

واکاوی تردیدزایی بر انگاره تشکیک وجود و پیامد آن در تعلیم و تربیت

محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

مقاله‌ای با عنوان «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت» به سودای نفی کلیت مبانی فلسفه تعلیم و تربیت در دیدگاه حکمای اسلامی به ادعاهای معارضان حکمت اسلامی و شبهات فلسفه‌ستیزان مشهور اشعری، همانند غزالی، اتکا نموده و غالب قریب به اتفاق مدعاهای آنان را بدون ارجاع، تکرار کرده و به عنوان «ارسال مسلمات» سند پنداشته و با نفی ادعائی دو نظریه «توالی‌گرایی» و «توازی‌گرایی» به عنوان دو رقیب درباره تعلیم و تربیت، و مقایسه گذرا و ناکافی آن دو، عنوان تلیقی «توازی‌گرایی ناهمزمان» را استحصال نموده است. آنچه این مقاله «نگاه انتقادی» نامیده متشکل است از ادعاهای نامستند درباره تاریخ مسایل فلسفی، تقسیم‌بندی ناهنجار مکاتب فلسفی اسلامی گاهی به «مشایی، اشراقی و اصالت وجودی» و گاهی به «دو گروه علت‌محور و فیض‌محور»، نیز ناکارآمد دانستن انگاره تشکیک به عنوان اصل مبنا در رویکرد فیض‌محور و اغلب تکرار بدون نشان خرده‌گیری‌های فلسفه‌ستیزان اشعری و همگنانشان بر آراء فلسفی و رهاوردهای الهیاتی. کاوش نشان می‌دهد آنچه این مقاله درباره مسائل و مقاصد فلسفی ادعا کرده مضاف بر تکرار مدعاهای فلسفه‌ستیزان، در مقام استحصال، تبیین و داوری از آگاهی فنی لازم برخوردار نبوده و اظهارات مردود را مبنای رد و تردید علیه حکمت اسلامی قرار داده و در نتیجه رهاوردی نامبین، ناموجه و نامستدل را در باره تعلیم و تربیت رقم زده است

واژگان کلیدی: انگاره فیض، تشکیک وجود، تعلیم و تربیت، قوس نزول و صعود وجود.

مقدمه

نظریه پردازی در امر تعلیم و تربیت منوط به آگاهی ژرف از ابعاد وجودی انسان است. آگاهی ای که لزوماً باید مبتنی بر خرد و دانش ژرف و مستدل باشد. انسان‌شناسی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی که جز در حکمت متعالیه نظیرش را کمتر می‌توان در جایی دیگر دید. این نظام متعالی بر هستی‌شناسی مستدل و مستحکم استوار است. ابتناء نظریات بر هستی‌شناسی عقلانی ضریب خطاها را به حداقل رسانده و اطمینان نیل به اهداف را قطعی می‌سازد. مقاله‌ای با عنوان «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی» (باقری، ۱۳۹۰)، در صدد برآمده با خدشه‌تراشی بر هستی‌شناسی فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه، مبانی عقلی برای تعلیم و تربیت را با پشتوانه ادعاهای فلسفه‌سستیزان اشعری به ویژه غزالی بی‌اعتبار نشان دهد. به این مقصود کلیت فلسفه اسلامی را با تنافی انگاری به دو بخش مانعة‌الجمع علیت‌محور و فیض‌محور تقسیم کرده و با تبلیغ و تمجید از غزالی، وی را نقطه‌عطف تاریخ فلسفه اسلامی قلمداد کرده و حکمت اسلامی را پس از وی، در بخش قائلان به اصل علیت محکوم به زوال و «به شدت منکوب» پنداشته، و بخش دیگر را تنها راه بقای فلسفه اسلامی تصور کرده و رویکرد فیض‌محور به آن لقب داده است. سپس «تشکیک وجود» را اصل محوری نظریه فیض معرفی کرده و چهار انتقاد وام گرفته از امثال غزالی و همگانش را بدون نشان ارجاعی، روانه عرصه انتقادهای ادعائی خود بر نظریه فیض کرده که عبارتند از: رابطه این‌همانی خدا با موجودات، جبران‌نگاری، لزوم ابدیت قوس نزول، تقلیل‌گرایی در هستی‌شناسی. در این میان از تبارشناسی و ارون مسائل فلسفی و تاریخ‌نگاری غیرواقعی هم غافل نمانده و اظهارات نامستند و نادرست فراوان به قلم آورده است. پس از این قلم‌فرسائی طولانی وارد ارائه نظر درباره آنچه مدعی تخصص آن است؛ یعنی امر تعلیم و تربیت، شده و رهاورد تشکیک وجود را الزاماً «توالی‌گرایی» قلمداد نموده و چون آن را با نظریه «توازی‌گرایی» رقیب معرفی کرده، طی چند سطر و بدون بررسی نقاط ضعف و قوت هر یک و ردیه و جوابیه‌های دو طرف، هر دو را ناصحیح پنداشته

و به التقاط از هر دو روی آورده و بر آن نام «توازی‌گرایی ناهمزمان» نهاده است. ارزیابی ادعاهای بخش مربوط به نظریه فیض آن مقاله، نشان می‌دهد مقاله به حوزه‌ای وارد شده که آگاهی فنی درباره آن نداشته و با پناه‌جوئی از خصومت فلسفه‌ستیزان به نام، خود را منتقد حکمت و فلسفه اسلامی به شمار آورده و عنوان «نگاه انتقادی» را به نوشتار خود داده است. بررسی معلوم خواهد کرد چگونه عدم آگاهی نسبت به آموزه‌های فلسفی سبب خدشه‌تراشی و ایراد بر حکمت اسلامی می‌گردد چنانچه از سراسر آن مقاله، این روال ناهنجار پدیدار است. بر این اساس سست‌نمائی آموزه‌های اصیل حکمت اسلامی برای بنیادهای تعلیم و تربیت نیز سست و بی‌اساس است.

۱. تردیدزائی بر انگاره تشکیک

از عنوان مقاله؛ «نگاهی انتقادی به رویکرد فیض‌محور در فلسفه اسلامی» مشهود است که کل فلسفه اسلامی، نه فلسفه یا فیلسوف خاص، در تیررس انتقاد مقاله است. این گستره ناشی از این است که مقاله انگاره «تشکیک وجود» را نه تنها بر سراسر هستی‌شناسی فلسفه اسلامی بعد از دوره غزالی حاکم می‌پندارد، بلکه آن را تنها رکن فعال در همه نظریه‌پردازی‌های الهیاتی می‌بیند. اگرچه گاهی انتقاد مستقیم متوجه صدرالمتهلین است اما بیشتر، کلیت فلسفه اسلامی را مخاطب ایرادات خود قرار می‌دهد. مقاله ادعا کرده:

در این تحقیق به زمینه‌های تاریخی تشکیک‌محور در فلسفه نوافلاطونی و به ویژه آثار افلوپین توجه شده و تأثیر آن بر فلسفه صدرالمتهلین تحلیل گردیده و از موضعی انتقادی مورد بحث قرار گرفته است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۵).

