

نقد ماجرای فکر فلسفی

نقد و بررسی کتاب

محمود هدایت‌افزا

◀ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ ۳ جلد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.

متفاوت ایشان در مقام ورود به مباحث فلسفی، قطعاً یکی از موانع مهم عدم تحقق یک تاریخ فلسفه منظم در عالم اسلام است، بنابراین نمی‌توان تمام اشکال را متوجه نویسندگان و محققان این طریق دانست. همین تعاریف متعددی که در بین ایشان مرسوم است، خود گواه مسلمی بر رویکردها و نگاه‌های متنوع ایشان به فلسفه است. برخی فلسفه را به اعتبار موضوع، گروهی به اعتبار روش و عده‌ای بر حسب غایت آن تعریف می‌کنند.^۱

در مقام نظر، شاید این تصور به ذهن آید که چون هریک از این تعاریف به اعتباری ادا شده و این اعتبارات با یکدیگر قابل جمع هستند می‌توان تعریف جامعی ارائه نمود که در آن، موضوع، روش و غایت (هر سه) لحاظ شده باشند، اما سخن نگارنده ناظر به این مقام نیست، بلکه روی دیگر سکه، یعنی مقام عمل مورد نظر است. اینکه تلقی اولیه از فلسفه در نحوه‌ی ورود و نوع تلاش متفکران چه تأثیری داشته و این تفاوت رویکردها تا چه اندازه مانع از دسترسی محققان به تاریخ فلسفه بوده است. به دیگر سخن، تعریف هر فیلسوف از فلسفه یا حکمت، به اعتباری خاص، صرف یک اتفاق نبوده، بلکه متضمن نوع رویکرد او به مباحث مابعدالطبیعه است. چرا که فلسفه دست کم در میان

چکیده: دیوان عارف تاکنون بارها توسط اشخاص مختلف به چاپ رسیده است. واپسین چاپ آن به کوشش مهدی نورمحمدی گردآوری شده که مدعی است جامع‌ترین، کامل‌ترین و منسجم‌ترین چاپ دیوان عارف را فراهم آورده است. نویسنده در نوشتار حاضر در نه بخش، لغزش‌هایی که در چاپ مذکور راه یافته است را با ارائه شاهد مثال‌هایی از کتاب، در بوته نقد و بررسی قرار می‌دهد. این نه بخش مشتمل بر موارد ذیل است: شعر دیگر شاعران در دیوان عارف، چند سروده دیگر از عارف، اختلاف با چاپ برلین، لغزش‌های گردآورنده، بدخوانی، لغزش‌های چاپی، لغزش‌های املائی، حذف و افتادگی، و نکته‌های ویرایشی و نگارشی.

کلیدواژه: دیوان عارف، مهدی نورمحمدی، نقد و بررسی کتاب.

اشاره

برخی از اهل دقت همواره بین «تاریخ فلسفه» و «تاریخ فلاسفه» فرق گزارده و اکثر قریب به اتفاق کتب موسوم به «تاریخ فلسفه اسلامی» را «تاریخ فلاسفه مسلمان» می‌دانند. از منظر ایشان، خلط چشم‌گیری در عملکرد مؤلفان این‌گونه آثار بین تاریخ فکر با تاریخ متفکرین روی داده است. البته درباره فلسفه غرب، کتبی که به واقع مصداق تاریخ این فلسفه باشد، وجود دارد، اما درباره تاریخ فلسفه اسلامی هنوز آثار چندانی تولید نشده است.

به نظر می‌رسد یکی از علل این مسئله، سیر تفکرات مابعدالطبیعی بین اندیشمندان مسلمان است. دغدغه‌های گونه‌گون و رویکردهای

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ هستی از منظر فلسفه و عرفان؛ ج چهارم، قم: بوستان کتاب، ص ۱۳۸۲، ۲۱.

روی مباحثی از مجلد سوم این کتاب، تمرکز و حاصل تأملات خود را به طور موجز بیان نماید. اگرچه اندکی از ایرادات، ناظر به شاکله کلی این مجلد از مجموعه مذکور است، اما در عین حال نقد حاضر، یک نقد محتوایی به شمار می‌رود.

فصل‌های مجلد سوم کتاب

مؤلف در ابتدای این مجلد، درباره «ماهیت فلسفه اسلامی» و به دنبال آن درباره دلایل توفیق یا عدم توفیق فیلسوفان مسلمان در جمع بین عقل و نقل سخن می‌راند. در این راستا مؤلف بحث را به گونه‌ای پیش می‌برد تا نشان دهد که فیلسوفان متقدم بر صدر، اگرچه قدم‌های مؤثری در جمع بین عقل و نقل برداشته‌اند، اما قادر به حل معضلات مهمی از جمله رابطه نفس و بدن، حل ثنویت بین این دو و اثبات معاد جسمانی نبودند و این ملاحظه‌های شیرازی بود که توانست افق جدیدی برای فیلسوفان ترسیم و مسائل بجزئی را حل نماید.

از سیر مطالب نتیجه می‌شود که طرح سؤال «آیا فلاسفه اسلامی در راه جمع و توفیق میان عقل و دین موفق بوده‌اند؟» در ابتدای فصل دوم، صرفاً بهانه‌ای برای تقدیس ملاحظه‌ها و مقدمه‌ای برای ورود به اصول حکمت متعالیه بوده است. بدین ترتیب مؤلف در ذیل عنوان سوم (صدرالمتألهین و تأسیس اصل در فلسفه اسلامی) به نحو بسیار جدی و فراتر از یک گزارش و تحلیل کلی، درباره اهمیت و دستاوردهای مهم صدر به بحث می‌پردازد. «هستی و حضور»، «تفکر و هستی»، «نور یا وجود»، «شواهد اصالت وجود»، «وجود و تشخص»، «تشخص و مرجع ضمیر من» و «تشکیک در وجود»، فصل‌های پنجم تا دهم این کتاب را تشکیل می‌دهند. مؤلف در عنوان یازدهم دوباره به بحث «عقل و نقل» و کاوش‌هایی درباره تعارض این دو می‌پردازد. طرح دوباره عنوان مذکور، شواهدی بر استنباط نگارنده از انگیزه توجه به این بحث در فصل دوم کتاب است.

«اساس تأویل و آثار آن»، مبحث بعدی این کتاب را دربر می‌گیرد. که به حق از مباحث مرتبط با بحث تعارض عقل و نقل و از مباحث چالش‌برانگیز تطبیق عقل و نقل به شمار می‌رود، بنابراین مؤلف محترم از باب نمونه به مقایسه‌ای بین شرح اصول کافی ملاحظه‌ها و بحارالانوار مجلسی می‌پردازد. فصل پانزدهم و شانزدهم کتاب به بیان اندیشه‌های شیخ احمد احسائی و شاگرد مهم او سید کاظم حسینی رشتی و برخی نقدهای ایشان بر مبانی حکمت متعالیه اختصاص دارد. در آخرین فصل کتاب نیز، شاهد برخی آرای مکتب تفکیک و نقدهای کلی اصحاب این مکتب نسبت به فلاسفه و عرفا هستیم.

نقد و بررسی

از آنجا که در این مختصر نمی‌توان گام به گام با مؤلف کتاب پیش رفت، نگارنده ملاحظات خود را در شش بخش به طور مختصر بیان می‌کند:

مسلمانان، دارای روش و غایت واحد نبوده، بلکه فقط موضوع واحد داشته است.

البته این بحث از زوایای دیگری نیز اهمیت دارد که به جنبه مهمی از آن در این مقال اشاراتی می‌رود. به هر حال منظور نگارنده از فیلسوف، کسی است که به مباحث مابعدالطبیعه وارد شده و در مقام شرح یا نقد آرای اصحاب این علم سخن رانده یا تألیفاتی از خود به یادگار گزارده است.

نکته دوم اینکه برخی متون تاریخ فلسفه یا تاریخ فلاسفه، به صورت تحلیلی نگارش یافته و در آن تنها به ذکر گزارش‌ها اکتفا نشده است. نحوه تحلیل مطالب نیز کاملاً به رویکرد و نوع اندیشه مؤلف بازگشت می‌کند. این امر حتی بر روی نوع گزارش و برجسته‌نمودن بخش‌هایی از اندیشه‌های فیلسوف مورد بحث تأثیر ویژه‌ای دارد. برای مثال خواننده کتاب کاپلستون که بیشتر جنبه گزارشی دارد، با خواننده کتاب اتین ژیلسون که بیشتر جنبه تحلیلی دارد، با فرض یکسان انگاشتن سایر شرایط، برداشت واحدی از شخصیت و اندیشه‌های دکارت نخواهند داشت.

نکته سومی که ذکر آن در این مقدمه ضروری است، ضعف کتب تاریخ فلسفه یا تاریخ فلاسفه اسلامی درباره اندیشمندان متأخر از صدرالمتألهین و تفکرات ایشان است. در این زمینه کار بسیار کمی صورت گرفته یا همچون کتاب تاریخ فلسفه اسلامی سید حسین نصر، اساساً هیچ توجهی به متفکران این دوران نشده است. در کتاب تاریخ حکما و عرفای متأخر منوچهر صدوقی سه‌ها نیز به طور گزینشی و بدون نظم و سیاق مشخصی به برخی بزرگان و بعضی از اقوالشان اشاره شده است. این نقیصه لطمات متعددی را در جامعه فلسفی ما به همراه داشته که در این مختصر به طور ضمنی به وجوه مهمی از آن اشاره خواهد شد. البته معدودی از تذکرها، همچون تاریخ فلسفه اسلامی هانری کربن و تاریخ فلاسفه اسلام مرتضی مدرسی چهاردهی، بستر خوبی را برای تحقیق در این زمینه فراهم نموده‌اند.

ماجرای فکر فلسفی

از جمله آثاری که در دهه اخیر مورد توجه اصحاب معقول، محققین و حتی ناقدان فلسفه قرار گرفته، مجموعه ماجرای فکر فلسفی، اثر قلمی جناب دکتر ابراهیمی دینانی است که حاصل سال‌ها مطالعه، تحقیق و تدریس ایشان است. اگر صاحب نظران این اثر را نیز تاریخ فلسفه ندانند، لااقل این ادعا را می‌پذیرند که این مجموعه، تاریخ فلاسفه تحلیلی است. چرا که مؤلف به گونه‌ای خاص، از آرای هر فیلسوف یا نحله فلسفی گزارش و در هر مورد، خود نیز دیدگاه‌های شایان توجهی ارائه می‌دهد.

