

نقد مبانی حکمت متعالیه

نام کتاب : نقد مبانی حکمت متعالیه

نویسنده : مرتضی رضوی

انتشارات : عصر ظهور

تاریخ چاپ : پاییز ۱۳۸۰

شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

<http://www.binesheno.com/Files/books.php>

مقدمه

بهتر است بنویسم «مقدمه‌ای بر مقدمه»؛ زیرا این دفتر مقدمه‌ای است بر کتاب «تبيين جهان و انسان». پيش از آن كه كتاب مذکور به شكل كتاب چاپ و منتشر شود مطالب آن را در حوزه و دانشگاه تدریس می‌کردم. در حوزه با این پرسش روبه‌رو می‌شدم كه چرا جهان و انسان را در قالب مآنوس و روال مرسوم تدریس نمی‌كنید؟ و در دانشگاه نیز می‌پرسیدند: چرا همین متن معارف را كه تصویب شده تدریس نمی‌كنید؟

در پاسخ هر دو سؤال می‌گفتم: من می‌خواهم این موضوع را مطابق فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام مطرح و بررسی كنم نه بر اساس فلسفه ارسطویی یا فلسفه ارسطویی اسلامی شده.

اما می‌دانستم و می‌دیدم این سخن برای مخاطبان من سخت گران و تكان دهنده است و در فكر خودم انصاف می‌دادم كه آنان حق دارند؛ زیرا فلسفه‌ای كه در هر مكان و زمان، در هر ذهن و روان، در خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌ها به نام «فلسفه اسلامی» شناخته شده اینك من عنوان «فلسفه ارسطویی اسلامی شده» به آن می‌دهم.

خودم به هیمنت و نامآنوسی گفتارم آگاه بودم و مخاطب حق داشت در همان آغاز بر محكومیت من حكم دهد: عجب این دیگر چه سخنی است؟! این چه رفتار و برخوردی است كه با بزرگانی چون ابن سینا، فارابی، صدر المتألهین، حاجی سبزواری و... می‌شود؟! و فلسفه‌شان نه اسلامی بل «اسلامی شده» معرفی می‌شود!

در همین جا به خواننده نیز حق می‌دهم كه حكم فوق را در مورد من تکرار كند و افزون بر آن بگوید: مگر بزرگان و مفاخر نامبرده و امثال‌شان فلسفه قرآن و اهل‌بیت را نمی‌شناختند؟! و یا دیگری بگوید: مگر قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام فلسفه‌ای داشته و دارند كه در مقابل فلسفه معروف و شناخته شده ما عنوان شود، چرا تاكنون نامی از این فلسفه به میان نیامده یا بدین گونه فراز نگشته است؟ - ؟ - !

در سر كلاس توضیح می‌دادم و با پاسخ‌های مشروح مخاطبان را قانع می‌کردم كه:

۱- قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام برای خودشان فلسفه ویژه دارند.

۲- منطق ارسطویی در عین صحت و دقت تنها منطق بخشی از آگاهی فلسفی است نه همه آن.

۳- فلسفه ارسطویی به دلیل این كه تنها به منطق ارسطویی اكتفا و اقتصار می‌كند از تبیین واقعیات و حقایق عینی و خارجی یا باز می‌ماند و یا دچار اشتباه اساسی می‌شود.

۴- ارج و عظمت علمی و فلسفی بزرگان ما همچنان به جای خود محفوظ است ما امروز به شخصیت علمی يك فرد «دكارت شناس» و یا متخصص در فلسفه كانت و حتی متخصص در فلسفه نیچه ارج می‌نهمیم تا چه رسد به شخصیتی مانند ابن سینا كه هم ارسطو شناس است و هم متخصص در فلسفه او، و نیز ابن سینا و امثالش بودند این فلسفه را كه بیش از دو‌یست و چند مسأله نداشت به صدها مسأله رسانیدند.

مطرح كردن - و به اصطلاح منتقدان - علم كردن چیزی به نام «فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام» در حوزه و کنار گذاشتن متن مصوب كتاب معارف در دانشكده نه چیزی از شخصیت بزرگان ما می‌كاهد و نه رایج‌های از جسارت به ساحت شامخ آنان، دارد. آنان مفاخر علم و فرهنگ جامعه فرهیخته ما هستند.

خوش‌بختانه روحیه‌ای كه امروز بر بینش و فرهنگ محافل علمی ما حاكم است اذعان دارد كه انتقاد علمی به هیچ وجه دارای عنصر «جسارت» به ساحت شخصیت دانشمند مقابل، نیست مگر شخص منتقد واقعاً نیت ناستوده داشته باشد.

مطالب و جزوه‌های تدریسی به صورت كتاب «تبيين جهان و انسان» منتشر شد و موضوع از «درون كلاس» به جامعه رفت هر دو پرسش (كه در آغاز بیان كردم) در سطح وسیعی از سوی حوزویان و دانشگاهیان مطرح گشت به‌ویژه درگیری من با

برخی از اساتید محترم دانشگاه کمبریج که در مطبوعات آمد (ومن مدعی بودم مطلبی که حضرات به‌عنوان کشف جدید اعلام کرده‌اند از کتاب من است کتابی که خودم به کمبریج فرستاده‌ام) بر مسأله دامن زد و بر حساسیت‌ها نسبت به قبل افزوده شد. این بار توضیح و ارایه پاسخ به پرسش‌های فوق دشوار بود با محیط کلاس فرق می‌کرد به‌ویژه آن فرصت و مهلت که مخاطبان درون کلاس به گوینده می‌دهند این ایثار در محیط جامعه دچار مضایقه می‌شود و در بیشتر مواقع سخن به‌جایی نمی‌رسید و نمی‌رسد.

در این میان آنان که با من هم عقیده و هم باور بودند نه تنها پیشنهاد بل اصرار می‌کردند که:

اکنون که عنوان «فلسفه قرآن و اهل‌بیت» را فراز کرده‌ای لازم است آن را به‌صورت مدوّن و منسجم ارایه‌دهی.

می‌گفتم: بخش وجود‌شناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و نیز اصول جامعه‌شناسی فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را در کتاب «تبيين جهان و انسان» و بخش «عين و ذهن شناسی» آن را در کتاب «گذری بر جامعه‌شناسی شناخت» تدوین کرده‌ام. گرچه کافی نیستند - و هیچ کتابی در هیچ علمی کافی نیست تا چه رسد به نوشته‌های من که با بضاعت کم رشته شده‌اند. آنچه مانده بخش «رابطه خدا با انسان» از قبیل مسائل جبر و اختیار، قضا و قدر و نیز جبرهای اجتماعی و سنت‌های الهی است که در مقدمه تبیین جهان و انسان به آینده موکول کرده‌ام.

وانگهی: بنا نیست همه کارها را من انجام دهم مطالبی را طی چند دوره در حوزه و دانشگاه تدریس کرده‌ام که به‌صورت دو کتاب آمده است، گمان نکنم این کار لزوماً و الزاماً چنین مسؤلیت بزرگ و گسترده و فراخ را متوجه من کند. سرانجام منفعل شدم به‌ویژه پژوهشگری از بستگان نزدیک خودم متقاعدم کرد که دستکم دلایل روی‌گردانی خودم از فلسفه ارسطویی را روی کاغذ بیاورم مشروط بر این که تنها مطالب را تقریر نمایم و او تنظیم و ترتیب و پی‌نویس‌های لازم را انجام دهد و چنین شد. از زحمات و اهتمام وی کمال امتنان و تشکر را دارم.

البته وی به برخی از سخنان من انتقاد دارد و هنوز هم باصطلاح نق می‌زند. نظرش برای خودش محترم.

پس از مراحل تقریر، پاک‌نویسی و تنظیم کتاب نکته‌ای در زمینه دو پرسش زیر به ذهنم رسید:

۱- چرا انبیاء، قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام سخن‌شان را بر منطق ارسطویی (بل بر هر منطق شناخته‌شده بشری) استوار نکردند؟

۲- ردّ يك بينش، ردّ يك مکتب اگر صادقانه باشد يك کار علمی است اما چينش يك مکتب بر سازمان منطقی غیر از منطق خودش، براستی يك کار علمی است یا يك کار نا به‌هنجار؟ -؟

چهارده صفحه در این مورد تحت عنوان «هندسه شناخت» نوشتم تا پاسخ دو پرسش فوق باشد وقتی آنها را پاک‌نویس کردم ۹۵ صفحه با برگ‌های دست‌نویس گردید و بعنوان بخش اول کتاب جای گرفت.

باید به چهار نکته تصریح کنم:

۱- هر چه در متن کتاب آمده مسؤلیت‌ش با خود من است.

۲- کاری که انجام داده‌ام قدم اول است به همین دلیل نیز از خامی و نقص خالی نیست. دیگران باید تکمیل کنند. به امید آن روز.

۳- در این نقد - نقد فلسفه ارسطویی شامل حکمت متعالیه - کاملاً بی‌تعارف، صریح، رک و روشن عمل کرده‌ام. با همان سنت طلبگی حوزوی.

در درون کلاس حوزه يك طلبه معمولی سخن بل مبنای مثلاً علامه حلّی (رحمة الله عليه) را به باد انتقاد می‌گیرد و باصطلاح منکوب می‌کند؛ لیکن در پایان کلاس همان طلبه خودش را طلبه معمولی می‌داند و حلّی را حلّی.

باید اعتراف کنم شاید در روش من رایج‌ای از سبک مرحوم ابن‌ادریس در قبال مرحوم شیخ طوسی، وجود داشته باشد؛ زیرا گمان می‌کنم وضعیت امروزی ما در قبال فلسفه ارسطویی اسلامی شده، همان وضعیت است که در عرصه فقه در برهه پس از شیخ طوسی رحمه الله بر محافل فقهی ما مستولی شده بود.

۴- در مقابل روش فوق نه تنها از هر نوع انتقاد استقبال می‌کنم بل توقع دارم با همان روش، مطالبیم را انتقاد کنند و نقاط و نکاتِ ناصحیح گفته‌هایم را برایم روشن کنند.

همیشه به طلبه‌ها و دانشجویان گفته‌ام: ما جهلمان را به مدرسه و دانشکده آورده‌ایم اگر جهلی نداشتیم هرگز به این محیط نمی‌آمدیم پس نباید از فراز شدن جهل مان هراس داشته باشیم.

مرتضی رضوی

۱۳۷۹/۶/۱۷

بخش اول

هندسه شناخت

نظم ریاضی و نظم طبیعی:

يك جنگل بر اساس قوانین منظم و بس دقیق به وجود آمده و بر اساس قوانین منظم و دقیق به بود و وجود خویش ادامه می‌دهد. نظم حاکم بر این جنگل يك نظم طبیعی است.

يك باغ بزرگ سیب نیز بر اساس قوانینی مشخص ایجاد می‌شود و دارای نظم است و به هر نسبتی که این نظم ویژه‌اش دقیق‌تر باشد به همان نسبت از عنوان جنگل فاصله می‌گیرد و به عنوان «باغ» نزدیک‌تر می‌شود. زیرا فرق میان باغ و جنگل، فقط فرق میان دو گونه نظم است.

ویژگی نظم باغ را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد که همه آنها بر خلاف و بر ضد نظم طبیعی است:

۱- درختان باغ مشمول «گزینش ریاضی» است هر نوع درخت در آن راه داده نشده، نوع ویژه مطابق محاسبات ویژه انتخاب شده است.

۲- در میان يك نوع نیز نسل و «نژاد درون نوعی» خاص مطابق يك سری محاسبات، گزینش می‌شود، مثلاً تنها درخت سیب لبنانی کاشته می‌شود.

۳- فاصله درختان باغ با همدیگر - در طول و عرض زمین - بر اساس محاسبه ریاضی، تعیین شده است.

۴- درختان - در درازا و پهناى زمین - در ردیف‌های منظم ریاضی قرار گرفته‌اند.

۵- سعی شده است حتی الامکان شکل زمین باغ، شکل هندسی (شکل ریاضی) باشد نه شکل طبیعی که از دیدگاه ریاضی مصداق آشفتگی است.

۶- از میان اشکال هندسی سعی می‌شود حتی الامکان شکل مربع باشد.

۷- در میان دو شکل مربع، سعی می‌شود شکل مربع مطلق باشد نه مربع مستطیل.

۸- میزان آب، کود، هوا و جریان باد، چگونگی تغذیه درختان بر اساس محاسبه دقیق تعیین می‌گردد.

۹- شاخه‌های درختان با عمل هرس بر اساس يك سری محاسبات، هدایت می‌شوند و در حقیقت کنترل می‌شوند که مطابق نظم طبیعی پیش نروند و پیرو نظم ریاضی و محاسبات، باشند.

۱۰- تماس درختان با جانداران (و حشرات) و نیز باگونه‌های آفات و نیز با هر چیز دیگر محاسبه می‌شود.

۱۱- تر و تمیز کردن محیط باغ و زدودن رستی‌های دیگر و نامگذاری آنها بنام «گیاهان هرز»، در صورتی که ممکن است روزی همان علف هرز صدها برابر مفیدتر از درختان گزینش شده، شناخته شود.

۱۲- آشنائی و شناخت باغبان، نسبت به «درختان گزینش شده» و تخصص او در موارد بالا و محاسبات مذکور، در نظر

گرفته شده است که نامش «مهندس کشاورزی» می‌شود. زیرا کار هندسی نیازمند متولی هندسه‌گر، است.

نظم دقیق که جنگل بر اساس آن وجود دارد، «نظم طبیعی» نامیده می‌شود.

نظمی که باغ مطابق آن ایجاد شده و اداره می‌شود «نظم ریاضی» یا بگوئید «نظم مصنوعی» نامیده می‌شود.

همین طور است مقایسه يك غار طبیعی - مانند غار علی صدر - با يك ساختمان مجلل، و مقایسه يك خود رو سواری با يك اسب سواری.

نظم طبیعی در جهت و صدد و هدف «وجود جهان و پدیده‌های آن» است در بستر جریان تکامل.

نظم ریاضی در جهت و هدف «سود اقتصادی بشر» است در بستر افزایش «کمیت». گرچه کیفیت‌ها نیز مورد نظر است لیکن سرانجام کیفیت ریاضی مثلاً به سوی کمیت است.

سخن در لزوم و عدم لزوم نظم ریاضی نیست؛ مسئله این است که این «امر لازم» را بشناسیم، جایگاه حقیقی آن را بدانیم، ماهیت آن برای مان شناخته شود.

نظم ریاضی - یا بگوئید نظم مهندسی، نظم مصنوعی - نه تنها نسبت به نظم طبیعی، اجنبی است بل بعنوان يك دخالت، فضولی و ضربه شدید است که بطور عمودی بر جریان نظم طبیعی وارد می‌گردد و بر علیه آن و بر خلاف جهت جریان آن است. همین دلیل همیشه میان این دو نظم يك درگیری شدید و فرساینده حاکم است که بالاخره به فرسودگی نظم ریاضی منجر می‌شود.

آنچه در حقیقت و واقعیت این جهان هستی و اشیاء آن همیشه محکوم به فنا است، نظم ریاضی است. هستی و جریان هستی دشمن نظم ریاضی است.

یعنی «حقیقت» و «واقعیت» هر دو دشمن نظم ریاضی هستند.

حتی نفس و «بازدم»ی که آقای مهندس از سینه‌اش به بیرون می‌فرستد فرساینده نظم ساختمان‌ها و باغ‌هاست. دقیقاً محاسبه شده است که بازدم بازدید کنندگان از اهرام مصر در فرسودگی اهرام موثر است.

روزگاری در پهنه هستی اثری از نظم ریاضی نبود و روزگاری هم خواهد آمد که باز اثری از آن نخواهد بود و نظم طبیعی آسوده از مزاحمت این مزاحم کوچک، خواهد آسود.

اما انسان چاره‌ای از ایجاد این مزاحم ندارد؛ سعادت انسان در گرو نظم ریاضی است خواه در مادیات و اقتصادیات و خواه در اخلاق و رفتار. اساساً علم، دانش، صنعت و انسانیت انسان، همین نظم ریاضی است.

نظم ریاضی در «شناخت» و علم:

اگر فروشنده‌ای توده انبوهی از سیب را بدون محاسبه و فارغ از هر عنصر ریاضی، بفروشد می‌گویند: فله فروشی کرد. و اگر آن را با وزن و پیمانانه بفروشد می‌گویند: با حساب و کتاب کار کرد.

انسان در «شناخت جهان» نیز باید با حساب و کتاب عمل کند و برخورد فله‌ای نه تنها عامل دانش و علم نمی‌شود بل منشأ جهل مضاعف، می‌گردد. پس انسان چاره‌ای ندارد جز این که «عمل شناخت» را در قالب و قالب‌های محاسبه شده و ریاضی، با نظم ریاضی، قرار دهد.

و همین کار را هم کرده است اندیشه را تحت يك سیستم و سازمان در آورده و موضوع اندیشه - جهان و اشیاء جهان - را نیز در يك سیستم محاسباتی تقسیم و با سازمان معین تصویر کرده و چگونگی اندیشه را نسبت به هر بخش از موضوع، تعیین کرده است.

اما باید روشن شود این حقیقت به چه چیزی مبتنی است؟ آیا منشأ این حقیقت قدرت و توانمندی انسان است یا عجز و ناتوانی او؟ - ؟

در بدو نظر، تقطیع جهان و تقسیم طبیعت و تکه تکه کردن آن و نامیدن هر کدام از آنها به نام «رشته» و «موضوع يك رشته علمی» و ریاضیمند کردن دانش و موضوع دانش، نشان قدرت و توانمندی بشر تلقی می‌شود. لیکن واقعیت مسئله بالعکس است. انسان بدلیل ضعف و عجز خود در «شناخت جهان همانطور که هست» به جراحی جهان و اشیاء جهان متوسل شده است و با قیچی‌های ریاضی نظم طبیعی را تکه تکه کرده است. توسل به نظم ریاضی از ناتوانی انسان ناشی است نه از توانمندی او.

توجه به این مسئله است که ما را در «تحلیل ماهیت تاریخی اندیشه و علم» کمک شایانی می‌کند.

زیرا:

۱- در طول تاریخ گونه‌های متفاوتی از سیستم و شکل و نظم ریاضی، به اندیشه داده شده. مثلاً افلاطون يك سیستم را برگزیده و ارسطو سازمان اندیشه‌ای دیگر را.

۲- قراردادن اندیشه در يك سیستم و سازمان خاص، لازم گرفته که جهان نیز مطابق آن سیستم جراحی شود و در سازمانی مطابق الگوی همان سازمان اندیشه، تصویر گردد.

۳- بینش‌ها و مکتب‌های مختلف علمی (در نقض و ابرام‌ها و ردّ و قبول‌ها) در برخورد با همدیگر به هر چیزی توجه کرده‌اند؛ اما به این مسئله بعنوان يك «مسئله» هیچ توجهی نکرده‌اند.

زمانی ما بشرها فقط «دانش» داشتیم = علم = نظم = ایجاد نظم ریاضی در درون نظم طبیعی. سپس به چیزی نایل شدیم که «دانش دانش» نامیده شد = علم علم = شناخت شناخت = شناخت شناسی. آنگاه به دانش دیگر دست یافتیم بنام «جامعه شناسی شناخت». امروز به موهبت دیگر می‌رسیم: هندسه شناخت.

شناخت فلسفه و مکتب‌ها دانش «مکتب شناسی» و «فلسفه شناسی» نامیده می‌شود. اگر تنها منطق و روش و تاثیر آن در چگونگی استنتاجات، مورد بحث قرار گیرد «شناخت شناسی» نامیده می‌شود.

علم سوم بنام «جامعه شناسی شناخت» نیز تنها يك مسئله از مسائل دانش شناخت شناسی را موضوع خود قرار می‌دهد که «چگونگی تماس ذهن و عین» است. در این علم سعی می‌شود نوع برخورد هر مکتب با این مسئله توضیح داده شود. و موضوع این مقاله عبارت است از «بررسی نقش و میزان ریاضیمندی شناخت» در مکتب‌ها. بنابراین این مقاله نیز علمی است که تنها يك مسئله از مسائل شناخت شناسی را دنبال می‌کند که می‌شاید نامش را «هندسه شناخت» گذاشت.

مکتب شناسی کلی، شناخت شناسی، جامعه شناسی شناخت، هندسه شناخت، بترتیب هرکدام بخشی از ما قبل خود، است. زیرا هندسه شناخت بستری را در نظر دارد که ذهن و عین می‌خواهند پس از مرحله تماس، کارتعاطی و تعامل‌شان را از آنجا و در آنجا شروع کنند و ذهن برای انجام و ادامه این کار، شکلی به خود می‌گیرد. همین شکل اولیه و بالش و چالش آن شکل، موضوع دانش هندسه شناخت است.

اما هدف اصلی این مقاله بررسی هندسه ویژه هرکدام از منطق‌ها نیست؛ هدف این است که ببینیم ریاضیمند شدن اندیشه، چیست؟ نشان توانمندی بشر است یا مولود ناتوانی او؟ - ؟ و سرگذشت تاریخی هندسی شدن اندیشه، چی بوده؟ و سرانجام ریاضیمند شدن اندیشه چیست و کجاست - ؟.

هندسه شناخت:

از دیدگاه نظم ریاضی نظم طبیعی يك بی‌نظمی و آشفتگی است. و از نگاهگاه نظم جهان طبیعی، نظم ریاضی نه تنها نظم نیست بل آشفتگی دیوانه‌وار و تخریب نظم است.

زمانی می‌گفتند آیا «هوا شناسی» يك علم است؟ و این علامت سوال بر بالای هواشناسی قرار داشت؛ زیرا هوا و تحولات آن هموش‌ترین بخش از جهان هستی بود که به نظم ریاضی تمکین نمی‌داد و نمی‌دهد. بدیهی است هر چیزی که تن به نظم ریاضی ندهد نمی‌تواند علم باشد. هر علم یعنی يك نظم ریاضی.

گفته‌اند: حرکت يك پروانه دو باله در چین ممکن است باعث يك طوفان بزرگ در امریکا شود، یا چرخش يك گردباد کوچک در گوشه‌ای از جهان موجب تحولی بس بزرگ در دورترین نقطه دنیا شود. و يك هوا شناس هرگز نمی‌تواند در پیش‌بینی‌هایش وقوع و عدم وقوع چرخش پروانه‌ها در نقطه و نقاط جهان را در نظر بگیرد و با علم بر آن‌ها به محاسبات بپردازد.

آیا مدیریت يك علم است؟ وقتی که کوچکترین حرکت و رفتار يك فرد (در يك مرکز اداری، مجتمع کارگری و... و یا در يك کشور و جامعه) ممکن است موجب طوفانی از اغتشاشات ایجاد کند، يك مدیر یا يك دستگاه مدیریتی چگونه می‌تواند حرکت‌های ریز اینهمه افراد را پیش‌بینی کند و بر اساس محاسبات تصمیم‌گیری کند.

اما امروز انسان با گستاخی بیش از پیش می‌رود که بگوید: آنچه برآستی علم است هوا شناسی و مدیریت است. علم آن است که نسبت به «فلّه»ها به ما شناخت‌دهد نه آنچه نسبت به تگّه جراحی شده و بخش جدا شده.

نظم در بی‌نظمی یا نظم بر بی‌نظمی، یعنی علم بر طبیعت همان‌طور که هست بدون جراحی. حدود ۵ دهه (پنجاه سال اخیر) است که «جراحی موضوع اندیشه» که روزگاری از افتخارات اهل دانش بود به زیر سوال رفت و بتدریج سیمای ناخوش‌آیند پیدا کرد. زمانی «علم تخصصی» یک ضرورت و یک حقیقت شیرین تلقی می‌گشت نه یک «ناچاری» ای که از عجز بشر ناشی شده است؛ اما در این ۵ دهه اخیر عنوان «الهه بی‌چارگی بشر» به خود می‌گیرد.

اصطلاح «فونکوسیونالیسم» ابتدا با یک بار معنائی ناخوش‌آیند، سپس با عنصری از نفرت در محافل علمی رواج پیدا کرد. انسانی که روزگار درازی از تاریخ، علمش برای ایجاد و گسترش سیستم‌های فونکوسیونالیته و جراحی اندیشه و نیز جراحی موضوع اندیشه، سپری شده است اینک شعار «فونکوسیونالیسم موقوف» و «جراحی ممنوع» سر می‌دهد.

ما نمی‌گوئیم انسان در این جهت‌گیری گستاخانه به نتیجه نهائی، یا حتی نتیجه نسبی کلان خواهد رسید و در حد کلان از نیاز او به نظم ریاضی کاسته خواهد شد. لیکن آنچه هست این خجستگی است که احساس بی‌زاری از فونکوسیونالیسم پنج فایده مبارک را دارد:

۱- چگونگی عاملیت انسان بر اندیشه خود در طول تاریخ گذشته‌اش، و چگونگی سازمان‌دهی انسان بر اندیشه خود که اولین علم بشر است، بعنوان یک مسئله بزرگ علمی، فراز و برجسته می‌شود.

۲- یکی از فرق‌های اساسی بینش‌ها، مکتب‌ها و فلسفه‌ها با همدیگر در همین چگونگی جراحی کردن اندیشه و چگونگی جراحی کردن موضوع اندیشه، است.

۳- شناختن حقیقت فونکوسیونالیسم، و منفی دانستن آن به جای پرستیدن آن.

۴- این گستاخی و هیاهویی که مبتنی بر آن می‌شود، عامل بازدارنده از گرایش افراطی به فونکوسیونالیسم، می‌شود.

۵- هر متفکر در هر علم به نتایجی خواهد رسید که با سیستم‌بندی خاص که به اندیشه‌اش داده، همسرخ باشد. دو اندیشمند با دو نظم ریاضی متفاوت که به اندیشه‌شان داده‌اند به یک نتیجه واحد نخواهند رسید.

دو اندیشمند که هر کدام هستی را به نوع خاصی و متفاوت با دیگری سیستم‌بندی می‌کند در هیچ علمی به نتایج واحد و نظر موافق نخواهند رسید.

طب بقراطی با سازمان اندیشه‌ای خاص، درد شناسی خاص و مطابق بدن شناسی خاص، درمان خاص را می‌داد. پزشکی امروزی با سازمان اندیشه‌ای خاص، درد شناسی خاص و مطابق بدن شناسی خاص، درمان شناسی خاص را می‌دهد. که این غیر از آن و آن غیر از این است.

خدای سقراط یکی، خدای افلاطون یکی دیگر، خدای ارسطو خدای دیگر و... خواهد بود.

همین مورد پنجم است که در این کتاب به کار ما می‌آید که از جانبی نکته بس مهمی را در «نقد مبانی حکمت متعالیه» به ما خواهد داد - بل یک موضوع علمی بزرگ را - و از جانب دیگر مهمترین نکته اشتباه پلورالیست‌های نوین را روشن خواهد کرد. پلورالیست‌های نوین که در عین باور به خدا و پیامبران، در عرصه دین اصطلاح «قرائت‌های مختلف» را در حد افراط بل غلط آماسانیده‌اند.

تاریخ تحول نظم ریاضی و فونکوسیونالیسم در اندیشه و علم:

اکنون از این دیدگاه به جریان تاریخی «هندسه شناخت» می‌پردازیم و آن را در ۶ مرحله زیر بررسی می‌کنیم:

۱ - از آغاز اندیشه بشری تا سفسطائیان.

۲ - از پیدایش سفسطه تا سقراط.

۳ - از سقراط تا ارسطو.

۴ - از ارسطو تا فرانسیس بیکن (۳۲۲ ق م - ۱۶۲۶ م).

۵ - از بیکن تا اگوست کنت (۱۸۵۷ - ۱۶۲۶).

۶ - از کنت تا ۵ دهه اخیر (۱۹۵۰ - ۱۸۵۷).

نحوه سخن با سبک بالا و انداختن جریان بحث‌های مربوط به تاریخ علم همیشه به بستر یونانی آن، و نادیده گرفتن متفکران هندی، چینی، ایرانی و مصری غیر منصفانه است لیکن این روند مرسوم شده است و من نیز از این رسم پیروی کردم.

۱- تا سوفسطائیان:

انسان‌ها در این مرحله نه در صدد چیزی بنام علم بودند و نه مدعی آن، آنان با یک زیست طبیعی همراه با اذعان به عجز و ناتوانی خود در تبیین نظم بی‌نظمی طبیعت، با تسلیم شدن در مقابل آن، زندگی می‌کردند.

۲- سوفسطائیان:

وقتی که انسان در صدد شناخت هستی برآمد بیش از پیش به ناتوانی خود در قبال فلّه جهان و نظم در بی‌نظمی، پی برد و باور کرد که یا جهان خیال است و یا اندیشه و تعقل انسان توهمی بیش نیست. یا هستی سفسطه است یا تعقل. بدیهی است وقتی که هستی خیال باشد عقل نیز که جزء آن است خیال می‌شود. گروهی به این نتیجه رسیدند، گروه دیگر تنها فکر و اندیشه را به سفسطه محکوم کردند.

(مقصود از این مرحله بندی توجه به فرازهایی است که تحوّل در «نظم ریاضی تفکر» رخ داده است و گرنه انسان‌ها هزاره‌ها پیش از سوفسطائیان و سقراط دارای اندیشه و علم بودند بویژه از دیدگاه انسان شناسی اسلام).

سقراط تا ارسطو:

سقراط بر چیزی بنام «نظم اندیشه» اصرار ورزید که: اگر ما جهان را، جهان فلّه را نمی‌توانیم تحت یک نظم معین در آوریم که در حیطه تفکرمان قرار گیرد، دستکم می‌توانیم اندیشه خودمان را تحت یک نظام مشخص قرار دهیم تا افکار خودمان را و گفتارهایمان را از پرت و پلا اندیشی و پرت و پلاگوئی حفاظت کنیم.

اما این نظم ادعائی سقراط لازم گرفته بود که جهان نیز درست در شکل و قالب همان نظم فرض شود که اندیشه در آن نظم قرار می‌گرفت.

و با بیان دیگر: هر نظمی که به اندیشه داده می‌شد نیازمند بود که همان نظم به جهان نیز (دستکم در قالب فرض) داده شود و ریاضی کردن ذهن لزوماً و الزاماً ریاضی کردن جهان را ایجاب می‌کرد.

مثال: افلاطون فیلسوف بود، همسایه دیوار به دیوار او در همان کوچه از شهر آتن، فیلسوف نبود. فرق میان این دو درجه چیز بود؟ بی‌درنگ خواهیم گفت فرقشان دانشمند بودن و دانشمند نبودن است. این پاسخ بی‌درنگ ما نیز صحیح است. لیکن پرسش این است: آن دانشی که افلاطون دارای آن و همسایه‌اش فاقد آن بود چیست؟

چه چیزهایی برای افلاطون مکشوف و شناخته شده بود که برای همسایه‌اش مجهول و نامکشوف بود؟

آنچه افلاطون داشت عبارت بود از «نظاممند کردن اندیشه‌اش» فقط، که همسایه‌اش از این تنظیم اندیشه، عاجز بود.

از قدیم در فرهنگ اروپائی، فیلسوف به کسی گفته‌اند که اندیشه منظم داشته باشد، شخص به نسبتی که از نظم فکری برخوردار می‌شد فیلسوف‌تر بود. در فرهنگ شرقی نیز به کسی حکیم گفته می‌شد که دارای اندیشه منظم بود و با نسبتی که از نظم فکری برخوردار می‌شد حکیم‌تر می‌گشت.

مراد از دانش، فلسفه و حکمت، بیشتر همین نظم بود تا شناخت حقیقت جهان و اشیاء جهان.

به عبارت خلاصه‌تر: در عمل، هندسه اندیشه تقدم داشته است. بشر ابتدا به اندیشه‌اش نظم داده سپس به تبع آن جهان را جراحی کرده است.

پس از اعدام سقراط، افلاطون در تکمیل بنای او کوشید ریاضی کردن ذهن و فکر را پروراند. او با مشکل بزرگی روبه‌رو بود هر گامی که در تنظیم اندیشه بر می‌داشت می‌بایست همان گام را در ریاضی کردن هستی نیز بردارد، ناچار می‌گشت در هر جا که اندام جهان در زیر الگوی نظم فکری، کاستی نشان می‌داد محل کاستی را با یک «ایده» و «مثال» پر کند که مسئله سراز ایده‌ها و مُثُل افلاطونی در آورد.

او ابتدا ذهن و فکر را بدون وصله و پینه بُرش می‌داد و جراحی می‌کرد ولی وقتی به تطبیق جهان با آن الگو می‌رسید به وصله و پینه متوسل می‌گشت؛ همین عمل لزوماً و الزاماً از نو برمی‌گشت و سازمان اندیشه‌ای او را نیز نیازمند وصله و پینه می‌کرد. در نتیجه مثل و ایده‌ها که تنها برای تکمیل سیستم جهان پیش کشیده شده بودند در بنیانی‌ترین بخش اندیشه او جای گرفتند و ایفای نقش کردند. انسان در این میدان بر هر جراحی‌ای توان دارد غیر از جراحی اندیشه از جهان، زیرا جهان موضوع اندیشه است و جراحی این دو از همدیگر مصداق سالبه بانتفای موضوع می‌گردد. امکان ندارد که ذهن در قالب يك نظم ریاضی کار کند اما موضوع اندیشه و موضوع علم فله‌ای و در حالت نظم طبیعی باشد.

کاری که افلاطون انجام داد سه چیز بود:

- ۱) پروراندن نظم ریاضی اندیشه، که استاد محبوبش پی‌نهاده بود.
- ۲) افزایش: افزودن چیزهایی بر جهان هستی که وجود نداشتند.
- ۳) همین افزایش بر جهان هستی، افزودن در سازمان اندیشه را لازم گرفته بود.

ارسطو:

ارسطو کار ریاضی کردن ذهن و اندیشه را در بالاترین حد ممکن، به انجام رسانید و چیزی برای اندیشمندان بعد از خودش باقی نگذاشت اگر دیگران در این مورد کاری کرده‌اند تنها بر پختگی مسئله پرداخته‌اند. ارسطو منطقی را بنیان نهاد که مصداق «دو دوتا چهارتا» گشت، سازمانی دقیق و معین، معینی که جایی برای تعیین دیگر، باقی نگذاشت.

او بر هستی چیزی نیفزود بل هستی را مجبور کرد که در سازمان منطقی او جای بگیرد و با آن مطابقت کند. منطقی ارسطویی ایجاد می‌کند که هر زیادی و نیز هر کاستی‌ای که در تطابق این منطق با جهان تصور شود، این جهان است که باید خودش را اصلاح یا ترمیم نماید. نه اندیشه و نه انسانی که با این منطق می‌اندیشد.

افلاطون با دو چیز روبه‌رو بود و روی آن دو، کار می‌کرد: اندیشه و جهان.

اما ارسطو فقط يك چیز را موضوع کار خود قرار داده بود: اندیشه.

جهان ارسطو از منطق او زاده می‌شد. منطق او گاو فربه و زیبایی بود که جهان از پستان‌های آن دوشیده می‌شد.

منطق ارسطو آستن فلسفه‌اش است و فلسفه او همان جهان ریاضی شده اوست. این منطق به هیچ وجه نیازمند نگاه به جهان، نیست، گرچه انسان در هیچ شرایطی نمی‌تواند جهان و اشیاء جهان را نادیده بگیرد.

ارسطو «تصور» را آزاد و رها گذاشت اما «تصدیق» و داوری را سخت به زیر مهمیز ریاضی و قالب و سیستم معین، کشید. بدیهی است کار او در تنظیم ذهن، نهائی‌ترین کار است؛ لیکن به روشنی پیداست که این کار اصالت ذهن و تبعی بودن عین را لازم گرفته است بل کار او غیر از «اصالت ذهن» چیزی نیست بطوری که اگر این اصل از منطق او منتهی شود از این سازمان زیبا چیز منظمی نمی‌ماند.

ارسطو متبخرانه - و در این تبختر حق داشت - به منطق منظم خود می‌بالید و از اینکه از ایده‌های افلاطون بی‌نیاز است احساس غرور می‌کرد. غافل از این که اصل «اصالة الذهن» او ایده‌های زیاد (زیادتر از ایده‌های افلاطون) را ایجاد خواهد کرد، «عقول عشره» در فلسفه او موجودهای قطعی تلقی شدند و ایده‌ال‌تر از آن تطبیق «۹ عقل» بر «افلاک نه‌گانه» و فلك اطلس، بقدری موهوم درآمد که مصداق «مضحك» گشت در حالی که مثل افلاطون در عین موهوم بودنش هرگز مضحك نبوده و نیست.

ایده‌گرائی مکتب ارسطو در عقول عشره و ماندنش خلاصه نمی‌شود پایه اصالة الذهنی آن، ایده‌های زیادی را در پی آورده است که از وحشتناکترین آنها «اعتباری بودن ماهیت» در عینیت خارجی اشیاء است که برخی از پیروان مسلمان او بالاخره به آن رسیدند و واقعیت «کثرت اشیا» را انکار کردند.

از طرفی تفکیک «وجود از ماهیت» در عرصه ذهن از اقتضاهای حتمی «منطق منظم به نظم ریاضی» او است و از طرف دیگر اصالة الذهن و مجبور کردن جهان هستی بر تبعیت از ذهن، همان اصیل ذهنی را در عین نیز اصیل، می‌نماید. و نیز همان

اعتباری ذهن را در خارج نیز اعتباری، می‌نماید. بدین‌سان نه تنها در جهت افزایش دچار افزایش‌هایی (مانند عقول عشره) می‌گردد بل در جهت کاهش به کاستنی‌های وحشتناکی از جهان دچار می‌شود، کثرت را از جهان می‌گیرد، ماهیت‌ها را از اشیاء جهان برمی‌گیرد. در حقیقت بخشی از باور سوفسطائیان گروه اول، را می‌پذیرد. و چنین می‌شود:

جهان سفسطه نیست، تنها ماهیت‌ها و کثرت‌ها موهوم هستند.

و این سرانجام فلسفه او (پس از مراحل پرورش) بود.

جهان هستی پدیده‌تر و عظیم‌تر از آن بود که ذوب شود و در سازمان لوله‌کشی منطق ریاضیمند او جای بگیرد، جهان تنها ریاضی نبود و نیست. گرچه ریاضی کردن ذهن و اندیشه، اولین ضرورت برای دانش‌گرایی انسان بوده و هست.

انسان در این مغاک، چالش دردآور و مستمر با ریاضی کردن دارد، نه‌می‌تواند و نبایست از آن دست بردارد و نه‌می‌تواند و نبایست از آن، تارهای زنجیری برای خود بتند. و همین است مشکل عظیم و گرفتاری بزرگ بشر که اگر بشر شیر است در این مغاک ناتوانی ناله هزاران ساله سر داده است و همچنان می‌دهد.

گفته‌اند: افلاطون فلسفه‌آورد و ارسطو علم را. اما آنچه من می‌بینم غیر از این است مسیحیت جوان خودش را با فلسفه افلاطون سازگار یافت مثل او و ایده‌های او را بر ذهن‌گرایی ارسطو ترجیح داد. مسیحیت پیر در سن هزار و اند سالگی به فلسفه ارسطو روی آورد و سرانجام مسیحیت ارسطویی بود که دادگاه‌های انگیزاسیون را بر علیه دانش و دانشمندان به راه انداخت و این بت‌های ایده‌ای ارسطویی بودند که دانش و دانشمندان در پیش پای آنها قربانی می‌شدند.

ارباب انواع افلاطون، مثلاً «رب النوع اسب» افلاطون، هیچ دانش‌پژوهی را بعنوان قربانی نبلعیده است. لیکن عقول عشره ارسطویی که به افلاک تطبیق می‌گشت اگر می‌توانست تا ابد هر کیهان‌شناسی را می‌بلعید و «هل من مزید» می‌سرود.

از ارسطو تا بیکن:

کار بزرگ و دقیق ارسطو به قدری مستحکم بود و چنان سازمانی از نظم ریاضی به اندیشه بشری داده بود که شتاب آن در عرصه اندیشه ۱۹۴۸ سال فعال گشت. در بررسی فرازهای مسئله «ریاضی کردن» یا «ریاضی شدن اندیشه» شش فراز شمرده شد، فاصله سقراط با سوفسطائیان، فاصله افلاطون با سقراط و نیز فاصله ارسطو با افلاطون همان فاصله یک نسل به نسل دوم است ولی فاصله ارسطو با بیکن ۱۹۴۸ سال است و فاصله آگوست کنت با بیکن نیز ۲۳۱ سال و از کنت تا ۵ دهه اخیر ۱۰۳ سال است.

این فاصله بس ممتد میان ارسطو و بیکن معلول دقت و کمال ریاضی‌مند شدن منطق ارسطو است اگر عظمت کار ارسطو در ریاضی کردن اندیشه است عظمت کار بیکن در رها سازی اندیشه بشر از این سازمان مستحکم، است.

سیطره ۱۹۴۸ ساله هندسه منطق ارسطویی بر جریان اندیشه، افتخار بزرگی است؛ اما اندیشه نیز حق دارد شاکی باشد از این‌که منطق ارسطویی او را در این نوزده قرن و نیم به زندان کشیده است (گرچه مهندسی ساختمان این زندان، دقیق و زیباست) زیرا اندیشه در قبل از ارسطو بطور مدام و با تناوب‌های کم فاصله، در تحول بود بعد از بیکن نیز روزه‌روز متحول گشت.

در یک بررسی ریشه‌ای جامعه‌شناسانه مشخص می‌شود که «ابطال‌گرایی» پوپریسم و شعار «علم آن است که ابطال‌پذیر باشد»، غیر از عکس‌العمل و یک واکنش جبری - جبر اجتماعی - در قبال ابطال‌ناپذیری سازمان و نظم منطق ارسطویی، نمی‌باشد. بشر دانشمند فریاد می‌کشد: علم آن است که غلط باشد، دانش آن است که دانش نباشد!!!.

پیشتر شعار «اطلاق‌گرایی محکوم است» را داشتیم که یک حقیقت بود اینک آن را بیش از حد پرورانیده و با ابطال‌گرایی، یعنی افراطی‌ترین منطق روبه‌رو گشته‌ایم و یا بگوئیم تفریطی‌ترین منطق.

علم تا چه حد پیشرفت کرده، چه قدر توانسته بشریت را بهره‌مند نماید، چه قدر انسان را به سعادت برساند، چه میزان برگرفتاری‌های انسان افزوده است، چه صحیح را انجام داده و چه خلافی را مرتکب شده، همه اموری هستند به جای خود؛ آنچه مهم است و باید دانسته شود این است: انسان هر منطقی را ایجاد کند و پیرو هر نظم ریاضی اندیشه باشد از افراط و تفریط

بری نخواهد بود و ظاهراً همین برای بشر کافی است، اگر چنین نبود او را این چنین نمی‌آفریدند. انسان بایستی نه از این حقیقت گله‌مند باشد و نه با این واقعیت به ستیز پردازد، صرفاً به وظیفه خود که در آفرینش به عهده او گذاشته شده بپردازد. انسان نامطلق در جهان نامطلق به علم نامطلق و توسعه نامطلق آن، راضی باشد.

ارسطو در جراحی جهان هستی و ریاضی کردن آن تنها به یک تجزیه دست‌زده بود: فیزیک و متافیزیک. بیکن بدون این که منطق منظم ارسطویی را رد کند منطق ماتریالیسم را بر پا کرد. او در حقیقت منطقی در مقابل منطق ارسطویی نیآورده بود بل که موضوع اندیشه را جراحی و بخش‌بخش کرده بود.

بیکن به همان فیزیک و متافیزیک ارسطو نگاه کرد بخش متافیزیک را مانند منطق ارسطو محترمانه کنار نهاد و شروع کرد به جراحی بخش فیزیک. یعنی بیکن سه کار کرد که در حقیقت یک کار بودند:

۱ - منطق ارسطویی را محترمانه به کناری گذاشت.

۲ - متافیزیک ارسطویی را محترمانه در کناری قرار داد.

۳ - فیزیک ارسطو را به زیر مهمیز ریاضی و جراحی کشید.

بدیهی است با جراحی موضوع، اندیشه نیز جراحی می‌شود. این بار نوبت رسیده بود که ذهن از عین پیروی کند و «اصالة العین» بیکنی بود که بتدریج اما با سرعت جای «اصالة الذهن» ارسطو را می‌گرفت.

اینک در فراروی فرد اندیشمند یک «هستی» قرار داشت که کالبدشکافی می‌شد و اندام‌هایش از هم جدا می‌گشت گرچه این تجزیه و تفکیک در مواردی با اعتبارهای ذهنی باشد.

اگر بیکن نام کتابش را «ارغنون نو» نمی‌گذاشت نیز سازنو را با آهنگ نو نواخته بود، نواختنی که شاید خودش نیز باور نداشت این قدر فراگیر و پیش‌رونده تا حد افراط باشد.

هم ارسطو و هم بیکن در حقیقت کار افلاطون را تکمیل کرده‌اند یکی بیشتر به تنظیم اندیشه توجه داشت و دیگری بیشتر به تنظیم موضوع، و هر سه راه و هدف سقراط را تکامل داده‌اند. می‌شایست میان ارسطوئیسم و بیکنیسم هیچ تعارضی پیش نیاید و کاملاً مکمل همدیگر باشند و چنین هم آهنگی‌ای ناممکن نبود؛ لیکن هنوز خیلی زود بود که نظم ریاضی به چنان مرتبه والائی برسد و غول مهار ناپذیر نظم در بی‌نظمی هستی را مهار کند، و گویی چنین چیزی برای بشر محال است و حقیقت هم همین است.

عنصر فلگی در دو منطق:

منطق ارسطویی دقیق و دارای کاملترین نظم ریاضی است از این جهت هیچ عنصر فله کاری و فلگی یا اثری از نظم بی‌نظمی جهان هستی، در آن نمی‌بینیم؛ اما از جهت دیگر که یک منطق صرفاً فلسفی است و با کلیات (کلیات مطلق) سروکار دارد، «وجود» موضوع آن است نه «اجزاء وجود»، می‌توان همین ماهیت صرفاً کلی بودن و صرفاً کلی‌نگر بودن را یک عنصر بزرگ و تعیین‌کننده فلگی دانست.

وانگهی خصیصه «خیلی ریاضی بودن» و به نهایت نظم ریاضی رسیدن، خود نوعی فلگی است؛ زیرا گفته شد نظم ریاضی اجنبی است نسبت به نظم طبیعی. انسان می‌خواهد هستی را بشناسد پس عینک او نباید از هستی کاملاً اجنبی باشد.

منطق بیکن از این جهت که موضوع را تجزیه کرده، هستی را به بخش‌های متعدد قسمت کرده، از کلی‌نگری ارسطویی در حد فاحش کاسته است ولی این منطق قهراً ناچار است تبیین اصل وجود - هستی‌شناسی در روند مطلق - را به کناری واگذارد، به شعار «نمی‌دانم» و «چندان کاری با آن ندارم» متوسل شود و از این جهت به فله‌کاری دچار شود.

نمی‌دانم تا چه حدی توان بیان منظورم را در این اوراق دارم و یک چیز عامل می‌شود که در ارائه هسته اصلی منظورم ناتوان باشم و خواننده حق دارد بگوید: بر فرض همه این سخنان درست، هدف نهائی از این بحث چیست؟ اما تا آخر مطلب این پرده را کنار نخواهم زد علی‌الحساب می‌گویم: تا اینجا به این نتیجه می‌رسیم که اعطای نظم ریاضی بر ذهن و اندیشه و سر و سامان دادن به فکر، و نیز اعطای نظم ریاضی به جهان و موضوع اندیشه، هم لازم است هم لازم نیست، هم حق است هم باطل است، پاسخ این تناقض و چون و چرای آن به آخر این مقاله می‌ماند.

از بیکن تا پنج دهه اخیر:

در این مسئله اشخاصی مانند سوفسطائیان، سقراط، افلاطون، ارسطو و بیکن نه بعنوان فرد و شخص بل بعنوان سمبل جریان عینی «علم خواهی» و «دانش طلبی» بشر تلقی می‌شوند. این آنان نیستند که میان نظم ریاضی که يك ضرورت است و نظم طبیعی که يك حقیقت و واقعیت است، گاهی به این طرف و گاهی به آن طرف رفته‌اند، بل این جامعه بشری است که مانند رودخانه خروشان گاهی خود را به دیواره این ساحل و گاهی به دیواره آن ساحل کوبیده است. صرف نظر از مسئله بزرگ «رابطه جامعه و قهرمان» بالاخره دستکم با درصدی باید گفت: بیستون را عشق کند و شهرتش فرهاد برد.

عجز و ناتوانی بشر از معاینه و تشریح جهان بما هو جهان، این اضطراب خروشان را بر او تحمیل کرده و این پهلو زدن به این دیواره و آن دیواره، را ایجاباً از او می‌خواهد.

هندسه زیباترین و شیرین‌ترین علم است از جانبی ذهنی‌ترین و از جانب دیگر علمی‌ترین دانش است و از جانب سوم نیز عملی‌ترین علم است. از جهت ریاضی کردن اندیشه و ریاضی کردن جهان، متعادل‌ترین علم است در این دانش همان میزان که اندیشه به زیر مهمیز ریاضی می‌رود به همان میزان موضوع آن یعنی جهان و اشیاء جهان نیز ریاضی می‌گردد. این تعادل دوجانبه در هیچ دانشی به همان میزان هندسه وجود ندارد. در علوم دیگر گاهی اندیشه بیش از موضوع بار ریاضی شدن را تحمل می‌کند مانند علم حساب. و گاهی موضوع بیش از اندیشه دچار ریاضی سازی می‌گردد مانند شیمی، که دهانه کیسه جدول مندلیف هنوز باز است تا جراحی شده‌های دیگر را در خود جای دهد.

هندسه، جهان و اشیاء جهان را در قالب اشکال معین و معدود جای می‌دهد از مثلث تا کثیر الاضلاع و منحرف، و از برکت ذات متعادل خودش، خلاق است و بیش از هر علمی سزاوار این لقب و عملی‌ترین علم است.

از نگاهگاه دیگر آنچه در جهان هستی وجود ندارد همین اشکال و احجام هندسی است. هندسه جراحی‌آمیزترین دانش است و مصداق کامل فونکوسینوالیسم. بر همین اساس اگر اندیشه هندسی، کار و عمل هندسی در جهان نبود چیزی بنام «هنر» چندان ارزشی پیدا نمی‌کرد. هنر یعنی چیزی که مسؤلیت‌ش ترمیم جراحی‌هاست، برگردانیدن «ریاضی شده‌ها» به سوی طبیعت اصلی. انسان‌ها صوت را تقطیع کردند و از آن حرف‌های معین درست کردند و با آن حرف‌ها سخن گفتند سخن يك نظم ریاضی است. شعر منظوم سخنی است که از نو نظم ریاضی دیگری به خود گرفته است تنها به این خاطر که این نظم بر علیه نظم ریاضی اول، است دارای جاذبه است.

انسان‌ها مفاهیم را تقطیع کردند هر مفهوم را از مفهوم دیگر جراحی نمودند. سخن احساسی و شعری، با ایهام، امهام، کنایه، استعاره، استخدام و... همراه است یعنی ویژگی‌ای بر علیه تقطیع مفاهیم دارد، که خوش آیند است.

هنر آشتی دهنده میان نظم ریاضی و نظم طبیعی است یا بگوئید: جنبش خاطره‌ای از حقیقت هستی است که در دل انسان اسیر و دربند شده در بنگاه نظم ریاضی، است. هنر بوی مادر است که در آن سوی دیواره‌های نظم ریاضی به مشام فرزند می‌رسد. حتی کوبیسم نوعی هندسه است بر علیه هندسه، نوعی نظم ریاضی است بر علیه نظم ریاضی.

بنابراین سه نوع نظم داریم:

۱ - نظم طبیعی که از نگاهگاه نظم ریاضی، نظم در بی‌نظمی است.

۲ - نظم ریاضی که از نگاهگاه نظم طبیعی، ضد نظم است.

۳ - نظم هنری که رابط میان این دونا متئانس و دو مخالف، است.

فرق میان آهو، ارسطو، مجنون لیلی، چیست و در چیست؟؟ تنها يك چیز: اولی در ببحوحه نظم طبیعی است دومی در شدت نظم ریاضی است و سومی از نظم ریاضی توبه کرده به نظم طبیعی برگشته است.

همیشه هنر با عنصری از جنون همراه است.

و فاصله میان نبوغ و جنون تنها يك پرده نازک است.

یا ایها الانسان ما غرک بریک الکریم.

وما اوتیتم من العلم الا قليلا.

اگر آهو طبیعت است و ارسطو دانش، مجنون هنر است.

کمونیسم چیزی نبود جز بالاترین فراز نظم ریاضی که بشر به چیزی بنام «جامعه» می داد.

لیبرالیسم قرن بیست چیزی نیست جز شورش بر علیه نظم ریاضی افراطی جامعه.

«داروینیسیم اجتماعی» که اسپنسر پیشنهاد می کرد چیزی نبود جز شورش بر علیه اخلاق و عدالتخواهی بدون عمل، که بی هوده تبلیغ می گشت. در کجای اندیشه ریاضی شده و در کجای هندسه شناخت جایی برای چیزی بنام عدالت، هست. تا چه رسد به منطق «مساوات خواه» انقلاب فرانسه.

منطق انقلاب فرانسه:

جریان بحث ایجاب می نمود که این مبحث (از بیکن تا ۵ دهه اخیر) را، از بیکن به منطق های قرن ۱۹ کشانیده و سخنی از انقلاب فرانسه به میان نیاید؛ زیرا:

۱ - منطق های قرن ۱۹ با منطق بیکن رابطه نسلی دارند.

۲ - منطق انقلاب فرانسه رابطه نسلی ماهوی با منطق بیکن ندارد گرچه همه منطق های پیشین هر کدام «جزء العله» ای در میان علت های جزئی فراوان، هستند که مجموع آنها انقلاب را (در ۱۷۸۹) به وجود آورد.

لیکن در این بحث، واگذاشتن پدیده اجتماعی بزرگی بنام انقلاب فرانسه و عبور از روی آن، روا نبود و نیست.

خواه این انقلاب يك پدیده مستقیم علمی باشد (یعنی مولود آگاهی های افراد و حاصل چگونگی هندسه اندیشه باشد) و خواه يك پدیده طبیعی که عصبانی بر علیه هندسه های اندیشه ها (یعنی مولود اقتضاهای نا آگاه افراد و حاصل طبیعت انسان) باشد و خواه ماهیت آن مرکب از هر دو باشد، در هر صورت مراد از منطق انقلاب «جنبه آگاهانه افراد جامعه» است که انقلاب کرده یا دچار انقلاب گشته اند.

منطق انقلاب همان است که انقلاب بوسیله آن توجیه و توضیح می شود: چرا حرکت کردیم؟ چرا حرکت انقلابی کردیم (نه تدریجی)؟ چه می خواهیم؟ پاسخ این چراها با همدیگر يك نظم حساب شده و ریاضی می یابند و در يك سیستم مشخص، منطق انقلاب را تشکیل می دهند.

هسته اصلی منطق انقلاب فرانسه «مساوات خواهی» بود و همین اصل آن، فرازترین نماد هندسی گری آن است. زیرا آنچه در جهان هستی وجود ندارد مساوات است. جهان هستی سرتاسر عدل و تعادل و معادله هاست و مساوات غیر از عدالت است.

انقلاب فرانسه رهبر نداشت و این از ویژگی های ماهوی آن بود. يك رهبر خواه شخصیت او مولود ماهیت انقلاب باشد و خواه رابطه او با انقلاب يك رابطه تعاطی و تعاملی باشد (شرح این موضوع خواهد آمد) بهتر از يك هیئت است که در جای رهبری قرار گیرند. بهتر، از این جهت که منطق انقلاب مشخص تر و روشن تر، شناخته می شود.

انقلاب فرانسه در همان صبح پیروزی خود مرد (مرگ نه انحراف) آنچه باقی ماند تاثیر آن بود نه خود آن. این مرگ بدلیل دو واقعیت زیر بود:

۱ - افراط در «نظم ریاضی خواهی»: انقلاب يك نظمی را برای پس از پیروزی خودش می خواست که فرآیند آن چیزی بنام «مساوات» باشد. یعنی ریاضی ترین ریاضیات که این ویژگی جز در ارقام ذهنی در جایی محقق نمی شود. ذهن می گوید: هر ۴ با ۴ دیگر مساوی است، هر هفت با هفت دیگر مساوی است و باید بگوید. اما آنچه در عینیت هستی وجود دارد «معدود» است نه «عدد» و هیچ معدودی با معدود دیگر مساوی نیست زیرا هیچ شیئی با شی دیگر مساوی نیست دستکم در جهتی از جهات متفاوت هستند.

۲ - فقدان يك رهبری با وحدت طبیعی و جایگزین شدن يك رهبری ریاضی «هیئت» به جای آن: هیئت رهبری در انقلاب فرانسه مصداق «دموکراسی قبل از دموکراسی» بود انقلاب برای دموکراسی بود و دموکراسی باید از انقلاب زاده می شد سپس با سیر تکاملی خود به کمال می رسید در حالی که هیئت رهبری که از نموده های نهائی دموکراسی است قبل از تولد دموکراسی،

به عمل پرداخته بود که بنوعی مصداق «تقدم الشيء على نفسه» را تداعی می‌کرد، در يك جمله: این واقعیت واقعیت دیگری بنام عنصر زمان را از بین برده بود.

بدون این‌که این ویژگی را نشان نقص یا کمال انقلاب بدانیم و تنها از يك سوی سکه نگاه کنیم، این واقعیت یکی از عوامل مرگ زودرس آن انقلاب بود. مرگی که مردم انقلاب کرده را در رکاب ناپلئون جمع کرده و در برف‌های روسیه مدفون می‌کند مساوات خواهان در زیر برف و مخالفین‌شان در کاخ‌های فرانسه.

فرانسه انقلاب کرده و انگلیس انقلاب نکرده دو تفاوت دارند انگلیس مجلس اعیان (سنا) دارد فرانسه از مسئولیت سنا کاسته و چیزی به نام «شورای نگهبان» در آورده است فرانسه دربار را تعطیل کرده انگلیس آن را موزه وار محفوظ داشته است. در پیکر فرهنگ عینی دو جامعه تفاوت دیده نمی‌شود. گرچه بحق گفته شده انقلاب فرانسه انقلاب کل اروپا بود.

انقلاب و هندسه شناخت:

تعریف: انقلاب يك تحول اجتماعی است که فرآیندی از اقتضاهای شخصیت اجتماعی افراد جامعه باشد بطوری که فاعل آن و زمینه وقوع آن - هر دو - «شخصیت جامعه» باشد.

ویژگی‌های ضروری يك انقلاب:

۱ - هر فرد انسان يك «شخصیت فردی» دارد و يك «شخصیت اجتماعی»، انقلاب چیزی است که خیزشگاه آن شخصیت فردی افراد نباشد. خواه اکثریت شخصیت فردی افراد با آن موافق باشد یا مخالف.

۲ - انقلاب چیزی است که خیزشگاه و زمینه وقوع آن «تخصص متخصصین» نباشد. بل که متخصصین علوم بعنوان متخصصین و از دیدگاه تخصص‌شان در آن با چشم حیرت بنگرند و ماهیت آن را نسبت به علم مورد تخصص‌شان اجنبی و بیگانه بدانند.

۳ - انقلاب چیزی است که هر کدام از افراد جامعه هم «جزء العله» وجود آن باشند و هم از تحولی که به وجود می‌آورند سخت نگران باشند.

۴ - انقلاب آن است که جزئیات وجودی آن پس از پیروزی مطابق توقع و پیش‌بینی هیچ‌کدام از افراد جامعه نباشد.

۵ - عاملیت متقابل، تعاطی و دیالکتیک میان انقلاب و افراد جامعه برقرار باشد: تك تك افراد از جهتی عاملی در به وجود آمدن آن باشند و از جهتی ابزار و بازچه‌ای در دست انقلاب، باشند.

هر انقلابی که فاقد یکی از ویژگی‌های فوق باشد انقلاب نیست و یکی از ماهیت‌های زیر را دارد:

۱ - يك شورش است با دامنه نسبتاً گسترده، يك شورش بزرگ است: شورش چیزی است که ایجاد کننده آن، شخصیت فردی افراد است خواه شخصیت اجتماعی آنان موافق آن باشد و خواه مخالف. نام دیگر آن «فتنه» است و سایر تفاوت‌های ماهوی شورش و انقلاب به شرح زیر است:

الف: معنی و مفهوم «گروه» یا «حزب» بر ایجاد کنندگان شورش، صدق می‌کند و در ماهیت يك حرکت ملی فراگیر، نمی‌باشد.

ب: رابطه حرکت و هدف: انقلاب دارای يك «شخصیت» است که خود همین شخصیت هدفمند است. اما شورش ابزار دست افراد است که آنان هدفی دارند.

با بیان دیگر: انقلاب آن است که افراد جامعه را ابزار خود می‌کند. و شورش ابزار دست افراد است.

ج: فروکشی شورش میتواند و ممکن است با اراده افراد باشد و انقلاب وقتی فروکش می‌کند که (مانند يك آتشفشان) انرژی انباشته چندین ساله یا چندین قرنی آن، تمام شود. حتی رهبری در جهت دادن به آن مؤثر است نه در فروخوابانیدن آن.

۲ - یا يك حرکت علمی و تخصصی است که بر اساس يك سری محاسبات علمی مسیر حساب شده معین علمی را طی می‌کند و يك پدیده کاملاً «مصنوعی» است مانند هر محصول علمی دیگر.

هیچ محصول علمی‌ای نیست مگر اینکه مصنوعی است خواه محصولی از محصولات علوم تجربی باشد و خواه محصولی از محصولات علوم انسانی، باشد.

در ماهیت شورش محاسبه وجود ندارد گرچه رابطه آن با هدف، حساب شده است.

توضیح: ممکن است افرادی یا گروهی مطابق محاسبات فردی یا گروهی خود به درون انقلاب آمده باشند یعنی ممکن است حرکت‌های «علمی، تخصصی» و «شورشی» به درون انقلاب آمده و مطابق محاسبات خودشان با انقلاب هم‌جهت باشند. اما اینان در پایان خواهند دید که غیر از ابزاری در دست انقلاب (برای اینکه انقلاب به هدفش برسد) چیزی نبوده‌اند. برای‌شان روشن خواهد شد که شخصیت فردی یا گروهی‌شان، بازیچه‌ای در دست انقلاب بوده است.

چنین چیزی نه تنها عیبی و نقصی برای انقلاب نیست بل نشان کمال و قوت ماهیت انقلاب است.

۳ - انقلابی که پس از پیروزی، جزئیات (غیر از اصول مسلم) آن مطابق توقع و پیش‌بینی افراد یا گروهی یا جریانی در بیاید، انقلاب نیست و ماهیت دیگری دارد.

انقلاب چیزی است که «هرکسی از ظن خود یار آن باشد» و هیچ کدام از این ظن‌ها محقق نگردد مگر در اصول مسلم آن. هیچ انقلابی منحرف نمی‌شود (همانطور که هیچ پدیده طبیعی در این طبیعت منحرف نمی‌شود) آنچه منحرف می‌شود نظام محاسباتی و سازمان حساب شده‌ای است که پس از فروکش کردن انقلاب، از تخصص‌ها و شخصیت فردی مدیران جامعه، ناشی می‌شود. یعنی انحراف از هندسه یا در هندسه‌ای اتفاق می‌افتد که پس از پیروزی بر انقلاب وارد می‌گردد.

فروکش: کی و چه زمانی می‌شود گفت: طوفان انقلاب تمام شده و نظم محاسباتی جای‌گزین آن شده است؟ بسته به چگونگی ماهیت انقلاب است، انقلاب‌ها در این موضوع متفاوت‌اند ممکن است يك انقلاب بمحض پیروزی فروکشی آن فرا رسد و ممکن است يك انقلاب پس از پیروزی، مدت زمان زیادی را تا فروکشی طی کند.

علامت و نشان فروکش کردن: انقلاب مانند دریاست اشیائی که به آن بیفتند یا در آن هضم می‌شوند و یا به بیرون رانده می‌شوند. تا عمل هضم و فرا فکنی در يك انقلاب هست آن انقلاب فروکش نکرده است و هنوز به زیر مهمیز نظم ریاضی، نظم محاسباتی نرفته است و به هندسه اندیشه تمکین نمی‌دهد.

انقلاب حقیقی و غیر مصنوعی مانند طبیعت و هر شیئی طبیعی دارای «نظم بی‌نظمی» است وقتی فروکش کرده است که بر نظم ریاضی تمکین کامل داده باشد.

آن مثال جنگل و باغ مهندسی که در آغاز این نوشته گذشت از نو یادآوری می‌شود: يك جنگل بر اساس يك نظم دقیق طبیعی با قوانین دقیق و فرمول‌های دقیق خود به وجود می‌آید و عمر می‌کند. يك باغ مهندسی نیز بر اساس نظم منظم می‌شود و اداره می‌گردد. اولی نظم طبیعی و دومی نظم ریاضی است از دیدگاه نظم طبیعی نظم ریاضی يك بی‌نظمی است و از دیدگاه نظم ریاضی نظم طبیعی يك بی‌نظمی است. يك درختستان وقتی جنگل نیست که کاملاً زیر نظم ریاضی قرار داشته باشد و ماهیت «باغ» پیدا کند.

انقلاب و دانش:

انقلاب از نظر دانش و دانشمندان مورد اختلاف است و چهار نظریه مشخص در این موضوع وجود دارد:

۱ - انقلاب يك چیز بد، مضر، آشفته‌گی، خسارت آفرین و هرج و مرج است. کوچکترین خصلت نکوهیده آن از بین رفتن اموال و جان‌هایی است که فارغ از نظارت «عدل و عدالت» از بین می‌روند. یعنی در سالم‌ترین انقلاب نیز مال و جان عده‌ای (بر خلاف اصول و ماهیت خود انقلاب) تباه می‌گردد که از دیدگاه خود انقلاب نیز ناروا، است.

اگر بناست تغییری (بنیانی یا غیر بنیانی) در جامعه به وجود آید، بهتر است بر اساس اصول «تربیت»، «آموزش»، «هدایت»، «مدیریت» و در بستر «تدریج» باشد. تدریج را نباید وانهاد گرچه در صدد يك حرکت پرشتاب، باشیم.

این نظریه را باید «نظریه هندسه‌گرائی» نامید. بدیهی است طرفداران آن درست در کانون «هندسه اندیشه» و در وسط نظم ریاضی ایستاده و به انقلاب می‌نگرند.

معمولاً آن دسته از دست‌اندرکاران علوم انسانی بویژه جامعه‌شناسی که «کلان‌اندیش» نیستند موافق این بینش هستند. از دیدگاه اینان انقلاب و فتنه هیچ فرقی ندارند.

ژان ژاک روسو ابتدا يك انقلابی بود پس از پیروزی انقلاب فرانسه به این بینش گرائید. و همه لیبرال‌اندیشان که هندسه اندیشه‌شان بر «اصالة الفرد» استوار است چنین می‌اندیشند و همیشه از انقلاب واهمه دارند؛ هم واهمه عقلانی و هم واهمه روانی. ۲ - درست است انقلاب خسارت‌هائی دارد و گاهی سر از خسارت‌های کلان درمی‌آورد و باید از آن پرهیز کرد و اصلاحات را باید به بستر تربیت، آموزش، مدیریت، هدایت و تدریج انداخت. لیکن گاهی و در مواردی شرایط طوری می‌شود که چیزی از این‌ها ساخته نیست و ره چاره‌ای غیر از تن دادن به انقلاب، نمی‌ماند، در این صورت انقلاب يك ضرورت برای پیشرفت و تعالی است. تباهی‌های موردی، که در انقلاب‌ها پیش می‌آید نظر به کلان بودن هدف، اهمیتی ندارند.

ژان ژاک روسو (در پیش از پیروزی) را باید از صاحبان این اندیشه دانست و همه «کلان‌اندیشان»ی که رضایت می‌دهند گاه گاهی الهه «هندسه اندیشه» از سکوی پرستش پائین آید یا موقتاً پرده‌ای بر روی آن کشیده شود، طرفدار این نظریه هستند. ۳ - اسپنگلر نسبت به انقلاب طوری می‌اندیشد که باید نام آن را «راه میانه» گذاشت. به نظر او انقلاب نسبت به «هندسه اندیشه» آن قدرها اجنبی و خشن نیست بل بنوعی صبغه هندسه اندیشه دارد. لزوم و الزام ماهوی نیست که انقلاب حتماً باید جنبه آتش‌فشانی داشته باشد انقلاب خشن نوعی از انقلاب است و خشونت لازمه هر انقلاب نیست. او اصل ماهیت انقلاب را در «مزمّن» بودن و سپس «جهیدن» یا «انفجار» نمی‌داند بل اصل آن را در «خزندگی» آن می‌داند.

تصریح می‌کنم که این برداشت شخصی من از بینش اسپنگلر است.

۴ - برخی دیگر که باید نام‌شان را «کلانتر اندیش» گذاشت، می‌گویند: بحث‌های بالا همگی بی‌هوده است انقلاب يك رخ داد طبیعی است که بر اساس يك سری جبرهای درون اجتماعی، به وقوع می‌پیوندد خواه ما آن را مفید بدانیم یا مضر، پرهیز از انقلاب بیش از يك «خودفریبی» چیزی نیست. پس برای دانشمندان و صاحبان هندسه اندیشه لازم است که به آن بپیوندند موقتاً محاسبات علمی خودشان را کنار بگذارند، و با آن از در ستیز نیابند که جز شکست چیزی عایدشان نخواهد شد گرچه این نیز يك امر ارادی نیست و بسته به ماهیت انقلاب است که کدام افراد را جذب نماید و کدام را فرا فکند. مارکس سمبل طرفداران این نظریه است.

این بینش را باید نوعی «هنر» دانست که در بالاترین قله ماتریالیسم، نگاهی است بر پشت سر، نگاهی به طبیعت، يك رمانتیسم از کانون مکانیسم ماتریالیسم. اما مارکسیسم در این تماشاه رمانتیسم بیش از لحظه‌ای درنگ نمی‌کند فوراً در جامعه پس از پیروزی، يك جامعه مکانیکی بس لوله‌کشی شده، تصویر می‌نماید. زیرا جراحی اندیشه وقتی که بالاتر رود اگر در خدمت تن مادی آدمی باشد به همان میزان نیز جان او را به تنگنا می‌کشاند. همیشه چنین بوده در هر منطق و در هر مکتبی، بسته به میزان هندسی شدن منطق و اندیشه آن است.

رهبری:

۱ - به نظر مارکس و همگنانش، انقلاب ماهیت صد در صد مردمی دارد. خود رهبر معلول و مولود انقلاب است. برای انقلاب يك کارگر با رهبر فرق ندارد از هر دو کار می‌کشد.

این بینش متکی به «اصالة جامعه» و «عدم اصالة فرد» و «معلولیت قهرمان» است.

۲ - نیچه قهرمان پرست: می‌شاید (و یا باید) نظریه او را در يك «قوس صعودی و نزولی» خلاصه کرد. نقش مردم در حرکت‌ها و تحولات اجتماعی در طول تاریخ، این قوس صعودی و نزولی را می‌بایست طی کند و می‌کند: در آغاز تاریخ هر تحول و حرکت را رهبر ایجاد می‌کرد، مردم و شخصیت مردم در دست او مانند موم بود، بتدریج از نقش رهبر کاسته و به نقش مردم افزوده گشت تا حدی که به دموکراسی - این حاکمیت دکان داران، این نظام زنانه، نظام سفله‌گان - انجامید که نقطه اوج صعودی نقش مردم و مردم‌سالاری است که نقش رهبران، تبعی از نقش مردم بل معلولی از نقش مردم است، قهرمان در چنین جامعه‌ای خوار و ذلیل است.

اگر مسئله را در فاز انقلاب‌ها بنگریم باید انقلاب فاقد رهبر فرانسه را در این نقطه مشاهده کنیم.

پس از آن کمان نزولی آغاز می‌شود بتدریج از نقش مردم کاسته و به نقش رهبر افزوده خواهد شد که در وسط کمان نزولی نقش قهرمان و مردم پنجاه، پنجاه مساوی خواهد گشت تا روزی که همه چیز در دست ابرمرد قرار گیرد و «این حق اوست» و می‌بایست از بدو تاریخ تا پایانش این حق به او داده می‌شد.

يك اندیشمند با سماحت که لطفی به نیچه داشته باشد می‌تواند بگوید انقلاب ایران نشان تحقق نظریه اوست و جایگاه آن وسط قوس نزولی است زیرا انقلابی را که مردم و رهبر نقش پنجاه، پنجاه در آن داشته باشند باید نقطه وسط قوس نزولی نقش مردم دانست. که این سیر جبری هم‌چنان می‌رود تا روزی که هر نوع حرکت و تحول اجتماعی در قبضه «سوپرمن» باشد. در این نقطه است که «سوشیالیسم» زردشت و «موعود» اسلام با «سوپرمن» نیچه با هم دست می‌دهند بل يك مصداق واحد پیدا می‌کنند.

تحقق دهکده جهانی، پیش‌بینی‌های اسپنگلر، هراس کسینجر از تحقق نظریه اسپنگلر، مدینه فاضله آرمان گرایانی مانند افلاطون و همگنانش، و شرایط ماهوی حرکت امروزی تاریخ، هر کدام رائج‌های به نفع این فرزند آلمان بیسمارکی و پدر آلمان نازیست، می‌دهد.

تقدیم و تاخیر انقلاب:

اگر انقلاب يك پدیده طبیعی است یا درصدی از طبیعی بودن دارد، آیا می‌توان از وقوع آن جلوگیری کرد؟ یا می‌توان وقوع آن را به تاخیر انداخت؟ یا می‌توان وقوع آن را جلو انداخت؟

لنینیسم: انقلاب يك پدیده طبیعی است اما می‌توان آن را به درنگ یا سرعت واداشت. کمک مالی به فقرا، استمالت از مستمندان، بخار دیگ انقلاب را تخلیه می‌کند و آن را به تاخیر می‌اندازد و «العکس بالعکس»: عدم کمک به فقرا و خودداری از استمالت مستمندان انقلاب را جلو می‌اندازد.

کسینجر: می‌توان نطفه انقلاب را از بین برد. دستکم باید برای از بین بردن آن کوشید و این کوشش اگر به حذف نطفه آن نیانجامد دستکم آن را در ماهیتش دچار اختلال درونی خواهد کرد. آن «عامل شرق» یا آن «نسیم شرقی» که اسپنگلر پیش‌بینی کرده می‌توان آن را خنثی کرد. شوروی که خود به خود دارد فرسوده می‌شود پس باید با «مائو» دست داد و دست نیکسون دست لیبرالیسم غرب است باید در کف مائو قرار گیرد.

لیکن کسینجر - بقول مرحوم دکتر فردید - «طلوع مجدد علم از مشرق» راو خواهران هفتگانه بر را در شرق و جنوب شرقی آسیا نمی‌دید.

این پدیده شرق در جای خود يك «هندسه اندیشه» و پیشرفتی در ریاضی ذهن و منطق است؛ لیکن نسبت به غرب يك انقلاب يك پدیده جبری طبیعی است که سروری غرب را نشانه گرفته و پایان دادن به آن، هدفش است. و شاید این پدیده نیز موعود اسپنگلر نباشد، پدیده دیگری پدید شود.

و شاید هیچ‌کدام از این پیش‌بینی‌ها که در عین ماهیت «طبیعت‌گرائی‌شان» مولود هندسه اندیشه، و هندسه‌های اندیشه‌ها هستند، روی تحقق نبینند و ماکس وبر بر بام جهان قهقهه سردهد.

آنچه که واقعیت جریان تاریخ بر آن قرارداد فعلاً لیبرالیسم و پوپریسم است که انقلاب را يك پدیده نامشروع می‌داند حتی با انقلاب‌هایی که دیگر حضور ندارند و به تاریخ پیوسته‌اند سرستیز دارد. در عین حال همین لیبرالیسم از پستان انقلاب فرانسه شیر خورده و بدین فرهی رسیده است. راستی فاصله‌ها میان هندسه‌های گوناگون اندیشه چه قدر کم است؟! آن به این و این به آن چه قدر وابسته‌اند.

انقلاب اسلامی و هندسه شناخت:

باز تکرار می‌کنم هدفم پی‌گیری «هندسه شناخت» در سیر تحول تاریخی اندیشه است صحت و سقم هیچ منطق و مکتبی و ردّ و قبول هیچ‌کدام از آنها برایم هدف نیست. درباره انقلاب اسلامی و رهبر آن بقول جامعه‌شناسان فقط «پدیده شناسی»

می‌کنم آنهم نه از هر بعد و همه ابعاد بل منطق این انقلاب و هندسه این منطق را در نظر دارم، یک پدیده شناسی صرفاً ماکس وبری که با آینده آن نیز کاری ندارم.

در اواخر این مقاله خواهم گفت از این همه منطق‌ها و مکتب‌ها پیرو منطق و مکتب جعفر صادق علیه السلام و شیعه ولایتی هستم و نیز در آن‌جا خواهم گفت که شیعه ولایتی در طول تاریخش فقط دوبار قیام کرده است: کربلا و این انقلاب. لیکن اولاً: این لازم نگرفته حتماً این انقلاب را تایید کنم؛ زیرا بودند و هستند افرادی شیعه و ولایتی که اساس این انقلاب را نمی‌پذیرند، پس اگر من انقلاب را دوست داشته باشم نه بدلیل تعصب منفی، است بل بدلیل اندیشه استدلالی می‌باشد.

ثانیاً: خواننده خود به روشنی خواهد دید که در این بخش درصدد موضع‌گیری نسبت به این انقلاب نیستم. حتی سعی خواهم کرد در شناسائی هندسه منطق آن، همان رفتار را داشته باشم که با مارکسیسم داشتم و یا خواهم داشت.

بینش‌های متفاوت دانشمندان درباره انقلاب را دیدیم، انقلابی که رهبر دارد و نقش رهبری و مردم در آن پنجاه، پنجاه باشد - با هر معنی و مفهوم و با هر بینشی - با هر انقلاب فاقد رهبر یا دارای رهبر کم‌نقش، فرق دارد. درباره چنین انقلابی با اطمینان بیشتر می‌توان گفت که منطق آن منطق رهبرش است.

رهبری که ۲۶ سال سخن گفته و چراهای متعدد انقلاب را توضیح داده است دارای چندین تخصص بود: فقیه، عارف و فیلسوف بود. اکنون پرسش این است: کدام یک از این منطق‌های تخصصی و جراحی شده او منطق انقلاب بود؟ منطق فقه او؟ منطق فلسفی - که منطق ارسطویی باشد - بود؟ یا منطق و روش عرفانی او؟

به نظر من هیچ‌کدام و نه یک منطق مرکب و (باصطلاح) معجونی از آنها. هیچ‌کدام از این منطق‌ها و تخصص‌ها «شخصیت» او نبودند. او یک «تربیت» و «شخصیت» قرآنی و اهل‌بیتی داشت.

در این مقاله از منطق انبیا، منطق قرآن (منطق خدا)، منطق اهل‌بیت‌علیهم السلام بحث خواهم کرد.

منطق خمینی در حد بالائی یک منطق قرآنی و اهل‌بیتی بود. تخصص‌های او هیچ‌کدام رابط میان او و مردم نبود رابطه او با مردم همان آب و هوای فضای قرآنی و اهل‌بیتی بود. و همین نکته یا اصل بس مهم بود که او را موفق می‌کرد.

کسی که در فقه مقلد او نبود و فقیه دیگری را برای تقلیدش بر او ترجیح داده بود، باز مجذوب او گشته در راهش از همه چیزش می‌گذشت. همینطور مهندس، پزشک، جامعه‌شناس، ریاضی‌دان و... و... همگان یک فضای مشترک در حضور او می‌یافتند که جنبه مشترکشان را فراز و جنبه‌های جدائی‌شان را از توجه‌شان دور می‌کرد. هر کس که به حضور او می‌رسید همانطور که در جلو درب، کفش‌هایش را می‌کند تخصصش را نیز از وجودش می‌کند خواه پزشک بود و خواه فقیه و خواه مهندس و خواه فیلسوف و...

او گاهی جمله‌ای از تخصص‌هایش به میان می‌آورد یا اصطلاحی را به کار می‌برد؛ لیکن هیچ‌کدام از آنها و نیز مجموع آنها هرگز عنصری در رهبری او نبود بل گاهی نیز یک «سردرگمی لحظه‌ای» در برخی مخاطبان ایجاد می‌کرد.

خمینی شاعر، خمینی فیلسوف، خمینی عارف، خمینی فقیه، هیچ‌کدام رهبر انقلاب نبودند بل آن که رهبر بود خمینی قرآنی و اهل‌بیتی، بود. و مردم نیز شیفته همین خمینی بودند.

آشنایان می‌دانند وقتی او به تدریس «علم اصول فقه» یعنی پیچیده‌ترین علم حوزوی می‌پرداخت عالی‌ترین بیان را داشت و بیش از هر متخصص، شاگرد و مخاطب داشت. و همینطور بود در فلسفه.

اما همین شخص در بیان ابعاد انقلاب خویش دچار فشار و تنگنای ادبیات می‌گشت تنظیم الفاظ برای ادای معانی و مفهومات مکتب اسلام در قالب منطق اهل‌بیت‌علیهم السلام، پرهیز از جراحی و فونکوسینالیسم را لازم گرفته است و این «پرهیز» خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه آن تنگنا را به وجود می‌آورد.

شاگردان او که روزگاری با بیان سلیس و بدون تنگنای او آشنا بودند به این منطق توأم با تنگنایش بیش از آن منطق سلیس تخصصی و فونکوسینالیته‌اش، مجذوب می‌شدند.

راز موفقیت خمینی و سرپیروزی‌اش همین بود و بس. و گرنه، شاید دیگرانی بودند که تخصص‌های او را داشتند و شاید (محال نیست) متخصص‌تر از او هم بودند؛ اما حتی بخشی از «توان» او را برای رهبری نداشتند.

خمینی در رشته‌هایش متخصص شد و در هر کدام مدت مدیدی تدریس کرد؛ اما هرگز نه اسلام و نه انقلاب را بر اساس آن تخصص‌ها - حتی بر اساس فقه که تنها فروع اسلام است - تبیین نکرد. اگر چنین می‌کرد هرگز موفق نمی‌گشت خواه انقلاب او يك انقلاب صحیح تلقی شود و خواه نه.

سه چیز مسلم و باصطلاح جامعه‌شناسان «واقعیت» است: پدیده انقلاب، پدیده رهبری، و منطقی که رابط میان رهبر و مردم بود. خواه کسی این سه پدیده را دوست داشته باشد و خواه از آن خوشش نیاید در هر صورت، هر سه برای يك جامعه شناس «موضوع تحقیق» می‌شوند بویژه جامعه‌شناسی که از افق بالاتر و با عینک فلسفی بدان‌ها بنگرد.

من نمی‌گویم این «منطق رابط» عین منطق قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام است - حتی میان منطق قرآن (منطق خدا) و منطق پیامبر فرق خواهم گذاشت - بل می‌گویم آبخور این منطق رابط، تنها قرآن و اهل‌بیت است گرچه اخگرک‌هائی از منطق تخصصی در میان آن مشاهده می‌شدند؛ لیکن به محض ورود به درون آن، خاموش می‌شدند و جائی در جان آن نمی‌گرفتند.

بطور ویژه باید گفت: منطق او بهیچ‌وجه يك منطق صرفاً سیاسی تخصصی، نبود نه منطق تخصصی دانش سیاست و نه شیوه يك سیاسی عملی. او نامه‌ای به گورباچف نوشت دقیقاً بر اساس «منطق ارسطویی صدرائی»، مطابق شناختی که از شخص گورباچف و جامعه آن روز شوروی، داشت. یکی از هدف‌ها در این نامه تشویق گورباچف به براندازی کمونیسم بود. اما هرگز با مردم خود و با سایر جامعه‌ها با چنین منطقی مخاطب نکرده است.

بنابراین در این جا تنها به این ویژگی منطق انقلاب اسلامی بسنده می‌شود که: يك منطق برخاسته از منطق قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام بود و از جهت هندسه اندیشه و فونکوسیونالیسم همین قدر بس که تخصص‌ها در محل کفش کنی، کنده می‌شدند.

سایر ویژگی‌های آن در مبحث منطق قرآنی و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام شناخته خواهد شد.

هندسه اندیشه در قرن ۱۹:

منطق ماتریالیسم بیکن با خصیصه «اصالة العینی» طول ۲۵۰ سال (از تولد تا بلوغ) را طی کرد آنگاه در دو بستر قرار گرفت. یا بگوئیم این منطق در ۲۵۰ سالگی مرد و دو فرزند از خود به جای گذاشت: منطق «پوزیتویسم» اگوست کنت و منطق «ماتریالیسم دیالکتیک» مارکس. هر دو ماتریالیسم هستند و جان پدر جان هر دو است فرقی که دارند در میزان ریاضی شدن است پوزیتویسم نسبت به مارکسیسم انعطاف‌پذیر و از شدت نظم ریاضی کمتری برخوردار است.

هر دو بنوعی دچار اطلاق‌گرائی هستند و بقول ماکس وبر مدعی پیامبری هستند، با ترسیم مدینه فاضله خود، خصلت افلاطونی پیدا کردند.

«دیانت انسان» اگوست کنت که مثلاً قرار بود جای دیانت‌های الهی را بگیرد کالای بی‌مشتري گشت و در مدینه او کسی ساکن نشد.

جامعه‌عالی (کمونیسم عالی) مارکس، نیز در واقعیت جریانش، شکست خورد، جریان حقیقی آن نیز در جامعه جهانی مفقود گشته است.

منصفانه خواهد بود اگر بگوئیم در عرصه اندیشه امروزین جهان، پوزیتویسم کاملاً زنده است اما مارکسیسم مرده است که همین فرق نیز بدلیل شدت و عدم شدت نظم ریاضی است. تار عنکبوت دقیق‌ترین و شدیدترین نظم ریاضی را دارد به همین خاطر آسیب‌پذیرترین و میراترین شی است.

سخن از صحت و عدم صحت، سخن از حق و باطل نیست کسی می‌تواند بگوید هر دو باطل‌اند. سخن در این است که نظم طبیعی جهان چه‌قدر صبر و حوصله دارد. تا چه حد بر نظم ریاضی (نظم مصنوعی) اجازه بقا می‌دهد ساخته‌های انسانی خواه ساخته‌های فیزیکی او و خواه ساخته‌های اندیشه‌ای او چه‌مقدار می‌توانند در اندرون جهان دوام بیاورند؟؟ در پاسخ این سوال می‌بینیم يك کلبه گلی پایائی ندارد، يك ساختمان دقیق مهندسی بیش از آن می‌پاید، اگر ساختمان مهندسی دقیق بیش از حد

ظریف شود قوانین مقاومت مصالحی ساختمانی - قوانین طبیعی - در آن فدای ریاضی خواهی افراطی گردد، زودتر از کلبه گلی فرو می‌ریزد.

اندیشه بی‌سامان یا اندیشه با سازمان ضعیف دیری نمی‌پاید، اندیشه با سازمان دقیق می‌پاید، اندیشه با سازمان ریاضی‌تر نیز فرو می‌ریزد.

اگر ارسطوئیسم با آن همه دقت ریاضی که داشت مدت زمان طولانی دوام آورد در سایه سه آوانس بود که به طبیعت رشوه می‌داد:

۱ - کلی‌گرائی پردامنه و فله‌گرائی در اندیشه.

۲ - کلی‌گرائی در موضوع و عدم تقسیم جهان هستی.

۳ - درآمدن به لباس‌های مختلف دینی.

از دیدگاه ماکس وبر باید گفت ارسطوئیسم هم پیامبری بود و هم نبود بت عیاری بود که به هر لباسی درمی‌آمد، نه مانند افلاطونیسم مدینه فاضله معینی با ریاضی همه بعدی می‌داد که زمانی مدینه‌اش ویران شود و نه دست از مدینه فاضله برمی‌داشت. از این جهت ابریشمی منعطف بود (گرچه از جهات دیگر سخت و سفت و در شبکه مستحکم لوله‌کشی شده بود) ابریشمی که شمشیر آشیل آن را نمی‌برید.

چه کسی می‌تواند ثابت کند که فنای کمونیسم و بقای پوزیتویسم بدلیل درصد صحت و سقم آنها بوده است؟ در صورتی که هر دو در پایان راه به یک منزل می‌رسند. جامعه سوئد یک جامعه پوزیتویست است که در سوسیالیسم اقتصادی (نسبت به حدود نود درصد مردم) و کمونیسم جنسی، بیش از جامعه‌هائی که ۷۵ سال بر اساس مارکسیسم اداره می‌شدند، به کمونیسم رسیده است.

اگر گفته شود فرق این دو منطق در پیمایش عملی مسیر است، می‌گویم همین یعنی فرق میان ریاضی شدن و بیش از حد ریاضی شدن، که تو مو می‌بینی و من پیشش مو.

قیچی ریاضی مارکس احساسات و معنویات را برید و به دور انداخت، قیچی کنت با همه ریاضی‌گرانه (و ماتریالیستی) بودنش از این جراحی بازماند.

نردبان نظم ریاضی نردبان سقوط است هر کس بالاتر رود مطابق «قانون سقوط طبیعی» هم سریع‌تر مسیر سقوط را خواهد پیمود و هم بیشتر متلاشی خواهد شد.

منطق ماتریالیسم - بیکنیسم، پوزیتویسم، مارکسیسم - پیش‌رفت، موفق گشت. این تازیانه دراز بر پیکر اندیشه بشر طوری فرود آمد و کالسکه زندگی را پرشتاب بر روی ریل منظم و جراحی شده پیش برد که انسان ناگهان خود را و شخصیت خود را نیز جراحی شده یافت. انسان کمی، بریده از کیفیت.

ماتریالیسم تلنگر عظیمی بود که از روی پل دوپایه‌ای - هندسی کردن اندیشه و هندسی کردن جهان - عبور کرد و به هندسی کردن خود انسان پرداخت.

باز سخن در صحت و سقم، سعادت‌آفرین یا بدبختی آگین بودن این منطق نیست سخن در واقعیات است بدون سنجش آنها با حقایق. زیرا هر واقعیت حقیقت نیست و هر حقیقت به واقعیت نمی‌پیوندد میان این دو «عموم و خصوص من وجه» است. و هم‌چنین این مقاله در صدد ردّ یک مکتب و قبول مکتب دیگر نیست و نیز در مقام حتی ترجیح یکی بر دیگری هم نیست.

