

بررسی و نقد کتاب اندیشه اسلامی ۱

مرتضی شجاری*

چکیده

کتاب اندیشه اسلامی ۱ که برای دانشجویان کارشناسی تمامی رشته‌ها نگارش یافته و به چاپ نود و هفتم رسیده است، می‌کوشد به بررسی سه مسأله مهم اعتقادی - انسان، خدا و معاد - پردازد؛ اما متأسفانه این کتاب از آرای اندیشمندان بزرگ اسلامی مانند ابن‌سینا، ابوحامد غزالی، شیخ اشراق و ملاصدرا بی‌بهره مانده است و مؤلفان محترم آن، با رویکردی کلامی، آرای مورد قبول خود را که برداشتی خاص از اسلام است، و غالباً با دلایلی بسیار ضعیف همراه شده، مطرح می‌کنند و در مواردی که دلایل کلام سستی را مخدوش دانسته و خود نیز نتوانسته‌اند دلیلی اقامه کنند، از اصطلاحات و بعضی ادله حکمت متعالیه سود جستند که همین مطلب، موجب تناقضاتی در آرای مطرح در کتاب شده است. نگارنده با بررسی دقیق کتاب به این نتیجه رسید که در آن نه اندیشه مطرح است و نه اسلام اندیشمندان بزرگی مانند ملاصدرا.

کلیدواژه‌ها: انسان، خدا، معاد، کلام سستی، ملاصدرا.

۱. مقدمه

جهان معاصر را می‌توان جهانی بسیار متنوع و رنگارنگ دانست؛ تنوعی که ابزارهای مدرنی مانند اینترنت و ماهواره موجب آن شده است و رنگهایی که دائماً بر اندیشه و جان مخاطبان خود که بیشتر آنها جوانان و دانشجویان هستند، برجای می‌گذارند. در چنین وضعیتی برای تبلیغ دین و علاقمند ساختن جوانان به فرهنگ و اندیشه اسلامی نمی‌توان مانند متکلمان دنیای قدیم سخن گفت. زیرا برای تأیید یا اثبات بعضی از عقاید دینی، استفاده کردن از برخی فرضیه‌های علوم تجربی که دائم در معرض تغییرند، نه تنها کمکی به

* استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، mortezashajari@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۵

دین نمی‌کند؛ بلکه بر عکس، دین را در ذهن دانشجویانی که با آن علوم آشنا هستند، تخریب خواهد کرد.

متکلم دنیای قدیم - متکلمی مانند خواجه نصیر طوسی - می‌توانست بر تمامی علوم زمان خویش تسلط داشته باشد، علومی که آنها را قطعی می‌دانست و بالطبع از آنها در تأیید عقاید خویش بهره می‌برد؛ اما در دنیای جدید که نسبت مطلق در علوم تجربی حکمفرماست و هیچ فرضیه و نظریه‌ای را نمی‌توان قطعی و مطابق واقع دانست، استفاده از دستاوردهای این علوم برای تأیید دین - که امری قطعی و ثابت است - فقط می‌تواند کسانی را قانع و خوشنود کند که آگاهی چندانی از دنیای جدید، علوم تجربی و فلسفه علم ندارد. از این‌روست که عده‌ای از جوانان کشور ما که در مدارس، سخنان معلمان دینی را شنیده و کتابهای دینی را خوانده‌اند، زمانی که در دانشگاه، اندکی با دنیای جدید و علوم آن آشنا می‌شوند، در تمامی آن سخنان و نوشته‌ها به شک می‌افتند و اگر بنا باشد در دانشگاه نیز همان سخنان مدارس - که در آنجا نیز نباید بدان‌گونه بیان می‌شد - تکرار شود، این شک به دلزدگی از دین و فرار از آن منجر خواهد شد.

کتاب اندیشه اسلامی ۱ تألیف آقایان آیه‌الله جعفر سبحانی و دکتر محمد محمدرضایی که به دلیل ضرورت پاس کردن این درس توسط دانشجویان کارشناسی تمامی دانشگاههای ایران، در پاییز ۱۳۹۰ به چاپ نود و هفتم رسیده است، کتابی است که وظیفه خود را تبلیغ دین می‌داند و می‌کوشد در قرن ۲۱ میلادی و در زمانی که تمامی علوم تجربی در سطحی عالی در دانشگاههای ایران تدریس می‌شود، با روشی سستی در علم کلام و بهره‌گیری موردی از هر آنچه که قابل استفاده است، عقایدی را که مؤلفان، صحیح و قطعی می‌دانند، تبیین کند.

نگارنده این سطور با احترام بسیار به مؤلفان کتاب، اعتراف می‌کند که دیدگاهی متفاوت با رویکرد ایشان دارد؛ اما می‌کوشد در این پژوهش، از دیدگاه خود، که متأثر از حکمت متعالیه است، بهره نبرد و تنها با نگاه دانشجویی که به اندیشه اسلامی علاقه زیادی دارد و دلبسته فلسفه ملاصدرا است، اندیشه اسلامی ۱ را نقد و بررسی کند.

۲. معرفی کلی اثر

کتاب در شش بخش تنظیم شده و ادعا دارد کوششی ناچیز است برای خردورزی و شناخت صحیح در باب سه موضوع اساسی؛ یعنی خودشناسی، خداشناسی و معادشناسی

(ص ۲۰). بخش یکم از ص ۲۱ تا ۵۵ در مورد خودشناسی؛ بخش آخر از ص ۱۶۵ تا ۲۲۵ در مورد معادشناسی و چهار بخش دیگر از ص ۵۷ تا ۱۶۵ در مورد خداشناسی است. بخش اول دارای دو فصل است: انسان و ایمان. در فصل انسان بعد از بحثی خوب در مورد ضرورت خودشناسی، حقیقت آدمی، روح - و نه بدن - دانسته شده است و ابعاد مختلف آن، بُعد ادراکی و بُعد گرایشی بیان شده است. سپس از بحران‌های فراروی انسان: بحران معرفتی، بحران اخلاقی، بحران روانی و معنوی، و نقش دین در رفع آنها بحث شده است.

در بخش دوم تحت عنوان «وجود خدا»، بدون اینکه خدا تعریف شود یا تصورات گوناگون دین‌داران و یا دست‌کم تصور مؤلفان کتاب از خدا بیان شود، از سه برهان - برهان فطرت، برهان علی و برهان نظم - برای اثبات عقلانی وجود خداوند استفاده شده است. بخش سوم با عنوان «صفات خدا» دارای سه فصل است که در فصل اول دو دیدگاه - اهل تعطیل و اهل تشبیه - بطور خلاصه بیان شده است. دیدگاه سوم، «اثبات بلا تشبیه» است که با اندک توضیحی، مورد تأیید واقع شده است. در فصل دوم از چهار طریق - راه عقل، سیر در آفاق و انفس، قرآن و روایات و کشف و شهود - برای شناخت صفات خدا بحث شده است. در پایان این فصل به «توقیفی بودن اسما و صفات الهی» اشاره شده و بر این نکته تأکید شده که خدا را با اسما و صفاتی توصیف کنیم که خدا خود را به آنها در قرآن و روایات توصیف کرده است. در فصل سوم از انواع صفات خدا بحث شده است. در این فصل بعد از بیان تقسیماتی از صفات خداوند، هفت صفت - علم، قدرت، حیات، بینایی و شنوایی، اراده، حکمت و عدل - مطرح شده که بعضی از آنها با تفصیل و بعضی به اجمال مورد بحث واقع شده است.

بخش چهارم به مسأله شر اختصاص دارد که اولین عنوان آن، به «تعریف و اقسام شر» اختصاص یافته که متأسفانه نه تعریفی از شر ارائه شده و نه اقسام آن به طور کامل بیان شده است. آنگاه چهار راه حل برای مسأله شر ارائه شده و در نهایت پنج مورد فایده شر بیان شده است.

