

حکمت صدرایی ماهیت و مختصات

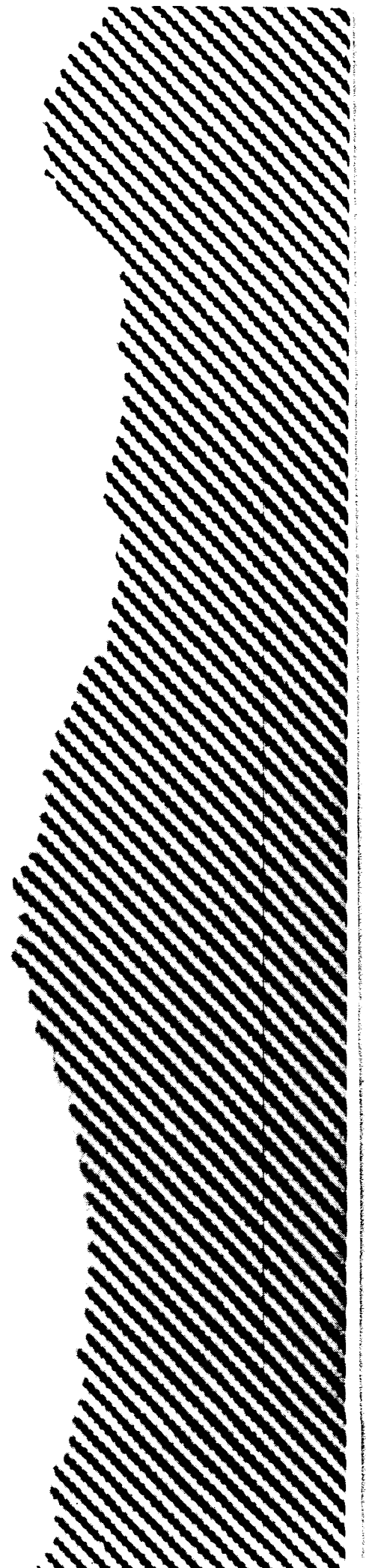
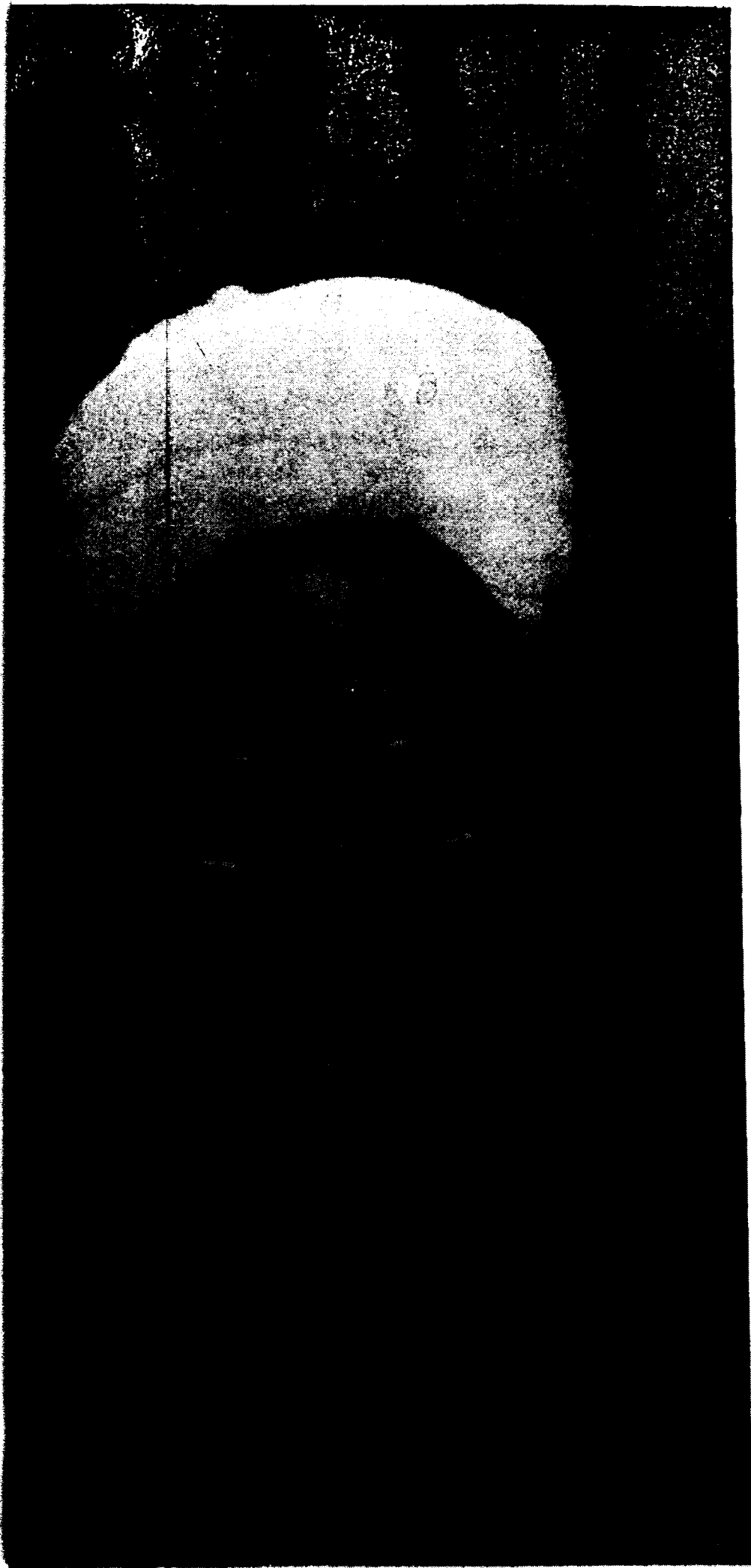
مصاحبه‌ای با

استاد آية الله جوادی آملی

□ اشاره:

استاد علامه آیت‌الله عبدالله جوادی آملی - حفظه‌الله - برجسته‌ترین مدرّس و مفسّر فلسفه‌ی صدرایی در روزگار ما هستند، تألیفات و شاگردان استاد به مثابه آثار تدوینی و تکوینی ایشان در حوزه‌های فلسفه، عرفان و تفسیر، شریعه‌های فرات زلال وجود معظم‌له‌اند که جان تشنگان معارف عقلی، شهودی و وحیانی را سیراب و در بسیط کویر زمانه مرغزاران و بساطین بارور می‌پروراند، محضر درس استاد کانون حضور فضیلتی فهم و دانش‌پژوهان مستعد و بالنده‌ای است که شور و نشاط علمی آنان آینده‌ی شکوفا و شکوهمند حوزه‌های علمیه‌ی شیعی را نوید می‌دهد. منظومه‌ی آثار حکمی، عرفانی و تفسیری معظم‌له جایگاه نمایانی را در کهکشان معارف اسلامی احراز خواهد کرد. مجموعه‌ی «رحیق مختم» که افزون بر سی جلد خواهد شد و در دست تدوین و نشر است مبسوط‌ترین و کامل‌ترین شرح حکمت متعالیه بشمار است، همچنین شرح تهمید القواعد استاد گسترده‌ترین مجموعه‌ی عرفان نظری خواهد شد، چنانکه سلسله‌ی تفسیر موضوعی که هشت جلد آن انتشار یافته و نیز تفسیر ترتیبی که در حال آماده‌سازی برای طبع است - و نوید انتشار جلد نخست آن را هم امروز شنیدیم ولله الشکر - المیزان دیگری است. البته در ظرف عصری خود و ان‌شاءالله پس از المیزان استادش معارف قرآنی را گامی فرایش خواهد راند. ما برای استاد از بارگاه احدیت سلامت و طول عمر توأم با کامیابی مسئلت می‌کنیم. برای تبیین مسائل و مباحث حکمت صدرایی و به قصد هر چه غنی‌تر ساختن این شماره قبسات که به صورت ویژه به حکمت صدرایی پرداخته است به محضر معظم‌له مشرف شدیم و پرسشهایی را طرح و نظرات استاد را جویا شدیم. ایشان بزرگوارانه ما را پذیرفتند و همان‌گونه که در شأنشان است عالمانه به پرسشها پاسخ فرمودند.

دانشوران ارجمند جناب حجت‌الاسلام علی‌اکبر رشاد



فلسفه‌ی مسلماناناش می‌نامند، و برخی دیگر آن را یونانی تبار دانسته از آموزه‌های اسلامی - یا دینی - جدا می‌انگارند یا حتی مبانی و محاصیل آن را با تعالیم محض و حیوانی ناسازگار می‌پندارند، نظر مستطاب‌عالی در این باب چیست؟ مسلمین در معرفت عقلانی و شهودی دارد از یونان و اسکندریه و مصر و ایران چه کردند که کاربرد پسوند «اسلامی» در عنوان فلسفه‌های رائج در جهان اسلام طی افزون بر یک هزار سال را مجاز یا ملزم می‌سازد؟

آیت‌الله جوادی آملی: بسم الله الرحمن الرحیم وقتی فلسفه را می‌توان اسلامی دانست که اولاً معنی فلسفه روشن شود و ثانیاً اینکه ماهیت و محتوای مکتب اسلام روش شود.

فلسفه یعنی جهان‌بینی، یعنی اینکه چه هست و چه نیست. فلسفه از «بود و نبوده» خبر می‌دهد. در قبال «بود و



ریس و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی و مدیر مسئول قیسات، جناب حجت‌الاسلام احمد واعظی معاون پژوهشی حوزه‌ی علمیه‌ی قم و عضو هیئت علمی مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، جناب آقای دکتر عبدالله نصری عضو هیئت علمی دانشگاه علامه‌ی طباطبایی و از نویسندگان قیسات، در این گفت و گو قیسات را یاری کردند. بدین وسیله از این عزیزان نیز تشکر می‌کنیم.

اینک ضمن سپاسگزاری از معظم‌له حاصل گفت و گو را تقدیم خوانندگان قیسات می‌کنیم:

قیسات: ضمن تشکر از محضر استاد نخستین پرسش را مطرح می‌کنیم: چه سنخیتی میان دین و حکمت و مشخصاً اسلام و فلسفه وجود دارد که آن دو در فلسفه‌ی اسلامی در کنار هم می‌نشینند؟

مستحضرید: حکمت اسلامی را - با همه مشارب متنوع آن - برخی جزء تمدن اسلامی و نه تدین اسلامی خوانده،



نمودی» که عرفان از آن سخن می‌گوید و در قبال «باید و نبایدی» که فقه و حقوق مطرح می‌کند. فلسفه درباره‌ی بود و نبود فتوا می‌دهد و برای چنین فتوایی راه لازم است که انسان پس از طی آن طریق بتواند فتوا دهد که چنین چیزی هست و چنین چیزی نیست و این معنی فلسفه است.

اما نقل مستدش یا معقول است یا مشهود پس نقل ثانوی است و از نظر معرفت‌شناسی همیشه در خط دوم است. اگر مکتبی اولاً انسان را تشویق به فراگیری دانش از هر راهی نمود؛ و ثانیاً راه را هم نشان داد؛ ثالثاً خود این راه را هم طی کرد؛ رابعاً رهاورد خود را با طی همین راه برای ما تبیین کرد؛ آن مکتب می‌شود فلسفه.

اسلام هم مکتب الهی است ما را تشویق کرده به فراگیری علم با همه‌ی انحاء آن و همچنین راهها و روشهای رسیدن به «بود و نبوده‌ها» را ارائه کرده، و فرموده است سه راه وجود دارد: ۱- راه برهان ۲- راه عرفان ۳- راه نقل

اما اینکه گفته می‌شود فلسفه جزء تمدن اسلامی است و نه تدین اسلامی ما در این موضوع همان سخنی را می‌گوییم که مرحوم آیت‌الله مدرس در باب نسبت دیانت و سیاست فرمودند: «سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست». ما هم می‌گوییم تمدن ما عین تدین ماست و تدین ما عین تمدن ما. ما تمدنی منهای تدین نداریم و

با توضیحات بعداً روشن خواهد شد که راه نقل هرگز خاکریز اول نیست، و راه مستقیم و رتبه‌ی اول نیست. حتماً نقل در رتبه‌ی دوم قرار دارد زیرا که نقل یا مستدش عقل است، یا مستدش وحی است. پس قرآن و برهان در

با توضیحات بعداً روشن خواهد شد که راه نقل هرگز خاکریز اول نیست، و راه مستقیم و رتبه‌ی اول نیست. حتماً نقل در رتبه‌ی دوم قرار دارد زیرا که نقل یا مستدش عقل است، یا مستدش وحی است. پس قرآن و برهان در

با توضیحات بعداً روشن خواهد شد که راه نقل هرگز خاکریز اول نیست، و راه مستقیم و رتبه‌ی اول نیست. حتماً نقل در رتبه‌ی دوم قرار دارد زیرا که نقل یا مستدش عقل است، یا مستدش وحی است. پس قرآن و برهان در



تمدن بدون تدین، هم نخواهد بود.

حالا ببینیم اسلام این حرفها را دارد یا ندارد یعنی آیا ما را به فراگیری علم تشویق کرده، دربارهٔ بود و نبود اعلام نظر کرده یا نه؟ راه فراگیری و شناخت بود و نبود را به ما نشان داده یا نه؟ سالکان این راه را پرورانده یا نه؟ رهاورد سلوک این سالکان را به ما گزارش داده یا نه؟

درباره‌ی مطلب اول فرمود «فراگیری علم واجب است» این مطلب دیگر نیازی به شرح ندارد. فرمود همان‌طور که تنفس واجب است فراگیری علم واجب است. و به رسول خدا(ص) نیز دستور علم می‌دهد که: «فاعلم انه لا اله الا الله» محمد / ۱۹.

و معلوم «فاعلم» توحید که رکن جهان‌بینی است:

دستور می‌دهد: فراگیرید، تعقل کنید و تفکر کنید، قرآن در ۷۰۰ آیه، انسان را به تعقل و تفکر فرامی‌خواند، نباید فیش‌برداری کنیم، صدر و ساقه‌ی قرآن علم است و دعوت به معرفت، و از اول تا آخر، عالمانه سخن گفتن، معنایش تشویق و ترغیب به علم است.

و اما اینکه راه علم چیست آن را هم مشخص کرده و فرمود: یا برهان است و یا نقل است که در خط دوم قرار دارد و یا شهود. در سوره‌ی مبارکه‌ی حج است می‌فرماید: «و من الناس من يجادل في الله بغير علم و لاهدى و لا كتاب منير» حج / ۸. معلوم می‌شود سه روش برای معرفت وجود دارد: این روش‌شناسی قرآن تقلید و تکرار نیست، تأسیس است. قرآن می‌گوید: ما راه عالمانه داریم، راه مهتدیانه داریم و راه وحیانی داریم. فرمود: برخی بدون «علم» و «هدایت» و «وحی» سخن می‌گویند و این به عنوان منفصله‌ی مانعة‌الخلو است که اجتماع را شاید، گاهی ممکن

است انسان با برهانی سخن بگویند که وحی هم آن را تأیید می‌کند.

در سوره‌ی مبارکه‌ی احقاف نیز احتجاج می‌کند و می‌فرماید: شما که بت‌پرستی را ترویج می‌کنید یک دلیل عقلی و یا نقلی ارائه دهید... اثونی بکتاب من قبل هذا او اشارة من علم... احقاف / ۴ از این آیات معلوم می‌شود که حرف عاقلانه و عالمانه زدن مقبول این مکتب است چه اینکه حرفی برابر وحی گفتن مقبول این مکتب است.

اما مطلب دوم - اینکه راه را نیز به ما نشان داده است - قرآن در آیات گوناگون راه برهان و راه نقل و راه شهود را نشان داده است. راه شهود را در سوره‌ی مبارکه‌ی تکاثر تسبیح فرموده که: «لو تعلمون علم اليقين لترون الجهم» تکاثر / ۵ و ۶.

که هم اشاره به راه برهان است که می‌شود علم‌الیقین، هم اشاره به راه شهود است که می‌شود عین‌الیقین. عین‌الیقین معنایش این نیست که شما در قیامت جهنم را می‌بینید زیرا در قیامت منکران هم جهنم را می‌بینند.

ذات اقدس الله در قیامت جهنم را نشان منکران هم می‌دهد، اینکه فرمود، «لو تعلمون علم اليقين لترون الجهم» یعنی اگر به علم‌الیقین دست بیابید اکنون جهنم را می‌بینید و قهراً بهشت را هم خواهید دید و مانند آن. گذشته از اینکه ما را تشویق کرده به جهان‌بینی فرمود:

«اولم يـنظروا فی ملکوت السموات و الارض» اعراف / ۱۸۰ این دعوت به منزله‌ی مقدمهٔ رؤیت است. اگر رؤیت میسور نبود که ما را تشویق نمی‌کرد، همچنین شاهدان را معرفی کرده فرمود «نری ابراهیم ملکوت السموات» انعام / ۷۵ او اهل رؤیت و شهود است و



شما تنها اهل نظر، بنگرید، شاید ببینید چنان که او دید. اینک او دید و شما بنگرید، یکی راه عرفان است یکی راه قرآن.

