

# مروری دینی - فلسفی بر کتاب فرار از فلسفه

بخش اول

● سید محسن میری (حسینی)

مقدمه

اخیرا کتاب فرار از فلسفه تالیف دوست گرامی و دانشمند، جناب بهاءالدین خرمشاهی منتشر گردید. این کتاب در واقع به طور عمده زندگینامه خود نوشت ایشان است و بخشی از آن نیز به نقد از فلسفه اختصاص دارد و نام کتاب، علی القاعده، از باب نامیدن کل به اعتبار جزء است. البته در خصوص نقد فلسفه، قبلا نیز در یکی از نشریات کشور مطالب مشابهی از سوی ایشان منتشر شده بود. پس از مطالعه این بخش از کتاب، به نظر رسید که نقاط ضعف جدی در مطالب آن وجود دارد و لازم است طی نوشتاری مورد بررسی قرار گیرد. آنچه در پیش روی خوانندگان محترم قرار دارد، حاصل این بررسی است که طی دو قسمت تقدیم می گردد. در این نوشتار سعی شده است از طرح مباحثی که به فضای سالم نقد خدشه وارد می آورد، خودداری گردد.

دینی [عرفانی، اخلاقی و هنری] دارد. این تجربه/حالهها اصیل است و تقدم بر عقل و نقد و نقادیهای عقل نظری دارد.» (ص ۶۰۰)

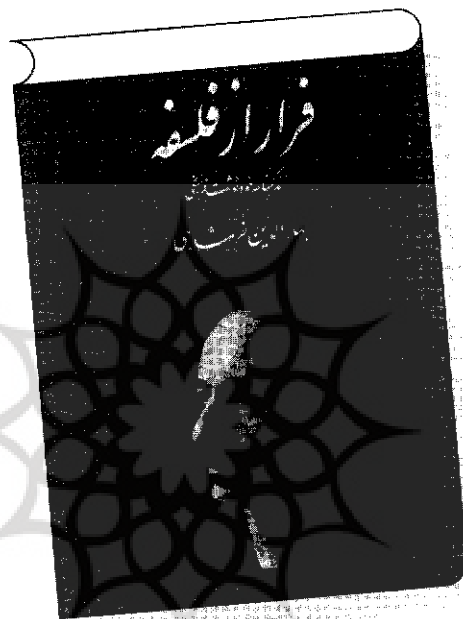
و گفته اند: «شاید یک درصد مومنان در طول تاریخ نباشند که به شرط استدلال و برهان، ایمان آورده باشند... اگر هم برایشان مبرهن شود که ادله اثبات مبداء معاد، متقن نیست، دست از ایمان و اعتقاد خودبرنمی دارند.» (ص ۶۰۰) در پاسخ به این سخنان باید چند نکته را یادآور شویم:

۱. گاهی انسان بر اساس آنچه در دل و درون خود می یابد، که بعضا بدان حال و تجربه دینی می گویند به چیزی معتقد می شود و دل در گرو آن می نهد. حال این امر یا در حد همان مرحله درونی و تجربیات روانشناختی یا عرفانی باقی می ماند و از مرحله دریافتهای باطنی قدم فراتر نمی نهد؛ یا به مرحله ذهن یعنی تصور و تصدیق و یا به عبارتی نظام مفهومی پا می گذارد.

در صورت اول، از آنجا که این دریافت در مرحله درونی و باطنی فرد باقی مانده است، ایراد و انتقاد و استدلالی له یا علیه آن امکان پذیر نیست، چرا که استدلال و انتقاد متوقف بر ورود این تجربه ها به ذهن خود فرد و نیز دیگران است. لیکن با این فرض، صاحب این تجربیات درونی هرگز نمی تواند مدعی حقایق و بطلان یا صدق و کذب آرا و تجربیات خود یا دیگران شود، زیرا اثبات حقایق چیزی منوط به استدلال و نشان دادن جهات قوت آن و ضعف دیدگاه مقابل است و این جز با بحثهای بین الادهانی و استفاده از تصور و تصدیق و... امکان نمی یابد. و نویسنده محترم چون دین را از حیث نظری و استدلالی مورد توجه و قبول قرار نمی دهند، نمی توانند در بحث رد یا تثبیت صحت دیدگاه دینی خود با دیگران و نیز در اثبات یا رد فلسفه، علم و سایر بحثهای نظری مطلبی بیان دارند.

در صورت دوم که این تجربه ها به مرحله ذهن و ذهنیت می رسد و در قالب استدلال عرضه می شود. التزام به قواعد بحث و استدلال ایجاب می کند که بحثی منطقی و عقلی در باب حقایق و صدق ادعاهای مختلف به عمل آید و آیا این چیزی جز بحث فلسفی و عقلی است؟ به عبارت دیگر یا باید دم برنیآورد و سکوت کرد و از مزایای ابراز حقایق تجربه های عرفانی و درونی چشم پوشید، یا تن به تیغ فلسفه و بحث فلسفی داد.

