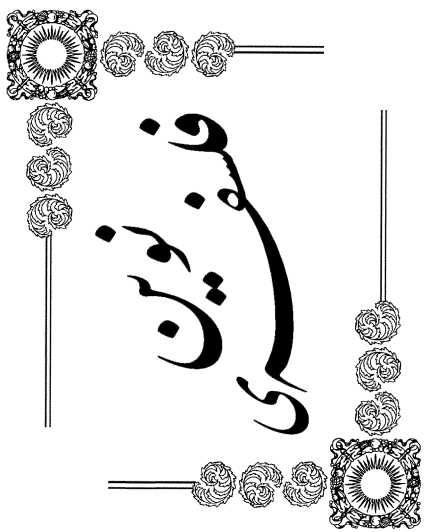


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استاد فرزانه حضرت آیت اللہ مکنام



عنوان	فهرست مطالب	صفحه
پیش‌گفتار		۷
فلسوفان پساصداریی		۱۶
ویژگی‌های فلسفه‌ی نوین		۱۷
تفاوت فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه غرب		۲۵

فصل نخست

موضوع فلسفه

وجود مطلق		۳۳
تفاوت وجود مطلق با مطلق وجود		۳۵

فصل دوم

تعریف و غایت فلسفه

فیلسوف؛ دوست‌دار دانش		۴۷
غایت فلسفه		۵۰
معیار در فلسفه		۵۱

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷.
 عنوان و پدیدآور: فلسفه‌ی نوین/ تألیف محمدرضا نکونام.
 مشخصات نشر: قم: ظهور شفق، ۱۳۸۶.
 مشخصات ظاهری: ۸۸ ص.
 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۸۰۷-۰۸-۶
 یادداشت: فیپا.
 موضوع: فلسفه اسلامی قرن ۱۴.
 رده بندی کنگره: ۸ ف ۸ ن/ BBR۱۵
 رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱
 شماره کتابخانه ملی: ۳۷۱۹۴ - ۸۵ م



فلسفه‌ی نوین

تألیف: حضرت آیت الله العظمی محمدرضا نکونام

ناشر: ظهور شفق

محل چاپ: نگین

نوبت چاپ: دوم

تاریخ چاپ: تابستان ۱۳۸۷

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۹۰۰۰ ریال

ایران، قم، بلوار امین، کوچه‌ی ۲۴، فرعی اول سمت چپ، شماره‌ی ۷۶

صندوق پستی: ۴۳۶۴ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۲۹۳۴۳۱۶ - ۲۵۱ تلفکس: ۲۹۲۷۹۰۲ - ۲۵۱

www.Nekounam.ir www.Nekoonam.ir

ISBN: 978-964-2807-98-7

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

پیش‌گفتار

اندیشه‌ی انسان در طول تاریخ بشر، تحولات گوناگونی را پیش رو داشته که ساختار و شاخص آن، تشکیل فلسفه و برداشت و جهان بینی انسان از پدیده‌های هستی است. پیچیده‌ترین این اندیشه‌ها را می‌توان در فلسفه‌ی دنیای اسلام دید که فراوانی افراد و افکار متفاوت و مکتب‌ها و دوره‌های گوناگون آن چشم‌گیر است. نوشتار حاضر به بررسی اندیشه‌ای نوظهور از این سلسه می‌پردازد که پس از مکتب نوصدراییان قم که به احیای مکتب فلسفی ملاصدرا پرداختند، با تحلیل و نقد این مکتب، داده‌های متفاوتی را با تکیه بر عقل خردگرا و شهود خردپذیر و نفی اندیشه‌های خرد ستیزارایه داده و در این میان، تنها درصدد ارایه‌ی مطالب بنیادین از تازه‌های این مکتب است و در این زمینه، اختصار و کوتاه



فصل سوم

وجود

بداهت وجود ۵۷

فصل چهارم

اصالت، فرعیت یا حقیقت وجود

حقیقت وجود ۶۷

فصل پنجم

حقیقت نفس و روح آدمی

چیستی نفس ۸۳

دلیلی دیگر بر تجرد نفس ۸۹

انسان و حیثیت‌های متفاوت ۹۱



نویسی را ارج می‌نهد. تفصیل این مباحث را باید در دیگر نوشته‌های فلسفی و عرفانی نگارنده دید که تعداد مجلدات آن به ده‌ها جلد می‌رسد. نگارنده برای تحلیل و نقد آزاد مکتب‌های فلسفی گذشته، نخست مباحث مبنایی و اصل را از مباحث بنایی و فرعی با رده‌بندی درجه‌ی اهمیت و نقش آن در دیگر مباحث مشخص نموده و بحث‌های غیر فلسفی و مربوط به دانش‌های دیگر را از آن پیراسته است. آن‌گاه مباحث زنده، پویا و به روز آن را در اولویت قرار داده است. بر این اساس، اگرچه متون فلسفی گذشته به چالش کشیده می‌شود، نمی‌توان به کتاب‌های شاخص آن؛ بویژه اسفار و دیگر نوشته‌های حکمت متعالیه بی‌توجه بود. البته، بحث‌هایی که نتیجه‌ی فلسفی ندارد، مشخص گردیده و گزاره‌های تقلیدی آن؛ به‌ویژه قیاس‌های صوری که به تقلید از ابن سینا عمری به دارازای بیش از هزار سال دارد، از فلسفه خارج شده است.

مجموعه‌ی نقدهای فلسفی حاضر، اگر پی‌گیری شود، تحولی عظیم و شگرف در فلسفه به وجود می‌آورد و بسیاری از ناهماهنگی‌های آن را هموار می‌سازد.

البته، باید این نکته را خاطر نشان نمود که فلسفه، منش عقلانی انسان است و نباید به هیچ دینی نسبت داده شود؛ زیرا مباحث فلسفی، نتیجه‌ی دلیل و برهان است و موضوعات دینی به وحی تکیه دارد؛ هرچند مبانی دینی غیر از مسایل و قواعد دینی است و قواعد و مبانی دینی زمینه‌ی عقلی دارد و بر این اساس، برخی از گزاره‌های فقهی، افزوده بر تکیه به نقل، پشتوانه‌ی عقلی نیز دارد.

تفاوت مباحث فلسفی با دیگر علوم در این است که فلسفه بار اثباتی دارد و برای نمونه می‌گوید: شانس، بخت و اقبال بی‌پایه است و تمامی امور هستی، علل و ابزار خود را دارد، ولی اگر گفته شود شانس درست است، اثبات آن نیازمند دلیل است. از این رو، کار فیلسوف نفی یا اثبات است و می‌گوید که چه چیز هست و چه چیز نیست؛ در حالی که دین بر وحی تکیه دارد و میان این دو امر تفاوت بنیادی وجود دارد. متأسفانه، بحث‌های فلسفی، کلامی و عرفانی با هم خلط گردیده و بحثی که به علم کلام مربوط است، به فلسفه آمده یا از فلسفه به عرفان کشیده شده و این امر، مشکلات بسیاری را پدید آورده

و سبب هرج و مرج بسیاری گردیده؛ زیرا منش بحث کلامی غیر از بحث فلسفی است؛ همان‌طور که منش فلسفی غیر از شیوه‌ی عرفانی است، ولی با این حال، مانند مباحث یک علم به طور مشترک مورد بحث قرار گرفته است.

بعد از تحقیق و بررسی مباحث نظری، باید اعتقاد سالم و کامل را برگرفت و روشن ساخت که کدام یک از طرف اندیشه درست و اصل است و کدام یک نادرست و یا فرعی است و نیز کدام یک فلسفی یا کلامی و عرفانی است تا در نهایت بتوان به هرج و مرج علوم در زمینه‌ی علوم عقلی پایان داد.

باید مباحث، به طور ریشه‌ای انتخاب گردد و با دلیل‌های محکم و منطقی بیان شود تا عقایدی که ریشه ندارد و یا ریشه‌های فرعی دارد و یا دلایل محکمی ندارد معلوم گردد. این کم‌ترین حقی است که به گذشتگان خود داریم و بیش‌ترین خدمتی است که می‌توانیم به آیندگان خود داشته باشیم.

اموری چون ماهیت، که به نظر ما در فلسفه موقعیت اثباتی ندارد و از مباحث مفهومی است باید از فلسفه زدوده شود و مباحثی که پویا،

زنده، روشن، بلند مرتبه و نوپدید است و در کتاب‌های فعلی ما خبری از آن نیست، دنبال شود. نوشتن پی در پی مطالب تکراری و یا بازگویی طوطی وار فلسفه فایده‌ای ندارد؛ بلکه باید از این باب که وارث هستیم، مطالب فلسفی را باز اندیشی و باز پیرایی کنیم تا جان تازه‌ای در کالبد کم رمق فلسفه‌ی اسلامی دمیده شود.

باید به عنوان وارث، این میراث را تصفیه نمود و به عنوان انسان متفکر و زنده، مباحث زنده و تازه را بیان کرد. بر این اساس، لازم است پاره‌ای از مباحث کهنه که به فلسفه ارتباطی ندارد یا کاربردی نیست، از آن خارج شود و مباحث نو و تازه‌ای در آن داخل گردد.

فلسفه‌ای که امروزه در اختیار ماست تا حدی مباحث آن خانگی است. از ابتدا تا پایان فلسفه، مباحث محدودی چون ماهیت، وجود، جعل و... مطرح می‌گردد که این مباحث برای دوره‌های پیشین مناسب بوده و به عنوان میراث به دست ما رسیده است و ما که وارثیم نباید تنها از میراث استفاده کنیم، بلکه وارث افزوده بر این که از میراث استفاده می‌کند؛ باید خود نیز تولید را دنبال نماید و این امر، در تمام مباحث عقلی و نقلی لازم است.

حال جای این پرسش است که اگر بخواهیم میراث خود را تقریر نماییم، باید از کجا شروع کنیم؟ با کمال احترامی که لازم است به بزرگان و عالمان گذشته داشته باشیم و با همه‌ی مشکلاتی که آنان داشتند، زحمات علمی آنان را ارج می‌نهیم و آنچه که در هزار سال پیش نوشته‌اند را پاس می‌داریم، اما ضرورت دارد نوشته‌ها، سخنان و مشکلات آنان به فراخور حال، به تفصیل مورد نقد و باز اندیشی قرار گیرد. اگرچه بزرگانی هم‌چون فارابی، ابن سینا، زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، بهمن یار، قطب الدین شیرازی، خیام، شیخ اشراق، جلال الدین دوانی، شیخ بهایی، میرداماد و صدر المتألهین همان عظمتی را که داشتند، همچنان دارند، لازم است کاستی‌های اندیشه‌های آنان دور از نظر نماند و مورد نقد و بررسی قرار گیرد؛ چرا که با گذشت زمان و گشوده شدن درب‌های مختلف علم و آگاهی، کاستی‌ها و مشکلات علوم گذشتگان خود را بخوبی نشان می‌دهد.

جناب صدرا مثل شیخ اشراق نوآوری‌ها و تخریب‌هایی در فلسفه‌ی گذشته‌ی خویش ایجاد نمود و خود را نه مشایی دانست و نه اشراقی،

بلکه با اهل حق خواندن خود، مطالب مفید کلام، عرفان و فلسفه‌ی مشا و اشراق را برگزید و با دیدی گزینشی به فارابی و ابن سینا نگریست. از همین روست که جناب صدرا را باید برای فلسفه، شارحی بسیار قوی دانست؛ اگرچه ایشان در بعضی از باب‌های فلسفه، ترکیب و تحلیل علمی قابل‌اهتمام دارند و تألیفات ایشان به طور جدی قابل‌مراجعه و دقت است.

