، امتناع، کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، جوهر، عرض، کم، کیف، وحدت، کثرت، تقابل، علیت، قوه، فعل، حرکت، سکون، تغییر، ثبات، سبق، لحوق، قدم، حدوث، و عقل و عاقل و معقول؟ به نظر بنده، اگر فلسفه اسلامی موضوعات و مسائلی را مهم‌تر تلقی می‌کرد که متون مقدس دینی و مذهبی مسلمین مهم‌تر دانسته‌اند و بیشتر به این موضوعات و مسائل می‌پرداخت، بیشتر شبیه می‌شد به فلسفه فیلسوفان اگزیستانسیالیستی، مانند کیرکگور، مارسل، یاسپرس، شستوف، اوناونو، نه به فلسفه کندی، فارابی، ابن‌سینا،

شیخ اشراق، و صدرای شیرازی. تم‌های اصلی و مهم فلسفه‌های این فیلسوفان اگزیستانسیالیست، در قیاس با تم‌های اصلی و مهم فیلسوفان مسلمان، بسیار به تم‌های متون مقدس دینی و مذهبی نزدیک‌تر است. پس به لحاظ موضوعات و مسائل هم، فیلسوفان ما چندان دغدغه پرداختن به موضوعات و مسائل قرآنی و روایی را نداشته‌اند و به این حیث هم نمی‌شود گفت که فلسفه ما فلسفه اسلامی است.

ممکن است بگویید: به یک حیث سومی فلسفه ما، فلسفه اسلامی است و آن این است که این فلسفه، فلسفه‌ای است

که مشتغلان و نویسندگان مسلمان بوده‌اند. اگر این را بگویید، باید ملتزم شوید به این که شیمی اسلامی و ریاضیات اسلامی هم داریم؛ چون بعضی از نویسندگان کتاب‌های شیمی و ریاضیات هم مسلمان بوده‌اند وانگهی، این که مشتغلان این فلسفه مسلمان بوده‌اند، چه ارج و ارزشی به این فلسفه می‌دهد؟ و چرا باید آن را بر سایر فلسفه‌ها ترجیح دهیم؟

ممکن است بگویید: به یک معنای چهارم این فلسفه، فلسفه اسلامی است و آن این که فیلسوفان به اصطلاح اسلامی، در اتخاذ مواضع و آرائشان و در ردّ و قبول و نفی و اثبات آرا و نظرات دیگران، پاس قرآن و روایات را می‌داشته‌اند؛ و حرفی نمی‌زده‌اند که با قرآن و روایات ناسازگار باشد. خوب اگر این است، پس باید بگوییم که ما تئولوژی اسلامی داریم، الهیات اسلامی داریم، نه فلسفه اسلامی.

نظر خود بنده هم همین است که ما در تاریخ فرهنگ اسلامی، تئولوژی و الهیات اسلامی داشته‌ایم. کسانی که به فیلسوف اسلامی شهره‌اند، همه، عالمان الهیات اسلامی بوده‌اند، نه فیلسوف؛ آن هم الهیدانانی که ارزیابی‌شان از میزان اهمیت مسائل و موضوعات دینی و مذهبی، با ارزیابی متون مقدس بسیار متفاوت بوده است. فیلسوف، به معنای حقیقی و دقیق کلمه، کسی است که سیر فکری و عقلانی‌اش واقعاً سیری آزاد باشد. به معنای این که فقط پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد. سیر آزاد عقلانی‌اش به هر نتیجه‌ای برسد، به همان نتیجه واقعاً ملتزم باشد. صادقانه و به جد بگوید: «نحن أبناء الدلیل: من فرزند و پیرو دلیل هستیم»، برهان هر جا برود من در معیت اویم. انما المتبع هو البرهان (فقط تابع برهانم)، همین و بس.

به این معنا، محمدبن زکریای رازی، به نظر من، یگانه فیلسوف بزرگ جهان اسلام است، چون تلاش فکری صادقانه و مجذانه‌اش به هر نتیجه‌ای انجامید، به آن نتیجه ملتزم شد. به گمان خودش استدلال عقلی‌اش به انکار نبوت انجامید، منکر نبوت شد؛ و وقتی استدلال به وجود قدمای خمس انجامید، قائل به قدمای خمس شد؛ نمی‌گویم چون فیلسوف است رأیش درست است؛ حاشا و کلاً.

ملکیان:

فلسفه اسلامی را هم

می‌توان فلسفه‌ای دانست که

در جوامع اسلامی و در میان

مسلمانان و در مدارس و

حوزه‌های علمی آنان رشد و نمو

کرده و بالیده و به مرحله

تکامل رسیده؛ و تراویده

اندیشه‌های پیروان

آئین اسلام است.

فیلسوفان، هم آرای درست دارند و هم آرای نادرست. ممکن است فیلسوفی عمده آرائش نادرست باشد، ولی به هر حال، به این جهت که پاس هیچ چیز را، جز دلیل عقلی ندارد، فیلسوف است، اعم از این که آرائش صائب باشند یا بر خطا.

اصلاً بحث بر سر صحت و سقم رأی نیست؛ بحث بر سر این است که آیا در حوزه معرفتی‌ای به نام فلسفه گام می‌زنیم یا در حوزه معرفتی‌ای به نام تتولوژی یا الهیات هستیم. اگر سیر فکری و عقلی‌تان مقید به متون مقدس دینی و مذهبی است و همواره دغدغه این را دارید که مبادا آرا و نظراتتان مخالف دین و مذهب

از کار درآیند، در این صورت اهل تتولوژی و الهیات و کلام‌اید، خواه آرا و نظراتتان درست باشند و خواه نادرست؛ و اگر سیر فکری و عقلی‌تان واقعاً آزادانه است و حتی قید و بند متون مقدس دینی و مذهبی را هم بر نمی‌تابد، در این صورت اهل فلسفه‌اید، خواه آرا و نظراتتان، سرانجام، موافق دین و مذهب از آب درآیند و خواه مخالف دین و مذهب، و خواه درست باشند و خواه نادرست. به هر حال، آنچه در اینجا مهم است مرزشناسی این دو حوزه معرفتی است. این مرزشناسی سبب شده است که، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، فلسفه ما فلسفه الهیاتی و کلامی شده است، و الهیات و کلام ما الهیات و کلام فلسفی؛ و این بدان معناست که صریحاً بگوییم، نه فلسفه‌مان فلسفه است، نه کلاممان کلام. نه فلسفه‌مان اهل تفکر و تعقل را اقناع می‌کند، و نه کلاممان اهل تدبیر و تعبد را راضی می‌دارد.»

مطالب یاد شده را منتقد محترم در مصاحبه کتاب ماه ادبیات و فلسفه (بهمن و اسفند ۱۳۸۰، صص ۹-۱۸) مطرح فرمودند و سال‌ها بعد نیز در مصاحبه فصلنامه نقد و نظر با ایشان (انتشار در بهار و تابستان ۱۳۸۵، صص ۳۱-۱۱۸) در تکمیل آن اظهار داشتند:

همان انتقادات با عباراتی دیگر

«فلسفه اسلامی، تقریباً یک مفهوم بدون مصداق است و بر همین اساس، به چند نکته اشاره و تأکید می‌کنم و سپس به ادله این مدعا می‌پردازم.

الف) به اعتقاد من، همان‌گونه که فلسفه اسلامی یک

مفهوم بدون مصداق است، فلسفه مسیحی، یهودی، هندی و به طور کلی، فلسفه دینی (چه اسلامی و چه غیراسلامی) مفهومی بدون مصداق است. بنابراین، نباید کسی گمان کند که حمله خاصی به فلسفه اسلامی شده است. نه! چنین نیست، این یک حمله عمومی است که به همه فلسفه‌های دینی، چه موفق و چه ناموفق، می‌شود.

ب) نکته دوم درباره دغدغه‌های شخصی‌ام نسبت به فلسفه اسلامی است. البته، این دغدغه‌ها هیچ ربطی به حقانیت و عدم حقانیت نظریه‌هایم ندارد. یعنی، چه رأی من درست باشد، و چه نادرست، این دغدغه‌ها بر سر جای خود باقی‌اند. همچنین بر حق بودن دغدغه‌ها نشانگر درستی سخن من نیست. دغدغه‌ها مسئله‌ای جداگانه است و سخنی که از این دغدغه‌ها برآمده‌اند، مسئله دیگری است و حکم دیگری دارد.

مشکل قداست

اگر فلسفه اسلامی را یک مفهوم دارای مصداق بدانیم - همان طوری که تاکنون چنین دانسته‌اند - نوعی قداست نابجا برای فلسفه اسلامی قائل شده‌ایم. به نظر مسلمانان، اسلام دین مقدسی است. وقتی واژه «اسلام»، مضاف‌الیه (فلسفه اسلام) یا صفت (فلسفه اسلامی) فلسفه شود، در این صورت فلسفه قداست پیدا می‌کند و قداست برآمده از «مضاف‌الیه یا صفت»، با دید روان‌شناختی، به مضاف یا موصوف سرایت پیدا می‌کند. در نتیجه، اگر کسی با فلسفه اسلامی مخالفت کند، گمان می‌شود که به حصن حصین دین اسلام حمله شده است؛ در حالی که این گونه نیست.»

نیز فرموده‌اند: «من فلسفه را سیر فکری آزاد عقلانی تعریف می‌کنم و معتقدم این سیر فکری، اولاً باید آزاد باشد؛ و ثانیاً عقلانی بوده و برای مثال، تجربی نباشد. بر این اساس، می‌گویم که این گونه سیر فکری، با دین، قابل جمع نیست.»

در پاسخ به این پرسش نیز که «کدام عقل منظور نظر شما است؟ البته، در میان سخنان خود فرمودید که عقل و عقلانی به معنای استدلال است؛ به فرض در قیاس، این استدلال، ناظر به محتوای قیاس است یا صورت قیاس؟»

فرموده‌اند: «در باب صورت، آن چه را که مورد وفاق منطق‌دانان است، و به لحاظ ماده، آن چه را که مورد وفاق معرفت‌شناسان است، می‌پذیرم. استدلالی را استدلال می‌دانم (و بالطبع اگر به مقتضای آن عمل کنم، عقلانی رفتار کرده‌ام) که اولاً، به لحاظ صورت چنان باشد که منطق‌دانان بر آن اتفاق نظر دارند و ثانیاً به لحاظ ماده هم از منابع ششگانه‌ای که مورد وفاق معرفت‌شناسان است، به عنوان منابع شناخت استفاده شده باشد؛ یعنی مواد خام این گزاره‌ها از یکی از این شش منبع به دست آمده باشند. البته، منابع دیگری هستند که مورد وفاق نیستند. اما حس که پیشینیان به آن «حس ظاهر» و درون‌نگری که به آن «حس باطن» می‌گفتند و هم‌چنین حافظه - البته با قید و شرطهایی - شهادت و گواهی - نیز با قیود و شروطی - شهود -

با قیودی - و عقل با آن سه معنای اخشش که عبارتند از: قیاس، استقرا در یک صورت خاصی و «Adduction»؛ یعنی همان «Induction»، «Deduction» و «Abduction».

اینها منابع شش‌گانه شناخت‌اند که مورد وفاق معرفت‌شناسان هستند. معرفت‌شناسان معتقدند اگر مطلبی را با تکیه بر این منابع شش‌گانه گفته و به آن ملتزم شوید، دیگر کسی نخواهد گفت که شما خلاف عقلانیت رفتار کرده‌اید.

البته، در این که منابع دیگری، همانند تله‌پاتی، پریکانتیشن، وحی و الهام‌ها، منبع شناخت به حساب می‌آیند یا نه، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. برای این که مراد خود را تعیین کرده باشیم، می‌گوییم شما وقتی استدلالی سخن می‌گویید که مواد خام استدلال شما از این شش منبع به دست آمده باشند و در صورت استدلال نیز از قوانین عقلی و استنتاجی‌ای که در منطق محل وفاق و اجماع‌اند، عدول نکرده باشید.»

نیز فرموده‌اند: «در نام‌گذاری‌هایی که در تاریخ بر آن تسالم ورزیده‌ایم، هیچ شکی وجود ندارد، بلکه بحث و اختلاف درباره‌ی تعریف ما از فلسفه است. آیا می‌توان با تعریفی که ما از فلسفه داریم، در روند فلسفه‌ورزی، قرآن و روایات را هم پاس داشت؟ به عبارتی، اگر فلسفه را سیر آزاد عقلانی بدانیم و بنا هم بر این باشد که سیر آزاد عقلانی داشته باشیم، آن گاه دیگر نباید این دغدغه را داشته باشیم که نکند قرآن به جبر قائل شود و من به اختیار معتقد باشم. و یا این که قرآن به وجود وحی قائل باشد و من به نفی وحی معتقد شوم.

اگر سیر، یک سیر آزاد عقلانی است، باید بگوییم هر چیزی را که تیغ برهان می‌برد، همان را می‌پذیریم: «نحن ابناء الدلیل» و هر جا دلیل رفت، ما هم به همان سو می‌رویم چه دلیل موافق با قرآن باشد و چه مخالف با آن. اگر فلسفه سیر آزاد عقلانی است آیا می‌توانم بگویم که من، به عنوان یک فیلسوف، همواره این دغدغه را دارم که سخن و استدلال‌ام با فلان حدیث نبوی و یا فلان حدیث قدسی، یا با فلان آیه کریمه قرآن، مغایر و مخالف نباشد؟ به اعتقاد من، اگر بنای ما بر این باشد، نام این فلسفه‌ورزی نیست. بلکه این الاهیات است. البته، من تعبیر کلام را به کار نمی‌برم، چرا که گستره کلام، تنگتر از آن الاهیاتی است که من در نظر می‌گیرم، و آن الاهیات موردنظر دین‌شناسی است. این که بخواهم قرآن و روایات را هم پاس بدارم، دین‌شناسی است. از این کوشش جهت‌دار، گونه‌ای الاهیات پدید می‌آید که البته در وجود آن هیچ اشکالی نیست. الاهیات اسلامی باید وجود داشته باشد؛ همان گونه که فلسفه نیز باید وجود داشته باشد. در فلسفه، نمی‌توانیم دین را پاس بداریم، چرا که در فلسفه هر نفی و اثباتی، هر نقض و ابرامی، هر رد و قبولی، هر پذیرش و وازنشی و هر تأیید و تضعیفی، باید تنها براساس عقل باشد و هیچ چیزی غیر از عقل در فلسفه محل و مورد توجه نیست.

مراد از حکمت در فلسفه غرب، آن چیزی است که شهودهای خود شخص هم در آن مدخلیت دارد. البته، آن شهود غیر از وحی و غیر از قرآن و روایات است. اینک به این بحث نمی‌پردازیم که

آیا حکمت به آن معنا، قابل دفاع است یا خیر، ولی به هر حال، میان wisdom (حکمت) و philosophy (فلسفه) فرق می‌گذارند. حتی گاه میان Theosophy و philosophy نیز فرق می‌گذاشتند؛ چرا که معتقد بودند که در فلسفه، تنها استدلال عقلی معتبر است اما در تئوسوفی یادر حکمت، شهودهای شخص هم محل توجه هستند. در میان ما، اگر متفکری همانند صدرا ی شیرازی شهود را مقدمه یک برهان قرار دهد، بی‌گمان می‌پذیریم، ولی نام آن را نمی‌توان فلسفه نهاد.»

نیز فرموده اند: «دین می‌تواند در جهت‌دهی فیلسوفان تأثیرگذار باشد. من نیز معتقدم که یکی از کارهایی که دین می‌تواند بکند این است که به جریان فلسفه‌ورزی یک فیلسوف، به گونه‌ای سمت و سو بدهد؛ به این معنا که به او بگوید که سراغ چه مسئله‌ای برود و سراغ چه مسئله‌ای نرود؛ یعنی از آن جا که تعداد مسائل فلسفی بی‌نهایت و عمر و امکانات بشر محدود است و فیلسوف نمی‌تواند به همه مسائل فلسفی بپردازد، به همین دلیل، برخی معتقدند که دین پیشنهاد می‌کند که از آنجا که به تمام مسأله‌های فلسفی نمی‌توان پرداخت، باید دست به گزینش زد و در مقام گزینش، باید به سراغ مسئله توحید و معاد رفت و در باره آن به طور فلسفی بحث کرد. به تعبیری، دین نوعی مسائل مهم و مهم‌تر را برای فیلسوف تعیین می‌کند

و به او در گزینش مسائل فلسفی یاری می‌رساند. البته، نه به این معنا که دین در اتخاذ و گزینش مسائل فلسفی، به فیلسوف امر و الزام می‌کند. پس، یک فیلسوف نمی‌تواند به همه مسائل بپردازد و باید دست به گزینش بزند، و این جاست که دین، در این گزینش، دخالت می‌کند و برای مثال، دین اسلام فیلسوف را به گزینش مسائلی همانند توحید و معاد، دعوت می‌کند.»

نیز فرموده اند: «وقتی دین به فلسفه پیشنهاد می‌کند که از میان مسایل گوناگون فلسفی به فلان مسئله خاص بپردازد، دیگر تضمین نمی‌کند که هر چه را که فیلسوف، در مقام فلسفه‌ورزی بدان دست یافت، درست است. برای مثال، اگر به فرزندم بگویم در رشته ریاضیات تحصیل کن و نه رشته فیزیک و شیمی، و در ریاضیات هم برای مثال، به آنالیز توجه کن و نه تئوری اعداد؛ و فرزند هم، همین‌گونه عمل کند، از این که چون پدر فرزند، آدم موجهی است و از او خواسته است که آنالیز فراگیرد و فرزند هم به سراغ آنالیز رفته، بر نمی‌آید که هر چه فرزند گفته است، درست است؛ تنها به این دلیل که به درخواست پدرش عمل کرده است. چه بسا، اتفاقاً در آنالیز، همیشه در اشتباه باشد.

بنابراین، حتی اگر دین پیشنهاد کند و کرده باشد که به

ملاصدرا: من بر این پندار نیستم که در مورد آنچه نوشتیم، به دانش نهایی دست یافته‌ام، هرگز! ابعاد دانش به شماره درنیاید و منحصر به آنچه من فهمیدم نیست؛ و معارف حقّه را، در میانه مرزهایی که من دانستم و ترسیم کردم نمی‌توان محصور کرد و گنجانید. زیرا دامنه حقیقت، پهناور از آن است که هیچ خرد و حدّ و تعریفی آن را احاطه کند؛ و بزرگ‌تر از آنکه هیچ بندی محصورش گرداند.

سراغ فلان مسئله برآید، باز معلوم نیست، ما که سراغ آن مسئله رفته‌ایم موفق بوده‌ایم یا نه.

به نظر من، صرف تشویق - به این معنا که سراغ فلان مسئله برویم - و تحذیر - به این معنا که سراغ فلان مسئله نرویم - درست نیست. البته، نه این که خود تشویق و تحذیر درست نیست، بلکه به این معنا که نمی‌گوید اگر فیلسوفان اسلامی به مسئله توحید و معاد پرداختند، هرچه درباره توحید و معاد بگویند درست است. پس باز هم این مسئله قداستی پیدا نمی‌کند؛ یعنی این گونه نیست که چون این فیلسوفان به تأکید و تشویق دین خود عمل کرده‌اند، پس اسلام آنها را بپذیرد؛ چه بسا اشتباه کرده باشند.»

نیز: «ممکن است شارع مقدس (خدا یا پیامبر) گفته باشد که سراغ مسئله توحید بروید و آن را بررسی کنید، ولی وقتی به سراغ آن رفتیم و با موشکافی و مذاقه به نتایجی رسیدیم که خود اسلام نمی‌پذیرد، چگونه می‌توانیم این رویکرد و روش فلسفه‌ورزی را فلسفه اسلامی بنامیم؟

به صرف این که خدا ما را به مسئله توحید یا نبوت ترغیب می‌کند، نمی‌توان گفت که به هر نظری و نظریه‌ای دست یافتیم مطابق با نظر شارع مقدس است.

چه بسا فیلسوفان به اصطلاح اسلامی، درباره خدا به دیدگاه‌هایی برسند که قرآن آن دیدگاه‌ها را قبول نداشته باشد.

نکته سوم این است که اگر دین به فیلسوفی پیشنهاد کند که به سراغ فلان مسئله برود یا نرود، از همین جا معلوم می‌شود که او فیلسوف نیست؛ چرا که اگر پیش‌فرض‌هایی که این حق را به شارع می‌دهد تا به این مسائل تشویق یا تحذیر کند، اثبات عقلانی و فلسفی شده‌اند، بی‌گمان نتیجه تمام این گزاره‌ها این است که شارع حق دارد به بحث درباره مسائلی امر یا نهی کند؛ یعنی تمام این گزینه‌ها اثبات عقلانی شده‌اند و البته این اشکالی ندارد، اما آشکار است که چنین نیست.»

این بود مجموع دلایلی که منتقد محترم اقامه فرموده‌اند تا ثابت کنند که آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، حتی اسم آن - چه رسد به مسمی و مصادیق آن - مفهوم درستی دربر ندارد؛ در حالی که:

پاسخ ما

عنوان فلسفه اسلامی - با صرف نظر از محتوای آن - به یک اعتبار عنوانی است از قبیل «فلسفه اروپایی»، «فلسفه

چین»، «فلسفه هند»، «فلسفه شرق»، «فلسفه غرب» و «فلسفه یونان»، که منتقد محترم هیچ ایرادی در آنها نمی‌بیند و آنها را در همین دو مصاحبه به کار برده‌اند (مصاحبه ۱، صص ۷، ۱۰، ۱۴؛ مصاحبه ۲، صص ۱۲۳، ۱۲۱، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۸-۱۳۹) و مجموعه درس‌هایشان نیز تحت عنوان «تاریخ فلسفه غرب» اینک در برابر من است و مقصودشان از آن نیز فلسفه‌ای است که در جوامع غربی و در میان غربیان و در مدارس و دانشگاه‌های آنان رشد و نمو کرده و بالیده و به مرحله تکامل رسیده و تراویده اندیشه‌های اروپائیان است. و با همین تعریف، فلسفه اسلامی را هم می‌توان فلسفه‌ای دانست که «در جوامع اسلامی و در میان مسلمانان و در مدارس و حوزه‌های علمی آنان رشد و نمو کرده و بالیده و به مرحله تکامل رسیده؛ و تراویده اندیشه‌های پیروان آئین اسلام است.» و این که فرموده‌اند «اگر این را بگویید باید ملتزم شوید به این که شیمی اسلامی و ریاضیات اسلامی هم داریم؛ چون بعضی از نویسندگان کتاب‌های شیمی و ریاضیات هم مسلمان بوده‌اند و انگهی این که مشتغلان این فلسفه مسلمان بوده‌اند، چه ارج و ارزشی به این فلسفه می‌دهد؟ و چرا باید آن را بر سایر فلسفه‌ها ترجیح دهیم.» بسیار عجیب است زیرا:

الف. چگونه ممکن است که منتقد محترم، عناوینی مانند نجوم اسلامی، طب اسلامی، ریاضیات اسلامی، هنر اسلامی، طب و داروشناسی اسلامی، مجسطی اسلامی، زیج اسلامی، معماری اسلامی، کیمیای اسلامی، هیئت اسلامی، ادبیات اسلامی - به معنایی نزدیک به آنچه برای فلسفه اسلامی گفتیم - و نیز عنوان فلسفه اسلامی را در نوشته‌های بزرگانی همچون مرحومان احمد آرام، عبدالحسین زرین کوب، محمد معین، ذبیح‌الله صفا، علی اکبر سیاسی، امیرحسین آریانپور، جلال الدین همایی، عباس زریاب خویی، قاسم غنی، محمد محیط طباطبایی، محمد حسن لطفی، شرف الدین خراسانی، هوشنگ اعلم و امثال ایشان ندیده باشند؟

آیا به اعتقاد منتقد محترم، هیچ یک از این قله‌های فرهنگ و ادب در عصر ما، دقت نظر ایشان را در به کار گرفتن کلمات و اصطلاحات نداشته‌اند و نفهمیده تعبیراتی به کار برده‌اند که فاقد معانی معقول و محصلی است؟

*برای آگاهی از کاربرد مضاف الیه «اسلامی» برای فلسفه و علوم و فنون مختلف بنگرید: تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام (صفحه عنوان و ص ۴۸: نجوم اسلامی و هیئت اسلامی) نه شرقی نه غربی انسانی، عبدالحسین زرین کوب (صص ۳۶، ۱۷۲، ۵۵۹، ۴۵۰: ادبیات اسلامی، ریاضیات اسلامی) مجموعه مقالات، محمد معین (ج ۱، صص ۱۸۲، ۲۲۲، ۳۰۶، ۲۹۵: ادبیات اسلامی، طب اسلامی) تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌الله صفا (ج ۱، صص ۳۱۶، ۳۴۳، ۳۴۶: فلسفه اسلامی، طب اسلامی) ابونصر فارابی، مجموعه خطابه‌های تحقیقی (ص ۱۶: سخنرانی علی اکبر سیاسی: فلسفه اسلامی) سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریانپور (ص ۴: فلسفه اسلامی) تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمدشریف (ج ۳، ص ۴۰۳، مقاله‌ای به ترجمه

هزار حیف که منتقد محترم نبودند
تا به راسل شیرفهم کنند که «فلسفه،
علم یا فعالیت فکری ای است که
پاس هیچ چیز غیر از عقل را ندارد
و می‌گوید من هستم و عقل؛ عقل
هر جا جلو رفت با او می‌روم و هر جا
ایستاد توقف می‌کنم» و با این معیار،
هیچ کس حق ندارد برگسون را که
مکتب او - به تصریح راسل -
ضد عقلی و طغیان بر ضد
عقل است، فیلسوف قلمداد کند
و از فلسفه او دم بزند!



برگسون

احمد آرام: فلسفه اسلامی؛ صص ۴۳۷، ۴۴۵، ۵۱-۴۴۹، مقاله - ای به ترجمه هوشنگ اعلم: کیمیای اسلامی) تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ذبیح‌الله صفا (صص ۱۱۵، ۱۲۳، ۲۳۶، ۲۸۷: طب اسلامی، فلسفه اسلامی) کارنامه اسلام، عبدالحسین زرین-کوب (صص ۷-۵۶، ۶۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۸-۱۱۷، ۴-۱۲۲، ۸-۱۴۶، ۵۱-۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۱، ۴-۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۲: هیئت و نجوم اسلامی، معماری اسلامی، هنر اسلامی، فلسفه اسلامی، ادب اسلامی، طب اسلامی) مقدمه کتاب صیدنه، عباس زریاب خویی(ص:۹: طب و داروشناسی اسلامی)مقدمه التفهیم بیرونی، جلال همایی(ص:۵۴: مجسطی اسلامی؛ ص:۶۵: زیج اسلامی) مقدمه شرح مشاعر لاهیجی، همو(ص:۱۲: فلسفه اسلامی) ابن سینا، قاسم غنی(صص:۳۴، ۳۸: فلسفه اسلامی، فلسفه اسلام) جشن نامه ابن سینا، مقاله محیط طباطبایی(ج:۲، ص:۲۹۶: فلسفه اسلامی) فلوطین، نگارش کارل یاسپرس، ترجمه محمد حسن لطفی(ص:۸: فلسفه اسلامی) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مقاله شرف الدین خراسانی(ج:۴، ص:۲۶: فلسفه اسلامی)

ب. مقصود منتقد محترم از قداست و ترجیح و ارج و ارزش فلسفه اسلامی، که با تعریف ایشان از فلسفه منتفی خواهد شد چیست؟ اگر مراد این است که «با تعریف مزبور، فلسفه وجه بشری پیدا می‌کند و پدیده‌ای انسانی می‌شود و لازمه این امر، وجود کاستی‌ها و نیز خطاها در آن است» که این نتیجه را کسی انکار نکرده و غالب متون فلسفی ما پر است از رد و ایرادهای فیلسوفان اسلامی به یکدیگر و تصریح به ناتمام بودن و حتی نادرستی دلایل و مقدمات و نتیجه‌گیری‌ها و نظریات ایشان در موارد مختلف؛ و ما در مقاله پیشین (کتاب ماه فلسفه، ش ۱۵) نمونه‌های متعددی از انتقادات فیلسوفان و حکمت‌شناسان اسلامی به آراء صدرای شیرازی - آخرین فیلسوف صاحب مکتب در جهان اسلام - را آوردیم - نیز خرده‌گیری‌های او به اسلاف خود را. این هم سخنی از وی که بارها تکرار کرده و رساتر از هرگونه تفسیر و بی‌نیاز از هر توضیحی است: ائی لا أزعم ائی قد بلغت الغایة فی ما آوردته. کلاً! فان وجوه الفهم لا تنحصر فی ما فهمت و لا تحصى، و معارف الحق لا تتقید بما علمت (رسمت) و لا تحوی، لان الحق اوسع من ان یحیط به عقل وحد، و اعظم من ان یحصره عقد دون عقد: من بر این پندار نیستم که در مورد آنچه نوشتم، به دانش نهایی دست یافته‌ام، هرگز! ابعاد دانش به شماره درنیاید و منحصر به آنچه من فهمیدم نیست؛ و معارف حقه را، در میانه مرزهایی که من دانستم و ترسیم کردم نمی‌توان محصور کرد و گنجانید. زیرا دامنه حقیقت، پهناور از آن است که هیچ خرد و حد و تعریفی آن را احاطه کند؛ و بزرگ‌تر از آنکه هیچ بندی محصورش گرداند.(اسفار، ج ۱، ص ۱۰؛ همو، شرح الهدایة، ص آخر)

همچنین به عنوان نمونه ای از انتقادات صدرای به نظریات میرداماد - که بیش از هر کسی بر گردن او حق تعلیم داشته و مورد احترام او بوده - بنگرید به آنچه در ضمن گفت و گو هایش از قاعده «الواحد» از میر نقل کرده و سپس به تفصیل آن را مورد

نقد قرار داده و از پنج جهت آن را مخدوش شمرده است(اسفار، ج ۷، صص ۲۲۱ - ۲۲۸) نیز به آنچه یک جا در ستایش فراوان از امام غزالی نوشته و با تعبیراتی وی را ستوده که هیچ کس را به آن گونه ثنا نگفته (مفاتیح الغیب، صدرای، صص ۹۷ - ۹۸) و در جای دیگر سخنانی را از کتاب او - تهافت الفلاسفة - آورده و فساد آنها را آشکار ساخته و او را سخت به باد حمله گرفته است. (اسفار، ج ۱، صص ۲۲۷ - ۲۲۹)

با این مقدمات، این دعوی که به صورت سنگین‌ترین اتهامات علیه فلسفه اسلامی در مصاحبه منتقد محترم عرضه شده، حاکی

از کمال بی لطفی، بل ناآشنایی با آشکارترین و بدیهی‌ترین مبانی مقبول در فلسفه اسلامی است:

فیلسوفان اسلامی... معتقد

بودند که فلسفه‌ای وجود دارد که اصول و ارکانش در طول تاریخ کم و بیش شدنی نیست و قابل تخطئه و رد و تکذیب نیست.

هرچه در عقل جزئی - یا همان نیروی استدلالگر - فراز و نشیب صورت بگیرد، دست به ترکیب آن اصول و ارکان نمی‌خورد.

چون اینها ناشی از reason نیست، ناشی از عقل شهودی است. reason است که ممکن است مثل حس خطا بکند. و این همان چیزی است که در عقل‌گرایی غرب از دکارت به این سو داریم(مصاحبه ۱، ص ۲۰)

اگر هم غرض منتقد آن است که «چون فلسفه اسلامی - مانند هر فلسفه دیگری - عاری از کاستی و خطا نیست و "همه هر چه باید" در آن نیامده است، پس

باید آن را به دور افکند.» که این نیز منطقی نیست. زیرا با قبول استدلال مزبور و نتیجه آن، به هیچ مکتب فلسفی و علمی و هیچ کتاب و اثر فرهنگی... به چشم عنایت نباید نگریست و همه را باید غیرقابل مطالعه و بی‌فایده شمرد.

این نکته نیز در خور تذکر است که فلسفه اسلامی - با همه ایرادات بجا و نابجایی که به آن گرفته شود - حلقه ای است از زنجیره فرهنگ و معارف بشری؛ و بدین دلیل و نیز به دلیل آنکه بخشی از موجودیت و سرمایه فرهنگی ملی ماست، نمی‌توان آن را به دور افکند. چنان که در اروپا و امریکا نیز با همه اصرار بر نوگرایی، هیچ خردمند و بی‌خردی نمی‌گوید که باید آثار هگل و اسپینوزا و ملبرانس و لایب‌نیس و دکارت و حتی فلوطین و ارسطو و افلاطون را با وجود مشتمل بودن بر بسیاری از مطالب

فیلسوف معاصر اسلامی،

مهدی حائری یزدی به جای آنکه -

به گفته منتقد محترم - نسبت

به هر فلسفه دیگری، یک نوع

بیگانه هراسی و بیگانه‌سنیزی

داشته باشد، پس از طی عالی‌ترین

مدارج تحصیلی در فلسفه اسلامی،

فلسفه غربی را نیز از الفبا تا

برترین مرتبه‌ای که بتوان فراگرفت،

در دانشگاه‌های معتبر امریکا و کانادا

و در محضر مبرزترین استادان

آموخت؛ و بطلان این ادعای

منتقد محترم را که وقتی فلسفه

«اسلامی» باشد، اجازه نمی‌دهد

که از فلسفه‌های دیگر چیزهای

موردنیاز به حوزه فلسفه اسلامی

وارد شود، با قول و

عمل خود ثابت کرد.