مشاهده می شود که در هر دو صورت، مدعای نویسنده محترم مردود خواهد بود. ۲- هرگاه دغدغه صدق و کذب این تجارب برای فرد دارای این حساس رخ دهد، بر اساس پیشنهاد نویسنده محترم باید به این دغدغه توجهی ننماید و به عقل عملی و فطری و سمعی (و نه نظری) اکتفا کند. لیکن اشکال این است که



- فرار از فلسفه
- بهاءالدین خرمشاهی
- تهران - انتشارات جامی
- چاپ اول: ۱۳۷۷/۲۲۰۰ نسخه
- قطع رقعی / ۷۲۰ صفحه
- قیمت: ۳۲۰۰ تومان

## (الف)

نویسنده محترم گفته اند: «البته این مقدار با غزالی همدلی و همدردی دارم که بر نمی تابد فلسفه سایه سنگینی بر اندیشه دینی بیندازد و خود را حاکم و قیم اندیشه ها و احکام و حتی اعتقادات دینی بینگارد و بگوید هر اعتقادی از جمله به معاد یا بقای روح و یا واقعیت داشتن فرشتگان و حقیقت و حقایق بهشت و دوزخ باید توجیه و توضیح عقلی داشته باشد.» و دلیل آن را این دانسته اند که: «زبان و تجربه و شناخت شناسی دینی مستقل و خودمختار است» و «مومن، با قلب سلیم خود و وجدان و عقل عملی و عرفی و گویی به طریقه ای سمعی و نقلی جهان غیب را قبول دارد و عقل عملی اش هم مددکار اوست... اما عقل نظری اش اگر شک و شبهه های فلسفی در میان آورد و مثلاً بخواهد با بیان آوردن شبهه اکل و ماکول یا محال انگاری اعاده معلوم، منکر معاد شود، او به جای چنین عقلی که نظری است جانب عقلی را که وجدانی و عملی است می گیرد و تا به جایی می رسد که به قول یکی از متفکران قرون وسطی فریاد برمی آورد: محال است لذا باور می کنم» (ص ۵۵۹)

و گفته اند: «ایمان، رویکرد اراده و عاطفه و وجدان و دل، آگاهی ما به غیب و قدس است... [انسان] تجربه و حال

**اثبات حقایق چیزی منوط به استدلال و نشان دادن جهات قوت آن و ضعف دیدگاه مقابل است و این جز با بحثهای بین الادهانی و استفاده از تصور و تصدیق و... امکان نمی یابد.**

**ترجیح تجربیات دینی بر نظریات فلسفی و بی اعتنا بودن به شبهات و اشکالات و تاکید بر اینکه «چون محال است باور می کنیم» خود یک نظریه فلسفی است و دارای پیش فرضهای معرفتی متعددی است و اثبات اینها جز با فلسفه ورزیدن و بحث و بررسی امکان ندارد.**

**اگر قرار باشد هر کس به تجارب درونی خود اکتفا کند و بدان معتقد شود، با توجه به اینکه این تجارب در افراد مختلف اند و گاه متعارض، آیا می توان پذیرفت که همه اینها برحق (مطابق با واقع) اند؟**

اكتفا به تجارب دینی در دینداری  
ماسلمانان، مشکل دیگری دارد و آن اینکه در  
اسلام، حتی در قرائت روشنفکرانه از آن،  
اصولی وجود دارد که ما را ملزم به ورود در  
حوزه عقل نظری و فلسفه می کند.

در کتاب شریف نهج البلاغه و همچنین سیره  
معصومان (ع) مواردی وجود دارد که به  
روشنی دلالت بر سیستم نظری و  
بین الاذهانی فلسفه دارد.

از نویسنده محترم می پرسیم که اگر تجربه  
دینی فردی با آیات و سنت و سیره قطعی و  
دریافت و کشف نبوی که برای ما از طریق  
کتاب و سنت قطعی به دست آمده است، قابل  
اجتماع نباشد، چه موضعی را اختیار خواهید  
کرد؟ آیامی توان به تجربه های شخصی خود  
که همراه با بسیاری خطاها و لغزشهاست  
اتکا کرد و از کشف نبوی دست کشید یا  
نه؟ پاسخ هر چه باشد نیاز به بحث و  
استدلال دارد و پاسخ نویسنده محترم که  
یقیناً ترجیح شق دوم (آیات و سنت و  
سیره قطعی و دریافت و کشف نبوی) است  
این الزام را تأکید می کند.

ترجیح تجربیات دینی بر نظریات فلسفی و بی اعتنا بودن به  
شبهات و اشکالات و تأکید بر اینکه « چون محال است باور  
می کنیم» خود یک نظریه فلسفی است و دارای پیش  
فرضهای معرفتی متعددی است و اثبات اینها جز با فلسفه ورزیدن  
و بحث و بررسی امکان ندارد.

۳. اگر قرار باشد هر کس به تجارب درونی خود اکتفا کند  
و بدان معتقد شود، با توجه به اینکه این تجارب در افراد مختلف اند  
و گاه متعارض، آیا می توان پذیرفت که همه اینها برحق (مطابق  
با واقع) اند؟ هر پاسخی که بدهید (بگوئید همه برحق اند یا  
برخی برحق اند یا نمی دانیم کدام برحق اند و...) گذشته از هر  
اشکال دیگر وارد بحثی فلسفی شده اید، زیرا به هر حال سخن از  
ملاک صدق و کذب یا فروریختن بنیاد تجربه دینی یا عدم آن  
به میان خواهد آمد و نظریه برگزیده دارای تعدادی گزاره هابه  
صورت پیش فرض خواهد بود.