در واقع، هر چه در کتاب‌های مشایی، اشراقی، کلامی و عرفانی هست در کتاب‌های جناب صدرا وجود دارد و هیچ حکیم و فیلسوفی از مراجعه به کتاب‌ها و افکار ایشان بی‌نیاز نیست. جناب صدرا، چهره‌ای علمی و موفق بوده است؛ زیرا هم دوره‌ی تحصیل خود را بخوبی طی کرده و هم دوره‌ی ریاضت خوبی داشته و هنگامی که مشغول تألیف گردیده، جز تألیف کار دیگری نداشته است. هم استاد خوب داشته و هم شاگردان خوبی! کتاب‌های ایشان دایرة‌المعارف علوم عقلی و الهی است و به نوعی، تمام تاریخ فلسفه‌ی گذشتگان است.

جناب صدرا، عمر خود را به فراگیری کلام، فلسفه‌ی مشا، اشراق و عرفان گذرانده و این‌گونه

نبوده که خود را درگیر و مشغول دیگر علوم و غرق در فقه یا اصول نماید؛ بلکه وی موقعیت و استعداد خود را به نیکی دریافته است.

عمده مآخذ و منابعی که ایشان عمری به دنبال آن بوده و از آن استمداد می‌جسته را می‌توان چنین دانست: شرح مقاصد تفتازانی، شرح مواقف قاضی عضد ایجی، شرح تجرید علامه و حواشی دوانی بر تجرید، کتاب‌های فخر رازی هم‌چون مباحث مشرقیه که عمده‌ی عبارت‌های آن در اسفار آمده است، اثولوجیای فلوطین که ایشان به اشتباه آن را به ارسطو نسبت داده و کتاب‌های فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، محی‌الدین و میرداماد.

خاطر نشان می‌گردد سندهای تاریخی؛ هم‌چون نقل گفته‌ی افلاطون یا ارسطو و دیگران برای ما اعتبار چندانی ندارد؛ زیرا معلوم نیست این نسبت‌ها درست باشد.

ملاصدرا، کتاب‌های ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه، غزالی، رسایل اخوان صفا، فتوحات مکیه، فصوص، کتاب‌های قونوی، شرح مقاصد، شرح مواقف و... را به قوت مطالعه کرده و اهل زحمت و تلاش بوده است.

ایشان دوران سه‌گانه‌ی تحصیل، خلوت و تحقیق را پشت سر گذارده و سپس به نوشتن اندیشه‌ها و یافته‌های خود به صورت نظام‌مند رو آورده است. او در اصل فیلسوفی اشراقی است و از این رو، رد پای از اندیشه‌های عرفانی را در آثار خود دارد.

از ویژگی‌های وی داشتن اساتیدی هم‌چون شیخ بها و میرداماد در منقول و معقول و پرورش شاگردانی مانند ملا محسن فیض کاشانی و فیاض لاهیجی است.

تألیفات ایشان فرهنگ فلسفه‌ی گزینش شده‌ی اسلامی است و به عبارت دیگر، مرحوم صدرا خلاصه و گزیده‌ی همه‌ی فلسفه‌ی اسلامی است و بعد از ایشان دیگر کسی کار چندانی در فلسفه نکرده است و منظومه‌ی مرحوم حاجی سبزواری، گزیده‌ی اسفار است. وی با این که شاگرد مستقیم صدرا نبوده، بیش از شاگردان صدرا به وی انقیاد داشته است.

مخالفت‌هایی که با مرحوم صدرا شده، عمیق و اساسی نبوده و مباحثی که وی بیان کرده با خصوصیتی که دارد، باعث بروز مشکلاتی در کتاب‌ها و افکار ایشان شده است.

جناب صدرا فلسفه‌ی متألهان را با کاستی‌هایی طرح کرده است و گروه کمی با وی مخالفت کردند، ولی دیگران در طول راه با ایشان همراه و هماهنگ شدند. البته، بسیاری از مخالفت‌ها بر پایه‌ی ادراک و آگاهی نبوده است و بیش‌تر سطحی، مسلکی و خطی عمل می‌کرده‌اند، و از این رو ارزشی نیافته است. از طرف دیگر، بعد از مرحوم صدرا تاکنون بسیاری از حکما و بزرگان و حتی عارف مسلکان از کتاب‌ها و افکار ایشان تقلید نموده‌اند و نقد، بررسی جدی از آن نداشته‌اند.

کارهای انجام شده پس از ایشان، بیش‌تر حاشیه‌ای، ذیلی، شرحی و توصیفی بوده است و اگر در آینده نیز این‌گونه پیش رود، فلسفه از آثار تاریخی شمرده می‌شود و زندگی و نشاط خود را از دست می‌دهد؛ اگرچه فلسفه‌ی جناب صدرا که میراث اسلامی است، برای عصر خود بزرگ بوده است، برای زمان ما کافی نیست.

همان‌گونه که گذشت، نوشته‌های فلسفی پساصدرایی، چیزی جز شرح و بسط مطالب وی

نیست؛ برای مثال، کتاب *بداية الحكمة*، چکیده‌ی منظومه، و کتاب *نهاية الحكمة*، چکیده‌ی اسفار است، ولی پس از این دو کتاب نوآوری نبوده است، بلکه از آن جهت که منظومه سنگین بوده و اسفار مفصل است، علامه‌ی طباطبایی این دو کتاب را خلاصه کرد؛ به‌گونه‌ای که عبارات را فصل به فصل و بخش به بخش بیان کرده است. مرحوم علامه نه در بدایه و نه در *نهاية نوآوری* چندانی ندارند و تنها گزیده و خلاصه‌ای از مباحث منظومه و اسفار را آورده‌اند. ایشان در این دو کتاب از بحث‌های طبیعیات و مباحث معاد یاد نمی‌کنند؛ حتی در ذیل اسفار، هنگامی که به مبحث معاد می‌رسد، تعلیقه‌ای بر آن نمی‌افزاید.

ویژگی‌های فلسفه‌ی نوین

خلاصه این که برای ارایه‌ی فلسفه‌ای نظام‌مند و نو باید بخشی از مباحث فلسفی بعد از نقادی حذف گردد و نوآوری‌هایی در آن انجام شود تا فلسفه از حالت رکود، تقلید و انقیاد در آید و چنین نباشد که همان چیزی را که مرحوم صدرا در چهارصد سال پیش گفته است، بیان

گردد. برای توفیق چنین مهمی امور زیر بایسته است:

الف: بسیاری از علاقمندان به فلسفه و عرفان تنها نوآموز در فلسفه و عرفان می‌باشند و به حفظ آن‌چه در کتاب‌هاست بسنده می‌نمایند، اما خود فکر تازه و خلاقی ندارند. چنین افرادی باعث تقلید در فلسفه اسلامی شده و زیان فراوانی را به آن وارد کرده‌اند. فیلسوفان و عارفان این گروه، فیلسوف و عارف منفصل هستند و هر چه دیگران گفته‌اند، می‌گویند، ولی از خود، فکر، تحقیق، تلاش، کوشش و تکاپو ندارند و تنها حافظان و امانت‌داران میراث گذشتگان بوده‌اند؛ بی آن که در آن دخالتی داشته باشند.

تقلید در فلسفه در موارد زیر دیده می‌شود:
نخست - بسیاری از مطالب کتاب‌های فلسفی تکراری است و تفاوت آن تنها در اجمال و تفصیل است. بسیاری از نوشته‌های فلسفی یا دروس اساتید فلسفه نیز درگیر این آفت است و حتی تفاوت اجمال و تفصیل را نیز ندارد.

دوم - پذیرش اصول موضوعی و مبادی فراوان و اطمینان به اندیشه‌های دیگران در

فلسفه‌ی اسلامی کم‌تر تحقیقی را پیش می‌آورد.

ب: مرزهای فلسفه با دیگر دانش‌ها آمیخته است و از طب تا منطق، و از عرفان تا منجمی و موسیقی را در یک کتاب فلسفی می‌توان دید و لازم است مطالب غیر فلسفی از فلسفه جدا گردد.

ج: در فلسفه و بویژه عرفان، متنی جامع، سالم، گویا و پیراسته از مطالب غیر علمی وجود ندارد. برای مثال، با این که نوشته‌های محی‌الدین و قونوی از بهترین متن‌های عرفانی است، اما اشکالات اعتقادی، فلسفی، عرفانی، دینی و عقلی فراوانی را در خود جای داده است و هیچ یک متنی شیعی، ولایی، فلسفی و اعتقادی منقح، جامع و کامل نیست؛ به همین دلیل، مشکلات عرفان بیش از فلسفه است و علاقمندان این دانش، به اجبار از آن استفاده می‌کنند.

د: فلسفه زمانی شکل فلسفی خود را می‌یابد که چنین منطقی داشته باشد و بر مبانی منطقی استوار باشد؛ همان‌طور که در فقه می‌گوییم: فقیه دارای فقه پویا کسی است که اصول وی منقح و قوی باشد و اگر فقیه‌ی اصولی نباشد، فقهی

عامیانه دارد؛ فیلسوف هم هنگامی فیلسوف توانایی می‌شود که منطقی باشد.

ه: فلسفه‌ی رایج، فلسفه‌ای بسته و محدود است؛ به این معنا که ارتباط مستقیمی با دیگر فلسفه‌های روز دنیا ندارد. اگر مباحث فلسفی از ابتدا تا به آخر نگریسته شود، تنها از ماهیت، وجود، جعل و دیگر واژه‌های مشابه آن بحث می‌نماید؛ حال آن که فلسفه، آزاد است و نباید آن را محدود کرد، بلکه باید مباحث زنده و تازه را؛ خواه از مواد دینی باشد یا از مباحث آزاد و زنده‌ی دنیا وارد فلسفه کرد. فیلسوف باید بداند که در دنیای امروز از چه اموری و از چه موضوعاتی بحث می‌شود که متأسفانه، فلسفه‌ی موجود ما ارتباطی با دنیای روز ندارد. اگر به فهرست کتاب‌های فلسفی دنیای غرب نگاهی شود، به دست می‌آید که بسیاری از مباحث روز یا در کتاب‌های ما وجود ندارد و یا شیوه‌ی بحث در آن بسیار کهنه و عتیق است. وقتی می‌گوییم: فلسفه مادر علوم است، باید در واقع نسبت به علوم دیگر مادر و مربی جامعه و علوم باشد؛ به گونه‌ای که سیاست، دیانت، طبیعت، اجتماع و

مردم ما همه از فلسفه بهره‌مند شوند. در اسلام و بویژه فرهنگ اصیل و گسترده‌ی شیعه، مواد خام فراوانی است که مورد تحلیل قرار نگرفته؛ چنان‌که لازم است، مناط‌های احکام شرعی و فلسفه‌ی احکام دین در دانشی ویژه مورد تحقیق و پی‌گیری کامل قرار گیرد.

و: عالمان فلسفی در تحقیقات عقلی و امور دینی و عرفانی، منزوی، گوشه‌نشین و تک‌رو بوده‌اند و در انزوا فکر می‌کردند و به تنهایی می‌نوشتند و تنها بحث را با شاگردان خود پی می‌گرفته‌اند و با هم‌ردیفان و رقیبان خود تعاون و نشست علمی در سطح کلان نداشتند تا مشکلات را با تفاهم برطرف نمایند و همین روش علمی سبب شد که آن‌ها انزوایی و تک‌اندیش شوند.

ز: برخی از بحث‌های فلسفی ناقص طرح شده و از حالت موزون و اعتدالی خود بیرون رفته و گاه چنان پرفروع گردیده که اصل بحث از دست خارج شده است.

ح: افراد غیر کارشناس و غیرمتخصص در بسیاری از مباحث تخصصی؛ بویژه در مباحث

عرفانی دخالت کرده‌اند و برای نمونه، درباره‌ی عالم برزخ یا معراج یا هر یک از اصول و فروع دین براحتی سخن سر داده و نظریه‌ی رایج کرده‌اند و چون کسی آنان را کنترل یا تربیت نکرده، مشکلات و پیرایه‌های بسیاری را در این زمینه موجب شده است.

