

بررسی انتقادی دیدگاه تفکیکی استاد حکیمی در کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» (۱)

محمد مهدی گرجیان^۱ و رضا آذرین^۲

چکیده

اندیشمندان مسلمان، به ویژه حکیمان و فیلسوفان با بهره‌جویی از آیات نورانی الهی و آموزه‌های حیات‌بخش معصومان علیهم‌السلام و استفاده از نعمت گرانبهای عقل، پژوهش‌های ژرف و عمیقی درباره معاد به جای گذاشته‌اند. هرچند این اصل، مورد اتفاق همه اندیشمندان اسلامی است؛ ولی کیفیت و تحلیل ماهوی آن مورد اختلاف می‌باشد. در این میان، برخی به معاد جسمانی معتقد گشته، عده‌ای معاد روحانی را ترجیح داده‌اند و گروه دیگری معاد جسمانی و روحانی را توأمان پذیرفته‌اند.

در این میان، گروهی موسوم به مکتب تفکیک، اعتقادشان بر آن است که استفاده از ادله فلسفی و عقلی در باورهای دینی و طریق کسب معرفت‌های وحیانی جایز نبوده، آموزه‌های فلسفی را دست‌ساز بشر دانسته، نطق آن را برای اثبات آموزه‌های اعتقادی و وحیانی ناکافی می‌دانند و تفکیک این دو ساحت را واجب می‌شمارند. جناب استاد **محمد رضا حکیمی** از جمله معتقدان به این مکتب است که در کتاب **معاد جسمانی در حکمت متعالیه**، مدعی تفکیکی‌بودن برخی از بزرگان حکمت و کلام اسلامی در معاد جسمانی است.

در این پژوهش، تلاش شده است شواهدی را که استاد حکیمی ذیل فصلی با عنوان «سخنان بیدارگر» در جهت تأیید تفکیک‌گرایی و تقویت این گونه تفکر از کلام حکمایی چون **یعقوب کندلی**، **ابوزید بلخی**، **ابونصر فارابی**، **ابن سینا** و **میرزا ابوالقاسم فندرسکی** مطرح نموده است، با ترازوی نقد و ارائه مستندات مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد.

واژگان کلیدی: محمد رضا حکیمی، معاد جسمانی، حکمت متعالیه، مکتب تفکیک، صدرالمتألهین.

تاریخ دریافت: ۹۲/۱/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۲/۲/۲۱

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام (mm.gorjian@yahoo.com).

۲. مدرس جامعه المصطفی علیه‌السلام العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی علیه‌السلام قم.

مقدمه

جناب آقای حکیمی پس از ذکر مطالب مختصری در تبیین اهداف خویش در تألیف کتاب **معاد جسمانی در حکمت متعالیه**، سخنانی از بزرگان فلسفه و حکمت اسلامی را ذیل عنوان «سخنان بیدارگر» مطرح نموده است. با توجه به مطالب مطرح شده در این کتاب، می‌توان دریافت بیدارگری این سخنان در جهت نشان دادن محدودیت عقل و عدم حجیت آن در فهم معارف دینی و قول به انحصار طریق فهم معارف اسلامی - به خصوص معرفت معاد - به طریق وحی می‌باشد. گرچه ایشان در این قسمت از کتاب، هیچ‌گونه تحلیل و تفسیری از کلام این بزرگان ارائه نکرده و فقط به ذکر مستقیم این سخنان اکتفا نموده است؛ ولی از آنجا که در جای جای این کتاب به همین سخنان بزرگان استناد و استشهاد می‌شود، ذکر و بررسی هریک از این عبارتها و میزان قوت آنها به عنوان مستندات مدعای ایشان ضروری می‌نماید. از این رو، در این پژوهش، این سخنان مورد دقت و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. سخن یعقوب کندی

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵-۲۸۲ق) ملقب به «فیلسوف عرب»، از جمله فیلسوفان معروف جهان اسلام است که از حامیان نهضت ترجمه و از مدافعان ورود آثار یونانی و هندی به جهان اسلام به شمار می‌رود. مهم‌ترین ویژگی *کندی* را می‌توان پیش‌گامی و تلاش وی در سازگاری دین و فلسفه و آشتی میان آن دو دانست؛ به گونه‌ای که بحث توافق عقل و شرع با کوشش‌های وی آغاز شده است و رأی او در این امر از مهم‌ترین آرای او به شمار می‌رود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۵۸-۵۵ / کندی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۴-۱۰۵).^۱

اما با وجود آن، آقای حکیمی در تأیید مشرب تفکیکی خویش، مطلبی را از *کندی* به نقل از

۱. *کندی* همچنان که فیلسوفی عالقدر بود، مسلمانی متصلب و پاک اعتقاد و مدافع بوده و کتب زیادی در حمایت دین اسلام نوشته است. بعضی به اتکای برخی قراین او را شیعه دانسته‌اند. *کندی* از افرادی است که در هر مسئله‌ای که میان اصول اسلامی و اصول فلسفه تعارض یافته، جانب اسلام را گرفته است؛ چنان که از عقیده خاص او درباره حدوث زمانی عالم و حشر اجساد پیداست. *کندی* از افرادی است که همیشه کوشا بوده که معارف اسلامی و اصول فلسفی را با یکدیگر توفیق دهد. این همان کاری است که با *کندی* شروع شد و ادامه یافت (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۴۶).

کتاب تاریخ فلسفه در اسلام^۱ این گونه بیان می‌کند:

دلایل قرآنی - به دلیل الهی‌بودنشان - مطمئن‌تر و یقینی‌تر و مقنع‌تر از دلایل فلسفی هستند ... این چنین دلایلی به یقین و اقتناع می‌انجامد و به همین جهت بر دلایل فیلسوف برتری دارد (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۹).

این سخن را از دو منظر می‌توان مورد دقت و بررسی قرار داد. نخست باید دانست آیا چنین انتسابی از جانب مؤلف محترم به جناب **کندی** صحیح است یا خیر؟ و در مرحله بعد، مضمون این کلام مورد دقت و تحلیل قرار خواهد گرفت.

با تتبع در کتب موجود و معروف منسوب به **کندی**، می‌توان دریافت چنین سخنی در هیچ یک از آثار ایشان به چشم نمی‌خورد و این عبارت ترجمه هیچ‌یک از متون تألیفی ایشان نمی‌باشد، بلکه نویسنده محترم کتاب **معاد جسمانی در حکمت متعالیه**، تحلیل و تفسیر آقای **احمد فؤاد الاهوانی** (استاد فلسفه دانشگاه قاهره مصر) در مقاله **الکندی در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام** (که به کوشش **میان محمد شریف** جمع‌آوری شده است) که درباره بخشی از مطالب و سخنان **کندی** ارائه شده است را کلام خود **کندی** دانسته، آن را به عنوان سخن اصیل این فیلسوف بزرگ تلقی نموده است.

احمد فؤاد الاهوانی در این مقاله، پس از ذکر عبارتی از کتاب **رسائل کندی**، به تحلیل کلام ایشان پرداخته، در تفسیر سخن وی این گونه می‌نگارد:

مسلمانان کلام خدا را که در قرآن بیان شده، پیروی می‌کنند و به دلایل استوار آن اعتقاد دارند. فیلسوفان به براهین منطقی، یعنی عقلشان استناد می‌کنند. براهین فلسفی به اصول اولیه بدیهی استدلال متکی است. به نظر **الکندی**، دلایل قرآنی به دلیل الهی‌بودنشان مطمئن‌تر، یقینی‌تر و مقنع‌تر از دلایل فلسفی هستند که بشری است. قرآن برای بعضی از مسائل بسیار مهم مانند خلق عالم از عدم و قیامت، راه‌حل‌هایی ارائه می‌دهد. **الکندی** معتقد است دلایل قرآن «اعتقادی، صریح و قابل فهم» است؛ بنابراین چنین دلایلی به یقین و اقتناع می‌انجامد و به همین جهت بر دلایل فیلسوف برتری دارند (شریف، ۱۳۸۹، ص ۶۰۰).