از این «تحقیق، تحلیل و تأثیر» ادعائی در هیچ‌کجای مقاله، جز ارجاعی به برداشت یکی از نویسندگان، اثری نمی‌توان یافت. جایگاه انتقادی آن هم با این کلی‌گویی معلوم است. مقاله با این که ادعا کرده صدرالمتهلین را نه مبدع نظریه تشکیک می‌داند نه مقلد محض، اما معتقد است هرائتقادی بر این نظریه در هر سطح وارد آید بر وی نیز وارد است! (همان). در حالی که روش صدرالمتهلین از آغاز فلسفه‌ورزی تا وصول به مراحل تعالی، روش «مماشات در بدایات و جدایی در نهایت» است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۳۰)^۱، و ایرادات مراحل ابتدائی هر نظریه را نمی‌توان متوجه او دانست.

ادعای مقاله «بررسی تطبیقی بین فیلسوفان مسلمان به ویژه صدرالمتهلین با اندیشه‌های فلسفی مغرب‌زمین در باره نظریه تشکیک است» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۶) به این منظور که بتواند پاسخ دو

۱. دیدنه أنه یشترک معهم فی البدایات و یفترق عنهم فی الغایات (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۳۰).

پرسش اساسی را پیدا کند: نخست این که شباهتهای رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدرا را استخراج کند. دوم این که استلزام‌های رویکرد تشکیکی را در آن دو زمینه، نسبت به قلمرو آموزش و پرورش نشان دهد (همان).

ناظر در مقاله این ادعا را جز کلی‌گویی، چیزی بیش مشاهده نمی‌کند. بدیهی است «بررسی تطبیقی نظریات فیلسوفان مسلمان و اندیشه‌های فلسفی مغرب‌زمین» حتی درباره نظریه‌ای خاص، در مقاله‌ای محدود نمی‌گنجد و به خوبی می‌توان دید که منظور نخست چون از حوزه تخصص فنی مدعی خارج بوده، به حال خود واگذار شده است. از آن جا که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دو مقوله متمایز و گسترده است، هرکدام به تخصص و تمحص خاص نیازمند است تا کسی بتواند به طور نسبی از مسائل و معضلات آن به کرانه توفیق براند و از آن پایگاه بتواند به مسایل حوزه دیگر روشنی بتابد، از این رو مقاله در هر دو، دچار اختلال است و جز با ادعاکاری از پیش نبرده است. اصولاً شباهت و عدم شباهت فلسفه نوافلاطونی و فلسفه متعالیه در انگاره تشکیک، دخلی در ادعای دوم مقاله ندارد که در صدد نشان دادن «استلزام‌های رویکرد تشکیکی، نسبت به قلمرو آموزش و پرورش» است. اما به وضوح از عهده تأمین این منظور هم برنیامده است. افزون بر این، انتساب ابتکار نظریه تشکیک به افلوپتین (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۰)، خالی از وجهت است؛ زیرا مشائیان هم قائل به تشکیک بوده‌اند و ارسطو، فارابی، ابن سینا و سایر حکمای مشائی، این انگاره را در تحلیل مواضع منطقی و فلسفی به کار برده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱؛ محقق، ۱۳۷۰، ص ۴۶۵).

مقاله برای این که زمینه قوت انتقاد خود را فراهم آورد، ویژگی تشکیک را «برجسته ترین بُعد نظریه فیض محسوب» می‌کند و ادعا دارد نقاط ضعف انگاره فیض را در همین نقطه قوت یافته و درصد است این نقطه قوی را تضعیف و تنقیص نماید. سپس با بزرگ‌نمایی، بر فلاسفه مسلمان خرده می‌گیرد که چرا نظریه‌ای که خود با این کاستی‌ها مواجه است برای «گشودن گره‌های فلسفی بسیار مناسب یافته‌اند».

مقاله با این جهت‌گیری با عنوان «نقد رویکرد فیض محور» به حسب ادعا، مصمم است به طرح چهار انتقاد بر محور «ویژگی تشکیکی فیض» پردازد، اما در خرده‌گیری سخاوت هزینه کرده و به هر بهانه به ادعاهای شبهه‌ناک دیگری نیز پرداخته است. سستی این ادعاها چندان گویا هست که نشان دهد برگرفته از برداشت‌های انحرافی و سطحی از نظریه فیض و انگاره تشکیک و نگاه واپسگرایانه به کلیت اندیشه فلسفه اسلامی است. در این فرصت به بررسی شبهه «همه‌خدائی» و «جبرانگاری»، به عنوان اصلی‌ترین پیامد اصل تشکیک در نظر مقاله، و سه شبهه دیگر پیوست شده به آن دو، پرداخته خواهد شد.

۲. تساوی‌انگاری تعقل با ادراکات انتزاعی

به نظر مقاله انتقاد و ایراد اساسی نظریه تشکیک وجود، تساوی ادراکات عقلی با انتزاعیات ذهنی و عاری از تحقق عینی است:

با نظر به هدف‌های میانی و نیز مراحل تعلیم و تربیت مدارج تشکیکی از حس به خیال و عقل تا احد ایجاب می‌کند که مشاهدات حسی و فعالیت‌های خیالی به سطح انتزاعی عقلی و درک کلیات ختم شود (باقری، ۱۳۹۰، ص ۵).

این ایراد، میزان نیل مقاله را به مواضع فلسفی به نمایش گذاشته است. چنانچه تعقل در فلسفه اسلامی را به معنای ادراک انتزاعی و اعتباری قلمداد کرده است! محور تعقل در مکاتب حکمی، معقولات ثانیه فلسفی است و مسائل فلسفی بر این محور مطرح شده‌اند. درک منظور و مفاد این موضوع، نیاز به تأمل ژرف دارد و با صرف ادعا نمی‌توان از عهده شناخت آنها برآمد. درک فرایند تعقل، که حاصل عملیات پیچیده عقل است، به شناخت قوه عقل با روش متناسب نیازمند است. در این جهت در منابع فلسفی مباحث گسترده‌ای به انجام رسیده است. در این راستا عقل چه قوه‌ای متغایر با نفس باشد، چنانچه اندیشه فلسفه مشائی بر این نظر است، و چه نفس با قوا و از جمله عقل، متحد باشد که دیدگاه حکمت متعالیه بر این امر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۲۱؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۸۰)، عقل پویا است و در مسیر تحول عرضی یا ذاتی است و تعقل هرگز در سطح درک کلیات انتزاعی صرف باقی نمی‌ماند. ذهن با عین، پیوند وجودی دارد و عاقل بر فاهمه‌ای صدق نمی‌کند که تنها مفاهیم انتزاعی و اعتباری را در خود انباشته سازد. بلکه باید سطح وجودی متعقل به افق عقل برآمده باشد و این قوه با موجودات مجرد هم‌افق گردد و سرانجام نفس را به مجرد تام عقلانی برساند که در این صورت به موجودات حقیقی مجرد نائل می‌گردد.