کانت بوقع به این حقیقت پی برد که چون ماتریالیسم هستی را جراحی کرده و تنها بخش مادی آن را در پیش روی اندیشه قرار داده و دانش خواهی انسان را فقط در این بستر به جریان انداخته است به نتایج عینی، مشهود، تحول‌ساز در بخش مذکور، خواهد رسید و رسید. جامعه بشری را مشعوف و شگفت‌زده کرد. اما پس از اوج این حرکت، انسان ناگهان مشاهده کرد که به حس دانش خواهی خود پاسخ نداده است و دانش را که ماهیت کیفی آن به ماهیت کمی‌اش می‌چربد، به کمیت محض تبدیل کرده است.

کانت به این حقیقت توجه داد لیکن شتاب تجربه‌گرائی گوش شنوائی برای این پیام باقی نگذاشته بود.

کمونیسم عملی شوروی، را باید نقطه اوج نمودار کمی‌اندیشی جامعه جهانی دانست و سقوط آن را نشان افراط‌گری مارکسیسم در هندسه ذهن، و هندسه عین، دانست.

از نگاهگاه «جامعه‌شناسی کلان» ظهور و سقوط شوروی در هر صورت (یعنی خواه پدید آمدن آن یک انقلاب حقیقی و مردمی و فرایند عوامل طبیعی «درون جامعه‌ای» باشد و خواه یک انقلاب مصنوعی و دست‌ساز مراکز برون مرزی باشد و هم‌چنین سقوط آن) در این مسئله فرق نمی‌کند زیرا از این دیدگاه یک انقلاب مصنوعی نیز محصول جبری چگونگی‌های جامعه واحد جهانی است.

با بیان دیگر: پدیده ظهور و پدیده سقوط خواه طبیعی و فارغ از هر اراده فردی، باشند و خواه هر دو پدیده مصنوعی و یک امر مورد اراده آگاهانه فرد یا هیئت‌هائی باشند، و خواه یکی از آن دو طبیعی و دیگری مصنوعی باشد، در هر سه صورت، هر دوی آنها پدیده جبری جریان چگونگی «هندسه اندیشه‌ای» جامعه جهان هستند.

پایائی پوزیتویسم کنت بیش از مارکسیسم است می‌بینیم که پوزیتویسم جان وبریسم است و دستکم عنصری تعیین‌کننده در پوپریسم (نیز) هست.

ماکس وبر:

اینک نوبت وبریسم است که فرو بریزد واگر نه بطور صددرصد دستکم با درصدی معین، آوار شود. پوپریسم جان پوزیتویستی وبریسم را از آن گرفته است اثبات‌گرائی آن را برانداخته و به جای آن «ابطال‌گرائی» را گذاشته است. پوپریسم درست مانند لنینیسم خوره جان وبریسم است اگر لنینیسم مدت ۷۵ سال دوام کرد از پوپریسم نیز نمی‌توان توقع چندان زیادی داشت. همان‌طور که لنینیسم در نمود ظاهرش قلّه بلند مارکسیسم و نقطه تماس مارکسیسم نظری با مارکسیسم عملی بود اما در درونش چاشنی و آنتی‌تز متلاشی‌کننده مارکسیسم را به همراه آورده بود پوپریسم نیز نسبت به وبریسم دقیقاً همین نقش را دارد.

گرچه از دیدگاه یک فرد پوپریست این سخن من یک نوع پیش‌بینی و نسخه نویسی برای آینده است اما این اصل اعلام شده که «علم آن است که ابطال‌پذیر باشد» مال پوپریسم است. آیا خود پوپریسم مشمول این اصل نیست؟ یا پوپریسم علم نیست؟ امروز علاقه و گرایش به نظم طبیعی افزایش می‌یابد و در قبال آن نفرت از نظم ریاضی در انگیزش و هیجان است. زیرا نظم ریاضی در اعصار گذشته شگفت و شگفتی‌آفرین بود، اکنون انسان را احاطه کرده و او را در این جهان وسیع به تنگنای چهارمیخ کشیده است بشر همراه (آگاهانه و ناخودآگاه) سعی می‌کند دستکم دمی از این غل و زنجیر برهد. اگر شخصیت اجتماعی افراد در بستر جبرهای اجتماعی همراه با شتاب نظم ریاضی می‌دود، شخصیت فردی آنان سخت بی‌زار است لذا جنگل را به باغ منظم ترجیح می‌دهد، جوجه تیغی را (نه اسباب بازی زیبای مصنوعی را) برمی‌گزیند، لاک پشت (حیوانی که قرن‌ها مورد اشمئزاز بشر بود) را روی میز خانه یا در آغوش کوچک و بزرگ جای می‌دهد، تجارت مجبور می‌شود رشته‌ای بنام «اکواریم» ایجاد کند، معماری ساختمان ناچار است پاسیوئی در نظر بگیرد. روزگاری انسان از نظم طبیعی به آغوش نظم ریاضی فرار می‌کرد امروز از سیطره نظم ریاضی به نظم طبیعی فرار می‌کند.

تباهی محیط زیست که محصول «هندسه اندیشه» و «اندیشه هندسه‌ای» است کودن‌ترین افراد را به نوعی وحشت انداخته است. انسان حق داشت این غول را پپروراند اما این نیز حقیقت است که امروز خودش در پنجه‌های این غول اسیر گشته است. ماکس وبر وارث واقعی اگوست کنت منطق پوزیتویسم را که در سیستم کنتی به مدینه فاضله می‌انجامید، سترون کرد. او چکش کوبنده‌اش را (که افراد پیامبرنا را با آن می‌کوفت) همان‌طور که بر سر مارکس فرود آورد بر سر مورث خودش یعنی کنت نیز کوبید. نه تنها علم و دانش را از نسخه دهی و دهش مدینه فاضله معاف داشت بل شعار «شناخت ایدئولوژی نمی‌دهد» را طوری سرداد که با «علم برای علم» مساوی گشت. او می‌گفت: ما دانشجو هستیم نه کاری با سیاست جامعه داریم که برای آن نسخه بنویسیم و نه در مسؤلیت ماست که جهان یا جامعه جهانی یا فلان جامعه در آینده چگونه خواهد بود. با این‌همه «اثبات‌گرائی» پوزیتویسم جان منطق او بود.

جراحی علم از ایدئولوژی و نفی «تاریخی پردازی» توسط ماکس وبر که امروز سکوی پوپریسم است، اگر هیچ اثر منفی‌ای نداشته باشد به نظر من دستکم در پروراندن غول مذکور سخت مؤثر بود. تا ۵۰ سال اخیر جنبه سود و سازندگی علم بطور روزافزون پیش می‌رفت. از آغاز نیم قرن اخیر جنبه خسران علم بطور شتاب‌آلود، پیش می‌رود.

درست است فواره علم روزی به این وضعیت می‌رسید ولی وبریسم مسیر این حرکت را کوتاه کرد. این سخن را باید با گستاخی تمام گفت: شعار «علم ایدئولوژی را نمی‌دهد» دست انسان را در تامین نسخه برای کنترل مضرات اندیشه هندسی، بست. اینک اهل دانش سراسیمه در صدد کنترل این غول هستند اما براسی دیر نشده است؟ امیدی هست؟ امید است چنین باشد همه چیز سامان یابد سلاح‌های هسته‌ای معدوم شود، لایه اوزن نیز ترمیم گردد.

بدین‌سان همراه با جریان منطق (و منطق‌ها) به ۵۰ سال اخیر می‌رسیم در این مسیر سری به اشخاصی مانند دکارت (ف ۱۶۵۰) - که همزمان با بیکن به منطق ارسطویی تلنگر می‌زد و کار برای بیکن و بیکنیسم آسان می‌گشت - نزدیم. همین‌طور کانت (۱۸۰۴) که با انتقاد از «جزم اندیشی» پایه‌های ماتریالیسم بیکن را استحکام می‌بخشید گرچه مقوله «معلومات پیش از تجربه» او بنوعی کرسی صدارت را به عقل نظری می‌داد. یا هگل (۱۸۳۱) که اگر بیکنیسم پدر مارکسیسم است هگلیسم را باید مادر آن نامید نطفه بیکنیسم در رحم هگلیسم وجود مارکسیسم را منعقد کرده است ماتریالیسم او و دیالکتیک این، دو نطفه نرو ماده هستند جنین مارکسیسم را منعقد کرده‌اند و همین تماس وجودی مارکسیسم با هگلیسم است که آن را با برادرش یعنی پوزیتیویسم ناتنی کرده است. و نیز به سراغ شوپنهاور نرفتیم فلسفه او معاصر و همزمان با برادران مذکور (پوزیتیویسم و مارکسیسم) اما با عنصری تعیین کننده، از ارسطوییسم که از روی بیکنیسم پل می‌زد و از ارسطو به ۱۸۶۰ می‌رسید. گفته شد که جهان ارسطو از منطق او زاده می‌شود - فلسفه ارسطو در شکم منطق او جای دارد، منطقتش ابزار فلسفه‌اش نیست مادر آن است - شوپنهاور این حقیقت اعلام نشده بل مخفی داشته شده ارسطوییان را بطور اعلام شده اصل فلسفی خود قرار داد که: اگر من نباشم جهان وجود ندارد، اگر اندیشمندی وجود نداشته باشد جهانی وجود ندارد.

در اینجا نیز باید گفت: اگر ارسطوییسم پدر شوپنهاوریسم است دکارتیسم مادر آن است عنصری از آن و عنصری از «من هستم» دکارت، اساس فلسفه شوپنهاور را تشکیل می‌دهند.

عبور از کنار اینان و قرار ندادن آنان در بستر این بحث نه بخاطر پرهیز از اطاله کلام بل همانطور که جریان این بحث نشان می‌دهد بدین جهت بوده که به نظر نویسنده اینان از مراحل فراز «ریاضی سازی اندیشه» و «ریاضی سازی جهان»، نیستند. این سخن صرفاً به «ریاضی سازی» ناظر است نه به اهمیت یا عدم اهمیت یک فلسفه و یک فیلسوف، همانطور که پیشتر گفته شد این مقاله حتی کاری با صحت و عدم صحت، ضعف و قوت، راجح و مرجوح، ندارد تنها به دنبال سیر تحول «ریاضی سازی» و سرگذشت «هندسه اندیشه» است.

اما یادی از نیچه و هایدگر خواهم کرد تا احوال آنان در مسئله «ریاضی سازی» و «جراحی اندیشه و جهان» پرسیده شود. پس از توضیح فوق برگردیم به ۵۰ سال اخیر: در این نیم قرن اخیر با پدیده‌های شگفتی در عرصه اندیشه مواجه می‌شویم:

۱- علم آن است که ابطال پذیر باشد:

این جمله که ترجیح بند اکثر متفکرین عصر و بینش غالب در عرصه تفکر است با هر معنی و مفهومی، نمی‌تواند خالی از این عنصر باشد که «علم نمی‌تواند عاری از بطلان باشد». دانش بشری در ناب‌ترین ماهیتش ۵۰٪ جهل است. روح و ساختمان جمله طوری است که اگر علم بیش از ۵۰٪ همراه با جهل باشد جنبه علم بودن آن مخدوش می‌شود و اگر بیش از ۵۰٪ جنبه علمی آن باشد ابطال پذیری آن مخدوش می‌شود.

۲- کار علمی محدود به اثبات‌خواهی نیست، اندیشمند می‌تواند ابطال خواهی کند.

یک قانون دادگاهی از آغاز تا ۵۰ سال پیش بر محافل علمی حاکم بود که «مدعی نظریه علمی باید آن را اثبات کند». ولی امروز فرد دانشمند می‌گوید: این یافته من است اگر تو نمی‌پذیری ابطال کن.

ابطال‌گرایی، ابطال‌خواهی و چسبیدن به «بطلان» در دو مورد اساسی بالا در يك بررسی «جامعه‌شناسانه شناخت» از کجا ناشی شده است؟ آیا این سرانجامی است که سیر تکاملی علم به آن رسیده یا يك «ارتجاع» است؟؟ آیا نمی‌توان این پدیده عظیم را «سرخوردگی» نامید؟ یا باید به آن بالید و آن را نقطه اوج اندیشه و دانش دانست؟.

هرکسی هر پاسخی به این پرسش بزرگ بدهد به جای خود محترم، اما از نگاهگاه این مقاله و با پی‌گیری مسئله «ریاضی سازی» و «اعطای نظم ریاضی به اندیشه و جهان»، بت شدن «بطلان» مصداق سرنگونی فواره است، فواره که بلند شد سرنگون می‌گردد. فواره ریاضی سازی بیش از حد بلند شده بود، این ساختمان مهندسی شده بیش از حد ظریف شده بود، این نظم ریاضی خواه در اندیشه و خواه در موضوع خیلی دقیق شده بود، حوصله و تحمل نظم طبیعی بیش از این نمی‌توانست وجود آن را تحمل کند. گویا اینجا نیز آخر خط ریاضی سازی پوزیتویسم است بل آخر خط «هندسی کردن شناخت» همه بشرهاست.

کُشتی و گلاویزی دو نظم - نظم ریاضی و نظم طبیعی - ممکن بود به جایی منجر شود که نظم ریاضی (یعنی علم) از بین برود بدون اینکه سوگمندی در سوگ او بنشیند. پوپریسم از هر جهت و از هر دیدگاه منفی و نادرست باشد از این جهت که از ارتفاع بیش از پیش فواره علم می‌کاهد و علم را وادار می‌کند که سر تسلیم در قبال نظم طبیعی فرود آورد و این کُشتی موقتاً به کشته شدن علم نیاختامد، يك موهبت است.

با این‌همه روشن است که نیم قرن اخیر يك «برگشت» است برگشت به فله، فله‌کاری و فله‌گی جهان. يك پرهیز است پرهیز از ریاضی‌سازی خواه در اندیشه و خواه در موضوع اندیشه.

۳- فونکوسیونالیسم و جراحی ممنوع:

نیم قرن اخیر سعی دارد حتی الامکان ریاضی‌گرایی علم را (که علم غیر از همان ریاضی‌گری معنائی نداشت) تا حدی کنترل کند از اجنبیت بیش از حد میان نظم ریاضی و نظم طبیعی بکاهد.

مهم این است که همه این پدیده‌های تحول‌آفرین بر اساس يك جبر - جبر با بار معنائی جامعه‌شناختی - پدید آمده‌اند گرچه از زبان و حنجره فردی بنام پوپر اعلام می‌شوند. خود پوپر هرگز به اندیشه خودش از دیدگاه نظم ریاضی و نظم طبیعی ننگریسته است مسئله گلاویزی و درگیری دو نظم برای او و پیروانش هرگز مطرح نبوده و نیست.

۴- دهکده شدن جهان:

سرعت اطلاع‌گیری و اطلاع‌رسانی، وفور وسائل ارتباط جمعی در راس‌شان «دیو» و الهه‌ای بنام رایانه، جهان را به يك دهکده بل به يك مدرسه واحد تبدیل کرده است. چیزی بنام «علم» که روزگاری غیر از نظم ریاضی، غیر از «تخصّص» معنائی نداشت هم اینک دارد ژورنالیده بل ملك بلا منازع عوام می‌گردد، دانش بطور فله‌ای رد و بدل می‌شود ترازوها بتدریج از بین می‌روند، بسته‌بندی‌ها از این کالا فاصله می‌گیرند، حساب و کتاب رخت برمی‌بندد، «محفل» و محافل علمی معنایش را از دست می‌دهد. مراکز علمی، آکادمی‌ها، مدرسه‌ها، دانشگاه‌ها صرفاً پنگاه‌های واسطه‌گر می‌شوند که مسائل ریاضی شده و تخصصی را به شبکه ارتباط و انتقالات فله‌ای تحویل دهند.

۵- نیچه‌گرایی جدید:

یکی از القاب نیچه «دیوانه» است. چرا؟.

اگر یادمان باشد سخنی از «هنر» گذشت و در آنجا یادی از «مجنون» کردیم و گفته شد:

اگر آهو طبیعت است و ارسطو دانش، مجنون هنر است.

هنر يك نگاه خاطره‌انگیز از کانون نظم ریاضی به نظم طبیعی است که در دوردست‌ها قرار دارد.

نظم هنری رابط میان دو نظم ریاضی و نظم طبیعی است و با هر دو نظم متفاوت است چیز سوم است. اگر در وسط نظم ریاضی بایستید و به هنر بنگرید آن را نامنظم و دستکم نوعی نظم در بی‌نظمی خواهید دید. و اگر در میان نظم طبیعی جهان باشید و به هنر بنگرید باز آن را دستکم متفاوت و غیر از نظم طبیعی خواهید یافت پس هنر از هر دو دیدگاه، نظم در بی‌نظمی است. یعنی دیوانگی است.

در همانجا گفته شد: فرق میان آهو، ارسطو، مجنون لیلی، چیست و در چیست؟؟ تنها يك چیز: اولی در بحبوحه نظم طبیعی است دومی در شدت و دقت نظم ریاضی و سومی از نظم ریاضی توبه کرده و به نظم طبیعی برگشته است. و همیشه هنر با عنصری از جنون همراه است. و فرق میان نبوغ و جنون نیز يك پرده نازك است.

نیچه نیز دیوانه است، مجنون است چون قیچی جراحی او کند بود و اگر می توانست آن را کنار می گذاشت، او به اندیشه اش سازمان نمی داد، پرت و پلا اندیش و پرت و پلا گو بود. تا می توانست از ریاضی سازی ذهنی و اندیشه و موضوع اندیشه (جهان) پرهیز می کرد.

کسی که روزگاری فلسفه اش در محافل علمی مساوی دیوانگی تلقی می گشت امروز در همه جا مطرح است عقل عاقلان را به خود جذب می کند، آنان را وادار می کند که وقت و عمرشان را در شناختن اندیشه او به کار گیرند. چرا؟ چه شده؟ همه در دیوانگی بنوعی با او شریک شده اند؟!.

چه نکته مهمی در فلسفه نیچه نهفته است؟ هیچ چیز غیر از اینکه: گرایش عصر ما بر علیه ریاضی سازی و سازمان دهی به اندیشه، است. این فواره دیگر سرنگون می شود، فله کاری نیچه زمان خودش را باز یافته است. شگفت است نیچه این زمان و شرایط این زمان را پیشگویی کرده است: هنوز عصر من فرا نرسیده است، هنوز وقت آن نرسیده است که کتاب های من درك شود.

گفته شد سقراط - بانی اندیشه و دانش و از بین برنده سفسطه - تنها دو جمله آورده بود «منظم بیندیشیم» و «منظم سخن بگوئیم». نیچه در زمانی می زیست که این نطفه اولیه آماسیده و باد کرده بود و به صورت يك غول درآمده بود، او ناخودآگاه، ملهمانه، با حس ناشناخته (یا هر چه می خواهید بنامید) به این افراط ریاضی گری پی برده بود.

و گرنه، اظهارات نیچه اگر دیوانگی است براساس اصل پوپری «علم آن است که ابطال پذیر باشد» چیست؟! فرق میان نیچه و پوپر این است که نیچه بقول خودش «زودتر از موعد به دنیا آمده بود» سخنان او باعث رمش دیگران می گشت ولی سخنان پوپر موجب رمیدن هیچ کسی نمی شود حتی کسانی که فلسفه پوپر را از اصل و اساس غلط می دانند. زیرا زمان برای این سخنان مساعد است اگر هایدگر در هیچ بعدی از ابعاد فلسفه نیچه از او پیروی نمی کرد، بیشتر به نفع نیچه بود. شاید حمایت این تنها مرید از این مراد، به ضرر مراد تمام شده است. ای کاش دیگ پر بخار نیچه با مته هایدگر سوراخ نمی گشت و نیچه گرائی دو سه دهه به تاخیر می افتاد آن وقت سیمای اندیشه او با شتاب بیشتری و با جذابیت افزونتری، مطرح می گردید.

نیچه بخوبی تشخیص داده بود که یقه چه کسی را باید بگیرد و گستاخانه به محاکمه اش بکشانند سقراط؛ سقراطی که بنیان گذار «هندسه شناخت» بود، بزرگ جراح اندیشه و نطفه گذار فونکوسینوالیسم بود.

نیچه سخن از «نشخوار» می گوید. او علمی را که به خورد بشر داده شده است غیر قابل هضم می داند لازم است معده بشریت آن را از نو به بالا فرستد تا مجدداً نشخوار شود، هندسه آن زیر فشار فك های بشریت خرد گردد.

يك گروه هفت نفری از گردش صحرائی بر می گشتند، خسته و کوفته. یکی گفت: عجب کیفی کردیم.

دومی: بگو عجب حماقتی کردیم، عاقل آن است که این روز تعطیلی را در خانه اش دراز کشید و خوابید.

سومی: عاقل آن است که در این روز به کارهای ریخته و مانده در طول هفته اش، پرداخت.

چهارمی: پدرم معتقد است این دیوانه بازی ها مولود رفاه و مفتخواری است.

انسان ها پنجمی: اما پدر بزرگ من می گوید اگر شب ها را هم در بیابان می ماندید مجنون را بهتر درك می کردید.

ششمی: به بابا بزرگت بگو: مجنون از عشق لیلی، بیابانی شده بود ما آن عرضه را نداریم کار ما بی دلیل و بی علت است براساس

حماقت محض است نه جنون.

هفتمی: ما عاشق طبیعتیم. - کمی مکث کرد سپس افزود: درست است الجنون فنون.

انسان در بحبوحه نظم ریاضی و ره آوردهای نظم ریاضی خفه می شود آهوی دلش از چنگال آن می رمد و به سوی دشت

می رود اما تعقل ریاضی و هندسه ذهنش او را ملامت می کند. وه چه درد آلود است هم خواستن و هم نخواستن، چه سخت است

يك وجود واحد دو شخصیت را در درونش تحمل کند.

پناه بردن به دامن طبیعت از دیدگاه اندیشه ریاضی شده، جنون است و پرهیز از این کار از دیدگاه نظم طبیعی جنون است. پس بشر باید راه نیچه را برود اما او نیز مجنون است. پس راه صحیح کجا و کدام است؟ بماند به آخر مقاله.

دفاع از سقراط:

حتی اگر از دیدگاه نیچه نیز نگریسته شود سقراط بی‌تقصیر است. اگر چیزی بنام «هندسه اندیشه» محکوم شود و ریاضی کردن آن خطا فرض شود باید گفت: این خطا همزاد بشر است. تقطیع آوای انسان و قرار دادن تگه‌های آن در قالب‌های ۲۶، ۲۷، ۳۲ حرف، سپس «سخن سازی» با آن حروف، آنگاه نامگذاری اشیاء جهان با «کلمه» و ادای مقصود با «جمله» اساس و بنیان ریاضی کردن ذهن و «هندسه شناخت» است.

اگر این خطاست (که نیست) خطای «انسان بودن انسان» است که در اصل، بزرگ امتیاز انسان از حیوان است. سقراط در پروراندن این اصل نیز دچار افراط نگشته است افراطکاران کسان دیگرند. منطق سقراط نزدیکترین منطق به منطق انبیا است که یکی از آنها زردشت (محبوب نیچه) است.

منطق انبیاء

منطق قرآن

منطق اهل بیت علیهم السلام

در این مبحث نیز قصد داوری در صحت و سقم ندارم، در صدد ترجیح منطق انبیاء بر منطق‌های گوناگون نیستم - گرچه افتخار می‌کنم یک مسلمان شیعه هستم و هیچ مکتبی را غیر از مکتب جعفر صادق علیه السلام صحیح و سعادت‌آور نمی‌دانم - هدفم تنها شناساندن منطق انبیاء انهم فقط از بُعد «هندسه شناخت» است. تا پاسخی باشد بر پرسشی که در ذهن همگان است. همگان اعم از پیروان ادیان و دیگران، این سوال را در ذهن دارند: چرا پیامبران در قالب هیچکدام از منطق‌های شناخته شده سخن نگفته‌اند؟.

خوشبختانه در این موضوع با یک همگونی و «وحدت شخصی» روبه‌رو هستیم؛ همه پیامبران یک منطق واحد داشته‌اند. و نیز هیچ پیامبری با یکی از منطق‌هایی که غیر پیامبران داشته‌اند، سخن نگفته‌اند.

پیامبرانی که دست تاریخ به آنان می‌رسد از نوح، ابراهیم، و شینو، کرشنا - مراد اقنوم‌های بودائی نیست - بودا، جاماسب، ایوب، زردشت، لوط، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، موسی و... تا عیسی و پیامبر اسلام همگی در دایره این «وحدت» بوده‌اند.

و جالب این‌که هر مدعی نبوت نتوانسته در این دایره واحد منطق قرار گیرد و بنوعی دچار فونکوسیونالیسم شده است گرچه فردی نابغه هم بوده باشد.

قبل از هر چیز نفس همین منطق نشان نبوت انبیاء است و تخلف از آن نشان کذب ادعای مدعیان است.

ونکته مهم دیگر: اگر منصفانه داوری کنیم و واقعیت را انکار نکنیم باید گفت: جامعه بشری در طول تاریخ با فرهنگ انبیا زیسته است و از مکتب‌های دیگر استفاده ابزاری کرده است. هیچ انسانی هیچ دانشمندی را در کانون قلبش به یک پیامبری ترجیح نداده است گرچه در این بین نوسان‌ها رخ داده و گرایش‌هایی به این طرف و آن طرف شده است و می‌شود. انسان‌ها پیامبرگونه زاده می‌شوند و دستکم در زمان پیری پیامبرگرا، می‌شوند.

راه و منطق پیامبران می‌ماند راه و منطق دیگران حتی در قالب ادعای نبوت، از بین می‌رود مانند راه‌مانی و مزدک، مسیحیت را بعنوان مثال در نظر بگیریم: زمانی فلسفه افلاطون در درون مسیحیت جولان می‌داد، زمان دیگر ارسطوئیسم و اینک لیبرالیسم. در اصل مسئله هیچ فرقی میان این سه نیست انسان جراحی خواه و نیازمند به «هندسه شناخت» همیشه گرایش داشته دین را نیز جراحی کند همان‌طور که اندیشه و جهان را جراحی می‌کرد گاهی با قیچی افلاطون و گاهی با قیچی منطق ارسطوئی و گاهی با قیچی لیبرالیسم که آلیاژ بیکنی با آب دیدگی ترانسفورمیسم تیز شده بدست پوزیتویسم، دین را ریاضی می‌کند.

گرچه در این بین سرطان لیبرالیسم مناطق بیشتری از اندام پیکر دین و مناطق زیادتری از کشور دین را فتح کرده و با استمداد از مارکسیسم در بخش «خانواده» دین، به تخریب گستاخانه‌ای پرداخته است در حدی که فرد غیر متخصصی مانند کلینتون سوگمندانه می‌گوید: عامل صفر گلوله‌ها توسط دانش آموزان در فضای کلاس درس، سستی ارکان خانواده است.

با همه این‌ها مسیحیت (این آئینی که همگان و خود مسیحیت معتقد است کتاب آن تحریف و اصول متعددی از آن در همان آغاز ورود به اروپا توسط پولس از میان برده شده) لیبرالیسم را نیز در درون شکم خود هضم خواهد کرد همان‌طور که فلسفه افلاطون و ارسطو را هضم کرد.

انسان درست همان‌طور که به غذا و اکسیژن نیازمند است به مذهب نیاز دارد دین همیشه باقی است بقائی که در همیشه تاریخ سکولاریست‌ها را عصبانی و سخت خشمگین کرده است.

رابطه فونکوسیونالیسم با دین همان است که با اندیشه و جهان است هرچه جهان را مطابق الگوهای منطقی خودمان جراحی و هندسی کنیم جهان سرجای خود باقی و بی‌اعتنا به کار ما به کار خود مشغول است همین‌طور است دین. فونکوسیونالیست‌ترین

منطق یعنی مارکسیسم ۷۵ سال بر همه رگه‌ها و رگ‌های جامعه شوروی مسلط گشت و حکومت کرد آنگاه رخت بر بست اینک مسیحیت در اروپای شرقی (از کوه‌های آرال تا رودخانه آلب و ایزار) هرگز ضعیف‌تر از اروپای غربی نیست، عنصر دین در تکوین عامل براندازی شوروی اولین و تعیین کننده‌ترین عنصر بود. در حالی که ارسطوئیسم، بیکنیسم، دکارتیسم، کانتیانیسم، پوزیتیویسم و... هر ایسم دیگر اگر بنوعی بنفع مارکسیسم نبودند انرژی‌ای هم برای براندازی آن نداشتند.

اگر منطق همین انجیل تحریف شده، یک منطق فونکوسیونالیسم بود مسیحیت نیز مانند آنچه ایسم‌ها، دوره‌ای می‌درخشید سپس از عرصه دنیا برچیده می‌شد نوبت را به ایسم دیگر می‌داد. و اگر مقاومت و سرسختی دین پیشین در مقابل دین بعد از خود ریشه‌هایی در تعصب، عادت و... داشته و دارد، یکی از عوامل مقاومت، همین غیر فونکوسیونالیسم بودن منطق آن است.

انبیاء همیشه به علم و دانش تشویق کرده‌اند لیکن خودشان مستقیماً به جراحی اندیشه و جهان نپرداخته‌اند زیرا در این صورت آنچه آورده بودند «دین» نمی‌بود بل علم می‌بود و به سرنوشت منطق‌های علمی دچار می‌گشت و انگهی ناچار بود به جائی برسد که علم رسیده و شعار می‌دهد: علم آن است که ابطال‌پذیر باشد.

دین انسان خود انسان است آیا می‌شود شعار داد: انسان آن است که ابطال‌پذیر باشد - ؟

مذهب کپی هستی است آیا می‌شود شعار داد: هستی آن است که هستی نباشد - ؟

آنان که «غیر جراحی بودن» منطق دین را درک نمی‌کنند شعار می‌دهند «زبان دین راز آلود است»!!

دین و دانش:

برخی معتقدند که دین و دانش با هم متضاد و دستکم متعارض هستند برخی باور دارند که دین عین دانش و علم است و مارکس می‌گوید: دین افیون جامعه‌هاست.

اما حقیقت این است که دین عین دانش است اما نه با منطق فونکوسیونالیسم، دین نه اندیشه را جراحی و ریاضیمند هندسی می‌کند و نه جهان هستی را و نه شخصیت انسان را. درست است اگر جامعه جاری بشری به دین بسنده می‌کرد و با همین روش دین پیش می‌رفت در این مدت زمانی که بر او گذشته به این همه مواهب علمی و صنعتی نمی‌رسید، از شتاب این حرکت بطور فاحشی کاسته می‌شد؛ اما نظر به تشویق انبیاء بر علم پژوهی و صنعت‌گرایی نه تضادی میان دین و دانش هست و نه هر نوع تعارض دیگر.

با عبارت خلاصه‌تر: انبیا نمی‌خواستند و نخواستند مسئولیت فونکوسیونالیسم را به عهده بگیرند تا تالی‌های فاسد آن نیز به عهده آنان باشد. اندیشه را بدان حد به مهمیز نظم ریاضی نکشیدند تا امروز به نادرستی کارشان اعتراف کنند و در سوگ کار اولشان به مویه نشینند.

ماکس و بر یک سوی سگه را نشان می‌دهد: کار دانشمند نسخه دادن برای آینده جامعه نیست زیرا دانشمند پیامبر نیست.

دقیقاً و عملاً نیز مشخص گردید که نسخه‌های علمی به درد بشریت نمی‌خورد این نسخه‌ها به جای سازندگی عامل تخریب گشتند. زیرا منطق جراحی شده نسخه جراحی شده می‌دهد که اگر به بخشی از اندام هستی انسان مفید باشد برای بخش دیگر مضر خواهد بود. ولی پلورالیست‌ها توجه نکردند که این شامل منطق انبیا نمی‌شود و مصرانه درصددند که منطق دین را پیرو منطق‌های جراحی شده، بنمایند.

آن سوی سکه این است: کار انبیا نسخه دادن است زیرا منطق‌شان طبیعی است و اگر حساب تحریفات و تحمیلات را جدا کنیم می‌بینیم که ادیان نه چیزی به ضرر انسان آورده‌اند و نه ناچارند نسبت به «حق»ی که آورده‌اند شعار «بطلان‌گرایی» بدهند و نه مانعی در راه پیشرفت بشر ایجاد کرده‌اند بل بدان تشویق کرده‌اند.

کدام عنصر از عناصر مسیحیت زمینه دادگاه‌های انگیزاسیون را فراهم کرده بود؟ در کدام جمله‌ای از عهد عتیق و عهد جدید عبارت «نه فلک»، «فلك اطلس»، «مسطح بودن زمین» و... آمده بود؟ ارسطوئیسم نفوذی بر مسیحیت، اهل دانش را اعدام می‌کرد و هر کشف علمی را کار شیطانی می‌نامید، و به نام دین تمام می‌گشت.

انگیزاسیون محصول منطق جراحی شده ارسطویی بود نه منطق انبیاء.

قرائت‌های مختلف از دین:

قرائت‌های مختلف از دین و برداشت‌های متفاوت از آن، يك واقعیت است که بشر توان پرهیز از آن را ندارد. اما این واقعیت حدی و حسابی دارد یا نه؟ -؟ و اگر دارد حد و حساب آن چیست؟ انسان‌ها پیامبر نیستند وقتی با جهان رو به رو می‌شوند آن را در يك نظم ریاضی تصویر کرده و با ذهن ریاضی شده به کاوش در آن می‌پردازند و این حق انسان است. انسان دین را نیز (مانند جهان) در پیش روی خود قرار می‌دهد، با منطق ریاضی شده خود در آن به تحقیق می‌پردازد و به برداشت‌های مختلف می‌رسد.

قرائت‌های مختلف علمی از جهان - از باب مثال هیئت بطلمیوسی، کپلری، کپرنیکی و نیوتونی هر کدام قرائتی از نظام کیهانی جهان هستند - بدین معنی نیست که کپلر دست دراز کرده و نظام واقعی جهان را گرفته آن را ذوب نموده و در سیستم ریاضی ذهنی خودش به قالب ریخته است. جهان بر سر جای خودش هست کپلر و نیوتون، من و تو هر نظریه درست و نادرست بدهیم لطمه به واقعیت جهان نمی‌زنیم. در این کار منطق فونکوسیونالیستی خودمان را به نظام جهان نفوذ نمی‌دهیم و آن را دگرگون نمی‌کنیم.

اما هنگامی که با همین سیاق به سراغ دین می‌رویم قهراً و لزوماً و الزاماً دین را ذوب کرده و در قالب اندیشه فونکوسیونالیته خود قالب‌گیری می‌کنیم همان‌طور که منطق و فلسفه ارسطویی مسیحیت را درست در قالب خویش قالب‌گیری کرد و آن را دگرگون ساخت.

پس باید توجه کرد برداشت‌های مختلف از جهان و از هر شیئی دیگر با برداشت‌های مختلف از دین، فرق اساسی دارد. جنگ مسیحیت ارسطویی با علم جنگ دین با علم نبود جنگ دو منطق فونکوسیونالیته بود مانند جنگ لیبرالیسم با مارکسیسم.

پس: از جهتی بروز قرائت‌های مختلف از دین يك واقعه اجتناب ناپذیر است و از طرف دیگر باید از این واقعیت اجتناب ناپذیر اجتناب کرد، راه خروج از این بن‌بست وجود دارد؟ آن راه چیست؟ مثال: مکتبی بنام «مارکسیسم» به وجود آمد، ایسم‌های دیگر به جان آن افتادند و به نقد پرداختند ابتدا منطق سپس فلسفه نظری و آنگاه فلسفه عملی آن را بررسی کردند و شناختند آنگاه بر اساس شناخت‌شان به رد آن پرداختند. در مورد دین نیز ابتدا باید منطق آن سپس فلسفه نظری و عملی مبتنی بر آن منطق، را شناخت آنگاه یکی از دو نتیجه حاصل می‌شود:

۱ - ردّ دین: در این صورت جایی برای قرائت و برداشت‌های مختلف از دین نمی‌ماند، مسئله سالبه بانتفای موضوع، می‌شود.
۲ - پذیرش دین: در این صورت قرائت‌ها و برداشت‌های مختلف مجبورند در درون همان منطق باشند که پذیرفته شده است. و «حد و حساب» همین است.

مثال: اسلام دین مسیحیت، یهودیت، مجوسیت را به رسمیت می‌شناسد اما «دین انسان» اگوست کنت و دین مارکسیسم را به رسمیت نمی‌شناسد. زیرا منطق آن سه، منطق دین است لیکن منطق این دو منطق فونکوسیونالیسم است.

در اصطلاح ادیان چیزی بنام «ارتداد» هست، ارتداد با ادبیات امروزی یعنی:

۱ - رد کردن يك دین.

۲ - تبدیل منطق يك دین به يك منطق فونکوسیونالیته. خواه بصورت ذوب کردن يك اصل و قالب‌گیری کردن آن در قالب منطق دیگر و خواه بصورت ذوب کردن اصل‌های متعدد، باشد. مراد از اصل، مسلمات منطق و فلسفه يك دین است.

در این میان ممکن است يك چیزی، مقوله‌ای، از خارج به متن دین نفوذ کند و به‌صورت يك اصلی از اصول آن در آید ردّ چنین اصلی از مصادیق «اصلاح» است نه «قرائت». که باید نفوذی بودن آن ثابت شود.

حد و حساب دوم:

در برگ‌های بعدی خواهد آمد که: منطق انبیا با همه جراحی‌پرهیزی‌اش، در يك مورد کاملاً جراحی شده است: مورد حقوق به معنای عام و حقوق خانواده بطور ویژه.

پیامبران همه علوم را به دست مردم سپرده و در اختیار مردم قرار داده‌اند، غیر از يك علم، علم حقوق. خودشان در این علم دقیقاً متخصصانه وارد شده‌اند مطابق انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی ویژه خودشان، يك منطق فونکوسیونالیته در نظر گرفته و بر اساس آن يك حقوق کاملاً منظم با نظم ریاضی و سازمان ریاضی با شبکه ریاضی، داده‌اند. در سازمان و سیستم حقوقی يك پیامبر مورد پذیرش، جائی برای قرائت‌های مختلف نیست. زیرا خود آن پیامبر شبکه حقوق دین خود را متخصصانه با منطق ریاضی شده و در يك هندسه شناخت معین، ارائه داده است یعنی مسائل را در جزئی‌ترین صورت و «خارجی»‌ترین قالب (نه ذهنی و نه کلی فلسفی)، در علمی‌ترین شکل، ارائه داده است. قرائت‌های مختلف در چنین حقوقی سه صورت زیر را دارد:

۱ - قرائت مختلف در شناختن مقصود پیامبر در مسائل جزئی و فرعی‌تر: مانند اختلاف فتاوی در حقوق اسلام.

۲ - قرائتی که اساس منطق این مکتب را رد کند مثلاً يك قرائت مارکسیستی از لیبرالیسم، قرائت نیست از بین بردن آن است و هم‌چنین يك قرائت لیبرالانه از مارکسیسم تباه کردن مارکسیسم است.

منطق اسلام در تشریح، يك منطق جراحی شده است و خود دارای هندسه اندیشه‌ای معین است، قرائت آن در قالب هندسه دیگر، رد آن است و دستکم جراحی‌ای اندر جراحی معین، است.

قرائت از اسلام با منطق لیبرالیسم آنهم در بخش جراحی شده آن، قرائت نیست رد است.

۳ - قرائت مختلفی که لازمه‌اش حذف يك عنصری از منطق پیامبر یا نفوذ دادن عنصری از منطق دیگر بدان منطق و یا نفوذ دادن مطلق عنصر در آن، باشد.

الف: حذف عنصر:

اسلام اعلام می‌کند که عنصر «سماحت» را بعنوان يك اصل در هندسه و نظام اندیشه‌ای تقنینی‌اش جای داده است. نادیده گرفتن این عنصر تسامح و افزودن بر کم و کیف «تکالیف»، حذف يك عنصر است.

ب: نفوذ دادن يك عنصر از عناصر منطق دیگر: مانند نگرستن با عینک لیبرالیسم بر يك مسئله‌ای از مسائل حقوقی دین.

مثال: اسلام مدعی است که در هندسه اندیشه‌ای تشریحی خود عنصر «سماحت» را در حد نهایت لزوم مراعات کرده است «بعثت علی الحنفیه السهله السّمحة» کسی که این مدعا را می‌پذیرد دیگر نمی‌تواند در شریعت تسامح کند. زیرا مصداق «تسامح اندر تسامح» می‌شود نه تسامح.

تسامح اندر تسامح مساوی می‌شود با منطق و هندسه اندیشه‌ای لیبرالیسم.

ج: نفوذ دادن مطلق عنصر یا عنصر مطلق: مانند تمسک به شرایط زمان تاریخی (مثلاً: روزگار ما) و محدود دانستن مسئله به عصرهای گذشته. در حالی که آن پیامبر مدعی است سازمان حقوقی او برای ابدیت است.

قرائت با چنین لازمه‌ای ردّ نبوت آن پیامبر است. مثال زیر هر سه صورت بالا و هر سه لازمه بالا را دربر دارد:

فردی، آقائی، حضرتی با این‌که خودش را مسلمان می‌داند بعنوان حقوقدان در محفلی علمی ابراز کرده بود: دیه بر عاقله بقیه‌ای از بقایای نظام عشیره‌ای عرب است و به درد امروز نمی‌خورد.

اگر فردی از عشیره‌ای، فردی از عشیره دیگر را می‌کشت مجموع عشیره قاتل مسؤل خون مقتول، بود. دیه بر عاقله بر این عنصر حقوقی نظام عشیره‌ای مبتنی است.

این نظریه قرائت نیست و اگر در مورد يك نظام حقوقی پارلمانی یا نظام حقوقی فلان جزیره بومی، ابراز می‌شد يك نظریه جامعه‌شناسانه علمی تلقی می‌گشت (جامعه‌شناسانه و خارج از تخصص يك حقوق‌دان).

اما ابراز چنین نظریه‌ای در مورد يك پیامبر ردّ آن پیامبران است زیرا پیامبران مدعی هستند که آئین‌شان را از وحی می‌گیرند نه از تأثیرات و تأثرات جامعه‌ای که محیط بر آنان است.

اگر پیامبری آمده در جامعه و امتی که به وجود آورده چیزی بنام «بیع» را در سازمان حقوقی خود جای داده و چیزی بنام «ربا» را حذف کرده است، مدعی است هر دو کار را با دستور وحی کرده است.

مارکسیسم می‌گفت: در کمونیسم عالی چیزی بنام بیع و «خرید و فروش» وجود ندارد و نباید وجود داشته باشد زیرا بیع در کمونیسم عالی به درد نمی‌خورد. و حق داشت زیرا مارکسیسم رسماً دین را ردّ می‌کند سپس این سخن را می‌گوید. این سخن دستکم ارزش علمی دارد. اما حضرت حقوق‌دان ما همان سخن را می‌گوید در عین حال خودش را مسلمان می‌داند. عملاً مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» می‌شود و سخنش هیچ ارزش علمی ندارد حتی ارزش علمی حقوقی. زیرا نه از يك منطق مشخص علمی پیروی می‌کند و نه از منطق پیامبر مورد نظرش. و يك فرد بی‌منطق است.

دیه بر عاقله:

اکنون که سخن بدین جا انجامید کمی درباره «دیه بر عاقله» درنگ کنیم:

لغت: عَقْلُ الْعَبِيرِ: شدّ ذراعہ بحیل: پای شتر را با طناب بست.

عاقل: کنترل کننده. در بند کشنده، باز دارنده.

العُقْلَةُ: ما یعقل ویربط به: چیزی که بوسیله آن چیزی را می‌بندند: ابزار باز دارندگی.

عاقله: عده‌ای که بازدارنده باشند: گروه بازدارنده.

در بیان این حقوق دان محترم دو عنصر زیر می‌بینیم:

الف: متعلق به نظام بین العشایری است.

ب: به درد امروز نمی‌خورد.

عرب عدنانی یعنی عرب‌های ساکن بخش شمالی شبه جزیره، فاقد حکومت مرکزی بود، بطور ملوک الطوائفی یا بگوئیم «رئیس الطوائفی» اداره می‌شد و عرب قحطانی در جنوب شبه جزیره (بین) دارای حکومت مرکزی بود.

در میان عرب عدنانی حاکم هر عشیره در میان خودش بود یعنی هر عشیره يك کشور کوچک بود.

امروز که چند نفر ایرانی در پاکستان کشته شده‌اند دولت ایران که نماینده مردم ایران است از دولت پاکستان باصطلاح قصاص قاتلین و یا دیه مقتولین را می‌خواهد یعنی جامعه مقتول جامعه قاتل را مخاطب قرار می‌دهد. و ممکن است چنین ما جرائی به جنگ دو جامعه بل به جنگ جهانی تبدیل شود همانطور که جنگ جهانی اول به خاطر خون ولی عهد اطیش برپا گشت.

اکنون کجای این مسئله حقوقی کهنه شده و به درد امروز نمی‌خورد مگر چیزی بنام «حقوق بین الملل» از بین رفته و بشریت امروزی آن را به دور انداخته است!؟.

اگر چنین مسئله‌ای امروز نه میان ایران و پاکستان، بل در میان کشورهای کوچک، کوچکتر از اکثر عشایر عرب عدنانی رخ دهد و چنین پرونده‌ای میان جامعه لوکزامبورگ و سان‌مارینو، یا میان قطر و دبی اتفاق افتد و یکی از دیگری دیه خواهی نماید آیا حقی از حقوق بین المللی او نیست!؟ یا خواهید گفت این حقوق و چنین حق خواهی‌ای کهنه شده و به درد امروز نمی‌خورد -؟! بلی در جهان لیبرالیده امروز به جای لفظ «دیه» «خسارت» به کار می‌رود.

گاهی جمعیت يك عشیره عرب (مانند بنی ثقیف) بیش از جمعیت برخی از این کشورها می‌گشت.

آلوین تافلر در کتاب‌هایش پیدایش کشورهای کوچک و تجزیه کشورهای بزرگ را پیش‌بینی می‌کند یعنی باور دارد که دهکده جهانی محله‌های کوچکی خواهد داشت محله‌هایی مستقل که نظام حقوقی در میان‌شان وجود خواهد داشت که از نظر حقوقی از این قبیل، هیچ فرقی با عشیره‌های قدیم نخواهد داشت. جالب این است که وی این نظریه را درست بر اساس «نژاد» مبتنی می‌کند. سقوط شوروی نیز نوعی تایید نظریه او بود. دیگران نیز تجزیه امریکا را پیش‌بینی می‌کنند.

بنابراین اصل مسئله، کهنه و تازه ندارد. چه خوب است در چیزی که فاقد تخصص هستیم سخن نگوئیم، به علم و دانش و منطق لطمه نزنیم. ردّ يك منطق آری، اما لطمه زدن بر هر منطق، نه، که نابهنجار است. و چون بعنوان يك نظریه علمی ابراز می‌شود ناهنجارتر می‌گردد و نوعی خیانت ندانسته، بر علم است.

ثانیاً: دیه بر عاقله هیچ ربطی به حقوق بین العشایری یا حقوق بین المللی ندارد. بل به همین بحث «ریاضی کردن» و «جراحی کردن» ما مربوط است و به همین جهت نیز به خودم اجازه دادم تا این مسئله را در اینجا کش دهم.

اسلام هر چه هست به جای خود، من در این مقال در مقام دفاع از اسلام نیستم اگر کسی يك نظریه‌ای را در مورد مارکسیسم ابراز می‌کرد و سخنش نسبت به مارکسیسم مصداق «ناهنجاری» بود و جریان بحث من نیز به آن می‌انجامید، بی‌تردید همین برخورد را با آن می‌کردم، بحث علمی امانت علمی را می‌طلبید يك عیب نداشته را نباید به مارکسیسم تحمیل کرد. گفته شد پیامبران در عرصه حقوق با منطق کاملاً ریاضی شده، برخورد کرده‌اند و با قیچی جراحی، عمل کرده‌اند. اما با وجود این سعی کرده‌اند روابط خانوادگی را در دایره وسیع تا حد فامیلی حفظ کنند آن قدر افراد را از همدیگر جدا نکنند که به مشکلات امروزی دچار شویم. افراد فامیل را در مجازات جرم فردی از آنها، بنوعی شریک کرده‌اند که نظارت فامیل بر اعضای فامیل، مستمر بماند. در این اصل، سه هدف مثبت و بس مهم علمی نهفته است:

الف: حفاظت از چیزی بنام «فامیل» و جلوگیری کردن از روند جراحی‌ها، که مبادا روزی - مانند امروز - به افراط برسد.
ب: ایجاد نوعی حفاظ در اطراف «خانواده». زیرا به هر میزان که فامیلی مستحکم بماند خانواده در میان آن مستحکم‌تر خواهد ماند.

قیچی کردن فامیلی‌ها، در سستی ارکان خانواده‌های امروزی یکی از عوامل اصلی است.

ج: دیه بر عاقله ایجاب می‌کند که همه اعضای سازمان فامیلی بطور سیستماتیک و مانند يك «شخص» تك تك اعضا را کنترل، راهنمایی، نصیحت، یادآوری و متذکر کند، تا آنچه که خلاف و خطا می‌نامیم کمتر بروز کند و جامعه از انباشت جرم و بزه بیاساید.

یکی از نقص‌های بزرگ منطق لیبرالیسم در همین جاست که بقدری در «اصالة الفرد» افراط کرده که پدیده‌ای بنام «موتورسواران خشن» در ناف امنیت جهان - ژنو - هر چه می‌خواهند می‌کنند.

همه چیز به عهده پلیس است اگر کسی در کنار خیابان بیفتد و برخورد بیچند (زیرا که فراموش کرده قرصش را به موقع بخورد) از آن همه عابرین کسی نمی‌آید تا قرص او را از جیبش درآورد و به او بدهد، باید پلیس بیاید و او را به بیمارستان ببرد، پلیس هم حق ندارد او را در قرص خوردنش یاری کند. زیرا پلیس تخصص در دارو را ندارد.

فونکوسیونالیسم، چنین روزگاری را بر سر مردم جهان آورده است. امانیسم لیبرالانه، انسان دوستی در جهان فونکوسیونالیته، بیش از این، برد و کاربرد ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

وقتی جایگاه «دیه بر عاقله» در سازمان حقوقی اسلام بیشتر روشن می‌شود که آن را در کنار اصل اجتماعی دیگر اسلام بررسی کنیم: اصل «تعرب بعد الهجرة».

تعرب یعنی «بادیه‌گرایی»، و هجرت در این اصطلاح یعنی «شهرگرایی» و «مدنیت‌گرایی». در بادیه زیستن حرام نیست اما ترك مدنیت، جدا شدن از شهر و پیوستن به بادیه - کوچیدن از شهر به بادیه - نه تنها حرام است بل گناه کبیره است. یعنی چنین شخصی اجباراً به شهر نشینی برگردانیده می‌شود و اگر این جرم را از نو تکرار کند از نو برگردانیده می‌شود و اگر بار چهارم مرتکب این جرم شود اشد مجازات، حتی اعدام - اگر حکومت بخشش نکند - می‌شود.

اگناسیو اولاگوئه اسپانیائی در کتاب «هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی» می‌گوید: اسلام در میان مردم عشایر، آمده اما شهری‌ترین و مدنی‌ترین سیستم حقوقی را آورده است.

و دانشمند حقوق ما می‌فرماید: دیه بر عاقله يك قانون عشایری است!

مانند مسئله بالاست مسئله «اگر مقتولی در حد فاصل دو آبادی یافته شود و قاتل شناخته نشود، دیه آن به عهده مردم نزدیک‌ترین آبادی است». نکات زیر در این باره قابل ملاحظه است:

۱ - فاصله میان دو آبادی: این در صورتی محقق می‌شود که املاک دوآبادی به هم چسبیده باشد، آنهم ملک‌ها و زمین‌های «مورد اداره»، «زمین‌های تحت مدیریت». نه زمین‌هایی که رها شده‌اند و رفت و آمد اهالی در آنها کمتر از رفت و آمد مدیرانه است.

مثال: اگر مقتولی در کویر یافته شود محل آن فاصله میان آخرین روستای دامغان از شمال و آخرین روستای یزد از جانب جنوب، باشد مصداق مسئله بالا نیست. و دیه آن به عهده حکومت است. گرچه از روی مدارك سازمان ثبت، اراضی موات فاصله ۳۰۰ کیلومتری (یا بیشتر) دو روستا به همدیگر چسبیده باشند.

۲ - قیچی فونکوسیونالیسم با «اصالة الفرد» لیبرالیسم، امروز شرایطی را آورده است که باصطلاح کسی به کسی نیست اما اسلام و هر دین دیگر درصدد است نظارت مردم يك روستا «شخصیت جامعه روستا» بر حومه آن، هم نسبت به افراد روستا و هم نسبت به دیگران مستمر و مسؤولانه باشد تا در آن حومه «لانه فساد»ی به وجود نیاید.

۳ - در تجربه جهانی عملاً ثابت شده است که پلیس تنها می‌تواند «کاشف» باشد آنهم اگر بتواند، و کاشفیت پلیس نه تنها «بهداشت» نیست بل درمان هم نیست.

دیه بر عاقله و این مسئله مورد بحث، دقیقاً دو عامل بهداشتی - بهداشتی تربیتی، بهداشتی انسانی - است. آیا زیباتر از این و دوست داشتنی‌تر از این می‌توان تصور کرد - ؟.

۴ - دیه بر عاقله در «قتل خطئی» است نه در قتل عمد. زیرا در جرم عمدی اعضای فامیل باید خواستار مجازات او شوند نه شريك مجازات او. و اگر در این صورت دیه به عهده فامیل باشد عامل جری شدن مجرم می‌گردد.

و مسئله دوم به دشت و صحرا مربوط است نه به درون آبادی یا درون شهر یا درون يك آپارتمان، خواه قتل خطا باشد و خواه قتل عمد. زیرا مسؤولیت‌های حقوقی در شهر درست مطابق هندسه خانه‌ها هندسی شده است و باید بشود. پس:

اولاً: بادیه نشینی را محکوم و منفور می‌دانیم.

ثانیاً: مدنیت و شهرنشینی را می‌خواهیم و بدان تشویق می‌کنیم.

ثالثاً: شهرنشینی بدون هندسه محیط و بدون جراحی، امکان ندارد.

رابعاً: هندسه شهرنشینی مساوی است با استقلال خانه و خانواده.

خامساً: عدم رعایت این استقلال، ناقض شهرنشینی است.

سادساً: رعایت این استقلال، این جراحی، مساوی است با استقلال و جراحی مسؤولیت‌ها.

پس نمی‌توان در درون آبادی، شهر و مجتمع مسکونی چیزی بنام «نزدیکی» را عاملی در مجازات - برای حفظ با هم بودن‌ها و برای پرهیز از جراحی‌ها، یا برای کم کردن از جراحی‌ها - قرارداد. زیرا چنین قانونی در چنین محیط جراحی شده‌ای، مصداق نقض غرض است.

باصطلاح حیفم آمد این نکته پایانی را در این مسئله یادآور نشوم که: دین به جراحی شهر و جراحی مسؤولیت‌ها در شهر تن می‌دهد و این فونکوسیونالیسم را تشویق نیز می‌کند لیکن از جانب دیگر برای جبران آن سخت می‌کوشد.

کسی در يك مجتمعی در آپارتمان شخصی خود می‌میرد، همسایه‌ها وقتی خبردار می‌شوند که بوی عفونت آزارشان می‌دهد.

بودا می‌گوید چنین همسایه‌ای بودائی نیست، عیسی می‌گوید چنین همسایه‌ای مسیحی نیست، اسلام می‌گوید چنین همسایه‌ای

مسلمان نیست. هیچ دینی این‌گونه همسایه را عضو جامعه خود نمی‌داند. اما همسایه این‌چنینی در آئین لیبرالیسم بهترین بل معصوم‌ترین انسان است.

اومانیسیم لیبرالیزه همین است، بی‌جان، مرده، غیر انسانی، فاقد عواطف انسانی. اومانیسیم لیبرالیزه نقض غرض است يك نوع

«انسان دوستی» ای است که «انسانیت» را خورده و فربه شده است و دیگر نمی‌تواند عملاً انسان را دوست بدارد.

افراد در جامعه‌های لیبرالیزه تا جوان و نیرومند هستند به لیبرالیسم می‌بالند، به هنگام ناتوانی یا پیری چنان در آتش پشیمانی

می‌سوزند که حدی ندارد. وقتی که با قیچی لیبرالیسم جراحی شده از خانواده و محیط اجتماعی جدا می‌شوند و در آسایشگاه

جای می‌گیرند، یا در درون واحد مسکونی‌شان تنها می‌مانند و تنها می‌میرند پیکرشان، جنازه‌شان، مجسمه‌ای از تنفر نسبت به

لیبرالیسم انسانیت خوار، می‌گردد.

اومانیسیم (انسان دوستی منهای انسانیت) کو و کجاست وقتی که آن جنازه در واحد مسکونی‌اش بی‌کس می‌افتد. اومانیسیم

سترون است.

منطق فطرت:

اکنون این مسائل فرعی را وانهاده به مسئله اصلی یعنی «هندسه شناخت» برگردیم: منطق پیامبران «منطق فطرت» است. فطرت انسان، فطرت انسان است نه کل وجود انسان. وجود انسان نیز شی و پدیده‌ای در این کره زمین است نه کل کره زمین. و کره زمین بخش کوچک از جهان است نه کل آن.

پس فطرت نیز بدین‌گونه در سلسله ریاضی قرار دارد و طبعاً «ریاضی شده» است؛ لیکن ریاضی طبیعی. پیامبران نیز با ابزار و منطق ریاضی شده، سخن می‌گویند اما سعی دارند هندسه ذهن و اندیشه را با مصداق «علی طاقه البشریه» در حد مطابق الگوی ریاضی طبیعی فطرت، نگاه دارند.

دکارت در مقابل منطق ارسطویی با شعار «انسان با فطرت خود صحیح و سقیم را تشخیص می‌دهد و نیازی به منطق ارسطویی ندارد» مدعی منطق فطرت بود. ولی در عین حال يك منطق ویژه در پیش گرفته بود که نه تنها دارای هندسه و ریاضی غیر فطری بود بل علاوه بر ماهیت ریاضی فلسفی، رسماً از روح ریاضی باصطلاح - علوم ریاضی - برخوردار بود. یعنی «هندسه اندر هندسه».

تنها نیچه می‌کوشید يك منطق فطری داشته باشد، که او نیز به جای منطق فطری به «بی‌منطقی» سقوط کرد. من نیچه‌گرائی نوین را و نیز «ابطال‌گرائی» پوپریسم را طلیعه دین‌گرائی جامعه بشر می‌دانم - توقع ندارم کسی این سخنان را بپذیرد - در این میان آنچه باید سوگمندان گفته شود این است: برای این‌گرایش، دینی در ماهیت سالم، با منطق و فلسفه ویژه خودش، در پیش روی بشریت ارائه نمی‌شود.

همه جهانیان به‌ویژه اندیشمندان، محافل دانش، می‌دانند که دین سالم و تحریف نشده اسلام است و متأسفانه امروز آن را بر شبکه منطق ارسطویی سوارش می‌کنیم و ارائه می‌دهیم. در حدی که گوئی اسلام نه منطقی داشته و نه فلسفه‌ای.

منطق قرآن:

جهان هستی «کتاب تکوین» است و قرآن «کتاب تدوین». قرآن کپی جهان است بدون این‌که اندیشه را جراحی کند یا به جراحی هستی بپردازد. هستی بما هو هستی موضوع بحث قرآن است.

هستی فقط شیمی نیست، فقط حساب نیست، فقط طب نیست، فقط حیات و زیست نیست، فقط تاریخ نیست، فقط انسان نیست، فقط جامعه نیست، فقط فیزیک خرد نیست، فقط فیزیک کلان کیهانی نیست، فقط... و فقط... نیست. هستی همه این‌ها بطور يك‌جا، است.

قرآن نیز فقط کتاب فیزیک، شیمی، پزشکی، زیست‌شناسی، تاریخ، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، کیهان‌شناسی، و... نیست بل کتاب همه این‌ها بطور یکجا، است.

قرآن تبویب (فصل بندی، موضوع بندی) نشده است.

يك تکه سنگ، يك مشت خاک، يك لیوان آب را در نظر بگیرید همه قوانین هستی در آن هست، خودش يك «هستی» است با اینکه شما آن را در دست‌تان «جدا شده» تصور می‌کنید هیچ‌گونه جدائی و جراحی در آن نیست، از جهان هستی جدا نشده است. يك آیه از قرآن نیز خودش يك «قرآن» است و مطابق دستور خود قرآن باید به آن «قرآن» گفت.

قرآن تحت هندسه شناخت و جراحی قرار نگرفته است برای اینکه شناخت و علمی که می‌دهد از جهل و بطلانی که لازمه هندسه شناخت است منزّه باشد. و علم خود را مشمول «علم آن است که ابطال‌پذیر باشد» نگرداند:

لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید:

بطلان به قرآن راه ندارد، نه از راست و چپش و نه از پشت سرش، قرآن تنزیل خداوند حکیم و ستوده است. (۴۲/۴۱).

چیزی که در قرآن راه داده نشده «جراحی موضوع» و جراحی منطق، و در يك جمله «هندسه شناخت» است.

و بهمین دلیل قرآن به هیچ وجه و هرگز ترجمه پذیر نیست. ترجمه آن تباه کردن آن است گرچه در مواردی چاره‌ای از ترجمه نیست و مشروع است.

منطق قرآن حتی منطق فطرت هم نیست بل منطق کل هستی است که مخاطبش فطرت انسان است. زیرا منطقتش منطق خدا است نه منطق پیامبران.

چه زیبا گفته است ان مستشرق اروپائی: محمدصلی الله علیه وآله می‌گوید قرآن سخن خداست نه سخن خود او و براسی میان قرآن و سخنان او که حدیث نامیده می‌شود فرق زیادی هست بطوری که کاملاً از همدیگر متمایزند.

قرآن به هیچ جراحی، هندسه‌ای، اذن ورود نداده است و مطابق جهان هستی است. اما چیزی در این میان رخ داده است و گر نه انسان نمی‌توانست چیزی از آن بفهمد همانطور که نمی‌تواند بدون جراحی و هندسه چیزی از جهان بفهمد. قرآن «نازل» شده است تنزل یافته است باز هم تنزل یافته است تا در خور فهم انسان باشد. لیکن اگر بیش از این تنزل می‌یافت دچار هندسه بشری می‌گشت.

توجه شود: تنزل نه جراحی.

با همه این تنزل‌ها خود قرآن توصیه کرده است که قرآن جدای از پیامبر و پیامبر جدای از قرآن، نه فهم کامل به انسان می‌دهد و نه سعادت آور است «لا يعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم» سنی و شیعه گفته‌اند مراد از راسخون پیامبر و اهل بیت اوست.

این حقیقت، نص پیام حدیث ثقلین است که باز سنی و شیعه اجماعاً معتقدند که مراد، قرآن و عترت است که عترت تصریح لفظی حدیث است.

هستی جراحی نشده و «امّی» - طبیعی - است قرآن نیز امّی و «جراحی نشده» است، پیامبرصلی الله علیه وآله هم امّی است نه تحت تأثیر منطق جراحی شده بشری قرار گرفته بود و نه تحت تعلیمی از تعلیمات بشری که همگی بر منطق ریاضی شده و و «هندسه شناخت» دچارند.

پیامبر شاعر نیست «وما علّمانہ الشّعر وما ینبغی له ان هو الا ذکر وقرآن مبین»، چرا؟ برای این که منطقتش دچار جراحی نشود. شعر و شاعری بالاخره تخصص است.

وما هو بقول شاعر قلیلاً ما تومنون.

چرا پیامبرصلی الله علیه وآله چیزی را ننوشت؟ در حالی که بقول امام صادق علیه السلام کاملاً می‌توانست بنویسد. چرا امامان علیه السلام آن همه علوم را ترویج کردند لیکن کتابی ننوشتند؟ چرا قرآن قصص خود را با رقم‌ها و ماده‌های تاریخی، معین و مورخ نکرد؟

این گونه پرسش‌ها که به ذهن‌ها می‌آید و بدون پاسخ در گوشه ذهن دفن می‌شود پاسخ همگی «پرهیز قرآن و اهل بیت» از فونکوسیونالیسم است.

روش‌ها و منطق‌های جراحی شده علاوه بر این که همیشه با نوعی جهل همراه است ره آوردشان نیز همیشه ابطال‌پذیر است. مثلاً اگر قرآن برای تکه‌های تاریخی خود رقم تاریخی می‌داد روزی انسان‌ها به دلایلی دست می‌یافتند که بر خلاف آن باشد، روز دیگر با دلایل دیگر به موافق آن می‌رسیدند و زمان سوم باز به چیز سوم. پس از دو چیز پرهیز شده است:

۱ - پرهیز از منطق جراحی شده.

۲ - پرهیز از آفاتی که از ناحیه منطق‌های جراحی شده، به پیام آنها متوجه شود.

ولا تحطّہ بیمینک اذا لارتاب المبطون.

مبطلون: دانشمندان: متخصصین: اهل علم.

دیگران توان «ابطال‌گری» را ندارند، اهل دانش در صدد ابطال می‌آیند، اگر تو نویسنده باشی الزاماً باید دچار منطق جراحی شده، شوی و اگر ناب‌ترین علم را با چنین منطقی بنویسی همراه جهل خواهد بود و در آن صورت ابطال‌گرایان برای خودشان حق نقد قائل خواهند بود، هر روز به نقض و ابرام خواهند پرداخت و به نظرشان اندیشه‌شان درست خواهد بود.

با همین منطق الهی پیش رو و از آنان «ابطال خواهی» کن: ان کنتم فی ریب مّا نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله. بگو تنها مانند سوره کوثر را بیاورند. و نمی‌توانند (ان لم تفعلوا ولن تفعلوا)، زیرا هیچ انسانی نمی‌تواند خارج از چهارچوبه فونکوسیونالیسم سخن بگوید.

چرا پیامبر درس نخواند؟ به هزار و یک دلیل، که اول آنها بی‌نیازی او از استاد است و آخرین آن در امان ماندن از جراحی ذهن، از تجزیه منطق و ریاضی کردن اندیشه، و از تجزیه ریاضی هستی و جهان، است.

پیام قرآن امی توسط پیامبر امی برای انسان امی به آسانی و با سهولت قابل درک بود. ابوذر در عرض چند دقیقه به عظمت قرآن و روح افزائی و سعادت آفرینی آن پی می‌برد و مسلمان می‌شود.

ابو جهل با ذهن جراحی شده و جهان جراحی شده‌اش که جز منطق تجارت و تجارت چیزی را نمی‌تواند ببیند از درک قرآن عاجز است زیرا او امی نیست.

با این وجود، روی هم رفته مردم عرب عدنانی بیش از سایر جامعه‌های آن روزی، امی بودند «هوآلذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته ویزکیهم ویعلّمهم الكتاب والحکمة»:

الکتاب: این کتاب: کتاب قرآن: کتاب تدوین که تصویری از ماهیت جراحی نشده جهان هستی است.

الحکمة: دانش جراحی نشده: دانش حقیقی نه دانش فونکوسیونالیت: دانشی که بهیچ وجه آمیخته با جهل نیست، ناب است.

هیچ منطقی و فلسفه‌ای «حکمت» نیست مگر منطق و فلسفه‌ای که از قیچی جراحی در امان باشد. درست است هر علمی و هر فلسفه‌ای با نسبی شمه‌ای از حکمت را دارد.

همان‌طور که قیچی فونکوسیونالیسم، اندیشه و جهان را جراحی می‌کند همان‌طور نیز پیکر حکمت را جراحی می‌کند. نامیدن یک فلسفه با نام «حکمت» یک کار غیر عالمانه است.

اگر اسلام در میان جامعه‌های متمدن آن روز می‌آمد کمتر موفق می‌شد زیرا «هندسه شناخت» ذهن‌ها، مانع از دریافت کامل پیام قرآن، می‌گشت.

خوشبختانه امروز یک حقیقت و واقعیت، در پیشرفت است و آن انتقال یک ناخود آگاه به ضمیر خودآگاه است. تا ۵ دهه اخیر «هندسه شناخت» و افراط در آن، و نیز جراحی اندیشه و جراحی جهان، بطور ناآگاهانه درست مانند یک «بت» پرستش می‌شد. در ۵۰ سال اخیر این پرستش به تنفر تبدیل شده است. یعنی انسان درست فهمیده و عالمانه دانسته است که باید از «هندسه شناخت» استفاده کند ولی منشأ آن عجز بشر است و نیز فهمیده است که افراط در آن، دانش نیست بل منهدم کننده کره زمین و انسان، است. فهمیده است اگر پیامبران با علم لدنی که داشتند تن به فونکوسیونالیسم می‌دادند هیروشیما هزاران سال قبل از آن منهدم می‌گشت، و...

دو آیه در قرآن است که سال‌ها معنی آنها را نمی‌فهمیدم، به هر متن تفسیری مراجعه می‌کردم چیز قانع کننده‌ای دستگیرم نمی‌شد (به گمانم در این مورد خیلی‌ها مثل من هستند). تا زمانی که کار تحقیق در «هندسه شناخت» را شروع کردم مدتی گذشت. روزی، ساعتی، لحظه‌ای ناگهان دیدم که معنی این دو آیه و حدیث مربوط به آنها را فهمیدم.

آیه‌های ۹۰ و ۹۱ سوره ۱۵ (حجر): کما انزلنا علی المقتسمین - الذین جعلوا القرآن عضین.

بهتر است این دو آیه را همراه سه آیه پیش از آنها مشاهده کنیم:

۸۷ - ولقد آتیناک سبعا من المثانی والقرآن العظیم: محققاً داده‌ایم به تو هفت (آیه‌ای) را که دو به دو نظم می‌گیرند (سوره

فاتحه). و نیز دادیم به تو این قرآن عظیم را.

۸۸ - لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجاً منهم ولا تحزن علیهم واخض جناحک للمومنین: پس با نظر اهمیت ننگر بر آنچه

دو به دو به برخی از آنان (مشرکان) داده‌ایم. و نیز - از ایمان بیاوردن‌شان - غمگین مباش، و فروتنانه مهربان باش بر ایمان آورندگان.

۸۹ - وقل ائی انا الذیر المبین: و بگو که من - نسبت به بی‌راهه رفتن شما - اخطار دهنده‌ام و روشن‌گر.

۹۰ - كما انزلنا على المقتسمين: همانطور که - سوره حمد و این قرآن عظیم را - به جراحی شدگان و جراحی کنندگان نیز نازل کرده‌ایم.

۹۱ - الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ: آنان که قرآن را - با بینش جراحی شده خودشان - جراحی می‌کنند.
توضیح:

۱ - سوره توحید هفت آیه دارد که در آوا دو به دو هماهنگ می‌شوند: بِسْمِ اللّٰهِ بِآيَةٍ دَوْمٍ، آيَةٍ سَوْمٍ بِأَ چهارم، پنجم (ايك نعبد و ايك نستعين) به تنهایی يك جفت است و آيه ششم با هفتم.
به برخی از مشركان نیز چیزهائی دو به دو (جفت) داده شده بود از باب مثال: مسكن و مركب، پوشاك و خوراك، مقام و قدرت، سرمایه و سود.

۲ - الف: قَسَمَ: قسمت کرد.

ب: اِقْتَسَمَ: قسمت کرد.

ج: اِفْتَسَمَ: قسمت شدن را در خود و بر خود گرفت - حالت مقتسم به خود گرفت.

مانند: كَسَبَ: به دست آورد.

اِكْتَسَبَ: چیزی را بر وجود خود گرفت (مثلا: اخلاق اکتسابی).

اكتسب: به دست آورد.

عبارت جمله در آیه طوری آمده که هر دو معنی «اقتسم» را در بردارد: آنان هم بینش و شخصیت خودشان را تکه تکه کرده‌اند و هم هر موضوع را که در آن می‌اندیشند.

۳ - عضین: جمع عضة: عضا الشاة: جزأها: گوسفند را جراحی و تکه تکه کرد.

حدیث: اصول کافی، کتاب الحجّة، باب «فی شأن انا انزلنا...» حدیث اول، امام جواد علیه السلام، از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که مردی آمد و از امام باقر علیه السلام درباره «العلم الذی لیس فیهِ اختلاف» - علمی که در آن اختلاف راه ندارد - پرسش‌هایی کرد.

موضوع پرسش، علمی است که «ماهیتاً اختلاف‌پذیر» نباشد. نه علمی که علاوه بر اختلاف‌پذیری همراه زمینه وسیعی از «بطلان» و جهل باشد، یا آن علمی که می‌گوئیم: علم آن است که بطلان‌پذیر باشد.

يك گروه از افراد عوام را در نظر بگیرید، آنان هیچ اختلاف علمی با هم ندارند. در مقابل آن، گروه انبیاء را در نظر بگیرید که هیچ اختلاف علمی ندارند. گروه اول از موضوع این حدیث - و نیز از موضوع بحث ما - خارج‌اند، زیرا مسئله در مورد آنان سالبه بانتفای موضوع است. عاملی که راه اختلاف را در علم انبیاء می‌بندد عدم نیاز آنان بر جراحی و هندسه شناخت است.

سوال کننده پس از آن که عنوان «علم بدون اختلاف» را مطرح نمود و جواب شنید، گفت:

ای پسر پیامبر اینک يك مسئله مشکل و سخت از تو می‌پرسم: اخبرنی عن هذا العلم ما له لا يظهر كما كان يظهر مع رسول الله صلی الله علیه وآله - ؟

به من بگو چه شده است بر این علم آنطور که در زمان پیامبر برای انسان‌ها معلوم و ظاهر می‌شد امروز نمی‌شود - ؟

توضیح: یعنی در زمان پیامبر صلی الله علیه وآله افرادی مثل مقداد بی‌سواد بدون کلاس و کتاب، بدون طی دوره ابتدائی، متوسطه، دانشگاه و حوزه، عالم و حکیم می‌شدند چرا امروز در محافل علمی مدینه، کوفه، بغداد و... با این همه زحمات تنها چیزهائی از علم یاد می‌گیرند آنها بیشتر با «برداشت»‌های متفاوت و غیر یقینی است و نیز: چرا عده‌ای از اصحاب پیامبر علم او را به راحتی درک می‌کردند؛ لیکن مردم عصر شما علم شما را آن طور درک نمی‌کنند.

فضحك ابی و قال: ابی الله عزّ و جل ان یطلع علی علمه الاّ ممتحنا للایمان به: پدرم (امام باقر) تبسم کرد و گفت: خداوند باز

داشته است علم خود (علم ناب و بدون بطلان) را مگر برای کسی که قلبش برای ایمان امتحان شده باشد.

یعنی امروز ما با مردم امّی روبه‌رو نیستیم تا بدون کلاس و دفتر و قلم حقوق دانانی مانند مصعب بن عمیر و عالمانی مثل ابوذر و مقداد بپرورانیم. علم امّی یا مخاطب امّی می‌خواهد و یا ایمانی که هندسه‌های ذهنی و اندیشه‌ای، آنان را از «جراحی اندیشی» باز دارد.

بدیهی است مراد سوال کننده «علم جراحی شده» نبود؛ زیرا این‌گونه علوم در زمان امام باقرعلیه السلام گسترده‌تر و پیشرفته‌تر از زمان پیامبرصلی الله علیه و آله بود، او می‌پرسد: رابطه علم با انسان آن روز يك «رابطه ظهوری» بود علم خودش را بر انسان ظاهر می‌کرد و با او پیوند وجودی می‌خورد، و امروز چنین نیست. پاسخی که امام می‌دهد دستیابی به علم را (در شکل و ماهیت دستیابی که در زمان پیامبر بوده) به ایمان موکول می‌نماید در حالی که ابوذر و مقداد وقتی که با پیامبر روبه‌رو شدند، ایمان نداشتند.

نتیجه این می‌شود: قرآن همان‌طور که بر امّیان زمان پیامبر آمده بر هندسی اندیشان معاصر پیامبر نیز آمده است و هر دو گروه مخاطب قرآن و پیامبر هستند. گروه اول بوسیله سنخیت و همگونی‌ای که با قرآن در امّی و طبیعی بودن و «غیر مقتسم بودن» داشتند می‌توانند از قرآن بهره ببرند و گروه دوم بوسیله ایمان.

يك نگاه محاسبه‌گرانه به آن عده از مقتسمین که مسلمان شدند نشان می‌دهد افرادی به ظاهر اسلام آوردند مدتی تحت تربیت پیامبر به سر بردند و به ایمان رسیدند آنگاه بوسیله ایمان از قرآن بهره‌مند شدند. اما افرادی از مقتسمین تا آخر عمرشان در شك و ریب به سر بردند.

و در بیان خلاصه: امّیان محض روبه‌رو شدن با قرآن با آن مأنوس می‌شدند و از آن بهره می‌بردند اما مقتسمین پس از طی يك دوره تربیتی به بهره‌ای می‌رسیدند.

منطق پیامبر:

گذشته از منطق قرآن که منطق خداوند است، رابطه دو گروه مذکور با منطق پیامبرصلی الله علیه و آله نیز متفاوت بود. از باب مثال: گروه اول هنگام شنیدن سخنان پیامبرصلی الله علیه و آله قبل از هر چیز حقانیت و صداقت آن را درمی‌یافتند، گروه دوم پیش از هر چیز جنبه سیاسی و مدیریتی آن را می‌گرفتند.

اصحاب امامان علیهم السلام و شیعیان نیز چنین بودند گروهی از آنان فقط تشنه تعالیم سیاسی آنان بوده و در حالی که ماموم بودند امامشان را تحت فشار قرار می‌دادند که بیشتر در اندیشه خلافت باشد تا تعلیم دانش، بیشتر يك سیاستمدار (رشته‌ای و مقتسم) باشد تا يك امام همه بعدی. گروه دیگر امامشان را يك شخصیت همه بعدی و جراحی نشده می‌خواستند تا يك شخصیت مقتسم.

در جائی از نوشته‌هایم گروه اول را «شیعه و صابیتی» و گروه دوم را «شیعه ولایتی» دانسته‌ام، و گفته‌ام شیعه ولایتی از آغاز تا به امروز تنها دوبار قیام کرده است: کربلا و انقلاب اسلامی ایران. بقیه قیام‌های شیعی که مرحوم شریعتی از آنها با عنوان «جریان سرخ تشیع» نام می‌برد همگی به شیعیان و صابیتی متعلق است که موفقترین آنها به خلافت بنی‌عباس منجر گشت. این قصه سر درازی دارد تنها يك نکته را می‌گویم: سران نهضت خراسان که با شعار «الرّضی من آل محمد - ص -» قیام کرده بودند نه با شعار بنی‌عباس، به امام صادق پیشنهاد کردند که خلافت را بپذیرد، ابو مسلم و ابو سلمه به حضور امام نامه نوشتند لیکن امام نپذیرفت؛ زیرا امام نمی‌خواست «امام» نباشد و صرفاً خلیفه باشد یعنی بقول قرآن تن به «اقتسام» نداد. در «جامعه عالی شیعه» نیز امام زمان(عج) يك «حاکم امّی» مانند پیامبرصلی الله علیه و آله تصویر شده است نه حاکم اقتسامی.

منطق پیامبر و اهل‌بیت:

درباره منطق قرآن، منطق خدا، گفته شد که هیچ‌گونه اقتسام، جراحی، هندسه، ریاضی شدگی با نظم ریاضی غیر طبیعی راه ندارد. تنها چیزی که هست نزول، تنزل و از افق بس بالا نزول یافتن است.

منطق رسول و آل رسول صلی الله علیه و آله در سه سیمای مشخص ارائه گشته است: جان منطق، منطق تشویقی، منطق تشریحی.

جان منطق: منطق اهل بیت همان منطق قرآن است؛ لیکن با همان میزانی که منطق قرآن نسبت به جهان هستی نزول و تنزل یافته است همان قدر نیز منطق اهل بیت از افق قرآن، نزول یافته است بدون اقتسام و بدون جراحی. اهل بیت خود قرآن است؛ لیکن قرآن ناطق، و چون هم مانند قرآن با «جامعه بشری جاری» مخاطب داشتند و هم با تک تک افراد به سخن می پرداختند، این نزول برای منطقشان لازم بود.

قرآن «مخاطبه فردی» ندارد مخاطبش انسان است، انسان و جامعه جاری انسان در بستر تاریخ. حتی خطابهای قرآن به شخص پیامبر نیز، خطاب به انسان است مگر در چند مورد که مسئله به جامعه انسانی مربوط نیست و تنها به «نبوت» و سمت پیامبری پیامبر مربوط است.

اما خود پیامبر و آلش علیهم السلام حتی گاهی برای بیماری يك شخص معین درمانی به شخص او توصیه کرده‌اند. بدیهی است چنین توصیه‌ای قهراً يك توصیه ریاضی شده و هندسی شده، خواهد بود.

منطق تشویق:

پیشتر گفته شد «هندسه اندیشه» برای بشریت يك ضرورت است علم بشری یعنی همان ریاضی شدن، انبیاء به علم و دانش تشویق کرده‌اند و این پس از «توحید»، «انسان شناسی»، «امامت»، «معاد»، «تصویر جامعه الهی»، ششمین مسئولیت آنان بود. بلی درست است: در مرحله ششم و در ردیف ششم، زیرا دانش ریاضی شده که بالاترین اوج آن «علم آن است که ابطال پذیر باشد» باشد در ردیف ششم قرار دارد. آن علمی که پایه امور پنجگانه است و از بدو کار يك پیامبر پایه و زمینه کار اوست علم قرآن و علم جراحی نشده و علم غیر اقتسامی است و باطلی بر آن راه ندارد حتی بطلان بمعنی «ملازمه جراحی». پیامبری که مردم را به دانش هندسی تشویق می‌کند لازم است گرایش به منطق آن نیز نشان دهد. گرچه در این منطق نیز راه انبیا و اهل بیت به حد «اقتسام» و فونکوسیونالیسم، نمی‌رسد.

منطق تشریح:

قرآن کتاب قانون نیست اساساً قانونی در قرآن وجود ندارد، این که شنیده‌اید می‌گویند «قانون قرآن» يك اصطلاح عوامانه است. درست است از این دیدگاه همان‌طور که همه چیز و همه وجودات و همه قوانین هستی در جهان هستی هست، و همه آنها در قرآن نیز هست، در قرآن قانون نیز هست. بلی قرآن «تبیان کل شیء» است. از مجموع حدود ۶۶۶۶ آیه قرآن تنها حدود ۴۰۰ آیه به قانون ناظر است آن نیز در افقی بس کلی و کنار از هر نوع هندسه و اقتسام و جراحی. که اگر توضیحات پیامبر و آل صلی الله علیه و آله نباشد هیچ کدام از آنها امکان عملی مورد نظر خدا را ندارند.

در اسلام قرآن «شارع» نیست بل پیامبر و آل صلی الله علیه و آله «شارع» است. شارع یعنی قانون گذار. پیامبر و آل صلی الله علیه و آله در مقام شارع و قانون گذار با منطق تخصصی و هندسه یافته، سخن گفته‌اند و این منطقشان منطق جراحی شده است. اندیشه مخاطب نیز در این مخاطب، اقتسامی فرض شده است.

با همه اینها اهل بیت علیهم السلام در افقی عمل کرده‌اند که حتی الامکان عنصر جراحی و اقتسامی در حداقل باشد. در مبحث «دیه بر عاقله» توضیح و مثال این موضوع گذشت.

هنر بزرگ نبوت و امامت در تشریح و قانون گذاری، همین کاستن از جراحی هاست که سعادت بشر نیز در همین است. منطق و فقه ابو حنیفه از این نگاهگاه اقتسامی‌ترین منطق و فقه است زیرا «قیاس» او عامل جراحی افراطی می‌گردد. از جانب اهل بیت علیهم السلام اعلام شده است که قیاس نباید در منطق فقه جای بگیرد. زیرا قیاس يك تعقل اقتسامی است قیاس يك «اقتسام مطلق» است و «عقل کاملاً هندسی شده» و جراحی شده، است نه عقل فطری انسانی که پایه دین و دیانت و اساساً پایه قرآن است.

جراحی شده‌ترین عقل، منفی‌ترین عقل است بل عقل در بستر جراحی ممکن است به جایی برسد که مصداق «اهریمن» باشد. کافی است سرگذشت و تاریخچه پپی را که هیروشیما را سوزانید، در بستر «جراحی دانش‌ها» بررسی کنیم: علوم طبیعی را از علوم ماوراء طبیعی جراحی کردیم و باید می‌کردیم، سپس علوم مربوط به ماده بی‌جان را از علوم ماده جاندار جراحی کردیم - زیست‌شناسی با گرایش‌های متعدد و پزشکی با گرایش‌های مختلف و علوم مربوط به اینها را جدا، و علوم شیمی، فیزیک و اعمار آنها را نیز جدا قرار دادیم - و باید هم می‌کردیم. آنگاه باریکه دقیق و ظریفی را بنام «هسته‌شناسی» در پیش گرفتیم که شاید باید می‌کردیم. پس از آن رشته‌ای باریک‌تر، دقیق‌تر، پیشرفته‌تر گزینش گردید بنام «مب‌سازی هسته‌ای». که علم به اهریمن تبدیل گشت و هندسه اندیشه به ابلیس بدل گشت.

همین‌طور است داستان فونکوسیونالیسم در هر رشته‌ای حتی در مدیریت و سیاست. به حدیث زیر توجه کنید:
اصول کافی، اولین باب، سومین حدیث: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبدیه الرحمن واکتسب به الجنان. قال: قلت: فألذی کان فی معاویه؟ فقال: تلك النکراء، تلك الشیطة، وهی شیطة بالعقل ولیست بالعقل:

گفتم به امام صادق علیه السلام: عقل چیست؟ گفت: عقل یعنی چیزی که خدا بوسیله آن شناخته شود و بهشت به دست آورده شود. گفتم: پس آنچه معاویه (با آن‌همه زرنگی که) داشت چه بود؟ گفت: آن شیطن است «نکراء» است، آن شباهت به عقل دارد لیکن عقل نیست.

نکراء: نامأنوس: اجنبی: اجنبی از فطرت انسان: اجنبی تحمیلی بر ماهیت انسان: چیزی که انسان با هو انسان از آن بیزار است. عقل معاویه از همه‌جا بریده و لوله‌کشی شده تنها به سمت و سوی قدرت. همه ابعاد هستی را فراموش کرده، کنار گذاشته و تنها به قدرت تمرکز یافته است بل همه هستی را فدای قدرت می‌کند.

عقل معاویه در شدت فونکوسیونالیته و شدت افراطِ اقتسام است که به اهریمنی و شیطنت تبدیل می‌شود. جالب این است که در جهان‌بینی اهل‌بیت‌علیهم السلام علم در مقابل جهل قرار داده نمی‌شود بل عقل در مقابل جهل قرار داده می‌شود زیرا ممکن است انسانی بس عالم باشد در عین حال جاهل نیز باشد میان علم و جهل منافات نیست همان‌طور که پوپر می‌گوید «علم آن است که جهل هم باشد»: علم آن است که ابطال‌پذیر باشد.

لیکن میان عقل و جهل تنافی است جهل یا بی‌عقلی محض است یا عقلی است که بیش از حد هندسی و اقتسامی شده و در اثر افراط‌کاری به جهل تبدیل شده است. و چون جهل از نوع اول غیر فعال و جهل از نوع دوم «فعال» است به اهریمن تبدیل می‌شود.

مرحوم کلینی اصول کافی را چنین باب‌بندی کرده است ابتدا «کتاب العقل والجهل» را آورده و حدیث‌های مربوط به آنها را ثبت کرده سپس «کتاب فضل العلم» را عنوان کرده و حدیث‌های مربوط به آن را بیان کرده است.

عقل پارلمانی:

کارشناسی، کارشناس بودن و تخصص یعنی جراحی شده‌ترین دانش. و ارزش تخصص روشن است و نیازی به بحث ندارد، لیکن قانون‌گذاری مربوط به یک بعد زندگی جسمی و اجتماعی انسان، مثلاً قانون‌گذاری در مسائل مربوط به پزشکی تنها بر اساس نظر تخصصی پزشکان، یک اقدام کاملاً نادرست و فاسد است. همین‌طور در سایر ابعاد و سایر رشته‌ها. یعنی عقل تخصصی در قانون‌گذاری، تباهی‌آور است.

عقل پارلمانی یا عقل مشورتی متخصصین، نه تنها تباهی‌ای را در پی ندارد بل تباهی‌ها را از بین می‌برد یا دستکم از آنها می‌کاهد. در تصویب هر قانون لازم است متخصصین همه رشته‌ها نظر دهند نه فقط متخصصین رشته‌ای که قانون مورد نظر بدان نام شناخته می‌شود.

مشورت و کنکاش تنها عاملی است که در اختیار بشر قرار دارد تا هم بتواند از «ضرورت جراحی» استفاده کند و هم جراحی‌ها را از نو جمع کرده و به یک واحد اندامواره نایل آید.

شاید مشورت برای افراد غیر متخصص آن لزوم و ضرورت را نداشته باشد که برای متخصصین دارد، متخصص همیشه در شرف خطر است. اگر متخصص بدلیل تخصصش بس عالم و بس مفید است بدلیل جراحی اندیشه و اقتسامش ممکن است بیش از مفید بودنش، خطرناک باشد. و بدلیل تخصص و اقتسامش بیش از سایرین از دیگر ابعاد غافل می‌گردد.

شورا و مشورت به همان میزان زیبا، ضروری، حیاتی و لازم است که علم و دانش، هندسه اندیشه و تخصص دانش پژوهی زیبا، ضروری، حیاتی و لازم است. بدون کوچکترین تفاوتی.

با همه این‌ها: پارلمان تنها در «امور» می‌تواند قانون گذاری کند:

امرهم شوری بینهم - وشاورهم فی الامر.

نه: دینهم، شریعتهم شوری بینهم - و نه: شاورهم فی الدین و فی التشریح.

تنها سه حدیث

علم بشر «نسبی» است و همیشه همراه با جهل است. انسان با دو جهل روبه‌رو است:

۱ - جهلی که با پیشرفت علم از آن کاسته می‌شود.

۲ - جهلی که در عالی‌ترین و پیشرفته‌ترین حالت علمی نیز همراه علم است و هرگز امکان رهائی از آن نیست. زیرا لازمه هندسه شناخت - ریاضی کردن ذهن و عین، هندسه اندیشه و هندسه موضوع اندیشه - است. و انسان نیز هرگز بدون این هندسه توان پژوهش و دانش‌جوئی ندارد. برای بشر «تعقل» مساوی است با این ریاضی کردن. و گرنه این همه رشته‌های علمی در حقیقت همه یک چیز واحد هستند. علم فقط یک «حرف» است.

علم رسول الله صلی الله علیه وآله علیاً علیه السلام حرفاً یفتح الف حرف، کل حرف منها یفتح الف حرف

بحار الانوار، ج ۲۶ ص ۳۰ ح ۳۹.