نظر بدهید، یعنی نظریه بدهید و اهل نظریه باشید نه نگاه؛ نگاه فیزیکی معیار نیست. اینک در روایت می‌فرمایند: «نظر فی حلالنا و حرامنا» به تعبیر مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) رضوان الله علیه منظور «تحذیق الباصرة نحو المرئی» (چشم دوختن به چیزی) نیست. فرمود کسی در حلال و حرام ما نظر بکنند، یعنی نظر بدهد و نظریه پرداز باشد. این کریمه هم که فرمود: اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض».

یعنی نظریه بدهید تا به رؤیت برسید و اگر هم نرسیدید نظریه برای شما در حد برهان کافی است. پس هم ما را به راه برهان دعوت کرده و هم به راه شهود، و

مدعی است که همه آنچه برای بشر لازم است رسول ما دیده که فرمود:

«نزل به روح الامین من علی قبلک»
شعراء/ ۱۹۳، ۱۹۴ چه اینکه فرموده: «ما کذب الفؤاد
ما رای» نجم / ۱۱.

آنچه مربوط به رسول است رؤیت و شهود است
نخست شهود کرده بعد آن را تبیین کرده و به صورت
معقول درآورده است و آنچه را قابل تعلیل نبوده برای
شمانقل کرده است.

به طوریکه در مباحث مربوط به صدرالمتألهین طرح
خواهم کرد خواهیم دید که ایشان در اسفار می فرماید: قول
معصوم می تواند حد وسط برهان قرار گیرد.

بنابراین مکتب ما این راه را رفته و همه آنچه در جهان
است شهود کرده و مشهود خود را یا معقول کرده است یا
منقول؛ آنچه برهان پذیر بوده برهانی کرده و آنچه را
تبعیدی محض است برای ما نقل کرده است، چون جزئیات
برهان پذیر نیست.

اگر مکتبی ترغیب به معرفت بکند و راه نشان بدهد و
دارای محتوای معرفتی. حکمی باشد، مدعاهای خاصی هم
دارد که سابقه نداشته است. چنین مکتبی صاحب جهان بینی
است، یعنی صاحب فلسفه است، و اینکه گفته می شود این
فلسفه یونانی است، همانند سخنی است که درباره ی
رهاوردهای اسلامی می گویند. همان طور که اسلام آمد و
این همه رهاوردهای عالی را برای ایران آورد ولی متأسفانه
برخی از آن به «حمله ی اعراب»، تعبیر می کنند! در اینجا
هم می گویند تفکر یونانی، آمد! در یونان افکار فراوان بود:
تفکر سکولار و لائیک بود، اندیشه ی توحیدی بود و
مسلمین رفتند اندیشه های توحیدی ناب را که شاگردان
انیای ابراهیمی در یونان می پروراندند گرفتند و آوردند.
این چنین نبود که هر فکری در یونان بود اینها آورده باشند



بلکه فکر توحیدی را آوردند. ممکن است کسی این تلقی را نپذیرد و بگوید: یونان آن روز تهاجم فرهنگی کرد، مثل اینکه نخواستند اسلام را بشناسند و بپذیرند و گفتند: «حمله‌ی اعراب» و تصور کردند این هم نظیر حمله‌ی مغول و امثال آن است.

در حالی که سخن از حمله‌ی اعراب نبود، سخن از خروج از ذلت غیر توحیدی به عزت توحیدی بود، حمله‌ی اعراب نبود؛ بلکه ظهور و بروز قرآن کریم بود که به ایران فروغ بخشید، جریان آوردن افکار توحیدی که جزء موارث انبیای سلف بود هم از این قسم بوده،

□ حجت‌الاسلام رشاد: ضمن تشکر از توضیحات بسیار ارزشمندتان اگر ممکن است جهت آگاهی بیشتر خوانندگان قبسات مثالهایی از موارد اشاره شده ذکر بفرمایید:

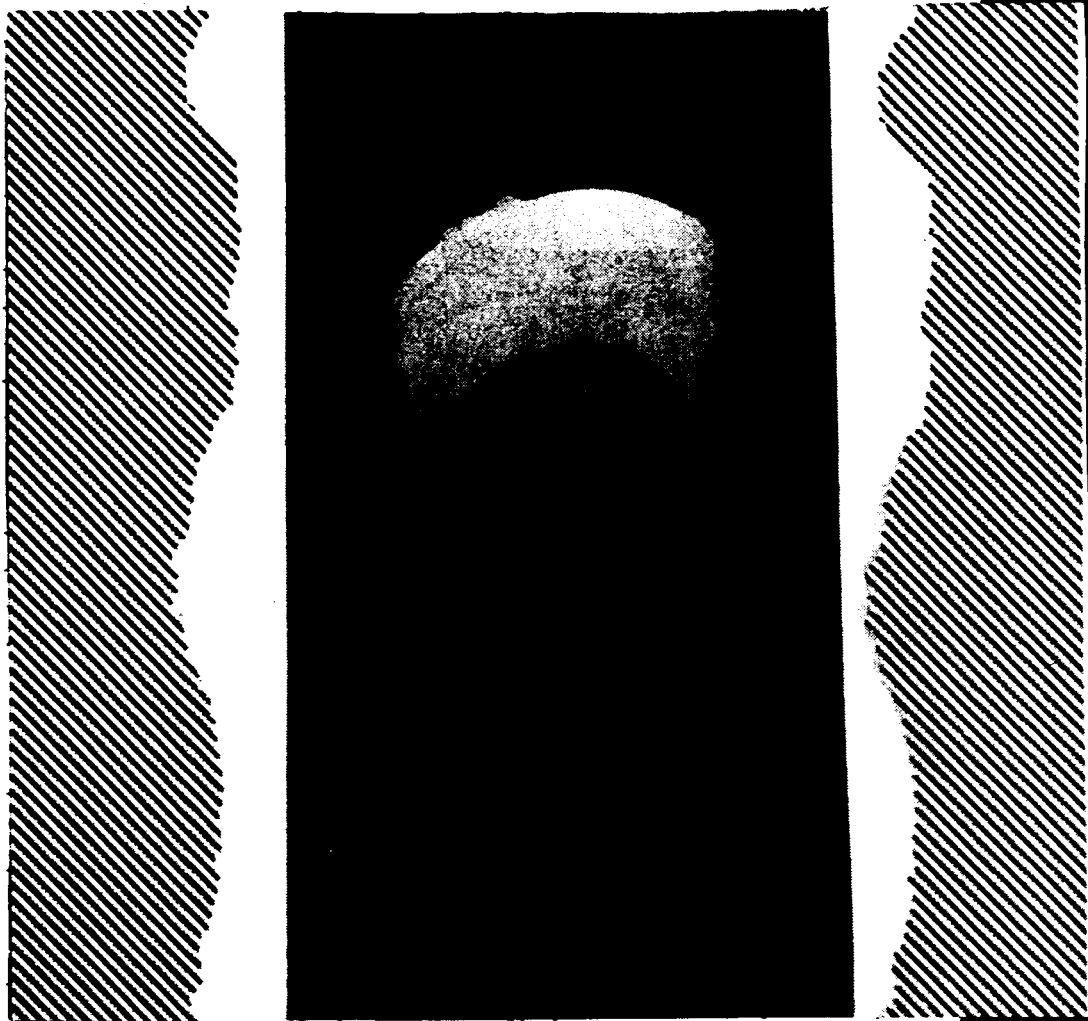
□ استاد: ما می‌بینیم قبل از اینکه این افکار از یونان بیاید یک سلسله مطالب که چهارچوب اصلی فلسفه را تشکیل می‌دهد در کتاب سنت ما هست. مانند «قانون علیت» که به تعبیر صدرالمتألهین نه اثبات پذیر است و نه نفی پذیر و نه شک پذیر. چیزی که اثبات او اثبات اوست، نفی او اثبات اوست و شکش هم اثبات اوست! معلوم می‌شود که این چیز بین‌الرشدی است. ما اگر بخواهیم قانون علیت را نفی کنیم باید با صغری و کبری و دلیل که علت مدلول است، آن را نفی کنیم، که لازمه‌اش پذیرش علیت است، اگر بخواهیم شک کنیم باید مقدماتی ذکر کنیم و بگوییم به این دلیل من شک دارم، شک هم محصول مقدمات قبلی است پس می‌شود استدلال. استدلال: یعنی مقدماتین علت و این نتیجه است، که اسلام بصورت یک اصل قطعی ارائه کرده است. یک قرن قبل از مرحوم سید رضی (ره)، مرحوم صدوق (ره) در کتاب شریف توحید، این حدیث نورلنی را نقل کرده و بعد مرحوم سیدرضی هم در نهج‌البلاغه آن را

نقل کرد که وجود مبارک حضرت امیر(ع) می‌فرماید:
«کُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٍ»

این تبیین قانون علیت است نه تعلیل آن قانون علیت، علیت پذیر نیست، فرمود: «هر چه هستی او عین ذات او نیست، هستی ناب نیست، معلول است» و در این بیان، حضرت اصل علیت را یک، و اینکه چه چیزی معلول است دو، و چه چیزی علت است سه، و اینکه چه چیزی علت نمی‌خواهد چهار، همه را بیان کرده است، «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع» که مخصوص فقه اصغر نیست. سابقاً در همان دیباچه‌ی کتب کلامی وقتی می‌خواستند علوم اسلامی را تقسیم کنند می‌گفتند فقه منقسم به دو قسم است: فقه صغیر و فقه کبیر. یا فقه اصغر یا فقه اکبر و این تفتازاتی است، و بزرگان دیگرند مخصوصاً تفتازانی در شرح مقاصد که عقاید و کلام را فقه اکبر و باید و نبایدها را فقه اصغر می‌نامند، این مسئله علیت است که هر کسی بخواهد استدلال کند بالاخره بر مدار قانون علیت استدلال می‌کند.

وجود مبارک حضرت امیر(ع) در عین حال که برای مبدأ چنین براهینی را اقامه می‌کند در عین حال می‌فرماید: من آنم که اگر نینم عبادت نمی‌کنم. این را هم مرحوم صدوق در توحید نقل کرده و هم یک قرن بعد مرحوم سیدرضی در نهج‌البلاغه فرمود:

«ما اعبد رباً لم اره این حدیث رب را ثابت می‌کند و راه ثبوت آن هم شهود اوست وقتی که می‌خواهد ما هم را به خداشناسی دعوت بکند که به بحث «بود و نبود عالم» برمی‌گردد. می‌فرماید خدا را با خدایی بشناسید «اعرف الله بالله» این را مرحوم کلینی (ره) نقل کرده‌اند. این می‌شود برهان صدیقین. «والرسول بالرسول» همان طوری که برهان صدیقین طریق خداشناسی است: مشابه آن برهان صدیقین در مورد رسول شناسی و مشابه او درباره امام شناسی است.



گاهی شما رسول را به معجزه می‌شناسید، به تعبیر
مرحوم ملاصدر(ره) فرمود: آنهایی که موسی را با عصایش
شناختند با گوساله‌ای سامری هم رفتند. ولی اگر کسی بداند
معجزه چیست، علوم غریبه از قبیل سحر و شعبده و طلسم و
ریاضت مرتاضها چیست؟ فرق جوهری معجزه با علوم
غریبه چیست؟ ربط ضروری بین اعجاز و صدق دعوی
مدعی چیست؟ این فرد می‌ماند. اما همین که دید چوبی مار
شده می‌گوید آنا و سلْمنا، و وقتی هم می‌بیند و فاخراج
عجلآ جسدآ له خواره طه/ ۸۸ دعوی سامری را که
می‌گوید: «هذا الهکم و اله موسی طه/ ۸۸ می‌پذیرد. لذا
حضرت امیر می‌فرماید: شما اگر رسالت را بشناسید رسول
را می‌شناسید این برهان صدیقینی درباره رسول‌شناسی
است، درباره امامت هم همینطور است فرمود:

واولی الامر را به امر به معروف و نهی از منکر بشناسید. دکتر نصری: صدرالمতألهین، سه یا چهار حوزه‌ی معرفتی (فلسفه، کلام، عرفان و نقل) را آمیخته و سازمان معرفتی واحدی با عنوان حکمت متعالیه ارائه کرده است، با توجه به تفاوت روش، موضوع و اهداف این حوزه‌ها و دانشها با همدیگر، آیا این اقدام آخوند صائب و کامیاب بوده است؟ مرحوم صدرا این ابتکار را به چه روشی تحقق بخشیده است؟ بوعلی هم تعبیر حکمت متعالیه را بکار برده اما چنین کاری را منظور نداشته است.

□ آیت‌الله جوادی آملی: مرحوم صدرالمتألهین عمده‌ترین کاری را که انجام می‌دهد این است که در جهان‌بینی برهان را با عرفان در خدمت قرآن قرار می‌دهد، ایشان معتقد است که در برهان باید قضایای مبین به مبین ختم شود، یعنی تا مسائل نظری به مبین ختم نشود مفید یقین نیست. در شهود هم این چنین است، تا شهود شاهدان به کشف معصوم که منزله از هر خطا و آسیب است ختم نشود سودمند نیست، به همین جهت است که در اسفار دارند که: قول معصوم، می‌تواند حد وسط قرارگیرد. وقتی حد وسط قرار گرفت صبغه‌ی برهانی پیدا می‌کند. ما باید توضیح دهیم که فرق این چهار رشته چیست. کلام چیست؟ عرفان چیست؟ مشاء چه می‌گوید؟ اشراق چه می‌گوید؟ و حکمت متعالیه چه کار می‌کند؟ حکمت متعالیه جمع اینها نیست که این بشود مجموعه‌ی اینها. آن بخشی از کلام که برهانی است در همین فلسفه جا دارد، آنها که گفته‌اند: «فرق کلام و فلسفه این است که کلام مطابق با شریعت است و فلسفه مطلق است!» نامگذاری ناعادلانه‌ای نکرده‌اند. خود آنها هم به خطا یا جفا، توجه کرده‌اند، برای اینکه معتزله‌ی تفویضی دارای کلام است، اشعری جبری هم دارای کلام است، خوارج و اباضیه هم دارای کلام هستند، همه‌ی اینها کلام‌اند و مطابق اسلام، اما فلسفه که جبر و تفویض، هر دو،

را باطل می‌کند کلام نیست و مخالف اسلام است! آنکه قائل است که صفات واجب زائد بر ذات واجب است که سر از تعدد قدمای ثمانیه و یاتسه در می‌آورد مطابق اسلام است. فلسفه که قائل است صفات واجب عین ذات اوست موافق اسلام نیست! دهها حکم مبین‌الغنی در کلام اشاعره و جبریون هست، اینها درماندند که اولاً این تقسیم ناعادلانه را چه کسی انجام داده، ثانیاً مرجع تشخیص اینکه این فتوا مطابق اسلام است و آن دیگری مخالف کیست؟ اگر بگویید آن علمی که واقعاً مطابق با اسلام باشد آن کلام است، پس می‌گوییم فلسفه هم کلام است نه تفکر اعتزالی یا جبری. این تقسیم ناعادلانه از قبل آمده و سپس غزالی هم به آن بها داده است بعد همین طور رواج پیدا کرده در تعلیق‌های حکیم سبزواری هم بر منظومه آمده است که فرق کلام و فلسفه آن است که کلام مطابق شریعت است، فلسفه آزاد است!

حال کلامی که جبر دارد، تفویض را دارد، تجسیم را دارد مطابق با اسلام می‌شود. اما فلسفه‌ای که برابر رهاورد اهل بیت (ع) و لاجبر و لاتفویض، دارد مخالف اسلام است! در همان بیان نورانی، حضرت امیر (ع) که ثابت می‌کند صفات واجب عین ذات واجب است و زاید بر ذات واجب نیست، حضرت امیر (ع) می‌فرماید که: «هكذا اصف ربی»، دو برهان اقامه می‌کند وقتی که می‌فرماید: کمال توحید نفی صفات است، و لشهادة کل صفة انه غیر موصوف و لشهادة کل موصوف انه غیر صفة، همین دو برهان است یعنی: اگر ما ذات واجب را به اوصاف زائد بر موصوف وصف کنیم هم آن موصوف شهادت می‌دهد که من غیر از وصف هستم و هم وصف شهادت می‌دهد که من غیر موصوف هستم.