از همین روست که نگارنده تأکید دارد که باید پیرایه‌ها شناسایی و زدوده شود و مسایل نو و جدید پی‌گیری شود که در غیر این صورت، محافل فلسفی به مراکز خانگی تبدیل می‌شود و سپس مباحث نوظهور فلسفه به صورت تحقیقی رایج شود و نه به‌گونه‌ی تقلیدی.

لازم است در پیراستن فلسفه از هرگونه اهمال یا هوا و هوس یا بغض و عناد دوری نمود. عالم فرزانه، دلی صافی دارد تا جایی که عنادی به دشمنان خود ندارد و به دشمنان دین و عدالت به لحاظ فعل آن‌ها دشمن است و نه به هویت شخصی آنان که بندگان خدای متعال هستند و ممکن است به لحظه‌ای به خوبی‌ها پیوندند.

برای زدودن پیرایه‌ها باید دقت بسیار نمود و

برخی از عناوینی که در مباحث عمده‌ی فلسفی آمده است را نمی‌شود از فلسفه خارج نمود؛ اگرچه مشکلات علمی فراوان داشته باشد. به طور مثال، ابن سینا در فلسفه مشکلات علمی دارد ولی در تحقیق فلسفی نمی‌توان از کتاب‌های وی غافل شد؛ چرا که فلسفه‌ی اسلامی بر خلاف فلسفه‌ی غرب، دارای چنین منطقی است و آثار علمی آن منبعی برای تحقیق است. در نمونه‌ای دیگر، کتاب‌های مرحوم صدررا را باید نام برد که در حال حاضر برتر از آن وجود ندارد و میراث‌دار گذشتگان فلسفه؛ بویژه فلسفه‌ی شیعی است و در واقع با مراجعه به کتاب‌های وی به فلسفه‌های پیش از اسلام و بعد از آن دست می‌یابیم و بعد از خود نیز حمایت بزرگان فلسفی را به همراه دارد.

خاطر نشان می‌گردد هرچند فیلسوف به عنوان وارث نباید به میراث فرهنگی خود بی‌تفاوت باشد که در غیر این صورت، در مرتبه‌ی هزار سال پیش آنان می‌نشیند؛ اما این به این معنا نیست که مسایل چند صد سال گذشته را که خوراک دیگران بوده است مصرف نماید و

مطالب نادرستی را که مرحوم صدرا یا محی الدین در سالیان پیش بیان نموده‌اند، تکرار کند. ط: در حوزه‌ی فلسفه باید استادی ماهر دید و کسانی که به خاطر سهل انگاری و نداشتن ذهن آماده و فعال به درس استاد حاضر نمی‌شوند، آدم‌هایی عافیت طلب هستند که همیشه می‌خواهند بخوانند و گوش دهند و حال آن که دانشجوی فلسفی باید استادی ماهر داشته باشد و اگر استاد ماهر نباشد، ذهن از فلسفه آزرده می‌گردد و دلزدگی از مطالب عقلی را به دنبال می‌آورد.

ی: فلسفه‌آموزان باید افزوده بر حضور در محضر استادی ماهر، خود بیندیشند، تحقیق کنند، مولد باشند و یافته‌های خود را ارایه دهند و تنها به مصرف ساخته‌های دیگران بسنده نمایند.

تحقیق، خواندن کتاب نیست، بلکه بخشی از آن فکر کردن است. اگر فلسفه‌آموزان و بویژه طالبان عرفان، فقط مطالعه داشته باشند، فکر آنان رو به انعطال می‌رود. دانشجوی فلسفه و عرفان باید تنهایی، خلوت و بی‌خوابی داشته

باشد و در شبانه روز، زمانی را به فکر کردن ویژگی دهد و در آن زمان نه نماز مستحبی و نه قرآن بخواند و نه مطالعه کند، بلکه باید کاری جز فکر کردن نداشته باشد تا ببیند به چه چیزهایی می‌رسد.

تفاوت فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه غرب

فلسفه، علمی عقلی و موضوع آن کلی است و موضوع علوم متأخر از بحث فلسفه است. فلسفه مباحث و پرسش‌های کلی، مشکل و پیچیده را دنبال می‌کند و عهده‌دار پاسخ به سؤال‌های کلی هستی و آفرینش است.

فلسفه‌ی غرب، فلسفه‌ای متناقض و متضاد است و از همین رو، فلاسفه‌ی غربی همیشه با یک‌دیگر درگیر می‌باشند؛ به گونه‌ای که هیچ وجه مشترک یا اصل موضوعی و حقیقت پذیرایی از فلسفه‌ی آن‌ها به دست نمی‌آید. اما در فلسفه‌ی اسلامی ملاصدرا، ابن سینا را بسیار ارج می‌نهد و وی را یک فرهنگ می‌داند و مطالعه و تحقیق فراوانی بر کتاب‌های وی دارد، بنابراین، فلسفه به معنای فکرهای مشکوک و مردود نیست. البته، فلسفه‌ی ما اگرچه

دست‌آوردهای گویایی دارد، مقلد بودن فیلسوفان، نقص آن است؛ همان‌طور که فلسفه‌ی غرب؛ اگرچه زمینه‌ی گویایی ندارد و چندان هدفمند نیست، فیلسوفان آن از یک‌دیگر تقلید ندارند و بیش‌تر، شک را موضوع قرار می‌دهند.

فیلسوفان فلسفه‌ی اسلامی همه‌ی عمر خود را به فلسفیدن اختصاص می‌داده‌اند، ولی فلاسفه‌ی فعلی غرب بیش‌تر، فلسفه‌ی شغل دوم آن‌ها بوده است و در زمان بازنشستگی فیلسوف می‌شده‌اند و کم‌تر کسی بوده است که از ابتدا فیلسوف باشد و فیلسوف از دنیا برود. در حقیقت، فلسفه‌ی حکم انبار ضایعات را داشته و فلسفه‌ی برای باز نشسته‌ها بوده است و به جای آن‌که در سنین بالا خاطرات بنویسند، فلسفه‌ی رقم می‌زده‌اند.

افزوده بر این، فلسفه‌ی اسلامی فلسفه‌ی عقلی و منطقی است تا فلسفه‌ی تجربی.

البته، فلسفه‌ی تجربی از این جهت که با واقعیت‌ها همراه است، در صورتی که روش منطقی داشته باشد، حسن آن است، ولی کم‌تر فیلسوف غربی است که منطقی بیندیشد.

در حال حاضر بها ندادن فلسفه‌ی اسلامی به علوم تجربی و استقرا و تجربه و پی‌گیری امور کلی، باعث انزوای آن شده است.

فلاسفه‌ی ما به جهت آن که به کلیات پناه برده‌اند و از علوم تجربی بریده‌اند، منزوی شده‌اند و کسی آن‌ها را محل مراجعه‌ی خود قرار نمی‌دهد.

فلاسفه‌ی اسلامی باید علوم عقلی و تجربی را که راه قرآن‌کریم است دنبال کنند تا کارگشای مشکلات جامعه باشند. معارف و علوم اسلامی به همراه تقوا، انصاف و انتقاد و نه با بی‌تقوایی و تقلید و ناآگاهی یا بی‌عفتی، جهان اسلام را متحول می‌سازد و مسلمین را سرافراز می‌کند و بر این اساس، فیلسوف باید افزوده بر مباحث کلی با ابزار تجربی کار نماید و بریده از تجربه نباشد.

متأسفانه، حوزه‌های ما مقلد فیلسوفان و اهل ظاهر شده‌اند و به کلیات پناه برده‌اند؛ حال آن‌که اسلام این‌گونه نیست و فلسفه‌ی تمام ذهنی و غیر قابل کاربرد فلسفه نیست. فیلسوف باید هم امور عقلانی و کلی را بداند و هم از امور جزئی،

تجربی و استقرایی آگاه باشد و هم دارای قدرت نقد باشد و هم عبادت را ترک نکند و هم مباحث شک در وجود خداوند متعال را پی‌گیر باشد تا رفع شک کند. شک، انسان را کافر نمی‌کند. حضرت ابراهیم علیه السلام هم شک می‌کند و شک ایشان شک مقدس است که می‌فرماید: «لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي»^۱. فیلسوف باید به دیگر علوم و امور اجتماعی به همان قدر توجه کند که به عقلانیات توجه می‌کند تا از واقعیت‌ها نماند.

فلاسفه‌ی غرب؛ اگرچه به علوم تجربی رو آوردند؛ اما چون معارف را اساس اندیشه‌ی خود قرار ندادند، فساد، چپاول، ظلم، خیانت، خشونت و سکس را برای جامعه‌ی خود به ارمغان آوردند.

فلاسفه‌ی و عرفای اسلامی از ابن سینا تا محی‌الدین و میرداماد و ملاصدرا، همه و همه در تاریخ منزوی بوده‌اند، به همین جهت، دنیا نمی‌داند که ملاصدرا کیست؛ حتی ایرانی‌ها نیز نمی‌دانند که ملاصدرا چه شخصیتی بوده است. فلسفه‌ی منزوی نمی‌تواند مدیریت جامعه را

به عهده گیرد و حال آن که فیلسوف باید مدیر جامعه باشد. انبیای الهی علیهم السلام مدیران جامعه بوده‌اند. امروز جهان و اقتصاد و فرهنگ آن ثمره‌ی فلسفه‌ی غرب است؛ فلسفه‌ای که معارف و دیانت اصل و موضوع آن قرار نگرفته است، بلکه با معنویات مبارزه می‌کند و این امر، ضرورت اراییه‌ی فلسفه‌ای که بتواند مدیریت جهان و فردای دنیای امروز را به دست گیرد، بیش از پیش آشکار می‌سازد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

فصل نخست



موضوع فلسفه



وجود مطلق

در جای خود ثابت شده است که شناخت موضوع بر تعریف آن پیشی دارد. فلسفیان، موضوع فلسفه را مطلق وجود؛ اعم از واجب و ممکن می‌دانند، اما مراد از مطلق وجود چیست؟ مطلق من حیث هو مطلق نه مقید به واجب است و نه مقید به ممکن و در اصل، مطلق مصداقی تنها شامل واجب می‌شود و بعد از طرح مباحث عام فلسفه است که این موضوع اثبات می‌گردد و موضوعی بدیهی یا بین نیست. فلسفه وجود مطلق را چنین اثبات می‌نماید که ممکنات در ذات اقتضایی ندارند و باید علتی که معلول نباشد، در طرف و متصل به آن باشد؛ در حالی که طرف، مقید است و واجب مطلق، واجب مقید می‌باشد، پس وجود مطلق مصداقی، مقید است و مطلق مفهومی یا آنچه

که بر وجود و همه‌ی پدیده‌ها حمل می‌شود، مفهوم وجود است که شامل واجب و ممکن می‌گردد، ولی مفهوم نمی‌تواند موضوع فلسفه قرار گیرد و وجود واجب به اثبات نرسیده است، تا چنین مفهومی شامل آن گردد.

جناب خواجه گوید: «الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذی یحمل علی الوجود الذی لا علة له و هو الواجب و علی الوجود المعلول»؛ چنانچه صدرای نیز بر همین نظر است: «الوجود المطلق یحمل علی الواجب و علی الممكن».

بر این اساس، مراد ابن سینا از وجود، مصداق وجود است و نه مفهوم وجود و نظر فلسفیان در موضوع فلسفه از اساس اشکال دارد و موضوع فلسفه قابل شک و تردید است و امری بدیهی، اعرف و بین نیست و بدیهی دانستن آن به سبب غور در توحید است که وجود مطلق حضرت حق را بدیهی می‌دانسته‌اند، ولی بحث فلسفی چنین ورودی را بر نمی‌تابد.

سخن درست آن است که گفته شود: موضوع فلسفه مطلق وجود است؛ نه وجود مطلق؛ چرا که وجود مطلق، خود مقید است و اعم، وصف مطلق وجود مصداقی است و نه مفهوم آن.

