بسم الله الرحمن الرحیم

حکمت اسلامی ۴۱

سال نهم ـ فروردین، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۵

■ زیر نظر: ..... محمد باقر خراسانی (مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی)

■ امور اجرایی: ..... سید سعید شاه‌چراغی

■ طراح و صفحه‌آرا: ..... واحد انتشارات مجمع عالی حکمت اسلامی

..... (حسن محسنی)

■ لیتوگرافی و چاپ: ..... مرکز چاپ و نشر زیتون سرخ

■ آدرس: قم / خ ۱۹ دی (باجک) / کوچه ۱۰ / فرعی اول سمت‌چپ/پلاک ۵

■ تلفن: ۰۲۵ ۳۷۷۵۷۶۱۰

■ نمابر: ۰۲۵ ۳۷۷۲۱۰۰۴

■ صندوق پستی: ۴۴۵۴ ۳۷۱۸۵

■ پیام کوتاه: ۳۰۰۰۹۹۰۰۰۹۱۳۸۴

■ شاپا (شماره استاندارد بین‌المللی نشریات) ۲۴۲۳-۵۱۱۳

www.hekmateIslami.c om

Info@hekmateIslami.com

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

سخن نخست ۳-۴

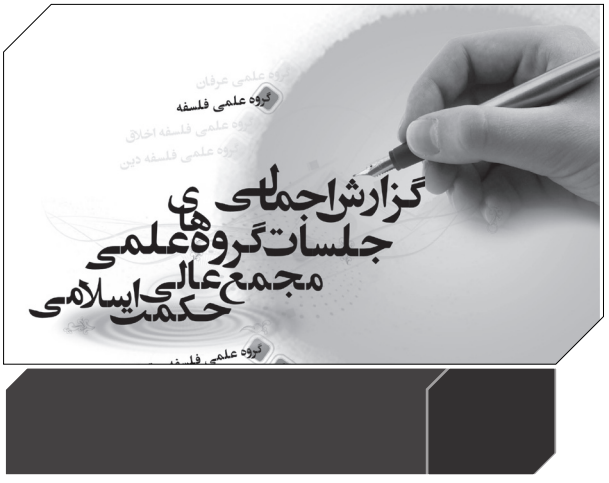
نشست علمی «عدم تناهی واجب تعالی؛ مفهوم، مبانی و نتایج» ۱۶-۴

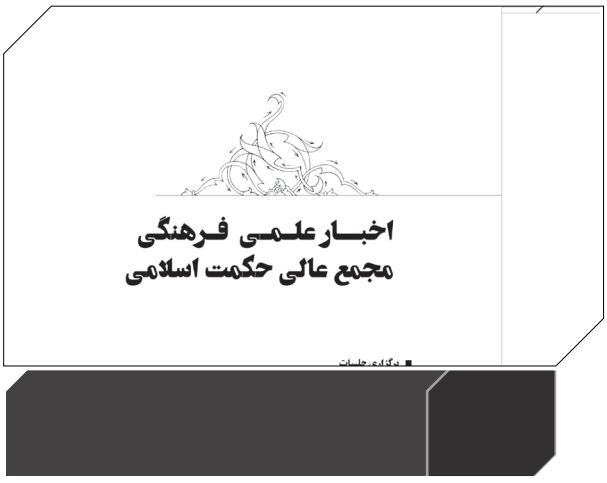
اخبار علمی ـ فرهنگی مجمع عالی حکمت اسلامی ۴۲-۴۷

پنجمین پیش‌نشست همایش علمی «انسان، جامعه و سلامت» ۴۳-۴۶

گزارش اجمالی گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی ۴۰-۷۴

گزارش تفصیلی سومین همایش نکوداشت حکمای خراسان ۷۵-۹۳





سخن نخست

محمدباقر خراسانی (مدیر اجرایی)

هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی و پانزدهمین گردهمایی سالانه اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی با سخنرانی حضرت آیت الله العظمی سبحانی و با حضور جمع کثیری از اعضاء، اساتید و فضلای علوم عقلی چهارشنبه ۱۲ خرداد ۱۳۹۵ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد.

مجمع عالی حکمت اسلامی بر اساس اهداف و وظایف خود از سال ۱۳۸۸ تاکنون، هرسال در پایان سال تحصیلی اقدام به برگزاری گردهمایی اساتید علوم عقلی با حضور اساتید و پیشکسوتان علوم عقلی از حوزه و دانشگاه می کند که بحمدلله هر سال با شکوه و عظمت بهتری برگزاری می‌شود.

در گردهمایی اساتید علوم عقلی، مجمع عالی حکمت اسلامی به دنبال آن است در فضایی دوستانه و عالمانه به تبادل اطلاعات، ارائه گزارش فعالیت و برنامه‌ها، بهره‌گیری از بیانات و سخنان اساطین و بزرگان علوم عقلی اسلامی، پرداخته شود. ضمن اینکه در برخی از سال‌ها در ضمن برنامه گردهمایی با در نظر گرفتن شرایط و اقتضائات لازم مراسم اجلال از یکی از پیشکسوتان حکمت اسلامی در دستور کار قرار دارد.

در هشتمین گردهمایی نیز گزارش عملگرد مجمع عالی حکمت اسلامی در بُعد پژوهش، آموزش، نشر، شعب، اجرایی و ... از سوی معاون پژوهش مجمع ارایه گردید، ضمن اینکه فعالیت آموزش مجمع در سال تحصیلی ۹۵-۹۴ علاوه بر گزارش شفاهی به صورت تصویری ارائه شد.

در هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی، حضار پذیرای استاد بزرگوار و ناظر معظم مجمع عالی حکمت اسلامی، فقیه حکیم حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی«دامت برکاته» بودند که معظم‌له در بیاناتی به نقش حضرت امام خمینی رحمه‌الله در رشد و شکوفایی حوزه‌های علمیه و علوم عقلی اشاره داشتند، همچنین در خصوص جایگاه علوم عقلی در میان مسلمانان و بویژه شیعه نیز مطالب بسیار ارزشمندی بیان فرمودند.

بدلیل تقارن هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی با بیست و هفتمین سالگرد ارتحال بنیانگذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی رحمه‌الله، بخش‌هایی از نامه تاریخی و ماندگار حضرت امام رحمه‌الله به گورباچف؛ صدر هیئت رئیسه اتحاد جماهیر شوروی سابق در سال ۱۳۶۷، پخش و به نمایش درآمد. در این نامه حضرت امام

گورباچف را به تعمق، تأمل و تحقیق در آثار و آراء برخی فیلســوفان مسلمان از جمله فارابی، بوعلی‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین توصیه کرده بودند.

ترکیب هیئت اعزامی از سوی حضرت امام‌خامنه‌ای به ریاست حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی«دامت برکاته» و محتوای پیام ـ توضیح و تحلیل مطالب این نامه مهم و اثرگذار حتماً در فرصت مناسب و جای خود می بایست صورت گیرد ـ نشــان از توجه جدی و ویژه امام خمینی به مباحث عقلی در شــکل‌گیری بنیان‌های معرفتی و ساختاری جامعه داشته و دارد، چرا که در برخورد با یک فرد سوسیالیست و مارکسیست نمی‌توان از مبانی نقلی بهره جست و تنها وجه مشترک، ادله عقلی است که امام به خوبی در ارایه پیام و هیئت تبیین کننده پیام، از این تکنیک استفاده کرد. ریاست هیئت ایرانی را حضرت آیت الله جوادی برعهده داشتند که به تعبیر حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، در عصر حاضر ریاست فلسفه اسلامی بر عهده ایشان می‌باشد.[1] به هر حال استفاده از این تکنیک و تاکتیک به یقین می‌تواند در معرفی عقلانی مبانی پویا و ماندگار شیعه و اهداف انقلاب اسلامی، نقش مؤثری داشته باشد، لذا در هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی با پخش بخش‌هایی از این نامه تاریخی، توجه و اهتمام امام به علوم عقلی و بهره‌گیری دقیق و مناسب در آن مورد تأکید قرار گرفت.

باید توجه داشــت استفاده و بهره‌گیری از مبانی علوم عقلی قطعاً ظرافت و تیزبینی خاصی می‌طلبد که امید است اساتید محترم علوم عقلی، در چنین اجتماعاتی با هم‌اندیشی و تبادل نظر، بتوانند در بکارگیری از علوم عقلی در معرفی مبانی دینی و انقلابی، موفق و منسجم‌تر از قبل اقدام و عمل نمایند که قطعا انتظار جامعه و فرهیختگان هم از جمع نخبگانی علوم عقلی همین اســت که مبانی عقلی شــیعه و انقلاب اسلامی را با رویکرد عقلانی و علمی برای جامعه خودمان و برای دیگرانی که بدنبال هدایت و نورانیت هســتند، تبیین نمایند. ان‌شاءالله

---

۱ . در دیدار مسئولان همایش روز جهانی فلسفه مورخه ۱۳۸۹/۷/۳

نشست علمی «عدم تناهی واجب تعالی مفهوم، مبانی و نتایج آن»

اشاره

نشســت علمی «عدم تناهی واجب تعالی؛ مفهوم، مبانی و نتایج آن» از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی پنج‌شــنبه ۹۴/۱۰/۳ در سالن اجتماعات مجمع عالی برگزار شد. در این نشست آیت‌الله غلامرضا فیاضی، حجت‌الاسلام والمسلمین استاد حسن رمضانی به ارائه بحث و دیدگاه‌های خود پرداختند.

دبیر علمی این نشست را حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدمهدی گرجیان برعهده داشتند.

گزارش تفصیلی این نشست به اطلاع خوانندگان محترم می‌رسد.

■ دیدگاه‌های مختلف درباره عدم‌تناهی واجب تعالی

حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر گرجیان (دبیر علمی):

بسم الله الرحمن الرحیم. وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین. السَّلاَمُ عَلَی الْمَهْدِيِّ الَّذِي وَعَدَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ الْأُمَمَ أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْكَلِمَ وَ يَلُمَّ بِهِ الشَّعَثَ وَيَمْلَأَ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلاً وَ يُمَكِّنَ لَهُ وَيُنْجِزَ بِهِ وَعْدَ الْمُؤْمِنِينَ.

با عرض سلام به محضر سروران عزیز حاضر در جلسه، اساتید بزرگوار و با کسب اجازه از اساتید محترم. ایام مبارک ربیع را به محضر مبارک حضرت بقیة الله الاعظم روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء و همه‌ی دلباختگان و شیفتگان خاندان عصمت و طهارت تبریک عرض می‌کنم. از خداوند سبحان خواستارم که ادعیه‌ی زاکیه آن حضرات در حق همه‌ی ما مستجاب شود و بتوانیم جلسه‌ی خوبی را که مورد رضایت آن حضرات است ارائه کنیم.

موضوع بحث درباره‌ی عدم تناهی واجب تعالی، مفهوم، مبانی و نتایج آن است. دیدگاه‌های مختلفی در این عرصه وجود دارد: یک دیدگاه از فلاسفه است که وقتی وجود را ذو مراتب تشکیکی می‌دانند رابطه‌ی حق و خلق را به‌نحو طولی ترسیم می‌کنند به‌گونه‌ای که حق تعالی وجود بی‌نهایتی است که موجودات دیگر براساس رابطه‌ی علت و معلول، عین الربط او هستند. معتقدند خداوند دارای وجود حقیقی است و موجودات هم دارای وجود حقیقی هستند و این دو به‌نحو عین الربطی معلول به علت مرتبط است. و وجود معلول را به نحوی وجود حرفی می‌دانند، نه وجود اسمی.

از طرفی اهل معرفت با ادله‌ی مختلفی، از جمله «بسیط الحقیقة»، «صرف الشیء» و «عدم تناهی» خواستند وحدت شخصی را اثبات کنند به‌نحوی که وجود اصلی و حقیقی عالم هستی، حق تبارک و تعالی است و لاغیر و دیگر موجودات نمودهای آن وجود هستند نه وجودی در قبال آن وجود. در اینجا مسئله را بسیار رقیق‌تر از تشکیک در وجود و تشکیک در مظاهر وجود مطرح می‌کنند؛ بلکه غلیظ‌تر، نه رقیق‌تر. و رابطه حق و خلق را بدین نحو ترسیم می‌کردند و ادله نقلی، از جمله «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الاَخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ[1]» و بسیاری از این موارد تفسیر می‌کردند بر اینکه اینها راهی ندارد مگر اینکه به وحدت شخصی قائل شویم و این را راه حل می‌دانستند.

از طرف دیگر، سرور عزیزمان حضرت آیت‌الله فیاضی در مباحث خودشان مطرح کردند ترسیم دیگری داریم برای اینکه مشکلات دیگری، از جمله مشکلاتی که ایشان برای وحدت شخصی مطرح کردند پیش نیاید. همچنین می‌توانیم ادله نقلی را نیز به‌نحوی تفسیر کنیم که منتهی به وحدت شخصی وجود نشود. نظریه ایشان، نظریه «تداخل وجودی» است. تداخل وجودی بدین معناست که علاوه‌بر اینکه وجود خداوند، حقیقی است، وجود مخلوقات نیز حقیقی است. هم خداوند واجد کمالات خودش است و هم مخلوقات هم دارای کمالات خودشان هستند. چیزی که هست این است که نوعی تداخل دو طرفه بین حق و خلق وجود دارد؛ یعنی هم حق تعالی در اشیاء است و هم اشیاء و موجودات در حق تعالی هستند به‌گونه ای که این تدخل به عدم تناهی خداوند ضرر نمی‌زند. همچنین فرمودند ادله نقلی عرفا در وحدت شخصی وجود نیز باید به‌گونه‌ای تفسیر شود تا به وحدت شخصی منجر نشود و چه بسا این ادله نقلی که شامل آیات و روایات است به همین تداخل وجودی اشاره داشته باشند.

بنابراین، بحث را می‌توان در سرفصل‌های ذیل ادامه داد: ۱. معنای عدم تناهی؛ ۲. اقسام آن؛ ۳. محل نزاع کدام است؟؛ ۴. بیان ادله طرفین.

در خدمت سروران گرامی حضرت آیت‌الله فیاضی و حضرت استاد رمضانی هستیم.

■ اقسام نامتناهی

حضرت آیت‌الله فیاضی: اعوذبالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین والصلاة والسلام علی رسوله محمد وآله الطاهرین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین.

نامتناهی یکی از صفات باری تعالی است که هم در کلمات فلاسفه بر آن تاکید شده و بر آن برهان اقامه شده و هم مفاد آیات مبارک قرآن، ازجمله ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2] است. «سُبْحَان» در آیه شریفه اطلاق دارد. اطلاق تسبیح، یعنی خداوند از هر نقصی مبرا و منزه است. تعبیرات روایی ما هم فراوان است، نظیر ﴿لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ﴾[3] «لا حد له». این صفت از صفاتی است که عقل و نقل بر آن تطابق دارند که خدای متعال وجودی لایتناهی است.

ابتدا باید معنای متناهی معلوم شود تا لایتناهی معلوم شود. متناهی یعنی چیزی که نهایت و حد دارد و در جایی تمام می‌شود. لایتناهی یعنی وجودی که تمام نمی‌شود و حدی ندارد. با استقرایی که بنده انجام دادم هفت نوع نامتناهی وجود دارد.

۱. غیرمتناهی از نظر تعداد = غیرمتناهی عددی: یعنی عدد یک چیزی بی‌نهایت شود. مثلاً «بی‌نهایت ذرات هوا» کی بی‌نهایت است؟ وقتی هیچ عدد مشخصی نتواند آن را تعیین کند. اگر روی تعداد چیزی عدد گذاشتید متناهی می‌شود. هر عددی که شما بگویید و آن عدد را در خودش ضرب کنید، عددی را که نامتناهی فرض کردید باید از این حاصلضرب بیشتر باشد و اگر دوباره این حاصلضرب را در خودش ضرب کنید و هکذا، باید عددی را که غیرمتناهی فرض کردید از حاصلضرب جدید بیشتر باشد؛ چون عدد نمی‌تواند آن را محصور کند. نهایت یعنی مرز داشتن و حد داشتن. غیرمتناهی عددی یعنی در محدوده عدد نمی‌گنجد یا بگویید عددش نهایت ندارد یعنی عددی روی آن نمی‌توانید بگذارید. اگر همان عدد را که می‌خواهی بگذاری مجذورش را هم بگذارید باز پاسخگو نیست و همین‌طور مجذور مجذورش را هم که بگذاری و همین‌طور تا قیامت هم همین کار را بکنی باید مقدارش پاسخگوی آن نامتناهی نباشد. در عبارات فلاسفه ما به‌صورت «لایتناهی عدة»[4] آمده است.

۲. غیر متناهی از نظر طول: موجودی که امتداد واحد دارد که به آن خط می‌گوییم، اگر در جایی ختم نشود یعنی خطی نه نقطه آغاز داشته باشد و نه انجام، به چنین خطی، غیرمتناهی در طول خواهیم گفت. اینکه داریم یا نداریم، مثل اولی یعنی مثل نامتناهی عددی. آیا تعداد موجودات عالم محدود است یا نامحدود؟ بنده جوابی برای این سؤال ندارم. چون تاکنون به دلیلی برخورد نکردم که بتواند یکی از طرفین را تثبیت کند.

اما قسم دوم، آیا غیرمتناهی در طول داریم؟ اگر تفکر فلسفی را بپذیریم؛ یعنی قانون ضرورت علّی را بپذیریم، این قانون می‌گوید: خداوند متعال به‌صورت مستقیم علت تامه برای عالم ماده است، اگر هم به‌صورت غیرمستقیم باشد و موجوداتی واسطه باشند، مجرد هستند و طبق ضرورت علّی باید مثل خدا موجوداتی ازلی باشند. وقتی علت تامه موجود بود تحقق معلول واجب است. پس همه عللی که باید باشند ـ مثل تفکر مشائی که قائل به علل طولی است ـ باید همه باشند تا به عالم ماده برسد. اگر تفکر صدرایی را داشته باشیم که فاعل و علت تامه خود خداوند متعال است؛ پس چون خداوند ازلی است، عالم ماده ازلی است. اگر تفکر مشائی هم باشد، همین‌طور است؛ چون علل قبلی همه ازلی هستند، ماده و استعداد ندارند و همه هستند. پس نوبت عالم ماده که می‌شود باید ازلی باشد و باید تخلفی از وجود حق نکند اگر ازلی است.

غیر متناهی در طول بدین معناست: اگر موجود مادی یا مثالی دو سطح متقاطع داشته باشد، خط وجود دارد و اگر بگوییم هیچ موجودی مادی که دو سطح متقاطع داشته باشد نداریم، بلکه همه سطح ها محدب هستند و سطح‌های محدب، موجودات عالم ماده را احاطه کردند و این سطوح محدب یا کره هستند یا شبیه کره یا بیضی هستند، درهرصورت جایی دو سطح همدیگر را قطع نکردند، دراین‌صورت خط نامتناهی وجود نخواهد داشت. اما اگر اولاً قائل شدیم دو سطح متقاطع داریم و ثانیاً قائل به حرکت جوهری شدیم ـ که حرف بسیار ارزنده و درخشانی است که ملاصدرا آورد ـ باید بگوییم این دو سطح که روز اول به وجود آمدند. برای مثال اگر یک سنگ که دو سطح متقاطع دارد از روزی که پیدا شده تا به امروز که به چشم ما می‌آید به ظاهر یک سنگ محدود است. طبق قانون حرکت جوهری این سنگ یک روز وجودش شروع شده و همین طور امتداد پیدا کرده است، اگر امتداد پیدا کرده آن خطی که بین دو سطح متقاطع است از ازل وجود داشته و تا حالا امتداد داشته و حداقل بی‌نهایت از طرف قبل است یعنی ازلی است و از یک طرف نامتناهی است. این بحث که چنین نامتناهی داریم یا نداریم مورد بحث ما نیست، فعلاً در مقام تعریف نامتناهی طولی هستیم. اگر گفتیم خطی نامتناهی است؛ یعنی نقطه آغاز یا انجام یا حداقل یکی از این دو را ندارد که از یک طرف نامتناهی می‌شود.

۳. غیرمتناهی در طول و عرض: یعنی سطح بی‌نهایت، هم طولش بی‌نهایت است و هم عرضش.

٤. غیرمتناهی در طول و عرض و ارتفاع: یعنی موجودی باشد که جسم باشد هم طولش بی‌نهایت باشد هم عرضش و هم ارتفاعش.

۵. غیرمتناهی از نظر زمان: در کلمات فلاسفه به‌صورت «لایتناهی مدة» آمده است. این غیرمتناهیِ زمانی، کی معنا پیدا می‌کند؟ چون زمان مقدار حرکت است؛ پس نامتناهی زمانی وقتی تحقق پیدا می‌کند که حرکت نامتناهی داشته باشیم. اگر ضرورت علّی را پذیرفتیم و گفتیم که عالم ماده از ازل موجود شده و عین حرکت است، پس حداقل حرکت، ازلی است و در نقطه پیداش، غیرمتناهی است و حرکت، نقطه پیدایش نخواهد داشت. نقطه پیدایش، مقارن با وجود حق تعالی است و مثل خدای متعال ازلی است. پس حرکتی اگرچه نهایت دارد چون بدایت ندارد از یک طرف بی نهایت

اســت. پس یک زمان بی‌نهایتی گذشــته تا به امروز رسیده اســت . پس زمان بی‌نهایت معنا پیــدا می‌کند ولی از طرف دیگر همه متفق هستیم که عالم ماده تمام می‌شود. البته بنده معتقدم اگر عالم ماده تمام می‌شود، دوباره شروع می‌شود و حرکت هم هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. و چون حرکت متوقف نمی‌شود؛ پس بی‌نهایت حرکت داریم. منظور از بی‌نهایت در اینجا بی‌نهایت لایقفی است.

چون اولا ضرورت علّی را قبول نداریم و به نظر می‌رسد حدوث دهری میرداماد تمام باشــد. معتقدم خدای متعالی بود و دهر بود نه زمان. چون خداوند متعال، موجودی باقی است. خداوند بــا اینکه خودش بود و خودش، بقاء معنا دارد. عقل بقاء را در خداوند می‌فهمد. بقاء اختصاص به موجود جسمانی و مادی ندارد. از اوصاف ذاتی خداوند بقاء است و اگر باقی هست پس چیزی شبیه زمان دارد که اسمش دهر است. خداوند متعال در ظرف دهر وجود داشت و عالم ماده وجود نداشت. عالم ماده یک نقطه شروعی دارد؛ پس عالم از ابتدا غیرمتناهی نیست؛ یعنی ازلی نیست؛ اما از انتها بی‌نهایت است به دلیل «خالدین فیها» هیچ وقت این انسان تمام شدنی نیست درعین‌حالی‌که در حال حرکت است. یعنی انسان چه در زندگی دنیا و برزخ و چه در زندگی بعد از برزخ، قیامت و بهشت و جهنم ـ حالا این عقیده بنده است که نیاز به جلسه مستقلی دارد ـ بی‌نهایت میشــود ولی بی‌نهایت لایقفی است نه بی‌نهایتی که محل بحث ماســت. باید از ابتدا می‌گفتم که بی‌نهایت به دو معنا بــه کار می‌رود: بالقوه و بالفعــل. اینهایی که گفتیم در مورد غیرمتناهی بالفعل اســت؛ وگرنه در مورد غیر متناهی بالقوه هیچ حرفی نداریم و ربطی به بحث ما ندارد.

غیرمتناهی زمانی داریم یا نه؟ ظاهراً نداریم. طبق نظر آقایان از یک طرف داریم؛ چون قائل به ضرورت علّی هستند. طبق نظر ایشان حرکت ماده از ازل شروع شده و هنوز ادامه دارد. ولی طبق نظر ما ابتدا داشته؛ ولی انتهای آن بی‌نهایت است؛ ولی بی نهایت به معنای بالقوه است نه بالفعل.

٦. غیرمتناهی دهری. یعنی موجود غیر زمانی، ازلی باشد و ابدی. مثل وجود خداوند متعال. خدای متعال عمر نامتناهی دارد. یعنی ازلی بوده اســت و ابدی هــم خواهد بود . یعنی دهری که برای خداوند ترسیم می شود نه ابتدا دارد نه انتها.

هیچ‌کدام از این قسم‌ها محل بحث در غیرمتناهی بودن حق نیســت. حتی معنای ششــم با اینکه در مورد خداوند مطرح است؛ ولی محل بحث نیست. محل بحث معنای هفتم است.

۷. غیرمتناهی وجودی: چه کسی قائل به ترتّب علّی باشد و چه نباشــد، قائل است به اینکه سلســله وجود از نقص به سمت کمال می‌رود؛ یعنی وجودی داریم، بنده هســتم و علّتی یا معدّی اشرف از خودم دارم (طبــق نظر آخوند، معــدّ دارم و طبق نظر دیگران، علّت دارم). که تا آن اشرف خلق نشود من خلق نمی‌شــوم تا برسد به خداوند متعال. خود خدای متعال هم وجود دارد ولی وجود او از همه این وجودها اقوی اســت، وجودی است که هیچ حدّی برای او نیست و لایتناهی است. در مقام تشبیه می‌توان گفت: وجود از یک نظر به محدود و نامحدود تقسیم می‌شود. مثلا لیوان وجود محدود اســت و محدوده‌ای را پر کرده و از آنجا به بعد وجود لیوان نیســت. وجود لیوان با این سطح جانبی‌اش تمام می‌شود و از اینجا به بعد، عدم لیوان اســت. چون وجودش که نیست، اگر عدمش هم نباشد ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ پس عدمش هســت. لذا می‌گویند وجودهای محدود ترکیبی از وجود و عدم هستند. یعنی این عدم با این وجود مشخِصه این شیء است. بودن این لیوان به این است که همانجا تمام شود. و این همانی اســت که گفته‌اند: «شــرّ التراکیب الترکیب من الوجود و العدم»، ترکیب شیء از وجود خودش و عدم خودش.

منتها اگر عدم خودش در جای خودش باشد اجتماع نقیضین لازم می‌آید و محال است پس باید عدمش در کنار خودش باشد. وجود نامحدود، یعنی چیزی که این‌طور نیســت؛ یعنی هیچ جا نیست که وجود او نباشد. عقل نمی‌تواند جایی را فرض کند که وجود او نباشــد. وجود او ترکیبی از بود و نبود (نبود خودش) نیست. بلکه هر جا و هر فضایی و هر ظرفی که عقل بتواند یا نتواند فرض کند وجود حق هست. و وجود حق لایتناهاست؛ یعنی اینکه از آن تعبیر می‌شود به «لایتناهی شدة». یعنی از نظر شدت وجودی بی‌نهایت است؛ زیرا وجودِ بی‌نهایت است. این موضوع بحث است و اینکه خدا چنین وجودی است هم عقل بر آن توافق دارد و هم نقل.

دکتر گرجیان (دبیر علمی): استاد فیاضی فرمودند اگر بخواهیم نامتناهی را بفهمیــم باید از باب «تعرف الاشــیا باضدادها»، متناهی را معنا کنیم. فرمودند که متناهی، یعنی تمام شدنی و نامتناهی یعنی آنچه که تمام شدنی نیست. تمام شدنی حد دارد و ترکیب از وجود و عدم است و حق تعالی هیچ نوع ترکیبی ندارد این نوع ترکیب را هم ندارد. این نکته را هم خودم عرض کنــم که اگر بخواهیم تداخل وجودی را معنا کنیم اول باید تداخل را معنا کنیم. تداخل را هم اگر بخواهیم معنا کنیم از باب تفاعل هست.

استاد فیاضی فرمودند تداخل وجودی را باید مطرح کنیم، و اقسام نامتناهی را ذکر کردند. و ایستار بحثشان را در تداخل وجودی گذاشتند. به این معنا که خدا وجــود دارد به وجود نامحدودش و موجودات وجود دارند به وجود محدودشان. و این تداخل، هیچ‌گونه مشکلی را ایجاد نخواهد کرد. این را البته اضافه کنم که آقایان فلاسفه منکر تداخل اجسام هستند به‌گونه‌ای که در مکانی که شیء اول قرار دارد شیء دوم نمی‌تواند در همان زمان و در همان مکان قرار گیرد به‌نحوی که هیچ مزاحمتی برای آن نداشته باشد و بر طول و عرض یا ارتفاع آن هم نیافزاید. استاد رمضانی هم تا اینجا را قبول دارند. در خدمت استاد رمضانی هستیم.

■ نسبت وجود نامتناهی حق به موجودات امکانی

استاد رمضانی: سلام علیکم ورحمة الله. بسم الله الرحمن الرحیم.

بیشتر آنچه را استاد فیاضی فرمودند قبول داریم؛ غیـــر از مواردی که خود ایشـــان فرمودند باید در جای دیگری بحث شود؛ مثل بحث ضرورت علّی و ازلیت عالم و ازلی بودن آفرینش که نسبت به آنها عرایضی وجود دارد. لکن عمدتاً آنچه را که نسبت به نامتناهی بودن حق تعالـــی، به‌لحاظ وجودی و بالفعل فرمودند، ما هم آن را قبول داریم. این مســـئله مفروغ‌عنه است که وجود خداوند، نامتناهی و نامحدود است و نمی‌توان حدّی را برای او تعیین کـــرد و هیچ یک از انواع حدّ برای او قابل تصور نیســـت. چون محدودیت ملازم با فقر و مستلزم فقد و نیاز و نقصان است و هیچ‌کدام از اینها در مورد حق تعالی ـ که من جمیع الجهات واجب است ـ قابل تصور نیست.

اما آنچه که محل نزاع اســـت، نســـبت وجود نامتناهی حق به موجودات امکانی است. آیا حوزه وجودی حق تبارک و تعالی و حوزه وجودی ممکنات دو حوزه جدا از هم اســـت؟ به‌نحوی که بین خدا و ممکنات بینونت باشد؟ یا اینکه حوزه وجودی حق تبارک و تعالی به‌نحوی نامحدود است که برای ممکنات، نه در طول و نه در عرضِ حوزه وجودی حق، عرصه‌ای و جایی باقی نمی‌ماند؛ چون جایی تصوّر نمی‌شود که حق در آنجا وجودش گستره نداشته و گسترده نباشد. آیا این‌گونه یا غیر آن است؟

بنابر فرمایشات استاد در جایی دیگر و همچنین مکتوبات ایشان، طبق آنچه فهمیده‌ایم ایشان معتقدند که در اینجا دو حوزه وجودی است. ایشان از باب تقریب به ذهن، نور و بلور مثال می‌زنند. نور باتوجه‌به لطافت و خصوصیتی که دارد در همه‌ی شراشر و اجزاء وجودی شیشه و بلور نفوذ و حضور دارد و هیچ جایی از این شیشه را نمی‌توانید در نظر بگیرید که نور در آنجا حضور نداشته باشد. و درعین حال می‌فرمایند وجود نور و وجود شیشه دو وجودند، یک وجود نیستند و طبق فرمایش ایشان، تداخل کرده‌اند. البته ما در اینجا به نیابت از ایشان وارد نزاع شدیم. عرض ما این است که این، با فرمایش خود ایشان که قبول کردند وجود حق، نامتناهی است سازگار نیست. چون دراین‌صورت به‌نحوی به تناهی برمی‌گردد؛ چون دو حوزه‌ی وجودی را در نظر گرفته‌اند.

تداخلی را که ایشـــان می‌فرمایند اگر به معنایی که خودشان می‌فرمایند باشـــد، نمی‌پذیریم؛ چون منجربه تناهی می‌شود و با نامتناهی بودنِ حق نمی‌سازد. البته شاید بتوان توجیه دیگری برای فرمایش ایشان داشت که همان قرائت برتر حکمت متعالیه و قرائت عرفان نظری است و مفاد همان رباعی معروفی است که می‌فرماید:

رَقّ الزُّجاجُ وَرَقَّت الخَمرُ　　فَتَشابَها فَتَشاکل الأَمرُ

فَکَأَنَّها خَمرٌ وَلا قَدح　　وَکَأَنَّها قَدحٌ وَلا خَمرُ

این فرمایش اهل معرفت و عرفان در مســـئله نسبت حق و خلق است. به عقیده اهل معرفت حوزه وجودی حق و خلق چنان در هم تنیده و غیر قابل تفکیک و انفکاک اســـت که انسان سردرگم شده و امر بر او مشتبه می‌شود که آیا آنچه را الان مشاهده می‌کند حق است یا خلق؟

اگر مراد از تداخل این معنا باشد ـ که لبّ حرف اهل معرفت همین اســـت ـ ما تداخل را می‌پذیریم. از منظر اینان در هم تنیدگی حق و خلق به‌نحو ظاهر و مظهر، یا مطلق و مقید، یا نامحدود و محدود اســـت یا مثل در هم تنیدگی نفس ناطقه انسانی اســـت با قوای نفس. و یا مثل تصاویری است که بر صفحه تلویزیون ظاهر می‌شود که در حقیقت نور است که بر صفحه ظاهر شده اســـت و در عین اینکه نور است، درخت، کوه و نبات و ... هم هست. غناً و فقرا، شدة و ضعفاً، محدود و نامحدود، در این صفحه تلویزیون ظاهر می شـــود. ظاهربین می‌گوید: من در صفحه کوه و درخت را می‌بینیم؛ اما متخصص در فن نور و صدا و تصویر می‌گوید: این نور، الکتریسته، برق و انرژی است که به‌این‌صورت تجلی کرده است و ما نمی‌توانیم تصاویر را از نور و نور را از تصاویر تفکیک کنیم. درعین‌اینکه معتقدیم نور نور است و تصاویر، تصاویر و صورت، ظهور نور و نور ظاهر در این صورت است.

حال ما به جـــای صفحه تلویزیون، صفحه عالم می‌گوییم و به جای نور می‌گوییم: «اللّٰهُ نُورُ السَّـــماوَاتِ وَالْأَرْضِ» و به جـــای این صور می‌گوییم: موجـــودات و نیز می‌گوییم: اینها که مشاهده می‌شود به اعتباری همین موجودات است، و به اعتباری می‌گوییم حق اســـت. و بنابر فرمایش زیبا و شیرین حضرت استاد، علامه‌حسن‌زاده آملی:

ملـکوت اسـت کـه در منـظر من جلوه‌گر است
تو بر آن باش که بحر و بر و شمس و قمر است
آن خـدایی کـه پـرستـی نـه خدای حسن است
کـــه حسـن را بـه خـداونـد خـدایـی دگـر است

این مقدمه‌ی محل نزاع بود.

■ معنای تداخل

دکتر گرجیان (دبیر علمی): برخـــی مواردی را که جناب استاد فیاضی ورود نکردند جناب استاد رمضانی کمک کردند که زودتر ورود کنیم. اگر ممکن اســـت تداخل وجودی خوب معنا شود و با معانی دیگر، مثل اجتماع، اتحاد و امتزاج و حلول خلط نشود.

آیت‌الله فیاضی: معنای تداخل واضح اســت. تداخل یعنی اینکه هویــت دو وجود و تغایرشــان محفوظ باشد. البتــه تداخلی کــه بنده می‌گویــم نــه آن تداخل متعالی اســت کــه آقای رمضانــی گفتنــد و نــه تداخل نفس و قوا با تفکر صدرایــی. اگرچه ما آنجا

به تفکر صدرایی قائل هســتیم. ولی مســئله هستی را مثل مســئله نفس و قوا قائل نمی‌دانیم. تداخلی که بنده عرض می کنم مثل نور و بلوری در طبیعیات فلسفه هم مطرح بوده که تداخل اجســام ممکن نیســت. یک بحث تجربی است و می‌گفتند: ممکن نیســت و ابن‌ســینا و دیگران هم این را می‌گویند که تداخل ممکن نیســت. به این معنا که دو جسم در یک فضا قرار گیرند به‌طوری‌که فضا بیشتر نشود و در یک فضا هر دو جسم باشند. فلاسفه با استدلال عقلی در مسائل تجربی محال بودن آن را اثبات کردند. به نظر بنده این محال نیست و اینکه آقایان در طبیعیات می‌آوردند و دلیل عقلی هم داشتند دلیلشان تمام نیست.

یعنی اینکه در اجســام، تداخل ممکن اســت. این البته علم تجربی است و بنده نباید درباره آن اظهار نظر می‌کردم. ولی چون دلیل عقلی را تمام نمی‌دانستم دنبال این بودم که ببینم دانشمندان علم تجربی چه می‌گویند؟

به محضر استاد گلشنی رفتم که استاد بزرگ فیزیک هستند و استاد کسانی هستند که در انرژی هسته‌ای افتخاراتی کسب کرده‌اند. به ایشان گفتم که در طبیعیات قدیم این‌طور بوده، امروز نظر چطور است؟ این امواج نور که در جسم وارد می‌شود آیا فقط در خلاءهای جســم عبور می‌کند و از مسیر خلاءها عبور می‌کند یا در خود جرم جســم هم وارد می‌شود؟ ایشان فرمودند در خود جرم جسم هم وارد می‌شود. یعنی چه؟ یعنی همــان نور و بلور . نور در بلور که هســت فقط در خلاء ها نیســت در جرم بلور هم هست. همه بلور را فراگرفته است و این همان تداخلی است که قدما معتقد بودند که محال است. اما الان معتقدند که شدنی است. این نور در همان فضایی که جسم بلور هست وارد شده و در همان شخص فضایی که بلور هست نور هم وجود دارد. این تداخل در اجسام است که خارج از محل بحث ماست ولی مقدمه خوبی است برای فهم مسئله ما. یعنی شما در مســئله نور و بلور اگر قائلید که نور در بلور هست نمی‌گویید نور بلور است و نمی‌گویید که بلور نور است. نور نور است و بلور نیست و بلور هم بلور است و نور نیست. هرکدام حقیقتی با خصوصیات و موجودیت خودشان است. اما سنخ این دو وجود به‌گونه‌ای است که مثل یک بلور و یک بلور نیست. دو بلور در هم تداخل ندارند؛ ولی نور و بلور تداخــل دارند و نور دقیقاً در همان جای بلور قرار می‌گیرد. این تداخل می‌شــود. ما در مورد خدای متعال و هستی همین را قائل هستیم. خدای متعالی بود و هیچی نبود. و آن وجود مطلق نامحدود همان‌طورکه اشاره کردم هیچ وعایی را خالی نگذاشته بود، چه وعاهایی که عقل می‌تواند تصور کند و چه نمی‌تواند تصور کند؛ ولی عقل این حکم قطعی را می‌کند که همان وعاهایی هم که من قدرت تصور آن را ندارم وجود لایتناهی حق به دلیل نامتناهی بودنش در همه‌ی آنها حضور دارد.

این یک معناســت که قبل از خلقت، وجود خداوند چنین وجودی اســت. موجوداتی را که خلق می‌فرماید کجا موجود می‌شوند؟ عرض ما این است که همه‌ی موجوداتی که خداوند متعالی ایجاد می‌کند (ایجاد می‌کند؛ یعنی وجودهایی غیر وجود حق پیدا می‌کنند) ایجاد اســت نه تجلّی. خود اینها انشاء شــده‌اند؛ یعنی قبلاً عدمشــان در وجود حق بوده و الان عدمشان رخت بسته و وجودشان در خود حق موجود شده است. نظیر اینکه بلورها در نور محسوس ایجاد می‌شوند، همه‌ی مخلوقات در آن «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»[۶] که نور نامحسوس است موجودند؛ اما او وجود خود را دارد و هر موجود مخلوقی، وجود مخصوص به خود را دارد. وجود او نامتناهی اســت و واحد است و دوم بردار نیست. وجودات دیگر محدوداند و ثانی و ثالث و رابع دارند و «ان تعدوا مخلوقات الله لا تحصوها». مخلوقاتی را که خداوند انشاء فرموده و ابداع فرموده، قابل شمارش نیست. هر کدام برای خودش وجودی دارد. فکر من هم با فکر فرد و شخص دیگر متفاوت است. فکر من عین وجود من است (طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول آخوند که فرمایشی بسیار شریف است) و تصدیقات فرد دیگر عین وجود خودش است. این دو وجود با هم تغایر دارند.

وجود حق با وجود مخلوق دوتاست. شخص وجودها دوتاست؛ اما حوزه‌ی وجود حق، حوزه‌ای لایتناهی است که به ناچار، وجودات محدود خارج از آن حوزه نیستند؛ بلکه در همان حوزه هستند؛ اما شخص وجودشان، شخص آن وجود نیست. حوزه‌ی وجود محدود مثل خودش محدود است؛ اما حوزه‌ی وجود نامحدود مثل خودش نامحدود است. این وجود نامحدود در آن وجود محدود وجود دارد و شما با چشم معمولی‌تان مخلوق را می‌بینید و لاغیر. بله هر انســانی بالقوه این چشــم را دارد که خدای حاضر در موجودات را هم ببیند و بسیارند انسان‌هایی که بالفعل این چشم را دارند همان‌گونه‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «لَم أعبُدْ رَبًّا لَم أرَهُ»[۷].

این چشم هم هست ولی عارف وقتی نگاه می‌کند به دلیل عشقی که به حق دارد، اصلاً چیز دیگری نمی‌بیند و فقط او را می‌بیند. این عارف لازم نیست چشم ظاهری‌اش باز باشد. چشم ظاهرش بسته هم باشد می‌بیند. همان‌طورکه خود حضرت فرمود: «لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَايِقِ الْإِيمَانِ»[۸]، دو رؤیت است. یک رؤیت است که اسمش

علم حضوری اســت و برای موجودی اســت که از این حالت اخلاد الی الارض منقطع باشد؛ مثل علی(ع) دنیا و تعلقاتش را طلاق داده باشد و از دنیا کنده باشــد. چنین شخصی چشمش باز است و می‌بیند. رؤیتی هم هست که علم حصولی است و حیوانات هم دارند و با چشم ظاهر می‌بینند.

تداخلی که بنده عرض می‌کنم با حفظ تغایر تشخص‌هاست. تشخص عین وجود اســت. اگر می‌گوییم تشخص‌ها مغایر است؛ یعنی وجودها مغایرند. وجــود حق با وجود خلق مغایر اســت ؛ ولی درعین‌حال هیچ مخلوقی در خارج از حوزه‌ی حق، موجود نیست و همه در حوزه‌ی وجودی او موجودند.

دکتر گرجیان (دبیر علمی): تداخل اجســام را گرچه فلاســفه محال دانستند، باتوجه‌به نظر اســاتید فن محال نمی‌دانند و این را مدخل بحث گرفتند. همان‌طورکه تداخل نور و بلور ممکن است در مورد خدا و مخلوقات هم می‌توان این‌گونه مقایســه کرد. به نظر من درگیری بحث در صحت و عدم صحت تداخل محدود با نامحدود است و این اگر واضح نشود تشبیهات چه بسا قیاس مع الفارق باشد. پس باید بتوان گفت که رابطه‌ی حق و خلق چه نوع رابطه‌ای است. رابطه‌ی نور و بلور را ممکن است دوستان بپذیرند و البته جناب استاد گلشنی هم باید فرمایش خود را اثبات کنند که نور در شرار اجسام تداخل دارد یا در خلل و فرج، و لذا مسئله هم باید در مشبه و هم در مشبه به ثابت شود. و اگر بحث را به محل درگیری نبریم که رابطه حق و خلق است به معنای بی‌نهایت و بانهایت. بحث در رابطه بی‌نهایت با نهایت است. نکته‌ای که در مورد نفس و قوا گفتند ما رابطه بی‌نهایت و با نهایت را در نفس و قوا نمی‌دانیم و در جای خود باید بحث شود.

■ چند نکته

اســتاد رمضانی: از توضیحات هر دو بزرگوار تشــکر می‌کنم. در مورد فرمایشات استاد فیاضی چهار نکته را عرض می‌کنم و پس از آن، عرایض خودم را دنبال می‌کنم.

۱. گرچه تمثیل به تداخل اجسام برای تقریب به ذهن قابل قبول است؛ اما همان‌طورکه خودتون قبول دارید بحث ما اعم از این است و تداخل اجسام اخص از مدعاست. چون اجسام بخشی از محدوده هستی اجسام‌اند که شما اگر بفرمایید بر فرض اینکه تداخل ممکن بوده باشد... اگر ما آن را بپذیریم و قبول کنیم، در بخشــی از هستی می‌پذیریم؛ اما بحث ما محدود به این نیست؛ بلکه بحث ما اعم از اینهاست و شما باید آن را دنبال بفرمایید.

۲. تمثیل به نور و بلور، در حقیقت تداخل نیست؛ بلکه دخول است؛ یعنی دخول نور و نفوذ نور در شراشــر اعضای بلور اســت نــه بالعکس. چون نمی‌توانیــد بگویید بلور نفوذ کرد در شراشــر اعضای نور. چرا؟ چون بلور درســت است که شفاف اســت اما لطافت نور را ندارد. لطافت نور ایجاب می‌کند که نفوذ کند. اما بلور در عین شــفاف بودن، کثیف است، نه لطیف و تداخل در اینجا مورد نــدارد. بلکه نفوذ و دخول از ناحیه لطیف در یک جرم شفاف و در عین حال کثیف است. اینکه می‌گویم کثیف، یعنی مثل این جدار تکاثف دارد و در هم‌تنیده و فشــرده است و ملکول های آن در هم‌تنیده و مقاوم است؛ مثل مقاومت میز موقعی که به آن ضربه می‌زنیم؛ برخلاف هوا که وقتی ضربه‌ای به آن بزنیم مقاومت نمی‌کند. درعینحال شــفاف است. پس بلور به‌رغم اینکه شفاف است کثیف است؛ ولی نور لطیف است و در جرم شفاف کثیف بلور نفوذ می‌کند و بالعکس درســت نیست؛ پس نمی‌شود گفت: تداخل.

۳. در رابطــه با حوزه وجودی که عرض کــردم، به نظرم حضرت اســتاد حوزه‌ی وجودی را به معنای عرفی گرفتند یعنی به این‌معناکه هر جا او هســت این هم باشد و هرجا این هست آن هم باشــد. نه، این معنا مورد نظرِ ما نیست؛ بلکه مــراد ما حوزه وجودی به معنای واقعی کلمه اســت. برای حوزه وجودی عرفی همان مثالی که زدید خوب است. البته می‌توان در همین مثال هم خدشه کرد؛ زیرا نور خیلی فراتر از بلور است، چون شعاعی از نور به بلور خورده و آن را روشن کرده است. اما حوزه وجودی نور خیلی وسیع‌تر از بلور است و وسیع‌تر از شیشه‌ای است که شعاعی از نور به او نفوذ کرده؛ مگر اینکه بگویید مراد من همان شــعاع است که در بلــور نفوذ می‌کند و حوزه‌ی وجودی‌اش با حوزه‌ی وجودی بلور یکی اســت. بله آن شــعاعی از نور است و کلام ما در نوری اســت که از مبدأ روشنایی می‌تابد و شعاع او آنجا را تحت الشعاع قرار داده و در آن نفوذ می‌کند. این حوزه، امری عرفی است. هر جا که او هست او هم رفته. صرف‌نظر از آن مسامحه که عرض کردم.

حوزه وجودی به معنای عقلی، یعنی حصه وجودی؛ حظی که نور از وجود دارد، در برابر حظی که بلور از وجود دارد. آیا این دو، دو حظ و دو بهره و دو حوزه اســت؟ هرچند به قول شما این دو تداخل کردند و به قول ما دخول و نفوذ نور در بلور، اما درعین‌حال دو حوزه‌ی وجودی و دو حصه‌ی وجودی است و دو وجود است. کلام ما در این قسمت است که اگر دو حوزه شــد، همان چیزی خواهد شد که بعداً خواهم گفت منجربه تناهی خواهد شد و ربطی به هم نخواهند داشت.

۴. تفســیری کــه از کلام امام علی(ع) فرمودید تفســیر عرفی خوبی اســت. من نگاه به این موجود می‌کنم اصلاً او را نمی‌بینیــم، بلکه ورای آن را می‌بینم. مثل راننده‌ای که در فضای بارانی در حال رانندگی اســت و برف‌پاکن در جلوی چشم او رقاصی می‌کند و او اصلاً آن را نمی‌بیند؛ بلکه جاده را می‌بیند و اگر او را ببنید از جاده منحرف شده و به این طرف یا آن طرف سقوط می‌کند. پس همان‌گونه‌که برف پاک‌کن در عین اینکه جلوی چشــم راننــده رقاصی می‌کند و راننده اصلاً آن را نمی‌بیند، موجودات عالم نیز در برابر دید ولیّ خدا یا انسان عارف چنین شأنی را دارند و کار خودشان را می‌کنند

و ناخدا هم کار خودش را و خدا و اشـــیاء هم جدای از هم‌اند. فرمایش شما این‌گونه است و این مطلبی عرفی است.

مطلب خیلی ورای این تفســـیرات عرفی اســـت. عارف این مطلب را می‌گوید و بالاتر از آن را هم می‌گوید. شبی از شبها که در خدمت حضرت آقای بهاءالدینی بودیم به ایشان عرض کردم که شما این فقره «ألغیرک من الظهور ما لیس لک» را که در تتمه دعای عرفه و منسوب به امام حسین علیه‌السلام است با وجودی که هیچ متنی عرفانی نخوانده‌اید چطور معنا می‌کنید؟ ایشان فرمود: کوزه در دست زید بود و افتاد و شکست. آنچه در متن واقع اتفاق می‌افتد یک امر بیش نیست. اگر این یک امر را به زید نسبت دهیم، کسر می شود و اگر به کوزه نسبت دهیم انکسار می‌شود. یک امر بود که اتفاق افتاد و آن اینکه کوزه از دســـت زید افتاد و شکست. اما درعین‌حال، با تفاوت اعتبار می‌توانید بگویید: زید کوزه را شکســـت و می‌توانید با اعتبار دیگر بگویید: کوزه شکســـت. ایشان پس از مثال یاد شـــده می‌فرمودند: یک ظهور است. این یک ظهور را تارةً با توجه به دید عرفی و معمولی می‌گوییم این اشیاء ظاهرند؛ اما باتوجه‌به دید ولایی و نفوذ بصیرت می‌گوییم: این حق است که در این اشیاء ظاهر است. اینها ظهور حق‌اند نه ظهور اشیاء. اگر اینها ظهوری دارند در پرتو ظهور حق هســـتند که ظاهر شـــدند. و ظهور حق است که بالمجاز به زید و عمر و بکر و خالد و زمین و آسمان و سایر اشیاء نسبت می‌دهیم.

اگر به فرمایشـــات علی‌ابن‌أبیطالب علیه‌السلام از منظر عُرفی دقت کنیم همان معنایی می‌شـــود که شما فرمودید و اگر از منظر دقّی و عرفانی دقّت کنیم همین معنایی می‌شود که ما عرض کردیم. حضرت علی علیه‌السلام فرمایشات دیگری را هم دارند که خود شما در نوشته‌هایتان اشاره کردید و به نفع خود مصادره کردید. مثل «داخل فی الاشیاء» که شما به آن استناد کردید و فرمودید دخول را امیرالمومنین علیه‌السلام هم فرموده‌اند. عبارات بعدی حضرت را هم بخوانید که می‌فرماید: «لا کدخول شـــیء فی شـــیء»، یعنی «لا کدخول النور فی البلور». داخل در اشـــیاء با این تتمه باید معنا شود، نباید قضیه‌ی حلول پیش آید. در جلســـات قبل هم خدمت شما گفتم که شما با این نحوه‌ی بیان، در حقیقت یک حلولیِ مدرن هســـتید؛ گرچه از حلول سخن نمی‌گویید، بلکه آن را ردّ می‌کنید؛ اما بالاخره سخن شما منجر به همین مطلب خواهد شد.

■ حوزه وجودی به معنای دقّی، نه عرفی

بســـط سخن: حالا به بحث اصلی که بنده بر آن تمرکز دارم رسیدیم گرچه از لابه‌لای بحث‌هایی که عرض کردم مطلب روشـــن شد و آن بحث عبارت اســـت از بحث حوزه‌ی وجودی به معنای دقّی نه معنای عرفـــی. حظی که خلق از وجود دارد در برابـــر حظی که حق از وجود دارد، آیا دو حوزه‌ی وجودی است؟ دو حوزه‌ی متمایز و متباین با هم یا اینکه یکی محیط و دیگری محاط اســـت؟ البته منظور محیط و محاط عرفی نیست. ذهن شما به سمت محیط و محاط عرفی نرود که در ابتدا به ذهن می آید؛ مثل احاطه این بناء و ســـقف و جدرانش نســـبت به ما که درعین‌حال دو حوزه وجودی است. بلکه منظور احاطه دقی و عقلی اســـت مانند اینکه می‌گوییم چونکه صد آمد نود هم پیش ماست. صد محیط به نود و نود محاط به صد است. یا مانند نفس و قوا ـ که جنابعالی می‌فرمائید اصلش را قبـــول دارم ولی تطبیقش را در محل بحث قبول نـــدارم ـ همین نفس و قوا را که می‌فرمایید اصلش را قبول دارید و این خود مایه امیدواری است و اگر این روند را ادامه بدهید بالاخره مستبصر می‌شوید. درست است که نفس با قوا یک نحو تباین و تغایری دارد؛ اما بالاخره قوا فانی در نفس‌اند و نفس محیط به قواســـت. به‌عبارت‌دیگر، اگر قوا را بالا ببرید نفس می‌شود و نفس را پایین بیاورید قوا می‌شود. کلام در این نوع احاطه اســـت. اینکه شما می‌گویید دو حوزه‌ی وجودی است: حق در برابر خلق و خلق در برابر حق، این سخن بالاخره به اینجا

منتهی خواهد شـد که بپرسـیم آیا حوزه‌ی وجودی حق واجد حوزه‌ی وجودی خلق اسـت یا خیر؟ اگر نیسـت عین محدودیت است؛ اگرچه در مقام ادّعا می‌فرمایید او نامحدود اسـت. ولی این فقط یک ادّعاست. از یک طرف می‌گویید او نامحدود اسـت و درعین‌حال می‌گویید که او حوزه‌ی وجودی خلق را ندارد. دو حوزه است؛ مثل این است که بفرمایید حجمـی طویل، عریض، عمیق و نامتناهـی داریم؛ ولی در عین اینکه نامتناهی اسـت؛ اما این مقدار از حجم خاص را ندارد و فاقد این حجم اسـت. البته این تمثیل است و از باب تقریب به ذهن به این مثال روی می‌آوریم. شـما وقتی بگویید طول نامتناهی، عرض نامتناهی و عمق نامتناهی و حجم نامتناهی شود، نه از این طرف، نه از آن طرف و نه از طرف حجم، هیچ حدی ندارد. حجمی که الان این شیء دارد (اشاره به شیءای که در دست داشتند) در مقایسه با آن حجمِ نامتناهی، یقینا آن محیط به این است و معنا ندارد شما حجمی نامتناهی فرض کنید و این حجم نامتناهی به دیگر حجم‌ها محیط نباشد.

ممکن است کسی بگوید شما با این تفسیری که از آن کردید خداوند را تجویز کرده و مخلوقات را اجزاء خدا در نظر گرفتید؛ چون طبق تحلیل شـما خدا یک امر نامتناهیِ محیط و مخلوقات محاط‌هایی خواهند بود کـه هر کدام جزئی از خدا می‌شـوند. همان‌طورکه در مقام ایراد و نقدِ اهل معرفت می‌گویید: شـما خدا را تجزیه کردید و این شیء جزئی از خدا شده و شیء دیگر جزئی دیگر و هکذا. ما در جواب می‌گوییم: بلی از باب تمثیل اگر بخواهیم به این تمثیلات توجه کنیم، شاید چنین چیزی به ذهن تداعی کند؛ ولی اصل داسـتان این اسـت که در این تمثیل‌ها به وجه شـبه توجه نمی‌شود و چون چنین است، لوازم فاسدی به ذهن می‌آید. لذا باید گفت وقتی گفته می‌شود زیدٌ کالاسد شما در زید نباید به دنبال دم شیر بگردید؛ بلکه باید به دنبال شجاعت باشید و بر وجه شبه تمرکز کنید و این جهت تیز و تند قضیه است که باید این را ده‌ها بار و صدها بار تکرار کرد که مراد از حوزه وجودی، حظ و بهره وجودی است.

شما وارد بحث ایجاد شدید بنده هم می‌خواهم وارد بحث ایجاد شوم که ظاهراً فرصتی نیست.

■ چند نکته

دکتر گرجیان (دبیر جلسه): برای اینکه بحث درگیرتر شود نکته‌ای را عرض کنم. نکاتی را که حضرت استاد رمضانی فرمودند عبارتند از: در نور و بلور که مشبه به شما هست، تداخل نیست؛ بلکه دخول است. و از جانب بلور درعین‌حال که شفاف است به‌هیچ‌وجه به‌خاطر جرمانیت نمی‌تواند در نور نفوذ کند و قیاس از جهاتی مع‌الفارق است:

الف. نور و بلور رابطه‌ی دو نهایت است و نمی‌توان آن را با دو امر که یکی بی‌نهایت و دیگری متناهی است مقایسه کرد.

ب. نور در بلور نفوذ می‌کند، نه بلور در نور.

ج. شـعاعی از نور در بلـور دخول پیدا می‌کند، نه همـه نور که این هم می‌رساند قیاس مع الفارق است.

د. آیا در تداخل حق تعالی با مخلوق، شـعاعی از حق را در مخلوق می‌دانید اگر این‌گونه است باید پاسخ دهید.

ه. به نظر می‌آید حضرت اسـتاد فیاضی در نوشته‌هاشون بر جداسازی نظریه «تداخل وجودی» با «نظریه حلولی» تأکید داشتند. چون فرمودند که تداخل، معانی قریب به خودش را دارد، برای این که بحث منقح شود باید حدود و ثغور آن روشن شود. ما باید تک تک معانی را بررسی کنیم تا به معنایی که مد نظر ایشان است برسیم.

چند نکته را بنده اضافه می‌کنم که به نظرم جهت درگیر شدن بحث مفید است.

- این نوع تفسـیری کـه حضرتعالی فرمودیـد به حلول کشـیده می‌شود؛ زیرا تشـبیه نور با بلور و ارتباط نور با بلور این‌گونه اسـت که نور کیف مبصر اسـت و بلور جسـم مادی و جوهر اسـت. درحالی‌که در مکتوبات حضرتعالـی حلول به‌صـورت رابطه جوهـر و عرض ترسیم شده اسـت. و حضرتعالی در عین اینکه تداخل وجـودی را از نوع حلول نمی‌دانید مثالی که می‌زنید از نوع رابطه‌ی جوهر و عرض اسـت کـه خودش نوعی حلول است.
- نکته دیگر کـه در فرمایـش امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعد از عبارت «داخل فی الاشـیاء» عبارت «لا کالممازجة» و «لاکدخول شیء فی شیء» آمده که صریحاً دخول را رد می‌کند.
- نکتـه دیگر که پیشـنهاد می‌کنم این اسـت شـما در نوشـته‌هاتون به حضرت آیت‌الله مصباح اشاره کردید که ایشـان فرموده که تنهـا راه جواب بـه برهان عدم تناهی بر وحدت شـخصیه این اسـت که اولاً رابطه‌ی حق با ممکنـات را رابطه‌ی طولی بدانیم و ثانیاً بپذیریم که رابطه‌ی این دو رابطه‌ی وجود مستقل و رابط است. حضرتعالی در مکتوبات خود نوشتید که این روش سر از اثنینیت درمی‌آورد. و اینها به هر حال دو تا هسـتند. به نظرم این اشـکال که به اسـتاد مصباح دام ظله العالی کردیـد به این تبیینـی هم که ذکر شـده در مکتوبات حضرتعالی وارد اسـت؛ زیرا لازمه‌ی تداخل یا دخول، دویئت است. در تداخل دوئیت مفروض است. اینها را اگر امکان دارد پاسخ دهید.

■ پاسخ به چند اشکال

آیت‌الله فیاضی: فرمودند: مثال نور و بلور، دخول نور در بلور است. در فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم که آمده «داخل فی الاشیاء». اما ما عرض کردیم اول تداخل را معنا کنیم. تداخل یعنی در همان جا و وعائی که وجود یک موجود هست، وجود

یک موجود دیگر هم باشـد. در چنین جایی که در یک وعاء هر دو هسـتند کاری به نفوذ نداریم که آن در این نفوذ کرده اسـت. مهم این است که الان در یک وعاء وجود دارند، اسم این چی هسـت؟ اسـم این حالت، بعد از اینکه محقق شده که یک وجودی در یک وعاء هسـت موجودی دیگری هم در همان وعاء وجود دارد. این همان اسـت که اسـم آن را تداخـل می‌گذارند. تداخل یعنی هر دو در اینکه هر دو در آن وعاء قرار گرفته‌اند و داخل آن وعاء هستند مساوی‌اند. گرچه به فرمایش شما، نور نفوذ کرده است. ما که نگفتیم نور نفوذ نکرده است. نفوذ کرده، یعنی در همان جایی قرار گرفته که بلور وجود دارد. در مورد خداوند متعال عکس این است. خدای متعـال یک وجود لایتناهی بود. خدا نیامد در مخلوقات نفوذ کند؛ بلکـه خود او در همان حوزه‌ی وجود خودش موجودات دیگر را خلق فرموده اسـت. یعنـی در همان‌جا که حق بود، وجـود دیگری با حظّی از وجود مخصـوص خود که غیر از آن وجودی است که حق دارد، وجود داشت. تداخل یعنی در یک وعاء بودن هر دو. اما اینکه اول کدام بود، دوم کدام بود، کدام در دیگری وارد شـد، تفاوت نمی‌کند. خدا بود و اشیاء که موجود شـدند در همان حوزه‌ی وجود او موجود شدند و به شـخص وجود او موجود نیسـتند؛ بلکه به شخص وجود خودشان موجودند. هر موجودی حظ وجودی خودش را دارد و خدای متعالی هم وجودی دارد. به فرمایش شـما حصه‌ی وجودی خدا، غیر از حصه‌ی وجودی تک تک موجودات است.