بر این اساس، می‌توان دریافت نسبت مستقیم این کلام به **کندی**، نسبتی ناصواب است و

۱. کتاب **تاریخ فلسفه در اسلام** که نام اصلی آن **A History of Muslim Philosophy** است، در واقع مجموعه ۸۳ فصل یا مقاله است که به قلم بیش از پنجاه تن از نویسندگان و مورخان معاصر نوشته شده و به کوشش آقای **میان محمد شریف** جمع‌آوری گشته است.

شایسته این بود که ایشان کلام پیشین را به نقل از نویسنده مصری در تحلیل کلام *کندی* (نه منقول از خود *کندی*) ذکر می‌کرد.

حال پرسش اینکه آیا چنین تفسیری از کلام *کندی* صحیح است یا خیر؟ برای توضیح این مطلب ناچاریم عبارت مورد استناد نویسنده مصری را در بیان این نتیجه مورد دقت و واکاوی قرار دهیم.

۱-۱. کلام *کندی* در «رسالة الکندی فی کمیة کتب ارسطوطاليس»

«رسالة الکندی فی کمیة کتب ارسطوطاليس» رساله ارزشمندی است که *کندی* در آن پس از ذکر مقدماتی، به تقسیم‌بندی کتب *ارسطو* می‌پردازد و قائل است که متعلم فلسفه برای فیلسوف شدن به معنای کامل باید پس از تحصیل ریاضیات، به کسب این علوم بپردازد. ایشان در این رساله علم حقیقی ثابت را در فلسفه، علم به جواهر معرفی می‌کند و عقیده دارد علم به جواهر اولیه از طریق علم به کم و کیف میسر است و علم به جواهر ثانویه (معانی معقول) نیز از طریق علم به جواهر اولیه امکان‌پذیر می‌باشد؛ بنابراین در نظر ایشان، اگر کسی فاقد علم کم و کیف باشد، راهی به شناخت جواهر اولیه ندارد و همچنین، جواهر ثانویه را نیز نخواهد شناخت و به طور کلی از هر آنچه مقتضای دانش انسانی است، بی‌بهره خواهد بود (*کندی*، ۱۳۶۹، ص ۳۶۳-۳۸۴).

سپس ایشان به نوع خاصی از علوم که مصدر و منشأ آن غیر از مصدر و منشأ علوم انسانی است، اشاره می‌کند و تفاوت آن را با علوم انسانی این‌گونه بیان می‌دارد:

... این علوم انسانی در مرحله‌ای پایین‌تر از مرتبه علم الهی که بدون طلب و زحمت و چاره‌اندیشی‌های بشری و زمان است، قرار دارد؛ مانند علم انبیا^{علیهم‌السلام} که خداوند - جل و تعالی علواً کبیراً - آن را به آنها اختصاص داده است و بدون طلب و جست‌وجو بدون چاره‌اندیشی با ریاضیات و منطق و بدون زمان، بلکه با اراده او - جل و تعالی - با تطهیر نفس‌های آنها و نورانی‌شدن آنها برای خداوند، به واسطه تأیید و استواری و الهام و رسالت‌های او حاصل می‌شود.

پس این علم به انبیا^{علیهم‌السلام} اختصاص دارد، نه به بشر و یکی از جاذبه‌های عجیب آنهاست؛ یعنی یکی از نشانه‌های جداکننده آنها از انسان‌های دیگر بشر است؛ زیرا هیچ راهی برای غیرانبیا از بشر، به سوی این علم خطیر وجود ندارد؛ چه علم جواهر ثانوی مخفی و چه علم به جواهر اولی حسی و معروضات آن، نه با طلب و نه با چاره‌اندیشی‌های منطق و ریاضیات و نه

به زمان چنانچه ذکر نمودیم ...؛ پس عقل‌ها یقین می‌کند که آن نشانه‌ها از سوی خداوند - جل و تعالی - است؛ زیرا این علم برتر از طبع و سرشت بشر است؛ بنابراین انسان‌ها با فرمانبری و انقیاد در برابر آن خضوع می‌کنند و فطرت‌هایشان بر تصدیق به آنچه که انبیا^{علیهم‌السلام} آوردند، استوار می‌گردد ... (همان، ص ۲۷۲-۲۷۳).

همان‌گونه که از عبارت پیشین پیداست، نویسنده به دو مطلب مهم اشاره می‌نماید؛ نخست اینکه تفاوت علم بشری با علم انبیا را در این می‌داند که بشر عادی برای تحصیل علوم و شناخت جواهر، نیازمند طلب و زحمت و جست‌وجو و چاره‌اندیشی به واسطه ریاضیات، طبیعیات و منطق است؛ ولی انبیا برای شناخت جواهر اولی و ثانوی نیازمند فراگیری این علوم نیستند، بلکه انبیا علم خود را به طور مستقیم و بی‌واسطه از مبدأ فیاض و هستی‌بخش عالم دریافت می‌نمایند و این اراده خداوند است که به واسطه تطهیر نفس پیامبران، آنها را عالم به همه‌چیز می‌کند؛ پس با توجه به این مطلب می‌توان دریافت که بشر هم می‌تواند به واسطه طلب و زحمت علم به جواهر یابد؛ ولی پیامبران برای کسب چنین علمی نیازی به واسطه ندارند.

مطلب دیگری که این عبارت به تصویر می‌کشد اینکه پیامبران الهی با عنایت و فیض مستقیم، واجد علم خطیر و بلندمرتبه‌ای به جواهر اولی و ثانی می‌شوند که این علم خطیر، دور از دسترس بشر عادی است و انسان‌های معمولی به واسطه تلاش، زحمت و چاره‌اندیشی از طریق ریاضیات، طبیعیات و منطق نمی‌تواند به چنین شناختی دست یابد.

با توجه به این دو مطلب می‌توان دریافت، در نظر **کنندی**، انسان با اکتساب علوم گوناگون بشری، توان شناخت جواهر اولی و ثانی را دارد؛ ولی با این حال، علوم پیامبران نسبت به جواهر بسیار فراتر از علوم بشری است و از لحاظ رتبه در مقام والاتری قرار دارد و فهم بشر عادی قابل قیاس با فهم ایشان نیست.

اما باید توجه داشت، نتیجه چنین سخنی از جانب **کنندی**، عدم حجیت علوم بشری، به خصوص فلسفه و کنارنهادن عقل بشری نیست، بلکه ایشان به صراحت بشر عادی را نیز مکتسب به چنین علمی معرفی می‌نماید. از این رو، ایشان در نامه خود به معتصم بالله فراگیری فلسفه و حکمت را امری ناگزیر و ضروری معرفی می‌کند.^۱

۱. ... و آن اینکه مخالفان با این حقایق ناگزیر باید به اکتساب آنها بکوشند؛ زیرا آنها از این دو رأی خالی نیستند که [بگویند] اکتساب این حقایق یا لازم است و یا نیست. اگر بگویند لازم است، باید خود آن را طلب کنند و اگر بگویند لازم نیست، باید علت آن را در میان آورند و بر این سخن برهان اقامه کنند و ارائه علت و برهان خود از جمله واجد بودن علم به حقایق امور است (کندی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۵).

