

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 نودوهم‌م رسیده است، می‌کوشد سه مسئله مهم اعتقادی (انسان، خدا، و معاد) را بررسی کند؛ 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 موردقبول خود را، که برداشتی خاص از اسلام است و غالباً با دلایلی بسیار ضعیف همراه شده است، 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 جست‌ه‌اند 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 سنتی، 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 دانشجویان‌اند، برجای می‌گذارند. در چنین وضعیتی برای تبلیغ دین و علاقه‌مند کردن 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 دین نمی‌کند، بلکه برعکس، دین را در ذهن دانشجویانی که با آن علوم آشنا نیستند تخریب خواهد کرد.

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۵

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 نسبیّت مطلق در علوم تجربی حکم فرماست 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 خشنود کند که آگاهی چندانی از دنیای جدید، علوم تجربی، و فلسفه علم ندارد. از این روست 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 آیت‌الله جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی، که به دلیل ضرورت پاس کردن این درس توسط دانشجویان کارشناسی تمامی دانشگاه‌های ایران در پاییز ۱۳۹۰ به چاپ نودوهمتم 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 سنتی در علم کلام و بهره‌گیری موردی از هرآنچه 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 فقط با نگاه دانشجویی که به اندیشه اسلامی علاقه زیادی دارد و دل‌بسته فلسفه ملاصدراست *اندیشه اسلامی ۱* را نقد و بررسی کند.

۲. معرفی کلی اثر

کتاب در شش بخش تنظیم شده است و ادعا دارد کوششی ناچیز برای خردورزی و شناخت صحیح درباب سه موضوع اساسی است؛ یعنی خودشناسی، خداشناسی، و معادشناسی (سبحانی و محمدرضایی ۱۳۹۰: ۲۰). بخش اول از صفحه ۲۱ تا ۵۵ درمورد خودشناسی، بخش آخر از صفحه ۱۶۵ تا ۲۲۵ درمورد معادشناسی، و چهار بخش دیگر از صفحه ۵۷ تا ۱۶۵ درمورد خداشناسی است.

بخش اول دو فصل دارد: «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، یعنی بحران معرفتی، بحران اخلاقی، بحران روانی و معنوی، و نقش دین در رفع آن‌ها بحث شده است.

در بخش دوم با عنوان «وجود خدا»، بدون این‌که خدا تعریف شود یا تصورات گوناگون دین‌داران 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» سه فصل دارد که در فصل اول دو دیدگاه (اهل تعطیل و اهل تشبیه) به‌طور خلاصه بیان شده است. دیدگاه سوم «اثبات بلا تشبیه» است که با اندک توضیحی تأیید 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 است 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 است که درباره بعضی از آن‌ها با تفصیل و بعضی به‌اجمال بحث شده است.

بخش چهارم به مسئله شر اختصاص دارد که اولین عنوان آن به «تعریف و اقسام شر» اختصاص یافته است که متأسفانه نه تعریفی از شر ارائه شده و نه اقسام آن به‌طور کامل بیان شده است. آن‌گاه چهار راه‌حل برای مسئله 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، تبرک‌جستن 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 گران‌بهای دست یافته است» (همان: 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 سخن‌گفتن در مورد «برخی مکتب‌های فکری جهان اسلام» (همان: ۴۵) به‌خصوص در کتابی دانشگاهی شعاری به‌نظر می‌رسد و چندین سؤال بی‌پاسخ که نتیجه آن‌ها صحیح‌نبودن چنین شعارهایی است به ذهن دانشجوی اهل مطالعه خطور می‌کند: ۱. آیا اشعریانی مانند ابو حامد غزالی، فخر رازی، و مولوی که در اندیشه فیلسوفان شیعه‌مذهب بسیار اثر گذاشته‌اند جمودگرا بوده‌اند؟ ۲. آیا در مکتب تشیع اهل حدیث و اخباری وجود ندارد یا این‌که نویسندگان این کتاب غیر خود را از «مکتب تشیع» خارج می‌دانند؟ فیلسوفان شیعی و غالب متکلمان شیعی هم عقل و هم وحی را حجت می‌دانند و در عین حال در اصول اساسی دین (از توحید تا معاد) با یک‌دیگر اختلاف شدید دارند. کدام‌یک از مکتب تشیع خارج است؟ مؤلفان کتاب گرچه با نقل‌قولی از شهید مطهری (همان: ۴۷) از عقل فلسفی تمجید کرده‌اند، 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 به‌شدت متعصبانه است.

