بسم الله الرحمن الرحیم

حکمت اسلامی ۳۵

سال هفتم ـ بهمن و اسفند 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: ۳۷۷۵۷۶۱۰ـ۰۲۵

■ نمابر: ۳۷۷۲۱۰۰۴ـ۰۲۵

■ صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ـ۴۴۵۴

■ پیام کوتاه: ۵۰۰۰۲۴۰۱۳۸۴ـ۳۰۰۰۹۹۰۰۰۹۱۳۸۴

www.hekmateIslami.c om

Info@hekmateIslami.com

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

■ سخن نخست / ۲

■ نشست علمی ضرورت فلسفه در جهان معاصر / ۴

فلسفه راهگشای بشریت و مدنیت انسان / ۵

نقش فلسفه در تقویت خردگرایی دینی در جهان معاصر / ۶

جایگاه فلسفه در حیات فردی انسان / ۱۱

تأثیر علوم عقلی در علوم انسانی / ۱۸

نقش فلسفه در تعاملات امروز / ۲۴

■ نشست علمی فطرت (۱)/ ۲۸

■ نشست علمی فطرت (۲)/ ۴۶

■ اخبار علمی ـ فرهنگی مجمع عالی حکمت اسلامی / ۶۶

■ گزارش اجمالی جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی / ۷۶

ویژه‌نامه حکیم طهران

■ دوازدهمین پیش‌نشست همایش ملی حکیم طهران

تفسیر حکیم مدرس زنوزی از اصالت الوجود / ۱۱۳

تعاملات حوزه فلسفه خراسان و مکتب تهران / ۱۱۸

بررسی نظریه مرحوم آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی / ۱۲۵

■ معرفی حکمای حوزه فلسفی تهران؛ علامه شیخ محمدحسین فاضل تونی / ۱۳۲

☑ محمدباقر خراسانی
مدیر اجرایی

سخن نخست

■ ساختار شعب مجمع عالی حکمت اسلامی

به لطف خداوند متعال و توجهات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام اولین شعبه مجمع عالی حکمت اسلامی از مهر ۱۳۹۳ رسماً فعالیت خود را آغاز نمود. گرچه درخواست‌های متعددی برای راه اندازی شعبه در برخی استان‌های کشور (علاوه بر شعبه مشهد) از مجمع عالی حکمت اسلامی صورت گرفته، ولی با توجه به شرایط، اقتضائات و پیگیری‌های صورت گرفته، اقدامات مقدماتی برای راه اندازی شعبه اصفهان، انجام شده است که امیدواریم تا پایان نیمه اول سال ۹۴ بتوانیم به نتایج مطلوبی برسیم.

اکنون با فعال شدن اولین شعبه مجمع عالی حکمت اسلامی جهت استحضار خوانندگان و علاقمندان به حکمت اسلامی مناسب دیدیم نگاهی به ساختار و ارکان شعب مجمع عالی داشته باشیم.

در آئین نامه تأسیس و راه اندازی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی و ماده ۶ این آئین نامه به ساختار شعب اشاره شده است که بیان می دارد: شعبه دارای ساختاری به شرح ذیل می‌شود: ۱. شورای اجرایی؛ ۲. مدیر.

براساس آنچه اشاره شد ساختار شعب همانند ساختار خود مجمع عالی حکمت اسلامی نمی باشد، چرا که براساس فصل پنجم و ماده ۲۵ اساسنامه مجمع عالی حکمت اسلامی، ارکان مجمع عالی که در ماده ۱۲۵ اساسنامه آمده، بدین صورت تعریف شده است:

الف) هیأت عالی نظارت ب) هیات مؤسّس ج) مجمع عمومی د) هیأت مدیره ه) بازرسان

شورای اجرایی شعب نیز دارای ترکیب خاصی است که بسیار حائز اهمیت است. در ماده ۷ آئین نامه تأسیس و راه اندازی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی شورای اجرایی را این چنین معرفی می کند: «شورای اجرایی شعبه مرکب از ۷ نفر از اعضای پیوسته که قبلاً عضویت آنها به تصویب هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی رسیده است، می‌باشند که ۳ نفر توسط هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی و ۴ نفر با رأی اعضای پیوسته همان مرکز به مدت ۲ سال انتخاب

می‌شوند. احکام اعضای شورای اجرایی توسط رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی به مدت ۲ سال صادر می‌شود.»

با توجه به ماده ۱ آئین نامه تأسیس و راه اندازی شعب، شعبه واحد وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی است که از حیث سیاست‌ها، خط مشی، برنامه‌ها و مقررات مالی و اداری و تشکیلات تابع مجمع عالی می‌باشد.

با توجه به ماده ۱ و بمنظور نظارت بیشتر و انطباق برنامه‌های شعب با اهداف، برنامه‌ها و سیاست‌های مجمع عالی حکمت اسلامی، شورای اجرایی از دو گروه منصوب و منتخب تشکیل می‌شود که منصوبین به نوعی نمایندگان هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی محسوب می‌شوند ضمن اینکه مجموعه اعضای منتخب نیز مورد اعتماد و وثوق هیئت مدیره می‌باشند.

در نظر گرفتن ترکیب انتصابی و انتخابی شورای اجرایی شعب در راستای پیگیری اهداف و برنامه‌های اصلی مجمع عالی حکمت اسلامی می باشد و مسیر حرکت و استمرار و تداوم برنامه‌های شعب در واقع همان مسیر اهداف و برنامه‌های مجمع عالی می‌باشد، که بی‌شک چنین ترکیبی در جهت تحقق اهداف و سیاست ها و نظارت موثرتر نسبت به برنامه ریزی و خواسته های کلان مجمع عالی حکمت اسلامی می‌باشد.

توجه به این نکته نیز ضروری است که ترکیب هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی نیز به گونه‌ای در نظر گرفته شده که می‌بایست ۵ نفر از هیأت مؤسس باشند، چرا که هیأت مؤسس از سوی هیأت عالی نظارت تعیین و تأیید شده‌اند.- ماده ۲۶ اساسنامه مجمع عالی حکمت اسلامی در خصوص هیأت عالی نظارت می گوید: هیأت عالی نظارت از اساطین حکمت و فلسفه اسلامی هستند که اشراف بر مجمع عالی دارند.

با توجه به آنچه گذشت ترکیب اعضای شورای اجرایی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی بگونه‌ای در نظر گرفته شده است تا کلیت برنامه‌ها و فعالیت‌های شعب بر اساس آنچه در اساسنامه مجمع عالی مدّ نظر قرار گرفته و منطبق با سیاستگذاری‌های کلان متولیان امر در مجمع عالی حکمت اسلامی بوده و هست، باشد.

بحمدلله اولین دوره انتخابات شورای اجرایی اولین شعبه مجمع عالی حکمت اسلامی در مشهد مقدس در تاریخ ۹۳/۱۱/۰۲ با حضور اکثریت قاطع اعضای پیوسته برگزار شد که اعضای منتخب و منتصب شورای اجرایی که از سابقه درخشان علمی و حکمی برخوردارند، با رویکرد و تحقق اهداف و برنامه‌های مجمع عالی حکمت اسلامی، فعالیت خود را آغاز نموده‌اند که از درگاه خداوند متعال توفیق برنامه ریزی و اجرای دقیق برنامه‌های مصوب را برایشان آرزومندیم.

همایش ضرورت فلسفه در جهان معاصر

اشاره:

همایش «ضرورت فلسفه در جهان معاصر» پنج شنبه ۱۶ بهمن ۹۳ در سالن همایش‌های دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی برگزار گردید. در این نشست علمی ، کارشناسان محترم آیات و حجج اسلام آقایان فیاضی، غروی، رضایی تهرانی، رمضانی و جوارشکیان به ارائه مباحث خود پرداختند.

دکتر عباس جوارشکیان (مدیر محترم گروه فلسفهٔ مجمع عالی حکمت اسلامی شعبهٔ مشهد)

فلسفه راهگشای بشریت و مدنیت انسان

بسم الله الرحمن الرحیم. خداوند را شاکر هستیم که عنایت فرمود در مقطعی از تاریخ این عالم، سرمایهٔ وجود ما را رقم بزند که هم‌زمان با دورهٔ عزت و سربلندی اسلام و مسلمانان حضور داشته باشیم و این عنایت، قابل قیاس با هیچ نعمتی نیست. بنده نیز ایام فرخنده و مبارک فجر و این دوران پرافتخار را خدمت سروران عزیز تبریک عرض می‌کنم. از خداوند عالی‌ترین برکات، عنایات و فیوضاتش را بر ارواح شهیدان این انقلاب به‌ویژه رهبر بزرگ انقلاب اسلامی و حضرت امام امت و یاران باوفا و صدیق ایشان طلب می‌کنم. همچنین خدای متعال را شاکر هستم که شعبه‌ای از شجرهٔ مبارک مجمع عالی حکمت در مشهد غرس شد. این جلسه از برکات و ثمرات این مجمع عالی است که با عنایت خاص مقام معظم رهبری شکل گرفته است. در راستای اهداف مجمع این جلسه را در محضر سروران عزیز داریم. خدمت همهٔ سروران؛ حضرت آیت‌الله فیاضی، حجت‌الاسلام والمسلمین رضایی تهرانی، آیت الله غروی وحجت‌الاسلام والمسلمین رمضانی، خیر مقدم عرض می‌کنم.

متأسفانه ما گرفتار یک بدفهمی تاریخی از فلسفه هستیم. در کنارش ناآگاهی در مورد فلسفه و جریان‌های عقلی است که دوستان مستحضر هستند و نیازی نیست به آن بپردازیم. با توجه به ابعاد بسیار گسترده و بنیادین فلسفه در همهٔ جهات تمدنی، فرهنگی و اندیشه‌ای در عرصهٔ نظر و عمل، نیاز است که به‌طور مستمر به این بحث پرداخته شود که هویت فلسفی چیست و چه ارتباطی با هویت و تمدن فرهنگ ما دارد. چه ارتباطی با هویت انسان دارد؟ چه ارتباطی با زندگی اجتماعی و فردی ما دارد؟ چه نقشی در دانش‌ها و علوم بشری؛ اعم از علوم طبیعی و غیر طبیعی انسانی و علوم عقلی و علوم تجربی دارد؟ اگر همین‌قدر توجه شود که جمیع تعالیمی که ما در باب عقل، خردورزی و تعقل در دینمان داریم که اجله روایات ما و بخش معظمی از معارف ما را تشکیل می‌دهد، کافی است که بدانیم مصداق اتم و اکمل این خردورزی و تعقل، فلسفه است و اقتضای آن تعالیم، این است که بیش از پیش به مسائل فلسفی توجه کنیم. فلسفه، تلاش بشری و تلاش عمیق‌تر به بستر جامعه است برای رسیدن به درک جامع، نافذ و فراگیری از واقعیت. این جریان تعقلی بشر باعث شده که همواره بشر از سطح به عمق برود. از عوارض به جواهر، از ظاهر به باطن، از آثار و معلومات به مبادی آن‌ها، از متغیرات به ثابتات و در یک کلمه از شهادت به غیب، از دنیا به آخرت و از همهٔ هستی به مبدأ هستی توجه کند.

این مبنای همین معارف دینی و مبنای حکمت و ایمان ماست. این حرکت جهانی یک حرکت بشری انسانی در طول تاریخ است. البته در عرصه‌های فرهنگی، مدنیت‌ها و ادیان مختلف، شکل و صبغهٔ خاص خودش را گرفته است و ما معتقد هستیم که باتوجه به حقانیت اسلام و ظرفیت عظیم معارف اسلامی، فلسفه‌ای که در بستر فرهنگ اسلامی شکل گرفته است، صحیح‌ترین، اصیل‌ترین و کارآمدترین معرفتی است که در کنار سایر مکاتب فلسفی در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف می‌تواند راهگشای بشریت و مدنیت انسان باشد به‌ویژه با توجه به ادعایی که داریم. اهدافی که در انقلاب اسلامی داریم و منویات بسیار بلند و تحسین برانگیزی که رهبر فرزانه انقلاب در راستای تمدن‌سازی، استقرار و تثبیت حکومت اسلامی دارد، بدون تردید یک ضرورت غیرقابل انکار و همه جانبه است. خدای متعال را شاکر هستیم که قدم‌های آغازین را در این خطه بی‌مهری به فلسفه و علوم عقلی که پیشینهٔ درازی دارد، به ما عنایت فرمود. ان‌شاءالله از محضر سروران عزیز استفاده خواهیم کرد. تشکر می‌کنم از دوستانی که در مجمع عالی حکمت زحمت می‌کشند و نیز از مشارکت بسیار فعال دفتر تبلیغات اسلامی و مسئولان محترم و علوم فلسفه حکمت دفتر تبلیغات اسلامی؛ به‌ویژه حجت‌الاسلام‌والمسلمین مسعودی که از آغاز پشتیبان جدی این حرکت بالنده و مبارک بوده‌اند.

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

نقش فلسفه در تقویت خردگرایی دینی در جهان معاصر

بسم الله الرحمن الرحیم. ابتدا تشکر می‌کنم از سروران مکرم، اساتید معظم و دست‌اندرکاران دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ خراسان؛ به‌ویژه سرور مکرم، حضرت حجت‌الاسلام‌والمسلمین مسعودی که هم در تأسیس مجمع عالی حکمت بسیار عنایت داشتند و کمک کردند و هم در تشکیل این جلسه. بحث را در دو بخش عرض می‌کنم: یکی، ضرورت فلسفه برای حوزه‌ها و دیگری، ضرورت فلسفه برای همهٔ فرزانگانی که در علوم دست‌اندرکارند؛ به‌ویژه علوم انسانی.

◀ اهمیت جهاد در جبههٔ فرهنگی

در بخش اول، همهٔ ما می‌دانیم که سند تأسیس حوزه‌های علمیه این آیه مبارکه است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».[1] این آیه ابتدا اهمیت تفقه در دین را به ما نشان می‌دهد از جهت اینکه با نهیی شدید شروع شده «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً». حضرت علامه‌طباطبایی در المیزان فرموده اند که این جمله اگرچه خبریه است ولی در مقام انشاء به کار رفته است. وقتی جملهٔ خبریه فقط در مقام انشاء به کار رود، طلبش آکد است و چون منفی است در حقیقت نهی است؛ لکن یک نهی مؤکد است. اگر بخواهیم این جمله را به فارسی برگردانیم شاید مناسب باشد بگوییم که هرگز همهٔ مؤمنان حق ندارند برای جبهه‌ها بسیج شوند. با اینکه در عظمت مبارزه در راه خدا شبهه‌ای نیست؛ ولی در صدر این آیه نهی اکید شده است از اینکه همه برای جبهه بسیج شوند. از اینجا می‌فهمیم که جهاد در جبههٔ فرهنگی، خیلی عظیم‌تر از جهاد در جبههٔ نظامی است. یک نکته‌اش این است که کسی که در جبههٔ نظامی شرکت می‌کند کارش دفاع از ابدان، اموال و سرزمین مسلمانان است؛ ولی کسی که در جبههٔ فرهنگی تلاش می‌کند کارش دفاع از دین و هویت دینی است. به همان مقدار که روح بر جسم مزیت دارد که حقیقت هر کسی روح او است و بدن، مرکبی است که برای مدتی در خدمت او قرار داده شده است، ارزش کار در جبههٔ فرهنگی نیز بالاتر از کار در جبههٔ نظامی است.

بعد از اینکه این جمله در این آیه مبارکه آمده که حرام مؤکد است همه برای جبهه بسیج شوند، دلیلش را چنین بیان فرموده که باید عده‌ای از هر طایفه ای برای عالم شدن و فقیه شدن در دین و فهم عمیق دین بروند. سؤال این است که دین چیست؟ نزد دین‌شناسان شبهه‌ای نیست که دین سه بخش دارد: یک بخش، عقاید است که از جمله عقاید، اصول دین است. یک بخش، اخلاقیات است که پیامبر اکرم فرمود: «إنّما بُعِثتُ لأُتَمِّمَ مَکارِمَ الاخلاقِ».[2] بخش دیگر، احکام است. اینکه فرموده‌اند: «مِدادُ العُلماءِ أفضَلُ مِن دِماءِ الشُّهداء»، یعنی علمایی که در صددند که از دین حراست کنند. این روایت در حقیقت تفسیر آن آیه مبارکه است. کسانی که می‌خواهند در دین تفقه کنند، شبهه‌ای نیست که احکام بخشی از دین است و یکی از کارهای مهم حوزه‌ها نیز تفقه در احکام است؛ ولی آیا نگهبانی از دین فقط با تفقه در احکام تأمین می‌شود و یا بیشترین هجوم دشمنان اسلام به عقاید ماست و بیشترین کارشکنی آن‌ها در اخلاقیات جامعهٔ ماست. عقاید، اصل است و اخلاق، بدنه و تنه دین است و احکام، شاخه و برگ‌هایی است که برای بارور کردن، تثبیت، حفظ و حراست از اعتقادات و اخلاقیات تشریع شده است. بنابراین، اگر وظیفهٔ حوزه‌ها تفقه در دین است، ضرورتاً تفقه و عقاید در تبیین دقیق و عمیق عقاید دینی و پاسخ‌گویی به شبهات هم وظیفه است. شبهاتی که از روز اوّل خلقت توسط شیطان و شیطان صفتان القاء شده و می شوند، در حقیقت انسانهای شبهه افکن خودشان شیطان‌اند، چون شیاطین هم جن هستند و هم انس هستند و در ابلیس، عوامل و فرزندان او منحصر نیستند؛ بلکه انسان به دلیل توانایی های بیشتری که در وجودش هست به دلیل «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»[3]، و اینکه توانایی که خدای متعال در انسان قرار داده، در هیچ موجودی قرار نداده است، اگر در طریق شیطنت بیفتد از شیطان جلو می‌زند. شیاطین انس از شیاطین جن در شیطنت قوی‌ترند.

آیا نباید افرادی متعهد و موظّف به این

شوند که این شبهات را پاسخ بگویند؟ آیه مبارکه می‌فرماید واجبی است که واجب‌تر از جهاد است. عده‌ای باید وارد تبیین عقاید شوند، به نحوی که خود تبیین، پاسخگوی شبهات باشد. در مسائل اخلاقی هم تبیین اخلاقیات و بیان فلسفهٔ اخلاق. و حتی در خود احکام، کسی که می‌خواهد تفقه در دین کند، الآن دیگر شکی در این نیست که تفقه بدون علم اصول میسر نیست و همه می‌دانیم که در اصول مسلمانان تأکید شده بر اینکه یکی از ادلهٔ احکام، عقل است. ادلهٔ احکام، کتاب و سنت و عقل هستند. برخی، اجماع را هم در کنار این سه قائل‌اند؛ اما برخی مثل شیعه قبول ندارند و می‌گویند که اجماع حقیقتی ندارد مگر وقتی که به سنت برگردد.

عقل منبع و ادله‌ای برای احکام

عقل در خود احکام هم یکی از منابع و ادله است، یکی از چیزهایی است که فقیه به آن استناد می‌کند و بعضی از احکام را فقط با عقل می‌توان اثبات کرد. مثلاً این مسئله که در همهٔ رساله‌های عملیه ما آمده که هر کسی در احکام یا باید مجتهد باشد یا چنان احتیاط کند که یقین کند وظیفه‌اش را انجام داده و یا مقلد باشد. این مسئله، عقلی است و عقل می‌فهمد ما که در مقابل خدای متعال عبدیم و وظیفه‌مندیم و باید این وظیفه را انجام بدهیم، یا باید خودمان با تلاش و کوشش و اجتهاد وظیفه‌مان را از منابع استنباط کنیم و بفهمیم (مجتهد باشیم) یا چنان از حریم احکام الهی و دستورات خدای متعال مواظبت کنیم که یقین کنیم چیزی از وظیفه‌مان را فروگذار نکرده‌ایم (احتیاط) یا باید به یک صاحب‌نظر و خبره مراجعه کنیم (تقلید).. این مسئله، تقلیدی نیست؛

ارزش کار در جبههٔ فرهنگی بالاتر از کار در جبههٔ نظامی است.

چون می‌خواهد اساس تقلید را درست کند. اگر تقلیدی باشد تقدم شئ علی نفسه است و مفسده دور را دارد. پس این حکم عقل است. همان‌طورکه در دیگر موارد هم عقل همین را می‌گوید؛ مثلاً برای درمان آقازاده‌تان می‌گوید که یا باید خودتان پزشک باشید، یا باید طوری عمل کنید که یقین کنید این کاری که در مورد فرزندتان انجام می‌دهید به نفع سلامت اوست، یا باید به متخصص طب مراجعه کنید.

بنابراین، عقل در خود فقه یکی از منابع است. آیا مجرد عقل کافی است یا احتیاج به عقل‌ورزی دارد؟ به این احتیاج دارد که ابتدا شخص با مبادی اولیه‌ای که عقل به آن‌ها می‌رسد و شبهه‌ای ندارد، آشنا شود و بعد، با نحوهٔ استفاده از آن‌ها برای استنباط و تبیین مسائل مشکل و نظری اقدام کند. هیچ شکی نیست که عقل در همهٔ انسان‌ها هست؛ اما اصل وجودش کافی نیست و احتیاج دارد که در علوم عقلی وارد شویم و مسائل عقلی را تمرین و بحث کنیم. تعقل را به‌عنوان وظیفه‌ای که ما را به تفقه می‌رساند جدی بگیریم. در فقه می‌فرمایند که عقل یکی از منابع است؛ ولی در اعتقادات بخشی از اعتقادات هست که عقل تنها منبع است؛ مثل اصل وجود خدای متعال، کسی که می‌خواهد دربارهٔ وجود خدا تفقه کند، راهی ندارد جز اینکه به دلیل عقلی مراجعه کند. لذا قرآن مجید وقتی به مسئلهٔ وجود خدا می‌پردازد با سؤالاتی مسئله را ادا می‌فرماید که پاسخش در خود قرآن نیامده است. با استفهام‌های انکاری می‌پرسد که نشان دهندهٔ این است که خدا می‌خواهد عقل بشر را با آن آیات متنبه کند: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ»[۴]، «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»،[۵] «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ».[۶] آیا در وجود خداوند شک است، کسی که آسمان و زمین را به پا کرده است؟ این همان مذکِّر بودن قرآن است قرآن یادآوری می‌کند که عقل به آنچه که خود می‌فهمیده متنبه شود. «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ»؛ آیا این‌ها بدون علت و آفریدگار به وجود آمده‌اند یا خودشان آفریدگار خودشان هستند یا اینکه حتی آسمان و زمین را هم اینها آفریده‌اند. این‌ها سؤال است و اگر کسی به عقل خود مراجعه کند جواب این سؤال‌ها را با عقل خودش می‌گیرد. منتها مراجعه به عقل مراتبی دارد. یک نفر مثل پیرزنی است که می‌گوید هر وقت من دستم را از دستهٔ چرخم برمی‌دارم می‌بینم که چرخ می‌ایستد، مگر می‌شود این عالم با این چرخش منظم، چرخاننده‌ای نداشته باشد. یک شخصیتی مثل ابن‌سینا نیز، برهان صدیقین اقامه می‌کند و شخصیتی مثل محقق اصفهانی نیز برهان وجودی اقامه می‌کند که کمترین مقدمات را برای اثبات وجود خدا نیاز دارد. می‌گوید که اگر شما تصوری از واجب دارید ـچه منکر واجب و چه مثبت واجب اذعان دارد به اینکه تصوری از واجب داردـ من با دو مقدمه اثبات می‌کنم که واجب هست و نمی‌شود تصورش باشد و خودش نباشد.

کار حوزه‌ها تفقه در عقاید است. تفقه یعنی فهم عمیق پیدا کردن، تلاش برای پیدا کردن فهم عمیق در عقاید. فهم عمیق بدون تعقل در مبادی ای که برای تثبیت همین عقاید لازم است، امکان ندارد. همهٔ اهل فن مستحضرند که فلسفه اسلامی به دو بخش تقسیم شده است:

بخش اول: امور عامه و جواهر و اعراض

است، که مقدمات لازم برای مباحث خداشناسی، معادشناسی و ضرورت وحی است.

بخش دوم: الهیات بالمعنی‌الاخص که همین مباحث عقیدتی است. بنابراین کسی که می‌خواهد در دین تفقه کند به دلیل اینکه دین در بخشی از عقایدش فقط به عقل متکی است و چیز دیگری هم نمی‌تواند برای بحث علمی سند باشد؛ پس باید حوزه‌ها به این بخش از علم که اسمش فلسفه است بپردازند تا تفقه در دین معنا داشته باشد.

به تناسب بحث این آیه مبارکه را تأمل می‌کردم که می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ».[7] خدای متعال نعمت عظیمی به مؤمنان عنایت فرمود وقتی‌که در آن‌ها پیامبری را مبعوث کرد. در آیۀ دیگر می‌فرماید: «هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا»؛[8] خدای متعال، کسی است که در بیان افراد درس ناخوانده، پیامبری را مبعوث فرمود. آن جا هم خیلی واضح‌تر است، «أُمِّيِّينَ» کسانی بودند که در زمان رسول اکرم، رسول اکرم از میان آن‌ها مبعوث شد. ولی این آیه که می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً»، خدای متعال در میان مؤمنان پیامبری را مبعوث فرمود. مگر مردم، مؤمنان بودند که پیامبر از میان مؤمنان مبعوث شد؟ اصولیان می‌فرمایند که استعمال مشتق در من لم تلبس بعد مجاز است. اگر بگوییم کسانی که آن وقت مؤمن نبودند و بعد، مؤمن می‌شوند، خدای متعال می‌گوید که ما در میان مؤمنان رسولی را مبعوث کردیم و بر مؤمنان منت گذاشتیم. این مجاز است و این کاربرد به قرینه احتیاج دارد. اگر کسی می‌خواهد جمله را به این معنا حمل کند باید قرینۀ قطعی داشته باشد برای اینکه دست از حقیقت بردارد و سراغ مجاز برود. به نظرم، احتیاجی نیست که این لفظ را بر معنای مجازی حمل کنیم. لقد منّ الله علی المؤمنین، واقعاً خدای متعال این منت را بر کسانی گذاشت که در حین بعثت، مؤمن بودند، چرا؟ زیرا اصول عقاید را کسی از پیامبر نمی‌گیرد، اصول عقاید را از حجّت اولیه که عقل است می‌گیرد، «إنّ لِلَّهِ عَلَى النّاسِ حجتين حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالأنبياءُ وَالأئِمَّةُ وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالعُقُولُ»[9] پیامبر اکرم اگر نعمت عظیم بود برای همین‌هایی بود که آنچه را که عقلشان می‌فهمید به آن پایبند بودند. عقل همۀ این‌ها می‌فهمید که عالم خدایی دارد: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ»[10] همان مشرکانی که معتقد بودند عالم خدایی دارد و به طواف خانۀ خدا می‌آمدند و آن را به‌عنوان خانۀ خدا طواف می‌کردند.

پس آن کسانی که مؤمن بودند، مؤمن یعنی چه؟ ایمان عبارت است از دلبستن به آنچه که انسان از حجت فهمیده، آن چیزی را که عقلشان به آن حکم می‌کرد به آن پایبند بودند. همین عقل حکم می‌کرد به اینکه خدایی که عالم را آفریده انسان را برای بازی نیافریده و بازیچه نیست؛ لذا قرآن مسئلۀ معاد را هم مثل مبدأ با استفهام‌های انکاری بیان فرموده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»[11]، «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِى الْأَرْضِ».[12] آیا عقل شما باور می‌کند که ما شما را بازیچه آفریده باشیم؟ عقل شما باور می‌کند که آدم‌های نیکوکار و درستکار را با مفسدین یکسان بدانیم و با آن‌ها یکسان رفتار کنیم؟

عقل تنها دلیل ضرورت نبوت

می‌دانیم که ضرورت نبوت، امری است که تنها دلیلش عقل است. خدای متعال می‌فرماید: «رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»[13] پیامبرانی را فرستادیم که هشدار دهنده و بشارت دهنده بودند. چرا فرستادیم؟ برای اینکه مردم بر خدا، حجت نداشته باشند و نگویند: «رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى»؛[14] عقل ما همه چیز را نمی‌فهمید چرا پیامبری نفرستادی که ما را متنبه کند و از مخالفت بر حذر دارد. این آیه دلیل بر این است که عقل حجت است. آیه می‌فرماید که ما پیامبران را فرستادیم تا مردم ما حجت نداشته باشند. مردم با چه احتجاج می‌کنند و به چه استناد می‌کنند؟ به عقلشان. این همان است که فلاسفه برای ضرورت نبوت، مثل ابن‌سینا همین گونه استدلال می‌کنند. می‌گویند خدایی که کوچک‌ترین چیز را در مورد بدن انسان که مرکبی برای انسان است مراعات کرده؛ کف پا را صاف نیافریده که اصطکاکش با زمین زیاد نباشد تا راه رفتن مشکل باشد، برای چشم مژه گذاشته که آن را از اشیای موذی حفظ کند. پس چطور امکان دارد برای روح که حقیقت انسان است برنامه‌ریزی نکرده باشد و کسی را نفرستد که عقل بشر را تکمیل و متنبه کند. عمدۀ کار پیامبران دو بخش دارد. یک بخش عبارت است از تنبه دادن به چیزهایی که عقل آن‌ها را می‌فهمد: «أنتَ مذكر»، مذکر یعنی یادآوری می‌کنی به آن‌ها آنچه را که عقلشان می‌فهمد. بخش دیگر، چیزهایی است که عقل آن‌ها را نمی‌فهمد؛ بطوری که تا آخر عمر بشر هم اگر خود بشر بود و خودش، نمی‌توانست بفهمد و پیامبران برای این آمده اند. بنابراین پیامبران آمده‌اند برای آنکه عقل را پیدا کنند

امیرالمؤمنین﷣ فرموده: «وَيُثِيروا لَهُم دَفائِنَ العُقول»،[15] این دفینه و گنجینهٔ وجود انسانی را بیرون آورند و فعال کنند. بنابراین ضرورت دارد که حوزه به علوم عقلی بپردازد؛ وگرنه تفقه در دین اصلاً انجام نمی‌شود و یا خیلی خیلی ناقص خواهد بود. هجوم دشمن به سمت عقاید و اخلاق، بیشتر از احکام است.

◣ ضرورت تعقل در عقاید و اخلاقیات

بنابراین، ضرورت مسئلهٔ تعقل و کار فلسفی کردن دربارهٔ تبیین عقاید و اخلاقیات، امری واضح است. زمانی می‌گفتند که حفظ کتب ضلال و خرید و فروش حرام است. چون آن وقت کتاب با دست نوشته می‌شد و تعدادش محدود بود، با این روش کنترل می‌شد، می‌گفتند که کتب ضلال را نباید بخرید و اگر خریدید نمی‌توانید نگه دارید و باید از بین ببرید. اما امروز کار از این حرف‌ها گذشته و دشمن با وسایل ارتباط جمعی در خانه‌های شما برای بچه‌های دبستانی و قبل از دبستان برنامه ریزی کرده است. برنامه‌هایی که اهل نظر می‌دانند که در همهٔ این‌ها سموم الحاد و تضعیف اعتقادات و از بین بردن اخلاق انسانی گنجانده شده است. آن‌ها با این کار می‌خواهند سموم‌شان را در جامعهٔ اسلامی وارد کنند و جامعهٔ ما را از بین ببرند. بنابراین، اساتید دانشگاه و دانشجویان که به نحوی در ارتباطاند برای اینکه در مقابل شبهات آن‌ها قدرت پاسخگویی و مقاومت داشته باشند باید به تعقل و فلسفه روی بیاورند.

اساتید دانشگاه و دانشجویان که به نحوی در ارتباط‌اند برای اینکه در مقابل شبهات آن‌ها قدرت پاسخگویی و مقاومت داشته باشند باید به تعقل و فلسفه روی بیاورند.

◣ پرسش و پاسخ

سؤال شده که عده‌ای می‌گویند تعقل در اندیشه دینی موضوعیت ندارد؛ بلکه این تعقل برای رساندن به ساحت تسلیم بر تعالیم انبیاء و آموزش‌های وحیانی ماست. بله، تعقل مقدمهٔ ایمان است ما از تعقل ایصال به تسلیم و ایمان را می خواهیم. در قرآن مجید آمده: «آمنوا» و به دنبال «آمنوا»، «عملوا الصالحات». ایمان و عمل صالح، سعادت انسان را تأمین می‌کند. ایمان عبارت است از دلبستن به چیزی که به انسان حقانیت آن را فهمیده است. اگر بخواهیم حقانیت اعتقاداتمان را در برابر سیل شبهات حفظ کنیم، بدون تعقل امکان ندارد. این سؤال کننده، گویا تصور کرده تعقل برای رسیدن به ساحت تعبد و تسلیم است؛ پس اگر تعبد و تسلیم پیدا کردیم کافی است چون به هدف رسیده ایم ولی باید توجه داشت که شبهه‌هایی را که شیطان روز اول نسبت به خدا، رأفت، قدرت و عنایت خدا مطرح کرده شخصیتی مانند فخررازی که از بزرگان اهل سنت است می‌گوید نمی‌توان جواب داد؛ مگر اینکه عقل را کنار بگذاریم و اشعری بشویم و بگوییم هر چه خدای متعال کرده، همان درست است. آیا تعبد و تسلیم مثل فخررازی خوب است؟ هرگز؛ چون با قرآن سازگار نیست. قرآن فرموده: «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ»،[16] قرآن تشویق کرده و اول در روایت امام کاظم﷣ آمده است که فرموده: «يا هِشامُ، إنّ اللّه تَبارَكَ و تعالى بَشَّرَ أهلَ العَقلِ و الفَهمِ في كِتابِهِ فقالَ: فَبَشِّرْ عِبادِ، الّذينَ يَستَمِعونَ القَولَ فيَتَّبِعونَ أحْسَنَهُ اُولئكَ الّذينَ هَداهُمُ اللّه و اُولئكَ هُمْ اُولوا الألْبابِ.» کسی که می‌خواهد ایمان و تعبد داشته باشد آیا می‌تواند با شبهاتی که شیطان درونی القاء می‌کند، به تعبد برسد و یا اینکه باید یک پایگاه عقلی قوی داشته باشد که به حقانیت عقایدش برسد تا تعبد داشته باشد؛ وگرنه تعبد امکان ندارد.

اینکه بعضی از فلاسفهٔ مسیحی قائل‌اند که ایمان بیاور تا بفهمی، نامعقول است چون باید انسان اوّل بفهمد تا ایمان بیاورد. در روایات اهل بیت مکرر آمده که ایمان فرع بر معرفت است، تا انسان حقانیت چیزی را نفهمیده، نمی‌تواند ایمان بیاورد. ایمان، دلبستگی به یک چیز است. دل که زبان نیست، دل اگر حقانیت چیزی را فهمید می‌تواند دل به آن ببندد و هم می‌تواند که دل نبندد؛ چون ایمان اختیاری است. ممکن است کسی به دلیل استکبار و اینکه می‌خواهد اول باشد، «لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ»[17] باشد، ایمان نیاورد. ایمان عملی اختیاری است؛ ولی شرط لازم این عمل اختیاری، آن است که حقانیت شیئی را فهمیده باشم. تا حقانیت آن را نفهمیده ام شیطان من را وسوسه می‌کند و عوامل بیرونی، شبهه القاء می‌کنند، حقانیت فهم نمی‌شود؛ لذا باید تفلسف انجام شود تا انسان دچار شبهه نشود و البته حوزه‌ها مسئولیت دیگران را هم دارند.

پی‌نوشت:

۱. توبه؛ ۱۲۲.
۲. کنزالعمال،ج ۱۳، ص ۱۵۱، ح ۳۶۴۷۲.
۳. تین؛ ۴.
۴. فاطر؛ ۳.
۵. ابراهیم؛ ۱۰.
۶. طور؛ ۳۵.
۷. آل عمران؛ ۱۶۴.
۸. جمعه ؛ ۲.
۹. کافی، ج ۱، ص ۱۵.
۱۰. عنکبوت؛ ۶۱.
۱۱. مومنون؛ ۱۱۵.
۱۲. ص؛ ۲۸.
۱۳. نساء؛ ۱۶۵.
۱۴. طه؛ ۱۳۴.
۱۵. نهج البلاغه؛ خطبه ۱.
۱۶. نساء؛ ۸۲.
۱۷. قیامت؛ ۵.

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضایی تهرانی (استاد فلسفه و عرفان و عضو هیئت علمی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی)

جایگاه فلسفه در حیات فردی انسان

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله، و الصلوة والسلام علی رسوله محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین المکرمین واللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین الی قیام یوم الدین.

ایام مبارک دهه فجر را بر همۀ عزیزان تبریک عرض می‌کنم. امیدواریم که این شجره طیبه بالنده‌تر از گذشته رشد داشته باشد. عنوانی که برای حقیر در نظر گرفته شده، تأثیر فلسفه بر حیات فردی انسان یا جایگاه فلسفه در حیات فردی انسان است. ابتدا مقدماتی را عرض می‌کنم و سپس به اصل موضوع می‌پردازم.

تأثیر فلسفه صدرایی بر زندگی عملی انسان

مقدمۀ اول اینکه یکی از اشکالاتی که بر فلسفه و به‌ویژه بر فلسفه اسلامی و بالاخص بر فلسفه صدرائی از گذشته مطرح بوده این است که فلسفه در زندگی عملی انسان تأثیری ندارد. فلسفه علمی انتزاعی است که حداکثر به اقناع ذهن آدمی می‌انجامد. البته اصحاب تفکیک همین مقدار را هم قبول ندارد؛ یعنی می‌گویند که اقناع ذهنی هم ندارد. در مقابل این اشکال، چند نکته قابل تذکار است.

علامه طباطبایی فرموده که ممارست با فلسفه اسلامی موجود به اعتبار اینکه از علمایی با ایمان و باتقوا به دست ما رسیده، تقوا ایجاد می‌کند.

اولین نکته این است که از هر دانشی باید آثار متناسب با خودش را در نظر داشت، فیلسوف می‌خواهد جهان را آن‌گونه که هست در فاهمه خود بیابد و طبیعی است که به دنبال اثر خارجی در یک موضوع خارجی نیست، شأنش هم این نیست. فیلسوف، کشاورز یا معدن‌شناس یا گیاه‌شناس نیست.

نکتۀ دوم اینکه اقناع ذهن براساس برهان در فهم صحیح جهان هستی، اثر کمی نیست و آثار فراوانی به دنبال دارد چه در ساحت اعتقاد و چه در ساحت اخلاق عمل که به‌تدریج خواهم گفت.

سومین نکته اینکه اگر مقصود اشکال این باشد که فلسفه توان زندگی عملی انسان را ندارد که یقیناً غلط است. اما اگر منظور این باشد که فیلسوفان ما از این توان کمتر استفاده کردند و کم‌تر بهره بردند و کم‌تر به این ساحت پرداخته‌اند، اشکال واردی است و امثال همین همایش‌ها با این موضوعات برای رفع همین کمبودهاست.

مقدمۀ دوم این است که تأثیرگذاری فلسفه در زندگی آدمی را از پنج جهت می‌توان بررسی کرد. جهت اول، فلسفه به جهت روش است که برهانی محض است چه تأثیری بر حیات آدمی دارد.؟ طبیعی است که از این جهت، فلسفه با دیگر دانش‌هایی که همین روش را دنبال می‌کنند؛ مثل ریاضیات اشتراک دارد. جهت دوم اینکه فلسفه مطلقاً یعنی هر نحله‌ای از فلسفه به عنوان یک کل، چه تأثیری بر حیات آدمی دارد.؟ جهت سوم اینکه فلسفه ای خاص مثلاً نحلۀ حکمت مشاء یا اشراق و یا صدرالمتألهین، چه تأثیری بر حیات انسان دارد.؟ جهت چهارم، بخش‌های خاص یک نحلۀ فلسفی ؛ مثلاً بخش علیت یا بخش حدوث و قدم یا بخش الهیات بالمعنی الاخص چه تأثیری بر حیات آدمی دارد.؟ جهت پنجم اینکه هر مسئلۀ فلسفی در یک سیستم فلسفی، مثلاً اصالت وجود و تشکیک وجود یا تباین وجودات یا حرکت جوهریه، اعتقاد به این‌ها و دانستن این‌ها، چه تأثیری در حیات آدمی دارد.؟

مقدمه سوم اینکه علامه‌طباطبایی (اعلی مقامه)، فرموده که ممارست با فلسفه اسلامی موجود به اعتبار اینکه از علمایی با ایمان و با تقوا به دست ما رسیده، تقوا ایجاد می‌کند. این مطلب را ایشان در مصاحبه‌ای فرمود که صدا و سیما بعد از شهادت علامه شهید مطهری با ایشان داشت. این، نوعی دیگر از تأثیرگذاری است که در بحث امروز ما مورد توجه نیست؛ ولی خود این

سرفصل، قابل ارائه است که ایشان معتقد است این حکمت چون از صدراها و آقاعلی حکیم‌ها، حاجی سبزواری‌ها و در عصر خود ما، علامه‌طباطبایی که اهل تقوا و ایمان و عرفان بودند، به دست ما رسیده است، نفس ممارست این فلسفه نوعی تقوا ایجاد می‌کند.

مقدمۀ چهارم این است که تأثیرگذاری فلسفه و مسائل فلسفی دو گونه است: گونۀ اول، تأثیرگذاری قهری است؛ مثلاً فرض کنید اگر کسی فلسفه خواند، ذهنش قوی می‌شود یا سعۀ صدر پیدا می‌کند یا کلان‌نگر می‌شود. این‌ها آثار قهری است. نوع دوم، تأثیرگذاری مسبوق به توجه است. یعنی چه بسا انسان مطلبی را می‌داند و با آن برخورد دارد ولی از تأثیر او غافل است و همین که متنبه می‌شود این تأثیر را در جان خود حس می‌کند. من در سخنان امیرالمؤمنین علیه‌السلام در موارد متعددی این تلنگرها و تنبه‌ها را دیده‌ام. یک مثال کاملاً عرفی عرض کنم. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در روایتی که مرحوم کلینی در کافی دارد فرمود: «نِعْمَ الْبَيْتُ الْحَمّام ، يُذَكِّرُ النّارَ، وَ يُذْهِبُ بِالدَّرَنْ»؛[1] حمام (بخصوص حمام های قدیم) چه خانۀ خوبی است که انسان را یاد آتش می‌اندازد. به مجرد این تذکار انسان می‌فهمد، این تأثیر هست. انسان سال‌ها اصالت وجود را خوانده، اما اینکه این بحث می‌توانسته تأثیراتی در حیات رفتاری انسان داشته باشد، غافل بوده است؛ پس تأثیر حکمت و مسائل حکمی دو گونه می‌تواند باشد: تأثیر قهری و تأثیرهای محتاج به گونه‌ای تنبه.

مقدمه پنجم، تأثیر لزوماً مستقیم نیست. چه بسا تأثیراتی که غیر مستقیم‌اند ولی قوی‌ترند. درفقه هم در مواردی سبب را اقوای از مباشر می‌دانند. امروزه مستحضرید که این مطلب، مسلم انگاشته می‌شود که رفتارهای یک فرد یا جامعه ریشه در عقاید او و ایدئولوژی او خواهد داشت. اعتقادات و ایدئولوژی‌ها مبتنی بر جهان‌بینی‌هاست و کار فلسفه به دست دادن یک جهان بینی درست است و لذا هیچ نظام و مکتبی در عالم بدون پشتوانه فلسفی وجود ندارد. مثل این شبکه‌های ماهواره‌ای است که ظاهرش یک چیز است ولی، دست‌های پشت صحنه، برنامه‌هایی که نوشته شده و اهدافی که در نظر گرفته‌اند چیز دیگر است. انسان ظاهری می‌بیند؛ اما در حقیقت اهداف درحال اجرا شدن است. رفتارهای آدمی مبتنی بر اعتقادات او و اعتقادات او نشئت گرفته از جهان‌بینی و نگاه او به عالم و آدم است؛ لذا خواهیم گفت که بیشترین تأثیر را در یک فرد و جامعه، فلسفه دارد؛ چون جهان‌بینی‌هاست که با واسطه رفتار او را رقم می‌زند و از اینجا از مواردی است که سبب اقوای از مباشر است.

مقدمۀ ششم اینکه فلسفه در بحث ما به معنای حکمت بالمعنی الأعم نیست که از گذشته و یونانیون به ارث رسیده و شعب شش‌گانه‌ای دارد و حکمت عملی با شعبه‌های سه‌گانه‌اش زیر مجموعه آنست. اگر فلسفه را با این دیدگاه و تأثیرش در نظر بگیریم، جلسه‌های زیادی نیاز دارد که از بحث ما بیرون است. فلسفه در بحث امروز ما به معنای امروزی آن یعنی علمی که از موجود بما هو موجود بحث می کند مد نظر است.

مقدمه هفتم؛ فلسفه امروز در جهان غرب گاه معنایی دارد که با فلسفه اسلامی اشتراک لفظی دارد یعنی بر مصادیقی اطلاق می‌شود که ما آن مصادیق را مصادیق فلسفه نمی‌دانیم. آن مصادیق در بحث امروز حقیر مورد نظر نبوده است، بلکه همین فلسفه‌ای که ما امروز می‌فهمیم یعنی علمی که بحث می کند از «موجود بما هو موجود من غير أن يتخصص أوریاضیا أو طبيعيا أوخلقيا اومنطقياً» مورد بحث است.

آخرین مقدمه و هشتمین مقدمه اینکه، تاثیرات فلسفه تقسیماتی دارد؛ مثل تاثیرات فرعی و اصلی، یا تأثیرات مقطعی یا ماندگار یا تاثیرات مشترک با بعضی از علوم و تأثیرات خاص که البته در بیان آنچه امروز عرض می کنم این تقسیمات را مد نظر قرار نداده‌ام.

دو بخش دیگر از بحث باقی مانده، دربارۀ تأثیر فلسفه گاهی ما فلسفه را یک کل در نظر می‌گیریم. دانش فلسفه بر حیات رفتاری و فردی من چه تأثیری دارد. گاه مسائل فلسفی را جزء به جزء در نظر می‌گیریم. در بخش اول، بیست تأثیر را برای فلسفه نوشته‌ام و چون عزیزانی که شرکت کرده‌اند فرهیخته و اهل فن‌اند، نیاز به توضیح ندارد. الان فوائد فلسفه را به‌عنوان کل در نظر می‌گیریم.

یکم، ارضای غریزۀ کنجکاوی است. بشر دارای حس کنجکاوی است و با همین حس است که آفاق را در می‌نوردد و انفس را مطالعه می‌کند و همان‌گونه‌که علم در پی اشباع این غریزه است، فلسفه هم در پی اشباع این غریزه است؛ البته در یک ساحتی برتر و بالاتر.

دوم، معنابخشی به زندگی بشر است؛ به‌ویژه بشر امروز که در بحران هویت به سر می‌برد. فلسفه است که به علت فاعلی و علت غایی کار دارد و برای

عالم مبدأ و منتها اثبات می کند، عالم را در دست غیر می‌بینند، انسان را هدفمند معرفی می کند.

سوم، تعمیق و تعالی معنای زندگی است؛ یعنی نه فقط به زندگی بشر معنا می‌بخشد این معنا را تعمیق می کند و تعالی می‌بخشد.

چهارم، تثبیت و تعمیق هویت اصلی وجود انسان است. اگر هویت آدمی، هویت علمی است که (ای برادر تو همه اندیشه‌ای) و خواهم گفت در ثمرات بحث اتحاد علم و عالم و معلوم آنچه که به هویت اصلی وجود آدمی تعمیق می‌بخشد و هویت را تثبیت می کند، فلسفه است.

پنجم، سامان بخشی به ذهن از نظر خروج از تعارض و ناسازگاری شناختی است. فلسفه جلوی ناسازگاری شناختی را می گیرد و به ذهن سامان می‌بخشد.

ششم، ایجاد و تقویت نظام فکری و تفکر سیستمی در انسان است. فیلسوفان ذهن منظمی دارند و منظم می‌اندیشند. سیستماتیک فکر می کنند. ذهن به تعبیر امروزی‌ها فرمت شده و شکل گرفته است.

هفتم، جلوگیری از بی‌شخصیتی و تعدد شخصیت و به تبع جلوگیری از بحران هویت و افسردگی ناشی از آن است. امروز یکی از امراضی که در عالم جانکاهی می کند، افسردگی است. حتی در افرادی که گاه انسان اصلاً توقع ندارد دیده می شود. این افسردگی ناشی از بحران هویت است و این بحران هویت، ناشی از تعدد شخصیت است. این فلسفه است که وحدت شخصیت را به انسان ارائه می‌کند و انسان را از تعدد شخصیت باز می‌دارد.

هشتم، جلوگیری از سطحی‌نگری و تعجیل در قضاوت است.

نهم، ایجاد عادت تفکر و تعقل در امور است. انسان فیلسوف، عمیق می‌شود و عادت به تفکر و تعقل پیدا می کند.

دهم، عادت به کلان‌نگری، جامع‌نگری، غایت‌نگری و ژرف‌نگری است که محصول علت‌نگری است. بعضی از این‌ها را ما اصلاً به‌عنوان محصول علم نمی‌شناسیم و برای فلسفه است.

یازدهم، بالا رفتن قدرت تحلیل و تفسیر پدیده‌ها است.

دوازدهم، معنا بخشی به هستی است. شما در دانش و علم، از چرایی بحثی ندارد؛ به‌ویژه از چرایی فاعلی و غایی و به‌ویژه از سلسله چراها؛ یعنی از سلسله فواعل و سلسله غایات تا فاعل الفواعل و غایه الغایات. لذا یک معنای عمیقی به هستی نمی‌توانید ببخشید، پس فلسفه به هستی معنا می‌بخشد.

سیزدهم، ایجاد و تقویت سعه صدر است.

چهاردهم، تقویت ذهن برهانی و استدلال‌گر و استدلال‌پذیر است. آیت‌الله شهید مطهری سه شرح منظومه دارد. یک شرح مختصر، یک شرح مبسوط، یک تعلیقه عربی که شاگرد ایشان نوشته است. حضرت استاد جوادی آملی دربارهٔ شرح مبسوط منظومهٔ ایشان می‌فرمودند که بهترین شرح منظومه است. از خود ایشان شنیدم، من این شرح منظومه را مکرر با دقت مطالعه کردم؛ چون حواشی پخته‌ای هم دارد؛ مخاطب شرح مبسوط، اساتید آن زمان دانشگاه بوده‌اند. اساتید فلسفه غرب که برخی هم جزء مسئولان نظام‌اند. در یک قسمت از یکی از مجلدات این شرح می‌دیدم سؤال کردند و شهید مطهری جواب داده‌اند. سؤال کردند، جواب دادند، سؤال کردند، جواب دادند. یکی از این‌ها به طنز از شهید مطهری سؤال می‌کند که آقا! چرا فیلسوفان نه گفتن و نمی‌دانم گفتن بلد نیستند، هر چه می‌پرسی جواب می‌دهند. ایشان هم پاسخ می‌دهد که به دلیل نفس ذهن برهانی، استدلال‌گر و استدلال‌پذیر.

پانزدهم، تغییر سبک زندگی و تأثیر در آن است؛ چون هر حکمت عملی ریشه در حکمت نظری دارد. اخلاق کمونیستی ریشه در حکمت کمونیستی دارد و اخلاق الهی ریشه در حکمت الهی دارد. معنا ندارد که حکمت عملی و سبک زندگی داشته باشید؛ اما مبانی نظری نداشته باشید؛ لذا تعیین سبک زندگی ریشه در فلسفه دارد.

شانزدهم، این است که فلسفه، تعیین‌گر مرز بین حس و عقل، حقیقت و اعتبار و تخیل و شهود واقعی است؛ لذا فلسفه به گردن عرفان هم حق دارد. یکی از میزان‌ها در عرفان نظری، عقل است. یکی از شاگردان مرحوم آقای حداد بعد از فوت ایشان گفته بودند که آقای حداد را در مکاشفه‌ای در مسجدالحرام دیدم که ایشان فرمودند که تو حیاً و میتاً با منی و استادت منم. مرحوم استاد سیدنا الاستاد علامه طهرانی اعلی‌الله مقامه می‌خندیدند و می‌فرمودند که مکاشفهٔ خلاف عقل، حجت نیست. عقل می‌گوید که استاد سلوک حی می‌خواهد. امروز خواب می‌بینند تعریف کند، فردا مکاشفه می‌بینند تعریف کند، فردا بسطی دارد یاقبضی دارد باید بگوید. با انسان به

ظاهر مرده که نمی‌توان در ارتباط باشد. می‌فرماید که این مکاشفه خلاف عقل است؛ لذا حجت نیست. تعیین‌گر مرز حس و عقل، مرز حقیقت و اعتبار، و مرز تخیل و شهود واقعی ، عقل است. حضرت استاد آیت‌الله جوادی فرمودند که کم کم باید در فلسفه یک مرحله اضافه کنیم. الموجود اما حقیقی و اما اعتباری، و دربارۀ اعتباریات مستقل بحث کنیم.

هفدهم، تأمین کنندۀ مبانی نظام‌ها و حکمت فلسفه است.

هجدهم، مبنای هر نوع جهان‌بینی است. ابعادی را حضرت آیت‌الله فیاضی فرمودند که در اسلام باید اصول اعتقادات را با برهان یاد گرفت. نکتۀ خیلی جالبی بود، من یادداشت کردم که چرا در قرآن کریم مباحث توحید و مربوط به ثبوت وجود الله با استفهام آورده شده است. این مخاطب باید عقلش درگیر شود و خدا را بپذیرد و بعد پیام را بشنود.

نوزدهم، تأمین پیش‌فرض‌های دانش‌ها و مراحل تصوری و تصدیقی کلیِ است. اگر فلسفه نداشته باشیم عملاً هیچ علمی نداریم. مبدأ بسیاری از براهین ما، بحث تناقض است که جایگاهش فلسفه است.

بیستم، تثبیت و تعمیق باورها دینی و نظام اعتقادی است. به این بیست ثمر و اثر بسنده کردم.

◣ تأثیر اصالت وجود بر حیات فردی انسان

بخش سوم بحث را می‌خواهم جزئی‌تر مطرح کنم. آنچه را که در بخش سوم عرض می‌کنم براساس آن چیزی است که مشتهر در حکمت صدرائی است و به نظرات خاص افراد کاری ندارم. استاد فیاضی یا بعضی از اساتید دیگر ممکن است به بعضی از این آراء نقدی داشته باشند. در این بخش به مباحث اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد علم و عالم و معلوم، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، بحث رابط و مستقل و بحث وحدت شخصی می‌پردازم.

از اصالت وجود شروع می‌کنم.

یکم، انسان معتقد به اصالت وجود، اعتقاد دارد که اصیل‌ها، اصل‌اند و اعتباری‌ها فرع؛ لذا همۀ این گزاره‌ها عکس الحمل‌اند. یعنی چه؟ یعنی آدمی در همۀ این گزاره‌ها می‌خواهد هستی را ببیند نه حد و نه نمود هستی را و این یعنی گذر از مجاز به حقیقت. کاری که دعوت همۀ انبیاء براساس آن شکل گرفته، عبور از مجاز و کشاندن به حقیقت است و آن هم نه از مجازی لغوی ؛ بلکه از مجاز عقلی. به تعبیر مرحوم حاجی سبزواری بل العرفانی.

انسان در حوزه علوم مختلفی می‌خواند؛ صرف، نحو، معانی و بیان، فقه و اصول، کلام و تفسیر. اما در دو علم که وارد می‌شویم متفاوت هستند. یکی از این‌ها فلسفه است. وقتی شروع به خواندن فلسفه کردیم همه چیز تغییر کرد و عالم طور دیگری شد. تا الآن، آب، خاک، طلا و آدم می‌دیدیم و الان قرار شد چیز دیگری بفهمیم. این‌ها حکایة الموجودات فی الاذهان است و آنکه در متن خارج است قابل دسترسی نیست و آن را باید به علم حضوری بیابیم و با علم حصولی نسبتی ندارد. هر چه داریم در خود داریم، هر چه دیدیم در خود دیدیم. هر چه می‌شنویم در خود می‌شنویم. اصلاً ذهنیت عوض شد.

دوم، این دومی را از زبان مرحوم حاجی سبزواری به برکت اصالت وجود می‌فهمیم که همۀ کمبودها، نواقص و شرور مربوط به چیزی است که اصل نیست. آنچه که اصل است قداست و طهارت دارد، از خدای طاهر جز طاهر بروز نمی‌کند. تعبیر لطیفی که مرحوم سبزواری در این بحث دارد این است که ایشان می‌فرماید به نظر من براساس اصالت وجود در بحث نجاست سگ، وجود سگ نجس نیست، ماهیت سگ نجس است؛ وجود خنزیر نجس نیست، ماهیت خنزیر نجس است. این را من از ثمرات بحث اصالت وجود می‌بینم.

سوم، آنچه اصیل است یک رنگ و بسیط و واحد است و انسان را به سمت توحید و بی رنگی هدایت می‌کند و چیزی که ما در مباحث اخلاقی و اعتقادی به شدت دنبال آن هستیم. بحث اصالت وجود بیشتر از این‌ها آثار تربیتی و تأثیری دارد که به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

◣ تاثیر اصل تشکیک بر حیات فردی

یکم، ما با تشکیک می‌فهمیم همه کثرات به یک وحدت برمی‌گردد و این نگاه توحیدی انسان را تصحیح می‌کند. توحید یعنی یکی کردن و به یکی نسبت دادن و یگانگی که این را تشکیک به ما می‌دهد. یعنی توحید با فرض تشکیک در وجود آدمی تقویت می‌شود.

دوم، آنچه از تشکیک می‌فهمیم می‌توان در هزاران آیه به یک صورت دید، در هزاران نمود، یک ظاهر را مشاهده کرد. حاجی سبزواری تعبیری زیبا فرمود، تشکیک و وحدت تشکیکی این‌گونه است که کثرتش نه فقط لا

تنثلم بـه الوحده؛ بلکـه تؤکد الوحده است. کثرت تشکیکی نه فقط وحدت را از بیـن نمی‌برد، وحـدت را تأکید و تأیید می‌کند، مثل اینکه یک سلطان را بر روی یک تخت بنشانید، هزار پنجره و دریچه بگذارید که از هر دریچه نگاه کنیـد فقط او را ببینید. اگر تشـکیک درست فهمیده شود انسان را به‌سمت توحید می‌کشاند.

سوم، ما با تشـکیک نسبت به خدای متعال احساس أنس و قرابت می‌کنیم. احساس سنخیت می‌کنیم نه سنخیتی کـه اصحاب تفکیـک می‌فهمند، آن سنخیت را هیچ فیسلوفی تا الآن نگفته است. براساس تشکیک، خدای متعال اعلی المراتب اسـت و مـن در مراتب میانی‌ام و هیـولای اولا در پایین‌ترین مراتب اسـت ما در یک وحدت جای داریم. ما می‌فهمیم « نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»[۲] یعنی چه؟ ما می‌فهمیم «فان روح المؤمن لاشدّ اتصالاً بـالـله من اتصال شعاع الشمس بالشمس» که امام صادق فرمود یعنی چه؟ ما این را با نظریه تباین نداریم. انس و رجاء را با تشکیک بهتر حس می‌کنیم.

چهارم، انسـان با تشکیک می‌فهمد که می‌تواند موجودات را بهتر بفهمد و بر آن‌ها بهتر تأثیر گذارد. چون فرض این است که در تشـکیک، مافوق در دل مادون اسـت، مافوق علت مادون اسـت، برزخ علت عالم ماده اسـت و عالم عقل علت عالم برزخ اسـت. اگر بتوانم به برزخ سر بکشم، عالم ماده را بهتر می‌فهمم. مفسرین این آیه کریمه را این‌طـور بیان کردند: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»[۳] گفته اند واو در اینجا معنا دارد تقدیر آیه این است: لاغراض و لمـارب و لیکون من الموقنین یعنی علم به ملکوت از راه علت است. این را تشکیک برای ما تبیین می‌کند.

(صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی)، این را تشـکیک تبیین می‌کند. اینکه اگر از بالا نگاه کردید نوعی احاطه به مادون پیدا می‌کنیـد، تأثیرگذاری‌اش هم همین‌طور است.

تاثیر حرکـت جوهری بر حیات فردی انسان

با حرکت جوهریـه می‌فهمیم که در عالم ثبات نیسـت و عالـم یکپارچه جنبش است. این به انسان می‌فهماند باوجود اینکه همهٔ عالم در حال جنبش و حرکت‌اند، نباید سکون داشته باشیم و حرکت کنیم. اسـتاد حضرت آقای حسن‌زاده در مقام وعظ می‌فرمودند که در سـحر، عالم بیدار است آن وقت تو خوابی؟! خجالت دارد.

سحر گنجشگکان در جیک جیک‌اند
به تسـبیح خدای لا شـریک‌اند

عالم بیدار است و تو خوابی.؟! فرشته هـم آمده دو بار تو را بیـدار کرده، باز هم بیدار نمی‌شوی. ما اگر بفهمیم که در جهان و حداقل در عالم ماده که ما به آن مأنوسیم ثبات نداریم، وبفهمیم حرکت در اعراض نیسـت و در گوهر وجود اشیاء است، می فهمم که من هم باید حرکت کنم.

دوم اینکه براساس حرکت جوهریه ـ البته بر اساس نظرات مشهور می‌گویم ـ چون حرکت تضعفیـه نداریم همه درحال رشـد و کمال هسـتند. چرا من در حال کمال نباشـم.؟ اگر همه درحال رشد هسـتند چرا مـن باید بمانم. براساس نداشتن حرکت تضعفیه می‌فهمم هر جا حرکت تضعفی داریم، یک حرکت بالاصالـة داریم؛ مثلاً اگر دندانـم درحال خراب شـدن اسـت، میکروب درحال رشـد است. پس اگر من هـر روزم بدتر از دیروز بودم، آفت در درون من رشـد می‌کند. چون من به طرف کمال نرفتـم، پس آن آفت، بالا می‌آید. ایـن را با حرکت جوهری می‌فهمم. با اینکه حرکت تضعفی ندارم می‌فهمم. با حرکت جوهری، آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[۴] را می‌فهمیم. یعنی غلط کردند کسـانی که گفتند: لو جاز علی الباری العدم لما ضرّ عدمَه وجودُ العالم! یا عدمُه وجودَ العـالم. خدای متعال فعال اسـت. یعنی نه تنها «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»[۵] نیست؛ بلکه «يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»،[۶] لذا رجاء و خوف می‌آورد. بداء حل می‌شود. بسـیاری از مشـکلات حل می شود. این‌ها را با حرکت جوهریه می‌فهمم.

من با حرکت جوهری می‌فهمم: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ»[۷] عالم ثبـات ندارد و هـر لحظه فیض می‌گیرد.

تاثیر اتحاد عقل و عاقل و معقول بر حیات فردی انسان

براسـاس عقـل و عاقـل و معقول، می‌فهمیم که

ای بـرادر تو همه اندیشـه‌ای
ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

اگر می‌خواهی انسانیت تو تقویت شود باید سراغ علم نافع بروی، نه علمی که «رُبَّ عالِمٍ قد قَتلَه جهلُه»،[۸] نه علمی که «اللهمّ إنّي اعوذ بك من علم لا ينفع»[۹]. این اتحاد علم و عالم و معلوم است که این شعر را معنا می‌کند:

ده بـود ده نه دل کـه اندر وی
گاو و خر باشـد و ضیاع و عقار

می‌گوید ببین که با چه زندگی می کنی؟

هویت وجودی تو علم است. اگر من مثل مشایی قائل بودم که علم، امری عرضی است یا مثل تفکیکی معتقد بودم که علم، حقیقت نوریه است، امروز می‌دهند و فردا هم نیست، یعنی من در گوهر وجودم تکان نخوردم. مخصوصاً آن‌ها که اتحاد را قائل نبودند و انضمام را قائل بودند. و اینکه ترکیب انضمامی ترکیبی است حقیقی یا نه بحث دارد. این را اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌گوید که در گوهر وجود، با دانش یکی می شوی. ارزش دانش را فلسفه با این نظریه تبیین می‌کند . لذا مستحضرید قدمای از حکماء در موردی که انسانی که فوت کرد و انسان متعقلی نبود، مشکل داشتند که این نفسش به کجا تعلق می‌گیرد و کجا می‌رود، چون به عالم مثال معتقد نبودند. من لا یجازف فی القول گفت: به افلاک تعقل می‌گیرد.

با اتحاد علم و عالم و معلوم است که می‌فهمیم انسان باید همیشه مافوق‌گرا باشد. چون علم اشرف است، این عالم است که به محضر علم می‌رسد و با او متحد می شود و علم، پایین نمی‌آید. من باید خودم را بالا بکشم،

انسان با این نظریه می فهمیم حقیقت ملکی دارد ، چون ملک هم حقیقت مجرد علمی دارد. پس من حقیقتم ملکی می‌شود. پس اگر به سمت سبعیت و یا بهیمیت یا شیطنت رفتم؛ به تعبیر صدرا، از حقیقت خودم منحرف می‌شوم و اگر می‌خواهم به سمت حقیقت انسانی بروم باید در علم نافع بکوشم.

بحث ما در این بخش ناتمام ماند. از دوستانی مثل آقای فیاضی تقاضا دارم که در کنار عنایتی که به شرح مبانی فلسفی داریم به تأثیرات فردی و اجتماعی آن نیز توجه بیشتری داشته باشیم و ذهن‌ها را در این زمینه به کار بیاندازیم. به نظرم نوع فلسفه خوانی و فلسفه دانی ما را شیرین می‌کند.

◣ پرسش

سؤال شده که برای نشان دادن ضرورت وتاثیرفلسفه بهتر نیست که فلسفه را به معنای هویت بسیط آن در نظر بگیریم یعنی همان نگاهی که در دوران معاصر پذیرفته شده است و مصادیقی بیشتر از هستی‌شناسی و وجودشناسی دارد. آیا این نگاه اساسی‌تر نیست و در این نگاه، همهٔ اضلاع زندگی بشر؛ اعم از علم، هنر، سیاست و اخلاق فردی، محتاج فلسفه‌اند.

به نظرم جواب این سؤال را مختصر عرض کردم. جواب این است که در مورد فلسفه‌های مضاف یا فلسفه‌هایی که درغرب مطرح است و در متن زندگی بشر به یک معنا ورود پیدا کرده و شاید فقط در حد اشتراک لفظ با فلسفه ما مشترک باشد، آنقدر تأثیرگذاری‌اش واضح است که اشکال و شبهه در آن زمینه کمتر دیده می‌شود. مواردی که وجود شبهه مطرح است، بیشتر نقش فلسفه اسلامی و بخصوص صدرایی است. گفته اند: فلسفه انتزاعی و ذهن‌گرا است و در بطن زندگی فردی و اجتماعی انسان تأثیرگذاری ندارد، چون اشکال بیشتر به این سمت متوجه بود لذا ما به این سمت بیشتر مایل شدیم وگرنه ساحت صحبت در آن بخش، وسیع‌تر و واسع‌تر است و شاید کمتر نیاز به بحث و گفتگو داشته باشد.

پی‌نوشت:

۱ . کافی: ج ۶، ص ۴۹۶، بحارالانوار: ج ۷۳، ص ۷۷.

۲ . حجر؛ ۲۹.

۳ . انعام؛ ۷۵.

۴ . الرحمن ؛ ۲۹.

۵ . مائده؛ ۶۴

۶ . مائده؛ ۶۴

۷ . حدید؛ ۲۳.

۸ . نهج البلاغه ، حکمت ۱۰۷.

۹ . بحار الانوار؛ ج ۸۳ص ۱۸.

آیت‌الله سیدمحمد غروی (عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و از اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی)

تأثیر علوم عقلی در علوم انسانی

بسم الله الرحمن الرحیم. ایام مبارکه دهه فجر و فرا رسیدن سی و ششمین دهۀ فجر را خدمت همۀ عزیزان تبریک عرض می‌کنم. برای روح بلند امام راحل که همه این برکات از ایشان است و همچنین برای شهدای انقلاب، تعالی روح را خواستار هستیم. امیدوارم که همه ان‌شاءالله در مسیری قرار بگیریم که آن عزیزان برای آن تلاش و سرمایه‌گذاری کردند.

عقل امام فکر است

قبل از اینکه بحثم را شروع کنم روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌خوانم که بی‌ارتباط با این مباحث نیست. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «العقول ائمة الافکار والافکار ائمة القلوب والقلوب ائمة الحواس والحواس ائمة الاعضاء» [مستدرک نهج‌البلاغه؛ ص۱۷۶]. خیلی بیان عجیبی است. عقل، امام فکر است، چیزهای زیادی به ذهن انسان خطور می‌کند؛ اما آنکه این افکار را مدیریت و هدایت می‌کند، عقل است و باید به‌گونه‌ای هم باشد که این مدیریت را یاد بگیرد و بتواند این مدیریت را داشته باشد و طبیعتاً علوم عقلی می‌توانند دراین‌باره کمک کنند. «العقول ائمة الافکار و الافکار ائمة القلوب». افکار انسان نسبت به بنای عاطفی و احساسی انسان، نقش امامت را دارند. وقتی انسان بخواهد کاری را انجام بدهد، صرف فکر نمی‌تواند منشأ کار باشد؛ بلکه باید به دنبالش هم انگیزه و گرایش باشد و این امور عاطفی و انگیزشی در بسیاری از متون اسلامی به قلب نسبت داده شده است. «الافکار، ائمة القلوب والقلوب، ائمة الحواس»؛ قلب، امام حس است. حتی اشیاء را که انسان می‌بیند باید با نگاه خاصی ببیند. گزینشی باید ببیند و به آن‌ها توجه کند. «والحواس ائمة الاعضاء»؛ رفتارهای مختلفی که اعضای ما انجام می‌دهند تحت تأثیر حواس ما است. گفت:

ز دست دیده و دل هر دو فریاد
که هرچه دیده بیند دل کند یاد

بیان بسیار شریفی است: «والعقول ائمة الافکار والافکار ائمة القلوب والقلوب ائمة الحواس والحواس ائمة الاعضاء». از آن جهت که انسان این ترتیب در وجودش هست یعنی از عقل شروع می‌کند و عقل، فکر، گرایش، حواس و به دنبالش هم رفتارهای مختلفی که از ما شکل می‌گیرد در نتیجه همین‌جا به این مطلب اشاره می‌کنم، این‌طور نیست که مسائل عقلی بی‌ارتباط با زندگی ما باشد. آن هم از آن جهت که زندگی انسانی داریم. بله ممکن است برخی از موجودات تحت تأثیر حس و عواطف قرار بگیرند و رفتاری از آن‌ها ظهور کند. رفتار، رفتار حیوانی است. موقعی رفتار، رفتار انسانی است که از عقل نشئت بگیرد. از فکر نشئت بگیرد حتی همان‌ها گرایش‌ها، حواس و بالاخره رفتارهای انسان را سامان بدهند.

تأثیر علوم عقلی بر علوم انسانی

بحث ما دربارۀ تأثیر علوم عقلی در علوم انسانی است. متونی هم از بزرگان یادداشت کردم از صدرالمتألهین، شیخ‌الرئیس و تحصیل بهمنیار یادداشت کردم. علوم در مبادی تصوری و تصدیقی‌شان به فلسفه نیازمند هستند. از جهات مختلف این چیزی است که برای ما آشنا است و در همین متون با آن برخورد داریم. اصولاً موضوع علوم این‌طوری نیست که در خود علوم بحث شود که چه حقیقتی دارد آیا موجود هست یا موجود نیست و یا وجودش چگونه وجودی است مادی یا غیر مادی. یا مثلاً یک سری اصولی در علوم اگر نداشته باشیم به دنبال علم نمی‌رویم. برای کشف قانون‌مندی‌ها دنبال علم می‌رویم. اگر بحث علیت،

رابطهٔ ضروری، حتمیت و سنخیت را باور نداشته باشیم، این تلاش علمی بی‌فایده و بی‌ثمر خواهد بود. همچنن اگر راه شناخت را بر خود بسته ببینیم، تلاش‌های علمی بی‌معناست. در نتیجه در بسیاری از مبادی تصدیقی چه در معرفت‌شناسی یعنی آن‌هایی که معرفت‌های فلسفی می‌تواند تأثیرگذار باشد و همین‌طور در شناخت موضوع و زمینه‌های دیگر و اصول دیگری که جنبه تصدیقی دارد. این‌ها در علوم تأثیر دارند که اگر این‌ها نباشند و در علمی بحث نشوند، عالم نمی‌تواند کار خودش را انجام بدهد. البته گاهی این‌ها در علوم فاکتور گرفته می‌شوند یعنی بر حسب ارتکازات عمل می‌شود. یا گاهی در روش تحقیق بحث می‌شوند، مواردی که صحبت روش‌های آزمایشیِ و امثال ذلک باشد. به هر صورت فعلاً بحث من معطوف به مبادی تصوری علوم نیست که فلسفه متکفل آنست، چرا که تا حدی با آن آشنا هستیم. بیشتر می‌خواهم به مواردی بپردازم که بیشتر عینی است و خود صاحبان علوم انسانی به آن اقرار کرده اند. امروزه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی، حقوق و علوم سیاسی، تحت عنوان علوم انسانی مطرح است. چنین نیست که گمان کنیم بسیاری از این علوم تجربی هستند و نیازی به فلسفه ندارد و تحت تأثیر فلسفه هم نیستند.

انسان غیر از این حقیقت مادی، حقیقت دیگری را دارد که حقایقی را از جهان دیگر و در ارتباط با این عالم دریافت می‌کند.

نمونه‌ای که خودم بیشتر درگیرش بودم عرض می‌کنم در یکی از این علوم که روان‌شناسی باشد که چندین سال است که به نحوی با این علم درگیر هستم. با عده‌ای از دوستان، کتابی را دربارهٔ مکتب‌های روان‌شناسی نوشتیم که حدود بیست سال قبل، چاپ شده است. هدف این بود که مکاتب رایج روان‌شناسی با مبانی علمی و فلسفی آن‌ها طرح شوند؛ مانند تداعی‌گرایی، ساخت‌گرایی، کنش‌گرایی، روان تحلیل‌گری، گشتالت و انسان‌گرایی. این کتاب، کار تحلیلی خودمان نبود؛ بلکه براساس متون روان‌شناسانی بود که این مکاتب را نوشته‌اند. همه‌ی آن‌ها تحت تأثیرِ تفکرات فلسفی خاصی هستند. مثلا تفکر ساخت‌گرایی که یکی از جریان‌های روان‌شناسی و اولین مکتب روان‌شناسی جدید است. اولین آزمایشگاهی که لایب نیتس تهیه کرده اولین آزمایشگاه توسط این‌ها انجام گرفته است. این تفکر دقیقاً تحت تأثیر تفکر آمپریسم (حس‌گرایی) است، همان‌طورکه تحت تأثیر تفکر مکانیزم است. تفکر کنش‌گرایی که به دنبال جریان ساخت گرایی پدید آمد که افرادی مثل جان دیویی و بعد، ویلیام جیمز و کارل و دیگران که در این عرصه دربارهٔ روان‌شناسی تحقیق کردند، عوض آنکه بر ساخت امور ذهنی تاکید کند بر کنش متقابل انسان و محیط و یا آگاهی و محیط تاکید داشتند. این درواقع واکنشی در برابر تفکر ساخت‌گرایی بود که آن‌ها بیشتر به اجزاء ساختی تجربه‌ای خاص می‌پرداختند. این‌ها گفتند که بحث درباره ساخت امور ذهنی اثری ندارد و امری مصنوعی است؛ بلکه باید به کنش امور ذهنی و تأثیر و تأثر آن‌ها در پدیده‌های دگر بیاندیشیم و فکر کنیم. این تفکر، تحت تأثیر پراگماتیسم است؛ لذا معروف است که جان دیویی و ویلیام جیمز جزء پراگماتیست‌ها هستند. به نظر آن‌ها حقیقت آن نیست که مطابق با واقع باشد؛ بلکه حقیقت آن است که فایده داشته باشد و در مقام عمل، راهی برای اینکه بتوانیم به حقیقت دست یابیم نداریم.

با مکتب رفتارگرایی که جریانی حاد در روان‌شناسی است، به قانونمندی رفتارها خیلی اصالت می‌دهند و الآن هم برخی از روان‌شناسان ما تحت تأثیر این تفکرات هستند. تفکر رفتار گرایی حتی، مجموعهٔ از علوم را علوم رفتاری می‌دانند، تحت این فکر هستند. البته گاهی این‌طور نیست که هر کسی یا هر عنوانی که تحت این عنوان آمد چنین باورهایی داشته باشد. این مکتب از تفکر پوزیتیویست نشأت گرفته و توسط آگوست کنت (جامعه‌شناس معروف) رقم خورده است. رفتارگرایی واتسون و دیگران، به‌شدت متأثر از تفکر پوزیتیویسم است. وقتی تفکر پوزیتیویستی در غرب شکست می‌خورد، تجدید نظرهایی در روان‌شناسانی که این فکر را داشتند و نورفتارگراها شکل می‌گیرند؛ مثل دودورت و دیگران. روان‌شناسی گشتالت نیز از تفکر نسبی‌گرایی آلمان متأثر است که در آن زمان بر اثر اعتراضی بر پوزیتیویسم شکل گرفت. تفکر دیگر تفکر انسان‌گرایی در روان‌شناسی است که به‌عنوان نیروی سوم مطرح است. تفکر انسان‌گرایی در مقابل دو جریان روان تحلیل‌گری و رفتارگرایی شکل گرفت. این جریان می گوید باید این تفکرات افراطی را کنار بگذاریم؛ زیرا رفتارگرایی به رفتارهای ظاهری و سطحی بسنده می‌کند و تنها می‌خواهد قانون‌مندی‌ها را کشف کند که به رفتارهای ظاهری معطوف است. روان تحلیل‌گری هم معمولاً به نهاد و زمینه‌های درون ذاتی انسان توجه می‌کند و امری غیر واقعی است و بیشتر متخذ از بیماران روانی است. در نتیجه ما باید

به جنبه‌های انسانی انسان بیاندیشیم. تفکر انسان‌گرایی نیز که گاهی در روان‌شناسی از آن به تفکر وجودی و گاهی به نیروی سوم یاد می‌شود تحت تأثیر تفکر اگزیستانسیالیسم است. تفکرهایی که افرادی مثل راجرز و مزلو و غیره داشتند، تحت تأثیر همین تفکر قرار دارد. این را به این دلیل عرض می‌کنم که گمان نکنید بومی شدن و اسلامی شدن معنا ندارد. این به این معناست که از دور دستی به علوم انسانی داریم. علوم انسانی تحت تأثیر تفکرات فرهنگی و فلسفی است. این‌طور نیست که بگوییم روش‌هایشان فقط علمی است و احیاناً جریان‌های فرهنگی می‌تواند به شکلی اثر بگذارد اما آنکه فیلتر کار تنها روش‌های تجربی است. حتی تحلیل‌هایی که بر رویدادهای تجربی و میدانی انجام می‌شود براساس دیدی است که نسبت به انسان وجود دارد. این را خودشان تصریح کردند این‌طور نیست امری تحلیلی باشد که ما اظهار کنیم. زمانی با اساتید دانشگاه بحثی داشتم که اگر موضوع روان‌شناسی را روان ندانیم یا روان را چیزی غیر از فعل و انفعالاتی که در قسمت‌های عالی مغز انجام می‌گیرد، ندانیم و امر مادی به حساب بیاوریم و در مقام این باشیم که علل رفتارها، علل شناختی، انگیزشی یا حسی را ببینیم. براین‌اساس یعنی انسان را صرفاً موجودی مادی بیانگاریم. ما بسیاری از پدیده‌های انسانی را در همین روان‌شناسی نادیده می‌گیریم.

◀ رؤیا نمونه‌ای از پدیده‌های روانی انسان

نمونه‌هایی را عرض می‌کردم. یکی از این نمونه‌ها که از پدیده‌های روانی انسان است که باید مورد کاوش قرار گیرد خواب و رؤیا است. رؤیاهایی که برای انسان شکل می‌گیرد چگونه قابل توجیه است. روان تحلیل‌گری‌ها و یا دیگران می‌گویند که رؤیاهای ما نمودی از خصوصیات شخصیتی، ناکامی‌ها، تعارض‌های روانی، تضادهای روانی و آرزوهای ما است. ممکن است بگوییم که برخی از خواب‌ها این چنین است؛

شتر در خواب بیند پنبه دانه
گهی لپ لپ خورد گه دانه دانه

واقعاً این‌طوری است برخی از رؤیاهای ما منبعث از مشکلات روزانه و شخصیتی ماست. گاهی خود انسان می‌تواند این را تحلیل و تفسیر کند و گاهی به اهلش داده می‌شود، آن‌ها راحت می‌توانند تفسیر و تحلیل کنند. اما سؤال این است که آیا همهٔ رؤیاها این چنین است. این رؤیاهایی که حقایقی را بازگو می‌کند؛ حقایق گذشته که من هیچ ارتباطی با آن‌ها نداشته‌ام و خبری نداشته‌ام، حقایق آینده که هیچ اطلاعی از آن‌ها ندارم. من آن‌ها را در خواب می‌بینم و بدون اینکه علل و عواملش وجود داشته باشد و آن‌ها را بتوانم ارزیابی کنم. واقعه‌ای را در خواب می‌بینم و بعد از مدتی تعبیر می‌شود، این چگونه قابل توجیه است. آیا می‌توانیم صرفاً این‌ها را منبعث از ناکامی‌ها، تضادها، تعارض‌های روانی و خصوصیات شخصیتی افراد و اشخاص بدانیم. اگر ما اسم روان را را آوردیم و آن‌طور تحلیل کردیم و خودمان ما را غیر از چیز مادی انگاشتیم، از توجیه این پدیده‌ها ناتوانیم. حادثه‌ای هنوز اتفاق نیفتاده ، علل و عواملش هم اتفاق نیفتاده است؛ حتی من حدس هم نمی‌زنم و درباره‌اش هم فکر نکرده‌ام. این حادثه را در خواب می‌بینم و بعد از چند روز، چند ماه و چند سال این‌ها را در خارج تجربه می‌کنم، این چگونه قابل توجیه است. این نشانگر این است که انسان غیر از این حقیقت مادی، حقیقت دیگری را دارد که حقایقی را از جهان دیگر و در ارتباط با این عالم دریافت می‌کند.