۴. علاوه بر همه اینها، اکتفا به تجارب دینی در دینداری  
ما مسلمانان، مشکل دیگری دارد و آن اینکه در اسلام، حتی  
در قرائت روشنفکرانه از آن، اصولی وجود دارد که ما را ملزم  
به ورود در حوزه عقل نظری و فلسفه می کند. مثلاً آیه  
شریفه «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه  
- زمر: ۶۸» بشارت و مژده را از آن کسانی می داند که در سخن  
دیگران طی مواجهه های بین الاذهانی و با خروج از مونولوگ  
و تک گفتاری بودن تامل می کنند و به بهترین آنها گردن  
می نهند. نیز در کتاب شریف نهج البلاغه و همچنین سیره  
معصومان (ع) مواردی وجود دارد که به روشنی دلالت بر  
سیستم نظری و بین الاذهانی فلسفی دارد. به عنوان نمونه  
سؤال آن اعرابی از حضرت (ع) در مورد اینکه آیا حرکت  
برای جنگ با دشمن به قضای خداوند است یا قدر او و  
پاسخ حضرت (ع) به او، یا تبیین عرفانی عقلی خداوند  
برای مردم و یا سخن حضرت امام رضا (ع)، به سلیمان  
مروزی (از متکلمان خراسان) که فرمودند: «فان الشیء اذا  
لم یکن ازلیا کان محدثاً و اذا لم یکن محدثاً کان ازلیاً» در واقع  
یک قضیه فلسفی به صورت منفصله حقیقیه است (بدین  
ترتیب که یک شیء الزاما از دو حال خارج نیست: یا ازلی  
است و یا حادث، و به عبارت دیگر اگر ازلی نباشد حادث است  
و اگر حادث باشد ازلی نیست، که در این مورد از چند اصل  
متافیزیکی از جمله اصل عدم تناقض و نیز از منطق صوری  
بهره گرفته شده است) و... نمونه های بسیار دیگر از این  
دست. ۱

۵. از نویسنده محترم می پرسیم که اگر تجربه دینی فردی  
با آیات و سنت و سیره قطعی و دریافت و کشف نبوی که برای  
ما از طریق کتاب و سنت قطعی به دست آمده است، قابل  
اجتماع نباشد، چه موضعی را اختیار خواهید کرد؟ آیا می توان به  
تجربه های شخصی خود که همراه با بسیاری خطاها و  
لغزشهاست اتکا کرد و از کشف نبوی دست کشید یا نه؟ پاسخ  
هر چه باشد نیاز به بحث و استدلال دارد و پاسخ نویسنده

محترم که یقیناً ترجیح شق دوم (آیات و سنت و سیره قطعی  
و دریافت و کشف نبوی) است این الزام را تأکید می کند.

۶. اگر فقط یک نمونه ارائه دهیم که اندیشه های درون  
دینی متکی به اصول فلسفی است که البته نمونه ها بسی  
فراوان است، ادعای نویسنده محترم در خصوص مؤخر داشتن  
همیشگی عقل از شرع نقض خواهد شد.

توضیح اینکه پذیرش حجیت آیهای از آیات قرآن کریم  
متکی به اثبات گزاره های متعددی همچون وجود خداوند،  
حکمت و برخی دیگر از صفات پروردگار، نبوت رسول الله  
(ص) و عصمت آن حضرت در تلقی، حفظ و ارائه قرآن، و...  
است که تمامی این امور از طریق عقلی و غیر نقلی قابل اثبات  
است؛ و اگر بخواهیم در این باب گزاره های درون دینی را مقدم  
بداریم، دور باطل لازمی آید. پس از حجیت قرآن و سپس  
سنت باب دیگری باز می شود و آن عرضه تجارب دینی و  
فردی بر کتاب و سنت است تا صدق و کذب و حقایق آنها بر  
ما روشن شود و در هر صورت وارد عرصه ای شده ایم که از  
بحثهای عقلی ناگزیریم.

در اینجا اصول فقه، رجال و... همگی در کار می شوند تا  
فهم درستی از کتاب و سنت صورت گیرد. اخیراً هم بحثهای  
جدید هرمنوتیکی جای خود را در اینجا باز کرده است که پذیرش  
یا عدم پذیرش آنها بحثی فلسفی می طلبد.

البته باید اذعان داشت که بسیاری از معارف عقلی ما چه  
از حیث منبع و ماخذ و چه از حیث رشد و عمق در گرو درک  
معارف درون دینی است و ما نیز بر این قضیه سخت  
تأکید داریم و به عبارتی مقدمات تصدیقی و تصویری فلسفی  
در پذیرش اصل دین و... لزوماً نقش دارند و زبان، تجربه  
و شناخت شناسی دینی، آن استقلالی را که مؤلف محترم  
گفته اند، ندارند. وقتی حجیت قرآن و سنت به اثبات  
برسد و سپس این منابع سرشار معرفتی مورد استفاده قرار  
گیرد، انسان با چنان عمق و عظمتی مواجه می شود که  
عقل خود را در وصول به آن مقام، به شدت ناتوان و از پا  
افتاده می بیند.