۴. امتیازهای 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 غالب عناوینی را که یک دانشجوی مسلمان طی یک ترم تحصیلی باید بداند و درباره آن بیندیشد در بردارد.

۵. کاستی‌ها و اشکالات کتاب

مهم‌ترین کمبودی که در این کتاب به‌چشم 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 خداوندند) و نیز بحثی دقیق در مورد جبر و اختیار است.

نقص دیگر کتاب مستندنبودن 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» (همان: ۱۵۴)، «برخی می‌پندارند» (همان: ۱۵۲)، «برخی متفکران» (همان: ۶۰)، و «برخی دیگر از فیلسوفان و متکلمان» (همان) و مانند آن، و بدون این که آدرسی ذکر کنند، مطلب را بیان کرده‌اند. اما کتاب به عنوان یک متن دانشگاهی اشکالات محتوایی متعددی دارد^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 مشترک‌اند. مقدمه کتاب با این عبارت آغاز شده است: «در زندگی انسان، تعقل و خردورزی و سپس انتخاب اعتقاد درست بسیار اهمیت دارد ...» (همان: 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 غیرمسلمانان و مکاتب اسلامی غیر از کلام شیعی مانند اشاعره، معتزله، و نیز فیلسوفان و عارفان (که بسیاری از مطالب اثبات‌شده 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، یا شهود عرفانی ناشی از نداشتن شناخت واقعی از انسان است. انسان باید هر سه ابزار شناخت را معتبر بداند و قلمروهای خاص هر یک را در شمار حوزه‌های شناخت لحاظ کند» (همان: 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 فقط 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، هم‌چنان که 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 سستی‌اند؛ اما هر جا که این رویکرد قادر به تبیین دقیقی از موضوع یا ارائه استدلالی قوی نباشد، از استدلال‌ها و نیز اصطلاحات فلسفه صدرایی بهره برده‌اند و همین نکته موجب تناقضاتی در مباحث کتاب شده است که بعضی موارد آن را ذکر خواهیم کرد.

د) اشکال مهم دیگر استفاده ناصحیح یا سوءاستفاده از فلسفه ملاصدراست. واضح است که در تمامی مسائل مورد بحث در این کتاب ملاصدرا نظر خاصی دارد 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 کرده‌اند و به نتایج آن که مخالف رأی ایشان است ملتزم نبوده‌اند. در این جا برای نمونه به آرای ملاصدرا در چند بحث مهم که در کتاب مطرح شده است اشاره‌ای خواهیم کرد و تفاوت آن را با آرای مؤلفان و سوءاستفاده ایشان را از اصطلاحات و آرای ملاصدرا نشان خواهیم داد.

۱.۱.۵ انسان

ملاصدرا با اثبات «حرکت جوهری» (۱۹۹۰: ج ۳، ۱۰۱) و قاعده «جسمانیة الحدوث بودن نفس» (همان: ج ۹، ۸۵) و استفاده از آن‌ها برای این مطلب برهان اقامه کرد که آدمی مرکب از بدن مادی و روح مجرد نیست تا این که 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 اذ تروحت و لم تجاف الروح اذ تجسدت

(۱۴۲۲ ق: ج ۵، 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 حالی که قوای آن در عالم شهادت است بدون آن که از طرفین تجافی باشد» (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۵: 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» (همان: ۲۸) و «وابستگی معاد به روح» (همان: 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 این که 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 است، 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 است، 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 اویند. این جلوه‌ها مطابق با رأی اولیه ملاصدرا (= وحدت تشکیکی) ربط محض به خداوند و دارای «فقر وجودی» هستند^۴ و مطابق با رأی نهایی وی (= وحدت شخصی) شأنی از شئون حق تعالی اند^۵ و به مجاز به آن‌ها موجود گفته می‌شود؛ یعنی ماسوی الله مصداق بالعرض وجودند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص می‌دهد 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 (بنگرید به ابن ترکه ۱۳۶۰: ۳۵، 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 (بنگرید به ملاصدرا ۱۳۶۰: ۴۹).