بخش پنجم بحث از «توحید و شرک» است. در این بخش، هشت مرتبه برای توحید ذکر شده و ذیل آخرین مرتبه (توحید در عبادت) از توسل به اولیای الهی، بزرگداشت انبیا و اولیای الهی، تبرک جستن به آثار اولیای الهی، نماز و اسرار آن بحث شده است.

بخش ششم و پایانی کتاب در مورد معاد است و مسائلی مانند دلایل متعدد معاد، انواع معاد، مرگ، قبر و برزخ، رستاخیز و اوصاف آن، قیامت و حساب آن، تجسم اعمال، بهشت و جهنم و راه‌های رسیدن به بهشت بررسی شده است.

۳. رویکرد مؤلفان کتاب

نویسندگان رویکرد خویش را در این کتاب «رویکرد تشیع» می‌دانند؛ رویکردی که «در همان حال که حجیت عقلی را باور دارد، به وحی نیز ارزش می‌دهد و بر اثر اعتقاد به تعامل این دو منبع به حقایق گرانبهایی دست یافته است» (ص ۴۷). ایشان در مقابل رویکرد خویش از سه رویکرد دیگر نام برده و اشکال هر یک را بیان کرده‌اند: رویکرد اهل حدیث که نقل‌گرایی افراطی است، رویکرد معتزله که عقل‌گرایی افراطی است و رویکرد اشاعره که جمودگرایی است (همان).

اینگونه سخن گفتن در مورد «برخی مکتب‌های فکری جهان اسلام» (ص ۴۵) به خصوص در کتابی دانشگاهی، شعاری بیش به نظر نمی‌رسد و چندین سؤال بی‌پاسخ که نتیجه آنها، صحیح نبودن چنین شعارهایی است، به ذهن دانشجوی اهل مطالعه خطور می‌کند: ۱) آیا اشعریانی مانند ابوحامد غزالی، فخر رازی و مولوی که در اندیشه فیلسوفان شیعه مذهب، بسیار تأثیر گذاشته‌اند، جمودگرا بوده‌اند؟ ۲) آیا در مکتب تشیع، اهل حدیث و اخباری وجود ندارد و یا اینکه نویسندگان این کتاب، غیر خود را از «مکتب تشیع» خارج می‌دانند؟ فیلسوفان شیعی و غالب متکلمان شیعی، هم عقل را و هم وحی را حجت می‌دانند و در عین حال در اصول اساسی دین - از توحید تا معاد - با یکدیگر اختلاف شدید دارند، کدام یک از مکتب تشیع خارج است؟

مؤلفان کتاب گرچه با نقل قولی از شهید مطهری (ص ۴۷) از عقل فلسفی تمجید کرده‌اند؛ اما در این کتاب، رویکردی فلسفی به مسائل دینی نداشته‌اند و غالباً با انتخاب و بیان آیات و روایاتی خاص، خلاف رأی فیلسوفان سخن گفته‌اند. بنابراین می‌توان گفت رویکرد ایشان، کلامی، ضد فلسفه و به شدت متعصبانه است.

۴. امتیازات کتاب

این اثر در چاپ نود و هفتم بسیار شکیل و با صفحه‌بندی و ویرایشی نسبتاً خوب و قیمتی بسیار مناسب چاپ شده است و از نظر محتوا: ترتیب بخش‌ها و فصول آن، منطقی است و

در واقع غالبِ عناوین آنچه را یک دانشجوی مسلمان در طی یک ترم تحصیلی باید بداند و راجع به آن بیندیشد، در بردارد.

۵. کاستی‌ها و اشکالات کتاب

مهم‌ترین کمبودی که در این کتاب به چشم می‌آید، بحث از «قضا و قدر» و نیز مبحث «جبر و اختیار» است؛ زیرا اشکالی که غالباً برای دانشجویان در بحث «علم خدا» وجود دارد، اشکال جبر است و لازمه قانع کردن ایشان، بحث در مورد قضا و قدر الهی (که از مراتب علم خداوند هستند) و نیز بحثی دقیق در مورد جبر و اختیار است.

نقص دیگر کتاب، مستند نبودن آن است. مؤلفان جز در مورد آیات قرآن و احادیث و موارد اندکی که نقل قول مستقیم از اثری کرده‌اند، آدرس منبع خویش را ذکر نکرده‌اند؛ حتی در مواردی که انتقاد بر قولی دارند با عباراتی مانند «برخی فرقه‌های مسلمان» (ص ۱۵۴)، «برخی می‌پندارند» (ص ۱۵۲)، «برخی متفکران» (ص ۶۰) و «برخی دیگر از فیلسوفان و متکلمان» (ص ۶۰) و مانند آن، و بدون اینکه آدرسی ذکر کنند، مطلب را بیان کرده‌اند.

اما کتاب به عنوان یک متن دانشگاهی دارای اشکالات محتوایی متعددی است^۱ که به بعضی از آنها در دو بخش - اشکالات کلی و اشکالات موردی - اشاره می‌کنیم.

۱.۵ اشکالات کلی

الف) عنوان کتاب «اندیشه اسلامی» است و مباحث آن انسان، خدا و معاد است؛ بحث‌هایی که مذاهب مختلف و مهم اسلامی با تمام اختلافاتی که دارند، در آن مشترکند. مقدمه کتاب با این عبارت آغاز شده است: «در زندگی انسان، تعقل و خردورزی و سپس انتخاب اعتقاد درست، بسیار اهمیت دارد...» (ص ۱۹) در مورد این عبارت می‌توان سؤال کرد: اگر با تعقل و خردورزی می‌توان اعتقاد درست را - که از نظر مؤلفان، اعتقاد متکلمان شیعه اثنی عشری است - یافت، آیا انسان‌های دیگر دارای تعقل نیستند؟ آیا غیر مسلمانان و مکاتب اسلامی غیر از کلام شیعی مانند اشاعره، معتزله و نیز فیلسوفان و عارفان - که بسیاری از مطالب اثبات شده در این کتاب را باور ندارند - خردورز نبوده‌اند؟ آیا مؤمنان پاکدل و غیر اهل علم در مذهب تشیع، اعتقاد درست ندارند؟

ب) مؤلفان کتاب، خود معتقدند: «محدود کردن ابزار شناخت به حس، عقل و یا شهود عرفانی، ناشی از عدم شناخت واقعی انسان است. انسان باید هر سه ابزار شناخت را معتبر بداند و قلمروهای خاص هر یک را در شمار حوزه‌های شناخت لحاظ کند» (ص ۳۵). این سخن بسیار نیک است؛ اما اگر کسی معتقد باشد که اعتقاد به اصول اساسی دین مانند خدا و معاد در قلمرو عقل نیست و تنها دل و ایمان قلبی در این موارد کارساز است، آیا بی‌خرد است؟ آیا عارفان مسلمان بی‌خردند؟ آیا مسیحیان اهل ایمان بی‌خردند؟

ج) مهم‌ترین اشکالی که می‌توان بر کتاب وارد دانست، همچنان‌که اشاره شد، این است که مؤلفان محترم آن، رویکرد خویش را مشخص نکرده‌اند و فقط به صورتی مبهم اشاره کرده‌اند که هم عقل و هم وحی حجیت دارد. در واقع ایشان در موضع کلام سستی هستند؛ اما هر جا که این رویکرد قادر به تبیین دقیقی از موضوع و یا ارائه استدلالی قوی نبوده، از استدلال‌ها و نیز اصطلاحات فلسفه صدرایی بهره برده‌اند و همین نکته موجب تناقضاتی در مباحث کتاب شده که بعضی موارد آن را ذکر خواهیم کرد.

