

جشنواره ۱۲ جشنواره ۱۲

مجمع عالی حکمت اسلامی
تهران - شارع چهاردهم - خیابان امام خمینی



در این شماره:

بيانات حضرت آيت الله جوادی آملی «دامت برکاته» در دیدار هیئت مدیره مجمع عالی

گزارش همایش علیت در علم و فلسفه

گزارش فعالیت‌ها و برنامه‌های مجمع عالی در سال ۸۹

نشست علمی چیستی فلسفه تطبیقی

معرفی کتاب

اخبار علمی - فرهنگی مجمع عالی

www.bustaneketab.com

بستان





حکمت اسلامی

خبرنامه داخلی مجمع عالی

سال چهارم - شماره چهاردهم
فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰

زیر نظر:
مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی

امور اجرایی:

سید سعید شاه پراغی

طراحی:

خدمات بیژوهشی مجمع عالی حکمت اسلامی
(باتشکر اقایان حسن محسنی و مصطفی
شادقلی)

آدرس: قم / خ ۱۹ دی (پاچک) / کوچه ۱۰ / فرعی
اول سمت چپ / پلاک ۵
تلفن: ۰۲۶۵۷۶۱۰۰۴ - ۰۲۶۴۵۴-۳۲۱۸۵
مندوقد پستی: ۳۰۰۹۹۰۰۹۱۳۸۴
پیام کوتاه: ۰۹۰۰۹۹۰۰۹۱۳۸۴

www.hekmateislami.com

Info@hekmateislami.com

با سپاس از حضرات حجج اسلام والملئيين آقایان
رضائی اد، عباس و معلمی

فهرست مطالب

سخن نخست / ۲

بيانات حضرت آیت الله جوادی آملی (دامت برکاته)

در دیدار هیئت مدیره مجمع عالی / ۳

گزارش همایش «علیت در علم و فلسفه» / ۶

گزارش فعالیت‌ها و برنامه‌های مجمع عالی در سال

۲۷ / ۱۳۸۹

گزارش نشست علمی «چیستی للفظ تطبیقی» / ۳۸

معرفی کتاب / ۶۰

اخبار علمی - فرهنگی مجمع عالی / ۶۲



از زشت لوزش یقینی نیست، در حدی است که تا نظر مخالفی نیامده است با آن کار پیش می‌رود؛ اما وقتی نظر مخالف آمد معلوم می‌شود که باید این نظر را کتاب گذشت و نظر جدیدتری را به جای آن گذاشت. بالآخره اینکه ما کشف کنیم مصدق علت و معلول را باب دیگری غیر خود قانون علیت است، قانون علیت قانونی بدینه است جون جیزی که خود به خود موجودیت ندارد اگر بخواهد موجود شود به علت نیاز دارد. جون اگر خود به خود موجود شود، تناقض است؛ یعنی باید جیزی که خود به خود موجودیت ندارد خود به خود موجودیت یابد، بر این اساس که فلاسفه اسلامی علیت را این طور معنا کردند، بر فاعلیت هم خیلی تأکید کردند، جون در فلسفه اسلامی این علتهای محركه مقصود بالذات و اصلی نیستند. مقصود اصلی آن خالق هست ایست. اصلاً یکی از اهداف اسلامی فلسفه، شناختن مبدأ هست است که هست از او به وجود آمده است. لذا گفتند که ما دو نوع فاعل داریم، یکی فاعل مستقل که وجودش به موجود دیگری منکر نیست و به عبارت دیگر فاعل حقیقی است، و دیگر فاعل یا خالق معد یا ویط که آن فاعل‌هایی هستند که در عین اینکه کاری از آنها ساخته است ولی خود وجودشان و به طریق اولی خالقیشان، به یک موجود بترتی وابسته است. جون اگر اصل هست جیزی به یک موجود بترتی وابسته است اثر وجودی او به طریق اولی به آن وابسته است و بر این اساس علیت معنای دقیق‌تر و وسیع‌تر یافت.



دکتر عباسی: نسبت به اصل علیت، استاد، فرمودند که اصولاً مفلا اصل علیت به گونه‌ای است که این اصل یک گزاره بدینه

اولی با قدری باشد امری بدینه است و بر اساس اینکه شد امری بدینه شد دیگر قانونی که گفت اتفاق هم در کنار علیت داریم باساخته برچیده می‌شود؛ جون فرق نمی‌کند هر بدینه‌ای داشتاً با یک یدیده همراه باشد و یا داشتاً با یک یدیده‌ای همراه نباشد، قانون می‌گوید آن یدیده اگر واجب وجود نیست و ممکن الوجود است حتماً به سبب علیت موجود شده است. حالا گاهی شما آن علت را می‌شناسید و گاهی نمی‌شناسید. در جاهایی که شیء، با جیز دیگری همراه قرین است، بیشتر به نظر می‌آید که علت همان باشد که همیشه همراه آن است. همیشه وقتی این را می‌خواهیم می‌رویم سراغ آن، بمنظر ما این طور می‌آید، ولی این دلیل نمی‌شود مقام اثبات قانون علیت خودش باب دیگری است. همان جایی هم که داشتی انت علت حقیقی جیزی باشد که تابه حال بشر آن را شناخته است، شما می‌فرمایید اثش علت حرارت است، اثش را چه تعریف می‌کنید؟ اثش را تعریف می‌کنید به آن جسمی که قابلیت احتراق دارد و بالغه هم احتراق پیدا کرده است، حال ممکن است کسی این احتمال را بدهد که همان جا که اثش روشن می‌شود و شما فکر می‌کنید اثش انت علت احتراق است، ممکن است آن جیزه‌ای که نامشرا می‌گذارید اثش، مقارنات علت حقیقی باشند و علت واقعی عبارت باشد از جیزی که تا امروز تجربه بشر به آن دست نیافرته است. مگر شما تمام آنچه را که در این یدیده به وجود آمده است شناخته‌اید؟ پس بنابراین اگر بشر علت حرارت را پیدا کند خواهد دید اسم دیگری دارد اما همراه اثش است. جیزی است همراه اثش و هر وقت اثش به وجود می‌آید آن هم همراه است، اما علت او است. اثش هم با او همراه است، و اگر بشر، بتواند آن عامل شناخته امروز را که فردا شناخته می‌شود جدا کند از آنچه که ما نامش را اثش می‌گذاریم، آن وقت می‌تواند حرارت را از اثش تقسیک کند بنابراین این که ما می‌گوییم اثش علت حرارت است، جیزی است که قولاً با آن زندگی می‌کنیم، اما نمی‌توان به آن یقین فلسفی داشت. بر این اساس است که می‌گویند علوم تجربی





بخواهد داشته باشد تا بر این متوقف است که نخست با مصدقان والقی او مرتبط شوید تا آن مفهوم را توانید بگیرد، این یک مبنای است که مبنای ایشان است، یک مبنای دیگر این است که گرفتن مفهوم، اصلاً به این نیست که شما با مصدقان والقی اش ارتباط پیدا کنید؛ مفهوم هم می‌تواند از مصدقان والقی خودش و هم از غیر مصدقان والقی خودش پیدا شود و در هر حال مفهوم از اقع خودش حکایت می‌کند، حتی انجایی که از مصدقان والقی خودش گرفته نشده است، اینکه بتد روحی تأکید کردم چون این مبنای دوم به نظرم تمام است، یعنی اینکه گرچه ما با مصدقان والقی مفهوم ارتباط پیدا نکنیم، می‌توانیم آنرا داشته باشیم؛ مثل ممتنع یا مثل مقاومی خطا، الان این موضوع در فیزیک مطرح است، فلسفه‌ای هم تا حالا پیدا نشده است که بتواند خلاف این گفته فیزیکدانان را اثبات کند و آن موضوع این است که ما این رنگ‌هایی را که تصویرش را داریم واقع خارجی اش احتمالاً اصلاً رنگ نیاشد، بلکه فقط عبارت باشد از امواجی که برخورد می‌کند با یک سطح خاص و برخورد این امواج با آن سطح به خاطر اینکه سطح به گونه‌ای هستند که تمام این امواج را منکس می‌کند به سمت ما در شبکه‌ی ما منکس می‌شود و از آن طبق نور هیچ جیز جذب آن سطح نمی‌شود، در آن صورت ما آن اجرام را سفید می‌بینیم، بدون اینکه واقعاً سفید باشد، و انجایی هم که سیاه می‌بینیم به این خاطر است که سطح به گونه‌ای است که تمام طیف نور را در خودش جذب می‌کند و هیچ از آن منکس نمی‌شود، یا مثلاً همه ما قوس قزح را می‌بینیم، ولی اینکه واقعاً وجود دارد یا نه؟ آن که وجود دارد عبارت است از نور و عابش نور به یک جهت خاص و نوع فضایی که نور در آن می‌تابد، اینها با هم فعل و انتقالاتی دارند و تأثیر اینها است که به نظر ما قوس قزح می‌اید، هر کدام باشد، چه واقعاً رنگ وجود داشته باشد و چه واقعاً وجود نداشته باشد، بالاخره اگر من تصویری از سفیدی دارم، یعنی من به گونه‌ای هستم که سفیدی را می‌بینم در اینکه شکی نیست، پس اینکه تصویر سفیدی سفیدی را

است، حالا یا بدینه اولی یا بدینه فطری، ثبت به تصور علت و معلول فرمودند اینکه از کجا ذهن با آن آشنا شده است، شاید امر معمی نباشد، ذهن آمادگی دارد که از همین موارد حس هم این انتقال را پیدا کند و این مقاومی را در خودش ایجاد کند ممکن است حس نتواند مصدق و علت و معلول را به ما نشان دهد، ولی ذهن را آماده می‌کند که آن مفهوم را انتزاع کند، شاید نظر مرحوم علامه این است که آن مصاديقی از علت و معلول که ما در عالم حس می‌بینیم، واقعاً هیچ کدامشان نمی‌توانند آن علت و معلول فلسفی را به ما نشان دهند، این همان است که مثل هیوم تجربه‌گرا می‌گوید صرف تعاقب یک پیدیده‌ای است، پیدیده دیگری پشت سر او ایجاد می‌شود، مانند توائیم یک‌بیویم که این علت است به این معنا که وجود پیدیده دوم متوقف بر وجود پیدیده اول است؛ چون ما صرفاً تعاقب را می‌بینیم، آن جیزی که به ما کمک می‌کند که یک مصدق قطعی را بینیم و بعد اگر عقل بخواهد مفهوم علت و معلول را انتزاع کند، بداند که یک مصدق قطعی دارد، آنها را است که ما در درون می‌بینیم و آن روایط است که میان حالات ما با نفس ما وجود دارد یا مثلاً نسبت تصورات ذهنی که ما پیدا می‌کنیم با ذهن ما، بالآخره نفس و ذهن است که آن تصویر را ایجاد کرده است، بقایش مرسوط به اراده نفس است، به محض اینکه ذهن از آن تصویر منصرف می‌شود، آن تصویر از بین می‌رود، من خواهد بیان کند که این مصاديق قطعی و بقیه می‌توانند ما را مطمئن کند که مفهومی به نام علیت را و یا معلول یا علت را انتزاع کنیم، حضرت استاد فیاض نظریشان این است که ما حتی مقاومی حس را هم که بینیم ذهن می‌تواند سراغ مفهوم علت و معلول برود، البته منافاتی ندارد که این مصاديق درونی را هم داشته باشیم، اما این طور نیست که إلا و لاید باید حتماً یک‌بیویم مفهوم علت و معلول از این مصاديق درونی انتزاع شده است، واپسده هم در فلسفه غرب ادعا می‌کند مانند مفهوم علت و معلول را از مسائل درونی و وجذباتی که نظریه این دو دیدگاه شبهه هم هستند در صورتی که مرحوم علامه هیچ اطلاعی از دیدگاه واپسده نداشت، آیت‌الله فیاضی: به این نظریه اصلی به یک مبنای باز می‌گردد، اینکه حضرت علامه طباطبائی فرمودند که هر مفهومی را