مراد این نیست که پیامبر صلی الله علیه وآله نیز یک حرف را به هزاران حرف جراحی کرد. بل فقط یک حرف یاد داد که اگر

آن یک حرف را در سیستم هندسه اندیشه بشرهای معمولی قرار دهیم ۱۰۰۰/۰۰۰ مطلب می‌شود.

قال علی علیه السلام: العلم نقطة کثرها الجاهلون - نور الانوار، بخش «رفتار امام بعد از ظهور» چاپ سنگی ۱۲۷۵ ه ق،

تالیف دانشمند محقق شیخ علی اصغر بروجردی.

مراد از «جاهلون» دانشمندان است زیرا جاهلون عوام نه کاری با علم داشته‌اند و نه آن را تکثیر کرده‌اند. و امام در مقام

اهانت به دانشمندان نیست ارزش و حرمتی که علی علیه السلام به دانش و دانشمند قائل است برای همه جهانیان روشن است. او

می‌خواهد یک حقیقت بس بزرگ را برای دانشمندان معرفی کند. اگر دانشمند ارجمند است برای حقیقت جوئی اوست. او می‌گوید:

اهل دانش علم را جراحی کردند و باید می‌کردند اما نباید از این حقیقت غافل باشند.

قال رسول الله صلی الله علیه وآله: ان من البیان لسحراً، ومن العلم جهلاً، ومن الشعر حکماً، ومن القول عدلاً بحار الانوار، ج

۱ ص ۲۱۸ حدیث ۳۹.

بیان: «نخوه ابراز مراد»، چگونگی استفاده از الفاظ برای اظهار نظر.

قول: رای، ابراز نظر، داوری، قضیه صادر کردن.

بیان در قوی‌ترین مصداق‌اش، سحر می‌شود، کار سحر را در تاثیر انجام می‌دهد.

شعر در مستحکم‌ترین مصداق‌اش، حکمت می‌شود.

قول در بهترین قوام‌اش، عدل می‌شود.

علم در علم بودنش (بل در مستحکم‌ترین مصداق‌اش) نوعی جهل است.

پس مراد از «جهل» در این حدیث جهل به معنای دوم است که در بالا اشاره شد.

نتیجه نهائی

منطق خدا شناسی چیست؟

منطق هستی شناسی (شناخت کائنات ما سوا الله) را تا اینجا گاهی با نگاهی تاریخی و گاهی با نگاهی به تفاوت‌های منطق‌ها و گاهی با نگاهی به ابعاد دیگرشان داشتیم اما نخی که همه مهره‌ها به آن چیده می‌شد و سعی می‌شد سر این نخ از دست خارج نشود «هندسه اندیشه» و فونکوسیونالیسم بود که در پایان با اصطلاح قرآنی «اقتسام» نامیده شد.

و نیز سعی می‌شد که چیزی بنام «هستی» یا «جهان هستی» که موضوع اندیشه و علم است طوری تلقی شود که حساب مسئله «خدا شناسی» جدای از هستی شناسی در نظر باشد. کوشش بر این بود که از فراز کردن مسئله «خدا شناسی» پرهیز شود تا در آخر بطور ویژه به آن پرداخته شود.

مشخص شد که انسان بدون «هندسه ذهن» نمی‌تواند شیئی از اشیاء هستی را بشناسد، نه می‌تواند جهان هستی را بشناسد و نه می‌تواند پیام یک سخن و گفتار را دریابد. حتی قرآن که بدون هندسه است نزول و تنزل یافته است تا قابل درک بشر شود. در این مقال چیزی، شیئی هست که نه با منطق‌های هندسی شده و نه با منطق قرآن و نه با منطق پیامبران و نه با هر منطق دیگری، قابل درک و قابل تحلیل عقلی برای بشر نیست. اما می‌دانیم که هست. و آن «ذات و وجود خداوند» است و همین‌طور است «تحلیل چگونگی این وجود».

چیزی که با منطق قرآن که فرابندش «علم محض» می‌شود نه «علم همراه با بطلان» قابل تحلیل نیست چگونه ممکن است با یک منطق اقتسامی و فونکوسیونالیته تحلیل شود؟! بویژه با جراحی شده‌ترین منطق، اقتسامی‌ترین منطق که ذهن را زیر مهمیز ریاضی‌ترین لوله‌کشی گرفته و جهان عین را به کنار گذاشته است بنام منطق ارسطویی.

ارسطوگرایان وقتی که چنین سخنی را می‌شنوند عصبانی می‌شوند. من زحمت تدوین این مقدمه را به خودم هموار کردم تا به آنان بگویم:

اولاً: این سخن‌ها تنها به شما گفته نمی‌شود، همه مکتب‌ها و همه منطق‌ها در این موضوع، چنین هستند.

ثانیاً: علاوه بر منطق‌های بشری منطق قرآن نیز این بهره را به ما نخواهد داد. و این بدلیل ضعف قرآن یا عدم توانائی بیان قرآن نیست بل انسان چنین موجودی است.

گرچه در مورد منطق‌های بشری، هم بدلیل ضعف آنها و هم بدلیل عظمت و دست نیافتنی بودن موضوع، برای ذهن بشر است.

ثالثاً: اگر بناست در ذات خدا، وجود خدا، کنه صفات خدا، به تحلیل عقلی بپردازیم و اساساً خدا شناسی با معنای «شناخت و تحلیل عقلی ذات خدا» داشته باشیم، چرا با منطق شما -؟! برای اینکه بیشتر جراحی شده؟ بیشتر اقتسامی است؟ و زودتر و بدتر به بطلان می‌رسد -؟.

چرا با جراحی شده‌ترین، هندسی شده‌ترین و اقتسامی‌ترین منطق به این کار بپردازیم؟! بلائی که این منطق بر سر مسیحیت آورد بس نیست؟!.

تعقل ناپذیری و تحلیل ناپذیری خدا:

خداوند برای اندیشه بشری موضوع تحلیلی و تعقلی نمی‌شود برای این که ذات و صفات خدا «هندسه پذیر» نیست، جراحی پذیر نیست، حتی نزول و تنزل پذیر نیست.

نزول، تنزل، جراحی، هندسه، اقتسام، تنظیم کردن بنظم ریاضی (و یا هر چه می‌خواهید بنامید) همه و همه از پدیده‌های این جهان هستند که خود جهان مخلوق خداوند است.

الهیات خواه بالمعنی الاعم و خواه بالمعنی الاخص، به خدا شناسی مربوط است منطق این مسئله هر چه جراحی تر آنقدر منحرف کننده‌تر. و هر چه کمتر جراحی شده همانقدر مفید و صحیح خواهد بود.

دستکم آنچه امروز در «ته مانده» مسیحیت مانده و توانسته دوام کند شمه‌ای از همان منطق عیسی علیه السلام است نه چیز دیگر که توانسته از میان گرد و غبار و دود و دم منطق‌های حامی (مصدق دوستان نادان) و از میان دود و آتش منطق‌های مخالف بیرون بیاید. گرچه بس ضعیف، رنجور و تلو تلو خوران.

الهیات و خدا شناسی بر اساس سازمان منطق ارسطویی لزوماً و الزاماً و قهراً و ضرورتاً به این نتیجه خواهد رسید که: خدا «فعل محض» است، منشأ محض است، قماشگر محض است، مصدر محض است و... و...

و چون این منطق بوسیله ارسطوئیان مسلمان جراحی‌تر شده، اقتسامی‌تر شده و هندسی‌تر شده است لزوماً و الزاماً و قهراً و ضرورتاً به «وحدت وجود» بل «وحدت ماهیات وجود» و بالاخره به جایی خواهد رسید که در حکمت متعالیه شعار «اعلم ان واجب الوجود کل الاشياء» بدهد.

اگر می‌خواهیم به «خدا شناسی» بپردازیم و باید بپردازیم، ابتدا باید ذات و وجود خدا را موضوع تحلیل عقلی قرار ندهیم، سپس به منطق قرآن و انبیاء و اهل بیت علیهم السلام بسنده کنیم. نه بخاطر این که قرآن یا انبیا و امام هستند - که اگر بدین خاطر هم باشد درست است - بل بخاطر این که منطق آنان برای این موضوع تنها منطق است زیرا این منطق، منطق «مقتسمین»، منطق فونکوسیونالیته، هندسی شده نیست.

امروز فهم بشر و درک انسانی هم از طریق تکامل اندیشه انبیا و دینی، و هم از طریق تکامل بشری پر تلاطم، به این نتیجه رسیده است که ره‌آورد منطق‌های اقتسامی و فونکوسیونالیته ره‌آورد ناب بل ره‌آورد نسبتاً ناب نخواهد بود و نیست. هر مکتبی را می‌توان بوسیله یک منطقی از منطق‌ها رد کرد، می‌توان یک منطق را نقد یا رد کرد. و اگر چنین کاری صادقانه باشد یک کار انسانی و علمی است.

اما نباید یک مکتب از مکتب‌ها را مطابق یک منطق دیگر تبیین کرد. چنین کاری نه کار علمی است و نه خدمت به آن مکتب. اگر صاحب مکتب حی و حاضر باشد این کار را یک جرم و خیانت اعلام می‌کند. و این عقیده همه جهانیان در طول تاریخ است.

شما اگر امروز منطق و مکتب مارکسیسم، یا مکتب بی‌مکتبی لیبرالیسم را با استدلال رد کنید کارتان یک کار علمی است اما اگر مارکسیسم را با منطق اسلام یا با منطق بیکنیسم یا با منطق لیبرالیسم تبیین کنید کارتان هم از نظر مارکسیسم و هم از نظر هر مکتب یک کار نامشروع می‌شود.

در غیاب عیسی علیه السلام گاهی دینش را با منطق افلاطون و گاه دیگر با ارسطوئیسم تبیین کردند و در غیاب پیامبر اسلام و آلش علیهم السلام اسلام را با منطق ارسطویی تبیین می‌کنیم.

پرداختن به منطق و فلسفه ارسطویی بعنوان شناخت یک مکتب حتی پروراندن آن - مانند پرداختن به شناخت هر مکتب - امری مشروع و کاری است علمی. اما ارسطویی کردن یک مکتب غیر ارسطویی، چیز دیگر است. بقیه مسائل می‌ماند به متن کتاب.

بخش دوم

نقد منطق و فلسفه ارسطویی

منطق و فلسفه ارسطویی

منطق:

منطق ارسطویی را می‌شناسیم؛ منطقی است دقیق و به اصطلاح «شسته و رفته»، با سازمان محکم و استوار تا آن‌جا که در قطعیت و قاطعیت شبیه یک سیستم و ماهیت ریاضی می‌باشد. همه‌جا و در همه چیز تکلیف را روشن می‌کند، جایی برای اختلاف نظر باقی نمی‌گذارد.

عدم امکان بروز نظرها و نظریه‌های مختلف در این منطق درست در حدی است که در فرمول‌های ریاضی هست و لذا مشاهده می‌کنیم که متخصصین این فن هیچ‌گونه اختلافی در مسائل آن با هم ندارند مگر در یکی دو مسأله فرعی. بنابراین سزاوار بود که فلسفه مبتنی بر این منطق نیز دچار کمترین اختلاف گردد. اختلاف گسترده در مبانی، در اصول و در فروع سزاوار فلسفه افلاطونی، نو افلاطونی، اشراقی سهروردی، بیکنیسم، هگلیسم، کانتیانیسم، دکارتیسم، پوزیتیویسم و... است نه فلسفه ارسطویی.

فلاسفه ارسطویی (ارسطویان) به حق مدعی هستند که فلسفه باید از بدیهیات و مسلمات شروع شود و به نتایج مسلم برسد. منطق‌شان نیز بظاهر این توان را دارد.^۱

با این همه می‌بینیم منطق و فلسفه ارسطویی در سه قرن آخر دوران «اسکولاستیک»^۲ در خدمت تبیین اصول و فروع مسیحیت پولس و اثبات‌کننده «تثلیث» آن، بود^۳ و در عین حال همین فلسفه در خدمت مسلمانان در مقام اثبات «توحید» آمده و وسیله قاطعی برای ردّ «تثلیث» می‌شود.

برای محققین و آنان که آگاهی کافی دارند، روشن است که استحکام فلسفه اسکولاستیک هرگز کمتر از استحکام فلسفه «ارسطویی اسلامی شده» نبوده و نیست.

به راستی این که نیچه می‌گوید: «هر خرافه‌ای را دنبال کنی آن را در یکی از فلسفه‌های فلاسفه می‌یابی»، سخنی بی‌اساس است؟ یا ارسطویان اسکولاستیک از شمول این سخن مستثنی هستند؟ و یا بینش‌های گوناگون فلسفه «ارسطویی اسلامی شده» مشمول این سخن نیستند؟

اگر اختلاف برداشت‌ها، بینش‌ها، اندیشه‌ها، استدلال‌ها و استنتاج‌ها در هر فلسفه‌ای به عنوان یک امر طبیعی بل سازنده، تلقی شود؛ اختلاف در میان ارسطویان (آن هم در مبانی و اصول) نه طبیعی است نه سازنده؛ زیرا منطق آنان یک منطق کاملاً پالایش شده، روشن، واضح و دقیق است.

^۱ از دیدگاه شناخت‌شناسی مکاتب فلسفی به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) مبنا‌گرایان: این گروه بر این باور هستند که اندیشه بشری «گزاره پایه» و کانون دارد و سایر علوم و اندیشه‌ها به این گزاره پایه منتهی می‌شود. این باور در آثار ارسطو مطرح شده است و در آثار باقی مانده از وی قابل پی‌گیری است و بعد از وی نیز قبول تام یافت تا این که در قرون معاصر نظریه انسجام‌گرایی مطرح شد.

ب) انسجام‌گرایان: این گروه بر خلاف مبنا‌گرایان عقیده‌ای به وجود «گزاره پایه» ندارند و زمانی یک گزاره را مطابق با واقع می‌دانند که با مجموعه باورها و کل سیستم اندیشه‌ای آن‌ها هماهنگ و سازگار باشد.

^۲ در قرون وسطا تنها فلسفه‌ای که تحت نظر کلیسا تدریس و تبلیغ می‌شد فلسفه اسکولاستیک بود این فلسفه علاوه بر منطق، الهیات، اخلاق، سیاست و پاره‌ای از طبیعیات مورد قبول کلیسا، قواعد زبان، معانی و بیان را نیز شامل می‌شد.

سلطه فلسفه ارسطویی بر اسکولاستیک از زمان «توماس آکوینی - آکویناس» - ۱۲۲۵ م - شروع شده است.

جان بی‌ناس در مورد آکوینی می‌نویسد:

«توماس آکوینی در تحقیقات خود همواره کوشیده است که ما بین عقل و الهام یا فلسفه و لاهوت و یا ارسطو و مسیح تلفیق کند و معلوم سازد که عقل غریزی اره و ایمان مراحل و مراتب مختلف امری مستور هستند که متمم و مکمل یکدیگرند. عقل غریزی یا انسانی که مورد بحث و کلام ارسطو است می‌تواند به مراتب عالی و مدارج متعالی صعود کند تا به حدی که از دایره عالم طبیعی قدم فراتر نهاده به مرحله باری تعالی پی ببرد از این رو انسان به قوه عاقله، به سعی و سلوک خود می‌تواند وجود واجب را اثبات کند و...» تاریخ جامع ادیان - جان بی‌ناس - ص ۶۵۹

^۳ این مطلب به قدری وضوح دارد که ویل دورانت در این زمینه می‌نویسد: «این کتاب [ارغنون ارسطو - منطق ارسطو] به منزله قالب اندیشه و تفکر قرون وسطا بود و مادر حقیقی فلسفه اسکولاستیک گردید...» تاریخ فلسفه ص ۵۷.

چگونه ممکن است يك منطق دقيق و روشن با اصول و فروع مشخص و مسلم و سیستم و سازمان منسجم و واضح، باشد و به کارگیری آن در بنای کاخ فلسفه مشروط به انتخاب آجرهای مسلم باشد و در عین حال منشأ این همه مکتب‌های متعدد و مختلف و نیز در درون هر مکتب دچار این همه اختلاف‌های مبنایی، اصولی و فروعی گردد؟!!

ادعای ارسطویی‌ها در مورد منطق:

هیچ مکتبی درباره منطق خویش ادعایی را که ارسطوئیان در مورد منطق خود کرده‌اند، ندارد آنان عقیده دارند که:

قانون آلی یقی رعایتہ خطاء الفکر و هذا غایتہ^۱

با اذعان بر نقش پراهمیت منطق و فلسفه ارسطویی (در دوره‌های یونانی، اسکو لاستیک و اسلامی) در فرهنگ بشر، باید گفت: در بررسی سود و زیان هر فلسفه (که طبیعی است و اطلاق‌گرایی توقع باطلی است) اگر زیان‌های فلسفه ارسطویی از سایر فلسفه‌ها بیشتر نباشد، کمتر نیست. در این میان مسأله بزرگتری که برای همه دست اندرکاران فلسفه مشخص و روشن است این است: فلسفه ارسطویی اسکولاستیک، با مسیحیت پولسی بیشتر سازگار بود تا فلسفه ارسطویی اسلامی شده، با اسلام؛ زیرا آیین مسیحیت فاقد هرگونه تبیین بود و اسکولاستیک در يك خلاء و عرصه کاملاً خالی و آزاد، حرکت می‌کرد؛ لیکن در درون جامعه مسلمانان همواره بزرگترین مشکل ارسطوئیان مقاومت‌ها و دافعه‌های فلسفی‌ای بوده و هست که خود اسلام آن‌ها را در قالب تبیین‌ها بعنوان مبانی و اصول فلسفی ارایه کرده است.

فلاسفه اسکولاستیک پاسداران مسیحیت بودند و اگر مورد حمله استدلال عوامانه قرار می‌گرفتند بیشتر از ناحیه غیر مسیحیان یا ناقدانی که از اساس مسیحیت انتقاد می‌کردند، بود؛ اما ارسطوئیان مسلمان از ناحیه خود مسلمانان و اسلام شناسان مورد انتقاد و هجوم قرار گرفته‌اند و به همین جهت گاهی ماجرا شکل «تکفیر» به خود می‌گرفت.

من با کمال احترام و ارزشی که به منطق ارسطویی به‌ویژه به «اسلامی شده آن» قائل هستم و از برخورد متحجرانه با هر فلسفه‌ای بی‌زارم پرسش زیر را عنوان می‌کنم:

چه فرقی هست میان «اعتقاد به تثلیث» فلاسفه اسکولاستیک و اعتقاد فیلسوف بزرگ ما صدرای شیرازی که می‌گوید: «ان واجب الوجود تمام الاشياء وکل الموجودات: خداوند تمام اشیاء و کل موجودات است»^۲؟ هر دو باور به وسیله برهان و براهین ارسطویی و بر اساس منطق ارسطویی توضیح و توجیه شده‌اند. اگر مسلمانی بگوید: توجیه و توضیح ارسطویی که بوسیله فلاسفه اسکولاستیک ارائه شده، نادرست است يك مسیحی نیز خواهد گفت: توجیه و توضیح ملا صدرا نادرست است.

در عرصه علم و اندیشه از هر شگفتی شگفت‌تر است که يك منطق منسجم، دقیق، موزون، هماهنگ، بدون غلط و اعوجاج در حدی که به هیچ وجه اختلاف پذیر نیست و دچار برداشت‌های مختلف نمی‌شود چرا در حیطه فلسفه از نظر اعوجاج، اختلاف، نقض و ابرام با هیچ فلسفه‌ای فرق ندارد؟!!

بودند در میان یونانیان کسانی که الهه‌ها (بت‌ها)ی یونانی را با همین فلسفه ارسطویی توجیه، توضیح و تبیین می‌کردند.

اشکال در کجاست؟ چرا يك ابزار زیبا که بناست انسان‌ها را از «خطای فکری» حفاظت کند و می‌تواند بکند این چنین منشأ اختلافات، تخطئه‌ها و خطاها^۳ بل انحرافات شده است؟!!

به گمانم تا این‌جا توانستم سوالی را که می‌خواستم مطرح کنم، توضیح دهم.

اینک به پاسخ آن می‌پردازم. برای بیان پاسخ، لازم است نگاهی به ماهیت منطق زیبا و صحیح و دقیق ارسطویی داشته باشیم:

۱. شرح منظومه. بخش منطق ص ۶.

در تعریف علم منطق ارسطویی گفته شده: «المنطق آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر: منطق آلتی قانونی است که مراعات کردن آن ذهن را از خطاء در اندیشه باز می‌دارد». حاشیه ملا عبداللّه بر تهذیب تفتازانی ص ۲۳.

۲. اسفار ج ۶ ص ۱۱۰.

۳. عموم فلاسفه ارسطویی به دلیل اختلاف‌شان، بر خطاهای اساسی هم دیگر (فی الجملة) اجماع مرکب، دارند و بر خطای خودشان عملاً تنصیب کرده‌اند.

ویژگی های منطق ارسطویی

۱- منطق ذهن:

منطق ارسطویی، منطق «مفاهیم» است، منطق «ذهن» است نه منطق «عین». در «مفهوم شناسی» و «ذهن شناسی»، هر منطقی غیر از منطق ارسطویی ناتوان بل نادرست است. منطق ارسطویی منطق منحصر به فرد ذهن شناسی است و اشتباه از ماست که این ابزار زیبا را در «عین شناسی» به کار می‌گیریم که اساس کارمان غلط می‌شود تا چه رسد به اصول و فروع فلسفه‌ای عینی که بر این منطق بنا می‌کنیم.

به کارگیری «منطق ذهن شناسی» در «عین شناسی» قبل از هر چیز ستم است بر این منطق؛ ستمی مداوم و دو هزار ساله. منطق ارسطویی آنگاه که با فلسفه تماس پیدا می‌کند این پایه را تاسیس می‌کند: هر «شیئی» یک «وجود» دارد و یک «ماهیت»^۱. ذهن انسان از یک درخت دو چیز را درک می‌کند. یک «بود» و هستی از آن درک می‌کند و یک «درختیت». و آنگاه تصریح می‌کند که این دوئیت و دوگانگی فقط در ذهن است و بوسیله ذهن انتزاع می‌شود و در خارج از ذهن آنچه وجود دارد فقط یک چیز است: درخت.

سپس این حکم ذهنی در عرصه ذهن شناسی پی‌گیری می‌شود: آیا وجود اصیل است یا ماهیت و به تعبیر دیگر، وجود اعتباری است یا ماهیت؟ در پایان به این نتیجه می‌رسد که: وجود اصیل است و ماهیت اعتباری.

این نتیجه در عالم مفهوم شناسی، ذهن شناسی و شناخت «وجودهای ذهنی» کاملاً صحیح است. وجود ذهنی درخت، اصیل و ماهیت ذهنی درخت، اعتباری است. اما سرایت دادن این حکم و داوری به درخت خارجی که در عینیت خارج وجود دارد، اشتباه است و منشأ همه شبهات، اختلافات و خطاها در همین «سرایت دادن» نهفته است.^۲

منطقی که قلمرو مشخص و وظیفه‌ای معین دارد اگر در خارج از آن به کار گرفته شود (با این که در قلمرو خود صحیح‌ترین، زیباترین و منحصر به فردترین ابزار است) ناصحیح‌ترین و نازیباترین منطق خواهد بود و فرآیند چنین کاری انکار حقایق عینی و واقعیات خارجی خواهد بود و هست.^۳

مثال اول:

به عنوان مثال سخن فیلسوف بزرگ و اندیشمند والای اسلامی ملا صدرا را در نظر بگیریم که می‌گوید: «خداوند همه اشیاء است». این سخن که وی آن را به عنوان یک اصل اعلام می‌دارد و برای آن نیز برهان می‌آورد و آن را در چندین فصل و ضمن فصل‌های دیگر تکرار می‌کند، درست و صحیح است به شرط این که مراد از خدا «خدای ذهنی» باشد. اگر خداوند تنها وجود ذهنی داشت و وجود خارجی نداشت، اصل اعلام شده صدرا کاملاً صحیح می‌بود؛ اما در مورد خدایی که در خارج ذهن، وجود حقیقی و واقعی دارد، نادرست است.^۴

^۱ به بیان دیگر: این منطق از مفهوم و مصداق بحث می‌کند یعنی در خارج چیزهایی وجود دارد که انسان از آن‌ها مفاهیمی برداشت می‌کند و رابطه این مفاهیم با مصداق خارجی یکی از پایه‌های اصلی برای پیدایش تقسیم شیئی به وجود و ماهیت در فلسفه می‌شود.

^۲ انسان اندیشمند از اول می‌خواسته پلی میان ذهن و عین بزند و این کار به صورت ناخود آگاه صورت می‌گرفت تا این که سوفسطاییان وجود عین را (با نوعی توجیه) انکار کرده خود را از پیدا کردن راهی برای وصول به عین آسوده کردند؛ ولی سقراط و شاگردانش می‌خواستند به هر طریق ممکن علاوه بر اثبات عین در تطبیق ذهن بر آن نیز روشی مطمئن به دست بیاورند که در منطق ارسطویی با بحث استقراء (که یک مقدمه آن عینی و مقدمه دیگرش ذهنی بود) نمود پیدا کرد. اما معضل استقراء - که مستلزم نوعی دور بود - و توجه بیش از حد به مباحث معرفت و برهان و... باعث گشت تا آن آرزو و تحقق نیابد و به جای برقراری ارتباط بین ذهن و عین احکام ذهن به عین تسری داده شده و از کار آمدی منطق ارسطویی حتی در عرصه ذهن نیز کاسته شود.

^۳ بهترین شاهد بر این ادعا بحث «احکام عدم» است که در عالم ذهن بسیار دقیق بوده و در صحت آن هیچ‌کس نمی‌تواند خدشه‌ای وارد کند؛ لیکن اگر این مباحث را به مسایل عینی ربط دهیم دچار خطاء شده و هم چون معتزله (که به وجود واسطه‌ای به نام «حال» بین وجود و عدم قائل هستند) به گرداب تناقض گرفتار خواهیم آمد.

^۴ همین مطلب باعث شده تا مرحوم طباطبائی در «نهایة الحکمة» برای پرهیز از «وحدت موجود - وحدت اشیاء» و در مقام توجیه فرمایش صدرا بعضی برهان‌ها را مختص وجود ذهنی خداوند بداند.

به عنوان مثال در بحث «ماهیت نداشتن خداوند» عده‌ای اعتراض کرده و در اثبات ماهیت برای خداوند می‌گویند:

صغرا: حقیقة الواجب تعالی لا یساوی شیئاً غیره.

تقریر صدر المتألهین:

صدر المتألهین برهان اصل فوق را بدین گونه تنظیم می‌کند:

اگر بگوییم خداوند هست اما او درخت نیست، سنگ نیست، انسان نیست و... در این صورت خداوند را از جنبه‌های «هست» و «نیست» برخوردار می‌کنیم و این یعنی ترکیب خداوند از مفاهیم متعدد و در نتیجه خداوند مرکب می‌شود، پس برای رهایی از این ترکیب باید بگوییم خداوند همه اشیاء است.

خیلی بدیهی و روشن است که صدرا با این برهان خدای ذهنی را از ترکیب ذهنی نجات می‌دهد اما خدای حقیقی و واقعی و خارجی را همه مرکبات می‌داند. آیا مرکب بودن خدای ذهنی خطرناک و نادرست است یا مرکب بودن خدای واقعی؟! موضوع آن قدر بدیهی است و خطا بودن تسری منطق ارسطویی بر عالم عین آن قدر روشن است که گاهی بحث در مورد آن به توضیح و اوضاحت می‌ماند.

لیکن همیشه این سوال مطرح است که چرا بزرگانی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا به این حقیقت و به این امر بدیهی توجه نکرده‌اند؟

مثال دوم:

اصطلاح «وحدت وجود» را به عنوان مثال دوم برای این مطلب می‌آورم. مرادم از «وحدت وجود» به مفهومی است که مقتضای «حکمت متعالیه» است نه آن وحدت وجود که عرفاء و صوفیان صرفاً با ابزار دل و راه عشق و کشف و شهود به آن می‌رسند، مراد آن وحدت وجود است که یک فیلسوف مانند اسپینوزا و یا ملا صدرا از راه برهان به آن می‌رسد.^۱ وقتی که در مشی فلسفه ارسطویی به نقطه‌ای می‌رسیم که «وجود» و «ماهیت» یک شی را از هم تفکیک می‌کنیم و به اعتباری بودن ماهیت حکم می‌دهیم در همان نقطه به وحدت وجود حکم کرده‌ایم و نیازی به مراحل بعدی فلسفه و طرح ابواب ویژه دیگر، نمی‌ماند.

خورشیدیت خورشید، اصیل نیست. درختیت درخت، اصیل نیست. انسانیت انسان، اصیل نیست. سنگیت سنگ، اصیل نیست

...

کبرا: وجود الواجب تعالی یسوی الاشیاء.

نتیجه: فحقیقته غیر وجوده والأکان کل ممکن واجباً.

و می‌گویند این حقیقت غیر از اثب وجود، همان ماهیت خداوند است.

در جواب این استدلال گفته می‌شود: اگر منظور از وجود مأخوذ در کبرا مفهوم عام بدیهی وجود باشد آن که معنایی عقلی و اعتباری است و غیر از وجود واجبی (که حقیقت عینی خاص واجب است)، می‌باشد.

یعنی در کبرای استدلال فوق مغالطه شده است چون وجود مفهومی واجب با سایر وجودها مساوی است در حالی که بحث ما در مصداق است و مصداق اعلی المراتب نه تنها مساوی نیست بلکه مغایر سایر وجودهاست.

^۱ در مورد مفهوم وجود چندین نظریه وجود دارد:

گروه اول: این عده عقیده دارند که وجود مشترک لفظی است و این‌ها فقط در اسم با هم مشترک هستند و در معنا با هم متغایر و متباین هستند.

گروه دوم: این گروه وجود را مشترک معنوی می‌دانند و عقیده دارند که همه چیز در معنی وجود با هم مشترک هستند و هیچ تغایری بین‌شان وجود ندارد؛ اما خود این گروه به دسته‌های مختلف تقسیم می‌شود:

۱) وحدت شهودی: عده‌ای می‌گویند: منظور از وحدت وجود این نیست که وجود یکی است بلکه زمین، آسمان، خاک، درخت و... همه هستند ولی انسان در معرفت به جایی می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند.

۲) وحدت وجود و موجود: این نوع وحدت از زمان محی‌الدین عربی مطرح شده است و وجود و موجود یکی می‌شود.

۳) وحدت وجود و موجود در عین کثرت: این نظریه توسط ملا صدرا مطرح شده است و مبتنی بر بحث تشکیک در وجود است که در نهایت به باور «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» منتهی می‌شود.

۴) وحدت وجود و کثرت موجود: این نظریه توسط محقق دوانی مطرح شده و مبتنی بر مبنای ایشان است که در واجب الوجود به «اصالۃ الوجود» و در ممکنات به «اصالۃ الماهیه» عقیده پیدا کرده‌اند.

۵) وحدت حقیقه الوجود: که صدرا در آخر عمر به آن قائل شده و در عرشیه در صدد اثبات آن برآمده است و در همین کتاب توضیح آن به تفصیل خواهد

آمد.

اگر بدین گونه ماهیت اشیاء را از آنها بگیریم در حقیقت «مقوم» و عامل «کثرت» را از بین برده‌ایم و جز «وجود مساوی واحد بودن» چیزی نمی‌ماند و مفهوم وجود غیر از چیز واحد، چیزی نیست.

من نیز به «وحدت مفهوم وجود» معتقدم و گمان می‌کنم برای هیچ کسی غیر از این راهی نیست. من نیز به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت معتقدم و گمان می‌کنم برای هیچ کس غیر از این راهی نیست؛ اما این دو اصل در دانش «مفهوم شناسی» و «ذهن شناسی»، صحیح و مسلم است نه در «واقع شناسی» و «عین شناسی».

بنابراین اندیشه و تفکر دو عرصه دارد:

۱ - عرصه ذهن شناسی و جولان در آن.

۲ - عرصه عین شناسی و کاوش در میدان عینیات.

پس باید شعر حکیم سبزواری این قید را بخورد و اساساً این قید را دارد که:

قانون آلی یقی رعایتہ عن خطاء الفکر (فی عالم الذهن) و هذا غایته

۳- اصالت ذهن و اصالت مفهوم:

وجود^۱ اصیل است و ماهیت اعتباری. این حکم و داوری در عرصه ذهن درست و صحیح است؛ اما در واقعیت و خارج چنین قضیه‌ای سالبه به انتفاء موضوع است و در عینیات و موجودات خارج از ذهن چنین مسأله‌ای امکان بحث ندارد زیرا هر موجود در خارج تنها یک شی است.

تسری این قضیه به عینیات عین همان بینش «اصالة الذهن و اعتباریة العین» می‌شود و همه موجودات خارجی خیال و توهم و دست آخر مصداق «فرض» می‌گردند.

در عالم علم دو نوع «اصالت ذهن» مصطلح است:

۱ - باور و عقیده به «اصالت ذهن» در دانش «جامعه شناسی شناخت»:

در این مقال مراد از «اصالت ذهن» این است که پدیده‌هایی از قبیل اخلاق و مراکز و امکانات، تعلیم و تربیت، آداب و رسوم مربوط به آن، خانواده و مراکز و امکانات، تعلیم و تربیت، آداب و رسوم مربوط به آن، سیاست و... مربوط به آن، دولت و... مربوط به آن، معبد و... مربوط به آن و... و بالاخره خود جامعه، همگی ساخته‌های فعالیت ذهن هستند و ذهن بشر است که این‌ها را ساخته و به وجود آورده است و در این ساختن‌ها از هیچ چیز دیگر (از عینیات) کمک و یاری تعیین کننده و مؤثر نگرفته است.

توان و داشته‌های ذهن در این موضوع، اصیل است و تجربه و بهره‌جویی ذهن از عینیات فرع و دارای نقش تبعی است.

در این مبحث یکی از نتایج بحث این می‌شود که: همه پدیده‌های اجتماعی و خود جامعه و خانواده محصول «خود آگاه» بشر است و پدیده‌های اجتماعی همگی «پدیده مصنوعی» می‌شوند به این معنی که هیچ کدام از آنها ریشه در طبع، نهاد و روان انسان ندارند.

۱. وجود معانی و کاربردهای مختلفی دارد که در ذیل به چند مورد اشاره می‌شود:

(۱) معنی لغوی و مصدری: در این مورد وجود معنی «بودن» را می‌دهد و هنگام حمل از حمل اشتقاقی استفاده می‌شود.

(۲) معنی اسم مصدری: که «هستی» معنی می‌دهد در مقابل «عدم» و معقول ثانی فلسفی است یعنی تنها در ذهن است و در فلسفه کاربرد دارد.

(۳) معنای ربطی: که وجود در این مورد «است» معنی می‌دهد و وجود به این معنا در منطق کاربرد دارد.

(۴) اسم برای حقیقت و واقعیت خارجی: وجود در این معنا به معنی مصداق و معنون است.

در «نهایة الحکمه» ادعا شده است که ارسطویان وجود به معنای چهارم را موضوع فلسفه می‌دانند و وقتی بحث از وجود و ماهیت می‌شود منظور از وجود مقابل ماهیت معنای اسم مصدری است یعنی وجودی که معقول ثانی فلسفی است اصیل است، نه وجود به معنای دیگر.

اما لازم به یادآوری است که اولاً: این معانی در حین استدلال برای اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت رعایت می‌شود؛ لیکن در مباحث بعده توسطی ناگهان بین معنی دوم و چهارم خلط می‌شود که در قسمت‌های بعدی به این موارد اشاره خواهد شد.

ثانیاً آیا منطقی که موضوعش «وجود به معنی مصداق و معنون» نیست و تنها از معقولات ثانیه منطقی بحث می‌کند، می‌تواند منطق فلسفه‌ای باشد که «وجود به معنی مصداق و معنون» موضوع آن به حساب می‌آید؟

در این صورت مثلاً اخلاق «نسبی»، اعتباری و «قراردادی محض» می‌شود و می‌توان هر روز گوشه‌ای از آن را حذف یا تعویض کرد.

نتیجه: عدم اعتقاد به «حسن و قبح عقلی».

در مقابل چنین باوری، اعتقاد به «اصالت عین»، ذهن را پیرو و تابع عینیات بل ذهن را ساخته و پرداخته تاثیرات عینیات دانسته هیچ ارزش و اصالتی به ذهن نمی‌دهد. این تجربه و تجربه‌های مداوم بشر است که باید و نبایدهای ذهنی را به وجود می‌آورد. در این بینش نیز (مثلاً) اخلاق تابع واقعیت‌های اجتماعی می‌گردد. دیروز فلان رفتار به دلیل يك سری واقعیت‌هایی که در اجتماع وجود داشت، نکو هیده و بد شمرده می‌شد، امروز همان رفتار به دلیل يك سری واقعیت‌های دیگر که در جامعه پدید آمده‌اند، ستوده می‌شود.

نتیجه: عدم اعتقاد به «حسن و قبح عقلی».

مشاهده می‌کنید که نتیجه هر دو بینش سر انجام یکی می‌شود.

مکتب اهل بیت علیهم السلام:

در این مبحث نیز مکتب اهل بیت علیهم السلام نه به اصالت ذهن قائل است و نه به اصالت عین بل «امر بین الامرین». یعنی يك تعاطی و داد و ستد و دیالکتیک میان ذهن و عین برقرار است و پدیده‌های اجتماعی محصول این تعاطی دو جانبه است و در نتیجه پدیده‌های اجتماعی (در اصل و بنیه‌شان) پدیده‌های مصنوعی نیستند بل طبیعی هستند.^۱

۲- اصالت ذهن در مبحث «وجود شناسی»:

در این مبحث اصل وجود و «هستی» مورد نظر است نه فقط چگونگی پیدایش پدیده‌های اجتماعی.

اصالت ذهن در این مبحث یعنی: این ذهن ماست که می‌گوید: فلان چیز وجود دارد و اگر ذهن نبود هیچ چیزی وجود نداشت و به اصطلاح معروف «این من هستم که می‌گویم فلان چیز هست» یا «فلان چیز فلان جور است» اگر من نباشم چیزی وجود ندارد.

این رویکرد خطرناک‌ترین و در عین حال سخیف‌ترین و سفسطه‌آمیزترین بینش است.

اکنون هنگامی که در مبحث مفاهیم و در عرصه ذهن به وسیله انتزاع ذهنی از يك شی دو مفهوم انتزاع می‌کنیم یکی را وجود و دیگری را ماهیت می‌نامیم و آنگاه حکم می‌کنیم که مفهوم وجود اصیل است و مفهوم ماهیت اعتباری است و حکم مان صحیح هم هست؛ اگر این حکم را به خارج از ذهن و عینیات تسری دهیم در حقیقت به اصالت ذهن از نوع دوم سقوط کرده‌ایم در حد افراطی‌تر و بدتر از آنچه در بالا گذشت؛ زیرا آن باور هم وجود و هم ماهیت اشیاء را ساخته و پرداخته ذهن می‌داند؛ اما ما وجود اشیاء را ساخته و پرداخته ذهن و ماهیت‌ها را دقیقاً يك خیال خواهیم دانست.^۲

^۱ در این اصطلاح مراد از مصنوعی آن است که هیچ ارتباطی با نهاد و کانون و درون بشر نداشته باشد و مراد از طبیعی آن است که پدیده، ریشه در نهاد و کانون بشر داشته باشد.

^۲ البته در فلسفه بحث اصالت ذهن یا اصالت عین به گونه‌ای دیگر نیز مطرح است.

به عنوان مثال ما باید دو فیلسوف غربی یعنی «دیوید هیوم» و «بارکلی» را در نظر بگیریم چرا که دیوید هیوم در مخالفت با منطق و فلسفه ارسطویی و اسکولاستیک چنان تندروی کرد که عقل و ذهن را بی‌ارزش کرد و قانون علت و معلول که پایه هر تفکر و نتیجه‌گیری است را انکار کرد و در نتیجه حتی در اثبات عین نیز دچار مشکل شد. از سوی دیگر بارکلی در مقابله با اندیشه‌های هیوم چنان در بزرگ کردن ذهن در مقابل عین زیاده‌روی کرد که هم چون سفسطاییان به کل منکر وجود عین شد. یعنی این دو فیلسوف هر چند در ظاهر یکی اصالت را به عین و دیگری اصالت را به ذهن می‌داد و در نقطه مقابل هم قرار داشتند؛ اما در نتیجه که همان انکار واقعیت و خیال و وهم دانستن خارج بود به نکته مشترک رسیدند. همان نتیجه‌ای که سفسطاییان قرن‌ها پیش برای آن استدلال‌های گوناگونی آورده بودند.

در بین مکاتب فلسفی نیز مکتب پراگماتیسم (اصالت عمل) با بها دادن بیش از اندازه به عین دچار همان گردابی شده است که سفسطاییان اصالت الذهنی به آن گرفتار آمده بودند هر چند آغاز حرکت اقا این دو گروه از نقطه مقابل هم بود.

واقعیت این است که افراط و تفریط در مسأله اصالت عین یا اصالت ذهن باعث شده تا مکاتب مختلف و به ظاهر متخاصم با هم به نتیجه‌ای مشترک برسند.

بینش قبلی دستکم ماهیت را نیز ساخته و پرداخته ذهن می‌داند ولی ما همان ماهیت را در همان ذهن نیز پیشاپیش از بین برده‌ایم.

بدین‌سان روشن می‌شود که: تسری دادن بحث وجود و ماهیت به عینیات خارجی چه قدر خطرناک و نادرست است و تا چه حد حقایق را وارونه می‌کند.

متأسفانه ارسطوییان دقیقاً مرتکب این اشتباه شده‌اند هم به اصالت ذهن و هم به اصالت مفهوم دچار شده‌اند. وقتی در عینیات اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود بحث می‌کنند همه بحث‌های‌شان بر سر مفاهیم ذهنی و بر اساس مفاهیم ذهنی است. موضوع خیلی روشن و واضح است اگر گفته شود «اعلم ان واجب الوجود کل الاشياء» و حتی قید «من حیث الوجود» را بر آن بیفزاییم باز نتیجه این است که همه اشیاء که در خارج موجودهای متعدد و کثیر و مختلف هستند در عین کثرت واقعی‌شان يك وجود واحد هستند.

وقتی شخصی در سیستم منطق، آن هم منطق ارسطویی که ریاضی گونه‌ترین منطق‌هاست، لوله‌کشی شده پیش رود و با همان حال و هوا به عینیات نظر کند واقعیت و حقیقت همه اشیاء را پیرو و تبعی از مفاهیم ذهنی قرار خواهد داد. و متأسفانه ارسطوییان (به ویژه دست‌اندرکاران فلسفه ارسطویی اسلامی شده) چنین کرده‌اند.

نتیجه‌ای که مبحث «اصالت وجود یا ماهیت» می‌دهد اصالت وجود ذهنی و اعتباریت ماهیت ذهنی است؛ اما نتیجه‌ای که ارسطوییان از آن می‌گیرند «اصالت وجود ذهنی و عینی» هر دو است - با این که خودشان تصریح می‌کنند که در عینیت خارج هر شی‌ای فقط يك چیز است - بدین‌سان به يك غفلت و انکار يك امر روشن دچار می‌شوند.^۱

۳- انطباق ذهن بر عین:

مسئله «شناخت شناسی» در حد رضایت بخش و نشاط‌انگیزی در محافل علمی جهان مطرح است به‌ویژه چگونگی انطباق ذهن بر عین و به عبارت دیگر «انطباق عین بر ذهن» یکی از مسائل مهم و پایه‌ای علوم انسانی گشته است. چاشنی این بحث را «فرفوروس»^۲ «نو افلاطونی در سال (۳،۴ - ۲۳۳ م) به جای گذاشت و ملاصدرا (متوفای ۱۰۵۰ هـ) آن را پرورانیده به «اتحاد عاقل و معقول» - وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت - فتوا داد و اینک غربی‌ها با مبانی و چشم‌اندازهای دیگر آن را می‌پروراندند و آن چه در این بین مطرح نیست دیدگاه اهل بیت علیهم السلام است.

با این که مسئله عدم تطابق ذهن با عین در موارد و مقولات و زمینه‌های زیادی، از مسلمات مورد قبول همه از آن جمله از بدیهیات روشن در منطق و فلسفه ارسطویی، است باز بهتر است به عنوان نمونه شاهد روشنی از خود حکمت متعالیه داشته باشیم.

مرحوم صدرا در فصل پنجم از موقف ثانی جلد ششم می‌گوید: «الفصل الخامس: ایضاح القول بان صفاته الحقیقیة کلها ذات واحدة لکنها مفهومات کثیره.»

اما مشکل منطق ارسطویی اهمیت دادن بیش از حد به ذهن یا عین نیست بلکه مشکل این منطق و به تبع آن فلسفه ارسطویی تسری دادن احکام ذهن به عین است و اگر از این خطا بپرهیزد در نوع خود قوی‌ترین و شاید تنهاترین منطق خواهد بود چنان که منطق جدید (منطق ریاضی) در کارکردهای ریاضی هرگز مشکل منطق ارسطویی در فلسفه را ندارد و هیچ‌گاه نتیجه معکوس و خلاف نمی‌دهد.

^۱ ارسطوییان در همه جا وجود و شی را مساوق می‌دانند (یعنی مفهوماً متباین و مصداقاً یکی هستند) و در بدایه الحکمه ص ۲۱ فصلی تحت عنوان «الشیئیه تساوق الوجود» برای بیان همین مطلب، آورده شده است.

اما در مبحث «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» وجود را در تقابل با ماهیت و قسم شی می‌دانند و شی را مقسم در نتیجه وجود غیر مساوق با شی می‌شود و معلوم نمی‌شود که وجود مساوق با شی موضوع فلسفه است یا وجودی که قسم شی است و چه چیزی باعث شده تا آنان از وجود با معانی متباین برای اثبات مدعاهای خود استفاده کنند.

^۲ فرفوروس در سال ۲۳۳ م در صور لبنان به دنیا آمد وی از فلاسفه نو افلاطونی و شاگرد افلوپین بود و در تبلیغ مکتب استاد سعی فراوان نمود. کتاب «ایساغوجی» وی معروف است و نظریه اتحاد عاقل و معقول اولین بار توسط وی مطرح شد و ابن‌سینا اشتبهاً در شفا وی را مشائی معرفی کرده است.

بنابراین ذهن يك شی واحد خارجی را می‌تواند در تصوره‌های متعدد و کثیر تصور کند در حالی که این مفهوم‌های کثیر در خارج از ذهن مطابقت کثیره ندارند و هم چنین عکس آن هم جایز است یعنی ذهن می‌تواند اشیاء کثیر خارجی را از کثرت تفریغ نموده آنها را يك وجود واحد تصور نماید.

پوزیتیویست‌ها اصالت را به عین و ارسطوییان اصالت را به ذهن می‌دهند و مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، مکتب «امر بین الامرین» است.

رابطه عین با ذهن و بالعکس:

۱- گاهی بدیهی‌ترین مفهوم ذهنی در مصداق خارجی مجهول‌ترین شی می‌شود. مرحوم حاجی در مبحث وجود می‌فرماید:

مفهومه من اعرف الاشیاء وکنهه فی غایة الخفاء^۱

یعنی: مفهوم «وجود»، اعرف اشیاء و شناخته شده‌ترین شی است؛ اما کنه و واقعیت آن مجهول و در غایت مجهولیت می‌باشد. بنابراین همیشه ذهن و عین با هم تطابق ندارند همان گونه که وجود در ذهن اعرف اشیاء و در عالم عین واقعیت آن مجهول‌ترین اشیاء است.

۲- گاهی بر عکس، بدیهی‌ترین و شناخته‌ترین شی واقعی که در عینیت خارج وجود دارد در ذهن مجهول‌ترین مفهوم می‌شود از باب مثال: گوجه فرنگی‌ای که بشر آن را می‌خورد و هضم می‌کند، يك پدیده و مخلوق است. و تاکنون هیچ عاقلی این شی را خدا ندانسته یا جزء خدا، بعض خدا، یا مشمول وحدت در حقیقه الوجود، ندانسته است؛ لیکن برخی از ارسطوییان خدا را حقیقه الوجود و «فعل محض» دانسته و گوجه‌فرنگی را نیز از حیث وجود، خدا دانسته‌اند. و چون نتوانسته‌اند مفاهیم ذهنی را سامان دهند به وحدت خدا و همه اشیاء فتوا داده‌اند.

کثرت وجود در عینیت جهان هم يك حقیقت است و هم يك واقعیت و این بدیهی‌ترین بدیهیات است؛ اما در ذهن آنان این بدیهی مورد انکار بل يك توهم محض و مساوی جهل و نادانی محسوب می‌شود.

بنابراین هیچ کس (عضو هر محفل علمی و پیرو هر فلسفه‌ای که باشد) نمی‌تواند به تطابق عین و ذهن به طور مطلق قائل شود. حتی همین ارسطوییان که متأسفانه همیشه اصالت را به ذهن داده و عین را تابع و پیرو ذهن، دانسته‌اند. یعنی آنان هم تطابق و هم عدم تطابق را ردّ می‌کنند بل بالاتر از این مقوله‌ها، می‌گویند: عین باید تابع و پیرو ذهن باشد.

در این بینش عین به قدری فاقد حقیقت می‌شود که حتی «حق تطابق» هم ندارد و وظیفه عین «پیروی صرف» می‌شود. مارکسیست‌ها نیز عکس بینش ارسطوییان را دارند و معتقدند که ذهن باید تابع و پیرو عین باشد و اساساً ذهن ساخته عین است. در حقیقت ارسطوییان به «اصالت ذهن» و مارکسیست‌ها به «اصالت عین» عقیده دارند و لیبرالیست‌ها نیز در این مسأله اصالة العینی هستند.

در مکتب اهل بیت علیهم السلام نه اصالت ذهن صحیح است و نه اصالت عین بل آنچه صحیح است «امر بین الامرین» است. این مسأله را در کتاب «جامعه شناسی شناخت» که موضوعش همین مسأله است توضیح داده‌ام و در این جا تکرار نمی‌کنم.

۳- گاهی يك قضیه هم در ذهن و هم در عین صدق دارد و برهانی که از چنین قضایایی تشکیل می‌شود هم در ذهنیات صادق می‌شود و هم در عینیات. مانند برهان معروف «العالم متغیر و کل متغیر حادث فاعالم حادث».

۴- گاهی قضیه‌ای تنها در ذهن صدق دارد، مانند:

الوجود اصیل.

یا: الماهیه اعتباریة.

یا: الوجود مقول بالتشکیک.

^۱. شرح منظومه (غرر الفوائد) ص ۹.

این سه قضیه که صدق ذهنی دارند، دو جریان فکری را در ذهن به راه می‌اندازند و در نتیجه، قضیه ذهنیه «وحدت وجود ذهنی» - وحدت مفهوم وجود - حاصل می‌شود؛ اما این سه قضیه در خارج صادق نیستند و کذب محض هستند، چرا که آنچه در خارج وجود دارد، کثرت وجود است و آنچه در خارج وجود ندارد، وجود منتزع از ماهیت و یا ماهیت منتزع از وجود، است.

۵ - گاهی قضیه‌ای در خارج صدق دارد؛ ولی در عالم ذهن کذب محض است مانند: «الوجود کثیر» که در خارج يك حقیقت و واقعیت است ولی در ذهن کاملاً کاذب است؛ زیرا مفهوم وجود در ذهن يك امر واحد و بسیط است.

و این است معنای «امر بین الامرین» در مسأله «تطابق» ذهن و عین. یعنی نه مطلقاً به تطابق می‌توان نظر داد و نه می‌توان مطلقاً به عدم تطابق قائل شد. حتی در مورد تطابق نیز قضیه‌ای با قضیه دیگر فرق دارد. برای مثال دو برهان زیر را با هم مقایسه می‌کنیم:

۱ - العالم ممکن وکل ممکن محتاج الی العلة فالعالم محتاج الی العلة.

۲ - العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث.

مارکسیست‌ها به آسانی در مقابل برهان اول گفتند: اساساً عالم ممکن نیست بل واجب و قدیم است؛^۱ لیکن آنان در قبال برهان دوم که با مسائل و مباحث مربوط به «زمان» حمایت می‌شود، شکست خوردند.

با صرف نظر از جزئیات مسأله تطابق، موضوع را تنها در سرگذشت خود فلسفه ارسطویی بررسی می‌کنیم:

فلسفه ارسطویی در ادوار سه‌گانه - دوره یونانی، دوره اسکولاستیک و دوره اسلامی - در همه چیز بحث کرده است در «ذهن»، در «عین»، در «طبیعت»، در «ماوراء طبیعت» (فیزیک و متافیزیک) و...

بخش طبیعیات این فلسفه فرو ریخت و غلط بودن آن از اساس و پایه برای همگان مسلم گشت و آنچه از آن مانده بخش «وجود شناسی» آن است که در اصطلاح فلاسفه ما «اهلیات بالمعنی الاعمال» نامیده می‌شود.

امروز فلسفه ارسطویی خود را مسؤول تبیین افلاک (کیهان شناسی)، زیست شناسی، درد و درمان شناسی (طب) و... نمی‌داند و به صورت اعلام شده و با پذیرش غلط بودن داده‌های قبلی، از این قلمرو عقب نشسته است؛ اما بزرگ عیب و بزرگترین بی‌انصافی این فلسفه آن است که هرگز به «بازنگری خود» نپرداخته و نمی‌پردازد و هرگز نیندیشیده و نمی‌اندیشد که چرا کاخ عظیم طبیعیاتش آوار شده است؟!

چرا دست‌اندرکاران اندیشه‌ای سترگ و شناخته شده مانند «اندیشه ارسطویی ارسطوییان» که از زمان ارسطو تاکنون مردم و دیگران را عوام دانسته و کوس حقیقت خواهی و «حقیق‌یابی» شان گوش جهانیان را کر کرده، دمی با خود نمی‌اندیشند که به چه علت باغ زیبایی طبیعیات‌شان از بنیاد بر باد رفت^۲ -؟! عیب کار در کجا بوده؟ در کجای سبک و روش‌شان خطا رخ داده؟ در کدام مرحله از طی طریق انحراف صورت گرفته؟ آیا منطق ارسطویی با همه استواری‌اش دچار غلط است؟ یا در تعهد^۳ «فلسفه باید از مسلمات شروع شود» خلاف عهد کرده و بر خلاف تعهد و پیمان حادثه‌ای رخ داده است؟

هیچ کدام از موارد فوق اتفاق نیفتاده تنها اشتباه، خطا و انحرافی که رخ داده «سرایت دادن منطق ارسطویی از قلمروش یعنی از عرصه ذهن به عرصه عین» و «تطبیق کامل و همه جانبه عالم عین بر عالم ذهن» است.^۳

^۱ دهریون از اول در مقابل این استدلال به قدیم بودن عالم پناه می‌بردند و در قرآن کریم، احتجاجات پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیه السلام مخصوصاً احتجاجات امام صادق علیه السلام در مقابل دهریون به پاسخ این اشکال اشاره شده است.

^۲ برخی در پاسخ به این سوال می‌گویند: فلسفه و منطق ارسطویی هیچ نقص و ایرادی نداشت بل که فلاسفه بودند که در کاربرد این فلسفه اشتباه کردند و به جای استقراء از برهان یا به جای برهان از استقراء استفاده کرده بر عهد و پیمان این منطق که شروع از بدیهیات بود وفادار نماندند.

ولی باید گفت: مگر افرادی چون «فرانسس بیکن» و «جان استوارت میل» سعی نکردند که استقراء و برهان را در جای خود به کار برند و کوشیدند تا استقراء را که به هر طریق نمی‌توانست منتج یقین باشد، یقین آور کنند پس چرا آنها و فلاسفه بعدی در این کار موفق نشدند؟

واقعیت این است که منطق ارسطویی منطق ذهن است هم استقراءش هم برهانش و توان دخالت در عین را ندارد و زحمات فلاسفه غربی برای منتج یقین کردن استقراء در عین ظرافتش آب در هاون کوبیدن است و تا قبول نکنیم که منطق ارسطویی منطق ذهن است نه عین، این مشکل هرگز حل و فصل نخواهد شد.

^۳ در این موضوع چهار نظریه وجود دارد:

الف) انطباق کامل ذهن بر عین.

آیا سزاوار است بزرگانی که فیلسوف هستند و به راستی اندیشمندند این موضوع را به اصطلاح پشت گوش بیندازند و «تجاهل العارف» نمایند؟ یا راستی نمی‌دانند و به پشت گوش می‌اندازند. در این صورت مصیبت بزرگتر است که امید است چنین نباشد.

همیشه چیزی به نام «کثرت» بر ارسطوییان (حتی در دنیای غرب در قرون اخیر و حتی قبل از پیدایش «بحث اصالت وجود و ماهیت»^۱) فشار آورده است و با روح فلسفه ارسطویی سازگار نبوده است. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از اقتضاهای اساسی منطق ارسطویی است خواه این موضوع یک مسأله قدیمی یونانی باشد و خواه در قرون اخیر مطرح شود، مطرح شدن و نشدن چیز دیگر است. آنچه در این بین رخ داده پدیده‌ای به نام «عرفان» در میان مسلمانان است که «وحدت وجود» را بر اساس کشف و شهود مطرح کرد و این غنیمت بزرگی شد برای ارسطوییان که توسط اسپینوزا - که وارث متون اسلامی اسپانیایی بود - در غرب عنوان گشت و توسط فلسفه متعالیه ملاصدرا در شرق مطرح شد.

این حق منطق ارسطویی است که «وحدت‌گرا» و «ضد کثرت» باشد؛ زیرا منطق مفاهیم است نه منطق واقعیات، منطق ذهن است نه عین. اگر یک فیلسوف ارسطویی با همین منطق به سراغ تبیین واقعیات و وجودهای خارجی آمده و درصدد تبیین آنها باشد و به وحدت وجود معتقد نشده مانند ملاصدرا خداوند را همه چیز نداند، در حقیقت فلسفه خودش را نفهمیده است. راستی چنین شخصی به برهان صدرا (که پیشتر توضیح داده شد) چه پاسخی دارد؟

آیا این برهان بر اساس منطق ارسطویی عیب و اشکالی دارد؟ آیا می‌توان خدشه‌ای در آن وارد کرد؟

۴- وحدت ابزار و موضوع:

هر علمی^۱ منطق خاص خودش را دارد که منطق را «ابزار» و آن علم را «موضوع» می‌نامیم. ابزار چیزی است و خود علم چیز دیگر. از باب مثال علم اصول فقه منطق و ابزار و «متدلوژی» علم فقه است. علم اصول چیزی است و علم فقه چیز دیگر؛ لیکن میان این دو علم رابطه «ابزاری و موضوعی» هست و چنین نیست که مانند دو علم ریاضی و فقه هیچ رابطه‌ای با هم نداشته باشند و نیز چنین نیست که منطق با موضوعش یک علم واحد باشند؛ زیرا در این صورت ابزار و موضوع یکی می‌شوند و یک چیز واحد می‌گردند.

منطق ارسطویی ابزار فلسفه ارسطویی است و در ظاهر میان این دو فرق هست یکی ابزار و دیگری موضوع است لیکن یک جوینده فلسفه پس از یادگیری منطق ارسطویی وقتی فلسفه آن را یاد می‌گیرد، بر می‌گردد و نگاهی به عقب می‌کند می‌بیند که همه این فلسفه در همان منطق حضور داشته و «گنجانده شده» است. فرقی که میان این ابزار و موضوع بوده تنها در «اجمال» و «تفصیل» بوده است یعنی در حقیقت ابزار و موضوع یک چیز واحد بوده‌اند. همه قضایا و داوری‌ها و احکامی که در متن فلسفه صادر می‌شود در همان متن منطق صادر شده است.^۲

صورت صحیح مسأله نیز همین است و باید چنین باشد؛ زیرا فلسفه ارسطویی «مفهوم شناسی» و «شناخت مفاهیم ذهنی» یعنی «شناخت وجودهای ذهنی» است خواه مقولات تصوری باشد و خواه تصدیقات ذهنی، خواه «قضیه» باشد خواه مفردات قضیه.

(ب) انطباق کامل عین بر ذهن.

(ج) عدم انطباق میان عین و ذهن مطلقاً.

(د) امر بین الامرین که نظریه اهل بیت علیهم السلام است و توضیحش خواهد آمد.

^۱ مراد از «علم» آگاهی به معنی مطلق دانش است که شامل فلسفه نیز می‌گردد.

^۲ موضوع علم منطق معقولات ثانیه است و از معقولات اولیه یا معقولات ثانویه فلسفی در این علم نباید بحث شود؛ لیکن بعضی ضرورت‌ها قدماء را مجبور می‌کرد تا قسمتی از مباحث فلسفی و هم چنین مباحث مربوط به معقولات اولیه را در این علم مورد بحث قرار دهند.

علامه حلی (ره) در توضیح این ضرورت می‌نویسد: «بعد از آن که [محقق طوسی] از بحث مقولات خمس فراغت یافت شروع به بحث از مقولات عشر می‌کند هر چند مقولات عشر جز و علم منطق نیستند چون موضوع منطق معقولات ثانیه است... به این دلیل از مقولات عشر در منطق بحث می‌شود که با کمک گرفتن از این بحث بتوانیم اجناس و فصول را به دست آوریم...» جوهر التصدید ص ۲۳

باید اذعان کرد که این آمیختگی و اتحاد ابزار و موضوع که در فلسفه ارسطویی رخ داده بیشتر به خاطر ارسال مسلم‌هایی است که به عنوان اصل موضوعی در منطق یا فلسفه ارسطویی پذیرفته می‌شود و مسأله در منطق به امید اثبات در فلسفه قبول می‌شود و در فلسفه به خیال اثبات در منطق از کنار آن رد می‌شوند.

بدین سان دوگانگی میان منطق ارسطویی و فلسفه ارسطویی نه تنها از بین می‌رود، بل از اول هیچ نوع دوگانگی‌ای وجود نداشته و نباید داشته باشد و اگر وجود می‌داشت نادرست و غلط می‌گشت؛ زیرا کار ذهن در ذهنیات غیر از این نمی‌تواند باشد؛ اما یک علمی که سر و کارش با عینیات است باید این دوگانگی میان آن علم و ابزارش وجود داشته باشد در غیر این صورت غلط و ناصحیح می‌شود. شبیه این که شما یک پیچ را نه با دست و نه با آچار و نه با چیز دیگر بل با خود همان پیچ باز کنید یعنی در کناری بایستید و هیچ تماسی با پیچ نداشته باشید (حتی از ورد خوانی و جادوگری هم استفاده نکنید از هیچ ابزاری به هر معنایی استفاده نکنید) و در عین حال پیچ را باز کنید.

یک فیلسوف ارسطویی هر حکمی را که در فلسفه صادر می‌کند، به هر داوری که می‌رسد و هر نتیجه‌ای را که می‌گیرد همان حکم بنفسه و همان داوری بعینه در منطق او وجود داشته است.^۱

منطق منظومه سبزواری را با تهذیب المنطق تفتازانی مقایسه کنید. دومی ۱۱۰۰ حجم اولی را دارد؛ زیرا تفتازانی با اجمال عمل کرده و سبزواری به تفصیل پرداخته و مسائل فلسفی را در منطق مطرح کرده و اگر یک منطق مفصلتر از منطق سبزواری تدوین شود می‌شود همه فلسفه ارسطویی را در همان منطق گنجانید.

این وحدت ابزار و موضوع به اصطلاح به وضوح فریاد می‌کشد و اعلام می‌کند که این منطق و این فلسفه فقط منطق و فلسفه ذهن و ذهنیات است و نباید از این قلمرو خارج شود.

با بیان دیگر: یا این منطق و فلسفه از اساس چیزی غلط و موهوم هستند - زیرا ابزار و موضوع هر دو چیز واحدی هستند - و یا هر دو منحصر به ذهن و مفاهیم ذهنی هستند و حق ندارند در جهان عین و واقعیات عینی به داوری پردازند و فتوا دهند.

اهل بیت علیهم السلام و منطق ارسطویی

چرا قرآن و اهل بیت علیهم السلام سخنانشان را بر اساس منطق ارسطویی ارائه نداده‌اند؟ در حالی که هر دو مدعی علم گسترده، گسترده‌تر از علم هر انسان و هر فرشته هستند.

بزرگان و اندیشمندان با شخصیت فلسفه ارسطویی که انصافاً از پایگاه والای فرهنگی و ارج شخصیتی برخوردارند در پاسخ سوال بالا به صورت محترمانه «سکوت» می‌کنند و در حالی که در مسائل علمی - به اقتضای قاطعیت منطقی‌شان - از خصلت قاطعیت برخوردارند با این موضوع کاملاً با مسامحه برخورد می‌کنند.

افراد خام یا نیمه پخته آنان نیز طوری وانمود می‌کنند که: سوال فوق را افرادی کم فهم مطرح می‌کنند و گرنه همه قرآن و سخنان اهل بیت علیهم السلام بر اساس منطق ارسطویی استوار است.

و شگفت‌تر این که برخی از این محترمین که از خدمت کاران صدیق فرهنگ قرآن و اهل بیت علیهم السلام هستند درصددند که قرآن را نیز بر اساس منطق و فلسفه ارسطویی تفسیر کنند و در این صورت راهی ندارند جز مانند صدر المتألهین بگویند: خداوند همه اشیاء است. و قرآن‌شان چنین اصلی را اعلام کرده؛ زیرا برهان صدرایی بر اساس منطق ارسطویی قابل خدشه نیست.

^۱ منطق ارسطویی ایجاب می‌کند که ارسطوییان در متن فلسفه هیچ اختلاف نظری با هم نداشته باشند. همان‌طور که در منطق‌شان اختلافی وجود ندارد. پس چرا این همه اختلاف وجود دارد؟

با کمی دقت روشن می‌شود منشأ اختلاف نه منطق‌شان است و نه ماهیت فلسفه‌شان بل منشأ اختلاف «تسری دادن این فلسفه ذهنی به قلمرو عینیات» است به عنوان مثال اکثریت قریب به اتفاق ارسطوییان به «وحدت وجود» معتقد هستند و باید نیز چنین باشند؛ زیرا مفهوم وجود واحد است. برخی از آنان زیر بار این قضیه نمی‌روند. اینان نمی‌توانند واقعیت خارجی را و «کثرت» را که یک حقیقت و واقعیت است، انکار کنند و چنین انکاری را با بی‌عقلی مساوی می‌دانند؛ اما توجه ندارند که انکار «وحدهدت مفهوم وجود» نیز نادرست است.

و در مقابل، آنان که به «وحدت وجود» حکم می‌کنند در قلمرو ذهن (به اصطلاح) ترمز نمی‌کنند و به سرعت (با همان سرعتی که از ویژگی‌های ذهن است) وارد جهان عین شده و وجودهای کثیر عینی و واقعی را نیز «واحد» می‌دانند. اگر هر دو گروه قبل از سیر تفکر در شناخت زمین و آسمان، کون و مکان، ناسوت و لاهوت ... به شناخت منطق و فلسفه‌شان پردازند و حق و حقوق خود، حق و حقوق منطبق خود، حق و حقوق فلسفه خود، و میزان کاربرد و قلمرو آن را بشناسند و از آن قلمرو خارج نشوند هیچ اختلاف مهمی میان‌شان بروز نمی‌کند. همان‌طور که در منطق‌شان اختلافی ندارند.

جایگاه منطق و فلسفه ارسطویی در اسلام:

حقیقت این است که مسامحه فوق نوعی خود فریبی است و دفاع از آن نیز محض «تحکم» است. هم خدا منطق ارسطویی را می‌شناخت و آن را می‌دانست و هم اهل‌بیت‌علیهم‌السلام؛ لیکن به دلیل این که قرآن و اهل‌بیت نمی‌خواستند فقط در ذهنیات بحث کنند، پیام‌های‌شان را بر منطق ارسطویی مبتنی نکردند^۱ و به همین دلیل نه الهیات‌شان سقوط می‌کند و نه طبیعیات‌شان. علوم کیهانی هر روز قدمی به کیهان‌شناسی قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام نزدیک‌تر می‌شود و هم‌چنین علوم و فلسفه‌های وجود‌شناسی «الهیات بالمعنی الاعم» روز به روز به وجود‌شناسی و خدا‌شناسی قرآن و اهل‌بیت نزدیک می‌گردد و جالب این است که خدا‌شناسی ارسطویان روز به روز از خدا‌شناسی قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام فاصله می‌گیرد.

یک نگاه به تعاطی میان مسیحیت و فلسفه ارسطویی حقایق مهمی را برای ما روشن می‌کند. اگر کمک‌ها و یآوری‌های این فلسفه برای مسیحیت و سهم آن در اقتدار کلیسا در قرون وسطی را در نظر بگیریم سپس آفت‌ها و لطمه‌های این فلسفه بر مسیحیت را بسنجیم نیازمند یک بحث تحقیقی گسترده خواهیم بود؛^۲ اما همین قدر بدیهی و روشن است که سقوط سهمگین طبیعیات فلسفه ارسطویی چنان لطمه‌ای بر مسیحیت زد که آن را یک دین صرفاً عاطفی و کاملاً اجنبی از فکر و اندیشه، معرفی کرد به حدی که چیزی بنام دین نه تنها «غیر علمی» بل یک مقوله «ضد علمی» تلقی گشت.

مسیحیت که جهان‌شناسی و زیست‌شناسی خویش را بر سکوی طبیعیات فلسفه ارسطویی بنا نهاده بود برای جلوگیری از آوار شدن این سکو، دادگاه‌های «انگیزاسیون» را به راه انداخت؛ اما نه تنها بهره‌ای از این اقدامات خشونت بار نگرفت بل جنبه عاطفی و انسانی خود را که تنها سرمایه هسته‌ای آن بود در این راه باخت و بزرگ‌ترین سرافکندگی تاریخ را از آن خود ساخت.^۳

^۱ منطق ارسطویی از دو بخش کلی «معرف» و «حجت» تشکیل شده است و مباحث بخش حجت نیز در حقیقت بر پایه بحث‌های «معرف» پایه‌ریزی شده است.

در بخش «معرف» از نحوه شناخت و تعریف بحث می‌شود و راه‌های کسب حدّ و رسم مفاهیم و مصادیق روشن می‌گردد. طبق قاعده منطقی تعریف از دو جزء تشکیل می‌شود که یکی عام و کلی‌تر از محدود بوده و دیگری متساوی با محدود است. بر این اساس در هر تعریف چه حدّ تام باشد چه رسم تام یا حدّ ناقص باشد یا رسم ناقص، به وجود کلی (گاهی یک کلی) که اولی اعم از دومی است نیازمندیم و بدون دانستن جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص هرگز قادر به تعریف نخواهیم شد؛ اما مشکل تنها نحوه به دست آوردن جنس و فصل و عرض نیست بل که مشکل این است که کلی یک امر ذهنی است و در خارج وجود ندارد (به جز عقیده رجل همدانی که می‌گفت کلی را دیده است) بنابراین حتی در صورت دانستن جنس، فصل و عرض تنها به یک شناخت ذهنی خواهیم رسید یعنی خواهیم توانست که یک مفهوم ذهنی را تعریف کنیم و در شناخت مصادیق خارجی با مشکل مواجه خواهیم شد؛ چرا که منطق ارسطویی، تعریف سلبی ندارد و همیشه تعریف ایجابی می‌کند و این چنین تعریفی فقط در تعریف مفاهیم ذهنی کاربرد دارد و در تعریف مصادیق باید از تعریف سلبی استفاده کنیم.

اما در مکتب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام مخصوصاً در مباحث کلامی مشاهده می‌کنیم که از تعریف سلبی بسیار استفاده شده است پیامبر صلی الله علیه وآله نهضت خود را با شعار «لا اله الا الله» شروع می‌کنند و سوره قل هو الله که با لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد پایان می‌یابد، هر دو سلبی هستند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مع کل شیء لا بمقارنّه و غیر کل شیء لا بمفارقة» و بعدها شعاری چون «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» معرفت سبک و شیوه مخصوص شیعه در مباحث کلامی می‌شود.

واقعیت این است که عادت بعضی‌ها به سبک و شیوه منطق ارسطویی در تعریف، باعث شده تا در این‌گونه بیانات ائمه‌علیه السلام نوعی تناقض مشاهده کنند در حالی که این مطلب را هرگز نباید فراموش کرد که سبک و شیوه تعریف سلبی با اسلوب تعریف ایجابی فرق دارد اولی درصدد بیان تعریف در عینیات است و دومی تعریف مفاهیم ذهنی را دنبال می‌کند و اگر ما مرز این دو را با هم درهم آمیزیم مسلماً چنین عقایدی متناقض خواهد شد.

پس یکی از دلایل این که منطق ارسطویی منطق ذهن است نه منطق عین همین نداشتن تعریف سلبی است و یکی از دلایل این که چرا ائمه‌علیه السلام منطق ارسطویی را برای بیان عقاید اسلامی انتخاب نکرده‌اند ناکارآمدی و محصور بودن منطق ارسطویی در ذهنیات است.

^۲ مسیحیت پولسی از یک خلاء فلسفی رنج می‌برد و بعد از ناکامی از پناه بردن به دامن فلسفه افلاطون، سعی کرد خود را با فلسفه ارسطویی که این بار از سوی ممالک اسلامی به جهان مسیحیت رسوخ پیدا می‌کرد رابطه‌ای صمیمی ایجاد کند و این هدف با تلاش‌های توماس آکوینی جامه عمل پوشید به حدی که فلسفه ارسطویی یکی از ارکان مسیحیت پولسی گشت.

هم چنان که ویل دورانت می‌نویسد: «... در ۱۲۶۰ م. تعلیم کتب او [ارسطو] در هر مدرسه مسیحی اجباری گردید و مجامع مسیحی منحرفین از ارسطو را کیفر می‌دادند و... دوران اقتدار ارسطو هنگامی به پایان رسید که اسباب و آلات نو پیدا شد و مشاهدات روز افزون گردید و تجربیات از روی تأنی و دقت علم را از نو بنا نهاد...» تاریخ فلسفه ص ۷.

^۳ همان گونه که قبلاً گفته شد، فلسفه اسکولاستیک در ابتداء بر پایه بینش فلسفه افلاطونی بنیان گذاشته شد و بعدها بود که توسط توماس آکوینی سازشی بین فلسفه اسکولاستیک و فلسفه ارسطویی پدید آمد که بعدها به ماجرای انگیزاسیون و شکست فلسفه ارسطویی منجر شد.

با سقوط کاخ موهوم اما آراسته و گسترده طبیعات ارسطویی و در آخرین ایست بولدزر انگیزاسیون، مسیحیت ناچار شد بر مقام و سمت «غیر علمی بودن» قانع شده خود را مانند پیرمردی که دچار آلزایمر گشته، از عرصه دانش و اندیشه باز نشسته اعلام کند. مدرسه‌ها و دانشکده‌ها از محیط کلیسا کوچ کردند. مدیران و سرپرستان کلیسا تنها یادگیری کتاب عهد عتیق، عهد جدید و تفسیرهای اقماری آن‌ها را در وظیفه خود دانستند.

برخی از دانشمندان اروپایی عقیده دارند که پس از این فضاخت و رسوایی، وفاداری اروپاییان بر مسیحیت، حماقت است و برخی دیگر این وفاداری را نشان بزرگ منشی، گذشت و بخشاینده‌گی روح غربی می‌دانند.

زلزله بنیان‌کن سقوط طبیعات فلسفه ارسطویی، نتوانست آن لطمه را که به مسیحیت زده بود به اسلام وارد کند، گرچه فلاسفه مسلمان نیز به همان طبیعات ارسطویی باور داشتند و به تعلیم و تدریس آن می‌پرداختند و حتی برخی از آنان هنوز هم به آن وفادار مانده‌اند.^۱

در حقیقت عامل ثبات اسلام تبیین‌های قرآن و اهل‌بیت‌علیهم السلام بود که در محور طبیعات ارایه گشته بود (و مسیحیت پولسی^۲ فاقد آن بود) ارسطوییان مسلمان همیشه از *تُه آسمان (تُه فلك)* سخن می‌گفتند؛ اما خود مسلمانان از «هفت آسمان» که نصّ قرآن‌شان بود دست بر نمی‌داشتند.^۳

طبیعات در قالب علوم جدید، خود را با اصول اعلام شده اسلام سازگار یافت، اسلام نیز خود را با این علوم مأنوس‌تر و متناسب‌تر دید تا با طبیعات ارسطویی.

گرچه محکومیت مسیحیت به عنوان «دین» موجب گشت که هر دینی از آن جمله اسلام بهره‌ای از این محکومیت داشته باشد.

ویل دورانت در این زمینه می‌نویسد: سیاست مذهب کاتولیک غالباً از «اکاذیب شاهانه» افلاطون گرفته شده بود و یا تحت نفوذ آن قرار گرفته بود و افکار مربوط به بهشت و دوزخ و اعراف به آن شکل که در قرون وسطا دیده می‌شود دنباله آن چیزی است که در آخر کتاب «جمهوریت» درج شده است. عقیده رئالیسم (عقیده‌ای که می‌گوید صور کلیه دارای حقیقت عینی هستند) تاویل و تفسیری از عقیده «مئل» است حتّی «چهارفن» که اساس تعلیمات در قرون وسطا بود (ریاضیات، هندسه، نجوم و موسیقی) از روی برنامه دروسی بود که در کتاب افلاطون بیان شده بود.^۴ تاریخ فلسفه ص ۴۲.

در قسمت دیگر می‌نویسد: «در قرن سیزدهم ترجمه‌های عربی و عبری کتب ارسطو اروپا را به سختی تکان داد ولی کلیسا امنیت و آرامش خود را در سایه توماس آکویناس و دیگران که به منزله ارسطوی علم کلام در قرون وسطا بودند حفظ کرد. نتیجه آن موشکافی و باریک بینی بود نه حکمت و تعقل. تاریخ فلسفه ص ۹۸.

^۱ جالب است که همین امروز هم جلسه تدریس هیئت (کیهان شناسی) ارسطویی در یکی از مراکز کشور ما دایر است تا بتواند میان آن هیئت و کیهان شناسی روز آشتی دهد. این توهم بعد از آن پیدا شده که فکر می‌کنند میان کیهان شناسی قرآن و اهل‌بیت‌علیهم السلام و هیئت ارسطویی آشتی داده و یک نوع همسانی به وجود آورده‌اند و حال نوبت آشتی میان آن هیئت و کیهان شناسی روز است.

^۲ پولس: نام وی «شاوول» است و در فلسطین زندگی می‌کرد وی که توسط پدر تبعیت رم را خریده بود با استفاده از موقعیت فوق مدت مدیدی به اذیت و آزار تازه مسیحیان فلسطین پرداخت؛ اما مدتی بعد خود به دین مسیحیت گرویده به تبلیغ آن در شمال جزیره العرب و بعدها در آسیای صغیر و اروپا پرداخت. مسافرت‌های زیادی در مناطق مذکور کرده با دست و دل بازی در بخشش احکام و تکالیف و نسخ بعضی از اصول عقیدتی مسیحیت توانست عده بسیاری را به دور خود گرد آورد و با این کمیت، بر کیفیت طرفداران اصلی دین مسیح که در فلسطین بودند و با او سر ناسازگاری داشتند، پیروز شود و در مدت اندکی افکار راستین حضرت مسیح را از بین ببرد.

جان بی‌ناس می‌نویسد: «بولس حواری را غالباً دومین مؤسس مسیحیت لقب داده‌اند و مسلماً او در این راه جهاد بسیار کرد و فرقه طرفداران اصول و شرایع موسوی را مغلوب ساخت... تاریخ جامع ادیان ص ۶۱۴.

و در قسمت دیگری می‌نویسد: «... از این رو صریحاً اعلام کرد که دیگر عمل ختان وجوبی ندارد و هم چنین رعایت حلال و حرام در طعام و شراب ضرورت نخواهد داشت و افراد بشری را به نجس و طاهر تقسیم نباید کرد.» تاریخ جامع ادیان ص ۶۱۶.

به دلایل فوق در احادیث اسلامی نیز وی را تحریف کننده دین مسیحیت شمرده‌اند و مسیحیت پولسی بهترین و شایسته‌ترین نامی است که به مسیحیت کنونی می‌توان داد.

^۳ در این مورد آیات فراوانی در قرآن وارد شده است که به چند مورد اشاره می‌شود:

(۱) هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ:

و... او خدای است که همه موجودات زمین را برای شما خلق کرد و به خلقت آسمان نظرگماشت و هفت آسمان را بر فراز یک دیگر برافراشت. بقره / ۲۹.

(۲) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ: هفت آسمان و زمین ستایش خدا می‌کنند... اسرا / ۴۴

(۳) قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَ... بگو پروردگار آسمان‌های هفت‌گانه کیست؟... مومنون / ۸۶

(۴) فَفَضِّلْهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ... آن‌گاه هفت آسمان را استوار کرد... فصلّت / ۱۲.

به عبارت دیگر: گرچه اسلام فلاسفه مسلمان بر فلسفه ارسطویی مبتنی بود؛ لیکن اسلام امت مسلمان از این وابستگی به کنار و مستقل بود و هست.

همیشه ارسطویان در میان دانشمندان مسلمان در پایین‌ترین حد اقلیت بوده‌اند. بر این اساس اسلام توانست با همان ادعا و شعار «علمیت» خود باقی بماند و به طور روزافزون در عرصه دانش پیش رود.

درباره مسیحیت باید گفت: آنچه سقوط کرد «مسیحیت تبیین شده ارسطویی» بود و آنچه باقی مانده «مسیحیت عوام» است و این نه دلیل حماقت اروپاییان است و نه دلیل بزرگ منشی آنان.

اگر فلاسفه ارسطویی مسلمان، موفق می‌شدند طبیعیات ارسطویی را بر طبیعیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام مستولی کنند و آن را به عنوان طبیعیات اسلام جای بیندازند - همان‌طور که قرن‌ها برای این هدف کوشش گسترده و انصافاً سعی جانانه کردند - اسلام نیز به سرنوشت مسیحیت دچار گشته به صورت يك «دین عوام» درآمده و از دایره عقل و اندیشه اخراج می‌گشت.

اگر فخر رازی (۶۰۶ - ۵۴۳ ه.ق) نمی‌تواند کرویت زمین و چرخش آن را بپذیرد،^۱ شیخ طوسی (۴۶۰ - ۳۸۵ ه.ق) در تفسیر تبیان از آن دفاع کرده^۲ و صاحب جَناب الخلود حتی محیط، حجم و وزن کره زمین را محاسبه کرده است.^۳ با همه این‌ها باز تأثیر طبیعیات ارسطویی را در فرهنگ اسلامی و حتی در برخی افراد متعبد، مشاهده می‌کنیم؛ مقاومت‌هایی در قبال اصول روشن علوم طبیعی (اصولی که با نص قرآن و اهل بیت علیهم السلام تایید شده‌اند) می‌گشته و هنوز هم گاهی می‌شود.

من در این بیان درصدد پذیرش بی‌چون و چرای علوم طبیعی روز نیستم و کتاب «تبیین جهان و انسان» را در نقد اصولی و اساسی علوم تجربی و علوم انسانی روز نوشته‌ام؛ ولی باید دو مطلب توضیح داده شود:

۱ - قرآن و اهل بیت علیهم السلام به حدی اصول صحیح طبیعیات را تبیین کرده‌اند که از نفوذ و رسوخ طبیعیات ارسطویی، مانع گشته است.

۲ - باید احساس خوش وقتی کرد که سعی و اهتمام فلاسفه ارسطویی ما در طول قرن‌ها برای جای دادن طبیعیات ارسطویی در متن اسلام به نتیجه نرسیده است و اینک وقت آن رسیده است که از خودمان بپرسیم:

آیا اسلام فاقد فلسفه است؟

آیا اسلام در محور الهیات بالمعنی الاعم (وجود شناسی) و الهیات بالمعنی الاخص (خدا شناسی)، مانند مسیحیت فاقد فلسفه است؟ که الهیات اسلام را بر فلسفه ارسطویی یا حکمت متعالیه صدرایی - فلسفه اشراقی تصوف مبرهن با براهین ارسطویی - استوار کنیم؟

در حالی که مسیحیت حتی مسیحیت پولس نیز فاقد فلسفه نبود و نیست؛ زیرا هر آدمی عامی بل هر دیوانه نیز برای خود فلسفه‌ای دارد. مسیحیت امروز در حقیقت به فلسفه اصل خویش یعنی همان بینش و جهان بینی پولس برگشته است و بر هر مسیحی سزاوار است که بگوید: ای کاش مسیحیت از اول به سراغ فلسفه ارسطویی نمی‌رفت و در مسیر اولی خود که در عصر پولس داشت و امروزه به آن برگشته، جاری می‌گشت.

وقتی که وام‌گیری و قرار گرفتن در سکویی که ماهیت متغایر دارد برای مسیحیت پولسی چنین مضرّ و ندامت‌بار باشد، تحمیل چنین فلسفه‌ای بر يك دین اصیل که خود دارای فلسفه‌ای استوار و دقیق است، چه قدر ناشایست و ستم و رزانه می‌شود؟

۱. تفسیر کبیر فخر رازی.

۲. هزاره شیخ طوسی. ص ۳۱۰ و التبیان فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۱۰۳ - ۱۰۲.

و صاحب «حدود العالم من المشرق الی المغرب» که در سال ۳۷۲ ه.ق تالیف یافته در این مورد می‌نویسد: «زمین گرد است چون گوی و فلک محیط است بر وی، گردان بر دو قطب، یکی را قطب شمالی خوانند و دیگر را قطب جنوبی...». حدود العالم ص ۸

۳. عمر جهان، کهکشان و به اصطلاح کائنات فقط بر اساس بیان قرآن و اهل بیت علیهم السلام در کتاب «تبیین جهان و انسان» محاسبه شده که علوم نظری و تجربی روز صدها سال از آن عقب‌ترند.

در پاسخ پرسش فوق باید بگویم «اسلام خود دارای منطق و فلسفه است» در این صورت در یوزگی به پیش‌گاه منطق ارسطویی و بر اساس آن به فلسفه ارسطویی، خطای محض خواهد بود و اگر بگوییم «اسلام فاقد فلسفه است یا فاقد یک فلسفه مشخص است» در این صورت خیری در چنین دینی نیست و اگر بناست برای چنین آیینی از طریق وام‌گیری، فلسفه‌ای تأمین شود چرا فلسفه ارسطویی انتخاب می‌شود این فلسفه ذهن‌گرا که در خارج از قلمرو ذهن و ذهنیات توان توضیح ندارد،^۱ چه مزیتی بر فلسفه‌های گوناگون دیگر دارد -؟.

چه قدر نبوغ‌ها، استعدادها، سعی‌های مسلمانان در طول تاریخ برای پروراندن فلسفه ارسطویی و گسترش دادن آن از دو بیست و چند مسأله به هفت صد و چند مسأله، مصرف شده است؟! اگر یک صدم این نبوغ‌ها و کوشش‌ها برای تدوین فلسفه خودی قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام مصرف می‌گشت ما امروز دارای یک فلسفه تبیین شده و سازمان یافته با ترتیب اصول و فروع، بودیم.

آیا بازنگری در الهیات فلسفه ارسطویی لازم است؟

باید از خود بپرسیم: روزگاری به عنوان فیلسوف سخت به طبیعت ارسطویی ایمان داشتیم که بر باد رفت و هیچ وقت تجدید نظری در آن نمی‌کردیم آیا سزاوار نیست یک تجدید نظر در الهیات این فلسفه بکنیم -؟ چرا این کار بزرگ، مهم، واجب، حیاتی و ضروری دنیا و آخرت را نمی‌کنیم؟!.

بلی درست است زحمت زیادی برای پروراندن الهیات این فلسفه کشیده‌ایم؛ عزیزان ارجمندی، عمرشان را در این راه مصرف کرده‌اند. بزرگانی بس گرامی که وجود هر کدام قلّه بلندی در صحنه تاریخ علمی و اندیشه‌ای ما به شمار می‌آیند. اگر به اینان نبالیم چندان بالندگی‌ای نخواهیم داشت؛ لیکن وقتی می‌توانیم به بالیدن صحیحی بپردازیم که مانند آنان اهل تحقیق و به دنبال دریافت حقیقت بوده و به کار آنان بسنده نکنیم و نه فقط در توسعه کار آن‌ها بل در نقادی اصل مبنای آنان نیز بکوشیم.

از عبارت بالا پیداست که می‌خواهیم بگویم مقصود و پیشنهاد من حذف فلسفه ارسطویی از مراکز و محافل علمی نیست و حتی رکود در آن و بسنده کردن به کم و کیف امروزی آن را نیز پیشنهاد نمی‌کنم بل برعکس پیشنهاد می‌کنم در توسعه، پروراندن و گسترش این فلسفه بیش از پیش بکوشیم. اگر تنها سود این فلسفه ورزیدگی ذهن باشد باز سزاوار اهتمام‌های بیش از این است. مگر از آغاز این جزوه مکرر نگفته‌ام که منطق ارسطویی کامل‌ترین، دقیق‌ترین و صحیح‌ترین منطق برای ذهن شناسی و مفهوم‌شناسی است. مگر «معرفت جهان ذهن» ارزش کمی دارد؟ معرفت جهان ذهن به همان مقدار ارزش دارد که «معرفت جهان عین» دارا می‌باشد.^۲

پیشنهاد من این است که: در تسرّی دادن این فلسفه از عالم ذهن و مفاهیم به عالم عین و واقعیات، تجدید نظر کنیم. ما هیچ وقت و هرگز از منطق و فلسفه ارسطویی بی‌نیاز نخواهیم گشت پس باید ارج شایسته آن را به آن بدهیم؛ لیکن ادعا دارم که اگر

۱. این فلسفه مخصوصاً در بخش الهیات بالمعنی الاخص عاجز مانده است؛ چرا که طبق منطق خود فقط می‌تواند به تعریف ایجابی بپردازد و چون کلی در خارج وجود ندارد تمام تلاش‌هایش منجر به تعریف ذهنی واجب الوجود می‌شود و وقتی این تعریف‌ها را به عینیات تسری می‌دهند دچار تناقضات شده به وحدت وجود و... می‌رسند.

اما سبک و شیوه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام در این زمینه که از تعریف سلبی نیز برخوردار است هرگز نیازی به منطق ارسطویی پیدا نکرده و در عین بررسی مسائل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص گرفتار تناقض و ذهن‌گرایی نمی‌شود.

۲. همان‌گونه که گذشت ارسطویان وفادار عقیده دارند اگر طبیعت فرو ریخت به این دلیل بود که طبیعت محل استقراء است و استقراء هرگز یقین‌آور نبوده و نیست؛ اما چون در الهیات بالمعنی الاخص از برهان استفاده می‌کنیم هرگز فرو نمی‌ریزد؛ چرا که برهان قابل خدشه نیست.