۳. شبیهه «همه‌خدائی»

مقاله برای این که اتهام «همه‌خدایی» را نتیجه نظریه تشکیک قلمداد کند، رابطه این همانی خدا با موجودات را با این عبارت به نظریه منتسب می‌کند:

در این نظریه فرض بر آن است که رابطه موجودات با خدا رابطه این همانی است و تفاوت تنها در درجه و شدت است. به عبارت دیگر عقل اول و دوم و سلسله طولانی موجودات همگی نتیجه نزول وجود خدا به مرتبه پایین هستند به طوری که می‌توان گفت وجود آنها همان وجود خداست که در مرتبه‌های پایین تری قرار گرفته است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

این عبارات شگفت‌آور! که ادعا دارد «رابطه موجودات با خدا رابطه این‌همانی» است، یا جملات بعد که «سلسله طولانی موجودات همگی نتیجه نزول وجود خدا به مرتبه پایین هستند و... می‌توان گفت وجود آنها همان وجود خداست»، تصریحی است بر اتهام همه‌خدایی بر قائلان به تشکیک وجود.

مشهود است که ظرافت عبارات فلسفی و ژرفای معنا در آنها، چگونه باعث این‌گونه سردرگمی‌ها برای کسانی است که خودخوان به آستانه ادعا و انتقاد برآمده‌اند. این‌گونه عبارات معلوم می‌سازد نقد مبتنی بر آن، چه اعتباری دارد. تنها سندی که مقاله برداشت خود را به آن مستند نموده، این برداشت از عبارات صدرالمآلهین است: «ضروری است که ذات متعالی خدا با بساطت و احدیتی که دارد (در برگیرنده) همه چیزها باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۶۹-۲۷۰) چنان که جمله آخر نشان می‌دهد ذات متعالی خدا در برگیرنده همه چیز است.» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

این برداشت ناظر به مفاد قاعده بسیط الحقیقه است که مقاله جزء ابتدایی آن را ترجمه کرده و بین موضوع و محمول حمل شایع صناعی و این‌همانی بر قرار دیده است! اما باید پاسخ دهد که چگونه ادامه قاعده نفی این‌همانی است؟ و این تناقضی آشکار است. قاعده به طور کامل این است: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشئ منها». مقاله چون مفاد صحیح را دریافت نکرده به تعرض و اتهام بر قائلان به آن روی آورده و آنها را متهم به «همه‌خدائی» کرده است. این قاعده در نظام حکمت متعالیه بر اساس حمل حقیقت و رقیقت، معنا می‌شود نه بر اساس حمل شایع صناعی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۰، ۲۷۰؛ طباطبائی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۶؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۹۰).

مقاله اعتراف دارد که قائلان به نظریه فیض گفته‌اند: «نزول وجود به هیچ‌وجه چیزی از کمال برتر خدا در مرتبه خاص خودش نمی‌کاهد» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۲)، اما بر اتهام خداانگاری همه موجودات چنین اصرار می‌ورزد که «وجود مرتبه‌های پایین از سنخ وجود خداست و همان است با شدت کمتر» (همان) بنابر این مشکل به جای خود باقی است! و انتقاد خود را با این سؤال استنکاری پایان می‌دهد «که آیا وجودی از سنخ وجود خدا می‌تواند در مرتبه پایین و محدود استقرار یابد؟».

هر مبتدی در خداشناسی به این سؤال بدوی پاسخ منفی خواهد داد، اما چرا مقاله قصد دارد سطح تفکر اندیشمندان الهی و حکمای متعالی را تا این سطح نازل کاهش دهد تا با اتهام بر اندیشمندان سترگ الهی دست به نوآوری زده باشد؟! صدرالمآلهین خود به این شبهه که چگونه وجود به عنوان حقیقت واحد می‌تواند در کمال و نقص تشکیک‌وار متفاوت باشد، چنین پاسخ داده است:

مبنای این ایراد مبتنی بر قصور ادراک از دستیابی به فهم مراد است. زیرا این که وجود

حقیقت واحدی است، مانند این نیست که انسان ماهیت واحدی است. وحدت درباره ماهیات با وحدت درباره وجود متفاوت است. وحدت ماهیت ذهنی است و بر کلیات عارض می‌گردد... اما وجود، ماهیت کلی نیست... و وحدت آن به گونه دیگری است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۸).

۴. اتهام خلط کمیت و کیفیت

نگرش فیزیکی مقاله به مسائل الهی و متافیزیکی، راه را برای خرده‌گیری و اتهام خلط کمیت و کیفیت بر حکمت متعالیه گشوده است. ادعایی که با تعبیر «به نظر می‌رسد» آغاز می‌کند و از مخاطب توقع دارد آن را به عنوان نقد دقی و جدی بپذیرد!!

به نظر می‌رسد که در نظریه فیض، تفکیکی میان کمیت و کیفیت گذاشته شده و قانون تبدیل کمی به کیفی در مورد خدا نیز جریان یافته است. به این معنا که اگر از شدت و درجه وجود کاسته شود آثار کیفی آن نیز تحت تأثیر قرار خواهد گرفت (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

در این عبارات، مقاله ادعا را دلیل قرار داده و آن را «قانون تبدیل کمی به کیفی» نامیده است. اما هیچ بیان نکرده این قانون را از قاموس کدام علم تجربی یا کدام مکتب فلسفی برکشیده و به عنوان اصل مسلم به وسیله آن با حکمت الهی به نزاع برخاسته است. باید دانست که از منظر هستی‌شناسانه هیچگاه کمیت تبدیل به کیفیت نمی‌گردد. این دو از دو مقوله جداگانه هستند و افزایش یا کاهش عدد و مقدار هیچگاه منتهی به از دست دادن مقوله خود و تبدیل به مقوله دیگر مانند کیفیت نخواهد شد. این مطلب با عنوان «انقلاب ماهیت» از محالات مبرهن در فلسفه الهی است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۳۴؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۵۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷۳؛ ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۶۸). خلط واضح مدعی ناشی از این است که از کیفیات عارض بر کمیات آگاهی نداشته و در افزایش کمیت، خود آن کمیت را مبدل به کیفیت پنداشته است. هر شیئی که دارای کمیت خاصی باشد، کیفیت خاص نیز بر آن عارض می‌گردد و هنگامی که کمیت کاهش یا افزایش یابد کیفیت آن نیز متغیر می‌گردد، نه این که کمیت تبدیل به کیفیت شود. در این مثال، که مدعی پشتوانه مطلب خود قرار داده، مطلب همین است.