خارجی دارد، ولی مفهومش را قبول ندارند، یعنی ذهن می‌تواند این مفهوم را داشته باشد و از هر رابطه‌ای و لو از آن تعاقب‌ها اماده شده است، به یک مفهومی منتقل شود. حالا اینکه آن مفهوم مصدق خارجی دارد یا ندارد، محل بحث من شود. کسانی مثل هیوم گفته‌اند که همچنان که حس ما هم گواهی می‌دهد، ما در تعاقب پدیده‌ها فقط همین توالی و تعاقب را می‌بینیم و حس می‌کنیم، و رای حس هم اصلًا حق نداریم، اگر عقل ما می‌گوید چیزی دیگری هم به نام رابطه وجودی هست، چون حس این را نمی‌باید، پس باید آن را بگذاریم کنار و بگوییم آن رابطه وجودی نیست و صرفاً توالی ای است بین پدیده‌ها. این می‌شود انکار اصل علیت، ظاهراً اشاعره ما یک دیدگاهی دارند که از یک نظر با دیدگاه هیوم مشابه‌تر دارند ولی بهنظر می‌رسد از لحاظی هم با آن متفاوت است: چون اشاعره می‌گویند پدیده‌های عالم تعاقب دارند و این عادت الهی است. می‌بینیم انش بینا می‌شود سپس حرارت هم بینا می‌شود. آنها تمنی خواهند بگویند که به کلی رابطه علیت منطقی است، می‌خواهند علت را در یک موجود منحصر گنند، یعنی رابطه علیٰ میان موجودات با غیر از خداوند را منکر می‌شوند. ظاهراً از این نظر بین اشاعره و هیوم تفاوت وجود دارد؛ یعنی ظاهراً در سنت کلامی فلسفی خودمان ما کسی مثل هیوم نداریم.

ایت الله فیاضی: و اما آن مسئله که آیا کسی را در میان مسلمین داریم که علیت را منکر شود؟ نه اسلام با انکار علیت سازگار نیست؛ چون اسلام معتقد به این است که بگوییم یک مبدأ العیادی و یک هو الله الخالق داریم. مگر می‌شود کسی بگوید علیت در عالم نیست، ولی من مسلمان هستم. مسلمانی یعنی چه؟ یعنی به چه معتقد هست؟ معتقد هست به یک مبدأ مبدأ یعنی علیت، پس در میان مسلمین نیست. اینکه گفته می‌شود اشاعره منکر علیت هستند، به خاطر اشتباهی است که خیلی‌های دیگر هم این اشتباه را کردند و آن این است که قرآن فرموده است «هو الله الخالق»، الخالق الف و لام دارد الف و لام در خبر مفید حصر است؛ یعنی خالق فقط خدا است. می‌گویند وقتی قرآن فرمود خالق فقط خدا است بنابراین دیگر نمی‌شود خالقیت و علیت را به چیز دیگر نسبت داد. اگر شما بگویید این من هست که کار خودم را انجام می‌دهم، در حقیقت شما خودت را خالق قرار دادی. اگر شما گفتید من طراح هستم که نقطه این مؤسسه را در ذهنم طراحی کردم، معنایش این است که برای خودت خالقیت قائل شدی و این شرک است. این مثل همان تفهیم‌های وهابیت است که ملتفت نمی‌شوند. یک آیه را می‌گیرد و از بقیه آیات غافل می‌شوند و یک دفعه یک نظری می‌دهند. همان قرآنی که خالقیت را به خداوند متعال نسبت داده است به این صورت هم فرموده است، همان قرآن برای ما حساب و کتاب گذاشت



حکمت اسلامی

دیرنامه داخلی مجمع عالی

سال چهارم / شماره پنجم

فروردین و مرداد ۱۳۹۰

که او راه شناخت را به حس منحصر کرده است. اگر کسی راه شناخت را به حس منحصر کرد خیلی طبیعی و قهری است که از جیزهایی که محسوس نیستند و راه شناختشان منحصر به عقل است بی اطلاع شود و در حقیقت انتها حرشف توقف می شود و چون اگر بخواهی علمی بیان کنسی باید بگویی من راهی به شناخت آن ندارم، چون نمی شود وجود راههای غیر آن راههایی که ما برای شناخت، شناختهایم را انکار کرد. به طور منطقی نمی شود ولو اینکه هیوم انکار می کند؛ او می گوید راه منحصر است. این مثل همان مادی است که می گوید عالم به ماده منحصر است. به طور منطقی راهی ندارد که ماورای ماده را انکار کند. بالآخره اگر کسانی علیت را منکر هستند به این خاطر است که حس گرا هستند و حس گرا بودن البته تتجه قهوه‌ای است. این حرف اشعری است. اما اینها که مثل هیوم منکر علیت هستند، منشأ حرفشان جیز دیگری است و آن جیزی است که این سینا وقتی بحث علیت را می کند همانجا مطرح می کند که علیت امر محسوس نیست. علیت جیزی نیست که شما با حس بتوانید آن را تشخیص دهید، بفهمید و درکش کنید؛ چون محسوسات خیلی محدود است. موجودات عالم را فلسفه ما تقسیم کرده است به یک جوهر و یک جنس. جوهری که تحت آن انواعی است و نه قسم عرض در این نه قسم عرض یکی کیف است. خود آن کیف تقسیم می شود به چهار قسم که یک قسم آن کیف محسوس است؛ یعنی اگر بخواهیم حساب کنیم یک چهلم موجودات، که البته اینگونه نیست در جمع بندی ممکن است وقتی شما درباره اینها کنید هر کدامشان در این انواعی که دارید افرادش یکسان نباشد. جوهر افراد زیادی داشته باشد، ولی عرض این طور نباشد؛ برخی اعراض بیشتر باشد بعضی اعراض کمتر باشد. ولی همین طور بخواهید بی حساب هم تازه بگوید می شود، یک چهلم؛ یک چهلم موجودات محسوس هستند و بقیه نامحسوس هستند لذا این سینا در اول نمط چهارم اشارات حرفش این است که خیلی بی اطلاع است کس که می گوید هر موجودی محسوس است؛ چون در خود عالم محسوسات هم جیزهایی هستند که محسوس نیست؛ مثل طبیعت انسانی که محمول قرار می گیرد برای زید و عمره. وقتی می گوید زید انسان، می فرماید عرض می کنم اگر تقریر انتهاء بود بفرمایید. همانطور که حضرت اسلام اشاره فرمودند، در میان مسلمانان چه متکلمین و چه فلاسفه، کسی منکر اصل علیت نیست. پس اگر ما پذیرفته که هیچ متکلم و هیچ فلاسفی اصل علیت را انکار نکرده است، اما شنیدیم که می گویند لامونت فی الوجود إلا الله، باید معناش را بفهمیم که یک علت مستقل داریم و یک علت غیر مستقل. بر انسان توجیه باید بپذیریم که همه علتها در نهایت به یک علت مستقل می انجامند. این سخن، بسیار ساده و در عین حال روشن است. اگر کسی انکار کرده که موجودات دیگر علیت استقلالی ندارد، باید از کمال فهم توجهی شان حساب



است که لازم است واقعاً با آن برخورود علمی - فلسفی شود. کما اینکه همان طور که عرض خواهم کرد این کار هم در غرب شده است و هم در جهان اسلام، وما تقارب‌های خاص را بین بعضی فیزیک‌دانان برجهسته و برخی فیلسوفان مسلمان از یک طرف و بین الفکار متكلمن اشعری و فیزیک‌دانان بطور عمومی از طرف دیگر من پیشنهاد می‌نمایم.

فیزیک جدید عمدتاً با کار نیوتن شروع شد. در آنجا شما متلاً حرکت یک ذره را در فضای میکروپوت می‌گیرید. قانونی هست که می‌گوید اگر ذره‌ای آن اینجا باشد در جه زمانی کجا خواهد بود. پس شما که قانون را دارید اگر شرایط اولیه را هم داشته باشید می‌توانید بگویید آن ذره یا سیستم در فلان زمان کجا خواهد بود. جیزی که نیوتن گفت و مورد قبول همه بود. این بود که اگر شما شرایط اولیه یک سیستم را بدانید و جهان را هم یک جهان قانونمند بگیرید می‌توانید حالت‌های بعدی آن سیستم را بدانید. این جیزی است که بعد لاپلاس تعمیم اش داد و گفت اگر یک موجود فوق العاده باهوشی باشد که شرایط اولیه همه ذرات عالم را بداند آینده عالم را می‌تواند پیش‌بینی کند. پس دو موضوع مطرح بود. یکی مسئله قانونمندی و حاکمیت علیت و یکی پیش‌بینی پذیری و لی متأسفانه این دو بعنده خلط شد.

در نیمه دوم قرن نوزدهم بعضی فلاسفه در اروپا ظهور کردند که در عمومیت قانون علیت شک کردند متلاً در آخر قرن نوزدهم چارلز پیرس فیلسوف آمریکایی گفت درجهان هم علیت هست و هم شناس. جهان هم ساعت‌گونه است و هم ابر گونه. پونکاره هم گفت اگر شما دقیق به قوانین عالم نگاه کنید می‌بینید که آن قوانین بطور دقیق حاکم نیستند بلکه به طور اماری حاکمند. این حرف‌هایی بود که زده‌اند و تعداد افرادی که این تشکیکات را در قانون علیت می‌گردند از انگلستان دو دست تجاوز نمی‌کرد اما در اوایل قرن بیست میلادی در فیزیک پیش‌امد که حل آنها منجر به تکون نظریه کوانتم شد که در توصیف بعضی قضاها بسیار موفق بود. متلاً می‌توانست فرکانس نوری را که از بعضی ائمه‌ها ساطع می‌شود به طور دقیق پیش‌بینی کند. بعداً بورن آمد و با کار برد نظریه کوانتوم به این نتیجه رسید که اگر ذره‌ای از مجاورت ذره‌ای دیگر بگذرد حالت نهایی ذره اول را دقیق نمی‌توان پیش‌بینی کرد. آن با یک احتمال اینجا خواهد بود و با یک احتمال دیگر آنجا. بعضی پیش‌بینی پذیری دقیق می‌ترست.