۲-۱. نقد تفسیر احمد فؤاد الاهوانی

احمد فؤاد الاهوانی پس از ذکر کلام مذکور، از رساله‌الکندی فی کمیة کتب ارسطوطاليس، به ذکر نتایج این گفتار می‌پردازد. ایشان در این نوشتار معتقد است کندی، دلایل قرآنی را به دلیل الهی بودن شان، مطمئن‌تر، یقینی‌تر و مقنع‌تر از دلایل فلسفی می‌داند و به دلیل انتهای دلایل قرآنی به یقین، آن را برتر از دلایل فلسفی معرفی می‌کند. با توجه به این سخن روشن می‌شود مقصود از یقینی‌تر و مقنع‌تر بودن دلایل قرآنی نسبت به دلایل فلسفی، این است که دلایل قرآنی منتهی به یقین می‌شوند؛ ولی دلایل فلسفی به چنین نتیجه دست نمی‌یابند (شریف، ۱۳۸۹، ص ۶۰۰).

گرچه یقینی بودن آیات قرآنی جابر شک نیست؛ ولی آیا معارف قرآنی اصطیاد شده بشری نیز یقین مورد ادعا را به همراه دارد و آیا به راستی چنین نتیجه‌ای از سخن پیشین کندی قابل اصطیاد می‌باشد و چنین مطلبی با مشی فلسفی کندی سازگار است؟ آیا می‌توان گفت کندی می‌داند دلایل فلسفی منتهی به یقین نمی‌شود و با این حال، خود با تألیف آثار متعدد فلسفی به عدم اطمینان دامن می‌زند؟

باید توجه داشت هیچ علمی از علوم بشری همتای وحی نازل شده بر پیامبران، به خصوص نبی مکرم اسلام ﷺ نیست و هیچ شکی وجود ندارد که فهم و شناخت بشر عادی قابل قیاس با وحی الهی نیست. همه حکما و فلاسفه الهی خود را در ساحت وجودی پیامبر اکرم ﷺ و معصومان ﷺ، عبد و رعیتی بیش نمی‌دانند و هیچ‌گاه فهم خویش را همتای فهم ایشان قرار نمی‌دهند. بر این اساس، نه فیلسوف و حکیم و نه فقیه، اصولی، متکلم، محدث و مفسر، هیچ‌یک همسان ایشان نیستند؛ ولی پرشش اینکه آیا مرتبه والای وجودی این بزرگواران و فهم‌اعلای ایشان از حقایق هستی، باعث بسته شدن راه معرفت یقینی در برخی از ساحت‌های معرفتی بر بشر عادی می‌شود؟ و اگر راه معرفت یقینی جز از راه تمسک به ظواهر کلام الهی امکان‌پذیر نباشد، چگونه انسان می‌تواند به اصل مبدأ و نبوت و معاد علم یقینی یابد و چگونه به کلمات معصومان ﷺ فهم عمیق یافته، به حقیقت پیام آنها بار یابد؟

در این مقام باید توجه داشت دسترسی به یقین از راه علوم بشری برای انسان‌های عادی امکان‌پذیر است و بشر عادی به اذن خداوند متعال، قادر به معرفت یقینی نسبت به حقایق عالم می‌باشد و توان شناخت هستی را توسط نعمت الهامی خداوند، یعنی عقل داراست؛ ولی اثبات

قدرت عقل بشری در کسب معارف یقینی به معنای کنارنهادن وحی و معارف الهی نیست و استواری این نعمت الهی در شناخت حقایق، باعث نفی منزلت مقام پیامبران و معصومان در فهم یقینی حقایق هستی نمی‌شود، بلکه باید توجه کرد که یقین دارای مراتب و شئونی است که هر انسانی با توجه به سعه وجودی خویش به مرتبه و شأنی از آن دست می‌یابد. برخی به علم‌الیقین و برخی به عین‌الیقین و برخی به حق‌الیقین می‌رسند.

بر این اساس، روشن می‌شود که انسان عادی با استفاده از قوت عقلی خویش، قادر به درک یقینی حقایق است و در عین حال، یقین او در رتبه یقین پیامبران و اوصیای الهی که علم خویش را به طور مستقیم از منبع لایزال الهی کسب می‌کنند، قرار نمی‌گیرد. این همان سخنی است که **کندی** در *رسالة الکندی فی کمیة کتب ارسطوطاليس* بدان اشاره نموده است (کندی، ۱۳۶۹، ص ۲۷۲-۲۷۳).

۲. سخن ابوزید بلخی

با توجه به آنچه **ابن ندیم** در کتاب *الفهرست* آورده است، درمی‌یابیم **ابوزید احمد بن سهل بلخی** (۲۳۵-۳۲۲ق) دانشمندی است که در علوم گوناگون تبحر داشته، با اینکه نوشته‌هایش به سبک اهل ادب تألیف شده است، استفاده از روش فلاسفه و اصحاب عقل در آنها مشهود می‌باشد (ر.ک: ندیم، ۱۴۲۷، ص ۱۵۳).

ایشان در شمار شاگردان **یعقوب بن اسحاق کندی** قرار دارد و علوم عقلی را نزد وی آموخته است. به همین جهت، نظر وی در هسومونموندن شریعت و فلسفه مانند استادش **کندی** است. **ابوحیان توحیدی** در این باره می‌نویسد:

ابوزید بر آن بود که فلسفه هم‌سو با شریعت و شریعت همانند فلسفه است؛ یکی در حکم مادر است و دیگری به منزله دایه (توحیدی، ۱۹۴۲، ج ۳، ص ۱۵).

یکی از کلماتی که از جانب **محمد رضا حکیمی** به عنوان سخن بیدارگر معرفی شده، کلامی است که **شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری** در کتاب *نزهة الارواح و روضة الافراح* به نقل از **ابوزید بلخی** این‌گونه بیان می‌نماید:

و گفت: شریعت فلسفه کبراست و مرد حکیم و فیلسوف نمی‌شود به غیر اینکه متعبد و مواظب باشد به ادای اوامر شرع (شهرزوری، ۱۳۸۴، ص ۳۷۳).

در تبیین این کلام باید گفت در مورد شریعت، دو اصطلاح وجود دارد؛ در اصطلاح اول، مقصود از شریعت، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی می‌باشد که از ناحیه

خداوند متعال برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است و در اصطلاح دوم، مقصود از شریعت، احکام و امر و نهی‌های ظاهری شرعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱ / مکارم شیرازی، [بی تا]، ص ۳۸). مقصود از شریعت در کلام بلخی، همین اصطلاح دوم می‌باشد؛ زیرا در ادامه کلام ایشان بر بُعد عملی و پیروی از احکام تأکید شده است.

با توجه به این مطلب می‌توان به مقصود بلخی از قلمداد نمودن شریعت به عنوان فلسفه کبرا پی برد. در واقع ایشان فیلسوف و حکیم واقعی را کسی معرفی می‌کند که علاوه بر علم به معارف دینی، عمل‌کننده به آن هم باشد. به عبارت دیگر، صرف رجوع به براهین عقلی فلسفی و فهم و شناخت معارف الهی منجر به ایمان نمی‌گردد و علاوه بر این شناخت، نیاز به عمل نیز هست. عالم فقط می‌داند؛ ولی مؤمن علاوه بر دانستن، عمل هم می‌کند. در حقیقت، حکمت واقعی به کسی اعطا می‌شود که معتقد باشد و اعتقاد وقتی حاصل می‌شود که علم به همراه عمل باشد.