نویسندگان اندیشه اسلامی ۱ در بحث «اثبات معلولیت عالم» (سبحانی و محمدرضایی ۱۳۹۰: ۶۹-۷۰) 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 زاییده 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» (همان: ۷۱).

سؤال از مؤلفان محترم این است که مگر شما می‌توانید همه موجودات جهان را بنگرید؟ به علاوه این که عقول مجرد اکثر این صفات را ندارند و «ضعف وجودی» و «فقر وجودی» دارند. مگر این که در جواب بگویند که به مجردی جز خداوند اعتقاد نداریم. 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 الحکمة* را خوانده‌اند، به باطل بودن آن پی می‌برند و اعتمادشان را به کل کتاب و مدرس کتاب از دست می‌دهند. اگر این‌گونه باشد، مسلماً از فلسفه ملاصدرا در اندیشه اسلامی ۱ سوءاستفاده 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 جهلِ 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 خداوندند 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 (بنگرید به سبزواری ۱۳۸۳: ۱۴۱-۱۴۲).

در اندیشه اسلامی 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» (سبحانی و محمدرضایی ۱۳۹۰: ۱۰۱). لازم است به نویسندگان کتاب گفت: اولاً، چنین چیزی روشن و بدیهی نیست، بلکه خلافِ 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 است 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 (همان: ۶۸).

اما مؤلفان بر این مطلب که از نظر ایشان بدیهی است دلیلی نیز ذکر کرده‌اند. در این دلیل که خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد آورده و علامه حلّی در کشف المراد آن را شرح کرده است (و متأسفانه در کتاب نامی از ایشان نیست) از قاعده «العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول» استفاده شده و توضیحی کاملاً نامفهوم و اشتباه درباره آن ارائه شده است؛ زیرا، اولاً، در توضیح قاعده از مثال منجم و علم او به کسوف و خسوف استفاده شده است که مثالی کاملاً اشتباه است؛ به دلیل این که مقصود معتقدان به این قاعده علم تام به علت است (بنگرید به علامه حلّی ۱۴۱۳ ق: 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 (بنگرید به جوادی آملی ۱۳۷۲: ج ۶، بخش ۴، ۲۲۰)؛ اما نتیجه‌ای که نویسندگان کتاب از این قاعده گرفته‌اند چنین است: «علم او به ذات خود در واقع علم به همه مخلوقات است» (سبحانی و محمدرضایی ۱۳۹۰: ۱۰۱). گرفتن این نتیجه از آن مقدمه مغالطه و نوعی سوءاستفاده از فلسفه ملاصدر است. مغالطه است، چون به جای «مستلزم» «درواقع» گذاشته‌اند؛ سوءاستفاده 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 این که در بحث از «علم خدا به موجودات بعد از آفرینش آن‌ها» (همان: 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 می‌شود؟ زیرا در آن بحث (همان: 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، بنابر 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؛ هم‌چنان که 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) به کار رفته است: توحید وجود و توحید واجب. توحید وجود (چنان‌که پیش‌ازین اشاره شد) همان «وحدت شخصی وجود» است که عارفانی مانند ابن عربی بدان باور دارند و نظر نهایی ملاصدر است و آن را در مباحث علت و معلول در اسفار اثبات کرده است. توحید واجب مبتنی بر «وحدت تشکیکی وجود» است و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه» اثبات می‌شود.^۹

معنای «توحید وجود» که به آن «توحید صمدی» نیز گفته‌اند،^{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 واجب‌الوجود است) یکی است و ممکنات همگی دارای «فقر وجودی» هستند؛ یعنی وجودشان عین فقر است، نه این که 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» (همان: ۱۳۹). مفهوم این تعریف این است که موجودات دیگر با وجود 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 (همان: ۱۴۱)؛ دلیلی که می‌توان آن را ناشی از خلط میان سه دیدگاه در این بحث، یعنی کلام، فلسفه مشاء، و حکمت متعالیه، دانست.