حائری یزدی

من از این همه تناقض‌گویی
در عجبم که منتقد محترم
از سوئی اخذ و اقتباس‌های فیلسوفان
مسلمان از فلسفه‌های غیراسلامی
را دلیل را بر آن می‌گیرند که فلسفه
آنان فلسفه اسلامی نبوده است؛
از سوی دیگر، دغدغه این را دارند
که وقتی فلسفه‌های اسلامی
نامیده شود، مجاز نباشیم که
از فلسفه‌های دیگر چیزهای
موردنیاز را به فلسفه اسلامی
وارد کنیم!

نادرست کنار گذاشت - و البته هیچ کس هم نمی‌گوید که تمام سخنان آنان را باید پذیرفت، بلکه همه سخن در این است که در آثار گذشتگان (اعم از آثار فلسفی همچون شفا و اسفار؛ و علمی همچون قانون و التفهیم و الحاوی؛ و ادبی همچون شاهنامه و گلستان و مثنوی و دیوان حافظ و آثار مربوط به حکمت عملی و منطق همچون اخلاق ناصری و اساس الاقتباس) باید آنچه را درست است، گرفت و بقیه را به چشم‌اشیایی نگاه کرد که جنبه تاریخی دارد و جای آن در موزه تاریخ علم و فرهنگ است. به راستی در روزگاری که حتی عقب‌مانده‌ترین ملت‌های دنیا، به

هر دری می‌زنند تا - درست یا نادرست - برای فرهنگ و تمدن خود پیشینه‌ای دست و پا کنند و اگر چهار تکه سنگ و کلوخ و پاره آجر نیز بیابند که بتوانند سابقه صد ساله برای آن پیدا کنند، آنها را در ویتربین‌های گران قیمت می‌گذارند و به عنوان سندی بر اصالت و هویت قومی خود عرضه می‌دارند و همه را به تماشا می‌خوانند، آری در چنین عصری بسیار عجیب است که در مملکت ما، استاد فلسفه و مظهر روشنفکری، شمشیر به دست بگیرد و با چشمان بسته، به صف آثار

و اندیشه‌های برجای مانده از اسلاف خود حمله آورد و آن همه صغری و کبری بچینند تا ثابت کند شفا، اشارات و نجات ابن سینا و حکمه الاشراق و تلویحات سهروردی و اسفار و شواهد ربوبیه و مشاعر و شرح الهدایه صدرای، به دلیل مشتمل بودن بر پاره‌ای مطالب که به نظر منتقد محترم نادرست است، نه ارزش فلسفی دارد و نه ارزش کلامی و اصلاً ارزش ندارد! (همان ص ۱۹) آیا هیچ عاقلی در اثبات بی‌ارجی موارث فرهنگی و تاریخی قوم و ملت خود این همه پا فشاری می‌کند؟

افزون بر این‌ها، فلسفه اسلامی را می‌توان فلسفه‌ای شمرد که بخش قابل توجهی از مسائل و موضوعات مورد بحث در آن، یا آرایبی که در آن، در باب شماری درخور توجه از مسائل و موضوعات اتخاذ می‌شود، با الهام از متون و منابع اسلامی به اذهان خطور کرده است و البته هیچ حکیمی هم نگفته است که تقدس یک متن و منبع، قابل تسری به تمام مسائل و موضوعات و آراء فلسفی برگرفته از آن نیز هست و به مصونیت آنها از خطا و کاستی و لزوم پرهیز از نقد آنها می‌انجامد؛ چنانکه وقوع خطا و کاستی در آنها نیز که انکارپذیر نیست، مستلزم خط بطلان کشیدن بر صدر تا ذیل فلسفه اسلامی و لاطائل شمردن آن نمی‌باشد - و توضیح این نکته هم گذشت.

ناسازگاری فلسفه اسلامی با تعریف منتقد محترم از فلسفه

منتقد محترم برای تخطئه فلسفه اسلامی، از دو مقدمه بی‌پایه سود جسته و نخست تعریفی خودساخته از فلسفه ارائه نموده و سپس ادعا کرده‌اند که این تعریف بر فلسفه اسلامی صادق نیست و لذا آن را فلسفه نباید شمرد. در اینجا هر دو مقدمه مزبور را با عین عبارات ایشان می‌آوریم و به بررسی می‌گذاریم:

«در فلسفه هیچ نفی و اثبات و رد و قبول و نقض و ابرامی صورت نمی‌گیرد الا به مقتضای برهان و دلیل عقلی؛ یعنی در فلسفه هرگونه تقویم و ارزش‌گذاری معرفتی، باید بر اساس دلیل و برهان عقلی باشد.» «سیر فلسفه، سیر عقلانی است و نفی و اثبات‌ها در فلسفه همه براساس دلیل و برهان عقلی صورت می‌گیرد.» «فیلسوف به معنای حقیقی و دقیق کلمه، کسی است که سیر فکری و عقلانی‌اش واقعاً سیری آزاد باشد. به معنای این که فقط پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد سیر آزاد عقلانی‌اش به هر نتیجه‌ای برسد. به همان نتیجه واقعاً ملتزم باشد. صادقانه و به جد بگوید: "نحن أبناء الدلیل: من فرزند و پیرو دلیل هستم" برهان هر جا برود من در معیت اویم. "أئما المتبع هو البرهان: فقط تابع برهانم" همین و بس.»

«اگر فلسفه، علم یا فعالیت فکری‌ای است که پاس هیچ چیز غیر از عقل را ندارد و می‌گوید من هستم و عقل، عقل هر جا جلو رفت با او می‌روم و هر جا ایستاد توقف می‌کنم، در این صورت باید بگویم که من در میان اینهایی که به فیلسوف اسلامی مشهورند، هیچ کدامشان را این‌گونه ندیدم.» (همان، صص ۱۸-۲۰)

پاسخ:

من بسیار تأسف می‌خورم که در طول ده‌ها قرن عمر تاریخ، اکثریت و دست کم کثیری از فرزاندگانی که در شرق و غرب جهان عنوان فیلسوف داشته‌اند، خود و مکتب و آراء خود و تعریف خود از فلسفه را با تعریفی که منتقد محترم از فلسفه عرضه نموده‌اند، هماهنگ نساخته و دیگران نیز که آنان را فیلسوف شمرده‌اند، رأی متین این بزرگوار را ندیده گرفته‌اند. فی‌المثل جناب برتراند راسل که منتقد محترم تردیدی در فیلسوف بودن او ندارند؛ با وجود اظهار بی‌اطلاعی قاطع در باب ماوراء طبیعت و تخطئه هر آنچه - در نظر منتقد ما - غیر عقلی است، و در عین برخوردهای متعصبانه علیه الهی مسلکان، از سویی هانری برگسون را «فیلسوف فرانسوی طراز اول قرن حاضر» و «فیلسوف عالیمقام» شمرده و بارها از «فلسفه او» یاد می‌کند - با این که راسل خیلی مشکل پسند است، چنان که هگل را اصلاً قبول ندارد و مارکس را یک فیلسوف کم اطلاع می‌شمارد (پژوهش در نهاد زمان، برگسون، ترجمه علیقلی بیانی، مقدمه مترجم، ص ۱۱؛ تاریخ فلسفه غرب، راسل، ج ۲، صص ۱۰۸۰-۱۰۸۳، ۱۰۸۶-۱۰۸۷، ۱۰۹۲-۱۰۹۳، ۱۰۹۵-۱۰۹۶، ۱۱۰۲، ۱۱۰۴) از سوی دیگر مکتب برگسون را غیرعقلانی، طغیان بر ضد عقل و ضد عقلی قلمداد می‌کند و مدعی است که در این مکتب، عقل بدیختی بشر

است و نقش پسر بد را بازی می‌کند؛ و منطق و ریاضیات نماینده کوشش روحی مثبتي نیستند و نداشتن استعداد ریاضی مایه فخر و شرف است؛ و محکوم ساختن عقل لازم است و عقل محکوم است؛ و اگر برگسون در محکوم ساختن عقل دربماند، عقل در محکوم ساختن او در نخواهد ماند. زیرا که آنها به قصد جان با هم می‌کوشند؛ و فلسفه او از آشفتگی‌های عقل تغذیه می‌کند؛ و در نتیجه کارش به آنجا می‌کشد که تفکر غلط را بر تفکر صحیح ترجیح می‌دهد و هر اشتباه احمقانه‌ای را کاشف از ورشکستگی عقل می‌پندارد؛ و هرگونه تفکر محض را رؤیا می‌نامد و آن را با یک سلسله کامل دشنام محکوم می‌کند که عبارتند از: راکد، ریاضی، منطقی، عقلی. (تاریخ فلسفه غرب، راسل، ج ۲، صص ۱۰۸۳، ۱۰۸۰، ۱۰۸۶، ۱۰۹۲، ۱۰۹۵-۱۰۹۶، ۱۰۹۴) (۱۱۰۴)

باری صد حیف و هزار حیف که منتقد محترم نبودند تا به راسل شیرفهم کنند که «فلسفه، علم یا فعالیت فکری ای است که پاس هیچ چیز غیر از عقل را ندارد و می‌گوید من هستم و عقل؛ عقل هر جا جلو رفت با او می‌روم و هر جا ایستاد توقف می‌کنم» و با این معیار، هیچ کس حق ندارد برگسون را که مکتب او - به تصریح راسل - ضد عقلی و طغیان بر ضد عقل است، فیلسوف قلمداد کند و از فلسفه او دم بزند! چه رسد که او را فیلسوف عالی‌مقام و طراز اول معرفی کند! البته راسل نیز محذورات خود را داشته؛ زیرا او - با آن شناخت دقیق و گسترده از آراء و مکتب‌های گوناگون مطرح در اروپا - می‌دانسته که اگر بر تعریف منتقد دانشمند ما از فلسفه، صحه بگذارد، بایستی اکثریت کسانی را که شرح حال و آراء ایشان به عنوان فیلسوف در کتاب وی آمده، از جرگه فیلسوفان طرد می‌کرد و با القابی همچون الهی‌دان، اهل تئولوژی و الهیات و کلام و به تعبیر خودمانی روضه خوان مفتخر می‌فرمود. زیرا کمتر کسی از آنان را می‌توان یافت که درصدد اثبات هیچ اصلی از اصول دینی بر نیامده و در این راستا از مرز براهین عقلی - آن هم به معنای مورد قبول منتقد محترم (که هرچه را بیرون از افق فکری عصر روشنگری است غیر عقلی می‌دانند) فراتر نرفته باشد.

بدیه تر آنکه منتقد محترم خود نیز در مجموعه درسهای پربهای خویش - تاریخ فلسفه غرب - کسانی را به عنوان فیلسوف معرفی کرده اند که بر اساس تعریف برساخته ایشان از فلسفه، هرگز درخور چنین عنوانی نیستند. از باب نمونه ایشان از **یک سو** ۴۷ صفحه از آن مجموعه را به تبیین اندیشه‌های هگل اختصاص داده اند و صریحاً می‌فرمایند: هگل به یک معنا آخرین فیلسوف غربی است که نظام درست کرده است. بعد از هگل به سبب تأثیر هگل و یک سری عوامل اضافه بر او، نظام سازی در فلسفه غرب متداول نیست... هگل آخرین فیلسوف نظام ساز غرب است. (مجموعه درسها، ج ۳، صص ۲۲۰ - ۲۲۱)

نیز: جامعیت اندیشه هگل-هگل در هیچ مقوله ای نیست که اظهار نظر نکرده باشد؛ و از این جهت شاید بی نظیر باشد. فلسفه مابعد الطبیعه، فلسفه علم، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه هنر و ادبیات، فلسفه دین، و... در کلامش وجود دارد.

حتی جالب این است که در باره آب و هوا و اثر آب و هوا بر روحیات آدمیان به لحاظ فلسفی بحث کرده است. از این نظر است که شما در هر زمینه ای کار بکنید با هگل سر و کار دارید و این مطالب سبب شده است که کمتر کسی پیدا شود که از هر جهت هگل شناس باشد؛ بلکه هر کسی از درجه تقریبی به هگل برخوردار است و از همان جهت هگل شناس است. (همان، ج ۳، صص ۱۸۶-۱۸۷)

از سوی دیگر اعتراف دارند که: فلسفه هگل به یک معنا نوعی عرفان است، نه فلسفه؛ بدین معنا که هگل خیلی پروای

استدلال کردن ندارد، فلسفه او فلسفه اعلامی است. به تعبیر یکی از آقایان فلسفه‌اش این است که من می‌فرمایم چنین و چنان. هر کسی خواست قبول کند و هر کس نخواست، قبول نکند. فلسفه‌های اعلامی را گاهی در غرب فلسفه عرفانی هم می‌گویند. عرفانی در این جا یعنی چندان راهی برای استدلال وجود ندارد. تو اگر توانستی همانند او شهود کنی، می‌پذیری و گرنه، نه تو می‌توانی آن را قبول کنی و نه می‌توانی او را از نظرش برگردانی - درست مثل شهود یک عارف و نزاع عارفی دیگر با او. پس هر کس در جریان

فلسفه هگل قرار گرفت و شهود کرد، حرف او را فهمیده است. البته باید توجه داشته باشید که این ویژگی (عرفانی بودن فلسفه هگل) مورد قبول (و اعتراف) هگل نبود. او می‌گفت: سخنان من دارای پشتوانه عقلی است؛ ولی انصاف این است که حرف هگل درست نیست، بنده در آثار او خیلی کم دیده ام که سخنان او استدلالی باشد، خصوصاً در بخش مابعد الطبیعه که کاملاً این مطلب روشن است.

نیز: هگل از راه کلام و الهیات وارد فلسفه شده است و مسائل دینی او را به قلمرو فلسفه وارد کرد، از این نظر هم، نخستین کتاب‌هایی که هگل نوشته کتاب‌های کلامی و دینی است. مثلاً نخستین کتاب او درباره زندگی حضرت مسیح (ع) است که یک کتاب صرفاً دینی است، کتاب‌های بعدی او هم درباره کلام است. ولی آهسته آهسته وارد فلسفه شده است. لذا سلیقه و ذوق او سلیقه و ذوق کلامی است. از نظر کاپلستون، هگل اگرچه بعدها وارد فلسفه شد ولی گرایش او همچنان کلامی باقی می‌ماند. یعنی همیشه بادید کلامی به مباحث نگاه می‌کند و ما هم از همین دید وارد مباحث هگل می‌شویم، یعنی از همان جایی که خود او آغاز کرده است. (همان، ج ۳، صص ۱۸۷-۱۸۸)

آنچه را ما به عنوان فلسفه اسلامی داشتیم و کنون نیز ته‌مانده‌هایی از آن برجاست، به تصریح منتقد محترم بسیاری از عناصر و اجزا و مبانی و مسائل آن را از دیگران گرفته‌ایم. و حتی ایشان معترض‌اند که باید فلسفه اسلامی را، فلسفه زرتشتی، اساطیری، یونانی، رومی و غیره نیز دانست. چرا که فیلسوفان اسلامی از منابع غیر اسلامی نیز الهام و بهره گرفته‌اند.



اکبر ثبوت

نیز فرموده‌اند: عرفان‌زدگی در اندیشه هگل

گفته‌اند نوعی عرفان‌زدگی در آرا و نظرات هگل از ابتدای عمرش وجود داشته است. عرفان‌زدگی، یعنی نوعی سخنان تحکم‌آمیز گفتن که بیشتر به ادعاهای عرفا شبیه است و قابل ردّ و اثبات نیست. از جمله این ادعاها، این بود که تا قبل از کپرنیک، اعتقاد به زمین مرکزی رایج بود و خورشید را به دور زمین در حرکت می‌دیدند. اما از زمان کپرنیک به بعد، اعتقاد رایج برعکس شد. هگل از طرفی به خورشید مرکزی (یا زمین مرکزی؟) معتقد بود و از طرف دیگر بر اساس مجموعه علوم و معارف زمان خودش نمی‌توانست

بگوید خورشید مرکزی غلط است. لذا معتقد است که از لحاظ مادی، جهان طبیعت خورشیدمرکز است ولی از لحاظ روحی زمین مرکزی درست است! این سخن چه دلیلی می‌تواند داشته باشد جز اینکه بگوییم فقط یک ادعاست. یا مثل این ادعا که انسان اشرف مخلوقات است یا اعتقاد هگل به کیمیاگری که از جمله ادعاهای او بود. استدلال هگل بر کیمیاگری این بود که هر چیزی در جهان مظهر خداست و بنابراین، مس، طلا و چیزهای دیگر مظهر خدا هستند و معنا ندارد که یک مظهر قابل تبدیل به مظهر دیگر نباشد! علی‌الخصوص این ادعای او که

هیچ چیز به اندازه آتش مظهر این تبدل نیست؛ زیرا پرومته - نیمه خدای یونان قدیم- وقتی از عالم خدایان خسته شد و بنا را بر این گذاشت که با انسان‌ها رابطه برقرار کند، بهترین چیزی را که برای انسان ناشناخته بود (آتش) هدیه آورد.

وقتی هگل چنین عقایدی را که معمولاً بین ساحران قرون وسطی و در بعضی نحله‌های عرفا وجود داشت، مطرح می‌کند به نوعی عرفان‌زدگی متهم می‌شود. (همان، ج ۳، صص ۲۱۹-۲۲۰)

منتقد دانشمند از قول شوپنهاور نیز هگل را شاه‌فرد کسانی معرفی می‌کند که «زیر پوشش حرف‌های مبهم، سخنان لایعنی گفتند» و این‌که: «هگل حرف‌هایی زد که هیچ دیوانه‌ای زده بود و نخواهد هم گفت.» واقعاً هم حرف‌هایی مثل آن‌چه نقل کردیم، از کسی مثل هگل خیلی بعید است.

ظاهراً به دلیل همین ویژگی هگل بوده است که به تصدیق منتقد محترم: انصافاً بسیاری از کسانی که درباره هگل کار کرده‌اند، بالاخره با خودشان سربه‌گریبان شده‌اند و سر به جیب تأمل فروبرده‌اند و بیرون هم نیامده‌اند. هگل بسیار آشفته‌گو است و خیلی پیچیده سخن گفته است. گاهی پراکنده‌گویی‌هایی عمیق از هگل شنیده‌ایم و دیده‌ایم ولی با این‌همه، ارزش وقت صرف

کردن ندارد. (همان، ج ۳، صص ۲۱۹-۲۲۰)

تکمله پاسخ

برای روشن‌تر شدن مطلب، از خوانندگان گرامی دعوت می‌کنم همراه با من، نگاهی به زندگی‌نامه و فلسفه چند تن از نخستین فیلسوفان عصرجدید اروپا در منابع معتبر فارسی و بیش از همه، کتاب سیر حکمت در اروپا بیاندازند. ارجاع بیشتر به این کتاب نیز به دلیل آن است که پس از گذشت هفتاد سال از تصنیف آن، همچنان برای فارسی‌زبانان، سهل‌الوصول‌تر از هر منبع دیگری در این باب است - گذشته از این‌که مصنف آن نه تنها مترجمی بلندپایه که خود مردی حکمت‌شناس و دانشمند و ادیب بوده و در بیان آراء فیلسوفان پای از مرز انصاف و حرمت فرانهاد است. این هم اشاراتی به اقوال چند فیلسوف اروپایی به گونه‌ای که در کتاب نامبرده و پاره‌ای منابع دیگر آمده است:

* **دکارت** - یکی از دو مجدد علم و فلسفه در جهان غرب: براین‌ها او بر وجود باری تعالی و این‌که: «من که ناقص و ضعیفم، نمی‌توانم غایات افعال الهی را دریابم.»: «آنچه مشیت الهی مقرر ساخته تغییر نمی‌پذیرد؛ چه آن‌کس که اراداش متبدل می‌شود ناقص و عاجز است.» «قدرت و اراده خدا محدود به هیچ حدی نیست - حتی آنچه نزد عقل محال می‌نماید- زیرا ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است. هر چه محال است بر حسب مشیت محال شده و هر چه حق است او حق قرار داده و می‌توانست خلاف آن مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است نیز تعلق دهد و به تعبیر دیگر: حقایق کاملاً مخلوق و خداوند فاعل مایشاء است؛ و اعتقاد به حقایق ازلی که سبب محدودیت علم و فعل خدا شوند نابخاست» نظریه یاد شده دکارت، مشابه با عقیده اشاعره- سنت‌گرایان سنی - است که در نقطه مقابل حکما و معتزله - روشنفکران و خردگرایان مسلمان- قرار داشتند. البته حکیم فرانسوی هر نوع فرضیه روح خبیثه را محال و خداوند را مهربان می‌داند و از این رو هیچ تغییر و تغییری در مورد حقایق عقلی را ممکن نمی‌شمارد؛ و هم بر آن است که:

«خداوند هم صانع است هم حافظ. به قول حکمای ما هم علت محدثه است هم علت مبقیه. و حافظ و مبقی بودن خداوند به این معنی که عمل خلق مدامی است و اگر آنی خداوند از خلق بازمی‌ماند عالم معدوم می‌گردید.» و این نظریه نیز که از جانب یکی از دو فیلسوف تجدیدکننده علم و حکمت در اروپا ابراز شده، درخور سنجش است با نظریه برخی از متکلمان قدیم مسلمان مانند جاحظ و صیمری که می‌گفتند: لو جاز علی الواجب العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم: اگر جایز بدانیم که خدای واجب الوجود نابود شود، نابودی او زبانی برای وجود جهان نخواهد داشت. (فلسفه اولی، ابوالحسن شعرابی، ص ۴۱؛ در مورد آراء دکارت نیز بنگرید: سیر حکمت در اروپا، ج ۱، صص ۱۳-۱۱۰، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید، غرب، کریم مجتهدی، ص ۲۸۶)

ایضا دکارت معتقد بود که نباید گفت خداوند در فعل خود به نیکی و زیبایی و داد و خرد مقید است؛ زیرا نیکی و بدی

شماری از استادان و شارحان فلسفه اسلامی، یا از کسانی بودند که با فلسفه غربی، از طریق مطالعه کتاب‌هایی به زبان‌های اروپایی یا آموختن آن در نزد استادان مبرز آشنایی به هم رسانیده بودند و در آثار ایشان، نه تنها آن‌گونه بیگانه‌ستیزی محیرالعقول که منتقد محترم ادعا کرده‌اند وجود ندارد، که بعضاً اقداماتی هم برای آشنا کردن فارسی‌زبانان با فلسفه و معارف غربی کرده‌اند.

با وجود همه آنچه از قول دکارت در تأیید نقش بی‌چون و چرای و بی‌حد و مرز خدا در صحنه هستی نقل کردیم، پاسکال به وی خرده گرفته که به اندازه کفایت، خدا را در کار جهان دخالت نداده و از او به قدر ضرورت اکتفا نموده است. (سیر حکمت در اروپا، ج ۲، صص ۴-۱۳، ۱۶)

مالبرانش فیلسوف فرانسوی

تقدیر وی به اصول دین مسیحی، کتاب او موسوم به «تفکرات مسیحی»، همانندی شیوه او با اشاعره در انکار قانون علیت،

تصریح به این که علم و ادراک آدمی و اراده و افعال او و بلکه هر فعلی از خداست و لامؤثر فی‌الوجود الا الله، اقدام او به لعن اسپینوزا که معتقد به وحدت وجود بوده است.

به عقیده مالبرانش: نه جسم در جسم تأثیر می‌کند نه روح در تن مؤثر است؛ و هر فعلی که در عالم واقع می‌شود از خداوند است و غیر از خدا چیزی علت حقیقی معلومات نیست. قدرت همه از خداست و از مخلوق همه عجز است. بیم و امید همه سزاوار خداوند است. مخلوق که فقط آلت و سببند شایستگی بیم و امید ندارند و هر کس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است. (همان، ج ۲، صص ۱۴، ۸-۱۶)

اسپینوزای هلندی

وی که از حکمای درجه اول اروپاست خدا را مبدأ فلسفه یافت؛ و اگر پیشینیان می‌گفتند خودشناسی وسیله خداشناسی است، اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی دانست؛ و نظر به اینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا می‌دید یکی از محققان گفته است اسپینوزا مست خداوند است. نیز تحقیقات او در خداشناسی و براهین اثبات باری تعالی و وحدت و صفات او و این که بی‌او هیچ چیز نمی‌تواند باشد و نمی‌تواند تعقل شود - یعنی هر چه وجود دارد، حالتی (یا شأنی) است از حالات (یا شئون) واجب‌الوجود؛ و جریان امور برحسب نظامی است که به اقتضای ذات کامل‌الصفات واجب مقرر شده و از آن منحرف نتواند شد.

زندگانی اسپینوزا نیز بر عقاید وی منطبق بوده و او را می‌توان از اولیا به شمار آورد. تعلیماتش هم در افکار، تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی؛ و مکتبش مورد توجه و تحسین عده‌ای از متفکران عارف‌مآب قرار گرفت که افکارش را پذیرفتند و

و زیبایی و زشتی و داد و بیداد را او خود جعل می‌کند و به حکم او مقرر می‌گردد و نتیجه این رأی تقریباً این می‌شود که اراده الهی، اراده جزافیه است. (سیر حکمت در اروپا، ج ۲، صص ۶۹) و این قول را نیز بسنجید با آنچه متکلمان و اصولیان تحت عنوان حسن و قبح عقلی مطرح کرده و حتی برخی مانند جاحظ و ابوعلی اسواری و نظام اظهار داشته‌اند که خدا قادر به انجام دادن عمل قبیح نیست. (شرح الاصول الخمسة، قاضی عبدالجبار، صص ۳۱۳-۳۲۳؛ المغنی، همو، ج ۶، بخش ۱، صص ۳۴-۱۲۷؛ ج ۱۴، صص ۸۰-۱۵۱)

درخور ذکر است که دکارت، حتی حاضر نشد مذهبی را که به گفته او دایه‌اش به وی آموخته بود، با مذهبی نسبتاً مرفقی‌تر - مذهب پروتستان - عوض کند و می‌گفت: یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم و آن مبنی بر سه چهار اصل بود... اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانتی را که خداوند درباره من فضل کرده و از کودکی مرا به آن پرورده است پیوسته نگاه بدارم. (سیر حکمت در اروپا، ج ۱، صص ۹۳، ۱۴۱) که این گونه برخوردها و سخنان، درخور سنجش است با گفته‌های صدرا: «طبیعت انسان، به آنچه در آغاز زندگی فرامی‌گیرد عادت می‌کند؛ و تعصبات رایج در میان هر قومی، چون میخ‌هایی است که عقاید موروثی و آنچه را در ابتدای آموزش و بر اثر حسن ظن از آموزگاران فراگیرند در دل استوار می‌نماید.»

«اکثر مردمان هر آنچه در ابتدای امر از پدر یا استاد شنیدند و به آن گرویدند، در دل ایشان ریشه دوانیده و مانند سدی در راه سلوک عقلی ایشان شده که عبور از آن میسر نیست؛ و هریک از آن اعتقادات به گند و زنجیری آهنین می‌ماند که به گردن روحشان نهاده باشند و نگذارد سر بجنبانند.» نیز با این دو بیت از سروده‌های او:

هر که را تقلید دامنگیر شد
بر دل او چون غل و زنجیر شد
تا تو از تقلید آبا نگذری
کافر گر هرگز از دین برخوری

(پیام فیلسوف، صص ۱۸-۱۹)

باری به دلیل محتوای الهی و دینی در فلسفه دکارت و جایگاه باورهای سنتی در آن بود که منتسکیو (حکیم نامی سده ۱۸ م) نوشت: امروز بزرگ‌ترین دلیل روحانیان برای رد نظریات کفار و مشرکین همان اصول فلسفی دکارت است. (رساله دفاع، منتسکیو، ترجمه فارسی، همراه با ترجمه روح القوانین، ص ۱۰۳۳)

پاسکال فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی

تمایل او به مباحثات دینی، از دو اثر مهم ادبی او، یکی مشاجره‌ای است در باب یکی از اختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود و دیگری نیز اثری است در تبیین حقانیت دین مسیح. عقیده او در این باره که محبت برتر از عقل است و علم و اعتقاد بر اشراق قلبی متکی است و به وجود خدا دل‌گواهی می‌دهد و نه عقل؛ و ایمان از این راه به دست می‌آید. جالب آنکه

ثبوت:

فلسفه اسلامی - با همه ایرادات
بجا و نابجایی که به آن گرفته شود
- حلقه‌ای است از زنجیره فرهنگ
و معارف بشری؛ و بدین دلیل و نیز
به دلیل آنکه بخشی از موجودیت و
سرمایه فرهنگی ملی ماست،
نمی‌توان آن را به دور افکند.
چنان که در اروپا و امریکا نیز
با همه اصرار بر نوگرایی، هیچ
خردمند و بی‌خردی نمی‌گوید
که باید آثار هگل و اسپینوزا و
مالبرانش و لایب‌نیتس و دکارت
و حتی فلوطین و ارسطو و افلاطون
را با وجود مشتمل بودن بر
بسیاری از مطالب نادرست کنار
گذاشت - و البته هیچ کس هم
نمی‌گوید که تمام سخنان
آنان را باید پذیرفت.



اسپینوزا

به ستایشش پرداختند و در تقریر و تحریر افکار عرفانی خود از آراء او بهره‌ها بردند و به نام عارفان اسپینوزایی شهره شدند. (همان، ج ۲، ص ۲۲، ۲۸ - ۳۱، ۳۳، ۶۷-۶۶؛ اخلاق اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، مقدمه مترجم، ص هشت)

لایب‌نیتس آلمانی

از بزرگ‌ترین حکمای اروپا و از اعجوبه‌های روزگار و به راستی جامع فضائل بود و او را نظیر ارسطو دانسته‌اند. بنا به غیرت دینی عیسوی خیر همه اروپاییان را می‌خواست و کشورهای دیگر

را نیز آرزومند بود که به خیر و فلاح یعنی به عقیده او به کیش مسیحی نائل شوند.

به امرای آلمان این فکر را القا کرد که توجه پادشاه فرانسه لویی چهاردهم را به یک جنگ مذهبی معطوف دارند و خود او نیز برای تعقیب این هدف به پاریس رفت

و چهار سال در فرانسه ماند. وی مردی فقیه و الهی و منطقی و ریاضی و طبیعی و فیلسوف بود و برای منظوره‌های اساسی خود راجع به ترقی کشورهای مسیحی با

پادشاهان اروپا ملاقات یا مکاتبه کرد. وی در فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم و فلسفه تصانیفی برجای نهاد و از جمله آثار او کتابی است به نام تحقیقات در عدل

خداوند. (سیر حکمت در اروپا، ج ۲، صص ۴۸-۵۱) بیان لایب‌نیتس در خدانشناسی:

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم، رأی لایب‌نیتس منتهی به وجود خدا شد. مراتب نفوس و ادراک جوهرهای

فرد را دیدیم که درجات مختلف بی‌شمار دارد - از مراتب بسیار پست و ادراکی که

مانند نبودن است تا ادراک تام مطلق که جز به ذات پروردگار نمی‌تواند تعلق داشته باشد. و نیز ارتباط جوهرها و اثر آنها در

یکدیگر که برحسب تقدیر الهی است - یعنی به واسطه همسازی پیشین است که خداوند مقرر فرموده است. در هر موضوع دیگر هم که به دقت وارد شویم سرانجام به همانجا می‌رسد.

برهان‌های لایب‌نیتس در اثبات ذات باری و آنچه را در باب کمال و علم و اراده و یگانگی خدا و ناتوانی بشر از شناختن ذات

او گفته ذکر نمی‌کنیم و در باب افعال باری به این بسنده می‌کنیم که به نظر لایب‌نیتس: ذات پروردگار از اضطراب و جبر منزه است و فعل هوس‌ناکانه هم شایسته او نیست. در فعل و ایجاد قادر و

مختار است ولی ترجیح بی‌مرجح روا نمی‌دارد و به حکمت کار می‌کند. در مورد چگونگی آفرینش نیز شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است. زیرا آفریدگار که فاعل مختار است بنا بر حکمت بالغه، آنچه را بهتر است اختیار می‌کند. و فعلش مثبت است و وجودی

است و بدی و نقص، امر عدمی است، مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است از نقص و عیب مبرا نمی‌ماند و بنابراین وجود شر

ناگزیر است و از کجا که سودمند نیست؟ و علم ما به حکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم به این که (وجود شر نیز) سودمند است و با حکمت و مصلحت موافقت دارد و خلاصه آنچه در عالم آفرینش روی می‌دهد بهترین وجه است.

محتوای خوش‌بینانه نظر لایب‌نیتس در این باب، در این عبارت منعکس شده است: در این عالم که بهترین عوالم ممکن الوجود است همه چیز به بهترین وجه است. (همان، ج ۲، ص ۶۷-۷۲).