یا مثلاً آدم‌های معمولی زیاد داریم که اطلاعاتشان از درس و بحث و امثال ذلک است اما در فرهنگ خودمان افراد زیادی داریم که از وقایع آینده خبرها می‌دهند. گاهی از خصوصیت شخصیتی انسان‌ها مطالبی را می‌دانند و می‌گویند و از پشت پرده خبرهایی دارند. این‌ها چگونه باید توجیه شود. این‌ها جزء پدیده‌های روانی نیست که قابل مطالعه باشد. نباید ملاحظه کنیم که چرا این‌ها با دیگران این تفاوت را داشته‌اند؟ سبک زندگی این‌ها چگونه بود؟ چه متغیرهایی در زندگی این‌ها وجود دارد که در زندگی دیگران نبوده است؟ نمی‌شود حتی تحقیقات میدانی در این رابطه کرد چرا؟ ولی وقتی ما فکر مادی نسبت به انسان داشته باشیم بسیاری از واقعیت‌های انسانی را کنار می‌گذاریم و می گوییم این‌ها مربوط به فراروان شناسی است. بعداً حل می‌شود به چه ملاکی. در نتیجه نکته‌ای که قابل ملاحظه است این است که علوم انسانی چنین نیست که وابستگی به فرهنگ و فلسفه‌ها نداشته باشد. این برخلاف واقعیت‌های علمی است که ما در رشته‌های مختلف علوم انسانی می‌بینیم. در روان‌شناسی را گفتم در جامعه‌شناسی هم چنین است. البته

جای بحث گسترده دراین‌باره هست.

جمع‌بندی بحثم این است که غیر از تأثیراتی که فلسفه دارد اولاً ما باید قائل به امکان شناخت باشیم. شناخت واقعی آن است که انسان بتواند حقایق و واقعیت‌ها را آن‌طور که هستند، درک کند. اگر به اصل علیت، سنخیت در علیت، ضرورت و حتمیت در علیت قائل نباشیم عملاً نمی‌توانیم علم و مسائل علم را در هر رشته‌ای از رشته‌ها بنا کنیم. این وابستگی را عملاً در علوم انسانی لمس می‌کنیم که نمونه‌اش را در روان‌شناسی عرض کردم. علاوه‌براین، اگر بخواهید شبهات اعتقادات را پاسخ بدهید، با چه باید پاسخ بدهید؟ اگر به فلسفه‌های الحادی و نادرست که روز به روز در غرب گسترش پیدا می‌کند بخواهید پاسخی بدهید با چه ادبیاتی می‌توانید پاسخ بدهید؟ فلسفه را باید با فلسفه پاسخ گفت. در نتیجه فلسفه در همهٔ اصول و همهٔ علوم انسانی چه فلسفه باشد و چه دیگر علوم انسانی باشد تأثیرگذار است. برای اینکه بخواهیم حقایق دینی و اعتقادی خودمان را اثبات و از آن‌ها دفاع کنیم نیاز به فلسفه داریم. البته این به آن معنا نیست که آنچه به‌عنوان فلسفه در کتاب‌های فلسفی‌مان است دیگر قابل بحث و گفتگو نیست. فلسفه هم مثل سایر علوم است. این‌طور نیست که فیلسوفان، معصوم و دارای مقام عصمت باشند. تفکر فلسفی، تفکر لازمی است و تعقل، امری لازم است که از خصوصیات انسانی است و در همهٔ زندگی ما به‌طور مستقیم و غیر مستقیم تأثیرگذار است و این چیزی است که نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم. خداوند به ما توفیق

برای آنکه بخواهیم حقایق اعتقادی و دینی خودمان را اثبات و از آنها دفاع کنیم نیاز به فلسفه داریم.

بدهد که در مسیری حرکت کنیم که آن مسیر مقبول پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام باشد.

◀ پاسخ به پرسش‌ها

تقدم عقل و فکر بر قلب و احساس

سؤال این است که شما می‌گویید عقل و فکر بر قلب و احساس و عمل، مقدم است، لیکن برخی می گویند اراده بر این امور مقدم و حاکم است. من نمی‌گویم، امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند. لذا به فلسفه برای تربیت این عقل و فکر نیاز دارید؛ (البته این مطلب را بنده عرض کردم) و لذا فلسفه ضرورت می‌یابد. اما عده‌ای دیگر می‌گویند که اراده، عواطف و خواهش‌ها بر عقل و فکر مقدم هستند. اراده چه موقعی تحقق پیدا می‌کند؟ مبادی اراده چیست؟ آیا می‌توانید شناخت نداشته باشید، انگیزه نداشته باشید و اراده شکل بگیرد؟ اراده آن حالت روانی و کنش روانی است و آن موقعی که عمل می‌خواهد انجام بگیرد. آخرین کار، اراده است که فعل نفس است. بنابر نظر صحیح، فعل نفس است. عواطف و انگیزه‌ها و خواهش‌های نفسانی عملاً بر عقل و فکر مقدم هستند یعنی چه؟ یعنی اراده‌ها، عواطف و خواهش‌ها برای ما فکر درست می‌کنند؟!

برای تربیت آن‌ها یعنی اراده و عواطف به تربیت دینی بیش از فلسفه نیاز داریم. تربیت دینی یعنی چه؟ یعنی حقایق دینی برای من بیان شود، آثارش و تبعاتش برای من معلوم شود و این منشأیت اراده پیدا کند. پس درواقع دوباره فکر و عقل است. لذا جالب است این بزرگوار مرقوم داشتند که اراده و عواطف بر عقل و فکر مقدم است؛ لذا برای تربیت آن‌ها یعنی اراده و عواطف به تربیت دینی بیش از فلسفه نیاز داریم. در تربیت دینی آیا اعتقادات را مطرح می‌کنید یا نه؟ اخلاقیات را مطرح می‌کنید یا نه؟ معارف را مطرح می‌کنید یا نه؟ نسبت به این‌ها شناخت پیدا می‌کنید یا نه؟ انگیزه پیدا می‌کنید یا نه؟ پس شما به عقل و فکر برگشتید. چرا ما این‌طور فکر می‌کنیم؟ این همه آیات قرآنی می‌گوید: افلا یتدبرون، افلا یعقلون. چرا با یعقلون و فکر می‌کنیم. زیرا عده‌ای چنین چیزهایی گفته‌اند و اظهار داشته‌اند. منظور از فلسفه هم حتماً این فلسفه‌هایی نیست که ما داریم؛ مشاء، اشراق یا صدرالمتألهین، وحی منزل نیست. ما در خدمت آیت‌الله فیاضی بودیم برخی اساتید داشتیم که اگر یک صفحه اسفار می‌گفت حداقل ده اشکال را مطرح می‌کردند و در بحث‌های اصولی هم همین‌طور است و در هر بحث دیگر نظری هم همین‌طور است. بالاخره تفکر بشری است؛ ولی فلسفه مورد نیاز است. فلسفه ما هم با گذشته خیلی تفاوت کرده و خیلی رشد و تحول پیدا کرده است. اما این‌طور موضع‌گیری در مقابلش، درست نیست. البته این به عنوان سؤال است که عده‌ای این‌طور فکر می‌کنند جوابش این است که درست فکر نمی‌کنند.

آیا علوم تجربی هم منشأ فلسفی دارند؟

سؤال بعدی این است که همهٔ علوم براساس یک مبنا، فلسفی هستند آیا علوم تجربی از جمله فیزیک جدید نیز منشأ فلسفی دارند؟

بله. آیا ماده است یا نیست؟ کجا بحث می‌شود؟ انرژی هست یا نیست؟ کجا

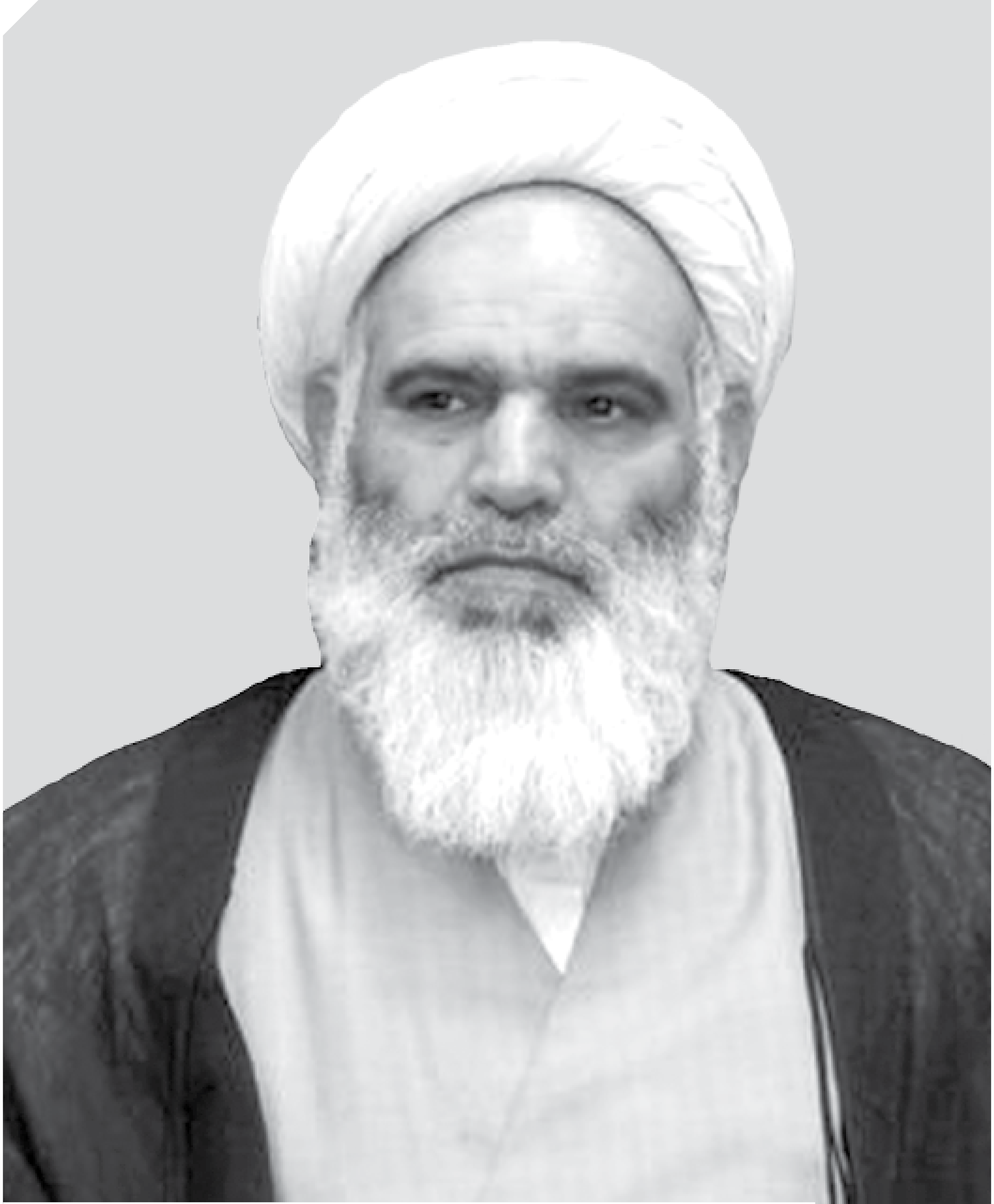
بحث می‌شود؟ اصل علیتی که در فیزیک از آن استفاده می‌کنید، اگر سنخیت بین علت و معلول نباشد، نمی‌توانید قانونمندی اشیاء را در چارچوب‌های خاص اثبات کنید.این کجا بحث می‌شود؟ فلسفه مکانیستی، تفکر نیوتنی درست می‌کند؛ اما وقتی این تفکر مکانیستی بر هم می‌خورد اتم شکافته می‌شود دیگر این‌طور نیست که اعتقاد بر این باشد که از بیرون بر این اتم‌ها حرکت وارد می‌شود و حرکتی درون‌زا ندارند، اتفاقاً در خود فیزیک هم تحت تأثیر تفکرات فلسفی است. علوم تجربی از جمله فیزیک از علومی است که منشأ فلسفی دارد. جریانات مختلف فلسفی بر نظریات مختلف فیزیکی، حتی فیزیک نظری و عملی تأثیرگذار هستند. نمونهٔ بسیار آشکارش همین بود که اشاره شد که تفکر مکانیستی که نیوتن و دیگران داشتند. این تفکری بود که می‌گفتند اتم از درون حرکتی ندارد، حرکت باید از بیرون باشد و این تفکر همان تفکر بود که می‌گفتند این ارتباطات همه از بیرون است و اگر به این جهان تلنگری بخورد و همه چیز حرکت کند می‌تواند ادامه پیدا کند و چیزی بود که قبلاً می‌گفتند.

سؤال دیگر این است که فرمودید عقل، امام فکر؛ قلب، امام حواس؛ حواس، امام اعضاء است، آیا فکر حرکت عقل از مجهول به معلوم نیست؟ آیا ذهن که مجموعه افکار و عقلانیت و ابزار دست اراده نیست، شعر بابا طاهر در مورد «ز دست دیده و دل هر دو فریاد» چگونه از کار در می‌آید؟ ما همه چیز را با هم پیوند دادیم بد نیست. اینکه شما می‌گویید فکر، حرکت عقل است، پس عقل‌مند است، این عقل است که فکر را تنظیم می‌کند و در نتیجه یا به صورت برهانی یا به صورت‌های مختلفی شکل می‌گیرد. فکر، حرکت عقل از معلوم به مجهول نیست، چرا؟ وقتی انسان معلوم یک حرکت اجمالی از مجهول است به طرف معلوم می‌آید و معلوم به طرف اینکه مجهول را حل کند؛ ولی صحبت دربارهٔ این است که قوه‌ای که چنین کاری را انجام می‌دهد چیست؟ آنکه چنین تدبیری را انجام می‌دهد چیست؟

البته اصطلاحات مسئله دیگری است ولی آنچه که در روایت من عرض کردم ناظر به همان جهت بود، یعنی عبور شناختی ما تحت تأثیر عقل است و باید تحت تدبیر عقل اداره شود، بعد فرمودند که مجموعه که مجموعه افکار و عقلانیت این‌ها ابزار دست اراده نیست؟ نه ابزار نیست مقدماتش است البته اگر انسان خودش را تربیت کند، همان است که در روایت دیدیم. اصل بر این است که آدم از بالا این چنین اداره شود. عقل، فکر، قلب و بالاخره حواس و بالاخره رفتار. اما این معنایش این نیست که آدم نمی‌تواند غیر از این بشود. بعضی‌ها که اهل اندیشه نیستند اهل فکر نیستند همان است که بابا طاهر به آن اشاره می‌کند، «ز دست دیده و دل هر دو فریاد» همین است یعنی گاهی خواهش‌های نفسانی و هواهای نفسانی ما، در فکر ما تأثیر می‌گذارند و عقل ما را دگرگون می‌کنند. یک حرکت انحراف گونه از این طرف هست، این‌طور نیست که نباشد، نمی‌خواهد بگوید که این اتفاق نمی‌افتد؛ ولی آنچه که اصلی است و از خصوصیات انسانی است این است که بالا این‌طور شروع شود و انسان، فکرش را براساس عقل تنظیم کند و براساس فکر عواطف و انگیزه‌هایش را مدیریت کند و بر آن اساس حتی حواسش را مدیریت کند و به دنبالش رفتارهایش، این منظور بود. مطلبی را به آقای رضایی نسبت دادند که ایشان اصلاً منظورشان نبوده است. اساس فرمایشات شما بر امکان شناخت و ارزش آن است و آقای رضایی نتیجه فلسفه خواندنشان را فهم اینکه خارج قابل شناخت نیست بیان کردند، جمع بین دو فرمایش چیست؟ چه موقع ایشان چنین چیزی فرمودند که ما راهی به شناخت حقایق و واقعیت‌ها نداریم؟! کلی ایشان سرمایه‌گذاری کردند که فلسفه و تعقل، چه نقشی می‌تواند در زندگی و حیات انسانی داشته باشد.

مجری: خیلی تشکر می‌کنیم از حضرت آیت‌الله غروی که فرصتی که در اختیار ما قرار دادند و صبری که در پاسخ به سؤالات داشتند. من تشکر می‌کنم از ایشان و همین جا از حضور همه عزیزان در این همایش تشکر و قدردانی دارم و همچنین اساتیدی که حاضر هستند. جناب غروی مطلب خاصی دارید؟

آیت الله غروی: نه، خداوند ان‌شاءالله به ما توفیق بدهد که برای این انقلاب، نهضت و کشور، سرمایه‌گذاری کنیم و وظیفه‌ای که بر عهدهٔ ما هست و امروز با خطی که جوان‌های ما را تهدید می‌کند و واقعاً از تهاجم و شبیه خون هم گذشته امیدوارم که مصلح شویم و بتوانیم به آن‌ها و مشکلات آن‌ها به‌ویژه مشکلات فکری آن‌ها برسیم. والحمدلله.



حجت‌الاسلام والمسلمین حسن رمضانی (از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی و استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی)

نقش فلسفه در تعاملات امروز

بسم الله الرحمن الرحیم. نقش فلسفه در تعامل میان انسان‌ها و جوامع و تمدن‌ها چیست؟ آیا می‌شود بدون فلسفه تعامل داشت؟ یا اینکه نه! ما در تعاملات واقعاً نیازمند به فلسفه هستیم و جایگزین هم ندارد؟ ما مدعی آن هستیم که بدون فلسفه تعامل درستی انجام نمی‌گیرد. این مدعا را چگونه اثبات کنیم؟ برای اثبات این مدعا ۳ مقدمه را باید خدمتتان عرض کنم.

مقدمه نخست آن که بدانیم فلسفه بحثی است آزاد، برای رسیدن به حق، بی‌تعیین و بی‌گرایشی از پیش تعیین شده. در حقیقت فلسفه که از او به حکمت نیز تعبیر می‌شود آشنایی با بایدها و نبایدها و بودها و نبودها در دو بخش فلسفۀ نظری و عملی و یا حکمت نظری و عملی توسط عقل نظری و عملی است. در فلسفه پس از طرح سؤال بر اساس عقلانیت، تعقل و فکر و بدون اینکه در آغاز هیچ نتیجه ای مشخص شده باشد، کار تحقیق پیش می رود و این حقیقت فلسفه است، در برابر کلام که از آغاز در آن گرایش به دینِ خاص و عقیده ای مشخص أخذ شده است؛ لذا در مقام فرق گذاری بین فلسفه و کلام یکی از فرق‌های اساسی همین است که متکلم از اول مشخص است که چه می‌خواهد بگوید، اما در فلسفه در آغاز هیچ گرایش و تعهد و نتیجه ای معین وجود ندارد بلکه هدف، فقط و فقط رسیدن به حق و واقع است، آن هم با تکیه بر عقلانیت صرف. به همین خاطر، برخی از افرادی که بر فلسفه نقد و اعتراض می‌کنند به غلط می گویند: فلسفه یعنی بی‌دینی و بی‌تعهد بودن نسبت به دین. و نیز می گویند: برای فلاسفه اصلاً دین مطرح نیست و مقصد آنها دین نیست و بر اساس همین برداشت غلط، بر فلسفه خط بطلان کشیده‌اند. اما واقع امر این نیست بلکه واقع این است که فیلسوف در آغاز نسبت به یک دین معیّن و یک گرایش مشخص، لابشرطٍ است نه بشرط لا. که متاسفانه معمولاً در مقام بحث بین این دو فرق گذاشته نمی‌شود و با هم خلط می‌شوند. و لذا گمان می‌کنند که فلسفه به شرط لای از دین است و در حالتی که فلسفه ـ آن هم در آغاز نه تا پایان ـ لابشرط است و بین لا بشرط و به شرط لا تفاوت از زمین تا آسمان است. این سخن یاد آور نزاعی است که شیخ الرئیس آن را در شفا، دربارۀ وجود کلی طبیعی در ظرف خارج مطرح می‌کند. اشراقیون به وجود کلی طبیعی در خارج معتقد نیستند و مشاء معتقد است. رمز و راز قضیه هم بر می گردد به فرق گذاری یا خلط بین دو حیثیت «بشرط لا» و «لا بشرط». ایشان (بوعلی) با اینکه خیلی متین بحث می کند ولی گاهی از حدّ معمول تجاوز می‌کند مثلاً در آغاز جواب از شک و اشکالِ مخالفانِ وجود کلی طبیعی در خارج می‌گوید: گرچه این شک سخیف و رکیک است (این‌طور تعابیر را از شیخ کم سراغ داریم) ولی چون می‌بینم که این شک از ناحیه افرادی مطرح شده که فلسفه مالیده شده‌اند نه اینکه فیلسوف باشند و مباحث فلسفی را جذب کرده باشند، مثل اینکه لقمه نانی را به ماستی بزنید و بخورید، در این صورت نان ماستی شده نه اینکه نان ماست را جذب و هضم کرده باشد. ایشان می‌فرماید گرچه این شک، شک سخیفی است لکن با توجه به اینکه از ناحیۀ این گونه افراد مطرح شده و ممکن است به نام فلسفه تمام شده و جا بیفتد باید وارد این قضیه بشویم و شبهه را بر طرف کنیم و دست آخر هم می‌فرماید برای حل شبهه باید این نکته را بفهمید که بین بشرط لا و لابشرط فرق است. ما که کلی طبیعی را در خارج می‌پذیریم و قبول می‌کنیم معنایش این نیست که

کلی طبیعی بشرط لای از همهٔ لواحق و عوارض و خصوصیات در خارج موجود است. نه این صحیح نیست، بلکه مراد این است که طبیعتِ لا بشرط است که در خارج موجود است و لا بشرط هم یجتمع مع الف شرط. حال در مسئله مورد بحث هم ما می‌گوئیم: فیلسوف در آغاز، لابه‌شرط از هر گونه گرایشی است؛ یعنی می گوید من فعلاً هیچ گونه گرایشی ندارم و با القای همهٔ گرایش ها و تعیّن ها وارد بحث می‌شوم و ممکن است پس از بحث به همان نتیجه ای برسیم که با گرایش به دینی خاص سازگار باشد. لذا کسانی که نسبت به دین و شرع حساسیت دارند نباید در اینجا حساسیت نابجایی را اعمال کنند و بگویند فیلسوف هیچ تعهدی به دین ندارد. چون واقعاً فلسفه بشرط لای از دین نیست.

خود حقیر در همین مشهد از زبان بعضی از عزیزان ناقد صریحاً شنیدم که می گفت فیلسوف یعنی بی‌دین! و این خود فلاسفه هستند که اصرار و تأکید دارند که ما هیچ تعهدی به دین نداریم. این عزیزان اگر فرق بین بشرط لاو لا بشرط را مورد التفات قرار بدهند برایشان مشخص می‌شود که اتهامی را که به فلاسفه وارد می کنند بی‌مورد است. پس بر اساس مقدمه نخست فلسفه یعنی یک بحث آزادِ آزاد با تکیه بر عقلانیت محض.

فلسفه در تعامل فرهنگ‌ها نقش اساسی دارد و ما نمی‌توانیم به دلیل برخی از ذهنیت‌ها و سوء برداشت ها از این نقش چشم‌پوشی کنیم.

و اما مقدمه دوم؛ در این مقدمه می‌خواهیم بگوییم تعامل مؤلفه‌هایی دارد. مهم‌ترین مؤلفه در تعامل، زبان مشترک و همزبانی است. اگر دو نفر زبان مشترک نداشته باشند ممکن نیست که با یکدیگر تعامل داشته باشند. تعامل بر چه اساس و چه محوری؟ دو نفر که زبان همدیگر را نمی‌فهمند چگونه می‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند؟ یکی فرض بفرمایید زبانش فارسی است و دیگری زبانش انگلیسی. این با واژه‌های او آشنا نیست و بالعکس. در چنین فرضی تعامل صورت نمی گیرد چون حرف همدیگر را نمی فهمند. پس یکی از مهمترین مؤلفه‌های تعامل و داد و ستد فرهنگی این است که ما زبان مشترک داشته باشیم؛ این هم مقدمه دوم.

و اما مقدمه سوم؛ در این مقدمه می خواهیم عرض کنیم: در میان انسان‌ها چه شرقی باشند و چه غربی، چه مسلمان باشند و چه غیر مسلمان، چه کافر باشند و چه مؤمن، چه فاسق باشند و چه متقی، عقلانیت قدر جامع و مشترکی است که همهٔ آن‌ها را تحت پوشش قرار می‌دهد و همه در این جهت با همدیگر شریک‌اند. هر چند که ممکن است در درجهٔ عقلانیت با هم تفاوت داشته باشند؛ یکی در اوج باشد و دیگری در حضیض. یکی هم در مراحل میانی و متوسط؛ اما درعین‌حال یک اصل بر همه حاکم است و یک مبنا، مبنای همه است و آن هم عبارت است از عقلانیت عام.

حالا با توجه به این سه مقدمه می گوئیم: اگر فلسفه تنها علمی است که بدون هیچ گرایشی و لابشرط از هر تعیّنی مبتنی بر تعقل و اندیشه است و اگر تعامل ممکن نیست مگر با توجه به زبان مشترک و اگر زبان مشترک بین همهٔ انسان‌ها، عقل و اندیشه و تفکر است، آیا در فضای تعامل فرهنگی می‌توان منکر لزوم فلسفه شد و یا برای فلسفه جایگزینی قائل شد؟

در پاسخ گوییم: اگر مقدمات یاد شده را بپذیریم، قطعاً جواب منفی است و در تعامل فرهنگی فلسفه ضروری است و جایگزینی ندارد. در اینجا ممکن است بعضی بگویند که آیا معنای این سخن فقر و تهی دستی و احتیاج دین، آیات و روایات به فلسفه نیست؟ و آیا شما بدین گونه دین را به فلسفه وابسته نمی‌کنید؟ قطعاً معنای سخن فوق همین است در صورتی که دین حقیقت مستقل و خود بنیادی دارد.

در جواب عرض می‌کنم: معنای سخن ما این نیست که دین و آیات و روایات، فقیر و نیازمندند. بلکه ما بر عکس معتقدیم آیات و روایات، ناب‌ترین، صاف‌ترین، پاک‌ترین ماده، مقدمه و نتیجه را در اختیار انسان ها قرار داده‌اند. ما این مطلب را بدون هیچ شائبه‌ای معتقدیم و به ضرس قاطع اعلام می‌کنیم دین مبین اسلام آن هم با قرائت تشیّع آن، هیچ کمبودی در این جهات ندارد و این مکتب فرآورده‌های ناب، پاک و مواد صحیح، سالم و بدون هیچ شائبه‌ای را در اختیار بشریت و انسانیت قرار داده است. و از طرف دیگر نیز معتقدیم دین به همه انسانها تاکید می‌کند حواس، فطرت و عقل خویش را ـ که آن‌ها را نیز خدا داده است ـ در کنار این مواد و فرآورده‌ها به کار بگیرید و این‌ها را منظم و از آنها استنتاج کنید و طریقه استنتاج کردن و منظم کردن مواد را هم خدا در درون شما فراهم کرده است و از این بابت معطّل نیستید. حضرت علامه طباطبایی رحمه‌الله در تفسیر المیزان تصریح می کند قرآن که این همه به تدبر، تفکر و تعقل دعوت کرده؛ حتی برای یک مورد هم نگفته که چگونه اندیشه و تعقل کنید؛ چون خدای تبارک و تعالی طریقه اندیشه

و اســتنتاج کردن را با دست تکوین و زبان فطرت در ســاختار وجودی انسان ها قرار داده است. لذا آنان نیازی ندارند که کسی به آنها بگوید چگونه اندیشه و تعقل کنند. ایشان می‌فرماید: اگر انسان بداند هر «الف» «ب» است و نیز بداند هر «ب» «ج» است، به طور طبیعی و فطری از مقدمه نخست و مقدمه دوم منتقل می شــود به اینکه، هر «الف» «ج» اســت. در همین جا خوب است عرض کنم برخی از سردمداران مکتب تفکیک در جمله‌ای تاکید کرده بود ما که اهل قرآن هستیم در فکر کردن به منطق ارسطویی و یونانی نیازی نداریم. چون خود قرآن منطق خاصی برای فکر کردن دارد و نیازی به این چیزها ندارد.

بنده حقیر عرضم این است که این در حدّ یک ادعا، ادعای خوبی اســت ولی این حق را داریم که بپرسیم: این منطق ویــژه‌ای که می‌فرماییــد خاص قرآن اســت و در جای دیگری پیدا نمی‌شود چیست و چگونه است؟ لطفاً آن را بیان بفرمایید تا استفاده کنیم! با ادعای صرف که قضیه حل نمی‌شود. آیا می‌توانید در این خدشه کنید که اگر ما بفهمیم هر «الف» «ب» اســت و از آن طرف هم بدانیم هر «ب» «ج» است، پس یقین مــی کنیم هر «الف» «ج» اســت. آیا شــما این روش را ضــد و مغایر روش قرآن به حساب می‌آورید و باید برایش جایگزینی بگذارید یا اینکه نخیر تغییر این ساختار و این روش ممکن نیست. بلی ممکن است مغالطه‌هایی صورت بگیرد و بعد که داســتان را دنبال کنیم ببینیم شرایط استنتاج مراعات نشده و صغری، صغری نیست یا کبری، کبری نیست و حد وســط، حد وسط نیست. بلکه مغالطه‌ای است که صورت گرفته است و باید آن مغالطه را کشف کرد؛ اما اگر بی‌شائبه و به حق بدانیم هر «الف» «ب» اســت و نیــز بفهمیم هر «ب» «ج» است، بدون تردید باید بپذیریم که هر «الف» «ج» است، این روشی است که گفتن نــدارد. بلکه خداوند آن را در درون ذات و فطرت و ســاختار وجودی ما نهادینه کرده است و علمای منطق آن را به صورت یک علم منظم کرده و در اختیار انسانها قرار داده اند.

در اینجا خوب است برای اینکه جلسه از یکنواختی خارج شود داستانی را نقل کنم. در نقل ها آمده اســت ملاقطب، یــک دور منطــق را بــرای فرزندش تدریس کرد و بعــد به او گفت به بازار برو و ببین مردمِ بازار چقدر این منطق را به کار می‌گیرند، او هم رفت و برگشت و گفت: مردم مشــغول کار خودشــان هستند و به آنچه ما فرا گرفته ایم کاری ندارند. قطب به او فرمود: نه، معلوم می شــود که هنوز منطق را نیاموختی. لذا دوباره شــروع کرد و منطق را برای بار دوم بــه فرزندش تدریس کرد و بعد به او گفت: به بازار برو و ببین مردم چکار می کنند. او هم بــرای بار دوم به بازار رفت و برگشت. این بار گفت: مردم بازار اتوماتیک‌وار و بدون آنکه اصطلاحات را بکار بگیرنــد همین حرف‌های ما را می‌گوینــد. مثلاً خانمی آمــد از پارچه فروش ســؤال کرد که آیــا این پارچه خوب است؟ آقای پارچه فروش گفت: اِه، مگر می‌شود خوب نباشد. این پارچه بافت فلان کارخانه اســت. بعد هم آن خانــم گفت: پس از آن بــرای من ده متــر بِبُر. در اینجا بــه صورت فطری و اتوماتیــک‌وار یک اســتنتاج منطقی صورت گرفت. یعنی گویا گفته شده این پارچه بافت فلان کارخانه اســت و هر پارچه‌ای که بافت فلان کارخانه باشد، خوب است، پس این پارچه خوب است. این خودش یک قیاس منطقی است که ثابت می کند این پارچه خوب است. و بعد گویا گفته شــده هر پارچه ای که خوب اســت باید آن را خرید. پس این پارچه را باید خرید. این هم قیاس دوم و استنتاج دوم.

پس همین منطق سر و سامان یافته، در درون ما اتوماتیک‌وار و بدون استخدام اصطلاحات منطقی عمل می‌شــود و منطق، عقلانیت و استفاده از عقل یک امر انسانی و عمومی است که در سراسر عالم بشریت معتبر است و ما می‌خواهیم با این ســرمایه خداداد و فطری، مواد و فرآورده‌هــای مکتب خودمــان را به جهانیان عرضه کنیــم. و لذا راهی جز این وجود ندارد. و اگر بخواهید هر چه را جایگزینِ منطق و فلســفه کنید آن چیز یا خودِ فلســفه و منطق است که به غلط نام غیر منطق و فلســفه را بر آن نهاده‌اید و یا اینکه آن چیز جایگزین از عهــده کار مورد نظر بر نخواهد آمد. زیرا خصوصیتِ عقلانیت وابسته نبودن و لا بشرط بودنِ که در پیش برد مقاصد تاثیر بسزایی دارد، ویژه فلسفه است و بقیه فنون و تخصص ها یا بشرط شئ هستند و یا بشــرط لا که با هیچ کدام از آن دو نمی‌توان در پیش برد مقاصد موفق بود. لذا با صراحت تمام اعلام می داریم فلسفه در تعامل فرهنگ‌ها نقشی اساســی دارد و مــا نمی‌توانیم به‌دلیل برخی از ذهنیت‌ها و سوء برداشت‌ها از این نقش چشم‌پوشی کنیم.

فطرت؛ راه یا برهان شناخت خدا

اشاره:

نشســـت علمی «فطرت؛ راه یا برهان شناخت خدا» پنج شـــنبه ۱۱ دی ۹۳ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اســـلامی برگزار گردید. در این نشست علمی کارشناسان محترم حجج اســـلام والمســـلمین دکتر آذربایجانی، دکتر برنجکار و دکتر گرجیان بـــه ارائه مباحث خود پرداختند. دبیر علمی این نشست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر عزالدین رضانژاد بر عهده داشت.

تبیین موضوع

دکتر رضانژاد: بسم‌الله الرحمن‌الرحیم.
با عرض سلام حضور همه سروران گرامی، یکهزار و یکصد و هفتاد و ششمین (۱۱۷۶) سالگرد امامت حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف را تبریک عرض می‌کنیم. امیدواریم که خداوند ما را جزء منتظران واقعی و سربازان آن حضرت قرار دهد. موضوع این جلسه، «فطرت» است. آیا فطرت، راه یا برهانی برای شناخت خداوند متعال است؟

در خدمت اساتید محترم برای ارائه نظریات و نظریه‌پردازی دربارۀ این موضوع خواهیم بود. قبل از اینکه توضیحاتی را عرض کنم از اساتید گرامی حضرت حجج اسلام آقایان: دکتر آذربایجانی، دکتر برنجکار و دکتر گرجیان درخواست می‌کنم که به جایگاه تشریف بیاورند.

دربارۀ موضوع نشست، چندین مسئله مطرح است. برخی از عناوین و پرسش‌های مقدماتی چنین است: آیا فطرت راهی برای خداشناسی است که هر شخصی باید خودش آن را بپیماید یا اینکه لزومی ندارد که هر شخصی از این راه استفاده کند. عده‌ای از اندیشمندان معتقدند که فطرت، راه خداشناسی است. ادله آن‌ها چیست؟ دیدگاه‌های آن‌ها چیست؟ آیا نقدی بر این ادله وارد است؟ اگر نقدی وارد است چه نقدهایی؟ آیا آن نقدها هم قابل نقدند؟ سؤال دیگر این است که اگر فطرت راهی برای شناخت خداوند باشد، آیا جزء مباحث کلامی است یا از مباحث روان‌شناسی؟ و تفاوت این دو چگونه است؟ عده‌ای از اندیشمندان معتقدند که فطرت برهانی برای اثبات وجود خدا است. مقصود از برهان بودن فطرت چیست؟ ادله برهانی بودن فطرت برای اثبات وجود خدا، از مباحث کلام است و آیا ادله و تقریرهایی که برای برهانی بودن فطرت وجود دارد قابل نقد است؟ دیدگاه‌های مخالفان و موافقان دراین‌باره به تفصیل در این جلسه طرح نخواهد شد؛ چون فرصتمان اندک است.

با اجازه اساتید، بحث‌ها را این‌طور دسته‌بندی کردم که ابتدا جناب آقای دکتر آذربایجانی دربارۀ موضوع فطرت و روان‌شناسی توضیح خواهد داد. ایشان نظریه یونگ و ویلیام جیمز را بررسی می‌کند. سپس، جناب آقای دکتر برنجکار این مسئله را مطرح خواهد کرد که نظریه فطرت، راهی برای خداشناسی است. سپس، جناب آقای دکتر گرجیان صحبت می‌کند که با تقریری، فطرت را برهان اثبات وجود خدا و با تقریر دیگر، راه اثبات وجود خدا می‌داند و ایشان تقریر برهانی بودن فطرت را ارائه خواهد داد. در ادامه، نکات مشترک و اختلافی را اساتید محترم توضیح خواهند داد. لذا در ابتدا از دکتر آذربایجانی خواهش می‌کنم نکاتی را که دربارۀ فطرت و مسائل روان‌شناسی دارد ارائه بفرمایید.

تعمیم معنای فطرت

دکتر آذربایجانی: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم.
من هم خیر مقدم عرض می‌کنم به حضار گرامی و همچنین اساتید ارجمندی که برای بنده افتخار است که در حضور آن‌ها باشم و عذرخواهی می‌کنم از استاد خودم، آیت الله فیاضی که برایم مشکل است در محضرشان صحبت کنم. امیدواریم که این مباحث مقدمه‌ای برای گشودن مسائل معارفی ما در ابعاد عقلی شود و بتواند وضوح بیشتری به این مباحث ببخشد. بحث را با سه مقدمه عرض می‌کنم.

مقدمه اول دربارۀ معنای فطرت است. نمی‌خواهم وارد تفصیل

بحث‌های لغوی شـوم فقط باتوجه به اینکه برخی از نویسندگان بزرگوار اولاً فطـرت را در مقابـل غریزه و طبیعت انسـان مطرح کردند و ثانیاً اختصاص به فطـرت دل دادنـد. می‌خواهم این را تعمیم بدهم که براسـاس آن‌چه در روان‌شناسی هست و به نظرم با معنای لغـوی موافقت و ملائمت دارد. فطرت به معنای همهٔ امور غیر اکتسابی انسان است؛ یعنی آن‌چه که انسان با خودش به این دنیا می‌آورد. برخلاف برخیِ که گفتند و به نظرم در السنه هم تقریباً این معنا وجود دارد که فطرت به امور انسانی اختصاص دارد و شامل غریزه و طبیعت نمی‌شود، ما می‌توانیم بگوییم که امور فطری شـامل همهٔ امور غیر اکتسابی انسـان می‌شـود؛ اعم از امور غریزی که با حیوانات مشارکت دارد یا طبیعت انسان که با امور بی‌جان مشارکت دارد. فطرت به امور انسانی خاص هم دلالت دارد ـ که در مفردات راغب و سایر منابع لغوی هم هست ـ که فطرت به معنای آن چیزی است که ابداع و خلق جدید اسـت. فِعْلَـة یعنی یک هیئت خاص؛ یعنی هیئت خـاص، خلقت و آفرینش خاصی که بـا آن وارد می‌شـود. این آفرینش خاص، اختصاصی در آن نیست که آن را بـه امور روانی یا به امور غیر غریزی و غیر طبیعی اختصاص دهیم؛ بلکه عمومیـت دارد. من این را به این عنوان معنا کردم که در روان‌شناسی نیز به معنای عام مورد نظر است.

تعمیم دومـی که می‌خواهم بدهم این است که برخلاف برخی از نویسندگان بزرگ ما که فطرت خداشناسـی را به فطـرت دل اختصـاص می‌دهند و به نظر می‌رسد که دلیلی برای این مطلب نداریم یا حداقل دلیلی ارائه نکردند در حدی که در متونشـان دیدم، فطرت عقل را نیز شامل می‌شود؛ یعنی شامل

دکتر آذربایجانی: در خداشناسی فطری، فطرت اختصاص به دل ندارد که فقط گرایش باشد بلکه می‌تواند شامل جنبه‌های معرفتی نیز شود.

شـناخت‌های اولیه غیر اکتسابی ما نیز می‌شود. روایات هم به این مسئله اشاره دارنـد؛ از جمله روایت امام کاظم علیه‌السلام مشـهور اسـت که می‌فرماید: «لولا ذلـک لم یعرف احدٌ ربّه».[۱] این روایت به معرفت اشاره دارد؛ پس نشان می‌دهد در خداشناسی فطری، فطرت اختصاص به دل ندارد که فقط گرایش باشد، بلکه می‌تواند شـامل جنبه‌های معرفتی نیز شـود. این مقدمهٔ اول است که معنای فطرت را دو تعمیم دادیم.

◄ امور فطری در روان‌شناسی

مقدمه دوم در روان‌شناسی می‌توانیم بگوییم که چهار دسته از امور است که طبق این مقدمـه‌ای که عرض کردم می‌توانیـم بگوییـم که امـور فطری هسـتند؛ یعنی غیراکتسـابی هستند؛ گاهی با تعبیـر Inate و گاهی با تعبیر Nature می‌گوینـد. دعوای مفصلی در بین روان‌شناسـان در نیمـه اول قرن بیسـتم بود که الآن تقریباً وجود ندارد. آیـا Nature or Mature؛ طبیعـت مهم اسـت یا تربیت؟ امورِ اولیه مهم است و یا اکتسـابی؟ مثلاً دربارهٔ هوش این بحـث را خیلی مطرح می‌کردند که آیا وراثت مهم است یا تربیت و اکتسابات ما؟ این‌ها بحث‌هایی است که آمار ارائه می‌دادند و دعواهایی دراین‌باره داشتند. امروزه بیشـتر بحث تعامـل این دو را مطرح می‌کنند و خیلی بر این مسـائل تأکید ندارند که مسائل را وراثتی بدانیم یا محیطی، طبیعت بدانیم یا تربیت.

پس، امور فطری یا به تعبیر دیگر، امور غیراکتسابی در روان‌شناسی چهار دسته از امور را شـامل می‌شود. یکی ساختار اولیه بدنی ژنتیکی در انسان است؛ یعنی همه آن چیزهایی که از جهت بدنی با وراثت و ژن‌ها به انسان منتقل می‌شود. این ساختار بدن اولیه انسان که روی دو پا می‌ایسـتد نه مثل سایر حیوانات که طور دیگری گام برمی‌دارند و شـکل چشم، گوش، پوست، ساختار استخوانی و ماهیچـه‌ای جنبهٔ ژنتیکی دارد که ما می‌توانیم بگوییـم که جنبه فطری در انسـان اسـت. از این رو که وضعیت رشـد جسمانی انسان چه مسیری طی می‌کند که جنبـهٔ ژنتیکی دارد که من وارد تفصیلاتش نمی‌شویم.

دسـته دوم که در روان‌شناسی به آن، رفلکس‌ها یا بازتاب‌های اولیه می‌گویند چند مثال می‌گویم. این‌ها چیزی نیست که کسی به کودک یاد بدهد، اگر نوزاد یک ماهه را آزمایش کنید این بازتابِ‌ها یا رفلکس‌ها در او وجود دارد؛ مثلاً در بازتاب مورو، اگر نوزاد یک ماهه را در دسـتتان بگیرید و کمی زیر بدنش را خالی کنید، دسـت و پاهایش را جمع می‌کند. این رفلکسـی اسـت یعنی منشـأ عصبی دارد و این‌طور نیسـت که شناختی داشته باشد. این چیزهایی است که خداوند در طبیعت انسان برای محافظت از خودش قرار داده اسـت و ناخودآگاه دست و پای خودش را جمع می‌کنـد. یا مثلاً، بازتـاب دیگری به نام بازتـاب زیر زانویی داریم که وقتی می‌خواهنـد بفهمند اعصاب فرد وجود دارد یا نه؟ حسش وجود دارد یا نه؟ در بزرگ سالی هم از این استفاده می‌کنند ولی این رفلکس است و نیازی نیست که مغز به او دسـتور بدهد، یک ضربه که زیر زانو بزنند پا فوری جلو می‌آید. یا مثلاً بازتابی که نوزاد یک ماهه دارد اگر صورتش را نوازش کنید سـرش را برمی‌گرداند. پس، دسته دوم، بازتاب‌ها و یا رفلکس‌های اولیه است.

دسته سوم، روان‌بنه‌های اولیه است که پیاژه یکی از روان‌شناسـانی است که دربارهٔ این مسـئله کار کرده است که می‌گوید که اولین مراحل شناخت ما از

محیط بیرونی از طریق این روان‌بنه‌ها به دست می‌آید که این روان‌بنه‌ها اعم از شناختی و عاطفی هستند و در ساختار روانی انسان وجود دارند. مثلاً در بعد شناختی، تعادل‌جوئی است؛ یعنی ورودی‌های مختلف ذهن نمی‌شود که با هم تعارض داشته باشند و ذهن سعی می‌کند که به آن‌ها انسجام دهد. این حالت، از همان اوایل در انسان وجود دارد. یکی دیگر از روان‌بنه‌ها، این‌همانی است که پیاژه دربارهٔ این مسئله خیلی کار کرده است؛ مثلاً وقتی آب را از یک لیوان در یک شیشه آزمایشگاهی بلند می‌ریزی، اگر به بچه کمتر از سه ساله بگویی که کدام آب‌ها بیشتر است؟ می‌گوید شیشه‌ای که بلندتر است؛ اما از سه سالگی به بعد، می‌گوید که این همان آب است و فرقی نکرد؛ پس یکی است. یکسانی‌اش را استدلال می‌کند؛ ولی این‌همانی را هیچ کس به او آموزش نداده است که از روش‌های مختلفی این را می‌توانیم بفهمیم. یکی دیگر از روان‌بنه‌های اولیه، وابستگی به مادر است. بالبی یکی از روان‌شناس‌ها است که خیلی دربارهٔ آن کار کرده است. روان‌بنه، اتم و ملکول‌های اولیه‌ای است که ساختار روان انسان را تشکیل می‌دهد و اولین واحدهای ابتدایی انسان را روان‌بنه می‌گویند.

دستهٔ چهارم، ناهوشیار انسان است. اگرچه فروید آن را تبیین کرد و تفصیل داد؛ اما قبل از فروید نیز افرادی این بحث را گفته بودند. بعد از فروید نیز یونگ بیش از دیگران دربارهٔ این مسئله کار کرده است. او این بحث را تفصیل داد و گفت که ما هم ناهوشیار فردی و هم ناهوشیار جمعی داریم. امروزه اگر کتاب‌های شخصیت را مطالعه کنید با تحقیقات و مطالعاتی که انجام دادند یکی از اموری که تقریباً پذیرفته شده بحث ناهوشیار است. در تفصیلات و جزئیات اصل ناهوشیار ممکن است که اختلاف باشد؛ اما اصل ناهوشیار تقریباً مورد اتفاق است. ناهوشیار که حداقل بخشی از آن یا به‌صورت غرایز که فروید می‌گوید که در ناهوشیار فردی قرار دارد یا به صورت کهن الگوها است که یونگ این را می‌گوید. این‌ها جزء ناهوشیار انسان است که به‌طور اکتسابی نمی‌آموزیم؛ بلکه به همراه خودمان وارد این دنیا می‌کنیم.

◄ دیدگاه مکاتب روان‌شناسی دربارهٔ امور فطری

پس مقدمه دوم این است که در روان‌شناسی چهار دسته از امور هست که غیر اکتسابی است و می‌توانیم جزء امور فطری بدانیم: ساختار بدنی، بازتاب‌ها، روان‌بنه‌های شناختی و عاطفی و بخش ناهوشیار. مقدمه سومی که برای ورود به بحث باید عرض کنم این است که مکاتب روان‌شناسی را می‌توانیم از جهت قائل بودن به امور فطری به دو دسته تقسیم کنیم. مکتب رفتارگرایی را به‌طور کلی و غیر از تعدیل‌هایی که در اواخر شده است، از مکاتبی است که به شدت مخالف امور فطری و اولیه انسان است و عوامل مؤثر در انسان را عوامل محیطی می‌داند. واتسون یکی از روان‌شناسان به‌طور صریح می‌گوید که هر آدمی را از هر گروهی می‌خواهید به من بدهید و بگویید که چه می‌خواهد درست شود؛ کارگر، مهندس، دکتر و یا روان‌شناس می‌خواهید؟ این‌ها را در اختیار من قرار بدهید، من با تربیت، امور اکتسابی و عوامل محیطی آن‌ها را به سمتی هدایت می‌کنم که خواسته ما است. امروزه این نظریه مردود است و قابل قبول نیست؛ حتی رفتارگراها هم این را قبول ندارند.

در مقابل رفتارگراها سایر مکاتب تقریباً امور اولیه و فطری را با تفاوت‌هایی قبول دارند. روان‌تحلیل‌گری و روان‌کاوی تأکید بیشتری بر امور اولیهٔ انسان و به‌ویژه ناهوشیار او دارد؛ بر غرایز بسیار تأکید دارد. مکتب انسان‌گرایی نیز بر این جهت خیلی تأکید دارد و اموری مثل آزادی‌خواهی در انسان، خود شکوفائی، عزت‌نفس و اموری را می‌گوید که به‌طور اولیه در انسان وجود دارد. در مکتب شناختی، بر هر دو عامل اکتسابی و غیر اکتسابی در کنار هم تأکید دارند. حال بعد از این مقدمات، در بحث فطرت خداشناسی می‌خواهیم دو نظریه را مطرح کنیم: یکی نظریهٔ ویلیام جیمز و دیگری، نظریهٔ یونگ است.

دکتر رضانژاد: از جناب آقای دکتر آذربایجانی تشکر می‌کنیم که نکات مقدماتی بحث را فرمودند. امیدواریم که در ادامه بحث وقتی نظر یونگ یا ویلیام جیمز را مطرح می‌کند، ارتباطش را با مسئله اثبات وجود خدا یا تقریری که آن‌ها دراین‌باره دارند ارائه بفرماید. اینکه فطرت راهی برای اثبات وجود خدا است، طرفداران و مخالفانی دارد. الان، آقای برنجکار، تبیین مسئله و استدلال مربوط به راه بودن فطرت برای اثبات وجود خدا و بعد، نقدهایش را بر برهان فطرت بیان می‌کند.

دکتر آذربایجانی: آقای رضانژاد؛ مطالب اگر ناظر به بحث‌های یکدیگر باشد بهتر است که مطالب یک طرفه نباشد و دوستان بتوانند استفاده کنند.

دکتر رضانژاد: بعد از تبیین، ادله را مطرح می‌فرمایید و نقد و نظر بیشتر به آن سمت برود.

دکتر آذربایجانی: نقد برخی از عرایض بنده باشد، بیشتر استفاده می‌کنیم.

◣ چند اشکال بر عنوان نشست

دکتر برنجکار: از اینکه وقت دوستان و به‌ویژه جناب استاد فیاضی را می‌گیرم عذرخواهی می‌کنم. من هم در ابتدا مثل دکتر آذربایجانی مباحث مقدماتی را مطرح می‌کنم. عنوان نیز نیاز به بحث دارد که اساساً فطرت راه است یا برهان؟ راه، یعنی چه؟ معنای برهان مشخص است و در منطق گفته شده است؛ اما اینکه می‌فرمایید راهی برای اثبات به‌ویژه با این تعبیر آخر که فرمودید راهی برای اثبات وجود خدا. خب برهان راهی برای اثبات وجود خدا است؛ برهان، راهی برای اثبات یک مطلب است و در خداشناسی راه اثبات خدا است. بنابراین، این دو در عرض هم نیستند و راه اثبات خدا همان برهان است و تساوی دارند. البته شاید بگوییم که مقصود این نیست و اشتباه لفظی شده است. راه اثبات خدا مقصود نیست؛ بلکه راه شناخت خدا است؛ واژه اثبات را برداریم تا این اشکال وارد نشود. ولی اگر لفظ اثبات را برداریم دوباره اشکال وارد است؛ چون راه اعم از برهان است و برهان هم یک راه است. دود را می‌بینیم و استدلال می‌کنیم و آتش را اثبات می‌کنیم. دود راهی است برای اینکه ما برسیم به اینکه آتشی است. راهی برای رسیدن است، واژه اثبات را هم نگوییم، پس خود برهان هم راه است و در عرض هم نیستند.

دکتر برنجکار: خداوند وقتی انسان را آفرید مفاهیم فطری را در روح انسان قرارداد که یکی از آنها معرفت خودش بود.

اشکال سوم این است که در سؤال اول گفته شده که آیا فطرت راهی برای خداشناسی است که هر شخصی باید خودش آن را پیدا کند؟ معنای راه این نیست که خودش پیدا کند ممکن است راه را دیگری نشان بدهد. بنابراین، من دربارهٔ عنوان و توضیح عنوان، اشکالاتی دارم و فکر می‌کنم که این‌ها باید تصحیح شود تا بتوانیم بحثی داشته باشیم. اگر عنوان این بود که «آیا فطرت، راه قلبی برای شناخت خدا است و یا راه عقلی برای اثبات خدا است» بهتر بود. البته منظورم از راه قلبی آن نیست که دکتر آذربایجانی گفت. چون فرمودند که به صحبت‌های هم نیز ناظر باشیم. ایشان فرمود که ما فطرت را عام می‌دانیم؛ اعم از فطرت عقل و قلب و فرمودند که عقل و قلب و دل که همان گرایش است. من می‌خواهم عرض کنم که نه این‌طور نیست. بنده که دربارهٔ فطرت قلب، کتاب و مقاله نوشتم، منظورم، گرایش نبوده است. حداقل می‌توان گفت که یکی از تفسیرهای قلب گرایش و یکی هم، معرفت است. پس، در مفاهیم اختلاف زیادی است. ممکن است کسی چیزی را اثبات کند و کس دیگر رد کند ولی در واقع ما همدیگر را رد نکنیم؛ چون آن‌چه اثبات می‌شود غیر از آن چیزی است که رد می‌شود.

◣ لزوم تعیین دیدگاه مورد نظر دربارهٔ معنای فطرت

بعد از اشکالاتی که عرض کردم دربارهٔ کلمه فطرت هم توضیح می‌دهم. سه واژهٔ راه، برهان و فطرت را داریم. برهان مشخص است و در کتاب‌های منطق نیز بیان شده است. استدلال نیز سه نوع است: قیاس، استقراء و تمثیل. قیاس نیز به لحاظ صناعات خمس و درواقع به لحاظ ماده به پنج نوع تقسیم می‌شود: یکی، برهان است که در تعریفش از یقینیات استفاده می‌شود. یقینیات ۶ تا است و برخی گفتند که ۲ تا و برخی گفتند که فقط بدیهیات اولیه است. البته در کتاب‌های رسمی ۶ تا است که یکی از آن‌ها، فطریات است که به معنای خاصی است؛ یعنی برهان وقتی برهان است که یکی از مقدماتش، فطریات باشد.

ما باید بگوییم فطرت از دیدگاه چه کسی؟ روان‌شناسان نیز این اصطلاحات و تعبیرات را دارند. باید تعیین کنیم که فطرت را از دیدگاه چه کسی می‌خواهیم معنا کنیم؛ چون دیدگاه‌ها متفاوت است. باید تعیین کنیم که از دیدگاه لغت، یونگ،

روان‌شناسان، عرفا، فلاسفه و متکلمان، در خود متکلمان کدام متکلم. یا قرآن و یا روایات مقصود است. ده‌ها معنا برای فطرت گفته شده است. گاهی واژه فطرت را به کار می برند که به معنای عامی است که دکتر آذربایجانی فرمود؛ یعنی هر چیز غیر اکتسابی؛ حتی اینکه دست را این‌طوری می‌کنیم و حرکت می‌کند این نیز فطری است. اشکال ندارد. این را هم ما از کسی یاد نگرفتیم، با آن اصطلاح که از کسی یاد نگرفتیم، همه بدن انسان فطرت است و هر چیزی که خدا در بدن انسان گذاشته است. بچه‌ای که چیزی نمی‌فهمد همهٔ حرکت‌هایی که انجام می‌دهد فطری است. با این اصطلاح می‌خواهیم بحث کنیم. به نظرم از حاضران در جلسه کسی مخالف این نیست که این‌ها در بدن انسان وجود دارد. اما اسمش را، راه خداشناسی و برهان خداشناسی نمی‌گذاریم و می‌گوییم که چیزهایی در فیزیولوژی بدن هست،. بنابراین، این هم باید مشخص شود. شاید بعد از بیان دیدگاه‌ها، دربارهٔ فطرت در قرآن و روایات نیز بحث کنیم. فطرت، بحث مهمی است.

تاریخچه بحث فطرت

این تعبیر دیشب به ذهنم رسید که می‌توان براساس بحث فطرت، یک دور تاریخ تفکر نوشت یا گفت؛ یعنی به تفکر بشریت نگاه کرد. از یونان که شروع کنیم اختلاف دو فیلسوف مهم ـ قبل‌تر از آن هم می‌توان گفت که صرف‌نظر می‌کنیم ـ سقراط و افلاطون از یک طرف و ارسطو در طرف دیگر، در فطرت بود. فلسفه افلاطون بر فطرت استوار است. همهٔ حرف سقراط، فطرت بود. سقراط می‌گفت که شغل من مثل مادرم، مامائی است. یعنی چه؟ می‌گفت من بچه درست نمی‌کنم، من معرفت درست نمی‌کنم و معرفت به شما یاد نمی‌دهم؛ بلکه معرفتی که در درون شما هست مثل ماما که بچه را از شکم مادر بیرون می‌آورد، معرفت را از روح شما بیرون می‌آورم. یعنی همهٔ معرفت‌ها فطری هست. افلاطون برای این معرفت‌ها به تفسیر ارسطو با گزارشی که ارسطو می‌دهد می‌گوید که سقراط اصل نظریه فطرت را ـ البته واژه فطرت را به کار نمی‌برد ـ مطرح کرد. افلاطون برای او مرجع عینی معتقد شد؛ یعنی سقراط می‌گفت که معرفت در درون ما انسان‌ها هست و کسی باید کمک کند که این معرفت را بزاییم. امّا افلاطون گفت این چیزی که ما می‌فهمیم یعنی آن کلیات، در خارج وجود دارد؛ همان مثل افلاطونی. و روح انسان قبل از اینکه وارد این عالم شود در آن عالم آن مثل را مشاهده کرده است. البته انسان‌ها نیز ممکن است متفاوت باشند و همه آن‌ها را همهٔ انسان‌ها مشاهده نکرده باشند؛ لذا در مناظره‌ای که سقراط با کسی بحث می‌کند، او می‌گوید که ما فطرت نداریم و همه چیز را باید یاد بگیریم. سقراط غلامی را که آنجا بود صدا می‌کند یک مسئله ریاضی را مطرح می‌کند و می‌گوید که الآن ثابت می‌کنم که می‌داند. چند سؤال می‌کند و غلام جواب را می‌دهد. ارسطو می‌گفت که این‌طور نیست و وقتی متولد می‌شویم با روح سفید متولد می‌شویم. برخلاف استادش سقراط و افلاطون گفت ما حس و تجربه می‌کنیم و بعد، صور حسی، خیالی و عقلی را انتزاع می‌کنیم و قبل از این در ذهن ما چیزی نیست؛ مُثل هم نیست و فطرت نیز به طریق اولی نیست.

در قرون وسطی دو قطب فلسفی آگوستین و سَن توماس را داریم. آگوستین نظریه اشراق را قبول داشت و می‌گفت که این مُثل در خدا است و خدا اشراق می‌کند و اکتسابی نیست. سن توماس، اشراقی نیست و از استادش آلبرت کبیر تأثیر پذیرفته که او هم از ابن‌سینا تأثیر گرفته است. می‌گفت همین نظریه ارسطو و فلاسفه اسلامی را که انسان مفاهیم را انتزاع می‌کند و به این حقایق می‌رسد.

در عصر جدید نیز فلسفه بعد از چند قرن رکود و دوران شکاکیتی که قرن ۱۴، ۱۵ و ۱۶ بود وقتی در قرن ۱۷، مکاتب فلسفی شروع شد و راسیونالیزم (عقل‌گرایی) و آمپریسم (تجربه‌گرایی) مطرح شد، نزاع اصلی دربارهٔ فطرت بود. حرف دکارت و لایب‌نیتز و عقل‌گرایان این بود: Innate Idias (مفاهیم فطری) و می‌گفتند که این پایه فلسفه است. همان‌طور که صنعت‌گر وقتی صنعتی را می‌سازد، مارک خودش را می‌زند که مثلاً ساخت ایران، خداوند هم وقتی انسان را آفرید مفاهیم فطری را در روح انسان قرار داد که یکی از آن‌ها معرفت خودش بود. آمپریست‌ها و جان لاک این را قبول نداشتند. او در کتاب تحقیق در فهم بشر دراین‌باره نوشت و لایب نیتز در کتاب تحقیقی نو در فهم بشر جواب داد. جان لاک می‌گفت که ما این را قبول نداریم؛ اما اگر بگویید که انسان قدرت دارد ـ که فلاسفه اسلامی و برخی از متکلمان نیز گفتند که انسان قدرت دارد ـ استدلال کند یا اگر اجتماع نقیضین را تصور کرد حکم کند، ما این را قبول داریم. یعنی از این لحاظ در این تقسیم‌بندی، ارسطو و

فلاسفه اسلامی آمپریست و تجربه‌گرا می‌شوند. طبق اصطلاحی که در قرن ۱۷ برای راسیونالیسم و آمپریسم شده است، راسیونالیست‌ها کسانی بودند که فطرت را قبول داشتند و می‌گفتند که خدا وقتی انسان را می‌آفرید مفاهیمی را در روح او قرار داد و این مفاهیم این‌طور نیست که از خارج انتزاع شود. در مقابل آمپریست‌ها که هکه مفاهیم و علوم را اکتسابی می دانستند.

پس، شروع عصر جدید با نزاع دربارۀ فطرت است. متکلمان اولیه ما نیز نزاعشان همین بوده است. دو مکتب اولیه در علم کلام داریم که چنین است: یکی، مکتب کوفه که تا قرن سوم است که اصحاب ائمه بودند؛ مانند هشام‌بن‌حکم، هشام‌بن‌سالم، زراره، محمدبن‌مسلم، مؤمن طاق و دیگران. دیگری مکتب بغداد است که در غیبت صغری و کبری است. شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز نزاعشان همین بوده است. کوفیان به معرفت اضطراری معتقد بودند و منظورشان همین فطرت بود. نوبختیان که نظری بین کوفه و بغداد داشتند هر دو معرفت (اضطراری و نظر) را قبول داشتند. بغدادی‌ها، نظر را قبول داشتند که به معنای استدلال است. اولین بحثی که در کتاب‌های بغدادی ها می‌بینیم بحث نظر است و بحث فطرت و معرفت اضطراری کنار گذاشته می‌شود. اگر تصحیح الاعتقاد شیخ صدوق را مطالعه کنید که مکتب قم است و مکتب قم هم به کوفه نزدیک است؛ فطرت اضطراری را قبول دارد؛ ولی شیخ مفید قبول نمی‌کند و می‌گوید که ما این را قبول نداریم، و اگر بگوییم که فطرت در قرآن و روایات آمده و نمی‌توان آن را کاملاً رد کرد، به معنای قدرت استدلال است که همان نظر می‌شود که آمپریست‌ها آن را قبول دارند. جان لاک پس از رد فطرت، می گوید اگر مراد قدرت استدلال است ما قبول داریم. این‌ها هم همین را می‌گویند و برخی از فلاسفه اسلامی نیز همین را به عنوان فطرت عقل مطرح کردند که ما نیز منکرش نیستیم. اگر وقت شد عرض می‌کنیم که تفسیر فطرت عقل چیست؟ من خیلی وارد مکاتب دیگر نمی‌شوم. معاصران این بحث فطرت را گسترده کردند و خیلی دیدگاه‌ها متفاوت است. بحث گرایش مطرح شده است که مرحوم شاه‌آبادی برهانی را براساس گرایش مطرح کردند. من تحلیلی دربارۀ این مسائل دارم که اگر فرصت شود عرض می‌کنم که مسئله چیز دیگری است و این آقایان به مسئلۀ اصلی توجه نکرده‌اند و به لازمۀ آن توجه کردند و براساس آن برهان ساختند.

> **دکتر گرجیان:** حضرت امام فرموده است که همه با فطرت عشق به کمال مطلق سرشته شده‌اند. موهوم، ناقص است. فطرت متوجه کامل مطلق و نامحدود است. پس معشوق نمی‌تواند موهوم باشد.

دکتر رضانژاد: از جناب آقای دکتر برنجکار تشکر می‌کنیم. چنان‌که در ابتدا توضیح دادم، ده‌ها و صدها پرسش دربارۀ فطرت مطرح است. پرسش‌های دیگری غیر از آن‌چه من عرض کردم، آن پرسش‌ها انحصاری نیست. اینکه فطری بودن یک معرفت و یا احساس به چه معنایی است و دقیقاً فطری بودن یک موضوع را چگونه معنا می‌کنیم از مسائل مهم این باب است. اینکه فطرت در قلمرو چه علمی است؟ در قلمرو زیست‌شناسی، روان شناسی، کلام یا فلسفه است؟ وقتی می‌گوییم که امری فطری است، فطری بودنش یک موضوع فلسفی-عقلی است یا علمی-تجربی یا نقلی-تاریخی؟ اگر می‌گوییم که خداپرستی فطری است، این گزاره با چه روشی باید بررسی شود؟ اینکه برخی گفتند که منشأ دین، فطری است، آیا منشأ دین از ناحیه فطرت است؟ دراین‌صورت، انسان‌شناسی علمی به چه کار خواهد آمد؟ آیا این موضوع با انسان‌شناسی فلسفی مرتبط خواهد بود یا انسان‌شناسی دینی و نقلی؟ موضوع این بحث، تبیین این نکته است که ما فطرت را «راهی» به سوی شناخت خدا قلمداد می‌کنیم یا اینکه فطرت می‌تواند «برهان» باشد؛ حتی اگر برهان را به تعبیر دکتر برنجکار، راه بدانیم یا یکی از راه‌ها بدانیم. اگر برهان باشد قابلیت استدلال برای دیگران نیز هست و می‌توانیم یکی از براهین وجود خدا را فطرت بدانیم؛ ولی اگر برهان نباشد و راه باشد، این راه برای عده‌ای مطرح خواهد بود و عده‌ای می‌توانند با به‌وجود آوردن زمینه‌هایی به این سمت رهنمون شوند که موانعی هم می‌تواند باشد و به این راه رهنمون نشوند.

خیلی دوست داشتیم که حضرت استاد وارد اصل مطلب شوند. از توضیحات ایشان و تاریخچه فطرت و سیری که مسئله فطرت از قدیم تاکنون داشته است و دسته‌بندی ارائه شده، تشکر می‌کنیم. در خدمت جناب آقای دکتر گرجیان خواهیم بود و استدعا دارم اساتید محترم معنی مورد نظرشان از مفهوم فطرت را بگویند که من مقصودم از فطرت این است و با این فرض صحبت می‌کنم که این فطرت می‌تواند برهان باشد و یا می‌تواند راه باشد یا هیچ کدام از این‌ها یا شق سوم یا شقوق دیگری را استفاده کنیم.

▲ **کدام شکل برهان، فطری است؟**

دکتر گرجیان: سالروز امامت وجود مقدس امام زمان روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء را به محضر همهٔ بزرگواران تبریک عرض می‌کنم و قبل از شروع بحث از همهٔ بزرگواران به‌ویژه حضرت آیت‌الله فیاضی دام‌ظله، عذرخواهی می‌کنم. ابتدا بحث مقدماتی را عرض می‌کنم. در میان متفکران در باب تمسک به فطرت برای شناخت خداوند سبحان دو نظریه وجود دارد:

الف: راهی برای شناخت خدا؛

ب: مقدمه‌ای برای اثبات وجود خدا.

مثلاً انسان معلول و نیازمند است؛ هر نیازمندی و هر معلولی هم بدون علت نیست؛ پس انسان هم علتی دارد. پس در اینجا فطرت به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات وجود خداوند مطرح است و برهان یعنی این. پس اینکه گفته می شود، فطرت برهان برای اثبات خداوند است؛ یعنی فطرت باید یکی از مقدمات اثبات وجود خداوند در فرایند استدلال قرار بگیرد. دربارهٔ خداشناسی نیز همین را می‌گوییم که اگر در برهان اثبات وجود خداوند، یکی از مقدماتش فطری باشد، این شکل برهان، فطری است. به‌عبارت‌دیگر، می‌توان در فرآیند استدلال، از فطرت بعنوان مقدمه‌ای (صغری و یا کبری) فطری برای اثبات وجود خداوند استفاده کرد. آن‌چه محصول این استدلال است، علم حصولی است نه علم حضوری و اینکه این علم حصولی چقدر ارزش دارد و آیا به اندازه شناخت حضوری ارزش دارد محل بحث ما نیست. علم حصولی، نگاه از دور است؛ درحالی‌که شناخت حضوری و شهودی، شناخت از نزدیک است و طبیعی است که این ارزشمندتر است. اما خود فطرت یک امر حضوری و شهودی و یا به عبارت دیگر شهود قلبی است.

▲ **«برهان» و «راه» بودن فطرت در دو معنای بینشی و گرایشی**

قبل از بیان اینکه فطرت راه است یا برهان؟ ابتدا از معنی فطرت شروع می‌کنیم. همان‌طورکه اساتید بزرگوار فرمودند مقصود، بینش‌ها است و یا به تعبیر برخی از سروران اساتید، مقصود گزارش‌ها است که امام کاظم علیه‌السلام فرمود: «و لولا ذلک لم یعرف احد ربه»[۲] که فطرت شناختی است. گاهی مقصود از فطرت، گرایش‌ها و گاهی هر دو است. اگر مقصود اولی باشد یعنی فطرت بینشی و علمی و گزارشی باشد. مثلاً فطریاتی که ما می‌گوییم در منطق الکل اعظم من الجزء یا الواحد نصف الاثنین، صرف تصور موضوع و محمول، تصدیق را به دنبال خواهد داشت و بی‌درنگ حکم به ثبوت محمول برای موضوع خواهیم داشت و نیازی به استدلال نداریم. اگر این مقدمات بدیهی که عرض کردیم که الکل اعظم من الجزء یا الواحد نصف الاثنین، مقدمات استدلال قرار بگیرند چون یکی از مقدماتش فطری است، می‌توانیم بگوییم که آن برهان، فطری است. اما همان‌طورکه دکتر برنجکار فرمود، حرکت فکری است. به تعبیر مرحوم حاجی:

والفکر حرکة الی المبادی

ومن المبادی الی المراد[۳]

طبیعی است که این حرکت است و هر حرکتی هم راه می‌خواهد. مگر می‌شود که حرکت باشد و بستر حرکت نباشد! همان‌طورکه خودشان فرمودند فطرت در عین برهان بودن راه هم هست.

اگر مراد از فطرت گرایش‌های عملی باشد؛ چون گرایش عملی، سیر باطنی شخص است، می‌تواند راه نیز باشد. او در این سیر باطنی تلاش می‌کند و انسان در جان خودش حرکت می‌کند که سیر در راه داشته باشد، البته سلوک و مسلک و سالک در این قسم، با هم مشترکند یا به عبارتی، متحد هستند. پس فطرت با هر دو معنا؛ یعنی هم

وقتی‌که در قالب قیـاس برهانی ارائه می‌کنیم که یکی از مقدماتش فطری اســت و چه هنگامی که امر بینشـی نمی‌دانیـم و آن را از ابعاد گرایشـی بدانیم، می‌تواند راه باشد، همان‌طورکه می‌توانست برهان باشد.

◀ ملاک برهان‌پذیری امور فطری

آیا امور فطـری برهـان پذیرند؟ اگر برهان پذیرند، برهانش چیسـت؟ باید جواب داد که امور فطری دو قسـمند: دانش‌ها و گرایش‌ها. اگر امور فطری را از دانش‌ها بدانید و بدیهی نباشد، طبیعی است که برهان‌پذیر است. هر آن‌چه که برهان‌پذیر اسـت بدیهی نیست. البته بایـد گفت که حتی براسـاس معنایی دقیق‌تر، بدیهی غیر اولی نیز برهان‌پذیر اسـت؛ زیرا برهانش اولیات است. اگر اولیات باشـد دیگر برهان‌پذیر نیست. گاهی می‌گوییم که اگر بدیهی باشـد برهان‌پذیر نیست. بسیاری از بزرگان به این اعتقاد دارند که اگر به اولیات برگردد برهان‌پذیر نیست؛ اما اگر بدیهی باشد چون به اولیات برگشت نکرده، امکان دارد که بر بدیهیات هم برهان بیاوریم.

گرایش‌ها؛ یعنـی بایدها و نبایدها که به حکمت عملی مربوط اسـت. دربارۀ حکمت عملی و حکمت نظری اختلاف چندانـی نیسـت؛ اما اینکـه آیا عقل عملـی و عقل نظـری جداگانه داریم یا نه؟ آیا کار عقل عملی بینش اسـت و یا فقط عماله اسـت و نه علامه؟ در اینجا نمی‌توان بحث کرد. اما در بحث گرایش‌ها در حـوزۀ بایدها و نبایدها و امور اعتباری مطرح هستند، اعتباریات دو قسمند: اعتباری به معنای قرادادهای اجتماعی است که در زمان‌ها، مکان‌ها و شـرایط مختلف فـرق می‌کنند؛ اما برخی از امور اعتباری هستند که با نظام تکوین هماهنگ هستند و پشتوانه‌های تکوینی دارند. طبیعی اسـت که این‌ها امور حقیقیه هستند؛ اگرچه به ظاهر با عنوان بایدها و نبایدها مطرح هسـتند؛ اما پشـتوانه‌های حقیقـی دارند. مثلاً پزشـک به مریضش می‌گوید که این دارو را حتمـاً بخور یـا آن کار را حتماً نکن یا آن چیـز را نخور و همه احکام شریعت و حتی می‌توان گفت معتقداتی که از جانب شرع مقدس برای ما آورده شده است، در لوح محفوظ پشتوانه‌های حقیقی دارنـد؛ همان‌طورکه در اصول می‌گویند که احکام تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری در لوح محفوظ هسـتند. البتـه مرحوم علامه مـلاک اعتباری بودن را سودمندی می‌داند و سودمندی که همـان فایده تکوینی اسـت مثل «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»[۴] قسط و عدل سودمند است و بهشت می آورد.

◀ فطرت و قضایای تحلیلی و قضایای ترکیبی

اینکه بدیهی یا اولی نیازمند استدلال و برهان نیسـتند، ملاک نیازمندی و بی‌نیازی از دلیل را می‌خواهم مقداری بیشـتر توضیح بدهم. گاهـی قضایا تحلیلی هستند یعنی می‌توانیم محمول را از حاق موضوع تحلیل نموده، دریافت کنیم و محمـول را بر آن حمل کنیم. به‌عبارتی‌دیگر، محمـول را از صمیم موضوع اصطیاد کنیـم و بر آن حمل کنیم به تعبیـر آقایان، خارج المحمول می‌گوینـد. الخارج المحمـول؛ یعنی المستخرج من الموضوع؛ یعنی محمول را از صمیم موضوع استخراج می‌کنیم و بر خود موضوع حمل می‌کنیم، شبیه آن‌چه که دربارۀ وجود می‌گوییم که از حاق خود وجود، موجود را اخذ می‌کنیم و بر خود وجود حملش می‌کنیم. گاهی قضایا ترکیبی اسـت و بـا ضمیمه بر موضوع حمل می‌شود؛ مثلاً در الجسم الابیض، بیاض را به جسمی که موضوع باشـد اضافه می‌کنیم و سپس أبیض را بر جسـم حمل می‌کنیـم. ملاک نیازمندی و بی‌نیازی از دلیل این نیست که تحلیلی باشد یا ترکیبی. برخی گفتند کـه تحلیلی‌ها نیاز به برهـان ندارند؛ ولـی ترکیبی‌ها نیاز به برهـان دارند؛ درحالی‌کـه ملاک این نیسـت؛ بلکه ملاک نیازمندی و عـدم نیازمندی به برهان، بدیهی یا اولی بودن اسـت. آیا نظری اسـت؟ اگر نظری است برهان می‌خواهد و یا به دیدگاه برخی بدیهی اولی نیست می تواند برهان بر آن اقامه کرد.

جناب دکتـر برنجکار فرمود که علم ایجادی نیسـت؛ بلکه اکتشافی است. من به یک معنا مخالف نیستم؛ اما اگر اکتشافی هم باشـد برای اکتشاف آن باید برهان آورده شود. صرف اینکه من بگویم این در حاق وجود انسـان نه به نحوی که ایشـان صرفاً و صرفاً فرمود که یک قرائت این اسـت که به شکل بالقوه در وجود انسان است، آنگونه که برخی می‌گویند که تولید علم به معنی پرده‌برداری اسـت نه ایجـاد علم. کار برهان این است که پرده موجودی را که اگر به قول حضرتعالی که امری فطری در نهاد و حاق انسان است، کنار می‌زند و حقایقی را که بالقوۀ در سرشت انسان است هویدا می‌کند. پس اگر حتی من صمیمه باشـد، در صورت نظری بودن نیاز به دلیل و برهان دارد؛ یعنی واسطه در اثبات لازم دارد نه برای مرحلۀ ثبوت. ما نمی‌خواهیم برهان برای مرحله ثبوت بیاوریـم، برهـان برای اثبات اسـت. اینکه می‌گویند ذاتی علت نمی‌خواهد؛ یعنی واسـطه در ثبوت نمی‌خواهد؛ اما واسـطه در اثبات می‌خواهد. چه بسـا

دکتر آذربایجانی: نظریه ویلیام جیمز این است که او راه به سوی خدا را از طریق فطرت و ناهوشیار می‌داند که صریحاً می‌گوید: من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمه زندگی مذهبی همین ناهوشیار ماست که به سوی خدا راه دارد.

برخی قضایـــای ترکیبی، نیاز به برهان ندارند و برخی قضایـــای تحلیلی، نیاز به برهـــان دارند. امـــور ترکیبی داریم که نیاز به برهان ندارد؛ مثلاً آب ســـرد است، قضیه ترکیبی اســـت اما نیاز به برهان ندارد. قضایای تحلیلی را داریم که نیاز بـــه برهان دارد؛ درحالی‌که من صمیمه است؛ مثلاً می‌گوییم که آب از اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است. این نیازمند به کارکرد دارد تا اثبات شود. امری اســـت که برهان‌بـــردار می‌تواند باشد. پس قضیه بدیهی (چه تحلیلی و چه ترکیبی) نیاز به دلیل و اثبات ندارد و اگر نظری (چه تحلیلی و چه ترکیبی) نیاز به دلیل و اثبات دارد.

دکتر رضانژاد: از جناب آقای گرجیان تشکر می‌کنیم که دربارهٔ موضوع فطرت راه یـــا برهان برای شـــناخت خداوند، نکاتی را فرمود. نکته‌ای را تذکر می‌دهم و ســـپس در خدمت دکتر آذربایجانی خواهیم بود. در غرب از فطرت با عنوان برهان اجماع عام تعبیـــر می‌کنند که تعبیـــر لاتین آن این اســـت: common consent argument existence of god، که بحث اثبات وجود خدا مطرح است که فطرت می‌توانـــد برای اثبات وجود خدا مفید باشد یا نه؟ دراین‌باره نظریات مختلفی است. دربارهٔ برهان اجماع عام، هم در میان متکلمان پروتستان و هم کاتولیک، نظریاتی اســـت. برخی از آن نظریات مبتنی بر تعبیر روان‌شناسانه از فطرت اســـت که باید در جای خودش و با تفصیل بیشـــتری مطرح شود. در ادامه جنـــاب آقای دکتـــر آذربایجانی دیدگاه روان‌شناســـانه یونگ و جیمز را درباره فطـــرت تقریر و اگر نقدی دارند بیان می‌کنند.

◀ طرح بحث به شکل دیگر

دکتر آذربایجانی: نکته‌ای را دربارهٔ فرمایش دکتر برنجکار عرض می‌کنم که تعریضی به بحـــث بود که فطرت قلب فقط گرایش نیســـت؛ بلکه اعم از معرفت و گرایش اســـت. اشکالاتی که دکتر برنجکار به طرح بحث و سؤالات مطرح کردند به نظر من هم وارد است.

فطرت راه یا برهان؟ این‌ها قســـیم هم نیســـتند؛ چون راه اعم است. پیشنهاد من برای طرح بحث این است که اولاً این سؤال باید مطرح شود که آیا انسان به‌طور فطری راهی به سمت خدا دارد؟ این راه اعم است. این سؤال شامل دو نوع اســـت. اگر پاســـخ ما مثبت بود و گفتیم کـــه راه داریم، آیا این راه عقلی اســـت یا قلبی؟ اگر قلبی باشد می‌تواند اعم از معرفت قلبی یا گرایش‌های قلبی باشد؛ ولی استدلال‌بردار نیست. در امور قلبی طبق تقسیم‌بندی معروف باید شما با سلوک و تهذیب و روش‌های عملی باید این موانع را برطرف کنید و در دل شـــما آن نوری که وجود دارد روشـــن شود. همان است که استاد مطهری در کتاب اصول فلسفه و کتاب فطرتشان با عنوان راه دل آن را ذکر می‌کند.

