بسم الله الرحمن الرحیم

حکمت اسلامی ۳۴

سال هفتم ـ آذر و دی ۱۳۹۳

■ **زیر نظر:** محمد باقر خراسانی
(مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی)
■ **امور اجرایی:** سید سعید شاه‌چراغی
■ **طراح و صفحه‌آرا:** واحد خدمات پژوهشی مجمع عالی حکمت اسلامی (حسن محسنی)
■ **لیتوگرافی و چاپ:** مرکز چاپ و نشر اسراء

■ آد رس: قم / خ ۱۹ دی (باجک) / کوچه ۱۰ / فرعی اول سمت چپ / پلاک ۵
■ تلفن: ۳۷۷۵۷۶۱۰ ـ ۰۲۵
■ نمابر: ۳۷۷۲۱۰۰۴ ـ ۰۲۵
■ صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ ـ ۴۴۵۴
■ پیام کوتاه: ۳۰۰۰۹۹۰۰۰۹۱۳۸۴ ـ ۵۰۰۰۲۴۰۱۳۸۴
www.hekmateIslami.c om
Info@hekmateIslami.com

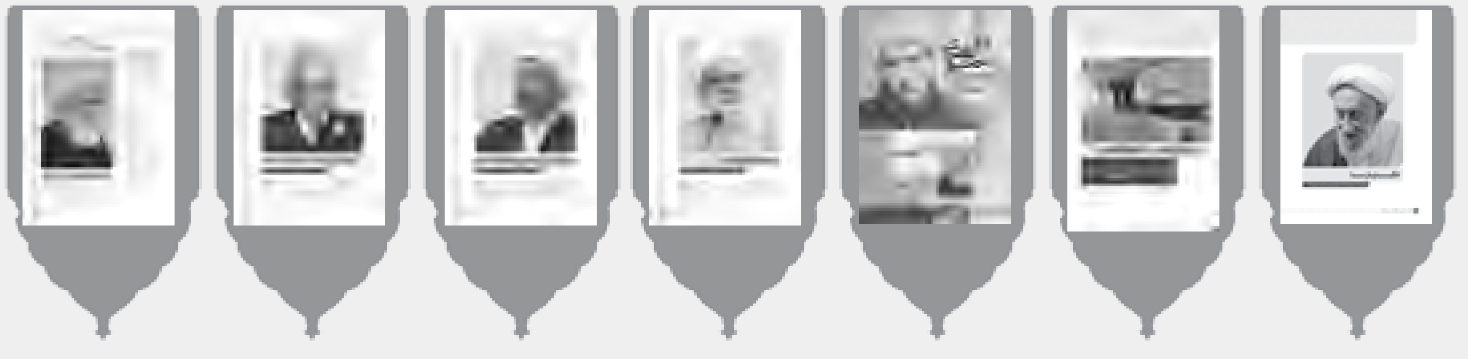
■ نظارت علمی: حجج اسلام والمسلمین آقایان رضانژاد، عباسی و معلمی

فهرست عناوین

■ سخن نخست ۲
■ حکیم پارسا (آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی رحمه‌الله) ۴
■ نشست علمی «برهان وجودی در اندیشه اسلامی» ۸
■ اخبار علمی ـ فرهنگی مجمع عالی حکمت اسلامی ۲۸
■ گزارش اجمالی جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی ۳۴
■ علوم عقلی؛ ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها ۶۹

ویژه‌نامه حکیم طهران

■ **پیش نشست دهم:** آقاعلی مدرس؛ آغازگر فلسفه تطبیقی ۷۴
فلسفه تطبیقی چیست؟ ۷۵
■ **پیش‌نشست یازدهم:** مواجهه آقاعلی مدرس با جریان فلسفی غرب ۸۱
شناسایی میراث معنوی، علمی و فرهنگی، لازمه تمدن ۸۲
ملاک برتری انسان بر سایر موجودات ۸۳
دیدگاه غربی‌ها درباره فلسفه در ایران ۸۷
■ معرفی حکمای طهران: آیت الله شیخ محمد تقی آملی رحمه‌الله ۹۱



سخن نخست

☑ محمدباقر خراسانی
مدیر اجرایی

■ حکیم پارسا

یکشـــنبه ۱۴ دی ۹۳ برابر با ۱۲ ربیع‌الاول ۱۴۳۶، عالم ربانی و حکیم الهی حضرت آیت الله حاج شـــیخ یحیی انصاری شیرازی پس از سالها تحمل بیماری، در جوار رحمت الهی آرام گرفت.

کســـب فیض این شخصیت پرهیزگار در فقه، اصول، فلسفه، عرفان و... از محضر اساتید معظم و بزرگ، وی را در زمره یکی از استوانه‌های قابل توجه علمی کشور در بین علاقه‌مندان به علوم، معارف و حکمت اسلامی قرار داد. بهره‌مندی سال‌های طولانی از محضر حضرت امام خمینی و علامه طباطبایی(رحمة الله علیهما) در مباحث حکمت اسلامی و تسلط و تبحّر ایشان بر مباحث حکمی و به ویژه مکتب اشراقی، سبب شد تا شاگردان فراوانی پیرامون حضور استاد و استفاده از خوان عظیم علمی، گرد آیند.

پرورش صدها شاگرد که امروزه هر کدام ستارگانی در آسمان علم و فرهنگ ایران اسلامی محسوب می‌شوند، نشان از اخلاص، توان و قدرت علمی حضرت استاد انصاری شیرازی داشت.

ویژگی‌های شخصی و شـــخصیتی فراوانی را می‌توان از حضرت استاد آیت الله انصاری شیرازی بیان نمود که هر کدام از ویژگی‌ها می‌تواند نقطه عطفی در تحول فکری، علمی و شخصی پویندگان طریق علم و معارف اسلامی باشد، تبحّر در علوم مختلف، روحیه شـــاگردپروری، حلم و بردباری، علم و عمل، تقریر رسا، تبیین دلپذیر، حضور و خدمت خالصانه در راستای تحقق نظام مقدس جمهوری اسلامی، پارسایی و پرهیزگاری، سلامت نفس و طهارت قلب، ادب و تواضع و زندگی زاهدانه بخشی از دهها ویژگی قابل توجه این عالم فرزانه بود.

آیت الله انصاری شـــیرازی علی‌رغم وجود شرایط مناسب برای کسب مسئولیت‌های مختلف در نظام مقدس جمهوری اسلامی، خالصانه و خاضعانه حضور مؤثر در عرصه علمی و ترویج و گسترش مبانی اعتقادی، حکمت و معارف اسلامی و پرورش شاگردان را بر کسب برخی مقامات و مسئولیت‌ها ترجیح داد و با وجود اینکه امکان بهره‌مندی از زندگی در حدّ متوسط جامعه ـ به لحاظ اقتصادی ـ برایشان مهیّا بود، اما انتخاب زندگی بسیار ساده و زاهدانه، بجز اخلاص و فروتنی حکایت از چیز دیگری نداشت.

به جرأت می‌توان بیان کرد که زندگی آیت الله انصاری شیرازی در طول عمر پربرکتش، پایین‌تر از افراد معمولی جامعه بود، نه تنها از این وضعیت گله‌مند نبود، بلکه با افتخار از آن یاد می‌کرد.

تواضع و ادب حضرت استاد مثال‌زدنی بود، بسیار عجیب این خاطره در ذهن حقیر نقش بسته است که در تاریخ ۱۱ خرداد ۱۳۸۹ جهت برگزاری دومین گردهمایی اساتید علوم عقلی به همراه جمعی از اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی خدمتشان مشرف شدیم، با اینکه به لحاظ جسمانی وضعیت مناسبی نداشتند و در حال کسالت و استراحت بودند، ولی با تواضع و ادب خاصی تا جلوی درب منزل به اســـتقبال جمع حاضر آمدند، و تا میهمانان ننشستند، خود ننشست و در پایان جلسه تا درب خروجی منزل میهمانان را بدرقه و زمانی که جمع حاضر از کوچه باریک منزل ایشان خارج شدند، به منزل بازگشتند، اصرار اعضای هیئت مدیره که خود از شاگردان ایشان محسوب می‌شدند به منظور به زحمت و تعب نیفتادن اســـتاد، فایده‌ای نداشت و بعدها از مرحوم حجت‌الاسلام والمسلمین مهندسی که از اصحاب و شاگردان خاص مرحوم انصاری شـــیرازی بودند، شـــنیدم که چنین تواضع و ادب برای همه میهمانان و شاگردان از سوی استاد صورت می‌گیرد.

اخلاص و دوری از تعاریف و اشتهار از ویژگی‌های بسیار حائز اهمیت حضرت استاد انصاری شیرازی بود. در همین جلسه دیدار هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با ایشان، زمانی که حجت‌الاسلام والمسلمین معلمی (دبیر مجمع عالی) برنامه‌های گردهمایی اساتید علوم عقلی را تشریح و تصمیم هیئت مدیره مبنی بر اجلال از شخصیت علمی ایشان را بیان کرد، به ناگاه با گریه‌های شدید ایشان مواجه شدیم که به شدت از مشهور شدن و رسانه‌ای شدن پرهیز داشتند، و وقتی با تصمیم هیئت مدیره و به ویژه تأکید ناظران معظم مجمع عالی حکمت اسلامی مواجه شدند، با تواضع خاصی پذیرفتند.

همین‌جا لازم می‌دانم این نکته را یادآور شوم که متأسفانه بعد از ارتحال این حکیم بزرگ و الهی، برخی که ان شاء الله از روی غفلت باشد نه چیز دیگر ـ با انتشار فیلم این دیدار و با ارسال پیام‌های متعدد در شبکه‌های اجتماعی مدعی شدند گریه استاد به خاطر فلسفه‌خوانی بوده نه چیز دیگر. واقعاً غیرواقع‌بینانه است که حالت بکاء یک عارف کامل و حکیم عادل و پارسای پرهیزکار را تنزل داده و متناسب با خواست و اغراض شخصی و دنیوی خود بیان نماییم. دلیل ادعای بنده آن است که ایشان تا پایان عمر شریفشان نسبت به حکمت اسلامی علقه خاصی داشت و لقب شیخ اشراق را همواره همراه خود داشت.

همین تواضع، فروتنی و دوری از مشهور و معروف‌شدن سبب شده بود بسیاری از طلاب و دانشجویان و فضلای جوان حوزه و دانشـــگاه، با نام، روحیات، شخصیت متعالی و جایگاه علمی حضرت استاد آیت الله انصاری شیرازی آشنا نباشند، اما به یقین باید باور داشت کار اگر برای خدا انجام شود، تواضع و فروتنی برای خدا باشد، عزت و سربلندی نیز از سوی خداوند شامل حال بندگان مقرب و مخلص می‌شود، ازاین‌رو تشییع جنازه بسیار باشکوه و غیرقابل توصیف مرحوم حضرت آیت‌الله انصاری شـــیرازی حکایت از عزت، سربلندی و قرار گرفتن نام و یاد ایشان در قلب‌ها دارد، چرا که به تعبیر مقام معظّم رهبری«مدظلّه العالی» ـ در پیام تسلیت ارتحال آیت الله انصاری شیرازی ـ که عمر با برکت آن مرحوم یکسره با پارســـائی و پرهیزگاری سپری شد و در خدمت علم و ترویج معارف الهی به کار رفت. طهارت قلب و سلامت نفس او مشهود همه‌ی کسانی بود که وی را از نزدیک می‌شناختند.

امید آن داریم که خداوند متعال روح آن عالم ربانی و حکیم متاله را با اولیای الهی محشور، به بازماندگان اجر صابران و به علاقه‌مندان حکمت و معارف اسلامی توفیق متنعم شدن از فیض و فوز آن حکیم راحل عطا کند. ان شاء الله

حکیم پارسا

زندگی‌نامه مرحوم آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی

حضرت آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی در سال ۱۳۰۶هجری شمسی در روستای نودایجان از توابع داراب استان فارس دیده به جهان گشود. پدر وی مرحوم شیخ محمد فخر انصاری فرزند شیخ زکریای نصیر الاسلام انصاری از سران و مبارزان مشروطه بود. خاندان ایشان‌از علاقه مندان به اهل بیت عصمت و طهارت و از ارادتمندان به روحانیت شیعه بودند. وی از همان ایام به اخلاق اسلامی آراسته شد.

◄ دوران تحصیل

آیت الله یحیی انصاری شیرازی پس از اتمام مکتبخانه و دو سال تحصیل در دبستان، تحصیل علوم دینی را در زادگاه خود، نودایجان داراب آغاز کرد. مقدمات را نزد استادان آن دیار همچون آیت الله شیخ عبدالکریم انصاری مدرس حوزه علمیه داراب و از شاگردان مرحوم آیت الله حاج میرزا ابراهیم شیرازی که او نیز از شاگردان مرحوم آیت الله میرزای شیرازی بود، فرا گرفت و در سال ۱۳۲۵ برای ادامه تحصیل، به شیراز آمد و از محضر مدرسان و استادان بزرگ آن دیار همچون آیت الله العظمی سید نورالدین شیرازی و آیت الله سید عبدالعلی آیت اللهی بهره‌های بسیار برد. کتاب تبصره را نزد عموی پدر خود حاج شیخ ابوالحسن انصاری شیرازی، امام جماعت مسجد وکیل شیراز،کتب جامع المقدمات، سیوطی و حاشیه را نیز از محضر آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم انصاری بهره گرفت .

آیت‌الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی در سال ۱۳۳۱ به قم مهاجرت کرد. در قم نیز به تکمیل دروس سطح پرداخت. کفایه و مکاسب را نزد حضرت آیت الله آقای حاج سید محمدباقر سلطانی و رسائل را از محضر حضرت آیت الله مجاهدی تبریزی، درس خارج را از محضر حضرت امام خمینی، آیت الله العظمی بروجردی؛ آیت الله شیخ مرتضی حائری و حضرت آیت الله العظمی اراکی بهره مند شد. در کنار تحصیل فقه و اصول،به تحصیل فلسفه و علوم عقلی نیز پرداخت و از محضر استادان بزرگی همچون امام خمینی؛ علامه سید محمد حسین طباطبایی؛ و مرحوم استاد سیدمحمد حسن طباطبایی کسب فیض نمود.

ایشان علوم عقلی مانند اسفار اربعه، شفا، تمهید القواعد را نیز نزد علامه سید محمد حسین طباطبایی آموخت و به توصیه ایشان، شرح فصوص قیصری را نزد مرحوم سید محمد حسن الهی (برادر علامه طباطبایی) فرا گرفت و مدت سی سال از محضر علامه طباطبایی استفاده کرد و از شاگردان خصوصی این استاد معظم به شمار می‌رفت.

آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی در طی سالهای تحصیل در قم با بسیاری از اساتید و فضلای بزرگوار همچون حضرات آیات عظام جوادی آملی، حسن زاده آملی، امینی، دکتر احمد احمدی و سید عباس ابوترابی دوستی و رفاقت داشت.

◄ فعالیت‌های علمی و فرهنگی

آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی تلاش‌های فرهنگی بسیاری را به جامعه شیعه ارزانی داشته است. وی با تربیت شاگردان عالم، مبارز و با اخلاق، همواره حوزه‌های علمیه را یاری می‌داده است. او تدریس علوم دینی را از آغازین سالهای طلبگی شروع کرده است و تا کنون به تدریس دروس بسیاری از جمله تدریس کتابهای لمعه، رسائل، مکاسب، کشف المراد، شرح تجرید، شرح منظومه سبزواری، شرح اشارات، اسفار، شرح فصوص قیصری، تمهید القواعد و مصباح الانس، توفیق یافته است. همچنین کتاب شرح منازل‌السائرین را که از کتب اخلاقی به شمار می‌رود، تدریس فرموده و به تدریس مجلداتی از بحار الانوار که در آن به بحث معاد پرداخته شده، اشتغال داشته است.

آیت الله انصاری شیرازی کتابهای بسیار در زمینه‌های گوناگون نگاشته است که از آن جمله می‌توان به «شرح منظومه» در چهار جلد و «مجموعه اشعار و قصائد و غزلیات» اشاره کرد. ایشان جزوات و دست نوشته‌های بسیاری دارند که تاکنون به چاپ نرسیده است.

◄ فعالیت‌های سیاسی

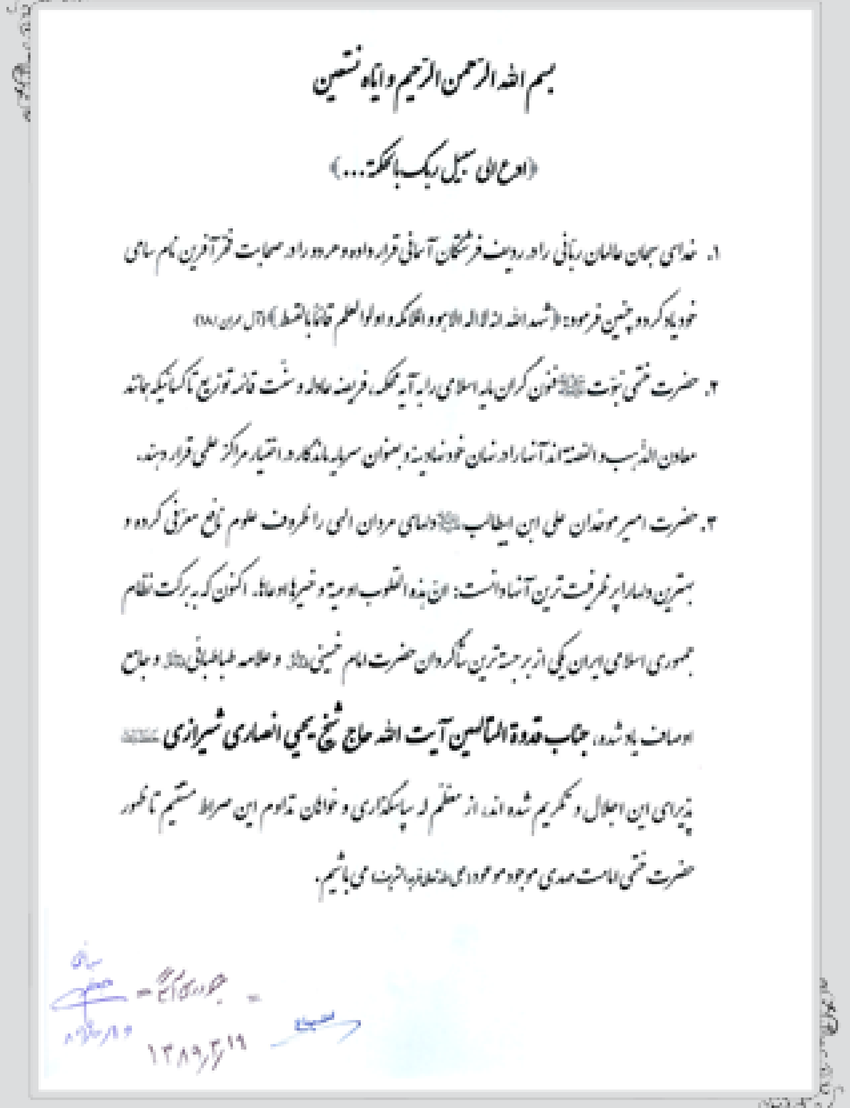
آیت الله انصاری شیرازی در طول سالیان مبارزه با رژیم پهلوی، همواره در خط مقدم حضور داشته است. او به علاقه شدیدی به امام خمینی داشت، از وی به عنوان کسی که بر شیعه و اسلام عزت داده و آن را زنده کرد، یاد می‌کند و یکی از مروجان جدی اندیشه مرجعیت امام خمینی در آن روزگار بود. او پس از حادثه مدرسه فیضیه، به سخنرانی پرداخت و ضمن افشای ماهیت پلید رژیم شاه بر عزم امام و ملت برای مبارزه تا پیروزی نهایی تأکید کرد و به دشمنان مردم هشدار داد که دست از اعمال خود بردارند و به محاصره و زندان امام ادامه ندهد وگرنه خشم ملت را نمی‌توانند خاموش سازند. سخنان روشنگر او در شهرهای گوناگون سبب شد که رژیم به تعقیب و تهدید او دست بزند و او

را به شهرهای نائین و کوهدشت تبعید کند. اما این مجاهد نستوه در آنجا نیز دست از مبارزه بر نداشت. صراحت و راستگویی او حتی در بازجوییها نیز به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که در پاسخ به پرسشهای ساواک با صراحت اعلام می‌کرد که بر ضد رژیم سخن گفته و مردم را شورانده است. این مسأله بازجویان را به اعجاب و شگفت واداشته بود. بخشی از مبارزه‌های او به همکاری با جامعه مدرسین حوزه علمیه قم مربوط می‌شد؛ به گونه‌ای که امضای او در زیر بسیاری از اعلامیه‌ها، از جمله نامه اعلام مرجعیت امام خمینی(ره) به چشم می‌خورد.

او پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی نیز همواره مدافع انقلاب و آرمانهایی که خون شهیدان بسیاری برای احیای آن ریخته شده، بوده است و از حمایت و پشتیبانی امام خمینی(ره) و رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای دریغ نورزید، و همواره جوانان را به حراست از راه انقلاب و مبارزه با التقاط و انحراف دعوت کرد.

زندگی ساده و زی طلبگی ایشان زبانزد خاص و عام بوده و سطح زندگی او از سطح زندگی عموم مردم نیز پایین‌تر بود، ایشان از هر گونه شهرت‌طلبی و مشهور بودن پرهیز داشت. حضرت آیت‌الله انصاری شیرازی در شامگاه ۱۴ دی ۱۳۹۳، دوازدهم ربیع‌الاول ۱۴۳۶ دار فانی را وداع گفت و در جوار مضجع نورانی کریمه اهل بیت(ع) حضرت فاطمه معصومه(س) آرام گرفت.

عاش سعیداً و مات سعیداً.


بسم الله الرحمن الرحیم و ایاه نستعین

«ادع الی سبیل ربک بالحکمة...»

۱. خدای سبحان عالمان ربانی را در ردیف فرشتگان آسمانی قرار داده و مردم را در مصاحبت قرآن آفرین نام سامی خود یاد کرده و چنین فرموده: «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولوا العلم قائما بالقسط» (آل عمران ۱۸)

۲. حضرت ختمی نبوت(ص) فنون گران مایه اسلامی را به آیه محکمه، فریضه عادله و سنت قائمه توزیع و آنگاه که جامعه [illegible] معادن الذهب و الفضة [illegible] آنها را در میان خود نهاده و به عنوان سرمایه ماندگار در اختیار مراکز علمی قرار دهند.

۳. حضرت امیر موحدان علی ابن ابیطالب(ع) دلهای مردان الهی را ظروف علوم نافع معرفی کرده و بهترین دلها را پر ظرفیت ترین آنها دانست: «ان هذه القلوب اوعیة و خیرها اوعاها». اکنون که به برکت نظام جمهوری اسلامی ایران یکی از برجسته ترین شاگردان حضرت امام خمینی(ره) و علامه طباطبائی(ره) و جامع اوصاف یاد شده، جناب قدوة السالکین آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی دامت برکاته پذیرای این اجلال و تکریم شده اند، از معظم له سپاسگزاری و خواهان تداوم این صراط مستقیم تا ظهور حضرت ختمی امامت مهدی موجود موعود [illegible] می باشیم.

جوادی آملی

۱۳۸۹/۳/۱۹

لوح اهدایی با امضاء ناظران معظّم مجمع عالی حکمت اسلامی که در تاریخ ۱۹ خرداد ۱۳۸۹ به آیت‌الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی در دومین گردهمایی اساتید علوم عقلی تقدیم گردید.

العلماء باقون ما بقی الدهر اعیانهم مفقودة و امثالهم فی القلوب موجودة
(نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷)

پیام تسلیت مجمع عالی حکمت اسلامی به مناسبت ارتحال

حضرت آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی(ره)

ارتحال عالم ربانی و حکیم متأله **حضرت آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی**(ره) را به محضر امام زمان(عج)، مقام معظم رهبری(مدظله)، مراجع عظام، حوزه‌های علمیه و عموم ارادتمندان و علاقمندان به حکمت اسلامی و به بیت شریف ایشان تسلیت عرض می‌کنیم.

تبحّر در فقه، اصول، حکمت و فلسفه، بهره‌مندی از محضر بزرگانی همچون امام خمینی(ره) و علامه طباطبائی(ره)، روحیه شاگردپروری، حلم و بردباری، علم و عمل، حضور و خدمت خالصانه در راستای تحقق نظام مقدس جمهوری اسلامی بخشی از ویژگی‌های آن عالم فرزانه در طول حیات پربرکت‌شان است.

مجمع عالی حکمت اسلامی ارتحال آن عالم عامل را تسلیت عرض نموده و برای ایشان علوّ درجات در اعلی علّیین و حشر با ائمه معصومین(ع) مسئلت دارد.

عاش سعیداً و مات سعیداً

برهان وجودی در اندیشه اسلامی

اشاره:

دومین جلسه نشســـت علمی «برهان وجودی در اندیشه اســـلامی» پنج شنبه ۱۳ آذر ۹۳ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید. در این نشست علمی، کارشناسان محترم حجت الاسلام و المســـلمین دکتر سلیمانی امیری و دکتر علی افضلی به ارائه مباحث خود پرداختند. دبیر علمی این نشســـت را حجت الاســـلام والمسلمین دکتر محمد جعفری بر عهده داشت.

دکتر جعفری: بـــه همه‌ی حضار گرامی و سروران ارجمند، عرض سلام، ادب و احترام دارم که در این جلســـه‌ی علمی حاضر شـــدند و به مناسبت ماه صفر نیز، عرض تسلیت و تعزیت دارم.

گفتگوهـــا و مباحثات علمی همیشـــه ابزاری برای وضوح ابعاد مباحث فکری و معرفتی بوده است به‌ویژه در مباحث عقلی و فلســـفی که دارای پیچیدگی و تضارب انظار نیز هســـتند. این جلسه، دومین جلسه با عنوان «برهان وجودی در اندیشـــه اسلامی و غربی» است .در این جلســـه، در خدمت دو نفر از اساتید معظم و معزز و صاحب نظر در مباحث فلسفی هســـتیم؛ جناب استاد حضرت حجت الاسلام‌والمسلمین سلیمانی و آقای دکتر افضلی.

جلسه‌ی اول را در سال گذشته برگزار کردیـــم و به تاریخچـــه‌ی مباحث در فضای غربی و اســـلامی پرداخته شد که بنده گزارش خلاصه گونه ای از آن خدمت شما عرض می کنم.

◣ تاریخچه‌ی برهـــان وجودی در اندیشه غربی و اسلامی

همان‌طورکه در جلسه‌ی قبل هم تقریر شـــد، برهان وجودی درصدد این است که از مفهـــوم خداوند به وجود عینی و خارجی خداوند برسد. اولین‌بار در فضای اندیشـــه‌ی غربی، برهـــان وجودی را آنسلم در قرن یازدهم مطرح کرد. (البته حتی خود آنسلم هم این عنوان را برای برهانش انتخاب نکرده بود و این کانت بود که عنوان «برهان وجودی» را طرح کرد و پس از آن تثبیت شـــد). آنسلم، دو تقریر از برهان وجودی ارائه کرد که در یکـــی، عظمت مطلق و در دیگری، وجوب وجود را حد وســـط برهان قرار می‌دهـــد و از طریق یکـــی از این دو حد وســـط می‌خواهد به واقعیت عینی کاملتریـــن موجود و یا واجب الوجود در عالم خارج پل بزند. ایشـــان در آن دو برهان تـــلاش می‌کند کـــه از طریق مفهوم عظمت مطلق و به تعبیر دیگر بزرگ‌ترین موجود و یا از طریق مفهوم وجوب وجود، به وجود عینی خداوند در عالم خارج برسد و وجود خارجی خداوند را اثبات کند.

پس از آنسلم، دکارت این برهان را در فضای اندیشـــه‌ی غربی ادامه داد و دو تقریر از برهان وجـــودی ارائه کرد که در یک تقریر، کمال مطلق و در تقریر دوم نیز مانند آنسلم، وجوب وجود را حد وســـط قرار می‌دهد و از طریق یکی از ایـــن دو مفهـــوم و واکاوی مفهومی و تعریـــف این دو مفهـــوم می‌خواهد به وجود خداوند برسد.

در دوره‌ی معاصـــر، برجســـته‌ترین اندیشـــمند غربی که برهـــان وجودی را احیاء می‌کند، نورمن مالکوم اســـت که تقریبـــاً در دو دهه‌ی قبل، مباحث مربـــوط به برهان وجـــودی را با تقریر جدیدی در فضـــای غرب مطرح کرده اســـت. در اندیشـــه غرب اشکال‌هایی جدّی دربـــاره‌ی برهان وجودی مطرح اســـت به‌ویژه اشکال‌هایی که کانت به این برهان وارد می‌کند که در جلسه‌ی

قبل، اشاره‌ی کوتاهی به برخی از این اشکال‌ها شد و در این جلسه ان شا الله مفصلتر مطرح می‌کنیم.

اما برهان وجودی با این عنوان، در گفتمان فکری، معرفتی و فلسفی اسلامی سابقه‌ای ندارد و در فضای اسلامی، براهین اثبات وجود خداوند با دو اصطلاح براهین صدیقین و غیر صدیقین مطرح شده که در ذیل هر کدام نیز مباحثی مطرح شده است. اما برهان وجودی یعنی اینکه ما از مفهوم خداوند به اثبات وجودش در خارج برسیم و با این سازوکار طرح و بحث نشده بود؛ البته در آن جلسه مطرح شد که برخی از کلمات فارابی، اشاره‌هایی به این نوع برهان دارد و اینکه می‌توان از تعریف به واقعیت وجود خدا رسید و با این لحاظ باید سابقه برهان وجودی

دکتر جعفری: برهان وجودی درصدد این است که از مفهوم خداوند، به وجود عینی و خارجی خداوند برسد.

را در اسلام پیش از غرب دانست. پس از فارابی اندیشمند دیگری این برهان را مطرح نکرد تا دو قرن پیش که از کلمات مرحوم نراقی در کتاب جامع الافکار و ناقد الانظار، برهان وجودی با همان تبیین غربی (از مفهوم به واقعیت برسیم) قابل استیفا است. پس از مرحوم نراقی، مرحوم غروی اصفهانی در تحفة الحکیم این بحث را دنبال کرده که به تعبیر برخی از اندیشمندان، بهترین تقریر را هم ایشان ارائه کرده است. بعد از تقریر ایشان، مسائل مختلف و اشکال‌هایی مطرح شد به‌ویژه در دوره‌ی معاصر که اندیشمندانی مثل شهید مطهری، حضرت استاد آیت‌الله جوادی و دکتر حائری، اشکال‌هایی را مطرح کردند که در جلسه‌ی قبل اشاره‌ای به آن‌ها شد و در این جلسه، با تفصیل بیشتری بیان می‌کنیم که بدانیم آیا برهان وجودی برای اثبات وجود خدا قابل اتکا است یا کارآمدی لازم را ندارد.

در بخش اول جلسه، دکتر افضلی در مورد اشکال‌های برهان وجودی در فضای غربی، مباحث خود را بیان می‌کنند و بعد وارد فضای اسلامی می‌شویم و از استاد سلیمانی استفاده خواهیم کرد. با ذکر یک صلوات به استقبال فرمایشات آقای دکتر افضلی می‌رویم.

◄ نقد گونیلو و توماس آکویناس بر برهان وجودی آنسلم

دکتر افضلی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین. از مسئولان و سروران مجمع عالی حکمت که از بنده دعوت کردند از مستمعینی که تشریف آوردند، سپاسگزارم.

برطبق برنامه باید اشکال‌هایی که بر برهان وجودی در فلسفه غرب به‌ویژه از طرف کانت که معروف‌ترین منتقد برهان وجودی است بیان و اشکال‌هایش را بررسی کنم. همان‌طورکه دکتر جعفری اشاره فرمود برهان وجودی در غرب با آنسلم شروع می‌شود و نقدش نیز از همان زمان آنسلم شروع می‌شود. در زمان آنسلم، راهبی به نام گونیلو، برهان آنسلم را نقد کرد که بر محور چند مطلب استوار بود. یکی از آن‌ها این بود که لازمه‌ی برهان وجودی این است که ابتدا تصوری از خدا داشته باشیم؛ اما ما قادر به تصور خدا نیستیم و هیچ تصوری از خدا نداریم. اشکال مهم او این بود که باید هر چیزی را که به صورت کامل‌ترین تصور می‌کنیم، وجود داشته باشد. او می‌گوید که اگر در مفهوم کامل‌ترین

بما هو کامل‌ترین، وجود داشتن نهفته است؛ پس کامل‌ترین جزیره هم باید وجود داشته باشد؛ مثلاً به تعبیر ما کامل‌ترین ساختمان هم وجود داشته باشد. آنسلم در مجموعه‌ی پروسلوگیون که برهان وجودی‌اش را طرح می‌کند ضمیمه‌ایی دارد که اشکالات گونیلو را پاسخ می‌دهد.

بعد از گونیلو، معروف‌ترین منتقد برهان وجودی در قرون وسطا، توماس آکویناس است که در آثارش این برهان را به طور مختصر در یک یا دو صفحه نقد می‌کند. محور انتقادات توماس آکویناس این است که اول اینکه از تصور هر چیز هر چقدر هم که کامل باشد نمی‌توان وجود آن را نتیجه گرفت. نکته دوم این‌که به شرط اینکه خدایی وجود داشته باشد آن اوصاف و کمالات را دارد؛ اما منکر خدا می‌گوید که خدایی وجود ندارد که اکنون بگوییم که واجب‌الوجود، یا کامل است. بنابراین، صدق برهان وجودی مشروط به وجود موضوع است. اشکال‌های دیگری هم دارد که وارد آن نمی‌شوم. برهان وجودی در قرون وسطا، ناقد جدی دیگری ندارد. فیلسوفانی مثل دنس اسکاتس به طرف‌داری از آنسلم، برهان وجودی را مطرح و قبول می‌کنند.

■ تقریر دکارت از برهان وجودی

بعد از قرون وسطا با دکارت مواجه می‌شویم که معروف‌ترین تقریر برهان وجودی را عرضه می‌کند که از طریق مفهوم کمال مطلق است. دکارت دو تقریر دارد: یک تقریر مشهور و یک تقریر غیر مشهور. تقریر مشهور دکارت این است که خدا براساس تعریف، همه‌ی کمالات را دارد. شکل منطقی برهان دکارت این است: مقدمه اول؛ خدا همه‌ی کمالات را دارد. مقدمه دوم؛ وجود هم کمال است. نتیجه اینکه، خدا وجود دارد. مثل این‌که بگویید: خدا همه‌ی کمالات را دارد؛ علم کمال است؛ پس خدا باید علم داشته باشد. اگر قدرت کمال است کسی که همه‌ی کمالات را دارد باید قدرت هم داشته باشد. حرف جدید دکارت همین است که علم و قدرت کمال است. وجود هم در برابر عدم، کمال است؛ پس اگر موجودی همه‌ی کمالات را دارد باید وجود هم داشته باشد؛ پس خدا وجود دارد.

تقریر غیر مشهور دکارت که در کتاب‌ها کمتر به آن توجه شده این است که وجوب وجود را محور برهانش قرار می‌دهد که واجب الوجود بودن اقتضا می‌کند که خداوند وجود داشته باشد؛ اگر وجود نداشته باشد واجب‌الوجود نیست، چیزی که وجود ندارد واجب الوجود نیست.

■ تقریر لایب نیتز از برهان وجودی

بعد از دکارت، مؤید جدی برهان وجودی در غرب، لایب نیتز است که تقریر دکارت را به‌طورکامل می‌پذیرد و معتقد است که تقریر دکارت و به طور کلی، برهان وجودی، تقریر و برهان درستی است ولی فقط یک نقص دارد که این نقص باید برطرف شود. مادامی که این نقص رفع نشده، راه برای منکران برهان وجودی باز است. آن نقص این است که اول باید ثابت کنیم که مفهوم کامل مطلق یا واجب الوجود، مفهومی ممکن به امکان عام است و هیچ تناقضی در آن نیست. اگر مفهومی تناقض‌آمیز باشد؛ مثل دایره مربع، نمی‌توانید از آن نتیجه‌ایی بگیرید، هر نتیجه‌ایی را هم بگیرید تناقض‌آمیز خواهد بود. بنابراین، مدافع برهان وجودی اول باید ثابت کند که خداوند امکان وجود دارد و در مفهوم خدا تناقضی نیست. اگر این را ثابت کرد، بقیه برهان وجودی مشکلی ندارد. لایب نیتز می‌خواهد بگوید که قائلان برهان وجودی مثل دکارت و آنسلم این را پیش‌فرض گرفتند که مفهوم خدا ممکن به امکان عام است؛ اما اگر کسی این پیش‌فرض را نپذیرفت و گفت که خدا ذاتی است که مانند دایره مربع تحققش محال است؛ برهان وجودی معتبر نخواهد بود. لایب نیتز می‌گوید که مفهوم خداوند ممکن است و امتناعی در این مفهوم مشاهده نمی‌کنیم؛ اگر کسی مدعی است که این مفهوم ممتنع است او باید دلیل بیاورد. لایب نیتز درعین‌حال، برهان پیچیده‌ای برای اثبات ممکن بودن خداوند می‌آورد. به این معنا که خداوند بنا به تعریف، ذاتی است که همه‌ی کمالات را در کنار هم دارد. اگر کسی می‌خواهد ثابت کند که این مفهوم، ممتنع است باید نشان دهد که همه‌ی کمالات نمی‌توانند در یک جا جمع شوند. برهان لایب نیتز می‌خواهد ثابت کند که امکان این‌که همه‌ی کمالات در یک جا در کنار هم جمع شود، وجود دارد.

اسپینوزا هم از مدافعان برهان وجودی است. او در کتاب اخلاق[1]، محور تقریر او، وجوب وجود است.

■ اشکال‌های کانت بر برهان وجودی

بعد از افراد، ناقد یا مؤید معروفی در فلسفه غرب درباره‌ی برهان وجودی نیست تا به کانت می رسیم، سخت‌ترین و شدیدترین حملات را به برهان

وجـودی می‌کند. او در کتاب نقد عقل محض، اشکال‌های متعددی را در شش صفحه مطرح می‌کند که عرض خواهم کرد. مبتکر بسیاری از اشکال‌هایی که کانت مطرح کرده، خود او نبوده است. همان‌طورکه در زمان آنسلم، فردی به نام گونیلو برهان او را نقد کرد در زمان دکارت نیز، متکلمان و فیلسوفانی برهان او را نقـد کردنـد و دکارت همه‌ی آن نقدها را در کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها جمع کرد. البته فقط نقد برهان وجودی نبود، نقد همه‌ی فلسفه دکارت؛ از جمله برهـان وجودی بود و دکارت در کتابی همه‌ی این اعتراضات را جمع کرد و در کتابی با عنوان اعتراضات و پاسـخ‌ها، آن‌ها را پاسخ داد که آن کتاب را خودم ترجمه کردم و به چاپ رسیده است. این کتاب، مفصل‌ترین اثر دکارت و کتاب قطوری اسـت که در آن می‌بینیم که فیلسوفی به نام گاسندی اشکال‌هایی را به دکارت وارد می‌کند که بسـیاری از آن‌ها، اشـکال‌هایی است که کانت مطرح می‌کند؛ اما آن اشکال‌ها عمداً به نام کانت تمام شده است که قبل از او، آکویناس و گاسندی و بعضی دیگر آن اشکال‌ها را مطرح کردند.

دکتر افضلی: اگر بخواهیم مقایسه دیگری بین کانت و فلسفه و منطق اسلامی بگوییم، برهان وجودی مدعی است که ضرورت وجود برای خداوند، ضرورت ازلی است و افرادی مثل دکتر حائری، همین را گفتند که قضیه‌ی خدا موجود است ضرورت ازلی دارد و ضرورت ازلی برخلاف ضرورت ذاتی مقید به قید مادام الوجود نیست.

◄ اشکال اول

اشکال‌های کانت متعدد است و چون می‌خواهـم بر چند اشـکال مهم آن تکیه کنم، فهرست آن‌ها را می‌گویم. اولین اشـکال کانت این است که ما هیـچ مفهومی از خـدا نداریم. برهان وجودی براساس داشـتن مفهومی از خدا اسـت و می‌خواهد نشان دهد که لازمه‌ی این مفهوم، وجود خدا اسـت. این حرف کانت که ما مفهومی از خدا نداریم بر مبنای فلسفه‌ی خودش است نه بر مبنایی که متکلمان یا فیلسوفان قبلی گفتنـد که ما تصـوری از خدا نداریم. آن‌ها یا معتقد به خدا بودند؛ اما می‌گفتند که خدا ذاتی نامتناهی است و من که متناهی ام چگونه می‌توانم ذات نامتناهـی را تصور کنم. یا اینکه منکر خدا بودنـد و به‌طور کلی تصور خدا را نیز منکر شدند. اما مبنای سخن کانت این است که بنا بر تعریفی که از مفهوم در فلسفه خودش ارائه می دهد می‌گوید که ما مفهوم و به تعبیر دقیق‌تر، concept از خداوند نداریم. حرف کانت این اسـت که ما از امور تجربی مفهوم داریم و از امور غیـر تجربی، مفهوم و یا concept نداریم و فقط از آن‌ها ایده (idea) داریم که در فلسـفه او تعریف دیگری غیر از مفهـوم دارد. بنابراین، وقتی از خدا هیچ مفهومی نداریـم برهان وجودی بی اعتبار است و دیگر، نوبت به طرح برهان نمی‌رسد.

◄ نقد اشکال اول

یک راه نقد نظر کانت این اسـت که مبنای کانت را در تعریـف concept و یا اینکـه ما فقط و فقط از امور تجربی می‌توانیم مفهوم داشـته باشـیم نقد کنیم و بپرسیم، اگر ذهن ما مفاهیمی را از امـور تجربی انتزاع کرد و مفهوم جدیدی ساخت آیا این اشکالی دارد؟ به علاوه اینکه می‌توان ایرادهای نقضی هم بر کانـت وارد کرد. کانت به وجود خدا معتقد است؛ اما می‌گوید که ما هیچ تصـور و مفهومی از ذات خدا و صفات خدا نداریـم. اما اگر در اخلاق خودش، خدا وجود نداشـته باشد اخلاق بی‌معنا است و باید خدای عادل، عالم و حکیمی وجود داشـته باشد که اخلاق معنا پیدا کند که این به نوعی تناقض در حرف کانت است که چرا در اخلاق، مفهوم از خدا داریم و خدا را تعریف می‌کنیم؛ اما در در امـور نظری هیچ مفهومی از خدا نداریم.

◄ اشکال دوم

اشکال دیگر کانت این است ـ که اشکال دقیقی است ـ که برهان وجودی معتقد است که ما یک موجود داریم که وجود برای او ضروری اسـت؛ واجب الوجود یعنی موجودی کـه وجودش ضروری اسـت. حرف کانت این اسـت که در عالم، موجود ضروری نداریم و ضرورت وصف قضایا است نه وصف موجودات. ضرورت صفتی اسـت که برای قضایا به کار می‌رود؛ مثل اینکه مثلث سـه ضلـع دارد و ۴=۲×۲. این‌ها ضروری هستند و ما حق نداریم ضرورت را برای موجودات به کار ببریم. در حقیقت، این ضرورت که در قضایا مطرح می‌شود، در قضایای ریاضی، ضرورت منطقی است که از نسبت محمول و موضوع حکایت می‌کند؛ اما در برهان وجودی، ضرورت وجودی است. ما موجودی که بالضرورة موجود باشد نداریم.

◄ نقد اشکال دوم

اشـکالات این نظر این است که کانت می‌خواهد همان سـخنی را بگوید که بعدها در فلسفه غرب با عنوان معناداری و بی‌معنایی مفاهیم و قضایا مطرح شد. کانت می‌خواهد ایـن را بگوید که اگر بگوییم که فلان قضیه ضروری است؛ این حرف معنـا دارد و قضیه ضروری را می‌فهمیـم؛ وصف محمـول برای موضوع، ضـرورت دارد. اما اگر واژه‌ی ضـرورت را در غیر از قضایـا به کار ببریم، این اساسـاً بی معنا است نه این که فقط غلط اسـت. مثال معروفی که در فلسفه‌ی غرب برای قضایای بی‌معنا می‌گویند یادم نیست، مثال آن را خودم ذکر می‌کنم ـ مثلاً قضیه چهارشنبه سبز اسـت، فقط کاذب نیست بلکه بی‌معنا است. قضیه کاذب موقعی است که خود قضیه معنا داشـته باشد؛ اما اگر گفتیم که چهارشـنبه قرمز است یا عدد چهار شیرین اسـت، بی‌معنا است. کانت هم می‌خواهد بگوید: «موجودی ضروری» ـ البته با این تعبیر بکار نبرده اسـت ـ بی‌معنا اسـت. این بحثی است که باید بررسـی کنیم که آیا معنا دارد یا ندارد؟ اما اشـکال نظر کانت این است که به چه دلیل، ضـرورت منحصر به قضایا اسـت و موجود ضـروری نمی‌توانیم داشته باشیم؟ شما باید برهان بیاورید بر این ادعا که اصلاً یک موجود ضروری نمی‌توانیم داشته باشیم؟ و نکته دیگر اینکه ضرورت در کنار امکان و امتناع، وصـف موجـودات هسـتند و وقتی از وصـف موجودات تعبیـر می‌کنیم، قضیه‌ی ممکـن، ممتنع یا ضروری به وجود می‌آیـد. اولاً و بالذات، وجوب، امکان و امتناع وصف ذوات هستند؛ اما وقتی درباره وجودشـان در قالب قضیه سخن می گوییم سه نوع قضیه داریم؛ ازجمله قضایای ضروری.

◄ اشکال سوم

اشـکال دیگری که کانـت در اینجا مطـرح می‌کند این اسـت که همان ضرورتی هم که فقط در قضایا داریم، ضرورت مشـروط است، درست است که مثلث به ضرورت سه ضلع دارد؛ اما اگر مثلثی وجود داشـته باشد سه ضلع دارد؛ مثلث موجود سه ضلع دارد، مثلث معدوم معنی ندارد که بخواهد سه ضلع داشته باشد. کانت می‌گوید که ضرورت همه‌ی قضایای ضروری، ذاتی است و به تعبیر ما، مقیـد به قید مادام الوجود است؛ اگر مثلث موجود باشد سه ضلع دارد، اگر انسان موجود باشد بالضرورة ناطق اسـت. کانت هـم می‌گوید که اگر خدایی باشـد واجب الوجود است یا کمال مطلق است؛ اما ممکن است خدایی وجود نداشته باشد.

یکی از اشکالات اصلی بعضی از اساتید معاصر ما مثل جنـاب آیت‌الله جوادی آملـی به برهان وجـودی، در حقیقت همین اشـکال کانت است که همه‌ی این تقریرها برای برهـان وجودی به هر شـکلی که انجام می‌شود همه با یک «اگر» باطل می‌شـود. پادشاهی می‌خواست به کشـوری حمله کند به سـلطان آن مملکت نوشـت من اگر کشـور شـما را تصرف کنم قتل عام می‌کنم، چنین می کنم چنان می‌کنم، آن پادشـاه هم در جوابش یک کلمه نوشـت که «اگر». کانت هم می‌گوید که اگر خدایی وجود داشـته باشد این ویژگی هـا را دارد، اما ممکن اسـت اصلا خدای وجود نداشـته باشـد. به تعبیر دیگر اگر بخواهیم مقایسه دیگری بین کانت و فلسـفه و منطق اسلامی بگوییم، برهان وجودی مدعی است که ضرورت وجود بـرای خداوند، ضرورت ازلی است و افرادی مثل دکتر حائری، همین را گفتند که قضیه‌ی خدا موجود اسـت ضرورت ازلـی دارد و ضرورت ازلی برخلاف ضـرورت ذاتی مقید به قید مادام الوجود نیسـت. در قضایای هندسی ریاضی، اگر چهار وجود داشته باشد زوج است؛ اما ممکن است وجود نداشته باشد، این ضرورت ذاتی است. اما فرق قضیه خدا وجود دارد این است که چون خدا واجب الوجود است وجود بـرای حقیقت الوجود، ضـرورت ازلی دارد نه ضرورت ذاتی. کانت می‌خواهد بگوید که ضرورت ازلی نداریم و همه‌ی ضرورت‌ها، ذاتی است.

چون این اشـکال را خیلـی در غرب مطرح می‌کنند و برخـی از معاصران ما هم مطرح کرده‌انـد، این را توضیح می‌دهم. جالب اسـت که مرحوم آقای حائـری در دو اثرش بـه این مطلب می‌پردازد: یکـی در کتاب کاوش‌های عقل نظری به بحـث برهان وجودی می‌پردازد و دیگری در کتابی اسـت با عنوان التعلیقات که در آن تحفة‌الحکیم مرحوم غروی اصفهانی را شـرح و نقد کرده اسـت وی در نقد برهان حکیم اصفهانی، همین بحث را مطرح می کند و می گویـد برهان حکیم اصفهانی به نحو قضیه شرطی صادق است یعنی اگر خدا موجود باشد واجب الوجود است؛ اما ممکن است که خدا وجود نداشته باشد. اگر این‌طور باشد این اشکال به تقریری هم که ایشان از برهان وجودی می کند وارد می شود. چون در کتاب کاوش‌ها ادعا می‌کند کـه من تقریر ابتکاری بر برهان وجودی دارم. این تقریر درواقع، ابتکار نیسـت بیان دیگـری از برهان صدیقین اسـت. می‌فرماید که همین حقیقـت وجود باید بالضـرورة موجود باشد، به ضرورت ازلی خدا هم حقیقت الوجود اسـت پس خدا باید بالضرورة وجود داشته باشـد. برهان ایشان این اسـت. اگر اشکال مرحوم آقای حائری به تقریر مرحوم کمپانی وارد باشد این اشـکال به نظر ایشـان هم وارد است که به نحو قضیه شـرطیه اگر حقیقت الوجودی باشـد این ویژگی‌ها را دارد؛ لذا آیت‌الله جوادی هم این اشـکال را به آقای حائری دارند که برهان آقای حائری نیز معتبر نیست؛ چون مشروط به این اسـت که اگر حقیقت الوجودی باشـد؛ اما ممکن اسـت که حقیقت الوجودی نباشـد. آقـای حائری این اشکال را مطرح می‌کنند اما این اشکال به حرف ایشان هم وارد است؛ البته به اعتقاد بنده اصلا این اشکال به برهان وجودی وارد نیست در ادامه این مطلب این مطلب را بیشتر توضیح خواهم داد.

◀ نقد اشکال سوم

بسیاری از اشکال‌های کانت، مصادره به مطلوب است. همه‌ی مثال‌ها و استدلال‌های کانت برای نقد برهان وجودی درباره‌ی ممکن الوجودها است و با آن‌ها مطلب را ثابت می‌کند و آن را به واجب الوجود تعمیم می‌دهد؛ مثلاً می‌گوید که ضرورتی برای وجود مثلث نیست و مثلث می‌تواند وجود نداشته باشد؛ هر چند خواص آن ضروری باشد. این تعمیم، ناموجه است. ادعای برهان وجودی این است که حرف ما فقط و فقط یک مصداق دارد که خدا است و این حرف درباره‌ی هیچ موجودی صادق نیست. چون وجود مثلث ضروری نیست شما حق ندارید نتیجه بگیرید که وجود واجب الوجود نیز ضروری نیست، این تعمیم ناموجهی است و باید آن را به‌طورمستقل ثابت کنید، اینکه ما اصلاً ضرورت نامشروط یا به تعبیر ما ضرورت ازلی نداریم در ضرورت ممکنات و قضایای ریاضی است. در این موارد همه‌ی ضرورت‌ها مشروط است؛ اما به چه دلیل ضرورت واجب الوجود هم مشروط است؟! واجب الوجود خروج موضوعی دارد.

اشکالی را هم که آنسلم به گونیلو وارد می‌کند همین است که مثال شما که جزیره‌ی کامل، انسان کامل، ماشین کامل و ساختمان کامل وجود ندارد، قیاس مع‌الفارق است. جزیره، انسان، ساختمان و ماشین از مصادیق ممکن الوجود هستند. لذا اولاً تناقض است که شما بگویید که ساختمان کامل، اگر مراد شما از کامل، کامل من جمیع لحاظ است، جزیره‌ی کامل و انسان کامل و نظایر این‌ها؛ مثل دایره مربع و تناقض‌آمیز است. ممکن الوجود اگر ممکن الوجود است نمی‌تواند کامل مطلق باشد؛ اما حرف ما این است که خداوند که واجب الوجود است می‌تواند کامل باشد و باید کامل باشد.

استاد سلیمانی امیری: ایدهٔ برهان‌های وجودی این است که اگر من مفهومی را پیدا کنم که خود این مفهوم ضرورت وجودش را تثبیت میکند، بهطور بدیهی این مفهوم برقرار است؛ یعنی خدا به معنای واجب الوجود و کامل مطلق، موجود است و نمیتواند نباشد؛ وگرنه تناقض میشود. نکته این است که واجب الوجود یعنی چه؟ یعنی موجود ضروری و وجود برای موجود ضروری، ضرورت دارد.

بنابراین، شما حق ندارید بگویید که چون ضرورت در ممکنات همیشه مشروط است؛ پس ضرورت در واجب هم مشروط است. این حمله کانت به دکارت است و طرف‌داران برهان وجودی هرگز چنین سخنی را نگفتند که همه چیز بالضرورة موجود است، خود دکارت نیز بارها تصریح می‌کند که من متوجه هستم که از خواص ضروری مثلث نمی‌توان وجود مثلث را بالضرورة نتیجه گرفت؛ اما سخن من در مورد ذات کامل یا واجب الوجود است، آنجا می‌توانیم نتیجه بگیریم اما در جاهای دیگر نمی‌توانیم نتیجه بگیریم.

◀ اشکال چهارم

اشکال دیگر کانت این است که برهان وجودی مدعی است که اگر وجود خدا را منکر شوید تناقض منطقی لازم می‌آید؛ مثل اینکه شما سه ضلع مثلث را منکر شوید تناقض منطقی لازم می‌آید، مثلث چهار ضلعی مفهوماً تناقض‌آمیز است. برهان وجودی ادعایش این است که خدای معدوم هم تناقض‌آمیز است؛ زیرا خدا بما هو خدا باید موجود باشد، خدای معدوم یعنی موجود معدوم که تناقض‌آمیز است. اشکال کانت این است که تصور عدم برای خدا تناقضی ایجاد نمی‌کند؛ یعنی تناقض وقتی ایجاد می‌شود که موضوع را حفظ و محمول را انکار کنیم؛ مثلاً اینکه مثلث را حفظ کنیم و بگوییم که سه ضلع ندارد، تناقض است؛ اما اگر گفتم که مثلث با همه‌ی اوصافش وجود ندارد کانت می‌گوید که تناقضی نیست، فرض موضوع و انکار محمول تناقض می‌آورد؛ اما انکار اصل موضوع تناقض نمی‌آورد؛ لذا اگر شما گفتید که خدا عالم نیست این تناقض است؛ اما اگر گفتید که خدایی وجود ندارد که عالم و قادر باشد، این تناقض نیست.