و این سخن بسیار نزدیک است به آنچه امام محمدغزالی طوسی گفته: لیس فی الامکان ابداع مما کان. (غزالی‌نامه، جلال‌الدین

همایی، ص ۴۲۸) لایب‌نیتس مانند مالبرانش قائل بود به اینکه موجودات در یکدیگر تأثیری ندارند و مؤثر حقیقی همان آفریدگار آن‌هاست. (فلسفه عمومی، پل فولکیه، صص ۳۰۰-۲۹۹)

نتیجه‌گیری:

همین اندازه گفتگو از اهتمام فیلسوفان جدید اروپا در تأیید مبانی الهی و گرایش‌های دینی ایشان را کافی می‌دانیم؛ و البته در گفتگوهای بعدی نیز که در تحت عناوین دیگر خواهیم داشت، نکات فراوانی را که مرتبط با این موضوع باشد می‌توان یافت؛

و در اینجا از منتقد محترم که لایب‌اطلاعاتشان بسی فراتر از نمونه‌های مذکور در این گفتار و از کل دانسته‌های این ناچیز است سؤال می‌کنم که آیا فیلسوفان نامبرده و نظایر ایشان را - با

وجود اهتمام فراوان به تأیید مبانی الهی و پرداختن به موضوعات دینی - فیلسوف می‌دانند یا نه؟ اگر می‌دانند - که علی‌القاعده

می‌دانند - چرا فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و صدرا را به جرم اهتمام در همان جهت محکوم می‌کنند و ایشان را نه فیلسوف بلکه الهی‌دان، اهل تئولوژی و الهیات و کلام قلمداد می‌فرمایند؟

اگر ادعا شود که فیلسوفان اروپا، در مقام تأیید مبانی الهی و پرداختن به موضوعات دینی فقط پاسدار حریم عقل و برهان‌اند و حکمای اسلامی این امتیاز را ندارند، چنین ادعایی بسیار بی‌پایه

است و هرکس آشنایی مختصری با نوشته‌های دوطرف داشته باشد می‌داند که اصرار فلاسفه اسلامی بر خردگرایی و اتکا به دلیل و برهان، اگر بیش از فیلسوفان اروپا نباشد کمتر نیست؛ و توجه فیلسوفان اروپا به منابع فراعقلی (از مکاشفه و تعالیم دینی

و...) نیز اگر بیش از فلاسفه اسلامی نباشد کمتر نیست - و آنچه در مقاله حاضر آمده است در اثبات این دعوی کافی است؛ و اگر کسی بخواهد آنچه را در همین مقاله از آراء لایب‌نیتس، دکارت، اسپینوزا، کانت، ژان لاک، هگل، برکلی و برگسون در تأیید مبانی

الهی و دینی آورده‌ام، مبتنی بر عقل (با ویژگی‌هایی که منتقد محترم برای عقل می‌شناسد) بدانند، گمان نمی‌رود از عهده برآید. جالب آنکه منتقد محترم، یک جا واقع‌بینانه می‌گویند: اگر در

عبارت سیر آزاد عقلانی (برای داشتن فلسفه) آزاد را به معنای مطلق بگیریم، هیچ فلسفه‌ای امکان ندارد؛ در هر صورت، بشر محدود است و ناگزیر به گزینش است و در این گزینش، بسیاری

ثبوت:

همه سخن در این است که در آثار گذشتگان (اعم از آثار فلسفی همچون شفا و اسفار؛ و علمی همچون قانون و التفهیم و الحاوی؛ و ادبی همچون شاهنامه و گلستان و مثنوی و دیوان حافظ و آثار مربوط به حکمت عملی و منطق همچون اخلاق ناصری و اساس الاقتباس) باید آنچه را درست است، گرفت و بقیه را به چشم اشیایی نگاه کرد که جنبه تاریخی دارد و جای آن در موزه تاریخ علم و فرهنگ است.



ابن سینا

از عوامل غیر معرفتی و غیر عقلانی دخالت دارد. (مصاحبه ۲، صص ۱۵۷-۱۵۸) و این سخنان توجیه‌کننده همه پاسخ‌هایی است که در پاره‌ای از کتاب‌های فلسفی، نه بر مبنای دلائل عقلی، به پاره‌ای از پرسش‌ها و مسائل داده شده است؛ و با توجه به آن، می‌توان آراء غیر برهانی قاطبه فیلسوفان غرب (دکارت، لایبنیتس و...) و تمامی فلاسفه اسلامی (ابن سینا و صدرا و...) را در الهیات مشمول حکمی واحد دانست. اما اینکه در مورد فریق اول، چشم‌ها را بر هم بگذاریم و در مکتب‌های آنها جز عقل چیزی را حاکم نبینیم، و در مورد فریق دوم، مو را از ماست بکشیم و آب را از شیر جدا کنیم و در کلمه به کلمه آنان، شواهدی از بی‌عقلی عرضه کنیم، دور از واقع‌بینی و انصاف است.

ادعایی دیگر - پاسخ آن

ممکن است ادعا شود که فیلسوفان اروپا علاوه بر تأیید مبنای الهی به موضوعات دیگر نیز می‌پرداخته‌اند و... در پاسخ می‌گویم بسیار عجیب است که این همه موضوعات گوناگون مطرح در آثار فلاسفه اسلامی ندیده گرفته می‌شود. مگر نه اینکه حتی منتقد محترم نیز پیش از آنکه با فلسفه اسلامی چپ بیفتند، ارج و اعتبار بسیاری از آراء فیلسوفان ما را تأیید می‌فرمودند و از جمله: بهترین بحث درباره این که «فرق فارق میان تصور و تصدیق چیست؟» را همان می‌دانستند که در رساله تصور و تصدیق صدرالمآلهین آمده است - خصوصاً اگر آن را با تعلیقات آقای حائری یزدی بخوانند (مجموعه درس‌های منتقد محترم، ج ۳، ص ۲۰) و در همین مصاحبه نیز معترف اند که در فلسفه اسلامی موضوعاتی مطرح است که هیچ ارتباطی با تعالیم اصلی اسلام ندارد، مانند: حرکت و سکون، وحدت و کثرت، وجود، وجوب، امکان، امتناع، جوهرها و عرضها، ثبات و تغییر، تقابل، علیت، عقل و عاقل و معقول، قدم و حدوث، قوه و فعل، وجود ذهنی، وجود خارجی، مسئله انواع، جنس، فصل، کم، کیف، ماهیت، بحث ذات و ذاتی و عرضی، بحث تعریف در منطق و نیز بحث کلیات، جزئی و... (مصاحبه ۱، صص ۱۸-۱۹) که منتقد محترم، هم به طرح آنها اعتراض دارند و هم به این که چرا مباحث مطرح در قرآن و متون اصلی اسلامی، در فلسفه اسلامی به اندازه کافی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد - و به این اعتراض ایشان نیز بعداً پاسخ می‌دهیم.

همچنین اگر ادعا شود که «فیلسوفان غرب فیلسوف حقیقی‌اند زیرا در عین پافشاری برای اثبات پاره‌ای از مبانی دینی، گاهی حرف‌هایی برخلاف معتقدات متدینان زده‌اند...» که این استدلال نیز اگر درست باشد، در مورد فیلسوفان اسلامی هم صادق است. زیرا امتیاز یاد شده، اگر در آنان ظاهرتر نباشد پنهان‌تر نیست و من نمی‌دانم چگونه منتقد فاضل از آن همه مخالفت‌های این فیلسوفان با معتقدات عامه متدینان در باب وحدت وجود و چگونگی معاد و علم الهی و حدوث عالم و... بی‌خبر مانده‌اند و گزارش مصائبی را که همین مخالفت‌ها برای آنان و آثارشان در پی داشته‌اند؟ و به جای توجه به آنها،

مشغلتان فلسفه را متهم به آزار مخالفان فلسفه کرده‌اند و این هم دعای ایشان و پاسخ آن:

در تاریخ ما فلسفه سرکوب می‌شده یا مخالفان فلسفه؟

منتقد محترم فرموده‌اند: اگر حوصله داشتیم که اسناد و مدارک تاریخی را ارائه بدهیم، نشان می‌دادیم که از زمان کندی تاکنون، چه بسیار انسان‌ها را تنها به این دلیل که با فلسفه مخالفت کرده‌اند به زحمت و مشقت انداخته‌ایم. (مصاحبه ۲، صص ۱۵۸)

پاسخ: برای این که منتقد محترم سرشوق بیابند و باحوصله کافی، اسناد و مدارک تاریخی را ارائه دهند، این ناچیز نمونه‌هایی از برخوردهای سرکوبگرانه با اهل فلسفه در جهان اسلام را یادآور می‌شود:

- متهم شدن فارابی و ابن سینا و عموم فیلسوفان به کفر و الحاد، که به دلیل همین اتهام ابن سینا، وی در شمار ملحدان و آثار او از کتب ضالّه و محکوم به سوختن و نابودشدن بوده است. جایگاه او را در دوزخ نشانی داده‌اند. (تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ذبیح‌الله صفا، صص ۱۵۰، ۲۷۹؛ روضات الجنات، محمد باقر خوانساری، ج ۳، صص ۱۸۰)

- در هجوم محمود غزنوی به ری، وی فرمان داد پنجاه خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه را از سراهای ایشان بیرون آورده و زیر درخت‌هایی که صدها تن را بر آن بر دار کرده بودند بسوزانند و بدین ترتیب کتاب‌های فلسفه و مؤلفات معتزله و کتب نجوم طعمه آتش شد. شمار این دارها به گونه‌ای که از شعر فرخی سیستانی خطاب به محمود برمی‌آید دویست بوده است:

دار فرو بردی باری دویست
گفتی کاین در خور خوی شماست
هر که از ایشان به هوی کار کرد
بر سر چوبی خشک اند هواس

ابوعبدالله معصومی برترین شاگرد ابن سینا نیز که گویند به حکم محمود کشته شد، احتمالاً در همین ماجرا به قتل رسیده است. (تاریخ علوم عقلی، ذبیح‌الله صفا، صص ۱۵۴، ۲۹۱-۲۹۲؛ تاریخ ادبیات در ایران، همو، ج ۱، صص ۷-۲۳۶)

- کتاب‌الانصاف از مهم‌ترین آثار ابن سینا که در بیست جزء نوشته و همه کتاب‌های او در آن شرح شده بود، در حمله غزنویان به اصفهان به تاراج رفت و ظاهراً جز اجزایی از آن باقی نماند. چنان که نسخه کتاب حکمت عرشیه یا حکمت مشرقیه او را علاءالدین جهان‌سوز غوری در سال ۵۴۶ در غزنین بسوزاند.

ما بیش از هزار سال
ریاضیات اسلامی، هیئت اسلامی،
طب اسلامی و... داشتیم؛
و چه در مرحله بنیانگذاری این
دانش‌ها و چه بعدها برای
به کمال رساندن آنها،
هیچ عیب و ایرادی در آخذ و
اقتباس از ریاضیات و طب و
هیئت یونانی و ایرانی و هندی و...
ندیدیم و پسوند اسلامی
برای این دانش‌ها نیز
هیچ یک از آن پیامدهای
خطرناکی را که منتقد محترم
تصور می‌کنند
در بر نداشت.

جای بسیار تأسف است که در طول دهها قرن عمر تاریخ، اکثریت و دست کم کثیری از فرزانی که در شرق و غرب جهان عنوان فیلسوف داشته‌اند، خود و مکتب و آراء خود و تعریف خود از فلسفه را با تعریفی که منتقد محترم از فلسفه عرضه نموده‌اند، هماهنگ نساخته و دیگران نیز که آنان را فیلسوف شمرده‌اند، رأی متین این بزرگوار را ندیده گرفته‌اند.

- احمد بن طیب سرخسی فیلسوف معروف و شاگرد کندی را معتقد عباسی به اتهام دعوت او به الحاد به قتل رسانید. (تاریخ علوم عقلی، ص ۱۳۹، ۲۱۵؛ فهرست کتابهای اهدایی مشکوٰه به دانشگاه، ج ۳، ص ۲۵۱)

- یعقوب بن اسحق کندی اولین فیلسوف بزرگ مسلمان و نخستین کسی بود که در جهان اسلام در شعب مختلف علوم یونانی تبحر حاصل کرد. متوکل خلیفه عباسی فرمان ضرب و شتم او را صادر کرد و تمام کتابخانه او مصادره شد. (تاریخ ادبیات، ج ۱، ص ۱۱۶؛ تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۹۴)

- به گزارش ابن اثیر، در سال ۲۷۹ هجری کتابفروشان از فروش کتب کلام و جدل و فلسفه ممنوع شدند. سوزانیدن کتاب‌های فلسفه و آزار صاحبان آنها در قرن ۵ و ۶ امری معتاد بود؛ و ما در متون تواریخ به نمونه‌هایی فجیع از این کار بر می‌خوریم. فلسفه را گذشته از اشتغال بر سفاقت و حقیق، علمی مکروه دانسته و غالباً فلاسفه را به کفر و الحاد نسبت داده و حتی متکلمینی را که با فلسفه آشنایی داشتند از زمره ملحدین شمرده‌اند.

- لولفتح بستی اصل فلسفه را، فل السفه (رفت و بازگشت سفاقت و بی‌خردی) و ابن صلاح شهرزوری اصل آن را اس السفه (بنیاد سفاقت) می‌شمرد.

- راجع به فلاسفه متاخر (از میان مسلمانان) گفته‌اند که ایشان منکر صانع بودند و به شرایع و احکام بی‌اعتنایی می‌کردند و آن را قوانین و حیل‌هایی می‌پنداشتند. و هرچه درباره ایشان گفته شد راست است زیرا ایشان از شعائر دین کناره گرفتند و از طاعت اسلام سرپیچیدند و عذر یهود و نصاری مقبول‌تر از عذر ایشان است؛ چه یهود و نصاری به ادیانی اعتقاد دارند که معجزات دلالت بر صحت آنها می‌کرد. همچنین کسانی که بدعت در دین آورده‌اند، از فلاسفه معذورت‌ترند زیرا برای کفر فلاسفه دلیلی جز علم ایشان به این که فلاسفه از جمله حکما بوده‌اند وجود ندارد (تاریخ علوم عقلی، ص ۱۴۰، ۱۴۲).

- در ماه رمضان سال ۴۷۸ هجری خطیبی فیلسوف، در هرات به مشرب فلاسفه سخن گفت و شیخ عبدالله انصاری بر سر این کار با وی درآویخت و گروهی به حمایت انصاری برخاستند و غوغا و فتنه‌ای عجیب در هرات برپا شد. خطیب فیلسوف را زدند و خانه‌اش را سوختند. او به پوشنگ رفت و به قاضی ابوسعبدین ابی یوسف - استاد و معلم انصاری - پناه برد. اما اهل غوغا دنبال او را رها نکرده به پوشنگ رفتند و به قاضی ابوسعبد نیز گزند رسانیدند و بدین سبب زد و خوردها واقع شد و گروهی زخم

خوردند. عاقبت آتش فتنه بالا گرفت... (غزالی نامه، جلال الدین همایی، ص ۳۳۶).

- سلطان محمود، عبدالصمد حکیم استاد فلسفه ابوریحان را به تهمت بددینی بکشت (التفهیم، بیرونی، مقدمه همایی، ص ۴۸).

- امام غزالی با وجود آن همه اهتمام در تخطئه فلاسفه، به جرم آشنایی با فلسفه و مشابهت پاره ای از سخنان وی به گفته های فیلسوفان، به کفر و بددینی متهم شد؛ و چون گروهی از فقیهان مدعی شدند که مولفات او سراپا فلسفه و منطق است، فرمانروای مراکش و اندلس فرمان داد تا کتب غزالی - خصوصاً احیاء العلوم - را هر کجا بود جمع کردند و بسوختند و پیروان او و رواج دهندگان تألیفات او را هر کجا یافتند بکشند (غزالی نامه، جلال الدین همایی، ص ۴۲۸، ۴۴۲)

- در عصر المستنجد خلیفه عباسی، کتابخانه ابن مرخم را ضبط و از میان آنها آنچه از علوم فلاسفه بود سوزاندند - از جمله کتاب الشفاء تصنیف ابن سینا و کتاب اخوان الصفا و نظایر آن دو. (تاریخ علوم عقلی، ص ۲۷۹؛ تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۲۸۵؛ الکامل ابن اثیر، دارالکتب العلمیه، ج ۹، ص ۴۳۹)

- ابن رشد از بزرگترین فیلسوفان تاریخ اسلام است وی را به خروج از دین و کفر متهم داشتند و پس از تکفیر و طرد و تبعید او، حکم به سوزاندن کتاب‌های فلسفه و تبعید وی و همه کسانی که از علوم فلسفی سخن گویند صادر شد. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، صص ۵۵۹-۵۶۰)

- ابن باجه یکی از چند چهره فلسفی درخشان جهان اسلام به بی‌دینی، کج اندیشی، گمراهی، انحراف از اوامر شریعت، بدعت‌گذاری و زندقه متهم شد و به زندان افتاد (همان، ج ۳، صص ۶۶-۶۸؛ تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۷۲۴)

- شهاب‌الدین سهروردی یکی از معدود فیلسوفان صاحب مکتب در جهان اسلام است. فقیهان وی را متهم داشتند که ملحد و زندیق و بدمذهب و با شرایع آسمانی دشمن است و از مذهب حکیمان پیشین تبعیت می‌نماید. پس او را دستگیر کرده و به زندان انداختند و به قتلش فتوا دادند و سرانجام خفه‌اش کردند و کشتند و جنازه‌اش را ایامی چند بر سر دار نگاه داشتند. (وفیات الأعیان، ابن خلکان، ج ۶، صص ۲۷۲-۲۷۳)

- به گزارش ابن اثیر: گفته‌اند که در نزد رکن الدین سلیمان شاه از سلجوقیان روم، شخصی بود متهم به زندقه و پیروی از مذهب فلاسفه که به شاه نزدیک بود. روزی فقیهی نزد او آمد و این‌دو با هم مناظره کردند. در حین مناظره یکی از اعتقادات فلاسفه بر زبان این شخص جاری شد؛ فقیه از جابرخواست و به طرف او رفت و در حضور رکن الدین به او سیلی زد و او را دشنام داد. رکن الدین هم ساکت بود. پس از این که آن فقیه از مجلس بیرون رفت، آن شخص

به رکن‌الدین گفت: در حضور تو با من چنین کرد و تو او را نکوهش نکردی؟ رکن‌الدین پاسخ داد: اگر من چیزی می‌گفتم همه ما را می‌کشتند، اظهار چیزی که تو می‌خواهی ممکن نیست. (برخی احتمال داده‌اند فرد مذکور که متهم به زندق‌ه بوده و مذهب فلاسفه داشته، همان سهروردی است.)

- ابوالرجاء قمی از مورخان دوره سلجوقی، فلسفه را جهل می‌خواند و مطالعه کتاب‌های فلسفی را جرم می‌دانست و درباره یکی از منشیان که به فلسفه علاقه داشت می‌نویسد: جرم او محض جرم بود. پیوسته مطالعه جهلی کردی که مستی بی‌دین آن را حکمت نام کرده‌اند. شیخ رئیس ایشان ابوعلی سینا را در اصفهان با خاک برابر کردند، طبع این جماعت سردتر از مزاج مرگ است. پایی که در خواب دراز کرده‌اند بریده باد! (اشراق و عرفان، نصرالله پورجوادی، ص ۷-۳۹۶)

- ابوحفص سهروردی صاحب عوارف‌المعارف دو کتاب در ردّ فلاسفه نوشته است: ادلة العیان علی البرهان و رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة که دومی را معین‌الدین یزدی معروف به معلم به فارسی ترجمه کرده است. (ترجمه رشف النصائح، مقدمه مصحح، ص ۳)

ابوحفص سهروردی نام‌برده مدعی است: جمعی از گروه فلاسفه که در پناه دارالامن اسلام زندگی می‌کنند، راه مخالفت با سلطان شریعت را در پیش گرفته و تظاهر به مسلمانی را وسیله‌ای برای حفظ عرض و زندگی خود گردانیده دست از آستین عداوت برون کردند. پیشرو ایشان ابن‌سینا و فارابی بودند که مذهب ارسطو را برگزیدند و سخنان او را نقل و تدوین و منتشر ساختند و فطرت سلیم و ذهن نیکو را با ترویج سخنان گمراه‌کننده او باطل گردانیدند و به تقلید متقدمان به بادیه کفر و ضلال سرگردان گشتند. غایت اشارات سخنان ابن‌سینا آن است که متابعان او به تقلید کافر شوند و به تبعیت به دوزخ روند و علمای راسخ، کلام او را خیال باطل و اوهام بی‌حاصل دانند. چون درکات جحیم منزل فارابی و ابن‌سینا گردد، باید که مقتدای ایشان (ارسطو) ایشان را برات نجات تواند فرستاد! چون از تاریکی دل به چاه شقاوت جاودان گرفتار شوند، باید که تمسک به آثار طبیعت توانند نمود که از آن حفره بیرون آیند!

ابوحفص سهروردی از فیلسوفانی چون یعقوب کندی، ابوسلیمان سجزی، ابوسلیمان مقدسی، فارابی و ابن‌سینا با نفرین خذلهم الله تعالی یاد می‌کند و دو تن اخیر را مخنثان این امت و کمتر از زنان و سرمایه تباهی و هلاک دانسته و شفا و نجات بوعلی را مایه شقا (بدبختی) و عقاب پنداشته و با خرسندی اعلام می‌دارد که به فرمان خلیفه وقت الناصرالدین الله، ده مجلد کتاب شفا را به آب شستند.

- در حدود سال ۷۶۰ هـ مبارزالدین محمد فرمانروای متعصب که حافظ بارها به کنایه و طنز از او یاد کرده، در مناطقی که تحت سلطه او بود (فارس، کرمان، یزد، اصفهان، لرستان) کمابیش سه چهار هزار مجلد کتب فلسفه و نجوم و وجود مطلق

در عرض یک دو سال به آب شست. (ترجمه رشف النصائح، صص ۳، ۱۱۹-۱۲۰، ۸۳، ۱۸۳، ۲۹۸، ۸-۳۷۷، ۳۹۰، ۳-۱۱۲ و بسیاری صفحات دیگر)

- نجم‌الدین رازی صوفی معروف سده هفتم، اهل فلسفه را به کفر صریح و گستاخی عظیم متهم می‌دارد و با نفرین علیهم لعائن الله و علی محببهم و متبعبهم الی یوم‌الدین یاد می‌کند و با خوشوقتی از اقدامات «پادشاهان دیندار» اظهار می‌دارد که ایشان «در این عهد نزدیک، چندین کس را از مشهوران متفلسفه به قتل آوردند و آن را جهاد اکبر شناختند.» (مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، صص ۵۳۳، ۳۹۴)

- عبدالسلام جیلی، وی را به جرم آنکه کتابهایی در فلسفه و نجوم داشت، به فلسفه دانی و پیروی از مذهب فلاسفه و تعطیل (انکار خدا یا پیامبران یا معاد) متهم کردند و دولت امامیه ناصریه که در گیلان قدرتی داشت او را به بغداد فرستاد و در آنجا فرمان رفت تا در محل موسوم به رحبه کتب او را در حضور مردم بسوزانند. پس مردی معروف به ابن مارستانه بالای منبر رفت و در خطبه ای که خواند فلاسفه را لعن کرد و عبدالسلام را به زشتی نام برد و کتابهای او را در میان آتش افکند و سوزانید. سپس خود او را به زندان افکندند و تا سال ۵۸۹ هجری در بند بود (راهنمای دانشوران، علی اکبر برقی، ج ۱، ص ۱۹۰؛ اعلام زرکلی، ج ۴، ص ۶؛ البدایة و النهایة، ابن کثیر، ج ۱۳، ص ۷۴).

- در مصیبت نامه صدرای شیرازی (بزرگترین فیلسوف شیعی) نیز گزارش متهم شدن وی به کفر و انکار ضروریات دین و فساد عقیده را داریم؛ و ملقب شدن او به «صدرالکفره ملعون» را (تاریخ حکما و عرفای متأخر، صدوقی سه‌ها، ص ۲۶) و سال‌ها آوارگی و دربدری را؛ و اجبار به اقامت در مناطقی دور از همسر و فرزند و آب و آبادانی و کتاب و مدرسه همچون کهک قم را. که تفصیل این همه را به جایی دیگر می‌گذاریم؛ و به نقل یک گزارش که صاحب قصص‌العلماء آورده بسنده می‌نماییم:

ملاحرب از اعظام و مشاهیر عرفا (در سده ۱۳ هـ) بود. وقتی به زیارت حضرت سیدالشهداء (ع) مشرف شد، ملامحمد کاظم هزار جریبی در حرم آن حضرت اقامه جماعت می‌کرد.

دکارت می‌گفت:

یک دستور اخلاقی موقت

برای خود برگزیدم و آن

مبنی بر سه چهار اصل بود...

اصل اول اینکه پیرو قوانین و

آداب کشور خود باشم و دیانتی را

که خداوند درباره من تفضل کرده و

از کودکی مرا به آن پرورده است

پیوسته نگاه بدارم.

که این گونه بر خوردها و

سخنان، در خور سنجش است

با گفته‌های صدرا: «طبیعت انسان،

به آن چه در آغاز زندگی فرامی‌گیرد

عادت می‌کند؛ و تعصبات رایج

در میان هر قومی، چون میخ‌هایی

است که عقاید موروثی و

آن چه را در ابتدای آموزش و

بر اثر حسن ظن از آموزگاران

فراگیرند در دل استوار می‌نماید.»



دکارت

صدرا: اکثر مردمان هر آنچه در ابتدای امر از پدر یا استاد شنیدند و به آن گرویدند، در دل ایشان ریشه دوانیده و مانند سدی در راه سلوک عقلی ایشان شده که عبور از آن میسر نیست؛ و هر یک از آن اعتقادات به گند و زنجیری آهنین می ماند که به گردن روحشان نهاده باشند و نگذار دسر بجنبانند.

یک بار که ملامحراب در حرم بود، هزار جریبی را دید که پس از نماز صبح یک دور تسبیح ملاصدرا را لعن کرد و یک دور تسبیح ملامحسن فیض (شاگرد و داماد صدرا) را لعن کرد و یک دور تسبیح ملامحراب را لعن کرد. ملامحراب از او پرسید چرا ملامحراب را لعن می کنی؟ پاسخ داد: چون به وحدت واجب الوجود معتقد است. ملامحراب گفت: حال که به وحدت واجب الوجود معتقد است لعنتش کن تا چنین عقیده ای نداشته باشد! باری هزار جریبی چون شنیده بود که صوفیه به وحدت وجود معتقدند، بدون آنکه میان وحدت وجود عرفا و وحدت واجب الوجود فیلسوفان فرق بگذارد، ملامحراب را به جرم اعتقاد به وحدت واجب الوجود لعنت می کرد. (قصص العلماء، محمد تنکابنی، ص ۷۱؛ و برگردید به آنچه در کتاب ماه فلسفه ش ۱۵، صص ۳۴-۳۷ از قول تکفیر کنندگان صدرا آوردیم)

این بود گزارش هایی از آنچه در تاریخ اسلام بر سر اهل فلسفه رفته و البته فقط مثنی است نمونه خروار. اکنون جا دارد از منتقد محترم بیرسیم کسانی که حال و روزشان بدین گونه بوده و با چنین مشکلاتی دست و پنجه نرم می کرده اند، و همیشه نیز در اقلیت بوده اند، چه قدرت و امکاناتی داشته اند که بتوانند به قول ایشان بسیاری از «انسان ها را تنها به این دلیل که با فلسفه مخالفت کرده اند به زحمت و مشقت» بیاندازند؟ عجیب است که ایشان نمی دانند که از دورترین ادوار تاریخ تشیع، تا امروز بسیاری از فقیهان نامی و علمای بزرگ دین، با فلسفه در معنای عام خود، یا با فلسفه صدرایی در قرون اخیر خصوصاً مخالف بوده اند که از میان فریق اول، کسانی مانند علامه مجلسی، ملا محمد طاهر قمی، قطب راوندی، ملا محمد باقر هزار جریبی، سید شهاب الدین مرعشی نجفی، سید بن زهره حلبی، صاحب حدائق، صاحب جواهر و محدث نوری و آقا ضیاء الدین عراقی را نام می بریم و از میان فریق دوم: ملا محمد کاظم هزار جریبی، میرزای جلوه، میرزا علی اکبر مجتهد اردبیلی، ملا اسماعیل بروجردی، ملا عبدالهادی هزار جریبی، سید احمد جهرمی، سید محمد فیروز آبادی، عبدالرسول غزائچی طهرانی، شیخ علی علامه، سید محمد علی طباطبایی دارند نقض المشاعر، میرزا محمد تنکابنی، ملا محمد تقی برغانی، میرزا حسن کرمانشاهی، آقاضیاء درّی، شیخ محمد صالح مازندرانی، محمد تقی جعفری، میرزا مهدی اصفهانی و تمامی شاگردان بی واسطه و بواسطه او همچون: شیخ محمود حلبی، میرزا هاشم و شیخ مجتبی قزوینی، شیخ عباسعلی اسلامی، میرزا جواد آقای تهرانی، شیخ علی نمازی شاهرودی، سید محمد باقر نجفی یزدی، شیخ ابوالقاسم

خزعلی، آقای سید جعفر سیدان، آقای محمدرضا حکیمی و دیگران (برگردید به کتاب ماه فلسفه، ش ۲۷، ص ۱۳؛ همان، ش ۲۵، صص ۶۵-۶۶؛ روضات الجنات، خوانساری، ج ۴، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۴؛ لؤلؤة البحرين، یوسف بحرانی، صص ۱۳۱-۱۳۲؛ تاریخ حکما و عرفای متأخر، ص ۲۳؛ مستدرک سفینه البحار، علی نمازی، ج ۸، صص ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۷-۳۰۸)

برخی از نامبردگان برای نقد فلسفه یا نقد صدرا زبانی نسبتاً عاری از هتک حرمت اتخاذ کرده بودند و بقیه از شیوه تکفیر و متهم داشتن به الحاد و زندقه استفاده می کردند و بسیار عجیب است که منتقد محترم از این جمله بی خبر مانده اند و از آنچه بر سر علامه طباطبایی آمد، نیز چیزی نشنیده اند.

اکنون بفرمایید که در برابر این اقدامات، کدام یک از فیلسوفان، مخالفان فلسفه را به زحمت و مشقت انداختند؛ و نامبردگان ضد صدرا یا ضد فلسفه، که جملگی از علمای نافذالکلمه در عالم تشیع بوده اند از سوی چه کسی به جرم تخطئه فلسفه و تخطئه صدرا متهم به نامسلمانی شده اند که شما می فرمایید:

می توان مسلمان بود و فلسفه اسلامی را قبول نداشت

بنابر آنچه گفته شد نباید کسی را که فلسفه اسلامی را قبول ندارد، فاسدالاعتقاد بدانیم؛ چرا که بنا بر این شد که فلسفه، اسلامی نیست. بنابراین، اگر کسی یک رأی و نظریه فلسفی، یا فیلسوفی مانند صدرا شیرازی و یا حتی یک مکتب فلسفی، یا یک سنت، یا یک جنبش و یا یک گرایش فلسفی را قبول نداشت و نپذیرفت، نباید او را از دین و مذهب بیرون برانیم؛ می توان مسیحی بود و آکوئیناس را قبول نداشت؛ و می توان مسلمان بود و صدرا شیرازی را قبول نداشت؛ می توان مسلمان بود و هیچ کدام از آرای فلسفی ملاصدرا را نپذیرفت. این به مسلمانی ما لطمه نمی زند؛ هم چنان که بسیاری از عارفان ما و بسیاری از صوفیه، حرف های فیلسوفان را قبول نداشتند، ولی این باعث نمی شد آنها را مسلمان ندانیم. بسیاری ضد فلسفه بودند و نه تنها فرآورده خاصی از یکی از فیلسوفان اسلامی را قبول نداشتند، بلکه اساساً روش فلسفی را قبول نداشتند، ولی در عین حال ما نمی گوئیم اینها مسلمان نبودند. چه کسی مولوی را با این که نزدیک به چهارصد بیت شعر در نکوهش فلسفه دارد، مسلمان نمی داند؟ چه کسی می گوید، مثلاً عین القضات همدانی یا ناصر خسرو قبادیانی یا سنایی غزنوی مسلمان نیستند، با این که همه آنها در آثارشان فلسفه را تخطئه کرده اند و حتی به نظر من با عبارت های شدیداللحنی رد هم کرده اند.

بنابراین، چرا من امروزه اگر بخواهم مسلمان باشم، حتماً باید آراء صدرا شیرازی را قبول داشته باشم؟ فساد و صلاح و سلامت عقیده من مبتنی بر این نیست که آراء فیلسوفان اسلامی را بپذیرم. اگر من می خواهم مسلمان و شیعه دوازده امامی باشم، باید قرآن و قول چهارده معصوم را بپذیرفته باشم و نه چیز دیگری

نیز می‌فرماید:

«در تاریخ فرهنگ اسلام، افراد فراوانی بوده‌اند که با فلسفه اسلامی به شدت مخالفت می‌کردند و با این وجود، در نظر و عمل، به دین اسلام بسیار معتقد و ملتزم بوده‌اند و اشخاص بسیار مقدس و پاکی هم بوده‌اند. به باور من، در همه فرهنگ‌های دینی - چه اسلام و چه دیگر ادیان - کسانی بوده‌اند که مطلقاً با فلسفه دینی مخالفت می‌ورزیدند و از سوی دیگر، بسیار ملتزم به دین بوده و در نظر و عمل دین‌دار بودند. امروزه نیز این حق برای یک مسلمان محفوظ است که بگوید: من اساساً فلسفه اسلامی را قبول ندارم؛ یعنی با این که مسلمان و به «دین» و به «ما انزل الله» و به «وحی» اعتقاد دارم، اما هیچ التزامی به سخنان صدرای شیرازی، ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان ندارم.