هم زاید ندا می‌دهد که من غیر از مزید علیه هستم و هم مزید علیه ندایش این است که من غیر زائد هستم. بنابراین ما باید ذات واجب را به اوصافی وصف کنیم که مصداقاً عین اوست، یعنی نه تنها مصداقاً عین اوست، بلکه از لحاظ حیثیت صدق هم عین اوست. وگرنه: اولاً الفاظ متعدد است، ثانیاً مفهوم متعدد است، ثالثاً مصداق متعدد است، رابعاً و بالاتر از این حیثیت صدق هم متعدد است! این اوصاف مساوی هم نیستند، مثل یک عالم عادل که علمش شأنی و عدلش شأنی دیگر برگردد، بلکه مساوق هم هستند یعنی در همان فضای انطباق، این دو مفهوم گره می‌خورند بر شی واحد «از حیث واحد صادقند، مثل اینکه ما می‌گوییم: این کاغذ چند وصف دارد: مخلوق خداست، معلول خداست، معلوم خداست، مصنوع خداست. اینها مساوی هم نیستند، نظیر عالم عادل که حیثیتها فرق بکند بلکه مساوق هم هستند، یعنی الفاظ متعدد، مفهوم متعدد، ولی در فضای انطباق مفهوم بر مصداق حیثیت صدقشان یکی می‌شود بر شیء واحد، از حیثیت واحده صادق‌اند، یعنی این شیء از همان حیث که مصنوع خداست معلوم خداست. نه اینکه از جهتی معلوم باشد و مصنوع نباشد و از جهتی مصنوع باشد معلوم نباشد. ما در مکتب خودمان اینها را داریم. حضرت امیر(ع) می‌فرماید: اگر شما ذات اقدس اله را به وصفی زائد بر ذات وصف کردید، این هر دو شهادت بر غیریت می‌دهند. و این را فلسفه‌ی اسلامی می‌پذیرد و به استاد همین رهاورد اهل بیت، ثابت می‌کند که صفات ذاتی واجب مصداقاً عین ذات واجب است؛ این می‌شود فلسفه و کلام اشاعره که قائل به تعدد قدمای ثمانیه است و از یک سو با برخی از معتزله که فتوای نیابت به بعضی از اینها استناد داده شد - نه همه‌ی آنها - می‌شود کلام و مطابق با اسلام!

یک خطبه‌ی نورانی حضرت امیر(ع) دارند که مرحوم

کلینی آن را نقل کرده و بعد می‌گوید: اگر تمام جن و انس جمع شوند و در مورد حضرت امیر(ع)، که پدر و مادر من فدای او باد، در بین اینها نباشد (ولیس فیهم لسان نبی و لا وصی) بخواهند حرف حضرت امیر(ع) را بیاورند ممکن نیست. مرحوم صدرالمآلهین در شرح اصول کافی همین حرف مرحوم کلینی را نقل می‌کند و می‌گوید: این کلام کلینی یک کمبود دارد، و باید گفت: اگر همه‌ی جن و انس جمع شوند و انبیای اولوالعزم در بین آنها نباشد، انبیای غیر اولوالعزم هم باشد مثل علی حرف نمی‌توانند بزنند.

حضرت علی(ع) می‌فرمایند، «هكذا اصف ربی» من این چنین خدایم را وصف می‌کنم، با اینکه ذات حضرت اله فرمود هیچ کس حق وصف ندارد مگر مخلصین؛ برای مخلصین در قرآن کریم مقامهایی ذکر شده که برجسته‌ترین مقام آنها این است که اینها حق وصف خدا را دارند. یکی از مقامات آنها این است که شیطان در اینها نفوذ نمی‌کند و این هنر نیست. برای اینکه در جایی هستند که شیطان به آن سمت راه ندارد «لا غوتهم اجمعین الاعدادک منهم المخلصین» حجر / ۴۰ این مقام از کمالات نازله مخلصین است، کما اینکه در احضار گروهی در قیامت دارد: «فانهم لمحضرون الا عبادالله المخلصین» صافات / ۱۲۸ این هم جزء کمالات مخلصین است اما جزء کمالات متوسط آنها، آنچه مجاز باشد خدا را وصف کند؛ این همان عالیترین مقام است که در سوره‌ی مبارکه‌ی صافات آمده است که «سبحان الله عن ما یصفون الا عبادک الله المخلصین» صافات / ۷۴.

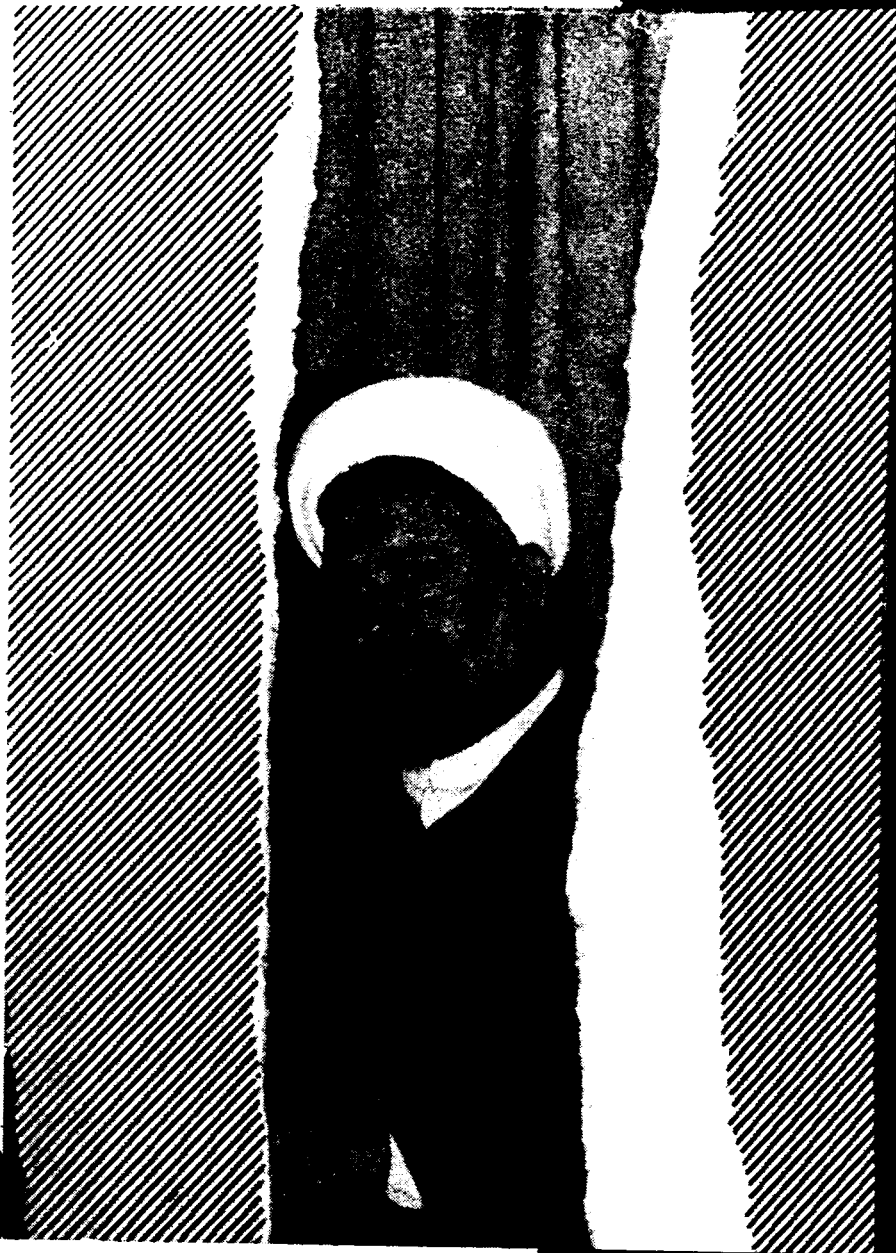
حجت‌الاسلام رشاد: آنچه در باب تفاوت فلسفه و کلام گفته می‌شود به اینکه کلام مقید به شریعت است و فلسفه مقید نیست بلکه آزاداندیشانه با مباحث مواجه می‌شود، احتمالاً از جمله رسوبات ذهنی است که از گذشته‌ی فلسفه باقی مانده، یعنی بیش از دوره‌ی اسلامی، فلسفه چنین مشی

و شأنی داشته است و چنانکه در عصر ما هم احیاناً برخی فلاسفه این ادعا را می‌کنند، تصور می‌کنند که مستقل و آزاد می‌اندیشند! اینکه فلسفه‌ی اسلامی انطباق اجمالی بر شریعت دارد و فیلسوفان ما مرتب در صدد تسدید و تشدید بنیادهای شریعت‌اند تردیدی نیست. در رساله‌ی مرحوم علامه‌ی طباطبایی با عنوان «علی و فلسفه‌ی الهی» و نیز در رساله‌ای که حضرت عالی دارید، راجع به مفاهیم فلسفی از نظر حضرت رضا (ع) شواهد خیلی خوبی آمده است و اینها هم باز مؤید انطباق بین شریعت و فلسفه است، و روشن است که فلسفه ما فی‌الجمله با شریعت سازگار است. ولی سئوالی اینجا مطرح می‌شود که ما می‌دانیم در متن طیف فلسفه‌ی اسلامی مشارب گوناگونی حضور دارد و در نوع مباحث میان این مشارب و مکاتب تفاوت‌هایی هست، از بحث مبدأ راجع به نحوه‌ی وجود حق تعالی، و صفات حق تعالی، سایر عقاید تا مباحث مربوط به معاد که مسائل اصلی و رکنی دین است تفاوت برداشت و تفاوت نظر و عقیده وجود دارد و اگر فهرستی از مجموعه‌ی آرای مکاتب و مشارب مختلف فلسفی که به عقاید دینی مربوط می‌شود تهیه کنیم تفاوت زیادی بین میان مشارب مشاهده خواهیم کرد، با این حال چنان فتوا به انطباق بالجمله و تفصیلی می‌دهیم؟ این تفاوتها را چگونه توجیه می‌کنیم؟

آیت‌الله جوادی آملی: عرض کنم که عناصر محوری مورد اتفاق است، اگر صاحب‌نظران و یا صاحب‌بصران بخواهند درباره مکتب نظر بدهند یا اهل رؤیت باشند این اختلافها پیش می‌آید. ما درباره فقه چه می‌گوییم؟

زمانی تقریباً غالب فقها، به استثنای محمد بصرای و مانند آن، می‌گفتند: اگر مرداری در آب چاه افتاد آن چاه آلوده است و باید آب چاه را کشید تا دوباره آب بجوشد. طیف وسیعی، اگر نگویم همه، فتوایشان این بود که آب چاه حتی اگر ماده هم داشته باشد یعنی جوشش هم داشته

باشد اگر مرداری در آن بیافتد منفعلی می‌شود و نجس می‌شود بعد متأخرین گفتند که آب چاه با افتادن مردار در آن منفعلی نمی‌شود و این آب پاک است. منتها نزه آن مستحب است و یا قبل از نزه و کشیدن آب چاه استعمال آن مکروه است. هر دو این را به شریعت استناد می‌دهند در حالی که از منظر برون فقهی که نگاه می‌کنیم یقیناً یکی مطابق شریعت است و یکی مخالف شریعت. درباره‌ی نماز جمعه هم برخی فتوای وجوب دادند، برخی فتوا به حرمت دادند، آنهایی که فتوا به وجوب دادند بعضی وجوب تعیینی قائل شدند بعضی به وجوب تخییری، آنهایی که وجوب تخییری گفتند برخی احتیاط کردند و گفتند که نماز ظهر را هم بخوانند و برخی نه و هکذا. کمتر مسئله‌ای می‌بینیم که در آن اختلاف نباشد. از نظر فلسفه فقه یعنی نگاه برون فقهی این فتواها یکی مطابق است و یکی مخالف. در مسائل اعتقادی هم همینطور است. کلام که اینها مدعی‌اند منطبق با اسلام همین طور است. چون کلام هم نحله‌های گوناگون دارد، خود آنها مثل سعد تفتازانی مانده‌اند که چگونه این مسئله را حل کنند، جبری با تمام تفاوتش، معتزلی با همه‌ی مبانی خاصش، مجسمه با همه رهاورد تلخش، و خوارج و اباضیه با همه سوء برداشتشان، همه‌ی اینها کلام هستند. بله اگر فلسفه و کلام را از برون بنگریم می‌بینیم که طبعاً بخشی از مطالب و مدعیای اینها با شریعت مخالف است و برخی دیگر موافق، ولی اگر کسی بگوید که فلسفه مخالف است و کلام موافق، این یک تقسیم ناعادلانه است و کسی که بیشتر به این امر دامن زده غزالی است. ایشان تصور می‌کنند قاعده‌ی «الواحد» مخالف با اسلام است و در فلسفه پذیرفته شده اما در کلام رد می‌شود! «نزول فرشته»، آن گونه که آقایان می‌فهمند، چون در فلسفه پذیرفته نشده پس فلسفه مخالف اسلام است! مسئله‌ی «حدوث» و «عالم» این چنین تصور می‌کنند، ایشان



نمی‌تواند فرق بگذارد بین حدوث عالم و دوام فیض، فیض دائم است گرچه عالم حادث است، پس آنکه می‌تواند بگوید: «والفیض منه دائم متصل والمستفید دائر وزائل»: عالم همواره نو و حادث و تازه است ولی او دائم‌الفیض علی‌البریه است. فهم این نظریه مقدور یک متکلم عادی نیست، اما آن متکلمی که بر آستانه‌ی قرآن و عترت سرساییده حرف فیلسوف را می‌زند. مرحوم ملاعبدالرزاق لاهیجی متکلم نامدار قرن یازدهم است. در آغاز شوارق

می‌گوید: که کلام شیعه فلسفه است، شیعه کلامی جز فلسفه ندارد.

حجت‌الاسلام واعظی: گفته می‌شود حکمت متعالیه محل تلاقی حوزه‌های معرفتی گوناگون، مثل کلام، مشاء و اشراق است، با توجه به اینکه این حوزه‌ها هم دارای نحلّه‌های مختلف‌اند، و با توجه به اینکه تعدد نحلّه‌ها و تنوع آراء در فلسفه هم هست تلاقی این حوزه‌ها چه صورتی پیدا می‌کند؟

آیت‌الله جوادی آملی: آن بخشی که به عنوان برهان در کلام است، فلسفه او را داراست و استاد به نقل را هم اشاره کردیم. صدرالمتألهین در اسفار دارد که قول معصوم (ع) حد وسط قرار می‌گیرد یعنی می‌توان همان طوری که می‌گوییم عالم متغیر است. هر متغیری حادث است، رابط اکبر و اصغر از لوازم ضروری موضوع مسئله است. ایشان می‌فرماید که قول معصوم هم می‌تواند حد وسط باشد. بیان خوبی هم مرحوم آقا علی حکیم در رساله‌ی حشره دارند، در بحث معاد می‌گویند که حکما با براهین قطعی دلیل اقامه می‌کنند که ما با عالم رابطه داریم و نیز با انبوهی از اندوه جهالت روبرو هستیم، و خیلی چیزها را نمی‌فهمیم و در این که می‌فهمیم که نمی‌فهمیم معصومیم، خیلی از چیزهاست که بر ما روشن نیست و ما هیچ تردیدی نداریم که بر ما روشن نیست، و چون در اینکه می‌فهمیم که نمی‌فهمیم معصوم هستیم، پس می‌فهمیم که یک عالم کل لازم داریم و هو الله و ما یجیثی من قبل الله پس حتماً وحی لازم است. رهاورد الهی لازم است. ما نه می‌دانیم از کجا آمده‌ایم و نه می‌دانیم به کجا می‌رویم؟ به تعبیر آن بزرگ ادیب: و کس ندانست که منزلتگه و مقصود کجاست - آنقدر هست که بانگ جرسی می‌آید.