◀ نقد اشکال چهارم

نقد سخن کانت به اعتقاد من این است که کانت، تعمیم ناموجهی از ممکنات به واجب انجام می‌دهد. علاوه‌براینکه، نکته‌ی مهمش این است که انکار خداوند، تناقض مفهومی دارد؛ متنهی تناقض بر دو قسم است: گاهی اوقات تناقض آشکار است؛ مثل دایره مربع؛ اما بعضی تناقض‌ها پنهان است و باید با دقت و استدلال عقلی تناقضشان را نشان داد؛ مانند مثال‌های معروف ما که آیا خدا می‌تواند شریک الباری را خلق کند؟ آیا خدا می‌تواند موجودی خلق کند که نتواند آن را از بین ببرد؟ ظاهر این‌ها تناقض نیست؛ اما با دقت عقلی ثابت می‌شود که اگر شریک الباری، مخلوق باشد دیگر شریک الباری نیست و مخلوق است. خدای معدوم هم تناقضش آشکار نیست؛ اما با دقت عقلی ثابت می‌شود که چون خداوند باید وجود داشته باشد قید معدوم، تناقض می‌آورد.

مثال من در اینجا این است که کسی ممکن است بگوید که اشکال ندارد دو نامتناهی با هم وجود داشته باشند. این از نظر ظاهری اشکالی ندارد؛ اما با دقت عقلی می‌فهمید که نامتناهی به معنای واقعی کلمه نامتناهی است برای نامتناهی دیگر جایی باقی نمی‌گذارد. بنابراین، ظاهر دو نامتناهی تناقض ندارد و تناقض در بطن آن‌ها پنهان است. در مورد خدای معدوم هم همین‌طور است تناقضی که در انکار خدا است تناقض پنهان است نه تناقض آشکار؛ لذا از اشکال‌های آیت‌الله جوادی مبتنی بر همین است که می‌توان خدا را انکار کرد و از نظر مفهومی مشکلی ندارد. اشکال دیگر استاد جوادی آملی این است که می‌توان به شریک الباری معتقد شد و از نظر مفهومی اشکالی ندارد. یکی از اشکال‌های آیت‌الله جوادی همین است می‌گویند که پس با برهان وجودی باید شریک الباری را هم ثابت بکنیم؛ چون شریک الباری هم براساس تعریف باید واجب الوجود باشد، شریک الباری که نباید ممکن الوجود باشد، شریک الباری هم باید کامل باشد. پس اگر واجب الوجود مستلزم وجود داشتن باشد یا کمال مستلزم وجود باشد؛ پس باید شریک الباری هم وجود داشته باشد. جواب این است که شریک الباری، مفهوماً تناقض دارد؛ یعنی خدای دوم یا واجب الوجود دوم مفهوماً تناقض دارد؛ چون لازمه‌ی خدای دوم، حد داشتن است و لازمه‌ی عدم تناهی، واحد بودن است

لذا در نگاه اولیه دو نامتناهی تناقض ندارد؛ اما وقتی دقت می‌کنید می فهمید که لازمه‌ی نامتناهی، وحدانیت است و دو نامتناهی نمی‌توانند وجود داشته باشند، بنابراین لازمه‌ی شریک الباری هم این است که حد داشته باشد؛ چون اگر حد نداشته باشد دومی نمی‌تواند پدید بیایید و موجود دوم وقتی پدید می‌آید که موجود اول اگر در عرض آن باشد محدود باشد. بنابراین، شریک الباری دوم؛ یعنی واجب الوجود محدود، که این تناقض دارد. بنابراین، اشکال آیت‌الله جوادی ونیز اشکال کانت در اینجا وارد نیست و انکار واجب الوجود یعنی خدا معدوم است که تناقض پنهان دارد.

◀ اشکال پنجم

اشکال دیگر کانت این است که به تعبیر بنده که بعضی از غربی‌ها نیز این تعبیر را کرده‌اند، برهان وجودی نوعی شعبده‌بازی و فریب مخاطب است. مثل کلاهی که شعبده‌بازها می‌گذارن‌د و از داخلش خرگوشی را بیرون می‌آورند، افراد واقعاً باور می‌کنند که کلاه خالی بوده و از داخل آن خرگوش بیرون آمده است؛ اما نمی‌دانند که این خرگوش قبلاً در کلاه جاسازی شده است. غربی‌ها هم؛ ازجمله کانت حرفشان این است که خدا را طوری تعریف می‌کنید که پنهانی و بدون آنکه کسی بفهمد وجود را در تعریفش می‌آورید و بعد، این وجود را از این تعریف بیرون می‌آورید. می‌گوید که برهان وجودی، توتولوژی است؛ زیرا همان وجودی را که در تعریف خدا گنجاندی همان وجود را نتیجه گرفتی. این، توتولوژی و بی‌حاصل است؛ یعنی تکرار مکرر است.

◀ نقد اشکال پنجم

ابتدا مثالی بزنم؛ اگر شما بگویید باجناق مرد است، شما قبلاً در تعریف باجناق، مرد بودن را گنجاندی و اینکه می‌گویی مرد است سخن جدیدی نگفته‌ایی، همان مردی را که جزء موضوع بود بیرون کشیده و بر آن، بار کردی آن هم همین را می‌خواهد بگوید.

جواب اشکال کانت این است که برهان وجودی، در ابتدا وجود را در تعریف خدا قرار نمی‌دهد؛ بلکه آنچه در تعریف خدا قرار می‌دهد کمال یا وجوب وجود است و با استدلال ثابت می‌شود که لازمه‌ی کمال، وجود داشتن است یا لازمه‌ی وجوب، وجود است. مثل اینکه اگر گفتید که مثلث سه ضلع دارد این به یک معنا توتولوژی است؛

اما اگر بگویيم کـه زوایای مثلث ۱۸۰ درجه اسـت، این هم توتولوژی است؟ نه، شـما در تعریف مثلث، ۱۸۰ درجه بودن را نمی‌گنجانید، سـه ضلع یا سه زاویـه را می‌گنجانید و با برهان عقلی نتیجه می‌گیرید که لازمه‌ی سه ضلع بودن، ۱۸۰ درجه بودن اسـت. برهان وجودی هم همین‌طور است، وجود را در تعریف خدا نمی‌گنجانیم که بعد بگوییم که شعبده‌بازی است و همان را بیرون بیاوریم، در تعریف خدا کمال مطلق یا وجوب وجـود را می‌گنجانیم و با یک استدلال ثابت می‌کنیم که لازمه‌ی این تعریف، وجود داشتن است همان‌طورکه لازمه‌ی تعریف مثلث، ۱۸۰ درجه زوایا است و قضیه توتولوژی هم توتولوژی نیست.

دکتر جعفری: آقای دکتر افضلی، پنج اشـکال کانت را مطـرح و نقادی فرمودند و دو اشـکال اساسی‌تر باقی ماند که در نوبت بعد از ایشـان استفاده خواهیم کرد. از حجت الاسـلام استاد سـلیمانی امیری می‌خواهیم که اگر تا این جا نکته ای در مورد اشـکالات و پاسخها هست، بفرمایید.

دکتر جعفری: برهان وجودی با این عنوان، در گفتمان فکری، معرفتی و فلسفی اسلامی سابقه‌ای ندارد و در فضای اسلامی، براهین اثبات وجود خداوند با دو اصطلاح براهین صدیقین و غیر صدیقین مطرح شده که در ذیل هر کدام نیز مباحثی مطرح شده است.

◣ نکاتی دیگر درباره‌ی اشکال‌های کانت

استاد سـلیمانی امیری: بسم الله الرحمـن الرحیم. از همـه‌ی عزیزانی که این جلسـه را برگزار کردند تشکر می کنم. برهان وجودی، برهان عقلی محض اسـت؛ یعنی حس و تجربه در اثبات خدا دخالت نمی کند؛ همان‌طورکه فیلسوفان ما در برهان صدیقین، همین ادعا را دارند؛ منتهی آن‌ها از اصل وجود با پذیرش نفی سفسطه شروع می‌کنند؛ امـا در برهان‌های وجـودی از تعریف لفظی خدا یا از مفهومی که از لفظ خدا، لفظ God یا لفظ Dieu[2] داریم می‌خواهیم بدانیم که آیا با عقل محض می‌توانیم وجودش را نتیجه بگیریم یا خیر؟ آنسلم و دکارت این ادعـا را دارند و در میان فیلسوفان اسلامی نیز مرحوم نراقی و مرحوم محقق غروی اصفهانی همین ادعا را دارند. مرحوم نخودکی اصفهانی در رسـاله‌ای که در کتاب نشـانی از بی‌نشـان‌ها، آمـده برهـان وجودی معـروف را آورده و بـه بعض الفضلاء منسوب کرده و به نظرم، مقصود مرحوم اصفهانی بـوده یا بزرگوار دیگری بوده اسـت. اگر منظور او محقق اصفهانی باشد او یعنی محقق اصفهانی مدعای خود را بـه صورت منظوم بیان کرده و آقای نخودکی اصفهانی به صورت نثر و در قالب صغری، کبری و نتیجه تدوین کرده است.

ایـن نکته را اشـاره کنـم بعضی از اشـکال‌هایی را که کانت مطرح کرد صرف‌نظر از آنچه دکتر افضلی فرمودند که این اشکالات از گاسندی است ولی به اسـم کانت معروف شده است شاید کانت در این جهت متأثر از هیوم باشد شاید یکی از دو اشکال باقی مانده که دکتر افضلی بعـداً می‌فرماید در آنجا خودش را بیشـتر نشان دهد که به آن هم اشـاره کند که وجود خدا از ماهیت خدا جداپذیر است و این اشکال اصلی اسـت که هیـوم دارد. ایـن نکته ای درباره‌ی اشـکال اول کانت است که ما مفهومی از خـدا نداریم و ایده‌ایی از او داریم که این دلیل بر این می‌شـود که برهان وجودی معتبر نیسـت. اگر بخواهیم کار مقایسـه‌ایی انجام دهیم و فضا را به مباحث فلسـفه‌ی اسلامی نزدیک کنیم، شـاید منظور کانت این بوده که ایده از نوع معقول ثانی اسـت یعنی بین معقول ثانی منطقی و فلسفی از یک طـرف و مفهوم یا کانسـپت، همان که از خارج می‌آید یعنی معقول اولی باید تفکیک کرد، اسـت. از خدا، مفهومی که از شـیء خاص یا حقیقت برتری انتزاع کرده باشیم نداریم. شاید این جهتش باشد که اشکال‌های بعدی را براین اساس تنظیم می کند. اشکال‌ها و پاسخ‌هایی را که دکتر افضلی فرمودند تاحدودی قبول دارم. فقط می‌خواهم به این مطلب اشـاره کنم که کانت یک نکته اساسـی بیان می‌کند که اگر آن را مـی پذیرفت مؤیـد برهان وجودی می‌شد؛ منتهی کانت مبنایی دارد که در اشـکال اول با تفکیک بین کانسپت و ایده برهان وجودی را نمی‌پذیرد.

به مثال‌های دکتـر افضلی توجه کنید که به درسـتی هم اشـکال کردند که کانت ابتدا ضرورت‌های منطقی را بحث می‌کند که موضوع آن، مفهومی است که ممکن به امکان خاص است. ادعای کانت این است که نمی‌توانی مثلث را حفظ و وضع کنی؛ اما زاویه یا سه ضلع آن را سلب کنی، تناقض پیش می‌آید و محال است؛ اما چه اشکالی دارد بگوییم که مثلث نیست پس سـه ضلع ندارد تناقضی هم پیش نمی‌آید.

اشـکالی آقای دکتر افضلی، درسـت اسـت که ما نمی‌توانیم مثلث را حفظ کنیم و سـه ضلع را برداریم؛ اما با هم می‌توانیم برداریم؛ یعنی با انتفاء موضوع می‌توان گفت که نه مثلثی هسـت و نه اضلاعی. اما در مورد واجب، سـالبه به انتفـاء موضوع محقق نمی‌شـود؛ یعنـی اگر این‌طور بگوییـد که واجب الوجود، واجب الوجود نیسـت یا موجود نیست، ناقض خود است؛ زیرا معنایش این اسـت که وجودی که واجب است موجود نیسـت و این تناقض اسـت. نکته اساسـی در پاسخ این اشکال این اسـت که ذهن ما بـه مفاهیم ممکن عادت کرده است؛ درحالی‌که سه دسته مفاهیم داریم. کانت و همه‌ی فیلسوفان نیـز به این نکته توجه دارند؛ اما به این مواضع حسـاس که می‌رسند درست بهره‌بـرداری نمی‌کنند. بعدها حتی در فلسفه اسلامی که برهان‌های وجودی از سوی فیلسوفان اسلامی نقد می‌شود در اثر عدم پردازش به این نکته‌ای است که اشاره می‌کنم.

فیلسوفان در مواد ثلاث اشاره می‌کنند که موضـوع یک قضیه بـه گونه‌ایی اسـت که یا محمـول می‌تواند برای او ضروری باشـد. ضروری یعنی چه؟ یعنی همان ضـرورت ازلی یا می‌تواند امکانی باشـد. امکانی باشد یعنی چی؟ یعنی آن ضرورت را نداشـته باشد و یا می‌تواند امتناعی باشـد. امتناعی یعنی چه؟ یعنی ضرورت ازلی را نداشته باشد البته بالغیرها هم جایگاه خود را دارند.

ایده‌ی برهان‌های وجودی این است که اگر من مفهومـی را پیدا کنم که خود این مفهوم ضرورت وجودش را تثبیت می‌کند، به‌طور بدیهی این مفهوم برقرار است؛ یعنی خدا به معنای واجب الوجود و کامل مطلق، موجود است و نمی‌تواند نباشد؛ وگرنه تناقض می‌شود. نکته این است که واجب الوجود یعنی چه؟ یعنی موجود ضروری و وجـود برای موجود ضروری، ضرورت دارد.

حتی این قضیه «واجب الوجود موجود است» تحلیلی هم هست؛ اما در عین حالی که تحلیلی است وجود خارجی را نتیجه می دهد؛ زیرا یک قضیه تحلیلی می‌تواند صادق باشد کما اینکه می‌تواند کاذب باشـد. پس این گونه نیست اگر قضیه تحلیلی اسـت، افکارش تناقض باشـد مثلاً در اعداد طبیعی اگر کسی ادعا کنـد که « عدد طبیعی بین هفت و هشت عدد طبیعی بین هفت و هشت اسـت» است، این قضیه تحلیلی است و به لحاظ رابطـه محمول با موضوع ضروری نیز هست؛ اما درعین‌حال این قضیه کاذب است؛ زیرا اعداد طبیعی بین هفت و هشت نداریم. پس یک قضیه می‌تواند تحلیلی باشـد و درعین‌حال کاذب باشـد و از طرف دیگر می‌توانیم یک قضیه تحلیلی داشـته باشیم و در عین تحلیلی بـودن صادق و ضروری باشد و در واقع چنین باشد.

به نظر من نکته اساسـی در پاسخ این اسـت که اگر هلیه‌ی بسیطه خاصی پیدا کردیم، هلیه‌ی بسیطه ای محمول موجود اسـت و موضـوع آن موجود ضروری باشـد؛ این محمول برای این موضوع ثابت اسـت و مشروط به هیچ شـرطی هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا هیچ قضیه‌ای مشروط به عنوان موضوعش نیست. اگر کسی گفت که «مثلث مثلث اسـت»؛ یعنی مثلث بالضـرورة مثلث است. آیا به این معناست که اگر مثلث مثلث باشد آنگاه بالضروره مثلث است»، «اگر» نمی‌خواهد خود عنوان مثلثیت را تثبیت کرده است. بنابراین، این مطلب اختصاص به واجب هم ندارد این بیان در اصل هستی نیز می‌آید. کسی گفت موجود نه موجود امکانی موجود است، بالضـرورة به ضرورت ازلـی در خارج وجـود محقق اسـت. اصل هسـتی، ضرورت ازلی دارد. شبیه همان کلامی که حضرت علامه در برهان صدیقین دارد؛ منتهـی در اینجـا می‌خواهیم از طریق مفهوم این را نشان دهیم.

به نظر من اگر کسی به این نکته توجه کند می‌توانیم هلیه‌ی بسـیطه داشته باشـیم، این هلیه‌ی بسـیطه به دلیل اینکه بسیط است اگر موضوعش عین المحمول باشـد؛ مثل واجب الوجود یا محمول مندرج در عنوان خود باشـد، بالضرورة صادق اسـت بـه ضرورت ازلی هم صادق است؛ ولی درعین‌حال، مشروط به عنوان موضوع هم نیست؛ لذا اشـکالی که برخی مطرح کرده‌اند که مثلا برهان وجودی درسـت است؛ امـا «اگر» دارد، و شـرطی دارد و آن شرط این اسـت که اگر واجب الوجود موجود باشد، این شرط درست نیست؛ زیرا قضیه ما هلیه‌ی بسـیطه است و هلیه‌ی بسیطه، مشروط به وجود موضوع نیست. موضوع را تازه داریم حمل می کنیم و اصلاً مشروط نمی‌شود. در هر قضیه‌ای چه هلیه‌ی بسیطه باشد و چه مرکب باشـد، موضوع هر قید بیرون از خود را می‌تواند بپذیرد؛ اما قید به خود در آن معنـا ندارد. خـود عنوان همان است و معنا ندارد که بگوییم: وجود اگر وجود باشـد وجود است، بدون اگر هم قضیه درست است؛ پس اگر قضیه‌ایی حتی تحلیلی (به اعتقاد من برهان‌های وجودی تحلیلی هم اسـت) نیز ثابت می‌کند؛ هلیه‌ی بسـیطه مشـروط به وجود موضوع خودش نیست.

بسـیاری از اشـکال‌هایی که کانت مطرح می‌کند براسـاس غفلت از این نکته اسـت که موضوع ما موضوعی نیسـت که مشـروط به شرطی شده باشـد و چنین شرطی لغو است؛ مثل اینکه بگوییم اگر مثلث مثلث باشـد، آنگاه سه ضلع دارد. در حالی که این شـرط لغو هست ممکن است این به ذهـن بیاید که اگر مـا موجود را بر وجود امکانی حمل کنیم پس باید این ضرورت را هم بپذیریم. این اشـکال وارد نیسـت، زیرا اگر قیـد امکان را آوردیم می‌تواند موضوع نباشـد؛ مثلا اگر گفتیم کـه موجود ممکن موجود اسـت، تحلیلی اسـت؛ پس باید در

خارج باشــد. می گوییــم اگر خداوند هیــچ موجــودی را خلــق نمی‌کرد موجود ممکنــی نداشــتیم. بنابراین برهــان وجــودی در وجــود امکانی جاری نیست پس این قضیه «موجود امکانی موجود است» تحلیلی صادق اســت؛ اما تا خدا ممکنات را نیافریده باشــد، قضیه مصــداق خارجی ندارد و به صورت شــرطی صادق اســت. در واقع شــرط به علــت برمی‌گردد؛ یعنی موجــود ممکن اگــر علت تام داشــته باشــد یعنی قضیــه مقید به حیثیت تعلیلیه اســت؛ پس مشــروط بــه امر بیرون از خود شــده اســت، هیــچ قضیه‌ایی به خودش مشــروط نمی‌شود، می‌تواند به علتش مشروط باشــد. اما وقتی به واجب الوجود می رســیدیم، واجب الوجود هیچ حیثیتی را نمی‌پذیرد، نه حیثیت تقییدیه و نه حیثیت تعلیلیه. وقتی واجب هیچ قید شرطی نداشت و این را موضوع قرار دادیم و محمــول موجود را بالضرورة (ضرورت ازلی) بــر آن حمل کردیم، وجودش ثابت می‌شــود. این نکاتی است که درباره‌ی همه‌ی این مباحث در بحث‌هــای برهان‌هــای وجودی داریم.

البته گاهی ممکن اســت تقریر خاصی از برهان وجودی دچار مشــکل شــود و کانت درســت اســت که هر برهان وجودی را خواست نفی کند؛ اما تحت تأثیر یک برهــان وجودی خاص بوده است که ان‌شــاءالله آقای دکتر بحث وجود محمولی را مطرح می‌کنند.

دکتــر جعفری: ناظر بــه نکته‌ی پایانی شــما ســؤالی دارم؛ چون کانت می‌گوید که قضایای وجودی نمی‌توانند قضایــای تحلیلی باشــند و قضایای ترکیبی و تألیفی هستند؛ یعنی به هیچ وجه نمی‌توانیم در تعریف چیزی وجود را هم لحاظ کنیــم. این را هم توضیح بفرمایید.

> **دکتر افضلی: وقتی‌که آیت‌الله جوادی می‌فرمایند که از دل تعریف یا به تعبیر ایشان از دل حمل اول در تعریف خدا، وجود خارجیِ خدا نتیجه نمیشود وقتی میگویند که با برهان وجودی، وجود خدا ثابت نمی‌شود معنایش این است که وجود خارجی داشتن (وجود خارجی نه وجود مفهومی) در هیچ تعریفی گنجانده نشده است. معنای این حرف این است که بقیه‌ی قضایای وجودی؛ حتی قضیه‌ی خدا وجود دارد نیز تألیفی است.**

سلیمانی امیری: وقتی منطق دانان ایــن بحث را در منطق مطرح می‌کنند که برای تعریف شیء، اگر تعریف حدی است به مقوماتش و اگر تعریف رسمی است به لوازمش تعریف کنید؛ اما شی ء را به وجودش تعریف نکن؛ زیرا شــیء باید خلو از وجود و عدم آن شیء تعریف بشود مرادشان تعریف در حوزه ماهیات و معقولات اولی است. تعریف حوزه‌ی ماهیات همیشــه همین‌طور اســت و درســت هم هست. اما لازم نیست که تعریف حقیقی داشــته باشیم، بحث در این است که لفظی داریم و می‌خواهیم این لفظ خدا را تعریف کنیم که از لفظ خدا در ادبیات فارسی، فارسی زبان‌ها چه معنایــی را می‌فهمند. آنچه از لفظ خدا می فهمیم بیان کنیم، می شود تعریف واژه خــدا طبق این بیــان همه الفاظ تعریف لفظی می توانند داشــته باشند. مثلاً اگر کســی خواست الفاظ «واجب الوجــود» ، «ممکن الوجود» و «ممتنع الوجود» را تعریف لفظی کند در واجب الوجود می گویــد موجودی که واجب اســت. ممتنع الوجود یعنی چی؟ یعنی موجودی که نمی‌تواند تحقق داشــته باشــد. ممکن الوجود یعنی چی؟ یعنی موجودی که می‌تواند باشــد و می‌تواند نباشــد. ما می‌خواهیــم تعریف لفظی کنیم. کامل مطلق یعنی موجودی که هر کمال مفروضی را دارد. این تعریف لفظی است. بنابراین، اگر کسی عنوان را کامل مطلق قرار داد، می‌گوییم که در مفهوم کامل مطلق، وجود اشراب شده است؛ چون کمال جز وجود چیز دیگری نیســت، اگر کمال قیدی نداشته باشد، قید اطــلاق را برای تأکید ضمیمه می کنیم نه اینکه خود اطلاق، قید باشــد، فقط برای توسعه در همان عنوانی که واقعاً مطلق است، اطلاقش هم به قول عرفا رها است. کمال مطلق؛ یعنی وجود محض که لازمه‌اش وجوب وجود نیز هست. پس، این اشــکال که «وجود» نباید در تعریف آورده شــود پاسخ این اســت که ما تعریف لفظــی داریم و لازمه‌اش این اســت کــه مفاهیمی را که از آن لفظ به دســت می آوریم در تعریفش بیاید، در تعریف واجب الوجود هم وجــوب و هم وجود باید بیاید؛ این تعریف لفظی اســت و آوردن وجود در تعریف لفظی مانعی ندارد؛ منتهی مهم این است که خود این محتوی می‌گوید که بالضرورة در خارج موجود اســت که ضرورتش بــدون برهان با خود همین مفهوم، تثبیت می‌شود. برهان وجودی یک گام عقب‌تر می‌رود و می‌گوید که ما فرض نمی‌کنیم واجب موجود است؛ بلکه با برهان عقلی نشان می‌دهیم که اگر این عنوان در خارج مصداق نداشته باشد تناقض ایجاد می‌شود. تناقض را که قبول داریم محال اســت؛ پس این عنوانٍ باید مصداق داشــته باشد. یعنی اساساً برهان‌های وجودی، برهان خلفی هســتند؛ یعنی ادعا این است که این عنوان در خــارج مصداق دارد و موجود اســت، اگر موجود نباشد و معدوم باشد تناقض دارد، تناقض محال است؛ پس قطعا موجود است. این خلاصه‌ی برهان وجودی است.

دکتر جعفری: پس با این توضیحی که حضرت آقای ســلیمانی فرمودند، قضیــه‌ی کامل مطلق موجود اســت، قضیه‌ی تحلیلی است. قضایای تحلیلی دو دســته اســت: بعضی از قضایای تحلیلی صادق هستند و بعضی کاذب هستند. این جزء قضایای تحلیلی صادق اســت و لحاظ وجود در تعریف کامل مطلق یا تعابیر دیگــری که برای خدا می‌شود مشکلی ایجاد نمی‌کند.

دو اشکال کانت به برهان وجودی باقی مانده که در محضر دکتر افضلی هستیم و بعد وارد فضای اسلامی می‌شویم.

دکتر افضلی:

◣ اشکال ششم

اشکال بعدی که کانت مطرح می‌کند همین نکته‌ایی اســت که در فرمایش عزیــزان مطرح شــد. ادعــای برهان وجودی این است که وجود خدا از تعریف خدا نتیجه می‌شود؛ یعنی قضیه‌ی خدا وجــود دارد بدیهی اســت و انکارش تناقض است. کانت می‌گوید که لازمه این ادعا این است که قضایای وجودی را تحلیلی بدانیــم؛ درحالی‌که قضایای وجودی تألیفی هستند. تحلیلی قضایایی است که محمول از دل موضوع بیرون می‌آید، یکی از اجزای موضوع است و بر او حمل می‌شود؛ مثل اینکه بگوییم که انســان ناطق اســت؛ اما قضایای تألیفی قضایایی هســتند که مفهوم در دل موضوع گنجانده نشده مثل اینکه بگوییم انسان سفید پوست است.

کانت می‌گوید که در قضایای وجودی، مانند: ـ موجود است؛ این ـ هر چیزی می‌خواهد باشد. این قضایا تألیفی است. قضایای وجودی همیشه تألیفی هستند؛ چون در تعریــف هیچ موضوعی وجود داشتن گنجانده نشده است؛ درحالیکه ادعــای برهان وجودی این اســت که قضایــای خدا موجود اســت قضیه‌ی تحلیلی است.

◣ نقد اشکال کانت

قبل از اینکه این را نقد کنم می‌خواهم نکته‌ایی را عرض کنم و آن خواهشی است که از محققان فلسفه‌ی اسلامی دارم که جناب آیت‌الله فیاضی هم اینجا تشــریف دارند. بعضی از این اشکال‌ها یعنی طرح مســائلی کــه کانت گفته، کاری ضروری اســت که پاسخ آن‌ها را در فلســفه‌ی اسلامی بررسی کنیم. بعضــی از نظرات کانت، پاســخ‌هایی دارد که گفته شــده؛ اما محققان ما در بعضــی از نظراتش بحــث تحقیقی و عمیق نکردند ازجمله این بحث که باید درباره‌اش صحبت شود که آیا قضایای وجودی تحلیلی هستند یا تألیفی؟ اگر کانت از فیلســوفان اسلامی بپرسد که به نظر من تألیفی هســتند، شــما چه می‌گوییــد، قضایای وجــودی تألیفی هستند یا تحلیلی؟ جوابش چیست؟ اگر براساس فلسفه اسلامی بخواهیم جواب بدهیم باید بگوییم که همه‌ی قضایای وجــودی، تألیفی هســتند؟ آیا همه‌ی قضایای وجودی، تحلیلی هستند یا باید قائل به تفکیک شویم و بگوییم که در بعضی موارد تحلیلی و در بعضی موارد تألیفی هســتند؟ اگر بخواهیم تفکیک کنیم این تفکیک، معیار می‌خواهد.

نکته‌ی دیگر در همین ارتباط این است که از اشکال بعضی از اساتید فلسفه‌ی ما مثل آیت‌الله جوادی و مرحوم مطهری،

استاد سلیمانی امیری: در اثبات واجب در برهان وجودی اگر درست حرکت کنیم هم امکان و هم وجودش نتیجه میشود؛ یعنی ابتدا لازم نیست ثابت کنیم که عنوان کامل مطلق تناقض ندارد؛ زیرا اگر در مسیر برهان نشان دهیم کامل مطلق معدوم است، تناقض دارد؛ یعنی امکان عامش ثابت میشود. به نظر من برهان‌های وجودی، امکان عام را همراه با وجودشان نتیجه میدهند.

همین معنا برداشـــت می‌شـــود. یعنی وقتی‌که آیت‌الله جوادی می‌فرمایند که از دل تعریف یا به تعبیر ایشـــان از دل حمل اول در تعریف خدا، وجود خارجیِ خدا نتیجه نمی‌شـــود وقتی می‌گویند که با برهان وجـــودی، وجود خدا ثابت نمی‌شـــود معنایش این است که وجود خارجی داشتن (وجود خارجی نه وجود مفهومی) در هیچ تعریفی گنجانده نشده اســـت. معنای این حرف این است که بقیه‌ی قضایای وجودی؛ حتی قضیه‌ی خدا وجود دارد نیز تألیفی است.

یک نکته را بایـــد به این ضمیمه کرد ایـــن را به عنوان طرح مطلب می‌گویم فرصت بررسی و پاسخ‌گویی نیست؛ اما محققان فلسفه‌ی ما باید درباره‌ی این قضیه جدی‌تر کار کنند و آن این است که در مـــورد ممکنات وجود در تعریف چیزی گنجانده نشـــده است؛ چون در تعریف ممکن بما هو ممکن، نه وجود و نـــه عدم ننهفته اســـت. اما وقتی در مورد واجب الوجود می‌گویید که «الحق ماهیته إنیته»، یعنی چی؟ یعنی وجود خداوند عین ماهیـــت خدا و عین ذات خدا است. اگر موجودی «الحق ماهیته إنیته» شد آیا حمل وجود بر آن تألیفی اســـت یا تحلیلی؟ حمل وجود بر مثلث تألیفی اســـت؛ اما اگر موضوعی وجود داشـــت که ماهیتش عین إنیتش بود اگر بگوییم که آن موضوع وجود دارد، تألیفی است یا تحلیلی؟ اگر گفتید که تألیفی است معنایش این است که پس در حق خـــدای متعال، وجود داشـــتن گنجانده نشـــده اســـت. اگر وجود در تعریف خدا گنجانده نشده باشد چگونه وجود در مفهومی که گنجانده نشـــده است ماهیتش إنیتش است؟ چون اگر وجود در مفهوم خدا گنجانده نشده باشد معنای دیگرش این است که او ممکن اســـت؛ چون این وصف ممکنات است که وجود در وصفشـــان گنجانده نشده است. پس فرق خدا با ممکنات چیست؟ وقتی‌که چیـــزی وجـــود در تعریفش گنجانده نشده باشد و قضیه‌اش تألیفی باشد می‌توان گفت که ماهیتش إنیتش اســـت. به‌طورکلـــی براســـاس مبانی فلســـفه‌ی ما به‌ویژه اگر وارد فلسفه‌ی صدرایی هم بشویم که اصالت با وجود است مســـئله فرق می‌کند؛ یعنی پاسخ فیلسوف مشاء به این سؤال که قضایای وجودی تألیفی هســـتند یـــا تحلیلی، چیست؟ پاسخ فیلسوف اصالت وجودی به این مطلب که وقتی وجود اصیل است به طریق اولی، ذات واجب الوجود یعنی عین الوجود بودن، آیا آنجا هم تحلیلی است یا تألیفی؟ یعنی پاسخ ملاصدرا با فلاسفه‌ی مشاء به این سؤال فرق دارند. آنچه نیاز به تحقیق دارد این است که آیا در فلسفه‌ی خودمان، قضایای وجودی را تحلیلی می‌دانیم یـــا تألیفی؟ کانت می‌گوید کـــه قضایای وجودی در هیچ موردی تحلیلی نیســـتند، یک موردش این اســـت که اگر تحلیلی باشند قضیه توتولوژی می‌شـــود و بی‌حاصل است. انسان انسان اســـت قضیه‌ای صادق و ضروری است؛ اما توتولوژی بی‌حاصل است. اگر وجود در تعریف خدا گنجانده شده باشـــد، قضیه‌ی خدا موجود است قضیه‌ی توتولـــوژی بی‌حاصل و تکرار مکرر است.

جواب اشکال کـانت این است که این به بحث خیلی عمیق در فلسفه‌ی کانت مربوط است که از زمان کانت تاکنون درباره‌اش دعوا و گفتگو است و آن این است که معیار دقیق تحلیلی یا تألیفی بودن چیســـت؟ مفســـران، شارحان و منتقدان کانت، ســـخنانی گفته‌اند که قابل تأمل اســـت و از بسیاری جهات آن را قبول دارم و آن ســـخن این است که معیار تحلیلی و تألیفی بودن، امری نسبی اســـت و بســـتگی دارد که در تعریف تحلیلی و تألیفی، معیار تحلیلی و تألیفی را چه چیزی قرار دهید. کانت معیارهای متعددی را مطرح می‌کند که گاهی این معیارها با هم جمع نمی‌شوند؛ گاهی از سخن کانت این‌طور برداشت می‌شـــود که اگر محمول بی‌واسطه در موضوع باشد؛ مثل اینکه بگوییم انسان ناطق است، این تحلیلی است.

گاهـــی معیـــار را دانش‌افزایی معرفی می‌کند و می‌گوید که قضیه‌ی تألیفی قضیه‌ایـــی اســـت که اطلاع مـــا را از موضوع افزایش دهد. اینکه مثلث سه زاویه دارد اطلاع تازه‌ایی به ما نمی‌دهد؛ اما اگر گفتیم که انســـان سفید پوست است اطلاع تازه‌ایی به ما می‌دهد.

گاهی معیار را اندراج باواســـطه میداند. اگر من نه با یک واسطه با چند واسطه، مفهومی را از یک موضوع بیرون آوردم و گفتم که زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است این تحلیلی یا تألیفی است؟ این قضیه که مثلث سه ضلع دارد تحلیلی است؛ اما اینکه زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، تحلیلی است یا تألیفی؟ با بعضی معیارها تحلیلی و با بعضی معیارها تألیفی است. کانت می‌گوید که ایـــن قضیه تألیفی اســـت؛ اما واقعاً تألیفی نیســـت؛ بلکه تحلیلی اســـت. به این معنا که شما با تحلیـــل مفهوم مثلـــث و دنبال کردن مرحله‌ای لـــوازم منطقی آن می‌فهمید که ۱۸۰ درجه اســـت؛ یعنی بعضی از اوصاف مثلث، بی‌واســـطه یا باواسطه از نهاد مثلث بیـــرون می‌آید. بـعضی اوصاف مثلث با ده واسطه از نهاد مثلث بیرون می‌آید؛ اما از تعریف مثلث بیرون می‌آید؛ لذا به این اعتبار، تحلیلی است و جالب است و درعین‌حال که تحلیلی

اســـت، توتولوژی هم نیست. قضیه‌ی مثلث ۱۸۰ درجه است توتولوژی نیست و درعین‌حال، آگاهی ما را هم افزایش می‌دهد. اگر کســـی نمی‌داند که مثلث ۱۸۰ درجه اســـت وقتی گفته می شود که مثلث ۱۸۰ درجه اســـت آگاهی پیدا می‌کند.

در برخی موارد نیز، معیار را این‌همانی مفهومی قـــرار می‌دهد. پس نســـبت بـــه این‌که معیـــار تعریـــف تحلیلی و تألیفـــی، انـــدراج بی‌واســـطه، اندراج باواســـطه، دانش‌افزایی یـــا این‌همانی بدانیم، پاســـخ‌ها مختلف می‌شود. لذا همان‌طورکه بسیاری از منتقدان کانت گفتند یک معیار قطعی و خط‌کشـــی دقیق نمی‌توانیـــم در قضایای تحلیلی و تألیفـــی به وجود آوریـــم. مثلاً کانت می‌گوید که اگـــر در نهاد تعریف یک موضوع، چیزی گنجاده شـــده باشـــد تحلیلی است و اگر گنجانده نشده باشد تألیفی است، این هم امری نسبی است. شما می‌توانید مثلث را این‌طور تعریف کنید یـــا بگویید که مثلث ســـه ضلع دارد یا اگـــر آدم باهوش و نابغه‌ایی بود می‌دانســـت که مثلث ۱۸۰ درجه است می تواند مثلث را این‌طور تعریف کند و بگوید که مثلث شکلی است که مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است؛ یعن‌ی مثلث را به ۱۸۰ درجه بودن تعریف کند؛ پس تحلیلی می‌شود؛ لذا معیارها نسبی است. بحث‌های مفصلی را نوشـــته بودم که معیارهای کانت را در تحلیلی و تألیفی نقادی کنیم اما فرصت نیست.

اشکال کانت که همه قضایای وجودی را تالیفی می داند، مغالطه است زیرا این ادعا را از ممکنات به واجب الوجود هم تعمیم می دهد. واقعیتش این اســـت کـــه در مورد موجـــودات باید تفکیک قائل شـــویم. قضایای وجودی در مورد ممکنات تألیفی هســـتند؛ اما در مورد واجب تحلیلی و درعین‌حال که تحلیلی است برخلاف سخن کانت، توتولوژی نیســـت و مفید علم تازه نیز هســـت. منکر خـــدا نمی‌داند که خدا وجود دارد؛ اما شما با این برهان به او ثابت کردید که وجود دارد و و آگاهی جدیدی برای او به وجود می‌آید؛ درعین‌حال که این را از نهاد تعریف نتیجه گرفته‌اید دنبال برهـــان نظم و برهان امـــکان وجوب نرفتید، شما فقط با تحلیل مفهوم خدا می‌توانید ثابت کنید که خدا وجود دارد که در قسمت بعد که می گوییم وجود کمال است می‌گوییم که چگونه از نهاد تعریف بیرون می‌آید.

بنابراین، در مورد واجب الوجود قضایای وجودی یعنی خـــدا وجود دارد تحلیلی اســـت؛ لذا عرض کـــردم اگر بعضی از فیلسوفان معتقد هســـتند که در مورد خدا نیز تألیفی اســـت باید نشان دهند که چگونه چیزی که ماهیتش إنیتش است نیز تألیفی است؟ اگر این‌طور است چیزی که ماهیتش إنیتش نیســـت با چیزی که ماهیتش إنیتش است، از این جهت چه فرقی دارد؟ اگر قرار باشد این میز بتواند وجود نداشته باشد و خدا هم بتواند وجود نداشته باشد فرق خدا با میز چیست؟! میز هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم می‌تواند وجود نداشته باشد آیا خداوند هم می‌تواند وجود نداشته باشد؟ اگر خدا معدوم اســـت و وجود ندارد آیا چیزی که معدوم است می‌تواند موجود باشـــد؟ اگر گفتید که نمی‌تواند موجود باشد معنایش این است که ممتنع است؛ درحالی‌که مفهوم خدا امتناع ندارد. و اگر گفتید که می‌تواند موجود باشـــد؛ پس فرق خدا با ممکنات چیست؟ میز، هم می‌تواند موجود باشـــد و هم می‌تواند موجود نباشد؛ خدا هم می تواند موجود باشـــد و می‌تواند موجود نباشـــد؛ پس فرق خدا با ممکنات چیست؟ بنابراین جواب این سؤال، واحد نیست، باید بین ممکنات و واجب را فرق گذاشت.

◣ اشکال هفتم

آخرین اشـــکال که مهم‌ترین اشکال کانت است این است که برهان وجودی حداقل بـــا یک تقریر آنســـلم و تقریر معروف دکارت مبتنی بر این است که وجود، کمال است. دکارت هم صریحاً همیـــن را می‌گوید که خـــدا همه‌ی کمالات را دارد، وجود نیز کمال است؛ پس خدا وجود دارد. اشـــکال زیربنایی کانت این است که وجود، کمال نیست، صفت نیست و به تعبیر او Real predi-cate نیســـت، محمول واقعی نیســـت. کانت همان ســـخنی را می‌گوید که در فلسفه‌ی اســـلامی داریم و می گوییم، وجود، محمول بالضمیمه نیست. کانت می‌گوید که علم کمال اســـت، قدرت کمال اســـت، فلانی عالم است، سفید پوست است. کمال یعنی صفت است. اگر بگویم که وجود، کمال است، چیزی را می‌توان گفت کمال اســـت که اول وجود داشته باشد و بعد می‌گوییم که آیا آن صفت برایش کمال است یا نیست؟ وقتی چیزی وجود نـــدارد معنی ندارد که بگوییم وجود کمال اســـت. یکی از اشکال‌های گاسندی این است که اگر وجود، کمال باشد؛ پس عدم باید نقص باشد. موجود معدوم؛ مثل اژدهای هفت ســـر، ناقص است یا معدوم؟میز موجود به صرف موجود بودن کامل اســـت یا اینکه بعد باید کمـــالات به آن اضافه شـــود. این سخن که چیزی که معدوم است، ناقص است ما می‌توانیم بگوییم که اژدهای هفت سر به اعتبار نبودنش ناقص اســـت. کانت می‌گوید که اول چیزی باید موجود باشد کار وجود و به

تعبیـــر او Positing the thing یعنی وضع الشیء پوزیت کردن است، پوزیتینگ اثینگ است. ابتدا وجود چیزی را وضع و بعد، محمولاتی را به آن اضافه می‌کنیم.

این همانی اســـت که ما در فلســـفه‌ی خودمان هم می‌گوییم که نقش وجود در قضایـــا، نقش صفت نیســـت وضع الشیء اســـت؛ وجود برای موضوعات، وضع الشیء اســـت ثبوت الشیء است نه ثبوت شـــیء لشـــیء. در فلسفه‌ی خودمـــان هم می‌گوییـــم که قضایای هلیه‌ی بسیطه، ثبوت الشیء و قضایای هلیه‌ی مرکبه ثبوت الشیء لشیء است. کانت می‌گوید که اگر وجود، کمال باشد باید وجود، ثبوت شـــیء لشـــیء باشد؛ درحالی‌کـــه چیزی که موجود نیســـت معنـــا ندارد که کامل اســـت یا ناقص؛ پس اول باید بـــا وجود، چیزی را وضع کنیم و بعد ببینیم کامل است یا ناقص اســـت به حسابش برسیم. این هم باید برای اندیشـــمندان قابل تأمل باشد که بدون توجه به بحث کانت و اشکالات وجودی، پاسخ فلسفه‌ی اسلامی به این ســـؤال چیســـت؟ وجود کمال است یا کمال نیست؟ شئ معدوم، ناقص است یا اینکه نقص و کمال برای بعد از وجود است؟ آیا وجود واقعاً کمال است؟ به‌ویژه در فلســـفه‌ی صدرایی که معیار کمال، وجود است، علم هم کمال است چون به وجود برمی‌گردد کمال است، قدرت هم که حقیقتش از حقایق وجودی است کمال اســـت. اگر در فلسفه‌ی اسلامی به‌ویژه فلســـفه‌ی صدرایی گفتیم که وجود کمال است آیا برهان دکارت ثابت می‌شود؟ چگونه از یک طرف محققان ما وجود را کمال می‌دانند؛ اما از طرف دیگر، برهان وجـــودی را نمی‌پذیرند؛ اگـــر وجود کمال اســـت باید در مقابل برهان وجودی تسلیم شوند. وجود که کمال است، بنابراین خدایی که همه‌ی کمالات را دارد باید وجود داشته باشد. اما اگر گفتیم که وجود کمال نیســـت آیا با مبانی فلســـفه‌ی اسلامی سازگار است؟ بنابراین بحث نیاز به کار دارد که در فلسفه‌ی اسلامی چه جوابی به این سؤال می‌دهیم که آیا وجود کمال است یا کمال نیست؟

دکتر افضلی: غربیها هم؛ ازجمله کانت حرفشان این است که خدا را طوری تعریف میکنید که پنهانی و بدون آنکه کسی بفهمد وجود را در تعریفش میآورید و بعد، این وجود را از این تعریف بیرون میآورید. میگوید که برهان وجودی، توتولوژی است؛ زیرا همان وجودی را که در تعریف خدا گنجاندی همان وجود را نتیجه گرفتی. این، توتولوژی و بیحاصل است؛ یعنی تکرار مکرر است.

◣ نقد اشکال هفتم

در ادامه، ســـخن کانت را نقد می‌کنم. اولین نکته این اســـت کـــه اگر منظور کانت از اینکه وجـــود، کمال یا صفت نیست این است که وجود مانند صفتی مثل سفیدی به چیزی عارض نمی‌شود و به تعبیر ما محمول بالضمیمه نیست؛ که از ســـخنان کانت این‌طور فهمیده می‌شود که وجود مثل سفیدی یا علم نیســـت که به موضوع دیگری اضافه شود؛ چون قبل از موجود بودن، چیزی نیست که ب‌گوییم وجود به آن اضافه شده اســـت، وجود محمول بالضمیمه نیســـت؛ وجـــود صفت نیســـت یعنی محمول بالضمیمه نیست.

پس یک ســـؤال در فلســـفه‌ی کانت این است که آیا لازمه‌ی اعتبار برهان وجودی این اســـت که وجود محمول بالضمیمه باشـــد؟ اگر وجود، محمول بالضمیمه نبـــود آیا برهـــان وجودی می‌تواند صادق باشـــد؟ اما به‌هرحال، وجود محمول به ضمیمه نیست.

نکته بعدی این است که معیار کمال و نقص چیست؟ این نقد بنده است و در جایی هم ندیدم که به این نکته به این شکل اشاره کرده باشند که معیار کمال و نقص به وجود و عدم برمی‌گردد. شما می‌گویید که علم کمال است، چرا علم کمال است؟ به دلیل اینکه علم، عدم و خلائی را برای شیئی پر می‌کند، کمال اســـت؛ یعنی موجودی که عالم نیست خلائـــی دارد و وقتی آن خلاء به ملاء تبدیل می‌شود به آن، کمال می‌گوییم. علم یک خلائی و قدرت یک خلائی را پر می‌کند و وقتی که این علم یا قدرت نیست، به آن خلاء نقص می‌گوییم.

اگر معیار کمـــال و نقص وجود و عدم است چگونه خود وجود، کمال نباشد؟ آیا لازمه ی کمال بـــودن چیزی این اســـت که باید برای یـــک موضوع از پیش موجـــود، کمال باشـــد؟ نکته‌ی دقیقی اســـت، علم برای انسانی که از پیش موجود اســـت، کمال است؛ اما آیا در تعریف کمـــال لغیره بودن گنجانده شـــده و اگر چیزی که معدوم اســـت یک‌دفعه موجود شود آیا کمالی به وجود آمده است؟ اگر الان در اینجا یک‌دفعه درختی موجود شـــود آیا کمالی تحقق یافته است و خلائی به ملاء تبدیل شده اســـت؟ اگر معیار کمال و نقص را این بدانیم، وجود، کمال است و غیر از وجود، کمال دیگری در عالم نداریم.

نورمن مالکوم که از فیلسوفان معاصر ما است در مورد برهان وجودی، سخنان خیلی خوب و قابل تأملی دارد. آنسلم، دو بیان دربـــاره‌ی برهان وجودی دارد: یکـــی در فصل دوم کتـــاب و یکی در فصل سوم است. برخی گفتند که این دو، یک برهان است و برخی گفتند که دو برهان است. در فصل دوم، معیار را کمال یا عظمت و در فصل سوم، معیار را وجوب وجود قـــرار می‌دهد. افرادی مثل مالکوم معتقد هســـتند که اگر در برهان وجـــودی معیار را کمـــال قرار دهیم اشـــکال کانت وارد است. مالکوم طرف‌دار برهان وجودی است؛ منتهی می‌گوید که اگر معیـــار را کمال بودن وجود قـــرار دهیم اشـــکال کانت وارد است؛ وجود کمال نیست؛ لذا برهان اول

آنسلم درست نیست.

اما می‌گوید کـــه می‌تـــوان از برهان وجودی تقریـــری کرد که اینکه وجود، کمال باشد یا نباشـــد که به آن تقریر، اشکالی وارد نمی‌شود و این تقریر معتبر اســـت. به اعتقاد بنده هـــم معتبرترین تقریر برای برهان وجودی این اســـت؛ گرچه معتقد هســـتم تقریر دکارت هم تقریر درستی است و اشکال کانت وارد نیســـت. تقریر دوم دیگر هیچ اشکالی به آن ندارد و همان تقریری اســـت که مرحوم غـــروی و نراقی بیان می‌کنند. این پاســـخ فرمایش آیت‌الله جوادی و دیگران هم اســـت که در مفهوم خدا، وجـــود به حمـــل اول گنجانده شـــده نه وجـــود به حمل شـــایع یعنی وجود خارجـــی، هر چند در اینجا به کار بردن حمل اول و شایع خیلی مناسب نیست؛ چون اصطلاح اول و شایع باید در جای دیگری بـــه کار رود. به‌هرحال، مقصود ایشـــان این اســـت که وجود به حمل اول در تعریف خدا گنجانده شده است؛ اما لازم نیســـت که خدا به حمل شایع موجود باشد؛ یعنی وجود خارجی داشته باشـــد. اما ما می‌توانیم برهان وجودی را طـــوری تقریر کنیم که از همان اول بحث وجود خارجی باشد.

بـــه این نکته عنایـــت بفرمایید که ما می گوییم یک چیز به حســـب تقسیم منطقی از دو حال خارج نیست: یا وجود خارجـــی دارد یا وجود خارجی ندارد، به وجود مفهومی هـــم کاری نداریم. اگر خدا وجود خارجی داشته باشد، مطلوب ثابت است؛ اما اگر بگوییم که خدا وجود خارجی ندارد؛ پس یا ممکن الوجودی است که علتش او را ایجاد نکرده است؛ مثل اژدهای هفت سر که وجود ندارد؛ چون علتش آن را ایجاد نکرده اســـت یا باید بگوییم که ممتنع الوجود است؛ مثـــل دایره‌ی مربـــع. چیزهایی که در عالم خارج نیستند از این دو حال خارج نیســـتند: یا ممکناتی هستند که علت ندارند و یا علتشان آن‌ها را ایجاد نکرده اســـت؛ یا ممتنعاتی هستند که امکان وجود ندارند. پس اگر خدا وجود نداشته باشـــد یا باید بگوییم که خدا ممکنی است که علتش آن را ایجاد نکرده است که این هم تناقض اســـت مگر امکان دارد که خداوند علت داشته باشد؟! یعنی نبودن خدا به این دلیل است که علتی بوده اســـت که نخواسته خدا را موجود کند و اگر بخواهد خـــدا را موجود کند خدا موجود می‌شـــود؛ لذا هیچ کس به این شق قائل نشده است؛ حتی منکران برهان وجودی هم قبول کردند که این شق در مورد خدا صادق نیست.

همه شـــق بعدی را مطـــرح کردند که خدا ممتنع الوجود است و خدا به اعتبار ممتنـــع بودنش وجود ندارد نه به اعتبار علت نداشـــتن. اگر بگویید که خدا به اعتبـــار ممتنع بودنش، معدوم اســـت؛ ملاک ممتنعات تناقض اســـت و باید نشان دهید که در مفهوم واجب الوجود تناقض است؛ اگرچه تناقض پنهان باشد. اگر ثابت کردید که مفهوم کامل مطلق یا واجب الوجود متضمن تناقضٍ است می‌پذیریم که خداونـــد مفهوماً واجب الوجود اســـت؛ اما مصداقـــاً از مصداق ممتنعات است؛ اما اگر کسی نتوانست ثابت کند که واجب الوجود، ممتنع است؛ یعنی اگر امکان عامش را پذیرفتیم باید وجود خارجی آن را هم بپذیریم؛ چون دیگر معنی ندارد که علت آن را موجود

کند، خودش باید موجود باشد. این تقریر از برهان وجودی دیگر ربطی به اینکه وجود، کمال است یا کمال نیست ندارد.

بنابراین، برهان مالکوم، برهان مرحوم اصفهانی و برهان محقق نراقی یک برهان است که البته این تقریر به نام مالکوم در دنیا مشهور شده است. اگر ما گفته بودیم که افرادی مثل مرحوم نراقی و اصفهانی این تقریر را چند قرن قبل از این‌ها مطرح کردند این برهان به اسم فلاسفه‌ی ما می‌شد و الان، مالکوم قهرمان این تقریر است که به اعتقاد من هیچ اشکالی به این نوع تقریر وارد نیست. اشکال کانت هم وارد نیست؛ چون همه‌ی شقوقش به حصر منطقی است، اشکال آیت‌الله جوادی هم وارد نیست؛ زیرا از اول وجود خارجی را مطرح کردیم که خدا، یا در خارج موجود است یا نیست. اگر در خارج موجود نیست یا ممکن است یا ممتنع. ممکن نمی‌تواند باشد، ممتنع هم نیست؛ پس بالضرورة وجود دارد.

دکتر جعفری: خلاصه‌ی بحث دکتر افضلی این شد که کانت هفت اشکال به برهان وجودی مطرح می‌کند که اشکال‌ها بیان و نقدهایشان نیز گفته شد.

درباره‌ی برهان وجودی در فضای اسلامی در خدمت آقای سلیمانی هستیم که تقاریر مورد قبول‌شان را از برهان وجودی ارائه بفرمایند. آیا تقریری که دکتر افضلی فرمودند با همین بیان و مقدمات، مورد قبول است؟ آیا می‌تواند کارآمد باشد؟ اگر بله که از این موضوع می‌گذریم. و اگر نه، تقریر جدیدشان را بفرمایند که وارد برخی از اشکال‌ها شویم که برخی از اندیشمندان اسلامی مطرح کرده‌اند اشکال‌هایی که حضرت آیت‌الله جوادی بیان فرمودند به‌ویژه

استاد سلیمانی امیری: برهان یک قضیه‌ی منطقی می‌خواهد؛ اما قضیه‌ی منطقی که حکایت از محکی خودش دارد. ما در برهان‌های وجودی، صدق قضایا را می‌خواهیم و دنبال این نیستیم که آیا وجود می‌خواهد محمول باشد یا نباشد.

اشکال خلطِ مفهوم و مصداق که در خدمت آقای سلیمانی هستیم.

■ تأثیر مبنای اصالت حسی هیوم بر کانت در برهان وجودی

استاد سلیمانی امیری: یک نکته از بحث قبلی را باید عرض کنم. اگر کانت، مبنای اصالت الحسی را که از هیوم گرفته است، نمی داشت برهان وجودی را می‌پذیرفت و مشکلش را حل می‌کرد. کانت می‌گوید همان‌طورکه مثلث را می‌توانیم نفی کنیم سه زاویه یا سه ضلع را همراه آن می توانیم نفی کنیم، و هیچ تناقضی پیش نمی‌آید، درباره‌ی خدا کامل مطلق هم همین کار را می‌کند و می‌گوید که کامل مطلق نیست؛ پس علم مطلق آن هم نیست ، حیات مطلق آن هم نیست. بعد به این نکته اشاره می‌کند مگر آنکه خدا و کامل مطلق از موضوع ها و حقایقی باشد که امکان سلب نداشته باشد؛ بنابراین کانت به ضرورت ازلی توجه کرده است. بعد می‌گوید که من قبلاً گفتم که نمی‌شود؛ زیرا چیزهایی که درباره‌ی ضرورت و امکان داریم از خارج می‌گیریم؛ یعنی دستگاه معرفتی و عقلی که ناظر به واقع است ناظر به واقع حسی است؛ اما آیا دستگاه شناخت من در جایی که چیزی فراتر از حس باشد، کاربرد دارد؟ چون کانت چنین مبنایی را از قبلٍ نفی کرده است و احکام را منحصراً در امور حسی جاری می داند وقتی به اینجا می‌رسد می‌گوید که من گفتم که عقل در فراسوی تجربه اعتبار ندارد؛ وگرنه خودش متوجه است که اگر این مبنا را می‌پذیرفت که عقل مطلقا در حکم خودش معتبر است برهان وجودی را می‌پذیرفت.