پاسخ: اولاً طبیعت ارسطو بر ذهن جهانیان مسلط شده و مورد پذیرش عموم قرار گرفته بود تنها مسلمانان آن هم بر اساس صرفاً «تعبد» در کیهان‌شناسی زیر بار «نه فلک» نمی‌رفتند؛ ولی الهیات ارسطویی هرگز بر عقاید دینی مردم به‌صورت سامان یافته، مسلط نگشته است تا شکست خورده فرو ریزد و تا این اواخر مورد طرد و نفی مسلمانان بود و ارسطوگرایان به‌صورت افراد نادری در این‌جا و آن‌جا به اصطلاح تق می‌زدند.

ثانیاً: الهیات ارسطویی در پهنه جهانی کاملاً شکست خورده و فرو ریخته است و به توده‌ای از «انکار واقعیات» و «انکار حقایق» و خرافه تبدیل شده است تنها برخی از ماها هستیم که از تاریخ عقب مانده و در ویرانه‌های آن درجا می‌نزنیم.

هم تصوف فرسوده را زنده می‌کنیم و هم آن را با ارسطویات توجیه می‌کنیم؛ چرا که تصوف را لیبرالیسم جدید برای ما می‌ستاید و ارسطویات را با تشویقات اهریمنان در مغزهای ما با ارزش جلوه می‌دهند.

۳. استاد شهید مطهری در روش رئالیسم بارها می‌نویسد: اگر ذهن را نشناسیم هرگز فلسفه‌ای نخواهیم داشت.»

فلسفه اهل بیت علیهم السلام را به صورت سازمان یافته تدوین کنیم، خواهیم دید که این فلسفه با شمولى که بر عین و ذهن دارد در اصل فلسفه بودن خود هیچ نیازی به منطق و فلسفه ارسطویی حتی در قالب اسلامی شده و پیش رفته آن ندارد؛ بل آن را اصلاح می کند و این هنگامی روشن می شود که فلسفه ارسطویی را بشناسیم تا اصلاح و عدم اصلاح آن توسط فلسفه اهل بیت علیهم السلام را دریابیم.

ضرورت شناخت منطق ارسطویی:

فلسفه ارسطویی امروزه سه ره آورد بزرگ برای ما دارد:

۱ - شناخت: همان طور که می خواهیم هر فلسفه ای را (مانند هگلیسم، کانتیانیسم، دکارتیسم و...) بشناسیم، فلسفه ارسطویی یونانی، اسکولاستیک، و اسلامی شده را نیز باید بشناسیم.

۲ - منطق و فلسفه ارسطویی با ویژه گی (ذهن پروری و ذهن شناسی) که دارد برای شناختن هر فلسفه از جمله فلسفه اهل بیت علیهم السلام، ما را مسلح می کند.

۳ - اساساً برای شناخت ذهن و جهان ذهن غیر از منطق ارسطویی راهی نیست و این يك حقیقت و واقعیت است و من مدعی هستم اگر فلسفه اهل بیت علیهم السلام تبیین می شد همین منطق را نیز در برداشت و نیازمند وام نبود. در این مورد نیاز ما به منطق ارسطویی برای شناخت جهان ذهن تنها در مقام «فونکوسیونالیسم» است یعنی اگر میخواهیم عالم ذهن را از عالم عین بازشناخته و هر کدام را جدای از دیگری بررسی کنیم، منطق مذکور تنها ابزار ما خواهد بود.

بدیهی است که هیچ فلسفه ای به فونکوسیونالیسم تن در نمی دهد حتی خود فلسفه ارسطویی به دلیل همین تن ندادن، عالم عین و عالم ذهن را يك جا به زیر بحث کشید و به سرنوشتی دچار شد که نباید می شد.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام عین را از ذهن جدا و جراحی نمی کند و نیز عین را پیرو ذهن نمی کند بنابراین منطقتش، منطق ارسطویی نیست.

به دلایل فوق باید منطق ارسطویی را از کرسی منطق يك فلسفه پایین کشیده و آن را در مقام منطق يك علم قرار دهیم یعنی: منطق علم ذهن شناسی. و فلسفه ارسطویی را از کرسی فلسفه پایین آورده آن را در مقام يك علم قرار دهیم یعنی: علم ذهن شناسی و مفهوم شناسی.^۱

آیا ساختن کلام بر روی پایه های فلسفه ارسطویی لازم است؟

در این جا یکی از پرسش های پیشین به نحوی دیگر تکرار می شود: آیا اهل بیت علیهم السلام فاقد «کلام» هستند -؟! ائمه يك دین، کلام آن دین را نمی دانستند؟!

اگر مدعی بودیم که در طول ۱۴ قرن، تحت سلطه، اسارت و یوغ خلیفه های جاهل و طغرل های قلدر و محمود غزنوی های متحجر قرار داشتیم و همین قدر که توانستیم فقه مان را با سازمان دقیق و ماهیت بس پیش رفته پیروانیم که سرآمد حقوق جهانیان گردد، کار بزرگی بوده و بیش از آن نتوانستیم تا به تاریخ، تفسیر، فلسفه، کلام و... اهل بیت علیهم السلام بپردازیم در این وضعیت پرداختن به فلسفه و کلام ارسطویی و اسلامی کردن آن، کوتاه ترین راه و (حداکثر مقدور) برای ما بود و انصافاً و وجداناً در این راه بیش از هر ملتی سعی و اهتمام کرده ایم، همه درست و عین واقعیت است.

اما امروز که زمینه ای هست، امکاناتی وجود دارد، مراکزى نسبتاً مجهز در اختیار داریم، حداقل مانند سده های گذشته بر سرمان نمی زنند و دست کم در يك کشور قتل عام مان نمی کنند، مال و اموال مان را (مانند سده های گذشته) غارت نمی نمایند و ظاهراً ما آسوده ترین زمان را می گذرانیم، حال چرا؟ هنوز گذشته از فلسفه و کلام حتی يك تفسیر مبتنی بر احادیث و تبیینات اهل بیت علیهم السلام نداریم؟ تاکی باید پیرو اهل بیت باشیم اما فکرمان را تفسیرهای غیر اهل بیتی و دست کم التقاطی تغذیه کند؟

^۱ رنان می گوید: «سقراط به بشر فلسفه آموخت و ارسطو به او علم یاد داد...» تاریخ فلسفه ص ۶۱.

بعضی‌ها فکر می‌کنند: تفسیر همین است و نمی‌توان یک تفسیر منحصرأ بر اساس تبیینات اهل‌بیت‌علیهم‌السلام تدوین کرد. همان‌طور که دست‌اندرکاران فلسفه در مورد فلسفه چنین فکر می‌کنند.

سه مطلب باید به‌صورت جدی مطرح شود:

۱ - اگر تفسیر قرآن را منحصرأ بر اساس احادیث اهل‌بیت تدوین نکنیم، آینده‌ای تاریک و بغرنج در انتظار ما است و علوم انسانی غربی با ماهیت «حدس» و در حقیقت «غیر علمی» خودش مانند سیل بنیان‌کن همه چیز را خواهد برد.

۲ - اگر فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام تدوین نشود و به همان فلسفه ارسطویی اسلامی شده بسنده شود (علاوه بر اصل نادرست بودن این موضوع) هرگز امکان تفسیر قرآن بر اساس منحصرأ تبیینات اهل‌بیت‌علیهم‌السلام ممکن نخواهد بود.

۳ - اگر دو برنامه فوق‌عملی نگردد دست‌رسی ما به علوم انسانی اهل‌بیت‌علیهم‌السلام - انسان‌شناسی، روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی، مدیریت و نظام اجتماعی - غیر ممکن خواهد بود و غیر ممکن هست مگر این که به دو چیز پناه ببریم:

(۱) - خداوند همیشه این دین را حفظ کرده و خواهد کرد. این درست است؛ اما در این حدّ حفظ کرده که می‌بینید لطفأ به کل جهان نگاه کنید به بیرون از چهار دیواره خودتان.

(۲) - تا ما این برنامه‌ها را عملی کنیم سال‌های بسیاری لازم است و تا آن زمان امام‌عجل‌الله‌فرجه‌الشریف ظهور می‌کند و مسائل تمام می‌شود. این هم یعنی ترك وظایف و حواله کردن آن به عهده امام‌علیه‌السلام.

۵- منطق ارسطویی دچار ارسال مسلم است

منطق ارسطویی در همان قدم‌های اولی لیکن اساسی خود دچار ارسال مسلم شده است. در مبحث کلیات خمس انسان را «حیوان ناطق» نامیده و به آسانی از آن عبور می‌کند و به عنوان یک مسلم ارسال می‌دارد. همان‌طور که اسب را «حیوان صاهل» شیر را «حیوان مفترس» و الاغ را «حیوان ناهق» می‌نامد.

در بیان فوق «فصل» ناطق با فصل «صاهل» و امثال آن یک فرق صرفأ کیفی دارد و گرنه، انسان و اسب هر کدام دارای یک «نفس حیوانی» هستند با این تفاوت که نفس این ناطقه است و نفس آن صاهله.

اگر تعریف «حیوان صاهل» را در مورد اسب بپذیریم (که می‌پذیریم) و آن را مسلم بدانیم، هیچ اشکالی پیش نمی‌آید و ماهیت اسب با این فصل از سایر ماهیت‌ها شناخته می‌شود و در منطق همین اندازه کافی است؛ زیرا منطق نه علم است و نه فلسفه.^۱ و بنا نیست موجودشناسی، حیوان‌شناسی، اسب‌شناسی، زیست‌شناسی را در متن منطق بیاموزیم یا مطرح کنیم و اگر چنین عملی را انجام دهیم در واقع میان «ابزار» و «موضوع» خلط کرده‌ایم بل موضوع را بر ابزار مقدم داشته‌ایم که نادرست و اشتغال به جهل می‌شود.

اما تعریف انسان با «حیوان ناطق» گرچه (مانند فصل «صاهل» در مورد اسب) ماهیت انسان را از سایر ماهیت‌ها جدا کرده آن را می‌شناساند و به آن جنبه «تمایز» می‌دهد؛ لیکن از جانب دیگر یک حکم فلسفی، یک داوری علمی و قضیه شناختی، صادر

^۱ به طوری که خود ارسطوییان لفظ فصل را در دو معنی به کار می‌برند:

الف: فصل منطقی: این فصل به معنی اخص لوازم است که بر نوع عارض می‌شود این را فصل حساب کرده در تعریف‌ها به جای فصول حقیقی به کار می‌برند (چون به دست آوردن فصل حقیقی مشکل است) مانند ناطق که به جای فصل حقیقی انسان به کار برده می‌شود.

ب: فصل اشتقاقی: این فصل به معنی آن چه مقوم نوع و محصل جنس است می‌باشد و مبدء فصل منطقی به حساب می‌آید. نهایه الحکمه ص ۸۲

اما اولاً: در مقام عمل و عرصه فرهنگ‌سازی همان نتایج ارسال مسلم را داده است.

ثانیاً: بر خلاف ادعای فوق در مورد منطق، فلسفه ارسطویی نتوانسته به تعهد خود در مورد «فصل» وفادار بماند و از این «فصل‌ها» یک عنصر زیست‌شناسی به خود گرفته است و این عنصر موجب شده ویل دورانت دچار اشتباه شود و ذهن‌گرایی ارسطویی را برخوردار از واقعیک پایه تجربی بداند و بنویسد: «فلسفه ما بعد الطبیعه» و «امور عامه» ارسطو بر پایه زیست‌شناسی او قرار گرفته است... تاریخ فلسفه ص ۶۷.

با توجه به مطالب بالا روشن می‌شود که حتی تقسیم بندی فصل نیز مشکل را حل نکرده است؛ زیرا با روح فلسفه ارسطویی تناقض دارد و این تقسیم بندی تنها بعد از اعتراض‌های شیخ اشراق و در مقام پاسخ‌گویی به وی در متن فلسفه ارسطویی گنجانده شده و قبل از اعتراضات شیخ اشراق اثری از این تقسیم بندی دیده نمی‌شود.

می‌کند که در عین توضیح تمایز، يك اشتراك را نیز اثبات می‌کند (اشترك در حیوان بودن) و در نتیجه منطق از قلمرو ابزار خارج شده به قلمرو قضایای فلسفی و علمی وارد می‌شود هم خلط ابزار و موضوع می‌شود و هم تقدم موضوع بر ابزار رخ می‌دهد.
توضیح:

«اسب‌شناسی» يك علم است؛ اما «انسان‌شناسی» دو علم است. اسب يك حیوان است مسلم، و دارای يك نفس با مشخصه صاهل است این نیز مسلم. پس از این دو مسلم، دانش اسب‌شناسی می‌آید روی این حیوان (وضعیت جسمی، خوراکی، پزشکی، روحی، تربیتی، کاربری و کاربردی آن) به بحث و بررسی می‌پردازد و به نتایج علمی می‌رسد که علم اسب‌شناسی نامیده می‌شود. همین طور در مورد سایر حیوان‌ها.

اما در مورد انسان‌شناسی دو علم به کار می‌پردازد: یکی همان انسان‌شناسی مساوی با اسب‌شناسی بالا، انسان به عنوان موضوع این علم درست به مثابه يك حیوان تلقی می‌شود به طوری که در نظر برخی از اندیشمندان چنین است و انسان بیش از این چیزی نیست تنها فرقی که میان انسان و حیوان است گستردگی فهم و درك انسان و گستردگی روح و روان اوست که در نتیجه علم انسان‌شناسی را گسترده‌تر از اسب‌شناسی می‌کند.

اگر نظر همگان چنین بود و هیچ دانشمند و اندیشمندی در این مسأله نظر مخالف نمی‌داد، ارسال مسلم منطق ارسطویی صحیح می‌گشت، لیکن اختلاف نظرها و داوری‌های متعدد مکتب‌ها، هم در علوم طبیعی و زیست‌شناسی و هم در علوم انسانی، مسأله را یکی از پیچیده‌ترین موضوع‌های علمی و دور از دست‌رس داوری قطعی، معرفی می‌کند تا چه رسد به مسلم بودن آن. به‌ویژه در عصر کنونی که به حق آن را «عصر علوم انسانی» نامیده‌اند حتی دانش فیزیک نیز به استخدام انسان‌شناسی در آمده و بدین‌سان اعلام می‌شود که بزرگ مشکل دانش بشری امروز «شناختن انسان» است و همه منطق‌ها، فلسفه‌ها و علوم روی به این سمت و جهت گرفته‌اند تا این موجود دو پارا بشناسند و آنگاه به داوری بنشینند که انسان «حیوان ناطق» است یا اساساً موجود دیگری به حساب می‌آید.

شعار «انسان حیوان ناطق است» کمک شایان توجهی به زیست‌شناسی - ابتدا در قالب داروینیسیم و سپس در شکل ترانسفورمیسیم - کرد. خلقت خلق الساعه‌ای و آفرینش مجسمه‌ای که قرن‌های متمادی به عنوان يك اصل مسلم توراتی بر اندیشه‌ها مسلط بود را ابطال نمود و اندیشه را از این محبس رهایی بخشید. شعار مذکور اگرچه پایه اصلی این حرکت رهایی بخش به شمار نمی‌آید؛ اما چاشنی اصلی آن بوده و هست.

اما ترانسفورمیسیم‌ها پس از رهایی از فیکسیسم توراتی در میان تارهای ترانسفورمیسیم کاملاً و امانده‌اند هم در زمینه علمی و هم در زمینه فلسفی.

تنها يك چیز ثابت شده است: انسان به‌طور «خلق الساعه» و به‌شکل يك مجسمه ساخته شده از گل و با دمش روح در آن، پیدایش نیافته است بل مانند همه موجودات این کائنات با روالی تدریجی و در روند طبیعی پیدایش یافته است. و بیش از این محصولی از باغ ترانسفورمیسیم به‌دست نیامده است.

اگر افراد متعددی بر اساس ترانسفورمیسیم در مورد حیات جسمی انسان به يك فلسفه رسیده‌اند در مورد حیات اجتماعی انسان غیر از اسپنسر، هیچ کس طرح يك فلسفه بر اساس ترانسفورمیسیم را ارائه نداده است که آن نیز امروزه مورد قبول هیچ متفکری نیست.

ترانسفورمیسیم حتی نتوانسته ارتباط نسلی انسان و حیوان را ثابت نماید گرچه از نظر يك «زیست‌شناس» که اطلاعی از سایر علوم انسانی نداشته باشد این ارتباط نسلی، مسلم تلقی می‌شود؛ ولی چنین فردی نیز در نقص‌های اساسی ادله زیست‌شناسی برای این ارتباط با مسامحه رفتار می‌کند.

به‌خاطر مسائل فوق است که دانش دوم «انسان‌شناسی» مطرح می‌شود.

دانشی که در مورد هیچ حیوانی مطرح نیست. انسان چیست که توانسته تاریخ و جامعه بسازد، فرهنگ را ایجاد کند خرد داشته باشد. عقل چیست؟ چرا نفس صاهله، عقل ندارد و نفس ناطقه دارای عقل است؟

نفس شیر همان نفس اسب است با تفاوتی، آیا نفس انسان هم همان نفس اسب است با تفاوتی در تکامل - ؟ یا میان این دو نفس تفاوت ذاتی وجود دارد که مانع از این است هر دو در زیر چتر يك «جنس» با لفظ و معانی «حیوان» قرار بگیرند - ؟ موضوع تنها کمیت و کیفیت در تکامل نیست، بل که اگر اسب یا هر حیوان دیگر (وحشی هر نوع از حیوان که پس از این از شاخه‌ای از حیوان منشعب شود) میلیاردها سال نیز راه تکامل را بپیماید به آنچه انسان دارد نخواهد رسید.

آیا ترانسفورمیسم می‌تواند چنین داوری را بکند و بگوید: اگر حیوانی با ماهیت حیوانیش راه تکامل را بپیماید مانند انسان یا کامل‌تر از آن می‌تواند باشد - ؟

به هر صورت موضوع «انسان چیست» و نظریه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام در این رابطه را به فصل بررسی فلسفه ارسطویی و می‌گذارم و در کتاب «تبیین جهان و انسان» فرق میان سه بینش - فیکسیسم، ترانسفورمیسم و بینش اهل‌بیت‌علیهم‌السلام - را توضیح داده‌ام، آن چه در این جا لازم است توجه به این موضوع بزرگ است که: امروز دانش بشر با این همه گستردگی و بالندگی نتوانسته تعریفی برای انسان بگوید و این بزرگ مشکل مراکز علمی و دست اندرکاران علوم است، در حالی که منطق ارسطویی در ۲۳ قرن پیش به طور ارسال مسلم می‌گوید: انسان حیوان است.

فلاسفه و متولیان فلسفه ارسطویی اسلامی شده، همیشه سعی می‌کردند که جنبه «اشترک دهنده» این تعریف را نادیده گرفته و به رخ خودشان نیابند و تنها به جنبه تمایز دهنده آن توجه کنند. اینان که در مسأله پیدایش آدم سخت به فیکسیسم توراتی معتقد بودند.^۱ تعریف «الانسان حیوان ناطق» را با عطف توجه به همان باور فیکسیسمی خودشان با مسامحه می‌پذیرفتند و هنوز هم عده‌ای از آنان بدین گونه می‌پذیرند.

در مقابل آنان اشراق‌گرایان و نیز راه پیمایان کشف و شهود بر اساس همان بینش فیکسیسم که داشتند با تمسک به آیه «ونفخت فیہ من روحی»^۲ انسان را دارای روح الهی و خدایی دانسته شعار یا تعریف فوق را بهائی نمی‌دادند. شیخ اشراق که يك فیکسیست بود به تعریف فوق ارسطوییان بصراحت اعتراض می‌کرد.^۳ در فعالیت‌های آشتی دهنده صدر المتألهین یکی از مسائلی که به وحدت رسید همین مسأله بود وی در این موضوع قدم را فراتر نهاد و نه تنها روح انسان را روح خدا دانست بل که همه اشیاء اعم از جماد، نبات، حیوان، ناطق، صاهل، ناهق و... را عین خدا و ذات خدا دانست.

ناگفته نماند مطابق تبیین اهل‌بیت‌علیهم‌السلام درست است انسان از نظر جسمی دارای همان اندام‌ها و جهازهایی است که حیوان دارد؛ لیکن انسان حیوان نیست. گیاه دارای يك روح است، حیوان دارای دو روح و انسان دارای سه روح^۴ و پیدایش انسان نه بر اساس فیکسیسم است و نه بر اساس ترانسفورمیسم مطلق، بل گونه‌ای سوم است که با دو باور مذکور تفاوت‌های اساسی دارد.

۶- کاشفیت برهان ارسطویی تفصیلی مجمل است:

دکارت می‌گوید: برهان ارسطویی چیز تازه‌ای به ما نمی‌آموزد؛ زیرا نتیجه آن در کبرای قیاس معلوم است^۵ مثلاً در برهان

زیر:

^۱ و این بدلیل نفوذ اسرائیلیات در متون تفسیری بود و پیشتر هم اشاره رفت که برآستی شیعیان تفسیر شیعی و مبتنی بر تبیین‌های امامان‌شان ندارند. فلاسفه شیعی نیز به همان اسرائیلیات بسنده کرده بودند البته عذرشان نیز در همان‌جا به توضیح رفت.

^۲ سوره حجر/ ۲۹ و هم چنین سوره ص/ ۷۲.

در حالی که به نص احادیث اهل‌بیت‌علیهم‌السلام «اضافه» در این آیه اضافه ملکیه است یعنی از روحی که مخلوق خدا بود به آدم دمیده شده است.

^۳ حکمة الاشراق، فصل تعریفات.

^۴ رجوع شود به «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی اول.

^۵ دکارت می‌گفت: قواعد منطق با همه درستی و استواری مجهولی را معلوم نمی‌کند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است؛ زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات، پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی معلومی را نمی‌توان به دست آورد و اگر مقدمات درست در دست نباشد نتیجه خود حاصل است. عقل سلیم انسان به فطرت خود قواعد منطقی را به کار می‌برد و به این همه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد. فرهنگ معین جلد ۵ ص ۵۳۴ - ۵۳۳.

و ویل دورانت می‌نویسد: «... از زمان پیرون تا عصر استوارت میل منطقیون با یک اشکال رو به رو بوده‌اند و آن این که مقدمه کبرا خود شامل نتیجه‌ای است که مقصود اثبات آن است...» تاریخ فلسفه ص ۶۰.

عالم متغیر است و هر متغیر حادث است پس عالم حادث است.

حدوث عالم هم در لفظ «متغیر» که در صغرا آمده و هم در لفظ حادث که در کبرا آمده، محرز و معلوم است پس چیز تازه در «نتیجه» وجود ندارد. وقتی در کبرا گفته می‌شود هر متغیری حادث است دیگر نوبت به عالم نمی‌رسد؛ چرا که ما در همان کبرا حدوث آن را اثبات کرده‌ایم و اگر منتظر نتیجه باشیم هرگز کبرا برای کلی نخواهیم داشت.

ارسطوییان در پاسخ دکارت می‌گویند تازگی‌ای که از برهان حاصل می‌شود «تفصیلی» است که اجمال دو مقدمه (صغرا و کبرا) را به مرحله تفصیلی می‌رساند و آن را واضح‌تر و مسلّم‌تر می‌نماید.

بدیهی است سخن دکارت انکار این «تفصیل مجمل» نیست بل که او «تفصیل مجمل» را یک علم و بهره آگاهی جدید، نمی‌داند علم آن است که جهلی را از بین ببرد علم آن نیست که معلوم اجمالی را به معلوم تفصیلی تبدیل کند. تبدیل معلوم اجمالی به معلوم تفصیلی شرح و بسط یک معلوم است نه از بین بردن یک جهل و تبدیل آن به علم.

دکارت مسأله را کوچک کرده است باید می‌گفت: فلسفه ارسطویی چیز تازه‌ای به ما نمی‌آموزد؛ زیرا این فلسفه فقط تفصیل همان منطق است.

یک فیلسوف ارسطویی اگر از قلمرو خود خارج شود فلسفه خودش را تباه کرده و به جای علم به غیر علم خواهد رسید و اگر در محدوده قلمرو خود فعال باشد عمری را تنها برای شرح و بسط همان منطقش مصرف کرده؛ لیکن کاری کرده که به مصرف کردن عمر می‌ارزد. منطق و فلسفه ارسطویی ارجمند است و هرگز ارزش کمتری از علوم دیگر ندارد به‌ویژه در این عصر و زمان که علومی مانند «انسان‌شناسی» وجود دارند که سخت نیازمند ذهن‌شناسی و مفهوم‌شناسی هستند و دانشی به نام «فلسفه تحلیلی» ایجاد شده که بدون ذهن‌شناسی امکان دسترسی به آن وجود ندارد. حتی خود «شناخت‌شناسی»

این اشکال در شرق توسط ابوسعید ابوالخیر در قرن چهارم (۴۴۰ - ۳۵۷ ه) مطرح شده است. وی با این اشکال که در مقابل ابن سینا مطرح کرده بود می‌خواست اثبات کند که فکر انسان توان کشف مجهولات را ندارد و شکل اول که اساس استنتاجات عقلی است مستلزم دور می‌باشد. جواب‌های گوناگونی از این اشکال داده‌اند که به دو مورد اشاره می‌شود:

۱) آن چه باعث شده تا بعضی به این شبهه دچار شوند این است که خیال می‌کنند علم به کبرا از طریق استقراء حاصل می‌شود چون در این صورت حصول حکم کلی متوقف بر حصول حکم تک تک مصادیق به‌صورت اجمالی یا تفصیلی است و در این صورت دور مذکور صحیح است؛ ولی علم به کبرا همیشه از استقراء به دست نمی‌آید و گاهی می‌توانیم با برهانی که دلالت بر ملازمه بین موضوع و محمول می‌کند حکم کلی کبرا را به‌دست بیاوریم و نیازی به علم به احکام تک تک افراد نه به‌صورت اجمال و نه به‌صورت تفصیل نداریم.

مثال:

صغرا: این آب می‌جوشد.

کبرا: هر آبی بجوشد صد درجه حرارت دارد.

نتیجه: پس این آب صد درجه حرارت دارد.

در این مثال وقتی از طریق برهان علم پیدا کنیم که بین جوشیدن آب و رسیدن حرارت آن به صد درجه ملازمه هست می‌توانیم حکم کنیم که هر آبی که بجوشد به صد درجه رسیده است.

۲) می‌گویند احکام عقل دو قسم است.

الف) گاهی موضوع کبرا علت حکم در کبرا است.

ب) گاهی علت کبرا چیزی غیر از موضوع کبرا است.

اشکال دور فقط در صورت اول وارد است که با کشف ملازمه از بین می‌رود و در صورت دوم اصلاً اشکال وارد نیست. رجوع شود به نظریه معرفه ص

۱۴۶.

البته بر خود اشکال دور نیز این نقد وارد است که شما خودتان برای ایراد خدشه بر شکل اول، از خود شکل اول استفاده کرده‌اید؛ چرا که می‌گویید:

صغرا - استنتاج از طریق شکل اول استنتاج دوری است.

کبرا - هر استنتاج دوری باطل است.

نتیجه: پس استنتاج از طریق شکل اول باطل است.

هر پاسخی که منتقدین شکل اول بدهند منطقی‌ها نیز همان جواب را می‌دهند.

آنچه در متن مورد نظر است (با صرف نظر از ورود و عدم ورود اشکال دور) ناکارآمدی منطق ارسطویی در چشم‌انداز وسیع جستجوی علمی است. کشف مجهول بوسیله این منطق به حدی به شعاع محدود و چشم‌انداز نزدیک، محصور است که کاشفیت و آگاهی‌دهی آن با این سختی آن هم با پاسخ‌های صرفاً ذهنی، با زحمت تمام اثبات می‌شود.

«جامعه‌شناسی شناخت» که پایگاه‌شان ذهن‌شناسی است و روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی نیز به نوعی به «شناخت ذهن» نیازمند هستند.

من به عنوان يك ارسطویی (اگر ارسطویان بپذیرند) به همین دلیل به آنچه که از منطق و فلسفه ارسطویی می‌دادم سخت ارزش قائلم و هیچ کدام از معلومات دیگرم را به آن ترجیح نمی‌دهم؛ زیرا آن در همه آن‌ها دخیل است، مگر می‌شود ذهن، فعالیت ذهن و مفاهیم ذهن را نادیده گرفت. انسان بدون ذهن و مفاهیم ذهنی تکه‌سنگی بیش نیست. از کل فصل اخیر روشن شد که منطق ارسطویی در حقیقت منطق نیست بلکه عین فلسفه ارسطویی است و تنها فرقی که در اجمال و تفصیل است.

شاید حال نوبت آن رسیده باشد که با جمع‌بندی مطالب گذشته به سوال اساسی دیگری پاسخ دهیم یعنی:

چرا اهل‌بیت منطق ارسطویی را انتخاب نکردند؟

با توجه به آنچه گذشت جواب سوال فوق در موارد زیر ارائه می‌گردد:

- ۱ - منطق ارسطویی منطق ذهن است.
- ۲ - منطق ارسطویی از تبیین طبیعيات عاجز است. حتی در مقایسه با هگلیسم، مارکسیسم و... و این عجز در صورت تسری دادن احکام ذهن به عین تشدید می‌شود.
- ۳ - منطق ارسطویی تنها در مقام فونکوسیونالیسم، به درد می‌خورد.
- ۴ - منطق ارسطویی منطق يك علم است؛ نه يك مکتب و نه يك فلسفه.
- ۵ - منطق ارسطویی دچار ارسال مسلّم است.
- ۶ - منطق ارسطویی دچار «وحدت ابزار و موضوع» است.
- ۷ - فرق منطق ارسطویی با فلسفه‌اش اجمال و تفصیل است.
- ۸ - منطق ارسطویی اصالت را به ذهن و مفهوم می‌دهد.
- ۹ - منطق ارسطویی در انطباق عین بر ذهن، اطلاق‌گرا است.^۱

۱. اشکال‌های دیگری نیز وارد است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) تنها برهان و استقراء تام که اساسی‌ترین وسیله منطق ارسطویی در استدلال‌ها و استنتاج‌ها است، منتج یقین هستند و این هر دو ذهنی هستند و منطق ارسطو توان زدن پل بین ذهن و عین را ندارد.

ب) مبنای منطق و فلسفه ارسطویی «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» است و این مبنا خود قضیه‌ای ذهنی است.

ج) ارسطویان در اثبات مبانی ذهنی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین هیچ مشکلی ندارند؛ اما وقتی می‌خواهند وارد گزاره‌هایی مثل مجربات، مشاهدات، حدسیات و... شوند با مشکل مواجه می‌شوند و منطق‌شان قدرت اثبات بدهاتی هم چون بدهات اولیات برای قضایای مذکور را ندارد؛ چرا که منطق عین نیست و تنها منطق ذهن است.

د) منطق ارسطویی در بحث معرف همیشه ایجابی و اثباتی عمل می‌کند و تعریف سلبی ندارد.

ه) موضوع منطق معقولات ثانیه منطقی است که جایگاه‌شان فقط ذهن است و در مورد عینیات (معقولات اولیه) قدرت دخالت ندارد. توضیح:

در مورد منطق ارسطویی چندین دیدگاه وجود دارد:

۱) عده‌ای مطلقاً آن را رد کرده هیچ ارزشی برای آن قائل نیستند. هم‌چنان که در میان مسلمین افرادی چون جلال‌الدین سیوطی به این رأی مشهور هستند.

۲) عده‌ای این منطق را به‌صورت مطلق قبول کرده به توجیه اشکال‌های وارده می‌پردازند.

۳) برخی نیز با قبول بعضی از اشکالات و کاستی‌ها سعی در تکمیل این منطق دارند هم‌چنان که استاد شهید مطهری در جلد پنجم مجموعه آثار قسمت کلیات منطق با ذکر اشکالاتی که بر منطق ارسطویی وارد شده و بیان ریشه اصلی اشکالات به برخی مطابق نظر خود پاسخ مناسب داده و برخی را نیز قبول کرده است.

۴) این کتاب راه چهارمی را در پیش گرفته است و آن این که منطق ارسطویی در حیطه‌کار خود منطقی بس دقیق و کامل است؛ لیکن:

۱) این منطق، منطق مفهوم‌شناسی است و نباید از عرصه ذهن به عرصه عین تجاوز کند و الا دچار خطاهای سهمگین خواهد شد.

۲) این منطق نمی‌تواند فلسفه‌ای به وجود آورد و فلسفه ارسطویی که بر پایه این منطق بنا شده تنها می‌تواند عنوان علم ذهن‌شناسی داشته باشد.

۳ - این منطق به دلیل محدود بودن نمی‌تواند جانشین منطق و فلسفه اهل‌بیت‌علیهم السلام باشد. ل وارد است که

پس هرچند برخی از عناوین اشکالات مطرح شده در این کتاب با عناوین اشکالات مطرح شده از سوی سایرین مشترک است؛ لیکن هدف این کتاب بیان کردن نارسایی منطق ارسطویی در تبیین فلسفه اهل‌بیت و قرآن است و سعی شده تا قدر امکان اصول منطق و فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم السلام معرفی شود.

ابزار منطق:

عقل چیست؟

منطق ابزار فلسفه است. آیا خود منطق نیازمند ابزار نیست؟ چه چیزی منطق را به وجود می‌آورد؟ چه چیزی منطق را می‌سازد؟ چه چیزی منطق را معرفی می‌کند؟ در نگاه دیگر به شعر مرحوم سبزواری که می‌گوید:

قانون آلی یقی رعایته
عن خطأ الفكر وهذا غاية

باید پرسیم: این قانون به وسیله چه چیز ساخته و پرداخته شده؟ بدیهی است که فکر ارسطو این منطق را ابداع کرده و اندیشه رهروانش آن را پروراند است.

پس فکر ابزار منطق است و منطق ابزار «درست فکر کردن».^۱ در همین جا پرسش‌هایی مطرح می‌شود که به محور نوعی دور، می‌چرخد؛ لیکن برای ما ارزشی ندارد؛ زیرا پیشتر گفته شد که نه تنها منطق ارسطویی صحیح است بل از نوعی عنصر ریاضی گونه برخوردار است که خدشه‌پذیری آن را تقریباً محال می‌کند.

آن چه در این جا مورد نظر است چیزی است که ابزار این ابزار به شمار می‌آید و آن چیزی جز فکر و تعقل نیست. عقل هم سازنده منطق است و هم سازنده فلسفه. عقل است که قاضی هر قضیه منطقی و هر قضیه فلسفی است اگر عقلی وجود نداشت نه منطقی وجود داشت و نه فلسفه‌ای. پس باید پرسید عقل چیست؟

ممکن است گفته شود: پرسش «عقل چیست؟» يك مسأله فلسفی است و ما در مورد منطق بحث می‌کنیم و چنین پرسشی در این قسمت بی‌معناست.

می‌گوییم: در سیر فلسفی از آغاز تا پایان دوبار از عقل استفاده می‌کنیم و يك بار در مورد آن بحث می‌کنیم:

۱ - استفاده از عقل در اولین قدم: یعنی به وسیله عقل، منطق ساخته شده و سازمان داده می‌شود و در حقیقت تعین پیدا می‌کند.

۲ - پس از تبیین منطق به وسیله عقل، دوباره به وسیله عقل منطق را در فلسفه به کار می‌گیریم.

۳ - در مباحث فلسفی عقل را یکی از مسائل قرار داده و روی آن بحث فلسفی انجام می‌دهیم.

مراد از پرسش بالا سوال از تعریف «حدی» عقل نیست بل مراد يك «شرح الاسم» است و همین اندازه شناخت از عقل لازم است تا بتوان دوبار آن را به کار گرفت؛ زیرا از «مجهول محض» نمی‌توان به عنوان ابزار پایه‌ای «شناخت» و فلسفه استفاده کرد. خوشبختانه نظر به این که روی سخن با ارسطویان است این مسأله خیلی آسان و با صمیمیت بیشتری قابل بحث می‌باشد؛ زیرا هم آنان و هم مکتب اهل بیت علیهم السلام عقل را مخلوق (دست کم يك پدیده و حادث) می‌دانند و در پاسخ سوال فوق حداقل این شرح الاسم را به ما می‌دهند که «عقل پدیده» است با این تفاوت که در مکتب اهل بیت علیهم السلام عقل «مخلوق الله» نامیده می‌شود و در فرهنگ ارسطویان گاهی به همان «العقل صادر من الله» بسنده می‌شود و گاهی عقل صادر - در قالب عقول عشره - يك چیز و عقل دیگر تحت عنوان «عقل مخلوق» چیز دیگر تلقی می‌شود.

به هر صورت عقل يك «پدیده» است پدیده‌ای که خدا آن را به وجود آورده است خواه با «صدر» و خواه با «ایجاد» و خواه با «خلق».

۱. مرحوم حاجی در تعریف فکر می‌فرماید:

والفكر حركة الى المبادی

ومن مبادی الى المراد

شرح منظومه (الثالی المنتظمة) ص ۹

فکر از سه حرکت ساخته می‌شود:

(۱) حرکت از مجهول به مبادی.

(۲) حرکت در میان مبادی.

(۳) حرکت از مبادی به سمت مجهول (مراد).

منطق قانونی است که ما را از خطاء در این سه حرکت ذهنی باز می‌دارد اما در مورد مبادی توان ایفای نقش را ندارد.

آیا عقل محدود است؟

اینک نوبت به پرسش دوم می‌رسد: در همان شناخت «شرح الاسمی» و بعبارت دقیق‌تر «رسم ناقص» از عقل، کاربرد و توان فهم و درک عقل مورد سوال واقع می‌شود که آیا نامحدود است یا محدود؟؟ هر پدیده‌ای به دلیل این که «پدیده» و حادث است، نمی‌تواند نامحدود باشد. نامحدود و بی‌انتها و بی‌نهایت، تنها خداست پس این ابزار کارآمد، محدود است و تنها می‌تواند در عرصه محدودها به کار گرفته شود.

عقل پرستی در فلسفه‌های نوپدید سه قرن اخیر اروپا - عقل پرستی فرانسیس بیکن بنیان‌گذار اولین منطق ماتریالیسم، عقل پرستی ماکیاوولی که توجیه‌گر منطق اهریمن است، عقل پرستی پاراتو که هر فعل اخلاقی، ایثاری و انسانی را «رفتار غیر عقلانی» می‌نامد، عقل پرستی مارکسیست‌ها، - همگی از یک دیدگاه، موجه‌تر از عقل پرستی فلسفه ارسطویی اسلامی شده، است. زیرا آنان یا مانند مارکسیسم اساساً وجود خدا را انکار کرده‌اند و یا خدا را از دایره و شمول فلسفه خود کنار گذاشته و خود را از این مسئولیت آزاد ساخته‌اند.

در این دوره کمتر فیلسوف غربی پیدا می‌شود که هم عقل را به طور مطلق به کارگیرد و هم به وجود «شیء مطلق» دیگر، معتقد باشد و از افراد شناخته شده تنها اسپینوزا این فلسفه را داشته است که او نیز میراث خوار فلسفه ارسطویی اسلامی شده توسط ابن رشد و صوفیان اندلس (اسپانیا)، بوده و تحت تأثیر آنها این مشی را برگزیده است. اسپینوزا از یک خاندان یهودی، اسپانیایی الاصل است که پدرانش به متون مسلمانان دسترسی داشته‌اند.

در یک عبارت صریح‌تر و خالی از هر تعارف باید پرسید: آیا هرگز شده که یک فیلسوف ارسطویی به طرز تفکر و اندیشه و فلسفه خود، نقادانه نظر کند تا برایش روشن شود که: در حقیقت در وادی «دوگانه پرستی» سیر می‌کند؟! یا چنین فرد و افرادی بوده‌اند که این بازنگری را کرده‌اند؛ لیکن موضوع «اطلاق‌گرایی در مورد عقل» را توجیه کرده و می‌کنند؟^۱ شاید چنین باشد، بطوری که در دهها مورد دیگر حضرات به «توجیه» و «تأویل» چنگ می‌زنند و دیگران را به عدم توان فهم سخنان‌شان و عدم توان درک نتایج فلسفی‌شان متهم می‌کنند. چنین اتهامی به راستی وارد است؛ زیرا انکار حقایق و واقعیات چیزی است که موجود عاقل توان فهم آن را ندارد.

از طرفی «خدا موجد و خالق همه چیز است» و از طرف دیگر «خدا همه چیز است».

این سخن متناقض با هر توجیهی، با هر تاویلی، با ابتناء بر هر مبنائی، با هر معنائی و با هر مرادی و منظوری، قابل قبول عقل نیست.

بلی عقل می‌تواند «وحدت مفهوم وجود» را درک کند اما؛ «وحدت وجودهای واقعی و خارجی» را نه تنها هرگز درک نمی‌کند بل آن را عین انکار بدیهیات اولیه می‌داند.

توجیه‌گرایی و تأویل‌گرایی ارسطوئیان در مباحث عرصه عینیات، هم افراطی‌ترین توجیه‌گرایی و افراطی‌تر از سوفسطاییان است و هم ناقض اصول اولیه بل اولین اصل فلسفه ارسطویی است.

پیش فرض فلسفه ارسطویی:

اصل اول در فلسفه ارسطویی: فلسفه باید بر بدیهیات مبتنی باشد.

این کاخ اندیشه‌ای و عقلی، که بناست بر بدیهیات بنا شود چرا بدیهیات را انکار می‌کند؟ اشتباه و خطا در کجای کار است؟ ما در مباحث قبلی به موارد متعددی اشاره کردیم که منشاء اشتباهات بزرگ فلسفه ارسطویی بود و اینک به مورد دیگری می‌رسیم و آن این که: فلسفه ارسطویی دچار «پیش فرض»ی مهلك است یعنی به «شیء مطلق به نام عقل» اعتقاد دارد. ممکن است یک فیلسوف ارسطوئی بگوید: ما عقل را پدیده و حادث می‌دانیم بنابراین آن را مطلق نمی‌دانیم، دست کم در مورد عقل به «حدوث ذاتی» باور داریم.

^۱. ملطیان و فلاسفه یونانی همگی انسان و عقل او را امری ثابت و مسلم تصور کرده قصد تحقیق در عالم خارج را داشتند و بحث‌ها بر محور اثبات و انکار عالم عین و تبیین آن دور می‌زد.

برای پاسخ به این گفتار در اوایل بحث عبارت «ناخودآگاه» را آوردم. درست است به حدوث ذاتی باور دارید؛ لیکن این موضوع را يك بار می‌گویید و همیشه فراموش می‌کنید و هرگز نمی‌اندیشید: حادث چگونه می‌تواند به محدث خود شامل شود، بر محدث خود جاری شود، محدث خود را تحلیل تعقلی و اندیشه‌ای نماید؟ - ؟ - کیف یجری علیه ما هو اجراه؟^۱ عقل می‌تواند جهان، پدیده‌های جهان، قوانین و فرمول‌های جهان را بشناسد و در آنها قضیه، داوری و حکم صادر کند؛^۲ اما چگونه ممکن است «عقل محدود» و «مخلوق» که برای شناخت محدودها به وجود آمده، وجود خدا و ذات خدا را نیز به زیر تحلیل خود درکشد و به داوری نشسته حکم صادر کند؟!؛

آیا این کار شمول دادن يك شی محدود بر شی نا محدود نیست.^۳

چرا که اگر این شمول را قبول کنیم باید عقل هم محدود باشد و هم نامحدود و بی‌نهایت (که تناقض است) بل هم محدود باشد و هم نامتناهی‌تر از ذات خدا، باشد. لازمه این تناقض، تناقض دیگری است و آن این که ما باید به دو نوع بی‌نهایت معتقد باشیم.

۱ - بی‌نهایت به معنی وجود نامتناهی خدا.

۲ - بی‌نهایت به معنی وجود و کاربرد نامتناهی‌تر عقل.

در این صورت وجود و ذات خداوند از جهتی نامتناهی و از جهت دیگر متناهی می‌شود. عقل چگونه می‌تواند در ذات خدا به کار پردازد: کیف یجری علیه ما هو اجراه.

عقل و صفات خداوند:

هر دو فلسفه معتقدند که صفات خداوند عین ذات خداوند است.^۴ بنابر این عقل نمی‌تواند و نباید در صفات خدا، به داوری نشسته یا حکم و قضیه صادر کند. چون همان‌گونه که عقل محدود و مخلوق، قدرت شمول و حکم در ذات خداوند را ندارد همچنین نمی‌تواند شمول لازم برای تحلیل صفات خداوند را داشته باشد.

در پایان این مبحث نیز در پاسخ به سوال «چرا اهل بیت منطق ارسطویی را انتخاب نکرده‌اند» به يك نقطه و نکته و اصل اساسی می‌رسیم که: در فاصله بین منطق و فلسفه یا بگوییم در نقطه تماس منطق با فلسفه يك اشتباه بزرگ برای ارسطویان رخ می‌دهد که سخت سهمگین و دروازه بزرگ اشتباهات بزرگ در مسائل و داوری‌ها در فلسفه می‌شود و آن شمول دادن کارکرد و کاربرد عقل بر ذات و صفات خداوند است.

۱. نهج البلاغه ابن ابی الحدید خطبه ۲۳۲ - بحار: ج ۵۷ ص ۳۰.

و نیز عین همین جمله از امام رضا علیه السلام وارد شده: بحار: همان جلد ص ۴۳.

۲. عن ابی عبد الله... فبالعقل عرفت العباد خالقهم وأنهم مخلوقون وأنه المدبر لهم وأنهم المدبرون وأنه الباقي وهم الفانون واستدلوا بعقولهم علی ما رأوا من خلقه من سمائه وارضه وشمسه وقمره ولیلہ ونهاره آن له ولهم خالقاً ومدبراً لم یزل ولا یزول وعرفوا به الحسن من القبیح: امام صادق علیه السلام فرمود:... با عقل بندگان خالق خود بشناسند و دانند که آنها مخلوقند و او مدبر و ایشان تحت تدبیر اویند و این که خالق‌شان پایدار و آنها فانی می‌باشند و به وسیله عقول خویش از دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز استدلال کردند که هم عقل و هم این‌ها خالق و سرپرستی دارند بی‌آغاز و بی‌انتهای و با عقل زشت و زیبا را از هم تشخیص می‌دهند. اصول کافی ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴.

۳. برخی می‌گویند: عقل حاکم بر واجب الوجود نیست بل کاشف است. عقل در مورد ذات خدا حکم نمی‌کند بل که صفات و اسماء خدا را کشف می‌کند و بین کاشف و حاکم فرق است چرا که اگر حاکم باشد بحث شمول پیش می‌آید؛ اما در کشف لزومی برای شمول عقل واجب الوجود نیست.

در جواب گفته می‌شود: به هر حال خدا «مکشوف عقل» می‌شود و مکشوف بودن همان مضمول عقل بودن است.

و اگر مراد از کشف «پی بردن از مخلوق به اینکه خدا هست» باشد همان طور که در حدیث بالا آمد، در این صورت جایی برای سخنان ارسطویان نمی‌ماند. برخی نیز می‌گویند خداوند خودش عقل را چنین آفریده که در مورد ذات و صفات خدا حکم داده به شناخت آن نایل شود.

و در جواب گفته می‌شود: شما همه‌جا می‌گوئید قدرت خداوند به محال تعلق نمی‌گیرد آیا شمول عقل محدود به ذات نامحدود واجب الوجود، محال نیست؟! پس در این جا چگونه قدرت به محال تعلق گرفته است.

۴. احادیثی که بر عینیت صفات خدا با ذات خدا دلالت می‌کنند بسیارند که به یک نمونه اشاره می‌شود:

عن ابی بصیر قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: لم یزل الله عزوجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مبصر والبصر ذاته ولا مقدره ذاته ولا مقدور..ئ.

ابو بصیر می‌گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرمود: خدای عزوجل، پروردگار، همیشه و ازلی بوده و علم او عین ذاتش بود آن‌گاه که معلومی وجود نداشت و شنوائی عین ذاتش بود زمانی که شنیده شده‌ئی وجود نداشت و بینایی عین ذاتش بود آن‌گاه که دیده شده‌ئی وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بود زمانی که مقدوری نبود... اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۳.

وحشتناك‌ترین اشتباهات و نادرست‌ترین ره آورد فلسفه ارسطویی خواه در قالب مشایی آن و خواه در قالب حکمت صدرائی از همین‌جا ناشی می‌شود.

مکتب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام به این خطر توجه داده و مکرر اخطار داده و هشدار می‌دهد که عقل فقط می‌تواند در مخلوقات به شناخت پردازد و از این طریق حکم کند که خدا هست و دارای این صفات (که عین ذاتش هستند) است و بیش از این دو جمله در ذات و صفات خداوند غیر از «نمی‌دانم» حکمی ندارد.

کاربرد عقل از دیدگاه حدیث:

درباره کاربرد و حدود فعالیت عقل حدیث‌های زیادی وارد شده که باصطلاح به حدّ «تواتر» رسیده است و اصل «عقل توان درک خداوند را ندارد و حق ورود به این مبحث را ندارد» از اصول مسلم شیعه است. عقل فقط در عرصه مخلوقات توان عمل دارد. دست اندرکاران فلسفه ارسطویی اسلامی شده، حتی قدرت توجیه این حدیث‌ها را ندارند و تنها با مسامحه از کنار آنها می‌گذرند.

ما در این زمینه تنها به ذکر چند حدیث بسنده می‌کنیم:

۱ - عن محمد بن مسلم قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: يا محمد انّ الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلّموا في الله، فاذا سمعتم ذلك فقولوا: لا اله الاّ الله الواحد الذی ليس كمثلہ شيء:

از محمد بن مسلم: امام صادق‌علیه‌السلام: ای محمد مردم را توان گفتمان (و حق گفتمان) هست تا برسند به «کلام در خدا»، پس وقتی که شنیدید به بحث در خدا وارد شدند بگوئید «لا اله الاّ الله الواحد الذی ليس كمثلہ شيء» و به این بسنده کنید.

۲ - عن محمد بن مسلم، عن ابي جعفر عليه السلام قال: اياكم والتفكر في الله ولكن اذا اردتم ان تنظروا الى عظمتہ فانظروا الى عظم خلقه:

از محمد بن مسلم: امام باقر‌علیه‌السلام فرمود: بپرهیزید از اندیشیدن در ذات خدا، هرگاه خواستید عظمت خدا را مورد نظر قرار بدهید پس بنگرید به عظمت مخلوقاتش.

۳ - عن الحسين بن مياح، عن ابيه، قال: سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: من نظر في الله كيف هو؟ هلك:

از حسین بن میاح از پدرش: شنیدم از امام صادق‌علیه‌السلام که می‌فرمود: هر کس در صدد شناخت چگونگی خدا برآید هلاک می‌شود.

۴ - عن ابي بصير قال: قال ابو جعفر عليه السلام: تكلموا في خلق الله، ولا تكلموا في الله، فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الاّ تحييراً:

از ابوبصیر: امام باقر‌علیه‌السلام فرمود: در مخلوقات خدا گفتگو کنید و از گفتگو در خود خدا بپرهیزید؛ زیرا گفتگو در وجود خدا نمی‌افزاید مگر حیرت و آواراگی را.

۵ - قال الكليني و في رواية أخرى عن حريز: تكلموا في كل شيء، ولا تتكلموا في ذات الله:

کلینی در روایتی از طریق حریز آورده است: در هر چیز گفتگو کنید و از گفتگو در ذات خدا بپرهیزید.

۶ - عن سليمان بن خالد قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: اياكم والتفكر في الله فان التفكر في الله لا يزيد الاّ تيهياً، ان الله لا تدرکه ابصار ولا يوصف بمقدار:

از سلیمان بن خالد: امام صادق‌علیه‌السلام فرمود: مبادا در خداوند به اندیشه پردازید؛ زیرا اندیشیدن در خداوند نمی‌افزاید مگر سرگردانی را، خداوند نه با بینش‌ها درک می‌شود و نه با موازین (موازین عقلی بشر) قابل سنجش است.

۷ - عن ابي عبيده، عن ابي جعفر عليه السلام أنّه قال: تكلموا في كل شيء، ولا تكلموا في الله:

از ابو عبیده: امام باقر‌علیه‌السلام فرمود: گفتگو کنید در هر چیز و از گفتگو در خدا بپرهیزید.

۸ - قال ابو عبدالله عليه السلام: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله على اصحابه فقال: ما جمعكم؟ قالوا: اجتمعنا نذكر ربنا ونتفكر في عظمته، قال: لن تدرکوا التفكر في عظمته:

امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه وآله به جمع اصحابش رسید فرمود: به چه چیزی مشغول هستید؟ گفتند: به یاد خدایمان و اندیشه در عظمتش مشغول هستیم. فرمود: هرگز توان اندیشه در عظمت خدا را ندارید.
۹ - عن ابی الجارود، عن ابی جعفر علیه السلام قال: دعوا التفکر فی اللّٰه فانّ التفکر فی اللّٰه لا یزید الاّ تبهّاءً، ینّ اللّٰه لا تدرکه الابصار، ولا تبلغه الاّخبار:

از ابوالجارود: امام باقر علیه السلام فرمود: اندیشه در خدا را کنار بگذارید؛ زیرا اندیشه در خدا نمی‌افزاید مگر سرگردانی و آوارگی را، زیرا خداوند با بینش‌ها درک نمی‌شود و از ذات خداوند نه می‌توان خبر داد و نه می‌توان خبر شنید.
توضیح: یعنی نه می‌توان قضیه صادر کرد و داوری نمود و نه میتوان قضیه و داوری دیگران را پذیرفت.
۱۰ - عن ضریس الكناسی قال: قال ابو عبد اللّٰه علیه السلام ایاکم والکلام فی اللّٰه تکلموا فی عظمته ولا تکلموا فیهِ فانّ الکلام فی اللّٰه لا یزید الاّ تبهّاءً:

از ضریس: امام صادق علیه السلام فرمود: دور باشید از گفتگو در خدا، در عظمتش گفتگو کنید و در خودش گفتگو نکنید؛ زیرا گفتگو در خدا نمی‌افزاید مگر سرگردانی را.
و احادیث فراوانی که در وسایل الشیعه، اصول کافی کتاب توحید و... آمده‌اند.

شاید عده‌ای خود را بالاتر از شمول احادیث فوق بدانند همان‌گونه که در دوره اهل‌بیت علیهم السلام هم عده‌ای خود را مشمول احادیث فوق نمی‌دانستند. برای روشن شدن ادعای آن افراد و جواب ائمه‌علیه السلام به حدیث ذیل دقت کنید:
عن محمد بن عیسی قال: قرأت فی کتاب علی بن هلال عن الرجل - یعنی: ابالحسن علیه السلام - أنّه روی عن آبائک علیهم السلام أنّهم نهوا عن الکلام فی الدین، فتأوّل موالیک المتکلمون بأثمه أنّما نهی من لا یُحسن ان یتکلم فیهِ فأما من یُحسن ان یتکلم فلم ینه، فهل ذلك كما تأوّلوا ام لا؟ فکتب علیه السلام: المحسن و غیر المحسن لا یتکلم فیهِ، فانّ اثمه اکبر من نفعه:^۱
علی ابن هلال به حضور امام کاظم علیه السلام نوشت: از پدر و نیاکان شما روایت شده که از گفتگو در دین نهی کرده‌اند، برخی از طرفداران شما که اهل «کلام» هستند تاویل نموده و می‌گویند: کسانی از این گفتگو نهی شده‌اند که توانندی لازم را در این مباحثات ندارند آنان که توان این کار را دارند نهی نشده‌اند. امام در جوابش نوشت: توانمند و غیر توانمند (هر دو) نباید در این موضوع به گفتگو پردازند، زیرا گناه آن از نفعش بیشتر است.
توضیح:

۱ - مراد از «دین» چگونگی اعتقاد در ذات خدا، است. در جلد ۳ ص ۲۶۶ بحار و نیز اصول کافی کتاب التوحید آمده است:
از امام کاظم علیه السلام پرسیده شد: ما القول الذی ینبغی ان یدین اللّٰه به من صفة الجبّار؟ فاجابه... انّ اللّٰه اجلّ واعلیّ واعظم من ان یتلغ کنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و کفوا عمّا سوی ذلك:
درباره صفت خداوند کدام قول سزاوار است که به آن متدین و معتقد شویم؟ امام فرمود: خداوند اجلّ و والا و عظیمتر از آن است که کنه صفتش درک شود پس او را توصیف کنید با همانچه که خودش در قرآن توصیف کرده است، و از آن فراتر نروید.

۲ - مراد از «گناهش بیش از نفعش است»، «گمراه و منحرف کردن آن بیش از سود هدایتی آن است» می‌باشد.
مطالعه احادیث نشان می‌دهد که «عقل» حجت است همان‌طور که قرآن در موارد زیادی به آن اشاره و نصّ کرده است و در حدیث‌ها با عنوان «حجت باطن» در کنار نبوت که حجت ظاهر است معرفی گشته است.^۲
اما این سیمرغ جهان‌پیما، جهان‌پیما است و خارج از جهان کائنات عرصه پرواز او نیست او نه تنها توان ورود به ماوراء طبیعت را ندارد بلکه اگر در صدد کاری برآید بر ضد «عقل» تبدیل خواهد شد و ره‌آورد های چنین خردی نابخردانه خواهد بود.

۱. حدیث‌های فوق از وسایل الشیعه ج ۱۶ باب ۲۳، ابواب امر به معروف نقل شده است.

۲. کافی، اصول، کتاب العقل ح ۱۲ و ۲۲.

به کارگیری هر ابزار در غیر موضوع خودش به نتیجه انحرافی و در مواقع زیاد به «نقض غرض» منجر می‌شود، این تنها به منطقی و فلسفه منحصر نیست حتی در جزئی‌ترین و عملی‌ترین کارها مانند مکانیکی و تعمیر خودرو استفاده از ابزار يك چیز برای چیز دیگر غلط و نادرست است.

اشتباهات مبنایی فلسفه ارسطویی:

۱- حدود عقل:

همان‌طور که در مباحث قبلی گذشت فلسفه و فلاسفه ارسطویی در مورد عقل به اطلاق‌گرایی دچار گشته‌اند و عقل را که در نظرشان پدیده‌ای بیش نیست بر واجب الوجود بی‌نهایت، شمول داده‌اند یعنی متناهی را غیر متناهی و غیر متناهی را متناهی شمرده‌اند و همین تناقض در مبنای این فلسفه باعث اشتباهات دیگر شده است. در مبحث عقل بیان گردید که: «خداوند عاقل نیست بل خالق عقل است» و در قرآن و لسان اهل‌بیت علیهم السلام هرگز به خداوند عاقل گفته نشده و در نتیجه ذات خداوند «معقول» هم نیست.^۱

۲- علة العلل:

هم‌چنان که خداوند «عاقل» نیست،^۲ همین‌طور هم خداوند «علت» نیست، «علة العلل» نیست بل موجد و خالق قانون «علت و معلول» است که در عینیت کائنات در جریان است. یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات فلسفه ارسطویی در همین پایه است که سرتاسر آن را مخدوش و دچار اشتباهات فاحش و خلاف عقل می‌نماید. فلسفه ارسطویی (از روز پیدایش تا امروز در غرب^۳ یا در ممالک اسلامی) چاره و راه‌گزینی جز اعتقاد به «وحدت وجود» ندارد. این فلسفه در اولین گام که برمی‌دارد بر «وحدت وجود خدا و خلق» مبتنی است؛ زیرا خود همین فلسفه به صراحت اعلام می‌دارد که میان علت و معلول «سنخیت» لازم است و محال است که معلولی با علت خود هم سنخ نباشد.^۴

^۱ در این مورد به حدیث زیر توجه کنید:

«عن عبدالرحمن ابن ابی نجران قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقلتُ أتوهم شيئاً؟ فقال: نعم، غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافة لا يشبهه شيء ولا تدرکه الاوهام كيف تدرکه الاوهام و هو خلاف ما يُعقل و خلاف ما يتصور في الأوهام، أما يتوهم «شيء غير معقول ولا محدود»:

ابن ابی نجران گوید: از امام جواد علیه السلام راجع به توحید سوال کردم و گفتم: می‌توانم خدا را چیزی تصور کنم؟ فرمود: آری ولی چیزی که حقیقتش درک نمی‌شود و حدی ندارد؛ زیرا هر چیز که در خاطرت درآید خدا غیر او باشد. چیزی مانند او نیست و خاطرها او را درک نکنند چگونه خاطرها درکش کنند در صورتی که او بر خلاف آن چه تعقل شود و در خاطر نقش بندد می‌باشد، درباره خدا تنها همین اندازه به خاطر گذرد: چیزی که حقیقتش درک نشود و حدی ندارد. اصول کافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول... ح ۱
اما فلسفه ارسطویی خدا را عقل، عاقل و معقول می‌داند.
«ابن سینا می‌گوید «خدا ذات خود را تعقل می‌کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض می‌شود...» و نیز: «بوعلی واجب الوجود بذاته را عقل، عاقل و معقول، می‌داند». تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۵۰۶.

^۲ خداوند عاقل نیست بل خالق عقل است و در قرآن و لسان اهل‌بیت علیهم السلام هرگز به خداوند عاقل گفته نشده حتی در دعای جوشن کبیر که همه اسماء الهی ذکر شده لفظ «عاقل» در آن میان نیست.

^۳ در فلسفه اسکولاستیک، اصلی‌ترین و مهم‌ترین برهان اثبات وجود خداوند، برهان علت و معلول بود که همراه با قبول سنخیت بین این دو، می‌تواند کاربرد داشته باشد و دیوید هیوم با انکار قانون علیت در حقیقت سعی می‌کرد این برهان را مخدوش کند و اسقف بارکلی هم برای گریز از اشکالات هیوم در مورد علت و معلول و اثبات واجب الوجود از طریق این برهان بود که به سفسطه و انکار عین، دچار آمد.
فلسفه ارسطویی اسلامی شده در شرق نیز کم و بیش همان راه فلسفه اسکولاستیک را می‌پیمود و هنوز هم می‌پیماید.

در این کتاب نه مانند هیوم قانون علت و معلول انکار می‌شود و نه همانند اشاعره این قانون مختص خالق و مخلوق می‌شود (برخی از اشاعره می‌گویند یک علت است و آن خداست و یک معلول است و آن کائنات و ممکنات هستند و در عالم هستی قانون علت و معلول جاری نیست و این‌ها همه تقارن هستند) بل که قانون علت و معلول در بین کائنات پذیرفته می‌شود ولی این قانون به خالق شمول داده نمی‌شود چرا که هر قانونی مخلوق است و هر مخلوقی محدود پس نمی‌تواند شامل خالق نامحدود شود.

^۴ در بیان ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول گفته می‌شود: «واجب است بین علت و معلول سنخیت ذاتی باشد... در غیر این صورت هر چیزی می‌تواند علت هر چیز دیگر باشد و هر معلولی می‌تواند معلول هر چیز دیگر باشد». بدایة الحکمه ص ۸۷

وقتی که خداوند «علت» می‌شود از پذیرش «وحدت سنخی» میان خدا و خلق‌گریزی و گزیری نیست گرچه این سنخیت در ماهیت نباشد؛ لیکن دست‌کم باید سنخیت در وجود باشد.

اگر بگویند خداوند ماهیت ندارد و در وجود نیز هم سنخ مخلوقات نیست در این صورت باید بگویند خداوند «علت» نیست، که نمی‌گویند.^۱

ارسطوییان ناپخته گاهی ابراز می‌دارند که مراد از «علت» در مورد خدا آن علت اصطلاحی نیست بل معنی لغوی محض، مورد نظر است. بعضی از پختگان و نخبگان نیز با این مسأله به مسامحه رفتار کرده انداماً بزرگانی چون صدرا با تقریری دیگر با مروت و مردانگی تمام به تالی‌های مسأله تصریح می‌نمایند و اعلام می‌دارند که وحدت وجود^۲ بل وحدت موجود،^۳ اساس اعتقادشان است و غیر از این باور را کفر و مساوی «اعتقاد به مرکب بودن خدا» می‌دانند.

مرحوم صدر المتألهین رابطه خدا با صادر اول را رابطه «علی» نمی‌داند؛ زیرا به مبنای خودشان توجه دارد و می‌داند که از جهتی رابطه علی با «وحدت وجود» سازگار نیست؛ زیرا علت و معلول با اینکه هم‌سنخ هستند، باز دو چیز هستند.

بدین ترتیب یک سرگردانی مهلك پیش می‌آید: از طرفی علّیت خدا سنخیت خدا و خلق را لازم گرفته و از جانب دیگر این وحدت که «وحدت خدا و خلق در سنخ» است برای «وحدت وجودی» که صدرا معتقد است کافی نیست. حکمت متعالیه هم بر «علة العلة» مبتنی است زیرا منطق و اساس آن ارسطویی است و هم بر «علة العلة» مبتنی نیست.

فلسفه مشائی به سنخیت تصریح می‌کند سپس مسئله را کش نمی‌دهد، حکمت متعالیه این وحدت را پرورانیده در اسفار به «وحدت موجود» و «وحدت اشیاء» می‌رسد و در عرشیه به «وحدت حقیقه الوجود» تنزل می‌کند و در هر صورت به وحدت سنخی اکتفا نمی‌کند.

صدرا رابطه خدا با صادر اول را رابطه «نشوی» می‌داند. به عبارت اسفار (ج ۲ ص ۳۳۱) توجه کنید:

«اول ما نشأ من الوجود الواجبي... هو الموجود المنبسط... وهذه المنشئية ليست العلية لأن العلية من حيث كونها عليّة تقتضي المباينة بين العلة والمعلول.»

بدین سیاق صدرا به «هم سنخ بودن خدا و کائنات» راضی نمی‌شود؛ زیرا دو هم‌سنخ بالاخره نوعی تباین و جدایی از هم دیگر دارند. او به غیر از «وحدت» میان خدا و صادر اول به چیزی رضایت نمی‌دهد.

از جمله رندی‌های صدرا یکی همین است که گاهی از قانون «علة و معلول» برای وحدت وجود بل وحدت موجود استفاده می‌کند و گاه مانند عبارت بالا علیت را کنار می‌گذارد و بدین ترتیب برای وحدت وجود بهره جویی می‌کند او در ص ۲۶۹ ج ۶ اسفار در مورد خدا و خلق می‌گوید: «الاصل الرابع: انّ کلاً ما تحقق شیء من الکمالات الوجودیه فی موجود من الموجودات فلا بدّ ان يوجد اصل ذلك الکمال فی علته علی وجه اعلی واکمل.»

در این عبارت رابطه خدا و کائنات را رابطه علی می‌داند که در جهت وحدت وجود است. آنگاه در ادامه سخنش به «علة العلة» بودن خدا تصریح می‌کند:

«وهذا ممّا يفهم من کلام معلم المشائين فی کثیر من مواضع کتابه فی الربویات المسمی ب «اثولوجیا» وبعضه البرهان و یوافق الذوق السليم والوجدان، فانّ الجهات الوجودیه للمعلول کلها مستندة الی علته الموجدة وهكذا الی علة العلة.»

^۱. برخی از ارسطوییان این مشکل را با عقول عشره حل می‌کنند یعنی عقل عاشر و عقل فعال است که با عالم هستی سنخیت دارد نه واجب الوجود پس سنخیت بین عقل عاشر و عالم هستی لازم هست که وجود دارد ولی بین واجب الوجود و عالم هستی سنخیت لازم نیست چون علت بعیده به شمار می‌آید. اما اولاً: این تصریح است که خداوند «فعال» نیست و بقول خودشان «فعلیت محض»، «بی‌اراده» و «تماشاگر محض» است. ثانیاً: عقل اول و دوم تا نهم همه نیز «فعال» نیستند. ثالثاً: آیا می‌توانند بپذیرند «مصدر» با «صادر» ناهم‌سنخ باشد؟ پس چرا می‌گویند «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»؟ مگر برای این قانون اساسی‌شان دلیلی غیر از سنخیت دارند - ؟

پس واجب الوجود، یعنی مصدر با صادر اول سنخیت دارد و این سنخیت در سلسله طول و عرض عقول عشره و کائنات و پدیده‌های کائنات ادامه داشته و دارد.

^۲. آغاز «عرشیه» بقلم صدر المتألهین.

^۳. اسفار ج ۲ ص ۳۶۸ و نیز ص ۳۷۰ - و نیز: ج ۶ ص ۱۱۰ و ص ۲۸۰.

این عبارت‌ها را در کنار عبارت بالا که از جلد ۲ ص ۳۳۱ نقل شد قرار دهید آیا متناقض هم دیگر نیستند؟ دست کم يك شیوه و سبک رندانه را نشان نمی‌دهند؟

رابطه خالق و مخلوق از دیدگاه اهل‌بیت:

در فلسفه اهل‌بیت علیهم السلام و قرآن خداوند *علة العلل* نیست بل خالق قانون علت و معلول و موجد آن است و این قانون که در عینیت کائنات جریان دارد خود پدیده‌ای است حادث که خداوند آن را احداث کرده است. رابطه خدا با خلق «رابطه علی و معلولی» نیست بل در بدو امر رابطه «موجد و موجد» است پس از ایجاد، «رابطه خالق و مخلوق» و نیز «رابطه ربّ و مربوب» - پرورش‌دهنده و پرورش‌شونده - است. این اشتباه و نادرستی مبنایی، يك پیش فرض و «ارسال مسلّم» است که هرگونه ارزش فلسفی و علمی را از فلسفه ارسطویی و فلسفه صدرائی سلب می‌کند. در بخش بعدی که اشتباه مبنائی بزرگ دیگر فلسفه ارسطویی توضیح داده می‌شود با مفهوم و معنی «رابطه موجد و موجد» کاملاً آشنا خواهیم شد.

پس در این قسمت دومین اشتباه بزرگ مبنایی فلسفه ارسطویی روشن شد و معلوم گشت که: خداوند *علة العلل* نیست بل موجد کائنات است. و در نتیجه چیزی بعنوان «وحدت وجود» یا «وحدت موجود» یا «وحدت حقیقه الوجود» مقوله‌ای است که بدلیل همین اشتباه بزرگ بر ارسطویان و صدرا تحمیل می‌شود و هرکس دچار این اشتباه شود راهی غیر از این ندارد.

۳-۴- صادر اول و مصدر بودن خدا:

یکی از قدیمی ترین و نخستین پرسش‌های بشر همیشه این بوده: خداوند که خدای همه کائنات است، آن موجود اولیه را از چه چیز خلق کرد؟

اگر از چیز دیگر آفریده پس آن چیز وجود داشته و مسأله به تسلسل می‌رود و اگر از وجود خودش (یعنی از وجود خود خدا) آفریده در این صورت خداوند تجزیه شده و بخش کوچکی از او به مخلوق تبدیل شده است و نتیجه این سخن «مرکب بودن خدا» است.

ارسطویان برای فرار از این بن‌بست واژه «خلق» و آفریدن را کنار گذاشته به‌جای آن واژه «صدور» را مصطلح کردند یعنی آن موجود اولیه از خداوند صادر شده است. این تعویض اصطلاح دو اشکال داشت و دارد: اولاً: صرفاً تعویض لفظ است.

ثانیاً: صدور از خداوند نیز لازم گرفته که خداوند مرکب باشد.

حضرات برای رفع اشکال دوم که در پیرو آن اشکال اول نیز حل می‌شود، فصلی تحت عنوان «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»^۱ باز کردند؛ لیکن این اقدام نیز مشکل را حل نمی‌کند زیرا:

۱. اصل «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» برای اولین بار توسط «فلوطين مطرح شد و توسط فارابی و ابن سینا پروراندده شد. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. بنابراین روشن می‌شود هرچند این قاعده منشأ فلوطینی دارد ولی به‌خاطر تناسب با فلسفه ارسطویی به راحتی جذب این فلسفه شده و یکی از ارکان و اصول اساسی فلسفه ارسطویی گشت.

بوعلی در چگونگی صدور عالم از ذات باری از فارابی پیروی کرده می‌گوید: «خدا ذات خود را تعقل می‌کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض شود. این عقل ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغير است و چون این عقل مبدأ خود را تعقل کند، عقل دوم که عقل کلی است از او فایض شود و چون ذات خود را تعقل کند که واجب الوجود بالغير است نفس فلک اقصی از او فایض شود و چون او ذات خود را تعقل کند از آن حیث که ممکن الوجود است جرم این فلک از او فایض شود و بدین طریق اولین کثرت پدید آید که به وسیله آن از یک نظام الهی به نظامی عقلی - نفسی - فلکی منتقل می‌شویم و از این عقل کلی به همان طریق که بیان داشتیم ثالث دیگرى مؤلف از عقل و نفس و فلک فایض می‌شود و این فیض هم چنان پی‌درپی است تا به آخرین عقل یعنی عقل فعال و فلک قمر برسیم». تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۵۰۶

البته این عقول عشره طولی، در حکمت متعالیه به تبعیت از حکمة الاشراق به عقول عَرْضی تبدیل شد و متأخرین بر این عقیده‌اند که هرچند وجود عقول به‌دلیل قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» ضروری است؛ اما تعداد این عقول ده تا است یا کم و زیاد معلوم نیست.

اولاً: ابتدا باید اساس «صدر» را ثابت کنند سپس به واحد بودن صادر یا تعدد آن بپردازند. واقعاً جای تعجب است که به صورت مؤکد می‌گویند: «فلسفه باید بر مبانی مسلم مبتنی شود» آنگاه مرتکب چنین پیش فرض بزرگی (بزرگتر از کل کائنات) می‌شوند؟!

در هیچ فلسفه‌ای «ارسال مسلم» بدین بزرگی و پیش فرضی با این سهمگینی، و ادعای بدون دلیل بدین روشنی، وجود ندارد. ثانیاً: «الواحد البسیط لا یصدر منه شیء ای شیء کان، واحداً کان او متعدداً»: از واحد بسیط غیر مرکب، نه چیز واحدی صادر می‌شود و نه چیزهای متعدد.

صدر واحد از واحد دلیل عدم واحد بودن آن واحد است و مرکب بودن آن را لازم گرفته است. چه فرقی میان دو قضیه و دو باور زیر وجود دارد:

۱ - خداوند آن موجود اولیه را از وجود متعال خودش آفرید.

۲ - خداوند آن موجود اولیه را از وجود متعال خودش صادر کرد.

آیا اولی ترکیب وجود خدا را لازم گرفته و دومی لازم نگرفته؟ - ؟.

ارسطوئیان این تلقی را که «صدر، ترکیب را لازم نگرفته» به صورت یک پیش فرض قبول کرده و ارسال مسلم نموده‌اند. یعنی در مبحث «صدر» دچار دو پیش فرض مبنایی شده‌اند و اصول و فروع فلسفه خود را روی این دو پیش فرض بنا نهاده‌اند و باید سوال شود: آیا این یک فلسفه است یا «فرضیه محض»؟ - ؟

۵- نامگذاری صادر اول با نام «عقل»:

در همین مبحث به پیش فرض سوم دست یازیده‌اند: موضوع «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را منجر کرده‌اند بر این که ابتداء عقل اول از خداوند صادر شد و سپس عقل دوم و چون این دو صادر جنبه‌های متعدد داشتند می‌توانستند منشاء اشیاء دیگر گردند و...

پرسش این است چرا آن صادر اول را «عقل» نامیدید آیا این یک انتخاب محض است؟ و هیچ تاثیری در مسائل آتی فلسفه ندارد؟

واقعیت این است که این یک انتخاب محض نبوده و در مسائل آتی فلسفه تأثیر دارد و داشت و چون به «صدر» معتقد شدند چاره‌ای نداشتند که آن صادر را یک «شی مجرد» بدانند - مجرد از زمان و مکان!!! - چه ضرورتی داشت نام آن را «عقل» بگذارند و سپس در مسائل آتی فلسفه «مفهوم ماهوی عقل» و یا صرف همین نامگذاری در فلسفه‌شان تأثیر بگذارد - ؟

اولاً: خود این از جهتی پیش فرض است.

ثانیاً: مبتنی بر پیش فرض‌های قبلی است زیرا:

۱ - وقتی که خدا علة العلل شود.

شاید تصور شود که این عقب نشینی از عدد ده به دلیل نبود برهان باشد لیکن حقیقت این است که بعد از فرو ریختن طبیعت ارسطویی دیگر دلیلی برای منحصر کردن افلاک نه‌گانه در مشتری، زحل، مریخ، زهره، شمس، قمر و... نبود و عدد ده در مورد عقول برای این تعبیه شده بود که هر کدام صادر کننده یکی از این فلک‌ها بودند و اگر قرار بود طبق این افلاک تعداد عقول بالا رود باید عقولی نیز برای صدور پلوتون و نپتون و... سرهم‌بندی می‌شد ولی بهتر آن دیده شد که از ذکر عدد در مورد عقول صرف نظر شود تا از این مخمضه آن هم بی‌سروصدا رهایی یابند شیخ طوسی رحمه الله در کتاب‌های کلامی خویش شمول قوانین علیت بر امور ارادی را انکار کرده و آن را مختص به امور غیر ارادی می‌داند و به همین خاطر قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را که برخی فلاسفه برای اثبات وجود عقول مجرد از آن سود جستند، انکار می‌کند؛ چرا که این قاعده اگر مورد قبول هم باشد تنها در امور غیر ارادی می‌تواند جاری باشد و چون افعال الهی، ارادی هستند پس در افعال الهی نمی‌توان قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را جاری ساخت.

شیخ‌رحمه الله هم‌چنین هم‌زمان بودن علت و معلول را نیز مختص امور غیر ارادی دانسته و در مورد خداوند که افعالش ارادی است این هم زمانی و همراهی را رد کرده عالم را حادث می‌داند و قدیم بودن ماده و عالم یا مجردات را به شدت مردود می‌شمارد. (هزاره شیخ طوسی) ص ۴۴۴ الی ۴۴۹. از سوی دیگر برخی از فلاسفه به دلیل تمسک به قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»، در نهایت مجبور می‌شوند که خداوند را موجب و غیر مختار بدانند؛ ولی محقق طوسی رحمه الله در تجرید الاعتقاد و علامه حلی رحمه الله در شرح آن یعنی کشف المراد، از تمسک به این قاعده پرهیز کرده، می‌گوید: استناد به این قاعده باعث موجب و غیر مختار شدن خداوند است و برهانی برای اثبات این قاعده وجود ندارد. و در مورد عقول می‌نویسد: «و ادلة وجوده مدخولة کقولهم الواحد لا یصدر عنه امران و...» - کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص ۱۸۶ - ۱۸۵ و ۳۰۶.

۲ - وقتی که خدا مصدر شود نه موجد.

۳ - وقتی که آن موجود اولیه نیز «صادر» باشد نه «موجد».

۴ - وقتی که صادر اول «عقل» باشد.

با این شرایط و اوضاع تکلیف فلسفه کاملاً روشن است که چه چیزی از آب در خواهد آمد.

این همه را علاوه کنید بر موارد هشت گانه اشتباهات اساسی که در فصل «چرا اهل بیت علیهم السلام منطق ارسطویی را انتخاب نکرده‌اند.» گذشت آن گاه ببینید که فاصله میان این فلسفه با حقیقت، صدو هشتاد درجه می‌شود یا نه؟

بنابراین پنجمین اشتباه مبنائی این فلسفه نامگذاری صادر اول با نام «عقل» است.

ارسطوئیان بویژه پیروان حکمت متعالیه در پاسخ به این اشکال بنیانی گاهی به حدیث متوسل می‌شوند و می‌گویند در حدیث نیز آمده است «اول ما خلق الله العقل».

آنان توجه ندارند که اولاً حدیث می‌گوید «اول ما خلق الله»^۱ و ناظر به مرحله «خلقت» است که مرحله پدید آمدن اشیاء از همدیگر است و هیچ دلیلی ندارد که مراد حدیث آن پدیده اولیه باشد که در مرحله ایجاد موجد شده است.

ثانیاً: بدیهی است که مراد حدیث همین عقل معروف و شناخته شده است در حالی که مراد شما آن چیزی است که بقول خودتان صادر اول و مصدر ثانی است و منشأ همه مخلوقات است.

شگفت این که: گاهی هم در مقام دفاع از این نامگذاری با جدّ تمام می‌گویند: مراد ما از عقل که صادر اول را با آن موسوم می‌کنیم این عقل معروف و شناخته شده نیست.^۲

تفاوت صدور و ایجاد:

اهل بیت علیهم السلام در پاسخ سوال بزرگ «خداوند آن موجود اولیه را از چه چیزی خلق کرد؟» اعلام می‌دارند که اساس سوال غلط و سالبه به انتفای موضوع است: اساساً خداوند آن موجود اولیه را خلق نکرده است بل «ایجاد» کرده است.^۳ خداوند وجودی است که وجودهای دیگر را ایجاد کرده است. او موجودی^۴ است که وجودهای دیگر را ایجاد کرده است.

ایجاد یعنی: پدید آوردن چیزی بدون این که از چیز سابقی نشأت یافته باشد.

ایجاد (انشاء) یعنی همان «کن فیکون» که در قرآن آمده است. حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه معروفی که در آغاز خلافت ابوبکر و در مسجد رسول خداصلی الله علیه و آله خطاب فرموده است، می‌فرماید: ابتدع ایشیاء لا من شیء کان قبلها وانشأها بلا احتذاء امثلة امتلها: اشیاء را ابداع کرد نه از چیزی که قبلاً وجود داشته است و بدون شکل‌هایی که از روی آنها شکل‌برداری کند.

امیر المومنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: انشاء الخلق انشاءً ابتداءً ابتداءً بلا رویة اجالها ولا تجرّبة استفادها ولا هامة نفس اضطرّب فیها...:

مخلوقات را (در آغاز) انشاء کرد یک انشاء کردنی، و ابداع کرد یک ابداع کردنی، بدون فکر و اندیشه‌ای که به کار گیرد، و بدون تجربه‌ای که از آن استفاده کند، و بدون آنکه حرکت اهتمامی در خود او - برای این کار - باشد.

۱. همان‌گونه که گذشت اولاً حدیث قید «من الروحانیین» دارد و تفسیر روحانی به «مجردات» مشکل بل محال است.

ثانیاً: خود ارسطوییان در مواردی ادعا می‌کنند که عقل در مبحث «عقول عشره» صرفاً یک نام‌گذاری است و با عقل مورد بحث در انسان، هیچ سنخیتی ندارد.

ثالثاً: چون احادیث عقل و جهل با مبانی ارسطوییان سازگار نیست آن را مقید به علم اخلاق کرده سعی در منحصر کردن احادیث در مفاهیم اخلاقی دارند.

۲. همان‌طور که در پی نویسی بالا بیان شد.

۳. بنابراین «صدور» که برای فرار از پاسخ سوال فوق مصطلح شده چیز من در آورده‌ای است و سالبه بانتفاء موضوع می‌شود.

و وقتی از امام علیه السلام سوال می‌شود: من ای شیء خلق الله الاشیاء؟ قال علیه السلام من لا شیء: خداوند از چه چیز اشیاء را آفرید؟ امام فرمود از هیچ چیز نیافریده است. احتجاج، ج ۲ ص ۲۱۵.

۴. علاوه بر این که در متون اسلامی لفظ «موجود» در مورد خداوند آمده است خود صدرا نیز در اولین مسأله کتاب عرشیه، خدا را «موجود» نامیده است.

۵. بحار، ج ۲۹ باب ۱۱.

خدا «مصدر» نیست بل «موجد» است. خدا «منشأ» نیست بل «منشی» است.^۱
آن پدیده اولیه «صادر» نیست بل «موجد» است. آن پدیده اولیه «ناشی» نیست بل «منشأ» است.
در مباحث آینده شرح بیشتری درباره فرق میان این مقوله‌ها خواهد آمد.

۶- قدم زمانی و موجب بودن خداوند:

پیش‌فرض‌های چهارگانه مذکور هرکدام يك فاجعه علمی هستند ولی پیش‌فرض شمول عقل و تعقل بشری بر وجود خداوند - که بحثش گذشت - بزرگتر از آنها است که روی هم‌رفته پنج پیش‌فرض می‌شوند و این پنج پیش‌فرض ششمین فاجعه را به وجود می‌آورد و آن «موجب» و ناچار بودن خداوند است به نظر آنان خداوند هرگز نمی‌تواند و نمی‌توانسته بدون مخلوق باشد. پیش‌فرض‌های پنج‌گانه ایجاب می‌کند - ایجاب در اصطلاح فلسفی که راه هر چاره و گریز را مسدود می‌کند - که فلسفه ارسطویی (در هر شکل، ماهیت و قالب که باشد) به وجود برخی از ممکنات که «قدیم» هستند، معتقد شود و آنها را «مجردات» بنامد.^۲

می‌گویند: خداوند هم قدیم ذاتی است هم قدیم زمانی و برخی از ممکنات در عین این که قدیم ذاتی نیستند قدیم زمانی هستند. یعنی این ممکنات (این پدیده‌ها) قبل از پدیده زمان وجود داشته‌اند تا خدا بوده این‌ها نیز بوده‌اند، تنها فرق‌شان با خدا در این است که این‌ها ذاتاً «ممکن» هستند و خداوند ذاتاً نیز قدیم است.
اینان توجه ندارند که «حدوث» يك رخداد، يك اتفاق، يك حادثه و يك «حرکت» است. حرکت از «حد استوای امکان» به «وجود».

شگفت است خودشان می‌گویند: هر ممکن الوجود در حد مساوی میان وجود و عدم است و نیازمند محرک (علة) است تا او را از حد استواء به سوی وجود سوق دهد.

آیا «حرکت» غیر از «زمان» است؟ اساساً زمان یعنی حرکت و حرکت یعنی زمان. زمان، حرکت و تغییر همه اسامی يك حقیقت و يك واقعیت هستند. چگونه موجودات ممکن مذکور در ذات‌شان حادث شده‌اند در عین حال سابق بر زمان هستند؟

چرا ارسطوییان به این معاك سهمگین اشتباه فرو افتاده‌اند؟ در جواب عوامل زیر را می‌توان شمرد:

۱ - خدای‌شان «فعل محض» است. تنها تماشاگر است نه دارای اراده به معنای اتم.

۲ - خدای‌شان «مصدر» است نه «موجد». و مصدریت عین ذات خداست پس او نمی‌تواند هرگز بدون صادر باشد. بنابراین هرگز بدون صادر نبوده و نمی‌تواند باشد.

۳ - به نظر خودشان با تمسک به «مجردات» و «ممکنات قدیمه» يك مشکل را حل کرده‌اند و از بن‌بست يك سوال معبری پیدا کرده‌اند.

سوال این است: خداوند قبل از آفریدن مخلوقات به چه کاری می‌پرداخت؟ آیا بی‌کار بود؟

پاسخ می‌دهند که خداوند هرگز بدون مخلوق نبود. بدین ترتیب آنان خدا را کارگر نمی‌دانند بلکه «کار محض» می‌دانند.

پاسخ مکتب اهل بیت علیهم السلام به این سؤال:

۱- كان الله ولم يكن معه شيء.^۳

^۱ در روایات دیگر نیز خداوند به نام «منشی» نامیده شده: الله المنشيء للارواح والصور. اما منشأ نامیده نشده است. احتجاج ج ۲ ص ۲۰۸.

^۲ ارسطوییان دوره اسلامی همیشه با این مشکل مواجه بودند که از سویی خدا را علت تامه و عالم هستی را معلول می‌دانستند و طبق منطق و فلسفه ارسطویی هرگاه علت تامه باشد باید معلولش نیز وجود پیدا کند و از سویی با عقیده اسلامی که قایل به حدوث عالم بود روبه‌رو می‌شدند که با هم تناقض داشت.

اینان برای حل این مشکل مسأله قدم زمانی را مطرح کردند که طبق این اصل مجردات قدیم زمانی بودند؛ زیرا از ازل از ذات باری تعالی صادر شده‌اند چرا که خداوند از ازل ذات خود را تعقل کرده است و عقیده داشتند و دارند که تنها فرق بین قدیم‌های زمانی و ذات باری تعالی، ممکن بودن قدیم‌های زمانی است و تأخر این ممکنات قدیم تنها به شرف و طبع و معلولیت می‌باشد. تاریخ فلسفه جهان اسلامی ص ۵۰۷

^۳ رجوع شود به «تبيين جهان و انسان» بخش توحید.

و در حدیث دیگر: الحمد لله الذي كان اذ لم يكن شيء - همان مرجع. و نیز: بحار، ج ۳ ص ۳۰۰.

این حدیث با عبارت «نکره در سیاق نفی» می‌گوید: خدا بود؛ ولی هیچ چیزی همراه او وجود نداشت. نه مجردی نه غیر مجردی.

و «عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: سمعته یقول: کان الله عزوجل ولا شیء غیره^۱...»
امام باقر علیه السلام فرمود: خداوند عزوجل بود و چیزی با او نبود...».

۲ - خداوند «مرید»، «مختار»، «فعال ما یشاء» و... است نه «فعل محض»، نه تماشاگر محض.^۲
۳ - خداوند «مصدر» نیست «موجد» است.

۴ - اول ایجاد کرده و سپس در بستر علت و معلول جریان «خلق» را به راه انداخته است.

۵ - همیشه در مقام اختیار، انتخاب، گزینش، ایجاد و خلق کردن است.

۶ - حتی قانون علت و معلول را که به راه انداخته به سر خود رها نکرده و در آن نیز دخل و تصرف می‌کند «کلّ یوم هو فی شأن^۳» و «القدریّة مجوس امتی»: آنان که کار خدا را منحصر و محکوم به قانون علت و معلول می‌دانند مجوس امت اسلامی هستند» و نیز «آنان که قانون مذکور را مستقل و سرخود رها شده می‌دانند مجوس امت من هستند».

۷ - در پاسخ به سوال «خداوند قبل از آفرینش کائنات به چه کاری می‌پرداخت» می‌فرمایند: سؤالت غلط است به لفظ «قبل» که در این پرسش به کاربردی توجه کن «قبل» از مقوله‌های زمان است. خود زمان پدیده است و مخلوق خدا است قبل و مفهوم و مصداقی که این لفظ دارد هر دو پدیده‌اند و مخلوق خدا هستند. در حقیقت تو می‌گویی «خداوند قبل از قبل به چه کاری مشغول بود» یا «خداوند زمانی که زمان نبود به چه کاری می‌پرداخت». اساس سوال، مصداق تناقض است و تناقض جوابی ندارد؛ زیرا غلط و صرفاً «فرض محال» است.

بلی باید اذعان کرد در اینجا چیزی در ذهن انسان هست که آن را با هر تعبیری بیان کند غلط و مصداق تناقض خواهد بود و هرگز نخواهد توانست این نکته ذهنی را در قالب الفاظ درآورد بنابراین هرگز پاسخ آن را نیز نخواهد شنید.
آیا انسان در این مسأله همیشه جاهل خواهد ماند؟ بلی.