۷. سرانجام حتی اگر آمار نویسنده را مبنی بر اینکه «در  
طول تاریخ حتی یک درصد مؤمنان، ایمانشان به شرط برهان  
فلسفی و اقیان عقلی نیست» صادق بدانیم، کوچکترین خللی  
در بحثهای ذکر شده ایجاد نمی شود، زیرا بحث ما از منظر  
معرفت شناسی پیشینی است که گرایش یا عدم گرایش افراد  
در طول تاریخ به مراتب متاخر از این مرتبه است. احکام این دو  
مرتبه بایکدیگر تفاوت دارند.

البته بنده هم در این جهت با نویسنده محترم هم عقیده ام  
که ایمان و دل در گرو آن حقیقت ناب دادن و زیستن با آن  
چیزی نیست که با فلسفه به تنهایی قابل دستیابی باشد و باید  
پذیرفت که فلسفه در ایجاد گرایش ایمانی و حالات عرفانی  
سهام کامل ندارد؛ اما اشکال در رویکرد افراطی به دل است که  
نویسنده محترم بدان معتقد است.

\*\*\*

(ب)

نویسنده محترم به روشن نبودن تعریف فلسفه اشکال کرده و مواردی از تعاریفات را ذکر می کند. یکی از آن تعاریف این است که «فلسفه، علم به اعیان اشیاء است چنانکه هستند به قدر طاقت بشر». (ص ۶۳۲) و سپس اشکال کرده اند که: اولاً مراد از علم، یعنی اطلاع و آگاهی و حدوداً مترادف با شناخت و بحث نه به معنای یک دستگاه معرفت بخش متقن مانند علوم طبیعی و ریاضی. ثانیاً اعیان موجودات شامل مفاهیم و روابط و ارزشها نیز می گردد. این قید واقعاً طنزآمیز است، زیرا فلسفه کاری به اعیان موجودات ندارد و نمی تواند داشته باشد (برخلاف فیزیک و علوم طبیعی) بلکه با معرفت به اعیان موجودات آن هم معرفت کلی و عقلی (غیرتجربی) سرو کار دارد... ثالثاً اگر قید «چنانکه در نفس الامر هستند» ملحوظ گرفته شود... کانت ثابت کرده است که علم انسان به نفس الامر تعلق نمی گیرد. (صفحات ۶۳۲ تا ۶۳۴)

در پاسخ اشکال فوق، توجه خوانندگان محترم را به موارد زیر جلب می کنیم:

۱) علمی که در تعریف فلسفه فوق الذکر مطرح است به معنای تصدیقی بدیهی یا برهانی متکی به بدیهیات است که نشان دهنده واقع است. این علم در تعاریف معرفت شناسان غربی قدیم و جدید نیز مطرح بوده است که از آن به (Knowledge) تعبیر می کنند و یکی از تعاریف آن «باور صادق موجه (Justified true belief)» است که این نیز مورد پذیرش بسیاری از فلاسفه از آغاز تاکنون بوده است. البته در اینکه معنای صدق، ملاک صدق و معنای موجه بودن و... چیست بحثهایی وجود دارد. به هر حال ادعای این تعریف آن است که می توان بر اساس ابتناء و اتکا به بدیهیات اولیه و منطق صورت و مباحث برهانی فلسفه به دستگاه معرفت بخش دست یافت، کشف از واقع نمود و به اعیان اشیاء دست پیدا کرد؛ که البته مراد از علم به اعیان اشیاء معرفتهای تجربی و فیزیکی و... است بلکه معرفت به اعیان است از آن جهت که موجود و متحقق اند.

آنچه از بخشهای مختلف مقاله درمی یابیم، آن است که برای نویسنده محترم تفاوت علم به اعیان از آن حیث که موجودند، با علم به همان اعیان از آن جهت که خصوصیات فیزیکی و تجربی و... دارند، روشن نشده است، همان طور که در مساله علیت نیز این مشکل برای ایشان هست و به همین جهت گفته اند: «اعیان موجودات در فیزیک و علوم طبیعی مطرح است نه در فلسفه»، در حالی که هیچ نوع تجربه و مشاهده و در نتیجه هیچ قانون و نظریه علمی در علوم تجربی نمی تواند حکم به عینیت شیء مشهود و مجرب کند. اگر ما باشیم و تجربه ها و مشاهده ها، هر چند مکرر باشند، تصدیق به وجود و تحقق آنها نیازمند پیش فرضهای معرفتی فلسفی است؛ زیرا اولاً تا هنگامی که مشاهده کننده