د) اشکال مهم دیگر، استفاده ناصحیح یا سوء استفاده از فلسفه ملاصدرا است. واضح است که در تمامی مسائل مورد بحث در این کتاب، ملاصدرا دارای نظر خاصی است و با مبانی فلسفه خویش آن را اثبات کرده است. اشکال در این نیست که مؤلفان اندیشه اسلامی مخالف آرای ملاصدرا باشند؛ بلکه اشکال آن است که گاهی در توضیح و اثبات رأی خویش از برخی آرای وی استفاده کرده و به نتایج آن که مخالف رأی ایشان است ملتزم نبوده‌اند. در اینجا برای نمونه اشاره‌ای به آرای ملاصدرا در چند بحث مهم که در کتاب مطرح شده، خواهیم کرد و تفاوت آن را با آرای مؤلفان و سوء استفاده ایشان را از اصطلاحات و آرای ملاصدرا نشان خواهیم داد.

۱.۱.۵ انسان

ملاصدرا با اثبات «حرکت جوهری» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۰۱) و قاعده «جسمانیة الحدوث بودن نفس» (همان، ج ۹، ص ۸۵) و استفاده از آنها، بر این مطلب برهان اقامه کرد که آدمی مرکب از بدن مادی و روح مجرد نیست تا اینکه حقیقت آدمی روح مجرد باشد؛ بلکه بدن و روح مراتب مختلف یک حقیقت‌اند و به تعبیر حکیم سبزواری

«فاعور جسمها شبهها كما یحدها الذی نزهها
لم تتجافی الجسم از تروحت و لم تجاف الروح از تجسدت»

(سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۱۳)

علامه حسن‌زاده آملی نیز در این باره تصریح می‌کند: «بدن مرتبه نازله نفس است و نفس، تمام بدن و بدن، تجسد روح و تجسم آن و صورت و مظهر آن و مظهر کمالات آن است در حالیکه قوای آن در عالم شهادت است بدون آنکه از طرفین تجافی باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵). بدین ترتیب ثنویت نفس و بدن از بین می‌رود و می‌توان گفت که حقیقت انسان، نفس است یا حقیقت انسان بدن است؛ زیرا بدن چیزی غیر از نفس نیست.

مؤلفان/اندیشه اسلامی^۱ در دو موضع کتاب - حقیقت انسان (ص ۲۸) و «وابستگی معاد به روح» (ص ۱۷۴) - مطلب را بسیار مبهم مطرح کرده‌اند. در هر دو موضع تأکید شده است که «انسان از دو ساحت بدن مادی و روح غیرمادی تشکیل شده است» بدون اینکه مقصود از «ساحت» را روشن کنند و توضیحی در مورد آن بدهند و نیز تأکید کرده‌اند که «حقیقت انسان روح غیرمادی است». نگارنده این سطور، تناقضی صریح در این دو عبارت می‌بیند؛ زیرا اگر «حقیقت انسان روح مجرد است»، دیگر بدن نمی‌تواند ساحتی از انسان باشد و اگر آدمی از دو ساحت تشکیل شده، دیگر نمی‌توان گفت که فقط یکی از آنها حقیقت اوست.^۲ اما اگر به فرض، مقصود مؤلفان از «ساحت» همان مرتبه‌ای باشد که ملاصدرا بیان کرده است، در این صورت اولاً بدن هم حقیقت انسان خواهد بود و ثانیاً قول ملاصدرا با آرای ایشان به خصوص در مباحث مربوط به معاد سازگار نخواهد بود.

تعجب در این است که اگر در ذهن مؤلفان این تناقض وجود ندارد چرا توضیحی در مورد آن نداده‌اند.^۳ دلیل ایشان فقط آیاتی از قرآن کریم است. از آیه‌ای مطلب اول و از آیه‌ای دیگر مطلب دوم قابل برداشت است، مثل این است که به خواننده می‌گویند چون در قرآن چنین آمده باید بدون چون و چرا و بدون تعقل آن را پذیرفت. سؤال این است که آیا این، جمودگرایی و روش اهل تعطیل نیست که در این کتاب به شدت رد شده است؟

۲.۱.۵ تصور از خدا

در حکمت متعالیه با «برهان صدیقین» و اثبات قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» تصویری از خداوند ارائه می‌شود که پیش از آن در فلسفه و کلام اسلامی سابقه نداشته است و فقط عده‌ای از عارفان مانند ابن عربی و مولوی با کشف و شهود بدان رسیده بودند. مطابق این تصور که به «وحدت وجود» شهرت دارد، موجود فقط خداوند است و کائنات جلوه‌های او هستند. این جلوه‌ها مطابق با رأی اولیه ملاصدرا (= وحدت تشکیکی) ربط محض به

خداوند و دارای «فقر وجودی» هستند و مطابق با رأی نهایی وی (= وحدت شخصی) شأنی از شوؤن حق تعالی هستند و به مجاز عرفانی به آنها موجود گفته می‌شود؛ یعنی ماسوی الله مصداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص داده و مصداق بالذات وجود محسوب می‌شود، وجود حق تعالی است و آنچه از کثرت و تفاوت مراتب و شدت و ضعف مشاهده می‌شود، به تشکیک در ظهورات ارجاع داده می‌شود (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۵ و ص ۱۱۱). به بیان دیگر، با اثبات اعتباریت ماهیت، فقط وجود وجوبی حق تعالی اصیل و حق است و غیر آن فانی و باطل؛ اگرچه به آنها، از روی مجاز، وجود اطلاق شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۹).

نویسندگان اندیشه اسلامی ۱ در بحث «اثبات معلولیت عالم» (ص ۷۰-۶۹) ملاک احتیاج معلول به علت را «ضعف وجودی» یا «فقر وجودی» دانسته‌اند؛ اصطلاحاتی که از فلسفه ملاصدرا اخذ شده است. اما دلیلی که بر معلول بودن عالم آورده‌اند، برهان ملاصدرا نیست؛ زیرا لازمه اقامه آن برهان، قبول «وحدت وجود» است. ایشان به جای برهان ملاصدرا بر معلول بودن کائنات، دلیل بسیار ضعیفی - با استفاده از سخنان حضرت علی (ع) در مورد خداوند - اقامه کرده‌اند، بدین صورت که ابتدا صفاتی را برای معلول بیان می‌کنند: محدودیت زمانی و مکانی، تغییر، عروض سکون و حرکت بر او، مثل و مانند داشتن، زادن و زائیده شدن، و افول و زوال؛ آنگاه می‌نویسند: «اگر به موجودات جهان نیک بنگریم، همه آنها را متصف به این صفات می‌دانیم. در نتیجه همه آنها معلول خواهند بود» (ص ۷۱).

سؤال از مؤلفان محترم این است که مگر شما می‌توانید همه موجودات جهان را بنگرید؟ به علاوه اینکه عقول مجرد، اکثر این صفات را نداشته و دارای «ضعف وجودی» و «فقر وجودی» هستند. مگر اینکه در جواب بگویند که به مجردی جز خداوند اعتقاد نداریم که در این صورت، لازمه سخنشان این است که ملاک احتیاج معلول به علت «حدوث زمانی» است که با ملاکی که در کتاب ذکر کرده‌اند، متناقض خواهد بود. به تعبیر دیگر اگر ملاک احتیاج، فقر وجودی است، مجرداتی اثبات می‌شوند که محدودیت زمانی و مکانی، تغییر، سکون و حرکت و مانند آن ندارند و اگر همه کائنات (ماسوی الله) این صفات را داشته باشند، ملاک احتیاج «فقر وجودی» نخواهد بود.