حکیم فقط با برهان می‌فهمد بعد از موت خبری هست، اما برزخ چیست؟ بهشت و قیامت چیست؟ و بسیاری

از این گونه سئوالات، راه برای اثبات برهانی آنها نیست. و همچنین در دنیا هم ما با بسیاری از افعال و اشیا در ارتباط هستیم که خصوصیات و سود و زیانشان را نمی‌دانیم. حرف مرحوم آقا علی حکیم در رساله‌ی معاد این است که می‌شود عاقلی برهان اقامه کند و با قاطعیت بگوید من چون نمی‌دانم یک راهنما می‌خواهم و آن راهنما معصوم است و بعد بیاید معاذالله در برابر آن راهنما بایستد؟ مگر کسی گرفتار جنون باشد! این چه تهمت است روا می‌داریم که فلسفه مخالف اسلام است! مگر نه آن است که فلسفه با برهان قطعی می‌فهمد که نمی‌فهمد، مگر نه آن است که فلسفه با برهان قطعی می‌گوید: من راهنما می‌خواهم؟ مگر نه آن است که فلسفه می‌گوید آن راهنما همه چیز بلد است؟ و مگر نه آن است که فلسفه با برهان قطعی می‌گوید که پیروی از او ضروری است؟ آیا معقول و ممکن است بعد بیاید در برابر او مخالفت کند این یعنی چه؟

حجت‌الاسلام واعظی: از فرمایشات جنابعالی آیا می‌توان این گونه استنباط کرد که رهاورد مرحوم صدرا در حکمت متعالیه این بوده که توانسته هر یک از این حوزه‌های معرفتی را در جایگاه خودش بشناسند، یعنی نقل را در جایگاه خودش عرفان را در جایگاه خودش، شهود را هم در جایگاه خودش و برهان همچنین و اینها هیچ کدام جا را بر دیگری تنگ نمی‌کنند یا منظور شما این است که صدرا در بعضی از امهات مباحث تحلیلی ارائه کرده است که موافق با نقل و آنچه بعضی از متکلمین ارائه کرده‌اند و مطابق با آنچه که اهل شهود ارائه کرده‌اند می‌باشد. آیا کدام یک از این دو بیان می‌تواند صحیح باشد؟

آیت‌الله جوادی آملی: عرض کنم ابتکار صدرا نباید به تفکیک این نحلّه‌ها منتهی شود، به تعبیر بزرگان حکمت و معرفت یک وقتی است که کسی مجموعه را به نحو جمع



قانون است، و گاه طبق نقل مرحوم کلینی(ره) از وجود مبارک حضرت رضا(ع) در کتاب «الاضطرار الی الحجّه» برهان اقامه می‌شود؛ امام(ع) می‌فرماید: بشر چه فردی و چه مثنی، چه اولین بشر و چه آخرین بشر، چه یک نفر چه جمع، بدون پیامبر نمی‌شود. اولین انسانی که روی زمین است یا پیامبر دارد یا خود پیامبر است، برای اینکه این باید کار بکند یا نه، و می‌خواهد بفهمد یا نه، می‌خواهد درباره‌ی خودش دخل و تصرف بکند یا نه؟ هیچ ممکن نیست بشر در عالم باشد، نه پیامبر باشد نه پیامبر داشته باشد، این سخن را کلینی(ره) در کتاب «الاضطرار الی الحجّه» ذکر کرد که بعد مرحوم علامه‌ی طباطبایی(ره) آن را پروراند، بوعلی در کتاب «اشارات و تنبیهات» و در «مقامات العارفين» با الهام از حضرت(ع) و بعد از اینکه مسئله‌ی زهد و عبادت و عرفان را تشریح کرد، در بحبوحه‌ی مسئله‌ی زهد و عبادت و عرفان، ضرورت نیاز به وحی را ذکر می‌کند. این غیر از آن است که بشر برای حل مشکلات و معضلات روزمره قانون می‌طلبد. در خلال تبیین زهد و عبادت و عرفان که زهد چیست؟ عبادت و عرفان چیست؟، عبادت زاهد و عابد و عارف برای چیست؟ مسئله‌ی نبوت را طرح می‌کند تا اگر جامعه‌ای برپا شد، یا جامعه به سمت زهد و عبادت و عرفان باید برود و یا جا برای عرفا تنگ نشود. به وحی نیاز است

مکسر دارد. یعنی وقتی که حکیمانه می‌اندیشد دستی نیز از دور بر عرفان دارد، یا آنگاه که عارفانه می‌بیند دستی نیز از دور بر حکمت دارد، و یک وقتی هم به نحو جمع سالم دارد، داشتن به نحو جمع سالم آن است که همه‌ی اینها را اضلاع یک مثلث یا یک مربع قرار می‌دهد و از این مجموعه، مثلث پربرکتی در می‌آورد که می‌شود کلام، فلسفه، عرفان؛ نه اینکه سه خط موازی هر کدام جای خود را مستقلاً داشته باشد این چنین نیست. اگر جمع سالم کرد آنگاه فلسفه و کلام و شهود، می‌شود یک بیت معمور اما سه ضلعی یا چهار ضلعی، و اگر جمع مکسر کرد این اصلاً بیت مخروب است نه بیت معمور. مرحوم صدرالمتألهین موفق شده است که بیت معمور داشته باشد یعنی فضایل کلام را با فضایل حکمت و عرفان هر کدام را در جای خود، ضلعی قرار داده و بیت معموری درست کرده است بنام «حکمت متعالیه». اما اینکه فرمودند مرحوم بوعلی گرچه نام حکمت متعالیه را برد ولی بحثی از حکمت متعالیه نکرد، البته حالا شرایط یا زمانه اجازه نداد چنان کند اما «مقامات العارفين» او سرنخ خوبی بود برای بزرگان بعدی؛ ایشان از این قبیل کم نداشته است مثلاً جریان نیاز به دین و ضرورت وحی گاه مانند فارابی مطرح می‌شود: «چون بشر مدنی الطبع است قانون می‌خواهد و دستاوردهای نبوت

که جامعه را به سمت عبادت و زهد و عرفان ببرد یا اگر جامعه عرفانی نشد در این جامعه عرفا بتوانند زندگی کنند. این دید خیلی فرق می‌کند با دید منقول از فارابی.

حجت الاسلام رشاد: اینکه صدرا می‌فرماید: کلام معصوم می‌تواند حد وسط در برهان قرار گیرد به اعتبار اینکه کلام معصوم (ع) معصوم از خطاست پس از برهان مبتنی به بدیهی است، پس بنابراین آن کلام معصوم قوت بدیهی را دارد، در واقع کاری را که می‌توان به ملاحظه نسبت داد ایجاد تحول روش در فلسفه نیز هست، شکستن نظر و نگاه سنتی به روش‌شناسی فلسفه، پیش از برهان از مقدمات عقلی صرف تشکیل می‌شد و او آمد این تلقی را تغییر داد.

آیت‌الله جوادی آملی: به این بیان تا حدودی تام است ولی سرچالش و گرفتاری غزالی و ابن رشد این است که الان هم که حکمت متعالیه آمده است قانون الواحد را تثبیت کرده، نزول جسمانی فرشته را نپذیرفته، فرشته نازل می‌شود اما نزول آن به نحو تجلی است نه تجافی و نه آن طور که قطرات باران نازل می‌شود، قطره‌ی باران وقتی که بالاست دیگر پایین نیست و وقتی که پایین است دیگر بالا

نیست؛ این نزول به نحو تجافی است، اما وقتی شما یک مطلب عمیق فلسفی یا فقهی را در جانتان پروراندید و بعد به صورت مقال یا مقاله درآوردید تنزل دادید، این طور نیست که نظیر قطرات باران از جانتان آمده باشد روی صفحه کاغذ، روی کتاب یا نوار، آنجا هم هست در کتاب و نوار هم هست. این تنزل مطلب معقول به صورت ملفوظ یا مکتوب این تجلی علم است، تنزل متجلیانه است نه متجافیانه، الان هم حکمت می‌گوید فرشتگانی که نازل می‌شوند هم اینجا هستند و هم در موطن خودشان، اگر حامل عرش می‌آید، در عین حال که حامل عرش است می‌آید، اگر جبرئیل (س) آمده است، عزرائیل (س) می‌آید، برای قبض روح، در عین حالی که آنجا هست اینجا می‌آید، تنزل فلاسفه را قبول دارند. اما نزول متجافیانه را قبول ندارند.

حجت الاسلام رشاد: غزالی گاه در برخی از اشکالاتی که بر فلسفه وارد کرده و در واقع بر اساس فهم خودش از فلسفه، که ممکن است منافی با اسلام هم باشد، ایراد کرده است.

آیت‌الله جوادی آملی: احسن این قسمت و ذی‌زاه می شود که بگوید اسلام همان است که من می‌فهمم و چون اینها مخالف با فهم من هستند پس مخالف با اسلام‌اند، متکلمان هم همین مشکلی را که فلاسفه داشته‌اند در طبیعتی امر داشتند، منتهی با تلاش و کوشش، کلام در میان مسلمین جا افتاد. مثلاً ملاحظه می‌فرمایید مالک و همچنین احمد حنبل درباره‌ی متکلمین همان نظری را دارند که غزالی‌ها درباره‌ی فلاسفه دارند، این طور نیست که کلام به آسانی رشد کرده باشد، طرد بود، طمن بود و لعن بود،

مقاومت متکلمین باعث شد که آن طرد و طمن و لعن رخت بپوشد و گرنه وجهی موجه کلام هم ساده و آسان بدست نیامده است.

هم احمد، هم مالک و هم سایر بزرگان اهل سنت اول با بی‌مهری تمام به کلام نگاه می‌کردند و متکلمین مقاومت کردند و کلام را ترویج کردند و تثبیت شدند، درست مانند مشکلی که اصولی و اخباری داشت و مانند آن.

دکتر نصری: حالا استاد، می‌توانیم بحث را اساساً این گونه مطرح کنیم که بین برهان و شهود چه نوع ارتباطی



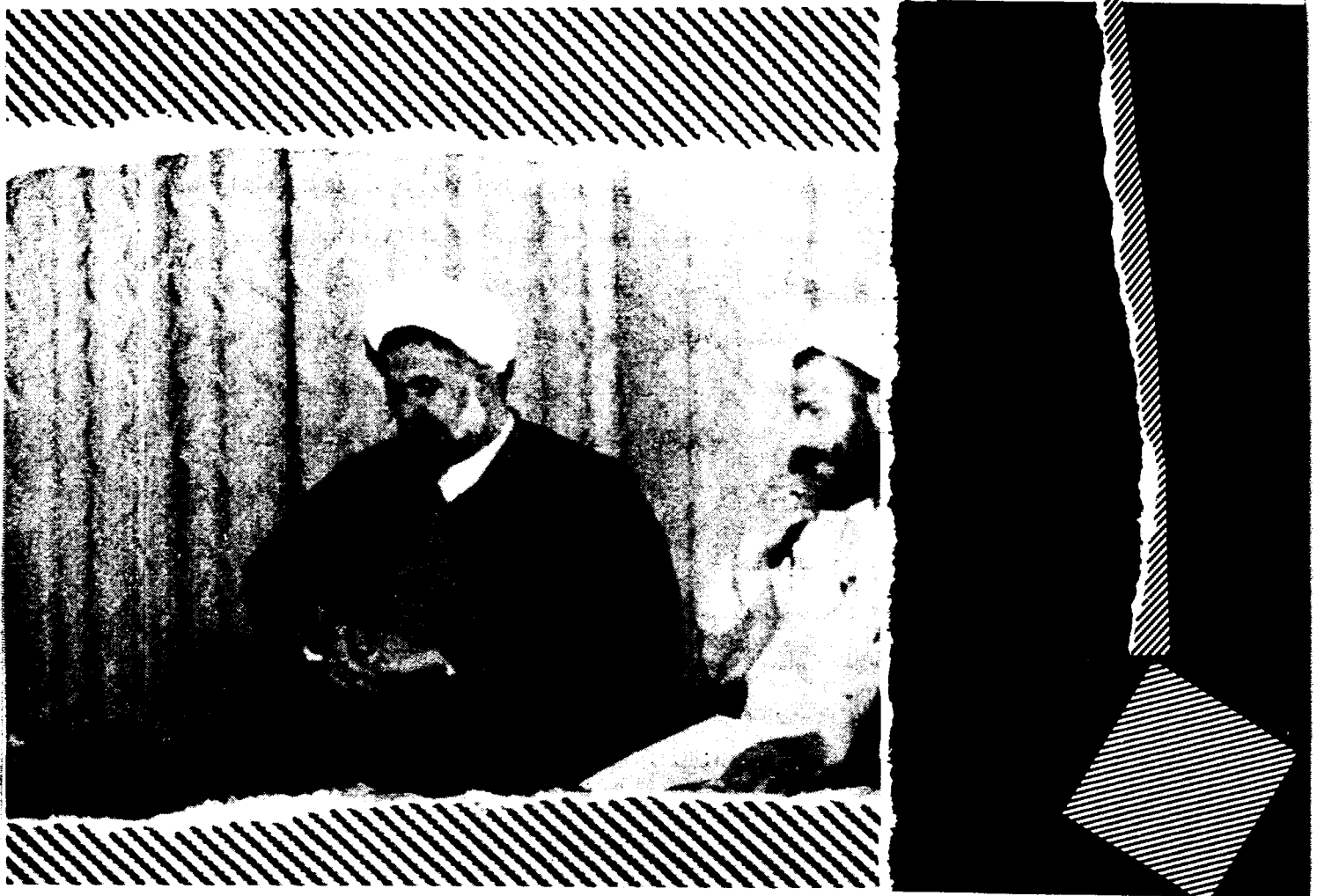
است و اساساً فیلسوف باید حتی برای آن شهود خود نیز برهانی اقامه بکنند. من فکر می‌کنم که کار مهم صدرالمتألهین از اینها بالاتر است، که بگوییم مثلاً از نظر روش‌شناسی تا حالا بحث برهان بود و ایشان آمد و شهود را هم اضافه کرد. چرا که در فلسفه، جمع عرفان و فلسفه کار دشواری است در فلسفه وجود به شرط لا مطرح بود اما وقتی بحث عرفان می‌شود وجود لابه‌لا به شرط مقسمی مطرح می‌شود، اینکه فیلسوفی بتواند مبانی آن‌گونه فلسفی ارائه دهد که بتواند در فلسفه‌اش از وجود لابتشرط مقسمی دفاع کند و برهانی هم دفاع کند. از بعضی از بزرگان شنیدیم که مرحوم قاضی بزرگ فرمودند که هر چه ملاصدرا دارد از برکت وجود ابن عربی است. این مطلب را شاید از جهتی بتوان پذیرفت اما از یک جهت نتوانیم بپذیریم، آن هم از این جهت که چه بسا ما در خود ابن عربی مطالبی را بینیم که چون ابن عربی بر آنها برهان اقامه نمی‌کند قابل قبول نیستند و چه بسا این سخن را حالا حضرت عالی تصحیح بفرمایید که اگر ملاصدرا نبود مقام ابن عربی هم در خیلی مواقع مشخص و معلوم نمی‌شد.

همین بحث وحدت شخصی وجودی که صدرالمتألهین بیان می‌کند و اصالت وجود را مطرح می‌کند، تشکیک را هم می‌پذیرد، بعد امکان فقری را مطرح می‌کند، و تا جایی پیش می‌رود که وجود همه‌ی عالم را عین ربط به حق تعالی می‌داند، صدرا در سیستم فلسفی خود از یک جهت وحدت شخصی وجود را مطرح می‌کند و بعد تشکیک را با ظهور و تجلی و مظاهر، تبیین می‌کند. آیا این نشان دهنده این نیست که کار ملاصدرا در این زمینه‌ها همیشه بیشتر است تا اینکه صرفاً بگوییم که تا حالا روش فقط استدلال بود و حالا شهود هم اضافه شده که ممکن است بعضی بگویند شهود در اشراق هم بود. می‌خواستم یک مقدار بیشتر با ابداعات و ابتکارات صدرالمتألهین آشنا بشویم. از

جمله‌ی این ابداعات و ابتکارات چگونگی جمع و ایجاد وحدت و اتحاد میان مباحث عرفانی و فلسفه است. آن جمعی را هم که فرمودید ممکن است بگویند یک جمع التقاطی است، حالا حضرت عالی با توجه به آن موضوعات و آن ابتکارات ملاصدرا بفرمایید به این وحدت چگونه می‌رسد؟

حجت‌الاسلام رشاد: ظاهراً آقای دکتر نصری می‌خواهند بفرمایند که اگر بخواهیم یک فهرست از ابداعات اختصاصات ملاصدرا ذکر کنیم از لحاظ روش و موضوعات و محتوای فلسفه‌ی ایشان چه چیزهایی را می‌توانیم مطرح کنیم؟

آیت‌الله جوادی آملی: مرحوم صدرالمتألهین در یک فضای فلسفی زندگی می‌کرد که هیچ کدام از این مطالب و مدعاهای او آنجا حضور و ظهور نداشت. اگر آثار مرحوم ملاصدرا را ملاحظه بفرمایید می‌بینید چیزهایی که در نوشته‌های ایشان هست، هرگز در آثار پیشینیان یافت نمی‌شود و مقصود ما از مرحوم ملاصدرا یعنی حکمت متعالیه و حکمت متعالیه هم یعنی مجموع آنچه ایشان در تفسیر نوشتند، در شرح اصول کافی نوشتند، در مقدمه‌ی تفسیر بنام «مفاتیح» نوشتند و در «اسفار» مرقوم فرمودند و سایر بحثهای فلسفی (چون او هم بحث فلسفی دارد هم بحثهای تفسیری دارد و هم بحثهای حدیثی، شرح اصول کافی نشان می‌دهد که ایشان نقل باور است چه در ذیل آن حدیث سماعه مهران آنجا که دارد جنود جهل و جنود عقل چند تاست می‌گوید: همانطور که یافت خیلی از چیزها بدون مشکلات نبوت میسر نیست بسیاری از چیزهاست که بدون مشکلات ولایت هم مقدور نیست نظیر عقل و جهل که هیچ چاره نیست مگر بهره‌برداری از ولایت) بنده فکر می‌کنم صدرالمتألهین این جریان حرکت جوهری را نخست در خویشتن خویش یافت، او قبل از اینکه بحث حرکت

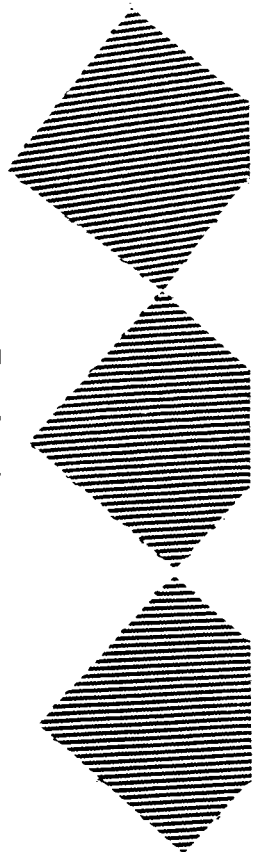


مشائی الحدوث است و حکمت‌المتعالیه البقاء، فلسفی الحدوث است و عرفانی البقاء، تحولی در او پیدا شد که نه افکارش با مرحوم میرداماد و شیخ بهاء که استاد او بودند هماهنگ بود، نه با فضای فکری حوزه‌ی اصفهان آن روز هماهنگ است، نه کتابهای موجود آن وقت این مطالب را داشت.