در دلیل مذکور بیان شده است که وجود خدا نامحدود است و آن‌گاه چنین آمده است:

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 این که خدا محدود نیست، بلکه نامحدود و نامتناهی است (همان).

این فقره را می‌توان صغرای قیاس دانست که قولی کاملاً کلامی است؛ زیرا در این جا 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 «صرف‌الوجود»، یعنی برهان مشائیان بر توحید، مستدل شده است، بدون این که نام این برهان ذکر شود یا از واژه «صرف» استفاده شود. ظاهراً مؤلفان کتاب صغرای برهان، «صرف‌الوجود»، را عوض کرده‌اند و به جای این که بگویند خدا صرف‌الوجود است، گفته‌اند: خدا نامحدود است. آن‌گاه مجبور به تغییر کبری نیز شده‌اند و «صرف‌الشیء لایثنی و لایتکرر» را به «نامتناهی دوگانگی و تعدد نمی‌پذیرد» تغییر داده‌اند.

اگر بپذیریم خود مؤلفان، بدون توجه به فلسفه مشائیان، این برهان را ابداع کرده‌اند، باز اشکال مهمی باقی می‌ماند که بر «برهان صرف‌الوجود» به هیچ وجه وارد نبود. اشکال

این است که بعضی از موجوداتی که حادث زمانی نیستند و در زمان و مکان نامتناهی‌اند هم دوگانگی می‌پذیرد و هم تعدد، هم چنان‌که فیلسوفان عقول مجرد را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند.

اما اشکال مهم‌تر در فقرات پایانی دلیل مذکور و مثالی که ارائه کرده‌اند وجود دارد. مؤلفان نوشته‌اند: «لازمه 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 به‌طور بی‌نهایت بزرگ گردد، دیگر نمی‌توان جسم دیگری که آن نیز در همه ابعادش بی‌نهایت است فرض نمود...» (همان). برای کسی که با فلسفه ملاصدرا آشنا باشد واضح است که چنین سخنی نتیجه قبول «قاعده بسیط الحقیقه» است. مؤلفان به این نکته توجه نکرده‌اند که در چنین مثالی نه تنها نمی‌توان جسم دیگری که بی‌نهایت است فرض کرد، 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؛ و این قول با آرای کتاب کاملاً متناقض است.^{۱۱}

۲.۵ اشکالات موردی

متأسفانه کتاب اشکالات متعددی دارد که غالب آن‌ها نتیجه 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 نکته آن یعنی روش‌های مختلف خودشناسی اشاره نشده است و ظاهراً مؤلفان محترم با استفاده از آیات قرآن روش دینی (کلامی) را به‌کار برده‌اند و این دقیقاً خلاف شعار خردورزی است که در مقدمه کتاب بیان شده است. به‌علاوه 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 تصور کلامی که از خداوند دارند، در صفحه ۳۱ نوشته‌اند: «گاهی متعلق علم حضوری خدا و امور مرتبط با خداست که به آن شهود عرفانی نیز می‌گویند»؛