اگر این سخن مصداق «تعطیل عقل» است پس شما سوائتان را با آن عقل غیر معطل که دارید تنظیم کنید و در قالبی قرار دهید که غلط نباشد آن وقت عقل معطل ما نیز جوابی برایش خواهد داشت.^۵

۱. اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۴.

۲. خدای فارابی از مخلوقاتش فاصله زیاد دارد و جزبه تأمل و ریاضت صوفیانه بدان نتوان رسید همین امر در میان فرق اسلامی موجب یک سلسله جدالها شد و فقهاء را به انکار فلسفه و فلاسفه برانگیخت؛ زیرا خدای قرآن به مخلوقات خود نزدیک است و به همه اعمال آنها علم کامل دارد... فارابی این رای را که «خدا به کائنات علم ندارد و آن را تعقل نمی‌کند» از ارسطو گرفته است... تاریخ فلسفه در جهان اسلامی.

حدیث: عن عاصم بن حمید عن ابی عبدالله علیه السلام قال قُلت: لم یزل الله مریداً؟ قال: ان المرید لا یكون الا لمراد معه؛ لم یزل الله عالماً قادراً ثم اراد: عاصم گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: خدا همیشه مرید (با اراده) است؟ فرمود: مرید نمی‌باشد مگر با بودن مراد (اراده شده) با او. خدا همیشه عالم و قادر است و سپس اراده کرده است. اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۸
۳. سوره الرحمن/ ۲۹

۴. بحار، ج ۵، ص ۶ - حدیث مورد قبول و اجماع مسلمین است.

۵. اصطلاح «تعطیل» و «معطله» کاربردهای مختلف و متفاوتی در تاریخ کلام و فلسفه داشته است. اهل سنت تمام کسانی که نفی صفات و اسماء از خداوند می‌کنند را «معطله» می‌نامند و در نزد آنان اسماعیلیه به این نام معروف شده است.
اما منظور از تعطیل عقل در این بحث این است که وقتی طبق احادیث گفته می‌شود در ذات خداوند تفکر نکنید برخی از فلاسفه اعتراض می‌کنند که شما عقل را تعطیل می‌کنید.

در جواب این گروه باید گفت: تعطیل زمانی مصداق پیدا می‌کند که عقل قدرت درک و فهم مسأله‌ای را داشته باشد و ما مانع از چنین درکی شویم؛ اما وقتی عقل به دلیل محدود بودن، قدرت تعقل نامحدود و نامتناهی را ندارد این دیگر تعطیل نیست همان‌گونه که اگر مراد از لفظ «تعطیل» در حدیث زیر را مطابق نظر ارسطوئیان همان «تعطیل عقل» بدانیم به شرح زیر می‌شود:

سئل ابوجعفر الثانی علیه السلام: یجوز ان یقال لله: انه شیء؟ قال نعم یخرجه من الحدین: حدّ التعطیل وحدّ التشبیه: از امام ابو جعفر دوم علیه السلام سوال شد: رواست که به خدا گویند چیزیست؟ فرمود: آری چیزی که او را از حدّ تعطیل وحدّ تشبیه خارج کند». اصول کافی ج ۱ ص ۱۰۹ و هم‌چنین در حدیث ۷ همان باب تکرار شده است. در این حدیث تعطیل زمانی گفته می‌شود که وجود خدا انکار شود؛ اما همین اندازه که وجود خدا اثبات شد دیگر تعطیل عقل نیست.

این تعطیل عقل نیست این بیانگر و نشانگر «عدم اطلاق عقل» است فقط خداوند «مطلق» است و دو خدا وجود ندارد که یکی خدا نامیده شود و دیگری عقل؛ عقل مخلوق خدا بوده و محدود است.

اگر کسی می‌توانست آن نکته‌ای را که در ذهن تو هست در قالبی در بیاورد و نیز اگر کسی می‌توانست آن نکته را برای تو حل کند بی‌تردید چنین کسی خودش خدا می‌شد. فرق خدا و انسان همین است.

اگر عقل را از درك و تحلیل ذات خدا تعطیل نکنید خدا را تعطیل خواهید کرد و خدا «فعل محض» بل «فعلیت محض» خواهد شد؛ زیرا استدلال بر هر شی (مطابق منطق و روش ارسطوییان) قبل از هر چیز لازم گرفته «تصور» آن چیز را و گرنه قابل تصدیق و استدلال نخواهد بود پس باید ابتدا «خدا»، «تصور» شود (لامتناع التصدیق بلا تصور) بعد نوبت به تصدیق برسد حال باید سوال شود آیا تصورش امکان دارد یا نه؟

توان وصف تو گفتن که تو در فهم نیائی توان شبهه تو جستن که تو در وهم نگنجی

احادیث در مورد امتناع تصور ذات خدا:

۱- توحید صدوق: حجت العقول ان تتخیل ذاته فی امتناعها من الشبّه والشکل:

عقل‌ها محجوب و ناتوانند از اینکه ذات او را تتخیل کنند ذاتی که از شبهه و شکل بری است. و تصور بدون شکل و شبهه امکان ندارد.

۲- قال الحسین بن علی علیهم السلام: احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار:^۱

امام حسین علیه السلام فرمود: از دسترس عقل‌ها دور است همانطور که از دسترس دیده‌ها دور است.

۳- حق الیقین (شیر): قال الباقر علیه السلام: کَلِمًا مِيزَ تَوْهَ باوهامکم فی ادقّ معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم:

امام باقر علیه السلام فرمود: هر آنچه که بوسیله اوهام‌تان در دقیقترین معنی تصویر و تصور کنید آن مخلوق و مصنوع است مانند خودتان و برگشتش به خودتان است.

۴- صحیفه سجادیه: - بعد قرائة آية وان تعدوا نعمة الله... - قال... لا یدرکونه ایماناً وعلماً:

امام سجاده علیه السلام می‌فرماید ذات خدا را نه بوسیله ایمان می‌توان درك کرد و نه بوسیله علم. یعنی نه با کشف و شهود و نه با تعقل و تحلیل عقلی.

۵- کتاب التوحید، اصول کافی:... الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه:^۲

امام باقر علیه السلام فرمود: نه خداوند در مخلوقاتش جای گرفته و نه مخلوقات در خداوند جای گرفته است.

توضیح: خداوند در همه جا هست حتی آنجا که «جا» صدق نکند؛ لیکن نه بمعنی «ظرف و مظروف»؛ زیرا میان ظرف و مظروف سنخیت لازم است و میان خدا و خلق هیچ سنخیتی وجود ندارد.

ارسطوییان برای پاسخ به این سوال^۳ خود را به تکلف انداخته و به آن مغاک سهمگین غلطیده‌اند و به گمان‌شان عقل را تعطیل نکرده و مسأله را حل کرده‌اند. درحالی که دهها پرسش دیگر هست که در متن فلسفه ارسطویی است و هرگز آنان

پس اتهام تعطیل عقل فقط به هنگام انکار وجود خدا است؛ احد ما بازداشتن عقل (که به محدود بودن و منتهای بودن آن باز می‌گردد) از تفکر در ذات خدا نه تنها تعطیل نیست بل که اکتفاء کردن به محل جولان عقل است و اگر از این حد تجاوز کنیم به حد تشبیه گرفتار خواهیم آمد.

آیا یکی دانستن وجود خدا و مخلوق تشبیه نیست؟ بل مرحله بالاتر از تشبیه است. تشبیه باطل است اما یکی و واحد دانستن خدا و همه اشیاء حق؟!^۱ نهج الشهادة، بخش خطبه‌ها.

^۲ بحار ج ۳ ص ۳۲۲.

و هم‌چنین در احادیث دیگر نیز آمده است.

(۱) عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه و کَلِمًا وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا الله: امام باقر علیه السلام فرمود: ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هر آن چه نام «شیء» بر او صادق باشد جز خدا مخلوق است. اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۰ ح ۳.

(۲) سمعت ابا عبدالله علیه السلام يقول ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه... اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۰ ح ۴.

^۳ منظور سوال «خداوند قبل از آفرینش مخلوقات به چه کاری مشغول بود» است.

نمی‌توانند بدان پاسخ دهند و به «نفی دادم» می‌رسند و بقول خودشان عقل را تعطیل می‌کنند که در مباحث آینده به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

گام‌هایی فراتر از قرآن!

اگر افرادی مانند ارسطو و پیروان یونانی او، اگر افلاطون و پیروان یونانی و لبنانی (نو افلاطونیان) او، و اگر... در ذات خدا به بحث پرداخته‌اند و مقوله‌هایی از قبیل: *علة العلل*، فعل محض، مصدر، و... و... را در مورد خداوند به کار برده‌اند شاید خیلی شگفت نباشد؛ زیرا آنان پیرو یک دین نبوده‌اند.

شگفت از کسانی است که به اسلام ایمان دارند و آیه «اکملت لکم دینکم» را که نص در کامل شدن دین بوسیله قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام است می‌خوانند آنگاه آستین بالا زده و به گمان خود به تکمیل نواقص دین (!) می‌پردازند و فراتر از قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام پیش می‌روند. چندین باب بل چندین فصل بل چندین مجلد در مورد تحلیل ذات خدا و در موضوعاتی فراتر از آنچه که در قرآن آمده قلم فرسائی می‌کنند.

امام صادق علیه السلام در نامه‌ای به عبدالرحیم قصیر، می‌نویسد (بحار، ج ۳ ص ۲۶۲ - ۲۶۱):

انَّ المذهب الصَّحیح فی التَّوحید ما نزل به القرآن من صفات اللّٰه عزَّوجلَّ، فانف عن اللّٰه البطلان والتشبیہ، فلا نفی ولا تشبیہ، هو اللّٰه الثَّابت الموجود، تعالی اللّٰه عمَّا یصفه الواصفون. ولا تعد القرآن فتضلَّ بعد البیان:

مذهب صحیح در توحید همان است که در قرآن آمده از صفات خدا عزوجل، پس نفی کن از خدا «بطلان» و «تشبیه» را، پس نه انکار صفات خدا درست است و نه تشبیه او. اوست خدای ثابت و موجود، منزّه است از آنچه توصیف کنندگان توصیف می‌کنند. و فراتر از قرآن پیش‌نرو تا «گمراه بعد از بیان» نشوی.

توضیح:

۱ - بطلان: بطلالت: بی‌اراده بودن: فعل محض بودن: مصدر محض بودن، تماشاگر محض بودن.

در حدیث دیگر در همان صفحه از امام محمد تقی علیه السلام آمده است: *تخرجه من الحدیث حدّ التَّعطیل وحدّ التَّشبیہ: خدا را نه تعطیل کن و نه تشبیه.*

در این مورد در مباحث آینده توضیح بیشتری خواهد آمد که فلسفه ارسطویی اساسی‌ترین صفت خدا یعنی «اراده» و «فعال بودن» را انکار می‌کند و خدا را «مصدر محض» می‌داند و باصطلاح مصداق «عاطل و باطل» می‌نماید.

۲ - خداوند از هر توصیف و از هر اصطلاح که در مورد او اصطلاح شود و در قرآن نیامده، منزّه است.

۳ - کسی که از قرآن فراتر رود و به تحلیل عقلی ذات خدا و تحلیل صفات او که بمعنی ذاتش است به‌پردازد، گمراه می‌شود.

۴ - گمراه شدن بعد از بیان: یعنی اگر ارسطو گمراه شود و خدا را تماشاگر محض بداند گمراهی او قبل از بیان است و او بنوعی معذور است اما آنان که برای‌شان قرآن آمده و دین توسط پیامبر و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام تبیین شده، اگر گمراه شوند هیچ عذری برای‌شان نیست.

۵ - بیان بعد از بیان: امت پس از بیان قرآن و اهل‌بیت در اصل مسائل توحید، با بیان مجدد روبه‌رو هستند یعنی برای‌شان دو بیان آمده است:

الف: بیان کافی در اصل مسائل توحید.

ب: بیان اینکه از بیان اول تجاوز نکنید.

پس اگر کسی فراتر رود و گمراه شود او گمراه بعد البیانین، است.

۶ - در حدیث دیگر به مفضل ابن عمر فرمود «لا تجاوز ما فی القرآن»: در توصیف خداوند از آنچه در قرآن آمده تجاوز نکن

(اصول کافی، کتاب التوحید، باب التَّهی عن الصِّفة، ح ۷).

روش ارسطوییان در اثبات مسایل فلسفی

ارسطوییان همیشه از يك نفی به يك اثبات می‌رسند: چون خدا چنین نمی‌شود پس چنان است و...

برای نمونه به چند مورد ذیل توجه کنید:

۱ - چون خدا نمی‌تواند بدون آفریده‌ای باشد پس همیشه به همراهش موجودی بوده است (ممکنات قدیم).

۲ - چون اولین موجود را نه از موجود دیگر خلق کرده و نه از وجود خودش پس حتماً آن موجود اولیه از خداوند صادر شده است.

۳ - چون اگر واجب الوجود غیر از درخت، غیر از سنگ، غیر از کره، غیر از خورشید، غیر از آتش، غیر از گاو هندی، غیر از خاک، غیر از، غیر از، و... باشد، مفهوم خدا (وجود ذهنی خدا) از جنبه‌های ذهنی متعدد مرکب می‌شود و این درست نیست پس باید گفت: «واجب الوجود کل الاشياء».

و مسائل زیادی از این قبیل.

آنان نه تنها از خود سوال نکرده‌اند بل سایر سوال کنندگان را نیز عوام فرض کرده و هرگز نگفته‌اند که:

۱ - این «صدور» چیست؟ صدور یعنی چه؟ آیا عقل چیزی از این صدور و چگونگی آن درک می‌کند؟

۲ - آیا این درست است که هر جا بگویید چون این گونه نمی‌شود پس حتماً آن گونه است؟ شاید گونه دیگر هست و شما آن را نمی‌دانید. یا بدلیل اقتضاهای منطق و مبانی فلسفه‌تان نمی‌خواهید آن گونه سوم را بدانید. البته برخی چنین هستند.

چون مسأله «خلق» قابل حل نیست پس حتماً «صدور» است. این استقراء را از کجا آورده‌اید که یا باید مسأله بر اساس «خلق» حل شود و یا بر اساس «صدور» و کی، چگونه و از کدام سبک استدلال این انحصار را اثبات کرده‌اید در کدام يك از متون بزرگ یا کوچک‌تان این مسأله را مورد بحث قرار داده‌اید؟

۳ - شما در ابتداء «صدور» را بدین گونه (بدون دلیل و تبیین) مسلم فرض کرده و بر اساس آن به «وحدت وجود» می‌رسید؛

آنگاه با تمسک به همان وحدت وجود باز به «صدور» و انس دادن آن با ذهن‌تان می‌پردازید. آیا این مصداق اتم «دور باطل» نیست؟

آیا عقل‌تان در پاسخ به این پرسش‌ها و امثال آن تعطیل می‌شود؟ یا هنوز هم در اطلاق و حدّ ناپذیری خود محفوظ است؟

۴ - عقول عشره چیست؟ آیا ایده‌های افلاطون نامعقول‌تر است یا این عقول عشره شما؟ -

هنوز يك سوال و مشکل از سوالات و مشکلات فکری انسان را حل نکرده، ده‌ها سوال و پرسش و مشکل دیگر که هرگز حل نخواهند شد و مورد «معرفت» قرار نخواهند گرفت، ایجاد می‌نماید.

يك خدا را نمی‌توانستیم بشناسیم اینک عقول ده‌گانه شما و نیز چیزی به نام «صدور» شما بر آن افزوده شد. دست کم شناختی از درخت، سنگ، خاک، ستاره، سیاره، و... داشتیم این را نیز از دست ما گرفتید و همه موجودات را خدا کردید.

آیا برگردانیدن معلومات بر مجهولات، فلسفه است؟ علم است؟ معرفت است؟

مگر يك مجهول با نام‌گذاری محض، معلوم می‌شود؟

صدور چیست؟ «صادر اول عقل است» یعنی چه؟

۵ - این چه تناقضی است که در مبحث «وجود و ماهیت» می‌گوئید: تفکیک وجود از ماهیت فقط در عالم ذهن ممکن است و

در خارج تنها يك چیز وجود دارد. آنگاه در مبحث الهیات می‌گویید خدا و مخلوقات شی واحد هستند؛ زیرا سلب وجودهای دیگر از خداوند ترکیب خدا را لازم گرفته است. آیا خدای شما فقط وجود ذهنی دارد تا با اعتباری دانستن ماهیت و اصیل شمردن

وجود که يك فرمول ذهنی است، وجودش با وجود همه اشياء یکی باشد - ؟

با تمسک به نکوهش چیزی به نام «تعطیل عقل»^۱ که نمادی بس شیرین و فریبنده دارد به جایی می‌رسیم که عقل به ضد عقل و علم به جهل تبدیل می‌شود. راستی چرا و چه چیزی ما را مجبور کرده است عقل را نامحدود و مطلق بدانیم و آنگاه ره‌آورد این عقل به جای «معرفت شیئی از اشیاء» آن معلومات کمی را هم که از اشیاء داریم به مجاهیل تبدیل کند - ؟ این فلسفه تاکنون کدام گوشه‌ای از نیازهای دنیوی و اخروی ما را حل کرده است؟ شاید جواب «شما نمی‌فهمید» بهترین راه فرار باشد.

من و کیل دیگران نیستیم تنها از جانب خود می‌گوییم: بلی نمی‌فهمم، چه کنم استعدادش را ندارم؛ اما می‌پرسم وقتی که ما مردم سخنان شما را نخواهیم فهمید چرا بی‌هوده زحمت می‌کشید؟ اگر بنا بود مردم چیزی از دین و قرآن خدا نفهمند هرگز نه قرآن نازل می‌شد و نه دینی می‌آمد و نه پیامبران این همه زحمت را به خود هموار می‌کردند.

افرادی مثل من که توان فهم‌مان کم است می‌گوییم و مدعی هستیم: اگر برخی از اسرائیلیات و برخی از اظهارات صوفیان (برخی نه همه) و برخی از اظهارات عرفاء (برخی نه همه) و این همه اظهارات و اصطلاحات شما نبود، ما با این فهم کم که داریم بیشتر می‌توانستیم از قرآن و اهل‌بیت استفاده کنیم؛ اظهارات مذکور، آن فهم کم ما را از این دو منبع کمتر کرده است. ما با این استعداد کم و فهم اندک‌مان چگونه بتوانیم پیام‌های قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را از زیر این همه رسوبات ضخیم و ریشه‌دار تاریخی شما بیرون بیاوریم؟

پس از این همه بحث در این موضوع اخیر - که قسمت پایانی آن درد دل بود نه بحث برهانی - باید توجه کرد که آنچه در مورد عقل در این جزوه آمده با آنچه «فرقه معطله» معتقدند، فرق فاحشی دارد.^۲

بنابینست انسان همه چیز را بداند لیکن يك «نمی‌دانم» از صدها «نمی‌دانم» بهتر است، فلسفه ارسطویی مطابق ماهیت اطلاق‌گرایی و اطلاق‌اندیشی خویش حاضر نیست حتی در يك مورد نیز «نمی‌دانم» بگوید در نتیجه به خیلی از ندانم‌کاری‌ها دچار می‌شود و اگر سوال‌ها ردیف شود در ده‌ها مورد بناچار به «نمی‌دانم» می‌رسند و عملاً عقل مطلق‌شان به تعطیلی می‌رسد. اگر بنا باشد انسان همه چیز را بداند پس باید انسان خدا باشد. یاد مسلك و عقیده «انسان‌خدایی» نهضت حروفیه (به رهبری فضل‌الله نعیمی و معاونت کمال‌الدین نسیمی) به خیر که علناً می‌گفتند: انسان همان خدا است.^۳

^۱ آنان می‌گویند: «این وجود یا صفت‌هایی مانند قدرت، علم، حیات و... را که بر خدا حمل می‌کنیم یا معنایی دارند یا ندارند. اگر معنایی نداشته باشند این تعطیل عقل است (یعنی شما عقل را از فهمیدن این معانی بازداشته‌اید) و اگر معنایی دارند یا همان معنی را می‌دهند که هنگام حمل به موضوعات ممکنه مورد نظر است یا نقیض آن را معنی می‌دهند. در صورت دوم ما وقتی می‌خواهیم بگوییم خدا قادر است در حقیقت ضعف را بر خدا حمل کرده‌ایم و وقتی می‌گوییم خدا عالم است جهل را بر خدا حمل کرده‌ایم. پس نتیجه این که ما هنگام حمل معانی وجود و سایر صفات، همان معانی را قصد می‌کنیم که هنگام حمل به ممکنات مورد نظر است البته با اندک تفاوتی در صفات. رجوع شود به نه‌ایه الحکمه ص ۹ جواب این است که «تعطیل» زمانی مصداق پیدا می‌کند که عقل قدرت درک را داشته باشد و نی ما آن را از درک باز داریم ولی این جا عقل قدرت فعالیت ندارد.

ثانیاً: لازم نیست این صفت‌ها و مفاهیم همان معانی را داشته باشند که هنگام حمل به ممکنات قصد می‌شود و یا نقیض آن معانی را داشته باشند همان‌گونه که در احادیث گفته می‌شود: «داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء». اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۵ ح ۲ آیا در این احادیث وقتی می‌گوید «داخل»، «خارج»، همان معانی را قصد می‌کند که هنگام حمل به ممکنات قصد می‌شود؟ یا ضد و نقیض آن معانی را قصد می‌کند؟

^۲ همان‌گونه که گذشت اصطلاح «تعطیل» کاربردهای گوناگونی دارد و به جریان‌های متعددی «معطله» گفته شده همگی در یک نکته و آن هم تعطیل عقل در بعضی یا قسمتی از مباحث عقلی، مشترک هستند که به دامن تعبد یا پیش‌فرض‌ها می‌افتند.

اما این کتاب درصدد است تا عرصه عمل عقل را مشخص کند و آن هم بر یک استدلال ساده بنیان گذاشته می‌شود: صغراً: عقل چون مخلوق است محدود می‌باشد.

کبراً: هر محدودی شامل نامحدود نمی‌شود.

نتیجه: عقل شامل نامحدود (خالق) نمی‌شود.

بنابراین عقل قدرت درک، تجزیه و تحلیل نامتناهی و نامحدود را ندارد و از سوی دیگر هرچه عز خدافل درک کند به دلیل سخن بالا محدود است پس قوانینی چون علت و معلول و... که توسط عقل درک می‌شوند همگی محدود هستند و شامل لامتناهی و نامحدود نمی‌شوند.

^۳ حروفیه: «فرقه‌ایست که در زمان سلطنت تیمور در ایران رواج یافت مؤسس آن فضل‌الله استرآبادی است وی معتقد بود که حروف الف با ممسوخات انسانی می‌باشند. آراء و عقاید وی مبتنی بر حروف و تأویلات در باب آنهاست...» فرهنگ معین ج ۵ ص ۵۷.

من باز تکرار می‌کنم همان قدر که به هر فلسفه دیگر ارزش قائل هستم به فلسفه ارسطویی نیز قائلم بل همان‌طور که پیشتر توضیح دادم این فلسفه را به عنوان یک علم و در محدوده ذهن شناسی دقیق‌ترین و منحصر به فردترین علم در میان نظریه‌های موجود شناخته شده می‌دانم؛ لیکن در این جا یک نکته هست: حال که فلسفه‌های دیگر مال دیگران و جامعه‌های غیر مسلمان است و نمی‌توان از آنان انتظار داشت که بیایند و به فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام بپردازند، بزرگان و اندیشمندان پر ارج ما چرا فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را گذاشته و به فلسفه ارسطویی می‌پردازند؟ این وظیفه دیگران نیست وظیفه مسلمانان است. وانگهی هزار و اندی سال است همیشه و همواره گفتیم که فلسفه اسلام همین فلسفه ارسطویی اسلامی شده است؛ اما واقعیت این است که این شعار ما نه جای افتاد و نه مفید گشت در حالی که قوی‌ترین استعدادها و مبرزترین عمرهای علمی و گران‌قدرترین وقت‌ها و ارجمندترین فکرها برای آن مصرف گشت.

۷- سنخیت در وجود^۱

وجود یک مقوله تشکیکی است و فرق میان وجودها در قوت و ضعف و در کمال و عدم کمال است، این درست؛ اما این حکم که صادر می‌کنیم از چه شمولی برخوردار است؟ آیا این قضیه و داوری شامل وجود خدا نیز هست؟ یعنی فرق میان وجود خدا و فلان پدیده مخلوق تنها در قوت و ضعف، کمال و عدم کمال، و حدوث و عدم حدوث، است؟ و غیر از این فرقی میان وجود خدا و وجود خلق نیست؟

پاسخ ارسطوییان مثبت است ولی قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام می‌فرمایند: «لیس کمثله شیء^۲» خداوند هیچ مثلیت و سنخیت با مخلوقات ندارد.

اگر قضیه و حکم فوق شامل خدا نیز شود به هر صورت میان خدا و خلق سنخیت وجودی حاصل می‌شود و مثلیت برقرار می‌گردد.

قضیه فوق و حکم به تشکیکی بودن وجود، یک قضیه صحیح است اما در محدوده کائنات. و هرگز شامل وجود خدا نمی‌شود؛ زیرا:

۱ - وجود با هو و فارغ از موجودات عینی و واقعی، غیر از یک مفهوم ذهنی چیزی نیست. با صرف نظر از موجودات، وجودی وجود ندارد معنی این سخن این نیست که خدا نیز مانند مخلوقات ماهیت دارد خداوند موجد و خالق وجود و ماهیت است.

در مورد نسیمی که دنباله‌رو نسیمی و مروج مکتب حروفیه بود، گفته شده است: مبانی تئوریک و ایدئولوژیک حروفیه بیش از همه در آثار و اشعار نسیمی دیده می‌شود... او پس از مدتی تحصیل و آشنایی با فلسفه‌های گوناگون به اندیشه نوینی دست یافت؛ انسان خدایی حلاج.

نسیمی انسان را آفریننده جهان، موجودی ازلی و ابدی دانسته و دارای عقاید «آته‌یستی» بود. سرخ جامگان و نمدپوشان ص ۴۴ به نقل از امیر فطروس.

در مورد عقیده انسان خدایی نسیمی از جمله به شعر زیر تمسک می‌شود:

بیرون ز وجود خود خدا را زنهار مجوی اگر خدایی.

البته عده‌ای از مؤلفین سخنان مذکور در مورد حروفیه را قبول نکرده آن‌ها را ساخته صاحبان قدرت دانسته‌اند... که لیکن جریان عینی این نهضت در عینیت تاریخ روشن می‌کند که هسته آن «انسان خدایی» بوده است.

^۱ این هفتمین مبنای اساسی است که مورد نقد قرار می‌گیرد.

^۲ شوری/۱۱

اما احادیثی که در این مورد تاکید کرده‌اند موارد بسیاری را شامل می‌شوند که به چند مورد اشاره می‌شود

(۱) عن زرارة بن اعین قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ان الله خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه و كل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق^۱ والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير:

امام صادق علیه السلام فرمود: ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هرآنچه نام «چیز» بر او صادق باشد جز خدا مخلوقست و خدا خالق همه چیز است پرخیر و منزه است آن که چیزی مانندش نیست و او شنوا و بیناست. اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۰ ح ۴

(۲) عن ابي الحسن عليه السلام قال سألت عن ادنى المعرفة فقال: الاقرار بأنه لا اله غيره ولا شبيه له ولا نظير و أنه قديم مثبت موجود غير فقيد و أنه ليس كمثله شيء^۲:

راوی می‌گوید از حضرت ابوالحسن علیه السلام راجع به کمترین حدّ خداشناسی پرسیدم: فرمود: اقرار داشتن به این‌که جز او خدایی نیست و ماندی (در صفات) و نظد و بی‌ری (در الوهیت) ندارد و او قدیم است و پابرجا، موجود است و گم نشدنی و این که چیزی مانندش نیست. اصول کافی ج ۱ ص ۱۲۵.

۲ - این همان تسری دادن «مفهوم شناسی» بر «عین و واقعیت شناسی» است که پیشتر خطا بودن آن بیان گردید.
۳ - این همان «اطلاق انگاری» در مورد «عقل» و شمول دادن عقل بر خداوند است و «کیف یجری علیه ما هو اجراه»^۱ و ذات خدا را به تحلیل عقلی کشیدن است که پیشتر خطا بودن این قسم نیز روشن شد.

سوال:

«بود»، «بود» است و فهم و برداشت ما از «بود و وجود» تنها یک چیز بسیط است خواه در مورد خدا باشد و خواه در مورد یک مخلوق.

جواب:

وجود به معنی «مقابل العدم» در هر دو مورد به یک مفهوم است هم خدا عدم نیست و هم فلان مخلوق موجود، عدم نیست. و این سنخیت یا مثلثیت صرفاً یک چیزی است که ذهن فرض می‌کند و ذهن بشر چاره‌ای جز این ندارد؛ ولی این سنخیت که ذهن آن را به دلیل عجز خود می‌سازد یک مفهوم صرفاً ذهنی است و در واقعیت و عینیت هیچ سنخیت و مثلثیت میان وجود خدا و خلق نیست.^۲ بنابراین:

۱ - مفهوم وجود مقوله تشکیکی است در مخلوقات و کائنات فقط.

۲ - همین مقوله تشکیکی بودن نیز در عرصه ذهن است نه در عرصه عین همان‌طور که مفهوم عدم فقط در ذهن است نه در عین.

۳ - برداشت هم مثل یا هم‌سنخ از وجود در «مقابل العدم» ربطی به «تشکیک شامل خدا» ندارد. عدم، عدم است و نمی‌تواند حقایق متعدده و مختلفه داشته باشد و این موضوع موجب شده که فکر کنند پس وجود هم نمی‌تواند حقایق متعدده و مختلفه داشته باشد مگر در بستر تشکیک.^۳ اما معلوم نیست که کدام برهان و کدام استدلال و کدام عقل توانسته وجود خدا را تحلیل کرده و آنگاه آن را به حیث تشکیک در بیاورد.

بدیهی است فلسفه‌ای که بر اساس چنین سنخیتی مبتنی شود و نیز احکام ذهنی را در همه جا به عینیات تسری دهد، چاره‌ای جز اعلام «وحدت وجود» و «وحدت موجود» و انکار واقعیات و حقایق ملموس و سرپیچی از بدیهیات، ندارد.

۱. امام رضا علیه السلام در ضمن خطبه‌ای می‌فرماید:

وکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقہ وکل ما یمکن فیہ یمتنع فی صناعہ ولا تجری علیہ الحرکة والسکون و کیف یجری علیہ ما هو اجراه او یعود فیہ ما هو ابداه اذاً لتفاوت ذاتہ ولتجزی کتبه ولا تمتع من الازل معناه:

هرآنچه در مخلوقات است در خالق یافت نمی‌شود، و هرآنچه در مخلوقات می‌تواند باشد در خداوند ممتنع است، و جاری نمی‌شود بر خداوند حرکت و سکون، چگونه جاری می‌شود بر او چیزی که خود او آن را به جریان انداخته است؟ و نیز چگونه چیزی که خدا آن را ایجاد کرده برمی‌گردد به خدا شامل می‌شود؟ اگر چنین شود (در صورت این جریان و شمول) ذات خدا متغیر می‌شود و کنه او متجزی می‌شود و معنای «ازلی بودن» بر او ممتنع می‌شود. احتجاج طبرسی ج ۲ ص ۳۶۴.

۲. از امام جواد علیه السلام پرسیدند «ایچوز آن یقال: ان الله شیء؟ آیا جایز است گفته شود خداوند شیء است؟

قال: نعم یخرجه من الحدین حدالتعطیل وحدۃ التشبیہ: فرمود: آری چیزی که او را از حد تعطیل و تشبیه خارج کند. اصول کافی ج ۱ کتاب توحید. در این حدیث امام علیه السلام به او صراحت حدود را تعیین می‌کند و اگر می‌گوییم خداوند وجود دارد منظور سنخیت نیست بل که این ناشی از قصور ذهن است و ما نیز به اندازه‌ای اجازه داریم که از حد تعطیل و تشبیه خارج شویم نه بیش از آن چون اگر این را هم قبول نکنیم در حقیقت به تعطیل دچار شده خدا را انکار کرده‌ایم و اگر اندکی جلوتر رفته به سنخیت برسیم دچار تشبیه شده‌ایم پس طبق فرمایش امام علیه السلام خداوند شیء است نه آن‌گونه که تشبیه پیش آید.

و این در صورتی است که مراد از «تعطیل» در این حدیث تعطیل عقل باشد نه به معنی «تعطیل خدا» و فعل محض دانستن او.

۳. در برهان دیگری می‌گویند: اگر وجود حقیقه واحده نباشد پس حقایق مختلف و متباین به تمام ذات هستند و لازم این سخن این است که مفهوم وجود (که مفهوم واحد است) از مصادیق متباینه من حیث متباین بودن انتزاع شده باشد و این محال است چون مفهوم و مصداق ذاتاً واحد هستند و فرقی‌شان این است که مفهوم ذهنی است و مصداق خارجی است و اگر واحد از حیث واحد بودن از کثیر من حیث کثیر بودن، منتزاع شود واحد در عین واحد بودن کثیر می‌شود و بالعکس و این تناقض و محال است...».

حال باید سوال شود شما با این که قبول می‌کنید مفهوم امری ذهنی و مصداق امری خارجی است؛ چرا هر دو را موضوع یک حکم ذهنی قرار می‌دهید آیا این فرق کافی نیست.

ثانیاً مگر «یش‌وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» را قبول ندارید، این مورد هم یکی از مصادیق این قاعده باشد شما که این تناقض را پذیرفته‌اید.

تشکیک چیست؟ چیزی و مفهومی به نام «تشکیک» حقیقت دارد یا نه؟ - ؟ حقیقت است یا توهم؟ - ؟ بدیهی است که خواهیم گفت: حقیقت دارد.

آیا خود این حقیقت «خدا» است یا «مخلوق»؟ - ؟ بدیهی است خواهیم گفت: از جمله پدیده‌ها و مخلوقات خداوند است. پس: فکیف یجری علیه ما هو اجراه - ؟؟! این حقیقت که مخلوق خدا است چگونه شامل خود خدا می‌گردد؟! چرا همه ویژه‌گی‌ها، خواص و لوازم مخلوقات را به خداوند شمول می‌دهیم؟ با کدام جوازی از قلمرو عقل خارج شده و از حد آن تجاوز می‌کنیم - ؟ آیا ابراز نظر در خارج از قلمرو عقل، ضد تعقل نیست و سر از جهل در نمی‌آورد؟ آیا شناختن خود و عقل خود و حد و حدود آن و بسنده کردن به قلمرو آن تعطیل عقل است؟ آیا تجاوز از قلمرو عقل تباه کردن عقل نیست؟ کدام يك از این دو حکم صحیح است و کدام يك ناصحیح؟ - ؟.

توجه فرمائید: اگر عقل از حدود کائنات خارج شود و به تبیین و تحلیل وجود خدا بپردازد کارش تنها شمول دادن احکام و قوانین و فرمول‌های کائنات (طبیعت و جهان و پدیده‌های آن) بر وجود خدا، خواهد بود. و همیشه خدا را مخلوق خواهد کرد و چون پیشاپیش بنابراین است که خدا مخلوق نشود پس باید مقداری نیز خلق را بالا برد تا هر دو یکی شوند.

تشکیک و سنخیت در وجود:

چیزی به نام «تشکیک» فقط يك برداشت ذهنی است. در کائنات و جهان هستی هیچ وجودی با وجود دیگر رابطه تشکیکی ندارد. آن چه در عینیت هستی هست موجودات متعدد با وجودهای متعدد است.^۱ مثال معروف - که یادگار فلهویون است - نور نیز چنین است؛ زیرا این ذهن است که از نورهای مختلف و متعدد الوجود يك مفهوم تشکیکی برداشت می‌کند.

همان‌طور که در مبحث «تطابق» گذشت گاهی قضیه‌ای در ذهن صحیح است و در خارج از ذهن مصداق ندارد. تشکیک از این قبیل است که می‌توان آن را در ذهن يك «حقیقت» نامید؛ اما چنین حقیقتی در خارج وجود ندارد. درست مانند تفکیک وجود از ماهیت که در ذهن يك «حقیقت» است؛ اما در خارج چنین حقیقتی وجود ندارد.^۲ مثال نور يك مثال صد در صد عوامانه است و اگر پذیرفته می‌شود از باب «در مثل مناقشه نیست» پذیرفته می‌شود و گرنه خود منطق ارسطویی هیچ ارزشی بر «تمثیل» قائل نیست.

نظر به این که قدیمی‌ها توان توضیح و فهم تفاوت نورها با همدیگر را درک نمی‌کردند (آنطور که تفاوت فلان گاو با گاو دیگر، فلان درخت با درخت دیگر و... را درک می‌کردند) گمان می‌کردند که فرق نور با نور دیگر فقط در شدت و ضعف است همین دلیل نور را مثال می‌آوردند تا مفهوم ذهنی تشکیک را به مخاطب بفهمانند که در همان حد شناخت آن‌ها از نور نیز مسأله فقط عنوان «مثال» و «تمثیل» داشت؛ زیرا حداقل شناختی که آن‌ها از نورهای متعدد داشتند واقعی بود به نام «عدد» و «متعدد بودن».

کثرت، عدد و متعدد بودن موجودات، يك «واقعیت» است و يك «حقیقت»؛ اما «تشکیک» صرفاً يك برداشت و مفهوم ذهنی است که با واقعیت و حقیقت خارجی مطابقت ندارد و کاملاً نقیض آن است. اینک ما که در صدد معرفت حقایق و واقعیات

۱. مشهور است که ارسطویان وجود را حقایق متباین به تمام ذات می‌دانستند و مرحوم حاجی می‌فرماید: و عند مشائیه حقائق تباين و هولدی زاهق. ولی بعدها مرحوم صدرا در حکمت متعالیه به تشکیک وجود قایل شده ریشه‌های اشراقی برای آن درست کردند.

در این کتاب عقیده بر این است که مفهوم وجود یک مفهوم ذهنی است و در این رابطه به تشکیک هم قائل است تنها اعتراضی که وجود دارد این است که این قانون مختص مفاهیم ذهنی است و نباید به عین تسری داده شود. پس بین نظریه مشائی‌ها و نظریه این جزوه تفاوت بسیاری وجود دارد.

۲. همان‌گونه که گذشت قضیه حملیه چند نوع تقسیم‌بندی دارد و از لحاظی به سه قسم تقسیم می‌شود:

(۱) ذهنیه: که موضوع آن فقط در ذهن است مثل: هر کوه یاقوت ممکن الوجود است.

(۲) خارجی: که موضوع آن فقط در خارج است مثل: هر شاگردی در مدرسه تلاش می‌کند.

(۳) حقیقی: که موضوع آن در نفس الامر و واقع است مثل: مجموع زوایای هر مثلث صدو هشتاد درجه است.

خارجی هستیم آیا عاقلانه است يك تصور ذهنی محض را اصیل دانسته و حقیقت و واقعیت خارجی را اعتباری یا «وهمی» بدانیم؟!

این جاست که دقیقاً روشن می‌شود فلسفه ارسطویی امروزی نه تنها يك فلسفه «اصالة الذهن»ی است بل در مواردی پایه آن «اصالة الوهم» است.

هر مفهوم ذهنی که مطابق خارجی نداشته باشد مخلوق ذهن است و بس؛ «عدم» يك مفهوم ذهنی است که مطابق خارجی ندارد و گرنه عدم وجود می‌شود.

بنابراین نقیض آن که «وجود» است هرگز مطابق خارجی ندارد در خارج هر چه هست موجود است نه وجود، وجود صرفاً يك برداشت ذهنی است و مخلوق ذهن است.

بگذار من نیز مثال بیاورم: معانی مصدریه تنها در ذهن وجود دارند و در خارج وجود ندارند. گفتن، دیدن، رفتن و... فقط مفاهیم ذهنی هستند آنچه در خارج تحقق و حقیقت و واقعیت می‌یابد عمل گفتن، عمل دیدن و عمل رفتن، است. معانی مصدریه گرچه حقایق ذهنیه هستند؛ لیکن حتی آثاری که به آنها بار می‌شود به عمل آن مفهوم بار می‌شود مثلاً «عمل قتل مجازات دارد» نه معنی مصدری و مفهوم ذهنی آن.

به قضایای پرسشی زیر توجه فرمایید:

آیا «انسان» در خارج وجود دارد؟ بلی دارد.

آیا درخت در خارج وجود دارد؟ بلی دارد

آیا وجود در خارج وجود دارد؟ نه خیر.

در دو پرسش اول و دوم مراد این است که مفهوم ذهنی انسان، مفهوم ذهنی درخت در خارج واقعیت دارد یا نه؟ - اما قضیه سوم مصداق اتم تناقض است یعنی يك چیز در عین این که مفهوم ذهنی باشد مفهوم ذهنی نباشد.

آیا خداوند در خارج «موجود» است یا «وجود»؟ - خداوند در خارج موجود است نه وجود.

درست است که معنی «اسم مفعولی» نیز اشکال دیگری دارد؛ لیکن لفظ موجود را با تفریح از مفعول بودن می‌توان در مورد خداوند، به کار برد اما لفظ وجود را در مورد خدایی که در خارج از ذهن وجود دارد به هیچ وجه نمی‌توان به کار برد.

حضرات به این تناقض توجه نمی‌کنند می‌گویند «خداوند وجود» است خداوند «حقیقة الوجود» است این لفظ زیبا و فریبنده «حقیقة» در این جا دهان خیلی‌ها را می‌بندد؛ اما «حقیقة الوجود» چیست؟ یا چیزی است خارجی و یا صرفاً ذهنی در صورت دوم که تکلیف روشن است و در صورت اول این هنوز اول دعواست کدام موجود است که در خارج حقیقة الوجود نیست و باطل الوجود یا موهوم الوجود است؟ کدام موجودی فارغ از حقیقة الوجود است؟

اگر بگویید مراد از حقیقة الوجود مقابل موهوم الوجود نیست يك معنای دیگر است در این صورت يك مفهوم صرفاً ذهنی می‌شود که مطابق خارجی ندارد.

ارسطوییان برای فرار از يك تناقض ذهنی به تناقض عینی فوق دچار می‌شوند و می‌گویند: در تقابل عدم و وجود آنچه از وجود می‌فهمیم تنها يك چیز است: وجود.

خواه وجود خدا باشد یا وجود شجر، چیز سومی در بین نیست اگر چیز سومی را فرض کنید تعبیری از عدم خواهد بود که تناقض می‌شود.

درست است در عرصه مفاهیم ذهنی چنین است و این يك حقیقت ذهنی است؛ لیکن به شرح زیر:

۱ - عدم در خارج عدم است. عدم در خارج وجود ندارد.

۲ - پس نقیض آن که وجود است نیز در خارج وجود ندارد و گرنه تناقض در بین نمی‌ماند.^۱

^۱ چون در تناقض هشت وحدت را شرط دانسته‌اند و یکی هم وحدت مکان است. مفهوم عدم در ذهن است و با مفهوم وجود ذهنی می‌تواند نقیض باشد و اگر یکی ذهنی و دیگری خارجی باشد متناقض نمی‌شوند بل وجود و عدم مساوی می‌شوند.

۳ - پس آن وجود که در خارج وجود ندارد يك مفهوم تشکیکی است، نه وجود موجودات عینی.

۴ - بنابر این، تشکیک را از عالم ذهن خارج نکنید و به عالم عین سرایت ندهید و گرنه درست در مرکز تناقض قرار خواهید گرفت و حقایق و واقعیت خارجی را انکار خواهید کرد همان طور که خیلی‌ها که مردانگی و شجاعت کافی را داشتند واقعیات خارجی را رسماً انکار کردند از آن جمله است صدرا.

نتیجه اول: وجود واقعیات، هیچ ارتباطی با تشکیک ندارد.

نتیجه دوم: خداوند «شی» است - شیء لا کالاً شیء - و واقعیت خارجی دارد؛ امّا «حقیقة الوجود» همان مفهوم ذهنی وجود است و شیء خارجی نیست.

نتیجه سوم: بنابر این اگر «وجود» را که مفهوم صرفاً ذهنی است «جنس» بگیریم و آن را به دو «نوع» تقسیم کنیم (وجود واجب الوجود و وجود ممکن الوجود) هیچ اشکالی ندارد همان‌طور که در متن حدیث «شیء» جنس است اشیاء انواع آن؛ زیرا در این بحث ذهنی، جنس و نوع صرفاً يك نام‌گذاری است.

به عبارت دیگر: دو اصطلاح «جنس و نوع» داریم گاهی جنس و نوع به کار می‌بریم که جنسیت و نوعیت ذهنی در خارج نیز مطابقت دارد و گاهی جنس و نوع به کار می‌بریم که در خارج مطابقت ندارد. مفهوم ذهنی وجود خدا جنس و نوع دارد و چون خدای ذهنی نوع دارد مجبور می‌شویم که وحدانیت خدا را اثبات کنیم اگر خدا در ذهن نیز نوع نداشت چه نیازی به این همه بحث توحیدی می‌داشتیم.

پس از اثبات وحدانیت واجب الوجود پی می‌بریم که حتی همان نوعیت ذهنی نیز غیر از وهم چیزی نبوده است. این که عادت کرده‌ایم در مبحث کلیات منطق (قبل از اثبات وحدانیت خدا در متن فلسفه) می‌گوییم هر مفهومی یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود، تنها يك فرض و به اصطلاح بازاری «علی الحساب است» و ربطی به مباحث عینی ندارد.

این که ارسطوئیان در منطق، هر مفهوم کلی را به واجب، ممتنع و ممکن تقسیم می‌کنند کدام يك از مفاهیم‌های زیر است:

۱ - وجود یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

۲ - ماهیت یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

۳ - شیء یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

بدیهی است هر سه؛ زیرا هر کدام از «وجود»، «ماهیت» و «شیء» مفهوم هستند حتی وجود که در تقابل با ماهیت قرار دارد باز يك مفهوم است.

بنابراین ارسطوئیان رسماً و عملاً برای خداوند ماهیتی قائل هستند؛ لیکن ماهیت واجب. آنگاه می‌آیند در بخش الهیات فلسفه نتیجه می‌گیرند که خداوند ماهیت ندارد.

پس باید گفت: این که وجود جنس است و دارای دو نوع واجب الوجود و ممکن الوجود مانند همان بحث ماهیت، يك تعبیر علی الحساب در منطق و مقدمات کلام است تا جریان سخن راه بیفتد و گرنه در هر دو مورد یعنی هم در مورد ماهیت و هم در مورد جنس و نوع، قضیه ذهنی مطابق خارجی ندارد و هم چنین است قضیه «مفهوم الوجود تشکیکی».

امّا حکمت متعالیه با اصرار تمام این قضیه را از عرصه ذهن خارج کرده و به عینیت‌های واقعی سرایت می‌دهد. اشکال و اشتباه در همین نقطه و نکته است.

در نتیجه حکمت متعالیه سر از سفسطه متعالیه درآورده و واقعیات عینی را - علاوه بر ماهیت‌ها - تعدد وجود و کثرت وجود موجودات را انکار می‌کند.

آیا «کثرت»، «تعدد»، «متعدد بودن» صرفاً توهم یا اعتبار محضه^۱ هستند؟

اساساً یعنی چه؟

۱. در مبحث «وجودشناسی»: در عالم ذهن «اعتبار» با «وهم» فرق دارد؛ امّا در عالم عین اعتبار همان توهم است بدون کوچکترین فرقی. و در مبحث «اجتماعیات، شرع، تقنین قانون» اعتبار یک «فرض» است بر اساس اقتضاهای وجودهای واقعی و عینی.

باز هم بفرمایید: شما سخن ما، مراد ما، مقصود ما را نمی‌فهمید. می‌گوییم: راستی نمی‌فهمیم؛ زیرا این طور می‌فهمیم که چون سفسطه است قابل فهم نیست.

نتیجه نهایی: وحدت وجود غیر از يك توهّم و غیر از يك «سفسطه» چیزی نیست تا چه رسد به «وحدت موجود» که در متن «اسفار» حکمت متعالیه آمده است.

خداوند موجودی است که موجد سایر موجودات است او موجد الوجود، موجد العقل، موجد الروح، موجد الجسم و موجد... است.

اما تشکیک، تفکیک وجود از ماهیت، نوع داشتن خدا، نوع نداشتن خدا، جنس و فصل داشتن خدا و نداشتنش، همه و همه مفاهیم ذهنی و مخلوق ذهن شما هستند.

می‌گویند: بالاخره باید جواب بدهی: خدا جنس، نوع و فصل دارد یا ندارد؟ باید یکی از دو طرف قضیه را بپذیری: یا دارد یا ندارد.

می‌گوییم: چیزهایی به نام جنس، نوع و فصل یا توهّم محض هستند یا حقیقت دارند در صورت اول که بحثی نداریم و در صورت دوم باید گفت: این چیزهای حقیقت‌دار مخلوق خداوندند در غیر این صورت خودشان خدا می‌شوند.

اما ما می‌گوییم این‌ها در عینیت خارجی حتی به عنوان مخلوق نیز وجود ندارند. این‌ها همه انتزاعات ذهن هستند که ذهن از تعدد و کثرت اشیاء خارجی و با بررسی چگونگی «کثرت» انتزاع می‌کند. آنچه واقعیت دارد کثرت است که به هر کدام از شکل‌های آن يك نام (جنس، نوع، فصل) می‌گذارید. حتی خود همین نام‌ها متعدد و کثیر و سه‌تا هستند.

پس جنس، نوع و فصل در حقیقت مخلوق ذهن بشر هستند پس نمی‌توانند شامل خدا نیز باشند.

اما نفی جنس و نوع و فصل از خداوند لازم نگرفته خدا تنها «وجود» باشد که فقط يك مفهوم ذهنی است و وجود خارجی ندارد. این «ملازمه» را از کجا آورده‌اید؟

و با کدام برهانی ثابتش کرده‌اید؟

این ملازمه وقتی درست می‌شود که شما ثابت کنید: یا باید خداوند جنس، نوع و فصل داشته باشد و یا باید «صرف الوجود» باشد؛ اما دون اثباته خراط القناد: خداوند هم جنس، نوع و فصل ندارد و هم صرف الوجود نیست. صرف الوجود مخلوق ذهن است خواه در مورد خدا باشد خواه در مورد ممکنات.

و نیز نفی ماهیات از خداوند دلیل صرف الوجود بودن خدا نیست.

پس خدا همان‌طور که جنس ندارد، نوع ندارد، فصل ندارد، همان‌طور هم صرف الوجود نیست، فعل محض، شاهد و تماشاگر محض، نیست. بنابراین اگر قضایای ذهنی‌ای که مطابق خارجی ندارند را به عالم عین و واقعیات سرایت ندهید و دچار این اشتباه نگردید خواهید دید که هیچ راهی برای وحدت وجود نیست و چنین مقوله و مقالی جز توهّم و سفسطه چیزی نیست.

صوفیان را می‌سزد که چنین مقوله‌هایی را به زبان آورند؛ زیرا کاری با برهان و استدلال ندارند و پای استدلالیان را چوبین می‌دانند. عقل را در آتش عشق دود می‌کنند اما حکمت متعالیه و صدرا - اعلی الله مقامه - که در صدد مبرهن کردن شعارهای عاشقانه صوفیان به وسیله «منطق و فلسفه ارسطویی» است، چرا؟.

فرق میان صوفیان و صدرا در این مسأله این است که صدرا قضایای ذهنی را اصیل می‌داند و عینیات را محکوم به توهّم و خیال می‌کند؛ اما صوفیان نه کاری با تعلقات ذهنی و براهینی که از قضایای ذهنی تشکیل می‌شود و نتیجه (نامشروع) عینی می‌دهد دارند و نه با تعلقات عینی و قضایای عینی. اساساً عقل صدرا بی‌راستی را محکوم و پای استدلالی وی را چوبین می‌دانند.

در حقیقت صدرا و حکمت متعالیه نه (آن طور که معروف است) جامع و آشتی‌دهنده اشراق و مشاء است و نه جامع و آشتی‌دهنده تصوف با فلسفه (عشق با تعقل) است بل او و حکمت متعالیه‌اش از هر دو (از هر چهارتا) کاملاً بیگانه است.

آن صوفی که می‌گوید: «ما فی جَبَّتِ الاّ اللهُ» یعنی وجودم، ماهیتم، جنسم، نوعم و فصلم همه و همه خدا هستند و ذره‌ای از این حد پایین نمی‌آید او همه واقعیات و ذهنیات را خدا می‌داند. صدرا ابتدا برخی از واقعیات را اعتباری و غیر اصیل فرض می‌کند، آنگاه تنها اصیل‌ها را به يك اصیل تبدیل کرده و آن را خدا می‌نامد.

البته صدرا در اسفار همان شعار «ما فی جَبَّتِ الاَ اللّٰه» را داده و به وحدت موجود قائل شده؛ لیکن در عرشیه تنزل کرده و به وحدت وجود رسیده است.

نتیجه نهایی دوم: خداوند نه جنس دارد، نه نوع دارد، نه فصل دارد، نه صرف الوجود - که صدرا از آن «حقیقة، الوجود» تعبیر می کند - است. پس چیست؟ نمی داند.

شاید گفته شود نمی داند که جواب نمی شود! ولی در خود حکمت متعالیه نمی داند های زیادی هست. صدرا در اولین مسأله از کتاب عرشیه می گوید: «وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته تعالی» در همین جمله به دو نمی داند تصریح کرده است: کنه وحدت خدا را نمی داند و کنه ذات خدا را نمی داند.

اکنون که بناست نمی داند بگویم چرا از اول این کار را نمی کنیم می رویم همه شجر و حجر و تراب و هوا و انسان و حیوان و... را خدا می کنیم و به وحدت وجود بل به وحدت موجود حکم می کنیم همه واقعیات و مسلمات را انکار می کنیم آن وقت در آخر به نمی داند می رسمیم؛ چه اجباری به این اصرار منحرف کننده داریم؟.

وقتی که فراتر از قرآن و فراتر از فلسفه اهل بیت علیهم السلام پیش برویم این چنین سرگردان شده و به وسیله عقل مان نتایج ضد عقلانی می گیریم در عین حال باز به «تعطیل عقل» می رسمیم و می گوئیم: نمی داند، عقل بدان جا راه ندارد.

چرا به سوره توحید، به آیه «لیس کمثله شیء^۱» و امثالشان و نیز به حدیث های «شیء لا کالاشیاء» و امثالش قانع نمی شویم؟ به سخن امیرالمؤمنین علیه السلام «مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمفارقة^۲» بسنده نمی کنیم و کمر همت می بندیم تا فراتر از آن برویم؛ زیرا می گوئیم چگونه می شود «خدا با همه چیز باشد بدون مقارنت و غیر از همه چیز باشد بدون مفارقت»؟ آنگاه می خواهیم بالاتر از حضرت علی علیه السلام برویم و به کنه مسأله برسیم در نتیجه به سفسطه می رسمیم و شگفت این که پس از پذیرش سفسطه ها باز به نمی داند و تحدید و تعطیل عقل می رسمیم.

در حالی که اساس این دو جمله حضرت علی علیه السلام گویای این پیام است که قوانین کائنات و مخلوقات را در مورد خدا جاری نکنید و به وسیله عقل که مسؤلیت و توانش تنها کاوش در مخلوقات است به تحلیل وجود خدا نپردازید. مگر او به سخن خودش توجه ندارد که معیت بدون مقارنت و غیریت بدون مفارقت برای عقل ما قابل تحلیل نیست - ؟ او می گوید همین جا توقف کنید و پیشتر نروید.

حضرت علی علیه السلام می فرماید: «مع کل شیء»، لازمه این سخن تعدد و کثرت حقیقی و واقعی اشیاء است.

صدرا می گوید: «عین کل شیء»، این سخن انکار تعدد وجود و کثرت وجود است.

حضرت علی علیه السلام می گوید: «لا بمقارنة» معیت بدون مقارنت.

صدرا می گوید: «لا معنی للمقارنة اصلاً» زیرا وجود واحد با چه چیزی مقارن شود. غیر از او چیزی نیست پس قضیه سالبه

به انتفای موضوع است اساساً دوئی نیست تا معیت باشد و معیتی نیست تا مقارنتی باشد.

حضرت علی علیه السلام می فرماید: غیر کل شیء.

صدرا می گوید: عین کل شیء.

حضرت علی علیه السلام می گوید: لا بمفارقة.

صدرا می گوید: غیریتی نیست تا مفارقتی باشد.

حضرت علی علیه السلام می فرماید: انشاء الاشیاء.

۱. شوری / ۱۱.

۲. نهج البلاغه، خطبه اول.

صدرا می‌گوید: نه تنها چیزی را انشاء نکرده بل او توان انشاء و ایجاد را ندارد؛ چرا که «ذاته بالفعل» ذات خداوند «فعلیت محض» است فعلیت محض توان هیچ کاری را ندارد تنها می‌تواند «مصدر» شود چیزی از او «صادر» شود حتی او نمی‌تواند چیزی را از خود صادر کند. به همین جهت نام آن را «صادر اول» می‌گذارند نه «مصدور اول».^۱

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: انشأ الاشياء لا من شيء كان قبله.^۲

صدرا می‌گوید: نشاء الاشياء من شيء وهذا الشيء هو نفسه^۳ اشياء از خود خدا صادر شده‌اند. می‌گوید «آن وجوده اصل الوجودات» پس وجودات فرع وجود او هستند نه «موجد» و «منشأ». زیرا مصدری که حتی توان صادر کردن را نیز ندارد چاره‌ای ندارد جز «اصل بودن» که موجودات دیگر فرع‌ها و شاخه‌های او باشند.

نه منطق حکمت متعالیه در خداشناسی می‌تواند منطق علی علیه السلام باشد و نه حکمتش می‌تواند حکمت علی علیه السلام باشد و نه خدایش می‌تواند خدای علی علیه السلام باشد.

قرآن می‌گوید: هو الله احد.

صدرا می‌گوید: هو كل الاشياء.^۴ و چون غیر از «همه اشياء» چیزی نداریم و آن‌گاه که «كل الاشياء» يك و واحد شدند به توحید می‌رسیم. توحید یعنی جمع کردن همه اشياء در قالب واحد. در این صورت آنچه از خدا نفی شده تنها «عدم» است توحید مقوله‌ای نیست که میان وجودها مطرح شود بل توحید همان حد و مرز وجود و عدم است.

بت هبل يك موجود است نه عدم، پس او هم خداست همین طور لات و منات. معلوم نیست پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله چرا با بت پرستان مکه درگیر شده بود تقصیر ابوجهل این بود که همه اشياء را خدا نمی‌دانست تنها يك یا چند شی را خدا می‌دانست گاو هندی هم موجود است آن هم خدا است.

پس توحید عبارت از سلب الوهیت از هبل و گاو هندی نیست بل اعطای الوهیت به همه اشياء است.

يك مرد دیگر هست که او مردانه‌تر از صدرا هم سخن گفته، شیخ محمود شبستری:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است

حیف که برخی پیروان، این‌گونه مردانگی را لوث و مضمحل می‌کنند و سخنان این بزرگان را تأویل می‌کنند تاویل «مالا برضی صاحبه».

قرآن می‌گوید: الله الصمد.^۱

۱. وچنین می‌شود که خدای ارسطو مورد مسخره افرادی مثل ویل دورانت واقع می‌شود او می‌نویسد: «خدا در نظر ارسطو به قوه مغناطیسی بیشتر شباهت دارد تا به یک شخص... بی‌چاره خدای ارسطو شبیه پادشاهانی است که خود کاری نمی‌کنند و همه را به دست درباریان و عمال خود می‌سپارند «پادشاهی که سلطنت می‌کند نه حکومت...» خدای ارسطو نمونه‌ای از خود اوست؛ زیرا این فیلسوف مشاهده را به قدری دوست داشت که تصور ذات خدا را فدای آن کرد. خدای ارسطو نمونه کاملی از خود اوست آرام و بی‌جنب و جوش بر عرش خود لمیده است...» تاریخ فلسفه ص ۶۹.

۲. نهج البلاغه، خطبه اول.

احادیث دیگر:

۱) «عن ابی عبدالله علیه السلام خالق الاشياء لا من شيء كان... خداوند خالق همه چیز است بدون ماده و مایه...» اصول کافی ج ۱ ص ۱۵۴ - ۱۵۳

۲) عن ابی الحسن علیه السلام... أن كل صانع شيء فمن شيء صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء: هرکس چیزی سازد از مبی چاده‌ای سازد ولی خدای خالق لطیف بزرگوار خلقت و صنعتش از ماده‌ای نبوده.» اصول کافی ج ۱ ص ۱۶۲.

۳) عن ابی عبدالله علیه السلام عن امیر المومنین علیه السلام... لا من شيء كان ولا من شيء خلق... كل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق... هرکسی که چیزی سازد آن را از ماده‌ای سازد و خدا بی‌ماده ساخته است.» اصول کافی ج ۱ ص ۱۸۳

۴. عین عبارت اسفار ج ۲ ص ۲۳۱: «اول ما نشأ من الوجود الواجبي... هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء...».

در اصطلاح حکمت متعالیه گاهی از «صادر اول» به «ناشی اول» تعبیر می‌شود و هر دو به یک معنی هستند سپس همین صادر اول «عماء»، «مرتبه الجمع»، «حقیقه الحقایق»، «حضرة احدى الجمع» و «حضرة الوجدانية» نامیده می‌شود.

۵. در عبارت بالا به حرف «من» - من نشوید - توجه کنید آیا حکیم متأله بزرگوار به معنی این حرف توجه نمی‌کند؟ معنی این حرف با هر معنی و یا هر تأویل، تجزیه خداوند را لازم گرفته است و لازمه آن، مرکب بودن وجود خداست. صدور و نشو از یک وجود بسیط چگونه ممکن است؟ فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: الواحد لا یصدر منه شيء واحداً كان او كثيراً لكن الواحد یوجد وینشیء الاشياء واحداً او كثيراً.

۶. رجوع کنید: عرشیه مسأله اول.

۷. اسفار ج ۲ ص ۲۸۰ و نیز ج ۶ ص ۱۱۰ و نیز مجدداً: ج ۶ ص ۳۶۸ - که با اصرار تمام دو فصل و یک مبحث ضمنی در این موضوع بحث کرده است.

صدرا می‌گوید: همه غیر صمد‌ها خدا هستند.
قرآن می‌گوید: لم یلد.
صدرا می‌گوید: او «مصدر» است.
آیا فرق میان «مصدر» و «شیء یلد» هست؟
قرآن می‌گوید: لم یولد.
صدرا می‌گوید: همه یولدها خدا هستند.
قرآن می‌گوید: ولم یکن له کفواً احد.

صدرا می‌گوید: وجود ای حاد و وجود کل من الاحاد عین وجود الله. و اما الکثرة للماهیات و الماهیات اعتبارات. و دهها «اصل» دیگر. اساساً هیچ سازگاری‌ای میان حکمت متعالیه و قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام وجود ندارد آنچه از آیه و حدیث در متون ارسطویی از آن جمله اسفار و عرشیه آمده، استخدام قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام است بر اهداف و مقاصد خودشان. می‌گویند ارسطوییان از آن جمله صدرا قرآن و حدیث را مطابق نظر خودشان تاویل می‌کنند. ای‌کاش چنین بود و در این صورت تا اندازه‌ای از بزرگی مشکل و سهمگینی اشتباه، کاسته می‌شد. آنان هرگز به تاویل بسنده نکرده‌اند بل قرآن و حدیث را زیر مهمیز استخدام گرفته و بای انصافی کامل آن‌ها را مجبور کرده‌اند که برای‌شان خدمت کنند. گاهی قرآن و حدیث را بدون تاویل به عنوان مقدمه گرفته آنگاه از مقدمات قرآنی نتیجه ضد قرآنی و از مقدمات حدیثی نتیجه ضد حدیث گرفته‌اند.

ای‌کاش حضرات راه خودشان را می‌رفتند و کاری با قرآن و حدیث نداشتند. در این «به خدمت کشیدن قرآن و حدیث» صدرا بیش از همه و فراتر از همه رفته است.

اشتباه میان «ذهن» و «عقل»: در تکمیل این مبحث که به محور عین و ذهن می‌چرخید توجه به نکته مهم زیر لازم است: دست اندر کاران فلسفه ارسطویی و حکمت متعالیه در مقام تعریف مقوله‌ها و شرح اصطلاحات، عقل را یک چیز و ذهن را چیز دیگر می‌دانند. اما در موارد زیادی بطور ناخودآگاه هر تصور و توهم ذهنی را «مُدرك عقلی واقعی» می‌پندارند بدین سان حد و مرز موهوم ذهنی با شیء عقلانی ذهنی از بین می‌رود و در نتیجه، این مرزشکنی شتاب می‌گیرد و مرز میان وجود ذهنی محض با وجود ذهنی‌ای که مطابق خارجی دارد را از بین می‌برد. و این مقوله روان‌شناختی در شناخت‌شناسی آنان کاملاً به چشم می‌خورد.

ارسطوییان سنّی و ارسطوییان شیعه:

گفته شد اطلاق‌گرایی در مورد عقل، در یک نگاه از فلسفه‌های مختلف غربی سه قرن اخیر قابل قبول‌تر است تا فلسفه ارسطویی اسلامی شده، همان‌طور هم باید گفت: از یک دیدگاه ارسطوییان سنی مانند ابن‌رشد معذورترند تا ارسطوییان شیعی؛ زیرا سنیان در مورد فلسفه و کلام آن تبیینات وافر و کافی را (که شیعه از امامان خود می‌گیرد) فاقد هستند. امامان شیعه در همه مسائل فلسفه ابراز نظر کرده‌اند و در حدی مسائل را توضیح داده‌اند که جایی برای توجیه و تاویل باقی نمانده است. شگفت این که در این بین، فلاسفه شیعی بیش از فلاسفه سنی در پرورش فلسفه ارسطویی و اسلامی کردن آن سعی و کوشش کرده‌اند در حدی که باید گفت: فلسفه ارسطویی اسلامی امروز در حقیقت یک فلسفه «ارسطویی اسلامی شیعی» است. دلیل این واقعیت، ماهیت «فلسفی و فکری بودن» تشیع است که متأسفانه این ویژگی ماهوی به جای این که موجب پدید آمدن یک سازمان فلسفی ماهیتاً شیعی گردد، موجب شدت ارسطویی‌گرایی گشته است. اساساً فلسفه ارسطویی در آغاز برای مبارزه با روح فلسفی خاص تشیع وارد جهان اسلام گشت؛ و در پایان کار در جای‌گاه فلسفه ویژه شیعه نشست و دقیقاً مانع از سازمان یافتن عملی فلسفه ویژه تشیع گردید.

با همه این‌ها باز تکرار می‌کنم: منطق ارسطویی یک منطق کاملاً صحیح است؛ اما منطق یک علم است به نام «علم ذهن شناسی و مفهوم شناسی» نه منطق یک فلسفه که مسئولیت دارد هم عالم ذهن و هم عالم عین را تبیین کند. بنابراین در این معنی

۱. صمد به معنی عامیانه یا معنی‌ای که ائمه تفسیر کرده‌اند به هر دو صورت. رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» بحث خداشناسی.

هم منطق ارسطویی مفید است و لزوم و ضرورت دارد و هم علم مفهوم شناسی و ذهن شناسی که بر اساس این منطق بنا می‌شود.

بر همین اساس به همه بزرگان این منطق و علم احترام قائم، چگونه می‌توانم به شخصیت‌هایی مثل فارابی، ابن سینا، بهمنیار و ملا صدرا، ارج والا قائل نشوم که در این صورت خود به نوعی اطلاق‌گرایی دچار می‌شوم و از جانب دیگر کسانی که با این فلسفه مخالفت ورزیده‌اند خود دچار شش اشتباه بزرگ گشته‌اند و از این جهت فلاسفه مذکور فی الجمله مورد بی‌مهری واقع شده‌اند.

بنابراین باید همان احترامی را که به دانشمندان مخالف این فلسفه قائل می‌شویم به این فیلسوفان نیز قائل شویم. شش اشتباه فوق عبارتند از:

- ۱ - مخالفت با اصل و اساس منطق ارسطویی و غلط پنداشتن آن.
 - ۲ - عدم توضیح غلط بودن آن (به تصور خودشان)، و ارسال مسلم قضیه.
 - ۳ - باطل و غلط دانستن فلسفه ارسطویی اسلامی شده از اصل و اساس حتی حکم به عدم استفاده از آن در دانش «مفهوم شناسی و ذهن شناسی» که این حکم موجب خسارت‌های بزرگ شده و می‌تواند در آینده نیز بشود.
 - ۴ - عدم توضیح علت و دلایل این حکم؛ تنها به این تذکر بسنده کرده‌اند که برخی از ره‌آوردها و نتایج مستنتج در این فلسفه با دین و مذهب سازگار نیست بل تضاد دارد.
 - ۵ - علاوه بر ارسال مسلم‌های فوق، تعریف و حدّ و حدود و قلمرو فعالیت و کاربرد عقل را توضیح نداده‌اند.
 - ۶ - منطق و فلسفه قرآن و اهل بیت را تبیین نکرده‌اند.
- خیلی کم بل نادر بل منحصر به فرد است شخصیتی مانند مجلسی که اگر در هر شش مورد کار کافی انجام نداده دست کم یک جهان‌بینی همه جانبه را در شکل و ماهیت «بحار الانوار» پدید آورده که کوچک‌ترین نفع آن اثبات عدم احتیاج شیعه به فلسفه ارسطویی و فلسفه ارسطویی اسلامی شده، است.^۱
- من به عنوان یک اصولی - نه اخباری - سخت در شگفتم که چرا برخی از اندیشمندان میان‌شان با بحار الانوار شکر آب است؟ می‌گویند: بحار حدیث‌های صحیح و غیر صحیح را در کنار هم جمع کرده است.
- این سخن که ورد زبان‌ها شده و بر همگان به نحوی - کم یا زیاد - تأثیر گذاشته اشکال‌های زیر را دارد:
- ۱ - این از امتیازها و افتخارات بحار است که هیچ حدیثی را فروگذار نکرده و بدین سان معنای یک «منبع» را بیش از هر منبع دیگر مستحق شده است. و این کمال بحار است در غیر این صورت می‌بایست مورد اعتراض قرار می‌گرفت.^۲
 - ۲ - مجلسی به عنوان یک راوی و در نقش صرفاً یک «نقل‌کننده» در بحار عمل نکرده بل در هر موضوع و هر مسأله‌ای ابراز نظر کرده و اجتهاد و استنباط نموده است و نقش و کاربرد هر حدیث را تعیین و جای‌گاه آن‌ها را معین ساخته و در موارد بس زیادی پیام حدیث را بر اساس سیستم «تعادل و تراجیح» کنار گذاشته است.
- و این حق یک مستنبط و استدلال‌گر است که در شبکه و سیستم تعادل و تراجیح حدیث ضعیف را نیز عنوان کند. همان‌طور که روش شیخ انصاری در «مکاسب» حد اعلای این شیوه است؛ چرا چنین توهمی در مورد مکاسب پدید نمی‌آید؛ اما در مورد بحار در بوق جهان دمیده می‌شود -؟!؟.

^۱. متأسفانه عده‌ای از ارسطویان با تکرار شعارهایی که فلاسفه قدیم در مقابل متکلمین سنی سر می‌دادند سعی می‌کنند علامه مجلسی را نیز در صف متکلمین قرار داده همان انتقادات را به ایشان نیز وارد کنند ولی خوشبختانه وجود کتابی غنی هم چون بحار الانوار مانع از مخدوش شدن این عالم بزرگ گشته و انتقادات ارسطویان در حدّ شعار باقی مانده است.

^۲. هم‌چنان که در کتاب «اصول الحدیث و احکامه» آمده است:

لا يجوز لنا حذف الضعيف في جمع الاحاديث اذ ربما تحصل هناك قرائن على صدقه و ربما يوید بعضه بعضاً و يشد بعضه بعضاً و ربما يترأى من قيام بعض الجدد بتأليف كتب حول الصحاح كالصحيح من الكافي فهو خطأ محض...» ص ۶۱.

۳ - این همه آرای مختلف و متفاوت بل متعارض و متضاد بل متناقض که در عرصه فلسفه ارسطویی اسلامی شده، آمده است همه محترم است (و باید محترم باشد و اگر چیزی لازم باشد نقد فلسفی و علمی است گرچه نقد اساسی باشد، خواه در مورد ارسطویان و خواه مجلسی و کینه‌ورزی و دشمنی کردن سزاوار وجدان علمی نیست) اما بحار بدلیل داشتن احادیث ضعیف مورد تهاجم است!

اکنون هر نوع و هرگونه پیام‌های احادیث صحیح، موثق، ضعیف و... بحار را به منزله آرای مختلف، متفاوت، متضاد و متناقض موجود در عرصه فلسفه مذکور، قرار دهید آیا سخیف‌ترین نظریه‌ها را در بحار بیشتر می‌یابید یا در فلسفه مذکور با این‌که این فلسفه در منطقش چندین تعهد را به عهده گرفته است:

۱ - منع از خطا در فکر.

۲ - ایتنای فلسفه بر بدیهیات و مسلمات.

۳ - عدم اختلاف نظر پذیری منطق ارسطویی.

۴ - عدم حجیت استقراء.

۵ - عدم حجیت جدل.

۶ - عدم اعلام نظر بدون برهان.

این که نیچه می‌گوید: «سخیف‌ترین باور و گفتاری که در تاریخ زندگی بشر شنیده شده در یکی از فلسفه‌ها یافت می‌شود» اگر حاکی از روح افراطی وی هم باشد باز خالی از حقیقت نیست. چرا همه فلسفه‌ها محترم هستند (و حق هم همین است)؛ اما فلسفه‌ای که بحار آن را معرفی می‌کند مورد هجمه غیر علمی و برخورد عوامانه قرار می‌گیرد؟ - ؟ چه شده است؟ چه چیزی در این بحار است؟ بحار چه جرمی را مرتکب شده است؟ غیر از این که مراکز سیاسی و مدیریتی جهان که اداره دهکده جهانی را حق انحصاری خود می‌دانند از مکتب جعفر صادق علیه السلام و فلسفه جعفر صادق علیه السلام وحشت دارند وحشتی که از آغاز رنسانس همیشه در نگرانی سخت، فشارشان داده است و می‌دهد.

این چه سرّی است: هرکسی که در اندیشه‌اش دچار اشتباه اساسی می‌شود با بحار درگیر می‌شود -؟!.

یونسکو ماموریت دارد در کشورهای اسلامی به‌ویژه در مصر و ایران برای هر متفکر و دانشمند کنگره، هزاره، کنفرانس و... با هر بهانه‌ای ایجاد کند و داد سخن در دهد، غیر از آنان که در راه جعفر صادق علیه السلام راه می‌پیمایند.

هر اثر علمی که رنگ و بوی جعفر صادق علیه السلام داشته باشد اگر بزرگ مشکل بشریت را نیز حل کند یا بزرگ‌ترین مشکل علمی را حل نماید در مراکز علمی جهان نامش مدفون و محتوایش پس از مدتی به نام دیگران اعلام و ثبت می‌گردد.

آنان هیچ ارزشی به هیچ کدام از کسانی که برای‌شان کنگره می‌گیرند، قائل نیستند جز ارزش ایزاری، که با وسیله آن‌ها و بزرگ کردن آن‌ها این مکتب را دفن نمایند. ذره‌شناسی شیعه، حیات‌شناسی، کیهان‌شناسی شیعه، انسان‌شناسی شیعه و... باید مطرح نشود و به تدریج در بطن گشاد علوم دیگران جای داده شود. بگذاریم و بگذریم.

بگذار تو این درب برو درب دگر کوب تهمت بود آن‌جا که خوبی نبود خوب

لیبرالیسم و فلسفه ارسطویی:

فلسفه ارسطویی بنا بر سیستم و سازمان خاص خود نمی‌تواند به "شخصیت جامعه" معتقد باشد. ارسطو گفته است: "انسان مدنی بالطبع" است اما سخنی در مورد شخصیت جامعه نگفته است.^۱ پیروان یونانی، غربی و نیز پیروان مسلمان این فلسفه ایهیتی به این موضوع نداده‌اند.

^۱ ارسطو عقیده دارد "...حکومت امری ضروری است؛ زیرا انسان حیوان اجتماعی است و سعادت او در این زندگی اجتماعی است...". تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۷۳.

این موضوع با پیدایش دانش "جامعه شناسی" که از علوم جوان به شمار می‌آید در محافل علمی دنیا مطرح شده است. من برای طلبه‌ها و دانشجویان در جهت توضیح این مسأله، جامعه ایران در دهه اول پیروزی انقلاب را مثال می‌آوردم: مشاهده می‌کنیم مردم در صف اجناس کوپنی، داخل اتوبوس، تاکسی در ملاقات‌های فردی و... همه و همه بر علیه حاکمیت نق می‌زنند همه‌جا اظهار نارضایتی است از جانب دیگر با رسیدن روز قدس سیل مردم از هر سوی به طرف دانشگاه روان می‌شود. ساده‌انگاران گمان می‌کنند که این سیل مردم غیر از آن نق‌زن‌ها هستند و تعجب می‌کنند: در میان این مردم نق‌زن این همه مردم راضی و طرفدار حاکمیت بوده است!!

اما با دید و بینش جامعه‌شناسانه معلوم می‌شود که اینان همان نق‌زن‌ها هستند نه کس دیگر و جای تعجب نیست؛ زیرا آن که نق می‌زند روح فردی و شخصیت فردی است و این که سیل جمعیت را به سوی دانشگاه روان می‌سازد، روح اجتماعی و شخصیت جامعه است. شخصیت فردی از حاکمیت ناراضی است و شخصیت جامعه پشتیبان حاکمیت است.

مثال دوم:

امام حسین علیه السلام در مسیر عراق و در یکی از منزل‌ها با فرزدق، شاعر معروف ملاقات می‌کند و از او می‌پرسد: مردم کوفه را نسبت به من چگونه دیدی؟

فرزدق می‌گوید: دل‌ها با توست و شمشیرها بر تو است.

یعنی تک تک افراد به حقانیت تو باور دارند و تو را دوست می‌دارند؛ اما اگر حرکتی نظامی راه بیفتد همان افراد به روی تو شمشیر خواهند کشید. ما نمی‌دانیم فرزدق چه مقدار با کلیات علوم انسانی آشنایی داشته اما معلوم است که دست کم با حس شاعرانه خود این حقیقت را احساس کرده بود.

عکس العمل امام حسین علیه السلام - سکوت معنی‌دار و حاکی از تایید سخن فرزدق - نشان می‌دهد این اصل بزرگ و مهم علمی که از زبان یک شاعر درآمده، درست و صحیح است یعنی روح و قلب فردی افراد، طرفدار امام حسین بوده و روح و شخصیت جامعه مخالف ایشان.

مثال سوم:

همه مردم مدینه پس از بیعت سقیفه بنی ساعده هرجا که با علی علیه السلام روبه‌رو می‌شدند، می‌گفتند: یا علی خلافت حق تو بود و تو لایق‌ترین شخص برای این سمت بودی؛ اما چنین شد، چه می‌توان کرد، خوب دنیاست چه اهمیتی دارد.

در این ماجرا نیز شخصیت فردی افراد با علی علیه السلام بود؛ ولی شخصیت جامعه بر علیه او بود.

جامعه شخصیت دارد. شخصیتی متفاوت با شخصیت افراد با دافعه متفاوت و جاذبه متفاوت و گاهی متضاد. هیچ وقت دافعه و جاذبه شخصیت جامعه با دافعه و جاذبه شخصیت افراد مساوی نبوده و نمی‌شود.

هر نظام و حکومتی که شخصیت جامعه با آن موافق باشد دوام می‌یابد و بالعکس بالعکس و کمتر نظام و حکومتی است که هم شخصیت فردی و هم شخصیت جامعه او را به نسبتی تایید کند و تایید مطلق دو جانبه اساساً امکان ندارد.

فلسفه ارسطویی در قالب یونانی، قالب رومی، قالب رم و ایتالیایی، قالب توماسی، قالب ابن سینایی، قالب صدرایی، مطابق اقتضاهای منطقی خود و ایجاب‌های فلسفی‌اش، نمی‌تواند به "شخصیت جامعه" معتقد باشد؛ زیرا با روح ریاضی‌گونه خود چاره‌ای جز حکم بر این که: جامعه همان "مجموع افراد" است، ندارد.

مرحوم مطهری در کتاب "جامعه و تاریخ" به شخصیت جامعه معتقد است؛ لیکن نه بر اساس فلسفه ارسطویی بل بر اساس آیه و حدیث. اساساً این مرد بزرگ را هرگز نمی‌توان یک شخصیت علمی ارسطویی دانست؛ زیرا منطق ارسطویی برای او یک "منطق علم" و فلسفه ارسطویی یک "علم" بود که در این قالب به خدمت علوم اسلامی گرفته می‌شد و موفقیت ایشان نیز در همین اصل اساسی نهفته است. خیلی از آثار او به‌ویژه کتاب "جامعه و تاریخ" شاهد گویای این مشی ویژه و این بهره‌برداری

"این جمله که "انسان مدنی بالطبع است" شاید از ارسطو باشد و به هر حال مسأله‌ای است بسیار قدیمی ... [بوعلی سینا می‌گوید] انسان در طبیعت محتاج به زندگی اجتماعی آفریده شده ناست یعنی ساختمان انسان طوری است و احتیاجات انسان آن قدر زیاد است که جز در پرتو اجتماع، احتیاجاتش برآورده نمی‌شود..." مجموعه آثار شهید مطهری ج ۷ ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

ویژه ایشان از این منطق و فلسفه است. گرچه در مواردی به نتایج مستقیم فلسفه ارسطویی فتوا داده است مانند آن جا که می‌گوید: "روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است".^۱

در مکتب اهل بیت علیهم السلام روح "جسم لطیف" - مشمول زمان و مکان - است، جسم لطیف است که بقایش نیز همواره در سیر مدارج کمال در بساطت و لطافت است؛ زیرا همان‌طور که پیشتر بیان گشت در بینش اهل بیت علیهم السلام هیچ چیزی غیر از خداوند فارغ از زمان و مکان نیست و "مجردات ارسطویی" از بیخ و بن مردود است خواه ابتداء جسمانیة الحدوث باشند و سپس به مجرد برسند و خواه متجرد الحدوث و متجرد البقاء باشند.

از افتخارات حکمت متعالیه این است که این "جسمانیة الحدوث" که بعداً به "روحانیة البقاء" یعنی متجرد البقاء، تبدیل می‌شود به وسیله "حرکت جوهری" - که صدرا کاشف آن است - تبیین و توجیه می‌شود.

در بخش بعدی به این مسأله پرداخته خواهد شد.

چه زیبا، به حق و شایسته بحث کرده است دانشمند محترم جناب آقای مصباح یزدی در کتاب "تاریخ و جامعه" خویش و بر اساس اصول فلسفه ارسطویی و منطق آن، ثابت کرده است که "جامعه مساوی مجموع افراد" است و چیزی بیش از آن نیست. و فلسفه ارسطویی غیر از این نمی‌تواند نظر بدهد.

اگوست کنت و امیل دورکیم از بنیان‌گذاران بنام جامعه‌شناسی، توضیح می‌دهند که جامعه چیزی غیر از مجموع افراد است. دورکیم صریحاً مثال می‌زند: همان‌طور که وقتی تعدادی مولکول با هم جمع شده و شی‌ای را می‌سازند آن شی واقعیت و ویژه‌گی‌هایی را دارا می‌شود که غیر از واقعیت و ویژه‌گی‌هایی است که در تک‌تک و مجموع غیر مؤلف آنها بود، همین‌طور نیز جامعه غیر از مجموع افراد است.

به نظر دورکیم گرچه میان مثال بالا و جمع جامعه تفاوت هست در آن‌جا پیکر مولکول‌ها با هم ترکیب می‌شوند و در جامعه وجود هیچ فردی با فرد دیگر ترکیب و مخلوط نمی‌شود؛ لیکن شخصیت افراد در فردیت خویش و در عضویت جامعه آن قدر متفاوت می‌شود که به نوعی با هم ترکیب شده و شخصیت جامعه را به وجود می‌آوردند. شخصیتی که آثار ویژه، اقتضاها، دافعه‌ها و جاذبه‌های آن کاملاً با شخصیت افراد فرق دارد و گاهی متناقض نیز می‌شود.

بهتر است کمی در این موضوع درنگ کنیم:

ارسطوییان در مقام اثبات "عدم شخصیت جامعه" با روح منطق ریاضی‌گونه خودشان می‌گویند:

جامعه منهای افراد مساوی هیچ.

بنابراین جامعه چیزی غیر از مجموع شخصیت تک‌تک افراد نیست.

اما دورکیم می‌گوید: هنگامی که افراد در رفتارها، نیازها، تعاطی‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند و به زندگی اجتماعی می‌پردازند، مجموعه مرتبط و متعاطی‌شان یک شخصیت واقعی ایجاد می‌کند به نام "شخصیت جامعه" که اقتضاها و جاذبه و دافعه آن با اقتضاها و دافعه‌ها و جاذبه‌های فردی افراد کاملاً متفاوت و احیاناً متضاد است.

در سطرهای پیش دیدیم که مکتب شیعه نیز به شخصیت جامعه معتقد است و در سطرهای آتی نیز رابطه این اصل با سیستم حقوقی اسلام بیان خواهد شد.

اینک باید به یک پرسش جواب داد: در کنار هم بودن افراد جامعه "ترکیب" نیست نه ترکیب صنعتی مانند ترکیب یک موتور از قطعات مختلف، تا بتواند چیزی به نام موتور را به وجود بیاورد و نه ترکیب شیمیایی که اجزا بتوانند مولکولی را به وجود آورند. جسم و پیکر افراد با هم ترکیب نمی‌شوند. و اگر مراد این است که شخصیت افراد با هم ترکیب شده یک شخصیت برای جامعه به وجود می‌آورد لطفاً آن شخصیت مرکب را نشان دهید کو؟ کجاست؟ - ؟

^۱ از نظر افلاطون، نفس جوهر مجردی بود که قبل از خلق بدن موجود بوده ولی ارسطو و پیروانش نفس را حدوثاً و بقاءً روحانی می‌دانستند و این عقیده در میان فلاسفه دوره اسلامی قبول تام یافته بود تا این که صدرا با الهام از برخی عرفاء که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌دانستند، این نظریه را وارد فلسفه کرده آن را با حرکت جوهری مبرهن ساخت و فلاسفه تابع حکمت متعالیه بعد از او جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح را قبول کردند.

پاسخ: ارسطوییان درباره "وجود رابط" می‌گویند: این وجود هست و بودن آن "بمعنی ما" است یعنی بودن آن مسلم است؛ لیکن چگونگی آن برای ما مجهول است و وجود رابط ماهیت ندارد.

ما نیز می‌گوییم شخصیت جامعه هست و وجود دارد؛ لیکن "بمعنی ما" و صد البته که وجود شخصیت جامعه محسوس‌تر، مشهودتر و مسلم‌تر از "وجود رابط" است.

اگر وبریست‌ها، پوپریست‌ها - بنیان‌گذاران لیبرالیسم - به‌ویژه اسپنسرپیست‌ها شخصیت جامعه را با ماهیتی که امیل دورکیم می‌گوید نمی‌پذیرند شاید در نظر خودشان معذور باشند؛ اما ارسطوییان که به "وجود رابط" باور دارند، هیچ بهانه‌ای برای انکار شخصیت جامعه ندارند. چیزی که آنان را به این انکار وادار می‌کند همان ذهنی بودن منطق و فلسفه‌شان است که غیر منعطف و لوله‌کشی شده است و این یکی دیگر از آثار ناصحیح تسری دادن يك فن و علم ذهن شناسی به عرصه واقعیات است.

وجود رابط يك حس ذهنی محض و دست آخر يك انتزاع ذهنی محض است و لذا آنان می‌توانند آن را به راحتی بپذیرند؛ لیکن شخصیت جامعه چون در عرصه واقعیات روزمره و در فراز و نشیب‌های تاریخ هر روز و هر لحظه فعال است و منشاء آثار عظیم است لذا بینش ارسطویی از توان درک آن باز می‌ماند.

فلسفه ارسطویی در همه‌جا و در هر مسأله و در مورد هر شیء همیشه عینیات را به سوی ذهنیات سوق می‌دهد. چیزی به نام شخصیت جامعه که آثار آن هر لحظه و هر آن مشهود و محسوس است و تنها "ترکیب آن" با چشم ظاهری دیده نمی‌شود، مورد انکار آنان قرار می‌گیرد.

فلسفه ارسطویی حتی در قالب توماسی و صدرایی خویش - که هر دو اشراق را با مشاء سازش داده‌اند - هرگز نمی‌تواند چنین ترکیبی را بپذیرد. ترکیبی که نه ملموس است و نه مشهود و به هیچ وجه قابل اقامه برهان ارسطویی مرسوم، نیست و نمی‌توان چنین "وجودی" با آن روال را اثبات کرد. به بیان دیگر: در سیستم وجودشناسی ارسطویی چیزی به نام "شخصیت جامعه" جایی برای خود ندارد؛ نه در میان مجردات و نه در میان غیر مجردات و بدین جهت "جامعه‌شناسی" در متون فلسفی ارسطویی مطرح نگشته است زیرا در سیستم وجودشناسی این فلسفه جایی برای پذیرش این وجود نیست و گرنه ارسطوییان از قدیم در "علم الاجتماع" سخن گفته‌اند و بخشی از حکمت عملی‌شان را همین موضوع تشکیل می‌داد و می‌دهد. فرایند و نتیجه عدم اعتقاد به شخصیت جامعه به شرح زیر است:

۱ - اصالة فرد و عدم اصالة جامعه.

۲ - در عرصه حقوق: اصالت حقوق فرد و عدم اصالت حقوق جامعه.

۳ - در قانون‌گذاری: حتی الامکان باید از تصویب قانون پرهیز کرد؛ زیرا هر قانون با هر معنی و مفهوم محدودیتی است که بر فرد وارد می‌شود و آزادی فرد را محدود می‌کند.

۴ - سرنوشت جامعه را باید دموکراسی تعیین کند نه دانش و علم.

۵ - اعتباری و قرار دادی محض بودن اخلاق؛ زیرا اخلاق از حقوق جامعه است و اگر فردی از فرد دیگر توقع رعایت اخلاق را دارد به عنوان نماینده جامعه و عضوی از جامعه خواستار حق اجتماعی خویش است نه حق فردی خویش.