■ وجود، معیار کمال بودن کمال

نکته دومی در برهان وجودی لازمه این است که گاهی ما بحث از این می‌کنیم که وجود، کمال است یا کمال نیست؟ در ظاهر بیان دکارت که اشکال کانت ناظر به بیان دکارت است این است که همان‌طورکه علم، کمال است قدرت نیز کمال است و همان‌طورکه حیات، کمال است وجود نیز کمالی در برابر آنها کمال است. اشکال کانت بر این بیان وارد است؛ زیرا وجود که در برابر علم و قدرت کمال نیست. اما نکته‌ی اساسی همین است که جناب آقای دکتر افضلی اشاره فرمود که معیار کمال بودن کمال به وجود است. دکارت نیز می‌خواهد همین نکته را بگوید که اگر علم مطلق را به خدا نسبت می‌دهیم از این جهت که علم عین الوجود است و به همین دلیل کمال است؛ پس اصل وجود، کمال است و عدم، نقص. به موجود محدود به دلیل محدودیت می‌گوییم که نقص دارد و معنایش این نیست که نقص فقط یک صفت است، صفت از آن جهت که وجود است کمال است؛ بنابراین، نفس الوجود کمال است اگر خدا را به کامل مطلق تعریف کردیم. کامل مطلق یعنی چه؟ یعنی آنکه باید باشد؛ پس هست.

■ تقریر دیگری از برهان وجودی

نکته‌ی سوم این است که ما کاری به این نداریم که وجود محمول است یا نیست. به قول معروف، نحن ابناء الدلیل؛ ما صغری کبری و مقدمه می‌آوریم. مقدمه باید صادق باشد و کاری به اینکه وجود محمول است یا نه، نداریم؛ اگر من با مقدمه‌ی اول، دوم، سوم و چهارم نتیجه گرفتم که

خدا موجود است یا واجب الوجود موجود است، هنر ناقد این است که با دلیل بگوید که مقدمه‌ی یک صادق نیست یا مقدمات دیگر صادق نیست. در برهان صدق لازم داریم و برهان‌های وجودی این صدق را دارند. این تقریری است که دکتر افضلی از مالکوم اشاره کردند. بعد فرمودند که در فلسفه‌ی اسلامی هم بوده، واقعا هم همین‌طور است ما برهانی را نوشته‌ایم و عنوان آن را کامل مطلق آورده‌ایم بدون اینکه توجه کنیم که دیگران چه گفتند. در راهپیمایی در سیزده آبان در بابل با دکتر نیکزاد درباره برهان وجودی بحث کردیم.

دکتر افضلی: (از باب مزاح) پس برهان شما برهان سیاسی عقلی است.

استاد سلیمانی امیری: آنسلم می‌گوید که شبی در حال مناجات این افاضه شده است.

دکتر افضلی: مرحوم غروی می گوید که در حال نماز در حرم امام کاظم u بودم که این برهان الهام شد.

استاد سلیمانی امیری: بعد به قم آمدیم و این را مکتوب کردیم و حدود یازده اشکال به تقریر خودمان وارد کردیم و به دوستان هم دادیم ببینند که اشکال‌های خودشان را مطرح کنند که دو مقاله شد. در مجله معرفت (نه معرفت فلسفی) شماره ۱۶، مقاله اول و شماره‌ی ۲۹ در سال ۷۵ و ۷۷ چاپ کردیم.

نکته اساسی این است که ما در برهان دنبال صدق هستیم و کاری به این نداریم که وجود می‌خواهد محمول باشد یا نباشد. آغاز کار ما از اصل امتناع تناقص است، خدا را به کامل مطلق تعریف کرده‌ام شما می‌توانید به جای آن واجب الوجود بگذارید که مالکوم و قبل از او، مرحوم نراقی و اصفهانی گذاشته‌اند. از این جهت تفاوت ندارد؛ منتهی من به‌عمد واژه‌ی واجب الوجود را نگذاشتم که شبهه‌ی ظاهری مصادره به مطلوب مطرح نباشد؛ وگرنه شبهه‌ی باطنی همیشه است و پاسخش هم واضح است. پاسخ آن را هم عرض کردم که هلیه‌ی بسیطه به عنوان خودش نیست و استدلال این است که در شش یا هشت مقدمه به نتیجه می‌رسیم و مرحله به مرحله پیش آمدیم و همه‌ی شقوق را نیز مطرح کردیم. آقای دکتر برهان‌هایی که آوردند دو شق را مطرح کرده ما چهار شق را مطرح کردیم و شکل مورد قبول را نتیجه گرفتیم. کامل مطلق یا موجود است یا معدوم و شق ثالث ندارد. بر اساس مواد ثلاث، اگر کامل مطلق موجود باشد یا موجود بالذات است یا موجود بالغیر است؛ یعنی معلول علتی است. اگر کامل مطلق معدوم باشد یا معدوم بالذات است یا معدوم بالغیر. پس چهار شق بیشتر نداریم. پس در این شقوق اربعه سه شق باطل است؛ یک شق ثابت می شود که همان وجود خدا است؛ ولی کامل مطلق معدوم بالذات نیست؛ زیرا اگر کامل مطلق معدوم بالذات باشد باید نبودش به اقتضای ذات کامل مطلق باشد؛ درحالی‌که کامل مطلق متضمن تناقض نیست. همان معیاری که جناب دکتر اشاره کردند.

از اینجا نکته‌ی دیگری را هم نتیجه می‌گیریم؛ یعنی در اثبات واجب در برهان وجودی اگر درست حرکت کنیم هم امکان و هم وجودش نتیجه می‌شود؛ یعنی ابتدا لازم نیست ثابت کنیم که عنوان کامل مطلق تناقض ندارد؛ زیرا اگر در مسیر برهان نشان دهیم کامل مطلق معدوم است، تناقض دارد؛ یعنی امکان عامش ثابت می‌شود. به نظر من برهان‌های وجودی، امکان عام را همراه با وجودشان نتیجه می‌دهند؛ لذا لایب‌نیتز اگر سعی کرده ابتدا نشان دهد ضرورتی ندارد خود برهان تضمین کننده این نکته است. البته اگر کسی از اول بخواهد این را نشان دهد راحت است واجب الوجود یعنی وجودی که ضرورت داشته باشد دو مفهوم بسیط می‌خواهند با هم ترکیب شوند و هیچ تناقضی با هم ندارند. کامل مطلق هم همین‌طور است وجودی که حد و حصر و محدودیت وجودی نداشته باشد، تناقض مفهومی ندارد و وقتی تحلیل مفهومی کردیم می بینیم که تناقضی ندارد. تناقض پنهان نیز در اینجا معنا ندارد؛ زیرا همه‌ی مفهومشان را استخراج کردیم و نشان دادیم که تناقضی نیست.

اگر کامل مطلق، معدوم بالذات باشد باید نبودش به اقتضای ذات کامل مطلق باشد؛ درحالی‌که کامل مطلق متضمن تناقض نیست که نبودش به امتناع ذات خود باشد. کامل مطلق معدوم بالغیر نیست. معلول بالغیر بودن یعنی ناقص بودن که با عنوان کامل مطلق سازگار نیست؛ بنابراین مصداق ندارد. تا اینجا ثابت شد که کامل مطلق معدوم نیست پس موجود است، ممکن است که کسی بگوید موجود امکانی است و علتی او را آفرید. می‌گوییم که اگر کامل مطلق موجود است اگر موجود بالغیر باشد؛ یعنی وابسته به غیر و ناقص است؛ درحالی‌که عنوان، کامل مطلق یا وجوب وجود است. وجوب وجود و کامل مطلق با معلول غیر بودن سازگاری ندارد؛ پس موجود غیری در اینجا فرض ندارد و کامل مطلق موجود است و

بالضرورة موجود است. این بیانی است که ما آوردیم و ادعا نمی کنیم که بیان ما اضافه بر آن چیزی است که مرحوم غــروی اصفهانی و نراقی آورده‌اند ؛ اما درعین‌حال، شقوق منطقی چهارگانه را آورده‌ایم و بعضی از شبهات احتمالی نیز مطرح شده است.

■ بررسـی محمول بـودن وجود در برهان وجودی

اما اساسی‌ترین اشکال این است که در برهان‌های وجودی که اسمش به این دلیل وجودی شد که وجود را محمول تلقی کرده‌اند؛ آن هم محمول بالضمیمه. این نکته خوبی اســـت که جناب دکتر اشـــاره فرمود که کانت به درســـتی به این نکته رســـید که وجـــود، محمول بالضمیمه نیســـت، وجود از نوع ثبوت الشیء است. به نظر من کانت تا اینجا با فیلســـوفان اسلامی همراهی کرده و این نکته را اشـــاره کنم رساله اتصاف ماهیت بالوجود ملا صدرا دقیقا مبنای این بحث ما اســـت که یک عویقه ای در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی و شاید قبل از فلسفه‌ی اسلامی بوده است. من در مقاله‌ایی با عنوان وجود محمولی متنی از فارابـــی آوردم. این متن در تعلیقات فارابی اســـت که فارابی اشاره می‌کند که سؤال شـــده که آیا وجود، محمول است یا محمول نیست؟ بعد می‌فرماید که در این مســـئله اختلاف شده است، قدماء و متاخران اختلاف کرده‌اند؛ برخی وجود را محمول می‌دانند و برخی وجود را محمول نمی‌داننـــد. بعد می فرماید که نزد من هر دوقول صحیح اســـت؛ وجود محمول نیســـت، صحیح است اگر نگاهمان درباره ی«موجود است» نگاه ناظر طبیعی باشـــد یعنی طبیعت اشـــیاء را می‌خواهیم نگاه کنیم وقتی می‌گوییم که این لیوان موجود اســـت آیا طبیعـــت این لیوان با وجودش دو تا است تا وجود عارض بر او شده باشد؟ آیا ثبوت شیء لشیء است؟ این‌طور نیست ثبوت الشیء است؛ پس محمول طبیعی نیست. تعبیر ناظر طبیعی در برابر ناظر منطقی است.

بعد می‌گوید که وجود محمول اســـت اگر به نگاه منطقـــی به آن نگاه کنیم؛ چون هلیه‌ی بسیطه، یک قضیه است که موضوع، محمول و نسبت دارد و از طرفی قضیه‌ای صادق اســـت و صدق و کـــذب می‌پذیرد. چیـــزی که صدق و کذب می‌پذیرد نســـبت محمول به موضوع است. حال کانت هم می‌گوید که وجود در قضیه‌ی هلیه‌ی بســـیطه به لحـــاظ منطقی محمول اســـت. ما می‌خواهیـــم بگوییم که مـــا در برهان همیـــن را لازم داریـــم، برهـــان یک قضیه‌ی منطقی می‌خواهد؛ اما قضیه‌ی منطقی کـــه حکایت از محکی خودش دارد. مـــا در برهان‌های وجودی، صدق قضایا را می‌خواهیم و دنبال این نیستیم که آیا وجود می‌خواهد محمول باشد یا نباشد. قضیه‌ی هلیه‌ی بسیطه باید در مقدمات یا در نتایج صادق باشد. وجود به تعبیر کانت، وضع الشیء است و در تعبیر اســـلامی به ثبوت الشیء تعبیر شده اســـت. به نظر من کانت از اینجا به بعد از فلســـفه‌ی اســـلامی فاصله می‌گیرد. درباره‌ی اینکه نسبت محمول به موضوع چیســـت رســـاله‌ی اتصاف الماهیـــة بالوجود ملاصـــدرا را مطالعه کنید. فیلسوفان اســـلامی دیدگاه‌های مختلفی دراین‌باره دارند شـــیخ اشراق، قبل از شـــیخ اشراق و بعد او، ملاصدرا به اشکال اتصاف ماهیت به وجود سه جواب می دهد. یک جواب همین ثبوت الشیء اســـت که جواب اول و دومش براساس همان فلسفه‌ی مشهور است که تا حدودی فکر غالب در آن، اصالت ماهیت اســـت؛ ملاصدرا جواب سومی می‌دهد که براســـاس اصالـــت الوجود است.

■ خلط بین مفهوم و مصداق

و اما اشکال اساســـی در برهان وجود این اســـت که در ایـــن برهانها خلط بین مفهوم و مصـــداق رخ می دهد و اســـتاد جوادی آملی این اشـــکال را به علامـــه‌ی طباطبایی رضوان الله تعالی علیه منسوب می‌کنند در مقاله‌ی تحفة الحکیم که در جلسه‌ی قبل هم دوستان اشاره کردند که در آموزگارِ جاوید چاپ شده است اشکال را مفصلاً بیان کردند و بعد خودشان بین مفهوم و ماهیت فرق می‌گذارند و می‌گویند که مفهوم لوازم مفهومی دارد، ماهیت لوازم مفهومی و ماهوی دارد، وجود خارجی لوازم وجود خارجی دارد. این پایه‌ی استدلال ایشان است که مفهوم لوازم فقط مفهومی دارد و ماهیـــت دو لازم دارد: لازم مفهومی و لازم ماهـــوی؛ مثـــلاً لازم مفهومی مثلث این است که شیء است. لازمه‌ی ماهوی مثلث این اســـت که دارای سه زاویه برابر ۱۸۰ درجه است. اگر این‌ها را لوازم ماهـــوی مثلث تلقی کنیم. اما هیچ‌گاه مفهـــوم لازم وجودی ندارد و از طرفی، تحقق واجب الوجود و در هر برهانی فرض این اســـت که مشکوک اســـت. مشـــکوک به این معنا که در فرض برهان‌آوری می‌خواهم نتیجه‌ای را که نمی‌دانم به‌دست آورم؛ اگرچه به علم حضوری معلوم من هم باشد و به آن هم رسیده باشم؛ اما در مقام برهان یعنی این صغـــری و کبری می‌خواهد من را به نتیجه ســـوق دهد. از این رو وجود واجب قبل از برهان مشـــکوک

اســـت و چون که مشـــکوک است از طرفی مفهوم واجـــب الوجود، مفهوم ماهوی نیست، حقیقت هم نیست؛ زیرا ما فقط صرف عنـــوان واجب الوجود را داریم و این عنـــوان فقط در ذهن من اســـتقرار پیدا کرده و موجود شده است و به وجـــود امکانی هم موجود شـــده است؛ لذا لوازم خارجی نمی‌تواند داشته باشد. دایره‌ی برهان وجودی چیست؟ دایره‌ی برهان وجودی این اســـت که لوازم خارجـــی دارد که تحقق خارجی دارد؛ درحالی‌کـــه مفهوم بما هو مفهوم فقط می‌تواند لوازم مفهومی خودش را گزارش کند. این بیان که مفهوم بما هو مفهوم می‌تواند لوازم مفهومی خودش را گزارش کند درســـت اســـت بما هو مفهوم نمی‌تواند خارجی را نشان دهد به صورت قضیه‌ی حقیقیه این هم فی الجمله درســـت است؛ زیرا اگر این‌طور باشـــد همه‌ی ماهیات را هم باید لوازم خارجی‌اش را هم نشان دهند که بگویند موجود است؛ درحالی‌که این‌طور نیست اما درعین‌حال مقداری داخل این بیان مصادره هم وجـــود دارد. خواهم گفت بیانی که در ذهن اســـتاد جوادی است درست است؛ اما درعین‌حال این عبارت بخـــش دیگری از حقایـــق را گزارش می‌دهد که نباید این گزارش را می‌داد چون این گزارش را عملاً القاء می دهد دچار مصادره می‌شود و آن این است که آیا مفهوم می‌تواند در یک لحاظ عقلی، لوازم خارجی داشـــته باشد و مصداقش را نشان دهد؟ مفهوم از جهت مفهوم، قطعاً لـــوازم مفهومـــی دارد و بما هو مفهوم الـــزام نمی‌کند که لوازم خارجی داشته باشـــد؛ اما می‌تواند مفهوم ویژه این خصوصیت را داشـــته باشد. ادعای ما این است که مواد ثالث برای همین اســـت. مواد ثلاث این است که بعضی از مفاهیم ایـــن خصوصیت را دارند که تکلیف خارج را مشـــخص می کند که در خارج موجودند بالضرورة هم موجودند و بعضی‌های دیگر موجود نیســـتند و بالضـــرورة هم نیســـتند و بعضی‌های دیگر ممکن اســـت که باشند و ممکن است که نباشـــند و مشروط می‌شوند. اگر مفهوم بما هو مفهوم هیچ گزارشی از خارج نتواند بـــه ما بدهد باید برهان های عقلی را تخطئه کنیم به چه دلیل می‌گوییم که مجموع زوایای مثلث برابر با ۱۸۰ درجه اســـت؟ اگر حکم عقلی حاکم نباشد از کجا هر مثلثی در هر جا همین حکم را دارد؟ هر مثلثی را دیدیم که این‌طوری هست می‌گوییم که باید اندازه بگیریم؛ درحالی‌که در هیچ علم هندســـه‌ای این کار را انجام نمی‌دهند که بگویند مجمـــوع مثلث ۱۸۰ درجه است به این دلیل که من با گونیا اندازه گرفتم. نکته این اســـت کـــه اگر قرار باشد حکم عقلی نافذ در نفس الامر و محکی قضایا نباشد و هر قضیه‌ایی فقط در حوزه‌ی مفهومـــی روابط مفهومی، هر قضیه‌ایی در حـــوزه ماهیت روابط ماهیت و مفهومی را نشـــان بدهند و از راه عقل به هیچ وجه نتوان خارج را به دست آورد در این صورت هیچ قضیه‌ی کلی نمی‌توانیم نسبت به حقایق خارجی صادر کنیم؛ زیـــرا مبنای کلیت حقایق خارجی، عنوانی اســـت کـــه ما به نحو مفهومی داریم. تفصیل این مطلب را در معارف عقلی شماره ۴ با عنوان گذر از ذهن به عیـــن در براهین عرفا براهین وجـــودی آورده ایـــم کـــه بخش دوم استدلال حضرت اســـتاد جوادی آملی را در آنجا ذکر کردیم و نشـــان دادیم که اگرحمل ذاتی اولی باشـــد موضوع ومحمول قیدهایـــی می‌گیرند موضوع می‌تواند مقید به حمل ذاتی اولی باشد که حضرت استاد فیاضی حضور دارند ما این مطلب را برای اولین بار از ایشـــان اســـتفاده کردیم. خود عنوان در اصول فقه و جاهای دیگر نیز آمده اســـت؛ اما بحثش را در خدمت ایشان تلمذ کردیم. وقتی یـــک قضیه‌ی حملیه تشـــکیل می‌دهیم و می‌گوییـــم: «الف» «ب» است، «الف» به عنوان مفهوم، «ب» به عنوان مفهوم است بالحمل اولی یا الف به عنوان محکی یعنی بالحمل الشایع «ب» اســـت بالحمل الشایع آن هم به حمـــل اولی یا به حمل شـــایع؛ این‌ها حداقل چهار صـــورت دارد. برهان‌های وجودی با دو صورت آن مرتبط می‌شود و دو صورت دیگر از محل بحث خارج است و اشکالات استاد جوادی براساس دو صورتی است که برهان وجودی ناظر به آن‌ها نیســـت. اگر این لازم باشد در جلسه‌ی دیگری باید بحث کنیم.

دکتر جعفری: ان‌شاءالله این مباحثی که مطرح شد در راستای تبیین، تعمیق و تحکیمِ مباحث عقلی مؤثر بوده باشد و همچنیـــن از جناب اســـتاد فیاضی عذرخواهی می‌کنیم که می خواستیم از نکات ایشان هم اگر مایل بودند استفاده کنیم که فرصت نشد . و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

پی‌نوشت:

1 .Ethique.

۲ . خدا در لغت فرانسوی.

اخبار علمی. فرهنگی مجمع عالی حکمت اسلامی

■ **جلسات هیئت مدیره**

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در آذر و دی۱۳۹۳ ، با برگزاری چهار جلسه، اهم موارد ذیل را در دستور کار خود قرار داد:

- بررسی و ارزیابی حضور دکتر لاریجانی در مجمع عالی؛
- گزارش سفر اصفهان و برنامه ریزی اولیه جهت برگزاری جلسه هم اندیشی اساتید اصفهان؛
- بررسی و اصلاح آیین نامه برگزاری انتخابات شورای اجرایی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی؛
- تعیین کارشناسان پیش نشست های همایش ملی حکیم طهران؛
- ارائه گزارش از سفر به تبریز و برنامه های پیش همایش حکیم طهران در مرند و زنوز؛
- بررسی موضوعات آموزشی و پژوهشی؛
- تعیین زمان برگزاری انتخابات شورای اجرایی شعبه مشهد؛
- بررسی وضعیت بودجه سال ۹۳ و برنامه و بودجه پیشنهادی مجمع برای سال ۹۴؛
- تصویب نهایی آئین نامه برگزاری انتخابات شورای اجرایی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی؛
- تعیین اعضای منصوب هیئت مدیره برای شورای اجرایی شعبه مشهد؛
- تعیین مدیر مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد؛
- تعیین نماینده هیئت مدیره برای انتخابات شورای اجرایی شعبه مشهد؛
- بررسی لیست اعضای پیشنهادی شعبه مشهد؛
- بررسی برنامه های همایش ملی حکیم طهران؛
- بررسی وضعیت انتشارات حکمت اسلامی؛
- بررسی وضعیت فعالیت گروه علمی فلسفه حقوق.

■ **جلسات گروه‌های علمی**

■ **گروه علمی کلام**

گروه علمی کلام در آذر و دی۱۳۹۳ ، پنج جلسه برگزار نمود که موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «بررسی نقد برقعی بر مفاتیح الجنان (جلسه دوم)» توسط دکتر روحی؛
- «تحلیلی از رجعت و پاسخ به شبهات» توسط حجج اسلام والمسلمین رضانژاد و زهادت؛
- «نقد و بررسی آراء و اندیشه های سید ابوالفضل برقعی در کتاب احکام القرآن» توسط حجت الاسلام والمسلمین اسدی؛
- «تحلیلی از تطور ساختار علم کلام» توسط حجت الاسلام والمسلمین جبرئیلی؛
- «بررسی مباحث تطور ساختاری در علم کلام (مبانی نظری)» توسط منصور شمسعلی پور؛

■ **گروه علمی معرفت شناسی**

گروه علمی معرفت‌شناسی در آذر و دی۱۳۹۳ ، با برگزاری سه جلسه به بررسی موضوعات ذیل پرداختند:

- «نگرشی به معرفت وشکاکیت به استناد کتاب جهالت(Ignorance) نوشته پیتر انگر از انتشارات دانشگاه آکسفورد (جلسه سوم و چهارم)» توسط آقای عباس عارفی؛
- «بررسی اعتباری بودن علم حصولی از نظر علامه طباطبایی» (دو جلسه) توسط حجت الاسلام والمسلمین سلیمانی امیری؛

■ **گروه علمی عرفان**

گروه علمی عرفان نیز در آذر و دی۱۳۹۳ دو جلسه برگزار و ضمن تبادل نظر در محورهای مورد توجه گروه، موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «فناء از دیدگاه امام خمینی» توسط حجت الاسلام والمسلمین زمانی قمشه ای؛
- «مبانی زیستی و روانشناختی تجربه دینی» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر آذربایجانی؛

■ **گروه علمی فلسفه**

گروه علمی فلسفه نیز در آذر و دی۱۳۹۳ سه جلسه برگزار و مباحث ذیل مورد بحث و بررسی اعضای محترم گروه قرار گرفت:

- «دیدگاه‌های معاصر در فلسفه ذهن» توسط دکتر مهدی ذاکری؛
- «دیدگاه‌های معاصر درباره مسئله نفس و بدن» توسط دکتر مهدی ذاکری؛
- «تعیین زمان بین الطلوعین» توسط حجت الاسلام والمسلمین زمانی قمشه ای؛

■ **گروه علمی فلسفه اخلاق**

گروه علمی فلسفه اخلاق نیز در آذر و دی۱۳۹۳دو جلسه برگزار و موضوعات ذیل را به بحث و بررسی گذاشتند:

- «برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی در دیدگاه شهید مطهری» توسط حجت‌الاسلام‌والمسلمین حسین احمدی؛
- «معانی ذاتی در قاعده حسن و قبح ذاتی» توسط حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم زاده؛

■ **گروه علمی فلسفه دین**

گروه علمی فلسفه دین نیز در آذر و دی۱۳۹۳ ، سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «عقلانیت علمی و توجیه باورهای دینی» (۲ جلسه) توسط دکتر منصور نصیری؛
- «بررسی رویکردهای مختلف در الهیات تطبیقی و گفتگوی ادیان» توسط حجت الاسلام والمسلمین مهدی کریمی؛

■ **گروه علمی فلسفه علوم انسانی**

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در آذر و دی۱۳۹۳ دو جلسه برگزار و موضوع ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «بازخوانی آراء پل ریکورد در فلسفه علوم انسانی» (۲ جلسه) توسط حجت الاسلام والمسلمین سید حمیدرضا حسنی؛

■ **گروه علمی فلسفه سیاسی**

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در آذر و دی۱۳۹۳ ، سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «نظام روشی حکمت مدنی فاضلی فارابی» توسط دکتر علیرضا صدرا؛
- «روش شناسی فلسفه سیاسی فارابی» (۲ جلسه) توسط حجت الاسلام والمسلمین پارسانیا؛

■ **گروه علمی فلسفه حقوق**

گروه علمی فلسفه علوم حقوق نیز در آذر و دی۱۳۹۳ ، با برگزاری یک جلسه به بررسی موضوع ذیل پرداختند:

- «بررسی و تبیین نظام مسائل فلسفه حقوق» توسط دکتر حکمت نیا؛

■ **واحد مشاوره علمی**

مجمع عالی حکمت اسلامی در بخش خدمات مشاوره علمی در آذر و دی۱۳۹۳ ، جلساتی برگزار نمود که موضوعات ذیل توسط جمعی از اساتید مورد مشاوره قرار گرفت:

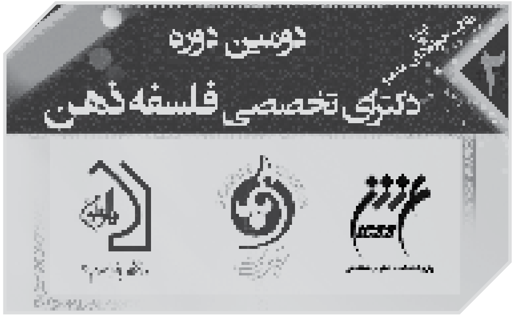
- برهان امکان و وجوب
- چگونگی شروع در فراگیری عرفان نظری و عملی
- نفس الامر (بحث نفس الامر اعتبارات)
- معرفت فکری نفس
- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی و تاثیر آن بر علوم تجربی
- عقلانیت دین
- تبیین مبانی و هندسه فضایل و رذایل قوه عاقله در اخلاق اسلامی با تاکید بر جامع السعادات
- نقش حجت ظاهر در تکامل حجت باطن- مبنای عقلی ضرورت وجود امام در جامعه
- کثرت نوعی انسان
- وحدت شخصی و توجیه کثرات

■ **نشست علمی «برهان وجودی در اندیشه اسلامی» برگزار شد**

دومین جلسه نشست علمی «برهان وجودی در اندیشه اسلامی» پنج شنبه ۱۳ آذر ۹۳ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید. در این نشست علمی ، کارشناسان محترم حجت الاسلام و المسلمین دکتر سلیمانی امیری و دکتر علی افضلی به ارائه مباحث خود پیرامون بیان نقدهای کانت بر برهان وجودی آنسلم، بررسی و ارزیابی نقدهای کانت و ارائه راه کارهایی برای تکمیل این نواقص، نقد مالکوم بر برهان وجودی اظهارنظر نهایی پیرامون برهان وجودی و بیان میزان قوت و ضعف این برهان و ... پرداختند. دبیر علمی این نشست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری بر عهده داشتند.

گزارش کامل دومین نشست علمی «برهان وجودی در اندیشه اسلامی» در همین شماره از خبرنامه به استحضار علاقمندان رسیده است.

■ **برگزاری آزمون دومین دوره دکتری تخصصی فلسفه ذهن**



آزمون ورودی دومین دوره دکتری تخصصی فلسفه ذهن با همکاری پژوهشکده علوم‌شناختی، مجمع عالی حکمت اسلامی و دانشگاه باقرالعلومؑ جمعه ۲۶ دی ۱۳۹۳ در دانشگاه باقرالعلومؑ برگزار گردید. در آزمون دومین دوره دکتری فلسفه ذهن بیش از ۷۰ نفر از برادران و خواهران طلبه حضور داشتند که ۶ نفر از کسانی که بیشترین امتیاز را در آزمون کتبی و مصاحبه کسب نمایند در دومین دوره دکتری فلسفه ذهن مورد پذیرش قرار خواهند گرفت.

لازم به ذکر است دوره دکتری فلسفه ذهن ویژه طلاب حوزه های علمیه از سوی پژوهشگاه علوم شناختی و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی و دانشگاه باقرالعلومؑ برگزار می شود که آزمون دومین دوره جمعه ۲۶ دی ماه ۱۳۹۳ در دانشگاه باقرالعلومؑ برگزار گردید.

■ **حضور دکتر لاریجانی در مجمع عالی حکمت اسلامی**

دکتر علی لاریجانی ریاست محترم مجلس شورای اسلامی صبح جمعه ۲۸ آذر ۱۳۹۳ با حضور در مجمع عالی حکمت اسلامی ، در جلسه هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی شرکت نمودند.

در ابتدای این نشست آیت الله فیاضی رئیس هئیت مدیره، آیت الله غروی، حجت الاسلام والمسلمین معلمی دبیر، حجت الاسلام و المسلمین عباسی معاون پژوهش، حجت الاسلام و المسلمین شیروانی، حجت الاسلام و المسلمین پارسانیا معاون آموزش، حجت الاسلام و المسلمین رضانژاد معاون اداری مالی و محمد باقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی ضمن خوشامدگویی به رئیس محترم مجلس شورای اسلامی گزارش هایی از روند شکل گیری، اهداف، برنامه ها و فعالیت های مجمع عالی حکمت اسلامی ارائه نمودند.

سپس دکتر لاریجانی با اشاره به برنامه ها و فعالیت های مجمع عالی گفتند: حرکت مجمع عالی حکمت اسلامی در گسترش و توسعه علوم عقلی موثر و لازم است. دکتر علی لاریجانی با اشاره به دوران رشد و توسعه علوم عقلی افزود: هرگاه حکومت ها در دوره های تاریخ به علوم عقلی توجه داشتند، این علوم رشد کردند اما در زمان هایی که حکومت ها با علوم عقلی مخالفت کردند، چراغ این علوم کم سو شد. رئیس قوه مقننه افزود: توجه مقام معظم رهبری به کارهای مجمع عالی حکمت اسلامی نشان از اهمیت علوم عقلی است و تدبیر مقام معظم رهبری در حمایت از فلسفه بسیار ارزشمند است.

رئیس مجلس شورای اسلامی ادامه داد: اگر از علوم عقلی مراقبت نشود این علوم نزول می کند بنابراین باید توجه به علوم عقلانی همیشه وجود داشته باشد و این چراغ همواره فروزان بماند.

با اشاره به اینکه ، فلسفه و حکمت اسلامی در دانشگاهها جایگاه واقعی خود را پیدا نکرده است گفت: به این منظور باید فلسفه به زبان ساده نگاشته شود تا طبقات مختلف دانشگاهی بتوانند از آن بهره مند شوند و دانشجویان و دانشگاههای ما هم از نظرات و آراء متفکرین فلسفه اسلامی مطلع و آشنا شوند.

وی بر ارتباط گسترده مجمع عالی حکمت اسلامی با مجلات و دانشگاههای خارج از کشور بمنظور آشنا کردن آنها با فلسفه اسلامی تاکید کرد و گفت: باتوجه به اینکه آنها نظام های فلسفی ما را نمی شناسند ودر مجلات فلسفی خارجی به ندرت تفکر اسلامی مطرح شده است، ضرورت چنین ارتباطی بسیار جدی است و مجمع عالی حکمت اسلامی بدلیل اینکه خارجی ها با مسائل حکمت اسلامی کمتر آشنا هستند باید به موضوع ارتباط با مجلات خارجی توجه کند و با تولید فکر و عرضه به موقع آن، زمینه شناسایی علوم عقلی اسلامی را به دنیا فراهم کند. رئیس مجلس شورای اسلامی افزود: مقالاتی که در مجمع عالی حکمت اسلامی تدوین می شود باید در چارچوب بین المللی تنظیم گردد، تا فلاسفه اسلامی و ایرانی به دنیا شناسانده شوند.

دکتر لاریجانی ادامه داد: باید تدوین کتاب های فلسفی به صورتی باشد که تمامی دانشجویان و روشنفکران کشور بتوانند از آن استفاده کنند، زبان کتاب های فلسفی باید متناسب با قشر دانشجو تنظیم شود که آنها بتوانند با این کتب ارتباط برقرار کنند و با فلاسفه و مکاتب فلسفی و حکمت اسلامی آشنا شوند.

وی تصریح کرد: باید پذیرفت که در کلاس های دانشگاهی فلسفه، کتب این رشته متناسب با دانشگاه ها تدوین نشده، البته این مشکل در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی نیز وجود دارد که باید حل شود.

رئیس مجلس شورای اسلامی با تشکر از راه اندازی کتابخانه تخصصی علوم عقلی توسط مجمع عالی حکمت اسلامی افزود: وجود کتابخانه تخصصی برای انجام کارهای فلسفی یک نیاز است که باید به این مسئله نیز توجه شود.

■ برگزاری کلاس شرح الاشارات نمط چهارم (ویژه خواهران)

به منظور بهره‌مندی خواهران از کلاس‌ها و مباحث فلسفی مجمع عالی حکمت اسلامی، کلاس نمط چهارم شرح الاشارات توسط حجت الاسلام و المسلمین دکتر رضاپور، در روزهای دوشنبه ساعت ۹/۳۰ در اتاق جلسات مجمع عالی برگزار می شود.

■ برگزاری یازدهمین پیش نشست همایش ملی حکیم طهران

یازدهمین پیش نشست همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مقام علمی مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی(حکیم موسس)چهارشنبه ۱۰دی ۱۳۹۳ با موضوع «مواجهه آقاعلی مدرس (حکیم موسس) با جریان فلسفی غرب» برگزار گردید. این نشست علمی از سوی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن حکمت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد و اساتید محترم آیت‌الله فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی و دکتر کریم مجتهدی از اساتید برجسته دانشگاه تهران به ایراد سـخن پرداختنـد. در ابتدای این نشست دکتر قبادی معاون پژوهشی پژوهشگاه به حاضران خیر مقدم گفت. نظر به اهمیت این نشست متن کامل این سخنان در همین شماره از خبر نامه خواهد آمد.

■ نشست علمی «فطرت؛ راه یا برهان شناخت خدا» برگزار شد

نشسـت علمی «فطرت؛ راه یا برهان شـناخت خدا»، پنج شـنبه ۱۱ دی ماه ۱۳۹۳ در سـالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسـلامی برگزار شـد. در این نشست علمی اساتید محترم حجج اسلام والمسلمین دکتر آذربایجانی، دکتر برنجکار و دکتر گرجیان به عنوان کارشناس مباحث خود را پیرامون؛ آیا فطرت راهی برای خداشناسی است که هر شـخص باید خـود آن راه را پیدا کند یا خیر؟ بررسی ادلّه و نقدها، مقصود از برهانی بودن فطرت برای اثبات وجود خدا و تقدیر های برهانی بودن فطرت و.... مطـرح نمودند. دبیری علمی این نشسـت را حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضانژاد بر عهده داشتند.

■ انتصاب مدیر مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد

مدیر شعبه مشـــهد مجمع عالی حکمت اسلامی منصوب شد. با نظر هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی و با حکم رئیس هیئت مدیره مجمع عالی، جناب آقای دکتر سید عباس صالحی به عنوان مدیر مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد منصوب شد. متن حکم اولین مدیر شعبه مشهد مجمع عالی حکمت اسلامی که پنج شنبه۱۱ دی ۹۳ مصادف با نهم ربیع الاول ۱۴۳۶ و همزمان با سالروز آغاز ولایت و امامت حضرت مهدی(عج) صادر شد، بدین شرح می باشد:

جناب آقای دکتر سید عباس صالحی زاد الله تعالی فی عزه

نظر به مراتب فضل، مدیریت، توانمندی و با توجه به نظر هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی به موجب این حکم، جنابعالی به مدت ۲ سال به عنوان مدیر مجمع عالی حکمت اســلامی شعبه مشهد منصوب می‌شوید. امید است با عنایات خداوند متعال و در ظلّ توجّهات اهل‌بیت عصمت و طهارت(ع) بویژه توجّهات خاصّه حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا(ع) با بهره‌گیری از توان، ظرفیت و استعدادهای فراوان اساتید و فضلای مراکز علمی و بویژه حوزه علمیه خراسان و با تقویت روحیه همدلی، همفکری و تعامل علمی ســازنده و با اســتفاده از توان مدیریتی خود، در راستای تحقق اهداف و وظایف مجمع عالی حکمت اسلامی، تدابیر لازم را اتخاذ فرمائید. توفیق و عزت روزافزون جنابعالی را از درگاه ایزد منان مسئلت می دارم.

غلامرضافیاضی

رئیس هیئت مد یره مجمع عالی حکمت اسلامی

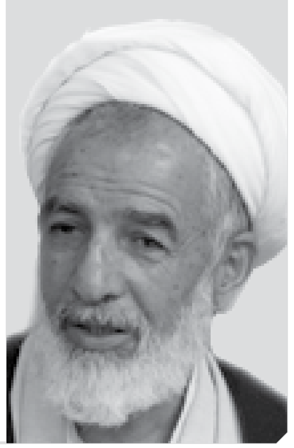
۹۳/۱۰/۱۱ مصادف با ۹ / ربیع الاول ۱۴۳۶

■ انتصاب سه عضو شورای اجرایی شعبه مشهد مجمع عالی حکمت اسلامی

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسـلامی سه عضو شورای اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد را منصوب کرد. بر اساس ماده ۷ آئین نامه تاسیس و راه اندازی شـعب مجمع عالی حکمت اسلامی حجج اسلام والمسلمین آقایان: عزیز الله فیاض صابری، علی رضایی تهرانی و محمد مهدی مسعودی به مدت ۲ سال به عنوان اعضای شورای اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد منصوب شدند. بر اساس ماده ۷ آئین نامه تاسیس و راه اندازی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی، شورای اجرایی شعبه مرکب از ۷ نفر از اعضای پیوسته ـ که قبلاً عضویت تنها به تصویب هیئت مدیره مجمع عالی رسیده است ـ می باشند که سه نفر توسـط هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی و چهار نفر با رأی اعضای پیوسـته همان مرکز به مدت ۲ سال انتخاب می شـوند. احکام اعضای شورای اجرایی توسـط رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی به مدت ۲ سال صادر می شود.

● گروه علمی عرفان

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه
دستیار پژوهشی: حجت الاسلام شکریان



فنا از دیدگاه امام خمینی ﵀

■ حجت‌الاسلام والمسلمین علی زمانی قمشه‌ای
استاد حوزه و عضو گروه علمی عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۰۹/۱۹

از منظر عرفا، فناء راه عشق به خداوند و نابودی اوصاف مذموم است. این فناء بر دوگونه است: نخست فنایی که در اثر کثرت ریاضت‌ها حاصل می‌شود و مرتاضیین با آنها سر و کار دارند؛ دیگری عدم توجه به خود و به ملک و ملکوت می‌باشد و تنها به استغراق در عظمت باری تعالی و مشاهده جمال و جلال او می‌پردازد. امام خمینی ﵀ در این باره می‌نویسد: انسان سالک پس از آن که قدم بر فرق انیّت و انانیّت خود گذاشت، و از این بیت خارج گردید و در طلب مقصد اصلی و خداجوئی، منازل و مراحل تعیّنات را سیر کرد و قدم بر فرق هر یک گذاشت، و حجب ظلمانیّ و نورانیّه را خرق نمود و دل از همه موجودات و کائنات برکند، و بت‌ها را از کعبه دل به «ید ولایت مآبی» فرو ریخت و کواکب و اقمار و شموس از افق قلبش افول کردند، و وجهه دلش یک‌رو و یک جهت بی کدورت تغیّر به غیر، الهی شد و حال قلبش «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْض» (سوره انعام، آیه ۷۹) شد، و فانی در اسماء و صفات و افعال ذات گردید، در این حال از خود بی‌خود می‌شود و محو کلی برایش حاصل می‌آید، و صعق و فنای مطلق رخ می‌دهد. (اربعین حدیث، ص ۵۹۰)

وقتی عبد به مقام فناء نائل شد، دو نوع قرب در اینجا تحقق پیدا می‌کند: نخست قرب نوافل است که حق تعالی چشم و گوش و دست بنده می‌شود و این هنگامی تحقق می‌یابد که عبد به فناء صفاتی و اسمائی نائل گردد. امام خمینی ﵀ در اینجا به نقد دیدگاه استادش آیت‌الله شاه‌آبادی در بحث قرب نوافل می‌پردازد. نوع دوم از قرب، قرب فرائض است که هنگام فناء تام برای سالک تحقق می‌یابد. در این نوع از قرب است که سالک وجود حقانی پیدا می‌کند و وجود خلقی او کنار می‌رود، فصار جسمه جسم الکل و نفسه نفس الکل و روحه روح الکل کما فی الزيارة الجامعة «أَجْسَادُكُمْ فِي الْأَجْسَادِ وَ أَرْوَاحُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ وَ أَنْفُسُكُمْ فِي النُّفُوسِ». (بحارالانوار، ج۹۹، ص۱۳۱) سالک در این مقام، حقانی شده و خداوند در مرآت جمال او موجودات دیگر را مشاهده می‌کند و خداوند با او می‌بیند و می‌شنود، و در این صورت سالک اراده نافذ حق و مشیّت کامله و علم فعلی خواهد بود. از منظر امام خمینی ﵀ قرب فرائض محو مطلق است. (اربعین حدیث، ص۵۹۲) عبدالرحمان جامی برای آن که به نمونه‌ای از فناء اشاره کرده باشد، جریان فنای حضرت علی ﵇ را مطرح می‌کند که آن حضرت هنگامی که تیر دشمن در پای فرو رفت و در حال عادی طاقت بیرون آوردن آن نبود، و لیکن وقتی حضرت در نماز قرار گرفت، تیر را بیرون آوردند و حضرت سوگند یاد نمود که از سوزش و الم آن خبردار نشد.

● گروه علمی فلسفه

مدیر گروه: آیت‌الله غلامرضا فیاضی
دستیار پژوهشی: روح الله صدراللهی

فلسفه ذهن (۲)

■ دکتر مهدی ذاکری
عضو هیئت علمی دانشـــگاه تهران (پردیس فارابی قم) و عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۰۹/۱۲

در این جلسه ابتدا به ضرورت آشنایی با فلسفه ذهن معاصر می پردازم، سپس به مسائل فلسفه ذهن و مسائل مشترک در فلسفه ذهن و علم النفس اسلامی. اگر فرض بگیریم که توجه به فلسفه غرب برای ما لازم است، می توانیم چند دلیل برای توجه به فلسفه ذهن بیاوریم. در واقع این دلایل اهمیت و محوریت فلسفه ذهن در فلسفه غرب است. نخست اینکه همانطور که فلسفه زبان در فلسفه تحلیلی در قرن بیستم اهمیت و محوریت، اکنون در قرن بیست و یکم فلسفه ذهن اهمیت یافته است. اگر در قرن بیستم تصور می شد که راه حل مسائل فلسفی در فلسفه زبان است، اکنون راه حل مسائل زبان در ذهن جستجو می شود، مانند ارجاع معناداری زبان به حیث التفاتی ذهن. نکته دیگر این است همانطور که در فلسفه قرن بیستم معرفت مسئله مهمی بود، راه حل مسائل آن مانند چیستی معرفت در ذهن جستجو می شود.

نکته سوم به علوم شناختی برمی گردد. در نیمه دوم قرن بیستم علوم شناختی با موضوع توانایی شناختی انسان پدید آمد که تشکیل شده است از عصب شناسی شناختی، زبان شناسی شناختی، فلسفه ذهن و علوم رایانشی. علوم شناختی ابعاد و کارآیی های گوناگونی دارد، مانند مداخله تشخیصی و درمانی اختلالات ذهنی، تقویت شناختی مانند امکان تقویت کارکرد مغز در استدلال یا اخلاقی کردن یک موجود. یکی از ابعاد آن پیشنهادهای علوم شناختی است برای آموزش و پرورش و نحوه پیشرفت آن. علوم شناختی به تحلیل و درک رویدادهای اجتماعی و رفتارهای سیاسی نیز کمک شایان توجهی می کند. نحوه شکل گیری گروههای اجتماعی و نقش شناخت در آن، درگیریهای قومی، نژادی و مذهبی، نقش رهبران اجتماعی ـ سیاسی و شخصیت آنها در رفتارهای سیاسی ـ اجتماعی، نقش شناخت، هویت اجتماعی، هیجان و نگرش در رفتارهای اجتماعی و سیاسی، افراط گرایی و مناقشات بین المللی همگی از موضوعات مورد علاقه روان شناسی سیاسی و جامعه شناسی شناختی است. با توجه به اهمیت علوم شناختی، فلسفه ذهن نیز به عنوان یکی از رشته های تشکیل دهنده آن اهمیت می یابد.

اما مسائل فلسفه ذهن عمدتا عبارتند از مسئله ذهن و بدن، آگاهی و کیفیات ذهنی، حیث التفاتی، علیت ذهنی، اذهان دیگر، اختیار یا اراده ذهن، و این همانی شخصی. بحث درباره پدیده های ذهنی مانند ادراک حسی، احساسات و عواطف، باور و میل نیز از بحث های فلسفه ذهن اند. در برخی از مسائل فلسفه ذهن می توان دیدگاه های فلاسفه مسلمان را نیز پی گیری کرد: مسئله ذهن و بدن، اقسام حالات ذهنی، دوگانه انگاری و یگانه انگاری ملاصدرا، حدوث و قدم نفس، مادی انگاری متکلمان مسلمان، قوای نفس و کارکردهای آن، ادراک حسی، آگاهی و کیفیات نفسانی، خودآگاهی، محتوای ذهنی و حیث التفاتی، علیت ذهنی و اشکالات ملاصدرا به ابن سینا در این بحث، این همانی شخصی، یگانه انگاری ملاصدرا، اذهان دیگر و اختیار.

● گروه علمی فلسفه

رابطه نفس و بدن

■ دکتر مهدی ذاکری
عضو هیئت علمی دانشـــگاه تهران (پردیس فارابی قم) و عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰

مهم ترین و بنیادی ترین مسئله در فلسفه ذهن مسئله رابطه میان ویژگی‌های ذهنی و فیزیکی (مسئلهٔ ذهن و بدن) است که از زمان دکارت مسئلهٔ اصلی بوده است. مسئلهٔ ذهن و بدنِ مسئلهٔ تبیینِ جایگاه ذهن در جهانِ ذاتاً فیزیکی است. پاسخ هایی که به این مسئله داده شده است، اصلی ترین دیدگاه ها در فلسفه ذهن را تشکیل می دهند. این مسئله از آنجا ناشی می شود که ذهن ویژگی هایی متفاوت از ویژگی های اشیای فیزیکی دارد.

از جمله ویژگی های پدیدارهای جسمانی داشتن موقعیت مکانی است در حالی که پدیدارهای ذهنی چنین نیستند.

دسته ای از حالات ذهنی که احساس ها هستند دارای کیفیات ذهنی اند. کیفیت ذهنی همان نحوه احساس شدن احساسی مانند درد است. به عبارت دیگر، نحوه پدیدار شدن آن احساس را کیفیت آن احساس یا پدیدارشناسی آن می گویند.

پدیدارشناسی خاص هر حالت ذهنی، اختصاص به پدیدارهای ذهنی دارد و پدیدارهای جسمانی فاقد آن هستند. علاوه بر این، احساسی از آن آگاهی نداشته باشیم وجود ندارد برخلاف امور فیزیکی.

دسته ای دیگر از حالات ذهنی الات التفاتی اند. حالات التفاتی حالاتی اند که دارای محتوای گزاره ای اند، مانند باور. هر باور دارای محتوایی است که به صورت یک گزاره بیان می شود، مثلا می گویم باور دارم که «اکنون باران می بارد». همین دربارگی یا حیث التفاتی ویژگی مهم دیگری از حالات ذهنی است. ویژگی دیگر حالات ذهنی التفاتی وجود روابط منطقی میان آنها یا عقلانیت و کل گرایی است: وجود دو باور (مقدمه) می تواند شاهدی باشد برای یک (باور دیگر) نتیجه و آن را عقلانی کند. کل گرایی نیز عبارت است از اینکه نسبت دادن یک باور یا میل به شخصی مستلزم اسناد بسیاری از حالات ذهنی دیگر است.

ویژگی دیگر حالات ذهنی دسترسی اختصاصی دارنده آن حالات به آنهاست: شفافیت حالات ذهنی برای کسی که واجد آن حالات است و مرجعیت نهایی او درباره آنها از دیگر ویژگی هایی است که ادعا شده که اختصاص به حالات ذهنی دارند. (من دسترسی اول شخص و درونی به حالات ذهنی ام دارم اما حالات فیزیکی سوم شخص اند). البته درباره این ویژگی ها اختلافاتی وجود دارد اما اجمالات برخی از آنها اختصاص به حالات ذهنی دارند و امور فیزیکی فاقد آنها هستند.

پاسخ‌ها به مسئله ذهن و بدن اصلی ترین دیدگاه ها در فلسفه ذهن را تشکیل می دهند. هر دیدگاهی باید نظریه‌ای درباره ذهن ارائه کند که تبیین کند ذهن چگونه می تواند دارای این ویژگی ها باشد. مهم ترین دیدگاه ها در فلسفه ذهن عبارتند از:

۱. دوگانه‌انگاری: بر اساس این دیدگاه، دستگاه مغز اصولاً نمی‌تواند وجود حالات ذهنی را تبیین کند. بلکه، هر یک از ما باید موجودی غیرفیزیکی، یعنی یک نفس قلمداد شود که حالات غیرمادی آن حیات ذهنی ما را تشکیل می‌دهد. نفس می‌تواند به خودی خود، کاملاً مستقل از هر چیز دیگری، وجود داشته باشد. این نفس در طول زندگی

به نحوی به بدن متصل می‌شود، آن را تحت تأثیر قـرار می‌دهد و از آن تأثیر می‌پذیرد، اما با مرگ از آن جدا می‌شود.

از این پس نظریات فیزیکالیستی هستند و جوهر ذهنی را قبول ندارند.

۲. نظریه این همانی ذهن و مغز: حالات ذهنی جدا از فرایندهای فیزیکی وجود ندارند: آنها همان فرایندهای فیزیکی‌اند و بس. در واقع ما با تبیین طرز کار مغز، چیستی آگاهی را تبیین می‌کنیم؛ زیرا آگاهی با فرایندهای مغزی یکی است. مسـئله‌ای تحت این عنوان که ذهن چگونه به عالم فیزیکی مربوط اسـت وجود ندارد؛ ذهـن صرفاً یک جنبه یا زیرمجموعـه‌ای از رویدادهای مادی اسـت. برخی از حالات مغزی حالات ذهنی هم هسـتند یعنی هم توصیف فیزیکی دارند و هـم توصیف ذهنی. همانطور که آب همان H_2O اسـت و رعد و برق تخلیه الکتریکی اسـت درد هم همان شلیک عصب خاصی در مغز است. معنای واژگان ذهنی غیر از واژگان فیزیکی است اما وجود آنها همان است (تحویل وجودی، نه تحلیلی)

این همانی نوعی: هر نوع حالت ذهنی با نوع خاصی از حالت مغزی یکی است. بنابراین، مثلاً در هر زمان و هر مکانی، هر کسی دردی داشته باشد، مغز او در نوع خاصی از حالـت فیزیکی خواهد بود؛ همان‌طور کـه در هر زمان و هر مکانی، هر کسی با نوع ماده آب مواجه شـود، با نوع ماده H_2O هم مواجه شده است. نمی‌توان پیشاپیش مشخص کرد که چه نوع حالت مغزی با درد داشـتن یکی خواهد بود، اما لازم است به روش تجربـی و از طریق مشـاهده حالات مغزی کسـانی که درد می‌کشند، این موضوع کشف شود.

۳. رفتارگرایی فلسفی (تحلیلی): ذهن چیز غیرمادی (نفس) نیسـت، اما مغز صرفاً مـادی هم نیسـت. مفیدترین راه بـرای توضیح ذهـن، تصور آن به عنوان الگویـی از رفتارهای بالفعل و بالقوه‌ای اسـت که هم انسان‌ها و هم حیوانات به نمایش می‌گذارند. طرز کار ذهن یک شخص در پس رفتارهای او مخفی نیست، بلکه همان رفتار اوست. این دیدگاه تحت تاثیر معیار معناداری پوزیتیویسـم پدید آمد. (البته در ترتیب تاریخی ابتدا رفتارگرایی مطرح شـد و سپس نظریه این همانی ذهن و مغز)

۴. کارکردگرایی: ذهن نه دقیقاً امری ذهنی اسـت و نه دقیقاً امری فیزیکی، بلکه باید آن را به‌طور انتزاعی‌تر، کارکرد یا برنامه‌ای دانست که در سخت‌افزار مغز اجرا می‌شود و ورودی‌های حسی را به خروجی‌های رفتاری تبدیل می‌کند. مثال: کارکرد یک ترموسـتات تنظیم دمای یک اتاق یا یک ساختمان است. ترموستات ورودی خاصی را به صورت دمای محیـط می‌گیرد و سـپس، بر اساس اینکه چگونه تنظیم شده باشد، یکی از این دو کار را انجام می‌دهد: (۱) دستگاه گرم‌کننده را روشن می‌کند، زیرا هوای اتاق بیش از اندازه سرد است؛ (۲) دستگاه گرم‌کننده را خاموش می‌کند، زیرا هوای اتاق گرم است

کارکرد یک ترموستات، کاری است که انجام می‌دهد، وظیفه‌ای است که به جا می‌آورد و یا نقشی است که ایفا می‌کند. کارکرد را با رابطه علی میان ورودی و خروجی تعریف می کنند. درد داشـتن یعنی داشتن حالتی که معلول جراحت بدنی باشـد و علـت رفتارهایی نظیر آخ گفتن و دست کشـیدن به موضع جراحت باشد.

این دو چیز را می‌تـوان کاملاً متمایز کرد: کارکرد یک چیز – یعنی کاری که انجام می‌دهد؛ و مجموعه آرایش‌هایی که آن چیز را به ایفای کارکردش قادر می‌سـازد. می‌توان به صورت انتزاعی، کاملاً مسـتقل از اینکه چه چیزی آن کارکرد را قابل‌اجرا می‌سازد، مشخص کرد. کاملاً روشـن اسـت که کارکرد را نمی‌تـوان با آرایش‌هـای مادی که آن کارکرد را ممکن می‌سـازند و یا با شـخصی که آن نقش را ایفا می‌کند یکی گرفت، زیرا ممکن است آنها تغییر کننـد و با این حال انجـام آن کارکرد ادامه پیدا می‌کند.