- اما اینکه فرمودید حلول می‌شـود. عرض ما این اسـت که مرحـوم آخوند حلول را مفصـل توضیح داده که معنای حلول این اسـت که وجودی وجود ناعت برای دیگری شود. وجودی، وجود ناعت دیگری شود یعنی چه؟ یعنی وجود فی‌نفسـه لغیره شـود، وصف شود. ما هرگز چنین حرفی را نمی‌زنیم. ما هرگز نمی‌گوییم که وجود مخلوق، اسـم یا صفت یا نعت خالق اسـت. اگر چنین چیزی گفته شـده از طرف آقایان عرفاسـت که ما با آن مخالف هسـتیم. ما نمی‌گوییم نعت است. اگر کسی گفت نعت است باید به او بگوییم که شما حلولی شـدید. ما قائل هستیم به اینکه حظ وجودی حق، حظ خودش هست و حظ وجودی مخلوق هم حظ خودش اسـت و هرگز یکی ناعت دیگری نیست. نه وجود حق وجود فی‌نفسـه لغیره برای خلق و نه وجود خلق وجود فی‌نفسه لغیره برای حق است. بلکه اینها دو موجودند و هرکدام نفسـیت خود را دارند و هر دو فی نفسه لنفسه هستند و لغیره نیستند؛ منتها یکی مخلوق است و دیگری خالق؛ یعنـی یکی بنفسـه و دیگری بغیره اسـت. این مسئله‌ی دیگری است که بر آن تأکید می‌کنیم.
- فرمودید: حق تعالی وجودش اگر واجد شخص وجود مخلوق نشد، وجود محدود می‌شود. عرض می‌کنم: وجود حق تعالی قبل از خلق نامحدود بود یا نبود؟ همه می‌گوییم بود. حالا این خلق چه می‌کند؟ خلق یعنـی وجود محدودی در این عالم می‌آید. آیا آمدن وجود محدود در این عالم، وجود نامحدود را از نامحدود بودن می‌اندازد؟ در مقام تشبیه اگر یک نور لایتناهی همه جا را گرفته اسـت و بلوری در این نور خلق شـود، آیا آن نور کمرش می‌شکند؟ آیا نور از نامحدود بودن می‌افتد؟ خدای متعالی که قبل از خلق وجود نامحدود اسـت، بعد از خلق هم تغییرپذیر نیست. او یک وجود ثابت دائم باقی لایتغیر و لایتحول است. یک موجود دیگر هم خلق شـده که محدود اسـت. این وجود محدود آیا او را محدود می‌کند؟ چـه ملازمه‌ای وجود دارد که اگر چیزی در این عالم آمد و موجود شـد، خدا محدود شود؟ چرا محدود شود؟! نامحدود بود حالا هم که این موجود محدود خلق شد آن موجود باز هم نامحدود است.
- سـوال شده است که اگر نامحدود است چرا وجود این را ندارد؟ جوابش این اسـت که چون او نامحدود اسـت نمی‌تواند وجود محدود را داشته باشـد. این وجود وجود محدود است و اگر او بخواهد این وجود محدود را داشـته باشد محدود می‌شود. پس اگر بخواهد فرمایش شما باشد محدود می‌شود. یا مگر بفرمایید که اینها یعنی وجودهای محدود نیستند ولی اگر بفرمایید هستند و عین حق هستند حق را از نامحدود بودن انداختید و او را محدود کردید. زیرا می‌گویید خدای متعالی عین این محدود است. ولی بنده می‌گویم هرگز عین نیست. وجود حق شخصی است، حظی از وجود دارد حصه‌ای از وجود دارد و آن حصه‌اش همان حصه نامحدود است.
- اما اینکه فرمودید شـما اشـکال اثنینیّتی که به استاد مصباح گرفتید به خود شـما وارد است. من به استاد این را عرض کردم که شما می‌خواهید وحدت وجود را حفظ کنید و بعد می‌فرمایید که مخلوق وجود رابط است به تفسیر خودتان. می‌گویم با این وحدت وجود حفظ نمی‌شود؛ بلکه اثنینیّت درسـت می‌شود. این اشکال بنده به ایشان است. اما بنده که نمی‌خواهم وحدت وجود را حفظ کنم. بنده می‌خواهم با وحدت وجود مقابله کنم. بنده معتقد هسـتم وحدت وجود را نباید پذیرفت و نمی‌پذیرم. من اگر اثنینیت را بپذیریم مشـکلی ندارد. من باید به اثنینیّت قائل باشم. می‌گویم واجب یک وجود است و به وحدت وجود قائل نیستم. بنده قائلم که او یک وجود نامحدود است با حظ نامحدودی که از وجود دارد و تک تک ما هم وجود محدود هستیم. اولاً موجودیت خود را می‌یابیم. هیچ کس نیست که بتواند بگوید من نیستم. و هم در خودمان تمنیاتی داریم. شما هم تمنیاتی دارید. بنده هم تمنیاتی دارم که ای کاش اول طلبگی‌ام بود و آن نشاط و جوانی و فرصت‌ها را داشـتم که در اول جوانی توجه نداشـتم و نشستم پهلوی تلف کردم، کاش برمی‌گشـت و دیگه آن کارها را نمی‌کردم. این تمنی اسـت. تمنی مربوط به وجودی اسـت که محدود است یعنی دستش به خیلی چیزها نمی‌رسد. یک پیرمرد تمنی دارد که یک جوان باشد. چرا این تمنی را دارد؟ چون وجود محدود است. پس ما هم خودمان را می‌یابیم و هم به دلیل تمنیاتی که به علم حضوری در خودمان می‌یابیم محدودیت خودمـان را به علم حصولی می‌فهمیم. وقتی می‌فهمم که وجود محدود هسـتم آن وقت چطور می‌توانم بگویم که وجـود من همان وجود حق اسـت؛ درحالی‌که برهان و قرآن و عرفان تطابق دارند بر اینکه وجود حق نامحدود است. پس او نمی‌تواند این وجود باشد و این وجود نمی‌تواند آن وجود باشد. چون نامحدود نمی‌تواند محدود باشد و محدود هم نمی‌تواند نامحدود باشد.

شما فرمودید من رابطه‌ی عرض و جوهر قائل شدم. من چنین رابطه‌ای قائل نشدم.

دکتـــر گرجیان (دبیر علمی): بنده گفتم شـــما حلولی‌ها را نفی کردید به‌این‌دلیـــل که فرمودید حلول در جایی مطرح اســـت که رابطه‌ی عرض و جوهر باشد.

آیت‌الله فیاضی: رابطه‌ی عرض و جوهر یا رابطه‌ی صورت نوعیه با ماده. یعنی وجود فی نفسه لغیره. این را فقط ما نمی‌گوییم، همه می‌گویند. آخوند هم گفته و حق هم گفته و آمده حلول را تدقیق کرده و گفته حلول یعنی اینکه وجود فی نفسه شیئی عین وجود لغیره‌اش باشد.

دکتر گرجیـــان (دبیر علمی): نکته‌ای را عرض کنم که جناب اســـتاد فیاضی در بحث تداخل حق و خلق این‌گونه فرمودند که اول خداوند بود و از نظر زمان و شدت و وجود و بلکه از هر حیثی بی‌نهایت بود. بعد در یک زمانی مخلوقی و موجودی مادی ایجاد شد. مخلوق مادی زمانمند است، زمانی این تداخل و دخول مطرح نبوده و در یک زمانی حادث شده است.

نکته بعدی که ایشان مطرح کردند که ما وحدت را قائل نیستیم برخلاف ســـخن اســـتاد مصباح دام ظله و فرمودند ما دوئیت قائل هستیم. دوئیت محدود با نامحدود. سوال بنده این است که سخن شریف امیرالمومنین علیه‌السلام که فرمودند: «کَمالُ الاِخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ»[9] حتی نحو دوئیت صفت و موصوف را می‌خواهد نفی کند «لِشَـــهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ ، وَ شَـــهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَـــةِ» این دوئیت حتی صفت و ذات را می‌خواهد نفی کند تا چه رسد به دوئیت شیء مستقل با شیء مستقل را.

■ ایجاد وجود محدود توسط وجود نامحدود

اســـتاد رمضانی: براساس فرمایشـــات جناب آقای فیاضی چند نکته را یادداشت کردم که اگر وقت اجازه بدهد عرض خواهم کرد:

۱. بنده می‌خواســـتم بحث را در مسئله‌ی ایجاد متمرکز کنم که خود شما بحمدالله وارد شـــدید و فرمودید: خداوندِ نامحدود وجودِ محدودی را ایجاد کرد. نکته تیز مســـئله اینجاست که ایجاد یعنی چی؟ این یکی از مباحث اساســـی عرفان است که کاملاً با فضای کلام، حکمت مشائی و مباحث عرفی فرق می‌کند. برای توضیح این مطلب لازم است بپرسم حق تبارک و تعالـــی که چیزی را ایجاد می‌کند آیا در مقام ایجاد، از ناحیه او چیزی به طرف خلق سرازیر می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر بگویید سرازیر نمی‌شود، این خلاف وجدان و خلاف آن چیزی اســـت که متسالم علیه بین همه است؛ چون بالاخره حق‌تعالی او را افاضه کرده و بخشیده است. پس از ناحیه‌ی او چیزی به این سمت سرازیر شده است. اکنون که چیزی به این سو آمده آیا از ملک حقیقی او خارج شده است یا هنوز در ملک حقیقی اوست؟ منظور ملک مجازی نیست، ملک مجازی رهزن است.

آیا در ملک حقیقی او باقی اســـت یا خارج شده است؟ اگر بفرمایید خارج شده، خلاف آن چیزی است که می‌پذیرید و هم صدا با قرآن می‌فرمایید: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[10]. این ملک، ملک حقیقی است، نه مثل مالک بودن حضرتعالی نســـبت به کتاب‌ها، خانه و مال و... . ملک حقیقی یعنی امری که در گستره‌ی وجودیِ مالک داخل است؛ مثل مالک بودن انسان نسبت به قوه عاقله، قوه باصره و سایر قوایش. اگر شـــیء ایجاد شده داخل در ملک حقیقی اســـت، نباید جدا فرض کرد و اگـــر بگویید از ملک حقیقی او خارج اســـت. این خلاف آن چیزی است که همه می‌گویند. اگر شیئی داخل در ملک حقیقی من شد به اعتباری می‌توان گفت او من است و به اعتباری می‌توان گفت نه. به چه اعتباری نه؟ به ایـــن دلیل که او محدود و محاط به من است و من محیط بر او و برکنار از محدودیت به او هستم؛ ولی به اعتبار اینکه در گستره‌ی وجودی من، شأنی از شئون من است و جدای از من نیست می‌توانم بگویم: بله او من هست.

در اینجا این فِقره از دعای جوشن‌کبیر را باید با دقت و بدون مســـامحه بررسی کنیم که می‌گوید: «یا من لایزید فی ملکه شـــیء» و در فقره دیگر آمده است «یا من لاینقص من ملکه شیء». حق تبارک و تعالی موجودی است که هیچ چیزی بر مُلک و مِلک او نمی‌افزاید، چه چیزی را بیافریند و چه نیافریند (به‌طورمطلق می‌گوییم).

آنچه را که شـــما به‌عنوان موجود در برابـــر حق تعالی قرار می‌دهید، طبق فرمایش شما، خدای نامحدود بود و نیافریده بـــود و الان که آفرید، طبق فرمایش شـــما آفریدن آن چیز، چیزی بر دارائی خدا افزوده اســـت. قبلاً او را نداشت و الان نسبت به او دارا شده است. به تعبیر عرفی آن چیز به اذن الله از کتم عدم قارچ‌وار درآمد و این موجود شـــد. قبلاً از او هیچ خبری نبود و او را نداشـــت و الان دارا شـــده است. باتوجه‌به ایـــن تصویر آیا معنای آن این نخواهد بود که «زاد فی ملکه شیء»؟ چون خود شما می‌گویید آن چیز را نداشت و الان او

را ایجاد کرد و دارا شد. حال آنکه دعا می‌گوید: «لایزید فی ملکه شیء». تأکید می‌کنم که ما نباید دعا را سطحی و عرفی معنی کنیم و نگوییم منظور این است که هیچ کس قدرت ندارد بر دارایی خدا بیفزاید. وقتی خدا دارایی‌اش نامحدود است شما چه می‌خواهید بگویید، هر چه بگویید او دارد. این یک معنای عرفی و پیش‌پا افتاده است که در بدو امر می‌توان آن را پذیرفت. اما این فقره و فرمایش از دعا به همین معنا محدود نمی‌شود.

ما معتقدیم همه موجوداتِ عالم من الازلِ إلی الابد با موجود شدنشان چیزی بر دارایی خدا نیافزوده و نمی‌افزایند. همچنین نمی‌شود بگوییم: «لاینقص من ملکه شیء» هیچ موجودی نمی‌تواند از دارایی او کم کند. معنای عرفی و سطحی این فقره هم همانی است که معلوم است؛ ولی معنای دِقّی آن برمی‌گردد به اینکه معدوم شدن اشیاء، چیزی از دارایی خدا کم نمی‌کند و راز قضیه هم به این برمی‌گردد که ایجاد، إظهار است و إعدام، إخفاء.

شما اگر بخواهید مطالب این فقره از دعا را در فضای علمی به‌صورت فنی مطرح کنید همان ظهور و کمون عرفان می‌شود. همه‌ی موجودات در صقع ذات حق تعالی به‌صورت کامن بودند و حق تعالی آنها را ظاهر ساخت. حق تعالی مُظهِر اینها شد.

فرصت کم است ولی فرمایشات جناب آقای فیاضی زیاد است و باید پاسخ داده شود. این نحوه نظر عارف است به ایجاد و اعدام. نه ایجادش چیزی می‌افزاید و نه اعدامش چیزی کم می‌کند. و با آنچه شما معتقدید کاملاً متفاوت است و لازمه‌ی آنچه شما فرمودید ـالبته با توضیحات بنده‌ـ محدود شدن خداست؛ ولی ظاهراً شما نمی‌خواهید آن را بپذیرید.

۲. شما فرمودید اگر خداوند متعال که وجودی نامحدود است، این وجود محدود را داشته باشد، باعث محدودیتش می‌شود؛ چون این محدود است. وقتی این محدود را داشت مثل این محدود می‌شود. پاسخ این است تارةً ما می‌گوییم این شیء محدود را خداوند به‌نحو «لابشرطی» دارد. و اخری به نحو می‌گوئیم: «بشرط لایی». اگر بگوییم: حق تعالی فقط این شیء را دارد بشرط لا، دراین‌صورت حق با شماست. این شیء محدود است و خداوند هم محدود می‌شود. ولی باید دانست که هیچ عارفی این سخن را بر زبان و قلم نرانده که خداوند واجد این حصه وجودی است به‌نحو بشرط لا. اما اگر بگوییم حق تبارک و تعالی دارای این حصه وجودی است به نحو لابشرطی. این را دارد به نحو لابشرطی، یعنی این را دارد مع اشیاء زائد. دراین‌صورت کجا خداوند محدود می‌شود؟ اتفاقاً این به‌خاطر نامحدود بودن حق تعالی است؛ چون نامحدود است این را دارد مع شیء زائد.

چون شاید فرصت دیگری به بنده نرسد روایتی را ذکر می‌کنم که جلسه هم متبرّک با فرمایشات معصومین علیهم‌السلام شود. در کافی[11] در باب معانی الاسماء آمده است : عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟» فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «حَدَّدْتَهُ » فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ». و در روایت بعدی آمده است وَ رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسى، عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ جُمَيْعِ بْنِ عُمَيْرٍ ، قَالَ:قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ ؟» فَقُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ: «وَ كَانَ ثَمَّ شَيْءٌ؛ فَيَكُونَ أَكْبَرَ مِنْهُ؟» فَقُلْتُ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ».

در روایت دوم آمده است آیا در برابر او اصلاً چیزی هست که بخواهیم بگوییم: خداوند از آن بزرگ‌تر است؟ روایت قبلی هم می‌گوید اگر او را در برابر موجودات قرار بدهید او را محدود کرده‌اید. لذا باید گفت معنای الله‌اکبر این است که الله‌اکبر من أن یوصف. نه اینکه او از همه‌ی اشیاء بزرگ‌تر است.

■ پاسخ به چند اشکال

آیت‌الله فیاضی: فرمودید شما چون قائل به حدوث مخلوق شدید پس شما خدا را محل حوادث دانستید. پاسخ: محل حوادث شدن برهانی بر نفی آن نیست. چیزی که بر آن برهان قائم است عدم تغییر در ذات است. خدای متعالی قبلاً خالق نبود، حداقل خالق نوه شما (که هنوز به دنیا نیامده) نبود. کی خالق می‌شود؟ وقتی «نفخت فیه من روحی» انجام می‌شود، خداوند خالق می‌شود. این تغیّر نیست. برای اینکه وجود او تغییر نکرد؛ بلکه عالم تغییر کرده است. تغییر در عالم موجب تغییر در وجود او نمی‌شود؛ مگر اینکه تصور دیگری از خلق داشته باشید و خلق را در وجود حق ببرید. اما اگر مثل بنده اشیاء را به عین وجود حق موجود نمی‌دانید و بگویید خلق به وجود خود موجود است؛ دراین‌صورت خدا در جای خودش ثابت است

و هیچ تغییری در او ایجاد نمی‌شود، در وجود او چیزهایی پیدا می‌شود و قبلاً نبوده است.

- فرمودید: تخلل و تکاثفی که محال است چیزی نیست جز آنکه شما به آن تداخل گفتید. پاسخ: اصلاً تداخل یک چیز است و تخلل و تکاثف چیزی دیگر. ما اصلاً تخلل و تکاثف را مطرح نکردیم. تخلل عبارتست از یک موجود در عین اینکه جرمش زیاد نمی‌شود حجمش زیاد شود. و تکاثف این است در عین اینکه جرمش کم نمی‌شود حجمش کم شود. این ربطی به تداخل ندارد. ما در تداخل این‌گونه مطرح کردیم که یک جسم در همان فضایی قرار گیرد که جسم دیگری در همان فضا قرار دارد. و به نظرم اینجا خلط شده است.
- فرمودید: در عرفان این‌طور که ایجاد را می‌گویند شما قبول ندارید. پاسخ: بله قبول ندارم. بنده مگر قرار است حرف عرفا را بگویم.
- اما درباره‌ی «لایزید فی ملکه شیء»، بنده مُلک را به حاکمیت خداوند معنا می‌کنم. چیزی نمی‌تواند حاکمیت خدا را زیاد کند؛ زیرا همه چیز دست اوست. اگر حاکمیت مال اوست کدام موجود می‌تواند قدرت و سلطنت خدا را افزایش دهد. همه مخلوق و مقهور او هستند. شما می‌گویید: «لایزید فی مِلکه شیء»؛ درصورتی که «مُلک» است، نه «مِلک». حالا فرض کنید «مِلک» باشد یعنی هیچ چیزی نمی‌تواند مخلوقات خدا را زیاد کند؛ چون خودش زیاد کرده است. موجود دیگری نمی‌تواند به خدا چیزی بدهد؛ اگرچه ملک حقیقی. همه چیز ملک حقیقی اوست. در عین این که مالک حقیقی هست ملک اعتباری هم دارد. «فلله خمسه و رسوله»، خداوند ملک اعتباری خود را روی همین ملک اعتباری شما آورده و گفته: چهارپنجم مال خودت است و یک پنجم مال شما نیست و حق تصرف در آن نداری. مالک اصلی و حقیقی است و همه چیز مال اوست، او خالق آنهاست و همه عین تعلق و وابستگی به او هستند. چطور موجود دیگری می‌تواند مالک حقیقی باشد باید خدای دیگری باشد که مالک حقیقی شود. خدا واحد است لاشریک له.
- فرمودند: وجود حق تبارک و تعالی وجود محدود را به‌نحو بشرط لا ندارد؛ بلکه به‌نحو لابشرطی دارد. پاسخ: محدود بودن وجود محدود به همین بشرط لایی اوست. چیزی که شما می‌گویید [وجود لابشرطی] اعتبار ذهن است. در خارج این قلم، قلم بودنش به همین بشرط لایی اوست. اگر می‌خواهد قلم بودنش را داشته باشد باید بشرط لا باشد. یعنی با همین محدودیتش موجود می‌شود؛ وگرنه باید بگوییم نیست. حقیقت فرمایش جناب استاد رمضانی به این برمی‌گردد که بگوید موجودات نیستند و آخر فرمایششان همین را فرمودند. «أفهناک شیء حتی یکون هو اکبر» جان حرف شما همان حرف آخر شماست که الان به فرمایش امام صادق علیه‌السلام می‌رسیم.
- روایتی که فرمودید اصلاً سند ندارد. این روایت را قبلاً دیدم. شما روایتی را در یک مسئله عقیدتی مطرح کردید که اصلاً سند ندارد. در مقابلش جملات دیگری وجود دارد که موجودات را شیء نامیده است. قرآن فرمود: «و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا»؛ وقتی خلق نکرده بود شیء نبودیم، آیا الان هم که خلق کرده شیء نیستیم؟ آیه این را می‌گوید؟

دکتر گرجیان (دبیر علمی): اشکالی را خطاب به آیت‌الله فیاضی مطرح کردند. حضرتعالی فرمودید وحدت را قائل نیستم و دوئیت بین محدود و نامحدود قائل هستم. فرمایش امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه که فرمودند: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» را چه می‌فرمایید و در ادامه دارد که «لشهادة کل صفة أنها غیرالموصوف و ....» در اینجا هر نوع دوئیتی نفی شده است.

آیت‌الله فیاضی: صفات خداوند متعال عین ذات اوست؛ ولی مخلوقات، صفات خداوند نیست. لشهادهٔ ... تعلیل است و تعلیل معمم و مخصص است. می‌فرماید صفتی که غیر ذات باشد ندارد دوئیت صفت با موصوف نفی شده است. خدای متعالی صفتی که عین ذاتش نباشد ندارد. صفاتش عین ذات او هستند. شما می‌خواهید از این روایت استفاده کنید که موجودات غیر او نیستند. پاسخ بنده این است که موجودات صفت او نیستند. موجودات مخلوق او هستند. فرمایش مولا این است لشهادهٔ کل صفه. ولی شما معنا می‌کنید لشهادة کل شیء. صفت در خدا عین ذات اوست. اینکه نمی‌رساند که مخلوق عین خالق است.

پی‌نوشت:

۱. حدید (۵۷)، ۳.
۲. صافات (۳۷)، ۱۸۰.
۳. نهج البلاغه؛ خطبه ۱.
۴. حاج ملاهادی سبزواری، رسائل، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، ص۶۰۵.
۵. نور، ۲۵.
۶. نور،۲۵.
۷. مستدرک نهج البلاغة، منشورات مکتبة الاندلس ـ بیروت، ص ۱۵۷، باب سوّم.
۸. نهج البلاغه؛ خطبه۱۷۸.
۹. نهج البلاغه؛ خطبه۱.
۱۰. جمعه (۶۲)، ۱.
۱۱. کافی، ج ۱، دارالحدیث، ص ۲۸۹.

اخبار علمی ـ فرهنگی مجمع عالی حکمت اسلامی

■ برگزاری جلسات

▪ هیئت مدیره

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در بهار ۱۳۹۵، با برگزاری۷ جلسه، اهم موارد ذیل را در دستور کار خود قرار داد:

۱. تعیین زمان و برنامه‌های هشتمین گردهمایی اساتید؛
۲. پیگیری وضعیت برنامه‌ها و بودجه مجمع در سال ۱۳۹۵؛
۳. بررسی درخواستهای آموزشی و پژوهشی؛
۴. گزارش برنامه و فعالیتهای مجمع در سال ۱۳۹۴؛
۵. بررسی وضعیت گردهمایی علمی فعال و اتخاذ تصمیم نسبت به راه اندازی گروههای علمی جدید؛
۶. تائید عضویت اعضای جدید؛
۷. بررسی حضور انتشارات حکمت اسلامی در بیست و نهمین نمایشگاه بین المللی کتاب؛
۸. بررسی وضعیت همایش ملی حکیم طهران و اتخاذ تصمیم‌های مقتضی؛
۹. بررسی امور جاری.

شورای معاونان مجمع عالی

شورای معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی در فصل بهار با برگزاری دو جلسه به مباحث ذیل پرداختند:

- بررسی آثار ارسالی به انتشارات و پیشنهاد اعضای جدید شورای کتاب به رئیس هیئت مدیره؛
- تعیین مدعوین هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی؛
- بررسی عضویت اعضای جدید؛
- بررسی درخواست‌های آموزشی، پژوهشی و اداری و مالی؛
- پیگیری امور مربوط به همایش ملی حکیم طهران.

شورای کتاب مجمع عالی

شورای کتاب مجمع عالی حکمت اسلامی با تنرکیب اعضای حقیقی و حقوقی جدید با برگزاری دو جلسه در بهار ۱۳۹۵ نسبت به آثار رسیده به انتشارات و همچنین آثار در دست نشر، تصمیمات لازم و مقتضی را اتخاذ نمود.

انتشـــارات حکمت اسلامی تا کنون ۱۸ عنوان کتاب منتشر نموده که در سال ۱۳۹۵ سیاستگذاری مناسبی برای نشر آثار تخصصی حکمت اسلامی صورت گرفته است.

گروه‌های علمی

گروه علمی کلام

گروه علمی کلام در سه ماهه اول ۱۳۹۵، ۵ جلسه برگزار نمود و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «نقد خداشناسی صحیح بخاری» توسط آقای دکتر عبدالرئوف افضلی؛
- «غرض خلقت از دیدگاه کلام (ابعاد و مسائل)» توسط حجت الاسلام والمسلمین حسین شهسواری؛
- «شیوه‌های پاسخ گویی قرآن به نیازهای روز» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر کلانتری؛
- «منزلت اهل بیت در نگاه احمد بن حنبل» توسط آقای دکتر علیرضا میرزایی؛
- «بازخوانی نگاه ابن تیمیه به منزلت اهل بیت» توسط آقای دکتر علیرضا میرزایی؛

گروه علمی معرفت شناسی

گروه علمی معرفت‌شناسی در ماههای فروردین، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۵، ۳ جلسه برگزار که موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «نومن و فنومن در فلسفه کانت و پیامدهای معرفت شناختی و دینی آن» توسط آقای دکتر اسحاق طاهری؛
- «مبناگروی از منظر فومرتون» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر امیری؛
- «سیری در تطور وجود ذهنی در اندیشه حکماء مسلمان» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر حسام الدین شریف؛

گروه علمی عرفان

گروه علمی عرفان نیز در سه ماهه اول ۱۳۹۵ چهار جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «ابعاد معرفت نفس در عرفان اسلامی» توسط آقای دکتر محمد فنایی اشکوری؛
- «تاملی بردیدگاه علامه طباطبائی در باره معرفت نفس» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی؛
- «تکنیک توجه به نفس از منظر مکتب نجف» توسط حجت الاسلام والمسلمین داود حسن زاده؛
- «علامه طباطبایی و تبیین نظام مند معرفت نفس» توسط حجت الاسلام والمسلمین محمد جواد رودگر؛

گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه نیز در بهار ۱۳۹۵، ۲جلسه برگزار و ضمن تعیین و بررسی مباحث گروه در سال جاری، موضوع ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «نگرش صدرایی به آزمایش‌های بنیامین لیبت درباره اراده آگاهانه» توسط حجت الاسلام والمسلمین محمد حسین زاده؛

گروه علمی فلسفه اخلاق

گروه علمی فلسفه اخلاق نیز در ماههای فروردین، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۵ پنج جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «نتایج تربیتی مبانی ارزش شناختی از دید گاه ملاصدرا وعلامه طباطبائی(رحمت الله علیهما)(جلسه دوم)» توسط حجت الاسلام والمسلمین علی کارشناس؛
- «اخلاق علم آموزی در اسلام» توسط حجت الاسلام والمسلمن جمال سروش؛
- «اخلاق نقد با تاکید بر روش منتقدان حکمت و عرفان اسلامی» (دو جلسه) توسط حجت الاسلام والمسلمین وحید واحد جوان؛
- «نقش اراده در کارهای اخلاقی» توسط حجت الاسلام والمسلمین حسین شهسواری؛

گروه علمی فلسفه دین

گروه علمی فلسفه دین بهار۱۳۹۵، سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «نقد و بررسی تبیین ژنتیکی تکاملی خدا ناباوری ریچارد داوکینز(جلسه دوم و سوم)» توسط حجت الاسلام والمسلمین فخرالدین طباطبایی؛
- «بررسی اعتبار برهان غایت شناختی با تاکید بر اندیشه‌های معاصر» توسط حجت الاسلام والمسلمین سیدجابر موسوی راد؛

گروه علمی فلسفه علوم انسانی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در سه ماه فروردین، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۵، با برگزاری چهار جلسه، موضوعات ذیل را مورد بحث و بررسی قرار داد:

- «بازخوانی آراء هابر ماس در علوم انسانی» (سه جلسه) توسط آقای دکتر تقویان؛
- هم اندیشی اعضای گروه پیرامون موضوعات مدّنظر و برنامه ریزی سال ۱۳۹۵.

گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه سیاسی نیز در بهار ۱۳۹۵، چهار جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «امام خمینی و فلسفه سیاسی انتظار» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر داوود مهدوی زادگان؛
- «نقادی توسعه نامتعالی در حکمت متعالی» توسط آقای دکتر علیرضا صدرا؛
- «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر غلامرضا بهروزی لک؛
- «درآمدی بر طبقه بندی آثار صدرالمتالهین؛ بررسی جایگاه مباحث سیاسی در آثار صدرالمتالهین» توسط آقای دکتر شریف لکزایی؛

■ واحد مشاوره علمی

مجمع عالی حکمت اسلامی در بخش خدمات مشاوره علمی در سه ماه نخست سال ۱۳۹۵، با برگزاری جلسلت مشاوره موضوعات مورد درخواست با حضور و مساعدت اساتید محترم ، مورد مشاوره قرار گرفت. موضوعات مهم مورد مشاوره عبارتند از:

- وحدت وجود
- عقل در آیات و روایات
- رابطه عدل و حکمت با تفاوتهایش در نظام آفرینش
- صیرورت انسان بعد از عالم دنیا از دیدگاه ملاصدرا
- نقش رسولان الهی در تکامل عقل
- رابطه جنس و فصل
- بررسی انتقادی نظریه اصالت وجود
- عدم تناهی واجب تعالی
- رابطه ضمیر ناخودآگاه با قوه خیال
- چگونگی تحصیل فلسفه

■ آغاز به کار کارگروه فلسفه هنر

کارگروه فلسفه هنر تحت اشراف معاونت پژوهش مجمع عالی حکمت اسلامی فعالیت خود را آغاز کرد. به دنبال درخواست جمعی از اساتید و دانش پژوهان در خصوص راه اندازی گروه علمی فلسفه هنر، کار گروه فلسفه هنر با حضور جمعی از اساتید و علاقمندان به هنر اسلامی و تحت اشراف معاونت پژوهش مجمع عالی حکمت اسلامی فعالیت خود را آغاز کرد.

کارگروه فلسفه هنر تا کنون دو جلسه برگزار کرده که بناست محورهای مورد توجه گروه، شناسایی اساتید، اولویت گذاری مباحث و سایر موضوعات توسط هسته مرکزی کارگروه تعیین و از ابتدای مهر ۱۳۹۵ رسماً فعالیت علمی خود را آغاز کند.

■ حضور انتشارات حکمت اسلامی در نمایشگاه بین المللی کتاب تهران

انتشارات حکمت اسلامی با تازه ترین آثار خود برای دومین بار در بیست و نهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران حضور یافت .

انتشارات حکمت اسلامی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی که در سال ۹۲ مجوز نشر گرفت، در این مدت فعالیت توانسته است ۱۸ عنوان کتاب مرتبط با حکمت اسلامی را به علاقمندان این حوزه تقدیم نماید.

همچنین درغرفه حکمت اسلامی، محصولات صوتی و تصویری این مجمع نیز عرضه گردید که با استقبال بازدید کنندگان ارجمند روبرو گردید.

■ هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی برگزار شد

هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی چهارشنبه ۱۲ خرداد ۱۳۹۵ با سخنرانی استاد بزرگوار حضرت آیت الله العظمی سبحانی و با حضور پرشکوه اساتید و فضلای علوم عقلی در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد.

حضرت آیت الله سبحانی در این گردهمایی فرمودند: امروز این گردهمایی به برکت نعمت انقلابی است که آن استاد بزرگ و پیر فرزانه یعنی حضرت امام خمینی رحمت الله علیه برای امت اسلام به وجود آورد و باعث رشد و شکوفایی حوزه‌های علمیه شد.

ایشان در ادامه با بیان اینکه تاریخ علوم عقلی به زمان پیامبر ﷺ برمی گردد، اظهارداشتند: مسلمانان در عصر پیامبر ﷺ بر دو گروه بودند، عده ای که فقط حدیث را جمع آوری می کردند و همیشه دنبال نقل آن بودند و در مفهوم کمتر بحث می کردند، همانند کتاب طبری که از ابتدا تا انتها فقط روایت آمده بدون اینکه یک بحث عقلی در کنار روایات آمده باشد. حضرت آیت الله سبحانی امیرالمومنین را اولین پایه گذار مباحث عقلی دانستند و بیان کردند: گروه دوم کسانی بودند که در امتداد مسیر امیرالمومنین علیه السلام حرکت می کردند و علاوه بر علوم نقلی به علوم عقلی نیز گرایش داشتند و این از خطبه‌های حضرت علی علیه السلام مشخص است که ایشان اولین پایه گذار بحث‌های علوم عقلی است و با توجه به اینکه برای افراد آن زمان مفهوم نبود ولی این عقلی بودن از عمق خطبه‌های حضرت مشخص است.

حضرت آیت الله سبحانی در ادامه به جایگاه عقل در سه گروه اهل سنت اشاره و افزودند: «اهل حدیث»، «اشاعره» و «معتزله» از جمله گروههای اعتقادی اهل سنت می باشند به طوری که اهل حدیث نه اشاعره را قبول دارد و هم معتزله را رد می کند.

این مرجع تقلید ادامه دادند: عقلانیت در معتزله امتداد مسیر امیرالمومنین علیه السلام می باشد به طوری که روسای معتزله قائل به توحید و عقل می باشند و در رأس آنها از ابوهاشم گرفته که فرزند محمد حنفیه است و او نیز فرزند امیرالمومنین علیه السلام می باشد.

این مرجع تقلید در بخش دیگری از سخنانش با اشاره به فعالیت‌های ارزشمند مجمع عالی حکمت اسلامی گفتند: این مجمع که توسط بزرگان دینی بنیان نهاده شده است با توجه به رسالت و هدفی که برعهده دارد باید کاربردی تر عمل کند.

حضرت آیت‌الله سبحانی با توجه به جایگاه مجمع عالی حکمت اسلامی افزودند: مجمع عالی حکمت اسلامی به عنوان شجره طیبه انقلاب با توجه به رسالتی که بر عهده دارد، باید متون غربی را به ویژه آثاری که در زمینه فلسفه و کلام می باشد را رصد و عصاره آن را مورد بحث و بررسی قرار دهد.

معظم له در ادامه بیان داشتند: امروز این مجمع عالی می بایست مسائل کاربردی و مطرح روز جهان اسلام را مورد بررسی قرار دهد و با عقلانیت پاسخی برای این مسائل پیدا کند.

حضرت آیت الله سبحانی در بخش دیگری از سخنان خود، مساله تکفیر را مساله روز جهان اسلام دانست و افزودند: امروز علما و اساتید ما باید در مقابل این حرکت تدبیر کنند و به منظور این حرکت کلامی در جهان اسلام که ریشه آن به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله برمی گردد، برنامه هایی اتخاذ کنند.

معظم له خاطرنشان کردند: اولین تکفیر توسط اسامه بن زید در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سپس توسط ولید بن عُقبه دنبال شد، بعد از آن در زمان امیرالمومنین علیه السلام در خوارج ظهور کرد و بعد از اینکه مدتها این تفکر خوابیده بود، احمدبن تیمیه متوفی ۷۲۸ مساله تکفیر را دوباره احیا نمود و بعد از ۳۰۰ سال محمد بن عبدالوهاب دنبال کرد و امروز به حد کمال رسیده است.

ایشان افزودند: مجمع عالی حکمت اسلامی باید با بالا بردن عقاید، آموزه‌ها و فرهنگ اسلامی اقدامات کاربردی نسبت به این مسائل روز داشته باشد.

ایشان در پایان خطاب به مسئولان مجمع عالی حکمت اسلامی اظهارداشتند: در حال حاضر این مجمع در دو استان فعال است و باید تلاش کنید در سایر استان‌ها مراکزی را دایر کنید تا اساتید آن مناطق از نعمت و برکات این مجمع بهره مند و در این روزگار پر هجمه به علوم مختلف مسلح بشوند.

در این گردهمایی آیت الله غلامرضا فیاضی رییس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی ضمن خیرمقدم به اساتید و حضار گرامی اظهار داشت: علوم عقلی یکی از ثمرات انقلاب اسلامی است که توسط حضرت امام خمینی رحمه الله و رهبری نایب امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به ثمر نشست و جان تازه ای به حوزه‌های علمیه داد.

استاد حوزه علمیه قم با اشاره به روایتی از امیرالمومنین علیه السلام افزود: هر کس از شیعیان ما که به دین ما آگاه باشد و ضعیفان از شیعیان ما را از تاریکی جهل برهاند و به روشنایی علمی که بدو بخشیده ایم درآورد، در حالی وارد محشر می شود که بر تارکش تاجی از نور است و همه اهل محشر را روشنی می بخشد.

ایشان افزود: امروز خداوند به عده ای عنایت فرموده است که در حوزه معارف عقیدتی، اخلاقی و فقهی گام بردارند و مصداق روایت امیرالمومنین علیه السلام باشند.

رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با تشکر از گروه‌های علمی ۹ گانه مجمع عالی اظهارداشت: از دیرباز در حوزه‌های علمیه گعده‌های علمی بوده است و امروز گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی با فعالیت‌های جدّی که در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی و انسانی دارند در نوع خود و در حوزه‌های علمیه بی نظیر است و کمتر حوزه شاهد برپایی چنین نشست‌ها و کارگاه‌های علمی بوده است. وی افزود: نشست‌های گروههای علمی با حضور اساتید دو هفته یکبار و با ارائه مطالب جدید و به روز با هدف هم افزایی و ارتقای سطح معلومات و آگاهی‌های فردی اساتید این مجمع برگزار می شود که به نوعی از طرز فکر و نوع افکار یکدیگر آگاهی پیدا می کنند و این حرکت موجب ثمرات ارزشمندی در مجمع عالی حکمت اسلامی شده است.

حجت الاسلام و المسلمین دکتر علی عباسی معاون پژوهش مجمع عالی حکمت اسلامی که دبیر علمی هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی را عهده داشتند، بیان داشتند: خدا را شاکریم بعد از انقلاب شکوهمند اسلامی مساله علوم عقلی و حکمت در حوزه‌های علمیه از رونق

ارزشمندی برخوردار شد چراکه لازم بود عده ای از اساتید مجرب و متخصص به صورت ستادی برنامه ریزی هایی را در عرصه آموزش، پژوهش و تحقیقات انجام دهند و اعتبار این مجمع از همین بُعد شناخته شده است.

معاون پژوهشی مجمع عالی حکمت اسلامی بیان داشت: مجمع عالی حکمت اسلامی یک نهاد مبارک و شجره طیبه است که به برکت انقلاب اسلامی بلوغ و جلوه ویژه ای پیدا کرده است.

وی با اشاره به ضرورت فعالیت در حوزه علوم عقلی و حکمت اسلامی تصریح کرد: نظارت علمی و اشراف کامل حضرات آیات عظام جوادی آملی، سبحانی و آیت الله مصباح یزدی به عنوان استوانه‌های حکمت نشان از اهمیت و توجه این مهم درحوزه‌های علمیه را دارد.

حجت الاسلام والمسلمین علی عباسی با بیان اینکه بسیاری از خدمات این مجمع امروز در حوزه‌های علمیه جاری است، گفت: برپایی همایش‌های علمی و نشست‌های کارگاهی با حضور اساتید برجسته حوزه‌های علمیه همینطور برپایی گردهمایی هایی با حضور گروه‌های ۹ گانه مجمع همچنین ارائه بیش از ۵۰ کرسی آموزشی و درسی با عنوان مجمع عالی حکمت اسلامی در حوزه‌های علمیه بخشی از فعالیت‌های علمی، آموزشی، پژوهشی و تحقیقاتی این مجموعه فرهیخته است.

در ادامه برنامه‌های هشتمین گردهمایی اساتید علوم عقلی حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مجتبی مصباح مدیر گروه فلسفه اخلاق و حجت الاسلام والمسلمین دکتر عزالدین رضانژاد مدیر گروه کلام به ارایه گزارش گروه‌های علمی فلسفه اخلاق و کلام پرداختند.

پخش سه مستند با موضوع «بازخوانی بخشی از پیام تاریخی حضرت امام خمینی به گورباچف»، «ضرورت فلسفه و راهکارهای گسترش فلسفه اسلامی» و «گزارش تصویری فعالیت‌های آموزشی سال ۹۴-۹۵ مجمع عالی حکمت اسلامی»، پخش گردید.

■ انتشار هفتمین شماره فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسلامی ویژه زمستان ۱۳۹۴

در این شماره فصلنامه حکمت اسلامی شش مقاله با موضوعات ذیل ارائه شده است:

- واکاوی برهان صدیقین آقاعلی حکیم و تحقیق و بررسی آن/ مرتضی پویان
- تبیین حکمی از نصوص دینی در خداشناسی حکیم طهران/ مهدی کریمی
- محدوده معرفت فاعل شناسا به باری تعالی از منظر حکیم زنوزی/ محمد هادی توکلی
- رهیافتی به روش شناسی آقاعلی مدرس/ ابوالحسن غفاری
- مقام قرب و درجات آن ازمنظر اهل معرفت/ حسن رمضانی
- شالوده تشکیک وجود در آرای ابن سینا با تاکید بر متن المباحثات/ محمد حسین ایراندوست

■ آثار جدید انتشارت حکمت اسلامی منتشر شد

چهار اثر جدید انتشارات حکمت اسلامی با عناوین:

- اصول و قواعد برهان؛ شرح برهان شفا (جلد اول) به قلم حجت الاسلام والمسلمین استاد عسگری سلیمانی امیری؛
- استاد مهربان؛ یادبود حجت الاسلام و المسلمین استاد محمد مهدی مهندسی؛
- نقد و بررسی نظریه تطور تاریخی تشیع؛
- برخی از فیلسوفان معاصر اسلامی در حوزه علمیه به قلم دکتر محمد فنایی اشکوری؛

منتشر شد و در اختیار علاقمندان قرار گرفت.

پیش‌نشست همایش ملی

«انسان، جامعه و سلامت»

اشاره

نشست علمی «انسان و سلامت» به عنوان پنجمین پیش‌نشست همایش ملی «انسان، جامعه، سلامت» از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی و با همکاری دانشگاه قم پنج‌شنبه ۹۴/۱۰/۱۷ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد.

در این نشست علمی حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر شجاعی و جناب آقای دکتر رضا حبیبی به ارائه بحث و دیدگاه‌های خود پرداختند.

ملاک‌های بهنجاری و نابهنجاری از دیدگاه روانشناسی معاصر، علم النفس و اسلام

آقای دکتر رضا حبیبی

■ بخش اول: ملاک‌های بهنجاری و نابهنجاری در روان‌شناسی معاصر

▪ ۱. تعریف بهنجاری و نابهنجاری

بر اســاس چه ملاکی تعیین می‌کنیم که مجموعه خاصی از رفتارها یا واکنش‌های هیجانی اختلال روانی هستند؟

برای تعریف رفتار نابهنجار تلاش‌های زیادی انجام شــده اما هیچ کدام کاملا رضایت‌بخش نبوده است. هیچ کس نتوانسته تعریف جامعی که همه شرایط قابل اطلاق این مفهوم را شامل گردد ارائه کند.[۱]

▫ تاکید اصلی را بر تجربه پریشانی شخصی از سوی فرد

یک رویکرد به تعریف رفتار نابهنجار تاکید اصلی را بر تجربه پریشانی شخصی از سوی فرد قرار می‌دهد. می‌توان گفت رفتار نابهنجار بر حســب ناراحتی فاعلی که فرد را به جستجوی کمک از متخصص ســلامت روان وامی دارد تعریف می‌شود. اما این تعریف مشکلاتی دارد. یکی از دلایل عمده عدم کارایی این تعریف را نشــان می‌دهــد. عدم تمایل برخی بیماران قبل از بستری شدن است. یک روان‌شناس ممکن است بگوید که او نسبت به اختلال خود بینش نداشــت. ناراحتی را ابتدا جویس تجربه کرد و چند هفته هم تلاش کرد ماهیت مساله را انکار کند. اتخاذ تعریفی که رفتار کوین را تنها پس از درمان موفق آن نابهنجار تلقی کند بی فایده است.

هنجارهای آماری

رویکرد دیگر تعریف رفتار نابهنجار برحسب هنجارهای آماری است و این که چقدر یک رفتار در جامعه شایع یا نادر است. با این تعریف افراد دارای سطوح بالای اضطراب یا افسردگی غیر معمول نابهنجار به شمار می‌روند زیرا تجربه ایشان هنجار مورد انتظار را نقض می‌کند. باورهای پارانویید کوین آسیب شناختی است چون بسیار منحصر به فرد و غیر عمومی است. در واقع اختلالات روانی بر حسب تجربیاتی تعریف می‌شود که اغلب مردم آنها را ندارند.

اما این رویکرد مشخص نمی کند رفتار نابهنجار چقدر باید غیر معمول باشد. برخی شرایطی که نوعا اشکالی از آسیب‌شناسی روانی تلقی می‌شوند فوق العاده نادرند. مثلاً میزان اختلال هویت جنسی، یعنی این باور که فرد به جنس مخالف تعلق دارد و در بدن نادرستی گیر افتاده، کمتر از ۱ در ۳۰۰۰۰ نفر است. در مقابل اختلالات روانی دیگر مثل اختلالات خلقی شیوعی در حد یک نفر از هر شش نفر دارند.

ضعف دیگر رویکرد آماری این است که انحرافات آسیب رسان و جز آن تمایزی قائل نمی‌شود. بسیاری از رفتارهای نادر آسیب‌شناختی نیستند. برخی کیفیات نابهنجار، نمونه هایی مانند عملگرایی فوق العاده یا حرافی نامعمول، تأثیر کمی بر سازگاری فرد دارند. سایر ویژگی‌های نابهنجار مثل توانایی فکری، هنری، یا ورزشی استثنایی عملاً امتیازی برای فرد به شمار می‌روند. به این دلایل عدم شیوع آماری یک رفتار نمی تواند برای تعریف آسیب‌شناسی روانی مورد استفاده قرار گیرد.

نارساکنش وری آسیب‌رسان

یک رویکرد مفید برای تعریف اختلالات روانی این است که شرایطی را اختلال تلقی کنیم که دو ملاک ذیل را داشته باشد[۲]:

۱. شرایط نتیجه ناتوانی سازوکاری درونی برای انجام کارکرد طبیعی باشد. به تعبیر دیگر، چیزی درون فرد خوب کار نکند. نمونه‌هایی از این سازوکارها عبارتند از آنهایی که سطوح هیجان‌ها را تنظیم می کنند و آن دسته از سازوکارها که فرد را قادر می‌سازند بین احساس های شنیدن واقعی و تخیلی تمیز قائل شود.

۲. شرایط مزبور با توجه به معیارهای فرهنگی شخص موجب آسیبی به وی شود. این پیامدهای منفی در چارچوب پریشانی فاعلی شخص یا اشکال در انجام نقش‌های اجتماعی یا شغلی مورد انتظار سنجیده می‌شود.

بنابراین، اختلال روانی بر اساس نارساکنش وری آسیب رسان تعریف می‌شود. این تعریف مولفه ای را در خود دارد که حتی الامکان بر ارزیابی عینی عملکرد متکی است. کارکرد طبیعی فرایندهای شناختی و ادراکی این است که به شخص امکان دریافت جهان را به انحای مشابه سایر افراد داده و او را به تفکر منطقی و حل مساله توانا سازد. نارساکنش وری در اختلالات روانی محصول به هم ریختگی هایی در تفکر، احساس، ارتباط، ادراک، و انگیزش محسوب می‌شود.

تعریف رفتار نابهنجار در راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی (2000) بسیاری از عوامل فوق الذکر را مورد استفاده قرار داده است. این نظام طبقه بندی در فصل ۴ بررسی خواهد شد. تعریف موجود در آن در جدول زیر خلاصه شده است.

خلاصه‌ای از تعریف اختلالات روانی در DSM-IV-TR
ویژگی‌های معرف
یک نشانگان رفتاری یا روان‌شناختی (مجموعه‌ای از خصوصیات همایند) که با موارد ذیل همراهند
۱. پریشانی فعلی (نشانه‌های رنج آور) یا
۲. ناتوانی (نقص در یک یا چند حیطه مهم کارکردی) یا
۳. خطر افزایش یافته و چشمگیر دچار شدن به مرگ، درد، ناتوانی، یا فقدان حائز اهمیت آزادی

تعریف DSM-IV-TR تأکید اصلی اش را بر پیامدهای نشانگان رفتاری خاص قرار می‌دهد. در نتیجه، اختلالات روانی بر حسب شاخه ای از رفتارهای ثابت و ناسازگارانه ای تعریف می‌شوند که با پریشانی فاعلی همراه است، مانند اضطراب یا افسردگی، یا اشکال در کنش وری اجتماعی، مانند عملکرد شغلی یا روابط فردی. لذا این تعریف رسمی مفهوم نارساکنش وری را می‌پذیرد و شیوه هایی را که بر اساس آن می‌توان پیامدهای آسیب رسان اختلال را تعریف نمود بیان می‌دارد.

در میدان عمل، رفتار نابهنجار در چارچوب نظام تشخیصی رسمی تعریف می‌شود. سلامت روان، مانند طب، حیطه‌ای کاربردی است تا نظری و بر شناختهایی که تحقیقات در علوم روان‌شناختی و زیست‌شناختی که برای کمک به افراد دارای اختلال رفتاری به عمل آمده استوار است.

از یک نظر، اختلالات روانی مسائلی‌اند که متخصصان سلامت روان با آنها دست و پنجه نرم می‌کنند. به موازات بسط فعالیت‌ها و مفاهیم تبیین کننده آنها فهرست رفتارهای

نابهنجار نیز متاثر می‌شود. مرزهای عملی رفتار نابهنجار بر اساس فهرستی از اختلالات است که در راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی رسمی آمده اند. مقولات موجود در این راهنما را در انتهای این کتاب آورده‌ایم.

■ ۲. سلامت روان در برابر نبود اختلال

فرایند تعریف رفتار نابهنجار سوالات جالبی درباره نحوه تفکر ما درباب کیفیت زندگی در زمان نبود اختلالات روانی طرح می‌سازد. سلامت روان چیست؟ آیا سلامت روان بهینه بیش از نبود اختلال روانی است؟ پاسخ روشن است که بلی. اگر بخواهیم بدانیم که آیا دوستانمان از لحاظ جسمی وضعیت مناسبی دارند یا نه، تنها با تعیین عدم بیماری ایشان نمی توان این را مشخص کرد. در قلمرو کنش وری روانشناختی افرادی که سطوح بالای کارکرد را دارند می‌توان شکوفا توصیف نمود[۳]. آنها معمولا افرادی‌اند که هیجانات مثبت بسیاری را تجربه می‌کنند، علاقمند به زندگی بوده، و آرام و بی تنش هستند. افراد شکوفا نگرشهای مثبتی هم درباره خود و دیگران دارند. ایشان معنا و جهت زندگی خود را یافته و روابط اعتمادآمیزی با افراد دیگر ایجاد می‌نمایند. بنابراین سلامت کامل روانی بیش از نداشتن اختلال روانی است. بنابراین، رویکردهای جامع به سلامت روان در جامعه باید هم به تلاش برای به حداقل رساندن فراوانی و تاثیر اختلالات روانی پرداخته و هم فعالیت‌های طراحی شده برای ارتقای شکوفایی را مد نظر قرار دهد.

■ ۳. طبقه بندی رفتار نابهنجار

به دو دلیل نیاز به یک نظام طبقه بندی رفتار نابهنجار وجود دارد. نخست این که، نظام طبقه بندی برای متخصصان بالینی، که بایستی مسائل مراجعان خود را با شکلی از مداخله که احتمالا موثر است هماهنگ سازند مفید است. دوم این که، نظام طبقه بندی باید در جستجو برای دانش جدید مورد استفاده قرار گیرد. تاریخ پزشکی پر از نمونه های مسائلی است که مدتها پیش از امکان درمان آنها شناخته شده بود. طبقه بندی مجموعه خاصی از نشانه ها غالبا مبنای تحقیقاتی را می‌نهد که نهایتا به تعیین درمان یا نحوه پیشگیری از اختلال می‌انجامد.

نظامهای طبقه بندی جدید در روان پزشکی اندکی پس از جنگ جهانی دوم معرفی شدند. در خلال دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ طبقه بندی روانپزشکی به شکل گسترده ای مورد انتقاد قرار گرفت. یک انتقاد عمده بر فقدان سازگاری در تصمیمات تشخیصی متمرکز بود (—) متخصصان بالینی به کرات با یکدیگر درباره استفاده از مقولات تشخیص مخالفت می‌ورزیدند. مخالف‌ها همچنین از دیدگاه‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و سیاسی نشأت می‌گرفت. برای نمونه، برخی منتقدان مدعی بودند که مقولات تشخیصی در روان‌پزشکی را مناسب‌تر آن است که مشکلاتی در زندگی در نظر گرفت نه اختلالات پزشکی (—).

دیگران نگران تأثیر منفی استفاده از عناوین تشخیص بودند. به عبارت دیگر، زمانی که یک تشخیص روان‌پزشکی داده می‌شود، فرد دارای این عنوان تبعیض‌های مختلفی را تجربه کند و در ایجاد یا حفظ روابط با دیگر افراد دچار مشکلاتی شود. این‌ها مسائل جدی بودند که بحث‌های مهم و مستمری را در میان متخصصان سلامت روانی و بیماران خانواده‌های ایشان ایجاد کرده‌اند که هنوز ادامه دارد. مباحث مربوط به این موضوعات به بهبودهای مهمی در تشخیص اختلالات روان منجر شده‌اند، از جمله تأکید بر استفاده از مجموعه ملاک‌های تفصیلی برای هر اختلال.

در حال حاضر، دو نظام تشخیص برای اختلالات روانی به نحو گسترده شناخته شده‌اند. یکی DSMS راهنمای تشخیص و آماری توسط انجمن روانپزشکی آمریکا منتشر می‌شود و دیگری ICD طبقه‌بندی بین‌المللی بیماریها توسط سازمان بهداشت جهانی انتشار می‌یابد. هر دو نظام اندکی پس از جنگ جهانی دوم ایجاد شدند و هر دو بارها مورد تجدید نظر قرار گرفته‌اند. هر دو راهنما از بسیاری جهات، خیلی شبیه‌اند. تلاش‌های آگاهانه‌ای برای هماهنگ‌سازی تولید این مر صورت گرفته است. بسیاری از مقولات فهرست شده در آن دو یکسان و ملاک‌ها برای اختلالات خاص همو در مشابهند.

■ ٤. نظام DSM

بیش از ۲۰۰ مقوله تشخیصی خاص در DSM توصیف شده است. اینها تحت ۱۸ عنوان اساسی چیده شده اند. اختلالاتی که انواع مشابهی از نشانه ها را نمایش می‌دهند در یک گروه قرار گرفته اند. برای نمونه شرایطی که شامل نمایش غالب اضطراب اند تحت عنوان اختلالات اضطرابی و شرایطی که مستلزم خلق افسرده اند تحت عنوان اختلالات خلقی فهرست شده اند.

این راهنما ملاکهای خاصی را برای هر مقوله تشخیصی فهرست می‌نماید. برای انواع مختلفی از اختلالات مدت مسأله و تصویر بالینی آن لحاظ می‌شود. برای نمونه ملاک ج برای OCD تصریح می‌کند که آیین‌های جبری بیمار باید هر روز بیش از یک ساعت طول بکشد.

علاوه بر ملاک‌های مشمول، یا نشانه‌هایی که باید وجود داشته باشند، بسیاری از اختلالات بر حسب ملاک‌های خروج تعریف می‌شوند. به عبارت دیگر، در صورتیی که برخی شرایط وجود داشته باشند، بسیاری از اختلالات بر حسب ملاک‌های خروج تعریف می‌شوند. به عبارت دیگر، در صورتی که برخی شرایط وجود داشته باشند چنین تشخیصی

داده نمی‌شـود. مثلاً در OCD اگر نشـانه‌ها صرفاً طی دوره اختلالی دیگر رخ دهد، تشـخیص مدنظر داده نمی‌شـود (صدک د). DSM از نظام طبقه‌بندی چند محوری اسـتفاده می‌کند؛ یعنی، شـخص در پنج محور مجزا رتبه‌بندی می‌شـود هر محور با حیطه متفاوتی از اطلاعات سـروکار دارد. دو تـا از محورها با مقولات تشـخیص مرتبطند که به شکل گسـترده‌ای در این کتاب بررسی خواهند شـد. سه محور دیگر برای جمع‌آوری داده‌های تکمیلی مرتبط، هستند که شامل شرایط طبی عمومی اسـت که ممکن است برسـازگاری روان‌شناختی شخص تأثیر بگذارد، مسـائل روان‌شناختی و محیطی که ممکن است بر تشخیص یا در حال او تأثیر داشته باشد، و سنجش عام سطح کنش موری کلی وی می‌باشـد. این اطلاعات تکمیلی، علاوه بر مقولات تشخیص خاص به منظور کمک به متخصصان بالینی برای مدیریت موارد خاص جمع‌آوری می‌شوند.

اختلالات بالینی عمدتاً بر حسـب رفتارهای نشانه‌ای تعریف می‌شوند. غالب تشـخیص‌ها در محور I ظاهر می‌شوند، که شامل شرایطی مانند OCD، اسکیزوفرنیا، و اختلالات خلقی است. بسیاری از تشخیص‌های توصیف شـده در این محور با دوره‌های معینی از آشـوب روان‌شناختی مشخص می‌شوند. محور II با مسائل پایدارتر، و با دوام‌تر مانند اختلالات شخصیت و عقب‌ماندگی ذهنی سروکار دارد. تفکیک اختلالات در محور I و II به این منظور توجه به شـرایط بادوام، از قبیل سبک شخصیتی پرانویید یا وابسته، که ممکن است با وجود تصویر نشانه‌ای چشم‌گیرتر، مانند توهمات یا هزیان‌های مکرر در اسکیزونرنیا مورد غفلت واقع شوند طراحی شـده است. یک شخص ممکن است بیش از یک تشخیص در محور I یا II (یا هر دو) داشـته باشد در صورتی که ملاک‌های بیش از یک اختلال را داشته باشد.

۵. ارزیابی نظام‌های طبقه بندی

یکی از مهم‌ترین مسـائل برای فهم طبقه‌بنـدی اختلالات روانی این اسـت که راهنمای تشخیصی رسـمی بر مبنایی قاعده مند تجدید نظر می‌شـود. این فرایند با تحقیق درباره اختلالات روانی هدایت می‌شود، و شواهد اشـکال مختلفی دارند. چگونه می‌توان یک نظام طبقه بندی را ارزیابی نمود؟ آیا این نظام طبقه‌بندی سـودمند اسـت؟ سودمندی را می‌توان برحسب دو ملاک اصلی اندازه گیری نمود: پایایی و روایی.

پایایی

پایایـی به سـازگاری اندازه‌گیری‌ها اشـاره دارد، و شـامل تصمیمات تشـخیصی می‌شود. در صورتی تشخیص سـودمند است که به شکلی سازگار انجام شود. یک شکل مهم از پایایی، که به پایایی بین ارزیاب‌ها موسوم اسـت، بر توافق میان متخصصان بالینی دلالت دارد. به عنوان نمونه، فرض کنید دو روانشـناس با یک بیمار مصاحبه کنند و هر یک مستقلا با استفاده از DSM-IV-TR تشخیصی را ارائه نماید. اگر هر دو روان‌شناس تصمیم بگیرند که بیمار مزبور با ملاک‌های مربوط به اختلال افسـردگی عمده مطابقـت دارد، آنها از تعریف مقوله مد نظر به‌نحوی سازگار استفاده کرده‌اند.

البته یک یا دو مـورد آزمون کارآمدی از پایایی یک مقوله تشخیصی به دست نمی‌دهند. پرسش واقعی این است که آیا متخصصان بالینی در مجموعه‌های بزرگی از بیماران با همدیگر موافقت دارند یا خیر. فرایند جمع‌آوری و تفسـیر اطلاعات درباره پایایی تشخیص اختلالات روانی در مبحث روش‌های تحقیق مورد بحث قرار خواهند گرفت.

روایی

مهمترین مساله در تحول یک مقوله تشخیصی سودمندی آن است.[۴] با آگاهی از تناسب فرد با گروه یا طبقه خاص، آیا چیز معناداری درباره فرد دستگیرمان می‌شود؟ برای مثال، اگر شخص با ملاک‌های تشخیصی مربوط به اسکیزوفرنیا مطابقت داشـته باشد، آیا وی احتمالا با دریافت داروی ضد روان گسستگی بهبود خواهد یافت؟ یا آیا این شخص احتمال می‌رود سطح رضایت بخشی کمتری از سازگاری اجتماعی در پنج سـال داشـته باشد تا شـخصی که با ملاک‌های تشـخیصی اختلال خلقی دوقطبی تطابـق دارد؟ آیا این تشـخیص چیزی درباره عوامل یا شرایط اجتماعی مؤثر در شروع مسـأله به ما می‌گوید؟ این سؤالات با روایی مقوله تشخیص سـرو کار دارند. اصطلاح روایی به‌معنا یا اهمیت اندازه‌گیری اشـاره دارد ـ در این مورد، تصمیم تشخیص، اهمیت موضوعی همه یا هیچ نیسـت؛ که موضوعی کمی است. مقولات تشـخیصی کم و بیش سودمندند، و روایی شان (سودمندی) را به چند نحو می‌توان تعیین نمود.