فلسفه‌ها و بینش‌های مختلف در این مسأله فقط دو کفه دارند یا اعتقاد به اصالة فرد و یا به اصالة جامعه که لیبرالیسم به اولی و مارکسیسم به دومی معتقد است. مارکسیسم همه حقوق و "حق" را تنها مال جامعه می‌داند و لیبرالیسم همه حقوق و حق را مال فرد می‌داند.

مکتب اهل بیت علیهم السلام هم به شخصیت فرد ارجح می‌نهد و هم به شخصیت جامعه قائل است و می‌گوید: نه اصالة الفرد و نه اصالة الجماعة بل امر بین الامرین.

مکتب‌ها با هر شکل و ماهیت، به شخصیت جامعه معتقدند؛ اما لیبرالیسم (مکتب بی‌مکتبی) به چیزی به نام جامعه، شخصیت برخوردار از حداقل اصالت را نمی‌دهد گرچه در میان اندیشمندان لیبرال کسانی هستند که به نوعی به شخصیت جامعه عقیده دارند. در این میان تنها يك مکتب هست که به شخصیت جامعه باور ندارد (نمی‌تواند داشته باشد) و آن هم ارسطوییسم است و این از تناقضات دیگر ارسطوییسم است که در عین مکتب بودن لیبرالیسم می‌شود.

در اوضاع فکری، اندیشه‌ای و فرهنگی امروز جهان يك فرد ارسطویی اگر توجه کند در عرصه فرهنگ راهی جز لیبرالیسم برای او وجود ندارد گرچه پيرو يك مکتب باشد؛ لیبرالیسم و ارسطوئیسم در این مسأله به يك بستر واحد می‌رسند؛ زیرا بدیهی است اعطای حقوق به چیزی به نام شخصیت جامعه که وجود ندارد و "عدم" است، خرد ورزانه نیست.

این مسأله است که سرنوشت "علم" را در سیر تاریخی به شدت عوض کرده است. از قدیم ارزش علم و اندیشه برای این بود که "شناخت"، "ایدئولوژی" را بدهد و "هست‌ها" تکلیف "بایدها" و "نبایدها" را تعیین کند. مردم علم و دانش را برای این می‌خواستند که به وسیله آن برای آینده خود نسخه بنویسند که چه باید بکنند و چه نباید بکنند.

سپس دانشمندانی پیدا شدند که در عین باور به نوعی شخصیت جامعه به "اصالة الفرد" گرایش یافتند و همت‌شان به محور آزادی‌های فردی می‌چرخید؛ اما این تناقض به بن‌بست‌شان می‌کشید تا آن که افرادی مانند ماکس وبر و پیروانش و در این اواخر پوپر، دیواره این بن‌بست را بدین‌گونه شکافتند که: شناخت ایدئولوژی را نمی‌دهد و نسخه نویسی ممنوع است.

هر مکتب دو بخش دارد:

۱ - تبیین اصول و شناخت.

۲ - تعیین ایدئولوژی (نسخه) بر اساس اصول و شناخت.

مثلاً مارکسیسم يك مکتب است هم شناخت خود را دارد و هم ایدئولوژی خود را، اسلام يك مکتب است هم شناخت خود را دارد و هم ایدئولوژی خود را.

ماکس وبر رسماً اعلام کرد که علم آری؛ اما ایدئولوژی نه. او می‌گفت: آنان که ایدئولوژی می‌دهند، باید و نباید تعیین می‌کنند، یا مدعی پیامبری هستند یا عوام فریب‌اند. علم نباید نسخه بدهد ما فقط دانشجو هستیم جامعه پیش می‌رود و کارش را می‌کند آنگاه ما می‌آییم و می‌گوییم چرا چنین شد و چرا چنان شرایطی پیش آمد.

ویریس، محکم‌ترین پایگاه را برای دموکراسی (که از عصر یونان تا آن زمان می‌پلکید و در عرصه فلسفه و علم سکویی برای خود پیدا نمی‌کرد) تامین کرد که امروز رای يك فرد عامی برای يك دانشمند بزرگ ارزش مساوی پیدا کرده است.

مکتب‌ها از کرسی "تعیین تکلیف" پایین کشیده شده و لیبرالیسم مقتضاهای خویش را بر جهان توسعه می‌دهد.

از شگفتی‌های عرصه دانش و اندیشه این است که: گاهی يك مکتب با لیبرالیسم در يك جایی به وحدت می‌رسد با همه تناقض‌های اصولی و اساسی که دارند. مارکسیسم معتقد به کمونیسم اقتصادی است در قبال آن لیبرالیسم به مالکیت بی‌حد و حصر فردی باور دارد و هر دو این‌ها در امور جنسی به کمونیسم جنسی می‌رسند.

ارسطوئیسم و لیبرالیسم با این‌که یکی مکتب و دیگری مکتب بی‌مکتبی است هر دو به "اصالت فرد" می‌رسند و همین‌طور برخی از دانشمندان غربی به شخصیت جامعه باور دارند در عین حال در اعلامیه "ایدئولوژی ممنوع" با آنان که از اصل و اساس لیبرال هستند هم‌آواز می‌شوند.

حمایت و پشتی بانی يك اندیشمند ارسطوئیسم از جامعه و حقوق جامعه و از آن جمله حمایتش از "اخلاق" در عین باورش به اصالت فرد، مصداق مثل "کوسه و ریش پهن" است.

صدرا در این مسأله نیز از همه ارسطویان شجاع‌تر و صریح‌تر سخن گفته. او هم از بستر اشراق و هم از بستر برهان ارسطویی به این نقطه می‌رسد که به قول معروف "المجاز قنطرة الحقیقه: عشق مجازی پلی است برای عشق حقیقی". بهره‌جویی از هر زیبایی برای کمال نفس و برای شناخت "منشای زیبایی" - خدا - لازم است.

من نمی‌خواهم عین عبارت صدرا را در این جا بیاورم هر کس می‌تواند عبارت او را در اسفار ج ۷ ص ۱۷۱ ملاحظه کند و ائتلاف اشراق صوفیانه و ارسطویان را در رسیدن به "اصالت طریقت" و "غیر اصیل بودن شریعت" مشاهده کند.^۱

۱. جالب و شنیدنی: صدرا رساله‌ای دارد بنام "کسر الاصنام الجاهلیة فی کفر جماعه الصوفیة" در این رساله همانطور که از نامش پیداست سخت به صوفیان خروشیده است پس از آنکه دانش ستیزی آنان را نکوهش کرده چنین می‌گوید: واكثر اوقاتہ فی التلاعب والتمدق بالصبيان والمردان والمنامه مع السفهاء والولدان واستماع الغناء و مزاوله آلات الالہو واللعب والخسران، ومع هذه الافه الشديده والداهية العظيمة ادعى جمع من السفهاء والحماة فيه علم المعرفة ومشاهدة الحق والوصول الى القرب ومعاینه الجمال الاحدی. سفینه البحار، ذیل ص.

پیش از صدرا هر مکتب فلسفی مدعی پاسداری از اخلاق بود. برخی از جریان‌های تصوف اخلاقیات را فدای طریقت می‌کردند وقتی نوبت به صدرا رسید هم فلسفه را به همان جا رسانید و هم افکار این گونه صوفیان را با برهان مستدل کرد. و حق هم با اوست؛ زیرا منطق و فلسفه ارسطویی وقتی که از قلمرو ذهن خارج شود و در عالم عین و نیز واقعیت‌های اجتماعی نظر دهد غیر از این راهی ندارد باید از سایر ارسطوئیان پرسید که چرا در این مسایل نیز با صدرا هم آواز نیستند؟ آن‌ها مجبورند که به این سوال‌ها جواب دهند.

۱ - چرا از اخلاق دفاع همه جانبه می‌کنند؟

۲ - چرا آزادی‌های فردی را محدود می‌کنند؟ با این که به شخصیت جامعه باور ندارند و اگر داشته باشند بر خلاف فلسفه‌شان است - ؟

۳ - چرا در قالب دین یا هر قالب و شکل دیگر برای جامعه نسخه و ایدئولوژی می‌دهند؟ و یا حکمت عملی تدوین می‌کنند؟ آن هم حکمت عملی‌ای که مقتضای شخصیت جامعه است.

۴ - چرا در مسأله "بهره‌مندی از زیبایی‌ها" سخن و گفتار صدرا را به زبان یا قلم نمی‌آورند؟

این خودداری خارج از صورت‌های زیر نیست:

الف) صدرا اشتباه کرده و حکمت متعالیه چنین لازمه یا اقتضای ایجابی ندارد.

ب) حکمت متعالیه چنین لازمه، اقتضا، ایجاب و نتیجه‌ای را دارد؛ لیکن ما می‌توانیم این حکمت اسلامی شده را مکتبی‌تر کرده از این استنتاج جلوگیری کنیم و این مکتب زاینده را در این بخش عقیم سازیم.

ج) ما نیز به سخنان صدرا در این مسأله باور داریم؛ لیکن: لیس کل ما یعلم یقال!!

اما گمان نکنم کسی به این جواب قائل باشد؛ چرا که خیانت به علم است.

غیر از صدرا دو فرد دیگر از آنان که به "اصالت فرد" معتقد هستند، مردانه سخن گفته‌اند و هر دو ایتالیایی هستند ماکیاول و پاراتو. اولی را همگان بهتر می‌شناسند دومی نیز به صراحت اعلام می‌کند: رفتارهای اخلاقی غیر عقلانی هستند.

مطهری و ارسطوئیان:

بسی خوشوقتم که در این جا درباره دانشمند بزرگ و شیعه اندیشمندی که مکتب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را با بهترین وجه درک کرده بحث می‌کنم. مردی استثنائی با سبک و روش استثنائی.

شخصیت علمی او را از نظرگاه‌های مختلف در ردیف‌های زیر می‌توان آورد:

۱ - کمونیست‌ها او را یک ارسطوئی معرفی می‌کردند و می‌کنند.

۲ - پوپریست‌ها - بل همه وبریست‌ها - او را یک ارسطوئی‌ای که عناصری از اندیشه اسلامی شیعه را در فلسفه‌اش جای می‌دهد، می‌شناختند و می‌شناسند و این چنین نیز تبلیغ کردند.

۳ - برخی از متجربین او را یک روحانی روشنفکری که روشنفکریش و پای‌بندیش به فلسفه عقایدش را تحت تاثیر قرار داده، می‌دانستند.

۴ - توده مردم او را یک آیه‌الله مدافع دین می‌دانستند و می‌دانند.

۵ - ارسطوئیان متدین او را دقیقاً از خودشان می‌دانند و همین‌طور صدرائیان.

صدرا صوفیان دانش‌گرایز را "صوفی" و صوفیان دانش‌پژوه را "عارف" می‌نامد و گرنه بقول مؤلف "فرهنگ معین" خود او یک صوفی است. وی همین "پرداختن به غلمان زیباروی و امردان ذی‌جمال" را در اسفار برای همان هدف علم‌المعرفه و مشاهدۀ الحق و الوصول الی القرب و معاینه‌الجمال الاحدی، لازم می‌داند. فصل مخصوصی برای این موضوع باز کرده است: "الفصل ۱۹ فی ذکر عشق الطرفاء والفتیان للاوجه الحسان". آنگاه مردمان کرد، ترک و زنوج را نکوهش کرده است که از توان درک این موهبت عای جزند و از بهره‌های آن محروم. اسفار، ج ۷ ص ۱۷۱ - ۱۷۹.

مرحوم سبزواری در هامش صفحه ۱۷۶ در توجیه این "انهدام شریعت بوسیله طریقت" می‌نویسد: شاید اینان رخصتی دریافت کرده‌اند و باصطلاح علم اصول فقه "اجتماع امر و نهی" را جایز می‌دانند.

سپس به چند مثال تمسک جسته که دقیقاً نشان می‌دهد یا حاجی سبزواری اطلاعی از علم اصول فقه نداشته و یا یک روال رندانه در پیش گرفته است.

۶ - طرفداران مکتب اهل بیت علیهم السلام یعنی آنان که مکتب ائمه را دارای فلسفه کامل و بی نیاز از هر مکتب دیگر، می دانند مطهری را يك تبیین کننده و سخن گوی مکتبشان می دانند گرچه برخی از نظریه های او را - همان طور که برخی نظریه های هر دانشمند شیعی از شیخ مفید تا حلّی و از حلّی تا امروز را قابل نقد می دانند - قابل انتقاد می دانند.

بهتر است قبل از هر سخنی تصریح کنم که من با نظریه ششم موافقم پیشتر گفتم که:

۱ - منطق ارسطویی بعنوان منطق علم ذهن شناسی و مفهوم شناسی، لازم و ضروری است.

۲ - فلسفه ارسطویی بعنوان علم ذهن شناسی و مفهوم شناسی، لازم و ضروری است.

۳ - این منطق و این علم ذهن شناسی نباید وارد قلمرو و عینیات شود و در این وادی به ابراز نظر بپردازد.

۴ - کسی که در هر فلسفه ای و مکتبی سخن می گوید نیازمند منطق و دانش مفهوم شناسی ارسطویی است از آن جمله کسی که می خواهد فلسفه اهل بیت علیهم السلام را تبیین یا تدوین کند.

در دانش و روش شهید مطهری همه موارد بالا را حاضر می بینیم. آنچه مطهری را مطهری کرده و آنچه او به جامعه داده و مردم از او گرفته اند مکتب اهل بیت علیهم السلام است. او در این روش ارسطویات را به خدمت گرفته است و در این سبک بس موفق بود موفقتر از همه دانشمندان بزرگ ما.

آثار او را باید به دو قسمت تقسیم کرد:

۱ - آثاری که دقیقاً بر اصول مکتب قرآن و اهل بیت استوار است و کتاب "جامعه و تاریخ" و کتاب "جاذبه و دافعه" سمبل آن هاست؛ در این آثار توانسته ارسطویات را چنان که باید به استخدام برکشد. و شخصیت بینش مطهری همین هاست.

۲ - آثاری که در آنها به شرح و توضیح متون ارسطویی پرداخته مانند "شرح منظومه حاجی" و توضیحاتی که درباره صدرای و حکمت متعالیه داده است. او در این آثار نه در مقام تبیین فلسفه اهل بیت علیهم السلام است و نه در مقام ارائه اصول بینش های خود، او در این کار هدف بزرگی دارد. برای شناختن این هدف او، باید به ویژگی مهم و تعیین کننده شخصیت روحی و اخلاقی او توجه کرد:

او نیز مانند دیگران اهل نقد و انتقاد بود؛ لیکن همیشه سعی داشت موارد مصاب دیگران را بیش از موارد اشتباهشان مطرح کند. از صوفیان خوبی های شان را، از ارسطویان مطالب باصلاح به درد بخورشان را، از فقها ابتکاراتشان را، از اصولیون جنبه های حیاتبخش شان را، از اخباریون نکات و ابعاد پاسداری شان را و از... و... حتی در مورد دانشمندان غرب نیز همین رویه را داشت. او هرگز به اختلافات داخلی اساسی که در میان شیعه هست دامن نزد همواره در صدد تالیف و تأسیس آنها بود.

تنها چیزی که از این مرد بزرگ بر خلاف رویه فوق دیده ام گفتاری است که در ضمن يك سخنرانی عمومی (غیر تخصصی) راجع به دکارت دارد و جمله "من هستم" او را سخت فراز نموده و او را سرزنش می کند.

مطهری در مورد حاجی سبزواری و صدر المتألهین گام را فراتر نهاده و در صدد است نه تنها خوبی های آن دو و مطالب مفید آنان را به جریان اندازد بل می کوشد آثار آنها را از نو ذوب کرده و در قالب سالمتر بازسازی نماید آنچه او از حکمت متعالیه صدرا نشان می دهد براسی يك "حکمت" است و هیچ تعارض و تنافی ای با اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام ندارد.

کسی که حکمت متعالیه را در آثار مطهری می بینید - اگر از ماهیت اصلی آن خبر نداشته باشد - مرید صدرا می شود. اما در حقیقت این حکمت متعالیه مطهری است نه حکمت صدرائی.

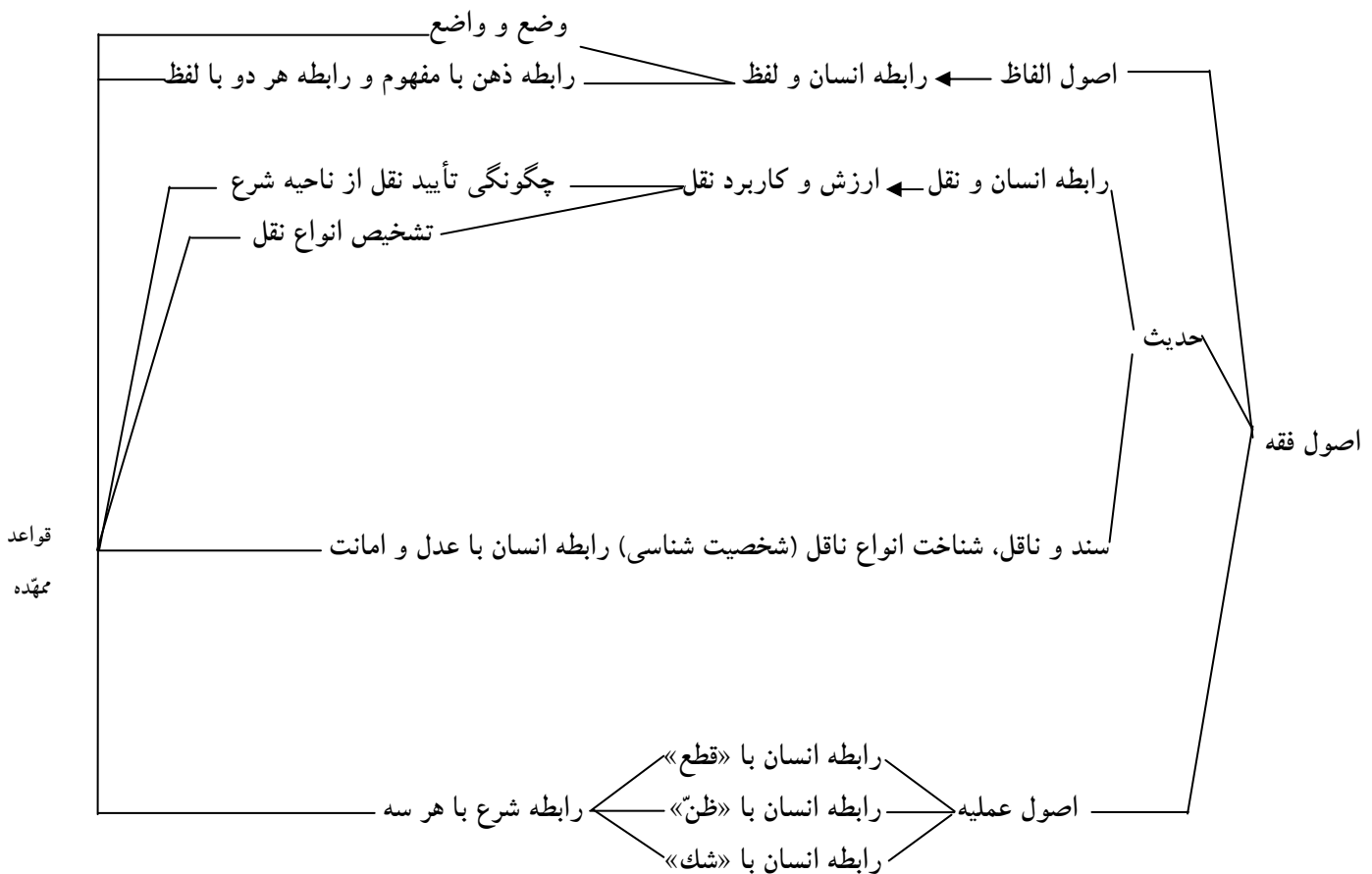
وی در این گام فراتر، می خواست مرد بزرگی مانند صدرا را در صف پیروان مکتب ناب اهل بیت علیهم السلام قرار دهد؛ اما موفق نگشت؛ زیرا امروز مشاهده می کنیم آنچه از حکمت متعالیه در جامعه، فرهنگ جامعه و محافل علمی پیش می رود ابعاد لیبرالیستی و "جنبه طریقی" آن است که بُعد شریعتی مکتب را سخت تحت فشار قرار داده بل اصول دین و خداشناسی مکتب شیعه را نیز متلاشی می کند.

ارسطویات و علم اصول فقه.

علم اصول فقه که خود منطق و متدلوژی علم فقه است بهره وافر از منطق ارسطویی جُسته و می جوید. اصول فقه منهای این عنصر منطقی از هم می باشد و تقریباً چیز بی مصرفی می شود. بنابراین بهره جویی از این منطق برای این علم سخت ضرورت دارد و به اصطلاح جنبه حیاتی دارد و باید نیز چنین باشد.

این حقیقت یکی از مواردی است که نشان می دهد همیشه باید این منطق با ما باشد و ما نیز با آن باشیم. این تنها ما نیستیم بل انسان ها در هر ملیت و آیینی با هر فکر و اندیشه ای هرگز مستغنی از منطق ارسطویی نیستند، آنچه هست شناخت ماهیت، قلمرو، محل و مکان لزوم و ضرورت آن است و هم چنین شناخت عرصه هایی که این منطق نباید به آن ها وارد شود، می باشد. دو شناختی که این کتاب به خاطر آن ها تدوین شده است.

برای توضیح بهتر مسأله، لازم است نگاهی به اندام اصول فقه داشته باشیم:



و در موارد "تعارض" بر اساس قواعد ممهده "تعادل و تراجیح" رفتار می شود.

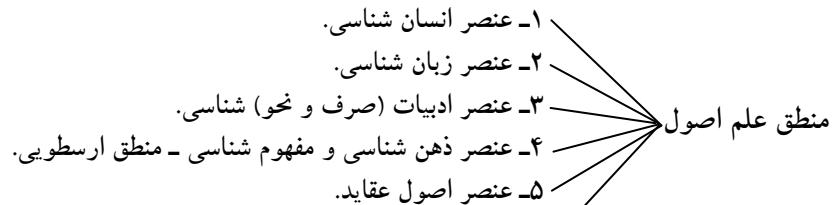
مشاهده می کنیم که در "رابطه انسان با لفظ" عنصر "مفهوم شناسی" و "ذهن شناسی" در این علم نقشی اساسی دارد و نیز: مقوله های "قطع، ظن و شك" سخت نیازمند "مفهوم شناسی" هستند.

پس علم اصول فقه از دانش هایی است که یکی از عناصر تشکیل دهنده آن ذهن شناسی و مفهوم شناسی است و باید از منطق ارسطویی بهره جوید؛ زیرا همان طور که مکرر گفته شد، دانش مفهوم شناسی و ذهن شناسی، منطق و متدلوژی ای غیر از منطق مذکور ندارد و از این جا روشن می شود کسانی که منطق ارسطویی را یا سیستم بندی آن را بی فایده یا غیر ضروری می دانند سخت در اشتباهند و گویا هیچ آگاهی از شناخت انواع دانش ها ندارند.

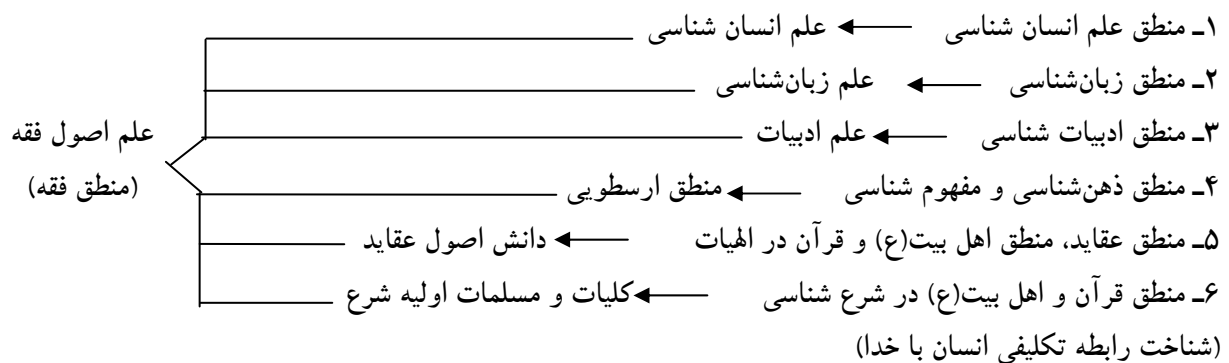
برای توضیح "رابطه علم اصول فقه با منطق ارسطویی" توجه به دو مطلب ضرورت دارد:

۱- منطق ارسطویی و منطق اصول فقه:

اشتباهی که در علم اصول ما رخ می‌دهد و گاهی نتایج بس تاسف باری به بار می‌آورد این است که برخی‌ها گمان می‌کنند که علم اصول فقه منطق فقه است و منطق ارسطویی منطق علم اصول فقه است. نمودار بالا به خوبی نشان می‌دهد که منطق ارسطویی تنها عنصری از عناصر منطق علم اصول را تشکیل می‌دهد. عناصر دیگری نیز در این میان به شرح زیر حضور دارند:



بنابراین منطق ارسطویی یکی از شش عنصر است که کلیات و عناصر پنج‌گانه دیگر ایفای نقش می‌کند و عناصر شش‌گانه در کنار هم علم اصول یعنی همان منطق فقه را تشکیل داده و به وجود می‌آورند و هر کدام از عناصر پنج‌گانه یک علم ویژه هستند و منطق خودشان را دارند. یعنی علم اصول که خود یک منطق است از هم سویی و هم یاری پنج علم و یک منطق، حاصل می‌گردد. این موضوع در نمودار زیر روشن می‌شود:



یکی از عواملی که شکاف میان نحله اخباری و نحله اصولی را عمیق‌تر می‌کند همین "اشتباه" است. از جانی برخی از اصولیان دچار اشتباه فوق می‌گردند و از جانب دیگر اخباریان این اشتباه آنها را درک و احساس می‌کنند؛ اما به جای این که نقطه و نکته اشتباه را توضیح دهند اصول‌گرایی را متهم می‌کنند.^۱ بدین‌سان یک دافعه دو جانبه رخ می‌دهد که هیچ وقت به تفاهم و حل مشکل نمی‌انجامد.

۲- تسری دادن منطق به عینیات:

اشتباه دوم همان اشتباهی است که ارسطوئیان در فلسفه دچار آن می‌شوند که برخی از اصولیان در عرصه علم اصول بدان دچار می‌گردند و آن عبارت است از:

تجاوز از عرصه ذهن شناسی و مفهوم شناسی و تسری دادن منطق و فلسفه ارسطویی به عرصه واقعیات و عینیات.

^۱ یکی از اعتراض‌های مرحوم محمد امین استرآبادی به اصولی‌ها این است که شما با تمسک به منطق ارسطویی ادعا می‌کنید که در استدلال‌های تان اشتباه و انحرافی نیست چون منطق ما را از خطاء در فکر باز می‌دارد.

وی ضمن قبول نقش منطق ارسطویی، این ایراد را وارد می‌کند که شما تنها در صورت استدلال‌ها می‌توانید از این منطق استفاده کنید؛ اما در مورد مواد استدلال هیچ ابزاری برای جلوگیری از خطاء در دسترس شما نیست و علت این که در میان فلاسفه و متکلمین، اختلاف رأی پیش می‌آید همین نداشتن وسیله‌ای برای جلوگیری از خطاء در مواد استدلال است.

به نظر ایشان تنه "صا راه رهیدن از این خطاء در مسایل غیر بدیهی استفاده از گفتار ائمه‌علیهم السلام است که ما را از خطاء در مواد قضایا و استدلال‌ها باز می‌دارد." رجوع شود به فوائد المدینه ص ۱۳۱ - ۱۲۹

مرحوم استرآبادی در این بخش از گفتارشان که به صورت اختصار نقل شد به استفاده بدون قاعده و قانون از قواعد منطقی و هم‌چنین مقدمات به ظاهر یقینی انتقاد می‌کند. این انتقاد و سایر انتقادهای وی وارد است ولی او سایر جنبه‌ها را در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا همان‌گونه که در متن ذکر شده اشتباه از آن‌جا ناشی می‌شود که با این که منطق ارسطویی بخشی از ساختار اصول فقه را در اختیار دارد و در سایر قسمت‌ها باید از سایر دانش‌ها بهره گرفته شود ولی منطق ارسطویی در هر نقطه به‌جا و بی‌جا حضور دارد.

این حادثه در مباحثی از قبیل «مبحث اراده»، «مبحث امر تکوینی و تشریحی»، «مبحث استصحاب» و «مبحث تعارض معقول با منقول» رخ می‌دهد. که ما ابتداءً همین مورد اخیر را کمی توضیح می‌دهیم:

الف) تعارض معقول با منقول:

گفته شد که یکی از عناصر شش‌گانه‌ای که علم اصول فقه را تشکیل می‌دهند منطق ارسطویی است. برخی از اصولیین کاربرد بیشتری به این عنصر می‌دهند در حدی که بخش عمده‌ای از قلمرو عناصر پنج‌گانه دیگر را اشغال می‌کند. بدیهی است در این صورت ذهنیات بر واقعیات مسلط خواهد شد و در نتیجه «برائت» بر «اشتغال» و نیز بر «احتیاط» غلبه خواهد کرد غلبه‌ای بیش از استحقاق.

توضیح مساله: برائت يك مقوله «باز دارنده از خارج» است فرد را از ایجاد فعلی، ایجاد شی در خارج و رفتارهای عینی و عملی معاف می‌دارد؛ اما «اشتغال» و «احتیاط» فرد را به ایجاد فعل یا شی در خارج و عرصه عینیات و واقعیات وادار می‌کند. به هر میزان به کاربرد و نقش عنصر منطق ارسطویی افزوده شود به همان میزان به نفع برائت و به ضرر اشتغال و احتیاط خواهد بود والعکس بالعکس.

آن روی سکه:

از دیدگاه دیگر گاهی برائت راه را برای فرد در انجام کارهایی و ارتکاب اعمالی در خارج و عینیت باز می‌کند و در مقابل آن احتیاط عامل بازدارنده می‌شود مثلاً در مورد يك نوشابه مشتبّه برائت نوشیدن آن را تجویز می‌کند و احتیاط از ایجاد این عمل باز می‌دارد در اینجا برائت را عین‌گرا و احتیاط را ذهن‌گرا می‌یابیم بر عکس آن روی سکه که در بالا بحث شد. اما مهم این است که همین جنبه عین‌گرایی برائت دریچه‌ای به سوی لیبرالیسم است و همیشه به نفع فردیت فرد و به ضرر حقوق اجتماع است.

بنابراین برائت در صورت اول به ذهن‌گرایی می‌انجامد و در صورت دوم به لیبرالیسم، از جانب دیگر منطق ارسطویی هم ذهن‌گرا است و هم – همانطور که پیشتر بحث شد – به سمت لیبرالیسم کشش دارد. پس باید خیلی دقت شود تا عنصر منطق ارسطویی در علم اصول بیش از استحقاقش تاثیر نگذارد.

دقیقاً یکی از مشکلات بزرگ ما در علم اصول دقت در میزان نقش این منطق و میزان نقش عناصر پنج‌گانه دیگر است که البته این دقت بس مشکل و رعایت آن بس مشکل‌تر است؛ لیکن به مصداق «ما لا یدرک کله لا یترک کله» باید حتی الامکان برای تحقق این دقت، کوشش شود.

نه فقیه اصولی احتیاط را انکار می‌کند و نه فقیه اخباری برائت را. دقت فوق از هر دو جانب می‌تواند دو گروه را به تفاهم برساند.

ب) رابطه انسان و خدا در اصول فقه:

تبیین اساس «رابطه انسان و خدا» – خداوند در تشریح شرع و تعیین تکالیف برای بندگان چه رابطه‌ای با بندگان دارد؟ – در اصل به الهیات و مبحث خدا شناسی مربوط است.

برخی از اصولیون که الهیات‌شان بر فلسفه ارسطویی مبتنی است چاره‌ای ندارند که با همان مشی که در فلسفه پیش می‌روند اسب اندیشه را مهمیز زده و وارد این میدان شوند که بی‌تردید نتایجی که خواهند گرفت دست‌کم، رنگ و بوی از همان الهیات خواهد داشت.

بدین‌سان زاویه‌ای دیگر میان این افراد از اصولیین و اخباریین باز می‌شود به هر مقدار که پیش برود بازتر می‌شود و موجب فاصله‌گیری بیش از پیش دو گروه می‌گردد و تفاهم را از دسترس خارج می‌کند و چون طرف مقابل یعنی اخباریین (و نیز اصولیین میانه‌رو) نقطه اشتباه این افراد را توضیح نمی‌دهند یا کمتر و در حد غیر کافی توضیح می‌دهند لذا سبک و روش این افراد به حساب همه اصولیان گذاشته می‌شود و نحله اخباری و اصولی بیش از پیش از هم دیگر جدا می‌شوند.

ج – اراده و علم اصول فقه:

خداوند يك وجود ذهنی نیست يك حقيقت و واقعيّت خارجي است و پيشتر توضيح داده شد كه فلسفه ارسطويي نبايد به عرصه واقعيّات وارد شود و ابراز نظر كند؛ زيرا آن يك «علم ذهن شناسي» و «علم مفاهيم شناسي» است نه يك فلسفه و بايد در قلمرو خودش به ابراز نظر پردازد.

همان‌طور است «كلام». كلامي كه بر منطق ارسطويي استوار است قهراً به عرصه واقعيّات وارد مي‌شود زيرا اكثر مسائل كلام موضوعات عيني و واقعي است.

فلسفه قرآن و اهل‌بيت عليهم السلام اعلام مي‌دارد كه «اراده خدا عين فعل اوست»^۱ اما فلاسفه ارسطويي و كلام مبتني بر منطق ارسطويي و نيز مكتب‌هاي ديگر كلامي نظريه‌هاي ديگر (و متناقض با هم ديگر) ابراز مي‌دارند. بديهي است كه هر گروه بر اساس مباني منطقي و فلسفي خود در عرصه علم اصول پيش خواهد رفت.

بعنوان مثال: علامه بزرگ مرحوم آخوند ملا كاظم خراساني در «كفاية الاصول» در بخش «اوامر» در مبحث «طلب و اراده» رابطه خدا و انسان را بر اساس منطق و فلسفه ارسطويي بررسي مي‌كند و جريان سخن را به اين‌جا مي‌رساند كه انسان سعيد بر اساس آفرينش مسعودي كه خداوند به او داده نيكوكار مي‌شود و انسان شقي به دليل شقاوتي كه خداوند در خلقتش به او داده است تبهكار و گناه‌كار مي‌شود و بدبين‌سان دقيقاً به «رابطه جبري ميان خدا و انسان» قائل مي‌شود و شگفت اين‌كه دو حديث «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» و «التاس معادن كمعادن الذهب والفضّه» را بر سخنش دليل مي‌آورد. دو حديثي كه گاهي نوجوانان شيعه نيز مفهوم و مراد از آن‌ها را مي‌دانند. و چون بر اساس مكتب اهل‌بيت عليهم السلام بطلان اين نظريه از بديهيات و مسلمات است جريان عربي قلم را متوقف کرده به عبارت فارسي «قلم اين‌جا رسيد سر بشكست»^۲ متوسل مي‌شود و نگاه ادامه مي‌دهد: سخن به جايي رسيد كه اكثر فهم‌ها توان درك آن را ندارند.

اين عبارت نشان مي‌دهد كه وي مدعي است خودش جان كلام خودش را مي‌فهمد كه مرادش چيزي غير از «جبر» است. عجيب است گويا خاصيت تجاوز فلسفه ارسطويي از عرصه ذهن به عين ايجاب مي‌كند كه هر كس اين راه را برود بايد ديگران را در مواردی ناهم و فاقد درك بدانند.

فلسفه‌اي كه مدعي ويژگي «استدلال» است و ادعا مي‌كند برهاني‌ترين و استدلالی‌ترين و نيز در توضيح مقصود، قوي‌ترين فلسفه است چرا اين همه به اصطلاح به «چماق» متوسل مي‌شود؟ هميشه در مقام توضيح بن بست‌ها و تناقضات‌شان به اين حربه متوسل مي‌شوند و افراي چون صدرا المتألهين همگان را بي‌فهم و فاقد توان درك ره‌آوردهاي خودش، مي‌دانند.

اگر صوفيان از اين حربه استفاده كنند شايد توجيه داشته باشد؛ زيرا يك صوفي مدعي است: من اين يافته را از طريق «شهود» و «اشراق» يافته‌ام. يافته شهودي و اشراقي يافته‌اي شخصي است كه قابل انتقال به وسيله برهان و دليل به فرد ديگري

۱ . حديث:

«عن ابي الحسن عليه السلام... قال... واما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروى ولا ينفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له: حضرت ابوالحسن عليه السلام فرمود... اما اراده خداي تعالي همان پديد آوردن اوست نه چيز ديگر؛ زيرا او نينديشد و آهنگ نكند و تفكر ننمايد، اين صفات در او نيست و صفات مخلوق است، پس اراده خدا همان فعل او است نه چيز ديگر، به هر چه خواهد موجود شود گويد: باش پس مي‌باشد، بدون ين لفظ و بدون گويشي با زبان و بدون آهنگ و بدون تفكر. و اراده خدا چگونگي ندارد چنان كه ذات او چگونگي ندارد»

اصول كافي ج ۱ ص ۱۴۸.

در مورد اراده الهي چندين قول وجود دارد كه به دو مورد اشاره مي‌شود:

۱ - عقیده شيخ مفيد: اراده خداوند براي خودش خود افعال هستند و براي خلقتش امر خدا بر افعال. (اين رأي برگرفته از احاديث است).

۲ - عقیده ارسطوييان: اراده تكويني خداوند همان علم خداوند به اين كه كار بر نظام خير و احسن هست مي‌باشد و مرحوم حاجي مي‌گويد:

وفيه عين الداع عين علمه

نظام خير هو عين ذاته

عقيب داع در كنا ملايما

شوقاً مؤكداً اداة سما.

۲

. كفاية الاصول، ج ۱ مبحث اوامر.

نیست؛ اما از فیلسوفان ارسطویی یا از اشراقیانی که در مقام مبرهن کردن یافته‌های اشراقی خویش هستند چنین انتظاری نمی‌رود و استفاده از این حربه، سخت بی‌جا، بی‌مورد و تحکم محض است.

مینای مرحوم خراسانی در این مسأله اصول فقهی بر اساس سکویی است که از عناصر زیر تشکیل می‌شود:

۱ - ذاتی دانستن سعادت و شقاوت.

۲ - قاعده «الذاتی لایعلل».

لازمه قاعده فوق در این مسأله «الذاتی لایتغیر» می‌شود و آدمی که در ابتداء شقی خلق شده نمی‌تواند کار خوبی انجام دهد. اگر پرسیده شود: اگر خداوند کسی را شقی و ذاتاً بدکار آفریده آنگاه می‌آید او را عذاب می‌کند که چرا مرتکب کار بد شدی، آیا این مصداق اثم ظلم نیست -؟

ابن سینا با تکیه بر مقدمات فوق می‌گوید: این پرسش شبیه این است که بگویی «لَمْ جَعَلَ اللَّهُ النَّاهِقَ نَاهِقًا»: چرا خداوند الاغ را الاغ آفرید -؟ و این پرسش بی‌جایی است.

در جواب باید گفت: قیاس این دو سوال با همدیگر قیاس مع الفارق است و سه فرق اساسی بین این دو وجود دارد:

۱ - در این جا پرسش از دو صنف یک «نوع» است: چرا برخی از نوع بشر سعید و برخی دیگر شقی خلق شده‌اند؟ اما پرسش از خلقت الاغ پرسش از یک «نوع» است.

۲ - چون الاغ را با ماهیت الاغی آفریده است و الاغ بودن ذاتی اوست، از الاغ تکلیف شرعی نمی‌خواهد و مجازات اخروی نیز برای او در نظر نگرفته است به خلاف صنف شقی از نوع بشر.

۳ - شقاوت و سعادت دو مقوله «نسبی» هستند (غیر از معصومین) هر کس به میزانی از سعادت و به نسبتی از شقاوت برخوردار است.

بنابراین (بر فرض) اگر شقاوت و سعادت ذاتی هم باشند بی‌تردید کمیت (زیادی و کمی) آن در افراد قابل تعلیل است چرا فلانی بیش از فلانی سعید است؟ چرا فلان کس بیش از فلان کس شقی است؟

پس می‌توان به مرحوم علامه آخوند خراسانی گفت عوامل شکستن قلم شما به شرح زیر است:

۱ - جناب عالی در کتاب «کفایة الاصول» در مقام تدوین علم اصول و متدلوژی فقه هستید شما را با اراده خدا و اراده تکوینی خدا، چه کار؟ مگر می‌خواهی تکلیف الهیات، خدا شناسی، انسان شناسی، روان شناسی، حتی جامعه شناسی و بالاخره همه علوم انسانی را در این یک مسأله روشن کنی -؟!

چرا باید يك علم را آن قدر توسعه دهی که شامل همه علوم انسانی شود که هیچ، بل شامل فلسفه نیز بشود و فلسفه را با همه وسعت و کلیت موضوع و مسائش، در شکم يك مسأله فرعی جای بدهی -!!!

۲ - وقتی به خدا که يك واقعیت خارجی است و به اراده خدا که يك «وقوع خارجی» یا «فعل خارجی» یا هر چه نام نهدی، باز خارجی است با عینک منطق و فلسفه ارسطویی که منطق و فلسفه ذهن است و باید در عینیات ترمز کند، نگاه کنی و عنان قلم را هم چنان رها کنی و در مرکز عرصه واقعیات قرارگیری، قلمت غیر از شکستن و واماندگی راهی ندارد.

۳ - شما که این نبوغ و استعداد را دارید و دشمنان سیاسی نیز نتوانستند نبوغ، استعداد و فضیلت شما را انکار کنند و شما که پدید آورنده کتاب عظیم و دقیق «کفایة الاصول» هستید؛ چرا به تدوین فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام نپرداختید؟

۴ - شما و پیروانتان بی‌تردید در پاسخ پرسش اول خواهید گفت و می‌گوئید:

توسعه علم اصول و ارتباط دادن آن به مسائل «جبر و اختیار» لازم است؛ زیرا مسائل این علم به آن مربوط است.

همین پاسخ شما و سقوطتان به درون جبر، نشان می‌دهد که قبل از تبیین فلسفه اهل بیت علیهم السلام به تبیین فقه بل منطق فقه اهل بیت پرداخته‌اید و این شیوه و روش راهی غیر از شکسته شدن قلم و واماندگی ندارد. برای فقه اهل بیت علیهم السلام از فلسفه‌ای استمداد می‌جوئید که خود اهل بیت بیگانگی آن فلسفه با مکتبشان را اعلام کرده‌اند هم شفاهاً و هم عملاً بویژه در مقام عمل هیچ شیعه‌ای نمی‌تواند بگوید اهل بیت علیهم السلام به منطق و فلسفه ارسطویی (نعوذ باللّه) جاهل بوده‌اند و هیچ شیعه‌ای نمی‌تواند انکار کند که اهل بیت علیهم السلام آن منطق و فلسفه را به عنوان منطق و فلسفه مکتبشان اختیار نکردند.

وقتی که پایه يك مسأله از مکتب دیگر وام گرفته شود نتیجه آن نیز به آن مکتب اجنبی مربوط می‌شود چرا که «نتیجه تابع اخس مقدمات است» و چون چنین است قلم می‌شکند نه به دلیل کم فهمی و بی‌درکی دیگران بل این از بد «گزینی» شاست. اگر بگویید ما تنها «اصولی» هستیم و در این مقام مسئولیت تدوین منطق و فلسفه اهل‌بیت‌علیهم السلام با ما نیست. می‌گوییم: پس اصولتان را این قدر توسعه ندهید و به مباحث صرفاً اصولی پردازید و نیز از وام‌گیری خودداری کنید. این گونه روش‌ها موجب می‌شود که نخله اخباری بیش از پیش در مواضع خود اصرار و زرد و شکاف میان دو نخله وسیع‌تر شود و تفاهم را از دسترس خارج کند.

دست کم از علم انسان شناسی این قدر می‌دانیم که در برخورد دو جریان فکری، افراط يك طرف، زمینه را برای تفریط طرف دیگر آماده می‌کند بالاخره همه بزرگان اصولی و بزرگان اخباری ما انسان هستند و با نسبتی از این قاعده مستثنی نیستند. یادآوری: آخوند خراسانی این همه سوال، مشکل، پیچیدگی و... را که آفریده است همه در مسأله‌ای است که از اصول شناخته شده شیعه می‌باشد. اصل «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین»^۱ علاوه بر این که بنای پرآوازه شیعه است يك ویژگی مشخص اندیشه شیعی و یکی از پایه‌های مهم منطق و فلسفه اهل‌بیت به شمار می‌آید. آخوند از چنین بدیهه شناخته شده روی‌گردان شده و تن به پویش راه پر دست‌انداز داده است. در این مسأله که «آیا خداوند اعمال بد افراد را تکویناً اراده کرده است یا نه؟» تنها دو جمله کافی است: افراد اعمال خودشان را بر اساس امر بین الامرین انجام می‌دهند و بر اساس امر بین الامرین نیز مجازات می‌شوند.

وقتی که پیروی از منطق و فلسفه ارسطویی تفکر شخص را لوله‌کشی می‌کند مرد بزرگ و اندیشمند سترگی مانند آخوند این چنین گرفتار می‌شود.

اراده و اختیار انسان نیز مخلوق اراده خداوند است. خدا اراده کرده است که انسان در افعالش دارای اراده باشد و وقتی که يك فرد با اراده‌ای که خداوند به او داده يك عمل را انتخاب می‌کند با «تفویض» و اراده محض و تام خود انجام نمی‌دهد. پس اولاً انسان اراده و توان انتخابش را از خداوند گرفته است. ثانیاً وقتی اراده و انتخاب می‌کند باز هم به طور مطلق و کاملاً سرخود و بالاستقلال (استقلال فلسفی) نیست تا مصداق تفویض شود. بل امر بین الامرین.

فلسفه و کلام

در قسمت‌های متعدد این جزوه عنوان «فلسفه ارسطویی اسلامی شده» را به کار برده‌ام و می‌دانم که این عنوان برای دوست داران این فلسفه خوش آیند نیست آنان دوست دارند که فلسفه‌شان «فلسفه اسلامی» نامیده شود و همه‌جا نیز با همین عنوان تعبیر می‌کنند.

به گمانم اگر یکی از این بزرگواران این جزوه را تا این‌جا خوانده باشد دیگر دلیلی برای ناخوش آیندی و رنجش نمی‌ماند. با این همه باز يك نکته اساسی را توضیح می‌دهم: امروز ما عملاً يك فلسفه داریم به نام فلسفه اسلامی - و به قول من فلسفه اسلامی شده - و يك کلام داریم. یعنی کلام ما از فلسفه ما جداست و هر کدام، استاد خاص، کلاس ویژه، امتحان مخصوص به خود و نمره خاص خود را دارد.

و هم‌چنین متخصصین در فلسفه را حکماء می‌نامیم و متخصصین در کلام را متکلمین می‌خوانیم. مگر غیر از این است که فرق فیلسوف و متکلم این است که متکلم با تعهد به آیه و حدیث - با تعهد به قرآن و اهل‌بیت: - کار علمی و بحث علمی می‌کند و فیلسوف این تعهد را ندارد -؟

۱. عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم: از امام صادق علیه السلام راجع به جبر و تفویض پرسش شد، حضرت فرمود: نه جبر است نه تفویض بلکه منزلی است میان آن دو که حق آن‌جا است و آن منزل را نداند جز عالم یا کسی که عالم آن را به وی آموخته باشد.

پس این فلسفه که تعهدی در قبال قرآن و حدیث ندارد فلسفه اسلامی نیست. تنها با یک مراجعه اجمالی به کتاب «قواعد العقائد» علامه و نابغه بزرگوار و ارجمند خواجه نصیر طوسی می‌توانیم موارد تقابل و ناسازگاری‌های فلسفه و کلام و اختلافات اساسی‌شان را به شمار آوریم.^۱

این دوگانگی، یعنی یک فلسفه و یک کلام جدا از همدیگر داشتن چه معنایی دارد؟^۲ این دوگانگی برای مسیحیت برانزده بود؛ زیرا مسیحیت پولسی نه فلسفه داشت و نه می‌توانست فلسفه‌ای داشته باشد چیزی که پایه‌اش بر «تثلیت» باشد با هیچ عقل و منطقی سازگار نیست. مگر با توجیهاات وسیعی که عقل و تعقل را به بند کشاند و ادعا را بر دلیل مسلط کند؛ اما...

اهل بیت علیهم السلام:

اهل بیت علیهم السلام یک کلام و یک فلسفه ندارند بل فلسفه و کلام‌شان یکی است مگر می‌شود قرآن بدون تعهد به قرآن سخن بگوید مگر ممکن است اهل بیت علیهم السلام بدون تعهد به خودش حرف بزند.

پس یا این فلسفه مال اسلام نیست یا این کلام، کلام اسلام نیست و نباید عنوان آن را فلسفه اسلامی گذاشت. تنها عنوان «فلسفه اسلامی شده» سزاوار آن است که به صراحت باید گفت: در این اسلامی شدن نیز فلج است و نتایج خلاف اسلامی زیادی هم دارد.

اما کلام: کلام امروزی ما نیز مبتنی بر منطق ارسطویی است و می‌تواند در مفهومات بحث کند؛ اما حق ندارد در وجود واقعی خدا در صفات خارج از ذهن که عین وجود خدا هستند و در... بحث کند.

کلام اهل بیت همان فلسفه اهل بیت است و فلسفه اهل بیت علیهم السلام همان کلام اهل بیت علیهم السلام است. فلسفه اسلامی با کلام اسلامی فرقی ندارد. یعنی کلامش در بطن فلسفه‌اش نهفته است.

خلاصه‌ای از مباحث گذشته

خواننده توجه دارد که در این جزوه هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی کاملاً و در حدّ نهایت امکان به اختصار بسنده شده؛ زیرا:

۱. در مقدمه‌ای که بر کتاب قواعد العقاید مرحوم محقق طوسی نوشته شده، چهارده اختلاف از اختلافات مهم بین فلاسفه و متکلمین (اعم از معتزلی، اشعری، شیعی)، بیان شده که به رئوس آن موارد اشاره می‌شود.

۱ - تقدم در نفس زمان.

۲ - حال و عرض.

۳ - جوهر.

۴ - اقسام عرض.

۵ - متضادات.

۶ - تسلسل.

۷ - قدیم زمانی.

۸ - مناط مختار بودن فاعل.

۹ - موضع خلاف در داعی.

۱۰ - مقدورات و معلومات الهی.

۱۱ - صفت لذت خداوند.

۱۲ - حسن و قبح افعال.

۱۳ - غرض افعال التا این‌هی.

۱۴ - قاعده الواحد و نحوه صدور موجودات از خداوند. (رجوع شود به «قواعد العقاید» با مقدمه و تصحیح ربانی گلپایگانی).

البته این اختلاف‌ها در مبانی است و موجب می‌شود که در مسائل فرعی تعداد اختلاف‌ها به صورت تصاعدي افزایش یابد.

۲. شایان ذکر است که افرادی چون فخر رازی در میان اهل سنت و برخی در میان علمای تشیع سعی کردند که این دوگانگی را از بین ببرند؛ اما فخر رازی و امثال او از سوی فلاسفه کنار گذاشته شدند و تلاش بعضی از علمای شیعه هم به دلیل عدم افتراق بین کلام و فلسفه تدوین نشده شیعه به سرانجام نرسید و به سمت فلسفه ارسطویی کشیده شدند.

۱ - مقصود بررسی همه متون یا همه متنی از متون فلسفه ارسطویی نبوده و نیست. مراد تنظیم مقدمه‌ای است برای کتاب «تبیین جهان و انسان».

۲ - فلسفه، به‌ویژه فلسفه ارسطویی، تعقل است و بر بنیان تعقل مبتنی می‌شود اگر یک مبنای اساسی در یک سیستم و سازمان فلسفی غلط باشد همه سازمان و ساختمان آن فلسفه فرو می‌ریزد.

خشت اول گر نهد معمار کج تا ثریا می‌رود دیوار کج

بنابراین در ابطال یک فلسفه اثبات باطل بودن یکی دو مبنای اساسی آن کافی است در حالی که در این جزوه نادرستی همه اصول و مبانی فلسفه ارسطویی به شرح رفته است.

۳ - حتی به این بحث مختصر نیز نیاز نبود؛ زیرا فلسفه ارسطویی با همان منطق، با همان استدلال، با همان ادعای جدی بودن و جدی اندیشیدن و از مسلمات استفاده کردن، که در طبیعیات بحث می‌کرد (و همه آن‌ها باطل از آب درآمد و ثابت گشت که غیر از توهمات چیز دیگری نبوده‌اند) در الهیات نیز با همان منطق، با همان ادعای جدی بودن و جدی اندیشیدن و از مسلمات استفاده کردن، بحث می‌کند؛ نه چیز دیگر.

متأسفانه این ما هستیم که از این فلسفه باطل شده دست بر نمی‌داریم، فلسفه‌ای که خود به خود باطل شده حتی بطلانش نیازمند «ابطال» نبوده و نیست.

با همه این‌ها در پایان مباحث گذشته به عنوان جمع‌بندی یک نگاه مختصر به ویژگی‌های منطق ارسطویی و اشتباهات مبنایی فلسفه ارسطویی - که در قالب «حکمت متعالیه» نیز همین مبنای ناصحیح حضور دارند بل به اهمیت‌شان افزوده شده - داشته باشیم گرچه نوعی تکرار باشد:

الف) ویژگی‌های منطق ارسطویی:

- ۱ - منطق ارسطویی منطقی است از نظر انسجام، سیستم و سازمان، بس دقیق و صحیح.
- ۲ - منطق ارسطویی منطق «علم الذهن» و منطق «مفاهیم شناسی» است نه منطق عینیات و واقعیات.
- ۳ - الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص و نیز طبیعیات همه از موضوعات عینی و واقعی بحث می‌کنند و نباید از منطق ارسطویی که منطق ذهن است در این عرصه‌ها استفاده کرد.
- ۴ - سقوط بخش طبیعیات فلسفه ارسطویی نشان می‌دهد که این منطق اگر به عرصه عین و واقعیت وارد شود غیر از روی هم چیدن ذهنیات محض، کاری از پیش نمی‌برد. و واقعیات را به ذهنیات تبدیل می‌کند.
- ۵ - کارآئی این منطق در فلسفه اسکولاستیک برای اثبات تثلیث و در اسلام برای اثبات توحید، نشان می‌دهد که اگر این منطق به عرصه عینیات وارد شود تثلیث و توحید و هر چیز دیگر را می‌توان با آن سازمان داد.

ب) اشتباهات مبنایی فلسفه ارسطویی و حکمت متعالیه:

- ۱ - شمول دادن کاربرد «عقل» بر خداوند که خالق عقل است. خدا را قابل تحلیل و تعقل عقلی دانستن در حالی که عقل مخلوق خداوند و قهراً محدود است و خداوند نامحدود.
 - ۲ - خداوند را «علة العلل» دانستن، در حالی که خداوند خالق قانون علة و معلول است.
 - ۳ - انتخاب عنوان «صدر» یا «نشو» به جای «ایجاد» و «انشاء».
 - ۴ - سرایت دادن مسأله ذهنی «تفکیک وجود از ماهیت» به عرصه واقعیات و عینیات.
 - ۵ - سرایت دادن تناقض میان دو مفهوم ذهنی «وجود» و «عدم» به عرصه عینیات.
- که نتیجه می‌دهد «خداوند صرف الوجود» است در حالی که آن چه در واقعیت و خارج هست «شی» است نه «وجود» وجود یک مفهوم کاملاً ذهنی است.
- ۶ - فلسفه ارسطویی بر مبنای منطق ارسطویی (وقتی که با عینیات پیوند می‌خورند) راهی غیر از «وحدت وجود» ندارد.

- ۷ - فلسفه ارسطویی مفهوم صرفاً ذهنی «تشکیک» را به عینیات سرایت می‌دهد و در نتیجه با انکار واقعیات به سفسطه سقوط کرده و به ضد فلسفه تبدیل می‌شود و مصداق «نقض غرض» می‌گردد.
- ۸ - باور به «موجودات ممکن الوجود» با وصف «قدیم» با عنوان «مجردات» یا هر نوع دیگر در حالی که هیچ چیزی (غیر از خدا) فارغ از زمان (تغییر) و مکان نیست.
- ۹ - فلسفه ارسطویی توجه ندارد که: هر حادث به دلیل همان حدوثش محدود است و حدود هر شی (نفس حدود) مکان آن شی است.
- ۱۰ - فلسفه ارسطویی توجه نمی‌کند که: نفس «حدوث» یعنی «حرکت» و حرکت یعنی «زمان». چگونه ممکن است یک شی حادث، مجرد از زمان باشد.
- ۱۱ - گریز از «محدورین» در سوال «خداوند آن پدیده اولیه را از چه خلق کرد؟» عامل اولیه پناه آوردن ارسطویان به اصطلاح‌هایی از قبیل «صدور»، «عقل اول، عقل دوم تا عقل عاشر» است در حالی که اساس این سؤال غلط و سالبه به انتفای موضوع است.
- ۱۲ - گریز از سوال «خداوند قبل از آفرینش کائنات به چه کاری می‌پرداخت؟» ارسطویان را وادار کرده که به فرضیه مجردات که «قدیم» باشند، باور کنند در حالی که اساس سوال غلط و مصادره به مطلوب است و نیز مصداق تناقض به شمار می‌آید.
- ۱۳ - فلسفه ارسطویی بیش از هر فلسفه‌ای و بشدت دچار «جهل ایجادي» است که در چند برگ بعد، توضیح آن خواهد آمد.
- ۱۴ - همان‌طور که خواهد آمد: حرکت جوهری نه یک کشف است و نه یک ابتکار، بل حل مشکلی است که ارسطویان تنها برای خودشان ایجاد کرده بودند و تنها برای خودشان حل شده است. دیگران نه به این اشتباه دچار شدند و نه نیازی به حل آن دارند.
- ۱۵ - بحث حرکت جوهری، حرکت در عرض و تفکیک این دو از همدیگر حتی بر اساس خود ارسطویات نیز یک بحث بی‌هوده است؛ زیرا خودشان تصریح کرده‌اند که تفکیک جوهر و عرض صرفاً یک انتزاع ذهنی است با این همه این مسأله را به عینیات تسری می‌دهند.
- ۱۶ - حرکت یک «شی» است و هر شی یک وجود دارد و یک ماهیت، پس حرکت به دلیل وجودش «اصیل» است حال یک اصیل چگونه بر ماهیت که اعتباری است متفرع می‌شود؟ خواه در مبنای ابن سینا که حرکت را تنها در عرض می‌داند و خواه بر مبنای صدرا که حرکت را در جوهر و به تبع آن در عرض می‌داند چون جوهر و عرض هر دو ماهیت هستند.
- ۱۷ - اقتضای ایجابی و قهری فلسفه ارسطویی (به‌ویژه در قالب حکمت متعالیه) این است که: نفی جنس، نوع و فصل از خداوند لازم گرفته خداوند «صرف الوجود»، «حقیقه الوجود» باشد، آنگاه به توجیهاش می‌پردازد که «حقیقه الوجود» صرفاً یک مفهوم ذهنی نیست.
- ۱۸ - معنی توحید در فلسفه ارسطویی به‌ویژه در حکمت متعالیه «یکی کردن خدا و کائنات» است - همه اشیاء را یک شی واحد دانستن - توحید در قرآن و حدیث سلب الوهیت (با هر تاویل و توجیه) از همه اشیاء (غیر از خدا) است.
- ۱۹ - خدای ارسطو و ارسطویان و از آن جمله خدای حکمت متعالیه «فعل محض» است. توان «ایجاد»، «انشاء» و «خلق کردن» را ندارد. «منشأ» است نه «منشیء»، «مصدر» است نه حتی «صادر کننده»، «تماشاگر محض» است نه «فعال» و...
- ۲۰ - فلسفه ارسطویی همان‌طور که با جدّ و ادعای دقت، در طبیعیات بحث و استدلال می‌کند در الهیات نیز با همان جدّ و ادعای دقت، استدلال می‌کند با همان منطق و با همان شیوه و با همان برهان که مدعی است از مقدمات یقینی تشکیل می‌یابد. با همه این‌ها طبیعیاتش باطل و موهوم از آب درآمد، بی‌تردید الهیاتش نیز همین‌طور است. وحدت ابزار، وحدت شیوه، وحدت جریان استدلال، غیر از «وحدت در بطلان» چیزی را ایجاب نمی‌کند.

- ۲۱ - فلسفه ارسطویی غیر از اعتقاد به «انسان حیوان است» چاره‌ای ندارد. یعنی این مطلب از یافته‌های آن نیست تا بگوییم يك استنتاج علمي است بل لازمه قهري ابزار و شیوه و روش آن است.
- ۲۲ - فلسفه ارسطویی چاره‌ای غیر از «اصالت فرد» ندارد.
- ۲۳ - فلسفه ارسطویی بر اساس همان «اصالت فرد» چاره‌ای جز «لیبرالیسم» ندارد.
- یعنی این فلسفه نمی‌تواند «مکتب» باشد و ایدئولوژی - به قول خودشان حکمت عملي - بدهد در حالی که کسی شك ندارد اسلام (و هر دینی) مکتب است و ایدئولوژی و نسخه برای زندگی می‌دهد.
- ۲۴ - فلسفه ارسطویی نمی‌تواند به «شخصیت جامعه» معتقد باشد.
- ۲۵ - فلسفه ارسطویی نمی‌تواند حقوقی برای جامعه در قبال حقوق افراد قائل شود.
- ۲۶ - فلسفه ارسطویی در قالب حکمت متعالیه چاره‌ای جز تفکیک طریقت از شریعت ندارد.
- ۲۷ - اقتضای ایجابی و قهري فلسفه ارسطویی «نسبی بودن اخلاق» است به‌ویژه در قالب حکمت متعالیه.
- ۲۸ - فلسفه ارسطویی همان‌طور که می‌توانست تثلیث اسکو لاستیک را ثابت کند همان‌طور هم در اسلام بحث می‌کند و توحید را توضیح می‌دهد. پس بوسیله تسری دادن این فلسفه به عینیات هر چیز متناقض را می‌توان با آن اثبات کرد.

بخش سوم:

۱- حرکت جوهری ابتکار بزرگ صدر المتألهین.

۲- گام به گام با صدرا در چهار مسئله.

حرکت جوهری

افتخار صدرا و امتیاز بزرگ حکمت متعالیه:

هر فلسفه و فیلسوفی به «حرکت در اشیاء» - تغییر هر شی - (غیر از وجود خداوند) قایل بوده و هستند و کسی مشکلی به نام «آیا حرکت در جوهر است یا نه؟» نداشت و ندارد غیر از ارسطوییان.

وقتی که ارسطوییان مسأله وجود و ماهیت را توسعه دادند پس از سلب اصالت از ماهیت و اعتباری دانستن آن که یک مسأله ذهنی بود، آمدند روی «ماهیت منتزع» ماهیتی که اعتباری است و با وصف انتزاع ذهنی یک چیز اصیل نیست، بحث کردند و مسائل عینی و واقعی را بر این موضوع اعتباری ذهنی، بار کردند:

۱ - ماهیت یا جوهر است یا عرض.

۲ - جوهر قائم به نفس است و قائم به موضوع نیست.

۳ - عرض آن است که قائم به نفس نیست و قائم به موضوع است.

مرحله دیگر:

آیا حرکت و تغییر از خواص جوهر شی است یا از خواص عرض و اعراض هر شی؟ - ؟

از باب مثال: ابن سینا به بهمینار می گوید: حرکت در جوهر نیست؛ زیرا اگر جوهر تغییر یابد در طول این جلسه که من و تو با هم سخن می گویم نه من آن بوعلی می شوم که در اول جلسه بودم و نه تو آن بهمینار، پس حرکت و تغییر در اعراض است. شگفت است: از یک طرف «حرکت» را یک واقعیت، می دانند نه اعتباری محضه و از طرف دیگر این موضوع واقعی را بر ماهیت که اعتباری است مبتنی می کنند.

فلسفه ای که اساسش بر «رد و نفي تناقض» مبتنی است و اگر این اصل از آن گرفته شود حتی به صورت یک علم «ذهن شناسی» نیز باقی نمی ماند و متلاشی شده از بین می رود، این گونه به یک تناقض بزرگ؛ لیکن دقیق و تا حدی نا پیدا دچار می شود. ماهیت اصل می شود و حرکت از متعلقات آن در حالی که ماهیت اعتباری است و حرکت یک واقعیت و برخوردار از اصالت.

حرکت «شی» است و هر شی هم ماهیت دارد و هم وجود پس حرکت وجود دارد و وجود اصیل است چگونه این اصیل تبع و فرع ماهیت (جوهر یا عرض) می شود که خود اعتباری است؟!

این اشکال اساسی و مبنایی هم بر ابن سینا وارد است که حرکت را تنها در عرض می داند و هم بر صدرا که حرکت را هم در جوهر و هم به تبع آن در اعراض می داند. در کتاب «تبیین جهان و انسان» روشن کرده ام که در کائنات حرکت (تغییر، زمان یا هر نامی که بر این مقوله بگذارید و با هر لفظی تعبیر کنید) بنوعی عین ذات و هستی هر شی است و هر شی منهای حرکت مساوی شی منهای شی است.

یعنی حرکت هم در وجود و هم در ماهیت (جوهر و عرض) ممکنات است و در این جا به مشروح آن نمی پردازیم. مشکلی به نام «حرکت جوهری» اولاً مشکلی بود که خود ارسطوییان تنها برای خودشان ایجاد کرده بودند و سپس خودشان آن را حل کردند (روزی که صدرا حرکت در جوهر را اثبات کرد).

ثانیاً: اساساً کنار گذاشتن وجود و منحصر کردن حرکت به جوهر و عرض (که افتخار صدرا شده است). باز بر اساس جان فلسفه ارسطویی و نیز بر اساس نظر مبنایی اکثریت قریب به اتفاق آنان، یک «تناقض» است. مگر خود حضرات به «کمال وجود» مخلوقات و «سیر تکاملی وجود آن ها» قائل نیستند؟ سیر به کمال یعنی چه؟ غیر از حرکت معنی ای دارد؟ بزرگان این فلسفه همگی و از آن جمله خود صدرا همیشه سخن از کمال وجود گفته اند.

بنابراین هنوز ابتکار بزرگ صدرا ناقص است باید بر اساس منطق و اقتضای فلسفه اش می فرمود: حرکت وجودی، حرکت جوهری، حرکت عرضی هر سه هستند.

اما در حقیقت هیچ نیازی به این سخنان نبوده و نیست (و این همان مصداق خروج از قلمرو منطق و فلسفه‌شان و ورود به عرصه عین و جهان واقعیات است) همه فلاسفه و فلسفه‌های دیگر «شی» را در حرکت و تغییر می‌دانند و نیازی هم به این تفکیک‌ها که منشاء اصلی‌اش ذهن است، ندارند.

پس این ابتکار صدرا اولاً برای دیگران هیچ ارزشی ندارد ثانیاً اساس مسأله يك قیل و قال غیر لازم است ثالثاً اساس مسأله در مباحث عینی و واقعیات، ناصحیح است.

این چه بدیعه و نوآوری و ابتکار است؟ این غوغای حرکت جوهری چیست؟ چه کسانی و کدام منابعی ما را با این تشویق‌ها «هندوانه بغل» کرده و سعی می‌کنند بیش از پیش از فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام کنار بمانیم تا این مکتب حیات بخش نتواند اشتباه بزرگ بشریت را در فلسفه و علوم انسانی و فرهنگ و اخلاق، روشن کند در حالی که همگی عملاً درمی‌یابیم، درک کرده و اذعان داریم که راه و روش اهل‌بیت‌علیهم‌السلام سخت مؤثر و کارآیی منحصر به فرد دارد. کلام اهل‌بیت در بیان، سیاق و لسان خودش در قالب روح فلسفی خودش سازنده‌ترین، روشن‌گرتین، خرد ورزانه‌ترین، دلپسندترین، فلسفه و علم است.

فلسفه ارسطویی اسلامی شده، نه توان تبیین علوم انسانی روز را دارد و نه در این عرصه فایده‌ای دارد و نه کوچک‌ترین نیازی بر آن هست بل خودش مشکل بزرگ در این عرصه شده است.

يك «معارف ارسطویی» برای دانشگاه‌ها داریم نامش را «معارف اسلامی» گذاشتیم که هم سودی به دانشجو نمی‌دهد و هم تا حدی سیمای دین را در نظر او گونه دیگری جلوه می‌دهد.

دانشجو نه می‌تواند در دین عامیانه پدرش باقی بماند و نه این متن معارفی ما دین دل‌چسب و قانع کننده همه جانبه به او عرضه می‌کند و مجبوراً با چیز غیر صمیمی که با فطرت بشر انسی ندارد مواجه می‌گردد.

گذشته از همه مطالب اساسی در این موضوع، آخر کسی نیست بگوید يك دانشجوی دانشکده صنعتی را با «حرکت جوهری» چه انسی و چه کاری و چه فایده‌ای - ???

بیایم اعتراف کنیم که: در طول قرن‌ها کاری کرده‌ایم که در سطح علمی و اندیشه‌ای جهان تلقی بر این است که اهل‌بیت‌علیهم‌السلام و قرآن نه فلسفه‌ای دارند نه «انسان شناسی» و نه «روان شناسی» و نه «جامعه شناسی» و نه «علم اقتصاد» و نه «مدیریت» و نه... و مهم و دردآور این است که نمی‌دانیم چرا و برای چه سودی هنوز این راه را ادامه می‌دهیم.

اما در دنیا افرادی، مراکزی (غیر مسلمان) هستند که به خوبی می‌دانند و کاملاً برای‌شان روشن است که اهل‌بیت‌علیهم‌السلام هم فلسفه دارد و هم همه علوم مذکور را، آن هم صحیح‌ترین و سازنده‌ترین آن را ولی چون مال خودشان و متعلق به خودشان نمی‌دانند به آن نمی‌پردازند و ما را برای پیمودن راه بی‌فایده‌ای که قرن‌ها پیمودیم تشویق می‌کنند.

جهل طبیعی و جهل ایجابی:

جهل طبیعی: کار علم تبیین جهل‌ها و تبدیل آن‌ها به علم است پس «مجهول‌ها» موضوع‌های کار علمی هستند. بخش‌هایی، مواردی، چیزهایی و ابعاد بی‌شماری از این جهان هستی برای بشر طبعاً و طبیعتاً مجهول است که وظیفه علم (علی و سع البشریة) توضیح آن‌هاست.

جهل ایجابی: کار علمی در تکاپوی این تبیین، گاهی بطور قهري منجر به «ایجاد جهل» می‌شود، جهلی که طبعاً و طبیعتاً در واقعیت میان انسان و جهان هستی وجود نداشت تنها از خم و پیچ کوچی و پس کوچی‌هایی که راهپیمایان دانش آن را طی می‌کنند، ناشی می‌شود.

نمونه جهل ایجابی، همین مشکل «حرکت» است که در فلسفه ارسطوییان نسبت به «جوهر» پیش آمد. هر بینش و فلسفه‌ای با نسبتی دچار این «ایجاد جهل» می‌گردد. پس مجهولاتی که موضوع کار علمی می‌شوند و علم به تبیین آن‌ها می‌پردازد سه نوع هستند:

۱ - جهل‌های طبیعی شناخته شده: جهل‌هایی که انسان‌ها به آن‌ها توجه دارند و می‌دانند که برای‌شان مجهول است.

۲ - جهل‌های طبیعی شناخته نشده: جهل‌هایی که انسان‌ها به آن‌ها توجه ندارند. کشف و تبیین این نوع جهل‌ها بزرگترین افتخار علم و دانش است که تنها پی بردن به وجود آن‌ها خود علم بزرگی است تا چه رسد به تبیین آن‌ها.

۳ - جهل‌های ایجادي: جهل‌هایی که اساساً وجود نداشتند اگر چیزی بنام «کار علمی» در جهان وجود نداشت این گونه جهل‌ها نه به وجود می‌آمدند و نه مشکلی برای علم و اندیشه می‌شدند. این‌ها در حقیقت «خطا»های اهل دانش‌اند.

درست است هر بینش، هر فلسفه و هر علمی از این خطا مصون نیست؛ اما اگر هر دانش پژوهی توجه کند به روشنی درمی‌یابد که این ویژگی در فلسفه ارسطوییان يك «عنصر غالب» است و قلمرو وسیعی از صحنه آن فلسفه را به خود اختصاص داده است در حدی که اگر این بخش از آن کنار گذاشته شود چندان چیزی در ته این کاسه بس فراخ (فراخ‌تر از جهان هستی) نمی‌ماند.

فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام از این «جهل ایجادي» منزّه است. و همین نکته است که گاهی موجب می‌گشت امامان‌علیه‌السلام از شاگردان صمیمی‌شان مانند هشام ابن حکم، گله کنند یا به آنان پرخاش نمایند؛ زیرا آنان گاهی مسیری را می‌پیمودند که به ایجاد جهل منجر می‌گشت و احیاناً به حساب امام گذاشته می‌شد.

گام به گام با صدرا در چهار مسأله مهم

علت انتخاب این مسائل:

اکنون اشکال‌های مبنایی در چهار مسأله از کتاب «عرشیه» را مشاهده کنیم. انتخاب این مسأله‌ها برای آن است که مهم‌ترین مسائل حکمت متعالیه هستند و در حقیقت هدف نهایی آن به شمار می‌آیند. طبیعتاً این فلسفه باطل شده است و الهیات آن غیر از این چهار مسأله هدفی ندارد.

پیشاپیش باید توضیح دهم: همین چند مسأله را از متن اسفار نیز می‌توانستم انتخاب کنم. ترجیح عرشیه بر اسفار در این انتخاب به خاطر موارد زیر است:

۱ - عرشیه آخرین کتاب صدرا است.

۲ - به همین دلیل تکامل یافته‌ترین اندیشه صدرا به حساب می‌آید.

۳ - عرشیه پس از اشکالات (و نیز اعتراضات) و انتقاداتی که بر اسفار وارد شده، تدوین شده است و صدرا تا جایی که می‌توانسته جریان سخن و استدلال را به گونه‌ای پیش برده تا از آماجگاه تیرهای انتقاد به سلامت گذرد و یا دست کم نسبت به نکته‌های شبهه انگیز از جنبه توضیحی برخوردار باشد.

۴ - صدرا این مسأله‌ها را در عرشیه تعدیل کرده است و حتی از اساس نظریه خود که در اسفار آورده تزلزل کرده است او در اسفار دقیقاً به «وحدت موجود» - وحدت اشیاء - معتقد است اما در عرشیه به «وحدت وجود» تزلزل کرده است.

مسأله اول: وحدت وجود یا وحدت موجود:

کسی که از پیمایش منطق و فلسفه ارسطویی به «وحدت وجود» می‌رسد باورش توجیه‌پذیر است؛ زیرا منطق «مفهوم شناسی» و فلسفه «ذهن شناسی» می‌تواند چنین نتیجه‌ای را بدهد و همگان می‌توانند در تقابل با «عدم» بگویند: «مفهوم وجود يك مفهوم واحد است»؛ اما عقیده بر «وحدت موجود» آن هم از يك فیلسوف به هیچ وجه پذیرفته نیست گرچه يك صوفی مدعی شهود در چنین ادعایی آزاد باشد؛ زیرا او مدعی يك شهود شخصی و فردی است و این ادعا نمی‌تواند موضوع ردّ و قبول، نقض و ابرام شود. کسی که در موضوعی ادعای شهود شخصی می‌کند اگر به سفسطه هم برسد، حرف، سخن و مدعای او قابل بحث و نقد نیست هر کس در مورد سخن او یکی از دو موضع‌گیری را می‌تواند داشته باشد: پذیرش بدون بحث یا ردّ آن بدون بحث؛ اما رسیدن يك فیلسوف از طریق فلسفه به «وحدت موجود» غیر از سفسطه معنایی ندارد. اشیاء و موجودات جهان، واقعیات عالم هستی با این همه تمایزات و تکثرشان همگی يك شي واحد هستند. چنین نظریه‌ای غیر از انکار واقعیات معنایی ندارد و انکار واقعیات نیز غیر از مصداق اتمّ سفسطه معنایی ندارد.

صدرا با همان مقدمات، منطق و روش استدلالی که در اسفار به وحدت موجود می‌رسد با همان استدلال و منطق و روش در عرشیه تنها به وحدت وجود قانع می‌شود.

يك فلسفه‌اي که منسجم‌ترین و ریاضی‌گونه‌ترین منطق را در اختیار دارد و متعهد شده است پایه‌های برهانش یا از بدیهیات و مسلمات اولیه باشد و یا با برهان‌های این چنینی مسلم شده، باشد، چگونه در اسفار به وحدت موجود و در عرشیه تنها به وحدت وجود می‌رسد؟ کدام يك صحيح و کدام يك باطل است؟ -

بدیهی است صدرا در پایان عمرش از نتیجه‌ای که در اسفار گرفته عدول کرده و به بطلان آن حکم کرده است؛ اما در مقام نقد باید گفت نظریه و نتیجه‌گیری دوم نیز باطل است؛ زیرا مراد صدرا از وحدت وجود، وحدت وجودهای واقعی موجود در خارج و عینیت کائنات است نه وحدت مفهوم ذهنی وجود. همان ابزار و شیوه که در اسفار نتیجه باطل داده در عرشیه نیز ره آوردی باطل دارد.

بررسی مسأله وحدت موجود در اسفار:

اینک ابتدا عین عبارت اسفار را در این مسأله که در سه مورد آورده است در زیر مشاهده کنید:
تقریر اول:

در صفحه ۳۶۸ جلد ۲ چاپ مصطفوی، فصل ۳۴ به این موضوع پرداخته است:

«اعلم انّ واجب الوجود بسیط الحقیقة غاية البساطة وکل بسیط الحقیقة كذلك فهو کل الاشياء فواجب الوجود کل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء: بدان که خداوند «بسیط الحقیقة» است در غایت و نهایت بساطت و هر چیزی که حقیقتش این چنین بسیط باشد او همه اشیا است پس خداوند همه اشیا است هیچ کدام از اشیا خارج از آن نیست».

توجیه: می‌گویند نظر به این که صدرا به «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» معتقد است به چنین نتیجه‌ای رسیده است؛ اما: اولاً: سخن بالا به هیچ وجه بر پایه «تفکیک وجود از ماهیت» مبتنی نیست او نمی‌گوید: «وجود واجب الوجود وجود کل اشیا است» او می‌گوید: واجب الوجود کل اشیا است. یعنی قبل از تفکیک وجود از ماهیت اصل «شی» را مبنا قرار داده است نه «وجود منفک از ماهیت» را.

بحث تفکیک ذهنی وجود از ماهیت فرع بر «شی» است می‌گوییم: هر شی يك وجود دارد و يك ماهیت.

ثانیاً عدول صدرا از این نظریه و تنزل به وحدت وجود در کتاب عرشیه جایی برای این توجیه باقی نمی‌گذارد این توجیه از مصادیق مثل «متهم اعتراف می‌کند وکیل مدافع انکار می‌نماید» است.

بنیان‌گذار حکمت متعالیه پس از عبارت بالا می‌گوید: و برهانه... و به صورت مشروح بحث و استدلال می‌کند. نظر به این که خودش در عرشیه از این ادعا رجوع کرده و همین برهان و توضیح مشروح آن را مخدوش دانسته است لذا فعلاً از آوردن این عبارت مشروح، صرف نظر می‌شود.

صدر المتألهین به این ادعا و این موضوع سخت اهمیت می‌داده است و باید بدهد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد هدف نهایی حکمت متعالیه در الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص همین چند مسأله است. او سخت به باور خودش اصرار می‌ورزیده اصراری که به يك منتقد حق می‌دهد حتی از واژه «لجاجت» نیز در مورد او استفاده کند. او در هر مورد موضوع را با مناسبتی تکرار کرده است.

در صفحه ۱۱۰ جلد ۶ همان چاپ از^۱ نو يك فصل را به این موضوع اختصاص داده است و می‌گوید: «انّ واجب الوجود تمام الاشياء وکل الموجودات والیه يرجع الامور کلها.» در این عبارت جمله «وکل الموجودات» هیچ جایی برای تاویل باقی نمی‌گذارد حتی تاویل واهی مذکور بالا نیز در این جا راه ندارد او می‌گوید: خداوند همه موجودات است.

آن‌گاه باز به شرح و بیان برهان این ادعا می‌پردازد که باز به دلیل عدول خودش از اصل ادعا از آوردن آن صرف نظر می‌شود.

^۱ فصل دوازدهم از فصول «السفر الثالث في العلم الالهي».

صدرا براي اين «وحدت موجود» با دقت تمام برهان مي آورد و به توضيح مقدمات برهان مي پردازد تا هيچ جاي شبهه اي باقي نگذارد که در سطرهاي آتي به آن برهان خواهيم پرداخت.

تقرير دوم:

«الفصل الثاني عشر: في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها» سپس قبل از ورود به برهان اين ادعا، مي گويد: «هذا من الغوامض الالهيه التي يستصعب ادراكه الا علي من آتاه الله من لدنه علماً و حكمة: اين از غوامض الهيه است که درك آن سخت دشوار است مگر براي كسي که خداوند علم لدني و حكمة لدني به او داده باشد».

اين عبارت از رندي هاي صدرا است. اولاً هم مدعا و هم برهان آن براي همگان قابل درك است.

ثانياً: اگر ديگران (که مانند صدرا علم لدني و حكمة لدني ندارند) نتوانند اين مسأله غامضه را درك کنند با توضيحي که خود ايشان مي دهد، بدون علم و حكمة لدني، خواهند فهميد و گرنه تدوين و توضيح اصل مدعا و برهان آن از ناحيه صدرا لغو مي شود و يك شخصيت بزرگ که مدعي علم لدني و حكمة لدني است به کار بي فايده و «لغو» نمي پردازد. پس هيچ نيازي به اين عبارت نبود.

ثالثاً: اين عبارت در ذهن خواننده زمينه را آماده مي کند که اگر ادعای صدرا را مخدوش بدانند در خويشتن خويش شك کند نه در قول و طرز تفکر و برهان صدرا. در آن مثل مشهور گفته شده «صالح عملها مي بينند غير صالح عملها نمي بينند» و صدرا مي گويد:

دارندگان علم لدني سختم را تصديق مي کنند و هر کس حرف من را تصديق نکند عيب در خودش هست.

مشابه اين عبارت را در بيانات ائمه طاهرين مي توان يافت ليکن:

۱ - حتی از ائمه نیز با اين طول و عرض و عمق، چنين عبارتي صادر نشده است که موضوع را از غوامض الهيه بدانند و هم با اين ابهت و هيمنت آن را توصيف کرده آنگاه به توضيح آن پردازند که مصداق «لغو» باشد.

۲ - بودند صوفياني که ادعای معراج کرده و گاهي خودشان را هم دوش پيامبر صلي الله عليه وآله، کرده اند؛ ليکن علم لدني و حكمة لدني را به اين گونه كسي ادعا نکرده است. صدرا براي اكمال و تکميل اين رندي و براي آن که زمينه ذهني مذکور را در خواننده کاملاً ايجاد کند نه تنها ادعائي شبیه ادعای پيامبران و ائمه معصومين کرده است بل عبارت را در قالبی ريخته است (که به اصطلاح از مرگ بگير تا خواننده به تب راضي شود). تا بتواند ادعای او را در کنار ادعای پيامبران و امامان جاي بدهد.

برهان: برهانی که بر اساس علم و حكمة لدني تنظيم شده به شرح زير است:

صغري: الواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الجهات.

كبري: كل بسيط الحقيقة كل الاشياء.

نتيجه: فهو كل الوجود كما ان كلة الوجود.

نقد:

بر فرض صحت اين برهان و پذيرش آن بدون چون و چرا، وقتی که محمول در کبرای برهان «كل الاشياء» است؛ چرا نتيجه «كل الوجود» مي شود؟ چرا نمي فرمايد «فهو كل الاشياء»؟ آیا اين يك اشتباه است يا ناشي از يك نگرانی و عدم اعتماد به علم لدني خود؟ آیا بر صدراي بزرگ سزاوار است که مرتکب اشتباهي بشود که از يك طلبه مبتدي «منطق خوان» پذيرفته نيست - ؟ چگونه مي شود باور کرد بنیان گذار حکمت متعالیه در ابتدایي ترين مسأله و در الفباي منطق اين چنين دچار لغزش شود؟

تقرير سوم:

وي در جلد دوم صفحه ۳۸۶ براي همين ادعای «وحدت موجود» برهان را به شرح زير آورده است:

صغري: واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة.

كبري: وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء.

نتيجه: فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شي من الاشياء.

پس همان گونه که در هر دو مورد، ادعا «وحدت موجود» است - وحدت اشیاء است - برهان نیز در هر دو مورد همان «فواجب الوجود کل الاشیاء» یعنی «وحدت موجود» را نتیجه می‌دهد.

بنابراین نتیجه‌ای که در جلد ۶ آمده ناشی از عدم اعتماد به شیوه و استدلال خود، است. گرچه اتکاء به علم لدنی هم داشته باشد. و تاکید نتیجه با جمله «کما أنّ کله الوجود» نشان می‌دهد که وی دچار اشتباه مبتدیان نگشته بل یا در مقام رندی است که خواننده از ادعای «وحدت موجود» و برهان وحدت موجود، نتیجه «وحدت وجود» بگیرد یا شدت نگرانی، وی را به یک تنزل و احتیاط سوق داده و بر قلمش مسلط گشته و او را به این لغزش مبتدیان دچار کرده است؛ اما در برهان مجلد دوم این رندی یا این احتیاط کنار گذاشته شده و با مرادنگی تمام و گستاخی کامل هم ادعا و هم برهان بر «وحدت موجود» و «وحدت اشیاء» آمده است.

برهان برهان:

کبرای برهان که «کل بسیط الحقیقه كذلك فهو کل الاشیاء» فعلاً یک ادعاست و نیازمند برهان است. صدرا در توضیح و اثبات کبرای فوق می‌گوید: از جانبی می‌گوییم خدا هست و اگر از جانب دیگر بگوییم: خدا شجر نیست، خدا حجر نیست، خدا انسان نیست و... در این صورت وجود خداوند قائم می‌شود از «بودها» و «نبودها» - از هست‌ها و نیست‌ها - و به طور خلاصه: خداوند از دو حیثیت «هست» و «نیست» برخوردار می‌شود و «شی» و «لا شی» هر دو مقوم ذات او می‌شوند و نتیجه این «مرکب بودن خدا» می‌شود.

از هر «نیست» که شما بگویید و از هر شی‌ای که آن را از وجود خدا سلب کنید یک جنبه برای خدا داده‌اید و چنین وجودی مرکب می‌شود. به عبارت ساده‌تر: هر چیزی که شما بتوانید چیزی را از او سلب کنید آن چیز قهراً مرکب است. مثلاً این که می‌گویید «انسان شجر نیست» همین سلب شجریت از انسان دلیل مرکب بودن انسان است. بنابراین نمی‌توان هیچ شی‌ای از اشیاء را از خداوند سلب کرد.

صدرا بدین ترتیب «مفهوم خدا» را از «ترکیب» نجات می‌دهد؛ لیکن واقعیت خارجی وجود خدا را دچار ترکیب مرکبات خارجی می‌کند!!! بل مرکبات خارجی را عین خدا می‌داند.

چه می‌شد (مثلاً) اگر مفهوم خدا مرکب می‌ماند؛ اما ذات واقعی خداوند غیر مرکب می‌ماند؟! چه می‌شد اگر صدرا می‌فرمود: مفهوم خدا در ذهن از دو جنبه «هست» و «نیست» مرکب می‌شود؛ اما این مفهوم ذهنی مصداق خارجی ندارد و در خارج همه اشیاء غیر از خدا هستند؟

صدرا در موارد زیادی بدین گونه حکم کرده است همان‌طور که در فصل پنجم از موقف ثانی (جلد ششم) می‌گوید: «الفصل الخامس: ایضاح القول بان صفاته الحقیقه کلها ذات واحده لکنها مفهومات کثیره.»

همان‌گونه که در این عبارت صفات خدا را در خارج یک و واحد می‌داند با این که آن‌ها در ذهن مفهومات کثیره هستند یعنی به «عدم تطابق ذهن و خارج» رای می‌دهد و هیچ اشکالی نیز در آن نمی‌بیند؛ چرا در مسأله مورد نظر همین رفتار را نمی‌کند؟ چرا نمی‌گوید: سلب اشیاء از خداوند در عالم ذهن مرکب بودن خدای ذهنی را لازم گرفته است و این لازم نگرفته که خداوند واقعی را بسیط ندانیم و اشیاء را نیز از او سلب نکنیم -؟! این اولاً.

ثانیاً: برهان دوم به شرح زیر می‌شود:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه.

کبری: و کل بسیط كذلك لا یصح سلب شیء عنه (والأ صار مرکباً).

نتیجه: فالواجب تعالی لا یصح سلب شیء عنه (فالواجب تعالی کل الاشیاء).

اما روشن است که اطلاق کبرای این برهان مخدوش است؛ زیرا آن چه صدرا ثابت کرده مقید است نه مطلق؛ زیرا مقدمات

او را «مفهوم» ها و «مفاهیم» تشکیل می‌دهند پس باید بگوید:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه (مفهوماً و واقعاً).

کبری: و کل مفهوم بسیط كذلك لا یصح سلب مفهوم من المفاهیم عنه.

نتیجه: مفهومی الواجب لا یصح سلب مفهوم من المفاهیم عنه.

در این صورت هم برهان صحیح می‌شود و هم نظر به اصل «عدم ملازمه میان هر قضیه ذهنی با عینیت» گفتن چنین قضیه‌ای در عالم ذهن و علم ذهن شناسی هیچ اشکالی ندارد. آری ذهن این است و عالم ذهن چنین است. مشکل صدرا در این است که چون در صغری محمول «بسیط الحقیقه» هم می‌تواند به موضوع «مفهوم الواجب» حمل شود و هم می‌تواند به موضوع «واقعیة الواجب» حمل شود و هر دو قضیه صادق است از این اشتراک در صدق، دچار توهم اشتراک صدق در کبری می‌شود.

به دو قضیه زیر توجه فرماید:

۱- الواجب تعالی بسیط الحقیقه مفهوماً.

۲- الواجب تعالی بسیط الحقیقه واقعاً.