خدایی که فیلسوفان به آن استدلال می‌کنند، بر اساس دلیل پیش‌گفته شده، خدایی تسلسلی است که از باب نیاز در پی اثبات آن بوده‌اند و روشن است که خدای تسلسلی افزوده بر این که مشکلات معرفتی را حل نمی‌کند، مقید است.

تفاوت وجود مطلق با مطلق وجود

مطلق وجود غیر از وجود مطلق است و وجود مطلق، نوعی از وجود مقید است که به آن واجب گفته می‌شود، اما مطلق وجود، غیری ندارد تا آن را مقید سازد. مراد از مطلق وجود نیز مطلق مفهومی نیست، بلکه مراد همان وجود است نه یک مطلق و یک وجود و بر این اساس، مطلق وجود؛ یعنی وجود، نه مطلق و وجود، چون نه مقید وجود، وجود دارد و نه وجود مقید، و در اصل، وجود به خود قید نمی‌گیرد. به همین دلیل است که وجود، مطلق نیست تا مقید شود و مراد این نیست که یک وجود است و یک مطلق، بلکه همان وجود است که قید ندارد؛ خواه گفته شود مطلق وجود یا وجود، پس وجود اوسع و اعم است و تفضیلی آوردن آن توضیحی است؛ همان‌گونه که اطلاق سازی آن به وجود خود نوعی خیر دادن از آن است و وجود مطلق

خود مقید می‌شود و در نهایت باید گفت: مراد از مطلق همان وجود است. پس تعریف حقیقی وجود، حضور عینی آن است که همراه مرتبه می‌باشد؛ چنانچه در دعاست: «یا من دلّ علی ذاته بذاته»، چون وجود، خود حضور است، لازم نیست تعریف به جنس و فصل شود؛ زیرا چنین تعریفی خود نوعی استدلال است؛ در حالی که وصول و تعریف وجود ادراکی است؛ نه تصدیقی، و ادراک، حقیقتی مصداقی است. وجود همان اعم الاشیاء و مصداق مطلق الوجود است؛ نه وجود مطلق. وجود اوست و دیگری وجود ندارد؛ جز مراتب آن که همه ظهور و پدیداری است.

فرق میان سخن عارف و فیلسوف در باب وجود این است که فیلسوف، وجود ناب و خالص و بدون آثار و خصوصیات را موضوع قرار می‌دهد و به عبارت دیگر، وجودی که آثار و خصوصیات را در خود ندارد؛ در حالی که باید به وی خاطر نشان نمود که: وجود خالص و ناب و وجود من حیث هو هو، وجود خارجی ندارد و هر وجودی مقید است و حتی در ظرف ذهن نیز تجرید آن عین تخلیط آن است و وجود من

حیث هو هو تنها فرضی ذهنی است که فرض آن هم آلوده است؛ نه خالص و هر چه هست، مظهر و معلول است و علت و سببی دارد که همان وجود با همه‌ی تعینات آن است. موضوع فلسفه، مطلق وجود است؛ نه وجود مطلق؛ چون وجود خالص و ناب به دلیل گفته شده وجود ندارد. وجود به خصوصیات آلوده است پس مطلق وجود خود وجود مطلق است که مقید ندارد. وجود سرد، وجود گرم و دیگر اقسام وجود، همه و همه مظهر حضرت حقیقت وجود است و تمامی مراتب آن حقیقت می‌باشد.

البته، این کلام با اشکالی روبه‌روست و آن این که چون عارف یا فیلسوف از همه چیز بحث می‌کند، مرزهای علوم در هم می‌شکند و عارف به تنهایی از همه‌ی هستی سخن می‌گوید و کار همه را انجام می‌دهد و چنین چیزی در عمل محال است. پس طرح مطلق وجود عارف در واقع انکار وجود است؛ زیرا مطلق وجود، نمی‌تواند در خارج باشد، و در ادبیات که از مطلق مفعول بحث می‌شود، باید گفت چنین امری وجود خارجی ندارد و این واژه تنها مفهومی برای تمامی مفعول‌هاست.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: عارف از وجود از آن جهت که وجود دارد، بحث می‌نماید و چنین اندیشه‌ای به تخصص و استعداد ریاضی‌دان یا طبیعت‌شناس یا منطقی نیاز ندارد. عارف، موضوع دانش آنان را اثبات می‌کند و بحث از خصوصیات آن با دانشمندان هر رشته است و بدین‌گونه مرزهای دانش در هم نمی‌آمیزد و برای نمونه، بحث از وجود سرد و کاهش دما برای عارف از آن جهت که سردی مظهر است مورد بحث می‌باشد، نه از آن جهت که سرد است و سردی و کاهش دما موضوعی برای هواشناسی است.

عارف می‌گوید: فلسفه‌ی رایج از وجود ناب و خالص و در واقع از مفهوم و از نقشه‌ای که از عالم در ذهن دارد، بحث می‌کند و به دنیای بیرون کاری ندارد؛ اگرچه نقشه را عنوان حاکی می‌داند. اما عارف می‌گوید: شناخت هستی از نقشه‌ای ذهنی باعث خلط بین ذهن و خارج می‌گردد، ولی عارف در محضر هستی، هستی را مشاهده می‌کند و از آن بحث می‌نماید و در نتیجه بحث وی، حرف نیست، بلکه یک حقیقت است، اما فیلسوف، هستی را مفهوم

می‌کند و و فراتر از مفهوم نمی‌رود. این امر موجب می‌شود که عارف از بی‌نهایت سخن گوید؛ بی‌نهایتی که بدون آثار نیست و تعینات و مراتب ویژه‌ی خود را دارد و چون موضوع فلسفه، وجود بی‌نهایت است، می‌توان همه‌ی تعینات آن را دنبال نمود و هر تعینی در حد خود موقعیت می‌یابد. بنابراین، عارف، هرچند از مطلق هستی بحث می‌کند، بی‌نیاز از سیر تعینات و مراتب آن نمی‌باشد و هر پدیده‌ای به جای خود محفوظ است. البته، چون ظهورهای هستی بی‌نهایت است، هم‌چون اقیانوسی از هر جا می‌توان به آن وارد شد، هستی بی‌نهایت است و شروع از یک چهره، شروع از همه‌ی چهره‌هاست. عارف در پی حیث نیست؛ چون عالم را حیث نمی‌بیند و اگر عارفی از سرما و گرما بحث می‌کند، نمی‌توان گفت وی هواشناس شده است؛ چرا که وی از مظهر بودن سرما و گرمای هوا بحث می‌کند. وی بحث می‌کند تا حق تعالی را نشان دهد؛ اما هواشناس از کاهش و افزایش دما بحث می‌کند تا میزان سرما و گرما را نشان دهد. با این توضیح به دست می‌آید که همه‌ی وجودها و ظهورها در تیررس عارف

است. وجود، وصف خالص و ناب ندارد، بلکه آثار و خصوصیات دارد و لاتعین وجود یا وجود لاتعین و ذات و هر چه هست بریده‌ی از همه‌ی هستی و همه‌ی هستی بریده‌ی از حق تعالی نیست و با آثار و خصوصیات همه‌ی هستی ظاهر می‌گردد و چنین دیدگاهی همان راه انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام است که همیشه از وجود با آثار و خصوصیات سخن می‌گفتند.

اگر از وجود با آثار و خصوصیات آن بحث شود، حقیقت به دست می‌آید. ملاصدرا، وجود ناب را موضوع فلسفه می‌داند، اما در عمل از وجود آمیخته به قید سخن می‌گوید.

تصورگرایان، حقیقت و حاکی و محکی آن؛ هر دو را تنها در ذهن می‌دانند و فیلسوف می‌گوید: آن‌چه در ذهن است، محکی دارد، اما فلسفه به محکی آن نمی‌رسد و عارف می‌گوید حاکی و محکی؛ هر دو در خارج است.

به عبارت دیگر، فیلسوف تنها به فهم هستی دست می‌یابد و عارف، افزوده بر فهم هستی، به مشاهده‌ی حقیقت آن می‌پردازد و هر دو دارای فهمی مشترک از هستی هستند و بنابراین، مرزی میان فهم عرفانی با فهم فلسفی وجود ندارد و

نمی‌توان عرفان نظری را دانشی جدای از فلسفه دانست.

البته، میان مباحث فلسفه و عرفان و حکمت فرق است. در مباحث حکمت و عرفان مباحث ربوبی محکم شده است، در فلسفه هم مباحث محکم است، ولی مباحث فلسفی پیچیدگی‌هایی را دنبال می‌کند که برای عارف و حکیم حل شده است؛ هم‌چنان که منطقی مقدمه‌ی فلسفه است، فلسفه، مقدمه‌ی حکمت و عرفان است. به همین جهت یک حکیم یا یک عارف، فیلسوف نیز هست. هنگامی که حکیم یا عارف بحثی را بیان می‌کند، فیلسوف است و عرفان را به زبان فلسفه بیان می‌کند؛ همان‌طور که امتیاز جناب صدرا این است که می‌خواهد عرفان و معرفت را به فلسفه و به مدرسه بکشاند. بر این اساس، فلسفه جزو مبادی حکمت و عرفان می‌باشد.

مباحث فلسفی، موضوعی، روش‌مند و نظام‌مند است و ترتیب منطقی و ویژه‌ی خود را دارد.

اولین عنوانی که در فلسفه بحث می‌شود، وجود و عدم یا هست و نیست می‌باشد و بیرون از هست و نیست (وجود و عدم) چیزی نیست.

وجود، بحثی نیست که ما آن را انتخاب کنیم، بلکه خود، ذهن ما را می‌گیرد؛ چنان‌که بحث از عدم این‌گونه است و ذهن می‌خواهد بیابد آیا واقعیتی هست یا خیر.

در فلسفه ابتدا وجود و سپس از حقیقت وجود، آن‌گاه از وحدت وجود و تشکیک مراتب و سپس از مصداق و مفهوم آن بحث می‌شود.

هم‌چنین مباحث مفهوم و مصداق، و وحدت ظهور و وجود و فرد وجود و ذهن و خارج و وجود نفس الامر، خیر و شر، غایت و فاعل و علت و معلول، عدم و شر، عدم و ذهنیت، عدم و مواد ثلاث و باب جعل از دیگر مباحث فلسفه است.

تقسیم وجود و عدم، حقیقی نیست، بلکه تقسیم حقیقی به مقابله است و اساس همان وجود است و بحث از عدم به اعتبار وجود ذهنی آن است و گرنه عدم، مقابل چیزی نیست چون عدم مقابل ندارد و وجود و عدم دو حقیقت نیست تا بتوان آن را تقسیم کرد، بلکه این تقسیم، به اعتبار حاکی و محکی است.

بحث از عدم، استطرادی نیست که حاجی از آن در منظومه سخن می‌گوید. چون در فلسفه

بحث استطرادی وجود ندارد؛ بلکه فیلسوف از هستی بحث دارد و در واقع بحث از عدم به اعتبار بحث از وجود تقسیمی و وجود ذهنی است و پاره‌ای از مفاهیم وجود ذهنی تصور معدومات است؛ حال چه معدومات ممکن یا محال و ممتنع و در واقع، وجود است که افراد مختلف خارجی، ذهنی و نفس الامری دارد. تمام مفاهیم فلسفی گوشه‌ای از بحث وجود است و همه‌ی اقسام آن در حقیقت مراتب وجود است و وجود در همه جا هست و بیرون از وجود چیزی نیست.

برخی از پرسش‌هایی که فلسفه و بویژه معرفت‌شناسی به آن پاسخ می‌گوید، عبارت است از:

آیا می‌توان به واقعیت رسید؟

آیا ماهیت وجود دارد یا خیر؟ اگر وجود دارد، چگونه است؟

آیا ذهن انسان سالم است و یا واقعیت را در می‌یابد یا خیر؟

آیا ذهن و اندیشه با جهان خارج بیگانه است یا مرتبط؟

آیا ذهن بیرون نگر است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این امر چگونه و به چه مقدار است و تا چه اندازه به واقع راه دارد؟

چرا یافته‌ها و ذهنیت‌های انسان‌ها متفاوت است و چرا همه‌ی انسان‌ها مطلبی را به صورت یکسان در نمی‌یابند و به یک مطلب نمی‌رسند؟ آیا اندیشه و ذهن انسان مادی است یا مجرد؟ و ...