روایی، بـه یک معنا، انعکاس موفقیتی اسـت که در فهم ماهیت یک اختلال کسـب شـده اسـت. آیا حقایق مهم کشـف شده‌اند؟ مطالعات نظام‌مند معطوف به تثبیت روایی یـک اختلال در توالیی از مراحل پیش می‌رود، چنان‌که در جدول فهرست شده اسـت. پس از تثبیت توصیف بالینی، مقولات تشخیصی پالایش و از طریق این فرایند اکتشاف علمی معتبر می‌گردند. اما باید تأکید شـود که توالی مذکور نمایانگر نمایشـنامه‌ای آرمانی است. اختلالات نسبتاً کمی به وسیله مجموعه وسیعی از شواهد پژوهشی که همه این نکات را پشتیبانی کنند حمایت می‌شوند. دانشمندان بالینی نقاط کمیابی بین نشانگان متبط را تعریف نکرده‌اند. در مورد بسیاری از اختلالات روانی، شواهد مربوط به پیامد بلندمدت و پاسـخ درمانی از یک شخص تا شـخص دیگر به نحو

قابل توجهی متفاوت است. نباید تصور کنیم که انواع مطالعات فهرست شده در جدول حمایت بی‌بدیلی از اختلالات فهرست شده در DSM به عمـــل آورده‌اند. تفکر دربـــاره انواع مختلف روایـــی بر حســـب رابطه زمانـــی آنها با ظاهر علائم اختلال سودمند خواهد بود.

روایـــی علت‌شـــناختی با عوامـــل مؤثر بر شـــروع اختلال سروکار دارد. اینها اموری‌اند که در گذشـــته اتفاق افتاده‌اند. آیا اختلال قاعدتاً با مجموعه خاصی از رخدادهـــا به وجود آمده اســـت؟ آیا در خانواده‌ها صورت گرفته است؟ مسأله نهایی در رابطه با روایی علت‌شـــناختی این است که آیا هیچ نوع عواملی علی خاصی که قاعدتاً، و شـــاید اعضاراً، با اختلال همراه اســـت یا خیر. اگر بدانیم شخص نشانه‌های اختلافی را نشـــان می‌دهد، همه چیز را درباره شرایطی که اساساً به شروع مشکل منجر شده خواهیم دانست که روایی همزمان با زمان حال و همبستگی‌های میان اختلال و سایر نشانه‌ها، شرایط، و روال‌های آزمون سروکار دارد. آیا اختلال اخیراً با هیچ نوع دیگری از رفتارهـــا، مانند عملکرد در آزمون‌های روانی همراه اســـت؟ آیـــا مقیاس‌های صریـــح متغیرهای زیست‌شناختی مانند ساختار و کارکرد مغیر، بین افرادی که دارای اختلال‌اند و آنها که اختلال ندارند به طور ردایی تمیز می‌نهند؟ مطالعات بالینی که با هدف ایجاد توصیف صریح اختلال صورت گرفته‌اند به این نوع روایی تعلق دارند. روایی پیش‌بینی با آینده و پایداری مشکل در طول زمان سروکار دارد. آیا آن ثابت است که اگر کوتاه مدت است یک دوره آن چقدر طول می‌کشد؟ آیا این اختلال پیامد قابل پیش‌بینی‌ای دارد؟ آیا افراد دارای این مشکل در صورتی که نوع خاصی از دارو یا مشـــکل خاصی از روان درمانی را دریافت نمایند نوعاً بهبود می‌یابند؟ روایی کلی یک مقوله تشـــخیصی به مجموعه شواهدی بستگی دارد که با جستجوی دانشمندان برای پاسخ به این سؤالات شکل گرفته‌اند.

فهرســـت مقولات موجود در DSM بر پایه نتایج مطالعات پژوهشی و تجربه بالینی بنا نهاده شـــده است. برخی اختلالات بر پایه گسترده‌تری از شواهد نسبت به ســـایر آنها مبتنی است. هر بار که این راهنما بازنگری شـــده، مقولات جدید افزوده شده و مقولات قدم حذف شـــده، شـــاید به این دلیل که آنها فایده لازم را نداشـــته‌اند. تا به حال، متخصصان بالینی، بیشـــتر تمایل به افزودن مقولات جدید داشته‌اند تا حذف قدیم‌ها دانســـتن این که چه زمان می‌شـــود تعیین نمود که یک مقوله تشـــخیص خاص روا نیســـت آسان نمی‌باشـــد. درچه نقطه‌ای از انباشـــت دانش، دانشمندان تمایل دارند که نتیجه بگیرند که یک مقوله فایده‌ای ندارد و جستجو برای اطلاعات بیشتر باید ترک شود؟ این مسئله دشـــواری است که مؤلفان DSM با آن مواجه هستند. وضعیت روایی و تشخیص روان‌پزشـــکی فرایندی در حال تحول است که در آن شواهد بیشتر بر مبنای منظم افزوده می‌شود.

■ بخش دوم: ملاک بهنجاری و نابهنجاری در علم النفس و اخلاق ارسطویی

با توجه به اینکه علم النفس دارای گرایش‌های متعددی است و همه این گرایش‌ها را نمی توان در اینجا مورد بررســـی قرار داد، به همین دلیل، از تبیین همه آنها صرف نظر کرده، فقط به بررســـی علم النفس مبتنی بر دیدگاه‌های ارســـطو بســـنده می‌کنیم. نکته‌ای که باید به جد به آن تاکید کرد، تفاوت علم انلفس اسلامی حتی دیدگاه‌های ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق با دیدگاه‌های ارســـطو اســـت. برخی به غلط چنین می‌پندارند که تهذیب الاخلاق، برگـــردان آزادی از اخلاق نیکوماخس ارسطو اســـت، در حالی که چنین نیست و بررسی آن نیازمند بحث جدا گانه ای است. شکی نیست که وقتی علم النفس موجود در مقدمه تهذیب

الاخلاق ـ سر آغازی بر شکل گیری جریان منسجم تبیین دیدگاه‌های اخلاق عقلی در جهان اسلام است- با اخلاق ارسطو و دیدگاه‌های وی تفاوت داشـــته باشـــد، در این صورت، بی تردید، دیدگاه‌های موجود در منابعی از قبیل جامع الســـعادات و معراج السعاده و غیره، تا چه اندازه با اخلاق ارسطو فاصله داشته باشد.

در هر صورت، آنچه در این قســـمت در صدد بیان آن هســـتیم، گزارش بســـیار مختصری از چارچوب نظام فضایل و رذایل ارســـطویی و بیان ملاک عدم سلامت و نابهنجاری از دیدگاه ارسطو است.

■ ۱. مبانی انسان شناختی ملاک بهنجاری و نابهنجاری

از دیدگاه ارسطو ، انسان در بُعد روحی دارای ابعاد مختلفی می‌باشد. از این ابعاد در اخلاق عقلی تحت عنوان قوای نفس یاد می‌شود. به اعتقاد علمای اخلاق عقلی، انسان دارای سه قوه نفسانی است:

۱. قوه شهوت؛ ۲. قوه غضب؛ ۳. قوه ناطقه یا قوای عقلانی.

قوه شهوت زمینه‌ساز و منشأ ظهور افعالی است که درصدد کسب لذت و منفعت است. قوه غضب مبدأ و زمینه‌ساز بروز رفتاری است که هدف آن دفع آلام و امور ناگوار بوده و در مواجهه با مسائلی که موجب آزار روحی انســـان می‌شود می‌توان با تکیه بر این قوه رفتارهایی را از خود بروز داد که این گونه امور را دفع کند. قوه نطق زمینه‌ساز ادراک واقعیات عینی و تشخیص مصالح و تفکیک حقایق از غیرحقایق و اعمال خوب از اعمال ناشایست و رفتارهای از رفتارهای مبتنی بر مفاسد عینی است.

هر یک از قوای سه‌گانه در حقیقت دارای لذت و ناملایمات خاص خود هستند. به تعبیر بهتر، هر یک از این قوا، در صورتی که با واقعیاتی مواجه شـــوند که موجب ارضا شدن آن قواست،، انسان احساس لذت می‌کند و در صورتیکه با وســـائل و پدیده‌هایی مواجه شـــوند که نه تنها زمینه‌ساز ارضای آن قوه نیســـت، بلکه زمینه‌ساز کاستی و کاهش و نقص در آن قوه خاص باشد انســـان احساس ناراحتی، انزجار و ناملایمت می‌کند. از نمودهای رفتارهای لذت‌آور برای قوه شهویه، می‌توان خوردن، آشامیدن و سایر امور لذت‌بخش را نام برد.

ناملایمـــات مربوط به ایـــن بخش از قوه نیز محرومیـــت از خوردن و آشامیدن و سایر امور مربوط به این قوه می‌باشد.

لذت قوه غضبیه، در غلبه یافتن بر پدیده‌ها و رفتارهایی است که وجود و بقای انسان را به خطر می‌اندازد. الم و رنج‌های این قوه نیز، به ناتوانی انسان در مواجه با امور خطیری است که بقای انسان را تهدید می‌کند.

لذت قوه ناطقه و قوه عقلانی نیز در معرفت و کسب حقایق عینی و الم آن نیز ریشه در عدم دست‌یابی به حقایق و غوطه خوردن در جهل دارد.

موضوع تعدد قوا در اندیشـــه اخلاق متفکران اســـلامی نیز، عموماً، به عنوان یک اصل مســـلم مـــورد پذیرش قرار گرفته اســـت. البته برخی شـــخصیت‌ها مثل اســـتاد مصباح با این مبنا به مخالفت برخاسته و آنرا قابل دفاع نمی دانند.

■ ۲. ملاک بهنجاری و نابهنجاری از دیدگاه ارسطو

با توجه به مبانی انسان شناختی ارایه شده از دیدگاه ارسطو و نظام فضایل وی، می‌توان به ملاک نابهنجاری و گستره وسیع رذایل یعنی خصوصیات نابهنجار و ویژگیهای بیانگر عدم سلامت انسان از دیدگاه ارسطو پی برد. از دید.

یکی از ســـوالات اساســـی در مکاتب اخلاقی فضیلت مدار مانند اخلاق ارسطویی، تبیین حدود و ثغور فضیلت اخلاقی و ارایه معیار مشخصی برا تمییز و بازشناسی فضیلت از غیر فضیت و رذایل اخلاقی است.

با توجه به تصویری که از قوای نفس ارایه شـــد این سوال پیش می‌آید که تجلیات قوای نفســـانی کدام هســـتند به عبـــارت بهتر تجلیات قوای شـــهویه کدامند؟ تجلیات قوه غضبیـــه و تجلیات قوه ناطقه کدام هســـتند و آیا همه این تجلیات و ظهورات آن قابل قبول و مورد پذیرش هستند یا نه؟ یا اینکه شق سومی وجود دارد؛ برخی از آنها مورد قبول و برخی از آنها غیر قابل قبول هستند. نگاهی این چنین به مسئله، در کنار قوای نفســـانی عنوان جدیدی را در ادبیات اخلاق عقلی پدید آورده است که از آن تحت عنوان رذیلت و فضیلت اخلاقی، نیکی‌ها و بدی‌ها، زشـــتی‌ها و خوبی‌ها، اخلاق فاضله و اخلاق رذیله یاد می‌شود. از دیدگاه فلاسفه اخـــلاق عقلـــی، در ازای نیازهای مبتنی بر خواســـته‌های شـــهوانی و همینطور نیازهای ناشی از قوه غضبیه و ناطقه همیشه و به هر نحوی مجاز نیست، بلکه در یک چارچوب و محدوده خاص قابل قبول و خارج از آن حدود و چارچوب غیرقابل قبول بوده و نمی‌تواند مورد پذیرش باشـــد. با این نگاه چنانچه به ازای قوای نفسانی به اندازه اعتدال و تحت عنوان حد وسط باشـــد در این صورت مورد پذیرش بوده و اگر خارج از اعتدال باشد، رذیلت محسوب می‌شود. با توجه به اینکه خارج از اعتدال در دو شکل تجلی می‌یابد در شکل اول، حالت افراط داشـــته و به مصابه یک نوع زیاده‌روی در ارضای نیاز می‌باشـــد. در شکل دوم، حالت تفریط داشته و یک نوع بی‌اعتنایی و بی‌توجهی به نیازهای روحی محسوب می‌شـــود. بدین ترتیب ارضای نیاز در حد معمول و وســـط آن فضیلت و خـــارج از این چارچوب چـــه از نوع افراط یا تفریط، رذیلت اخلاقی محســـوب می‌شود. نکته‌ای که در این بین باید به آن توجه نمود این اســـت که صرف ارضای نیاز در محدوده و چارچوب اعتدال زمینه‌ســـاز شکل‌گیری فضایل اخلاقی نیســـت، بلکه زمانـــی می‌توان از آن تحت

عنـــوان فضیلت اخلاقی یاد کرد که ایـــن نوع ارضای نیاز تداوم داشـــته و در مدت زمان زیادی تکرار شود. به نحوی کـــه تبدیل به یک نوع عادت رفتاری و ملکه درونی تبدیل شـــود. بنابراین، صرف ارضای نیاز معتدلانه در برخی موارد خاص، نشانگر برخورداری شخص از فضایل اخلاقی نیست. بلکه شخص می‌بایست آنچنان این نوع رفتار را تکرار کند که ارضای آن نیاز خاص، همیشه، به شکل معتدل، ظهور و تجلی یابد. بدین ترتیب با توجه به اینکه قوای نفسانی سه نوع هســـت و هر یک از این قوای نفسانی به شکل معتدل ارضاء شود در این صورت، صدور یک عمل اخلاقی مثبت به شکل معتدل، نشـــانگر نهادینه شدن آن خصوصیت در درون وی و در نهایت جزء فضیلت اخلاقی محسوب شدن آن می‌شود در غیر این صورت، یعنی ارتکاب عملی متضاد با این خصوصیت مثبت و یا انجام عمل دارای بار ارزشی مثبت به شـــکل مقطعی و توام با سختی و تکلف، بیانگر آن است که فرد هنوز برخودار از فضیلت اخلاقی نیست.

بدین ترتیب،معیار فضیلت اخلاقی مثبت بودن خود عمل در درجه اول و صدور آن با سهولت و بدون بهره گیری از نقشه و برنامه تفصیلی و آگاهانه ذهنی (من غیر رویه) می‌باشد.

■ ۳. اجناس فضائل

اجناس فضائل ســـه نوع است. ۱. جنس فضیلت مربوط به قوه شـــهویه؛ ۲. جنس فضیلت مربوط بـــه قوه رضویه؛ ۳. جنس مربوط به قوه ناطقه.

ارضای نیاز به شـــکل معتدل در بُعد قوه شهویه زمینه‌ساز شـــکل‌گیری عفت و به دنبال آن زمینه‌ســـاز شکل‌گیری فضیلت دیگری است که از آن فضیلت تحت عنوان فضیلت سخا یاد می‌کنند. بنابراین در مرحله اول فضیلت عفت و در مرحله دوم فضیلت سخا شکل می‌گیرد.

بـــا اعتدال در بُعد قوه رضویه و بـــا پرهیز از افراط و تفریط فضیلت حلم شکل می‌گیرد و به دنبال آن فضیلت شجاعت پدید می‌آید.

و با رعایت اعتدال در حوزه قوه ناطقه و پرهیز از دســـتیابی معارف غیریقینـــی و غیرضروری، فضیلت علم و به تبع آن فضیلت حکمت شکل می‌گیرد.

با شـــکل‌گیری این ســـه جنس فضیلت، یک نوع اعتدال درونی در وجود انسان شـــکل می‌گیرد که بیانگر یک نوع تناسب و هیأت متناســـب در بین همه قوای سه‌گانه است که از آن تحت عنوان فضیلت عدالت یاد می‌شود. یعنی به تعبیری رعایت اعتدال در همه حوزه‌های سه‌گانه، زمینه‌ساز شـــکل‌گیری یک نوع حالت اعتدال فراگیر در وجود و شخصیت انسان می‌شـــود که از آن تحت عنوان فضیلت عدالت یاد می‌کنند. بالاترین و کامل‌ترین فضیلت در وجود انســـان فضیلت عدالت محسوب می‌شود. اجناس فضایل چهار نوع محسوب می‌شود: ۱. حکمت در بُعد قوه ناطقه؛ ۲. شجاعت در بُعد قوه رضویه؛ ۳. عفت در بُعد قوه شهویه؛ ۴. عدالت که محصول شکل‌گیری فضایل سه‌گانه مذکور است.

بـــا توجه به تصویری که از حوزه رذائل اخلاقی ارائه کردیم، می‌توان به این واقعیت پی برد که علاوه بر انواع فضائل و انواع رذائل می‌توان خرده فضائلی را ذیل هر کدام از قوای مذکور تصور کرد که بیان آنها حتی به صورت فهرست وار در این جا مقور نیست.

■ بخش سوم: نگاهی اجمالی به مبنـای بهنجاری و نابهنجاری روحی و رفتاری از دیدگاه اسلام

تبیین مبانی بهنجاری و نابهناری از دیدگاه اســـلام، نیازمند تبیین مبانی معرفت شـــناختی، الهیاتی و انســـان شـــناختی ملاک‌های بهنجاری و نابهنجاری است. برای مثال تا زمانی که نقش وحی به عنوان مهمترین منبع معتبر بیانگر ملاک‌های بهنجـــاری و نابهنجاری از منظر معرفت شناختی مشـــخص شـــود نمی توان درباره کیفیت و کمیت بهنجاریها و نابهنجـــاری، تبیین درســـتی ارایه کـــرد. به‌ویژه زمانـــی بهنجاری و نابهنجاریها معطوف به بعد ملکوتی انســـان بوده و یا ناظر به پیامدهای رفتارهـــای ظاهری و ملموس از قبیل صدق و کذب و غیبت و ...در بعد ملکوتی انســـان باشد. شکی نیست که نه علوم عقلی و نه علوم تجربی انسانی، راهی به کشف این مناسبات ندارند.

به همین ترتیب، تا زمانی نقش باور به خدای متعال و جایگاه محوری و تعیین کننده توحید در رفتارهای اخلاقی و تربیتی انسان مشخص نباشد، در ایـــن صورت، به هیچ وجه نمی تـــوان، به تبیین جامع، عمیق و همه جانبه از ملاک‌های بهنجاری و نابهنجاری، پی برد. جایگاه مبانی انسان شـــناختی نیز روشن تر از آن اســـت که بخواهیم به نمونه هایی از ابعاد تعیین کننده آن در تبیین بهنجاری و نابهنجاری اشـــاره کنیم. در ادامه، فقط به تبیین ملاک عـــام بهنجاری و نابهنجاری و ملاک طبقه بندی آن، بسنده می‌کنیم.

■ ۱. ملاک بهنجاری نابهنجاری از دیدگاه اسلام

از دیدگاه مکتب اسلام مبنای سلامت روحی و رفتاری حول محور ایمان و متعلّقات آن مانند توکّل، رضا، تواضع، محبّت از یک ســـو و عبودیّت کامـــل در مقام رفتـــار (چه رفتار فردی و چه اجتماعی) از ســـوی دیگر می‌باشد. به این ترتیب فردی که ایمان به خداوند نداشته باشد و یا بدتر از آن تظاهـــر به ایمان بکنـــد، در حقیقت به بدترین نوع مرض روحی و بیماری روانی مبتلا می‌باشد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيوْمِ الآخِرِ

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يخْدَعُونَ إِلا أَنْفُسَـــهُمْ وَمَا يشْـــعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يكْذِبُونَ﴾[5].

انذار یا عدم انذار شـــما برای کسانی که کفر ورزیده‌اند یکسان می‌باشد آنها ایمان نخواهند آورد خداوند بر دل و گوش و چشم‌های آنان مهر زده اســـت و دیدگان آنها را پرده‌ای ضخیم) که مانع از دیدن حق می‌باشد(فرا گرفته اســـت. عذاب هولناک و بزرگی در انتظار آنان است. و برخی از مـــردم ادّعا می‌کنند که به خدای متعال و روز قیامت ایمان آورده‌اند و این در حالی است که آنان هیچ اعتقادی به این امور ندارند)در حقیقت(دلهای آنها آکنده از بیماری و مرض اســـت) و به علّت ریاکاری و نفاق آنان (خدای متعال بر بیماری روحی آنان را افزونتر کرده است و به علّت دروغ گویی آنها عذاب دردناکی در انتظار آنان است.

در نظام اخلاقی اســـلام مبنا و ریشه ارزشها ایمان به خدا و روز قیامت است. چون از دیدگاه اسلام کارها وقتی با ارزش می‌شود که رنگ الهی داشته باشد و این مهّم، جز با ایمان به خدا حاصل نمی‌شود. با کمی دقت در آیات قرآنی چنین برمی‌آید که تمام وعده‌ها و ثوابهائی که داده شـــده به کسانی است که ایمان به خدا دارند.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِيـــنَ فِيهَا أَبَدًا﴾[6] ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِيـــنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَـــاكِنَ طَيبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[7]

و کســـانی که ایمان آوردن و کارهای شایسته انجام دادند، بزودی آنها را در باغهایی از بهشـــت وارد می‌کنیم که نهرها از زیر درختانش جاری اســـت؛ همیشـــه در آن خواهند ماند/ خداوند به مـــردان و زنان باایمان باغهایی از بهشـــت وعده داده که نهرها از زیر درختانش جاری اســـت؛ جاودانه در آن خواهند ماند؛ و مسکن‌های پاکیزه‌ای در بهشتهای جاودان و رضای خدا برتر است؛ و پیروزی بزرگ همین است.

و در عوض کسانی که دچار کفر شده‌اند، اعمالی که انجام می‌دهند مورد مقبول درگاه خداوند قرار نمی‌گیرد. ﴿مَثَلُ الَّذِيـــنَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْـــتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يوْمٍ عَاصِفٍ لا يقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ﴾[8].

اعمال کسانی که به پروردگارشان کافر شدند، همچون خاکستری است در برابر تند بـــاد در یک روز طوفانی؛ آنها توانایی ندارند کمترین چیزی از آنچه را انجام داده‌اند، به دست آورند؛ و این همان گمراهی دور و دراز است ﴿والذين كفروا اعمالُهم كَسَوابٍ بقيعةٍ يَحْسَبُه الظَمْانُ ماءً حتى اذا جائَهُ لم يجدْه شـــيئاً﴾ کسانی که کافر شدند، اعمالشان همچون سرابی اســـت که در یک کویر که انسان تشـــنه از دور آن را آب می‌پندارد؛ اما هنگامی که به سراغ آن می‌آید چیزی نمی‌یابد.

﴿إِنَّ الَّذِيـــنَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَـــيْئاً وَ أُولئِـــكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ * مَثَلُ ما يُنْفِقُونَ فِي هذِهِ الْحَيـــاةِ الدُّنْيا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيها صِـــرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَـــهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَ ما ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لكِنْ أَنْفُسَـــهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[9]. کســـانی که کافر شدند هرگز نمی‌توانند در پناه اموال و فرزندانشان، از مجازات خداوند در امان بمانند، آنها اصحاب دوزخند؛ و جاودانه در آن خواهند ماند. آنچه آنها در این زندگی پست دنیوی انفاق می‌کنند، همانند باد سوزانی اســـت که به زراعت قومی که بر خود ستم کرده، بوزد و آن را نابود سازد. خدا به آنها ستم نکرده؛ بلکه آنها، خودشان به خویشتن ستم می‌کنند.

به این ترتیب در نظام فکری اسلام بنیادی‌ترین بیماری و اساسی‌ترین مشکل روحی عدم ایمان می‌باشد و به همین دلیل اصلی‌ترین رســـالت یک مشـــاور ارزیابی بنیان‌های اعتقادی فرد و حل مشـــکلات روحی ناشی از بی ایمانی و نفاق فرد می‌باشـــد. از سوی دیگر چون ایمان یک حقیقت متواطی نیست بلکه واقعیّتی تشکیکی و ذومراتب می‌باشد. به تعبیـــر از مراتب و درجات متعدّدی برخوردار می‌باشـــد الایمان عشـــر درجات بمنزلة السّـــلم یصعد منه مرقاة بعد مرقاة[10]: «ایمان همانند نردبان از ده مرتبه و منزل تشکیل شده است. که [انسان مؤمن] پله پله از آن بالا می‌رود».

با توجه به همین ویژگی اســـت کـــه مؤمنین از یک درجه ایمان و اعتقاد برخوردار نیســـتند بلکه هـــر کدام از درجه خاصی از ایمان برخوردار هستند به تعبیر امام باقر علیه‌السلام: ان المؤمنین علی منازل منهم علی واحدة، منهم علی اثنین و منهـــم علی ثلاث (همان): مؤمنین هر کدام از درجه خاصی از ایمان برخوردار هســـتند برخی از آنها در یک مرتبه اول، برخی از دو مرتبه دوم، برخی از آنها در مرتبه سوم و... قرار دارند.

نتیجه روشـــنی که از مباحث فوق می‌توان گرفت این است که هر انســـانی با توجه به ایمان یا عدم ایمان از یک سو و حدود و مرتبه خاصی از ایمان و یا فاصله داشتن وی از مراتب بالای ایمان از ســـلامتی روحی و یا بیماری روانی برخوردار می‌باشـــد. اگر هیچ ایمانی نداشته باشد و یا تظاهر به ایمان بکند به بدترین نوع مرض روحی گرفتار اســـت. اما چنانچه به خدای متعال و روز قیامت ایمان داشته باشد به معنای آن نیست که کاملاً از سلامت روحی و روانی برخوردار است بلکه چون ایمان حقیقی ذومراتب است بنابراین با توجه به فاصله و شکافی که بین آن شخص و حالات و صفات وی با حالات و رفتار مؤمن کامل وجود دارد از امراض روحی خاص برخوردار می‌باشد و باید در صدد معالجه آن باشد، بنابراین کسی که به

خدای متعال اعتقاد دارد و به روز قیامت نیز باور دارد اما حبّ دنیا چشـــم و گوش دلش را پر کرده است و یا اینکه از ترس عذاب جهنم برخود نمی‌لرزد و از خداوند نمی‌ترسد و بالاخره اگرچه بـــه خداوند علاقه دارد اما علاقه و محبّت او به زن و فرزند خویش بیش از محبّت او به خداوند می‌باشـــد در این صورت در معرض آفات و امراض قلبی خطرناکی اســـت که ممکن اســـت حتی ایمان ابتدایی او را نیز از او سلب کند زیرا که حبّ الدّنیا رأس کلّ خطیئه. محبّت و علاقه به دنیا منشأ هر گونه خطا و اشتباه می‌باشد و به همین دلیل خدای متعال تأکید می‌کند که ﴿إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[11]: زندگی دنیا جز بازیچه و سرگرمی بیش نیست و به همین دلیل کسانی را که در پی دنیا هستند که مورد نکوهش قرار می‌دهد ﴿تریدون عرض الدّنیـــا و اللّه یرید الآخرة﴾[12]: شـــما متاع دنیا را طلب می‌کنید و خداوند آخرت را (برای شما) می‌خواهد.

ترجیـــح دادن محبّت به غیر خدای متعـــال (زن و فرزند و اموال) بر محبّت الهی نیز جزو امراض روحی قلمداد شـــده است به تعبیر قرآن ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِـــيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَـــادَهَا وَمَسَـــاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُـــولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لا يهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[13]. بگو اگر پدرانتان و فرزندان و برادران و همســـران و فامیلهایتان و اموالی که جمع آوری کرده‌اید و تجارتی که از کســـادی آن بیمناکید و منزلها و مسکنها که بدان دلخوش هستید از خدا و رسول خدا و جهاد در راه خدا پیش شما محبوبتر است پس منتظر باشید تا خدا امر خود را بیاورد و خداوند بدکاران را هدایت نمی‌کند.

تطبیق عنوان فاسق بر این گروه نشانگر این واقعیّت است که این افراد از یک مرتبه بالاتر که عبارت از غلبه حبّ الهی بر موارد مذکور می‌باشد سقوط کرده و به مرض روحی دچار شـــده و به لحاظ اجتماعی نیز به خاطر سرپیچی از جهاد در راه خداوند عملی نابهنجار مرتکب شـــده‌اند و به این ترتیب سلامتی رفتاری خود را نیز از دست داده‌اند.

■ ۲-مبنای طبقه‌بندی اختلالات روحی و ناهنجاری رفتاری از دیدگاه اسلام

از دیدگاه اســـلام، اختلالات بعد ذهنی، ریشـــه در جهل و ناآگاهی، شـــناخت ناقص و یا تحریف شده از یک طرف و کارکرد عاطفی و رفتاری آن از حیث تأثیرگذاری‌های منفی و یا خنثی در بعد عاطفـــی و رفتاری از طرف دیگر دارد. با توجّه به رابطه متقابلی که بین بعد شـــناختی و انگیزشی و رفتاری وجود دارد، هر نوع نقـــص در بعد ذهنی، تأثیر منفی متقابلی بر این دو حوزه خواهد داشت.

ناآگاهی از مبدأ و معاد و یا شناخت ناقص و نارسا از آن، تمامی حوزه‌های انگیزشـــی و جهت‌گیری عاطفی انسان را دچار اختلال نموده و آن را به موجودی پست‌تر و بی‌ارزش‌تر از حیوانات مبدّل می‌کند. ناآگاهی از نوع اعمال و رفتار انسان می‌شود.

با توجه به این که این موضوع در بخش مبانی انسان‌شناختی به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است از توضیح دوباره آن صرف‌نظر می‌کنیم.

مبنا و معیار طبقه‌بندی ناهنجاری‌های روحی و اختلالات روانی از دیدگاه اســـلام جزو رذایل اخلاقی بوده و در زمره جنود جهل می‌باشد. در طبقه اختلالات عاطفی و هیجانی قرار خواهند گرفت.

معیار دسته‌بندی اختلالات رفتاری و ناهنجاری‌های عملی نیز انطباق یا عدم انطباق یک رفتار با موازین شرعی و احکام و مقرّرات دینی می‌باشد. به این ترتیب اعمال حرام و مکروه جزو ناهنجاری‌های رفتاری محسوب می‌شـــود. با توجّه به توضیـــح اجمالی فوق در مـــورد معیار طبقه‌بندی ناهنجاری‌های رفتاری اختلالات ذهنی و بیماری‌های روحی به ترسیم سیمای کلّی اختلالات روحی و رفتاری می‌پردازیم.

ساختار و چارچوب کلّی مشکلات روحی و رفتاری انسان، کاملاً متأثّر از ساختار و ابعاد وجودی وی می‌باشد.

پی‌نوشت:

1.Pilgrim, 2005; Zachar & Kendler, 2007
2. Wakefield, 2010
3. Fredrickson & Losada, 2005; Keyes, 2007
4. Kendell & Jablensky, 2003

۵. بقره (۲)، ۶-۱۰.
۶. بقره (۲)، ۲۲۴.
۷. توبه (۹)، ۷۲.
۸. ابراهیم(۱۴)، ۱۸
۹. آل عمران (۷)، ۱۱۶ - ۱۱۷
۱۰. الکافی،ج ۲، ص ۵۰
۱۱. محمد (۴۷)، ۳۶.
۱۲. انفال (۸)، ۶۷.
۱۳. توبه (۹)، ۲۴.

مبنای انسان‌شناسی روان‌شناسی

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدصادق شجاعی

(دانشیار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ)

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین. اللهم أمنحنی الســـلامة فی نفسی والسعة فی رزقی والشـــکر لک أبداً ما أبقیتنی بحق محمد واله الطاهرین.

موضوع بحث در مورد انســـان و سلامت اســـت و من با رویکرد روان‌شناسی این موضوع را بیان خواهم کرد. جناب آقای دکتر حبیبی مباحث انسان‌شناســـی و مبانی آن را گفتند و بیان کردند که مبانی انسان‌شناســـی چه تأثیری در نظریه‌های روان‌شناسی و به‌ویژه بحث ســـلامت و بیماری دارد. ازاینرو، من به مبانی انسان‌شناســـی نمی‌پردازم. فقط به این نکته اشاره می‌کنم که روان‌شناسی به‌لحاظ مبانی انسان‌شناسی به‌شدت متأثر از نظریه‌ی تکاملی داروین اســـت. طبق نظریه‌ی داروین، انسان و حیوان دو نوع جدا نیستند؛ بلکه از یک نوع هســـتند. به همین دلیل، روان‌شناسان، پژوهش‌های‌شـــان را، به‌ویژه در شروع شکل‌گیری روان‌شناسی درمورد حیوانات انجام داده‌اند و بعد آن را تعمیم به انسان داده‌اند. این برداشت از انسان، آثار و پیامدهای زیادی در روان‌شناسی داشت. اینک می‌پردازیم به موضوع اصلی، یعنی سلامت و اینکه چه تحلیل و تبیینی از آن در روان‌شناسی وجود دارد.

بحث ســـلامت، موضوع بسیار مهمی است، شاید از یک جهت بتوان گفت داستان زندگی انســـان، داستان سلامت و بیماری است؛ یعنی از همان ابتدای تاریخ و وقتی بشر زندگی را در کره زمین آغاز کرد، بحث سلامت و بیماری، دغدغه اصلی ذهن افراد بوده است. فلاسفه در مورد بحث سلامت و بیماری اظهار نظر کرده‌اند. در اسلام هم بحث خیلی مهمی است، در حدیث بیان شده: «العلم علمان، علم الابدان و علم الادیان»[1]؛ علم الابدان، علم سلامت است. اینکه در این روایت، علم ابدان در کنار علم ادیان قرار گرفته به‌خاطر اهمیت آن است.

■ ارتباط مفهوم بیماری و سلامت

سلامت، مسـئله و موضوع بین رشته‌ای اسـت و در رشته‌های علمی مختلف مطرح شـده اسـت. بعد از پزشکی بحث سلامت در روان‌شناسی بیشتر از رشته‌ها و شاخه‌های علمی دیگر مطرح شده است. روان‌شناسان، خودشان را متولی اصلی بحث سلامت می‌دانند؛ به‌ویژه سلامت در جنبه‌های روان‌شناختی. در اینجا فقط رویکرد روان‌شناسی را در مورد سلامت و بیماری مطرح می‌کنم و به رشته‌ها و شاخه‌های علمی دیگر نمی‌پردازم.

سـلامت و بیماری از نظر مفهومی با هم ارتباط دارند، به‌محض اینکه در مورد سـلامت فکر می‌کنیم یا واژه سـلامت را به‌کار می‌بریم، مفهوم بیماری بـه ذهن ما تبادر می‌کند و از آن طرف هم وقتی مفهوم بیماری به‌کار می‌رود مفهوم سلامت به ذهن ما می‌آید. به‌تعبیر فلاسفه، نسبت بین سلامت و بیماری، نسبت عدم و ملکه است. در بسـیاری از تعریف‌هایی که در مورد سلامت و بیماری مطرح شده به این نکته اشاره شده که سلامت و بیماری، دو روی یک سکه هستند و در تعریف سلامت می‌گویند: سلامت عبارت اسـت از عدم بیمـاری و در تعریف بیمـاری می‌گویند: بیماری، یعنی عدم سـلامتی. به همین جهت وقتی از پزشـک معروف انگلیسی آسـلر (Osler) در مورد تعریف سلامت سؤال شد گفت: سلامت عبارت است از عدم وجود بیماری در فرد. این تعریف ناظر به قرن نوزدهـم و فضای علمی حاکم در آن زمان است. البته مفهوم سـلامت با مرور زمان تا حدودی تغییر کرده و الآن در روان‌شناسی، برداشـت جامع‌تر و کامل‌تری درباره‌ی سلامت مطرح شده است.

ابن‌سـینا در کتاب اول قانون، سـلامتی را حالتی می‌داند که در آن اعمال حیاتی بدن به‌درسـتی انجام شود. یعنی اعضاء، جوارح و دسـتگاه‌های بدن، وظایـف و کارهای اصلی‌شـان را بتوانند به‌درستی انجام بدهند. برای مثال، سیستم گوارش بتواند کاری را که از آن انتظار می‌رود درست انجام بدهد.

مفهوم سلامت هم در جنبه سلامت جسمی به‌کار می‌رود و هم در جنبه روانی و چه بسا مفهوم سلامت ابتدا در جنبه‌های جسمی کاربرد داشـته و بعد وارد حوزه روان‌شناسـی و جنبه‌های روانی انسان شده است. سـلامت در این تعریف، در مورد جسم به‌کار رفته و در مقابل سلامت، مفهوم بیماری قرار دارد.

راغب اصفهانی سلامت را این‌گونه تعریف می‌کند: «السلم والسلامة التعری مـن الآفات الظاهرة والباطنة»[۲]؛ عدم ابتلاء به بیماری‌های ظاهری و باطنی. در تعریفی که راغب از سلامت ارائه داده جنبه‌های روانی نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ چون جنبه باطنی که ایشان اشـاره می‌کند اختلالات، بیماری‌های اخلاقی یـا روحی و روانی می‌تواند باشد.

بنابراین مفهوم سلامت و بیماری، ارتباط تنگاتنگی با هم دارند؛ وقتی می‌خواهیم از سلامت بحث کنیم مفهوم بیماری هم مطرح می شـود. این مطلـب، اختصاص به تعریف نـدارد؛ بـلکه اگر به‌لحاظ تاریخچه و سیر مباحث نیز نظریه‌های مربوط به سلامت و بیماری را بررسـی کنیم کاملاً با هم مرتبط هستند. به‌عبارتی، نمی‌توانیم تاریخچه‌ی سلامت و بیماری را از هم جدا کنیم.

نکته‌ی دیگر اینکه، به‌لحاظ تاریخی ممکن است این‌طور برداشت شود که ورود به بحث سلامت و بیماری ابتدا از ناحیه‌ی بیماری بوده، به‌ویژه با نگاه روان‌شناختی، زیرا دغدغه اصلی متخصصان این بود که افراد را از رنج مشکلات و بیماری‌های روانی خلاص کنند. به همین دلیل، ابتدا ذهنشـان به بیماری متوجه شـد و به مرور زمان بحث سـلامت پیش کشیده شـد. زیلبورگ و هنری (۱۹۴۱ م) می‌گویند که وجه تمایز چندانی بین تاریخ روان‌شناسی نابهنجاری (آسیب‌شناسـی روانی) و روان‌شناسی سلامت وجود ندارد. تاریخچه این دو خیلی با هم ارتباط دارد و تعریف و مبنایی که در گذشته در مورد بیماری اتخاذ می‌شد براساس‌آن، سلامتی را یا راه دسـتیابی به سـلامتی را تبیین و تفسیر می‌کردند. پس نظریه‌ی سـلامت تا مدت‌هـا به‌عنوان نظریـه‌ی ضمنی و تا حدودی در حاشیه مطرح بود و آنچه محور کار بود بحث بیماری و اختلالات بود. در مورد افرادی که مبتلا به اختلال بود هم تعبیر به مجنون می‌شـد. معضل اصلی این بود که با دیوانگان چه باید بکنیم که اینها از رنج و مشکلاتشـان رهایی پیدا کنند و رهایی پیدا کردن از آن رنج و مشـکلات چیزی اسـت از آن به درمان تعبیر می‌شود و نتیجه‌اش سلامتی است.

■ الگوهای مختلف سلامت و بیماری

بحث سـلامت و بیمـاری در روان شناسـی از زوایای مختلف بررسـی شده است و جهت‌گیری‌های علمی و پژوهشی متفاوتی در روان‌شناسی وجود دارد که به بحث سلامت و بیماری مربوط می‌شـود و تحولـی نظری را در مـورد سـلامت و بیماری در روان‌شناسی می‌بینیم.

برداشت‌های مختلفی درباره‌ی سـلامت و بیماری وجود داشته است. چند الگو را در تبیین سلامت و بیماری می‌توان از هم متمایز کرد. الگوی اول درباره‌ی سـلامتی و بیمـاری، به فرهنگ‌های نخسـتین مربوط اسـت. در این دوره یک الگوی فراطبیعی در مورد سـلامت و بیماری حاکم بود. تبیینی کـه در این دوره در مورد بیماری وجود داشـت این بود کـه می‌گفتند بیماری تحت تأثیر نیروهای ماوراء طبیعی و حرکت سـتارگان به وجود می‌آید یا اینکه حلول ارواح خبیثه و شـیطانی در مغز افراد باعث بیماری

می‌شـــود. چون این دیدگاه را در مورد بیماری داشتند راهی را که بـــرای درمان پیش گرفته بودند این بود که چه کنیم ارواح خبیثه از مغز افراد خارج شـــود. به کسانی که متولی درمان بودند، شمن می‌گفتند. شمن‌ها افراد روحانی در هر قوم و قبیله‌ای بودند که با قدرتی جادویی می‌توانستند افراد را درمان کنند. یکی از رایج‌ترین روش‌هایـــی که در این دوره به کار می‌بردند این بود که جمجمه افراد را سوراخ می‌کردند تا منفذی و مفرّی پیدا شود برای خروج شیطان و اجنه که در ذهن و مغز این افرد رسوخ پیدا کرده است تا از بیماری رهایی پیدا کند و ســـالم شـــود. لـــذا در حفاری‌ها و آثار باســـتانی باقی مانده از آن دوره، جمجمه‌هایی را یافته‌اند که ســـوراخ‌هایی در آن وجود دارد که به این سوراخ‌ها تورفین گفته می‌شـــود. جمجمه را با آهن یا چیزی شبیه آن سوراخ می‌کردند تااینکه فرد از آن حالت بیماری رهایی پیدا کند و سلامتی خودش را باز یابد.

روش دیگر برای درمان، برگزاری مناســـک مذهبی و جن‌گیری بـــود. گاهی هم افراد را شـــکنجه می‌دادند تااینکه اجنه از بدن و مغز آنها خارج شـــود. همچنین، داروهـــا و معجون‌هایی از قبیل خون، شراب، پشکل گوســـفند را به افراد می‌خوراندند و اگر هم اینها جواب نمی‌داد حتی حاضر بودند افراد را اعدام کنند تا جامعه از شـــر اینها راحت شود. طالع بینی، دعا و مناجات، روش دیگری بود که برای درمان اســـتفاده می‌شـــد. چون این دیدگاه در مورد بیماری‌هـــا حاکم بـــود در حالتی که اینها وجود نداشـــت، به آن سلامتی می‌گفتند. درواقع، نظریه سلامتی، نظریه‌ای ضمنی بود. چه بسا ممکن است رگه‌هایی از این اعتقادات الآن هم در بعضی از جوامع وجود داشـــته باشد وچه بســـا ممکن است افراد مذهبی چنین عقایدی را داشته باشند.

دوره دوم، بـــه رم و یونان قدیم مربوط اســـت کـــه در این دوره الگوی زیستی-پزشـــکی در تبیین ســـلامت و بیماری حاکم بود. افراد سرشناســـی که در این دوره در مورد سلامت و بیماری کار کرده‌اند بقراط و جالینوس هستند که پزشک بودند. تبیین بیماری در نظرشـــان این بود که اگر اخلاط بدن (مایعات چهارگانه بدن)، یعنی ســـودا، صفرا، خون و بلغم حالت تعادل داشته باشد به این حالت، سلامتی می‌گوییم و وقتی تعادل این مایعات به هم بخورد به آن گفته بیماری می‌شـــود. لذا برای حفظ ســـلامتی و رهایی از بیمـــاری، روش‌هایی را بـــه‌کار می‌گرفتند که تعادل اخلاط در بدن حفظ شود. پزشـــکی متأثر از این دیدگاه است. حتی مبنای علم پزشـــکی جدید نیز همین دیدگاه است. متولی درمان در این دوره، اطبـــاء بودند. طبق این دیدگاه، پزشـــکی و روان‌پزشـــکی اصل و روان‌شناســـی، دیدگاه و تلقی فرعی نسبت به پزشکی و روان‌پزشکی می‌شود. روش‌های درمانی که در این دوره استفاده می‌شـــد خون گیری، اســـتفراغ اجباری و تغذیه سالم بودغ چون اینها به حفظ تعادل کمک می‌کنند.

دوره ســـوم، قرون وسطی اســـت که دوباره بازگشت به الگوی فراطبیعی را می‌بینیم. در این دوره تحت تأثیر حاکمیت کلیســـا، بیمـــاری را مجازات پروردگار به‌خاطر کارهای زشـــت و گناهان افراد می‌دانســـتند. متولی درمان در این دوره، کشیش و روحانی بود. روش‌های درمانی، شکنجه دادن افراد برای اصلاح، توجه به انجام کارهای نیک، دعا، نیایش و برگزاری مناسک مذهبی بود. افرادی که این مشـــکلات را نداشتند سالم بودند. اینجا هم بحث بیماری، محور کار قرا ر می‌گیرد و خیلی برجسته است.

در ایـــن دوره، نظریه دکارت که گفت: ذهـــن و بدن با همدیگر ارتبـــاط ندارند، اهمیـــت ویـــژه‌ای دارد. دیـــدگاه دکارت، تأثیر گســـترده‌ای بر اندیشه‌ها و تفکرات مربوط به سلامتی و بی‌ماری بر جا می‌گذارد. دکارت سه پیش‌فرض در مورد سلامت و بیماری دارد، پیش‌فرض اولش این اســـت که انســـان را به یک ماشین تشـــبیه می‌کند و توضیح مکانیکی از رفتار و احساســـات انسان ارائه می‌دهد. پیش‌فرض دومش این است که می‌گوید بین ذهن و بدن رابطه‌ای وجود ندارد، از همدیگر مســـتقل هستند و فقط از طریـــق غدد صنوبری که در مغز هســـت ذهن و بدن با همدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. نکته سوم اینکه روح با مرگ از بین نمی‌رود؛ بلکه روح با مرگ از بدن جدا می‌شـــود. بنابراین بعد از اینکه فرد مرد, می‌توان جسم را تشـــریح کرد. لذا این زمینه را فراهم کرد برای شکل‌گیری علم تشریح که بعد از مرگ افراد، بدن و جسم افراد را تشـــریح کنند و تحقیقـــات را دراین‌زمینه انجام دهند که زمینه‌ی تحقیقات بیشـــتری را درباره‌ی سلامت و بیماری فراهم کرد. تا اینجا بحث ســـلامت کاملاً در جنبه‌ی جسمی و روانی با هم ارتباط و هم‌پوشـــی دارد و مستقل نیســـت. دیدگاه دکارت، موضع‌گیری کل‌نگرانه بر بحث ســـلامت و بیماری را به موضع جزئی‌نگر تبدیل کرد، قبل از آن یا می‌گفتیم فرد ســـالم هست یا سالم نیست یا بیمار هست یا بیمار نیست الآن چون زمینه تشریح فراهم شد می‌توان گفت که کدام بخش بدن سالم است و کارش را درســـت انجام می‌دهد و کجا نمی‌تواند کارش را درست انجام بدهد. لذا یک نگرش جزئی‌نگرانه نســـبت به سلامت و بیماری مطرح شد و روان‌شناســـی فیزیولوژیک، تحقیقات فیزیولوژی و زیست‌شناسی در زمینه ســـلامت و بیماری کم‌کم شکل گرفت و رشـــد کرد و این دیدگاه تا اوایل قرن بیســـتم بر فضای علمی غرب حاکم بـــود. تحقیقات زیادی دراین‌بـــاره صورت گرفت و روان‌شناسی هم در بافت و زمینه روان‌شناسی فیزیولوژیک شکل گرفته و تأسیس شده؛ یعنی از روان‌شناسی فیزیولوژیک به سمت روان‌شناســـی به معنای عام آن آمده‌اند، مبنای کار روان‌شناسی

فیزیولوژیک، تحقیقات زیستی است.

برنارد از اولین پزشـــکانی هســـت که به نقـــش عوامل روانی یا روان‌شـــناختی در ســـلامت و بیماری تصریح می‌کند و می‌گوید فقط عوامل زیستی و فیزیولوژیک نیست که در بیماری و سلامت انســـان نقش دارد؛ بلکه عوامل روانی و نیازهای عاطفی هم در سلامت و بیماری تأثیر دارند. این به‌عنوان حلقه واسطه دیدگاهی که خود پزشـــکان این را مطرح کـــرده زمینه را فراهم کرد برای اینکه برداشـــت متفاوت‌تری نســـبت به سلامت و بیماری شکل بگیرد. نخســـتین تحقیقات در زمینه اهمیت عوامل روان‌شناختی و اثرات بیماری از طرف روان‌شناسان که از رویکرد روان‌پویشی یا روان‌تحلیل‌گری (Psychoanalysis) تبعیت می‌کردند، مطرح شد. یکی از چهره‌های معروف این مکتب که شما هم می‌شناسید، فروید اســـت. با فروید بود که روان‌شناسی جایگاه خودش را در بحث سلامت و بیماری پیدا کرد و دیدگاه روان‌شناسی به‌عنوان دیدگاه غالب و مســـلط در بسیاری از حوزه‌ها پذیرفته شد. دیدگاه فروید در زمینه ســـلامت و بیماری جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد و تبیینی که فروید به‌طورکلی در مورد شخصیت انسان ارائه داده است.

■ محورهای بحث سلامت در روان‌شناسی

پـــس یک جهت‌گیری عمده در روان‌شناســـی این بود که محور اصلی بحث آسیب‌شناســـی و بیماری بـــوده و به‌طور ضمنی به موضوع ســـلامت پرداخته می‌شده اســـت. اما یک موضع‌گیری و جهت‌گیری دوم هم در بحث ســـلامت در روان‌شناســـی وجود دارد کـــه از آن به روان‌شناســـی ســـلامت (Health psychology) تعبیر می‌شـــود. روان‌شناسی ســـلامت در دهه ۱۹۷۰ به‌عنوان یک شـــاخه علمی در روان‌شناسی مطرح شد که محور این شاخه از روان‌شناسی بحث سلامت اســـت. محققین معتقد هستند که شـــکل‌گیری روان‌شناسی ســـلامت مهم‌ترین اتفاق بوده که در طول پنجاه ســـال گذشته در قلمرو یا حوزه روان‌شناسی رخ داده است. روان‌شناسی ســـلامت از این بحث می‌کند که چه عواملی باعث ســـلامتی انسان می‌شود؟ نشانه‌های سلامتی چیست؟ چه عواملی باعث بیماری می‌شود؟ و چه راهکارهایی وجود دارد برای اینکه ما افراد را از حالت بیماری به حالت ســـلامتی برگردانیم؟ سبک زندگی، وعده‌های غذایی و نوع غذایی که افراد می‌خورند تأثیرگذار اســـت. در روان‌شناسی سلامت تأثیر اینها را بر سلامت و بیماری بررســـی کرده و آموزش‌هـــای لازم را انجام می‌دهند. عده‌ی زیادی از روان‌شناســـان تخصص اصلـــی را که می‌گیرند در روان‌شناسی سلامت اســـت. پس این خیلی با بحث سلامت ارتباط دارد.

محور سومی که در حوزه روان‌شناسی به موضوع سلامت پرداخته، تحقیقات، پژوهش‌ها و نظریه‌هایی است که با عنوان سلامت روان (Mental health) از آن یاد می‌شود. این هم با بحث سلامت ارتباط دارد که در فارسی از آن به بهداشت روان هم تعبیر می‌شود. بهداشت روانی و سلامت روانی، هر دو ترجمه یک واژه انگلیسی است. یکی از واژه‌های نزدیک به آن بهزیستی روانی (Mental wellbeing) اســـت. بعضی‌ها این واژه را ترجمه می‌کنند به "بهزیستی فاعلی" یعنی احساســـی که فرد درباره‌ی خودش دارد؛ حالش خوب هست حالش خوب نیســـت، این هم با بحث ســـلامت ارتباط دارد. پس روان‌شناسان در این سه محور به بحث سلامت پرداخته‌اند.

■ اهمیت پیشگیری در سلامت در روان‌شناسی

در ســـلامت روان به‌عنوان یک شـــاخه روان‌شناسی آنچه مهم است و محور کار متخصصان این حوزه را تشکیل می‌دهد، بحث پیشگیری اســـت. سه نوع پیشگیری مطرح شـــده که زمینه‌ساز سلامت اســـت: پیشگیری اولیه، پیشـــگیری ثانویه و پیشگیری ثالثیه. منظور از پیشـــگیری اولیه این است که ما چه راهکارهایی را به‌کار بگیریم تا از ایجاد اختلال و بیماری در افراد پیشـــگیری شود؛ برای مثال مشـــاوره قبل از ازدواج، خیلی کمک می‌کند به پیشـــگیری از اینکه فرزند عقب‌مانده به دنیا بیاید یا مثلاً رعایت مســـائل بهداشـــتی یا آموزش‌هایی که به خانواده‌ها و افراد داده می‌شود که بتوانند در برابر استرس و عواملی که سلامتی آنها را به خطر می‌اندازد، مقاومت کنند. به افراد آموزش داده می‌شود تا در برابر اعتیاد مقاومت بکنند و به سمت این رفتارها نروند.

پیشگیری ثانویه در جایی هست که ممکن است زمینه پیشگیری اولیه فراهم نبوده و فرد مبتلا به بیماری یا اختلال رفتاری شـــده نشـــانه‌های بیماری را ما در افراد می‌بینیم ولـــی این بیماری و اختلال حاد نشـــده و تـــازه علائم و نشـــانه‌های بیماری در فرد دیده می‌شود. چه راهکارهایی را به‌کار بگیریم تا از پیشرفت این اختلال و بیماری جلوگیری شود. روان‌شناسانی که تخصصشان سلامت روان است دراین‌زمینه کار می‌کنند.

محور سوم، پیشگیری ثالثیه است. این پیشگیری در جایی هست که اختلال یا بیماری حاد شده و راهی برای درمان وجود ندارد، ما چـــه کمکی به این فرد می‌توانیم بکنیم که بتواند زندگی خودش را در همـــان وضعیتی که دارد ادامه بدهد یا بتواند با آن وضعیتی که برایش پیش آمده، کنار بیاید.

بهداشـــت روانی به‌عنوان یک شـــاخه روان‌شناسی از طریق این سه نوع پیشگیری به حفظ و ارتقای سلامت کمک می‌کند. باید توجه داشت همین بحث سلامت وقتی از جنبه‌های روان شناختی این‌گونه مطرح می‌شـــود، این سؤال مطرح می‌شود که معیارهای

سلامت از دیدگاه روان‌شناسی چیست؟ وقتی معیار سلامت مشخص شد، معیار بیماری هم مشخص می‌شود.

■ معیارهای سلامت از دیدگاه جاهودا

دیدگاه‌های مختلفی در زمینه معیارهای سلامت مطرح شده، شاید یکی از جامع‌ترین تعریف‌ها یا ملاک‌هایی که برای سلامت و سلامت روان ذکر شده مربوط به محققی به‌نام جاهودا است. وی سلامت را براساس شش ملاک بررسی کرده است.

یکی از معیارهای سلامت روان طبق تعریفی که جاهودا ارائه داده، نگرش‌های فرد نسبت به خود است. اینکه فرد خودآگاهی و خویشتن‌پذیری داشته باشد و خودش را باتوجه‌به وضعیتی که به‌لحاظ جسمی، توانایی‌ها و مهارت‌ها دارد بپذیرد. خویشتن‌پذیری به‌لحاظ روان‌شناسی خیلی مهم است. اینکه الآن خیلی‌ها جراحی پلاستیک می‌کنند، علتش همین است، تحقیقاتی که انجام شده می‌گوید ریشه اصلی این رفتار بیمارگونه، عدم خویشتن‌پذیری است، خودش را با وضعیت جسمی که دارد نپذیرفته است. این نشانه اختلال است، وقتی فرد خودش را بپذیرد این نشانه سلامت می‌شود. اعتماد به نفس، احساس هویت، هوشیاری نسبت به توانایی‌ها و مهارت‌های خود از دیگر نشانه‌ها و شاخص های مربوط به این محور است.

ملاک دوم، سلامت روان، رشد و خودشکوفایی است. براساس اینکه فرد چه مقدار از توانایی‌هایش در زندگی‌اش استفاده کرده است، می‌توانیم میزان سلامت فرد را اندازه بگیریم و بررسی کنیم.

ملاک بعدی، انسجام شخصیتی در نظر گرفته شده است. مرکز ثقل این مفهوم ارتباط همه‌ی فرآیندها و خصیصه‌های روانی فرد است که سبب اتحاد و هماهنگی ابعاد شخصیتی و در نتیجه اعمال و رفتار فرد می‌شود. چالش‌پذیری و اینکه فرد تا چه اندازه می‌تواند در برابر عوامل استرس‌زای زندگی مقاومت کند نیز به این ویژگی مربوط می‌شود که به اصطلاح روان‌شناسی به آن مقابله (coping) می‌گوییم. برای مثال، افرادی که سخت‌رو هستند، زود تحت تأثیر مسائل و استرس‌های زندگی قرار نمی‌گیرند. این یک نشانه سلامت محسوب می‌شود. ملاک چهارم سلامت روانی از نظر جاهودا خودمختاری و استقلال است.

ملاک پنجم، درک صحیح واقعیت در نظر گرفته شده است. وی در این محور به این نکته اشاره می‌کند که این افراد از تعصب و پیش‌داوری به دور بوده و جانبدارانه در مورد قضایا داوری نمی‌کنند.

ملاک ششم عبارت است از روابط میان فردی مثبت، احترام گذاشتن به دیگران، همدلی و حمایت کردن از دیگران، مسئولیت‌پذیری و مسائلی که در روابط میان فردی مثبت مطرح است. اینها به‌نحو بهتر در اخلاق اسلامی هم وجود دارد.

■ کاربرد مفهوم بهنجاری به جای مفهوم سلامت

مفهوم دیگری که بحث سلامت را در روان‌شناسی مطرح می‌کند و روان‌شناسان از این زاویه به موضوع سلامت پرداخته‌اند مفهوم بهنجاری (Normality) است. دلیل علاقه‌مندی و گرایش روان‌شناسان به مفهوم بهنجاری به جای سلامت روان این بود که مجادله‌های زیادی در تعریف و ملاک‌های سلامت روان مطرح شده و برداشت‌های مختلفی درباره‌ی آن وجود داشت؛ یعنی هر نظریه‌پرداز و روان‌شناسی تحت تأثیر آن دیدگاهی که در مورد انسان و در مورد شخصیت انسان داشتند سلامت روان را به‌نحوی تعریف کرده‌اند. ازاین‌رو، عده‌ای دیگر گفته‌اند که ما از مفهوم سلامت دست برمی‌داریم؛ چون خیلی محل اختلاف شده و نمی‌توانیم این را کنترل کنیم؛ لذا مفهوم بهنجاری را مطرح کرده‌اند؛ ولی همان مسائل و موضوعاتی را که قبلاً تحت عنوان سلامت دنبال می‌کردند، حالا تحت عنوان بهنجاری به آن پرداختند. در نتیجه گفتند افرادی که بهنجار هستند افراد سالم‌اند، هم به‌لحاظ جنبه‌های جسمی و هم به لحاظ جنبه‌های روانی. در مقابل، افراد نابهنجار (abnormal) کسانی هستند که بیمارند و دچار اختلال روانی هستند. دوباره روان‌شناسان در مورد اینکه ملاک‌های بهنجاری چیست، بحث‌های مفصلی را مطرح کرده‌اند.

■ ملاک‌های بهنجاری

همان‌طورکه قبلاً در مورد ملاک‌ها و شاخص‌های سلامت بحث می‌کردند، از این به بعد در مورد شاخص‌های بهنجاری سؤال مطرح شد که براساس چه معیارها یا ملاک‌هایی می‌توانیم میزان بهنجاری افراد را مشخص کنیم؟

در روان‌شناسی دراین‌زمینه چند معیار مطرح شده است. یکی ملاک آماری است. منظور از ملاک آماری این است که ما ویژگی‌های افراد جامعه را بررسی می‌کنیم که در نتیجه یک خم نورمال را تشکیل می‌دهد. افرادی که در میانه و میانگین قرار می‌گیرند یعنی اکثریت افراد بهنجار و سالم هستند و افرادی که دو طرف پیوستار قرار می‌گیرند، افراد نابهنجار و ناسالم هستند. طبق این برداشتی که روان‌شناسان از بهنجاری و سلامتی دارند هم افراد نابغه که در سمت راست پیوستار قرار می‌گیرند نابهنجار هستند و هم افراد عقب‌مانده که در سمت چپ پیوستار قرار می‌گیرند. چون این دو طیف با اکثریت جامعه اختلاف دارد. پس این یکی از ملاک‌هایی است که در روان‌شناسی به‌عنوان ملاک سلامت و بیماری مطرح است و کارهایی پژوهشی که با استفاده

از آمار انجام می‌شود مبتنی بر همین دیدگاه است.

همگونـــی اجتماعـــی یکی دیگـــر از ملاک‌ها و شـــاخص‌های بهنجاری اســـت. طبق این ملاک باید بررسی کنیم که افراد به لحاظ ســـبک زندگی، وضعیت ظاهری و لباس، اخلاق و رفتار، تا چه اندازه با اکثریت جامعه، هماهنگی و همگونی دارد. طبق این ملاک، جامعه هنجار اســـت؛ یعنی رفتارهایی که در یک جامعه هست، سبک پوشـــش، لباس، اعتقادات و باورها هنجار است و رفتار افراد با آن ســـنجیده می‌شـــود. اگر ویژگی‌های افراد با این جامعه تفاوت و اختلاف داشته باشد نابهنجار و ناسالم می‌شود.