اما در این مختصر به دلیل نقصان تحقیقات درباره اندیشمندان چهار قرن اخیر - خاصه نقادان حکمت متعالیه -، نگارنده بر آن است که

خصوصاً توجیه عملکرد افرادی همچون ملاصدرا، بین مقام گردآوری و مقام ارائه تفاوت قائل شده‌اند.^۲ حتی باید اذعان داشت که در مقام ارائه نیز، همه مطالب به صورت مستدل بیان نمی‌شود، بلکه حکیم اشراقی بیشتر به دنبال تبیین و موجه جلوه‌دادن مطالب خود است و نه تثبیت آنها، چرا که در موارد بسیاری، او گنگ خواب دیده و عالم، تمام کر به شمار می‌روند.

به دیگر سخن، حکیم اشراقی همانند یک عارف - از آن حیث که به عرفان نظری روی می‌آورد - در پی آن است که با ارائه گزارش‌هایی منسجم و در عین حال جذاب، سایرین را نسبت به اندیشه‌های خود اقناع نماید و یا آنها را در طریق سیر اشراقی و عدم اعتماد صرف به علم حصولی که بخشی از آن عقلی است، با خود همراه سازد. مثال بارز آن سهروردی است که در مقدمه حکمة الاشراق و در مقام معرفی اقسام جویندگان حکمت، تفاوت روش اشراقی و روش مشایی (عقلی) را مبنای تقسیم خود قرار می‌دهد و در نهایت صراحت، حکیم متألهی که در بحث ورزیده نیست را بر حکیم بحث غیرمتأله برتری می‌دهد.^۳

از طرفی برخی اندیشمندان معاصر بر این باورند که اگر فلسفه را یک رشته علمی (disipline) بدانیم، باید در تعریف آن، موضوع واحد، روش واحد، غایت واحد یا حداقل غایات همسولحظ شود. بر این اساس چون موضوع فلسفه، احوال موجود بما هو موجود و روش آن - بنا بر مشهور - روش عقلی است، پس افرادی همچون سهروردی و صدرا که ما آنها را با عنوان فیلسوفان مسلمان می‌شناسیم، شایسته این عنوان نیستند.

گفتنی است که این معنا از فلسفه، یک اصطلاح دستوری و بدون توجه به دیدگاه‌های به‌جامانده از گذشتگان است، پس با تلقی راقم این سطور از فلسفه که با یک نگاه توصیفی فقط موضوع واحد را شرط می‌داند منافات ندارد. واضح است که هم دیدگاه نگارنده در تعریف فلسفه و هم اصطلاح اخیر، در مقام مصداق‌یابی نیز، ناقض دعاوی مؤلف محترم خواهد بود.

۱-۱. نقد فلسفه یا نقد خردورزی: مؤلف پس از القای این معنا از فلسفه (نگاه عقلانی به جهان هستی) به ناگاه وارد این بحث می‌شود که برخی دینداران در مقام تمسک به ظاهر برخی متون دینی، اندیشه‌های فلسفی را محکوم می‌کنند:

نوع نگاه این اشخاص نسبت به دین و معارف الهی آنچنان محدود و مبهم است که در فضای آزاد فکر و گسترش شگفت‌انگیز اندیشه، جایی برای آن نمی‌یابند. این اشخاص

۱. ماهیت فلسفه اسلامی: دکتر دینانی در ابتدای این بحث، بین معرفت فلسفی و معرفت حاصل از سایر علوم، تفاوت قائل می‌شود، چرا که موضوع هر یک از علوم دیگر را یک مسئله فلسفی می‌داند. آن‌گاه دربارهٔ اختلاف علوم با یکدیگر و تفاوت معرفت فلسفی با آنها سه نظریه را بیان می‌کند:

کسانی چنین اندیشیده‌اند که اختلاف علوم بر پایهٔ اختلاف موضوعات آنها، قابل توجیه و تبیین است. گروهی از اندیشمندان، نظریه دیگری ابراز داشته و گفته‌اند: «اختلاف اغراض و تفاوت میان انگیزه‌ها، تنها چیزی است که موجب اختلاف میان دانش‌ها می‌گردد». البته نظریه سومی نیز وجود دارد که با اختلاف روش و تفاوت «متد»، به توجیه اختلاف میان انواع علوم و دانش‌ها می‌پردازد. (ص ۷)

مؤلف در ادامه ضمن اشاره‌ای مختصر به منشأ پیدایش و اختلاف در تعاریف فلسفه، به دو تعریف «العلم بأعیان الموجودات علی حسب طاقة البشرية» و «تشبه به اله» پرداخته و پس از اقرار به اختلاف نظر دربارهٔ ماهیت فلسفه، نتیجه شگفت‌انگیزی می‌گیرد:

ارائه یک تعریف جامع و مانع که مورد قبول همه اندیشمندان و فلاسفه جهان قرار گیرد، کار آسانی نیست. در عین حال از یک نکته نباید غافل بود و آن نکته این است که آنچه در باب حقیقت فلسفه ارائه شده به نوعی با عقل و تفکر استدلالی ارتباط دارد و این همان چیزی است که می‌تواند وجه مشترک همه تعاریف‌های مزبور به شمار آید. (ص ۹)

نگارنده می‌گوید: این مطلب حکایت از یک تصور نادرست دارد که در اذهان و لسان بیشتر اهل فلسفه ریشه دوانیده است. این تصور که فلسفه، علم به جهان هستی با رویکردی عقلانی و بر پایه استدلال برهانی است. البته هیچ اشکالی ندارد که کسی از باب توصیه و به لحاظ دستوری، فلسفه را بدین معنا به کار برد، اما اگر بخواهیم به توصیف کتب فلسفی گذشتگان، به ویژه مسلمانان و روش ایشان در مسائل مابعدالطبیعه بپردازیم، به هیچ وجه از عملکرد ایشان، روش عقلی صرف، قابل استنباط نیست؛ مگر آنکه بیشتر کسانی را که فیلسوف یا حکیم هستند، از گروه فلاسفه خارج کنیم، چه در این صورت بسیاری از آنها متکلم، عارف، صوفی و ... به شمار می‌آیند.

افزون بر اینکه دو تعریف مذکور از فلسفه، چنین وجه اشتراکی (روش عقلی) را افاده نمی‌نماید، یک حکیم اشراقی وقتی از «تشبه به اله» سخن می‌گوید، هرگز طریق وصول به آن را روش عقلی نمی‌داند، بلکه روش عقلی را تنها برای ارائه مشاهدات و واردات قلبی خود به سایرین به خدمت می‌گیرد، بنابراین برخی محققان برای تبیین فلسفه اسلامی،

۲. فرامرز قراملکی، احد: روش‌شناسی فلسفی ملاصدرا؛ ج اول، تهران: بنیاد حکمت

اسلامی صدر، ص ۱۰۷، ۱۳۸۸.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۳، ص ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۲، ۱۳۸۰.

ایشان، به روش نقادی و مدل طرد متافیزیک بازگشت می‌کند. کانت با برخی استدلال‌های دقیق عقلی به این عرصه روی آورده، ولی متشّرعان معمولاً از منظرهای دیگری در این موضوع اظهار نظر نموده‌اند. حتی می‌توان گفت که در پاره‌ای موارد، نظیر اختلافات بین خود فلاسفه و تکافوی ادله، مدل نقادی کانت و متشّرعان با یکدیگر شباهت جالب توجهی دارد. برای مثال اصحاب مکتب تفکیک از برخی ایده‌های کانت بی‌نصیب نمانده‌اند و حتی احتمال این تأثیرپذیری درباره مؤسس این مکتب نیز می‌رود.^۵

۲- ۱. بی‌اعتنایی به محلّ نزاع در این مبحث: دکتر دینانی در ادامه سخنان مذکور برای تبیین معنای فلسفه اسلامی، مطالب قبلی را به صورت پرسش مطرح می‌کند:

مسئله اساسی این است که آیا فلسفه و استدلال و آنچه به تأمل و عقل نظری مربوط می‌شود، فضا را برای دین و معارف الهی تنگ می‌کند؟ یا اینکه اساساً بین دین و حکمت هیچ گونه تضاد و تزاومی نیست؟ در مقام پاسخ به این پرسش می‌توان به معنی «فلسفه اسلامی» پی برد و ماهیت آن را نیز روشن نمود. (ص ۱۱)

نگارنده بر این باور است که مؤلف محترم، وجود فلسفه اسلامی را مفروض دانسته و به دنبال تبیین این واقعیت موجود است. حال آنکه در عصر ما برخی اهل معقول درباره امکان تحقق فلسفه اسلامی تردید دارند، همانند کانت که امکان کوتاه سخن اینکه بیشتر عالمان تحقق علمی به نام متافیزیک را مورد پرسش قرار داد! گذشته از این، شرح اصطلاح مذکور که در چند دهه اخیر رواج یافته، مقدم بر پاسخ سوالات فوق است. در واقع ابتدا باید به این سوالات پاسخ داد: قید اسلام در جایگاه صفت به کار می‌رود یا مضافّ الیه؟ اگر صفت به کار می‌رود، چگونه فلسفه که روش آن به

باور مؤلف، روش عقلی است، صفت دینی به خود می‌گیرد؟ نظرات مطرح شده در این باب تا چه اندازه قابل دفاع است؟ و اگر قید اسلام مضافّ الیه فلسفه است، چه فرقی بین کلام عقلی و فلسفه وجود دارد؟

۵. میرزا مهدی اصفهانی از سال ۱۳۰۸ تا ۱۳۳۳ ش مقیم ایران بوده که در این دوران، کتاب سیر حکمت در اروپا توسط محمدعلی فروغی به چاپ می‌رسد. جالب اینکه مبحث مربوط به فیلسوفان اصالت تجربی و به دنبال آنها کانت در مجلد دوم این کتاب است که در سال ۱۳۱۸ به چاپ رسیده و به احتمال قوی از نظر میرزا و برخی شاگردان او گذشته است.
۶. گفتگوی سیدجعفر سیدان و مصطفی ملکیان؛ نقد و نظر، ویژه نامه فلسفه اسلامی؛ شماره‌های ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان ۱۳۸۵.