هرچند کارکردها با آرایش‌هایی که آنها را تجسـم می‌بخشند یکی نیستند، اما برای تحقق یافتن نیاز به نوعی تجسم دارند. اگر قرار باشـد کارکرد رساندن سـوخت به موتور در واقع انجام شود، باید مجموعه‌ای از آرایش‌ها وجود داشته باشند. بدون نوعی تجسم، هیچ چیزی واقع نمی‌شـود یا نمی‌تواند واقع شود. اگر کاربراتوری در عالم واقع سـاخته و نصب نمی‌شد، انتقال سوخت به موتور صرفاً در حد اندیشه‌ای در ذهن مخترع یا مطلبی بـر روی کاغذ باقی می‌ماند که به لحاظ نظری می‌توانست سودمند باشـد، اما در واقع تحقق نمی‌یافت. در خصوص ذهن نیز، هرچند امری مجرد نیز می تواند کارکرد ذهنی را انجام دهد اما کارکردگرایان معمولات فیزیکالیست هستند. ذهن مانند کامپیوتری است که که کارکرد آن همان ذهن است.

● گروه علمی فلسفه اخلاق

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر مجتبی مصباح
دستیار پژوهشی: حجت الاسلام جمال سروش

بررسی نظریه نسبیت اخلاق

■ حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی خزائلی
استاد حوزه و از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۰۹/۱۶

اخلاق جزوحکمت عملی است و جمع خُلق و تقریباً بـا ملکه به یک معنی است. (مرحوم نراقی)

خلق یا ملکه هیئت و کیفیت نفسانی است که منشاء صدور افعال به سهولت و آسـانی است و اخلاق یک عرض و کیفیت نفسانی است که مربوط به روح و روان انسان است و بنابراین ملکه را خلق، کیفیتی نفسـانی و ثابت است. (ایزدی: ص ۴۳)

یکی از نظریه‌ها درباره اخلاق، نظریه نسبیت در مورد ارزشهای اخلاقی است که کمونیستهای مادی از آن طرفداری می‌کنند و قبل از آنها کلبیون از قدمای فلاسفه یونان و نیز طرفداران مزدک (مرد اشـتراکی معروفی که در زمان قباد و انوشیروان در ایران ظهور کرد) عملاً از این نظریه پیروی می‌کردند و از بعضی قبایل وحشـی آفریقایی نیز این عقیده نقل شـده است، طرفداران این نظریه می‌گویند اخلاق با مختلف شـدن اجتماعات و طرز تمدن آنها به هم از نظـر اصولی و هم از نظر فروع مختلف می‌شوند زیرا حسن و قبح در همه جا یکسان نیست و اصول ثابت و مقدسی ندارد و پیروان این عقیده،این نظریه را از نتایج تحول و تکامل داده می‌دانند. آنها می‌گویند اجتماع انسانی زاییده مجموعه احتیاجاتی اسـت که انسـان با کمک اجتماع می‌خواهد آنها را برطرف کند و به همین سبب انسان طرفدار بقای اجتماعی است، چون بقای آن موجب بقای خود او است. از طرف دیگر چون طبیعـت محکوم به قانون تحـول و تکامل می‌باشـد، و اجتماع پیوسـته در تغییر ورود به تکامل است بنابراین طرفداران این نظریه به حسن و قبح ذاتی و ثابت معتقد نیستند و حسن و قبح را موافقت عمل با هدف اجتماع یعنی تکامـل و عدم موافقت آن یعنی رکود می‌دانند و لذا می‌گویند حسـن و قبح نمی‌توانند همیشه به یک حد باقی بمانند و خوبی همیشـه خوب و بدی همیشـه بد باشد بلکه تغییرپذیر و تابع خواست اجتماع و خدمت تکامل مادّی است و لذا باید گفت حسن مطلق و قبح مطلق نداریم و آنچه هست حسن و قبح نسـبی و فضائل و زوائل متغیر است و از این جا چنین نتیجه گرفته می‌شـود کـه در این روش اخلاقـی و تربیتی، اخلاق تابع آن مرامی است که آن مرام و سلسله رسـیدن به کمال اجتماعی می‌باشد و حسـن و قبح که پایه‌های اخلاقی‌اند پیرو آن مرام‌اند.

بنابراین هر چه باعث ترقّی و تکامل و موجب رسیدن به هدف است فضیلت و نیکی به حساب می‌آید و آنچه باعث توقف و رکود اجتماعی می‌شود بدی و رذیلت شمرده می‌شود. هدف وسیله را توجیه می‌کند هم از همین قبیل است.

در این روش اخلاقی و تربیتی که اصول ثابتـی ندارد و رسـیدن نه هدف مورد نظر که فرضاً تسـاوی همه انسانها و مالکیت اشتراکی است، در این راستا هر وسیله‌ای هر چند نامشروع باشد توجیه می‌شـود و نیکو به حساب می‌آید مثل هم جنس گرایـی و... روی این زمینه می‌شـود گفت گاهی افتـراء، فحش، شقاوت، قسـاوت، دزدی و بی‌شرمی خوبی به فضیلت است چون در طریق مرام اجتماعـی و هدف مورد نظر قرار می‌گیرد، در مقابل آن صداقت و عفّت و مهربانی در صورتی که از رسیدن به

هدف و مرام مقصود و مورد نظر اجتماع مانع شود زشت و ناپسندخواهد بود.

مرحوم شهیدمطهری می‌فرماید: آیا اخلاق منهای دین می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ اگر هم بتواند وجود داشته باشد آن وقت دین، مؤیّدی و پشتوانه‌ای می‌شود.

حتی بعض خود فرنگی‌ها بر این نظرند که اخلاق منهای دین پایه‌ای ندارد و داست یوفسکی نویسنده روسی می‌گوید: «اگر خدا نباشد همه چیز مباح است». او حرفش این است که هیچ چیز دیگر که غیر از خداوندجلو انسان را بگیرد نیست. ولی او نظریه کانت و دیگران را قبول نداردکه اخلاق مهار دین را می‌پذیرند. تجربه نشان داده آنجا که دین از اخلاق جدا شده، اخلاق خیلی عقب مانده است و شهید مطهری می‌فرماید: در دین که اخلاق مطلق است یا نسبی یعنی ممکن است برای بعضی افراد یک چیز اخلاق باشد و برای افرد دیگر اخلاق نباشد و در زمان دیگر همان چیز ضد اخلاق باشد. اگر این حرف را بزنیم تقریباً امری مرادف با انکار اخلاق می‌شود یعنی امر متغیّر و لغزان که هیچ حکم ثابتی ندارد و عده‌ای معتقدند که اخلاق نسبی است که مخصوصاً تحولات اقتصادی اخلاق را دائماً عوض کرده و عوض می‌کند.

اینها می‌گویند: اخلاق دوره صیادی غیر از اخلاق دوره کشاورزی بوده است و اخلاق کشاورزی غیر از اخلاق دوره ماشینی و تکنیک و صنعت است به همین جهت اینها متمسک شده‌اند به این مسئله که بسیاری از امور اصلاً امور مربوط به زن و مرد ومسائل مربوط به عفت‌ها و غیره اصلاً دوره کشاورزی بوده و دوره صنعتی و ماشینی اخلاق دیگری را ایجاب می‌کنند. آنها به این جمله منسوب به حضرت علی علیه‌السلام استناد می‌کنند که فرمودند: «تأدّبوا اولادکم باخلاقکم لانّهم خلقوا لزمانٍ غیر زمانکم» چون آنها متعلق به زمانی غیر از زمان شما هستند، آن وقت اگر این کلیّت مقبول شود دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، و از طرفی مسئله‌ی دیگری که با نسبیت اخلاق بستگی دارد تربیت است. زیرا گفتیم اگر اخلاق نسبی باشد نمی‌توانیم اصول ثابت و یکنواخت برای تربیت پیشنهاد کنیم. (تعلیم وتربیت در اسلام، گفتار ششم ص ۷۹-۸۰)

استاد مطهری در صفحه ۹۵ تعلیم و تربیت می فرماید: در باب اخلاق یکی از نظریه‌ها این است که هیچ معیاری برای اخلاقی بودن، خارج از خود انسان وجود ندارد. یعنی خارج از پسند و انتخاب خود انسان معیاری برای اخلاقی بودن وجود ندارد. از قدیم از دوره یونان اندیشمندان بودند که می‌گفتند مبنا در عهده‌ی انسان است و این را در مورد علم، فلسفه و حقیقت هم می‌گفتند.

می‌گفتند: معیار حقیقت و واقعیت هم انسان و تشخیص انسان است، یعنی یک حق واقعی وجود ندارد حق واقعی همان است که انسان تشخیص می‌دهد و اگر تشخیص داد باطل است درست مثل همان‌چه بین متکلمان اسلامی بعض بعنوان معتزله پیدا شدند که در باب اجتهاد چنین عقیده‌ای داشتند و می‌گفتند دو مجتهد هر چه را اجتهاد کنند حققت همان است که او اجتهاد کرده و اجتهاد خطا ندهد. حق همان است که این مجتهد آن را اجتهاد می‌کند. بنابراین اگر ده مجتهد ده جور اجتهاد کنند حق ده جور است که نقطه مقابل آن مخطّئه بودند که می‌گفتند نه، حق یک چیز بیشتر نیست اجتهاد ممکن است مطابق با واقع و مفید باشد و ممکن است خلاف واقع باشد یونانی‌ها هم در مورد حقیقت این حرف را زدند و گفتند معیار حقیقت انسان است نه این که حقیقت معیار انسان است البته بحث یونانی‌ها راجع به حقیقت و واقعیت راجع به علوم نظری بود و هر کسی می‌گفت خدا هست می‌گفتند چون این انسان گفته، پس هست. باز می‌گفتند نیست چون این انسان می‌گوید نیست این بحث نظری است ولی یک نظریه در باب اخلاق در دوره‌های جدید پیدا شده که در باب حقیقی این حرف را نمی‌زنند و نیز در باب اخلاق. چون اخلاق با حقیقت دین فرق را دارد که حقیقت مربوط است به آنچه که هست و اخلاق آنچه که باید باشد یعنی خیر اخلاقی و شر اخلاقی که هیچ معیاری جز پسند انسان در کار نیست و می‌گویند منظورمان اخلاق پسندیده و ناپسندی معیار این است چه اخلاقی محمود باشد و چه اخلاقی غیر محمود.

هر خلقی مورد پسند باشد خوب است، ولی پسند متغیر است در طول زمان پسندها تغییر می‌کند، خلاف اخلاق یک زمانی محمود بود و مورد پسند عموم، بعد در زمان دیگر، همان اخلاق را محمود و خلق دیگری که ضد آن بود محمود شد. و این نوسانات و تغییرات که یک خلق در یک زمان پسندیده است و در یک زمان ناپسند به انسان تکامل است و منشأ اینها روح زمان و یا به عبارت دیگر روح اجتماعی است.

هگل اندیشه‌ای را که مطرح می‌کند به نام روح زمان، و معتقد است تکامل، ناموس این جهان است، روح زمان همیشه جامعه را پیش می‌برد و این روح زمان که به منزله روح اجتماعی‌است برای این است که جامعه را پیش ببرد و روی فکرها و اندیشه‌ها اثر می‌گذارد.

◣ دو تفاوت

هگل با این که معتقد به خدا است می‌گوید اخلاق خوب و بد را روح جامعه و روح زمان به انسان الهام می‌کند، ولی سایرین موحدان الهام کننده را خداوند و ماورای طبیعت می‌دانند.

موحّدان غیر از هگل، اخلاق الهام شده را امری ثابت و یکنواخت و مطلق می‌دانند و هگل اخلاق الهام شده را یک امر متغیّر و تابع شرایط زمان می‌داند و این فکر روی اروپائی‌ها و در نتیجه روی دنیا خیلی اثر گذاشت و معیارهای ثابت اخلاقی را متغیر کرد و طرفداران این نظریه به اقتضای زمان توجه می‌کنند. همانطور که مسیحی‌ها از روح القدس الهام می‌گرفتند اینها هم به قول خودشان از روح زمان و اقتضای آن الهام می‌گیرند هر چه زمانه اقتضا کند همان خوب است و می‌گویند این نوسانات و تغییرات که یک خُلق در یک زمان مورد پسند است و در زمان دیگر ناپسند است بر اساس تکامل است که منشأ آن روح زمان و یا به عبارت دیگر به تعبیر شهید مطهری روح اجتماع است.

سارتر هم همه چیز را بر محور انتخاب شخصی می‌سنجد و می‌گوید معیاری برای اخلاقی بودن یک فعل خارج از وجود انسان در کار نیست و قائل به نسبیّت اخلاق است و معیار خوب و بد را انتخاب شخص می‌داند و معیار اخلاق فرد است ولی به نظر می‌آید: اخلاق که یک کلمه ثابت نفسانی و حالت روحی است امر مطلق است و فعل اخلاقی مانعی ندارد امور نسبی باشد. خلق و خو و خصلت روی انسان، که همان اخلاقٍ است و نمی‌شد گفت نسبی است مثلاً حس نوع دوستی و علاقه به سرنوشت انسان‌ها نمی‌تواند متغیر باشد و برای همه کس در همه شرائط خوب است و ما اگر پایه اخلاق را دوستی انسان‌ها بدانیم و اخلاق به یک معنی ثابت و غیر متغیر می‌شود، امری ثابت به الهامات وجدانی هم بدانیم که کانت می‌گوید باز امری ثابت است.

راسل اخلاق را اینطور تعریف می‌کنند و می‌گویند معیار اخلاقی بودن هماهنگی صافع فرد و مصالح جامعه است و انسان را وجودی منفعت‌جو می‌داند.

و نظر قدمادر اخلاق اصل عدل و عدالت است.

فعل اخلاقی مطلق است متغیر باشد همین که می‌گویند افعال به وجوه و اعتبارات فرق می‌کند یعنی ممکن است فعلی در زمان اخلاقی باشد و در زمانی دیگر ضد اخلاقی،این می‌شود رفتارٍ مطلق یا نسبی نه اخلاق نسبی مثلاً سیلی به یتیم به قصد تأدیب یا ظلم «اما الیتیم فلا تنهر» و «لا تقربوا مال الیتیم الّا بالتی هی احسن». (انعام/۱۵۲)

و یا مثلاً تعظیم و خم شدن یک اصل اخلاقی است اما در مقابل چه کسی می‌شود فعل اخلاقی، خلاصه همان که ما می‌گوییم عناوین ثانویه.

قائلین به نسبیت اخلاق می‌گویند و روزی عفت اخلاق است و روزی بی‌عفّتی. همان عفاف و ستر و پوشش و ارتباط دو جنس با هم و .... اینها را نسبی می‌دانند.

در زمان شیخ عبدالکریم آن کسی که قرار بود به ژاپن برود می‌ترسد که در بلاد کفر بمیرد و نرفت از طرف مصر رفتند و ۱۲۰ هزار نفر به دست او سنی شدند این حساب نکردن روی فعل اخلاقی است. و یا دروغ گفتن، که جایی واجب می‌شود و یا خدعه در جنگ.

این که می گویند: «یک دروغ مصلحت آمیز به زر است فتنه انگیز» که عده‌ای به سعدی حمله کرده‌اند و تدریس گلستان در مدارس ممنوع شد، زرتشتی‌ها هم تأیید کردند و می‌گفتند این اخلاق بچه‌ها را فاسد می‌کند و چون گفتند یک دروغ مصلحت‌آمیز ولی فهمیدند نه علتش این است و داستان ابوذر که پیامبر را به دوش گرفته بود و گفتند این چیست؟ گفت پیامبر است و راست گفت و نجات یافت و پیامبر را هم نجات داد.

و اصلاح ذات البین. که گاهی اقتضاء می‌کند دروغ گفته شود.

پس باید بین فعل اخلاقی و خود اخلاق فرق گذاشت، مثلاً دزدی حرام و قبیح است ولی ممکن است در شرایط اضطرار و عام مجاعه جایز باشد و در این مورد به تعلیم و تربیت شهید مطهری مقاله هشتم مراجعه شود.

آنها که می‌گویند هدف وسیله را توجیه می‌کند به نسبت اخلاقی معتقد هستند، دروغ، افتراء، فحشاء، شقاوت و قساوت و ...

علامه می‌فرماید: و کل هذه الخصال الاربعة (عفت، حکمت، شجاعت، عدالت) فضائل بحکم الاجتماع المطلق، تقتضی الاجتماع الانسانی بحسنها المطلق و یُعد مقابلاتها رذائل و یقتضی قبحها و انّ فی الاجتماع للمستمر الانسانی حسن و قبحاً لا یخلوا عنهما قط و اَن اصول الاخلاق الاربعة فضائل حسنة دائما و مقابلاتها قبیحة دائما.

● گروه علمی فلسفه اخلاق

برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی در دیدگاه شهید مطهری

■ حجت الاسلام والمسلمین حسین احمدی
مدیر بخش فلسفه اخلاق دائرة المعارف علوم عقلی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۰۷

برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی که به یقینی بودن این جملها می‌پردازد از نسبیت‌گرایی و کثرت‌گرایی اخلاقی جلوگیری می‌کند. بحث برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی را حداقل در دو بخش می‌توان ارائه کرد: ۱. استنتاج باید از هست ۲. استنتاج باید از بایدهای بدیهی. برخی مانند آیت الله مصباح بایدهای اخلاقی را نوعی از هست‌ها قلمداد کرده‌اند و جمله‌های اخلاقی را خبری دانسته‌اند و یقینی بودن احکام اخلاقی را از مبادی بدیهی غیراخلاقی نتیجه گرفته‌اند و بدین روش به برهانی بودن احکام اخلاقی ورود پیدا کرده‌اند. برخی دیگر مانند آیت الله سبحانی برای تبیین یقینی بودن احکام اخلاقی از روش دوم استفاده کرده‌اند و برخی دیگر مانند شهید مطهری تلاش کرده‌اند که هر دو بخش پیش‌گفته را به منصه ظهور برسانند.

هدف از این پژوهش، رد تفسیرهایی است که به دیدگاه شهید مطهری نسبت داده می‌شوند و ایشان را غیراستنتاج‌گرا می‌نامند. به نظر می‌رسد ایشان درصدد است تا از احکام اخلاقی، تحلیلی استنتاجی و یقینی داشته باشد.

شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم رابطه تولیدی نداشتن اعتباریات را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که ادعاهایی[1] فراتر از بیان علامه را نتیجه می‌گیرد و برخی از اندیشمندان[2]، بر اساس این تفسیر، ایشان را از طرفداران استنتاج‌ناپذیری در گزاره‌های اخلاقی قلمداد می‌کنند، ولی واقعیت این است که شرح این کتاب را نمی‌توان از نظریه‌های ایشان به حساب آورد، زیرا شهید مطهری در جاودانگی اصول اخلاقی تصریح می‌کند که زمان شرح آن کتاب، عجله‌ای در کار بوده[3] و نظر خود را در آن‌جا بیان نکرده است و زمانی که کتاب یاد شده را شرح می‌کرده به برخی مسائل توجه نداشته است[4]. بنابراین، نوشته‌هایی چون جاودانگی اصول اخلاقی و فلسفه اخلاق ناسخ مطالب اصول فلسفه و روش رئالیسم به حساب می‌آیند. ایشان در جاودانگی اصول اخلاقی به دنبال تبیینی صحیح از برهان‌پذیری اصول اخلاقی است. عبارت‌هایی مانند عبارات ذیل مبین مطلب فوق است:

چطور می‌شود از مقدمات اخباری نتیجه‌ای بگیریم که انشاء باشد؟ آیا چنین قیاسی داریم که مقدمات آن قیاس، خبر باشد و نتیجه‌اش انشاء؟ نمی‌خواهیم بگوییم نیست، اگر هست، تحلیلش چیست؟[5]... مسأله مهم در این باب این است که اساسا مسائل اخلاقی را از چه راه می‌شود ثابت کرد؟ و از چه راهی می‌شود برهان اقامه کرد که این اخلاق خوب است و آن اخلاق خوب نیست؟[6]

ایشان در فلسفه اخلاق نیز بیان می‌کند که از راه عقل نظری می‌توان فرمان‌های اخلاقی را اثبات کرد:

از راه عقل نظری ـ بدون اینکه ما بخواهیم راه وجدان و عقل عملی را انکار کرده باشیم ـ هم آزادی و اختیار انسان را می‌توانیم اثبات کنیم، هم بقا و خلود نفس را، هم وجود خدا را و هم خود فرمان‌های اخلاقی را. همین فرمان‌هایی که انسان از وجدان الهام می‌گیرد، عقل هم لااقل به عنوان مؤیدی از وجدان آن‌ها را تأیید می‌کند.[7]

شهید مطهری حداقل پنج بیان برای برهان‌ناپذیری جمله‌های اخلاقی در اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح می‌کند که در جاودانگی اصول اخلاقی و برخی نوشته‌های دیگر خود در رد آن‌ها تلاش می‌کند و بر امکان برهان‌پذیری در جمله‌های اخلاقی دلیل می‌آورد. مطالب ایشان در موضوع یاد شده در اصول فلسفه و روش رئالیسم را به نحو ذیل می‌توان خلاصه کرد: ایشان نخست پشتوانه واقعی را شرط اساسی برهان‌پذیری می‌داند سپس فهم رابطه واقعی دو مفهوم را بدیهی یا نظری می‌داند و بداهت را در اعتباریات نفی می‌کند سپس اعتبار گزاره‌های نظری را بر اساس برهان و برهان یقینی را دربردارنده حد وسط و وجودِ این حد وسط واقعی را در اعتباریات نفی می‌کند. ایشان در بیانی دیگر مقدمات برهان را دارای شرایطی مانند ضرورت، دوام و کلیت قلمداد می‌کند و این شرایط را در اعتباریات نفی می‌کند. شرط دیگر ایشان برای برهان‌پذیری، اخباری بودن است که جمله‌های اخلاقی انشایی هستند و نمی‌توان از جمله‌های خبری، جمله انشایی را نتیجه گرفت. این پژوهش به بیان‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌پردازد و تبیین پاسخ‌گونه نوشته‌های دیگر ایشان مخصوصا جاودانگی اصول اخلاقی را ذیل هر بیان تشریح می‌کند تا تبیین صحیحی از نظریه شهید مطهری درباره برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی ارائه شود.

پژوهش حاضر درصدد است بعد از تبیین صحیحی از نظریه شهید مطهری در برهان‌پذیری احکام اخلاقی، به بررسی آن بپردازد. به نظر می‌رسد جمله های اخلاقی را بر پایه جمله های یقینی استوار می کند و بعد از اثبات یقینی بودن جمله های پایه، این جمله ها را در قالب اعتباریات می ریزد و به صورت انشایی و اخلاقی تبیین می کند. بنابراین جمله های اخلاقی بر جمله های یقینی استوارند و از کثرت گرایی و نسبیت گرایی مبرا هستند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ادعایی مانند انشایی‌انگاری جمله‌های اخلاقی.
۲. صادق لاریجانی، استدلال در اعتباریات، پژوهش‌های فلسفی ـ کلامی، ص ۳۰-۴.
۳. شهید مطهری، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۷۱۶.
۴. شهید مطهری، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۷۲۱.
۵. شهید مطهری، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۷۲۴.
۶. شهید مطهری، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۷۳۱.
۷. شهید مطهری، مجموعه آثار، ج۱۳، ص۳۴۹.

● گروه علمی فلسفه اخلاق

معناشناسی «ذاتی» در حسن و قبح ذاتی

■ حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم‌زاده
مدیر گروه فلسفه جامعة الزهرا (س) و عضو مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۲۱

مسئله ذاتی بودن یا ذاتی نبودن حسن و قبح افعال که از دیرباز در علومی مانند کلام، اصول فقه و اخلاق مطرح بوده است، دیدگاه‌های فراوانی را به خود اختصاص داده و اساس بسیاری از مسائل کلامی، اصولی و اخلاقی قرار گرفته است. در بیان اهمیت و ضرورت این بحث همین مقدار کافی است که بگوییم پاسخ به سؤالات مهم ذیل به نوع تعریف و تفسیر ما از واژه «ذاتی» بستگی دارد. واضح است که تبیین این مسئله ما را از ارتکاب مغالطه و خطا در فهم، تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها درباره «ذاتی» مصون می‌دارد.

حسن و قبح، ذاتیِ افعال[1] است یا عرضیِ آنها؟ در صورت ذاتی بودن، آیا ذاتیِ باب ایساغوجی است یا شبه ذاتی باب ایساغوجی؟ آیا ذاتی باب برهان است یا شبه ذاتی باب برهان؟ در صورت عرضی بودن، آیا عرضیِ ذاتی است یا عرضیِ غریب؟ آیا خارج محمول است یا محمول بالضمیمه؟ آیا عرضیِ لازم است یا غیر لازم؟ آیا لازمِ بیّن است یا غیر بیّن؟ حسن و قبح افعال، واقعی است یا اعتباری؟ قضایای حسن و قبح، عقلی است یا شرعی؟ یقینی است یا مشهوری؟ بدیهی است یا نظری؟ از نوع حمل اوّلی ذاتی است یا حمل شایع صناعی؟ آیا حمل حسن و قبح بر افعال، به واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات و واسطه در عروض نیاز دارد یا نه؟ آیا جملات انشایی (الزامات اخلاقی) از جملات خبری (واقعیات اخلاقی) قابل استنتاج است یا نه؟

چنان که گفتیم، معناشناسی دقیق «ذاتی»، مستقیماً در پاسخ به سؤالات مذکور تأثیر می‌گذارد. لفظ «ذاتی» به طور اشتراک لفظی بر معانی بسیاری اطلاق شده است به طوری که تا پانزده معنا برای آن ذکر نموده‌اند. ما در اینجا صرفاً به معانی مرتبط با بحث و مؤثر در بحث اشاره می‌کنیم:

◣ ذاتی باب ایساغوجی در مقابل شبه ذاتی باب ایساغوجی

ذاتی باب ایساغوجی، محمولی است که خارج از ذات موضوع نیست بلکه مقوّم ذات موضوع است؛ خواه عین ذات موضوع باشد و خواه جزء ذات موضوع؛ مانند هر یک از حیوان و ناطق برای انسان. بر خلاف عرضی که قوام بخش موضوع نیست بلکه بعد از تقوّم ذات، بر موضوع عارض می‌شود مانند ضحک برای انسان.

حسن و قبح را نمی‌توان ذاتی به این معنا برای افعال دانست، چه آن که نه جنس افعال است و نه فصل آنها تا مقوّم ذات افعال باشد. از این رو قائلی هم ندارد. اما اگر بپذیریم در جایی که محمولْ ذاتیِ موضوع است، لازم نیست که موضوع از ماهیات و دارای جنس و فصل باشد بلکه می‌تواند از مفاهیم غیر ماهوی (اعم از فلسفی و منطقی) نیز باشد، در این صورت می‌توان گفت که اگر محمول جزء مفهوم موضوع باشد و از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید، ذاتیِ موضوع و به منزله جنس و فصل برای موضوع است و قضیه نیز از سنخ قضایای تحلیلی خواهد بود. این دیدگاه را که مفاهیم غیر ماهوی نیز مثل جنس و مثل فصل دارد، در منطق شفای بوعلی می‌توان یافت. از معاصرین، شهید صدر و آیت الله مصباح یزدی را می‌توان قائل به این معنا از «ذاتی» در باب حسن و قبح دانست.

حال اگر «ذاتی» را وصف خود حمل بدانیم نه وصف محمول (که در ذاتی باب ایساغوجی یا باب برهان وصف برای محمول است نه حمل)، در این صورت، حمل قضایای حسن و قبح بنابر شبه ذاتی باب ایساغوجی، از سنخ حمل ذاتی اوّلی خواهد بود؛ چون موضوع و محمول در این قضایا علاوه بر اتحاد وجودی، اتحاد مفهومی نیز دارند. پس این گونه قضایا، تحلیلی و بدیهی خواهند بود.

◣ ذاتی باب برهان در مقابل شبه ذاتی باب برهان

ذاتی باب برهان به این معناست که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع محمول از آن کافی باشد، مانند امکان که ذاتی ماهیت و زوجیت که ذاتی اربعه است. (خارج محمول یا محمول من صمیمه) این معنا از ذاتی، اعم از ذاتی باب ایساغوجی است؛ چون عرضی ذاتی را هم شامل می‌شود. در ذاتی باب ایساغوجی، محمول در تعریف موضوع اخذ می‌شود اما در اینجا علاوه بر اخذ محمول در تعریف موضوع، موضوع یا یکی از مقوّمات آن نیز در تعریف محمول اخذ می‌شود. بنابراین ذاتی باب برهان آن است که محمولْ جنس یا فصل یا عرضی ذاتی موضوع باشد. عرضی ذاتی، عرضی است که به نحو بی واسطه بر شیء عارض می‌گردد. به بیان دیگر، به خاطر ذات خود شیء یا امری مساوی با ذات شیء بر آن عارض گردد. مثل عروض متعجب بر انسان که به خاطر ذات خود انسان است و یا عروض ضاحک بر انسان که به خاطر تعجب است و تعجب مساوی با ذات انسان است. به بیان سوم، اعراض ذاتی یک موضوع اعراضی هستند که به سبب ذات و ماهیت آن موضوع بدان ملحق می‌گردند بر خلاف محمول بالضمیمه و عرضیِ غریب که نه به اقتضای ذات شیء بلکه به علت وسایطی بر شیء عارض می‌گردند. بدین ترتیب، حمل در قضایای حسن و قبح نیز حمل شایع صناعی خواهد بود که موضوع و محمول فقط اتحاد مصداقی دارند نه اتحاد مفهومی. در نتیجه قضایای حاصله، ترکیبی خواهند بود و چون حسن و قبح، عرضیِ لازم از نوع خارجِ محمول و نیز لازمِ بیّن برای افعال است، قضایای حاصِله، بدیهی خواهند بود. مرحوم مهدی حائری یزدی ، قائل به این معنای «ذاتی» است.

اما آیت الله جوادی آملی «ذاتی» مورد بحث را شبیه ذاتی باب برهان می داند. ایشان می فرمایند: ذاتی در حکمت نظری معانی مختلفی دارد؛ از جمله ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان. ذاتی به این معانی جزء حقایق عینی‌اند و از این جهت جزء بود و نبود واقعی‌اند، نه جزء باید و نباید اعتباری، در حالی که حسن عدل و قبح ظلم جزء باید و نباید اعتباری‌اند نه بود و نبود واقعی. بنابر این معنای ذاتی بودن حسن برای عدل یا قبح برای ظلم نه ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان، بلکه مراد ذاتی اعتباری است که شبیه ذاتی باب برهان است؛ یعنی ذاتی به معنای مناسب حوزه اعتبار در قبال قلمرو تکوین. توضیح آنکه: اصل تحقق موضوع مانند عدل و تحقق محمول مانند حُسن، اعتباری است؛ یعنی عقل، حکم موجود تکوینی را که اصل ثبوت باشد برای هر کدام

از موضوع و محمول اعتبار می‌نماید و آنها را ثابت می‌یابد (البته در حوزه اعتبار نه تکوین.) وقتی طرفین قضیّه، اعتباراً موجود شدند، عقل نحوه ارتباط آنها را نیز، مانند ارتباط تکوینی طرفین حقیقی، بررسی می‌نماید. گاهی برخی از محمول‌های اعتباری از موضوع‌های اعتباری در همان حوزه اعتبار جدا می‌شوند و گاهی برخی از محمول‌ها در همان حوزه اعتبار هرگز از موضوع خود جدا نمی‌شوند. آنگاه عقل، احکام ارتباطهای متفاوت تکوین را برای انحای ارتباطهای اعتباری، اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیر ذاتی می‌نامد و قسم دیگر را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد، ذاتی می‌نامد.

آیت الله جوادی درباره قضایای تحلیلی، ترکیبی، بدیهی و نظری بر این باور است: محمول تحلیلی آن است که از تحلیل موضوع به دست آید و بر آن حمل شود و به اصطلاح از صمیم و حاقّ ذات موضوع استخراج گردد و بر او حمل شود. مثل حمل موجود بر وجود. محمول ترکیبی آن است که با ضمیمه‌ای بر موضوع حمل شود. مثل حمل ابیض بر جسم. حال ملاک و معیار در نیازمندی به دلیل، تحلیلی یا ترکیبی بودن محمول نیست بلکه ملاک در نیازمندی به دلیل، نظری بودن یا بدیهی بودن است که نظری دلیل می‌خواهد و بدیهی دلیل نمی‌خواهد نه این که معیار تحلیلی و ترکیبی بودن باشد؛ زیرا ممکن است چیزی ترکیبی باشد امّا دلیل نخواهد، چنان که ممکن است تحلیلی باشد ولی احتیاج به دلیل داشته باشد. پس اگر قضیه‌ای بدیهی بود، واسطه در اثبات نمی‌خواهد چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی؛ و اگر نظری بود نیازمند به دلیل است چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی. بر این اساس، قضایای حسن و قبح، چون بی نیاز از استدلالند، بدیهی اند و چون حسن و قبح از صمیم و حاقّ ذات عدل و ظلم استخراج می‌گردند و نیاز به ضمیمه و واسطه ندارند، باید تحلیلی باشند. واضح است که چون حسن و قبح، ذاتی به معنای ایساغوجی برای افعال نیستند، پس اتحاد مفهومی بین آنها برقرار نبوده و حمل این قضایا از قبیل حمل شایع صناعی خواهد بود.

◣ ذاتی به معنای عقلی در مقابل شرعی

مطابق این معنا، «ذاتی» به معنای «عقلی» است، و اشاره به نزاع معروف حسن و قبح عقلی یا شرعی دارد. آیت‌الله سبحانی بر این باور است که مراد از ذاتی، عقلی است که صرفاً در ردّ نظریه اشاعره مبنی بر شرعی بودن حسن و قبح مطرح شده است. به بیان دیگر، ذاتی بودن حسن و قبح یعنی آنکه عقل در حکم کردن به حسن و قبح افعال مستقل است و به چیزی جز اجزاء قضیه نیاز ندارد. از این رو، این گونه قضایا، بدیهی اند. البته «ذاتی» به معنای مطلق عقلی نیست، بلکه تنها مستقلات عقلیه را شامل می‌شود که عقل در حکم کردن مستقل است. و گرنه عقل می‌تواند به صورت غیر مستقل هم حکم کند که در عین آنکه عقلی است اما ذاتی نیست. به بیان دیگر، هر ذاتی، عقلی است اما هر عقلی، ذاتی نیست. از همین رو می‌توان به حسن و قبحِ عقلیِ غیر ذاتی نیز باور داشت. با توجه به این بیان، به نظر می‌رسد که مراد از «ذاتی» در حکمت عملی باید معادل «بدیهی» در حکمت نظری باشد. در این صورت، غیر ذاتی را باید نظری یا غیر بدیهی تلقی کرد.

در بررسی این دیدگاه باید بگوییم که ظاهراً ذاتی را نمی‌توان به معنای عقلی دانست؛ چه آنکه این امر خلط میان مقام ثبوت و اثبات یا حیث هستی‌شناختی و حیث معرفت‌شناختی است. ذاتی ناظر به مقام ثبوت است اما عقلی ناظر به مقام اثبات.

با توجه به اینکه آیت الله سبحانی، «ذاتی» را به معنای عقلی و عقلی را نیز به معنای بدیهی دانسته و معانی منطقی «ذاتی» را لحاظ نکرده‌اند، می‌توان گفت که دیدگاه ایشان هم با ذاتی باب ایساغوجی می‌سازد هم ذاتی باب برهان، هم با قضایای تحلیلی جمع می‌شود هم با قضایای ترکیبی، هم با حمل ذاتی اوّلی سازگار است و هم با حمل شایع صناعی؛ چون قضیه بدیهی عمومیت دارد و هم موارد فوق را شامل می‌شود.

◣ ذاتی به معنای واقعی در مقابل اعتباری

مراد از «ذاتی» طبق این معنا، «واقعی» است. اینکه گفته می‌شود برخی افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند؛ یعنی آنکه دارای مصلحت و مفسدهٔ واقعی و نفس‌الامری هستند. به بیان دیگر، این افعال ذاتاً، فی‌نفسه، در واقع و نفس‌الامر حَسن یا قبیح‌اند بدون آنکه حُسن و قبح آنها به اعتبار معتبِر یا ادراک مُدرِک وابسته باشد. در مقابل معنای «واقعی»، «اعتباری» قرار دارد که بر اساس آن حُسن و قبح تمام افعال صرفاً به اعتبار معتبِر وابسته است. شکاکیت اخلاقی، نسبی گرایی اخلاقی، کثرت گرایی اخلاقی، عدم قابلیت قضایای حسن و

قبح برای صدق و کذب و نیز اثبات و ردّ، عدم استنتاج باید از هست، تسامح و تساهل اخلاقی برخی از لوازم اعتباری دانستن حسن و قبح است؛ در حالی که هیچ یک از این تبعات در صورت واقعی دانستن حسن و قبح لازم نمی‌آید.

سابقه قول به واقعی بودن حُسن و قبح به فارابی، ابن سینا، محقق طوسی و دیگر پیروان ابن سینا می‌رسد. اگر چه برخی از تعابیر آنها موهِم اعتباری و غیر واقعی بودن حسن و قبح است اما حقیقت آن است که حکمای مذکور در نهایت، منشئی واقعی برای حسن و قبح قائلند. از معاصرین نیز می‌توان به شهید مطهری، مرحوم دکتر حائری، آیت‌الله جوادی آملی و بیشتر از همه، آیت الله مصباح یزدی اشاره کرد که مطابق این معنای «ذاتی»، حسن و قبح افعال را واقعی و نفس‌الامری می‌دانند. در مقابل این دیدگاه (که می‌توان آن را واقع‌گرایی اخلاقی نامید)، دو گروه قرار دارند که حُسن و قبح را اعتباری می‌دانند و منشئی واقعی برای آن قائل نیستند: یکی قائلان به حسن و قبح الهی و دیگری قائلان به حسن و قبح عقلایی.

حُسن و قبح الهی: اشاعره بر این باورند که با صرف نظر از امر و نهی الهی، هیچ فعلی حَسن یا قبیح نیست. فعلی را که خداوند بدان امر کند، حَسن است و فعلی را که از آن نهی کند، قبیح است. به بیان دیگر، حُسن و قبح افعال با امر و نهی الهی معنا پیدا می‌کند نه آنکه در ذات آنها نهفته باشد. از همین رو، آنان منکر حسن و قبح ذاتی و به تبع آن منکر حسن و قبح عقلی شدند و هیچ واقعیتی را برای حسن و قبح افعال جز امر و نهی الهی قائل نیستند. به نظر آنها که به «نظریه امر الهی» معروف است، اگر خدا نبود یا امر و نهی نمی‌کرد، عدل و ظلم یکسان بودند و هیچ تفاوتی میان آندو نبود. بر این اساس، چون حُسن و قبح افعالْ صرفاً به امر و نهی خداوند وابسته‌اند، در نتیجه اعتباری صرف می‌شوند.

حُسن و قبح عُقلایی: غالب حکمای اسلامی همچون فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر و قطب‌الدین رازی، از قضایای حُسن و قبح به عنوان مثال برای مشهورات ذکر کرده‌اند؛[۲] یعنی قضایایی که مبتنی بر تطابق آراء عقلاست و هیچ حقیقتی جز آن ندارد. اگر عقلا باشند و این قضایا را درک کنند و ادراکات‌شان مطابق با این قضایا باشد، قضایای مشهور معنا پیدا می‌کند. از آنجا که تحقق این قضایا صرفاً با مطابقت ادراکات و آراء عقلا شکل می‌گیرد، بدان مشهورات صرف هم گویند. به بیان ابن سینا «لا عمدة لها الا الشهرة.» از متأخرین، مرحوم محقق اصفهانی و برخی از شاگردان وی نظیر مرحوم مظفر به طور جدّ طرفدار این دیدگاه بوده و قضایای حسن و قبح را جزو مشهورات بالمعنی الاخص می‌دانند. در این صورت، حسن و قبح، اعتباری و صرفاً عقلایی بوده و هیچ منشأ واقعی نخواهد داشت.

از آنجا که یکی از دیدگاه‌های مطرح در این باره «نظریه اعتباریات» علامه طباطبایی است، لازم است آن را مورد بررسی قرار داد تا واقعی یا اعتباری بودن حسن و قبح از منظر علامه طباطبایی مشخص گردد. می‌دانیم که اصطلاح «اعتبار» یا «اعتباری» مشترک لفظی و دارای معانی متعددی است. آن معنایی که مدّ نظر علامه بوده، «تحقق مفاهیم در ظرف عمل» است. اعتبار در این اصطلاح یعنی دادن حدّ چیزی به چیز دیگر و یا نسبت دادن معنایی به غیر مصداق حقیقی‌اش؛ یا تحقق بخشیدن مفاهیم در ظرف عمل؛ به این معنا که انسان چیزی را که در خارج، مصداق حقیقی مفهومی نیست، در ذهن خود و در ظرف توهم و خیال، مصداق آن مفهوم قرار دهد. این کار به منظور مترتب کردن آثاری که ارتباط با عوامل احساسی انسان دارد، در ذهن او صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، اعتباری عبارت است از معنای تصوری یا تصدیقی که خارج از ظرف عمل تحققی ندارد و چیزی جز استعاره مفاهیم نفس‌الامری و استعمال آن در مورد انواع اعمال نیست. مانند اینکه زید را که حقیقتاً از مصادیق لفظ «شیر» نیست، در ذهن خود مصداقی برای «شیر» – که در خارج مصداق حقیقی و خاص خود را دارد – قرار داده و به جای گفتن «زید شجاع است»، می‌گوییم «زید شیر است».

با توجه به مطلب فوق، اکنون می‌توان نحوۀ پیدایش مفاهیم «باید و نباید» را تبیین کرد: مفهوم «ضرورت» یا «وجوب» دارای مصادیق و معنونات تکوینی و خارجی است. این مصادیق همان نسبتی است که در عالم واقع بین هر علت و معلولی بر قرار است. حال اگر ما نسبت امکانی و غیر ضروری میان دو شیء را مصداق مفهوم «وجوب» یا «ضرورت» قرار دهیم – به همان صورت که زید را مصداق مفهوم شیر قرار داده‌ایم – این فعل ما یک اعتبار خواهد بود، به همان معنایی که گفتیم؛ یعنی تحقق مفهوم در ظرف عمل یا قرار دادن نسبت امکانی به عنوان مصداق مفهوم «وجوب» در حالی که واقعاً مصداق آن نیست. به بیان دیگر، ما در این اعتبار حدّ یک شیء را که

همان نسبت ضروری تکوینی است به شیئی دیگر که نسبتی امکانی باشد، داده‌ایم تا در عمل آثاری را بر آن مترتب نماییم.

از بیانات مرحوم علامه درباره نحوۀ پیدایش اعتباریات و اقسام آنها بدست می‌آید که اولاً مرحوم علامه بر لزوم اخذ اعتباریات از خارج استدلال و تأکید کرده است. اگر مفاهیم اعتباری را صرفاً از پیش خود و بدون استعانت از خارج اعتبار کرده باشیم، در آن صورت صدق معانی آن بر خارج نباید دایمی باشد بلکه باید اتفاقی و متغیر باشد، و حال آنکه این گونه نیست. ثانیاً آثار خارجی که بر این اعتباریات مترتب است، آنها را از اعتباری محض بودن در می‌آورد. نقص و حاجت انسان به کمال وجودی و رسیدن به غایت نوعی و سعادت حقیقی موجب شده است که او را به تصور و تصدیق این امور وادارد. همچنین مرحوم علامه با عبارات مختلف به نیازهای ضروری و ثابت اشاره می‌کنند که بر اساس آن اموری را که اعتبار می‌شود ثابت خواهد بود. اگر چه بر حسب نیازهای گوناگون، اعتباریات متغیر نیز وجود دارد اما این امر دلیلی بر نسبی بودن همۀ اعتباریات نیست. مرحوم علامه نه تنها نسبیت در اخلاق را نمی‌پذیرند بلکه این نظریه را مورد نقد جدی قرار داده‌اند. ایشان تصریح دارند که برخی از امور اعتباری مانند حُسن عدل و قبح ظلم اختلاف ناپذیر و ثابت است. عدل همیشه و همه جا حَسن و ظلم نیز همیشه و همه جا قبیح است؛ چه آنکه این امور از مقاصد عامه هستند و چون مقاصد عامه ثابت و مطلق‌اند، پس اصول اخلاقی نیز مطلق و ثابت هستند. این دیدگاه غیر از نسبیت اخلاقی است؛ چون قائلان به نسبیت اخلاقی به هیچ اصل ثابت و مطلق اخلاقی باور ندارند و حتی یک فعل اخلاقی را در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها حَسن یا قبیح نمی‌دانند.

به بیان دیگر، از منظر علامه تکالیف و باید و نبایدها در عین اینکه اموری اعتباری‌اند اما برخاسته از خواسته‌ها و نیازهای واقعی، تکوینی و عمومی انسانها هستند و این اثر واقعی را نیز دارند که انسانها را تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر داده و به بهترین و پایدارترین مراحل وجودی‌اش می‌رسانند. این امر تحقق نمی‌یابد جز اینکه تکالیف یا اعتباریات منشأ واقعی داشته باشند و بین آنها و واقعیت‌های عالم رابطۀ علّی و معلولی برقرار باشد. نتیجه آنکه باید و نبایدهای اخلاقی منشأ واقعی دارند و از همین رو، هم مطلق و کلی‌اند و هم برهان پذیر و قابل استدلال.

◄ ذاتی به معنای علّی در مقابل اقتضایی

افعال اختیاری ما مانند عدل، صدق، زدن و ... که هرکدام معنون به عنوانی هستند، سه نحوه حسن و قبح دارند. بعضی از این عناوین علت تامه برای حسن و یا قبح هستند؛ یعنی تمام الموضوع برای حکم هستند و هر کجا که این عنوان باشد، حکم نیز خواهد بود. عقلای عالم نیز در مورد چنین افعالی بدون تردید و بطور جزمی به حسن یا قبح حکم می‌کنند. این قسم از حسن و قبح را حسن و قبح ذاتی گویند. مثلاً عنوان عدل حُسن ذاتی دارد؛ یعنی تمام موضوع برای حکم به حُسن است. از این رو، تا وقتی که عنوان عدالت صدق می‌کند، محال است که قبیح باشد. بدین جهت این قسم را حسن و قبح ذاتی نامیده‌اند که چون این دسته از عناوین فی نفسه و مستقلاً و بدون اینکه تحت عنوان دیگری قرار گیرند، متصف به حسن و قبح می‌شوند و برای این اتصاف به هیچ واسطه‌ای نیاز ندارند.

دسته دیگر از عناوین، اقتضای حسن و قبح را دارند؛ یعنی عنوان یک عنوانی است که «لو خلّی و طبعه» داخل در عنوان حُسن است و مقتضی حکم عقلا به حَسن است ولی گاهی با حفظ همین عنوان داخل در عنوان قبیح می‌شود و باعث حکم به قبح می‌گردد. این قسم را حسن و قبح عرضی می‌نامند؛ زیرا که با عروض عوارض، حسن و قبح هم عوض می‌شود، نه اینکه ذاتی باشد تا همواره ثابت و غیر قابل تغییر باقی بماند. مثلاً عنوان صدق و راستگویی مقتضی حُسن است یعنی «لو خلّی و طبعه» داخل در عنوان عدل است و لذا حُسن دارد. ولی همین عنوان صدق گاهی با حفظ عنوان قبیح می‌گردد و آن در صورتی است که راست گفتن ضار شود و موجب فتنه و فساد گردد.

دسته سوم عناوینی هستند که فی حدّ ذاته نه علت تامه حسن و قبح هستند و نه مقتضی آن دو، بلکه اگر داخل در عنوان حَسنی باشند، حُسن پیدا می‌کنند و اگر داخل در عنوان قبیحی باشند، قبح پیدا می‌کنند و اگر تحت هیچ‌کدام قرار نگیرند، نه حسن دارند و نه قبح. مانند عنوان «ضرب» که اگر زدن یتیم – مثلاً – جهت تأدیب باشد، داخل در عنوان عدل است و لذا حَسن می‌شود. اما اگر به خاطر تعدّی یا تشفی باشد، تحت عنوان ظلم قرار می‌گیرد و در نتیجه قبیح است. ولی اگر زدن شیء جامد و بی روح باشد، نه حُسنی دارد و نه قبحی.

پی‌نوشت:

۱. در این بحث فقط عدل و ظلم مراد است نه همه افعال.
۲. البتـــه، چنانکـــه گفتیم، حکمای مذکـــور در نهایت منشـــأ واقعی برای حسن و قبـــح قائلند. از ایـــن رو اگر قضایای حسن و قبح را جزو مشهوارت ذکر کرده اند، مراد مشهورات بالمعنی الاعم بوده اســـت که با یقینی و برهانی بودن قضایای حســـن و قبح نیز سازگار است.

◣ ذاتی به معنای استقلالی در مقابل غیری و تَبعی

برخی از نویسندگان معاصر ارزش را به دو قسم ذاتی و غیری تقسیم نموده اند. اگر ارزش فعل به چیز دیگری وابسته نباشد، بدان «ارزش ذاتی» گویند و اگر وابسته باشـــد، «ارزش غیری» نامیده می‌شود. به بیان دیگر، ارزش ذاتی را از آن جهت «ذاتی» گویند که قائم به خود است و وابسته به غیر نیست. این ارزش را از آن جهت که منشأ ارزش‌های دیگر در موضوع خود است، «ارزش اصلی» و از آن روی کـــه ناظر بـــه درون خود موضوع است، «ارزش درونی» و از آن جهت که از ارزش‌های دیگر مســـتقل است، «ارزش اســـتقلالی» می‌نامند.

به همین ترتیـــب، ارزش غیری را که وابسته به غیر اســـت، می‌توان ارزش تَبعی، بیرونی، فرعی یا عَرَضی نیز نامید.

به بیان دیگر، ارزش ذاتی یعنی ارزشی که مقتضـــای ذات یک فعل یا صفت است. مانند عدالت که ذاتاً دارای ارزش خـــوب و ظلم که ذاتاً زشـــت و دارای ارزش بد اســـت. (در واقع، ضد ارزش است) یعنی حتی اگر ثواب و عقابی در کار نباشد، هر انسان عاقلی که عدالت و ظلم را به معنای حقیقی کلمه تصور کند، به خوبی عدالت و زشتی ظلم حکم می کند. در مقابل، ارزش برخی افعال عارضی، تبعی، عاریتی و غیری است.

به نظر می رســـد دو معنای اخیر ذاتی (علّی و استقلالی)، به ذاتی باب برهان برمی گـــردد که عرضـــیِ ذاتی را هم شامل می شـــود. عرضی ذِاتی، به یک معنا همان خارج محمول اســـت؛ یعنی محمولی که از حاق ذات موضوع انتزاع می شـــود و موضوع بـــه تنهایی علت تامه برای انتزاع محمول از آن اســـت. برخـــلاف محمول بالضمیمـــه که به ضمیمه شدن واسطه نیاز دارد.

● **گروه علمی فلسفه دین**

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی
دستیار پژوهشی: حجت الاسلام دکتر محمد جعفری

توجیه علم و عقلانیت باور دینی بر اساس دیدگاه بنر

■ دکتر منصور نصیری
اســـتادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم و عضو گروه علمی فلسفه دین مجمع عالی حکمت اسلامی
■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۰۹

امروزه، در میان فیلسوفان دین، گرایش به تطبیـــق مباحث مطرح در فلســـفه علم در فلسفه دین روز به روز در حال گسترش است. اساس کار کسانی چون ســـوینبرن، بر همین مبنا استوار است. مایکل بنر نیز یکی از کسانی است که با توجه به مسأله تبیین به بحث درباره تبیین دینی پرداخته است. وی می کوشد در قالب استنتاج بهترین تبیین، عقلانیت باور دینی را اثبات کند. آنچه که وی در صدد حل آن است این است که آیا باور دینی دارای همان عقلانیتی است که علم از آن برخوردار است یا نه.

همه مباحـــث او در ایـــن زمینه در دو بخش اصلی کتابش مطرح شده است: وی در بخش نخست، با عنوان «توجیه علـــم»، از «واقع‌گرایی عقلی» در علم، دفاع می‌کند؛ یعنی ترکیب واقع‌گرایی وجودشـــناختی و این بـــاور که گاه ما دلیل خوبی داریم کـــه نتیجه بگیریم که یکـــی از دو نظریه رقیب از احتمال صحت تقریبی بیشتری از دیگری دارد. در اینجا، بحث وی غالبـــاً با ارجاع به کارهای تامس کوهـــن پیش می‌رود. البته، وی در این بحث، در صدد دفاع از دیدگاه کسانی نظیر کوهن نیست؛ بلکه می‌خواهد به وجـــود اختلاف‌نظرهای بسیار زیاد درباره عقلانیت علمی اشاره کند تا برخی از سوءبرداشت‌های مربوط به این بحث را رفـــع کند؛ زیرا، برخی با تأثیرپذیری از فلســـفه هیوم، گفته‌اند که علم پارادایمی از استدلال درست و مســـتحکم را در اختیار ما قرار می‌دهد، اما در دین شاهد پارادایمی از استدلال هستیم که حدسی و سست بنیاد است. در واقع از نظر این گروه، ایمان در حکم نوعی بندبازی شناختی است که ذهن از طریق آن قادر به پذیرش بی‌چون و چرای گزاره‌هایی می‌گردد که در واقع قابـــل تردیدند. مایکل بنر برای رد این سوء تفاهم، به اختلاف‌نظرهای بسیار شدید درباره عقلانیت علم می‌پردازد و با اشاره به دیدگاه ضدواقع-گرایان، به ویژه با استفاده از مباحث تامس کوهن، این پندار را که عقلانیت علم روشـــن و مشـــخص است به چالش می‌کشد و آنگاه در مقام قضاوت میان واقع‌گرایان و ضدواقع‌گرایان، به دفاع از واقع‌گرایی در علم که وی بـــا عنوان «واقع‌گرایی عقلی» یاد می‌کند، می‌پردازد. این دفاع وی، بر اســـاس استنتاج بهترین تبیین انجام می‌شود.

وی در بخـــش دوم مباحـــث خود، با عنوان «عقلانیت باور دینی»، با توجه به دیدگاهی کـــه در بخش اول اثبات می‌کنـــد، یعنـــی «واقع‌گرایی عقلی» نظام باورهای دینی را مورد ســـنجش و ارزیابی قـــرار می‌دهد. در بخش دوم وی در صدد دفاع از این دیدگاه اســـت که خداباوری می‌تواند توجیه تبیینی داشته باشد. از همین رو، از واقع‌گرایی در دین دفاع می‌کنـــد. با توجه به این که واقع‌گرایـــی در پیوند با تبیین‌گری اســـت، برای این کار وارد بحث درباره تبیین‌گری دین می‌شـــود و دو دسته از اشکالات (اشکالات مبنایی (اصولی) و اشکالات عملی) کسانی را که تبیین‌گر بودن دین را رد کرده‌اند بررسی می‌کند. در نهایت، به اثبات عقلانیت باور دینی از راه استنتاج بهترین تبیین می‌پردازد. بدین ترتیب، مایکل بنر، در بخش اول پژوهش خـــود، واقع‌گرایی در علم را از طریق اســـتنتاج بهتریـــن تبیین اثبات می‌کند و در بخش دوم نیز موجه بودن خداباوری را از راه این اســـتنتاج نشان می‌دهد. بنـــا بر این، همه پژوهش وی در ساختار زیر می‌گنجد:

۱. واقع‌گرایی علمی، با استناد به استنتاج بهترین تبیین، عقلانی است.

۲. می‌توان همین نوع استنتاج بهترین تبیین را کـــه واقع‌گرایی علمی را تأیید می‌کند، برای تأیید واقع‌گرایی الهیاتی (اثبـــات عقلانیت خداباوری) نیز به کار بست.