ملاک سوم، ملاک آسیب‌شناختی در مورد بهنجاری و سلامتی اســـت که براساس کارکرد سیستم عصبی ســـلامت روانی افراد بررسی می‌شود. در اینجا دیدگاه زیســـتی و فیزیولوژیکی حاکم اســـت. این به‌لحاظ فیزیولوژیکی است که سیستم مغز خوب کار می‌کنـــد یا اینکه خوب کار نمی‌کند. اگر درســـت کار کند به آن بهنجار می‌گوییم و اگر خوب کار نکند به آن نابهنجار می‌گوییم.

ملاک بعدی، ملاک روان‌شناختی اســـت. ملاک روان‌شناختی، یعنی احساســـی که فـــرد دارد. از فرد ســـؤال می‌کنی که حالت چطور اســـت؟ می‌گوید حالم خوب است، همین‌که می‌گوید حالم خوب است و احساس رضایتی از خودش و زندگی‌اش دارد، نشانه بهنجار بودن وی هست. اما وقتی ده شکایت را مطرح می‌کند که خوابم نمی‌برد، استرس دارم، اضطراب دارم و از وضعیت روحی و روانی خودش شکایت می کند، نشانه نابهنجاری وی است یا به تعبیر دیگر ناسالم است.

آخرین ملاک که در روان‌شناسی برای بهنجاری مطرح شده ملاک سازگاری (Adaptation) است. سازگاری مفهوم بسیار قدیمی و درعین‌حال قدرتمند در روان‌شناسی است. طبق این ملاک افرادی که بتوانند خودشان را با وضعیت زندگی، دیگران، جامعه، شرایط، محیط و آب و هوا ســـازگار کنند، سالم و بهنجار هستندو افرادی که نتوانند خودشان را سازگار کنند، یعنی به غذاها و آب و هوای مختلف حساسیت داشته باشند برای مثال، به محض اینکه از این اســـتان به هرمزگان و بندرعباس می‌رود آرامش ندارد، نمی‌تواند آنجا راحت زندگی کند و نمی‌تواند با آن محیط ســـازگار شود به او آدم نابهنجار می‌گوییم. مفهوم سازگاری در روان‌شناسی تحت تأثیر دیدگاه داروین مطرح شد. داروین تحول انواع را بررسی کرد و گفت گونه‌های جانوری که توانســـته‌اند خودشـــان را با شرایط آب و هوایی مختلف ســـازگار کنند باقی مانده‌اند و گونه‌هایی که نتوانسته‌اند خودشان را ســـازگار کنند نسلشان منقرض شده و از بین رفته است. پس سازگاری باعث شده که برخی گونه‌های حیوانـــی از مـــرگ نجات پیـــدا کنند. بنابراین، سازگاری خـــوب اســـت و باعث بقاء انسان و به‌طورکلـــی باعث بقـــاء موجـــود زنده می‌شـــود. داروین مفهوم ســـازگاری را در جنبه‌هـــای زیستی مطرح کرد ولی ویلیـــام جیمز کـــه بـــه تعبیـــری اولین روان‌شـــناس محســـوب می‌شود، مفهوم سازگاری را از جنبه‌های زیســـتی وارد حیطه‌های روان‌شناســـی کرد و گفت سازگاری روانی مهم است. دیدگاه او این ایده را در روان‌شناسی به وجود آورد که انســـان سالم یا شـــخصیت سالم، همان انسان سازگار است؛ زیرا هدف زندگی این است که ما باقی بمانیم، زنده بمانیم، هم به‌لحاظ حیات جســـمی یعنی به مرگ مبتلا نشویم و

هم به‌لحاظ حیات اجتماعی و حیات فکری. به‌خاطر اینکه بتوانیم موقعیت خودمان را در هر فضایی و در هر شرایطی حفظ کنیم باید با آن جمع و جامعه و هنجارها و ارزش‌ها خودمان را وفق بدهیم. برای مثال فردی که به محیط مذهبی می‌رود خودش را مذهبی نشـــان بدهد حساســـیت به خرج ندهد وقتی به محیط لائیک و غیرمذهبی می‌رود به‌لحاظ باورها و ارزش‌ها و سبک لباس شبیه آنها شود، این سازگاری است. چه بسا ممکن است تصور شود که این فرد، سالم است. اما اگر حساسیت نشان بدهد متعصب و دُگم می‌شود. این نمی‌تواند به‌لحاظ اجتماعی تداوم حیات داشته باشد. بنابراین هر کســـی که با نگرش‌های سیاسی، اجتماعی، اعتقادی و ارزشی مختلف، هنجارهای مختلف، رفتارهای مختلف جمع و جماعات مختلف بتواند خودش را سازگار کند انسان سالم می‌شود و آنکه نتواند خودش را ســـازگار کند ناسالم می‌شود. این هم یک برداشت هســـت که خواسته یا ناخواسته در روان‌شناسی سنتی و تحت تأثیر دیدگاه داروین مطرح شده است.

■ اشـتراکات دیدگاه‌های مختلف در روان‌شناسی درباره سلامت

در روان‌شناسی بحث‌های زیادی در مورد سلامت وجود دارد که نشان می‌دهد روان‌شناسان از ابعاد مختلف به موضوع سلامت و مفهوم مقابلش (بیماری) پرداخته‌اند. اگر بخواهیم برداشتی جامع از همه‌ی این بحث‌ها ارائه بدهیم دیدگاه و موضع‌گیری که الان در مورد سلامت در روان‌شناســـی وجود دارد در چند نکته با هم اشتراک دارند:

نکته اول فاصله گرفتن از الگوی زیستی ـ پزشکی و آن دیدگاهی اســـت که قبلاً تحت تأثیر دیدگاه جالینوس و بقراط مطرح بود. شواهد نشان می‌دهد که الآن روان‌شناسان از این دیدگاه فاصله گرفته و دیدگاه‌ها به این ســـمت حرکت می‌کند که سلامتی را در قلمرو سازه‌های روانی تعریف کنند. نکته دوم نگاه پیوستاری و فرآیندی به ســـلامت و بیماری به جای نگاه مقوله‌ای اســـت. این بحث بسیار مهمی است در گذشته‌ها یک برداشت مقوله‌ای و قطبی نســـبت به سلامت و بیماری وجود داشت، منظور از نگاه قطبی و مقوله‌ای این است که ما افراد را دسته‌بندی می‌کنیم این فرد یا در این قطب قرار می‌گیـــرد یا قرار نمی‌گیرد. برای مثال، یا مالیخولیا هســـت یا مالیخولیا نیست. به‌عبارت‌دیگر، طبق نگاه مقوله‌ای به ســـلامت و بیماری، این فرد یا ســـالم هست یا بیمار هست، ولی الآن در روان‌شناسی نگاهی پیوستاری به سلامت و بیماری وجود دارد. می‌گویند همه افراد، حتی افراد سالم، میزانی از سلامتی و بیماری را دارند، چیزی که افراد در آن با هم متفاوت هستند میزان بهره‌مندی از سلامتی و بیماری است.

نکته ســـوم در مورد ســـلامت این اســـت که الآن تحت تأثیر جهت‌گیری ســـلامت روان و پژوهش‌هایـــی که در حوزه ســـلامت روان انجام شده دیگر سلامتی فقط عدم بیماری نیســـت، یعنی صرف اینکه فرد بیمار نباشد ما به آن سالم نمی‌گوییم، نگاهی که در گذشـــته حاکـــم بود. الآن گفته می‌شـــود انسان سالم آن است که از این مرحله بالاتر برود و وضعیت رفاهی نسبتاً قابل قبولی داشته باشد. الان بحث ارتقاء سلامتی مطرح شده است. یکی از شاخه‌های تأثیرگذار دراین‌زمینه روان‌شناسی مثبت‌گرا است که دنباله‌ی رویکرد انســـان‌گرایی از یکی دو دهه پیش در حوزه روان‌شناسی به‌صورت جدی مطرح شـــده است. نکته بعدی اینکه الآن روان‌شناســـی در بحث ســـلامت چند مؤلفه و محور را با هم در نظر می‌گیرد. درحال‌حاضر، الگوی زیســـتی، روانی، اجتماعـــی و معنـــوی (Bio-psycho-socio-spirituál model) در مورد ســـلامتی مطرح است. شاید بشود نگاه حاکم و نگاه مسلطه فعلی درباره سلامت را این‌گونه تبیین کرد: یک بعد ســـلامت به جنبه زیستی مربوط می‌شود که همان عملکرد سیســـتم‌های عمده فیزیولوژی بدن است. یک بخش، جنبه‌های روانی و بهزیســـتی عاطفی و رهایی از نشانه‌های اضطراب و افسردگی و بقیه اختلالات روانی است. بعد دیگر، به جنبه‌های اجتماعی مربوط می شود که از آن به ســـلامت اجتماعی هم تعبیر می‌شود، این بعد به روابط میان فردی می‌پردازد. بعد آخر، بعد معنوی اســـت. امروزه اینها را با هم در بحث ســـلامت در نظر می‌گیرند. این برداشتی است که با توجه به دیدگاه‌ها و پژوهش‌های چند دهه قبل درباره‌ی ســـلامت می‌توان از روان‌شناســـی کرد. الآن مقداری پیشرفت کرده و نگاه نسبتاً متفاوت‌تری به بحث ســـلامت تحت عنوان الگـــوی فرهنگ محور در سلامت مطرح شده است.

پی‌نوشت:

۱. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. چاپ اول، بیروت، ص۴۲۱.

۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، چاپ دوم، ج۱، بیروت، ص۲۲۰.

گروه علمی عرفان

گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه اخلاق

گروه علمی فلسفه دین

گزارش اجمالی جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی

گروه علمی فلسفه حقوق

گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی

گروه علمی کلام

گروه علمی معرفت‌شناسی

● گروه علمی عـــرفـــان

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین یدالله یزدان پناه

دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام شکریان

ابعاد معرفت نفس در عرفان اسلامی

■ دکتر محمد فنایی اشکوری

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی ﷺ

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۱/۲۵

ایشان با اســتناد به آیات قرآن و روایات اهل بیت ﷺ ابعاد معرفت نفس را بررســی نموده و اهمیت، ضرورت و فضیلت معرفت نفس را از یک ســو و نیز مذمت بیتوجهی به آن را از ســوی دیگر مورد واکاوی قرار دادند، روایاتی نظیر «أفضل المعرفة معرفة الإنســان نفســه»[1] و یا «أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه»[2] و یا «معرفة النفس أنفع المعارف»[3] در این بیانات بیشتر به بُعد معرفتی و چه بسا بُعد اخلاقی و سلوکی نیز توجه شده است. در مقایسه با کارهایی که عالمان دینی انجــام دادهاند، در زمینه معرفت نفس کار چندانی که جدّی باشد، انجام نگرفته است و لذا پرداختن به بحث معرفت نفس و بررسی اهمیّت آن و ورود در حوزه‌های معرفتی و ارتباط آن با جهات دیگر، از اهمیّت فراوانی برخوردار است

معرفت نفس در ادیان پیشین و سنت‌های شرقی و هندوئیسم و بودائیسم و یا نظام‌های فلسفی نظیر سقراط وجود دارد؛ در اسلام نیز عارفان مسلمان، بحث سلوک الهی را در این بستر مطرح کردند و فلسفه اســلامی نیز غایت خود را استکمال نفس می‌داند که از راه تهذیب نفس حاصل میشود.

مراد از نفس، خود انسان است، یعنی آنی که هویت انسان را تشکیل می‌دهد که در تحقیق نهایی به دست می‌آید بر این که انسان، فقط حقیقت مادی نیست، بلکه مشتمل بر حقایقی است که مادیّت او نیز در همین راستا ارزیابی می‌شود و روند سیر تکاملی انســان از نطفه و مضغه و علقه و... همین‌گونه است. در آیات قرآن کریم خداوند سبحان به پیامبرش تاریخ زندگی‌اش را یادآور می‌شود و می‌فرماید: سرنوشت خود را بیاد بیاور که خدا با تو چه کرد و این توجه به پیشینه خود، تو را وا میدارد که به دیگران توجه کنی، و یا در جای دیگر انسان را به نعمت‌هایی که خداوند به او عنایت کرده است، توجه میدهد. در فلسفه اسلامی آمده است که انسان حقیقتی مشتمل بر جسم و روح است که علی رغم خاصیّت‌های منحصر به فردی که هر کدام از جنبه‌های جسم و روح وجود دارد، یک نوع پیوستگی و وحدت نیز بین این دو مشاهده می‌شود. در غرب، آنهایی که به معرفت نفس اعتقاد دارند، نظیر دکارت، نتوانسته‌اند پیوند بین نفس و بدن را سامان دهند و راه حلّ موفقی ارائه نمایند. ملاصدرا نفس و بدن را قبل از مرگ، یک واحد حقیقی و نه دو چیز بیگانه بهم چسبیده می‌داند .

دو گونه خودشناســی وجود دارد: خودشناســی حضوری و خودشناســی حصولی؛ خودشناسی حضوری همان خودآگاهی حضوری است که از آن می‌شود علم به علم و خودشناسی حصولی را به دست آورد.

انواع معرفت نفس‌ها: ۱. معرفت نفس فلســفی، که در آن مباحث کلی عقلی مطرح است؛ ۲. مباحث تجربی در باب نفس که تلاش می‌کند نفس را به‌صورت کلی مورد شناســایی قرار دهد؛ ۳. معرفت نفس عرفانی که از استنتاجاتی که از این قِبَل به دست می‌آید، حاصل می‌شود؛ ۴. معرفت نفس از راه مباحث روان‌شناســی که می‌تواند در این فضا قرار گیرد؛ ۵. معرفت نفس دیگری که گویا در روایات و جاهای دیگر بیشــتر مورد توجه است، شناخت هر کسی از خودش می‌باشد و این توصیه به هر فرد خاصی است که فرد خودت را بشناس، حتی ممکن است تعمیم احکام آن نیز مورد نظر نباشد، در عین حال انسان بهتر می‌تواند توانایی‌ها و ظرفیت‌های خودش را ببیند. این نوع از خودشناسی خاص و شخصی می‌تواند تأثیر فراوانی در سلوک فرد داشته باشد. این نوع معرفت، علم نیست اگرچه ممکن است در دیگران شبیه پیدا کند، ولی قابل سرایت به دیگران نیست.

در بـــاب بُعد معرفتی معرفت نفس باید گفت آنچه از معارف دینی و تأمل فراوان به دست می‌آید این است که می‌توان از کانال آن به سایر امور نیز دست یافت و این معرفت در واقع کلید سایر معرفت‌هاست. مهمترین نقش معرفت‌شناسی، خداشناسی است، ولی نقش معرفت‌شناسی در نظام هستی نظیر شـــناخت عالم کبیر از راه شناخت عالم صغیر است که عالم کبیر در عالم صغیر که انسان باشد، ظهور پیدا می‌کند. در باب خداشناسی و این که خداوند را چگونه می‌توان شـــناخت، یکی از راه‌ها این است که اگر انسان ارتبـــاط خویش با خداوند را در نظر بگیـــرد، می‌تواند از کانال این ارتباط، حضرت حق را بشناسد. همچنین می‌تواند از کانال معرفت نفس به معرفت انفسی شریعت نیز نائل گردد، چنانچه همین معرفت نفس در انسان شناسی به معنای کلی‌اش نیز می‌تواند به او کمک نماید؛ از تمام این موارد می‌شود به این نتیجه رسید که معرفت نفس کلید شناخت همه معارف است.

به نظر می‌رســـد معرفت نفس به معنای وسیعی که برای آن قائل شدیم، می‌تواند بین علم اخلاق و حکمت نظری و عملی و عرفـــان نظری و عملی ارتباط برقرار کند، یعنی چه در بُعد معرفتی و چه در بُعد ســـلوکی می‌توان از معرفت نفس بهره گرفت. وقتی نفس به واسطه تهذیب پیراسته شد، شناخت او نیز نســـبت به خداوند متعال کمال پیدا می‌کند و این همان تأثیر متقابل معرفت نفس با تهذیب است. خداشناسی نیز بر خودشناسی اثر دارد که نمونه آن بخش‌هایی از دعای حضرت سیدالشـــهداء علیه‌السلام در دعای عرفه است که می‌فرمایند: همه داشـــته‌هایم مال خداوند است و باید شاکر باشم و باید توجه کنم که اینها تعلّق به من ندارند. حضرت در ادامه به نقص‌ها و خطاهای خویش انسان اشـــاره می‌کنند و از خداوند طلب بخشش و مغفرت دارند.

پی‌نوشت:
۱.غررالحکم، ص۲۳۲.
۲. همان، ص۲۳۳.
۳. همان، ص۲۳۲.

● گروه علمی عـــرفـــان

تاملی بر دیدگاه علامه طباطبائی در باره معرفت نفس

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی
عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۲/۰۸

ایشان ابتداء به جســـتجوی آثار مرحوم علامه طباطبائی رحمه‌الله در موضوع معرفت نفس پرداخته و ســـپس محور بحث خویش را المیزان قرار دادند. علامه طباطبائی در المیزان پیرامون معرفت نفس، هم بحث قرآنی و هم روایـــی مطرح میکند. علاوه بر ایـــن دو بحث، مطلب دیگری را نیز مورد اشـــاره قرار میدهند که محل بحث ما قرار دارد و ایشان به عنوان «بحثُ علمی» آن را بیان میکنند و در آن به چیستی معرفت نفس و جایگاه و آثار و تبعاتش و همچنین به رابطه آن با شریعت از یک سو و عرفان و تصوف از سوی دیگر در نُه بند اشاره می‌کنند.

در بند نخست میفرماید همه ما اذعان داریم که چیزی به نام «من» و «أنا» وجود دارد که ما کارها و افعالمان را به آن نسبت میدهیم ولی در تشخیص حقیقت آن اختـــلاف آراء وجود دارد. دیدگاههـــای مختلفی که در مورد حقیقت «من» وجـــود دارد، منافاتی با هویّت و حقیقت «من» ندارد، زیرا یک ارتکاز واحد را در همه میتوان مشاهده نمود. آنگاه برهان اقامه میکند بر این که حقیقت نفس همین بدن نیســـت، چون بدن و اعضاء و جوارح، مورد غفلت قرار میگیرند، ولی انسان از حقیقت خودش غافل نمیشود؛ حتی در مورد اغماء و بیهوشی نیز از خودمان غافل نیستیم، بلکه فقط علم به خودمان را به یاد نمی‌آوریم.

اشتغال به امور روزمره و اهتمام به آمال و آرزوهای دنیوی و رفع حوائج دنیوی باعث این شـــده که برخی حقیقت انسانی را بـــدن تلقی میکنند و لذا بایـــد از عوامل بیرونی انصراف و به درون خودش التفات پیدا کند. ترس شـــدید، سرور شدید که حالت شـــوک به انســـان وارد میکنند و حتی وابستگی و اضطرار شدید، از عوامل انصراف از بیرون به درون میباشند؛ حال این عوامل، چگونه انســـان را به درون منصرف میکنند که برای پاســـخ به آن، بحث معرفت نفس مطرح میشـــود. علامه میفرمایند انســـان وقتی در مقام اضطرار قرار گرفت، توجهی به حضرت حق پیدا میکند، مثلاً اگر کســـی عاشق کســـی دیگر بشود، این عوامل معرفت نفس است. البته باید

دقت کرد که چگونه این امور می‌تواند به معرفت نفس منجر شود، آیا ســاحت خاصی مدنظر است یا خیر؟ ترس شدید را ایشــان اینگونه تحلیل میکند که انسان به خودش می‌آید تا چگونه خودش را حفظ نماید. این عوامل نظیر ترس شــدید، باعث می‌شــود که تمثلاتی برای انسان واقع شود و یا حالت منامیه برای او واقع شــود و اموری از وقایع گذشــته و آینده را بفهمد، همــه این موارد در دایره معرفت نفس علامه قرار می‌گیرند؛ در واقع اراده اگر همراه با یقین باشد، می‌تواند بسیار تأثیرگذار باشد. در مورد این که منظور علامه از ایمان شدید چیست، می‌توان از کلمات ایشان برداشت‌های مختلف داشت، از برخی از کلمات وی بر می‌آید که منظور از ایمان شــدید، ایمان و یقین به خداســت، از برخی دیگر از کلمات مبارک ایشان برمی‌آید که منظور، ایمان و یقین به توانایی نفس است و این یقین نیز جز با ریاضت که منتهی به معرفت نفس است، حاصل نمی‌شود. ایشان می‌فرمایند اصل این که برای انسان تمثلاتی واقع می‌شود، مورد اتفاق است.

تمثلات و رؤیاها و افعال خارق العاده، نیازمند انصراف از بیرون به درون اســت، حالا هر نوع انصرافی باشد و این منتهی به معرفت نفس خواهد شد. مرحوم علامه انصراف از بیرون به درون را به مخالفت با نفس تفســیر می‌کند و این که توجه زیاد به پیروی از امیال، باعث می‌شــود که انســان نتواند به خودش مشغول شــده و لذا مانع از اشتغال سلوک به طریق باطن می‌شود.

در بند دیگری نیز شواهد وجود معرفت نفس را در سنت‌های مختلف اعم از برهمن، بودا، بت پرســتان و مشرکین تا اهل کتاب مورد بررسی قرار می‌دهد؛ علامه طباطبائی حتی سحر و کهانت را نیز مرتبط با بحث معرفت نفس می‌داند و این خودش توســعه مفهوم و معنای معرفت نفس است. همچنین برنامه سلوکی مختلفی را مطرح می‌کند و می‌فرماید اینها نیز از برنامه‌ای ســلوکی معرفت نفس هستند. ایشان پیرامون ارتباط سلطه بر نفس و معرفت نفس می‌فرماید هر راه و روشی که منجر به تسلط بیشتر انسان بر خودش شود، عامل شناخت بیشتر خویش میگردد.

بند دیگری را ایشان به شکل وهم و تنبیه مطرح می‌کند و در وهم به بیان این اشکال می‌پردازد که یکی از مشترکات مذاهب و مکاتب در دنیا، مسئله زهد اســت و حال این که مسئله زهد غیر از معرفت نفس است. در پاسخ می‌فرمایند: در تمام این موارد انسان اراده‌ای غیر از انفصال از علل و اسباب خارجی نمی‌کند تا از طریق این اراده اســتقلال بنفسه پیدا نماید، زیرا این اســتقلال بنفسه، از عوامل بیرونی حاصل نمی‌شود و حصول نتائج خاص استقلال بنفســه نیز معرفت نفس مرتبط است؛ مثلاً شخص متدیّنی که زاهد در دین خودش می‌باشد، می‌گوید انسان باید به دنبال سعادت حقیقی خودش برود؛ عده‌ای نیز در تلاش‌اند که به حیات طیّبه و سعادت در همین دنیا نائل آیند ولی او می‌بیند عوامل مــادی نمی‌تواند او را مقرّب عندالله نماید و لذا برای رسیدن به سعادت و رسیدن به مبدأ عالم، مقرِّب این راه، عبادت است و دیندار از این راه تلاش می‌کند تا معرفت نفس را به دست آورد، پس همه مذاهب و ملل تلاش آنها به معرفت نفس مرتبط می‌شود. مرحوم علامه طباطبائی می‌فرماید: در ریاضت‌های غیر دینی نوعی تقویت نفس همراه با اراده وجود دارد. رابط بین ترتّب آثار مورد نظر بر این اعمال و رفتارها با نفس، به رابطه اعمال با ارتباط با نفس در به وجود آوردن این نتائج است که این همان معرفت نفس است.

● گروه علمی عــرفــان

علامه طباطبایی و تبیین نظام‌مند معرفت نفس

■ حجت‌الاسلام والمسلمین محمدجواد رودگر
عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۳/۰۵

درابتدای این جلسه حجت الاسلام والمسلمین رودگر فرمودند کــه علّامه طباطبائی با الهام از ســه مبنا: ۱. مبنای وحیانی (نقلی)، مبنای عرفانی (شــهودی)، مبنــای برهانی (عقلی) و همچنین یافته‌های شــخصی (تجربه وجودی یا معرفت شهودی نفس) تبیینی نظام‌مند از "معرفت نفس" ارائه نموده‌اند.

علامه بیان و تبییــن نظام مند معرفت نفس یا به بیان دیگر ارائه مکتب معرفت نفس که ترجمان و نماد عالمان ربانی و عارفان صمدانی و اخلاقیون الهی نجف می باشد را در "ام الکتاب" خود یعنی "المیزان فی تفسیرالقرآن"

وسفرنامه سلوکی – عرفانی اش یعنی "رسالة الولایه" صورتبندی و فرموله کرده وبه عالم معرفت بخصوص اهالی سـلوک تا شـهود ارائه داده اند و به مناسـبت‌های مختلف در کتب دیگرخویش یعنی:۱- شیعه (مجموعه مکاتبات و محاضرات علامه با هانری کربن) ۲- شیعه در اسلام ۳- بررسی های اسـلامی ۴- اسلام و انسان معاصر وکتبی که انعکاس دهنده انظار علامه در ساحت معرفت نفس می باشند مثل: ۱- رساله لب الباب (تقریر درس اخلاق علامه) نوشته علامه سید محمد حسین حسینی تهرانی ۲- درمحضرعلامه طباطبائی(مجموعه پرسش و پاسخهایی درمحضر علامه نوشته محمدحسین رخشاد) ۳- جمال آفتاب(شرح دیوان حافظ با اقتباس از نظرات علامه طباطبائی) آیت‌الله علی سعادت پرور(پهلوانی) ۴- راز دل (شرح گلشن راز با اقتباس از نظرات علامه طباطبائی) آیت‌الله علی سعادت پرور(پهلوانی) و... بازگو و شرح داده‌اند. ناگفته نماند که برخی مطالب کتب یاد شده تبیینی، تکمیلی، تاییدی و برخی نیز تولیدی و قابل تأمل هستند که بایسته است در یک فرصت کافی و کامل استخراج و اصطیاد شوند.

ناگفته نماند که خاستگاه بحث معرفت نفس در عرفان عملی است. به بیان دیگر معرفت نفس ثمره شیرین شجره طیبه مراقبت و مجاهدت نفس در پرتو فکر و ذکر وفعل می باشد. یا درحقیقت معرفت شهودی نفس نتیجه و دسـتاورد دانش حصولی و مفهومی یا علم الدراسة نیست، بلکه عصاره سـلوک تا شـهود و طی مقامات معنوی و فتوحات غیبی یا علم الوراثة می‌باشد که با علم الفراسة خاصی تبیین و تنظیم شده است.

بنابراین همه کسـانی که پیرامون معرفت نفس داد سخن سر داده اند در چند محور با یکدیگر اشتراک دیدگاه و اتفاق‌نظر دارند:

۱. نفس انسانی حقیقتی ذو مراتب و لایه به لایه می‌باشد.

۲. مراتب نفس بر اسـاس سـاختار وجودی انسـان عبارت است از: مثالی، عقلی و الهی

۳. شناخت شهودی هویت عین الربطی و فقر نفسی نه نسبی خویشتن ثمره اش شهود طرف تعلق و ربط یعنی خدای سبحان است.(سخن از یافتن وشناخت شهودی است نه دانستن وشناخت حصولی)

۴. درک ودریافت این حقیقت که معرفت شهودی حق تعالی مبنای تمامی معرفتهاست، یعنی نخست خدا را می شناسیم و آنگاه بواسطه او چیزهای دیگر را (بر اساس سعه وجودی خویش) می شناسیم.

۵. معرفت نفس شـهودی دسـتاورد سیر و سـلوک یا عرفان عملی است.

۶. فرجام و سرانجام معرفت نفس رسیدن به مقام «فناء فی‌اللّه»، قرب وجودی به حق سبحانه ودیدار با دلبر و دلداراست.

فنای در معرفت نفس شـهودی بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی، فنای شهودی یعنی از سنخ "لیس تام" یا نیستی و نابودی و "لبس بعد از خلع" نیست بلکه رهائی از شهود غیر حق و از جنس"لبس بعد از لبس" می‌باشد.

به هرتقدیر علّامه طباطبائـی در باب کمال امکانی و راه و روش نیل به این کمال می نویسـند:" فالکمال الحقیقی لکل موجود ممکن هو الذی یفنی عنده، فالکمال الحقیقی للانسان أیضاً هو الذی یصیر عند کماله الانسانی مطلقاً مرسلاً و یفنی عنده الانسان لا کمال له غیر ذلک ألبتّة. و قد مرّ فی البرهان السابق انّ شهود الانسان لذاته الذی هو عین ذاته شهود منه لجمیع حقائقه و لحقیقته الأخیرة، و حیث إنه فان عند ذلک فالانسان مشاهد فی عین فنائه. و إن شـئت قلت: إنّ حقیقته هی الشـاهدة لنفسها و الإنسـان فان. فالکمال الحقیقی للانسان وصوله إلی کماله الحقیقی ذاتاً و عوارض أی وصولـی إلی کماله الأخیر ذاتاً و وصفاً و فعلاً أی فنائه ذاتاً و وصفاً و فعلاً فی الحقّ سبحانه، و هو التوحید الذاتی و الاسمی و الفعلی، و هو تمکنه من شهود ان لا ذات و لا وصف و لا فعل إلا لله سبحانه علی الوجه اللائق بقدس حضرته جلّت عظمته من غیر حلول و اتّحاد، تعالی عن ذالک. و هذا البرهان من مواهب الله سبحانه المختصّة بهذه الرسالة، و الحمد لله"[۱].

علامه با تکیه بر مبانی عرفانی به‌ویژه مسـئله «تجلّی» و ظهور حق‌تعالی بر قلب سـالک، و تشکیکی بودن تجلی و ظهوربراسـاس مراتب وجودی سالک الی الله، ظهور مراتب نفس را تبیین می‌نماید. بدین‌معناکه همه لایه‌ها و سـطوح هستی، از یک «ظهور» و «تجلّی» یکسان بهره‌مند نیستند، بلکه مراتب «ظهور و تجلّی» لایه‌ها، بر حسـب حقیقت و رقیقت، شـدّت و ضعف و نقص و کمال، متفاوت است، هر مرتبه از تجلّی که به حق‌تعالی نزدیک‌تر باشـد و واسـطه کمتری بین او و حقیقةالحقایق وجود داشـته باشد، از ظهور شدیدتر و کامل‌تری برخوردار است و به هر میزان از حق‌تعالی دورتر باشـد و قیود و حدود و تعیّنات او بیشتر، ظهور او کم فروغ‌تر و کاسـته‌تر است؛ و این همان تشکیک در «تجلّی» است که بر اسـاس استعدادها و قابلیت‌ها، متفاوت می‌باشد. بنابراین نفس ناطقه انسـانی هرچه از کثـرت و قیود دورتر به وحدت و اطلاق نزدیک تر خواهد شـد. چنانکه با تجلی تکوینی مصداق:" عدم گردم عدم چون ارغنون" شـد تا از جمادی مرده و به عالم نباتی و از عالم نباتی مرده و به عالم حیوانی سـر زده و از عالم حیوانی مرده و به عالم آدمی قدم نهاده و این عدم شدن(عدم نسبی) را دریک حرکت جوهری تجربه کرده و این تجربه برای او کمال تکوینی را به ارمغان آورده است و در تجلی تهذیبی نیز توانائی و ظرفیت صیرورت تا فوق فرشـته شدن را داراست. چنانکه علامه در تفسیرآیه: ﴿یـا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُـولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَـمِیعٌ عَلِیـمٌ﴾[۲] بعد از بحث مفردات و متن آیه می‌نویسند: "فمحصل المعنی: أن لا تحکموا فیما لله و لرسوله فیه حکم إلا بعد حکم الله و رسـوله أي لا تحکموا إلا بحکم

الله و رسوله و لتكن عليكم سمة الاتباع و الاقتفاء. لكن بالنظر إلى أن كل فعل و ترك من الإنسان لا يخلو من حكم له فيه و كذلك العزم و الإرادة إلى فعل أو ترك يدخل الأفعال و التروك و كذا إرادتها و العزم عليها في حكم الاتباع، و يفيد النهي عن التقديم بين يدي الله و رسوله النهي عن المبادرة و الإقدام إلى قول لم يسمع من الله و رسوله، و إلى فعل أو ترك أو عزم و إرادة بالنسبة إلى شيء منهما قبل تلقي الحكم من الله و رسوله فتكون الآية قريبة المعنى من قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[3]. و هذا الاتباع المندوب إليه بقوله: ﴿لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ هو الدخول في ولاية الله و الوقوف في موقف العبودية و السير في مسيرها بجعل العبد مشيته تابعة لمشية الله في مرحلة التشريع كما أنها تابعة لها في مرحلة التكوين قال تعالى: ﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ﴾[4]، و قال: ﴿وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾[5]، و قال: ﴿وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾[6]"[7].

پس انسان می‌تواند در پرتو عناصری چون: ۱. عقل صائب؛ ۲.ایمان ثابت؛ ۳. عشق صادق؛ ۴. عمل صالح عدم و مرگ نسبی را در خروج از بشرعادی و قدم نهادن در وادی فرشته شدگی و آنگاه از فرشته شدن به فوق فرشته گشتن تجربه نماید که این تجربه در اثر سلوک در صراط نفس و عبور از تثلیث: ۱. سالک، مسلک و مسلوک الیه به تثنیه: ۱. مسلک ۲. مسلوک الیه و سپس راهیابی به توحید:مسلوک الیه ممکن و میسور خواهد بود که مرگ و عدم و فنای شهودی نفس را در مراحل و مقامات معنوی یکی پس از دیگری درک و دریافت می کند.چنانکه علامه در فصل پنجم رساله الولایه که درواقع شرح فصل دوم است می نویسند: فالإنسان فی سیره إلی الحقّ سبحانه لا بدّ أن یعبر من جمیع مراتب الأفعال و الأسماء و الذوات حتی ینال التوحیدات الثلاثة. و حیث إنّه لا ینال مرتبة من مراتب کماله إلاّ بفنائه، و بقاء ذلک الکمال فی المحلّ فهو فی کلّ مرتبة واقف علی مجری جمیع أنواع الفیوضات المترشّحة من تلک المرتبة إلی ما دونها متحقّق به حتی ینال توحید الذات، و لا یبقی له اسم و لا رسم و ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾. بنابراین اگر کسی موفق به شناخت واقعی نفس گردد و لایه‌های وجودش را یکی پس از دیگری کنار بگذارد، قدم به قدم به وجودِ محض، محض وجود، کمالِ مطلق و مطلقِ کمال نزدیک می‌شود و سالک کوی معرفت نفس هر چه به آن حقیقت نزدیک‌تر می‌شود، حقیقت در او بیشتر خود را نشان خواهد داد و بر او تجلّی پیدا می‌کند پس هر چه قیود عدمی و حدود خویش را برچید به آن کمال صرف و جمال محض قرب وجودی بیشتری می‌یابد و رسیدن هر موجودی به کمال حقیقی، مستلزم فنای آن موجود است تا حدود و قیود ذاتی و عرضی‌اش فانی و مستهلک گردد. در عرفان به نفس صیرورت و تحوّل، نهادی و نهانی است، حرکت سلوک نیز جوهری و اشتدادی، ناآرامی همه جانبه وجودی است که سالک به وحدت سالک و مسلک و مسلوکُ الیه برسد و هر چه در صراط سلوک باقی می‌ماند مسلوکُ الیه باشد لذا علامه طباطبائی فرمود قرب هر موجودی به حق که کمال محض و محض کمال است به اندازه قیود عدمی و حدود اوست لذا هر چه حدود عدمی‌اش کمتر و از عالم کثرت رها شده‌تر و به وجود و عالم وحدت نزدیک تر باشد قرب آن به خدا بیشتر است. بنابراین هر که بخواهد به حقیقت کمال نزدیک‌تر بشود باید قیود عدمی‌اش کمتر باشد هر چه قیود عدمی‌اش کمتر بود به او نزدیک‌تر است هر چه قیود عدمی‌اش بیشتر بود از او دورتر است اگر یک درصد کم داشت به او نزدیک‌تر است اگر بیست درصد کم داشت از او دور است نود درصد کم داشت از او بی‌نهایت دور است. وصول هر چیزی به کمال حقیقی خود مستلزم فنای آن موجود است و چون چنین است فنای قیود و حدودش در ذات یا عوارضش بوده و فنای هر موجودی مستلزم بقای حقیقت آن موجود نیز هست.پس کمال حقیقی هر موجودی همان چیزی است که در آن فانی می‌شود و کمال حقیقی انسان نیز در انقطاع از قیود و رهائی از کثرات و فنای او در همه هستی بینی‌هایش می‌باشد.[8] آری انسان سالک از حیث بینشی، گرایشی و کنشی و توانشی در پرتو فنا درمرحله ذات و وصف و فعل ظرفیت نیل به مقام ولایت و شهود حقیقت و باطن نفس خود را داراست تا اینکه ذات، وصف و فعل او در حق تبارک و تعالی فانی شده و سالک حقانی گردد. دراین صورت است که فنای سالک در حق تعالی از سنخ"لیس تام" یا نیستی و نابودی نیست بلکه خلع جامه تعدد و رهائی از شهود غیر حق و نزاهت از خود دیدن و جام شهود واحد و صهبای وحدت نوشیدن است که چنین سلوک و فعلیتی را در زبان حکمت متعالیه "لبس بعد از لبس" می‌گویند. شهود کامل مطلق از راه «شهود نفس» ممکن است و البته چنین شهودی محتاج ریاضت مشروع و مجاهدت معقول و سلوک معتدل است تا هیچ کژی و انحرافی پیش نیاید و رونده و سالک به تدریج به مسلوک الیه و مقصد اصلی خویش نزدیک گردد به تعبیر علامه طباطبایی: « ان شهود هذه الحقایق و معرفتها منطویةٌ فی شهود النفس»[9] همان گونه که در جائی دیگر مهم‌ترین دستاورد و رهاورد «انقطاع از غیر خداوند» از بین رفتن حجاب‌های میان عبد و پروردگار و شهود بدون واسطه کمال مطلق است وفرمود: «انّ الأنسان إذا اشتغل بآیة نفسه و خلابها عن غیرها، انقطع الی ربّه من کلّ شیء، و عقب ذلك معرفة ربّه؛ معرفة بلا توسیط وسط، و علما بلا تسبیب سبب، إذ الأنقطاع یرفع کلّ حجاب مضروب، و عند ذلك یذهل الأنسان بمشاهدة ساحة العظمة و الکبریاء عن نفسه، و أحری بهذه المعرفة، أن تسمّی معرفة اللّه باللّه.»[10]

نتیجه آنکه نکته کلیدی در تبیین نظام مند معرفت نفس از دیدگاه علّامه طباطبائی، همانا رابطه میان «اطلاق» و «تقیید» یا «ظهور» و «تعیّن» است. بدین معنا که هرچه نفس از قیود و حدود عدمی فاصله بیشتری

بگیرد و خود و خواهش‌های خود را در اراده حق فانی کند، حقیقت او، که خداوند است، «ظهور» و «تجلّی» کامل‌تری می‌یابد، تا اینکه نفس به طور کلی «مطلق» شده و از هر تعیّنی رهایی یابد.

■ نکات ششگانه معرفت نفس از المیزان و رساله الولایه

علّامه طباطبائی در ذیل آیه ۱۰۵ سوره «مائده»، دیدگاه عرفانی خود پیرامون «معرفت نفس» را تکمیل می‌نماید. خداوند در آیه مذکور می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مِن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. علّامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه یاد شده، به تبیین دقیق و عمیق معرفت نفس می‌پردازند. دیدگاه‌ایشان درضمن مطالبی تبیین می‌گردد:

۱. «هدایت» و «ضلالت»، به دلالت التزامی ازچهار عنصر حکایت دارد:۱- «مسلک یا راه»،۲- «مسلوک الیه یا هدف»،۳- «سالک یا رونده» ۴-«سلوک یا رفتن». همانطوری که در تعبیر دقیق علامه آمده است: «و من المعلوم أن الضلال و الاهتداء ـ و هما معنيان متقابلان ـ إنما يتحققان في سلوك الطريق لا غير فالملازم لمتن الطريق ينتهي إلى ما ينتهي إليه الطريق، و هو الغاية المطلوبة التي يقصدها الإنسان السالك في سلوكه، أما إذا استهان بذلك و خرج عن مستوى الطريق فهو الضلال الذي تفوت به الغاية المقصودة فالآية تقدر للإنسان طريقا يسلكه و مقصدا يقصده غير أنه ربما لزم الطريق فاهتدى إليه أو فسق عنه فضل و ليس هناك مقصد يقصده القاصد إلا الحياة السعيدة، و العاقبة الحسنى بلا ريب لكنها مع ذلك تنطق بأن الله سبحانه هو المرجع الذي يرجع إليه الجميع:المهتدي و الضال».[11]

۲. مسلوک الیه یا غایت و نهایت این سیروسلوک، همانا خداوند تبارک وتعالی است؛ چنانکه فرمود: ﴿إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعا﴾[12]؛ یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحا فَمُلَاقِيهِ﴾[13]

۳. مسلک سلوک الی الله همانا نفس مؤمن است.بنابراین، راه هدایت که انسان را به سرمنزل مقصود می‌رساند، همان «نفس» آدمی است؛ «فنفس المؤمن هو طريقه الّذى يسلكه الى ربّه و هو طريق هداه و هوالمنتهى به الى سعادته».[14] با توجه به این نکات است که در واقع، «وحدت سالک و مسلک و مسلوکٌ‌الیه» صورت خواهد گرفت. به بیان دیگر، وحدت «سالک و مسلک و مسلوکٌ‌الیه» وحدت عینی و تغایر آنها اعتباری می باشد.

۴. با عنایت به تفسیر علامه از آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ روشن می گردد که آیه یاد شده در حقیقت، انعکاس دهنده غرضی است که سایر آیات قرآن کریم از جمله آیات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[15] درمقام تحقق آن هستند. چنانکه نوشته‌اند: «ثم أميرالمؤمنين في قوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ بلزوم أنفسهم كان فيه دلالة على أن نفس المؤمن هو الطريق الذي يؤمر بسلوكه و لزومه فإن الحث على الطريق إنما يلائم الحث على لزومه و التحذير من تركه لا على لزوم سألك الطريق كما نشاهده في مثل قوله تعالى: ﴿وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[16]. فأمره تعالى المؤمنين بلزوم أنفسهم في مقام الحث على التحفظ على طريق هدايتهم يفيد أن الطريق الذي يجب عليهم سلوكه و لزومه هو أنفسهم، فنفس المؤمن هو طريقه الذي يسلكه إلى ربه و هو طريق هداه، و هو المنتهى به إلى سعادته. فالآية تجلي الغرض الذي تؤمه إجمالا آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ، وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ، لا يَسْتَوِي أَصْحابُ النَّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفائِزُونَ﴾.[17]

فالآيات تأمر بأن تنظر النفس و تراقب صالح عملها الذي هو زادها غدا و خير الزاد التقوى فللنفس يوم و غد و هي في سير و حركة على مسافة، و الغاية هو الله سبحانه و عنده حسن الثواب و هو الجنة فعليها أن تدوم على ذكر ربها و لا تنساه فإنه سبحانه هو الغاية، و نسيان الغاية يستعقب نسيان الطريق فمن نسي ربه نسي نفسه، و لم يعد لغده و مستقبل مسيره زادا يتزود به و يعيش باستعماله و هو الهلاك، و هذا معنى ما رواه الفريقان عن النبي ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه. و هذا المعنى هو الذي يؤيده التدبر التام و الاعتبار الصحيح فإن الإنسان في مسير حياته إلى أي غاية امتدت لا هم له في الحقيقة إلا خير نفسه و سعادة حياته و إن اشتغل في ظاهر الأمر ببعض ما يعود نفعه إلى غيره، قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها﴾. و ليس هناك إلا هذا الإنسان الذي يتطور طورا بعد طور، و يركب طبقا عن طبق من جنين و صبي و شاب و كهل و شيخ ثم الذي يديم الحياة في البرزخ ثم يوم القيامة

ثم ما بعده من جنة أو نار، فهذه هي المسافة التي يقطعها الإنسان من موقفه في أول تكونه إلى أن ينتهي إلى ربه، قال تعالى: ﴿وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى﴾[18]."[19]

۵. لب اللّباب بحث‌های رسالهٔ الولایه همانا «طریق عرفان به نفس» برای رسیدن به "مقام ولایت" است چه این که نفس انسان و جام‌جان آدمی جانان نما و حقیقهٔ الحقایق نماست و دارای ظاهر و باطن، باطنِ باطن، باطنِ باطنِ باطن و... است و اگر کسی موفق به شناخت واقعی نفس گردد و لایه‌های وجودش را یکی پس

پی‌نوشت:

۱. طبا طبا ئی ، محمدحسین، رساله الولایه، فصل چهارم
۲. حجرات(۴۹)، ۱
۳. انبیاء(۲۱)، ۲۷
۴. انسان(۷۶)، ۳۰
۵. آل عمران(۷)، ۶۸
۶. جاثیهٔ(۴۵)، ۱۹
۷ طباطبائی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج۱۸، ص۳۰۶
۸. رسالة الولایه، فصل چهارم. «انّ وصول کل موجود الی کماله الحقیقی مستلزم لفنائه حیث انّه مستلزم لفناء قیوده و حدوده فی ذاته أو فی عوارضه فقط، و بالعکس فناء کل موجود مستلزم لبقاء حقیقته فی مورده فقط» قال تعالی: «کلُّ مَنْ عَلَیهَا فَانٍ وَیبْقَی وَجْهُ رَبِّک ذو الْجَلَالِ وَالْإِکرَامِ» فالکمال الحقیقی لکلّ موجود ممکن هو الذی یفنی عنده، فالکمال الحقیقی للانسان أیضاً هو الّذی یصیر عند کماله الانسانی مطلقاً مرسلاً و یفنی عنده الانسان لا کمال له غیر ذلک البتّةَ»

از دیگـری کنار بگذارد، قدم به قدم به وجودِ محض، محض وجود، کمـالِ مطلق و مطلـقِ کمال نزدیک می‌شـود و سـالک کوی معرفت نفس هـر چه به آن حقیقت نزدیک‌تر می‌شود، حقیقت مطلق در او بیشتر خود را نشان خواهد داد و بر او تجلّی پیدا می‌کند پس هر چـه قیود عدمی و حدود خویـش را برچید به آن کمـال صرف و جمال محض قرب وجودی بیشـتری می‌یابـد و رسـیدن هر موجـودی به کمـال حقیقی، مسـتلزم فنای آن موجود اسـت تا حدود و قیود ذاتی و عرضی‌اش فانی و مستهلک گردد بنابراین در عرفان به نفس صیـرورت و تحوّل نهـادی و نهانی، حرکت جوهری اشتدادی و ناآرامی همه جانبه وجودی است که سـالک به وحدت سالک و مسلک و مسلوکٌ الیه برسد تا هر چه در صراط سلوک باقی می‌ماند مسلوکٌ الیه باشـد لذا علامه فرمـود: «انّ وصول کل موجود الی کماله الحقیقی مسـتلزم لفنائه حیث انّه مسـتلزم لفناء قیـوده و حدوده فی ذاته أو فـی عوارضه فقط، و بالعکس فناء کل موجود مسـتلزم لبقاء حقیقته فی مورده فقط» قال تعالی: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَانٍ وَيبْقَى وَجْهُ رَبِّک ذو الْجَلَالِ وَالْإِكْـرَامِ﴾ فالکمال الحقیقی لکلّ موجود ممکن هو الذی یفنی عنده، فالکمال الحقیقی للانسان أیضاً هو الذّی یصیر عند کماله الانسانی مطلقاً مرسلاً و یفنی عنده الانسان لا کمال له غیر ذلک البتّةً»[20]. عرفان به نفس مستلزم عرفان به ربّ اسـت چه این کـه نفس عین فقـر و نداری و محض نیاز و نیاز محض است، نفس عین الربط به مبدأ وجودش می‌باشد و آویختگی صرف و شأنی از شئون اوست، نفس مظهر و تجلّی است و هیچ گونه استقلالی ندارد و استظلال محض است[21] پس «راه فقر وجودی و ذاتـی» راه تفسـیر حقیقی و جامـع از «راه نفس» در ساحت خداشناسی است و شهود موجودی چون نفس که معلول، جلوه، شأن و آیت و آینه است همانا شهود حق تعالی و رؤیت «ربّ» است.

۶. علامه در فصل چهارم رسـاله الولایه ذیل عنوان"فی انّ الطریق إلی هذا الکمال بعد إمکانه ما هو؟" نوشـته اند" نقول: حیث إنّ نسبة الحقائق إلی ما فی هذه النشأة المادّیة و النفس البدنیّة نسبة الباطن إلی الظاهر. و کلّ خصوصیّة وجودیّة متعلّقة بالظاهر متعلقّة بباطنه باالحقیقة و بنفس الظاهـر بعرضه و تبعه، فالادراک الضروری الذی للنفس با لنسبة إلی نفسها متعلقة بباطنها أولاً و بالحقیقة و بنفسها بعرضـه و تبعه...فالکمال الحقیقی لکل موجود ممکن هو الذی یفنی عنده، فالکمال الحقیقی للانسـان أیضاً هو الذی یصیر عند کماله الانسانی مطلقاً مرسلاً و یفنی عنده الانسان لا کمال له غیر ذلک البتّة. و قد مرّ فی البرهان السابق انّ شهود الانسان لذاته الذی هو عین ذاته شهود منه لجمیع حقائقه و لحقیقته الأخیرة، و حیث إنه فان عند ذلک فالانسان مشـاهد فی عین فنائه...و هذا البرهان من مواهب الله سبحانه المختصّة بهذه الرسالة، و الحمد لله". نکات دقیقی را مطرح کرده اند که خلاصه آنها عبارت است از:

باطن اصل است و ظاهر فرع پس هر حکمی که به ظاهر دادیم حقیقتش برای باطن است , یکی از چیزهایی که برای این ظاهر است مسئله معرفت و ادراک اسـت که ما این عالم را می‌شناسـیم, خودمـان را, بدنمان را , شئونمان را می‌شناسیم پس ادراکی که متعلق به ظاهر است اولاً حقیقت برای باطن اسـت و ثانیا برای ظاهر است. منتها ما چون خبر نداریم خیال می‌کنیم این را داریم در حالی که برهان او را می‌گوید. ما به خودمان علم حضوری داریـم نه علم حصولی. این علم حضوری نفس اولاً و بالاصالهٔ بـرای باطن نفس اسـت ثانیاً و بالعرض برای خـود نفس. پس ما حتی خودمـان را که ادراک می‌کنیم ادراک ما به تبع اسـت و در حقیقت اول ولی‌مان را وبعد خودمان را ادراک می‌کنیم این بالاترین ادراک ما از ادراک نفس به نفس خواهد بود. هیچ چیزی برای ما روشـن‌تر از خود ما نیست، دسـت من, پای من, چشم من, خانه من, زندگی من, کتاب من, همه را با آن پسوند "من" ادراک می‌کنیم من را با علم حضوری ادراک می‌کنیم. پس مهم‌ترین سرمایه ما این است که خودمان را به علم شهودی ادراک می‌کنیم و بقیه را به علم حصولی. این نفس ما , جان ما و روح ما قبل از اینکه خـودش را درک بکند ولی و صاحب و مدبر اصلی خودش را درک می‌کند. برای اینکه آنکه اول درک می‌کند بدیهی است آنکه مع الواسطه درک می‌شود غیر ابده است. ما اگر باطن خودمان را درک می‌کنیم قبل از اینکـه باطن خودمان را درک کنیم باطن باطن خودمان را درک می‌کنیم بالاصالهٔ, بعد باطن را درک می‌کنیم, بعد ظاهر را درک می‌کنیم همانطوری که آیات: ﴿واذا سـألک عبادی عنی فانی قریب﴾[22]، ﴿نحن اقرب الیه من حبل الورید﴾[23] ﴿واعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه﴾[24]و...دلالت تام و روشنی بر این حقایق می‌کنند. آری شهود نفس همان و شهود حق همان. و اگر نیک به عالم و آدم بنگریم جز خدا نمی بینیم که خداوند سبحان در همه چیز تجلی کرده اسـت: ﴿فاینما تولوا فثم وجه الله﴾[25] اینک با عطف توجه همه جانبه به مطالب بسیار عمیق و انیق علامه طباطبائی در کتب المیزان، رساله الولایه و سایر کتب خویش می توان تبیین نظام مند معرفت نفس را در قالب گزاره هائی هستی شناختی و انسان‌شناختی ارائه کرده اند که بصورت مجمل و موجز بدانها اشاراتی خواهیم افکند.

پی‌نوشت:

۹. رسالة الولایة، فصل چهارم.
۱۰. طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۲ـ۱۷
۱۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۶، ص-۱۶۲
۱۲. مائده(۵)، ۱۰۵و۴۵
۱۳. انشقاق(۸۴)، ۶
۱۴. طباطبایـی،ج ۶، ص ۲۶۱.
۱۵. حشر(۵۹)، ۱۸و۱۹
۱۶. انعام(۶)، ۱۵۳
۱۷. حشر(۵۹)، ۲۰
۱۸. نجم (۵۳)، ۴۲
۱۹. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۶، ص- ۱۶۶
۲۰. رسـالة الولایـه، فصل چهارم.
۲۱. ر.ک: طباطبایـی، اسلام و انسان معاصر، ص ۷۴.
۲۲. بقره(۲)، ۱۸۶
۲۳. ق(۵۰)، ۱۶
۲۴. انفال(۸)، ۲۴
۲۵. بقره(۲)، ۱۱۵

● گروه علمی فلسفه اخلاق

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

اخلاق علم‌آموزی در اسلام

■ حجت‌الاسلام والمسلمین جمال سروش
عضو هیئت علمی دانشگاه ملایر

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۱/۲۹

ایشـــان در این جلســـه فرمودند که در حیطه علم آموزی حقوق بسیاری هست که دانستن آن برای همه اساتید و دانشجویان مفید و بلکه ضروری اســـت. در این بررسی بعد از مقدمه ای در بیان معنای لغوی و اصطلاحی اخـــلاق و مخصوصا اخلاق هنجاری و کاربری (که این بحث در ذیل آن میگنجد) و نیز بیان اهمیت علم آموزی، با استفاده از آیات و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، به روشی نقلی-تحلیلی، حقوق مذکور را در سه بخش مشترک بین اســـتاد و دانشجو، مختص اســـتاد و مختص دانشجو مورد توجه قرار دادهایم. عمدهترین حقوق مشـــترک عبارت است از عمل به علم، توکل، دنیاگریزی، اجتهاد. عمده ترین وظایف اختصاصی استاد نیز عبارت است از احراز صلاحیت برای تدریس، رعایت انصاف و مســـاوات، شـــروع و ختم درس با نام خدا و دعا، فروتنی نسبت به دانشجویان و توزیع نگاه بین آنها. مهمترین وظایف اخلاقی مختص دانشجو نیز عبارت است از: استفاده حداکثری از فرصتها، اجتناب از رفیق ناباب، انتخاب استاد شایسته، حفظ احترام استاد و کمک علمی و روحی به دانشجویان دیگر.

● گروه علمی فلسفه اخلاق

اخلاق نقد با تأکید بر روش منتقدان حکمت و عرفان اسلامی ۱

■ حجت‌الاسلام والمسلمین وحید واحد جوان
پژوهشگر و استاد حوزه

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۲/۱۲

اخلاق نقد

صفـــات، رفتارها، آداب و ویژگی های پســـندیده ای کـــه در نقد و انتقاد، شایسته و بایسته است وجود داشته باشد و مراعات شود.

نقد و انتقاد

نقد : جدا کردن خوب و خالص از بد و نا خالص است. تشخیص محاسن و معایب است.

انتقاد : ســـره کردن، خالص کردن، جدا کـــردن خوب از بد، بیان کردن درستی ها و نادرستی هاست.

انتقد الدرهم، یا انتقـــد الکلام (که در هر دو مورد به کار می رود) یعنی «اظهر عیوبه و محاسنه؛ عیوب و محاسن آن دِرْهم و یا کلام را آشکار کرد». چنان که سکه ای را که به محک می زنند، طلای خالص و به اصطلاح عیارش را به دســـت می آورند. کلامی را نقد کردن نیز یعنی خوبی های آن را از بدی‌های آن جدا کردن.

پس «نقد، یعنی ارزیابی یک ســـخن، دیدگاه، نظریه، رفتار و مانند آن که نقاط قوت و محاسنش از نقاط ضعف و معایبش جدا شود»

■ چهار مساله مهم در نقد و انتقاد

دست کم، چهار مساله در نقد و انتقاد باید مورد توجه باشد:

۱. اولین مساله، نگاهی است که به پدیده، اثر، مساله، رفتار و پدید آورنده می شود.

اگر نگاه ناقد و منتقد قبل از بررسی مساله، این باشد که فلان سخن قطعا غلط است، یا قطعا درست است، فلانی دشمن است، در علم و صنعت، شریک ما یا دوست ما است در اینصورت نقدها متفاوت خواهد شد. این نگاه می تواند اخلاقی باشد و می تواند نباشد و خوب است در این باره بحث شود.

زمانی رفتار نقد، اخلاقی می شود که نگاه ناقد و منتقد به دیگران اخلاقی باشد.

۲. دومین مساله، احساسات ناقد است. زبان و نوشتاری که در نقد به کار گرفته می شود، می تواند از احساسات، هیجانات، عواطف مثبت یا منفی نشات گرفته باشد.

وقتی کسی احساس دشمنی دارد، همین احساس، در رفتارش اثر می کند. این مسائل هم باید در اخلاق نقد، بررسی و تبیین شود.

۳. سومین مساله انگیزه و هدف نقد و انتقاد است. آیا انگیزه، الهی است یا نه؟!، جهت اصلاح آن فرد است یا نه، جهت اصلاح جامعه است یا نه، دنیا طلبی و شهرت و قدرت و .... است.

همه اینها در نقد و انتقاد به نوعی اثر می گذارد.

۴. چهارمین مساله، روش و شیوه نقد است که باید اخلاقی و بر اساس ویژگی های قابل دفاع و عقل پسند باشد.

■ برخی از ویژگی های مهم نقد و انتقاد

نمونه هایی از اخلاق نقد بر اساس بنای عقلا و روش عقل پسند ـ که برخی از آیات و روایات شرع مقدس، موید آنها و ارشاد به حکم عقل است ـ بیان می شود. این موارد با رویکرد و روش برخی از منتقدان حکمت و عرفان اسلامی به صورت تطبیقی ارائه می شود.

۱. بیان محاسن و خوبی‌ها و نقاط مثبت و برجسته
۲. کنار گذاشتن حب و بغض، کینه، حسادت و ...
۳. تعیین معیارهای نقد و داوری
۴. فهم صحیح سخن و مساله، نه برداشت شخصی
۵. نقل صحیح و عدم تقطیع مخل به معنا و عدم تحریف و گزینش هدفمند
۶. ارجاع متشابهات به محکمات
۷. در نظر گرفتن شرایط زمانی، مکانی، حالات روحی گوینده و نویسنده
۸. مصادره به مطلوب نداشتن و خود را از قبل حق ندانستن
۹. تمرکز در یک مساله یا یک فرد یا یک رویکرد خاص
۱۰. بیان مستدل معایب و ضعف ها
۱۱. پرهیز از دروغ و بهتان
۱۲. استفاده از زبان مناسب و پرهیز از کلمات تحقیرآمیز و تعبیرات کنایی
۱۳. نقد انگیخته به جای انگیزه
۱۴. عدم تمسک به خصوصیات گوینده و نویسنده جهت نقد مطلب و نوشته
۱۵. تفکیک اندیشه و رفتار از فرد

● گروه علمی فلسفه اخلاق

اخلاق نقد با تأکید بر روش منتقدان حکمت و عرفان اسلامی ۲

■ حجت‌الاسلام والمسلمین وحید واحد جوان
پژوهشگر و استاد حوزه

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۲/۲۶

■ اخلاق نقد

صفات، رفتارها، آداب و ویژگی های پسندیده ای که در نقد و انتقاد، شایسته و بایسته است وجود داشته باشد و مراعات شود.

■ نقد و انتقاد

نقد: جدا کردن خوب و خالص از بد و ناخالص است. تشخیص محاسن و معایب است.

انتقاد: ســره کردن، خالص کردن، جدا کردن خوب از بد، بیان درستی ها و نادرستی ها

انتقد الدرهم و انتقد الکلام ای اظهر عیوبه و محاســنه؛ عیوب و محاسن درهم یا کلام را آشکار کرد. چنانکه سکه ای را که محک می زنند طلای خالص و به اصطلاح عیارش را به دست می آورند. کلامی را نقد کردن نیز یعنی خوبی های آن را از بدی های آن جدا کردن.

پس «نقد یعنی ارزیابی یک ســخن، دیدگاه، نظریه، رفتار و مانند آن که نقاط قوت و محاسنش از نقاط ضعف و معایبش جدا و مشخص شود.»

■ برخی از ویژگی های مهم نقد و انتقاد

نمونه هایی[1] از اخلاق نقد بر اســاس بنای عقلا و روش عقل پسند – که برخی از آیات و روایات شــرع مقدس، موید آنها و ارشــاد به حکم عقل است – بیان می شود.

این موارد با رویکرد و روش برخی از منتقدان حکمت و عرفان اسلامی به صورت تطبیقی ارائه می گردد.

الف. اخلاق نقد – از منظر پیش داوری و احساسات ناقد

۱. عدم پیش داوری در مساله، قبل از بررسی کامل آن

۲. کنار گذاشتن حب و بغض تاثیر گذار، کینه، حسادت و ...

ب. اخلاق نقد – از منظر انگیزه و هدف ناقد

۱. انگیــزه الهی و اخــلاص یا هر انگیزه مــورد تایید بر اساس مبنای پذیرش شده در فلسفه اخلاق

ج. اخلاق نقد – از منظر بیان و قلم / آداب ســخن گفتن و نوشتن

۱. بیان محاســن، نقاط مثبت و برجسته مرتبط با موضوع و مساله

۲. استفاده از زبان مناسب و پرهیز از کلمات تحقیر آمیز و تعبیرات کنایی نامناسب

د. اخلاق نقد – از منظر رعایت قواعد فهم و روش استدلال

۱. تعیین و تبیین منابع، مبانی، اصول و روش نقد و داوری

۲. فهم و تقریر صحیح ســخن و مســاله بر اساس قواعد فهم (با توجه به قرائن درون متنی و برون متنی[2]، ارجاع متشابهات به محکمات و ...)