اینکه گفتیم عقلی اســـت نیز دو قسم می‌شود. این سؤال می‌شود که آیا این عقلی که وجود دارد برهانی است؟ که تقریرها از این جهت مختلف است. مثلاً تقریری که امام رحمه‌الله به تبع استادشان آقای شـــاه‌آبادی رحمه‌الله مطـــرح می‌کند تقریری اســـت که راه فطرت، راه عقل اســـت و برهان‌پذیر هم هســـت؛ ولی برخی دیگر هم بحـــث عقل را مطرح می‌کنند و برهان‌پذیر هم نیست. بیشتر تفصیل نمی‌دهم.

یک نکته دیگر هم در فرمایش آقای دکتر برنجکار بود. عرض من که گفتم بعضی کـــه معنای فطـــرت را محدود مطرح کردنـــد ناظر به ایشـــان نبود، ناظر به آثار اســـتاد شهید مطهری بود که ایشـــان هم در کتاب اصول فلسفه جلد پنـــج صفحه ۵۲، در پاورقی‌ها این مطلب را مطرح می‌کند و هم در کتاب فطرتشـــان که فطرت را به فطرت دل اختصاص می‌دهـــد؛ ولی ما گفتیم که

معنا اعم است.

◄ دیدگاه ویلیام جیمز دربارهٔ فطرت

اما در مورد ویلیام جیمز، شهید مطهری و بعضی از بزرگان ما فراوان به این مطلب پرداخته‌اند. آثار شهید مطهری را بررسی کردم حدود سی‌بار به ویلیام جیمز ارجاع می‌دهد و ارزش خاصی قائل است؛ از جمله در بحث فطرت یک یا دو مورد به دیدگاه ویلیام جیمز ارجاع می‌دهد. گزارشی اجمالی از دیدگاه ویلیام جیمز دربارهٔ فطرت ارائه می‌دهم و سپس به نقد و بررسی می‌پردازم. ویلیام جیمز در مورد ایمان و راه به سوی خدا دو نظریه دارد؛ یکی نظریه اراده معطوف به باور است که بحث جداگانه‌ای است و وارد آن نمی‌شویم. دیدگاه دومش باعنوان تجربه دینی مطرح شده است و از فطرت کمک می‌گیرد و کسانی هم که دربارهٔ بحث فطرت به نظریه ویلیام جیمز ارجاع دادند منظورشان همین بحث تجربه دینی است.

او می‌گوید که غرایز و فطریات انسان دو بخش است: یکی عرصه فرودین آن‌ها هستند که جنبه‌های جسمانی است؛ مثل خودخواهی انسان یا اینکه دنبال لذایذ می‌رود. بخش دیگری از غرائز و فطریات در انسان است که زیر این جنبه‌های فرودین است و عمیق‌تر قرار دارد. او نمی‌گوید که فراتر؛ بلکه می‌گوید که عمیق‌تر است. مثل عواطف عمیق و ارجمندتری؛ مثل از خودگذشتگی، فداکاری، میل به تقدس و چیزهایی از این قبیل را غرائز و فطریاتی می‌دادند که بخش عمیق است و اسمش را ناهوشیار می‌گذارد.

مقدمات بحث را به ترتیب نقل می‌کنم. اولین بحثش طبقه‌بندی میان آن دو دسته است. بحث دومش این است که به عرصه عمیق‌تر، ناهوشیار می‌گوید؛ یعنی بخش زیر آستانه آگاهی‌های انسان. ویلیام جیمز در بعضی از نوشته‌هایش این را سه بخش می‌کند: آگاهی یا هوشیار، نیمه‌هوشیار (subconscious) و ناهوشیار (unconscious) است. نیمه‌هوشیار، قسمت‌هایی است که الآن ما به آن آگاهی نداریم ولی اگر اراده کنیم و بخواهیم می‌توانیم بدانیم؛ مثل محفوظات و یادگیری‌های قبلی ما. اما ناهوشیار آن است که آگاهی و توجه بالفعل نداریم و اگر بخواهیم نمی‌توانیم بدانیم و از طرق دیگر، از طریق حوادث و روش‌های مختلف است که این حالت ناهوشیار باید بالا بیاید. این نکته دوم بود.

نکته سوم این است که شهودها، فرضیه‌ها و حقایق عمیقی که از عالم بالا مشاهده می‌کنیم از طریق ناهوشیار است. اگر شرایطی پیش آید که انسان به آن ناهوشیار متصل شود که ویلیام جیمز در کتاب انواع تجربه دینی که اخیراً ترجمه هم شده است[5] ۲۰۰ مورد از تجربه‌های دینی از اشخاص مختلف را نقل کرده است. یک مورد، تجربه‌ای است که برای خود ویلیام جیمز اتفاق می‌افتد و در دو جا به صورت‌های مختلف نقل می‌کند. او می‌گوید که به کوهنوردی رفته بودیم و من عقب ماندم. حالتی برایم پیش آمد که گویی در همهٔ فضای اطرافم، ارتباط با خدا را حس می‌کردم و این را مبنائی برای تجربه‌دینی خودش قرار می‌دهد. البته با تواضع بیان می‌کند و از اول کتاب هم می‌گوید که من صاحب این‌ها نیستم و این‌ها را از دیگران نقل می‌کنم؛ ولی در یک جا به‌طور صریح و در جای دیگر هم به‌طور تلویحی ذکر کرده است.

جمع‌بندی نظریه ویلیام جیمز این است که او راه به سوی خدا را از طریق فطرت و ناهوشیار می‌داند که صریحاً می‌گوید من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمه زندگی مذهبی همین ناهوشیار ما است که به سوی خدا راه دارد. گاهی اسمش را حس حقیقت‌یاب درونی می‌گذارد.

◄ دیدگاه یونگ دربارهٔ فطرت خداشناسی

کارل گوستاو یونگ برخلاف مشهور، شاگرد فروید نبوده و تقریباً معاصر فروید بوده است؛ البته سنش از فروید کمتر است. استاد شهید مطهری هم در کتابشان به همین مشهور استناد می‌کند و می‌گویند شاگرد فروید است؛ ولی شاگرد او نبوده است. وقتی فروید برای اولین‌بار یونگ را برای سخنرانی به آمریکا دعوت می‌کند؛ چون دیدگاه‌هایشان شباهت زیادی به هم داشته است به هم خیلی علاقه‌مند می‌شوند و فروید او را پسرخوانده و جانشین خودش قلمداد می‌کند. حدود ۷ سال نیز با هم ارتباط و نامه‌نگاری داشتند. یونگ در سال ۱۹۱۳، اولین نقد را بر فروید می‌کند و فروید او را طرد می‌کند. یکی از خصوصیات فروید این بود که جمود زیادی بر دیدگاه‌های خودش داشت و تحمل نقد را نداشته است. حتی یونگ عنوان مکتب روان تحلیل‌گری را به روان‌شناسی تحلیلی تغییر می‌دهد. الآن فروید مشهور به psychoanalysis؛ یعنی روان‌تحلیل‌گری یا روان‌کاوی است و یونگ مشهور به روان‌شناسی تحلیلی؛ یعنی analytical psychology است. حتی عنوان را تغییر می‌دهد که یک تفکیک حاصل شود.

یکی از اختلافات یونگ با فروید این است که به شدت علائق مذهبی داشته

دکتر برنجکار: من معتقدم استدلال‌هایی هم که می‌آوریم پشتوانه‌اش معرفت است، یعنی همه انسان‌ها خداشناسند و انسان خداشناس متولد می‌شود و این انسان خداشناس است که برهان می‌آورد.

است و در زندگی‌نامه‌اش که منتشر شده و خود نوشت است، یکی از شاگردانش به او کمک کرده و مصاحبه کرده است احوالات مذهبی زیادی داشته است. حتی در اواخر عمرش، برجی در خارج مونیخ درست کرده بود و مواقع فراغتش برای مراقبه و خلوت به آنجا می‌رفت. سرودهایی هست که مدعی است که این سرودها را برای گفتگوی با ارواح مردگان بیان می‌کنم که در ضمیمه کتاب یونگ آمده است. در زندگی نامه‌اش هست که دو مرتبه به حالت رویا یا مکاشفه به او نشان داده می‌شود که در آستانه جنگ جهانی دوم همه اروپا را آتش گرفته است. یا به مسافرت که می‌رود زنگ می‌زند که نوه‌اش در حوض افتاده است. از این حالت و تجارب هم داشته است. آن‌چه یونگ دربارهٔ ارتباط انسان با خداوند می‌گوید همان فطرت خداشناسی است که در طی چهار مقدمه عرض می‌کنم.

مقدمه اول این است که ساختار شخصیت از نظر یونگ سه بخش دارد: بخش اولش هوشیار است که می‌گوید همین آگاهی‌ها و نظامی که ما برای امورمان می‌دهیم این بخش هوشیار ما است. بخش دوم، ناهوشیار فردی است که در این قسمت با فروید مشارکت دارد؛ اما از این جهت با فروید اختلاف دارد که فروید می‌گوید که علت همهٔ رفتارهای ما غریزهٔ جنسی است. اما یونگ قبول ندارد. بخش سوم، ناهوشیار جمعی است که یونگ کسی است که مفهومی به نام ناهوشیار جمعی را ابداع کرده است. او می‌گوید که ناهوشیار جمعی محل تجمع امور مشترک غیر اکتسابی انسان‌ها در طول قرون است که این را آرکی‌تایپ‌ها یا کهن الگوها می‌نامد. مثلاً می‌گوید که تصویر خدایان، شیطان، روح و تمایلات انسان به شیطان در ناهوشیار جمعی انسان قرار دارد. بحث‌های یونگ به ادبیات و فلسفه و بحث‌های مختلف هم راه پیدا کرده است. پس می‌گوید که ساختار روانی بشر دارای بخشی به نام ناهوشیار جمعی است که در آن قسمت هم ارتباط انسان با خدایان از همین قسمت است به‌طور کلی.

نکته دوم این است که می‌گوید رشد انسان در دو مرحله قرار دارد: یکی بامداد، یکی پسین. بامداد عمر انسان تا حدود ۳۵ سالگی و دوره پسین پس از ۳۵ سالگی است. برای همه انسان‌ها این حالت وجود دارد.

نکته سوم این است که قائل به نوعی ثنویت خیر و شر در روان انسان است؛ مثلاً شیطان و خدا؛ درون‌گرایی و برون‌گرایی. چیزهای مختلفی را به عنوان حالت ثنویت در روح انسان برمی‌گزیند.

نکته چهارم این است که می‌گوید ما یک سنت غربی و یک سنت شرقی داریم. در سنت غربی که منظورش کشورهای غربی است می‌گوید که تمایل انسان‌ها به برون‌گرایی است؛ ولی شرقی‌ها درونی‌گرایی است.

جمع‌بندی و نتیجه این نکات این است که انسان به دلیل ناهوشیار جمعی ناچار است که تمایلات به آرکی‌تایپ‌ها را داشته باشد. فقط کاری که در اختیار ما هست این است که مخدوممان را خودمان انتخاب می‌کنیم که مخدوم ما شیاطین باشد یا خدا؛ وگرنه ناچار از این هستیم که گرایش به آن سمت داشته باشیم. نکته دوم، ثنویت خیر و شر و بحث آرکی‌تایپ‌ها است، این تمایل در ما وجود دارد. در دوره‌های رشد انسان در نیمه دوم عمر انسان است که حالت‌های برون‌گرایی که اشتغال و ازدواج و کار و توجه به این‌ها هست مقداری فروکش می‌کند و توجه

به درون بیشتر برای ما اهمیت پیدا می‌کند. این تمایلات با درون‌نگری و درون‌خواهی در انسان‌ها شعله‌ور می‌شود و نیاز به مراقبه و خلوت دارد که می‌گوید در این جهت سنت‌های شرقی خیلی بیشتر می‌توانند به ما کمک کنند؛ چون سنت‌های شرقی روش‌هایی برای مراقبه و خلوت دارند. یکی از ویژگی‌های جالب یونگ این است که در بین روان‌شناسانی که مطالعه کردم، بیشترین آشنایی را با قرآن داشته است و دربارهٔ سوره کهف که هجدهمین سوره قرآن است براساس همین نگاه آرکی‌تایپ بحثی دارد که می‌گوید آرکی‌تایپ یا الگوی اصلی در این سوره وجود دارد همان پیر، مراد و حرکت به آن است یا به معنای دیگر، تولد دوباره انسان در آن جهت است.

جمع‌بندی این مسئله این می‌شود که باتوجه به اینکه در دوره دوم عمر انسان تمایلات درون‌نگری انسان بیشتر می‌شود انسان می‌تواند در دوره پسین از سنت‌های شرقی بیشتر استفاده کند. شرقی را به معنی عام می‌گوید اعم از ادیان ابراهیمی و اینکه انسان دنبال کند و مخدوم خودش را پیدا کند که اینجا با خلوت و با نگاه به آن ناهوشیار جمعی می‌تواند به سمت خدا حرکت کند. یونگ صریحاً این را بیان می‌کند و می‌گوید که در قرن ۲۰ با مشکلاتی که برای بحث‌های مختلف معرفتی پیش آمده، تنها راه بشر به سوی خداوند آن ناهوشیار جمعی است و خیلی بر این تأکید می‌کند.

> **دکتر گرجیان: علم حصولی، نگاه از دور است؛ در حالی که شناخت حضوری و شهودی شناخت از نزدیک است و طبیعی است که این ارزشمندتر است و خود فطرت یک امر حضوری و شهودی و یا عبارت دیگر شهود قلبی است.**

پس، ویلیام جیمز و یونگ هر دو برای راه به سوی خداوند بر راه فطرت تأکید دارند؛ یعنی می‌گویند که غیر اکتسابی است؛ البته روش‌های اکتسابی نیز می‌تواند به انسان کمک کند. هر دوی آن‌ها بر ناهوشیار تأکید دارند با این تفاوت که ویلیام جیمز بر ناهوشیار فردی تأکید دارد و از طریق تجربه‌های دینی این مسیر را طی می‌کند و یونگ بر ناهوشیار جمعی تأکید دارد و مسیر را از خلوت‌های انسان طی می‌کند بدون اینکه بحثی از تجربه دینی کند. با خلوت‌هایی که انسان دارد می‌تواند از مراقبه درونی به سمت خداوند راه پیدا کند.

دکتر رضانژاد: از حضرت استاد آقای دکتر آذربایجانی تشکر می‌کنیم که در این وقت محدود توانستند دو تقریر در موضوع فطرت از دیدگاه دو روان‌شناس غربی ارائه بفرمایید. اگر در این وقت محدود نتوانیم به ابعاد دیگر مسئله بپردازیم و اساتید به این نتیجه رسیدند که به جلسه دیگری نیاز است مانعی نیست که در جلسه دیگری، این موضوع پی‌گیری شود. در خدمت جناب استاد آقای دکتر برنجکار هستیم که دربارهٔ موضوع فطرت راه یا برهان دیدگاهش را بفرمایید.

◀ مقصود از دل، معرفت قلبی است

دکتر برنجکار: من با طرح مسئله‌ای که جناب دکتر فرمود موافقم. البته مشابه همین را عرض کردم که باید همین‌طور مطرح شود که آیا انسان به‌طور فطری راهی به سوی خدا دارد؟ اگر دارد این راه عقلی است یا قلبی؟ این را من قبول دارم؛ منتهی ایشان قلبی را به دیدگاه شهید مطهری برگرداند. شهید مطهری درست است که می‌فرماید فطرت دل؛ اما توضیحی که دربارهٔ فطرت دل می‌دهد در نهایت به گرایش برمی‌گردد؛ ولی بحثمان این نیست. مقصود ما از دل، معرفت قلبی است. به این تمایز توجه داشته باشید کاری به درست و غلط بودن آن ندارم. این دو بحث است؛ ولی اصل کلی بحث را نیز به آن صورت قبول دارم.

◀ نقد نیازمندی امور تحلیلی به برهان

در فرمایشات دکتر گرجیان نیز نکاتی بود که ملاحظاتی داریم؛ ولی شاید اینجا، جای آن نباشد؛ مثل اینکه آیا واقعاً امور تحلیلی نیازمند به برهان است؟ من این را قبول ندارم، شخصی که نیاز دارد اثبات کند که آب از اکسیژن و هیدروژن است؛ چون آب را به اکسیژن و هیدروژن تعریف نمی‌کند او هنوز به تحلیلی بودن نرسیده است؛ وگرنه اگر از اول آب را به این دو عنصر تعریف کند دیگر به دلیل نیاز ندارد؛ مثل اینکه مرد متأهل را به مردی تعریف کنیم که زن دارد. این دیگر برهان نمی‌خواهد. آنجا که نمی‌دانم آب از چه تشکیل شده است، باید تحقیق کنم. البته این موضوع بحث ما نبود؛ ولی نیاز به بحث دارد که این تحلیلی نیست. قبل از اینکه ما استدلال کنیم و ما وقتی می‌گوییم که آب یعنی همین مادهٔ سیالی که من خوردم، نمی‌دانم که از چه تشکیل شده است و باید تحقیق کنم. اگر کسی بعد از اثبات تشکیل آب از اکسیژن و ئیدروژن به این رسید و این‌طوری تعریف کرد بعد از تعریف دیگر دلیل نمی‌خواهد. چون قبل از تعریف، تحلیلی نیست. این موضوع بحث ما نیست.

◀ نقد اعتباری بودن بایدها و نبایدها

این بحث که بایدها و نبایدها امور اعتباری‌اند، به نظر من فطری‌اند و کسانی که نظریه اعتباری را مطرح کردند چه به عنوان سودمندی و چه به عنوان ضرورت بالقیاس، آخرش باید به بحث فطرت برسند؛ وگرنه

حل نمی‌شـــود. برهانی نیست و اعتبار ندارد؛ البته بحث‌ها و تلاش‌های زیادی دراین‌باره شده اســت؛ اما به نظرم در نهایت فطرت اســت که این بحث‌ها را درســت می‌کند، این مطلب موضوع بحث ما نیست.

◣ نقد برهان‌پذیری معرفت اکتشافی

اما نقـدی که به معرفت فطری کردید که فرمودید اکتشافی بودن هم برهان می‌خواهد ایــن را من قبول ندارم. این براســاس منطق ارســطویی است. ما در منطق ارســطویی ســه راه داریم. یکی از آن‌ها (قیــاس برهانی) حجت اســت که شــش مقدمه دارد که یکی

بی‌اعتبار کرد و گفت جدل یعنی اینکه از مقدمات غیربرهانی، مشــهورات و مسلمات اســتفاده شــود؛ درحالی‌که منظور از دیالکتیک افلاطون این نبود. افلاطون در محاورات تصریح می‌کند که دیالکتیک، شهود آن حقایق است و این هم قبلاً صورت گرفته و ما در اینجا به یاد می‌آوریم.

ایــن حرف‌ها در منطق ارســطویی معنا ندارد؛ اما ما کــه ملتزم به منطق ارســطویی نیســتیم. حداقل شما که عارف هســتید نباید ملتزم باشید. من کار ندرم این آقا عارف اســت و آن آقا عارف اســت؛ با مصادیق کار ندارم. به

می‌شود. فراتر از عقل غیر از ضد عقل است. عقل چه کاره است که در اینجا بحــث کند، عقل اســتدلال می‌کند و وجود خدا را اثبات می‌کند.

به نظــر ما، بحــث فطرت بــه قلب برمی‌گــردد و معرفتی بســیار متعالی است که در همهٔ انسان‌ها نیز وجود دارد و نیــاز به این هم نــدارد که در منطق ارســطویی بیاوریم تا بتوانیم معتبرش کنیم. آن، منطق جدایی دارد. منطقش هم خیلی بالاتر از این منطق است. البته اگر طبق منطق ارسطویی بگوییم باید برایش برهان بیاوریم؛ ولی اگر در این چهارچوب نباشیم نیازی نداریم؛ چون

از آن‌ها فطریات اســت و فطریات هم به معنــی خاصی نه به آن معنی که ما گفتیم. معلوم اســت که در این قســم من الآن شــهود می‌کنم، شهودهای عرفا هم بی‌اعتبار اســت، به چه دلیل اعتبار و حجیت دارد؟! در منطق حجیت ندارد. اصل بحث هم به نزاع ارسطو و افلاطون در بحــث فطرت برمی‌گردد. دیالکتیــک افلاطــون که بــه جدل ترجمه می‌کنیم؛ یعنی شهود کلیات و حقایق. چون ارسطو آن را قبول نداشت تحریفش کرد و بعد در منطقش آن را

نظرم آن (استدلال عقلی) درست است، این (شــهود قلبی) هم درســت است. هم برهان و مقدمات یقینی در جایگاه خودش درســت است و این هم نوعی معرفت اســت. ما نباید چیزی را قبول کنیــم و بقیه چیزها را رد کنیم. این در جای خودش محترم اســت، آن هم در جای خودش محترم است. قلب اموری را می‌فهمد که عقل به آن نمی‌رســد؛ البته حرف قلــب نباید با عقل منافات داشته باشد. عقل حجیت بالذات دارد و هر چه خلاف عقل است کنار گذاشته

آفتاب آمد دلیل آفتــاب. من آفتاب را می‌بینم، شــما می‌گویید که استدلال کن. من می‌گویم که چون نور می‌آید و من هم احســاس گرما می‌کنم، پس آفتابــی هســت. این خنده‌دار اســت! براهین را بــرای ملحدین می‌آوریم. از حضرت علی علیه‌السلام سؤال کردند: «هل رأیت ربک؟» فرمود: «ما کنت اعبد رَبّاً لم أرهُ».[۶] برای حضرت علی علیه‌السلام برهان بیاور و خــدا را اثبات کن، می‌گوید: لم أعبد رباً لم أره. البته حضرت علی برای برخی افراد گفته: «هل یکون بلاء من

دکتر برنجکار: به نظر ما، بحث فطرت به قلب برمی‌گردد و معرفتی بسیار متعالی است که در همه انسان‌ها نیز وجود دارد و نیاز به این هم ندارد که در منطق ارسطویی بیاوریم تا بتوانیم معتبرش کنیم.

غیر بـان أو جنایة من غیر جان» برای افراد متوسـط هم باید برهان آورد. یا امام صادق علیه‌السلام که با ابی العوجاء بحث می‌کرد. ما هـم به عقل و هم به قلب معتقدیـم. هم راه عقلی و هم راه قلبی را قبول داریم. یکـی را هم reduction و تحویـل نمی‌کنیم بـه دیگری، فرو نمی‌کاهیـم. آن هم منطقش را دارد و بایـد منطقش را بحث کرد که این چه منطقی دارد.

◣ فطرت عقل و فطرت قلب

فطریات چنان‌که شـهید مطهری هم فرمودنـد و من در مقالـه «فطرت در احادیـث» آورده‌ام، انواعـی دارد. اگر با رویکرد دینـی؛ یعنی قرآنی و روایی نگاه کنیم معانی فطری که آقای دکتر فرمودند درسـت اسـت و قابل بحث نیسـت. اما آن‌ها مورد بحث ما نیست و در روایات به آن‌ها اشـاره‌ای نشـده اسـت؛ چون اصلاً نیاز به بحث ندارد. آنکه نیاز به بحث دارد و مهم است در دو حوزه اسـت: در حسن و قبح و عقل عملی. شـهید مطهری می‌فرماید که فطرت عقل که این درست است. قرآن می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»[۷] این فطرت است؛ یعنی ما این‌ها را یاد نگرفتیم و الهام الهی اسـت. نور عقل همین است، نمی‌خواهیم معانی دیگر عقل را انکار کنیم؛ ولی مهم‌ترین نزاع امامیه با اشاعره همین نزاعی است که در بیـن متکلمان در مـورد عقل بود، این اسـت. عقل نظری را همه قبول داشتند اشاعره هم قبول داشتند. آن‌ها هم استدلال برای وجود خدا آورده‌اند. مـا فطرت عقل را قبـول داریم یعنی الهام خدا را قبول داریم. حسـن و قبح را، عقلی می‌دانیم و خداوند به ما الهام کرده و اکتسـابی هم نیست و نیازی به نظریه اعتباری نیست. البته آن هم خوب است و اشـکال ندارد که کسی براسـاس اعتبار تحلیل کند؛ ولی از آن بالاترش را ما داریم. ما این‌ها را شهود و وجدان می‌کنیم. مثلاً اگر بگوییم که حسن و قبح، ضرورت بالقیاس است به کمـال مطلق، آن کمال مطلق هم که باید برویم دنبالش و حسن است آن هم آخرش بـه فطرت برمی‌گردد و خدا در ذات ما قرار داده است. این یک قسمت بحث اسـت موضوع بحث ما نیست. قسمت دیگر، اعتقادات است که بحث خداشناسی مطرح می‌شود.

فطرت عقل به ایـن معنی که عقل می‌تواند استدلال کند را منکر نیستیم؛ اگرچه در روایات عنوان فطرت برای این بحث نیامده است. آیه فطرت و روایاتی که در ذیل آیه فطرت مطرح شده است مهم اسـت اگرچه گاه تفسیر دیگری نیز از تفسیر روایات ارائه می‌شود. البته خوشـبختانه در چهل حدیث دیدم که حضرت امام رحمه‌الله بـه فطرت علمی و معرفتی تصریـح می‌کند و فقط بحث گرایشـی نیسـت و امام این را مطرح کرده است؛ برخلاف دیگران که خیلی دربارهٔ آن بحث نکردند. این خیلی مهم است. پشتوانه همه این حرف‌ها معرفتی است که خداوند به ما داده است: «فَأَقِمْ

وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا».[8] این فطرت، در روایات به معرفت تفسیر شده است و وقتی از آیه فطرت سؤال کردند فرمودند که معرفتی است که خداوند در روح همهٔ انسان‌ها قرار داده است، نه یک عده از عرفا. بله کسانی در منطق فطرت جلو می‌روند به درجات بالایی از فطرت می‌رسند؛ ولی اصل فطرت در همه انسان‌ها وجود دارد و این هم فعل الهی است. «کُلُّ مَوْلودٍ یُولَدُ علی الفِطرَةِ، یَعني علی المَعْرِفَةِ بأنّ اللّه عزّوجلّ خالِقُهُ».[9] در ذیل آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلی»[10] نیز فطرت تفسیر شده و روایات فراوانی وجود دارد.

بنابراین فطرت، این نیست که گرایشی باشد که براساس آن، برهان بچینیم. البته این‌که برهان درست است یا نه، واقعاً فرصت نیست. به نظرم آن گرایش، نتیجه این فطرت است. ملحد از اولین قدم برهان اشکال می‌کند و قبول ندارد. چه کسی گفته من گرایش به کمال دارم من گرایش به پول دارم. آگوستین، آنسلم و بزرگان ما که این را گفتند چون آن‌ها عاشق خدا هستند و خدا را قبلاً در نور فطرت دیده‌اند و اکنون برایش تئوری‌پردازی می‌کنند. ولی هیچ ملحدی با این برهان خداشناس نمی‌شود و من آن را قبول ندارم. من معتقدم استدلال‌هایی هم که می‌آوریم پشتوانه‌اش معرفت است، یعنی همه انسان‌ها خداشناسند و انسان خداشناس متولد می‌شود، کل مولود یولد علی الفطره و این انسان خداشناس است که برهان می‌آورد. بعضی براهین خوب است و برای ملحد هم می‌توان ارائه کرد؛ مثل برهان وجوب و امکان؛ ولی بعضی براهین این‌طوری نیست. حکایت یافت ما است. نتیجه یافت ما است که عاشق خدا می‌شویم و بعد می‌گوییم که ما عاشق خدا هستیم. با این تفسیر می‌گوییم آقای یونگ هم درست می‌گوید. این معرفت حجت الهی است.

در آیه عالم ذر می‌گوید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلی. شَهِدْنآ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ اِنّا كُنّا عَنْ هذا غافِلينَ. أَوْ تَقُولُوا اِنَّمآ أَشْرَكَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ كُنّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ وَكَذلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»[11]. یعنی می‌گوید آن معرفت از بین هم نمی‌رود و نابود نمی‌شود و در اساس وجود انسان است. دین قیم هم برای همین دین قیم است؛ چون در ذات انسان هست. لذا آن‌هایی که مخالف خدایند می‌گویندکه عصیان می‌کنیم. در مقابل کی عصیان می‌کنی، خدا را که قبول نداری؟! خدا را قبول دارد و با خدا کلنجار می‌رود. می‌گوید که بچهٔ من را کشتی، انکارت می‌کنم. بحث شرور باعث شد که خیلی‌ها مؤمن شوند؛ چون در گرفتاری‌ها به خدا توجه می‌کنند و همین شرور باعث شد برخی دشمن خدا می‌شوند.

همه ما خدا را می‌شناسیم و این معنای اصلی فطرت در بحث خداشناسی است و این هم منطق خاص خودش را دارد. منطقش چیست؟ منطقش تذکر است. همهٔ انبیاء، دین و نماز برای چه است؟ «أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِی».[12] همهٔ این‌ها برای این است که این معرفت را تذکر دهند. این که پیامبرآمده و می گوید: قولوا لا اله الا الله تفلحوا، بر اساس فطرت حرف می‌گوید؛ لذا مردم جانشان را برای این پیامبر می‌دهند؛ چون در ذات خودشان این اساس دین هست.

دکتر رضانژاد: از جناب آقای دکتر برنجکار تشکر می‌کنم که نکاتی را فرمود. از جناب آقای دکتر گرجیان تقاضا دارم که نکاتی را بفرمایید

◄ چند نکته ناظر به اشکالات

دکتر گرجیان: ضمن تشکر از هر دو بزرگوار چون ناظر به حرف حقیر بود نکاتی را عرض کنم. به نظرم هنوز مفهوم‌شناسی را خوب منقح نکردیم و حتی فطریات و معرفت فطری و معرفت عقلی و حتی عقل و قلب را به جای هم به کار بردیم. گاهی قلب به معنای خاصش و گاهی به معنای عامش منظور است. در مراتب سبعه‌ای که برای انسان مطرح می‌کنند یک مرتبه، عقل و یک مرتبه، قلب است که به معنای خاص است. اما گاهی قلب همهٔ این‌ها را شامل می‌شود هم مرتبه عقلی و هم مراتب هفت‌گانه دیگر که ضرورت ندارد این‌جا عرض کنم. همهٔ این‌ها را معرفت قلبی می‌گوییم و ما با آن از این حیث مشکلی نداریم. اما باید معین کنیم که چه معنایی منظور است و اشتباه استفاده نکنیم؛ چون از امور مشترک لفظی است و استفاده از مشترکات لفظی در مباحث برهانی نوعی مغالطه را به دنبال خواهد داشت. باید محل نزاع تقریر شود و طبق آن پیش برویم که معرفت قلبی و معرفت عقلی یعنی چه؟ حضرت استاد فرمود ما برای دیگران برهان می‌آوریم؛ وگرنه کسی که خودش می‌داند «وفی انفسکم» و به آن عنایت دارد چه بسا از باب تنبیه هم به برهان نیاز ندارد. مرحوم علامه رضوان الله علیه هم همین دارد اگر هم استدلالی آورده شود از باب تنبیه است این هم نکته‌ای است که حقیر به آن اذعان دارم و حرف بسیار متینی است.

اما اینکه فرمودند اگر ما به قلب و معرفت قلبی و شهودی رسیدیم چه کاری به برهان داریم. حرف واضحی است. البته اگر در مقام استدلال برای دیگران برنیاییم و تا در مقام تدوین و تالیف نباشیم و دیگر آنکه در شرایط خاص قرار نگیریم گاه افراد که مثلاً بچه اش می میرد یا شبهه ای برایش ایجاد شود، چه بسا امر بدیهی را انکار می‌کند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً»[۱۳] که اگر شبهه‌ای برای او ایجاد شده باید برای او برهان آورد.

حضرتعالی هم فرمودید که منطق ارسطویی این‌طور است و آن‌طور است و کارآیی ندارد. این نکته را همیشه اذعان داریم که باید اصلاحاتی در منطق ارسطویی انجام شود ولی نباید منطق ارسطویی را کنار گذاشت. بر فرض ضرورت کنارگذاری شما منطق دیگری ارائه کنید. اینکه فرمودید طبق منطق ارسطویی این‌گونه گفته شد. من عرضم این بود که اشکال ندارد اگر بخواهیم اشکال، تتمیم یا ترمیم کنیم و منطقی را ارائه کنیم و اگر مطالب علمی خودمان را براساس منطق بار کنیم بسیار خوب است اگر منضبط و مشخص باشد و حقیر هم با حضرتعالی کاملاً موافق هستم که منطق ارسطویی در برخی از عرصه‌ها نیاز به ترمیم دارد، اما مطالب حضرتعای مضر به بحث ما نیست.

دکتر گرجیان: فطرت را وقتی که در قالب قیاس برهانی ارائه می‌کنیم که یکی از مقدماتش فطری است و چه هنگامی که آن را از ابعاد گرایش بدانیم، می‌تواند راه باشد، همان‌طور که می‌توانست برهان باشد.

نکتهٔ بعدی اینکه در نهاد همه انسان‌ها «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»[۱۴] هست. بنده قبول دارم اما این آیه را هم توجه کنید که «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ»[۱۵] پس باید این دو را کنار هم بگذاریم. «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»[۱۶]، به نحو بالقوه است؛ اما «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»[۱۷]؛ یعنی الآن بالفعل چیزی نمی‌داند و باید به تعبیر وجود مقدس مولی الموحدین روحی له الفداء آثار عقلی پیدا کند. باید این گنجینه‌ها و دفینه‌ها را انبیاء به وسیلهٔ به کارگیری عقل بشری آشکار نمایید.

نکتهٔ دیگر اینکه از جانب هر دو بزرگوار این جواب داده نشد که اگر معرفت فطری نظری بود، در عین فطری بودن نظری بوده و بدیهی نبوده است آیا نیاز به برهان دارد یا نه؟ به نظرم ثقل کلام هم این جا است. بحث قضایای تحلیلی و یا ترکیبی را که مطرح کرده بودم می‌خواستم این را بگویم که چه بسا قضایای تحلیلی که نیازمند برهان است معیار، بدیهی بودن یا بدیهی نبودن است، اگر بدیهی اولی بود نیاز به برهان نخواهد داشت و نمی‌توان برهان آورد. اگر هم برهان آوردی از باب انتباه است. اما اگر نظری بود چه تحلیلی و چه قضیه ترکیبی و یا به دیدگاهی بدیهی اولی نبود، نیاز به برهان دارد. مهم این است که نظری است یا بدیهی؟ اگر نظری بود باید برهان آورده شود. این حرف باید بیشتر به آن پرداخته شود.

نکتهٔ بعدی که درباره شهود فرمودید که اعتبار ندارد، باید گفت اگر شهود با موازین خودش باشد حجیت دارد و حال آیا حجیت ذاتی و حجیت غیری و یا فقط حجیت ذاتی و نه غیری، بحث است که در شماره ۵۴ مجله قبسات حقیر به آن پرداختم و با موازین خاص می توان حجیت غیری آن را نیز ثابت نمود. راجع به دیدگاه جناب آیت الله شاه‌آبادی در مورد فطرت باید گفت : بنده از قول مرحوم شاه‌آبادی نقل کردم که ایشان فقط از بعد گرایشی ورود پیدا نکرده است. بلکه مرحوم شاه‌آبادی معتقد است که می‌توان آن راه را به شکل برهانی یعنی معرفت عقلی هم ارائه کرد. این که حضرتعالی فرمودید بعد از اینکه معرفت حاصل شد گرایش‌ها محصل او است، من در برخی موارد انکار نمی‌کنم، اما مرحوم شاه‌آبادی این‌گونه نفرموده است. نظر ایشان و حضرت امام مانند هم است و فقط فرق کوچکی دارد. حضرت امام فرموده است که همه با فطرت عشق به کمال مطلق سرشته شده‌اند. موهوم، ناقص است. فطرت متوجه کامل مطلق و نامحدود است. پس معشوق نمی‌تواند موهوم باشد. چرا که موهوم ناقص است و ناقص، معشوق مطلق نمی شود. تقریر ساده‌تر یا به عبارتی فنی‌تر عقلی دارد که امام این‌طور می‌فرماید: عاشق و معشوق متضایفین هستند و متضایفین در قوه و فعل متکافئان هستند و متکافئان از یکدیگر منفک نیستند پس در سرشتمان معشوق مطلق وجود دارد.

دربارهٔ سخنان دکتر آذربایجانی عرض کنم که آیا طریق فطرت راهی به سوی خدا است؟ سؤالی که مطرح کردید که اگر هست عقلی است یا قلبی؟ اگر قلبی است دیگر برهان‌پذیر نیست. من نمی‌دانم شما می‌خواستید این را بگویید که اگر قلبی هست برهان‌پذیر نیست یا نه؟ بنده عرض می‌کنم چه این عرصه و چه آن عرصه. جای برهان هست به نظرم، استاد برنجکار نفرمودند که من مقام اثبات و ثبوت را جدا کردم و عرض کردم در مقام اثبات حتماً باید برهان ارائه شود. چه برای خصم است و برای دیگری یا بنده می‌خواهم آن چه را که شهود کردم به مقام تبیین و تفصیل و تأویل و تعبیر ببرم. اینجا طبیعی است که نیاز به برهان دارد. اما در مقام ثبوت، کسی چنین حرفی را نگفت.

اما اینکه ایشـان فرمـود که معرفت قلبی برهان‌پذیر نیست. در اثبات برای دیگـران دائرمدار بحث، بداهت و عدم بداهت هسـتیم و اگر بدیهی نبود نیاز به برهان دارد، اگـر بدیهی بود نیاز به برهان ندارد.

یـک نکته که اسـتاد برنجکار فرمود که بعضی موارد فراتر از عقل اسـت. این نکتـه درمورد عقـل تحصیلی و عقل مشـائی، فرمایش درستی است. با استفاده از روایات می‌توان عقل را به عقل قدسی، شهودی و وحیانی توسعه داد که دراین‌صورت، فراتر از عقل معنا نـدارد. کما اینکه وجـود مقدس نبی مکرم روحی‌له‌الفداء عقل اول اسـت. و همان‌طور که «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله نور نبیکم» این دو متحد هستند در مراحل بالاتر نیز، عقل نوری و عقل قدسـی و عقل وحیانی اتحاد وجودی دارند. پس فراتر از عقل به نحو مطلق سخن نافی نیست.

معرفی چند کتاب دربارهٔ فطرت

دکتر رضانژاد: تشکر می‌کنم از هر سه اسـتاد گرامی که ارائه بحث را داشتند. سه نکته را عرض می‌کنم. یکی اینکه دربـارهٔ فطرت، کتاب‌هـای مختلفی نوشته شـده است. شـهید مطهری، حضرت آیـت‌الله سـبحانی و برخی نویسـندگان معاصر بـه صورت‌های گوناگون مباحث فطرت را مطرح کردند. برای نمونه چند کتاب را که در دسترس بود، جهت توجه دوستان آورده‌ام. یکی بحث روان‌شناسـی دین آقای یونگ اسـت که آقای فـؤاد روحانی ترجمه کرده است. البته آقای یونگ کتاب‌های دیگری دارد چنان که حضرت اسـتاد [آقای آذربایجانی] اشـاره کردند. این کتاب فارسـی و در دسترس است من به عنوان نمونه عرض می‌کنم نه اینکه نظریات یونگ فقط در این کتاب باشد. چند مقاله از جیمز به نام دین و روان در مجموعه مقالات است که ترجمه شده، این کتاب نوشته مهدی قائمی است.

دکتر آذربایجانی: مـن معتقدم که این‌ها را معرفی نکنید چون اصل کتاب به نام انواع تجربه‌دینی چاپ شده است.

دکتر رضانـژاد: اسـتاد می‌فرماید که «انواع تجربه‌دینـی» که از جیمز منتشـر شده اسـت آخرین نظریات و قول محکم ایشان در این کتاب است که چون حضرتعالی فرموده بودید من نخواسـتم اشـاره کنم. تأکید حضرت ایشان این است که آن کتاب، معتبرتر و جامع‌تر است. دربارهٔ بحث مورد نظر، معرفت فطریِ خدا نوشته استاد برنجکار است که قبلاً منتشر شد. دربارهٔ فطرت مقالات مختلفی چاپ شده است. شماره ۳۶ مجله علمی پژوهشـی قبسات به فطرت اختصاص دارد که چندین مقاله دربارهٔ فطرت است.

جناب آقای دکتر برنجکار نسـبت به فرمایش جناب آقای دکتر گرجیان این نکته را یادآور شـدند که من این‌طور معتقدم که وجود خـدا از دیدگاه عقل بدیهی نیست و لذا برهان می‌آوریم. از دیدگاه قلب شهود شده و بدیهی است؛ لذا باید تنبیه و تذکر داد. دکتر گرجیان هـم می‌فرماید که من هـم همین را معتقدم، دکتر آذربایجانی فرمود بدیهی و یا نظری از اقسام علوم حصولی است. ما دربارهٔ فطرت عقـل کاری به علوم حصولی نداریم که تقسیمش کنیم که ایـن جزء امور بدیهی اسـت یا نظری و اگر نظری اسـت نیاز به برهان دارد. دکتر گرجیـان می‌فرماید وقتی بحث اثبات شد، حصولی است.

من از صمیمیت میان اسـاتید محترم و حضور فضلای گرامی، دانشـمندان، طلاب ارجمند و بـرادران و خواهران عذرخواهـی می‌کنـم و تشـکر ویژه می‌کنیـم از آیـت‌الله فیاضـی که از ابتدای بحث تاکنون در جلسـه حضور داشتند. مجمع، نظرات اساتید مختلف و دیدگاه‌های گوناگون را به مجامع علمی ارائه می‌دهد. نثار روح طیبه شهداء، روح بلنـد و ملکوتی حضرت امـام و ارواح رفتگان این جمع، صحت و سـلامتی مقام معظم رهبری و تعجیل در ظهور امام زمان صلوات بفرستید.

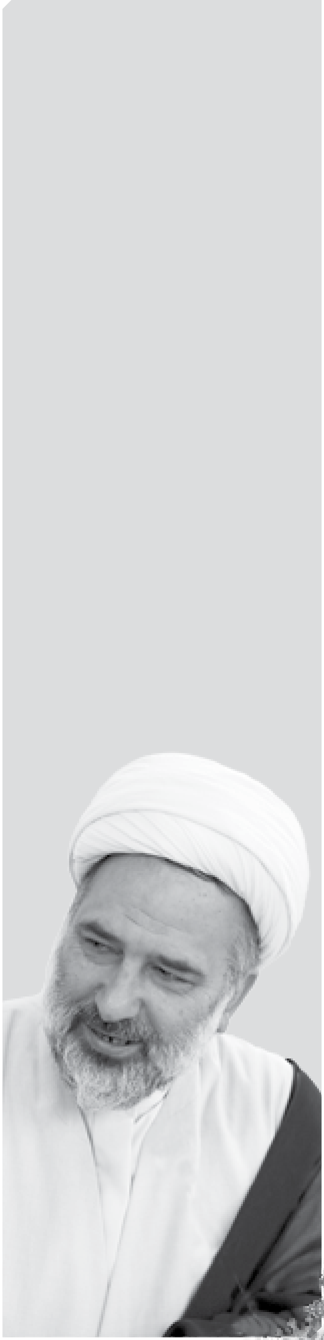
پی‌نوشت‌ها

۱.کلینی، اصول کافی؛ ترجمه غفاری؛ ج۲، ص ۱۳.
۲. کلینی، اصول کافی؛ ج۲؛ ص۱۳
۳.السبزواری، هادی، شرح المنظومه، صحّحه و علّق علیه حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، چ ۱، ۱۳۶۹، الجزء الاول، ص ۵۷.
۴. حدید؛ ۲۵.
۵ . تنوع تجربه دینی؛ ترجمه حسـین کیانی ؛ انتشـارات حکمت.
۶.کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۹۷، باب فی إبطال الرؤیۀ، روایت ۶.
۷ . شمس؛ ۸.
۸. روم؛ ۳۰.
۹. توحید؛ ج۹؛ ص ۳۳۱.
۱۰. اعراف؛ ۱۷۲.
۱۱ . أعراف، ۱۷۲.
۱۲. طه؛ ۱۴.
۱۳ . نمل؛ ۱۴.
۱۴. شمس؛ ۸.
۱۵ . نحل؛ ۷۸.
۱۶. شمس؛ ۸.
۱۷ . نحل؛ ۷۸.

فطرت

▪ «بهترین تقریر فطرت برای معرفت خدا»
▪ «شیوه‌های شکوفایی فطرت»

اشاره:
نشست علمی «فطرت؛ بهترین تقریر فطرت برای معرفت خدا و شیوه‌های شکوفایی فطرت» پنج‌شنبه ۷ اسفند ۹۳ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید. در این نشست علمی کارشناسان محترم حجج اسلام والمسلمین دکتر برنجکار و دکتر گرجیان به ارائه مباحث خود پرداختند. دبیر علمی این نشست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر عزالدین رضانژاد بر عهده داشت.



استاد رضانژاد: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و الصلوة والسلام علی سید المرسلین وحبیب اله العالمین سیدنا ومولانا ابی القاسم محمد وعلی اهل بیته الطیبین الطاهرین المعصومین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین من الآن إلی قیام یوم الدین.

با عرض سلام و خیر مقدم به همه اساتید، فضلاء، برادران و خواهرانی که در دومین نشست علمی با عنوان «فطرت» با دو موضوع: «بهترین تقریر فطرت برای معرفت خدا» و «شیوه‌های شکوفایی فطرت» شرکت کردند. جلسه اول با حضور حضرات حجج اسلام: دکتر آذربایجانی، دکتر برنجکار و دکتر گرجیان برگزار شد. اساتید، نکات مختلفی را ارائه فرمودند که فهرست اجمالی آن چنین است: عنوان نشست اول، «فطرت، راه یا برهان برای شناخت خداوند متعال» بود. جناب دکتر آذربایجانی در معنای فطرت تعمیمی قائل شد، بعد امور فطری در روان‌شناسی را بحث کرد و سپس دیدگاه مکاتب روان‌شناسی دربارهٔ امور فطری را به اختصار بیان کرد. در ادامهٔ بحث با توجه به نکاتی که اساتید دیگر ارائه دادند بحث را از دریچه دیگر نسبت به مسائل روان‌شناسی مطرح شد و دیدگاه‌های مهم ویلیام جیمز دربارهٔ فطرت و یونگ دربارهٔ فطرت خداشناسی را بیان کرد.

جناب آقای دکتر برنجکار ابتدا چند اشکال را به موضوع بحث مطرح کرد، سهوی صورت گرفته بود و آن اینکه چند سؤال در جلسهٔ قبل مطرح شد و برخی گمان کردند که در آن جلسه به همه پاسخ داده می‌شود؛ درحالی که آن سؤال‌ها برای گشودن زوایای بحث مطرح شده بود. با توجه به معانی مختلف فطرت، وی، لزوم تعیین دیدگاه مورد نظر دربارهٔ معنای فطرت را تاکید کرد. سپس تاریخچه بحث فطرت را متذکر شد. بعد، مقصود از دل در رابطه با معرفت قلبی را بیان فرمود و این مسئله که امور تحلیلی نیازمند برهان هستند را نقد کرد و همچنین، اعتباری بودن بایدها و نبایدها و برهان‌پذیری معرفت اکتشافی را نقد کرد. درپایان هم دربارهٔ فطرت عقل توضیح داد که آیا می‌تواند راهی برای شناخت خداوند باشد؟

با توجه به اینکه اساتید دربارهٔ معانی فطرت نکاتی را مطرح کرده بودند جناب آقای دکتر گرجیان به این مسأله پرداخت که اگر می‌گوییم: فطرت برهان است، کدام شکل برهان فطری است؟ آیا همهٔ اشکال آن است؟ سپس مسئله برهان و راه بودن فطرت در دو معنای بینشی و گرایشی را مطرح کرد و سپس، استدلالی ارائه کرد مبنی بر اینکه ملاک برهان‌پذیری امور فطری چیست؟ در ادامه، نقد اساتید به‌ویژه نقد جناب آقای دکتر برنجکار را از منظر فلسفه و عرفان، پاسخ داد.

به‌دلیل اینکه برخی از نکاتی که در جلسهٔ قبل گفته شد تکرار نشود، چند نکته را یادآوری می‌کنم و سپس، از محضر اساتید استفاده خواهیم کرد. در جلسهٔ قبل، معنای فطرت از نظر لغوی و اصطلاحی بیان شد و دیدگاه علامه‌طباطبایی مطرح شد که فطرت به معنای کیفیت خاص خلقت است؛ یعنی انسان براساس فطرت به‌گونه‌ای خلق شده که برخی از امور، ذاتی او خواهد بود و توحید فطری را

به همین معنا دانستند. فطرت، معانی مختلفی دارد؛ به عبارت دیگر، فطریات به صورت‌های گوناگون مطرح شده‌اند؛ فطریات در منطق، در نظر عقل‌گرایان اروپا: کانت و افلاطون، فطریات به معنای بدیهیات منطقی، فطریات به معنای ادراکاتی بالقوه در ذهن همه ، فطری در اصطلاح عرفانی و همچنین فطری به معنای قضیه نظری قریب به بدیهی. این موارد هشت‌گانه یا موارد دیگر در کتاب‌های مربوط به فطرت آمده است. مسلماً همهٔ این اصطلاحات، مورد توجه ما در این جلسه نخواهد بود؛ لذا از اساتید محترم تقاضا دارم ابتدا معنای مورد نظر از فطرت را بیان کنند و با توجه به تعریفشان توضیح دهند که چگونه فطرت می‌تواند برای معرفت خدا استفاده شود و با کدام تقریر این امر امکان‌پذیر خواهد بود؟ و شیوه‌های شکوفایی فطرت را نیز باتوجه به تعریفشان توضیح دهند. البته، جناب آقای دکتر برنجکار نکته‌ای را قبلاً تذکر داده بودند که مقصود از بهترین تقریر، بهترین تقریر دینی از فطرت برای معرفت خداست؛ یعنی باتوجه به آیات و روایات، چه تقریر دینی ارائه کنیم که با آن تقریر بتوانیم به معرفت الهی برسیم. در موضوع فطرت بحث‌های دیگری هم وجود دارد که به تناسب به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

دوستان می‌فرمایند که دربارهٔ جلسهٔ قبل ملاحظاتی باقی است؛ اما اگر بخواهیم به ملاحظات موضوع قبلی بپردازیم، فرصت به دست داده نمی شود که موضوع جلسهٔ امروز بررسی گردد. در این جلسه حضور جناب آقای دکتر آذربایجانی را نداریم. ابتدا از سخنان حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای گرجیان بهره‌مند می‌شویم.

دکتر گرجیان: اینکه معرفت قلبی نیاز به برهان ندارد فی الجمله درست است ولی اگر کسی شبهه‌ای داشت نیاز به پاسخ دارد و باید برایش برهان بیاوریم، گرچه معرفت شهودی و قلبی بالاتر از معرفت قلبی است.

برهان و راه بودن فطرت در معنای بینش‌ها و گرایش‌ها

دکتر گرجیان: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین. «السلام علی المهدی الذي وعدالله عزوجل به الامم ان یجمع به الکلم ویلّم به الشعث ویملأ به الارض قسطا وعدلا ویمکن له وینجز به وعد المؤمنین».[1]

ضمن تشکر از برادر عزیز و استاد بزرگوار، آقای رضانژاد که جلسه را مدیریت می‌کند و کسب اجازه از استاد بزرگوار، آقای برنجکار و همهٔ حضار محترم که زحمت کشیدند و مجلس را منور کردند. برخی از مباحث جلسهٔ قبل؛ مثل قضایای تحلیلی و معرفت قلبی و شهودی خیلی کلیدی است و باید تبیین شود؛ چون عدم وضوح آن‌ها ممکن است به بحث بعدی آسیب برساند. اما اینکه حضرت استاد رضانژاد فرمود که مقصودمان را از فطرت معلوم کنیم باید گفت که فطرت به دو معنای گزارش‌های علمی یا به عبارتی بینش‌ها و از طرف دیگر، گرایش‌های علمی یا میل‌ها است. اگر مقصود اولی باشد که علمی است؛ قضایای اینگونه ای مثل «الکل اعظم الجزء والواحد نصف الاثنین»، در اینجا صرف تصور موضوع و محمول و بدون نیاز به استدلال، حکم به ثبوت محمول برای موضوع خواهد شد و کسی هم در آن اشکالی ندارد. در این شکل، مقدمات بدیهی به‌عنوان فطریات می‌توانند مقدمه برای یک برهان قرار بگیرند و یا به عبارتی، در فرآیند استدلالی می‌توانند نقش‌آفرینی کنند. و چون خود استدلال، مسیر و راه هست؛ پس فطریات، در عین اینکه راه هستند برهان هم هستند یا در فرآیند برهانی از آن‌ها استفاده می‌شود.

برهان یا راه بودن فطرت در معرفت شهودی

در بخش شهودی و قلبی نیز گاهی همین را می‌گوییم که فطریات، یعنی راه فطری. ایشان فرمودند که بهتر است بگوییم که آیا امر فطری، شناخت قلبی

است یا شناخت عقلی؟ به نظرم حتی در مباحث کشف و شهودی و راه قلبی باز هم راه محسوب می‌شود و درعین‌حال ما برای اینکه مشـاهدات، مکاشفات و امور قلبی خودمان را می‌خواهیم برای کسی بگوییم که منکر این قضیه است یا می‌خواهیم او را هم مثل خودمان متوجه کنیم، باید در فرآیند برهانی، استدلالی و بنحو علم حصولی و نظری بیان کنیم. صرف اینکه معرفت حضوری، شهودی و قلبی که پیدا کردم در اینجا محبوس مانده قابل عرضه نخواهد بود و لذا اگر فرد یافته‌های کشف و شهودی عرفان عملی را تبیین، تأویل، تفسـیر و تعبیر کند و همان یافته‌های شهودی‌اش را به شکل حصولی بیان کند، عرفان نظری می‌شود.

◣ نیازمندی قضایای تحلیلی به برهان

آیا امور فطری، برهان‌بردار نیسـت اگر هست، برهانش چیست؟ همان‌طورکه عـرض کردیم امور فطری دو قسـم اسـت: دانش‌ها و گرایش‌ها. حتی در امور بدیهی که جلسـه قبل هم عرض کردم، گاهی نیاز به استدلال و برهان داریم؛ چراکـه آن را باید بـه اولیات برگردانیم. یکی از بدیهیات هم فطریات است که اگر به اولیات برگردد مطلوب اسـت؛ وگرنه از منظر برخی از بزرگان مشکل‌سـاز خواهد بود؛ زیرا ام‌العلوم، همان اولیات هستند.

ثقل بحث جلسـه گذشته‌مان که من عرض کردم ملاک اینکه امری نیاز به اسـتدلال دارد یا ندارد این است که آیا بدیهی است یا نیست؟ اگر بدیهی باشد، نیاز به اسـتدلال ندارد؛ اما اگر بدیهی نبود، نیاز به اسـتدلال دارد. و گفته‌اند که از این حیـث، فرقی میان قضایای تحلیلـی و ترکیبی نیسـت، قضایای تحلیلی نیـز گاهی ـ که مورد اعتراض سروران قرار گرفت ـ نظری می‌شوند و برای هر قضیۀ نظری باید برهان آورد. من چند مورد را خدمتتان عرض کنم. آقاعلی مدرس﵀ معتقد است که مثلاً «الانسـان حیوان نـاطـق»، با این اینکه قضیۀ تحلیلی اسـت نیاز به استدلال دارد. این نظر ایشان است و امکان دارد که خودم هم این را نپذیرم. این حرفی است که مورد توجه اندیشمندان است. ایشان می‌گوید که وقتی من می‌خواهم نطق و ناطقیت را از ذهن جدا کنم باید یک فرآیند کنش و واکنشـی و فکری را در ذهن داشـته باشم که نطق را از ذهـن جدا کنم و بگویـم که این جزء فصل و ذاتی قرار می‌گیرد؛ اما ذهن قرار نمی‌گیرد. استدلال ایشان این است و عقل تا دخالـت نکند و عرضی خاص را از ذاتی جـدا نکند، نمی‌توانم بگویم که ناطق در اینجا به‌عنوان ذاتی است و اینکه بیاید تحلیلی می‌شود و اگر بگویم که «الانسان حیوان ضاحک»، تحلیلی نخواهد شـد. تعبیر آقاعلـی مدرس این‌گونه اسـت. پس در عین تحلیلی بودن، نیاز به استدلال و حد وسط دارد و دخالت عقل باید در اینجا باشد. بله من قبول دارم اگر تحلیلی به معنای جنس و فصل باشد؛ به عبارت دیگر، ما تحلیلی به معنای عـام و خاص داریم. تحلیلی به معنـای خاص؛ یعنی جنس و فصل باشد و بدانیم این جنس و فصل است، در آن شکل این قضیه، قضیه تحلیلی است که نیاز به برهان ندارد. اگر تحلیلی به معنای عام باشد باید برایش استدلال بیاورم حتی در رابطـه با مجربات هم که از بدیهیات هم هست جناب استاد همین را اعتـراف نمود که یک قیاس مخفی در نهادش نهفته اسـت؛ یعنی برهانـی در نهادش هسـت. مثالی را برای مطلب خـودم ذکر می‌کنم. مثلاً می‌گویید که مثلث سه ضلعی است، این قضیه تحلیلی است. کسی نمی‌گوید که اینجا نیاز به برهان دارد. مثال دیگر که قضیه، قضیه تحلیلی اسـت و در عین قضیۀ تحلیلی بودن نیاز به برهان دارد؛ مثل مثلث که سـه زاویـه دارد. اینکه مثلث سه زاویه دارد، تحلیل به معنای اعمش اسـت؛ چون در اینجا جنس و فصل نیسـت و در عین تحلیلی بودن نیاز به تعمق و تفکر دارد که مثلث سه زاویه دارد یا ندارد. مثال تحلیلی دیگری که نیاز به اثبات دارد مثلاً می‌گویند که عدد زوج اول چیست؟ باید فکر کنیم که معنای زوج معلوم است، معنای عدد اول هم معلوم است که می‌گوییم که جز بر خودش و یک، بر عـدد دیگری قابل بخش‌پذیری و تقسیم نباشد. در اینجا بایـد فکر کنم که عـدد اولی که زوج باشد؛ مثلاً بر فرض، عدد زوج اول فقط همان دو اسـت؛ یعنی درعین‌حال که تحلیلی است نیاز به استدلال نیز دارد. در ریاضیات نیز این‌ها می‌گویند که اگر حد وسـط یک‌دفعه به ذهن نیاید بلکه آرام آرام به ذهـن بیاید؛ علاوه‌براینکه تحلیلی هستند نیاز به استدلال و برهان دارند. پس اگـر تحلیلی بود به‌گونه‌ای که حد وسط از تحلیل موضوع به‌دست بیاید و حد اکبر هم از حد اوسط به‌دست بیایـد، باز هم قضیه نظری خواهد بود. پس ملاک این اسـت کـه هر جا حد وسـط لازم داشته باشد و یا به عبارتی دیگر بدیهی نباشد، برهان‌پذیر است و می‌توان برای آن برهان آورد. قضایای تحلیلی به معنای خاص که فقط جنس و فصل باشـد و آن را بشناسیم، نیازی به استدلال ندارد؛ اما قضایای تحلیلی به معنای اعم کـه حتی غیر از جنس و فصل را می‌گیرد، نیاز به برهان دارد.

◄ عدم نیازمندی شهودکننده به برهان در معرفت شهودی

نکتۀ بعدی که برادر بزرگوارمان فرمود این است که در معرفت قلبی و شهودی، اگر خودش شهود کرده باشد نیاز به برهان ندارد. بنده هم جلسه قبل تأیید کردم که برای خودم نیاز به برهان نیست. ایشان داستانی گفت که فردی آمد نزد وجود مقدس حضرت امام صادق‌ علیه‌السلام و عرض کرد: نمی‌دانم که در اعتقاداتم مؤمن هستم یا نه. حضرت به او فرمود: آیا کشتیبان هستی و تاکنون دچار تلاطم شدی؟ عرض کرد: بله، حضرت فرمود: چه کردی. گفت: به نیرویی ماورائی فکر می‌کردم. این، امری فطری است؛ اما برای تبیین این قضیه برای دیگری حتماً به استدلال نیاز دارد. برای خودم نیاز به استدلال ندارم اما اگر دچار شبهاتی بشوم برای خودم نیز، نیاز به برهان است. جلسه قبل، عرض کردم که اگر بچۀ کسی فوت کرده و ایمانش هم، مستقر نیست بلکه مستودع است و گاهی با خداوند لج می‌کند، اینجا از باب انتباه گاهی نیاز است که برایش استدلال آورده شود تا او را به حالت اولش برگرداند. اینکه معرفت قلبی نیاز به برهان ندارد فی‌الجملة درست است؛ ولی اگر کسی شبهه‌ای داشت، نیاز به پاسخ دارد و در مقام پاسخ باید برایش برهان بیاوریم؛ گرچه معرفت شهودی و قلبی بالاتر از معرفت عقلی است.

دکتر برنجکار: شیخ مفید آنچه کوفه و قم درباره فطرت می‌گفتند را انکار کرد و بعد خودش معنای دیگری گفت: فطرت به معنای همان قدرتی است که عقل دارد و می‌تواند استدلال کند.

◄ مثل افلاطونی و فطرت

جناب دکتر برنجکار فرمودند اگر کسی مُثل افلاطونی را نپذیرد؛ پس در آن شکل می‌توان گفت که فطریات را نمی‌پذیرد و از ارسطو و شیخ مفید و دیگران هم نام بردند. من دو حرف دارم: یکی اینکه چه بسا افرادی که مثل افلاطونی را قبول ندارند، در عین حال از فطریات بحث کرده‌اند؛ مثل علامه‌طباطبایی رحمه‌الله، خودم هم مثل را نمی‌پذیرم؛ اما فطریات را انکار نمی‌کنم. اینکه فرمودید به نظر می‌رسد که شیخ مفید، فطریات را نمی‌پذیرد گویا جلسه گذشته این‌طور ثبت کردند و بلکه فرمودند که معرفت فطری را قبول ندارد. دراین‌صورت، ایشان با آیات و روایات فطرت، میثاق، تذکر و نیسان چه می‌کند. بله ارسطو معرفت فطری مبتنی بر مثل نوریۀ را نمی‌پذیرد؛ چراکه مدعی اند ادلۀ اثباتی مثل حداکثر اثبات عقول و عالم عقل می‌کند نه عقول عرضی که ارباب انواع و مُثُل نوریه نسبت به مادون باشد ؛ بلکه می‌رساند که باید در عوالم عالیه و به تعبیری در عالم ملکوت که عمدتاً عرفا از فطرت تعبیر به ملکوت تعبیر می کنند، مثل کتاب انسان کامل نسفی که در صفحه ۸۰ و ۱۷۴، فطرت را به ملکوت تعبیر می‌کند. این امکان دارد و مشکلی ندارد که انسان مثل نوریه را نپذیرد و درعین‌حال فطرت را بپذیرد. حضرتعالی فرمودید که فلاسفه و متکلمان ما اگر این‌گونه باشند که معرفت‌های پیشین را نپذیرند، آمپریسم خواهند بود و این مطلب مقداری برای من سنگین جلوه می‌کرد.

استاد رضانژاد: جناب آقای دکتر برنجکار اگر نکاتی دارد تذکر بدهد و بعد وارد بحث شویم. گرچه اصل پیشنهاد ما پذیرفته نشد؛ ولی این حق آقای دکتر برنجکار است که نکاتی را بفرماید؛ انتظار دارم که آقای گرجیان پاسخ ندهند تا موضوعات این جلسه در فرصت مناسب طرح گردد.

◄ نقد اثبات خدا از طریق با گرایش به کمال

دکتر برنجکار: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین. سیا بقیة الله في الارضین عجل الله تعالی فرجه شریف.

خیلی ممنون از اینکه به هر حال این جزوه با دقت مورد مطالعه قرار گرفت

و نکاتی هم بیان شد. هفت مورد را یادداشت کردم که باید جواب بدهم. مورد اول که فرمودند: امری می‌تواند فطری باشد و درعین‌حال براساس آن استدلال درست کنیم. بله ما این را انکار نکردیم؛ بلکه مصداق که برایش ذکر شده را انکار کردیم؛ یعنی گفتیم که بزرگانی که معنایی برای فطرت گفته‌اند، یعنی گرایش به کمال، از آن خواسته‌اند برهانی برای وجود خدا بیاورند و این ناتمام است؛ وگرنه اگر فردی این‌طور استدلال کند که من به خودم علم حضوری دارم و علم حضوری هم درست است و اگر کسی علم حضوری به چیزی داشته باشد، آن واقعیت دارد؛ پس من واقعیت دارم. اینکه اشکال ندارد. ما آن مصداق (از گرایش به خدا وجود خدا اثبات شود) را انکار کردیم و اشکال کردیم؛ وگرنه فقها هم صغری کبری درست می‌کنند و می‌گویند: «هذا ما صرّح به الکتاب و السنة، وکلما صرّح به الکتاب والسنة فهو حجة، فهذا حجة» مثلاً نماز صبح دو رکعت است. این که اشکال ندارد. اگر بخواهیم وارد بحث برهان و فطرت بشویم، ما می‌گوییم که گرایشِ به کمال، خدا را اثبات نمی‌کند: اولاً گرایشِ به کمال، گرایش به خدا نیست. ثانیاً، گرایش به خدا از جای دیگری می‌آید که ما ادعا داریم از همان بحثی که ما می‌گوییم و نتیجه آن است؛ وگرنه گرایشی که ما می‌گوییم کسی دنبال پول است و می‌خواهد پول‌دار شود. از این اثبات وجود خدا بر نمی‌آید. می‌گویند که چون گرایش داریم به اینکه بالا برویم پس کمال مطلقی هم می‌خواهیم که آن کمال مطلق، خداست؛ پس اگر این گرایش هست باید خدا باشد، نه، همه این‌ها اشکال دارد. اولاً این گرایشی که ملحدان دارند، گرایش به خدا نیست؛ بلکه گرایش به این است که وضع زندگی‌شان بهتر شود. این یک اشکال است. اگر بپذیریم که این گرایش به خداست، از گرایش به خدا اثبات وجود خدا به‌دست نمی‌آید، این خلاء وجود دارد و پر نمی‌شود.

◄ عدم انتقال معرفت قلبی به دیگران با علم حصولی

نکتهٔ دوم اینکه فرمودند: اگر فطرت قلبی باشد باید این را از طریق علم حصولی به دیگران منتقل کنیم. این را من قبول ندارم. اگر فطرت قلبی باشد، مطلب قلبی را نمی‌توان با علم حصولی منتقل کرد؛ چون اگر طرف مقابل، معرفت قلبی نداشته باشد، آن معرفت قلبی هیچ وقت منتقل نمی‌شود؛ مثلاً برای کسی که فلانی را ندیده است، توضیح می‌دهید؛ این توضیح فقط مفاهیمی را در ذهن ایجاد می‌کند و هیچ وقت، دیدن ایجاد نمی‌شود. اگر شما هزار صفت هم از این مهندس بگویید، اگر من مهندس را ندیده باشم فقط تصوراتی ایجاد می‌شود و معرفت قلبی و معرفت مستقیم و شهودی حاصل نمی‌شود؛ اما اگر قبلاً دیده باشد، علم حصولی نیست و حرف‌هایی که ما می‌گوییم می‌تواند مذکر باشد، مذکر غیر از استدلال است که موضوع بحث ماست. در راه‌های شکوفایی فطرت و منطق فطرت، ما اعتقادمان این است که منطق فطرت تذکر و تنبیه است، نه استدلال.

◄ عدم نیازمندی قضیه تحلیلی به استدلال

نکتهٔ سوم دربارهٔ این بود که قضیهٔ تحلیلی نیاز به استدلال دارد. نه، من ادعایم را می‌گویم همان که جلسه پیش عرض کردم. اگر قضیه تحلیلی باشد و من به آن قضیهٔ تحلیلی علم داشته باشم، دیگر نیاز به استدلال ندارد؛ چه جنس و فصل باشد و چه غیر از جنس و فصل باشد. مثلاً مرد متأهل زن دارد. این جنس و فصل که نیست. اگر معنایش را نداند باید به او فهماند که مرد متأهل یعنی کسی که چنین است؛ اما کسی که معنای مرد متأهل را می‌داند، نیازی به استدلال ندارد که زن دارد؛ چون طبق تعریف، از تحلیل مرد متأهل، زن داشتن برداشت می‌شود و دیگر نیازی به استدلال ندارد که زن دارد؛ چه جنس و فصل باشد و چه غیر از جنس و فصل. مثال‌هایی هم که گفته شد مواردی بود که طرف نمی‌فهمد؛ پس نیاز به تأمل دارد. اول باید بفهمد؛ ولی بعد از تأمل و بعد از اینکه فهمید که محمول، داخل در موضوع است، دیگر نیاز به استدلال ندارد. کسی که نمی‌داند، باید برایش استدلال کرد و اصلاً تحلیلی نیست؛ معنای موضوع را درست نفهمیده است؛ بنابراین محمول را خارج می‌داند. پس با این دو شرط که محمول در موضوع باشد و طرف هم این مطلب را بداند، دیگر نیازی به استدلال ندارد؛ چه جنس و فصل، چه غیر از جنس و فصل.

نکتهٔ چهارم این بود که معرفت شهودی بالاتر از معرفت عقلی است؛ ولی دوباره نیاز به استدلال دارد که همان نکتهٔ اول بود که اگر منطقش استدلال نیست، منطق معرفت شهودی تذکر و تنبیه است نه استدلال.

◄ معانی مختلف فطرت

نکته پنجم اینکه اگر مثل افلاطونی را قبول نداشته باشیم؛ پس فطرت را قبول نداریم. من هم مثل افلاطونی را

قبول ندارم، و در بیان معانی فطرت گفتم که یکی از اقوال این است. بله اگر کسی مثل افلاطونی را قبول داشته باشد، فطرت را قبول دارد. اما معنایش این نیست که فطرت فقط این است. یکی از آن‌ها، معنایی است که ما می‌گوییم، یکی از آن‌ها همان است که علامه‌طباطبایی می‌گوید، یکی هم همان است که یونگ گفت، یکی هم همان است که ویلیام جیمز گفت. نه فقط این است که بگوییم علامه‌طباطبایی این را قبول ندارد؛ اما فطرت را قبول دارد. آن، معنای دیگری برای فطرت است. ما فطرت را به معنای عام گفتیم یعنی چیز غیر اکتسابی و افلاطون می‌گوید ما مثل را قبلاً مشاهده کردیم پس در این عالم مُثُل اکتسابی نیست. معنای دیگرش هم آنکه ما می‌خواهیم بگوییم که بحث خداشناسی قلبی است. معانی مختلفی برای فطرت هست. اگر کسی مثل افلاطونی را قبول داشته باشد این یک مصداق برای معنای عام فطرت است. به این مطلب اگر اشکال دارید بفرمایید؛ ولی ما نگفتیم که فقط این است که بفرمایید علامه هم این را قبول ندارد ولی فطرت را به یک معنای دیگر قبول دارد.

دربارهٔ اینکه شیخ مفید فطرت را انکار کرد، به تاریخ کلام اشاره‌ای داشتم و می‌خواستم دیدگاه‌ها و معانی فطرت را بگویم، گفتم آن معنای فطری که در مکتب کوفه و قم مورد قبول بود، در بغداد شیخ مفید این را کنار گذاشت ـبحث معرفت اضطراریـ نه اینکه فطرت را قبول نکرد؛ بلکه گفت که فطرت این نیست. آنچه کوفه و قم دربارهٔ فطرت می‌گفتند، انکار کرد و بعد، خودش معنای دیگری گفت که الآن هم خیلی‌ها همین معنا را می‌گویند: فطرت به معنای همان قدرتی است که عقل دارد و می‌تواند استدلال کند. به این معنا قبول داشت؛ ولی من داشتم سیر تاریخی را می‌گفتم و این که آنچه قبلاً متکلمان کوفه و قم قبول داشتند که اصلش هم به روایات و قرآن برمی‌گشت، ایشان آن را کنار گذاشت و معنای دیگری برای فطرت بیان کرد.

دکتر گرجیان: ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا در حکمت نظری، بدیهی‌بودن یا اولی بودن است.

◄ آمپریسم و فطرت

نکتهٔ دیگر اینکه اگر فطرت را قبول نکنیم آمپریست می‌شویم. عرض کردم که اصطلاح قرن هفدهم این است. در قرن هفدهم، راسیونالیسم و آمپریسم، معنایی پیدا کرد. آمپریست‌ها، فرانسیس بیکن و جان لاک منکر مفاهیم فطری بودند و راسیونالیست‌ها، دکارت و لایب‌نیتس طرفدار مفهوم فطری بودند. ارتباطش هم با عقل‌گرایی این بود که دکارت اصالت را به عقل می‌داد و می‌گفت که عقل محتاج به حس نیست، خودش مفاهیم فطری دارد و این مفاهیم فطری را که پایه علوم و معرفت‌های اساسی همهٔ علوم است، از حس نگرفته است و خودش دارد. می‌گفت که خدا این را در عقل گذاشته و این قدرت را به عقل داده و این مفاهیم را گذاشته؛ پس اصالت با عقل است. تجربه‌گراها که از همه مهم‌تر در بحث فطرت، جان لاک است بحثش این است که ما محتاج حس هستیم، اصالت با حس است و معرفت از حس شروع می‌شود. من گفتم که این یک اصطلاح برای فطرت، به عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی مربوط است. اگر با این نگاه به عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی نگاه کنیم ارسطو نه افلاطون، ارسطو، مشائیان و فلاسفه اسلامی آمپریست می‌شوند؛ چون آمپریست‌ها می‌گویند که با حس شروع می‌شود آن‌ها هم می‌گویند: «من فقد حساً فقد فقد علماً». اول، حس؛ بعد، خیال و بعد، عقل است. بحثم در مفاهیم و تصورات است، نه در تصدیقات. ارسطو می‌گفت که اول ما حس می‌کنیم بعد در حافظه صورت خیالی می‌شود بعد از آن صورت خیالی، صورت عقلی را انتزاع می‌کنیم. پس مشائیان چنین اعتقادی را داشتند و اگر این اصطلاح قرن هفدهم را بگوییم این‌ها از این جهت آمپریست هستند، نه اینکه آن‌ها آمپریست‌اند. آن‌ها هم راسیونالیست‌اند ولی آن راسیونالیسم آنها به معنای دیگری است. به این معنای قرن هفدهمی که اصالت عقل یعنی مفاهیم فطری داریم و خدا در عقل مفاهیمی را قرار داده و این‌ها را از حس انتزاع نمی‌کنیم، من به این معنا گفتم.

◄ اشکال به پاسخ‌ها

دکتر گرجیان: اینکه گفتید گرایش به کمال، خدا را اثبات نمی‌کند؛ یعنی کمال مطلق را اثبات نمی‌کند. امکان دارد این نظر سرورمان باشد؛ اما گرایش به کمال که امری فطری است امکان دارد شما بگویید که من در صغرای آن هم مشکل دارم. ممکن است بفرمایید که چه کسی گفت که گرایش به کمال، امری فطری است. در جواب باید گفت آن‌هایی که دنبال مال و دنیا هستند کمال موهوم و مذموم را دنبال می‌کنند و مصداقش را اشتباه گرفتند؛ ولی اصل اینکه کمال را دوست دارد، امری فطری است و اگر مابازاء نداشته است این امر فطری،

سرشتی و تکوینی که خدا در من ایجاد کرده، لغو خواهد بود و حکیم کار لغو انجام نمی‌دهد.

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ بیان شهودی گفتید، اصلاً تبیین معرفت شهودی برای دیگران به قصد این نیست که بخواهم برای او معرفت شهودی ایجاد کنم، کسی چنین کاری نمی‌کند. اگر کسی شهودات و مکاشفاتی را دارد مواجیدی را خداوند به او داده و او می‌خواهد آن را بیان کند و وقتی در مقام تبیین و تفسیر است اصلاً قصد ندارد که ایجاد معرفت شهودی در دیگری بکند بلکه می خواهد معرفت حضوری خود را در قالب معرفت حصولی به دیگران منتقل کند.

نکتهٔ دیگر آنکه دربارهٔ قضیه تحلیلی فرمودید، عرض من این است که ما یک راه دیگر را در پیش می گیریم. وقتی می‌گوییم که ذاتی علت نمی‌خواهد، در مقام ثبوت است یا اثبات؟ یقیناً در مقام ثبوت است نه در مقام اثبات؛ در مقام تبیین، استدلال برای غیرمی‌خواهم، نه در مقام ثبوت. من نمی‌خواهم واقع ایجاد کنم من می‌خواهم آنچه را که هست تقریر کنم و در مقام اثبات عرض کنم.

◆ پاسخ به اشکال ها

دکتر برنجکار: بله اگر قبول دارید که ایجاد نمی‌شود، توضیح مطلب قلبی اشکال ندارد. هر مطلبی را می‌توان توضیح داد ولی منتقل نمی‌شود. اما دربارهٔ اینکه گرایش به کمال اگر مابازاء نداشته باشد، ایجادش لغو است؛ باید گفت که شما با ملحد مواجه هستید. سخن شما این‌طور معنا می‌دهد که اگر گرایش ما بازاء نداشته باشد، ایجادش لغو است؛ یعنی خدا کار لغو کرده است. خدا که هنوز اثبات نشده و با ملحد مواجه هستیم و می‌خواهیم خدا را اثبات کنیم. نکتهٔ دیگر اینکه، چرا لغو است؟! اگر گرایش به کمال نباشد پیشرفت نمی‌کنم تلاش نمی‌کنم و می‌گویم که چرا مدل ماشینم را بالا ببرم یا در خانه صد متری هستیم چرا تغییر دهم. بر اساس این گرایش زندگی می‌چرخد و این همه پیشرفت و تکنولوژی بر این اساس است و دنیا بر اساس این، نظم پیدا کرده است. پس این مطلب شما تمام نیست، البته بحث دارد. این را جلسه پیش بحث کردیم و علما هم خیلی بحث کردند و بعضی این را قبول دارند. برخی از همین علمای حاضر فلاسفه اسلامی قبول دارند و برخی قبول ندارند؛ از جمله استادی که جلسه پیش هم بود و من از ایشان پرسیدم که نظرتان چیست؟ ایشان فرمود که برای من هم تمام نیست.

استاد رضانژاد: برای اینکه به این بحث پایان داده شود روایتی را از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانم، امام صادق علیه‌السلام فرمود: «انَّ أَفْضَلَ الْفَرَآئِضِ وأَوْجَبَهَا عَلَى الإنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالإقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ».[۲] «معرفت ربّ» راه‌هایی دارد که یکی از راه‌ها، فطرت است.

از جناب آقای دکتر گرجیان تقاضا داریم که بهترین تقریر را از فطرت برای معرفت خدا ارائه بفرمایید.

◆ ملاک فطری بودن در حکمت عملی و نظری

دکتر گرجیان: ملاک فطری بودن در حکمت نظری ـ حکمت نظری را از حکمت عملی جدا می‌کنیم ـ ادراک بود و نبود، هست و نیست به بدیهی بودن و اولی بودن ـکه بهتر این است که بگوییم اولی بودن؛ چون بزرگانی معتقدند که بدیهیات را هم باید به اولیات برگرداند تا آرامشگاهی داشته باشد ـ و در واقع اصل امتناع اجتماع نقیضین است. در حکمت عملی ملاک در فطری بودن ادراک بایدها و نبایدها به بدیهیات حکمت عملی است. یکی از بدیهیات حکمت عملی این است که عدل، حسن و ظلم، قبیح است. ضرورت‌های حکمت عملی، در صورتی ادراک می‌شود که ما طرف مقابل داشته باشیم، جامعه‌ای داشته باشیم که در آن جامعه، کشمکش‌هایی ایجاد شود که به کشتن هم ختم شود. در اینجا عنوان ظلم اصطیاد می‌شود و اگر هم در موازین باشد به آن عدل می‌گویند. ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا در حکمت نظری، بدیهی بودن یا اولی بودن است؛ ولی ملاک اولی بودن در عقل عملی که انسان بالطبع به آن گرایش دارد را با دو معیار می‌توان فهمید: یکی اینکه با ساختار درونی انسان هماهنگ باشد؛ مثل عدالت و دیگری اینکه با هدف بیرونی که در پیش دارد سازگار باشد. مثل اینکه غذای سالم با جهاز هاضمه و نیز با هدف آفرینش هماهنگ است برخلاف غذای مسموم که هم با هدف آفرینش همراه نیست و هم با جهاز هاضمه داخلی انسان. هماهنگی ندارد.