هر دو قضیه صحیح و صادق هستند اما تنها قضیه اول می‌تواند صغرا برای صدرا باشد.

به دو برهان زیر توجه کنید:

برهان اول:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه مفهوماً.

کبری: و کل بسیط الحقیقه مفهوماً لا یصح سلب مفهوم عنه.

نتیجه: مفهومی الواجب تعالی لا یصح سلب مفهوم عنه (مفهوم الواجب کل المفهومات).

این برهان صحیح است و یک نتیجه ذهن شناسی و مفهوم شناسی را به ما می‌دهد که در علم ذهن شناسی و نیز شناخت تطابق‌ها و عدم تطابق‌ها بهره زیادی به ارمغان می‌آورد.

برهان دوم:

صغری: الواجب تعالی بسیط الحقیقه واقعاً.

کبری: و کل شیء واقعی بسیط كذلك لا یصح سلب شیء عنه.

نتیجه: فالواجب تعالی واقعاً، لا یصح سلب شیء عنه. (فالواجب کل الاشیاء).

مشاهده می‌کنید که کبرای این برهان غلط است و از هر شیء واقعی (خدا باشد یا غیر خدا) می‌توان اشیاء دیگر را سلب کرد. اشیاء مرکب را از شیء مرکب (زید شجر نیست، حجر نیست و...) شیء بسیط را از شیء مرکب (زید خدا نیست) و اشیاء مرکب را از شیء بسیط (خدا شجر نیست، خدا حجر نیست و...).

مردم روزانه هزاران بار این گونه سلب‌ها را می‌کنند هیچ عاقلی، عقلی، خدایی، پیامبری و ذی شعوری این سلب‌ها را غلط و نادرست نمی‌داند. بل عکس این‌ها را خلاف، نادانی، بی‌خردی، ضد عقل و تعقل و دیوانگی می‌دانند.

یعنی کبرای «وکل شیء بسیط واقعی كذلك لا یصح سلب شیء عنه» در نظر همگان غلط است و از اوضح الواضحات می‌باشد.

پس چیزی که صدرا را دچار اشتباه کرده عدم تقیید قضیه در صغری و سرایت دادن «اطلاق صدق» در صغری به کبری است او باید اولاً صغری را مقید بیاورد گرچه اطلاق آن نیز صحیح است؛ لیکن اطلاق صغری با کبرای او سازگار نیست. و ثانیاً باید کبری را نیز مقید به «مفهوم» کند تا مقدمات برهان صحیح باشد و نتیجه صحیح بدهد.

نقص و اشکال این برهان صدرایی روشن و واضح است ولی نمی‌دانم چرا بعضی‌ها از مشاهده آن عاجزند؟! ظاهراً ادعای علم لدنی و حکمت از ناحیه صدرا این بعض را دچار خود کم بینی عجیب و درهم شکننده‌ای کرده است.

برای آزمایش همین برهان را بنویسید و به دست یک طلبه مبتدی‌ای که منطق ارسطویی را فهمیده است بدهید خواهید دید فوراً مخدوش بودن آن را به شما توضیح خواهد داد.

صدرا با این‌گونه برهان‌ها، ادعاهای کشف و شهودی و اشرافی صوفیان را مبرهن کرده است و با چنین برهان‌هایی میان اشراف اشرافیان و مشی‌مشاییان آشتی داده و حکمت متعالیه را بنا نهاده است.^۱

برهان دیگر برای وحدت موجود:

این موضوع یعنی «وحدت موجود» از موضوعاتی است که سخت مورد علاقه صدرا بوده است او در فصل دوازدهم از موقف سوم سعی کرده است که ثابت کند اقتضای ایجابی حکمت ارسطویی و مبانی حکماء غیر از وحدت موجود، نمی‌تواند باشد و نیز کوشش کرده که آرای آن عده از صوفیان که به وحدت موجود قائل هستند، را توضیح دهد و این گروه از صوفیان را «الصوفیة المحققین» نامیده است و با این قید صوفیانی که به وحدت وجود باور دارند و صوفیانی که احياناً نه به وحدت موجود قائل هستند و نه به وحدت وجود، کنار گذاشته می‌شوند ولی در کتاب عرشیه که خود صدرا به وحدت وجود تنزل می‌کند گروه دوم از صوفیان نیز مورد تایید وی واقع می‌شوند.

این فصل یکی از فرازهای «آشتی میان اشراف و فلسفه مشاء» است که صدرا سعی در انجام آن داشته است. وی در این فصل به توضیح چهار اصل می‌پردازد و در پایان اصل اولی می‌گوید: «فعلم من هذا ان الاشياء الكثيره المتكثرة الوجود توجد بوجود واحد.» و این تضاد ریاضی بل تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» را ادامه می‌دهد.

من سعی می‌کنم احترام این مرد بزرگ را طوری حفظ کنم که حتی سختم بوی از - خدای نکرده - تحقیر یا هر معنی منفی دیگر، نداشته باشد و صرفاً یک بحث نقدی علمی و فلسفی انجام دهم. در این جا هم می‌گویم «تناقض ریاضی یعنی بدیهی‌ترین سفسطه» همان‌طور که بزرگان سفسطایی یونان قدیم را سفسطایی می‌نامیم با حفظ کامل احترام شان؛ همان‌طور نیز بل بیش از آن با حفظ احترام و ارج بر نبوغ صدرا، این عبارت را به کار می‌برم.^۲

اگر من به جای او بودم و به آن مقدمات و سبک و شیوه او پیش می‌رفتم، ذره‌ای از «وحدت» فراتر یا کوتاه‌تر نمی‌رفتم؛ زیرا مقدمات و شیوه او ایجاب می‌کند که «کثرت» را خیال و توهم بدانیم و هیچ نیازی به باور به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، نبوده و نیست) و خودم را به این تناقض ریاضی گونه گرفتار نمی‌کردم.

صدرا برای کاستن از صدق و هیمنه «سفسطه» برای کثرت نیز حرمتی قائل می‌شود؛ لیکن سقوط به تناقض مذکور، سهمگینی این سفسطه را شدیدتر می‌کند در حدی که عقل و تعقل به مراتب بیش از آنچه در مشرب سفسطائیان کوبیده و مضمحل می‌شود، کوبیده و مضمحل می‌گردد.

اگر حکمت متعالیه با اصول ویژه‌اش از آن جمله اصل «وحدت موجود» و این تناقض، یک فلسفه است پس سفسطه سفسطائیان عالی‌ترین فلسفه است.

بررسی مسأله وحدت وجود در عرشیه

اینک مسأله را در کتاب عرشیه صدر المتألهین بررسی کنیم:

گفته شد: عرشیه آخرین کتاب صدرا است و او در این کتاب از «وحدت موجود» به «وحدت وجود» تنزل کرده است. یعنی جریان بزرگی از صوفیان را که به «وحدت موجود» معتقد هستند و شعار «الالحق» یا «ما فی جَبَّتِ الاّ اللّهُ» سر می‌دهند را از شمول این «آشتی بزرگ» کنار گذاشته و از مبرهن کردن شعارهایشان صرف نظر کرده است؛ لیکن مجدداً و دوباره بل برای چندمین بار (در اسفارو) در عرشیه این برهان را تکرار کرده است اما همان‌طور که پیشتر گفته شد صغری و کبری را بر اساس «شی» و «اشیاء» آورده و نتیجه «وحدت وجود» گرفته است نه وحدت موجود و وحدت اشیا.

نقد اولین مسأله عرشیه:

^۱ خود صدرا در این مورد می‌گوید «نحن جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقه للقوانین البرهانیة». اسفار، ج ۳.

^۲ ارسطو می‌گفت: «افلاطون گرامی است ولی حقیقت گرامی‌تر است». تاریخ فلسفه ص ۵۹.

صدرا در اولین مسأله عرشیه می‌گوید: «المشرق الاول: في العلم بالله وصفاته واسمائهم وآياته وفيه قواعد قاعدة لدنيّه في تقسيم الموجود و اثبات اولّ الوجود.»
نقد:

۱ - «العلم بالله»: این همان خشت اولی است که معمار حکمت متعالیه آن را می‌نهد این خشت نه تنها کج نهاده می‌شود بل اساساً موهوم است و چنین خشتی وجود ندارد؛ زیرا همان‌طور که پیشتر توضیح داده شد علم به «ذات الله» محال است و خداوند هرگز مشمول تحلیل عقلی نمی‌شود، ذات خدا قابل درک عقلی نیست عقل مخلوق خداست ذات خدا نه معقول است و نه عاقل، خداوند خالق عقل است. کیف یجری علیه ما هو اجراه.^۱

صدرا در موارد متعددی تصریح کرده است که خداوند «قابل تحلیل عقلی» است از آن جمله در جلد ۲ صفحه ۳۶۹ هنگام بحث از وجود خدا می‌گوید: «ولو بحسب العقل بضرب من التحليل» و نیز در جلد ۶ صفحه ۱۱۱ و ۱۱۲ می‌گوید: «ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله».

عقل مخلوق، خدا را که خالق است تحلیل می‌کند؟! عقل محدود، خدا را که نامحدود است تحلیل می‌کند؟! ولی واقعیت این است که عقل تنها می‌تواند صفاتی را برای خدا نسبت دهد و آن‌ها را عین ذات خدا بداند یا صفاتی را از خدا نفی کند؛ اما هرگز نمی‌تواند در ذات خدا به تحلیل بپردازد البته فرق میان این دو دقیق و ظریف است.

۲ - «قاعدة لدنيّه»: این همان ادعای لدنی و حکمت لدنی است که صدرا در اسفار و عرشیه قبل از ورود به این مبحث آن را به اصطلاح علم می‌کند که پیشتر با کمال حفظ احترام این مرد بزرگ گفته شد این يك رندي و رفتار رندانه است که صد البته وي بهره و افري در تحت تأثير گذاشتن خوانندگانش و پیروانش از این ادعا برده است.

۳ - «تقسيم الموجود»: با این عبارت سخن را از «موجود» شروع می‌کند لیکن خواهیم دید که «وحدت وجود» را نتیجه خواهد گرفت؛ نه «وحدت موجود» را بر خلاف اسفار.

به ادامه سخن صدرا توجه کنید: «انّ الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لايشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حدّ او نهاية او ما هية او نقص او عدم وهوالمسمي بواجب الوجود.»
نقد:

۱ - بنابراین خداوند در عین این که «موجود» یعنی دارای وجود خارجی و واقعی است و صرفاً يك مفهوم نیست، «حقیقه الوجود» هم هست. حقیقه الوجود يك مفهوم ذهنی است بدین ترتیب ذات خدا ابتدا موجود واقعی و سپس بلافاصله تبدیل به يك مفهوم صرفاً ذهنی می‌شود.

۲ - صدرا برای فرار از «مفهوم صرف شدن خدا» می‌گوید: «ونعني بحقيقة الوجود ما لايشوبه شيء غير الوجود» اما در حقیقت بر «صرف الوجود» و «مفهوم صرف ذهنی بودن» تاکید می‌کند.

اما لفظ «لايشوبه» سخت فریبنده است او خواننده را بین المخدورین قرار می‌دهد: یا باید بگویی وجود خداوند آمیزه دارد یا باید بگویی آمیزه ندارد. پس ناچاری بگویی آمیزه ندارد. و در این صورت غیر از حقیقه الوجود چیزی نیست.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: خدا هیچ آمیزه‌ای ندارد در عین حال صرف الوجود و مفهوم ذهنی هم نیست. می‌پرسی چگونه هم آمیزه ندارد و هم صرف الوجود نیست بل موجود است - ؟ می‌گوید: این حقیقت و واقعیت را هرگز درک نخواهی کرد عقل از این درک عاجز است؛ زیرا عقل مخلوق است و بنا است که در عالم مخلوقات به تحلیل بپردازد و نباید از قلمرو خود خارج شود.

خود صدرا در این مقال بین المخدورین قرار می‌گیرد: یا باید بگوید خدا حقیقه الوجود به معنای صرفاً مفهوم ذهنی است و وجود خارجی ندارد و «موجود» نیست و یا باید بگوید: مراد از حقیقه الوجود «موجود» است. همان‌طور که آغاز سخن را با «موجود» شروع می‌کند.

۱. آدرس این حدیث پیشتر گذشت.

اگر «موجود» است پس بنا بر مبنای او بی‌تردید «مشوب» است گرچه عموم، خصوص، حدّ، نهایت، ماهیة، نقص و عدم را از او سلب کنیم. بالاخره یا موجود است و مشوب و یا تنها وجود ذهنی است و غیر مشوب. مکتب اهل بیت علیهم السلام: خداوند موجود است و در عین حال مشوب هم نیست. سوال: چگونه ممکن است هم موجود باشد و هم غیر مشوب.

پاسخ: این که هر چیزی یا مشوب است و یا صرفاً و تنها وجود ذهنی می‌شود، یک قانون از قوانین طبیعت است، ناموسی از نوامیس کائنات است. این قانون و این ناموس شامل خدای کائنات نمی‌شود. شیوه بحث ارسطوییان از آن جمله حکمت متعالیه همیشه بر این پایه استوار است که قوانین کائنات را بر خدا شمول دهند در حالی که خداوند خالق این قوانین و نوامیس است نه مشمول آنها (کیف یجری علیه ما هو اجراه). این شیوه اساسی‌ترین و در عین حال غلط‌ترین پایه فلسفه ارسطویی است.

۳ - وقتی که ذات خدا را مشمول عقل و مشمول تحلیل عقل بدانیم آنگاه نفی عموم، خصوص، حدّ، نهایت، ماهیت، نقص و عدم، نتیجه‌ای ندارد غیر از نفی وجود واقعی خداوند پس از این مرحله هر چه سعی کنیم که به این مفهوم ذهنی یک هویت خارجی بدهیم بی‌فایده و توجیه محض، لفاظی محض، خواهد بود که هیچ معنای معقولی در بر نخواهد داشت. پس بهتر است بل لازم و ضروری است که از آغاز تعقل را بر ذات خداوند شامل نکنیم.

مگر اولین خشت منطق ارسطویی از «تصور» و «تصدیق» شروع نمی‌شود؟

چیزی، شیئی که قابل تصور نیست چگونه می‌تواند قابل تحلیل و برهان باشد؟

ذات خداوند قابل تصور نیست هر چه درباره خدا تصور کنی، هر تصویری که از خداوند داشته باشی آن خدا نیست بل مخلوق ذهن جناب عالی است. چیزی که «لایتصور» است چگونه می‌تواند موضوع منطقی یا فلسفی ارسطویی قرار بگیرد؟! فرض کنید من نمی‌گویم ذات خدا قابل تحلیل عقلی نیست، سخنم را پس می‌گیرم و حدیث «کیف یجری علیه ما هو اجراه» را که مرتب تکرار می‌کنم آن را نیز - در عین این که حکم مسلم عقلی است - کنار می‌گذارم و فرض کنید اهل بیت علیهم السلام نیز ما را از شمول دادن عقل بر خداوند نهی نکرده‌اند آن همه احادیث را کنار بگذاریم، با اساسی‌ترین مبنای خودتان چه کار می‌کنید؟

آیا اساس منطق خودتان را انکار و نفی می‌کنید چگونه شیء لایتصور را به زیر تحلیل‌های تصویری می‌کشید آنگاه بر اساس این اقدام ناصحیح به بحث و برهان می‌پردازید؟!

یا مدعی هستید که ذات خداوند قابل تصور است؟! چگونه اولین خشت و اولین مبنای‌تان را تکذیب می‌کنید؟ آیا توجه ندارید که با این شیوه کاخ فلسفه‌تان را داغون می‌کنید؟ آیا این اعتراف به موهوم بودن همه کاخ فلسفه‌تان نیست؟!

۴ - شاهد دیگر: خدا را مشمول عقل کردن آوارگی‌های زیادی را در پی دارد از آن جمله در همین عبارت بالا که صدرا «ماهیت» را از خداوند سلب می‌کند و درست هم هست؛ لیکن او به صورت مکرر به «هویت خدا» تصریح کرده است این چه تناقضی است که از طرفی می‌گوید خداوند ماهیت ندارد از طرف دیگر می‌گوید خدا هویت دارد. آیا ماهیت همان ماهویت نیست؟ ماهیت و هویت هر دو یعنی «چیستی» اگر کسی بگوید «خداوند چیست» پرسش بی‌جایی کرده است؟ این پرسش او مفهوماً و واقعاً غلط است؟

هم او حق دارد چنین پرسشی را بکند و هم پرسش او مفهوماً و واقعاً درست است.

بلکه مراد از نفی ماهیت این است که هر ماهیت و هویت که درباره خداوند تصور کنی خداوند آن نیست خالق آن است. اساساً خداوند وجودی است و موجودی است که وجودها و موجودها و ماهیت‌ها را پدید آورده است.

اما در شیوه ارسطوییان سلب ماهیت از خداوند درست با سلب وجود خارجی از خداوند مساوی می‌شود آنگاه به توجیحات می‌پردازند که خداوند وجود خارجی هم دارد لیکن با همه این توجیحات و پذیرش تناقض‌ها به وسیله توجیه، باز خدای‌شان در

خارج از ذهن «فعل محض» می‌شود «قماشگر محض» نه «فعال» که فعال بودن خداوند نص آیات و احادیث^۱ و اساس خدا شناسی عقلا است. خدایی که «فعل محض است» و فعال نیست و ناتوان از هر کار حتی ناتوان از «اصدار» بوده و «مصدر صرف» است، خدایی نیست که بتوان در پیشگاهش دعا کرد و چیزی از او خواست حتی نمی‌توان از او آمرزش طلبید.

صدرا در جلد ۶ صفحه ۲۷۸، از اتولوجیای ارسطو چنین نقل می‌کند «لما لم یکن له هویة انیجست منه الهویات». ابتدا ماهیت را به هر معنی و مفهوم از خداوند نفی می‌کنیم سپس هویت را نیز به هر معنی و به هر مفهوم از خداوند نفی می‌کنیم در این صورت جایی برای «هو» نمی‌ماند و درویشان و صوفیان بی‌چاره شده، دیگر نمی‌توانند «یا هو» بگویند.

حقیقت این است که ماهیت به هر معنی و مفهوم از خداوند سلب و نفی می‌شود و همین‌طور هویت لیکن به هر معنی و به هر مفهوم که ما انسان‌ها تصور کنیم. و گرنه خداوند هویت دارد هویتی که نه به تصور ما می‌آید و نه در ذهن ما مفهوم می‌شود^۲: قل هو الله احد و صدها «هو» که در قرآن و حدیث وجود دارد.

اما انسان‌های عاقل هرگز این هویت را درک نخواهند کرد؛ زیرا این هویت غیر از هویتهایی است که قابل تصور ذهن و قابل فهم ذهن انسان‌ها باشد. نفی این هویت از خدا مساوی نفی وجود خارجی و واقعی خداوند است و از توجیحات نیز کاری ساخته نیست. هیچ سفسطه‌ای به وسیله توجیحات، فلسفه نمی‌شود. چه بزرگوار و با صداقت بودند سفسطائیان اولیه که هرگز سعی در تبدیل کردن سفسطه‌شان به فلسفه نکردند.

سوال و جواب:

سوال: هر هویت محدود کننده است اگر خداوند هویت داشته باشد پس وجودش محدود است -؟

پاسخ: این که می‌گویید «هر هویت محدود کننده است» درست است و يك قانون و ناموس است لیکن یکی از قوانین و نوامیس این طبیعت و کائنات است. لطفاً این قانون را که مخلوق خداست بر خود خدا شمول ندهید.

۱. آیات بعنوان نمونه:

(۱) خالدین فیها ما دامت السموات والارض الا ماشاء ربك ان ربك فعال لما يريد. هود / ۱۰۷

(۲) فعال لما يريد. بروج / ۱۶

حدیث بعنوان نمونه:

«قال ابو عبد الله عليه السلام... هو متعال نافذ الارادة والمشيئة فعال لما يشاء: امام صادق عليه السلام فرمود: خدا مقامش عالیست، اراده و خواستش نافذ است، آنچه خواهد انجام دهد». اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۳

۲. در حدیثی سائل از امام علیه السلام در مورد هویت و ماهیت خداوند سوال می‌کند:

قال له السائل قلّه ائیة ومائیة؟ قال علیه السلام: نعم لا یثبت الشئی الا بائیة ومائیة:

سائل گفت: خدا را ائیت و مائیت باشد؟ فرمود: آری جز با ائیت و مائیت چیزی ثابت نشود.

اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۲

مرحوم صدر المتألهین در شرح خود بر اصول کافی در توضیح این حدیث می‌گوید: ائیت «وجود خاص اشیاء» است در مقابل مفهوم عام و مشترک «وجود» که بر همه چیز از واجب الوجود و ممکن الوجود، صادق است و مفهومی است ذهنی خارج از حقیقت اشیاء و از بیان امام معلوم شد که «مفهوم عام وجود» خارج از «وجود خاص» خداوند است.

سائل می‌گوید: آیا برای خداوند وجود خاصی غیر از مفهوم عام وجود، هست؟

نقد: همین اعتراف صدرا کافی است که خداوند «وجود خاص» دارد. یعنی خداوند «خصوصیت» دارد. اکنون این خصوصیت را هر چه می‌خواهید بنامید: هویت، ائیت، ماهیت یا هر لفظ و تعبیر دیگر.

صدرا ادامه می‌دهد:

اما مائیت یا ماهیت دو معنی دارد اول ماهیت در مقابل وجود چنان که گوئیم ماهیت ممکن خارج از وجود اوست و عموم و اشتراک عارض این ماهیت شود پس خدا ماهیت به این معنی ندارد.

دوم: ماهیت یعنی ما به الشئی هو هو است و برگشت این عبارت به حقیقت ذات است و مائیت در کلام سائل و امام علیه السلام به این معناست که برای خدا ثابت فرموده است پس هویت با ماهیت فرق دارد.

نقد: پس در نتیجه معلوم می‌شود که خداوند به هر صورت مائیت و ماهیت دارد لیکن نه مثل روال رندانیا از سنخ مائیت و ماهیت ممکنات.

اما این بیان وی چگونه می‌تواند با سایر سخنان و باورهای او در اسفار و بویژه با همین مطلب او در عرشیه سازگار باشد؟ اثبات خصوصیت برای خدا در توضیح این حدیث و نفی هر خصوصیت از خدا در متن عرشیه، آیا تناقض نیست؟!

باز نگاهی دیگر به اولین جملات عرشیه: ان الموجود اما حقیقه الوجود او غیرها و نعني بحقیقه الوجود ما لا یشوبه شیء غیر الوجود من عموم او

خصوص...

من نیز دچار تناقض شدم! خدا هويت دارد اما محدود نيست. نه اين تناقض نيست؛ زيرا مي گويم خدا هويت دارد ولي حقيقت اين هويت چيست، نمي دانم. اينقدر مي دانم که هويتي است غير از هويتها «شيء لا کالاشياء» شما که هويت راحتی با اين معنی هم از خدا نفي مي کنيد چاره اي نداريد بگويد «ليس بشي». و آن خدای «فعل محض» و «غير فعال» را نیز باده ها توجیه بر عقل تان تحميل مي کنيد.

من مي گويم «له هوية لا کالهيوات» مي پرسيد آخر آن هويت چيست؟ مي گويم نمي دانم. شما از اين نمي دانم پرهيز مي کنيد و مي خواهيد بوسيله عقل که مخلوق خداست خدا را تحليل کنيد. اشکالی ندارد همين کار را انجام دهيد ليکن در اين پيمائش به دهها «نمي دانم» بزرگ تر از «نمي دانم» من سقوط مي کنيد و اعتراف هم مي نماييد. فرق ميان من و شما در اين است که در آخر کار شما واقعات ملموس خارجي را انکار مي کنيد و در عين فيلسوف بودن ره آوردي غير از سفسطه نداريد.

در اينجا اشعار محمود شبستري را در اين مسأله نمي آورم و اعلام مي دارم که مباني و ره آورد و اشراقات او را نیز نمي پذيرم؛ زيرا هر کس و هر فلسفه و هر اشراق و هر کشف و شهود که غير از راه و روش قرآن و اهلبيت عليهم السلام را پيموده همه شان اجاق هاي هستند که دودشان از يك دودکش خارج مي شود.

او عقل را ناتوان از درک ذات خدا و مخلوق محدود، مي داند اما به جاي عقل به عشق متوسل مي شود در حالی که مطابق مکتب و فلسفه قرآن و اهلبيت عليهم السلام عشق نیز مخلوق خدا و ناتوان تر از عقل و محدودتر از آن است و چون چهارچوبه معيني ندارد حد و مرز حقايق و موهومات را هرگز نمي تواند بشناسد. ليکن شبستري ناتواني عقل را به صورت زيبا توضيح داده است.

ادامه سخن صدر را در چگونگي وجود واجب الوجود:

فنفقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجوداً لكن اللازم باطل بدیهةً فكذا الملزوم: پس مي گوييم اگر «حقيقت الوجود» موجود نباشد لازمهاش اين است که هيچ شي از اشياء نمي تواند موجود باشد ولي باطل بودن لازم، روشن است - چون مي بينيم که اشياء وجود دارند - پس همين طور است ملزوم. پس حقيقت الوجود موجود است و واقعت خارجي دارد.

نقد:

۱ - بلي حقيقت الوجود در خارج هست و انکار آن عين سفسطه است اما حقيقت الوجود بدون هويت حتى آن هويت که ارسطويان نامش را «فعل محض» - فعليت محض - مي گذارند غير از مفهوم ذهني چيزي نيست و نمي تواند در خارج موجود باشد از يك طرف نامش را «حقيقت الوجود» بگذاريم و از جانب ديگر هر هويت را از او نفي كنيم و در عين حال بگويم در خارج موجود است اين مغالطه اي بيش نخواهد بود. درست مانند مغالطه «مشوب و شوب» که گذشت.

فلسفه قرآن و اهلبيت عليهم السلام: هر موجود هويت دارد و گرنه نمي تواند وجود خارجي داشته باشد؛ ليکن هويت خدا «هوية لا کالهيوات» است.

۲ - ارسطويان ظاهراً از «نمي دانم» هراسي دارند و به اصطلاح نه مي خواهند عقل را تعطيل کنند و نه مي خواهند حد و مرزي براي کاربرد عقل قائل شوند و لذا چتاره راهي ندارند که بگويند «خداوند عقل محض» است نه خالق عقل، و ذات خداوند را قابل تعقل مي دانند.

صدر در صفحه ۲۷۰ جلد ۶، اسفار مي گويد: «وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ماسواه».

اشکالها:

الف) خداوند عقل محض است: اين همان عبارت اخراي «فعل محض» است.

ب) اين عقل يا همراه با «تعقل» است يا نيست در صورت دوم بي هوده است و در صورت اول تعقل يك حرکت است و ذات خداوند منزّه از حرکت است.

ج) اگر ادعا شود «در عین عقل محض بودن تعقل هم هست بدون حرکت» می‌گوییم این چگونه ممکن است تا چه رسد به واجب، این تناقض نیست؟ می‌گویند «نمی‌دانم» پس بهتر است از اول لقمه را به دور سر نچرخانیم و بگوئیم عقل به ذات خدا راه ندارد.

حکمت متعالیه هر چه هست برای خودش محترم با این همه نباید نامش «فلسفه یا حکمت اسلامی» گذاشته شود؛ زیرا در فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام عقل مخلوق خداست و خداوند نه عقل است و نه عاقل و نه ذاتش قابل تعقل، او خالق عقل، خالق عاقل‌ها، خالق تعقل است. در هیچ جایی از قرآن و حدیث خداوند «عاقل» خوانده نشده است.

خداوند عالم است نه بوسیله عقل، عالم است نه به وسیله تعقل، عالمی که عقل و عاقل و تعقل را آفریده است. پس اختلاف میان فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام با ارسطوئیات و حکمت متعالیه یک اختلاف مبنایی و بس اساسی است.

حکمت متعالیه بس محترم است و هر کس می‌تواند پیرو آن باشد ولی کسی که پیرو قرآن و اهل بیت علیهم السلام است حق ندارد از آن پیروی کند تا چه رسد که نام آن فلسفه اسلامی باشد.

حتی به فرض این که فرمایش آنان صحیح است و ما نه می‌فهمیم و نه توان فهم آن را داریم در این صورت نیز یک پیرو اهل بیت علیهم السلام حق پیروی از حکمت متعالیه را ندارد؛ زیرا قرآن و اهل بیت علیهم السلام ما را از پیروی چیزهایی که نمی‌فهمیم منع کرده‌اند. خداوند متعال می‌فرماید: «ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا: پیروی مکن از چیزی که فهم و علم آن را نداری؛ زیرا سمع، بصر و فؤاد هر کدام از آنها در دنیا و قیامت مسؤلیت دارند.»^۱ و آیات و هم چنین حدیث‌های متعددی نیز وجود دارد.

حقیقت این است که کسی توان فهم را از دست می‌دهد که لوله‌کشی شود و به اصطلاح فکر و اندیشه‌اش کانالیزه گردد و صد البته سخن از اتهام و متهم کردن دو جانبه یا یک جانبه نیست سخن از هر دو طرف با انگیزه حقیقت‌جویی است گرچه به دلیل ناچاری هر دو طرف از الفاظ نامناسب استفاده می‌کنند؛ زیرا برای ادای این مفهوم لفظ دیگری وجود ندارد و یا می‌خواهند بدون تعارف بحث علمی بکنند؛ چرا باید از حقیقت بگریزیم به راستی نفهمیدن، نفهمیدن است از سوی هر کس و از هر جانی که باشد.

ادامه سخن صدرا:

«اما بیان الملازمه فین غیر حقیقة الوجود اما ما هیه من الماهیات او وجود خاص مشوب بعدم او قصور، و کل ما هیه غیر الوجود فهی بالوجود موجوده لا بنفسها، کیف ولو اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم یکن نفسها، نفسها، فضلا ان یكون موجوده: اما بیان ملازمه: زیرا چیزی که غیر از «حقیقة الوجود» باشد یا ماهیتی است از ماهیات یا وجود خاصی است که آمیزه‌ای از عدم و نقص و قصور دارد و هر ماهیت غیر از وجود است و به وسیله وجود موجود می‌شود نه به نفس خودش و اگر ماهیت بنفسه و مجرد از وجود در نظر گرفته شود حتی نفسش نیز نفسش نمی‌شود تا چه رسد موجود باشد.

نقد:

۱- ابتدا باید موضوع بحث به طور مشخص تعیین شود. بحث صدرا در موجود خارجی است یا در وجود ذهنی. بدیهی است که موضوع بحث موجود خارجی است نه خدایی که وجود ذهنی داشته باشد. و خودش در آغاز بحث بالفظ «موجود» این مسأله را تعیین کرده است؛ لیکن استدلال او مبتنی بر «تفکیک وجود از ماهیت» است همه ارسطوئیان اعلام کرده‌اند که این تفکیک فقط یک انتزاع ذهنی است و در خارج از ذهن وجود و ماهیت هر چیز یک «شی واحد» هستند پس این تفکیک در خارج باطل و فاقد حقیقت است و هیچ کاربردی ندارد و استدلال بر مبنای این انتزاع ذهنی در مورد موجودات خارجی (خواه خدا و خواه خلق) بنا کردن حقایق بر پایه «بی حقیقت» است پایه‌ای که فاقد حقیقت است.

اگر این «ابتنای حقایق بر فاقد حقیقت» را از استدلال صدرا بردارید دیگر چیزی نمی‌ماند.

^۱ سوره اسراء / ۳۴.

۲ - ما مي گوييم: برعكس: آنچه در خارج وجود دارد «موجود» است نه «حقیقة الوجود» حقیقة الوجود غير از مفهوم ذهنی، چیزی نیست و چون شما نمی توانید (و نمی توانیم) هويت خدا را درك كنيد براي سلب هر هويت از خدا او را به مفهوم صرفاً ذهنی تبدیل مي كنيد.

و موجود در خارج يا خدا و موجد است و يا مخلوق و موجد.

۳ - مي فرمايد: چیزی كه غير از «حقیقة الوجود» باشد دو چیز است:
الف) ماهيت.

ب) وجود خاص مشوب به عدم و قصور.

این شیوه مصداق «خود گفتن و خود شنیدن» است ما مي گوييم وجود را آنطور تبیین نکن بگو: وجود يا واجب است و يا ممکن. همان طور كه در ابتدای هر متن از متون تان مي گوييد.

و سپس بگو: موجود يا واجب است يا ممکن.

و سپس بگو: وجود يا موجد است يا موجد.

و آن گاه بگو: وجود يا خالق است يا مخلوق.

و بالاخره بگو: وجود يا متغير است يا قیوم.

و همین شیوه «خود گفتن و خود شنیدن» نیز مبتنی بر اصل ذهنی «تفكيك وجود از ماهيت» است كه مصداق اتم مغالطه مي باشد. شما در آغاز مي گوييد: واجب الوجود، ممكن الوجود، ممتنع الوجود، آن گاه در پايان به «وحدت وجود» مي رسيد پس آنچه مي ماند تنها ماهيات است پس بهتر است در آغاز بگوييد: وجود يا واجب است يا ممتنع^۱ و ديگر نامي از ممكن نياوريد؛ زیرا نمی توانید آن وجود واحد را به دو بخش تجزيه كنيد و بگوييد يك بخش از اين واقعيّت واحد، واجب است و بخش ديگر ممكن؛ زیرا دچار تناقض مي شويد.

آيا مبناي اوليه تان غلط است يا نتيجه گيري نهايي تان غلط از آب درمي آيد؟ -

ممكن است بفرماييد مادر آغاز «مفهوم كلي» را به واجب و ممكن و ممتنع تقسيم مي كنيم نه وجود را، مي گوييم همین طور هم هست چون ممتنع صرفاً يك مفهوم ذهنی است و وجود خارجي ندارد؛ ليكن اگر مرادتان از تقسيم كلي به سه قسم، تقسيم تنها ماهيت است با فرض فارغ از وجود، در اين صورت صرفاً تصورات ذهنی را تقسيم مي كنيد. پس چرا اين مفهوم هاي ذهنی صرف را در همه جاي فلسفه تان مبناي واقعيّات قرار مي دهيد؟

فلسفه قرآن و اهل بيت عليهم السلام هنگام بحث از واقعيّات نه كاري با وجود فارغ از ماهيت و هويت دارد - چرا كه چنین وجودي را تنها مفهوم ذهنی و مخلوق ذهن مي داند - و نه كاري با ماهيت و هويت فارغ از وجود زیرا ماهيت فارغ از وجود نیز غير از يك انتزاع ذهنی چیزی نمی باشد.

فلسفه ارسطويي در عرصه «شناخت شناسي» يك بينش «اصالة الذّهن» است ليكن حكمت متعاليه حتی از اصالة الذّهن هم سقوط مي كند و اگر با دقت، نظر شود نه بر اصالة الذّهن، نه بر اصالة العين و نه بر امر بين الامرين بل به هيچ پايه اي جز خيال، مبتنی نیست حتی در خيال بودن نیز يك خيال منسجم نیست. چیزی است كه دائماً در تناقضات ميان عين و ذهن، تناقضات جديد احداث مي كند با تناقض كار مي كند و نتايج متناقض مي دهد.

۴ - اين كه صدرًا مي فرمايد: چیزی كه غير از حقیقة الوجود باشد دو چیز است:

الف) ماهيت.

ب) وجود خاص مشوب به عدم و قصور.

اولاً: اين يك استقراء ذهنی است به عبارت ديگر يك استقراء تصوري است و مي تواند به دليل عدم حجيت استقراء (كه يكي

از باورهاي اساسي ارسطويّان است) زير سوال برود.

^۱ مراد «مفهوم يا واجب الوجود است يا ممتنع الوجود». لفظ «وجود» جهت صراحت بيشتري و شفافيت سخن به كار گرفته شده است.

ثانیاً: اگر این استقراء ذهنی و عقلی را حجت بدانیم باز زمینه استقراء از قلمرو مخلوقات خارج نمی‌تواند شود؛ زیرا هر چه ذهن و عقل شما داوری کند در محدوده مخلوقات است نه شامل ذات خداوند.

۵ - صدرا در این بیان می‌خواهد ثابت کند که «حقیقه الوجود» در خارج از ذهن وجود دارد و «موجود» است و برای این سخنش برهان می‌آورد. اینک بررسی برهان او:

مقدم: لو لم يكن حقيقة الوجود موجوداً.

تالی: لم يكن شيء من الاشياء موجوداً.

وضع تالی: لكن الاشياء موجود.

نتیجه: فحقیقة الوجود موجود.

ولی این برهان صدرا نادرست است و شکل صحیح این برهان چنین است:

مقدم: لو لم يكن حقيقة الوجود موجوداً بالشيئية.

تالی: لم يكن شيء من الاشياء موجوداً.

وضع تالی: لكن الاشياء موجودة.

نتیجه: فحقیقة الوجود موجودة بالشيئية (لا بما هو حقيقة الوجود).

نتیجه‌ای که صدرا در برهان بالا می‌گیرد نتیجه‌گیری مطلق از مقید است. شی حقیقه الوجود است با قید شیئیت، نه حقیقه الوجود محضاً.

چیزی که صدرا را از توجه به این حقیقت باز می‌دارد گریز از يك چیز است و آن این است که اگر بگوییم خداوند «حقیقه الوجود محضاً» نیست و یا اگر بگوییم حقیقه الوجود موجود نیست و صرفاً يك مفهوم ذهنی است نتیجه این می‌شود که خداوند «شی» شود و لازمه این، مقید شدن خدا است و خداوند از هر قیدی منزّه است.

او توجه ندارد این که «هر شی عبارت است از حقیقه الوجود مقید به شیئیت» يك قانون و يك ناموس از قوانین و نوامیس خلقت است و خداوند مشمول این قانون و این ناموس نیست. خود این قانون مخلوق خداوند است. خداوند شی است در عین حال مقید نیست و برای همین اصل به ما گفته‌اند خداوند «شیء لا کالاشیاء».

درست است: اگر يك مخلوق کاملاً بسیط و بی‌نهایت و کاملاً مطلق فرض شود در آن صورت گریز صدرا از این محذور صحیح می‌شود لیکن این فقط يك فرض محال است.

از این جا روشن می‌شود: هر گاه ذات خدا را مشمول تعقل و تحلیل عقلی قرار دهیم هر برهانی بیابیم چنان غلط خواهد بود که هر کس به غلط بودن آن توجه خواهد کرد گر چه شخصیتی مانند صدرا از آن غافل باشد.

فلسفه قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام می‌گوید: خدا شی است (نه حقیقه الوجود محضاً) لیکن مشمول قوانین اشیا نمی‌شود.

می‌گویند: چگونه می‌شود که شی باشد ولی مشمول قوانین اشیا نباشد؟ می‌گوییم: نمی‌دانم. اگر همین را می‌دانستم خودم - نعوذ باللّه - خدا می‌شدم. و فرق خدا و مخلوق همین است.

و هر کس این نمی‌دانم را نگوید دچار اشتباهی می‌شود که مبتدیان دچار آن نمی‌شوند.

بالاخره صدرا باید جواب بگوید: آیا این حقیقه الوجود که شما آن را در خارج ثابت می‌کنید «شیء ام لا شیء»؟ - ؟ اگر شی است پس این همه زحمت به هدر رفت و در پایان کار به همان اول برگشتید و مصداق «کرّ علی مافر» می‌شود و هیچ کس و هیچ عاقلی حتی خود ارسطوییان و خود صدرا نمی‌تواند بگوید: خدا حقیقه الوجود است و این حقیقه الوجود لا شیء است. خود صدرا در همین مسأله نیز لفظ شی را در مورد خدا به کار برده است.

دعوا سر لفظ نیست هر نامی می‌خواهید برای خدا بگذارید اما نمی‌توانید خدا را لا شیء بدانید.

فلسفه قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام می‌گوید: خدا شی است و حقیقه الوجود فارغ از شیئیت صرفاً يك مفهوم است لیکن خدا

«شیء لا کالاشیاء».

صدرا در این بیان می‌خواهد همه اشیاء خارجی را حقیقه الوجود کند و نتیجه بگیرد هر چه هست حقیقه الوجود است. بدیهی است که این همان سرایت دادن مفاهیم ذهنی و ذهنیات به عالم خارج و واقعیات است او با تمسک به اعتباری بودن ماهیات نتیجه می‌گیرد، هر چه در خارج هست فقط حقیقه الوجود است که نتیجه‌اش وحدت وجود است، به ادامه بیان صدرا توجه فرمایید:

«وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود و خصوصية اخري وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمي وكل مركب متاخر عن بسيطه مفتقر اليه: و اگر آن وجود غیر از حقیقه الوجود باشد پس در آن ترکیب است، ترکیب از وجود بما هو وجود و از خصوصیت دیگر و هر خصوصیت که غیر وجود باشد پس یا عدم است و یا عدمی. و هر مرکب متاخر از بسيط خودش می‌باشد و نیازمند آن است».

نقد:

۱ - صدرا از آغاز کلام تا این جا خواننده را بین المحذورین قرار می‌دهد می‌گوید: یا باید بگویید خداوند حقیقه الوجود است یا به یکی از دو محذور زیر سقوط می‌کنید:

الف) خداوند حقیقه الوجود بعلاوه ماهیت است. در این صورت خداوند مانند سایر ماهیات مرکب می‌شود.

ب) خداوند حقیقه الوجود است بعلاوه یک خصوصیت. در این صورت آن خصوصیت یک شیء است، یک وجود است، باز خداوند مرکب می‌شود از حقیقه الوجود و آن خصوصیت.

بنابراین چاره‌ای نیست جز این که گفته شود خداوند حقیقه الوجود محض است.

اما اولاً: او توجه ندارد که با این سبک و روش خدا را از ترکیب برکنار می‌کند لیکن به این طریق اساس وجود خدا را از بین می‌برد چون حقیقه الوجود فارغ از شیئیت، فارغ از خصوصیت، غیر از مفهوم ذهنی چیزی نیست.

ثانیاً: باز نتیجه این می‌شود که خداوند «لا شیء» باشد هم در خارج و هم در ذهن؛ زیرا «شیئیت» نیز خصوصیت است.^۱

صدرا در سطرهای بعدی می‌گوید: «والعدم لا دخل له فی موجودیة الشيء و تحصله» با این جمله می‌خواهد بگوید: خداوند اگر شیء است در مقابل لا شیء، شیء است. و این شیئیت به معنی خصوصیت نیست. وی توجه ندارد که لا شیء یعنی عدم و مقابل عدم وجود شیء است نه خود شیء. پس شیء وجود است با خصوصیت. عدم در خارج عدم است و فارغ از هر خصوصیت. وجود هم با فراغت از خصوصیت باز در خارج عدم است نه وجود،^۲ آنچه در خارج هست وجود مع الخصوصیة است و گفته شد که این «وجود مع الخصوصیة» ترکیب را لازم گرفته است لیکن این قانون فقط کائنات است و خودش مخلوق خداست و شامل خدا نمی‌شود. اگر این سخن را نپذیرید باید خود این قانون را قدیم و خدایی در کنار خدا بدانید. پس چاره‌ای ندارید مگر این که ذات خدا را مضمول عقل و تعقل قرار ندهید.

ثالثاً: لطفاً یک بار بگویید «وجود» بار دوم بگویید «حقیقه الوجود» آیا میان این دو فرق هست یا نیست؟؟ اگر فرقی نیست

پس این چه هیاهوست و اگر فرقی هست پس همین فرق خودش خصوصیت است چون «فرق» یعنی خصوصیت.

با این شیوه‌ها و با این استدلال‌ها که صدرا دارد به هیچ جایی نمی‌توان رسید غیر از این که دچار مصداق «کرّ علی ما فرّ» شویم.

هر طور فکر کنید و هر روش و منطقی را در پیش گیرید این «خصوصیت» هست.

حتی اگر برای فرار از خصوصیت بگویید «واجب الوجود کل الاشياء»، زیرا کل الاشياء بودن خود خصوصیتی است که از

حمل محمول بر موضوع حاصل می‌شود:

موضوع: واجب الوجود.

محمول: کل الاشياء.

^۱ در آخرین پی‌نویس بیان صدرا از «شرح اصول کافی» او، نقل شد که خود او به «خصوصیت وجود خدا» بطور نصّ اعتراف کرده است.

^۲ پیشتر گفته شد: وجود نقیض عدم است. و در تناقض هشت وحدت شرط است. و چون عدم غیر از ذهن و عاء و مکانی ندارد پس نقیض آن که وجود باشد غیر از ذهن و عاء و مکانی ندارد. بنابراین وجود فارغ از شیئیت و فارغ از خصوصیت در خارج نبوده و نیست و صرفاً یک خیال محض است.

هر حملي خصوصیت است نفيّاً و اثباتاً. موضوع خدا باشد یا خلق و از این گرداب رهایی نیست مگر این که ذات خدا را مشمول عقل خودمان نکنیم و مشمول قوانین خلقت و طبیعت ننماییم و حمل در قضیه «واجب الوجود هو حقيقة الوجود» نیز دقیقاً اعلام يك خصوصیت است.

اینجا است که ارزش فلسفه اهل بیت علیهم السلام و آن همه نهی که از «تعقل در ذات خدا» کرده‌اند روشن می‌شود به راستی هیچ علمی علم نیست مگر منشأش بیت اهل بیت علیهم السلام باشد و هر علمی از این چهارچوب خارج باشد نه تنها علم نیست بل خطرناک‌تر از جهل است.^۱

اگر هر خصوصیت را از خداوند سلب کنیم نمی‌توانیم این خصوصیت را که واجب الوجود ممکن الوجود نیست، ممتنع الوجود نیست انکار کنیم. لطفاً یکبار بگویید «وجود» و یکبار دیگر بگویید «واجب الوجود» فرق این دو لفظ به این دو مفهوم چیزی نیست غیر از خصوصیت. اگر سخن در مفاهیم است و سرایت دادن مفاهیم به واقعیات، هرگز نمی‌توان خصوصیت را از هر وجود سلب کرد.

ادامه سخن صدرا:

«وکل مرکب متأخر عن بسیطة مفتقر الیه و العدم لا دخل له فی موجودية الشيء و تحصله وان دخل فی حدّه و مفهومه: و هر مرکب از جزء خودش (از بسیطی که جزء آن است) متأخر است و عدم، دخالتی و نقشی در موجودیت شیء و هستی آن ندارد. گرچه نقشی در حدّ و مفهوم آن دارد».

نقد:

۱ - مسأله «عدم ترکیب ذات خدا» و نیز «عدم ترکیب وجود هر چیز از دو وجود» گذشت و می‌دانیم که هر شیء يك وجود دارد یا مع الماهية یا مع الالوهية. و این «مع» توضیح داده شد.

۲ - راجع به جمله «هر مرکب از جزء خودش متأخر است» گفته شد اگر شما ذات باری تعالی را مشمول عقل و قوانین خلقت نکنید هیچ ترکیبی لازم نمی‌آید.

۳ - مراد صدرا از «عدم، دخالتی و نقشی در موجودیت شیء ندارد» این است که گمان نکنید این که می‌گوییم خدا وجود دارد و عدم نیست این «عدم نبودن» خصوصیتی است برای خدا.

ما می‌گوییم: این درست؛ لیکن این که می‌گوییم «خداوند واجب الوجود است» آیا «وجوب» خصوصیت او نمی‌شود آن هم يك خصوصیت انحصاری و همین‌طور «ازلیت»، «قدیم بودن» و...

درست است همه صفات خدا عین ذاتش است؛ اما این لازم نگرفته که ذات خداوند صرف الوجود، حقیقه الوجود و فعل محض، فعلیت محض، باشد که همه این‌ها مفاهیم ذهنی هستند و وجود خارجی ندارند. شما وقتی این ملازمه را تصور می‌کنید که قوانین خلقت را بر خدا حاکم گردانید.

۴ - صدرا در همه جا و از جمله این‌جا تعبیر «شیء» را آورده است و سعی می‌کند حقیقه الوجود را شیء خارجی قلمداد کند. ادامه سخن صدرا:

«وثبوت کل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية او صفةً اخري ثبوتية او سلبيةً فهو فرع علي وجود ذلك الشيء والكلام عائد اليه فيتسلسل او ينتهي الى وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر ان اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعترها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة امكانية ولا ماهية ولا يشوبها عموم جنسي او نوعي او فصلي او عرضي عامي او خاصي. لان الوجود متقدم علي هذه الاوصاف العارضة للماهية.»

^۱ امام باقر علیه السلام به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه، فرمود «شرقاً و غرباً لن تجدا علماً صحيحاً الا شيئاً يخرج من عندنا اهل البيت»: به مشرق بروید، به مغرب بروید هرگز علم صحیح نخواهید یافت مگر چیزی که از نزد ما اهل بیت به دست‌تان برسد. باز فرموده است «کل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»: هر علمی که از این بیت بیرون نیامده باشد، باطل است. بحار، ج ۲ ص ۹۲ و ۹۴.

ترجمه: و ثبوت هر مفهوم بر شی و حمل آن مفهوم بر آن شی - خواه آن مفهوم ماهیت باشد و خواه صفت دیگر، صفت ثبوتی یا سلبی - فرع است بر وجود آن شی و همین‌طور می‌رود یا به تسلسل یا به «وجود محض» منتهی می‌شود که غیر از وجود چیزی با آن آمیزه نباشد و این «وجود بحت» حقیقی است که حد، نهایت، نقص، قوه، امکان و ماهیت ندارد. و نیز آمیزه نمی‌شود با آن، عموم جنسی، نوعی، فصلی، عرضی عامی و عرضی خاصی.

نقد:

۱ - بنیان‌گذار حکمت متعالیه در این بخش از عبارت، جان کلام را ارایه داده و تصریح کرده است که موضوع بحث مفاهیم ذهنیه است نه واقعیات خارجی. ما فعلاً می‌گوییم همه این سخنان درست آنچه لازم است اثبات تطابق و انطباق این قضایا در خارج از ذهن و در عالم واقعیات است ولی شگفت این است که او بحث ذهنی می‌کند و نتیجه‌گیری عینی و خارجی می‌کند. حتی اگر اصل «اصالة الذهن» فلسفه ارسطویی را بپذیریم باز انطباق و تضاد این داورها که مخصوص عرصه ذهن هستند با واقعیات، بر اساس همان اصالة الذهن نیز محال است؛ زیرا ارسطوئیان تصریح می‌کنند که همه این تفکیکات که در این عبارت آمده حقیقی در خارج ندارند.

۲ - تقدم وجود بر ماهیت و عرض خاص و عام اولاً مبتنی بر اصالت وجود است و ثانیاً این تقدم به اصطلاح «تقدم ارزشی» - تقدم اصالتی - است نه تقدم زمانی. و در کائنات و عرصه مخلوقات شی بدون ماهیت وجود ندارد و موضوع ادعایی «مجردات» نیز پیشتر بحث شد که مجردی یا «ممکن الوجود قدیم» در عرصه مخلوقات و حادثات، وجود ندارد.

۳ - باز استفاده از لفظ «شوب» یک نوع ایجاد محذور برای خواننده است که یا باید بیان صدر را بپذیرد و یا ناچار به «مشوب بودن وجود خداوند» قائل شود.

۴ - جریان سخن در هر مورد شامل خدا و مخلوقات است اما همه این سخنان اعتباری کردن همه چیز غیر از حقیقة الوجود است که همه چیز، خدا و مخلوقات حقیقة الوجود می‌شوند «وحدت وجود» محقق می‌شود اما:

الف) این روند شیمی گرانه که صدر همه چیز را از صافی می‌گذرانند و در عالم هستی اعم از خدا و خلق غیر از حقیقة الوجود نمی‌ماند و همه اشیاء فقط یک «حقیقة الوجود» می‌شوند پس چه معنایی برای اساسی‌ترین پایه فلسفه ارسطویی که می‌گوید: «واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود» می‌ماند؟ هر چیز واجب الوجود می‌شود. امکان و امتناع فقط مال ماهیت می‌گردد. یعنی حتی در عالم مفاهیم و عرصه ذهن. آیا آن پایه اساسی درست است یا این نتیجه‌گیری نهایی؟ -؟

ب) «وجود بحت» یعنی «وجود محض». خود «وجود» با فراغت از هر چیز یک مفهوم صرفاً ذهنی است وقتی قید «بحت» می‌آید ذهنی‌تر می‌شود.

ج) درست است خداوند ماهیت، عرض خاص و عرض عام ندارد و این‌ها همه از ویژگی‌های مخلوقات است و همین‌طور هر خصوصیت که خصوصیت مخلوق باشد: اما ذات خداوند «وجود محض» نیست بل «وجود خداوند» است: وجود الله و لایشوبه شیء حتی الحصوصية بالمعنى الخلقى.

۵ - درست است هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید حقیقة الوجود در خارج از ذهن وجود ندارد و هر کسی خواهد گفت وجود دارد؛ لیکن سخن در این است که حقیقة الوجود بما هي حقیقة الوجود در خارج هست یا حقیقة الوجود بما هي «موجود» در خارج وجود دارد؟ -؟

۶ - نظر به این که مستمسک صدر در این مسأله «لزوم ترکیب» است بهتر است کمی در معنای اصطلاحی مرکب درنگ کنیم:

در مفهوم و مصداق مرکب دو اصطلاح و دو مفهوم و یک واقعیت داریم:

۱ - ترکیب مفهومی: مانند مرکب بودن هر موجود از وجود و ماهیت. این ترکیب فقط در ذهن متصور می‌شود و مخلوق ذهن است در خارج چنین ترکیبی غیر از توهم چیزی نیست.

۲ - ترکیب مفهومی دوم، ترکیب شیمیایی است: مانند مفهوم ذهنی مرکب بودن هوا، آب، انسان، درخت، اتم و... این نیز یک مفهوم ذهنی است؛ لیکن مطابق خارجی و مصداق خارجی دارد.

۳ - ترکیب واقعی: مانند مرکب بودن اتم، هوا، آب و... در خارج از ذهن و واقعیت عینی، این ترکیب عین واقعیت است در مخلوقات.^۱

صدرا می‌خواهد خداوند را از ترکیب مفهومی اول نجات دهد ولی در این مسیر دچار سه اشتباه می‌شود:

الف) مفهوم خدا را از ترکیب مفهومی منزّه می‌کند، نه خدای واقعی را چرا که تفکیک ماهیت و وجود و این دوگانه کردن، صرفاً یک انتزاع ذهنی است و چنین تفکیکی در خارج وجود ندارد.

ب) در عوض، خدای واقعی را که در خارج از ذهن وجود دارد دچار ترکیب واقعی می‌کند که سخن مکرر او را از اسفار در برگ‌های پیش مشاهده کردید: ان واجب الوجود کل الاشياء.

ج) او در این جا (عرشیه) می‌خواهد از «وحدت موجود» دست بردارد و تنها به «وحدت وجود» قانع شود ولی توجه ندارد که برهان همان برهان اسفار است باید همان نتیجه وحدت موجود را نتیجه دهد.

۷ - می‌فرماید: فظهر ان اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء غير الوجود.

در این عبارت به «حقیقه الوجود» آن هم پس از پالایش ذهنی و کنار گذاشتن همه مفهومات که ذهن از یک موجود تصور می‌کند، لفظ «محض» را افزوده است این تاکید چیزی برای موجودات باقی نمی‌گذارد مگر یک مفهوم صرفاً و محضاً ذهنی و این حتی «اصالة الذهن» نیست بل پرستش ذهن است.

این بیان چیزی از موجودات باقی نمی‌گذارد مگر «خیال» نه واقعیتی می‌ماند و نه حقیقتی.

هستی جز یک تصور ذهنی چیزی نمی‌شود. آیا این سفسطه نیست.

مرادش از «اصل موجودية كل موجود» همان «اصالة الوجود» است یعنی صدراي بزرگ در این مسأله از آغاز تا این جا به حرف تازه‌ای نرسیده با این همه مقدمات، تازه به همان مسأله اصالة الوجود رسیده است که خودشان تصریح می‌کنند این یک مسأله صرفاً ذهنی است و تفکیک وجود از ماهیت در خارج از ذهن یک امر غلط است.

لفظ «موجودیت» و مفهوم آن با پسوند مصدری «یت» که در این جا آورده غیر از یک کاربرد و مفهوم ذهنی چیزی دارد؟! آری بر اساس «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» اصل موجودیت هر موجود همان محض حقیقه الوجود است. مگر اصالة وجود غیر از این معنی دارد؟ این همه چرخانیدن سخن و به پیچ و خم انداختن آن، برای چیست؟ چه چیز تازه‌ای از آن حاصل می‌شود؟ صدرا می‌خواهد آن قدر به جریان سخن پیچ و خم بدهد تا اعتباری بودن بل خیالی و توهمی بودن جهان واقعیت بل جهان واقعیت و خدای جهان، در ذهن خواننده دقیقاً جای گیرد تا پس از حذف واقعیات آنچه می‌ماند فقط یک صرف الوجود، محض حقیقه الوجود، باشد. بدیهی است در این صورت خواننده مسحور شده غیر از «وحدت وجود» به چیزی نخواهد رسید و واقعیات خارجی را غیر از خیال چیزی نخواهد پنداشت.

باشد، اشکالی ندارد، اما چنین نویسنده‌ای و چنین خواننده‌ای نباید از سفسطایی بودن و تصریح به آن ابایی داشته باشد. سفسطه چیست؟ سفسطه یعنی «شک در واقعیت جهان خارج از ذهن»؛ لیکن اینان حتی در واقعیت نداشتن جهان خارج از ذهن، شک هم ندارند بل یقیناً و قطعاً به واهی بودن آن فتوا می‌دهند.

۱. در منطق چهار تحلیل و به تبع آن چهار ترکیب داریم:

۱ - تحلیل عقلی: مانند تحلیل مفهوم انسان به جنس و فصل.

۲ - تحلیل طبیعی: مثل تحلیل آب به اکسیژن و هیدروژن.

۳ - تحلیل صنعتی: مانند تحلیل کاغذ به پنبه و آهک.

۴ - تحلیل فیزیکی: مانند تحلیل صندلی به چوب و میخ. المنطق. ص ۱۱۱

مورد اول یک تحلیل ذهنی است و صدق آن در خارج هنوز مورد اختلاف است که در واقعیت خارج جنس و فصل انسان چیست؟ و بیشتر گذشت که منطق‌های ارسطویی تعریف «الانسان حیوان ناطق» را باصطلاح علی الحساب، به کار می‌برند.

مورد دوم، سوم و چهارم هم می‌توانند یک تحلیل صرفاً ذهنی (نظری محض) باشند و هم می‌توانند یک تحلیل عینی و آزمایشگاهی باشند، آنچه مهم است معنای ترکیب از دیدگاه فلسفی است نه اصطلاح منطقی آن، گرچه چندان فرقی در این مقال میان‌شان نیست.

صدرای بزرگ در این مسأله ابتدای سخن را با «موجود» شروع کرده است و آن را به دو قسم تقسیم کرده است «حقیقه الوجود» و «غیرها» و از همان ابتدا و نیز در این جای کلامش به وضوح روشن است که مراد او از «موجود» نیز «موجود ذهنی» است؛ نه «موجود خارجی».

بنابراین، این اصل اعتقادی او، نه تنها بر وجوب پیروی عین از ذهن استوار است بل واهی و خیالی بودن عین را مسلم می‌دارد. این طرز تفکر به روح و جان فرهنگ و بینش جامعه نفوذ می‌کند و چنین فلسفه‌ای در بینش مردم تأثیر می‌گذارد (و گذاشته است آن هم به صورت ریشه‌دار و گسترده) نتیجه‌اش بدبختی‌ها و خیره‌سری‌های اساسی زیر است که در زندگی سرنوشت جامعه عملاً پیش می‌آید:

۱ - مردم از واقعیات غافل شده و خود و جهان هستی را کاملاً وارونه تصور می‌کنند و دچار جهلی اساسی، جهلی که تاریخ‌تر از هر جهل و مادر همه جهلهاست، می‌شوند.

۲ - شریعت، حقوق، اخلاق و... همه و همه واهی بل فرع بر واهیات می‌شود. وقتی که خودیت خود افراد واهی می‌شود چه جایی برای مالکیت، زوجیت، حسن، قبح، انسانیت، کرامت و عدالت می‌ماند؟.

۳ - کار، صنعت، هنر، سازندگی، پیشرفت و مدیریت همه بر اساس واقعیات خارجی است وقتی که واقعیات انکار شود، دیگر موضوعی برای این‌ها نمی‌ماند.

آری تنها یک چیز می‌ماند: آن خدای ذهنی که فقط «حقیقه الوجود» است و موجودات دیگر نیز حقیقه الوجود محض هستند پس همه موجودات خدا هستند و بالعکس خداوند همه موجودات است و این خدا عاشق خود است پس آنچه هست فقط عشق است فقط عشق و بس. چنین فلسفه‌ای حق دارد بگوید: بهره‌جویی از پسران امردجان هستی بل مقصود هستی است.^۱

۴ - شگفت است این فرهنگ تارک دنیایی و پشت‌پا به دنیا زدن (منهای عشق)، به حدی بر فرهنگ مسلمانان مسلط گشت که حتی افراد مقدس و متعبد و حتی متحجران با همه روحیه ضد فلسفه که داشتند، ناخودآگاه این واهی بودن واقعیات را در جان و دل خود جای دادند و بدین ترتیب مسلمانان یک جامعه خیالباف، فاقد روحیه کاری، فاقد روح تحقیق در واقعیات، دور از صنعت، اجنبی با سازندگی و... بار آمدند و گدای آستانه جامعه‌های کافر، شدند. و شگفت‌تر این که همه این نکبت‌ها و نکبت‌باری‌ها به حساب اسلام گذاشته شد.

انا الحق گویان صوفیه از یک طرف و توجیه‌گران فیلسوف مآب از طرف دیگر با توجیه شعارهای آنان، امت پیامبر صلی الله علیه وآله را بدین روز انداختند. وقتی که تو مصداق انا الحق شدی دیگر نیازی به کار نداری مگر خدا کارگری می‌کند؟! مگر خدا کارگر است؟!

وقتی که خدای ارسطوییان، خدای حکمت متعالیه «وجود بحت» و «محض حقیقه الوجود» و «فعلیت محض» می‌شود؛ ناتوان از فعل و کار، «تماشاگر محض» و «عشق محض»، «شاهد محض و مشهود محض» می‌شود و صوفیان ما همه مخلوقات را خدا می‌کنند و فلاسفه ما این خیالات صوفیان را با استخدام فلسفه مبرهن(!) می‌نمایند چه دلیلی، چه انگیزه‌ای برای کار و صنعت می‌ماند؟

وقتی که «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زده شد» گدایی آستانه کافران و مشرکان چه عیبی دارد؟ بگذار کافران بدبخت کار کنند ما بخوریم ما که الحمدلله به مقام خدایی رسیده‌ایم.

آیا کسی در این جامعه نیست که به ره آورده‌های حکمت متعالیه جامعه شناسانه بنگرد و این همه تأثیرات منفی آن را در جای جای جامعه حتی در زوایای روح ما مشاهده کند؟

با یک گل بهار نمی‌شود: مردی می‌آید با همه آشنایی با حکمت متعالیه باز آن ابر مردی خویش را حفظ می‌کند و فریاد می‌زند: خدا خود کارگر است. شعار کار می‌دهد و می‌گوید: ما می‌توانیم خودکفا باشیم و به گدایی آستانه کافران خاتمه دهیم؛

^۱ یا: پل و معبر است برای دریافت حقیقت. - اسفار، ج ۷ ص ۱۷۱ تا ۱۸۴.

اما يك جامعه‌شناس به روشنی مي‌بيند که چرا اين ندهاي او به جاي نمي‌رسد و هوشمندان و زيرکان جامعه ما غير از دلالي به چيزي نمي‌انديشند. چرا؟

بلي اعتراف مي‌کنم: بحث فلسفي را رها کرده در اين سطرها به راه ديگر رفته‌ام؛ اما يك جامعه‌شناس بل يك فردي که بويي از جامعه شناسي داشته باشد مي‌فهمد و مي‌داند که منشأ اين نکبت‌ها چيست و در کجا ريشه دارد -؟؟ و مي‌داند که چرا اين همه براي پاسداري حکمت متعالیه تشويق مي‌شويم؟ تشويق کنندگانی که در دلشان هم بر ما و هم بر حکمت متعالیه مان مي‌خندند تا بتوانند بر دين و هويت ما بخندند.

و يك فرد هوشمند تحصيل کرده دقيقاً مي‌داند که تشويق کنندگان فقط از يك چيز مي‌ترسند، از فلسفه اهل‌بيت عليهم السلام از وجود شناسي، از موجود شناسي، از هستی شناسي، از کيهان شناسي، از انسان شناسي، جامعه شناسي و روان شناسي اهل‌بيت عليهم السلام هراس دارند و مي‌دانند اگر اين مکتب از زير رسوبات «اسرائيليات در تفسير» و رسوبات تصوف و حکمت متعالیه در «فلسفه» برهد و عرفانش نيز همان عرفان پيامبرصلي الله عليه وآله و علي عليه السلام باشد ديگر در روي زمين جايي براي هيچ اندیشه‌اي، فرهنگي نمي‌ماند مگر اسلام.

عارف کسي است که امروز دقيقاً مشاهده مي‌کند ديگران به همان ميزان که براي پيشرفت خودشان کار و سرمايه‌گذاري مي‌کنند به همان ميزان نيز براي پوشيده نگاه داشتن فلسفه و مکتب جعفر صادق عليه السلام کار و سرمايه‌گذاري مي‌کنند. به فيلم‌هاي شما جايزه مي‌دهند براي شخصيت‌هايي از شما که رسوبي روي رسوبات آورده‌اند، کنگره مي‌گيرند اما اماماتان را فرادي فاقد فلسفه، فاقد دانش، صرفاً عابدهاي گوشه‌گير، در ذهن‌تان جاي مي‌دهند.

مردمي که ۱۴۰۰ سال پيرو امامان بوده هنوز فلسفه مدون امامانش را ندارد و به سخنان هزاره‌هاي يونان باستان مشغول است، بل فلسفه اهل‌بيتش را به لا به لاي افکار کهنه، فرسوده و بي‌پايه يونانيان مي‌خواباند اين چه خواب‌گران است؟! استاد ي در دانشکده ادبيات، دانشکده فلسفه، دانشکده... سخن از عطار نيشابوري نقل مي‌کند: در خانه نشسته بود ناگهان گفت: آخ پسرم را در کوير کشتند.

دهان استاد از احساسات کف مي‌کند، از خود بي‌خود مي‌شود که آري ما چنين مرداني داشتيم. اما اگر روضه‌خواني در بالاي منبر بگويد: امام سجاده عليه السلام در حين اسارت از وسط راه برگشت و بدن پدرش را دفن کرد. همان استاد و امثالش باد در غيغب مي‌اندازند که: اين چه خرافه‌اي است.

من هم مي‌گويم: اين چه بدبختي است که معجزه را در مورد عطار پذيري اما در مورد امام سجاده عليه السلام نپذيري؟! اين کدام تربيت است غير از تشويقات اجانب -؟

چرا هنوز بزرگانی از ما در علم غيب و عصمت امامان، علامت سوال مي‌گذارند حتی گاهي در حوزه‌ها علم امامان بر «موضوعات» انکار مي‌شود اما علم غيب صوفيان که همگي در موارد موضوعات است پذيرفته مي‌شود؟! حتی گاهي در حوزه‌ها نيز پذيرفته مي‌شود. اين چه بلایي است که از طرفي خرافات يوناني و صوفيان را به حساب مکتب امام صادق عليه السلام مي‌گذارند و ما را به باد انتقاد مي‌گيرند و از طرفي ما را تشويق مي‌کنند که بيش از پيش به نفوذ دادن همين خرافات پردازيم راستی اين چه گرفتاري و چه بلایي است؟!؟

زمانی ابر قدرت‌هاي داخلي، پيروان امام جعفر صادق عليه السلام را همه‌جا قتل عام مي‌کردند آنان را به يك حزب قاچاق با محکوميت چندين قرنی تبديل کرده بودند شيعيان با اين وضعيت حق داشتند فلسفه و علوم امامان‌شان را تدوين نکنند و در تفسير از منابع همان ابر قدرت‌ها استفاده کنند، تاريخ دقيق و پالایش شده نداشته باشند، کيهان شناسي، جامعه شناسي، انسان شناسي، مديريت مدون نداشته باشند و با ايتار جان و مال‌شان تنها به حفظ فقه امامان‌شان پردازند، اما حالا چرا؟ اکنون چه مي‌کنيم؟ هي کتاب پشت سر کتاب از غربيان و يا بر مبنای حکمت متعالیه تدوين و چاپ مي‌کنيم، نيروي فکري، جسمي و مالی پيروان جعفر صادق عليه السلام براي افزايش لايه‌هاي رسوبي، مصرف مي‌شود. از خون شهداي مان براي هزاره‌هاي يونان باستان سرمايه مي‌گذاريم.

ادامه سخن صدرا:

«وما لا ماهية له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له بل هو صورة ذاته و مصور كل شيء لانه كمال ذاته وهو كمال كل شيء ين ذاته بالفعل من جميع الوجوه: و آنچه: ماهيتي ندارد غير از وجود نه عمومي به او لا حق مي شود و نه خصوصي و نه فصلي براي او هست و نه تشخصي غير از ذاتش. همانطور كه براي او فاعل و نيز غايت نيست بل او صورة ذات خود است و تصوير كننده هر شي زيرا او كمال ذات خود است و او كمال هر شي است زيرا ذاتش بالفعل است از جميع وجوه.

نقد:

۱ - اينك كه هستي همه موجودات را واصل موجوديت همه موجودات را «حقيقة الوجود» كرد مي پردازد به تحليل ذات خداوند و مي گويد: «وما لا ماهية له». درست است كه خداوند ماهيت به اصطلاح ارسطوي ندارد؛ اما وجود خارجي با خصوصيت الوهيت را داراست. خداوند «شيء لا كالايشاء» و «له ما هية لا كالمهايات» سكوي اصلي همين است كه حكمت متعاليه از اول از آن لغزیده است. خداوند «شيء» است ليكن «ليس كمثل شيء».

۲ - لا يلحقه عموم ولا خصوص: درست است خداوند عموميت ندارد. اما سوال اين است شما پس از هيچ انگاشتن ماهيات، خدا را عام کرده و به او عموم داده و گفته ايد: «ان واجب الوجود كل الاشياء». «هو كل الموجودات».

اما خصوصيت: مكرر گفته شد خداوند خصوصيت دارد حداقل خصوصيت الوهيت كه شما اين خصوصيت را فدای عموم مذکور مي كنيد.^۱

۳ - فلا فصل فلا تشخص له: با صرف نظر از اصطلاح ارسطوي «فصل»، خداوند فاصل از مخلوقات و جدای از كائنات است كه فرمود: غير كل شيء لا بمفارقة: ذات خدا غير از هر شي است نه به معنای عدم حضور يا غيبت در جاي و از جاي. تشخص: بلي وقتي كه همه چيز را از خدا سلب كنيم حتى موجد و خالق بودن را حتى الوهيت را، براي خداوند حتى تشخص ذهني نيز نمي ماند.

اما مگر شما نمي فرماييد خداوند «محض حقيقة الوجود» است دست كم اين يك تشخص است و مي فرماييد «واجب الوجود كل الاشياء» اين يك تشخص انحصاري است براي خدا؛ زيرا نمي فرماييد «فلان گاو هندي كل الاشياء» گرچه لازمه سخن تان همين است. فلسفه اهل بيت عليهم السلام مي گويد: له تشخص لا كالتشخصات.

۴ - لا تشخص له بغير ذاته: ذات خدا كه كل الاشياء است يا وجود خدا كه كل الوجود است چه تشخصي دارد غير از تشخص بالا كه تشخص انحصاري ناميده شد - ؟ در منطق شما تشخص آن است كه به صورت دقيق و با تحليل عقلي چيزي را از چيزهاي ديگر جدا كند نه آن كه چيزي را همه چيز كند. بنابر اين حتى ذات او نيز تشخص او نيست. اين جمله يك نتيجه گيري است كه ناقص مقدماتي است كه شرح داديد.

بهتر است به همان «لا تشخص له» بسنده كنيد و قيد «بغير ذاته» را نياوريد.

۵ - بل هو صورة ذاته: بهتر است بفرماييد «لا صورة له» اما چون دچار روش صرفاً ذهني هستند چاره اي نداريد تا نامي هم از صورت بياوريد.

۶ - و مصور كل شيء: در چند جمله بعد به «فعل محض» بودن خدا تصريح خواهد فرمود. خدایي كه فعل محض است چگونه مي تواند فعال شود و به صورت گري پردازد؟!

درست است كه وقتي ماهيت، صورت، جنس، فصل و عرض همه موجودات جهان در خارج از ذهن انكار شده واهي تلقي گشت، خدایي ذهني مي تواند صورت هاي واهي را تصوير كند گرچه او فعل محض باشد چرا كه خدایي ذهني واهي، كار واهي نيز مي كند.

عالم ذهن و عرصه تصور و خيال بس وسيع است و همه چيز در آن ممكن است.

۱. قبلاً به حديثي كه امام صادق عليه السلام به ماهيت و هويت داشتن خداوند تصريح کرده بود، اشاره شد و اعتراف صدرًا در «شرح اصول كافي» به خصوصيت خداوند گذشت.

۷ - لائِه کمال ذاته: تا این جا خدا «محض حقیقه الوجود» بود در این جا «محض کمال» شد نه «موجود کامل، ذوالکمال بغیر النهایه»، این تعبیری است که بشر به تعبیر ذهنی تر از آن قادر نیست. خداوند کمال است یعنی فقط یک مفهوم ذهنی است.

۸ - وهو کمال کل شیء: کدام کل شیء باقی ماند تا خداوند کمال آن باشد؟
فلسفه اهل بیت علیهم السلام می گوید: خداوند کمال کل شیء نیست بل کمال دهنده به کل شیء است. خودش کامل و ایجاد کننده کمال و خالق کمال برای مخلوقات است.

صدر المتألهین در ادامه می فرماید: ین ذاته بالفعل من جمیع الوجوه: زیرا ذات خداوند بالفعل است از جمیع وجوه.
نقد:

الف - درست است خداوند مانند مخلوقات موجودی نیست که دائماً از قوه به فعل برسد، چیزی با عنوان «بالقوه» به او صدق نمی کند؛ زیرا در این صورت ذات باری تعالی مانند مخلوقات دچار تغییر می شود؛ اما معنی این سخن این نیست که ذات خداوند «بالفعل» است و ذات خدا «فعل محض» - است و هیچ توانی ندارد و شاهد و تماشاگر محض است.

فلسفه اهل بیت می گوید: خداوند نه قوه است و نه فعل بل خالق قوه و فعل است.

ب - تاکید با «من جمیع الوجوه» تاکید بر «فعلیت محض» بودن خداوند است.

شاید پرسیده شود: پس این همه تعبیرها - قادر، عالم، فعال و... که صدرا در مورد خدا می آورد، چیست. بویژه اولین جمله

اسفار را با «فاعل کل محسوس» شروع کرده است، مرادش چیست؟

پاسخ: ما و صدرا و هر خدا شناسی در یک چیز هم رای هستیم که «صفات خدا عین ذاتش است» وقتی که ذات خدا از جمیع وجوه بالفعل شد قدرت، علم، فعالیت او نیز همان «فعلیت محض» خواهد بود تنها اسم های بی مسمی برای خدا می ماند لطفاً به مبحث «علم خدا» در اسفار مراجعه کنید تا این حقیقت روشن شود که بحث صدرا نتیجه می دهد خدا عالم نیست علم محض است. و در همین جا نیز از عبارتش پیداست و در همین سطرها خواهد آمد که خدا تماشاگر محض است.

دنباله: «فلا معرف له ولا کاشف له الا هو ولا برهان علیه الا ذاته: پس او «معرف» (تعریف حدی) کاشف (تعریف حدی و رسمی)، ندارد. مگر خود خودش و برهانی بر او اقامه نمی شود مگر ذاتش.

نقد:

۱ - اگر می فرمود «لا سبیل لمعرفة ذاته» عین فلسفه اهل بیت علیهم السلام می شد؛ اما در این صورت باید عقل را به تحلیل ذات خداوند شمول نمی داد و در نتیجه نیازی به نوشتن اسفار و عرشیه نمی ماند؛ زیرا طبیعیات این فلسفه باطل از آب درآمد و الهیات آن نیز با همین شمول ندادن، تعطیل می گشت.

۲ - اگر او معرف و کاشف ندارد مگر ذاتش؛ چرا به همان تعریفی که خودش از خودش کرده بسنده نمی کنیم؟ نه تنها «لا تدرك ذاته العقول» بل «لا تدركه الاوهام». چرا اوهام به جایی می رسد و می گوید: «واجب الوجود کل الاشياء». که فقط و هم است و بس.

۳ - ذاتی که معرف و کاشف ندارد چگونه برهان خودش می شود مگر با مشاهده و تماشای محض بر خود و بر مصدریت خود و صدورهایی که از او بدون اراده او صادر می شوند.

فلسفه اهل بیت می گوید: وجود مخلوقات برای اثبات وجود خدا برهان است اما برای عرفان ذات خدا و تحلیل ذات خدا هیچ برهانی وجود ندارد نه از مخلوقات و نه ذات خداوند.

ادامه:

«فشهد بذاته علي ذاته وعلي وحدانية ذاته كما قال: شهد الله أنه لا اله الا هو: پس با ذاتش شاهد ذات خود و شاهد و حدانیت خود است که خودش در قرآن گفته است شهد الله...»

نقد:

۱ - این همان «تماشاگر محض» بودن خدای ارسطوئیان است با دو ویژه گی:

الف) صدرا با عبارت «تماشاگر محض» نمی‌آورد تا کمی از رنگ قضیه بکاهد (به اصطلاح و با کمال احترام) نوعی رندانه سخن می‌گوید.

ب) در عین کاستن از رنگ سخن، مغز آن را بیش از ارسطوئیان مثالی به «فعلیت محض» می‌رساند؛ زیرا مشائیان با همه اصالة الذهنی بودنشان بدین صورت به نفی واقعیات خارجی که صدرا پرداخته نمی‌پردازند و بدین صورت به وحدت وجود نمی‌رسند تا چه رسد به وحدت اشیاء. صدرا حتی مخلوقات را نیز در حقیقت به فعلیت محض می‌رساند و غیر فعلیت محض را اعتباری در حدّ موهوم، می‌انگارد.

۲ - آیه در مقام گواهی خداوند است نه شهود به معنی تماشا و نگریستن، نگریستن عاشق به معشوق، که خداوند عاشق خویشتن خویش باشد یا تماشاگر محض باشد.

۳ - وقتی که همه چیز خدا باشد دیگر چه می‌ماند تا با «لا اله» نفی شود؟ آیا خداوند در این شهادت در مقام نفی «عدم» است و مشاهده می‌کند یا گواهی می‌دهد که «عدم» خدا نیست؟! -

۴ - وحدت اشیاء و وحدت وجودی که صدرا در عرشیه می‌آورد نتیجه‌اش يك «وجود محض» و «محض حقیقة الوجود» است که در حقیقت در واقعیت هستی، مساوی عدم است و مطابق این برداشت صدرا از آیه که «لا اله» فقط عدم را نفی می‌کند، خدای حکمت متعالیه نفی می‌شود.

ادامه سخن صدرا:

«لأنّ وحدته ليست وحدة شخصية توجد بفرد من طبيعته، ولا نوعية ولا جنسية توجد لمعنى كلي من المعاني وماهية من الماهيات: زیرا واحد بودن او وحدت شخصیه نیست که مثلاً در فردی از طبیعتش باشد و نیز وحدتش وحدت نوعیه و جنسیه نیست تا وجودش معنایی از معانی نوع و جنس و ماهیتی از ماهیات باشد.

نقد:

۱ - گفته شد فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: «له تشخص لا كالتشخصات» و «هو شيء لا كالأشياء» خداوند وحدت شخصیه دارد لیکن نه مانند وحدت شخصیه اشیاء.

اگر ذات خدا را مضمول تحلیل عقلی (آن هم تحلیل در مفاهیم نه واقعیات) قرار ندهید این چنین به انکار وحدت شخصیه خداوند نمی‌رسید تا در نتیجه چیزی به نام «وحدت همه موجودات» و «وحدت عمومی» برسید.

۲ - اگر ذهنیات و فرمول‌های ذهنی منطق ارسطویی را این‌گونه به عینیات از جمله به عین ذات خدا سرایت ندهید و از قلمرو منطق و فلسفه‌تان خارج نشوید این‌گونه به سراب ضد تعقل نمی‌رسید.

۳ - درست است خداوند ماهیت به اصطلاح فلسفه ارسطویی ندارد پس نه نوع دارد نه جنس اما این بدین معنی نیست که غیر از وجود ذهنی نیست تا شما با صرف نظر از ماهیات مخلوقات، آنها را نیز همان حقیقة الوجود کرده و با خدا یکی نمایید.

۴ - این نفی تشخص و نفی خصوصیت - که مبدا خداوند مقید شود - نیست بلکه نفی «واقعیت» از خداوند است، این نفی نوع، جنس، فصل و نفی ماهیت از خدا نیست نفی واقعیت عینی خداوند است.

ادامه سخن صدرا:

«ولا أيضاً وحدة اجتماعية (اجتماعیه) توجد لعدة من الاشياء قد صارت بالاتحاد في الوجود او الاجتماع شيئاً واحداً؛ و نیز وحدت خداوند وحدت اجتماعیه نیست که تعدادی از اشیاء به وسیله اتحاد در وجود آن وحدت را داشته باشند یا به وسیله اجتماع شیء واحد باشند».

«ولا أيضاً اتصاليةً كما في المقادير او المتقدرات. ولا غير ذلك من الوحدات التَّسْبِيبة كالتَّماتل والتَّجانس والتَّشابه والتَّضایف ایضا كما ستعلم وان جوّزته الفلاسفة والتوافق: و نیز وحدت خداوند وحدت اتصالیه نیست همان‌طور که در مقادیرها و متقدرات هست و نیز وحدت او از سنخ وحدت‌های نسبی مانند تَماتل، تَجانس، تَشابه، تطابق، تضایف (گرچه فلاسفه وحدت تضایفی را جایز می‌دانند) و توافق و مانند اینها، نیست و از این قبیل وحدت‌های (نسبی که اتحادی نیستند بل) حقیقی هستند، نیست».

نقد:

۱ - درست است وحدت خداوند از سنخ وحدت‌های شمرده شده نیست؛ اما وحدانیت خدا «وجود واحدی که با صرف نظر از ماهیات اشیاء با وجود اشیاء وحدت داشته باشد» هم نیست. لطفاً نفی این وحدت اخیر را نیز بر وحدت‌های نفی شده بیفزایید تا نتیجه این باشد که وحدت خداوند مانند ذاتش نامعلوم است و قابل تحلیل عقلی نیست لیکن همان‌طور که وحدانیت خداوند لازم گرفته حتی نفی وحدت‌ها را همان‌طور «لا اله الا الله» هم نفی الوهیت از هر شی غیر از خدا را فی الجمله و بالجمله با هر تعبیر و تفسیر و تاویل، لازم گرفته است حتی در تصویر ذهنی وحدت وجود. خداوند نه شریک و همتا دارد و نه با سایر موجودات وحدت دارد، وحدت به هر معنی که باشد.

۲ - فلاسفه وحدت تضایفی را درباره خداوند جایز دانسته‌اند، صدرا آن را ردّ می‌کند؛ لیکن شروع همین مبحث که فرمود «موجود دو قسم است حقیقه الوجود و غیر آن» فارغ از تضایف نیست. همین‌طور فارغ از تماثل نیز نیست ولو «بشم من الشّام».

۳ - وحدت موجود و نیز وحدت وجودی که صدرا به آن می‌رسد به اصطلاح وحدت حقیقی است نه وحدتی که به وسیله اتحاد محقق می‌شود و این نظریه هر کسی است که به وحدت وجود قائل است. آوردن این عبارات معنایی ندارد مگر ایجاد نوعی ابهام که در ذهن خواننده پدید می‌شود و گاهی خواننده‌ای گمان می‌کند که وحدت مورد ادعای صدرا چیزی است که تنها افراد عمل صالح آن را می‌فهمند؛ اما این درست است که وحدت مورد نظر صدرا به جایی می‌رسد که خدا را صرفاً يك وجود ذهنی و موجود صرفاً ذهنی می‌نماید.

ادامه سخن صدرا:

بل وحدته وحدة اخري مجهولة الكنه كذاته تعالى الا ان وحدته اصل كل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات ولا ثاني له وكذا علمه الوجداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل فيكون علماً بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول في جميع صفاته الكمالیه:

بل وحدت او وحدت ديگري است که کنه آن مجهول است مانند کنه ذاتش، لیکن وحدت او اصل همه وحدت‌ها است همان‌طور که وجودش اصل وجودها است و برای او دومی (انبازی) نیست. و چنین است علم وحدانی او نفس حقیقه العلم است که هیچ آمیزه‌ای با جهل ندارد پس می‌شود علم بر هر چیز از جمیع وجوه. و چنین است سخن در جمیع صفات او.

نقد:

۱ - بل وحدته مجهولة الكنه كذاته تعالى: شما فرمودید و خواهید فرمود «واجب الوجود كل الاشياء» و «كل الموجودات» مگر این سخن از آغاز این مسأله تا این‌جا در کنه خدا نبود؟ در چه چیزی بود؟ مگر در ذات خدا نبود؟ مگر «حقیقه الوجود» خدا نبود؟ مگر باید، (نعوذ بالله) خدا را در مقابلمان توی بشقاب بگذاریم تا ذاتش شناخته شود و کنهش مجهول نماند؟! اینجاست که با حفظ احترام صدرا، می‌گویم رندانه‌گری در عرشیه بیش از اسفار است و مردانگی او در اسفار بیش از عرشیه است گرچه همین تعبیر «مجهولة الكنه» در اسفار نیز آمده است لیکن در اینجا بالحنی دیگر ذکر شده است.

۲ - اگر بنا بود به «مجهول» برسیم این همه اسفار و عرشیه را برای چه تدوین کردیم؟ چرا از آغاز به حرف اهل‌بیت‌علیهم السلام که می‌فرمایند: ذات خدا را به زیر تعقل نکشانید گوش ندادیم و پس از این همه پیچ و خم و پس از تاسیس پل وحدت وجود به «نمی‌دانم» رسیدیم -؟!

پس از تاسیس آن همه اصطلاحات در مورد خدا و فتواهای خلاف قرآن و اهل‌بیت‌علیهم السلام و پس از این همه بازی با مفاهیم و پس از سلب واقعیت از خداوند و پس از... و... اعتراف به محدود بودن عقل می‌کنیم؟!

من در این‌جا به این نتیجه می‌رسم که صدرا پس از انتقادهای فلسفی فلاسفه و انتقادهای علمی علماء و در کنار آن پس از تکفیر متحجران، اندیشیده و پی به محدود بودن مبانی خویش برده و در آخر عمر با تدوین عرشیه می‌خواهد بگوید حتی آن وحدت وجودی که اعلام کرده برای خودش نیز مجهول و نامفهوم است و دست کم می‌خواهد وحدت وجود او به نوعی وحدت مفهوم وجود (نه وحدت عینیت وجود) تلقی شود که صد البته وحدت مفهوم وجود در تقابل با وحدت مفهوم عدم يك و واحد است.

اما صدرا حاضر نیست بر محدودش بودن اسفارش تصریح کند و مبانی فلسفه خویش را محدودش اعلام کند او در عرشیه از يك بلا تکلیفی سخت آزار دهنده رنج می برد. هم اساس نظریه اش را خراب می کند و هم به اصل ادعا و برهان آن سفت و محکم می چسبد و باز یافته خویش را علم لدنی می داند.

۳ - وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل:

الف) جهل با علم خدا آمیخته نیست، بی تردید؛ اما علم خدا «محض حقیقه العلم» که فقط يك مفهوم ذهنی باشد، نیست مگر حقیقه العلم دو معنی می تواند داشته باشد حقیقت علم به معنی بدون شوب به جهل و حقیقه العلم به معنای فلسفی مانند حقیقه الوجود. بدیهی است که مراد صدرا همین دومی است.

پس باید گفت: چنین حقیقه علمی وجود خارجی ندارد و صرفاً يك مفهوم ذهنی است.

ب) همگان می گویند: علم خدا با هیچ جهلی من جمیع الجهات مشوب نیست حال باید پرسید آوردن این جمله برای چیست؟ صدرا می گوید: اگر بگویند وجود خدا در خارج واقعیت دارد با هر معنی که باشد، ملازم است با خصوصیت و خصوصیت «شوب» است پس باید هر خصوصیت را از خدا نفی کرد و چون علم خدا عین ذات اوست پس علمش نیز بدون هر گونه خصوصیتی است در نتیجه فقط علم محض و حقیقت العلم می شود.

ولی خدای بی خصوصیت عین (به قول عوام) خدای بی خاصیت است. خدای بی خاصیت ارسطویی که به بی خاصیت بودنش تصریح شده بل برهان آورده شده است به حق مورد مسخره (رند زمان یعنی) ویل دورانت واقع گشته است^۱ و به هیچ دردی نمی خورد.

مسأله دوم: وحدت حقیقه الوجود

قاعده دوم از مشرق اول عرشیه:

صدرا در این قاعده و با این قاعده در مقام اثبات نظریه «وحدت حقیقه الوجود» خود است و می خواهد آن را مبرهن کند. وی می گوید: «کل ما هو بسیط الحقیقه فهو بوحدته کل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقایص والا اعدام والامكانات: هر چیزی که بسیط الحقیقه باشد در عین وحدتش همه اشیا است هیچ چیزی از آن کنار نیست مگر چیزی که از قبیل اعدام، نقایص و امکانها باشد.»

نقد:

۱ - باید تکرار شود که جمله «فهو بوحدته کل الاشياء» يك تناقض ریاضی است چرا که «عدد» و «تعدد» در عینیت جهان هستی يك واقعیت است و انکار آن سفسطه ای بیش نیست.

۲ - لفظ «کل الاشياء» موهم این است که صدرا در عرشیه نیز به «وحدت موجود» به معنی «وحدت اشیا خارجی» قائل است همان طور که در اسفار معتقد بوده؛ ولی ادامه کلامش روشن می کند که او به «وحدت حقیقه الوجود» معتقد شده است.

آراء مختلف در مورد وحدت و کثرت:

در این مقال چهار باور هست:

الف) باور به کثرت وجود و کثرت موجودات: این نظریه قرآن و اهل بیت علیهم السلام و باور اکثریت قریب به اتفاق عقلاي جهان است.

ب) باور به «وحدت موجود» به معنای «وحدت کل اشیا»: این نظریه صدرا در اسفار است که برخی از صوفیان افراطی از آن جمله پروان فضل الله نعیمی و دامادش کمال الدین نسیمی و نیز آنان که به شعار «لیس فی جبتی الا الله» می پرداختند، چنین عقیده ای داشته اند.