۳. نقل صحیح و عدم تحریف[3]

۴. عدم تقطیع مخل به معنا

۵. عدم تمسک به متشابهات به جای محکمات

۶. تمرکز در یک مساله

۷. بیان مستدل معایب و محاسن

۸. عدم خلط انگیخته و انگیزه

۹. عدم تمسک به خصوصیات گوینده و نویسنده جهت نقد مطلب و نوشته

۱۰. تفکیک اندیشه و رفتار

پی‌نوشت:

۱. اخلاق نقد، منحصر بــه مــوارد مذکــور نیســت بلکه با توجه به عملکــرد منتقدان حکمــت و عرفــان اســلامی، این مسائل استخراج شده است.

۲. از جملــه: در نظر گرفتن شرایط زمانی، مکانی، حالات روحی گوینده و نویسنده

۳. از جملــه: پرهیز از نســبت‌های دروغ و بهتان یا غیر معتبر

● گروه علمی فلسفه اخلاق

نقش اراده در کارهای اخلاقی

■ **حجت‌الاسلام والمسلمین حسین شهسواری**

استاد علوم عقلی در حوزه علمیه قم

■ **تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۳/۹**

ابتدا مفردات عنوان و موضوع را بیان کنیم، سپس به مسئله مورد نظر بپردازیم:

الف) «اخلاق» جمع «خُلُق» یا «خُلْق» به معنای سرشت «ترتیب کتاب العین؛ لسان‌العرب»

و به آن دسته از رذایل و فضایلی گفته می‌شود که ترک و فعل آن‌ها به اقتضا و مطابق عقل عملی یا وجدان اخلاقی یا عرف و شرع است.

تعریف اخلاق این می‌شود که چگونه باید زیست یا چگونه باید رفتار کرد تا زندگی و رفتار ما با ارزش و مقدس و متعالی گردد.

بنابراین بیان اخلاق هرگونه رفتاری نیست که انسان از خود بروز می‌دهد بلکه رفتاری است که کمال مطلوب دارد و این کمال مطلوب نمی‌تواند در حد ســودجویی مادی و فرو مایه دنیایی باشد چون توجه اخلاق به مسأله‌ی ارزشهاست، از این

رو ارزش مستقل گاهی سود خواهد بود، و گاهی مغایر و حتی متضاد با آن می گردد.

اخلاق جمع خُلق است به معنای حالت و کیفیت نفسانی که از او افعال و کارها به آسانی صادر می‌شود.

خَلق(به فتح خاء) عبارت است از صور ظاهری و خُلق (به ضم خاء) عبارت از صورت باطنه اســت که برای هر کدام از این دو، هیئت و صورتی است یا زیبا و پسندیده و یا زشت و کریه. پس خُلق (به ضم خاء) عبارت است از هیئت و کیفیّتی برای نفس که در آن راســخ وثابت شده باشد وافعال به سهولت و آســانی از نفس صادر می شود به طوری که برای انجام آن نیازی به فکر و تأمل نباشد.

بااین بیان اخلاق را چنین تعریف کرده‌اند ملکات و هیئت‌های نفسانی که اگر نفس به آن متصف گردد به سهولت کاری را انجــام می دهد همانطور که صاحبان صنعت‌ها و حرفه‌ها به سادگی کار خود را انجام می‌دهد، از صاحبان ملکات فاضله و یا رذیله هم به راحتی کار خوب و یا کار بد صادر می شود پس به ملکات نفسانی و هیئآت روحی که باعث می‌شود کارها، چه زشت و چه زیبا، به آسانی از نفس متخلّق به اخلاق خاص، نشأت بگیرد، اخلاق اطلاق می شود.

با بیانات گذشته اخلاق به «خوب» و «بد» و به تعبیر دیگر به «باید»ها و «نباید»ها و یا فضائل و رذائل تقسیم شد.

■ منشأ تفاوت بینشها در اخلاق

اختلاف نظرها در تعریف اخلاق که اخلاق چیست، تا اندازه‌ای از جهان بینی‌های مختلف سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی بینش هر مکتبی درباره جهان یک نوع سیســتم اخلاقی در آن مکتب الهام می‌بخشد و پیشنهاد می‌کند.

■ فعل طبیعی

در میان کارهای انسان اغلب کارها را کار طبیعی و فعل طبیعی می‌نامند نه اخلاقی؛ در این کارها اخلاق صدق نمی‌کند.

مثلاً انسان احساس گرسنگی می‌کند غذا می‌خورد،و .... این افعال را افعال طبیعی می‌گویند، یعنی کارهای عادی؛ طبیعت انسان چنین چیزی را اقتضا کرده. تمام فعالیتهای معاشی که انسان می‌کند که در آن فعالیتها هدفش فقط معاش و زندگی عادی اســت کارهای طبیعی است. در این حد، این کارها نه قابل ستایش و آفرین‌اند؛ و نه قابل نکوهش، نفرین و ناآفرین.

■ فعل اخلاقی

حال فعل اخلاقی چیست؟ اولین مشخّصش همین است که تقاضای ستایش و سپاس و آفرین دارد، تقاضای تعظیم و تبجیل دارد.

فعلی را که آفرین می‌طلبد «اخلاقی» می‌گویند؛ این کار در یک ســطح عالی واقع شده است.

در اخلاق عنصر اختیار و اکتســاب یعنی غیر غریزی بودن خوابیده است. و حکومت عقل و حکومت اراده نیز از معیارهای کار اخلاقی شمرده شده است.

پس اراده نیرویی است در انسان که همه میلها و ضد میلها را، همه کششها و تنفرها، خوفها، بیمها و ترسها را تحت اختیار خود قرار می‌دهد و نمی‌گذارد که یک میل یا ضد میل، انسان را به یک طرف بکشد؛

■ اراده

اراده در لغت: قصد کردن، خواستن، توجّه کردن، دوست داشتن آمده است، (خواست، میل، قصد، آهنگ)، و نیز اختیار مسبوق به تصوّر، تصدیق، میل، شوق و عزم مؤکّد را اراده گفته اند.[1]

معنای دیگری از اراده، تصمیم بر انجام کاری است که متوقّف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فائده برای آن می باشد.

اراده‌ی انسان از کیف نفسانی و تابع غرض که پس از مقدّماتی چون تصور نفع، و شوق به آن، و عزم و تصمیم به تحصیل آن، به وجود می آید.

اراده به معنای «تصمیم گرفتن» در نفوس متعلّق به مادّه، کیفیّتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است، به جهت این که حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می باشد

خلاصه اینکه:

اراده در انســان حالتی است که برای فاعل بعد از تصور فعل و تصدیق به فایده‌ی آن و حصول شــوق نسبت به انجام آن عمل، پدید می آید یعنی هر گاه شوق مؤکد شد، اراده حاصل می شود پس اراده مسبوق به مبادی ســه گانه اســت یکی تصور فعل و دیگری تصدیق به فایده و منفعت و مصلحت آن کار و سوم اشتیاق شدید نسبت به آن فعل.[2] از این بیان معلوم می گردد که اراده مقدّمه و مبدأ قریب فعل به شمار می رود.

جناب صدرالمتألهین «اراده در انســان را از مقوله‌ی کیف نفسانی و امور وجدانــی می داند»[3]و در این باره می گوید: «همان شــوق متأکّد که به دنبال داعی و انگیزه که تصور شیء ملائم است به یکی از تصورات علمی و یا ظنّی و یا تخیّلی که موجب تحریک اعضاء می شود حاصل می شود»[4]

با توجه به تعاریف ارائه شده نسبت به اخلاق و فعل اخلاقی و نیز تعریف از اراده و مقدمات و مکانیسم آن ، به نظر می رسد در ملکات اخلاقی «چه فضایل و چه رذائل» که صدورشان از انسان بلافکر و رویت و به سهولت از انسان صادر می شود، نقش اولیه اراده با آن مکانیسم و مقدمات وجودندارد.

بــرای تبیین این نظریه می توان به حدس و یا طی الارض تمثیل کرد، و یا این نظریه را داد که اراده بسیار قوی می شود که ملکات توسط او صادر می شود.

پی‌نوشت:

۱. فرهنگ اصطلاحات و تعبیــرات عرفانی، و نیز کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱.

۲. الهیّات شــفا، ص ۴۸۲ (فصــل اوّل از مقاله دهم). و نیز ر ک التعلیقات، ص ۹۴.

۳. ترجمه مبدأ و معاد، ص ۱۶۱. اســفار ج ۶، ص ۳۶۶، و نیــز ص ۳۳۶.

۴. ترجمه مبدأ و معاد، ص ۱۶۱. اســفار ج ۶، ص ۳۵۴.

● گروه علمی فلسفه علوم سیاسی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر نجف لک‌زایی
دستیار پژوهشی: آقای محمدباقر خراسانی

امام خمینی رحمه‌الله و فلسفه سیاسی انتظار

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود مهدوی‌زادگان
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵

در ابتدا چند مقدمه را باید مدنظر قرار داد:

۱. وضع موجود را یـا می‌خواهیم حفظ کنیم که منطبق با حکومت مطلوب اســت و یا باید تغییر کند چون منطبق با حکومت مطلوب نیست.

۲. هر عمل سیاسی باید مبتنی بر یک فلسفه سیاسی باشد و اگر مبتنی نباشد باید به دو شکل اتفاق بیفتد یا متکی بر نگاه آثارشیستی باشد و یا اینکه از فلســفه‌های سیاسی عاریتی اســتفاده کند که البته هر دو شــکل باطل است، چون فلسفه سیاســی آمده تا آنار شیسم را کنار بگذارد و فلســفه سیاســی عاریتی هم نمی‌تواند عمل سیاسی را تحرک دهد. باید توجه داشــت عمل سیاســی در هیچ مقطعی نمی‌تواند بدون فلســفه سیاســی باشــد، فلسفه سیاســی برای تمام زمان‌هاست.

۳. بر اســاس مبانی سیاســی تشــیع زمین هرگز خالی از حجت حق نمی‌باشد، تشــیع این دو مقدمه را کاملاً قبول دارند که هم به یک فلسفه سیاســی که مختص یک زمان خاص نیست بلکه برای همه زمان‌ها باشد، نیاز دارد و هم اینکه زمین هرگز خالی از حجت حق نمی باشد. فلسفه سیاسی شیعه امامت است.

۴. در تشــیع آموزه انتظار و غیبت را دارد. آموزه غیبت جزء ارکان فکری شیعه هست.

با توجه به مقدمات فوق ســوالی که مطرح می شود این است که فلسفه سیاســی امامت آیا امتداد دارد یا با دوگانه حضور و غیبت امتداد خود را از دست می‌دهد؟ آیا عصر غیبت را شامل می‌شود یا خیر؟ چگونه می‌توانیم فلسفه سیاسی امامت را در عصر غیبت تسری دهیم؟

در این زمینه دید گاه های مختلفی وجود دارد که به دلیل اهمیت مساله به سه مورد از آنها اشاره می شود:

۱) اساســاً آموزه غیبت و انتظار فرج با فلســفه سیاسی انطباق ندارد. بلکه تشــیع یا باید فلسفه سیاسی امامت را انتخاب کند یا انتظار فرج را. جــلال آل احمــد در کتاب غــرب زدگی و خدمــت و خیانت روشــنفکران به این اشــاره دارد. وی می گوید شیعیان فلسفه سیاسی امامت را قبول دارند و انتظار فرج را کنار گذاشــته‌اند. پذیرش فلسفه سیاسی امامت یعنی پذیرش حق تشکیل حکومت.

برخی دیگر ضمن پذیرش تعارض بین فلســفه سیاسی امامــت و آموزه غیبت و انتظار فرج اینگونه اســتدلال می کنند که ویژگی عصر حضور که عصمت امام باشد در دوره غیبت نیســت، لذا جانشــینی برای امام معصوم نداریم که معصوم باشــد و چون عصمت نیســت پس فلســفه سیاســی امامت از کار می‌افتد. لذا سیره فقهای امامیه از عصر غیبت را بررســی و گفته‌اند سیره فقهای امامیــه دو بخــش اســت:۱- از زمان شــروع غیبت تا مشروطه که علما جایگزینی برای فلسفه امامت انتخاب کردند و آن عبارت از نظام سلطانی و سلطنت می باشد. ۲- از مشروطه تاکنون که میل پیدا کردند نظام سلطانی را کنار بگذارند و نظام‌های جدید را انتخاب کنند و به مرحوم نایینی اشاره دارند.

۳) می گوینــد اساســاً مفهوم ولایت و امامت دو شــقه دارد.۱- ولایت معنوی ۲- ولایت سیاســی، که هر دو ولایــت در زمان امام معصوم در امام معصوم جمع بوده و با شروع غیبت فقط امامت معنوی باقی مانده و امامت سیاسی دیگر باقی نمی‌ماند. این دیدگاه به دیدگاه دوم نزدیک اســت، گرچه دیــدگاه دوم می گوید عصمت نیســت و دیدگاه ســوم می گوید چون ولایت سیاسی نیســت باید نظام‌های جایگزین و مدرن را پیدا کرد. هر دو دیدگاه دوم و سوم به نظام سیاسی جایگزین و مدرن می رســند. به هر روی ، راه حلی که هر ســه دیدگاه – به ویژه دیدگاه دوم و ســوم – پیشنهاد می کنند عبارت سکولار و عرفی شدن است.

با بررسی این سه دیدگاه مشخص می‌شود که بحث غیبت و انتظار، خیلی مهم است. لذا از ابتدای عصر غیبت بحث غیبت مورد توجه علمای امامیه بوده است، زیرا بحث غیبت باعث طعنه‌هایی از سوی اهل سنت و غیر مسلمانان به شیعه می

شده اســت که امام غایب چگونه می‌تواند مدیریت و امامت کند. بســیاری از علما، کتاب‌هایی در مورد غیبت دارند مثل شیخ مفید، شیخ طوسی و ... .

■ دیدگاه امام خمینی در این خصوص ﷺ :

برای امام خمینی غیبت و پاســخ به شــبهات آن مهم بوده اســت. امام در کتاب کشف اسرار در نقد علمی کتابچه اسرار هزار ســاله به این بحث می پردازد چرا که علی اکبر حَکَمی زاده در کتاب اســرار هزار ساله یکی از ایرادهایی که مطرح می‌کند این است که آیا در عصرغیبت، امامت می‌تواند نظریه سیاسی باشد یا خیر؟

امام خمینی نه تنها در زمان در تشــکیل حکومت اســلامی بلکه پیش از ســال ۴۲ نیز به این مساله التفات داشتند. امام فلســفه سیاســی ولایت فقیه را ذیل فلسفه سیاسی امامت تفسیر می‌کند، بنابراین امامت جریان پیدا می‌کند و غیبت تا هر زمانی که طول بکشــد، امامت استمرار دارد. همین قضیه را امام بعد از تشکیل حکومت به آن می‌پردازد و نسبت به فلسفه سیاسی امامت راسخ‌تر می‌شــود. به عقیده امام خمینی امامیه اساساً با هرگونه تفکر آنارشیستی (بی‌حکومتی و هرج و مرج‌طلبی) مخالف اســت واز فلسفه سیاسی امامت دفاع می‌کند.

امام معتقد است آموزه غیبت هیچ تأثیری بر فلسفه سیاسی ندارد و فلسفه سیاســی امامت مختص به زمان خاصی نیســت. فلسفه سیاسی امامت اختصاص به دوره حضور معصوم علیه الســلام ندارد بلکه شــامل دوره غیبت هم می‌شود. مشروعیت ولایت فقیه در دورۀغیبت از فلسفه سیاسی امامت ناشــی می شود. ولایت فقیه برمبنای اصل امامت، فلسفه سیاسی انتظار اســت. در دوران انتظار فلسفه سیاسی ما فلسفه انتظار است و یک دولت انتظار و دولت آماده باید شــکل گیرد بنابراین، ولایت فقیه، «دولت انتظار» در دوره غیبت است که شکل گیری جمهوری اسلامی بر همین اســاس است. تلقی امام خمینی و مقام معظم رهبری هم همین است که دولت جمهوری اسلامی دولت انتظار است که باید حکومت را تحویل امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف دهد.

● گروه علمی فلسفه علوم سیاسی

در آمدی بر طبقه‌بندی آثار صدرالمتألهین؛ (بررسی جایگاه سیاسی در آثار صدرالمتألهین)

■ آقای دکتر شریف لک‌زایی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۳/۰۵

تا کنون طبقه‌بندی‌های مختلفی از حیات علمی ملاصدرا ارائه شده که مشهورترین آن توســط علامه سید محمد حسین طباطبایی مطرح شده است. این طبقه بندی اشعار می‌دارد که حیات ملاصدرا بر سه دوره است: دوره فراگیری و تحصیل؛ دوره ریاضــت و تهذیب و در نهایت دوره نگارش و تدریس. تقریباً همه کسانی که بعد از طباطبایی به بحث پرداخته‌اند از این دســته‌بندی برای تبیین زندگی ملاصدرا بهره گرفته‌اند. آیت الله جوادی آملی ضمن این که این طبقه‌بندی را به نوعی پذیرفته است اما بر اساس اسفار اربعه به ارائه بحث جدیدتری مبادرت می‌ورزد. از این نظر دوره کودکی و تحصیل ملاصدرا دوره قبل از ورود به اســفار اربعه به شمار میرود. ایشان آنگاه بر اســاس اســفار اربعه به چهار دوره زندگی ملاصدرا اشاره و در ایــن زمینه به بحث می‌پردازد. این طبقه‌بندی از حیات ملاصدرا مورد توجه محققان قرار نگرفته و ترویج نشده است. عبدالرسول عبودیت نیــز در کتاب خود با بحثی مختصر تلاش نموده اســت تاریخ نگارش برخی از آثار ملاصدرا را مورد توجه قرار دهد و بر اساس آن جایگاه هر کدام از مباحث ملاصدرا را مشخص نماید.

وجــه اهمیت تلاش برای طبقه بندی ادوار زندگی و تعیین تاریخ نگارش آثار ملاصدرا در این اســت که میتوان روشن نمود که هر کدام از مباحث ملاصدرا از چه جایگاهی در حیات علمی او برخوردار است. ضمن این که روشن می‌شود که مباحث سیاسی به ویژه در کدام دوره از زندگی او مورد توجه قرار گرفته و چه مباحثی توســط ایشان مورد بحث واقع شده است. همچنین می‌توان بر این اســاس سیر تحول فکری ملاصدرا را بررسی و تغییر و تحول فکــری او را دقیق‌تر تبیین و جایگاه هر اثر را در میان آثار روشن نمود.

نگارنده بر این نظر اســت که در سیر حیات علمی و نگارش آثار ملاصدرا می‌توان از ســه ملاصدرا ســخن گفت: ملاصدرای جــوان، ملاصدرای

میانســـال، و ملاصدرای کهنســـال. بر این اســـاس صدرای جوان در پی آموختن است؛ صدرای میانسال با قائل شدن به اصات وجود در پی تدوین فلسفه نوینی است؛ و صدرای کهنسال نیز با توجه به مباحث قرآنی و روایی و عرفانی در پی وحدت و جامع نگری است.

این بحث که برای نخستین بار از سوی نگارنده مطرح می‌شود در پی آن است که در ابتدا به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به بحث به ذکر طبقه‌بندی آثار صدرالمتألهین بپردازد و ســـپس به بررســـی جایگاه سیاست در آثار ملاصدرا اشاره نماید. بنابراین تبیین جایگاه مطالب سیاسی در آثار ملاصدرا در سه دوره مذکور در اولویت نویسنده است.

اشـــاره به این نکته بایســـته است که شـــیوه مذکور برای بازشناخت برخی از متفکران از جمله افلاطون در غرب دارای سابقه است اما در ایران کمتر به این گونه مباحث پرداخته شده و درباره صدرالمتألهین تا آنجا که نگارنده مطلع است کاری صورت نگرفته است.

● گروه علمی فلسفه علوم انسانی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر آذربایجانی

دستیار پژوهشی: دکتر هادی موسوی

بازخوانی آرای هابرماس در علوم انسانی

■ دکتر ناصرالدین (علی) تقویان

عضو پژوهشی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۱/۲۴

■ بخش نخست

هســـتی، شناخت و زبان، سه عرصه‌ای است که فلسفه به‌طور تاریخی در آنها به جولان پرداخته است. این را هابرماس درباره‌ی مراحل تاریخ فلسفه می‌گوید. به سخن دیگر، «هستی» مسأله‌ی اصلی فلسفه‌ی یونان باستان و ســـده‌های میانه بود، «شناخت» مسأله‌ی اصلی فلسفه‌ی مدرنِ پیشین بود، و «زبان» مسأله‌ی اصلی فلسفه‌ی مدرنِ پسین است.

تا پیش از دوران مدرن، فیلســـوفان پیش از هرچیز در پی به دست دادن تبیینی عقلانی از «هستی» بودند. چگونگی این تبیین، سمت و سوی تبیین «شناخت» را نیز تعیین می‌کرد. شناخت‌شناسی در ذیل هستی‌شناسی معنا و مفهوم می‌یافت. افلاطون را می‌توانیم شاخص دوران پیشامدرن فلسفه درنظر گیریم که پرسش اصلی‌اش همانا تبیین هستی است. سلسله مراتب شناخت نزد افلاطون برپایه‌ی طرحی استوار می‌شود که وی پیش از آن در سلسله مراتب هستی درانداخته بود. اینکه سرشت و قلمرو شناخت چیست، تابعی است از اینکه هســـتی چه مراتبی دارد. به سخن دیگر، هر ساحتی از شـــناخت انسانی به ساحتی متناظر در سلسله مراتب هستی برمی‌گردد. جهت‌گیری بُردار اندیشه‌ی فلســـفی، از هستی آغاز می‌شد و به شناخت می‌رسید.

اما جهت بردار اندیشـــه‌ی فلســـفی در دوران مدرن وارونه شد. اندیشه‌ی فلســـفی مدرن، ادراک چیســـتی و قلمرو شناخت را مقدم بر ادراک چیستی و قلمرو هســـتی به شمار آورد. از این بیشتر، حتی خود هســـتی تابعی از چگونگی درک و شناخت انسان از آن شـــد. شناخت ماست که هستی را به فعلیت می‌رساند. شـــاخص این نوع جهت‌گیری در دوران مدرن، کانت است. اگر افلاطون مقولات هســـتی را مســـتقل از ذهن آدمی و شـــکل‌دهنده به آن می‌دانست، اینک کانت مقولات ذهن را شاکله‌های قوام و تعیّن هستیِ بیرون از ذهن می‌داند. فلسفه دیگر نه عرصه‌ی عینیت بلکه عرصه‌ی ذهنیت را به جولانگاه خود بدل ساخت. بدین‌سان، شکاف عینیت و ذهنیت، نظر و عمل، سخن و کنش نه تنها پر نشد بلکه بر ژرفا و پهنه‌ی آن افزوده شد. این دوگانه‌ها و شکاف میان دو سوی آنها، همگی ترجمان‌های دیگری از دوگانه‌ی افلاطونی هستی و شناخت است. گویا تقدیر فلسفه تا پیش از سده‌ی بیستم دست‌وپازدن در میانه‌ی آن دوگانه و اســـارت در مرده‌ریگ افلاطونی خود است.

چرخش زبانی، اما کوششی است برای از میان برداشتن این دوگانه‌ی دروغین در دوران مدرنِ پسین. کوششی است برای

افلاطون‌زدایی رادیکال از فلسفه. و این کاری بود که حتا کانت و فیلسوفان شاخص دوران مدرن نیز با همه‌ی بزرگی اندیشه‌شان از عهده‌ی آن برنیامدند. سایه‌ی افلاطون بس سنگین و مغناتیس دوگانه‌ی هستی و شناخت بس پرجاذبه و افسونگر بود. افسانه و افسون افلاطونی را تنها ویتگنشتاین و هایدگر هریک از زاویه‌ای توانستند بزدایند. اینک «زبان» خود جهانی است و چه بسا تنها جهانی است که هم هستی و هم شناخت درون آن و با آن رخ می‌دهند. افق رخداد هستی و شناخت را مرزهای زبان ما تعیین می‌کند. حال پرسش بنیادین فلسفه این است: زبان چیست؟ زیرا اندیشه‌ی فلسفی اینک دیگر بُرداری ندارد که بخواهد جهت هستی و شناخت یا برعکس را معین کند. فلسفه جولانگاه تازه‌ای یافته است. اما این جولانگاه نیز خود پیوسته دگرگون می‌شود، زیرا زبان و هرآنچه درون آن رخ می‌دهد، مرزها و افق‌های تازه‌ای برای جولان درمی‌افکند.

هابرماس خود را وابسته و کوشنده‌ی این سومین مرحله‌ی تاریخ فلسفه می‌داند. از دید او هر تأمل فلسفی از جمله درباره‌ی جامعه و سیاست، پیشاپیش باید نسبت خود را با زبان روشن کند. درک ما از چیستی زبان است که سمت و سوی تأملات ما درباره‌ی جامعه و سیاست را تعیین می‌کند. گشایش در مسائل مربوط به جامعه و سیاست، مشروط به گشایش در بن‌بستی است که دوگانه‌ی افلاطونی نظر/عمل یا سخن/کنش پدید آورده بود. ازاین‌رو، می‌توان هابرماس را پوینده‌ی راهی به شمار آورد که پیش‌تر چرخش زبانی فلسفه از راه کوشش‌های فیلسوفان زبان گشوده بود. هابرماس پیش از آنکه فیلسوفی اجتماعی و سیاسی باشد، فیلسوف زبان است. این وجه از اندیشه‌ی وی را می‌توان از تأملات ژرف و ماندگارش درباره‌ی زبان دریافت. البته برخی صاحب‌نظران، به ویژه اصحاب علوم اجتماعی و سیاسی، بر این باورند که مسیر تکامل اندیشگی هابرماس عکس این بوده و او از مباحث مربوط به جامعه و سیاست به سوی زبان رفته است. در اینجا نمی‌خواهیم به تفصیل در ابن باره استدلال کنیم. اما همین بس که گرچه «دغدغه»ی هابرماس بیشتر اجتماعی و سیاسی بوده است، اما آنچه راه را برای پرداختن به این دغدغه به شیوه‌ای نوین برای وی هموار نمود، تقدم فلسفی و نه زمانی یافته‌های نوین (از جمله یافته‌های خود هابرماس) در حوزه‌ی فلسفه‌ی زبان است، یافته‌هایی که مجموع آن در آغازه‌های سده‌ی بیستم عنوان «چرخش زبانی» به خود گرفته است.

بر این قرار، مسأله‌ی اصلی و جهت‌گیری نخستین این گفتار، تلاش در بازخوانی اندیشه‌های هابرماس درباره‌ی زبان و نقش آنها در صورت‌بندی نظریه‌ی کنش هم‌رسانشی[1] است. بازشناسی چگونگی درک هابرماس از زبان و سپس نشان دادن رگه‌های زبان‌شناختی اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی وی، کاری است که در این خوانش از اندیشه‌های هابرماس انجام می‌شود. این کاری است که به ویژه در ایران و در میان فارسی‌زبانان کمتر انجام شده است. بیشتر آثاری که به زبان فارسی درباره‌ی هابرماس نگاشته و منتشر شده است، چنان‌که شایسته و بایسته است به اندیشه‌های هابرماس با محوریت مباحث زبانی او نپرداخته‌اند. تمرکز این آثار بیشتر بر وجوه اجتماعی و سیاسی اندیشه‌ی او و کمتر بر زوایای زبان‌اندیشانه بوده است. به نظر می‌رسد برجسته کردن وجوه زبان‌کاوانه‌ی اندیشه‌های هابرماس می‌تواند به درک بهتر سویه‌های اجتماعی و سیاسی اندیشه‌های او یاری رساند.

پی‌نوشت:

۱. این عبارت ترجمه مختار من از واژه communicative است. بر پایه‌ی فرهنگ وبستر (۲۰۱۲)، فعل to communicate از واژه‌ی لاتین communicates برگرفته شده که خود آن نیز از واژه‌ی لاتین communis مشتق شده است. از جمله مترادف‌های آن، این واژگان آمده است: to impart، to participate، to conduct و to convey. در این واژگان، مفاهیم «رساندن»، «هم‌بهرگی» و «شریک بودن» در چیزی و با کسی نهفته است. همچنین با توجه به پیشوند com که در زبان‌های اروپایی به معنای «هم» است، می‌توان در ترجمه‌ی communication به جای واژه‌ی «ارتباط»، واژه‌ی «هم‌رسانش» را به کار برد. به باور من در واژه‌ی «ارتباط» به سختی می‌توان همه‌ی این مفاهیم را یکجا لحاظ کرد. افزون بر این، دلالت‌های مفهومی هابرماس از عبارت communicative action بسیار فراتر از واژه‌ی ساده و معمولی «ارتباط» است. این معادل پیشتر نیز به کار رفته است، برای نمونه بنگرید به: محمدرضا نیکفر؛ خشونت، حقوق بشر و جامعه مدنی؛ ۱۳۸۹؛ تهران: انتشارات طرح نو؛ صص ۹ و ۹۰.

● گروه علمی کلام

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین رضانژاد

دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام والمسلمین اسحاقیان

نقد و بررسی خداشناسی در صحیح بخاری

■ آقای دکتر سید عبدالرئوف افضلی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه و عرفان پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۱/۱۸

در ابتدا استاد رضانژاد از مرحوم نیک‌خو یاد کردند که از محققان جامعة المصطفی بوده و پروژه‌ای در مورد مباحث توحید در صحیح بخاری شروع کرده بودند و دکتر افضلی مسئولیت بازخوانی و امتداد کارهای نیک خو را بر عهده گرفت.

دکتر افضلی: نکات مقدماتی: بخاری از علمای قرن سوم و اهل بخارا بوده است؛ محمدبن‌اسماعیل بخاری توسط اهل سنت در حدّ یک قدّیس و امام محسوب می‌شود، خطیب دمشقی در تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۳۳۴، مقاماتی همانند مقامات پیامبر را برای بخاری مطرح می‌کند و نیز منبع دیگر هم

اینگونه تمجید کرده‌اند.

صحیح بخاری با مکرّرات، حدود ۷ هزار حدیث دارد.

خود بخاری می‌گوید ۶۰۰ هزار حدیث در اختیار داشتم و ۴۰۰۰ حدیث را انتخاب کــردم و در مقدمه فتح الباری ج ۱، ص ۵ می‌گوید فقط احادیث صحیح را آورده‌ام و نیز جایی گفته هر حدیثی آوردم، قبل از ارائه آن غسل کردم و نمازی خوانده‌ام.

صحیح بخاری را حتی از صحیح مســلم بالاتــر و حتی تالی تلو قرآن دانسته‌اند.

■ برخی از شروح آن

شرح ابن بطال (۴۴۹ ق)

شرح عمدة القاری از بدرالدین عینی

برای بررسی توحید در صحیح بخاری، از میان مباحث، بحث صفات مهم‌تر است که آن را برای ارائه برگزیده‌ایم.

علت این گزینش آن اســت که شــناخت صفات الهی، و شناخت خداوند لازم است، اما شناخت ذات محال است، در تفسیر نیشابوری، ج ۳، ص ۹۱ هم بیان شده است که عقول انسان به شناخت ذات نمی‌رسد، پس باید از طریق صفات، به شناخت خدا رسید.

در مورد صفات الهی: تألیفاتی وجود دارد؛ مانند:

الصفات: از دار قطنی؛

الاسماء و الصفات از (بیهقی)

در موضوع صفات الهی در بخاری در برخی منابع، مطالبی آمده است مانند صحیحین محمد صادق نجمی، و پژوهشی در صحاح سته(طبیبیان)

معنای صفات:

در ادبیات: اسم اعمّ از صفت است (جامع المقدمات، ج ۲)

در کلام: نظر مشــهور آن اســت که (علم و حیات و ...) را صفت تلقی می‌کنند و (عالم)،(مرید) و ... را اسم حساب کرده‌اند.

(المیزان، ج ۸، ص ۳۶۹)

نظر برگزیده: با توجه به صحیح بخاری و منابع دیگر، صفت اعمّ‌از اســم دانسته شده است.

ابن حجر در فتح الباری، ص ۲۲۱: کانت الاسماء من الصفات.

علامه حلی در کشــف المراد، ص ۲۹۶: فلا یفتقر فی کونه قادرا الی صفة القدرة.

روش دست‌یابی به نظرات بخاری:

۱. مراجعه به تراجم با عناوین بخاری؛
۲. مراجعه به تفاسیر بخاری؛
۳. مراجعه به روایات برگزیده بخاری

روش اول: منظور از تراجم: عناوینی است که بخاری استفاده کــره مثلاً اینکه بخاری می‌گوید: بــاب رجل الله، ابوابی که بخاری انتخاب کرده با التفات بوده اســت و خواسته دیدگاه خود را در آن بیان کند زیرا او اهل اختصار بوده و لبّ کلام را در یک عنوان کوچک آورده است.

روش دوم: گاهی بخاری در بین پرانتز در تفسر آیات مطالبی می‌آورد که برای ما مفید است.

روش سوم: او با معیارهای روایات مورد نظر خود را بیان کرده و لذا این روایات ما را به دیدگاه او می‌رساند.

روش چهارم: شــارحان متعدد وجــود دارد که اینها به مبانی فکری بخاری اشراف دارند و دیدگاه‌های او را می‌دانند.

تعداد صفات خداوند هم در این موضوع اهمیت دارد.

■ نظرات مربوط به تعداد صفات الهی:

۱. محدود بودن اســماء الهی سیوطی در المنشور، ج ۴، ص ۳۷۵ و بر اســاس روایاتی، سیوطی می‌گوید خداوند ۹۹ اسم دارد.

ابن حزم در المحلّی، ج ۱، ص ۳۰: گفته که هر کس اسمی بر اسماء بیفزاید ملحد شده است. و در برخی موارد می‌گویند هر کس اسمی اضافه کند کافر می‌شود.

۲. دیدگاه نامحدود بودن اسماء و صفات الهی

در فتح الباری، ج ۱۱، ص ۲۳۰ آمده (اســألک بکل اسم هو لک لسمیت) و نیز آمده اســت:عن کعب الاخبار فی دعاء و اسألک باسمائک الحسنی ما علمت منها و ما لا اعلم (همان منبع)

بخــاری: محدود بودن اســماء را می‌پذیرد: (ان لله تســعة و تســعین اسما) او بر این اســاس این روایت پذیرفته است (بخاری، ج ۱۰، ص ۵۸)

ابــن حجر در فتح البــاری، ج ۱۱، ص ۲۳۰ می‌گوید اضافه کردن صفات منفی به خداوند اشکالی ندارد. (یعنی هرچه به تعداد بیشتر نواقص را از خدا نفی کنیم عیبی ندارد)

فخــر رازی در ج ۱، مفاتیــح، ص ۹۴: نقص‌ها را که هر چه زیاد باشد می‌توان از خدا نفی کرد و محدودیتی ندارد و اینکه هر چه وقوف انسان به صفات الاهی بیشتر باشد، مورد مدح است.

در مورد توقیفی بودن یا نبودن اسماء هم اختلاف است.

ابن حزم در المحلی، ج ۱، ص ۱۲۹: توفیقی بودن را می‌آورد. و اصرار آن‌ها بر آیات و روایات در بیان اسماء و صفات، نشان می‌دهد نظریه توقیفی را قبول دارند.

نظریات مربوط به معناشناسی صفات الهی

۱. بی‌معنا بودن صفات الهی (پوزیتیویست‌ها) اما این نقدش آن اســت که اگر این گزاره‌های الاهیاتی مهمله باشد، قول مخالــف (نبودن خدا و نفی صفات) هــم مهمل خواهد بود. (کتاب: زبان،حقیقت و منطــق، ترجمه بزرگمهر، ص ۱۶۲) دیدگاه بی‌معنایی بین روشنفکران رایج است.

۲. نظریه دوم: تشــبیه اشــتراک معنوی غلیظ، که قائل به اعضاءو جوارح برای خدا هستند (شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۰)

لذا گفته‌اند که به صورت انسان ضربه نزنید زیرا حدیث هست: ان الله خلق آدم علی صورته (چون صورت انســان، صورت خداست) پس این صفات را حمل بر ظاهر می‌کردند.

۳. نظریه تعطیل: دو زیر مجموعه دارد:

۳/۱. الهیات ســلبی: که فقط می‌توان صفاتی را از خدا سلب کرد(نه اثبات) مثل معتزله (اشــعری، مقالات الاسلامیین و اختــلاف المصلیــن، ص ۱۵۵) ولی صفــات اثباتی را نفی می‌کنند یعنی می گویند ما نمی‌توانیم بشناسیم.

۳/۲. اشتراک لفظی: ابن تیمیه (در التعارض العقل و النقل، ج ۵، ص ۳۲۴) می‌گوید که صافت در مورد خدا به یک معنا بکار می‌رود و در مورد انســان به معنای دیگر به کار رفته است و علمایی چون شهرستانی، و از عماد... این را گفته‌اند.

۴. نظریه بینابین:

۴/۱. مانند نظریه توماس (تمثیل) نســبت علم ما به ذات ما مثل نســبت به ذات خدا با علم اوســت. و یا آنکه حقیقت و مجاز است در مورد ما حالت مجازی است.

پس در تمثیل، قائلند، نوعی شناخت برای خدا امکان دارد.

۴/۲. نظریه تشکیک: که صفات دو نوعند: برخی مثل وجود حالت تشکیکی است وجود واجب، وجود ممکن، صفات مانند علم و قدرت و ... هم تشکیکی است (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۵۸)

بخاری: نظریه بی‌معنایی را می‌پذیرد که تنها به محسوسات باور دارند.

۱. استدلال از راه تراجم بخاری

– باب قوله (و کان عرشه علی الماء)

– باب (هو کان عرشه علی الماء)

– باب (یوم یکشف عن ساق)

در واقع، مطالب ایشان به تشبیه مایل است و حتماً اصرار بر مادی بودن دارد و تحلیل آن به بی‌معنایی می‌رسد.

۲. استدلال از طریق مراجعه به روایات:

مثل روایت خلق الله آدم علی صورته طوله ستون ذراعا (بخاری، ج ۵، ص ۲۲۹۹) و نیز ج ۲، ص ۹۰۲

ابن‌بطال در شرح صحیح بخاری، ج ۷، ص ۶۹: روایتی می‌اورد که اگر بر صورت کسی بزنید بر صورت خدا زده‌اید. و نیز در ج ۴، بخاری ص ۱۷۲۵: ان الله یدنی المؤمن فیضع کتفه.

نزول مکانی خدا: ج ۱، بخاری، ص ۳۸۴: که خداوند شب‌ها به دنیا می‌آید.

رؤیت خداوند (ج ۱، ص ۲۰۳ و ۲۰۹، صحیح بخاری)

چون بخاری در این مــوارد، تأویل نکرده و داب او تغییر دادن مطالب در مواردی اســت که ظاهرش را قبول نداشته، پس در مورد صفات ظاهری الهی نظرش آن اســت که همان معنای ظاهری را قبول داشته است. و از طرفی اصرار بر تشبیه دراد به این معنا که گزاره‌های متافیزیکی را قبول ندارد و تنها ابزار حس را قبول دارد.

و در واقع صفات الهی به معنای متافیزیکی را تهی از معنا می‌داند.

نقد نهایی

اینکه فقط محسوس معنا دارد قابل قبول نیست زیرا موارد متعدد داریم که محسوس نیســت ولی همه قبول دارند و حتی خود مطلب که (همه چیز محسوس است) خود متناقض است و خود این مطلب محسوس نیست.

دیگر آنکه چنین وجودی که برای خدا اثبات می‌شــود امکانی اســت و با براهین اثبات خدا نمی‌سازد.

ملاصدرا در شــرح اصول کافــی، ج ۳، ص ۳۲۱–۳۲۲: نقد دیگری وارد می‌کند که در صورت محسوس بودن، ترکیب در خدا راه می‌یابد و ترکیب در خداوند، با براهین وجوب نمی‌سازد.

نظرات اساتید حاضر

اســتاد اعلائی: این نظریه در مورد صفات الهی نمی‌گوید که اصلا معنا ندارد بلکه معنای متافیزیکی را رد می کند

روش‌هایی که برای کشف نظرات بخاری ذکر در واقع دو نوع بود، تراجم، شروح(نه سه نوع)

ســوال دیگر اینکه این نظر که فقط محســوس، معنا دارد را چگونه به بخاری می‌توان نسبت داد؟

استاد شهسواری: بی‌معنایی در اعتقاد پوزیتیویست‌ها با حرف‌های بخاری متفاوت دارد، بخاری چون معتقد بود اسامی الهی احصاء شده است که هر کسی قبول کند به بهشت می‌رود پس او فقط ظاهر گرا است.

استاد مصطفی‌پور: حرف ظاهر گرایان با نفی متافیزیک متفاوت است.

استاد اسدی: "علم" وصف است ولی (عالم)، اسم است و در مورد حق‌تعالی هم همینگونه است. هر جا به اسم اشاره کنیم به وصف هم اشاره کردیم. در بین روایات، مواردی است که قابل توجیه هست با ضوابط علمی و عرفاء

از بسیاری از همین روایات ظاهرگرا بهره‌برداری زیاد کرده‌اند. و در کتاب کافی هم کم نیست، در کتاب تحریر ایقاظ النائمین آیت الله جوادی بیان می‌کنند که این مدارک و منابع در مورد الاهیات تا چه حدّ می‌تواند مأخذ قرار گیرد و ما را به الهیات برساند.

دکتر میرزائی: هیچ مسلمانی همه چیز را محسوس نمی‌داند، امثال بخاری در صفات خبری محتاط هستند و معمولاً بلاکیف را می‌اورند (اشاعره)

استاد زمانی: کتابی به عنوان کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحسنی گفته اســت این اسماء محتوا دارد ولی انسان باید متمثل شود تا بداند. در مورد اسماء و صفات در قرآن هم بر تعداد زیاد اسماء الهی و ... تأکید دارند. احمد حنبل هم گفته که شــب جمعه خداوند بر الاغی سوار می‌شود و حرکت می‌کند.

استاد زهادت: نقدهای جدی توسط عقل‌گراها و خود اهل سنت در مورد بخاری وجود دارد و انتقاداتی به دلیل حذف روایات صحیح بر وی دارند.

و ضمنا در بحث ها ترتب تاریخی در ذکر عالمان رعایت شود.

کلمه علیا در توقیفیت اسماء: نام کتاب مهمی است که استاد حسن‌زاده آملی دارند که در این موضوع، قابل استفاده است.

دکتر دهقانی: در تقسیم‌بندی شما ملاک مبهم است گاهی نظریه اشتراک معانی در طول می‌آید و گاهی به گونه دیگر است.

استاد ایزدی: بین توقیفی بودن و محدود بودن فرقی نیست. تفاوت بین اینها چیست؟

اســـتاد افضلی: برخی کلمات مانند امثال ملاصدرا که گفته مشبّهه فقط محسوســات را قبول دارند و این به بی‌معنایی نزدیک است.

● گروه علمی کلام

غرض خلقت از دیدگاه کلام (ابعاد و مسائل)

■ حجت‌الاسلام والمسلمین حسین شهسواری

استاد علوم عقلی حوزه علمیه قم

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۱/۳۱

اشاعره معتقدند برای افعال خدا، غرضی متصور نیست.

معتزله و شیعه برای خداوند در خلقتش، غرضی قائل هستند. سؤال اصلی آن است که غرض خداوند از آفرینش چیست؟

نکته‌ی اول آن که خداوند متعال به دنبال بهره‌مند شدن از آفرینش بوده یا خیر؟ آیا منفعتی برده است؟

نکتــه‌ی دوم آن که، فعل و خلق (آفرینش) به چه ســمتی می‌رود؟ چه جهت‌گیری در آن وجود دارد؟

غرض خالق و فاعل خود، دو قسمت می‌شود، یکی این که برای مخلوق چه هدفی داشته و دیگر آنکه خداوند خود چه هدفی داشته است؟

این ســؤال در موقعی پیش می‌آید که انســان‌ها کاستی‌ها ، بیماری‌ها و مشــکلات و یا ناکامی‌ها و شکست در آرزوها را می بینند و در برابر این حوادث از غرض خلقت سؤال می کنند که چه سودی در این زندگی دنیوی وجود دارد؟

«غرض» در لغت به معنی نشــانه و هدف و قصد و .... آمده است و معمولاً فاعل مختار را داری غایت می‌دانند.

۴ عنوان برای غرض تعیین کرده‌اند:

- ما لأجل الشیء
- ما انتهی الیه لشیء
- اشرف ما انتهی الیه الشیء
- باعث فعل

گاهی خصوصیات اولیه یک فعل، مقدمه برای غایت بالذات هستند و گاهی امر مقدمی هستند، مثلاً تیزی برای شمشیر

غایت بالذات است ولی صلابت، غایت بالذات است.

و گاهی نیـــز لازمه غایت بالـــذات، بیان می‌شـــوند، مانند تراشه‌هایی که در حین کارِ تهیه یک محصول صنعتی ایجاد می‌شود.

نکته دیگر که در این موضوع مهم است، اراده است، در کتب کلامی گفته شـــده اســـت صفتی که به رجحانِ یکی از دو طرف فعل را اقتضاء کند، اراده گفته می‌شود.

در کتب معتزله گفته می شود گمان پیدا شدن به یک طرف (فعل یا ترک) در فعل، همان پیدایش اراده است.

اختیار هم دارای حالتی است که منشأ فعل می‌شود.

در متون اشاعره، این اعتقاد وجود دارد که چون خداوند، نقصی ندارد و قادر و عالم مطلق اســـت، سؤال از خلقت، غلط است. حتی غرضی که به عنون ایجاب بر خدا باشد یا هدف خدا را برساند هم از دیدگاه اشاعره غلط است (شرح مواقف، ج ۱۳) در توضیحات حاشیه‌ای کتاب شـــرح مواقف آمده است ک خداوند کامل اســـت و به چیز اضافه‌ای مانند غرض و قصد و ... نیاز ندارد و اراده و خواســـت خدا در انجام فعل، کافی است. در واقع چون خداوند غنیّ مطلق است و نقصی ندارد، غرض برای او نیست زیرا غرض، برای تکمیل کاستی‌هاست.

علامه حلی و برخی علمای دیگر مطلب فوق را رد کرده‌اند، و گفته‌اند اگر نفعِ فعل متوجه فاعل شـــود و فاعل با آن، رفع نقـــص کند، این غرض بر خلقت پذیرفتنی نیســـت ولی اگر غرض به مخلوقین راجع شـــود و یـــا توجیهات دیگری ارائه کنیم، پذیرفتنی است.

معتزله با توجه عقل گرایی و قائل شدن به حسن و قبح ذاتی افعال، گفته‌انـــد خلقت غرض دارد ولی غرض وی به فعل و مخلوقین رجعت می‌کند،آن ها به آیات مربوط به عبث نبودن خلقت، باطل نبودن آن، استناد نموده‌اند و صدور عبث از باری تعالی را محال دانسته‌اند (ربنا ما خلقت هذا باطلا، آل عمران، ۱۹۱) و آیاتی از ســـوره احقاف و موارد دیگر بر این بحث‌ها می‌تواند دلالت داشته باشد،با توجه به این مباحث، نگاه شیعی به غرض خلقت هم مشهود است.

شیخ مفید با توجه به آیه (ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون)، صدور عبـــث از خدا را قبیح می‌داند و اینکه موجودات، عبث نیافریده شده‌اند.

مرحوم خواجه نصیر در نقد المحصل: شـــیعه افعال الهی را دارای حکمـــت و مصلحت می‌دانـــد و اینکه البته برای فعل الهی، داعیی خارج از ذات او وجود ندارد.

در مورد اینکه فعل حق تعالی غرض نداشته باشد که اشاعره گفته‌اند باید سؤال کرد که آیا فعل حق تعالی بی‌غرض است؟ اشاعره انجام هر کار برای هر غرضی را مستلزم نقص فاعل می‌دانند و این هر کار شامل انجام کار برای مخلوقات هم می‌شـــود، ولی معتزله قائلند که چون انجام کار خیر بر خدا لازم اســـت پس خداوند برای انجام فعل و خیر رساندن به خلق، غرض قائل هستند.

شـــیعه، ایصال خیر به دیگران، اظهار کمال و برخی موارد دیگر را غرض خلقت توسط خداوند مشخص نموده‌اند.

در مباحث مربوط به اصل رجعت، برخی رجوع به حق تعالی را غرض نهایی داشته‌اند که رجعت یکی از جلوه‌های این رجوع به حق است و در آیاتی که تعابیری مانند (الیّ المصیر) به این موضوع اشاره می‌کند.

■ نظرات اساتید

استاد رضانژاد: سؤالات دقیقاً پاسخ داده شود، مانند پاسخ به این سوال که انسان بگوید چرا آفریده شده‌ام؟

پیشـــنهاد آن است که در پاسخ این سؤال گفته شـــود در برخی امور ما اختیاری نداریم و در حیطه حقِ انسانی نیست که سؤال کند.

استاد اسدی: بهتر اســـت بحث در دو محور متمرکز شود یکی غرض و غایت فاعل اســـت، یعنی خداوند بما هو فاعل، غایتی را دنبال می‌کند یا نه؟ و اینکه آیا غرضا زائد بر ذات را مد نظر قرار می‌دهیم (که کسی قائل نیست).

نکته‌ی بعد آنکه اگر غرض وجود داشته باشد ولی زائد بر ذات نباشد؛ در واقع، غرض، همان ذات است و هدف اظهار کمالات است (خلقت الخلق لکی اعرف: در حدیث گنج مخفی)

احتمال دیگر آن که، غایتِ فعل مدّ نظر باشد و اینکه آیا مخلوقات، هدفمند خلق شده‌اند؟ نمی‌توان هدفمندی را انکار کرد چون فعل حق تعالی هدف دارد. علامه طباطبایی مقاله‌ای در مجله مکتب تشیع دارند (در سال ۱۳۳۷) که عنوان آن مقاله هدف آفرینش است و بهترین و خلاصه‌ترین مباحث را آورده‌اند.

اســـتاد مصطفی‌پور: کتابی به نام مبانی کلامی اجتهاد هست که برخی مســـائل را در مورد غرض آفرینش گفته و بیش از ده نتیجه و اثر را بیان کرده‌اند.

خوب اســـت تعریف متفق علیه در مورد غایت از دیدگاه‌های مختلف بیان شود.

استاد دهقان: دیدگها امامیه را اینگونه می‌توان بیان نمود که نکات عرفانی و فلسفی را باید در این مورد ضمیمه نمود.

استاد زمانی قمشه‌ای: مسئله غرض آفرینش در سه حوزه کلام، عرفان، فلسفه بیان می‌شود و میرزاده عشقی (شاعر) در گفتگویی با آقای مرتضی حائری، به بی‌هدفی اشاره می‌کند؛

خلقت من اندر عزل یک وصله ناجور بود

من بدان راضی نبودم در حقیقت زور بود

و مرحوم حائری نیز با عشر جواب داده است.

قرآن هم اشـــاره فرموده، ﴿هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا﴾، یعنی انسان چیزی نبوده که بخواهد سوال و ... داشته باشد. مرحوم قوچانی صاحب ســیاحت شرق در بحث گفتگوی خدا و فرشتگان در مورد خلقت انسان می‌گوید فرشـــتگان نمی‌توانسته‌اند درکی از افعال حیکمانه خدا داشته باشند که سوال از علت خلقت نموده اند.

استاد رضانژاد: در مرکز پاسخگویی به مسائل دینی پروژه‌ای انجام شـــد و منتشر گردید که تا حدودی مسائل مطرح شده است و پاسخ به ابعاد مختلف عنوان شده است.

استاد شهسواری: وظیفه متکلم آن است که از متون دینی بهره بگیرد و به استناد آیات قرآن و متون دینی توجه کنندو با راهنمایی‌های اهلبیت، تفصیلات را بیان کند.

● گروه علمی کلام

شیوه‌های پاسخ‌گویی قرآن به نیازهای روز

■ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر ابراهیم کلانتری

رییس نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه تهران

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۲/۱۴

■ چند مقدمه

۱. زیرا بنای مسلمانی قرآن است و در بین جوانان هم این موضوع، پذیرفته شـــده است لذا در میان نسل جوان گفته می‌شود که در هر موضوعی یک آیه قرآن بیاورید و حق همین است که ابتدا از قرآن سخن گفته شود.

در کســـی‌های آزاد اندیشی دانشـــگاه‌ها نیز این موضوع مطرح می‌شود. دانشـــجوی امروز تصور مکند که نابسامانی‌ها و مشـــکلات ما به موارد دیگر مربوط می‌شود و اینکه قرآن، درمان و پاسخگوی مشکلات است و هنگامی که با تدریس واحد قرآنی در دانشگاه مواجه می‌شود به مشکلات بحث‌ها برخورد می‌کند نسبت به ظرفیت قرآن شک می‌کند.

در کشورهای مختلف، گروه‌های لیبرالیستی بوده‌اند که قرآن را مربوط به حصر نزول می‌دانند و این موضوع ریشـــه چند صد ساله دارد. در حالی که تک تک آیه‌ها تا آخر جهات، پاسخگو هستند و تحدیر قرآن ادامه دارد.

موضوع دیگر آن اســـت که ختم نبوت بدین معناست که خداوند آنچه تا پایان دنیا برای بشر لازم است، در قرآن قرار داده است و چیز جدیدی لازم نیست ختم نبوت به معنی عرضه کامل وحی است.

البته اینگونه نیســـت که چون امروز انسان به رشد عقلی کامل رسیده به وحی دیگر نیاز نیست.

ســـؤالی که در دانشـــگاه‌ها هم زیاد مطرح می‌شود آن است که قرآن با همین کلمات، که تغییری در طول ۱۴۰۰ ســـال در آن انجام نشده و هیچ تغییر کمّی و کیفی در آن مشاهده نمی‌شود، ولی زندگی بشـــر هم به لحاظ کمی و هم کیفی تغییر یافته اســـت. پس آن امر ثابت می‌خواهد بر امر متغیّر اعمال شود. مثلاً شبیه سازی از سلول،تغییر روابط انسان‌ها و نوع تغذیه و ... ایجاد شده، و چگونه آن آیه‌ها پاسخگوی این موضوعات است؟

علامه طباطبایی در بحث انسان و نیازهای زمان، مشابه این ســـؤال را مطرح کرده است و شهید مطهری هم در اسلام و مقتضیات زمان مطالبی آورده و سروش نیز در قبض و بسط و شیعت نیز همین را می‌گوید.

پاسخ قرآن به نیازهای بشر در جریان سیال بشر، با چند ابزار شکل گرفته است:

۱. بیـــان جزئیات ابدی، در فروعات ریز وارد می‌شـــود. این‌هـــا ریزهای ابدی اســـت و تغییری در بســـتر زمان نمی‌کند؛

۲. میـــان قواعد و اصول کلی بـــدون بیان مصداق که در قالب زمان‌ها مصداق متفاوت می‌باشـــد (مثل و اعدّوا لهم ما استطعتم من قوّه)

۳. بیان مکانیزم‌ها که گسترده‌ای از اصول است مثل اصل تفقّه در دین، مکانیزم امامت، تفقّه در دین به معنی کار تخصصی و اجتهاد تخصصی است. مکانیزم اولی الامر (اهل بیت عصمت علیهم‌السلام)

۴. بطون قرآن هم بخشـــی از ماندگاری قرآن است که فراتر از اصول و مکانیزم‌هاست یعنی آیه‌ها ثابت هستند ولی دینامیـــزم درونی دارند و لایه‌هـــای متعدد دارند. روایـــت مربوط به بطـــون را برخی دانشـــمندان متواتر داشته‌اند مثل آیت الله خوئی، آیت الله معرفت؛

حتی ابن تیمیه که روایت مربوط به بطون را از نظر ســـندی درست نمی‌داند باز هم بطن داشتن قرآن را می‌پذیرد.

تأکید بر تدبّر که در آیات آمده نشانه دقت و رفتن به لایه‌های پایین‌تر اســـت زیرا عرب که ظاهر را متوجه می‌شده است. پیوند قرآن» و عرت هم از این جا سرچشمه می‌گیرد.

ابـــن حجر هیتمی در کتاب الصواعق المحرقه با اســـتناد به روایت ثقلین می‌گوید، یکی از عترت همیشـــه در کنار قرآن حضـــور دارد، یکی از ضرورت‌های اینکه قدرت در کنار قرآن باشد، همین بواطن است علم به بطون، کار هر کس نیست.

مرحوم کلینی در کافی نقل می‌کند که اهلبیت بارها فرموده‌اند هیچ کس قادر نیست بگوید همه علم قرآن، پیش ماست مگر اوصیای الهی اصطلاحی از امام صـــادق علیه‌السلام وجود دارد که قرآن به خورشید و ماه تشبیه شده است که خورشید به فطر ثابت می‌رســـد ولی واقعاً در حال تغییر است. قرآن، ظاهرش یکی است ولی پیام‌ها کم‌کم عمیق‌تر می‌شود وسیع‌تر خود را نشان می‌دهد.

شبه پیش می‌آید که چگونه یک کلام چند معنا داشته باشد؟ کلام خدا می‌تواند اینگونه باشد ﴿قل انزله الذی یعلم السرّ فی الســـموات و الارض﴾ خاتم الانبیاء هم می‌تواند در آن واحد کلامی را بگیرد که ده‌ها معنی دارد و عترت این معانی را در اختیار بشـــر قرار می‌دهند، البته همه پاسخ‌های ائمه از قرآن، بطن نبوده است، بطن نمی‌تواند ظاهر را رد کند و بطن‌گیری دارای چارچوب است. از سوی دیگر بر اساس آیه ﴿انما یعلم القرآن شئ خطب به﴾، درک عمیق این بطون هم مخاطبان واقعی معصومین هستند. این مکانیزم در زمان غیبت به جریان تفقّه در دین امتداد پیدا می‌کند اجتهاد روشمند را پیامبر و اهل بیت هم تأیید می‌کردند. امام صادق به ابان بن تغلب فرمودند «اجلس فی مجلس المدینة انت للناس».

برخی از ائمه مردم را به امثال ذکریا بن آدم ارجاع می‌دادند. در عصر غیبت که آب زلال نیست، باید مکانیزم تفقه استفاده شود.

نظرات اساتید:

استاد اســـدی: عمل ما بعد الوحی باید مورد دقت قرار گیرد، موحد و مؤمن اولین مسیری که طی می‌کند از راه عقل استفاده می‌کند.

در موضوع تفقّه: فقه، اعمّ از اجتهاد امروزی بوده است. پس تفقّه به معنای فهم و عمق فکر است،قدیم هم به علم کلام فقه اکبر گفته می‌شد.

مســـئله بطن و ظهر: مسئله بسیار غامضی است، بله اهبیت علیهم‌السلام از بطن استفاده می‌کردند ولی اینکه بطن همین قرار گرفتن آن‌ها در کنار قرآن باشد، اینگونه نیست.

علامه طباطبایی می‌فرماید: این معانی متعدد در طول هم هستند و معارض هم نیستند و این استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نیست.

اســـتاد شهســـواری: ما باید با توجه به حدث ثقلین و تقریر درست آن می‌توانیم تلقّی اشتباه را از بین ببریم، یعنی اینکه لازم نیست همه چیز را فی الحال قرآن جواب بدهد، پس ضرورت ندارد همه چیز در قرآن باشد. آیا قرآن برای هر سبک زندگی و هر فرهنگی، پاسخ دارد؟

اســـتاد مصطفی‌پور: این پاسخ‌ها در بحث احکام است، آیا این طرح‌ها در مورد معارف هم می‌تواند باشـــد، یعنی تفقه مطرح شـــده در قرآن، آیا در مباحث معرفتی نیز هست؟

استاد رضانژاد: مســـئله جایگاه عقل را بیان کنید که خود قرآن، عقل را حجت قرار داده است.

استاد دهقان: ۴ نکته مطرح شده مهم است ولی مباحث هرمنوتیکی هم در اینجا ورود پیدا می‌کند و شبهات ایجاد می‌شود.

اســـتاد: تنها بر بحث صرف قرآنی تأکید نشـــود و قرآن به صورت مجرد نیامده است و پیامبر به عنون مفسّر و مبیّن همراه آن شده است.

استاد زهادت: بحث (تبیاناً لکل شئ) که در قرآن آمده است باید شرح داده شود که این کل شئ به چه چیز اشاره دارد؟

علامه شعرانی مباحثی در این موضوع دارد که انتظار درستی از قرآن نیست که در هر موضوع میان داشته باشد.

در مورد عقل هم، معانی مختلف بیان می‌شود.

اســـتاد زمانی قمشـــه‌ای: قرآن، خودش لایه لایه دارد و مستعمین هم یکسان نیستند و هر کدام دسته‌های متعدد دارند؛ ملاصدرا، قرآن را دارای چند نســـخه می‌داند، یکی اینکه بر قلب پیامبر نازل شده و یک نسخه آن اســـت که ما می‌بینیم. یک نسخه است که اهل معرفت و معنویت درک می‌کنند و یک نســـخه که مال خود ائمه علیهم‌السلام است یعنی به تعبیر روایت تحقق قرآن مال انبیاء و معصومین اســـت، یعنی این‌ها، قرآن و ملموس هســـتند. اینها قرآن متحقق هســـتند. در طول زمان هم یک قرآن ناطق

است. فوق علم به باطن، خود تحقق قرآن است که اهل‌بیت علیهم‌السلام تحقق قرآن است.