اینجا بورن آمد و مسئله نا موجبیت (Indeterminism) به معنی پیش‌بینی ناپذیری را مطرح کرد. ولی خیلی جالب است که وقتی شما به آن مقاله ۱۹۲۶ بورن توجه می‌کنید، می‌بینید که در نظر او عدم حاکمیت دترمینیسم یک تصریح گیری صرفاً فیزیکی نیست بلکه فلسفی است. من عنین عبارت بورن را می‌خوانم: «من متعابلم که دترمینیسم را در دنیای اتفاق ترجی

کنیم نه اینکه به معنای این بگیریم که اصل علیت را منکر هستند. موجودانی که اصل وجودشان به علت دیگری منکر است، قابلأً همه اثرازمان هم به همان موجود مستقل مربوط می‌شود لذا موجودات غیر مستقل با بهترین موجودات را بینداز (حالا به این تعبیر خیلی حساسیت نشان نمی‌دهیم). موجودی که وجودش از خودش نیست، هم اصل وجودش، هم اثر وجودی اش و هم علیتش از پیک وجود مستقل ختم می‌شود. فلاسفه بیش از این نگفته‌اند و اگر برداشت دیگری حضرت عالی کرد هاید بفرمایید «لاما نیز فی الوجود إلا الله»، به این مفهوم است. یعنی علیت استقلالی به خداوند منحصر است. اما کسی را نداریم که اصل علیت را منکر شده باشد، به آن معنای که تجربه‌گرایان و پوزیتivist‌ها منکر شدند که اصلاً جیزی به نام علیت در عالم وجود داشته باشد.

در محضر جناب آقای دکتر گلشنی هستیم با توجه به اشرافی که به مباحث علم جدید، به ویژه فیزیک جدید دارند و اینکه در یک قرن اخیر تحملهای میان فیزیک‌دانان بینا شده که اصل علیت عمومی را در علم به جالش کشیدند و زیر مسئول برداشت به ادعای اینکه در برخی عوصه‌های جهان از جمله در عرصه دنیای ریز و دنیای زیر انسی اتفاقاتی می‌افتد که با دترمینیزم و با موجودیت و قطبیت در حوادث و پیش‌بینی حوادث منافع دارد. پس باید بگوییم که عالم و حوادث عالم تحت تأثیر یک علیت قطبی نیستند، بلکه نوعی رویکرد اماری و احتمالی برحوادث حاکم است از محضر جناب آقای دکتر گلشنی می‌خواهیم درباره معنای دقیق آنچه که آنها ادعای می‌کنند و نوع تناقضی ای که این ادعای علیت به معنای فلسفی اش دارد ما را بپردازند که اصل ادعای دقیقاً چیست و چه منافقانی با اصل علیت دارد؟



دکتر گلشنی: بسم الله الرحمن الرحيم، خدمت حضار محترم سلام عرض می‌کنم، بنده می‌خواهم از این فرمات استفاده کنم و یعنی از سوء تفاهماتی را که درباره علیت به علت بعضی موضع گیری‌ها در فیزیک جدید پیش‌امده است مقداری تبیین کنم. حضرت آیت‌الله قیاضی مربور خوبی روی مسائل مربوط به علیت کردند. موضع گیری‌های خاصی که در این زمینه در فیزیک پیش‌امد روی خیلی چیزها تأثیر گذاشته است و این



اصل علیت با دو فرعش؛ قانون سنتیت علت و معلول، قانون ضرورت علی و معلولی همواره مسورد قبول فلاسفه اسلامی بوده است.

نایزبری حاکمیت علیت را نشان می‌دهند نه اسکان ایسات عدم حاکمیت آن را. اینها حرفاً هایی است که همان موقع زندگانی بعد حرفاً جالبتر را بتوانند راسیل زد و اسل اول گفت علیت هم چیزی است مثل

پادشاهی که پادشاه اعصار گذشته است (و بنابراین رفته است). ولی بعداً در کتاب «علم و دین» از موضع خودش عنوان کرد و گفت:

«نظریه احتمال در وضع نارضایت یخشن است، هم از لحاظ منطقی و هم از لحاظ ریاضی و من فکر نمی کنم که هیچ کیمیاگری وجود داشته باشد که به وسیله آن بتوان نظم در اعداد بزرگ را از میان تنوع موجود در حالات فردی بدست آورد.

مانند توائیم این دیدگاه را قبول کنیم که غلط نهانی جهان مربوط به تعداد بزرگ حالات است. بلکه باید فرض کنیم که قوانین و فشار ائم مشتق از قوانین تابه حال کشف شده فردی است. ممکن است بمنظور بررسی که من در فصل حاضر مرتکب این ناسازگاری شده ام که در اینجا بر ضد در توصیه نیسم استدلال کرده ام و سپس بر ضد اختیار، اما در الواقع هر دوی اینها آموزه های متافیزیکی هستند که از حد تجربه فراترند. کاوش برای قوانین علی چنانکه دیدیم، جوهر علم است و بنابراین از لحاظ عملی، باید طالب علم باید همواره دترمینیسم را به عنوان یک فرض کارآمد بیدرسد. اعتقاد به این که قوانین علی در یک حوزه کارگر نیستند و غیب به کاوش را از بین می برد و ممکن است از کشف قوانین جلوگیری کند.»

اما فیزیکدانان عموماً به علت موفقیت فوق العاده زیادی که نظریه کوانتوم در مقام پیش‌بینی حوالات ائم داشت این را کوکورانه قبول کردند. بعضی از اجله علمی فیزیک هم باختر اینکه فکر می کردند عدم حاکمیت علیت مسئله اختیار انسان را حل می کند از عدم قطعیت کوانتوم هستند... بنابراین مکانیک کوانتوم مطرد

«اگر ائم عدم تعین دارد، مطمئناً ذهن انسان همانقدر عدم تعین دارد. زیرا مابه ساختی من توائیم نظریه ای را بیدریم که ذهن را مکانیکی تو از ائم بداند.»

البته اینستین و دیگران تذکر داند که عدم قطعیت کوانتوم مسئله اختیار انسان را حل نمی کند و خستاً اختیار با علیت

کنم. اما این یک مسأله فلسفی است که برای ان استدلالات فیزیکی به تنهایی قاطع نیستند.»

جالب این است که خود بسورن که احتمال را در فیزیک مطرح کرده صریحاً می‌گوید که تصمیم او در مورد موجیت صرفاً فیزیکی نیست، اما عمدۀ جامعه فیزیک، از جمله

جامعه فیزیک خودمان، فکر می‌کنند که این یک نتیجه گیری صرف‌اً فیزیکی است. کمی بعد از بسورن هایزبرگ یک آزمایش فکری مطرح کرد که می‌تواند این مکان یک الکترون توسط یک میکروسکوپ دقیق اندازه گیری شود. او متوجه شد که این اندازه گیری سرعت الکترون را به نحوی نامتعین تغییر می‌دهد و هر چه مکان الکترون را دقیق تر بدانم سرعت آن نامتعین تر خواهد بود. این مسئله که شما سرعت و مکان یک ذره را نمی‌توانید دقیقاً بدانید، هایزبرگ را برآن داشت که بگوید پیش‌بینی اینده یک سیستم میسر نیست. چون در فیزیک نیوتونی قاعده این است که اگر شما بخواهید اینده یک سیستم را بدانید باید سرعت و مکان تمام نقاط این سیستم را بدانید. پس اگر نشود مکان و سرعت یک ذره را دقیقاً اندازه گرفت اینده آن را نمی‌توان داشت. هایزبرگ از این موضع که ما نمی‌توانیم مکان و سرعت را دقیق بدانیم یک جهش کرد. جهشی بسیار سرنوشت‌ساز برای فیزیک‌کار گفت علیت حاکم نیست. پس عدم امکان پیش‌بینی پذیری در دنیای ائم خلاصه شد با اینکه علیت حاکم نیست. من جمله هایزبرگ را من خوانم:

«چون رفتار اساری نظریه کوانتوم بطور خیلی دقیق مرتبط با عدم دقت تمامی ادراکات است، ممکن است کسی به این بررسی که در پس رفتار اماری تصور شده یک جهان واقعی قرار دارد که در آن علیت اعتبار دارد. اما این گونه تفχصات،

اگر بخواهیم جذی بگوییم، پس حاصل و بین معنا است. فیزیک باید تنها به رابطه مشاهدات توجه کند، من توائیم وضعیت قضایا را به این سورت بیان کرد: چون همه از مایه‌شها محکوم قوانین مکانیک کوانتوم هستند... بنابراین مکانیک کوانتوم مطرد نهانی علیت را در بر دارد.»

این یک خلط خیلی صریح بود. بنابراین مسئله معرفت‌شناختی و یک مسئله هستی‌شناختی. همان موقع هم عده‌ای این را مذکور شدند اما به آن توجه نشد. برگن، فیلسوف امریکایی، گفت: «اگر در یک قضیه شرطیه مقدم قابل حصول نباشد، لزوماً تالي پاصل نیست. و فیلسوف دیگری گفت: روابعاً عدم قطعیت اثبات



**اشاعره می‌گویند افتران
باقعیت دو حادثه است و
علیقی در کار نیست، تها
علت خدا است. اگر ما
نقضی در جهان می‌بینیم
این نظم حاکی از عادت
خداست که اکثر تقارن‌ها
را در کار می‌آورد.**

توانند بطور دقیق اندازه گیری شود، نمی‌تواند بطور
در خود غرب، همانطور
که عرض کردم اکبریت
فیزیکدانان این عدم
قطعیت هایزینبرگ و
عدم حاکمیت علیت
و حاکمیت شناس بر
جهان، لااقل بر جهان
آنمی، را یذیرفتند و
هنوز هم می‌ذیرند-
مخصوصاً در محیط
خودمان، شما با بررسش
از اسانید یا دانشجویان
فیزیک می‌توانید این را
امتحان کنید. دانشجوی مبتکری در دانشگاه صنعتی اصفهان
یک پرسشنامه برای اسانید و دانشجویان دکترا و کارشناسی
ارشد فیزیک فروختاد و بعد جواب‌ها را جمع‌بندی کرد. این جمع
بندی حاکی از این بود که اکبریت متوجه تناقضات و مشکلات
قضایا نیستند. وقتی فیزیک کوانتوم به محیط ما رسید بعضی از
فیلسوفان -نظریه‌ایت الله مطہری- با آن برخورد عمیق داشتند.
ولی جالب این است که ابرادهای فیلسوفان ما بایرانیان
متغیران غیر مخالف تعبیر استاندارد کوانتوم از یک سخن
هستند، با این که هیچ ارتباطی با هم نداشتند. مثلاً به ایران فایر
ابنده، از فیلسوفان علم برجهته قرن بیستم، توجه فرمایید:
«باید اذعان کرد که غالب استنتاجات روابط عدم
قطعیت و مخصوصاً آنها که مبنی بر ازمایش‌های
فلکی هایزینبرگ هستند از نظریه‌های فلسفی معا
استفاده می‌کنند. معمولاً این استدلالات ... تنها این
و انسان می‌دهند که در یک فاصله معین ازمایشها
قابل انجام نیستند یا آنکه حاصل فرست انتحرافات
متوسط بعض کمیتها کمتر از ثابت پلانک نیستند.
عبور از این مرحله استدلال به این ادعای که بی معنا
است به این کمیات در این فاصله مقدار معنی
نسبت دهیم بر مبنای این اصل صورت می‌گیرد
که چیزی را که نتوان بر اساس اندازه گیری اذاعان
نمود، نمی‌توان اثرا بطور معنادار موجود فرض کرد».
همین سخن را استانی جاکس، فیزیکدان کشیش مجاری -
آمریکایی، می‌گویند:

«تعییر کیهانی این نتیجه گیری مغالطه امیز را در
بردارد که از یک گزاره عملیاتی به یک گزاره صرف
هست شناختی جهش دارد. بدین معنا که انجه که

توانند بطور دقیق اندازه گیری شود، نمی‌تواند بطور
دقیق رخ ۵۵د.»
همین ایجاد را فیلسوفان ما هم داشتند.
ایجاد دیگری که خود فیزیکدانان و فیلسوفان غربی داشتند این
بود که عدم توائیانی ما در کشف یک علت معنی‌انش این نیست
که علتی در کار نیست، شما علت را نیافرته اید. ممکن است علل
کشفشده دیگری در کار باشد. هنری استاب از فیزیکدانان
است که جمع‌بندی‌های خوبی روی کارهای کیهانیکی انجام
داده است او، که اخیراً از موضوع کیهانیکی خودش عدول کرده
است، می‌گویند:
«نظریه کوانتوم معاصر، این حوادث (جهش‌های
آنمی را به عنوان متغیرهای تصادفی تلقی می‌کند،
بدین معنا که این نظریه فقط وزن اسارتی آنها را
تعیین می‌کند... به عقیده من چنین امکانی به
عنوان بیان از وضعیت فعلی دانش علمی ما قابل
قبول است ... این اذاعاً که انتخابها از جانش نشأت
نمی‌گیرند، باید به عنوان اعتراف به جهل فعلی ما
تلقی شود.»

ایجاد دیگری که گرفتند این بود که گفتند: شما یک توضیح برای
این قضایای آنمی پیدا کرده اید و آن هم نظریه کوانتوم استاندارد
است. اما توضیحات دیگری هم می‌تواند در کار باشد، و اتفاقاً آن
توضیحات دیگر از آنها شد.

در دهه ۱۹۲۰ یک فیزیکدان و ریاضیدان بسیار برجهته
مجارستانی، به نام فون نویمان، قضیه‌ای را ثابت کرد که به
«قضیه فون نویمان» معروف شد. بر مبنای این قضیه، نمی‌توان
نظریه‌ای از آن داد که تابیخ کوانتوم را بددهد ولی خمناً قضایا را
به صورت علی توجیه کند. در سال ۱۹۵۷، بوهم (که راجع به
نظریه از آن داد که تابیخ کوانتوم را بددهد ولی خمناً قضایا را
اویله را بدانید) حالت بعده را توانید دقیقاً پیش بینی کند. اما
نظریه وی حاوی متغیرهایی بود که فعلاً نظر ما نهانند (نظریه
متغیرهای نهان)، در شرایط که ایزار آزمایشگاهی مان ترقی کند
و از این متغیرهای نهان اطلاع داشته باشیم می‌توانیم اینه را
دقیقاً پیش بینی کنیم. این تعبیر علی کوانتوم است که پنهان و
دانشجویان دکترا بمان اکثراً روی آن کار می‌کنند. اما جالب این
است که خود بوهم که پدیدآورنده با از آن دهنده این نظریه است
مس کفت من نمی‌خواهم بگویم این حرف آخر است. من فقط
من خواستم بگویم که امکان این هست که یک تعییر علی از
وضعیت قضایای آنی از آن دهیم. این نظریه را برخی فیزیکدانان
برجهته این طرف و آن طرف دنیا دنیا می‌کنند. گرچه هنوز
اکبریت دنیا نمی‌کنند. یکی از این فیزیکدانان برجهته آقای



همت برخی مثل جناب دکتر نصر و همکاران و شاگردانشان برخی کتاب‌های فلسفه‌دان اخیر مسلمان ترجمه شده و در غرب موجود است. اشاره‌های گفته‌شده می‌توانند آنچه ما می‌بینیم صرفاً انتشار با تعاقب دو حادثه است و علیقی در کار نیست. تنها علت خدا است. اگر ما نظری در جهان می‌بینیم، بین نظری حاکم از عادت خدا است که اکثر اتفاقات را در کار می‌آورد و وقتی هم که نخواهد آن کار را انجام نمی‌دهد. وقتی که او نخواهد اتش ابراهیم را نمی‌سوزاند و غیره این اجمال سخن آنها بود و من بطور خلاصه سخن جوگانی در شرح مؤلف ایجی را برایتان نقل می‌کنم:

« هیچ رابطه‌ای بین حوادث متالی نیست جز آنکه بعضی از آنها، بر مبنای عادت خداوند، بدلیل بعضی دیگر می‌ایند، مثل سوختن که در بین تماس با اتش رخ می‌دهد. »

شبیه این سخن را کینه‌ایان می‌گویند: این که بعضی حوادث زیاد اتفاق می‌افتد به خاطر این است که احتمال وقوع این حوادث زیاد است. احتمال بیشتری وجود دارد که ذره به این مکان برسود ناید آن مکان، حالا خود این احتمال از کجا می‌اید من گویند: شناس حاکم است.

اکنون من بطور خیلی اجمال انتقادات فلاسفه اسلامی بر عدم قطبیت کوانتومی را عرض می‌کنم (و اینها دقیقاً شبیه همان ایجادهایی است که بعضی فلسفه‌دانان غربی گرفته بودند):

• طرد علیت، مستلزم نفی هرگونه رابطه حقیقی بین اجزاء، جهان است؛

• عدم امکان پیش‌بینی در دنیا اتصال ناشی از جهله ما به قوانین علی است که بر جهان خود حاکم است؛

• تعمیم نتایج تعداد محدودی از مایش به صورت یک قانون کلی و نظریه‌فیزیکی در پرتو اصل علیت معتقد است؛

• اصل علیت یک مبنای ماتقدم برای علم فراهم می‌کند؛

• زنجیره‌علی، اختیار انسان را تأیید می‌کند، نه نقش این را. مجموعه همه عوامل، از جمله اراده خود شخص است که یک علت فاعلی برای عمل فراهم می‌کند؛

• انکار اصل علیت، انکار استدلال است زیرا اثبات باعث منشود که ما نتیجه را قبول کنیم. اگر رابطه بین اثبات و نتیجه ضروری نیاشد اثبات به نتیجه منجر نمی‌شود به قول ابن رشد:

« نفس علت حاکم از نفس دانش است و نفس دانش

توقف برندۀ جایزه نوبل در فیزیک است که می‌گویند: « معقولتر این گمان است که وقتی که ماده‌ای نظریه کوانتوم همه تبروها را پدیداریم، بعضی نظریه‌های جیز را، عنصر اساسی در پیش‌بینی‌ها نهایتاً نایدید منشود. این به معنای آن است که توصیف فعلی شامل ویژگیهای متغیر و تبروهاتی منشود که ما هنوز نمی‌شناسیم یا نمی‌فهمیم... به هر حال برای من، فرضیه متغیرهای نهان هنوز بهترین واه برای تسکین وجدانم در باره مکانیک کوانتومی است. »

بنابراین اقلیت، گرچه القیت پس از بر جسته‌ای، که در رأس آنها اینشتین بود با کثار گذاشتن علیت در دنیای فیزیک شدیداً مخالفت کردند.

اکنون مس خواهیم بینیم دنیای اسلام با طرد علیت توسط فیزیکدانان کوانتومی چگونه برخورد کرد اصل علیت با دو فرعش، قانون ساختی علت و معلول (علل مشابه معلول‌های مشابه دارند) و قانون ضرورت علی و معلول (وقتی که علت موجود بود معلول ضرورت موجود است)، مورد قبول فلاسفه اسلامی بوده است ولی اشاره، همانطور که آیت الله فیاضی توضیح دادند، آنها را مورد تردید قرار داده اند. یعنی آنها به علل تابعیه معتقد نیستند. البته چون مکتب اشعری در جهان اسلام حاکمیت دارد، جهان اسلام به آن طریق شناخته شده است. من از تعداد مقالاتی که در چهار قرن از مکتب اشعری در جهان اسلام حاکمیت دارد، جهان اسلام غرب می‌اید دارم این را عرض می‌کنم در یک کنفرانس علم و الهیات در المان بودم که یک فیزیکدان کشیش انگلیس گفت: علم جدید در جهان اسلام پیشرفت نکرد، چون مسلمانان به علل تابعیه معتقد نبودند. سخنرانی او که تمام شد بلند شدم و گفتم: « متأسفم که شما فقط با یک مکتب از کل مکاتب جهان اسلام آشناشی دارید. شما هیچ فلسفه را در جهان اسلام پیدا نمی‌کنید که منکر علیت شده باشد. او همان موقع عذرخواهی کرد و گفت که باید معلومات خودش را از جهان اسلام پیشتر گشود و بعد از من متابع خواست. به هر حال اشاره بیشتر از سایر مکاتب اسلامی در غرب شناخته شده‌اند تهبا در این چند دهه اخیر است که به

هم مرحوم آیت الله

دارید. شما هیچ فلسفه

را در جهان اسلام پیدا

نمی‌کنید که منکر علیت

شده باشد. او همان موقع

عذرخواهی کرد و گفت

که باید معلومات خودش

را از جهان اسلام پیشتر

گشود و بعد از من از من

منابع خواست. به هر

حال اشاره بیشتر از سایر

مکاتب اسلامی در غرب

شناخته شده‌اند تهبا در این

چند دهه اخیر است که به

مفهومی و هم علامه

طباطبایی سخنران این

بود که هر معلول طبیعی

یک علت طبیعی دارد،

اما نمی‌توان علل طبیعی

را به آنچه که می‌شناسیم

محدود کرد



شایوهای بین دیدگاه‌های فلسفه مسلمان با دیدگاه‌های ناقدان مکتب کینه‌گی وجود دارد که من به صورت اجمالی روی آن مروی می‌کنم:

- بسیاری از اهل‌نظرهای هایزنسبرگ و باران او فلسفه بودند من در کتاب خودم تحلیل از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر موارد زیادی اوردند که فیزیکدانان افسوس کرده‌اند تصمیم‌گیری‌هایشان فلسفه بوده است نه فیزیکی صرف
- ادعای علیٰ نبودن حواضت ائمه مبتنی بر این فرض است که نظریه کوانتوم را کامل پذیریم، این امکان قوی است که با تکون نظریه‌های جامعتر، اطلاعات مادا در باره جهان فیزیکی دقیق‌تر شود، افیال از نظریه علیٰ بوده حاکم از عدم رضایت بعضی از فیزیکدانان معاصر از مکانیک کوانتوم سنت است.
- هیچ دلیلی نداریم که سلطنه زیر کوانتوم را نفی کنیم.
- اصل علیٰ یک اصل متافیزیکی است نه یک اصل تجربی و با تجربه نفس نمی‌شود. علوم باید اصل علیٰ را به صورت ما تقدم بیزیرند تا کاوش علمی ممتاز باشد. به قول استاد مصباح: «جهان‌سمولی و تعیین هر قانون علمی مدیون قوانین عقلی و فلسفی علیٰ است، و بدون آنها هیچ قانون جهان‌سمولی و معنی علمی نمی‌تواند ثبت شود».
- و به قول پلانک: «البته ممکن است گفته شود که قانون علیٰ نهایتاً یک فرض است، اما اگر آن یک فرض است فرضی مثل سایر فرضهاست، بلکه یک فرض بنیادی است، زیرا آن فرض است که لازم است تا معنا به کاربرد تمام فرضیهای دیگر در تحقیقات علمی بددهد، زیرا هر فرضیه‌ای که حاکم از یک قانون فقطی باشد اعتبار اصل علیٰ را مفروض می‌گیرد.
- این فرض که عدم توفیق دانش ما نشانه‌ای از حاکمیت شناسی بر طبیعت است از لحاظ علمی مفسر و از لحاظ نظری غیر منطق است. زیرا طرد دترمینیسم تنها یکی از تعبیرات مکانیک کوانتوم است و خیلی زود است که ما توضیح علیٰ پیدیده‌های کوانتوم را غیر ممکن بشماریم.
- عدم قطعیت در پیش‌بینی نتایج اندازه‌گیری، یک عدم قطعیت تجربی است که طرود علیٰ را در بر

حاکم از این است که هیچ چیز را نمی‌توان دانست، و چیزی که انتظار می‌رود دانسته شود، چیزی جز عقیده نیست. نه تعریف وجود دارد و نه اثبات، و نسبت‌های ضروری که تعاریف را می‌سازند توخالی هستند.»

- رخ داد معجزات نفس علیٰ را نمی‌رساند، بلکه حاکم از آن است که علل دیگری، جز آنچه می‌شناسیم، در کار است، به قول علامه طباطبائی: «هر معلول طبیعی یک علت طبیعی دارد، اما نمی‌توان علل طبیعی را به آنچه که می‌شناسیم محدود کرد.»

ایده عدم قطعیت کوانتوم مورد استقبال بعضی از علمای مسلمان در جهان اهل سنت قرار گرفت، جون به خیال آنها این راه را برای وقوع معجزه باز می‌کند، اشاعره هم یکی از دلایل شتان همین بود. جوابی که فلسفه مسلمان به اینها می‌دهند این است که ممکن است علل دیگری در کار باشد که ممکن است علل را نمی‌شناسیم، هم مرحوم آیت‌الله طباطبائی و هم علامه طباطبائی سختشان این بود که هر معلول طبیعی یک علت طبیعی دارد اما نمی‌توان علل طبیعی را به آنچه که می‌شناسیم محدود کرد، بعضی از عالمان غربی نیز اخیراً گفتند که اصلاً ما بر مبنای علم دلیل نداریم که حتی علل غیرمادی را نفس کنیم، بنابراین فلسفه مسلمان همان گونه برخورد کردند که بعضی از فلسفه مسلمان غربی با دیدگاه حاکم بر خود کردند. البته در دهه های اخیر عده‌های از عالمان

لامؤثر فی الوجود الا الله يعنی علیٰ استقلالی منحصر به خداؤند است.

مسلمان دیدگاه اشاعره را مطرح کردند. مثلاً مرحوم شهید دکتر اسماعیل فاروقی، رئیس مؤسسه فکر و اندیشه اسلامی در امریکا، که به ایران آمده بود بود، در جلسه‌ای که در دفتر جانب دکتر صالحی، رئیس وقت داشتگاه عینت شریف، با او داشتیم، دقیقاً سخن اشاعره را به صورت خیلی خام آن تکرار می‌کرد. بنابراین از دو جهت بین دیدگاه اشاعره و دیدگاه رایج در میان فیزیکدانان شایوهای است: هر دو منکر ضرورت علیٰ و معلولی هستند و هر دو حواضت را دقیقاً قابل پیش‌بینی نمی‌دانند البته دلایل آنها برای این موضع گیری متفاوت است. در مکتب اسراری برای اینکه برخی نظم‌ها را توجیه کنند سراغ عادات الله می‌روند و در کوانتوم می‌گویند احتمال این حادثه بیشتر از آن حادثه است و البته دلیل اشاعره این است که می‌خواهند مشکلی با توجه نداشته باشند.



حکمت اسلامی

شیرنامه داخلی مجموعه علمی

سال چهارم / شماره پنجم

فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰

- مس کفت که کل قصبه یک تعابیش و یا پاس خیلی محدود است و اینکه چرا مردم نمی خواهند این تعابیش را تغییر دهند بر او روش نیست.
- مردم سوار این واکن شده اند و این تنها چیزیست که مورد امتحان قرار گرفته است. آنها در باره تحوه دیگری از استدلال فکر نمی کنند.
- به عقیده بوهمن ماده و شعور تجلیات یک واقعیت بالاترند که نه ماده است و نه شعور.

در جمع بندی می خواهیم بگوییم که دور بودن فیزیکدانان از فلسفه باعث شد که مرتبک مفهوم انتقالاتی بشوند که از جمله آنها جهش از یک موضع معرفت شناختی به یک موضع هست شناختی بود.

خوب شناخته اخیراً در این ده یازده سال گذشته بطور روز افزون فیزیکدانان متوجه اهمیت احکام متافیزیکی در فیزیک شده اند و این است که منظمه و اتما از طرف ما هم تحریر کی یاشد که بتواند تأثیرگذار باشد و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته.

دکتر عباسی: من در مقام تکمله ای بر فرمایش ایشان نکننای را عرض می کنم که دیدم در یکی دو نا از سوالات هم به آن اشاره شده بود و آن اینکه علیش که در فیزیک از آن بحث می شود طبیعاً علیت به معنای فاعل طبیعی است و به تغییر حضور استاد فیاض محركی که موجب تحریر ذرات می شود؛ اما علت مفیض به معنای علت هست بخش اصولاً در داشت فیزیک موردن بحث قرار نمی گیرد. سوالی مطرح شده است که تظریتان درباره سخنان هاوکینگ مبنی بر اینکه جهان را خدا تیار نموده است

من شخوصاً عقیده ام این است که اصل علیت، یک امر فطوري است. اصلش در وجود همه است.

همین آن هم خداوند دارد جهان را خلق می کند، دست خالقیت خداوند در خلق جهان امروز در کار است؛ یعنی در همین لحظه ای که من و شما مستهیمیم. این توضیح روش و اشکاری هم دارد. دقیقاً بعد و ساعت بعد این عالم هنوز خلق شده است. شما لحظه به لحظه دارید خلق می شوید، ولی به این توجه ندارید. دنیا این هستید که بدانید آقای استاذان هاوکینگ چه گفته است که در کجای جهان خداوند عالم را خلق کرده است یا نکرده است. همین آن من و شما در حال خلق شدیدم. ولذا این به بحث فیزیکی به مفهوم علیت فیزیک که محور بحث آقای دکتر بود ارتباطل ندارد. چون اصولاً بحث افاسنه و هست بخشی مدنظر نبود. آقای

ناراد. طرد علیت بر اساس عدم قطعیت تجربی چیش نا موجه از یک موضع معرفت شناختی به یک موضع هست شناختی است

بطور خلاصه سخن این است که ما هیچ دلیل قانع کننده نداریم که در دنیای ائمۀ علمی علیت را کنار بگذاریم، مخصوصاً وقتی که فرمول بندیهای مشابه هست که کاملاً علی است و تمام نتایج موجود تجربی را توضیح می دهد تنها سخنی که در وضع فعلی می توانیم بگوییم این است که در یک حوزه علمی، داشتن ما در باره فوائین علی محدود است.

در اینجا مایلیم روی اهم نکاتی که بوهمن، ازانه دهنده یکی از شایع ترین فرمول بندیهای علی نظریه کوانتوم، مذکور شده است، مزوری اجمالی بگنجان:

• در مدل بوهمن الکترون یک ذره است که به وسیله میدانی احاطه شده است، این میدان یک میدان اطلاعات است. بوهمن تابع موج را جنسه ذهنی الکترون نطق می کند. آن محتوا ای اطلاعاتی الکترون است و سرنوشت آن را تعیین می کند. از نظر بوهمن الکترون در برابر محیط خود عکس العمل دارد (محیط و مشاهده می کند). مثل این است که الکترون یک شاخص اطلاعاتی داشته باشد، یعنی یک نوع هوش (البته مرآت سفاله هوش). البته تجاری است که حاکم از این است که به نحوی الکترون از محیط خود خبردار می شود، اما به نحوی که مانند توافقی توصیف کنیم. دوفیزیکدان یکی در انگلیس و دیگری در اسپانیا دو کتاب تحت عنوان «جهان هشیار» به انگلیس نوشتهند.

بعقیده بوهمن اندیشه کلاسیک تجزیه جهان به اجزاء، مستقل باید کنار گذاشته شود. همبستگی جدانی تا زدیر کل جهان یک واقعیت بنیادی است. او به سطوح مختلف توصیف معتقد بود و می گفت در یک سطح ممکن است کوت بینیم و در سطح دیگر وحدت و کلیت. ممکن است در سطح زیرین نظری حاکم باشد که در سطح بیرونی ظاهر نباشد. ممکن است علل بعض جزءها در سطح روین نیزیم و لی در سطح زیرین یا زیر سطح زیرین و غیره بینیم.

او تأکید بر روی نتایج تجربی علم را یکی از لغزشگاههای مهم علم معاصر می دید. اونظریه کوانتوم را یک نظریه نصی دانست، بلکه مجموعه ای از دستورالعمل های محاسبه ای می دانست.

سخن نخست

سال ۱۳۹۰ هش را که از سوی مقام معظم رهبری «حدت‌المال»، سال جهاد اقتصادی نامگذاری گردیده، در حالی شروع نمودیم که برگ دیگری از فعالیت و برنامه‌های مجمع عالی رقم خورد و پشت سر گذاشته شد. سال ۱۳۸۹ را در حالی به بیان رسانیدیم که شاهد برنامه‌ها و فعالیت‌های مختلف علمی بودیم، علاوه بر برنامه‌هایی که به صورت مستمر در مجمع عالی اجرا می‌شود، همچون برگزاری تنشت‌های علمی، برگزاری دوره‌های آموزشی، تولیدات رسانه‌ای، انتشار خبرنامه، تجهیز کتابخانه تخصصی علوم عقلی اسلامی و...، برخی از برنامه‌ها را برای اولین بار شاهد اجرای آن بودیم، برنامه‌هایی جون همکاری در برگزاری همایش روز جهانی فلسفه، برگزاری کارگاه‌های علمی، راهنمایی واحد مشاوره علمی و... .