حال سؤال این است که چرا نویسندگان کتاب ملاک احتیاج را حدوث زمانی ندانسته و معلول را به حادث زمانی تعریف نکرده‌اند تا با مباحث دیگر کتاب هماهنگ باشد؟ شاید پاسخ این باشد که در آن صورت عده‌ای از دانشجویان که اطلاعات اندکی از حکمت

متعالیه دارند و مثلاً مقداری از *بداية الحكمة* را خوانده‌اند، به باطل بودن آن پی برده و اعتمادشان را نسبت به کل کتاب و مدرس کتاب از دست می‌دادند. اگر اینگونه باشد، مسلماً از فلسفه ملاصدرا در *اندیشه اسلامی ۱* سوء استفاده شده است.

۳.۱.۵ علم خدا

یکی از مشکلات اعتقادی دین‌داران با توجه به تضایف عالم و معلوم، اثبات علم خداوند به کائنات پیش از ایجاد آنهاست. سؤال این است که آیا خداوند پیش از ایجاد به کائنات علم داشت؟ جواب منفی به این سؤال، جهل خدا را نتیجه می‌دهد و جواب مثبت، نامعقول می‌نماید؛ زیرا بدون وجود معلوم، عالم بودن بی‌معنی است.^۷

ملاصدرا با مبانی فلسفی خویش، «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را اثبات می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تمامی کائنات کمالات ذاتی خداوند هستند و علم خداوند به ذات خود پیش از ایجاد کائنات همان علم به کمالات ذاتی خویش؛ یعنی علم به کائنات است. مشخص است که این مطلب به معنای قبول «وحدت وجود» است که ملاصدرا در آثار خویش بر آن تأکید کرده است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲-۱۴۱).

در *اندیشه اسلامی ۱* آمده است: «این حقیقت، روشن و بدیهی است که آدمی پیش از ساختن چیزی به آن علم و آگاهی دارد. حال وقتی انسان چنین است، به طریق اولی خدا نیز به مخلوقات، پیش از آفرینش آنها علم دارد» (ص ۱۰۱). لازم است به نویسندگان کتاب گفت: اولاً چنین چیزی روشن و بدیهی نیست؛ بلکه خلاف بداهت و مغایر با قاعده بدیهی «تضایف عالم و معلوم» است. ثانیاً این سخن موارد نقض فراوانی دارد؛ مثلاً حساب احتمالات را قماربازان ابداع کردند تا در قمار خویش توفیق یابند و هیچ علم و آگاهی دقیقی از آن و نتایج آن نداشتند یا دانشجویی می‌داند که فردا در کلاس و به واسطه سخنان استاد، چیزهایی را تصور خواهد کرد؛ اما هم‌اکنون هیچ علم تفصیلی به آن ساخته‌های ذهنی خود ندارد. ثالثاً اگر مقصود از ساختن، تغییر در مواد است مانند کاری که نجار انجام می‌دهد، تشبیه خداوند به آدمی در این مورد کاملاً اشتباه است. آدمی چیزی را که نبوده نمی‌سازد؛ بلکه تغییر در مواد ایجاد می‌کند و به قول ملاهادی سبزواری «معطی الحركة» است و نه «معطی الوجود»^۸؛ همچنان‌که در موضعی دیگر از کتاب، خود مؤلفان بدان اشاره کرده‌اند (ص ۶۸).

اما مؤلفان بر این مطلبی که از نظر ایشان بدیهی است، دلیلی نیز ذکر کرده‌اند. در این دلیل که خواجه نصیر طوسی در *تجربید الاعتقاد* آورده و علامه حلّی در *کشف المراد* آن را شرح کرده است - و متأسفانه در کتاب نامی از ایشان نیست - از قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» استفاده شده و توضیحی کاملاً نامفهوم و اشتباه در باره آن ارائه شده است؛ زیرا

اولاً) در توضیح قاعده از مثال منجم و علم او به کسوف و خسوف استفاده شده که مثالی کاملاً اشتباه است؛ به دلیل اینکه مقصود معتقدان به این قاعده، علم تام به علّت است (نک: علامه حلّی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۳) و محال است که منجم علم تام به خسوف و کسوف داشته باشد؛ همچنانکه بسیاری از دین‌داران به خداوند علم دارند اما چون علم آنها تام نیست به معلولات خدا آگاهی ندارند.

ثانیاً) این قاعده علم تفصیلی خدا در مقام فعل را اثبات می‌کند (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۴ از جلد ۶، ص ۲۲۰)؛ اما نتیجه‌ای که نویسندگان کتاب از این قاعده گرفته‌اند چنین است: «علم او به ذات خود در واقع علم به همه مخلوقات است» (ص ۱۰۱). گرفتن این نتیجه از آن مقدمه، مغالطه و نوعی سوء استفاده از فلسفه ملاصدرا است. مغالطه است؛ چون به جای «مستلزم»، «در واقع» گذاشته‌اند. سوء استفاده است؛ چون این نتیجه در فلسفه ملاصدرا و با «قاعده بسیط الحقیقه» قابل اثبات است و همین نتیجه است که علم تفصیلی خداوند در متن ذات را اثبات می‌کند و بدون آن «علم قبل از ایجاد» اثبات نخواهد شد.

نکته دیگر اینکه در بحث از «علم خدا به موجودات بعد از آفرینش آنها» (ص ۱۰۲) آمده است که «حقیقت علم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست». این تعریف از علم، در فلسفه اشراق و حکمت متعالیه بیان شده است؛ اما با بحث قبلی این کتاب منافات دارد. سؤال این است که چرا چنین سخنی در آغاز بحث از علم خدا؛ یعنی قبل از بیان «علم خدا به موجودات پیش از آفرینش آنها» ذکر نشده است؟ آیا جواب جز این می‌تواند باشد که در آن صورت، تناقض صریح در آرای نویسندگان کتاب آشکار می‌شد؟ زیرا در آن بحث (ص ۱۰۱) آمده بود که خداوند به موجودات پیش از آفرینش آنها علم دارد و حتی مثال علم منجم به خسوف و کسوف پیش از وقوع آنها آورده شد؛ در حالی که در این موارد، معلوم، نزد عالم حاضر نیست؛ یعنی بنا بر عقیده مؤلفان کتاب که از طریق «علم به علت مستلزم علم به معلول است»، علم قبل از ایجاد را اثبات کردند، موجودات نمی‌توانند پیش از آفرینش، نزد خداوند باشند؛ همچنانکه پیش از کسوف و خسوف، نمی‌توان گفت که کسوف و خسوف نزد منجم حاضر است.

۴.۱.۵ توحید ذاتی

در آثار فلسفی ملاصدرا توحید ذاتی در دو معنی (یا دو مرتبه) بکار رفته است: توحید وجود و توحید واجب. توحید وجود - چنان که پیش از این اشاره شد - همان «وحدت شخصی وجود» است که عارفانی مانند ابن عربی بدان باور دارند و نظر نهایی ملاصدرا است و آن را در مباحث علّت و معلول در اسفار اثبات کرده است. توحید واجب مبتنی بر «وحدت تشکیکی وجود» است و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه» اثبات می شود.^۹

معنای «توحید وجود» که به آن «توحید صمدی» نیز گفته اند^{۱۰}، این است که موجود یکی است که جلوه‌ها و مظاهر مختلفی دارد و معنای «توحید واجب» در فلسفه ملاصدرا این است که موجود مستقل - که واجب الوجود است - یکی است و ممکنات همگی دارای «فقر وجودی» هستند؛ یعنی وجودشان عین فقر است نه اینکه وجودی داشته باشند و به او وابسته باشند.