اســـتاد خزائلی: (و لا ربطب و لا تابس فی کتـــاب مبین) چگونه در این موضوع تفسیر می‌شود؟

■ مطالب تکمیلی استاد کلانتری

عقل را همیشه به صورت مطلق و ثبت یاد نشده است. در کتاب کافی جلد اول، تمجید و تحسین شده است ولی گاهی از عقل مذمت شده است، که این خدا با عقول انسان‌ها به دست نمی‌اید. در برخی موارد عقل هدایتگر اســـت یعنی کلیاتی ایجاد می:ند ما را به نبوت و وحی می‌رساند. آیا وحی برای عقل چارچوب نمی‌گذارد؟

عقلی که در غرب استفاده می‌شود همان است که وحی آن را رد می‌کند. وقتی وحی آسمانی نازل شد، تبصره‌هایی می‌زند.

قرآن: ۱۸ بار ماده فکر در قرآن آمده است که از ماده تفعل است و یکمرتبه هم (فکرّ) آمده است. در روایات آمده (فی ذات الله)، تفکّر ممنوع است.

استاد زمانی قمشه‌ای: گاهی شرع به بن‌بست می‌رسد و عقل کارگشا می‌شـــود. علامه حلی، ۱۵۰ آیه از قرآن می‌آورد که عقل آن‌ها را به ظاهـــره نمی‌پذیرد مثل (جاء ربک)، «یدالله فوق ایدیهم)؛ در برخی هم موارد هم بالعکس است. امام رضا می‌فرماید: (لو لا العقل لما یعرف الخالق و من الخلوق) شیخ مفید می‌گوید عقـــل و وحی تعامل دارند، دو کلید برای یک مخزن هســـتند، مثلاً در تعداد ائمه، شرع نمی‌گذارد بیش از ۱۲ باشد و از آن سو هم ظاهر آیاتی که عقل آن‌ها را توضیح می‌دهد.

■ اصل

تفقّه در دین ابتدا به فقه اکسب برمی‌گردد و بعد مباحث فقهی جدید در بحث ظهر و بطن درست است که پیچیده است.

مبانی ما تخصصی است و مخاطب ما عامّ است این بستگی به روش‌های ما دارد.

● گروه علمی کلام

اهل بیت علیهم‌السلام از دیدگاه احمدبن‌حنبل

■ استاد علیرضا میرزایی

عضو هیئت علمی دانشگاه شهید محلاتی

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۲/۲۸

در ابتدا استاد رضانژاد مقدمه‌ای را بیان کردند.

اگر روایات کتب احمد حنبل را بررســـی کنیم و مشـــترکات روایی وی با نگاه تشـــیع را در موضوع اهلبیت علیهم‌السلام بررســـی کنیم برای مقابله با گروه‌های افراطی و حمله های آن ها به تشیع، مناسب است.

اســـتاد میرزائی: در جهان اهل سنت به مهدویت توجه شده است هم در اصل ظهور امام مهدی و هم از نسل فاطمه بودن ایشان؛

در کنز العمال متقی هندی، روایتی مربوط به زمینه سازی ظهور توسط مردم مشـــرق آمده است و امید است انقلاب اسلامی در این راستا قرار گیرد. احمد حنبل در فضائی که افراطی‌های عثمانی و اموی ایجاد کرده بودند، وارد شده و از اهلبیت علیهم‌السلام سخن گفته است.

وی یکی از فقهای چهارگانه اســـت، حدود ۳۰ هزار حدیث است که از چند صد هزار گردآوری و انتخاب نموده است.

در مناقب وی گفته‌اند هزار هزار حدیث حفظ بوده اســـت (فارغ از صحت این ارقام، آن هم در قرنی که وی می‌زیسته است.)

با توجه به منع حدیث در ســـده اول و نیز بحث محنت که در مورد قرآن پیش آمد، فعالیت‌های احمد قابل توجه است.

مســـلک وی اهل حدیثی اســـت که در معناشناسی ظاهر گراست.

این ظاهرگرایـــی باعث بروز برخـــی تعارضات در مباحث می‌شـــود. در برخی مـــوارد عقاید وی به شـــیعه متمایل می‌شود.

احمد حنبل این مطلب را تأیید می‌کند که علی بن ابی‌طالب افضل اصحاب بوده است.در رجال نجاشی آمده ابن‌حنبل با نقل خطبه امام حسن علیه‌السلام بعد از شهادت علی‌علیه‌السلام و ذکر این نکته در خطبه که دیروز کسی از شما مفارقت کرد که در علم کسی به پایه او نمی رسد، به مرجعیت قطعی علمی حضرت علی‌علیه‌السلام صحه می‌گذارد.[1]

احادیث احمد را در ۲۹ عنوان دسته بندی کردیم.

احمد در ۱۶۴ ق به دنیا آمد و ۲۴۱ از دنیا رفته و معاصر پنج امام است از امام کاظم تا امام عسگری‌علیه‌السلام است. وی از ابتدا فقیهی قابل اعتماد بوده است با امام کاظم مراوداتی داشته است و از شهادت امام کاظم ناراحت بود و در مقابل کسانی که می‌گفتند امام رافضی‌ها از دنیا رفته، گفته نه بگویید امام مشرق و مغرب از دنیا رفت، احمد تنها کسی است که این گواهی را امضاء نکرد که امام کاظم به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد.

وی با تأویل و تفسیر احادیث مخالفت جدی دارد و این تفکرات باعث بروز سلفی‌گری نیز شده است.

■ برخی از عناوین مربوط به اهلبیت‌علیهم‌السلام در آثار احمد بن حنبل:

۱. جایگاه ممتاز اهلبیت در نزد ایشان:

احمد حنبل فضای مسموم ضد اهلبیتی را با شجاعت شکست.

ابوالفرج ابن جوزی و برخی نقل می‌کنند که وی گفته یا از او نقل شده که اعلام کرد هرکس حضرت علی‌علیه‌السلام را به‌عنوان خلیفه چهارم نپذیرد با او ازدواج و صحبت نکنید.[2]

در صواعق المحرقه ابن حجر هیتمی از احمد نقل شده که تعداد فضایل امیرالمؤمنین برای هیچ کس دیگر وجود ندارد.

عبدالله‌بن‌حنبل فرزند او نقل می‌کند که پدرم حدیث شخصی به نام سفینه (نه حدیث سفینه مشهور) را نقل می‌کرد و پس از این نقل از پدر پرسیدم «دربارهٔ تفضیل خلفاء چه می گویی؟ ...؟ گفت: یا بُنیَّ، علی‌بن‌أبی‌طالب من اهل‌بیت، لایقاس بهم احد؛ ای فرزندم علی‌بن‌ابی‌طالب از اهل‌بیت است، هیچ کس با آنان قابل مقایسه نیست».[3]

از او نقل شده است که در مورد جمله (علی قسیم النار و الجنّة) گفت، پیامبر فرمود لا یحبک الا مؤمن و لا ینجضک اله المنافق، بنابراین علی قسیم النار و الجنّة است،[4]

در ، ج ۱ ص ۳۱۶ از پسر احمد مطالبی نقل می‌شود که منعکس کننده نگاه مثبت یک محدث شیعی به ابن‌حنبل است:

احمد بن حنبل وارد کوفه شد و از عده‌ای از علمای حدیث آنجا، استماع حدیث کرد و با اینکه برای یاد گرفتن حدیث خیلی حریص بود، نزد یکی از علمای کوفه که مشهور به تشیع بود نرفت، تا اینکه جمعی با احمد صحبت کرده و او را قانع نمودند تا با آن مرد ملاقات نموده و از او هم اخذ حدیث کند. احمد به ملاقات او رفت و احادیثی از او فراگرفت. هنگامی که خواست برود، آن مرد عالم گفت؛ درخواستی دارم، احمد گفت؛ برآورده است، گفت؛ دوست ندارم از پیش من بروی و عقیده‌ام را نزدت اظهار نکنم، گفت؛ بگو،گفت؛ عقیده‌ام این است که علی بن ابی طالب‌علیه‌السلام بعد از پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله بهترین مردم است و افضل و اعلم از تمام اصحاب آن حضرت است به‌همین جهت جانشین و امام بعد از پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله او می‌باشد.احمد گفت؛ در این عقیده اشکالی نمی‌بینم، زیرا چهار نفر از اصحاب پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله به‌نامهای: جابر، ابوذر، مقداد، سلمان، همین عقیده را داشتند.[5]

محمد بن ناصر گفت؛ از احمد بن حنبل پرسیدم، آیا خلافت برای علی‌علیه‌السلام ثابت است؟ جواب داد؛ اعوذ بالله، او کسی است که او را امیرالمؤمنین نامیده اند.[6]

او قائل بود که به دلیل علم و ایمان، علی‌ابن‌ابیطالب، فضل تقدم داشته است و حدیث نقل می‌کند که پس از شهادت امیرالمومنین علی‌علیه‌السلام، امام حسن مجتبی‌علیه‌السلام سبط اکبر رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله در خطبه‌ای منزلت علی‌علیه‌السلام را به مردم توصیف می‌کند. این

«لقد فارقکم رجل بالامس لم یسبقه الاولون بعلم و لا یدرکه الاخرون؛ مردی دیروز از شما مفارقت کرد که در علم از پیشینیان کسی بر او پیشی نگرفته و از پسینیان کسی به او نخواهد رسید».[7]

روایت دیگری با وحدت مضمون و تفاوت مختصر در عبارت حامل همان معنی است. بجای «لا یدرکه الاخرون» از عبارت «لا ادرکه الاخرون» استفاده شده است.[8]

این روایت را نقل می‌کند که علی‌علیه‌السلام اولین ایمان آورنده بود.

روایتی مطرح می کند که رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله خطاب به فاطمه‌علیهاالسلام فرمود؛ «او ما ترضین انی زوجتک اقدم امتی سلما و اکثرهم علما و اعظمهم حلما؛ آیا راضی نمی‌شوی که تو را به همسری کسی برگزیدم که در مسلمان شدن بر تمام امت من مقدم و از همه بیشتر دارای علم و حلم است».[9]

■ دوستی و ولایت اهلبیت‌علیهم‌السلام

ابن عباس نقل می‌کند که رسول الله فرمود: من کنت مولا فهذا علیّ مولاه .

زازان بن عمر نقل می‌کند، علی علیه‌السلام مردم را در مورد سفارش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در غدیر خم به شهادت طلبید و سیزده نفر شهادت دادند از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله این جمله را شنیدند که فرمود؛ «من کنت مولاه فعلی مولاه».[10]

روایت غدیر با افزودن عبارتهایی پر معنی نسبت به‌روایت قبل از زید بن یثبع نقل گردیده است. پس از درخواست علی علیه‌السلام برای شهادت به آنچه از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله شنیده شده است عده‌ای که در غدیر خم حاضر بودند به‌مفاد کاملتر روایت با این عبارت شهادت دادند؛

«فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یقول لعلی یوم غدیر خم الیس الله اولی بالمومنین؟ قالوا بلی قال اللهم من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه».[11]

■ مرجعیت علمی اهلبیت علیهم‌السلام

در مسند علی‌بن‌ابیطالب علیه‌السلام، ۸۱۹ حدیث می‌آورد و این تعداد، ۲۵۰ حدیث بیشتر از احادیث مربوط به فضیلت ۳ خلیفه است.

عبدالله بن شفیع، روایتی می‌آورد که امیرالمؤمنین متعد را به نقل از پیامبر حلال می‌داند ولی خلیفه سوم می‌گوید از ترس مردم این را اعلام نمی‌کنم.

این مطلب در ج هشتم مسند احمد آمده است.

در المسند، ج ۸، ص ۳۱۴ از عایشه نقل می‌شود: سل علیّاً فهو اعلم منی: یعنی عاشیه به اعلم بودن حضرت علی اعتراف می‌کند.

در المسند، ج ۹، ص ۱۹: مقایسه معنی‌دار در مبارزه روز خیبر بین صحابه مشهور و گزینش علی علیه‌السلام به همه با عنوان محب و محبوب خدا و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله در روایت ذیل به روشنی مورد اشاره قرار گرفته است.

«حاصرنا خیبر فاخذ اللواء ابوبکر فانصرف و لم یفتح له ثم اخذه من الغد فخرج فرجع و لم یفتح له و اصاب الناس یومئذ شدة و جهة، فقال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله انی دافع اللواء غدا الی رجل یحبه الله و رسوله و یحب الله و رسوله لا یرجع حتی یفتح له فبتنا طیبة انفسنا ان الفتح غدا، فلما ان اصبح رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله صلی الغداة ثم قام قائما فدعا باللواء، و الناس علی مصافهم فدعا علیا و هو ارمد، فتفل فی عینیه و دفع الیه اللواء و فتح له؛ بریده می‌گوید خیبر را محاصره کرده بودیم ابوبکر پرچم مبارزه را تحویل گرفت کاری از پیش نبرد و بازگشت و فردا نیز این امر تکرار شد و مردم حاضر نگران وضعیت بودند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود؛ فردا پرچم مبارزه را به کسی خواهم داد که خدا و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله او را دوست دارند و او هم خدا و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله را دوست دارد، از صحنه مبارزه جز با فتح و پیروزی بر نمی‌گردد. بعد از سخنان حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله مطمئن شدیم که فردا مسلمین پیروز خواهند شد. فردا که شد همه منتظر بودند که رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله پرچم را درخواست کرد و سپس علی را خواست که دچار چشم درد بود از آب دهانش به چشم ایشان زد و پرچم را تحویل علی نمود و پیروزی حاصل شد».[21]

بنابراین روایت، اثبات شفا یافتن شخصی توسط آب دهان پیامبر هم مطرح شده است.

در ج ۱، ص ۷۰۴ در سفینة البحار آورده است که احمد بن حنبل را هر چه شکنجه کردند قبول نکردند امضا کند امام کاظم علیه‌السلام به مرگ طبیعی از دنیا رفته است و در کل براوداتی با امام کاظم داشته است.

در برخی روایات عبارت «اثنی عشر کعدد نقباء بنی اسرائیل»، در مسند احمد آمده است که عدد ائمه را بر تعداد نقبادی بنی اسرائیل منطبق نموده است.[13]

جابر بن ثمره ضمن تایید عدد ۱۲ اضافه می‌کند؛ «کلهم من قریش».[41]

از زید بن ارقم (ج ۷، المسند، ص ۷۹) نقل می‌کند که پیامبر همه درب‌ها را به مسجد بست جز درب خانه علی می‌فرمود: خدا به من دستور داده و از امر خدا تبعیت می‌کنم.

■ معیار سنجش ایمان بودن حضرت امیر علیه‌السلام

از علی نقل می‌کند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به من فرمود؛ «انه لایبغضنی الا منافق و لا یحبنی الا مومن؛ جز منافق بغض مرا ندارد و جز مومن دوست دار من نمی‌شود».[15]

، احمد بن حنبل این‌ها را نقل می‌کند و رد هم نمی‌کند.

قابل توجه است که احمد می‌گوید من احادیثی را می‌آورم که به پیامبر مسند می‌شود.

در ج ۱۰ مسند، ص ۱۸۷ ماجرای سلام دادن پیامبر در موقع نماز در خانه امیرالمؤمنین و قرائت آیه تطهیر را نقل می‌کند.

در ج ۱۰ ص ۱۷۷، نقل می‌کند عطاء بن ابی رباح حدیث کسا را با ذکر نزول آیه ۳۳ سوره احزاب تکمیل می‌کند و در پایان به درخواست ام‌سلمه و پاسخ معنی دار حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله اشاره می‌کند؛ «انا معکم یا رسول الله؟ قال انک علی خیر».[16]

رد درخواست همسر پرهیز گار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با جمله «انک علی خیر»، انحصار شمول آیه تطهیر در پنج تن با قرائت شیعه را اثبات می‌کند.

در ج ۱، ص ۲۱۳ روایاتی در مورد امام مهدی می‌آورد.

روایتی نقل می‌کند که پیامبر فرمود جبرئیل، از شهادت امام حسین در شط فرات خبر داد، ج ۱، ص ۱۸۵ المسند

در همین ج ۱، از توجه پیامبر به امام حسین علیه‌السلام و فضیلت

و شهادت ایشان نقل شده است.

ماجرای جایگزینـــی علی علیه‌السلام به جای ابوبکر برای اعلان برائت و انصراف از واگذاری ماموریت به ابوبکر و جایگزینی علی علیه‌السلام در قرائت بخشی از سوره برائت، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در جواب پرسش ابوبکر از علت لغو ماموریتش می‌فرماید؛

«...و لکن جبرئیل جائنی فقال؛ لن یودی عنک الا انت او رجل منک؛جبرئیل آمد و گفـــت بجا آورنده این ماموریت خودت یا فردی از خودت باید باشد».[۱۷]

ج ۲ ص ۲۵۶ نقـــل می‌کند که عبـــدالله بن عمر می‌گوید فضایلی که علی علیه‌السلام داشـــت که اگر داشـــتم از شتران سرخ مو برایم بهتر بود ، این سه مورد این است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دخترش را بـــه عقد او در آورد که برایش فرزند آورد، درب تمام خانه را به مسجد جز درب خانه او بست و روز خیبر پرچم مبارزه را به او داد».[۱۸]

■ **تصریح به بطلان مواضع دشمنان اهلبیت علیهم‌السلام :**

در ج ۱ المسند، ابوکثیر نقل می‌کند:

با مولایم علی در جنگ نهروان بودم بعد از قتل آنها تعدادی از مردم در نفس دچار شـــبهه شـــدند، علی فرمود؛ ای مردم رســـول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در مورد مردمی به مـــا خبر داد که همانند تیری که از کمان خارج می‌شـــوند و هرگز بر نمی‌گردند، از دین خارج می‌شـــوند، علامت این امر آن است که در میان آنان مردی سیاه چرده با دست معیوب وجود دارد که گوشت اضافی آن همانند پســـتان زنان است(او به ذوالثدیه معروف است). علی دستور داد آن مرد را در میان کشته ها پیدا کنید. جنازه او در کنار نهر پیدا شد و علی تکبیر گفت و فرمود خدا و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله راست گفتند و مردم پس از ایشان تکبیر گفتند و شادمان شدند و شبهه آنها مرتفع شد».[۱۹]

در فضائل الصحابه، ص ۶۶: رســـول خدا فرمود: اشـــقی الاخرین، قاتل تو (ای علی) هستند.

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در چند نوبت این جمله را خطاب به عمار یاســـر فرموده است؛ «یا بن سمیة تقتلک الفئة الباغیة؛ پسر سمیه تو را گروهی طغیانگر خواهند کشت».[۲۰]

بحث تســـبیحات حضرت زهرا را احمـــد نقل می‌کند که پیامبر آموزش داد و حضرت امیر حتی شـــب جنگ صفین هم ترک نکرد.

در المســـند، ج ۱، ص ۱۸۳: در مکـــه پیامبر به علی علیه‌السلام فرمـــود از دوش من بالا برو و مـــن (علی) حس کردم اگر بخواهم به افق‌های آســـمان می‌توانم برسم و بعد بت‌های آن را شکستم.

در المسند، ثقلین مطرح شده که عترتی اهل بیتی هم آمد، ج ۴، ص ۵۴ عبارت انی تارک فیکم الثقلین خیلی تکرار شده است.

روایت نقل می‌شـــود که علی علیه‌السلام بر تأویل یا دشمنان می‌جنگد، ج ۴، ص ۶۸ این را پیامبر نقل کرد که من با تنزیل با دشـــمنان می‌جنگم و علی بر اساس تأویل.

در مواردی نقل می کند اهلبیت علیهم‌السلام خاص الخواص بودند.

نکته دیگر آن که نقل کرده اســـت: علی علیه‌السلام امیر جماعتی بود و آن‌ها خواستند از علی گلایه به پیامبر ببرند ولی رسول خدا ابتدا اعراض کرد و در نهایـــت با ناراحتی گفت علـــی را رها کنید ان علیاً منی و انا منه و این که او و ولیّ مؤمنین بعد از من است.

عبدالله جدلی نقل می‌کند؛ «دخلت علی ام ســـلمة فقالت لی، ایســـب رســـول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله فیکم؟ قلت؛ معاذ الله او ســـبحان الله و کلمة نحوها، قالت؛ ســـمعت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یقول؛ من ســـب علیا فقد سبنی؛ خدمت ام‌سلمه رســـیدم از من سوال کرد آیا شـــما به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله جسارت و اهانت می کنید؟ گفتم پناه بر خدا که مرتکب این کار زشـــت شویم. ام‌ســـلمه گفت؛ از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مکرر شنیدم که فرمود؛ من سب علیا فقد سبنی؛ کسی که به علی دشنام دهد به من دشنام داده است».[۲۱]

از ســـعید بن مسیب نقل می‌شود که پیامبر به علی فرمود تو برادر من و من برادر تو هســـتم. از ابن عمر هم نقل می‌شود که به پیامبر گفت من را برادر کسی نکردی و پیامبر فرمود تو برادر من در دنیا و آخرت هستی.

■ **نظرات اساتید حاضر**

استاد رضانژاد: آیا در مورد روایاتی مانند (علیٌ خیر البشر)، تعلیق، ردّ یا اثبات و توضیحی دارد؟

استاد میرزائی: نه هیچ اظهار نظری ندارد.

اســـتاد زهادت: مرحوم خواجه نصیر در تجرید دو حدیث می‌آورد به عنـــوان نص جلیّ کـــه یکی از آن دو حدیث تحنئه اســـت که پیامبر فرمود، سلام کنید بر علی به عنوان امیر المؤمنین.

و روایت دیگر، تعبیر انت الخلیفه که پیامبر در مورد امیرالمؤمنین فرمود.

آنچه در روایات اهل سنت در مورد فضیلت اهل بیت یا مخالف آن است را خوب است جمع شود و این تقابل تحلیل شود

اســـتاد کریمی: در کتاب الامامة و اهل البیت که از محمد « بهرام» از تاریخ شناســـان مصری است، در جلد دوم تمام مصادری که اهل سنت در مورد اهلبیت گفته‌اند را بیان می کند.

در مباحث حدیث شـــناختی این گونه نیست که نقل روایت از مسندها کافی باشـــد. اربعین فخـــر رازی،ج ۲، ص ۲۹۱ مطالبـــی در مورد هم نصوص خفیه وجلیّه نقل می‌کند. ابن ابی الحدید هم در برخی موارد به

افضلیت علی علیه‌السلام اشاره می‌کند اما همین‌ها می‌گویند این‌ها دالّ بر آن نیست که خلافت بلافصل علی علیه‌السلام را نزد ما اثبات کند.

بنابراین برای چنین احادیثی در ابتدا تصحیح سند شود طبق نظر اهل سنت و بررسی شود و بعد تحقیق شود که معارضی برای آن‌ها نباشد. در برخی موارد می‌گویند احادیث کوفی همه منکر (انکار شده) هستند و بخشی از روایات نقل شده در مورد اهل بیت از این دسته(احادیث کوفی) هستند.

استاد دهقان: این مناقب و محاسن در شافعی و مالکی هم هست.

استاد ایراندوست: بحث نسخه شناسی اگر ضمیمه شود خوب است و اهل سنت روی نسخه‌ها نقد و نظر دارند. برخی نسخه‌های موجود در مورد فضائل اهلبیت از زبان احمد بن حنبل را مجعول می‌دانند.

استاد مصطفی‌پور: روایات مخالف هم در آثار ایشان بررسی شود و در کل مقایسه کنیم.

استاد شهسواری: اگر از چاپ‌های حجاز و مصر استفاده می‌شود بهتر است تا به چاپ‌های بیروت و سوریه.

در مورد اصطلاح روافض، امام باقر فرمود من افتخار می‌کنم که از روافض هستم.

نقل این آثار، آیا نشان دهنده عقیده امثال احمد بن حنبل به فضائل اهلبیت است؟

استاد اسدی: آیا احمد حنبل، مصادیق اهلبیت را نام می‌برد؟ آیا در روایات او، روایات فقهی که مستند به ائمه بوده باشد، وجود دارد؟

استاد زمانی قمشه‌ای: احمد بن حنبل در جواب عده‌ای گفت: باید نام علی را به عنوان خلیفه چهارم حتماً در خطبه‌ها نقل شود.

استاد رضانژاد: کتاب الامام الصادق المذاهب الاربعه از اسد حیدر ظاهراً مطالبی شبیه مطلب فوق وجود دارد.

استاد میرزائی: علت انتخاب احمد بن حنبل برای بررسی روایات اهل بیت آن است که ایشان ازریشه های بروز سلفی‌گری است، پس اگر زبان مشترکی با شیعه پیدا شود، اثر کاربردی خواهد گذاشت.

نکته‌ی دیگر آن که معمولاً امثال کتاب صواعق المحرقه پس از ذکر فضائل اهلبیت، به شیعه می‌تازند و آنها را اهل غلوّ و افراط می‌خوانند.

پی‌نوشت:

۱ . فضائل اهل البیت من کتاب فضائل الصحابهٔ، ص ۹۸ / حدیث ش ۱۳۷.

۲ . ابن‌قدامه المقدسی، المغنی، ج۷، ص۳۷۹.

۳ .همان.

۴ طبقات الحنابله، ج ۱، ص ۳۲۰

۵ .اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمهٔ فی معرفهٔ الائمهٔ، ج ۱، ص ۱۶۱ و خوانساری، روضات الجنات، ج۱، ص ۳۰۱.

۶ .ابن‌الجوزی، مناقب الامام احمد حنبل، ص۱۶۴.

۷ .ابن‌حنبل، المسند، ج ۱،ص ۴۲۵ / حدیث ش ۱۷۱۹.

۸ .همان، ج ۱، ص۴۲۶.

۹ .همان، المسند، ج۷، ص۲۸۸/ حدیث ۲۰۳۲۹.

۱۰ .ابن‌حنبل، المسند، ج ۱، ص۱۸۲/ حدیث ش۶۴۱.

۱۱ .همان، ص۲۵۰/ حدیث ش ۹۵۰.

۱۲ . المسند، ج۹، ص۱۹/ حدیث ش ۲۳۰۵۴.

۱۳ همان، ج ۱، ص ۵۵۵

۱۴ .ابن‌حنبل، المسند، ج۷، ص ۴۰۵/ حدیث ش ۲۰۸۴۰ و ص۴۳۲/ حدیث ش ۲۱۰۰۵.

۱۵ .ابن‌حنبل، المسند، ج۱، ص۱۸۳/حدیث ش۶۴۲.

۱۶ .همان، ص ۱۷۷ / حدیث ش ۲۶۵۷۰.

۱۷ .ابن‌حنبل، المسند، ج ۱، ص۳۱۸/ حدیث ش۱۲۹۶.

۱۸ .ابن‌حنبل، المسند، ج۲، ص ۲۵۶/ حدیث ش ۴۷۹۷.

۱۹ کنت مع سیدی علی بن ابی طالب حیث قتل اهل النهروان فکان وجدوا فی انفسهم من قتلهم فقال علی؛ یا ایها الناس ان رسول الله قد حدثنا باقوام یمرقون من الدین ... فاخذها بیده فجعل یطعن بها و یقول صدق الله و رسوله و کبر الناس حیراوه و استبشروا و ذهب عنهم یجدون.همان، ج۱، ص ۱۹۲/حدیث ش۶۷۲.

۲۰ .همان، المسند، ج ۴، ص۱۱/ حدیث ش ۱۱۰۱۱ و ص۴۵ حدیث ش ۱۱۱۶۶.

۲۱ .همان، ج۱۰، ص ۲۲۸/ حدیث ش ۲۶۸۱۰.

● گروه علمی معرفت‌شناسی
مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن معلمی
دستیار پژوهشی: دکتر حسن عبدی

سیری در تطور وجود ذهنی در اندیشه حکمای مسلمان

■ جناب آقای دکتر حسام‌الدین شریفی
؟؟؟؟

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۲/۱۸

■ تعاریف وجود ذهنی

۱. هنگامی که ماهیت در نفس حاصل می‌شـــود آثار ماهیت خارجی را ندارد که آن را وجود ذهنی نامند.

۲. صورتی مساوی صورت شـــیء خارجی است که ماهیت یکسانی دارد ولی در عدد مغایر آن است که در ذات مدرک یا قوه‌ای از قوای ادراکی وی نقش بسته است.

۳. با توجه به مبانی صدرایی، وجود علمی معلوم است که در مرتبه‌ای دیگر از وجود معلوم قرار داشته، معلوم از آن دانسته شده و بر آن قابل حمل و صدق است ولی آثار خارجی وجود معلوم را واجد نیست.

۴. ماهیات موجود در خارج، وجـــودی در ذهن دارند که آثار ماهیت خارجی از آن صادر نمی‌شـــود که به آن وجود ذهنی گویند که همان علم ما به ماهیات خارجی است.

■ نظـر فلاسـفه یونـان و قبـل از مسـلمانان درباره وجود ذهنی

قبل از آنکـــه فصل مخصوصی تحت عنـــوان وجود ذهنی مطرح شـــود؛ فلاســـفه در مباحث مقـــولات، نفس، عقل و معقول، مباحث علم و ادراک و مسائل مربوط به آن، پیرامون وجود ذهنی بحث می‌کرده‌اند. با توجه به این نکته به بررسی ریشـــه‌های وجود ذهنی در میان حکمای یونانی و اسلامی می‌پردازیم.

یکی از اختلافات بین سوفسطائیان و حکما این بود که آنها بر خلاف حکما قائل بودند که صورت عین خارجی به ذهن نمی آیند و بین آنها مطابقت کامل بر قرار نیست. در مقابل ایشان، دموکریتوس, سقراط, افلاطون, ارسطو, اپیکوریان و رواقیان به تطابق صورت ذهنی با واقعیت خارجی معتقدند.

■ وجود ذهنی در میان متکلمان

مشهور آن اســـت که متکلمان منکر وجود ذهنی هستند به دلیل آن که علم را اضافه به شیء خارجی می‌دانند نه حصول صورت آن در ذهن. مانند ابوالحسن اشعری یا حسن بصری.

موافقان وجود ذهنی در میان متکلمان: ایجی، تفتازانی، قوشجی.

■ نظر اولین فیلسوفان مسلمان درباره وجود ذهنی

نظر کندی , نظر فارابی، اخوان الصفا، ابن زرعه، ابن سینا، بهمنیار، غزالی، ساوی، بغدادی، ابن رشد، شیخ اشراق که همگی معتقد به عینیت صورت ذهنی با شیء خارجی به لحاظ ماهیت هستند و به نحوی مطابقت ذهن و عین را مطرح می‌سازند نه صرف حکایت. ایشان معتقد به وجود اشیاء در خارج و وجودی از آنها در ذهن هســـتند. تعریف علم به صورت حاصل از شیء نزد نفس هم در این راستا است. نیز اعطا صور اشیاء خارجی به عقل نیز حکایت از یکسانی ماهیت این دو دارد. مفهوم کلی از نظر آنها مفهومی اســـت که بر ماهیت اشیاء خارجی به صورت یکسان دلالت دارد و ماهیت مشترک میان اشیاء و مصادیق خود است.

■ مسـأله وجود ذهنی به عنوان بابی مستقل در آثار فخر رازی و بعد از او

فخررازی و خواجه نصیرالدین طوســـی نقش بسزایی در به میان کشیدن نظریه‌ی وجود ذهنی داشته‌اند. ایشان با اختصاص فصلی مستقل به وجود ذهنی موجب برجسته شدن این بحث در میان مباحث فلسفی شدند.

نظر خواجه نصیر الدین طوسی، قطب شیرازی، علامه حلی و لاهیجی به عنوان منکران وجود ذهنی.

مکتب شیراز و نظریات آنها درباره وجود ذهنی. مانند سید صدر، صدر الدین دشتکی، دوانی و ملاصدرا.

■ ریشه بحث از وجود ذهنی

۱. مطابقت ذهن و عین

۲. تفاوت میان صورت شـــیء و خود شیء (لازمه این حرف می‌تواند عدم تطابق ماهوی باشد)

گزارش اجمالی جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی

شعبه مشهد

● گروه علمی فلسفه

مدیر گروه: دکتر عباس جوارشکیان
دستیار پژوهشی: آقای حجت‌الله اسعدی

نظریه روایت در فلسفه

■ جناب آقای دکتر محمد سهیلی
؟؟؟؟

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵

گروه‌های علمی شعبه مشهد

روایت یا داســتان واره در گذشــته اهمیت ویژه ای داشته و از شیوه های اصلی بیان و تفکر در فلســفه اسلامی بوده است. اما امروزه تقریبا به طور کامل مغفول واقع شــده است، و این در حالیست که اکنون این مسئله در فضای فلسفه ی غرب بسیار مورد توجه است.

مقصود از روایت، عبارت اســت از هر داســتان واره‌ای که آغاز و انجامی دارد و اجزای متشــکله آن پیوندی اندام وار با یکدیگر دارند. روایت یکی از اشــکال چهارگانه خلق نوشتار از میان سه نوع دیگر یعنی بحث کردن، اســتدلال کردن و توصیف وتفسیر کردن است.روایت همچنین شیوه‌ای برای اندیشیدن، تجربه‌کردن، نظم دادن به تجربه‌ها و ساخت واقعیت است. شیوه‌ای که می‌تواند هم‌عرض فرضیه‌ها و نظریات علمی باشد.

بر مبنای برداشت بارت، روایت، شیوه‌ای از نظم‌دهی به تجربه‌ی انسان و انتقال اندیشه‌ها و شناخت عالم به خودمان و دیگران است. بنا بر این روایت دو جنبه دارد؛ شناختن و اندیشیدن

نمونه هایی از روایت:

ـ در قرآن کریم در آیاتات مربوط به خلقت و آفرینش موجودات

ـ در نهج البلاغه در خطبه نخســت امام علی﵇ به عنوان شخصی که شــاهد خلقت است، در نســبت دادن ایجاد جهان به قدرت خداوند تعالی آفرینش را روایت می کند.

ـ حکایت‌های رمزی و داســتان‌های سهروردی نمونه بارزی از روایت در حوزهٔ فلســفه و عرفان اســت. برخی از آثار وی نظیر: عقل سرخ، صفیر سیمرغ، آواز پَر جبرئیل، لغت موران، فی حالت طفولیت، روزی با جماعت صوفیان، الغربهٔ الغربیه و نیز رســاله‌ی فی المعراج ـ که هنوز منتشر نشده است ـ این رساله‌ها که به فارسی نگاشته شده با زبان رمزی روایت شده است.

ـ رساله حی‌بن یقظان ابن سینا، در نوع خود، نه تنها در میان آثار وی بی‌نظیر بوده، بلکه در ســنّت نگارش‌های فلســفی مسلمانان نیز تازگی داشته اســت. پس از آن، سهروردی و ابن‌طفیــل هریک به نوعی در بیان مقاصــد فکری خود از آن متأثر شــده‌اند. میرداماد در پاسخ به پرسش‌هایی درباره رموز این رساله شــرحی نگاشته است. به عقیده کوربن این تمثیل نخستین منبع برای تشخیص و شناخت طرح ابن سینا در حکمت مشــرقی اســت و برای ارزیابی تاثیر ابن سینا بر سهروردی اهمیت زیادی دارد.

ـ دیدگاه سهروردی به داستان حی بن یقظان: چون داستان «حیّ بن یقظان» را خواندم، هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارتهای عمیق شگرف است، آن را عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم، یعنی طامّه کبری که در نامه‌هاء خداوندی مخزون است، و در رمزهاء حکیمان مکنون، و هم در «داستان سلامان و ابسال پوشیده آمده است. رازی اســت که مقامات پیروان تصوّف و صاحبان مکاشفه بر آن استواراست، و در رساله «حیّ بن یقظان» (نیز) بدان اشارتی نیست، جز در پایان کتاب و... پس بر آن شدم که اندکی ازآن

به‌شیوه داستانی بنام «قصّه غربت غربیّه» برای بعض دوستان بزرگوار، بپردازم.

نمونـــه ای از بهره گیری ســـهروردی از روایـــت در کتاب حکمت الاشراق؛ ســـمعت الملائکة صیاح الأبرار من خشیة اللّه، فتضرّعوا فیهم الی ربّهم أن «یا صاحب العظموت، و رب الأعلین، و ناصب ســـرادقات القـــدرة، و مضیء للاکوان! صلّ علیهم؛ أنّ صلاتک الخیر یفرح بها کلّ قلب قوّام. ربّنا! انّ قوما صاحوا فی نجواهم و بکوا فی محاریبک طالبین برکات سماء جلالک، تبرّؤوا عن الطواغیت و تجرّدوا عن الســـحت، و بذلوا جهدهم فی سبیلک الکریم، فاجعل لهم من لدنک حظّا عزیزا، و اجعل لهم من لدنک سلطانا نصیرا منیرا».

اســـتجاب اللّه دعوة الملائکة فی الذیـــن یعملون الفاضلات و یصبرون علی التعبّد و لا یشـــرکون به شیئا، انّهم اذا وردوا عرصة القدرة یغشیهم ما غشـــی المقرّبین الذین قاموا تحت درجة الکبریاء عند مصدر الجود. [1]

ـ نمونـــه ای از بهره گیریی ملاصـــدرا از رویکر روایتی: علم الاشـــیاء في قضائه الســـابق جملة و تفصیلاً، ثم نزلها بقدره المعلوم تنزیلاً، رتبها بمقتضي مشـــیته احســـن الترتیب، و خصصها علي وفق عنایته بالتبعید و التقریب. ابدع المبدعات بقدرته فابدي آزالها، و انشـــأ الکاینات بحکمته فسمي آجالها، نظمها في ســـلک الزمان تقدیماً و تأخیراً و خلق کل شـــيء فقدره تقدیراً و لم یحتـــج في ذلک الي زمان و مکان بل قال «کن» فکان. [2]

■ روایت شیوه ای برای خلق معنا

بحث های فلسفی در حوزه ی روایت به صورت فیلم، شعر، داستان، و... که ارزشی معادل استدلال عقلی دارد قابل بیان است

به عنوان مثـــال در فیلم برگزیده هالیوودی به نام "شـــهر تاریک" ، که ســـاخته ی جان مرداک اســـت چندین مبحث فلسفی نظیر؛ دیدگاه هیوم در مورد نفس، شیطان فریب کار، مباحث وجود در فلسفه اگزیستانس، ابر مرد نیچه و... رد قالب فیلم بیان می شود.

و یا فیلم سه گانه ی ماتریکس که پس از تولید و پخش، کتب متعددی در پیرامون تبیین مباحث فلسفی آن نگاشته شد.

■ دیدگاه ریکور در مورد روایت

ریکور روایت را مشـــتمل بر ساختارهای عمیقی می‌داند که پیکربندی‌های عینیِ روایی، تجلی آن‌ها در ســـطح حکایت اســـت. وی ماندگاری عملکرد روایی را بر پایه‌ی جستجوی این ساختارها مطرح می‌سازد و این جستجو را «تعمق» نام می‌دهد. و آن را مبتنی بر سه خصوصیت روش‌شناختی ذیل می‌داند:

۱. روایت، برخوردار از بیان‌های روایی(شامل گفتاری، نوشتاری، نگارهای و حرکتی) و رده‌های روایی(شامل اسطوره، حکایت تمثیلی، رمان، حماسه، تراژدی، درام، فیلم، داستان مصور، تاریخ، نقاشی و مکالمه) است و رویارویی با این تنوع و حالات شمارش‌ناپذیری که از ترکیب آنها ناشی می‌شود، تنها از طریق استنتاج، یعنی ساخت الگویی فرضی از توصیف که چند زیر رده‌ی اصلی از آن مشتق می‌شود، امکان‌پذیر است.

۲. این الگوها در حیطه‌ی زبان شناســـی ساخته می‌شوند. بر این اساس، ارزش‌های ســـاختاری واحدهایی بلندتر از جمله، از ساختارهای زبانی در سطوح پایین‌تر از جمله، مشتق می‌شـــوند. آنچه فراسوی جمله می‌یابیم «گفتمان» اســـت(یعنی پی‌آیندهایی از جمله که تابع نظمی هســـتند) و حکایت یکی از وسیع‌ترین رده‌های گفتمان است.

۳. ترکیـــب بندی حکایت همـــان ترکیب بندی زبان اســـت یعنی، باید پیوســـتگی و انسجام را که دو وصف متفاوت ولی مرتبط‌اند و قالب و معنا را باهم سازگار سازد.

■ روایت و معنا

گریما که اساســـاً معنی شناس است به روایت نیز از دیدگاه معنی شناسی می‌نگرد. به اعتقاد گریما ساختارهای روائی را می‌توان در نظام‌های دیگری که مانند نقاشی از زبان طبیعی استفاده نمی‌کنند نیز به‌کار برد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که گرچه روایت دارای ســـاختاری جهانی است و به اصطلاح نقشـــه‌ی ذهنی آن محدود اســـت ولی در زبانها و فرهنگ‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون نمود می‌یابد. به نظر گریما معنا تنها وقتی قابل درک است که در قالب روایت درآید.

■ ارتباط روایت با سایر رویکردهای فلسفی

مفاهیم و مقولات متعددی مرتبط با ساختارگرایی، روایت و گفتمان مطرح هستند. این مفاهیم را در سه ســـطح ۱-واژه ونماد و نشانه، ۲- متن ۳- فرامتن، می‌توان مورد بررسی قرار داد.

روایت در هرسه سطح مطرح است، گرچه حضور اصلی آن در سطح متن دیده می‌شـــود. در سطح فرامتن، روایت با بینامتنیت و هرمنیوتیک ارتباط برقرار می‌کند و در سطح واژه، نماد و نشانه، با نشانه‌شناسی و معناشناسی مرتبط است.

درسطح متن، روایت با ساختارگرایی ارتباط جدی دارد که در تحلیل ساختاری روایت نمود یافته است. همین‌طور با تحلیل گفتمان و معنی‌شناسی کاملاً مرتبط است. هم‌چنین می‌توان گفت بخش عمده‌ای از رمزگذاری در سطح روایت صورت می‌پذیرد. و نیز روایت محمل مناسبی برای مباحث واسازی به‌شمار می‌رود.

■ روایت و تفکر

از نظر برونر، دو شیوه‌ی متفاوت برای کسب معرفت(شامل تجربه کردن، نظم‌دادن به تجربه‌ها و ساختن واقعیت) وجود دارند که نوع اول را می‌توان «پارادایمی» و نوع دوم را «روایتی» نامید. آنچه در شیوه‌ی پارادایمی مهم است خوش‌ساخت بودن، داشتن استدلال‌های منطقی و داشتن قوانین و احکامی است که بیانگر صدق‌های جهان‌شمول باشند. روایت نیز شیوه‌ای برای اندیشـــیدن، تجربه‌کردن، نظم دادن به تجربه‌ها و ســـاخت واقعیت است. شیوه‌ای که می‌تواند هم‌عرض فرضیه‌ها و نظریات علمی باشد. البته این شـــیوه، معیارهای قضاوتی خاص خود دارد. روایت‌ها با فراز و نشیب احساسات، نیت‌ها و انگیزه‌های انسانی سروکار دارند.

■ مقایسه بین استعاره و روایت

ریکور در کتاب قاعدة استعاره می‌گوید که نوعی تخیل زبانی در کار است که از طریق نیروی استعارت برای بیان چیزها به شیوه‌هایی تازه به تولید و بازتولیـــد معنا می‌پردازد. عمل روایتگری نیز به همین ترتیب با آفریدن پیرنگ‌ها و شخصیت‌های تازه به خلق معانی نو می‌پردازد.

■ کاربرد روایت در فلسفه

تبیین فلسفی؛ که در غرب شاهد آن هستیم که به عنوان نمونه عرفان‌های کابالیســـتی و یهودی و... را در فیلـــم هایی مانند هری پاتر نمایش می دهند.

تفکر فلسفی؛ بایستی بررسی شود که آیا روایت می تواند به صورت آکادمیک شیوه ای برای مباحث فلسفی مطرح شود.

نقد فلســـفی؛ روایت می تواند در نقد دیدیگاه های فلسفی و نظریات معارض مورد استفاده قرار گیرد، نقد فیلم از این منظر به عنوان شیوه ای شناخته نشده مورد توجه است.

فلسفه و زندگی؛ روایت ابزاری مناسب برای ارتباط جامعه و نحوه ی رسوخ فلسفه و عقلانیت را به جامعه عرضه می کند.

فلسفه برای کودکان؛ روایت در ارائه مباحث فلسفه و کودک، نقش اساسی دارد.

نتیجه آنکه برای ترویج فلسفه در جامعه و برنامه ریزی های در این حوزه، نظریه روایت نقش عمده ای دارد از سوی دیگر کاربرد آن در فیلم، ســـینما، نقاشی، هنر، داستان نویسی و... بسیار گسترده است.

پی‌نوشت:

۱. حکمـــة الاشـــراق فصل ۸ وارد آخر... ص : ۲۴۸

۲. الـــواردات القلبیه في معرفة الربوبیة، فیض۳ ص : ۵۹

● گروه علمی علوم انسانی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین واسطی

دستیار پژوهشی: آقای حجت ایمانی کیا

قرائت‌های چهارگانه در تعریف و تحقق علم دینی

■ جناب آقای دکتر جهانگیر مسعودی

عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد و معاون آموزش و پژوهش مجمع عالی شعبه مشهد

■ تاریخ ارائه: ۲۲ و ۱۳۹۵/۰۲/۲۳

گروه‌های علمی شعبه مشهد

در این نشست که با حضور اساتید حوزه و دانشگاه و همچنین دانشجویان و طلاب برگزار شـــد دکتر مســـعودی درباره امکان و تحقق علم دینی به ارائه بحث پرداخت و عنوان نمود:تمدن اسلامی نوین، نیازمند فلسفه های مضاف اسلامی و علوم انسانی اسلامی نوینی است.آیا چنین چیزی امکان پذیر و قابل تحقق اســـت؟ آیا می‌توان علوم انسانی اسلامی و فلسفه‌های مضاف اســـلامی داشت؟ که به نظر ما پاســـخ این سوال کاملا وابسته به این اســـت که ما چه تعریف و تصویری از علوم دینی داشته باشیم و مراد از علـــم در این بحث نه Knowledge و نه Science اســـت بلکه مراد Discipline است.

وی در ادامه بیان کرد: اگر پرسیده شود آیا ما نمونه محققی از علم دینی داریم؟ پاسخ این است که مشخص ترین نمونه ی علوم دینیِ محقق، فلســـفه های دینی، و بطور مشخص برای ما فلســـفه اسلامی است. البته برخی با تکیه بر رویکرد تعریفی به رد علم دینی پرداخته‌اند. نمونه مخالفین، در میان روشنفکران آقای ملکیان است که می‌گوید: با توجه به تعریف

فلسفه و تصویری که از اســلام داریم، فلسفه اسلامی ، نه فلسفه است و نه اسلامی است. مخالفین ملکیان پاسخهایی بــه تعریف و رویکرد وی داده اند کــه در جای دیگر باید به آن پرداخت.لذا در پاسخ به مساله «امکان و چگونگی تحقق علم دینی» همچنان نیازمند رویکرد تعریف محور و استناد به مباحث تعریفی هستیم.

عضو هئیت علمی دانشگاه فردوسی در ادامه به چهار قرائت محوری در باب تعریف علم دینی پرداخت و خاطرنشان کرد: از میان قرائتهای مختلف علم دینی شاید بتوان چهار قرائت و خوانش را زیربنای تمامی خوانشهای دیگر قرار داد که هر کدام از قرائتهای دیگر به صورت مســتقیم و یا غیرمستقیم بــا این قرائتهــا در ارتباطند. این قرائتهــا عبارتند از: قرائت رایشنباخی از علم دینی، قرائت هیدگری، گادامری و دبرویی و یا مکملی که توضیح هر کدام به اختصار چنین است:

■ قرائت رایشنباخی

هانس رایشنباخ، فیلسوف معروف علم که منسوب به حلقه وین و پوزیتیویست های منطقی است در علم قایل به دو ساحت و مقام اســت؛ مقام و ساحت کشــف و گردآوری(context of Discovery) و دیگــری ســاحت و مقــام داوری و قضاوت(context of Justification). بر طبق نظر وی، ما در مقام شکار که مقام دستیابی به علوم و ایده های شخصی اســت، محدودیتی برای استفاده از منابع و امکانات مختلف نداریم اما وقتی که به مقام داوری می رسیم، یعنی مقام شکل گیری علم جمعی، باید ایده ها و فرضیه های خود را به کمک روش خاص آن علــم مورد آزمون قرار داده و تبدیل به علم جمعی کنیم.

بر این اســاس و بر مبنای تقسیم او، تعریف علم دینی می تواند این باشد: دانشی که در مقام شکار، از ایده ها و آموزش های دینی بهره می برد و در مقام داوری، از ابزارهای داوری در آن علم.

■ تصویر گادامری یا دیالوگی

بر اســاس نظریه هانس گئورک گادامر، موسس هرمنوتیک فلســفی، فهم مــا از یک متن حاصل امتــزاج دو افق متن وخواننده(مفسر) است(Fusion of Horizons). فهم اساسا هویتی دیالوگی دارد و نتیجه گفتگوی واقعی میان دو طرف است. در این دیدگاه که نه متن محور و نه مولف محور و نه مفسر محور است، همه اطراف قضیه اصالت دارند و هیچکدام بتنهایی نقش اول را ایفا نمی کنند. بدینسان رویکرد گادامر یک رویکرد گفتگویی است. بر طبق نگاه گادامر از فهم، می توان از علم دینی یک تعریف گفتگویی ارایه داد. علم دینی علمی اســت که از امتزاج دو افــق علم و دین در ذهن عالم دینی پدیــد می آید؛ اگر دین در ناحیه مشخصی، مثلا در باره ی روان انسان، آموزش‌هایی داشته باشند و از سوی دیگر، دانشی تجربی چون روانشناســی نیز تئوری‌ها و ایده‌هایی در باب شناخت روان آدمی داشته باشد، می توان تصور کرد که روانشناسی دینی یک نوع دانش و دیسیپلین خاص است که از امتزاج این دو در ذهن یک اندیشــمند و یا در محیط مشترک و بین الاذهانیِ گروهی از اندیشمندان بوجود آمده است. این امتزاج نتیجه یک گفتگوی واقعی و در واقع نتیجه اصالت دادن به هر دو سوی گفتگوست.

■ تصویر هیدگری یا اکوسیستمی

بر اســاس نگاه هیدگر هر یــک از ما در جهانی(world) افکنده شــده ایــم(projected)، یک جهان فکری و فرهنگی، جهانی از باورها و پیش ســاختارهای ذهنی(pre structures). این جهان، جهان تنفس فکری ،و فرهنگی ماست. زیست جهان انسان به تمام افکار و اعمال و احساسات و خروجی های وجود انسان شکل و رنگ و بو می دهد. انسانی با یک زیست جهان و با یک اتمسفر و اکوسیستم سنتی قطعا نمی تواند علم یا صنعت یا هنری بیافریند که رنگ و بوی سنتی ندهد، و در مقابل انسانی که واقعا جهان و اکوسیســتی مدرن دارد، بخواهد یا نخواهد، هر چه تولید می کند مدرن خواهد بود. (از کوزه هر آن برون تراود که در اوست.)

اصطلاح جهان(world) در هیدگر متناظرهایی در فیلسوفان دیگر دارد : زیســت - جهان (life – world) هوســرل ، سنت و افق (tradition & horizon) در گادامر، گفتمان (discourse) در فوکو

بازی‌های زبانی(linguistic games)، پارادایم(paradigm) در توماس کوهن.

اصل ســنخیت میان علت و معلول نیز به لحاظ فلسفی دیدگاه مزبور را پشتیبانی می کند.

همین تعبیر را می توان در تعریف علم دینی بکار گرفت؛ علم دینی علمی است که انسانی دینی، که جهان و اکوسیستم درونی او دینی شده است بوجود می آورد، انسانی که در فضا و اتمسفری دینی تنفس فکری و روحی می کند.

■ قرائت مکملی یا دوبرویی

در فیزیک کلاسیک (از ق ۱۷)دو نظریه متفاوت در باره ماهیت نور وجود داشته استنظریه ذره ای آیزاک نیوتن، نظریه موجی کریستین هویگنس. اما در فیزیک کوانتوم این دو نظریه همدیگر را نفی نمی کنند بلکه تکمیل می کنند و در یک دیدگاه جامع با عنوان " نظریه مکملی" قرار می گیرند. گروه بسیاری در طرح دیدگاه مکملی نقش داشته اند که از همه بیشتر لویی دوبروی، فیزیکدان معروف فرانسوی با ارایه نظریه ذره ای – موجی برای نوروالکترون وبطورکلی هرنوع ماده و ایجاد ارتباط میان فیزیک ماده(ذره) و فیزیک موج برنده جایزه نوبل در ۱۹۲۹ شد.

همزمـــان و پـــس از وی نظریه مزبور در میان فیزیکدانـــان جدید، بویژه طرفداران فیزیک کوانتوم پیروان بســـیار دارد، کســـانی چـــون : آلبرت اینشتین،ماکس پلانک، نیلز بور و دیگران.

به اعتقاد آنان تمام ذرات بنیادی در عالم، هم حالت و خاصیت ذره ای دارند و هم حالت و خاصیت های موجی حتی ذرات ترکیبی بالاتر چون اتم ها و مولکول ها.در قرائت مکملی از علم دینی، با الهام از مدل مکملی در فیزیک مدرن، تاکید براین اســـت که :لازم نیســـت برای علم دینی منحصرا یک ماهیت و یک تعریف اخذ کرد.بلکه علم دینی می تواند صورت هایی تحققی و تعریفی متنوعی داشته باشد، حتی در منظومه فکری یک متفکر واحد!!

دکتر مسعودی پس از تبیین و توضیح این خوانشها از علم و چیستی آن در پایان نتیجه گرفت هنگامی که سخن از علم دینی می کنیم باید به یاد داشـــته باشیم که این مفهوم اولا مفهومی تک مصداقی نیست، ثانیا در اکثر قرائت های مزبورواقعیتی فازی و تشکیکی است، ثالثا ممکن است، درست مانند علوم سکولار متکثر و دارای انواع مختلف باشد، و حتی به لحاظ روشی نیز مقید به یک روش و رویکرد خاص نباشد.

درپایان جلســـه اساتید و دانشجویان با دکتر مسعودی در این باب و موضوعات مرتبط با آن به پرسش و پاسخ پرداختنند.

● گروه علمی کـلام

مدیر گروه: دکتر جهانگیر مسعودی

دستیار پژوهشی: آقای حجت ایمانی کیا

مبانی کلامی سلفی گری (۲)

■ جناب آقای سید حسین همایون مصباح

؟؟؟؟

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۲/۱

گروه‌های علمی شعبه مشهد

در بحث سلفی گری چند عامل کلیدی مطرح اند که از جمله ی آنها زمینه و عوامل، بیان مولفه ها و نقد و بازاندیشی مولفه ها را می توان نام برد.

پژوهشـــگر جامعه المصطفی و دفتر تبلیغات اسلامی خاطر نشان کرد: در بحث از زمینه ها و عوامل شکل گیی سلفی گری به دو دسته از آن عوامل اشاره کرد: عوامل بیرونی و عوامل درونی.

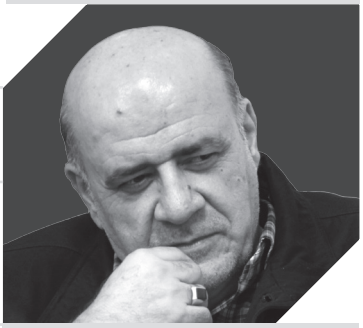
همایون مصباح ادامه داد: از جمله ی عوامل بیرونی دز شکل گیری جریان مبانی و مولفه های سلفی گری، به سه عامل مهم می توان اشاره کرد که از جمله آنها اولین عامل آن است که با توجه به پیشرفت تاریخی در عرصه اسلام و دادو ستد مکاتب و فرق اسلامی با یکدیگر در مقاطع تاریخی میان قرن دوم تا پنجم هجری، ریشه ی این جریان به آن دوران بر می گردد. عامل دوم در قرون یازده و دوازده هجری اســـت که قلمرو جهان اسلام به عوامل گوناگوئن کوچک و کوچکتر می شد و طبیعی بود که در چنین اوضاعی زمینه های پیدایش و نمو جریانهایی مانند ســـلفی گری هر چه بیشتر و بیشتر شـــود. عامل سوم تعدد مکتبهای فلسفی و علمی و ظهور مدرنیته، مولفه های علم گرایی، عقل گرایی، سکولاریزم و... بودند که با تاثیری که بر قلمرو جهان اســـلام گذاشتند، سبب شدند این جریان به و رشد خود ادامه دهد.

عضو شـــورای علمی گروه کلام مجمـــع در ادامه افزود: اما عوامل درونی هم نقش بسزایی در شکل گیری جریان سلفی گری داشتند که از جمله ی آنها می توان به تنش در جهان اسلام میان قدرتهای منطقه ای، مکتبها و حوزه های علمیه که برون داد آن بر اســـاس نظام های آموزشـــی آنها، نوعی بنیادگرایی و ســـلفی گری است، اشاره کرد. همچنین تفرقه های موجود در جهان اسلام در عرصه کلان مذهبی و پیروی از ظنون که در قرآن به شدت با گمانه زنی های تفرقه انگیز مخالفت شـــده اســـت و تکیه بر نقل به جای عقل و از همه مهمتر تمســـک به آیات ذو وجوه قرآن که به ظاهر دیگران، اعم از نهاد، مذهب، دین و شـــخص را مذمت می کنند مانند آیاتی از قبیل انما المشرکون نجس، و آیات مربوط به جهاد و نفی و مذمت ادیان دیگر، سبب شدند جریان سلفی گری رشد و قوت بیشتری پیدا کند.

در پایان جلســـه اســـاتید و مخاطبان وارد گفتگو و پرسش و پاسخ شدند که مصباح به آنها پاسخ گفت.

● گروه علمی منطق و معرفت‌شناسی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین ظهیری



منطق پژوهش (اعتبارسنجی در علوم نظری و استنادی)

■ جناب آقای دکتر لطف‌الله نبوی

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس تهران

■ تاریخ ارائه: ۱۳۹۵/۰۱/۱۸

گروه‌های علمی شعبه مشهد

اعتبارسنجی، سومین گام از مراحل روش علمی بعد از مساله یابی و نظریه پردازی است. علوم در یک دیدگاه روش گرایانه به علوم قیاسی و علوم استقرائی تقسیم گشته و در رتبه بعدی، علوم قیاسی به علوم صوری و علوم نظری و علوم استقرائی به علوم تجربی و علوم استنادی تقسیم می گردد.

بعد از عبور از روش اصل موضوعی در اعتبارسنجی علوم صوری مانند منطق، آمار و ریاضیات، روش تحلیل منطقی، شبیه روش اصل موضوعی علوم صوری، جهت اعتبارسنجی علوم نظری به کار می رود. در این روش که متناسب با ساختار درختی علوم قیاسی است با یکسری حدود و اصول موضوعه (Axioms) یا به تعبیر قدما مبادی تصوری و تصدیقی که به منزله ریشه است برمبنای یکسری قواعد می توان،قضایای پایه (basic theorems) و سپس فروعات آن را اثبات کرد.

متأسفانه برخلاف ساختار درختی مرتب علوم صوری، در برخی از علوم نظری مانند فلسفه این ساختار، نامرتب است. یکی از مصادیق اصلی این درهم آمیختگی، عدم تفکیک اصول موضوعه (Axioms) از قضایای پایه (basic theorems) است، تفکیک این دو مسئله از باب برهان پذیرنبودن اصول موضوعه (Axioms) در کنار برهان پذیری قضایای پایه (basic theorems) بسیار مهم است.

مساله اصالت وجود در فلسفه دوره اسلامی و صدرائی، شاهد مناسبی بر این نکته است. در پیشگفتار کتاب نظام حکمت صدرائی که یکی از بهترین تقریرهای نظام صدرائی است، اصالت وجود را در کنار تشکیک، حرکت جوهری و وجود رابط به عنوان ستون های اصلی حکمت صدرائی و در ادامه، اصالت وجود و تشکیک در وجود را به عنوان اصول مهم تر و در نهایت با بیان ابتای تشکیک بر اصالت وجود، این اصل را اصل اساسی این نظام معرفی کرده است. خب اگر اصل یا به عبارت دیگر Axiom است نیازی به اثبات ندارد، درحالی که جناب ملاصدرا در مشاعر براهین متعددی بر اصالت وجود اقامه می کند.

مهندس علی قلی بیان، مترجم آثار فلسفی برکسون در کتاب منطق عشق عرفانی معتقد است که تاکنون یک استدلال منطقی بر اثبات اصالت وجود اقامه نشده است و پیشنهاد می کند که اصالت وجود را به عنوان اصل موضوع بپذیریم. او ریشه این مشکل را در نبود تعریف دقیق کلمات دانسته و می گوید ایشان به تعبیر دکارت در سرداب تاریک مبهمات به سروکول هم می زنند.

البته می توان برای حل نسبی اشکال مذکور در ساختار این علوم از واژه عامی مثل احکام پایه (Principles) استفاده کرد اما راه حل اساسی، مسیری است که غرب از دوران دکارت شروع کرد و با کارهای اسپینوا و لایب نیتس تکمیل شد، یعنی تلاش برای اصل موضوعی (Axiomatic) کردن متافیزیک. این تلاش در قرن بیستم با کارهای گودل تحولات اساسی یافت و آخرین دستاوردهای، آن مربوط به تلاش های زالتا در کتاب principia metaphysica در سال ۱۹۹۹ است.

گفتیم که علوم استقرائی به دو حوزه علوم تجربی و علوم استنادی تقسیم می گردد. درحوزه علوم استقرائی بنای ورود به اعتبارسنجی علوم تجربی و بررسی روش های آزمایشگاهی، بالینی، میدانی و پیمایشی نیست و فقط در حد یک جمله عرض کنم که برخلاف علوم قیاسی که برمبنای ریشه های پیشینی به سنجش میزان اعتبار نظریات می پردازیم، این جا مبنای اعتبارسنجی میوه های پسینی است و ضمنا نظریات، به جای اثبات قیاسی، با درجه ای از احتمال، تأیید استقرائی می شوند.