ج) باور به «وحدت وجود»: این نیز نظریه اکثریت معتقدان به وحدت است.

^۱ در پی نویس های پیشین گذشت.

د) باور به «وحدت حقیقة الوجود الخارجی»: صدرا در عرشیه این وحدت را دنبال می‌کند که باید گفت غیر از او کسی چنین نظریه‌ای را ابراز نکرده است؛ زیرا همگان معتقدند که حقیقة الوجود فارغ از هر ماهیت و نیز فارغ از هر خصوصیت، مطابق و مابازای خارجی ندارد و یک مفهوم صرفاً ذهنی است. و حقیقة الوجود ذهنی‌تر از وجود، و «وحدت حقیقة الوجود» ذهنی‌تر از «وحدت وجود» است.

صدرا بحث را در ابتدا از تقسیم «موجود» شروع کرده و حقیقة الوجود فارغ از ماهیت و نیز فارغ از خصوصیت، را موجود خارجی پنداشته است و برای آن برهان آورده و توضیح دادم که «مقدم برهان» او اشکال دارد. بنابراین مرادش از «کل الاشیاء» در این جا حقیقة الوجود کل اشیاء، است (بر خلاف اسفار) که استدلالش نیز وحدت اشیاء را ایجاب می‌کند و استفاده از این لفظ در این جا تنها برای این است که مثلاً خیلی با موضع‌گیری اسفار فاصله نگرفته باشد. ادامه: «فألك اذا قلت «ج» لیس «ب» فحیثیة کون «ج» ان کانت بعینها حیثیة کونه لیس «ب» حتی یکون «ج» بعینه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته فکانت ذاته امراً عدمياً ولکان کل من عقل «ج» عقل لیس «ب» لکن التالی باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع الجیمیة مرکب الذات ولو بحسب الذهن من معنی وجودی به یکون «ج» ومن معنی عدمی به یکون لیس «ب» و غیر من الامور:

زیرا وقتی که بگوییم «ج، ب نیست» پس اگر حیثیت «ج بودن» به عینه همان حیثیت «ب نبودن» باشد به طوری که «ج بودن» به نفس ذاتش مصداق این سلب باشد در این صورت ذات «ج» امر عدمی می‌شود و باید هر کس «ج» را تعقل کرد «ب نبودن» را تعقل نماید؛ ولی تالی باطل است پس مقدم نیز مانند آن باطل می‌شود. [یعنی تعقل ج بودن همان تعقل ب نبودن نیست بلکه هر دو جدا و به صورت مستقل تعقل می‌شوند] پس ثابت می‌شود که موضوع جیمیة ذاتاً مرکب است (گرچه این ترکیب بر اساس تحلیل ذهنی باشد) از جزء وجودی جیمی و جزء عدمی «ب نبودن» و هم چنین سایر امور عدمیه که از «ج» سلب شود. نقد:

۱ - برای وضوح بیشتر لازم است برهان بالا را دقیقاً دوباره مرور کنیم:

مقدم: لو کان تعقل حیثیة الجیمیة عین تعقل حیثیة عدم ب

تالی: لکان الحیثیتان حیثیة واحدة

رفع مقدم: لکن تعقلهما لیس تعقلاً واحداً

نتیجه: فالحیثیتان لیستا حیثیة واحدة. (فیكون الجیم مرکباً من الحیثیتان).

این برهان درست است مشروط بر این که مفاد جمله صدرا که فرمود: «ولو بحسب الذهن» در نظر گرفته شود و در این صورت نتیجه چنین می‌شود.

نتیجه: فالحیثیتان لیستا بحسب الذهن حیثیة واحدة فیكون الجیم مرکباً ذهنیاً من الحیثیتان الذهنیتان.

پس یا نتیجه‌ای که وی گرفته درست نیست و یا به نظر او خداوند فقط وجود ذهنی دارد.

۲ - مثال: می‌گوییم: خدا هست و خدا درخت نیست. در این قضیه یک حیثیت وجودی برای خدا ثابت کرده‌ایم و یک حیثیت

سلبی و چون مفاد جمله «خدا هست» عین مفاد جمله «خدا شجر نیست» نمی‌باشد پس هر کدام یک حیثیت مستقل هستند نه دو

تعبیر از یک مفاد، در این صورت خدا مرکب می‌شود از یک حیثیت وجودی و از یک حیثیت عدمی.

پس نباید هیچ شی را از خداوند سلب کرد بل باید یکی از دو جمله زیر را گفت:

۱ - واجب الوجود کل الاشیاء - این تعبیر اسفار است.

۲ - واجب الوجود حقیقة وجود کل الاشیاء - و این تعبیر عرشیه است.

اما آنچه نتیجه برهان بالا است تعبیر اسفار است نه تعبیر عرشیه. در مقدم و تالی لفظ و مفهوم «حقیقة الوجود» اخذ نشده و

«ب» شامل هر نوع نفی و سلب می‌باشد.

صدرا در قاعده اول همه مفاهیم را کنار گذاشته و تنها «حقیقة الوجود» باقی ماند؛ اما در قاعده دوم، برهانی که آورده مبتنی

بر اساس قاعده اول نیست. پس تا این جا دو اشکال اساسی بر کلام او وارد است:

الف) این ترکیب که لازم می‌آید «ترکیب مفهومی و ذهنی» است نه ترکیب واقعی و عینی.

ب) بنابراین برهان باید گفت: «خداوند همه چیز است» نه «خداوند حقیقه الوجود همه چیز است»:

اما این برهان که مفاد آن «عدم ترکیب وجود ذهنی خدا» است لازمه‌اش مرکب بودن خدای واقعی و مرکب بودن وجود خارجی خداوند است؛ زیرا وقتی که گوی: «خداوند همه چیز است» اولاً هر کدام از چیزها خود مرکب هستند ثانیاً مجموع آنها نیز (با هر تعبیری) مرکب می‌شوند و ثالثاً مجموع آنها با خداوند ترکیب سوم را تشکیل می‌دهند. پس وجود خارجی و واقعی خداوند سه‌بار مرکب می‌شود و اگر مرکب بودن هر کدام از اجزای یک چیز را در نظر بگیرد خداوند از میلیاردها ضرب در میلیاردها مرکب، مرکب می‌شود.

وانگهی: با صرف نظر از عرصه عین حتی در عرصه ذهن و عالم مفاهیم، همین برهان را در مورد هر کدام از اشیاء بی‌شمار این جهان جاری کنیم می‌فهمیم که همه آنها بدون استثناء مرکب هستند یعنی حقیقه الوجودشان نیز مرکب است؛ زیرا اگر بر فرض در مورد خدا نتوان گفت: «خدا هست و خدا شجر نیست» در مورد سایر اشیاء این هست و نیست را می‌توان گفت مثلاً می‌گوییم سنگ هست و سنگ شجر نیست؛ پس هر شی و همه اشیاء در کائنات مرکب هستند و اگر بگوئیم «واجب الوجود کل الاشیاء» خداوند از اشیاء مرکب ترکیب می‌یابد.

بنابراین با همین برهان که بساطت خدای ذهنی ثابت می‌شود، مرکب بودن خدای ذهنی و خدای واقعی نیز ثابت می‌شود.

راه فراری از این برهان نیست مگر حقیقت را بپذیرید و بگوئید: این «ترکیب از حیثیت وجودی و از حیثیت عدمی» اولاً ساخته و پرداخته ذهن است و مابازاء خارجی ندارد. ثانیاً ترکیب وجود با عدم، حقیقتی نمی‌تواند داشته باشد غیر از یک تحلیل ذهنی محض و هر تحلیل ذهنی محض که در خارج مصداق نداشته باشد صرفاً یک «فرض» است.

برای فرار از این برهان می‌توان یک راه دیگر نیز نشان داد و آن نفی «ترکیب» و «مرکب» از همه هستی است یعنی باید گفت: در جهان هستی (اعم از خدا و خلق) چیزی و مفهومی به نام «ترکیب» وجود ندارد و ترکیب یک مفهوم واهی است؛ لیکن این سخن چندین اشکال اساسی را متوجه صدرا می‌کند:

الف) اساس مقدمه‌چینی، بحث، استدلال و تنظیم برهان صدرا، برای فرار از ترکیب است و گرنه همه این‌ها سالبه بانتفای موضوع می‌شود و برمی‌گردیم فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را می‌پذیریم که: هم وجود و هم موجود و هم حقیقه الوجود، کثیر و متعدد هستند هم در ذهن و هم در عین. فلسفه‌ای که حکم عقل اکثریت قریب به اتفاق عقلائی جهان در طول زمان، است. ب) چگونه شخصیتی مثل صدرا که این همه ارزش و کاربرد و نقش به مفاهیم ذهنی می‌دهد می‌تواند مفهوم ترکیب را از جهان هستی نفی کند. او واقعیات عینی را فدای مفاهیم ذهنی می‌کند. او صریحاً «ترکیب عینی» را موهوم و «ترکیب ذهنی» را حقیقت می‌داند.

بنابراین باید بپذیرد که لازمه همین برهان، ترکیب خدا از مفاهیم سایر اشیاء - یا از مفاهیم متعدد حقیقه الوجود سایر اشیاء - است؛ زیرا گرچه او در قاعده اول با کنار زدن همه چیز غیر از حقیقه الوجود، به یک مفهوم واحد از حقیقه الوجود می‌رسد؛ لیکن برهانش مبتنی بر این نیست؛ زیرا برهان اعم است و شامل همان «کنار زده شده‌ها» نیز می‌باشد.

اگر بگوئید آن «کنار زده شده‌ها» اعتباری و غیر اصیل و یا موهوم هستند. می‌گوییم: پس بنابراین ترکیبی در عالم هستی، وجود ندارد و اساس مسأله سالبه بانتفای موضوع است و در این صورت هم مقدمه و هم تالی و هم نتیجه برهان، بی‌هوده می‌شود.

ادامه سخن صدرا:

فَعَلِمَ أَنَّ كُلَّ مَا يَسْلُبُ عَنْهُ أَمْرٌ وَجُودِي فَهُوَ لَيْسَ بِسَيِّطِ الْحَقِيقَةِ مُطْلَقاً، فَيَنْعَكِسُ نَقِيضُهُ كُلُّ مَا هُوَ بِسَيِّطِ الْحَقِيقَةِ فَغَيْرُ مَسْلُوبٍ عَنْهُ أَمْرٌ وَجُودِي فَهُوَ لَيْسَ بِسَيِّطِ الْحَقِيقَةِ بَلْ ذَاتُهُ مَرْكَبَةٌ مِنْ جِهَتَيْنِ جِهَةٌ بِهَا هُوَ كَذَا وَجِهَةٌ بِهَا هُوَ كَذَا فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْبَسِيْطَ كُلَّ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ وَالتَّمَامِ لَا مِنْ حَيْثُ التَّنْقِائِصِ وَالأَعْدَامِ:

پس دانسته شد: هر چیزی که بتوان یک امر وجودی را از او سلب کرد آن چیز نمی‌تواند بسیط حقیقه باشد مطلقاً و چون این قضیه را عکس نقیض کنیم چنین می‌شود:

هر چیزی که بسیط الحقیقه باشد پس نتوان امر وجودی را از آن سلب کرد و گرنه نمی‌تواند بسیط الحقیقه باشد بل ذاتش مرکب می‌شود از دو جهت: جهتی که با آن چنین است و جهت دیگری که با آن چنان است. پس ثابت شد که هر بسیط الحقیقه همه موجودات است از حیث وجود و تمام بودن نه از حیث نقایص و عدم‌ها.
نقد:

۱ - گفته شد حتی با صرف نظر از عرصه عینیات و واقعیات در عرصه ذهن و مفاهیم نیز «موجودات مرکب» هستند و جمله «البسیط کل الموجودات» عین ترکیب آن بسیط از موجودات مرکب است و این تناقض است.
۲ - این قسمت از کلام صدرا مبتنی بر قسمت بالا است که اشکالات اساسی آن توضیح داده شد.
ادامه سخن صدرا:

وهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسیطاً و حضورها عنده علي وجه اعلي بسبب الحقیقة اعلي و اتمّ لأنّ العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطاً بمادة. فافهم يا حبيبي واغتنم:
و بدین سان ثابت می‌شود که علم خدا به موجودات علم بسیط است و موجودات در پیش او و بروجه اتمّ و اعلائی بسیط الحقیقه حضور دارند؛ زیرا علم خدا عبارت است از وجودی که با هیچ ماده‌ای مخلوط نباشد. پس بفهم ای دوست من و این را غنیمت شمار.
نقد:

۱ - ذات خداوند متعال بسیط است و چون علم (یعنی صفت عالم) عین ذاتش است پس علمش نیز بسیط است. و در این بحثی نیست. سخن در این است: اگر موجود واقعی و خارجی بودن حقیقه الوجود ثابت می‌شد علم خدا نیز در واقعیت عینی حقیقه العلم محض می‌شد؛ اما توضیح داده شد که حقیقه الوجود صرفاً یک مفهوم ذهنی است و در خارج بما هو حقیقه الوجود و فارغ از هر ماهیت و خصوصیت، وجود ندارد. و استفاده از لفظ زیبای «حقیقه» و «بسیط» در این مسئله مشکلی را حل نمی‌کند.
۲ - این نیز مسلم است که علم خداوند مخلوط به ماده نیست نه ماده به اصطلاح منطقی ارسطویی و نه ماده به اصطلاح فیزیکی و شیمیایی؛ اما کلام صدرا لازم گرفته که خداوند به ماهیات، نوع، جنس، فصل علم نداشته باشد تنها به حقیقه الوجود علم داشته باشد و مطابق نظر او حقیقه الوجود نیز یک «واحد» است پس خداوند فقط به یک حقیقت علم دارد و آن هم وجود خودش است.

و نتیجه دیگر این سخن همان خدای ارسطو می‌شود که «فعلیت محض» است و به هیچ وجه «فعال» نیست.
۳ - صدرا در اینجا دقیقاً به همان اصل ارسطوییان «اتحاد عاقل و معقول» - اتحاد عالم و معلوم می‌رسد. خدائی که بسیط است معلومات او نیز باید بسیط باشد؛ زیرا وحدت عالم و معلوم ضرورت دارد.
و چون اشیاء معلومه همگی مرکب هستند پس خداوند حقیقه الوجود است و با حقیقه الوجود اشیاء وحدت دارد. یعنی هدف صدرا از خروج از مبحث خدا و ورود بلافاصله به مبحث «علم خدا» در واقع آوردن برهانی دیگر بر «واجب الوجود کل موجودات» است به شرح زیر:

صغری: اللّٰه عالم بكلّ الاشیاء.

کبری: وکلّ عالم متحد مع معلومه.

نتیجه: فاللّٰه متحد مع الاشیاء.

صدرا در عین حال با نبوغ و استعداد ممتازی که دارد همان‌گونه که ویژگی وحدت وجود مورد نظر خود را با تمسک به «حقیقه الوجود» توضیح می‌دهد، می‌خواهد بگوید که «اتحاد عالم و معلوم» نیز در بینش او همین ویژگی را دارد یعنی بر مبنای «حقیقه الوجود عالم و حقیقه الوجود معلوم» تبیین می‌شود.

صدرا در ضمن همین دو قاعده مختصر همه فلسفه‌اش را در الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص، با کمال و تمام توضیح داده است و مرادش از «بفهم اي دوست من و غنیمت بدان» همین تعاطی و داد و ستد است که میان دو مبحث برقرار کرده به وسیله این آن را تأیید و به وسیله آن این را تأیید کرده است.^۱

۴ - مسأله «عین و ذهن» و «نقطه‌ای که ذهن و عین باید به هم دیگر برسند» را در کتاب «جامعه شناسی شناخت» مطابق نظریه فلسفه‌های گوناگون توضیح داده‌ام و نظریه خاص قرآن و اهل بیت علیهم السلام را در این مسأله، بیان کرده‌ام و در این جا تکرار نمی‌کنم. آنچه مهم است دفاع صدرا است که در این عبارت از عرشیه بدان می‌پردازد.

آنان که از اصل «اتحاد عاقل و معقول» ارسطوییان انتقاد می‌کنند دو گروه‌اند:

الف) اهل فلسفه و اندیشه که انتقادشان جنبه علمی دارد.

ب) انتقاد متحجرین بی‌خبر از فلسفه و اندیشه، اینان گاهی به جدّ و گاهی با طنز می‌گویند: بنابر نظر اتحاد عاقل و معقول اگر کسی يك گاو را تعقل کند، لابد خودش نیز گاو می‌شود.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام اتحاد عاقل و معقول را اولاً در قالبی که ارسطوییان ارایه می‌دهند و لازمه‌اش تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است، نمی‌پذیرد.

ثانیاً این اتحاد - یا نقطه تماس عین و ذهن - را یکی از قوانین خلقت می‌داند و این قانون را بر خداوند شمول نمی‌دهد. کیف یجری علیه ماهو اجراه.^۲

پس هیچ لازم و ضروری نیست که مجبور شویم خدا را «حقیقة الوجود محض» و يك مفهوم ذهنی بدانیم تا مسأله اتحاد عاقل و معقول را در مورد خدا حل کنیم. خدا عالمی است که با هیچ معلومی به وحدت نمی‌رسد.

مسأله سوم: نفی شریک از خداوند

«واجب الوجود واحد لا شریک له لانه تام الحقیقة کامل الذات غیر متناهی القوه والشده لانه محض حقیقة الوجود بلا حدّ و نهایت کما علمت: واجب الوجود واحد است و شریک ندارد؛ زیرا او حقیقتش تامّ، ذاتش کامل، قوه و شدتش نامتناهی است چرا که او «محض حقیقة الوجود» است بدون حدّ و نهایت، همان‌گونه که در (دو مسأله پیش) دانستی.»
نقد:

۱ - این بحث سالبه بانتفای موضوع است؛ زیرا فرمود: خداوند حقیقة الوجود است و حقیقة وجود اشیاء دیگر را نیز نمی‌توان از او سلب کرد و خداوند کل موجودات است. پس چیزی باقی نمی‌ماند که (فرضاً) شریک خدا باشد.

۲ - یثه تام الحقیقة، کامل الذات غیر...: اگر کسی خدا را (فرضاً) تام الحقیقة، کامل الذات، غیر متناهی، نداند و تنها با مقدمه‌ای که صدرا فرمود بپذیرد که خداوند حقیقة الوجود است و حقیقة الوجود اشیاء دیگر از او سلب نمی‌شود، همین کافی است بر این که خدا شریک ندارد و نیازی به این استدلال نیست.

به عبارت دیگر: تنها این باور که «خداوند مرکب نیست و حقیقة الوجود» است در نفی شریک کافی است حتی اگر خداوند تام الحقیقة و کامل الذات نباشد.

^۱ یعنی بوسیله «وحدت وجود»، «وحدت عاقل و معقول» را و بوسیله «وحدت عاقل و معقول»، «وحدت وجود» را تقویت می‌کند.

اما ارسطوییان در مسئله «وحدت عاقل و معقول» به «وحدت در عین کثرت» تصریح می‌کنند - درر الفوائد، آملی تهرانی ص ۱۲۳، ۱۲۴ - لیکن صدرا در عرشیه ذره‌ای از «وحدت حقیقه وجود» پائین نمی‌آید.

^۲ عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز و جل ربُّنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلَمَّا احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه علي المعلوم والسمع علي المسموع والبصر علي المبصر والقدرة علي المقدور...

ابو بصير گوید: امام صادق علیه السلام می‌فرمود: خدای عز و جل، پروردگار جاوید ما، علمش عین ذاتش بوده آن‌گاه که معلومی وج و نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانی که شنیده شده‌ی وجود نداشت و بینایی عین ذاتش بوده آن‌گاه که دیده شده‌ی وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود. پس چون اشیاء را پدید آورد و معلوم موجود شد علمش بر معلوم منطبق گشت و شنیدنش بر شنیده شده و بینایش بر دیده شده و قدرتش بر مقدور... اصول کافی ج ۱ ص ۱۴۳.

پس طبق این حدیث خداوند عالم بوده ولی معلوم وجود نداشته است حال وحدت عالم و معلوم را در مورد خداوند چگونه جاری می‌کنند الله اعلم.

۳ - تام الحقیقه - اولاً خداوند تام الحقیقه نیست بل «تام الحقیقه والواقعیة» است.

ثانیاً خداوند از جهتی و با معنایی «تام» نیست بل «موجد و خالق هر تام و هر تمامیت» است این نکته دقیق و نیازمند دقت است و با توجه به تناقض زیر می‌توان به کنه آن پی برد:

صدرا در قاعده عرشیه (مسأله دوم) فرمود: وحدت خداوند وحدت نسبیّه نیست (کالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضایف وان جوزّته الفلاسفه). پس اگر مراد از تام همین مقوله رایج در زبان و ذهن باشد که يك مقوله تضایفی است و تا ناقص نباشد تام و کامل نیز متصور نمی‌شود، با این سخن صدرا متناقض است و تام بودن و کامل بودن خداوند از این سنخ تام‌ها و کامل‌ها نیست. درست است خداوند تام و کامل است لیکن نه بدین معنی.

در انتساب تضایف به خداوند سه نظریه وجود دارد:

الف) فلاسفه تضایف را درباره خداوند (در مفهوم شناسی) روا داشته‌اند.

ب) صدرا تضایف را مطلقاً (خواه در ذهن و خواه در عین - گرچه خدایی که او معرفی می‌کند يك مفهوم ذهنی است -) درباره خدا جایز نمی‌داند؛ لیکن در همین عبارت مورد بحث وارد این تضایف شده و دچار تناقض گشته است.

ج) فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام هم خود تضایف و هم کمال و تمامیت به معنی تضایفی را مخلوق خداوند می‌داند نه صفی از صفات خداوند. خداوند مفهوماً و واقعاً تام و کامل است لیکن نه به معنی مذکور.

نظر به این که صدرا يك استدلالگر ارسطویی و ابزارش منطق ارسطویی است، مرادش از تام و کامل همین مقوله تضایفی است و الا در غیر این صورت باید تصریح می‌کرد (به قول دست‌اندرکاران علم اصول فقه، این مولای ما، در مقام بیان است و اگر مرادی غیر از اصطلاح منطق ارسطویی داشت می‌بایست توضیح می‌داد). و دنباله عبارت یعنی «غیر متناهی القوه والشده» دقیقاً نشان می‌دهد که مرادش همان اصطلاح ارسطویی است.

۴ - غیر متناهی القوه - در مسأله پیش فرمود: «ین ذاته بالفعل: خداوند فعل محض است» و در همین جا پشت سر همین جمله می‌فرماید: «لانه محض حقیقه الوجود». پس مراد از قوه چیست؟ آن هم قوه غیر متناهیّه.

مراد از قوه یا مقوله «تشکیکی» است که در بحث از «شدت» بررسی خواهد شد و یا مقوله «قوه و فعل» است که در همین جا به بررسی آن می‌پردازیم:

دیگر موجودات همواره قوه‌شان به فعلیت می‌رسد خداوند چنین نیست. ارسطوئیان خدا را فعل محض می‌دانند و فلسفه اهل بیت علیهم السلام خدا را موجد و خالق قوه و فعلیت می‌داند.

امّا فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: خداوند قوی است یعنی قوی است بر ایجاد موجودات و خلق کائنات و آفرینش هر شیء.

بی تردید مراد صدرا از قوه غیر آن است که فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید؛ چرا که او خدا را موجد و منشیء نمی‌داند بل همه وجودها و حقیقه الوجود همه چیز را يك و واحد می‌داند در فلسفه او موجد و موجد معنی ندارد.

پس منظور صدرا نه جریان قوه و فعلیت در ذات خدا است و نه قوی بودن خدا در ایجاد و خلق. می‌ماند صورت سوم که جان حکمت متعالیه است: خداوند «مصدر» است و برای صدور اشیاء از خودش قوت بی‌نهایت دارد قوه خداوند برای فیضان فیض از وجود خودش تمام نشدنی است.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام خدا را بدین گونه قوی نمی‌داند که مانند چراغ قوه‌ای که هرگز قوه‌اش تمام نمی‌شود و دائماً از وجود او مخلوقات به فعلیت برسند. خداوند چیزی از وجود خودش خرج نمی‌کند. این قوت نیست این ضعف است. منشأ این بینش در ارسطوئیات همان چیز است که در مبحث «صادر اول» توضیح دادم. آنان برای فرار از سوال «خداوند آن مخلوق اولیه را از چه چیز آفرید» به «صدر» متمسک شده‌اند و صدور نیز لازم گرفته که خداوند «مصدر» بی‌اراده، غیر فعال و تماشاگر محض باشد.

اینک سیمای سه بینش را در زیر به صورت واضح مشاهده کنیم:

۱ - فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام: در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست و این جریان خود، مخلوق خداوند است. خداوند آن موجود اولیه را «ایجاد» کرد سپس جریان «خلق» را به راه انداخت همیشه هم ایجاد، هم خلق و هم جریان قوت و فعلیت در جهان هستی، هست و همگی فعل، کار، مفعول، و خلق خدا هستند و خداوند برای ایجاد، خلق و اداره جریان قوت و فعلیت در موجودات جهان، قوی است.

۲ - فلسفه ارسطویی: در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست؛ زیرا خداوند «فعلیت محض» است ولی خداوند برای صدور موجودات قوه بی‌پایان دارد هر قدر از او صادر شوند، قوه او پایان نمی‌یابد. یعنی خداوند منبع بی‌پایان و تمام نشدنی است.

۳ - حکمت متعالیه: در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست؛ زیرا خداوند «فعلیت محض» است با این همه خداوند برای صدور ماهیات قوه بی‌پایان دارد.

یکی از بزرگ‌ترین تمایزهای حکمت متعالیه با فلسفه ارسطویی در همین جا است:

صدرا حقیقة الوجود همه اشیاء - حقیقة الوجود خدا و خلق - را يك و واحد می‌داند بنابراین آنچه برای صدور از خدا می‌ماند فقط ماهیات است. الوهیت الله و خدایی خدا تنها در مورد ماهیات معنی دارد اگر او می‌گوید: «خدا شریک ندارد» یعنی فقط در مصدر بودن برای ماهیات.

خدای ارسطو تماشاگر محض است نشسته و تماشاگر صدور موجودات از وجود خود می‌باشد؛ اما خدای حکمت متعالیه همین قدر هم تماشاگر نیست بل نشسته و تنها تماشاگر صدور ماهیات از وجود خود، است.

تناقض: حکمت متعالیه همان‌گونه که در این دو مسأله از عرشیه دیدیم سلب هیچ‌چیز را از خداوند جایز نمی‌داند. ماهیات خواه اصیل باشند و خواه اعتباری، خواه شی باشند و خواه شی نباشند. از نواقص و امکانات باشند یا از کمال‌ها. در هر صورت از خداوند صادر می‌شوند و لااقل منشأشان صادرهایی است که از خدا صادر می‌شوند. پس نباید آن‌ها را نیز از خداوند سلب کرد چون هر چند مشوب به نقص هستند؛ لیکن منشأشان خداست و این تناقض است از سویی می‌گوید: نقص‌ها باید از خداوند سلب شود و از سویی دیگر می‌گوید: نقص‌ها باید از خداوند سلب نشود.

و اگر گفته شود: حکمت متعالیه روی جمله «نقص‌ها از خدا باید سلب شود» می‌ایستد و طرف دیگر قضیه را نمی‌پذیرد پس دچار تناقض نیست.

پاسخ: در این صورت هیچ چیزی از خدا صادر نمی‌شود و هیچ نیازی نیست که خداوند قوه‌ای داشته باشد تا چه رسد به قوه لایتناهی؛ زیرا حقیقة الوجودها که عین حقیقة الوجود خدا هستند و ماهیات نیز باید از خدا سلب شوند پس چه چیزی برای صدور می‌ماند؟ این همه بحث از صدور، صادر اول، عقل اول و... در حکمت متعالیه چه می‌کند؟!.

حکمت متعالیه پر از تناقضات است آن هم تناقضات اساسی و اصولی و به قول عوام حکمت متعالیه بلایی بر سر فلسفه ارسطویی آورده است که نگو و آن را بیش از پیش محدودتر کرده است.

حقیقت این است که حکمت متعالیه میان فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام، فلسفه ارسطویی، فلسفه اشراقی و تصوف سرگردان است و هیچ آشتی‌ای نیز نتوانسته میان مشاء و اشراق بدهد.

شدت: می‌فرماید: غیر متناهی القوة والشدة:

نقد:

مقدمه: در اصطلاح ارسطوییان شدت يك مقوله تشکیکی است.

۱ - در مباحث پیشین توضیح داده شد که اساساً هیچ موجود و هیچ وجود خارجی در عینیت واقعیات مشمول تشکیک نیست. تشکیک غیر از يك تصور ذهنی محض - درست مانند تفکیک وجود از ماهیت - چیزی نیست. تشکیک در ذهن قابل تصور است لیکن مطابق و ما بازاء خارجی ندارد و به عبارت دیگر: واقعیات خارجی ندارد.

۲ - خداوند شدید است. وقتی که همه اشیا یا وجود همه اشیا یا حقیقه الوجود همه اشیا يك و واحد باشد. شدید بودن خداوند به چه کار می‌آید؟ در صورت اول^۱ تنها برای تجلی‌ها و رنگین کردن رنگین‌ها به کار می‌آید و بس. در صورت دوم و سوم^۲ تنها برای اعتباریات و ماهیات به کار می‌آید. اگر بناست خدا فقط «اعتبارگر» باشد چه نیازی به این همه قوت و شدت لایتناهی است.

۳ - همه اشکال‌ها و تناقضی که در مورد «قوه» بیان شد در مورد «شدت» نیز هست که تکرار آن ضرورتی ندارد. ادامه سخن صدرا:

«بینه محض حقیقه الوجود بلا حدّ و نهاییه کما علمت اذ لو كان لوجوده حدّاً او تخصص بوجه من الوجوه لكان تحدّده و تخصصه بغير الوجود فکان له محدّد قاهر علیه و مخصّص محیط به وذلك محال: برای این که خداوند «محض حقیقه الوجود» است بدون حدّ و بدون نهایت (چنان که دانستی) چون اگر برای وجود او حدّی یا تخصصی به وجهی از وجوه باشد، تحدّد و تخصص آن با غیر وجود - با عدم یا عدمی - خواهد بود، پس در این صورت برای او تحدید کننده قاهر و تخصص دهنده‌ای خواهد بود که به او احاطه داشته باشد و این محال است.»
نقد:

۱ - توضیح داده شد که «محض حقیقه الوجود» غیر از يك مفهوم ذهنی چیزی نیست و نمی‌تواند واقعیت خارجی داشته باشد.
۲ - خداوند حدّ، نهایت، مخصّص، محیط، به هیچ وجهی از وجوه ندارد. برای این که همه حدّها، نهایت‌ها، مخصّص‌ها، محیط‌ها، وجه‌ها و وجوه، چیزهایی هستند که خداوند آن‌ها را ایجاد و خلق کرده است.
سخن در این است: وقتی که همه خصوصیات و حدود و تخصص‌های مخلوق را از خدا سلب کردیم نتیجه یکی از دو صورت زیر می‌شود:

الف) پس خداوند محض حقیقه الوجود است - این مساوی می‌شود تنها با يك مفهوم محض ذهنی.

ب) پس خداوند «شیء لا کالاشیاء» است. - این مساوی است با وجود واقعی و خارجی و عینی.

حرف «لا» می‌گوید: هر ویژگی - حدّ، مخصّص، محیط و... از ویژگی‌های مخلوقات در خداوند نیست؛ امّا در عین این، خداوند شیء است شبیهی که همه این ویژگی‌ها را آفریده است.

درست است: اگر از يك مخلوق حد، تخصص، محیط و... را سلب کنید آنچه می‌ماند تنها حقیقه الوجود ذهنی است؛ ولی این قانون فقط به دایره قلمرو مخلوقات منحصر است. و شامل خدا نمی‌شود. اگر همه این قبیل چیزها را از خداوند سلب کنید (و باید سلب کنید) خداوند محض حقیقه الوجود نمی‌شود بل هو شیء لا کالاشیاء وله خصوصیه الا لوهیه و خصوصیه الشیئیه و بالاخره: له خصوصیه لا کالخصوصیات.

خدا را مشمول قوانینی که خودش آن‌ها را آفریده، نکنید (کیف یجری علیه ماهو اجراه؟) تا دست از این شمول دادن‌ها برنداریم خدایمان مخلوق ذهن‌مان خواهد شد یا خدای «فعلیت محض» ارسطو، یا «بت کلّ الاشیاء» یا «وحدت وجود ذهنی» یا «وحدت حقیقه الوجود ذهنی».

تا وقتی که به فریاد اهل بیت علیهم السلام گوش ندهیم و عنان سمند عقل را در حدّ و مرز مخلوقات نکشیم و هم چنان با سرعت وارد متافزیک و اهیات بالمعنی الاخص شویم، خدایی را پرستیده‌ایم که مخلوق ذهن خودمان است. آنگاه هر چه شعار بدهیم: خدا قوی است، خدا شدید است خدا بی‌نهایت است، چیزی، نقیصی با او مشوب نیست و... همه و همه بی‌فایده خواهد بود.

۳ - شیء بودن و «حقیقه الوجود محض نبودن» لازم نگرفته مقید بودن، مخصّص بودن، محدود بودن، مقهور بودن و... را، چرا که موضوع بحث شما خداست خدایی که همه این برآیندها، فرآیندها، قانون‌ها، واقعیت‌ها، مفهوم‌ها را آفریده است. اگر موضوع بحث تان يك موجود هم سنخ مخلوقات بود، ملازمه مذکور صحیح می‌شد.

^۱ یعنی اگر فرض بر «وحدت اشیا» باشد.

^۲ یعنی اگر فرض بر «وحدت وجود اشیا» یا بر «وحدت حقیقه الوجود اشیا» باشد.

۴ - و ذلك محال - درست است اگر خداوند مخلوق بود و مشمول قوانین خلقت؛ حمل ویژگی‌های مخلوق بر او از يك سو و خدا نامیدن او از سوي ديگر، محال مي‌شد.

اما سلب ویژگی‌های مخلوق از او نیز موجب این نمی‌شود که شما خدا را با تصور ذهنی‌تان «حقیقه الوجود» تصور کنید و ذهن‌تان بر وجود خدا محیط شود و عقل‌تان او را تحلیل کند آنگاه باز بگویید خداوند محاط نمی‌شود و محیط ندارد مگر این خدا که حقیقه الوجود است «متصور شما» نیست؛ مگر او «متعقل شما» نیست؟ پس چه محدودیتی بالاتر از این؟! آیا این تناقض نیست؟!.

حدّ (در اصطلاح منطق و در هر اصطلاح) یعنی عامل شناساننده، اکنون که شما ذات خدا را شناختید و گفتید ذات او حقیقه الوجود است پس کدام حدّی و معرفتی بالاتر از این؟

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: ذات خدا قابل شناخت نیست، قابل تصور نیست، متعقل نیست.

همگی می‌گوییم «لا حدّ له ولا فصل له» پس چرا دست از شناخت ذات او بر نمی‌داریم؟

آیا صریح‌تر از این تناقضی هست؟ وقتی که او حدّ و فصل ندارد با چه چیزی می‌خواهید ذات او را تحت تحلیل شناخت، قرار دهید؟ جز با يك سري مفهومات و تصورات محض ذهنی که هیچ تماسی با واقعیت خارجی ندارد.

ادامه سخن صدرا:

«فما من کمال وجودي ولا خير الا وفيه اصله ومنه نشوه و هذا هو البرهان علي توحيدة: و هیچ کمال وجودی نیست و هیچ خیر نیست، مگر این که اصل و ریشه آن در ذات خداوند است و از خداوند ناشی می‌شود و برهان بر توحید خدا همین است.»
نقد:

۱ - فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: هیچ کمال و خیری نیست که اصل و ریشه‌اش در ذات خداوند باشد بل هر کمال و خیر «موجد» و مخلوق خدا است. رابطه خدا با خلق رابطه «موجد و موجد» و «خالق و مخلوق» است نه رابطه «اصل و فرع».

۲ - برهانی که صدرا آورده از اطلاق برخوردار است؛ لیکن نتیجه‌ای که می‌گیرد مقید است.

صغری: لا حدّ ولا نقص ولا نهاية ولا محیط لواجب الوجود.

کبری: وکل ما کان كذلك فله الكمال المطلق من جميع الوجوه ومن جميع الجهات.

نتیجه: فلواجب الوجود کل کمال يوجد في الكون والكائنات.

در حالی که نتیجه صحیح چنین می‌شود:

نتیجه: فلواجب الوجود، کمال مطلق.

این که هر کمال و هر خیر که در عالم هستی (شامل کمالات مخلوقات و خیرات‌شان) اصل و ریشه‌اش در ذات خداوند است، صرفاً به عنوان يك ادعای محض ابراز شده است و برهانی برای آن ارائه نشده است.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام همان‌گونه که همه ویژگی‌های مخلوق را از خدا سلب می‌کند، کمالات و خیرات مخلوقات را نیز از او سلب می‌نماید و چنین می‌شود «له کمال لا کالکمالات» و «هو خیر لا کالخیرات» و این است توحید.

توحید آن نیست که همه کمالات مخلوقه و خیرات موجدّه را ناشی از ذات خدا و ریشه در ذات خدا بدانی و آنگاه بگویی این است تنها برهان توحید.

توحید یعنی یکی کردن هزاران بل میلیاردها کمال در يك کمال - ؟ یا توحید نفی هر ویژگی مخلوق از اوست از آن جمله نفی کمالات بشری و فرشته‌ای و...

۳ - به لفظ «فیه» در جمله «الا وفيه اصله» توجه کنید. این لفظ با هر معنی و با هر مراد حتی با قصد استعاره یا به عنوان «استخدام» نیز باشد وقتی که بالفظ «اصله» همراه می‌شود نص در «اصل و فرع بودن» است. شگفت است صدرای بزرگ در

این عبارت از «وحدت حقیقه الوجود» نیز خارج شده و حقیقه الوجود را دو نوع قرار داده است:

الف) حقیقه الوجود که اصل است.

ب) حقیقه الوجودهایی که فروع استند.

این کثرت که لازمه «اصل و فرع بودن خدا و موجودات» است با ادعای بی‌دلیل تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نیز قابل حل نیست. باید ادعای دیگری در قالب تناقض ریاضی شود و گفته شود «اصل و فرع بودن در عین اصل و فرع نبودن». تا «وحدت حقیقه الوجود» حکمت متعالیه سالم بماند.

اگر صدرا می‌فرمود: «فما من کمال وجودی ولا خیر الاّ وفیه هو» هیچ تعارضی و تناقضی با مبانی او پیدا نمی‌کرد؛ اما لفظ «اصل» همه چیز را ویران می‌کند.

۴ - ممکن است راجع به لفظ «اصل» کسی - مثلاً - بگوید: شاید در نسخه‌برداری‌ها اشتباه شده و به جای لفظ «هو» لفظ «اصل» آمده؛ اما تأکید جمله مذکور با جمله «ومنه نشوه» باز همان رابطه «اصل و فرع» رابطه «منشأ و ناشی» را بیان می‌دارد و از هر نوع ریب و مجادله جلوگیری می‌کند.

لفظ «منه» همراه با «نشوه» باز نیاز به ادعای یک تناقض ریاضی صریح دیگر را لازم گرفته که گفته شود: «منشاء و ناشی بودن در عین منشاء و ناشی نبودن» تا «وحدت حقیقه الوجود» حکمت متعالیه سالم بماند.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: رابطه خدا با خلقش رابطه «منشأ و ناشی» نیست بل رابطه «موجد و موجد» و «منشیء و منشأ» است. خداوند مخلوق را «انشاء» و «ایجاد» کرده است.

ایجاد و انشاء نه ایجاد از چیزی، یا انشاء از منشأی. ایجاد و انشاء در فارسی «از» نمی‌خواهد و در عربی «من» را لازم نگرفته است نه «من نشویه» و نه «من تبعیضیه» اما عقیده صدرا «فی ظرفیت» و «من نشویه» بل «وحدت حقیقه الوجود»، «من تبعیضیه» را لازم گرفته است، همان‌طور که خودش بدون این حروف نمی‌تواند منظورش را ادا نماید و توضیح داده شد که کاربرد استعاری و استخدامی این الفاظ نیز با هر تاویل (نظر به لفظ نشو) نمی‌تواند غیر از رابطه «اصل و فرع» و رابطه «منشاء و ناشی» معنای دیگری داشته باشد. ادامه سخن صدرا:

«فلا یکن تعدد الواجب لانه لو تعدد لکان المفروض واجباً محدود الوجود ثانی الاثنین فلم یکن محیطاً بکل وجود حیث تحقق وجود لم یکن له ولا حاصلاً فانضاً من لدنه.

فحصلت فیه جهة عدمیة امتناعیة او امکانیة فکان زوجاً ترکیباً کالممکنات ولم یکن تحت حقیقه الوجود الّذی لا یشوبه حد ولا عدم، هذا خلف: پس امکان ندارد واجب الوجود متعدد شود؛ زیرا اگر متعدد شود چنین واجب الوجودی محدود الوجود می‌شود و «یکی از دو» می‌گردد و بر وجود، محیط نمی‌شود؛ چرا که در این فرض وجود دیگری محقق شده که برای او نیست و از وی حاصل نشده و از پیش او فیضان نیافته است.

پس حاصل می‌شود در واجب الوجود، جهت عدمیه امتناعیه یا جهت امکانیه و می‌شود آمیزه‌ای - از جهت عدم و وجود یا از جهت امکانی و وجوب - مرکب، مانند ممکنات و از حقیقت وجودی که حد و عدم با آن آمیزه نمی‌شود، خارج می‌گردد و این خلف است.»

نقد:

۱ - هیچ نیازی به استدلال و تمسک به «لزوم ترکیب» و لزوم «جهت عدمی یا امکانی» نیست؛ زیرا آن واجب الوجود دوم و مفروض یا حقیقه الوجود دارد یا ندارد، در صورت اول پیشتر مطابق مبانی صدرا ثابت شد که حقیقه الوجود فقط یک و واحد است و در صورت دوم نیز در عالم عین چیزی نیست. پس این استدلال بی‌هوده است و چون سالبه بانتفای موضوع است پس نمی‌تواند عنوان «تاکید» را هم داشته باشد.

۲ - ولا حاصلاً منه - صدرا با هر عبارتی و با تعبیرهای مختلف به «فعل محض» و «مصدر محض» و غیر فعال بودن خدا، اصرار می‌ورزد. در این جمله نیز نمی‌گوید: «ولا مخلوقاً له» یا «موجداً له» یا «مصدرّاً له» و یا حتی «محصولاً له» بل می‌گوید: «لا حاصلاً منه» یعنی مخلوق و مخلوقات از خداوند حاصل می‌شوند نه اینکه خداوند آن‌ها را حاصل کرده باشد یا ایجاد، خلق، و یا صادر کرده باشد.

۳ - لفظ «منه» در این جمله سخت قابل توجه است که همان «من نشویه» و «من تبعیضیه» است و ترکیب جمله از منه و حاصله، راه را بر هر نوع تاویل می‌بندد و خدای حکمت متعالیه با عبارت‌های مختلف و تعبیرهای متعدد و بیان‌های موکد بعد از موکد یک خدای تماشاگر محض و غیر فعال معرفی می‌شود که فقط یک منبع و منشأ و مصدر بی‌اراده است و نشسته صدور و نشو مخلوقات از وجود خود، را تماشا می‌کند.

فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام: برای هر عاقلی، هر اهل علم و اهل دانش روشن است که خدای قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام یک خدای فعال، خلاق، جبار، قهار و... است.

خدای تماشاگر محض ارسطو و خدای تماشاگر حکمت متعالیه برای خودشان محترم؛ اما آنچه مهم است غیر اسلامی، غیر توحیدی، غیر قرآنی و غیر اهل‌بیتی بودن این خدا، است.

سخن این است: چرا به فلسفه ارسطویی می‌گوییم فلسفه اسلامی - ؟ چرا به حکمت متعالیه می‌گوییم فلسفه اسلامی - ؟ چرا اسلام را آن‌گونه که هست معرفی نمی‌کنیم؟

کدام دستور قرآنی یا فرمان اهل‌بیتی ما را مأمور کرده است که خدای قرآن را به خدای ارسطو متحول کنیم؟ چه اصراری داریم؟ اگر اسلام بدون فلسفه ارسطویی و بدون حکمت صدرایی ناقص است پس بگذاریم ناقص بماند. اسلام (نعوذ باللّه) ناقص بهتر از اسلام تحریف شده است.

۴ - ولم يكن حقيقة الوجود - این جمله یک شمشیر دو لبه است از یک طرف این کاربرد را دارد که همه موجودات تحت حقیقه الوجود و مشمول حقیقه الوجود خدا هستند و پس از این پیش فرض، دلالت می‌کند که چون وجود آن خدای دوم و مفروض، مشمول این حقیقه الوجود نمی‌شود پس نمی‌تواند وجود داشته باشد.

مطابق مبانی و سبک و روشی که صدرا تا این‌جا داشته نه تنها خدای دوم امکان ندارد بل اساساً فرض وجود دوم خواه این وجود دوم خدا باشد یا غیر خدا محال است بل حقیقه الوجود فقط یک و واحد است که آن هم فقط خداوند است و وجود مخلوق و ممکنات نیز محال است و لیس الوجود و لیس حقیقه الوجود و لیس الموجود الّا هو.

وقتی که هیچ موجود ممکن که حقیقه الوجود داشته باشد، وجود ندارد و محال است پس چه نیازی به اثبات محال بودن شریک باری - ؟.

۵ - «متعدد»، «ثانی» یعنی چه؟ صدرا طوری بحث می‌کند که گویی در عالم هستی چیزی به نام «تعدد» و «ثانی» امکان دارد و این تعدد فقط در مورد خدای دوم محال و خلف است در حالی که مطابق مبنا و سبک او اساساً خود «تعدد» محال است و این همه کثرت و عدد که در عالم مشاهده می‌کنیم خیالی بیش نیست؛ زیرا:

حقیقه الوجود خدا است.

تعدد یا مصداق حقیقه الوجود است و یا نیست.

در صورت اول مناقض «وحدت حقیقه الوجود صدرایی» می‌شود آن هم یک تناقض ریاضی: تناقض «وحدت» با «تعدد».

و در صورت دوم اعتباری بیش، بل توهمی بیش نیست.

شخصیتی مانند صدرا پس از اثبات این که «خداوند حقیقه الوجود است» و «هیچ چیز را نباید از خدا سلب کرد» نباید دیگر سخن از تعدد بزند و در مقام نفی تعدد از واجب الوجود، آید؛ چرا که این اولاً تناقض است از یک طرف «وحدت» ثابت شده و از طرف دیگر «تعدد» لا اقل ممکن دانسته شده. یعنی تعدد هم محال و هم ممکن دانسته شده و این یعنی تناقض.

ثانیاً: این بحث، فرض پس از فرض است: ابتدا وجود تعدد را فرض می‌کنیم سپس فرض می‌کنیم که خدای دوم وجود داشته باشد. این «فرض محال» نیست بل «فرض محال علی‌المحال» است و چنین بحثی عبث و بی‌هوده است.

این روش صدرا در عرشیه نشانگر یک نگرانی شدیدی است که در سینه صدرا بوده که گاهی شمشیر دوبر برآخته و گاهی فرض محال علی‌المحال را موضوع بحث قرار می‌دهد.

ادامه: «فثبت ان لا ثاني له في الوجود وان كل كمال وجودي رشح من كماله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته اليه: پس ثابت شد که دومی برای او در وجود، نیست و نیز ثابت شد که هر کمال

وجودی رشح‌های از کمال اوست و هر خیر تابشی از تابش‌های نور جمال اوست پس او اصل وجود است و آنچه غیر از اوست تبع اوست و در جوهرگیری ذاتش نیازمند اوست.»
نقد:

۱ - آنچه در این عبارات ثابت شده تنها «عدم خدای دوم» است و بس. این هم نیازمند اثبات نبود و شرحش گذشت.
۲ - لا تانی له فی الوجود - باز عبارت، شمشیر دو لبه است. اگر می‌فرمود «لا تانی له» کافی بود و اگر نیاز به قید توضیحی یا تأکید بود می‌فرمود «لا تانی له موجوداً». مراد از «فی الوجود» اشاره به «وحدت وجود - وحدت حقیقه الوجود» است که ذهن مخاطب طوری از این پیش فرض عبور کند که در کانونش «وحدت» جای گرفته باشد و این يك «القاء» است و بهره‌جویی دقیق و روان شناسانه و رندانه است و گرنه هیچ نیازی به این عبارت نازیبا نبود چون نتیجه این سخن چنین می‌شود: «فی الوجود اله واحد فقط: در وجود - در درون وجود - فقط يك خدا هست». و از طرف دیگر نفي خدای دوم را فایده می‌دهد.
یعنی در حقیقت منظور صدرا از عنوان کردن این قاعده نفي خدای دوم نیست و این ظاهر قضیه است او این عنوان را بهانه کرده تا «فعلیت محض بودن خدا» را به ذهن مخاطب فرو کند همان‌طور که در نتیجه‌گیری می‌گوید و به «ترشح» می‌رسد که ذیلاً توضیح داده می‌شود.

۳ - کل کمال وجودی رشح من کماله - «رَشَح» نه «أوجد»، «خُلِق»، «أُنشِء».
فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: هر کمال که در عالم هستی وجود دارد مخلوق خداست کمال‌ها را ایجاد، انشاء و خلق کرده است. هیچ چیزی از ذات خدا یا از کمال خدا ترشح نکرده است.
لفظ «رشح» و هر لفظ دیگر برای معتقدانش محترم؛ اما اگر کسی چنین مقوله‌ای را ادعا کند و آن را به اسلام نسبت دهد مصداق «من درآوردی» و «ادعای باطل و ادعای ناحق» خواهد بود.

شگفت از صدراست که بزرگواری مانند او نباید دلیلش اخص از مدعایش باشد او عدم وجود خدای دوم را اثبات کرده است؛ اما طوری بیان می‌کند که گوئی «ترشح» هم با همین دلیل ثابت گردیده!!!.

۴ - راستی این ترشح چیست؟ معنی استعاری مورد نظر است؟ یا از استخدام لفظ استفاده شده است؟ وانگهی این اشیاء که از حقیقه الوجود خدا مترشح شده‌اند خودشان حقیقه الوجود هستند؟ یا تنها ماهیات و اعتباریات‌شان از حقیقه الوجود خدا مترشح شده است. اگر صورت اول است پس چه نیازی به «ترشح» است همین که گفتیم حقیقه الوجود يك و واحد است کافی است و نباید در این بین رابطه «مَرشَح و رشح» باشد که مصداق تعدد باشد و متناقض با وحدت و اگر صورت دوم منظور است باید گفت: این چه کمالی است که اعتباری محض است؟ و این اعتباری چه سنخیتی با حقیقه الوجود اصیل، دارد که می‌تواند يك ناصیل از يك اصیل رشح شود؟ مگر در ترشح سنخیت لازم نیست؟ پس یا هر دو اصیل هستند یا ناصیل.^۱

۵ - کل خیر لمعة من لوامع نور جماله - با کدام برهان اثبات شد که اولاً هر خیر «لمعه» است؟ ثانیاً با کدام دلیل مستدل شده که ملمع این لمعه ذات باری تعالی است؟ ثالثاً مراد از «نور جمال» چیست؟
در این قاعده که سخن از «جمال» نیامده مراد از جمال معنای «مصدري» زیبایی، است یا مراد «صورت» و «وجه» است؟ یعنی کاربرد يك کاربرد لغوی است یا استعاری؟ -

يك دلیل اخص آمده آنگاه نتایج اعم پشت سر هم ردیف شده‌اند.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: رابطه خدا با موجودات کائنات رابطه «مَرشَح و رشح» نیست. رابطه «ملمع و لامع» نیست. بل رابطه «خالق و مخلوق» «موجد و موجد»، «مُنشِء و مُنشأ» است بویژه رابطه «ربّ و مربوب» است نه تماشاگر محض و تماشا شونده.

۶ - فهو اصل الوجود - چنین چیزی هرگز ثابت نشده و صدرا نسبت به رابطه «اصل و فرع» برهان نیاورده است همان‌گونه که ضمن بحث از قاعده پیش گذشت؛ اما چرا او این همه ادعاهای اعم از دلیل، می‌کند، علتش معلوم نیست.

۱. اگر هر دو اصیل باشند متعدد می‌شوند و با «وحدت وجود» متناقض می‌شود و اگر هر دو ناصیل باشند اساس همه چیز از بین می‌رود.

۷ - وما سواه تبع له - این نیز ادعای بدون دلیل است که پشت سر لفظ «فثبت» ردیف شده و ذهن خواننده را منحرف می‌کند.

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: رابطه خدا و موجودات کائنات، رابطه «متبوع و تابع» نیست. رابطه خالق و مخلوق، موجد و موجد است.

۸ - تجوهر - تعبیری است عجیب و جالب، مصدر باب تفعّل رباعی مزید فیه.

این لفظ «لازم» است نه «متعدی» و در لازم بودن محض و محض است و برای هیچ فاعلی اذن دخول نمی‌دهد. صدرا با این لفظ بر «فعلیت محض» بودن خدا تأکید می‌کند تا تأکیدی که بالاتر از آن نه از توان زبان و بیان بشر ممکن است و نه لغت و واژه‌های رساتر و گویاتر و تأکید کننده‌تر از تجوهر پیدا می‌شود. می‌گوید: خدا جوهر اشیاء را ایجاد نکرده، خدا جوهر اشیاء را خلق نکرده بل خود آنها از حقیقه الوجود خداوند متجوهر شده‌اند، تجوهر کرده‌اند.

۹ - مفتقر فی تجوهر ذاته الیه: ما سوي الله در تجوهر ذاتش نیازمند خداست.

تجوهر ذات یعنی چه؟ معلوم است که مرادش «جوهر» مصطلح منطق ارسطویی نیست؛ زیرا جوهر ماهیت است و صدرا ماهیت را ذات وجود و ذات موجود نمی‌داند او حقیقه الوجود هر شی را ذات آن شی می‌داند. پس مرادش از تجوهر ذات هر شی، تکوّن ذات آن است که البته با آوردن لفظ «تکوّن» از آن تأکید که مراد صدراست تا اندازه‌ای کاسته می‌شود.

خودش برای مراد خودش بهترین لفظ را با دقت تمام گزینش کرده است. بنابراین دو گونه «ذات» وجود دارد: ذات غنی و ذات مفتقر، نه ذات غنی فعال و ایجاد کننده است و نه ذات مفتقر، تنها این فرق هست که ذات مفتقر متحرک است؛ اما هیچ کدام محرک نیستند. یعنی در حکمت متعالیه مراد از «علت» همان نیاز به «منشأ» نه «منشیء» و نیاز به مصدر نه صادر کننده و نیاز به منبع است فقط.

مسأله چهارم: یک توهم و رفع آن.

قبل از ورود به مسأله چهارم مقدمه زیر ضرورت دارد:

صدرا اصول اعتقادی خویش را در مورد خدا به شرح زیر بیان کرد:

موجود بر دو قسم است:

الف) حقیقه الوجود خدا - این وجود واجب الوجود است.

ب) سایر حقیقه الوجودها - این موجودها را نیز نمی‌توان از واجب الوجود سلب کرد.

نتیجه: اعتقاد به «وحدت حقیقه الوجود».

او مسأله چهارم را برای ردّ یک نظریه تأسیس کرده است نظریه‌ای که می‌گوید:

موجود بر دو قسم است:

الف) وجود قائم بذات - این موجود واجب الوجود است.

ب) منتسب به وجود قائم بذات - سایر موجودات چنین هستند.

نتیجه: خداوند وجود قائم بذات و وجود شخصیه‌ای است مجهول الکنه و سایر موجودات وجودهای منتسب و شخصیه‌های

متکثر و معلوم الکنه هستند.

گفته‌اند: این نظریه متکلمین است که مورد انتقاد صدرا قرار گرفته است؛ اما نظر به این که او اساس این نوع تقسیم را رد

می‌کند، انتقادش به آن گروه از معتقدین به «وحدت وجود» (که همین تقسیم مبنای اندیشه و باورشان است) نیز متوجه می‌شود

و در حقیقت از آنان نیز می‌خواهد که به تقسیم مورد نظر خودش بگرایند.

صدرا بر این نظریه چهار ایراد می‌گیرد:

۱ - وقتی که بر اینان ایراد گرفته می‌شود: وجود فارغ از ماهیت و خصوصیت يك مفهوم صرفاً ذهنی است و نمی‌تواند خدا باشد.

پاسخ می‌دهند: وجود که قائم بذات باشد می‌تواند موجود باشد و عینیت داشته باشد. صدرا می‌گوید: اینان به این ایراد بی‌هوده اهمیت می‌دهند و به پاسخ آن می‌پردازند.

به نظر وی اشکال فوق «سهل المؤمنه» است در حالی که همگان می‌دانند بزرگ‌ترین مشکل برای فلسفه ارسطویی، حکمت متعالیه، فلسفه اشراق، تصوف و حتی کلام اصطلاحی متکلمین اسلامی همین ایراد است. بویژه برای آنان که به «وحدت وجود» یا «وحدت حقیقه الوجود» باور دارند. بطوری که اگر از این سدّ بگذرند و بتوانند موجود بودن «وجود محض» را در خارج از ذهن ثابت کنند اساسی‌ترین مشکل را حل کرده‌اند.

خود صدرا برای اثبات این که «محض حقیقه الوجود» در خارج موجود است برهان می‌آورد و نادرستی برهانش توضیح داده شد.

۲ - می‌گوید: اینان به جای پرداختن به این موضوع سهل‌المؤمنه بهتر بود به این پرسش پاسخ دهند: آیا آن وجود قائم بذات که می‌گویند خداوند است همان وجود مطلق است که بعضی از انحاء آن برای اشیاء دیگر ثابت است یا نه؟ - اگر بگویید بلی، پس «وحدت وجود» را پذیرفته‌اید و اگر بگویید نه، پس آن وجود قائم بذات «مطلق» نیست. يك موجود مقید، محدود و به قول خودتان «شخصیه» است.

مقصودش این است که نباید موجودات را به «قائم بذات» و «غیر قائم بذات» تقسیم کرد و خدا را قائم بذات و شخصیه نامید؛ زیرا در این صورت موجودات غیر قائم بذات را باید از خداوند سلب کنید در نتیجه علاوه بر اشکال «شخصیه بودن»، خداوند مرکب می‌شود.

این همان بحث مفصل و مشروحی است که صدرا در اسفار به‌طور مکرر و در عرشیه نیز آورده و سخت بر آن اصرار دارد که لنگی برهان و مخدوش بودن آن توضیح داده شد.

۴ - موجود از «وجود» مشتق است چگونه ممکن است وجود مجهول الکنه باشد و مشتقات آن معلوم الکنه؟ اما این اشکال به مبنا و نظریه صدرا وارد نیست؛ زیرا او حقیقه الوجود همه اشیاء را يك و واحد می‌داند و حقیقه الوجود را مجهول الکنه می‌داند. در نظریه او رابطه خدا با خلق رابطه اشتقاقی نیست رابطه «واحد بودن» است رابطه وحدت در عین «نشو».

اگر این ایراد که عنصر «زبان شناختی» دارد بر متکلمین وارد باشد به نوعی نیز بر خود صدرا وارد است؛ زیرا او نیز موجود را به دو قسم تقسیم کرد.

اولاً: «موجود» اسم مفعول و مشتق است و مشتق دلالت دارد - شمول دارد - بر دو چیز: مبدأ یعنی «وجود»، ذات یعنی «شخص». موجود یعنی شیء یا شخصی که وجود دارد.

حقیقه الوجود حقیقت وجود است، نه شیء یا شخصی که وجود دارد.

ثانیاً: صدرا فرمود: حقیقه الوجود اصل است و کمال‌های دیگر فرع آن هستند. چگونه حقیقه الوجود مجهول الکنه است و کمال‌های دیگر معلوم الکنه هستند؟ بویژه با چشم انداز «وحدت حقیقه الوجود» چگونه يك حقیقه واحده هم مجهول الکنه می‌شود و هم معلوم الکنه.

اگر بفرماید: کمال‌های دیگر نیز مجهول الکنه هستند -؟ در این صورت بیش از من به «تعطیل عقل» می‌رسد؛ زیرا وقتی گفته می‌شود فلسفه اهل‌بیت می‌گوید عقل محدود خودتان را شامل خداوند نکنید، می‌گویند این تعطیل عقل است اکنون عقل را هم در شناخت کنه خدا و هم در شناخت کنه سایر کمالات به ترمز می‌کشاند.

با همه این‌ها من از چیزی که به «کلام اسلامی» موسوم شده (خواه کلام اشاعره، خواه کلام معتزله و خواه آنچه که به نام کلام شیعه و بر اساس منطق و فلسفه ارسطویی بنا شده) دفاع نمی‌کنم. پیشتر گفتم قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام يك فلسفه جدا

از کلام و کلام جدا از فلسفه ندارند و فلسفه‌شان عین کلام‌شان است و برای کلام‌های مذکور همین بس که کلام جدا از فلسفه هستند. کلام هستند نه فلسفه.

مردمی که فلسفه‌شان را تدوین نکنند و به کلام بسنده کنند به جایی نمی‌رسند و همین‌طور است اگر به جای تدوین فلسفه خود از فلسفه دیگر وام بگیرند.

اینک مسأله چهارم کتاب عرشیه:

انّ او هن الطّرق واضعف الحجج علي التوحيد طريقة بعض المتأخرين نسبوها الى ذوق بعض المتألهين (حاشا هم عن ذلك) یبتنی علي كون مفهوم الموجود المشتق امراً شاملاً عاماً وكون الوجود شخصياً حقیقياً مجهول الكنه: سست‌ترین راه‌ها و ناتوان‌ترین برهان‌ها برای اثبات توحید، راه و برهانی است که برخی از متأخرین آن را برگزیده و به ذوق بعضی از متألهین منسوب کرده‌اند - حاشا که آنان چنین سخنی گفته باشند - این روش مبتنی است بر این که مفهوم موجود مشتق را امر عام و شامل دانسته‌اند و وجود را شخصی حقیقی مجهول الكنه نامیده‌اند.

وقالوا يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته هو حقيقة الواجب، ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه: و می‌گویند: (در پاسخ به اشکال) وجودی که مبدأ اشتقاق موجودات است می‌تواند امر قائم به ذات باشد و آن حقیقه واجب الوجود است و وجود غیر او عبارت است از انتساب آن غیر به او پس موجود شامل است بر این حقیقه و بر این غیر حقیقه که منتسب به حقیقت است.

ومعناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه: و معنای موجود یکی از دو امر است: وجود قائم بذات و آن چیزی که منتسب به وجود قائم بذات است.

ومعيار ذلك ان يكون مبدأ اي ثار: و معيار این تقسیم «مبدأ آثار بودن» است.

ثم بالغوا في امر سهل المؤنة وهو ان الوجود لو كان قائماً بذاته لصحّ اطلاق الموجود عليه:

سپس اینان يك مطلب ساده را بیش از حدّ توضیح داده‌اند - در جواب اشکال: وجود مفهوم ذهنی محض است - و آن این که اگر وجود قائم بذات باشد می‌توان به آن موجود گفت.

واهملوا ما هو ملاك الامر: و مهمل گذاشته‌اند ملاك مسأله را.

وهو ان ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للاشياء بعض انحائه او افراده ام لا؟ -؟ و آن ملاك این است:

آیا ذات خداوند متعال عین معنای وجود مطلق است که بعضی انحای آن یا بعضی افراد آن بر اشياء دیگر ثابت می‌شود یا نه؟ -؟

توضیح: مطابق این نظریه ذات خدا حقیقه الوجود می‌شود؛ لیکن سایر اشياء فاقد حقیقت شده و صرفاً منتسب به او می‌شوند.

امّا در بینش صدرا هم خدا حقیقه الوجود است و هم سایر اشياء دارای حقیقه الوجود هستند و این حقیقه الوجود يك و واحد است.

صدرا می‌گوید: اگر بگوئید همان ذات خدا است که انحای آن در سایر اشياء است پس شما نیز به حقیقه الوجود همه اشياء

اعتراف کرده‌اید و اگر بگوئید: سایر اشياء تنها و صرفاً منتسب به او هستند در این صورت حقیقه الوجود اشياء را انکار کرده‌اید و این سفسطه است.

می‌گوید: مهمترین نکته‌ای که باید روشن کنید همین است؛ نه پرداختن به این که وجود محض می‌تواند در خارج از ذهن

موجود باشد یا نه.

علي انّ هذا الباب مسدود عليهم حيث زعم انه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى الا الامر الانتزاعي المصدرى

المعدود من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء:

وانگهی اینان نمی‌توانند در این نکته مهم بحث کنند چرا که راه این بحث برای‌شان بسته است چون گمان می‌کنند وجود مطلق که شامل موجودات است معنایی غیر از امر انتزاعی مصدری ذهنی (که از معقولات ثانویه شمرده می‌شود) نیست معنایی ذهنی‌ای که مطابق خارجی ندارد.

توضیح: صدرا می‌گوید کسی که وجود را یک مفهوم صرفاً ذهنی می‌داند و فقط وقتی می‌تواند آن را موجود خارجی بداند که قائم بذات باشد. چنین شخصی اساساً اشیاء دیگر را فاقد وجود خارجی می‌داند؛ زیرا آن اشیاء قائم بذات نیستند پس فاقد حقیقه الوجود هستند.

ولی این فرمایش صدرا مصداق «مصادره بمطلوب» است؛ چرا که طرف مقابل می‌تواند بگوید: این بسته بودن راه نیست بل ما خودمان این راه را می‌بندیم و این مبنا و استدلال ما است؛ نه درماندگی ما، ما می‌گوییم حقیقه الوجود تنها مال آن وجودی است که قائم بذات باشد سایر اشیاء در حقیقت، وجود نیستند بل جلوه‌ها و مظاهری از آن وجود قائم بذات هستند.

ثم لیت شعری کیف وضع الرجل اللغوی او العرفی لفظاً مشتقاً ولم یفهم بعد مفهوم مبدأ الاشتقاق و کیف یکون المشتق معنی واحداً و مبداء مردداً بین امرین احد هما تلك الذات المجهولة الکنه و ثانيهما النسبة الیه و النسبة الی المجهول مجهولة ايضاً:

وانگهی ای کاش می‌دانستم که شخص لغوی یا عرفی چگونه مشتق را وضع کرده بدون این که معنایی مبدأ آن را بفهمد؟ چگونه مشتق می‌تواند معنایی واحد داشته باشد در عین حال مردد باشد بین آن ذات مجهول الکنه و این انتساب به آن؟ در حالی که خود انتساب به مجهول (قهرماً) مجهول باید باشد.

نقد:

۱ - همین ایرادها به گونه‌ای به خود صدرا نیز وارد است که در مقدمه این مسأله گفته شد.

۲ - از مشروح بیان صدرا که ترجمه و توضیح داده شد روشن می‌شود که او در این مسأله (چهارم) در مقام ردّ «وحدت وجود» است و کاری با متکلمین ندارد. او در اسفار و همچنین در سه مسأله پیش (عرشیه) مبانی و نظریه متکلمین را رد کرده است در این جا تنها به ردّ «وحدت» می‌گوید که مورد نظر خودش نیست می‌پردازد و همه اهل وحدت را به «وحدت حقیقه الوجود» دعوت می‌کند.

آنان که گمان کرده‌اند صدرا در مقام ردّ نظریه متکلمین است دچار اشتباه شده‌اند:

الف: به تفاوت «وحدت» مورد نظر صدرا با «وحدت وجود» معروف، توجه نکرده‌اند و وحدت حقیقه الوجود را با وحدت وجود یکی دانسته‌اند.

ب: آنان باور نمی‌کنند یا در ناخودآگاه‌شان جایی برای این امکان وجود ندارد که صدرا نیز با اهل وحدت درگیر شود.

ج: لحن صدرا در این مسأله طوری است که گویا نظریه آن همه افراد اهل وحدت را ردّ نمی‌کند بل با «بعض» و کسان معدود درگیر است. او نمی‌خواهد بزرگان اهل وحدت را مخالف نظریه خودش معرفی کند. اما حقیقه این است او در این عبارت باز رندانه برخورد می‌کند تا به ذهن خواننده القاء کند که اکثریت اهل وحدت همین وحدت حقیقه الوجود او را باور دارند.

د: عبارت صدرا جمله به جمله نشانگر آن است که وی بر «وحدت وجود» ایراد می‌گیرد.

لفظ «ذوق» و نیز تعبیر صرفاً «انتساب» بزرگترین دلیل بر این موضوع است؛ زیرا متکلمین کاری با ذوق ندارند و اشیاء دیگر را صرفاً «انتساب» نمی‌دانند بل به کثرت موجود معتقد هستند.

ه: هم وحدتی‌ها و هم متکلمین خدا را قائم بذات می‌دانند؛ لیکن وحدتی‌ها اشیاء دیگر را گاهی سایه آن ذات، گاهی جلوه آن و گاهی مظهر آن می‌دانند؛ نه دارای حقیقه الوجود.

و: صدرا بر متکلمین یکی دو ایراد نمی‌گیرد او اساس بینش آن‌ها را رد می‌کند هم مبانی‌شان و هم سبک و روش‌شان و هم استدلال‌شان را. و فاصله او با متکلمین بیش از آن است که با این یک اشکال به سر آید.

دلیل مهم دیگر بر این موضوع ادامه سخن صدرا است که پس از ردّ وحدت وجود از نو به تشریح وحدت حقیقه الوجود در مقابله با آن می‌پردازد:

بل الحقّ أنّ هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ الاشتقاق، الموجود المطلق، عنوان الامر محقق في الاشياء متعدد بحسب تعددها: بل حق این است که این مفهوم عام که مبدأ اشتقاق و موجود مطلق است عنوانی است بر امری که در اشياء (خارجی) محقق است و متعدد است به حسب تعدد آن اشياء.

توضیح: صدرا اهل شوخی و مسامحه نیست او وحدتی را باور دارد که مصداق «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. حقیقه الوجود بحسب تعدد اشياء متعدد است؛ لیکن در عین حال يك و واحد است این کجا و وحدت وجود به معنای نفی حقیقت وجود از اشياء کجا؟ -

مقول بالتشکیک علیها بالاشدیه والاقدمیه ومقابلیهما: آن «مبدأ موجود مطلق» مقول به تشکیک است و با اشدیت و اقدمیت و مقابل این دو (غیر اشدیت و غیر اقدمیت) صدق می کند.

تذکر: در مبحث «تشکیک» بیان گردید که تشکیک تنها در عالم ذهن قابل تصور است و تشکیک در خارج از ذهن ما بازاء ندارد. درست مانند تفکیک وجود و ماهیت.

واكمل الوجودات (نسخه بدل: الموجودات) واشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود ولا يشوبه شيء غير الوجود: و اكمل موجودات (در این سلسله تشکیک) و اشدشان وجود خداوند است که آن «محض حقیقه الوجود» است و آمیزه‌ای ندارد.

توضیح: یعنی همه موجودات اعم از خدا و سایر اشياء دارای حقیقه الوجود هستند و تنها فرق این است که خداوند محض حقیقه الوجود است. پس آن همه اهل وحدت که وجود و حقیقه الوجود را در انحصار خدا می دانند و سایر اشياء را ظلّ یا جلوه و مظهر می دانند در اشتباهند گرچه از بزرگان اهل وحدت باشند حتّی محی الدین عربی و ملائی رومی. وهو اظهر الوجودات و اوضحها بحسب نفسه: خداوند اظهر وجودات و اوضح آنهاست اگر بحسب نفسش لحاظ شود. توضیح:

۱ - چه چیز واضح تر از محض حقیقه الوجود؟!

۲ - همه ارسطویان از آن جمله صدرا و وارثش حاجی سبزواری وجود را مجهول الکنه می دانند؛ امّا منظور صدرا مقایسه وجود با وجود است می گوید: درست است وجود مجهول الکنه است؛ امّا در میان وجودها وجود خدا معلوم ترین آنهاست. لكن لفرط ظهوره وقهره واستيلائه علي المدارك والاذهان صار محتجباً عن العقول والابصار: لیکن به دلیل فرط ظهورش و سلطه و استیلایش بر دركها و ذهنها محتجب گشته است از عقول و دیده‌ها.

شگفتا اگر خداوند از عقلها محتجب است و دست عقل به ذات او نمی رسد چگونه دریافتید که او محض حقیقه الوجود است -!؟! و حقیقه الوجودش در عین مفهوم ذهنی بودن در خارج نیز موجود است؟!؟! و دهها پرسش دیگر که اگر صدرا به این گفته خود عمل می کرد هرگز از فلسفه اهل بیت علیهم السلام به دور نمی افتاد.

باصلاح کجای ذات خدا باقی مانده که دست عقل صدرا به آن نرسیده است؟

مگر وی می خواسته واجب الوجود را مانند زردآلو در بشقاب نیز بگذارد که تعقلش این مساعدت را نکرده است!؟!

بخش چهارم:

اصول منطق و اصول فلسفه اهل بیت علیهم السلام

اصول

در مقدمه این دفتر آوردم که پژوهش‌گری گرامی تنظیم و ترتیب و پی‌نویس‌ها - و در مواردی اصلاح - این تقریرات را به عهده گرفته و انجام داده است. حضرت ایشان لطف دیگری فرموده و آن تعداد از اصول فلسفه قرآن و اهل‌بیت‌علیهم‌السلام را که در جای‌جای این دفتر در مقابل اصول فلسفه ارسطویی اسلامی شده، آمده است با همان عبارت متن استخراج کرده و در بیست و هشت ردیف، تنظیم کرده است.

فکر می‌کنم بیست و هشت اصل، برای معرفی یک فلسفه، چیز کمی نباشد به‌ویژه اگر آنچه در کتاب «جامعه‌شناسی شناخت» در مورد بینش اهل‌بیت‌علیهم‌السلام در مسأله «عین و ذهن» آورده‌ام و برخی از اصولی که در کتاب «تبیین جهان و انسان» آمده و در این دفتر ذکر نشده‌اند، به این بیست و هشت اصل افزوده شوند، می‌توان ادعا کرد که (غیر از اصول مربوط به جبر و اختیار و جبرهای اجتماعی که در مقدمه توضیح دادم) مبانی این فلسفه کاملاً معرفی شده است. اصول مذکور عبارتند از:

۱ - اصالت ذهن یا اصالت عین؟ - ؟

در این مبحث، مکتب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام نه به اصالت ذهن قائل است و نه به اصالت عین «بل امر بین الامرین». یعنی یک تعاطی و داد و ستد و دیالکتیک میان ذهن و عین برقرار است و پدیده‌های اجتماعی محصول این تعاطی دو جانبه هستند و در نتیجه پدیده‌های اجتماعی (در اصل و بنیه‌شان) پدیده‌های مصنوعی نیستند بل طبیعی هستند.

۲ - تطابق عین و ذهن:

مکتب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام نه به پیرویی مطلق عین از ذهن عقیده دارد نه به پیرویی مطلق ذهن از عین در نتیجه نه اصالة العینی است نه اصالة الذهنی بل آن چه صحیح است «امر بین الامرین» است این مسأله در کتاب «جامعه‌شناسی شناخت» که موضوعش همین مسأله است توضیح داده شده است. فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام عین را از ذهن جدا و جراحی نمی‌کند بنابراین منطقی ارسطویی نیست [و منطقی ارسطویی بعنوان عنصری - البتّه عنصری مهم - در آن اخذ شده است].

۳ - تعریف انسان از دیدگاه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام:

مطابق تبیین اهل‌بیت‌علیهم‌السلام درست است که انسان از نظر جسمی دارای همان اندام‌ها و جهازهایی است که حیوان دارد؛ لیکن انسان حیوان نیست. گیاه دارای یک روح است، حیوان دارای دو روح و انسان دارای سه روح و پیدایش انسان نه بر اساس فیکسیسم است و نه بر اساس ترانسفورمیسم مطلق، بل گونه‌ای سوم است که با دو باور فوق تفاوت‌های اساسی دارد. رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بخش انسان‌شناسی.

۴ - صفات خداوند:

فلسفه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام عقیده دارد که صفات خداوند عین ذات خداوند است بنابراین عقل نمی‌تواند و نباید در صفات خدا نیز به داور [تحلیل] بنشیند یا حکم و قضیه صادر کند. از دیدگاه مکتب اهل‌بیت‌علیهم‌السلام خداوند عاقل نیست بل خالق عقل است و در قرآن و لسان اهل‌بیت هرگز به خداوند عاقل گفته نشده و در نتیجه ذات خداوند «معقول» هم نیست. همین‌طور هم خداوند «علة» نیست، «علة العلل» هم نیست بل موجد و خالق قانون «علت و معلول» است که در عینیت کائنات در جریان است.

۵ - خداوند آن موجود اولیه را از چه چیز خلق کرد؟

اهلبیت علیهم السلام در پاسخ سوال بزرگ «خداوند آن موجود اولیه را از چه چیز خلق کرد؟» اعلام می‌دارد که اساس سوال غلط و سالبه به انتفای موضوع است. اساساً خداوند آن موجود اولیه را خلق نکرده است بل «ایجاد» کرده است. خداوند وجودی است که وجودهای دیگر را ایجاد کرده است او وجودی است که موجودهای دیگر را ایجاد کرده است.

۶ - مجردات قدیم و موجب بودن خدا:

۱ - كان الله ولم يك معه شيء.

این حدیث با عبارت «نکره در سیاق نفی» می‌گوید: خدا بود ولی هیچ چیزی، بلی هیچ چیزی همراه او وجود نداشت. نه مجردی نه غیر مجردی.

۲ - خداوند «مرید»، «مختار»، «فعال مایشاء» و... است نه «فعل محض»، نه تماشاگر محض.

۳ - خداوند «مصدر» نیست «موجد» است.

۴ - اول ایجاد کرده سپس در بستر علة و معلول، جریان «خلق» را به راه انداخته است.

۵ - همیشه در مقام اختیار، اراده، گزینش، ایجاد و خلق کردن است.

۶ - حق قانون علة و معلول را که به راه انداخته به سر خود رها نکرده در آن نیز دخل و تصرف می‌کند «کل یوم هو فی

شأن» و «التقدیرة مجوس امتی».

۷ - در پاسخ به سوال «خداوند قبل از آفرینش کائنات به چه کاری می‌پرداخت» می‌گوید سوال غلط است به لفظ

«قبل» که در این پرسش به کاربردی توجه کن «قبل» از مقوله‌های زمان است خود زمان پدیده است مخلوق خدا است قبل و مفهوم و مصداقی که این لفظ دارد، پدیده‌اند و مخلوق خدا هستند در حقیقت تو می‌گویی «خداوند قبل از قبل به چه کاری مشغول بود» یا «خداوند زمانی که زمان نبود به چه کاری می‌پرداخت» اساس سوال مصداق تناقض است و تناقض جوابی ندارد؛ زیرا غلط و صرفاً «فرض محال» است.

باید اذعان کرد در این جا چیزی در ذهن انسان هست که آن را با هر تعبیری بیان کند غلط و مصداق تناقض خواهد بود و هرگز نخواهد توانست این نکته ذهنی را در قالب الفاظ درآورد بنابراین هرگز پاسخ آن را نیز نخواهد شنید.

۷ - تعقل ذات خداوند:

از دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام عقل مخلوق خدا و محدود است و توان درك خالق و نامحدود را ندارد.

قال الحسين عليه السلام: احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار.

۸ - مسأله روح:

در مکتب اهل بیت علیهم السلام روح «جسم لطیف» - مشمول زمان و مکان - است، روح جسم لطیف است که بقایش نیز همواره در سیر مدارج کمال در بساطت و لطافت است. در بینش اهل بیت علیهم السلام هیچ چیزی غیر از خداوند فارغ از زمان و مکان نیست.

۹ - جامعه و فرد:

مکتب اهل بیت علیهم السلام هم به شخصیت فرد ارجح می‌نهد و هم به شخصیت جامعه قائل است و می‌گوید: نه اصالة الفرد و نه اصالة الجماعة بل امر بین الامرین.

۱۰ - اراده خدا و انسان:

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام اعلام می‌دارد که «اراده خدا عین فعل اوست»؛ اراده و اختیار انسان نیز مخلوق اراده خداوند است. خداوند اراده کرده است که انسان در افعالش دارای اراده باشد و وقتی که يك فرد با اراده‌ای که خداوند به او داده يك عمل را انتخاب می‌کند با «تفویض» و اراده محض و تام خود انجام نمی‌دهد.

پس اولاً انسان اراده و توان و انتخابش را از خداوند گرفته است. ثانیاً وقتی که اراده و انتخاب می‌کند باز هم به طور مطلق و کاملاً سرخود و بالاستقلال (استقلال فلسفی) نیست تا مصداق تفویض شود بل امر بین الامرین.

افراد اعمال خودشان را بر اساس امر بین الامرین انجام می‌دهند و بر اساس امر بین الامرین نیز مجازات می‌شوند. اصل «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» علاوه بر این که ندای پرآوازه شیعه است یک ویژگی مشخص اندیشه شیعی و یکی از پایه‌های مهم منطق و فلسفه اهل بیت علیهم السلام است.

۱۱ - کلام و فلسفه اهل بیت:

اهل بیت یک کلام و یک فلسفه جدایی از هم ندارند بل فلسفه و کلام آنان یکی است مگر می‌شود قرآن بدون تعهد به قرآن سخن بگوید مگر ممکن است اهل بیت علیهم السلام بدون تعهد به خودش حرف بزنند. کلام اهل بیت همان فلسفه اهل بیت و فلسفه اهل بیت علیهم السلام همان کلام اهل بیت علیهم السلام است فلسفه اسلامی با کلام اسلامی فرقی ندارد. عین کلامش در بطن فلسفه‌اش هست.

۱۲ - توحید و فلسفه اهل بیت علیهم السلام

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: خدا هیچ آمیزه‌ای ندارد در عین حال صرف الوجود و مفهوم ذهنی هم نیست. می‌پرسی چگونه هم آمیزه ندارد و هم صرف الوجود نیست بل موجود است -؟ می‌گوید: این حقیقت و واقعیت را هرگز درک نخواهی کرد عقل از این درک عاجز است؛ زیرا عقل مخلوق است و بنا است که در عالم مخلوقات به تحلیل پردازد و نباید از قلمرو خود خارج شود.

خداوند موجود است و در عین حال مشوب هم نیست.

سوال: چگونه ممکن است هم موجود باشد و هم غیر مشوب؟

جواب: این که هر چیزی یا مشوب است و یا صرفاً و تنها وجود ذهنی می‌شود، یک قانون از قوانین طبیعت است، ناموسی از نوامیس کائنات است این قانون و این ناموس شامل خدای کائنات نمی‌شود. کیف یجری علیه ما هو اجراه؟ ذات خداوند قابل تصور نیست هر چه درباره خدا تصور کنی، هر تصویری که از خداوند داشته باشی آن خدا نیست بل مخلوق ذهن جناب عالی است.

۱۳ - هویت خداوند:

حقیقت این است که ماهیت به هر معنی و مفهوم از خداوند سلب و نفی می‌شود و همین‌طور هویت؛ لیکن به هر معنی و به هر مفهوم که ما انسان‌ها تصور کنیم، و گرنه خداوند هویت دارد هویتی که نه به تصور ما می‌آید و نه در ذهن ما مفهوم می‌شود. قل هو الله احد و صدها «هو» که در قرآن و حدیث آمده است. اما انسان‌های عاقل هرگز این هویت را درک نخواهند کرد؛ زیرا این هویت غیر از هویت‌هایی است که قابل تصور ذهن و قابل فهم ذهن انسان‌ها باشد. خدا هویت دارد اما محدود نیست و حقیقت این هویت چیست؟ نمی‌دانم این قدر می‌دانم که هویتی است غیر از هویت‌ها «شیء لا کالاشیاء» و «له هویة لا کالهویات».

۱۴ - عشق و خدا شناسی:

مطابق مکتب و فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام عشق نیز مخلوق خداست و ناتوان‌تر از عقل و محدودتر از آن است و چون چهار چوب معینی ندارد حد و مرز حقایق و موهومات را هرگز نمی‌تواند بشناسد.

۱۵ - علم خداوند:

قرآن و اهل بیت علیهم السلام می‌فرمایند: عقل مخلوق خداست و خداوند نه عقل است و نه عاقل و نه ذاتش قابل تعقل، او خالق عقل، خالق عقل‌ها و خالق تعقل است در هیچ جایی از قرآن و حدیث خداوند «عاقل» خوانده نشده است. خداوند عالم است نه بوسیله عقل، عالم است نه به وسیله تعقل. عالمی که عقل و عاقل و تعقل را آفریده است.

۱۶ - شیوه بحث از واقعیات:

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام هنگام بحث از واقعیات نه کاری با وجود فارغ از ماهیت و هویت دارد - زیرا چنین وجودی را تنها مفهوم ذهنی و مخلوق ذهن می‌داند - و نه کاری با ماهیت و هویت فارغ از وجود، دارد؛ زیرا ماهیت فارغ از وجود نیز غیر از یک انتزاع ذهنی، نمی‌باشند.

۱۷ - اطلاق شی بر خداوند:

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: خدا شی است (نه حقیقه الوجود محضاً) لیکن مشمول قوانین اشیاء نمی‌شود. شیء لا کالاشیاء.

۱۸ - تشخیص خداوند:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: له تشخیص لا کالتشخیصات.

۱۹ - خداوند و صفت کمال:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: خداوند کمال کل شی نیست بل کمال دهنده به کل شی است خودش کامل و ایجاد کننده کمال و خالق کمال برای مخلوقات است. خداوند نه قوه است و نه فعل بل خالق قوه و فعل است.

۲۰ - شناخت و اثبات ذات خدا:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: وجود مخلوقات برای اثبات وجود خدا برهان است؛ اما برای عرفان ذات خدا و تحلیل ذات خدا هیچ برهانی وجود ندارد نه از مخلوقات و نه از ذات خداوند.

۲۱ - حقیقه الوجود:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: خداوند حقیقه الوجود اشیاء نیست بل موجد و خالق حقیقه الوجود اشیاء است.

۲۲ - اتحاد عاقل و معقول:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام اتحاد عاقل و معقول را اولاً در قالبی که ارسطوییان ارایه می‌دهند و لازمه آن تناقض ریاضی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است، نمی‌پذیرد.

ثانیاً: این اتحاد - یا نقطه تماس عین و ذهن - را یکی از قوانین خلقت می‌داند و این قانون را بر خداوند شمول نمی‌دهد - کیف یجری علیه ما هو اجراه.

۲۳ - خداوند و صفت تام بودن:

در بینش اهل بیت علیهم السلام - اولاً خداوند تام الحقیقه نیست بل «تام الحقیقه و الواقعیة» است.

ثانیاً: خداوند از جهتی و با معنایی «تام» نیست بل «موجد و خالق هر تمام و تمامیت» است.

فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام تضایف و حتی کمال و تمامیت به معنی تضایفی را مخلوق خداوند می‌داند نه صفتی از صفات خداوند. خداوند مفهوماً و واقعاً تام و کامل است؛ لیکن نه به معنی ای که در حکمت متعالیه یا فلسفه ارسطویی ذکر می‌شود.

۲۴ - قوه و فعلیت:

فلسفه اهل بیت علیهم السلام خدا را موجد و خالق قوه و فعلیت می‌داند.

و می‌گوید: خداوند قوی است بر ایجاد موجودات و خلق کائنات و آفرینش هر شی.

فلسفه اهل‌بیت علیهم السلام خدا را بدین گونه قوی نمی‌داند که مانند چراغ قوه‌ای که هرگز قوه‌اش تمام نمی‌شود دائماً از وجودش مخلوقات به فعلیت برسند. خداوند چیزی از وجود خودش خرج نمی‌کند. این قوت نیست این ضعف است که از وجودش خرج کند.

و نیز در ذات خداوند جریان قوت و فعلیت متصور نیست و این جریان خود مخلوق خداوند است.

۲۵- خداوند و کمالات مخلوقات:

فلسفه اهل‌بیت علیهم السلام همان طور که همه ویژگی‌های مخلوق را از خدا سلب می‌کند کمالات و خیرات مخلوقات را نیز از او سلب می‌کند و چنین می‌شود «له کمال لا کالکمالات، هو خیرٌ لا کالخیرات» و این است توحید.

۲۶- رابطه خلق و خالق:

فلسفه اهل‌بیت علیهم السلام می‌گوید: رابطه خدا با خلقش رابطه «منشأ و ناشی» نیست بل رابطه «موجد و موجد» و مُنشئ و مُنشأ است خداوند مخلوق را «انشاء» و «ایجاد» کرده است.

همچنین رابطه خدا با موجودات کائنات رابطه «مَرشع و راشع» نیست رابطه «ملمع و لامع» نیست بل رابطه «خالق و مخلوق» و «ربّ و مربوب» است.

۲۷- خداوند فعال است:

از بینش فلسفه اهل‌بیت علیهم السلام خداوند فعال است. برای هر عاقلی، هر اهل علم و اهل دانشی روشن است که خدای قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام يك خدای فعال، خلاق، جبار، قهار و... است نه تماشاگر محض.

۲۸- جهل ایجاد:

فلسفه قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام از «جهل ایجاد» مزّه است و به همین دلیل امامان علیه السلام به برخی از شاگردان صمیمی‌شان پرخاش می‌کردند که طوری عمل نکنند مسیر علمی‌شان به «ایجاد جهل» بیانجامد.

توضیح:

در ضمن برخی از این اصول اصل‌های دیگری نیز - همانطور که مشهود است - آمده از قبیل:

۱- خداوند «علة العلل» نیست بل خالق علة و معلول، و خالق این قانون است.

۲- خداوند «مصدر» نیست و حتی «مصدر» و صادر کننده‌ی چیزی از وجود خودش، نیست.

۳- خداوند می‌تواند و می‌توانست بدون مخلوق باشد (خدا موجب نیست). کان و لم یکن معه شیء.

۴- حدوث عین حرکت است و حرکت عین زمان است پس هیچ حادثی فارغ از زمان و مکان وجود ندارد عنوان «مجردات» فقط يك توهم است.

۵- قوانین کائنات و مخلوقات، را به خداوند شمول ندهید این قوانین همه مخلوق خدا هستند و شامل خدا نمی‌شوند، کیف یجری علیه ما هو اجراء؟.

و... چندین اصل و اصول دیگر.

پایان