فصل دوم

تعریف و غایت فلسفه

فیلسوف؛ تعریف و غایت فلسفه

فلسفه مرکب از دو کلمه‌ی یونانی فیلیا و سافیا است که در فارسی به معنای دوست داشتن حکمت و دوست‌دار حکمت است. فیلیا به معنای عشق و محبت و سافیا به معنای فرد و فیلیا و سافیا به معنای دوست‌دار حکمت است. کسی که دوست دارد بداند و بفهمد و علل و اسباب عالم را بشناسد و مجهولات را بشکافد. پس فلسفه به معنای خرد نیست. فلسفه به معنای محب خرد و پی‌گیر دانش است. فطرت آدمی نیز چنین است که حب به دانش دارد. فیلسوف می‌خواهد بداند زمین، آسمان، ماه، و... چیست؟ آیا خداوند هست یا نیست؟ اگر هست مجرد است یا مادی است؟ دانش پاسخ به چنین پرسش‌هایی را فلسفه می‌گویند. همه دوست دارند بدانند. دانستن ذاتی انسان است؛

چون حب به دانستن صفت ذاتی انسان است؛ اگرچه به جهت بعضی مصالح، شریعت دانستن بعضی از امور را محدود می‌کند و برای نمونه می‌فرماید: «لا تجسسوا». طبیعت انسان این‌گونه است که می‌خواهد همه چیز را بداند؛ پس فلسفه به معنای دانش، خرد، حکمت، معرفت یا عرفان نیست، بلکه به معنای حب به دانش است.

گفته شد که تعریف علم بعد از شناخت موضوع و غایت ممکن می‌گردد و تا موضوع و غایت چیزی مشخص نشود، نمی‌توان آن را تعریف نمود.

فلسفه، ذهنیت انسان است؛ به این معنا که اندیشه و تفکر و یافته‌های ذهن آدمی از جهان خارج را فلسفه می‌گوییم. در واقع، اندیشه‌ی انسان ظرف فلسفه است؛ پس فلسفه آن است که در ذهن و اندیشه‌ی آدمی چهره‌ای کلی و وجودی دارد.

حکمت، استحکام و یقین است که از معرفت اشیا و فعل نیکو به دست می‌آید و با علم و عزت همراه است. خداوند متعال، مؤمنان و مخلصان را به حکیم توصیف می‌نماید. حکیم

کسی نیست که به مباحثه و استدلال اشتغال دارد؛ زیرا اثبات و استدلال تنها حکایت از سواد دارد و سواد مقدمه‌ای بیش نیست و باید با تخلق و عمل همراه شود.

حکمت، حقیقتی نوری است و حکیم کسی است که دارای حکمت و معرفت باشد و عمل خیر انجام می‌دهد و هستی و حقیقت را لمس می‌کند.

علم به این معنا که «نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» حکمت است. علم نوری است که خداوند در قلب هر کس که خواهد، می‌اندازد و روشن است علم را در قلب‌هایی که پاک و صاف است می‌ریزد. بر این اساس، می‌فرماید: «من أخلص لله أربعين صباحاً يأكل الحلال، صائماً نهاره، قائماً ليله ظهرت ینابيع الحکمة من قلبه علی لسانه»^۱. و از این روست که انسان آلوده حکمت ندارد و باید پاک شود و همواره پاک‌زیست و پاکی در یک لحظه فایده‌ای ندارد، بلکه لازم است تا چهل روز به درازا کشد و مدت‌دار باشد. نتیجه‌ی اخلاص و پاکی ظهور حکمت است. وقتی انسان پاک شود و اخلاص پیدا نماید، چنان نوری در

قلبش آشکار می‌شود که مثل آب فواره به ناگهانی ظاهر می‌شود و آن‌چه بر زبان می‌آید، حکمت نیست، بلکه ظهور حکمت است. حکمت همان نورانیت قلبی است که چون به اوج می‌رسد، ظهور می‌یابد. حکمت نور، معرفت و حقیقت است و شک، اضطراب، بی‌اعتقادی و معصیت را با خود ندارد. گناه‌کار بهره‌ای از حکمت ندارد و به او حکیم نباید گفت، پس ممکن است فردی فیلسوف باشد، اما به سبب آلودگی حکیم نباشد.

بر این اساس، حکمت بالاتر از فلسفه است. فیلسوف ممکن است ایده‌الیست باشد و پلاستیک بسازد ولی حکیم یا عارف تنها نمی‌اندیشد، بلکه عمل می‌نماید. پس عمل، معرفت می‌آورد؛ چون عمل است و معرفت خود عمل و عبادت می‌آورد و کسی که بی‌عمل است در حقیقت حکیم نیست.

غایت فلسفه

وصول به حقایق عالم هستی و به حضرت حق و مظاهر آن و یافت معرفت اشیا و حضور در محضر آن، غایت فلسفه است. معرفت دو چهره‌ی نظری و عملی دارد. چهره‌ی نظری آن

اندیشه و چهره‌ی عملی آن جلای اندیشه است. معرفت آن نیست که انسان همواره بیندیشد، بلکه فلسفه قرب به حقایق است و قرب به حقایق تنها با فکر به دست نمی‌آید و جلای عملی لازم دارد.

بر این اساس، اولیای خدا، عالمان ربانی، حکیم حقیقی هستند اما اگر معرفت و علم از هم جدا شد، فیلسوفی است که از مواد شیمیایی چمن یا عقیق مصنوعی درست می‌کند و داده‌های وی؛ هرچند خیلی زیباست؛ اما مصنوعی است با این که هیچ تفاوتی میان این دو در زیبایی نیست، بلکه گاه عقیق پلاستیکی از عقیق یمنی زیباتر به نظر می‌رسد و چشم را خیره می‌کند.

معیار در فلسفه

فیلسوف برای برگزیدن فکر و نظر به دلیل و برهان اهتمام دارد. فیلسوف نباید خوش باور یا زود باور باشد و در کار خود باید اهتمام نماید و اهمالی را در آن راه ندهد.

دلیل بر سه قسم است:

نخست - برهان سالم عقلی؛

دوم - دلیل بی‌پیرایه‌ی دینی؛

سوم - شهودی که مخالف با برهان محکم و دین بی‌پیرایه نباشد.

البته، مراد از اندیشه، برهان قطعی و از دین، دین سالم است که ما جاء به النبی باشد نه هر چه که جزو دین شده است، و مراد از رؤیت، شهود حقیقی می‌باشد؛ نه خیال‌پردازی‌های بی‌اساس و کشف و شهودهای خرافه پردازان و پشمینه پوشان بی‌سواد.

فیلسوف با برهان چیزی را می‌یابد که عارف آن را در شهود و کشف خود می‌بیند و دلیل بی‌پیرایه‌ی عقلی را با عقل و خرد خود ارزیابی می‌کند و به فهم آن می‌رسد. برهان نباید با حقایق خارجی کم‌ترین مخالفت و درگیری داشته باشد. البته، آنچه در فلسفه یا عرفان موجود است، این‌گونه نیست و همه‌ی گزاره‌های آن، برهانی نیست، بلکه بسیاری از آن، غیربرهانی، بی‌اساس و نادرست است؛ هم‌چنان که بسیاری از احکام و مسایلی که به دین نسبت داده می‌شود، دینی نیست و هر فرد و فرقه‌ای به طور استحسان و از روی میل خود چیزی گفته است و ما در این سخن اعتقاد جازم داریم که باید در حوزه و دانشگاه‌ها و در تمام مراکز علمی

و تحقیقاتی که در حوزه‌ی علوم انسانی فعالیت دارند، رشته‌ی «پیرایه‌شناسی» تأسیس گردد؛ تا حرف‌های بی‌اساس در مباحث عقلی، دینی و عرفانی شناسایی شود و از آن حذف گردد زیرا بسیاری از آنچه که به اسم دین، عقل و عرفان یا دیگر زمینه‌های اجتماعی و سنتی گفته شده، نه دینی است و نه عقلی و نه عرفانی و نه دلیل محکمی به دنبال دارد.

برای نمونه، فیلسوفان پایین آمدن جسم را به سبب ثقل و سنگینی آن می‌دانستند! در حالی که این چنین نیست و نیروی جاذبه‌ی زمین آن را به پایین می‌کشد. از این نمونه‌ها در فلسفه، عرفان، فقه و دیگر دانش‌های دینی بسیاری دیده می‌شود که رشته‌ی «پیرایه‌شناسی» باید عهده‌دار شناخت و معرفی آن گردد و با برنامه‌ریزی فرهنگی از فکر و ذهن فرهنگ مردم ما خارج گردد. انشاءالله.



فصل سوم



وجود



بدهت وجود

فیلسوفان وجود را بدیهی می‌دانند. که با توجه به این که اعم بودن، بدیهی بودن و اعرف بودن هر سه در مرتبه‌ی وجود قرار دارد، حال سؤال این است کدام یک مقدم است به این معنا که آیا چون وجود اعم است؛ اعرف می‌باشد یا چون اعرف است، اعم می‌باشد؟

باید گفت: اعم بودن وجود بر دیگر خصوصیات آن پیشی دارد و تحقق همه چیز به وجود است و اعم بودن آن قابل انکار نیست؛ در حالی که اعرف بودن آن قابل انکار است. پس باید بحث را از اعم بودن وجود شروع کرد؛ نه از اعرف بودن آن که می‌تواند مورد انکار قرار گیرد. حکیم سبزواری در ابتدا عُرری را به بدهت وجود اختصاص می‌دهد و آن را بی‌نیاز از تعریف می‌داند، ولی ملاحظه‌را در اسفار ابتدا

موضوع فلسفه را مشخص می‌نماید و سپس به تعریف آن می‌پردازد و پیشی داشتن تعریف علم بر موضوع آن اساس درست فلسفی ندارد؛ بلکه همانند ملاصدرا لازم است نخست موضوع علم را کاوید و از غایت آن سخن گفت و سپس به تعریف آن روی آورد.

ملاصدرا به سبب توغل زیاد در توحید، موضوع فلسفه را علم الهی می‌داند، ولی موضوع فلسفه حکمت عام می‌باشد؛ چرا که نباید از عنوان پیش ساخته‌ای که نیاز به اثبات دارد، سخن گفت.

همچنین نباید همانند ابن سینا گفت: هر کس به علم الهی نرسد، متفلسف است؛ نه فیلسوف؛ چرا که این سخن مانند آن می‌ماند که کسی بگوید هر کس مثل من فتوا ندهد، فقیه نیست و حال آن که چنین قضاوتی درست نیست.

فلسفه با بداهت وجود شروع می‌شود و از این رو بحث فلسفی در مسیر تاریخی خود به تقلید گراییده است و فیلسوفان پسا صدراایی بدون تحقیق از هویت و اثبات وجود از آن گذشته‌اند.

وجود را نمی‌توان اعرف دانست و دست‌کم

در آن تردید است و بنابراین، موضوع فلسفه را نمی‌شود بدیهی گرفت و بداهت وجود نقطه‌ی شروع مناسبی برای فلسفه نیست، بلکه باید از اعم بودن وجود وارد فلسفه شد.

از طرفی، چون وجود بدیهی نیست، نیاز به تعریف دارد.

تعریف بر دو قسم است: تنبیهی و شرح الاسمی، مثل آن که گفته می‌شود: «سعدانه نبت» یا «الانسان بشر» و نوع دیگر تعریف وصولی است که مفهومی ذهنی نمی‌باشد. تعریف وجود، هم مفهومی است و هم وصولی. تعریف وجود دارای مراتب است و هر فردی به مرتبه‌ای از شناخت می‌رسد؛ یکی به ربوبیت می‌رسد، دیگری به الوهیت یا به ذات و چون مراتب وصول مختلف است، مراتب حضور نیز مختلف می‌گردد.