و اما اعتبارسنجی در علوم استنادی؛ آنچه در علوم استنادی نقش محوری دارد متن است و مراد از متن، اعم از متون نوشتاری، گفتاری و یا رفتاری است. علوم استنادی در یک تقسیم روشی به علوم أسنادی مانند علوم حدیث و علوم استنباطی مانند علم تفسیر متون دینی، تقسیم می گردد.

به طور عمومی، روش استنادی به پنج روش تحلیل محتوا، أسنادی، دلفی،

فهم عینی و تفهمی تقسیم می گردد که دو روش اول در حوزه علوم أسنادی و سه روش دیگر در حوزه علوم استنباطی به کار می رود.

روش تحلیل محتوا مبتنی بر این اصل است که متن, پیام خود را باید ابراز کند و به عبارت دیگر, اگر پیام متن باید پشتوانه لفظی داشته باشد و ملاک در شناسایی آن, تحلیل کمّی محتوا یا شناسایی موارد تواتر کمّی است. این جا شناخت و برجسته کردن محورها یا خطوط اصلی یک متن خیلی اهمیت دارد و اینکه تکیه کلام ها چقدر و با چه ضریبی تکرار می شود در شناخت محورهای اصلی متن نقش بسزایی دارد.

در روش أسنادی, برخلاف روش تحلیل محتوا که مبتنی بر تحلیل صوری و به نوعی تواتر لفظی است, تواتر محتوایی در اسناد ملاک ماست.

به تعبیر آقای دکتر ساروخانی, استفاده از اسناد و مدارک معتبر برای شناخت یک واقعیت رفتاری یا تاریخی, روش أسنادی است. اینجا برجسته سازی و تکیه کلام ها مهم نیست و به تعبیر دیگر با صورت متن کاری نداریم بلکه محتوای متن مهم است.

اما در علوم استنباطی, ما با سه روش تفهمی ماکس وبر (Max Weber), روش فهم عینی کارل پوپر (Karl Popper) و روش دلفی مواجه هستیم.

قبل از ورود به بحث لازم است متذکر شوم که علوم انسانی از جهات متعددی با علوم طبیعی تفاوت دارد و دانشمندان بزرگی مانند وبر بر این تفاوت ها اصرار داشته اند. در علوم طبیعی فقط علت کاوی می شود ولی در علوم انسانی دلیل کاوی می شود. این تفاوت را می توان با مقایسه تحلیل متفاوت سقوط برگی از درخت و سقوط اختیاری انسانی از بام تاحدی درک کرد.

اینجا می پذیریم که تحلیل خارجی و طبیعی برای عمل انسانی ناکافی است و نیاز به تفسیر درونی دارد و این یعنی ورود اختلاف تفاسیر. جناب پل ریکور در کتاب تعارض تفسیرها می گوید: از آنجا که قرائت هر متنی خواه ناخواه درون یک سنت یا نحله فکری خاص صورت می گیرد, معضل تفسیرهای گوناگون همیشه پابرجاست.

اینجا چالش اعتبارسنجی جدی می شود و تلاش های امثال وبر و پوپر درواقع به دنبال این هدف شکل گرفته است.

وبر در روش تفهم عینی, ملاک تحلیل و تفسیر اعمال را نیات پس ذهن شخص دانسته و برای این کار معتقد به نوعی بازاندیشی است او در کتاب اقتصاد و جامعه می گوید: باید خویشتن را به جای عامل یا عاملان در تاریخ یا جامعه گذاشت و به این وسیله عمل تاریخی یا اجتماعی را از درون احساس کرد.

اما درمورد نحوه اعتبارسنجی این بازاندیشی می گوید: پیش از آنکه بتوان بدیهی ترین تعبیر را, تبیین, قابل فهم و معتبر دانست باید به روش های معمول علی مهار تفهم را دردست گرفت.

یعنی در اعتبارسنجی آن باید به سراغ روش های پنج گانه استقرائی استوارت میل یعنی توافق و اختلاف و ... رفت که فرصت ورود به آن در این جا نیست. این روش مجموعا علی– تفهمی است یعنی در نظریه پردازی باید به سراغ قصد و غرض و نیت عامل رفت و نهایتا با ملاک استقرائی, آن را ارزیابی کرد.

اشکالی که بر این نظر گرفته اند این است که شما در این روش مجبوری ذهنیت را ایجاد کنی و معلوم نیست درمقام ارزیابی بتوانی از آن خارج شوی. لذا پوپر در روش فهم عینی معتقد است که برای تحلیل, به جای نیات پس ذهن, باید به سراغ عینیت و مسائل پیش چشم او رفت و ابتدا درک کرد که او با چه مسائل و ماجراهایی درگیر بوده است و بعد از فهم شرایط و موقعیت, میزان سازگاری رفتار او با این موقعیت را باید بررسی کرد.

به نظر می رسد که هم وبر و هم پوپر حق می گویند و نیات پس ذهن و مسائل پیش چشم, هریک جایگاه خود را دارد مثلا در تفسیر یک غزل عرفانی حافظ ممکن است مسائل پیش چشم بی معنی باشد و باید به سراغ ذهن عمیق و عرفانی او رفت.

و اما دلفی نام معبدی در بیست و پنج کیلومتری آتن است که در یونان باستان محل شور عقلای قوم بوده است و بر همین اساس نام روش پنجم در اعتبارسنجی علوم استنادی و به عبارت دیگر روش سوم در اعتبارسنجی علوم استنادی استنباطی را از این مکان اقتباس کرده اند.

پیشنهاد روش دلفی برای خروج از اختلاف تفسیرها, ارجاع به عقلا و خردمندان قوم است.

روش دلفی در یک تعبیر دقیق جمع آوری و تجمیع آراء نخبگان و خبرگان و کارشناسان مشرف و منصف در امری بدون شاهد مستقیم و محتاج تفسیر برای شناخت بیشتر و تصمیم گیری مناسب تر است.

همانطور که ملاحظه می کنید در این جا تواتر تفسیری و تأویلی مطرح است و تواتر پای استقراء را به میان می آورد و لذا این روش هم استقرائی است.

سومین همایش نکوداشت
«حکمت و حکمای خراسان»

اشاره

سومین همایش از سلسله همایش‌های «حکمت و حکمای خراسان» نکوداشت حضرت آیت‌الله علامه سید جلال‌الدین آشتیانی در روز ۹۴/۱۲/۱۹ از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی مشهد و با همکاری دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی در سالن همایش‌های دانشگاه فردوسی مشهد برگزار گردید.

در این نشست علمی دکتر غلامرضا اعوانی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی، حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی شریف، حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی آملی به بیان سخنان خود پرداختند.

آقای دکتر سید موسوی دبیر علمی این نشست بودند.

آقای دکتر سید موسوی: بسم الله الرحمن الرحیم. به همه حضار محترم، به‌ویژه اساتید معزز دانشکده و جناب آقای دکتر اعوانی سلام عرض می‌کنم.

یار بی پرده از در و دیوار
بازمی دار دیده بر دیدار

در تجلی است یا اولی الابصار
تا به جایی رسی که می نرسد

شمع جویی و آفتاب بلند
پای اوهام و دیده افکار

روز بس روشن و تو در شب تار
بار یابی به محفلی کآن جا

گر ز ظلمات خود رهی بینی
جبرئیل امین ندارد بار

همه عالم مشارق انوار
این ره، آن زاد راه و آن منزل

کوروَش قائد و عصا طلبی
مرد راهی اگر، بیا و بیار

بهر این راه روشن و هموار
ور نه ای مرد راه چون دگران

چشم بگشا به گلسِتان و ببین
یار می‌گوی و پشت سر می خار

جلوه آب صاف در گل و خار
هاتف، ارباب معرفت که گهی

ز آب بی رنگ صد هزاران رنگ
مست خوانندشان و گه هشیار

لاله و گل نگر در این گلزار
از می و جام و مطرب و ساقی

پا به راه طلب نه و از عشق
از مغ و دیر و شاهد و زنار

بهر این راه توشه ای بردار
قصد ایشان نهفته اسراری است

شود آسان ز عشق کاری چند
که به ایما کنند گاه اظهار

که بود پیش عقل بس دشوار
پی بری گر به رازشان دانی

یار گو بالغدو و الآصال
که همین است سر آن اسرار

یار جو بالعشی والابکار
که یکی هست و هیچ نیست جز او

صد رهت لن ترانی ار گویند
وحده لااله الاهو[1]

سومین همایش بزرگداشت و نکوداشت حکمای خراسان را در این ایام به مرحوم آیت‌الله آشتیانی اختصاص دادیم؛ چون در اواخر سال هشتاد و سه بیماری ایشان اوج گرفت و در اوایل سال هشتاد و چهار در ایام عید از دنیا رفتند. ابتدا در خدمت جناب آقای دکتر رئیسیان، ریاست محترم دانشکده هستیم

■ زندگی‌نامه علمی آیت‌الله سیدجلال‌الدین آشتیانی

دکتر رئیسیان (ریاست دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد)**:** أعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین، إنه خیر ناصر و معین.

به رسم ادب میزبانی وظیفه خود می‌دانم به حضار محترم، اساتید معزز، دانشجویان گرامی و به‌ویژه مهمانان عزیز و سروران محترمی که افاضه خواهند کرد، خیرمقدم عرض کنم و همچنین خدمت سرور محترم، جناب آقای دکتر اعوانی خیر مقدم ویژه دارم. حدود بیست سال پیش در تربیت مدرس در خدمت ایشان بودیم و از محضر ایشان کسب فیض کردیم، تمثیل غار افلاطون برای کسب معرفت را یادم نمی‌رود که با شور خاصی می‌فرمودند. همچنین تشکر می‌کنم از سرور محترم جناب حجت‌الاسلام‌والمسلمین آقای حسینی آملی، سرور معزز جناب آقای دکتر شاهرودی و استاد عزیز جناب آقای حسینی شریف، که این بزرگواران قبول زحمت کردند، إن‌شاءالله افاضه خواهند فرمود.

چند نکته را به دانشجویان عزیز عرض می‌کنم. شخصیت مرحوم آشتیانی، هم در داخل ایران شناخته شده و هم جنبه بین المللی داشته است. خاورشناس معروف، هانری کربن درباره ایشان می‌گوید زمانی می‌توانیم خط مشی، فعالیت و خلاقیت سید جلال‌الدین آشتیانی را توصیف نماییم که بگوییم او ملاصدرای دیگری است. مرحوم دکتر حمید عنایت هم از مرحوم آشتیانی در کنار مرحوم علامه‌طباطبایی به عنوان مدرسان حکمت سنتی در ایران معاصر یاد می‌کند.

این بزرگوار، شخصیت بسیار برجسته‌ای است. در آشتیان در سال ۱۳۰۴ به دنیا آمد و در فروردین ۱۳۸۴ هم به رحمت خدا رفت. تحصیلات ابتدایی ایشان در آشتیان بود و در سال ۱۳۲۳ به قم مهاجرت کرد. در نجف هم مدتی را از محضر اساتید کسب فیض کرد و دوباره به قم برگشت. حدود هشت سال در محضر مرحوم علامه طباطبایی بود و مدتی هم در قزوین در درس میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی شرکت کرد. ایشان در مهر ۱۳۳۸ تدریس در دانشکده معقول و منقول دانشگاه فردوسی را شروع کرد (آن موقع اسمش الهیات نبود.). با تألیف رساله‌ای در مبحث وجود در بهمن ۱۳۳۸ در دانشگاه استخدام شد، در خرداد ۱۳۴۰ هم به رتبه دانشیاری و در آذر ۱۳۴۵ هم به مرتبه استادی نایل شد. از سال ۱۳۴۹ سه دوره مدیریت گروه فلسفه و حکمت اسلامی را در این دانشکده به عهده داشت و در آبان ۱۳۵۵ هم عضو کمیته انتصابات و ترفیعات شد. در سال ۱۳۵۵ هم به‌دلیل فعالیت‌های برجسته در حوزه پژوهش به جایزه بنیاد فرهنگی البرز نایل شدند و در آبان ۱۳۷۵ هم بازنشسته شد. در اسفند ۱۳۷۶هم به‌عنوان دانشمند برجسته توسط فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی انتخاب شد. در شهریور ۱۳۷۷ مجدداً برای تدریس در دانشکده دعوت به همکاری شد. در مهر ۱۳۷۷، اولین نکوداشت ایشان در دانشگاه برگزار شد و در بهمن ۱۳۷۷هم در شانزدهمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی به‌دلیل تألیف کتاب شرح قیصری بر فصوص، جایزه دریافت می‌کند.

می‌توان گفت این بزرگوار با چهل سال تتبع و تحقیق و سی سال تدریس در حوزه و دانشگاه، در میان معاصرین از بزرگ‌ترین حکما، شارحان و مورخان عظیم‌الشأن در زمینه فلسفه و عرفان نظری، به‌ویژه مکتب وحدت وجودی ملاصدرا بود. جالب این است که ایشان، تعطیلی و غیرتعطیلی نداشتند و دائماً در حال تحقیق و پژوهش بود و اصلاً تعطیلی در قاموس ایشان وجود نداشت. از ایشان مقالات و آثار متعدد و پنج اثر مستقل چاپ شده است که عزیزان زحمت کشیدند و نمایشگاهی را ترتیب دادند. شرح بر زاد المسافر مرحوم ملاصدرا، شرح حال و آرای فلسفی مرحوم ملاصدرا، شرح فصوص الحکم فارابی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص و هستی از نظر فلسفه و عرفان، آثار مستقل این بزرگوار است. حدود بیست و شش مقاله و سی و یک اثر مرتبط با تعلیقات و تصحیحات و مقدمات آثار عرفانی و فلسفی از این استاد گران‌قدر به یادگار مانده است.

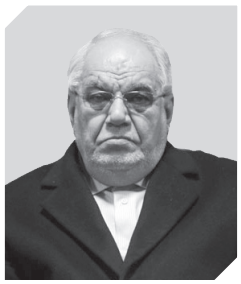
برپایی چنین نکوداشتی قطعاً فوایدی خواهد داشت، اولاً تجلیل و تعظیم از مقام علم و عالم و معرفت است، و در مرتبه بعدی آشنا شدن دانشجویان عزیز ما با مفاخر جامعه و آثار علمی است و این می‌تواند درس‌آموز و مایه الگو گرفتن عزیزان باشد.

در پایان وظیفه خودم می‌دانم که از مهمانان و سروران عزیزی که قبول زحمت کردند و مطالبی را افاضه می‌کنند تقدیر و تشکری داشته باشم، همین‌طور از نهادهایی مثل مجمع عالی حکمت اسلامی مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی و دانشکده الهیات که در برپایی این نکوداشت و همایش زحمت کشیدند. از همه عزیزانی که به نحوی زحمت کشیدند تقدیر و تشکر می‌کنیم. از برادر عزیزمان جناب آقای دکتر سید موسوی که قبول زحمت کردند نیز تشکر می‌کنیم. البته ایشان از شاگردان استاد بودند و خودشان را مدیون استاد می‌دانند؛ لذا برای اداره جلسه قبول زحمت کردند. و از جناب آقای دکتر مسعودی مدیر محترم گروه فلسفه تقدیر و تشکر

می‌کنـــم که این بزرگواران هم در برپایی این مجلس و محفل علمی که إن‌شـــاءالله مورد رضایت خداوند متعال قرار بگیرد، زحمت‌هایی کشیدند. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

دکتر سید موسوی: از جناب آقای دکتر رئیسیان، رئیس محترم دانشکده بسیار سپاسگزاریم. آقای دکتر اعوانی در کلاس درس می‌فرمود دانشجویان در گذشـــته به شـــهری می‌رفتند تا چیزی یاد بگیرند؛ ولی الان برعکس شده است و ما باید برویم تا آموزش دهیم. ایام سوگواری حضرت فاطمه صدیقه اطهر علیها السلام را تســـلیت عرض می‌کنم و از جناب آقای حسین‌زاده دانشجوی ارشد دانشـــکده الهیات که از قاریان بین‌المللی هستند تشکر می‌کنـــم. همانطور که آقای دکتر فرمودند در ایـــن برنامه که با همکاری مشـــترک مجمع عالی حکمت شعبه مشهد و دانشـــکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد برگزار می‌شـــود زحمات فراوانی را آقای دکتر مسعودی و همکارانشـــان کشیدند. برنامه به این شکل اســـت که در خدمت آقای دکتر اعوانی، جناب حجت‌الاسلام‌والمسلمین آقای حسینی شریف و جناب حجت‌الاسلام‌والمسلمین آقای حسینی آملی خواهیم بود و بعد اگر عزیزان احیاناً ســـؤالاتی داشتند، در خدمتشان هستیم. آقای سیدحسن مصطفوی می‌فرمود، وقتی مرحـــوم عصار در تهران از دنیا رفته بود آقای دکتر نصر نامه‌ای نوشـــته بود که اگرچه عصار از دنیا رفته است اما آقای سید جلال الدین آشتیانی بســـیار عالم‌تر و جوان‌تر از عصار موجود است. در خدمت جناب آقای دکتر اعوانی با موضوع اهمیت و جایگاه اســـتاد آشـــتیانی در فلسفه ایران هستیم.

■ اهمیت و جایگاه آیت‌الله آشتیانی در فلسفه ایران



دکتر اعوانی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم، حسبنا الله و نعـــم الوکیل، نعـــم المولی و نعم النصیر. ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی وَیَسِّرْلِی أَمْرِی وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَـــانِی یَفْقَهُوا قَوْلِی﴾[2].

بسیار خوشحالم که در خدمت عزیزان هســـتم. برای بزرگداشت مرحوم استاد علامه سید جلال‌الدین آشتیانی، حکیم و فیلسوف و عارف قرن ما، خیلی تشکر می‌کنم. بنده مرحوم آشتیانی را از سال ۱۳۴۷ می‌شناختم و با ایشان حشـــر و نشر داشتم. آن موقع دانشـــجوی دوره دکتری بودم و به علت ارتباطی که با جناب اســـتاد دکتر نصر داشتند، من هم دانشجوی ایشان بودم. همچنین برای تدریس برای اســـتادان دانشگاه تهران دعوت شده بودند و کتاب مشـــاعر را هر روز صبح برای مدت بیش از یک ماه و شاید دو ماه درس می‌داد، هر روز اســـتادان در دپارتمان فلسفه دانشگاه تهران جمع می‌شدند و هر وقت کنگره‌ای در مشهد بود تا همین اواخر خدمتشان می‌رسیدیم. واقعاً ایشان از هر حیث استاد بزرگ حکمت و تجسم حکمت بودند، حکمت در وجودش تبلور و تحقق داشت. حکمت مثل خواندن کتاب و حفظ نیست، تحقق به حکمت است و متحقق بودن در وجودش موج می‌زد، حکیمانه زیســـت و حکیم هم همیشه غریب است، غریب به دنیا آمد و غریب رفت. به نظر من چنانچه باید و شاید قدر او را نشناختیم.

ما باید به فرهنگ خودمان توجه بیشـــتری داشته باشیم و قدری دقت بیشـــتری کنیم. کســـی مانند حکیم آشتیانی و بزرگان و اساتید او، در فرهنگ ما اتفاق افتاده است و در هیچ فرهنگ دیگری دیده نمی‌شـــود. مثلاً علامه عصار، مرحوم طباطبایی، امام راحل، حکمای مکتب تهران که تهران را شهر هزار حکیم گفتند، سبزوار، هر جایی که مرکز حکومت بوده است مرکزحکمت بوده است، مانند مراغه و خواجه نصیر، یا هر جای دیگری. این جمع بین علوم دینی، حکمت و عرفان، به علاوه حکمت فقط در ایران اتفاق افتاده است. شما در عالم تســـنن نمی‌بینید که حکیمی، عارفی، فقیهی، عالم به علوم، جمـــع بین حکمت کند، این خیلی معنا دارد. شـــما در مصر و در هیچ کشـــور عربی نمی‌بینید. و این نه یک نفر دو نفر، اتفاقی نیســـت، یک قانونی بوده است. در طی ادوار و اعصار گوناگون قبل از اســـلام، ایرانی‌ها به حکمت معروف بودند و به جهت همین حکمت بوده اســـت که حکمت اهل‌بیت را پذیرفتند و حکمت در پرتو اهل‌بیت نشـــأت پیدا کرده است؛ وگرنه جریان‌های دیگری که الآن هست حاصل تعالیم ائمه، پیامبر و قرآن نیست. پس این را در خط تعالیم ائمه ببینیم.

دیگر اینکه حکما همیشه در جایی بودند که شیعه بودند، مثلاً فارابی نتوانســـت در بغداد بماند و پیش سلسله همدانیان در حلب که شیعه بودند رفت. محمود غزنوی ابن‌سینا را دعوت کرد ولی در آنجا نماند و فرار کرد و همیشـــه کینه محمود و مســـعود غزنوی در دلش بود و در آخر به اصفهان حمله کرد و اولین کاری که مســـعود کرد خانه ابن‌سینا را تاراج و غارت کرد و مقدار زیادی از کتاب‌های او از بین رفت. رواج حکمت در دوره صفویه بر اثر تشیع اســـت. ایران قبل از اسلام، نزد یونانیان به داشتن حکمت شهرت بسیار داشت. من نمونه‌های فراوانـــی دارم که نمی‌خواهم همه را بیان کنم؛ مثلاً یکی از بزرگ‌ترین مورخان فلســـفه یونان که کتاب او به یونانی در دو هزار سال پیش نوشـــته شده است، دیوگنس لائرتیوس[3] «زندگی فیلســـوفان»[4] را نوشته اســـت که معتبرترین کتاب است. او در کتابش درباره اینکه حکمت از کجا شروع شد اول از ایران نام می‌برد و شرح حکمت آنها را می‌دهد و از خیلی از کتاب‌های دیگر و از بزرگان یونان نقل می‌کند. اینکه یونانیان چه کردند خودش یک کتاب می‌شـــود. یـــا افلوطین[5] برای

فراگرفتن حکمت به ایران آمد و چون پولی نداشـــت در سپاه امپراطور گردیانوس ـ این را فرفریوس، شاگر معروف افلوطین در سرگذشـــت زندگی افلوطین نوشته است ـ ثبت نام کرد تا به ایران بیاید و حکمت بیاموزد. ولی سپاه گردیانوس شکست خورد و او ســـالم ماند و دیگر به اسکندریه برنگشت و به رم رفت و مکتب نوافلاطونی[۶] را در آنجا تأسیس کرد. همچنین وقتی آکادمی افلاطون در سال ۵۲۹ به وسیله ژوستینیانوس[۷] که ضد فلســـفه بود بسته شد هفت تن از بزرگان حکمت که زعمای آکادمی بودند به ایران پناه آوردند و بنا بر قولی، ســـه سال در جندی شاپور ماندند، و مقدار زیادی از آثار ارسطو به زبان پهلوی پیش از اسلام ترجمه شده بود. ابن مقفع آنها را از پهلوی ترجمه کرده اســـت که چند رساله از آنها را انجمن فلسفه مرحوم دانش‌پژوه چاپ کرده است.

■ جایگاه فلسـفه در خراسان و ارتباط استاد آشتیانی با حکمت مشاء و اشراق

بنده ارتباط مرحوم آشـــتیانی را با چهار مکتب مشاء، اشراق، ابن‌عربی و ملاصدرا می‌گویم. اول به جایگاه خراسان اشاره می‌کنم. بزرگ‌ترین فلاسفه مشاء، در خراسان بودند و کسانی که بیش‌ترین ضدیت با فلسفه را داشتند نیز از خراسان بودند. اگر خراسان بزرگ را در نظر بگیریم فارابی از خراسان بزرگ اســـت، دو شاگرد بزرگ کندی که ابوطیب سرخسی و ابوزید بلخی بودند و آن مکتب را ادامه دادند، ایرانشهری از ایرانشهر نیشابور، ابوالحســـن عامری و بیرونی نیز از نیشابور بوده‌اند، به‌ویژه ابن‌ســـینا که بزرگ‌ترین حکیم تاریخ است که تحول عظیمی در فلسفه به‌وجود آورد.

بنابراین، خراسان مرکز حکمت مشاء به‌طور خاص بوده است. اما بزرگ‌ترین دشـــمنان فلســـفه هم از اینجا بوده‌اند. وقتی نظامیه بغداد تأسیس شـــد برای خنثی کردن تأثیر فاطمیان که شیعه بودند همه کســـانی که برای تدریس دعوت شدند از خراسان بودند؛ ازجمله ابواســـحاق اسفراینی که از همین اسفراین بوده است، امام‌الحرمین جوینی، و بالاخره غزالی که قبول نکرد. غزالی دشمن فلسفه بود و کتاب تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال را نوشـــته است و کتاب‌های دیگر که در آنها فلســـفه را تخطئه کرده اســـت و عده‌ای را هم حتی تکفیر کرده است. و بیشتر مدرسان ضد فلسفه نظامیه بغداد از همین خراسان بودند. شهرستانی نویسنده ملل و نحل هم ضد فلسفه بود، ایشان استاد بود و سال‌ها در نظامیه تدریس می‌کرد. اما برد با فلاسفه بود.

فلاســـفه زندگی پر فراز و نشیبی داشتند، اینکه فلسفه ادامه داشـــته، به دلیل تحمل همه این مشکلات است. در همین طوس، غزالی طوسی در جهان اسلام نفوذ زیادی داشت. اخوان المسلمین هر صبح که بیدار می‌شدند غزالی را مثل قرآن می‌خواندند. اما از همین طوس قهرمانی مانند خواجه نصیر پیدا شد که همه اینها را خنثی کرد. همه کتاب‌هایی که بر ضد فلســـفه نوشته شده بود از محصل رازی گرفته که نقد المحصل را نوشت، گفت اشارات او جرح است و شرح اشارات نوشت، در پاسخ فلاسفه، شهرستانی کتاب مصارع المصارع را نوشت و فلسفه را احیا کرد، آشتیانی هم همین کار را در مشهد کرد. به تنهایی در مقابل جو عظیم ضد فلسفه ایستاد و فقط کار خودش را کرد. واقعاً باید او را در اینجا مقایسه کنیم. اما بیشـــتر کار او در حکمت مشاء نبود؛ زیرا حکمت مشاء بیشتر بحثی است. درست اســـت که ابن‌سینا به آن جنبه اشـــراقی داد و حکمت مشرقیه را تأسیس کرد؛ ولی توجه او بیشتر به حکمت اشراق بود؛ زیرا حکمت اشراق جامع بین حکمت بحثی و حکمت ذوقی اســـت. حکمت اشراقی با وحی بیشتر ارتباط دارد، واقعاً منطق وحی است. هرچند ایشان تألیفاتی در زمینه حکمت مشاء و اشراق نداشته است؛ ولی کاملاً به حکمت اشراق وارد بوده و آن را می‌پسندید و آن را درس داده است.

■ بهره‌مندی آیت‌الله آشتیانی از اساتید بسیار

اما چنانچه اشاره شد اســـتاد آشتیانی در عرفان نظری بسیار صاحب‌نظر بـــود و واقعاً کار کرده بود. من این را از چند نفر از اســـاتید نقل می‌کنم و خودم هم تحقیق کردم، می‌گویند از کسانی که در ایران معاصر به حکمت معروف‌اند هیچ‌کس بیشتر از استاد آشتیانی استاد ندیده است. یعنی پیش کســـانی تلمذ می‌کرد که اصلاً به کســـی اجازه نمی‌دادند، مثلاً یک سال حکمت را به‌طور خصوصی نزد میرزا احمد آشتیانی آموخت که میرزا احمد از بزرگان بود و معلوم نیســـت که اصلاً شاگردی داشته باشد، همین طور میرزا محمود آشـــتیانی و میرزا مهدی آشـــتیانی و دیگران، غیر از اساتید دیگری مثل امام راحل، علامه‌طباطبایی و دیگران، خیلی اســـاتید داشته اســـت. اگر می‌خواهید از اساتید ایشان مطلع شوید به کتاب آقای صدوقی سها مراجعه کنید. حکمت، نواری نیست و با گوش کردن حاصل نمی‌شود، اینها صرفاً مفاهیم اســـت و حکمت لفظی و کتبی است، البته وجود کتبی دارد؛ اما استاد است که واقعاً در همه علوم حکمت را در جان او می‌نشاند، و به جهت کثرت اساتیدی که داشته است خیلی مؤثر بوده است. اما در زمینه عرفـــان نظری و دقایق آن، واقعاً متخصص بود و کتاب‌ها را نقد می‌کرد، مثلاً نقدی که بر مصحح کتاب فصوص الحکم نوشته است که مال عفیفی است و گفته است اصلاً این نفهمیده است. نقدهای زیادی نوشته است و نه فقط، کتاب فصوص و کتاب‌های ابن‌عربی، بلکه همه شارحان را خوانده بود، کتاب‌های نصوص و فکوک و کتاب‌های صدرالدین قونوی و قیصری. یکی از کارهایی که کرد این بود که برای دانشجویان، کتاب توحید و نبوت و ولایت را که خلاصه شرح قیصری است تصحیح کرد که من آن را بارها تدریس کردم، این قدر کتاب نقلی است، این کتاب به نظر من حتی از شرح فصوص بیشتر اهمیت دارد؛ زیرا مطالب آن مقدمه را دارد چون بعداً نوشته

شده است، مطالب دیگری نیز به‌طور خلاصه نیز دارد که برای تدریس آن را تألیف کرده بود. شـــرحی بر مقدمه قیصری نوشت که بارها چاپ شده است و بهترین شرحی اســـت که نوشته شده است. این کتاب را در سال ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳ نوشته است، این کتاب خیلی قیم است. همیشه آرزو داشت که شرح کاشانی را چاپ کند و می‌گفت نسخه‌ای دارم که تقریباً در زمان خود کاشانی نوشته شده است که بعدها بالاخره چاپ شد. یک نسخه جامی می‌خواست پیدا نکرد از بنده گرفت، نسخه جامی نایاب بود و من به ایشان دادم که می‌خواست چاپ کند. نسخه نقد النصوص نسخه بسیار نایابی بود را به من داد تا به آقای چیتیک بدهم ـ بسیار جوانمرد و بخشنده بود ـ گفت شـــنیدم که می‌خواهد عرفان کار کند، اگر می‌تواند این کتاب را تصحیح کند، این کتاب خیلی نایاب است و خودم به او می‌دهم. آقای چیتیک هم همین را اختیار کرد و نســـخه را تصحیح کـــرد. این کارها را زیاد می‌کرد. جناب سید موســـوی شاگرد ایشان بودند و رساله‌اش را با ایشان گذراندند می‌دانند که چقدر علاقه داشت در این زمینه کار کند. همچنین در حکمت صدرائی، اســـتاد متوغل در حکمت صدرایی بود و تفاوت تدریس استادها را می‌دانســـت. می‌گفت این استاد با این خصوصیت اسفار درس می‌دهد و حتی در نوشـــته‌ها. مثلاً ایشـــان علامه رفیعی را بهترین مدرس اسفار می‌دانست؛ البته می‌گفت علامه طباطبایی حکیم و فیلسوف است و خیلی آرا دارد ولی کسی که این را تدریس می‌کرد این را خیلی می‌پسندید و این را در آثار خودش نوشته است. نسخه‌های خطی زیادی دیده بود و خوانده بود، همیشه نســـخه‌های خطی داشت و از جاهای مختلف پیدا می‌کرد و می‌خواند و تا حد امکان تصحیح می‌کرد. اگر این نسخه‌های متعدد را یک نفر خوانده باشد واقعاً حکیم است، که بعضی را چاپ کرده است و بعضی را می‌خواست چاپ کند و موفق نشد. استاد هانری کربن خیلی علاقه داشت ایشان را به سوربن ببرد؛ ولی می‌گفت من نمی‌آیم چون می‌خواست حکمت اسلامی دست نخورده باقی بماند؛ بنابراین دعوت کربن را نپذیرفت. شاید اگر یکی دو سالی می‌رفت بی‌مورد نبود ولی می‌خواست حفظ شود. قرار بود دوره‌ای به نام منتخباتی از حکمای ایران بعد از ملاصدرا در ده جلد چاپ شـــود، چهار جلد آن چاپ شده است و متأسفانه بعد از انقلاب این ده جلد تمام نشد. این چهار جلد که چاپ شد به اندازه پنجاه و هفت رساله است. کربن بر مبنای این، تاریخ فلسفه در دو جلد نوشته است. ای کاش این ده جلد را تمام کرده بود. ولی همه این‌ها را دیده بود و خوانده بود و می‌دانست، با یک مقدمه بسیار خوب. استاد ما، دکتر نصر اینها را به‌صورت منتخباتی از حکمای ایران از زمان قبل از اســـلام تا بعد از اسلام از همه فلاسفه در هفت جلد به انگلیسی ترجمه کرده است، با بهترین مترجمانی که در زبان انگلیسی بودند، امیدواریم که چاپ شود.

■ چند ویژگی آیت‌الله آشتیانی

اما بنده چند خصوصیت استاد آشتیانی را ذکر می‌کنم. من گفتم او حکیم به معنای زنده بود. تا پاسی از شب به خواندن حکمت مشغول بود. در یکی از این هتل‌ها کنگره جهانی بود که صد فیلسوف بزرگ دنیا به مشهد آمده بودند. آقای دکتر نصر هم برای اینکه شـــراب نخورند گفت اینجا ممنوع اســـت، آنها هم نخوردند و خیلی هم خوششان آمد. بعد گفتند که ما شـــنیدیم که فیلسوف معروف، هانری کربن هم بود، خواستند او را ببینند. گفت من یک شب می‌آیم. یک شـــب در حدود ده تا از این نسخه‌های خطی را با خود آورده بود که ما دیدیم و خیلی استقبال کردند و واقعاً بنده آن صحنه یادم نمی‌رود.

ثانیاً فهم عمیقی از حکمت داشت. فهمیدن حکمت، حکمت است. در اروپا می‌گویند فیلسوف کسی است که به هر قیمتی نوآوری کند؛ اگرچه شـــکاک باشد. ولی ما می‌گوییم حکمت عالی‌ترین علم و دانش اســـت. ایشان فهم بسیار عمیقی از مسائل مهم حکمی داشت و این بسیار اهمیت دارد. او بیش از هر یک از حکمای معاصر، اساتید را درک کرده بود، تاریخ فلســـفه زنده بود. به مقدمه کتاب‌هایش نگاه کنید بسیاری از مطالب را درباره فلاســـفه‌ای کـــه از آنها چیزی نمی‌دانیم می‌نوشت که خیلی‌ها اســـتفاده کردند. مطالعات وسیعی در حکمت داشـــت، خیلی از رســـاله‌ها را جمع‌آوری کرده بود و دیده بود. دنبال نســـخه می‌گشت، دنبال رساله‌های مجهول از مؤلفان و حکمایی که بودند بود و اینها را تصحیح می‌کرد. قبل از انقلاب تصحیح چندان رایج نبود. ممکن است بعضی اشکال کنند. او یکی از تنها کسانی بود که از حوزه به این کار بسیار عنایت داشت و خیلی کارهای دیگری در تصحیح کرده است که در اینجا وقتش نیست. از محدود کسانی بود که هم در حکمت تبلور داشت و هم در عرفان و بین عرفان و حکمت را جمع کرده بود. حکمت رسمی را با معارف اهل‌بیت ارتباط می‌داد و ســـخت در حکمت اهل‌بیت تعصب داشت. مثلاً در بحث خاتم ولایت که ابن‌عربی طرح می‌کند، همه می‌گویند که عیسی است. او به طور قطعی متونی را وارد کرد و اشعاری را از جاهای مختلف آورد که اثبات می‌کرد که حضرت مهدی از اهل‌بیت است «علی إن ختم الاولیاء الشریفه ...» خلاصه در ابن‌عربی می‌گوید که از آل احمد اســـت. حکیمی بود که مروج حکمت بود؛ یعنی معلم حکمت بود و خیلی از شاگردان را تربیت کرد که الآن در اینجا حضور دارند، شاگردانی تربیت کرد که الآن از اســـاتیدند، هم در حوزه و هم در دانشـــگاه. فتوت عجیبی داشـــت؛ یعنی اگر کسی مسئله‌ای داشت و به ایشـــان مراجعه می‌کرد به هر قیمتی سعی می‌کرد که آن را حل کند. خیلی بخشندگی داشت؛ ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[۸]، اگر به خانه ایشان می‌رفتید گاهی دلتان می‌سوخت، هیچی نبود، ولی می‌بخشید. فوق العاده متواضع بود. بنده پیشـــنهاد می‌کنم که علاوه بر مکتب خراســـان،

سمیناری همه ساله به یاد او تشکیل شود و ما هم حاضریم که اگر چنین کاری شود کمک کنیم. انجمن حکمت و فلسفه حاضر اســت همکاری کند و ایشان حق بزرگی بر حکمت و عرفان دارد. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

آقای دکتر ســید موســوی: از جناب اســتاد دکتر اعوانی بســیار سپاســگزاریم. آقای اعوانی فوق‌العاده خوش‌بزم و خوش‌ســخن‌اند. از دید من که شــاگرد ایشان بودم، ایشان از فیلسوفان معاصر ما هم هســتند. الآن اگر به کلماتشان توجه کرده باشــید این قضایا موج می‌زد. به مرحوم آشتیانی گفتیم که ادامه منتخبات[9] چه شد؟ گفت دکتر کربن مرد، او پی‌گیر بود، کس دیگری پی‌گیر نیست. چون دکتر رئیسیان فرمود آثار ایشان بیشتر تصحیح است، این را عرض کنم که مقدماتی که ایشان برای هر کدام از این نسخه‌ها می‌نوشت گاهی از ذی‌المقدمه بیشــتر می‌شد. به‌طوری‌که خود ایشان می‌گفت مرحوم کربن به من می‌گفت این مقدمات را حذف کن که بتوانی رســائل را تمام کنی. در خدمت جناب دکتر شــاهرودی از اساتید دانشکده الهیات با عنوان جایگاه استاد آشتیانی در مراتب معارف اسلامی هستیم.

■ ارزش هدایت یک انسان

دکتر حسینی شاهرودی: أعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمیــن، و صلی الله علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد و علــی اهل بیتــه علیهم‌السلام و ائمة المعصومین و اللعن علی اعداء اجمعین إلی یوم الدین.

ابتدا برای شادی روح مرحوم آشتیانی یک صلوات بفرستید. قبل از اینکه بحث را شروع کنم یک نکته را اضافه می‌کنم، حقی که استاد آشتیانی بر گردن حکمت، فلسفه و عرفان در کشــور دارد و همچنین حقی را که بر گردن طالبان حکمت، فلسفه و عرفان دارد اگر نگوییم بی‌نظیر است حداقل کم‌نظیر است. زمینه آشنایی طالبان حکمت و فلسفه را با منابع و آثاری از گذشــتگان فراهم کرده است که پیش از این چنین کاری انجام نشده بود. إن‌شــاءالله آیندگان چنین کاری را تکمیل کنند و همانند ایشــان این چراغ همیشه روشن باشد. چون ممکن است صحبت‌های بنده جنبه‌های تاریخی، حکمی یا فلســفی یا عرفانی نداشته باشــد که برای جلسه مفید باشد جلســه را به ذکر احادیث متبرک می‌کنم و آنچه را که قصد دارم بعد از ذکر چند حدیث در این فرصت کوتاه عرض می‌کنم.

« قال صلی‌الله‌علیه‌وآله لعلی علیه‌السلام حین بعثه الی الیمن: لان یهدی اللّه بك رجلا واحدا خیر لك مما تطلع علیه الشــمس او تغرب»[10]؛ وقتی داری به یمن می‌روی خدای متعال یک نفر را به دست تو هدایت کند، این، افضل و برتر است و دارای ارزش و قیمت بیشتری است از تمام آن چه را خورشید بر آن طلوع کرده است یا بر آن غروب می‌کند. مقصود از این طلوع و غروب خورشید این نیســت که مثلاً قیمت مادی زمین را دربیاوریم و بگوییم خورشــید بــر چند صد هکتار یا چند صد هزار کیلومتر طلوع یا غروب کرده اســت، خورشید که طلوع می‌کند هم بر زمین طلوع می‌کند و هم بر آنچه که در زمین اســت و در آن روییده است، هم انسان‌ها و هم عالمان و بقیه موارد که همه از موارد و مصادیقی اســت که خورشید بر آن طلوع کرده است. گمان بنده این است که این روایت شریف بیش از آنچه که به منابع طبیعی کره زمین یا کرات دیگر اشاره داشته باشد اشاره دقیق‌تر و نسبتاً واضح دارد به اینکه حتی انبیایی که در این زمین خورشید بر آن‌ها طلوع کرده است. البته سرش هم این است که هدف و بعثت انبیا این بود که انسان‌ها هدایت شوند بنابراین اگر کسی انسانی را هدایت کند و هدایت که دارای درجات و مراتب مختلف است، اگر هدایت، هدایت تام و عام و کاملی باشد که همه جهات کمال و فضیلت آن را داشته باشد حقیقتاً همین‌گونه خواهد بود و ما هم می‌فهمیم که همین‌گونه است و اگر هم نمی‌فهمیدیم چیزی از این روایت کم نمی‌شــد. بنابراین، اولین نکته اینکه هدایت نتیجه بعثت انبیا و مقصد انبیا علیهم‌السلام اســت و اگر یک نفر هدایت شود ارزش دنیوی و اخروی و ظاهری و باطنی و مادی‌اش برتر اســت از همه آنچه که خورشید بر آن تابیده یا غروب کرده است. این روایات به شأن و جایگاه اساتید و عالمان بزرگ به‌ویژه اســتاد آشتیانی که امروز درباره ایشان صحبت می‌کنیم و با هم در اینجا جمع شدیم و به یادش هستیم اشاره دارد.

■ معرفت خدای متعال، افضل اعمال

روایت دوم این اســت که شخصی به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله عرض کرد: یا رسول الله «أی الاعمال أفضل؟» کدام عمل بهتر اســت؟ چه کاری انجام دهیم که افضل اعمال باشد؟ حضرت فرمود: «العلم بالله تعالی». علم به خدای متعال، معرفت به خدای متعال و شــناخت اسماء، صفات، افعال، ظهورات و آثار افعال خدای متعال، افضل اســت. این علم بالله شامل همه مراتب می‌شــود. اگر در یک کلمه بالله وجود نــدارد؛ ولی همه این‌ها را به گونه تشکیکی شامل می‌شود. «فقیل أی الاعمال تزید؟» کدام عمل است که از این عمل علم به خدای متعال که نام بردید ارزش و فضیلت زیادتری دارد؟ «قال صلی‌الله‌علیه‌وآله: العلم بالله». باز هم فرمود علم و معرفت به خدای متعال. «قیل نسأل عن العمل و تجیب عن العلم». ما سؤال می‌کنیم چه کار کنیم بهتر است شما درباره علم جواب می‌دهید.

اینکه گفته می‌شــود سؤال ما از عمل است به خاطر این است که انجام عمل راحت‌تر اســت، بسیاری از اعمال مخصوصاً اگر عادت و ملکه شود

مثل آب خوردن است. ملکه هم که بشود به مراتب از تحصیل و تعلیم و تعلم علم آسان‌تر است.

«فقال ﷺ: إن قليل العمل ينفع مع العلم و كثير العمل لا ينفع مع الجهل».[11] اگر علم و فهم و معرفت باشد ولو عمل‌هایی که ملازم و مقارن با آن است اندک باشد، می‌فرماید علم بسیار، با عمل کم، نتیجه و منفعت خواهد داشت، منفعتش هم این نیست که در دنیا چیزی می‌دهند یا نمی‌دهند. منافع حقیقی انسان عبارت است از تأمین کمالات حقیقی انسان، چون حقیقت انسان نفس و روحش است، کمالاتش هم باید مناسب با نفس و روحش باشد. هر کمالی باید فضیلت و نتیجه مناسب خودش را داشته باشد. بنابراین، وقتی منفعت انسان گفته می‌شود، ذهن ما به این سمت نرود که چگونه در جهان طبیعت خوب زندگی کنیم، خوب بخوریم، خوب بیاشامیم، تفریح برویم و بالاخره خوش باشیم، در آخرت هم بالاخره در جایی باشیم که خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها فراوان باشد و آنجا هم خوش باشیم. نمی‌گویم خوشی‌های دنیا نباشد، خوشی‌های دنیا بسیار خوب و مطلوب است، اما نسبت به خوشی‌ها درعوالم دیگر و بهشت قابل مقایسه نیست، نسبت به برزخ یک از بی‌نهایت هم حساب نمی‌شود، برزخ نسبت به بهشت یک از بی‌نهایت هم حساب نمی‌شود. بهشت نسبت به معرفت و فهم و درک خدای متعال یک از بی‌نهایت به حساب نمی‌آید. اگر علم و فهم و درک باشد اما عمل اندک هم باشد قطعاً و یقیناً سودمند است، سخن رسول خدا ﷺ است.

روایت دیگر اینکه معاویه‌بن‌عمار از امام صادق ﷺ سؤال می‌کند: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ رَاوِيَةٌ لِحَدِيثِكُمْ»؛ تای راویه تای مبالغه است؛ یعنی کسی که خیلی روایت می‌کند. گمان بنده این است که راویه، فقط راوی و ناقل نیست. به‌عنوان نمونه خدمتتان عرض کنم که به همین سبب است که بسیاری از علما در حوزه‌های مختلف، کسانی که ولایت فقیه را اثبات می‌کنند به یکی از روایت‌هایی که استناد می‌کنند مشابه همین است، «الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَرْوُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي»[12]؛ کسانی که بعد از من از من روایت می‌کنند این را فقیه می‌دانم. حالا که «یروی» روایات پیامبر و ائمه ﷺ، فقیه است «راویه» قطعاً و یقیناً افقه از او خواهد بود، راویه به معنای مبالغه در روایت است؛ ولی گمان بنده این است که یعنی فقه و فهم روایت است.

فرمود: «رجل راوية لحديثكم»؛ حدیث شما را خیلی نقل می‌کند. «يَبُثُّ ذَلِكَ فِي النَّاسِ»؛ بین مردم این روایات را پخش می‌کنند، «وَ يُشَدِّدُهُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ قُلُوبِ شِيعَتِكُمْ»؛ در بین مردم دل‌های‌شان را با احادیث شما آشنا می‌کنند و در دل‌های‌شان قرار می‌دهند و قلوب آن‌ها و قلوب شیعیان شما را تثبیت می‌کنند. عقاید و افکار و اعتقادشان به خدا و نبوت و ولایت را تثبیت می‌کنند. بعد عرض کرد: «وَ لَعَلَّ عَابِداً مِنْ شِيعَتِكُمْ لَيْسَتْ لَهُ هَذِهِ الرِّوَايَةُ»؛ در میان اهل عبادت از شیعیان شما کسانی هستند که اینقدر نقل روایت ندارند یا اینقدر فهم روایت ندارند، «أَيُّهُمَا أَفْضَلُ» عابدی که اهل نقل روایت است ولی فهم و میزان روایت و میزان اطلاعاتش درباره روایت به اندازه راویه نیست، کدام یک از این دو افضل هستند. فرمود: «قَالَ الرَّاوِيَةُ لِحَدِيثِنَا يَشُدُّ بِهِ قُلُوبَ شِيعَتِنَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ»[13]، راویه یا کثیر الروایة یا عالم به روایت، عالم به علوم اهل‌بیت ﷺ از هزار عابد افضل است.

در زمان اهل بیت بسیاری از راویان همان فقها و مجتهدان عصر و زمان بودند، برای همین است که ائمه معصومین ﷺ فرمودند: «وَ نُقِلَ مِنْ كِتَابِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الرِّضَا ﷺ قَالَ: عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمُ التَّفْرِيعُ.»[14]، به همین راویان گفتند. چنانکه فرمود در شهر و دیار خود بنشینید و فتوا بدهید. همین‌ها هستند؛ البته درجات مختلف دارند. کسی که سال‌ها روایات را خوانده و مطالعه کرده است، از ائمه معصومین ﷺ شنیده است، اینها راویه هستند یعنی تفریع بالروایه هستند ولی در عین حال فهم و فقه روایت را هم دارند. کسی که فهم روایت داشته باشد و کثیر الروایة باشد از عابد هزار مرتبه بالاتر است.

■ جایگاه علم و عالم

حدیث بعدی‌اش را هم ملاحظه بفرمایید. از امام باقر ﷺ نقل شد که فرمود: «عَالِمٌ يُنْتَفَعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ أَلْفَ عَابِدٍ»[15]. یک عالم که علمش برای مردم مفید باشد و مردم از علم او منفعت ببرند، منافعی که از سودمندی‌های اختصاصی انسان است، اگر چنین چیزی را به دست بیاورند از هفتاد هزار عابد افضل است. نسبت میان سه دسته عالم و عابد و راویه معلوم می‌شود. عابد را اصل قرار دهید هزار برابر آن راویه می‌شود. یعنی کسی که روایات را نقل می‌کند و می‌فهمد، هفتاد برابر این را عالمی در نظر بگیرید که منتفع به علمش هست. مجموع روایاتی که خدمتتان عرض کردم و خواندم را در نظر بگیرید اگر یک نفر هدایت شود افضل است از آنچه که ماه و خورشید بر آن می‌درخشد و طلوع می‌کند و یا آنکه از آن غروب می‌کند. هدایت مربوط به مرتبه یا درجه یا بخشی از وجود انسان است که مقدم بر عمل است. یک نفر هدایت شود ـ هدایت مربوط به حوزه افکار و اعتقادات و اندیشه‌هاست ـ قدم بعدی این است که ملتزم به لوازم هدایتش باشد یا نباشد، اگر هدایت نباشد ایمان تحقق پیدا نمی‌کند، اسلام به معنای ذکر و به زبان آوردن نه، بلکه تسلیم در برابر خدای متعال تحقق پیدا نمی‌کند. اگر علم و فهم باشد و به شناخت خدای متعال، اسماء، صفات، افعال و آثار او بیانجامد، این علم از هزار عابد افضل است بلکه از هفتاد هزار عابد. علم ذومراتب است، اولین درجه‌اش این است که انسان را متوجه خدا کند، قدم دوم اینکه این توجه را تقویت کند. آن چیزی

که تقویت می‌کند عبارت است از «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُه»[۱۶]. ممکن است بسیاری از اعمال صالح مربوط به اعتقادات نباشد، خود اعتقاد یکی از اعمال صالح است؛ اما در عین حال ممکن است بسیاری از اعمال مربوط به اعتقاد نباشد و از لوازم یا ملازمات یا مقارناتش باشد. آنی که هویت و حقیقت انسان را شکل می‌دهد عبارت است از علمی که به عقاید، افکار و اندیشه‌های انسان ارتباط داشته باشد. گمان بنده این است که اعلی درجه آن حکمت است و همین طور درجات پایین‌تر که به فقه اکبر شناخته شده است. فقه اکبر، یعنی بعد اساسی انسان را هدایت، راهنمایی و تقویت کردن، و مهم‌تر از همه این‌ها تغذیه کردن. تغذیه نفس و روح انسان به عمل نیست؛ بلکه با علم است، وقتی نفس انسان موجود مجرد باشد غذایش هم باید مجرد باشد، هر چه درجه تجرد نفس عمیق‌تر باشد غذایش هم باید عمیق‌تر باشد. شاید سر اینکه حکمت و فلسفه در جهان اسلام فقط در ایران و در میان تشیع اتفاق افتاده است، و اهل سنت یا اهل حکمت و فلسفه نبودند یا اگر بودند دو سه بزرگواری هم که در میانشان ظهور پیدا کردند همه آن بدهای گذشتگان را پاک کردند و به‌طورکلی از بین بردند. اما هر جا که شیعه و روایات امیرالمؤمنین علیه السلام و همچنین بقیه معصومین علیهم السلام حضور داشته باشد حکمت و فلسفه وجود دارد.

■ جایگاه استاد آشتیانی در معارف اسلامی

بنده ایشان را کم زیارت کرده بودم، البته مقصود از کم نسبت به بقیه اساتید است؛ یعنی دو سال. ایشان بر کسانی که بیشتر از حضور ایشان استفاده کردند و کسانی که با واسطه از ایشان استفاده نمودند، حق ویژه دارند. بنابراین، اگر چیزی در فضیلت و بزرگی ایشان گفته شود قطعاً ادای حق و وظیفه‌مان خواهد بود. با توجه به اینکه ایشان شخصیت عالم بزرگ و اگر نگوییم منحصر به فرد، گر چه در برخی از حوزه‌ها و در برخی از مسائل منحصر به فرد بود، قلیل الامثال است و مانند او بسیار کم‌اند، بنابراین تعظیم و تکریم علم خواهد بود. جایگاه استاد آشتیانی جایگاه یک حکیم بزرگ است؛ گرچه در میان شیعه و ایرانی‌ها به‌طورکلی به آسانی به کسی فیلسوف یا حکیم نمی‌گویند؛ بلکه شارح فلسفه می‌گویند. بعد از ملاصدرا حکیمان رشد کردند و به مقام ثبوت و اثبات رسیدند که شارح ملاصدرا هستند و درست هم است. در کشور ما در حوزه فلسفه و حکمت شیعه به‌راحتی به کسی فیلسوف نمی‌گویند. استاد آشتیانی حکیمی است که علمش عبارت است از آن مجموعه علوم و اطلاعات و یافته‌هایی که برای هدایت انسان‌ها سودمند است. از آن سنخ علمی است که اگر انسان‌ها بشنوند با علم او هدایت می‌شوند، ممکن است به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام هدایت شوند که اعلی درجه هدایت است. نمی‌توان ولایت امیرالمؤمنین را آن‌گونه که در زیارت جامعه کبیره و در برخی از زیارت‌های دیگر و در روایات اصول کافی آمده است، فهمید؛ ولی فلسفه و حکمت نداشت. شاهدش این است که شرح‌هایی که درباره اصول کافی نوشته شده است، شرح‌ها را کنار هم بگذارید و ببینید نکات لطیف و دقیقی که در روایات از ائمه معصومین علیهم السلام آمده است کدام راحت‌تر و روان‌تر تفسیر می‌کنند، توضیح می‌دهند و معقول‌تر تبیین می‌کنند. نقش استاد آشتیانی این است که علمی را ارائه کرده که هم خودشان و هم نسخی را که از گذشته احیا کرده است که اگر کسی به آثار ایشان مراجعه کند به درجه فهم خود راه را پیدا می‌کند. اگر می‌خواهد توحید را بشناسد استاد آشتیانی کمک بسیار زیادی می‌کند، اگر می‌خواهد حقیقت نبوت و رسالت را ادراک کند آثار ایشان بسیار کمک می‌کند، هم آثاری که خودشان به‌طور مستقیم نوشتند و هم آثاری که از دیگران شرح و توضیح دادند و احیا کردند. این نقش، نقش موالیان ویژه امیرالمؤمنین علیه السلام است، نقش بالاصاله خاص امیرالمؤمنین است و باید با ایشان انجام شود، ایشان است که اگر کسی را هدایت کند افضل از «مما تطلع علیه الشمس» است، اما بالتبع و بالفرعیه همه عالمان محب و موالیان امیرالمؤمنین علیه السلام در همین مسیر گام برمی‌دارند.

نکته‌ای را از آنچه که از استاد آشتیانی نقل شده است اضافه کنم. تا سال هفتاد و نه که ایشان حال داشت و در جلسات شرکت می‌کردند ما هم زیر سایه ایشان بودیم و در درس‌های فصوص و اسفار با اینکه بحث‌ها برای بنده تکراری بود حضور پیدا می‌کردم؛ اما مدتی را که بنده توفیق استفاده از ایشان را داشتم مدت کمی بود. عالم آخرت ویژه کسانی است که علو در زمین ندارند: «تِلكَ الدّارُ الآخِرَةُ نَجعَلُها لِلَّذينَ لا يُريدونَ عُلُوًّا فِي الأَرضِ وَلا فَسادًا»[۱۷]. می‌توان گفت که عالمان درجات بسیاری از فساد را ندارند و نباید داشته باشند و نخواهند داشت، و در این تردید نیست، اما این علو را نداشتن، خود را بزرگ و برتر از دیگران ندانستن، شرط تحقق و استفاده خالصانه از دار آخرت است. در میان اساتید، بزرگان، حکما و شارحان حکمت که بنده زیارت‌شان کرده بودم، استاد آشتیانی ابوتراب و خاکی خاکی بود، نمی‌خواهم به امیرالمؤمنین علیه السلام تشبیه کنم، اگرچه موالیان آن حضرت به او شباهت دارند. ابوتراب بودن ذومراتب است از ادنی درجه تا اعلی درجه، بنابراین بسیاری هستند که به معنای حقیقی کلمه در درجات مختلف ابوتراب هستند. اگر بخواهیم بگوییم کسی که متواضع و خاکی به تمام معنا بود و هیچ ادعایی در هیچ حوزه‌ای نداشت و با همه طبقات چنان نشست و برخاست و رفت و آمد داشت که اصلاً گویی ایشان هیچ امتیازی بر کسی ندارد استاد بزرگ آشتیانی بودند که رحمه الله و رضوانه علیه، خداوند ایشان را با اجداد طاهرین‌شان و با موالی ایشان ائمه معصومین علیهم السلام محشور کنند، شما هم برای اجابت دعای بنده صلواتی بفرستید.

آقای دکتر سید موسوی: از جناب استاد دکتر حسینی شاهرودی بسیار سپاسگزاریم. چند نکته را شفاهی بگوییم؛ چون متنش را نتوانستم پیدا کنم،

به نظرم در یکی از آثار منتخبات بود که ایشان در شبانه‌روز شانزده ساعت فقط کار می‌کرد. در نامه‌ای به یکی از دوستانشان هم که در دهه هفتاد از ایشـــان دیدم نوشته بود که ـ من مضمونش را عرض می‌کنم ـ ما از شب های یلدا خاطره‌ای نداریم تا چشـــم باز کردیم کار بود و کار بود، الآن هم که اواخر عمر ماست. در خدمت جناب استاد آقای حسینی آملی از شاگردان ایشان هستیم.

■ آزاداندیشی استاد آشتیانی

اســـتاد حسینی آملی: بســـم الله الرحمن الرحیم و به نستعین، إنه خیر ناصر و معین، و صلی اللـــه علی محمد و آله الطاهرین، و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین. با تشـــکر از همه محترمینی کـــه این مجلس را به یادبود مرحوم استاد عزیز و ارجمند حضرت آیت‌الله حاج ســـید جلال‌الدین موســـوی حسینی آشـــتیانی رضوان الله تعالی علیه برگزار کردند. موضوعی که خدمت برادر عزیزمان مطرح شـــد که عرض کنیم درباره آزاداندیشـــی حضرت استاد در مباحث عرفانی است. البته این عنوان اختصاص به حوزه عرفان ندارد، ایشان در همه مسائل نظری دارای هویت و استقلال در رأی بود که اجمالاً برای بعضی از عزیزان لازم است چند جمله‌ای را به‌عنوان مقدمه عرض کنم. به حســـن تقدیر کتاب را باز کردم تا مصداقی درباره این عنوان داشته باشم در حین تورق مسئله خاتم الاوصیاء مطرح شد که بسیار بحث مناسب و دارای چندین تعلیقه از خود مرحوم استاد است که این هم به عنوان صدفه نیست چون به‌هرحال اتفاق نزد حکما امری مهمل و لغو است. تعبیر آزاد اندیشی و آزاد بودن یک فرد در مقام تفکر امری است که در خصوص حوزه عرفان یا حکمت نمی‌شود اختصاص پیدا کند، در فقه و اصول و بحث‌های ادبی هم همین‌طور است و بروز و ظهور دارد. بعضی از افراد صرفاً ناقل مطالب علمی گذشـــتگان هســـتند، اگر همان را هم درست نقل کنند و صحیح متوجه شوند فی حد نفســـه جای تقدیر دارد؛ چون همین نقل صحیح باعث بقای آن مطالب علمی می‌شـــود. ولی برخی از اشـــخاص طوری هستند که علاوه‌بر نقل اهل تدبرند، همان‌طورکه ما در قرآن که بزرگ‌ترین کتاب عرفان است و مرتبه نازله علم پروردگار عالم است، امر به تدبر شدیم، حکمای الهی هم اهل تدبرند. حکیم متأله به کسی گفته می‌شود که در کلمات این‌ها تدبر لازم و کافی را داشـــته باشد. و اگر این تدبر نباشد انسان فقط نقل مطالب گذشته را می‌کند. مرحوم استاد رضوان الله علیه نسبت به مسائل و مطالبی که از بزرگان نقل می‌کردند یا تعلیقاتی که بر فرمایشـــات بزرگان داشتند یا مقدمه‌ای که بر بعضی از کتاب‌ها نوشتند در هیچ جا دیده نمی‌شود که تعصب خاصی داشته باشند. اگر ماتن مطلبی را بیان می‌کند، شارح در هر مرتبه‌ای از مراتب علمی باشـــد تخلف از این رسم امانتداری و بیان واقع کرده باشد بدون تعارف ایشان در مقابل آن خطا و تعصب شارح می‌ایستد حالا کان من کان.