اینها گوشمایی از اقدامات، برنامه‌ها و برخی از توافقنامه‌های مجمع عالی حکمت اسلامی بود که به منصه ظهور رسید. این‌جهه که بحمد الله در سال ۱۳۸۹ که سال همت مضاعف و کار مضاعف بود، صورت گرفت در راستای پهرمندی از ظرفیت و امکانات موجود به ویژه استعداد و خلاقیت نیروی انسانی مفید و کارآمد در جهت تحقق اهداف والای مجمع عالی که در اساسنامه مجمع عالی تصریح و توسط ناظران معمول حضرات آیت‌الله‌جواهی املی، سبحانی و مصباح یزدی (امت برگانده) مورد تأیید قرار گرفته و هیئت مدیره محترم تیز با توصیب راهکارهای مختلف، تسبیت به اجرایی شدن آن همت گمارده است.

با سپاس بیکران به درگاه خداوند متعال که توفیق اجرای این برنامه‌ها را عطا فرمود، لازم می‌دانیم از تمام کسانی که به نوعی در سیاست‌گذاری، هدایت، برنامه‌بزی و اجرای مناسب و به موقع برنامه‌ها نقش برآورده داشتند، کمال تقدیر و تشکر را داشته باشیم.

در سال گذشته همچنین در راستای برگزاری برنامه‌های همایش روز جهانی فلسفه، به ویژه تصدی بخش فلسفه اسلامی، شاهد همکاری و همفکری مراکز مختلف فلسفی قم حول محور مجمع عالی که تحت اشراف و نظرارت سه نفر از بزرگان و اساتین فلسفه و کلام می‌باشد، بودیم که یکی از می‌نتپرتبین سطح همکاری و همفکری را به نمایش گذاشت. اکنون و در آغازین ماه‌های سال جدید تیز از درگاه خداوند متعال امید آن داراییم که همت‌مان عالی تر از قبل و عزم‌مان راضخ‌تر از گذشته باشد تا اجرای برنامه‌ها و فعالیت‌های کارآمدتر و مفیدتر بتوانیم گامی مناسب و مؤثر در راستای توسعه و ترویج فلسفه و حکمت اسلامی برداریم که در این راستا و برای تحقق این مهیم، از تعامل علاقمندان به حکمت و فلسفه اسلامی استدعا می‌نماییم تا با ازاینه نقطعه نظرات و راهکارهای مناسب پاری گر ما باشند تا بر تنوع، تعدد و سرعت عمل توأم با دقت عملکردمان افزوده شود. ان شاء الله

محمد باقر خراسانی
مدیر اجرایی



فاعل‌های مختار از محضر آیت‌الله فیاضی استفاده خواهیم کرد ایشان هم در این زمینه دیدگاه ویژه‌ای دارند. ولی به هر حال ما در عالم فاعل‌های داریم که فاعل‌های مختار هستند و اینها بطور طبیعی کارشان پیش‌بینی‌بازیر نیست و در عالم نقش افرین هستند. ولذا اصولاً ایندۀ عالم به معهود لایласی آن قابل پیش‌بینی نیست. بنابراین ذرمه‌نیسم لایلاس اساساً مردود است. در بیانات دکتر اشاره شد که برخی از فیزیکدانان متأخر هم برای اینکه مسئله عدم قطعیت و پیش‌بینی‌بازیری موردنظر مکانیک کوانتوم را توجیه کنند به این سمت حرکت می‌کنند که گویی فراتر ویز، اینها و فراتر درون آتشی و زیر آتشی نوعی هوش دارند. اگر هوشمندی را به آن فضای هم سرایت دهیم، تیجه‌نشان این می‌شود که در آن بخش هم نوعی پیش‌بینی‌بازیری حاکم می‌شود. البته این یک دیدگاهی است که به صحت و سقم آن کاری نداریم. اما در مقام یک توجیه می‌تواند پیش‌بینی نابذیری حرکات فراتر ریز را توجیه کند به این سوال که می‌خواستم خدمت آفای دکتر داشته باشم و دیدم در یکی از سوالات حاضران هم به آن اشاره شده است این است که عدم قطعیت و عدم تعمیت پیش‌بینی حرکت فراتر بنابر برخی تفسیرها در مکانیک کوانتوم به تأثیر عامل مشاهده‌گر مربوط است. در واقع به دلیل اینکه مشاهده‌گر می‌خواهد مکان ذره را بباید و بافتن ذره حتماً از طریق یک تأثیرگذاری است: یعنی امواج را ارسال می‌کند توری والرسال می‌کند که می‌خواهد آن ذره را و مکانش را بباید یعنی بطور طبیعی تصرف می‌کند در صحنه حادثه ذرهای را که ما می‌خواهیم مکانش را بباییم با این سوری که با ذره بروخورد می‌کند و برمی‌گردد و به چشم می‌رسد مکانش عوض می‌شود. لذا قطعیت در پیش‌بینی مکان ذره وجود ندارد.

دکتر گلشنی: اول که

دکتر اشاره کردند که متغیر از بحث علیت که در نظریه کوانتوم به آن برداخته شد، در واقع انتباه گرفتن پیش‌بینی‌بازیری با اسننه علیت بود. بنابر تفسیری که از زمان لاپلاس رواج یافت، اگر ما حاکمیت قانون علیت را در عالم ببذریم، بایستی بتوانیم حولات ایندۀ جهان را پیش‌بینی کنیم، با اینکه اصولاً هیچ رابطه از این ادعا وجود ندارد که اگر علیت را بذیرفته باشد بتوانیم ایندۀ جهان را پیش‌بینی کنیم؛ جون بخشن از فاعل‌های عالم و علت‌های عالم، علت‌های مختار هستند. به دلیل اینکه بخشن از فاعل‌ها و علت‌های عالم مثل انسان علت‌های مختار و فاعل‌های بالاختیار هستند، اصولاً پیش‌بینی‌بازیری به معنی لایلاس در این عالم معنا ندارد. به دلیل دخالت‌های که فاعل‌های مختار می‌توانند در ایندۀ کنند، گرچه این دخالت خروج از علیت نیست، که اگر فرصت گردیده درباره ضرورت علی در



مطروح فرمودید

یعنی هاوکینگ بیان می‌کرد: وقتی که هایزینبرگ و اینها گفتند علیت در جهان ائمۀ حاکم نیست و این را به معنی هست شناختی اش هم گرفتند و معتقد هم بودند سطح زیرینی وجود ندارد که آن علل را فراهم یکند، بعد از این کم کم فیلسوفانی در خود غرب پیدا شدند که گفتند اصلًا حالاً که کوانتوم مکانیک به ما می‌گوید علت لازم نیست، اصلًا علت لازم نیست، یک حادثه خود به وجود آید. یعنی شما این نظریه جهان‌های خود را وغیره به این منحصر نشد، فلاسفه تعمیم پیدا کرد، شما بینید، اسمیت که من آید با کوچک متناظره من گند، یک ملحد با یک موحد متناظره می‌گند آن دارد متول می‌شود به اصل عدم قطعیت که دیگر علت را لازم ندانسته متأسفم که در حالی که علم در غرب بسیار پیشرفت گرده است، بعضی چیزها هم خیلی سطحی باقی مانده است، از جمله اینکه برخی از رسانه‌ها می‌آیند افسردادی را فوق الماده بزرگ می‌گند و یک حرف‌های بزرگی هم از دهان اینها شنیده من شود، بدون اینکه کل حرف‌هایشان شنیده شود، اصلًا هاوکینگ طبق حرف نیست؛ مسائل زیاد دیگری در کار است که مثلاً بیست سی سال پیش اصلًا مطرح نبود و لأن من دانم و به خاطر این است که نمی‌توانیم آینده را پیش‌بینی کنیم؛ یعنی آنها صرف نظر از این قضیه است، درباره فاعل‌های مختار هم که فرمودید باید گفت که اصلًا مسئله فاعل‌های مختار را کنار گذاشته، این بخش کوچکی از قضیه است، کلاً اینها می‌گفتند که حرف هایزینبرگ این بود که همه جا این عدم قطعیت حاکم است، همه جا فرق نمی‌گذارد، اینکه پس از این، یعنی آفای هاوکینگ در سال ۱۹۹۰ در حضور پاب گفته بود که ماتا آخر قرن یعنی تا سال ۲۰۰۰ آخر فیزیک را خواهیم داشت، سال ۱۹۹۷ که شد یعنی هفده سال از قضیه گذشته بود آخر فیزیک پیدا نبود گفت که من هنوز هم این حرف را می‌زنم، ولی این را از حالا حساب کنید، هفت سال بعدش یک سخنرانی کرد که در اکثر کشورها این سخنرانی

هایزینبرگ مثال میکروسكوب کاما را مطرح کرد حرف سر این بود که عامل مشاهده‌گر این را می‌گذارد و بنابراین پیش‌بینی تأثیربری را نامیسر می‌گند، میس مثال‌های زیادی پیدا شد که به وسیله آنها می‌توان نشان داد بدون اینکه عامل ما، عامل اندازه‌گیری، اتر یگذارد شما هم تأثیر را می‌بینید، بنابراین این را کنار گذاشتند، خود هایزینبرگ هم از همان ابتدا این تعبیر که علت پیش‌بینی تأثیربری این است که عامل دخالت کند را کنار گذاشت، از اول همان طور که اشاره فرمودید این قضیه را یک نوع عدم قطعیت ذاتی تلقی می‌کرد و لس من می‌خواهم یک نکته را به صحبت جناب عالی اختلاف نمی‌گذارد، اینکه پیش‌بینی تأثیربری عالم، که مستلزم بحث بسیار طولانی تری است، تنها به خاطر مسئله کوانتوم و عدم قطعیت نیست؛ مسائل زیاد دیگری در کار است که مثلاً بیست سی سال پیش اصلًا مطرح نبود و لأن من دانم و به خاطر این است که نمی‌توانیم آینده را پیش‌بینی کنیم؛ یعنی آنها صرف نظر از این قضیه است، درباره فاعل‌های مختار هم که فرمودید باید گفت که اصلًا مسئله فاعل‌های مختار را کنار گذاشته، این بخش کوچکی از قضیه است، کلاً اینها می‌گفتند که حرف هایزینبرگ این بود که همه جا این عدم قطعیت حاکم است، همه جا فرق نمی‌گذارد، اینکه پس از این عدم قطعیت حاکم است، همه جا فرق نمی‌گذارد، اینکنون و اینها خواستند به خاطر این شناس بودن اختیار را بیان گند، لأن چشم و گوش بسته می‌بذریند که عدم شناس حاکم است، حالا مشکل قضیه چیست؟ اتفاقاً به سوالی که ابتدا



یکی از ارزش‌های اساسی شیوه و تسبیح این است که به عقل ارزش می‌دهد.