بر این اساس، وجود تعریف‌های مختلفی را بر می‌تابد، ولی هیچ یک از این تعریف‌ها منطقی و دارای جنس و فصل نیست؛ چرا که تعریف منطقی به تعریف مفهومی باز می‌گردد و جنس، فصل، نوع و ماهیت به مفهوم برگشت دارد.

البته، حقیقتی به نام ماهیت وجود ندارد تا

جنس و فصل و نوع منطقی وجود داشته باشد. چنین نیست که وجود تعریف نداشته باشد، بلکه غیر از وجود چیزی نیست که تعریف داشته باشد: «فانظر إلى آثار رحمة الله»^۱؛ تعریف تنبیهی و «شهد الله أنه لا إله إلا هو»^۲ تعریف حقیقی وجود است.

وجود آثار و خصوصیات حقیقی دارد و دیگر موجودات به وجود تعریف می‌شود و خود شیء به لحاظ مراتب به خود شیء تعریف می‌شود که گفته می‌شود: «یا من دلّ علی ذاته بذاته»^۳؛ خواه در باب صفات جمال باشد یا در اوصاف جلال و تعریف‌ها همه در تمام مراحل رتبی است.

از همین رو، در جوامع روایی آمده است: «انت دللتنی علیک»^۴، «یا من دلّ علی ذاته بذاته»، «شهد الله أنه لا اله الا هو»^۵ که همه صفات جمالی و ثبوتی حق تبارک و تعالی است. در صفات

۱- روم / ۵۰. ۲- آل عمران / ۱۸.

۳- المجلسی، محمّدباقر، بحارالأنوار، بیروت، الوفاء، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۳هـ، ج ۸۴، ص ۳۳۹.

۴- الطوسی، محمّد بن الحسن، مصباح المتعجل، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ هـ، ص ۵۸۲.

۵- آل عمران / ۱۸.

جلالی نیز آمده است: «أفر الیک منک»، «اعوذ بک منک»^۱، «أتوسل بک الیک» یا «اللهم اهدنی من عندک»^۲ یا «اللهم عرّفنی نفسک»^۳، چنین آموزه‌هایی همه، تعریف‌هایی وجودی است. اگر وجود دارای تعریف نباشد، مطالب بلندی که در قرآن کریم و مآثورات آمده و فراوان است، نادیده گرفته شده است.

وقتی گفته می‌شود: وجود تعریف ندارد، فلسفه، بی‌پایه و تقلیدی می‌شود و باید آن را رها کرد؛ زیرا اگر تعریف نداشته باشد، تحقق نیز نخواهد داشت.

فیلسوفان برای اثبات بداهت وجود و بی‌نیازی آن از تعریف می‌گویند: از آن‌جا که وجود ماهیت ندارد، دارای جنس و فصل نیست و در نتیجه تعریفی را نمی‌پذیرد که در پاسخ آن باید گفت: ماهیت، تحقق ندارد، و تعریف همان‌گونه که گذشت به جنس و فصل یا ماهیت نیازی ندارد؛ زیرا تعریف یا حقیقی است یا تنبیهی و تعریف تنبیهی یا لفظی است یا غیر لفظی. تعریف حقیقی نیز تعریف جمالی، جلالی

۱- بحارالانوار، ج ۸۳، ص ۱۳۴.

۲- مصباح المتعجل، ص ۵۰. ۳- الکافی، ج ۱، ص ۳۳۷.



یا جمعی است و نمونه‌های آن در قرآن کریم و مآثورات فراوان آمده است و چنین تعریف‌هایی که تعریف حقیقی است، اساس وصول سالک معنوی است. همه‌ی عالم ظرف معرفت است. این که گفته می‌شود: سفره دل هر ذره را که بشکافی وحده لا شریک له گوید؛ ذره معرفت توحید است. از طرفی، چیزی که عیان است چه حاجت به بیان است و بیان برای عدم عیان است. وقتی وجود عیان است بیان خارجی، غیری، عدمی و ماهوی نمی‌خواهد و تنها در مرتبه‌ی پندار یا برای ارایه به افراد غافل و ناآگاه به تعریف مفهومی نیاز می‌باشد.

از همین روست که امام معصوم علیه السلام در پاسخ کسی که پرسید: خدا کجاست؟ فرمودند: خداوند کجا نیست؟

پس تعریف منحصر به لفظ یا مفهوم نیست. مفهوم نیز مرتبه‌ای از وجود است و مرتبه‌ی از وجود، مفهوم وجود نام دارد.

وجود مقید، نام مفهوم به خود گرفته و مسمای آن خود وجود است. اسم مفهومی، حقیقت نیست؛ بلکه مسماست که حقیقت است و ذهن یا نفس یا قلب یا دل، ظرف یافت

آن می‌باشد و وصول به مرتبه‌های مختلف وجود، تعریف هستی و حقیقت است.

فلسفیان می‌گویند تعریف وجود صوری است؛ زیرا وجود تعریف ندارد و مفهوم آن روشن و از بدیهی‌ترین بدیهیات است. حال باید پرسید: آیا موضوع فلسفه، حقیقت وجود است یا مفهوم وجود؟ و مفهوم وجود بدیهی است یا حقیقت وجود؟

در پاسخ گفته‌اند مصداق وجود و وجود حقیقی بدیهی نیست و کنه آن در غایت خفاست و تنها مفهوم وجود اعراف است و حال آن که فیلسوف به دنبال مفهوم نیست، بلکه آن چه فیلسوف می‌خواهد، شخص وجود است و موضوع فلسفه نیز شخص وجود است.



فصل چہارم



اصالت، فریخت یا حقیقت وجود



حقیقت وجود

بخش حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که از میان مفاهیم متعددی هم‌چون وجود، ماهیت و عدم کدام یک در عالم واقع اصالت دارد و کدام یک تابع است؟

ملاصدرا در اسفار نخست اشتراک مفهوم وجود را می‌آورد، ولی این بحث متفرع بر بحث حاضر است و با اثبات اصالت وجود، این سؤال پیش می‌آید که آیا وجود یکی است یا متعدد و بر فرض تعدد وجود، بحث اشتراک معنوی وجود پیش می‌آید و اگر ماهیت اصالت داشته باشد، طرح از تباین موجودات پیش می‌آید؛ زیرا ماهیات با یک‌دیگر اشتراکی ندارند و ماهیت مثار کثرت است.

می‌توان گفت بحث اشتراک مفهوم وجود، بحثی ادبی است و شأن فلسفه نیست که از آن

بحث نماید و آنچه در فلسفه اهمیت دارد بحث اشتراک حقیقی وجود است که در حکمت صدرایی پیش می‌آید.

اصالت در مقابل فرعیت ماهیت است و با نفی ماهیت، اصالت وجود نیز به انتفای موضوع نفی می‌شود و بحث از حقیقت وجود پیش می‌آید و اشتراک در مراتب قرار می‌گیرد؛ اما چون حقیقت وجود مرتبه ندارد، بحث اشتراک آن پیش نمی‌آید.

وجود حقیقتی است که نمی‌شود به آن عدم گفت و مفهوم هم نیست؛ چون حقیقت، محدود در مفهوم نیست، اما می‌شود گفت: «المفهوم من الحقائق»؛ مفهوم خود از حقایق و از مراتب وجود است. حال، نمی‌توان گفت وجود و ماهیت؛ هر دو با هم حقیقت و اصالت دارد؛ چون اصالت یعنی اصل بودن و اصل بودن با تعدد سازگار نیست.

اصل؛ یعنی «ما بینی علیه شیء غیره». انتها و بیخ شیء را اصل می‌گویند و بیخ تعدد بردار نیست. اصل همیشه واحد است؛ چنانچه اصول دین نمی‌تواند بیش از یک اصل باشد و همه به توحید باز می‌گردد. گفته شد وجود اصیل

است. پس نمی‌شود گفت: وجود و عدم هر دو اصیل است؛ زیرا دو متفاوت نمی‌تواند یک حقیقت داشته باشد.

اگر کسی هم وجود و هم ماهیت را اصیل می‌داند، نه تنها فلسفه نمی‌داند، بلکه لغت هم نمی‌شناسد. اصالت وجود به این معناست که ماهیت تبع آن است و اصالت ماهیت، وجود را انتزاع شده‌ی از ماهیت می‌داند.

برخی بر این باورند که ماهیت اصیل است و وجود در خارج نیست، و وجود تنها مفهومی ذهنی است؛ چرا که تنها چیزی که اصیل است در خارج موجود است. اگر زمین، آسمان، حیوان، انسان، آب و آتش هست، این‌ها همه ماهیت است و چیزی به نام وجود زمین یا وجود آسمان و... نمی‌باشد و وجود آن انتزاع ذهن است.

در مقابل، نگارنده بر این باور است که ماهیت امری بی‌اساس است و وجود آسمان و وجود زمین در خارج موجود است و آسمان تنها اسمی است که بر آن گذاشته شده و آنچه در خارج حقیقت دارد وجود است.

ملاصدرا می‌گوید: وجود اصیل است و

ماهیت فرع بر آن است و فرع آن هم به تبع وجود، در خارج موجود می‌باشد یا می‌توان گفت ماهیت مفهوم است. عبارات اسفار در این زمینه متفاوت است و جناب صدرا هر دو معنارا به طور مکرر آورده است.

در این صورت، نمی‌توان گفت: «وأتحددا هویة»، بلکه وجود اصیل و ماهیت مفهوم است و لازم نیست اصالت با فرعیت جمع شود؛ در غیر این صورت، اگر ماهیت فرعیت داشته باشد با مفهوم بیگانه و متعدد می‌شود؛ چون در خارج می‌توان ماهیت داشت؛ اما نمی‌توان مفهوم داشت. مفهوم در ذهن است و در ذهن می‌توان هم ماهیت و هم مفهوم را داشت. ممکن است مفهومی در ذهن باشد، اما ماهیت آن در ذهن نباشد؛ مانند عدم یا شریک الباری که ماهیت ندارد و ممکن است چیزی هم ماهیت داشته باشد و هم مفهوم؛ مانند انسان. پس رابطه‌ی بین مفهوم و ماهیت، رابطه‌ی عام و خاص است و نمی‌شود چیزی ماهیت داشته باشد، اما مفهوم نداشته باشد.

به نظر نگارنده، چیزی به نام ماهیت یا تبع وجود در خارج نیست. ماهیت تنها مفهومی

ذهنی و انتزاعی است و در خارج وجود تبعی ندارد. پس زمین و آسمان وجود است؛ زمین مرتبه‌ای از وجود و آسمان مرتبه‌ای دیگر از آن است. می‌توان گفت موجودات دو اسمی هستند: یک نام آن وجود است و نام دیگری که بر آن گذاشته شده تا اشیا از هم تمیز داده شوند؛ چرا که اگر به همه وجود گفته می‌شد، اشتباه پیش می‌آمد. پس چیزی جز وجود نیست. با این بیان، بحث از اصالت وجود پیش نمی‌آید تا سخن از فرعیت ماهیت طرح گردد، بلکه بحث از «حقیقت وجود» است که مقابلی ندارد و مقابل مفهومی آن باطل است و نه عدم.

بر اساس این نظرگاه، ماهیت در خارج نیست و با مفهوم مقایسه نمی‌گردد و چنین نیست که هر ماهیتی مفهوم داشته باشد؛ چون تنها یک چیز در خارج است و آن وجود است و دیگر در خارج چیزی به نام ماهیت وجود ندارد.

بر مبنای حقیقت وجود، کلیات خمس را باید مفاهیم خمس نامید و جنس، فصل، عام، خاص و نوع مفاهیم پنج‌گانه می‌باشند؛ نه ماهیات پنج‌گانه؛ چون هر چه هست وجود است.

فیلسوفان می‌گویند: «إعلم أنّ کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیات و الوجود»؛ با کلمه‌ی (کل ممکن) واجب را خارج می‌کنند.