معتقد به این پیش فرض نباشد که اجتماع نقیضین محال است، حکم به وجود و تحقق امر مشهود ناممکن است، ثانیاً تا زمانی که ما به این اصل فلسفی معتقد نباشیم که «دریافتهای تجربی و حسی ما حداقل بعضاً مطابق با واقع اند» صرف احساس و مشاهده نمی تواند ما را بر آن دارد که حکم به وجود چنین اموری کنیم و به عبارت دیگر تا هنگامی که موضع واقع گرایانه ای (Realistic) در فلسفه اختیار نکنیم قوانین علمی و مشاهدات تجربی نمی تواند ما را به اعیان اشیاء از آن حیث که تجربی اند برساند. به علاوه اعتقاد به اینکه اعیان موجودات در فیزیک و علوم طبیعی مطرح است نه در مثل فلسفه و... دیدگاهی صددرصد پوزیتیویستی است که نویسنده محترم سعی کرده اند پذیرش این مبنا را به گردن بگیرند، چرا که اشکالات فراوانی به این دیدگاه وارد شده است.

۲) در اشکال سومی که نویسنده محترم به تعریف می گیرند، ناگهان جهشی صورت می پذیرد و موضع ایشان که حاکی از رئالیسم اثبات گراست و معتقد است ما می توانیم حاق و عین اشیاء را دریابیم، ناگهان به گرایش کانتی تبدیل می شود که دستیابی به عین اشیاء یا نفس الامر اشیاء را محال می داند (مناسفانه اشکال از این شاخه به آن شاخه پریدن نویسنده محترم و اتکای مقطعی بر نظریات متفاوت و بعضاً متناقض در سراسر مقاله به چشم می خورد).

برای روشنتر شدن مطلب به جاست با تفصیل بیشتری به این امر بپردازیم.

اشکالات کانت بر متافیزیک که برخی از موارد آن را نویسنده محترم آورده اند، از دو منظر بود:

یک) نگاهی تاریخی بیرونی به فلسفه مبنی بر اینکه علی رغم بحثهای دو هزار ساله، هنوز یک مساله فلسفی حل قطعی پیدا نکرده است. این نگاه طبعا یک نگاه معرفت شناسانه تاریخی پسینی است که از نوع معرفت درجه دوم است. در این مورد چند نکته قابل توجه است:

۱) چند اصل بدیهی متافیزیکی وجود دارد که به عنوان امری مشترک و غیرقابل استثناء در تمام علوم اعم از درجه اول و دوم، به عنوان پیش فرض حضور دارند و حتی خود کانت که در اینجا فلسفه را از حیث تحقق و در ظرف تاریخ بررسی می کند آن اصول را الزام پذیرفته است و از آنها بی نیاز نیست، همچون اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، اینکه واقعیتی وجود دارد (از جمله فلسفه متحقق از دو هزار سال قبل تاکنون) و... مانند آنها، و همین امر به معنای لزوم حضور متافیزیک و پذیرش آن است.

۲) نگاه کانت در نقد تاریخی فلسفه در محدوده دوهزار ساله خود چیزی است که از اصول معرفتی و متافیزیکی خاصی پیروی می کند، از جمله اینکه «رسیدگی به پرونده فلسفه ظرف دو هزار سال، برای حکم به رد آن کافی است» که البته امکان دارد کسی در همین اصل مناقشه کند و بگوید شاید صدها هزار سال دیگر در پیش رو داشته باشیم به طوری که

اگر فقط یک نمونه ارائه دهیم که اندیشه های درون دینی متکی به اصول فلسفی است که البته نمونه ها بسی فراوان است، ادعای نویسنده محترم در خصوص مؤخر داشتن همیشگی عقل از شرع نقض خواهد شد.

برای نویسنده محترم تفاوت علم به اعیان از آن حیث که موجودند، با علم به همان اعیان از آن جهت که خصوصیات فیزیکی و تجربی و... دارند، روشن نشده است، همان طور که در مساله علیت نیز این مشکل برای ایشان هست و به همین جهت گفته اند: «اعیان موجودات در فیزیک و علوم طبیعی مطرح است نه در فلسفه»، در حالی که هیچ نوع تجربه و مشاهده و در نتیجه هیچ قانون و نظریه علمی در علوم تجربی نمی تواند حکم به عینیت شیء مشهود و مجرب کند. اگر ما باشیم و تجربه ها و مشاهده ها، هر چند مکرر باشند، تصدیق به وجود و تحقق آنها نیازمند پیش فرضهای معرفتی فلسفی است.

مطلب دیگری که نویسنده محترم به عنوان اشکال بر آن تاکید کرده‌اند، تشتت آرای است که در فلسفه وجود دارد. به نظر می‌رسد این اشکال در مورد صرف فلسفه، کاملاً بی‌وجه باشد، زیرا در فلسفه‌های مضاف (مثل فلسفه علم و شعوب مختلف آن) نیز چنان درباره تعریف علم مربوط به آرای متفاوت و مشتت ارائه شده است که برخی پیشنهاد دست کشیدن از تعریف را داده‌اند.

حتی اگر آمار نویسنده را مبنی بر اینکه در «طول تاریخ حتی یک درصد مؤمنان، ایمان‌شان به شرط برهان فلسفی و اقصای عقلی نیست» صادق بدانیم، کوچکترین خللی در بحثهای ذکر شده ایجاد نمی‌شود، زیرا بحث ما از منظر معرفت‌شناسی پیشینی است که گرایش یا عدم گرایش افراد در طول تاریخ به مراتب متاخر از این مرتبه است.