بر این اساس، اهل معرفت کلید ورود و خروج به ساحت حقیقت را عمل و پیروی از احکام شریعت معرفی می‌کنند و حقیقتی را که با شریعت شروع نشود، جز هوای نفسانی و ظلمت نمی‌دانند؛^۱ بنابراین حکیم واقعی کسی است که عامل به شریعت باشد و از این رو، شریعت حکمت و فلسفه کبرا معرفی شده است.

با توجه به تبیینی که از کلام بلخی ارائه شد، روشن می‌شود که این کلام ایشان به چه مطلبی اشاره دارد و این جمله نمی‌تواند استاد حکیمی را در روشنگری مقصودش یاری نماید.

۳. سخن ابونصر فارابی

حکیم فاضل ملا اسماعیل خواجه‌جوی در کتاب *ثمره الفؤاد فی نبذ من مسائل المعاد*،^۲ عقیده ابونصر

فارابی معروف به معلم ثانی را درباره معاد این‌گونه نقل می‌کند:

فإن بعضهم كالمعلم الثاني في شرحه على رسالة زینون الکبیر، قال:
«و أما المعاد، فقد ورد به الشرع و نحن نتبع علی وفق ما أمر به الشرع

۱. اشاره به مضمون آیه «وَمَنْ يَتَّعِدْ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (طلاق: ۱).

۲. استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی در کتاب *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* درباره این رساله می‌گوید: «ملا اسماعیل در این رساله که متعرض برخی از مشکلات مباحث معاد شده است، به سبک متأخران از حکمای قبل از ملاصدرا بحث کرده و خیلی با احتیاط مشی نموده که بهانه به دست ماجراجویان ندهد و آنان را در عصر مصیبت‌بار تحریک ننماید» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۲۵).

والنبي و هو منقسم إلى لذات عقلية و لذات جسمية»؛

پس همانا برخی از آنها مانند معلم ثانی در شرح خود بر رساله زینون کیبر گفته‌اند: «و اما معاد، به تحقیق که شرع درباره آن وارد شده است و ما طبق آنچه که شرع و پیامبر به آن امر نموده است، تبعیت می‌کنیم و آن تقسیم می‌شود به لذت‌های عقلی و جسمی» (أشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۰۴).

ایشان با توجه به آنچه در شریعت مقدس بدان اشاره شده است، لذت‌ها را در معاد به دو دسته تقسیم می‌کند؛ لذت‌های عقلی و لذت‌های جسمی. نکته مهم در کلام *فارابی* در تقسیم معاد، توجه و اهتمام ایشان به تبعیت از شرع و موافقت با آن می‌باشد. ایشان با توجه به وجود این دو دسته از لذت‌ها در سرای آخرت که در قرآن کریم به آنها اشاره شده، قائل است که معاد بر دو قسم می‌باشد؛ معاد روحانی و معاد جسمانی.

اما آقای *حکیمی* با استناد به همین کلام *ابونصر فارابی*، نتیجه می‌گیرد که عقل فلسفی و ادوات محدود فلسفه از اثبات معاد جسمانی ناتوان‌اند و تبیین معاد جسمانی و شئون آن فقط با وحی و تمسک به قرآن و اخبار قابل شناخت است (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

پرسش اینکه آقای *حکیمی* از کدام قسمت عبارت *فارابی* به ناتوانی عقل فلسفی و محدودیت آن نزد این حکیم بزرگ پی برده‌اند؟ این عبارت هیچ تصریحی در کنار گذاشتن عقل و رجوع به وحی و اخبار ندارد. اگر با این بیان بخواهیم به عجز عقل فلسفی پی برده، فهم را منحصر در رجوع به مضامین شرعی بدانیم، باید هر کس را که در تبیین مطالب خویش به آیات و روایات تمسک بسته و خود را تابع شرع بداند، تفکیکی خواند و او را بر این عقیده دانست که عقل در اثبات آن مطلب ناتوان است.

علاوه بر اینکه با رجوع به کتب و آثار *فارابی* می‌توان پی برد که در آثار ایشان، خلاف این عقیده وجود دارد. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مسائلی که *فارابی* بدان پرداخته، رابطه وحی و عقل می‌باشد و ایشان در کتاب‌های خویش به چگونگی این رابطه اشاره نموده، قائل است که هر دو اینها حقایق را از منبع واحد دریافت می‌کنند که به این منبع واحد در اصطلاح فلسفی «عقل فعال» گفته می‌شود (ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶، ص ۳۱۴).

تصریح عبارت *فارابی* در این باره به شرح ذیل است:

... و زمانی که اتصال با عقل فعال در هر دو قسمت قوه ناطقه انسان، یعنی نظری و عملی و سپس با قوه متخیله او حاصل شود، این انسان همان است که به سوی او وحی می‌شود؛ بنابراین خداوند عزوجل به

واسطه عقل فعال به او وحی می‌کند؛ پس عقل فعال آنچه را که از جانب خداوند تبارک و تعالی به سوی او افافضه شده را توسط عقل مستفاد به عقل منفعل و سپس به قوه متخیله افافضه می‌کند. بر این اساس، انسان به واسطه آنچه از سوی خداوند به عقل منفعل او افافضه می‌شود، حکیم فیلسوف و متعقل کاملی است و به واسطه آنچه که از جانب خداوند به قوه متخیله او افافضه می‌شود، پیامبری است که به واسطه وجودی که به صورت الهی در آن تعقل می‌کند، به آنچه از جزئیات که در آینده خواهد آمد، انذار می‌دهد و به آنچه از جزئیات که الآن هست، خبر می‌دهد و این انسان در کامل‌ترین مرتبه‌های انسانیت و بالاترین درجه‌های سعادت قرار دارد^۱ (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۵).

با توجه به این عبارت، از نظر **فارابی**، منبع فیض و افافضه و حقیقتی که از جانب خداوند به انسان افافضه می‌شود، واحد است و فقط اختلاف در طریقه این افافضه است. اگر این فیض از جانب عقل فعال به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل انسان افافضه شود، انسان از این نظر حکیم و فیلسوف است و اگر به قوه متخیله او افافضه شود، انسان از این حیث، پیامبری منذر و مخبر می‌باشد؛ پس با توجه به این مطلب می‌توان دریافت که حکیم فقط از راه قوه ناطقه قادر به دریافت فیض خداوندی از جانب عقل فعال می‌باشد؛ ولی پیامبر علاوه بر قوه ناطقه، با قوه متخیله نیز به عقل فعال متصل می‌شود. بر این اساس، پیامبر هم حکیم و فیلسوف اول است و هم نبی می‌باشد که تلقی وحی می‌نماید.^۲

هانری گریں در کتاب **تاریخ فلسفه اسلامی** درباره عقیده **فارابی** در تفاوت حکیم و نبی این‌گونه می‌نویسد:

در نظر **فارابی**، حکیم از طریق تأمل نظری، به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و نبی از طریق خیال و همین خیال، متشأ نبوت و وحی نبوی

۱. «... و اذا حصل ذلك في كلا جزئى قوته الناطقه، و هما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخیلة، كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه. فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالی إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخیلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً و متعقلاً على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخیلة نبياً منذراً بما سيكون و مخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهى و هذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية و فى أعلى درجات السعادة» (فارابی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۲۵).