◆ تقریر شناخت فطری خداوند، براساس وجود

اما دربارهٔ اینکه فرمودید بهترین تقریر فطرت برای معرفت خداوند و شیوه‌های شکوفایی فطرت بیان شود، چه بسا در قسمت اول، جلسه گذشته و حاضر، تقریری از فطری ارائه نشد. به نظرم مشکل در جای

دیگری است، آنچه در اینجا مطرح است این است که بعضی از مبانی با هم فرق دارند؛ مثلاً در قضیه تحلیلی یا بحث اثبات و ثبوت. بحث فطرت برای معرفت خداوند را در این قالب می‌برم و می‌گوییم که فطرت را نوع ساختار، خلقت و وجود و از آنجایی که وجود از صفات وجودی بما هو وجود است. این نظر مرحوم آخوند در اسفار، جلد ۱، ص ۱۱۳و ۱۱۴ است که آنجا این تعبیر را که چون این صفت وجود بما هو و وجود است، این امر وجودی چون وجود بحث صرف که ما خودمان را وجود رابط می‌دانیم و یا به تقریر دیگر طبق نظام وحدت شخصی وجودات جزء جلوات و به اصطلاح ظهورات حقانی نیستند سرشت و فطرت انسانی که نوعی خلقت است و به عبارتی پرتو و شعاع وجودی حقانی است. از این بابت، پرتو و شعاع به حساب خودش و ذاتش هیچ اصالتی از خودش ندارد بالعرض و المجاز موجود است حقیقت از آن خداست، «هوالذی یتجلی بأشکال مختلفة فی ملابس متعینة». اگر این‌طور شد وقتی می‌گوییم که فطرت برای معرفت خداوند است، می‌گویند که این جلوهٔ اوست، جلوه و مجلی حقیقت است؛ البته او منشأ حقیقی و این، بالعرض و المجاز است. البته آن اصل و اقوی وجوداً است و از این بابت، اصالت با اوست و شرافت معرفتی‌اش بیشتر است. چون علم از صفات وجودی بما هو وجود است، «اوسع وجوداً اوسع علماً واضعف وجوداً اضعف علماً»، اما علم در نهاد او است و براین‌اساس است که در مکتب قرآنی ما معتقدیم که همهٔ موجودات دارای معرفت به خداوند هستند که «وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبیحَهُمْ»،[3] «کل قد علم صلوته وتسبیحه»[4]؛ همه موجودات این را می‌دانند و حتی علم به علم هم دارند برخلاف برخی از فلاسفه که گفته‌اند علم دارند؛ اما علم به علم ندارند. پس شناخت فطری براساس وجود یا براساس آن مبنا که وجود را در وجودات بنحو سریانی می‌دانند که هر انسانی یا هر وجود دیگری وجود رابط است و وجود رابط در صورتی معنا پیدا می‌کند که وجود اصلیش در آنجا باشد یا براساس وحدت شخصیه وجود حقیقی و اطلاقی این است و آن وجود، بالعرض و المجاز و ظلی است. آخوند می‌گوید: «اذا کانت العلة الاولی متصلة بنا لفیضه علینا وکنّا غیر متصلین به الّا من جهته فقد یمکن فینا ملاحظته علی قدر ما یمکن للمفاض علیه

أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتها له لأنها اغزر وأوفر واشد استغراقاً»[5] پس آنچه دربارۀ وجود فطری بحث می‌کنیم، می‌گوییم که ما وجود داریم و وجود همیشه صفات وجودی از جمله حیات، علم، اراده، قدرت و شوق را در نهاد خودش داراست و حتی ذره‌ای از خاک از این صفات وجودی (به تعبیر متکلمان، صفات کمالیه) جدا نیست و براین‌اساس، این قلم و کاغذ برای خودش علم دارد؛ هر یک به خودش علم دارد و شناخت فطری را براین‌اساس معنا می‌کنیم.

استاد رضانژاد: از جناب آقای دکتر برنجکار تقاضا داریم که نکات خودش را بفرمایید.

عدم کارآیی جعل اصطلاح

دکتر برنجکار: اینکه فطرت را براساس اصطلاحی بیان کنیم، مشکلی را حل نمی‌کند. همان‌طورکه جلسۀ پیش بحث شد؛ مثلاً برخی گفته‌اند که این غرایزی که ما داریم، فطرت است یا مثلی که وجود دارد را در عالم قبل دیده‌ایم و این فطرت است. هر کسی بر اساس فلسفه خودش تعریفی می‌کند. می‌خواهیم چه نتیجه‌ای از این بگیریم؟ عرفا می‌گویند که ما یک وجود در عالم داریم و اشیاء دیگر، تجلیات او هستند و وجودات نیستند. عده‌ای دیگر می‌گویند که وجودات داریم؛ اما این وجودات عین الربطاند. وجودات ربطی، به خدا ربط دارند، این ربط هم ربط معرفتی و علم است. اسم این را هم فطرت می‌گذاریم. بگذارید، ما دعوایی نداریم البته کسی که همۀ مبانی شما را قبول داشته باشد اصطلاح شما را هم می پذیرد اما شما با ملحد طرف هستید و می‌خواهید خدا را اثبات کنید؛ چون می‌خواهید دلیل برای خدا بیاورید. اگر به ملحد بگویید که این اشیاء تجلیات و عین ربط به خداست و این ربط هم فقط ربط وجودی نیست و ربط معرفتی هم هست و این فطرت است. ملحد، می‌گوید که ما این حرف‌ها را قبول نداریم و فقط برای خودتان خوب است که اصطلاحی گذاشته‌اید و فقط نظامی را درست می‌کنید و در این نظام، برای این جزء اسم فطرت را می‌گویید.

استاد درست فرمود. من همۀ فرمایشات ایشان را از این جهت قبول دارم که اشکال در مبانی است؛ اما من چیز دیگری را می‌خواهم بگویم که هر کسی طبق مبنای خودش، نظامی

را درست می‌کند ـالآن به درستی یا غلطی آن کاری نداریم ـ و براساس آن، فطرت را تعریف می‌کند؛ اشکالی ندارد، مثلاً برخی گفته‌اند که ما این حرف‌ها را قبول نداریم و فقط انسان و عقل را قبول داریم. این عقل داشتن؛ یعنی فطرت که عرض کردم شیخ مفید و دیگران این را می گویند. این اشکال ندارد که اصطلاح کنید، «لا مشاحة في الاصطلاح»؛ اما برای دیگران کاربرد ندارد. شیخ مفید می‌گوید که عقل را همه قبول دارند؛ لذا اسم این قدرت عقل را فطرت می‌گذارد؛ گرچه آن هم از این اشکال مستثنی نیست و آن هم یک اصطلاح است؛ اما عقل و قدرت عقل را همه قبول دارند، اما این مطلب شما را که اشیاء تجلیات‌اند و ظل او هستند را فقط عرفا قبول دارند. اگر به صورت وجود ربطی هم معنا کنید، حکمت متعالیه است و برای دیگران مفید نیست، فقط طبق نظر خودتان، اصطلاحی را درست کردید. اگر بخواهیم با هم بحث کنیم باید بررسی کنیم که آیا وحدت وجود درست است؛ وگرنه الآن چه بحثی با هم بکنیم؟ شما آن را قبول دارید اسم این را هم فطرت می‌گذارید. ممکن است فردی آن مبنا را قبول نداشته باشد؛ لذا عرض کردم که بیائیم ببینیم در دین فطرت چه معنایی دارد. می‌توانیم بگوییم که در نظام فرویدی، در نظام ویلیام جیمز و اگزیستالیسم، فطرت چه معنایی دارد که در جلسهٔ قبل دربارهٔ همهٔ این‌ها بحث کردیم. قبول دارم که یک معنایش این است، یک معنایش هم آن است که علامه‌طباطبایی می‌گوید که همان ساختار وجودی انسان است که ربطی هم به این بحث‌ها ندارد. می‌توانیم با قطع نظر از اصطلاحات ببینیم در قرآن و روایات فطرت را در کجا بکار برده اند.

دکتر برنجکار: فطرت، یک معرفت قلبی شهودی است که خداوند در انسان قرار داده و اصلش هم در این عالم نیست، قبل از این عالم است.

فطرت در قرآن و احادیث

نظرات افراد برای دیگران فایده‌ای ندارد و اصطلاحی براساس مبنایی است که برای کسی که آن مبنا را قبول دارد، مفید است. ما باید ملاکی را قرار بدهیم؛ مثلاً بررسی کنیم که دین، قرآن و روایات در مورد فطرت چه گفته است. بهترین تفسیر از دیدگاه عرفا همین است که آقای دکتر می‌گوید؛ بهترین تفسیر برای دیدگاه مثلاً ویلیام جیمز همان بود که جلسه پیش گفته شد. بهترین‌های زیادی داریم که هر کدام براساس یک فلسفه و اصطلاح است. نظر من این است که بررسی کنیم که دین چه گفته است. فطرت، یک معرفت قلبی شهودی است که خداوند در انسان قرار داده و اصلش هم در این عالم نیست، قبل از این عالم است. ارواح انسان‌ها را خداوند آفرید و معرفت خودش را در این ارواح قرار داد. بعد، این روح وارد این بدن و این دنیا می‌شود و معتقدیم که همین معرفت، اساس دین است. پس، اولاً دینی صحبت می‌کنیم؛ یعنی براساس آیات و روایات صحبت می‌کنیم نه براساس نظریهٔ خاصی که داریم اصطلاحی جعل کنیم. ثانیاً، می‌خواهیم که فایده داشته باشد؛ یعنی نتیجه‌ای بگیریم و براساس آن بگوییم که کل دین بر این اساس است.

پیامبر پیام آورده که «قولوا لا اله الّا الله تفلحوا»[۶]، می گوییم که این چه حرفی است؟ چرا ابتدا الهیات به معنای اخص را می‌گویی؟! ابتدا الهیات به معنای اعم را بگو. ابتدا از جوهر و عرض و وجوب و امکان و وجود بحث کنید. ابتدا الهیات بالمعنی الاعم و منطقت را بگو، آکادمی‌ات را بزن، شاگردانت را تربیت کن، بگو که منطقت ارسطویی است یا افلاطونی و سپس به الهیات بالمعنی الاعم بپرداز. در نهایت، به قول افلاطون، به خدا می‌رسیم که می‌توان اثبات کرد یا نه. این منطق پیامبران نیست منطق پیامبران همان است که در قرآن بیان شده است: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفًا»[۷] دین حنیف و استوار کدام است؟ و «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا»[۸]، همان فطرت الهی است که «لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» خلقتی که قابل تبدیل نیست و نابود هم نمی‌شود «ذَلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ» که مبتنی بر این فطرت باشد، «وَلَکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ». یا در بعضی آیات از تعبیر رنگ الهی استفاده شده است: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً».[۹] در بعضی از آیات، «حنفاء» آمده است: «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَیْرَ مُشْرِکِینَ بِهِ».[۱۰] در بعضی از آیات «و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولنّ الله»[۱۱] آمده است. بعد، روایات این‌ها را برای ما توضیح می‌دهند.

جلسه قبل وقت نشد روایت بخوانم، الان چند روایت می‌خوانم. در کافی از زراره از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «سألته عن قول الله عزوجل: (حنفاء لله غیر مشرکین به) وعن الحنیفیة، فقال: هي الفطرة التي فطرالله الناس علیها لا تبدیل لخلق الله، وقال: فطرهم الله علی المعرفة».[۱۲] فطرت در لغت به معنای آغاز است. به این معرفت هم فطرت می‌گویند؛ چون از آغاز بوده و اکتسابی نیست؛ یعنی با معنای عام فطرت هم منطبق است. معنای عام فطرت این شد که اکتسابی نیست یعنی خدا در روح ما این معرفت را قرار داده و در

خلقت اولیه ما هست؛ لذا با فطرت الهی متولد می‌شویم. «كُلُّ مَوْلودٍ يُولَدُ على الفِطرَةِ».[۱۳] این، تناقی با آیهٔ قرآن ندارد که می‌فرماید: «لا يعلمون شيئا». این دو را باید جمع کرد، یکی می‌گوید که معرفت ندارد و دیگری می‌گوید که دارد. در روایت توضیح دادند که چون فراموش شده، بعداً منطق فطرت که تذکر باشد مطرح می‌شود.

زراره از امام باقر علیه السلام می‌پرسد: «اصلحك الله قول الله عزوجل في كتابه فطرة الله التي فطر الناس عليها قال فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته انه ربهم»، کجا؟ عندالمیثاق. اشاره به عالم ذر، قبل از این عالم دارد. زراه می‌گوید: «وخاطبوه»؛ یعنی خدا مخاطبه هم کرد؟ معرفت داد و بعد پرسید فهمیدی؟ حضرت سرشان را به علامت تائید تکان دادند: «فطاطاء رأسه» بله خدا صحبت هم کرد. راوی پرسید: آن روح که زبان و دهان نداشت؟ امام فرمود: خداوند چیزی گذاشت که بتواند جواب بدهد، «ثم قال لولا ذلك لم يعلمو من ربهم ولا من رازقهم قريب».

یا در معانی الاخبار همین احادیث نقل شده است؛ جالب است می‌گوید که اگر این معرفت نبود هیچ کس خداشناس نمی‌شد؛ یعنی این پایه است که حتی باعث می‌شود که استدلال کنیم. معرفتی که در قلب ما هست، باعث می‌شود که توجه کنیم. بحث استدلال جداست و در جای خودش محفوظ است؛ اما این به آن هم کمک می‌کند. برخی طور دیگر هم تفسیر کرده‌اند که «لم يعلم إذا سئل من ربهم»، با استدلال خدا را به‌طورکلی خدا را اثبات می‌کنیم، و در اینجا «من» آن را هم می‌فهمیم و معرفت شهودی و قلبی است. معرفت قلبی با عقلی فرق می‌کند. پس بعضی این‌طور گفته‌اند که عقل هم بعد از فطرت کار می‌کند.

یا از پیامبر صلی الله علیه و آله دربارهٔ آیه «كل مولود يولد على الفطرة» نقل شده که فرمود: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»؛ کفار به زبان نمی‌گویند خدا؛ اما قلباً می‌گویند؛ چون خدا در قلبشان هست. و همین‌طور، «قول الله عزوجل: (فطرة الله التي فطرالناس عليها) قال: فطرهم جميعا على التوحيد»[۱۴] یا «صبغة الله» به همین صورت است. روایات متعددی است. مرحوم شیخ حرّ عاملی در کتاب اثبات الهداة، حدود ۷۰ روایات فطرت را می‌آورد و می‌گوید که روایات فطرت که معرفت خدا فطری هست و خداوند این معرفت را در قلب انسان قرار داده، متواتر است. در دعای روز عرفه می‌خوانیم: «تَحَنُّناً عَلَيَّ لِلَّذِي سَبَقَ لِي مِنَ الْهُدي»، دعا می‌کند که خدایا تو چه نعمت‌هایی به من دادی، آن هدایت قبل، «أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ، بِأَنْ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ»، همان الهام یعنی همان که معرفت داد، نه اینکه وجود عین الربط است در آن که بحثی نداریم. خدا الهام کرده و چیزی به ما داده است، به فرمایش حضرت استاد و دکتر گرجیان، اینکه در سنگ هم هست، یک عین الربط بودن که هست، در این بحثی نداریم. به انسان الهام کرده است.

تبیین فطری بودن خداشناسی

استاد رضانژاد: نکته‌ای را به‌عنوان تذکر عرض می کنم. بحث دربارهٔ این است که آیا فطرت ما را به معرفت الهی می‌رساند؟ به عبارت دیگر: گفته‌اند که خداشناسی و خداجویی فطری است. حتی عده‌ای معتقدند که خداپرستی، خداگرایی و یگانه‌پرستی از امور فطری اند. حس خداجویی، جهانی و همگانی است. فطرت، انسان را به سوی خدا راهبری می‌کند و حس مذهبی، خداپرستی یا خداجویی مولود جغرافیا، طبیعت، عامل اقتصادی و سیاسی نیست. تبلیغات برضد خدا و خداجویی می‌تواند معرفت فطری را از رشد بکاهد؛ ولی نمی‌تواند اصلش را از بین ببرد. سؤالی که از دو بزرگوار می‌خواهم به آن پاسخ بدهند این است، همان نکته‌ای که جناب آقای دکتر برنجکار می‌گوید که مخاطب ما ملحد است و ما این آیه و روایت را نمی‌توانیم برای ملحد بخوانیم. ما باید به این ملحد بگوییم که در درون‌تان چیزی به نام «فطرت» نهاده شده است که شما را به یک مبدأ اعلی یا آفریدگار ـ هر چه می‌خواهیم اسمش را بگذاریم ـ رهنمون می‌کند. من می‌خواهم شما را به این نکته توجه بدهم که اگر به آن توجه کنید خودتان اعتراف می‌کنید که وقتی پیغمبر فرمود: «قولوا لا اله الله تفلحوا»، «الله» را فطرتاً می‌شناسید. اکنون سؤال این است که این معرفت فطری چگونه ما را به «الله» رهنمون می‌کند؟ تقریری از فطرت ارائه بدهید که بگوید این فطرت ما را به این معرفت می‌رساند که ما بتوانیم در مقابل ملحدان همین سخن را بگوییم. دو بزرگوار اگر تقریری دارند بفرمایند. فارغ از بحث‌های روایی، آیات، فلسفی و عرفانی می‌خواهیم به مخاطب بگوییم که ما پیش‌فرضی داریم، فطرت خداجویی پیش‌فرض ما است.

به‌عبارت‌دیگر، همان ساختار وجودی یا همان چیزی که ما می‌گوییم در عالم ذر به وجود انسان‌ها الهام شده است را اگر پیش‌فرض گرفتیم، می‌گوییم که همه آن را دارند؛ حتی این ملحد هم دارد. اگر این ملحد دارد چگونه او را راهنمایی کنیم که چنین معرفتی را می‌توانی به دست بیاوری.

دکتر برنجکار: یعنی بحث دوم؟

استاد رضانژاد: نه؛ بحث دوم، شکوفایی است. در جلسه قبل وقتی که بحث به سرانجام نرسید بعد از جلسه با حضور اساتید و جناب آقای دکتر آذربایجانی که الآن حضور ندارند، به این نتیجه رسیدیم که دو مقوله را باید مطرح کنیم: یکی اینکه بهترین تقریر دینی فطرت برای معرفت خدا ارائه شود که بگوییم کدام تقریر فطرت ما (مسلمان، مسیحی و ملحد) را به معرفت خدا می‌رساند. دوم اینکه شیوه‌های شکوفایی فطرت چیست؟ چه شیوه‌هایی را عرفا، متکلمان، فلاسفه و اندیشمندان ارائه دادند؟ چه شیوه‌هایی را آیات قرآن کریم و روایات ما ارائه دادند؟ به‌ویژه در مناظره مفضل امام صادق﵇، برخی از این شیوه‌ها ارائه شده است. شیوه‌های شکوفایی فطرت را در روایات داریم که هم برای موحد و هم غیر موحد می‌تواند کارساز باشد. لذا چون ما توافق کردیم براساس آن موافقت، این تقریر را بدون حاشیه بفرمایید و بعد به شیوه‌های شکوفایی فطرت می‌پردازیم.

دکتر گرجیان: چون وجود از آن حیث که از منبع فیاض جلوه‌گری می‌کند همراه آن وجود، علم، حیات، قدرت، اراده و شوق هست و هرجا که تجلی کرد این اوصاف کمالیه و وجودیه با او هست و قابل تفکیک است.

◣ عدم استفاده از آیات و روایات در اثبات خدا از طریق فطرت برای ملحد

دکتر گرجیان: اشکالاتی که استاد بزرگوار، دکتر برنجکار به حقیر نمودند اتفاقاً به خود حضرت استاد وارد است. از یک طرف، حضرتعالی فرمودی که فطری را طوری معنا کنیم که ملحد هم بپذیرد. اما آیه و روایت را فردی می‌پذیرد که مسلمان است. از طرفی حضرتعالی قرار شد با ملحد صحبت کنی. وجود مقدس امام رضا و امام صادق (روحی لهما الفداء)، وقتی می‌خواستند با ملحد بحث کنند آیات و روایات نمی‌خواندند. البته آیات و روایاتی که مباحث عقلی را بیان کند، علی عینی و رأسی، اشکال ندارد. در اینکه آیهٔ شریفه‌ای را برای اثبات مباحث درون دینی خودم استفاده کنم، حرفی ندارم. آقای رضانژاد هم خوب فرمودند که من با ملحد طرف هستم.

از طرف دیگر فطرت را این‌طور تعریف کردید که معرفت شهودی است که خداوند در انسان قرار داده؛ درحالی که قرار شد صحبت از خدا نشود. اتفاقاً در بحثی که بنده کردم، لفظ خدا را نیاوردم و اگر آوردم به‌عنوان وجود مطلق بود. مرحوم علامه طباطبایی در جلد ۶ اسفار، حاشیه بحث برهان صدیقین صفحه ۱۳، برهان صدیقین را در مقابل ملحد بیان می‌کند و می‌گوید که وجود ثابت است و اگر کسی نفی وجود کند «یلزم من نفیه اثباته». کاری به این ندارم که طرف خداپرست است یا نیست و در مقابل سوفیست سخن می‌گویم و وقتی هم بحث برهان وجودی را بنده در اینجا آوردم ـ نه برهان وجودی به معنای خاص خودش ـ گفتم که وجود از آن حیث که وجود است در هر رتبه‌ای همهٔ اوصاف وجود بما هو وجود و صفات کمالیه را دارد. بنده نه بحث عرفانی کردم و نه بحث فلسفی به معنای خاص خودش؛ البته امکان دارد از همین حرف‌هایم در نظام فلسفی و عرفانی استفاده شود و مشکلی نیست.

بحث این است که بدانیم ایستار حرف ما کجاست؟ آیا قرار است بحث برون دینی کنید که قرارمان این بود که با ملحد طرف هستیم حضرتعالی هم تأکید فرمودید که بنده هم یادداشت کردم. پس، اگر این‌گونه است آیات و روایت بر چشمانمان و بالای سرمان است؛ اما برای این غرض ما کاربرد ندارد. فرمودید که اگر من اصطلاحات متعددی را جعل کنم و بعد، براساس آن اصطلاح سخن بگویم، محترم است؛ اما برای استدلال کاربرد ندارد. حضرتعالی فرمودید که روح قبل از بدن بود، این خودش اول دعوا است که آیا روح قدیم است یا قدیم نیست. این بحث، مورد اعتقاد حضرتعالی هست؛ اما امکان دارد که بنده اعتقاد دیگری داشته باشم. کاری ندارم که آیا من قائل به جسمانی بودن و بقاء بودن روح جناب آخوند هستم یا نه. بنده این را طور دیگری تفسیر می‌کنم که تعلق نفس به بدن را حادث می‌دانم، نه اینکه نفس را حادث بدانم. اینکه قدیم شما می‌شود یا نه، بحث دیگری است. بحث مبنایی است. پس اینکه من گفتم مباحث مبنایی است حضرتعالی فرمودید که روح قبلاً بوده و اطلاعاتی را داشته و بعد، در بدن قرار داده است و در بحث حلول مطرح کردید. همهٔ این‌ها نیاز به حرف دارد و اصلاً نمی‌خواهم که این‌ها را مطرح کنم. اینکه شما فرمودید که با جعل اصطلاح و مبنای خاص، مشکل را حل نمی‌کند، بنده نیز تأیید می‌کنم. حضرتعالی با مبانی خودت مطالبی را

مطرح کردی بر روی چشمم، می‌دانم که در کار خودتان اجتهاد دارید و نظامی را سازمان داده‌ای. نظر شما براساس آن سازمان درست است؛ اما آن سازمان برای من فایده ندارد؛ چون بحث حلول را مطرح کردی که بنده اعتقاد ندارم؛ بلکه اکثریت اعتقاد ندارند، قدم نفس را مطرح کردی که بحث دارد یا قدم روح را مطرح کردی که بحث دارد. همۀ احادیثی که فرمودی نه فقط با قرائت ما منافات ندارد؛ بلکه با قرائت ما اتم می‌شود و در عین اینکه قرآن و روایت است برهان عقلی نیز خواهد شد. همان که فرمود از سابق معرفت فطری به ما داده شد، من می‌گویم که وجود فی حد ذاته حادث نیست؛ نه ایجادی هست و نه اعدامی. وجود من حیث الوجود، نه ایجادی هست و نه اعدامی، فقط و فقط جلواتش نو می‌شود، «هر لحظه‌ای به رنگی بت اعیار در آمد، دل برد و نهان شد»؛ همان‌طورکه یک وجود برای حضرت حق تعالی است و بقیه آینه‌دار وجود او هستند، «ای آفتاب آینه‌دار جمال تو»؛ جناب حافظ همین را مطرح می‌کند که ما آینه‌دار جمال او هستیم. هر کسی به اندازه سعۀ وجودی، صقالت، صافی و پاکی این آینه می‌تواند حقانیت حق را خوب نشان دهد و جلوه‌گری کند. نمی‌خواهم بحث عرفانی خودم را مطرح کنم؛ بلکه می‌خواهم بگویم که وجود هست. اگر بحث فطرت را مطرح کردم می‌خواهم بگویم که چون فطرت یعنی نوع ساختار، این وجود قبل هم بود و معرفت پیشینی دارد بنده قبولِ دارم؛ چون وجود از پیش هست و قبلاً وجود علمی داشتم. بعد، به وجود عینی مبدل شدم و وجود علمی و عینی از نظر اصل وجود هیچ فرقی ندارد، جلواتش متعدد شد. بر این اساس از قبل چون ما از او هستیم «انّا لله» هستیم پس این «انّا لله» چون در حق تعالی علم به حد اعلی و مطلق هست در وجود ما به آن اندازه نیست اما همان در اینجا هست، «کلّ بحسبه». حرف عقلی است و روایات نیز حرف ما را تأیید می‌کند که چرا پیش از این معرفت داشتیم. بحث مثل را که قبلاً هم عرض کردم نظریه تذکار را نمی‌پذیرم. اما چون وجود از آن حیث که از منبع فیاض جلوه‌گری می‌کند همراه آن وجود، علم، حیات، قدرت، اراده و شوق هست و هر جا که تجلی کرد این اوصاف کمالیه و وجودیه با او هست و قابل تفکیک نیست. بله گاهی زیر خاک‌هایی قرار می‌گیرد، به تعبیر وجود مقدس مولی الموحدین روحی له الفداء، که در نهج البلاغه آمده اثارۀ عقول کند از دفینه ها این‌ها را بالا بیاورد؛ ولی باید تنبیه کند و این تنبیه باید به داشته‌هایش اخبار کند که توجه داشته باشد، «وفي انفسكم أفلا تبصرون».

بحث دیگر که اصطلاحاً اشتباه شده بود و من وجود رابط را مطرح کردم، نه وجود ربطی یا رابطی را. وجود رابط

به معنای حرفی است و معنای حرفی فی حد ذاته و بدون طرف، معنای مستقلی ندارد. اگر هم بحث وحدت وجود را مطرح کردم نمی‌خواهم بحث وحدت وجود را مبنای کارم قرار دهم؛ بلکه می‌خواهم بگویم که یک وجودی مطلق هست ـ به هر شکلی که وجود مطلق را بگویید، نه به قید اطلاقش و به تعبیر لا بشرط مقسمی یا به هر شکلی که بگویید ـ در قبالش دو نیست چرا که بی‌نهایت اوست بی‌نهایت در کنار خودش صفر خودش هیچ دیگر را نمی‌پذیرد تا اینکه وجودات دیگر را بپذیرد، «هو الذی یتجلّی بأشکال مختلفة». وقتی آن‌گونه هست هر جا که وجودی هست چیزی نیست جز اینکه آینه‌داری و جلوه‌گری جلوه او را می‌کند. این بحث، عقلی است و حضرتعالی وارد بحث تعبدی شدید. از آیات و روایات که آیات و روایات نورانیت داشت بنده استفاده کردم و بر چشمانم می‌گذارم؛ اما نه فقط با تفسیر بنده منافات ندارد؛ بلکه در راستای آن است. قرائت حقیر با قرائت شما فرق می‌کند.

استاد رضانژاد:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را
کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
غیبت نکرده ای که شوم طالب حضور
پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را[۱۵]

هر دو طرف به این اصل معتقدند؛ اما در عین حال تقریر مختلف است. در خدمت جناب آقای دکتر برنجکار هستیم.

دکتر برنجکار: دوستان اشکال کردند به اینکه ما هم از آیات و روایات آوردیم. قبل از اینکه آیات و روایات را بخوانم، به این اشکال جواب دادم که گاهی اصطلاح علمی را بیان می‌کنیم و گاهی می‌خواهیم بدانیم که دین، قرآن و روایات چه گفته است. بعد فرمودند که اگر آیه و روایت، ارشادی و عقلی باشد، اشکالی ندارد. من می‌خواهم بگویم که اگر قلبی هم باشد، اشکالی ندارد و اینجا قلبی است؛ برخلاف مبانی شما، که ملحد هیچ کدام را قبول ندارد و سال‌ها باید درس بخواند تا به آنجا برسد و بعد یا قبول می‌کند یا نمی‌کند که اکثریت هم قبول ندارند. اما بحث ما این است که اینکه آیات و روایات گفته قلبی هست، یعنی چه؟ یعنی تعبدی نیست پس آیه و روایت خواندن دو گونه است: گاهی آیه و روایت می‌خوانیم و می‌گوییم که در روز قیامت، نهری از لبن یا عسل هست. این تعبیری هست؛ یعنی وقتی می‌توان این را قبول کرد که شما قرآن، اسلام و روایات را قبول داشته باشید و بعد، به این آیه و روایات استدلال کنید؛ اما گاهی من مطلب عقلی یا قلبی، فرق نمی‌کند یعنی چیزی که دارم یا می‌توانم داشته باشم. عقلی؛ یعنی می‌توانم داشته باشم و می‌توانم استدلال کنم و قلبی؛ یعنی الآن دارم. تفاوت اصلی در این بحث این است که قائل هستید که براساس فطرت می‌خواهید استدلالی برای اثبات وجود خدا اقامه کنید. عبارت‌هایی که حضرتعالی فرمودی را دوباره تکرار می‌کنم که آیا این‌ها واقعاً

دکتر برنجکار: اشتباه ابن‌عربی این است که گمان کرده که مخلوق که به وجود می‌آید به خالق قید می‌زند؛ لذا گفته است که اگر وجود دیگری غیر از خدا باشد، خدا را محدود می‌کند.

برای یک ملحد استدلال است. بعد، شما می‌فرمایید که شما هم همین‌طور، می‌گویم ما با شما فرق داریم و نیازی نداریم به استدلالی ولی شما نیاز دارید؛ چون معتقدید که فطرت را باید استدلالی کرد تا طرف قبول کند؛ لذا باید استدلال بیاورید، استدلال را هم باید ما قبول بکنیم. اما ما نیاز نداریم؛ چون می‌گوییم قلبی هست. شما که می‌گویید استدلالی هست، آیا این جملات استدلالی هست؟ چون در خدا علم به صورت اعلی و اتم هست؛ پس در ما هم هست. اما ما می‌خواهیم خدا را اثبات کنیم و هنوز خدا را اثبات نکرده ایم که این حرف ما مطرح شود.

دکتر گرجیان: وجود مطلق.

دکتر برنجکار: بعد می‌گوییم که وجود مطلق کجاست؟

دکتر گرجیان: طبق همان برهان صدیقین.

دکتر برنجکار: برهان صدیقین به کدام تقریر؟

دکتر گرجیان: برهان صدیقین، برهان صدیقین است حال قرائت بهتر آن.

دکتر برنجکار: برهان علامه را غیر از علامه هیچ کس قبول ندارد، ملاصدرا هم قبول ندارد. شما می‌گویید وجود را تصور کن؛ پس واجب هست؛ اما ملحد می‌گوید که وجودی که تصور می‌کنم خودم هستم. پس نمی‌توان گفت که این واجب است. ملحد می‌گوید که دیروز به وجود آمدم و متولد شدم و فردا می‌میرم. یعنی چه وجود واجب است! سخنی بگویید که بتوان قبول کرد. برهان صدیقین ملاصدرا و ابن‌سینا را می‌توان قبول کرد. به ملحد می‌گویی که وجود را تصور کن، وجود واجب است؛ اما او می‌گوید که وجود را تصور می‌کنم، واجب نیست، واجب را اثبات کن. می‌گویید وجودی که تو می‌فهمی واجب است؛ اما او می‌گوید که خداحافظ، با شما نمی‌توان بحث کرد. «وجود واجب هست» را من قبول ندارم. بله، وجود را می‌فهمم، میز، صندلی، ولی خدا را اثبات کن.

همه این‌ها فرض‌هایی است که شما می‌کنید چه کسی تاکنون در این دنیا براساس این حرف شما مسلمان شده و چه کسی براساس تقریر شما، خدا را قبول کرده است؛ ولی ما می‌گوییم که شش میلیارد نفر الآن مسلمان و الهی شده‌اند و خدا را قبول کرده‌اند. براساس همین تقریری که ما می‌گوییم، پیامبر با مردم صحبت کرد و مردم فهمیدند و جانشان را دادند. شما ادعا کردید ما هم ادعا کردیم آقایان هر چه را که خواستند قبول می‌کنند. اگر به قول ائمه بخواهیم بحث کنیم، «باب البحث ممکن و طلب المخرج موجود». منطق قرآن و پیغمبر، جواب شما را داده و می‌گوید: «فذکر انما انت مذکر. لست علیهم بمصیطر»[16]؛ تو فقط تذکر بده، تو نمی‌توانی آن‌ها را مجبور به ایمان کنی، «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ»[17] من این معرفت را گذاشته‌ام، وظیفه تو هم تذکر است و هر کس که بخواهد قبول می‌کند. به پیغمبر می‌گوید که تو چکاره‌ای؟ من هدایت می کنم، تو فقط تذکر بده.

اینکه وجود از منبع فیاض تجلی پیدا کرده است و خدا مطلق هست و جایی برای غیر نمی‌گذارد را ما قبول نداریم. بله ما وظیفه داریم که اطاعت کنیم؛ اما تکویناً مجبور نیستیم. برخی این اشتباه را می‌کنند و همین روشن‌فکران می‌گویند که قرآن گفته: «لا اکراه فی الدین قد تبیین الرشد من الغی»[18] و «لا اکراه» یعنی خدا ما را مجبور نکرده است. اما در جواب باید گفت که اکراه تکوینی را می‌گوید؛ وگرنه باید اطاعت کنی و اگر نکردی مجازات می‌شوی. منظور این است که تو مجبور نیستی یعنی قلبت دست خودت است و خداوند این‌طور کرده است؛ درحالی‌که می‌توانست ما را مجبور کند ولی نکرد و مختار قرار داد. پس تو تذکرت را بده.

دکتر گرجیان: دست ما هم نیست فقط خدا «و لکن الله یهدی».

دکتر برنجکار: در کتابم به این اشکال جواب دادم. «هدایت» به دست خداست و «اهتدی» به دست خودمان است؛ «انّا هدیناه السبیل إما شاکرً و اما کفوراً»؛[19] من هدایت می‌کنم یا خودت ایمان می‌آوری (شاکراً) و یا ملحد می‌شوی (کفوراً). همهٔ این‌ها مشخص است. هدایت به دست خداست و دادن آن معرفت عالی به دست خداست؛ ولی ایمان در اختیار من است و من می‌توانم قبول کنم یا نکنم. اهتدی در اختیار من است؛ اما هدایت در دست خداست. به همهٔ این‌ها در قرآن جواب داده شده است. بنابراین اینکه روایت خواندیم چون از اول گفتیم ما می‌خواهیم ببینیم اصطلاح قرآن و روایات چیست. برای اینکه اصطلاح قرآن و روایت را بخوانیم نباید که حرف‌های ابن‌عربی را نقل کنیم باید قرآن و روایت را نقل کنیم. اما قران و روایت را در این بحث، تعبدی نمی‌دانیم و معتقدیم که در اینجا قرآن و روایت، مطالب قلبی را بیان می‌کند و این اتفاق افتاده و ما معتقد نیستیم

که بر اساس این استدلال کنیم. بله استدلال داریم «بالعقول یعتقد معرفته و بالفطرت تثبت حجة»، حساب فطرت از عقل جداست و هرکدام جایگاه خود را دارد. اثبات شئ نفی ماعدا نمی‌کند. ولی شما می‌خواهید که فطرت را به استدلال برگردانید. فرض کنید که من ملحد هستم، اکنون استدلالتان را اقامه کنید؟ همهٔ فرض‌هایی که گفتید براساس مبانی عرفان نظری ابن‌عربی است. بعد فرمودید که وجود داریم و جایی هم برای غیر نمی‌گذارد. این همان وحدت وجود است و ما آن استدلال را قبول نداریم. می‌گوییم که وجود واجب ماهیتش وجود واجبی است، وجوب هم یک چیز عارض شده نیست. ماهیت و ذات وجود ممکن، وجود امکانی و فقری است. اشتباه ابن‌عربی این است که گمان کرده که مخلوق که به وجود می‌آید به خالق قید می‌زند؛ لذا گفته است که اگر وجود دیگری غیر از خدا باشد خدا را محدود می‌کند. جناب استاد فیاضی (حفظه الله) در درس اسفار جلد ششم که در موسسه امام خمینی در خدمت ایشان بودیم، یک مثال خیلی قشنگی گفتند، من از این مثال خوشم می‌آید و اسم ایشان را هم می‌آورم. مثال شیشه و نور بود. الآن اینجا نوری هست و شما یک شیشه اینجا می‌گذارید، یک شیشه دیگر و یک شیشه دیگر. آیا این شیشه به نور قید می‌زند؟ آیا داخل این شیشه، نور هست؟ بله هست؛ اما آیا شیشه نور هست؟ نه، چون جنسشان فرق می‌کند؛ جنس آن، شیشه و جنس این، نور است. به هم قید نمی‌زنند، یعنی نه شیشه مزاحم نور است و نه نور مزاحم شیشه است. هر چه شیشه اضافه شود هیچ قیدی به نور نمی‌زند. تعبیر یکی از آقایان، نور در شراشر وجود این شیشه‌ها است و عبور می‌کند و همدیگر را قید نمی‌زنند. موجودات باشند یا نباشند خدا نه محدود می‌شود و نه تغییر می‌کند؛ ما هستیم که تغییر می‌کنیم. بنابراین مطلق بودن خدا، دلیلی بر این نیست که وجود دیگری نباشد. وجودات هستند و هیچ قیدی هم به خدا نمی‌زنند. این مبنای کل عرفان نظری ابن‌عربی است. اگر واقعاً کسی این را قبول داشته باشد همهٔ آن حرف‌ها مبتنی بر یک استدلال نادرست است و آن این است که چون وجود خدا نامتناهی است جایی برای غیر نمی‌گذارد؛ وحدت شخصی وجود است و بقیه تجلیات‌اند. البته ما هم قبول داریم که وجودات تجلیات‌اند، اما نه به این معنا بلکه «بها تجلّی صانعها للعقول»؛ چون فعل تجلی فاعل است. وقتی‌که معماری ساختمان دقیق و عظیمی را درست می‌کند هنرش در این تجلی کرده و آن را نشان می‌دهد؛ ولی به این معنا نیست که آن این است. این، مخلوق عظیم و شگفت‌انگیز خداست این کهکشان‌ها و آسمان‌ها و زمین بر خدایی دلالت می‌کند که عالم و قادر مطلق است. این آن را اثبات می‌کند.

دکتر گرجیان: عقل باید با دعوت انبیا بیدار شود و اثاره عقول شود تا اینکه به عقل نوری و حیانی برسد تا حقایق کمالی را ببینند.

ما می‌گوییم که منطق فطرت، استدلال نیست؛ لذا از ما استدلال طلب نکنید. منطق فطرت، تذکر و تنبیه است، «فذکّر انما انت مذکّر» و معتقدیم که این تذکر در تاریخ بوده و هست. فردی ممکن است که انکار کند، هیومی پیدا می‌شود. ما با هیوم کار نداریم، ما با بشریت کار داریم و بشریت متذکر شده و خواهد شد و این است که به ما تعلیم می‌دهد. با ملحدین چگونه باید سخن گفت. فردی خدمت امام صادق(ع) آمد و گفت: این فلاسفه و متکلمان ـ این تعبیر من است ـ مرا گیج کردند بگو خدا کیست؟ امام فرمود: آیا در کشتی‌ای بوده‌ای که شکسته شود. گفت: بله. گفت: در آن لحظه آیا قلبت متوجه موجود عالم مطلق شد که می‌تواند نجاتت بدهد. گفت: بله، گفت: او خداست.

معتقدیم که خداوند نه پیامبر، در همین دنیا برای اتمام حجت بارها و بارها این معرفت را متجلی می‌کند و پیامبران را برای تذکر به این فطرت فرستاده است و استدلال‌هایی که ما می‌کنیم پشتوانهٔ فطرت را دارد و راه‌های شکوفا شدن فطرت همان متذکر است. این دو، یک بحث است و شکوفایی فطرت به معنای متذکر شدن به آن فطرت است. کل دین برای این است که ما را به خدا متذکر کند و وقتی به خدا متذکر شدیم، عمل می‌کنیم. وقتی عمل کردیم، دوباره تذکر بالاتری پیش می‌آید و عمل بالاتری وبه همین ترتیب، ارتقاء پیدا می‌کنیم. این مسیری که پیامبران برای ارتقاء، هدایت و کمال انسان گفته‌اند که مجموعه‌ای به هم پیوسته است.

◣ موانع شکوفایی فطرت

استاد رضانژاد: بعد از اینکه این محور تمام شد محور بعدی را شروع خواهیم کرد.

جمال یار ندارد حجاب و پرده، ولی
غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

برای غبار ره نشاندن، شیوه‌های شکوفایی فطرت مطرح می‌شود. این بحث به صورت‌های گوناگون در مقالات و کتاب‌ها آمده است و بحث می‌شود که موانع عمومی شکوفایی

فطرت چیست؟ یا همین بحث مطرح است که اگر هفت میلیارد انسانی که الآن در دنیا هستند فطرتاً خدا را می‌طلبند چه عواملی باعث شده که این غبار بر روی پردهٔ فطرتشان نشانده شود و راه‌های شکوفایی چیست؟

مرحوم شهید مطهری بحثی را دربارهٔ علل گرایش به مادی‌گری را در غرب مطرح کرد که به تعبیر من، قرائتی از همان موانع شکوفایی فطرت است. عواملی که باعث شد عده‌ای به شرک، تباهی و الحاد دچار شوند به تناسب زمان، مکان، قوم و قبیله متفاوت است؛ مثلاً دیدگاه شهید مطهری را شاید بارها شنیده باشید که من برخی از علت‌ها را عرض می‌کنم:

۱. نارسایی مفاهیم فلسفی در غرب باعث شد که بگویند خدایی نیست؛

۲. نارسایی مفاهیم دینی کلیسا؛

۳. توهم تضاد اعتقاد خدا با نظریه تکامل داروین. گفتند که اصل این نظریه قابل قبول است و اگر خدا را بپذیریم جایی برای این نظریه نیست؛ پس خدایی نیست، نه اینکه نظریه تکامل به تعبیر آنها نادرست باشد؛

۴. توهم تضاد بین اعتقاد به خدا با اختیار و اراده انسان؛

۵. اعتقاد به خدا را پشتوانهٔ استبداد سیاسی پنداشتن؛

۶. خداپرستی را مغایر تلاش برای زندگی پنداشتن؛

۷. عافیت طلبی و فقدان روحیه انقلابی در میان برخی از پیروان ادیان.

خب، از جناب آقای دکتر گرجیان می پرسم: چه پیشنهادی دارید که فطرت خداجویی را شکوفا کنیم و پیشنهاد بدهیم که مربیان تربیتی، جامعه فرهنگی، جامعه علمی کار کنند.

دکتر گرجیان: از سرورمان، دکتر برنجکار تشکر می‌کنم. سؤالم این است که چطور شد این آیه را خواندید، تجلی قرآنی شده، ما که گفتیم شده ابن‌عربی این چطوری است.

دکتر برنجکار: روایت بود نه آیه.

دکتر گرجیان: بله اینکه فرمودید آیه یا روایتی است، درست است ولی بنده اسم ابن‌عربی را نیاوردم. من واقعاً قدحی به این نداشتم و اعتقاد بنده است که آیات نورانی قرآن و روایات معصومین هم می‌خواهد همین را بگوید و کاری ندارم که ابن‌عربی گفته یا اعتقاد کس دیگری است. تشبیهی که حضرت استاد فرمود که آقای فیاضی حفظه الله فرمود که رابطهٔ خدا با خلق، شبیه رابطهٔ نور با شیشه است به نظرم، التشبیه مقرب من جهة و مبعد من جهات، و نه تنها که مقرب نیست؛ بلکه گاه مبعد است. به دلیل اینکه فرض دوئیت کردید؛ شیشه چیزی است و نور چیزی دیگری است. شیشه جوف دارد و لذا نور عبور می‌کند، اگر جوف نداشت از لحاظ فیزیکی عبور نمی‌کرد؛ اما خداوند صمد است و لا جوف له. این تعبیر را دقیق ندانیم بهتر است.

دکتر برنجکار: در مثال، شیشه، مخلوق است.

دکتر گرجیان: اگر شیشه مخلوق باشد و نور بخواهد از آن عبور کند، نور فیزیکی است و در اینجا بحث حلول مطرح می‌شود. بعضی از تشبیه‌ها، گاه مقرب نیستند بلکه مبعد هم هستند.

اما دربارهٔ شهود قلبی که فرمودید ما هم قبول داریم. شهود قلبی را نه تنها قبول دارم؛ بلکه اتم از شهود عقلی می‌دانم. ما قلب به معنای عام را در قبال عقل نمی‌دانیم؛ بلکه عقل را زیر مجموعهٔ قلب به معنای عامش می‌دانیم. اگر من قلب را در طول و نه در عرض عقل بدانم، قلب نسبت به او و عقل، اتم است؛ به‌ویژه عقل مفهومی، مشائی و تاریخی. این نه فقط کفایت نمی‌کند؛ بلکه «پای استدلالیان چوبین بود». عقل باید با دعوت انبیاء بیدار شود و اثاره عقول شود تا اینکه به عقل نوری و وحیانی برسد تا حقایق کمالی را ببیند. اینکه می‌گوید: «رب أرنی الاشیاء کما هی»[۲۰] در واقع می‌خواهد توسعه وجودی پیدا کند و غبار عقل از بین برود. فرمودید که استدلال‌ها بیشتر تنبیهی است و اینکه فرمودید مقدمات شما را ملحد قبول ندارد و باید سال‌ها درس بخواند؛ باید گفت مقدمات شما را هم قبول ندارد و با درس خواندن هم حل نمی‌شود. نکتهٔ بعدی دربارهٔ این درس خواندن این است که با ملحد بی‌سواد صحبت نمی‌کنیم، با ملحدی که می‌خواهد با ساختار وجودی، طرف مباحثه و مناظره من قرار بگیرد. ذیل همان برهان صدیقین که از علامه قبول نکردید می‌گوید که همهٔ این استدلال‌ها ادلهٔ تنبیهی هستند؛ زیرا برهان از جنس و فصل است، جنس و فصل از تصور است و وجود چون تصور نمی‌شود، «اذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا برهان علیه - اذ الحد و البرهان یشترکان فی الحدود». پس ما در اینجا استدلال می‌کنیم، چه استدلالی است؟ استدلال، استدلال تنبیهی است چرا که ما نمی‌توانیم برهان لمّ برای خداوند بیاوریم و برهان إنّ هم آورده‌ایم، برهان أنّ مرکب را از راه ملازمات روا می‌دانیم، ملازمات

عامه و نه هر ملازماتی و خداوند هم ملازمات ندارد، چرا که حق تعالی نه لازم است و نه ملزوم است.

اینکه فرمودید استدلال خوب نیست و نباید استدلال کرد، باید بگویم که اولاً امام معصوم هم در مقابل ملحد استدلال می‌کند، ثانیاً هشام را تربیت می‌کند که استدلال کند. اینکه من استدلال نکنم و بگویم که واضح است هر که قبول نکرد یا باید از دم شمشیر بگذرد و یا اینکه مشکل دارد و باید خودش را درست کند. این‌طور نمی‌شود و باید برهان آورد، «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»[21]. نکتهٔ بعدی اینکه چون خداوند ودیعه‌ای که به انسان داده با آن می توان استدلال نمود، بله اگر شهود داشته باشم چه خوب.

جناب استاد فرمود که شیوه‌های شکوفایی فطرت را بگویید. اولاً من باید نگاه کنم موانع چه بود که فطرتم زیر سؤال برد، «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ».[22] دربارهٔ کتاب علل گرایش به مادی‌گری شهید مطهری فرمود، می‌خواهم کتاب دیگری را بگویم که امام دربارهٔ شرح حدیث جنود عقل و جهل دارد که کلام نورانی وجود مقدس امام صادق است. اولین حدیث اش از اصول کافی است، آنجا مهم ترین مانع برگشت به گرایش‌های نسبت به عقل مادون است؛ یعنی غلبه احکام جسمانیت، تفوّق وهم و خیال بر عقل خداداد، موانع شکوفایی محسوب می‌شوند. من همه را در دو جمله جمع کردم. اگر این موانع را برطرف کنیم، «آفتاب آمد دلیل آفتاب»؛ آنقدر واضح است که نیاز به استدلال نداریم. اما اگر این موانع بود باید به وسیلهٔ چکش استدلال این موانع را برطرف کنیم.

آیینه‌ات دانی چرا غماض نیست
زانک زنگار از رخش ممتاز نیست[23]

من تا آینه را پاک نکنم، چهره را آن‌گونه که هست نشان نمی‌دهد؛ پس پاک کردن چهره فطرت به وسیله این است که ذکر شد.

استاد رضانژاد: از دکتر برنجکار تشکر می‌کنم، ان‌شاءالله جمع‌بندی شود.

دکتر برنجکار: به فرمایشاتی که آقای دکتر فرمود اشاره‌ای کنم و بعد هم، عرضی در همان حد بکنم. فرمودند که فرض دوئیت، اول الکلام است به نظرم دوئیت بدیهی‌ترین چیز است. کثرت، من، میز، صندلی و خدایی که مرا آفرید، این اول الکلام نیست و وحدت اول الکلام است. اصل کثرت بین موجودات بدیهی است.

دکتر گرجیان: حیث وجود بما هو وجود نه حیث وجود از آن جهت که ماهیت است.

دکتر برنجکار: وجودات هست، کثرت هست.

دکتر گرجیان: کسی نفی کثرت نمی‌کند.

دکتر برنجکار: وجودات نه وجود واجد و تجلیات. وجودات، بدیهی‌اند و ما می‌خواهیم از این وجودات به آن وجود برسیم. به نظرم این بدیهی است و همه هم از همین جا شروع کردند، برای بعضی در آخر اشکالات معرفتی پیش آمد و حل نشد و به وجود شخصی رسیدند. من از مثال استاد فیاضی لذت می‌برم و هنوزم فکر می‌کنم که مثال خیلی شیرین و جالبی است؛ منتها همان‌طورکه استاد فرمود که مثال از جهتی مقرب و از جهتی مبعد است و ما باید جهت مقربش را در نظر بگیریم که آن جهت عدم مزاحمت بود نه حباب داشتن و نداشتن ما که بحث حباب و غیر حباب را منظورمان نیست. قبلاً خودم مثال‌های دیگر می‌گفتم؛ ولی این مثال بهتر است. اینکه فرمودید که من گفتم استدلال خوب نیست، من این را نگفتم.

دکتر گرجیان: گفتید استدلال فایده ندارد و باید رؤیت شهودی شود.

دکتر برنجکار: نه، حتی تعبیر کردم که «بالعقل یعتقد معرفته» و گفتم که اثبات شئ نفی ما عدا نمی‌کند. استدلال محترم است.

دکتر گرجیان: فرمودید چه کسی با استدلال مسلمان و خداپرست شده است.

دکتر برنجکار: گفتم با این استدلال شما که مبتنی بر وجود مطلق است و جایی برای غیر نمی‌گذارد و وجود یعنی واجب، کسی مسلمان نمی‌شود. وگرنه در روایت و قرآن این همه استدلال داریم: «أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ»[24] «انَّ فِى خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ واخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ»[25] در اینجا با علامه طباطبایی اختلاف داریم که ایشان می فرماید در قرآن استدلال به اثبات وجود خدا نداریم. استدلال نیاورد. ما می‌گوییم که این‌ها استدلال است؛ منتها لازم نیست صغری و کبری را بگوید، صغری را گفته و کبری بدیهی است. نکتهٔ دوم این است که استدلال‌های متعددی از آیات می توان استخراج کرد هم استدلال به اثبات خدا و هم صفات متعدد او. برای ملحد و معاند باید استدلال کنیم مثل ابن ابی العوجاء ولی همان امام صادق با ابن ابی العوجاء که استدلال می‌کرد یک بار

تذکری داد که ابن ابی العوجاء بلند شد و رفت. بعد پرسیدند که چرا این‌طور شد؟ گفت که اگر می‌ماندم دیگر داشتم خدا را می‌دیدم. یک کاری با من کرد و تذکراتی در ضمن استدلال داد که داشتم خدا را می‌دیدم که فرار کردم. چون نمی‌خواست ایمان بیاورد و معاند بود. بنابراین هر کدام در جای خودش محفوظ است. ما باید استدلال کنیم و شبهات را جواب بدهیم. این حرف چیست که ما استدلال نداریم؟ این حرف‌ها درست نیست. من این حرف‌ها را به‌شدت تکذیب می‌کنم. در نهج البلاغه آمده: «واتر إلیهم انبیائه لیثیروا لهم دفائن العقول»، «ولیذکروهم منسیّ نعمته»، «ولیستعدوهم میثاق فطرته» که این‌ها یکی است؛ یعنی «منسیّ نعمته» و «میثاق فطرته» به فطرت و قلب اشاره دارد.

این کتاب دانشنامه عقاید اسلامی، تألیف آیت‌الله ری‌شهری است که دارالحدیث چاپ کرده است. در آن راه‌های خداشناسی یا «طرق الوصول إلی اسمی مراتب معرفته الله» آمده ملاحظه فرمائید. فقط فهرست این عناوین را می‌خوانم: نماز، جوع، صوم، محبت خدا (این راه‌هایی است که ارتقاء می دهد معرفت خدا را و تذکر به آن معرفت پیدا می‌شود) انقطاع إلی الله، ولایت اهل بیت، الأستعانهٔ من الله؛ یاری جستن از خدا. برای تذکر راه‌های مختلفی وجود دارد. یک راهش که ، فطرت تجلی پیدا می کند، اجباری هست یعنی برای اینکه خداوند اتمام حجت کند هدایت نه اهتداء، اهتداء اجباری نیست، مثل شدائد که در قرآن آمده راه‌های دیگر اختیاری است. اختیاری چیست؟ کل دین است، نماز، روزه و ذکر خدا. ذکر خدا یعنی چه؟ ذکر خدا همین الفاظ است؛ چون خدا در این‌ها خاصیتی قرار داده است؛ البته با توجه با همه آن شرایط تذکر ایجاد می‌کند. نسبت به آن معرفت، نماز «الصلوة من شرایع الدین وفیها مرضات الرب وهی منهاج الانبیاء وللمصلی حبّ الملائکة وهدی وایمان ونور المعرفة». من همه را به این کتاب ارجاع می‌دهم که ببینید این احکام و عبادات و دعا و ولایت اهل بیت علیهم السلام چگونه ما را متذکر خدا می کند. اگر کسی ولایت ما را نداشته باشد به او نمی‌رسد، متذکر نمی‌شود مگر در حدی که اتمام حجت شود.

استاد رضانژاد: در پایان این بحث نیاز بود که بگوییم آن‌هایی که فطرتشان شکوفا نشده یا بخشی از فطرتشان شکوفا شده چه باید کرد. این کار ما برای دین‌داران خوب است که راه‌های شکوفایی که در قرآن مطرح است و ارائه تعالیم الهی توسط انبیاء به بشر را به دیگران برسانیم. موانعی هست که باید آن‌ها را رفع کنیم؛ مثل جهل، غفلت، هوا پرستی، خودبینی و تکبر، و این که افراد یافتن راه حقیقت را فقط از راه حس و تجربه بدانند. باید به آنها نشان دهیم که فقط حس و تجربه راه معرفت نیست و مسائلی از این قبیل می‌تواند برای شکوفایی فطرت کمک کند.

تذکر پایانی

هفته آینده نشست علمی با عنوان «جایگاه اعیان ثابته در علم خداوند» در همین مکان و همین ساعت برگزار خواهد شد. ارائه دهنده بحث‌ها حجج اسلام آقایان رمضانی و معلمی و دبیر علمی هم جناب آقای امینی‌نژاد است. از حضور تک‌تک اساتید، بزرگواران، فضلا، خواهران و برادران تشکر می‌کنم که از ابتدا تشریف آوردند و تا انتهای بحث همکاری کردند. از همه بزرگوارن؛ به‌ویژه از دو استاد بزرگوار که مطالب خودشان را ارائه دادند نیز تشکر می‌کنم. نثار ارواح طیبه شهداء، روح بلند و ملکوتی حضرت امام، ارواح مراجع تقلید، علماء، بزرگان و همه موحدان یک صلوات هدیه کنید.

پی‌نوشت:

۱ . بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۰۱. مفاتیح الجنان، ص ۵۳۰ (زیارت حضرت صاحب الامر، آداب سرداب).

۲ . بحار الانوار ج ۳، ص۱۴ و جامع الاخبار ص۵.

۳ . اسراء؛ ۴۴.

۴. نور، ۴۱.

۵. محمدبن‌ابراهیم، صدرالدین شیرازی، الحکمهٔ المتعالیهٔ فی الاسفار الأربعهٔ العقلیهٔ، ج ۱، قم، مکتبهٔ المصطفوی، ۱۳۶۸، ص۱۱۴ و ۱۱۵.

۶ . بحار، ج۱۸، ص۲۰۲.

۷ . روم؛ ۳۰.

۸ . همان.

۹ . بقره؛ ۱۳۸.

۱۰ . حج؛۳۱.

۱۱. لقمان، ۳۸.

۱۲ . الکافی، ج ۲، ص ۱۳.

۱۳ . الکافی، ج۲، ص۱۰.

۱۴ . اصول کافی، ج ۲، ص۱۲، ،باب فطرهٔ الخلق علی التوحید.

۱۵ . دیوان فروغی بسطامی.

۱۶ . غاشیه، ۲۱ و ۲۲.

۱۷ . قصص، ۵۶.

۱۸. بقره، ۲۵۶.

۱۹. انسان، ۳.

۲۰ . بحارالانوار، ج۱۴، ص۱۱،۱۰.

۲۱ . نحل، ۱۲۵.

۲۲ . ذاریات، ۲۱.

۲۳ . مثنوی معنوی، دفتر اول.

۲۴ . غاشیهٔ، ۱۷.

۲۵ . آل عمران، ۱۹۰.

اخبار
علمی.فرهنگی
مجمع عالی حکمت اسلامی

■ برگزاری جلسات

جلسات هیئت مدیره

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با برگزاری ۴ جلسه در بهمن و اسفند ۱۳۹۳ ، به بررسی موارد ذیل پرداختند:

- ارزیابی جلسه هم اندیشی اساتید علوم عقلی اصفهان؛
- برنامه ریزی پیش نشست همایش ملی حکیم طهران در مرند و زنوز؛
- بررسی روند همکاری با مرکز مدیریت حوزه علمیه استان قم پیرامون دروس علوم عقلی؛
- تعیین زمان برگزاری هفتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی؛
- بررسی برخی برنامه های گردهمایی هفتم اساتید علوم عقلی؛
- بررسی برنامه ها و پیش نشست های همایش ملی حکیم طهران؛
- بررسی روند فعالیت کمیته های علمی و احیاء و تصحیح آثار همایش ملی حکیم طهران؛
- بررسی عضویت اعضای جدید؛
- بررسی وضعیت گروه فلسفه حقوق؛
- تعیین مدیران گروه فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی؛
- بررسی وضعیت برنامه و بودجه مجمع در سال ۱۳۹۴؛
- ارزیابی برگزاری اولین دوره انتخابات شورای اجرایی شعبه مشهد؛
- بررسی درخواست های آموزشی و پژوهشی؛
- برنامه ریزی جهت برگزاری نشستهای علمی.

جلسات گروه‌های علمی

گروه علمی کلام

گروه علمی کلام در بهمن و اسفند۱۳۹۳ ، دو جلسه برگزار نمود که موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «حقیقت امامت در آیه «یهدون بامرنا» از دیدگاه علامه طباطبایی رحمه الله و آیت الله سید عبدالاعلی سبزواری» توسط حجت الاسلام والمسلمین خزائلی؛
- «بازخوانی عقل و وحی در مکتب تفکیک» (دو جلسه) توسط حجت الاسلام والمسلمین فیضی پور؛

گروه علمی معرفت شناسی

اعضای گروه علمی معرفت‌شناسی در بهمن و اسفند۱۳۹۳ ، با برگزاری دو جلسه به بررسی موضوعات ذیل پرداختند:

- «بررسی مبادی باور از دیدگاه ابن سینا» توسط حجت الاسلام والمسلمین سلیمانی امیری؛
- «بررسی برهان علم به جهان خارج» توسط حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی عبداللهی؛

گروه علمی عرفان

گروه علمی عرفان نیز در بهمن و اسفند۱۳۹۳ جلسه برگزار و ضمن تبادل نظر در محورهای مورد بحث گروه، موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «مسئله باب در عرفان شیعی» (سه جلسه) توسط حجت الاسلام والمسلمین امینی نژاد؛
- «شیوه برون رفت از چالش خداشناسانه و معرفت شناسانه در تجارب عرفانی وحدت (همراه با بررسی دیدگاه های فیلسوفان عرفان در غرب و عارفان اسلامی)» توسط حجت‌الاسلام‌والمسلمین مسعود اسماعیلی؛

گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه در بهمن و اسفند۱۳۹۳ سه جلسه برگزار نمودند و ضمن تعیین موضوعات و بررسی مباحثی پیرامون فلسفه ذهن ، مباحث ذیل را مورد بحث و بررسی قرار دادند:

- «تعیین زمان بین الطلوعین (جلسه دوم)» توسط حجت الاسلام والمسلمین زمانی قمشه ای؛
- «نسبت خلق و حق، از منظر عقل و نقل» توسط حجت الاسلام والمسلمین عشاقی؛

گروه علمی فلسفه اخلاق

گروه علمی فلسفه اخلاق مجمع عالی حکمت اسلامی در بهمن و اسفند ۱۳۹۳سه جلسه برگزار و ضمن مباحث درون گروهی موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «بیطرفی و سودگرائی اخلاقی» توسط حجت الاسلام والمسلمین حسینی سورکی؛
- «معرفت شناسی طبیعت گرائی اخلاقی» توسط حجت الاسلام والمسلمین محمدی منفرد؛
- «تأملاتی معنا شناختی در حقیقت ارزش اخلاقی» توسط حجت الاسلام والمسلمین مبینی؛

گروه علمی فلسفه دین

گروه علمی فلسفه دین در بهمن و اسفند۱۳۹۳ ، با برگزاری سه جلسه موضوعات ذیل را مورد بحث و بررسی قرار دادند:

- «بررسی تطبیقی برهان نفس در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب» توسط حجت‌الاسلام‌والمسلمین فیروزجایی؛
- «اعتمادگرائی در معرفت دینی» (دو جلسه) توسط دکتر ابوالفضل روحی؛

گروه‌علمی‌فلسفه‌علوم‌انسانی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی با برگزاری دو جلسه در بهمن و اسفند ۱۳۹۳ به بررسی موضوعات ذیل پرداختند:

- «بازخوانی آراء نیچه در فلسفه علوم انسانی و تاثیر آن بر میشل فوکو» توسط دکتر صافیان؛
- «بازخوانی آراء هوسرل» توسط دکتر فتح زاده؛

گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی با حضور اعضای محترم در بهمن و اسفند ۱۳۹۳، با برگزاری چهار جلسه، موضوعات ذیل را مورد بررسی قرار دادند:

- «جایگاه اعتدال در فلسفه سیاسی اسلامی و پاسخ به سئوالهای مطرح شده» (دو جلسه) توسط آقای دکتر یوسفی راد؛
- «عدالت اشراقی» توسط حجت الاسلام والمسلمین مهدوی زادگان؛
- «نظریه عدالت اشراقی (پاسخ به سوالات)» توسط حجت الاسلام والمسلمین مهدوی زادگان؛

گروه علمی فلسفه حقوق

گروه علمی فلسفه حقوق نیز در بهمن و اسفند۱۳۹۳ ، دو جلسه برگزار و موضوعات ذیل را مورد بررسی قرار داد:

- «فلسفه حق» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد حسین طالبی؛
- «مفهوم و ماهیت حق» توسط حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد حسین طالبی؛

■ واحد مشاوره علمی

مجمع عالی حکمت اسـلامی در بخش مشاوره علمی در بهمن و اسفند ۱۳۹۳ ، فعالیت خود را با ارائه خدمات مشاوره حضوری، تلفنی و اینترنتی پی گرفت که موضوعات ذیل توسط جمعی از اساتید مورد مشاوره قرار گرفت:

- نقد و تحلیل نظریه کارکرد دین از منظر فخر رازی
- پژوهشی در نومینالیسم
- فلسفه و عرفان اسلامی
- زمانمندی و مکانمندی اجسام و جوهر فلسفی و منطقی
- صفات فعل خدا
- نفس الامر (بحث نفس الامر اعتبارات)
- سیر مطالعاتی فلسفه و منطق
- مهدویت و وهابیت
- سوالاتی در باب معرفت شناسی
- معنای زندگی از دیدگاه شهید مطهری
- فلسفه و دین
- و....

■ اولین دوره انتخابات شورای اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد

اولین دوره انتخابات شورای اجرایی شعبه مشهد مجمع عالی حکمت اسـلامی پنجشنبه ۲ بهمن ۹۳ با حضور اکثریت مطلق اعضای شعبه برگزار شد. در این مراسم که آیت الله فیاضی رئیـس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، حجت الاسـلام والمسلمین معلمی دبیر، حجت الاسلام والمسلمین رضانژاد معاون اداری و مالی، حجت الاسلام والمسلمین گرجیان از اعضای هیئت مدیره و محمدباقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسـلامی حضور داشتند، ابتدا آقای دکتر سـید عباس صالحی مدیر شـعبه مشهد مجمع عالی حکمت اسلامی طی سخنانی ضمن محکومیت اهانت به سـاحت مقدس پیامبر اعظـم حضرت محمدﷺ ، گزارشی از عملکرد ۲۰ ماهه شورای اجرایی موقت شعبه مشهد در سه حوزه فرایند تأسیس شعبه، راه‌اندازی گروه‌های علمی، راه اندازی و تجهیز ساختمان و برنامه‌ها ، ارائه داد.

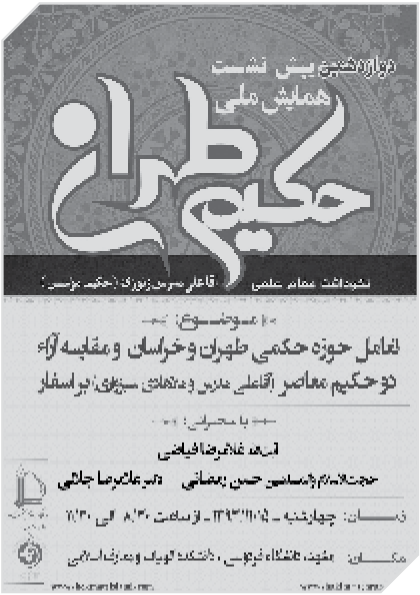
آیت الله غلامرضا فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی نیز در این مراسم طی سخنانی با تشکر از شورای اجرایی موقت و فعالیت‌های صورت گرفته، برنامه‌های اجرا شده در شعبه مشهد را بسیار مثبت ارزیابی کرد و خواستار حضور جدی اعضاء و اساتید در برنامه‌ها و بویژه فعال‌تر شدن گروه‌های علمی شعبه مشهد شد.

در ادامه برنامه محمدباقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی و نماینده هیئت مدیره در برگزاری اولین دوره انتخابات با تشریح ساختار شعب مجمع عالی حکمت اسلامی و آئین نامه برگزاری انتخابات شورای اجرایی، خواستار تشکیل هیئت رئیسه انتخابات شـد که با حضور حجت الاسلام والمسلمین حاج شیخ عزیزالله فیاض صابری و دکتر سید عباس صالحی، هیئت رئیسه اولین دوره انتخابات شورای اجرایی رسماً تشکیل و ثبت نام کاندیدای شورای اجرایی با تکمیل نمون‌برگ مخصوص صورت گرفت.

با برگزاری انتخابات و اخذ آرای اعضای محترم در اوراق مخصوص و به صورت مخفی ، شمارش آراء صورت گرفت و از مجموع آرای اخذ شده به ترتیب آقایان دکتر جهانگیر مسعودی، دکتر عباس جوارشکیان و حجج اسلام والمسلمین عبدالحمید واسطی و سـید مجید میردامادی به مدت دو سال به عنوان اعضای اصلی شورای اجرایی و دکتر سید حسین سید موسوی به عنوان عضو علی البدل شورای اجرایی شعبه مشهد مجمع عالی حکمت اسلامی انتخاب شدند. در ادامه جلسه برخی از اعضای حاضر به ارائه نقطه نظرات خود پرداختند و در پایان حکم مدیر شعبه و احکام اعضای شورای اجرایی منصوب هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، توسط آیت الله فیاضی تقدیم شد، که آقای دکتر سید عباس صالحی بر اساس نظر هیئت مدیره به عنوان مدیر شعبه و حجج اسلام والمسلمین آقایان حاج شیخ عزیز الله فیاض صابری، شیخ علی رضایی تهرانی و محمدمهدی مسعودی بر اساس ماده ۷ آئین نامه تأسیس و راه‌اندازی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی از سوی هیئت مدیره مجمع عالی به مدت ۲ سال به عنوان اعضای شورای اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد منصوب شدند.

براساس ماده ۷ آئین نامه تأسیس و راه‌اندازی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی ؛شورای اجرایی شعب مرکب از ۷ نفر از اعضای پیوسته – که قبلا عضویت آنها به تصویب هیئت مدیره مجمع عالی رسیده است– می‌باشند که ۳ نفر توسط هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی و ۴ نفر با رأی اعضای پیوسته همان مرکز به مدت ۲ سال انتخاب می‌شوند. احکام اعضای شورای اجرایی توسط رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی به مدت ۲ سال صادر می‌شود.

■ دوازدهمین پیش نشست همایش ملی حکیم طهران



دوازدهمین پیش نشسـت همایش ملی حکیم طهران ، نکوداشـت مقام علمی آقاعلی مدرس زنوزی(حکیم موسس)، با موضوع تعامل حوزه فلسفی خراسان و مکتب طهران در سه شنبه ۱۳۹۳/۱۱/۱۴ در محل سالن نشست های علمی دانشـکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شد. در این پیش نشست که به همت «مجمع عالی حکمت اسلامی» و با همکاری«دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی» برگزار شـد، آیت الله غلامرضا فیاضی، حجت الاسلام والمسلمین استاد حسن رمضانی و دکتر غلام رضا جلالی به سـخنرانی پرداختند. در ابتدای این جلسـه آیت الله فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی به بیان این مسـأله پرداختند که مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی از متفکران و صاحب نظرانی اسـت که مهجور مانده و کمتر به دیدگاه های فلسفی ایشان پرداخته شده است، لذا مجمع عالی حکمت اسلامی مصمم گردیده تا با برگزاری همایشی ملی،از مقام شامخ علمی این اندیشمند بزرگ تجلیل به عمل آورد و اندیشه های فلسفی ایشان را احیاء نماید. آیت الله فیاضی در ادامـه به طرح موضوع «اصالت وجود در منظر مرحوم مدرس زنوزی و مقایسـه آن با منظر صدرالمتألهین» پرداختند. در ادامه این پیش نشست، دکتر غلام رضا جلالی معاون پژوهشی بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی به بررسی تعاملات حوزه فلسفی خراسان و سایر حوزه های فلسفی و به طور خاص مکتب طهران و معرفی بزرگان و اساتید این دو حوزه ی مهم فلسفی پرداختند.ایشان با اشاره به پیشینه ی تاریخی تفکر اشعری در خراسان قدیم، به چگونگی شکل گیری جریان های عقلی و فلسفی و ادامه ی این جریان ها در قرون بعدی تا زمان حاضر پرداخته و افزودند که در حوزه ی فلسفی خراسان که دارای پیشینه قویمی می باشد، بزرگان زیادی پرورش یافته اند و آنچنان که از آثار شناخته شده از مؤلفین علوم عقلی بر می آید،به تحقیق می توان از ۲۰۰ الی ۳۰۰ نفر از صاحبان آثار علوم عقلی نام برد که اکنون از آنان به جز آثار علمی، گزارش و بیوگرافی ای موجود نیست. همچنین با معرفی بزرگان فلسفه در دوره صفویه، افشاریه و قاجاریه به پیشینه گسترده و قویم اندیشه فلسـفی و عرفانی خراسان اشاره نموده از جمله فیلسوفان نام برده شده «مرحوم میرزا مهدی شهید مشهدی» بود که از مشاهیر

علمای دوره افشاریه بودند که به دست فرزند نادرشاه به قتل رسیده(از این رو ملقب به شهید می شود)، و اشاره نمودند که حدود ۱۵۰ سال سابقه علوم عقلی و فلسفی در این خاندان وجود دارد که از جمله مشاهیر آنها مرحوم آقا بزرگ حکیم مشهدی می باشد.
در ادامه این نشست علمی حجت الاسلام و المسلمین استاد حسن رمضانی از اساتید برجسته فلسفه و عرفان در حوزه علمیه قم بحثی تطبیقی درباره ی مسأله «معاد جسمانی» از دیدگاه ملاصدرا و حکیم زنوزی ارائه نمودند، و به تفاوت دیدگاه ها این دو حکیم بزرگ در مورد مسأله مذکور اشاره نموده و با بررسی و نقد دیدگاه حکیم زنوزی به تأیید و تأکید بر نظر ملاصدرا پرداختند. در پایان نیز اساتید به پرسش های طرح شده توسط حضار پاسخ گفتند.

■ همایش ضرورت فلسفه در جهان معاصر برگزار شد

همایش «ضرورت فلسفه درجهان معاصر» روز پنج شنبه ۱۶بهمن ازسوی مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشهد ودفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی درسالن همایش های دفتر تبلیغات با سخنرانی آیت‌الله غلامرضا فیاضی ریاست هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، آیت الله سید محمد غروی عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و عضو هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی رضایی تهرانی مدرس فلسفه و عضو هیئت علمی دفترتبلیغات اسلامی و حجت الاسلام والمسلمین استاد حسن رمضانی استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم، عضو محترم مجمع عالی حکمت اسلامی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی برگزارشد.
این همایش که با حضور جمعی ازطلاب و فضلای حوزه علمیه مشهد و علاقمندان مباحث فلسفی برگزارشد، سخنرانان جنبه هایی از فواید، کارکردها وکاربردهای فلسفه را بررسی کردند .آیت الله فیاضی از نقش فلسفه در خردگرایی دینی در جهان معاصر سخن گفت وحجت الاسلام والمسلمین رضایی تهرانی هم از تاثیر و جایگاه فلسفه درحیات فردی صحبت کرد. آیت الله غروی نیز نقش فلسفه در علوم انسانی را توضیح داد و حجت الاسلام والمسلمین رمضانی، به نقش فلسفه در تعاملات فرهنگی جوامع پرداخت. نظر به اهمیت این نشست متن کامل آن در همین شماره از نشریه خواهد آمد.

■ اولین جلسه هم‌اندیشی اساتید علوم عقلی اصفهان برگزار شد

اولین جلسه هم‌اندیشی اساتید علوم عقلی اصفهان، پنج‌شنبه ۳۰ بهمن ۹۳ در سالن اجتماعات مؤسسه آموزش عالی حوزه علمیه اصفهان برگزار شد.اولین جلسه هم‌اندیشی اساتید علوم عقلی اصفهان که در آستانه افتتاح شعبه مجمع عالی حکمت اسلامی در اصفهان برگزار شد، جمعی از اساتید و فضلای حکمت اسلامی از حوزه و دانشگاه حضور داشتند. در این مراسم ابتدا حجت الاسلام والمسلمین مجید هادی‌زاده رئیس مؤسسه آموزش عالی حوزه علمیه اصفهان ضمن خیر مقدم به حضار، به تشریح وضعیت فلسفه و حکمت در اصفهان و ضروت راه

اندازی شعبه مجمع عالی حکمت اسلامی در اصفهان پرداخت.آیت الله غلامرضا فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی نیز در ادامه مراسم با تأکید بر ضرورت توجه به عقل و مباحث عقلی از دیدگاه اسلام، به پیشینه شکل‌گیری، اهداف و برنامه‌های مجمع عالی حکمت اسلامی پرداخت و گفت: بعد از دیدار سال ۱۳۸۲ جمعی از اساتید و فضلای علوم عقلی با مقام معظم رهبری و تأکید معظم له بر تشکیل مجمع یا مرکزی برای اساتید علوم عقلی، جمعی از فضلای حاضر در جلسه، در راستای تحقق رهنمودهای مقام معظم رهبری، با تشکیل جلسات مختلف و برنامه‌ریزی‌های متعدد، در نهایت مجمع عالی حکمت اسلامی تحت اشراف اساتید بزرگوار حضرات آیات عظام جوادی آملی، سبحانی تبریزی و مصباح یزدی از اواخر سال ۱۳۸۴ فعالیت خود را آغاز کرد.

آیت‌الله فیاضی با اشاره به برنامه‌های مجمع عالی حکمت اسلامی گفت، راه‌اندازی گروه‌های علمی، برگزاری نشست‌های تخصصی، برگزاری دوره‌های آموزشی با دعوت از اساتید خوب و مجرب علوم عقلی، اجلال از اساتید علوم عقلی تنها بخشی از فعالیت‌های مجمع عالی حکمت اسلامی از زمان تأسیس تاکنون می‌باشد.

در ادامه این مراسم آیت الله سید محمد غروی از اعضای هیئت مؤسس و هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با اشاره به جایگاه مجمع عالی حکمت اسلامی، یکی از وظایف مجمع عالی را سامان‌دهی علوم عقلی دانست و گفت: همانطور که رهبر معظم انقلاب اسلامی تأکید فرمودند، جایگاه اصلی علوم عقلی در حوزه‌های علمیه است و باید نسبت به این امر توجه لازم صورت گیرد.ایشان با تأکید بر ضرورت فلسفه در شرایط کنونی گفتند: امروز شبهات فراوان اعتقادی و سؤالات مختلف از سوی رسانه‌ها و در فضاهای مجازی وجود دارد و می‌توان گفت: روزانه دهها شبهه و سؤال نسبت به مسائل اعتقادی مطرح می‌شود که می‌بایست با مبانی عقلی به آنها پاسخ داد، ضمن اینکه با شکل‌گیری مکاتب و ایسم های مختلف در مقابل اسلام، فلسفه ضرورتی جدی دارد تا در مقابل آنها بتواند پاسخگو باشد.وی با اشاره به پیشینه درخشان اصفهان در مباحث حکمی، خواستار احیای مجدد حوزه حکمت اصفهان و شکل‌گیری فضاهای مناسب برای حکمت اسلامی در اصفهان شدند.

محمدباقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی نیز در ادامه مراسم طی سخنانی با اشاره به اهداف و وظایف مجمع عالی حکمت اسلامی که در اساسنامه مجمع عالی مندرج می‌باشد، گفت: مجمع عالی حکمت اسلامی بعد از شروع فعالیت از اواخر سال ۱۳۸۴، تاکنون قریب ۲۴ برنامه را همچون: راه‌اندازی گروه‌های علمی، برگزاری نشست‌های علمی در دو قالب میزگرد و کرسی‌های نظریه‌پردازی، راه‌اندازی اولین کتابخانه تخصصی علوم عقلی، ارائه خدمات مشاوره علمی، تولیدات رسانه‌ای، برگزاری کارگاه‌های علم دینی، نشر فصلنامه و خبرنامه حکمت اسلامی، انتشار کتاب از سوی انتشارات حکمت اسلامی، برگزاری جلسات هم‌اندیشی مراکز و افراد فعّال در عرصه آموزش فلسفه برای کودکان، برگزاری کلاس‌های آموزشی، برگزاری کارگاههای آموزشی و پژوهشی، همکاری در برگزاری همایش‌های علمی، تصدی بخشی فلسفه اسلامی همایش روز جهانی فلسفه، برنامه‌ریزی در راستای برگزاری همایش ملی حکیم طهران، اجرای طرح جایگاه شناسی، راه‌اندازی پایگاه اطلاع رسانی، انجام پروژه‌های تحقیقاتی، همکاری در برگزاری دوره‌های مختلف آموزشی، گردهمایی سالیانه اساتید علوم عقلی و ... را در دستور کار خود قرار داده که بحمدلله علیرغم اینکه مجمع عالی حکمت اسلامی از امکانات و بودجه کمی برخوردار است، ولی برنامه‌های مجمع عالی به سرعت به لحاظ کمّی و کیفی در حال توسعه و گسترش می‌باشد.وی با اشاره به راه‌اندازی شعب مجمع عالی حکمت اسلامی، به ساختار، اهداف و وظایف شعب مجمع عالی حکمت اسلامی اشاره کرد و گفت: اولین شعبه مجمع عالی حکمت اسلامی ۱۷ مهر ۹۳ در مشهد مقدس افتتاح شد و وظایف و اهداف شعب، همان اهداف و وظایف مندرج در اساسنامه مجمع عالی حکمت اسلامی می‌باشد.

لازم بذکر است پیرو دیدار جمعی از اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با حضرت آیت الله العظمی مظاهری در تاریخ ۹۳/۰۲/۱۴ و تأکید معظّم له بر حضور جدی مجمع عالی حکمت اسلامی در اصفهان و افتتاح شعبه، هیئت مدیره مجمع عالی با تصویب راه‌اندازی شعبه اصفهان، اقدامات لازم و مقتضی و همچنین شناسایی اساتید و برگزاری جلسات هم‌اندیشی را پیگیری نموده است.