در حالی که تصور عارفان و ملاصدرا از خداوند تصور واقعی است که همه انسان‌ها و به‌طور کلی همه کائنات به آن علم حضوری دارند؛ گرچه اکثر انسان‌ها علمی به این علم خود ندارند. وقتی حضرت امیر (ع) می‌فرماید: «من هیچ شیئی را نمی‌بینم مگر این که قبل از آن و با آن و بعد از آن خدا را می‌بینم» (همان: ۳۱). می‌توان این حدیث شریف را مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی چنین تفسیر کرد که همه آدمیان این گونه‌اند 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 (همان: ۳۲-۳۳) بسیار ناقص و نارسا اشاره شده است، به گونه‌ای که می‌تواند دانشجو را علاقه‌مند کرد 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 است که در بسیاری از منابع دینی و به‌خصوص در دیدگاه فیلسوفان و عارفان مسلمان معرفت حقیقی همان معرفت به خداوند است و لازمه چنین معرفتی ایمان است؛ از این رو، مؤلفان محترم معرفت و علم را به یک معنی به‌کار برده‌اند و گفته‌اند: «ایمان مبتنی بر معرفت و علم است؛ ولی چنین نیست که ...» (همان: ۴۲). به این دلیل است که در دو موضع کتاب (همان: ۴۴، ۴۸) ایمان در مسیحیت غیر عقلانی محسوب می‌شود و نیز هنگامی که از رویکردهای مختلف در مورد عقل بحث می‌شود (همان: ۴۵-۴۸) سخنی از رویکرد عارفان مسلمان به میان نیامده است؛ رویکردی که ایمان و معرفت را یکی می‌داند و آن را فراتر از حد 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 می‌شود، در این کتاب مجال ظهور نیافته است؛ مگر به صورتی مختصر ذیل عنوان «ایمان و اختیار» (همان: ۵۰). این گونه 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 ارمی‌ها) 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 سنت‌اند دفاع کند؟

ز) به نظر می‌رسد سؤال اول در عنوان «برای پژوهش» (همان: ۵۵) سؤال 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 «ظلوم و جهول» می‌دانند (بنگرید به شجاری ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹).

۲.۲.۵ اشکالات بخش دوم

پراشکال‌ترین بخش کتاب بخش دوم آن است. مؤلفان محترم به‌درستی 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. به‌علاوه هریک از سه برهان (فطری، علی، و نظم) در جهان جدید با اشکالات متعددی روبه‌روست و دانشجویان بعضاً به آن اشکالات آگاهی دارند.

الف) در برهان فطرت سه ویژگی برای امور فطری بیان و ادعا شده است 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 القای 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 *نهایت‌الحکمة* علامه طباطبایی آورده شده است که بیش‌تر بدیهی بودن خداوند را بیان می‌کند تا این‌که «توجیه فلسفی برای فطری بودن اعتقاد به خداوند باشد» (همان: ۶۵). به‌علاوه 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 اشکال دارد، زیرا معلول آن است که دارای علت است و از این رو کبرای قیاس «این‌همان‌گویی» است، مثل آن‌که 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 علیّت را درست دریافته‌اند» (همان: ۶۹) خود نیز دچار همین مشکل‌اند و نوشته‌اند: «اصل علیّت یعنی این که هر معلولی نیازمند علت است» (همان: ۶۸). به علاوه بنا بر دیدگاه ملاصدرا «برهان علیّت را نمی‌توان دلیل جداگانه‌ای برای اثبات واجب دانست (بنگرید به جوادى 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 لاحقۀ 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 در این صورت دیگر این برهان برهان علیّت 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 تاکنون بیش از یک میلیون نسخه از آن به فروش رفته است، بسیار جای تعجب و البته تأسف دارد، عبارت صفحه 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 ندیده‌ام و از هیچ استاد فلسفه‌ای نشنیده‌ام، بلکه تمامی فیلسوفان (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) ابر خواهند ماند. شاید عبارت علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* که می‌گوید «و استحالتة قریبة من البداهة» (طباطبایی ۱۴۱۶ ق: 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 این که در همان صفحه (همان: ۷۱) برهان علامه طباطبایی در امتناع تسلسل، که مبتنی بر فلسفه خاص ملاصدراست، آمده است؛ بدون این که 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 است، آورده می‌شد؛

ه) اما در مورد برهان نظم، احتمالاً مؤلفان محترم آگاه‌اند 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 است هنوز از این برهان دفاع می‌شود؟ آیا آیات قرآن و سخنان امامان معصوم را، که در کتاب برای بیان اهمیت این برهان ذکر شده است، نمی‌توان به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد؛ مثلاً بدین گونه که مقصود تنبیه‌دادن به بعضی از افراد آن زمان به مثابه 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 بی تا: ۳۵). بسیار عجیب است که مؤلفان محترم کتاب برای بیان پیشرفت علوم تجربی از قرن هیجدهم (!) و فیلسوف آن مثال می‌زنند 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 درباره 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 این که 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 جهمیسه، معتزله، اسماعیلیه، و حکما) اطلاق شده است، که غالب ایشان این اتهام را قبول نمی‌کنند و ثانیاً، تشبیه غالباً در مقابل تنزیه به کار 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» (همان: ۸۶)؛