گمان می‌کنند، هنگامی که فکر فلسفی از صحنه حیات خارج گردد، جای دیانت گسترده‌تر شده و فضای معنویت گشاده‌تر می‌شود. آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که فیلسوف نیرومندی همانند امانوئل کانت نیز در دام این نوع از اندیشه گرفتار آمده و با صراحت تمام گفته است: «من لازم دیده‌ام شناخت را کنار زیم تا برای ایمان جا باز کنم». (ص ۱۱)

به دنبال این مطلب، مؤلف تلاش می‌کند بین انگیزه کانت در مخالفت با متافیزیک، با آنچه متشّرعان در این باب می‌گویند، تفاوت قائل شود:

او [کانت] برای اینکه ساحت مقدّس دین را از هرگونه توهّم تناقض، پاک و منزّه نگاه دارد، بین حوزه دین و قلمرو عقل نظری تفاوت قائل شده و آنها را از یکدیگر جدا ساخته است، اما آن دسته از متشّرعان که با فلسفه مخالفت می‌کنند به دلایل دیگری تمسک کرده و از نوع دیگر سخن می‌گویند. (ص ۱۱)

در نقد این اظهارات باید گفت که مخالفت با فلسفه از سوی برخی عالمان دینی، در واقع مخالفت با برخی اندیشه‌های فلسفی است، نه مخالفت با عقل‌گرایی! ایشان نیز در مقام تبیین مطالب دینی و موجه جلوه دادن مخالفت خود با فلسفه، از استدلال عقلی بهره می‌گیرند، اما از برخی پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه به‌کاررفته در آثار فیلسوفان، محدودیت نیروی عقل در ایشان و اموری از این قبیل هراس دارند. یک عالم دینی افزون بر مستندات نقلی، با تحلیل‌های عقلی به این نتیجه می‌رسد که جهان با این وسعت و شگفتی به تمامی نمی‌تواند شکار اشخاصی همچون ارسطو، فارابی، ابن سینا و... گردد. به دیگر سخن عقل بشری به تنهایی قادر به شناخت همه ابعاد خلقت نیست و چون اجزای عالم با یکدیگر ارتباط وثیقی دارند، درک برخی قوانین علی و معلولی که با استمداد از علوم طبیعی حاصل شده، به معرفت مابعدالطبیعی صحیحی منجر نمی‌شود. اگر این عقول ناقص بشری برای درک حقایق عالم کفایت می‌کرد، چرا بین خود فیلسوفان این قدر اختلاف نظر وجود دارد؟!

کوتاه سخن اینکه بیشتر عالمان دینی و خرده‌گیران بر فلاسفه با خردورزی عنادی ندارند، بلکه با برخی اندیشه‌های فلسفی و دستاوردهای حاصل از آن موافق نیستند. چنان‌که خود فیلسوفان نیز با یکدیگر بر سر اکثر موضوعات اختلاف نظر داشته و گاهی یکدیگر را به حماقت یا بی‌بصیرتی متهم می‌نمایند!^۴

نکته دیگر اینکه بین انگیزه افرادی همچون کانت با متشّرعان در مخالفت با فلسفه، تفاوت آنچنانی دیده نمی‌شود، بلکه تمایز بین

۴. مآخذ را؛ الشواهد الربوبية؛ تصحیح و مقدمه از سیدمصطفی محقق داماد؛ ج اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ص ۱۳، ۱۳۸۲.

نکته اصلی در بحث تعارض عقل و نقل است که بدون توجه به آن سایر سخنان به بیراهه یا مصادره به مطلوب می‌انجامد و اقلان‌کننده مخاطب در حل این معضل دیرین نیست. (در بخش ۳ - ۴ توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.)

۱- ۲. تأویل و آثار آن: از آنجا که بحث تأویل با مبحث «تعارض عقل و نقل» ارتباط محکمی دارد، فصل دوازدهم کتاب به اساس تأویل و آثار آن اختصاص یافته است. مؤلف پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی تأویل و ریشه‌های تاریخی آن که حاوی نکات مفیدی است، تا پایان فصل فقط به ذکر نمونه‌هایی از عالمان شیعی می‌پردازد که در شرح آیات و روایات، به معانی باطنی و تأویل نصوص دینی روی آورده‌اند.

به هر حال در این فصل نیز از نکات کلیدی و چالش‌برانگیز بحث مورد نظر (تأویل) غفلت شده است. در اینجا فقط به نمونه‌ای از این نکات اشاره می‌شود.

یکی از دغدغه‌های عالمان دینی آن است که اگر نتیجه یک تحقیق فلسفی با ظاهر آیات یا روایات همخوانی نداشت، برای رفع این تعارض چه باید کرد؟ آیا باید در رأی فلسفی خود تجدید نظر کنیم یا آنکه دست به تأویل و دگرگون‌نمودن معنای ظاهری آن آیه یا حدیث بکشاییم تا با رأی فلسفی ما تطابق پیدا کند. برای پاسخگویی به این پرسش، ایده‌های متفاوتی وجود دارد که بیان آن در حوصله این مختصر نیست، اما معمولاً اهل فلسفه بر نتیجه تلاش فلسفی خود تأکید می‌ورزند و در نتیجه به تأویل آیات و روایات به ظاهر متعارض با آن می‌پردازند. گذشته از اینکه این نوع تأویل با تلقی اهل معرفت مبنی بر حفظ ظواهر و در عین حال توجه به باطن امور تفاوت دارد، اشکالی درباره حدود کمی تأویل مطرح می‌شود. برای مثال در مسئله «قدمت فیض الهی»، کافی است تعداد محدودی از آیات و احادیث مرتبط را تأویل کنیم تا رأی فلسفی ما در این مسئله با نصوص دینی مطابقت نماید، اما برای تطبیق «معاد جسمانی» صدرا، لازم است، دو ثلث نصوص دینی مرتبط با آن را تأویل و از معانی ظاهری آنها عدول کنیم. حال باید پرسید که حدود «تأویل» به لحاظ کمی در این گونه معضلات چیست؟ و آیا معیاری برای آن می‌توان ارائه کرد؟

طرح این گونه مباحث و یافتن پاسخ برای این چنین سؤالاتی، از چالش‌های موجود بین عقل و نقل می‌کاهد و گرنه سخنان شعاع‌گونه، برخی عبارت‌پردازی‌ها و بیان چند مثال از عملکرد گذشتگان، چه تأثیری می‌تواند در حل این مسائل بغرنج داشته باشد؟! متأسفانه مؤلف محترم صرفاً در صفحه پایانی فصلی که به بحث «تأویل و آثار آن» اختصاص داشته می‌نویسد:

اما مؤلف در عین بی‌توجهی به سؤالات مذکور با طرح پرسش‌های فرعی، بحث را به سمت و سوی خاصی سوق می‌دهد، اما با وجود چالش‌ها و معانی گوناگونی که درباره اصطلاح «فلسفه اسلامی» وجود دارد، در این فصل هیچ توجهی به حل این اختلاف نمی‌شود و مؤلف با کیاست خاصی از کنار این معضل عبور می‌کند. شایسته بود که مؤلف پس از تبیین معنای فلسفه، ضمن توجه دادن خوانندگان به خصوصیات علوم دینی، معانی مطرح‌شده درباره فلسفه اسلامی را نقد و بررسی کند، اما متأسفانه دکتر دینانی تا پایان این فصل تنها تلاش می‌کند تا دین را طرفدار عقل و خردورزی جلوه دهد و بدین طریق فلسفه را با دین پیوند زند. پرواضح است که در این راستا، محل نزاع در بحث «ماهیت فلسفه اسلامی»، فراموش و امر دیگری به طور مجازی، محل نزاع تصور شده است!

۲. تعارض عقل و نقل در فلسفه اسلامی: دکتر دینانی در اواخر فصل اول برای ورود به این مبحث مقدمه چینی نموده و در فصول دوم، یازدهم، دوازدهم و سیزدهم کتاب، این بحث را پی می‌گیرد که البته مفاد دعاوی مؤلف به نوعی بر فصول پایانی کتاب نیز سایه افکنده است، اما با این همه پاسخی برای رفع معضلات عمده این بحث مشاهده نمی‌شود. از دلایل مهم این نقیصه، همان است که در بخش اول اشاره شد. اینکه مؤلف، نقادان فلسفه را نقادان عقل و تفکر تصور نموده یا به بیانی همه دستاوردهای فلسفی را داده‌های عقلانی دانسته است.