من گردد. این یک مسئله معرفت‌شناسی است و هیچ ربطی به اینکه باید من تواند بدون علت به وجود باید ندارد این مسئله هست‌شناسی است اگر بدون علت به وجود باید یک تناقض است؛ مثل اینکه بگوید دو تو تا من شود پنج تا. ولی در هر بیدهایی که به وجود می‌اید در فلسفه‌مان نوعاً تو خسروت قائل بودند؛ یک ضرورت سالم و یک ضرورت لاحق، در برآور

ضرورت لاحق هیچ انتکالی نیست، یعنی علت که معلول را موجود

من کند وجود داشتش همان واجب کردن و ضرورت دادن به آن همان

البته نام این ضرورت بالغیر است و هیچ شرک هم نیست و مناقشه با

اینکه خانی منعی واجب الوجود یکی است ندارد ولکن یک وجود

سابق مطرح بود و آن اینکه این جزیی که امروز موجود

من شود در مرتبه پیش از وجود به وسیله علت واجب من شود، نه مقابله

موجود شدن وجود هم دارد مفازن گفته هیچ تزاعی در آن نیست

هیچ کس نمی‌تواند انکار کند. ولی پیش از وجود در مرتبه هم، نه زمان،

جون از نظر فلسفی بین علت تابعه و معلول اتفاک زمانی نیستند در

بسیاری از اوقات اصلًا علت زمانی نیست، بهویژه در علت هست؛ بخش

پس بنا بر این بحث در این است که ایا یک ضرورت سابقی یعنی در

ظرفی که پیش از وجود است، اینجا معروف است که پیش از وجود

واجب من شود، این وجود ظاهر برخی کلمات این است که این فقط در

اعتبار است جون اعتبارات را که من بگویند «الماهیه تقریر فامکت

فأوجيست فرجيت فأوجدت فوجدت». اعتبار یعنی لحاظ ما، ما

وقتی لحاظ من کنیم این خیلی روشن است که وجود هست

یعنی علت وجود معلول را واجب من کنم، یعنی راه مendum بودن

او را من بندم، لذا وجود من شود. لذا گاهی تعبیر من کنم از این

اعتبار من کند. اما اگر بهویژه که فاعل‌های مختار داریم حالا

چه انسان و چه فوق انسان، مثل خداوند که فاعل مختار است،

نسبت فاعل‌های مختار با اصل علیت و بهویژه با ضرورت علی

من شود؟

ایت الله فیاضی: همان طور که عرض شد اصل علیت یک اصل

عقل با اولی و فطری است و جای گریزی از آن نیست، اینکه باید

هر بیدهایی که ممکن است این به وسیله علیت به وجود باید و نوجه

همه هست که این جزیی که آلان عرض من کنیم یک علیت حقیقی

با علیت ایجادی انسان است و نه آن علیت که جناب دکتر گلشنی

فرمودند در فیزیک مطرح است که به معنای انداد است. این جای شده

نمی‌تواند باشد. همان طور که جناب آقای دکتر اشاره فرمودند اینها

که به مسائل عقلی و فلسفی بودن این مسئله توجه داشتند، در خود

فیزیک بین نقی علیت و نقی پیش فرق گذاشتند. به خیلی روشن

است که کسی که از تمام هستی به طور فراگیر اطلاع ندارد نمی‌شود عقل

نمایم گویند در عالم واقع خارجی پیش از آنکه یک شی موجود

شود و جویب من باید من گویند این تناقض است. برای اینکه این

شی در آن مرتبه مendum است و مendum که بود ضرورت عدم

دارد؛ جون عدم با ضرورت عدم همراه است، همان طور که وجود

پیش شده، روی اینترنت هم هست. گفت من حالا دارم این نتیجه را من گیرم که فیزیکدان‌ها و ریاضی‌دان‌ها همواره مشغول خواهند بود، اتفاقی برای فیزیک نخواهد بود. فیزیکی که شما هنوز به انتهاش نرسیده‌اید، چگونه من توانید بگویید که بی‌نیاز از خداست؟ توری این که ایشان به آن متول می‌شود توری این اصلًا خودش در هوایست، چگونه من تواند این حرفها را بزنند؟

ای کاش این مسائل در رسانه‌های ما همراه با تحلیل بود. کما اینکه در کشور لاییک مثل انگلیس انگلیس، به محض اینکه این کتاب هاوکینگ منتشر شد، روزنامه‌های گوناگون، گاردن، و... یک ستونی زدند و جواب دندان کوب به او دادند. مشکل این است واقعاً.

دکتر عیاضی: در برآر فاعل‌های مختار یک مطلبی هست که از نظر ایت الله فیاضی هم در این موارد بهرمند شویم، جناب دکتر گلشنی اشاره فرمودند که به هر حال پیش‌بینی تاییدیزی به معنی لاپلاسی آن، اصولاً چه به فاعل‌های مختار قائل باشیم و چه ناشایم، قابل پذیرش نیست. بهویژه از آن لحاظ که عرض کردیم بخشی از فاعل‌های عالم، فاعل‌های مختار هستند، گرچه علت هستند، علیت انکار نمی‌شود، اما این علت ایندهاش پیش‌بینی تاییدیزی است، بر اساس پیش‌بینی‌های مادی و مقیوم پیش‌بینی مکانیکی لاپلاسی. از محض ایت الله فیاضی من خواستیم که یک تبیین بفرمایند که آیا فاعل‌های مختار با اصل علیت یا ضرورت علی ناسازگار است و یا اینکه تفسیر دیگری باید از ضرورت علی ارائه کرد، که بالاخره ما فاعل‌های مختار را داریم، مگر اینکه نیازی به تاییدیزی و بگوییم انسان فی الواقع مختار نیست، بلکه احسان احتیاط می‌کند. اما اگر بهویژه که فاعل‌های مختار داریم حالا چه انسان و چه فوق انسان، مثل خداوند که فاعل مختار است، نسبت فاعل‌های مختار با اصل علیت و بهویژه با ضرورت علی چه من شود؟

ایت الله فیاضی: همان طور که عرض شد اصل علیت یک اصل عقل با اولی و فطری است و جای گریزی از آن نیست، اینکه باید هر بیدهایی که ممکن است این به وسیله علیت به وجود باید و نوجه همه هست که این جزیی که آلان عرض من کنیم یک علیت حقیقی با علیت ایجادی انسان است و نه آن علیت که جناب دکتر گلشنی فرمودند در فیزیک مطرح است که به معنای انداد است. این جای شده نمی‌تواند باشد. همان طور که جناب آقای دکتر اشاره فرمودند اینها که به مسائل عقلی و فلسفی بودن این مسئله توجه داشتند، در خود فیزیک بین نقی علیت و نقی پیش فرق گذاشتند. به خیلی روشن است که کسی که از تمام هستی به طور فراگیر اطلاع ندارد نمی‌شود عقل شی در آن مرتبه مendum است و مendum که بود ضرورت عدم دارد؛ جون عدم با ضرورت عدم همراه است، همان طور که وجود



بینا کرده است و ما پس از اینکه آن وجود بینا شد، این ضرورت را انتزاع می‌کنیم، به این مفهوم، حتی در فاعل‌های مختار هم ما ضرورت علی لاحق را داریم.

آیت الله فیاضی: ضرورت علی عین وجود است.

دکتر عباسی: سوالاتی هم رسیده است اگر اسانید محترم اجازه بفرمایند، برخی را خدمت دوستان عرض کنند، سوال شده است که گرچه موضع مسلمانان در برابر نظریه عدم قطعیت از نظر نفس شائس خوب بود، ولی متأسفانه فلاسفه اسلام متقبالاً جبر علی را حتی در افعال اختیاری انسان هم گاری داشتند و در نتیجه اختیار از اسان انکار شد.

آیت الله فیاضی: من فرمایند که اراده شما یک فعل است؛ یعنی این شما هستید که اراده می‌کنید؛ پیشتر اراده تداشید آن اراده می‌کنید. آیا می‌شود شما اراده را اختیار کنید و اراده محقق شود؟ اگر این طور می‌شود بدین معناست که مختار نیستید معنای مختار بودن شما این است که امر اراده به دست شماست؛ یعنی شما هستید که اراده را اختیار می‌کنید و اراده ضرورتاً موجود می‌شود، پس واجب می‌شود. ولی این وجود مناقات ندارد؛ چون معلول اختیار شما است. این اختیار شما که می‌توانست به عدم اراده تعلق بگیرد نگرفت. و به هر حال هم با به اراده تعلق می‌گیرد یا به عدم اراده. این که نمی‌شود در عالم واقع بگویند من اراده می‌کنم یا به هیچ چیزی تعلق نمی‌گیرم. اراده از حقات ذات الأصلحة است، طرفین اش هم یکی از این دو تا است. چون در عالم واقع یا وجود است یا عدم، ارتفاع تقیین که محال است می‌گیرد اگر شما وجود اراده را اختیار کردید، وجود اراده ضرورت پیدا نماید. بدین معناست، پس ضرورت چاره‌ای از آن نیست. چون ضرورت با وجود همانگ است.

یکی از حضار: شما اشکال را عرض کردید. بینید هیچ شک نیست. وقتی کسی اراده کرد شراب خوردن را قطعاً شراب خوردن انجام می‌شود.

آیت الله فیاضی: من برم در اختیار اراده.

یکی از حضار: اگر من شیشه را بشکنم، بلاشوخی می‌شکند اما آیا بشکتن باشکتن به دست من است یا جو غیری حاکم است؟ قلشے می‌گوید جو غیری.

آیت الله فیاضی: من هم این را توقيح نمایم که نه اختیار شما حاکم است.

دکtor عباسی: یعنی اختیار شما از علیت خارج نیست.

آیت الله فیاضی: عین وجود شماست.

دکtor عباسی: بررسیده‌اند که آنچه از موجودات من باشیم، همه

با ضرورت وجود همراه است. چیزی که ضرورت عدم دارد نمی‌تواند ضرورت وجود بینا کند؛ ضرورت عدمش بالغیر است و ضرورت وجودش هم بالغیر است. بنابراین فرض ما این است که

این وجود سابق و ضرورتی که می‌گوییم تحلیلات و لحاظهای عقل ما است نه یک امر عینی خارجی؛ چون امر عینی خارجی برای شیوه که معدوم است ضرورت عدم است نه ضرورت وجود بنابراین اگر به این توجه کردید اختیار فاعل محفوظ است، چون فاعل با اختیارش وجود می‌دهد، یعنی وجود می‌دهد. پس خود این اختیار فاعل عین وجود او است؛ همان طور که فاعل غیر مختار ایجاد عین وجود او است، همان که گاهی از او به مختار مفسر می‌شود در اختیار تغییر می‌شود؛ یعنی اختیارش دیگر اختیاری نیست. هیچ فاعل مختاری نمی‌تواند از امروز بگوید من می‌خواهم تکلیف از من رفع شود، چنان‌که می‌خواهم تکلیف از من رفع شود چون یکی از شرایط تکلیف اختیار است، می‌خواهم از امروز به بعد اختیار خودش را معدوم کنم یا باید نیاشد و یا این که نمی‌شود با اختیار خودش را معدوم کنم اعدام فقط کار خدا است.