ایشان از چه راهی با مکتب عرفانس پیدا کرد، بسیاری از عبارات ایشان از فصوص و امثال فصوص است. آنها جز در مدار وجود چیزی مشاهده نمی‌کنند. حالا باید جست‌وجو کرد که چگونه ایشان با عرفان آشنا شد؟ نزد که خواند؟ چه کسی او را متحول کرد؟ یک شمس تبریزی بود که جناب مولانا را به آن صورت درآورد، حالا همیشه شمس تبریزی لازم نیست از بیرون و از تبریز به درآید. گاهی ممکن است تحول از درون بجوشد، این شمس ولایت ممکن است از درون انسان به درآیند، او حرکت جوهری کرده است و متحول شده نه به نحو کون و فساد که

جوهری را در بیرون مطرح بکند خود یک متحول جوهری شد و دفعتاً عوض شد.

او دفعتاً متحول شد نه به نحو کون و فساد. یک وقت یک کسی تغییر مبنا می‌دهد، تجدیدنظر می‌کند، از این تحولات مقطعی در علوم دیگر به خصوص در فقه کم است، یک وقت هست، شخصی حرکت جوهری می‌کند. مرحوم ملاصدرا کسی نبود که نظیر علمای دیگر اول درس خوانده در فلسفه مجتهد متجزی شود و بعد مجتهد مطلق شود سپس اعلم شود در فلسفه، این طور نیست، همان طوری که دیگران سیر تکاملی در فقه اصغر دارند ایشان در فقه اکبر دارا شده باشد این چنین نیست، ایشان قبل از اینکه جریان حرکت جوهری را در بیرون از خویشتن خویش مطرح کند در خویشتن خویش یافت، دفعتاً کلاً عوض شد. لذا اگر کسی بخواهد شناسنامه‌ی صدرالمتألهین را تبیین کند که صدرالمتألهین «من هو»؟ باید در پاسخ گفت: که او اصالة الماهوی الحدوث است و اصالة الوجودی البقاء،





اقسام حرکت بدان تکمیل شد، در کتاب نفس می‌گوید اقوال و آرای قبل از اسلام و بعد از اسلام درباره‌ی معرفت نفس را من تکمیل کردم، گفتم: نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است. در رساله‌ی اتحاد عاقل و معقول بشر ایضاً، در مسئله حدوث عالم و ربط متغیر به حادث بشرح ایضاً، ولی وقتی در تحلیل علیت و معلول به وحدت شخصی می‌رسد و به آن قله‌بار می‌یابد؛ نمی‌گوید من این مسئله را تکمیل کردم بلکه می‌گوید: حرفی زدم که فلسفه را تکمیل کردم، فلسفه را تکمیل کردن غیر از وضع حرکت است، حرکت جوهری فلسفه را تکمیل نکرده، بحث حرکت را تکمیل کرده لذا مشکل ربط حادث به را حل کرده، ربط ثابت و متغیر را حل کرده است.

من یادم نیست که در هیچ نوشته‌ای ایشان این حرف را بزند که «من با این مطلب فلسفه را تکمیل کردم» فقط در جلد دوم «اسفار» در بحث علت و معلول آنجا که بحث اوج می‌گیرد و به وحدت شخصی بار می‌یابد می‌گوید: با

چیزی را از دست داده باشد و به چیزی دیگر رسیده باشد، لذا در عین حال که وحدت شخصی را کاملاً تقدیس می‌کند ولی تا آخرین لحظه فیلسوفانه کتاب می‌نویسد، یعنی دست از تشکیک بر نمی‌دارد چون اگر دست از تشکیک بردارد دیگر اقامه‌ی برهان برای او میسر نیست. او سعی می‌کند مسائل فلسفی را ترقیق‌کننده ابطال لذا علیت را در عین حال که حفظ می‌کند به تجلی و تشان برمی‌گرداند. حال این یک بحث تاریخی است یا غیرتاریخی که چگونه او متحول شده در جریان اصالة‌الماهیه شیخ اشراق همین کار را کرد، شیخ اشراق اصالة‌الماهوی الحدوث بود اصالة‌الماهوی البقاء، دیگران مثل اهل معرفت، اصالة‌الوجودی الحدوث و اصالة‌الوجودی البقاء بودند، ولی این بزرگوار اصالة‌الماهوی الحدوث بود اصالة‌الوجودی البقاء، تشکیکی الحدوث بود، وحدت شخصی البقاء، در مسئله‌ی حرکت می‌گوید من رهاوردی دارم که مسئله‌ی حرکت و

این وحدت شخصی فلسفه را اکمال کردم حکمت را تمییم کردم، و اگر کسی بگوید: وبعث لاتمم مکارم الاخلاقه وارث و شاگرد او هم باید همین گونه حرف بزند. اگر گفتند علما وارث انبیاءند، باید رهاوردی چنین داشته باشند. وگرنه آن حکیمی که فقط مدرس است درباره‌ی او تعبیر دیگری دارند. که من بازگو نمی‌کنم و آن کسی که از خود نجوشد ارث نمی‌برد و رهاورد هم نخواهد داشت هم‌ماش می‌شود، علم‌الدراسه، سی، چهل سال درس خوانده و کتاب نوشته هنوز اهل علم‌الدراسه است نه اهل علم‌الوراثه، وقتی قتاده به وجود مبارک امام باقر(ع) عرض کرد من علما و اندیشمندان فراوانی دیدم اما شما را که می‌بینم حریم می‌گیرم یعنی برای من دارای حرمتی هستید. حرم هستید برای من. احترام می‌کنم که همین یعنی شما آنجا هستید برای شما حریم قایل هستم، چرا؟

بعد وقتی حضرت فرمودند شما به چه فتوا می‌دهید؟ عرض کرد من به قرآن و امثال قرآن فتوا می‌دهم، فرمود: وکیف تفتی بالقرآن وماورثک الله من القرآن حرفاً؟ فرمودند یک حرف را ارث نبردی چگونه فتوا می‌دهی؟ با وجود اینکه او سالیان متمادی کرسی تدریس داشت، مدرس بود مصنف بود، تفسیر نوشت! عالم‌الدراسه فراوان است. چون علم‌الدراسه با درس خواندن حاصل می‌شود ولی علم‌الوراثه با پیوند است که به دست می‌آید. مستحضر هستید که ارث داد و ستد نیست. در همه داد و ستدها یک کالایی به کالای دیگری تبدیل می‌شود اما در ارث هیچ کالایی به کالای دیگر تبدیل نمی‌شود. مالکی به جای مالک دیگر می‌نشیند. در بیع تبدیل مال به مال است در ارث تبدیل مالک به مالک، و این پیوند می‌طلبد. آرای این تحول درونی باعث شد که بالاخره او از یک جایی

سردر بیاورد. فرمود من فلسفه را با وحدت شخصی تکمیل کردم لذا وقتی که به آن مرحله‌ی عالی می‌رسد می‌تواند این مفاهیم بلند را برهانی کند. بدون حکمت متعالیه اثبات وحدت شخصی واقعاً دشوار است. آن بزرگان همیشه از بالا نگاه می‌کنند یعنی اهل معرفت، حکما را زیر دست دارند، وقتی می‌خواهند بگویند: فلان حکیمی چنین حرفی زده می‌گوید و قال بعض المحجوبین، نمی‌گویند: بعضی الحکما و اینها هم کاملاً آن تحقیر را تحمل می‌کنند یعنی هیچ حکیمی در برابر هیچ عارفی طعنی روا می‌دارد، می‌گویند: حق با آنها است، چون اینها ثابت می‌کنند که مدعایشان از راه شهود و حق است ولی رفتن دشوار است.

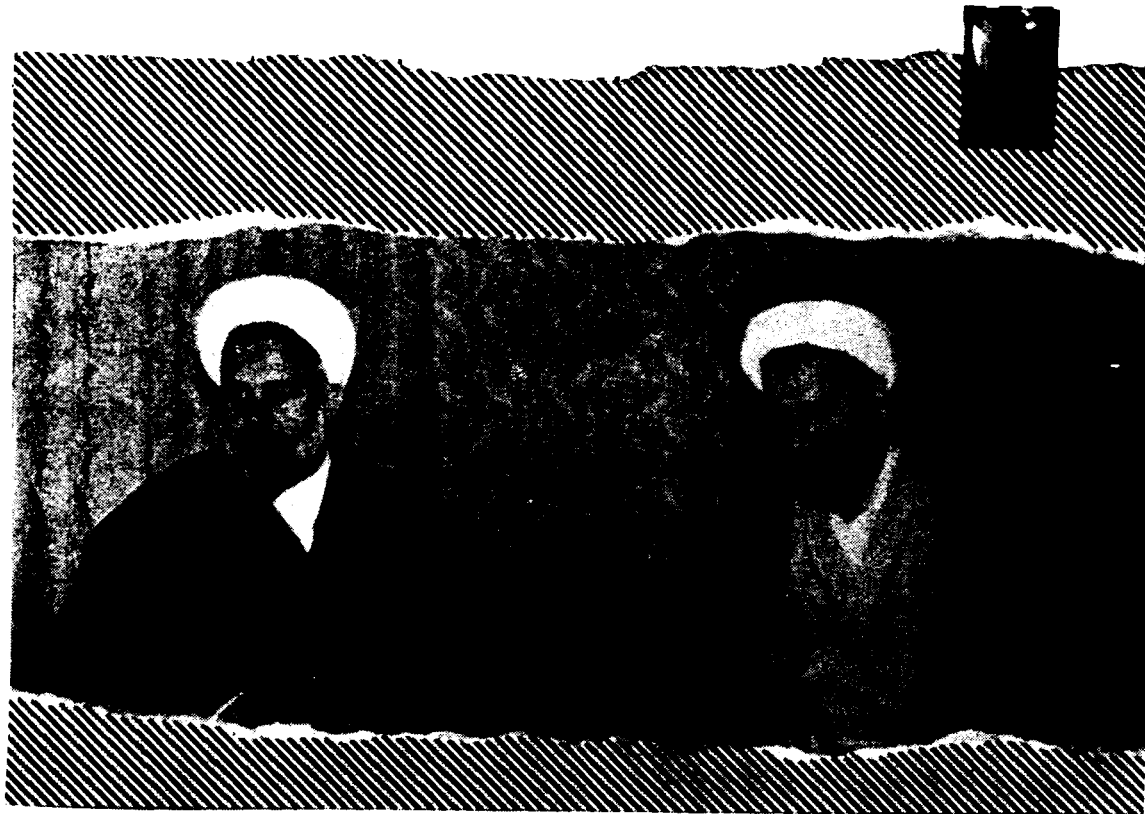
اهل معرفت می‌گویند ما آنچه را می‌بینیم نیازی به برهان ندارد، ولی برای ایجاد انس گاهی دلیل عقلی ذکر می‌کنند، گاهی دلیل نقلی ذکر می‌کنند تا اینها انس بگیرند. سخن صاحب فصوص و امثال صاحب فصوص این است که ما برای تأسیس دیگران دلیل اقامه می‌کنیم. مرحوم صدرالمتألهین در بخشهایی از حکمت متعالیه دارد که آن بزرگان چون مستغرق در بحر شهودند یا اصلاً به برهان نمی‌پردازند یا آنرا حجاب می‌دانند یا فرصت ندارند و یا به این اصطلاح انسی ندارند، این می‌شود جمع سالم، یعنی کسی اهل معرفت باشد و غوطه‌ور باشد، بتواند بیرون بیاید و هم شهود خود را معقول کند، اما اینکه فرمودید در مورد صاحب فتوحات او چون یک روال می‌رود شاگرد او صدرالدین اینطور نیست. در خیلی از بحثها صدرالمتألهین وام‌دار صدرالدین قونوی است. حالا صدرالدین قونوی چون با مرحوم خواجه معاصر بود، راههای برهانی خواجه را پذیرفت و بهتر سخن گفت، مثلاً بهترین رهاورد قاعده‌ی الواحدیه است که حکمت متعالیه این قاعده را پذیرفت و

گفت آن واحدی که از ذات اقدس الهی صادر می‌شود عقل اول و عقل دوم نیست. بر اساس و ما امرنا الالواحده قمر / ۵۰، آن نفس رحمانی و آن فیض گسترده که همه‌ی مراحل را می‌گیرد از صدر تا ساقی جهان، یک واحد است؛ این یک واحد از آن واحد نشئت گرفته و اگر غزالی چنین چیزی را می‌فهمید هرگز نقدی نداشت. این حرف را صدرالدین قونوی باز کرده، که وحدتی که در قاعده‌ی «الواحد» مطرح است نفس رحمانی است که واحد است، فیض منبسط است که واحد است، و از آن جهت صدرالمتألهین قاعده‌ی «الواحد» را پذیرفته و گفته آن واحدی که از ذات اقدس الله صادر شده چنین واحدی است، وگرنه ابن عربی، هم در تفسیر و هم در فتوحات تکفیر می‌کند کسانی را که قائل به قاعده‌ی «الواحد» هستند. ولی جناب قونوی این را باز کرده و روشن کرده که منظور واحد شخصی نیست واحد عددی نیست که یک عدد از ذات اقدس صادر شده باشد، نه این نفس رحمانی است که همه‌ی عالم صدای نغمه‌ی اوست. همه‌ی عالم یک واحد است و این واحد است که از آن واحد صادر شده است. اگر نبود سخنان قونوی، که آن هم بر اثر معاصرت با مرحوم خواجه (مرحوم خواجه خیلی تکریم می‌کند قونوی را در آن نامه) آن نامه‌ای که بین قونوی و خواجه رد و بدل می‌شود خیلی همدیگر را تکریم می‌کنند.

منظور این است که مرحوم صدرالمتألهین نظیر حکمای دیگر نبود که حالا کمی تحول در او پیدا شده باشد، این حرکت جوهری را با خویشتن خویش لمس کرده و بعد فتوا داده و نتیجه‌ی آن، این تحول عمیق است. او چون حرکت کرده نه کون و فساد در عین حال که به قله رسیده این اواسط را هم حفظ می‌کند، توان آن را دارد که بحثهای اصالت وجود، و تشکیک وجود را تکمیل کند و اگر از فلسفه به

عرفان می‌رفت از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود می‌رفت یک کون و فساد بود. گرچه بالا رفت ولی پایین را از دست نداد. اگر می‌شد جمع مکسر دیگر آن توان را نداشت که تقریر و تحریر کند و برهانی کند مسئله را، در بعضی از جاها می‌گوید: من کسی را علی‌وجه الارض نمی‌بینم مثل قاعده‌ی بسیط الحقیقه را بفهمد؟ چه در «اسفاره» و چه در کتابهای دیگر می‌گوید: من نشان ندارم روی کره زمین کسی این قاعده را بفهمد. درباره‌ی اتحاد عاقل و معقول می‌گوید برای بعضی حل شده است.