در اندیشه اسلامی^۱ «توحید ذاتی» با دیدگاهی کلامی چنین تعریف شده است: «خدا یگانه و بی‌همتا و بی‌مانند است. به عبارت روشن‌تر، ذات خدا به گونه‌ای است که تعدد و کثرت بر نمی‌دارد و نمی‌توان در عالم خارج و ذهن، برای او فرد دیگری تصور کرد» (ص ۱۳۹). مفهوم این تعریف این است که موجودات دیگر با وجود و ذات مستقلی تحقق دارند؛ اما برای هر یک از آنها در خارج یا ذهن می‌توان فرد دیگری تصور کرد. چنین تعریفی در علم کلام و حتی در فلسفه مشاء بدون اشکال است؛ اما اشکال در دلیل عقلی است که در این کتاب بر توحید ذاتی آورده شده است (ص ۱۴۱)؛ دلیلی که می‌توان آن را ناشی از خلط میان سه دیدگاه در این بحث - کلام، فلسفه مشاء و حکمت متعالیه - دانست. در دلیل مذکور بیان شده که وجود خدا نامحدود است و آنگاه چنین آمده: «... موجودات محدود در مکان و زمان، ابتدا و انتهای وجود آنها پایان می‌پذیرد و به تعبیری معدوم می‌گردند و می‌توانیم بگوییم وجود او، قبل و بعد از آن مکان و زمان خاص نیست ... و به تعبیری حادث است و هر حادثی، معلول و ناقص است. نتیجه اینکه خدا محدود نیست؛ بلکه نامحدود و نامتناهی است» (ص ۱۴۱). این فقره را می‌توان صغرای قیاس دانست که قولی کاملاً کلامی است؛ زیرا در اینجا حدوث به معنای حدوث زمانی آمده است. چنین قولی از نظر فیلسوفان مردود است. در ادامه آنچه به عنوان کبرای قیاس ذکر شده است - «وجود نامحدود، تعدد نمی‌پذیرد» (همان) - با برهان «صرف الوجود»؛ یعنی برهان مشائیان بر توحید، مستدل گشته؛ بدون اینکه نام این برهان ذکر شود و یا از واژه

«صرف» استفاده شود. ظاهراً مؤلفان کتاب، صغرای برهان «صرف الوجود» را عوض کرده‌اند و به جای اینکه بگویند: خدا صرف الوجود است، گفته‌اند: خدا نامحدود است. آنگاه مجبور به تغییر کبری نیز شده و «صرف الشیء لایثنی و لایتکرر» را به «نامتناهی دوگانگی و تعدد نمی‌پذیرد» تغییر داده‌اند.

اگر بپذیریم خود مؤلفان، بدون توجه به فلسفهٔ مشائی، این برهان را ابداع کرده‌اند، باز اشکال مهمی باقی می‌ماند؛ اشکالی که بر «برهان صرف الوجود» به هیچ‌وجه وارد نبود. اشکال این است که بعضی از موجوداتی که حادث زمانی نبوده و در زمان و مکان نامتناهی هستند، هم دوگانگی می‌پذیرد و هم تعدد؛ همچنان که فیلسوفان، عقول مجرد را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند.

اما اشکال مهم‌تر در فقرات پایانی دلیل مذکور و مثالی که ارائه کرده‌اند، وجود دارد. مؤلفان نوشته‌اند: «لازمهٔ غیریت و دوگانگی، آن است که وجود هر یک از آنها، از وجود دیگری خارج باشد و آنجا که اولی است از دومی خبری نیست و بالعکس» آنگاه برای روشنی مطلب مثال زده‌اند: «اگر جسمی در همه ابعادش، به طور بی‌نهایت بزرگ گردد، دیگر نمی‌توان جسم دیگری که آن نیز، در همه ابعادش بی‌نهایت است، فرض نمود...» (ص ۱۴۱). برای کسی که با فلسفهٔ ملاصدرا آشنا باشد، واضح است که چنین سخنی نتیجهٔ قبول «قاعدهٔ بسیط الحقیقه» است. مؤلفان به این نکته توجه نکرده‌اند که در چنین مثالی نه تنها نمی‌توان جسم دیگری که بی‌نهایت است، فرض نمود، بلکه اصولاً فرض جسم و اجسام دیگر - حتی متناهی - نیز محال است. در واقع مؤلفان با چنین خلطی در مبحث، ناخواسته و نادانسته، «وحدت وجود» را تبیین کرده‌اند؛ قولی که با آرای کتاب کاملاً متناقض است.^{۱۱}

۲.۵ اشکالات موردی

متأسفانه کتاب دارای اشکالات متعددی است که غالب آنها نتیجهٔ روش مؤلفان آن است. در اینجا به مهم‌ترین اشکالات سه بخش اول کتاب اشاره می‌کنیم.

۱.۲.۵ اشکالات بخش اول

الف) در بحث از خودشناسی به مهم‌ترین نکتهٔ آن یعنی روشهای مختلف خودشناسی اشاره نشده است و ظاهراً مؤلفان محترم با استفاده از آیات قرآن، روش دینی (کلامی) را به کار

برده‌اند و این دقیقاً خلاف شعار خردورزی است که در مقدمه کتاب بیان شده است. به علاوه اینکه آیات دیگری در قرآن وجود دارد که ظاهر آنها خلاف سخن این کتاب است و نیز تفسیرهای دیگری از آیات مورد استفاده، وجود دارد که بنابر آنها، روح را نمی‌توان غیرمادی دانست. خوب بود مؤلفان محترم بر شعار آغازین خود باقی می‌ماندند و در این بخش اول کتاب که هنوز خداوند اثبات نشده است، فقط با مبنایی عقلانی پیش می‌رفتند.

ب) مؤلفان با تصویری کلامی که از خداوند دارند، در ص ۳۱ نوشته‌اند: «گاهی متعلق علم حضوری، خدا و امور مرتبط با خدا است که به آن شهود عرفانی نیز می‌گویند»؛ در حالی که تصور عارفان و ملاصدرا از خداوند، تصور واقعیتی است که همه انسانها و بطور کلی همه کائنات به آن علم حضوری دارند؛ گرچه اکثر انسانها علمی به این علم خود ندارند. وقتی حضرت امیر (ع) می‌فرمایند: «من هیچ شی‌ای را نمی‌بینم مگر این که قبل از آن و با آن و بعد از آن خدا را می‌بینم» (ص ۳۱) می‌توان این حدیث شریف را مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی چنین تفسیر کرد که همه آدمیان اینگونه‌اند و لازم است تصور خود را از خداوند تغییر دهند و تصویری بیابند که برهان صدیقین و قاعده بسیط الحقیقه موجب آن است.

ج) به بُعد گرایشی انسان (صص ۳۳-۳۲) بسیار ناقص و نارسا اشاره شده است، به گونه‌ای که می‌تواند دانشجو را علاقمند کرده تا به سایت‌هایی از اینترنت مراجعه کند که خلاف نظر مؤلفان کتاب را بیان می‌کنند.

د) در بحث از «ایمان و معرفت» به این نکته توجه نشده که در بسیاری از منابع دینی و به خصوص در دیدگاه فیلسوفان و عارفان مسلمان، معرفت حقیقی همان معرفت به خداوند است و لازمه چنین معرفتی، ایمان است؛ از این‌رو مؤلفان محترم، معرفت و علم را به یک معنی بکار برده و گفته‌اند: «ایمان مبتنی بر معرفت و علم است؛ ولی چنین نیست که ...» (ص ۴۲). به این دلیل است که در دو موضع کتاب (ص ۴۴ و ص ۴۸) ایمان در مسیحیت، غیر عقلانی محسوب شده و نیز هنگامی که از رویکردهای مختلف در مورد عقل بحث می‌شود (صص ۴۸-۴۵) سخنی از رویکرد عارفان مسلمان به میان نیامده است؛ رویکردی که ایمان و معرفت را یکی دانسته و آن را فراتر از حدّ عقل می‌داند.