■ **نشست علمی «فطرت؛ بهترین تقریر از فطرت برای معرفت خدا و شیوه های شکوفایی فطرت» برگزار شد**

دومین نشست علمی «فطرت؛ بهترین تقریر از فطرت برای معرفت خدا و شیوه های شکوفایی فطرت» ؛ پنج شنبه ۷ اسفند ماه ۱۳۹۳در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این نشست علمی اساتید محترم حجج اسلام والمسلمین دکتر برنجکار و دکتر گرجیان به عنوان کارشناس ضمن تکمیل مطالب جلسه نخست، مباحث خود را پیرامون بهترین تقریر از فطرت برای معرفت خدا و شیوه های شکوفایی فطرت مطرح نمودند. دبیری علمی این نشست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضانژاد بر عهده داشتند.

■ **نشست علمی «جایگاه اعیان ثابته در علم خدا» برگزار گردید**

نشست علمی «جایگاه اعیان ثابته در علم خدا» پنجشنبه ۱۴ اسفند ۱۳۹۳ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید. در این نشست علمی کارشناسان محترم حجج اسلام والمسلمین استاد حسن رمضانی و استاد حسن معلمی به ارائه مباحث خود پیرامون چیستی اعیان ثابته، جایگاه هستی شناختی اعیان ثابته، اعیان ثابته از منظر آموزه‌های دینی، اعیان ثابته عرفانی و ...، پرداختند. حجت الاسلام والمسلمین استاد علی امینی‌نژاد دبیر علمی این نشست را بر عهده خواهند داشت. این نشست به مناسبت تقارن با ایام شهادت حضرت زهرا علیها السلام با مرثیه خوانی و نوحه سرایی به پایان رسید.

متن این نشست علمی در شماره آینده خبرنامه حکمت اسلامی منتشر خواهد شد.

■ **دومین شماره فصلنامه حکمت اسلامی منتشر شد**

دومین شماره فصلنامه علمی- تخصصی حکمت اسلامی از چاپ خارج و منتشر شد. در دومین شماره فصلنامه حکمت اسلامی که ویژه پاییز ۹۳ می باشد، مقالاتی از حجت الاسلام والمسلمین دکتر یارعلی کرد فیروزجایی، حجت الاسلام والمسلمین دکتر گرجیان و خانم زهرا محمدعلی میرزایی، آقای محمد علی اسماعیلی، حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضانژاد و حجت الاسلام والمسلمین فلاح آباد؛ حجت الاسلام والمسلمین دکتر طالبی و حجت الاسلام والمسلمین جمال سروش با موضوع حکمت اسلامی آمده؛ که در اختیار علاقمندان و حکمت پژوهان قرار گرفت.

علاقمندان جهت اشتراک فصلنامه حکمت اسلامی با واحد نشریات مجمع عالی حکمت اسلامی با شماره ۳۷۷۵۷۶۱۰ داخلی ۱۱۸ و ۱۲۰ تماس حاصل فرمایند.

همچنین اساتید, نویسندگان و دانش پژوهان محترم که متمایل به ارسال مقالات می باشند, می توانند مقالات خود را به مجمع عالی حکمت اسلامی تحویل و یا به پست الکترونیکی مجمع عالی با آدرس info@hekmateislami.com و یا به پست الکترونیکی فصلنامه حکمت اسلامی با آدرس Fhi@hekmateislami.com ارسال نمایند.

لازم بذکر است صاحب امتیاز فصلنامه حکمت اسلامی مجمع عالی حکمت اسلامی، مدیر مسئول آیت الله غلامرضا فیاضی و سردبیر حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی عباسی می باشد.

■ انتشار آثاری دیگر از انتشارات حکمت اسلامی

انتشـــارات حکمت اسلامی پس از چاپ کتاب «امامت در پرتو عقل و وحی» مجموعه درس گفتارهای حضرت حجت الاسلام والمســلمین ربانی گلپایگانی، کتاب «بررسی حدیث معرفت امام از منظر فریقین» نوشته حجت الاسلام والمسلمین عبدالمجید زهادت، کتاب «منطق صدرایی؛ شــرح کتاب التنقیح فی المنطق» اثر حجت الاســلام والمســلمین عسکری سلیمانی امیری و همچنین جلد اول کتاب «حکمت صدرایی؛ شرح و تعلیقه بر الشواهدالربوبیهٔ» نوشته حجت الاسلام والمسلمین معلمی ، آثار جدید خود را منتشر نمود.

آثار جدید منتشره از سوی انتشارات حکمت اسلامی که مورد استقبال علاقه مندان به متون حوزه حکمت و علوم عقلی قرار گرفت، عبارتند از:

- کتاب «منطق ماهیت و ماهیت منطق» شرح نهج اول و دوم منطق اشارات نوشته دکتر مهدی عظیمی؛
- کتاب «علم دینی؛ دیدگاهها و تحلیل ها»؛
- کتاب «حکمت مشاء» نوشته حجت الاسلام والمسلمین دکتر یارعلی کرد فیروزجایی؛
- کتاب «شاخصه های عرفان ناب شیعی» مجموعه درس گفتارهای دکتر محمد فنائی اشکوری.

● **گروه علمی عرفان**

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین سید یدالله یزدان‌پناه
دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام شکریان

مسئله باب در عرفان شیعی

■ **حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی‌نژاد**
استاد حوزه و عضو گروه علمی عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی
■ **تاریخ‌های ارائه: ۱ و ۱۵ و ۲۹ /۹۳/۱۱**

مفهوم «عرفان شیعی»

این اصطلاح هم می‌تواند فرصت باشد و هم تهدید؛ فرصت از این حیث که اگر این اصطلاح در معنای واقعی خود بکار گرفته شود، ثمرات فراوانی خواهد داشت، به این معنا که با مبنا قرار دادن میراث اهل بیت ﷺ، به جذب و کشف و باز تولید معارف معرفتی و سلوکی با روش‌های خاص اقدام گردد. در حقیقت این تعریف عرفان شیعی است که اگر بر این مبنا عمل شود می‌تواند فرصت تلقی شود. لکن همین اصطلاح می‌تواد تهدید نیز تلقی گردد، زیرا عرفان شیعی بر اساس تعریفی که ارائه شد، با عرفان نقلی شیعی متفاوت است و عدم تفکیک بین ایندو موجب آسیب جدی می‌گردد. باید توجه داشت که عرفان نقلی شیعی اگر چه در جای خود ارزش‌مند است، ولی نمی‌تواند جایگزین عرفان شیعی با تعریفی که ارائه شد، گردد؛ چون عرفان، اساساً روش‌های خاص خود را دارد و آنچه در دین عرضه می‌شود، باید وارد دستگاه خاصی عرفان گشته، تا قابل عرضه به عنوان محصولات عرفانی باشد.

بحث بابیت را در شیعه: یکی از موضوعاتی که در عرفان شیعی قابل بحث بوده و مطلبی ریشه‌دار

در اندیشــه شیعی است، مسئله ابواب اهل‌بیت علیهم السلام اســت. اهل‌بیت علیهم السلام در گونه‌هــای مختلفی با مردم ارتباط برقرار می‌کردند:

۱. ارتباط سیاسی و اجتماعی؛

۲. ارتباط علمی؛

۳. ارتباط سلوکی و معرفتی؛

ارتباط اخیر خود به دو نوع تقســیم می‌شود:

الــف) ارتبــاط معنــوی عمومی که اهــل بیت علیهم السلام با همه مــردم برقرار می‌کردند.

ب) ارتباط معنوی خصوصی که در آن مسائل سلوکی و معرفتی که عموماً در حوزه توحید ولایت و تأویل بوده، مطرح می‌شده است. آنچه نگاه ما را در بحث باب به همــراه خود دارد، همین بخش ارتباط معنوی خصوص است.

واژه شناسی اصطلاح باب

بحث باب در اندیشه شیعی نظیر واژه تصوف، تحــولات گوناگونی را بخود دیده اســت. واژه بابیّــت و تصوف با هم تفاوت‌هایی دارند؛ چون واژه باب بسیار عمیق‌تر از واژه تصوف و صوفی اســت و لذا کلمه باب در رساندن بار معرفتی و سلوکی بسیار جدّی‌تر است. تفــاوت دیگر اینکــه واژه باب خیلی واضح‌تــر در مورد ولایــت ورود پیدا کرده است، ولی واژه تصوف برخوردار از این مقدار وضوح نیســت. در عین حال مهمترین شباهت باب و تصوف، تداعی یک نوع سلوک و معرفت بین هر دو است.

کســانی که با اهل‌بیت علیهم السلام در ارتباط بودند، عناوین متعددی در مورد ایشان بکار رفته است که این عناوین می‌تواند جایگاه افراد را برای ما مشــخص کند؛ نظیر ســفراء، نوّاب، وکلا، ابدال، اولیاء، خواص، ابواب، باب و بوّاب که دو تای اخیری نشان از ارتباط عمیق این افراد با اهل بیــت علیهم السلام دارد. بوّاب بمعنای دربان و حاجب اســت، ولی برخی آن را همان بــاب می‌دانند، ولی باید توجه داشــت که باب و بوّاب با هم متفاوتند. دو واژه نوّاب و سفرا نیز معنای جامع‌تر و کامل‌تری از واژه‌هــای دیگر دارند، گرچه گاهی وکالت جلوه بیشتری دارد. بنابراین دو معنا می‌توان از واژه باب به دست آورد: معنای عام و معنای خاصی که مدّ نظر ماست، معنای عام باب یعنی هر وسیله‌ای یا شخصی که می‌تواند به نحوی از انحا مردم را به معصوم مرتبط سازد، معنای خاص عبارت از راه ارتباط با معصــوم از جنبه‌های ملکوتی یعنی باب فردی است که از او می‌شود با ابعاد ملکوتی اهل‌بیت علیهم السلام مرتبط شد.

آن کســی که به عنوان بــاب تلقی می‌شــود، قطعــاً جزء اصحاب ســرّ بشــمار می‌آید، ولی عکس آن جاری نیســت به این معنا که اگر کســانی جزءاصحاب ســرّ بودند، لزوماً اطلاق باب یا بوّاب برای ایشــان به کار برده نمی‌شــود. پس باب به معنای خاص خودش به معنای صاحب سرّی است که موجب اتصال دیگران به آن بیتی که این شخص باب آن می‌باشد. این شخص می‌تواند باب وصول به نبیّ یا امام باشــد. ویژگی باب این است که هم کامل اســت و هم مکمل،در واقع دیگران را می‌رســاند، اساساً باب یک چهره به طرف بیت دارد و یک چهره به خارج بیت، و واسطهٔ ورود دیگران به بیت است ولی دیگران این جایگاه را ندارنــد. در معنای خــاص از باب، افراد بسیار کمی از اصحاب ائمه علیهم السلام وارد می‌شوند البته از ویژگی‌های آنان برخورداری از حالات و کرامات ویژه اســت و نوع تلقی ایشان از امامت و قرآن و غیره، متفاوت از دیگران بوده و دیگران در بسیاری از مواقع تحمل آنها را ندارند، لذا آنها باید پنهان باشند و آشکار؛ بگویند و نگویند.

نکته دیگر این است که اساس اندیشه بابیّت را باید در وســاطت بین حق و خلق جســتجو کرد. در این فضا، عرفا از یک طرف و شیعیان از طرف دیگر، مسئله واسطه را جدّی گرفتند و گفتند ولیّ صاحب ولایت که قریب به حق تعالی و فانی در اوست، واسطه حق و خلق اســت و لذا همین مسئله باعث جدّی شــدن بابیّت در اندیشه شیعه شده است.

در فرهنگ شــیعی از ســه نوع باب ســخن به میان می‌آید: باب الله، باب النبیّ و باب الامام.

■ اول: باب الله

اولین باب از ابواب ســه گانه، باب الله اســت که از آن به بــاب وصول و لقاء یاد می‌شــود. این معنای خاص از باب، اقتباسی اســت از آیه ۱۸۹ سوره بقره که می‌فرماید: «یَسْـئَلُونَكَ عَـنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَواقیتُ لِلنّاس وَالْحَجِّ وَ لَیْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُواالْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِها وَلكِنَ الْبِرَّ مَنِ اتَّقی وَأْتُواالْبُیُوتَ مِنْ أَبْوابِها وَاتَّقُوااللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، آیه شــریفه می‌فرماید وقتی می‌خواهید وارد خانه‌ای شوید، از درب آن وارد شــوید. طیفی از روایات نیز به آن توجه دارند و این نشان می‌دهد که اهل‌بیت علیهم السلام مــا را به عمق آیه توجه دادند؛ از این رو اگر کســی بخواهد از راه دیگر بیت شــود، ســارق محسوب می‌گردد. روایت می‌فرماید: «جعل الله محمدا و آل محمد الأبواب الّتی یؤتی منه»[1] اگر خدا را بیت حقیقت در نظر بگیریم، ورود به این خانه کــه اوج آن لقاء الله

است، تنها از باب این خانه محقق می‌شود و آن در هر زمان یک نفر بیشتر نیست. در زمان رسول الله، خود حضرت واجد این مقام بودند و بعد از ایشان، حضرت علی و سپس ائمه معصومین عهده‌دار این سمت بودند.[2] بنابراین ائمه ابواب الله هستند. در بحث باب الله، مسئله واسطه بودن بسیار جدّی است؛ مسئله واسطه معصومین هم در قوس نزول است، نظیر آنجا که می‌فرمایند ما لوح و قلم هستیم، ما عقل اولیم؛ و هم در قوس صعود است و بحث باب الله واسطه در قوس صعود و مسئله سلوک الی الله است.

از ویژگی‌های باب الله این است که در هر عصری در یک نفر محقق است و لذا این پرسش مطرح می‌شود که اگر در یک زمان دو معصوم با هم در قید حیات باشند، مسئله واحد بودن باب چه حکمی دارد؟ مثلاً حضرت علی که در زمان حیات پیامبر اسلام زندگی می کردند، اگر باب الله باشد آیا این باب الله بودن بواسطه رسول الله است و یا بعد از رسول الله باب الله است، حکمش چیست؟ نکتهٔ دیگر این است که اگر باب الله تعدد بردار نیست آیا باب باب الله می‌تواند تعدد بپذیرد، چنانچه باب الباب هم بتواند ابوابی داشته باشد؟ این مباحث قابل پیگیری است.

■دوم: باب النبی

برای ورود به پیامبر نیز به باب نیازمندیم و لذا وجود مبارک پیامبر حضرت علی را باب ورود به خویش معرفی فرمودند: «أنا مدینة العلم و علیّ بابها»[3] البته پیامبر مکرم اسلام در زمان حیات خودشان فقط حضرت علی را باب ورود به خویش معرفی کردند ولی در زمان ائمه احساس می‌شود که تعدد باب وجود دارد؛ مثلاً در زمان حضور امام حسن مجتبی و امام حسین، حضرت علی سلمان را باب خود معرفی کردند مگر این که گفته شود منظور، باب غیر معصوم است و امام حسن و امام حسین هم باب‌های معصوم حضرت امیر بوده‌اند و در مجموع باب یک ولی زمان می‌تواند متعدد باشد. نکته‌ای که وجود دارد این است که ائمه معصومین علاوه بر این که باب الله هستند، باب النبی نیز می‌باشند، اگرچه با واسطه باشد، یعنی امامی با یک یا چند واسطه از معصومین، باب النبی تلقی شود.

■سوم: باب الامام

چند نکته در باب الامام وجود دارد: نکته نخست ریشه‌دار بودن این مطلب در سنّت اسلامی است، به این معنا که وقتی باب الرسول پذیرفته شد، باب الامام نیز باید پذیرفته شود. نکته دوم اقتضاء تکوینی مسئله وساطت، پذیرش باب الامام است. سوم روایاتی است که درباره مسئله باب الامام وارد شده است.[4] از حوادث پیش آمده در بحث بابیّت، این نتیجه به دست می‌آید که اصل مسئله باب، امری درست و تأیید شده است و لذا امامان معصوم تلاش می‌کردند تا در مقابل دعاوی بابیّت ایستادگی کرده و برخورد نمایند. آثار مکتوب زیادی نیز در این زمینه به نگارش درآمده است، نظیر کتاب تاریخ الائمه که توسط کاتب بغدادی نوشته شده است و مرحوم آیت الله مرعشی نجفی آن را با نام تاریخ اهل بیت به چاپ رسانده است.

مسئله اصحاب سر و نسبت آن با باب

علاوه بر عنوان باب که به برخی از افراد خاص اطلاق می‌شده است، عناوین دیگری را نیز مشاهده می کنیم که بر گروهی از اصحاب ائمه که دارای ویژگی‌های معنوی و درجات خاصی بودند اطلاق می‌شده است، نظیر اصحاب سرّ، اصفیاء، ابدال و نظایر این اصطلاحات، ولی برای این گروه اطلاق لفظ باب نشده است، افرادی نظیر حذیفهٔ بن یمان، ابوذر غفاری، کمیل بن زیاد نخعی، اویس قرنی، حبیب بن مظاهر، جبیر بن مطعم، صعصعهٔ بن صوحان، زید بن صوحان، حجر بن عدی کندی، رشیدی هجری و غیره. در اینجا فقط به شرح حالات رشید هجری می‌پردازیم؛ این شخص از اصحاب خاص حضرت علی و سپس امام حسن و امام حسین بشمار می‌آید و به عنوان باب امام حسین مطرح است. کرامات و حالات خاصی از ایشان نقل شده است، مثلاً از زمان مرگ افراد خبر می‌داده و حوادث پیش رو را پیش بینی می‌کرده است. اسحاق بن عمار از امام کاظم نقل می‌کند که حضرت به فردی فرمودند که توبه‌ات را تجدید کن، زیرا از عمرت یک ماهی بیشتر نمانده است. اسحاق می‌گوید وقتی این سخن را از امام شنیدم در دلم خطوری نسبت به توانایی امام ایجاد شد، که امام با غضب به من فرمود: این کاری است که از انسانی مستضعفی مثل رشید هجری هم بر می‌آید.

پی‌نوشت:

۱. بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۳۶.

۲. رجوع شود به بصائر الدرجات، ص ۲۱۹؛ کافی، ج ۱، ص ۱۹۸.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۴.

۴. رجوع شود به معجم رجال حدیث، ج ۹، ص ۱۷۱، ۱۷۲.

● گروه علمی فلسفه

مدیر گروه: آیت‌الله غلامرضا فیاضی

دستیار پژوهشی: روح‌الله صدراللهی

در بارهٔ نسبت خلق و حق، از منظر عقل و نقل

■ حجت‌الاسلام والمسلمین عشاقی

استاد حوزه و عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

طرح بحث

در این که نسبت خلق و حق چگونه است بین صاحب نظران اختلاف عمیقی وجود دارد، در فلسفه‌های کثرت‌گرا نظیر فلسفه‌های مشائی، خلق و حق، موجوداتی کاملا متباین هستند که هیچ جامع مشترک ذاتی بین آنها نیست[1]؛ یعنی مخلوقات، گرچه توسط حق با واسطه یا بی واسطه بوجود آمده‌اند؛ أما آنها موجوداتی هستند که هم به‌حسب تقرر ماهوی و چیستی ذاتشان کاملا مغایر با ذات حق هستند، و هم به‌حسب تقرر وجودی، و هستی‌شان، وجودی مباین با وجود حق دارند، بله حق و خلق در عنوان عام «وجود»، که یک عنوان اعتباری و عرضی خارج از حقیقت حق و خلق است، با یکدیگر شریک و مشابه‌اند. پس بر أساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت مباینت است، مباینتی که حق و خلق را از دو جنبه با یکدیگر متباین و بیگانه می‌کند؛ زیرا بر أساس این دیدگاه، موجوداتی مخلوق خداوند هستند که هم در شیئیت ماهوی و هم در شیئیت وجودی، مباین و بیگانه با ذات حق، و وجود او هستند.

در فلسفهٔ متعالی صدرائی، در دو مرحله از بیگانگی خلق با حق کاسته شد، در یک مرحله بر مبنای تشکیک خاصی تفاضلی در حقیقت «وجود»[2]، کثرت و وحدت، هر دو به‌گونهٔ واقعی در «وجود» پذیرفته شد، بدین شکل که موجودات، (که بر مبنای أصالت وجود، همان هستی‌ها هستند)، همه، هم دارای یک حقیقت‌اند و هم دارای یک واقعیت و موجودیت؛ أما در عین حال آنها با مراتب متفاضل که در قوت و ضعف، و در کمال و نقص متفاوتند با یکدیگر تغایر دارند؛ بنابراین «وجود»، حقیقتی است یک‌گونه، و واقعیتی است یگانه، اما دارای مراتب متفاضل[3].

بر أساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت اتحاد است، اتحادی که از دو جنبه، خلق و حق را یکی می‌کند، و از یک جنبه بیگانه؛ زیرا بر أساس این دیدگاه مخلوقات خداوند که همان هستی‌ها هستند (نه ماهیات منتزع از آنها)، در چیستی ذاتشان با ذات او متناسخ، و نیز در أصل هستی‌شان، با وجود او یکی هستند، نه مباین و بیگانه؛ أما در مرتبهٔ وجودیشان از مرتبهٔ وجود حق متمایز و با آن مغایر و بیگانه‌اند.

و در مرحلهٔ دوم، در فلسفهٔ متعالی صدرائی، باز هم از بیگانگی خلق با حق کاسته شد، و به‌جای آن به سنخیت و یگانگی خلق و حق افزوده شد؛ صدرالمتألهین بر أساس قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الأشیاء الوجودیة» گونهٔ دیگری از تشکیک در وجود را که کثرت در آن رقیق‌تر از تشکیک خاصی متفاضل بود، پی‌ریزی کرد[4]، که می‌توان از آن با عنوان تشکیک غیر تفاضلی یاد کرد.

بر أساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت اتحاد است، اتحادی که از سه جنبه، خلق و حق را یکی می‌کند، و از یک جنبه، بیگانه؛ زیرا آنچه به عنوان حقائق خلقی شناخته می‌شوند (که همان هستی‌ها هستند، نه ماهیات منتزع)، همه در چیستی ذاتشان، و در أصل هستی‌شان، و در مرتبۀ وجودشان، با ذات خداوند، و با وجود او، و با مرتبۀ وجودی او متحدند، نه مباین و بیگانه؛ أما با این حال، چنین موجوداتی با کثرتی رقیق، نسبت به وجود حق، تمایز دارند؛ زیرا وجود حق در عین بساطت و یگانگی، واجد همۀ کثرات وجودی است، و کثرت ملازم با تمایز و بیگانگی است؛ و بنابراین حقائق خلقی به‌گونه‌ای رقیق با او بیگانه‌اند.

دیدگاه دیگر در این زمینه مربوط به عرفا است، آنها هیچ گونه کثرتی را در خود حقیقت «وجود» که همان ذات حق است، نمی‌پذیرند، بلکه هستی را از آلودگی هر گونه کثرتی منزه و مبرا می‌دانند، أما در عین حال برای این حقیقتِ تکثر ناپذیر، ظهورات متعددی را قائلند؛ یعنی می‌گویند حقیقت «وجود» (که همان ذات حق است)، بدون این که در شیئیتش هیچ گونه تکثری رخ دهد، می‌تواند در قالب تعین‌های گوناگون ظاهر گردد، و از این ظهور و تجلی او است که مخلوقات عالم، ظاهر می‌گردند[5]؛ بر این أساس مخلوقات هیچ واقعیتی و شیئیتی جز شیئیت ذات حق ندارند، در عین این که هر یک از آنها، ذات حق را در جلوۀ خاصی و با چهره معیّنی نشان می‌دهد.

بر أساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت وحدت محض است، یا بهتر است گفته شود که از جهت شیئیت، أصلا نسبتی بین خلق و حق نیست؛ چون از جهت شیئیت، نسبت، بین دو شئ شکل می‌گیرد، و در این دیدگاه هر گونه تعدد شیئیت منتفی است؛ و بیگانگی أشیاء با حق، فقط از این جنبه است که أشیاء نمود و ظهور حقیقت حق‌اند، و ذات حق، خود آن حقیقت است.

بررسی نسبت مباینت حق و خلق از نظر عقل

دیدگاه أول، یعنی مباینت، خلاف برهان عقلی است؛ زیرا به‌خاطر امتناع ارتفاع نقیضین از هر موضوع مفروض، هر آنچه مصداق ذات حق نباشد، باید مصداق نقیض «ذات حق» باشد؛ أما نقیض «ذات حق»، ممتنع الوجود بالذات است؛ زیرا ذات حق، واجب الوجود بالذات است، و نقیض آن، یعنی سلب و رفع «واجب الوجود بالذات»، ممتنع الوقوع بالذات است؛ چون اگر رفع واجب بالذات، ممکن الوقوع باشد، خودش وجوب وجود نخواهد داشت؛ پس هر آنچه مباین با ذات حق باشد، مصداق نقیض «ذات حق» است؛ و بنابراین ممتنع الوجود بالذات است، و روشن است که ممتنع الوجود بالذات ممکن نیست که مخلوق ذات حق باشد؛ پس دیدگاه أول که حقائق خلقی را مباین با ذات حق می‌داند، باطل و ناپذیرفتنی است.

دیدگاه دوم یعنی نسبت اتحادی حق و خلق به هر دوشکلش نیز، خلاف برهان عقلی است؛ زیرا علاوه بر این که این دیدگاه هم مشمول برهان قبل که در رد مباینت بود می‌شود؛ پذیرش این دیدگاه بر أساس بیانی که در إثبات دیدگاه سوم خواهد آمد، به ارتفاع نقیضین منجر می‌گردد.

تمهیدی برای دیدگاه انتخابی

به نظر می‌رسد که دیدگاه عرفا از نظر عقل و نقل شایسته تصدیق، بلکه عین تحقیق است؛ از این رو در إدامه ابتدا به بیان عقلی إمکان وقوع آن می‌پردازیم، و سپس با برهان، وقوع خود آن را إثبات خواهیم کرد، و در پایان یک مؤید نقلی آن را نیز ذکر خواهیم کرد.

إمکان ظهور حقیقت واحد در جلوه‌های متعدد

یک حقیقت واحد، در عین یگانگی حقیقتش و وجودش و محفوظ بودن شخصیتش (در صورتی که شخص باشد) ممکن است به‌حسب واقع، در جلوه‌های متعدد ظاهر گردد، این إمکان را می‌توان با مثالهای محقق إثبات و تبیین کرد؛ زیرا بهترین دلیل بر إمکان یک چیز، وقوع و تحقق آن است؛ البته مثالهائی که خواهد آمد، برخی برهانی‌اند و برخی جدلی و بر مبنای مسلمات پذیرفته شده در آراء و فلسفه‌های رایج؛ ما به این گونه، مثالها تمسک می‌کنیم تا بواسطۀ آنها در ابتداء رفع استبعاد کرده باشیم، و صولت إنکار این دعوا را بشکنیم.

■ مثال أول

مثال أول، مثال حدّ و محدود است، أنواع یک جنس، هر یک، در مقام تقرر ماهویش دارای ذاتیاتی است، مشتمل بر آن جنس، و فصلی که آن نوع را از دیگر أنواع ممتاز می‌سازد، بر أساس بحثهای حدّ و محدود، حقیقت هر نوعی با ذاتیات تفصیلی و متمایز، «حدّ» آن نوع است، و همان حقیقت با همان ذاتیات ولی به صورت إجمالی و غیر متمایز، «محدود» است؛ بنابراین «حدّ» و «محدود»، هر دو یک حقیقت واحد هستند، با ذاتیاتی یکسان؛ اما در دو چهرۀ مختلف، یعنی این حقیقت یک چهره و جلوۀ إجمالی دارد، که همان

«محدود» اســت، و یک چهره و جلوهٔ تفصیلی دارد، که همان «حدّ» اســت؛ پس «حدّ»، همان حقیقت نوع اســت، که بدون این که در شیئیت ماهوی نوع کاستی یا افزونی بوجود آورد، چنان آن را در قالب تعین خاصی نشان می‌دهد کــه آثار واقعی خاصی بــر آن مترتب می‌گردد، که در خود «محدود» نیست، مثلا «حدّ»، معرِّف و مفسِّر است، ولی «محــدود» چنین نیســت؛ پس یک حقیقت بــدون این کــه در خودش و ذاتیاتش تغییری به کاستی یا افزونی رخ دهد، و نیز بدون این که در شــیئیتش تکثری شــکل بگیرد، ممکن است در چهره و جلوهٔ خاصی ظاهر گردد.

■ **مثال دوم**

بر أساس دیدگاه عموم فلاسفه صفات ذاتــی خداونــد، همه عیــن ذات حق هســتند، و وضع ذات حــق بدون نیاز به انضمام هر ضمیمه‌ای کافی اســت در حمل هر یــک از آنها بر ذات حق؛ بنابراین شیئیت هر یک از این صفات همان شیئیت و واقعیت ذات حق است، این از یک سو؛ أما از سوی دیگر هر یک از این صفات، به‌حسب واقع، به‌گونه‌ای با ذات حق، و نیز با سایر صفات متفاوت و متغایرند؛ مثلا همــهٔ این صفات در موجودیتشــان فرع ذات حق‌اند؛ بدین معنی که این صفات هستند که به عین موجودیت حق موجودند، نه بر عکس، که این خود نوعی تفاوت واقعی اســت بیــن ذات حق و صفات ذاتــی او، در عین این هر یک از آنها هیچ شــیئیتی جز شــیئیت ذات حق ندارد، بلکه همه موجودند به یک وجود واحد؛ همچنین با این که شیئیت قدرت با شیئیت علم هیچ تفاوتی ندارد، بلکه هر دو به عین شیئیت ذات حق، شئ هستند؛ أما با این حــال، بین این دو صفت ذاتی، در متن واقع تفاوتهائی محقق است، مثل این که علم حق به خود ذات حق نیز تعلق می‌گیرد؛ یعنــی خداوند به خودش نیز عالم اســت؛ أما قدرت او به خود ذات حق تعلق نمی‌گیرد.

◣ برهانــی بر ظهــور ذات حق در جلوه‌های متعدد، بلکه بی‌نهایت

بر أساس ظاهر آیه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى»(أنفال/۱۷) خداوند در جنگ أحد، قاتل مشــرکین و پرتاب کننده تیر به ســوی آنها بوده است، نه مسلمانان، و نه حتی شخص پیامبر، أما آیا حمل دو محمول «قاتل» و «رامی» بر خداوند مجاز است یا حقیقت؟ برهان ما را الزام می‌کند کــه این حمل را همانگونه که ظاهر آیه دلالت دارد حقیقی بدانیم؛ زیرا به‌خاطر إمتناع ارتفاع نقیضین، باید ذات حق، مصداق بالذات، و مطابَق حقیقی، یک طرف از هر دو نقیض باشد؛ بنابراین ذات حق، یا مصــداق بالذات و مطابَق حقیقی «رامی» اســت مثــلا، یا عدم «رامی»؛ أما ذات حق، ممکن نیست که مصداق بالذات و مطابَق حقیقی طرف عدمی از هر نقیضین باشــد؛ زیرا ذات حق، وجود محض و هستی ناب است، و وجود محض و هســتی ناب، ممکن نیســت که مصداق بالذات، و مطابَق حقیقی هــر گونه عدم باشــد؛ و گرنه وجود محض نخواهد بود؛ بنابراین ذات حق، مصداق بالذات، و مطابَق حقیقی طرف وجودی از هر نقیضین است؛ بر این أساس اگر «رامی»، طرف وجودی آن نقیضین‌ها باشد؛ پس باید ذات حق، «رامی» باشد؛ یعنی «رامی» به‌عنوان یک محمول وجودی باید بر ذات حق حمل شود.

در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که آیا برای این که ذات حق مثلا «رامی» باشد، به تغیری در آن نیاز هست، به این که چیزی به آن افزوده شود یا چیزی از آن کاسته گردد؛ یا این که خود موضوع، یعنی ذات حق به تنهائی، و بدون هیچ گونه تغیری در شیئیت آ«ن، کافی است که مثلا «رامی» بر آن حمل شود؟

پاسخ این اســت که برای این که ذات حق، مثلا «رامی» باشد، به هیچ تغیری در خود این حقیقت نیاز نیست، چه به افــزودن چیزی به آن باشــد، و چه به کاســتن چیــزی از آن، بلکه ذات حق به‌خودی خــودش، و بدون انضمام هر حیثیت تقییدی وجــودی و عدمی که موجب تغیری در شــیئیت این حقیقت بشــود، «رامی» اســت؛ زیرا اگر برای این که ذات حق مثلا «رامی» باشــد، نیازمنــد به تغیــری به افــزودن یا به کاستن در این حقیقت باشد، لازمه‌اش این اســت که خود ذات حق بدون آن تغیر، مصداق حقیقی «رامی» نباشد، و این در حالی است که طبق فرض، این حقیقت، مصــداق بالذات طرف عدمی هم نبود، که این مستلزم ارتفاع نقیضین از موضوع واحد است، که أمری محال و باطل اســت؛ بنابراین ذات حق بدون هیچ تغیری در آن، و بی هیچ انضمامی به آن، «رامی» است؛ معنی این سخن این اســت که ذات حق برای این که مثلا «رامی» باشــد، نه لازم است که شیئیت «رامی» به‌عنوان یک محمول بالضمیمه به آن ضمیمــه گردد، و نه لازم اســت که ذات حــق از إطلاق ذاتــی‌اش بیرون، و به وجــودی مقیّد با مرتبه‌ای نــازل تنزل کند، بلکه ذات حق دســت‌نخورده، و با همان إطلاق ذاتــی‌اش، و بدون انضمام هر شــئ ضمیمه‌ای، «رامی» است.

از اینجا روشن می‌گردد که در گزارهٔ فوق

الذکر مثلا یعنی گزارهٔ «ذات حق، رامی است»، محمول یعنی «رامی» به‌حسب شیئیتش هیچ مصداق حقیقی و مطابَق بالذاتی جز ذات حق نداشته باشد؛ زیرا موضوع یک گزارهٔ ایجابی، مصداقِ محمول است؛ ولی در این گزاره برای این که موضوع، مصداقِ محمول باشد، هیچ شئ دیگری به شیئیت موضوع افزوده نشد؛ پس «رامی» به‌حسب شیئیتش هیچ مصداق حقیقی و مطابَق بالذاتی جز ذات حق ندارد؛ و بنابراین از جهت شیئیت، نسبت خلق و حق، وحدت محض است؛ یعنی حقائق خلقی که همه به‌همین شکل بر ذات حق حمل می‌شوند، هیچ شیئیتی جز شیئیت ذات حق ندارند، بله برای شکل‌گیری هر یک از حقائق خلقی، آنچه لازم است بر ذات حق افزوده شود، یک جنبهٔ ظهوری است، که امری است اعتباری الوجود، و موجب افزوده شدن شیئی به شیئیت ذات حق نمی‌شود.

با برهان فوق روشن می‌گردد که مسأله در مورد قاتل مشرکین بودن ذات حق نیز همین گونه است، و نیز برهان فوق در مورد «مستقرض» بودن خداوند که ظاهر آیه «مَنْ ذَا الَّذي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً» (حدید/۱۱) است، و «زارع» بودن خداوند که ظاهر آیه «أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُون» (واقعه/۵۶) است، جاری است، و به‌طور کلی از هر دو نقیض، موضوع حقیقی طرف إثباتی، همان ذات خداوند است؛ پس بر خلاف پندار ما که قاتل و رامی و مستقرض و زارع و سایر محمولات إثباتی را بیگانه با ذات خداوند می‌پنداریم؛ باید گفت قاتل و رامی و مستقرض و زارع ... حقیقی چیزی جز ذات حق نیست، بدون این که ذات حق برای موضوع بودنش نسبت به این امور، به‌گونه‌ای گرفتار تغیری به کاستی یا افزونی یا تقید و محدودیت و حلول بشود؛ بنابراین روشن شد که ذات حق بدون هیچ تغیری در شیئیتش، به افزونی یا کاستی، یا تحدد، مصداق بالذات و مطابَق حقیقی طرف وجودی هر نقیضینی است؛ و چون هر یک از این محمولات وجودی با سایر محمولات وجودی به‌حسب واقع، متفاوت است؛ و از این رو هر کدام آثار متفاوت و متمایزی از آثار سایرین دارد، مثلا آثار «رامی» از آثار «زارع» متمایز است؛ پس روشن می‌گردد که ذات حق بدون این که هیچ گونه تغیری در شیئیت خودش رخ دهد، در چهرهٔ محمولات وجودی متفاوت، با آثار گوناگون، ظاهر می‌گردد، و چون این نقیضین‌ها بی‌شمارند؛ پس ذات حق، بدون این که هیچ گونه تغیری در شیئیتش رخ دهد، در چهرهٔ امور وجودی بی‌نهایت ظاهر می‌گردد؛ و این همان مطلوب است در اینجا.

تأییدی از متون روایی

جابر بن یزید از إمام سجاد عليه‌السلام ضمن روایت مفصلی نقل می‌کند، که آن حضرت از گروهی، در بارهٔ هویت خودش و فرزندش إمام باقر که کنار پدرش حاضر بود، پرسش می‌کنند : «... فَنَظَرَ الْإِمَامُ سَيِّدُ الْعَابِدِينَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدٍ الْبَاقِرِ وَ قَالَ لَهُمْ مَنْ هَذَا؟ و قَالُوا ابْنُكَ فَقَالَ لَهُمْ مَنْ أَنَا؟ قَالَ أَبُوهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ»، سپس آن حضرت با گفتن سخنانی خود را به‌صورت فرزندش و فرزندش را به‌صورت خودش ظاهر می‌کند «فَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ لَمْ نَفْهَمْ فَإِذَا مُحَمَّدٌ بِصُورَةِ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَ إِذَا عَلِيٌّ بِصُورَةِ ابْنِهِ مُحَمَّدٍ قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»؛ و وقتی آن دو إمام همام تعجب آن گروه را می‌بینند، استبعاد آنها را این گونه رفع می‌فرمایند: «فَقَالَ الْإِمَامُ ع- لَا تَعْجَبُوا مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ، أَنَا مُحَمَّدٌ وَ مُحَمَّدٌ أَنَا، وَ قَالَ مُحَمَّدٌ يَا قَوْمُ لَا تَعْجَبُوا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ أَنَا عَلِيٌّ، وَ عَلِيٌّ أَنَا، وَ كُلُّنَا وَاحِدٌ، مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ، وَ رُوحُنَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ، أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ، وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ، وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ، وَ كُلُّنَا مُحَمَّدٌ»[۶]، من همان فرزندم محمد، و محمد همان منم، ... ما همه یکی هستیم و از نور یگانه‌ایم، أول ما همان محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله است، وسط ما همان محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله است، آخر ما همان محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله است، بلکه همهٔ ما همان محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله هستیم؛ پس این روایت هم گویای این است که همهٔ أئمه جلوه‌هائی از تجلیات ذات یگانهٔ پیامبر أکرم هستند.

پی‌نوشت‌ها:

۱ – ر . ک . بهمنیار، التحصیل، ص ۲۸۳؛ و نیز ابن سینا، المباحثات، ص ۲۱۸
۲ – بر مبنای این دیدگاه حقیقت «وجود» یک حقیقت و یک هستی دارد که البته واجد مراتب شدید و ضعیف است.
۳ – ر . ک . صدر الدین الشیرازی، الأسفار الأربعهٔ، ج۶، ص ۱۴
۴ ر. ک. صدر الدین الشیرازی، الأسفار الأربعهٔ، ج۶، ص ۱۱۰
۵ – ر. ک. شرح فصوص الحکم قیصری، المقدمه، الفصل الأول ص ۱۳
۶ – المجلسی، بحار الأنوار، ج۲۶، ص ۱۶

● گروه علمی فلسفه اخلاق

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مجتبی مصباح
دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام جمال سروش

بی‌طرفی و سودگرایی اخلاقی (تحلیل و نقد بی‌طرفی در سیاق و ساختار نظریه سودگرایی)

■ دکتر سیدمحمدحسینی سورکی
دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۱/۰۵

بی طرفی impartiality ، به رغم تحلیل و تفسیرهای گوناگون و بی انکه تفسیر و تحلیل روشن و متفق علیه ی از آن ارایه شده باشد، همواره یکی از مفاهیم کلیدی و تامل برانگیز در حوزه فلسفه اخلاق- به حساب آمده و حتی به عنوان اساس و عصاره نگاه و نگرش اخلاقی شمرده شده است.

بی طرفی گاه به عنوان یک ویژگی و یا یک صفت / فضیلت اخلاقی و گاه به مثابه یک آزمون و معیار مورد توجه قرار گرفته است. به نظر میرسد روی هم رفته بی‌طرفانه عمل کردن در سیاق‌های مختلف، امری اخلاقی تلقی شده است، اما این مساله که از چه جهتی و در قبال چه کسی می‌توان و باید بی‌طرف بود از مباحث تامل‌برانگیز و معرکه آرا و انظار بوده و هست.

البته، بی‌طرفی - با معنا و تفسیری ویژه و متفاوت - یکی از شاخصه های نظریه سودگرایی اخلاقی(moral utilitarianism) نیز بوده و هست و سودگرایان- چه سودگرایان کلاسیک مثل بنتام (Jeremy Bentham)) و جان استوارت میل (John Stuart Mill) و چه سودگرایان مدرن و معاصر همانند پیتر سینگر(Peter Singer)- بر این اصل و آموزه تاکید و تکیه داشته‌اند.

انگاره و آموزه بی‌طرفی، فصل ممیزه سودگرایی از دیگر نظریه های پیامدگرا (consequential viewes) ووجه و ویژگی اصلی و مشترک بیشتر و بلکه همه تقریرهای متنوع و گونه‌گون سودگرایانه بوده است، تا آنجا که می‌توان ادعا و اذعان کرد که سقف و سازه سودگرایی بر ستون بی‌طرفی بنا شده است.

سودگرایان، تنها معیار درستی و نادرستی اعمال را برآورد نتایج و سود و ثمراتی میدانند که ببار می‌آورد، و البته تاکید دارند که عامل اخلاقی، در روند و فرایند کیل و مکیال و مقایسه و محاسبه پیامدها و سود و ثمرات ببار آمده از آن باید کاملا بی طرفانه عمل کند، به این معنا که تنها باید بدنبال محاسبه وسنجش سود و لذت‌ها و بیشینه‌کردن (maximizing) خیرات و سود و ارتقای سطح رفاه جمعی و همگانی باشد و - در مقام اجرای اصل سود-به هیچ رو، روابط و علقه و علاقه‌های شخصی اش را - با آنها که در دایره تاثیر فعل او قرار دارند -دخالت ندهد.

از همین رو - در مقام سنجش و مقایسه نتایج -این مسئله که بهره‌وران از سود و لذت، ممکن است چه رابطه و نسبتی با عامل اخلاقی داشته باشند، هیچ اهمیتی ندارد و اصلا نباید به‌حساب آید و به تعبیر و تاکید صریح بنتام: «هر فردی تنها یک نفر به‌حساب می‌آید نه بیشتر»[1]. از این منظر، اساسا نادیده انگاشتن ملاحظات شخصی و روابط انسانیدر نظر سودگرایان، یکی از پیش‌شرط های به‌حداکثر رساندن سود و رفاه است.

البته باید در نظر داشت که الزام بر بی‌طرفی، به یک معنا برآمده از ماهیت و رویکرد تجمیعی (aggregative) سودگرایی اخلاقی است و از این منظر اگر یک سودگرا -با تاکید بر پیامدگرایی و یگانه الزام اخلاقی‌اش، یعنی تجمیع و بیشینه سازی سود - بخواهد در باور به انگاره سودگرایانه اش سازگار و منسجم باشد، به ناگزیر باید به رویکرد و رویه بی‌طرفانه معتقد و بلکه ملتزم باشد. به بیان دیگر، ماهیت تجمیعی و بیشینه‌نگر سودگرایی مقتضی و مستلزم رفتار بی‌طرفانه است.

این تاکید تام و تمام بر بی‌طرفی، به همان اندازه که در ساختار سودگرایی برجسته و بنیادین بوده و هست، مناقشه برانگیز و مورد انتقاد نیز بوده و بسیاری

از فیلســوفان از زاویه نقد این آموزه و الزام، به نقد سودگرایی دست یازیده‌اند.

در نظر بسیاری، تجمیع و بیشینه سازی سود و لذات به هر بهانه و حتی به بهای گــزاف بی توجهی به روابط انســانی – همانند علقه‌های مــادری و فرزندی– با شهودات و ارتکازات درونی آدمی سازگار نیست و از این منظر بی‌طرفی و الزام بر رفتار بی‌طرفانه، ســودگرایی را به اخلاق خشــک و بی‌روحی تبدیل می‌کند که تمام تمایزات و ویژگی‌های منشی افراد را نادیده می‌انگارد و بالمال به نقض و نادیده انگاشتن کرامت انسانی می‌انجامد.

همچنین در نــگاه برخی، باور و التزام به بی طرفی در ســیاق سودگرایی، به معنا و مســتلزم تن دادن به الزامات اخلاقی طاقت فرســا و شاق است و از این منظر ســودگرایی نظریه‌ای بسیار سختگیرانه و با الزامات طاقت‌فرســا و فراتر از تاب و توان آدمیان خواهد بود و از این منظر نیز نمی‌تواند شاخصه‌های یک نظریه اخلاقی موجه و قابل قبول را داشته باشد.

خلاصه ایــن که بی‌طرفــی به رغم آنکه آمــوزه‌ای مهم و محوری و یکی از اضــلاع رییســه همــه تقریرهای ســودگرایانه– چه کهن و چه نو پدید– به شمار می‌آید، همواره مناقشه برانگیز و مهمــل و مستمســکی بــرای نقد ســودگرایی نیز بوده است و بی‌تردید، تحلیل معنا ومفهوم بی‌طرفی و جایگاه آن در سیاق و ساختار سودگرایی و تامل در لــوازم و پیامدهای اعتقاد و التزام به آن، آشــکار او به خوبی نقاط ضعف و کاســتی ســودگرایی را باز نمایانده و برجسته خواهدکرد.

[1].“Every body to count for one nobody for mor than one”Mill, John Stuart, Utilitarianism, Batch books, Kitcheners, 2001,ch 4, P. 60.

● گروه علمی فلسفه اخلاق

تأملاتی معناشناختی در حقیقت ارزش اخلاقی

■ حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی مبینی

عضو هیئت علمی پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۷

در برخــی نظریات اخلاقی میان حیث معناشــناختی و حیث وجودشــناختی مقولات ارزشــی فاصله افتاده است و حال آن‌که به نظر می‌رسد همسو بودن تبیین وجودشناختی از ارزش با ارتکازات مفهومی و شهودات معناشناختی ما یک معیار مهم برای موفق بودن آن تبیین است. در این بحث، ابتدا با انجام برخی کاوش‌های معناشــناختی، انواع مهم خوبی (و بدی) را از یک‌دیگر تشخیص می‌دهیم که عبارتند از خوبی ابزاری که صرفاً حاکی از ارزیابــی مثبت از یک وســیله برای هدف مورد نظر اســت، خوبی نفســانی که علاوه بــر ارزیابی مثبت، دال بر مطلوبیت چیزی برای ما است، و خوبی ارزشی که یک بعد مهم معناشناختی آن عبارت است از تحسین پذیری مستقل امور. بنابر این، در مقام معناشــناختی گونه‌ای قابلیت تحسین اســتقلالی را در خود امور ارزشــی و اخلاقی می‌یابیم.

به نظر می‌رسد متکلمین هنگام بحث از حســن و قبح ذاتی تا حد زیادی به این بعد معناشناختی پایبند بوده‌اند و نظریات خود را با حفظ ایــن عنصر معنایی ارائه داده‌اند. همچنین پایبنــدی به این بعد معنایی بوده اســت که اصولیونی مانند شیخ محمد حسین اصفهانی را به سوی نظریهٔ مشهوریت قضایای اخلاقی سوق داده است. اما برخی نظریه پردازان معاصر از جمله حضرت استاد مصباح (دام ظله) ظاهراً نظریهٔ خود را به بهای از دست دادن این بعد معناشناختی ارائه داده‌اند، چرا که نظریهٔ ایشان به خوبی ابزاری و نهایتاً به خوبی نفسانی برمی‌گردد و تحسین‌پذیری مســتقل امور که ویژگی معناشــناختی مفاهیم ارزشی است در این نظریه نادیده گرفته‌می‌شود.

به نظر می‌رسد عدم پایبندی به این بعد معناشناختی در نظریهٔ ضرورت بالقیاس الی الغیر بــه پیامد معرفت‌شــناختی ناخواسته‌ای دچار می‌شود که بر اساس آن درک‌های اولیهٔ ما از ارزشمندی امور اخلاقی از اعتبار می‌افتند و دسترســی معرفتی مــا را بــه ارزش‌ها دشــوار می‌سازند؛ خوشــایندی و بدایندی‌های اخلاقی ما تابــع معرفت‌های اخلاقی ما می‌شوند و به جهت دشواری کسب چنین معرفت‌هایی، احتمال انحراف‌ها و اختلافــات معرفتــی و در پــی آن اختلاف‌های اخلاقی زیاد می‌شود.

● گروه علمی فلسفه سیاسی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر نجف لک‌زایی
دستیار پژوهشی: محمدباقر خراسانی

نظریه اعتدال در فلسفه سیاسی اسلامی

■ دکتر مرتضی یوسفی راد

عضو هیئت علمی پژوهشکدده علوم و اندیشـــه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۱/۰۱

فلاسفه اسلامی بر مبنای جهان بینی علمی و نظری خود بـه اعتدال عوالم آسمانی و زمینی و عالم خیرات و شرور و عالم معقولات و محسوسـات توجه ویژه داشـته و همواره تعادل در زندگی مدنی و نظام سیاسی را دغدغه ذهنی و مساله فکری خود قرار داده اند. پرسش آن اسـت که با توجه به وجود تمایزات میان عوالم مذکور، آنان از اعتدال حاکم بر عالم آسـمانی و عالـم تکوین چه تبیینی نموده و چه جایگاه و نقشـی را برای اعتـدال در عالم زمینی و زندگی مدنی و نظام سیاسی قائلند وحقیقت آن را چه می دانند؟

ادعا آن اسـت که فلاسـفه اسلامی اعتدال در عالـم متکثراتِ زمینی و در زندگی فردی و مدنی و نظام سیاسی را سبب برای ثبات و تعادل بخشی و در نتیجه سبب برای کمال آنها می دانند همانطور که عالم سماوی و موجودات آن از چنیـن ثبات و تعادلی برخوردارند . آنـان دسـتیابی بـه آن را از طریق حاکمیت حکمت و شـریعت بر زندگیِ فردی و مدنی ممکن می دانند. نویسنده با روش توصیفی – تحلیلی به معرفی چیستی اعتدال و تبیین جایگاه و اهمیت آن در نظام هستی اعم از عالم آسمانی و زمینی بر می آید.

از نتایجی که براین موضوع بار می شود آن اسـت که موضوع اعتدال به جهت امر فطری بودن آن به رشد و شکوفایی تمام استعدادها و ظرفیت های کمالی انسـان خاصه خصلت عقلانی انسان در ابعاد نظـری و عملـی و در میان همه اقشار و مختلف جامعه می انجامد و ثبات و تعـادل افراد و جامعه و قوا و ارکان آن را در پی دارد.

● گروه علمی فلسفه سیاسی

نظریه عدالت اشراقی

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود مهدوی‌زادگان

عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۱/۲۹

طرح مسئله

گفتـار حاضـر در مقـام پرسـش از تقسیمات عدالت است. چنانکه خواهد آمد ، بر مبنای دیـدگاه رایج می توان دو نوع عدالت را شناسایی کرد:عدالت تکوینی و عدالت تشـریعی. اما آیا نوع سومی از عدالت نیز قابل تحقیق است. از این رو،مفروضات خود را در شش بند ذکر کرده سپس به بیان نظریه مختار مـی پردازیم و درآخر به برخی از نتایج مترتب بر این نظریه اشاره می شود.

مفروضات:

۱ـ بر اسـاس دلایل عقلی و نقلی ، دو نوع عالم تکوین و عالم تشـریع وجود دارد. هـر دو عالم از موجود تشـکیل

یافته است؛لیکن موجودات عالم تکوین موجود غیر مقدور است و موجود در عالم تشریع ،موجود مقدور است. موجود مقدور برای انسان متصور است و مربوط به عالم انسانی است.لذا عالم تشریع، اختصاص به انسان دارد.

۲-آنچه بر موجودات هر دو عالم حکمفرمایی می کند ،قانون یا ناموس است.بود و نبود ،حیات و ممات موجودات هر دو عالم وابسته به «قانون» یا «ناموس» است. نظم ملازم با قانون یا سنت است.قانون انتظام بخش روابط میان موجودات است. قانون در لسان وحی مترادف با «سنت» است و واضع آن الله است ودر این وضع هیچ تبدیل و تغییری راه ندارد: «فلن تجد لسنت الله تبدیلا و لن تجد لسنت الله تحویلا» (فاطر:۴۳) .

۳- عدالت همان قانون یا ناموس یا سنت الله است.قضا و قدر ،وضع قانون و سنت است و اجرای آن، اعتدال است. بنابر این عدالت ورزی عبارت از اجرای قانون و سنت است.

- افلاطون در کتاب جمهوری از سقراط حکیم دو معنا برای عدالت ذکر کرده است.معنای دوم عبارت از قانون است. ثراسوماخوس سوفسطایی عدالت به معنای قانون را رد میکند.زیرا به نظر وی عدالت هیچ چیزی نیست جز آنچه برای قوی سودمند است. سقراط در دفاع از این معنا وارد مجادله نفس گیر با ثراماخوس می شود.(افلاطون؛ ۱۳۸۰:۸۲۹)

۴-چون عدالت برهر دو عالم تعلق می گیرد؛پس می توان دو گونه عدالت را شناسایی کرد:(۱)عدالت تکوینی ؛(۲)عدالت تشریعی. بر این اساس ،قانون؛ناموس ؛نظم و سنت نیز به تکوینی و تشریعی توصیف می شوند.

۵ـ تعاریف رایج از عدالت عبارت است از :

- وضع الشیء فی موضعه؛
- ایتاء کل ذی حق حقه.

هر دو تعریف درست است و تنافی بین آن دو نیست. زیرا هر یک ناظر به یکی از دو عالم تکوین و عالم تشریع است. تعریف اول مربوط به عالم تکوین و تعریف دوم مربوط به عالم تشریع است.هر یک از موجودات غیر مقدور در عالم کون، موضع معلومی دارند.عدالت ورزی در مورد آنها به معنای قرار دادن موجودات غیر مقدور در موضع معلوم شان است. موضع معلوم موجودات غیر مقدور ممکن است هستی و یا نیستی باشد.همچنین موجودیت موجودات مقدور مبتنی بر حق است.عدالت ورزی در موجود مقدور عبارت از دادن حق آن موجود مقدور است.این حق ممکن است وجوب یا استحباب وجود موجود مقدور یا حرمت یا کراهت وجود موجود مقدور باشد و یا هیچکدام که همان علی السویه است.

هر دو تعریف یاد شده با افزودن قید «علی نحو القانون او السنت» با معنای مختار همخوانی پیدا می کند.

مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری چهار تعریف برای عدالت ذکر کرده است: (۱)موزون بودن ؛(۲)تساوی و نفی هرگونه تبعیض؛(۳)رعایت حقوق افراد و عطاکردن به هر ذی حق ،حق او را ؛(۴)رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال دارد.(مطهری مرتضی؛۱۳۸۰:۷۸).از توضیحات داده شده درباره هر یک از این چهار تعریف چنین بر می آید که به نظر ایشان هر یک از تعاریف در موضع خود معقول و قابل قبول است. بر این اساس،به نظر می رسد تعریف اول استاد مطهری با لحاظ عالم کون به همان تعریف رایج اول(وضع الشیء فی موضعه)و تعریف دوم و سوم با لحاظ عالم تشریع به تعریف رایج دوم(ایتاء کل ذی حق حقه) بازمی گردد؛ولی تعریف چهارم به تبیین موضع نیاز دارد. این موضع چنانکه خواهد آمد با [1] فرضیه مختار قابل تبیین است.

۶ـ آیا عدالت ضرورت دارد؟ عدالت برای هردو عالم امرضروری است. زیرا عدالت ضد ندارد.پس اگر عدالت نباشد ؛لاجرم نقیض آن ضرورت دارد.لیکن از نقیض عدالت ضرورت عدم لازم می آید؛نه ضرورت وجود.باید نقیض عدالت را بحسب موضعش لحاظ کرد. نقیض عدالت در عالم تکوین فساد است .فساد زوال و نابودی است. نقیض عدالت در عالم تشریع ظلم است .ظلم نفی حق موجود مقدور است؛یعنی حکم کردن برخلاف احکام خمسه متعلق به موجودات مقدور. پس استواری هردو عالم تکوین و عالم تشریع با فساد و ظلم نیست.این دو مقوم نیستی و ناحقانیت است. بلکه قوام اجزای هر دو عالم به برقراری نسبت عادلانه است .این بیان از ضرورت عدالت مطابق با لسان وحی،قرآن کریم است.

آیه شریفه «ولو کان فیهما ءالهه الا الله لفسدتا» (انبیاء:۲۲)دلالت بر فساد تکوینی دارد.وجود خدایان در عالم تکوین موجب بی نظمی است.تنها الله است که انتظام بخش عالم تکوین است.ونیز آیه شریفه «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون» (مائده:۴۵) دلالت بر ضرورت عدالت در عالم تشریع دارد.

▶ **فرضیه مختار**

اکنون با عنایت به مفروضات یاد شده گونه سوم عدالت را می توان بازخوانی کردوآن عبارت از عدالت اشراقی است.

بیان ذلک: میان دو عالم تکوین و تشریع ضرورتاً نسبتی بر قرار است.عالم تکوین ظرف تحقق موجودات مقدور است. بنابر این ممکن نیست که میان آن دو نسبتی بر قرار نباشد.این نسبت باید عادلانه باشد..میان عالم تکوین و عالم تشریع نسبت اضافی از جنس اضافه اشراقی برقرار است.عالم تشریع ظل عالم تکوین است . لذا عالم تشریع همواره به اشراق عالم تکوین محتاج است. در غیر این صورت ،عالم تشریع ممکن نمی گردد .بنابر این، نسبت عادلانه ای که میان این دو عالم برقرار است از جنس اشراق نوریه ذی ظل بر ظل است.

عدالت اشراقی به لحاظ فاعل آن،جامع نسبت عادلانه تکوینی و تشریعی است. فیض عدالت به نحو اشراقی از سوی الله بر هر دو عالم تکوین و تشریع جاری است: «الله نور السماوات والارض»(نور:۳۵)؛«الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور»(بقره:۲۵۷). لذا این نوع عدالت در مرتبه اعلی و اشرف قرار دارد. عدالت اشراقی وصف ربانیت و تدبیر باری تعالی است و انبیاء و اولیاء الهی یا همان حجت خدا در روی زمین واسطه فیض عدالت اشراقی هستند. به هنگام وقوع عدالت اشراقی،عالم تکوین از روی رغبت و سخاء تمام گنجینه هایش رابه روی عالم تشریع باز می کند . با عدالت اشراقی سعادت دنیا و آخرت انسانها تضمین می شود.بنابراین:

- عدالت اشراقی برقراری نسبت نوریه میان دو عالم تکوین و تشریع است که به واسطه ولی یا حجّت خداوند عملی می شود.

▶ **دو نکته**

اول_آن چنانکه شیخ مهدی حائری یزدی گفته است ، خواجه نصیرالدین طوسی به سهگونه حاکم عادل وقوف یافته است:یکی «ناموس الهی»؛دیگری «عادل ناطق»؛سوم«عادل صامت». عادل صامت در نظر خواجه نصیرالدین طوسی «پول»است (حائری یزدی مهدی؛۱۳۸۴:۲۹۰).این معنا از عدالت(عادل صامت) با نوع سومی که در این گفتار اثبات گردید متفاوت است.ممکن است عدالت اشراقی مقرون با قسم دوم(عادل ناطق)باشد. لیکن چنانکه از کلام خواجه نصیرالدین طوسی پیداست وی عادل ناطق را در مفهوم اشراقی آن ندیده است (رک: خواجه نصیرالدین طوسی؛۱۳۶۴:۱۳۴).مطابق نظریه مختار عدالت اشراقی محیط بر عدالت شرعی است؛نه محاط آن.

دوم- مهدی حائری یزدی در مخالفت با نظر خواجه(ظلیت اعتدال نسبت به وحدت) اشاره مختصری به اضافه اشراقی در بحث عدالت کرده است. به عقیده حائری بیان ظلیت در کلام خواجه نشانه همگونگی و معادله میان وحدت واعتدال است ؛لیکن حقیقت اعتدال همچون حقیقت وحدت مقول به تشکیک است و این مطلب مطابق با قاعده ظل و ذی ظل که بر هرم هستی استوار است و تعبیر دیگری از اضافه اشراقی است؛نزدیکتر است (حائری یزدی مهدی؛۱۳۸۴:۲۷۴). لیکن حائری ظلیت اعتدال را در نسبت میان دو عالم کون و شرع لحاظ نکرده است .از این رو،نزدیکی نظریه مختار با سخن حائری معلوم نیست.

▶ **نتایج**

- ولایت نوریه صراط عدالت اشراقی است.چنانکه ولایت شیطانی راه ظلمت و فساد است.پس خلیفه و حجت خدا ولی عالم کون و شرع است وابلیس ولی عالم ظلمت و فساد است.
- موضع معنای چهارمی که استاد مطهری ذکر کردند همان ولایت نوریه است.زیرا رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال دارد،توسط حجت خدا انجام می شود.
- نفی ولایت نوریه موجب گسست میان دو عالم تشریع و تکوین می گردد. در اثر این گسست، آسمانها و زمین در فیضان نعمت های خود به عالم انسانی(عالم شرع)خست می ورزند.درهای ولایت ظلمانی به سوی جوامع انسانی گشوده می شود.عالم انسانی به ظلمت کده ای تیره و تار تبدیل خواهد شد. انسان در این ظلمت کده ،ظلوماً و جهولاً است.او هم فساد می کند و هم ظلم.
- شرایع الهی و شریعت اسلامی به نحو أتم و أکمل، آیین عدالت اشراقی است. از این رو،ولایت تشریعی از آن کسی است که استنباط شریعت می کند؛نه از آن دانای شریعت. پس ،بر خلاف نظریه فیلسوف شاهی افلاطون، ولایت از آن فقیهان است؛ نه فیلسوفان.
- ولایت نوریه یا عدالت اشراقی واسطه «است»ها و«باید»ها است.چنانکه ولایت شیطانی

نافی ربط است و باید می باشد. از این رو ،اگرفلسفه سیاسی منکر ربط میان است و باید باشد،یقیناً ،توجیه گر ولایت شیطانی است.

- ممکن است از تاسیس علم العدالت سخن گفت که جامع سه نوع دانش است:دانش معطوف به عدالت تکوینی(علم الکون) ؛ دانش معطوف به عدالت تشریعی(علم الشرع)؛ دانش معطوف به عدالت اشراقی(علم الولایت).فلسفه سیاسی در دانش دوم یا سوم جای می گیرد.
- الگوی اسلامی پیشرفت و توسعه نمی تواند فارغ از ولایت اشراقی تدوین گردد.

منابع

قرآن کریم

افلاطون؛۱۳۸۰؛دوره کامل آثار افلاطون ؛ترجمه محمد حسن لطفی؛انتشارات خوارزمی ؛چ سوم؛تهران

خواجه نصیرالدین طوسی؛۱۳۶۴؛اخلاق ناصری؛ انتشارات خوارزمی ؛چ سوم؛تهران

حائری یزدی مهدی؛۱۳۸۴؛کاوشهای عقل عملی؛موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه؛چ دوم؛تهران

مطهری، مرتضی؛۱۳۸۰؛مجموعه آثار (۱) ؛ انتشارات صدرا؛ چ دهم؛ تهران

● گروه علمی فلسفه علوم انسانی

- مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی
- دستیار پژوهشی: دکترسیدهادی موسوی

بازخوانی آراء نیچه در علوم انسانی و تأثیر آن بر میشل فوکو

■ دکتر محمدجواد صافیان

عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۱/۰۶

نیچه و اراده معطوف به قدرت

نیچه به عنوان فیلسوف، ذات همه موجودات را اراده معطوف به قدرت می‌داند. در نظر او موجود همان طلب قدرت است. این ایده اصلی نیچه از مهمترین مجاری تأثیر تفکر نیچه بر فوکو است.

به نظر نیچه همه موجودات مظاهر اراده به قدرت‌اند، حتی خواست به پایداری اشیاء طبیعی نیز نوعی اراده معطوف به قدرت است. با این وصف همه جا اراده معطوف به قدرت است که کار می‌کند. از سوی دیگر همه مظاهر انسانی نیز اراده معطوف به قدرت‌اند. اراده معطوف به قدرت با حقیقت مرتبط است. از این رو به نظر نیچه حقیقت چیزی بیش از افسانه نیست. با این حال افسانه‌ای است که وجود آن لازم است. پس در نظر او سخن گفتن از حقیقت واحد غایی نهایی صحت ندارد. و آنچه به عنوان حقیقت بیان می‌شود استعاره است.

فوکو و اراده معطوف به قدرت

فوکو ایده اصلی نیچه را اخذ کرده و با پژوهش‌های تجربی سعی در نشان دادن این دارد که همه چیز ساخته قدرت است. علوم، نهادها و تلقیّات انسانی همگی برساخته‌های قدرت‌اند. از اینرو می‌توان به سادگی ادعا کرد که محور تفکر فوکو قدرت است.

فوکو در این راستا از دو روش دیرینه شناسی و تبارشناسی استفاده می‌کند. این دو روش نماینده دو دوره فکری او نیز می‌باشند که یکی مرحله تکامل دیگری است. تبارشناسی بسط دیرینه شناسی و تأکید بر آن است. این تکامل روشی و حرکت از دیرینه شناسی به تبارشناسی، فوکو را به نیچه نزدیک‌تر می‌کند.

روش‌های بدیل روش‌شناسی فوکو

برای ترسیم تلقی فوکو از دو روش مذکور لازم است روشهای بدیلی که در زمان فوکو رایج بود و او آگاهانه نمی‌خواست آنها را دنبال کند ذکر شوند:

- نگاه رایج که روش‌های پوزیتیویستی بودند.
- نگاه مارکسیستی به علوم.
- نگاه پدیدارشناختی به علوم که آغازگر آن هوسرل بود.

- نگاه هرمنوتیکی که در مراحل تکاملی خود با پدیدارشناسی تلفیق شده و از این رو نگاهی ضابطه‌مند را به علوم ارائه می‌کرد.
- اصالت ساخت[1]
- اگزیستانسیالیزم[2]

علی رغم اینکه فوکو در فضای ساختارگرایی رشد کرد اما روش‌های او با روش‌های متعارف زمان خود متفاوت است. این روش‌ها کاملاً با موضوعاتی که وی با آنها کار می‌کند در هم تنیده‌اند. از این رو نمی‌توان در رویکرد علمی او صورت و محتوا را به شکلی روشن از هم منفک کرد. و این بدین جهت است که موضوعاتی که فوکو با آنها دست و پنجه نرم می‌کند از سنخ امور انضمامی‌اند.

موضوعات مورد علاقه فوکو

جنون؛

یکی از موضوعات مورد علاقه فوکو مسأله جنون است. در این موضوع او به زمینه پیدایش تعاریف ما از عقل و جنون می‌پردازد.

۱. علم پزشکی؛

اینکه علم پزشکی چگونه به وجود آمده، چگونه رشد کرده و سپس کامل‌تر شده است از دیگر موضوعاتی است که فوکو بدان پرداخته است.

۲. زندان

۳. تنبیه و انضباط: فوکو با مطالعه اسناد تاریخی مختلف این تحلیل را ارائه می‌کند که مجازات در گذشته، مجازات جسم بود و بیشتر برای عبرت دیگران صورت می‌گرفت اما بعداً این مجازات وارد فضاهای غیرعمومی شد و روح مجازات می‌شد.

۴. دیسکورس و صورت‌بندی گفتمان‌ها

۵. روابط قدرت و دانش (علم و قدرت)

۶. چگونه انسان تبدیل به سوژه و ابژه دانش شده است. انسان در اینجا فاعل شناسایی و متعلق شناسایی است که این شناخت در راستای تسلط هرچه بیشتر بر انسان است.

مسأله اساسی فوکو

کل مسأله فوکو که مسأله محوری او در مطالعاتش است اینست که -انسان مدرن از کجا آمده است؟ - و این مسأله موضوع و روش خاص خود را می‌طلبد که فوکو به آن تبارشناسی انسان مدرن می‌گوید.

روش شناسی فوکو

در مورد روش دو نظر عمده وجود دارد:

۱. روش و آنچه که روش بر آن اطلاق می‌شود قابل تفکیک‌اند.

۲. روش و آنچه که روش بر آن اطلاق می‌شود قابل تفکیک نیستند.

فوکو و هایدگر از جمله اندیشمندانی هستند که به این شق دوم قائل‌اند.

چنانکه گفته شد فوکو دو روش دیرینه شناسی و تبارشناسی را در طول حیات فکری خود استفاده می‌کند. این دو روش مکمل یکدیگر هستند و دومی تکامل یافته اولی است. کتاب «تاریخ دیوانگی در عصر عقل» مربوط به دوره دیرینه شناسی اوست. عمده حرف فوکو در این کتاب اینست: که از قرن ۱۷-۱۸ به بعد معنایی از عقل پیدا شد که متناسب با آن معنای دیوانگی نیز پدید آمد. قرن ۱۷ عصر عقل بود. عقل در آنجا به معنای عقل محاسبه‌گر و تنزّل دهنده همه چیز به محاسبه بود. تصوّر واضح و متمایز از هر چیز مساوی با معنای اصیل عقل بود. در مقابل این معنای اصیل، کسی که واجد چنین عقلی نبود مجنون بود و از اینجا بود که جنون به معنای جدیدش معنا پیدا کرد.

در همین موقعیت بود مرجع و ملاک تشخیص حق و باطل، چنین تعریفی از عقل بود. هر کسی که مطابق استاندارد آن تلقی خاص از عقل نبود طرد می‌شد. از این رو جریانی باید برای کنترل آن رفتارهای غیرعاقلانه پدید می‌آمد. به همین ترتیب مراکزی برای کنترل این افراد به وجود می‌آمد. به تبع این رویکرد در مقطع خاصی از تاریخ درصد بالایی از مردم پاریس در آسایشگاه‌های روانی نگه داری می‌شدند. زیرا که شهر باید شهر عقلا باشد و هر آنکس که عاقل نیست باید تحت کنترل درآید. در این حال است که دیوانگان تبدیل می‌شوند به ابژه قدرت برای بازسازی و اینچنین است که پزشکی و روانپزشکی به عنوان ابزارهای سلطه پدید می‌آیند.

این تقریری از روش به کار بست دیرینه شناسی بود. دیرینه شناسی و تبارشناسی ذاتاً تفاوتی ندارند شاید این موضوعات آنهاست که موجب تفاوت آنها شده است.

موضوعات دیرینه شناسی دیوانگی، بیماری، زندان و تیمارستان‌اند.

اینکه شرایط امکان به وجود آمدن آنها چه بوده، چه نگاهی در پس به وجود آمدن آنها وجود داشته چه معنایی موجب پیدایش انسان‌های به معنای عاقل به معنای جدید و مجنون به معنای جدید شده است؟ اینها همه سؤالاتی هستند که دیرینه شناسی بدان‌ها می‌پردازد.

فوکو در کتاب دیگری با عنوان «نظم اشیاء» از روش دیرینه شناسی استفاده می‌کند.

او در این کتاب توضیح می‌دهد که امروزه در نظر ما اشیاء نظمی دارند که کاملاً به تحوّلات دوره مدرن برمی‌گردد. او برای تأیید ادعای خود

1. Structuralism
2. Existentialism

از اسناد و گزارش‌های تاریخی مختلفی استفاده می‌کند. از آن جمله به گزارشی در مورد تقسیم‌بندی حیوانات در دوره یکی از پادشاهان چین اشاره می‌کند. در آن دوره پادشاهی، حیوانات به دو دسته تقسیم‌بندی می‌شدند:

۱. حیوانات امپراطور؛

۲. حیوانات غیر امپراطور.

در حالی که در دوره کنونی هیچ نشانی از این گونه دسته‌بندی‌ها وجود ندارد. او با جستجو در این موضوعات و نحوه‌های نظم دهی به اشیاء در صدد است که گفتمان را تحلیل کند. فوکو نتیجه می‌گیرد که شیوه‌های تفکر ما در امور، پیرو قواعدی است که گفتمان مسلط هر عصر را مشخص می‌کند. همه چیز معنای خود را از گفتمان مسلط می‌گیرد. کار دیرینه شناسی شناخت گفتمان مسلط و نحوه تغییر اصول اساسی گفتمان است.

اصل مسأله در روش‌های دیرینه شناسی و تبارشناسی اینست که موضوعات مختلف چگونه بر اساس ساز و کار قدرت به وجود می‌آیند. مثلاً چگونه قدرت زندان، بیمارستان و مدرسه را به وجود آورده است. در مورد موضوع مدرسه، تربیت کردن به چه معناست؟ تربیت کردن به نظر فوکو تحت سلطه گرفتن فرد است. جامعه پذیری، بهنجار کردن افراد برای اعمال سلطه است. و همه این تقریرهای فوکو برای نشان دادن این گزاره است که ریشه هر چیزی قدرت و ساز و کارهای قدرت است. قدرت برای اعمال خود، استراتژی‌هایی دارد که با تکنیک‌های خاص آنها را اعمال می‌کند. البته منظور از قدرت در اینجا قدرت سیاسی نیست. قدرت را به سادگی نمی‌توان تعریف کرد بلکه با توصیفاتی در این مورد که قدرت در چه جاهایی اعمال می‌شود می‌توان قدرت را شناخت.

همه تحقیق‌ها و تحلیل‌های تجربی فوکو به این ایده اساسی نیچه بازمی‌گردد که ذات همه موجودات اراده معطوف به قدرت است.

● گروه علمی فلسفه علوم انسانی

بازخوانی آراء هوسرل

■ دکتر حسن فتح‌زاده

عضو هیئت علمی و مدیر گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۱/۰۶

پدیده‌شناسی هوسرل را باید در زمینه‌ی تاریخی آن نگریست، و این تاریخ بیش از هر چیز ماجرای طبیعت‌گرایی نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم است. رشد اندیشه‌ی داروینیسم در قلمروهای مختلف علم، تولد پوزیتیویسم و در نهایت صورت‌بندی این ماجرا در فلسفه‌ی پراگماتیسم مراحلی چشمگیر از این ماجرا اند. اندیشه‌ی اصالت طبیعت ـــ که جهان فیزیکی را واقعی و جهان ادراکی را نمود صرف می‌پندارد ـــ و اندیشه‌ی اصالت روان‌شناسی ـــ که پدیده‌های روانی را واقعی و جهان فیزیکی را توهم و صرفاً برساخته‌ای نظری از آن می‌داند ـــ دو روی سکه‌ی واحد نسبی‌گرایی و شکاکیت سده‌ی نوزدهم اند. این نسبی‌گرایی فرهنگ غرب را با سستی و تزلزل روبه‌رو ساخته بود و عظمت یونانی پیشین به تدریج به محاق می‌رفت. در مقابل این زوال و سستی، و واپس‌نشینی ایده‌ی مطلق و نامتناهی سه واکنش عمده صورت گرفت: فروید به این واقعیت حقیر دنیایی خوش‌آمد گفت، نیچه با متهم ساختن فلسفه‌ی یونانی و اندیشه‌ی مدرن عَلم بازگشت به عظمت فراموش‌شده‌ی زندگی و غرایز اصیل و قهرمانانه‌ی انسان را بر دوش گرفت، و هوسرل مشکل را در فراموشی ایده‌ی یونانیِ حقیقت به مثابه امر مطلق و یقینی دید.

هوسرل در جست‌وجوی این یقین فراموش‌شده شعار «رجوع به خود چیزها» را احیا کرد و کوشید بر اساس آن فلسفه‌ای متقن و نجات‌بخش بسازد. این شعار در نگاه نخست تصور بازگشت تجربه‌گرایی را به ذهن متبادر می‌کند، اما تاملات عمیق و دقیق هوسرل نشان داد که چنین ایده‌ای در نهایت فاصله از تجربه‌گرایی سده‌ی هجدهم قرار دارد. این شعار ما را به باقی ماندن در قلمرو توصیف محض و پرهیز از هر نوع تبیین فرا می‌خواند و نقطه‌ی جدایی پدیده‌شناسی از تجربه‌گرایی نیز همین جا است؛ تبیین نام‌گرایانه از ادراکات

کلی فهم پیشین ما را از آن فرض می‌گیرد و بنابراین پیش از آن باید بر شهود اصیل و اولیه‌ی امر کلی پافشاری کرد. بدین ترتیب شهود ایدتیک نقطه‌ی آغاز این اندیشه‌ی بنیادین را در اختیار هوسرل می‌گذارد، آغازی که در اندیشه‌ی وی با عنوان «اپوخه»، و در معنایی دقیق‌تر «تقلیل»، به آن پرداخته می‌شود. پی‌گیری مصرانه و همه‌جانبه‌ی این ایده هوسرل را از ریشه‌ی دکارتی‌اش جدا می‌سازد و او را وا می‌دارد تا با معرفی مفاهیم دقیق و متنوع نسبتاً فراوانی به آماده‌سازی سرزمین جدیدی برای اندیشه‌ورزی بپردازد. ساخت و سازهای فراوان هوسرل و پیروان‌اش توانمندی کم‌نظیر این قلمرو اندیشه‌ورزی را نشان داد.

اما بخش قابل‌توجهی از تلاش‌های متاخر هوسرل معطوف به حل مشکلاتی شد که به نظر می‌رسید قادر اند پدیده‌شناسی را از درون فرو پاشد. تاملات نهایی وی بیش از همه به تاریخ (در کتاب بحران)، بیناسوژگی (در کتاب تاملات دکارتی) و تجربه‌ی ماقبل حملی (در کتاب تجربه و حکم) اختصاص دارد. منتقدانی که از هوسرل عبور کردند و خیلی زود سرزمین تازه کشف‌شده‌اش را پشت سر گذاشتند، اغلب از این مواضع به پروژه‌های فلسفی خود پرداختند و راه‌های جدیدی در برابر فلسفه‌ی معاصر گشودند. لویناس با اعلام شکست پدیده‌شناسی در به رسمیت شناختن «دیگری» و در نتیجه با متهم ساختن این اندیشه به اِعمال خشونت و زیر پا گذاشتن اخلاق به نقد پدیده‌شناسی، و به تبع آن کل اندیشه‌ی مدرن، می‌پردازد، و دریدا با خوش‌آمدگویی به «تاریخ» و «دیگری» (غیریت) هجوم فراگیر و زیرورو‌کننده‌ی خود را به «متافیزیک حضور» (که به نظر وی پدیده‌شناسی کامل‌ترین شکل تحقق آن است) آغاز می‌کند. بدین ترتیب هوسرل با فراهم آوردن چنین زمینه‌ی فراگیری برای اندیشه‌ورزی به یکی از مهم‌ترین فیلسوفان تاریخ غرب تبدیل شد. داستان هوسرل به یک معنا تازه آغاز شده است.

● **گروه علمی کلام**

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد

دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام جواد اسحاقیان

بازخوانی «عقل و وحی» در مکتب تفکیک (۱)

■ **حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر فیضی‌پور**

عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان و عضو گروه علمی کلام مجمع عالی حکمت اسلامی

■ **تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۱/۲۸**

چکیده

اصطلاح «تفکیک»برای نشان دادن تمایز بنیادین میان علوم بشری(فلسفه و عرفان) و علوم الهی (معارف خالص دینی) است. گروهی از اندیشمندان در دستاوردهای فلسفی و عرفانی تردید و روی آوری به معارف های دینی را خواستار شدند. و معتقدند «فلسفه و عرفان» نه به کار هدایت می‌آید ونه در مسیر معرفت قابل اتکاست. «بازخوانی«عقل و وحی» در مکتب تفکیک» باروش«اسنادی» و «تحقیق کتابخانه ای» واستفاده از منابع، بگونهٔ گزارشی، توصیفی، تبیینی وموارد‌ی با تحلیل محتوا انجام شد.

بنیانگذاران اوّلیه(ارکان و مروجان دستهٔ اوّل)؛ «فلسفه و عرفان» را در فهم دین رهزنِ معرفتِ «خالص دینی» می دانند. اما طرفداران تعدیل(مروجان دستهٔ دوّم)؛ در پی بر قرار کردن نوعی موازنه، بین طرفداران فلسفه ستیزی و عرفان گریزی مطلق و فلسفه‌گرایی و عرفان پذیری مطلق شدند و نظریه تعدیل به عنوان «مکتب تفکیک» معروف شد.

واژگان کلیدی؛ عقل، وحی، تفکیک، مکتب تفکیک.

طلیعه

«عقل و دین» از منابع معرفت و نسبت

بین آنها از قدیمی ترین و مشهورترین مباحث است. اینکه، نسبت بین عقل و وحی چیست؟ سیر عقلانیت و همراهی «دین فطری» با «عقلانیت» از چه دورانی است؟ باید گفت: «عقل»، همان فصل الفصول و صورت نوعی انسان است. انسان یعنی«عقل» و انسانیت یعنی «تعقّل»، و بحث ازآن ازآغاز آفرینش انسان مطرح بود. ودر دسته بندی ذیل قابل ارائه است:

ظاهرگرایان؛ که تعمّق یا اندیشهٔ عقلی در معانی دینی را مردود می دانند. مانند اشاعره، اهل حدیث وسلفیه.