بنابراین، واقع‌گرایی دینی عقلانی است.

مباحث مایـــکل بنر، از امتیازات مهمی برخوردار اســـت؛ اما اشـــکالاتی نیز بر دیدگاه وی وارد اســـت که نگارنده در جای دیگر به آنها پرداخته‌ام.

● **گروه علمی فلسفه دین**

رویکردهای مختلف در الهیات تطبیقی و گفتگوی ادیان

■ حجت الاسلام والمسلمین مهدی کریمی
عضو هیئت مدرسه عالی امام خمینی ﷺ از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی
■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۲۳

◣ عناوین بحث

۱. چیستی و تاریخچه الهیات تطبیقی
۲. رویکردهای مختلف به الهیات تطبیقی
۳. گفتگوی ادیان
۴. نقد روش‌ها و بنیان‌های فکری

◣ چیستی و تاریخچه

تاریخچه این دانش را برخی از اندیشمندان در غرب تـــا یونان و رومیان باســـتان به عقب بازگردانده‌اند و اندیشه‌های هرودوت مورّخ را در ذکر مقایســـه‌ای ادیان یونانی و غیریونانی یک نمونـــه مهم و بدیع از این تطبیق‌گرایی دانســـته‌اند. و یـــا از مکالمه

معروف سیسرون تحت عنوان «در ماهیت خدایان» (که در آن به الهیات رواقی و اپیکوری و افلاطونی یکجا پرداخته بود)؛ به عنوان مشهورترین اثر الهیات تطبیقی در جهان باستان یاد کرده‌اند.

و نیز در مشرق این تاریخ را بسی قدیمی‌تر دانسته و آن را در آثار بجا مانده از فلاسفه هند در حدود شش یا هفت قرن پیش از میلاد مسیح (کتاب پرسش‌های ملیندا Milinda Panha) نیز بازگردانده‌اند.

اما حقیقت این است که این رشته علمی به صورت آکادمیک و در معنای جدید آن عمری بیش از ۲۰ سال ندارد و بیشتر نزد الهی‌دانان انگلیسی زبان (انگلیسی و آمریکایی) مطرح شد البته به گونه‌های بسیار مختلف و متنوعی که جمع بین آنها تقریبا غیرممکن است. این رشته علمی به تازگی به محافل آکادمیک اروپا به ویژه آلمان نیز کشیده شده است.

درباره سابقه نشو و نمای این علم و همچنین ضرورت آن سخن بسیار گفته شده است که به جهت اختصار فعلا از آن صرف نظر می‌شود.

◣ برخی از تعریف‌ها:

۱. الهیات تطبیقی همان الهیات ادیان(در مقابل الهیات دین خاص) است
۲. الهیات تطبیقی یعنی تجزیه و تحلیل نظامهای گوناگون الهیاتی در ادیان مختلف(ذیل الهیات طبیعی)
۳. الهیات تطبیقی یعنی صرف مقایسه باورها و سنتهای مختلف ادیان بر اساس روشهای مختلف
۴. نوعی الهیات که گاه «الهیات جهانی» یا «الهیات جامع» نامیده میشود که به بررسی نه یک سنت دینی، بلکه دو یا چند سنت دینی پرداخته، آنها را بر پایه مبانی الهیاتیشان با یکدیگر مقایسه می کند
۵. الهیات تطبیقی مطالعه عمیق درباب اختلافات ادیان و سنتهای دینی و روابط بین آنها به صورت غیرهنجاری
۶. الهیات تطبیقی بررسی توصیفی ـ تاریخی ادیان بر اساس روش هرمنوتیکی
۷. الهیات تطبیقی تابعی است از پلورالیسم دینی که سعی در پاسخ به مسائل گسترده‌تر مربوط به فرهنگ، جامعه، علم و انواع نگرانی های عملی دارد (دارای دو بُعد نظری و عملی)
۸. الهیات تطبیقی صُوَر تاریخی ادیان را تجزیه و تحلیل می کند (جزئی از علم تاریخ ادیان) – ماکس مولر
۹. الهیات تطبیقی نوعی الهیات طبیعی(عقلی) است در بستر تطبیق و تأویل – نیکولا کوزایی
۱۰. الهیات تطبیقی یعنی کشف یک سنت مشترک و جاری در ادیان – برونو ، فیچینو
۱۱. الهیات تطبیقی همان الهیات دیالکتیکی است که به بافت تطور ادیان در ارتباط با یکدیگر می‌پردازد
۱۲. الهیات تطبیقی یعنی گفتمان هایی که در موضوع واحد از سوی ادیان مطرح می گردد با زبان، ساختار و روش الهیاتی خود آن ادیان ـ فون اشتوش

این موارد نمونه‌هایی از تعاریفی است که برای این شاخه علمی از دین پژوهی معاصر بیان شده است.

با توجه به این تعریف‌ها دانسته می‌شود که اگرچه در بادی امر شناخت این رشته، سهل و واضح به نظر می‌رسد اما حقیقت چیز دیگری است و عمق اختلاف نظر در این مسأله کار را دشوار می‌نماید. برخی از اندیشمندان معاصر در این باره می‌نویسد:

«الهیات تطبیقی یک رشته نوظهور است که در باب رهیافت و روش و نیز نتایج آن هنوز هیچ اتفاق نظری وجود ندارد و شاید همین ابهام در هویت این رشته است که سبب شده گاهی آن را با دین پژوهی و زمانی با فلسفه دین و یا برخی رشته های دیگر درآمیزند و یا بنا بر تلقی رایج از الهیات که دانشی هنجاری و مدافعه‌گرانه است، آن را رشته‌ای هنجاری و درون دینی و مبتنی بر پیشفرضهای خاص بپندارند.»

◣ رویکردهای مختلف به الهیات تطبیقی

از آن جهت که رویکردها و روش‌ها معمولا بر اساس اهداف و اغراض سامان می‌یابند لازم بود که پیش از بحث از رویکردها به غایات می‌پرداختیم اما به جهت اختصار از آن صرف نظر نموده و صرفاً به صورت کوتاه، اشاره‌ای به برخی از مهمترین رویکردها می‌نماییم.

نکته قابل توجه اینکه، ذکر جداگانه این رویکردها، به معنای تمایز قطعی و غیرقابل جمع آنها نیست بلکه گاه برخی اندیشمندان این رشته علمی از دو یا چند روش به صورت تلفیقی و همزمان بهره می گیرند.

۱. رویکرد توصیفی یا توصیفی-تحلیلی

در رویکرد توصیفی فقط به ذکر مدعیات مشترک و خاص ادیان بسنده می‌شود و بدین وسیله تبیین یا تفسیر ادیان درباره حوزه معتقدات و یا آداب عملی مورد دقت قرار می‌گیرد. البته ملتزمان به این روش مانند سیگال معتقدند که این «توصیف باید بگونه‌ای باشد که گویی مردمان دیگری روی زمین وجود ندارند.»

و به همین جهت گاه تعبیر می‌شود:
comparative theology as learning to see

اما در رهیافت توصیفی-تحلیلی سعی بر آن است که نظام‌های اعتقادی به صورت دقیقتری با یکدیگر مقایسه گردد. در این رهیافت که معمولا با نگرش تاریخی نیز ضمیمه می‌شود تا حد ممکن ربط و نسبت و سیر تطوری ادیان نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. رویکرد پدیدارشناختی

اندیشمندان این رشته علمی پدیدارشناسی را گفتمانی تحلیلی درباره هرچیزی که بر آگاهی پدیدار می‌شود و اشاره به چیزی در ورای خود دارد دانسته‌اند. در این نگرش پدیدارها بازنمودهایی(presentations) و نشانه‌هایی از ابژه‌های درونی(انفسی) یا بیرونی هستند. این گروه غالبا از بحث‌های بی‌پایان پیشینی نهی می‌نمایند و سعی در کشف فهم ویژگی‌های لازم و کافی در یک باور یا عمل دینی دارند تا بر تبیین ماهیت اصلی آن قدرت یابند؛ سپس به کشف همان کنش‌های آگاهانه در سنتهای دیگر می‌پردازند. از نظر آنان «به هرحال مقایسه یک منبع است و منابع بهتری فعلا موجود نیست.» این روش را در الهیات نخستین بار به اندیشه‌های رودولف اوتو نسبت می‌دهند؛ البته رشد و نمو آن را باید در پیروان هلندی این مکتب مانند واردنبورخ یا شانتپی جستجو کرد.

۳. رویکرد تعمیم دهنده(totalizing)

از نظر این گروه مهم این است که ما با بررسی مسائل اصلی الهیاتی در زمینه تعدد ادیان بتوانیم در ظهور یک فرهنگ جهانی دینی حرکت نماییم. البته این به معنای این نیست که متکلّم بپذیرد همه سنن دینی سرانجام یکی هستند بلکه تلاشی است به سوی درک عمیق یک تحول. به عنوان مثال سنت باطنی به عنوان یک سنت مشترک و جاری در همه ادیان عصر قدیم و جدید قابل طرح و بررسی است.

الگوهای فرهنگ – به گفته روت بندیکت نمی‌توان ویژگی آنها را از عرصه های تجربی جدا کرد و آن را به تنهایی با ویژگی مشابهی در یک فرهنگ دیگر مقایسه کرد زیرا بافت ها و یژگی ها را به شیوه‌ای متفاوت عرضه می‌کنند.

٤. رویکرد هرمنوتیکی

ادعا بر این است که این روش می‌تواند در الهیات ربط و پیوندی انتقادی و متقابل بین دو تفسیر متمایز اما مرتبط برقرار سازد (یعنی تفسیری از سنت و تفسیری از موقعیت). بر این پایه که تعبیر و تفسیر معصومانه و سنت بی‌ابهام وجود ندارد که ضامن تحقق یقین باشد. از این رو طرفداران این روش معتقدند که الهیات تطبیقی مبتنی بر «تأویل انتقادی و شک و شبهه» است. چراکه به تعبیر ماکس وبر انسانها موجوداتی تفسیری(hermeneutics beings) هستند معلّق در تارهای معنا که خودشان آنها را بافته‌اند.

در این نگرش مدعا این است که براساس اصول و روش‌های هرمنوتیک(مانند دور هرمنوتیکی) می‌توان به فهم تطبیقی از ادیان دست یافت و حتی به عمق بافتهای مبهم ادیان نفوذ کرد.

◣ گفتگوی ادیان

چنانکه گذشت برخی گفتگوی ادیان را یک رویکرد به الهیات تطبیقی و برخی آن را محوری ترین عنصر این علم و برخی آن یک روش مهم در آن تلقی کرده‌اند.

شکی نیست که تعهد گفت و شنودی با سنن دینی می‌تواند فهم آن سنت دینی را ارتقا بخشد. این دیالوگ منطق خاص خود را دارد. برخی از هرمنوتیکی ها از آن جهت که دیالوگ را روش فهم می‌دانند بر این نکته تأکید می کنند که هر متن و هر سنت را باید در این چارچوب فهمید چراکه هر سنت در بافت زبانی و معنایی خاص به خود شکل می‌گیرد حال اگر پایه مقایسه نیز به آن افزوده شود عمق فهم در اثر به وجود آمدن سوالات جدید بیشتر می‌شود. به تعبیر برخی از اندیشمندان شناختی: «مقایسه جنبه گریز ناپذیر تعقل است».(روان‌شناسی‌شناخت)

البته این گفتگوها در گذشته نیز میان اندیشوران به جهت آموختن، انتقال فرهنگ و دانش و گاهی به جهت ردیه نویسی نیز صورت می‌گرفت اما امروز نوع دیگر از آن یعنی «گفتگوی مثبت و دوستانه برای تفاهم و درک متقابل» ضرورت علمی و عملی یافته است. اساس این شیوه نفی سخن گفتن در غیاب یکدیگر بلکه سخن گفتن با یکدیگر بر اساس اصول نظری و عملی دیالوگ فزاینده است.

◣ نقد روش‌ها و بنیان‌های فکری

برخی غایات ایجابی این رشته عبارتند از:

۱. موجب ارزیابیهای دقیق و تطبیقی متکلم از سنت دینی خود و سایر ادیان می گردد. (بازنگری همبستگی‌ها)
۲. نوعی خودشناسی فکری فرهنگی از منظرهای مختلف را به بار می‌آورد. (خویشتن یابی انتقادی)

۳. اندیشـه همدلانه و ارتباط مسالمت آمیـز ادیـان را موجـب می‌شـود. (هم‌زیستی تکثرگرا)

۴. و...

اما نکاتی قابل تأمل نیز وجود دارد که بر اساس آنها باید به این واقعیت و ضروت علمی توجه نمود.

۱. نخسـت توجـه بـه واژه «ادیـان» و اسـتعمال آن در دوران مدرن اسـت. علی‌رغم تردیدهای فـراوان در ابهام این واژه سـؤالی که به ذهن می‌رسد این است که آیا مطالعه تطبیقی ادیان به معنای وسـیع آن ممکن اسـت؟ یا اینکه به عنـوان مثال این طرح را باید به گونه‌ای اخص مانند ادیان ابراهیمی مطرح نمود.

۲. برخـی ماننـد هوبارت این اشـکال را این گونه بیـان کرده‌اند که درباره چیزهایی که مقایسـه می‌شـوند این پیـش داوری وجـود دارد کـه آنها شبیه یکدیگر هسـتند درحالیکه هیچ معیاری برای هم‌ترازی آنها ارائه نشده است. و یا به تعبیر برخی دیگر مقایسه به خودی خود و ذاتا رفتارها و باورها را از بافت معنادارشان خارج می کند وبدین ترتیـب آنها را کاملا تحریف می کند

۳. غایات این رشته علمی و استلزامات آن نیـز باید مورد بررسـی دقیق قرار گیـرد. چراکه برخی از اندیشـمندان مانند پل راسـکو معتقدند که تمامی روش‌هـای الهیات مقایسـه‌ای مدرن مبتنی بر نوع اومانیسم است. و یا به نظر او به دنبال یک فهم کل‌نگر نسبت به انسان در تمام جوامع می‌باشد.

۴. و یا برخـی مدعیاتی از این دسـت که: روشـنفکران بر ایـن باورند که الهیات تطبیقی یعنی دعوت به این که متکلمان باید در همه سنتها خطر کنند.

۵. آنچه در گفتگو نیکو اسـت متابعت از شیوه همدلانه است و نه منفعلانه.

۶. هیچ عالم دینی منکر این معنا نیست که دیـن و ویژگی‌هـای فرهنگی را نباید از بافت معنادارش خارج کرد اما این به معنای آن نیست که نوعی فهم خودساخته و یا مقولات خارجی را بر آن تحمیل کنیم.

۷. علاوه بر اینکه بسـیاری از اشکالات معرفت شناختی و روشـی نیز بر این رویکردها وارد اسـت به عنوان مثال پدیدارشناسـی فلسفی و دینی پس از آنکه در نیمه قرن بیسـتم به اوج خود رسـید مورد نقدهای بسیاری توسط اندیشـمندان قرار گرفت. هایدگر از جدی‌ترین منتقدین هوسـرل است و دریدا هر دو را به شدت نقد نمود

۸. و موارد بسیار دیگر.. .

● گروه علمی فلسفه سیاسی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکترحمید پارسانیا

دستیار پژوهشی: محمدباقر خراسانی

روش‌شناسی فلسفه‌سیاسی فارابی

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر پارسانیا

عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام و عضو هیئت مدیره مجمع عالی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۰۹/۱۹

روش کار برای روش شناسی باید آیا با نگاه به روش‌های موجود بسنجید؟

روشی که در این عالم وجود دارد همان را اصـل قرار می‌دهیـم به روش‌های موجود در هر کدام شـباهت با فارابی دارد.

یک روش تبیینـی، تفصیلی، انتقادی، رئالیستی انتقادی.

وقتی بحـث روش شناسـی تولید و تکوین است،

اینکه چگونه نظریه بوجود می‌آید بین پوزیتیویست‌ها تفاوتی نبود اگر با تکثر روش مواجه هسـتیم بایـد ببینیم که روش‌های متکثر چگونه بوجود می‌آید.

روشـی که برای تولید نظرات شـکل می‌گیرد و تحـت تأثیر معرفتی و غیر معرفتی است؛

برخی مبادی هسـتی شناختی: انسان شناختی و برخی مبادی سایر علوم است، اگر تکوین روشی را به لحاظ فقط ربط تاریخی تنها کافر است، عوامل سیاسی و اجتماعی هم باید باشد و بعد از طرح مسئله، نظر به وجود می‌آید.

مجموعـه مباحث و مبادی هسـتی شناختی، انسـان شـناختی، معرفت شناختی، سـایر علوم و پیشینیه علوم ایجاد مسئله نظریه را دارد که بین تولید مسئله و سایر مبادی روشی وجود دارد؛

فیلسـوفان باید حلقه‌هـای ربط بین مبادی را بدانند تا نظریه را تولید کنند،

مبـادی هسـتی شـناختی فارابی و اقتضائات آن.

فارابـی در هسـتی شناسـی برهان صدیقین دارد که اولین چیزی که ثابت می‌کند هسـتی واجب اسـت. هستی مقدس را ثابت می‌کند، یعنی هسـتی منزه از نقض و این هسـتی مثل سایر هستی‌ها نیست و با هستی‌های محدود هویت آن فرق دارد.

گاهی از بالا هستی شناسی واجب دارد و گاهی از پایین و اولین چیزی که باید خلق کند عقل اسـت (هستی به ما هو هستی) بحث متافیزیک ملاک است؛

از پایین ابتدا ماده اسـت و یک صورت جسـمیه اسـت و غیر و بعد جسم و سـپس از جسم صورت عنصری است و با چیز دیگر ترکیب می‌شـوند که آن عنصر اسـت و بعد از آن صور معدنی شـکل می‌گیرد و بعد معدن و بعد آن صور نفس بناتی شکل می‌گیرد و سپس نفس نباتی و بعد صورت حیوانی و بعد از حیوان و بعد صورت انسانی و سپس انسان شکل می‌گیرد، و این مراحل را عقل می‌دهد.

همواره نوعی کل و ترتیب کل حاصل می‌شـود، هر مقدار که صورت کامل می‌شود ماده در آن کامل‌تر است.

آیا در نـگاه به اجتماع آیا مدینه فاضله صورت نوعیه جدید هست یا خیر؟

با این بیان یک نوع انسـان شناسـی خاصی را شکل می‌دهد.

انسان صورت نوعیه با ادراکات خاصی است که حس، وهم و خیال را سازمان می‌دهد. انسان را چون مختار می‌داند، شناخت‌های آن هم متفاوت است.

روش تبییـن دارد ولی پوزیتیویسـتی نیسـت بلکه با روش برهانی و تجربی کار می‌کند. عقلانیـت انتقادی فارابی کامـلاً متفاوت با عقلانیـت انتقادی فرانکفورتی است.

در روش فارابی پیوند سطح تجویز یعنی فقط هم بوجود می‌آید.

● گروه علمی فلسفه علوم انسانی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی

دستیار پژوهشی: دکترسیدهادی موسوی

هرمونیک‌ریکور‌و‌علوم‌انسانی

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سید حمیدرضا حسنی

استادیار و مدیر گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضو مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۲۲

هرمنوتیک معاصر که در واقع، توسعهٔ هرمنوتیک مدرن در قرن بیستم است، با سه فیلسوف عمده و مهم این قرن در این رشته، یعنی «مارتین هایدگر»، «هانـس گئـورگ گادامـر» و «پل ریکور» شـناخته می‌شود. تأثیرپذیری از پدیدارشناسی هوسـرلی از یکسو و توجه به انتولوژی انسانی، دو مشخصهٔ این دوره از هرمنوتیک به شمار می‌رود. بنابراین فنومنولوژیـکال بودن، اتخاذ رویکردی انتولوژیک و بالاخره نگاهی تاریخی‌داشتن‌ازویژگی‌های‌هرمنوتیک مدرن است. در این میان دیدگاه ریکور، رویکردی به غایت تلفیقی اسـت و لذا او را نمی‌توان به‌سان هایدگر، بنیان‌گذار

یک مکتب نوین هرمنوتیکی به شمار آورد. از این رو آشنایی با اندیشه‌های وی به آسانی امکان‌پذیر نبوده و اطلاع از نظریات بسیاری از اندیشمندانی که وی از دیدگاه‌های آنان استفاده کرده است را می‌طلبد؛ اندیشمندانی از قبیل شلایرماخر، دیلتای، فرگه، سوسور، هوسرل، فروید، هایدگر، ژان نابر، گادامر، هرش، آستین، سرل، امیل بنونیست (Benveniste)، اشتراوس، بارت، ریچاردز، ماکس بلاک، ویمسات، بردزلی و دیگران.

ریکور گرچه تأثیرات زیادی از هرمنوتیک فلسفی پذیرفته است، اما بر خلاف این نحله از امکان دست‌یابی به فهم عینی در متن و به طور کلی در علوم انسانی دفاع می‌کند. او گرچه هستی‌شناسی هرمنوتیکی را نفی نمی‌کند، اما مسیر آن را به جای پرداختن مستقیم به پدیدارشناسی وجود و هستی‌شناسی فهم، به گونه‌ای غیر مستقیم از طریق پدیدارشناسی هرمنوتیکی (از طریق دیسکورس نوشتاری (written discourse)) امکان‌پذیر می‌داند. پدیدارشناسی هرمنوتیکی ریکور به فهم و تفسیر متن نوشتاری منحصر نمی‌شود، بلکه روانکاوی، تفسیر رؤیا، تفسیر و روایت (Narrative) وقایع تاریخی، دین‌شناسی بر اساس اسطوره‌شناسی، و تحلیل و تفسیر عمل اجتماعی(action)، از جمله موضوعاتی هستند که ریکور به آنها پرداخته است. از این رو، ریکور را باید از مهم‌ترین صاحبنظران پارادایم تفسیری در علوم انسانی بحساب آورد. مکتوبات ریکور بسیار گسترده و متنوع است و او را باید از نویسندگان پرکار معاصر که در زمینه‌ها و موضوعاتی بسیار متنوع قلم زده‌اند، به حساب آورد؛ موضوعاتی نظیر فلسفهٔ دین، تأمل درونی(reflection)، معناشناسی میل(desire)، تفسیر نماد(symbol)، تبیین ماهیت استعاره (metaphor)، تفسیر متن، فلسفهٔ علوم اجتماعی، روانکاوی و فلسفهٔ اراده.

ریکور ابتدا بر تفسیر نماد به مثابه محوریت هرمنوتیک تمرکز نمود اما در ادامه به تفسیر متن روی آورد. البته وی متن را منحصر در متن نوشتاری ندانسته و هر آن‌چیزی می‌داند که نیازمند فهم است و لذا آن را مشتمل بر کنش و عمل اجتماعی نیز می‌داند و بر آن است که action را نیز می‌توان نوعی متن دانست که دارای شباهت‌هایی چهارگانه با متن می‌باشد. از دیدگاه ریکور هرمنوتیک متن و روش تفسیر دیسکورس نوشتاری به عنوان مدل و الگوی تفسیر تاریخ و پدیده‌های اجتماعی به کار تفسیر عمل اجتماعی نیز می‌آید. نتیجهٔ این رویکرد، آن است که به رغم دیدگاه دیلتای، ریکور معتقد است بین علوم انسانی و علوم طبیعی، تباین روشی وجود ندارد. از منظر او پارادایم تفسیری، بین تبیین (در علوم طبیعی) و تفهم (در علوم انسانی) ارتباط برقرار کرده و روش‌شناسی علوم انسانی بر اساس دیالکتیک بین تبیین و تفهّم، به صورت روشی ترکیبی، می‌باشد. این روش ترکیبی از یک بُعد تبیینی(که به تبیین ساختار متن می‌پردازد) و یک بُعد فهم هرمنوتیکی شکل گرفته است. ریکور ضمن اینکه برای شناخت روابط معناشناختی و ترکیبی میان نشانه‌های زبانی متن از ساختارگرایی بهره می‌گرفت، اما با رویکرد پدیدارشناسانهٔ خود، مبانی ساختارگرایی (structural-ism) در تبیین متن را مورد نقادی قرار داد. از دیدگاه او تأکید ساختارگرایانه مبنی بر خودکفایی متن و عدم هر گونه ارتباط نشانه‌های زبانی با امور بیرون از متن، صحیح نیست؛ زیرا از منظر پدیدارشناسی، زبان، موضوع بحث نیست، بلکه واسطه و طریق ارتباط با واقعیات خارجی است.

نظریهٔ تفسیری ریکور، ترکیبی متخذ از نظریاتی نظیر زبان‌شناسی، فلسفهٔ زبان، ساختارگرایی و هرمنوتیک است. عناصر عمدهٔ نظریهٔ تفسیری ریکور را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱.تمایز نهادن بین زبان(language) و دیسکورس(discourse)، به تبع سوسور.

لازم به ذکر است که ابتدا سوسور بین زبان (langue) به مثابه نظام‌های زبانی و ترکیبی از نشانه‌ها و گفتار(parole) به مثابه کاربرد زبان، تمایز نهاد، اما ریکور تعبیر زبان‌شناس فرانسوی «امیل بِنْونیست» را به کار برد که او از این تمایز، تحت عنوان تمایز بین زبان (language) و دیسکورس (discourse) نام برد. او نشانه را واحد زبان و جمله را واحد دیسکورس دانست.

۲.تفکیک کردن بین معنا (sense) و مقصود و محکی (meaning) گزاره و متن به تبع فرگه، که دومی اختصاص به دیسکورس دارد. از منظر ریکور، معنا در هر ساختار زبانی وجود دارد و به بُعد نشانه‌شناسیِ(semiology) نظریهٔ تفسیری ریکور و ساختار لفظی متن ارتباط پیدا کرده که به عنوان اولین گام تفسیر با روش تبیینی درک می‌شود. اما محکی، خاص دیسکورس است که به بُعد معناشناختی (semantic) نظریهٔ تفسیری ریکور مربوط می‌باشد و به بررسی معنای ترکیبات مختلف اجزای متن می‌پردازد.

تفاوت گذاردن بین دیسکورس گفتاری و دیسکورس نوشتاری یا «متن». استقلال و انفصال معنایی متن از مؤلف، زمینه و شرایط صدور و مخاطبان مستقیم از مهم‌ترین وجوه تمایز آن از دیسکورس گفتاری است.

۳.ریکور فرایند فهم متن را (نه به صورت دوری، بلکه) به صورت قوسی شکل می‌داند که از سه مرحلهٔ «تبیین»، «فهم» و «به خود اختصاص دادن» تشکیل می‌شود. از منظر ریکور، تصویر مقبولی که می‌توان از «فرایند فهم متن» ارائه داد، مبتنی بر دیالکتیک بین «تبیین» و «فهم» است. بر اساس این دیالکتیک، تبیین متن بر فهم آن مقدم است؛ یعنی مفسر از طریق تجزیه و تحلیل ساختار متن به فهم معناشناختی آن (فهم مراد متن و نه مؤلف) نایل می‌آید. از این طریق، متن، دنیایی را برای مفسر می‌گشاید که به او اختصاص پیدا می‌کند.

اما ریکور دور و حلقهٔ هرمنوتیکی را به این صورت قابل تصویر می‌داند که مفسر ابتدا با یک حدس و فهم خامی از معنای متن آغاز می‌کند. آنگاه از طریق تبیین ساختارگرایانهٔ متن به فهم معناشناختی آن نایل می‌شود. و چون امکان وجود تفسیرهای متعدد و در عین حال معتبر از متن وجود دارد، از این رو مفسر به اعتبارسنجی فهم خود می‌پردازد که وی این مرحلهٔ اعتبارسنجی را نیز «تبیین» می‌نامد و به این طریق، دور هرمنوتیکی را شکل می‌دهد.

● گروه علمی کلام

↙مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد

↙دستیار پژوهشی: حجت الاسلام جواد اسحاقیان

بررسی شبهات آقای برقعی بر مفاتیح الجنان (۲)

■ دکتر ابوالفضل روحی

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۰۹/۰۴

▶ نکته‌ای در مورد زندگی نامه وی

بر اساس بررسی‌های انجام شده وی در سطحی نبوده است که اجازه نامه اجتهاد به ایشان داده شده باشد، پس ادعای وی در این مورد بر اساس قرائن و سخنان افرادی که او را می‌شناسند پذیرفتنی نیست. در کتاب مورد بحث ما که ادعا شده است وی تناقضات مفاتیح با قرآن را ارائه می‌کند، این کتاب دارای مقدمه‌ای است که در آن نشان می‌دهد تا آخر عمر بر عقاید خاص خود باقی مانده است و ظاهراً بحث توبه نامه وی و نکاتی از این دست به جهت مصالح سیاسی ـ اجتماعی مطرح شده است.

این کتاب وی حتی به زبان اردو در پاکستان هم چاپ شده است.

او در این کتاب گفته است:

مبنای مفاتیح بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن است و راویان اخبار «من بلغ» را تضعیف می‌کند و حتی «علی بن ابراهیم» را بنابر ادعای قبول داشتن تحریف قرآن از سوی وی، تضعیف می‌کند در حالی که راویانی مثل هشام بن سالم در این اخبار هست که همگی او را ثقه می‌دانند ولی برقعی، سخنی از امثال هشام بن سالم ذکر نمی‌کند.

وی وجود برخی امامزادگان و زیارات معصومین را نیز بر اساس تسامح در ادله سنن مطرح می‌کند که این تسامح را قبول ندارد. او تعابیر ناشایستی در مورد محدّثینی مانند علامه مجلسی می‌آورد و اتهام تمایل به خرافات را به امثال وی وارد می‌کند. همچنین در مورد صاحب مفاتیح (شیخ عباس قمی)، هم تعابیری در تضعیف جایگاه علمی وی دارد. او پذیرش اخبار «من بلغ» را در حکم قبول خبر فاسق، قبل از تبیّن دانسته است.

برقعی ادعا می‌کند که اعتقاد به امامزادگان، ترمیم و تعمیر قبور و هزینه کردن در این موارد، از خرافات و انحرافات است. همچنین کرامات و

معجزات منتسب به امامزادگان و حتی امامان را از مسائلی می‌داند که با توحید منافات دارد و حتی تردیدهایی در مورد مزار برخی از ائمه مطرح نموده است. او ادعا می‌کند که شیخ عباس قمی با قرآن، انس نداشته است و دقت عقلی و اجتهاد را لحاظ نکرده است.

- البته باید توجه داشت در مورد روایاتی که بخواهد حکم وجوبی را مطرح کند از سوی علما توجه ویژه اعمال می‌شود ولی اگر در مورد عملی مستحبی باشد که منتهی به حرام نشود و مانع واجب نشود، چون آسیبی وجودی گفته می شود، می گوید در این صورت عمل کردن به این روایت در نیت استحبابی اشکال ندارد. (مراجعه شود به: قواعد فقهیه؛ آقای بجنوردی)

البته این بحث در مورد روایاتی است که حجت آن اثبات نشده است و عمل مشهوری هم وجود ندارد که جابر ضعف آن باشد. تعبیر «و ان کان رسول الله لم یقله» در آخر اخبار (من بلغ) نشان می‌دهد که این عمل به عنوان استحباب مدّ نظر است و هدف تشریع نبوده است. در برخی از روایات تعبیر «من الخیر» آمده است و این نشان می‌دهد که اصل عمل خیر است پس می‌توان نیت خیر بودن را در مورد آن جاری کرد، پس ما نمی‌خواهیم این اعمال را به عنوان وجوب انجام دهیم.

نکته دیگر که در مورد اخبار «من بلغ» گفته‌اند آن است که نیت انقیاد در آن وجود دارد و نیت ترتب ثواب در بین است و معمولاً محدثان به امید یا رجاء، ثواب را برای انجام عمل اضافه کرده‌اند چون از راه ادله قطعی وجوب این اعمال اثبات نشده است ولی در حال انجام این امور، به نیت اطاعت امر مولا نیست بلکه حالت انقیاد دارد.

نکته دیگر اینکه مثلا برخی نمازهای مستحبی می‌تواند در جاهای مختلف و زمان‌های متعدد و با نیت متفاوت خوانده شود پس نیت انجام یک عمل خاص به عنوان مأمور به در موقعیت خاص انجام نمی‌شود.

نکته دیگر آنکه، شیخ عباس قمی گفته است هر جا دلیلی وجود دارد باید تأکید یکسانی برای آن اعمال آورده شود و اگر دلیلی وجود ندارد هم نباید مطرح شود پس اشکال برقعی در اینکه شیخ عباس توجه به ادله اعمال نداشته و کوتاهی کرده است، پذیرفتنی نیست.

- برقعی گفته در برخی موارد نکات متضاد با قرآن، در مفاتیح است. مثلاً اینکه در قرآن نام مسجد الحرام و فعالیت پیامبر در آن آمده است؛ ولی مسجدهای دیگر مثل کوفه، جمکران و ... چون در قرآن مطرح نشده‌اند نباید آن جایگاه برایشان مطرح شود. او حضور ائمه در مساجد دیگر را انکار می کند.
- نقدی که بر این ادعاها وجود دارد آن است که لازم نیست تمام مطالب و جزئیات در قرآن باشد و الا بسیاری از فروعات و اعمال در قرآن ذکر نشده است. البته خود برقعی در جایی اعتراف می کند که هر چند اسم حضرت علی در قرآن نیست و صراحتی در اوصاف وی وجود ندارد ولی همه افضلیت حضرت امیر را بر خلفاء عنوان کرده‌اند. البته برقعی گفته اینجا را بنابر اجماع صحابه می‌پذیریم.
- اشکال دیگر برقعی به مواردی است که گاهی بین آیات قرآن کلمات دیگری واقع شده است؛ مثلاً در برخی اعمال صبح جمعه، بین آیت الکرسی، کلماتی مانند الواحد، الصمد و ... اضافه شده است؛
- او گفته است در ادعیه مفاتیح اوصافی برای حضرت موسی آورده است که در قرآن وجود ندارد مثل اصطلاح هوالاشرف، البته چنین تعبیری در عبارات مفاتیح وجود ندارد؛
- بحث دیگر برقعی آن است که بحث خاصیت تربت امام حسین﵇ و ... منافی مباحث پزشکی و مباحث درمانی است؛
- او در مورد توجه شیخ عباس قمی به ماه‌های رومی و غیر قمری توجه کرده است و هم انتقادی عنوان نموده است؛
- در مورد آثار دنیوی و معنوی که در حال انجام اعمال، توصیه شده و در مفاتیح ذکر شده است، او آن را غیر واقعی و بدون امکان اثبات دانسته است؛
- برقعی توجه به ائمه و اهل بیت﵇ را در قالب ابزار ارادت از راه دور و یا ساختن صورت قبر را شبیه کار مشرکان دانسته است، او گفته است همانطور که مقدمات بت پرستی در کتاب «تاریخ العرب قبل الهجره»، اثر جواد علی، ذکر شده است این رفتار شیعه در مورد اهل‌بیت همان روال و شکل گیری بت‌پرستی را دارد؛
- او گاهی با استناد به مطالب امثال فروید، رفتار خاص شیعیان و محبت و عزاداری آنان را به اصطلاح خود نتیجه تخلیه عقده حقارت و ... دانسته است؛
- نکته دیگری که برقعی می گوید آن است که ارزش برخی اعمال در مفاتیح، معادل کار پیامبران و مجاهدان و ... دانسته شده است و این ارزش گذاری را بعید شمرده و باعث کاستن از ارزش بزرگان و انبیاء دانسته است؛ در همین راستا وی ادعا می کند که حمایت او از فدائیان اسلام، مجاهدت بزرگ است و اعمال مستحبی به پای این کار نمی‌رسد که بر اساس مطالعات و گزارش افراد هم زمان در مسائل فدائیان اسلام او هرگز به فدائیان پناه نداده و یاور آنان نبوده است؛
- برقعی، شیخ عباس را مانند استادش محدث نوری، متهم به عقیده تحریف قرآن دانسته است، در حالی که مطالب ادعائی وی یعنی اضافه شدن عبارت «علی التنزیل» در میان آیت الکرسی، درست نیست؛ یعنی شیخ عباس نخواسته مطالب را جزء آیه بداند. البته برقعی در جایی خود قبول می‌کند که مطالبی را به عنوان دعاهای قرآنی اضافه کند؛
- در مورد برخی دعاها و زیارات مهم، ادعای این را دارد که از ظنون غیر معتبر و موهوم است و تأکید شیخ عباس بر این ادعاها را به استناد تجربه شخصی شیخ عباس دانسته است و در مورد آیات هم همینگونه ادعا می کند که مثلاً در فضیلت سوره‌ها، مطالبی ذکر شده است که سندی ندارد؛ او ادعا می کند که خیلی از دعاها بر اساس خواب و رؤیا بنا شده است؛
- او ذکر ثواب ها و تکیه بر اثر اعمال و دعاهای مستحبی را مانع انجام وظایف حقیقی انسان مثل جهاد و تلاش داشته و اینکه نمی‌توان این اعمال را جایگزین تلاش‌های معمولی زندگی کرد، بر اساس برخی گزارش‌ها وی دعاهای قرآنی یا دعاهای دیگری را از سوی خود برای مریدان ارائه کرده است و توصیه نموده جایگزین مفاتیح در اعمال مردم باشد؛
- یکی از اشکالات وی آن است که چرا برخی از شب‌ها و مناسبت‌ها اعمال زیاد دارد ولی برخی ایام دعایی ندارد! و در نهایت توصیه می کند ما هم مثل اهل سنت خصوصاً در ماه رمضان بجای مفاتیح و ... قرآن بخوانیم.
- شبهه دیگر وی هم این است که برخی سوره‌ها در مفاتیح که ثواب برایش مطرح شده است با توجه به مکی یا مدنی بودن آن تناسبی با زمان نزولش نداشته است در حالی که با بررسی مفاتیح روشن می‌شود که این ثواب‌ها و ارزش گذاری‌ها ربطی بر مکی یا مدنی بودن آن ندارد.

◀ دیدگاه‌های اساتید حاضر:

استاد زهادت: در مورد اجازات سید ابوالحسن اصفهانی که ادعا شده که به امثال برقعی داده شده باید دانست که اجازات آن بزرگوار برای تلبّس بوده نه اجتهاد؛

- نکته دیگر توجه به جریان اخباری گری و فعالیت‌هایی از این دست است که جایگاه تعقل و تدبّر را کمرنگ کرده است لذا گذشته از نقد آقای برقعی، توجه به برخی اشکالات رایج در رفتار و اعتقادات هم باید بررسی شود؛
- در مورد تسامح در ادله ظاهراً باید اصل استحباب مسلم باشد؛ مطالبی در مورد المستدرک و فصل الخطاب حاجی نوری هم وجود دارد که باید بررسی و دقت کافی در صحت همه مطالب آنها انجام شود؛
- افضلیت امیرالمؤمنین در اعتقاد اهل سنت هم، جای تأمل و اشکال دارد.

استاد خزائلی: در مورد اثبات استحباب بوسیله «اخبار من بلغ» باید توجه و بررسی کافی انجام شود؛

استاد رضانژاد: نسخه ای از کتاب مفاتیح الجنان چاپ شده است که متن روایات مورد ذکر شیخ عباس قمی را به عنوان تحقیق در پاورقی ذکر کرده است؛

آقای سرور: بر اساس بررسی‌های علمی، کلمات مفاتیح در برخی موارد جای تأمّل و نقد دارد، بر اساس مطالعات نشان داده می‌شود که کلماتی که از برقعی نقل و دارای تناقض در بحث امامت و ... وجود دارد، دال بر تحریف شدن کتاب برقعی توسط وهابیت است؛ و برخی شبهات تغییر شکل یافته و معلوم می‌شود که تحریفاتی انجام شده است؛

- در مورد مبانی برخورد با تسامح در ادله سنن، نظریات متفاوتی وجود دارد؛ و برخی از علمای معاصر هم گفته‌اند که بر اساس بحث تسامح در ادله نمی‌توان نیت استحباب داشت؛
- در نقد امثال برقعی هم باید ادبیات علمی به کار برد؛
- باید وهابی بودن با مسئله سوء استفاده وهابیت قرار گرفتن تفکیک شود؛
- در بحث ادعیه، تنها بحث عبادت و ثواب و ... نیست بلکه تبعات عقیدتی و ... هم دارد پس باید در مباحث سندی و دلالی هم توجه کافی شود؛
- در مورد اعتبار برخی اماکن که ادعای تقدس و تبرک آن در بین عموم می‌شود ، جای تأمل و درنگ وجود دارد؛
- برخی از ادعیه نقل شده، حالت توقیع دارد و بررسی سندی و گاهی دلالی در مواردی از مطالب کتاب‌های دعایی وجود دارد؛
- ظاهراً خلطی بین بحث مفاتیح الجنان و باقیات الصالحات اتفاق می‌افتد و مطالبی که در باقیات الصالحات آمده معلوم نیست که مورد توجه خود شیخ عباس بوده باشد؛
- محدث قمی دقت خوبی در مآخذ و منابع داشته است و حتی در مسائل اختلافی هم دقت داشته است و نسبت به برخی از کتاب‌های دیگر این برجستگی و توجه را داشته است.

◄ مطالب تکمیلی آقای روحی

- مسئله عدم اعتبار برخی از اماکن (دعایی به عنوان امامزاده) دلیل بر پذیرش مطالب برقعی در مورد این مسائل (تبرک، کرامت و ...) نمی‌شود؛
- برخی تأمل‌ها در بعضی از مطالب مفاتیح نباید باعث شود اهمیت و تقدس ادعیه و زیارات مفاتیح، خدشه‌دار شود؛
- اگر کتب دیگر برقعی (مثل کسر الصنم) وی مطالعه شود روشن می‌شود که واقعاً مطالب و ادعاهای وی به وهابیت شباهت و نزدیکی دارد؛
- نگاه کلامی و علمی حتی می‌تواند به کمک برخی مطالب مفاتیح بیاید و توجهات کلامی صحیح برای آن یافت شود؛
- اینکه برخی اعمال را بر مبنای شروع از روز یکشنبه قرار داده است، و ظاهراً نگاه جهانی بر ادیان دیگر هم داشته است، البته ممکن است گفته شود که ائمه‌علیهم‌السلام در زمان خود مطالبی بیان می‌کردند که بر اساس ماه‌های رومی بیان می‌شود مثل بحث سایه خورشید و اوقات نماز لذا توجه به ماه‌های رومی مثل نیسان در مفاتیح، دارای سابقه درستی در کلام اهل‌بیت‌علیهم‌السلام هم بوده است و نکات علمی دقیقی در آن بوده است.

● گروه علمی کلام

رجعت و پاسخ به شبهات

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضانژاد

عضو هیئت علمی جامعة المصطفی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله العالمیة و عضو هیئت مدیره مجمع عالی

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر زهادت

عضو هیئت علمی جامعة المصطفی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله العالمیة و از اعضای مجمع عالی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۰۹/۱۸

◄ مطالب استاد رضانژاد

کتاب «الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة» اثر شیخ حرّعاملی است، دارای ۱۲ باب است.

و هر باب دارای نکاتی است در باب اول نکاتی مانند لزوم تسلیم در برابر احادیث اهلبیت و عدم تأویل بدون نص و دلیل قطعی، و صعب مستصعب بودن روایات، وجوب رجوع در احکام به ائمه، روایاتی که احتمال تقیه ندارد، لازم است به آن عمل شود، آنچه مخالف قرآن است در هنگام تعارض کنار گذاشته شود، رجوع به کتب اربعه و غیر آن از کتب معتبره،

باب دوم: مطالبی مانند تواتر روایات، امکان رجعت و وقوع آن را در امم سابقه و ... و در کل مستندات رجعت را مطرح می‌کند.

در باب سوم، ۶۴ آیه قرآن را با کمک روایات، مربوط به باب رجعت می‌داند.

باب چهارم: در این مورد است که هر چه در امم سابقه واقع شده و در امت پیامبر اسلام هم تکرار می‌شود، و ۲۶ روایت را می‌آورد.

باب پنجم: وقوع رجعت در امم سابقه

باب ششم: رجعت انبیاء

باب هفتم: ۲۹ روایت آورده شد که وقوع رجعت در امت پیامبر را اثبات می‌کند.

در باب‌های بعدی احادیثی در مورد رجعت کنندگان اعم از انبیاء، ائمه و افراد دیگر می‌آورد.

و اینکه رجعت آیا بعد از دولت حضرت مهدی است یا خیر؟ و در پایان پاسخ شبهات رجعت را می‌دهد.

علاوه بر این کتاب که به صورت ویژه روایات رجعت را مورد بررسی قرار داد، پایان‌نامه‌هایی هم در حوزه علمیه قم تدوین گشت.

پایان نامه‌ای توسط آقای مختارآبادی در مورد رجعت در سطح ۴ حوزه نگارش یافته است، که واژه‌های مربوط به رجعت را بررسی می‌کند. نقاط اشتراک و تفاوت رجعت، قیامت و ظهور را می‌آورد، سپس رجعت از دیدگاه اندیشمندان را بررسی می‌کند. نقاط اشتراک و تفاوت رجعت، قیامت و ظهور را می‌آورد، و سپس رجعت از دیدگاه مذاهب اسلامی را مطرح می‌کند. در ادامه فرقه‌هایی از شیعه مانند جارودیه، یعقوبیه و مقبریه را می‌آورد که مباحثی در مورد رجعت دارند. در ادامه فلسفه و هدف رجعت را می‌آورد که در روایات آمده است (نشان دادن حاکمیت حق به مؤمنین و کافرین محض)، در ادامه ادله مشهور را می‌آورد و ۴۹ آیه را بحث می‌کند، مانند آیه ۸۳ نحل «و یوم نحشر من کل امّة فوجا» آیه دابة الارض و روایات مربوط به دابة الارض. در ادامه روایات، زیارتنامه‌ها و دعاهایی که رجعت را مطرح کرده‌اند می‌آورد. در فصل دیگر نظریه‌ای را مطرح می‌کند که رجعت را همان ظهور دولت موعود تفسیر کرده‌اند، در ادامه مباحث ویژگی‌ها و مصداق رجعت کنندگان مانند امام حسین و ... را می‌آورد پس از این مطالب از روایات به دست می‌آورد که باید به رجعت اعتقاد داشت و سپس ۹ شبهه را مطرح می‌کند و پاسخ‌هایی مطرح می‌کند.

برخی از این شبهات:

- اینکه روایات رجعت از اخبار آحاد است و تواتر ندارد؛
- اینکه اگر مردم بدانند رجعت می کنند جرأت بر گناه زیاد می‌شود چون توبه را به تأخیر می‌اندازند.
- وقوع رجعت در زمان حضرت موسی برای بحث نبوت بوده است و بعد از خاتم النبیین نیازی به نبوت و وقوع اعجازی مثل رجعت نداریم؛

- اینکه عذاب و ثواب قبر و رجعت با قرآن سازگار نیست چون قرآن فرموده: و نضع الموازین القسط یعنی این کارها مربوط به قیامت است؛
- رجعت با تکلیف منافات دارد یعنی افراد حاضر در رجعت مکلف نیستند؛
- رجعت همان تناسخ است که فکر غیر مسلمانان است؛
- اینکه بدترین دشمنان شیعه در صورت فرصت یافتن برای رجعت می‌توانند توبه کنند و از وعده عذاب و خلود در جهنم نجات یابند؛
- رجعت با آیه «کلّا انها کلمة هو قائلها» منافات دارد چون قرآن فرموده برگشت به دنیا امکان ندارد و بعد به پاسخ این شبهات می‌پردازد؛
- آقای مختارآبادی تمام راویان روایات رجعت را استخراج کرده و طبق کتب رجالی مشهور بررسی کرده است (بیش از ۲۱۱ راوی را گزارش کرده است که ثقه، ممدوح و ... بودند و ۲۵ نفر هم که ضعیف هستند را مطرح می‌کند؛
- ایشان با بررسی روایات عنوان می‌کند که در کتب روایی ما روایاتی هست که اسناد صحیح دارند، مثلاً ۱۸ روایت صحیح از بحارانوار می‌آورد، از تفسیر قمی چند روایت و از رجال کشی و نیز کتاب تأویل الآیات الظاهرة، کتاب علل الشرایع، معانی الاخبار شیخ صدوق، دلائل الامامة، تهذیب الاحکام و کافی، روایات صحیح را مطرح می‌کند.

مطالب استاد زهادت

در مورد نشستی که برای رجعت تصمیم است برگزار شود باید روشن شود که آیا درون مذهبی است یا مقارنه‌ای/ مرحوم کلینی در ج ۲ ص ۳۷۵ روایتی از پیامبر می‌آورد که «رأیتم اهل الریب و البدع .... فاظهروا البرائة منهم: پیامبر وظیفه برائت را در برابر اهل بدعت می‌آورد و بعد لفظ «باهتوهم» در حدیث آمده که ظاهراً این متحیر کردن اهل بدعت است نه متهم کردن دیگران.

چند سؤال در این مبحث:

- چرا سید مرتضی به اجماع استناد کرده و بحث تواتر و آیات را نمی‌آورد؟
- رجعت در زمان امام عصر است یا بعد از ایشان واقع می‌شود؟
- تواتری که در مورد روایات مطرح می‌شود ظاهراً اجمالی است نه لفظی یا معنوی؛

در استفتایی که از برخی از مراجع شده است این مسئله را یقیناً ثابت شده می‌دانند نه اصول مذهب.

روایتی مطرح می‌شود که هر کس به رجعت ما معتقد نباشد از ما نیست، از لحاظ سندی مرسل است.

مرحوم صدوق هم می‌آورد: «لیس منّا من لم یؤمن بکرّتنا» که این هم مرسل است.

روایتی که بیان می‌کند هر آنچه در بنی اسرائیل واقع شد در امت اسلام واقع می‌شود، هر چند کثرت داشته باشد نیاز به بررسی سندی دارد و برخی مرسل است.

شیخ صدوق (م ۳۸۱) هم بصورت مرسل نقل می‌کند.

مرحوم خزّاز قمی از ابن مفضل مطلبی در این مورد نقل می‌کند.

برخی مانند محمد جعفر کتانی، ادعای تواتر در این روایات کرده‌اند ولی جای تأمل دارد.

آیا بحث رجعت حدیثی است یا کلامی و اعتقادی؟ برخی مانند آیت الله سبحانی هر چند رجعت را امری مسلم میدانند ولی آن را تاریخی و روایی می‌دانند.

مرحوم مظفر هم در عین پذیرش خبر صحیحه در مورد رجعت، می‌گوید این از مسائلی نیست که اعتقاد به آن ضروری باشد.

سید محسن امین هم در پاسخ به برخی که ماجرای عبدالله بن سبا را می‌آورند، گفته است، اگر امری تاریخی باشد که ضرورتی برای اعتقاد به آن نیست.

سؤال دیگر، چرا نسبت به این مسئله اینقدر اهتمام شده و تألیفات متعددی در مورد آن وجود دارد، مثلاً علامه مجلسی در بحار الانوار ۱۶۱ روایت می‌آورد و ذیل آن توضیحاتی می‌آورد.

نظریات اساتید

مسئله رجعت تا دامنه قیامت هم دارای تبعات و دامنه دار است، مباحث فیزیک جدید و اوضاع و روزها و زمان آن‌ها و امتداد آن‌ها قیامت هم رجعت را تأیید می‌کند پس روشن است که بحث ظهور بسیار طولانی است و دامنه رجعت هم به آن اضافه می‌شود، پس بحث قابل مباحث تاریخی است.

در مورد ترویج عقاید صحیح و جلوگیری از انحرافاتی که به وجود می‌آید باید اهتمام به آن ورزید و معانی مختلفی که در روایات رجعت است بحث شود، مباحث فلسفی و نگاه عرفانی که در مورد رجعت است اهمیت دارد.

با توجه به حساسیت بحث‌هایی که در برابر وهابیت هست و شبهاتی که مطرح می‌شود لازم است این بحث رجعت مورد اهتمام قرار گیرد و نیز آیاتی که در مورد تحقق وعده‌های انبیاء الهی و نیز آیاتی که یاری اهل ایمان و انبیاء را نشان می‌دهد و باید در زمانی بطور کامل محقق شود.

- باید شبهات جدید در مورد رجعت هم پیگری شود.
- از وظایف متکلم دفاع از اصلی‌ترین عقاید است، یکی از عقایدی که معمولاً از سوی متکلمین به عنوان امتیاز شیعه مطرح می‌شود، رجعت است.
- باید تمرکز بر روی شبهات باشد و مصداق واقعه رجعت بحث شود و نیز فلسفه آن مورد توجه واقع شود.
- خوب است که در حدّ دو جلسه بحث شود و بازخورد آن سنجیده شود، مثلاً مفهوم شناسی برای رجعت انجام می‌شود و بعدا در مورد تطور تاریخی صحبت شود و در جلسات بعدی نظرات موافق و مخالف را ارائه کنند.
- تفسیری از رجعت وجود دارد که مرحوم فیض کاشانی و بعد مرحوم شاه آبادی و میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی ارائه کرده‌اند و این بحث را به وجود مثالی برگرداندند.
- بحث امید بخشی در مورد رجعت هم باید طرح گردد.

● گروه علمی کلام

نقد و بررسی دیدگاه برقعی در کتاب احکام القرآن

■ حجت‌الاسلام والمسلمین میرزا احمد اسدی
استاد حوزه و از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۰۹

وجه تسمیه کتاب احکام القرآن این است که این کتاب در مورد قرآن و احکام موجود در آن و آیاتی که احکام از آن مستفاد است بحث می‌کند.

یکی از موضوعاتی که این کتاب به آن می‌پردازد بحث توسل در قرآن است که نویسنده در این مورد اشکالاتی را مطرح می‌کند.

مباحث دیگر موجود در این کتاب

ـ قرآن حالت همگانی دارد؛ یعنی کسی به عنوان متولی، استاد و مفسر قرآن، نمی‌تواند وارد شود و بقیه را از دریافتن مراد خداوند ممنوع بدارد؛ این در مقابل دیدگاه رایج عالمان است که هر کس نمی‌تواند رأی و نظر خود را به قرآن نسبت دهد و درک کامل از آن داشته باشد.

نویسنده تقسیم آیات به محکم و متشابه و لزوم رجوع به ائمه و... برای تفسیر قرآن را نوعی بدعت می‌داند. وی گفته است: اعراب، قرآن را متوجه می‌شده‌اند و درک می‌کردند و برای همین سران مشرکان مردم را از استماع آن منع می‌کردند. در حالی که جذابیت‌های خاص قرآن باعث می‌شد که از استماع قرآن، مانع می‌شدند نه آنکه همه مردم، هر چیز را درک می‌کردند.

مؤلف کتاب ادعا می‌کنده علما و حوزویان، قرآن را در پیچ و خم تفسیر و... انداختند و عموم مردم را از فهم قرآن منع کردند.

ـ موضوع دیگر بحث علم غیب است و کسی که برای اهل بیت علم غیب قائل است را خارج از دین می‌داند. او بیان می کند که عبارتی از مرحوم طبرسی وجود دارد که این بحث را اثبات می‌کند. البته مرحوم طبرسی فقط این را بیان می‌کند که اعطای علم غیب از سوی خداوند به افراد خاص و دارای شرایط ویژه است.

ـ بحث دیگر توسل است که او می‌گوید به حکم آیه ۱۲ فاطر، توسل را شبیه کار مشرکان می‌داند که امری بیهوده و تمسک بیهوده به افرادی است که اثر و قدرتی ندارند.

ـ موضوع دیگر تقلید است که نویسنده ادعا می‌کند، تقلید از یک فرد خاص لازم نیست. البته این مطلب با توضیحی قابل پذیرش است که علوم حالت تخصصی دارد و شهید مطهری از آیت الله عبدالکریم حائری نقل می‌کند که این طرح را داشته ولی شرایط فراهم نشد.