این دو هزارسال تنها یک قطعه زمانی محدود از آن زمان بلندباشدو از این پس وضعیت نتایج فلسفی با آنچه تاکنون بوده است تفاوت پیدا کند، و اصولاً مگر می‌توان با مراجعه به یک نمونه قاعده ای کلی وضع کرد. مگر اینکه حجیت استقراء را قائل باشید که خود بحثی فلسفی است.

(دو) دیدگاه دوم کانت درون فلسفی و از حیث معرفت‌شناسی، پیشینی و درجه اول است که در اینجانب کانت جهت اثبات دیدگاه خود مبنی بر عدم امکان دستیابی به اشیاء فی نفسه ناچار است اصول فلسفی و متافیزیکی ای را بپذیرد، چنانکه اقتضای ورود به هر بحث فلسفی است که قبلاً ذکر شد.

مطلب دیگری که نویسنده محترم به عنوان اشکال بر آن تاکید کرده اند، تشتت آرای است که در فلسفه وجود دارد. به نظر می‌رسد این اشکال در مورد صرف فلسفه، کاملاً بی‌وجه باشد، زیرا در فلسفه‌های مضاف (مثل فلسفه علم و شعوب مختلف آن) نیز چنان درباره تعریف علم مربوط به آرای متفاوت و مشتت ارائه شده است که برخی پیشنهاد دست کشیدن از تعریف را داده‌اند.

\*\*\*

### (ج)

نویسنده محترم معتقدند: فلسفه، موضوع خود راهمه هستی اعم از خداوند، جهان، شامل انسان، طبیعت، سبزه، ستاره و ماه و ماهی و... می‌داند و چون فلسفه نتوانسته است از عهده این همه بحث برآید، تدریجاً مسائل را به علوم دیگر واگذار کرده است، شناخت خدا را به الهیات، جهان را به جهان‌شناسی (مثل علوم طبیعی از قبیل نجوم، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست و...) و دو سه مساله از مسائل انسان را برای خود نگاه داشته است، مثل بررسی زندگی پس از مرگ، جبر و اختیار و یک دو موضوع مهم دیگر (ص ۶۳۵-۶۳۶).

در پاسخ باید گفت: اولاً همچنان که گذشت، نویسنده به شدت در دریافت این مطلب که بین «علم به اعیان موجودات از آن حیث که موجودند» و بین «علم به همان اعیان موجودات از آن حیث که صفات دیگری همچون جسم بودن، شکل داشتن و... دارند» تفاوت آشکاری است؛ دچار مشکل است و همین امر سبب شده که دچار خطاهای فاحشی شود.

ثانیاً کافی است به سراغ فیلسوفانی همچون ابن سینا و دیگران برویم و ببینیم آیا اینان واقعا فلسفه و متافیزیک و حکمت اولی را علمی می‌دانسته‌اند که عهده دار کشف همه مسائل عالم از سبزه تا ماهی است؟

این سینا در فصل اول از مقاله اولی در الهیات شفا در بیان تفاوت بین سه علم نظری یعنی طبیعی، ریاضی و متافیزیک (یا فلسفه اولی) به تفاوت موضوع آنها می‌پردازد و می‌گوید که موضوع اولی جسم است از جهت حرکت و سکون (و نه از جهت وجود)، موضوع دومی کمیت است، و موضوع سومی

موجود بماهو موجود است<sup>۲</sup>. او در این بخش نشان می‌دهد که هر کدام از اینها به طور جداگانه در علوم مختلف مورد بحث قرار می‌گیرند.

نویسنده محترم چون بعضاً دیده‌اند به این سه علم اطلاق علوم فلسفی شده<sup>۳</sup> است، لذا همین را دلیل بر آن گرفته‌اند که فلسفه در همه این مباحث دخالت می‌کند، در حالی که ابن سینا در همین فصل به خوبی روشن کرده است که ما دو تعبیر از فلسفه داریم: یکی فلسفه یا حکمت با قید علم خاص همچون ریاضی، طبیعی و یا الهی (اولی) و دیگری فلسفه یا حکمت بدون هیچ قیدی و به صورت مطلق. بعد می‌گوید هرگاه ما فلسفه را مطلق عنوان کردیم یعنی با قید نیاوردیم، این به معنای فلسفه اولی خواهد بود و اساساً فلسفه حقیقی آن است<sup>۴</sup> که موضوعش موجود بماهو موجود باشد. و بر همین مبناست که می‌بینیم در کتابهای او هیچگاه کلمه فلسفه یا حکمت (بدون قید) در معنای علوم طبیعی یا ریاضی به کار نرفته است.