دلیل دوم، عدم توجه به اطلاعات عقل و نقل در این مبحث است. می‌دانیم برای عقل، حداقل شش معنا ذکر شده، پس باید مشخص نمود که کدام معنا در مبحث «تعارض عقل و نقل» مورد نظر است. در فصل سیزدهم با عنایت به شرح اصول کافی مآلصدر از او چنین نقل شده است: «در تعریف و حد عقل اختلاف فراوان دیده می‌شود و سخنان اهل اندیشه در این باب به هیچ وجه یکسان و یکنواخت نیست». (ص ۳۲۲)

مؤلف به دنبال نقل سخن فوق، ضمن اشاره‌ای کوتاه به بحث تشکیکی بودن مراتب عقل و وحدت آن می‌نویسد:

صدرا المتألهین علاوه بر اینکه به اختلافها و تفاوت‌های تشکیکی در مورد معانی عقل اشاره کرد، در مورد معانی مختلف و متفاوت آن، به نحو اشتراک لفظی نیز سخن گفته است. معانی مختلف و متفاوتی که عقل به نحو اشتراک لفظی بر آنها اطلاق می‌شود، به شش معنی بالغ می‌گردد. ما در اینجا به علت رعایت اختصار از ذکر معانی مختلف عقل صرف نظر می‌کنیم. (ص ۳۲۳)

نگارنده می‌گوید: آنچه که در اینجا از شرح آن صرف نظر شده، همان

مطالبی بیان نموده که در آنها نیز «مصادره به مطلوب» عیان است. بدین معنا که بیانات ایشان درباره «وجود»، پس از پذیرش «اصالت وجود» قابل قبول می‌نماید، اما درباره مبادی تصدیقی، مؤلف ضمن تصریح بر اختلاف نظر در این باب، می‌نویسد:

برخی معتقدند که این مبحث باید بر مبنای چند مسئله دیگر مطرح شود. آن مسائل به ترتیب عبارتند از:

۱. اعتقاد به واقعیت عینی در جهان خارج از ذهن.
۲. قول به اشتراک معنوی وجود و اینکه هستی به معنی واحد بر همه موجودات اطلاق می‌گردد.
۳. زیادت وجود بر ماهیت و اینکه در هر یک از موجودات عالم امکان، آنچه از وجود فهمیده می‌شود، غیر از آن چیزی است که از ماهیت آنها می‌توان دریافت. (ص ۸۲)

البته نویسندگان در ادامه توضیح می‌دهد که از پرداختن به همه این اصول و مقدمات پرهیز نموده است:

در اینجا از پرداختن به همه آن اصولی که مقدم بر اصالت وجود یا اصالت ماهیت مورد بحث قرار می‌گیرد، خودداری می‌شود، اما یادآوری این نکته لازم است که زیادت وجود بر ماهیت، از جمله موضوعاتی است که در مبحث اصالت وجود یا ماهیت

یک نکته اساسی که نباید از آن غافل بود، این است که خط تعادل میان اهل ظاهر و باطن بسیار ظریف و باریک است و در نتیجه حفظ این تعادل به هیچ وجه آسان نخواهد بود. بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که نزاع و کشمکش میان اهل تأویل و مخالفان آن همواره جریان داشته و امروز نیز می‌توانیم به نحوی این جریان را مشاهده نماییم. (ص ۳۰۵)

نگارنده می‌گوید: ای کاش این نکته اساسی در اوایل یا حداقل در اواسط این فصل مطرح و درباره ابهامات آن قدری تحقیق و نظرات محققان و اصحاب معقول، به ویژه دیدگاه مؤلف محترم، منعکس می‌شد.

۳. اندیشه‌های صدرالمتألهین: تسلط مؤلف بر کتب صدر و تبحر او در شرح مباحث «حکمت متعالیه» سبب شده که هشت فصل این کتاب به شرح تعالیم صدرایی اختصاص یابد؛ گرچه در فصول دیگر هم از اندیشه‌های صدرایی و نقل برخی کلمات او غفلت نشده است! به دیگر سخن گزارش عملکرد صاحب اسفار و تبیین آرای او از حد یک کتاب تاریخ فلسفه - چه رسد به تاریخ فلاسفه - بسی فراتر ارائه شده است. افزون بر اینکه نویسنده می‌بایست با یک مقیاس واحد به همه اندیشمندان توجه می‌کرد، اگر قدری نظم و ترتیب به این مبحث افزوده و از حواشی و تقدس بخشیدن‌های نامأنوس پرهیز می‌نمود، در حجم کمتری کلیات مبانی و ابتکارات صدرالمتألهین قابل ارائه بود.

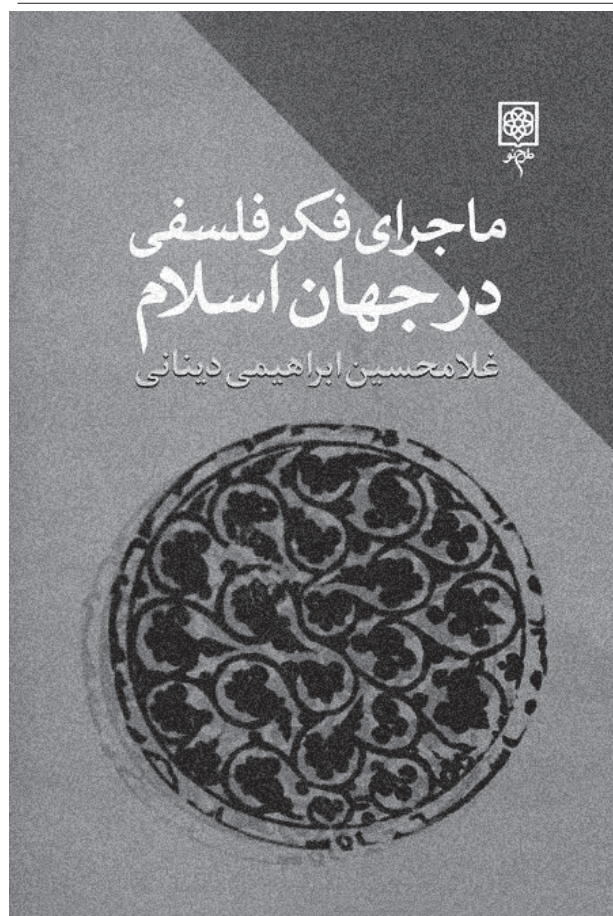
البته دکتر دینانی در تفهیم برخی ظرایف فلسفه صدرایی به خوانندگان موفق بوده، اما با این همه برخی اصول حکمت متعالیه به درستی تنقیح و با نظم فلسفی بیان نشده که از مهم‌ترین این موارد مبحث «اصالت وجود» است.

۱-۳. اصالت وجود: می‌دانیم مهم‌ترین قاعده فلسفی مآلصدر، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است که بدون فهم درست از این قاعده، دستاوردهای صدرایی برای ما غیر منطقی به نظر می‌رسد، اما دو معضل عمده در این مبحث به چشم می‌خورد که شارحان صدر را برای رفع آن هنوز به اتفاق نظر نرسیده‌اند:

۱. مبادی تصویری و تصدیقی اصالت وجود
۲. شواهد یا ادله اصالت وجود

۱-۱-۳. مبادی تصویری یا تصدیقی اصالت وجود: منظور از مبادی تصویری، بیان اتصالات مفاهیم «وجود»، «ماهیت»، «اصالت»، «اعتباری» و... است تا محل نزاع در این بحث به درستی تقریر شود. اما مراد از مبادی تصدیقی، ذکر مقدماتی است که قبل از ورود به بحث «اصالت وجود»، باید مورد توجه قرار گیرد؛ خواه این مقدمات بدیهی باشد، خواه نظری.

مؤلف محترم از میان مبادی تصویری، صرفاً در خصوص مفهوم «وجود»



نقش عمده و اساسی دارد. (ص ۸۳)

نگارنده می‌گوید: یکی از مقدمات مهم که در اینجا مغفول مانده، «بساطت اشیاء خارجی» است، چرا که برخی صدرایین و حتی نقادان ملاصدرا در طریق تبیین این مقدمه، «وحدت عددی» را با «بساطت» خلط نموده‌اند یا آنکه بساطت اشیاء خارجی را بدیهی دانسته و در مقام اثبات آن برنیامده‌اند حال آنکه این مقدمه بدیهی نیست و برخی متفکران، ترکیب مذکور در قاعده فلسفی «کُل ممکن زوج ترکیبی، له ماهیة و وجود» را ترکیب خارجی دانسته‌اند، نه صرف ترکیب ذهنی. اگر این مقدمه ثابت نشود، دیگر نمی‌توان بحث را بین اصالت وجود یا اصالت ماهیت ادامه داد و سخن از اصالت هردو نیز می‌تواند نظریه رقیب مطرح شود. (نمونه‌هایی از این دیدگاه در این نوشتار خواهد آمد).

۱-۲-۳. شواهد اصالت وجود: دکتر دینانی این عنوان را برای فصل هفتم این کتاب برگزیده است. از آنجا که صدراالمتألهین در هیچ کتابی به اندازه المشاعر، درباره تبیین «اصالت وجود» سخن نگفته، دکتر دینانی به تقریر دقیق مشعر سوم این کتاب همت گمارده است، اما قبل از بیان این مطالب می‌نویسد:

صدراالمتألهین که قهرمان مسئله اصالت وجود شناخته می‌شود، برای اثبات اصالت وجود به برهان و استدلال توسل جسته و به وضوح و بدهت آن اکتفا نکرده است. او مشعر سوم از کتاب المشاعر خود را به این بحث اختصاص داده و برای اثبات اصالت وجود به هشت طریق استدلال کرده است. البته او کلمه برهان یا اصطلاح قیاس و استدلال را در اینجا به کار نبرده و سخنان خود را تحت عنوان شواهد سامان داده است. (ص ۱۵۶)

این دعای مؤلف از جهاتی سؤال برانگیز است. اولاً باید پرسید وضوح و بدهت مسئله «اصالت وجود» به چه معناست؟ آیا با وجود بدهت باز هم می‌توان بر آن استدلال نمود؟ چون معمولاً برای اثبات امور غیر بدیهی، به بدیهیات یا تصدیقات نظری از قبل اثبات شده رجوع می‌کنیم، اما برای اثبات یک امر بدیهی، طبعاً باید از بدیهیات واضح‌تر از آن استفاده نمود تا پرده ابهام و تردید از دیدگان منکران بدهت آن مرتفع شود. اگر چنین است، آیا صدرا و پیروان او در اثبات «اصالت وجود»، چنین عمل کرده‌اند؟!

ثانیاً جناب صدرا (حدّ اقل در اینجا) ادعای اقامه برهان و استدلال بر اثبات اصالت وجود ندارد، بلکه از سخنان خود به «شواهد» یاد می‌کند. این تعبیر به لحاظ مقام گردآوری، می‌تواند حکایت از مکاشفات عرفانی و عنایات ربانی نماید و به لحاظ مقام ارائه و داوری، به معنای نشانه‌ها و اماراتی برای آن مکاشفه به سایرین باشد. به لحاظ اخیر،

صاحب مشاعر قصد دارد نشانه‌هایی را برای رفع استبعاد افراد، درباره تحقق عینی «وجود» اظهار دارد و این امر با اثبات عقلانی و اقامه برهان، قدری فاصله دارد؛ همانند فرقی که بین عرفان نظری با براهین فلسفی به اعتبار عقلی بودن آن وجود دارد. عجیب اینکه نه مؤلف محترم و نه بسیاری از صدرایین هیچ توضیحی نمی‌دهند که چرا به راحتی «شواهد» را به «دلایل» ترجمه نموده‌اند.