عقل‌گرایان؛ می گویند؛ همهٔ معارف دینی با«عقل» درک می شود؛ مانند معتزلیان، ابن رشد، زکریای رازی.

عقل‌گرایان نقل پذیرمعتقدند؛ همان گونه که «وحی و شریعت»، منبع معرفت است، «عقل» نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است.«عقل ودین»، «وحی و شریعت»، هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش وهماهنگ با یکدیگر است. مانند کندی، ابن سینا، ملاصدرا وبسیاری از فیسوفان و متکلمان معاصر.

تفکیکیان؛ که به ناب سازی معارف قرآنی از فلسفه و عرفان، وبه «عقل دفائنی» معتقدند. و می گویند؛ جدا سازی حقایق بشری از حقایق وحیانی؛ در واقع نه تفکیک میان «عقل و وحی»، بلکه تفکیک میان «دین و فلسفه»است.

۱. معناشناسی تفکیک؛ «تفکیک» در لغت به معنای «جدا سازی» (چیزی را ازچیز دیگر جدا کردن)، و«ناب سازی» چیزی و «خالص کردن» آن، و به معنای جداکردن، از هم گشودن، آمده است.(معین، **۱۳۸۷**: ۲۷۱).

۲. معناشناسی مکتب تفکیک ؛ استاد حکیمی فرمودند: «مکتب تفکیک»، مکتب جدا سازی سه راه و روش معرفت و مکتب شناختی است در تاریخ شناخت‌ها، تأملات و تفکرات انسانی؛ یعنی راه و «روش قرآن»، و راه و «روش فلسفه» و راه و «روش عرفان». (حکیمی، ۱۳۸۴: ۴۶۹). مکتب تفکیک در مورد این سه مبنا و مکتب (وحی، فلسفه و عرفان) تفکیکی است نه تأویلی ومزجی و تطبیقی، زیرا این امر را ناشدنی می‌داند.(**همان**:۱۶۱). درکتاب«الهیات الهی و الهیات بشری»،«مکتب تفکیک» راهمان «مکتب ثقلین» معرفی کرده اند.(حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۱۸). استاد سیدان، «مکتب تفکیک» را جدا سازی حقایق بشری از حقایق وحیانی دانستند.(سبحانی،**۱۳۸۸**: ۲۰). در واقع نه تفکیک میان «عقل و وحی»، بلکه تفکیک میان «دین و فلسفه» است. (همان : ۶۵).

▶ تحلیل و بررسی

۱. استاد حکیمی،«مکتب تفکیک» را مکتب خالص سازی روش قرآن، فلسفه و عرفان دانستند در صورتی که قرآن کریم و روایات

اسلامی(ثقلین) مملو از توجه به تفکر، تعقل و استدلال است.(اسماعیلی،۱۳۷۱:(فصل دوّم پایان نامه).

۲.عقل به معنای حجت باطنی الهی نه تنها با وحی تضادی ندارد بلکه تطابق تام دارد.(**سبحانی،۱۳۴:۱۳۸۸**).

۳. اگر در مواردی ظاهر وحی با مُدرَک عقل تنافی داشته باشد به حکم عقل در این موارد رفع حجیت ظهور است نه بیان مراد و مقصود الهی.(همان).

۴. فهم قرآنی بدون بهره گیری از اصول کلی عقلانی ممکن نیست.(رحیمی نژاد، ۱۳۷۶: ۲۲۱).

۵. ادعای تفکیک نه تنها در مقام ثبوت ممکن نیست، بلکه در مقام اثبات نیز بی‌تردید با مشکل مواجه است، زیرا این دعوی از سوی آنان که خود بدون امتزاج اندیشه برهانی و عرفانی به فهم خالص قرآنی رسیده‌اند، مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت چون معترفند که «تصدیق وحی در آغاز با عقل است».(**همان**، ۱۲۱). این سخن به تناقض می‌انجامد زیرا تأیید و تصدیق وحی توسط عقل و عدم تشخیص حقایق، غیر قابل قبول است.

۶. به اقراربزرگان این مکتب، تأکید «مکتب تفکیک» بر سه چیز است: ۱) اهتمام تعقلی به فهم خالص معارف وحیانی؛ ۲) برخورد انتقادی و اجتهادی با مطالب فلسفی؛ ۳)پیروی از روش علمی اندیشیدنِ مستقل یعنی، پرهیز از تقلید،خلطِ و التقاط.(حکیمی، ۱۳۸۳:۱۵۴). و این، بیانگرعدم تفکیک در مقام ثبوت و اثبات و ناقض«مکتب تفکیک»است.

۳. ضرورت تفکیک ؛ در ضرورت تفکیک گفته اند؛ «اقدام به تفکیک، تکلیفی بس سنگین است». یعنی باید همواره عالمانی دانا و توانا، در برابر سیل امتزاجها و التقاطها و تأویل‌ها بایستند، و به سره سازی معارف قرآنی و حقایق آسمانی و علوم وحیانی اهتمام ورزند، و به عنوان یک «دقت ضروری علمی» و یک «تکلیف عقلانی شرعی»و یک«خدمت شناختی به تاریخ انسان»، و یک «ادای حق در برابر آستان شکوهمند قرآن»مرزها را پاس دارند». (**حکیمی،۱۳۸۶**: ۱۱۸).

▶ تحلیل و بررسی

۱.در ضرورت تفکیک گفته اند که: «تفکیک تکلیف عقلانی شرعی» و «ادای حق در برابر آستان شکوهمند

قرآن» است. درحالی که قرآن کریم و شرع مقدّس مردم را به تفکر، تعقل و اندیشیدن رهنمون می‌شود.

۲.فلسفه «یک نظام فکری و شناختی خاص که به شیوهٔ خاص خود استدلال کند، ومبدأ تکوّن آن اندیشه‌های انسان متفکر باشد.»؛(همان،۱۳۸٤: ۲۸۷)نیست، بلکه فلسفه بر اصول کلی عقلانی و منطقی مبتنی است نه تقلید از تفکر انسانی خاص.

۳.عرفان«سیر و سلوک و ریاضاتی که در طول تاریخ انسان برای هرکسی اتفاق می‌افتد و مبدأ تکوّن آن کشف‌های گوناگون مرتاضان الهی قلمداد شود.»؛(همان، ۳۱۳) نیست، زیرا عرفان عبارت است از؛ «الهام معانی غیبی از جانب حقّ تعالی که در پاره‌ای از اوقات برای کشف حقیقتی به انسان وارسته افاضه می‌شود.» نه هر سلوک و ریاضتی عرفان باشد. پس،ازنظرقرآن کریم، برهان و عرفان از هم جدایی ندارند و برهان قطعی و عرفان یقینی با وحی مطابق است.

۴. هدف مکتب تفکیک ؛ «خالص مانی شناخت‌های قرآنی وسره فهمی این شناخت‌ها و معارف» است.(همان، ۴۷۹).

◄ تحلیل و بررسی

۱. هدف مکتب، در رسیدن به فهم صحیح دین و خالص سازی آن، با هدف اولیاء و انبیاء در رساندن بی عیب و نقص کلام خدا مطابقت دارد.

۲.توسل به آیات و روایات و استفاده از متون دینی نیز از امور مثبت است اما؛ میرزای اصفهانی چنان بر فلسفه می‌تازید که هیچ نکته از آن را قابل قبول نمی‌دانست در حالی که استاد حکیمی و استاد سیدان معتقدند؛ می‌توان فلسفه را خواند اما نباید نظرات فلسفی یا عرفانی را با دین به هم آمیخت.(بهاری،(پایان نامه سطح چهار (دکتری))،۱۳۸۸:۲۹۶).

۳.پس، تفکیک واقعی بین شناخت‌های سه گانه امکان پذیر نیست.

۵. پیشینه شناسی مکتب تفکیک از منظر تفکیکیان؛ به ادعای استاد حکیمی، واقعیت جریان «تفکیک»، امری است مساوی با خود اسلام و ظهور آن، یعنی قرآن و حدیث، کتاب و سنت، معارف قرآن و تعالیم اهل بیت (علیه السلام). (**حکیمی**،۱۳۸۴: ۱۸۶ و ۱۸۷).
استاد سیدان، مبدأ «تفکیک» را بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله،می دانند.(**سبحانی،۱۳۸۸**:» ۲۰).

◄ تحلیل و بررسی

۱.این مکتب سابقهٔ خود را هر چند از نظر تحقیقی و علمی به سابقهٔ نزول قرآن کریم پیوند می‌زند، و واقعیت آن را قدیمی و کهن می‌پندارد.(حکیمی،**۱۳۸٤**:۱۸۶ و ۱۸۷).ولی از نقطه نظر تنظیم و تالیف، تاریخی بیش از یک قرن ندارد. زیرا گزارشگر محترم این مکتب (استاد حکیمی) بنیان آن را در سده چهاردهم هجری توسط میرزای اصفهانی می‌داند.

۲.آغاز و تداوم این مکتب در خراسان است.کتاب‌هایی همچون ابواب الهدی و بیان الفرقان در تشریح نقطه نظرات این مکتب به رشتهٔ تحریر در آمده است.(رحیمی نژاد، ۱۳۷۶: ۲۱۹).

۳.اصطلاح «مکتب تفکیک» به معنایی که طرفداران این مکتب از آن سخن می‌گویند، جدید و بی سابقه است. در میان مکتب‌های فکری و در کتب ملل و نحل و فرقه‌های مذهبی، اصطلاحی به عنوان «مکتب تفکیک» دیده نمی‌شود. (دکتردینانی، ۱۳۷۶، ج ۳ ، ۴۱۲).

۴. [استاد] حکیمی چنین ادعا می کند که: «واژهٔ «تفکیک» را این جانب از سال‌ها پیش دربارهٔ این«مکتب» پیشنهاد کردم و به کار بردم.(همان: ۴۱۳).

۵.عنوان «مکتب تفکیک» با نشر کتاب «مکتب تفکیک» استاد حکیمی به طور رسمی مطرح گشت.(همان).

۶.اصول مکتب تفکیک؛ استاد حکیمی برخی از اصول اساسی این مکتب را چنین فرمودند:(اسلامی،۱۳۸۷: ۴۰ تا ۴۷).

۱.جدایی فلسفه، عرفان و دین؛ (حکیمی، «عقل خودبنیاد دینی»، ص ۳۹، همشهری ماه، شماره ۹، آذر ۱۳۸۰).«هدف گیری دین، فلسفهٔ الهی و عرفان یکی است، اما فرق نتیجه بسیار و در موارد مهمی بنیادین است. و از این رو است که «مکتب تفکیک» به تباین کلی میان دین و فلسفه و عرفان معتقد نیست، لیکن تساوی کلی را نفی می کند».(همان: ۴۰).

۲.برتری و اصالت شناخت دینی؛ «آیا عقل چه حکم می‌کند؟ فرا گرفتن معارف شناختی از منابع «وحیانی» مبرّا از خطا، یا منابع فلسفی آمیخته به اختلافات لا ینحل و به خطا ؟»(همان). پس راه دینی برترین و اص‌یل‌ترین راه است.

۳.استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث؛ «آری معرفت دینی خود کفاست».(همان: ۴۱۹). ی‌عنی دین(قرآن و حدیث) خود بن‌یاد است و به هیچ معیار ب‌یرونی ن‌یازمند ن‌یست.

٤.اتکا به ظاهر آیات و روایات؛ «در مورد معارف و احکام شرعی، حجیت ظواهر اهمیت فوق العاده‌ای دارد. توده‌های متدین، معارف و اعتقادات خالص را در بیانات دینی، قرآنی و حدیثی می‌جویند و به همان عقیده دارند و اگر ترجمه‌ای فارسی از قرآن در دست داشته باشند به هر چه

در آن بخوانند ایمان دارند بدون اینکه ذهنشان به سوی موضوعات تأویلی بلغزد». (همان، ۱۳۸۴: ۱۷۸).

۵. ردِّ هرگونه تأویل؛ «شرعاً تأویل آیات و روایات منع شده است، چون تأویل به منزله بستن دهان گویندهٔ سخن؛ عقیده و حرف خود را از دهان او زدن است، واین امر عقلا و شرعاً و وجداناً جایز نیست، مگر در برابر برهانی بدیهی الماده و الانتاج که «هم صورت برهان شکل اول باشد و هم ماده مقدمتین یقینی و بدیهی بی نیاز از برهان. «فقط و فقط کتاب خدا، خالص و به دور از هر گونه سایش و فرمایش و تأویل و تبدیل و توجیه تطبیق و تحریف و تفسیر و تفسیر به آراء و اقوال» است. (حکیمی، «**عقل خودبنیاد دینی**»، ص ۳۹. همشهری ماه، شماره ۹، آذر ۱۳۸۰).

۶. اتّکای عقل به وحی؛ زیرا علم – به خودی خود– از فهم همهٔ حقایق ناتوان است. (همان، ۱۳۸۳: ۲۸۳). جوهر «مکتب تفکیک» این است که، دین و قرآن تفسیر می‌خواهد، اما از سوی «اهل الذکر» «یَا کُمَیْلُ! لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَکُنْ مِنَّا». (الحرانی، ۱۱۹: ۱۳۶۳) و(حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۹۰). چنانکه بزرگان گفته اند: «انّ مجرّد العقل غیرُ کافٍ فی الهدایهٔ الی صراط المستقیم». (همان: ۲۹۲). و چه بهتر که از وحی مدد جوییم، نه از علوم ناقص دائم التغییردیگر. (همان: ۲۹۳). نیاز عقل در فهم حقایق به امدادی خارج از خود عقل، مورد اتفاق است. (همان: ۲۹۴).

۷. مقدم داشتن دین بر عقل به هنگام تعارض؛ در اختلاف میان وحی و عقل فلسفی، به حکم عقل، وحی مقدم است. (همان: ۲۹۵).

تحلیل و بررسی

مکتب تفکیک، با ادعای بیان معارف ناب وحیانی شکل گرفت ودو هدف اصلی را دنبال میکند: اوّل، تفکیک جریان‌های معرفتی سه گانه و جداسازی «وحی» از عقل و کشف، یا دین از فلسفه و عرفان؛ دوّم، بیان معارف ناب و سرهٔ قرآنی. (**حکیمی، ۱۳۸٤**: ۲۴۷).

با این نگرش، استاد حکیمی اصول کلی «مکتب» را برشمرد، لیکن آنچه در عمل رخ داد عمدتاً نقد فلسفهٔ اسلامی بود. (اسلامی، سیدحسن، «**الالهیات الاهی والاهیات بشری**»: «**نقدی روش شناختی**»، هفت آسمان، شماره ۴۵، ۱۳۸۹: ۱۶۴). نه ناب سازی معارف دینی از معارف بشری.

۷. بنیان گذاران مکتب تفکیک (عالمان تفکیکی)؛ («مکتب تفکیک»، ص ۱۸۹ تا ۳۱۷، با تلخیص و تصرف).

۱. سید موسی زرآبادی قزوینی؛ مکتب تربیتی او بر اساس علم قرآنی خالص، وعمل بر طبق موازین دقیق شرعی بود. در عین اطلاع کافی از فلسفه و عرفان، خود تفکیکی، واز ارکان بزرگ «مکتب تفکیک» است.

۲. میرزا مهدی اصفهانی؛ زندگی وی به سه دوره تقسیم میشود؛ اول؛ ۱۸ سالی که به فراگیری علوم رایج در حوزه نجف می‌پردازد.

دوم؛ ۷ سالی که، می‌نگرد مفاهیم و مصطلحات علوم بشری، فلسفی و عرفانی با «محکمات اسلامی» و مبانی قرآنی و معارف معصومین (علیهم السلام) همگون نیست. «لزوم تفکیک» علم صحیح و معرفت حقیقی را یگانه وظیفه عالمان دینی دانست.

سوم؛ ۲۵ سالی که، به مشهد مقدس مهاجرت کرد. و به بیان مبانی قرآنی در معارف و طرح نقد و نظر در مسائل عقلی می‌پردازد تا تمایز معارف وحیانی با مصطلحات فلسفی و عرفانی واضح گردد. (حکیمی، ۱۳۸۴: ۲۳۵).

۳. شیخ مجتبی قزوینی؛ وی سوّمین رکن بزرگ «مکتب تفکیک» است. به مدت ۴۰ سال به تدریس دروس فقه و اصول اجتهادی، فلسفه و عرفان انتقادی، اخلاق اسلامی، معارف خالص قرآنی و به تبیین و تحکیم مبانی «تفکیک» پرداخت. (همان: ۲۴۳ – ۲۵۳).

۴. شیخ علی اکبر الهیان تنکابنی؛

۵. سید ابولحسن حافظیان مشهدی؛

۶. شیخ هاشم قزوینی (خراسانی)؛

۷. میرزا علی اکبر نوقانی؛ ۸. شیخ غلامحسین محامی بادکوبه ای؛

۹. میرزا جواد آقا تهرانی؛ ۱۰. شیخ محمد باقر ملکی؛

نکته: استاد حکیمی آورده اند که: «این عالمان گرانقدر همه، در مذاق علمی و معارفی تفکیکی اند، منتها سه تن نخست را باید سه رکن عمدهٔ این مکتب شمرده و صاحب مبنی، در سدهٔ چهاردهم اسلامی، و بقیه را مروج این مکتب و مبانی آن با تفاوت مراتب هر یک».

۱۱. استاد محمد رضا حکیمی؛ در سال ۱۳۱۴ش، درمشهد به دنیا آمد. درسال ۱۳۲۶ به حوزهٔ علمیهٔ مشهد وارد شد. از محضر اساتیدی چون؛ ادیب نیشابوری(ادیب ثانی)؛ آیت الله مدرس یزدی؛ آیت الله علی نمازی شاهرودی؛ آیت الله شیخ هاشم قزوینی؛ آیت الله میلانی؛ شیخ عبدالنبی کجوری؛ شیخ غلامحسین محامی بادکوبه ای؛ وشیخ مجتبی قزوینی بهره برد. (اسفندیاری، ۱۳۸۲: ۲۳و۲۵). ایشان قریب به ۲۰ عنوان اثر دارد که بزرگترین آن، «الحیاه» است که در آن مفاهیم دینی به شیوه‌ای موضوعی گردآوری، رده بندی و شرح داده شده‌اند. (منصورنژاد، ۱۳۸۳: ۲۱۵). ازجمله آثار معروف ایشان کتاب «مکتب

تفکیک» است.[عمرِ عــزّت مندانهٔ ایشان، مستدام باد. ان شاءالله].

۱۲.اســتاد ســید جعفر سیدان؛ایشان ازدانــش آموختگان حــوزه علمیه و از مروجان «مکتب تفکیک»اســت. در حوزهٔ علمیهٔ مقدّســهٔ مشــهدالرضا به تدریس علوم اسلامی مشغول است.[عمرِ عزّت مندانهٔ ایشان مستدام باد. ان شاءالله].

تحلیل و بررسی

۱.تفکیکیان به دو دسته تقسیم شده اند:

الــف)ارکان؛ سیدموســی زرآبــادی، میرزامهدی اصفهانی و شــیخ مجتبی قزوینی؛

ب)مروجان؛که دو گروه اند؛ «پیشینیان» و «نوتفکیکیان» (همان: ۲۱۴).

۲.ازتفاوت‌های جدی ارکان و مروجان گروه اول(پیشــینیان) و«نوتفکیکیان» (پســینیان) آن است که؛ ارکان و گروه اوّل بیــن علوم بشــری و علوم الهی، هیــچ وجه جامعــی نــه در روش، نه درابزار و نه در مســائل و نتایج وهدف نمی‌دیدند. ولی نو تفکیکیان معتقدند که؛ تفکیک ســه روش شناختی با متد علمــی، در پرهیز از التقــاط و تأویل، هرگز به معنای تباین داده‌های وحیانی با داده‌های فلســفهٔ اسلامی و عرفان مصطلح نیســت، بلکه اغلب به معنای عدم تساوی است.(همان).

۳.در عیــن حال از اشــتراکات این دو نحله؛ اســتفاده از تفکر فلســفی و به کارگیری عقل فلسفی برای فهم قرآن، مساوق تأویل و تصرف در مفاد و ظهور متون وحیانی است.(ارشادی نیا، مقاله «مبانی فهم متون دینی از نــگاه مکتب تفکیک»، فصل نامه پژوهش های قرآنی، ش ۲ – ۲۱: به ص ۶۹ – ۲۳۶).

۴.درکتاب رؤیای خلوص در مقایسه و نقد دیدگاه‌های علمای مکتب تفکیک آمده است؛ هر چند استاد حکیمی، خود را ادامه دهندهٔ راه مؤســســان «مکتب تفکیک» می‌دانــد، وآموزه‌های خود را عین آموزه‌های آنــان معرفی می‌کند، لیکن به نظر می‌رسد که در مبانی آنان تغییراتی داده و از آن قرائتی تازه عرضه کرده اســت؛ لذا آنچه را امروزه به نام «مکتب تفکیک» می‌شناسیم، حداقل در ســه مسئله، با دیدگاه مؤسسان این نگرش، متفاوت است: (اســلامی،۱۳۸۷:۳۴ تا ۳۷).

الف) نسبت میان وحی، عقل وکشف؛ بنیان‌گذار «مکتــب تفکیک»، راه دین را از راه عقل و عرفان جدا می‌دانســت و حتی بر ایــن اصل تأکید می‌کرد که علوم الهی برای ریشه کنی علوم بشری نازل شده اســت. (اصفهانــی،۱۳۸۵: ۶). سنخ علوم الهی از علوم بشری کاملاً متمایز هستند.(همان: ۱۲). و حتی علوم بشری یک سره جهالت و تاریکی است.(همان: ۷۳).

اما اســتاد حکیمی، مدعی می‌شود که «نسبت میان فلســفهٔ الهی اسلامی با وحی قرآنی، تباین کلی نیســت، بلکه عدم تســاوی کلی است»؛ (حکیمی، ۱۳۸۱: ۳۰۸).بدیــن ترتیب، در ایــن جا عدول آشکاری از مبنای اصلی مکتب تفکیک صورت می‌گیرد.

ب) توجــه بــه فلســفه و فلاســفه؛ بنیان‌گذاران اوّلیه؛ فلســفه و عرفان را امری بیرون از اســلام و مغایر با دین و از یونان می دانستند. چون خلفا برای بستن در خانه اهل بی(ع) و بازداشتن مردم از رجوع به خاندان وحی، این علوم را رواج دادند.(اصفهانی،۱۳۸۵: ۳).

میــرزای اصفهانی ایــن انگیزه خطا را دلیل بر نادرســتی فلســفه و عرفان می‌گیرد. در نتیجــه «مکتب تفکیک اوّلیــه»، برای فلســفه و عرفان هیچ ارجی قائل نیست و فیلسوفان و عارفان را از کســانی می‌داند که خــود را از اهل بیت علیهم‌السلام بی نیاز می‌دانســتند. روایت اســتاد حکیمی از این مکتب متفاوت است. ایشان در جاهای مختلف بر این مسئله پای می‌فشارد که فلسفه و عرفان جایگاهی دارند و «مکتب تفکیک»، در صدد نفی آنها نیست، بلکه باید حد آنها را شــناخت؛ «مکتب تفکیک، ضمن تکریم فیلســوفان و عارفان می‌گوید، مطالب فلســفه و عرفان چنان نیست که صد در صد وهمهٔ مســائل و موارد، منطبق و مطابق با مبانی وحیانی باشد». (حکیمی،۱۵۴. و ۶۶).

ایشــان حتــی خواندن فلســفه را در مواردی و برای کسانی و تحت شرایطی لازم می‌داند.(حکیمــی،۱۳۸۱: ۳۴۲).می‌کوشد تصویری تفکیکی از ملاصدرا به دست دهد و ســپس ادعا می‌کند که به این ترتیب او را از تکفیر رهایی داده است. (حکیمی، ۱۳۸۲: ۹۷).

ایشــان علاوه بر این تأکیدها، بر لزوم نو آوری در فلسفه تاکید کرده، خواستار آن می‌شود محتوای فلسفهٔ اسلامی از سه جهت مورد بازنگری قرار گیرد: نقد، تجدید و تکمیل.(اجتهاد و تقلید در فلسفه»:۱۸۸).

ج) جنبه سیاســی- اجتماعی مکتب تفکیک؛ ایــن جنبه که در آثار مؤســس این مکتب نمودی ندارد، به مســئلهٔ محوری در اندیشــهٔ استاد حکیمی تبدیل می‌شــود. ایشــان بر «اهمیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تربیتی مکتب تفکیــک» این گونه تاکید می‌کند: «چون«مکتب تفکیک»، مبتنی بر اصول کلیدی و مبانی اصلی تعالیم قرآنــی و اوصیایی اســت، در موضوعات مهم حیاتیِ سیاست و جامعه و اقتصاد و تربیت، مســائلی را مطرح می‌کند که جامعه‌ســازی قرآنی، جز با آنها تحقق نمی‌پذیرد». (حکیمی،۱۳۸۱:۳۴۳).

شــایـد همین جنبه اجتماعی باشد که کسانی را مجذوب خود می‌کند.

۵. عــلاوه اینکه، خــرده گیری‌های تفکیکیــان بیشــتر متوجــه افــکار اندیشــه‌های صدرالمتألهین(بنیــان گذارحکمــت متعالیــه) و عرفان ابن عربی(مدوِّن عرفان اســلامی) اســت. (ابراهیمــی دینانی، ۱۳۱۳۷۶ج ۳، ص ۴).نه اصل فلسفه و عرفان!.

● گروه علمی کلام

بازخوانی «عقل و وحی» در مکتب تفکیک (۲)

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر فیضی‌پور

عضو هیئت علمی دانشــگاه فرهنگیان و عضو گروه علمی کلام مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۲/۱۲

معناشناسی عقل در مکتب تفکیک

عقل پس از اصل خلقت، دوّمین نعمتی است که خدای متعال به انسان ارزانی داشته اســت؛ (حکیمی۱۳۸۳: ۲۴). انسان با همیــن موهبت، به «نعمت هدایت» دســت می‌یابد. به گفتۀ پیروان مکتب تفکیک، عقل در کتاب و سنت، عبارت است از: «نور مجرد بسیط، ظاهر بالذات و مظهــر غیر و خــارج از ذات (نفس) انســان و موجود مستقل خارجی» که خداوند به مــنّ و فضلش به هر کس که بخواهد افاضه کند و از هر کس که اراده کند، باز می‌گیرد. به ادعای آن‌ها این معنا و تعریفی که آنان از عقل ارائه داده اند، برگرفته از معنای لغوی است. زیرا؛ در لغت، عبارت اســت از «منع و بازداشتن» و نور عقل، عقال جهل و نیز مانع از ارتکاب کارهای زشت و ناهنجار است». (مرتضــوی، سیدعباس، ۱۳۸۱: ۶۷ و ۶۸ ؛ دانش شهرکی، ۱۳۷۸: ۹۶).

تعریف‌هــای عقــل ازمنظــر علمای تفکیکی چنین است:

۱. میــرزا مهــدی اصفهانی و شــیخ مجتبی قزوینی؛ «فاعلم ان العقل الذی یشارالیه بلفظ العقل فی العلوم الالهیه، هو النورالخارجی، الظاهر بذاته لکل من هو واجد له یُظهِر الانســانُ به، حسنَ الافعــال و قبحَها و یعرف به الجزئیات ایضاً، فالمــراد بلفظ العقل و العلم کُلّما ورد فی القرآن و الروایات هو النور الذی یجده روح الانسان». (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴ و ۱۵ / «مصباح الهــدی»، ص ۵ و ۶ و ۲۴ ؛ قزوینی،۱۳۷۰: ۵۸ و ۱۵۰).

۲. ملکی میانجی؛ «العقــل فی الکتاب و الســنه؛ هو النور الصریح الذی افاضه الله سبحانه علی الارواح الانسانیه و هو الظاهــر بذاته و المظهر لغیره و هو حجه الهیه معصومه بالذات ممتنع خطائه» (ملکی میانجی،۲۱:۱۳۷۳ و ۳۷ و ۳۸).

۳.مرحوم مروارید؛ «ان العقل نور مجرد و موجود عینی خارج عن حقیقه الانسان یفیضــه الله تعالی علی الانســان فیعقل، یقبضه فیجهل...»، «للعقل حقیقه نوریه»، «حقیقه العقل من حقیقه العلم و هی الکاشفه للحسن والقبح» (مروارید، ۱۳۷۴: ۱۳و ۲۱ و۲۶).

بنابراین تعریف، عقل از نظر «معرفت شــناختی»، عین نور و ظهــور، و ذاتاً کاشف و مظهر اشیاء است.

و از نظر «هســتی شناختی»، مخلوق و موجود مجــرد عینی خارجی و مغایر با ذات و نفس انســان است که خداوند بر ارواح بشــر افاضه و به آن‌ها تملیک می‌کند (مرتضوی، ۱۳۸۱: ۶۷ و ۶۸).

از دیــدگاه تفکیکیان، حقیقت عقل که معقولات با آن درک می شود، و حقیقت علم که با آن معلومات درک می‌شــود، همان نور متعالی اســت (ارشادی،۱۳۸۶: ۱۱). «إنَّ حَقِیقَه العَقل الَّذِی به تُدرَک المَعقولات وحَقِیقَه العِلم الَّذِی به تُدرَک المَعلومَات... هُوَالنّور المُتَعالِی...» (اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۶۲ و ۶۳).

۴. میــرزا جواد آقا تهرانی رحمه‌الله؛ حقیقت عقــل را همان حقیقت علــم و نوری دانستند که کاشــف حقایق است. «ان حقیقه العقل هی حقیقه العلم و النور الحقیقی الکاشف للحقایق» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۰۴).

۵. اســتاد حکیمی فرمودند: در هر سه مکتب معرفتی و شــناختی و اعتقادی، یعنــی مکتب «وحی» و«فلســفه» و «عرفــان» ارج و ارزش عقل پذیرفته شده اســت (حکیمی، **۱۳۸۶:۱۲۰)**. منتها عقل دراین نظام‌هــای فکری، دارای تفاوت‌هــای بنیادین اســت، حتی از

نظر «تعریف»، در عرفان اصالت با کشف است.... عقل در مقدمات کار دخالت ندارد (همان: ۱۲۱). در فلسفه، عقل به عقول مستقل طولی و عرضی، و عقل نظری و عملی، با زیر مجموعه‌های آن، تقسیم شده است. هیچگاه یک متفکر غربی نمی‌تواند بفهمد که «اَلْعَقلُ، مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحمَان...» یعنی چه؟ عقلانیّت متعالی، عقلانیت وحیانی است، نه عقلانیت‌های دیگر (همان: ۱۲۱). و عقلانیّت وحیانی و قرآنی و معصومی به معنای نفی حجیت عقل نیست، هرگز! بلکه مفاهیمی است مقدس، برگرفته از قرآن کریم، وسخنان فروغ آفرین امیر مؤمنان علی علیه‌السلام و دیگر معصومان علیهم‌السلام (همان:۱۲۱).

پیرامون نقش پیامبران در فعال سازی اعماق عقل انسان، یعنی در عین اذعان به حجیت ذاتی عقل، می‌توان گفت عقلِ تربیت شده در نظام وحیانی، دارای عالی‌ترین سطوح عقل و بالاترین عقلانیت‌های متصور است. عقلانیت وحیانی یعنی تشدید انوار ادراک(نورٌعلی نور)، و تعاضد دو حجت معصوم: حجت باطنی و حجت ظاهری» (همان:۱۲۰ تا ۱۲۲). «العقلُ شرعٌ من داخل و الشرعُ عقلٌ من خارج» (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۲ و ۶۳).

استاد حکیمی در جای دیگر فرمودند: «مکتب تفکیک»، با شناخت «عقل»، به عنوان «حجت درونی» و با دو مشعل هدایت ربانی («عقل خود بنیاد دینی» و «وحی تنزیل نهاد الوهی»)، در اوج عقلانیت وحیانی، و حکمت خدشه ناپذیر قرآنی، به سوی بالاترین مقامات معارف و مراحل شناخت حقایق... اوج می‌گیرد (حکیمی،۱۳۸۶ :۱۱۷و ۱۱۸).

بنابراین، عقل و تعقل و حرکت در جهت استفاده کامل از عقل، به ویژه در طلب معارف و تکمیل اصول اعتقادی و خودسازی انسانی، چیزی نیست که، پیروان قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام، کمترین کوتاهی‌ای درباره آن روا داشته باشند.

در هیچ یک از مکتب‌ها و مذهب‌ها به این اندازه درباره عقل، و به کارگیری عقل، و عمل بر طبق مقتضای عقل و حرکت متعقلانه تاکید نشده است. بلکه باید گفت که خود گرایش به «تفکیک» حرکتی مبتنی بر تعقل است، یعنی پس از تکیه کردن به تعقل عمیق و اندیشیدن ممتد و راستین و مستقل در کلیت محتوای فلسفی و محتوای عرفانی و محتوای قرآنی، این نتیجهٔ مهم به دست آمده است که، این سه محتوی، منطبق نیستند و اینهمانی ندارند، پس باید از هم جدا گردند و مرز بندی شوند.پس همین موضع گیرییک حرکت تعقلی است، به جز بعد عملی آن (حکیمی، ۱۳۸۴:۳۴۶).

◣ تحلیل و بررسی

۱.پیروان «مکتب تفکیک»میان سه طریق معرفت:روش قرآنی، برهانی و عرفانی تمایز قائل اند. اختلاط و التقاط سه طریقِ مزبور را مردود می‌دانند (دانش شهرکی، ۱۳۸۷: ۹۷).

عقل نزد آنان، از نظر «معرفت شناختی»، عین نور و ظهور بوده و ذاتاً کاشف و مظهر اشیاء است.

و از نظر «هستی شناسی»، مخلوق و موجود مجرد عینی خارجی و مغایر با ذات و نفس انسان بوده که خداوند به او افاضه، و به تملیک وی در می‌آورد (حکیمی،۱۳۸۴: ۲۹۱).

۲.استاد سیدان فرمودند: «مقصود ما از عقل، همان «ما به الادراک» می‌باشد یا آن چه که ادراک به اوست، خواه حقیقتی مجرد یا موجودی غیر از نفس و یا مرتبه‌ای از نفس باشد» (سبحانی،۱۳۸۸: ۱۸). این عقل، با وحی تطابق دارد و هیچ تضادی هم در کار نیست (همان:۲۰).

۳. پیروان «مکتب تفکیک»، بر اهمیت عقل تاکید بسیار دارند، و منکر عقل و تعقل، فلسفه و عرفان اسلامی نیستند، بلکه منکر انطباق کامل این جریان‌های فکری با معارف صرف قرآنی هستند (حکیمی،۱۳۸۳: ۱۱۴). نفی فلسفهٔ اسلامی نه صحیح است و نه مقبول (همان:۱۱۵).

۴.تأکید «مکتب تفکیک» علاوه برپیروی از روش علمی اندیشیدن مستقل و برخورد انتقادی با فلسفه، بر اهتمام تعقلی به فهم خالص معارف وحیانی است (همان: ۱۵۴).

۵.درقرآن کریم و احادیث بر استفاده از عمق عقل «دفائن العقول»تأکید شده است نه درفلسفه. عقل به طور عام و سطح کلی می‌تواند مقدمه‌ای برای ورود انسان‌ها به آستانهٔ شکوهزاد معالم وحیانی و تعالیم اوصیائی باشد تا انسان به توان‌های ناپیدای عقل(دفائن عقول) دست می‌یابد،واز«عقل صوری»بگذرد وبه «عقل نوری» برسد (همان:۱۸۵).

۶. عقل در مکتب تفکیک دارای ارزش و مراتب است.ارزش عقل به درک «العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» است. و این کار عقل و تعقل وحیانی است، که همان عقل دفائنی،فطری، نوری، «العقل نور» است و مراتب آن چنین است:

عقل و تعقل وحیانی (دفائنی–فطری، نوری، العقل نور...)؛

عقل و تعقل عرفانی (با قلمروی بسیار محدود)؛

عقل وتعقل فلسفی (اشراقی–رواقی)؛

عقل و تعقل فلسفی(مشائی)؛

عقل و تعقل فلسفی– عرفانی)صدرایی)؛

عقل و تعقل استقرایی؛ عقل و تعقل تجربی؛

عقل و تعقل تخیلی (تعقل کاذب) (همان: ۱۰۷).

۷. اما عقل در اهمیت و حجیت داشتن و پیامبر باطنی بودن، نیازمند به وحی و علوم وحیانی و ارشادهای گوناگون تنزیلی و علوم پیامبر اکرم «ص» و اوصیاء علیهم السلام است (همان: ۱۸۷). تفکیک، در میان داده‌های علمی و شناختی مختلف و متفاوت المنشأ کار خود عقل، و خود، یک حرکت عقلی است.

۸. «عقلانیت»، بدون «وحیانیت»، از سطح ادراک بشری نمی‌گذرد، و به «اعماق عقل» که متصل به «قلب» و «فطرت» است نمی‌رسد (همان: ۲۰۲). این توجه موجب روی آوری به «معارف وحیانی» و «هدایت قرآنی» و «عقلانیت اوصیایی» و رسیدن به شناخت‌ها و تعالیم سراسر حیات و معرفت بی خدشه است، عامل راستین «تتمیم ذات» (همان).

۹.«وحی» برای ایجاد ساختار شناختی درست، در ظرف دریافت عقلانی فطری انسان آمده است (همان: ۱۸۸). راه درست رسیدن به «معرفت»، راه «فطرت» است؛ و راه «قرب» همان راه است. و تا «معرفت» نباشد، «عبادت» نیست، وتا عبادت نباشد، «حب» نیست، و تا «حب» نباشد، «قرب» نیست و جزء «قرب»، هدفی ارجمند در حیات نیست.

۱۰.علم راستین علمی است که واقعیت‌های جهان و ملکوت آن را متبلور می‌سازد و آدمی را به حقایق دو جهان «ابداع» و «آفرینش» می‌رساند، حجاب‌های دو عالم را از برابر چشم او بر می‌دارد. به «حقایق نفس الامری»، پیوند می‌دهد، نه فقط اصطلاحات و الفاظ (همان:۲۰۶). رهایی از فقر علمی و راه یافتن به معرفت‌های فیاض با روی نهادن به کتاب خدا و تعقل و ژرفکاوی در آن و فهم تعقلی اسرار آن، و دست یافتن به علوم حاملان اصلی قرآن ـ که به فرمودهٔ امام رضا علیه‌السلام بیانگران قرآن حاصل می‌شود (الحرانی،۱۳۶۴:۳۰۷).

۱۱.عقل به ذات خود محدودیت توان خود را در رسیدن به همهٔ واقعیات و نوامیس حاکم بر آن‌ها می‌یابد. وخود پیروی از «وحی» و «معصوم» را الزامی می‌داند (حکیمی،۱۳۸۳: ۲۰۹). پیروی از «وحی» و «معصوم» خود یک حرکت عقلی کامل است. پس مطلق کردن عقل، حرکت بر خلاف حکم عقل است (همان: ۲۱۱).

۱۲.تا شناخت «عقل» و شناخت «وحی» و «معصوم» حاصل نگردد، راه شناخت راستین حقایق بسته است (همان،۱۳۸۴:۲۹۱). اصراری که «مکتب وحی» بر فراگرفتن حقایق از وحی و معصوم دارد، به معنای «تعطیل عقل» نیست، بلکه به معنای «تحدید عقل» است، که حرکتی است عقلی و متعالی و عین واقع گرایی (همان،۱۳۸۳: ۲۱۱ و ۲۱۲).

۱۳. «اصحاب تفکیک»، به بهره وری از عقل و تعقل راستین و آزاد از«انسان هادی» تأکید می‌ورزند. نمی‌توان پذیرفت که قرآن کریم به «تعقل» فراخواند و روشی برای آن نداشته باشد، و مسلمانان را که خداوند بر آنان به «تعلیم کتاب و حکمت» منّت نهاده است، به میراث یونانی و امثال آن نیازمند گذاشته باشد (همان:۲۱۲).

۱۴.برخی از کسان از اهل فضل و دانش که «مکتب تفکیک» را به بی توجهی به عقل و تعقل یا کم توجهی به آن منسوب می‌دارند، کاری ناروا می‌کنند، یا تعقل را منحصر به شیوه‌های خاص برخی از مکتب‌های فلسفی می‌شمارند (همان: ۲۱۳).

۱۵.تعقلی که قرآن بدان فرا می‌خواند، تعقلی است از فطرت انسان بر خاسته و با تعالیم حجت خدا (قرآن، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اوصیاء علیهم‌السلام شکل یافته، تا حقایق علمی و شناختی و سلوکی و عملی را از کتاب خدا و فرشتگان خدا فراگرفته و دارای شناخت ایمان استواری گشته است (همان:۲۲۷).

۱۶. تفکیکیان، به اعتبار پیروی از وحی «مثیر دفائن العقول»، از عقل دفائنی استفاده و بهره می‌برند، که «اعماق عقل» است و دیگران از «عقل ابزاری»، فرق است میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری»، فرق بسیار (همان:۲۶۲).

۱۷.در اسلام، عقل مخّ دین است و اولوا الالباب، (صاحبان مخ) هستند که حقایق را درست می‌فهمند (همان: ۲۷۳). فهم خالص و غیر التقاطی دین، یعنی فهم قرآنی، فهم محمدی، فهم علوی و فهم جعفری و رضوی دین، به طور خالص؛ فهم غیر فلسفی و غیر افلاطونی و غیر ارسطویی و غیر فلوطینی، و همین طور فهم منزّه ازاندیشه‌های گسسته و نیم گسستهٔ فیلسوفان غرب است (همان: ۲۸۰).

این جوهر «مکتب تفکیک» است. دین و قرآن تفسیر می‌خواهد، اما، از سوی «اهل الذکر» «یَا کُمَیْلُ! لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَکُنْ مِنَّا» (۱۳۶۳: ۱۱۹). چنانکه بزرگان گفته اند: «انّ مجرّد العقل غیرُ کافٍ فی الهدایة الی صراط المستقیم». عقل به تنهایی توان آن را ندارد که انسان را به صراط مستقیم برساند (همان: ۲۹۲).

۱۸. تفقّه در دین، یعنی فهم جامع دین به صورتی مجموعی«تعقل کامل در دین» هم فهم باید جامع باشد و

هم محتـــوای دین، مجموعی و تعقلی و استقلالی درک شود. فهم ناقص، یا فهم تبعی، یا فهـــم کامل بخش‌هایی از دین، تفقّه در دین نیست.راه صحیح از قرآن و اهل قرآن است.[تمسک به ثقلین] (همان: ۳۱۸).

۱۹.تعقـــل واقعی نه تخیـــل به توهم تعقل، تعقل به «عقل نوری» است، که صورت کامل آن از طریق «تشرع تام» (در عقیده، تعقل و عمل)است. [مقصود از تشرّع تام، متابعت کامل شریعت است دراعتقاد و عمل و ســلوک) (همان: ۴۱). و بازگشـــت به «فطرت الستی» فعال می‌گردد.

۲۰.گرایـــش به «تفکیـــک»، حرکتی مبتنی بر «تعقل» اســـت، یعنی پس از تکیه کردن به تعقل عمیق و اندیشیدن ممتد و راســـتین و مســـتقل در کلیت «محتـــوای فلســـفی» و «محتـــوای عرفانـــی» و «محتـــوای قرآنی»، این نتیجه مهم به دست آمده است که این سه محتوی منطبق نیستند.(همان:۵۰). و این همانی ندارند، پس باید از هم جدا گردند. همین موضعگیری یک حرکت عمیق تعقلی اســـت، به جز بعد عملی آن. بنابراین شائبه اخباری گری در این مکتب تعقلی والا وجود ندارد (همان:۵۱).

۲۱.توانایی عقل انسانی سه مرحله‌ای است:

یک- مرحلـــۀ خود عقل بـــه تنهایی (محدود)؛

دو- مرحلۀ عقل به ضمیمۀ امداد بیرونی (یعنی بـــرون از ذات عقل، مانند تجربه، مشاهدۀ عینی، کشـــف؛ این مرحله نیز محدود است به حدود توانایی عامل امداد)؛

ســـه- مرحلۀ عقل به ضمیمـــه امداد وحیانی (این مرحله نامحدود اســـت «و قل رب زدنی علما»؛(طه: ۲۰: ۱۱۴). «عیون صافیـــۀ تجری بامر ربها لا نفـــاد لها و لا انقطاع». (کلینی،بی تا، ج ۱،۱۸۰).

در شـــناخت حقایق، اصل رســـیدن به «عقل دفائنی»اســـت. کشف این بعد اعماقی عقـــل و اســـتفاده از آن ویژۀ پیامبران و پیروان خالص آنان است. تا بشـــر در عرصۀ وحی، به کمال عقل و عقلانیت برسد (حکیمی،۱۳۸۴: ۲۹۱). نه «عقل سطوحی» (همان).

۹. معنا شناســـی «مکتـــب وحی» در مکتب تفکیک؛

استاد حکیمی در اقسام معارف فرمودند: در واقـــع باید معارف و شـــناخت‌ها را، بطورکلی، بردو بخش، بخش کرد:

۱.معارف و شناخت های خالص(سره)؛

۲. معارف و شناخت های ممتزج (درهم آمیخته).

«مکتب وحـــی» را همـــان، «معارف خالص قرآنی» دانســـتند (همان:۴۸). و جهـــت جامع «مکتب وحـــی»را همۀ معارف انبیایـــی نامیدند.(همان: ۱۶۲). که امروز نمایندۀ کامل، سالم، جامع و مستند آن؛ قرآن کریم و تعلیم و احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمۀ معصومین علیهم السلام در تبیین قرآن کریم است.

استاد سیدان فرمودند؛ مقصود از «وحی» رابطـــۀ خـــاص بیـــن نبـــیّ، خصوصاً پیامبرگرامی اســـلام صلی الله علیه و آله با پروردگار است. پیامبر مســـتقیم یا غیر مستقیم مطالبی را از حضرت حق بگیرد، که این حقایق مورد نظر است (سبحانی،۱۳۸۸: ۱۸ و ۱۹).

«وحی» برای ایجاد ســـاختار شناختی درســـت، در ظرف دریافـــت عقلانی فطری انسان آمده است (حکیمی،۱۳۸۳: ۱۸۸). و عقـــل پیـــروی از «وحـــی» و «معصوم» را الزامی می‌داند (همان: ۲۰۹). پیروی از «وحـــی» و «معصوم» خود یک حرکت عقلی کامل است (همان: ۲۱۱). تا شـــناخت «عقل» و شناخت «وحی» و «معصـــوم» حاصل نگردد، راه شناخت راستین حقایق بسته است (همان،۱۳۸۴: ۲۹۱). اصراری که «مکتب وحی» بر فراگرفتن حقایق از «وحی و معصوم»دارد، به معنای «تعطیل عقل» نیست، بلکه به معنای «تحدید عقل» است، که حرکتی است عقلی و متعالی و عین واقع‌گرایی. (همان:۲۱۱ – ۲۱۲). و در اختلاف میان وحی و عقل فلسفی، به حکم عقل، وحی مقدم است.(همان: ۲۹۵).

تحلیل و بررسی

۱.مقصـــود از «وحـــی»، رابطۀ خاص بیـــن نبی صلی الله علیه و آله خصوصـــاً پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با پروردگار است، که پیامبر مستقیم یا غیر مســـتقیم مطالبی را از حضرت حق بگیرد.(ســـبحانی،۱۳۸۸: ۱۸– ۱۹). «فالوحی و العقل و العرفان، کل واحد منها اذا کان بمعناه الحقیقی یکشف عن الواقع و علی هذا فالوحی و العقل و العرفان ینطبق کل واحد منها مع الآخر و کل منها یکشف عن الواقع مع التّمیزکل منها عن الاخر و اذا لکل خصوصیات مرتبط الی نفسهـــا» (همان: ۲۱). پس عقل و وحی بایکدیگر تطابق دارند و هر دو می‌توانند واقع را نشـــان دهند. البتـــه با پذیرش محدودیت شعاع عقل و اشتباه عاقل و وسعت منبع وحی (همان: ۲۲).

۲. «مکتـــب وحی» همـــواره تأکید بر عمل به عبادات و تـــر ک محرمات و احیای فطرت و آزادسازی «عقل فعال» انسانی دارد.در مکتب وحی باید تصفیه و تزکیه و ریاضت، بر طبق موازین شرع و از مقولۀ «عبادت» باشـــد، تا نتیجۀ آن «کشف صحیح» باشـــد نه «شبه کشف». (حکیمی،۱۳۸۳:۴۱). مسئله عقل

در «مکتب تفکیک» اهمیتی بنیادین دارد (همان:۴۶ و ۴۷).

۳. از دیدگاه تفکیکیان، نسبت میان فلسفۀ الهی و اسلامی با وحی قرآنی، تباین کلی نیست، بلکه عدم تساوی کلی است (همان: ۱۰۱).

۴.آنچه مورد نظراست، تطابق وعدم تطابق«وحی»، فلسفه است نه عقل. موضوع مقایسه و تطبیق فلسفه‌ها و عرفان‌ها با«وحی» است نه عقل با«وحی». تعبیر درست و علمی، «فلسفه و وحی» است و «عرفان و وحی»، نه تعبیر «عقل و وحی» (همان: ۹۷).

۵.تقسیم مکتب‌ها به این معنی نیست که در مکتب «قرآن» [وحی] و «فلسفه»، عقل به طور مطلق معزول است، بلکه در مکتب «عرفان» نیز مقدمات و مبادی کشف وراه آن و برخی امور دیگر با عقل تعیین می‌شود. اما در«مکتب وحی»، عقل،«حجت باطنی» است و تصدیق«وحی» در آغاز با اوست.

۶. مکتب وحی تأکیدی ویژه بر «تعقل» و فعال سازی عقل دارد (همان:۴۰).

۷.عقل به معنای حجت الهی هیچ گاه با وحی تضادی ندارد، بلکه تطابق تام میان آن‌ها وجود دارد. وحی اخبار از واقع است و عقل کاشف از واقع (سبحانی،۱۳۸۸:۱۳۴). در موارد تنافی ظاهر«وحی» با مُدْرَک عقل به معنای«حجت الهی»، از ظهور «وحی» رفع ید می‌شود حکم عقل در این موارد رفع حجیت ظهور است نه بیان مراد و مقصود الهی (همان: ۱۳۴).

۸. علامه طباطبایی فرمودند: «قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه در دسترس پیروان خود قرار داد، که «ظواهر دینی» و «حجت عقلی» و «درک معنوی از راه اخلاص و بندگی» است (علامه طباطبایی؛۱۳۷۴: ۷۸).

۹. علاوه اینکه «قرآن کریم، در آیات بسیاری مردم را به تفکر، تعقل وتدبردرآیات آفاق وانفس، دعوت می‌فرماید. واعتبار حجت عقلی و استدلال و برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد. و می‌گوید: به احتجاج عقلی پرداخته، حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید (همان: ۷۹).

۱۰. نتیجه گیری

۱) نسبت «دین و عقلانیت» از دیرینه‌ترین دغدغه‌هایی است که اذهان بشر را به چالشی تأمل برانگیز فراخوانده است. برخی بر این باورندکه عقل به تنهایی منبعی مستقل و کارآمد درکنار کتاب و سنّت است. گروهی دیگر اعتقادشان براین است که نخست بایستی، سراغ کتاب و سنت رفت و آن گاه عقل را به سخنگویی واداشت. و نیز برخی معتقدند نخست باید به سراغ عقل رفت و آن گاه نگاهی به کتاب و سنّت داشت. برخی از متفکران نیز براین باورند که تنها منبع معرفتی در حوزۀ معرفت دینی کتاب و سنت است و عقل تنها وسیلۀ استکشاف به شمار می‌رود و کارکرد ابزاری محض دارد که به «مکتب تفکیک» مشهور گشت.

۲) همان گونه که «تفکیک» جداسازی است، «مکتب تفکیک» نیز به مفهوم جداسازی سه راه و روش معرفتی وحی، فلسفه و عرفان است. اما، ادعا ی[تفکیک] به طور عام و کلی اختصاص به یک گروه و جماعت مخصوص نداشته و کلیۀ اندیشمندان اسلامی خود را با آن موافق و هماهنگ نشان می‌دهند. «تفکیک»، به معنی جداکردن میان «وحی الهی» و دانش‌های بشری مورد انکار هیچ یک از اندیشمندان اسلامی نبوده و از قرون اوّلیه اسلام نیز مورد توجه قرار گرفته است.(ابراهیمی دینانی،۱۳۷۶: ۴۱۲).

با این همه، عنوان «مکتب تفکیک» با یک سلسله ویژگی‌ها و خصوصیاتی که به طرز تفکر و نوع اندیشه طرفداران آن مربوط می‌گردد بسیار جدید و کم سابقه است.

۳) «ضرورت تفکیک» یک تکلیف سنگین است. و یک ادای حق در برابر آستان شکوهمند قرآن، که باید عالمانی دانا و توانا مرزبانی کنند).

۴) هدف «مکتب» خالص مانی معارف قرآنی از شناخت‌های فلسفی و عرفانی است.

۵) «تفکیکیان» معتقدند که سابقۀ «مکتب» از نظر تحقیقی و علمی به سابقۀ نزول قرآن کریم بر می‌گردد. اما از نظر تدوین و تالیف «متون تفکیکی» سابقه‌ای کمتر از یک قرن دارد.

۶) در صورتی که، خاستگاه مکانی این جریان فکری «خراسان» است.(همان: ۴۱۳).

۷) این اصطلاح با نشر کتاب «مکتب تفکیک» استاد حکیمی رسمیت یافت.

۸) عالمان تفکیکی دو دسته اند: الف) ارکان(پیشینیان)؛ ب) مروجان که دو گروه اند:پسینیان و نو تفکیکیان. ارکان و مروجانِ گروه اوّل، بین علوم بشری وعلوم الهی وجه جامعی نه درروش، نه در ابزار و نه در نتایج نمی‌دیدند. ولی«نو تفکیکیان»،تفکیکِ سه روش را به معنای تباین داده‌های آن‌ها نمی‌دانند بلکه اغلب به معنای عدم تساوی می‌پندارند.

۹) لازم به ذکر است، دیدگاه استاد حکیمی در سه مسئله با نگرش مؤسسان آن متفاوت است:

الف) نسبت میان «وحی»، عقل و کشف؛

ب) توجه به فلسفه و فلاسفه؛

ج) جنبه سیاسی- اجتماعی مکتب تفکیک.

۱۰) کتب مهم و معتبر آنان چنین است: ابواب الهدی/ بیان الفرقان/ تنبیهات حول المبدأ والمعاد/ توحید الامامیه/ میزان المطالب/ مکتب تفکیک.

۱۱) عقل از نظر «معرفت شناختی»، عین نور و ظهور است و ذاتاً کاشف و مظهر اشیاء است و از نظر «هستی شناختی»، مخلوق و موجود مجرد عینی خارجی و مغایر با ذات و نفس انسان است که خداوند بر ارواح بشر افاضه و به آن‌ها تملیک می‌کند. مرتضوی،۱۳۸۱:۶۷و۶۸).

۱۲) این «عقل» با «وحی» تضادی ندارد و حقیقت آن کشف حقایق است. ارزش آن به درک «اَلعَقلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحمنِ وَ اکتُسِبَ بِـهِ الْجَنان» است. و «تعقل وحیانی» همان تعقل دفائنی- فطری و نوری است.عقلانیت متعالی همان عقلانیت وحیانی است.

۱۳) براساس دیدگاه «نوتفکیکیان»، عقل صرفاً مفتاح دین و شریعت است و نقش مصباح و چراغ بودن در فهم متون وحیانی را ندارد.

۱۴) «مکتب وحی» همان معارف و شناخت‌های خالص و سره قرآنی است. «وحی» نیز رابطهٔ خاصّ بین پیامبرصلی الله علی و آله، با پروردگار است و به حکم عقل در موارد اختلافی «وحی» بر «عقل فلسفی» تقدم دارد.

۱۵. هدف از «مکتب تفکیک» و بیان اصول آن، ناب سازی معارف وحیانی از براهین فلسفی و شناخت‌های عرفانی بود، اما عملاً به جای بیان اصول و دستیابی به هدف، به نقد فلسفه اسلامی پرداخته شد.

● گروه علمی معرفت‌شناسی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین حسن معلمی

دستیار پژوهشی: دکتر حسن عبدی

بررسی مبادی باور از دیدگاه ابن‌سینا

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سلیمانی امیری

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله و از اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۳/۱۲/۰۲

با توجه به تقسیم علم مطلق، خواه در آن اذعان و تصدیق باشد یا نباشد، به مکتسب و غیر مکتسب، در این صورت هر باوری یا مکتسب است یا غیر مکتسب. باورها یا جزمی‌اند یا ظنی؛ زیرا اگر باور به یکی از دو طرف نقیض صد در صد راجح و طرف دیگر هیچ رجحانی نداشته باشد، باور جزمی است و اگر یکی از دو طرف رجحان بیش از پنجاه در صدی داشته باشد و به صددرصد نرسد، این باور ظنی است و یا هیچ یک از طرف نقیض بر دیگری رجحان نداشته باشد، باوری تحقق نمی‌یابد.

باورهای مکتسب با استدلال از مقدمات بدست می‌آیند. هر استدلالی مرکب از ساختار صوری استدلال و ماده‌ای یا باور جزمی است و یا باور ظنی. برای اعتبار سنجی باور به نتایج از نظر جزمی و ظنی، باید هم اعتبار صورت استدلال و هم ماده آن را در نظر گرفت.

استدلال صوری در یک تقسیم‌بندی کلی یا استدلالهای مباشر با شرایط معتبر و مضبوط در منطق است، یا قیاس با شرایط معتبر و مضبوط در منطق است که در این صورت اعتبار نتایج از نظر جزم و ظن تابع مقدمات از نظر جزم و ظن است. و اگر استدلال شرایط استدلال‌های مباشر و قیاس را نداشته باشد و یا از نوع استدلال استقرایی یا تمثیلی باشد، نتیجه یقین‌آور نیست، هر چند مقدمات یقینی هم باشند. ازاین‌رو به لحاظ معرفت شناختی از حد جزم نمی‌گذرند و هرگز به مرحلهٔ یقین منطقی نخواهند رسید.

حال اگر استدلال به لحاظ صورت

معتبر بود، ارزش معرفتی نتایج تابع ارزش معرفتی مقدمات به لحاظ ماده است. و مواد استدلال به دلیل بطلان دور و تسلسل در استدلال به موادی ختم می‌شوند، که اصطلاحا مبدأ نامیده می‌شوند.

مبدأ باوری است که انسان در رسیدن به آن تلاش استدلالی انجام نمی‌دهد، خواه اصلا استدلالی در کار نباشد و یا اگر استدلالی در کار است آن استدلال به صورت ارتکازی و به صورت فطری در انسان شکل می‌گیرد به گونه‌ای که گفته نمی‌شود که او رنج استدلال را بر خود هموار کرده است.

شکل گیری باور به مبادی

ابن باور به مبادی را در تقسیم بندی اولی به سه قسم باورهای ضروری و باورهای تسلیمی و باورهای ظنی تقسیم کرده است و بعد در تقسیم بعدی اقسام هر یک از این سه دسته را بیان کرده است.

■ ضروریات

برخی از باورها در انسان به نحو اضطراری شکل می‌گیرند به این معنا که نفس مضطر به پذیرش آن است و در برابر این دسته باورها نمی‌تواند مقاومت کند و آنها را باور نکند. باورهای ضروری سه دسته‌اند: باورهای ناشی از حس ظاهری یا شهود باطنی باورهای ناشی از قوای ادراکی درونی دیگر. قوای درونی دیگر یا عقل محض یا عقل اولی است یا عقل مستعین با اعانهٔ فطرت است و یا فطرت وهم است.

◄ محسوسات به حس ظاهری

ابن سینا محسوسات به حس ظاهر، مجربات، متواترات در برهان شفاء و وجدانیات و حدسیات را هم در این دسته قرار داده است. البته روشن است. هر چند ضروریات از نظر ابن سینا اعم از یقینیات‌اند؛ زیرا دسته‌ای از ضروریات، باورهای وهمی است که نفس مضطر به پذیرش آن است، ولی آن را از یقینیات نمی‌داند، اما باقی ضروریات را از یقینیات می‌داند. از این‌رو ضروریات ناشی از حس یقینی تلقی می‌شود ما دامی خطای حس به صورت موردی ثابت نشود. از سوی دیگر مبدأ بودن امثال مجربات منافات ندارد که در واقع استدلال هم داشته باشند؛ زیرا صرف استدلال داشتن همان طور که پیشتر اشاره کردیم، باور را از مبدأ بودن خارج نمی‌کند؛ زیرا استدلال در مجربات تجشمی نیست، بنابراین نظر که مجربات واقعا استدلال دارند. اما اگر مدعی شویم که مجربات قوهٔ استدلال را دارند، نه آن که واقعا استدلال داشته باشند، مبدأ بودنشان دیگر جای اشکال نیست.

◄ وجدانیات

وجدانیات علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری هستند و یقینی بودن آنها از واضحات است. مانند «ما انسان‌ها دارای اندیشه‌ایم».

◄ اولیات

هرگاه عقل به تنهایی و مستقل از هر قوهٔ دیگر و صرفا بر اساس تصور اجزای قضیه آن را پذیرد و نفس بدینسان مضطر به پذیرش شود، آن عقل را عقل اولی می‌نامند و قضیهٔ ناشی از آن را اولیات می‌خوانند. مانند «اجتماع نقیضین محال است».

◄ فطریات

اما عقل در رسیدن به باور با صرف تصور اجزای قضیه کافی نباشد، بلکه به کمک استدلال و حد میانجی نیاز داشته باشد، در این صورت عقل محض و اولی نخواهد بود، بلکه عقل مستعین است؛ زیرا از حد اوسط به عنوان معین در رسیدن به باور اضطراری به کار می‌گیرد. اگر این حد اوسط با تلاش فکری بدست آید، در واقع نتیجه حاصل از فکر را نمی‌توان مبدأ دانست، بلکه نظری است و از محل بحث خارج است. اگر وسط به طور فطری و بدون تلاش فکری به هنگام تصورِ نتیجه میانجی شود، در این صورت چنین عقلی را مستعین و قضیهٔ حاصل از آن را فطریات می‌نامند.

ابن سینا در شمارش مبادی قیاس‌ها در برهان شفاء اصلا سخنی از حدسیات به میان نیاورده است، هر چند در اشارات آن‌ها را محلق به مجربات کرده است. شاید جهت عدم ذکر حدسیات این باشد، که طبیعت حدسیات با طبیعت فطریات تفاوتی نداشته باشد.

◄ وهمیات

ابن سینا وهمیات را در شمار ضروریاتی که نفس مضطر به پذیرفتن آن است، می‌داند و منشأ آن را قوهٔ واهمه قرار داده و تمییز آن را از اولیات که عقل ضروری اولی آن را ایجاب می‌کند، دشوار می‌داند. از نظر ابن سینا وهم در جایی حکم می‌کند که قوهٔ عقل ضروری اولی در آن‌جا حکم نداشته و ساکت باشد و گرنه با سیطرهٔ حکم عقل ضروری محض یا واهمه نیز همان حکم را دارد مثلا عقل می‌گوید «هر کلی از جزء خود بزرگتر است» و واهمه به صورت موردی می‌گوید: «این کل از جزء خود بزرگتر است». و یا اگر بخواهد حکم بر خلاف داشته باشد، به دلیل قاهریت حکم عقل، حکم وهم مقهور و بی فروغ خواهد بود. اما اگر عقل ضروری اولی در مورد حکمی نداشته باشد و قوهٔ وهم حکم کند، این حکم کاذب است.

حکم وهمی به تعبیر ابن سینا در آغاز برای کسانی که ورزیدگی در عقل نظری نیافته‌اند، بسیار قوی است و تمییز آن از احکام عقل ضروری بدون معیار دشوار است. ابن سینا معیار تمییز حکم عقلی از حکم وهمی را، حکم وهم درست باشد یا نادرست، در بررسی موضوع و محمول قضیه می‌داند. اگر موضوع و محمول قضیه حسی باشند، حکم به نحو جزئی از ناحیۀ وهم و حکم به نحو کلی از ناحیۀ عقل است و حکم صادق است. اگر موضوع قضیه اعم از محسوس و نامحسوس مانند وجود، وحدت،کلی و جزئی یا تنها امور نامحسوس مانند خدا و عقول باشد و محمول از امور محسوس باشد، حکم از ناحیۀ وهم و کاذب است.

بنابراین معیار در مبادی برهان آن است که عقل به طور بدیهی حکم کند، خواه این حکم بدیهی از ناحیۀ عقل اولی باشد یا از ناحیۀ عقل عقل حسی باشد یا از ناحیۀ عقل مستعین غریزی.

مسلمات

مسلمات دو کاربرد دارد. کار برد عام که به معنای قضیۀ جزمی است اعم از آن که ضروری عقل باشد یا نباشد. و کاربرد خاص که مقصود از مسلمات به همین معنا است و این دستۀ دیگری از مبادی قیاساها هستند باور به آنها جزمی است و طرف دیگر قضیه در ذهن خلجان پیدا نمی‌کند، ولی این جزم از ناحیۀ عقل و ضروری نیست، به گونه‌ای که اگر عقل وارسی کند، حکم از حالت جزمی خارج خواهد شد ولی بالفعل نقیض قضیه در ذهن خلجان پیدا نمی‌کند. مسلمات به دو دسته تقسیم می‌شوند: مسلمات بر سبیل غلط و مسلمات بر سبیل درست.

مشبهات

مسلمات بر سبیل غلط همان مشبهات‌اند که از مبادی مغالطه‌اند. این دسته از آن روی مسلمات بر سبیل غلط‌اند که چیزی را به جای چیز دیگر به دلیل مشابهت لفظی یا مشابهات‌های دیگر می‌گیریم و حکم این را بر آن بار می‌کنیم. مثلا مسلم می‌انگاریم «هر عین به معنای طلای می‌جوشد»؛ زیرا عین به معنای طلا را همان عین به معنای چشمه تلقی کرده‌ایم.

مسلمات خاصه

یکی از مسلمات بر سبیل صواب مشهورات خاصه است که نزد شخص یا اشخاصی خاصی مسلم انگاشته می‌شود. این دسته در جدل در خصوص سائل کاربرد دارد.

مشهورات مطلقه

یکی دیگر از مسلمات، مشهورات مطلقه نام دارد. مشهورات مطلقه باورهایی هستند که عموم عادت به آن کرده، شکی در آن روا نمی‌دارند. آری کسانی که به قوۀ تمییز عقلی رسیده باشند، در درستی برخی از آنها می‌توانند تردید کنند. صاحبان قوۀ تمییز در صورتی در برخی از این مشهورات می‌توانند تردید روا دارند که گویا در این موقعیتی که ابن سینا برای آنها ترسیم می‌کند، قرار گرفته باشند:

- این افراد خودشان را در این موقعیت قرار دهند که گویا ناگهانی با قوۀ تمییز عقلی خلق شده‌اند؛
- به هیچ باوری عادت نکرده باشند؛
- تحت تأثیر آداب و رسوم قرار نگرفته باشند؛
- به حاکمی غیر از عقل توجه نکرده و ملتزم نباشند و همواره ملتزم به حکم عقل اولی و بدیهی باشند؛
- تحت تأثیر عواطف و احساسات مانند خجالت و حیاء قرار نگرفته باشند؛ چرا که اگر تحت تأثیر این امور قرار بگیرند، در این صورت حکم صادر از ناحیۀ چنین اشخاصی خُلقی بوده و از ملکات نفسانی آنها صادر شده است؛ نه از ناحیۀ عقل آنها؛
- در حکمشان به عواقب باورهای‌شان توجه نکرده و مصلحت اندیشی نکرده باشند؛ زیرا اگر مصلحت اندیشی کنند و عواقب باور و التزام به آن را مورد مداقه قرار دهند، در این صورت از حدود وسطی بهره برده و از استدلال استفاده کرده‌اند و بدینسان قضیه از نتایج استدلال و نظری خواهد بود، در حالی که بحث ما ناظر به قضایای بدیهی است؛
- از استقرا که نوعی استدلال است، بپرهیزند؛ زیرا استقراء نیز نوعی به کارگیری حد وسط است؛
- در حکمشان نباید به نقض‌های وارده بر آن باور توجه کنند؛ زیرا این نیز نوعی بررسی و استدلال شبیه برهان خلف است و نظری خواهد بود؛

بنابراین اگر افرادی که دارای قوۀ تمییز عقلی‌اند در چنین موقعیت با چنین شرایطی قرار گیرند، و خواستند خودشان را در معرض شک نسبت به این دسته از مشهورات مطلقه قرار دهند، خواهند دید که می‌توانند در این

دسته از باورها شک کنند و قوهٔ تمییز عقلی یا همان عقل بدیهی اولی آنها را از شک منع نمی‌کند. ابن سینا این سه نمونه: «عدل جمیل است»، «ظلم قبیح است» و «شکر منعم لازم است» را از مشهورات مطلقه‌ای قرار داده که انسان در موقعیت ذکر شده می‌تواند در درستی آنها شک کند. در این‌جا نکاتی باید مورد توجه قرار گیرد.

اولا: ابن سینا هر مشهور مطلقی را در معرض چنین شکی نمی‌داند؛ زیرا اولیات نیز از مشهورات‌اند و قوهٔ تمییز اوّلی هیچگاه در درستی اوّلیّات شک روا نمی‌دارد.

ثانیا: برخی از این دسته مشهورات خاصّه سه نمونه مذکور بالاخص دو نمونه اول، می‌توانند صادق باشند و بلکه ضرورتا صادق‌اند. اما تشخیص صدق آنها از ناحیهٔ عقل بدیهی اوّلی نیست، بلکه احراز صدق آن جز از طریق برهان امکان پذیر نیست.

ثالثا: ممکن است برخی از این دسته مشهورات صدق مشروط داشته باشند؛ یعنی وقتی با برهان بررسی می‌کنیم می‌بینیم که برخی از این دسته مشهورات صادق‌اند و صدق آن مشروط است که موضوع قضیه دارای شرطی دقیق است که عموم متوجه آن نیستند. اما عقل با برهان می‌تواند آن را تشخیص دهد. مثلا حکم به این که «دروغگویی بد است» و «راستگویی خوب است» عقل قید آن را با بررسی کشف می‌کند؛ زیرا عقل هر دروغی را بد نمی‌داند، دروغی که منافع ضروری به همراه بیاورد بد نیست و یا راستی که منافع ضروری را از بین ببرد خوب نیست.

رابعا: بعید نیست که در میان مشهورات عامه، باوری کاذب وجود داشته باشد.

خامسا: منشأ باور به مشهورات رعایت نکردن شرایط مذکور در بالا است. بنابراین شخص احیانا با رعایت نکردن برخی از آن شروط به باوری می‌رسد که ریشه در یکی از امور زیر دارد و چنین باورهایی نزد همگان شهرت می‌یابد:

- باورهای ناشی از عادت و آداب و رسوم مانند «احترام به بزرگترها خوب است»؛
- باورهای ناشی از حکم غیر عقلی؛
- باورهای ناشی از عواطف و احساسات مانند «کشتن حیوانات خوب نیست»؛
- باورهای ناشی از مصلحت اندیشی مانند «عدل خوب است»؛ چرا که منافعی به همراه دارد یا «ظلم بد است»؛ زیرا مضراتی به همراه می‌آورد؛
- باورهای ناشی از استقراء مانند «هر حیوانی در حال غذا خوردن فک پایین را حرکت می‌دهد»؛

باورهای ناشی از بررسی موارد نقض در باورهای مخالف مانند « هر خبر راستی خوب نیست»؛ زیرا اگر کسی مدعی شود که «هر راستی خوب است»، به راستگویی که سبب ظلم در حق دیگران می‌شود، نقض می‌شود.

مشهورات محدوده

مسلماتی است در میان گروه خاصی شهرت یافته است مانند شهرت بطلان دور و تسلسل در میان متکلمین یا شهرت در میان مسلمین یا شهرت میان ارباب صناعات.

مقبولات

مقبولات گزاره‌های مسلمی نیست که با اخبار اشخاصی مورد وثوق بدست می‌آید.

مظنونات

اسبابی که ما را به باور می‌رسانند، گاهی به گونه‌ای در سببیت قوی نیستند که بتوانند باور جازمی را در شخص ایجاد کنند ولی در عین حال شخص به باور می‌رسد. طبعا این دسته از باورها، از مسلمات و ضروریات نخواهد بود، بلکه از نوع مظنونات است. ابن سینا سه راه برای رسیدن مظنونات و باورهای ظنی ذکر می‌کند:

- از طریق اخبار ثقه، با این تفاوت که شخص با آن که باور را از شخص ثقه می‌پذیرد، آن را مسلم نمی‌انگارد، بلکه خلافش را محتمل می‌داند. بنابراین این دسته از گزاره‌های ظنی از مقبولات متفاوت است.
- از طریق شواهد باور ظنی حاصل می‌شود. مانند آن که کسی را با حالت عصبانیت ببینیم به سوی ما می‌آید و گمان کنیم که «او در صدد حمله به ما است».
- راه دیگر، شبهات به مشهورات است که مشهورات فی بادئ الرأی نامیده می‌شود.

مشهورات فی بادئ الرأی

این دسته از گزاره به دلیل شبهات با مشهورات، مشهورات تلقی شده ولی با بررسی معلوم می‌شود که مشهور نیستند و باور به آنها در حد باورهای ظنی است؛ زیرا با بررسی مسلم بودن آن از بین می‌رود. مثلا «یاری رساندن به برادرت شایسته است، ظالم باشد یا مظلوم» در بادی امر مشهور جلوه می‌کند ولی با بررسی این مشهور که «روا نیست ظالم را یاری رسانی برادرت باشد یا فرزندت» معلوم می‌شود که باور اول مشهور نبوده است.

نقد و نظر

تأملی بر سخنان آیت‌الله سید حسن سعادت مصطفوی

محمدهادی جوادی گیلانی (استاد مرکز تخصصی فلسفه حوزه علمیه قم)

بســم الله الرحمن الرحیم. چندی پیش در خبرنامه مجمع حکمت اســلامی شماره ۳۴ سخنان استاد مصطفوی که در مراسم افتتاحیه مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه مشــهد ایراد فرموده بودند، منتشــر شد. گفتار ایشان علیرغم اشــتمال بر فوایدی حــاوی نکاتی بود که اینجانب را به عنوان متعلِّم مباحث حکمــت و عرفان به تامّل واداشــت. آنچه پیش روی خواننده محترم قرار می‌گیرد نقدی است بر مواضعی چند از سخنان معظم له و بعضاً توضیحاتی که شاید خود ایشان نیز در مقام توجه تفصیلی بــدان معترف باشــند و در مقام خطابه به پاره‌ای ازآنها عنایت لازم را مبذول نداشته اند.

ســخنران محترم در ضمــن طرح بحثی، جمع بین عقل‌گرایــی و عرفان گرایی را بــی معنی دانســته و در ضمن این بحث می‌گویند: «برخی می‌گویند که مقصود ما از عقل، الهام و شهود است. اما این بحث عقلی نیست و از فلسفه خارج می‌شود؛ ... چگونه می‌توانید شــهود خودتان را به من منتقل کنید؟ مگر اینکه من را هم قدم به قدم به ریاضت ببرید که در این صورت اگر به چیزی هم برســم غیر از تخیّل نیست. همه ســعی عرفا پرورش قوه خیال بود و ســرمایه اصلی عرفا قوه تخیّل است؛ اما عقلا و اهل حکمت، خیــال را ابزار پایین عقل می‌داننــد. اینکه عرفا می‌گویند: هذا طور وراء طورالعقل، یعنی چه؟ مگر غیر از عقل چیز دیگری هم داریم اینها تخیلات اســت. لذا اگر همهٔ کتب عرفا را هم نگاه کنید قوه خیال در آنها حاکم اســت. پس آنها تخیّلات را پرورش می‌دهند... بعضی از بزرگان می‌گویند که این مسئله از لحاظ عقلی چنین و چنان اســت که ممّا الهمنی الله و رزقنــی الله. این حرفها یعنی چه؟» (ص ۷۰).

اینک طرح چند سوال؛

۱. اینکــه می‌فرمایند: «همه ســعی عرفا پرورش قوه خیال بود و سرمایه اصلی عرفا قوه تخیّل اســت»؛ به چه معنی است؟ آیا منظوراز پرورش خیال، خیال پردازی است؟ چنانچه یک نویسنده رمان در صفحه ذهن خود جوانی را بر اســب سفیدی می‌نشاند و داســتانی خلق می‌کند که هیچ حظّی از واقعیت ندارد. آیا براســتی عارفان سعی در پرورش چنین خیالی دارند؟ یا اینکه خیال چنانچه به فرموده استاد از منظر حکیم ابزار پایین عقل اســت از منظر عارف نیز ابزار اســت تا حقایق دریافت شود؟ عقل برای دریافت معانی کلی ناگزیر از حس و خیال اســت بدین معنی که تا امری که واقعیتِ محسوس است از کانال حس و خیال درک نشود متعلَق ادراک عقل نمی‌گردد و عقل، کلیِ آن امــر را درک نمی‌کند. و اگر گفته اند: «**مَن فقد حساً فقد فقد علماً**» بدین معنی اســت که اگر شــخصی فاقد حس بینایی است نه محسوس درخت را احساس می‌کند[1] نه متخیَّل آنرا و نه معقولش را و وقتی از تصور آن محروم شــد علم تصدیقی محاذیــش را نیز فاقد خواهد بود. حال همین خیال در ادراک شهودی عارف چه جایگاهــی دارد و اگر عارف سعی در پرورش خیال دارد که دارد به چه معنی است؟ پرورش خیال در منظر عارف به معنی طهارت خیال اســت تا بتواند حقایق عالم بالا را در ظرف خیالِ متصلِ خویش به نحو تمثّلات دریافتِ کند. اگــر خیال برای حکیم مشّــائی ظرفی است تا بتواند صورت خارجی را دریافت نموده با تجریدش مفهوم عقلی بســازد[2] در نگاه عارف موطنی است تا آنچــه به نحو بســیط در عالم حقایق موجود است به نحو تفصیل و تمایز با تمثّــل برزخی دریافت کند. آری ظرف دریافت تمثلات که قالبی برای حکایت از حقایق اند خیال اســت همان خیالی که حکمت مشاء از اثبات تجردش باز ماند و شیخ الرئیس تا مرز اثبات تجرد خیال پیش رفت ولی به لحاظ منافات با مبانی مشّــاء در آن مردد ماند. پس همِّ عارف رســیدن به حقایق است نه خیال پردازی و سرمایه عارف نیز همان حقایق است و خیال چنانچه ابزار حکیم اســت ابزار عارف است و نه آنگونه که ابزارعارف است ابزار حکیم.

حکیم از خیال برای نیل به تعقّل بهره می‌جوید و عارف از آنرو که از عالم بالا بستاند و محتاج استعمال مفکّره و حرکات فکری نباشد.

«الحضرة الخیالیة. وهي القوة التي فیها تظهر الصور الخیالیة، واستعمالها إنما یکون بالتجرد التام والتوجه الکلی بالقلب إلی العالم العلوي، من غیر اتباع العقل و استعمال للمفکرة. فإنه کما یتحرك، ینفتح له طریق الفکر و ینسد علیه باب الکشف، بل یتوجه توجهاً تاماً عند تسکین المفکرة عن حرکاتها بالذکر»[۳].

این خیال را در نزد انبیاء و اولیاء بزرگ الهی نیز منزلتی است چه آنان نیز از کانال همین خیالِ طهارت یافته و غیر متأثّر از شهوات و دواعی نفس مرتبط با عوالم مجرد و مجردات بوده اند.

قوله تعالی: «فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا»[۴].

۲. به راستی آیا ثمره ریاضت تخیّل است؟

جناب استاد در سخنان خویش دو بار از ریاضت یاد کردند. یکبار فرمودند: «ثمره ریاضت غیر از تخیّلات نیست» و بار دیگر در صدد تنبّه مخاطب خویش برآمده برای اینکه بحث عقلی را وامدار ریاضت نپندارد فرمودند: «اگر می‌خواهید ریاضت بکشید تشریف ببرید این خانقاه است و این هم خانقاه قدیم، مرشدی را آنجا پیدا کنید و ریاضت بکشید و اگر به چیزی رسیدید خیلی خوب است؛ امّا این باب دیگری می‌باشد و دو باب جدا هستند و نباید این دو را با یکدیگر خلط کنیم» (ص ۷۰).

با مقایسه این دو گفتار این پرسش مطرح است که آیا مقصود از این جمله: «اگر به چیزی رسیدید ـ به وسیله ریاضت ـ خیلی خوب است» همان تخیّلات است!

و نیز سوال اینجا است که به راستی جایگاه ریاضت کجاست؟ چرا حتی در کتب حکما گاهی نیل به برهانی را مرهون ریاضت می‌دانند و یا شرط فهم آنرا تلطیف سرّ دانسته اند و سوال دوم اینکه رابطه ریاضت با تلطیف سرّ و این هر دو با حکمت که درک برهانی و عرفان که درک شهودی حقایق است چیست؟ واگر در پاسخ به اینجا رسیدیم که ریاضت با امور یاد شده ارتباط دارد و چه بسا حقائقی بوسیله ریاضت صید اندیشه حکیم و شهود عارف می‌گردند و این هر دو در نیل به برهان و شهود از ریاضت بهره می‌گیرند چگونه می‌توان ثمره ریاضت را تخیّل دانست؟

تحقیق این مطلب خود در خور رساله‌ای است و ما به آنچه شیخ الرئیس‌ﷺ در این باب فرموده بسنده می‌کنیم. چه شیخ را در هر دو ساحت حکمت و عرفان منزلتی رفیع است و استاد نیز چنانچه از سخنانشان پیداست ارادت وافری به شیخ داشته امثال صدر المتالهین‌ﷺ را در قیاس با او نمی‌آورند!