ب) در صفحه ۸۶ (نقد و بررسی) از پوزیتویست‌ها، حس‌گرایان، و کانت سخن گفته شده است. صرف نظر از این که 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 نیکي 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» (همان: ۸۶-۸۷). 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 (صفحه 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 بر این دلالت 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 مذکور 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 بی‌دقتی مؤلفان محترم در استفاده از اصطلاحات است فصل دوم این بخش است که در چندین مورد اصطلاحات به‌طور صحیح به‌کار برده نشده‌اند: اولاً، در راه‌های شناخت صفات خدا، سیر در آفاق و انفس به‌منزله راه دوم و کشف و شهود به‌متابۀ راه چهارم ذکر شده است، در حالی که کشف و شهود عرفانی همان سیر در انفس است؛ ثانیاً، در بحث از «راه عقلی» ابتدا غنی بالذات بودن خداوند مطرح شده است و آن‌گاه با استفاده از بیان خواجه نصیر طوسی و علامه حلّی بعضی از صفات خداوند که مبتنی بر وجوب وجود است فهرست شده است، در حالی که علامه حلّی در شرح تجرید غنی بودن خداوند را هم نتیجه وجوب وجود می‌داند (علامه حلّی ۱۴۱۳ ق: 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 فرابخوانند و آن‌ها را از آراییی که انحرافی می‌دانند، یعنی از عرفان و حکمت متعالیه، بر حذر دارند.

۶. نتیجه‌گیری

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

الف) کتابی کلامی است که با تعصبی شدید 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 به‌خصوص فلسفه ملاصدرا در کشور ما به‌طور 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؛ به‌گونه‌ای که موهم آن است که مؤلفان کتاب خواسته‌اند از هر راهی و با هر وسیله‌ای رأی خود را بیان و مخاطب را 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 به روش اشاعره و معتزله و انتقاد به ایمان مسیحیان. به‌خصوص با توجه به این‌که حدود ده درصد از جمعیت کشور ما سنی‌مذهب است و لابد به همین نسبت از دانشجویان سنی‌اند. 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 تائیدی و ویرایشی نیز در کتاب به چشم می‌خورد که در چاپ نودوهفتم، موجب تعجب است. مثلاً، ارجاع در صفحه ۱۸۴ پانوش ۱ و صفحه ۱۰۱ پانوش ۲ صحیح نیست.
۲. گفتنی 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 كيفية ظهور الحق في الاشياء، و ان الاشياء من اي وجه عينه و من اي وجه غيره، يعلم كيفية ظهور الروح في البدن، و انه من اي وجه عينه و من اي وجه غيره لان الروح رب بدنه فمن تحقق له حال الرب مع المربوب يتحقق له ما ذكرناه (قيصري 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 می باشد که با بدن همراه است» (سبحانی ۱۳۶۴: ۲۴۱).

۴. براساس وحدت تشکیکی وجود، واجب الوجود که در بالاترین مرتبه وجودی است بسیط حقیقی است؛ یعنی هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد و بنابراین تمام کمالات موجودات دیگر را دارد و هیچ یک از نقص های آنها را ندارد. دلیل این امر چنین است که بسیط حقیقی نمی تواند فاقد برخی از مراتب کمال باشد؛ زیرا در این صورت مرکب از وجدان و فقدان یا شیء و لاشیء می شود و دیگر بسیط حقیقی نتواند بود. بنابراین، واجب الوجود تمامی اشیاست و از او هیچ کمال و امر وجودی را نمی توان سلب کرد و بنابراین او جامع جمیع کمالات و فاقد جمیع اعدام و نقایص است (ملاصدرا ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۰۰). بنابراین، از آن جا که واجب الوجود 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 اشیاست و تمام عالم وجود است و چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد (بنگرید به ملاصدرا ۱۳۶۳: ۴۹؛ ملاصدرا ۱۳۶۱: ۲۲۱).