بنابراین، دغدغه اول من این است که مخالفت با فلسفه اسلامی، نباید مخالفت با دین و مذهب تلقی شود؛ و حساب دین و التزام نظری و عملی به دین، باید از حساب فلسفه‌ای که اسم آن «فلسفه دینی» است، از جمله فلسفه اسلامی، جدا شود - همان، صص ۱۱۹-۱۲۰»

پاسخ:

در برابر این اظهارات حیرت‌آور، من نمی‌دانم چه چیزی را باید توضیح دهم؟ مخالفت‌ها و ضدیت‌هایی را که در تاریخ ما با فلسفه و فلاسفه و بالخاص صدرا و پیروان او صورت گرفته؟ یا جاه و جلال و شئون و مقامات دینی و اسلامی کسانی را که به این مخالفت‌ها و ضدیت‌ها شهره بوده‌اند؟

آخر همان میرزا جواد آقا تهرانی که جناب شما (منتقد محترم) نیز ذکر خبری از او داشته‌اید. مگر به تبع استاد خود میرزا مهدی اصفهانی از مخالفان صدرا نبود و مگر به قول شما، یازده دلیل بر صحت نظریه اصالت ماهیت اقامه نکرد؟ (مجموعه درس‌های منتقد محترم، ج ۳، ص ۱۴۱) و مگر این نظریه نقطه کاملاً مقابل نظریه اصالت وجود - که به یک معنی مهم‌ترین نظریه صدراست - نبود؟ آن‌گاه مگر هیچ‌کسی میرزا جواد آقا را به جرم مخالفت با صدرا مورد مؤاخذه قرار داده و از نشر آثار و عقاید او جلوگیری کرده است؟ و مگر جز این بود که همگان او را از علمای بزرگوار و حتی در ردیف اولیاء الله می‌شناختند و می‌شناسند و تقدیس می‌کردند؟ همچنین مگر به تصدیق سرکار شیخ محمدصالح حائری سمنانی، در پنج جلد کتاب خود از اصالت ماهیت دفاع نکرد و مگر به ادعای شما که بطلان آن را بعداً ثابت خواهیم کرد، میرزا محمود شهبابی معتقد نبود که: اصالت وجود، نظری است که هیچ عاقلی سخن به آن نمی‌گشاید؟ (همان، ص ۱۴۱) آن‌گاه چه کسی هیچ‌یک از این بزرگان را به دلیل تخطئه صدرا و آرا و مکتب وی مورد تعرض و اهانت قرار داد و با تنگنا مواجه ساخت؟ در نقطه مقابل، آیا منتقد محترم نمی‌دانند که ماجرای تکفیر شیخ احمد احسایی از اتهام او به هم‌عقیدگی با صدرا در مسئله معاد آغاز شد؟ (کتاب ماه فلسفه، ش ۱۵، ص ۳۵) و بزرگ‌ترین

مدرس حکمت صدرایی در حوزه در عصر ما، علامه طباطبایی، با گرفتاری‌های متعددی دست به گریبان بود؟ تا جایی که با نشر چند سطر تعلیقه او بر بحار - که با مذاق فلسفی صدرایی و در نقد مؤدبانۀ مخالفان وی نوشته بود- هر دو حوزه قم و نجف علیه او قیام کردند و چه دعواها و تهدیدها و...؟ (کتاب «کتابفروشی»، ج ۲، صص ۳۴۶-۳۴۷)

آیا نمی‌دانند که آقا شیخ علی نمازی - از پیشروان مکتب تفکیک و هم‌مشریان میرزا جواد آقا تهرانی چه برخوردهای نامناسبی با علامه طباطبایی داشته و تفسیر عظیم المیزان را

مشمول بر مختلقات (اقتراها و دروغ‌ها) و موهومات و خطاهای فراوان شمرده و این ادعاها را نیز در کتابی مطرح کرده که به وسیله معتبرترین مرکز نشر حوزه‌ای منتشر شده است. (کتاب ماه فلسفه، ش ۲۵، ص ۳۶) آیا نمی‌دانند که طلاب شرکت‌کننده در درس اسفار علامه طباطبایی تهدید به قطع شهریه شدند (مهر تابان، سید محمد حسین حسینی تهرانی، صص ۶۰، ۶۲) و خود ایشان از تدریس این کتاب منع، و پس از وساطت‌ها، فقط مجاز به تدریس شفای ابن‌سینا شدند؟ (مجله تحقیقات فارسی، بیاض، سال ۱۳، ش ۱-۲، ص ۸۸) آیا نمی‌دانند که یکی دیگر از مدرسان

حکمت صدرایی، وقتی در جایگاه بالاترین مقام حکومتی و در اوج قدرت، درس تفسیری را آغاز کرد با چه اعتراض‌هایی مواجه شد و ناگزیر آن درس را تعطیل کرد و فرزند همو - سال‌ها پیش از این ماجراها - در مدرسه فیضیه از کوزه‌ای آب خورد، و به دلیل جرمی که پدر را به آن می‌شناختند، کوزه را آب کشیدند، و قس علیهذا فعل و تفاعل؟

با این همه نمونه‌ها که اندکی از بسیار و مشتت از خروار است، آن‌چه منتقد محترم درباره ستم‌هایی که از ناحیه مدافعان فلسفه بر مخالفان آن در جهان اسلام رفته گفته‌اند چه محملی دارد؟

آنچه من می‌توانم حدس بزنم - و درست بودنش را هم تضمین نمی‌کنم - این است که از جانب فرد یا افرادی، برخوردهایی با منتقد محترم صورت گرفته؛ و حضرت ایشان با تحلیل‌هایی مشابه آنچه درباره فلسفه اسلامی و... از ایشان آوردیم، هدف آن برخوردها را دفاع از فلسفه اسلامی و مقابله با مخالفان آن انگاشته‌اند. در حالی که «ماه النزاع» چیز دیگری بوده و به همین دلیل، طرف نزاع منتقد محترم، با بسیاری از کسانی که در ضدیت با فلسفه و با صدرا، بسی متصل‌تر از منتقد

ثبوت:

هیچ حکیمی هم نگفته است که

تقدس یک متن و منبع،

قابل تسری به تمام مسائل و

موضوعات و آراء فلسفی برگرفته از

آن نیز هست و به مصونیت

آنها از خطا و کاستی و لزوم

پرهیز از نقد آنها می‌انجامد؛

چنانکه وقوع خطا و کاستی

در آنها نیز که انکار پذیر نیست،

مستلزم خط بطلان کشیدن بر

صدر تا ذیل فلسفه اسلامی و

لاطائل شمردن آن نمی‌باشد.

**ثبوت: به تصریح
صدرای شیرازی و
شارحان نامی مکتب او،
نظریه تشکیک در وجود یا
وحدت در کثرت و کثرت در
وحدت که نقشی بس مهم و
بنیادین در فلسفه دارد،
از معتقدات ایرانیان
پیش از اسلام الهام
گرفته شده است.**

دانشمند هستند، نه تنها دعوی ندارند که پشت سرشان نماز هم می‌خوانند و تازه، در برابر همه عوام مسلکاتی که در اکثر ازمه و امکان، قاطبه فلسفه و حکمت‌شناسان، خاصه صدرا را تکفیر می‌کرده‌اند و کتون نیز می‌کنند، اگر هم فرض کنیم که دوتا عامی پیدا شده‌اند و به عنوان عکس‌العملی در برابر فریق اول، مخالفان فلسفه اسلامی یا مخالفان صدرا را مورد حمله قرار می‌دهند، خیلی عجیب نیست و ظاهراً این از خوش اقبال منتقد محترم بوده است که به جای انبوه مخالفان فلسفه و مخالفان صدرا با چند عامی که دعوی طرفداری از آن حکیم داشته‌اند برخورد نموده‌اند و این‌گونه برافروخته شده‌اند. ولی اگر رفتار آن دو سه عامی دلیل بر تخطئه فلسفه اسلامی و فلسفه صدرا باشد، من هم می‌توانم رفتارهای خشن مخالفان فلسفه اسلامی و مخالفان صدرا را دلیلی بر تخطئه اصل مخالفت با فلسفه اسلامی و فلسفه صدرا بگیرم؛ و اگر ایشان امر می‌فرمایند که فلسفه اسلامی و فلسفه صدرا سر به تنش نباشد تا آن دو سه عامی چنان خط‌هایی نکنند، من هم پیشنهاد می‌کنم فلسفه اسلامی به رسمیت شناخته شود تا آن همه عامیان مخالف فلسفه، شیوه‌های غیرمنطقی را در برخورد با هر آنچه نمی‌دانند و نسبت به آن جاهلند کنار بگذارند و بساط تکفیر هر جا هست برچیده شود. باری به جای پیشنهادهای «حذفی» که هیچ نتیجه معقولی در بر ندارد، باید آداب صحیح گفتگو و برخورد را به عوام و پیشروان آنان آموخت تا هیچ یک از مخالفان و مدافعان در مقام تعرض به دیگری بر نیاید؛ نه مخالفان فلسفه اسلامی کسی را به جرم تعلم و تعلیم و ترویج این فلسفه در معرض اتهامات نادرست درآورند و مانند منتقد محترم ایرادهای نابجا به آن بگیرند؛ و نه کسانی نظیر آنان که به نام دفاع از فلسفه اسلامی و در حقیقت به خاطر اغراض دیگر، منتقد محترم را رنجانده و آزرده‌اند به رفتار نادرست خود ادامه دهند.

منتقد محترم فرموده‌اند:

قید اسلامی برای فلسفه و هراس از فلسفه‌های دیگر

دغدغه بعضی‌ها از جمله خود من این است که وقتی فلسفه‌ای، «فلسفه اسلامی» نامیده شد، در آن صورت نسبت به هر فلسفه دیگری یک نوع بیگانه‌هراسی یا یک نوع حس بیگانه‌ستیزی پیدا می‌شود و اجازه نمی‌دهید از آن فلسفه‌ها چیزهای مورد نیاز، به حوزه فلسفه اسلامی وارد شود؛ برای مثال، شاید بعضی بگویند که علم اصول اسلامی داریم، اما فکر نمی‌کنم هیچ عاقلی مباحث الفاظ علم اصول را اسلامی بداند؛ این که امری بر مَرّه دلالت می‌کند یا بر تکرار یا بر فور یا بر تراخی، نه اسلامی است و نه

غیراسلامی؛ زیرا فهم عرفی اهل هر زبانی این را می‌فهمد. با این همه، اگر علم اصول را اسلامی بدانیم، در مقابل هر تحول جدیدی که در فلسفه زبان یا زبان‌شناسی یا فلسفه تحلیل زبان رخ می‌دهد، موضع منفی خواهیم گرفت و این مسئله مانعی بر سر راه رشد و پیشرفت اصول فقه خواهد شد.

به بیان دیگر، یکی از دغدغه‌ها که بعضی دارند این است که معتقدند که وقتی چیزی را اسلامی می‌نامید، در آن صورت، نسبت به هر چیز دیگری غیر از آن نوعی ستیزه‌جویی یا دست کم هراس پیدا می‌کنید؛ و این باعث می‌شود در مقابل فرآورده‌های غیراسلامی مقاومت بورزید و در نتیجه علوم خودتان رشد نخواهند کرد، اما اگر آن علم را اسلامی نمی‌دانستید، هرگز در مقابل دستاوردهای غیراسلامی آن علم در جاهای دیگر موضع منفی نمی‌گرفتید. برای مثال، چون در علم فیزیک، اسلامی و غیراسلامی ندارید، آخرین فرآورده‌های آن را پذیرا هستید و نسبت به آن موضع منفی ندارید.

به همین ترتیب، درباره بعضی از دانش‌های دیگر به ویژه علوم تجربی که در آنها اسلامی و غیراسلامی ندارید، در پذیرش دست‌آوردهای جدیدی که در آن علوم پدید می‌آید، کاملاً آزاد هستید، ولی در علم اصول و فلسفه، چون اسم اسلامی را بر آن می‌گذارید، دیگر آزادی و شرح صدرتان را در پذیرش دگرگونی‌ها و فرآورده‌های جدید و نکته‌های ارزشمندی که عالمان آن علوم به آنها رسیده‌اند، از دست می‌دهید.

بهتر بود در واقع همان رویکردی را که در ریاضیات و فیزیک و شیمی داریم، در فلسفه هم می‌داشتیم. وقتی اسم فلسفه را «فلسفه اسلامی» می‌گذارید، همه فلسفه‌ها غیراسلامی می‌شوند و دیگر این حالت پدید نمی‌آید.

بنابراین اگر بشود با برداشتن تعبیر اسلامی از فلسفه‌مان، بیگانه‌هراسی و بیگانه‌ستیزی‌مان را نسبت به فلسفه‌های دیگر کم کنیم و یا اگر به فلسفه اسلامی، تنها به این معنا که نویسندگان مسلمان بوده‌اند، قائل باشیم، در این صورت بسیار مناسب و مطلوب خواهد بود. (مصاحبه ۲، صص ۵-۱۵۴)

پاسخ: عزیز من! ما بیش از هزار سال ریاضیات اسلامی، هیئت اسلامی، طب اسلامی و... داشتیم؛ و چه در مرحله بنیانگذاری این دانش‌ها و چه بعدها برای به کمال رساندن آنها، هیچ عیب و ایرادی در اخذ و اقتباس از ریاضیات و طب و هیئت یونانی و ایرانی و هندی و... ندیدیم و پسوند اسلامی برای این دانش‌ها نیز هیچ یک از آن پیامدهای خطرناکی را که منتقد محترم تصور می‌کنند دربر نداشت. در یکی دو قرن اخیر نیز ریاضیات و طب و هیئت اروپایی چنان همه را مسحور کرد که بساط ریاضیات و طب و هیئت اسلامی یکسره برچیده شد و اکنون بسیار کم کسی را می‌توان یافت که بتواند کتب مهمی را که قدمای ما در این سه رشته علم تصنیف کرده‌اند بفهمد و تدریس کند؛ و کار به جایی رسیده که حتی فرد تحصیلکرده‌ای مثل منتقد محترم نمی‌داند که ریاضیات و طب و هیئتی با پسوند

اسلامی نیز بوده است و از نبود آن اظهار خرسندی می‌کند و در عالم تخیل برای بودن آن، هزار مفسده فرض می‌نماید... باری در ماجرای از دست رفتن طب و ریاضیات و هیئت اسلامی، ارباب دینانت نه فقط برای اصل اسلام احساس خطر نکردند و به دلیل علائق اسلامی به چاره‌جویی برخاستند که حتی به عنوان جلوگیری از یک خسارت عظیم فرهنگی انسانی و ممانعت از تضییع میراث علمی ملی و قومی نیز اقدام جدی در این جهت انجام نگرفت.

نیز آنچه را ما به عنوان فلسفه اسلامی داشتیم و کنون نیز ته‌مانده‌هایی از آن برجاست، به تصریح منتقد محترم بسیاری از عناصر و اجزا و مبانی و مسائل آن را از دیگران گرفته‌ایم. و حتی ایشان معترض‌اند که باید فلسفه اسلامی را، فلسفه زرتشتی، اساطیری، یونانی، رومی و غیره نیز دانست. چرا که فیلسوفان اسلامی از منابع غیراسلامی نیز الهام و بهره گرفته‌اند. (همان، ص ۱۳۲) و من ضمن اینکه اسلامی نبودن «فلسفه اسلامی» را به دلیل استفاده فیلسوفان مسلمان از منابع غیراسلامی رد می‌کنم - و توضیح آن بعداً بیاید- همین دلیل را بر رد این مدعای دیگر ایشان کافی می‌دانم: «وقتی فلسفه‌ای فلسفه اسلامی نامیده شد، در آن صورت نسبت به هر فلسفه دیگری یک نوع بیگانه‌هراسی با یک نوع بیگانه‌ستیزی پیدا می‌شود و اجازه نمی‌دهید از آن فلسفه چیزهای موردنیاز به حوزه فلسفه اسلامی وارد شود.» (همان، ص ۱۵۴) که به راستی من از این همه تناقض‌گویی در عجبم که منتقد محترم از سوئی اخذ و اقتباس‌های فیلسوفان مسلمان از فلسفه‌های غیراسلامی را دلیل را بر آن می‌گیرند که فلسفه آنان فلسفه اسلامی نبوده است؛ از سوی دیگر، دغدغه این را دارند که وقتی فلسفه‌ای اسلامی نامیده شود، مجاز نباشیم که از فلسفه‌های دیگر چیزهای موردنیاز را به فلسفه اسلامی وارد کنیم! و این عدم‌اهتمام به سازگار کردن و هماهنگ ساختن دعاوی مختلف با یکدیگر، ظاهراً ناشی از آن است که برای منتقد محترم، آنچه اصل است کوبیدن فلسفه اسلامی است و در راه این هدف نیز نادرستی دلایل و حتی تناقض آنها با یکدیگر اصلاً مهم نیست. آنگاه جالب است که منتقد روشنفکر دانشمند، با وجود اتخاذ چنین شیوه‌ای برای به کرسی نشاندن حرف خود، بارها به فلان ملا ایراد می‌گیرد که در ضمن تقریر دلایل خلود نفس، خواب را هم به عنوان دلیل ذکر کرده و سستی این دلیل را نادیده گرفته است. (مصاحبه ۱، ص ۱۹؛ مصاحبه ۲، ص ۱۴۰)

باری کمترین آشنایی با فلسفه اسلامی و توجه به تصریحات فیلسوفان مسلمان، تردیدی در این مطلب نمی‌گذارد که دست کم تا وقتی مسأله ضدیت غربیان با دین و سیاست‌های تهاجمی فرهنگی آن مطرح نشده بود، فلاسفه اسلامی بنیاد مکتب‌های خود را بر میراث فلسفی حکیمان غرب (یونان) در اعصار کهن استوار نمودند و البته از آراء فرزنانگان ایرانی و هندی و سریانی و اسکندرانی و... نیز غفلت ننمودند و در مقام فلسفه‌ورزی، جابه‌جا از آنها بهره بردند. چنانکه به تصریح صدرای شیرازی و شارحان نامی مکتب او، نظریه تشکیک در وجود یا وحدت در کثرت و

کثرت در وحدت که نقشی بس مهم و بنیادین در فلسفه دارد، از معتقدات ایرانیان پیش از اسلام الهام گرفته شده است. صدرا می‌نویسد: وجود واجب، همان هستی خاص است که اختلاف آن با وجودها، به عقیده مشائیان در حقیقت وجود؛ و به عقیده حکیمان ایران باستان و خسروانیان، در کمال و کاستی یا بی‌نیازی و نیازمندی است.

حکیم سبزواری نیز اعتقاد به این که «وجود، حقیقت یگانه دارای مراتب است» را متعلق به حکیمان پهلوی (ایران باستان) می‌داند و می‌گوید:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقت ذات تشکک تعّم (۱ سفر، صدرای شیرازی، ج ۱، صص ۹-۱۰۸ و بنگرید به مقاله‌ای به همین قلم در فصلنامه عرفان ایران، ش ۴ و ۵ و ۶ تحت عنوان نظریه تشکیک در وجود در حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی؛ و البته برخی در این که بتوان نظریه تشکیک در وجود را به حکمای پهلوی و خسروانی نسبت داد تردید کرده‌اند؛ ولی حتی اگر این نسبت نادرست باشد، همین که فیلسوفانی مانند صدرا و سبزواری مدعی‌اند نظریه آنان در این باره، ریشه در معتقدات ایرانیان باستان دارد، دلیلی استوار بر رد اظهارات منتقد محترم در باب بیگانه‌ستیزی فیلسوفان مسلمان است.)

آری کسانی که در جهان اسلام، از قرن‌ها پیش تا امروز، علم مخالفت با فلسفه اسلامی را بر دوش داشته و از این جهت، پیشرو منتقد محترم به شمار می‌آیند، از مهم‌ترین انتقاداتشان آن است که بسیاری از مبانی و مسائل و عناصر و اجزای این فلسفه، مأخوذ از نامسلمانان است و اهتمام در یادگیری و تعلیم آن، ترویج کالای کفر در میان امت اسلام است و... بنابراین عجیب است که منتقد محترم، شیوه خود و اسلاف خود (مخالفان فلسفه اسلامی) را به مشتعلان فلسفه در جهان اسلام نسبت می‌دهد.

پاسخی دیگر:

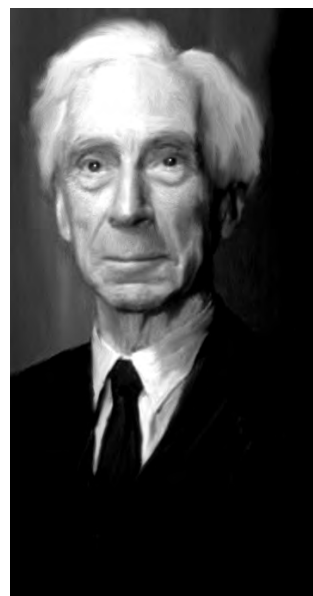
نکته دیگری که بطلان اظهارات منتقد محترم را در باب بیگانه‌ستیزی معتقدان به فلسفه اسلامی آشکار می‌کند، چگونگی برخورد‌های کثیری از استادان و شارحان این فلسفه با فلسفه غربی در طول صدسال اخیر است. زیرا از آغاز آشنایی ایرانیان و هندیان با فلسفه غربی تا همین دو سه دهه قبل، شماری

وقتی بزرگترین فیلسوف امریکایی و بنیانگذار مکتب پراگماتیسم - ویلیام جیمز - که روانشناس و پزشک هم هست، این گونه در باب اتصال آدمی به مبدء و نفوس عالیه، و مکشوف شدن ضمائر به یکدیگر و تأثیر آنها در یکدیگر و آگاه شدن آدمی از پاره‌های حقایق بدون واسطه، عقل و حس داد سخن می‌دهد، از فلان حکمت‌شناس یا شبه حکیم شرقی چه عجب که برای اثبات مدعای خود به رؤیا استناد نماید؟



ویلیام جیمز

راسل - با آن شناخت دقیق و گسترده از آراء و مکتب‌های گوناگون مطرح در اروپا - می دانسته که اگر بر تعریف منتقد دانشمند ما از فلسفه، صحه بگذارد، بایستی اکثریت کسانی را که شرح حال و آراء ایشان به عنوان فیلسوف در کتاب وی آمده، از جرگه فیلسوفان طرد می کرد.



راسل

از استادان و شارحان فلسفه اسلامی، یا از کسانی بودند که با فلسفه غربی، از طریق مطالعه کتاب‌هایی به زبان‌های اروپایی یا آموختن آن در نزد استادان مبرز آشنایی به هم رسانیده بودند و در آثار ایشان، نه تنها آن گونه بیگانه‌ستیزی محیرالعقول که منتقد محترم ادعا کرده‌اند وجود ندارد، که بعضاً اقداماتی هم برای آشنا کردن فارسی‌زبانان با فلسفه و معارف غربی کرده‌اند. از میان این بزرگواران:

- تفضل حسین کشمیری لکهنوی معروف به خان علامه (۱۱۴۰-۱۲۱۵ هجری)

وی از شارحان هندی صدرا بود و از دانش‌های عقلی و نقلی بهره‌آافر داشت و به‌ویژه در ریاضیات جدید و دانش‌های نو شهره آفاق بود. پنج شکل هندسی جدید استخراج کرد و گذشته از فارسی و عربی، انگلیسی و لاتین را به خوبی می‌دانست. از استادان وی محمد علی بن خیرالله دهلوی، مهندس و منجم نامی، و شیخ محمدعلی حزین لاهیجی، ادیب و دانشمند معروف و پرتألیف ایران، و محمد حسن لکهنوی، محشی شرح الهدایه صدرا و شاگرد و نواده برادر نظام الدین محشی دیگر کتاب مزبور را نام می‌بریم که شجره نسب علمی سوّمی نیز به حکمای ایران می‌پیوست. و

دومی (حزین) نیز با دو واسطه شاگرد صدرا شیرازی بود. تفضل حسین «در تشیع غالی و نور ولای ائمه اطهار از سیمای اولامع» بود. صبح‌ها فقه شیعیه و عصرها فقه حنفی تدریس می‌کرد، تدریس ریاضی هم به جای خود. چندین کتاب انگلیسی و یونانی را به عربی یا فارسی برگرداند و هفت فقره از کتاب‌هایش از کتب درسی بود. از آثار او:

- کتابی در هیئت اروپایی.
- ترجمه فارسی کتاب نیوتن دانشمند انگلیسی (مبادی ریاضی فلسفه طبیعی: Philosophiae naturalis principia mathematica)

- شرح مخروطات آپولونیوس (Apollonius) و مخروطات وی پال (Whipple) و مخروطات سیمسن (Simson).

- دو رساله در جبر و مقابله به فارسی.

- ترجمه کتاب مساکن تاودسیوس یا همان تحریر المساکن (از خواجه طوسی) به فارسی.

- تعلیقه بر مبحث المثناة بالتکریر از شرح الهدایه صدرا که چند نسخه خطی از آن موجود است. فیلسوف شیرازی در هند، صص ۴-۱۱۲)

- بدیع الملک میرزا عماد الدوله

وی از شاگردان حکیم میرزا علی اکبر یزدی مدرس (م ۱۳۴۴

هجری) و خود از شارحان حکمت صدرا بود و شرح فارسی وی بر مشاعر صدرا - که برگرفته از بیانات استاد نامبرده اوست - به وسیله هانری کربن تصحیح و از سوی انستیتو ایران و فرانسه منتشر شده و کتابی گران‌مایه است. وی افزون بر اهتمامی که در فراگیری و ترویج فلسفه اسلامی داشت، به مطالعه آثار فلسفی اروپایی نیز شائق بود و شرح او بر مشاعر نیز خالی از نظریات حکیمان فرنگ نیست. اسناد موجود حاکی است که وی دست کم با ارسال دو نامه برای خانواده امین الضرب درخواست کرده بود کتابی در مسئله لایتناهی اثر مسیو اِدلن به زبان فرانسه - چاپ پاریس - را تهیه و برای او ارسال دارند. (حدیث عشق، ج ۶ صص ۲۸۶، ۳-۶۵۱؛ شرح مشاعر، بدیع الملک، صص ۸۱-۱۸۰)

- ابوالحسن شعرایی

این مرد بزرگ که از استادان معروف فلسفه اسلامی بود و در سده‌های اخیر، کمتر کسی را به جامعیت علمی او می‌توان یافت، از نخستین کسانی است که در ایران فلسفه جدید غرب را نه از روی ترجمه‌های فارسی و عربی و ترکی، بلکه با مطالعه متون آن به زبان فرانسه فراگرفت و برای ارائه آن به فارسی‌زبانان جدیت کرد.

توضیح آنکه: نخستین اقدام شناخته شده جدی برای معرفی فلسفه جدید اروپا، تألیف کتاب سیر حکمت در اروپا به قلم مرحوم فروغی بود. مجلد دوم و سوم این کتاب و به عبارتی بخش مهم آن که مشتمل بر سیر فلسفه در اروپا پس از دکارت بود، در فاصله سال‌های ۱۳۱۸ تا ۱۳۲۰ منتشر شد. آنگاه سال‌ها پیش از این، مرحوم شعرایی کتابی نوشت و در آن، مکتب‌های گوناگون فلسفی اروپاییان را از قدیم‌ترین اعصار تا ادوار اخیر به اختصار معرفی کرد و به ترجمه مصطلحات فلسفی آنان و تطبیق آن با مصطلحات فلسفی در جهان اسلام همت گمارد؛ تا اگر کسی یکی از دو طریقه را بشناسد، استفاده مطالب از طریقه دیگر تواند کرد. در این کتاب آراء فیلسوفان اروپا نیز در باب موضوعات مختلف، مختصراً نقل شده است. موضوعاتی همچون وجود، مقولات، مبادی و علل، زمان و مکان، جسم و ماده، حیات، نشو و ارتقاء، تجرد و عدم تجرد نفس، اتحاد روح با بدن، اتحاد نفس با قوا، وحدت وجود، ثنویت، جبر و اختیار و غیره.

کتاب مرحوم شعرایی در سال ۱۳۱۶ در تهران منتشر شد و نسخه‌ای از آن که قریب چهل و اند سال پیش به من عنایت فرمودند، هنوز در کتابخانه‌ام هست و در طی سال‌های اخیر نیز دو سه بار چاپ شده است. ایشان در مقدمه این کتاب، از روش بعضی از مترجمان عرب انتقاد کرده‌اند که به صرف آشنایی با زبان و بدون آگاهی از دانش فلسفه، دست به ترجمه کتاب‌های فلسفی اروپاییان زده و مطالب را به صورتی خارج از اصطلاح و عاری از مسائل مهمه و دقیقه و به صورت خطابه درآورده‌اند.

البته نیازی به تذکار این نکته نیست که اثر نامبرده استاد شعرایی، در حال حاضر و پس از انتشار این همه ترجمه‌ها و تألیفات به زبان فارسی در فلسفه غربی، حائز چندان اهمیتی

نیست ولی اگر توجه کنیم که این رساله، هفتاد و اند سال قبل و در سال‌هایی به قلم آمده که در زبان فارسی، حتی به شمار انگلستان یک دست نیز کتاب در باب فلسفه اروپایی وجود نداشته و بخش اصلی سیر حکمت در اروپا انتشار نیافته بود و معادل یابی برای هریک از مصطلحات رایج در فلسفه اروپایی در زبان فارسی، مستلزم آشنایی دقیقی با مبانی حکمی غرب بود، باری با توجه به این جهات، هم اهمیت کار این فقیه و استاد علوم و فلسفه اسلامی را در نگارش چنین رساله‌ای می‌توان دریافت و هم مسلم می‌شود که آن گونه «بیگانه‌ستیزی» که منتقد محترم در پیرامون آن داد سخن داده‌اند، به آن شکل تحقق خارجی نداشته است.

در باب آشنایی مرحوم شعرایی با احوال و اندیشه‌های فیلسوفان غرب، دو خاطره شنیدنی هم در گفتاری به خامه این ناچیز در «زندگی‌نامه مرحوم علامه میرزا ابوالحسن شعرایی» نقل شده (ص ۶۱-۱۵۶) و در اینجا خاطره دیگری نیز نقل کنم تا منتقد محترم، در باب آنچه به عنوان بیگانه‌ستیزی معتقدان به فلسفه اسلامی مطرح فرموده‌اند بیشتر بیاندیشند:

یک بار که برای دستیابی به پرسش‌ها و پاسخ‌های مشترک فلاسفه اسلامی و فیلسوفان اروپا، در محضر استاد شعرایی رساله نامبرده ایشان را مذاکره می‌کردیم، رسیدیم به آنچه ایشان از تقریر دکارت فیلسوف فرانسوی و لایبنیتس فیلسوف آلمانی از برهان وجودی بازگو کرده‌اند؛ و سپس این جمله را خواندیم: «عبارت لایبنیتس و دکارت ترجمه تحت‌اللفظی کتاب لاز است که از این دو حکیم بزرگوار نقل کرده است...» و در ذیل سخن از برهان نظم عالم و اتقان صنع نیز شعری را که از ولتر به زبان فرانسه آورده بودند، و کلامی را که از سقراط نقل کرده بودند خواندیم و رسیدیم به این عبارت: نیوتن... می‌فرماید... و نیز در فلسفه لار نقل می‌کند که شخصی از نیوتن دلیلی بر وجود خدا خواست، این مرد بزرگ اشاره به آسمان نمود. (فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه، ابوالحسن شعرایی، صص ۲-۳۱، ۷-۳۶) در اینجا آقایی که در گوشه‌ای نشسته و وارد بحث نبود و نمی‌دانست کتابی که می‌خوانیم از آثار شخص استاد است، در مقام اعتراض برآمد که تعبیراتی همچون «مرد بزرگ»، «حکیم بزرگوار»، و «می‌فرماید» را در مورد علمایی مانند مقدس اردبیلی و سیدبحرالعلوم و شیخ انصاری باید به کار برد نه برای دکارت و لایبنیتس و نیوتن که مسلمان هم نبوده‌اند! و استاد در پاسخ وی، اشعاری از دو عالم بسیار بزرگ شیعی سیدین شریفین مرتضی و رضی - طاب ثراهما - در ستایش یک عالم نامسلمان بی‌اعتقاد به اصل نبوت خواندند که در برابر آنها، تعبیراتی همچون مرد بزرگ و حکیم بزرگوار و می‌فرماید، برای سه فیلسوف مسیحی و معتقد به خدا و عیسی (ع) بسیار ناچیز است.