۲. **صدر المتألهین شیرازی** نیز در کتاب **الشواهد الربوبية** به چنین مطلبی اشاره نموده است: «... فيكون بما افافضه الله على قلبه و عقله المفارق ولياً من أولياء الله و حكيماً إلهياً و بما يفيض منه إلى قوته المتخیلة و المتصرفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبراً بما كان و بما هو الآن موجود» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶).

است. این دریافت ممکن نیست، مگر اینکه جبرائیل، فرشته محمدی یا روح القدس، با عقل فعال یکی شمرده شود. چنان که پیش از این اشاره شد، این وحدت به هیچ وجه به معنای عقلانی کردن (Rationalisation) روح القدس نیست، بلکه عکس آن درست است. وحدت فرشته معرفت و ملک وحی از الزامات حکمت نبوی است و نظریه **فارابی** در این راستا قرار دارد (کربن، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲).

طبق نظر **فارابی** برای رسیدن به حقیقت و دریافت فیض از جانب خداوند متعال، دو مسیر وجود دارد؛ راه وحی و راه عقل. با توجه به این عقیده، حال که راه وحی برای ما ممکن و میسر نیست، علاوه بر تمسک به قول مخبر صادق با توجه به قواعد عرفی می توان از راه عقل و تأمل نیز به آن حقیقت دست یافت و خود را برای دریافت آن آماده کرد.

با توجه به مطالب پیش گفته، به ناچار باید گفت در نقل جناب آقای **حکیمی** از بزرگان، دقت لازم انجام نشده و ایشان معتقدات خویش را به گونه‌ای به بزرگان نسبت داده، آنان را تفکیکی قلمداد می کند (برای آشنایی تفصیلی با عقیده فارابی درباره معاد جسمانی، ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۴۸-۱۴۹).

۴. سخن ابن سینا

ابن سینا در فصل هفتم از مقاله **نهم الهیات الشفا** به بررسی بحثی درباره معاد پرداخته است. شیخ در این فصل، دیدگاهش را درباره معاد و اقسام آن این گونه ذکر کرده است:

باید دانست که بخشی از معاد، معادی است که از سوی شرع نقل شده است و برای اثبات آن راهی جز از طریق شریعت و قبول خبر نبوت وجود ندارد و این همان معاد بدن در رستاخیز است و خیرها و شرهای بدن معلوم است و نیازی نیست که دانسته شود و شریعت برحق که پیامبر و سرور و مولای ما **محمد** - که درود و سلام خدا بر او و خاندانش باد - ما را به آن مشرف نمود، حال سعادت و شقاوت بدنی را به طور مبسوط شرح داده است.

و قسمتی از آن، معادی است که با عقل و قیاس برهانی فهم پذیر است و نبوت آن را تصدیق کرده است و آن سعادت و شقاوتی است که به واسطه قیاس برای نفس‌ها ثابت شده‌اند، هرچند که وهم‌های ما اکنون از تصور آنها ناتوان است، به دلایلی که توضیح خواهیم داد و حکمای الهی رغبت‌شان در برخوردارگی از این نوع از سعادت بیشتر از رغبت‌شان در برخوردارگی از سعادت بدنی است، بلکه هرچند سعادت بدنی را به ایشان

اعطا کنند، کأنَّ به آن توجهی نمی‌کنند...^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳).

طبق بیان مذکور، معاد به دو صورت «جسمانی» و «روحانی» مورد پذیرش *ابن‌سینا* می‌باشد. ایشان پس از تقسیم معاد به جسمانی و روحانی، معاد جسمانی را که همان سعادت و شقاوت بدنی است، از راه شرع و به حکم قبول خبر پیامبر تصدیق می‌کند؛ ولی آن را به وسیله برهان و استدلال قابل اثبات نمی‌داند و در مقابل، معاد روحانی یعنی سعادت و شقاوت نفس را از راه شرع و همچنین برهان و استدلال قابل اثبات معرفی می‌کند.

ایشان در ادامه چنین بیان می‌کند که سعادت نفسانی با سعادت بدنی قابل مقایسه نیست و به همین دلیل، رغبت حکمای الهی به برخوردارگی از آن بسیار بیشتر از رغبت آنها به سعادت جسمانی می‌باشد؛ به گونه‌ای که حتی اگر سعادت بدنی را به ایشان اعطا کنند، به آن التفات و توجهی نخواهند داشت.

اما آقای حکیمی در بیان عقیده شیخ درباره معاد این‌گونه می‌نگارد:

درباره «معاد جسمانی» در فلسفه، عرفان و کلام اسلامی سخن بسیار گفته‌اند. *ابونصر فارابی* (م: ۳۳۹ق)، و *ابن‌سینا* (م: ۴۲۸ق)، به بحث پیرامون «معاد روحانی» (یعنی وجود لذت و الم برای روح پس از مرگ) بسنده کرده‌اند و فهم تفصیل سیر روح را پس از مرگ در عالم برزخ و در پایان حیات برزخی و ورود به رستاخیز و احوال و احوال رستاخیزی، همه را به عهده شریعت و فراگیری از شریعت واگذاشته‌اند و به صراحت گفته‌اند که عقل فلسفی به فهم این مسائل قد نمی‌دهد. اینها را باید از راه وحی و اخبار اهل وحی آموخت و در وجود خویش - با تعقل کافی و استدلال وافی - نهادینه کرد (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

نکته قابل توجه در این عبارت اینکه ایشان مدعی است *بوعلی‌سینا* به روشنی فرمود که عقل فلسفی توانایی درک این‌گونه مسائل را ندارد و برای دستیابی به آنها باید به لسان وحی و شرع مراجعه نمود و با تعقل کافی و استدلال وافی آن را در نفس خویش مؤکد کرد. همچنین، ایشان در موضع دیگری از کتاب به تفکیک میان مدعا و دلیل *ابن‌سینا* پرداخته،

۱. «يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، و قد بسطت الشريعة الحققة التي أتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و على آله حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن. و منه ما هو مدرک بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس و إن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل، و الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، و إن أعطوها...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳).

عقیده دارد که دلیل ادعای شیخ در انحصار طریق اثبات معاد جسمانی از راه شریعت و قبول خبر نبوت، محدودیت عقل فلسفی است:

ابن سینا نیز درباره بیان وحیانی معاد جسمانی، سخنانی مهم ابراز داشته و به ظواهر شرعی (آیات و روایات) استناد کرده است. همچنین، شیخ سخنانی مهم درباره محدودیت توان عقل بشری فلسفی دارد که می‌توان این دو موضوع را با هم مرتبط دانست؛ یعنی اینکه عقل فلسفی به دلیل محدودیت توانش از اثبات معاد عنصری عاجز است؛ پس باید از معارف وحیانی استمداد کرد و این مقوله را از تعالیم شرع طلبید (همان، ص ۱۲۸).

عباراتی که مؤلف محترم درباره محدودیت توان عقل فلسفی از *بوعلی* نقل می‌کند، در پژوهشی جداگانه مورد بررسی قرار خواهد گرفت و به نظر می‌رسد تفسیر ایشان از متن *بوعلی* تمام نبوده، به «تفسیر بما لایرضی به صاحبه» ا شبهه است. از این رو، در این مجال به ذکر اشکالات همین کلام اکتفا می‌کنیم.