باید گفت: هر ممکنی بسیط است و زوج نمی‌باشد؛ یعنی دو چیز ندارد. اگر ترکیب وجود و ماهیت حقیقی باشد، سه چیز وجود ندارد. مثل آن که آب و خاک مخلوط شود و از آن گل به دست آید که گل نه خاک است و نه آب بلکه شیء سوم است؛ یعنی ترکیب حقیقی مولد است و باید با ترکیب ماهیت و وجود یک ممکن ایجاد شود؛ در حالی که فرض این است که ماهیت و وجود از هم جدا نیست تا ترکیبی پیش آید و برای وجود در خارج به ماده نیاز دارد. در این صورت، هر چیزی یک چیستی دارد و یک هستی؛ مثل انسان که انسان ماهیت و وجود هست آن می‌شود. پس هر چیزی که در ذهن تحلیل می‌شود، دو چیز است: یک چیستی و یک هستی و این امر در ذهن است؛ اما اگر بخواهد در خارج موجود گردد، باید به سه تحویل رود تا ترکیب حقیقی روی دهد.

اما ترکیب اعتباری این‌گونه نیست مثل خانه که ترکیب اجزای آن؛ مانند: در، دیوار و سنگ اعتباری است و اجزای آن قابل بازگشت است.

ترکیب وجود و ماهیت تحلیل ذهن و ترکیبی ذهنی و اعتباری است و در خارج تنها یک چیز است و بنابراین نمی‌توان گفت: «وأتحداه هویة» چون با یک چیز اتحاد حاصل نمی‌شود، بلکه اتحاد بین دو چیز است که به بیان مرحوم حاجی اتحاد آن اتحاد متحصّل و لا متحصّل است.

بنا بر آنچه گذشت، در خارج، «انسان موجود» و «حیوان موجود» نیست، بلکه در خارج یک حقیقتی است که «انسان» یا «حیوان» است و همان وجود است و بین وجود و ماهیت ترکیب حقیقی و خارجی نیست، بلکه ترکیب تحلیلی و ذهنی است و افزوده بر این، هر چیز تنها یک چیز است.

ذهن است که هر چیز را به دو جهت چیستی و هستی تحلیل می‌کند و از تحلیل ذهن به دست نمی‌آید که در خارج نیز هر دو موجود باشد و گذشت که ماهیت وجود خارجی ندارد و انتزاع ذهن است. مرحوم حاجی گفته است نمی‌شود وجود و ماهیت هر دو اصیل باشد؛ زیرا اگر هم وجود و هم ماهیت اصیل باشد، لازم می‌آید که یک چیز دو چیز متباین باشد؛ چون سنخیت ماهیت با وجود و عدم سازگار است و هم



می‌تواند باشد و هم می‌تواند نباشد، اما وجود
 ابای از عدم دارد و دو چیزی که دو قطب متباین
 دارد نمی‌تواند یک چیز باشد. حال اگر یکی
 اصیل و دیگری غیر اصیل باشد، چون ماهیت از
 وجود است، دو چیز یک چیز نمی‌شود.
 از آن‌چه گذشت به دست می‌آید که ماهیت و
 وجود جزء نیست، بلکه هر دو مثل کلی و جزئی
 است و با ترکیب حقیقی این دو، امر تولید شده
 اصل می‌باشد که چیز سومی است، اما ترکیب
 ماهیت و وجود ترکیب اجزا و ترکیب حقیقی
 نیست و اگر هر دو در خارج باشند، این اشکال
 پیش می‌آید که (أن یکون کل شیئین غیر
 متباینین) و لازم می‌آید که یک چیز دو چیز
 باشد.

حکیم سبزواری در ادامه می‌گوید: اجتماع و
 اتحاد ماهیت و وجود، اتحاد وجود به لاوجود
 است؛ چون ماهیت جدای از وجود نیست، بلکه
 حد آن است و براین اساس، اگر وجود و ماهیت
 اصیل باشد، لازم می‌آید یک چیز دو چیز متباین
 باشد که البته باید گفت: یک چیز نمی‌تواند دو
 چیز باشد؛ هر چند متباین نباشد؛ همان‌گونه که
 وجود نمی‌شود با لاوجود متحد شود؛ چون

وجود انتزاع از حد شیء است. آخر شیء، پایان
 این شیء است؛ نه حد آن و آخر انتزاع از پایان
 است؛ حال آیا حد امری مفهومی است یا
 انتزاعی که در خارج نیست؟ اگر بگویید حد
 متحصّل است باز یک چیز دو چیز می‌شود، اما
 اگر بگویید انتزاعی است این همان نظر نگارنده
 است و چون تکثر است به این بیان که این یک
 وجود است و آن دیگری هم وجودی دیگر که
 اطلاق ندارد. اما در مورد حق تبارک و تعالی تکثر
 نیست، چون خداوند اطلاق دارد.

باید توجه داشت که وجود غیر از نحوه‌ی
 وجود است و نحوه‌ی وجود پایان حد اشیاست.
 برای نمونه پایان وجود خودکار به این معناست
 که خودکار تا آن جا که وجود خودکار است،
 خودکار است؛ اما فرق وجود خودکار با
 خودنوئیس در نحوه‌ی وجود است. پس تفاوت
 اشیاء یا وجودهای مقید و به تعبیر علمی تفاوت
 ظهورها در نحوه‌ی ظهور است. پس چون
 تعینات و شؤون مختلف هستند، نمی‌توان گفت
 مطلق می‌باشند. وقتی گفته می‌شود خودکار،
 حقیقتی بیان می‌شود که در دست ماست و
 چیزهای دیگری که در دست ما نیست خودکار

نیست و بنا بر این توضیح، حد، انتزاع ذهن از پایان شیء است. حد صفت همه‌ی وجودات مقید است و ماهیت اعم از صفات است مثل ذات زید و ذات عمرو. باید توجه نمود که برای مثال زید یک حقیقت وجود است و حد شیء جایی است که زید نیست و جایی که زید نیست، وجود زید نیز نیست و جایی که زید است، وجود زید نیز هست، ولی در جایی تمام می‌شود که پایان آن انتزاع ذهن است که در واقع هم تمام می‌شود. گاه مراد از مرز و حد، مرز کمی و دور یک شیء است و گاه مرز مشخصی مراد است. مساحت و محیط هر دو حد هستند، ولی مساحت محیط سطح است؛ اما محیط، محیط کمی است.

پس در خارج دو چیز وجود ندارد؛ بلکه یک چیز و یک اعتبار است. وجود اصیل است و ماهیت، حد، انتزاع و اعتبار است و با این توضیح عبارت «واتحدا هویة» معنا نمی‌یابد، بلکه آنچه در خارج است، وجود است، ولی وجود مقید و ماهیت که حد وجود نامیده شده خارج و حقیقت ندارد و انتزاع از پایان وجود وجود مقید است.

حال این پرسش پیش می‌آید که فرق بین وجود مقید و وجود مطلق در چیست؟ در پاسخ باید گفت: وجود مطلق به این معناست که به جایی نمی‌رسد که حقیقت آن تمام شود و به پایان برسد. بر این اساس، وجود مطلق ماهیت ندارد. اگر ماهیت را موجود در خارج بدانیم، باید گفت حد و پایانه‌ی اشیاء در خارج است و شیء تمام می‌شود و محدود می‌گردد، اما محدودیت جزو ما نیست، بلکه انتزاع از پایان‌هاست و از همین رو سخن ما این است که وجود حقیقت است و تبعی ندارد و کلیات خمس به مفاهیم خمس؛ یعنی ماهیت، جنس، فصل، عام و خاص تحویل می‌رود و ماهیت امری ذهنی می‌گردد و لازم نیست بگوییم ماهیت در خارج می‌آید، بلکه ماهیت انتزاع ماست. برای نمونه، سر انگشت یعنی انگشت، ولی چون انگشت تمام می‌شود، سر پیدا می‌کند و گرنه سر انگشت چیزی نیست.

ماهیت، از قید وجود انتزاع می‌گردد و با وجود نیست؛ چنانچه در خارج نمی‌باشد، بلکه امری ذهنی است و چیزی به نام ماهیت، جنس و فصل وجود ندارد؛ بلکه تنها وجود

حقیقت دارد و عناوین یاد شده مفهوم و اعتبار است.

بنابراین، نطق، وجود است و ماهیت نیست و حقیقت نطقی مرتبه‌ای از وجود است؛ خواه صفت عرضی باشد یا جوهر یا نور. حق تعالی نیز وجود است و چون حد ندارد، یکی است و اگر هزاران صفت دارد، همه به یک صفت بازگردانده می‌شود و می‌گوییم تمام العلم و تمام القدرة، اما یک انسان را نمی‌شود گفت: تمام العلم چون حد دارد و مقید است. حدود مفاهیم انتزاعی است و در حقیقت چیزی به نام ماهیت وجود ندارد. هستی، هستی است و چیستی حد هستی است. البته، صفت حقیقت دارد و وجود است، اما مفهومی ذهنی است و وجودها و یا به تعبیر صحیح، ظهورها، انواع، شؤون و خصوصیات مختلفی دارند.

شایسته است در مورد مبدء خیرات و شرور خاطر نشان شود که شر همانند خیر وجودی است و با برهان‌ها و دلایلی که در جای خود اقامه می‌شود روشن می‌گردد تمام شرور و خیرات مظاهر اسما و صفات الهی هستند. خداوند متعال در مرتبه‌ی تعیینات اسمایی، هم هادی است و هم مضل.

نمی‌توان گفت عالم نظام احسن است و همه‌ی هستی چون وجود است، خیر محض می‌باشد؛ چرا که شرور و آفت‌ها و بلاها؛ مانند قتل‌ها، غارت‌ها، سیل، زلزله، فلاکت و حرمان در طبیعت وجود دارد.

فیلسوفان می‌گویند: همه‌ی عالم وجود، خیر محض است و شرور و آفت‌ها همه عدمی است. این در حالی است که وجدان انسان عاقل چنین سخنی را نمی‌پذیرد. شر همچون خیر، وجودی است و مشکلی در این جهت پیدا نمی‌شود. تفصیل این بحث در کتابی گسترده که نگارنده در فلسفه نگاشته آمده است.

چیزی که در پایان به آن باید توجه داشت این است که بر اساس اندیشه‌ی ارایه شده و نظرگاه نگارنده، فلسفه‌ی چهره‌ی نوین خود را می‌یابد و از ابتدای مباحث فلسفه تا نهایت آن، زمینه‌های نظری و عملی متفاوتی را با آنچه فلسفه هم‌اینک دارد، ارایه می‌دهد و وجود شخصی تا تعینات ربوبی با تمام آثار و ویژگی‌ها چهره می‌نماید و داده‌ها و گزاره‌های فلسفه‌ی گذشتگان از واجب، ممکن، ماهیت، جوهر و عرض تا کلیات خمس و دیگر مباحث تقریر

تازه‌ای می‌یابد و بسیاری از آن ارزش صدق خود
را از دست می‌دهد که تفصیل آن را باید در
نوشته‌های گسترده‌ی فلسفی و عرفانی نگارنده
دید.