بوعلی‌ﷺ در کتاب وزین اشارات و تنبیهات می‌فرماید:

«ثم إنه ـ یعنی عارف ـ لیحتاج إلی الریاضة ـ والریاضة متوجهة إلی ثلاثة أغراض ـ الأول تنحیة مادون الحق عن مستن الإیثار ـ والثاني تطویع النفس الأمارة للنفس المطمئنة ـ لینجذب قوی التخیل والوهم ـ إلی التوهمات المناسبة للأمر القدسي ـ منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي ـ والثالث تلطیف السر للتنبه»[۵]

در این بیان شیخ عارف را محتاج ریاضت می‌داند برای رسیدن به سه غرض:

اوّل آنکه هر آنچه غیر حق است از طریق طلب خویش کنار کشد و موانع بیرونی را زائل سازد؛

دوم آنکه بوسیله ریاضت وهم و خیال را تطهیر نموده و آماده دریافت ادراکاتی مناسب عالم قدس کند. و از توهمات مناسب عالم پایین و دواعی نفسانی دورشان سازد و در یک کلام وهم و خیال را در راستای عقل قرار دهد تا سازی مخالف عقل کوک نکنند و در مسیر شهوات و تمنیات حیوانی ننوازند و از این طریق موانع درونی را نیز از میان بردارند.

و غرض سوم که شاهد سخن ماست آنکه عارف بوسیله ریاضت نفس را به مرحله‌ای از استعداد برای دریافت حقائق برساند که شیخ از آن به «تلطیف سرّ» یاد نموده است.

خواجه نصیر الدین طوسی در این مقام تلطیف سرّ را چنین شرح نموده است:

«والثالث تلطیف السرّ للتنبه ـ وهو تحصیل الاستعداد لنیل الکمال ـ فإن مناسبة السر مع الشيء اللطیف ـ لایمکن إلا بتلطیفه ـ ولطف السرّ عبارة عن تهیّئه ـ لأن تتمثل فیه الصور العقلیة بسرعة ـ ولأن ینفعل عن الأمور الإلهیة ـ المهیّجة للشوق والوجد بسهولة»[۶].

از گفتار شارح تحریر اشارات بر می‌آید که تلطیف سرّ تحصیل استعداد کمال است و به نظر می‌رسد این کمال اعم از کمال علمیِ برهانی و شهودی باشد. و از آنجا که همواره باید بین مدرِک و مدرَک تناسب باشد ـ و مدرَک چه معقولش نزد حکیم و چه مشهودش نزد عارف ـ لطیف است باید مدرِک نیز قرین به لطافت باشد. از اینرو عارف ـ و البته حکیم ـ محتاج ریاضت است. تا نفس این تهیّأ و استعداد را پیدا کند که در درک معقول صور عقلیه را به سرعت

دریافت کند و در آن حالت که تجلیات اسمائی و صفاتی بر او رخ می‌نماید به سهولت انفعال یافته شوق و وجد نصیبش گردد.

پس اگر اندیشمندی در فهم حقایق به صعوبت افتاد و طالب کشفی در رفع حجاب توفیق انفعال و تجلی از حضرات اسمائی نمی‌پذیرد از آن روست که مناسبت با معقولات و مشهودات نیافته و آن نیز حاصل نمی‌گردد مگر به تلطیف سرّ. و از اسباب حصول تلطیف سرّ، ریاضت است گو اینکه برخی چون کمّلین اولیاء الهی از بدو کینونتشان از این لطافت سرّ حظّی وافر داشته و از برخی ریاضات نیز مستغنی اند و ریاضات لایق در مرتبه خویش را می‌طلبند.

نتیجه می‌گیریم که ثمره ریاضت تخیّل نیست اوّلا، و مقوله ریاضت مباین با حکمت و درک برهانی حقایق نیست ثانیا. امّا نکته دیگری نیز در بیان معظم له بود که محتاج تهذیب است. و آن اینکه ریاضت انواعی دارد. و به ریاضت حقه و مطابق با شریعت و باطل و مخالف شریعت تقسیم می‌گردد و آنچه از فوائد ریاضت برشمردیم نه تنها در ریاضتِ باطل نیست بلکه موجب استبعاد نفس از درک حقایق نیز می‌گردد. و آنچه در فرمایش شیخ الریس و عرفا شامخین و حکماء متالهین در ترغیب به ریاضت آمده همه و همه اشاره به ریاضت مشروع دارد. گو اینکه ریاضت اهل باطل تخصّصاً از منظور اهل حکمت و عرفان خارج است. و شایسته نیست کلمات ایشان را به آن معنی از ریاضت تفسیر کنیم. مگر این صدرالمتالهین‌ﷺ نبود که هفت بار با پای پیاده به مکه تشرّف پیدا کرد و مگر این خود برگرفته شده ازمنابع دینی نیست؟ مگر او نبود که با وجود تمکّن مالی، اموالش را به فقراء انفاق کرد و در سطح پایین ترین مردمان زمان خود زیست. و از دربار و وجاهت در نزد پادشاهان دوری گزید. چرا آنگاه که سخن از ریاضت به میان آمد یادی از خانقاه شد تا شبهه تخلّف از موازین شرعی مطرح و ریاضتهای از خود ساخته جهله صوفیه به ذهن آید. آری اینچنین ریاضتی را نه در ساحت حکمت و نه در افق والای عرفان راهی نیست و بجاست که تذکّر دهند که این بابی جداست!! امّا مقام بحث اقتضائی روشن دارد که باید از ریاضتی سخن به میان بیاید که حکماء الهی چون خود شیخ الرئیس بدان اهتمام داشته و آنرا برای درک معقولات لازم می‌دانند. و چه بسیار که صدر المتالهین فهم مبانی حکمت متعالیه را محتاج تلطیف سرّکه خود محتاج به ریاضت است دانسته است.

۳. از آنچه پیرامون ریاضت و تلطیف سرّ گفته شد و از بیان وافی جناب خواجه نصیر الدین طوسی‌ﷺ در شرح اشارات این نکته نیز روشن می‌گردد که حکیم و عارف در دریافت حقایق میهمان عالم قدس اند و از آن عالم میگیرند و مینوشند. تعبیر «ممّا الهمنی الله و ممّا رزقنی الله» که در کلمات صدرالمتالهین رایج است نه بدان معنی است که مطالبی را صرفا به دلیل اینکه الهامند به مخاطب ارائه دهد و برهان را با کشفی که تجربه شخصی او بوده ، وبرای دیگران فاقد اعتباراست خلط نموده باشد. این خود صدر المتالهین است که می‌گوید: «انما البرهان هو المتبع فی الاحکام العقلیة»[۷] کشف در فلسفه صدرا ملهِم برهان است ـ چنانچه وحی هم ـ نه اینکه فلسفه او با الهام ارائه و تبین شود که در این صورت فلسفه نخواهد بود. این تعابیر فقط از آنروست که مخاطب گمان نبرد با تفلسف محض و بدون ارتباط با مبادی فیض می‌توان به حقایق دست یافت. اما بی شک بر خود او نیز پوشیده نیست که غالب ارائه آن حقایق برای دیگران از ناحیه اوفقط و فقط برهان است.

۴. و اینکه در سخنان استاد آمده که«برهان در علم حضوری راه ندارد» بی‌شک بدان معنی نیست که حقایق کشفی نمی‌توانند در قالب برهان ارائه گردند. چه اینکه بدان معنی نیست که براهین نمی‌توانند مطلقاً خاستگاهی در علوم حضوری ما داشته باشند.

چه بسا می‌توان ادعا نمود هر آنچه در کشف تام مشهود است در عقل ناب هم معقول است. اما چه میزان از براهین عقلی حکما پشتوانه شهودی دارد و چقدر در برهانی کردن مشهودات توفیق یارشان بوده حرفی دیگر است. اگر چه طریق وصول به حقائق در برهان و شهود متفاوت است امّا شهود همواره ملهِم براهین حکمت متعالیه وحکمت اشراق بوده است . چه آنجا که حکیم خود تجربه شهودی داشته و چه آنجا که مرهون شهود عارفان است. ارتباط شهود با حکمت ضرورتا به معنی خلط این دو ساحت نیست که هیچ ، اگر به دیده دقت بنگریم خلط شدنی هم نیست. آنچه می‌تواند به عنوان خلطِ علم حضوری با برهان معنای محصّلی داشته باشد این است که در مقام ارائه برهان به مقدمه‌ای استناد شود که نه بیِّن است و نه مبیَّن و فقط از این باب که متعلَّق شهود قرار گرفته حجة قلمداد گردد. که چنین چیزی اگر هم برای حکمائی چون صدرالمتالهین اتفاق بیافتد، دأب رایج مکتب ایشان نیست. پس حکمائی در مرتبه وی با تدرّبی که

در هر دو ساحت دارند مرز ایندو را نیک می‌شناسند. آنچه هست توفیق ایشان در بهـره برداری از منزلت شـهود در ساحت عقل است.

البته نباید بیـن علم حضوری آنجا که متعلَّق ادراک عین مدرِک اسـت و با مدرِک وحـدت دارد با آنجا که متعلَّق ادراک حقایق منفصـل از ذات مدرِک است و در اثر شهود با او اتحاد دارد ـ و نه وحـدت ـ خلط گردد. که هر یک از لحاظ نوع رابطه علم حصولی بدانها و تاثیر پذیری علم حصولی از آنها احکامی متفاوت دارند.

۵. نکتـه‌ای که در مورد حدس فرموده اند با آنچه بوعلی‌﷫ خود در این مورد گفته اسـت اندکی تفاوت دارد. حدس، حذف حدِّ وسـط و وصـول به نتیجه بدون حدِّ وسط نیسـت. بلکه صاحب حدس از راه حدِّ وسط به نتیجه منتقل می‌شـود. امّا این انتقال به حدِّ وسط و سپس به نتیجه با سرعت اتفاق می‌افتد. و صاحب حدس همـان راه فکر را امّا با سـرعت طی می‌کند و یا به عبارت دقیقتر در حدس همـان انتقال به حدِّ وسط و نتیجه هست. امّا با هم و به نحو دفعی و بـدون حرکت. اینکه فرمودند: «حدِّ وسط ها را کنار بگذارند»؛ اگر به معنی سـقوط حدِّ وسط در نتیجه است اختصاصی به حدس ندارد و فرایند فکر نیز چنین اسـت. و اگر به معنی نیل به مطلوب بدون احتیاج به حدِّ وسط است با چالش روبروست. در حدس، حدِّ وسط با نتیجـه دفعتا حاصل می‌گردند و این معیِّت منافات با تقدم رتبی حدِّ وسط بر نتیجه نیز ندارد.

عبارت شـیخ در این مورد چنین است: «الحدس ـ وهو أن يتمثل الحد الأوسـط في الذهـن دفعة ـ إماعقيب طلب و شـوق من غير حركة ـ و إما من غيراشـتياق وحركة ـ و يتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه»[۸]

خواجـه نیز در شـرح می‌فرماید: «أما الحدس فهو ظفر ـ عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسـطى دفعة ـ و تمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى»[۹]

اهل عرفـان نیـز وزان فکر و حدس را همینگونه دانسـته اند و در تشبیهی ظریف می‌گویند: «کانـت النسبة بین الفکر و الحدس فی طریق النظر کالنسبة بین السلوک والجذبة فی غیره»[۱۰]

۶. جناب استاد از بحث «عشق هیولی به صورت » یاد می کند و اینکه شیخ دراین بحـث می‌فرماید من این را نمی‌فهمم و مرحوم صدرالمتالهین فرموده این را من فهمیـده ام و خداوند به من الهام کرده است. استاد خود اشارتی به برهان صدرالمتالیهـن دارند که او اصالت را از آن وجود می‌داند و وجود عین شـعور اسـت پس هیولی که خود وجود دارد مرتبه‌ای از وجـود را هم دارد. آنگاه در مقام ایـراد به صدر الحکماء می‌گویند. «وقتی جوانی می‌گوید که عشق هیولی به صورت یعنـی چه؟آیا می‌توانید این حرف ها را بگویید!؟»

اینگونـه مواجهـه اسـتاد با سـخن صدرالمتألهین قابل ملاحظه است چرا که سخن در پذیرش هیولی یا نقد آن نیسـت. صدرالمتالهین اصالت وجود را به عنوان اساسـی ترین مبنای فلسفه خویش بنا نهاده آنرا از اشکال پیراسته است. و تشـکیک وجود را هم مبرهن ساخته و به موجب تشکیک هر مرتبه‌ای از وجـود دارای تمامی اوصاف وجودی بوده و اختلاف در شـدت و ضعف آن کمالات به حسب اختلاف مراتب است. و اگر هیولا موجود اسـت که بر مبنای مشـائین و صدرالحکماء چنین است. نتیجه این می‌شود که واجد پایین ترین مراتب کمالات وجود نیز هسـت. پس هیولا به صورت شوقی دارد ولو اینکه این شوق مورد احساس ما نیست . بحث در این مقوله و پذیرش یا عدم پذیرش بعضی از مقدمات استدلال مجال خود را می‌طلبد گو اینکه بنا بر تحقیق هیولا به معنی مورد نظر صدرالمتألهین با تبین مشائی آن متفاوت است و چه بسا برخی فیلسـوفان نیز ـ چه از متقدمین و چه از متأخرین ـ هیولائی قائل نیسـتند تا سخن از عشق هیولا به صورت به میان آید. امّا بر فرض تسلّم بر مبانی مذکور اینکه چگونه یک جوان می‌خواهد آنرا بفهمد خللی بر آن مبانی وارد نمی‌سازد. چـرا که اگر آن جوان تـدرّب لازم در حکمت را دارد که می‌فهمد «و طوبی له و حسن مآب» و اگر ندارد مگر همان هیولی را که شیخ به آن ملتزم و بر آن پای میفشـرد می‌فهمد تا عشق هیولا به صورت را بفهمـد؟! مگر ملاک در هستی شناسی این است که چطور به جوان بفهمانیم؟ چه بسـیار از اندیشه هـای ژرف حکیمان که علمای بزرگ کلام از فهم آن عاجز گشتند و آنان که در میدان علوم ظاهری گوی سبقت از دیگران ربودند در طریق تحلیل و تعقّل راجل ماندند. گرچه ایـن خود توفیق مضاعفی است که بتوان مبانی فلسفی را برای همگان تفهیـم کرد و ناگفته پیداست که اگر چنین توفیقی هم دست نداد فلسـفه هنوز فلسفه خواهد بود و فهم آن شان فیلسوفان است.

۷. جناب اسـتاد مجـددا به مخاطبان خویش تذکر می‌دهـند که «عرفان را کنار بگذارید. اینهـا برای مرکز عقلی نیست،... اگر مرکزی (برای) علوم عقلی اسـت عرفان را برای عرفا و درویشان بگذارید و برای هر کسـی که هست و برای آن هایی کـه با قوه خیال کار می‌کنند» (ص ۷۲).

این فراز از سخن استاد نیز کم لطفی ایشان به علم عرفان را اشارت دارد. و اینکه عرفا و درویشان را در ردیف هم قرار می‌دهند موکد همین معنی است. در این نوشتار قدری پیرامون عرفا و قوه خیال سخن راندیم و اضافه می‌کنیم که نسبت درویشان[11] به عرفان، نسبت خیالِ عرفان است به عرفان. اما نکته‌ای کـه تذکّر آن را لازم می‌دانیم اینکه در سیر عرفان سعی بلیغی شده تا آنچه مورد شهود عرفا است در قالب تنبیهات عقلی ارائه شود و اصولا «عرفان نظری» برای همین منظور است. کتابی چون «مصباح الانس» که از گرانسنگ ترین کتب درسی عرفان است با این هدف نگاشته شده که انسی باشد بین عرفان و عقل. [12] و اگر بنا است این کتب در مراکزی چون مجمع عالی حمکت تدریس نگردد. طالب این علوم آنرا در کجا جستجو کند؟ درخانقاه و نزد دراویش؟! آنچه به نظر می‌رسد اینکه جناب استاد اصولاً حکمت متعالیه را نیز علم عقلی نمی‌دانند و شاید ـ اگر نگارنده سطور در فهم سخنان استاد دچار اشتباه نشده باشد ـ منظورشان از حکمت و علوم عقلی همان و تنها همان حکمت مشّاء است. که در این صورت نه عرفان که تدریس اسفار و شواهد و امثال آن نیز خالی از عیب نمی‌نماید و اگر چنین نیست چگونه می‌توان فهم حکمت متعالیه را متوقّع بود بدون آنکه مبانی عرفا را از زبان خودشان شنید؟! مگرنه این است که آبشخور بسیاری از سخنان صدرالمتالهین در کلمات عرفا است؟ اگر کسی با آثار صدر الحکماء آشنا باشد مجالی برای انکار این معنی نخواهد یافت.

حال اگر عرفان را باید در خانقاه و نزد دراویش بخوانیم کرسی تدریس حکمت متعالیه را کجا بنیان گذاریم؟!

۸. ایشان تذکر می‌دهند که اگر شیخ الرئیس مسئله‌ای مثل اصالت وجود را مطرح نمی‌کند از آنروست که «تبعات زیادی دارد،... و بر فرض اینکه آن مسئله را مطرح کردید دیگر این بحث های جنبی مثل وحدت وجود،... چیست که مطرح می‌کنید! دیگر جایی برای خدا نمی‌ماند» (ص۷۲).

آنچه از نظر فیلسوفان حکمت صدرالمتالهین را تعالی داده است همانا بنا نهادن تفکّراتی است که یا در فلسفه مشّاء ریشه دارد ولی مشائین توفیق بارور کردن آنرا نیافتند همچون اصالت وجود و یا اساسا فراتر از مکتب مشاء بوده و ریشه در شهود دارد اگر چه در نظام حکمت صدرائی مبرهن گشته است مثل ارجاع علیت به تشأن . مواجهه استاد با حکمت صدرائی به گونه‌ای است که طرح آن دسته از مبانی چون اصالت وجود که ریشه در فلسفه مشّاء دارد را نیز برنمی تابند! واکنش ایشان در مورد دسته دوّم روشن است. سلیقه شخصی ایشان در حکمت برای ما به غایت محترم است هر چند که مقبول نباشد ولی قضاوت ایشان در مورد شیخ الرئیس پسندیده نمی‌نماید. چه آنچه به شیخ نسبت می‌دهند با حرّیت یک فیلسوف وِفق نمی‌دهد. چگونه شیخ می‌تواند از مَطلبی برهانی چون اصالت وجود چشم بپوشد از ترس آنکه دیگرانی بیایند و مطلب حق او را مقدمه نتیجه باطل خویش قرار دهند!اگر چنین بیمی شایسته و بایسته حکیم است چه بسیار از سخنان شیخ که باید از سوی او طرح نمی‌گردید و امروز تراث حکمت بوعلی اینگونه بهاء نمی‌داشت. این مطلب که شیخ الرئیس به خاطر تبعات اصالت وجود از طرح آن چشم پوشیده هر چند از نظر گوینده محترم آن مدح بوعلی تلقی شده است به زعم ما قدح می‌نماید و ساحت کسی چون شیخ الرئیس از آن مبرّا است . فیلسوف ـ و خصوصا همچو او ـ تابع برهان است و اگر مطلبی شأن برهانی یافت در پرده اش مستور نمی‌دارد و لااقل برای مستعدین از شاگردانش به ارمغان می‌آورد.

از طرف دیگر اینکه استفاده وحدت از اصالت وجود نتیجه باطل است آغاز دعواست! ضرورت تدریس کتب عرفانی و چشیدن میوه‌های ممنوعه است از همین عبارت اخیر استاد فهمیده می‌شود چرا که با تعمّق در همان کتب عرفانی که معلوم می‌شود در عرفان جایی برای غیر خدا نمی‌ماند نه خدا!!!! آنهم آنگونه که غیر خدا استقلالی از خود داشته وجودی را مالک باشد. بلکه غیر خدا هر چه هست تجلیات اوست که امام العارفین امیر المومنین علیه‌السلام فرمود «یا من تجلی بخلقه لخلقه»[13]در عرفان هم خلق پذیرفته شده هم حق، نه خلق را جای حق نشانیده اند نه حق را به کسوت خلق تنزّل داده اند.

اگر در عرفان سخن از وحدت به میان می‌آید بدین معنا نیست که از تمایز خلق و حق غفلت شده باشد محی‌الدین در فص ادریس از کتاب فصوص تصریح نموده است که «قد تمیز الخلق من الخالق»[14]

بگذریم ، اگر تدریس عرفان در جایگاه اصلی خود و برای مستعدین از اهل حکمت نباشد بی گمان در آینده همگان عرفان را تخیّل می‌پندارند و در آن جائی برای خدا نمی‌بینند!

۹. در خلال کلمات استاد پیداست که دغدغه رفع اختلاف برخی از مخالفان فلسفه با اهل فلسفه را دارند و برخی

از توصیه هایشان از آنروست که از این اختلاف بکاهند. این نیّتی بس مبارک است اما گمان نمی‌کنیم راه دست یافتن به این هدف محو کلمات بزرگان عرفان و حکمت متعالیه از مجامع علمی بسان مجمع عالی حکمت باشد. این فقط انفعالی است در مقابل آنها که قضاوت را برای طالبان حقیقت مشکل می‌نماید. تأسیس مجمع عالی حکمت فرصتی مغتنم است که انظار اهل حکمت و مخالفان آن در تقابل هم قرار گیرند و با این رویارویی در عین پرهیز از مراء و جدال لایه های پنهان این دو تفکّر نمایان گردد. هم سخنان مخالفان فلسفه توسط نخبگان ایشان، در آن مجمع مبارک تدریس گردد و هم متون بلند حکمت و عرفان و در نهایت طالبان حقیقت خود استعداد قضاوت را خواهند یافت. توصیه و اصرار به پرهیز ازتدریس متون حکمت متعالیه و عرفان بیشتر به حذف مسئله می‌نماید تا حل آن! از نظر ما هم اهل فلسفه و هم گروه‌های دیگر از آنرو که طالب حقیقتند داری منزلتند صَرف نظر ازاینکه سهم‌شان از حقیقت چه اندازه است. چنانچه آن دسته از هر دو طایفه که رونق بازار خود طلبیده و از طهارتِ لازم بی بهره اند شایسته مذمّت!

۱۰. استاد در سخنانشان توصیه می‌کنند که از کلمات معصومین(ع) استفاده شود این مطلب مورد اسقبال اصحاب حکمت متعالیه است و اگر حکمت این ظرفیت را دارد که «نقل» را بپذیرد و نقدِ «خروج از بحث عقلی محض» بر آن وارد نمی‌گردد. و می‌توان برای فهم نقل که کشف تام محمدی است از استدلال و قواعد عقلی بهره برد و برای نیل به حقایق عقلی نیز از نقل گفتار معصومین الهام گرفت بدون اینکه خلط معقول و منقول حاصل آید. می توان در مرتبه نازله اش از کشف و عرفان بهره جست بی آنکه محذورات یاد شده لازم آید و این البته بدان معنی نیست که کشف غیرِ معصوم به پایه گفتار معصومین وزانت دارد. چرا که از منظرعرفان کشف بزرگان اهل کشف نیز در صورتی محل اعتنا است که با کشف تام که همان کشف معصوم است مغایر نباشد.

۱۱. ایشان در نهایت بعد از تذکّراتی که در ضرورت توجه به کلمات معصومین(ع) می‌دهند می‌گویند: «ما کمتر کلمات ائمه، حضرت امیر(ع)... را مطرح می‌کنیم و می‌رویم به سراغ اینکه آن آقا و آن شیخ اکبر چه چیزی گفته است . به ما چه مربوط است که اینها چه گفته اند؛ آنها اصلا حرف‌هایشان مدرک صحیحی ندارد و با خیال سخن می‌گویند؛ زیرا اینها خودشان را تابع پیغمبر نمی‌دانند، ... شما چه داعی دارید که اینقدر او [محی الدین] را بزرگ می‌کنید مگر او را جبرئیل آورده است اگر او را بزرگ نکنیم آیا پیش خدا مسئول هستیم. این قدر که او را بزرگ می‌کنند آقایان ائمه را بالا نمی‌برند» (ص ۷۲).

این فراز ازسخن استاد نیز حاوی نکاتی است که بررسی و تأمل در آن ضروری می‌نماید.

الف) اگر توجه به کلمات معصومین(ع) به معنی طرد محصولات فکری دیگران است! این قاعده فقط مشمول محی الدین نیست بلکه تمام تراث فلسفی ما از آثار فارابی و ابن سینا گرفته تا دیگران همه و همه در این حکم شریکند. و جای تعجّب است که استاد چگونه سالهای متمادی از عمر شریف خود را صرف تحقیق و تدریس متونی چون «اشارات» و «الاهیات شفا» نموده اند و اکنون نیز همینگونه روزگار می‌گذرانند! پر واضح است که سیر فلسفیِ ایشان باعث شده تا در تبیینِ عقلانیِ روایات توفیق یابند وبرکرسی تدریسِ توحید صدوق بنشینند. و اشتغال به نگاشته های فارابی و ابن سینا به معنی کنار نهادن کلمات معصومین نبوده چنانچه به معنی مهر تایید بر تمامی گفته هایشان نیز نیست. آنان از منظر استاد نبیّ و امام نیستند و اگر گاهی در کلمات ایشان تمجیدی از ایندو شخصیت بزرگ اسلام یافت شود بدان معنی نیست که در منظر استاد اینان از ائمه بالاترند. چرا که « لَایُقَاسُ بِنَا آلَ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ»[15]

ب) استاد در مورد محی الدین عربی چنان سخن راندند که با توجه به جلالت شأنشان اگر مخاطب خود دستی بر آتش نداشته باشد اساسا وی را در تقابل با شریعت پیغمبر دانسته و گمان می‌برد محی الدین منکر برتری پیغبراکرم(ص) بر اوست. بی شک محی الدین نه معصوم است و نه داعیه آن را دارد و نه پیغمبر است و نه مدعی آن!بحث پیرامون او که یکی از پرآوازه ترین علمای اسلام است وصعوبت کلماتش از طرفی و تحریف مسلّم کتب اوسوی دیگر، منشإ قضاوتهای متفاوتی در مورد او شده است دراین مجال اندک نمی‌گنجد امّا برای ما مقدور است که با نقل کلماتی از خود اواین اتهام را «که او خود را تابع پیغمبر نمی‌داند» از دامنش بزداییم. و یا لاقل با نقل کلام او قضاوت را به خواننده واگذاریم. او در فتوحات نه تنها از پیغمبر اکرم که از امیرالمومنین نیز بارها سخن گفته و بهترین تبیین از حقیقت آندو وجود نازنین راکه مطابق با تعالیم اهل بیت عصمت(ع) می‌باشد

ارائه نموده است. اگر در کلمات او گاه تجلیلی از خلفاء ثلاث به چشم می‌خورد که می‌خورد!هیچگاه به پایه توصیفی که از امیرالمومنین می‌نماید نمی‌رسد بگونه‌ای که گاه مخاطب خویش را در انتصاب مشهور او به اهل تسنّن به تردید می‌اندازد. نگارنده در صدد توجیه تمام کلمات محی الدین نیست چرا که مرز بین معصوم و غیر معصوم را به نیکی می‌شناسد.

او در فتوحات ضمن بحثی که در قبول نور حق تعالی دارد پیغمبر اکرمﷺ را نزدیکترین وجود به حق از حیث قبول نور الهی می‌داند آنگاه می‌گوید: «فكان سيد العالم بأسره و أول ظاهر في الوجود فكان وجوده عن ذلك النورالإلهي»[16] آنگاه بدون فاصله سخن از امیر المومنین علی‌علیه‌السلام به میان می‌آورد و او را نزدیکترین مردمان به پیغمبر و سر وجودی انبیاء میداند [17]

اینکه او بعد از ذکر مرتبه پیامبر اکرم با عنوان «سید العالم» بلافاصله با تعبیر«وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب و اسرار الانبياء أجمعين»[18] از امیر المومنین‌علیه‌السلام سخن به میان می‌آورداز منظر تعالیم شیعی به چه معنی است؟!

و اگر عارفی بدین پایه از معرفت رسیده باشد و آنهم از چشمه شهود نوشیده باشد نه آبشخور عقل ـ بنا بر اینکه شهود عارفان تخیّل نباشد! ـ آیا می‌توان اعتقاد او در مورد پیامبراسلامﷺرا آنگونه که استاد بیان نمودند توصیف نمود؟

محی الدین در مقدمه کتاب فصوص الحکم می‌گوید من این کتاب را در مبشّره‌ای از پیغمبر اکرمﷺ دریافت نموده ام. صرف نظر از بررسی اینکه او چگونه می‌تواند چنین دریافتی از پیغمبر اکرم داشته باشد و آیا آنچه می‌گوید می‌تواند ملاک معرفت ما باشد یا خیر؟و سوالات دیگری که هیچیک در نزد اهلش بی پاسخ نیست. بی شک او در این گفتار تمام شهود عارفانه خویش را مرهون عنایت نبی اکرمﷺ دانسته است.

او در مورد خاندان عصمت و طهارت می‌گوید «وإنما الله تعالى هو الذي اجتباهم و كساهم حلة الشرف»[19]

ج: ازمحی الدین که بگذریم فرمایش استاد در مورد بزرگانی است که احیانا تمجیدی در مورد محی الدین و یا تتبّعی در آثاراو دارند. چگونه می‌توان گفت اینان ائمه را اینقدر بالا نمی‌برند ـ که محی الدین را ـ کدامیک از مشتهرین به تدریس و تتبّع در عرفان اسلامی مصداق این فرمایش استادند. و اگر کسی یافت شود که در مقایسه بین محی الدین که در نهایت میتواند دارای ولایت مقیده باشد ـ به تصریح خود او ـ و ائمه اطهار که خاتم ولایت مطلقه محمدیّه اند ـ باز به تصریح خود او ـ محی الدین رابالاتر بداند بی شک هیچ حظّی از فهم عرفان نبرده است چه رسد به اینکه چشیده باشد. چنانچه اسناد این سخن به محققین از اهل عرفان و معاصرین از ایشان نیز جای تأمل دارد.

به عنوان مثال در بحث اعیان ثابته که مورد تاکید محی الدین درغالب مباحث اوست و محل نقد صریح علامه طباطبائی[20] در بعض آثارشان می‌باشد علامه در پاسخ به این توهم که چگونه اعیان ثابته را رد می‌کنید حال اینکه کسی چون محی الدین آنرا مقبول دانسته است میفرماید «محی الدین وغیر محی‌الدین از نقطه نظر استدلال در نزد ما یکسان است»[21]

پر واضح است که محی الدین در طرف مقایسه با اهل بیت عصمت و طهارت نیز قرار نمی‌گیرد و ما از استاد معظم گلایه داریم که باب این مقایسه را گشودند. «هم سلاطين الحقائق غيباً و شهادة هم رعاياهم غيباً و شهادة»[22]

ما در پایان این نوشتار سلامتی وتوفیق روز افزون استاد معظم را از خداوند متعال مسئلت می‌نمائیم.

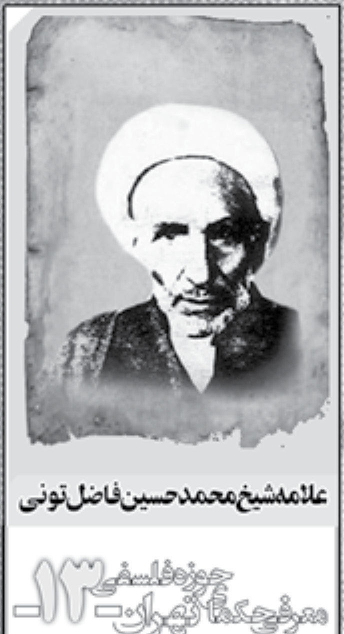
والحمد لله رب العالمین

پی‌نوشت:

۱. مراد خصوص حس بینایی است و گرنه ممکن است همین فرد به وسیله لامسه صورتی تخیلی و حتی عقلی از شی مورد احساس داشته باشد.
۲ . اگرچه در منظر حکمت متعالیه این بیان خالی از مسامحه نیست.
۳. شرح فصوص قیصری ـ فص شعیبیه ص ۷۸۳
۴. سوره مریم آیه ۱۷
۵. شرح اشارات ج۳ ص ۳۸۰
۶. شرح اشارات ج ۳ ص ۳۸۱
۷. اسفار ج۵ ص ۹۱
۸. شرح اشارات ج۲ ص ۲۵۸
۹. همان
۱۰. تمهید القواعد ص ۱۰۳
۱۱. اگر منظور از درویش همان بی قیدی به شریعت می باشد که مسلک جهله متصوفه است.
۱۲. مصباح الانس ص ۱۰
۱۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.
۱۴. شرح فصوص قیصری، تصحیح آیت الله حسن‌زاده آملی، ج۴، ص۵۰۰.
۱۵. المسترشد فی امامهٔ علی بن ابی طالب ص ۳۹۹
۱۶. فتوحات چهار جلدی ج ۱ ص ۱۹۹
۱۷. همان
۱۸. همان
۱۹. فتوحات چهار جلدی ج ۱ ص ۱۹۷
۲۰. نهایه الحکمه مرحله ۱۲ فصل ۱۱
۲۱. رساله لب الباب ص ۲۳۳
۲۲. حاشیه میرزا محمود قمی بر تمهید القواعد؛ خطبه کتاب

۱۲
حکیم طهران
همایش ملی
آقاعلی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)
ویژه نامه

گزارش تفصیلی پیش‌نشست
نشست دوازدهم
تعامل حوزه حکمی طهران و خراسان
و مقایسه آراء دو حکیم (آقاعلی مدرس
و ملاهادی سبزواری) بر اسفار
تفسیر حکیم مدرس زنوزی از اصالت الوجود
تعاملات حوزه فلسفه خراسان و مکتب تهران
بررسی نظریه مرحوم آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی



علامه شیخ محمدحسین فاضل تونی
معرفی حکمای تهران -۱۳-
حوزه فلسفی

پیش‌نشست‌های

همایش ملی

حکیم طهران

نکوداشت مقام علمی آقا علی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)

دانشگاه فردوسی مشهد

با همکاری:

گزارش تفصیلی پیش‌نشست

نشست دوازدهم

تعامل حوزه حکمی طهران و خراسان و مقایسه آراء دو حکیم (آقاعلی مدرس و ملاهادی سبزواری) بر اسفار

دوازدهمین پیش‌نشست همایش ملی حکیم طهران با موضوع «تعامل حوزه حکمی طهران و خراسان و مقایسه آراء دو حکیم (آقاعلی مدرس و ملاهادی سبزواری) بر اسفار» از سوی دانشگاه فردوسی مشهد و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی در تاریخ ۹۳/۱۱/۱۴ در دانشگاه فردوسی مشهد برگزار گردید. در این نشست علمی آیت‌الله غلامرضا فیاضی، استاد غلامرضا جلالی و حجت‌الاسلام والمسلمین حسن رمضانی به سخنرانی پرداختند که متن کامل این سخنان به علاقه‌مندان حکمت و فلسفه تقدیم می‌گردد.

تفسیر حکیم مدرس زنوزی از اصالت الوجود

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

بسم الله الرحمن الرحيم. تشیع این افتخار را دارد که سعی کرده عقلانیت را در منتهای آنچه که مقدور بشر است، به کار ببندد و آثاری که ما از بزرگانمان داریم مایهٔ افتخار بشریت است. مدرس زنوزی از صاحب‌نظرانی است که در این علم محجور مانده و بر همین اساس، ناظران بزرگوار مجمع عالی حکمت تصمیم گرفتند که بزرگداشتی برای او برگزار کنند و اهل فضل و فرهیختگان این فن هم‌فکری کنند تا آثار این دانشمند بزرگ به بهترین وجه تصحیح و تحقیق شود و در اختیار اهل فضل قرار گیرد.

تعریف وجود و اصالت

بحث امروز من دربارهٔ تفسیر مدرس زنوزی از اصالت وجود است. اصالت وجود، اساسی‌ترین و مبنایی‌ترین فکر ملاصدراست که در همهٔ فلسفهٔ او و آثارش ظهور کرده است. اصالت وجود یعنی چه؟ وجود، همان مفهوم هستی را دارد که عرف از آن می‌فهمد. مفهوم هستی بدیهی است و نیستی، نقیض هستی است. دراین‌باره اختلافی نیست. اصالت یعنی چه؟ اصالت در لغت همان است که ما فارس‌ها نیز می‌فهمیم؛ فلانی در این چیز اصالت دارد؛ یعنی او بر بقیه مقدم است. اصل به معنای ریشه است.

مشعوفم که مرحوم زنوزی نیز همین بیان را دارد و آن اینکه، مراد از اصالت، همان‌طورکه بارها و بارها در عبارات ملاصدرا آمده؛ یعنی به هر موجودی در این عالم توجه کنیم؛ علاوه بر اینکه وجود دارد چیز دیگری هم دارد که وقتی سؤال می‌شود این چیست، آن را در تعریف می‌آوریم و نه وجود را. اگر سؤال شود که در این فنجان چیست؟ اگر کسی جواب بدهد وجود است، هستی است؛ می‌گویند که طفره رفت و نخواست جواببدهد. اما اگر گفت آب است یا شیر است، می‌گویند که جواب داد. ماهیت یعنی آن چیزی که در جواب چیستی می‌آید. ملاصدرا می‌فرماید که همه موجودات عالم امکان هم ماهیت اندو هم وجود،یعنی هر موجودی را نگاه کنید، هستی هست و اگر هستی نباشد باید نقیض هستی باشد که می‌شود نیستی. خیلی واضح است که هر موجودی هستی می‌باشد و عدم نیست. هر چیزی را که در نظر بگیرید غیر از هست بودن، چیز دیگری نیز هست؛ شیء است، آب است و یا چوب است. آخوند می‌گوید که این دو در خارج عین هم هستند.

سیزده بیان ملاصدرا دربارهٔ عینیت وجود و ماهیت

فهرست سیزده بیان را امروز نقل می‌کنم که همه می‌گویند ماهیت و وجود در خارج عین هم هستند. یعنی در این لیوان، همان‌طورکه وجود است، آب نیز هست و در فنجان دیگر، اگر وجود است شیر هم هست. و این نیز اگر وجود است و عدم نیست، تخته هم هست. آخوند این را می‌خواهد بگوید که این دو در خارج عین هم هستند و وحدت دارند و این را با سیزده بیان تا آنجا که بنده استقصاء کردم بیان فرموده است.

بیان اول که شواهد متعددی دارد این است که او، بارها و بارها فرموده که ماهیت و وجود، امر واحدند، نه یکی بر دیگری در خارج تقدم دارد و نه معیت دارند. چون اگر تقدم و تأخر و معیت باشد، باید اول تعدد باشد؛ اما تعددی نیست تا تقدم و تأخری در خارج باشد. چند نمونه را نقل می‌کنیم. این مطلب در جاهای متعددی آمده؛ از جمله در اسفار، ج ۱، ص ۶۶ـ۶۷، چاپ کنگره. می‌فرماید: «ثم ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلی ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولوجودها وجود منفرد.» اینکه می‌گوییم ماهیت متصف به وجود است این در تحلیل عقل است و در خارج دو چیز نیستند. «بل هما فی الواقع امر واحد بلا تقدم فيهما ولا تأخر ولا معيّة»

تعبیر دوم این است که می‌فرماید: وجود و ماهیت متحدند. چرا تعبیر می‌شود که متحدند؟ زیرا دو معنا هستند؛ اما واقع این دو معنا، واحد است پس متحد می‌شوند. زیرا متحد در جایی گفته می‌شود که دو معنا داشته باشیم؛ که واقع آنها یکی

باشد. مثلاً می‌گوییم: علم و قدرت، در خدای متعال متحد است. یا زید با نشستن متحد است؛یعنی درزیدٌ قاعدٌ، زید یک وجود ندارد و نشسته،وجود دیگری. موجودیت نشسته به موجودیت زید است. وقتی دو معنا یک واقعیت داشته باشند، تعبیر به اتحاد می‌شود. ، در جلد اول اسفار، صفحه ۵۳ فرموده: «وان کان الوجود الماهیة فی کل ذی ماهیة متحدین فی العین». اینها در عالم خارج و در عالم عین، با هم اتحاد دارند. بیانات مختلفی شاهد این موضوع است که وقت نیست آنها را ذکر کنیم. اگر آقای دکتر صلاح دیدند، قابل تکثیر است.

دستهٔ سوم آن است که می فرماید: وجود، در مرتبهٔ ذات و هویتش مصداق ماهیت است. یعنی آنچه در این فنجان هست؛ وجود است و اگر وجود نبود، باید در این لیوان عدم آب بود. وجود هست اما کجای این وجود، آب است؟ می‌فرماید که در خود نهاد، ذات، درون و حقیقت ، آب است. ما اینها را عرض می‌کنیم برای اینکه تفسیری از اصالت وجودهست که شاید آقای رمضانی هم می‌خواهد از آن حمایت کند و عرایض بنده راقبول نداشته باشد. این شواهد را می‌آورم و بعد، به تفاسیر دیگرمی‌پردازم تا آنچه به نظر ما می‌آید که تفسیر سخن ملاصدرا است ثابت شود. آری شاهد سوم این است که وجود در مرتبهٔ ذاتش، مصداق ماهیت است. در رساله‌اجوبة‌المسائل که در مجموعه رسائل صدرالمتألهین چاپ شده در صفحه ۱۷۲ـ۱۷۳عبارت این است: «المعلول الاول مشتمل علی أمرین:أحدهما الوجود وهو امر بسیط صادر عن امر بسیط لکن هذا الواحد البسیط من اما یتحقق فی مرتبته أمران: احدهما نفسه والاخر الماهیة. اذا لاتقدم ولاتأخر لأحدهما علی الاخر بل الوجود فی ما عدا الواجب تعالی بحسب مرتبة ذاته بذاته مصداق لحمل الماهیة علیه». این هم شواهد متعددی دارد که از آن می‌گذریم.

بیان چهارم این است که فرموده وجود عین ماهیت است. وجود در خارج، عین ماهیت است، تعبیری است که ملاصدرا مکرر می‌فرماید از جمله در اسفار ج ۱ ص ۶۸ فرموده: «الوجود نفس ثبوت الماهیة لا ثبوت شیء للماهیة». اگر می‌گوییم موصوف و صفت، این بعد از تحلیل است؛ وگرنه وجود همان تحقق و ثبوت ماهیت است. اتصاف ماهیت به وجود مثل اتصاف عقل است به جوهریت، وقتی می‌گوییم: العقل جوهر؛ عقل، موجودی جوهری و قائم به ذات است. چطور تعدد و تکثر، حتی تکثر حیثیت در خارج نیست وجود و ماهیت هم همینطور است. تعبیر وجود عین ماهیت است در کلمات ملاصدرا شواهد بسیاری دارد. در حالی‌که تفاسیریاز اصالت وجود که امروز رایج است به‌شدت با این مخالفند و می‌گویند که وجود عین ماهیت نیست؛ با این‌که ملاصدرا، بیشترین تعبیر را در اینجا دارد.

بیان پنجمش این است که ماهیت عین وجود است عکسِ بیان چهارم؛ اما هر دو تعبیرا دارد. هم تعبیر کرده که وجود عین ماهیت است با شواهد زیادی که در اختیار دوستانی که طالب باشند قرار می‌گیرد. و از طرف دیگر می‌گوید که ماهیت در خارج عین وجود است.

بیان ششم این است که بین ماهیت و وجود، هیچ مغایرتی در واقع نیست؛ یعنی در عالم واقعیت با هم هیچ تغایری ندارند. این هم عبارات متعددی دارد که به آن تصریح می کند.

در بیان هفتم فرموده است که وجوددر واقع زائد بر ماهیت نیست. این یعنی عین است؛ یعنی چیز اضافه‌ای نیست که وجود غیرماهیت باشد. این زیادت فقط در معنا و مفهوم است؛ دو چیز می‌فهمید، مثل اینکه علم و قدرت را در خدا دو چیز می‌فهمید؛ اما واقع خارجی یکی است. شواهد خارجی‌اش را نمی‌خوانم.

بیان هشتم این است که وجود در واقع عین ماهیت است، همان‌طورکه صفات ذاتی خدای متعال، عین ذاتش است. این را به آنتشبیه کرده و گفته است که رابطهٔ وجود و ماهیت، رابطهٔ ذات حق با صفاتش است؛ درحالی‌که در صفات واجب تعالی گفته شده که صفات عین ذاتند؛ یعنی در محتوای ذاتند. این‌طور نیست که حد ذات باشند.

بیان نهم هم به عکس آن گفته شده: در واقع صفات خدای متعال عین ذات است همان‌طورکه وجود عین ماهیت است.

در بیان دهم فرموده است که وجود عین ماهیت است همان‌طورکه نوعی که بسیط باشد عین جنس و فصلش است. همان‌طور که اگر نوعی بسیط باشد، جنس و فصل آن در خارج با او تغایر ندارد، وجود با ماهیت نیز این وضع را دارد.

در بیان یازدهم فرموده: وجود عین ماهیت است همان‌طورکه در خارج، فصل عین جنس است، چون فصل و جنس در خارج تعدد ندارند و به همین دلیل، حمل می‌شوند.

در بیان دوازدهم فرموده است که فصل عین جنس است یعنی عکس یازدهم عین ماهیت است.

و بالاخره در بیان سیزدهم فرموده است که وجود مقدار مثلاً حجم عین وجود صاحب مقدار است یعنی جسم، همان‌طورکه وجود عین ماهیت است.

همهٔ این بیانات مختلف می‌خواهد بگوید: همان‌طور که فضای خالی داخل لیوان را وجود پر کرده، فضای خالی داخل لیوان را آب هم پر کرده است.

چرا؟ چون آب، عین وجود است. این بیانی است که ما به نظرمان می‌آید که سخن ملاصدرا این است و این شواهد را هم برای آن داریم.

◀ دیدگاه حکیم مدرس زنوزی دربارهٔ وجود و ماهیت

مدرس زنوزی در آثارش به‌ویژه بدایع به این مسئله پرداخته است و می‌فرماید هر ماهیتی، ابعادی ثبوتی دارد.مثل اینکه در تعریف درخت می‌گویید که درخت، جسمی است که رشد و حیات گیاهی دارد و جسمی نامی است. بعد می‌فرماید آنکه بخواهد ماهیت باشد علاوه بر چیزهایی که دارد باید یک «فقط» هم بعد از داشتنی‌هایش بیاورید. چرا؟ زیرا اگر آن را نبندید، ماهیت نمی‌شود؛ جسمی است که رشد دارد اگرجلوی آن باز باشد و چیز دیگری هم بخواهد باشد درخت نمی‌شود. اگر جسمی رشد دارد؛علاوه‌براین، ادراک هم دارد، دیگر درخت نیست بلکه حیوان است. پس ماهیت بودن هر ماهیتی به این است که علاوه بر جنبه‌های ثبوتی که دارد یک فقط هم کنارش بیاورید. می‌گویید: «الانسان حیوان ناطق‌فقط» یعنی هر وجودی که ماهیت دارد دو حد دارد. یک حد ثبوتی دارد که منطقیان به آن، حد تام می‌گویند و عبارت است از اینکه چنین هست و چنین هست؛ مثلاً می‌گوید که جوهر هست و صاحب ابعاد هست و نامی هست. این حد وجودی آن است و یک حد عدمی دارد که غیر اینها نیست. بعد می‌فرماید اگر گفته‌اند که ماهیت حد وجودی است، منظور حد ثبوتی است؛ این مهم است، نه حد عدمی.

این برای ما خیلی شیرین بود وقتی این فرمایش مدرس زنوزی را شنیدیم بسیار به مذاق ما خوش آمد چون سازگار است با آنچه ما به شدت ازاستناد آن به ملاصدرا دفاع می‌کنیم. چرا این‌طور عرض کردم؟ سال‌ها پیش در دفتر تبلیغات در محضر دکتر مسعودی بودیم. سروران مکرم، اساتید دانشگاه و حوزه بودند. وقتی آنچه را که معتقد بودم تقریر کردم،یکی از آقایان گفت اینکه چیزی نیست،سخن ملاصدرا همین است. گفتم احسنتم من همین را می‌خواستم که شما بگویید که سخن ملاصدرا همین است؛ ولی این شمائید که این را می‌فرمایید؛ ولی فکر رایج و دارج غیر از این است. آری تفسیر دوم این است که ماهیت، حد وجود است. حد یعنی چه؟ یعنی محتوایی که در این لیوان است فقط وجود است؛ منتها چون فقط وجود است حدّش (یعنی مرز وجودش)، حد عدمی اش ماهیت است بله به این تصریح می‌کنند. برخلاف آنچه مدرس زنوزی فرموده که می‌گوید: ماهیت، حد ثبوتی وجود است. ما می‌گوییم این سخن، تفسیر نظر ملاصدرا نیست. شما اگر یک مورد در کلمات ملاصدرا آوردید که ماهیت را حد عدمی دانسته باشد، ما همهٔ شواهد علیه آن را توجیه می‌کنیم؛ ولی مطمئن باشد که ندارد. حتی تعبیر حّد ندارد و بعد از او تعبیر به حد کرده‌اند. مثل مدرس زنوزی که ماهیت را حد ثبوتی وجود می‌داند. اینکه از مدرس زنوزی به مؤسس تعبیر کردند به نظر من خیلی به جا بوده است. آقای دکتر دینانی فرمودند کسی با دقت نظر مدرس زنوزی نیامده است.او می‌فرماید که ماهیت حد عدمی نیست بلکه جنبه‌های ثبوتی وجود و حد ثبوتی وجود است.

تفسیر دیگری از اصالت وجود هست که حضرت علامه طباطبایی بعد از آنکه در حواشی اسفارشان همین تفسیری که الان عرض کردم (تفسیر دوم) را فرموده و در توحید علمی و عینی فرموده این، تفسیری ابتدایی است و لیس علی ما ینبغی. آنکه سزاوار است این است که ماهیت، ظهور حد وجود است. یعنی چه؟ یعنی آنچه در خارج هست، فقط وجود است. ماهیت حتی حّد آن هم نیست. پس چیست؟ اگر شما با آنچه در خارج است روبرو شوید، صورت ذهنی برای شما پیدا می‌شود، وجود خارجی جلوه‌ای برای شما می‌کند، که همان ماهیت است که می‌گوییم در خارج هست، گرچه خودش در خارج نیست. این را وقتی می‌خواهی تشبیه کنی مثل این می‌شود که رنگ در خارج نیست آن چنانکه فیزیک امروز می‌گوید اینکه شما سبز می‌بینی، سبز در خارج نیست. می‌گوید طیفی از نور هست که بر سطح خاص این برگ و گل می‌تابد و منعکس می‌شود. بخشی از آن طیف نور، در همان جسم جذب می‌شود و بخشی جذب نمی‌شود. حاصل بخش جذب نشده وقتی به شبکیه شما منعکس می‌شود این است که شما احساس سبزی می‌کنید، نه اینکه جسم واقعاً سبز است. همهٔ رنگ‌ها همین‌طور است اگر سبز می‌بینید، شما می‌بینید و واقعاً سبز نیست. اگر قرمز می‌بینید، شما قرمز می‌بینید. آخرین تفسیر هم نظر حضرت استاد آیت‌الله جوادی دامت برکاته است که می‌فرماید: ماهیت، ظهور وجود محدود است، نه ظهور حد؛ ولی بالاخره ظهور است. یعنی اینکه خودش در خارج نیست، ولی ظهور وجود محدود برای شما، جلوه‌اش برای شما، جلوه آن وجود محدود در ذهن شما ماهیت است.

◀ معنای اصالت براساس تفسیرهای گفته شده از وجود و ماهیت

به نظر ما این بیان مدرس زنوزی تقریر بسیار متین و قویمی برای سخن ملاصدرا است که اگر کسی سخن ملاصدرا را همین‌طور تفسیر کند، بحث

از کلی طبیعی، جواهر و اعراض درست است. بحث‌های ماهیت در فلسفه، بحث‌های واقعی است؛ زیرا ماهیت، حقیقتی در خارج است. پس اصالت یعنی چه؟ معنای اصالت طبق تفسیر اول، اصل بودن در تحقق است. یعنی چه؟ یعنی خدای متعال هر چه را بخواهد ایجاد کند به آن، وجود می‌دهد. موجود شدن یک شئ به این است که خدای متعال به او وجود بدهد. همان‌طورکه شما هر غذایی را بخواهید از بی‌نمک بودن درآورید، در آن نمک می‌ریزید. نمک، اصل در شوری می‌شود؛ ولی منافاتی ندارد که غذا هم شور باشد و غذا هم با رسیدن نمک به او، مزهٔ نمک را داشته باشد. همهٔ عالم موجودند به وجودی که خدا به آنها داده است؛ پس وجود، اصل در موجودیت می‌شود و همهٔ موجودات دیگر، موجودیتشان به وجود است. معنای اصالت همین است. اصل، آن است که بالذات موجود است و بقیه به او موجودند.

اما طبق سه تفسیر دیگری که عرض کردم، اصالت یعنی مجرّد موجودیت نه اصالت در موجودیت. وجود اصیل است. یعنی وجود واقعیت دارد و موجود است. خود موجود است. اصالت به معنایِ موجودیت است. چرا؟ زیرا ماهیت اصلاً موجودیت ندارد.

پس طبق تفسیر اول، اصالت به معنای اصالت در موجودیت می‌شود، نه صرف موجودیت. درحالی که طبق تفاسیر دیگر، اصالت به معنای اصل موجودیت است که البته خود این هم شواهدی دارد که آخوند در جاهای بسیاری وقتی تعبیر اصالت را می‌کند با قیدش می‌آورد و می‌گوید: الوجود هو الاصل فی التحقق، هو الاصل فی الموجودیة.

تشکر می‌کنم از عنایتی که فرمودید و ان شاءالله در میزگرد، منتظر استفاده از آرای سروران، اساتید مکرم و دوستان هستم.

مجری: از محضر استاد مکرم، حضرت آقای فیاضی خیلی استفاده کردیم. بحث اصالت وجود از بحث‌های بسیار مهم و اساسی در فلسفه است و بیان موضع در این بحث در دیگر مسائل فلسفی تأثیرگذار است. حضرت استاد، سال‌ها است که نظر ویژه‌ای را در بحث اصالت وجود و ماهیت دارند که همان‌طورکه اشاره فرمودند خیلی متفاوت است با آنچه که مشهور و رایج است. همان‌طورکه اشاره فرمودند بیاناتی از حکیم زنوزی در استنباط حضرت استاد، در نظریه خاص او داریم. ای کاش مجال بیشتری داشتیم و این نشست رابه همین بحث اختصاص می‌دادیم. چون هم بسیار اساسی و بنیادین است و هم بسیار مستوفی و جوانب مختلفی دارد. اگر دوستان و سروران عزیز، مطلب ویژه‌ای دارند حدود پنج دقیقه می‌توان به این بحث اختصاص داد. از محضر استاد فقط یک سؤال دارم. همیشه وقتی نظرات حضرتعالی را می‌خواندم در مورد این بحث این سؤال به ذهنم می‌رسید که بالاخره ماهیات آن‌طورکه ما ادراک می‌کنیم حاکی از واقع هستند و وقتی می‌گوییم که ماهیات تباین دارند این تباین، تباین ذاتی است. اگر این‌ها قرار باشد که در متن واقع مثل معقول اول محقق باشند، مطابق تفسیری که می‌فرمایید این تباین چه می‌شود آیا سرایت به متن واقع می‌کند یا نمی‌کند؟ اگر سرایت نکند همان سخن مشهور می‌شود. اگر سرایت کند متن واقع هم، متباین و متکثر می‌شود و دیگر نمی‌توان مبانی صدرائی را در اینجا داشت. لذا نظر حضرتعالی، تجدید نظر در آن مبانی است یا اینکه با آن مبانی هم وحدت وجود قابل جمع است؟

◀ تفاوت دیدگاه با ملاصدرا دربارهٔ وجود و ماهیت

آیت‌الله فیاضی: آخوند بعد از اصالت وجود، بحث دیگری دارد. وقتی ثابت شد که اصالت در موجودیت، از آنِوجود است، بحث دیگری مطرح می‌شود که از آنجا راه ما با آخوند کاملاً جدا می‌شود. او معتقد است که وجود یکی بیشتر نیست و ما معتقدیم که وجودها، متعدد، متغایر و متباین هستند به این معنا که هر کدام جدا از هم هستند با آثار خاص خودشان. فلفل، موجودیتی دارد با ماهیتی که اثری دارد و نمک، موجودیتی دارد و با ماهیتی که اثر خاص خودش را دارد و این دو یکی نیستند و هیچ یک وجود دیگری نیست. ما تصور آخوند را که می گوید:وجود، حقیقت واحده است و با وحدتش همه چیز است؛ نظیر اینکه به نفس انسانی تشبیه می‌کند و می‌فرماید که حقیقت انسان که روح او است یک حقیقت است؛ ولی هم بینا، هم شنوا، هم عاقل و هم فعال است. او می‌گوید که همه موجودند به عین موجودیت خودروح و قوا وجود مغایر با روح ندارد. روح، یک وجود واحد بسیط و همهٔ قواست. عالم هم همین‌طور است. ما شدیداً می‌گوییم در نفس درست است. روح در عین اینکه یک وجود واحد است، همهٔ آنچه را که مشائین به نام قوا می‌گفتند. ما معتقدیم که موجودیت همهٔقوا به عین موجودیت روح است و روح با اینکه یکی است همهٔ این کارها را می‌کند؛ همه کاره است. اینها کارکردهای آن وجود واحد است. اما در مورد عالم هستی شدیداً منکرسخن آخوندیم و می‌گوییم که نه آن‌طور نیست. لذا یک قدم با آخوند همراهیم و از قدم دوم با او همراه نیستیم

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تعاملات حوزه فلسـفه خراسان و مکتب تهران

دکتر غلامرضا جلالی (معاون پژوهش بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی)

بسم الله الرحمن الرحیم. همان‌طور که اشاره فرمودند بحث حقیر، تعاملات حوزۀ فلسفه خراسان و مکتب تهران است. برای اینکه رویکرد تاریخی و اولیه از جریان علوم عقلی در خراسان داشته باشیم، باید به این نکته توجه کنیم همان‌طور که مهم‌ترین شاخه‌های مباحث عرفانی از سرزمین خراسان است و بخش‌های دیگری از تمدن اسلامی تحت تأثیر دریافت‌های مراودات عرفانی حوزۀ خراسان بوده و بازتاب وسیعی در تاریخ پیدا کرده و تا به امروز هم کسی خلاف آن را ندیده است، در حوزۀ علوم عقلی یعنی درس‌های فلسفی هم دقیقاً همان ویژگی خراسان را از آن خود ساخته و چهره‌هایی مانند ابن‌سینا در خراسان ظهور کردند. مشهد هم از این جریان خیلی به دور نبوده است. از اولین گزارشاتی که ما در خصوص مشهد دربارۀ ارتباط با علوم عقلی داریم، مستندترین آن، به دورۀ تیموریان برمی‌گردد؛ چون جریانات مغول و حملات آنها سبب گسستی شد که در عقلانیت خراسان وجود داشته و حوادثی که مخصوصاً برای طوس و مرو به وجود آمد مانع از آن شد که ارتباط تاریخی بحث‌های علوم عقلی در خراسان، شاداب باقی بماند. لذا در دورۀ تیموریان که بقایای حکومت امپراطوری مغول هستند، رویکردهایی در حل شکل‌گیری نسبت به بحث‌های فلسفی اتفاق می‌افتد؛ ولی موانعی هم پیش روی این رویش وجود دارد. برخی از این حوادث به خود مشهد مربوط می‌شود؛ وقتی به وقف‌نامه مدرسۀ پریزاد مراجعه می‌کنیم با توجه به اینکه این مدرسه در دورۀ تیموریان ساخته شده، در آنجا قید شده افرادی که فلسفه یا علوم حکمت می‌خوانند حق حضور در این مدرسه را ندارند و اگر کسی از ساکنان حجره‌های مدرسه گرایش به علوم عقلی پیدا کرد باید از مدرسه اخراج شود.

ازاینجا معلوم می‌شود که در قرن ۸ و ۹، گرایش به علوم عقلیدر مشهد وجود داشته و در حوزه‌ها این علوم بیشتر به‌طور مخفی تدریس می‌شده و افرادی حاملان این علم بودند. البته کسانی که در آن دوران تدریس می‌کردند خراسانی نبودند؛ اما در خراسان به تدریس فلسفه مبادرت کرده‌اند؛ مانند مولانا محمدبن‌فخرالدین و علی رستم دادی که او در جریان ازبک‌ها به شهادت رسیدند و در قتلگاه مشهد دفن شدند. او، با سران علمایی که همراه عبدالله عبیدالله ازبک آمده بودند مناقشات و مکاتباتی کردند که برخی از این مکاتبات را افرادی مانند علامه‌طهرانی احیاء کرده است و امروزه ما می‌توانیم به این اسناد دسترسی داشته باشیم. ابوجعفر محمدحسین استرآبادی مشهدی نیز شرحی بر کتاب فصوص الحکمة منصوب به ابونصر فارابی نوشته است. علاوه‌براین، ما نزدیک سیصد نفر از مؤلفان علوم

عقلی در خراسان را با توجه به عناوین مکتوبشان شناسایی کردیم که متأسفانه تاکنون به شرح احوال آنها دسترسی پیدا نکردیم. ۲۰۰، ۳۰۰ شخصیت که گرایش به عرفان و علوم عقلی دارند آثار مکتوب دارند و آثارشان در سطح دنیا پراکنده است؛ ولی بیوگرافی و شخصیت آنها آن‌طورکه باید، معرفی نشده و مراعات‌های استاد و شاگردی و پیوستگی آن مراتب علمی فلسفی برای ما مشخص نیست.

در دورهٔ صفویه، تحولاتی در فلسفه به‌ویژه در مشهد به وجود آمد، به‌ویژه با حضور ملامحمدباقر سبزواری که نسبتی هم با خود شاه عباس کبیر داشت و چون وابسته به دربار صفوی بود این امر مقداری سبب می‌شد که او بتواند مواضع فلسفی خود را صریح‌تر مطرح کند. او حتی مواضع فلسفی خودش را در کتاب فقهی «الکفایة فی الفقه» منعکس کرده و دیدگاه‌های نوگرایانه در مباحث فقهی دارد؛ لذا مورد نقد و نقض علمای خراسان قرار گرفته است. برخی، ده‌ها کتاب در نقد «کفایة الفقه» سبزواری نوشتند. موقعیت او در مشهد و خراسان بسیار حساس بوده و امروزه در کنار آملی دفن شده است و متأسفانه نشان مزارش با توجه به اینکه گرایشات فلسفی داشتند، اگرچه در اول انقلاب نشانی گذاشته بودند؛ امروزه آن نشان را هم برداشته‌اند و قابل شناسایی نیست. مزار او روبروی مزار شیخ حر عاملی در زیرزمینی قرار دارد که قبلاً از طرف میرزاجعفر ورودی داشت. آن ورودی بسته است، اثر قبر او و معجز را هم برداشته‌اند. او صاحب آثار ارزشمندی است و مدرسهٔ باقریه مشهد هم به او نسبت داده می‌شود و او آن را ساخته است. او جزء شخصیت‌های علمی و فلسفی است که تفکرات موجود در مکتب اصفهان را در دورهٔ صفویه به خراسان انتقال داد.

در دورهٔ قاجار؛ یعنی اواخر دورهٔ صفویه، برخی از شاگردان آقامحمد بیدآبادی در مشهد حضور پیدا کردند که یکی از آنها مرحوم میرزامهدی شهید اصفهانی است. میرزامهدی شهید به تعبیر علامه‌امینی، شهید رایج، شخصیت برجستهٔ بسیار علمی دارد. او در عرفان و فلسفه از شاگردان آقامحمد بیدآبادی است و خودش از اساتید میرزا مهدی بحرالعلوم است و ریاضیات را او به میرزامحمود عبدالعلوم تدریس کرده و یا علوم عقلی را و بالعکس میرزامهدی بحرالعلوم هم به او طی شش سال اقامتشان در مشهد نسبت استادی دارند. یعنی موضوعات را به همدیگر انتقال دادند و فرزندان میرزامهدی اصفهانی شهید در زمان افشاریه به دست فرزند شاه به شهادت رسید. در طول ۱۵۰ سال، زمام امور عقلی را به تعبیر استاد شهید مطهری در خراسان به دستشان داد. بزرگ‌ترین فرزندان او، مرحوم آیت‌الله میرزاهدایت‌الله است و فرزند میرزا هدایت‌الله، میرزا ذبیح‌الله است و آقابزرگ حکیم که از حکمای بسیار نامدار است و تحت تأثیر مکتب تهران قرار گرفته و به‌طور مستقیم از محضر بزرگان استفاده کرد، در حقیقت نبیرهٔ میرزامهدی شهید شمرده می‌شود. این فرمایش شهید مطهری کاملاً دقیق و پژوهش شده است.آقابزرگ حکیم کنار یکی از شاگردان مکتب تهران، یعنی شیخ اسدالله یزدی و برخی از بزرگان آن زمان مانند شیخ سیف الله ایسی که او هم از مکتب تهران استفاده کرده، در دامنهٔ کوهسنگی دفن هستند.انتقال حدود ۹ نفر از عرفا و حکما به اینجا که تقریباً دامنهٔ کوهسنگی و قبرستان عمومی هم نبوده، اعتراضی نسبت به بی‌توجهی معاصران آنها به علوم عقلی در حوزهٔ خراسان است.

وقتی مکتب تهران شکل گرفت و آخوند ملاعلی نوری و شاگردانشان این مکتب را با مهارت تأسیس کردند همزمان و بلکه جلوتر، مرحوم ملاهادی سبزواری مهاجرت می‌کند. ملاهادی سبزواری دوران اولیهٔ تحصیلاتش را در مدرسهٔ حاجی حسن در پایین خیابان ـ که امروزه متأسفانه تخریب شده ـ گذراند و ده سال در اصفهان حضور پیدا کرد و از محضر ملااسماعیل درکوشکی اصفهانی معروف به ماهوت العین استفاده کرد. بعد از ده سال با توجه به مهاجرت ملااسماعیل به تهران، ملاهادی سبزواری دوباره به مشهد برمی‌گردد. حضور مجدد او در مشهد به مدت ده سال، تأثیر بسیار عمیقی بر احیای علوم عقلی در خراسان داشت و شاگردان او طبق اشاراتی که استاد فقید سیدجلال‌الدین آشتیانی دارد، قریب به اجتهاد بودند، در وقتی که در درس فلسفهٔ او در مدرسه حاجی حسن مشهد حضور پیدا می‌کردند. بعدها حکیم سبزواری به دلیل مشکلاتی که در مشهد به وجود آمد به سبزوار مهاجرت کرد و توانست در آنجا مکتبی را تأسیس کند و تعدادی از شاگردان مرحوم سبزواری به‌طورمستقیم بعد از تلمذ از خدمت او به تهران رفتند و از مکتب تهران استفاده کردند. این گوشه‌ای از تعاملات حوزه فلسفی مشهد و خراسان با تهران است. ملااسماعیل سبزواری و میرزا شمس‌الدین حکیم عراقی و میرزا اسدالله سبزواری و حکیم هیدجی از شاگردان نام‌آور ملاهادی سبزواری هستند که در خراسان تحصیل

کردند؛ ولی برای استفاده بیشتر و انتقال دریافت‌های حاجی سبزواری به مکتب تهران به آنجا مهاجرت کردند و توانستند کتاب اسرالحکم و شرح منظومه ملاهادی سبزواری را در تهران تدریس و شاگردانی را تربیت کنند. یک نوع از مراوده‌های است که اتفاق افتاده است.

بخش دیگری از تعاملات شاگردان مرحوم حاج ملاهادی سبزواری این است که در خراسان به ترویج فلسفه پرداختند و این فلسفه تحت تأثیر مکتب تهران قرار داشت. از نام‌آورترین آنها می‌توانیم به میرزاحسین شیخ‌الاسلام مشهدی اشاره کنیم که توانست بزرگانی مانند ملاهاشم صاحب منتخب التواریخ را تربیت کند. حاج ملاغلام‌حسین حکیم زرگر که در زمان حیات خودش نقش‌آفرین و شخصیت بسیار مطرحی بود و میرزا محمد سروقدی مشهد که در آستانه مدرسهٔ میرزاجعفر دفن شده بود و سالیان مدیدی از خدمت حاج ملاهادی سبزواری استفاده کرده بود در مشهد به تدریس پرداختند. سیدمحمد لواسانی تهرانی، پدر مرحوم سیدمحمدکاظم عصار، سالها در مشهد به تدریس فلسفه مبادرت کرد و ازشاگردان حاج ملاهادی سبزواری بود.

علاوه‌براین، برخی از شاگردان مکتب تهران به‌طور مستقیم در مشهد حضور پیدا کردند که به اسامی برخی از اینها اشاره می‌کنم: آیت‌الله شیخ اسدالله یزدی که استاد آقابزرگ حکیم هم هست و میرزا مهدی حکیم پسر بزرگ که در جوانی فوت کرده و شهید مطهری او را بسیار ستایش می‌کند و از او خیلی تجلیل می‌کند. او از شاگردان شیخ اسدالله یزدی بود و شیخ اسدالله یزدی تقریباً عمر خودش را وقف آموزش فلسفه در خراسان کرد. آقابزرگ حکیم هم شاگرد او بود و هم شاگرد مرحوم جلوه، توانست تأثیر بیشتری را در حوزهٔ علوم عقلی در خراسان داشته باشد. البته گرایش او بیشتر به حکمت مشاء است، نه به حکمت متعالیه اما آثار ملاصدرا را تدریس کرده و مورد توجه قاطبهٔ مردم خراسان بوده است. شیخ حسن کاشی، ملامحمد معروف به حاجی فاضل از شاگردان او هستند که حاجی فاضل توانست در جریان مشروطه هم بسیار نقش‌آفرین باشد و ماجراهای عصر مشروطه با نام او و با نام میرزا عبدالرحمان مدرس در هم آمیخته است. میرزا عبدالرحمان مدرس از اساتید برجستهٔ آستان قدس رضوی و یکی از نام‌آوران مدرس آستان قدس بود و کتاب تاریخ علمای خراسان را او نوشته است. برخی از موضوعاتی که ما اشاره کردیم از منابعی مانند آثار میرزا عبدالرحمن مدرس نقل شده است. آقا بزرگ حکیم به جز اینکه بحث حکمت نظری را ترویج کرده در حکمت عملی هم انسان متمایزی بوده و شهید مطهری می‌فرماید که هرگز او خود را به رنگ دنیا نیالود و کسی از او در طول حیاتش نشنید که از کسی نیازی را درخواست کرده باشد. به همین‌دلیل، تأثیر بسیار عمیقی بر شاگردان خود مثل سیف الله ایسی گذاشت. علی‌رغم گذشت صد سال از فوت او و هنوز نام او بر سر زبان بسیاری از اساتید علوم عقلی حوزه خراسان باقی مانده است. البته صد سال کمتر است. یکی دیگر از چهره‌هایی که هم مکتب تهران را درک کردند و هم در مشهد نقش‌آفرین بودند، مرحوم آقاسید اسدالله خرقانی قزوینی است که او به‌عنوان مجتهد طراز اول از طرف آخوند خراسانی معرفی شد. چون با آخوند خراسانی در درس ملاهادی سبزواری شرکت می‌کردند. مرحوم خرقانی قزوینی در جریان مشروطه در مشهد حضور پیدا کرد. او ضمن تدریس علوم عقلی به بحث سیاسیان هم وارد شد و می‌توانیم این ادعا را داشته باشیم که از افراد انگشت‌شمار حوزهٔ علوم عقلی خراسان است که به سیاسیات نزدیک شد، چون به غیر از او، کس دیگری را در آن زمان نداریم؛ولی حضور او در حدی بود که توانست جریان‌های مشروطه را به سمت علوم عقلی و شرعیات هدایت کند. کتاب مستقلی را دربارهٔ زندگی او در تهران چاپ کردند و شخصیت ذی وجوه او را در این آثار معرفی کردند.

◀ ضرورت تدوین تاریخ حکمت و فلسفه در خراسان

بنده می‌خواهم از این فرصت استفاده کنم و برخی از پرسش‌هایی که استاد فقید آقاسید جلال آشتیانی دربارهٔ ضرورت تدوین تاریخ حکمت و فلسفه در خراسان مطرح می‌کرد را دوباره به بیان دیگری بگویم. به نظر او، نوعی انحطاط تاریخی در علوم عقلی بعد از حاکمیت تفکرات اشعری به وجود آمد و امروزه ضرورت دارد که ما همهٔ میراث گذشته را بیشتر از طریق میراث مکتوب بازسازی و در کنار هم تدوین کنیم تا به واقعیت‌های بیشتری دربارهٔ تاریخ علوم عقلی خراسان برسیم. تدوین تاریخ فلسفه در خراسان تاکنون اتفاق نیفتاده است، ارتباط علوم عقلی با علوم دیگر، به‌ویژه در حوزهٔ علوم اجتماعی، اقتصادی و طبیعی، هیچ گزارش زنده‌ای از این مباحث را در اختیار نداریم. کیفیت تدرس وجوه حکماء و متألهان در دورهٔ

صفوی، قاجار و پهلوی در جایی آورده نشده است. این درخواستی است که مرحوم آقاسیدجلال آشتیانی مطرح کردند. ضرورت دارد که ما روش‌های تدریس او را در اختیار داشته باشیم. از تعامل علوم عقلی خراسان با عرفان، هیچ گزارش زنده‌ای نداریم.شیخ سیف‌الله ایسی علی‌رغم اینکه استاد مسلم بحث‌های عرفان نظری بود،از محضر مرحوم نخودکی نیز استفاده می‌کرد و مرحوم نخودکی اصفهانی دربارۀ او عبارت‌های بسیار برجسته‌ای دارد و او را حکیمی متأله معرفی می‌کند. همین وضعیت را ما دربارۀ حاج شیخ هادی کدکنی داریم که در خدمت برخی عرفای دیگر حضور پیدا می‌کرد. مراوداتی را بین حکماء و عرفاء در خراسان داریم اما متأسفانه این ارتباطات در هیچ جا بازتاب پیدا نکرده است. تاریخ عرفان شیعه در خراسان در جایی آورده نشده است، امیر عبدالله کرنش‌آبادی یکی از شاگردان سید علی همدانی،سالیان مدیدیر مشهد حضور پیدا کرد. او از روستای برزش‌آباد است و برزش‌آباد هم در انتهای بلوار طبرسی قرار دارد. او برخی از آثار فخرالدین عراقی را شرح داده، برخی از آثار ابن‌عربی را تدریس کرده است و آدم خیلی زبده‌ای در عرفان نظری شمرده می‌شود. متأسفانه او در هیچ‌جا به درستی معرفی نشده است؛ با اینکه جزء میراث معنوی خراسان هست و اسم او را در اسنادی که در شبه قارۀ هند وجود دارد به کرات به‌ویژه در کشمیر،آثار مربوط به امیرعبدالله برزش‌آبادی به دقت معرفی می‌شود. شخصیت خیلی ذی نفوذی دارد ولی در اینجا با اینکه خراسانی و مشهدی است شاید کسی از شما جایگاه مزار او را هم نشنیده باشد.

تأثیر علوم عقلی و عرفان نظری خراسان با گرایش شیعی در شبه قارۀ هند، جزء موضوعاتی است که اهمیت تحقیق دارد؛ چون قبل از دورۀ صفوی در دورۀ حاکمیت ازبک‌ها و بعد از دورۀ صفوی در شرایطی که اشرف افغان و محمود افغان به خراسان و ایران حمله کردند، مهاجرت‌های بسیار گسترده‌ای از خراسان و مشهد به شبه قارۀ هند اتفاق افتاد. این را از حقیر بپذیرید که بخش قابل توجهی از میراث اینجا به شبه قارۀ هند انتقال پیدا کرده است و می‌توانم به‌راحتی بگویم که بسیاری از آثار مکتوبی که امروزه برای کشف هویت عرفانی و فلسفی خراسان نیاز داریم، می‌توانید در بیش از یک میلیون نسخۀ خطی که در شبه قارۀ هند است، پیدا کنید. اخیراً در برخی از فهرست‌هایی که دکتر خواجوی فراهم آورده است، بیش از ۵۰ هزار نسخۀ خطی را ملاحظه می‌کردم که برخی از این آثار نوشتۀ مشهدی‌ها و خراسانی‌هاست. این در تذکره‌ها هم بازتاب پیدا کرده است.

تأثیر افکار عرفا و صوفیه بر افکار حکماء در خراسان

دو نکتۀ آخر که می‌خواهم به‌عنوان پیشنهاد عرض کنم تاثیر افکار عرفا و صوفیه بر افکار حکماء در خراسان است که به این قسمت هم کمتر توجه شده است. خود مشهد در اختیار عرفا بود و تولیت آستان قدس حتی در اختیار عرفا بود که بیشتر آنها سادات رضوی بودند و حاج بکتاش ولید که امروزه بکتاشیۀ ترکیه تحت تأثیر او هستند، از سادات رضوی بوده و تولیت آستان رضوی را هم داشته است. او بیش از ۸۰ تکیه در مشهد داشته و تمشئت و تربیت می‌کرده و علوم و معارف عرفانی از طریق او ترویج می‌شده است. آخرین تکیه‌ای که به او ربط پیدا می‌کرده و از آسیای صغیر برای زیارت سنت‌ها و برگزاری سنت‌ها به مشهد می‌آمدند در زمان رضاشاه در محل باغ رضوان انجام می‌شده است؛ حتی تصویر این تکیه هنوز وجود دارد و خیلی لازم است که برای تحکیم موقعیت‌های تمدنی خودمان و تعامل‌های گسترده تمدنی از فرصت‌هایی که تاریخ تشیع در منطقه برای ما فراهم آورده است به درستی استفاده کنیم.

روش تقریر فلسفه و حکمت در خراسان در سطح جهانی، از آخرین درخواست‌هایی است که مرحوم استاد فقید سیدجلال‌الدین آشتیانی در آثار خود منعکس کرده است. عرفان خراسان و حکمت و علوم عقلی ایران آن قابلیت را دارد که در سطح جهانی مطرح شود. بنابراین باید شسته رفته‌تر و غبارگیری شود و فاصله‌هایی که به انحطاط علوم عقلی در خراسان منتهی شده، با یافتن این اجزاء و اسناد به هم پیوسته شود و بتوانیم به جامعیتی نسبت به تاریخ کهن این سرزمین در حوزۀ معارف حقه برسیم و از این طریق بتوانیم خدمت شایسته‌ای به معاصران خودمان در این حوزه خدای رحمان داشته باشیم.

مجری: چون عنوان، حوزۀ فلسفی مشهد است و مکتب تفکیک رابطۀ خوبی با فلسفه ندارد وجهی ندارد و از جهات مباحث کلامی، بعضی از آثار مکتب تفکیک هست که قابل طرح و بررسی است. ولیآنچه که مغفول واقع شده بیشتر ابعاد اندیشه است، اینکه بدانید دو قرن خراسان در دست عرفا بوده، خیلی جالب است. اینها بر مصادر

علوم بودند و جریان حکمی دورهٔبسیار پررونقی داشته است. اگر شما توضیحی دارید بفرمایید.

◄ گرایش به اخبار در خراسان

استاد جلالی: در کنار روایتی که از مباحث علوم عقلی در خراسان به اجمال اشاره کردیم، علوم نقلی و گرایش به اخبار در خراسان هم قرن به قرن قابل پیگیری است و از دوره‌های کهن تا دوره‌های معاصر می‌توانیم این قضایا را دنبال کنیم. مراکزی مانند نوغان تا قرن ۵ و ۶ در اختیار اهل سنت بود، نوغان هم قلب مشهد تلقی می‌شد و افرادی مانند ابن‌عساکر که به این شهرک رفت و آمد می کردند. گزارشات خیلی جالبی، حداقل نزدیک ۱۵۰، ۱۶۰ نفر از معاریف نوغان را شناسایی کردیم که به بحث حدیث و نقل احادیث می‌پرداختند.

تفکرات اشعری هم که در دوره‌های مختلف دوره سلجوقیان در این سرزمین‌ها موضوعیت داشته و با توجه به اینکه امام ابوحامد غزالی هم به مشهد و حرم حضرت رضاu ارادت داشته و رفت و آمد می‌کرد و هم در توس حضور داشه و تفکرات اشاعره را به تعبیر مرحوم آشتیانی بسیار دامن می‌زده است. مرحوم آشتیانی تعلیل می‌کند که آیا این به‌دلیل این بود که از حکومت عباسیان ترس دارید و یا اینکه دلایل دیگری دارد. او می‌گوید که از برخی ستایش‌هایی که از خلفا در آثار او می‌توانیم پیدا کنیم. یعنی تفکر کلا به اینجا منتهی شد این رسوبات و تفکرات کاملاًخشک خشک کرده در اینجا، جای آن در این منطقه،خشک بوده است. در قرن‌های بعدی که تیموریان که اشاره کردیم کاملاً تفکرات شبه اشعری دارند در درب مدرسهٔ گنبد مشهد اشعاری نوشته شده که نسخه‌ای از آن را تهیه کردم. مضمون این اشعار که حدود ۷ بیت است این است که انسان در برابر قدرت طبیعت، افلاک و انجم هیچ اراده‌ای از خودش ندارد و محکومیت محض دارد؛ لذا سرنوشت انسان به وسیلهٔ افلاک و انجم رقم می‌خورد. کاملاً جبرگرایی را ترویج می‌کند. قاعدهٔ طبیعی‌اش این است که با این سابقه وقتی به دوره‌های متأخر می‌رسیم در زمان مرحوم شیخ حر عاملی، اخباری‌گری در مشهد خیلی رواج پیدا کرد.