نیز درخورد ذکر است که استاد شعرایی در کتابی که به مطالب مهمه مورد نیاز طالبان تفسیر قرآن اختصاص داده‌اند، در ذیل واژه قرآنی حق اعلامیه جهانی حقوق بشر را آورده و می‌نویسند:

«در زمان ما ملت‌های مسیحی با یکدیگر اتفاق کرده هیئتی

فراهم شدند و حقوق اصلی بشر را چنانکه به نظرشان رسید در سی ماده اعلام کردند که سایر قواعد و قوانین کشورشان باید از این اصول خارج نباشد و غالباً ملتزم شدند بدان عمل کنند (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸). و ما این قواعد سی‌گانه را از کتاب لاروس بزرگ فرانسوی که اخیراً در ده جلد به طبع رسیده نقل می‌کنیم. هریک از اصول از جهت سیاسی و دینی قابل بحث است... مسلمانان لازم است اینها را بدانند تا فریب صاحب‌غرضان را نخورند و تأویل معاندان را نپذیرند.»

سپس اصول سی‌گانه مزبور را تحت عنوان حقوق بشر ترجمه کرده و در پاره‌ای موارد نیز نکاتی را در پاورقی یادآور شده‌اند. (نثر طوبی، ابوالحسن شعرایی، صص ۱۸۴-۱۸۸)

دانشمند بزرگوار حسینعلی راشد

وی از نامی‌ترین خطیبان روحانی و از بزرگ‌ترین استادان فلسفه اسلامی در سده چهاردهم بود؛ و هفتاد سال پیش و در آن هنگام که در جامعه دانشگاهی ایران نیز بسیار کم کسی با نظریه نسبت انیشتین آشنایی داشت، یکی از دو بخش کتاب خود «دو فیلسوف شرق و غرب» را که در سال ۱۳۱۸ منتشر شد (الذریعة، آقا بزرگ تهرانی، ج ۸، ص ۲۷۹) به تبیین این نظریه اختصاص داد و در مقدمه آن، متواضعانه

نوشت نظریه نسبت عامه مربوط به ریاضیات عالی و هندسه مختص به فضا و تفاوت مابین فضای ریمانی و فضای اقلیدسی می‌باشد. از این جهت، فهمیدن و بیان کردن آن، از عهده شخص بی‌مایه‌ای مانند نگارنده که از ریاضیات عالی بی‌بهره است خارج است. ولی خلاصه نظریه نسبت عامه را از جنبه فلسفی آن، که خود انیشتین در کنفرانس‌ها و رسائل خویش گفته و نوشته، تا اندازه‌ای که نگارنده توانسته‌ام از کتاب انگلیسی «ذی نیچر آف ذی فیزیکیال ورلد: طبیعت عالم مادی»، تألیف ادینگتن که بهترین شارح نظریه انیشتین است - و بعضی کتب و مجلات متفرقه عربی - استفاده نمایم و بر کسانی که اطلاعات ریاضی‌شان بیشتر بوده عرضه داشته‌ام، به خیال خود تا حدی تصور کرده‌ام. و بعضی از آنچه را که تصور کرده‌ام، با حذف فورمول‌های ریاضی، فقط از جنبه فلسفی آن، در اینجا می‌نگارم. اگر به اشتباه رفته باشم یا نفهمیده باشم، دانشمندان ملامتم نکنند زیرا: کس نیاید به جنگ افتاده.

چیزی که مرا وادار کرد چنین جسارتی کنم و پا از گلیم خویش درازتر نمایم، این بود که نظریه نسبت، از جنبه فلسفی آن فوق‌العاده با ذوق مناسب آمد. مثل این که این نکته یا بگویم این عقده در کمون دل من بود که چگونه فلاسفه و دانشمندان گمان می‌کنند هرچه فهمیده‌اند درست است و خیال می‌کنند حقیقت و واقع تابع فهم و ادراک و مقهور قوانین و قیاسات علمی آنهاست!

فلسفه اسلامی را می‌توان

فلسفه‌ای شمرد که

بخش قابل توجهی از

مسائل و موضوعات

مورد بحث در آن، یا آرای که

در آن، در باب شماری

در خور توجه از مسائل و

موضوعات اتخاذ می‌شود،

با الهام از متون و منابع اسلامی

به اذهان خطور کرده است.

و گویا در کنه قلبم این عقیده بود که بشر کوچک محدود، هرچه ادراک می‌کند، نسبت به قوای جزئی و ناقص او معتبر است و رنه ادراکات بشر نسبت به حقیقت عالم آن طور که هست هیچ اعتبار و ارزشی ندارد. حتی نتیجه‌های عملی که از قواعد و مقدمات علمی خود می‌گیرد، باز نسبت به محیط کوچک زندگانی محدود وی ثابت است نه نسبت به اصل عالم لایتناهی. (دو فیلسوف شرق و غرب، راشد، صص ۸-۷۷)

مهدی حائری یزدی

ایشان در محضر بزرگ‌ترین استادان فلسفه اسلامی و فقه و اصول شاگردی کردند و پس از نیل به درجه اجتهاد در هر سه رشته - به گونه‌ای که در عصر اخیر بسیار کم کسی را در این رشته‌ها می‌توان هم پایه ایشان شمرد - به آمریکا رفتند و در دانشگاه جرج تون دوره لیسانس فلسفه غرب را آغاز کردند و پس از گذراندن نیمی از آن دوره، از طریق بورس تحصیلی و دعوت دانشگاه هاروارد به عنوان استاد میهمان استخدام شدند. از این مدرسه پول می‌گرفتند و به مدرسه دیگری برای تکمیل دوره لیسانس خود پول می‌دادند. دو سال آنجا بودند و لیسانس فلسفه غرب را تمام کردند و بعد برای فوق لیسانس به دانشگاه میشیگان رفتند و نزد آقای ویلیام فرانکنا - از فیلسوفان معروف - و دیگر استادان فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) درس می‌خواندند. ایشان فلسفه آنالیتیک را انتخاب کرده بودند که معجونی است از تفکر تجربی انگلیس و پراگماتیسم آمریکایی، به علاوه منطق ریاضی.

در آن دانشگاه دو سال فوق لیسانس خواندند و بعد برای دکترا به تورنتو در کانادا رفتند که مدرسه فلسفه جامع و گسترده‌ای داشت و در دپارتمان فلسفه در هر رشته چند متخصص و تقریباً شصت نفر پروفسور بنام بودند و البته آنجا هم بیشتر بر آنالیتیک (انگلیس و آمریکایی) تأکید داشتند. ایشان دوره دکترا را در آنجا گذراندند و در آنجا درس هم می‌دادند. استادانی که به مرخصی‌های مطالعاتی می‌رفتند درسشان را به ایشان وامی‌گذارند؛ و ایشان نوعاً فلسفه علم یا فلسفه اخلاق درس می‌دادند و این غیر از درس فلسفه اسلامی بود که به عنوان استاد مهمان، در بزرگترین مدرسه کاتولیک می‌دادند. باری نه سال تمام در تورنتو برای دوره دکترا کوشش کردند و منطق ریاضی را تا دوره دکترا به اتمام رساندند بعد نوبت به امتحان فیلد رسید. در این امتحان که هم کتبی و هم شفاهی بود، پنج شش نفر از استادان آمریکایی و کانادایی به شخص دانشجو می‌تاختند، نفس او را می‌گرفتند و تا دانشجو در پاسخ، نفس استاد را نمی‌گرفت، استاد او را رها نمی‌کرد و تا او را رها نمی‌کرد نوبت به استاد دیگر نمی‌رسید.

باری این فیلسوف معاصر اسلامی به جای آنکه - به گفته منتقد محترم - نسبت به هر فلسفه دیگری، یک نوع بیگانه هراسی و بیگانه ستیزی داشته باشد، پس از طی عالی‌ترین مدارج تحصیلی در فلسفه اسلامی، فلسفه غربی را نیز از الفبا تا برترین مرتبه‌ای که بتوان فراگرفت، در دانشگاه‌های معتبر آمریکا و کانادا و در محضر مبرزترین استادان آموخت؛ و بطلان این ادعای منتقد محترم را که وقتی فلسفه «اسلامی» باشد، اجازه نمی‌دهد که از فلسفه‌های دیگر چیزهای موردنیاز به حوزه فلسفه اسلامی وارد شود، با قول و عمل خود ثابت کرد و در پاسخ این پرسش که: «آیا مطالعه فلسفه‌های غربی، تغییری در تفکرات شما نسبت به فلسفه اسلامی ایجاد کرده؟» گفت: «اثر کلی گذاشته است. اما این اثر

برخلاف کسانی که با هدف بزرگ نشان دادن شخصیت‌های ایرانی، یا به دلیل عدم درک صحیح از نظریات جدید، می‌کوشند

حرف‌های نوی غرب را به دهان آدم‌های قدیمی ما بگذارند، و فخر بفروشند، استاد راشد پس از اشاره به قول صدرا درباره حرکت جوهری و گفته انیشتین درباره نسبیّت می‌نویسد: این دو سخن ربطی به هم ندارد. گفته صدرا مربوط به جوهر جسم طبیعی و مقولاتی است که حرکت در آن مقولات واقع می‌شود. و سخن علمای طبیعی جدید مربوط به خواص فیزیکی و نسبت‌های ریاضی اجسام است و اساساً فلاسفه سابق با فلاسفه جدید

از دو نظر به عالم نگاه می‌کنند و هرکدام طوری موجودات را تقسیم نموده و نام می‌گذارند. معهذرا در یک نکته که هر دو می‌گویند: «اصل موجودات حرکت است.» با هم نزدیک‌اند. لهذا بیشتر اشتیاق به فهم نظریه مزبور (نسبیّت) پیدا کردم. همه اینها مرا وادار کرد که این مباحث را که خودم به نقص آن اعتراف دارم بنگارم. ممکن است این اثر ناچیز زمینه‌ای باشد که بعداً دانشمندان تحقیقات بیشتری در اطراف آن نموده و رساله‌های سودمندی در امثال این مباحث بنگارند. (همان، صص ۷۹-۸۰)

نیز می‌نویسد: نگارنده فقط دو نظریه مزبور را شرح داده و میان آن دو مقایسه و قضاوت نکرده. زیرا سخن این دو فیلسوف ربطی به هم ندارد و هرکدام مربوط به مقام و مطلب دیگری است و اساساً فلاسفه قدیم و جدید از دو نظر به عالم نگاه می‌کنند و دو طرز موجودات را طبقه‌بندی می‌نمایند و نام می‌گذارند. اگر چه در عین حال ممکن است گاهی هر دو از دو راه رفته ولی به یک ناموس در جهان هستی پی برده باشند و از آن یک حقیقت، مطابق اصطلاحات خود به دو زبان تعبیر کرده باشند چنانکه صدرا از راه تقسیم موجودات به جوهر و عرض و تقسیم جسم به جسم طبیعی و جسم تعلیمی به این نکته رسیده که گفته: جوهر موجودات عالم طبیعت، ذاتاً و همیشه در حرکت و تغییر است. و انیشتین از راه تحقیق در سنجیدن حجم و ابعاد اجسام (که در اصطلاح صدرا همان جسم تعلیمی باشد) و تعیین فاصله‌های مکانی و زمانی آنها، نسبیّت عامه را اظهار داشته که مبنای آن،

چگونه است که تلاش لایب نیتس
برای سازش دادن میان آراء
ارسطو و دکارت را نیاید
محکوم کرد، اما تلاش فارابی و
صدرا برای سازش دادن میان آراء
افلاطون و ارسطو محکوم است؟
آیا تضاد افلاطون با ارسطو
بیشتر از تضاد ارسطو و
دکارت است؟ یا دلیل دیگری
در کار است؟



فارابی

در روش و متدولوژی فلسفه است نه در محتوا. و این کاملاً به نفع فلسفه اسلامی است که محتواهای بلندپایه آن، نماد متدیک و سیستماتیک جدید را به خود بگیرد.» نیز در پاسخ این پرسش «آیا مطالعات شما در فلسفه غرب، موجب شده است که اگر امروز بخواهید مثلاً اتحاد عاقل و معقول را درس بدهید، با آن گونه که پیش از این مطالعات درس می‌دادید متفاوت باشد؟» گفت: «در آنجاهایی که برخورد دارد بله. در جاهایی است که آنها بحث کرده‌اند و خیلی پیش رفته‌اند. فلسفه آنها تجربی است از تجربه شروع می‌کنند. در صورتی که پایه فلسفه اسلامی تجربه نیست تجربه یکی از مسائل و مبادی خیلی کوچک در فلسفه اسلامی است، در این رشته غربی‌ها خیلی پیشرفته‌ترند.

نیز در باب «رابطه فلسفه و عرفان» اظهار داشت: اول باید فهمید فلسفه چیست و عرفان چیست تا بتوان گفت فلسفه اشراقی ترکیبی از این دو است. یکی از برتری‌های فلسفه غرب همین است (و بخصوص فلسفه آنالیتیک) که این مفاهیم بدون یک گذر (transiation) منطقی از یک تئوری به تئوری دیگر منتقل نمی‌شوند. باید ابتدا گذر آن را خوب نشان دهند که رابطه بین این دو پدیده چیست؟

ایشان عناصر ممیز و مشخص و برتری فلسفه غرب را آن دانست که: از نظر متدولوژی آنها خیلی پیش رفته‌اند. همان طور که در تشکیکات دکارت دیده‌اید، متدولوژی آنها دقتی آمیخته به وسواس دارد و تا به جایی نرسند که مسئله‌ای ضرورت منطقی داشته باشد قبول نمی‌کنند. چه فلسفه غرب اروپایی و چه فلسفه غرب امریکایی چنین متدولوژی را دنبال می‌کنند. متدولوژی آنها بسیار دقیق و پیشرفته است. منطق ریاضی را هم به همین جهت اختیار کرده‌اند. در منطق ریاضی هم خیلی پیشرفته هستند. در منطق ریاضی ما اصلاً کار نکرده‌ایم. اما آنها آنچه را که از طریق عقل دریافت کرده‌اند و تجربه هم تأیید کرده، می‌خواهند از طریق چشم هم ببینند و از طریق ضرورت ریاضی هم ثابت کنند. لذا گزاره‌های فلسفی را در قالب‌های ریاضی واریز می‌کنند تا بتوانند از ضرورت ریاضی برای اثبات یک نظریه فلسفی استفاده کنند.

از خاطرات مرحوم حائری نیز این نکته شنیدنی است که ایشان در قم، در نزد یکی از بزرگترین حکمت‌شناسان و فقیهان متأخر، شرح منظومه سبزواری را که از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی اسلامی است می‌آموختند. و چون به بخش فلکیات رسیدند، استاد از تدریس آن بخش خودداری کرد و گفت «اینها اباطیل است و فلکیات جدید با اینها قابل مقایسه نیست» و مرحوم حائری برای آموختن این بخش از شرح منظومه، ناگزیر شد به مشهود برود و آن را در مدت شش ماه در محضر استادی دیگر بیاموزد. (گفتگو با مهدی حائری یزدی در فصلنامه نامه فرهنگ، س ۵ ش ۱، صص ۱۹-۱۰۳)

برخی از استادان فلسفه اسلامی در عصر ما نیز فلسفه غربی را در حد کتاب‌هایی که به فارسی یا عربی (اعم از تألیفات و ترجمه‌ها) خوانده بودند می‌شناختند که طبعاً چنین شناختی

کامل و دقیق نبود و در عین حال جالب است که در برخوردهای ایشان با فلسفه غربی نیز چنان بیگانه‌هراسی و بیگانه‌سنجی شگفت‌آوری که منتقد محترم ادعا کرده‌اند به چشم نمی‌خورد و در این مورد برای پرهیز از طولانی شدن سخن به ذکر سه نمونه بسنده می‌کنم:

استاد بزرگوار محمود شهبابی خراسانی

از مدرسان و شارحان مبرز فلسفه اسلامی در عصر ما بودند و در آن سال‌ها که ترجمه کتاب حکمت سقراط و نیز سیر حکمت در اروپا منتشر شد، پس از ذکری از کتاب نخست نوشتند: انصاف را به همان اندازه که اصل کتاب حکیمانه تدوین شده، این ترجمه هم استادانه و فاضلانه نگارش یافته و حقا این ترجمه و نیز کتاب سیر حکمت در اروپا از بهترین کتاب‌هایی است که در این سنوات اخیر نوشته شده است. (رهبر خرد، محمود شهبابی، دیباچه، ص ح)

شادروان حمید عنایت نیز به گونه‌ای که خود می‌گفت، در ترجمه کتاب فلسفه هگل از کمک‌های استاد شهبابی برخوردار بود و ایشان پاره‌ای از مصطلحات منطق قدیم را که برای فهم مطالب کتاب مورد نیاز بوده برای او توضیح می‌دادند. (فلسفه هگل، مقدمه مترجم، ص بیست و شش) همچنین استاد بزرگوار دکتر امیرحسین آریانپور را بارها در محضر مرحوم شهبابی دیدم که در جستجوی معادل‌های فارسی برای پاره‌ای از اصطلاحات فلسفی انگلیسی با ایشان تبادل نظر می‌کرد و هر جا نیز گزینه ایشان را می‌پذیرفت، حق‌شناسانه بدین امر تصریح می‌نمود- از جمله در مورد واژه زیبای "گزاره" که نخستین بار مرحوم شهبابی به کاربرد (سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال لاهوری، ترجمه آریان‌پور، ص ۱۸۷)

- شادروان سیدمحمد مشکوة بیرجندی

از استادان مبرز فلسفه اسلامی و فقه و اصول در عصر ما بودند. در آن سال‌ها که در محضرشان تلمذ می‌کردم یک بار با لحنی افتخارآمیز گفتند: من برای اینکه بتوانم متون فلسفی اروپاییان را بهتر بخوانم، چندی است که در خدمت استاد محترم دکتر امیرحسین آریانپور انگلیسی ام را تقویت می‌کنم (عیناً با همین کلمات) و من که از کشمکش‌های برخی از متشرعان با مرحوم آریانپور خبر داشتم و خود نیز شاگرد او بودم، یک بار آنچه را از مشکوة شنیده بودم برای او حکایت کردم که به اصطلاح بسیار جا خورد و گفت: جناب مشکوة استاد من است و من به جای فرزند ایشان هستم و زبان فرانسه را هم خوب می‌دانند و نیازی به تعلیم گرفتن از من ندارند و فقط برای این که پولی به عنوان حق‌التدریس به من بدهند از من خواسته‌اند هفته‌ای چند ساعت با هم تمرین زبان داشته باشیم. چند سال قبل از درگذشت مرحوم مشکوة نیز یک بار به عیادت ایشان رفته بودم، پس از من

منتقد محترم خود نیز در مجموعه درس‌های پربهای خویش - تاریخ فلسفه غرب - کسانی را به عنوان فیلسوف معرفی کرده‌اند که بر اساس تعریف برساخته ایشان از فلسفه، هرگز در خور چنین عنوانی نیستند.



مصطفی ملکیان

استاد آریانپور نیز آمد و پس از احوال‌پرسی، استاد مشکوة کتابی را از کنار بستر بیماری برداشت و باز کرد و جمله‌ای را به آریانپور نشان داد تا برایش توضیح دهد و آریانپور ضمن توضیح آن - که گویا گزارش یکی از آراء کانت بود - به نظریه‌ای از ابن‌سینا اشاره کرد که وقتی حکمت مشاء را در خدمت استاد مشکوة می‌خوانده از ایشان آموخته ...

که ایشان آشنایی دقیقی با مکتب‌های فیلسوفان پیشین نداشته و با اعتقاد به حکمت خالده، بر این پندار بوده‌اند که آنان همه مثل هم می‌اندیشند... همه در نهایت آراء و افکار واحدی دارند و... (مصاحبه ۱، صص ۲۰-۲۱)

پاسخ

اگرچه اعتراض مذکور صددرصد نابجا نیست؛ و نمونه‌های متعددی از بی‌دقتی حکیمان اسلامی در انتساب پاره‌ای از آراء و اقوال به فیلسوفان پیشین می‌توان یافت، اما:

اولاً این بی‌دقتی، ناشی از اعتقاد به حکمت خالده - با معنای عجیبی که منتقد محقق از آن عرضه کرده‌اند- نیست و قبلاً ثابت کردیم که این دعوی: فیلسوفان اسلامی معتقد بودند که فلسفه‌ای وجود دارد که اصول و ارکانش - در طول تاریخ- کم و بیش شدنی نیست و قابل تخطئه و ردّ و تکذیب نیست. هرچه در عقل جزئی یا همان نیروی استدلال‌گر فراز و نشیب صورت بگیرد، دست به ترکیب آن اصول و ارکان نمی‌خورد؛ چون اینها ناشی از reason نیست؛ ناشی از عقل شهودی است. reason است که ممکن است مثل حس خطا بکند (همان، ص ۲۰) بالکل بی‌اساس است.

ثانیاً گویا منتقد محترم از خطاهای فیلسوفان اروپا در انتساب آراء و اقوال و رفتارهای عجیب و غریب و بعضاً همراه با اهانت و ناسزا به شرقیان - خاصه مسلمانان - بی‌خبرند که تمام لبه تیز حربه را بر روی حکمای ما کشیده‌اند. آیا ایشان نمی‌دانند که **منتسکیو فیلسوف بزرگ فرانسوی**، در کتاب عظیم روح‌القوانین، به روایت از پریدو حکایت کرده است که پیامبر اسلام در پنج سالگی خدیجه را به حباله نکاح درآورد و در هشت سالگی با او هم‌بستر شد! (روح‌القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، صص ۴۳۲-۴۳۳) چنانکه همین فیلسوف، یک جا از سر تعصب مذهبی و با ندیده گرفتن واقعیت‌های تاریخی می‌نویسد: دیانت اسلام که به زور شمشیر بر مردم تحمیل شده، چون اساس آن متکی بر جبر و زور بوده، باعث سختی و شدت شده است و اخلاق و روحیات مردم را شدید می‌کند (همان، ص ۶۷۱) با این که خود او در جای دیگر شیوه مسلمانان در برخورد با ملل دیگر را - که بسی بهتر از رفتار امپراتوران روم بوده است - عامل پیشرفت‌های مسلمانان می‌شمارد؛ و با اشاره به مالیات‌های سنگینی که امپراتورهای مزبور می‌گرفتند می‌نویسد: وجود این باج‌های گزاف بود که سهولت عجیبی را به مسلمین در فتوحات خود اعطا نمود؛ زیرا ملت‌های تسخیر شده از طرف اعراب، می‌دیدند به جای یک سلسله تعدیاتی که در اثر لثامت امپراتوران به آنها می‌شد، با یک مالیات ساده که به سهولت می‌دهند و به سهولت گرفته می‌شود مواجه و تابع شده‌اند. این بود که فتوحات مسلمین با کمال سهولت پیش می‌رفت؛ و ملت‌ها خوشبخت‌تر بودند و ترجیح می‌دادند به یک ملت صحرائشین مطیع بشوند تا به یک حکومت فاسد که در آن حکومت از تمام معایب و از تمام وحشت‌ها و دهشت‌های بندگی و نبودن آزادی در عذاب بودند.

- استاد فقید مرتضی مطهری

منتقد محترم به گفته خود از محضر درس ایشان بهره‌مند شده‌اند (مصاحبه ۱، صص ۵-۶) ایشان در گفته‌ها و نوشته‌های خود، بسیاری از فیلسوفان اروپا را با حرمت یاد می‌کردند و با توجه به مزایایی که در کتاب فردریک کاپلستون (تاریخ فلسفه) سراغ داشتند، اقدام به ترجمه آن به فارسی را ضروری می‌شمردند و در این مورد نیز توصیه‌هایی به برخی از استادان (از جمله دکتر جلال الدین مجتبیوی) کردند (ترجمه همان کتاب، ج ۱، چاپ مرکز انشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲، ص شش، پاورقی)

طلاب شرکت‌کننده در درس اسفار علامه طباطبایی تهدید به قطع شهریه شدند و خود ایشان از تدریس این کتاب منع، و پس از وساطت‌ها، فقط مجاز به تدریس شفای ابن‌سینا شدند.



علامه طباطبایی

باری منتقد محترم به جای تأمل در موارد متعددی از این قبیل، همه برخورد‌های منطقی و معقول و انسانی استادان فلسفه اسلامی با فلسفه و فرهنگ غربی را ندیده گرفته و در عالم تخیلات، از فلسفه اسلامی غولی بی‌شاخ و دم ساخته و چنان پیامدهای خطرناکی برای وجود و حضور آن در صحنه فرهنگ تصور فرموده‌اند و البته شاید بتوانند رفتار چند نفر از عوام را هم که به عنوان دفاع از فلسفه اسلامی، حرف‌هایی عوامانه زده و کارهایی عوامانه کرده‌اند، به‌عنوان اسنادی بر نقش فلسفه اسلامی در «بیگانگی ستیزی فلسفی» ارائه فرمایند و: بفرمایید! ولی اگر استفاده از این گونه مستندات، صحیح و مقبول باشد، سنگ به روی سنگ بند نمی‌شود و مثلاً من هم می‌توانم شیوه‌های مخالفان فلسفه اسلامی در تکفیر و تبعید و قتل فلاسفه اسلامی و نابود کردن کتاب‌های فلسفی را دلیل بر حقانیت فلاسفه اسلامی و بی‌پایه بودن همه دعاوی مخالفان فلسفه اسلامی (از جمله جناب منتقد) بگیرم و: بفرمایید! ولی هر عاقلی می‌داند که به کارگیری این شیوه‌ها در جهت هر هدفی که باشد، نادرست است و...

انتقاد به فلاسفه اسلامی به دلیل اعتقاد به هم‌اندیشی فرزندگان پیشین
منتقد محترم به حکمای اسلامی از جمله صدرا معترض‌اند

در مورد اخذ باج‌های گزاف، افراطِ نزدیک به جنون را در تاریخ مشاهده کنید:

آناستاز (امپراتور روم شرقی) مالیاتی برای استنشاق هوا وضع کرده بود! (همان، ص ۳۸۴)

این هم سخنی از فیلسوف بزرگ قرن بیستم برتراند راسل در خطابه‌ای که در ۱۹۵۷ م. ایراد کرد: بعضی از صفات برگزیده که امروزه برحسب عادت، آنها را جزء عادات حسنه مخصوص عیسویان می‌شماریم، پیش از این در مشرق زمین بیشتر مستحسن شمرده می‌شد و به آن عمل می‌کردند تا در مغرب زمین. خصلت پسندیده‌ای که فکرم اکنون متوجه آن است تسامح و تساهل دینی است. در اوائل ظهور اسلام، رفتار مسلمین نسبت به مسیحیان - که کافر و مرتد تلقی می‌شدند - بسیار جوانمردانه - تر بود از رفتار امپراتوران بوزانتیون نسبت به عیسویان که کافر و ملحد تلقی می‌شدند. (محمد خاتم پیامبران، مقاله شادروان مجتبی مینوی، ج ۲، ص ۲۶۰)

ایضا آیا منتقد محترم نمی‌دانند که **بیکن فیلسوف معروف اروپایی و ولتر - فیلسوف نامی فرانسوی و پیشوای بزرگ آزاداندیشان -** خرافات ناروایی را که عامه اهل اروپا در باب اسلام داشتند، بیش از حد ضرورت جدی گرفتند (کارنامه اسلام، عبدالحسین زرین کوب، ص ۱۶۹) و ولتر حمله به دیانت عیسوی را از طریق تألیف بر ضد قرآن دنبال می‌کرد. چنانکه ابتدا در تراژدی موسوم به «تعصب یا محمد پیغمبر» به شیوه نویسندگی عمل کرده و قصه‌ها و افسانه‌هایی ساخته به کلی غیر از قصص و افسانه‌هایی که بین اروپاییان متداول بوده است. افسانه‌های ساری به درد نمایش او نخورده، زیرا که آنها را به قدری که دلش می‌خواست حای و هجا و دشنام و نیش و استهزا ندیده است. به علاوه حمله‌ها و انتقادهای او مخصوصاً به طوری انشاء شده است که عین همان اعتراض‌ها را بر ضد عیسویت و هر دین دیگری هم که متکی به الهام الهی باشد به کار می‌توان برد. از این گذشته در نامه‌ای نیز که به فردریک پادشاه پروس نوشته در این موضوع بحث کرده است و گفته است که چرا باید یتیم گمنامی از میان قبیله‌ای در شهر کوچکی برخیزد و بدستاری چند گمنام دیگر مردم را به این امر معتقد سازد که من با جبرئیل سخن می‌گویم و از آسمان بر من وحی نازل می‌شود، و بدین شیوه قدرتی بدست آورد که هرچه بخواهد بکند؟ کمال بی‌انصافی ولتر از اینجا واضح می‌شود که عمداً شخصی خیالی برای خود ساخته و او را موضوع قصه و افسانه قرار داده است، در حالی که در عهد او اطلاعات صحیح و معتبر در باب اسلام و پیغمبر به زبان‌های اروپایی منتشر شده بود، و اگر او می‌خواست می‌توانست از آنها استفاده کند. (نیز مقاله مینوی صص ۸-۲۲۶ - مرحوم مینوی در دنباله مطالب بالا یادآور می‌شود که ولتر در جای دیگر خود را ناگزیر دیده است که در عین متهم کردن پیامبر(ص) به سخت‌گیری، تسامح و تساهل مسلمین را تصدیق کند و از این نظر آنان را بر تر از مسیحیان بشمارد.)

نیز آیا منتقد محترم نمی‌دانند که راجر بیکن دانشمند نقاد

انگلیسی با آن که اطلاع مستقیم از اسلام نداشته است به اعتبار قولی از اقوال ابن سینا که خوانده بود مدعی بود که پیغمبر اسلام به عنوان پاداش نیکوکاران در جهان دیگر فقط لذت جسمانی را وعده داده بود و وعده لذت روحانی را جز در آن حد که روح به همراهی جسد لذت می‌برد، نداده بود ولی ابن سینا فقط از لذت روحانی سخن می‌گوید. (مقاله مینوی، ص ۲۲۳)

در حالی که:

اولاً نصوصی مانند آیه کریمه «و رضوان من الله اکبر - التوبه، ۷۲» که مقام رضا و خشنودی خدا را برتر و بزرگ‌تر از بهشت و نعمت‌های مادی آن معرفی می‌کند، دلیل روشنی بر عدم صحت نسبتی است که بیکن به پیامبر(ص) داده است. ثانیاً آنچه منتقد فاضل در باب اعتقاد ابن سینا به معاد جسمانی گفته‌اند - و بیاید - بی‌پایگی آنچه را بیکن به شیخ‌الرئیس منسوب داشته آشکار می‌نماید.

همین دانشمند نامی - مانند آلبرت

کبیر و توماس آکوئیناس و برخی دیگر از متفکران اروپا - امام محمد غزالی منتقد بزرگ فلسفه مشاء را، فیلسوفی به مثابه فیلسوفان مشائی دیگر - ابن سینا و ابن رشد - می‌پنداشت و کتاب او مقاصدالفلسفه را که در حقیقت به عنوان مقدمه‌ای برای ردیه خود بر حکمت مشاء تصنیف کرده بود، اثری برای تعلیم و ترویج آراء مشائیان می‌انگاشت. (فرار از مدرسه، عبدالحسین زرین کوب، ص ۲۰۴)

ایضا آیا منتقد محترم می‌دانند که **دیوید هیوم بزرگ‌ترین فیلسوف انگلیسی در قرن هجدهم میلادی** در رساله راجع به «تاریخ طبیعی دین» در مبحث نشو و نماي خداپرستی سخنی در باب مسلمین می‌گوید که از فیلسوف دقیقی مانند او مایه کمال تعجب است. می‌گوید: «اگر دینی می‌بود که خداوند را گاهی به عالی‌ترین مرتبه عظمت می‌رسانید و خلاق زمین و آسمان معرفی می‌کرد و وقت دیگر چنان پایین می‌آورد که او را با مخلوقین آدمی‌زاد هم رتبه می‌نمود، بدین نحو که فی‌المثل خدا را در حال کشتی گرفتن با بشر نشان می‌داد، یا در هنگام خنکی هوا در اول شب با پشت برهنه مشغول به راه رفتن در کوچه و بازار نشان می‌داد، یا عنوان می‌کرد که خدا از آسمان نازل شده است تا از وقایع و حوادث روی زمین مطلع گردد، و در همان ضمن به او نقص‌ها و عیوبی متناسب با این اعمال مثل شهوت و تبعیض نسبت می‌داد، چنان دینی حتی پس از آن هم که از میان رفته بود به عنوان مثال و شاهد از برای آن ضد و نقیض‌هایی ذکر می‌شد که از مدرکات خشن و عوامانه و طبیعی نوع بشر ناشی می‌شوند...» الی آخر.

و در اول این عبارت این جمله را گنجانده است که:

«ما می‌توانیم به دین محمدی سوءظن این را داشته باشیم که مرتکب چنین تعلیم مستلزم تضاد بشود.»

مرحوم مینوی پس از نقل مطالب یاد شده می‌نویسد: بنده

لایب‌نیتس ماندمالبراناش قائل بود به اینکه موجودات در یکدیگر تأثیری ندارند و مؤثر حقیقی همان آفریدگار آن‌هاست.