فصل پنجم

حقیقت نفس و روح آدمی

حیثی نفس

انسان چگونه می‌اندیشد و به علم و معرفت می‌رسد؟ آیا اندیشه‌ی انسان و ذهن وی مجرد است یا مادی؟ چرا برخی موضوع علم و ظرف وجودی آن را منحصر به ماده می‌دانند؟ آیا به صرف ندیدن و حس نکردن غیر ماده می‌توان گفت غیر ماده یا مجرد وجود ندارد و اندیشه و نفس انسان، مادی است؟

ماده محدود است و نمی‌توان برای نمونه رایانه‌ای ساخت که بی نهایت اطلاعات در خود ذخیره نماید و آنچه را که به آن داده نشده و برای آن برنامه‌ای نوشته نشده از آن خواست. غیر متناهی و وصف انسان است و نمی‌توان اندیشه‌ای انسانی که نامتناهی است، در ماده ایجاد کرد. این انسان است که ادراک و طلب غیر متناهی دارد و می‌تواند مظهر کامل خداوند

متعال گردد. انسان، حد یقف و مرز ایستا ندارد و هر چه به او داده شود، باز برای وی کم است. انسان با رفع گرسنگی، تشنه می‌شود و با رفع تشنگی، به خواب نیاز دارد و بعد از آن می‌خواهد از اولیا و یا از اشقیاء باشد. از خصوصیات انسان، غیر متناهی بودن است؛ اما حیوان غیر متناهی نیست و فقط انسان هم در تصور و هم در استعداد و هم در فعلیت دارای وصف غیر متناهی است. ماده نمی‌تواند موضوع غیر متناهی باشد، بلکه غیرمتناهی وصف مجرد است. مطلق طلبی انسان یک حقیقت است که ترتیب دارد و برای نمونه، کسی که گرسنه است به دنبال کلاه نمی‌رود، بلکه نان را می‌طلبد تا سیر شود، و سپس به خواب می‌رود و چون خواب وی تکمیل شود، چیز دیگری می‌خواهد. استعداد و فعلیت انسان حد ندارد و استعداد غیرمتناهی نمی‌تواند در ماده باشد. اندیشه بخشی از نفس انسان است. حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: هر ظرفی پر می‌شود، اما هرچه در نفس آدمی ریخته شود فضای خود را باز می‌کند.

انسان، مطلق طلب است و بنابراین، حقیقت

آدمی نمی‌تواند ماده باشد، حال سؤال این است که این نهاد غیر متناهی و مطلق طلب در کجاست؟ در پاسخ باید گفت: چنین نهادی همان تجرد نفس و عقل آدمی است و بدین‌گونه وجود نفس مجرد ثابت می‌گردد.

البته، خاطر نشان می‌گردد چنین خواستی در استعداد بشر است و فعلی شدن آن به شرایط ویژه و امکانات خاص آن بستگی دارد و اگر کسی مرتبه‌ی بالاتر از وضع موجود خویش را نمی‌خواهد به این دلیل است که مقدمات و شرایط آن را فراهم ننموده؛ چرا که انسان عاقل است و می‌گوید سنگ بزرگ نشانه‌ی نزدن است اما حیوانات و حتی فرشتگان حد و مقام جمعی انسان را ندارند.

درخواست غیر متناهی در دعای: «اللهم أدخلني في كل خير أدخلت فيه محمداً وآل محمد، وأخرجني من كل سوء أخرجت منه محمداً وآل محمد»^۱ آمده است که درخواست عصمت و خیر بی پایان می‌باشد و به این معناست که: خدایا، هرچه به حضرات معصومین علیهم السلام بخشیده‌ای به

۱- شیخ طوسی، محمدبن حسن، مصباح المتعجد، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰۷.

من هم عطاکن. آنها را از هر کجی دور نموده‌ای، مرا هم دور کن! انسان با هزار آلودگی چنین سخنی را می‌گوید؛ چون استعداد غیر متناهی دارد. نه تنها در نماز عید فطر، بلکه دایم می‌توان این دعا را گفت؛ چون این دعا در نهاد هر انسانی است. دعا به صیغهی جمع نیامده و «اللهم ادخلنا» نیست، بلکه به صیغهی مفرد و «ادخلنی» است؛ یعنی به چنین موقعیتی کرامت کن.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «رَبِّ هَبْ لِي حَكَمًا وَ اَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ» یا «رَبِّ زِدْنِي فَيْكَ عِلْمًا وَ تَحْيِرًا» که این دو فقره غیر متناهی بودن آدمی را می‌رساند.

«ليلة القدر خير من الف شهر» نیز از خیر بی پایان سخن می‌گوید؛ زیرا هزار ماه از آن مراد نیست، بلکه «الف» کثرت و فراوانی را بیان می‌دارد.

عارف نیز در مقام سلوک می‌خواهد به کمال مطلق برسد. کمال مطلق در نظر ما منحصر در سه منزل است: نخست؛ طمع از غیر برگیرد، هر کس هر چه دارد مال خودش باشد و به آن طمع نکند؛ خواه مال باشد یا علم. دوم قطع طمع از خود

داشته باشد و به خود هم طمع نکند. سوم قطع طمع از خداوند متعال پیدا کند و بگوید: خدایا، ما با هم رفیق هستیم و هیچ چیز از تو نمی‌خواهم؛ تو خود رزق می‌دهی بده، ولی من چیزی از تو نمی‌خواهم. منتهای کمال، صفا و عشق به معشوق همین است که بگوید: خدایا، اگر خدایی را از تو گرفتند و گدای کوچه نشین هم شدی ما رفاقتمان به قوت خود باقی است! اگر همه چیز را از تو گرفتند و گفتند تو خدا و غنی نیستی؛ به طوری که همه‌ی صفات را از تو گرفتند و سر کوچه‌ای به گدایی نشست، باز با تو رفیق هستیم؛ همان طور که الان رفیق هستیم و بگوید یا رفیق؛ به این بیان که خدایا، من به تو طمعی ندارم. این‌گونه نیست که من عبادت تو را می‌کنم؛ چون تو غنی هستی و می‌توانی به من کمک کنی، بلکه اگر همه‌ی آنچه را که داری - بر فرض محال - از تو گرفتند، باز رفاقت و دوستی من با تو به قوت باقی است.

اگر کسی به این معنا رسید که طمع را از خود و از غیر و از خدای تعالی قطع کند، کار را تمام کرده است. البته، قطع طمع از حق خیلی سنگین‌تر است. حال اگر کسی به خداوند عرض

کرد: یا رفیق، یا شفیق و بدون طمعی بود، صادق است، ولی اگر کسی بگوید: یا رفیق و یا شفیق و یا مونس و یا انیس، اما مخاطب وی رزاق باشد، حقه بازی بیش نیست. انیس، مونس و رفیق از اسمای لطیف جمالی است که گفتن آن برای غیر صادق ممکن است ضرر داشته باشد؛ چرا که ممکن است با چالشی درگیر شود تا صدق یا کذب و نیرنگ وی مشخص گردد. این جاست که گوینده‌ی چنین اسمایی باید هم ناز و نوازش و هم مشکلات را تحمل کند. عاشق به معشوق خود می‌گوید: بزن که ضربه‌ی تو از عشق است، این عشق است که باعث می‌شود عاشق بگوید: «یا سیوف خذینی». این امر غیر از شیوه‌ی طایفه‌ای است که اگر پایشان به دیار خداوند برسد و توانایی داشته باشند که خدا را پایین می‌کشند از آن هیچ ابایی ندارند؛ یعنی اگر فرض کنید که - نعوذ بالله - خداوند متعال جسم یا قندیلی از طلا یا نگین یا قوت یا زبرجد بود که همه‌ی هستی را آفریده است و در بالای کعبه قرار می‌گرفت، وی را می‌دزدیدند، ولی چون دستشان نمی‌رسد، چنین کاری نمی‌کنند و سبوح قدوس سر می‌دهند.

وجود انسان نامتناهی است و بدن جسمانی وی با مرگ از بین می‌رود، ولی حقیقت مجرد او باقی است.

به این جهت است که مرحوم صدرا انسان را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند. تجردی که همراه انسان است وی را به جایی می‌رساند که به جز نامتناهی نمی‌بیند؛ همان‌گونه که می‌تواند چنان پایین بیاید که به جز خرما نبیند.

هر انسانی که به خود رجوع کند، حقیقتی در درون خود می‌یابد که غیر متناهی است و اگر به دیار خدا برسد، قبای خدایی را بر تن خود می‌کند و «أنا ربکم الأعلى»^۱ سر می‌دهد. البته، انسان‌ها در جهت استعداد در ردیفی غیر متناهی قرار دارند، ولی در فعلیت بخشیدن به این حقیقت بی پایان متفاوت هستند: «سارعوا إلی مغفرة من ربکم»^۲.

دلیلی دیگر بر تجرد نفس

افزوده بر دلیل پیش‌گفته شده، نفس، آثاری غیر مادی دارد که این آثار می‌رساند نفس انسانی باید غیرمادی باشد. آثار ماده قابل زوال است و

همچنین نمی‌توان آن را بعد از زوال بازگرداند، اما نفس انسانی علوم و محفوظاتی دارد که از یاد نمی‌رود، و بر فرض فراموشی می‌توان آن را دوباره به یاد آورد. البته، مشکلات مادی سیستم بدن انسانی می‌تواند مانع آن شود. پس از این امر به خوبی روشن می‌شود که حقیقتی نفسانی در وجود آدمی است که آثار ماده را ندارد و این حقیقت است که صاحب معرفت است و اگر نفس انسانی یا اندیشه و معرفت وی مادی باشد، بعد از فراموشی قابل بازیابی نیست، ولی چون مادی نیست، چنین نمی‌باشد.

همچنین غفلت سبب قبض روح و انفصال می‌شود و توجه، موجودی نفس را نمایان می‌سازد.

مرگ و مردن؛ یعنی قطع ارتباط روح با بدن و با مرگ چیزی از انسان خارج نمی‌شود، نفس و روح در ما نیست که از درون ما خارج شود. اگر چیزی در ما باشد همان معده، قلب، شش و دیگر چیزهاست و روح تعلق به بدن دارد؛ چنانچه زمان چیزی نیست که ما در آن باشیم، بلکه تعلق ما به زمان یک نسبت است. البته، تعلق روح و ارتباط آن با بدن به مراتب بیش از

ارتباط ما با زمان است؛ زیرا زمان تنها زمینه‌ی ظهور وقت است؛ در حالی که روح، حقیقت نفس آدمی است. در توضیح روایاتی که بیان می‌دارد روح افراد از مواضع مختلف خارج می‌شود باید گفت: این رابطه‌هاست که قطع می‌شود. البته، روح و حقیقت انسان مراتب مختلفی دارد، ولی در هر حال، اندیشه با ماده هیچ‌گونه مجانستی ندارد و این دو با هم متفاوت هستند، ولی ما از انسان فقط بدن مادی وی را می‌بینیم و اثبات روح وی عقلانی است نه حسی؛ همان‌گونه که ما حس یافتن جوهر را نداریم و عقل خود جوهر را می‌یابد و ما تنها شکل و رنگ را احساس می‌کنیم. اگر ما اشیا را حس می‌کنیم عقل ما آن را تشخیص می‌دهد. البته، روح با ماده رابطه دارد.

افزوده بر مطالب پیش گفته شده آثار ماده به تبع ماده قابل تجزیه است؛ به این معنا که وقتی ماده قابل تجزیه شد، آثار آن تجزیه می‌گردد، ولی نفس و آثار آن تجزیه‌پذیر نیست.

انسان و حیثیت‌های متفاوت

نکته‌ای که نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که عقل، نفس، روح و حس همه یک

حقیقت است و هر یک تنها جهتی را بیان می‌دارد و چنین نیست که چند حقیقت مختلف در وجود آدمی باشد، بلکه یک حقیقت است که دارای مراتب است و مراتب گوناگون و تعیینات متفاوت آن در بعضی فعلیت می‌یابد و برای نمونه، با قوی شدن نفس اماره، نفس ملهمه ضعیف می‌شود و با ضعف نفس اماره، نفس ملهمه قوی می‌گردد. همه‌ی عناوین یاد شده حقیقتی تجردی است، ولی خصوصیات مختلف می‌یابد و از جهت ظهور و بروز و قوه و فعل با هم متفاوت می‌شوند و حقیقت واحد آدمی خصوصیات متفاوتی دارد. پس نفس، بدن، روح و جسم در وجود با هم مرتبط هستند و در یک‌دیگر اثر می‌گذارند. روح صافی و پژمردگی دل، چهره‌ی انسان را متفاوت می‌سازد و ارتباط روح و جسم، دلیل بر مادی بودن نفس انسانی نیست.