دکتر نصری: استاد، بحث در مورد اندیشه و ابتکارات صدرالمتألهین بسیار است. با توجه به اینکه چهارصد سال از زمان صدرالمتألهین می‌گذرد و شاید بتوانیم بگوییم قریب یکصدسالگی توجهی آن چنان که باید به ملاصدرا می‌شد نشد بلکه در این سه قرن اخیر است که بیشتر به او توجه می‌شود و کسانی می‌آیند و کار او را دنبال می‌کنند، شخصیهایی مثل حاجی سبزواری و ملاعلی نوری که حدود بیست و پنج سال فقط «اسفاره» ایشان را تدریس می‌کردند تا می‌رسیم به جلوه و ملاعبده‌الله زونوزی و آقاعلی مدرس که پدر و پسر هم به فلسفه‌ی اسلامی خدمات بسیاری کردند. برخی تصور کرده‌اند که فلسفه‌ی صدرا پس از ملاصدرا به رکود کشانده شده و تحول آنچنانی در آن پیدا نشده. جهت اساسی هم این است که اینها تصور می‌کنند که اگر بعد از فلسفه‌ی ملاصدرا، یک فلسفه‌ی دیگری با اصول و مبانی دیگری ظهور می‌کرد می‌توانستیم بگوییم فلسفه‌ی اسلامی رشد کرده است ولی توجه ندارند که اصول و مبانی صدرایی آن چنان محکم است که حتی بزرگانی مثل مرحوم جلوه هم که بیشتر روشی مشائی داشتند و انتقاداتی به بعضی از مسائل فلسفه‌ی صدرایی مثل



صدیقین پایه‌ها و مبانی را که ملاصدرا مطرح کرده بود ایشان کنار می‌گذارد در اثبات برهان به این که اصل واقعیت لاواقعیت نمی‌شود، ایشان تکیه می‌کند، تا برسیم به خود حضرت عالی که واقعاً یکی از مفاخر روزگار ما هستید و ابداعات و ابتکاراتی که دارید. حال من می‌خواستم با توجه به احاطه‌ای که حضرت عالی به فلسفه‌ی ملاصدرا دارید و احاطه‌ای که به اقوال قبل و بعد از صدرا دارید از آن چهرهای شاخصی که بعد از صدرا آمدند چه کسانی بودند؟

آیت‌الله جوادی آملی: عرض کنم مرحوم آقا علی حکیم که بسیاری از اساتید ما به یک یا دو واسطه خدمت ایشان درس خواندند، شاگردان خوبی پروراند، هم در تبیین فلسفه و هم در تعلیل فلسفه و هم در دفاع از فلسفه، رنج فراوان برد ممکن است یک رهاورد عمده‌ی جدیدی نیاورده باشند ولی اینها کتب اهل معرفت را تدریس کردند

حرکت جوهری داشتند نتوانستند نظام فلسفی دیگری ارائه دهند.

به هر حال با توجه به اینکه در این سه قرن اخیر ما بزرگانی داشتیم قاعده‌تاً باید بگوییم: آنها تحول آن چنانی در اصول و مبانی فلسفه ایجاد نکردند اما این کمال بی‌انصافی است اگر تصور کنیم که اینها علی‌الاطلاق هیچ خدمتی به فلسفه‌ی اسلامی نکردند چرا که در بعضی از مسائل نکات بسیار مهمی مطرح شده حالا از آن بحث بسیار مهم و عمیق معاد جسمانی که صدرا مطرح کرد - چه کسی نظر ملاصدرا را بپذیرد و چه نپذیرد - می‌بینیم مرحوم آقا علی مدرس نظر جدیدی ارائه می‌دهد. بعضی از معاصران مثل مرحوم رفیعی قزوینی هم باز دیدگاه جدید دیگری ارائه می‌دهند، یعنی اینها حتی علی‌الاطلاق تابع ملاصدرا نبوده‌اند، فیلسوف بودند و از نو خودشان تفکر کردند یا علامه طباطبایی را می‌بینیم که در تقریر برهان



و پایه‌های عرفانی حکمت متعالیه را تبیین کردند، یعنی اگر کسی عرفان نیندند مقدورش نیست که مسائل وحدت شخصی و یا امثال وحدت شخصی را درک کند، مرحوم استادمان آقای فاضل تونی (ره) در سال ۳۳ شمسی، یعنی ۴۴ سال قبل که خدمت ایشان فصوص را می‌خواندیم، رهاورد فروانی از مرحوم آقاعلی حکیم داشتند و حرفهای ایشان در حواشی و تملیقاتشان هم هست.

البته فلسفه نظیر علوم نقلی نیست که مربوط به استحضار باشد، کسی بگوید: این روایت این طور است، کسی بگوید: منصرف است یا یکی دیگر بگوید: اطلاق دارد، فلسفه، برهان است. اگر برهان شد نظیر مسائل ریاضی دیر ترقی می‌کند و تحوّلش بسیار کم است اما این بزرگواران هم تطورات در برهان صدیقین ایجاد کردند یعنی آنچه را که مرحوم صدرا دارد بعدی‌ها خیلی کم کردند، این مقدمات را مرحوم صدرا با سه یا چهار مقدمه ثابت می‌کند، بعد مرحوم حکیم سبزواری و آقاعلی حکیم

با مقدمات کمتر ثابت می‌کنند تا نوبت به مرحوم علامه می‌رسد که می‌گویند اصلاً مقدمه‌ای نمی‌خواهد. بقیه جزء مبادی تصویری بحث است. ما اولین مسطه‌ای که در فلسفه داریم می‌توانیم بگوییم خداست؛ خدا یعنی واجب الوجود. بعد از اینکه معنی واجب را فهمیدیم می‌توانیم ضرورت ازلی را ثابت کنیم. چون بحث در اثبات واجب است نه بحث در صفات واجب. مرحوم جلوه (ره) که ایشان هم استاد خیلی از اساتید ما بود، (مرحوم علامه‌ی طباطبایی (ره) خدمت مرحوم بادکوبه‌ای درس خوانده بودند که ایشان خدمت مرحوم جلوه (ره) درس خوانده بودند) مهم بود و اما مرحوم آقاعلی حکیم حساب دیگری داشت. مرحوم آملی بزرگ شاگرد مرحوم آقاشیخ عبدالنبی بود و او شاگرد مرحوم آقاعلی حکیم. و مرحوم فاضل تونی شاگرد مرحوم اشکوری بود و او شاگرد مرحوم آقاعلی حکیم. استاد ما امام (ره) شاگرد مرحوم شاه‌آبادی (ره) بود و مرحوم شاه‌آبادی

شاگرد مرحوم آقا علی حکیم. غالب اساتید ما با یک یا دو واسطه شاگرد آقا علی حکیم بودند. بسیاری از اشکالاتی که بر آن مبنا شده بود چون مرحوم صدر المتألهین نبودند که دفاع کنند، اینها دفاع کردند. معلوم می‌شود اینها مبنا را یافتند. یک وقتی است که حافظ مبنایی هستند وقتی نقدی بر آن مبنا شد اینها درمی‌مانند و اما یک وقتی مبنا را می‌یابند. یکی از حرفهای روشن علامه‌ی طباطبایی این بود که فلسفه، قسمت مهمش درک موضوع است که آدم این واقعیت را بفهمد، وقتی درست فهمید آن گاه از هر طرف می‌تواند برهان اقامه کند از لوازش، ملزوماتش، ملازماتش، عللش، معالیش می‌تواند برهان اقامه کند. این حرفها را بزرگان فهمیدند و گرنه نقدهای فراوانی شده بود. اگر حرکت جوهریه را مرحوم قمش‌ای، مرحوم اشکوری، مرحوم شاه‌آبادی، مرحوم آقا علی حکیم، مرحوم بادکوبه‌ای، مرحوم حاج شیخ عبدالنسی، مرحوم آملی، مرحوم طباطبایی اگر خوب درک نمی‌کردند، اشکالات مرحوم جلوه می‌توانست بساط خیلی از حرفها را برگرداند چه اینکه هضم حرکت جوهری حتی برای مرحوم ملا عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد صدرا، دشوار بود. خوب مرحوم لاهیجی شاگرد ملا صدرا است و از خصیصین درس ایشان است و داماد ایشان است. دره گوهر مراده به صراحت حرکت جوهری را نفی می‌کند. معلوم می‌شود که این مسائل هضمش آسان نیست. خوب اولاً هضم کردن این معنا خودش یک بلوغ فلسفی است و دفاع کردن از این هم چنین است. پس این طور نبود که اینها فقط حافظ افکار مرحوم ملا صدرا باشند. چون اگر این گونه بودند با سیل شبهاتی مثل شبهات مرحوم جلوه، حکمت متعالیه بنیان‌کن می‌شد. مرحوم جلوه آدم کوچکی نبود؛ مرحوم تنکابنی و دیگران شاگردان ایشان بودند و عظمت علمی‌اش را قبول داشتند. ولی برای مرحوم قمش‌ای و دیگران تدریس عرفان

پشتوانه‌ای بود برای دوام حکمت متعالیه. یکی از خدماتی که حکمت متعالیه کرد این بود که عرفان را که مستور بود مشهور کرد. طبع این کتابهای عرفانی غالباً بعد از حکمت متعالیه است، تدریس اینها پس از حکمت متعالیه است. اگر مرحوم قمش‌ای و مرحوم اشکوری را می‌بینید بعد از این بوده، استاد ما مرحوم فاضل تونی (ره) می‌گفت: در حوزه‌ی علمیه‌ای اصفهان دو سال کتاب فصوص لای سفره غذای من بود اصلاً فرصت نمی‌کردم آن را در قفسه کتاب بگذارم با اینکه جهانگیرخان قشقائی و حاجی آخوند کاشی در آنجا بودند و آن وقتی که مرحوم آیت‌الله بروجردی علوم عقلیه را در اصفهان خدمت این بزرگان می‌خواند بعد به وسیله همین‌ها حکمت متعالیه احیا شد. اگر عرفان را این بزرگان حفظ نمی‌کردند غالب افراد به حکمت مشاء روی می‌آوردند. سر دوام حکمت متعالیه این بود که آن بزرگان عرفای خوبی پرورش دادند و آنها هم پشتوانه خوبی شدند برای حکمت متعالیه. وقتی تمهید القواعد رسمی شد، فصوص رسمی شد و مصباح‌الانس رسمی شد، می‌بینیم امام (ره) این آثار عرفانی که نوشتند به برکت همان انس با مرحوم شاه‌آبادی بود و در سایه‌ی آن مسائل عمیق عرفانی اسفار را تدریس می‌کردند. اگر حکمت متعالیه ماند، به وسیله پهلوانانی ماند که آنرا جمع سالم کردند. منظومه‌ی مرحوم سبزواری هم تلفیقی است از عرفان و فلسفه، منتهی مرحوم طباطبایی جمع سالم کرده که اگر عرفان را تدریس کرده علیحده تدریس کرده و رساله نوشته و اگر قرآن را بازگو کرده، علیحده کرده و اگر فلسفه را در بدایه و نه‌ایه گفته علیحده کرده، شما می‌دانید مسائل عرفانی در بدایه و نه‌ایه هیچ نیست.

حجت‌الاسلام رشاد: این روش علامه را یک نوع بازگشت از روش ملا صدرا می‌دانند، یعنی آن که به رغم تجمیع، تلفیق و تدوین روشها که ملا صدرا انجام داده

بودند، مرحوم علامه متمم آگویی این تفکیک را انجام می‌داده.

آیت‌الله جوادی آملی: یعنی فرمود که مسائل عرفانی به قرآن نزدیکتر است تا برهان به فلسفه، لذا همه حرفها را در تفسیر ذکر کرده است. شما مثلاً می‌بینید در سوره مبارکه‌ی یوسف آنجا وقتی برهان اقامه می‌کنند می‌گویند خدا را باید شناخت نه با عالم، تحلیل قرآنی آن به استاد روایت عبدالعلاء است که همان روایت را در بحث روایی سوره‌ی یوسف می‌آوردند و همان را در رساله‌ی الولایه می‌آورند و می‌گویند: امام (ع) در آن روایت به عبدالعلاء می‌گوید که برادران یوسف آیا از دیگری سؤال کردند یوسف کیست؟ یا از او پی به او بردند؟ از او پی به او بردند؟ از جمال او پی به او بردند یا از او پی به جمالش بردند؟ گاهی انسان از دیگری سؤال می‌کند یوسف کیست؟ این مثل برهان ان است. و سنریم آیاتنا فی الأفاق و فی انفسهم، فصلت/ ۵۳

این از غیر، نشان یار گرفتن است، این راه، راه نبود. حالا از خدا می‌خواهیم خدا را بشناسیم، از علم او او را بشناسیم، یا او را با او بشناسیم بعد بگویم عالم است، می‌فرماید: برادران یوسف سؤال نکردند یوسف کیست؟ آیا از جمال او پی بردند او یوسف است؟ نه، چرا برای اینکه قرآن ندارد که یوسف أنت؟ گفتند: و أنت یوسف؟ او را دیدند، از هانت به یوسف پی بردند، همین معنای عرفانی را وجود مبارک امام صادق (ع) به عبدالعلاء می‌فرماید، مرحوم علامه همین را در رساله‌ی الولایه ذکر می‌کند. همین روایت را در تفسیر سوره‌ی یوسف در بحث روایی ذکر می‌کند. محتوای او را در تفسیر یوسف در مسئله معرفت حق بازگو می‌کند این عرفان را به خدمت قرآن بردن است. علامه، عرفان را از فلسفه جدا

کرد و به خدمت قرآن برد، چون در بخشهای فراوانی مانند مسئله‌ی هوالأول والآخر و الظاهر الباطن، این طور ایشان می‌فرمایند در اسلام مسئله‌ی وحدت شخصی، ولایت مطلقه‌ی انسان کامل اینها مسائلی است که در قرآن به صورت گسترده ذکر شدند نه یک جا. ایشان این مطالب عرفانی را هم به خدمت قرآن برد، در ذیل آیه‌ی سوره‌ی مبارکه‌ی مائده: والیکم انفسکم یضرمکم من ذل اذا اهدیتهم، مائده/ ۱۰۵

بعد از بحث مبسوط معرفت نفس آن وقت این حدیث را می‌آورند که پیامبر (ص) فرمود که اگر پرحرفی شما نبود و مواظب زبان و گوش و سایر شئون ادراکی خود بودید: ولرأیتم ما أریه. پس هم راه را نشان داده و هم آن بحثها را مطرح کرده است. حرفهایی که اهل معرفت گفتند که خدا رابع و ثلاثه است ولی ثالث ثلاثه نیست، ایشان همین معنا را در میزان تبیین کرده است، خوب چطور رابع ثلاثه توحید ناب می‌شود ولی ثالث ثلاثه می‌شود کفر! ولقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثه، مائده/ ۷۳ اما و مایکون من نجوی ثلاث الالهو رابعهم، مجادله/ ۷.

آن را که صاحب فتوحات و امثال او در عرفان بازگو کردند. ایشان در سایه قرآن برهانی کرده‌اند، که رابع ثلاثه توحید ناب است و ثالث ثلاثه کفر، ثالث ثلاثه یعنی هر سه در عرض هم هستند، از هر جا شروع بکنی همان یکی خداست، رابع ثلاثه یعنی اینها سه نفرند، روی اصول ریاضی و غیرریاضی، ولی رابع کسی است که قیم است و قیوم است، با اولی هست لابلالممازجه، با دومی است لابلالممازجه، با سومی است لابلالممازجه، بین اولی و دومی است لابلالممازجه، بین دومی و سومی است با بالممازجه بین اولی و سومی است لابلالممازجه، و هو معکم اینما کنتم، این می‌شود رابع ثلاثه، این از رهاوردهای عالی عرفان است که رابع ثلاثه توحید است و ثالث ثلاثه کفر، همه‌ی این

فرمایشات را ایشان در خدمت قرآن برده‌اند، منتهی برهان را برای اینکه روشی فطری و امری حوزوی است، عرفان که بدون تهذیب نفس مقدور نیست ولی شما می‌خواهید تدریس کنید، نمی‌توانید محصل و مخاطب را احاله بدهید به چیزی که برای او مقدور نیست و الا می‌شود تقلید. لذا درک منظومه‌ی حاجی از آن جهت دشوار است که حرفه‌ای است که شخص باید از راه تقلید پذیرد، و این با برهان سازگار نیست. آن کسی که جمع کرده بین راه عقل و راه دل، اگر اهل نظر و بصر شد می‌تواند جمع بکند و گرنه این تقلیدی بیش نیست.

حجت‌الاسلام رشاد: حضرت عالی در مورد حکمای پس از صدرا و پیش از علامه می‌فرمایید کارشان بیشتر تبیین و تسدید حکمت متعالیه بود؛ ظاهراً راجع به مرحوم علامه چیزی فراتر از این را می‌توان ادعا کرد. ایشان تحولاتی در حکمت صدرایی پدید آورده است کم سابقه و بنده به عنوان یک طلبه‌ی ناچیز احساس می‌کنم یک سروگردن فراتر از آن نقش و سهمی است که بزرگان حکمت بعد از صدرا در این فلسفه احراز کرده بودند هم از حیث مضمونی و محتوایی تبیین منشأ ادارکات اعتباری و معقولات ثانیه‌ی فلسفی، بنظر می‌رسد که اختصاصات مرحوم علامه چشم‌گیر است. هم از نظر سازمان‌دهی، شکلی و روشی. جنبش مباحث بازپیرایی حکمت از غیر حکمت از جمله کارهای اوست. از نظر روشی کتاب فلسفی اگر می‌نوشت عقلانی می‌نوشت، عرفان را به محل خود احاله می‌فرمود، و خیلی از مباحث را که تا زمان مرحوم علامه جزء حکمت و فلسفه تلقی می‌شد، مثل طب و طبیعیات همه را کنار گذاشت و حتی در جاهایی از طبیعیات جدید به صورت اصول موضوعی استفاده کرد و بر همین اساس احتمال آرای جدید را در برخی مباحث مانند مقولات طرح فرمود.