به‌عنوان مصداق عرض کردم که به حســـن تقدیر که کتاب فصوص را باز کـــردم دیدم بحث خاتـــم الاوصیاء در فص شـــیثی که عبارت را یادداشت کردم تا از همان متن بخوانم، در اینجا شـــرحی از دست‌نوشته‌های مرحوم آقا شیخ مهدی امیرکلایی که اســـتاد منظومه مرحوم استاد بودند که آقازاده ایشـــان نوشته‌جاتشان را بعد از فوت پدر به ایشان می‌رسانند ولی دیر به ایشان می‌رسد که البته ایشان به همان احاطه‌ای که برادر عزیزمان فرمودند داشـــتند می‌فرمایند این مطلب و دست‌نوشته در اصل مربوط به مرحوم آقا میرزاهاشم اشکوری است که مرحوم آقا میرزا مهدی امیرکلایی، بحث‌های عقلی و مسائل عرفانی مثل فصوص و خیلی از کتاب‌های دیگری را نزد ایشان تلمذ داشتند. می‌فرماید آن حاشیه مال اوست. در ذیل این عبارت از فصوص، شارحان فصوص حرف دارند؛ اعم از آن‌هایی که معروفند و کسانی که هنوز به عنوان شارحان معروف فصوص شناخته نشدند، در بعضی از آثار دیده می‌شود. مسلم اســـت که یکی از کتاب‌های درسی حوزه عرفان که تقریباً در دوره عالی عرفان خوانده می‌شـــود شرح فصوص قیصری است. جلالت و مقام و منزلت علمی ایشان بر کسی پوشیده نیســـت اما مرحوم استاد در جایی که می‌بیند ایشان از حق عدول می‌کند و دچار تعصب اســـت و آن حریتی که باید حکیم و به‌ویژه عارف داشـــته باشد، ندارد؛ بدون مجامله وارد میدان می‌شـــوند و با شدیدترین لحن علمی کلام او را به نقد می‌گیرد و عتاب می‌کند. در همین قســـمت از شـــرح که بنده عبارات آن را إن‌شاءالله می‌خوانم در اینجا می‌فرماید که ایشان دچار تعصب خاص مذهبی خودش شده است که نه فقط برخلاف اشارات جناب شیخ اکبر، بلکه تصریح او بر اینکه خاتم الاولیاء حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف هســـتند ایشان خاتم ولای محمدیه را به خود شـــیخ منطبق می‌کند و این خلاف انصاف است چون صریح عبارت جناب ابن‌عربی در جلد سوم فتوحات که آن هم فقراتی است که جهت تبرک این مجلس إن‌شاءالله می‌خوانیم بنده آوردم. ولی در این فص شیثی همه بزرگان نسبت به این عبارات شیخ نظر دارند و می‌فرمایند که این بزرگوار نظرشان به حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است. عبارتی که از خود شـــیخ در متن فصوص دارد «و علی قدم شیث یکون آخر مولود یولد من هذا النوع الإنســـاني. و هو حامل أسراره، و لیـــس بعده ولد في هذا النوع. فهو خاتم الأولاد. و تولد معه أخت له فتخرج قبله و یخرج بعدها یکون رأسه عند رجلیها. و یکون مولده بالصین و لغته لغة أهل بلده. و یســـري العقم في الرجال و النســـاء فیکثر النکاح من غیر ولادة و یدعوهم

إلى اللّه فلا يجاب. فإذا قبضه اللّه تعالى و قبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحِلُّون حلالًا و لا يحرمون حراماً، يتصرفون بحكم الطبيعة شـــهوة مجردة عن العقل و الشرع فعليهم تقوم الســـاعة»[18]. قیصری تقریباً سه صفحه در شرح این چند جمله مطلب آورده است؛ ولی عمده مطلب این است که آن جمله‌ای که از مرحوم آقامیرزاهاشـــم اشکوری هست که می‌فرماید در اینجا از جناب شـــیخ اشـــاراتی به حضرت حجت سلام الله علیه است. آن را می‌خواهم عرض کنم که مرحوم اســـتاد هم اصرار بر این مطلب دارد خلافاً للقیصری و الجندی، این دو بزرگوار مخالفـــت دارند می‌گویند مراد از خاتم الاولیاء خود حضرت شـــیخ اکبر اســـت. ولی کاشانی برخلاف و خود مرحوم آقا محمدرضا قمشه‌ای تعلیقه خیلی مفصلی در اینجا دارند، و مرحوم آقامیرزاهاشـــم اشکوری و مرحوم آقامیرزامهدی امیرکلایی و شـــخص بزرگوار مرحوم اســـتاد خیلی بر این اصرار دارند که خاتم الاولیای ایشـــان خاتم اولیای محمدیین علیهم‌السلام را به حضرت حجت‌بن‌الحسن العسکری عجل‌الله‌تعالی‌فرجه منطبق می‌دانند. این عبارت را سریع می‌خوانم، البته بزرگوارانی هســـتند که خودشان اهل فن‌اند و اینجا ما اطاله کلام ندهیم، برای بقیه عزیزانی که کم‌تر با این مباحث ســـر و کار دارند عرض می‌کنیم. مرحوم آقامیرزا هاشـــم در اینجا توضیحاتی دارنـــد، می‌فرمایند مراد از نوع در اصطلاح طایفه اهل معرفت همان جمعیت است و مراد از نوع انسانی، حقیقت جامعه انسانی است، حقیقتی که حاوی جمیع اسماء و صفات حق تعالی اســـت و در حقیقت واجد و بالغ به جمیع مراتب ظهور است و آن حقیقت محمدیه صلوات الله و سلامه علیه است. می‌فرمایند که «فنقول: تشریح العبارة الشریفة، التي کالدرة الیتیمة ـ این تأکیدات آقامیرزاهاشم اشکوری است ـ أن لهذه الحقیقة الجمعیة ظهورات في صور الأنبیاء و الأولیاء»[19]. همه انبیای سلف و اولیای خلف از ظهورات آن حقیقت واحده‌اند لذا و ما امرنا الا واحد منطبق بر همین حقیقت محمدیه شده است. «الواحـــد لایصدر منه الا الواحد» که حکما می‌گویند به معنای صحیح کلمه همین ظهور حقیقت محمدیه است که ظهور او ظهور همه موجودات است؛ چه آنهایی که در این نشئه طبیعت قبل از ایشان بودند و چه آنهایی که در این نشئه طبیعت بعد از ایشان بیایند. «لیغفر لک ما تقدم مـــن ذنبک و ما تأخر» هم با این تأویلی که اهل معرفت بیان می‌فرمایند بسیار قابل تطبیق است و معنای واضحی دارد. می‌فرمایند مراد از تولد در کلام شیخ، ظهور حقیقت است نه سنخیت تولیدی که امر غلطی است که در اذهان بســـیاری از متکلمان می‌آید. شاید منشأ فکر قائلان به تفکیک نیز، همان سنخیت تولیدی است و بینونت عُزلی است که مطرود است هم در نقل و هم در عقل و هم در عرفان. حضرت شیث مبدأ ظهور عطایای اسمائیه است. در بحث فص آدمی هم مطالبی هست که اول عطایی که از حقیقت جامعه ظاهر شده است جناب شیث نبی هبة الله بوده است و لذا مسمی به هبة الله شده است. اول ظهور این حقیقت که در صورت حضرت شیث نبی است و علی قدم شیث به این جمله اشاره دارد. و آخر مولود، که جناب شیخ فرموده‌اند، می‌فرمایند: «أن لهذه الحقیقة الجمعیة ظهورات في صور الأولیاء بالولایة الخاصة المحمدیة، و هي الصور الاثنی عشر علی حذو مراتـــب هذه الحقیقة من حیث الصعود و النزول». دو قوس صعود و نزول را در مشرب عرفان جناب اشکوری تعبیر قشنگی بر ائمه اثنی‌عشر علیهم‌السلام فرمودند. «فإن لها في الصعود مراتب ستة و کذا في النزول»[20]. شش مرتبه قوس نزول قرار می‌دهند و شش مرتبه قوس صعود. «والمبدأ لظهورها الولویة»؛ چون بحث خلافت است، «من حیث نزول هو الصورة العلویة العلیا». از امیرالمؤمنین علیه‌السلام شروع می‌شود و هی المظهر التام.

احدی از کسانی که اندک آشنایی با عرفان بحثی و آثار شیخ اکبر رضوان الله علیه داشته باشند نمی‌توانند این را منکر شوند که ایشان خلیفه و ولایت بعد از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را منحصر در شخص امیرالمؤمنین می‌داند. بیان این مطلب را کسی که به متون و نص ایشان مراجعه کند با اینکه خیلی از تحریفات به حذف در فتوحات واقع شـــده اســـت این را نمی‌تواند منکر شـــود. مبدأ صورت علویه علیا «و هی المظهر التام لجمعیة هذه الحقیقة» که این ناظر است به اینکه حضرت فرمود: «أنا و علی من نور واحـــد». آنچه در مقام ظهور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌عنوان مظهریت و مجراییت داشت، وجود امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم بدون هیچ کم و کاســـتی واجد بود؛ چون یک حقیقت‌اند. «و هکـــذا فی صورة بعد صـــورة». در قوس نزول «مع ظهور

الكلمات المناسبة بالصور الظاهرة فيها إلى أن تظهر في صورة الجعفرية سلام الله عليه المتنزل في منزلة ناسوتية لهذه الحقيقة»، که آخرین منزله نزول حقیقت محمدیه به جهت خلافت یا ولایت وجود شریف امام صادق علیه‌السلام است. «من حيث عن نشر العلوم و بروز الاحكام قد حصل من رتبة الجعفرية». و لذا می‌فرماید: «فهو منتهى لمراتب النزولية». آخرین مرتبه قوس نزول در این دو قوسی که ایشان ترتیب داده‌اند به حضرت امام صادق علیه‌السلام ختم می‌شود. «ثم مبدأ مراتب الصعودية هو صورة الموسوية ابوابراهيم موسى‌بن‌جعفر علیه‌السلام ـ جد پدری مرحوم استاد ـ و هكذا إلى أن تظهر في صورة المهدوية، أرواحنا فداه»[۲۱]. از این فقره از کلام ابن‌عربی، آقامیرزاهاشم اشکوری، آقامیرزامهدی امیرکلایی بر ائمه اثنی‌عشر تطبیق دادند و نظر به این جهت دارند. عنوان ﴿إنا لله و إنا إليه راجعون﴾[۲۲] هم با این بیان است؛ چون این، لسان ائمه علیهم‌السلام است. که انا لله، همان حقیقت جامعه محمدیه صلی‌الله‌علیه‌وآله است و إنا إليه راجعون، در قوس نزول و صعود هر دو به حقیقت جامع برمی‌گردند. بعد می‌فرماید آخر مولود که در کلام شیخ بود «يولد، و هو حامل لاسرار السابقين و اللاحقين». صرف افضلیت اولیای محمدیین در جمیع انبیای سلف بدون استثنا حتی اولوالعظم از آنها الا خاتم الانبیا، چون اینها خلیفه او هستند. از همین بیان هم مشخص می‌شود که حامل اسرار سابقین و لاحقین هستند، نه اسرار اعتباری، منظور تکوین است. آنچه در نظام وجود به حسب تکوین به وجود پیامبر اکرم صلوات الله و سلامه علیه داده شده است، همه اینها به جهت خلافت، که این خلافت هم خلافت تکوینی است. این خلافت نه قابل غصب است، نه قابل کسب است، هبه الهیه است؛ همان‌طورکه به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هبه شده است و به ورثه ایشان تا حضرت حجت سلام الله علیه هم هبه است. «و هو حامل اسرار السابقين و اللاحقين الجامع كمالاتهم كلها و هو الذى ليس لهذه الحقيقة ظهور بغيره»، لذا شیخ می‌فرماید: «ولد بعد ولد (أي وارث) في هذا النوع و هو خاتم الأولاد»[۲۳]؛ اولاد انسان کامل به حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه ختم می‌شود. یعنی بعد از آن دیگر ولدی برای انسان کامل نیست. بله برای حیوانات بالفعل توالد هست، این عقم که ایشان فرمود، نسبت به انسان کامل است؛ یعنی بعد از آن دیگر سلسله ولایت منقطع می‌شود. اما سعه ولایت ظهورش تا قیامت هست؛ چون ولایت حضرت ختمی مرتبت فقط در دنیا نیست، در دنیا و آخرت و همه عوالم وجود که هست اینها سیادت در نظام وجود را دارند. مرحوم کاشانی هم در شرح فرمایش شیخ اکبر می‌فرماید: «(و ليس بعده ولد في هذا النوع فهو خاتم الأولاد) لأن من انحط عن مرتبة الإنسان وقع في مرتبة السباع و البهائم، و إن كان في صورة الإنسان»؛ کسی که از آن حقیقت بهره‌ای نداشته باشد در اصطلاح اهل معرفت، در مرتبه انسان نیست «لخلوه، عن أحكام الوجوب و الصفات الإلهية و استيلاء صفات النفس و غلبة أحكام الإمكان عليه»؛ بهائم چنین هستند. و إن العالم در روایت دارد قبل از آدم کان مسکن الجن ناظر به همین معناست که قوای نفسانیه و شهویه حاکم بود و اگر انسان از این حقیقت جامع فاصله بگیرد در حقیقت زندگی او یک زندگی حیوانی بیش نیست. بعد می‌فرماید: «و هو معنى قولهم: إن العالم قبل آدم كان مسكن الجن، أي القوى النفسانية و النفوس الأرضية، و بعضهم يقولون: كان قبل ذلك النوع الفرس، إشارة إلى أن الفرس في الأفق الأعلى من الحيوان قبل طور الإنسان، و لهذا قال: إنه خاتم الأولاد، فإن القلب ولد الروح و خاتم الآباء في هذا النوع هو المهدى علیه‌السلام»[۲۴]؛ در این عبارت تصریح می‌کند. در جلد سوم فتوحات چهار جلدی، صفحه ۵۱۴ بیان شده که «ثم إن عيسى ـ این از جناب محی‌الدین است ـ إذا نزل إلى الأرض في آخر الزمان أعطاه ختم الولاية الكبرى من آدم إلى آخر نبي تشريفا لمحمد صلی‌الله‌علیه‌وآله»؛ به شرافت پیامبر اکرم همه آنچه که انبیای سلف دارند به حضرت عیسی داده می‌شود. «حيث لم يختم اللّه الولاية العامة في كل أمة إلا برسول تابع إياه ص و حينئذ فله ختم دورة الملك و ختم الولاية أعني الولاية العامة فهو من الخواتم في العالم»؛ اینها محل شاهد نیست این جمله را آوردم که جمله بعد منقطع نشود، «و أما خاتم الولاية المحمدية و هو الختم الخاص لولاية أمة محمد الظاهرة فيدخل في حكم ختميته عيسى علیه‌السلام»؛ حضرت عیسی تابع اوست، روایات ما نیز همین را می‌گوید و غیر عیسی که الیاس و الخضر؛ هر نبی از انبیا که در زمان ظهور حضرت ظاهر شوند همه باید تحت ولایت حضرت حجت سلام الله علیه باشند، «و غيره كإلياس و الخضر و كل ولي لله تعالى من ظاهر الأمة فعيسى علیه‌السلام و إن كان ختما فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدى»؛ این عبارت چه می‌گوید؟ چگونه با وجود این جمله مثل قیصری و جندی و دیگران می‌خواهند نظر غلط خودشان را به شیخ اکبر تحمیل کنند و بگویند ایشان خاتم ولایت محمدیه را جناب شیخ می‌داند یا حضرت عیسی علیه‌السلام این حرف اصلاً اساسی ندارد و با نص کلام شیخ مغایرت دارد. فیدخل فی حکم ختمیته عیسی علیه‌السلام و غیره؛ یعنی ختمیت حضرت حجت علیه‌السلام «و علمت حديث هذا الخاتم المحمدي بفأس من بلاد المغرب سنة أربع و تسعين و خمسمائة»؛ می‌گوید در سال ۵۹۴ در خدمت ایشان تشرف حاصل شد، «عرفني به الحق و أعطاني علامته و لا أسميه و منزلته من رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله»[۲۵].

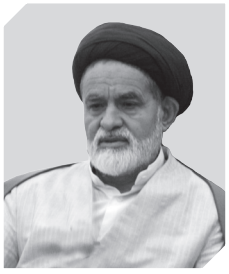
تا اینجا جمله‌ای را که از فرمایش جناب شیخ مد نظر بود عرض کردیم. مرحوم آقای آشتیانی رضوان الله علیه، فقط مدرس عرفان یا فلسفه نبود؛ بلکه به عرفان و فلسفه معتقد بود. باورش این بود که دین و مذهب ما بدون فلسفه و عرفان جایی ندارد. حتی الآن خیلی سعی می‌کنند؛ به‌ویژه در حوزه علمیه مشهد که به انحاء مختلفی این مباحث نباشد. اگر خروجی مباحث عرفان و فلسفه، مرحوم امام رضوان الله تعالی، علامه‌طباطبایی، شهیدمطهری و استاد آشتیانی باشد

که افتخار مذهب تشـیع اسـت. آقایانی که الآن منشأ اثر هسـتند و حرف برای گفتن دارند چه کسانی‌اند؟ آیا کسانی نیستند که در همین حوزه‌ها درس و بحث خواندند؟ چرا باید اینقدر با اینها معاند باشـیم؟ اصـلاً چرا باید با علم مخالفت کرد؟ ما نمی‌خواهیم درباره مبانی خاصی که بعضی در عرفان قائل‌انـد بحث کنیم. بعضی از دوسـتان ما کاملاً در جریان هستند چند مکان را عوض کردند که درس منظومه بدهند. واقعاً جای تأسف است که ایشان به محیط دانشگاه بیاید آن هم از حوزه مطرود باشـد، بدون تعارف می‌گویم. کسی هم که نزدیک ایشـان می‌آمد مطرود بود. به چه اتهامی؟ یعنی کافر می‌شدند؟ بله به غیر خدا کافر می‌شدند. چون اگر کسی فلسفه بخواند می‌فهمد که مؤثر در وجود فقط خداست. این را وقتی فهمید دیگر زیر بار هر کسی نمی‌رود. چرا نباید نشر دهیم؟ منشأ گرایش کسانی که به تشیع گرویدند و از ادیان دیگر به اسلام روی آوردند، عمدتاً مباحث فلسفی است. چرا بزرگانی که دیگران سعی می‌کنند به خودشان منتسب کنند، حتـی با انکار عبارات صحیح آنها، و ما مع الاسـف بگوییم اینها جزء شیعه نیسـتند، خیلی از بزرگان ما بودند که این‌ها صاحب نظر بودند و جناب شیخ را اصلاً شیعی مذهب کامل می‌دانستند. اینکه بنده از جناب شیخ عرض می‌کنم چون تأثر مرحوم صدرالمتألهین از شـیخ اکبر امری است که بر همه واضح اسـت، و حکمت مرحـوم صدرالمتألهین رضوان الله علیه با مباحث اشـراقی، مشائی و عرفانی آمیخته است، اوج کلام مرحوم صدرالمتألهین جایی است که از مباحث عرفانی می‌آورد. فقهای بزرگ ما که با حکمت سـر و کار داشتند در فقه هم حرف برای گفتن داشتند. مرحوم آقای میلانی رضوان الله علیـه در عصر خود ما، مرحوم امام در فقه، آنهایی که با آثار فقهی ایشان سـر و کار دارند می‌بینند که چقدر قشنگ به میدان بزرگان می‌آیـد، در اصول همین‌طور. خدمتی که حکمت متعالیه برای حوزه‌هـای دینی دارد اصلاً قابل بیان نیسـت. بدون حکمت و عرفان نه ادعیـه برای ما معنا پیدا می‌کنـد نه روایاتی که مربوط به مبدأ و معاد اسـت برای ما معنا پیدا می‌کند. وقتی یـک روایت را، حکیم یا عارف معنا می‌کند چقدر معنا واضح، قشـنگ و دل‌نشین است؛ اما اگر کسی از این مسائل بی‌بهره باشد غیر از مطالب صرفی و کان یکون معنا کردن چیز دیگری در دسـتش نیست. لذا خوب اسـت که این جلسات، مبدأ و منشأ نشـر افکار این بزرگان شـود، و فکـر آنها این بود که از آمـوزش و پرورش و نه از حوزه، بلکه از همان ورود به دبسـتان باید برنامه‌ریزی شود. یکی از بزرگان که از اساتید بنده بود می‌فرمود نگویید عرفان اسلامی، غلط است؛ بلکه کل اسلام عرفان است. طریقت امری است که نمی‌توانیم بگوییم جدای از شـریعت است. در طریقت همه اهل معرفت شیعی مذهب هستند؛ چون همه سلاسل و طرق صوفیه به تشیع منتهی می‌شوند. معروف است که همه افتخار ابن‌جنید بغدادی این است که نوکر اهل بیت علیهم‌السلام بودند، همه جیره‌خوار خوان امیرالمؤمنین علیه‌السلام بودند. حتی در همین مسئله تلقین ذکر خود آنها گفتند اولین جایی که مسئله تلقین در ذکر شروع شد از پیامبر اکرم نسبت به امیرالمؤمنین علیه‌السلام بود، شروعش از اینجاست. ما چرا چیزهایی را که این بزرگوار تعبیر به الدرة الیتیمة می‌کند و همه مسائل عرفانی این‌گونه است را نفی کنیم و بعد خودمان را در یک مشرب اخباری‌گری خلاصه کنیم و باور کنید نتیجه‌اش به همین مسائلی کشیده می‌شود که الآن اهل تسـنن مبتلا شدند. اگر عقل از فرهنگ و جامعه ما کنار برود باید منتظر افکار داعشی و امثال اینها باشیم. به اندک کلمه‌ای یکی مسلمان می‌شود و یکی کافر. صبح یکی کافر می‌شود و شب مسـلمان می‌شود و بعد کافر می‌شود. إن‌شاءالله خداوند به همه ما توفیق ادامه راه این بزرگوار که راه شـناخت دین به معنای واقعی کلمه، شناخت قرآن با تدبر و مشی در مسیر بزرگان اهل معرفت و حشر با آنها در دنیا و آخرت عنایت بفرماید.

■ میزگرد علمی: نسبت حکمت متعالیه با عرفان

آقای دکتر سید موسوی: آخرین برنامه این همایش و نکوداشت، میزگرد اسـت. موضوع میزگرد ما بحث نسبت حکمت متعالیه با عرفان است. در این موضوع می‌توان مسـائل مختلفی را مطرح کرد ازجمله اینکه بخشی از مباحث، حکمت عقلی است، در حکمت متعالیه، هم حکمت بحثی آمده اسـت و هم حکمت ذوقی آمده است، هم مبانی عرفان نظری آمده است و هم آیات و روایات و مباحث تفسیری. درحالی‌که می‌توان گفت تقریباً عرفان نسبت به این مجموعه محدوده خاص‌تری دارد و مبتنی بر کشف و شهود و ذوق است. سؤالی که از عزیزان داریم این است که نسبت این دو به نحو واضح‌تر تبیین شود. ممکن است کسی بگوید که حکمت متعالیه از زاویه‌ای همان مباحث عرفانی است؛ اما می‌خواهیم این قضیه واضح‌تر مطرح شود، در خدمت جناب آقای حجت‌الاسلام حسینی شریف هستیم.

■ ارتباط حکمت متعالیه با عرفان



استاد حسینی شریف: بسم الله الرحمن الرحیـم، الحمـد للـه رب العالمین، و الصلوة و السلام علی سـیدنا و نبینا ابی القاسـم محمد، و آله الطیبین الطاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

با عرض تسلیت به مناسبت دهه فاطمیه و شهادت حضرت فاطمه الزاهراء علیهاالسلام، و با تقدیر از همه عزیزان و دست‌اندرکارانی که این مجلس را به یادبود استاد

حکیـــم بزرگوار علامه اســـتاد جلال‌الدین آشـــتیانی موسوی برگزار کردند. إن‌شاءالله خداوند متعال اجر جزیل به همه اینها عنایت بفرماید. خداوند متعال به همه عزیزانی که در این جلسه شـــرکت کردند نیز اجر جزیل، هدایت، بصیـــرت و آنچه که همه حکمای بزرگ اســـلامی و شـــیعه مثل اســـتاد بزرگوار سیدجلال‌الدین آشتیانی قدس الله سره الشـــریف در بیان آن بودند و در طریق هدایت همگان بودند إن‌شاءالله از آثار و برکات وجودی این عزیزان و بزرگان بهره‌مند شوید.

ابتدا دو جمله در مورد اســـتاد آشتیانی در غیر مسائل علمی بگویم. درجه علمی، حکمی و عرفانی ایشـــان بسیار واضح اســـت. دو جمله درباره‌ی شخصیت ایشان در بعد اخلاقی خدمت شما عرض کنم. یک مسئله بسیار مهم، سخاوت استاد آشتیانی است. همه دوستانی که با ایشان آشنا بودند می‌دانستند که در ایام طلبگی دوستان و رفقای ایشان به اتاقش می‌رفتند و هر چه می‌خواســـتند خیلی راحت برمی‌داشـــتند، گاهی اگر یک کیسه برنج وارد اتاق ایشـــان می‌شـــد برای خودش هیچی نمی‌ماند. یا دوستان به چلوکبابی می‌رفتند و به حســـاب ایشـــان غذا می‌خوردند. بعد از مدتی ایشان می‌رفت و این‌ها را پرداخت می‌کرد. نه اینکه فکر کنید ایشان خیلی ثروتمند بود؛ ولی ایشـــان واقعاً و به تمام معنا اهل بخشش بودند. مسأله دومـــی که می‌خواهم عرض کنم و متأســـفانه در زمان ما خیلی کم‌رنگ شده اســـت غیرت و تعصب استاد آشتیانی است. ایشان عالی‌ترین غیرت و تعصب را داشـــتند. منظور از تعصب همان غیرت اســـت؛ غیرت دینی و شیعی و قرآنی. ایامی که در مدرسه امام صادق علیه‌السلام در خدمت ایشان درس می‌خواندیم، یک روز که ایشان تشریف آوردند به من گفتند که دیشب تا صبح نتوانستم بخوابم، کتابی که اشکالاتی درباره قرآن داشت به من دادند که نگاه کنم اینقدر ناراحت شدم که نتوانستم تا صبح بخوابم. یا اگر شما نوشـــته‌های ایشان را مطالعه کنید غیرت دینی در نوشته‌های ایشان موج می‌زند که جناب استاد حسینی آملی به یک مورد اشاره کرد. با کمال تواضع و خوش‌مشربی‌هایی که ایشـــان داشتند، هر کس یکی دو جلسه خدمت ایشان مشرف می‌شد مرید و شیفته ایشان می‌شد، درعین‌حال، در مسائل دینی، اصلی اعتقادی، توحیدی و تشیع، صلابت کم‌نظیری داشت. گاهی با دوستان و همکارانشان برخوردهای شدیدی داشتند که گاهی در جایی مطرح می‌شد که استاد شاید زیاده‌روی کرده باشد. من این را توضیح دادم که اگر ما مثل ایشان موضع‌گیری نکردیم مشکل ماست و آن غیرت دینی را که باید در آن درجه داشته باشیم نداریم. حداقل ما الهیاتی‌ها باید اینها را بیاموزیم، انسان باید غیرت و تعصب دینی داشته باشد و حفظ و حمایت و دفاع کند از آنچه که باید آن‌ها را حفظ و حمایت و دفاع کند، باید پاسخ‌گو بود. اگر هیچ کار دیگری نمی‌تواند بکند، حداقل ناراحت شـــود. حداقل نهی از منکر، انکار قلبی است که انسان از زیرپا گذاشته شدن احکام الهی و اعتقادات واقعاً ناراحت شود. استاد آشتیانی این خصیصه را به نحو عالی داشتند.

امـــا ارتباط حکمت متعالیه با عرفان چگونه اســـت؟ حکمت متعالیه، حکمت به عرفان است و از آن طرف تبیین عرفان به زبان عقل و برهان است. بزرگ‌ترین خدمت را صدرالمتألهین و پیروانش إلی زماننا هذا مثل اســـتاد آشـــتیانی، مرحوم آقا محمدرضا قمشـــه‌ای، علامه‌طباطبایی و مرتضی مطهری کردند. آنچه را که در عرفان بدون دلیل و برهان مطرح شده بود، اصول و امهـــات آن، همه را مبرهن کردند. به یکی دو مورد را اشـــاره می‌کنم. از مهم‌ترین مباحث در عرفان، اسماء و صفات و اندراج و اندماج اســـماء و صفات در مرتبه احدیت و غیب الغیوب است که به یک معنا همان توحید صفاتی نیز است. اینکه تفاصیل صفات و کمالات همه در غیب ذات به وجود واحد احدی مندرج‌اند. امام سجاد علیه‌السلام می‌فرماید: «ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ، وَ تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوت»[۲۶]؛ صفات در آن‌ا گم می‌شوند. این تعبیر، بسیار دقیق است. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه»[۲۷]، منتها نه آن‌چنان‌که معتزله و متکلمان فهمیدند کـــه بگوییم ذات فاقد کمالات اســـت، نه آن‌چنان‌که امام ســـجاد علیه‌السلام توضیح داده است که «ضَلَّتْ فِيكَ اَلصِّفَاتُ»[۲۸]. نه اینکه اینها در آنجا نباشند، دیگر در آنجـــا حد و حدود ندارند، وقتی حد و حدود نباشـــد یعنی علم از قدرت تمیز ندارد، قـــدرت از حیات تمیز ندارد، حیات از اراده و ســـمع از بصر تمیز ندارد؛ ولی همه هستند به وجود واحد نامحدود. این در حکمت صدرایی تحت عنوان «بسیط

الحقیقة کل الاشـــیاء» به بهترین وجه بیان شـــده است که حضرات توجه دارند. مورد دیگری که برای مثال خدمت شما عزیزان عرض کنم مسئله وحدت شخصی وجود است. خوب وحدت تشـــکیکی را هم خود صدرا ابتدا مطرح می‌کند و هم پیروان او مثـــل علامه‌طباطبایی و دیگران، ولی معتقدند که این وحدت تشـــکیکی در نهایت به وحدت شخصی منتهی می‌شود. بعضی‌ها متأسفانه فکر می‌کنند که وحدت شخصی وجود دیگر با تسلسل، مراتب و قوس صعود و نزول سازگاری ندارد. این عزیزان باید کمی توجه کنند، همان کسانی که قائل به وحدت شخصی وجود شده‌اند همان‌ها بحث قوس صعود و نزول را مطرح کرده‌اند، همان‌ها هم سعی دارند شاگردانی را تربیـــت کنند چه از نظر ظاهری و علمی، چه از نظر باطن، آنها را قدم به قدم راهنمایی کنند تا بتوانند مراتب را یکی پس از دیگری طی کنند. اینها یعنی چه؟ همه اینها کثرات است. کسی که کتاب می‌نویسد، یک کتاب مجموعه کثرات است. اگر از هر کتابی کثرت را برداری، چیزی نمی‌ماند. شاگردانی دارند، اســـاتیدی دارند، حداقل انسان باید بگوید که نمی‌دانم مراد اینها چیســـت. نه اینکه گمان کند که اعتقاد به وحدت شخصی وجود، کثرات را به‌طورکلی نفی می‌کند. محی‌الدین، قیصری، قونوی و بزرگان دیگر از آن زمان تا زمان ما، بحث از کثرات دارند، نمی‌توان گفت که اینها تناقض گفته‌اند حتی در یک جمله، گاهی وقتی شما یک جمله را حساب می‌کنید همان‌جا که وحدت شخصیه وجود را دارد همان‌جا کثرات را هم اثبات می‌کند. در یک ســـطر اشاره یا تصریح بر وحدت شـــخصی وجود است، در آخر سطر کثرات را مطرح می‌کند. اینها دقیق و عمیق بودند، بیان این مطالب مشـــکل است. به قول ســـعدی من گنگ خواب دیـــده و عالم تمام کر/من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش. بله دشوار است؛ ولی انسان قبل از اینکه دیگـــران را تخطئه کند باید خودش را تخطئه کند که اینها این‌گونـــه حرف‌ها را که گفتند. نمی‌توان گفت اینها به‌طورکلی منکر کثرت باشند. اگر ده جا بحث از وحدت شخصی وجود داشتند در هزاران جای دیگر، کثرت را مطرح کردند، پس یک چیزی هســـت، یک واقعیتی هســـت. این مطلب را به بهترین وجه در حکمت متعالیه و به‌ویژه پیروان حکمت متعالیه به بهترین وجه بیان کردند که کثرت سر جای خودش هست، وحدت شـــخصی وجود هم سرجای خودش هست و هیچ‌گونه تعارض و تزاحمی با هم ندارند.

آقای دکتر سید موسوی: در خدمت جناب آقای حسینی آملی هستیم. نکته دیگری را هم می‌خواهم اضافه کنم که در این وادی هم اگر وارد شویم بد نیست. عرفان دو بخش می‌شود: عرفان نظری و عرفان عملی. عرفان عملی ســـیر و سلوک است. یکی از سؤالاتی که مطرح می‌شود این است که ما در سیر و سلوک باید یک پیر مرشدی داشته باشیم یا اصولاً سیر و سلوک به چه شکل باشد که بتوانیم به یافته‌هایی برســـیم که به قول سهروردی اگر استدلالات را هم از من بگیرند باز در آن اعتقادات هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای وارد نمی‌شود.

استاد حسینی آملی: موضوع ارتباط حکمت متعالیه با عرفان به اطوار سیر معنوی مرحوم صدرالمتألهین برمی‌گردد. اهل معرفت براســـاس کشـــف صحیحی که برای آنها حاصل می‌شـــود نیاز به اینکه مکاشفات خودشان را به‌صـــورت برهان درآورند نمی‌بینند. لذا غالباً می‌بینیم که کلمات آنها از نظر اهل فن و بحث مشکل دارد و به اشکالاتی برخورد می‌کنند. جهتش هم این است که آنها مستغرق در حالات خودشان هستند و خیلی از آنچه را که مشاهده می‌کنند قابل بیان نیست؛ یعنی الفاظ، قاصر و کم‌تر از این هستد که بتوانند مشاهدات و مکاشفات آنها را به‌عنوان ظرف در خود جای دهند. ولی مرحوم صدرالمتألهین در مرحله نهایی عمرش که عمر ایشان را به سه مرحله می‌توانیم تقسیم کنیم، در مرحله سوم که باب مکاشفات به روی ایشان باز شد تحت عنوان مثلاً اشراق الهی و ربانی و امثال ذلک، در شـــواهد و اســـفار و جاهای دیگر که می‌آورد اینجاست که می‌خواهد مشـــاهدات خود را در قالب برهان دربیاورد و این یک هنر است، که یا از دیگران دیده نمی‌شود یا در کلمات اینها و قونوی هست، ولی از غیر ایشان کم‌تر یا اصلاً دیده نمی‌شـــود. ایشان بعد از طی ریاضات که مکاشافات و مشاهدات برایشان حاصل شد، آن را در قالب برهان هم درآورد و تلفیقی از مشاهداتش را با قرآن و برهان به صورت حکمت متعالیه در اختیار دیگران قرار داد. اینکه بعضی از اهل معرفت، مشاهدات خود را بیان نکردند؛ چون اساساً اهل بحث نبودند، بحث‌های عقلی که دیگران می‌خواندند خیلی از عرفا که به کمال هم رســـیدند و حقیقت برای آن‌ها مشخص شد، در آثار روایی ما هم هست که بعضی‌ها خدمت حضرات معصومین علیهم‌السلام می‌آمدند به‌عنوان کسی که صاحب معرفت است اما اگر بخواهد معارف و مشاهدات خـــود را بیان کند نمی‌تواند در قالبی بیان کند که خالی اشـــتباه حکمی و منطقی باشد.

ارتباطی که بین حکمت متعالیه و عرفان هســـت این است که اگر انسان فقط در همان عالم ذهن سیر کند و حقیقت برای او مشهود نشود فقط با الفاظ بازی کرده است. همین مسئله وحدت وجود که برادر عزیز ما مطرح کرد، گاهی انســـان می‌خواهد با برهان بیـــان کند ولی به جایی راه پیدا نمی‌کند. مرحوم اســـتاد فرموده بود که برهـــان صدیقین را به همه وجوه چندین‌گانه‌اش به احسن وجه تقریر می‌کنم؛ اما گفتن اینها کجا و رسیدن به اینها کجا. فرض کنید کسی سیب را می‌چشد و فردی در عمرش سیب نخورده اســـت و یک کتاب در مورد سیب و خواص آن می‌خواهد بنویسد، این دو چقدر با هم فرق دارد؟ این دیگر نیاز دارد که در مورد ســـیب کتاب بنویســـد؟ سیب را در بدن جذب کرده است و مطلب را چشیده است. آنی که دارد مشـــاهده می‌کند به ســـان امیرالمؤمنین علیه‌السلام، « ما رأیت شیئا إلا

رأیت الله قبله»[۲۹] بحث رؤیت و شهود است، دیگر جای نظر و فکر نیست. فکر تا حدی انسان را جلو می‌برد، هنر فکر این نیست که انسان بتواند به وادی شـــهود وارد شـــود. آن یک راه دارد و از همین عرضی که کردم سر نیاز انسان به استاد در مقام تربیت واضح می‌شود. در کلمات شیخ اکبر هم دستورات خاصی اســـت که منازل السائرین هم براساس همین است. در روایات وارده از معصومین علیهم‌السلام هم این معنا وارد شده است که ما می‌توانیم در همه برنامه‌های سلوکی که مثل مرحوم آقای قاضی و دیگران داشتند براساس روایات بود که همان سیر معنوی و عرفان عملی در قالب روایات اهل بیت علیهم‌السلام اســـت که انسان می‌تواند همین را سرلوحه زندگی خود قرار دهد. البته باید همراه با استاد باشد. چون کسی که راه معمولی را می‌خواهد برود باید تابلو و علامتی باشد که خطا نرود. فردی می‌خواست مشهد بیاید گفت به مرز افغانستان رفتم، به تابلوها اعتنا نکرده بود. چطور در راه‌های ظاهری اســـتاد لازم اســـت؛ اما در طریقت که راه‌های بی‌راهه زیاد است انسان اســـتاد نخواهد؟! باید حتماً استاد باشد چون در اثناء تجلیات نفس می‌شود و ممکن است خودش ادعا کند. بعضی از آقایانی که حجر اساسی مخالفت با عرفان را در همین مشهد بنا نهادند و در روزنامه همشهری هم چاپ کردند اساسش همین بود که بدون استاد و قابلیت وارد این راه شد، بعد از چند سال که نتوانست راه را از بی‌راهه پیدا کند مخالف این مسائل شد. نتیجه بی‌استاد بودن نتیجه‌اش این می‌شود که حوزه علمیه از مباحث عقلی و عرفانی محروم می‌شود، چون استاد ندیده بود.

یکی از حضار: ســـؤالی است که جمع‌بندی همین بحث‌ها هم است اجازه دهید که من مطرح کنم. شما خواستید خط دقیقی بین عرفان، حکمت و فلســـفه ترسیم کنید، استنباط من از بیان استاد شریف این بود که عرفان حکمی یک نوع کلام اســـت که در آن صفات خداست؛ به نظرم تعریف ایشـــان یک تعریف کلامی از عرفان است. جناب آقای آملی هم تعریف دقیقی که فرمودند ممکن است زاویه‌ای با عرفان پیدا کند، وقتی می‌گوییم کشـــف و شـــهود درونی، این بین الاذهانیت چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ کشف شخصی را نمی‌توان اســـتدلالی کرد. هیچ کس آنرا باور نمی‌کند، شاید بگوییم خواب است، توهم است، رؤیا است، شاید هم واقعیت است اما قابل اثبات نیست. پس این دو تعریف به نظر من با فلسفه و حکمت جمع نمی‌شود. نظر استاد اعوانی را می‌خواهم بدانم.

آقای دکتر سید موسوی: ایشان نفرمود که حکمت متعالیه کلامی است، فرمود این مباحث را متکلمان متوجه نمی‌شوند، نه اینکه حکمت متعالیه کلامی است. در خدمت جناب دکتر اعوانی هستیم.

■ حکمت بحثی و حکمت ذوقی

دکتر اعوانی: أعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم.

ســـروران مطالب بســـیار مهمی فرمودند بنده هم حرف ایشان را تکمیل می‌کنم. حکمت لفظی اســـت که بسیار در قرآن تکرار شده است و غرض از بعثت انبیاء، تعلیم کتاب و حکمت است. کتاب در قرآن همواره به همراه حکمت آمده است، نه فقط در مورد حضرت رسول، بلکه در مورد حضرت عیســـی و کل انبیاء آمده اســـت. ﴿إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّـــن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾[۳۰]، خداوند از همه انبیا پیـــش از بعثت میثاق گرفت، ای انبیا! در ازای این کتاب و حکمتی که به همه شـــما دادم. پس دین، مبتنی بر حکمت اســـت. وقتی کتاب و حکمت توأم باشند کسی که حکمت قرآنی را بیان می‌کند باید قائم به کتاب باشـــد و این ضرورت محسوب شود یا نه یک بحث دیگر است. بنابراین باطن دین حکمت اســـت و اما حکمت چیســـت و فرق بین حکمت بحثی و حکمت ذوقی چیســـت؟ فلسفه‌های امروز اصلاً دنبال اینها نمی‌روند، بحث خدا نیست و علم مورد شک قرار گرفته است. شما باید این را در قالب حکمت‌های قدیم که بحث‌های طولانـــی دارد، پی‌گیری کنید، علم به حقایق اشیاست. بنابراین، هر علمی از نظر قدما حکمت است، ما که امروز می‌گوییم ساینس[۳۱]، آنرا می‌گفتند حکمت طبیعی، برای اینکه دانایی و هر چیزی که شما را از جهل نجات دهد حکمت است، حکمت ریاضی و حکمت الهی. بنابراین، دانایی را به‌طور مطلق حکمت می‌گفتند. اما علم چیست؟ علم شناخت اشیا از طریق علل حقیقی است. بنابراین، شما در هر علمی چیزی را از راه علتش کشف می‌کنید، وقتی از راه علتش کشف کردید قضیه ضروری می‌شود. مثلاً تجربه دارید ولی نمی‌دانید چرا. وقتی مطلب لم، مثلاً ریاضی‌دان قضیه را اثبات می‌کند و علل را بیان می‌کند و قضیه ضروری می‌شود. مثلاً مجموع زوایای مثلث، صد و هشـــتاد درجه می‌شـــود. با برهان این را اثبات می‌کند. این برهان در تمام علوم است. علم برای اینکه علم باشد باید مبتنی بر برهان باشد، فلسفه هم همین‌طور. منتها علم مراتب دارد، ما انواع علم داریم. علم تصوری و تصدیقی داریم که علم حصولی می‌شـــوند. علم الیقین، عین الیقین و حـــق الیقین داریم. علم که تعبیر و اصطلاح قرآنی اســـت و خیلی دقیق اســـت. علم الیقین دانســـتن چیزی است بدون اینکه به شهود برســـد، مثلاً آتش می‌سوزاند را شنیده باشید ولی ندیده باشید، اینقدر به‌طور تواتر از همه شنیدید که قبول می‌کنید ولی ندیدید اما دیدنش یقینی‌تر است، وقتی که دیدید شنیدن کی بود مانند دیدن. ولی همه این است که دست را در آتش بگذارید و بســـوزد که می‌شود حق الیقین، و اساس علم حق الیقین اســـت و اگر حق الیقین نباشد دو تای دیگر معنایی ندارد. بنابراین، علم در فلسفه مشاء بیشتر علم حصولی و استدلالی و بحثی اســـت. علم بحثی هم علم است برای اینکه شما را از بحث نجات می‌دهد. اما در عرفان و حکمت شـــما را به مبدأ اول می‌رساند به‌طوری‌که همه چیز را از دید

مبدأ اول ببینید. هر علمی مبادی را بیان می‌کند؛ اما در علم اعلی مبادی اعلی و مبدأ المبادی است؛ یعنی آدم عادی مبدأ المبادی را اعتقاد دارد ولی به علم نرسیده است، برای ما حس ظاهرتر است ولی خدا باطن است، ولی آنجا که رسیدید خدا ظاهر است و آن‌ها باطن می‌شود. حسی که ظاهر بود باطن می‌شـــود و همه چیز را به خدا [نسبت می‌دهید]. شما ببینید مثلاً پنج برهان که برای اثبات وجود خداوند در تاریخ فلسفه است از ارسطوست؛ چون به خدا رسیده است و سعی می‌کند [همه چیز را از دید او ببیند]، این می‌شـــود حکمت. حکمت یعنی همه چیز را از مبدأ دیدن اما به‌طور تصوری و تصدیقی. عرفان یعنی لامشاحة فی الالفاظ؛ شما به حقایق دقت کنید به الفاظ دقت نکنید. عرفان، حکمت است، چرا؟ عرفان عارف شدنِ بالله اســـت نه عارف الله. یعنی وقتی سلوک کردید به مقامِ فنا نایل نمی‌شوید مگر اینکه ولی خدا شوید. ولی، یعنی کسی که فانی در خدا باشد، صفات او صفات الهی شده باشد و یکی از تعاریف حکمت هم تشبه به خداست. تشبه بالله، که در افلاطون هم هست. در افلاطون «همویوسیستئو» یعنی تشبه به خدا. متشبه شدید؛ یعنی صفات بشری شما الهی می‌شود، همه چیز که الهی شد از آن طرف می‌بینید ولی می‌بینید، این از راه تزکیه نفس و از راه دین اســـت. دین، همه این اعمال عبادی است، واجب و مستحب، که در نهایت به تزکیه نفس منتهی می‌شود اگر درست اجرا شود. این دیگر می‌بیند دیگر نمی‌داند، « ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی»[۳۲]، پیامبر می‌دید، فؤاد او که دیده است دروغ نمی‌گوید أفتمارونه علی ما یری؟ آیا با پیامبر جدال می‌کنید که چرا دید؟ چرا بهشت و جهنم را دید؟ کسی که بار اول در تاریخ فلسفه این مسئله را عنوان کرد سهروردی بود. سهروردی در اول کتاب اشراق فرق بین حکمت بحثی و حکمت ذوقی را مطرح می‌کند. ابن‌سینا در اول کتاب حکمت مشرقیه می‌گوید این کتابی که ما نوشتیم حکمت مشائی را تکمیل کردیم و به کمال رساندیم یعنی حکمت بحثی را، اما این حکمت ما نیست. کســـانی که بخواهند به این حکمت برسند کتابی به نام حکمت المشرقیین نوشتیم. آن کتاب از بین رفته اســـت ولی در مقدمه‌اش می‌گوید حکمت یونانی ارسطویی نیســـت، برخی گمان می‌کنند ارسطو حرف آخر را گفته است، ما حکمت را بسیاری از منابع دیگری گرفتیم که منظورش قرآن اســـت، کلام نیست، آنچه را که رسیده است به کمال می‌رســـاند. این را حکمت اشراق تکمیل کرد، گفت که حکمت درجاتی دارد، پایین‌ترین درجه‌اش حکمت بحثی اســـت و بالاترین درجه‌اش حکمت ذوقی است. به عرفان و حکمت ذوقی فقط تأله می‌گوید، در حکمت بحثی هم حکیم می‌گویـــد؛ اما حکیم متأله در حکمت ذوقی اســـت. عرفا را به حق حکیم ذوقی می‌داند؛ زیرا علم آنها علم بالله اســـت، عارف بالله اســـت، به مرتبه فنا رسیده اســـت و از آن طرف می‌بیند. بنابراین، مراتبی قائل شده است. اما کمال این در صدرالمتألهین اســـت. چون در آن موقع ابن‌عربی نبود و خیلی عرفان نظری نبود. عبارتی دارد که این را خلاصه می‌کند و می‌گوید: حکمتنا المتعالیة عـــن البحث؛ حکمت ما بحث را قبول دارد؛ اما به همه درجات حکمت تعالی پیدا می‌کند. حکمت مثل وجود مشکک است و خدا حکیم اســـت و بقیه همه مظاهر حکمت‌اند. حکمای یونان اول به حکیم، سوفوس می‌گفتند؛ ولی می‌گفتند ما این اسم را دوست نداریم و به خودمان می‌گوییم فیلوسوفوس، یعنی محب حکمت. زیرا حکیم خداست و ما محب حکمت هستیم، زیرا انســـان مظهر است. بنابراین، حکمت الهی درجاتی دارد. اصل حکیم خداســـت؛ ولی مراتبی دارد، حکمت ذوقی تا می‌رسد به حکمت بحثی. همان‌طورکه گفتند ذوق و بحث در مقابل هم نیستند. فوق بودن به معنای ضد بودن نیســـت. این اشتباه را غزالی کرده است که فکر کرد طوری برای عقل داریم که غیرعقلی اســـت این بزرگ‌ترین اشـــتباه اســـت؛ یعنی دیگر ما طوری برای طور عقل نداریم. عقل هم مراتب دارد، عقل جزئی داریم، عقل مطلق داریم. می‌گوید عقل دو عقل اســـت، عقل مکتبی که درآموزید در مکتب سریع، «عقل دیگر بخشش یزدان بود»[۳۳]، یـــا می‌گوید «عقل جزئی را وزیر خود مگیر»[۳۴]، عقل کل را. وحی یا دین، عقل کلی است، عقل مطلق است؛ اما علوم، عقل جزئی است. اگر این دو از هم جدا شـــوند خیلی خطرناک است. همیشه علوم و حکمت‌ها ارتباط داشتند. مثلاً کسی مثل ابن‌سینا، هم علم الهی داشته و هم علوم ظاهری داشـــته است، ارسطو هم حکیم بوده است و هم علوم داشته است. بیرونی یک عالم بزرگ بوده است و به اندازه خودش حکمت هم می‌دانسته است. ولی امروزه حکمت به‌طور مطلق از علم جدا شده است. ساینس یعنی علم، طبیعتی که بریده به‌طور مطلق از حکمت، که بنابراین نتایج بســـیار بسیار خطرناکی دارد.

■ بیان مکاشفات به زبان برهان

آقای دکتر سید موسوی: بسیار متشکریم. جناب استاد حسینی شریف اگر می‌خواهید توضیحی برای سؤال ایشان بفرمایید. یک سؤال هم من مطرح می‌کنم. گفتند که مکاشفات در قالب برهان درمی‌آید و بعد حکمت متعالیه می‌شـــود. اما از آن طرف هم داریم که هر که را اســـرار حق آموختند مهر کردند و لبانش دوختند. چطور می‌شود که مکاشفات باشد بعد شما به زبان برهان هم بخواهید اینها را بفرمایید؟

استاد حسینی شریف: بسم الله الرحمـــن الرحیم، استاد آشتیانی می‌فرمود که کلام شیعه همین کتاب اسفار است. من اضافه می‌کنم که همه کتب عرفانی، کلام شیعه است. قرآن که در اصل کلام خداست کلام شیعه هم اســـت. اینها همه آن را بیان می‌کنند. ما هم اصل بحثمان این بود، رابطه حکمت متعالیه (یعنی همان اســـفار با شـــروح و حواشی) با عرفان (یعنی

همین کتـــب عرفانی، مطالبی که عرفا آن چه را دیده‌اند و چشـــیده‌اند، خواســـتند که توضیحی دهند). اگر منظور از کلام این باشـــد که معرفت به خداوند و معصومین علیهم‌السلام و مبدأ و معاد اســـت، همه اینها کلام است، صد البته که ما هم بحث کلامی داریم و افتخار داریم. اما اگر منظور شما از کلام مباحث خطابی و جدلی باشـــد اینها از این‌طور چیزها مبرا هستند. لذا بنده اشـــاره کردم آنچه را که از نفی صفات معتزله فهمیدند ـ معتزله همان‌هایی هســـتند که اگر بالاخره استدلالی در کلام اهل سنت باشد به آنها برمی‌گردد ـ درعین‌حال متوجه نشدند، چه رسد به دیگرانی که عقل را کنار گذاشتند که اصلاً در مورد آنها صحبتی نمی‌کنیم. اگر منظور شما از کلام این باشد که صد البته، خارج از بحث ما است، بحث ما همین بود، ما می‌خواســـتیم ارتباط اینها را بیان کنیم. اما اینکه ســـؤال کردند که اگر مکاشفات از طریق سیر و ســـلوک در اثر مجاهدت‌هایی به وجود می‌آید چطور می‌خواهید اینها را به مباحث برهانی تبدیل کنید باتوجه به اینکه اگر کسی اسرار حق را یاد گرفت دیگر نمی‌تواند اینها را در بیرون مطرح کند. بله، کســـی که این میوه را نوش جان کرده است به هیچ نحوی نمی‌تواند آن را برای دیگران که آن را نخورده‌اند بیان کند؛ ولی درعین‌حال می‌توان چیزهایی گفت.

هـــر کـــه را اســـرار حـــق آموختنـــد
مهـــر کردنـــد و دهانـــش دوختنـــد[۳۵]

او هم حرف زده است، یا خود مولوی که می‌گوید:

آفـــت ادراک آن حـــال اســـت و قـــال
خـــون بـــه خون شســـتن محال اســـت و محـــال[۳۶]

چقدر حرف زده اســـت؛ ولی درعین‌حال فریادش بلند است که نه کسی حرف مرا می‌فهمد و نه کس‌ی مرا می‌شناسد.

مـــن بـــه هـــر جمعیتـــی نـــالان شـــدم
ســـوی خـــوش حـــالان و بـــد حـــالان شـــدم
هـــر کـــسی از ظـــن خـــود شـــد یـــار مـــن
از درون مـــن نجســـت اســـرار مـــن[۳۷]

بهترین بیان در مورد مکاشفات، بیان انبیا است، چون کشفشان تام بوده است و بیشترین تسلط و بهترین فهم را داشتند. هر چه فهم روشن‌تر باشد بیان هم به همان نســـبت روشن‌تر است. من این را قبول ندارم که بگویم فلانی خوب می‌فهمد یا خوش فهم است اما بد بیان است، بیان، ترجمان فهم است. عکسی است که از ما بیرون می‌افتد. بلکه خودمان از خودمان عکس می‌اندازیم و به دیگران عرضه می‌کنیم. هر چه مطالب روشـــن‌تر فهم شود یا چشـــیده شود یا کشف شود، بیان بهتر است؛ لذا انبیاء علیهم‌السلام به بهترین بیان اینهـــا را فهمیدند و با بهترین بیان گفتند. بنابراین، ما بدون هراس به همه توصیه می‌کنیم که قرآن بخوانید، کســـی از خواندن قرآن گمراه نمی‌شـــود، اما نمی‌توانیم توصیه کنیم که شرح قیصری بر فصوص الحکم را مطالعه کنید یا فلســـفه را مطالعـــه کنید، در اینها می‌گوییم که از خطر گمراهی بترس. نابغه‌ها رفتند و خواستند خودشـــان مطالعه کنند مصداق ضلوا و اضلوا شدند. بنابراین، نه اینکه اصلاً قابل بیان نباشـــد حق بیان ادا نمی‌شود. قرآن کریم هم همین‌طور است: «تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ»[۳۸] با اینکه بهترین بیان و اعجاز است، گاهی از اوقات من می‌بینم که بزرگان ما هم ســـحر بیان داشتند یا در بیاناتشان اعجاز کردند، آنها هم بیانشـــان خیلی عالی بوده اســـت. همین که می‌گوید زبان من گنگ اســـت همین می‌گوید زبان سعدی در کام شمشیر علی‌بن‌ابیطالب در نیام است، ولی به اینجا که می‌رسد ناتوان می‌شود.

آقای دکتر سید موسوی: در خدمت جناب استاد حسینی آملی هستیم. خواهشم این است که بحث سیر و سلوک و اهمیت انجام واجبات و ترک محرمات را توضیح بفرمایند.

استاد حسینی آملی: سؤالی که فرمودید متوجه شدم، فردی می‌گفت که اول تا آخر اســـفار را آقـــای مطهری در ظرف چهارده جلسه برای ما گفت. ولیکن یک جمله کوتاه عرض کنـــم و دیگر عرضی ندارم که جملـــه‌ای از مرحوم باباطاهر عریان است در مورد علم و معرفت، العلم نور و المعرفة نار.

دکتـــر اعوانی: در میان فلاســـفه قدیـــم، ازجمله افلاطون، همان‌طورکه تمثیل غار را فرمودند که نجات انســـان برای دیدن خورشید حقیقت است، در آنجا بالاترین مرتبه معرفت، حکمت بحثی است و بالاترین مرتبه، دیانویا و نوئزیس است. می‌گوید کســـی که وارد آکادمی می‌شود باید علوم بحثی را تمام کرده باشد. یعنی فلسفه از دیدگاه او در عرض علوم دیگر نیســـت، می‌گوید اگر کسی هندسه نخوانده باشد وارد نشود؛ زیرا هندسه کمال استدلال است. می‌گوید علوم استدلالی را باید تمام کرده باشید و در اینجا باید راه دیگری را آغاز کنید. آن راه را دیالکتیک الهی می‌گوید و در رســـائل خودش از راه عشق الهی است.

علم بحثی ســـر به ســـر قیل است و قال
نـــه از او کیفیتـــی حاصـــل نـــه حـــال
نیســـت علمـــی غیـــر علـــم عاشـــقی
مابقـــی تلبیـــس ایـــن عاشـــقی[۳۹]

این عاشقی عشق بالله است. اِرُس است و سیری می‌خواهد، اینکه چه ســـیری است؟ همه فلســـفه بیان این سیر است. افلاطون در رسائل خودش می‌گوید که این نوشته‌های من برای عوام اســـت برای خواص آن چیزی بوده اســـت که در آکادمی بوده اســـت و من آن را بیان نمی‌کردم. اســـرار مگو

همان «ازوتریک»[40] و «اکستوتریک»[41] است که می‌گویند درس‌های خارجی و درس‌های داخلی، این از افلاطون است. می‌گوید این کتاب‌هایی که نوشتم برای عوام الناس است؛ اما راهش راه استاد و شاگردی است.

همه فلسفه سلوک است، سلوک عقلی سیرالی‌الله است. به یک مرتبه بالاتر که رسیدید مرتبه پایین‌تر شکل دیگری پیدا می‌کند. مادامی که در حس هستید حسی می‌بینید؛ ولی وقتی به عقل رسیدید حس را می‌بینید عقل را تفسیر می‌کنید. به مرتبه شهود که رسیدید بحثی را طور دیگری می‌بینید یعنی به مرتبه‌ای می‌رسید که الهی‌تر می‌شوید. به این تأله می‌گوییم. به‌طورخلاصه به کسی حکیم نمی‌گفتند، فرق حکیم و عارف هم در همین است، به تعبیری که سهروردی دارد و به نظرم درست است که حکیم متعالیه هم حکمت ذوقی داشته باشد، هم تأله داشته باشد و هم بحث. اگر تأله و ذوقی داشته باشد؛ اما بحثی را نداشته باشد عارف است. اگر ذوقی و بحثی را داشته باشد؛ مثل افلاطون، سهروردی، حکمت متعالیه، رسیده است و کشف دارد و همه را بیان کرده است و استدلال کرده است، حکیم می‌شود.

آقای سید موسوی: آخرین جمله ما در اینجا آیه قرآن است که به مناسبت بزرگداشت مرحوم آشتیانی می‌خوانیم: «وَ سَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا»[42]. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

پی‌نوشت:

۱ . دیوان هاتف اصفهانی.

۲. طه (۲۰)، ۲۵ـ۲۸.

3. Diogenes Laertius

4 . Lives of EminentPhilosophers

5. Plotin

6. Neoplatonism

7. Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus

۸. حشر (۵۹)، ۹.

۹ . منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و فندرسکی تا زمان حاضر، اثر استاد سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۰ . صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. شرح أصول الكافي (صدرا)، ج۲ ؛ ص۹۴- تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

۱۱ . شرح أصول الكافي (صدرا) ؛ صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ج۲ ؛ ص۹۴، (صدرا) - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.

۱۲ . الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج۱ ؛ ص۳۳، کلینی، محمد بن یعقوب، تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۱۳ . الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج۱ ؛ ص۳۳، کلینی، محمد بن یعقوب، تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۱۴. وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۶۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۱۵. الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج۱ ؛ ص۳۳، کلینی، محمد بن یعقوب، تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۱۶. فاطر (۳۵)، ۱۰

۱۷. قصص (۲۸)، ۸۳.

۱۸. فصوص الحكم ؛ ج۱ ؛ ص۶۷، محیی الدین بن عربی، ۱جلد، دار إحياء الكتب العربية - قاهره، چاپ: اول، ۱۹۴۶ م.

۱۹. شرح فصوص الحكم(القیصری) ؛ شرح‌قیصری ؛ ص۴۹۱، داود قیصری، مصحح جلال الدین آشتیانی، ۱جلد، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۵.

۲۰. همان.

۲۱. همان، ص ۴۹۲.

۲۲. بقره(۲)، ۱۵۶.

۲۳. شرح فصوص الحكم(القیصری) ؛ شرح‌قیصری ؛ ص۴۹۲، داود قیصری، مصحح جلال الدین آشتیانی، ۱جلد، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۵.

۲۴ . شرح فصوص الحكم(کاشانی) ؛ ص۵۳، عبد الرزاق کاشانی، ۱جلد، انتشارات بیدار - قم، چاپ: چهارم، ۱۳۷۰.

۲۵. الفتوحات المكية(اربع مجلدات) ؛ ج۳ ؛ ص۵۱۴ محیی الدین بن عربی، ۴جلد، دار الصادر - بیروت، چاپ: اول.

۲۶. الصحيفة السجادية ؛ ص۱۴۸، علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام، قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ش.

۲۷ . نهج البلاغة (للصبحي صالح) ؛ ص۳۹، شریف الرضي، محمد بن حسین، قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.

۲۸. الصحيفة السجادية ؛ ص۱۴۸، علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام، قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ش.

۲۹ . مفتاح الفلاح في عمل اليوم و الليلة من الواجبات و المستحبات (ط - القديمة) ؛ ص۳۶۸، شیخ بهایی، محمد بن حسین، بیروت، چاپ: اول، ۱۴۰۵ ق.

۳۰. آل عمران(۳)، ۸۱.

31 . science

۳۲ . الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج۱ ؛ ص۹۶، کلینی، محمد بن یعقوب، تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۳۳ . مولوی؛ مثنوی معنوی؛ دفتر چهارم.

۳۴ . همان

۳۵ . مولوی؛ مثنوی معنوی؛ دفتر پنجم.

۳۶ . همان؛ دفتر سوم.

۳۷ . همان؛ دفتر اول.

۳۸ . عنکبوت(۲۹)، ۴۳.

۳۹ . شیخ بهایی؛ مثنوی نان و حلوا.

40 . Ezoteric

41 . Exoteric

۴۲. مریم(۱۹)، ۱۵.