به نظر می‌رسد دلیل شیخ بر تصدیق معاد جسمانی از راه شریعت و ضرورت رجوع به وحی در این مسئله، به جهت توانایی ایشان در ارائه دلیل عقلی است، نه به جهت عدم توانایی عقل در شناخت معاد جسمانی. در مسئله معاد جسمانی، شبهات فراوانی همچون امتناع اعاده معدوم و امتناع عود روح به بدن پس از جدایی از آن و همسانی آن با تناسخ و... وجود دارد و مبانی و اصول مطرح شده در نظام فلسفی مشاء، توانایی حل این گونه شبهات را نداشته و قادر به پاسخگویی به آنها نمی‌باشد. بر این اساس، می‌توان گفت عدم توانایی حکمت مشاء در اثبات معاد جسمانی، دلیل بر عدم توانایی عقل بر دستیابی به آن و ارائه طرحی نو در این جهت نیست. شاهد بر این مطلب، سخنی است که *ملاصدرا* درباره اعتقاد *ابن سینا* مبنی بر مراجعه به وحی در تصدیق معاد جسمانی مطرح نموده است:

اختلاف اصحاب و ملل و پیروان ادیان و مذاهب در امر معاد و کیفیت آن، به علت غموض و دشواری فهم و درک این مسئله و دقت و لطافت آن است. بسیاری از حکما مانند *شیخ الرئیس* و آنان که در مرتبه اویند، علوم کلی و مبادی فلسفه را به نیکی فرا گرفته‌اند؛ ولی ذهن آنها در کیفیت معاد به *گندمی* گراییده تا بدان جا که نفس آنان در این مسئله مهم به علت غموض و صعوبت آن به تقلید راضی شده است. حتی آیات کتب آسمانی با آن همه اتقان و احکام، در بیان این مسئله متشابه هستند و بر حسب نظر جلیل مختلف الدلاله‌اند؛ هر چند به نظر دقیق

متوافق‌اند^۱ (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۷۹).

ملاصدرا در این بیان، **شیخ‌الرئیس** و هم‌طرازان او را با اینکه در مبادی معاد عقاید محکمی داشته‌اند، از تبیین کیفیت معاد عاجز دانسته، دلیل رجوع ایشان به تقلید از وحی را همین امر معرفی می‌کند.

با توجه به این بیان روشن می‌شود که این کلام **بوعلی** هرچند عبارت مناسبی برای تأیید محدودیت عقل و برهان در اثبات معاد جسمانی است؛ ولی پذیرش آن مورد نقد حکمای بعدی قرار گرفته است و منشأ چنین عقیده‌ای، ضعف در برخی از مبانی فلسفی می‌باشد.

اشکال دیگر به آقای **حکیمی** این است که وقتی عقل فلسفی به فهم مسائلی چون معاد جسمانی راه ندارد و این مطالب را باید از راه وحی و اخبار اهل وحی آموخت، چگونه می‌توان این امور را با تعقل کافی و استدلال وافی در نفس نهادینه نمود. باید توجه داشت که مؤکدشدن این امور در نفس توسط عقل، زمانی صحیح است که عقل توانایی درک و شناخت وحی را داشته باشد، حال آنکه به ادعای ایشان دست عقل کوتاه بوده، توان دستیابی به این معارف را ندارد.

در حقیقت منشأ این اشکال مؤلف، عدم جداسازی تقلید و امداد از وحی برای شناخت حقایق است. با تقلید و تعبد، حتی از وحی، شناختی حاصل نمی‌شود؛ ولی عقل با امداد از وحی می‌تواند این امور را شناسایی کرده، بر آنها برهان و استدلال اقامه نماید. باید توجه داشت این عقل است که به شناخت می‌رسد و نقش وحی در این میان، نقش راهنما و معد می‌باشد. فلاسفه اسلامی هیچ‌گاه خود را بی‌نیاز از وحی ندانسته، ادعای استغنا از آیات و روایات را مطرح نکرده‌اند، بلکه سیره ایشان استفاده از سرمایه عقل در جهت شناخت صحیح و عمیق مباحث الهی و وحیانی بوده است.

۱. «واعلم أن اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر و كفيته إنما هو لأجل غموض هذه المسألة العويصة و دقتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس و من في طبقته أحكموا علم المبادئ و تبدلت أذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت أنفسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمة لغموضها حتى إن الكتب السماوية المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى، مختلفة بحسب جليل النظر، متوافقة بحسب النظر الدقيق» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۷۹).

۵. سخن میرزا ابوالقاسم فندرسکی

یکی از مهم‌ترین آثار میرزا ابوالقاسم استرآبادی فندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰ق) معروف به میرفندرسکی، رساله فارسی «صناعیه» است که به نام «حقایق الصنایع» نیز شهرت دارد. ایشان از حکما و عرفای امامیه قرن یازدهم هجری است که در حکمت طبیعی، الهی، ریاضی، علوم نقلیه، شعر و ادب در عصر صفوی تبحر داشته، از استادان مکتب اصفهان به شمار می‌رود. در این رساله، مطالب علمی و فلسفی دقیق با زبانی روشن و فصیح همراه با آیات و احادیث و اقوال بزرگان و حکما بیان شده است.

از سخنان بیدارگر در نظر آقای حکیمی، عبارتی از این رساله می‌باشد که در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه این‌گونه نقل شده است:

علوم انبیا خطا ندارد؛ چون «اولی» است و علوم حکما خطا دارد؛ چون نظری است (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

نکته قابل توجه درباره نقل این کلام این است که جناب آقای حکیمی همانند برخی موارد پیشین، به نقل مستقیم سخن میرفندرسکی پرداخته، بلکه نقل به مضمون نموده است. میرفندرسکی در باب هشتم رساله صناعیه در بیان تفاوت میان انبیا و فلاسفه، این‌گونه می‌گوید: فلاسفه در علم و عمل، هر دو گاه خطا کنند و انبیا در علم و عمل خطا نکنند. فلاسفه را طریق به علم و عمل، فکر باشد و انبیا را وحی و الهام. و چیزها را نه به فکر دانند که آنچه نظری فلاسفه است، ایشان را بدیهی اولی است و از این است که اینها خطا کنند که خطا در اولیات نیفتد و در نظریات افتد (استرآبادی فندرسکی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳).

نخست باید توجه داشت که مقام عصمت برای انبیا، آنان را از هر خطایی مصون می‌دارد و علوم آنان از امور حضوری، بلکه وحیانی است؛ ولی فیلسوف هرگاه از مفاهیم و علوم حصولی برای رسیدن به مطلوب استفاده نماید، احتمال خطا در آن وجود دارد؛ کما اینکه این مطلب به علم فلسفه اختصاص ندارد، بلکه علمی چون تفسیر قرآن، فقه، حدیث، علوم تجربی و ریاضی نیز با آن مواجه‌اند.

ظاهر این سخن میرفندرسکی، به دو تفاوت میان علم انبیا و فلاسفه اشاره می‌کند؛ تفاوت اول، طریق وصول انبیا به علم و شناخت، وحی و الهام است؛ ولی فلاسفه برای دستیابی به آگاهی نیازمند فکر و نظرنند؛ دیگر اینکه در علوم پیامبران، هیچ‌گونه خطا و اشتباهی راه ندارد؛ ولی علوم فلاسفه به دلیل نظری بودنشان، گاهی دچار خطا و اشتباه می‌شود. بر این اساس،

ممکن است تصور شود منشأ عدم خطا در علوم انبیا، اولی بودن آن است.