اشکال دیگری که نویسنده محترم بدان اشاره کرده‌اند، این است که «در حال حاضر جز دو سه مساله مهم، بحثی برای متافیزیک باقی نمانده است» که سخنی بس غریب است و هرگز از ایشان انتظار نمی‌رفت که چنین سخنی بگویند. به عنوان نمونه به کتاب نهیة الاحکمة تالیف علامه طباطبایی به عنوان یک کتاب فلسفی عصر حاضر نگاه می‌کنیم و آن را با کتاب ابن سینا می‌سنجیم. صدها مساله فلسفی مشترک در این میان وجود دارد که هر دو کتاب راجع به آنها بحث کرده‌اند؛ بحثهایی همچون موضوع فلسفه، انکار سفسطه، اشتراک معنوی مفهوم وجود، تقسیم وجود به عینی و ذهنی، بحثهای فراوان مربوط به ماده‌های سه گانه (وجوب، امتناع، امکان)، حاجت ممکن به علت، بحث از کلی و جزئی، اعتبارات ماهیت، ذاتی و عرضی، مقولات دهگانه که هر کدام از این ده مقوله خود بحثهای فراوانی دارند، واحد و کثیر، علت و معلول، قوه و فعل، سبق و لاحق، عقل و عاقل و معقول، بحثهای مختلف راجع به واجب الوجود، صفات و ذات خداوند و توحید او و... صدها مساله دیگر که هر یک از آنها دارای مباحث متعدد در زیر مجموعه مربوط به آن است.

در همین جا لازم است در مورد جدا شدن الهیات از فلسفه که مورد ادعای نویسنده است نیز اشاره وار مطلبی گفته شود و آن اینکه بر اساس اینکه موضوع فلسفه موجود بما هو موجود باشد (که مبنای ابن سینا و بسیاری دیگر چنین است) هرگز جناب ادعا شده از طرف نویسنده بین الهیات و فلسفه تحقق نیافته است و به همان گونه که قبلاً از ذات واجب الوجود و صفات و افعال او در الهیات بالمعنی الاخص به مثابه بخشی از متافیزیک بحث می‌شد، کماکان این بحثها متعلق به فلسفه است.

\*\*\*

### (د)

نویسنده محترم گفته‌اند: «در سراپای کتاب الشواهد الربوبیه

متاسفانه اشکال از این شاخه به آن شاخه  
پریدن نویسنده محترم و اتکای مقطعی بر  
نظریات متفاوت و بعضاً متناقض در سراسر  
مقاله به چشم می خورد.

اشکال دیگری که نویسنده محترم  
بدان اشاره کرده اند، این است که «در  
حال حاضر جز دو سه مساله مهم، بحثی  
برای منافیزی یک باقی نمانده است» که  
سخنی بس غریب است و هرگز از ایشان  
انتظار نمی رفت که چنین سخنی بگویند.

کاش نویسنده محترم به آثار  
فلسفی معاصرین همچون علامه طباطبایی،  
شهید مطهری و ... مراجعه می کردند و  
درمی یافتند که فلسفه چنانکه ایشان  
پنداشته اند، شعر و ادبیات و هنر و ... نیست.

چیزی که سبب شده است نویسنده محترم  
جایگاه صدرالمتهلین را آن طور که بایسته  
است در بحثهای عقلی و فلسفه نشناسد، همانا  
سهولت عبارات و روانی ادبیات فلسفی اوست.

کتاب را متهم به عدم استدلال کنیم. در مورد فلسفه اشراق هم  
که ایشان در جایی بدان طعنه زده اند، نیز مطلب از همین قرار  
است و مراجعه به کتابهای سهروردی و استدلالهای متعدد او در  
مباحث مختلف این امر را روشن خواهد ساخت. کاش نویسنده  
محترم به آثار فلسفی معاصرین همچون علامه طباطبایی،  
شهید مطهری و ... مراجعه می کردند و درمی یافتند که فلسفه  
چنانکه ایشان پنداشته اند، شعر و ادبیات و هنر و ... نیست.

اینکه بعد از سه یا چهار قرن و پس از بطلان نظریه زمین  
مرکزی و افلاک سبعة بطلمیوس و کامیابی نظریه خورشید  
مرکزی گالیله و کوپرنیک، به یک بحث از میان بی شمار  
بحثهای فلسفی که مبتنی بر مقدمه ای براساس طبیعیات قدیم  
است ایراد کنیم و سپس نتیجه بگیریم که بنیاد فلسفه بر باد  
است، پذیرفتنی نیست. آمارهای خارق العاده نویسنده در بطلان  
هزاران دلیل فلسفی یا بیهودگی ۹۰ یا ۹۵ درصد آنها چنان قاطع  
و محکم بیان می شود که فرد کم اطلاع تصور می کند ایشان  
یک کار گسترده آماری انجام داده و به این نتیجه رسیده است که  
طی یک پاراگراف نسخه همه فلاسفه شرق و غرب از افلاطون  
تا ابن سینا و اکویناس و برادلی و وایتهد و حتی برتراند راسل  
را می پیچد و حکم به بافتنی بودن ۹۵٪ رساله های مابعدالطبیعی  
یا منافیزی می کند (نگاه کنید به ص ۶۵۴ کتاب).