۵. ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به تعبیر خودش، فلسفه را تکمیل کرده است. وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول از «وحدت تشکیکی وجود» گذر و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می کند. نتیجه برهان ملاصدرا این است که معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است؛ یعنی در هستی، وجود حقیقی یکی است که واجب الوجود است و هر یک از ممکنات جهتی از جهات اوست: «و رجعت علیة المسمى بالعلة و تأثیره للمعلول إلی تطوره بطور و تحیشه بحیثیة لا انفصال شیء مباین عنه» (ملاصدرا ۱۹۹۰: ج ۲، ۳۰۱).

۶. در بحثی دیگر نیز گفته اند: «معلول چیزی جز وابستگی و تعلق به علت نیست» (سبحانی و محمدرضایی ۱۳۹۰: ۱۰۲).

۷. جواب به پرسش مذکور در تفکر دینی بسیار مهم تلقی می شود؛ از این رو، مثلاً علامه طباطبایی غیر از قول ملاصدرا، که مختار وی است، ده قول دیگر نقل کرده و آنها را نقد و بررسی کرده است (بنگرید به طباطبایی ۱۴۱۶ ق: ۲۸۹-۲۹۲).

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

۱۰. علامه حسن زاده آملی می‌گوید:

التوحيد الصمدی توحيد قرآنی و من رزق ذلك التوحيد يدري 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 في باب التوحيد و نفي التشبيه من كتاب التوحيد بإسناده إلى إبراهيم بن عبد الحميد قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام (يعني ثامن الحجج علي بن موسى الرضا صلوات الله عليهما) يقول في سجوده: «يا من علا فلا شيء فوقه، يا من دنا فلا شيء دونه اغفر لي و لأصحابي (تعليقات شرح منظومه، ج ۵، ۲۹۸-۲۹۹).

۱۱. علامه حسن زاده آملی در مقاله‌ای با عنوان «توحيد صمدی» (۱۳۷۳) نوشته است:

از عجایب امور این که بسیاری از اهل قشر این همه آیات و احادیث و مخصوصاً کلام امیرالمؤمنین (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 ذلك علوا کبیرا.

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 بلا تشبیه» (صدوق ۱۳۹۸ ق: ۱۰۱).

کتاب‌نامه

- ابن ترکه، صائِن الدین علی بن محمد (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شرح حکمت متعالیه، ج ۶، تهران: الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳)، «توحيد صمدی»، کیهان اندیشه، ش ۵۶.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران: امیرکبیر.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۲۲ ق)، تعلیقات شرح المنظومه، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: ناب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۴)، آیین و هابیت، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ ق)، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی (۱۳۹۰)، اندیشه اسلامی ۱، قم: دفتر نشر معارف.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۲۲ ق)، شرح المنظومه، قم: ناب.
- شجاری، مرتضی (۱۳۹۱)، «خلافت انسان و مبانی قرآنی آن از دیدگاه ملاصدرا»، فصل نامه اندیشه نوین دینی، س ۸، ش ۲۹، تابستان.
- شجاری، مرتضی و لیلا قربانی (۱۳۹۰)، «قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با مقام کثرت در وحدت در عرفان ابن عربی»، فصل نامه آینه معرفت، ش ۲۶، بهار.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق)، التوحید، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق)، نهاییه الحکمه، قم: مرکز النشر الاسلامی.
- علامه حلّی (۱۴۱۳ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با تصحیح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد (صدر المتألهین شیرازی) (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد (صدر المتألهین شیرازی) (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلام حسین آهنی، تهران: مولی.
- ملاصدرا، محمد (صدر المتألهین شیرازی) (۱۳۶۳)، المشاعر، به کوشش هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، محمد (صدر المتألهین شیرازی) (۱۹۹۰ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.