این قانون در مورد آب به این صورت صادق است که اگر میزان حرارت آب افزایش یابد در نقطه معینی به جوشش آب منجر می‌شود. جوشش به عنوان یک صفت کیفی نتیجه افزایش میزان حرارت است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

این مطلب خودساخته و موهوم، چگونه می‌تواند عنوان «قانون» به خود بگیرد؛ چه قانون طبیعی یا ماوراءالطبیعی. اگر دانشمند طبیعی هم بخواهد در این مسئله اظهار نظر کند از حوزه تخصص خود یعنی تجربه و حس، فراتر رفته و به کار هستی‌شناختی پرداخته است؛ زیرا شناخت خواص هستی از جهت هستی، در تخصص حکمای هستی‌شناس است که کاری تعقلی و برهانی است نه تجربی و حسی. در این مثال آب در دمای صفر درجه دارای کیفیت برودت است و در دمای صد درجه دارای کیفیت حرارت است. بنابر این کمیت دما به عنوان عرض، چه به صورت کاهش یا افزایشی به حال خود باقی است و هر درجه از کمیت، کیفیت خاص به خود را دارا است. به عنوان نمونه، استقامت و انحناء، از کیفیاتی هستند که بر کمیات عارض می‌گردند. اشتداد کیفی هیچگاه به معنای تبدیل کمیت به کیفیت نیست. هم کمیات هم کیفیات از خاصیت تشکیکی برخوردارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ۴۳۷). بر این تصور نادرست مقاله، این ادعای نادرست نیز روئیده است:

به طور مشابه در نظریه فیض نظر بر این خواهد بود که هرگاه وجود خدا با اندکی تنزل در شدت و درجه روبرو شود کیفیت این وجود یعنی صفات آن تغییر می‌کند و دیگر نمی‌توان از علم و قدرت مطلق برای آن سخن گفت. اما آیا قانون تبدیل کمی به کیفی و تفکیک میان کمیت و کیفیت در مورد وجود خدا معنادار است؟ چرا نباید تصور کرد که «هر ذره‌ای از خدا (و در اینجا ذره را به صورت استعاره به کار می‌بریم) همان حکم و کیفیت کل خدا را داراست (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

گذشته از این که انقلاب ماهیت محال است و دو مقوله کاملاً متباین هیچگاه به همدیگر تبدیل نمی‌گردند، به فرض محال اگر کسی قانون جعلی «تبدیل کمیت به کیفیت» را درباره ماهیات بپذیرد، این مطلب درباره خداوند متعال که وجود صرف محض بسیط و بدون ماهیت است، هیچ کاربرد ندارد. بنابراین طرح سؤال با نگاه شک و تردید که «آیا قانون تبدیل کمی به کیفی و تفکیک میان کمیت و کیفیت در مورد وجود خدا معنادار است؟» هیچ توجیهی نمی‌پذیرد و پاسخ آن به صراحت و بداهت سالبه به انتفاء موضوع است. ویژه این که این سؤال را به عنوان اعتراض بر حکمای متعالی مطرح کرده که زوایای قواعد هستی را واکاوی کرده و در هستی‌شناسی گوی سبقت را حتی از همگنان در سایر مکاتب فلسفی ربوده‌اند.

افزون بر این، مدعی در جایی متوسل به «تشبیه و استعاره» شده که هیچ جایگاهی ندارد. استعاره درباره حقایق، به ویژه محقق‌الحقایق، با هیچ منطقی درست نیست تا بتوان با استعاره‌گرایی در قلمرو الهیات و جاهت منطقی برای ادعا کسب کرد و باورمندانه به توجیه تصنعی ایرادات بلاوجه

پرداخت و با همین تصورات خودساخته، بدون ارائه سند، حکمای متعالیه را به نظریات متخالف متهم کرد و ادعا کرد که این گونه ایرادهای سطحی باعث شده «برخی، برخلاف صدرا، مقام ذات متعالی خدا را از تشکیک برکنار بدانند و تشکیک یا فیض را تنها به مقام اسما و صفات خدا مربوط سازند.» مقاله در اثبات ادعای خود از حضرت «جوادی آملی» نام می برد که در خداشناسی «منطقه ممنوعه حراست شده دو منطقه است: مقام ذات و مقام اکتناه صفات. درباره این دو مقام فقط می فهمیم که نمی فهمیم فقط مشاهده می کنیم که راهمان نمی دهند ... با استمداد از مبانی عرفانی باید تشکیک را ببریم در مقام فیض حق» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

این ادعا بدون هیچ پشتوانه است و همه حکمای متعالی و عرفای محقق اکتناه ذات را محال دانسته اند. صدرالمتألهین خود در مواضع مکرر؛ مجمل و مفصل، به این حقیقت پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ج ۳، ص ۴۰۰؛ ۱۳۵۴، ص ۳۷؛ ۱۴۲۲ق، ۳۶۶؛ ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۴؛ ج ۴، ص ۲۰). استاد آشتیانی تمام حقیقت را در این گفتار فشرده بیان کرده است:

جميع محققان از عرفا و حکما (رض) اتفاق دارند که ادراک ذات به نحو اکتناه امکان ندارد، چون وجود صرف واجب، محیط به همه حقایق است و ادراک تام و اکتناه واقعی، فرع بر احاطه بر معلوم است ... اما ادراک حق به وجه «نه به نحو احاطه و سلطه» به علم حصولی و حضوری ممکن الحصول است (آشتیانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶).

مقاله عامل رویکرد نهایی صدرا به وحدت شخصی وجود را نیز همین ایرادها دانسته و درباره تفاوت وحدت شخصی وجود با وحدت تشکیکی چنین به داوری روی آورده است!