به نظر می‌رسد مسئله «اصالت وجود یا ماهیت» نه بدیهی است و نه به لحاظ عقلی قابل اثبات است، بلکه به مبادی تصویری و تصدیقی مابستگی دارد که با این رویکرد، چهار قول اصالت هردو، اصالت یکی و اعتباریت دیگری، اعتباریت هردو می‌تواند مطرح باشد و هر یک از این اقوال نیز به چند حالت تقسیم شود. یکی از مؤیدات سخن نگارنده آن است که صدرایین در عین اتفاق نظر بر اصالت وجود، به دلیل اختلاف بر سر مقصود صدرا از مفهوم «اعتباری» که یکی از مبادی تصویری این قاعده فلسفی است، اختلاف فراوان دارند.^۷ جالب اینکه ریشه این تعارضات در کلمات خود مبدع این نظریه است؛ برای مثال از همین شواهد هشتمگانه مطرح شده در المشاعر، سه قرائت از اعتباری بودن ماهیات قابل استنباط می‌باشد!^۸

۴. خرده‌گیران بر حکمت متعالیه: برخی دانشجویان حوزوی و دانشگاهی چنین تصور می‌کنند که با ظهور صدراالمتألهین شیرازی و نشر ابتکارات فلسفی او، دیگر همه اندیشمندان زبان‌گزیده، از طرح مباحث فلسفی مغایر با اندیشه‌های صدرا - چه رسد به تأسیس مکتب فلسفی دیگر - پروا داشته‌اند و فقط برخی متکلمین، فقها و ... که اساساً با مباحث معقول‌آشنایی نداشتند، به نقد حکمت متعالیه روی آورده‌اند.

اما واقع امر کاملاً برخلاف تصور مذکور است؛ زیرا سیر مباحث صدراپی و برخی ادعاهای شخصی ملاصدرا، بسیاری از اندیشمندان شیعی را به تقابل و مواجهه نقادانه با آرای او برانگیخت و حتی برخی بر آن شدند که یک نظام حکمی - عرفانی مستقل برپا کنند. باید اذعان کرد که اگر مکتب فکری صدرا نبود، نظام‌های متعددی با این وسعت و تنوع، ظهور پیدا نمی‌کرد. هادی مکارم در دو مقاله با عنوان «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه» به این موضوع پرداخته است. وی در مقاله اول، افرادی را که به گمان خود، مؤسس مکتب فلسفی مستقلی نبوده و با یکی از گرایش‌های کلامی، مشائی، اشراقی و یا حتی شارح حکمت متعالیه به نقد برخی آرای ملاصدرا دست یازیده‌اند، به ترتیب تاریخی و با ذکر آثار و تالیفاتشان معرفی می‌کند.^۹ اما در مقاله دوم به شرح حال

۷. فیاضی، غلامرضا؛ هستی و چیستی در حکمت صدراپی؛ تحقیق و نگارش از حسینعلی

شیدان‌شید؛ ج اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۴۳۰، ۱۳۸۷.

۸. همان، ص ۸۹، ۱۲۴.

۹. مکارم، هادی؛ خرده‌گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدراالمتألهین (۱)؛ فصلنامه حوزه، شماره ۹۳، مرداد و شهریور ۸۷.

قاضی سعید به اشتراک معنوی وجود بین ممکنات باور دارد، اما در میان واجب و ممکن، وجود را مشترک لفظی می‌داند.

معمولاً صدرا بیان در دفاع از قول صاحب اسفار، بر تمایز بین مفهوم و مصداق تأکید نموده، بحث اشتراک معنوی وجود را تنها ناظر به مفهوم وجود می‌داند، نه مصداق آن. بر این اساس منتقدان صدرا را به خلط میان مفهوم و مصداق متهم می‌نمایند.^{۱۳}

در قبال این سخن پیروان حکمت متعالیه می‌توان گفت: اولاً چگونگی ذهن می‌تواند بدون هیچ‌گونه توجهی به مصادیق خارجی، درباره محمول مشترک آنها حکم براند. ثانیاً بر فرض تحقق این امر، چه فایده‌ای بر آن مترتب خواهد بود؟ مگر فیلسوف به دنبال شناخت عالم خارج نیست؟ اگر چنین است، احکامی نظیر «مفهوم وجود، میان واجب و ممکن مشترک معنوی است» که صرفاً ناظر به عالم مفاهیم بوده، به مصادیق خارجی آنها هیچ ارتباطی ندارد، چه کمکی به فیلسوف در راه دستیابی به هدف او در شناخت عالم خارج می‌کند؟ بنابراین به نظر می‌رسد برخی صدرا بیان مدقق، در نزد خود به تمایز بین مفهوم و مصداق در این بحث باور ندارند، بلکه تنها آن را ابزاری برای مواجهه با منتقدان می‌دانند! از جمله مؤیدات سخن نگارنده، بیان مؤلف ماجرای فکر فلسفی است که ظاهراً به این تمایز باور ندارد یا از این تاکتیک دفاعی غفلت نموده و بر سنخیت بین مصادیق تصریح می‌نماید:

کسانی که با آثار صدرا المتألهین آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که این فیلسوف بزرگ معتقد است مفهوم وجود در همه موارد و مصادیق خود دارای معنی واحد بوده و اختلاف میان آنها تنها از طریق شدت و ضعف یا نقص و کمال و بالاخره آنچه مراتب مختلف «تشکیک» نامیده می‌شود، قابل توجه است؛ زیرا عقل بین هر مرتبه از مراتب وجود با مرتبه دیگر نوعی سنخیت و مناسبت می‌یابد که این مناسبت را بین موجود و معدوم نمی‌تواند ببیند. (ص ۳۳۹)

۱-۲-۴. اصالت وجود یا ماهیت: از دیگر وجوه مخالفت قاضی سعید قمی با ملا صدرا است که قاضی به تبع استاد خود، رجبعلی تبریزی، قائل به «اصالت ماهیت و فرعیت وجود» است. البته در کتاب‌های تاریخ فلسفه (اندک کتبی که از قاضی سعید یادی نموده‌اند) مشهور شده که قاضی، ماهیت را اصیل و وجود را امری اعتباری می‌داند، حال آنکه برخی محققین بر آنند که سعید قمی و سایر شاگردان حکیم رجبعلی تبریزی، به ترکیب انضمامی وجود و ماهیت در عالم خارج باور دارند، به گونه‌ای که ماهیت هر شیء را اصل و وجود را فرع آن شیء می‌دانند.^{۱۴}

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ با ترجمه و شرح علی شیروانی؛ قم: دارالفکر، ص ۷۵، ۱۳۸۷.

۱۴. رازی تهرانی؛ قوام‌الدین محمّد؛ عین الحکمة؛ تصحیح علی اوجی؛ ج اول، تهران: اهل

افرادی می‌پردازد که افزون بر نقد حکمت صدرایی، به تأسیس نظام معرفتی نوینی همت گمارده‌اند.^{۱۵} او در این طریق به چهار شخصیت صاحب مکتب اشاره می‌کند:

۱. سید قطب الدین تبریزی

۲. شیخ احمد احسایی^{۱۶}

۳. شیخ هادی تهرانی

۴. میرزا مهدی اصفهانی

نگارنده می‌گوید: البته در کتاب ماجرای فکر فلسفی، شاهد چنین سیر منظمی در باب ناقدان ملا صدرا نیستیم و صرفاً در چهار فصل از این کتاب به چهار شخصیت متأخر از صدرا، توجه مختصری شده است.

۱-۴. قاضی سعید قمی: فصل چهاردهم را باید از فصول نسبتاً خوب کتاب ماجرای فکر فلسفی دانست. چرا که خوانندگان با مطالعه این فصل، از کلیات تفکر این حکیم عارف آگاه می‌شوند. قاضی سعید از حکمای بزرگ نیمه دوم قرن یازدهم هجری است که از محضر دو استاد بزرگ و در عین حال متفاوت عصر صفوی بهره‌ها گرفته است. یکی حکیم رجبعلی تبریزی که فی الجمله مشائی و دارای نوآوری‌های خاص و از منتقدان سرسخت ملا صدرا بود. دیگر ملا محسن فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملا صدرا. قاضی سعید در نهایت نظام فکری رجبعلی تبریزی را برگزید و برخی اندیشه‌های خاص خود را نیز به آن افزود.

دکتر دینانی افزون بر تبریزی و فیض، ملا عبدالرزاق لاهیجی را نیز از استادان قاضی دانسته که این قول نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا قاضی سعید متولد به سال ۱۰۴۹ ق و فیاض متوفی به سال ۱۰۵۱ ق است؛ یعنی قاضی در وقت وفات فیاض، طفلی دو ساله بوده است!^{۱۷}

مؤلف افزون بر کلیات اندیشه‌های فلسفی، برخی رویکردهای قاضی سعید در شرح احادیث را نیز بیان می‌دارد، اما در مواردی با مبانی صدرایی به نقد اندیشه‌های این حکیم شیعی می‌پردازد که به دو نمونه از آن اشاره می‌رود.

۱-۱-۴. اشتراک معنوی یا لفظی وجود: یکی از دعاوی صدرا المتألهین که مورد انتقاد گروه‌های مختلفی از متفکران شیعه قرار گرفته، تأکید صدرا بر اشتراک معنوی وجود است. منتقدان صدرا بر این باورند که با پذیرش اشتراک معنوی وجود، دیگر بین علت و معلول - خاصه بین واجب و ممکن - از نظر سنخ وجود خارجی فرقی نخواهد بود. البته

۱۰. همان، خرده‌گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدرا المتألهین (۲)؛ فصلنامه حوزه، شماره‌های ۱۰۳ و ۱۰۴، فروردین و اردیبهشت - خرداد و تیر ۸۷.

۱۱. البته به دلیل برخی توهمات و مشهورات غیر مستند درباره شخصیت شیخ احمد احسایی، مطالب مربوط به ایشان به هنگام چاپ مقاله حذف شده است! این ادعا از اولین پی‌نوشت نویسنده محترم این مقاله به روشنی قابل استنباط است.