به نظر می رسد چیزی که سبب شده است نویسنده محترم  
جایگاه صدرالمتهلین را آن طور که بایسته است در بحثهای  
عقلی و فلسفه نشناسد، همانا سهولت عبارات و روانی ادبیات  
فلسفی اوست. اگرچه ایشان این سهولت فهم را به ترجمه  
مترجم محترم کتاب الشواهد الربوبیه نسبت می دهند. که البته  
تلاش مترجم نیز در این زمینه موثر بوده است. لیکن سهم عمده  
در این امر از آن خود ملاصدراست.

نکته قابل توجه در اینجا این است که از طرفی ایشان در  
جایی طاعتانه بر فلاسفه بالموم و مرحوم میرداماد بالخصوص،  
به جهت پیچیدگی عبارتها و لغات خرده می گیرند و آن طنز  
معروف را هم چاشنی بحث می کنند و از طرف دیگر هنگامی که  
با عبارات روان و سهل آثار ملاصدرا مواجه می شوند که نقض  
آشکار این ادعاست، آن را به مترجم نسبت می دهند، در حالی که  
صدرالمتهلین عمیقترین معارف را چنان تبیین می کند که خواننده  
تنها دغدغه اش پی بردن به محتوای مطلب است و درگیر عبارات  
نمی شود. اگرچه این روش موجب می شود کسانی طمع خام در  
ذهن بپروراند که با سرعت و بی صبری و تنها با خواندن متنهای  
عربی یا فارسی بتوانند به مطلب دست یابند.

#### پانویس:

- ۱- رک. کتاب علی (ع) و فلسفه الهی، مرحوم علامه طباطبایی.
- ۲- الهیات شفاء، چاپ کتابخانه آیه الله نجفی، صص ۳-۱۲.
- ۳- همان، ص ۳.
- ۴- همان، ص ۵.

[از ملاصدرا] احکام و ادعای فلسفی بیشتر است تا استدلال ...  
مدام به آیات قرآنی استناد می شود ولی در عین حال همه آنها  
تاویل می گردد... [به نقل از ملاصدرا] سبب نضج و اعتدال  
فواکه بهشت، حرارتی آتشی است که در زیر مقعر زمین بهشت  
قرار گرفته ... و این حرارت برای زمین بهشت شبیه آتشی است  
که زیر دیگ افروخته می شود، که در زیر مقعر زمین بهشت،  
سقف آتش جهنم است « (صص ۶۲۸-۶۲۹) و سپس نتیجه  
می گیرد: «اری در اغلب رسالات منافیزیکی فلسفی کمتر به  
استدلال و منطق ورزی برمی خوریم» (همان صفحات). ناقد  
در برخی قسمتهای دیگر کتابش هم این ادعا را دارد که در کتابهای  
فلسفی از افلاطون تا راسل ۹۵٪ آنها استدلالی نیست (ص  
۶۵۴).

در پاسخ به اشکال فوق و برای روشن شدن صحت مطالب  
ایشان کافی است به کتاب الشواهد الربوبیه که نویسنده محترم  
بحث خود را روی آن متمرکز کرده اند رجوع کنیم (این کتاب را  
استاد علامه سیدجلال الدین آشتیانی تصحیح نموده و مقدمه  
مبسوط و نافی بر آن افزوده اند و نزدیک به ۲۸۰ صفحه است).  
در شاهد اول (ص ۶-۲۴) ادله زیر را اقامه کرده است:

دو دلیل بر اصالت وجود (ص ۶)  
یک دلیل بر عدم امکان تعریف وجود به حد و رسم (ص ۶)  
یک دلیل بر ذهنی و تحت مقولات ذهنی نبودن اصل  
وجود (ص ۶)

یک دلیل بر تشکیک حقیقت وجود (ص ۷)  
یک دلیل بر اینکه وجود، موجب تحقق ماهیت است  
(ص ۸)

یک دلیل بر جوهر و عرض نبودن وجود (ص ۸)  
دو دلیل بر نفی عرض بودن وجود (ص ۹)  
یک دلیل بر جدایی وجود از ماهیت (ص ۹)  
یک دلیل بر اینکه تشخیص هر وجودی به مرتبه خود  
اوست (ص ۱۰)

دو دلیل بر اثبات چگونگی تحقق ماهیت به وجود و پاسخ به  
چند دیدگاه مخالف (ص ۱۱)  
دو دلیل بر اثبات اینکه موضوع فلسفه وجود است و اینکه  
موضوع علوم دیگر را نیز اثبات می کند. (ص ۱۴ و ۱۵)  
یک استدلال در مقابل کسی که منکر موضوع بودن وجود  
برای فلسفه است. (ص ۱۶)

همان طور که ملاحظه می شود در یازده صفحه اول کتاب  
الشواهد الربوبیه حداقل ۱۶ برهان و استدلال عقلی از سوی  
صدرالمتهلین به کار رفته است و تا پایان کتاب نیز مطلب از  
همین قرار است.

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که مطالب یک  
کتاب فلسفی بدون طی نمودن مقدمات متعارف و اطلاع بر  
مقدمات تصویری و تصدیقی آن قابل دسترسی نیست و اگر  
بخواهیم همچون کتابهای عمومی آن را بخوانیم و دریابیم  
ممکن است به جای آنکه به حق خود را متهم کنیم به ناحق