اما در نقد چنین ظهوری توجه به دو مطلب ضروری است:

مطلب نخست، در تفاوت بنیادی میان علم انبیا و علوم بشری است. تفاوت اصلی و بنیادی علم پیامبران با علوم بشری، همان گونه که میرفندرسکی در صدر سخنش بدان اشاره نموده اینکه ایشان از راه وحی به شناخت و آگاهی دست می‌یابد؛ ولی بشر از راه فکر و اکتساب و نظر^۱ در توضیح این کلام توجه به این نکته ضروری است که علم از راه وحی و الهام، علمی حضوری و شهودی است و از آنجا که در این نوع از علم، واقعیت عینی با وجودش نزد عالم حاضر می‌شود، خطا و اشتباه و سهو در آن معنا ندارد؛ بنابراین منشأ خطاناپذیر بودن علم انبیا، حضوری بودن آن است، نه بدیهی اولی بودن آن؛ زیرا تقسیم علم به بدیهی و نظری، از تقسیمات علم حصولی است، نه حضوری (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۱۸۳ / همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۸۵-۹۹۹).

مطلب دوم، در مورد خطا در علوم بشر عادی (غیر از پیامبران و معصومان علیهم‌السلام) می‌باشد. درباره این مطلب، ذکر چند نکته لازم و ضروری است؛ نکته اول اینکه همه موجودات ذی‌شعور و از آن جمله انسان، نفس خود را موجود واقعی و دارای آثار حقیقی می‌دانند و با شیء دیگری غیر از خودشان ارتباط برقرار نمی‌کنند، مگر آنکه آن شیء واجد حظ و بهره‌ای از واقعیت باشد. بر این اساس، اصل واقعیت، غیرقابل انکار و تردید است و از اصول اولی و مسلّم به شمار می‌رود؛ ولی با وجود اینکه اصل واقعیت، بدیهی است، وجود خطا در مظاهر واقعیت نیز بدیهی است؛ یعنی هیچ شکی وجود ندارد که بشر عادی خطا می‌کند. به همین دلیل، انسان برخی از مظاهر واقعیت را که واقعی و موجودند، موجود نمی‌داند و یا آنچه را که حقیقی نیست، واقعی می‌پندارد؛ مانند اشتباهاتی که انسان به صورت روزمره با آنها سروکار دارد، تا جایی که اموری مانند بخت، اقبال و شانس را واقعی می‌داند و حقایقی مانند روح، ملک و فرشته را موجوداتی پنداری فرض می‌کند.

۱. در این مجال باید توجه داشت تمام علوم پیامبر از سنخ علوم وحیانی نیست، بلکه ایشان از راه قوه ناطقه نیز عالم می‌شوند. صدرالمتألهین شیرازی نیز در کتاب الشواهد الربوبیه به چنین مطلبی اشاره نموده است: «... فیکون بما أفاضه الله على قلبه و عقله المفارق و لياً من أولیاء الله و حکیماً إلهیاً و بما یفیض منه إلی قوته المتخیلة و المتصرفة رسولاً منذراً بما سیکون و مخبراً بما کان و بما هو الآن موجود» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶).

از اینجا دانسته می‌شود که خطا و شک در مظاهر هستی، بخشی از واقعیت ادراکی ماست؛ پس باید مظاهر واقعیت را تشخیص دهیم و وهمیاتی همچون سراب را از آنها جدا نماییم. برای دسترسی به این هدف، باید به احوال موجودات عالم از آن حیث که موجودند، معرفت و شناخت کافی بیابیم. یگانه علمی که درباره احوال «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند و ما را به معرفت و شناخت واقعی موجودات عالم سوق می‌دهد، «حکمت الهی» یا همان «فلسفه» است. باید توجه داشت بحث در حکمت الهی، برای شناخت و تمییز واقعیت از غیر آن، یک بحث برهانی است؛ زیرا غایت علمی فلسفه، رسیدن به یقین حقیقی مطابق با واقع است و چنین هدفی جز از راه برهان قابل دسترسی نیست. بر این اساس، انسان با رسیدن به مرحله یقین، منشأ خطاهای ذهن اعم از ظن، تقلید از گذشتگان، سرعت در قضاوت و هوای نفس را از میان خواهد برد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۳-۱۹).

با توجه به این مطلب دانسته می‌شود که هرچند بشر دچار خطا و اشتباه است؛ ولی فیلسوف برای رهایی از این خطا و اشتباه، دست به دامان برهان می‌شود و خود را از خطا و وهم می‌رهاند. البته در این مقام نباید تصور کرد که بشر با صرف ادعای رجوع به ظواهر آیات و احادیث از هرگونه خطایی مصون می‌شود؛ زیرا بشر عادی ممکن است در فهم از وحی نیز دچار خطا و اشتباه شود.

نکته دوم، تفاوت میان خطای فیلسوف و غیرواقعی بودن فلسفه است. علم فلسفه و حکمت مانند علم عرفان، منطق، فقه، تفسیر، حدیث و دیگر علوم، دارای معیار و ضابطه است؛ بنابراین عدم رعایت این معیارها باعث خطا و اشتباه می‌شود. از این رو، نباید اشتباه فرد را به پای آن علم نوشت. اشتباه و خطای فیلسوف و حکیم ارتباطی به علم فلسفه ندارد، همان‌گونه که اشتباه فقیه و مجتهد در استنباط احکام شرعی از ظواهر آیات و روایات، خللی به فقه وارد نمی‌سازد. همان‌گونه که اختلاف دو فقیه در یک مسئله (که به طور قطع، یکی از آنها خلاف واقع است) باعث کاهش ارزش فقه نمی‌شود، اختلاف دو حکیم در یک مطلب باعث کاهش منزلت حکمت و فلسفه نمی‌گردد.

باید توجه داشت که همه این علوم اسلامی، در خدمت وحی‌اند و فراگیری آنها در جهت فهم وحی می‌باشد. در حقیقت اعتبار و ارزش فلسفه، عرفان، منطق، ادبیات، تفسیر، حدیث، بیان، بدیع و... در این است که انسان را در شناخت حقیقت وحی آماده می‌سازند.

۵-۱. عقیده میرفندرسکی در ارزش عقل

ایشان پس از تبیین تفاوت میان انبیا و فلاسفه، در باب هشتم رساله صناعیه، مطلبی را در انتهای این بحث ذکر می‌کند که بیان آن درخور توجه است. ایشان انسان‌ها را در برخورد با کلام انبیا و فهم وحی، به سه گروه تقسیم می‌کنند:

گروه اول، باطنیان‌اند که مورد ذم و نکوهش **میرفندرسکی** قرار گرفته‌اند. این گروه عقیده دارند الفاظ قرآن و احادیث **رسول اکرم** دارای معنایی ورای ظاهرند که فقط خاصان توان فهم آن را دارند. همچنین، این گروه احکام عملی شریعت را نیز به عرصه باطن کشانده، از ظواهر آن سر باز زده‌اند (ر.ک: استرآبادی فندرسکی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹-۱۲۰).

به نظر می‌رسد مقصود از این افراد، همان جاهلان صوفیه‌اند که معتقدند انسان پس از رسیدن به حقیقت، نیازی به احکام عملی شرع ندارد و تکلیف از گردن او برداشته می‌شود؛ حال آنکه عارفان حقیقی همواره به مقابله با این گروه پرداخته، تصریح نموده‌اند که عارف در هیچ مرحله‌ای از عبادت شرعی و احکام عملی اسلام بی‌نیاز نمی‌شود و احکام شرعی، حکم قشری را دارند که برای محافظت از حقیقت و طریقت لازم و ضروری است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۴ / املی، ۱۳۶۸، ص ۳۵۳).