روی آوردن نهایی ملاصدرا به وحدت شخصی وجود می تواند راهی برای پرهیز از مشکلات مورد بحث باشد. وحدت شخصی وجود با وحدت تشکیکی وجود متفاوت است در وحدت تشکیکی مراتب وجود مطرح است که تکثری حقیقی دارند در حالی که در وحدت شخصی وجود مظاهر و تجلیات خدا مطرح است و تکرر موجودات نیز مجازی و وهمی است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

مسلم است که این ادعا را نمی توان پذیرفت که تشکیک وجود مطلقا متباین و متنافی وحدت وجود است. تشکیک وجود گونه های متعدد دارد. برخی گونه های آن یعنی تشکیک در مراتب با وحدت وجود و خوانش تشکیک در مظاهر ناسازگار است، اما نمی توان وحدت تشکیکی و وحدت شخصی را در دو قطب کاملا متقابل قرار داد. محققان شش گونه تشکیک بر شمرده اند، که تنها تشکیک عامی (تشکیک در مصادیق) و خاصی (تشکیک در مراتب) با وحدت شخصی ناسازگار است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۱). بر این اساس تعبیر از تکرر تباینی موجودات در همه گونه های

تشکیک و نیز تعبیر از تکثر به تکثر وهمی و مجازی در همه آنها، حاکی از عدم وقوف به زیر و بم مطالب فنی است که برخی افراد شنیده‌ها، نه تحقیق روشمند و آگاهی هدفمند را زیربنای ایرادگیری خود قرار داده‌اند.

۶. شبهه جبرانگاری

مقاله بر اساس تصورات خود به خرده‌گیری درباره هدف آفرینش می‌پردازد و با این چالش در امر آفرینش مواجه است که «اگر چنانچه در نظریه فیض تصویر شده، خدا در مرتبه خود کامل و تمام و فوق تمام است پس خلقت یا صدور فیض برای چه رخ می‌دهد؟» به تعبیر مقاله چون خداوند با خلقت در حال خودآفرینی و تکامل نیست «تنها توضیحی که برای جریان فیض می‌ماند این است که فیض امری اجتناب‌ناپذیر است».

برداشت نادرست مقاله از فیض باری تعالی سبب شده، مبادی خلقت و خالقیت الهی را به جبر برگرداند و با تعبیر نادرست از ضرورت و اختیار علی به «گریزناپذیر»، این‌گونه تمهید برای ایراد خود فراهم سازد.

غنا و سرشاری خداوند به صورت گریزناپذیری به پیدایش موجودات منجر می‌شود همان‌گونه که شدت درخشش خورشید و پراکندن شعاع‌های نور آن به اطراف و روشنایی اطرافش منجر می‌شود (باقری، ۱۳۹۰، ص ۸).

مقاله سپس بدون نشان، وارد نقل خرده‌گیری‌های متکلمان اشعری بر ضرورت‌زدائی از واجب بالذات می‌گردد و واجب تعالی را در برابر آفرینش، به ظرفی تشبیه می‌کند که جز سرریز شدن چاره‌ای ندارد. نیز راه حل صدرالمتألهین را به اشتباه چنین نقل می‌کند:

ملاصدرا البته کوشیده است با تفکیک میان «ضرورت برخدا» و «ضرورت در خدا» این مشکل را حل کند. در این تفکیک نظر بر آن است که ضرورت بر خدا محال است؛ زیرا به این معناست که نیرویی بیرون از خدا او را بر آفرینش وادار اما ضرورت در خدا معنا دار است زیرا که حاکی از این است که ضرورتی درونی در کار است و خدا خود آفرینش را بر خویشتن فرض و واجب گردانده است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

تصویر درست مسئله، مورد توجه حکمای اسلامی بوده و اختصاص به صدرالمتألهین ندارد. فارابی از پیشگامان توجیه و تبیین این انگاره است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۴۵؛ ۲۰۰۲م، ص ۴۵، سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۷۴).

به نظر مقاله «نظریه فیض و ضرورت مستتر در آن برای آفرینش، ملاصدرا را به این‌گونه تفسیر از اراده و دور کردن امکان از عرصه آن وا داشته است. در نتیجه او بر آن است که اراده از صفات فعل

خدا نیست بلکه صفتی ذاتی و عین ذات است و به همین دلیل هم چنان که ذات خدا از وجوب و ضرورت وجودی برخوردار است اراده نیز واجب و ضروری است و همواره خواسته است و می‌خواهد که بیافریند.» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

این آسیب‌شناسی از کسانی که ادعای تخصص در زمینه‌هایی غیر از هستی‌شناسی و مسائل دشوار الهیات دارند، عجیب نیست! تعابیر نادرست مانند «ضرورت مستتر» گوشه‌ای از ناهمواری‌های ورود به حوزه‌هایی است که اهلیت فنی از ضروریات اولیه برای آن است. حکمای اسلامی با شناخت عقلانی ژرف در حوزه الهیات زیربنای دقیق مسایل را واکاوی کرده و منطق حریف به ویژه اشاعره را به چالش کشیده‌اند. ضرورت و وجوب در ذات و افعال و صفات الهی ناشی از نظریه فیض نیست. درست بر عکس آموزه «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» به ازلی بودن فیض رهنمون است. حکمای اسلامی از شیخ الرئیس تا حکمای متعالی این قاعده پر ارج را در نظریه‌پردازی‌های خود مد نظر داشته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۷۷، صدرالدین شیرازی، ۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۹۴؛ ۴۲۲ق، ص ۳۴۷).

از این شگفت‌تر بروز دادن چهره آگاه به محتوای معارف عقلانی دین است که مقاله را به چنین ادعائی علیه حکمت متعالیه واداشته است.

اما چنین تفسیری از اراده و خواست خدا که در پی برقرار کردن آشتی میان نظریه فیض و متون دینی فراهم آمده تفسیری منسجم بر حسب متون دینی به نظر نمی‌رسد (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

این ادعا که بدون هیچ سند ابراز شده، اتهام وقوع در تنگنای هم‌سازی نظریه فیض و متون دینی را متوجه صدرالمতألّهین نموده است. اما کمترین متن دینی را ارائه نداده تا عیار اتهام و معیار فهم متون دینی در نظر مدعی قابل محک باشد. چگونه منطق تحقیق اجازه می‌دهد از یک‌سویه صدرالمتألّهین اتهام وارد کرد و از دیگرسو برای معارض انگاشتن حکمت متعالیه با متون دینی، نظرگاه اشاعره را متن دین به شمار آورد و تفاسیر معتبر و مستند حکمای الهی را تخطئه کرد؟ واقعیت آن است که مقاله باید ادعا می‌کرد تفسیر صدرایی از اراده الهی با خوانش اشاعره و همگانانشان از ظواهر متون دینی ناسازگار است. معلوم است که در این نزاع، داور بلامنازع، اصول عقلانی و نگاه خردمحور به متون ژرف و حیانی است، نه تحکم مبتنی بر ادعاهای ظاهرگرایان.