۱۲. قمی، قاضی سعید؛ کلید بهشت؛ تصحیح و مقدمه از سید محمد مشکات؛ ج اول، تهران: الزهراء، ص ۸، ۱۳۶۲.

مدعای «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» یا بالعکس است. با این وصف قاضی سعید که هیچ یک از این مقدمات را قبول ندارد، چرا باید در نقد شواهد صدرا که در برخی از آنها مصادره به مطلوب مشهود است، اطاله کلام نماید؟ مضاف بر اینکه در کلید بهشت، بنای او بر اختصارگویی بوده است.

از این گذشته، درست است که صدرا در هیچ کتابی به اندازه المشاعر به تبیین شواهد اصالت وجود نپرداخته، اما در عین حال کتب دیگر صدرا هم در بردارنده بخشی از این شواهد است. بر این اساس آیا می توان گفت که سعید قمی با وجود شاگردی در نزد مرحوم فیض، هیچ یک از این آثار را مطالعه نکرده و از این شواهد هیچ اطلاعی نداشته است؟!

۲-۴. شیخ احمد احسایی: این شخصیت از مهم ترین منتقدان صدرا در قرن سیزدهم ق به شمار می رود که البته می توان مکتب حکیم رجبعلی تبریزی با شاگردانی همچون قاضی سعید و مکتب سید قطب الدین نیریزی با شاگردانی نظیر راز شیرازی را پیشینه او در این طریق دانست، اما معلوم نیست که چرا دینانی در شرح تطورات فکر فلسفی، به «ذهبیه» و شخصیت تأثیرگذار نیریزی، به ویژه نقدهای علمی او بر صدرا اشاره ای نکرده است.^{۱۵} به هر حال مؤلف ماجرای فکر فلسفی پس از بحث درباره سعید قمی بی درنگ به سراغ شیخ احسایی می رود.

دینانی در ابتدای این فصل نحوه مواجهه احسایی با صدرا را به نوع نقادی فخر رازی بر این سینا تشبیه می کند. جالب اینکه در توضیحات مؤلف بیشتر بر تفاوت های بین احسایی و فخر رازی تکیه شده و فقط یک نکته درباره شباهت این دو مطرح شده است. می دانیم کتاب الإشارات و التنبیهات بیانگر آخرین دستاوردهای علمی شیخ رئیس در منطق، طبیعیات، فلسفه و حتی عرفان است، اما فخر رازی در مجموعه ای با عنوان شرح الإشارات و التنبیهات به نقد مبسوط این اثر پرداخته است. به دیگر سخن نام کتاب با عملکرد مؤلف همخوانی ندارد و همین نکته سبب تشبیه احسایی به فخر شده است:

آنچه امام رازی در زمان خود انجام داد و به جای شرح کتاب ابن سینا به جرح فلسفه او پرداخت، قرن ها بعد از رازی سرمشق قرار گرفت و شیخ احمد احسایی تحت عنوان شرح یکی از آثار صدر المتألهین به جرح آن مبادرت ورزید... شیخ احمد بدان گونه که خود ادعا می کند بنا به خواهش و درخواست آخوند ملا مشهد شبستری شرحی بر رسالة العرشیه صدر المتألهین نوشته و آن را در سال ۱۲۳۶ در شهر کرمانشاه به پایان رسانده است. (ص ۳۶۱)

۱۵. همان، خرده گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدر المتألهین (۲)؛ فصلنامه حوزه، شماره های ۱۰۳ و ۱۰۴، فروردین و اردیبهشت، خرداد و تیر ۸۷.

قاضی سعید در کتاب موجز کلید بهشت که در آن به اختصار درباره مبانی حکمی خود سخن رانده، در ذیل عنوان «فی التنبیه علی الماهیه و الوجود و اتهمنا بدیهیتان»، پس از اشاره به بدیهی بودن این دو مفهوم، محل نزاع را بر محور تقدم و تأخر یا اصلیت و فرعییت این دو مفهوم بنا می کند. استدلال او مبنی بر «اصلیت ماهیت و فرعییت وجود»، عیناً در کتاب ماجرای فکر فلسفی نقل شده که در اینجا فقط به ذکر نتیجه آن بسنده می شود:

بدان که بنا بر اصلیت ماهیت و فرعییت وجود است که در جمیع قضایا و اقوال خواه صادق و خواه غیر صادق، ماهیت، موضوع و وجود، محمول واقع شده و می شود. پس از این تقریر معلوم شد که مفهوم موجود اعم از سایر مفاهیم است و اصل در این مفهوم ماهیت است نه وجود. (ص ۳۴۷)

دکتر دینانی در نقد استدلال مذکور می نویسد:

ادله و براهین قاضی سعید برای اثبات اصالت ماهیت بسیار سست و بی رمق است و هرگز نمی تواند در مقابل ادله محکم و متین اصالت وجود مقاومت نماید. او برای اثبات اصالت ماهیت، روی استعمال عرفی الفاظ و کلمات تکیه کرده و محمول واقع شدن وجود را در باب قضایا، دلیل تأخرو اعتباری بودن آن دانسته است. (ص ۳۴۸)

مؤلف در ادامه قاضی سعید را به عدم قرائت آثار ملا صدرا به ویژه کتاب المشاعر متهم می کند:

به نظر می رسد که قاضی سعید با اینکه به زمان صدر المتألهین نزدیک بوده و با شاگردان او تماس داشته، از قرائت آثار این فیلسوف بزرگ به خصوص کتاب المشاعر وی بی نصیب بوده است. دلیل این ادعا این است که قاضی سعید با اینکه در این مسئله مهم و اساسی با صدر المتألهین مخالفت می کند، به هیچ یک از براهین او در این باب توجه نکرده و سخنی نیز از آنها به میان نیاورده است. (ص ۳۴۸)

نگارنده در مقام دفاع از مرحوم قاضی می گوید: مؤلف با آنکه عین استدلال قاضی را بیان نموده، پی به دیدگاه او درباره وجود و ماهیت نبرده است. (فرعییت وجود، نه اعتباریت آن، مگر آنکه اعتباری را به معنای فرعییت به کار ببریم) نیز چنان که در گذشته بیان شد، پذیرش «اشتراک معنوی وجود» و «بساطت شیء خارجی»، از مقدمات طرح

قلم، ص ۲۰، ۱۳۷۴. مصحح محترم در مقدمه خود بر این اثر، به پنج فرق عمده بین مکتب رجبعلی تبریزی و حکمت متعالیه اشاره کرده است. البته اخیراً این اثر به همراه دو کتاب دیگر از قوام الدین رازی به چاپ رسیده است: مجموعه مصنفات قوام الدین محمد رازی تهرانی، تصحیح علی اوجبی، ج ۱، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.

آری، به صرف همین شباهت که به لحاظ علمی هیچ اهمیتی ندارد، فصل پانزدهم این کتاب چنین نامگذاری شده است: «شیخ احمد احساسی در نقش امام فخررازی!»

ناگفته نماند که احساسی قبل از نقد العرشیه، کتاب المشاعر صدرالمتألهین را نیز نقد جدی کرده و نام آن را هم شرح المشاعر نهاد است که البته به لحاظ علمی نیز باید این ترتیب لحاظ می‌شد؛ چون صدرا در المشاعر اصول کلی حکمت متعالیه را طرح و تبیین نموده و در العرشیه با استناد به آن قواعد، دربارهٔ مباحث مهمی نظیر «نفس و معاد» به تحقیق پرداخته است. ظاهراً دکتر دینانی از شرح المشاعر احساسی بی‌اطلاع بوده که هیچ اشاره‌ای به این کتاب نمی‌کند.

به باور نگارنده شیخ احساسی در طریق نقد صدرا با اسلوب علمی حرکت نموده است؛ بدین معنا که ابتدا در شرح المشاعر قواعد مهم صدرا بی: تعریف وجود، وجود ذهنی، بساطت اشیاء خارجی، اصالت وجود، ملاک تشخیص در موجودات، اشتراک معنوی وجود و... را واکاوی کرده و سپس در تألیف جداگانه‌ای به نقد العرشیه و مباحث نفس‌شناسی و معاد صدرا روی آورده است. اگرچه احساسی در چند موضع از شرح العرشیه نیز به برخی نکات کلیدی تفاوت مبانی خود با مبانی صدرا اشاره کرده، اما در عین حال اگر کتاب اول (شرح المشاعر)، مورد نظر جناب دکتر قرار می‌گرفت، شاید قدری منصفانه‌تر دربارهٔ آرای این حکیم شیعی قضاوت می‌نمود و او را این قدر تهی دست به تصویر نمی‌کشید:

صاحب روضات الجنات، احساسی را در زمره حکمای متأله و فلاسفه عصر ذکر کرده و معتقد است که او از جهت فهم و معرفت و حسن سلیقه در عصر خود بی‌بدیل بوده است. صاحب روضات به آثار و تألیفات متعدد احساسی اشاره کرده، ولی در میان این کتب آنچه به فلسفه و حکمت مربوط می‌گردد، بسیار سست و بی‌اساس است و نشان می‌دهد که شیخ با این رشته از معرفت‌آشنایی چندانی ندارد. آنچه موجب شگفتی می‌شود، این است که شیخ احمد احساسی چگونه به خود اجازه داده است در مورد مسائل فلسفی و حکمی که بضاعت او در این باب مزجات است با شخصی مانند صدرالمتألهین شیرازی پنجه در افکند و اندیشه‌های بلند و متعالی او را مورد انتقاد قرار دهد؟ (ص ۳۶۳)

۱- ۲- ۴. شرح به جای نقد: دکتر دینانی چه در مورد فخررازی و چه دربارهٔ شیخ احساسی به این سؤال مقدر که «چرا ایشان کتب نقدگونه خود را شرح نامیده‌اند؟»، پاسخ نداده است. در این باب چند احتمال به ذهن می‌رسد که البته سخن نگارنده ناظر به عملکرد احساسی است، نه فخررازی، اما شاید احتمالات اول و سوم دربارهٔ فخررازی هم

صادق باشد.