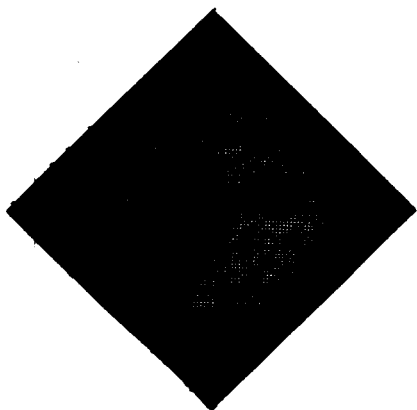
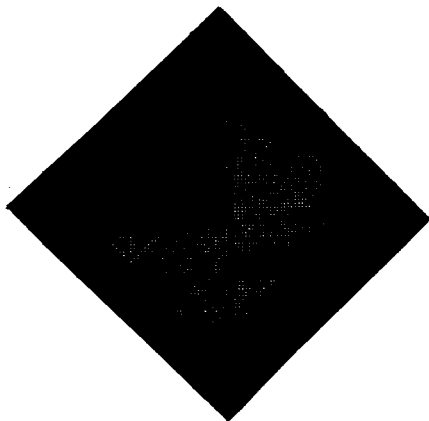
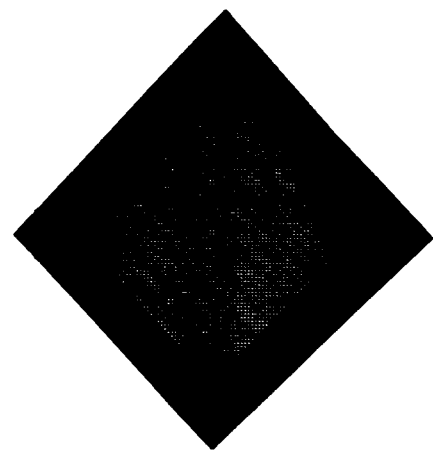
این دانش را حتی ایشان از حیث سازمان تغییر دادند. کتاب اصول فلسفه‌ی ایشان تقریباً اولین کتابی است که بر خلاف ساختار سنتی کتب فلسفی ما، از مباحث معرفت‌شناسی و ادراک آغاز کرده‌اند که این در واقع، یک سازمان جدیدی به فلسفه دادن است. در تقدم و تأخر مباحث هم ایشان دیدگاه‌ها و اقدام‌هایی کرده‌اند و جاهایی تصحیح فرموده‌اند. خیلی علاقه‌مندیم و قطعاً مخاطبان هم علاقه‌مند هستند که از زبان حضرت عالی بشنوند که مرحوم علامه‌ی طباطبایی از میان فلاسفه‌ی پیشین با چه کسی قابل قیاس است؟ آیا می‌توان گفت که پس از فاصله‌ی قریب به سیصدسال پس از مرحوم ملاصدرا، علامه، آمده تحول جدیدی را در فلسفه صدرایی از حیث صوری، ساختاری، روشی، و محتوایی طراحی کرده که اگر تعقیب و تکمیل شود چه بسا به عنوان مکتب جدیدی تعریف شود و در قالب و ذیل حکمت صدرا، به مثابه جوانه‌ای روییده بر صدر صدرا و به عنوان مکتب نوصدرایی ادامه‌ی فلسفه‌ی صدرایی اما فراتر از حد تبیین و تسدید آن تلقی شود؟ اکنون البته مجال طرح مصادیق و شواهد نیست.

آیت‌الله جوادی آملی: عرض کنم برای اینکه حق حکمای پیشین محفوظ بماند، چون همه‌ی رساله‌ها و نوشته‌های آنها در دست ما نیست و فترت دوران پهلوی خسارت جبران‌ناپذیری به علوم، مخصوصاً به علوم عقلی، زده است، و لذا نمی‌شود گفت که دیگران هیچ نیاوردند یا همه‌ی آنچه آورده‌اند به دست ما رسیده است و بررسی کرده‌ایم.

لکن مرحوم علامه نوآوری‌های خوبی داشته در امور عامه و همچنین در الهیات ایشان نوآوری‌هایی دارند. البته درباره‌ی معاد می‌فرمودند که هنوز و قش نشده، ایشان در

تمام نوشته‌های فارسی و عربی چیزی درباره‌ی معاد ننوشتند فقط در اصول فلسفه در آخرین صفحه‌ی اصول فلسفه پنج، شش سطری با عنوان پایان جهان ذکر کرده‌اند؛ مرحوم شهید مطهری(ره) هم نصف صفحه شرح داده‌اند.

مجموع متن و شرح شاید دو صفحه نمی‌شود. مرحوم علامه بر اساس همان حرکت جوهری که حرکت هدف دارد و کل جهان در سیلان است و بالاخره باید به دارلقرار برسد به معاد اشاره می‌کنند، یا در جلد نهم و اسفاره نیز ایشان تعلیقه‌ای در بحث معاد ندارد. بدایه و نهایه هم که از مبحث معاد خالی است. می‌فرمودند که روزی مردم نشده هنوز وقتش نشده، هر علمی بالاخره یک عصری دارد مردم باید آماده شوند برای درک مسئله‌ی معاد. ایشان باستان‌های مسئله‌ی معاد در همه‌ی مباحث فلسفی، امور عامه و الهیات مطالب خوبی مطرح کرده‌اند. امور عامه در مسائلی مانند این بحث که گفته شد امکان جزء معقولات ثانی فلسفی است، و ظرف عروض آن در ذهن است و اتصافش در خارج درباره‌ی ایشان نقدهای عمیقی دارند. می‌فرمایند به اینکه شما معقول ثانی منطقی به یک وجهی تفسیر می‌کنید، می‌گویید عروض و اتصاف هر دو در ذهن است. قابل قبول، اما معقول ثانی فلسفی را تفسیر می‌کنید به اینکه ظرف عروضش در ذهن است. ظرف اتصافش در خارج است. معنای اینکه ظرف اتصافش در خارج است یعنی چه؟، یعنی خودش در ذهن است، وجود رابطش در ذهن است یعنی موجود در خارج متصف است به امکان، امکان در ذهن وجود دارد ولی اتصاف موجود به امکان در خارج است؛ اتصاف در خارج است یعنی وجود رابط آن، بعد می‌فرماید به اینکه رابط بیاید بین مربوط الیه خارج با مربوط ذهن ربط پیدا کند، یک کار تکوینی، آیا این شدنی است؟ ذهن حاکی از خارج هست اما یک وجود خارجی به عنوان



وجود رابط بین خارج و ذهن ربط ایجاد کند این محال است چون ربط وجودی است تابع طرفین، طرفین هر جا هستند ربط هم همان جا است. ممکن است یکی در ذهن باشد، یکی در خارج باشد و ربط هم وجود داشته باشد؟ حال اگر ذهن ذاهنی رخت بریست و هیچ ذاهنی نبود این وجود رابط طرف دیگرش کجاست؟ لذا معقولات ثانی فلسفی که می‌گوید ظرف عروض در ذهن است و اتصاف در خارج است یعنی رابط در خارج است و طرف ربط یکی در خارج است و یکی در ذهن این اصلاً قابل قبول نیست. ایشان خیلی از مقولات عشر را دخل و تصرف کردند. حرکت در حرکت را توجیه کرده‌اند که مرحوم صدرالمতألهین نمی‌پذیرفت، ایشان فرمود به امعان برمی‌گردد و بسیاری ابداعات دیگر.

حجت‌الاسلام واعظی: جهات تاسیسی مثل تحریر نو، تحلیل نو از مطلب، اقامه‌ی برهان جدید یا نقد برهانهای کهن، این جور مسائل را در مرحوم آقاعلی حکیم هم می‌بینیم، این مقدار کافی نیست برای اینکه یگویم یک راه جدیدی گشوده شده در حکمت متعالیه، یا این مسیر یک تحول جدی پیدا کرده است، حالا می‌خواستیم ببینیم نظراتان به طور روشن تر چیست؟ آیا علامه کاری فراتر از این حد انجام داده‌اند؟

آیت‌الله جوادی آملی: عرض کنم که ایشان می‌گویند که ما مسئله را باید همان جا که طرح می‌کنیم برهانی کنیم، با تعریف سخن نگوییم. این مقلد بار آوردن، است. این هم یکی از نوآوریهای اوست، یعنی نظیر اصول اقلیدسی و مانند آن که هر برهانی در خود مسئله هست. در کتابهای دیگر و کماسیجی‌ه و کماستعرف رایج است اما تنها در بدایه و نهایه و کماسیجی‌ه و کماستعرف نمی‌بینید مگر

نادر، مگر اینکه یک مطلبی جای طرحش نباشد و گرنه، مطلب اینجا باشد برهان را بعد بگویند این نیست، بالاخره شاگرد و خواننده آنچه را که می‌خواند باید همراه با برهان آن بخواند، البته این تحول را هم بعد از اینکه سطح اسفار تمام شد، دوران خارج آن را شروع کردند، و به اتمام رسید، روی داد برکات آن دوره‌ی خارج اسفار همین تعلیقات ایشان بر اسفار و تحریر بدایه و نهایه بود؛ مطلب دیگر جابجایی مباحث و مسائل فلسفه بود که به آنها انسجام داد. اما مرحوم صدرا در اسفار این کار را نکرده، حکیم سبزواری در منظومه این کار را نکرده، در آثار پیشینان مسائلی مانند مسئله جعل معلوم نیست جایش کجاست. مرحوم حکیم سبزواری جعل را در جایی ذکر کرده که و آیا وجود مجعول است یا ماهیت یا اتصاف؟ که نه با سابقش ارتباط دارند نه با لاحق آن، ایشان این را در مسئله علیت و معلولیت جاسازی کرد، فرمود: وقتی که علیت است حالا باید ببینیم علت معلوم چه می‌دهد.

البته این کار را مرحوم صدرالمتألهین در الشواهد الربویه کرده، در اسفار نکرده شاید در ذهن شریف علامه نبود که در شواهد الربویه چنین آمده براهینی که حتی برای بعدیها دشوار بود ایشان آمده به استاد آیات قرآنی حل کرده، نمی‌دانم در جلد پنجم اصول فلسفه، نوشته‌ی شهید مطهری، در برهان تمنع را دیدید یا نه؟ این بزرگوار به زحمت برهان تمنع را می‌خوانند حل کنند و بالاخره حل نمی‌شود. به برهان توارد برمی‌گرداند، همان شبهه‌ی متکلمین در ذهن شریف ایشان رسوخ کرده به صورتی که نتوانسته از شبهه بیرون بیاید! آن شبهه این است که «اگر دو خدا باشد و اگر فساد برای این است که یا جاهل‌اند یا عاجزند یا غرض ورزند یا بخیل، و تالی باقسامه باطل است» اگر دو نفر، هر دو می‌دانند که واقعیت چیست. مصلحت

چیست و هر دو از نظر علم مطلق‌اند، هر دو از نظر قدرت مطلق‌اند، هر دو منزّه از غرض ورزی‌اند، هر دو اهل سخاوند، چرا عالم فاسد شود! منشأ فساد برای این است که او تشخیص می‌دهد مصلحت عالم این است، آن دیگر تشخیص می‌دهد مصلحت عالم دیگری است. حال یا چون یکی عالم است و دیگری جاهل، یا یکی قادر است و دیگری عاجز، یکی حب جاه دارد، دیگری ندارد، یا یکی بخیل است و دیگری سخی مشکل پیش می‌آید. وقتی هر دو خدایند و هر دو علیم و قدیر و مقتدر، سخی و منزّه از جاه‌طلبی هستند، چرا عالم فاسد باشد؟ این شبهه اهل کلام است، همین شبهه در شرح اصول فلسفه آمده است که این بزرگوار به زحمت برهان تمناع را به توارد علتین برگردانده: خوب چون هر دو علت‌اند و در فاعلیت تام‌اند و فاعل ناقص نیستند، اگر عالم را دو تا خدا اداره کند می‌شود توارد علتین مستقلّین علی معلول واحد و این محال است. در حالی که این کجا و آن کجا، اما مرحوم علامه برهان تمناع را در ذیل سوره‌ی مبارکه‌ی انبیاء ولو کان فیهما الهة الا الله لفسدناه / ۲۲ آن چنان تبیین می‌کند که اصلاً جا برای توهم شبهه‌ی اهل کلام باقی نمی‌ماند، می‌گویند اینکه شما دو خدا را مثل دو پیامبر حساب کردید، گفتید این دو خدا برابر ماهو الواقع و ما هو نفس الامر مرتکب تقابل نمی‌شوند، این صحیح نیست. فرض کنید واقعی نداریم، نفس‌الامری نداریم، مصلحت مطلقه‌ای نداریم، اگر اینها خدایند بقیه عدم محض‌اند، تازه می‌خواهد نفس‌الامر پدید بیاید، و چون دو ذات در هر دو خدای مفروض مابین یکدیگرند و صفات هم عین ذات است، پس علم این عین این است و علم آن عین او، دو علم متباین است، و قدرت این عین این است و قدرت آن عین آن است دو قدرت متباین‌اند، شما تصور کردید اینها دو انسان معصوم‌اند که

برابر ماهو الواقع عمل می‌کنند! خدا کارش مطابق با واقع است یا واقع آفرین است؟ توجه شود این هم از آن توهم اشعری سردر نیاورد که: حسن قبح هر چه آن خسرو کند احسن بوده، نه کار او متن حکمت است و این از بیانات بلند بوعلی است که ملاصدرا خیلی خاضعانه به عنوان کلمه‌ی قصار از آن یاد می‌کند، که «ذات اقدسی‌الله قطعاً کار خیر و حق می‌کند نه، باید بکنده، معتزله می‌گویند: «یجب علیه عن یفعل الحق والحسن» اینها می‌گویند: «یجب علیه»، خدا مقهور کدام قانون باشد؟ اگر چیزی بر خدا حاکم است، حتماً موجود است نه معدوم، زیرا معدوم نمی‌تواند حاکم باشد، این یک؛ اگر موجود است یقیناً ممکن الوجود است و چون توحید می‌گوید ما بیش از یک واجب نداریم، این دو؛ اگر ممکن است یقیناً مخلوق خداست این سه؛ پس هیچ قانونی بر خدا حاکم نیست، اینکه می‌گوییم او حسن می‌کند، انبیا را به بهشت می‌برد، کفار را به دوزخ می‌برد، اینها «یجب عن الله» است نه «یجب علی الله» او یقیناً می‌کند و محال است غیر از این بکند، نه «باید بکنده»، چون علم محض است، مشیت صرف است، و اراده‌ی تام است، از عدل محض از خیر محض «جز نکویی ناید، نباید ناید!». ذیل آیه‌ی سوره‌ی انبیاء را ملاحظه بفرمایید، بعد شرح اصول فلسفه را هم ملاحظه بفرمایید، فاصله فراوان است.

این بزرگوار اگر به تفسیر ایشان مراجعه می‌فرمود هرگز دیدگاه فلسفی ایشان را از کتابهای فلسفی نمی‌آورد، ایشان فرموده: اگر دو خدا داشته باشیم چون صفات هر کدام عین او است و چون دو ذات هستند دو علم متباین‌اند و از دو علم متباین چگونه یک نظام منسجم پدید می‌آید؟ تهرآ دو نظام خواهد بود و اینکه هر دو بخواهند یک چیز اراده کنند و هر دو بخواهند یک چیز ارائه کنند، محال است. این از

نوآوریهای او است. برهان تمناع را ایشان زنده کرده‌اند، شما می‌بینید همین برهان تمناع در کتب شیخ اشراق بعنوان عریده‌ی الهین یاد می‌شود، در سایر کتب هم آمده ولی با یک شبهه دردناک اهل کلام، همین که مرحوم شهید مطهری می‌فرماید که مرحوم علامه فرمایشاتی دارد که دویت یا صد سال دیگر فهمیده خواهد شد، همین است.