لایب‌نیتس

ثبوت:
اصرار فلاسفه اسلامی بر
خردگرایی و اتکا به دلیل و
برهان، اگر بیش از فیلسوفان
اروپا نباشد کمتر نیست؛
و توجه فیلسوفان اروپا
به منابع فراعقلی (از مکاشفه و
تعالیم دینی و...) نیز اگر
بیش از فلاسفه اسلامی نباشد
کمتر نیست.

نمی‌دانم چرا هیوم بایست چنین سوءظنی نسبت به اسلام برده باشد؟ مگر آنکه بگویم مراد او از برشمردن این ضد و نقیض‌ها، بعضی از عقاید سخیف کشیشان عیسوی بوده و در واقع به نصاری می‌خواسته است ایراد بگیرد. اندکی بعد در فصل تأیید خدپرستی می‌گوید: «کسی که بخواهد از خشم این وجود الهی بگریزد نباید پای برهنه بر زمین گذارد، یا در آتش تف بیندازد، یا آب بر روی آتش بزند - حتی هنگامی که آتش در حال سوزاندن و نابود گردانیدن تمامی یک شهر باشد. مسلمین می‌گویند چه کسی می‌تواند صفات کمالیه قادر متعال را بیان کند.»

باز در فصل بعد می‌گوید: «تواتر و توالی احساسات متضاد آدمی زاد و تغییر و تبدیلی که پی‌درپی در عقیده او حاصل می‌شود، به قدری شدید است که بازگشتن او به بت‌پرستی استبعاد ندارد. و حدّ اعلاى احتیاط از عهده مانع شدن این بازگشت چنانکه باید و شاید بر نمی‌آید. و بعضی از خدپرستان، به خصوص یهود و مسلمان، ملتفت این نکته بوده‌اند و ظاهراً بدین جهت بوده است که در این دو دین فن مجسمه‌سازی و هنر نقاشی ممنوع است و اجازه داده نشده است که صورت و هیکل آدمی را به بوسله سنگ یا رنگ نشان دهند مبادا که ناستواری طبیعی و

عمومی انسان از این راه باعث احیای بت پرستی بشود». باز در فصل راجع به مقایسه ادیان با یکدیگر از لحاظ آزار و عذاب دادن به سایر دینداران یا سازگاری با ایشان می‌گوید: عدم تسامح قریب به عموم ادیانی که معتقد به وحدانیت خدا هستند همان اندازه بارز است که سختگیری نداشتن معتقدین به خدایان متعدد. طبیعت باریک بین و آشتی‌ناپذیر یهود از این حیث بر همه معلوم است. دین اسلام از ابتدا با اصول سختگیری بیشتر و خونریزی شروع کرد. (مقاله مینوی، ص ۳-۲۲۱)

اسپینوزا از بزرگترین فلاسفه اروپا با این که از راه مطالعه کتب فلسفی یهود - بالاخص دلالة الحائرين تصنیف موسی بن میمون - و نیز کتب فلسفی مدرسیان - بالاخص سن توماس - با فلسفه اسلامی آشنا شد و از افکار و اصطلاحات فیلسوفان بزرگ مسلمان از قبیل فارابی و ابن سینا بهره‌ها برد، نسبت به دین اسلام تا آخر عمرش بیگانه ماند و درباره آن، نظرهای نادرستی اظهار داشت. (اخلاق، اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، مقدمه مترجم، ص شش)

ژان لاک فیلسوف بزرگ انگلیسی، نمونه‌هایی از عملکردهای اقوام و ملل غیراروپایی ذکر می‌کند که مترجم کتاب او - مرحوم دکتر رضازاده شفق - با تخطئه آنچه وی در باب ترک‌های عثمانی حکایت کرده می‌نویسد: خداکند سایر امثله مؤلف از این قبیل نباشد. (تحقیق در فهم بشر، لاک، ترجمه شفق، صص ۴-۲۳، پاورقی)

بزرگترین فیلسوف تاریخ فلسفه‌نویس اروپا برتراند راسل انگلیسی، که نمونه ممتازی از روشنفکری است، در تاریخ فلسفه خود با غالب فلسفه‌ها و فیلسوفان و نظریات فلسفی‌ای که با آنها موافق نبوده یا آنها را درست تصور نکرده، برخوردهایی دور از اعتدال و بلکه متعصبانه داشته و در این کتاب که در طول بیش از نیم قرن از تاریخ نشر آن، همواره در اروپا در ردیف آثار پرفروش قرار داشته، برداشت‌های شخصی و یک‌جانبه‌ای از متفکران و مکاتب فلسفی ترسیم شده است و به عنوان تنها وسیله آشنایی با تاریخ تفکر اروپایی می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد. (تاریخ فلسفه غرب، راسل، ج ۱، پیشگفتار مترجم، ص ۳)

باری آیا منتقد محترم از این همه بی‌خبرند؟ اگر پاسخ ایشان منفی است پس چرا به گونه‌ای وانمود می‌کنند که گویا نسبت‌های نادرست به این و آن دادن، گناهی است که تنها حکمای ما مرتکب شده‌اند و علت آن نیز روحیه تسلیم در برابر حکمت خالده بوده است و...؟

همچنین آیا منتقد محترم معتقدند به دلیل این گونه برخوردهای نادرستی که فیلسوفان غرب داشته‌اند و نسبت‌های توهین‌آمیز و ناروایی که بعضاً خاصه به مسلمانان و پیامبر اسلام داده‌اند، باید خط قرمز بر تمامی آثار و اندیشه‌های آنان کشید و همه را «چکی و فله‌ای» محکوم کرد؟ اگر پاسخ این سؤال منفی است، پس چگونه نسبت‌های نادرستی که حکمای ما به فیلسوفان پیشین داده‌اند - و غالباً خالی از هرگونه اهانت است - مستندی برای هو کردن آنها و بی‌ارزش خواندن کتاب‌ها و افکارشان می‌شود؟ آیا رفتار ملاصدرا که در قرن یازدهم هجری در تبعیدگاه خود در کهک قم، گهگاه می‌خواسته فیلسوفان دو هزار سال قبل یونان را معتقد به آنچه خود حق می‌داند بیانگارد بیشتر جای ایراد است یا رفتار برتراند راسل که در قرن بیستم میلادی در مهد آزاداندیشی اروپا، تلاش می‌کرد تا میان خود و فیلسوفان دیگر (حتی فیلسوفان معاصر غربی) نقطه اختلاف‌هایی بیابد و آنها را به عنوان چماق‌هایی برای کوبیدن به سر و کله حکیمان هم نژاد و هم‌قاره‌ای خود مورد استفاده قرار دهد و حق هر کدام از آنها را کف دستش بگذارد؟ و به عنوان نمونه: پاسکال و داستایوسکی که خود نیچه مثال می‌زند - هر دو در تقوا و فضیلتشان نوعی دنائت و نکبت هست. پاسکال ذهن ریاضی عالی‌اش را فدای خدایش کرد؛ و بدان ترتیب وحشی‌گری‌ای به خدای خود نسبت داد که همان تسری جسمانی شکنجه‌های روح بیمار خود پاسکال بود. داستایوسکی «غرور موجه» را اصلاً قبول نداشت. گناه می‌کرد برای آن که پشیمان شود و از تحمل اعتراف کردن لذت ببرد. من وارد بحث در این مسئله نمی‌شوم که آیا این‌گونه انحرافات را تا چه حد می‌توان بر ضد مسیحیت عنوان کرد. اما اعتراف می‌کنم که من در این عقیده با نیچه موافقم که خاکساری داستایوسکی قابل تحقیر است. (همان، ج ۲، صص ۹-۱۰۴۸؛ نیز برگردید به آنچه قبلاً از قول راسل در تخطئه برگسون آوردم).

منتهی بیانگرند، با چه منطقی دیگران را محق نمی‌دانند که از فرزانگان پیشین، تصویری که خود می‌پسندند عرضه نمایند؟

* * *

آیا فیلسوف نباید به آنچه با دلیل عقلی تأیید نشود معتقد باشد؟

منتقد محترم مدعی است که ابن سینا فیلسوف نبوده و چرا؟ زیرا گفته است من معاد جسمانی را علی‌رغم این که در مقام اثباتش، عقلم چیزی برای گفتن ندارد قبول دارم، چون صادق مصدق گفته است که معاد جسمانی وجود دارد... (مصاحبه ۱، ص ۲۰)

پاسخ: اگر اعتقاد به نظریاتی که متکی بر وحی و نصوص دینی و ایمان و الهامات قلبی است و عقل و منطق، علم و استدلال، فکر و تصور بشری، و معرفت تجربی و حسی (با تعریفی که منتقد محترم از این مفاهیم دارند) آن را تأیید نکند، با فیلسوف بودن در تضاد باشد، نه تنها در جهان اسلام که در میان متفکران قرون جدید اروپا نیز بسیار کم کسی را می‌توان فیلسوف شمرد زیرا مثلاً:

- **ژان لاک انگلیسی** فیلسوف بزرگی است که کتاب او (تحقیق در فهم بشر) انجیل فلسفی قرن ۱۸- که قرن حکمت عقلانی اروپاست - نام گرفت و مبداء دوره تجدید حیات فکری یا رنسانس، از تاریخ انتشار آن محسوب شده؛ زیرا افکاری که در آن بیان شده، پایه فکر تجربی و فلسفه حسی را نهاده است. با این همه، وی تصریح می‌کند که:

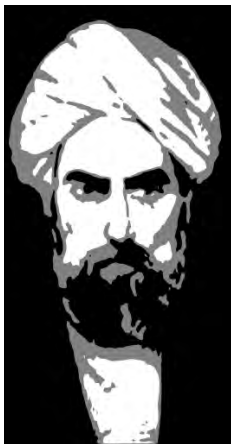
بعضی تعالیم دین مانند وحی خلاف منطق نیست بلکه فوق منطق است. (همان کتاب، مقدمه مترجم، صص چهل و چهار، پنجاه و چهار)

من هرگز منکر نیستم که خداوند قادر است گاهی با فعل بلاواسطه و یا روح القدس، ذهن آدمی را برای درک بعضی حقایق روشن سازد یا آنان را به اعمال نیکی توانا کند... ولی در همین موارد هم ما عقل و کتب مقدس و قواعد صحیح داریم که بدانیم آن از خداست یا نیست. هرگاه حقیقتی که اتخاذ شده و عملی که سر زده باشد، با آنچه در کتب آسمانی به صورت وحی آمده (منطبق باشد) در آن صورت اطمینان حاصل می‌کنیم که در چنین امری به خطا نرفته‌ایم. زیرا بالفرض هم آن وحی بلاواسطه از جانب

منتقد محترم به فارابی و صدرا معترض است که چرا خواسته‌اند میان آراء فیلسوفان - از جمله افلاطون و ارسطو - جمع کنند. و این اعتراض حاکی از آن است که ایشان شأن فلسفه و فیلسوف را با تاریخ فلسفه و مورخ فلسفه خلط کرده‌اند. زیرا بحث دقیق در باب مکتب‌ها و آراء فیلسوفان در شأن تاریخ‌نگار فلسفه است. اما هدف فیلسوف اولاً و بالذات ارائه و تأیید معتقدات فلسفی خویش است و اگر نامی از دیگری می‌برد و عقیده‌ای را به او نسبت می‌دهد، در راستای همان هدف است و نمی‌خواهد تاریخ فلسفه بنویسد. به علاوه فیلسوفان ما به متن اصلی آثار فلاسفه یونان دسترسی نداشتند و در ترجمه‌های عربی متون مزبور تحریفات و اشتباهات زیادی روی داده و پاره‌ای از کتاب‌ها و آرا به نادرست به حکیمان پیشین منسوب شده بود، و بدین ترتیب، این اعتراض که چرا فیلسوفان ما بعضی از آرا و سخنان را به خطا به کسانی از پیشینیان منسوب داشته‌اند دور از واقع‌بینی است. زیرا از هرکسی به تناسب امکانات و داشته‌های او باید متوقع بود. تحلیل‌گران مکتب لایب نیتس آلمانی - از بزرگترین فیلسوفان اروپا - نیز از جمله مزایای وی را آن دانسته‌اند «که می‌کوشد تا اقوال را جمع و با یکدیگر سازگار کند، و همچنان که در دین می‌خواست کاتولیک و پروتستان را با هم سازش دهد، در حکمت هم می‌خواست ارسطو و متقدمین را با دکارت و متأخرین سازگار نماید.» (سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۵۱)

اکنون چگونه است که تلاش لایب نیتس برای سازش دادن میان آراء ارسطو و دکارت را نباید محکوم کرد، اما تلاش فارابی و صدرا برای سازش دادن میان آراء افلاطون و ارسطو محکوم است؟ آیا تضاد افلاطون با ارسطو بیشتر از تضاد ارسطو و دکارت است؟ یا دلیل دیگری در کار است؟

منتقد محترم، به صدرای شیرازی خرده می‌گیرند که با در اختیار نداشتن متن هیچ یک از کتاب‌های فیلسوفان یونان، در انتساب پاره‌ای از آراء به آنان اشتباه کرده است، ولی چه بگوییم که خود ایشان، در عصر و محیطی که این همه کتاب و مدرک معتبر برای آشنایی با محمدبن زکریا وجود دارد (و به ویژه آثار خود او) همه آنها را ندیده گرفته و صرفاً با استناد به آنچه مخالفان این حکیم در مقام ضدیت با او به قلم آورده‌اند، چهره‌ای از او ارائه نموده که با بسیاری از اسناد متقن تاریخی سازگار نیست. (و این مدعا را در گفتاری دیگر به بررسی خواهیم نهاد) اگر اشتباه صدرا - به گونه‌ای که ایشان مدعی‌اند - ناشی از اعتقاد به حکمت خالده است، رفتار ایشان در ترسیم چهره‌ای غیرواقعی از محمدبن زکریا ناشی از چیست؟ آخر کسی که خود در باب تاریخ اندیشه‌های فلسفی و بلکه اصل اندیشه‌های فلسفی و حتی تعریف فلسفه، تصور درستی ندارد - آن هم در روزگار وفور و کثرت منابع لازم و انفجار اطلاعات - چگونه به گذشتگان که منابع لازم برای کسب آگاهی و اطلاع را در دست نداشته‌اند ایراد می‌گیرد که فلان نظریه را اشتباهاً به فلان حکیم نسبت داده‌اند؟ وانگهی اگر ایشان حق دارند که رازی را آن گونه که خود دوست دارند معرفی کنند و تمامی اسناد و منابعی را که از حکیم چهره‌ای دیگر نشان می‌دهد



ملاصدرا

ثبوت:
فیلسوفان ما به متن اصلی
آثار فلاسفه یونان دسترسی
نداشتند و در ترجمه‌های
عربی متون مزبور تحریفات و
اشتباهات زیادی روی داده و
پاره‌ای از کتاب‌ها و آرا به
نادرست به حکیمان پیشین
منسوب شده بود، و
بدین ترتیب، این اعتراض
که چرا فیلسوفان ما بعضی
از آرا و سخنان را به خطا به
کسانی از پیشینیان منسوب
داشته‌اند دور از واقع‌بینی
است. زیرا از هر کسی
به تناسب امکانات و
داشته‌های او باید متوقع بود.

خدا نباشد، که به طرز خارق‌العاده در ذهن ما تأثیر کند، باز مطمئن هستیم که آن با وحی دیگری که عبارت از صحت باشد آن را می‌سنجیم. (همان کتاب، ترجمه فارسی، صص ۳۹۷-۳۹۸)

فرض این که فرشتگان گاهی به قالب اجسام می‌آیند نباید اسباب استغراب ما (شگفت‌زدگی ما) شود زیرا بعضی از قدیم‌ترین و دانشمندترین آباء کلیسا معتقد به آن بوده‌اند ولی آنچه مسلم است وضع وجود آنها برای ما مجهول است. (همان، ص ۱۷۳)

قانون شرع (یا قانون الهی) ممکن است با نور طبیعت یا به واسطه صدای وحی به وجود آید. (همان، ص ۲۱۵) ما درباره وجود خدای تعالی از تمام آنچه حواس ما بلافاصله به ما مکشوف می‌سازد بیشتر علم و یقین داریم حتی می‌توانم بگویم علم ما به وجود خدا، یقینی تر است تا به وجود اشیاء محسوس خارجی (همان، ص ۳۳۷)

ژان لاک در ذیل بحث از وجود خدا، منحصر دانستن دلیل صحیح بر وجود او به یک دلیل و تخطئه دلائل دیگر را نادرست می‌شمارد و می‌نویسد: «آن دلائل را هستی خودمان و جهات محسوس عالم به ما القا می‌کنند و برای شخص صاحب‌نظر مخالفت با آنها محال است زیرا به نظر من حقیقتی روشن‌تر و یقینی‌تر از این نمی‌شود.» و سپس به آیه ۲۰ از رساله پولس رسول به رومیان استناد می‌نماید: چیزهای نادیده او (خدا) یعنی قوت سرمدی و الوهیتش از هنگام آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را عذری نباشد. (همان، ۸-۳۳۷، ترجمه آیه را از نسخه فارسی کتاب مقدس نقل کردم که روان‌تر از عبارت مرحوم دکتر شفق در ترجمه کتاب لاک بود.)

نیز می‌نویسد: شهادت ساده وحی بزرگترین یقین است: یک نوع قضیه هست که عالی‌ترین درجه تصدیق ما را خواهان است و اساس آن فقط شهادت است - اعم از آن که موضوع آن با تجارب عامه یا سیر طبیعی امور جور بیاید یا نه. علت این است که این شهادت از یکی است (: از ناحیه کسی است) که نمی‌فریبد و فریب هم نمی‌خورد و آن عبارت است از خدای تعالی. اینجا بالطبع، اطمینان بدون شبهه و بداهت بدون استثنا هست. این را به نام مخصوص وحی می‌نامند و باور کردن به آن را ایمان می‌گویند که افکار ما را علی‌الاطلاق تقریر می‌کند و مانند علم، هر نوع تزلزل فکر را مرتفع می‌سازد. و (بدیهی بودن آن به مرتبه‌ای است که) اگر ما در باب وجود خودمان تردید کنیم، می‌توانیم در صحت وحی هم شبهه داشته باشیم.

ایمان یک اصل مسلم تصدیق و اطمینان است و هیچ نوع محلی برای شبهه ما (یا؟) تردید باقی نمی‌گذارد. تنها چیزی که هست باید یقین کنیم که وحی الهی است و آن را نیک بفهمیم و گر نه اگر ایمان، متکی به وحی و طمأنینه واقعی نباشد ممکن است معروض زیاده‌روی‌های شوق و شور و اصولی غلط گردیم. (همان، صص ۳۷۴-۳۷۵)

نیز: عالی‌ترین علم، علم شهودی است بدون استدلال... اگر من مجاز باشم در باب اموری که علم ندارم حدس بزنم می‌گویم علم فرشتگان از این قبیل است و علم ارواح مردان نیک که به کمال می‌رسند چنین خواهد شد و این موضوع در شرایط فعلی یا از حدود فراست ما بیرون است و یا با عقل ناقص که داریم، جزئی‌تصوری از آن داریم و آن را در تاریکی می‌جوئیم. (همان، ص ۳۸۶)

پاسکال فرانسوی فیلسوف و عالم فیزیک و ریاضی‌دان نامی می‌گوید: دل دلائلی دارد که عقل را بدان راه نیست. (سیر حکمت در اروپا، ج ۲، صص ۱۳-۱۴)

دکارت فرانسوی فیلسوف بسیار بزرگ و یکی از دو تجدیدکننده علم و حکمت در اروپا در قرون جدید، تحقیق یقین را که شرط ضروری برای اعتقاد به هر قضیه علمی و فلسفی است، مشروط به اعتقاد به وجود باری تعالی دانسته و بر آن است که: یقین من به این که هر چه روشن و متمایز ادراک می‌شود حق است، همانا به سبب این است که ذات کاملی موجد و خالق کل امور است. به این معنی که چون خالق کامل است پس البته راست و درست است و فریبنده نیست زیرا که فریبندگی از عجز و نقص است و اگر تصورات روشن متمایزی که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد یا حقایق از آنها سلب شود پس خداوند باید فریبنده باشد و چون خداوند فریبنده و بخیل نمی‌تواند باشد پس هرچه عقل آن را روشن و متمایز می‌یابد، همواره راست و محل اعتماد است. (همان، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۵۰، در مورد ایرادی هم که به این برهان گرفته‌اند بنگرید به همان، ص ۱۲۲؛ ضمناً صدرا نیز با مقدماتی نه از آن گونه که دکارت آورده، معرفت‌هریک از اشیا را جز به وسیله معرفت آفریدگار و پدیدآورنده آن ممکن نمی‌داند: اسفار، ج ۲، ص ۳۶۳)

منتقد محترم نیز می‌فرماید: دکارت معتقد بود همه چیزهایی را که کمال محسوب می‌شوند، در ادیان و مذاهب به خدا نسبت می‌دهند و او نیز به هر پنج صفت تصریح می‌کند. علم مطلق، قدرت مطلق، خیرخواهی علی‌الاطلاق، بی‌زمانی و عدم تغییر در هر موجودی باشد نشانه کمال اوست و بنابراین، باید این پنج صفت در خدای متعال وجود داشته باشد. در باب علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی علی‌الاطلاق، دکارت به وضوح این صفات اکتفا می‌کند.

از نظر دکارت علم مطلق و قدرت مطلق و خیرخواهی علی‌الاطلاق برای خدا صفات کمالی‌اند ولی او دلیلی در این مورد ندارد. اما چرا دلیل ندارد؟ از دکارت بعید است که دلیل نیابد، زیرا خصیصه ممتاز دکارت این است که فلسفه را از باور ناموجه

پیراسته است، یعنی از باوری که همراه با دلیل نباشد هر چند دلیل خطا باشد. پس چرا برای این سه صفت دلیل نیاورده است؟ این جا همان جایی است که شارحان دکارت می‌گویند بعد عرفانی تفکر دکارت است. شارحان گفته‌اند دکارت اینجا در واقع ما را به یک نوع شهود عرفانی احاله می‌دهد و می‌گوید هر کسی بدون اینکه نیازی به دلیل داشته باشد، این صفات را به شهود، می‌یابد که وصف کمال‌اند. (مجموعه درسهای منتقد محترم، ج ۲، صص ۱۸۰-۱۸۱)

اسپینوزای هلندی از فیلسوفان درجه اول اروپا به چیزی جز علم و حکمت نیاندیشید و به دلیل گردن نهادن به خواسته‌های اولیای کنیسه، از سوی یهود، و به جرم اعتقاد به وحدت وجود، از سوی برخی متکلمان مسیحی، تکفیر و ملعون شناخته شد و با این همه، در تصورش از خدا - در کنار بعضی از جریانات فکری و فلسفی - به تعلیمات یهود نظر داشت و در رساله الهیات و سیاست پس از نقل این عبارت از تورات «من یهوه هستم و...» به تفسیر نام یهوه پرداخته (اخلاق، اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، ص ۷) و در نامه‌هایش پس از تصریح به این که انسان‌ها نمی‌توانند به فعل خدا ایراد بگیرند، به مضمون آیه ۲۱ از باب ۹ رساله پولس رسول به رومیان استناد کرده و در کتاب اخلاق به عبارتی از کتاب جامعه (از کتب عهد عتیق) استشهد نموده (همان، صص ۱۲۸، ۲۲۱) و از آیاتی که در تورات در باب تصور موسی از قدرت خدا در خلقت انسان آمده، تفسیری فیلسوفانه ارائه می‌کرد - نیز از آیات مربوط به ممنوع شدن آدم از خوردن میوه درخت معرفت که به عقیده اسپینوزا به از دست رفتن آزادی انسان انجامید و بعدها پیشوایان مسیحیت این آزادی را تحت هدایت روح مسیح - یعنی معرفت خدا باز گرداندند زیرا فقط خداست که می‌تواند انسان را آزاد سازد و باعث شود که انسان خیری را که برای خود می‌خواهد برای دیگران نیز بخواهد.

اسپینوزا در رساله الهیات و سیاست نیز با استناد به مندرجات تورات و انجیل، توضیحاتی در باب چگونگی درک آدم (ع) و موسی (ع) از وحی الهی می‌دهد و تصریح می‌کند که مسیح به حقایق معرفت داشت و پاره‌ای از آنها را به دیگران آموخت و بدین ترتیب آزادی یعنی عمل به حکم عقل و معرفت تام را بازگردانید. (همان، صص ۲۶۱-۲۶۲)

جرج برکلی انگلیسی فیلسوف عالی‌مقام عقیده‌ای راسخ به دیانت مسیح داشت و در جرگه کشیشان درآمد و در نوشته‌های خود همواره با افکار کسانی که در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه می‌کرد و در بسیاری از نظریات فلسفی خویش متکی بر نصوص دینی بود: به قول پولس حواری: «ما در خدا زندگی و جنبش می‌کنیم و هستی ما در اوست» از همین جاست که برکلی به اثبات وجود خدا می‌پردازد. (سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۹۱؛ فلاسفه تجربی انگلستان، منوچهر بزرگمهر، ج ۱، ص ۱۳۶)

شوپنهاور آلمانی فیلسوف نامی به احضار ارواح و سحر و جادو معتقد بود و می‌گفت که بعضی از قطعات اثر عمده او

«جهان به عنوان اراده و اندیشه» را روح القدس به او تقریر کرده است. (تاریخ فلسفه غرب، راسل، ج ۲، ص ۱۰۳۰)

مالبرانش فرانسوی فیلسوف معروف می‌گوید: به دلایل عقلی نمی‌توان وجود ماده را ثابت کرد. فقط چون در کلام خدا آمده باید آن را قبول داشت... خدا وجود جسم را به وسیله عقل به ما ثابت نکرده بلکه به قول انبیاء و رسل از آن خبر داده است... وجود اجسام - چنانکه گفتیم - به دلیل قابل اثبات نیست و فقط به ایمان و از روی کلام خدا ثابت می‌شود و به عبارت دیگر اطمینان به وجود عالم مادی و محسوسات و جدا بودن آنها

از ذات باری، از این راه است که در تورات تصریح شده است به اینکه خداوند آسمان و زمین و موجودات دیگر جسمانی را آفریده است و این فقره جزء دیانت است و یقین به دیانت امری ایمانی است و دخلی به عقل ندارد. (فلاسفه تجربی انگلستان، منوچهر بزرگمهر، ج ۱، ص ۵-۱۰۳؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۱۷)

منتسکیو فرانسوی فیلسوف و نویسنده نامی و یکی از بنیانگذاران فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی می‌نویسد: من اعتراف می‌کنم که علم دین و اصول آن، علمی است که دارای حدود و ثغور مخصوص و معین می‌باشد و نباید از آن حدود تجاوز کرد؛ زیرا دستورات و قواعد آن حقایقی است که همه کس آن را قبول کرده و برای این که مردم به آن ایمان داشته باشند باید کاری کرد که مردم هیچگاه از حدود آن تجاوز نکنند و تجلیات مختلف فکر و تصور بشری در فقه و اصول راه

نداشته باشد. (رساله دفاع، منتسکیو، ترجمه علی‌اکبر مهدی، پیوست ترجمه روح‌القواین، ص ۱۰۳۲) این نیز گزارش منتقد محترم از آراء یکی دیگر از فیلسوفان اروپایی:

کارل بارت سوئیسی از مخالفان سرسخت خداشناسی عقلی است و به یک شکل خداشناسی از راه Revelation معتقد است که به تعبیر ادیان راه وحی و الهام است. اگر خداشناسی بخواهد از این راه صورت بگیرد، از دید مسیحیت یعنی «انکشاف ذات الهی در قالب حضرت عیسی» و چون بارت مسیحی است می‌گوید: اگر خدا در حضرت عیسی متجسد نشده بود ما اصلاً نمی‌توانستیم اوصاف وجودی و عدمی خدا را بفهمیم. اگر من

منتقد محترم معتقدند که

ابن سینا با قبول معاد جسمانی - با وجود آنکه دلیل عقلی بر آن ندارد - فیدئیزم اعتدالی (ایمان به گزاره‌های عقل‌گریز و آن هم بدون دلیل) را پذیرفته است؛ و ویتگنشتاین فیلسوف محبوب منتقد محترم نیز به همین مکتب دامن زد و کی‌یر کگور فیلسوف آگزبستانسیالیست معروف از فیدئیزم افراطی (ایمان به گزاره‌های عقل‌ستیز و آن هم علی‌رغم دلیل) طرفداری می‌کرد. آن‌گاه جالب است که منتقد محترم، این دو فیلسوف غربی را شایسته عنوان فیلسوف می‌دانند و ابن‌سینا را به جرم آنچه درباره معاد جسمانی گفته، از محفل فیلسوفان اخراج می‌فرمایند.



ابن سینا

اسپینوزا مانند دکارت،
مالبرانیش و لایب نیتس
قائل بود به این که
«نه بدن می تواند موجب
فکر کردن نفس بشود و نه
نفس موجب حرکت کردن بدن».
فکر انسان معلول فکر مطلق
یعنی خداوند است و
خداوند است که حرکت
اجسام را به حصول
می آورد.



اسپینوزا

می گویم خدا مهربان است، به این خاطر است که عیسی زندگی مهربانانه ای داشته است. اگر می گویم: خدا قادر مطلق است، به این خاطر است که عیسی هر قدرتی را دارا بود. ما در واقع از طریق بررسی عیسی می فهمیم خدا دارای چه اوصافی است. اگر چه کلمه Revelation به معنای آشکار شدن است، اما این آشکار شدن گاهی آشکار شدن ذات الهی است و گاهی آشکار شدن پیام الهی. راه آشکار شدن ذات الهی در مسیحیت و هندوئیسم است و راه آشکار شدن پیام و الهام الهی در اسلام و یهودیت است. اما یهودی و مسیحی اگر وحی و الهام الهی از طریق پیامبران نبود، نمی توانستند بگویند که خدا چه صفتی دارد و چه صفتی ندارد. در این جا عقل هیچ کاره است (نظریه ای شبیه عقیده اشاعره در انکار حسن و قبح عقلی)، اگر حضرت عیسی در زندگی خود از کسی انتقام گرفته است، ما می فهمیم که خدا منتقم است و اگر در کل زندگی سی و چند ساله، از هیچ کس انتقامی نگرفته باشد، ما حق نداریم بگوییم خدا منتقم است، چون خدا همان عیسی است. (مجموعه درسهای منتقد محترم، ج ۴، صص ۱۶۶-۱۶۷)

هانری برگسون فرانسوی

فیلسوف بزرگ تحقیق کرده است که یک روح باز یا نامحدود هست که از برکت نفوس زکیه تولید می شود و از انفاس قدسیه ایشان فیض می گیرد و این روح است که منشأ ظهور علم و صنعت و تمدن و فلسفه یعنی مایه قوه ابداع و خلاقیت است و راهی است به سوی خدا و در حقیقت از خدا به خلق می رسد. احوال و اخلاق ناشی از این روح که از برکت انفاس قدسیه به وجود می آید مبدء عالی دارد و از عالم بالا فیض می گیرد؛ و به تعبیر دیگر، این قسم از احوال و اخلاق را نفوس قدسیه ایجاد می کنند برحسب جاذبه ای که از عالم بالا می رسد و از ناحیه نشاط حیاتی است که امری است الهی؛ و محض ترقی و کمال است برای افراد و هم برای هیئت اجتماعی.

اخلاق امری است الهی؛ و چون همه کس راه اتصالی به باطن دارد، از نفوسی که باطن دارند فیض می پذیرد. پس آن اخلاق از اشخاص خاص به دیگران افاضه می شود. به عقیده برگسون یک قسم دیانت هست که مبدء عالی دارد. مبدء اش همان مایه دانشی است که از آن مایه دانش در انسان قوه اشراقی به ودیعه گذاشته شده که ممکن است قوت و کمال یابد تا آنجا که شخص متوجه شود که اصل اصیل در او نفوذ دارد مانند آتشی که در آهن نفوذ کند آن را سرخ می کند. به عبارت دیگر اتصال خود را به مبدء درمی یابد و آتش عشق در او افروخته می شود. هم تزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ کرده مبدل به اطمینان می گردد. هم علاقه اش از جزئیات سلب شده به طور

کلی به حیات تعلق می گیرد و می گوید: عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.

این حال را می خواهید دین بخوانید، می خواهید عرفان بنامید یا ایمان به غیب و به باطن بگویید. در این مقام برگسون شرح مفصلی می دهد در بیان وجد و حال و اتصال به مبدء و شور و ذوق عارفان و زاهدان در یونان قدیم و خاور زمین خاصه هندوستان و عابدان مسیحی که مقام ولایت داشته اند و کم و بیش حق و حقیقت را مشاهده کرده اند آن گاه بی اختیار به افاضه پرداخته اند و حقیقتی را که خود به مشاهده دریافتند خواسته اند به مردم دیگر نیز برسانند. عشقی که آتشش به جان ایشان افتاده، غیر از آن محبتی است که ارباب عقل تعلیم می دهند. عشق عارف مبدء اش همان نشاط حیاتی است که به اشخاص برگزیده افاضه شده و می خواهد به کل موجودات بسط یابد ولیکن این به فوریت صورت پذیر نمی شود و ناچار باز محدود به جماعت قلیلی از مستعدان می گردد. (سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۱۸۳، ۶-۱۸۵ نقل با تلخیص)

کانت آلمانی از بزرگترین فیلسوفان غرب «با دلائل متقن فلسفی، استدلال را از ایمان تفکیک کرد. به یک ضربه عقل بشر را به دو پاره منقسم ساخت و نشان داد که حساب تعقل به کل از ایمان جداست. از مشهورترین سخنانی که غالباً از شاهکار مسلم او نقد عقل محض نقل می کنند این است که: «می بایست معرفت را حذف کنم تا جا برای ایمان باز شود.»