ـ در مورد برخی مباحث فقهی، نظراتی دارد؛ مثلا اهل کتاب را طاهر دانسته و ذوابح آنها پاک است و دعای توسل و فرج را بدون سند می‌داند. شستن دست‌ها از پایین به بالا را در وضو جایز می‌داند و داخل شدن خانم‌ها در حالت عذر شرعی (حیض، نفاس) به حرم ائمه (علیهم السلام) را جایز می‌داند و دلیلش را این دانسته که زنان خود اهل بیت دچار این دوره‌های خاص می‌شدند و در خانه آنان زندگی می‌کردند. پس در زمان پس از وفات ائمه هم ورود زنان در آن حالت مشکلی ندارد.

عرق حاصل از جنابت حرام را پاک مطرح نموده است.

گفتن «الصلاة خیر من النوم» در اذان را جایز می داند ولی شهادت به ولایت امیرالمؤمنین در اذان را جایز نمی‌داند. سجده بر هر چیز را جایز می‌داند حتی بر ماکولات و ملبوسات. دست بر سینه نماز خواندن مجاز می‌داند. زکات را بر همه چیز واجب می‌داند (نه ۹ چیز) و خمس اعتباری در برابر زکات ندارد. وی همچنین با اشاره به بحث شعائر الهی می‌گوید مثلا قربانی و علامت‌گذاری شترها، اینها موارد خاصی است که شعائر الهی شمرده می‌شود نه آنکه آداب و رسوم دیگری را شعائر الهی بدانیم.

ـ آداب مربوط به حرم ها و زیارت‌ها را مجعول می داند، سلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله را بدون مدرک می‌داند. بحث اعتبار آداب خاص و احترام گذاردن به ستون و منبر و مسجد پیامبر را زیر سؤال می‌برد.

ـ نکته دیگر آنکه در زیارت حضرت زهرا علیها السلام، امتحان ایشان قبل از خلقت وی را خلاف عقل و قرآن و مبانی می‌داند. [السلام علیک یا ممتحنة الذی امتحنکِ قبل ان یخلقک]

در مورد امتحان کردن حضرت زهرا قبل از خلقت ایشان، ممکن است عده‌ای عالم ذرّ را مطرح کنند که البته امتحان هر عالم به حسب خودش است؛ حق‌تعالی در قضا و قدر خود چنین رقم خورده است که مصائب و حوادثی که برای این بزرگوار پیش آمده است، برای ایشان ارائه نموده است.

البته بحث قوس صعود وقوس نزول هم قابل انطباق با این بحث‌ها است (انا لله و انا الیه راجعون) هرچند این مبحث به تمام موجودات و انسان‌ها مربوط است، اما باید گفت هرچند همه موجودات امتحان شدند ولی برخی موجودات، ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی دارند که باید بیان شود؛ لذا حضرت زهرا چون وجود مقدس و ویژه‌ای است، امتحان در مورد ایشان بازگویی شده است.

ـ نویسنده در ادامه زیارت قبر حضرت رسول از دور را ، خرافه و زیارت قبر دروغین میداند که انسان بخواهد صورت قبر دروغینی بسازد و با این وسیله، پیامبر را از راه دور زیارت کند. در برابر این مسأله باید گفت: انجام صورت سازی قبر برای حضور قلب خود فرد است نه انکه پیامبر را حاضر کنند. نکته دیگر آنکه از معصومین نقل شده است که وقتی فردی آرزوی ارتباط را با والدین در بهشت را داشت به ایشان گفتندکه صورتی از قبور بسازد و اینگونه مرتبط باشد.

ـ نویسنده در جای دیگر نوعی رفتار و احترام شیعیان در برابر امامان را غلو می‌داند.

ـ او آیه‌ای که در مورد رجوع به پیامبر برای استغفار ایشان آمده را مربوط به منافقان می‌داند و می‌گوید این دلیل نمی‌شود که مؤمنون به پیامبر متوسل شوند. پاسخ آن است که وقتی منافقان با ان حالت رجوع می‌کنند و بخشش نصیب آنان می‌شود در مورد مؤمنان به طریق اولی اینگونه است.

ـ برخی اعمال شیعه را ساخته پرداخته مجوس و یهود می‌داند.

ـ یکی از اشکالات کار ایشان آن است که تنها مفاتیح الجنان را مورد اشاره قرار می‌دهد در حالی که منابع دیگر وجود دارد و دعاها و آداب در کتب دیگر هم وجود دارد.

ـ به نظر می‌رسد نویسنده حرف‌های علمی ندارد ولی چون مطالب وی مورد سوء استفاده فرقه‌های ضاله قرار گرفته، باید مورد بررسی واقع شود.

ـ نکته دیگری که وی گفته آن است که در برخی زیارت‌ها خود حضرت امیر فرموده «اللهم بمحمد سیدی وبعلی ولی» یعنی به ولی خدا، علی [که خود ایشان است] خدا را قسم داده است. پاسخ آن است که معلوم نیست خود ایشان همین‌طور دعا فرموده است ولی این برای ما اینگونه رسیده است یعنی علی علیه السلام ولی ماست. و در متون دیگر هم این ولایت به گونه دیگر آمده است.

ضمن آنکه امیرالمؤمنین یک شخصیت قلبی و معنوی دارد و یک شخصیت

انسانی خاص؛ بنابراین ایشان به عنوان ولایت، شخصیت ویژه‌ای دارد [نظیر شخصیت حقیقی و حقوقی افراد].

ـ در مورد صلوات ابوالحسن ضراب اصفهانی مربوط به روز جمعه هم آمده: «اللهم صل علی محمد و الائمة من ولده ومد فی اعمارهم وزدفی آجالهم و بلغهم اقصی آمالهم» نویسنده اشکال می‌کند که چگونه امام زمان این دعا را فرموده در حالی که ائمه قبلی از دنیا رفته‌اند و درخواست ادامه عمر آنها معنی ندارد.

البته حاجی نوری گفته است که دعا در مورد اولاد امام زمان و لفظ [محمد] نیامده است که وُلد به لفظ [محمد] برگردد.

ـ مؤلف در مورد زیارت‌هایی که در ایام هفته خوانده می‌شود و مردم را مهمان یک یا چند امام در یک روز می‌دانند می‌گوید که این اشکال دارد و گویی که اینها جای خداوند در حال انجام کار و روزی دادن و... هستند.

در حالی که در مباحث توحیدی اینها بررسی شده است و اگر توحید افعالی درست درک شود، اینها روشن است.

ـ وی می‌گوید در دعای صباح آمده «الهی قلبی محجوب و عقلی مغلوب.وهوائی غالب وطاعتی قلیل...» ، چگونه است که این معصوم، قلب و عقل خود را اینگونه می‌داند، این چه تعبیری است؟ پاسخ آن است که اولا ما حضرت امیر را مدیر جهان (یا آن معنای غلوّ) نمی‌دانیم، ضمن آنکه به عنوان علت غائی بودن، معصومین می‌توانند باشند و این تعبیرات، حالت خضوع و بندگی دارد، و هرچند اعتراف و اقرار به گناهان و... که معصومین در دعاها دارند، حالت تعلیمی ندارد و این دعاها را در خلوت می‌خوانده‌اند و بحث تعلیمی بودن مطرح نیست، اما نکته آن است که در مقابل سطح عالی الهی، واقعا خود را محجوب و مغلوب دانسته‌اند.

وی در دعای سمات گفته است که در آن آمده، خدایا به حق اسمائی که هیچ کس ظاهر و باطن و تأویل آنها را نمی‌داند و اگر اینها روشن است، چرا ما اینها را بخوانیم؟ پاسخ آن است که در مورد قرآن هم همینطور است یعنی شرط خواندن دعا و قرآن، فهم کامل همه مطالب نیست. مطلب بعد آنکه، منظور این دعا آن نیست که هیچ کس، چیزی نمی‌فهمید بهره نمی‌برد مثلا خود دعای سمات را انسان، متوجه می‌شود بلکه منظور آن است که حقیقت و نهایت آن را کسی نمی‌فهمد، و منظور از ظاهر اسماء هم خود ظاهر کلمات نیست بلکه منظور، ظاهر در سطح بیان معصوم است.

نویسنده، دعای توسل و ماجرای حسن بن مثله جمکرانی را نقد می‌کند. او گفته است (اکفیانی فانکما کافیان) با توحید سازگار نیست، در حالی که معصومین در عرض خدا نیستند. پس ما معصومین را افراد مستقل از حق تصور نکرده‌ایم بلکه مجلی و مظهر خداوند هستند. او گفته است اهل سنت، دوست علی علیه السلام هستند. قرآن فرموده (والمؤمنون کل آمن بالله و رسله) ، پس همه اینها مؤمن هستند [بعد ادعا می‌کند که] ولی شیعیان اینها را سب و لعن می‌کنند در حالی که اینگونه نیست.

ـ در زیارت ششم در مفاتیح مخصوص امیرالمؤمنین آمده است (السلام علی الاصل القدیم والفرع الکریم و علی الثمر الجلی) برقعی ادعا می‌کند این قدیم دانستن علی، مثل کار نصاری در مورد مسیح است و شرک آلود است.

پاسخ آن است که معنای قدیم باید بررسی شود. گاهی در مورد خدا تعبیر قدیم می‌آید (لا اول لاولیته) گاهی قدیم نسبی منظور است، مثلا می‌گوییم فلانی از قدما است [نسبت به افراد زمان حاضر] . یا در روایات آمده که مثلا شخصی نذر کرده غلام قدیمی را آزاد کند و سوال می‌کند کدام غلام را آزاد می‌کند؟ و امام جواب می‌دهد کسی که قبل از ۶ ماه به ملک تو آمده را آزاد کند و آیه «حتی عاد کالعرجون القدیم» را می‌آورند و به آن استدلال می‌کنند [زیرا شاخه خرما در این روند تغییر خود ۶ ماه طول می‌کشد.

◄ نظریات اساتید حاضر

استاد رضانژاد: احکام القرآن برقعی به سبک رساله‌های عملیه فعلی با بیش از ۲۶۰۰ مسئله است و استدلال هم آورده است. ابتدا عقاید و بعد مسائل فقهی را بررسی می‌کند. مثلا در مسأله ۲۶۶۰ ، قمه زدن را بدون وجه شرعی و غیرمجاز می‌داند و در مسائل بعدی، حکم مسجدی که در خیابان قرار گرفته را می‌آورد.

۱. در برخی سایت‌ها از مطالب برقعی (مثل کتاب دعای ندبه و خرافات آن) سوء استفاده می‌کنند برای تخریب شیعه و عامل تفرقه جلوه دادن آن.

۲. در عبارتی که در مورد امام زمان آورده شد که امام زمان دارای اولاد است اینها خود قابل بحث است.

آقای روحی: کتاب دیگری هم به نام احکام القرآن وجود دارد که ظاهرا به وی نسبت داده شده و از خودش نیست و وهابیون آن را اضافه کرده‌اند و به وی نسبت داده‌اند، پس لازم است تأمل بیشتری در مورد این کتاب و انتساب آن به وی انجام شود.

آقای جعفری: جایگاه علمی نویسنده اول باید معلوم شود، سیر تحصیلی

ایشان روشن شود، چه آسیب و ضرورتی احساس کرده که به این سمت رفته و نظر او در مورد فلسفه چیست؟

آقای زمانی: دقت شود که سبک و سیاقی که او دارد از چه استادی دریافت کرده است. نکته دیگر آنکه ، استناد امام معصوم به آیه (کالعرجون القدیم) ، فقط مربوط به شکل شاخه است و برای سهل گرفتن است نه مسأله عدد و....

آقای شمسعلی‌پور: باید زمینه‌های شکل گرفته این افراد بررسی شود. مثلا غلو و عوامل دیگر باعث شد در برابر آن جبهه‌گیری شود و افرادی اینگونه اشکالاتی وارد کنند. خود سؤالات و اشکالات مهم است و تشکیک در استناد کتاب به نویسنده در اینجا اهمیتی ندارد.

لازم است نقدها و اشکالات وی تفکیک شود و آن نقدهایی که وارد است جدا گردد و نسبت به بقیه، پاسخ‌های کافی داده شود.

● گروه علمی کلام

تحلیلی از تطور ساختاری علم کلام

■ حجت‌الاسلام والمسلمین محمدصفر جبرئیلی

استاد حوزه و دانشگاه و از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۱۶

بحث ما نوعاً ناظر به منابع و آثار شیعی است. و سیر و تطور ساختار کلام از گذشته تاکنون و لزوم تحولات جدید در آن مورد بحث است.

به عنوان مقدمه ، باید تعریف و موضوع و روش و وظائف و اهداف علم کلام روشن شود فعلاً از این مسائل می‌گذریم. دو گونه ساختار وجود دارد: ۱. صوری (چینش و چیدمانی از مباحث کلام)؛ ۲.معرفتی: اینکه چه مسائلی ذیل مسائل دیگر بیایند.

موضوع ما بیشتر بحث ساختاری صوری است. البته ساختار صوری، مبتنی بر مباحث معرفتی است و معمولا حالت ترکیبی از این دو گونه، مطرح است.

منظور از ساختار معرفتی آن است که در فرآیند کسب معرفت در یک موضوع، چه چینش و سیری وجود دارد.

البته گاهی ۳ نوع ساختار مطرح می‌شود: ۱. حالت گزارشی که مطالب به صورت انبوه مطرح می‌شود و ترتیب و ترتب در آن عنوان نمی‌شود. ۲. معرفتی که مثلا اول توحید، بعد نبوت و امامت و... مطرح می‌شود. ۳. ساختار تلفیقی که هر دو نگاه در آن وجود دارد.

در مورد ساختار، نص صریحی در کتاب و سنت نداریم؛ البته در آیه شریفه «آمن الرسول» استفاده‌هایی شده است [۲۸۵ بقره] و نیز آیه ۱۳۶ سوره نساء: «یا ایها الذین آمنوا آمِنوا... » در این آیات، مواردی که متعلقات ایمان است را مطرح می‌کند. برخی از روایات مانند روایت امام صادق «ان اساس الدین: التوحید والعدل؛ استفاده کرده‌اند.

ـ برخی مقالات در مورد ساختار علم کلام وجود دارد. مانند مجله پژوهش (مؤسسه امام خمینی) طبقه‌بندی در این موضوعات ارائه کرده است.

در عصر حضور اهل بیت به گزارشی در مورد ساختار علم کلام نداریم، تنها در رساله موجود در عیون اخبار الرضا، مطلبی وجود دارد. (رساله امام رضا به مأمون).

ـ در زمان غیبت صغری، کتاب بصائر الدرجات، امامت محور است و نکات کوتاهی در مورد علم و معرفت دارد ولی مرحوم کلینی در کافی، توحید و معرفت‌محور است.

شیخ صدوق هم، ساختار چندانی ندارد و در کتاب توحید او، ساختار کلامی وجود ندارد. تا آنکه شیخ مفید، اولین ساختار را ارائه می‌کند؛ بیشتر در مقدمه المقنعه، ساختار ارائه می‌کند.

(یکی از نکاتی که در اینجا عنوان می‌شود آن است که چه ضرورتی دارد که ما این بحث ترتب و نحوه ساختار را بحث کنیم؟ در حالی که هر متکلمی با مبانی و دلایل خاص خود، مباحث کلامی را مطرح می‌کند؛ اما مشکل آنجاست که تاریخ نشان می‌دهد که این چینش و ترتب و دلایل آن در دوره‌های تاریخی اولیه مورد توجه نبوده است.)

در مقدمه کتاب المقنعه، مطالبی آمده است که نشان‌دهنده اهمیت مباحث کلامی است و چنین که مطرح می‌شود همین ترتیب اصول دین است که فعلا عنوان می‌شود.

کتاب رسائل العشر از شیخ طوسی هم همین ۵ اصل را مطرح می‌کند.

چینش ۵ تایی در کلام توسط خواجه نصیر طوسی، نهادینه می‌شود و قبل از خواجه نصیر، چینش درستی وجود ندارد، تداخل و تکرار مباحث است، برخی مباحث ذیل محورهای غیر مربوط می‌آید.

بعد از خواجه طوسی، برخی مثل فیض کاشانی در علم الیقین، چینش خاص خود را می‌آورد. در کتاب اسرۀ المنجود، چینش کاملا متفاوتی ارائه شده است. حاجی سبزواری در اسرار الحکم هم چینش متفاوت با خواجه می‌آورد، و نیز علامه طباطبایی؛ ولی اکثرا به چینش خواجه، پایبند بوده‌اند.

تعیین موضوع علم کلام، کمک به تعیین ساختار می‌کند.

پس از آن در مدرسه اصفهان، و بعدها در مدرسه قم، کم کم، تفکیک می‌شود و کلام و فلسفه در جای خود قرار می‌گیرد.

سیدمرتضی و شیخ طوسی در مقدمات برخی مباحث خود، مسائل معرفتی را می‌آورند شیخ طوسی در کتاب الاقتصاد و نیز تلخیص الشافی) خود مطالبی را می‌آورد که در مورد شبهات جدید است.

قواعد کلامی هم در کشف المراد عنوان شده است؛ پس قواعد کلامی، کلام جدید و ... هم در تاریخچه کار کلامی وجود داشته است.

در مورد آموزه‌های اعتقادی هم چیدمان رایجی وجود دارد [توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد] فهرست و تلخیص مباحث اعتقادی توسط حضرت آیت الله سبحانی و آقای ربانی گلپایگانی و... هم با تفاوت‌هایی ارائه شده است.

در مورد اینکه محوریت مباحث کلام شیعی، توحید است یا امامت، هم نظریاتی وجود دارد.

در کتاب گوهر مراد، از انسان‌شناسی شروع می‌کند و بعد به توحید می‌رسد و با سلوک و تهذیب نفس به پایان می‌برد، و هدفمندی و جهت‌دهی در مباحث وجود دارد.

ولی مرحوم فیض از معرفت الله و معرفت الملائکة را می‌آورد و به انسان‌شناسی نپرداخته است پرداختن به ملائکه و جن و شیطان را کمتر کسی پرداخته است.

معرفت کتاب‌های آسمانی هم در مباحث او یافت می‌شود.

مدرسه تهران، مانند صاحب لمعات الالهیة (مرحوم زنوزی) هم روش خاص خود را دارد.

رسائل توحیدی علامه طباطبایی که ابعاد کلامی، عرفانی و فلسفی دارد، و چینش خاص دارد.

(توحید،اسماء،افعال،الوسائل)این چینش است. در نهایه هم چینش خاص دیگر دارد که توحید است. در مقدمه المیزان، چینش جالبی دارد که محور قرآن است و معارف شش گانه قرآن را اشاره می‌کند که احکام قرآن را وامی‌گذارد و به موارد پنجگانه دیگر می‌پردازد.

در کتاب شیعه در اسلام خود که هم برای نسل جوان نوشته چینش خاص خود را دارد. کتاب آیت الله سبحانی هم در این موضوع مهم است دارای ده فصل: «راه‌های خداشناسی، اسماء، صفات ... امامت، خلافت و معاد» و آقای ربانی گلپایگانی، ۷ فصل ایجاد کرده است. آیت الله مصباح در کتاب معارف قرآن (خصوصا ویراست جدید)، چینش خاص دارد. ایشان در آن کتاب ۱۰ بخش دارد، خداشناسی، انسان شناسی، راهنماشناسی و... را بیان می‌کند و با روش قدماء متفاوت است.

پیشنهاد داده می شود بحث ذات وصفات جدا شود. ملاصدرا توحید و نفی شرک را در یک قسمت آورده است.

نکته دیگر اینکه مبحث واسطه (تکوین و تشریع) را مرحوم فیض آورده است که لازم است به این موضوع توجه شود. بهتر است چینشی به شکل ذیل ارائه شود.

شناخت‌شناسی، انسان شناسی ، توحید واسطه و اسباب معاد)

و نیز لازم است بحث رئوس ثمانیه که در هر علم می‌آید در مورد کلام، بحث شود.

نکات اساتید حاضر

استاد رضانژاد:

۱. آیا می توان از راه‌طبقه‌بندی آیات قرآن براساس نزول، ساختار و چینش مباحث کلامی را بدست آورد؟

۲. ظاهرا ساختارهایی که برخی متکلمین مطرح کرده‌اند، ناظر به فرقه‌های رایج در آن زمان یا قبل از زمان آنان بوده است.

۳. با این ساختارگرایی می‌توان، روش ارائه مباحث کلامی در مقاطع سنی مختلف را ارائه نمود. یعنی آموزش آموزه‌های اعتقادی را از کی و چگونه شروع کنیم؟

استاد فیضی‌پور: نیت و هدف متکلمین قدیم در مورد موضوعات باید توجه شود که آنها به دنبال چه بوده‌اند؟ لزوم توجه

به رابطه ساختار و مباحث معرفتی هم نکته مهمی است و اینکه در نظام تعلیم و تربیتی، تحولی در ارائه مباحث کلامی انجام شود. خصوصا موضوع انسان‌شناسی و ضرورت‌ها مد نظر قرار گیرد تا جذابیت لازم ایجاد شود.

شهید مطهری الگوی خود را در مباحث دارد و از انسان‌شناسی شروع کرده است.

استاد اسدی: مباحث انسان‌شناسی و... ساختارساز نیست، هرچند برای ارائه اصول اعتقادی، لازم است مقدمات و جذابیت‌های لازم مطرح باشد ولی در هر حال مباحث اعتقادی، ترتب خاص خود را دارد پس ذوق و هنر ارائه، به معنی تعویض ساختار نیست. پس ساختار رایج از قدیم، همان مورد اتفاق بوده است و تفاوت‌هایی که در گفتارها و.. وجود دارد بیان تأثیرات و اهمیت‌های برخی موضوعات در تشیع است.

ـ ما انواع ساختار داریم: آموزشی، منطقی؛ و اینها می‌توانند بر هم منطبق باشند یا نباشند. ساختار آموزشی، مبتنی بر مباحث یادگیری است و وابسته به شبکه مفهومی افراد است. ولی در ساختار منطقی، ترتیب منطقی وجود دارد که در هر علمی از اصول بدیهی شروع می‌شود و کم کم با واسطه مباحث دیگر چیده می شود. ساختار دیگری هم وجود دارد که ساختار شبکه‌ای است که یک موضوع محور قرار می‌گیرد و بقیه هم به صورت شبکه‌ای با آن تطبیق داده می‌شود. در علم کلام هم می‌توان ساختار شبکه‌ای ارائه کرد مثل اینکه امامت را محور مباحث کلامی قرار دهد. در موضوع تغییر ساختارها در تاریخچه متکلمین و... باید سوالی مطرح شود که چه نوع تغییری و چرا اتفاق افتاده است. ضمن اینکه رشته‌ای به نام فراکلام لازم است که بیرون از خود کلام به تبیین موضوع و اهداف و روش‌های بایسته‌های آن بپردازد.

ـ تفاوت مخاطبان در نحوه ارائه مباحث کلامی مؤثر است. مثلا در برخی رشته‌های زیست‌شناسی و پزشکی، گاهی مباحث داروینیسم رایج است و باید مباحث انسان‌شناسی و... ارائه شود.

ـ محور قرار گرفتن مباحث تبلیغی و ترویجی باعث شده است که برخی از مباحث مانند توحید به حاشیه رفته است و ذیل مباحث دیگر مطرح می‌شود.

استاد زمانی: برخی افراد مباحث را بر پایه رابطه علی معلولی چیده‌اند و در واقع به شکل امری عقلی و فلسفه تقدم مباحث ارائه شده است که این نگاه هم باید توجه شود. یعنی هم مباحث قرآنی و هم فلسفه عقلی آن ارائه شود.

استاد ایزدی: مهم آن است که چرا ساختار قدما، و متأخرین متفاوت بوده است. براساس نظرسنجی‌های ارائه شده در شیوه و محتوای مباحث کلامی لازم است توجه شود.

● گروه علمی کلام

تطور در ساختار علم کلام

■ جناب آقای منصور شمسعلی‌پور
استاد حوزه و دانشگاه و از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۰/۳۰

وقتی صحبت از تطور می‌شود، این در واقع ماورای خود علم کلام است؛ یعنی مبانی آن در جایی دیگر روشن می‌شود و خود این مباحث، ماهیت کلامی ندارد. امکان این وجود دارد که در بخشی به نام فراکلام تبیین شود.

تعریف ساختار: برگرفته از واژه -STRUC TURE (استراکچر) است، در فرهنگ‌های لغت مانند RANDOM HOUSE تعریف این واژه مشاهده می‌شود و پیشینه و تطورات واژه‌ها را نشان می‌دهد. در آنجا آمده که اصل آن لاتینی است. «چینش بخش‌ها و عناصر گوناگون»، «سیستم پیچیده که با نگاه کلی بررسی می‌شود»، دو معنی برای این واژه است؛

معنای دیگر: الگوی حاکم بر مجموعه‌ای از واژه‌ها

در زبان عربی، طریقةُ الترکیب، بنیه الاساسیه، معادل لفظ «ساختار» هستند.

تعریف ساختار: مجموعه‌ای از اعضاء که با هم ارتباط دارند و نقش خاصی دارنددر کنار هم کارکرد ویژه‌ای دارند.

بنابراین نقش هر عضو، و ارتباط و تعامل اعضاء و کارکرد کلی اعضاء موردی است که در ساختار مورد توجه است.

به عنوان نمونه زبان شناسان در بررسی ساختار جمله‌ها، مواردی را بررسی می‌کنند، نقش کلمات، ارتباط آن‌ها و هدف کلی آن‌ها، مثلاً هدف کلی معنا شناختی در یک قضیه تام خبری.

نمونه دیگر: در قضیه‌ای مانند «هر معلول، علت دارد»، موضوع و محمول روشن می‌شود اینکه چه مفهوم کلیی از این قضیه برداشت می‌شود؟

نمونه‌ی دیگر از بحث معرفت شناختی: توجیه معرفتی انجام می‌شود، معرفت باور صادق موجّه است، عنصر توجیه، در اینجا توجیه معرفتی نام دارد، مثلاً پرچمی که در حال اهتزاز است باور به قضیه وزیدن باد هم برای بیننده پیدا می‌شود. پس بین باورها، ارتباط و نسبتی وجود دارد که شواهد و قرائن بعضی، ما را در توجیه برخی دیگر یاری می کند.

دو نظریه در معرفت شناسی: ۱. (نظریه مبناگروی) باورها به نحوی به هم وابستگی دارند، یعنی نسبت وابستگی بین آنها است؛ ۲. باورها به همدیگر پیوستگی دارند یعنی حالت شبکه‌ای پیدا می‌شود (نظریه انسجام گروی)

اگر مجموعه‌ای از باورها را در نظر بگیریم باید خود باورها و نقش هر کدام روشن شود اگر مبناگرا باشیم برخی باورها را برگرفته برخی دیگر می‌دانیم و خود آن‌ها را زمینه استنتاج باورهای بعدی قرار می‌گیرد.

یکی از ساختارهای مناسب برای علوم مثل علم کلام، ساختار هندسی است. نمونه‌اش مقدمه‌ای است که آیت الله سبحانی در الالهیات نوشته‌اند که بیان می‌کنند که در برخی موارد هر مسئله‌ای مبدأ برهان برای مسئله بعدی است.

حال اگر اعضا تغییر یابد یا نقش‌ها و انتظارات و اهداف تغیر کند باعث ایجاد تغیر در کل ساختار می‌شود.

مثلاً ما در متافیزیک، از ساختار جهان بحث می‌کنیم ساختار ذهن، ساختار مرکز آموزشی، کتاب، مقاله و همه نمونه‌هایی برای بررسی و تحلیل ساختارهاست.

تطور و تحول: در گفتار ما معانی خاص خود را دارد و معنای مترادفی هم ندارند.

هر تغییر در یکی از عناصر یا مؤلفه‌های یک ساختار، به تحول در ساختار می‌انجامد.

چند علت برای تغییر ساختار ممکن است اتفاق بیفتد:

۱.کشف نسبت‌های منطقی ناشناخته: یعنی اگر بررسی دقیقی انجام شود و نسبت‌ها شناخته شود ممکن است جابجایی در اعضا و واقع شود و ساختار تغییر کند و گاهی پیامدهای این تغییر قابل پیش بینی هم نیست؛

۲.الحاق باورهایِ تازه یا قرار گرفتن در شرایط تازه؛ مثلاً اگر در قرن بعدی علم کلام، صد مسئله جدید پیدا کند، نقش و نسبت‌ها تغییر می کند، مثال دیگر اینکه فلان مسئله ذیل کلام عقلی باشد یا کلام نقلی؛

۳.افزایشِ امکانات ما در دقت دادن به مسئله: مثلاً در دوره‌ای بیشتر به اعجاز لفظی قرآن اشاره شد و در دوره‌های بعدی با پیشرفت‌های زبان شناسی، تغییراتی در ساختار بواسطه این مسئله ایجاد شود؛

۴.تغیر رویکرد، مثلاً رویکرد متکلمان در دوران صدوق و دوره‌های بعدی متفاوت است و تغییر می‌کند.

نکته بعدی، تحول به خودی خود واقع می‌شود نظیر تغییرات ساختار ژنتیکی در زیست شناسی مهم آن است که بدانیم کدام تحولات باید برجسته شود، ملاک و معیار تحولات ساختاری آیا انقلاب ساختار است یا فقط اصلاحات ساختاری، ملاک تحول محسوب می‌شود. اگر انقلاب در ساختار ملاک باشد باید تحول به گونه‌ای باشد که نوع جدید، کاملاً از نوع قبلی متمایز باشد. پس به نظر می‌رسد که باید سطحی از تحولات ملاک باشد.

مثلاً در تحولات دوره اشعری، غزالی یک دوره محسوب می‌شود زیرا در دوره وی، اشعری گری با تصوف نزدیک می‌شود. در زمان قاضی عضدالدین ایجی، تغییرات شدید در کلام اشعری واقع می‌شود و به کلام فلسفی، تبدیل می‌شود.

تطور در شاخه‌های علمی هم ممکن و هم مطلوب است و در اکثر رشته‌های علمی فی الجمله واقع شده است.

مثال‌هایی از تطورها:

دوره‌هایی از تطور د رکلام معتزله داریم مثلاً دوره نهایی آن‌ها، ابوعلی جبّائی است و در همین دوره نهایی (قرن ۴) اشعری گری ظهور می کند.

چگونگی تبیین دوره‌های تحول هم مهم است،پس باید سطح خاصی از تحول، ملاک واقع شود و هر جا آن سطح تحول واقع شود و یک دوره است و این کار نظری دقیقی است که کار علمی خاصی می‌طلبد.

وقتی سطح معیار روشن شود ما را از پراکندگی در قرائن و شواهد تحول نجات می‌رسد ما رااز دل بخواهی و بی‌قانون بودن ملاک‌های تحول، نجات می‌دهد.

۳ مرحله بررسی تحول:

۱.بررسی مراحل تحول (مراحل)

۲.چه عنصری تغییر کرده است مسئله نسبت،صورت بندی یا .... (چگونگی)

۳.چرایی تحول (چرایی)

اگر این مراحل درست انجام شود، فواید دیگری هم دارد:

یکی اینکه متوجه می‌شوم در برخی مراحل، ساختار بهبود یافته یا خیر؟

دیگر آنکه آسیب شناسی کنیم که در هر دوره چه مشکلاتی در ساختار کلام وجود داشته است؟

نکته‌ی بعدی، افرادی که در علمِ کلام، نوآور محسوب می‌شوند لزوماً در آثار خود، ساختار جدید ارائه نمی‌دهند. مثلاً افراد متعددی شروحی بر تجرید خواجه طوسی داشته‌اند و تعداد زیادتری شروحی بر شروح قبلی نوشته‌اند ولی اینها در حدّتغییر ساختار نبوده‌اند.

سه نکته:

۱.در بررسی‌هایی که مادولینگ بر کلام شیخ مفید انجام داده است گفته‌اند کلام مفید نسبت به کلام صدوق عقلی و استدلالی است ولی چون وی با معتزله عراق مرتبط بوده است، نوع عقلی و استدلالی بودن او، عقلی و استدلال بودن شیخ مرتضی متفاوت است؛ پس در یک نسل، تغییراتی در کلام این سه نفر واقع شده است. پس لازم است آثار دیگران را که در مورد تطورات کلامی داشته‌اند بررسی کنیم که مادولینگ یکی از آن‌هاست.

۲.باید علل تحولات خاص در کلام روشن شود مانند تحول خاصی که در کلام خواجه طوسی واقع شود، مثلاً به دلیل وجود فضای خاص کلامی غیر شیعی (مثل معتزلی)، و یا اینکه حالت شبکه‌ای از تغیرات گاهی وجود دارد که بررسی آن مفید است.

۳.بخشی از تاریخ علم کلام، (فاصله بین قرن ۷ تا قرن ۱۰ یعنی از رحلت خواجه طوسی تا میرداماد) که کمتر از آن گزارش وجود دارد، خوب است بررسی شود، در این فاصله زمانی بسیاری از شروح بر تجزیه نگاشته شده ولی بجای فلسفه مشائی، عناصری از فلسفه اشراقی می‌آید، یعنی علی‌رغم التزام به کلام فلسفی، عناصر فلسفه اشراقی ورود پیدا می کند و این دوره مبهم است که بررسی خود را می‌طلبد.

نظرات اساتید حاضر:

استاد زمانی: شبیه این ساختارها در علومی مثل فیزیک و هندسه و ... هم واقع شده است ولی در همین علوم هم باز نکات مبهم است که حل نشده است.

استاد روحی: تغییر رویکرد ممکن است خود عامل مستقیم تطور نباشد و فضا و محیط متکلم را عامل تغییر بدانیم.

استاد زهادت: عضدالدین ایجی، خود مباحث مکتب نیست و لذا می‌توان او را با رازی در یک ردیف قرار داد از فوائد این مباحث ساختاری، پاسخ به شبهات است که به شیعه اعتراض می‌شود که آیا فقه یا کلام مستقلی دارید یا تابع دیگران بوده‌اید.

گاهی اموری که شاهد بر تحول دانسته می‌شود خودش می‌تواند مؤید تحول باشد و لازم نباشد، تحول اثبات شود و بعد به دنبال قرائن و شواهد آن بگردیم.

استاد خزائلی: باید ملاکی وجود داشته باشد تا تغییر و جابجایی در ساختارها را ارزیابی کنیم و اشتباه بودن قابل تشخیص باشد.

با توجه به فضای دوران خواجه طوسی و تسلط علمی خود وی در آن زمان، خود عاملی برای تحول و تغییر در ساختار می‌تواند داشته باشد و حتی حوادثی مانند سقوط بغداد هم از عوامل مؤثر است کتابی در مورد تجرید، آقای جلالی انجام داده است که تحقیقی بر تجرید است که در مورد نگرش‌هایی که در مورد شرح وجود دارد، را مدّ نظر قرار داده است.

استاد جبرائلی: راه طولانی در بحث ساختار علم کلام وجود دارد،کلام شیعی قبلاً فلسفی بوده است، مانند مباحث دوران نوبختی‌ها.

فرضیه‌ای به نام هولیسم هست در این فرضیه می‌گویند که اگر تغییر در هر عنصر یا عضوی از ساختار ایجاد شود در کل ساختار معرفت تغییر می کند و نقدهای متعددی بر این فرضیه وارد شده است و نتایج این فرضیه محال بوده و دسترسی به ساختارِ و تحولات آن است در حالی که واقعاً می‌توان ساختار را بررسی کرد و کارهایی در این راستا هم انجام شده است.

بین غایت و کارکرد علم تفاوت وجود دارد و حتی بین غایت و کارکرد عالم هم تفاوت وجود دارد و مثلاً اگر خواجه طوسی اهداف و روش‌هایی داشته، دلیل بر تحول خود علم کلام نیست.

استاد اسدی: از گذشته تاکنون، روابط و وابستگی عناصر علمِ کلام مطرح بوده است. علما هم قبلاً به تاریخ مسائل علمی می‌پرداختند و ارتباط مسئله با نظرات فرقه‌های دیگر را بررسی می‌کردند.

شهید مطهری مطرح می‌کنند، فلسفه فعلی، خیلی مدیون علم کلام است، بنابراین مباحث مطرح شده در ساختار شاید چندان امور جدید و متفاوتی نباشد.

استاد سلیمانی: وقتی علم عقلی محض داشته باشیم مثلاً در خصوص هندسه می‌توان پذیرفت که قواعد آن مشخص شود. ولی اینکه در هر علمی از علوم عقلی، بخواهیم منطبق بر علوم ریاضی و ... شود، اینگونه نیست بنابراین ممکن است اصولی نقلی در یک علم باشد که البته پشتوانه عقلی هم دارد و کل مباحث عقلی و نقلی اصول موضوعه را شکل می‌دهد.

علوم عقلی؛ ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها

متن کامل بیانات آیت الله سیدحسن سعادت مصطفوی (دامت برکاته)
در مراسم افتتاحیه مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم.

الحمد لله المتجلی بنور جماله علی الملک والملکوت والصلاة والسلام علی مجلي الاتم سید ولد آدم المستشرق بنور عقله عقولي من تاخر وتقدم المبرقع في العماء حبیب الله محمد المصطفی وعلی آله مصابیح الظلم.

■ عدم جمع عقل‌گرایی با عرفان‌گرایی

مطالب زیادی ندارم؛ چون حضرات اساتید به قدر کافی بیان کردند. من فقط می‌خواهم عرض کنم که اگر ما عقل‌گرا باشیم دیگر معنا ندارد که عرفان‌گرا باشیم. انسانی که عقل‌گرا است تا حدی که عقل کار می‌کند پیش می‌رود و اگر عقل به جایی نرسید باید بگوید که نمی‌دانم. چنانچه شیخ الرئیس﷫ در برخی موارد می‌گوید که این مسئله را نمی‌فهمم؛ حتی در موردی می‌گوید که بر ائمه‌ی علم سخت است که اقرار به جهل کنند؛ ولی می‌گوید که من نمی‌فهمم. چون اگر با عقل کار کند عقل‌ها هم در حال پیشرفت هستند و در جایی کاربرد نخواهند داشت.

بعضی می‌گویند که مقصود ما از عقل، الهام و شهود است. اما این بحث عقلی نیست و از فلسفه خارج می‌شود؛ لذا کسانی که شهود عقلی و عرفان را مطرح می‌کنند عقل‌گرا نیستند. واسطه ارتباطی عقل‌گرا با مردم، فقط عقل است. شما می‌گویید که شهود کرده‌ام و بنده هم می‌گویم که شهود نکرده‌ام؛ چگونه می‌توانید شهود خودتان را به من منتقل کنید؟ مگر اینکه من را هم قدم به قدم به ریاضت ببرید که دراین‌صورت، اگر به چیزی هم برسم غیر از تخیلات نیست. همه سعی عرفا پرورش قوه خیال بود و سرمایه اصلی عرفا قوّه تخیل است؛ اما عقلا و اهل حکمت، خیال را از ابزار پایین عقل می‌دانند. اینکه عرفا به حکماء می‌گویند: «هذا طور وراء طور العقل» یعنی چه؟ مگر غیر از عقل چیز دیگری هم داریم این‌ها تخیلات است. لذا اگر همه‌ی کتب عرفا را هم نگاه کنید قوه خیال در آن‌ها حاکم است. پس آن‌ها تخیلات را پرورش می‌دهند و به عالم خیال خیلی اهمیت می‌دهند و به همین دلیل، از نظر ما که بحث عقلی می‌کنیم مورد توجه نیستند. باوجوداینکه به آن‌ها احترام می‌گذاریم می‌گوییم که شما وسیله‌ای دارید که فقط برای خودتان کاربرد دارد. بعضی از بزرگان می‌گویند که این مسئله از لحاظ عقلی چنین و چنان است که ممّا الهمنی الله ورزقنی الله. این حرف‌ها یعنی چه؟ این حرف‌ها در بحث عقلی جایگاهی ندارد. تفکرات عقلی من و شما از دوران جوانی تاکنون خیلی فرق کرده است. نظام هم همین‌گونه است این‌طور نیست که آدم بگوید من هیچ جا نمی‌مانم که این خشت روی خشت نمی‌ماند. لذا عرفا به الهام و شهود تکیه می‌کنند و این‌ها از نظر عقلی قابل توجه نمی‌تواند باشد؛ اگرچه در جایگاه خودش خوب است که بحث شود.

برهان با علم حصولی اتفاق می‌افتد و در علم حضوری راه ندارد. در علم حصولی است که شما می‌خواهید مطلبی را تحصیل کنید از طریق مقدمات و براهین که باید متصل به گفته عقلا باشد و از عقل فعال مدد بگیرید تا از آنجا عقل انسان شکوفا شود. برهان برای علم حصولی است و علم حضوری برهان نمی‌خواهد و اشتباه است که این‌ها را در حکمت و فلسفه وارد می‌کنند.

فلسفه و حکمت همان علم عقلی است؛ لذا شیخ‌الرئیس می‌گوید که عرفان عقلی یعنی عقل آن‌قدر دقیق و رقیق شود که حد وسط‌ها را کنار بگذارند که از آن تعبیر به حدس قدسی می‌کند؛ باوجوداینکه برهانی است که در یک مقدمه‌اش حد وسط افتاده است. اما آن آقا می‌گوید که همه را با یکدیگر قاطی کنیم؛ زیرا ما بحث عقلی داریم و به‌همین‌دلیل است که عده‌ای قبول نمی‌کنند و نباید هم قبول کنند و می‌گویند که ریاضت مسئله‌ی دیگری است. اگر می‌خواهید ریاضت بکشید تشریف ببرید این خانقاه است و این هم خانقاه قدیم، مرشدی را ر آنجا پیدا کنید و ریاضت بکشید و اگر به چیزی رسیدید خیلی خوب است؛ اما این باب دیگری می‌باشد و دو باب جدا هستند و نباید این دو را با یکدیگر خلط کنیم.

■ عشق هیولا به صورت

نتیجه عرض بنده این است که اگر فرمایشاتی که حضرات بزرگوار می‌گویند در محدوده عقل باشد و عقل در آنجا کار کند و برهان‌ها، برهان‌های عقلی و بدیهیات باشد یا بهتر از بدیهیات و یا بالاتر از این، نظریات نزدیک به بدیهیات باشد خوب است؛ اما اگر برهان عقلی نباشد مرحوم شیخ الرئیس گاهی اوقات می‌گوید که من عشق هیولا به صورت را نمی‌فهمم هیولایی که قائل نداریم یعنی ماده اولی که واقعاً هم نمی‌توان آن را رد کرد. ماده اولی هم با برهان صدیقین و هم با برهان معمولی اثبات می‌شود. مرحوم ملاصدرا در جلد سوم اسفار از برهان صدیقین استفاده کرده و هیولا را اثبات کرده است؛ منتها فرقش این است که مرتبه ضعیف وجود می‌داند؛ اما مشائین هیولا را مرتبه‌ای از ماهیت می‌دانند که حد وجود است. شیخ‌الرئیس وقتی به این مسئله می‌رسد که عده‌ای می‌گویند هیولا عاشق صورت است می‌گوید که من عشق هیولا به صورت را نمی‌فهمم. عشق ادراک درون شرط آن است و بعد از این ادراک، کششی شرط است. هیولا چگونه عاشق صورت است؟ و به‌علاوه شما خودتان می‌گویید که هیولا قوّه محض است که وقتی چیزی قوّه محض باشد مرتبه‌ی ضعیفی از وجود دارد. مرتبه‌ی قوّه، مرتبه‌ی ضعیفی از وجود است؛ چون اگر چیزی نباشد که نمی‌شود این چگونه عشق به صورتی می‌تواند داشته باشد که بالاتر از آن است. به اینجا که می‌رسد مرحوم ملاصدرا﷫ درعین‌حال که ما به ایشان احترام می‌گذاریم که ایشان هم واقعاً در عالم اسلام در مسیر خودش خدمت کرده است، ایشان فرموده که ما به اساتید خودمان احترام می‌گذاشتیم و به شیخ هم احترام می‌گذاریم و نمی‌خواستم که وارد این مسئله شوم؛ ولی شاگردان ما اصرار کردند و چاره‌ای نداشتیم که وارد شویم. بعد بحث را می‌برد در مسئله اصالت الوجود و و وجود اصل‌شعور عین حقیقت وجود است و بعد، هیولا چون وجود دارد مرتبه‌ای از شعور را دارد؛ پس مرتبه‌ای از عشق را دارد. می‌فرماید که همه نمی‌توانند این‌ها را بفهمند و چیزی هست که خدا به ما الهام کرده است و عشق هیولا به صورت را ما فهمیده‌ایم. اما این را چگونه به یک جوان بفهمانیم؟ وقتی جوانی می‌گوید که عشق هیولا به صورت یعنی چه؟ آیا می‌توانید این حرف‌ها را بگویید!؟

■ عدم کاربرد عقل در برخی مسائل مانند معاد جسمانی

شیخ مثل انسان عاقل و معمولی سخن می‌گوید. او می‌گوید که برهان عقلی نسبت به معاد روحانی وجود دارد و شرع هم آنرا تصدیق نموده و از اینجا به بعد، معاد جسمانی را نمی‌توانیم بر آن برهان عقلی اقامه کنیم. آیا معاد جسمانی را می‌توان به وسیله عقل محض و مستقل اثبات نمود آیا می‌توانید ضرورت معاد جسمانی را با دلیل عقلی ثابت کنید گرچه قبل از ضرورت، امکان آن را عقل می پذیرد و بعد از امکان، ضرورت آن را می توانید به برهان عقلی اثبات کنید ؟ شیخ‌الرئیس یک کلام گفت و خودش را راحت کرد در الهیات شفاء و الهیات نجات گفت که معاد روحانی را با عقل ثابت می‌کنیم و شریعت هم آن را تصدیق کرده است. معاد روحانی آن است که هر عملی را که انجام داده‌اید در روح شما أثر می‌گذارد که این أثر اگر قوی باشد ملکه می‌شود و روح شما با ملکات (خوب و بد) محشور می‌شود. دین شما هم این را تصدیق کرده است ما هم تصدیق می‌کنیم. اما می‌گوید که معاد جسمانی معقول نیست، نه اینکه محال باشد؛ یعنی اینکه ما این را به وسیله عقل نمی‌فهمیم؛ منتهی چون سیدنا و نبینا محمدﷺ خبر داده است و به تفصیل در قرآن اثبات شده است و ما این را می‌پذیریم. دیگران که آمده‌اند نتوانسته‌اند با معاد جسمانی کاری انجام دهند. با زحمتی که بزرگان ما کشیدند و گفته‌اند که این معاد جسمانی نمی‌باشد که شما گفته‌اید و درست کرده‌اید و اسم آن را هم نمی‌برم از ملاصدرا بگیرید از خواجه نصیرالدین حساب کنید آقاعلی مدرس با همه‌ی زحمتی که کشیده است نتوانسته ضرورت معاد جسمانی را اثبات کند. لذا در جایی که عقل راه ندارد شخص چه داعی دارد که خودش را به زحمت بیاندازد و مردم را هم سرگردان کند. می‌گوید که عقل تا اینجا برهان عقلی است و می‌گوید که من پیغمبر را به وسیله‌ی برهان عقلی ثابت کردم، شیخ‌الرئیس می‌گوید که عصمت او را ثابت کردم و ثابت کردم که این قرآن هم کلام خدا است. وقتی ثابت شد قرآن درباره‌ی معاد جسمانی، حور و قصور و بهشت صراحت دارد. چرا ما باید بخواهیم آن را به اجبار درست کنیم. مرحوم شیخ، بالاتر از این سخن را پیدا نکرد. گمان نکنید که من به شیخ تعصب دارم، سال‌ها در هر دو(ملاصدرا و شیخ اشراق) کارکردم.

■ خلط نکردن علم حضوری و علم حصولی

وقتی با عقل کار می‌کنیم عقل بالاخره در جایی متوقف می‌شود. عرفان را نباید با عقل خلط کرد علم حضوری را نباید در علم حصولی وارد کرد. برهان و استدلال برای علم حصولی و شهود برای علم حضوری است. هر وقت کسی علم حضوری پیدا کرد دیگر آنجا برهان نمی‌خواهد یا برهان به‌طوری کلی ساقط می‌شود و دیگر اصلاً برهان جایگاهی ندارد. اگر هم شهود کردیم که همان علم حضوری می‌شود.

در این مجمعی که الان مجمع عالی تأسیس کرده‌اند و در همه جا، یکی از سفارشاتم این است که برادر عزیز و استاد مکرم، جناب استاد فیاضی که ما در اینجا فقط مباحث عقلی را باید مطرح

کنیم و عرفـــان را کنار بگذارید. این‌ها برای مرکز عقلی نیســـت، خود شـــما نوشـــته‌اید: «مرکزعلوم عقلی و تمدّن اسلامی». اگر مرکزی علوم عقلی است عرفان را برای عرفا و درویشان بگذارید و برای هر کســـی که هســـت و برای آن‌هایی که با قوه خیال کار می‌کنند.

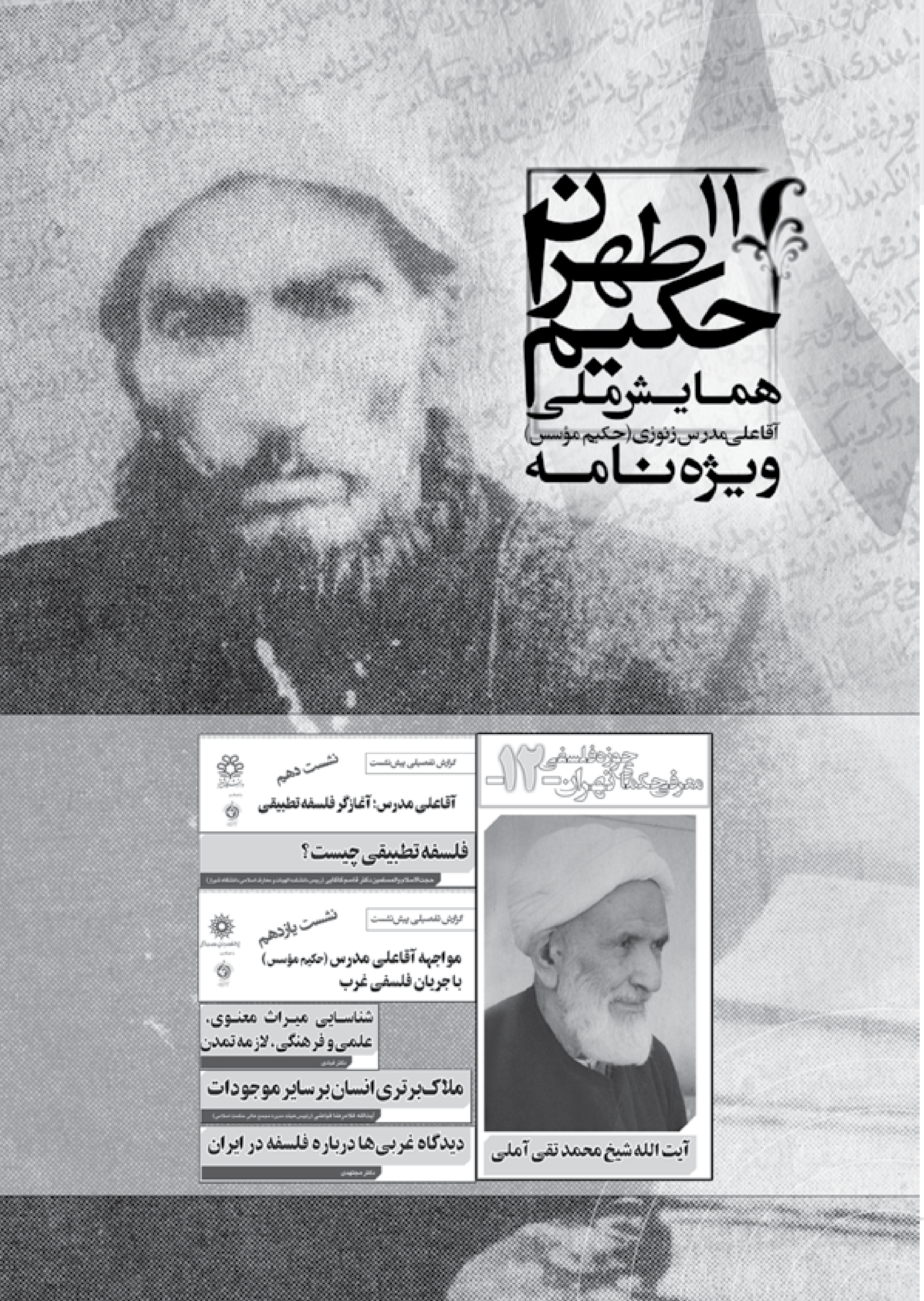
■ ضرورت توجه به مباحث عقلی محض

اگر می‌خواهید با عقل کار کنید فقط باید مباحث عقلی محض باشـــد و این مباحـــث عقلی همان‌گونـــه که برخی از اســـاتید به آن اشـــاره کرده‌اند باید هماهنگ شود با مسائل عقلی که امروز در دانشگاه‌ها و حوزه‌ها مطرح است که دانشجو استفاده کند. حرف‌هایی را که الان غربی‌ها می‌گویند عرفانی نیست و عقلی است. اگر می‌خواهید سخن آن‌ها را رد کنید باید به وسیله برهان عقلی رد کنید. شما نمی‌توانید حرف‌های فلاسفه غرب را با تعبیرات عرفانی، شهودی و حضوری رد کنید. لذا باید علوم عقلی ما در همه این مراکز قوت پیدا کند. و شاید یکی از اختلافاتی که مکتب تفکیک با ما دارد همین مسائل عرفانی باشد که در فلسفه وارد شده است. می‌گویند که ما با شیخ‌الرئیس کاری نداریم و آن‌ها کاری نداریم ما با این مســـائل وحدت وجود و کثرت موجود یا آن چهار قولی که در وحدت وجود است که همه این‌ها باید تشـــریح شود، مسئله داریم. چرا ما باید وارد این‌ها شویم. برخی می‌گویند که چرا شیخ‌الرئیس مسئله اصالت وجود را مطرح نکرده اســـت؟ آیا در زمانش نبوده اســـت؟ نه این‌گونه نیست؛ چون مسئله اصالت وجود تبعات زیادی دارد. با اصالت وجود، سؤال‌های زیادی مطرح می‌شـــود وحدت وجـــود و یا چیزهای دیگری به وجود می‌آید؛ به‌همین‌دلیل نخواســـته اســـت که وارد این بحث‌ها شـــود. شما که وارد مســـئله‌ی اصالت وجود شـــدید گمان نکنید که مشکلی ندارد؛ بلکـــه در مـــوردش حرف‌های زیادی است. بر فرض اینکه آن مسئله را مطرح کردیـــد دیگر این بحث‌های جنبی؛ مثل وحدت وجود، کثرت موجود و وحدت شـــخصیه وجود چیست که مطرح می‌کنیـــد! دیگر جایی برای خدا نمی‌ماند. من به آقایان حق می‌دهم لذا اگر بخواهید اختلافی نباشد بین آقایان محترم که همه از فضلا هستند و بین مقامات عقلی شما در این حوزه مقدسه خراسان که در پیشگاه مقدس حضرت امـــام رضا‌علیه‌السلام‌که معروف بـــه عالم آل محمد اســـت، نظرم این است که فقط مسائل عقلی محض را مطرح کنید.