دکتر نصری: استاد من یادم است که مرحوم علامه چند بحث ذیل همان آیه مطرح می‌کند از جمله این که فعل حق تعالی قبل رتبی است. و بعد به اینجا می‌رساند که اساساً فعل، عین نظام است و بعد می‌رسند به این که فعل حق تعالی عین حکمت است نه حکیمانه، ولی مرحوم شهید مطهری در مباحث شفایشان روی همین نکته ان قلتی دارند و نقد می‌کنند نظر مرحوم علامه را که ما چرا نگوییم فعل حکیمانه است چرا بگوییم فقط فعل عین حکمت است؟ من می‌خواهم بگویم که چه بسا این اختلافات مبنایی که اینجا داشتند خودش را در آنجا نشان داده است. اگر اجازه بفرمایید از این بحث بگذریم و برویم سراغ این بحث که کسانی بعد از ملاصدرا آمده‌اند و تلاشهای بسیاری کرده‌اند و حتی شاید صدرا برخی از فروعات و نتایج بعضی از مباحث خودش را چه بسا نتوانست استنباط کند و برخی از این بزرگان آمدند و فروعات و نتایج را بدست آوردند که این خودش کار بسیار مهمی است. بزرگان بعد از صدرالتألهین گاه به بعضی از مسائلی که در فلسفه‌ی صدرایی نیاز به بسط داشت هم توجه چندانی نداشتند، از قبیل فلسفه‌های مضاف که امروز مطرح است حالا مواردی مانند فلسفه علم مبنایی آن اساساً علم‌شناسی است، شاید به این جهت بوده که هنوز علم تحول آن چنانی نکرده بود که این فلسفه پیدا شود. در زمینه‌های فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی سیاست، فلسفه‌ی دین ما می‌بینیم از همه‌ی توانمندی‌های حکمت صدرایی استفاده نشد، حتی در این بین به فلسفه‌ی

سیاست کمتر توجه شد امروز دیگر فلسفه‌ی اخلاق را هم مطرح می‌کنیم. یک مقدار داریم از اصول استفاده می‌کنیم البته این بزرگان حقاً در فلسفه‌ی عرفان کارهای بسیار مهمی کردند، حالا این که به مباحثی از این دست توجه نشده جهتش چه بوده؟ آیا جهتش این بوده که هنوز شبهاتی مطرح نبوده حضرت‌عالی بفرماید وجه این چه بوده؟

آیت‌الله جوادی آملی: این تکثر و تحولی که طی قرون در فلسفه پدید آمده است - مرحوم علامه فرمود مسائل فلسفی که از یونان به حوزه‌ی اسلام منتقل شده مثلاً دویت تا بود بعد در حوزه‌ی اسلام به هفتصد رسید. حالا این عدد باید دقیق بررسی بشود به این صورت بوده که اصول کلی و مبانی اولی بود و قواعد فلسفی بود و حالا یکی پس از دیگری باید تکمیل شود و تسمیم شود. علوم هم مثل روزی به تدریج می‌رسد، در این کریمه که فرمود *وهی السماء رزقکم و ماتعدون...* ذاریات/ ۲۲ چند وجه برای آن ذکر کرده‌اند: یکی اینکه همان‌طوری که می‌توانید حرف بزنید که یک چیز بین الرشیدی است، روزی شما هم مسلم است و بین و قطعی است. اما وجه دیگر این است که همان‌طوری که تدریجاً سخن می‌گویید، روزی شما هم تدریجاً از آسمان معرفت تنزل می‌کند. انسان هر چه بلند است که یک‌جا نمی‌گوید و نمی‌نگارد. نزول یک امر تدریجی است و آنه *لحق مثل ما انکم تنطقون...* ذاریات/ ۲۲ تدریجاً نازل می‌شود. علوم هم همین‌طور است. سوال هم کلید علوم است. فرمود: *سوال کنید،* *مفتاح علم است.* یعنی علوم دفائن است و علوم مخازن است، سوالهایی که پدید می‌آید کلید این مخازن است که ظهور می‌کند.

جریان فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی دین و فلسفه‌های

دیگر، مخازن است یکی پس از دیگری با کلید سؤال کشف می‌شود انسان با استمداد از آن اصول، مسائل مطروحه را پاسخ می‌دهد. یک حرف خوبی شیخ اشراق دارد و آن این است که ما هرگز وقف‌نامه‌ای ندیده‌ایم که علم را وقف سرزمین خاص و مردم مخصوص کرده باشد. چون وقف‌نامه‌ای در کار نیست، بنابراین ممکن است هر کسی در آن تصرف کند و در هر عصری مسئله و قاعده‌ی جدیدی اضافه بشود.

خطوط کلی این مباحث البته در حکمت‌های پیشین هست، مخصوصاً فلسفه، اما علاوه بر نکته بالا، محجور بودن فلسفه هم نقش زیادی در عدم توسعه‌ی آن دارد.

همین جا باید از برادران بزرگوار طلبه و دانشجو بخواهیم بیشتر درباره‌ی مسائل عقلی و فلسفی بیندیشند. اگر مبنا و روش عقلی بود انسان می‌تواند کاملاً دین خودش را با استدلال بشناسد و ثابت کند. کلام هم همین فایده را دارد چون وقتی که یک مسئله‌ی کلامی مطرح شد یک شبهه‌ای می‌آید، اگر شبهه آزاد بود و برون دینی پاسخ آزاد می‌طلبید. دیگر نمی‌شود گفت که پرسش‌کننده طرزی بیندیشد که با آن اصول برخورد نکند، این می‌شود نقلی، نه عقلی. ما یک حدیث داریم و یک علم کلام. کلام جزء علوم عقلی است. یعنی مرز بسته است، خوب پس من با چه مبنا او را بپذیرم؟ خیلی از چیزهاست که عقل نمی‌رسد و آدم می‌پذیرد، اما چیزهایی که عقل بر خلافشان اقامه می‌شود چه می‌شود؟ یکی از مطالبی که ما باید حتماً روی آن تکیه کنیم این است که عقل را در مقابل دین قرار ندهیم؛ عقل را در مقابل شرع قرار ندهیم؛ عقل در مقابل نقل است، دین مجموعه‌ی رهاورد عقل و نقل است، همان عقلی که حجیت آن در اصول فقه ثابت شده، همان عقلی که معیار احتجاج در فقه است، همان عقلی که معیار استدلال در کلام است، همان عقل اگر فتوایی را داد می‌شود دین،

نباید گفت: و این مطلب عقلی است یا دینی؟ باید گفت: عقلی است یا نقلی؟ عقلی است یا سمعی؟ نه عقلی است یا شرعی. برای اینکه همان عقل است که شرع را ثابت می‌کند. اگر حرمت عقل مشخص شد و اگر معلوم شد که اصول حجیت عقل را ثابت می‌کند و اگر فقها برای فتوا دادن به عقل استدلال می‌کنند معلوم می‌شود عقل منبع دین است. در منابع دین اجماع را باید کنار زد نه عقل را، برای اینکه اجماع به هر تقریبی و تقریری طرح بشود زیر مجموعه‌ی سنت است. حالا نباید گفت که کتاب و سنت و اجماع، اما عقل را طرد بکنیم بلکه اجماع را باید زیر مجموعه‌ی سنت بدانیم. اجماع این چنین نیست که یک پیام مستقل داشته باشد، و یک منبع مستقل باشد، برای اینکه در بنای اجماع چه دخولی و چه رضا و لطف، به هر تقریبی حجیت اجماع تقریر شود به سنت باز می‌گردد. بنابراین محور استدلال دینی یا عقل است یا قرآن است یا سنت. اجماع و خبر واحد و مانند آن زیر مجموعه‌ی سنت است. اگر ان‌شاء‌الله در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها مسئله‌ی فلسفه و کلام، فرق نمی‌کند به تعبیر ملا عبدالرزاق، کلام شیعه همان فلسفه است. بالاخره این یا یک بحث آزاد است یا نه، اگر بحث آزاد است و استدلال آزاد است، می‌شود فلسفه؛ نمی‌شود گفت که طرزی بیندیش که با فلان حدیث برخورد نکند. اگر برهان قطعی اقامه شده است به قول مرحوم شیخ انصاری اگر چیزی مخالف عقل بود آدم علم آن حدیث را به اهلهش ارجاع می‌دهد، می‌گوید نمی‌فهمم چیست. نه اینکه براهین عقلی را تغییر دهد. البته بحث‌های اخیر معرفت‌شناسی خیلی پیشرفت کرده است، همین طور فلسفه‌ی دین و مباحثی که در بحث‌های قبلی خیلی کم بود. لذا مرحوم علامه - همان طور که اشاره فرمودند در اصول فلسفه، معرفت‌شناسی را بازگو کرده است. آیا این طور نیست که معرفت‌شناسی بدون هستی‌شناسی علم ممکن

نیست؟ ما باید وجود ذهنی را بشناسیم، یک؛ علم را که وجود خارجی است بشناسیم، دو؛ فرق بین وجود ذهنی و علم را بشناسیم، سه؛ معیار کشف واقع را بشناسیم، چهار؛ تا مسائل معرفت حل شود. اینها به خطوط کلی حکمت الهی و حکمت متعالیه تعبیر می‌شود. البته حرفهای بسیار نوی در فلسفه‌های جدید است که اینها را می‌شود با همان حکمت تعالیه تبیین کرد، تعلیل کرد و بر آنها مسائلی را افزود، به این شرط که دیگر در حوزه‌ها و دانشگاهها فلسفه یا کلام مهجور نشود.

اگر علمی مهجور نبود و مشهور شد و بر افکاری عرضه شد، نظیر فقه و اصول ترقی می‌کند، اما اگر مهجور و منزوی شد دیگر ترقی نخواهد کرد.

حجت الاسلام رشاد: به بهانه‌ی اینکه امسال سال حضرت امام(ره) نام‌گذاری شده، خوب است در آخر بحث بدین مناسبت سوآلی مطرح کنیم و آن اینکه: سهم و نقش حضرت اما را در رونق فلسفه و عقلانی اندیشی و خروج نسبی فلسفه از مهجوریت چگونه ارزیابی می‌فرمایید. به هر حال همان طور که شما فرمودید در گذشته‌ها فلسفه در حوزه‌ها مهجور بود و گویی مباحث فلسفی و درس فلسفه قبحی داشته که اگر کسی به فلسفه پردازد چنین و چنان است! البته مرحوم علامه‌ی طباطبایی در رواج حکمت نقش بسیار مهمی داشت ولی تثبیت و تعمیم و موجه ساختن معرفت فلسفی در عصر ما تا حدی مرون شخصیت و گرایش حضرت امام(ره) باشد.

دکتر نصری: بر سؤال آقای رشاد پرسشی را اضافه می‌کنم: وقتی که صحبت از امام می‌شود غیر از آرا و اندیشه‌های اجتماعی سیاسی و فقهی، به عرفان امام توجه

بیشتری می‌شود اما کمتر عنایت به فلسفه‌ی امام می‌شود، در حالی که بنده از یکی از اساتید خود شنیدم که دوازده سال شاگرد فلسفه‌ی امام بودند، یعنی امام سالیان دراز فلسفه تدریس می‌کردند - حضرت عالی بفرمایید امام تا چه حد توجه به حکمت متعالیه داشتند و آیا ابتکارات و ابداعاتی از ایشان در زمینه‌ی فلسفه‌ی صدرایی سراغ داریم یا نه؟

آیت‌الله جوادی آملی: عرض کنم که: علت مهجور شدن فلسفه مقداری بی‌مهری طرفین دعوا است که بر سر فلسفه نسبت به یکدیگر اختلاف نظر داشتند، یعنی اگر حکیمان حرمت فقیهان را رعایت می‌کردند و فقیهان هم حرمت حکیمان را، این محذور پیش نمی‌آمد. جناب ابن عربی در جایی از فتوحات از فقها خیلی حق شناسی می‌کند، می‌گوید:

فقها کار بسیار خوبی کردند که این علوم را اجازه ندادند که همگان در آن وارد شوند. برای اینکه اینها علمی است از حس دور، از خیال و وهم دور، از لفظ و استظهار دور، چنین علمی سهل‌التناول نیست. ایشان به این اعتبار از فقها حق شناسی می‌کند که از گسترش بی‌رویه‌ی این علوم جلوگیری کردند - گرچه گله‌ای ضمنی هم دارد که چرا بالقول المطلق منع کردند - این همان حرفی است که جناب بوعلی در اشارات دارد که «جل جناب الحق ان یکون...». علی‌ای حال هر وقت حکیمی آمده است جانب اندیشوران دیگر را رعایت کرده موفق بوده، مثل مرحوم میرداماد، شیخ بهایی، و مرحوم آملی، خوب ایشان هم شرح منظومه گفت هم کتاب فقه و اصول نوشت، و مرحوم آقاشیخ محمدحسین که شیخ و استاد ما بود. هر وقت بی‌مهری از طرفین و یا یکی از طرفین پدید آمد باعث مهجوریت فلسفه شد، و امام(ره) از کسانی بودند که توانستند جمع کنند به

جمع سالم بین علوم نقلی و عقلی، یعنی هم جامع معقول و منقول بود، هم عقلا را و هم اهل نقل، مورد عنایت داشتند مرحوم حاج آقامصطفی (ره) این قصه را نقل می‌کردند که یک بزرگواری در یکی از سخنرانیه‌ها نسبت به صدرالمآلهین بی‌مهری کرده بودند. مرحوم حاج آقامصطفی فرمودند تا اینکه این گذشت و وقتی بعد از ماه مبارک رمضان که دوباره درس حوزه شروع شد و پایان سال تحصیلی مرحوم امام (ره) موعظه‌ای داشتند که خیلی از مراجع چنین موعظه‌ای داشتند. ایشان یک مقدار بازتر نصیحت می‌کردند. در نصیحت پایان سال یکی از مطالبی که فرمودند این بود که حرمت بزرگان را داشته باشیم و اینها آدمهای کوچکی نیستند و بعد درباره صدرالمآلهین فرمود: سباده حریم این بزرگوار را بشکنیم و ما ادارک من الصدراة. و همان طوری که فرمودید درست بود، مرحوم شهید مطهری و بعضی از آقایان سالیان متمادی اسفار را خدمت امام (ره) درس می‌گرفتند، امام از هوش سرشاری برخوردار بود. سزا اینکه عرفان امام پیش از فلسفه‌ی امام ظهور کرد این است که ایشان عرفان عملی را در طول این سالیان متمادی ارائه کرد، و از علم به عین آمد و از گوش به آغوش، آنچه را انسان در شرح حال اهل معرفت می‌خواند در ایشان می‌بیند. در قول و فعل یکسره توکل بود تسلیم بود، رضا بود، و صحبتی که برای مسئولان می‌کرد - هر کسی در هر فرصتی می‌آمد حداکثر ایشان ۳۰ دقیقه صحبت می‌فرمودند - معمولاً ربع اولش مسائل عرفانی بود. در همان صحبتها از مناجات شعبانیه به نیکی یاد می‌کرد و شرح می‌کرد و غالب فرمایشات ایشان ترجمه‌ی روایات یا ترجمه‌ی آیات بود و در عمل هم نشان داد. مسئله‌ی جنگ باعث شد که صبغه‌ی عرفانی امام بیش از همه‌ی وجوه ایشان

ظهور کرد، جنگ جهانی سوم بود؛ جنگ جهانی معنایش این نیست که همه با هم بجنگند، معنی آن این است که جهان در جنگ شرکت کند. حالا یا با هم می‌جنگند یا همه بر سر یک مظلومی حمله می‌کنند، این جنگ هشت ساله جنگ جهانی سوم بود و در این جنگ، تنها تکیه‌گاه مرحوم امام خدا بود. کار آسانی نیست. بدون اسلحه در برابر دشمنان مسلح شده به سلاحهای مدرن، ایستادن. جنگ هم نابرابر که تمام مسئولیت هم به عهده‌ی ایشان بود. این یک عارف می‌طلبد که در تمام حالات به قدرت غیرمادی تکیه کند و دشمن را بشکند و اصرار ایشان بر مناجات شعبانیه، دلیلش آن است که مناجات شعبانیه مناجات عارفانه است: که اول ندا است، بعد نجوا، بعد خاموشی، و بعد ندای حق است، بعد نجوای حق است که او مناجی است و انسان مستمع نجوای اوست. تا بخشی از راه منادات تعبیر می‌کند، بعد مناجات تعبیر می‌کند، بعد مناجی بشری، بعد مناجی الهی؛ ایشان غالباً از مناجات شعبانیه به عظمت یاد می‌کرد و اصرار می‌کرد به صاحبان این رشته که شرح کنید، و چاپ شدن تعلیقات ایشان بر مصباح الانس و بر فصوص هم مؤید این مسئله است. از ایشان آثار فلسفی چاپ نشده و به این دلیل است که بعد فلسفی ایشان خیلی روشن نشده و تحت الشعاع بعد عرفانی ایشان قرار گرفته است. حشرش ان شاء الله با انبیا و اولیا باشد.

حجت‌الاسلام رشاد: از محضر شریف استاد که رخصت تشریف دادند و با حوصله و شوق بحث فرمودند و مطالب ارزشمندی عرضه فرمودند سپاسگزاریم.