مجلسی در مشهد حضور پیدا کرد و حداقل ۶۰، ۷۰ نفر از شاگردان او در مشهد از او اجازت دریافت کرده‌اند. قاعدهٔ طبیعی‌اش این است که بستر مناسبی برای ترویج علوم عقلی فراهم نبوده و لذا مرحوم آقاعلی رضای قوچانی با صراحت تبیین می‌کند که چه وضعیت وحشتناکی برای او فراهم بوده و وقتی می‌خواسته سحرگاهان از مدرسهٔ نوی مشهد حرکت کند و برود علوم عقلی را در خفا بخواند با ترس بوده است. داخل مدرسه دو درب، اگر کسی به کتاب مثنوی دست می‌زد، می‌گفتند که دستش نجس شده است، کتاب مثنوی را اصلاً مس نمی‌کردند.

این تفکر غالب آن زمان بود است. این خود به خود شرایط را مهیا کرده و طوفان‌های پشت سر هم باعث انحطاط تاریخی در حوزهٔ علوم عقلی و عرفان برای خراسان شده و جمعیت‌های نخبه و شخصیت برجسته از آنجا مهاجرت کردند و داشته‌های فکری‌شان را در جاهای دیگر مطرح کردند. اگر کسی این مهاجرت‌ها را به‌طور دقیق ارزیابی کند و حجم اطلاعات و آثاری که به وسیلهٔ آنها انتقال پیدا کرده و حجم خدماتی که آنها به کشورهای دیگر انجام داده‌اند، نگاه متفاوتی به داشته‌های کهن این سرزمین می‌تواند پیدا کند.

در دوره‌ای، رضاخان شرایطی را برای خراسان فراهم آورد که بیشتر مدارس حوزه به اصطبل تبدیل شد. مدرسه‌ای مانند مدرسهٔ نواب با تاریخچه عظیم و شگفت‌انگیزش که خط ورودی را علیرضا عباسی نوشته بود، در آن دوره اصطبل و سربازخانه شد. مدرسهٔ فاضلیه که فاضل‌خان سرمایهٔ بزرگی را از هند آورد که بتواند آن مدرسهٔ بسیار مهم را بسازد با انبوه کتب خطی که از هند انتقال داد، در تعریض اطراف حرم مطهر کل این مدرسه را ویران کردند و شاگردان آن پراکنده شدند. میراث مکتوب آن رامی‌توانید در کتابخانهٔ عباس‌قلی‌خان در آستان قدس و جاهای دیگر پیدا کنید. اتفاقات بسیار وحشتناکی پیش آمد که قاعدهٔ طبیعی‌اش این است که به هم ریختگی اوضاعی که در خراسان به لحاظ سیاسی به وجود آمد. مردم تحت تأثیر حضور شش سالهٔ ارتش سرخ شوروی قرار دارند، حزب توده درب و دیوار را به خود اختصاص داد، روحانیت از هم متلاشی شد، شخصیت‌های برجسته خلع لباس شدند. فقط از بین همهٔ مدارس حوزهٔ خراسان، مدرسهٔ سلیمانیه در اختیار مرحوم میرزا احمد کفایه اداره می‌شد و مجلس عزا و روضهٔ محدود به چند نفر را اجازه داشت در آنجا برگزار کند. باتوجه به این اوضاع می‌توانید بفهمید که چه امری سبب ترویج این مکتب مثلاً در بین عامه شده و مرحوم میرزا مهدی اصفهانی چگونه توانسته، وقتی دقت می‌کنید از رگ دینی و

هراس اخروی افراد خیلی استفاده شده که علوم عقلی را، اصلاً تلاش تا دوره اخیر علوم دینی چه؟ علوم دینی کدام هستند؟ وقتی می‌آیید به تعبیر شهید مرتضی مطهری علوم دینی راهی خلاصه‌تر و محدودترش می‌کنید نتیجه آخرش فقط شرعیات باقی می‌ماند. مگر دین گستره‌اش فقط همین مقدار بوده، دین مگر به تکوینیات توجه نداشته، مگر دین به حوزۀ عقلیت توجه نداشته است. شما دین را این مقدار محدود کردید لازمه‌اش هم این است که هر دانشی که به‌گونه‌ای بخواهد از بشر و توانایی‌های او صحبت کند.

عدم استفاده از فرصت‌ها برای گسترش علوم عقلی

از طرف دیگر، از فرصت‌هایی که در اختیار ما قرار گرفت نیز درست استفاده نشد.درکتاب شرح هزار حکیم دربارۀ طهران نوشته شده که تردیدی هم نیست که حوزه مکتب تهران و تلاش بزرگان توانست حکمای زیادی را تمشیت کند. اما سؤال این است که در بین فرهنگ غرب این‌طور مطرح است که چند نفر فیلسوف ماهر می‌توانند جهان را اداره کنند چون پردزاش‌ها مهم است. آیا تعداد حکماء الی غیر النهایة لازم است. مثلاً هزار حکیم منشأ مباهات باید باشد. آیا حکمت نباید شاخه‌های مختلف داشته باشد. اجتماعیات، اقتصادیات و طبیعیات و رابطۀ حکمت، اصلاً نقش حکمت در اصول موضوعه دانش‌های مختلف، این‌ها می‌توانست جامعۀ بسیار باز تهران را مدیریت کند و شرایطی که اواخر دورۀ قاجار در دورۀ احمدشاه به وجود آمده بود. ولی متأسفانه علی‌رغم وجود شخصیتی به عظمت آقاعلی مدرس، از این فرصت در طبقات بعد به صورت جدی استفاده نشده است. می‌گوییم که حکیم مؤسس نامیده شد به‌دلیل نوآوری‌های متنوعی که دارد. حضرت آیت‌الله فیاضی به این موضوع اشاره فرمود؛ ولی این را نمی‌گوییم که در قدم‌های بعدی چه اتفاقی افتاد. آیا توانستند، آن بهره‌ها را بگیرند؟ رنج‌هایی که افرادی مانند مرحوم میرزاحبیب‌الله مجتهد خراسانی کشید و جریان‌هایی که برای اصحاب سراچه به وجود آمد و اینکه او مجبور شد از مشهد کوچ کند و خدمت میرزای شیرازی حضور پیدا کند، حکایت آن رنج‌ها و غربت‌ها به خودشان انجامید. ما غیر از این حکما چه نوع مراوداتی داریم که به تأسیس فرهنگستان، آکادمیک و زایش دانش‌های جدید و تولید پرسش‌های نوینمنتهی شود. متأسفانه این طرف هم ما این مشکل را داریم. الان هم باید بازنگری انجام شود.

حکیم طهران به‌تنهایی کار بزرگی کرد و وقتی از استاد فقید سیدجلال‌الدین آشتیانی پرسیدم که استاد چرا به حکمت هنر توجه ندارید؟ او فرمود که این کار شما است. کاری که من می‌توانستم انجام بدهم این بود که این منابعی که کار شده بود و افراد می‌گفتند ما نوآوری و تفکر نداریم، اتفاق خاصی در ایران نیفتاده و فقط به ابن‌رشد خلاصه می‌کردند، ما آمدیم نشان بدهیم که تسلسل فکری قوی داریم. استاد اشاره فرمود که تسلسلی وجود دارد. سلسلۀ پشت سر همدیگر رابطه‌های علوم عقلی و دانش‌هایی که تا هزار سال پیش می‌تواند بکشد؛ منتها باید تاریخ جدیدی بنویسیم و آسیب‌شناسی کنیم. در شرایط کنونی که مملکت‌های مختلف از ایران درخواست کمک می‌کنند به آنها در حوزۀ عرفان نظری و علوم عقلی کمک کنیم.دستاوردهای نوینی که بتواند آنها را از وابستگی به فرهنگستان‌های غربی و آکادمی‌های علوم غربی نجات بدهد. این اتفاق موضوعیت جدیدی دارد؛ لذا این نوع نشست‌ها که نشست‌های بسیار پرفایده و دقیقی است باید به سوی این اتفاق بزرگ‌تر کشیده شود تا زحمات افرادی مانند مرحوم آقاعلی مدرس، قدردانی جدی شود و معلوم شود که دقیقاً بفهمیم او چه فرموده است.

بررسی نظریه مرحوم آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی

حجت‌الاسلام والمسلمین حسن رمضانی (استاد فلسفه و عرفان، عضو مجمع عالی حکمت اسلامی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی)

روش ملاصدرا در بیان اصالت وجود

بسم الله الرحمن الرحیم؛ پس از عرض سلام خدمت حضّار محترم و اساتید بزرگوار از اینکه تا این لحظه صبر و حوصله فرمودند و از این لحظه به بعد نیز صبر و حوصله، مضاف می‌فرمایند تا عرایض حقیر را گوش کنند تقدیر و تشکر می‌کنم. همان‌طور که فرمودند موضوع بحثِ حقیر «بررسی نظریهٔ مرحوم آقاعلی مدرس دربارهٔ معاد جسمانی» است و همچنین باید نظر حاج ملاهادی سبزواری را در همین مسئله با دیدگاه آقاعلی مدرس مقایسه کنیم. لکن قبل از اینکه به این بحث بپردازم از محضر حضرت استاد فیاضی این اجازه را می‌خواهم که به نظر مورد قبولشان که اشاره فرمودند اشاره‌ای ولو مختصر داشته باشم. حضرت استاد فرمودند من آغاز فرمایش مرحوم ملاصدرا را قبول دارم؛ اما صرف نظر از آغاز، نظر من تا به آخر با نظر ایشان در تعارض است. و لذا نظر ایشان را نمی‌پذیرم. بعد هم فرمودند: نظر خود آخوند ملاصدرا هم در آغاز با آنچه که در انجام می‌فرمایند، متعارض و متناقض است و در حقیقت ایشان را تلویحاً به تهافت‌گویی متّهم فرمودند بنده عرض می‌کنم نخیر این‌گونه نیست بلکه روش جناب آخوند این‌گونه بود که در آغاز با مخاطب مماشات می‌کرد و سخن‌های ابتدائی را مطرح می‌نمود و پس از اینکه کم‌کم او را آماده کرد سخن آخر و نهایی خودش را به کرسی می‌نشاند. آیا این روش که آداب و رسوم خودش را دارد مشتمل بر تهافت و تعارض است؟ قطعاً ما اگر این روش را به‌عنوان یک روش بپذیریم نباید جناب آخوند را با اتخاذ چنین روشی به تهافت‌گویی محکوم کنیم نمونهٔ این روش روشی است که در تعلیم و تعلم هندسی معمول است ـ ان‌شاءالله یادتان هست ـ معلم در آغاز، یک نقطه در وسط تخته می‌گذاشت و بعد می‌فرموداگر ما این نقطه را امتداد بدهیم خط تشکیل می‌شود و اگر این خط را در جهت عرضی امتداد بدهیم، سطح و اگر در جهت عمقی نیز ادامه بدهیم، حجم تشکیل می‌شود. این تعلیم تعلیم ابتدائی بود و سخن خوبی و راه خوبی برای تعلیم هندسه و علوم هندسی به نوآموز است. ولی وقتی که سطح فکر فرد بالا رفت و توان فهم مباحث فلسفی را پیدا کرد، می‌گوییم آنچه که واقعیت دارد جسم طبیعی است. این جسم طبیعی چون محدود است جسم تعلیمی بر او عارض می‌شود؛ و این جسم تعلیمی هم‌چون محدود است به سطوح ختم می‌شود و بعد سطوح هم‌چون محدودند به خطوط منتهی می‌شوند و خطوط هم چون محدودند به نقطه منتهی می‌شوند. طبق این تحلیل که واقعی است اصالت با جسم است، بعد حجم بر جسم عارض می‌شود و بعد، سطح بر حجم و بعد، خط بر سطح و بعد، نقطه بر عارض می‌گردد. آیا این نحوهٔ تحلیل و تعلیم که در آغاز ما آن‌طور مشی کردیم و در نهایت این گونه، روشی مشتمل بر تعارض و تهافت است؟ اگر ما این روش را به‌عنوان یک روش بپذیریم نباید آخوند را به تهافت گویی متّهم کنیم. خود آخوند در چند جا اشاره فرموده است که ما با قوم در بدایات شریک هستیم اما در نهایات از آن‌ها فاصله می‌گیریم.

همان‌طور که فرمودید آخوند در ابتدا می‌گوید: اینجا موجودی است که ما از او دو مفهوم هستی و چیستی را انتزاع می‌کنیم و بعد، اصالت را به وجود می‌دهیم. و این سخن در هر یک از موجودات صادق است یعنی؛ در خارج وجودهای اصیلی هستند و ماهیاتی هستند که به تبع این وجودات، موجودند. یک نظام متکثر به تمام معنا که یکی از آنها در رأس است که عبارت از وجود حق است و بقیّه وجوداتی هستند تبعی

همه از هم ممتاز، منفصل و جدای از هم و متباین با هم به تمام معنا. از فرمایشات آخوند در آغاز چنین چیزی استفاده می‌شود. مواردی هم که استاد فیاضی ایشان فرمودند نیز همین‌طور است. و ما منکر آن‌ها نیستیم؛ ولی آخوند فرمایشاتی دیگر هم دارد ما باید به همهٔ فرمایشات ایشان توجّه داشته باشیم. این نکته‌ای بود گذرا که من خدمت حضرت استاد فیاضی درس پس داده و به عنوان یک شرکت کننده که حق اظهارنظر دارد، نه به عنوان سخنران عرایضم را تقدیم کردم.

◄ مقایسهٔ نظریهٔ آقاعلی مدرس و حاج ملاهادی سبزواری دربارهٔ معاد جسمانی

اما موضوع اصلی بحث که دربارهٔ معاد جسمانی است، در آغاز باید اشاره کنم بحث از معاد جسمانی و اصل معاد،بحث غامض و پیچیده‌ای است. برخلاف بحث از مبدأ که امر پذیرفته شده‌ای است و بیانات قرآن نسبت به آن بیانات تنبیهی است وآن را امری مفروغ عنه گرفته است؛ اما نسبت به معاد این گونه نیست.از این رو قرآن به گونه جدّی وارد بحث از معاد شده و درباره‌ی اصل و کیفیتش بحث کرده، ولی نسبت به مبدأ می‌فرماید: «أفی الله شک»؛[1] آیا در حق تعالی و وجود حق تعالی شکی است؟ قضیه را امری واضح و روشن جلوه می‌دهد، و چنانچه بحثی از مبدأ است دربارهٔ توحید و نفی شرک و حصر عبادت در حق تبارک و تعالی و صفات باری تعالی است. هیچ وقت وارد بحث اثبات اصل وجود حق نمی‌شود؛ در مقابل، بحثِ معاد بحث جدی قرآن است و قرآن مَباحث عمده‌ای را به آن اختصاص داده و درباره‌ی آن مفصّل بحث کرده است. چون اصل معاد، غامض است. و غامض‌تر از او کیفیت آن و نحوهٔ آن است.

حضرت آیت‌الله جوادی آملی (حفظه الله تعالی) می‌فرمودند:خدمت استاد علامه طباطبایی رحمه‌الله عرض کردیم: تا کی،این مباحث معاد در پرده بماند و شما از تدریس آن خودداری کنید؟! همان‌گونه که معروف و مشهور و مشهود است ایشان نه در تعلیقه بر اسفار قسمت معاد اسفار را تعلیقه زده نه در بدایه و نهایه بحث معاد را مطرح کرده و نه در موقع تدریس اسفار آن قسمت را که مربوط به معاد است به صورت علنی و عمومی تدریس نموده‌اند. حضرت آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمودند: خدمت علاّمه عرض کردیم؛ چرا این طور شده و حوزه‌ها از شنیدن مباحث دقیق معاد اسفار محروم باشند؟در این‌جا دو گونه جواب از ایشان در خاطر دارم: یک بار فرمودند حضرت علاّمه طباطبایی فرمودند: هنوز روزی‌شان نشده است. بار دیگر یادم هست که فرمودند: علاّمه فرمودند: هنوز حوزه‌های علمیه در فهم دقائق معاد در حد صباوت و بچگی به سر می‌برند و با بچه و صبی چه‌قدر می‌شود از اسرار معاد سخن گفت.بنابر آنچه گفته شد، مسئله بسیار غامض و پیچیده و حساس است. مسئله‌ای است که آقاعلی مدرس با همهٔ نبوغ، وسواس و پی‌گیری‌اش نتوانسته بود نظر مرحوم ملاصدرا را بپذیرد و با ایشان همراهی کند. لذا در این‌باره نظری متفاوت با فرمایش مرحوم آخوند ملاصدرا دارد و علی‌رغم همهٔ احترام و ارزشی که برای جناب آخوند قائل است و از فلاسفهٔ صدرائی مسلک است، نظر آخوند را در این قضیه نمی‌پذیرد. گرچه در آخر رسالهٔ سبیل الرشاد ـ که دربارهٔ معاد است ـ به فرمایشات جناب آخوند استناد کرده و آن را برای فرمایش خودش تأیید گرفته است، اما درعین‌حال در رساله سبیل الرشاد در چند مورد باصراحت می‌فرماید: فرمایش آخوند خلاف ظاهر آیات و روایات است. امامرحوم حاج ملاهادی سبزواری در راستای نظر آخوند حرکت کرده و همان را پرورانده و تبیین بسیار زیبایی را چه در منظومه و شرح منظومه و چه در اسرارالحکم و بقیهٔ آثارشان ارائه کرده است. در حقیقت در بحث معاد و معاد جسمانی نظر آخوند و حاج ملاهادی سبزواری یکی است.

نکتهٔ دیگری که در آغاز باید مورد توجه قرار بدهم این است که معاد قرآنی برخلاف آن چیزی است که در السنه و بیان‌ها مشهور است چون در السنه و افواه معروف و مشهور است که معاد یعنی عود روح یا نفس ناطقه برای بار دوم به بدن. در حالی که از ظواهر، بلکه از صریح آیات استفاده می‌شود که معاد در برابر مبدأ است و معاد یعنی رجوع به حق، چنانکه در قرآن آمده:«إنّا لله وإنّا إلَیهِ رَاجعُونَ»؛[2] ما همه از اوییم و به سوی او می‌رویم، و مبدأ هم یعنی: همه از اوییم چنانکه می‌فرماید: «وَإن مِّن شَيْءٍ إلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»؛[3]پس معاد یعنی عود و رجوع به سوی او. نه اینکه نفس ناطقه انسانی ـ که از بدن وجسم عنصری فاصله گرفت و با مرگ بین این دو فاصله ایجاد شده،برای بار دیگر به همین نشئهٔ طبیعت، ماده و جسم عنصری برگردد. گرچه ظواهر برخی از آیات و روایات این معنا را تداعی می‌کند؛ اما جان معنا و اصل معاد همان است که خدمتتان عرض کردم یعنی: «إنّا لـلّه وإنّا إلَیهِ رَاجِعُونَ»[4]یعنی اینکه ما با همهٔ شئون و ابعاد وجودی خودمان و از جمله جسم و در رأس نفس ناطقه و روح،به الله رجوع کنیم؛ نه تنها ما، بلکه همه‌ی موجودات که: «إِلَى اللهِ تَصِيرُ الامُورُ»[5]، «و ان الی ربک المنتهی».[6] این معنا از آن مفاهیم

و چیزهایی است که از صریح آیات استفاده می‌شود. حال اگر ما این امر را به‌عنوان یک اصل مورد توجه داشته باشیم و به غموض مسئله هم توجه کنیم می‌توانیم تا اندازه‌ای با آقاعلی مدرس همراهی کرده و تا اندازه‌ای از نظر آخوند و همچنین حاج ملاهادی سبزواری فاصله بگیریم. اجمالاً جناب آخوند ملّاصدرا به معاد جسمانی قائل است؛ بلکه حاج ملاهادی سبزواری، آقاعلی مدرس و شیخ‌الرئیس بوعلی سینا همه به معاد جسمانی قائل‌اند و ما حکیم مسلمانی را سراغ نداریم که منکر معاد جسمانی بوده باشد.

باعتراف همه‌ی حکیمان مسلمان شکینیست که معاد علاوه بر اینکه روحانی است جسمانی نیز است، ولی در این که چگونه ما این جسمانی بودن را تحلیل کرده و آن را بپذیریم اختلاف وجود دارد. جناب آخوند می‌فرماید جسم، جسم اخروی و مناسب با نشئه آخرت است، نه جسم مناسب با نشئه دنیا. جسم مناسب با نشئه دنیا، همین جسم عنصری است که آخوند ملاصدرا نمی‌پذیرد جسم اخروی همین جسم عنصری باشد. آقاعلی مدرس هم صریحاً می‌فرماید: آخوند ملاصدرا، جسم موجود در عالم طبیعت را در معاد جسمانی کان لم یکن فرض کرده است چون می‌گوید: این جسم در خاک متلاشئ و به عناصر اولیه تجزیه می‌شود و دوباره این اجزای متلاشی شده بازسازی شده و به موجود دیگریتبدیل می‌شود و همین‌طور این چرخه ادامه دارد، بنابراین آخوند ملّاصدرا نمی‌پذیرد که این جسمی که از نفس ناطقه جدا شد و در خاک دفن گردید بخواهد در نشئه آخرت ویژگی عنصری خودش را حفظ کرده و با همین ویژگی وارد جهان آخرت شود این در حقیقت دنیاست، ما به گمان خود اسمش را آخرت گذاشته‌ایم. آخوند ملاصدرا این را نمی‌پذیرد، آقاعلی مدرس هم این عقیده را به اشاعره نسبت می‌دهد و نمی‌پذیرد؛ ولی با این تفاوت که طبق نظر آخوند، این بدن در همین‌جا می‌ماند.و در نشئه آخرت بدن، بدن اخروی است و آقاعلی مدرس می‌فرماید این جسمی که در این جا است با حرکت جوهری، وجود اخروی پیدا می‌کند و به نفس ملحق می‌شود.

آخوند ملاصدرا و همچنین حکیم سبزواری و دیگر حکیمان صدرایی می‌فرمایند: ما در نشئه دنیا جسم عنصری و در برزخ، جسم برزخی و در نشئهٔ آخرت، جسمی اخروی داریم به نحوه‌ای که اگر، شخص را در برزخ و آخرت ببیند می‌گویندکه این همان است که در دنیا بود. اگر آیات و روایت می‌فرمایند که در آنجا این جسم احیاء می‌شود و دوباره خلق جدیدی صورت خواهد گرفت تحلیلش همین فرمایش آخوند است که اگر شخص را در آنجا ببینند گفته می‌شود: این، همانی است که در دنیا بود مثل اینکه می‌گوییم این آقاکه در سن ۴۰ سالگی است همانی است که چهل سال پیش از مادر متولد شد و شخص دیگری نیست. با اینکه هر شش سال، سلول‌های بدن او تحلیل رفته و سلول‌های دیگری جای آن‌ها را گرفته‌اند و همین‌طور تا ۹۰ سالگی، دهها بار این جسم تحلیل رفته؛ و بدل ما یتحلل پیدا می‌کند ولی می‌گوییم که این همان است. در آنجا هم می‌گوییم این، همان است و منافات با تغییر و تبدیل ندارد. قرآن هم تبدیل جلود را به کار برده است که یکی از انحاء تبدیل،همین است که بگوییم جسم عنصری به جسم برزخی و جسم برزخی به جسم اخروی تبدیل می‌شود و با عقیده‌ی این همانی، منافاتی نداشته و با هم قابل جمع‌اند.

در اینجا خوب است از یک بیان تمثیلی استفاده کنم و با آن فرمایش آخوند ملاصدرا را به بیانی تأیید کنم و به بیانی نیز، فرمایش آقاعلی مدرس را. شما اگر یک لوبیا را در زمین بکارید و آب بدهید این لوبیا در درون زمین متحوّل می‌شود و کم‌کم از درون آن دو تا زائده بیرون می‌زند یکی به طرف بالا به صورت ساقه و یکی به طرف پایین به صورت ریشه.و با آب، نور، حرارت و... رشد می‌کند. وقتی که ساقه از درون زمین بالا می‌آید می‌بینیم دو لپه لوبیا به ساقه چسبیده یکی به این طرف ودیگری به آن طرف، کم‌کم که این ساقه رشد می‌کند و بالا می‌رود،و دو لپه هم کم‌کم خشک می‌شود و کم‌کم جدا شده و بالاخره پایین می‌افتد و در درون خاک مضمحل می‌شود. و اما این ساقه رشد می‌کند و بالا می‌رود. و کم‌کم از آن ساقه دانه‌های جدید و تازه‌ی لوبیا می‌روید مثل دانهٔ نخستین. حال مَثَل بدن مَثَل همین دانه لوبیاست و مَثَلِ نفس ناطقه مَثَل ساقه لوبیا، مخصوصاً با توجه به نظریهٔ آخوند ملاصدرا یعنی: جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، چون بنابر این تمثیل، نفس جوانه‌ای است که از لوبیای بدن بر می‌خیزد، و از قوه و استعدادی که در درون این لوبیا است استفاده می‌کند رشد کرده و علماً و عملاً، اوج می‌گیرد و متقابلاً بدن تحلیل می‌رود تا مرگ فرا می‌رسد و همان‌طور که دو لپه لوبیا خشک می‌شوند و از ساقه جدا شده و می‌افتند و در خاک مضمحل می‌شوند بدن انسان نیز مرکبی است برای تعالی روح و وقتی که روح به اوج رسید ـ که مرگ طبیعی هم همین است ـ دیگر به این بدن نیاز ندارد. لذا بدن را رها می‌کند، و بدن در خاک دفن می‌شود و در آن مستهلک شده و در همین عالم

عناصر باقی می‌ماند؛ اماجوانهٔ نفس بالا می‌رود و تقویت می‌شود و وقتی که بالا رفت و تقویت شد به اذن الله همان‌طور که ساقهٔ لوبیا دوباره هسته‌ای را مثل هسته‌ای که در آغاز از آن برخاست میوه می‌دهد، نفس ناطقه‌ی انسان نیز با توجه به عروجی که کرده دوباره بدنی را مثل بدنی که از آن برخاست میوه می‌دهد. حال این بدن برخاسته‌ی از نفس طبق نظر آخوند بدنی است غیر عنصری ولی حکیم آقاعلی مدرس می‌فرماید نه! آن بدن چیزی نیست جز همین بدن عنصری است؛ لکن عنصریِ موجود در عالم برزخ و یا عنصری موجود در عالم آخرت. ما عرضمان این است که آقاعلی مدرس اگر خواسته باشد جنبهٔ عنصری بدن را حفظ کند و به بدن عنصری قائل بوده باشد، هر چند بفرمایند: عنصری موجود در عالم آخرت، این سخن با دار آخرت بودن آخرت نمی‌سازد. نشئهٔ آخرت در برابر نشئه دنیاست و بدن عنصری خاصّ به دنیاست و شما می‌خواهید این بدن عنصری را ببرید به آخرت. لازمهٔ این سخن آن است که یک امر دنیوی را با تحفّظ بر دنیوی بودن آن، ببرید به آخرت که در برابر نشئه دنیاست و این صحیح نیست. بالاخره شما چه می‌کنید؟آقاعلی مدرس می‌گوید، بدن عنصری با توجه به حرکت جوهری به طرف نفس می‌رود، نه اینکه نفس به این بدن برگردد و باز نشئه نشئه دنیا باشد لکن با نام آخرت، بلکه این بدن است که می‌رود به آنجهان، و به نفس ملحق می‌گردد. ما می‌پرسیم: آیا این بدن عنصری ما با حفظ همین عنصری بودن می‌رود به آن جهان، یا اینکه تبدل پیدا می‌کند و برزخی و اخروی می‌شود؟ اگر بفرمایید: تبدل پیدا می‌کند و برزخی و اخروی می‌شود،این سخن چندان فرقی با فرمایش آخوند ندارد و آخوند هم تقریباً همین را می‌گوید. ولی اگر آن را با حفظ عنصریت به آن جهان ببرید و همین را وجه تمایز بین نظر خودتان و نظر آخوندقرار بدهید، ما نمی‌توانیم این را از شما بپذیریم. چون این عنصری بودن ویژگی جهان دنیاست. لذا به نظرحقیر، نظر آخوند از نظر آقاعلی مدرس عمیق‌تر است. و امّا حاج ملاهادی سبزواری! ایشان در راستای افکار آخوند حرکت کرده و نظر آخوند را خیلی خوب تشریح کرده است که من می‌خواستم عبارات ایشان را از کتاب اسرار الحکم نقل کنم ولی وقت اجازه نمی‌دهد امّا به جای آن خاطره‌ای را از شهید مطهری که خیلی درس‌آموز است نقل می‌کنم و عرایضم را در این قسمت پایان می‌دهم. قبل از نقل خاطره لازم است عرض کنم: ما نمی‌خواهیم با نقل این خاطره‌ها جلوی نقد و بررسی و اظهارنظر و رد و نقد و ایراد را بگیریم. نه نقد، ردّ و ایراد باید باشد، لکن این را هم باید توجه داشته باشیم و برای نقد خودمان هم جایی باز بگذاریم نه اینکه نقد ما طوری باشد که نظر مقابل را به طور کلّی از هستی ساقط کند. نقد کنیم و خودمان را هم نقد کنیم و نقد نقدمان را هم نقد کنیم تا با این دغدغه‌ها به واقع به آنچه مورد نظر گوینده است برسیم و آن را خوب بفهمیم و بعد از اینکه آن را خوب فهمیدیم، ببینیم آیا باز هم آن نظر مردود است و باید آن را رد کنیم یا اینکه نه، باید آن را بپذیریم. و اما خاطره: شهید مطهری در درس‌های اسفارشان که تحت عنوان حرکت و زمان چاپ شده، آورده‌اند: علامه‌طباطبایی می‌فرمودند ما موقعی که اسفار را فرا می‌گرفتیم خیلی در فراگیری آن زحمت می‌کشیدیم قبل از درس پیش مطالعه می‌کردیم و سر درس هم به سخن استاد خوب گوش می‌دادیم و بعد از درس نیز آن را تقریر می‌کردیم و می‌نوشتیم. و به نحوی این تقریر و تحقیقمان در نظرمان بزرگ شده بود که کم‌کم این گمان در ما به وجود آمد که اگر مرحوم آخوند ملاصدرا سر از قبر در آورد و بخواهد افکار و مطالب خودش را تقریر کند به این خوبی که ما تقریر می‌کنیم نمی‌تواند تقریر کند. تااینکه به محضر آقا سیدعلی قاضی رسیدیم. اگر چه تخصص ایشان فلسفه نبود، بلکه ایشان عارف بود و تخصص او عرفان بود؛ چه عرفان نظری و چه عرفان عملی.چون فصوص و فتوحات را در کنار ریاضت‌ها عملی تدریس می‌کرد. ما با اینکه بحث اصالت وجود را در اسفار خوانده بودیم و از نظر ما بحث تمام شده و نظر آخوند را می‌دانستیم؛ اما وقتی که ایشان از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سخن گفت،آن زمان بود که فهمیدیم ما از اسفار یک حرف را هم نفهمیده‌ایم و آن چه که آخوند در اصالت وجود و اعتبار ماهیت می‌فرموده غیر آن چیزی است که ما فهمیده‌ایم. در بحث اصالت وجود و همچنین مباحث معاد دقائقی است که انسان گمان می‌کند آن‌ها را فهمیده است؛ اما این‌طور نیست و فهم آن‌ها بر دقّت و تحقیق بیشتری نیازدارد. این خاطره را فقط برای این عرض کردم که بگوییم به عمق فرمایش آخوند رسیدن یک سخن است و اینکه برخی از عبارات اورا کنار هم بگذاریم و نتیجه‌ای را به گمان خودمان استنتاج کنیم،سخنی دیگر است آنکه در تحقیق به کار می‌آید این است که ما به یک شخص و آثارش نگاهی جامع داشته باشیم لذا عرض می‌کنم نظریه اصلی و نهایی آخوند دربارهٔ اصالت وجود، همان نظر عرفانی است و بس. یعنی وحدت شخصی وجود و کثرت موجود.

و نظر ایشان در رابطه با معاد هم همان معنایی است که خدمتتان عرض کردم. گرچه آقایان نقد دارند و اشکال می‌کنند. آقاعلی مدرس اشکال کرده و دیگران هم به تبع او اشکال کرده‌اند و بزرگانی؛ مثل آقای رفیعی قزوینی، مرحوم کمپانی و دیگران، نظر استادشان را قبول کردند و نظر آخوند را نپذیرفته‌اند. خوب است در این جا اشاره کنیم دو چیز در این که آقاعلی مدرس به نظر خودش و خلاف نظر آخوند رسیده دخیل است؛ یکی اینکه او می‌فرمود: معادِ جسمانی، شرعی محض است و عقلی نیست. و ما در وسع فهممان تلاش می‌کنیم تا با ادلۀ عقلی نیز آن را اثبات کنیم؛ وگرنه اصلش شرعی است و لذا ما باید در این قضیه به آیات و روایات اصالت بدهیم و از ظاهر آیات و روایت هم، عنصری بودن معاد استفاده می‌شود، یعنی؛ معاد با همین بدن، چنانکه ظاهر آیۀ «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ».[۷] همین را می‌گوید؛ اما امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: این بیان، بیان جدلی است و بیان جدلی بر چیزی تمرکز می‌کند که طرف مقابل آن را قبول دارد و اما بیان برهانی داستان در دو آیه‌ی بعد آمده است که می‌فرماید: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»[۸] در این آیه به عبارت «مِثْلَهُمْ» باید توجه داشت. در دو آیه قبل می‌فرماید: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»[۹]، مخاطبش کسی است که در همین حد می‌فهمد، و لذا در حد مجادله قضیه را تمام کرد. ولی در بعد می‌فرماید: «يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» این را توجه باید داشت.

پس امر اول که دخیل بوده آقاعلی مدرس به سراغ آن تحلیل رفته و نظر خودش را آن‌طور مطرح فرموده شرعی بودن مسئله است و امر دوم هم این است که نقل کرده‌اند خود ایشان، جسد ابن‌بابویه را پس از ده قرن که از دفن آن گذشته بود، سالم دیده بود و هیچ نقصانی در وجود جسمانی او حاصل نشده بود.

◄ دیدگاه شیخ‌الرئیس دربارۀ معاد جسمانی

سئوال: شما فرمودید ابن‌سینا معاد جسمانی را قبول دارد. ولی در کتاب شفا اشاره شده که نه، ایشان معاد جسمانی را قبول ندارد و نکتۀ دیگر این که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله با بدن عنصری به معراج رفت، یعنی مفروض گرفتند که با بدن عنصری به معراج رفت. چرا امکان نداشته باشد که در آخرت با همین بدن محشور شویم؟

استاد رمضانی: اینکه فرمودید شیخ الرئیس قبول ندارد. نه این‌طوری نیست. در شفاء، در قسمت معاد شفاء، او معاد را به دو قسم تقسیم می‌کند: معاد جسمانی و معاد روحانی.و بعد می‌فرماید آنچه که عقل می‌تواند آن را به راحتی بدون اینکه به زحمت بیفتد اثبات کند معاد روحانی است و این همان کاری است که ما انجام داده و می‌دهیم. اما معاد جسمانی را نمی‌توانیم اثبات کنیم، ولی از آن‌جا که صادق مصدَّق ـ که رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است ـ از معاد جسمانی اخبار کرده، ما به‌عنوان یک مؤمن و مسلمان آن را قبول داریم. آیا از این سخن انکار معاد جسمانی در می‌آید؟! نه معنای این سخن ایمان است، ولی نتوانسته آن را از راه عقل اثبات می‌کند.و مرحوم آخوند هم در جلد نه اسفار وقتی متعرض نظر شیخ می‌شود می‌گوید: بله شما نباید هم این مسئله را بفهمید، کسی که عمر خودش را صرف معرفت و شناخت معاجین و داروها کرده و در خدمت سلاطین و اُمرا بوده، نباید این‌گونه مسائل دقیق را بفهمد و برای اثبات آن استدلال عقلی کند. بله شیخ الرئیس از راه عقل نتوانسته است معاد جسمانی را اثبات کند اما به عنوان یک امر شرعی که در شرع آمده آن را پذیرفته، نه اینکه او به طور کلّی منکر معاد جسمانی است.

اما قسمت دوم سخن‌!یعنی؛ معراج جسمانی؛ عرض می‌شود به اینکه: همان‌طور که در معاد جسمانی بحث زیاد است در معراج جسمانی نیز بحث زیاد است،نمی‌دانم شما چرا این را مفروغٌ عنه گرفتید. بلکه آن هم در هاله‌ای از ابهام است و باید بحث شود که آیا معراج روحانی صرف بوده، یا جسمانی و روحانی بوده است؟ اگر جسمانی و روحانی بوده است، روحانی بودنش چطور و جسمانی بودنش چطور است؟ سخن و حدیث در این مسئله هم زیاد است وشما نمی‌توانید جواز این مسئله را دلیل بر مسئله مورد بحث قرار بدهید.

سئوال: آیا مراد اقا علی مدرّس از شرعی بودن معاد جسمانی نفی استدلال عقلی است؟

استاد رمضانی: نه، مراد این نیست که معاد جسمانی استدلال عقلی نداشته باشد. بلکه مراد آقاعلی مدرس این است که این استدلال‌ها که عقلی است و برای کسی است که می‌خواهد بیرون از دین به قضایای دینی نگاه کند؛ وگرنه اصل قضیه شرعی است.لذا در این قضیه، آیات و روایات تعیین کننده است و ما بعد از تکیه بر آیات و روایات با ادلۀ عقلی نیز آن را اثبات کنیم. و از اصولی هم که شما بدان‌ها اشاره فرمودید استفاده می‌کند که همان اصول آخوند ملاصدرا است؛ولی نتیجه‌ای که از آن اصول گرفته غیر آن نتیجه‌ای است که ملّاصدرا گرفته است. آقاعلی بر اساس اصولِ آخوند پیش رفته واستدلالش هم تقریباً همان استدلال است؛ منتهای

مطلب آن که با توجه به اینکه معتقد است معاد جسمانی شرعی محض است و اینه از آیات و روایات هم جسمانیت عنصری استفاده می‌شود، نتوانسته بانظر مرحوم آخوند همراهی کند.

سئوال: بعضی هم این نظر را دارند که اگر بنا باشدشیخ الرئیس در باب معاد جسمانی طبق مبانی فلسفی خودش نظر بدهد، نتیجه انکار می‌شود.

استاد رمضانی: بله، ولی او شرعاً معاد جسمانی را پذیرفته است. توجیه انکارش هم این است که از مبنای عقل نتوانسته است اثبات کند. فرق است بین اینکه عقل رد کند و حکم به عدم داشته باشد و اینکه عدم الحکم باشد و عقل حکمی نداشته باشد. من فرمایش شیخ را در اینجا به این که مراد عدم الحکم است، اقرب می‌دانم تا حکم به عدم. آقای دکتر می‌فرماید که مراد حکم به عدم است. بعضی هم همین را استفاده کردند یعنی گفته‌اند: او از پایگاه عقل معاد جسمانی را منکر شده است.ولی من این‌طوری می‌فهمم،که او از پایگاه عقل نتوانسته اثبات کند و حکم به عدم نکرده، بلکه عدم الحکم است. و اگر مراد حکم به عدم باشد به‌طورکلی غیر قابل دفاع است.

◄ درنظر گرفتن واقعیت برای DNA

سؤال: آیا می‌شود برای DNA، واقعیتی را تصور کرد و همان‌طور که نفس را واسطهٔ وحدت بین عینیت بدن جسمانی با اخروی و مثالی می‌دانیم آیا می‌توان برای DNA، واقعیتی در نظر گرفت، ظهور این DNA در این دنیا به این صورت است و ظهورش در عالم مثال به نحوه دیگری و بین نظر زنوزی و ملاصدرا تلفیق ایجاد کرد.

استاد رمضانی:بله، می‌شود، راه دارد.

◄ شیوهٔ ملاصدرا در حکمت متعالیه

آیت‌الله فیاضی: تشکر می کنم از این که دوستان لطف کردند و تحمل کردند و عرایض را دنبال می‌کنند. از عنایت آقای رمضانی و حسن نظر و محبت ایشان تشکر می‌کنم، او می‌فرماید که کثرت درجای خودش حقیقی است و درست است. کثرت هست و کثرت را انکار نمی‌کنیم؛ اما می‌فرماید که بااینکه کثرت حقیقی است همهٔ این کثرات به وجود واحد شخصی موجودند. اینجا، جایی است که ما نمی‌توانیم نپذیریم. اگر شما ملاحظه بفرمایید استاد شهید مطهری وقتی می‌خواهد تشکیک را تقریر کند همین‌طور تقریر می‌کند که آخوند دلش می‌خواهد؛ یعنی تصریح می‌کند به اینکه وجود واحد شخصی است. همان‌طور که حضرت استاد هم اشاره فرمود ولی در عین این وحدت شخصی، همهٔ موجودات هم موجودند و کثرت هم انکار نمی‌شود.

ما عرضمان این است که این نشدنی است و بالاخره یا واحد شخصی است یا کثیر شخصی، هیچ کثیری واحد مقابل خودش را نمی‌پذیرد. آنکه شما می‌فرمایید بیش از سخن آخوند است، من تا این جایش را هم نمی‌توانم بفهمم چه برسد به آنکه بالاتر است. نه اینکه نمی‌فهمیم، عقلم در مقابل آن می‌ایستد و حکم به عدم دارد و همان‌طور که مرحوم شیخ هم واقعاً حکم به عدم دارد و در رساله أضحویّه می‌فرماید. همان‌طور که جناب دکتر اشاره فرمود مسئله تناسخ است و ادلهٔ متعددی بر استحالهٔتناسخ اقامه شده است. اگر روح مجدداً با بدن عنصری همراه شود، تناسخی‌شود. البته بیان جنابعالی توجیه خوبی است برای اینکه شیخ را به سمت اعتقاد به معاد عنصری بکشیم. مرحوم آخوند در همین اسفار، وقتی سخن غزالی را در مورد معاد نقل می‌کند می گوید: فاین استحالهٔ التناسخ؛ یعنی مگر کجا رفت استحاله تناسخ. تناسخ محال است اگر روح با این بدن ارتباطش قطع شد، که شده و بدن هم پوسیده، دوباره بدن جدیدی همان‌طور که قرآن می‌فرماید ما هم به همین معتقدیم که بدنی را مثل آن بدن دنیوی می‌آفرینیم: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»[10] یعنی خدای متعال، بدنی مثل این بدن را می‌آفریند و روح به این بدن می‌آید و فرمایشی که خواهرمان فرمود، توجیه علمی خوبی برای همین بیان قرآن است که چطور می‌آفریند و اینکه الآن در مؤسسهٔ رویان انجام می‌دهند، نمونه‌ای از شدن است. یعنی خدای متعال،DNA این موجود را در کل هستی که خیلی ظریف و کوچک است حفظ می‌کند و در وقت خودش بدن عنصری مادی را از آن می‌آفریند و روح به آن تعلق می‌گیرد. تناسخی هم که در روایات ما آمده:«و هو الکفر بالله العظیم»[11]، تناسخ به معنایی کفر است که انکار معاد باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابراهیم ؛ آیه ۱۰.

۲. بقره؛ ۱۵۶.

۳. حجر؛ ۲۱.

۴. بقره؛ ۱۵۶.

۵. شوری؛ ۵۳.

۶.نجم؛ ۴۲.

۷. یس ؛۷۹.

۸. یس ؛ ۸۱.

۹. یس ؛۷۹.

۱۰. یس؛ ۸۱.

۱۱. مجلسی، محمد تقی، بحار الأنوار ، ج۷۲، ص۳۷۱.

معرفی حکمای حوزه فلسفی تهران - ۱۳ -

علامه شیخ محمد حسین فاضل تونی

تولد

فقیه یگانه و حکیم فرزانه علامه مرحوم آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی شب بیست و پنجم محرم سال ۱۲۹۸ قمری، در تون (فردوس) و در خانواده ای از اهل فضل و تقوی دیده به جهان گشود.پدرش مرحوم ملا عبدالعظیم، واعظ بود و در تون و حوالی آن شهرت و محبوبیتی داشت.

تحصیلات

وی پیش از آنکه فرزندش به سن تعلم رسد، او را در مکتب سپرد و آن کودک صاحب قریحه با شوقی تمام سرگرم تحصیل شد. خواندن را به اندک مدتی آموخت، چند ماهی نیز به تمرین نوشتن پرداخت و بلافاصله به تحصیل مقدمات عربیت آغاز کرد و قرآن را تماما به حافظه سپرد. سه چهار سالی از تحصیل آن مرحوم نگذشت که پدرش به جوار رحمت حق پیوست و کودک خود را یتیم و بی سرپرست گذاشت و چون در طی زندگی از قید علائق آزاد بود و توجهی به اندوختن مال نداشت، میراثی نیز از خود بجای ننهاد. او خود می گوید: «یازده ساله بودم که پدرم مرحوم ملا عبدالعظیم، به بیماری «ذَرَب»، در شبی که تنها من با ایشان بودم، وفات نمود و

من هیچ ملتفت نشدم که ایشان مرحوم شده است».

از همان عهد کودکی، آثار بزرگی از چهره اش هویدا بود. قدرت حافظه و حدت ذهن و سرعت فراگیری‌اش به حدی بود که تحسین و تعجب همگان را برمی انگیخت. چندی نگذشت که در همان زادگاهش سرآمدِ اقران شد و افراد متمکن، فرزندان خود را برای تحصیل یا مباحثه به خدمتش می فرستادند.

تحصیلات حوزوی

فقدان پدر و نداشتن ممّری ثابت برای معیشت به هیچ وجه موجب وهن و فتوری در عزم راسخ و شوق وافر مرحوم فاضل نشد و پس از چندی به تحصیل ادبیات عرب پرداخت. در همان زادگاه خود سیوطی را نزد ملامحمد باقر تونی، و مغنی را نزد آقا میرزا حسین به اتمام رسانید و مقداری از مطول را هم فرا گرفت. چون به هفده سالگی رسید، دیگر محیط محدود تون را برای خود کوچک یافت و ناچار برای استفاضه از محضر اساتید بزرگ، ترک وطن و خاندان گفت و به مشهد مقدس عزیمت کرد و برای ادامه تحصیل در آنجا رحل اقامت افکند.

نهنگ آن به که در دریا ستیزد
کز آب خرد ماهی خرد خیزد

در مشهد، در مدرسه نواب به درس مطول مرحوم ادیب نیشابوری حاضر می شد.یک قسمت مطول را هم از دانشمند جامع الاطراف و کم نظیر آقا میرزا عبدالرحمن مدرس شیرازی آموخت. با ا ینکه علوم ریاضی چندان مورد استقبال طلاب نبود، با شوق و شور تمام محضر مرحوم آقا میرزا عبدالرحمن را برای آموختن خلاصة الحساب شیخ بهائی و هیئت و نجوم و تحریر اقلیدس نیز مغتنم دانست و در تمام آنها تبحر یافت.برای آموختن فقه و اصول هم به محضر حجت‌الاسلام بجنوردی حاضر می شد و از درس معالم مرحوم شیخ اسماعیل قاینی نیز استفاده می کرد. شش سال در مشهد مقدس ماند و با جد و جهد و هوش و حافظه سرشار خود از محضر اساتید بزرگ آنخطه بهره ها برد. آنگاه به همراهی مرحوم شیخ محمد (که بعدها در اصفهان به شیخ محمد حکیم معروف شد و طالبان حکمت قدیم را از محضر پر برکت خود بهره مند ساخت) بصوب دارالعلم اصفهان رهسپار گشت تا به تحصیل فلسفه و حکمت و تکمیل فقه و اصول بپردازد.

در آن هنگام اصفهان مهد علم و دانش بود و بازار علوم دینی و فلسفی رونقی بسزا داشت. قریب دو هزار و پانصد طلبهٔ پرشور و با حرارت در حوزه های مختلف علمی آن شهر مشغول استفاضه بودند و برخی از آنان مانند مرحوم حضرت آیت‌الله بروجردی بعدها به بالاترین مدارج علمی نائل آمدند.در اصفهان با شیخ محمد، حجرهٔ محقری گرفتند و مدتی با هم به مباحثه و تحصیل پرداختند.

از همان روزهای اول به درس حکمت مرحوم جهانگیر خان قشقائی حاضر شد و شیفته و دلباخته آن استاد فرزانه گشت. مرحوم جهانگیر خان دوره منظومه حکیم سبزواری را در مدت شش سال تدریس می کرد که البته قسمت اعظم مطالب شفا و اسفار نیز در آن ضمن بیان می شد.

تحصیل حکمت و فقه علامه فاضل تونی

مرحوم فاضل در سومین مرتبه که جهانگیر خان به تدریس منظومه آغاز کرد به محضر او پیوست و در تمام مدت شش سال (جز موقعی که به مرض حصبه مبتلا شده بود) حتی یک روز از درس آن بزرگ غفلت نفرمود. در روز شروع، قریب یکصد و بیست تن طلبه حضور داشتند ولی بتدریج که مباحث پیچیده و مشکل می شد، عده طلاب رو به کاهش می نهاد. عده ای در مبحث وجود ذهنی به تحلیل رفتند و عده دیگر در مبحث عاقل و معقول، و هکذا ...... و به حکم

خليلي قطاع الفيا في الي الحمي
كثير و اما الواصلون قليل

و مانند مرغانی که به عزم دیدار سیمرغ عازم قله قاف شدند و جز عده معدود به منزل مقصود نرسیدند، عده بسیار کمی از طلاب آن دوره را به پایان رساندند.

به موازات تحصیل حکمت، برای تحصیل فقه از حوزه های درس علمای بزرگ اصفهان چون مرحوم سید محمد صادق خاتون آبادی و مرحوم آخوند فشارکی و مرحوم آقا سید علی نجف آبادی استفاضه کامل برد.

از حسن قضا در همین هنگام مرحوم حاج شیخ عبدالله گلپایگانی از علمای بزرگ نجف به اشاره اطبا برای تغییر آب و هوا در اصفهان سکنی گزید و مرحوم فاضل مقدم آن بزرگ را فیضی بزرگ و مهبتی عظیم دانست و از مجلس درس اصول ایشان فایده ها اندوخت. مرحوم فاضل می فرمود: «مجلس درس حاج شیخ عبدالله گلپایگانی از لحاظ استفاده از مجالس کم نظیر بود، چه وی بیانی ساده و رسا و دقیق داشت و برای تفهیم مطالب مثالهای ساده از زندگانی روزانه می آورد. از طرف دیگر حوزه درسش

بخلاف رسم آن عهد آرام و بدون هیاهو و جر و بحث بود. طرز استدلالی که از ایشان درباره قاعده ترتب شنیدم از هیچیک از استادان دیگر نشنیدم».

علامه فاضل تونی مدت یازده سال در اصفهان ماند و جز به تحصیل و مباحثه و ندریس و عبادت و ریاضت و تهذیب نفس بکاری نپرداخت و همیشه خود می فرمود بهترین ایام عمر من ایامی است که در اصفهان گذرانده ام.

◢ عزیمت به تهران و ملازمت حکیم میرزا هاشم اشکوری

بالاخره هوای وطن مألوف، مرحوم فاضل را پس از سالها باز به خراسان کشانید و پس از توقف ماهی چند در آن سامان، مجدداً به قصد اصفهان حرکت فرمود. چون به تهران رسید، شنید که مرحوم حکیم آقا میرزا هاشم اشکوری مدرس معقول مدرسه سپهسالار جدید، به تدریس شرح مفتاح الغیب شروع کرده است.

چند روزی برای کسب فیض از آن عالم متبحر پرمایه به جلسه درس ایشان حضور یافت. تسلط و احاطه آن استاد بزرگوار در حکمت و عرفان و لطف و محضر و صفای باطن ایشان چنان بود که همین که چشم مسافر ما به جمال او افتاد، عزم رحیلش بدل به اقامت شد و مدتی چند نیز ملازمت خدمت آن استاد را برگزید.

مرحوم اشکوری همین که تدریس مفتاح الغیب را به پایان رسانید، به تدریس اسفار شروع فرمود و مرحوم فاضل با آنکه قسمت اعظم آن را نزد مرحوم جهانگیر خان دیده بود، مجدداً دوره اسفار را دید. همچنین در درس فصوص الحکم ایشان نیز حضور می یافت و بعد از ظهرها هم بطور خصوصی در خدمت ایشان به تحصیل تمهید القواعد می پرداخت. هوش و حافظه عجیب، شور و اشتیاق کامل نسبت به علم و معرفت، ملازمت اساتید طراز اول، ممارست خستگی ناپذیر، همه دست به هم داد و موجب شد که وی استادی کامل و محیط، و عالمی کارآمد و مسلط شود، که «اذا اراد الله شیئاً هیّا اسبابه». (وقتی که اراده خداوند بر چیزی تعلق گیرد اسبابش را فراهم می کند).

◢ علت نامگذاری به «فاضل»

مرحوم فاضل نقل کرده اند: عادت مرحوم ادیب نیشابوری این بود که درس هر روز را می بایستی یکی از شاگردان بخواند. در روز چهارم، نوبت به من رسید، که از دیگران بهتر خواندم. مرحوم ادیب گفت: «این رجل (مرد) فاضل کیست؟!» مرا پیش خود خواند و در پهلوی خود نشانید، بدین سبب از آن روز به «فاضل» مشهور شدم.

◢ استاد علامه فاضل تونی بر کرسی تدریس در حوزه و دانشگاه

پس از فوت مرحوم آقا میرزا هاشم اشکوری، مرحوم فاضل به مدرسه دارالشفا رفت و در آنجا حوزه درسی دائر فرمود و طلاب فاضل و مستعد را از معلومات وسیع خود بهره مند ساخت. در سال ۱۳۳۳ قمری در مدرسه سیاسی بتدریس عربی پرداخت و پس از چندی تدریس فقه و منطق نیز بعهده آن بزرگوار محول شد. چندی هم در دارالفنون و موسسه وعظ و خطابه افاضه فرمود. در سال ۱۳۱۳ شمسی تدریس عربی دارالمعلمین عالی، که تازه افتتاح شده بود،به ایشان محول گشت و سپس تدریس منطق و فلسفه نیز بدان اضافه شد. همچنین از بدو تاسیس دانشکده معقول و منقول در آن دانشکده نیز تدریس می فرمود و به این ترتیب هزاران نفر از مجالس درس ایشان کسب فیض کرده اند.

در این سالهای اخیر تدریس ایشان منحصراً در دانشکده ادبیات و معقول و منقول بود و در هر دو دانشکده، اولیای موسسه و اساتید و همکاران و دانشجویان نهایت تبجیل و تکریم را نسبت به آن بزرگ مراعی می داشتند و همواره با نظر احترام آمیخته با محبت به ایشان می نگریستند. استاد بزرگوار، از کسانی بود که علم و دانش را غایت و مطلوب بالذات می دانند نه وسیله و افزار. بدین معنی که براستی هم از اوان کودکی تشنه دریافت حقیقت و کسب دانش و فضیلت بود و از یاد گرفتن و یاد دادن لذت می برد. بهتر بگوییم شیفته حقیقت و عاشق حقیقت بود. علم و دانش را پر ارزشترین و جدی ترین امور می دانست. این بود که چون درباره امور عادی زندگی سخن می گفت، گاه کلمات و جملات را بدرستی ادا نمی کرد و حتی بعضی کلمات را شکسته بسته ادا می فرمود ولی هنگام درس بکلی لحن تکلمش عوض می شد و مطالب را شمرده و با طمانینه شرح می‌داد و مشکلترین و پیچیده ترین مطالب را با قوت بیان ساده و روشن می‌ساخت. و درس خود را به آیات قرآنی و اشعار مولانا و حافظ و شیخ محمود شبستری می آراست.

ضمن تدریس برای رفع ملال دانشجویان غالباً مطالبی شیرین و مفرح بیان می کرد و کمتر جلسه درس ایشان بدون خنده و طیبت بپایان می رسید، خود آن مرحوم را نیز گاه چنان خنده می گرفت که مدتی سخنش قطع می‌شد. مجلس درس و بیان شیوایش

بقدری جالب بود که غالبا دانشجویان رشــته های دیگر نیز در مواقع فراغت حضــور در جلســه درس او را مغتنم می‌دانســتند و مجذوب احاطه علمی و حضور ذهن و حافظه شگرف و حسن بیان و ذوق و ظرافت و نیروی ایمان و صفا و سادگی مخصوص او می شدند و سخنان او را در محافل و مجالس نقل می کردند. هر کس چند جلسه به درس آن مرحوم حضور می یافت، از وسعت علــم و دانش و احاطــه آن مرحوم در شعب مختلف علوم اسلامی خاصه در ادبیات عرب و حکمت قدیم، دستخوش اعجاب و حیرت می شــد، و مجذوب صفای قلب و بی آلایشی و بی پیرایگی و صدق و صفا و اخلاص ایشــان می گشت و در سلک مریدان آن وجود عزیز در می آمد. مراجع بزرگ تقلید به ایشان اجازه اجتهاد داده بودند. از جمله مرحوم حضرت آیت الله بروجردی در نامه ای که چند ســال قبل از فوتش به ایشان مرقوم داشــته بودند، ایشان را بعنوان «عماد العلماء المتالهین» مخاطب قرار داده بودند.

◄ آثار علمی مرحوم فاضل

مرحوم فاضل تونی از نعمت خط تقریبا محروم بــود و بزحمت می توانســت چیزی بنویسد، حتی امضاء کردن نیز برای ایشان خالی از اشکال نبود، چه آن مرحوم فقط در ایام کودکی چند ماهی در مکتب مشق نوشته بود.

پس از آن به واســطه قــدرت حیرت انگیز حافظه احتیاجی بثبت و یادداشت مطالب نداشت و بنابراین بندرت ممکن بود چیزی بنویسد به همین جهت آثار قلمی آن مرحوم معدود اســت و همان ها را هم معمولا دیکته کرده و دیگران نوشته اند. این آثار عبارتند از:

۱. جزوه صرف این کتاب عبارت است از تجزیــه و ترکیب مقــداری از آیات قرآنی که در موسســه وعظ و خطابه ســابق دیکته کرده اســت. در این اثر نفیس استاد تنها به تجزیه و ترکیب و ذکر نکات صرفی و نحوی اکتفا نکرده، بلکه بمناســبت هر آیه، نکاتی دقیق از تفسیر و معانی بیان و کلام و حکمت و عرفان بیان فرموده است.

۲. تعلیقه بر شرح فصوص و آن کتابی است کوچک و بســیار شیوا متضمن اشــارات و دقائق عرفانــی و در واقع بمنزله رســاله دکتری آن مرحوم است و با مقدمه ای از اســتاد دانشمند آقای فروزانفر به چاپ رسیده است.

۳. منتخــب قرآن و نهــج البلاغه و آن مجموعه ای اســت از آیات قرآنی و کلمــات قصار و چنــد خطبه از نهج البلاغه با شرح لغات مشکل آن.

۴. صرف و نحو و قرائت (برای ســال اول و دوم و سوم دبیرستانها) در تالیف این کتاب، دو تن از اساتید دانشگاه با آن مرحوم همکاری داشــته اند. صرف هر ســه جلد و متون و قرائت آنها را آن دو تن، و نحو آنها را مرحوم جناب فاضل تهیه کرده اند.

۵. منتخــب کلیله و دمنــه و وفیات الاعیان ابن خلکان منتخبی اســت از کلیله و دمنه عربی عبدالله بن المقفع، و وفیات الاعیان ابن خلکان، با شــرح ایضاح لغات مشکل آن دو.

۶. ترجمه فن ســماع طبیعی شفا که توسط یکی از شاگردان تنظیم شده بود.

۷. جزوه منطق شامل مطالبی که استاد در رشته فلسفه دانشکده ادبیات دیکته کرده اســت و دانشــجویان یادداشت برداشته اند.

۸. حکمت قدیم (در طبیعیات) آن هم مطالبی است که استاد در رشته مزبور دیکته کرده است. این دو کتاب نفیس را مرحوم فاضل بخــرج خود به چاپ رساند و چون تصحیح چاپ آن دور ا به یکی از دانشجویان واگذار فرموده است، متاسفانه اغلاط چاپی آنها خارج از حد و حصر است.

۹. الهیات که آن را سالها قبل دیکته فرموده بود ولی به چاپ نرسیده بود و چون ریاســت دانشکده ادبیات وقت از وجود آن اطلاع یافت، با اصرار و ابرام از جناب فاضل خواســت که آن را به چاپ برسانند.

◄ حکایاتی از زندگی مرحوم فاضل

■ رضا به قضا

«دکتــر محمــد خوانســاری» درباره مقام تسـلیم آن مرحوم در مقابل اراده پــروردگار، می گویــد: «در ایامی که مرحوم اســتاد برای عمــل جراحی در بیمارســتان بستری شــده بود، روزی ایشان را بسیار افسرده و ملول و نگران دیدم و حالتی آمیخته از حزن و نگرانی و ترس در سیمای آن مرحوم مشاهده کردم. حوصله ســخن گفتن و سخن شنیدن نداشــت. عرض کردم: دردی داریــد؟ فرمود: نه. گفتــم: خبر تازه‌ای شده؟ فرمود: نه. سرانجام استاد را قسم دادم کــه علت گرفتگی خــود را بیان کند. دیگر نتوانســت خودداری کند، به شدت منقلب شد و به سختی گریست و فرمــود: نگرانی و انــدوه من از این است که شــاید گناهی کرده‌ام و اینک به عقوبت آن دچار شده‌ام و می ترسم مبادا مغضوب و رانده درگاه شده باشم والا تحمل درد جسمانی دشوار نیست. گفتم: لقمان را حکمت آموختن، دور از ادب است ولی «بلا» همیشه نشان قهر نیست، بلکه گاهی نیز عین لطف است.

فرمود: اگر چنین باشد، این آفت، عین راحت است».

■ شفقت

علامه فاضل به سبب صفای قلب و منزه بودن از هرگونه آلایش، شفقت و رقتی وصف ناشدنی داشت. اگر در کلاس درس، شعر یا مطلب تأثرانگیزی نقل می کرد، خود بیش از همه متأثر می شد. روزی اشعار ذیل را - که از سعدی است - در کلاس درس خواند:

پدر مرده را سایه بر سر فکن
غبارش بیفشان و خارش بکن
الا تا نگرید، که عرش عظیم
بلرزد همی چون بگرید یتیم
چو بینی یتیمی سرافکنده پیش
مزن بوسه بر روی فرزند خویش

و چنان حال آن بزرگ تغییر یافت که نتوانست بقیه اشعار را بخواند.

■ رقت قلب

روزی در محضر استاد، سخن از «پروین اعتصامی» به میان آمد و چون مرحوم فاضل تا آن وقت از اشعار وی چیزی نشنیده بود، شعر معروف «کوزه شکسته» پروین را برای ایشان خواندم:

کودکی کوزه ای شکست و گریست
که مرا پای خانه رفتن نیست
چه کنم اوستاد اگر پرسد؟
کوزه آب از اوست، از من نیست
چه کنم گر طلب کند تاوان؟
خجلت و شرم، کم ز مردن نیست
چیزها دیده و نخواسته‌ام
دل من هم دل است، آهن نیست
روی مادر ندیده‌ام هرگز
چشم طفل یتیم، روشن نیست
کودکان گریه می کنند و مرا
فرصتی بهر گریه کردن نیست

با شنیدن این اشعار، حال استاد به نحو عجیبی تغییر یافت، چهره‌اش برافروخته شد و بسیار گریه کرد و از من خواست یک جلد دیوان پروین برای ایشان تهیه کنم. پس از چند روز که باز به خدمت ایشان رسیدم، فرمود: «تمام دیوان را من و خانواده از اول تا به آخر خواندیم» و از آن پس با اعجاب و احترامی خاص از پروین اعتصامی یاد می کرد.

فاضل تونی در سال های آخر عمر، مخصوصاً در ماه‌های خانه‌نشینی و زمین‌گیری، چنان نازک دل شده بود که از شنیدن مطالب تأثرانگیز بی اختیار بلند می گریست و مانند باران، اشک از چشم‌ها فرو می بارید و به هیچ وجه قادر به خویشتن داری نبود. همسر آن مرحوم که به خوبی از رقت قلب و درجه رحم و شفقت ایشان آگاه بود، از راه دلسوزی، روزنامه ها را اول خود می‌خواند و شماره هایی را که شامل مطالب تأثرانگیز بود، وی پنهان می ساخت.

■ اشعار استاد همایی

«دکتر محمد خوانساری» - که سال ها افتخار شاگردی علامه فاضل تونی را داشته است - می گوید: «به خوبی در نظر دارم که روزی استاد دانشمند، مرحوم «جلال الدین همایی» به مناسبت دیدن عکس جناب فاضل، فی البداهه قطعه ذیل را سرود:

فاضل تونی، ای یگانه دهر
ای ز دانشوران عالم طاق
عکس روی تو دیدم و گردید
دل به دیدار روی تو مشتاق
هو عِلماً لدی الأماثل فردٌ
هو فضلاً علی الأفاضل فاق
و فراقُ الحبیب عَزّ عَلَیّ
ذابَ قلبُ «السّنا» من الأشواق

◣ علامه شعرانی و فاضل

آیت الله حسن زاده آملی می نویسد: «این فقیر الی الله که می خواستم شرح قیصری بر فصوص الحکم را شروع کنم، از استاد علامه شعرانی رضوان الله علیه راهنمایی خواستم. آن جناب فرمود: «اگر آقای فاضل تونی قبول کند، خیلی خوب است.» بعد از آن، استاد شعرانی فرمود: «من وقتی به سن شما بودم و در تهران درس می خواندم، آقای فاضل تونی یکی از اساتید حوزه علمی اصفهان بود و آوازه ای بسزا و شهرت علمی تمام داشت».

پس از شرح فصوص یاد شده، خواستم «شفا» را دو درسه بخوانم، چه این که یک درس از کتاب نفس آن را در محضر استاد شعرانی مشغول بودم. باز از آن جناب راهنمایی خواستم که: اجازه می فرمایید شفا را از اول طبیعیات نزد فلانی (یکی از روحانیون نامدار آن روز تهران) بخوانم؟ در جوابم فرمود: «این آقا از خارج، حرف و مطلب خیلی می‌داند ولی ملای کتابی نیست؛ طلبه باید پیش ملای کتابی درس بخواند. اگر آقای فاضل تونی درس شفا را برای شما قبول کند، خیلی خوب است».

◣ وفات علامه فاضل تونی

آیت الله حسن زاده آملی می نویسد: «پس از مدت مدیدی که بسیاری از طبیعیات شفا را در نزد فاضل خواندم، خاطره ناگواری بدین شرح برایم روی آورد: در این درس شفا کسی با من شرکت نداشت و من تنها به محضرش تشرف می یافتم. یک روز چهارشنبه که روز آخر درس هفته بود، دیدم آن جناب رضوان الله علیه درست و موزون مطلب شفا را تقریر نمی فرماید و پریشان می‌گوید. من چند بار سؤال پیش آوردم

و جواب قانع کننده‌ای نفرمود. چنین انگاشتم که شاید مانعی پیش آمده و درس را مطالعه نفرموده است.

روزهای پنج شنبه و جمعه و دیگر تعطیلی ها در محضر استاد شعرانی، دروس ریاضی فرامی‌گرفتم، فردای آن روز چهارشنبه یاد شده، برای درس ریاضی به حضور استاد شعرانی شرفیاب شدم و در آن محضر نیز تنها بودم. بسیار خامی و بی ادبی از من سر زد که به استاد شعرانی عرض کردم: حضرت آقا! دیروز جناب فاضل تونی درس شفا را درست تقریر نفرمود، و من چند بار سؤال پیش آوردم ولکن از ایشان جواب موزون و مطبوع نشنیدم، به ناچار سکوت کردم و پیگیری نکردم.

استاد شعرانی در هنگام گفتارم به نوشتن اشتغال داشت، بدون این که سربلند کند و مرا نگاه کند، به حالت انقباض و گرفتگی چهره، با لحنی خاص و اعتراض آمیز فرمود: «درس‌ها و بحث‌هایت را کم کن و شفا را پیش مطالعه کن و در آن بیشتر زحمت بکش».

من خاموش شدم، ولی انفعالی (خجالتی) شدید به من روی آورد که شاید استاد شعرانی این گستاخی را از من درباره خودش نیز احتمال دهد که در محضر استادان دیگر از ایشان هم، چنین بی ادبی از من صادر شود. تا فردای آن روز که روز جمعه بود و برای درس ریاضی تشرف حاصل کردم در حالی که آن حالت انفعال بر من حاکم بود. به محض نشستن رو کرد به من و فرمود: «آقا! آن اعتراض دیروز شما برای آقای فاضل تونی، حق با شما است؛ زیرا ایشان به سکته مغزی دچار شده است و الآن در بیمارستان بستری است و آن پریشانی گفتارش از رویداد طلیعه سکته بود».

پس از درس استاد شعرانی به بیمارستان رفتم. تا چشم آن جناب به من افتاد، به شدت گریست و مرا نیز به گریه آورد. دست و پایش را بوسیدم و عرض کردم: آقاجان! ما باید از شما صبر و سکینه و وقار بیاموزیم. جزاه الله سبحانه عنا احسن جزاء المعلمین».

تربت آن بزرگوار در شیخان قم است، و آنچه بر لوح قبرش منقوش است تمام آن گفته و سروده حضرت استاد جلال الدین همایی متخلّص به «سنا» (رضوان الله علیه) در رثای آن جناب و تاریخ وفاتش بدین صورت است.

مدفن عالم فاضل بزرگوار حاج شیخ محمد حسین فاضل تونی استاد دانشمند دانشگاه طهران، متولد ۱۲۹۸ قمری، و متوفای پانزدهم شعبان ۱۳۸۰ قمری و دوازدهم بهمن ۱۳۳۹ شمسی.

فاضل تونی آن که داشت بفضل
اشتهار و بلند آوایی
بود نامش حسین و خلق حسن
شهره در علم و فضل و دانایی
هم به تقوی و دین مسلّم بود
هم به درس و فنون ملاّیی
چون به هشتادو دو رسیدش سال
رخت بست از جهان غوغایی
رفت در بارگاه قدس و شدند
قدسیانش به بزم آرایی
خواستم سال فوت او ز «سنا»
که در این فن بودش یکتایی
گفت تاریخ «فاضل تونی» است
چون سه بر جمع آن بیفزایی

ویژگیهای اخلاقی علامه فاضل تونی از لسان آیت‌الله حسن‌زاده آملی

من در همه مدتی که با آن سالار و سرور و پدر روحانیم محشور بودم و از محضرش استفاده می کردم، یک کلمه حرف تند و درشت و یک بار اخم و ترش رویی از او ندیده ام، فقط یک روز که می بایستی اول طلوع آفتاب سر درس حاضر باشیم، چند دقیقه دیر شده است؛ فرمود: چرا دیر آمدید؟ عرض کردیم اختلاف افق از مدرسه مروی تا اینجا موجب این تفاوت شده است، تبسّم فرمود و شروع به درس نمود.

آن بزرگوار (روحی فداه) خیلی خوش محضر بود. اصرار داشت که درس ما در اول طلوع آفتاب باشد، و به مطایبه می فرمود: در این وقت هم استاد می فهمد که چه می گوید، و هم شاگرد می فهمد که چه می شنود؛ و چون آفتاب بالا آمده است استاد می فهمد که چه می گوید اما شاگرد نمی فهمد که چه می شنود؛ و در بعداز ظهر نه آن می‌فهمد که چه می گوید و نه این می فهمد که چه می‌شنود.

حضرت استاد علامه فاضل تونی جامع معقول و منقول بود، و به حق از ذخائر عصر ما و از نوادر روزگار ما بود و حافظه ای بسیار سرشار و قوی داشت. و در ادبیات تازی و پارسی ادیبی بارع و متضلّع بود. و از فقهای بزرگی مدارک اجتهاد داشت. دروس نهایی فقه را در اصفهان در حوزه های درسی چون آقا سید محمد صادق خاتون آبادی، و آخوند فشارکی، و آقا سید علی نجف آبادی، و حاج شیخ عبدالله گلپایگانی رحمه‌الله که از فقهای بنام بودند به کمال رسانده است.

محصولات صوتی ـ تصویری آموزشی (دوره‌های بلند مدت و کوتاه مدت) مجمع عالی حکمت اسلامی

ردیف	عنوان	نوع محصول	موضوع	تعداد جلسات	استاد
۱	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول	۲۵۶	مهندسی
۲	بلند مدت	DVD	اسفار جلد دوم	۱۲۶	مهندسی
۳	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول شماره (۱)	۱۸۰-۱	فیاضی
۴	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول شماره (۲)	۴۲۳-۱۸۱	فیاضی
۵	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول شماره (۳)	۵۳۸-۴۲۴	فیاضی
۶	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول شماره (٤)	۶۴۰-۵۳۹	فیاضی
۷	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول شماره (۵)	۷۳۷-۶۴۱	فیاضی
۸	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول شماره (٦)	۸۳۲-۷۳۸	فیاضی
۹	بلند مدت	DVD	اسفار جلد اول شماره (۷)	۹۲۵-۸۳۳	فیاضی
۱۰	بلند مدت	DVD	اسفار جلد ششم	۲۵۵	اسحاق نیا
۱۱	بلند مدت	DVD	اسفار جلد سوم	۲۵۷	ممدوحی
۱۲	بلند مدت	DVD	اشارات (جلد دوم) نمط ۱ و ۲ و ۳	۴۵۷	حشمت‌پور
۱۳	بلند مدت	DVD	اشارات (جلد سوم) نمط ٤ و۵	۱۴۰	حشمت‌پور
۱۴	بلند مدت	DVD 2	اشارات (جلد سوم) نمط ٦	۱۵۶صوتی/ ۱۳تصویری	حشمت پور
۱۵	بلند مدت	DVD	آشنایی با مبانی حکمت متعالیه	۳۴	عبودیت
۱۶	بلند مدت	DVD	بدایة الحکمة	۱۰۸	سربخشی
۱۷	بلند مدت	DVD	بدایة الحکمة	۱۳۲	یوسفی
۱۸	بلند مدت	DVD	برهان شفاء	۱۲۵	پارسانیا
۱۹	بلند مدت	DVD	تمهید القواعد	۱۸۸	رمضانی
۲۰	بلند مدت	DVD	تمهید القواعد	۸۸	معلمی
۲۱	بلند مدت	DVD 2	حکمت متعالیه ۱	۲۳۹-۱	یزدان پناه
۲۲	بلند مدت	DVD	حکمت متعالیه ۲	۳۸۸- ۲۴۰	یزدان پناه

استاد	تعداد جلسات	موضوع	نوع محصول	عنوان	ردیف
تحریری	۸۵	شرح چهل حدیث حضرت امام (ره) (حدیث ۱ تا ۲۰)	DVD	بلند مدت	۲۳
مرتضی جوادی	۸۶	شواهدالرّبوبیة	DVD	بلند مدت	۲۴
ربانی گلپایگانی	۲۱۱	کلام جدید (بحث عقل و دین)	DVD 2	بلند مدت	۲۵
فیاضی	۹۸-۱	مبانی حکمت متعالیه	DVD	بلند مدت	۲۶
سلیمانی امیری	۳۲	منطق صدرایی	DVD	بلند مدت	۲۷
فیاضی	۲۹	نسیم معرفت (مباحث معرفت شناسی)	CD	بلند مدت	۲۸
شیروانی	۲۲۴	نهایة الحکمة	DVD 2	بلند مدت	۲۹
فیاضی	۱۰۱۷-۹۲۶	اسفار جلد ۱ شماره۸	DVD	بلند مدت	۳۰
نائیجی	۲۹۲	اسفار (جلدیک)	DVD 2	بلند مدت	۳۱
رمضانی	۳۴	هیئت؛ تشریح الافلاک	DVD 4	بلند مدت	۳۲
اسحاق نیا	۱۹۳	اسفار (جلد هفتم)	DVD	بلند مدت	۳۳
شیروانی	۶۶	شرح اشارات نمط ٤ و ٥	DVD	بلند مدت	۳۴
ممدوحی	۲۲۸	اسفار (جلد ششم)	DVD	بلند مدت	۳۵
فیاضی	۴	اثبات علم حصولی پیشین خداوند متعال	CD	کوتاه مدت	۳۶
ربانی گلپایگانی	۲۲	امامت	DVD	کوتاه مدت	۳۷
علمی	۷	آشنائی با معتزلیان جدید در کشورهای اسلامی	CD	کوتاه مدت	۳۸
خلیلوویچ	۶	بررسی جریان های فکری بالکان	CD	کوتاه مدت	۳۹
عبودیت	۷	تحلیل و بررسی اصالت وجود	CD	کوتاه مدت	۴۰
غروی	۷	تفسیر المیزان (سوره حمد)	CD	کوتاه مدت	۴۱
یزدان پناه	۴	چیستی عرفان نظری و کارکرِد آن	CD	کوتاه مدت	۴۲
پارسانیا	۴	چیستی فلسفه سیاسی اسلامی	CD	کوتاه مدت	۴۳
غروی	۵	رابطه نفس و بدن	CD	کوتاه مدت	۴۴
فنائی اشکوری	۸	شاخصه‌های عرفان ناب شیعی	CD	کوتاه مدت	۴۵
یوسفی	۱۳	علم النفس فلسفی	CD	کوتاه مدت	۴۶
پارسانیا	۹	علم دینی	CD	کوتاه مدت	۴۷
امیر خواص	۱۲	فلسفه اخلاق	CD	کوتاه مدت	۴۸
ذاکری	۱۲	فلسفه ذهن	DVD	کوتاه مدت	۴۹
واعظی	۳	کلیات فلسفه سیاسی اسلام	CD	کوتاه مدت	۵۰
معلمی و رضانیا	۱۳	معرفت شناسی ۱	CD	کوتاه مدت	۵۱
آذربایجانی	۲۶	نقد و بررسی روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز	DVD	کوتاه مدت	۵۲

ردیف	عنوان	نوع محصول	موضوع	تعداد جلسات	استاد
۵۳	کوتاه مدت	CD	نقد و بررسی رویکردهای هرمنوتیک به قرآن	۶	میری
۵۴	کوتاه مدت	CD	نقد و بررسی عرفان های کاذب / تصویری و صوتی	۹	شریفی
۵۵	کوتاه مدت	CD	نقد و بررسی عرفان‌های کاذب (شیطان‌پرستی)	۵	شریفی
۵۶	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر	۲۱	رضانژاد
۵۷	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (بخش اول)	۷ (تصویری)	رضانژاد
۵۸	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (بخش دوم)	۷ (تصویری)	رضانژاد
۵۹	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (بخش سوم)	۷ (تصویری)	رضانژاد
۶۰	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (بابیت و بهائیت)	۱۷	رضانژاد
۶۱	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (بابیت و بهائیت) بخش اول	۸ (تصویری)	رضانژاد
۶۲	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (بابیت و بهائیت) بخش دوم	۹ (تصویری)	رضانژاد
۶۳	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (شیخیه)	۱۳	رضانژاد
۶۴	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (شیخیه) بخش اول	۷ (تصویری)	رضانژاد
۶۵	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فرق انحرافی معاصر (شیخیه) بخش دوم	۶ (تصویری)	رضانژاد
۶۶	کوتاه مدت	DVD	نقد و بررسی فلسفه غرب (کانت)	۱۹	محمدرضایی
۶۷	کوتاه مدت	CD	نقد و بررسی فلسفه غرب (هیوم)	۶	فتحعلی‌خانی
۶۸	کوتاه مدت	CD	نقد وبررسی فلسفه غرب (دکارت)	۷	قمی
۶۹	کوتاه مدت	DVD	فلسفه علم	۳۷	میرسپاه
۷۰	بلند مدت	DVD	منطق (الجوهر النضید)	۱۰۶ جلسه	سلیمانی امیری
۷۱	بلند مدت	DVD	شرح تجرید الاعتقاد	۱۶۱	ضرابی
۷۲	بلند مدت	DVD	آیین حکمت(مجموعه دروس شرح نهایه الحکمه)	۱۳۶ جلسه	معلمی
۷۳	بلند مدت	DVD	کلام جدید(علم دین)	۱۹۵ جلسه	ربانی گلپایگانی
۷۴	کوتاه مدت	CD	نقد و بررسی فلسفه غرب (اگزیستانسیالیسم)	۱۰ جلسه	قمی
۷۵	کوتاه مدت	DVD	معرفت شناسی ۲	۲۲ جلسه	معلمی
۷۶	بلند مدت	DVD	خارج نهایة الحکمة	۱۰۰	یزدان پناه
۷۷	بلند مدت	DVD	شوارق الالهام جلد دوم	۲۸۷ جلسه	حشمت پور
۷۸	بلند مدت	DVD 2	شوارق الالهام جلد سوم	۴۶۹ جلسه	حشمت پور
۷۹	بلند مدت	DVD 2	طبیعیات شفاء (مقاله اول و دوم)	۲۹۲ جلسه	حشمت پور
۸۰	کوتاه مدت	DVD	فلسفه‌روان‌شناسی	۲۱ جلسه	آذربایجانی
۸۱	کوتاه مدت	CD	ایده آلیسم آلمانی	۱۲ جلسه	طالب زاده