ه) بحث از اختیار آدمی که یکی از مباحث مهم در تفکر فلسفی و کلامی شیعی است و معمولاً ذیل بحث علم الهی مطرح می‌گردد، در این کتاب مجال ظهور نیافته؛ مگر به

صورتی مختصر ذیل عنوان «ایمان و اختیار» (ص ۵۰). اینگونه اختیار را مطرح کردن فقط و فقط به درد کسانی می‌خورد که اختیار داشتن آدمی را باور دارند و شبهه‌های جبرگرایان در دنیای جدید را نخوانده و نشنیده‌اند.

و). آیا این عبارت کتاب: «اعتقاد به نبوت، معاد، امامت ... از لوازم ایمان به خداست» معنایی جز این دارد که اهل سنت در اسلام - چه رسد به ارمنی‌ها - مؤمن به خداوند نیستند؟ آیا این سخن صحیح است؟ و بر فرض صحت، استاد معارف که شعار «وحدت مسلمین» می‌دهد چگونه می‌تواند از این عبارت در کلاسی که اکثر دانشجویان از اهل سنت هستند، دفاع کند؟

ز) به نظر می‌رسد سؤال اول در عنوان «برای پژوهش» (ص ۵۵) سؤالی مبهم است؛ زیرا تفسیر متکلمان شیعه و سنی از آیات قرآن متفاوت است؛ همچنان‌که برداشت فیلسوفان و عارفان از آیات قرآن در مورد انسان مختلف است و گاه متناقض با تفسیر متکلمان. مثلاً ملاصدرا و عده‌ای از عارفان دو تا از ویژگی‌های انسان را که موجب رسیدن به کمال انسانیت می‌شود، «ظلم و جهول» می‌دانند (ر.ک: شجاری، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹-۱۰۸).

۲.۲.۵ اشکالات بخش دوم

پراشکال‌ترین بخش کتاب، بخش دوم آن است. مؤلفان محترم به درستی در مقدمه این بخش به نظریات مختلف متدینان در باب وجود خدا اشاره کرده‌اند؛ اما از این نکته غفلت کرده‌اند که خداوندی را که عده‌ای از فیلسوفان و عارفان بدیهی می‌دانند، غیر از خدایی است که با برهان‌هایی مانند برهان علی و برهان نظم اثبات می‌شود. به علاوه اینکه هر یک از سه برهان (فطری، علی و نظم) در جهان جدید با اشکالات متعددی روبرو هستند و دانشجویان بعضاً به آن اشکالات آگاهی دارند.

الف) در برهان فطرت سه ویژگی برای امور فطری بیان شده و ادعا شده که خداشناسی فطری است؛ ویژگی‌هایی کیفی که برای هیچ امری و از جمله خداشناسی، قابل اثبات نیست. با وجود این اولاً) دلیلی بر این مطلب اقامه نشده است که خداشناسی آن سه ویژگی را دارد و از این رو هرکس می‌تواند ادعا کند که هر امری و حتی خداشناسی دارای آن ویژگی‌هاست و خداپرستی چیزی جز القاء جامعه نیست؛ ثانیاً) دلیلی نقلی بر فطری بودن خداشناسی اقامه شده است که در این موضع، مغالطه «مصادره به مطلوب» است و ثالثاً) دلیل عقلی این مطلب - که در کادر برای مطالعه آمده است - با استفاده از *نهایتاً/الحکمة* علامه

طباطبایی آورده شده است که بیشتر بدیهی بودن خداوند را بیان می‌کند تا اینکه «توجیه فلسفی برای فطری بودن اعتقاد به خداوند باشد» (ص ۶۵). به علاوه اینکه خدای مورد نظر علامه طباطبایی همان واقعیت محض است که خدای عارفان است و برهان صدیقین آن را عقلانی کرده است و نه خدایی که در این کتاب بیان شده است (یعنی خدای متکلمان که چیزی جدای از عالم و مثلاً ناظم عالم است).

ب) در برهان علیت از دو مقدمه استفاده شده است: «جهان معلول است» و «هر معلولی نیازمند علت است». متأسفانه این تقریر دارای اشکال است؛ زیرا معلول آن است که دارای علت است و از این رو کبرای قیاس «این همان‌گویی» است، مثل آن که گفته شود: «هر متأهلی ازدواج کرده است» یا «هر انسان مریخی در مریخ متولد شده است». تقریر صحیح برهان آن است که گفته شود: «جهان حادث است و هر حادثی نیازمند علت است» [برهان حدوث] یا «جهان ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی نیازمند علت است» [برهان امکان و وجوب]. از این رو مؤلفان کتاب که بر برخی از فیلسوفان غربی اشکال گرفته‌اند که «مفاد اصل علیت را درست درنیافته‌اند» (ص ۶۹) خود نیز دچار همین مشکل هستند و نوشته‌اند: «اصل علیت یعنی اینکه هر معلولی نیازمند علت است» (ص ۶۸). به علاوه اینکه بنابر دیدگاه ملاصدرا «برهان علیت را نمی‌توان دلیل جداگانه‌ای برای اثبات واجب دانست (ر.ک: جوادی آملی، بی تا: ۴۶).

شاید مؤلفان کتاب در پاسخ بگویند که مقصود از «معلول»، موجودی است که «فقر وجودی» دارد یا موجودی که «سابقه نیستی یا لاحقاً نیستی» دارد؛ همچنان که در صفحات ۶۹ و ۷۰ کتاب، بدان اشاره شده است. اما مشکل این است که «فقر وجودی» اصطلاح حکمت صدرایی است که در این کتاب توضیح داده نشده است؛ به علاوه اینکه در این صورت دیگر این برهان، برهان علیت ادعایی نیست؛ بلکه برهان «امکان فقری» صدرایی است. از طرف دیگر، حکمت صدرایی با مواضع دیگر کتاب که رویکردی کلامی دارد، سازگار نیست.

ج) آنچه در مورد کتابی دانشگاهی، که شاید تا کنون بیش از یک میلیون نسخه از آن به فروش رفته، بسیار جای تعجب و البته تأسفد دارد، عبارت ص ۷۱ کتاب است: «در نظرگاه این فلاسفه، امتناع تسلسل، بدیهی یا قریب به بداهت است» بنده چنین مضمونی را در هیچ‌یک از آثار فیلسوفان اسلامی ندیده و از هیچ استاد فلسفه‌ای نشنیده‌ام. بلکه تمامی فیلسوفان - و از جمله علامه طباطبایی که مؤلفان کتاب از آثار وی در چند مورد نقل قول

کرده‌اند - می‌کوشند براهینی محکم بر امتناع تسلسل اقامه کنند؛ زیرا بدون برهان بر این مطلب تمامی دلایل متکلمان و فیلسوفان در «اثبات خدا» - به استثنای برهان صدیقین در حکمت متعالیه - ابتر خواهند ماند. شاید عبارت علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة*: «و استحالتة قریبة من البداهة» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۷) ایشان را به این گمان انداخته است. در این صورت باید گفت مرجع ضمیر در «استحالتة» دور است و نه تسلسل.

د) نکته دیگر اینکه در همان صفحه (ص ۷۱)، برهان علامه طباطبایی در امتناع تسلسل، که مبتنی بر فلسفه خاص ملاصدرا است، آمده است؛ بدون اینکه دانشجوی مخاطب کتاب از فلسفه ملاصدرا و ربط محض بودن ممکنات آگاهی داشته باشد و معنای آن را بداند. شاید بهتر این بود که برهان «اسدّ اخصر» فارابی که در *نهایة الحکمة* نیز ذکر شده، آورده می‌شد.