گروه دوم، ظاهرگرایان‌اند که این دسته نیز مورد قرح شدید **میرفندرسکی** واقع شده‌اند. در نظر این گروه، سخن پیامبران در علم و عمل، همه به حقیقت لغت است و مجاز در قرآن راه ندارد؛ ولی نتیجه چنین عقیده‌ای در تمسک به ظواهر کلام وحی، چیزی جز تناقض‌گویی و التزام به محالات نیست (استرآبادی فندرسکی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰).

میرفندرسکی پس از طرد دو گروه پیش‌گفته، راه مستقیم و بدون شبهه را مختص به گروه سوم می‌داند که در وصف آنها این‌گونه می‌نگارد:

و طایفه مقتصد میان ظاهر و باطن که صراط مستقیم است، رفتند و کلام انبیا را در عقلیات موافق عقل ساختند و بر آنچه قصد انبیا در حقیقت آن بود، حمل کردند و در نقلیات و عملیات، عقل را تابع قول ایشان ساختند و ایزد - سبحانه و تعالی - به این سه طایفه اشارت کرده، در فاتحه‌الکتاب خود، قوله تعالی: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (حمد: ۷۶) که «صراط مستقیم» میان این دو طایفه‌اند که چون به یک سو میل کنند، به دوزخ افتند و «مغضوب علیهم» باطنیان‌اند و «ضالین» ظاهریان که هردو به دوزخ‌اند که از صراط مستقیم گذشته‌اند (همان، ص ۱۲۰).

همان گونه که از سخن ایشان مشخص می‌شود، راه راست، راه میانه است و مقصود از راه میانه آن است که انسان برای رسیدن به حقیقت کلام پیامبران و فهم آنها باید در معارف و مباحث عقلی، سخنان ایشان را به وسیله عقل درک کند و در مباحث عملی و نقلی مانند فقه و اخلاق (که از اعتبارات شریعت‌اند)، تابع کلام ایشان بوده و راه تعبد را پیش گیرد. با توجه به این مطلب می‌توان به مشرب **میرفندرسکی** در برخورد با معارف و حیانی پی برد و به راستی این جالب نیست که با تقطیع کلام ایشان، وی را در زمره افرادی قرار دهیم که در مبارزه با علوم عقلی بشری سخن رانده‌اند.

نتیجه

آنچه در آغاز کتاب **معاد جسمانی در حکمت متعالیه** به عنوان «سخنان بیدارگر» از جانب استاد **حکیمی** مطرح شده است، در واقع گاه تقطیعی (نه تفکیکی) از سخنان مشاهیر فلسفه و عرفان می‌باشد که نویسنده در مواضع متعددی از کتاب خویش از آنها بهره جسته است و در تأیید و تقویت عقیده تفکیکی خویش به آنها استناد نموده است؛ ولی با توجه به بررسی‌هایی که در این پژوهش انجام شد، توجه به چند نکته ضروری می‌نماید:

۱. یکی از مهم‌ترین آداب علمی و اخلاقی در نقل گفتار دیگران، رعایت دقت در نقل و وثاقت در انتساب آنهاست؛ به گونه‌ای که عدم رعایت چنین اصلی، باعث ضعف و سستی کلام خواهد شد و جز عدم اعتماد دیگران نسبت به آن کلام، نتیجه دیگری در برنخواهد داشت. متأسفانه همان گونه که در بررسی نقل کلام بزرگان در این نوشتار مشخص شد، چنین اصلی در نقل سخنان آن بزرگان رعایت نشده است و همین امر یکی از مهم‌ترین نقاط ضعف این کتاب محسوب می‌شود.

۲. از اشکالات در نقل سخن بزرگان در این بخش از کتاب، تحریف متن به زیادت یا نقصان است؛ به گونه‌ای که نویسنده برای اثبات تفکیکی بودن آن بزرگان با افزودن یا حذف چند کلمه یا جمله و یا آوردن تفسیر متن اصلی بدون جداسازی آن از کلام منقول، به تبدیل و تغییر آن سخن پرداخته است، حال آنکه چنین عملی در نگارش یک کتاب علمی امری جالب به شمار نمی‌آید.

۳. تقطیع کلام بزرگان و انتخاب گزینشی قسمتی از سخنان، به گونه‌ای که به مراد و مقصود نویسنده اصلی آسیب برساند و نتیجه را وارونه جلوه دهد، سزاوار نیست؛ ولی متأسفانه در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه، در مواردی این‌گونه عمل شده است و گفتار حکیمان و فیلسوفان به شکلی بیان شده است که مخالف صریح مبانی و اصول نویسنده اصلی می‌باشد و فقط با معتقدات خود جناب حکیمی مطابقت دارد.



منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (المنطق، الطبيعيات، الالهيات): تصحيح سعيد زايد؛ قم: مكتبة آيت الله مرعشي، ۱۴۰۴ق.
 ۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق؛ الفهرست؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۷ق.
 ۳. استرآبادی فندرسکی، میرزا ابوالقاسم؛ رساله صناعیه؛ محقق حسن جمشیدی؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
 ۴. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)؛ ج ۲، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
 ۵. آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تصحيح هانری کربن و عثمان یحیی؛ ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (انجمن ایران شناسی فرانسه)؛ ۱۳۶۸.
 ۶. توحیدی، ابوحیان علی بن محمد؛ الامتاع والمؤانس؛ به کوشش احمد امین و احمد زین؛ قاهره: دارالمکتبه الحیاة، ۱۹۴۲م.
 ۷. جمعی از نویسندگان (حسن معلمی، اکبر میرسپاه، علی شیروانی، محمدباقر قیومی، عسکری سلیمانی، علی دژاکام و محمدرضا کاشفی)؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ج ۲، قم: نشر مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ۱۳۹۰.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ محقق حمید پارسانیا؛ ج ۵، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶.
 ۹. حکمت، نصرالله؛ زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی؛ تهران: نشر الهام (سیما فیلم)، ۱۳۸۶.
 ۱۰. حکیمی، محمدرضا؛ معاد جسمانی در حکمت متعالیه؛ ج ۷، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۸.
 ۱۱. شریف، میان محمد؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ ترجمه نصرالله پورجوادی؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
 ۱۲. شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود؛ نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء)؛

- ترجمه مقصود علی تبریزی؛ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمدسرور مولایی؛ چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ سارنگ)، ۱۳۸۴.
۱۳. شیرازی (صدرالمآلهین)، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **بداية الحکمة**؛ تصحیح و تعلیق عباس‌علی زارعی سبزواری؛ چ ۲۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **نهاية الحکمة**؛ تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی؛ چ ۴، قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۶. فارابی، ابونصر؛ **آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**؛ مقدمه، شرح و تعلیق دکتر علی بوملحم؛ چ ۱، بیروت: نشر مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق؛ **اصطلاحات الصوفية**؛ تحقیق دکتر محمدکمال ابراهیم جعفر؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۱۸. کرین، هانری؛ **تاریخ فلسفه اسلامی**؛ ترجمه سیدجواد طباطبایی؛ چ ۶، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۹. کندی، یعقوب؛ **رسائل الكندی الفلسفية**؛ تحقیق، اخراج و مقدمه محمد عبدالهادی ابوریده؛ قاهره: دارالفکر العربی، ۱۳۶۹ق.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ چ ۱۴، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ **دائرة المعارف فقه مقارن**؛ قم: نشر مدرسه امام علی بن ابیطالب، [بی تا].