آن‌چه بیش از هرچیز به خصومت و ستیز اشاعره با حکمت الهی دامن زده، رأی حکما به قدمت فیض و جود باری تعالی است. هیاهو و جنجال استناد به ظواهر بیش از هرچیز مستمسک آنها است. اما حکمت اسلامی با استناد به فرازهای و حیانی به ویژه روایات امامان معصوم (علیهم

السلام) منطق آنها را به خود آنان احاله داده و برداشت کژاندیشانه از متون دینی را مردود اعلام نموده است. از صریح ترین آیاتی که مفاد آنها کژاندیشی معارضان را درباره قدمت فیض بر ملا می سازد این کریمه است که بر پایان پذیری کلمات تکوینی در بدء و ختم فیض، خط بطلان می کشد. بگو اگر دریا برای کلمات ربّ من مرکب گردد، به طور قطع دریا پایان پذیرد پیش از آن که کلمات ربّ من به پایان برسد، اگرچه همانند آن دریا را به کمک آوریم (کهف(۱۸)، ۱۰۹).^۱

فرازهای روایی نیز به صراحت بر قدمت فیض تأکید می کند: «لم یزل سیدی بالوجود موصوفا» (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۸) به تصریح این فراز از سخنان امیرمؤمنان (علیه السلام) امساک فیض و انقطاع آن هیچگاه با جود الهی سازگار نیست. نیز فراز «کل منک قدیم»، فرازی از نیایش شریف سحرگاهان ماه رمضان است که بر قدمت جود و فیض باری تعالی تصریح دارد. این فراز، صریح ترین شاهد بر مطلبی است که پیشوایان حکمت متعالیه و صاحبان اهل معرفت بدان اعتقاد دارند، و آن قدمت فیض است (امام خمینی ره، ۱۳۵۹، ص ۲۶۰).^۲

۷. رسوخ دادن امکان به ساحت واجب

مقاله کوشش دارد هرطور شده، امکان را به ساحت قدس الهی رسوخ دهد. تصریح مقاله به نفوذ امکان به ساحت «واجب الوجود من جمیع الجهات»، همان چیزی است که الهیات ظاهرگرایان مملو از آن است. از این رو در توجیه مدعیات خود چنین ادعا کرده است: «این از آن رو است که در برخی از فرازهای قرآن نوعی ویژگی امکانی برای خواست خدا مطرح شده است» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۵). تنها یک مثال توجیه این ادعا را فراهم آورده، که عیار فهم و برداشت بدون ساز و برگ فنی و نامتکی بر مبانی و اصول مستحکم عقلانی برخی را از متون دینی نیز به نمایش می گذارد!

به طور مثال در یک مورد چنین آمده است: «ای مؤمنان اگر دین خدا را یاری کنید او نیز شما را یاری می کند و گام هایتان را استوار می دارد.» (یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا الله ينصرکم و یثبت اقدامکم) (محمد (۴۷)، ۷) با توجه به این که یک سوی این گزاره شرطی به انسان مربوط است و انسان با امکان سروکار دارد، در نتیجه خواست خدا نیز در معرض امکان قرار خواهد گرفت. اگر انسانها تصمیم بگیرند خدا را یاری کنند خدا نیز

۱. قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَابًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (کهف(۱۸)، ۱۰۹).

۲. و هذا اصرح شاهد علی ما علیه من الحکمة المتعالیه و اصحاب القلوب من اهل المعرفة من قدم الفیض (موسوی خمینی، ۱۳۵۹، ص ۲۶۰).

آنها را یاری خواهد کرد و اگر چنین نکنند خدا نیز آنها را یاری نخواهد کرد بر این اساس تصمیم و خواست خدا برای یاری کردن انسان‌های معین صورت ضروری و قطعی ندارد؛ زیرا این انسان‌های معین تصمیمی ضروری و قطعی ندارند و ممکن است گاه عزم بر یاری خدا کنند و گاه دیگر از این عزم فرو مانند (باقری، ۱۳۹۰، ۱۵).

منظور مقاله از «امکان» چیست؟ امکان خاص یا عام؟ امکان در ذات یا صفات یا افعال واجب؟ قطعاً امکان خاص را در نظر دارد وگرنه حکمای الهی با این که با اتقان مبنا، اعلام کرده‌اند: «واجب الوجود، از همه جهات واجب است» و هیچ جهت امکانی در ساحت منزّه واجب روا نیست، اما امکان عام را درباره حق قابل تصور می‌دانند؛ زیرا امکان عام سلب یک ضرورت است و در ممکن الوجود با امکان خاص سازگار است و در واجب بالذات با وجوب، و به جز آن، هیچ جهت امکانی خاص و اخص و وقتی و وصفی و شرطی در باره ذات یا صفات یا افعال واجب صادق نیست و استحالة عقلی دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۷۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷).

مشکلی که ایرادکننده بر اثر ناآگاهی از مواضع فلسفی و عدم توجه به تبیین مدلل حکمای اسلامی، در آن گرفتار است راه حل دیگری دارد نه نفوذ دادن امکان خاص به ساحت منزّه حق متعال. در این صورت منطق خدشه‌تراشی مقاله به گرداب تباه‌بینی دچار شده که امکان خاص را به واجب منتسب کرده، در حالی که انتساب امکان خاص به واجب الوجود متعال، به معنای نفی هستی واجب است.

این که برخی موجودات مشروط به شرایط و معادات هستند، نه به این سبب است که ذات و صفات و افعال باری تعالی به جهات امکانی متصف است. این مطلب را صدرالمتألهین براساس نظام علی فیض و قواعد مقرر در آن چنین توجیه نموده که ممکنات اگرچه همه به واجب متعال منسوب هستند و واجب نسبت به همه واجب الوجود است، اما آنها در شرایط لازم برای موجود شدن، گوناگون هستند. در پیدایش برخی امکان ذاتی کفایت می‌کند و ابداعی به وجود می‌آیند، اما در برخی دیگر، حصول جهات و شرایط مختلف از جمله امکان استعدادی لازم است. بنابر این اختلاف در صدور، به قابل‌ها بر می‌گردد نه به واجب تعالی و حق نسبت به همه واجب الوجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۹۴).

وانگهی ضرورت ترتب مشروط بر شرط، یعنی مفاد گزاره شرطیه نیز از جانب واجب تعالی بر آن حاکم است؛ ضرورتی که تحقق مشروط را بدون تحقق شرط محال نموده است. نه علم الهی در تعلیق مشروط بر شرط، امکانی است نه قدرت و اراده او، بلکه «سنت لایتبدل» الهی، ضرورت

علی را بر این تعلیق حاکم ساخته است و با تحقق شرط، ضرورت بر تحقق مشروط نیز حاکم است و هیچ حالت امکانی از جوانب این گونه قضایا بر شرط‌گذار وارد نمی‌آید. مقاله دلیل دیگر لزوم نفوذ امکان به واجب الوجود را، لزوم جبر از ضرورت تعمیم قدرت، اراده و علم واجب بر اعمال انسان پنداشته که بدون رسوخ امکان به واجب و در فرض حاکمیت و جوب بر هستی، این امر را باعث سلب اختیار و اراده از انسان قلمداد کرده و با نقل عبارتی، صدرالمتألهین را مضطر به پذیرش جبر پنداشته است.