ه) اما در مورد برهان نظم، احتمالاً مؤلفان محترم آگاهند که در دنیای جدید و با پیشرفت علم به خصوص فیزیک کوانتوم، چنین برهانی قابل دفاع نیست؛ اما واقعاً چرا در کتابهای دینی ما و در کتابی که برای دانشجویان نوشته شده، هنوز از این برهان دفاع می‌شود؟ آیا آیات قرآن و سخنان امامان معصوم را - که در کتاب به عنوان اهمیت این برهان ذکر شده - نمی‌توان به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد؛ مثلاً بدین گونه که مقصود تشبیه دادن به بعضی از افراد آن زمان به عنوان جدال احسن است و نه برهان قطعی بر وجود خداوند؟ مگر در آیه کریمه (حاقه/ ۳۸) نیامده است که بعضی موجودها دیده نمی‌شوند؟ چنان‌که آیه‌الله جوادی آملی نوشته است: «... تطبیق آن با ساعت، یا کتاب یک کتابخانه بزرگ ... نه تمثیل منطقی است و نه تشبیه سودمند» (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۳۵). بسیار عجیب است که مؤلفان محترم کتاب برای بیان پیشرفت علوم تجربی از قرن هیجدهم (!) و فیلسوف آن مثال زده و از تمثیل ساعت استفاده می‌کنند.

۳.۲.۵ اشکالات بخش سوم

الف) در فصل اول از بخش سوم، امکان شناخت صفات خدا و نیز سه دیدگاه در باره آن مورد بحث واقع شده است. مهم‌ترین اشکال این فصل این است که اگر به آثار معتبر کلامی و فلسفی و عرفانی رجوع کنیم در این بحث چهار قول وجود دارد: تعطیل، تشبیه، تنزیه و جمع بین تنزیه و تشبیه (که قول عارفان است)؛ اما مؤلفان محترم احتمالاً با بهره‌گیری از

حدیث امام رضا (ع) در توحید صدوق^{۱۲} - بدون اینکه اشاره‌ای به این حدیث و منبع آن بکنند و بدون توجه به تاریخ کلام و فلسفه اسلامی در این مورد - فقط به سه دیدگاه اشاره کرده‌اند. با وجود این، حق هیچ‌یک از این سه دیدگاه ادا نشده است. نویسندگان توجه نکرده‌اند که اولاً) در تاریخ کلام اسلامی اهل تعطیل به گروه‌های مختلفی - مانند جهیمیه، معتزله، اسماعیلیه و حکما - اطلاق شده است، که غالب ایشان این اتهام را قبول نمی‌کنند و ثانیاً) تشبیه غالباً در مقابل تنزیه بکار می‌رود و نه در مقابل تعطیل. از این رو خود ایشان در نقد و بررسی دیدگاه اهل تعطیل بیان کرده‌اند: «اهل تعطیل بر تنزیه و تعالی خدا تأکید می‌کنند» (ص ۸۶).

ب) در ص ۸۶ (نقد و بررسی) از پوزیتویست‌ها، حس‌گرایان و کانت سخن گفته شده است. صرف‌نظر از اینکه مطلب مورد ادعا صحیح است یا نه، سؤال این است که دانشجویان دوره کارشناسی و حتی اکثر اساتید محترم گروه معارف آیا شناخت و درکی از پوزیتویسم و حس‌گرایی و فلسفه کانت دارند؟ و حتی اگر استادی آنها را به نیکی بشناسد آیا می‌تواند در یک جلسه به دانشجویان توضیح دهد؟ اصلاً چه احتیاجی به بیان این مطلب بود؟ آیا مؤلفان محترم کتاب می‌خواهند در یک ترم تمامی مشکلات فکری جهان جدید را در موضوع مورد بحثشان حل کنند؟

ج) اما در مورد دیدگاه اهل تشبیه آمده است: «اهل تشبیه برای خدا اعضا و جوارح جسمانی ... در نظر گرفته‌اند» (ص ۸۷-۸۶) این قول، رأی عده‌ای از اهل تشبیه (مجسمه) است؛ اما اشاعره که به دلیل قولشان به صفات زائد بر ذات، در کلام شیعه به «اهل تشبیه» مشهورند، خداوند را جسم نمی‌دانند. طرفه آنکه خود مؤلفان نیز در ضمن بحث توحید صفاتی (ص ۱۴۴) اشاعره را «اهل تشبیه» دانسته‌اند.

د) دیدگاه سوم (رأی مختار مؤلفان کتاب) با عنوان «اثبات بلا تشبیه» در دو سطر همراه با مثالی از علامه طباطبایی آمده است. اولاً) مثال علامه طباطبایی دلالت بر این دارد که ذات خداوند قابل شناخت نیست و هیچ دلالتی بر «اثبات بلا تشبیه» در مورد صفات خدا، ندارد. ثانیاً) لازم بود در توضیح مطلب فوق میان صفات کمالی و صفاتی که دلالت بر نقص دارند تمایزی بیان می‌شد و آنگاه توضیح داده می‌شد که خداوند از صفات نقص منزّه است و تمامی صفات کمالی را دارد که این قول، دیدگاهی در تنزیه است که فیلسوفان مسلمان و از جمله علامه طباطبایی بدان معتقد بوده‌اند.

ه) یکی از موارد کثیری که بیانگر عدم دقت مؤلفان محترم در استفاده از اصطلاحات است، فصل دوم این بخش است که در چندین مورد اصطلاحات به طور صحیح بکار برده نشده‌اند: اولاً) در راه‌های شناخت صفات خدا، سیر در آفاق و انفس به عنوان راه دوم و کشف و شهود به عنوان راه چهارم ذکر شده است؛ در حالی که کشف و شهود عرفانی همان سیر در انفس است. ثانیاً) در بحث از «راه عقلی» ابتدا غنی‌الذات بودن خداوند مطرح شده است و آنگاه با استفاده از بیان خواجه نصیر طوسی و علامه حلی بعضی از صفات خداوند که مبتنی بر وجوب وجود است، فهرست شده است؛ در حالی که علامه حلی در شرح تجرید غنی‌الذات بودن خداوند را هم نتیجه وجوب وجود می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰). ثالثاً) در بحث از «سیر آفاق و انفس» فقط اشاره‌ای به سیر آفاق شده است. رابعاً) بحث از توقیفی بودن اسما و صفات الهی جایگاهی در این فصل - که عنوانش «راه‌های شناخت خدا» است - ندارد. احتمالاً مؤلفان خواسته‌اند مانند حضرت موسی در قصه موسی و شبان در دفتر دوم *مثنوی*، دانشجویان را به ادب در مقابل خداوند فرا بخوانند و آنها را از آرایشی که انحرافی می‌دانند؛ یعنی از عرفان و حکمت متعالیه برحذر دارند.

۶. نتیجه‌گیری

کتاب *اندیشه اسلامی ۱* را نمی‌توان کتابی دانست که در دنیای معاصر دانشجویان را به اندیشیدن در عقاید اسلامی تشویق کرده و نیاز آنها را برآورده سازد؛ زیرا

الف) کتابی کلامی است که با تعصبی شدید نسبت به آرای خاصی - عقاید مؤلفان - نگارش یافته و رأی هیچ‌یک از اندیشمندان بزرگ مسلمان؛ یعنی صاحبان مکاتب بزرگ فلسفی در اسلام - فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه - در مباحث مهم آن مطرح نشده است. در حالی که فلسفه و به خصوص فلسفه ملاصدرا در کشور ما به طور جدی مطرح است و استادان بزرگی، هم در حوزه‌های علمیه و هم در دانشگاهها، بدان باور دارند و آن را تدریس می‌کنند و در اول خرداد هر سال، همایش بزرگداشت ملاصدرا در تهران برگزار می‌شود.

ب) تناقضات و اشکالات زیادی در آن وجود دارد؛ به گونه‌ای که موهم آن است که مؤلفان کتاب خواسته‌اند از هر راهی و با هر وسیله‌ای رأی خود را بیان و مخاطب را بدان قانع کنند.