اعتقاد به وجود خداوند و خلود نفس و مختار بودن انسان «بی معنی» نیست. هرچند معنای آن از گزاره های علمی مایه نمی گیرد. بلکه به عقیده کانت، ناشی از چگونگی پیوند آن است با آنچه به نظر وی عمیق ترین تجربه اخلاقی یعنی درک و دریافت امر مطلق است. (فلسفه کانت، اشتفان کورنر، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۳۲۱؛ نیز گفتار مترجم، ص ۸)

جالب آن که کانت از سویی اعتقاد به وجود خدا و عالم آخرت را نه ناشی از گزاره های علمی و عقلی (به گونه مورد قبول منتقد محترم) بلکه ناشی از پیوند این دو اعتقاد با تجربه اخلاقی می داند و از سوی دیگر اشکالی را که به نظریه اخلاقی او گرفته اند - جدایی راه فضیلت از راه سعادت - با تمسک به وجود خدا و عالم آخرت توجیه می کند و به روایت منتقد محترم می گوید: من تا الان به گونه ای سخن گفته ام که راه فضیلت را از راه سعادت جدا می کردم، فضیلت در این بود که انسان کار را انجام دهد نه به قصد سعادت و لذا راه فضیلت از راه سعادت جدا می شد. هر که به راه سعادت می رفت، چون به راه سعادت می رفت از فضیلت دور می شد و هر کس که به راه فضیلت می رفت از راه سعادت دور می شد. اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه خدا راضی نمی شود که فضیلت مندان همان سعادت مندان نشوند و سعادت مندان هم همان فضیلت مندان نباشند. کانت معتقد است دنیا با آخرت این فرق عمده را دارد که در دنیا هیچ فضیلت مندی سعادت مند نیست و هیچ سعادت مندی فضیلت مند نیست. این دوگانگی مسیر در دنیا جاری است، هر که بخواهد اهل فضیلت

باشد، واقعاً از سعادت چشم پوشد و هر که می‌خواهد اهل سعادت باشد طبعاً از فضیلت چشم می‌پوشد. اما دوگانگی راه تا ابد با خیرخواهی خداوند منافات دارد؛ از این رو، خداوند عالم دیگری به نام عالم آخرت درست کرده و در آن عالم، فضیلت‌مندان همان سعادت‌مندان‌اند و سعادت‌مندان همان فضیلت‌مندان‌اند. پس شما در این‌جا فقط به هدف خود فضیلت عمل کنید، هیچ چیز دیگری را در نظر نگیرید- که اگر در نظر گرفتید از فضیلت محروم مانده‌اید- ولی بدانید که این اثر بر این فعل فضیلت آمیز بار می‌شود و در آخرت سعادت به دنبالش می‌آید. - مشروط به اینکه آن سعادت را به هنگام فعل در نظر نگیرید که اگر در نظر گرفتید از سعادت محروم می‌شوید.(مجموعه درسهای منتقد محترم، ج ۳، ص ۱۵۴)

این هم تحلیل توجیه کانت و امثال او دربارهٔ عالم آخرت از زبان فیلسوفی دیگر - اوانامونو اسپانیایی - نیز به روایت منتقد محترم:

بزرگترین دردی که هر انسانی در زندگی دارد، درد «جاودانگی دوستی» است، ولی منطبق آن را ارضا نمی‌کند، یعنی هیچ برهانی نتوانسته نشان دهد که انسان جاودانه است، اما همه آن را دوست دارند. اوانامونو برای جاودانگی دوستی انسان شواهدی می‌آورد. از جمله اینکه او دقیق‌ترین فیلسوفان غرب از جمله کانت و اسپینوزا را، مثال می‌آورد که اینها، از لحاظ فلسفی، معروف‌اند که بسیار دقیق‌اند، یعنی هیچ خطای فلسفی و منطقی نیست مگر اینکه آنها کشف کرده‌اند. اوانامونو می‌گوید انسانهایی که به شدت عقل‌گرا هستند و به شدت منطقی، در عین حال در بحث از خلود نفس ادله‌ای می‌آورند که هر دانش‌آموزی بر این ادله می‌خندد. او بعد این سؤال را مطرح می‌کند، آیا انسانی که آن همه دقیق‌النظر است، ضعف این استدلال‌ها را نمی‌فهمد. او بعد جواب می‌دهد که می‌فهمد ولی آن استدلال‌های دقیق، در محصول و نتیجه، با خواسته‌های قلبی انسان هیچ ربط و نسبتی نداشت؛ اما این دسته استدلال می‌خواهند چیزی را اثبات کنند که انسان شدیداً خواستار اثبات واقعیت داشتن آن است. و چون این‌گونه است استدلال‌کننده نمی‌تواند ضعف‌های استدلال را ببیند و بفهمد چقدر ضعیف است. از آن‌جا که بسیار تشنهٔ مدعای استدلال است ضعف دلیل را فهم نمی‌کند و یا بروز نمی‌دهد که می‌فهمم.(همان، ج ۴، ص ۱۵۰)

اینک منتقد محترم چه می‌فرماید؟ آیا ایشان به این دسته از آراء و سخنان فیلسوفان غرب - که مشتکی از خروار است - توجه نداشته‌اند؟ یا انتساب این‌گونه آراء و سخنان به ایشان را مطلقاً قبول ندارند؟ یا همگی آنان را نیز مانند حکمای اسلامی، نه فیلسوف بلکه الهی‌دان و اهل تئولوژی و الهیات و کلام و به تعبیر روشن‌تر روضه خوان می‌شمارند و فیلسوفان غرب را منحصر به تعدادی انگشت شمار که از فلسفه، تعریفی مشابه با ایشان داشته‌اند می‌دانند؟

بر منتقد محترم لازم است که همان‌گونه که ابن‌سینا را به

جرم قبول معاد جسمانی - آن هم نه با دلیل عقلی - و صدرا را به جرم الهام‌گیری از منابع فراعقلی در فلسفه‌ورزی، از انجمن فلاسفه اخراج فرمودند و تکلیف ما را در مورد این دو بزرگترین به اصطلاح فیلسوف اسلامی معین کردند که بدانیم این دو، یکی فقط شیخ است و دومی آخوند و ملا - و دیگر هیچ ... آری ضروری است که منتقد محترم آنچه را ما در مورد فیلسوفانی همچون لاک و دکارت و برکلی و شوپنهاور و کانت و دیگر حکمای اروپا نقل کردیم ملاحظه فرمایند و اگر انتساب این مطالب به ایشان را می‌پذیرند تکلیف ما را با این فیلسوفان روشن کنند و

اگر نمی‌پذیرند تکلیف ما را با کسانی که فیلسوفان نامبرده را این‌گونه به ما شناسانده‌اند و ما جز آثار آنان و سیله‌ای برای آشنایی با آن فیلسوفان نداریم روشن کنند؛ و بالاخره خوب است که ایشان فهرستی از نام‌های کسانی که شایستهٔ عنوان فیلسوف هستند در اختیار ما بگذارند تا بدانیم که با ایشان به چه زبانی باید گفتگو کنیم.

منتقد محترم، از سویی می‌فرمایند: این حق برای یک مسلمان(و لابد برای خود ایشان که مسلمان‌اند) محفوظ است که بگوید: من... مسلمان و به دین و به ما انزل الله و به وحی اعتقاد دارم.(مصاحبهٔ ۲، ص ۱۱۹) از سوی دیگر فلسفه‌ورزی را به عنوان شغل شاغل خود اختیار کرده‌اند و تاریخ

فلسفهٔ غرب درس می‌دهند و در این‌باره کتاب می‌نویسند و هیچ منافاتی میان آن اعتقاد و این اشتغال نمی‌بینند. آن‌گاه به ابن‌سینا ایراد می‌گیرند که چرا در عین اعتقاد به معاد جسمانی، به فلسفه می‌پرداخته است؟

منتقد محترم عنایت فرموده‌اند که وقتی ابن‌سینا می‌گوید: من معاد جسمانی را علیرغم این‌که در مقام اثباتش، عقلم چیزی برای گفتن ندارد، قبول دارم، چون صادق مصدق گفته است که معاد جسمانی وجود دارد.(مصاحبهٔ ۱، ص ۲۰) حوزهٔ اعتقاد به معاد جسمانی را از حوزهٔ فلسفهٔ مبتنی بر تعقل جدا کرده و سخن او در قبول معاد جسمانی به معنی آن است که او اعتقاد به معاد جسمانی را از فلسفه نگرفته و به عنوان فیلسوف به آن معتقد نیست، منتهی همان‌گونه که منتقد محترم فرموده‌اند: چون مسلمان است اقتضای مسلمانی‌اش هم همین است(که معاد جسمانی را قبول کند- همانجا) پس دیگر چه جای ایراد؟ جالب آن‌که ایشان در جای دیگر، به گونه‌ای دیگر سخن گفته و سخن ابن‌سینا دربارهٔ معاد جسمانی را منافی فیلسوف بودن او ندانسته و آن را چنین توجیه کرده‌اند:

ممکن است یک فیلسوف دین از آن جهت که فیلسوف دین است واقعاً برای یک مدعای دینی دلیلی نیابد و آن را به عنوان

در مکتب صدرا روان

«حادث جسمانی و

جاوید روحانی» است که

نه پیش از پیدایش تن

بلکه با وجود تن

موجود می‌شود و

در این مرتبه، وجود آن،

مادی است؛ و چون در

ذات و جوهر آن، تحول و

حرکت تکاملی موجود است؛

لهذا متدرجاً رو به

کمال حرکت می‌نماید.

فیلسوف دین نپذیرد؛ یا در باب یک مدعای دین لادری باشد. نیز ممکن است در باب یک مدعای دینی مدافع باشد، چون در آن مورد استدلال عقلی است که به او می‌گوید چیزی را بپذیر یا نپذیر یا در باب سکوت کن. اما همین فیلسوف دین ممکن است به عنوان متدین بگوید من از کتاب مقدس فرمان می‌گیرم و چون دین چنین گفته است، پس این چنین عمل می‌کنم. نظیر این سینا که می‌گوید من برای معاد جسمانی دلیل عقلی ندارم ولی ما مسلمان هستیم و مسلمان معاد جسمانی را قبول دارد. (مجموعه درس‌های منتقد محترم، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۲)

نیز می‌فرمایند: پس از پذیرش حجیت و اعتبار متون دینی، اگر بعضی از گزاره‌های آن با عقل ناسازگار بودند، دکارت معتقد است علی‌رغم حکم عقل، در اینجا باید گزاره دینی را بپذیریم. یک مثال بسیار ساده، فرض کنید ما ارکان عقلی را که برای حجیت متون دینی لازم‌اند، طی کرده‌ایم؛ اینک یکی از آن امور موجود در قرآن مثلاً معاد جسمانی است. اگر کسی بگوید معاد جسمانی با عقل جور در نمی‌آید، ما جواب می‌دهیم (مطابق نظر دکارت) جور در آید یا نیاید، این‌جا قلمرو تقدم دین بر عقل است. حتی اگر صد گزاره هم با عقل جور در نیاید مشکلی نیست و باید پذیرفت، البته به شرط آنکه ارکان عقلی اثبات شده باشند.

اما ارکان عقلی کدام‌اند؟ در نظر ما مسلمان‌ها و به نظر دقّی، اینها قضایای متعددی هستند، اما دکارت در اینجا خیلی آسان‌گیر است و به نظرش می‌آید که این قضایا، قضایای فراوانی نیستند. او می‌گوید باید اثبات کرد: اولاً کل جهان طبیعت به دست موجودی ساخته شده است. ثانیاً آن موجود فریبنده نیست. ثالثاً آن موجود به قالب انسان درآمده است - منظور از به قالب انسان در آمدن حضرت مسیح (ع) است که ایشان را خدا می‌دانستند. دکارت می‌گوید: اگر این سه قضیه اثبات شود تمام مشکل حل است. اگر این سه قضیه اثبات شود، به نظر دکارت هرچه حضرت مسیح (ع) گفته، خداوند گفته است. در این صورت، طبق مقدمه اول صانع وجود دارد و طبق مقدمه سوم آن صانع در قالب انسان هم درآمده است و طبق مقدمه دوم این انسان که همان خداست هیچ‌وقت فریبنده نیست، بنابراین هرچه گفته است درست است.

اما اثبات این سه قضیه مشکلاتی دارد. مشکل اول این است که اثبات کنیم خدا وجود دارد. اگر بنا باشد از این سه راهی که دکارت طی کرد، اثبات وجود خدا شود، این سه راه واقعاً راه‌های ضعیفی هستند و راه‌های او با اتقان فلسفه دکارت سازگاری ندارد و این سخن عده فراوانی از فیلسوفان در تاریخ فلسفه است.

مشکل دیگر در باب فریبنده نبودن خداست. فریبنده بودن خدا با خیر خواهی مطلق منافات دارد و خیر خواهی را هم دیدیم که چگونه برای خدا اثبات کرد، خیر خواهی را از مصادیق کمال دانست و به وضوح گذشت. اما مقدمه سوم را ایشان با سهولت تمام از آن گذشته است؛ زیرا به اعتقاد او تاریخ در این باره گواهی داده است. تاریخ و مورخان که ما سراغ داریم هنوز که هنوز است در وجود تاریخی حضرت عیسی (ع) شک دارند، در اینکه کسی به نام عیسی ابن مریم (ع) به وجود آمده باشد، تشکیک می‌کنند اگر

به کتاب بنیادهای مسیحیت، نوشته کائوتسکی (kaotsky) که به زبان فارسی هم ترجمه شده است مراجعه کنید، مؤلف در آنجا می‌گوید اسناد و مدارک تاریخی اگر اینهاست، اینها هنوز اثبات نمی‌کنند کسی به نام عیسی بن مریم (ع) پا روی زمین گذاشته باشد. مهمتر از آن، چگونه می‌توان اثبات کرد که عیسی بن مریم (ع) خداست؟ آیا این را هم مورخان می‌توانند گواهی بدهند؟ آیا اصلاً این بحث هویت تاریخی دارد؟ چه کسی می‌تواند ادعا کند که شخصی خداست؟

دکارت می‌گوید: این مطلب را تاریخ گواهی داده است. مراد از مورخان در اینجا فقط می‌تواند مورخان دینی باشد، یعنی حواریون به علاوه پولس قدیس (از بزرگان اولیای دین مسیح) اگر کسی اینها را مورخ بداند، بله، می‌تواند چنین چیزی بگوید. حواریون حضرت عیسی (ع) با شکی که در یکی از آنها هست، همان‌ها فقط گواهی داده‌اند. پولس قدیس هم که خودش از حواریون بلافصل حضرت نبود و به تعبیری از تابعان به حساب می‌آید، او هم گواهی داده است. ولی انصاف این است که غیر از این گواهی‌ها، هیچ مورخی نمی‌تواند اصلاً گواهی بدهد، نه اینکه نداده است. هر مورخی اگر گفت عیسی (ع) خداست او اعتقادات دینی خود را بیان می‌کند، مورخ نیست. شأن مورخیت چنین چیزی را اقتضا نمی‌کند. وجود تاریخی البته کار مورخ است که با اسناد و مدارک تاریخی اثبات کند مثلاً شخصی به نام محمد (ص) پسر عبدالله پا به عرصه جهان گذاشته است. این درست است، اما آیا هیچ مورخی می‌تواند (می‌تواند یعنی شأن اوست) با اسناد و مدارک تاریخی اثبات کند که ایشان پیامبر خداست؟ پیامبری خدا را با تاریخ نمی‌توان اثبات کرد. اثبات پیامبری خدا سه دلیل جداگانه دارد. شما اگر می‌خواهید پیامبری پیامبری را اثبات کنید یا باید از راه معجزه اثبات کنید، یا اخبار پیامبران سابق بر پیامبری شخص لاحق را در دست داشته باشید. یا جمع شواهد و قرائن، بگویند چنین انسانی نمی‌تواند دروغگو باشد و بنابراین، اگر می‌گوید من پیامبر خدا هستم دروغگو نیست و واقعاً پیامبر خداست؛ این سه راه وجود دارد. هیچ کدام از اینها هم تحقیق تاریخی نیست. تنها شبهه‌ای که می‌توانید بکنید، در باب شواهد تاریخی است، شواهد تاریخی هم کار مورخ نیست. مورخ نمی‌تواند بگوید ما اسناد و مدارک تاریخی‌ای داریم که حکایت می‌کند این شخص نمی‌توانسته دروغ بگوید، بلکه این را باید از کسانی که با او زندگی کرده‌اند، گرفت. آنها هستند که حاصل مشهودات خود را فقط می‌توانند بیان کنند، اما مورخ به عنوان تاریخ نویس هیچ وقت نمی‌تواند چنین ادعایی کند. ولی دکارت در این‌جا خیلی ساده گفته است اسناد و مدارک تاریخی همه نشانگر این هستند که خدا پا به زمین نهاده است و در قالب انسان درآمده است. (مجموعه درس‌های منتقد محترم، ج ۲، صص ۱۸۲-۱۸۵)

و حاصل این همه ضد و نقیض گویی‌ها؟ فیلسوف بودن دکارت و حتی فیلسوف بزرگ بودن او، با وجود این همه نظریه‌های عقل‌گریز و عقل‌ستیز؛ و در عین حال، فیلسوف

نبودن این سینا به دلیل عدم تصریح به بطلان اعتقاد به معاد جسمانی.

این هم توضیحاتی از منتقد محترم درباره ویتگنشتاین، فیلسوفی که به دلایل مختلف (از جمله عشق او به حقیقت) وی را سخت بزرگ می‌دارند. (مصاحبه ۱، ص ۲۳)

او در میان فیلسوفان تحلیل زبانی گرایش الهی دارد و به همین خاطر و به این جهت که بتواند این گرایش را با مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی خود آشتی دهد، به مکتبی به نام «فیدئیزم» دامن زد. کلمه فیدئیزم، در واقع، ریشه لاتین Faith به معنای ایمان است. فیدئیزم، یعنی «ایمان بدون دلیل» یا «ایمان علی‌رغم دلیل». این دو شاخه در فیدئیزم مطرح است و یکی شاخه آن مربوط به کی‌یرکگور است و شاخه دیگر مربوط به ویتگنشتاین. کی‌یرکگور، فیلسوف اگزیستانسیالیست قرن قبل، درباره ایمان، اعتقاد داشت ما نباید گمان کنیم که ابتدا باید گزاره‌ای اثبات عقلانی بشود و بعد به این گزاره اثبات شده ایمان آوریم؛ یعنی همان چیزی که متکلمان سنتی گمان می‌کردند. متکلم سنتی در بحث توحید، اول اثبات خدا می‌کند؛ بعد اثبات وحدت خدا، بعد اثبات عدل الهی؛ بعد اثبات حکمت الهی و...

مهم‌ترین پیش‌فرض ناگفته علم کلام این است که برای انسان ابتدا باید چیزی اثبات عقلانی بشود تا زمینه ایمان آوردن او به آن چیز مهیا شود. به عبارت دیگر، دفاع عقلانی از گزاره‌های دینی و مذهبی، بالمآل به سود دین است. این پیش‌فرض باعث می‌شود متکلم در یاری و دفاع از دین به استدلال‌های عقلانی تمسک کند وگرنه اگر به این نتیجه عقیده نداشت، خودش به دست خود دین را در مهلکه‌ای که به سود آن نیست نمی‌انداخت. در گذشته فرهنگ ما و فرهنگ‌های دیگر، کسانی بودند که به نظرشان این پیش‌فرض اندکی قابل خدشه بود. مثلاً غزالی که کتاب مهم الجاه (کذا، و صحیح: الجاه) العوام عن علم الکلام را نوشت به همین خاطر بود. غزالی معتقد است که اگر مردم وارد بحث عقلانی شدند، آن اندک ایمان و اعتقادی را هم که دارند از دست می‌دهند. در غرب «بونائوتوره» به خاطر این دیدگاه معروف است. اگوستین قدیس کما بیش چنین دیدگاهی داشت که دفاع عقلانی از دین، در نهایت به نفع دین نیست. کی‌یرکگور به خاطر این دیدگاه وارد مباحث کلامی نشد. او می‌گفت: من اصلاً کاری به این ندارم که آیا دفاع عقلانی بالمآل به سود دین است یا به زیان آن؛ اگرچه خودش معتقد به زیان دین بود؛ بلکه من می‌گویم به کتاب مقدس رجوع کنیم و ببینیم آن ایمانی که کتاب مقدس از ما می‌خواهد، چگونه باید حاصل بیاید. از هر راهی که در آنجا گفته شده، آن را حصول کنیم. او معتقد بود ایمانی که کتاب‌های مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) از ما می‌خواهند، این نیست که اول گزاره‌ای را اثبات کنیم و بعد به آن ایمان آوریم. چون اگر گزاره‌ای را اثبات کردی، نمی‌توانی بگویی «به ایمان داریم» بلکه باید بگویی «به آن علم داریم». گزاره‌ای که بر من مطابقت با واقعش آشکار شد، دیگر نمی‌توان گفت متعلق ایمان من است، باید گفت من به این گزاره علم دارم. به نظر او فرق

ایمان با علم در این است که علم پس از اثبات حاصل می‌آید، و ایمان علی‌رغم دلیل؛ و فرق کی‌یرکگور با ویتگنشتاین در همین است. به این ایمان‌گرایی «فیدئیزم افراطی» می‌گویند که مربوط به کی‌یرکگور است. یعنی بر خلاف دلیل ایمان می‌آوریم. فیلسوفان قرون وسطی نیز می‌گویند: «ایمان می‌آورم چون باور نکردنی است؛ ایمان می‌آورم چون محال است؛ ایمان می‌آورم چون خلاف عقل است.» این سه مورد، نوعی فیدئیزم افراطی است.

ویتگنشتاین می‌گفت ایمان علی‌رغم دلیل نه؛ ولی ایمان بدون دلیل آری. یعنی دلیل به زیان و سود گزاره اقامه نشده است. ولی به آن ایمان می‌آوریم. پس هر دو فیلسوف در یک جهت وفاق دارند و آن اینکه هر دو می‌گویند: اگر به سود گزاره‌ای دلیل داشته باشیم، به آن گزاره علم داریم نه ایمان؛ اما در اینکه چه زمانی ایمان پیدا کنیم، بین این دو اختلاف هست. ویتگنشتاین می‌گوید: وقتی به گزاره ایمان می‌آوریم که آن گزاره دلیلی به سودش نباشد و کی‌یرکگور می‌گوید: وقتی ایمان می‌آوریم که به زیان گزاره دلیل داریم، یعنی یکی از شروط لازم ایمان آوردن این است و برای شرط کافی آن هم باید به «قائل» گزاره اطمینان و اعتماد داشته باشیم. یعنی در قضیه «قیامتی هست» علاوه بر شروط هر یک از دو فیلسوف باید به قائل این قول - پیامبر اکرم (ص) یا قرآن - هم وثوق داشته باشیم.

ویتگنشتاین به «فیدئیزم اعتدالی» قائل بود. پس فیدئیزم دو شاخه دارد و هر دو شاخه در این جهت که به تفکیک ایمان و علم قائل‌اند، مشترک‌اند. یکی می‌گوید ما به چیزی ایمان می‌آوریم که دلیلی به سود آن نباشد و دیگری می‌گوید به چیزی ایمان می‌آورم که دلیل بر ضد آن داشته باشم مانند مثالی که در فرهنگ ما از این سینا درباره معاد نقل است: چیزی که از معاد برای ما اثبات شد، معاد روحانی است و برای معاد جسمانی دلیلی نداریم؛ ولی با اینکه دلیلی برای معاد جسمانی نداریم، چون مسلمانیم به آن ایمان داریم. این در واقع نوعی فیدئیزم اعتدالی است. (مجموعه درس‌های منتقد محترم، ج ۴، صص ۲۵۹-۲۶۱)

آری چنانکه ملاحظه می‌فرمایید، منتقد محترم معتقدند که این سینا با قبول معاد جسمانی - با وجود آنکه دلیل عقلی بر آن ندارد - فیدئیزم اعتدالی (ایمان به گزاره‌های عقل‌گریز و آن هم بدون دلیل) را پذیرفته است؛ و ویتگنشتاین فیلسوف محبوب منتقد محترم نیز به همین مکتب دامن زد و کی‌یرکگور فیلسوف اگزیستانسیالیست معروف از فیدئیزم افراطی (ایمان به گزاره‌های عقل‌ستیز و آن هم علی‌رغم دلیل) طرفداری می‌کرد. آن‌گاه جالب است که منتقد محترم، این دو فیلسوف غربی را شایسته عنوان فیلسوف می‌دانند و این سینا را به جرم آنچه درباره معاد جسمانی گفته، از محفل فیلسوفان اخراج می‌فرمایند.

انتقاد از استدلال فلاسفه اسلامی بر بقای نفس

منتقد محترم بسیار خود را به زحمت انداخته‌اند و گشته‌اند و گشته‌اند و از لابه‌لای تمام مباحث عمیق و دقیقی که فلاسفه

اسلامی در باب نفس و جوهریت و تجرد و بقای آن، قوای آن، اتحاد آن با قوا، اتحاد آن با بدن، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن آن و... مطرح کرده‌اند، حکایت مبتدلی را یافته و وانمود فرموده‌اند که اعتقاد فلاسفه اسلامی به خلود و جاودانگی نفس، صرفاً از باور ساده‌لوحانه به این گونه قصه‌های عامیانه ناشی می‌شود و هیچ دلیل استواری ندارد. فرموده‌اند:

فیلسوفان ما در بحث وجود، ماهیت، ثبات، تغیر، حرکت، سکون، قوه، فعل، عرض، جوهر و... چقدر موشکافی و مذاقه می‌کنند. اما وقتی که نوبت به موضوعات و مسائلی می‌رسد که دین و مذهب درباره آنها نفیاً یا اثباتاً اظهارنظری کرده است، دلیلی را که نتیجه‌اش موافق نظر دین و مذهب است، اگرچه خود دلیل بسیار ضعیف هم باشد، به سرعت و سهولت می‌پذیرند. مثلاً وقتی بحث خلود نفس پیش می‌آید می‌گویند که یکی از ادله خلود نفس این است که انسان بعد از مرگ خیلی از مردگان، آنان را در خواب می‌بیند و نه فقط آنان را در خواب می‌بیند بلکه چه بسا مثلاً مرده در خواب می‌گوید که آن وصیت‌نامه من که پیدا نکرده بودید لای صفحات فلان کتاب در ردیف چندم فلان قفسه است و بعداً زندگان می‌روند و همانجا پیدا می‌کنند و اضافه می‌کنند که بدن شخص مرده که بی‌شک در خاک پوسیده و از میان رفته است، پس نفس یا روح او بوده است که به خواب فلان کس آمده و حتی به او اطلاعاتی داده که هیچ کس آن اطلاعات را نداشته است. بنابراین، انسان پس از مرگ تن همچنان به زندگی خود ادامه می‌دهد. آیا واقعاً این دلیل اثبات مدعا می‌کند؟

می‌دانید معنای این سخن چیست؟ اگر بخواهیم این سخن را به صورت معادله‌ای ریاضی بیان کنیم این طور می‌شود که تصویری که در خواب به نظر X می‌آید و به عقیده خود X شبیه‌ترین تصویر به تصویر Y است، مساوی است با خود Y . این معادله را چه عاقلی می‌تواند بپذیرد؟ خوب من نمی‌توانم قبول کنم که یک فیلسوف که در بخش امور عامه و متافیزیک فلسفه آن تیزی‌های و ژرف‌نگری‌ها را دارد، چنین دلیلی را برای خلود نفس بپذیرد. این بام و دو هوایی بودن است و نشان‌دهنده این است که شخص سیر آزادانه فکری و عقلی را صادقانه و به جد دنبال نمی‌کند؛ بلکه الهیدانی است که دغدغه او دفاع از دین و مذهب را به هر قیمت دارد. (مصاحبه ۱، صص ۱۹-۲۰)

در مصاحبه دیگری نیز این قصه را به عنوان برگ برنده علیه فلسفه اسلامی چنین رو کرده‌اند:

برخی بزرگان گفته‌اند که یکی از دلایل وجود زندگی پس از مرگ، این است که گاهی شخص مرده‌ای را در خواب می‌بینیم که با ما حرف می‌زند و ما نیز با او سخن می‌گوییم و این نشان می‌دهد که او هست. فیلسوفی که در مسائل فلسفی، برای مثال در احکام ثلاثه ماهیت، ماهیت لا بشرط قسمی، لا بشرط مقسمی و... موشکافی می‌کند و مو را از ماست می‌کشد، سخنانی می‌گوید که یک کودک دبستانی هم آن را نمی‌پذیرد و بر نمی‌تابد.

این استدلال برای اثبات وجود زندگی پس از مرگ، استدلال سخیفی است. چرا فیلسوفی که در آن مسائل موشکافی‌های

بسیار می‌کند و مته به خشخاش می‌گذارد، در این جا این سخن ساده‌انگارانه را می‌پذیرد؟ چگونه آن کسی که دقت می‌کند تا «لا بشرط قسمی» را با «لا بشرط مقسمی» اشتباه نگیرد، سخنی تا این اندازه ساده‌انگارانه و سخیف را می‌پذیرد؟ این به دلیل یک بام و دو هوا عمل کردن است. اگر فیلسوف اسلامی در همه جا - چه آن جا که مطلبی با دین و مذهب او موافق باشد و چه آن جا که مخالف باشد - به یک اندازه مته به خشخاش می‌گذاشت و سخت‌گیری و آسان‌گیری او به یک اندازه بود، در آن صورت، همه سخنانش کاملاً متین بود، اما اگر به چشم انصاف بنگریم، این گونه نیست؛ چرا که می‌توان ادعا کرد فیلسوفان ما در احکام «لا بشرط قسمی» و «لا بشرط مقسمی» یا در این مسئله که آیا کمال حرکت، خروج از قوه به فعل هست یا نه، کمال اولی است یا کمال ثانوی، خلاء محال است یا محال نیست و...، موشکافی‌های بسیار کرده‌اند و مو را از ماست کشیده‌اند. حال آنکه اندکی از این دقت‌ها را در مسائل دینی به خرج نداده‌اند. (مصاحبه ۲، صص ۱۴۰-۱۴۱)

پاسخ

اگر این شیوه درست باشد که از میان صدها صفحه نوشته‌های تصنیفات فلاسفه و حکمت‌شناسان اسلامی درباره نفس، یک حکایت چهارپنج سطری را (که معلوم نیست کدام حکیم یا شبه حکیم بدان استناد نموده) بگیرند و با صرف نظر از بقیه نوشته‌های ایشان، همگی را هو کنند و جایگاه آنان را در عالم فلسفه منکر شوند، ارادتمند شما هم می‌تواند بسیاری از این قبیل اباطیل را در آثار فیلسوفان غرب (با پوزش از مقام شامخ همگی ایشان) نشان دهد و براساس آن، مدعی شود که اصلاً غرب فیلسوفی نداشته و فلسفه غرب اسمی بی‌مسمی و عنوانی بی‌معنی و فاقد محتوی است و آنگاه دیگر چه می‌ماند که منتقد محترم، با ترجمه و تدریس تاریخ آن در تهران و قم کرسی استادی را مشرف فرمایند و بدان افتخار بخشند؟

آیا منتقد محترم در سرگذشت دکارت نخوانده‌اند که وی در نوبورگ از شهرهای آلمان، در حالی که در کنار آتش تفکر می‌کرد، روش علمی تازه‌ای بر او مکشوف شد و همان شب سه مرتبه خواب‌هایی دید و تعبیر آنها را چنین کرد که خداوند او را به دنبال کردن آن رشته از تفکرات گمارده است. (سیر حکمت در اروپا ج ۱، ص ۹۱) و آیا نمی‌دانند که همین پیشرو تمامی فیلسوفان جدید، با استدلال به آنچه انسان در خواب می‌بیند و در حال رؤیا در وجود آنها شک ندارد، نتیجه می‌گیرد که «پس آنچه را هم انسان در بیداری حس می‌کند درخور اطمینان نیست؛ زیرا از کجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی‌حقیقت‌تر از محسوسات بیداری است در صورتی که در عالم رؤیا هم قوت و حدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند، گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شک را مرتفع کنند.»