اقتضای این دیدگاه آن است که خواست انسان‌ها امری صوری و ظاهری باشد و بن آن ضرورت و قطعیت باشد از این رو فیلسوفان مسلمان و از جمله صدرا در پی آن رفتند که اثبات کنند: «همه موجودات مختار به جز خدا، تنها موجوداتی (مجبور و) ناگزیرند ولی در ظاهر به شکل صاحبان اختیار درآمده‌اند (و غیره من المختارین لایکونون الا مضطرون فی صورة المختارین) (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

چنانچه مشهود است به گمان مقاله رأی جبرگرایان اشعری با صدرالمتألهین هیچ تفاوتی ندارد و هیچ نزاعی بین حکما و به ویژه صدرالمتألهین با اشاعره جبرگرا همانند غزالی در این مسئله حساس و دامنه‌دار وجود ندارد! این تعبیر «خواست انسان امری صوری و ظاهری است»، وام گرفته از جبرگرایان محض است و به ناروا موضع صدرالمتألهین شمرده شده است. فخر رازی سرآمد نکته‌پردازان اشعری این فراز را چنین معنا کرده است: «انسان در اختیار خود مضطر است و همه کارهای بندگان، یا فعل خداوند متعال است یا ایجاب گرفته از افعال خداوند». (رازی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۰ و ۴۱) او به صراحت اعلام می‌کند در وجود جز جبر چیزی وجود ندارد؛ چون قضا و قدر الهی بر آن حاکم است (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۱۷).

نسبت‌های ناهنجار مقاله اثبات می‌نماید که صرف مراجعه شتابزده به متون فلسفی بدون داشتن ساز و برگ لازم، این گونه انحرافات عجیب را به دنبال دارد و آموختن از خبرگان فن در نیل به مواضع و آراء فلسفی ضرورتی انکارناپذیر است. خبرگان علم الهی تفسیر دیگری از این فراز فلسفی موروث از گذشتگان را ارائه داده‌اند. تفسیر ابن سینا و صدرالمتألهین از معنای عرفی و حقیقی اختیار، همه مقصود را از عبارت «الانسان مضطر فی صورة المختار» نمایان می‌سازد.

وقتی می‌گوئیم: او مختار است و او قادر است منظور ما این است که او بالفعل از ازل تا ابد چنین است و منظورمان درک متعارف مردم از آن دو نیست. مختار در نظر عرف آن است که کسی بالقوه باشد و نیازمند مرجحی از قبیل انگیزه بیرونی یا درونی باشد، که او را در اختیار به فعلیت برساند. بر این اساس مختار از ما انسان‌ها، «مختار در حکم مضطر»

است، اما مختار به معنای نخست هیچ انگیزه‌ای جز ذات و خیریت ذاتی‌اش، او را به گزینش وادار نمی‌سازد و هیچ‌گاه بالقوه مختار نیست که بعد بالفعل شده باشد بلکه پیوسته مختار بالفعل است ... و گفته شده «انسان مضطر در صورت مختار است» به این معنا که انسان مختار در اختیار خویش، هیچ‌گاه از انگیزه به دور نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۵۰).^۱ این که «نفس مضطر در صورت مختار است» بر اثر این است که حرکات نفس تسخیری است، همانند حرکات طبیعی که به حسب اغراض و اهدافی انجام می‌گیرد. با این تفاوت که طبیعت به اغراض خود ناآگاه است. و افعال اختیاری جز درباره خداوند صحیح نیست ... در حالی که اختیار در نزد معتزله آن است که بر اثر انگیزه انجام شود. اما اختیار تحت تأثیر انگیزه، اضطرار است و اختیار باری تعالی و فعل او بر اثر داعی نیست.^۲

صدرالمতألهین براساس روش معمول خود یعنی «مماشات در بدایات و افتراق در نهایت» (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۳۱)، در ابتدا گزارشی از تفسیر ابن سینا از این فراز فلسفی موروث از گذشتگان ارائه می‌دهد، سپس با واکاوی ابعاد این فراز، تفسیری صحیح خود را بیان می‌کند. بُعد نخست توجه دادن به دو حاشیه متفاوت آزادی اراده و اختیار یعنی اختیار حداکثری و حداقلی و اختیار مطلق و نسبی است، که اختیار واجب متعال اتم گونه‌های اختیار است. افزون بر این‌ها همه فاعل‌های مختار جز واجب متعال، تحت تأثیر انگیزه‌ها و مرجحات هستند و اراده‌شان برخاسته از اغراض مکمل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۱۰). بُعد دیگر توجه به تفاوتی است که در فاعلیت اختیاری انسان و خداوند متعال وجود دارد. انسان با این که اختیار و آزادی اراده دارد اما استقلال مطلق ندارد. قدرت در انسان عین قوه و استعداد است و فقط در واجب، عین فعلیت و جوب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۳؛ ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۱۲).

صدرالمتألهین تحلیل نهایی متعالی انگاره اختیار را در پرتو سخن عصمت نظام امام موحدان:

۱. فإذا قلنا: إنه مختار وإنه قادر فإنه تعنى به أنه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال، ولا تعنى به ما يتعارفه الناس منه: فإن المختار فى العرف هو ما يكون بالقوة ويحتاج إلى مرجح، يخرج اختياره إلى الفعل إما داع يدعو إلى ذلك من ذاته أو من خارج. فيكون المختار منا مختاراً فى حكم مضطر، والأول فى اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته و خيريته، ولم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل، بل لم يزل كان مختاراً بالفعل. ... وقد قيل: «الإنسان مضطر فى صورة مختار»، ومعناه أن المختار منا لا يخلو فى اختياره من داع يدعو إلى فعل ذلك. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۵۰).
۲. النفس مضطرة فى صورة مختارة، و حرکاتها تسخيرية أيضا كالحرکة الطبيعية فإنها تكون بحسب أغراض و دواعى فسخره لها. إلا أن الفرق بينها و بين الطبيعية أنها تشعر بأغراضها، و الطبيعة لا تشعر بأغراضها، و الأفعال الاختيارية فى الحقيقة لا تصح إلا فى الأول وحده. ... عند المعتزلة أنّ الاختيار يكون بداع أو سبب، و الاختيار بالداعى يكون اضطراراً، و اختيار البارى و فعله ليس لداع (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۵۳).

«لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» ارائه می‌دهد. در این تحلیل تکیه به مواضع عقلانی ضروری است. این سخن موجز و ژرف، همه نکات لازم را در خود دارد. با ورود نفی بر هر دو طرف، جبر و تفویض (اختیار مطلق) را از موضع تقیضین خارج می‌سازد. امر بین دو امر، به این معنا نیست که افعال انسانی ترکیبی از جبر و تفویض باشد و به این معنا هم نیست که از هر دو خالی باشد، یا به این معنا باشد که از جهتی اضطرار است و از جهتی اختیار و نه این که مضطر در صورت اختیار باشد، چنانچه در عبارت نقل شده از شیخ الرئیس انسان، مضطر در صورت اختیار به شمار آمده است و نه به این معنا است که انسان دارای اختیار ناقص و جبر ناقص است. بلکه معنایش این است که مختار است از همان جهت که مجبور است و مجبور است از همان جهت که مختار است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۷۶؛ ۱۳۷۵، ص ۲۷۶). بنابه این سخن، تفسیر حضور عنصر اضطرار در اختیار انسانی، این است که اختیار انسان به اختیار او جعل نشده و او با انتخاب خود آزاد آفریده نشده است. هم‌چنین عنصر جبر در این موضع به این معنا است که در تمامیت فاعلیت او عناصر دیگری همانند انگیزه زاند، دخالت دارد و او در انتخاب فعل استقلال ندارد. به هر صورت جبر در این جمله، بار محتوایی مقابل با تفویض و امر بین الامرین را دارا نیست (طباطبائی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۱۲).

حکیم سبزواری به طور مشخص به این ایراد توجه نموده و به آن پاسخ داده است.

و از جمله اشکالات آن است که: هر گاه اراده انسانی، وارد می‌شود بر او از خارج، به اسبابی که منتهی‌اند به اراده واجب الوجود - تعالی - پس، انسان مضطر است در اراده‌اش؛ بخواهد یا نخواهد آن اراده را، محقق می‌شود و چگونه اراده‌اش به اراده‌اش و اراده اراده، به اراده‌اش باشد و هم‌چنین، و حال آنکه تسلسل می‌شود؟ و جواب آن است که: فعل اختیاری، آن است که آن فعل، به اراده و اختیار او باشد، نه آنکه اراده آن فعل هم، به اراده او باشد و اختیار آن فعل هم، به اختیار او باشد. و قادر آن بود که: «ان شاء فعل»، نه «ان شاء المشیة فعل». چنانکه فاعل و قادر، ایجادش موقوف است بر وجودش، اما وجودش از خود باشد، معتبر نیست که معلوم است که هر ممکن، وجودش، به «واجب الوجود» موجود است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲).

نتیجه‌گیری

نگاه واپس‌گرایانه به فلسفه و حکمت اسلامی، برخی نویسندگان را به این باور واداشته که حکمت اسلامی را تهی از محتوای مستدل و مستحکم بینگارند و در نتیجه برای کاربردهای آن برای

فلسفه‌های مضاف ناکارآمد و مملو از ایرادات تلقی کنند. مقاله مورد بررسی از این نگره به انتقاد بر فلسفه اسلامی برخاسته و برای اثبات آنچه ادعای تخصص آن را دارد یعنی حوزه تعلیم و تربیت، به ایرادات بی اساس بر سراسر فلسفه اسلامی پرداخته است. واژه انتقاد در عنوان مقاله بر پایه خرده‌گیری‌هایی است که از ذهنیت برآمده از خودآموزی جوشیده است. بررسی نشان داد که مقاله مترصد کمترین بهانه است تا در پوشش برداشت‌های خود به خرده‌تراشی بپردازد. پنج شبهه و اتهام مطرح شده در مقاله، در این فرصت مورد بررسی قرار گرفت که عبارتند از: ۱. تساوی‌انگاری تعقل با ادراکات انتزاعی محض؛ ۲. شبهه «همه‌خدائی»؛ ۳. اتهام خلط کمیت و کیفیت؛ ۴. شبهه جبرانگاری؛ ۵. رسوخ دادن امکان به ساحت واجب. شبهه ۲ و ۴، ایراد مقاله بر نظریه تشکیک و به تبع بر نظریه فیض است و سه شبهه دیگر بدون عنوان و ضمنی در خلال خدشه‌تراشی‌ها مطرح گشته است. همه این شبهات و اتهامات بر پایه برداشت‌های نادرست و ذهنیت منفی به حکمت اسلامی ابراز شده و بر انگاره تشکیک به عنوان اصل مبنا برای نظریه فیض، مترتب گشته است. خلط و خبط و خلل مقاله در سیر برداشت‌ها و داوری‌ها، نمایان ساخت که مدعاها بر اصول منطقی و روش علمی استوار نیست و از پیشفرض خودخوانی اشباع شده است. ویژه این که ادعاکننده از تخصص و تمحص لازم برای ورود به این مباحث برخوردار نبوده و بدون ارجاع کافی به منابع معتبر، به ادعاهای مسموع اکتفا کرده و خود را در آستانه ارائه ابتکار و تفوق بر نظریه‌پردازی تلقی کرده است.

کتابنامه

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۶). مقدمه بر شرح رساله المشاعر (لاهیجی، محمدجعفر). قم: بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین، (۱۴۰۴ق/الف)، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق/ب)، الشفاء (الإلهیات). قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۵. ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۰). جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه. آینه معرفت. ۱۱(۱)، ص ۱-۳۱.
۶. باقری، خسرو؛ باقری، محمد زهیر (۱۳۹۰) نگاهی انتقادی به رویکرد فیض محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت، پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت. ۱(۱). ص ۵-۲۴.
۷. امام خمینی رحمته، ۱۳۵۹، شرح دعای سحر، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار.
۹. _____ (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۰. سبزواری، هادی، (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.
۱۱. _____ (۱۳۶۰)، تعلیقه بر الشواهد الربوبیة، مشهد، نشر دانشگاهی.
۱۲. _____ (۱۴۲۲ق). شرح المنظومة. (ج ۵). قم: نشر ناب.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات (ج ۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۱۶. _____ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مشهد: نشر دانشگاهی.
۱۸. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثیریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

۱۹. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: انتشارات حکمت.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی (بی تا). التوحید. (ج ۱). قم: انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۰ق). تعلیقه بر اسفار. بیروت، دار احیاء التراث.
۲۲. _____ (۱۳۷۲). نهاية الحکمة. قم: نشر اسلامی.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶). السياسة المدنیة. بیروت. دار و مكتبة الهلال.
۲۴. _____ (۲۰۰۲). احصاء العلوم. بیروت. دار و مكتبة الهلال.
۲۵. محقق، مهدی. (۱۳۷۰). منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی). اصطلاح «مشکک» در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون، ه. ا. ولفسن، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای.
۲۶. میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