ج) کتابی که بحث از انسان، ایمان، خدا و معاد، موضوع محوری آن است و باور به آنها در میان اکثر متدینان - شیعه و سنی، مسلمان و مسیحی - مشترک است، نباید محلی باشد برای انتقاد بر روش اشاعره و معتزله و انتقاد بر ایمان مسیحیان. به خصوص با توجه به اینکه حدود ده درصد از جمعیت کشور ما سنی مذهب است و لابد به همین نسبت از دانشجویان، سنی هستند. مقصود این نیست که نباید از مذهب خود دفاع کرد یا بدان تعصب داشت؛ بلکه مقصود این است که «هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد».

پی‌نوشت‌ها

۱. بعضی اشکالات تاپی و ویرایشی نیز در کتاب به چشم می‌خورد که در چاپ نمود و هفتم، موجب تعجب است. نمونه‌هایی از آن: ص ۱۸۴ پاورقی ۱؛ ص ۱۰۱ پاورقی ۲ که ارجاع در آن صحیح نیست.

۲. لازم به ذکر است که عارفان نیز گاهی گفته‌اند: انسان مرکب از دو جوهر - بدن و روح - است و گاهی حقیقت آدمی را «روح» دانسته‌اند. اما ایشان با مبانی خاص خویش معتقدند این دو قول منافاتی با یکدیگر ندارند؛ زیرا برای روح دو حیثیت است که هر یک حکم خاصی دارد: یکی روح از جهت جوهریت و تجردش و اینکه از عالم ارواح مجرده است که از این جهت، مغایر با بدن است. و دیگر از آن جهت که بدن، صورت و مظهر اوست و مظهر کمالات و قوای روح در عالم شهادت است. از این جهت روح، محتاج به بدن است و بین آنها انفکاک نیست. قیصری می‌گوید:

و من علم کیفیت ظهور الحق فی الاشیاء، و ان الاشیاء من ای وجه عینه و من ای وجه غیره، یعلم کیفیت ظهور الروح فی البدن، و انه من ای وجه عینه و من ای وجه غیره لان الروح رب بدنه فمن تحقق له حال الرب مع المرئوب یتحقق له ما ذکرناه (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

۳. یکی از مؤلفان در کتابی دیگر نوشته است: «انسان در بدو نظر، ترکیبی از جسم و روح است، ولی واقعیت انسان همان روح او می‌باشد که با بدن همراه است» (سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۲۴۱).

۴. بر اساس وحدت تشکیکی وجود، واجب الوجود که در بالاترین مرتبه وجودی است، بسیط حقیقی است؛ یعنی هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد و لذا تمام کمالات موجودات دیگر را دارد و هیچ‌یک از نقص‌های آنها را ندارد. دلیل این امر چنین است که بسیط حقیقی نمی‌تواند فاقد برخی از مراتب کمال باشد؛ زیرا در این صورت مرکب از وجدان و فقدان یا شیء و لاشیء می‌شود و دیگر بسیط حقیقی نتواند بود. بنابراین واجب الوجود، تمامی اشیاست و از او هیچ

کمال و امر وجودی را نمی‌توان سلب کرد و لذا او جامع جمیع کمالات و فاقد جمیع اعدام و نقایص است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۱۰۰). بنابراین واجب‌الوجود از آنجایی که بسیط الحقیقه است، واجد کمالات و جهات وجودی تمام اشیا و فاقد حدود، تعینات و نقایص آنهاست؛ یعنی خداوند در حالی که واحد است عین همه اشیا بوده و تمام عالم وجود است و چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۹ و ۱۳۶۱، ص ۲۲۱).

۵. ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است. وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از «وحدت تشکیکی وجود» گذر کرده و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می‌کند. نتیجه برهان ملاصدرا این است که معلول، مصداق وجود نیست؛ بلکه شأن آن است؛ یعنی در هستی، وجود حقیقی یکی است که واجب‌الوجود است و هر یک از ممکنات، جهتی از جهات اوست: «و رجعت علیه المسمی بالعلّة و تأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحیثیه لا انفصال شیء مبین عنه» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۰۱).

۶. در بحثی دیگر نیز گفته‌اند: «معلول چیزی جز وابستگی و تعلق به علت نیست» (ص ۱۰۲).

۷. جواب به پرسش فوق در تفکر دینی بسیار مهم تلقی می‌شود؛ از این رو مثلاً علامه طباطبایی غیر از قول ملاصدرا - که مختار وی است - ده قول دیگر نقل کرده و به نقد و بررسی آنها پرداخته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۹۲-۲۸۹).

۸

«معطی الوجود فی الإلهی فاعل معطى التحرك الطبیعی قائل»

(سبزواری، ۱۴۲۲؛ ج ۲؛ ص ۴۱۴).

۹. هم توحید وجود و هم توحید واجب را می‌توان با دو تقریر مختلف از قاعده «بسیط الحقیقه» اثبات کرد (ر.ک: شجاری، ۱۳۹۰، ص ۷۳-۷۱).

۱۰. علامه حسن زاده آملی می‌گوید:

التوحيد الصمدی توحيد قرآنی و من رزق ذلك التوحيد يدرى أنه لم ينزل كلمة وجودية منفصلة عن الواجب تعالى شأنه، بل الكلمات الوجودية كلها من شئونه و هو الكل وحده. و قد روى الصدوق - ره - فى باب التوحيد و نفى التشبيه من كتاب التوحيد بإسناده إلى إبراهيم بن عبد الحميد قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام (يعنى ثامن الحجج على بن موسى الرضا صلوات الله عليهما) يقول فى سجوده: «يا من علا فلا شىء فوقه، يا من دنا فلا شىء دونه اغفر لى و لأصحابى (تعليقات شرح منظومه، ج ۵، ص ۲۹۸-۲۹۹).

۱۱. علامه حسن زاده آملی در مقاله‌ای تحت عنوان توحید صمدی نوشته است:

از عجایب امور اینکه بسیاری از اهل قشر این همه آیات و احادیث و مخصوصاً کلام امیر المؤمنین (علیه السلام) را می‌بیند که صریح در وحدت وجود است و خودشان می‌گویند وجود حق نامحدود است، آنگاه قائل به وحدت وجود نمی‌شوند، و اگر وحدت وجود صحیح نباشد باید حق تعالی محدود باشد تعالی عن ذلک علواً کبیراً (کیهان اندیشه، سال ۱۳۷۳، شماره ۵۶).

۱۲. امام رضا (ع) در جواب سائلی که از جسم بودن خداوند سؤال کرده بود فرمودند: «در توحید سه مذهب است: نفی، تشبیه و اثبات بِلاتشبیهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱).

کتاب‌نامه

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا). تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳). «توحید صمدی»، در کیهان اندیشه، شماره ۵۶.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران، امیر کبیر.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). اتحاد عاقل به معقول، قم، بوستاب کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۲۲ق). تعلیقات شرح المنظومه، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۴). آیین وهابیت، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، چاپ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- سبحانی، جعفر و محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰). اندیشه اسلامی ۱، چاپ نود و هفتم، قم، دفتر نشر معارف.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳). اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه، قم، نشر ناب.
- شجاری، مرتضی (۱۳۹۱). «خلافت انسان و میانی قرآنی آن از دیدگاه ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال هشتم، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۲۹، صص ۱۰۳-۱۲۶.
- شجاری، مرتضی و قربانی، لیلا (۱۳۹۰). «قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با مقام کثرت در وحدت در عرفان ابن‌عربی»، فصلنامه آینه معرفت، بهار ۱۳۹۰، شماره ۲۶، صص ۸۴-۶۱.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶). *نهایة الحکمة*، قم، مرکز النشر الاسلامی.
- علامه حلی (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با تصحیح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی)، محمد (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی)، محمد (۱۳۶۱). *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
- ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی)، محمد (۱۳۶۳). *المشاعر*، به کوشش هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی)، محمد؛ (۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.