سپس تصریح می‌کند که تنها راه فرق گذاشتن میان خواب

و بیداری و اعتماد به محسوسات بیداری اعتقاد به وجود خداوند است و... (همان، ص ۱۵۰)

آیا نمی‌دانند که شوپنهاور فیلسوف نامی آلمان نه تنها به خواب که به سحر و جادو هم اعتقاد داشت (تاریخ فلسفه غرب، راسل، ج ۲، ص ۱۰۳۰) و از او نقل شده است که: من یقین دارم هرچه باید اتفاق بیفتد - ولو خیلی جزئی - از پیش معین است. یک روز در اطلاق تحریر نشسته بودم که ناگاه شیشهٔ مرکب برگشت و روی میز تحریر و کف اطاق ریخت. خدمتکار را برای پاک کردن آن صدا زدم. آمد و مشغول بود. برای من نقل کرد که شب در خواب عین واقعه را دیده و صبح برای خدمتکار دیگر من نقل کرده. من برای امتحان بیرون رفته آن خدمتکار دیگر را خواستم و از او پرسیدم رفیقۀ تو دیشب چه خواب دیده بود گفت خواب دیده بود که در اطاق شما مرکب ریخته و او مشغول پاک کردن آن است. (فلسفۀ اولی، ابوالحسن شعرایی، ص ۴۳)

باری اگر استناد به منابع فراعقلی (از جمله رؤیا) از جانب فلان فیلسوف یا فیلسوف‌نمای اسلامی، دلیل بر تخطئه همهٔ فلاسفۀ اسلامی باشد، عین این استدلال و نتیجه‌گیری را در مورد فیلسوفان غرب نیز می‌توان عرضه کرد. زیرا کنیری از آنان نیز بالصرحه - یا عملاً - اعتبار این منابع را تأیید کرده‌اند و صحت این دعوی از همانچه تا اینجا آوردیم ظاهر است و اکنون نیز در عین تخطئه استدلال به آن گونه خواب‌ها برای توجیه نظریات فلسفی، نظر منتقد محترم را به چند نکته از تحقیقات ویلیام جیمز - فیلسوف و روان‌شناس و پزشک نامی آمریکا و بنیانگذار مکتب پراگماتیسم - جلب می‌کنیم - در باب اتصال آدمی به مبدء و نفوس عالیه، و مکشوف شدن ضمائر به یکدیگر و تأثیر آنها در یکدیگر، و آگاه شدن آدمی از پاره‌ای حقایق بدون واسطهٔ عقل و حس:

ویلیام جیمز در ضمن آزمایش‌ها و مطالعات علمی و روان‌شناسی به اموری برخورد که او را به احوال باطنی انسان و اتصال او به مبادی عالیه متوجه ساخت و در آن باب جستجوها و تحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد که از تصنیف‌های مهم او شمرده می‌شود و عنوانش «انواع تجربۀ دینی»؛ که مرادش از تجربه، سیر در امور و ادراک آنهاست و مرادش از دین، حالی است که برای انسان دست می‌دهد که خود را به مبدء یا به نفوس عالیه مرتبط و متصل می‌یابد و معمولاً آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد و ما نام آن کتاب را «انواع سیر باطنی انسان» می‌گذاریم.

ویلیام جیمز می‌گوید: مراد من از دین، مواجههٔ کلی شخص است با زندگانی و توجه به این که وجود ما چیست و در این مواجهه و توجه، خویشتن را متکی و متصل به مبدء و قوه‌ای می‌بیند که از خود او بسی نیرومندتر است و در آن حال خود را سعادتمند و مطمئن می‌یابد. جیمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم یک سیر و ادراک دارد بیرونی به توسط حواس ظاهر و یک سیر و ادراک دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل. و این دو قسم سیر و ادراک را همه کس دریافته است ولی یک سیر ادراک ثالثی هم ممکن است برای انسان و لااقل برای بعضی

اشخاص دست دهد که باطنی و درونی‌تر است و آن را سیر و ادراک دینی می‌نامند. از آن رو که هرگاه آن حال روی می‌دهد، شخص خود را با خدا متصل می‌یابد و این امر منشأ عقیدۀ دینی می‌شود. با این توضیح که آنچه انسان آن را «من» می‌خواند، در احوال عادی دایره‌اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمی‌کند ولی این دایرهٔ محدود حریمی دارد که بیرون از دایرهٔ خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم به روی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا می‌گردد و بسی چیزها بر او مکشوف می‌شود که در حال عادی درش به روی او بسته است.

ویلیام جیمز معتقد است که مواردی هست که انسان از دایرهٔ محدود و مسدود «من» به آن حریم که گفتیم پامی‌گذارد و در «من» ناخودآگاه وارد می‌شود و با «من»‌های دیگر که در حال عادی درشان به روی او بسته است مرتبط می‌گردد و به این طریق ضمائر به یکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر می‌شوند و شخص بدون واسطهٔ حس و عقل به حقایق برمی‌خورد و در عواملی سیر می‌کند که تمتعات روحانی درمی‌یابد و به کمال نفس نزدیک می‌شود و خود را به خدا متصل می‌بیند و در می‌یابد که حدود زندگانش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد می‌گیرد و از بیماری‌های تن یا روان شفا می‌یابد. (سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲-۱۵۱)

اینک منتقد محترم بفرمایند که وقتی بزرگترین فیلسوف امریکایی و بنیانگذار مکتب پراگماتیسم که روانشناس و پزشک هم هست، این گونه در باب اتصال آدمی به مبدء و نفوس عالیه، و مکشوف شدن ضمائر به یکدیگر و تأثیر آنها در یکدیگر و آگاه شدن آدمی از پاره‌ای حقایق بدون واسطهٔ عقل و حس داد سخن می‌دهد، از فلان حکمت‌شناس یا شبه حکیم شرقی چه عجب که برای اثبات مدعای خود به رؤیا استناد نماید؟

دیگر آنکه به عقیدۀ منتقد محترم محمد بن زکریای رازی یگانه فیلسوف جهان اسلام است؛ با آنکه وی کتابی دربارهٔ «الرؤیا المنذرة: رؤیای انذار دهنده و ترساننده» نوشته است - یعنی رویایی که از حادثۀ نامطلوبی که در آینده واقع می‌شود خبر می‌دهد (السیرة الفلسفیه، محمدبن زکریا رازی، مقدمه، ص ۲۴؛ فیلسوف ری، مهدی محقق، ص ۱۱۰) بدین ترتیب اگر کسی هم که به عقیدۀ ایشان فیلسوف نیست، خواب را طریقی برای کسب آگاهی بشمارد چه جای ایراد؟

شگفتا که منتقد دانشمند از آن همه سخنان مستدل و خردپذیر فیلسوفان ما دربارهٔ چگونگی حدوث و بقای نفس صرف نظر کرده و وانمود فرموده‌اند که نظریات آن فرزانتگان در این باره، نقطهٔ اتکایی جز قصه‌های پای کرسی ندارد. در اینجا برای آنکه افق گفتگو روشن شود، آنچه را شخص منتقد محترم در تبیین نظریۀ یکی از دو مجدد علم و حکمت در اروپا (دکارت) دربارهٔ نفس نوشته‌اند می‌آورم و سپس آنچه را دو تن از شارحان بزرگوار حکیم صدرا در توضیح آراء این حکیم در این باره نگاشته‌اند یاد می‌کنم و مقایسه و داوری را به خوانندگان وامی‌گذارم:

نظریه دکارت و... درباره نفس و پیوند آن با بدن

منتقد محترم تصریح می‌کنند که در فلسفه دکارت، بدن و روح به کلی از هم تفکیک می‌شوند و دو جوهر کاملاً مستقل هستند که هیچ گونه ربط و نسبتی با هم ندارند و نظریه او از یک لحاظ مثل نظر افلاطون است ولی از لحاظ دیگر با نظر افلاطون متفاوت است. افلاطون معتقد بود جوهر بدن یک جوهر مستقل است و جوهر روح هم یک جوهر مستقل دیگر است و ما را همان روح می‌دانست که زندانی در جوهر بدن شده‌ایم. کسی مثل دکارت هم همین نظر را دارد که اینها دو جوهرند، منتهی به جای اینکه تعبیر از زندان و زندانی بکند، می‌گوید دو جوهرند و هیچ ربطی و نسبتی با یکدیگر ندارند. منتهی به نظر افلاطون، به سبب قسر عاملی، یکی از این جوهرها در دیگری تا مدت محدودی زندانی شده است؛ ولی به نظر دکارت زندان و زندانی در کار نیست، بلکه دو تا شیء هستند که کار هماهنگ می‌کنند، نه اینکه هماهنگی می‌کنند.

بین این دو تعبیر فرق است که بگوییم دو موجود، هماهنگی می‌کنند یا بگوییم دو موجود کار هماهنگ می‌کنند. این دو موجود به نظر دکارت کار هماهنگ می‌کنند. یعنی هر وقت یکی از دو موجود کاری کند، در همان زمان در موجود دیگر کار هماهنگی پدید می‌آید، بدون اینکه این کار هماهنگ دومی، واکنشی نسبت به کاری باشد که اولی انجام داده است. او کیژنالیست‌ها، کسانی مانند دکارت و مالبرانش، چنین استدلال می‌کردند که خدای متعال در آفریدن بدن و روح درست مثل مهندسی عمل کرده که دو تا ساعت خلق کرده است و این دو ساعت را درست مطابق با هم کوک کرده و سر یک ساعت خاصی (مثلاً ساعت چهار) هم هر دو را تنظیم کرده که زنگ بزنند.

رأس ساعت چهار صبح هر دو زنگ می‌زنند با اینکه نه این متأثر از آن است و نه آن متأثر از این. زنگ زدن اولی هیچ علیتی نسبت به زنگ زدن دومی ندارد؛ زنگ دومی هم هیچ نحوه معلولیتی نسبت به زنگ زدن اولی ندارد، منتهی سازنده، این دو را هم‌زمان تنظیم کرده که هر وقت این یکی زنگ زد دیگری هم زنگ بزند.

دکارت می‌گفت خدا بدن را ساخته، روح را هم ساخته است. هر وقت روح دست‌خوش شرمساری شد همان وقت بر بدن عرق ظاهر می‌شود و بدن سرخ رنگ می‌شود. هر وقت روح ترسید همان وقت ضربان قلب زیاد می‌شود. اگر فکر کنیم این معلول آن است یا آن معلول این است به خطا رفته‌ایم. هیچ گونه رابطه علیتی میان این دو برقرار نیست فقط این دو، طوری تنظیم شده‌اند که کاری که این انجام می‌دهد، همان زمان کاری متناسب با این انجام می‌گیرد. نه این علیت نسبت به آن دارد و نه آن نسبت به این علیت دارد. حتی این دو با هم هماهنگی نمی‌کنند ولی کار هماهنگ می‌کنند. کارشان **دست بر قضا** هماهنگ از آب درمی‌آید، نه اینکه قصد هماهنگی نسبت به هم داشته‌اند. (مجموعه درسها، ج ۲، صص ۱۸۸-۱۹۰)

این بود گزارش منتقد محترم از نظریه دکارت درباره ذات و

حقیقت و نفس انسان و چگونگی فعالیت و نیز ارتباط آن با بدن؛ که به گفته ایشان هنوز هم در فلسفه غرب طرفدار دارد. و از توضیحات ایشان برمی‌آید که درباره این موضوعات، نظریه‌هایی دفاع پذیرتر از آن در غرب عرضه نشده است. آنچه نیز از سه پیرو عمده دکارت یعنی مالبرانش و لایب نیتس و اسپینوزا می‌دانیم این است که نظریه تمایز ذاتی میان نفس و بدن را هم‌چنان پذیرفتند؛ و هرگونه تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم یکی در دیگری را طرد کردند و قدرت بر این فعل را مخصوص خداوند دانستند. به تصریح پل فولکیه (فلسفه مابعدالطبیعه، صص ۲۹۹-۳۰۰) نیز اسپینوزا مانند مالبرانش و لایب نیتس قائل بود به این که «نه بدن می‌تواند موجب فکر کردن نفس بشود و نه نفس موجب حرکت کردن بدن.» فکر انسان معلول فکر مطلق یعنی خداوند است و خداوند است که حرکت اجسام را به حصول می‌آورد. اینک قلم را به دو شارح آراء صدرا می‌دهیم تا ما را با اندیشه‌های او در این باره آشنا کنند.

نظریه صدرا درباره نفس و پیوند آن با بدن

استاد بزرگوار شادروان حسینعلی راشد می‌نویسد: صدرا در حکمت طبیعی، از ماده و جسم و عناصر و مرکبات - معدن و گیاه و حیوان - بحث می‌کند و در الهیات از موجوداتی گفتگو می‌نماید که در ذات و فعل از ماده جدایند - مانند قوه بسیط مدبر کل عالم. بحث در باب انسان را آخر طبیعیات و اول الهیات قرار می‌دهد و او را موجودی می‌داند که در وجود او مرز طبیعیات به الهیات پیوسته؛ و دریای مادی و مجرد به هم آمیخته است. بدن انسان را - که معتدل‌ترین ترکیبات و لطیف‌ترین مزاج عالم ماده است - آخرین حلقه صعودی جهان طبیعیات؛ و روح او را که ذاتاً مجرد است ولی در فعل، علاقه و پیوستگی به بدن دارد، اولین پله بام مجردات می‌دانند؛ به این جهت بر ارقام مجردات یکی می‌افزاید و آن روح انسان است که در ذات خود مجرد لیکن در مقام فعل، که بخواهد اثری از خود ایجاد نماید، محتاج به افزار مادی (بدن) است که به وسیله آن، آثار خود را ظاهر گرداند.

صدرا می‌گوید: روان با پیدایش تن پیدا می‌شود و اندک اندک راه تکامل پیموده تا به مقام تجرد و یگانگی می‌رسد. آن گاه با مردن تن، او نمی‌میرد، بلکه زنده جاوید است. وی تن را مانند چراغ، و روان را چون نوری می‌داند که هنگام افروخته شدن چراغ تن با شعله هستی، آن نور پدید می‌آید؛ و پس از خاموش شدن چراغ بدن، نور روان، به ذات خود قائم و باقی است. پس روان «حادث جسمانی و جاوید روحانی» است که نه پیش از پیدایش تن بلکه با وجود تن موجود می‌شود و در این مرتبه، وجود آن، مادی است؛ و چون در ذات و جوهر آن، تحول و حرکت تکاملی موجود است؛ لهذا متدرجاً رو به کمال حرکت می‌نماید تا آنکه از مقام نباتی گذشته و به مرتبه حرکت ارادی که نخستین اثر حیات است می‌رسد؛ و باز از مرتبه حرکت ارادی گذشته؛ و به درجه حس که دومین اثر حیات است نائل می‌گردد؛ و پس از آن نیز همچنان

به حرکت صعودی خود ادامه می‌دهد تا سرانجام به مرتبه تجرد تام واصل می‌گردد. در نخستین مرحله، که اولین سلول بدن در رحم پیدا می‌شود، وجود روان با ماده تن به اندازه‌های یگانه و متحد است که جدا کردن آن دو از هم به هیچ وجه ممکن نیست. هر اندازه بدن نمو می‌کند و در آن حرکت و حس پدید می‌آید، هستی روان نمودارتر می‌گردد. پس از کامل شدن پنج حس ظاهری، هنگامی که قوه خیال در انسان پیدا می‌شود، روان شروع به گرفتن حالت استقلال می‌کند؛ و چون به مقام عقل رسید، از هر جهت مستقل و مجرد از ماده و قائم به ذات خود می‌گردد. به عنوان یک مثال محسوس، یک دانه گردو را در نظر بگیرید، که در ابتدا وقتی به صورت دانه‌ای به کوچکی خشخاش بر شاخ درخت پیدا می‌شود، در همان موقع مغز نیز در آن وجود دارد. ولی در آن موقع به اندازه‌های مغز و پوست گردو به هم آمیخته است که به هیچ وجه نمی‌توان در آن حال میان آنها تفکیک نمود. در حقیقت مغز و پوست در آن موقع، از شدت اتصال یکی محسوب می‌شوند و هر دو با هم پیدا شده‌اند و دارای یک وجودند. در عین اینکه در همان حال مغزی و پوستی در کار است.

سپس به هر نسبت که گردو نمو نموده و کامل‌تر می‌شود، به همان نسبت مغز از پوست جدا، و تفکیک میان آنها، محسوس‌تر می‌گردد؛ تا آنکه گردو کاملاً پخته شود که در آن هنگام مغز حالت استقلال کامل به خود می‌گیرد؛ به طوری که گردو را شکسته و پوست آن را دور می‌ریزند و مغز باقی می‌ماند. روان و بدن نیز در مراحل اولیه حیات، با یکدیگر ممزوج و متحدند، و به عبارت دیگر، قوای بدن مرتبه‌ای از وجود روان‌اند، ولی پس از آنکه روان به کمال خود می‌رسد، بدن را دور انداخته، مجرد و بالاستقلال و قائم به خود، برای همیشه در عالم ابدیت باقی می‌ماند؛ پس روح وجود یگانه بسیط و سیالی است که از نقطه سلول اول، تا مقام شاخ عقل کامل توسعه دارد. در آغاز حادث است به حدوث بدن و در انجام، روحی باقی و نامیرا. (پیام فیلسوف، صص ۱۷۷-۱۷۹)

استاد مرتضی مطهری می‌نویسد: در مورد بدن و نفس، ارسطوئیان چنین توجیه می‌کردند که بدن حامل قوه و استعداد نفس است ولی نه به این نحو که نفس در بدن حلول کند - آن چنان که اعراض و صور حلول می‌کنند - بلکه به این نحو که نفس با بدن حادث گردد و معیت پیدا کند.

ارسطوئیان می‌گویند همین که بدن در مرحله جنینی کمال یافت و استعداد اینکه دارای نفس بشود در او پیدا شد، در یک لحظه و یک آن، نفس حادث می‌گردد و با یکدیگر معیت ذاتی پیدا می‌کنند.

در فلسفه صدرایی، نفس از بدن حادث می‌شود و به اصطلاح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است. ماده در تحولات جوهری خود تدریجاً و اتصالاً رو به کمال می‌رود تا به سر حد تجرد می‌رسد. میان مادی و مجرد دیواری نکشیده‌اند و مرزی قرار نداده‌اند. این جریان از نقص به کمال یک جریان پیوسته است نه گسسته، از نوع قطع و وصل و خلع و لبس نیست، از نوع

اشتداد و استکمال مداوم و تلبس مداوم است. به عقیده صدرای این حقیقتی که امروز روح است، فکر است، اندیشه است، عقل و معقول است، روزی نان بود، روزهای دیگر خون بود، نطفه بود، علقه بود، مضغه بود. صدرا سخن را به آیه کریمه قرآن مؤید می‌کند که پس از آن که تطورات جنین را در رحم، از نطفه بودن تا به حد کمال جسمانی شرح می‌دهد، می‌گوید: سپس «او» را چیز دیگری قرار دادیم.

اینکه قرآن می‌گوید: «او» را چیز دیگری قرار دادیم، دگرگونی «ماده» به «معنی» را بیان می‌کند.

نیز می‌نویسد: در میان فلاسفه اسلامی در دوره‌های بعد از ابن سینا، تحقیق جدیدی مستقیماً روی ماهیت امور روحی و کیفیت علاقه و ارتباط روح و بدن صورت نگرفت؛ ولی در عمومی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل فلسفه اولی یعنی مسائل وجود، تحول و پیشرفت‌های عظیمی رخ داد که به طور غیر مستقیم در روی بیشتر مسائل فلسفه و از آن جمله مسائل حرکت و مسئله دوگانگی و یگانگی روح و بدن تأثیر مهم و عظیم داشت؛ و صدرا که قهرمان این تحول در مسائل وجود بود، از اصول نو و عالی و نیرومندی که تأسیس کرد، چنین نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی و محسوس که بر سطح عالم حکم‌فرماست، یک حرکت جوهری و عمقی و نامحسوس بر جوهره عالم حکم‌فرماست، و آن حرکت است که اصل این حرکات‌های ظاهری و محسوس است. پیدایش و تکون انواع جسمانی روی قانون حرکت است. نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت است. مبدا تکون نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بپروراند که با ماوراء الطبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت دیوار و حایلی وجود ندارد، هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی، در مراحل ترقی و تکامل خود، تبدیل شود به موجودی غیر مادی. فکر افلاطونی در مورد مبدا تکون نفس و نوع علاقه‌اش به بدن، به هیچ وجه صحیح نیست، همچنین فکر ارسطویی. نوع علاقه و رابطه ماده و حیات، و بدن و روح، طبیعی‌تر و جوهری‌تر از اینهاست. از قبیل وابستگی درجه شدید و کامل یک شیء است با درجه ضعیف و ناقص آن؛ و به تعبیر دیگر که شاید رساتر باشد رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد. یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به ابعاد ثلاثه مکانی تعبیر می‌کنیم، و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است؛ در جهت جدیدی بسط می‌یابد. این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می‌باشند؛ و البته بعد نامیدن این جهت از طرف ما، نه به این معنی است که واقعاً از سنخ امتداد است و مانند سایر متکمم‌ها (اشیاء ذی مقدار) قابل تجزیه ذهنی است؛ بلکه صرفاً ناظر به این است که ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش پیدا می‌کند - در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد. (همان، صص ۱۷۹-۱۸۱).

این هم گزیده‌هایی از آنچه صدرا خود در این باره نگاشته است:

*نفس انسانی آخرین صورت‌های جسمانی و برترین آنها و نخستین معانی روحانی و فروترین آنهاست، چرا که نفس جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقااست، و حدوث آن به سبب استعداد بدن برای تحوّل به مرتبه روحانی، و بقای آن به سبب ملکات نفسانیِ راسخ در آن است. (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲)

*روان در آغاز پیدایش خود مجرد از ماده نیست؛ بلکه جسمانی است، و چون با حرکت جوهری تکامل پذیرد و گوهر آن قوی گردد، به مرتبه تجرّد از ماده می‌رسد؛ و جسمانیّه الحدوث و التّأثیر و روحانیّه البقاء و التّأثر است. در میان بدن و نفس بستگی و پیوندی است که تأثیرپذیری هر یک از دیگری را ممکن می‌سازد. چرا که نفس در اصل مادی است و بر اثر حرکت جوهری تجرّد می‌یابد؛ و نفس، صورت بدن و بدن، ماده نفس است؛ پس نفس، عین بدن است و ترکیب آن دو، اتّحادی است - با این که بدن جسم است و جوهر مجرد.

*آدمی از آغاز پیدایش تا هنگامی که به برترین مرتبه کمال رسد، در ذات او دگرگونی‌هایی و در گوهر او تحولاتی روی می‌دهد. نخست خاک است، سپس نطفه، سپس صورتی از گوشت و استخوان، سپس صورتی از حیوان، سپس در چهره انسان، سپس... و حتی برخی از انسان‌ها به مرتبه‌ای می‌رسند که در روز رستاخیز، لازم نیست با بدنی از بدن‌ها محسوس شوند. بلکه کسانی که در دانش‌ها به کمال رسیده‌اند، هنگام برانگیخته شدن برای حضور در آستان حق، موجوداتی بالکل غیر جسمانی و مجرد از ماده هستند. (همان، ص ۱۸۲)

*در علم النفس چنان مقرّر است که نفس انسانی در آغاز فطرت، پدیده‌ای است بالقوه در باب عقل و معقول - مانند شیئی که ذاتاً فاقد صورت است در باب حس و محسوس. و چون نخستین دانسته‌ها و بدیهیات را به دست آورد، آمادگی دریافت نظریات (دانسته‌های غیر بدیهی) نیز در او پدید می‌آید. و عقل بالملکه می‌شود. سپس آن‌گاه که اندیشه‌ها و نظریات، از او مکرّر شد، و با اشراق نور عقلی بر ذات آن از مبدأ اعلی، عقل بالفعل و عاقل و معقول گردید، وجود آن، پس از آن که وجودی حسی حیوانی بود، وجودی دیگر می‌شود که عقلی است؛ و پس از آن که یکی از ساکنان و باشندگان جهان فرودین و زیرین بود، یکی از ساکنان عالم جبروت می‌شود. (همان، صص ۱۸۲-۱۸۳)

*روان انسان را دگرگونی‌ها و شئونی ذاتی و استکمالاتی جوهری است؛ و پیوسته از حالتی به حالتی متحول می‌گردد. و هر که به ذات خود بازگردد، می‌بیند که آن را در هر وقت و آنی، شأنی از شئون نوشونده است.

*در این مورد نیز که برخی پنداشته‌اند - یا در پاره‌ای از منابع دینی آمده است که - روان آدمی پیش از جسم او خلق شده، و برخی نیز آن را قدیم شمرده‌اند، صدرا در مقام توجیه برآمده و می‌گوید: روان‌های انسان‌ها از حیث حضوری که در علم خدا دارند، به اندازه علم خدای برتر قدمت دارند؛ اما از آن جهت که موجوداتی در جهان عینی هستند، همراه با پدید آمدن بدن پدید می‌آیند. (همان، ص ۱۸۳)

نقش بدن و حواس و ادراکات حسی در فراگیری علم و ترقیات روحی

صدرا کلیه اعمال نفس را مستلزم استفاده از حواس می‌شمارد؛ تا جایی که بدون فعالیت حواس، حتی حصول تصورات ذهنی و کلیات و بدیهیات عقلی را ناممکن می‌داند و معتقد است که تمام فعالیت‌های ادراکی نفس، با احساس و از طریق حواس شروع می‌شود، و هر یک از معلومات و معقولات آدمی، یا بدون واسطه از طریق حس کسب شده است؛ و یا فراهم آمدن ادراکات حسی، ذهن را برای اکتساب آن آماده ساخته است، و گرنه نفس، از پیش خود و بالذات، قادر نیست هیچ گونه ادراکی از پدیده‌های جهان داشته باشد و آنها را تعقل نماید. در این باره، موارد زیر در خور توجه است:

*دانش انسانی، نخست از راه محسوسات و آنچه در میان محسوسات مشترک است - یا به یک دسته از آنها اختصاص دارد - به دست می‌آید؛ و از آنها معرف‌ها و حد‌ها (تعریف‌های منطقی) و سپس حجت‌ها و برهان‌ها پدید می‌آید. از این رو گفته‌اند: هر که حسی را از دست دهد، دانشی را از دست داده. نیز از این رو که نیروهای ادراکی، مانند بالهای خرد انسانی‌اند که به یاری آنها به فضای ملکوت و جهان قدسی پرواز می‌نمایند. پس هر که حسی را از کاری که خدا برای آتش آفریده معزول کند، به راستی بال‌های خرد انسانی را که با آن، از تنگنای امور محصور و از سرزمین محسوسات، به فراخنای روحانیات و آسمان عقلیات صعود می‌کند در هم شکسته است. (همان، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ شرح اصول کافی، صدرا، ج ۱، صص ۳۹۳-۳۹۴)

*از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در گنجینه متخبله (حافظه) نگهداری می‌شوند، نخستین چیزی که پدید می‌آید، معقولات نخستین یا بدیهیات است که همه مردم در قبول آن اشتراک دارند و عبارت است از اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات.

*علمای اهل نظر که ایشان را حکما می‌گویند، در مرحله اول، اشیا را به وسیله حواس ادراک می‌کنند؛ و در مرحله دوم به وسیله قوه خیال تصویری (جزئی) از آن انتزاع می‌نمایند؛ و در مرحله سوم (از تصویرهای جزئی)، صورتی (کلی و عقلی) انتزاع می‌نمایند و ادراک کلی می‌کنند. (پیام فیلسوف، ص ۱۲۲)

این پرسش را نیز که «نفس چگونه می‌تواند معقولات فراوان داشته باشد؟» بدین گونه پاسخ می‌دهد:

حواس با آلات و افزارهای مختلفی که در اختیار دارند، مانند جاسوسانی هستند که از گوشه و کنار، گزارش‌های گوناگونی برای نفس می‌آورند و نفس را آماده می‌کنند که به معقولات دست یابد. تکثر در احساسات جزئی نیز معلول اختلاف در حرکاتی است که بدن برای جلب منافع و خیرها و دفع بدی‌ها و زیان‌ها از خود بروز می‌دهد و بدین ترتیب، نفس از حس بهره‌مند می‌شود و سپس این بهره، که اکتساب تصورات حسی است، نفس را برای حصول بدیهیات اولیه تصویری و بدیهیات اولیه تصدیقی آماده می‌سازد؛ و از به هم آمیختن پاره‌ای از این تصورات و تصدیقات با یکدیگر، بی‌نهایت تصورات و تصدیقات اکتسابی به دست می‌آید. کوتاه سخن آن که: به‌دست آمدن تصورات و تصدیقات فراوان اولیه، در نتیجه افزارهای گوناگونی است که نفس به صورت حواس در اختیار دارد؛ و تصورات و تصدیقات اکتسابی، بر اثر ترکیب و آمیختگی پاره‌ای از آن دانسته‌های نخستین با یکدیگر به دست می‌آید؛ و در میان آنها ترتیب طبیعی برقرار است و هر کدام که زودتر تحقق می‌یابد، علت است برای آنچه پس از آن پدید می‌آید. (همان، صص ۱۲۲-۱۲۳)

این هم سخنی از یک شارح دیگر صدرا:

پرسش این است که صورت‌های مجرد ذهنی را از کجا آورده‌ایم؟

تنها راه به‌دست آوردن صورت‌های ذهنی، آزمایش و مطالعه در جزئیات و حقایق عینی است؛ و بنابراین اگر فی‌المثل بخواهیم تصویری از وحدت و کثرت را - هر اندازه هم که کلی و مجرد باشد - به عنوان یک صورت واقعی در ذهن خود نقش بندیم، باید با آزمایش حسی و ارتباط مستقیم با این یک قلم، یا این یک کتاب، یا یک شیئی دیگر، صورت وحدت را در ذهن خود اکتساب نماییم؛ سپس قلم‌ها و کتاب‌ها که تکرار پذیرفتند، و ما تکرار آنها را با حواس خود آزمایش نمودیم، معنی کثرت را دریافت خواهیم کرد. وجود را نیز از تحقق اشیا می‌کنیم که با آنها برخورد می‌کنیم

به ذهن می‌آوریم. و هنگامی که نه از تاک نشان است نه از تاک‌نشان، مفهوم نیستی را می‌فهمیم؛ و در هنگام دزدکشی که هنگام آزمایش حسی است از وجود آنها آگاه می‌گردیم.

این وجود و این وحدت و این کثرت، و نیستی این و هستی آن، تا آنجا که به اشیا جزئی و محسوس تعلق دارند، صورت‌های جزئی ذهن ما هستند؛ اما همین که طرف اضافه آن‌ها به فراموشی گرایید، و خود آنها در ذهن باقی ماند، همین مفاهیم عیناً صورت‌های کلی و مفاهیم مجرد ذهن ما خواهد بود. (کاوش‌های عقل نظری، مهدی حائری یزدی، ص ۳۸)

طریق آگاهی انسان از نفس و هستی و ذات خود

آگاهی انسان از هستی و ذات خود، نخستین و قدیمی‌ترین آگاهی اوست؛ و کسی نمی‌تواند بگوید که آگاهی من از هستی‌ام، به وساطت امری دیگر تحقق یافته که فعل من است و من با استدلال به فعل خود، وجود خویش را ثابت می‌کنم (چنان که دکارت، اندیشه خود را دلیل بر وجود خود آورد). زیرا چنین کسی، یا فعلی مطلق (و مثلاً اندیشه مطلق) و بدون استناد و ارتباط به‌فاعل مخصوص (و اندیشه‌کننده معین) را دلیل بر هستی و ذات خود گرفته (و مثلاً می‌گوید: اندیشه‌ای هست پس من هستم - بدون ذکری از این که چه کسی می‌اندیشد). که در این صورت، فعل مطلق و بدون استناد به‌فاعل مخصوص، دلیل بر وجود فاعل خاص نیست. (و از جمله «اندیشه‌ای هست» نمی‌توان نتیجه گرفت که «من هستم») اگر هم فعلی مقید و با استناد و ارتباط به‌فاعل خاص (اندیشه‌کننده خاص) را دلیل بر هستی خود گرفته (و گفته: می‌اندیشم پس هستم) در این صورت، پیش از آن که هستی او به وساطت فعل (اندیشه) ثابت شود، آن را ثابت دانسته و فعل (اندیشه) را به آن نسبت داده و سپس دوباره فعل (اندیشه) را دلیل بر هستی خود شمرده و این دور است و باطل. پس باید پذیرفت که علم به‌هستی خود، پیش از هرگونه فعلی (از جمله اندیشه) حاصل بوده و نیازی به استدلال ندارد؛ و استدلال از افعال خود (از جمله اندیشه) برهستی خود، نادرست است. (اسفار، ج ۳، ص ۴۶۹، با استفاده از توضیحات استاد ابوالحسن شعرایی - نیز بنگرید به: اشارات ابن‌سینا با شرح محقق طوسی و محاکمات قطب رازی، ج ۲، صص ۷-۲۹۶؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۷۰- تلویحات)

باری بسیار به جاست که خوانندگان گرامی، پس از مقایسه نظریات دکارت و دیگر اعظم فلاسفه اروپا با صدرا، درباره نفس و ذات و حقیقت انسان - که شاید مهم‌ترین مسئله فلسفه باشد - از منتقد دانشمند بپرسند آیا انصاف است که ایشان معتقدات حکمای اسلام و خاصه صدرائیان در این باره را به‌گونه‌ای عرضه و ارائه فرمایند که گویا هیچ نقطه اتکائی جز اوهاام پیر زنان و خواب‌های آشفته ندارد؟

اینش سزا نبود دل حق گزار من
کز غمگسار خود سخن ناسزا شنید

دنباله دارد.