احتمال اول: در زمان شیخ افرادی از اهل معقول بودند که نسبت به صدرا تعصب زیادی از خود نشان می‌دادند و به سختی از «حکمت متعالیه» دفاع می‌نمودند. چنانچه اکنون نیز چنین افرادی وجود دارند، اما اگر ایشان از ابتدا می‌دانستند که این کتاب‌ها بیش‌تر به نقد اندیشه‌های صدرا بی معطوف است، از مطالعه این کتب و دیگر رسائل شیخ دوری می‌جستند.

احتمال دوم: جناب شیخ با به کارگیری کلمه «شرح» به جای «نقد»، می‌خواهد بگوید که قصد اظهار دشمنی و عناد یا استهزاء صدرالمتألهین را ندارد، بلکه در قالب دوست، برادر دینی و بانیت اصلاح در این وادی قدم گزارد است. یکی از شواهد این ادعا سخن شیخ در اواخر شرح المشاعر است:

واعلم أنه ليس بيني وبينه نبوة حتى أتى أتبع كلماته بالزد لها، و لكن هو يتكلم على مذاق اهل التصوف والحكماء وأنا أتكلم على مذاق ساداتي أئمة الهدى عليهم صلوات الله رب الأرض والسماء.^{۱۶}

احتمال سوم: احساسی افکار ابداعی صدرا همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و... را به کلی مردود نمی‌داند، بلکه در هر مورد تفسیری خاص از هر یک از این عناوین ارائه داده و در بیشتر موارد بر سر حفظ مراتب با ملا صدرا مخالفت نموده است. او در این دو کتاب و در ذیل هر فقره از سخنان صدرا، ابتدا ظاهر کلام او را شرح داده، مقصود مصنف را به خوبی بیان می‌کند و سپس در صورت تعارض مقصود او با مبانی حکمی خود، به نقد آن می‌پردازد. از مؤیدات این احتمال، سخن هانری کربن در مقدمه زیبای او بر کتاب شرح المشاعر احساسی است:

این تفاسیر به هیچ وجه جنبه ردیه غلیظ‌آلود ندارد و نمی‌شود گفت که شیخ احمد به ارزش کار ملا صدرا واقف نیست. حتی گاهی با او موافق نیز به نظر می‌رسد. بیشتر باید از نوعی کار در جهت رفع کمبودها و همچنین اصلاح و ارتقاء تفکر شیعی صحبت کرد تا از چیز دیگر. چه، به نظر شیخ اشتغالات ذهنی و پیش فرض‌های ملا صدرا موجب پیدایش نواقصی در بیان مطالب بوده است.^{۱۷}

۲- ۲- ۴. انگیزه احساسی از نقد صدرا: ملا صدرا را شیرازی در مقدمه

۱۶. احساسی، شیخ احمد؛ شرح المشاعر؛ مقدمه و تحقیق از ناصر البوعلی؛ ج ۱، ص ۲، بیروت: مؤسسه البلاغ، ص ۵۵۲، ۲۰۰۷ م.

۱۷. کربن، هانری؛ مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی؛ ترجمه و پیشگفتار از کریم مجتهدی؛ ج اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۱۳۸۱، ۷۰.

فی الآفاق و فی أنفسهم حتّی یبتین لهم أّنه الحق».^{۱۸}

و پس از چند سطر روش خود را نیز این گونه تبیین می نماید:

وهی لیست من المجادلات الکلامیة، ولامن التقلیدات العامیة، ولامن الفلسفة البحتیة المذمومة، ولامن التخیلات الصوفیة، بل هی من النتائج التّفکّر فی آیات الله، و التّفکّر فی ملکوت سماواته وأرضه...^{۱۹}

حال باید پرسید کدام فیلسوف متقدم بر صدرا درباره آراء و روش خود این گونه حکم رانده است؟

۳- ۲- ۴. ضعیف ترین فصل کتاب: مؤلف تاریخ فلسفه یا فلاسفه در صورتی در کار خود موفق خوانده می شود که در مقام معرفی و شرح آراء هر یک از متفکران، تا حد امکان فارغ از تمایلات و تعصبات فکری خود، با او همدلی کند و در این طریق مرضی، ابتدا چارچوب تفکرات آن فیلسوف و نوع اندیشه او را شناخته و سپس با نظم و ترتیب خاصی - خواه به تفصیل و خواه به نحو موجز- فهم خود را به مخاطبان منتقل کند.

اما از آنجا که دینانی در این فصل - گذشته از انتخاب عنوان نامناسب - قدری خصمانه و با پیش داوری وارد بحث شده، هم از پیشینه و هم از فهم اصطلاحات احساسی محروم مانده است؛ در نتیجه تصویر درستی از جایگاه شیخ در سیر تفکر فلسفی و اندیشه های او به خواننده منتقل نمی کند. افزون بر آنکه توقع خواننده کتابی در حوزه تاریخ فلسفه آن است که پس از مطالعه آن، از ساختار کلی تفکرات اندیشمندان مورد بحث و آثار قلمی ایشان مطلع شود. البته برخی همچون مصنف کتاب سیر تاریخی نقد مآصدرا^{۲۰} بعضی از فقرات این فصل را مورد نقد و ارزیابی قرار داده اند، اما به دلیل نوشته های دکتر دینانی، نقد دقیق مطالب این فصل، مجال وسیع تری می طلبد.

گفتنی است که شیخ احساسی در رساله ای با عنوان «فوائد»، قواعد حکمی - عرفانی خود را در قالب دوازده فایده بیان نموده و بعدها به درخواست برخی فضلاء به شرح این رساله همّت گمارده است، بنابراین توجه به کتاب شرح الفوائد^{۲۱} می تواند مؤلف محترم و همفکران ایشان را برای آشنایی با اصطلاحات خاص احساسی کمک کند.^{۲۲}

۱۸. ملا صدرا؛ المشاعر؛ به اهتمام هانری کرین؛ ج ۲، تهران: طهوری، ص ۱۳۶۳، ۳.

۱۹. همان.

۲۰. ذکاوتی فراکزلو، علیرضا؛ سیر تاریخی نقد مآصدرا؛ ج اول، تهران: هستی نما، ص ۱۸۹، ۲۰۶.

۱۳۸۶.

۲۱. احساسی، شیخ احمد؛ جوامع الکلم؛ ج ۱، بصره: مطبعة الغدیر، ۱۴۳۰ق. (این کتاب روی سایت های تخصصی احقاقی و کتاب الأرزار موجود و قابل دانلود است).

۲۲. چنانچه در ابتدای این نوشتار بیان شد، مؤلف محترم پس از بحث درباره شیخ احساسی، فصل شانزدهم را به معرفی مهم ترین شاگرد شیخ، سید کاظم حسینی رشتی اختصاص داده که به دلیل طولانی شدن این نوشتار از نقد و بررسی این فصل صرف نظر شد. همین قدر عرض می شود که روح حاکم بر مطالب این فصل همانند فصل پانزدهم کتاب است.

اکثر قریب به اتفاق کتاب های خود، با تعریف و تمجیدهای آشکار، سخنان خود را برگرفته از تعالیم و حیانی می داند که این ادعا مورد انتقاد احساسی در آیات و روایات قرار گرفته است. دینانی در این باره می نویسد:

او [احساسی] می گوید: سخنان فلاسفه و اهل بحث با قواعد دین سازگار نیست، ولی آنچه صدرالمتألهین در آثار خود آورده از سخنان فلاسفه و اهل بحث به مراتب زشت تر و قبیح تر است؛ زیرا صدرالمتألهین ادعا می کند که آنچه او می گوید همان چیزی است که پیغمبر (ص) و اهل بیت طاهرین (ع) نیز آن را بیان کرده اند. (ص ۳۶۲)

مؤلف در ادامه توضیح می دهد که فلاسفه گذشته همچون فارابی، ابن سینا و سهروردی نیز در جمع بین عقل و نقل کوشیده و آرای خود را خلاف دین مقدس اسلام ندانسته اند. بنابراین سخن صدرالمتألهین در این باب زشت تر و قبیح تر از سخن سایر فلاسفه نیست.

نگارنده می گوید: دو دلیل در دفاع از سخن احساسی به ذهن می رسد که

همان گونه که در ابتدای این نوشتار

بیان شد، درباره متفکران متأخر

از صدرالمتألهین، به ویژه ناقدان

حکمت متعالیه ضعف عمده ای در

معدود کتبی که در این باره نگارش

یافته دیده می شود. از دلایل مهم

این امر در دسترس نبودن آثار این

بزرگان و بی برنامه گی، کم حوصلگی و

یکسو نگری پژوهشگران در ورود به

این عرصه است.

اما دلیل دوم که مؤلف آن را نادیده

گرفته است، آن است که فلاسفه

پیشین با وجود تلاش برای تطبیق عقل و نقل، هیچ گاه ادعا نداشتند

که همه دعاوی آنها مطابق با نقل است و اساساً هیچ یک به گستردگی

صدرا در مباحث اعتقادی وارد بحث نشده اند. به علاوه آنان تمایز

روش دست یابی خود به مطالب علمی را با روش عالمان دینی انکار

نمی کردند؛ اما ملا صدرا نه تنها به نحو فراگیر ادعای منطبق بودن آرای

خود با نصوص دینی را دارد، بلکه اساساً روش خود را نیز از روش های

متکلمین، فلاسفه و متصوفه منزه می پندارد. او در مقدمه المشاعر

درباره محتوای این کتاب می گوید:

وهذه هی الحکمة الممنون بها علی أهلها، والمضمون بها

عن غیر أهلها، وهی بعینها العلم بالله من جهة ذاته المشار الیه

بقوله: «أولم یکف برّیک أّنه علی کلّ شئی شهید» و العلم به من

جهة العلم بالآفاق و الأنفس المشار الیه بقوله: «سنریهم آیتنا

شود. نمونه‌ای از این ادعا، تلقی خاص میرزا از عقل در آیات و روایات است که به دنبال آن اصطلاح «عقل شرعی» را وضع کرده و آن را متمایز از «عقل فلسفی» قلمداد می‌کند.

چنانچه در مبحث تعارض عقل و نقل بیان شد، منظور از «عقل» در لسان شرع با آنچه فلاسفه از این واژه اراده می‌کنند، متفاوت است. عصاره سخن اینکه در فلسفه و کلام، عاقل در قبال سفیه به کار می‌رود، نه در برابر جاهل؛ حال آنکه در فرمایشات معصومین (علیهم السلام)، عقل در مقابل جهل و عاقل در مقابل جاهل استعمال می‌شود؛ پس عنوان اولین باب برخی کتب حدیث همچون کافی عبارت است از: «کتاب العقل والجهل».