■ ضرورت توجه به کلمات أئمه

عده‌ای در مجلس مأمون گفتند که تو می‌خواهی کســـی را جانشین و ولیعهد خودت کنی که در علوم وارد نیست بگو که او بیایـــد و در علوم مناظره کند که حضرت رضا‌علیه‌السلام تشـــریف آوردند و در حدیث دوم، نفی تشبیهی که در توحید صدوق هست فرمایشاتی حضرت کرده بودنـــد که هیچ عاقل و فیلســـوفی در گذشته غیر از ائمه‌علیهم‌السلام بیان نکردند. اگر ما همان فرمایشاتی را بحث کنیم که در توحید صدوق اســـت ـ که من درس آن را هـــم در قم تدریـــس می‌کنم ـ و خیلی از احادیثی را که شیخ صدوق‌رحمه‌الله با تبحری که در اخبار داشته ذکر کرده است برای مردم خیلی واضح می‌شود. لذا فرمودند که مـــا را به مردم معرفی کنیـــد و دیگـــران را معرفی نکنید. هر جا که کار می‌کنید ما را و کلمات ما را برای مردم معرفی کنید. ما کم‌تر کلمات ائمه، حضرت امیـــر‌علیه‌السلام و حضرت امام رضـــا‌علیه‌السلام را مطرح می‌کنیم و می‌رویم به ســـراغ اینکه آن آقا و آن شیخ‌الاکبر چه چیزی گفته است. به ما چه مربوط است که این‌ها چه گفته‌اند؛ آن‌ها اصلاً حرف‌هایشـــان مدرک صحیحی ندارد و با خیال ســـخن می‌گویند؛ زیرا این‌ها خودشان را تابع پیغمبر نمی‌دانند. شمس تبریزی می‌گوید که من رفتم و با ملّا محمد ملاقات کردم ـ محی‌الدین منظور اســـت ـ او را پیرو پیغمبر نیافتم و دیدم کـــه او برای خودش داعیه دارد. این در مقالات شـــمس تبریزی که در ابتدای دیوان شـــمس تبریزی که جدید چاپ کرده‌اند در آنجا می‌گوید که من به دیدار ملامحمد رفتم محی‌الدین را می‌گوید و او را تابع پیغمبر را نیافتم. شما چه داعی دارید که این‌قدر او را بزرگ کنید مگر او را جبرئیل آورده است اگر او را بزرگ نکنیم آیا پیش خدا مســـئول هستیم. این‌قدر کـــه او را بزرگ می‌کنند آقایان ائمه را بالا نمی‌برند.

والسلام علینا وعلی عباد الله الصالحین
والسلام علیکم جمیعا ورحمة‌الله وبرکاته.



پیش‌نشست‌های
همایش ملی
حکیم طهران
نکوداشت مقام علمی آقا علی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)

گزارش تفصیلی پیش‌نشست

نشست دهم

با همکاری:

آقاعلی مدرس؛ آغازگر فلسفه تطبیقی

دهمین پیش‌نشست همایش ملی حکیم طهران با موضوع «آقاعلی مدرس؛ آغازگر فلسفه تطبیقی» از سوی دانشگاه شیراز و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی در تاریخ ۹۳/۸/۲۸ در دانشگاه شیراز برگزار گردید. در این نشست علمی حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر قاسم کاکائی به سخنرانی پرداختند که متن کامل این سخنان به علاقه‌مندان حکمت و فلسفه تقدیم می‌گردد.

فلسفه تطبیقی چیست؟

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر قاسم کاکایی (رییس دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز)

◣ تاریخچه برگزاری همایش‌های احیای مکاتب فلسفی

ابتدا تاریخچه‌ی مختصری درباره‌ی دلیل برگزاری جلسه عرض می‌کنم. مجمع عالی حکمت اسلامی چند سال است که در قم فعال هستند. در فضایی که دیدگاه‌های عقل‌ستیزی و معنویت‌گریزی در برخی از مؤمنان و متدینان، گسترش پیدا کرده است مؤسسان اینِ مجمع تصمیم گرفتند که پرچم و عَلَم فلسفه و حکمت را برافراشته نگه دارند. کارهای ارزنده‌ای را نیز در این رابطه انجام داده‌اند. شاگردان حضرت آیت‌الله جوادی و بزرگان دیگری که در علوم عقلی در قم فعال هستند جزء مؤسسان این مجمع هستند. آیت‌الله جوادی، آیت‌الله

سبحانی و آیت‌الله مصباح، نظارت کلی بر مجمع دارند. مسـئولان این مجمع در این چند سـال، نشریات و مجلاتی را منتشر، سخنرانی‌ها و نشست‌هایی را برگزار کرده‌اند. این نشست نیز در همان راستل برگزار میشود.

در تاریخ فلسـفۀ اسلامی مکتب‌های فلسـفی مختلفی در کار بوده اسـت؛ مثل مکتب فلسـفی خراسان، مکتب فلسـفی مراغه، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان و مکتب فلسفی تهران. در سالهای اخیر در جهت احیای این مکاتب تلاشـهایی صورت گرفته است. ما نیز برای احیای مکتب فلسفی شـیراز دو همایش بزرگ و بین المللی را درسـالهای ۸۳ و ۸۷ در دانشـگاه شـیرازبرگزار کردیم. مکتب فلسـفی شـیراز از قطب‌الدین شـیرازی شروع می‌شود که در مکتب خواجه نصیرالدین طوسی علم آموزی کرده که به مکتب مراغه مربوط اسـت. مکتـب مراغه واسطه‌ی بین مکتب خراسان ومکتب شیراز است. شاخصان مکتب خراسان ابن‌سینا، بهمنیار و سایر فلاسفه مشائی هستند. شاخص مکتب مراغه، خواجه نصیرالدین و بعد، قطب‌الدین شیرازی اسـت. مکتب شـیراز از قطب‌الدین شیرازی شروع می‌شود و به غیاث‌الدین منصور دشتکی و شمس الدین محمد خفری و سرانجام به ملاصدرا می‌رسد. واسطه‌ی این قضیه هم مکتب اصفهان است که میرداماد، میرفندرسکی و شیخ بهایی شاخصان آن هستند.. بعد از آن، مکتب صدرا سیطره‌ی وسیعی بر فکر فلسفی به‌ویژه تشیع و ایران پیدا کرده و شارحانی مثل حاج ملا هادی سبزواری داشته اسـت. در میان شارحان مکتب ملاصدرا،آقا عبدالله زنوزی و پسـرش مرحـوم آقاعلی مـدرس که به حکیم مؤسـس هم معروف اسـت، مؤسس مکتب طهران هسـتند کـه از زمان قاجاریه تاکنون تداوم داشـته است و برخی از شاگردان شاگردانشان هنوز در قید حیاتند.

پس از همایش مکتب شیراز، همایش مکتب فلسـفی اصفهان، در اصفهان برگزار شـد. پـس از آن، مجمع عالی حکمت تصمیم گرفت که مکتب تهران را احیاء کند. تعدادی پیش‌همایش برای موسـس مکتب تهران برگزار کردند و پیشنهاد دادند که در دانشگاه شیراز نیز پیش‌همایشی برای بزرگداشت آقاعلی مدرس برگزار شود که الان در خدمت شما هسـتیم. زمان برگزاری همایش نیز مناسب اسـت؛ زیرا رحلت علامه طباطبایی، ۲۴ آبان است و این هفته نیز به دلیل رحلت علامه طباطبایی به هفته حکمت نام‌گذاری شد و ۲۹ آبان نیز روز جهانی فلسفه است که در همه‌ی دنیا، گروهای فلسـفه در دپارتمان‌هایشان بزرگداشـت فیلسوف و فلسـفه دارند. موضوع ایـن همایش نیز – فلسـفۀ تطبیقی – است.

از جنـاب آیـت‌الله غلامرضا فیاضی دبیر مجمع عالی حکمت اسـلامی و رئیس مجمع عالی حکمت اسـلامی تشـکر می‌کنم که همـکاری خاصی با ما داشـتند. از دکتر عباسـی، رئیس گروه فلسفه و کلام خودمان نیز تشکر می‌کنـم کـه زحمت بسـیاری برای همایش کشـیدند. از دوستان عزیز و کارمندان دانشکده الاهیات نیز تشکر می‌کنم.

◀ تبیین معنای تطبیق

اصطـلاح comparative philosophy را به فلسـفه‌ی تطبیقی ترجمه می‌کنند. Comparative، بـه تطبیـق، مقارنه یا مقایسـه نیز ترجمه می‌شـود. غیر از فلسـفه‌ی تطبیقی، رشته‌های تطبیقی زیـادی داریم؛ مثل ادبیـات تطبیقی، زیبایی‌شناسـی تطبیقی کـه در حوزه هنـر اسـت و دین‌شناسـی تطبیقی. رشته‌های فلسفی بسـیاری نیز داریم؛ مثل فلسـفه علم، فلسفه هنر، فلسفه دین و فلسـفه‌های مضافی که پیشوند فلسفه دارند. در بین این‌ها می‌خواهیم فلسـفه‌ی تطبیقی را بررسی کنیم. دو مطلب را باید درباره‌ی آن تبیین کنیم: یکی اینکه تطبیق چیست؟ دیگر اینکه مقصود از فلسفه در فلسفه‌ی تطبیقی چیست؟

اما درباره‌ی تطبیق گفتم که به مقایسه، تطبیق و مقارنه ترجمه می‌شـود؛ مثلاً رشته فقه مقارن؛ یعنی اینکه دو جریان فقهی به شکل مقارن با هم مقایسه شود. اولین مسئله این است که باید موضوع تطبیق، مقارنه و مقایسـه مشـخص شـود. در تطبیق، مقارنه و مقایسه باید تعیین کنیم که موضوع چیست؟ دو یا چند چیز را می‌خواهیم با هم مقایسـه کنیم؟ هدف مقایسـه چیست و به چه چیزی می‌خواهیم برسیم؟ کار فردی که تطبیق را انجام می‌دهد چیسـت؟ پس باید مشخص کنیم که چه چیزهایی را می‌خواهیم با هم مقایسه کنیم، چگونه باید مقایسه کنیم و این کار چه معیاری دارد؟ رسـاله‌های تطبیقی فراوانی در سطح کشور و همچنین در دانشکده‌ی خودمان در همه‌ی رشـته‌ها نوشـته می‌شود. در مقایسـه بین موضوعات مقایسه باید تناسب و سنخیتی در کار باشد. اولین مسئله در مقایسه این است که هر دو موضوع تطبیقی از یک سنخ و مقوله باشند. در برخی از مقایسه ها می بینیم که به تطبیق دو مکتب فلسـفی یا دو متفکر می پردازند که شباهتشان صرفا در این است که هر دو نام فلسفه را یدک میکشند. درست مانند مقایسۀ «ماست» و «دروازه» که شباهتشان در این است که هر دو را میبندند.

◀ مقصود از فلسفه در فلسفه تطبیقی

مطلب دیگر اینکه مقصود از فلسـفه در فلسـفه تطبیقی چیسـت؟ تعریف خود فلسـفه، محل نزاع فراوان است. یعنی پاسـخ به این سؤال که تفلسف و فلسفه ورزیدن یعنی چه؟ فلسفه‌های مضـاف نیز، کار را مشـکل‌تر کرده و باعث پیدایش این سؤال شده است که تفاوت و اشتراک فلسفه‌های مضاف و فلسفه‌ی محض چیست؟

گاهی فلسـفه‌ی تطبیقی با فلسفه‌ی فلسفه که یک نوع فلسفۀ علم و فلسفۀ مضاف است اشتباه می‌شود. آیا فلسفه‌ی تطبیقی نیز فلسفه‌ی مضاف است؟ خیر؛ زیرا ترکیب «فلسفۀ تطبیقی» ترکیبی وصفی و ترکیب امثال «فلسـفۀ علم» ترکیبی اضافی اسـت.. فلسفه‌ی علم، معرفت درجـه‌ی دو اسـت. معرفت به معرفت و فلسـفه‌ی مضاف است، موضوع آن علم اسـت به عنوان یک مجموعـه که احکامـی را درباره‌اش صادر می‌کنید. پس، فلسفه‌ی علم، علم به علم است، علم درجۀ دوم (second order knowledge) مضاف و مضاف‌الیه است؛ ولی فلسـفه‌ی تطبیقی این‌طور نیست. موصوف و صفت است.

برخی گمان کردند که ما در فلسـفه تطبیقی دو نظام را مثلاً نظام ملاصدرا و نظام دکارت را مقایسه و درباره‌ی این دو نظام کار فلسفی می‌کنیم. پس، این هم شکلی شـبیه به علم به علم، علم درجۀ دوم و از نوع فلسفۀ مضاف است. یعنی دو نظام ملاصدرا و دکارت، فلسفه و knowledge و علم درجۀ اول هستند و ما در فلسـفۀ تطبیقی کار درجۀ دوم روی آنهـا انجام میدهیم. پس شـبیه فلسـفه‌ی علم و فلسـفه‌های مضاف می‌شـود. ولی این‌طور نیست، ممکن است برخی تصورشـان این باشد؛ اما فلسفه‌ی تطبیقی، مضاف و مضاف‌الیه نیسـت، موصوف و صفت است؛ یعنی شـما در فلسـفه تطبیقی کار فلسفی انجام می‌دهید؛ به شیوه‌ی تطبیقی کار فلسفی انجام می‌دهید.

هدف فلسفه چیست؟ هدف فلسفه این اسـت که به سؤالات کلی پاسخ بدهد. هدف فلسفه این است که از ظاهر امور به باطنش برسد. شما هم در فلسفه‌ی تطبیقی همیـن کار را انجام می‌دهید؛ یعنی مسائل و سـؤال‌هایی دارید که می‌خواهیـد آن‌ها را پاسـخ دهید. کار فلسـفی انجام می‌دهید و روش شما تطبیق و مقایسـه‌ی دو سیستم و دو نظام با هم است. پس، هر چند بعضی تصور می‌کنند که شـبیه فلسـفه‌ی مضاف اسـت؛ امـا این‌طور نیسـت، فلسفه‌ی تطبیقی یعنی به روش تطبیق و مقایسه، کار فلسفی انجام می‌دهید.

به تعبیر دیگر، قبل از فلسفه‌ی تطبیقی؛ مثلاً غربی‌هـا، ادبیـات تطبیقی و یا حتی دین‌شناسـی تطبیقی داشتند. در دین‌شناسـی تطبیقـی می‌گفتند که تطبیق یعنی اینکه این دو دین را کنار یکدیگر بگذارید که هر دو بهتر شناخته شـوند؛ یعنی کار شـما، شناخت نظام دینی بود؛ مثلاً اسلام و مسیحیت. یکی از اندیشمندان آلمانی میگوید که کسی که فقط یک دین را بشناسد، هیچ دینی را نشـناخته است؛ یعنی اینکه ما وقتی می‌توانیم یک دین را خوب بشناسیم که به تعبیر شما فلسفی‌ها، جنس و فصلش را پیـدا کنیم. برای پیدا کردن جنس و فصل، باید آن را با دین دیگری مقایسه می‌کنیم. اشتراکاتشان به منزلۀ جنس خواهد بود و تفاوتهایشان به منزلۀ فصل ، شبیه حشره شناسی و یا گیاه‌شناسی که طی آن حشـرات و یا گیاهان را با توجه به تشابهات و تفاوتهایشان دسته بندی میکنند. به همین سـان در دین شناسی تطبیقی نیز ادیان را دسته بندی می نمایند. مثلا شاخه‌های دین دو نوع است: توحیدی و غیرتوحیدی؛ ابراهیمی و غیرابراهیمی. تفاوت‌های اسـلام و مسیحیت چیسـت؟ تفاوت و شباهت این‌ها با هندوییزم و آیین بودا چیست؟ شبیه طبقه بندی که در زیست‌شناسی و تاریخ طبیعی متداول است، دین‌ها را نیز دسـته‌بندی می‌کنیم بدون آن که راجع به محتوای آنهـا قضاوت کنیم. به تصور این عده در فلسفۀ تطبیقی نیز همین‌طور است. یعنی تحقیق میکنیم که برخی نظام‌های فلسـفی این‌طور هسـتند و برخی دیگـر آن طور؛ بعد به عنوان مثال بـه دکارت و ملاصدرا می‌رسـیم که در این طبقه‌بندیِ شبهِ زیست‌شناختی در کجا قرار می‌گیرند. در اینجا ما باید چکار کنیم؟ تشـابه‌ها و تفاوت‌ها را بشناسـیم. برخی مقصود از تطبیق را فقط شـناخت تشـابه‌ها می‌دانند که اگر تفاوتی بود آن را حذف می‌کنند تا تشابه پیدا کند. خیر. در اینجا شناخت تفاوتها گاهی مهمتر از تشابه ها است طبق همان قاعده که «تعرف الاشیاء باضدادها». آیا شناخت هر چیز به ضدش یک روش[1] است؟ بله. چون به جنس و فصل نمی‌توانید برسید، پس چه کنید؟ از طریق مقایسـه و شناخت ضد، هر دوی آن‌ها را بهتر بشناسـید. برخی بـر عکس اصـرار دارند که در این مقایسه باید تفاوت‌ها و تضادهای دوطرف را تاحد امکان برجسـته کنیم.

1. Methodology.

چراکه تفاوت‌ها بـــه منزله‌ی فصل یا صورت اند و شـــیئیت شیء به صورت و فصل آن اســـت نه به ماده و جنس آن. زیرا این دین اســـت، آن هم دین است؛ این فلسفه است، آن هم فلسفه است. یعنی جنس آنها را می شناسیم پس بایدبتوانیم تفاوت‌ها را نشان دهیم تابه فصل برســـیم. البته در حدّی که قابل قیاس باشند و مثل ماست و دروازه نباشند. به هر حال این یک روش است که می‌خواهندآن را به فلسفهٔ تطبیقی نیز سرایت دهند.

ولی گفتیم که فلسفهٔ تطبیقی فلسفهٔ مضاف نیست بلکه فلسفه است. پس، تطبیق در فلســـفهٔ تطبیقـــی نه یک اضافه که یک صفت و حاکی از روش فلسفی است. در این روش تفاوت‌ها و ش‌باهت‌های دو نظام را با هم مقایسه می‌کنید تا پاسخ سؤالات فلسفی خود را بیابیـــد. مقایســـهٔ دو نظام فلســـفی موضوعیت ندارد بلکه طریقیت دارد. بر خلاف روش پیشین که صرفا به مقایسه می پرداخت و قضاوت نمی کرد شما در اینجا آن مقایسه را برای طرح موضوع و رسیدن به حق میخواهید.

◀ بررسی امکان فلسفه تطبیقی

از اینجا به مسألهٔ امکان فلسلهٔ تطبیقی میرسیم که محل خلاف است. به نظر بنـــده این اختلاف ناشـــی از همان دو دیدگاه درباب ماهیت فلســـفهٔ تطبیقی اســـت که به آن اشـــاره کردیم برخی می‌گویند که فلســـفهٔ تطبیقی ممکن نیســـت، برخی می‌گویند که اصلا بی معنی است، برخی هم می‌گویند که از نان شب هم واجب‌تر است. گروه اخیر میگوینداگر بخواهیم فلسفه‌ی خودی، مثلا فلســـفهٔ ملا صدرا، را به غربی‌ها بشناسانیم چاره ای نداریم مگر آن که آن را با یک فیلســـوف غربی، مثلا با دکارت ویا با وایتهد، مقایسه کنیم؛ زیرا آنها دکارت را می‌شناســـند و در نتیجه از طریق این مقایســـه، ملاصدرا را نیز خواهند شناخت.

برخی در مقابل، می‌گویند که فلسفه‌ی تطبیقـــی امکان‌پذیر نیســـت؛ زیرا هر نظامی مربوط به شرایط زمانی و تاریخی خودش می‌باشد. فلسفهٔ ملاصدرا یک نظام اســـت و فلســـفهٔ دکارت نظامی دیگر، این در جایی رشد کرده و دیگری در جای دیگر؛ مثل گیاهان و حشرات نیســـتند که گونه‌هایش را پیدا کنید و بگویید که این تکامل یافته‌ی آن است. این‌ها دو فرهنگ و دو جریان مختلف هستند؛ لذا نمی‌توان مقایسه کرد. اگر از زمان و فرهنگ خودشـــان جدایشان کنید بی‌معنا می‌شوند. یعنی آن‌هایی که می‌گویند فلســـفه تطبیقی ممتنع است دلیلشان این است که دو مکتب مربوط بـــه دو زمان و مکان مختلف نمی‌توان مقایسه کرد؛ لذا تاریخ را مطرح می کنند. آن، یک وضعیت تاریخی داشته و این نیز یک وضعیت تاریخی دارد که مبانی آن‌ها و شیوهایشان با هم فرق می‌کند. لذا، خود به خود ممکن است نتایج آن‌ها هم با هم فرق کند؛ پس مقایســـهٔ آنها کار زیبنده‌ای نیست.

اما هانری کوربن نظر دیگری دارد. وی معتقد است که ما درفلسفه‌ی تطبیقی دنبال ذات و جوهر یک معنا هستیم که در دو صـــدفِ زمانی و مکانیِ مختلف قرار دارند. مقایسهٔ گوهرها همان فلسفهٔ تطبیقی است. صدفها تا آنجا مهمند که ما را به گوهرها برسانند. اما این فلسفه تبدیل میشود به گفتگوی بین فرهنگی. بالاخره همه ســـهمی از حقیقت دارند. بایـــد صـــدف را کنار بزنیـــم و ذات را پیدا کنیم. کار تطبیقـــی از نظر امثال کوربن، پدیدارشناســـی است؛ یعنی در کار تطبیقی، اینِ ظاهرِ متفاوت را کنار می‌گذارید و به کُنه آنَ می‌روید؛ فلسفه نیز چیزی جـــز از ظاهر به باطن رفتن نیست. از این ظاهر به باطن می‌رسید و مسئله برای شما حل می‌شود. در اینجا دو سیســـتم، موضوعیت ندارند؛ بلکه طریقیت دارند. با روش پدیدارشناســـی به کنه موضوع می رســـیم. سؤال باید مشخص باشد. دیالوگی بین دو طرف مقایســـه در مورد این سؤال در میگیرد که شـــما نقش داوری را بازی میکنید کـــه از ایـــن دیالوگ مـــی خواهید به جواب سؤال خودتان برسید. افرادی که می‌خواهند رساله ای با موضوع تطبیقی بنویســـند باید اولا بتوانند از صدفها به گوهرها برسند ســـپس بین دو طرف دیالوگ برقرار کنند و سرانجام خود بین آنها به محاکمه و داوری بنشینند. یعنی باید علاوه بر توضیح هر یک از طرفین تحقیق و بیان تفاوت‌ها و شباهت‌ها باید تحلیل هم بکنند.

یک نمونـــه از فلســـفهٔ تطبیقی کار قطب‌رازی اســـت. وی در محاکماتش بیـــن خواجـــه نصیرالدین طوســـی و فخررازی (که بر اشارات ابن‌سینا حاشیه دارند و با هم در تضاد هســـتند) داوری می‌کند. قطب‌رازی در محاکمات داوری می‌کند؛ یعنـــی می‌خواهـــد به جواب س‌ؤال خود برسد و مطلوب خودش را پیدا کند. مقایســـهٔ خواجه و فخر رازی ابزاری است در این جهت.

مثال دیگر در زمینه‌ی عرفان، کار خوب رودلف اُتو است تحت عنوان «عرفان، شـــرق و غرب». وی شانکارا از عرفان شـــرق را با مایســـتر اکهارت از عرفان مسیحی مقایسه می‌کند؛ اما هدف نهایی این مقایسه چیســـت؟ او نه می‌خواهد نظام مایســـتر اکهارت را بشناسد و نه

می‌خواهد نظام شانکارا را بشناسد، بلکه می‌خواهد به گوهر عرفان پی‌ببرد. دقت کنید که رویکرد او با آنچه در اول بحث از فلسفهٔ تطبیقی گفتیم فرق می‌کند. او میخواهد به این سؤل پاسخ دهدکه عرفان یعنی چه و وحدت وجود چیست؟ وی در هر فصل از کتابش یک مسأله را مطرح میکنـــد و دو عارف مورد نظر را در مورد آن مســـأله به دیالوگ وا می دارد. از این نظر کار او با کار ایزوتســـو تا حدودی متفاوت است که در مقایسهٔ عرفان ابن عربی و لائوتســـه در کتاب «صوفیسم و تائوئیسم» یک فصل را به ابن عربی، یک فصل را به لائوتسه و سر انجام یک فصل را به مقایسهٔ آن دو اختصاص میدهد. وی در اینجا بیشتر در پی مقایسهٔ دو مکتب است تا پرداختن به جواب سؤالات خاص. یعنی مفایسه برای ایزوتسو موضوعیت بیشتری دارد تا بـــرای اوتو. بنده نیز در کتاب وحدت وجود بـــه روایت ابن‌عربی و مایســـتر اکهارت تصریح کردم که شیوه‌ی اوتو را بیشتر پسندیده ام. یعنی به س‌ؤالات فلسفی یا فلسفی- عرفانی پرداخته ام از قبیل این که: وحدت وجود چیست؟ مبانی‌اش کدام است؟ لوازمش چیست. هدف بنده نیز صرفا مقایســـهٔ مکتب ابن عربی و اکهارت نیست. بلکه طرح گفتگو بین ابن‌عربی و مایستر اکهارت است برای پاسخ به آن سؤالات.. پس ما نمی‌خواهیم بگوییـــم که ابن‌عربی این تفاوت‌ها را با میســـتر اکهارت دارد یا اکهارت این تفاوت‌ها و تشابه‌ها را با ابن‌عربی دارد؛ بلکه هدف ما این است که ببینیم وحدت وجود به روایت این دو عارف چیست.

تا کنون مثالهایی از فلســـفهٔ تطبیقی و عرفان تطبیقی داشـــتیم. اما گاهی دو نظام کلامی را با هم مقایسه می‌کنیم و می‌خواهیم سؤالاتی را پاسخ گوییم. در مســـائل کلامی آن‌چه مهم استیدا کردن انگیزه‌ها است؛ وگرنه استدلال‌ها بیشتر جدلی اســـت. انگیزه‌ی هیوم از نفی علیت با انگیزه‌ی اشـــاعره از نفی علیت خیلی فـــرق می‌کند؛ ولی نتیجه مشابه است. در این تشابه، استدلال‌ها هیچ‌کدام کامل نیست؛ ولی انگیزه‌های متفاوتی وجود دارند که باعث نفی علیت می‌شود. کار بنده در کتاب خدامحوری که مالبرانش را با اشاعره مقایسه کردم چنین کاری اســـت. پس در فلســـفهٔ تطبیقی تابع استدلال هستیم، در کلام تطبیقی بحث انگیزه‌ها مطرح است و در عرفان تطبیقی، بحث پدیدارشناسی در میان است.

◀ تفاوت تاریخ فلسفه با فلسفه تطبیقی

در اینجـــا به ایـــن نکته بایـــد توجه داشته باشـــیم که فرق تاریخ فلسفه با فلســـفه‌ی تطبیقی چیست؟ برخی در فلسفهٔ تطبیقی در پی نشان دادن اخذ و اقتبـــاس و یا تأثیر پذیـــری دو نظام فلسفی از یکدیگرند. افرادی که دنبال آن بودند، درســـت مثل حشره‌شناسی و گیاه‌شناســـی که در آنها میخواهیم نشان دهیم که کدام گونه تکامل یافته کدام گونهٔ دیگر است. این نوع فلسفهٔ تطبیقی اولا بر مبنای همان برداشـــت نخست از فلسفهٔ تطبیقی استوار است و ثانیا یک نوع تاریخ فلســـفه است که بی شباهت به تاریخ طبیعی نیست که به این می پردازد که کدام گونه تکامل یافتهٔ ی کدام گونهٔ دیگر است. آیا ما در فلسفه‌ی تطبیقی کار تاریخ فلسفه انجام می‌دهیم؟ در جایی که نظام‌ها را با هم مقایسه می‌کنیم، به تاریخ فلسفه خیلی نزدیک می‌شویم؛ ولی در جایی که در پی حل مســـئله ای فلسفی هستیم و می‌خواهیم فلسفه بورزیم، تطبیق صرفا روش مـــا برای پی بردن به کنه جواب آن مســـئله اســـتو تاریخ در آن چندان پررنگ نیست. البته ممکن است به نحو حاشیه ای به تاریخ فلسفه نیز پردازیم و مثال بگوییم که این مکتب غربی از این مکتب شـــرقی اخذ و اقتباس کرده است. ما در کتاب خدامحوری به طریق تاریخی اثبات کرده‌ایم که مالبرانش از اشاعره و غزالی استفاده کرده و دیدگاه خودش را بیان نموده است؛ ولی این کار حاشیه‌ای است و در فلسفهٔ اسلامی ما نیز سابقه دارد. مثلا آنجا که ملاصدرا در یک موضـــوع از متفکران مختلف نقل قول میکند و می‌گوید که مشائیان این را گفتند، اشـــراقی‌ها این را گفتند، خواجه نصیرالدین طوسی این را گفته و بعـــد، نظر خودش را می‌گوید در واقع وارد فلســـفهٔ تطبیقی شده است؛ یعنی کار تاریخ فلسفه انجام نمی‌دهد؛ بلکه کار فلسفی انجام می‌دهد؛ ولی به طور ضمنی به تاریخ فلســـفه هم وارد شده

است.

پس در روشی که ما گفتیم، فلسفهٔ تطبیقی نه فلسفهٔ مضاف است و نه تاریخ فلسفه بلکه فلسفه ورزیدن به روشی خاص است. راه انداختن یک گفتگو بین دو نظام یا دو متفکر در یک مسألهٔ خاص است که این، چه می‌گوید و آن، چه می‌گوید. گاهی یکی از آن‌ها سؤالی را مطرح کرده و جواب نداده است لیکن ما می‌توانیم جواب آن را در آن مکتب دیگر پیدا کنیم.

نکتهٔ دیگر آن که فلسفهٔ تطبیقی از نوع گفتگو و دیالوگ است نه از نوع مناظره و جدل. البته برخی از نویسندگان فلسفهٔ تطبیقی را با مناظره اشتباه میگیرند. مثلاً هدفشان از این که یک فیلسوف مسیحی را در کنار فیلسوف مسلمان قرار دهند این است که نتیجه بگیرند که غلبه با فیلسوف مسلمان است. این تغلب است؛ یعنی می‌خواهیم یکی را بر دیگری غلبه بدهیم؛ این فلسفه‌ی تطبیقی نیست؛ بلکه جدل و مناظره است که آداب خاص خودش را دارد. ولی در فلسفه‌ی تطبیقی معمولاً دنبال این کار نیستیم، شبیه کار کوربن که عرض کردم به حکمت خالده می‌رسدکه جاودان خرد است. یک مکتب این طرف است، یک مکتب آن طرف، درست است درست است که تاریخ و جغرافیای بالندگی آنها دوتاست ولی سرانجام حرفشان یکی است. مثلا به این می رسیم که افلاطون با حلاج و بایزید، یک چیز می‌گویند؛ کاری که شیخ اشراق نیز در آثار خود انجام میدهد. در اینجا بحث از تاریخ فلسفه نیست. در تاریخ فلسفه باید بروی دنبال آن‌که چه وقت بایزید و حلاج، یونانی می‌دانستند که افلاطون خوانده باشند، چگونه فکر افلاطون به این‌ها رسیده است. باید دنبال اخذ و اقتباس باشیم. یا در تغلب بگوییم که فضل تقدم یا تقدمٍ فضل با افلاطون است. خیر. اصلاً دنبال این چیزها نیستیم. شما در اینجا حقیقت را می‌خواهید پیدا کنید که در افلاطون است در بایزید و حلاج هم مثلاً هست.

نکتهٔ دیگر مسأله ای است که ژیلسون میگوید. وی معتقد است که در فلسفهٔ تطبیقی اگر اخذ و اقتباس هم باشد باید دنبال این باشیم که چرا آقای «الف» از آقای«ب» این سه مطلب را گرفت نه آن مطلب چهارم را و هر چه او گفت بدون چون و چرا قبول نکرد و یا هر آنچه او گفت رد نکرد. وی می‌گوید که «الف» گمشده و هدف خودش را دارد و هر جا گمشده‌ی خود را یافت آن را برمی‌دارد. حال ممکن است که این گمشده و جواب خود را در دیدگاه آقای «ب» بیابد. اسم این امر را التقاط نمیگذاریم. یعنی مکتب «الف» دراینجا فعال است و انتخابش نظام مند است و منفعل و بی برنامه نیست. این اخذ و اقتباس‌ها قرار نیست که همیشه به این معنا باشد که او خودش دغدغه فکری ندارد.

یک وقت در انتقاد از فلسفهٔ تبیقی میگفتند که این امر باعث ترویج باطل است. چه معنی دارد که شما حرف‌های کفرآمیز مسیحی‌ها را بازگو کنید و مثلاً بگویید که مالبرانش این را گفته و اِکهارت آن را گفته است.، این امر یعنی کفر به گوش بچه‌های مردم بخوانی. بگذریم از این که اکنون عده‌ای پا را بالاتر گذاشته می‌گویند که اگر از ابن‌سینا و ملاصدرا هم بگویی کفر است. اما در جواب و در دفاع از در کار تطبیقی میگوییم وقتی در دو فرهنگ و زبان مختلف که ارتباط خاصی هم با هم نداشته‌اند به یک حقیقت می‌رسی، در حقیقت در حقانیت فرهنگ خودت استوارتر می‌شوی نه آن که به فرهنگ دیگری گرایش پیدا میکنی.

◀ دیدگاه آقاعلی مدرس درباره‌ی فلسفه تطبیقی

در پایان چند کلمه هم از آقا علی مدرس بگوییم و این که فلسفه تطبیقی در دیدگاه ایشان چه بوده است و چرا گفته‌اند که ایشان آغازگر فلسفه‌ی تطبیقی هستند. در کتاب بدایع الحکم به خواهش شاهزاده قاجار ،بدیع الملک از ایشان سؤالاتی کرده است که این کتاب جواب آن سؤال‌ها است. گفته اند که بدیع الملک از جوان‌هایی بوده که فلسفه غرب می خوانده و به فلاسفهٔ غرب علاقه مند بوده است. وی دیدگاههای آنها را به آقاعلی مدرس ارائه می‌دهد و از ایشان می خواهد که در بارهٔ این فلاسفه اظهار نظر کند. آقاعلی مدرس می‌گوید که این چیزهایی که این‌ها می‌گویند شبیه متکلمان ما است، فلسفه نیست. افرادی که با فلسفه‌ی غرب آشنا هستند می‌دانند که در این جواب چه دقتی نهفته است. فیلسوفان غرب بر اساس انگیزه هی خود فلسفه تولید میکنند. درست مانند متکلمان ما. فلسفه غرب خیلی خیلی متنوع است و تقریبا هر ده سال، فلسفهٔ جدیدی ظهور میکند. علت آن همین تنوع انگیزه‌ها و نیازهایی است که این فلسفه ها در پی پاسخ به آنها است. لدا آقاعلی مدرس نسبت به فلسفه‌ی تطبیقی و کلام تطبیقی دید روشنی داشته است.

پیش نشست‌های همایش ملی حکیم طهران

نکوداشت مقام علمی آقاعلی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)

گزارش تفصیلی پیش‌نشست

نشست یازدهم

مواجهه آقاعلی مدرس (حکیم مؤسس) با جریان فلسفی غرب

یازدهمین پیش‌نشست همایش ملی حکیم طهران با موضوع «مواجهه آقاعلی مدرس با جریان فلسفی غرب» از سوی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی در تاریخ ۹۳/۱۰/۱۰ در سالن حکمت این پژوهشگاه برگزار گردید. در این نشست علمی دکتر قبادی، آیت‌الله فیاضی و دکتر کریم مجتهدی به سخنرانی پرداختندکه متن کامل این سخنان به علاقه‌مندان حکمت و فلسفه تقدیم می‌گردد.

با همکاری:

شناسایی میراث معنوی، علمی و فرهنگی، لازمه تمدن

دکتر قبادی (معاون پژوهشی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

بسم الله الرحمن الرحیم. لا حول ولاقوة الا بالله العلی العظیم. سالروز شهادت امام یازدهم حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام را خدمت حاضران گرامی تسلیت عرض می‌کنم. ان‌شاءالله با تقارنی که این نشست با سالروز شهادت این امام همام پیدا کرده با توسل به محضر آن امام بزرگ، بتوانیم معارف اهل‌بیت را بهتر از گذشته بشناسیم و باز بشناسانیم. خدمت همه‌ی سروران گرامی به‌ویژه استاد محترم جناب آقای فیاضی خیر مقدم عرض می‌کنم.

ملتی می‌تواند به توسعه برسد که در درجه اول قدرت و توانایی بازشناسایی عالمانه‌ی میراث‌های خودش را داشته باشد. امکان ندارد کسی به توسعه برسد و تمدّن بسازد؛ ولی قادر نباشد خودش را بشناسد و به دیگران بشناساند. برای ایران که سرشار از میراث‌های معنوی و تمدّنی است مزیت دارد که بتوانیم با اتکاء به این ذخایر و پشتوانه‌های فکری و معنوی پیشرفت کنیم. به‌عبارت‌دیگر، پیش شرط توسعه و اولین گام برای رسیدن به پیشرفت و توسعه این است که بدانیم که هستیم و چه سرمایه‌ها و پشتوانه‌هایی داریم. معنای توسعه از یک دیدگاه این است که می‌خواهیم شروع به تغییر کنیم و از وضع موجود به سمت تعالی حرکت کنیم. برای رسیدن به این تعالی، به ذخایر و سرمایه‌های فکری، معنوی و تمدّنی خودمان نیاز داریم. توسعه یعنی اینکه باید از وضع موجود به سمت وضع مطلوب حرکت کنیم. این مستلزم تغییر و تحول در نگرش و زندگی است. چگونه می‌توانیم در زندگی، تغییر و تحول ایجاد کنیم و بدانیم که هستیم و کجا هستیم. برگزاری این همایش ارزشمند و بزرگداشت حکیم طهران هم یکی از مصداق‌های بارز حرکت به سمت پیشرفت و تعالی است.

اگر اسناد توسعه‌ی کشورهای مختلف را ملاحظه بفرمایید حتی در کشورهایی که به‌شدت در حوزه تکنولوژی و فنّاوری پیشرفت سریعی دارند و از ما جلوتر هستند، در قیاس با دهه‌های قبل در دهه‌های اخیر بر میراث‌های معنوی خودشان و حوزه فرهنگ و معرفت به‌شدت تأکید می‌کنند. تفاوتشان با ما این است که ـ گاهی من مطالعه تطبیقی می‌کنم می‌بینم ـ نداشته‌های خودشان را به عالی‌ترین وجه معرفی می‌کنند؛ اما ما داشته‌های خودمان را به وجه مطلوب به دنیا معرفی نمی‌کنیم. امیدواریم که این‌گونه نشست‌ها باعث بازشناسی و بلکه بازآفرینی و توسعه این اندیشه‌ها در جهت رساندن کشور به مرزهای دانش و توسعه شود و اینکه نسل‌های آینده و جوانان ما بدانند که چه سرمایه‌های ارجمندی در این سرزمین بودند و هویت خودشان را بیشتر بشناسند. این‌گونه نشست‌ها در جهت تقویت هویت معنوی، دینی، اسلامی و ایرانی ما کمک خواهد کرد.

از همه‌ی دست‌اندرکاران این همایش بسیار ممنون هستم. از پژوهشکده معاصر، جناب دکتر وکیلی، سرکار خانم دکتر پارسا و دکتر خدری که ظاهراً هم نتوانستند تشریف بیاورند، تشکر می‌کنم. از همه حضار محترم به‌ویژه استاد گرامی جناب آقای فیاضی و دکتر مجتهدی پوزش می‌خواهم.

ملاک برتری انسان بر سایر موجودات

آیت‌الله غلامرضا فیاضی (رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی)

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین والصلاة والسلام علی نبینا محمّد وآله الطیبین الطاهرین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین. «بسم الله الرحمن الرحیم، وَالتِّینِ وَالزَّیْتُونِ. وطُورِ سِینِینَ. وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِینِ. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم».[1]

سالروز شهادت والد بزرگوار مولی و ولی نعمتمان، امام حسن عسکری علیه‌السلام را به فرزند برومندش و به شیعیان و شما خواهران و برادران حاضر در جلسه تسلیت عرض می‌کنم. من برای سپاسگزاری از بزرگان و اساتید و مراکزی که این پیش‌همایش را به عهده گرفته بودند به محضرتان مشرف شدم ولی امر فرمودند که چند کلمه‌ای هم در خدمتتان باشم. وظیفه دارم از ریاست محترم این پژوهشگاه آقای

دکتر آیینه‌وند و معاونان محترمشان و اساتید بزرگواری که برای سخنرانی تشریف می‌آورند تشکر و قدرشناسی کنم. امیدواریم همه کسانی که در راه تعالی و عظمت این کشور اسلامی و این نظام مقدس تلاش می‌کنند مورد عنایت مولایمان حضرت ولی‌عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف باشند.

در آیات مبارکی که تلاوت شد خداوند متعال بعد از قسم‌های متعدد می‌فرماید که ما انسان را در بهترین ساختار آفریدیم. از کلمات معصومان علیهم‌السلام نیز که بزرگترین مفسران قرآن هستند به‌دست می‌آید که خدای متعال موجودی را از نظر توانایی و امکاناتی که در وجود او نهاده شده، بالاتر از انسان نیافریده است. آری انسان، برترین مخلوق در داشتن توانایی، استعداد و زمینه برای حرکت و تعالی است؛ منتهی مختار و آزاد آفریده شده است تا خودش راهش را انتخاب کند و از این امکانات و توانایی‌های خدادادی برای رسیدن به قلّه‌های کمال بهترین استفاده را کند. انسان چه دارد که برترین مخلوقات خدای متعال است؟ چیزی دارد که در تعبیرات دینی ما گاهی از آن تعبیر به عقل و گاهی هم تعبیر به فطرت الله شده است. فطرت الله یعنی همان ساختاری که انسان را از بقیه موجودات زنده ممتاز می‌کند.

این فطرت ساحت‌های متعددی دارد. یک ساحتش، علم و معرفت و بینش است. آری انسان است که می‌تواند با این فطرت الهی به معارفی برسد که هیچ موجود دیگری قابلیت دست‌یابی به آن معارف را ندارد در این باب وضع حیوانات برای همه ما معلوم است. ولی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در معراج به جایی می‌رسد که جبرئیل، ملک مقرب خدای متعال نیز نمی‌تواند او را همراهی کند و وقتی رسول اکرم به او می‌فرماید که چرا با من همراهی نمی‌کنی؟ می‌گوید که من بیش از این ظرفیت ندارم: «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لَاحْتَرَقْتُ»[2].

خدای متعال می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»[3]؛ انسان را در بهترین ساختار آفریده‌ایم. بالاترین سرمایه‌ها را در وجود او قرار داده‌ایم بالاترین سرمایه همین عقل است.

عقل در دیدگاه قرآن و روایات، تنها ساحت معرفت و بینش و آگاهی را ندارد. عقل، فعال بودن و زنده بودن همان فطرت الهی است که یک ساحتش، بینش‌ها و ساحت دیگرش، گرایش‌ها است. در وجود ما تمایلاتی هست که در هیچ موجود دیگری نیست؛ مثل تمایل به ایثار، انسان تمایل دارد دیگری را بر خود مقدم بدارد: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»[4]. انسان لذت می‌برد که ایثار و فداکاری کند و دیگران را در جای لازم بر خودش مقدم بدارد.

چنانکه در وجود ما انفعالاتی هست که در موجودات دیگر نیست؛ مانند حالاتی که در هنگام عبادت برای انسان حاصل می‌شود. حالت نورانیت، فضای آسمانی و الهی که انسان از مناجات با خدای متعال لذت می‌برد. این هم خاص انسان است.

آخرین ساحت، کارهایی است که انسان می‌تواند براساس این بینش‌ها، گرایش‌ها و انفعالات انجام بدهد که موجودات دیگر به دلیل نداشتن مبادی این کارها، توان انجام آن‌ها را ندارند. خدای متعال این فطرت الهی را در انسان قرار داده است. اگر این فطرت در وجود انسان فعال باشد اسمش عقل هست. عقل در روایات ما یعنی بعد خاص انسانی انسان، در همه ساحت‌ها زنده باشد که اگر چنین بود انسان اهل سعادت است.

رستگاری انسان مستلزم شکوفایی عقل

در سوره شمس بعد از قسم‌های متعدد خدای متعال، آخرین قسم این است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»[5] خدا به جان انسان قسم می‌خورد که البته همه‌ی حقیقت انسان همان جان انسان است و بدن بیش از مرکب و ابزاری برای حرکت در این عالم نیست. به‌دلیل اینکه حقیقت انسان دهری و طولانی وجود داشته اما بدن نبوده و بعد هم با اینکه بدن می‌پوسد؛ اما انسان به‌طور جاودانه وجود خواهد داشت و اگر هم بدن دیگری می‌آید همان‌طورکه قرآن فرموده مثل این بدن است. مثل انسان، انسان نیست مثل حسن، حسن نیست، مثل تقی، تقی نیست. پس همه‌ی حقیقت انسان همان روحش است که امروز با این بدن حرکت می‌کند و با این وسیله، تلاش‌هایش را انجام می‌دهد و یک روز هم، مرکب دیگری در اختیار او قرار داده می‌شود متناسب با عالمی که می‌خواهد در آن زندگی کند.

خدای متعال می‌فرماید: «وَنَفْسٍ» قسم به این حقیقت و قسم به خدایی که این حقیقت را آفرید و توانایی‌های لازم را به او عنایت فرمود. بعد می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا»؛[6] سعادت‌مند و رستگار کسی است که این نفس را شکوفا کند و این روح را به فعالیت وادارد. ما انسان‌ها از روزی که متولد می‌شویم با تمایلات حیوانی رشد می‌کنیم تا وقتی‌که به مرحله تمیز می‌رسیم کم‌کم برای شکوفا شدن نیروی خدادادی عقل که در ما نهفته، زمینه ها فراهم می‌شود. وقتی زمینه شکوفا شدن عقل فراهم می‌شود انسان‌ها دو گروه می‌شوند یک گروه از این زمینه استفاده کرده و تلاش می‌کنند که این نعمت خدادادی را در وجود خودشان زنده نگه دارند. دو چیز است که موجب می شود انسان این نعمت در وجودش زنده باشد؟ اول، همان معارف و فهم‌های خود عقل است. عقل می‌فهمد که موجودیتش در دست خودش نیست. این خود او نیست که خود را آفریده و به عالم هستی آورده است. عقل می‌فهمد که شرایط رشد او اموری است که در اختیار او نیست و اگر بخواهد رشد کند باید بسیاری از شرایط در بیرون فراهم باشد. آن شرایط پیش از اینکه او به‌وجود آید وجود داشته است؛ پس کس دیگری باید آن‌ها را آفریده باشد. لذا قرآن مجید، این مسائل اساسی را به صورت سؤال بدون جواب مطرح می‌کند: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ.*أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»؛[7] آیا انسان‌ها بدون سبب به‌وجود آمده‌اند یا خودشان، خود را به‌وجود آورده‌اند و یا آسمان و زمین را هم آنها به‌وجود آورده‌اند. این سؤالات قرآن، بیدار کردن همان عقلی است که در وجود ما است. اگر این عقل بیدار و فعال باشد و براساس راه‌های مختلف و مراتبی که انسان‌ها دارند راه را طی کند، وجود خدا را می فهمد؛ مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی، برهان وجودی اقامه می‌کند. ابن‌سینا، برهان صدیقین اقامه می‌کند. دیگری، برهان امکان و وجود اقامه می‌کند، خانم چرخ‌ریس نیز به اندازه فهم خودش از همان برهان حرکت استفاده می‌کند؛ زیرا این نیرو در وجود انسان هست و اگر فعال شود به این نتیجه می‌رسد که این عالم، خدا و پروردگاری دارد. دوم پیامبر است. عقل، انسان را به این می‌رساند که خدای متعال باید راهنمایانی برای بشر بفرستد؛ زیرا عقل به جاهایی می‌رسد که چیزهایی را نمی‌فهمد، به سؤالاتی می‌رسد که پاسخ آن‌ها را نمی‌داند و بعد، استدلال می‌کند خالقی که مرا آفریده حکیم است پس مرا بازیچه نیافریده است. و چون در وجود من همه‌ی آنچه را که برای فهم صحیح از ناصحیح لازم است قرار نداده است، باید یک معلم بیرونی برای من قرار داده باشد. بنابراین به دنبال انبیاء می‌رود. با همین توانایی عقل است که انسان می‌تواند پیامبر را از مدعی نبوت تمیز بدهد. امام هفتم علیه‌السلام فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ»؛[8] برای خدا بر مردم دو حجت است: یکی، حجت باطنی که همان عقل است. حجّتی که از روز ابتدای تمیز و شروع به فعالیت انسانی با ما است و با ما جاودانه خواهد بود؛ چون حقیقت خود ما است و همان چیزی است که انسان بودن انسان به آن است. دیگری، حجت ظاهری است که انبیاء، امامان معصوم و ورثه آن‌ها (علماء) هستند.

◀ قرارگرفتن تحت ولایت تکوینی خداوند با متعهد بودن به احکام عقل

انسان اگر متعهد به حقیقت شد و به آنچه که عقل ابتدا به تفکر درباره آن دعوت می‌کند و بعد از تفکر، به آن می‌رسد، متعهد بود، تحت ولایت خداوند متعال قرار می‌گیرد. منظور از ولایت در اینجا، ولایت تشریعی نیست. ولایت تشریعی عبارت است از اینکه خدای متعال آن‌چه را برای سعادت انسان‌ها لازم است بیان فرموده و پیامبر فرستاده و امر و نهی‌هایی را از طریق پیامبر کرده است. ولایت یعنی فرمانروایی تشریعی. تشریع یعنی چه؟ یعنی بیان قانون، قانون‌گذاری. خدای متعال قانون‌گذاری کرده؛ اما عمل به قانون در اختیار انسان است و انسان می‌تواند به این قوانین عمل کند و می‌تواند عمل نکند. پس ولایت تشریعی به معنای فرمانروایی قانونی است؛ یعنی فرمانروا امر و نهی می‌کند، قانون‌هایی را می‌گذارد و ضرورت‌هایی را بیان می‌کند که انسان در اطاعت آن‌ها آزاد است.

اگر کسی به احکام عقلش متعهد باشد خداوند متعال او را تحت ولایت تکوینی خود قرار می‌دهد. پس، این ولایت، ولایت تکوینی است؛ یعنی فرمانروایی وجود او را خداوند بر عهده می‌گیرد، خداوند او را به سمتی که باید می‌برد چون خودش خواسته خدا او را از آنچه که باید حفظ شود حفظ می‌کند. این ولایت تکوینی برای مؤمنان است. مؤمن، کسی است که به آن‌چه عقلش فهمیده، متعهد است. خدای متعال بیان فرموده: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ».[9] اما اگر کسی به آنچه که عقل به آن می‌رسد، متعهد نشد و به تعبیر دیگر، استکبار ورزید؛ خدای متعال ولایت او را به شیاطین می‌سپارد: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»[10] چون خودشان ولایت خدا را نخواسته‌اند ولی ولایت شیطان را خواسته‌اند: «اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ»[11] خودشان آن راه را انتخاب کردند و خدای متعال آن‌ها را تحت ولایت شیطان رها می‌کند. متأسفانه اکثریت انسان‌ها از نوع دوم هستند؛ لذا خدای متعال بعد از آن‌که فرمود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»،[12] بلافاصله فرمود: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»[13] ما او را به آنجا بردیم

که پایین‌ترین درجات هستی است؛ زیرا او کمالات و برتری‌هایی را که برایش در نظر گرفته بودیم، نخواست و براساس استکبار و خودبزرگ‌بینی آن را انتخاب نکرد.

لذا امر انسان‌ها دایر است بین این‌که یا در بالاترین طبقات عالم خلقت قرار بگیرند و یا در پست‌ترین طبقات، دلیل این مسئله هم دو آیه است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ».[14] کسانی که ایمان آوردند و همه‌ی کارهای نیک را انجام دادند بهترین مخلوقات هستند. خدای خالق، خدایی که عالم السرّ و الخفیات است که «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ»،[15] می‌فرماید که این‌ها بهترین مخلوقات هستند و در مقابل فرموده: «انَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ»؛[16] کسانی که کفر ورزیدند؛ یعنی حقایقی را که عقلشان فهمید پوشاندند و حاضر نشدند تسلیم آن حقایق شوند و آن حقایق را به زبان بیاورند، بدترین مخلوقات هستند. حتی در یک آیه آمده است که این عقلی را که قرار دادیم تا انسان‌ها، هست و نیست، باید و نباید و خوب و بد را با آن بفهمند اگر به این عقل پاسخ مثبت ندادند و دچار استکبار شدند کاری خواهیم کرد که عقلشان معکوس می‌شود یعنی کاری خواهیم کرد که به جای این‌که حق را، حق و باطل را باطل بفهمد، حق را باطل و باطل را حق می‌داند: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ»؛[17] روی‌گردان می‌کنم از آیات خود کسانی را که تکبر دارند و به ناحق کبر می‌ورزند. «وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا»؛[18] کاری می‌کنم که اگر هر آیه‌ای (آیه در لغت عرب به معنای علامت خیلی روشن است؛ مثل آفتاب که علامت روز است) را ببینند، به آن ایمان نمی‌آورند. «وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا»؛[19] اگر راه انحراف را ببینند سریع آن را انتخاب می‌کنند. به تعبیر قرآن «وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ»[20] انسان وقتی خودش باشد و عقل در وجودش حاکم باشد اصلاً تعجّب می‌کند که عده‌ای گوساله بپرستند. انسانی که گوساله را می‌پرستد با همه‌ی وجودش فریاد می‌زند که گوساله از من برتر است و من از گوساله پست‌تر هستم؛ چرا؟ چون او می‌گوید که خدای من گوساله است. می‌شود خدای کسی از خودش برتر نباشد؟ بله این همین است که خدای متعال می‌فرماید: آن‌هایی که تکبر می‌ورزند ما با آن‌ها این‌طور رفتار می‌کنیم.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «التواضع ثمرة العلم»؛[21] میوه درخت علم فروتنی است. در تعامل با هر کس باید این احتمال را بدهید که جایگاه او پیش خدای متعال بهتر از شما باشد. کم نبودند کسانی که عمری را با فساد و آلودگی گذراندند؛ ولی عاقبت به بالاترین درجات سعادت نائل شدند؛ زیرا چیزی در وجود آنها بود که در زمان لازم زنده و فعال شد. بنابراین، اگر انسان عاقل باشد با هر کسی که روبرو می‌شود این‌طور فکر می‌کند؛ زیرا بنده را فقط خدا می‌شناسد ما فقط ظاهر را می‌بینیم و او هست که «يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى»؛[22] کسی که این‌طور به انسان ها نگاه می‌کند دچار کبر نمی‌شود. کسی که به این آیه توجه داشته باشد: «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ»؛[23] هر نعمتی که شما دارید از جانب خدای متعال است، در مقابل منعم تعظیم می‌کند و این از الطاف خدای متعال به انسان‌ها است که این نعمت در وجودشان فعال باشد.

خدا را شکر می‌کنیم که کشورمان سرشار از بزرگانی بوده که عقل در وجودشان حاکم بوده، به علوم عقلی پرداخته‌اند و مرزهای علوم عقلی را گسترش داده‌اند. همان‌طورکه جناب آقای دکتر فرمود وقتی ما این پشتوانه عظیم را داریم باید بیشترین تلاش‌ها را برای حفظ این میراث عظیم و توسعه مرزهای این دانش‌های ارزشمند داشته باشیم. یکی از جلوه‌های قدردانی، بزرگداشت بزرگانمان است. از حضرت استاد آیت‌الله عابدی شاهرودی عذر می‌خواهم که در محضر ایشان سخن گفتم. محضر ایشان خیر مقدم عرض می‌کنم و امیدوارم که همه اهل فضل از برکات وجودی ایشان بالاترین بهره‌ها را ببرند و ما را قدردان نعمت وجود ایشان و بزرگان علم و معرفت قرار بدهد به برکت صلوات بر محمّد وآل محمّد.