میرزای اصفهانی بر پایه این‌گونه نصوص معتقد است که مراد از «عقل» که در احادیث از آن به حجت باطنی الهی یاد شده، همان علم و نور است، اما از آن حیث که دلالت بر حسن و قبح می‌نماید، از آن به عقل نیز تعبیر شده است. با پذیرش این اصطلاح، دیگر عقل مورد نظر کتاب و سنت با مراتب چهارگانه عقل در نظر فیلسوفان، حقیقت انسان و مراتب نفس، تفاوت ماهوی می‌یابد:

إنَّ حَقِيقَةَ الْعَقْلِ الذِّيْ بِه تَدْرِكُ الْمَعْقُولَاتِ وَ حَقِيقَةَ عِلْمِ الذِّيْ بِه تَدْرِكُ الْمَعْلُومَاتِ وَ بِه يَحْتَجِجُ الْكِتَابُ وَ السَّنَّةُ أَجْنِبِي عَنِ ذَلِكِ كُلِّهِ وَ عَنِ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ الْمَعْتَبَرِ عَنْهَا بِلَفْظِ «أَنَا» وَ عَنِ الْمَرَاتِبِ الْمَذْكُورَةِ لَهَا، بَلْ هُوَ النُّورُ الْمُتَعَالَى عَنِ ذَلِكِ كُلِّهِ. ۳۳

دکتر دینانی به برخی عبارات میرزا درباره «عقل» اشاره نموده، اما به دلیل عدم توجه به اصطلاح و مراد خاص وی، خلط بین عقل نظری و عقل عملی را از سخنان میرزا نتیجه گرفته است. البته از ارجاعات مؤلف چنین برمی‌آید که به سه کتاب مهم میرزا (ابواب الهدی، مصباح الهدی و غایة المنی) که حاوی مباحث معرفت‌شناسی اوست، دسترسی داشتم، اما از آنجا که با پیش‌فرض‌های منطقی و فلسفی خود به این مطالب نگرسته، دعای این عالم شیعی را سخنانی موهوم، نامحصل و در مواردی متناقض تصور کرده است.

۱- ۳- ۴. تفکیک نقد از نظر: میرزای اصفهانی و پیروانش تا آنجا که توانسته‌اند بر آرای فلاسفه و عرفا نقد و جرح وارد کرده و آنها را نزد متدینین - خاصه عوام - مخربین شریعت و قطاع الطریق پیروان اهل بیت (علیهم السلام) جلوه داده‌اند، اما نکته اینجاست که در مقام بیان اصول عقائد یا مباحث وجودشناسی، تلفیقی از آرای مشائیان و متکلمان همراه با تأثیرپذیری از برخی منتقدین صدر - خاصه اشخاصی همچون قاضی سعید و شیخ احسائی - را به منصفه ظهور گزارده‌اند. به دیگر سخن

۳۳. مروری، میرزا حسنعلی؛ تنبیهات حول المبدأ والمعاد؛ ج ۲، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۱۸، ۱۴۱۸ ق.

۳- ۴. میرزا مهدی اصفهانی: آخرین فصل این کتاب که نسبت به سایر فصول دارای نظم و اتقان بیشتری است، با عنوان «مکتب تفکیک» تا حدودی به شرح آراء میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان او می‌پردازد. مؤلف که این عنوان را از یکی از تألیفات محمدرضا حکیمی اقتباس کرده، با نقل عباراتی بر دو نکته اساسی از این کتاب تأکید کند: یکی اینکه مکتب تفکیک مساوی با اسلام است. دیگر اینکه توده خلق و عوام مردم بر اساس مکتب تفکیک می‌اندیشند.

دینانی در ادامه توضیح می‌دهد که ادعای اول، خاص اصحاب مکتب تفکیک نیست، بلکه این ادعا در میان همه ارباب مکاتب و متصدیان جریان‌های فکری وجود دارد و نزاع فرقه‌ها و جنگ هفتاد و دو ملت نیز از همین جا ناشی می‌شود. اما دلیل حکیمی بر این ادعا چیست؟ استنباط جناب دکتر آن است که نکته دوم، دلیل نکته اول است:

مسئله‌ای که در کتاب مکتب تفکیک مطرح شده و در نظر مؤلف و سایر اهل تفکیک یک مسئله اساسی شناخته می‌شود، این است که توده خلق و عوام مردم بر اساس مکتب تفکیک می‌اندیشند. اکنون اگر به این مقدمه نیز توجه داشته باشیم که درک توده و عوام متدین مردم یک درک فطری و اسلامی است، به این نتیجه می‌رسیم که مکتب تفکیک، مساوی با اسلام است. این استدلال اگرچه به این شکل و صورت، ممکن است در کتب اهل تفکیک دیده نشود، ولی با خلاصه و عصاره آنچه آنها ادعا می‌کنند، منطبق و هماهنگ است. زیرا طرفداران مکتب تفکیک، متون اسلامی را چه در اصول دین و چه در فروع آن، بر اساس جمود بر ظواهر تفسیر کرده و به حجیت ظواهر نیز به طور مطلق سخت باور دارند. (ص ۴۱۶)

به نظر می‌رسد که پذیرش استنباط دینانی در این باب، قدری با تکلف همراه است. آنچه نگارنده تا به حال از مطالعه اقوال این طائفه به دست آورده - چه کتبی که از میرزا به چاپ رسیده و چه کتب شاگردان، شارحین و نو تفکیکیان دو دهه اخیر - آن است که برای فهم بهتر اندیشه‌های این نحله‌ی فکری و تشخیص صحت و سقم اقوال ایشان، باید از دو حیث مطالب آنان را تفکیک نمود.

۱- ۳- ۴. دو تفکیک در مکتب تفکیک: به باور نگارنده اگر در بررسی دیدگاه‌های اصحاب تفکیک به دو قسم تمایز ذیل توجه کنیم، توفیق بیشتری در فهم و نقد آرا ایشان خواهیم یافت.

۱- ۳- ۴. تفکیک معرفت‌شناسی از وجودشناسی: با تکیه بر این تمایز، فهم مرادات میرزا و انصاف در نقد و ارزیابی آرای او بستر صحیحی می‌یابد. ممکن است در نظر برخی دستاوردهای وجودشناسی این مکتب ترکیبی از سخنان مشائیان و متکلمان به شمار آید، اما مباحث معرفت‌شناسی او - حداقل به لحاظ درون دینی - حائز اهمیت تلقی

بیشتر انتقادات آنان ناظر به تعالیم ابن عربی و ملاصدرای شیرازی است که از پیروان اولی به عرفا یا صوفیه و از تابعین دومی به فلاسفه یا حکما یاد می‌کنند. چنانچه دینانی نیز در انتهای این فصل ما را به این نکته مهم توجه می‌دهد. به هر حال در مقام ارزیابی دستاوردهای این مکتب، توجه به این نکته ضروری است که درباره هر مسئله خاص، پس از نقد آرای فلاسفه و عرفا، چه جایگزینی ارائه می‌شود؟

اما نکته پایانی نگارنده درباره مکتب تفکیک، آن است که پیروان این مکتب در تبیین اندیشه‌های میرزا کوتاهی نموده و از ترجمه، شرح و حتی چاپ برخی آثار او غافل مانده‌اند. فقط چند کتاب او در سال‌های اخیر چاپ شده که مطالعه آنها نیز خواننده را به همه ابعاد تفکر این شخصیت آشنا نمی‌سازد. از میان مکتوبات شاگردان بی‌واسطه مؤسس این مکتب نیز، ظاهراً بهترین اثر - فارغ از صحت و سقم محتوای مطالب -، تقریرات دروس آن جناب در مشهد مقدس است که به قلم توانای شیخ محمود حلبی که قبل از آشنایی با این مکتب، در حد تدریس شرح منظومه از اطلاعات فلسفی برخوردار بوده، سامان یافته و به تأیید خود میرزا هم رسیده است.^{۲۴} به باور نگارنده ترجمه و شرح این اثر و حتی صرف چاپ آن، سهولت فراوانی در فهم مکتب تفکیک و جهت‌گیری صحیحی در نقد و داوری این اندیشه فراهم می‌سازد.

نتیجه: همان‌گونه که در ابتدای این نوشتار بیان شد، درباره متفکران متأخر از صدرالمتألهین، به ویژه ناقدان حکمت متعالیه ضعف عمده‌ای در معدود کتبی که در این باره نگارش یافته دیده می‌شود. از دلایل مهم این امر در دسترس نبودن آثار این بزرگان و بی‌برنامگی، کم‌حوصلگی و یکسونگری پژوهشگران در ورود به این عرصه است. از این میان، مجلد سوم ماجرای فکر فلسفی بیش از هر چیز از معضل یکسونگری رنج می‌برد. ظاهراً دکتر دینانی همه مخالفان فلسفه را مخالف خردورزی می‌داند و مراد او از فلسفه نیز، اندیشه‌های ملاصدرا است. به دیگر سخن، مؤلف محترم هیچ یک از مکاتب فکری متأخر از صدر را به رسمیت نمی‌شناسد. به باور ایشان اصحاب این مکاتب یا آثار ملاصدرا را مطالعه نکرده‌اند یا در صورت مطالعه، مقاصد او را در نیافته‌اند!

البته کمیت مباحث و ترتیب چینش مطالب و سبک و سیاق خاص آن، نشانگر آن است که این کتاب از مجموع یادداشت‌هایی درباره اندیشه‌های صاحب اسفار پدید آمده و در عین حال، چند فصل آن نیز به متفکران متأخر از او اختصاص یافته است.^{۲۵}

۲۴. اصفهانی، میرزا مهدی؛ تقریرات به قلم شیخ محمود تولایی (حلبی)؛ مشهد: مرکز آستان قدس رضوی.

۲۵. دکاوتی فراکزلو، علیرضا؛ سیر تاریخی نقد ملاصدرا؛ ج اول، تهران: هستی نما، ۱۳۸۶.