پی‌نوشت:

۱. التین؛ ۱_۴.
۲. مجلسی؛ بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۳۶۵.
۳. والتین؛ ۴.
۴. حشر؛۹.
۵.. شمس ؛ ۸–۷.
۶. شمس؛ ۹.
۷. طور ؛ ۳۵_۳۶.
۸. کلینی؛ کافی ۱؛ ص ۱۶.
۹. بقره؛ ۲۵۷.
۱۰. اعراف؛ ۲۷.
۱۱. اعراف؛ ۳۰.
۱۲. تین؛ ۴.
۱۳. تین؛ ۵.
۱۴. البینه؛ ۷.
۱۵. الملک؛ ۱۴.
۱۶. البینه؛ ۶.
۱۷. اعراف؛ ۱۴۶.
۱۸. انعام؛ ۲۵.
۱۹. اعراف؛ ۱۴۶.
۲۰. بقره؛ ۹۳.
۲۱ . شرح غرر و درر، ج ۱، دانشگاه تهران، ص ۸۶.
۲۲.طه؛ ۷.
۲۳. نحل؛ ۵۳.

دیدگاه غربی‌ها درباره فلسفه در ایران

دکتر مجتهدی (استاد فلسفه دانشگاه تهران)

بسم الله الرحمن الرحیم. خدمت استادان بزرگوار و مهمانان عزیز پژوهشگاه، دانشجویان و همکاران سلام عرض می‌کنم. خیلی خوشبخت هستم که به این جلسه دعوت شدم؛ البته نمی‌خواهم در حضور آیات عظام جسارت کنم. از سخنرانی استاد خودم خیلی استفاده کردم. گاهی ما باید روحیه دانشجویی را در خودمان تقویت کنیم و از ارثیه قومی و ملی خودمان استفاده کنیم و سنتمان را از نو بشنویم که به لحاظ اخلاقی و فرهنگی بسیار مفید است. مطالب من، گزارشی از تاریخ قرن گذشته و مربوط به دوره قاجار است. می‌خواهم درباره‌ی فعالیت حکیم بزرگوار بسیار اصیل، با وجدان و آگاه صحبت کنم.

کنسول فرانسه گوبینو گزارش‌هایی را در قرن نوزدهم در کتاب‌هایش آورده و

با تجلیل از او سخن گفته است، خوب است که ما گاهی نظر دیگران را هم درباره‌ی خودمان بدانیم. در غرب، گبینو اولین کسی نیست که درباره‌ی فیلسوفان ایرانی سخن گفته است. در قرن هفدهم، جهان‌گرد معروف شاردن در حدود یک فصل کامل به فرهنگ فلسفی و حکمی ایران اختصاص داده و طلبه‌ها را فیلسوف نامیده است. به آن معنا که مفهوم غربی فلسفه است؛ یعنی جوینده دانش، پژوهش‌گر و کسی که حب حکمت دارد همان طلبه‌های ایرانی هستند. این را من نقل قول می‌کنم ولی هر کس خواست سندش را می‌آورم نشانش می‌دهم. او، طلبگی را نوعی فلسفه آموزی، فلسفه‌گویی و پژوهش دانسته است.

گوبینو در قرن نوزدهم دو بار به ایران آمد و بیش از ۵ سال در ایران بود. بار اول در سال ۱۸۵۴ آمد و این نکته مهم است. کسانی که مورخ هستند و در این جلسه حضور دارند می‌دانند که از لحاظ سیاسی خیلی اهمیّت دارد مسئله شرق و کریمه مطرح بود همان مسئله‌ای که الآن نیز مطرح است. مسئله مهم سیاسی که در زمان آمدن گوبینو به ایران مطرح بود مسئله کریمه است. از یک طرف فرانسوی‌ها و عثمانی‌ها به اتفاق هم بر ضد روس‌ها در جنگ هستند و از طرف دیگر، انگلیسی‌ها با اهالی سردین به آن‌ها کمک می‌کنند و نوعی جنگ بین الملل است که از ملل شرقی فقط عثمانی‌ها دخیل هستند. اولیای دولت فرانسه در آن تاریخ تشخیص دادند که فردی مطلع، با قدرت و فرهیخته را به ایران بفرستند. ایران در آن زمان حالت پشت جبهه را داشت و از گزارش‌هایی که گوبینو به فرانسه می‌فرستد می‌خواهند استفاده کنند. به عقیده من گوبینو در یک مأموریت سیاسی اضطراری به ایران آمد. این جنگ دو سال طول کشید.

بار دوم که گوبینو به ایران برگشت، آن جنگ تمام شده بود؛ ولی خودش به ایران علاقه‌مند شده بود. در سفرنامه‌ای که اسمش «سه سال در ایران» است، می‌نویسد وقتی من وارد بوشهر شدم تا به تهران برسم بسیار معذب بودم و از قبول این سفر پشیمان بودم؛ زیرا فکر می‌کردم که این کشور لم یزرع است و چیزی ندارد. بعد از سه سال اقامت در ایران وقتی از ایران خارج می‌شدم گریه می‌کردم؛ زیرا -این چیزی که می‌گوید برای من خیلی مهم است- آن چیزی که در ایران دیدنی و استثنایی است و عظمت واقعی دارد همان قدرت روحی ایرانیان، حکمت سنتی، ادبیات، عرفان، هنر اصلی، اعتقادات و مراسمات ایرانیان است. در آخر سفرنامه می‌گوید که موقع برگشت می‌خواستم گریه کنم آنچه که در ابتدا به نظرم می‌آمد یک کشور لم یزرع بی‌اعتبار هست وقتی که سه سال با علما، شعرا و عرفای این جمعیت آشنا شده، منقلب شده است.

گوبینو، شخصیت بسیار عجیبی است و گاهی نیز شخصاً تأییدش نمی‌کنم. گوبینو چند کتاب درباره‌ی ایران دارد؛ ولی قبل از این که این کتاب‌ها را درباره‌ی ایران بنویسد و قبل از اینکه به ایران بیاید کتابی نوشته که غوغای سیاسی و فکری برپا کرد و موجب تعارضات فکری غربی‌ها شد. اسم کتابش «درباره عدم تساوی نژادهای انسان» بود. اینکه آیا گوبینو به برتری نژادها قائل است صریحاً در آن کتاب دیده نمی‌شود؛ ولی تأثیر نژاد انسان را در فرهنگش مسلم می‌داند. به نظر او، یکی از اصیل‌ترین اقوام، ایران است و در مسیر تاریخ شرق و غرب آسیا و اروپا و خاورمیانه جنبه مرکزی دارد. از یک طرف به هندوستان و از طرف دیگر، به کشورهای غرب آسیا؛ مثل سوریه، شامات و مصر وصل است. این‌ها در فرهنگ ما اثر مهمی دارد و هیچ کس نمی‌تواند این را انکار کند. آناتولی مسلماً در فرهنگ و روحیه ایرانیان تأثیر داشتند. سوریه و ایران، یک نوع تحول فرهنگی داشتند در دوره‌ای که الآن صحبت می‌کنیم. به عقیده او -مورخ‌های جلسه توجه بفرمایند- عدم تساوی نژاد اقوام، محرّک تاریخ است. تاریخ برای او محل تقابل و تعامل اقوام و داد و ستد آن‌ها است. یعنی تاریخ را باتوجه به این داد و ستد میراث‌ها از نسلی به نسلی دیگر و از قومی به قومی دیگر توجیه می‌کند. درست است که فکر کنیم یک نوع پیش داوری دارد، من خودم هم شخصاً نمی‌پسندم ولی به همین دلیل فوق العاده به متفکران ایرانی علاقه‌مند؛ زیرا می‌خواهد در افکار متفکران، همین تحول را جستجو و پژوهش کند و به غربی‌ها گزارش بدهد. از این لحاظ او اولین کسی است که چنین چیزی را در غرب عنوان کرده است. این سه کتابی که در ایران دارد، یادداشت‌هایش قبلاً نیز چاپ شده است که از لحاظ سیاسی مهم است که سیاست‌مداران ما این‌ها را بخوانند. آن دوره را خیلی خوب نشان می‌دهد که غربی‌ها چه هستند و ما در مقابل آن‌ها چه می‌خواهیم بکنیم. کتاب دیگر گبینو درباره‌ی ایران که از همه مهم‌تر است، «فلسفه‌ها و ادیان در آسیای میانه» می‌باشد. به سنت‌های قدیم را اشاره می‌کند.

◄ دیدگاه گوبینو درباره آقا علی حکیم زنوزی

گوبینو درباره‌ی علی آقا حکیم زنوزی در کتاب «از صفویه به عصر جدید» کار کرده است که متن فرانسه‌اش را بنده دارم. در این کتاب، اسامی حکمای بزرگ و محققان معرفت عقلانی را از ملاصدرا تا آقا علی زنوزی جمع آوری کرده؛ البته ننوشته است که این کار را من نکردم ولی من ثابت می‌کنم که آن متن از آقا حکیم طهرانی زنوزی است؛ زیرا گوبینو کتاب‌های زنوزی را نام می‌برد و می‌گوید که الآن مشغول نوشتن تاریخ حکما از صفویه تا دوره‌های جدید است. همان چیزی که اشاره می‌کند همین مطلبی هست که به خواهش گوبینو آقا علی نوشته و در کتاب آمده است. کتاب را به فارسی نداریم. این کتاب و نسخه‌های دست‌نویس آقا علی طهرانی در کتابخانه استراسفورگ فرانسه است.

در این‌جا چند نکته خیلی مهم است. وقتی این فهرست را مطالعه می‌کنیم نوعی وفاداری به ارثیه ایرانی را بدون استثنا در ملاصدرا، فیض، رجبعلی تبریزی و قاضی قمی تا عصر قاجار که سبزواری و پدر آقا علی طهرانی، است. شاید او قبول نکرده است؛ ولی نمی‌خواهد از این دست بردارد یعنی هویت خودش را مصون داشته است. معاون پژوهشگاه در صحبت کوتاهی که امروز صبح فرمود نکته بسیار بسیار مهمی گفت: «کسی که هویت خودش را بر باد می‌دهد آینده خودش را هم بر باد می‌دهد». پژوهشگری این نیست که ما اسیر گذاشته باشیم؛ ولی آماده‌سازی آینده به کمک گذشته است. ما نمی‌توانیم مقلد باشیم و پیشرفت کنیم؛ ولی می‌توانیم معتقد باشیم که خود و فرهنگ خود را خوب می‌شناسیم و امکانات، ضعف و قدرتش را می‌دانیم و می‌خواهیم پیشرفت کنیم. مقصود این نیست که اسیر تمدن دروغین فرهنگ جدید غربی باشیم؛ ولی منظورم این نیست که از پیشرفت ابا داشته باشیم. هم باید ریشه را حفظ کنیم و هم آینده را. این در واقع راه حل معقولی هست که برای همه و هر کس به اندازه طاعت اطلاعات خودش باید آن را مسلم بداند. من اصرار ندارم که مورد قبول واقع شود؛ ولی این جریان را مثل یک درخت نخل می‌بینم. درخت نخل ویژگی مانند انسان دارد؛ زیرا هر درختی را هرس کنید؛ شاخه‌اش و رأسش را بزنید دوباره رشد می‌کند و اگر به موقع هرس کنید خیلی برایش مفید است ولی نخل را نمی‌توانید هرس کنید اگر سرش را بزنید، می‌میرد ریشه باطل می‌شود و از بین می‌رود. به نظر من جریان فرهنگ این‌طوری است و اگر رشد نکنیم این خطر است که ریشه‌مان را از دست بدهیم و اگر ریشه‌مان را محفوظ نداریم این خطر است که رشد نکنیم. اگر با صداقت فکر کنیم و به مسئولیت وجدانی خود آگاه باشیم و به شرایط عصر خودمان پی برده باشیم اصل راه نجات ما این است که ریشه را حفظ می‌کنیم ولی رشد می‌کنیم. این برای من خیلی اهمیت دارد.

چون بحث درباره آقا علی طهرانی است و یکی از مهم‌ترین کتاب‌های ایشان بدایع الحکم هست، من درباره این مسئله باید شرح بدهم. البته گوبینو چند سطری درباره‌ی چهره‌ی آقا علی طهرانی نوشته و او را معرفی کرده است که این متن را از کتاب گوبینو ترجمه کرده‌ام: «آقا علی طهرانی، استاد مدرسه مادرشاه در تهران از هر لحاظ شخصیت برجسته‌ای دارد و او مردی ضعیف البینه، کوتاه قد، لاغر، سبزه، دارای چشمان نافذ و هوشی مافوق هوش متوسط است. در خدمت ملاعبدالله [که پدرش است]، ملا عبدالله مدرس، ملا آقا قزوینی، حاجی محمد جعفر لاریجانی، حاجی محمد ابراهیم، سید رضی و سرانجام میرزا محمد حسن نوری تحصیل کرده است. او کتاب‌های بسیاری درباره‌ی فیلسوفان مشهور نوشته است. درس الهیات را که در ابتدا تدریس می‌کرده کنار گذاشته؛ اما شهرت او چنان است که وقتی تدریس در مدرسه مادرشاه را ترک کرد، بدون اینکه به محبوبیت او لطمه وارد شود و از تعداد شاگردان او کاسته شود، توانست در منزل خود حلقه درس تشکیل دهد. -این نکته را توجه کنید- درحال نوشتن کتابی درباره تاریخ فلاسفه از ملاصدرا تا زمان حاضر است و گمان می‌کنم که بعد از کتاب شهرستانی، اولین کتابی باشد که دراین‌باره نوشته می‌شود». از آقا علی طهرانی کتابی به اسم تاریخ فلسفی نداریم و همین است که گوبینو به فرانسه در کتاب خودش آورده است. این نکته را باید در نظر داشت.

◄ کتاب بدایع الحکم آقا علی حکیم زنوزی

کتاب بدایع الحکم نیز جریانی دارد. پسر بزرگ فتحعلی‌شاه قاجار، دولت شاه و پسر دومش عباس‌میرزا است. اگر مادر دولت شاه مادرش از اقوام روس نبود می‌توانست که ولیعهد باشد؛ اما چون مادر عباس میرزا ز قاجار بود او ولیعهد شد. به همین دلیل، دولت شاه همیشه نسبت به پدر و برادرش، کینه پنهانی و ناگفته داشت. دولت شاه در کرمانشاه مقیم شد و حاکم آنجا بود و اگر به طاق بستان کرمانشاه تشریف ببرید در داخل یکی از رواق‌ها کتیبه‌ای است که تصویر دولت شاه و فرزندانش است و این قسمت را مثل مجسمه‌ای اضافه کرده‌اند و آنچه از دوره ساسانی بود.

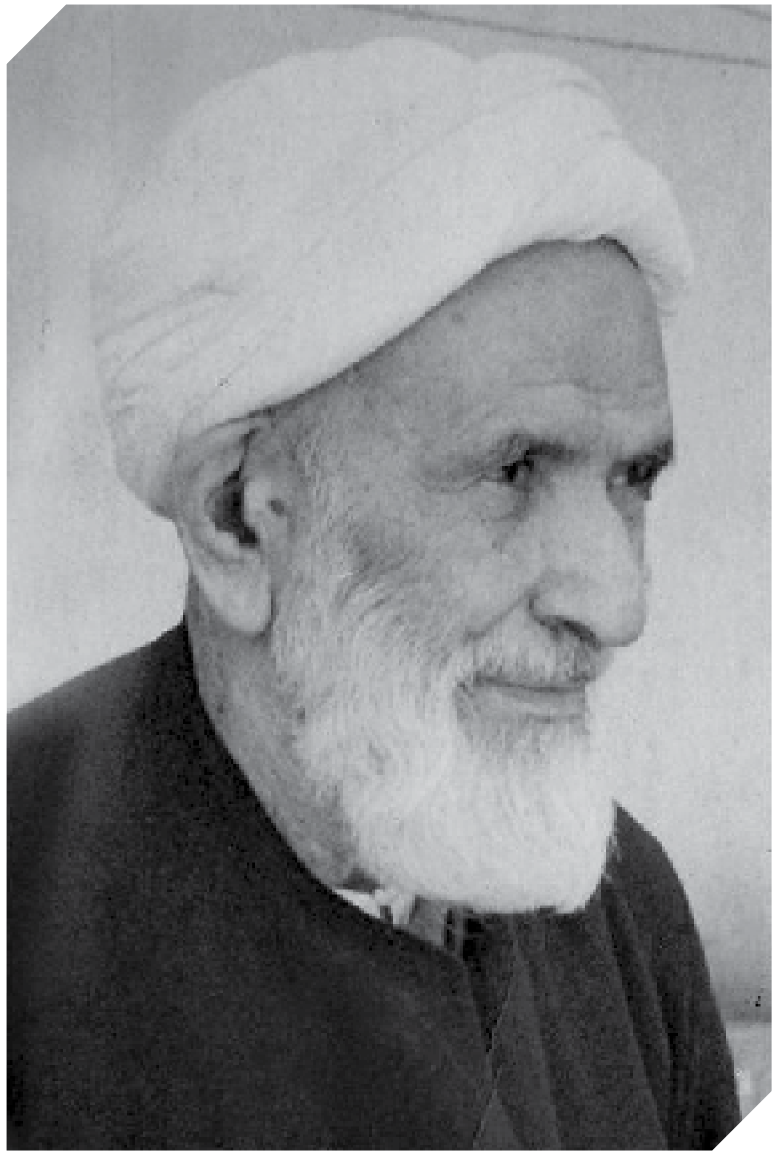
دولت شاه خیلی با شخصیت بود و سعی کرد بچه‌هایش را خیلی خوب تربیت کند و هندسه، فیزیک جدید، زبان، علوم قدیم و عربی می‌خواندند. در آنجا حوزه غربی، شرقی و ایرانی ـ ایرانی آن زمان ـ تشکیل داده بود. فرزندانش خیلی با سواد شدند؛ ازجمله بدیع الملک که نتیجه فتحعلی شاه است. پسر فتحعلی شاه، دولت شاه بود و بعد، عماد الدوله و بعد، بدیع الملک میرزا است. بدیع الملک میرزا که حکمت قدیم می‌خواند، اطلاعات زیادی داشت. این‌ها را می‌توانم ثابت کنم، نامه‌هایشان را پیدا کردیم. او از لحاظ فکری علاقه فوق‌العاده‌ای به آقا علی طهرانی داشت. حدود هفت سؤال طرح می‌کند و آقا علی جوابشان را می‌نویسد. سؤال هفتم درباره‌ی فلاسفه غرب است؛ مثل دکارت که دیاکرت نوشته شده است، لایب نیتز، بیکن، از آلمانی‌ها کانت است که کان نوشته شده است و فیشته که فیش نوشته است. اسامی نشان می‌دهد که بدیع الملک میرزا فرانسه می‌دانسته است؛ چون در فرانسه (ﺔ) آخر خوانده نمی‌شود. آقا علی طهرانی جواب‌های بسیار مبسوط و معقولی را به زبان فارسی داده که خیلی از این لحاظ اهمیت دارد و همه می‌توانند بخوانند. او درباره‌ی مکان و زمان صحبت کرده که آیا خلقت قبل از زمان است و یا بعد از زمان؟ این بحث نیوتن است، زمان و مکان آیا متقدم است یا متأخر؟ بدیع الملک این چیزها را می‌داند. جواب‌های بسیار متینی داده و به اسم فلاسفه هم اشاره کرده است؛ ولی خیلی کوتاه است، برخی از این‌ها گرایش کلامی دارند و بعضی ندارند. کتاب بدایع الحکم خیلی قابل توجه است؛ ولی متأسفانه بعد از فوت آقا علی طهرانی، چاپ سنگی شد و معلوم نیست که اگر کتاب را می‌دید می‌پسندید یا نمی‌پسندید.

بدیع الملک میرزا بعد از آقا علی طهرانی، به سؤالاتش افزود و هفده سؤال شد که این سؤال‌ها را از میرزا علی اکبر مدرس یزدی پرسید. خط بدیع الملک میرزا را در کتابخانه‌ی منزل خانواده مهدوی که استاد فلسفه دانشگاه تهران بود پیدا کردم. این استاد ایرانی نیز به سؤالات پاسخ داد. من همه‌ی این اسناد را با هم مقایسه کردم و در یکی از کتاب‌ها با تحلیل‌های مختلف آورده‌ام. به عقیده من، آن هفده سؤال قابل برگشت به همین هفت سؤال اول است؛ یعنی سؤالات عوض نشد و با تفسیر بیشتری آمده است. جواب کوتاهی که این استاد یزدی داده، نزدیک‌تر به تفکر غربی است. در آثار این استاد، فهرستی از کتاب‌هایش را پیدا کرده‌اند که کتابی‌هایی درباره‌ی گیاه‌شناسی، طبیعیات، هندسه و نجوم دارد. معلوم می‌شود که در دوره‌ای زندگی می‌کرده که اطلاعاتش درباره‌ی علوم جدید، وسیع‌تر از آقا علی طهرانی است و به نظرم، استاد دوم بهتر متوجه بدیع الملک میرزا شد. بدیع الملک میرزا نامه‌ای در مورد اولن نوشته است و کتاب‌های اولند را خواسته است. اولند، فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم است که به نامتناهی قائل است. این جریان نشان می‌دهد که نامتناهی چیست و نامتناهی یکی از مشخصات علوم جدید است و در طبیعیات قدیم ما مفهوم نامتناهی مطرح نیست. این یک مفهوم جدید در علم جدید است و با هیئت بطلمیوسی، هیئت کوپرنیک و کپلر متناسب نیست. این مفهوم، مفهوم علمی جدید است. ریاضیات سعی می‌کند که نامتناهی را محاسبه کند. و بسیاری از مطالب دیگر است.

مکاتبه این دو نفر با علاقه‌ای که بدیع الملک میرزا داشته و آقا علی زنوزی به درستی جواب داده، واقعاً خواندنی است و از لحاظ تفکر خودش جواب داده است. این یک نمونه‌اش است که مرحله بسیار اصیلی است بدون ادعاها، خودنمایی‌ها، فلسفه‌بافی‌های بی‌جا. در اینجا اصالتی و حوصله‌ای را می‌بینید. عجله نکرده‌اند یکی سؤالی داشته و دومی را به کمک طلبیده است. شاخه‌های بالای نخل ریشه را به کمک طلبیده است. به عقیده من این‌طور است. حسن نیت و پژوهش واقعی است، تظاهر در آن دیده نمی‌شود. با اینکه نتیجه‌ای نمی‌دهد؛ ولی برای مرکز پژوهشگاه ما پژوهشگر هستیم باید درس باشد. ابتکاری در آن دیده می‌شود و روح جدیدی در این کتاب است.

معرفی حکمای حوزه فلسفی تهران -۱۲-

در آستانه برگزاری همایش ملی «حکیم طهران» از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی، در این شماره نیز به معرفی «آیت الله شیخ محمدتقی آملی‌رحمه‌الله» به عنوان یکی از حکمای حوزه فلسفی تهران و از تاثیرگذاران آن مکتب خواهیم پرداخت. با تشکر از همکاری جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضاپور.



آیت الله شیخ محمد تقی آملی

شرح حال زندگی به قلم خودشان

در روز چهارشنبه یازدهم شهر ذیقعده سنه هزار سیصد و چهار هجری(۱۳۰۴ق) به دنیا آمدم، و چون به بدایت قابلیت تعلم رسیدم، پدر مرا به مکتب فرستاد تا در اندک زمانی از خواندن فارسی فارغ گشته و متعاقب آن نیز مرا در مدرسه خازن الملک برای تعلم علوم عربیه فرستاد. و در حدود ده سالگی از خواندن سیوطی و جامی و امثال آن فارغ گشتم و شخصا برای قرائت علم معانی، آقا شیخ محمد هادی طالقانی رحمه‌الله را به استادی اختیار کردم، و در اوان سنه هزار و سیصد و بیست و دو هجری(۱۳۲۲ق) خدمت سید جمیل الموسوم بالجلیل که در عصر خود در گفتن مطول اشتهار تامی داشته، باب ایجاز و اطناب و مساوات مطول را خواندن گرفتم و حقیقتا خلاق معانی و بیان بود، که خود گوید:

اندر بیان، بیان معانی نموده ای
و اندر بدیع، بدیع سخن پروریده ای

و لکن متاسفانه در آن هنگام مرض عام طلوع کرده و مرا از درک خدمت آن سید محروم ساخت. و در اواخر آن سال سید جلیل به آباء کرام خود ملحق شد، و در خدمت آقا شیخ محمد تقی طالقانی به شرح لمعه شروع کرده پس از قرائت چند جزوی از آن – متذکر آن که "آب در کوزه و ما تشنه لبان می گردیم»- خدمت والد را گزید تا آن که لمعه و سپس ریاض را در خدمت ایشان قرائت نمودم، و در فقه و اصول سوای خدمت والد نزد کسی نرفتم.

سپس شوق تحصیل علوم ریاضی به سر افتاد، خدمت خال مکرم خود شیخ عبدالحسین هزار جریبی، خلاصه (خلاصه الحساب شیخ بهایی) و هیئت فارسی (فارسی هیئت قوشچی) و شرح چغمینی و شرح بیست باب ملا مظفر و جمله ای از تحریر اقلیدس را دیدم.

در این خلال مشروطیت در ایران طلوع کرد. و مطلع آن، مغرب سعادت من بود، و مرحوم پدرم از راه تصلب در دیانت، مخالف با اساس مشروطیت گردید و کار منتهی شد به جایی که همه روزه ما را خبر می رسید که در انجمن آذربایجانیها تجمعی است و اکنون برای قتل شما رهسپار می شوند.

بعد از چندی عشق تحصیل علوم عقلیه به سر افتاد، و امور عامه شوارق را در خدمت والد، و تا مساله چهاردهم را نزد ایشان تلمذ کردم، و از شرح لمعه و قوانین فارغ شده به فرائد و مکا سب مشغول شدم، و گوئیا روز سوم از شروع به فرائد بود که شهر طهران آشوب شد، و ولی خان تنکابنی و علیقلی بختیاری با یک عده مسلح به شهر وارد شدهف نائره قتال بین ایشان و دولتیان که در تحت سیطره سلطنت محمد علی شاه قاجار بودند بالا گرفت، و این در روز بیست و هفتم ماه جمادی الثانی سنه یک هزار و سیصد و بیست و هفت هجری قمری بود (۱۳۲۷ق) و ما در آن روز کتاب را بر هم گذاشتیم .و صدمه صدای توپ و تفنگ با اقتران آن به خوف، عاقبت فکر ما را مشوش کرد. و بالاخره ولی خانیان فائق آمد. و محمد علی شاه پس از التجاء به سفارت روس از سلطنت مخلوع شد و احمد شاه که طفل صغیری بود به جای او منصوب گردید. و تمام روسای مشروطیون زمامدار امور گردیدند. تا در عصر پنجشنبه یازدهم شهر رجب سنه یک هزار و سیصد و بیست و هفت هجری (۱۳۲۷ق) جماعتی از اهل علم طهران که با مشروطیت مخالفت داشتند به سرداری مرحوم حاج شیخ فضل الله نوری. دستگیر و به نظمیه که در آن اوان تحت ریاست یفرم ارمنی بود محبوس شدند. از آن جمله مرحوم پدرم محبوس شد. و در عصر شنبه سیزدهم رجب سنه یک هزار و سیصد و بیست و هفت هجری (۱۳۲۷ق) مرحوم حاج شیخ فضل الله مصلوب گردید.

و مباشرت یفرم ارمنی بیشتر در مردم انزجار پدید آورد تا به درجه ای که زمام داران از تهاجم فتنه خائف گشته. و برای تبرئه خود .این امر را به روسای آن دوره نجف اشرف منسوب داشتند. و همچنین اظهار کردند که وقوع این حادثه برای امتثال فرمان روحانیون نجف بود. هر کس را در این مطلب شبهه ایست خود از نجف با تلگراف استعلام نماید.حتی آن که شایع شده بود که در آن چند روزه تلگراف برای استخبار این امر مجانی است. و من علما اطلاع پیدا نکردم و مداخله روحانیون نجف اگر چه به کلی بی اصل نبود. لیکن از استعلام آنها با تلگراف هم مطلبی مکشوف نمی شد. چه آن که ممکن بود از کرمانشاه یا قصر شیرین جواب به اسم نجف مخابره شود مطابق با میل زمام داران در صورتی که موافق با واقع نبوده باشد. بلی چیزی که الان مرا خاطر است از طرف سه نفر روحانیون آن عصر با تلگراف مخابره شده که دفع نوری و آملی به هر قسم که باشد لازم است و بالجمله سوء انعکاس مصلوبیت مرحوم شیخ، دفع قتل از مرحوم پدرم و سایر محبوسین نمود. و در حق پدرم حکم به تبعید بیرون آ مد. پس از هفته ای از صلب شیخ. مرحوم پدرم را به نور مازندران تبعید کردند. به حاکم آنجا– که درآن زمان مصدق الممالک نوری و پسرش که درآن عصر معاضد الممالک ملقب بود و از علمداران مشروطیت بود– سپردند. و در مدت پنج سال تحت الحفظ مصدق و معاضد در مازندران محبوس بودند.

و این ضعیف پس از ازعاج پدرم به مازندران، مبتلا به هموم و احزان، و مقارن تجرع غصص و کرب گردیده با وجودی که اوان شبابم بود و سنین عمرم در حدود ۲۳یا۲۴ بود. مبتلا به عائله گشته. بزرگی و به فشار قرین شد. خود دارای عیال و چند تن اولاد بودم. عائله پدر بر آن ضمیمه گردید و اصول لوازم زندگانی پدر را هم از طهران می بایست ارسال دارم. و از طرف مردم به هیچ وجه تفقدی از من نمی شد. و بقایایی از رجال قاجاریه با وجودی که مخالفت پدرم با مشروطیت بالعرض با نفع آنان تمام می شد و از چگونگی حالم مطلع بودند. مساعدتی نمی کردند. بلکه اذیتهایی از آنان دیدم. و مردم متفرقه هم که در دوره ای لاف دوستی می زدند ترک دوستی کرده. بلکه با دشمنی آمیختند. و من در احوال مصداق فرمایش منسوب مولی الموالی مشاهده می کردم که فرمود: «الناس فی زمن الاقبال کالشجرت و حولها الناس مادامت بهاالثمرت حتی اذا ماعرت حملها انصرفت فرعالم یکن خبره خبره“ صدق صلوات الله علیه.و از آن جمله از بعضی از اهل طهران که اینک سر به زیر خاک فرو کردند–سامحهم الله بلطفه و کرمه– امور غیر مترقبه دیدم. ومن در تمام آن احوال صبر را از دست نداده. پیرامون جزع نگردیدم.و اگرچه از عقوق مردم بسی لطمات و صدمات دیدم

لکن همه آنها را عوائد الهی شناختم. چه از دری مطرود شدم بابی به قاضی الحاجات بر خود مفتوح دیدم. و چنانچه انسان سالکی می بودم طریق روشن و روش حسنی برای سلوک خود می دیدم. و در آن حال متذکر معنی این شعر مولوی می شدم:

ای جفای خلق با تو در جهان
گر بدانی گنج زر آمد نهان
خلق را با تو چنین بدخو کند
تا ترا ناچار رو آن سو کند

وبا همه این احوال شوق تحصیل مرا قائدی به خیر بود. وبا تراکم محن و فتن دست از طلب بر نداشتم. و در ماه شوال سنه هراز و سیصد و بیست و هفت هجری (۱۳۲۷ق) به خود باز آمدم که اینک اوضاع دنیا مبدل و پدر در مازندران محبوس است. گرفتم که او را از این حبس خلاصی نباشد. آخر نه مرا کاری باید؟ اینک پدر را رفته باید پنداشت و خود در کار خود باید شتافت. و همی خیالم قوت گرفتن کرد تا آن که در منقول به محضر افادت شیخ جلیل نبیل و فاضل علی الا طلاق الشیخ رضا النوری المازندرانی که هم در مدرسه منیریه سمت تدریس. و در خانه هم به افادت اشتغال داشت. و جناب معظم یگانه استادی است در تدریس فرائد. ولی الان نظیری در مباحثه رسائل برایشان ندیدم. بالجمله فرائد را از رساله برائت خدمتشان حاضر شده به انتهاء رسانید. و سپس از سر. شروع کرده. ایضا به آخر ختم کرد. یعنی یک دوره و نصف دوره برای استماع رسائل به حوزه ایشان حاضر شده و در این خلال غالبا با فقهی هم توام بود. از مکاسب یا غیر آن. لیکن مرا غرض در استماع رسائل ایشان بود. و گویا ایشان را هم در تدریس آن اهتمام بیشتر و سعی شان اتم بود. و بالاخره به امامت مسجد حاج میرزا زکی واقع در بازارچه سنگلج طهران قیام نموده. در عصر روز شنبه شانزدهم شهر ربیع الاول سنه یک هزار و سیصد و پنجاه و پنج هجری (۱۳۵۵ق) به رحمت حق پیوست و در روز یکشنبه هفدهم شهر مذکور در حضرت عبدالعظیم مدفون گردید.

و برای دیدن معقول به مجلس افادت مرحوم شیخ علی نوری حاضر شدم. و از سلفه طلاب آن حوزه بسی اهانتها دیدم. لیکن شوق تحصیل مرا مدد نمود از آن اهانات از پا نیافتادم. و عواطف حکیمانه رحیمانه استاد نیز مرا کمک نموده. دو دوره امور عامه شوارق – که آن مرحوم متخصص در تدریس آن بود و او را بر آن حواشی است مطبوعه – پیش ایشان دیدم. و پس از انجام آن به مدرس تحقیق مرحوم میرزا حسن کرمانشاهی مدرس مدرسه سپهسالار قدیم – که حکمت مشاء را استادی کامل بود – شتافتم و به آن حوزه با کمال انس می رفتم و از سلفه موذیات آسوده بودم. کتاب شرح ا شارات من البدایه الی النهایه و سفر نفس اسفار و جمله ای از الهیات شفاء و برخی از طبیعیات آن و معظمی از شرح فصوص قیصری خواندم. تا دوره روزگار منتهی به سنین قحط عظیم گردید. یعنی سنه یک هزار و سیصد و سی و شش هجری (۱۳۳۶ق)مجاعه شدید روی داد. و استاد معظم به واسطه فشار قحط و صدمه پیری به مدرسه نیامد .و من سماجت کرده. دست از طلب نکشیدم.با وجودی که خانه ام نزدیک بیا بان میدان مشق .و خانه ایشان نزدیک به دروازه غار بود. همه روزه بعد از ظهر به خا نه ایشان رفته و از محضرشان استفاده می برم. تا بالاخره در همان سال آن مرحوم را سفر لقاء الله روی داده و قالب تهی کرده به منزلگاه حقیقی پیوست و رفاقت ملا اعلی را اتخاذ نمود.

و در خلال این احوال والد ماجدم که چندی بود از مازندران مراجعت کرده بودند به عالم آخرت انتقال یافت و با سمیشان خاتم النبیین محشور گردید و در روز اول ماه شعبان سنه یک هزار و سیصد و سی و شش هجری (۱۳۳۶ق) به رحمت ایزدی پیوست.پس از انتهای مراسم تعزیت آن مرحوم به شغل امامت مسجد حاج مجدالدوله مشغول شدم. و به وعظ و اندرز و مذاکرات اخلاقی و تربیت خلق مقامی بس منیع اتخاذ کردم. وهم در صبحها به مدرس افاده حاج شیخ عبدالنبی نوری که جامعی بود در معقول ومنقول وکان قدوت من ادراکته فیهما حاضر می شدم.تا در سنین یک هزار وسیصد وچهل هجری (۱۳۴۰ق) مرا شوق به مسافرت عتبات عرشی درجات به خاطر افتاد. در طلب آن بر آمدم. با وجود تهی دستی و قرض وافر و کثرت عیالات. متوجه حضرت مولی الموالی بایسروجه کار سفرم ساخته آمد. و به علاوه از حسد حاسدین هم به جهت رفتن به مسجد مجدالدوله ملول بودم.وهم از این شغل خطیر در اندیشه بودم.تا بالاخره با تحصیل اجازه اجتهاد از مرحوم حاج شیخ عبدالنبی نوری پس از تفویض مسجد به یک سید جلیلی از دوستانم در روز شنبه سیم ماه شعبان سنه یک هزار و سیصد و چهل هجری (۱۳۴۰ق) با عائله خود به سمت عتبات حرکت کردم. و روز غره ماه رمضان المبارک سنه یک هزار و سیصد و چهل هجری(۱۳۴۰ق) به نجف اشرف مشرف شده و در خانه ای جنب مقبره مرحوم شیخ خضر شلال. منزل کردم. و در ماه مبارک با

روسـای آن بلد شریف و نوع اهل علم آن مانوس شدم.اگر چه هنگام حرکتم از طهران شقاق مشروطه و مستبدی در بین اهل طهران کهنه شـده بود. بلکه می توان گفـت به کلی مضمحل بود. و نـوع اهل علـم را از این راه خلافی نبود. بلکه همه با هم می زیستند. لیکن بقایای این شقاق در روش سکنه نجف اشرف میلی قابل و منزلی با قرار داشت. و من بنده به این جهت در کشـمکش بودم و هم مورد عنایت بعضی از روساء به جهت انتساب به پدر بسته نمی شدم. به این جهت طریق سلامت اتخاذ کردم و خود را از مدانست با هر دو حوزه کنار کشیدم.

و مجلس افاده آقای آقـا ضیاء الدین عراقی را بـرای خود اختیار کردم تا در آن مدرس محترم یک دوره اصول من البدایه الی النهایه دیدم . و اشـطاری از فقه را بر خوردم و آنچه شنیدم بنوشتم و آنچه نوشتم مذاکره کردم و به تحقیق اندر شـدم. تا آن که مرا شوق شنیدن ابحاث آقای نائینی پیدا شـده. پس از تکمیل دوره مباحثه آقـای عراقی به درس ایشان حاضر شده از آخر مباحث استصحاب الی آخر تعادل و تراجیح. و از اول مباحث الفاظ الی رسـاله برائت خدمتشان اسـتفاده کردم. و به مباحثه آقای اصفهانی (آقای سـید ابوالحسن اصفهانـی) که در آن اوان اصول منقح خـارج می فرمود حاضر می شـدم . و آنچه از درس ایشان هم استفاده کردم به دام کتابت قید کردم.تا سـنین هزار و سـیصد و چهل و هشت (۱۳۴۸ق) و چهل و نه(۱۳۴۹ق)و پنجاه (۱۳۵۰ق) نه آن که خود را مسـتغنی دیدم . بلکه ملول شدم. چه آن که طول ممارست از تدرس و تدریس و مجالس تقریر که در شبها تاجار حرم در صحن مطهر منعقد می داشتم خسته شدم. به علاوه کمال نفسانی در خود نیافتم. بلکه جز دانستن چند ملفقاتـی که قابل هـزاران نوع اعتراض بود چیزی نداشـتم. و همواره از خشـتگی ملول و در فکر برخورد به کاملی. وقت می گذارندم. و به هر کس می رسـیدم با ادب و خضوع تجسسی می کردم که مگـر از مقصود حقیقی اطلاعی بگیرم.

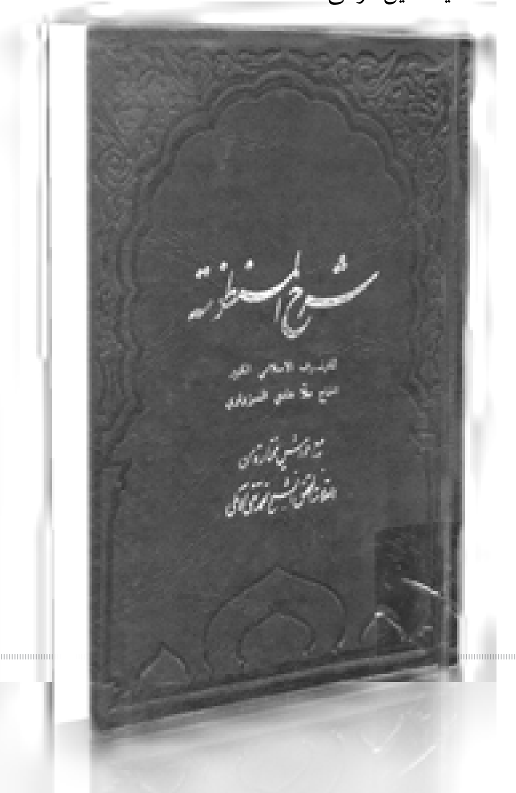
و در خلال این احوال به سـالکی ژنده پوش برخوردم. و شبها را در حرم مطهر حضرت مولی المولـی – ارواحنا فداء عتبته – تاجار حرم با ایشان به سر می بردم. و او اگر چه کامل نبود لیکن من از صحبتش استفاداتی می بردم.

تا آن موفق بـه ادراک خدمت کاملی شـدم. و به آفتابـی در میان سـایه برخوردم. و از انفاس قدسیه او بهره ها بردم. و در مسجد کوفه و سهله شبهایی تنها مشـاهداتی کردم. و کم کم باب مراوده با مردم را به روی خود بسـتم و به مجالس مباحثات حاضر نمی شدم. و دروسـی را که خود داشتم ترک کردم. و چند سـالی بر این حال بماندم تا مرا شوق بازگشت به طهران پدید آمد. پس از استخاره با حضرت با حضرت معبود در ماه ربیع الاول سنه هزار و سیصد و پنجاه و سه هجری(۱۳۵۳ق) از نجف اشرف حرکت کردم. و اواخر ماه مذکور به طهران رسـیدم. و همواره به تجرع غصص و احزانـم و از پیش آمدهای روزگار در سـوز و گـدازم. نه مرا حال قراری و نه پای فراری و نه شـوق به کاری و نه دنیایی و نه آخرتی «هذا ما کنزتم لا نفسکم فذوقوا ماکنتم تکنزون»(التوبه /۳۵) اللهم اجعل عواقب امورنا خیرا.

◀ آثار علمی

مرحوم آیت الله آملی دو دسـته تالیف داشته اند، دسـته ای تقریرات دروس اسـاتیدش بوده و دسته ای هم نتیجه افکار بلند خود او است.

۱. التعلیقة علی مکاسب المرحوم العلامة الانصاری رحمه‌الله؛ این کتاب تقریر درس مرحوم علامه حاج میرزا حسین نائینی اسـت که حـاوی مباحث مکاسـب محرمـه تا اشـتراط قدرت برتسـلیم اسـت. کتاب مذکور، در دو جلد در تهران به سـال ۱۳۷۴ ـ ۱۳۷۲ ق چاپ شده است.
۲. کتاب الصـلاة؛ این کتـاب، تقریر بحث اسـتادش مرحوم آیه الله میرزا حسـین نائینی اسـت که در سه جلد در تهران به سـال ۱۳۷۱ق چاپ شده است. این کتاب مشتمل است برجمیع مباحـث نماز، جز نمـاز جمعه؛ زیرا، اسـتاد، مبحث نماز جمعه را متعرض نشده است.
۳. منتهی الوصول الـی غوامض کتابة الاصـول؛ایـن کتـاب تقریـر بحث مرحـوم آیـت‌الله سیدابوالحسـن اصفهانی اسـت که در تهـران چاپ شده است.
۴. حاشـیه بر کفایـه و ادلـه عقلیه این کتاب، تقریر بحـث مرحوم آیت‌الله آقاضیاءالدین عراقی است.



۵. تقریر بحث های استاد خود، مرحوم محقـق نائینی در مباحـث الفاظ علم اصول.
۶. شـرح بر بخش حکمت و فلسفه ی منظومه ی حکیـم الهی مرحوم حاج ملاهادی سـبزواری. بنا به گفته استاد شهید آیه الله مطهری این کتاب، مهم ترین اثر او در فلسفه است.
۷. رساله ای در احکام رضاع (مخطوط)
۸. – شرح بر اشارات.
۹. شـرح عروه به نام مصباح الهدی در دوازده جلـد کـه به چاپ رسـیده و مهم‌ترین اثرایشان در فقه است.
۱۰. حیات جاوید؛ این کتاب، مجموعه درس های اخلاق ایشان است که در تهران، دردو جلد به سال ۱۳۳۵ چاپ شده است.
۱۱. مجموعـه ای از قاعده ی تجاوز و فراغ و قاعده ی یـد و اماریت آن ها برای ملکیت(مخطوط)
۱۲. رساله ای در رهن (مخطوط)
۱۳. رساله ای در وقف (مخطوط)
۱۴. اثبات صانع از ماتریالیسـم تا ایده آلیسم، چاپ تهران، ۱۳۷۱ق.
۱۵. خداشناسی، چاپ تهران، ۱۳۷۰ق.
۱۶. رساله فی قاعده لاضرر.
۱۷. رساله فی الرضاع .
۱۸. خلاصـه ی مذاکـرات راجـع به اصول الدین، چاپ تهران، ۴۲ صفحه.
۱۹. رساله ای در جفر؛ طبق اظهار یکی از نوادگان آن مرحوم، این رساله، در حـال حاضر، در اختیار اسـتاد علامه حسن زاده آملی، مدظله العالی، است.

◀ تشرف به محضر ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف

مرحوم حاج میرزا علی قاضی، اسـتاد ایشـان فرموده اسـت: بعضی از افراد زمان ما،مسلما ادراک محضر مبارک آن حضرت را کرده انـد و به خدمت اش شرفیاب شـده اند. یکی از آن ها، در مسجد سهله در مقام آن حضرت –که به مقام صاحب الزمان معروف اسـت مشـغول دعا و ذکر بوده است. ناگهان آن حضرت را می بیند که در میان نوری بسیارشـدید به او نزدیک شده و چنان ابهـت و عظمت آن نور، او را می گیرد که نزدیک بوده قبض روح شود، نفس او قطع و به شمارش افتاده بود و تقریبا یکی دو نفس به آخرمانده بود که جان دهد، امام عصر را به اسـمای جلالیه خداوند متعال قسـم می دهد که دیگر به او نزدیک نگردند، بعد از دو هفته که این شـخص در مسجد کوفه مشغول ذکر بوده امام زمان علیه‌السلام بر او ظاهر می شوند و مراد خود را می یابد و به شرف ملاقات می رسـد. مرحوم قاضی می فرمود: این شـخص، شیخ محمدتقی آملی بوده است.

◀ شاگردان

۱. مرحوم آیه الله میرزا جوادآقا تهرانی
۲. مرحوم آیت‌الله‌العظمی میرزاهاشم آملی
۳. مرحوم آیت الله العظمی عبدالله جوادی آملی
۴. آیه الله حسن حسن زاده آملی
۵. آیه الله آقا سیدرضی شیرازی
۶. آیه الله سید حسین شمس
۷. آیت الله محمد امامی کاشانی
۸. آیت الله شیخ ضیاء الدین مازندرانی
۹. آیـت الله شـیخ مصطفـی صدوقی مازندرانی
۱۰. مرحوم شیخ محمد حسین شاه آبادی
۱۱. حجت الاسـلام شـیخ محمد جواد منقبی
۱۲. مرحوم حجه الاسلام والمسلمین سید حسن موسوی دهسرخی
۱۳. حجه الاسـلام والمسـلمین شـیخ مصطفی مسجدجامعی
۱۴. مرحوم دکتر عبدالجواد فلاطوری
۱۵. دکتر مهدی محقق

◀ مرحوم شیخ محمد تقی آملی از نگاه بزرگان

■ آیت الله العظمی جوادی آملی

ایشـان سـعی مـی کرد هـر وقت حضورشـان می رفتیم مجلس شـان آموزنده باشـد، گاهی داستانی ذکر می کردند که حکایـت از آن می کرد که انسـان، راهی جز تهذیب نفس ندارد. گاهی می فرمودند: «من خواب دیدم دشمن به من حمله کرده است و به من پرخاش می کند. من ناچار شـدم که دسـت او را بگیرم و دست اش را گاز گرفتم و بغتتا از شـدت درد بیدار شدم. دیدم دست ام در دهان خودم قرار دارد. فهمیدم دشـمن من، خودم هسـتم و کسی به سراغ من نمی آید. این نفس است که دشمن من است ـ ما از بیرون آسیب نمی بینیم ـ هرچه می بینیم از درون است. ». بار دیگر فرمودند: «من خواب دیدم دشـمن به من حمله کرده اسـت ومن هم به او پرخاش کرده ام و دست برده ام چشـم او را بکنم و از شدت درد بیدارشدم، دیدم که دست ام در چشم خودم اسـت. باز من در عالم رویا آموختم که دشـمن انسـان خود انسان است ـ اعـدی عدوک نفسک التی بین جنبیک »[1].

■ حضرت علامه حسن زاده آملی

شـبی در عالـم رویا جناب اسـتاد محمد تقی آملی را دیـدم که به بنده فرمودند:«اِنَ التّوحید تَنسی غَیرَ اللّه :توحید یعنـی جز خـدا را فرامـوش کردن و ندیدن». فردا با شعف به نزد استاد رفتم و خوابم را برایشان نقل کردم. فرمودند:

«نشانی داده اندت از خرابات
که التّوحید اِسقاطُ الاُضافات».

■ آیت الله سید رضی شیرازی

آقای آملی مرد مهذّبی بود و واقعاً یک

مرد خاکی و عرشی بود. خیلی انسان متواضعی بود. اهل بلندپروازی نبود. با اینکه ملّایی بود در ردیف مراجع تقلید آن زمان مانند آقای حکیم و اقای خوئی و آقای شاهرودی و کمتر از آنها نبود، ولی در عین حال خودش را پاینده کرده بود که رساله ننویسد. و تقریباً خوی او در ما پیدا شد، یعنی وقتی که من فهمیدم که اقای آملی چنین التزامی داشته که رساله ننویسد، فکر کردم حق با اوست که رساله ننویسد، دلیلی ندارد که بنویسد، چون رساله نوشتن واجب کفایی است و واجب عینی نیست.

این اخلاق را که رساله ننویسم، از آقای آملی گرفته‌ام و الّا من خودم را کمتر از کسانی که رساله داده‌اند نمی‌دانم. در سن ۲۷ سالگی اجازۀ اجتهاد را گرفتم و مرحوم آقا سیّد جمال گلپایگانی مرا امتحان کرد و اجازۀ اجتهاد مرا امضاء کرد. آقای کاشانی که در هر مجلسی که من در آن بودم می‌نشست و می‌گفت: «آقا! این مجتهد است.» از مرحوم آقا میرزا عبدالهادی و از مرحوم آقا سیّد ابوالحسن قزوینی اجازه دارم و ایشان در این اجازه نوشته‌اند که من در درس چطور با ایشان بحث و گفتگو می‌کردم و خیلی به بنده ابراز محبت کردند. و از مرحوم مرعشی نجفی هم اجازه دارم. از سن ۲۷ سالگی، تقریباً تا این سنین بالا، از افراد مختلف اجازۀ اجتهاد داشتم مرحوم آقا سیّد جمال گلپایگانی یک مسأله‌ای را مطرح کردند و باهم بحث کردیم و بعد ایشان گفت که : «الحمدلله خوب است». مسأله یک مسأله تقلیدی بود. من وارد بحث شدم و ایشان گوش می‌کرد و تحسین می‌کرد. مرحوم آیت‌الله شیخ محمدتقی آملی خیلی مرد متواضعی بود. با این که در ردیف مراجع وقت بود، ولی حاضر نشد رساله بنویسد. من مطمئنم، دو نفر: یکی ایشان و دیگری آقامیرزا احمد آشتیانی، در حدّی بودند که اگر رساله می‌دادند، عدۀ زیادی از آنان تقلید می‌کردند، ولی از روی تواضع، این کار را نکردند.

در اواخر عمر، جریانی را برای ما نقل کردند که حکایتگر بعدی معنوی ایشان است. فرمودند: «در حدود چهل سالی سن داشتم که رفتم قم. روز عاشورا بود و در صحن مطهر حضرت معصومه علیها السلام روضه می‌خواندند. خیلی متأثر شدم و زیاد گریه کردم. بعد از آن، آمدم قبرستان شیخان و زیارت اهل قبور: «السلام علی اهل لا اله الاّ الله ...» را خواندم. در این هنگام دیدم: تمام ارواح، روی قبرهایشان نشسته‌اند و همگی گفتند: علیک‌السلام. شنیدم زمزمه‌ای داشتند. مثل این که دربارۀ امام حسین علیه السلام و عاشورا بود.»[1]

■ **آیت الله یحیی عابدی**

آیت الله سیّد محمد حسین علوی طباطبایی – داماد مرحوم آیت الله بروجردی – سال‌ها قبل با بنده خاطره‌ای در میان گذاشت بدین صورت که فرمودند: «من تصمیم گرفته بودم بعد از رحلت آقای بروجردی از قم به تهران هجرت کنم. خدمت امام خمینی رحمه الله رسیدم تا از ایشان کسب اجازه نمایم. همین که قصدم را بازگو کردم نگاه عمیقی به چهره من انداختند و فرمودند: «مانعی ندارد، به تهران بروید و موفق باشید ولی کفاره ی اقامت تهران آن است که هفته ای یک بار خدمت آقای آملی حاضر شوید و یک ساعتی در محضر ایشان باشی»[2].

■ **حضرت آیت الله فاطمی نیا**

یک بار حضرت استاد آیت الله محمد تقی آملی جایی نماز مستحبی می خواندند و چون فقط آخرین سلام از سلام های سه گانه آخر نماز، واجب است و سلام بر نبی و عباد الله الصالحین مستحب بود ایشان نیز به همان سلام آخر اکتفا کرده و دو سلام دیگر را نمی گویند.پس از نماز در عالم مکاشفه باغی در اوج شکوه و کمال زیبایی، سرشاراز تمام نعمتها را می بینند و ایشان محو زیبایی آن می شوند. تا جایی که طمع آن به دلشان خطور می کند.ناگهان مکاشفه قطع می شود به ایشان درهمان عالم می گویند: «این نعمت که دیدی برای دو سلامی بود که ندادی، پس آنرا از دست داد».

■ **وفات**

استاد آملی روز شنبه ۲۹ شوال سنه ۱۳۹۱ ه. ق. برابر با ۲۷ آذر ماه ۱۳۵۰ ه. ش. به لقاءالله پیوست و در جوار حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در باغ رضوان در مقبره میرزاحسین فقیه سبزواری رحمه الله به خاک سپرده شد.

استاد محقق جلال الدین همایی در رثای ایشان، ماده تاریخی سروده است:

آیت عظمای دین، شیخ تقی
کز وی آیات خدا شد منجلی
پاسدار شرع پاک مصطفی
افتخار شیعه ی آل علی
آملی،کاندر علوم عقل و نقل
بود جامع، چون بهاء عاملی
نادر افتد دین و دانش رابه هم
کسی چنو در جامعی و کاملی
بس تهی دستان طالب علم را
کز افاضات اش غنی کرد و ملی
داعی حق را به جان لبیک گفت
شد خرامان در جنان با مقبلی
عطلت ایامنا یاویلنا
من عیون الفضل کانوا کالحلی
خواستم تاریخ فوت اش از سنا
کش ارادت داشت در صافی دلی
بهر تاریخ اش شمسی گفت:
«آه! رفت از دنیا تقی آملی»

پی‌نوشت:

۱ . کیهان فرهنگی، س ۲، ش ۹. اسرار عبادت ؛ ص ۱۴۶

۲ . یحیی عابدی، زندگینامه مرحوم آیت الله شیخ محمد تقی آملی ، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.