هیچ کس نمی‌تواند کسی را معدوم کند؛ چون وقتی سر خودش را هم می‌برد تازه اول حساب و کتاب است. چیزی معدوم نمی‌شود به فرض محلاب یا باید خودش را معدوم کند یا اگر هست مختار است. فاعل مختار مختار است؛ یعنی تکمیل از فعل و ترک دارد. پس این اختیار عین وجود او است. اگر عین وجود او است و با خود این وجودی که عین اختیار است عملش را انجام می‌دهد، پس بنابراین عملش دقیقاً به اختیارش مستند است. چون اختیار، چیزی جدای از او نیست، عین وجودش است. پس عملی که او انجام می‌دهد در عین اینکه به اختیار خودش مستند است، ولی همین عمل واجب است اما واجب به چه؟ به اختیار خود او؛ یعنی چون او خواسته است واجب می‌شود، چون او اختیار کرده است واجب من شود البته هر طرف هم اختیار کند اختیار دارد، می‌تواند، ولی هر طرف را اختیار کند واجب می‌شود. اما این وجود وجوهی است که عین آن وجود است. این جای شیوه نیست. آن که گاهی با آن برخورد می‌شود وجود خارجی است که پیش از وجود یعنی در ظرف عدم بخواهیم برای چیزی اثبات کنیم.

دکtor عباسی: اگر چنین وجود وجوه سابق را قاتل باشیم با اختیار فاعل مختار مناقات بینا می‌کند.

آیت الله فیاضی: به اگر، البته خود آن معقول نیست. ولی اگر.

دکtor عباسی: یا این تفسیر به هیچ وجه منکر ضرورت علی نیست، ضرورت علی به معنای ضرورتی است که از وجودی که الان موجود است انتزاع می‌شود البته این ترجمه‌ی با

دترمینیسم لاپلاس و بحث‌های مربوط به فیزیک متفاوت است. ما این ضرورت علی را قبول داریم به این معنا که به هر حال بر آن معلول سد انجام، عدم صورت گرفته است تا آن معلول تحقق



به عقل ارزش می‌دهد، یعنی از قرآن گرفته است از روایات ما گرفته است، خود قرآن می‌فرماید «رسل مبشرین و متنزین للا بکون للناس على الله حجه»؛ می‌گوید ما بایمیر را فرمی‌دانیم تا مردم علیه ما حجت نداشته باشد، آن مردمی که می‌خواهند علیه خدا احتجاج کنند به چه می‌خواهند احتجاج کنند؟ جز با عقل؟ پس اینکه همه سؤالاتی که در قرآن شده است یعنی چه؟ سوال شده است، اما جوابش نیامده است، «هل من خالق غير الله؟»؟ «اصطفى البتان على البنتين»؟ این استقہام‌های انکاری، یعنی اینکه عقل به تو نازیم، بپنه، پس ما موجودی داریم به نام عقل که این عقل می‌اید و همین موجودی را می‌بیند و در می‌باید که این وجود محدود است، هر موجودی محدود نباشد من خود را می‌بایم که محدود هست و شاهد محدودیت، تنبیاتی است که دارم، اگر من وجود محدود نبودم تمنی معنی داشت؟ ارزوی جه را داشتم؟ هر چه می‌خواستم دیگر، اگر من نامحدود بودم یعنی شما هر کمالی که عقل تان بتواند فرض کند و تواند فرض کند، همه را دارم، دیگر تمنی معا ندارد، پس اینکه من در خود متعالی یک نیرویی به نام عقل به ما داده است؛ عقل می‌گوید اگر موجود محدود است، خود محدودیت یعنی چه؟ یعنی در طرف وجود و در ظرف عدم هر جزیزی ضرورت دارد، متنهای خدای محدودهای است و در یک محدوده دیگری چه؟ نیست؟ چون اگر در تمام ظروف ممکن باشد که نمی‌شود محدود در تمام فروض ممکن باشد که نمی‌شود محدود، خب اگر این شد، پس موجود محدود یعنی موجودی که در آن حد خودش است و در خارج از حد خودش نیست، پس این موجود، یک موجودی است که هم می‌شود باشد به دلیل اینکه در این محدوده هست، هم می‌شود نباشد برای اینکه در خارج از این محدوده نیست، شما می‌گوید یک از علامت امکان، حدوث است، اگر یک جزیزی دیروز نبود امروز موجود شده است، این علامت این است که ممکن است، چرا؟ چرا می‌گوید ممکن است؟ به خاطر اینکه همین الان که موجود است می‌شود نباشد؟ نه خیر، الان که موجود است که محل است نباشد می‌گوید در یک ظرف دیگری، حداث هم یک نوع محدودیت است، فرق نمی‌کند، یکی محدودیت وجودش از نظر زمان و دیگری از نظر مکان است، یکی هم جزیزی است که عقل آن را خلی و سیع تر از همه اینها می‌فهمد و آن محدودیت وجودی است، هر وجودی که وجودش محدود شد در خارج از آن محدود نیست، پس این یک موجودی است که هم می‌تواند باشد به دلیل اینکه در محدوده است و هم می‌شود نباشد چون در خارج آن محدوده نیست، و این همان تغییر فرمایش ثامن الائمه حلوات الله علیه است که فرمود «شهاده العقول آن کل محدود مخلوق»؛ عقل شهادت می‌دهد؛ یعنی مسئله تبدی نیست، عقل انسان آن را می‌فهمد، خود امام دارد به عقل ارجاع می‌دهد و شیعه و شیعه یکی از ارزش‌های اساسی این است که

موجودند و به هیچ وجه سابقه عدم برای هیچ موجودی نیافتدایم، پس سابقه عدم و یا حالت امکان بین وجود و عدم، محتاج به برهان است، بیان کنید که این برهان به چه دلیل است؟ شما اسکان را به موجودات تسبیت می‌دهید با اینکه ما موجودات را موجود می‌باییم که وقتی همه موجود می‌باشیم در الواقع وابد هستند.

ایت الله فیاضی: هر جزیزی یا موجود است یا معدوم و همان گونه که وقتی موجود است وجود برایش ضرورت دارد، وقتی هم معدوم است عدم برایش ضروری است، در این شکن نیست؛ برای اینکه وقتی موجود است، اگر بتواند امکان عدم در ظرف وجود، وجود داشته باشد، یعنی اینکه امکان داشته باشد وجود جمع شود و این می‌شود اجتماع تقیین، اگر در ظرف وجود و عدم با یکدیگر جمع شوند و این می‌شود اجتماع تقیین، اگر در ظرفی هم که معدوم است، در همان ظرف امکان وجود بتواند وجود داشته باشد، باز هم معناش این است که عدم با وجود جمع شود و این می‌شود اجتماع تقیین، پس در ظرف وجود و در ظرف عدم هر جزیزی ضرورت دارد، متنهای خدای متعالی یک نیرویی به نام عقل به ما داده است؛ عقل می‌گوید اگر موجود محدود است، خود محدودیت یعنی چه؟ یعنی در یک محدودهای است و در یک محدوده دیگری چه؟ نیست؟ چون اگر در تمام ظروف ممکن باشد که نمی‌شود محدود در تمام فروض ممکن باشد که نمی‌شود محدود، خب اگر این شد، پس موجود محدود یعنی موجودی که در آن حد خودش است و در خارج از حد خودش نیست، پس این موجود، یک موجودی است که هم می‌شود نباشد به دلیل اینکه در این محدوده هست، هم می‌شود نباشد برای اینکه در خارج از این محدوده نیست، شما می‌گوید یک از علامت امکان، حدوث است، اگر یک جزیزی دیروز نبود امروز موجود شده است، این علامت این است که ممکن است، چرا؟ چرا می‌گوید ممکن است؟ به خاطر اینکه همین الان که موجود است می‌شود نباشد؟ نه خیر، الان که موجود است که محل است نباشد می‌گوید در یک ظرف دیگری، حداث هم یک نوع محدودیت است، فرق نمی‌کند، یکی محدودیت وجودش از نظر زمان و دیگری از نظر مکان است، یکی هم جزیزی است که عقل آن را خلی و سیع تر از همه اینها می‌فهمد و آن محدودیت وجودی است، هر وجودی که وجودش محدود شد در خارج از آن محدود نیست، پس این یک موجودی است که هم می‌تواند باشد به دلیل اینکه در محدوده است و هم می‌شود نباشد چون در خارج آن محدوده نیست، و این همان تغییر فرمایش ثامن الائمه حلوات الله علیه است که فرمود «شهاده العقول آن کل محدود مخلوق»؛ عقل شهادت می‌دهد؛ یعنی مسئله تبدی نیست، عقل انسان آن را می‌فهمد، خود امام دارد به عقل ارجاع می‌دهد و شیعه و شیعه یکی از ارزش‌های اساسی این است که

دکتر عباسی: سوال کننده در ادامه پرسیده است که اگر چنین است پس ادعای تسبیت دادن امکان به موجودات، مصادره به مطلوب می‌شود، بعد برهان بر واجب الوجود از برهان علیت و برهان امکان و وجوب هم می‌شود تمام معلومات بشرهای گذشته و آینده را داشته باشیم، پس همین می‌فهماند محدود هستیم من خود محدود شدم، بنابراین وجود محدود می‌شود ممکن؛ یعنی در آن محدود و وجودی هست و خارج از آن نیست.

حضرت استاد این بود که ما موجود را آن زمانی که موجود است با وجود غیری می‌باییم، در عین حال محدود می‌باییم، امکانش را از آن محدودیت انتزاع می‌کنیم، عقل ما همان وجودی را که می‌باید محدود می‌باید آن محدودیت شناخت امکان است و بعد هم اگر در استدلالها استناده شود مصادره به مطلوب تحویل دارد.

یکی از حضار: می‌خواستم بگویم که شاید محدودیتی که ما به موجوداتی که به آنها اشاره می‌کنیم نسبت می‌دهیم ناشی از اعتقاد ما به موجودات باشد؛ چون موجودات عالم همچنان هر موجودی، هر ذره‌ای، از این موجودات را در ارتباط با دیگر ذرات در نظر بگیریم، شاید بشود گفت عالم ما سوی الله که محدود است دیگر نامحدود است و محدودیتی ندارد، اگر این گونه محدودیت را بخواهیم وفع کنیم با ارتفاع محدودیت، یعنی کل عالم را مرتبط با هم و بهصورت نامحدود در نظر گرفت، آن موقع چطور می‌خواهیم به مسائل پاسخ دهیم؟



دکتر عباسی: سوالی از جناب دکتر گلشنی پرسیده‌اند مبنی بر اینکه رونن است که علم نمی‌تواند اصل علیت را منکر باشد اما فلسفه نیز نمی‌تواند آن را اثبات کند جون پذیرفتن اصل علیت تنها توجیه پذیرده‌ها نیست. بلکه می‌توان توجیهات دیگری نیز بافت. لذا در مقام اثبات جهان، هستی لابداشتراست از هر گونه نگرش فلسفی.

دکتر گلشنی: اگر شما اصل علیت را کنار بگذارید نمی‌توانید هیچ جیزی را برای هیچ کسی ثابت کنید. شما همه این استدلال‌ها را می‌کنید که مرا قانع کنید اصل علیت حاکم نیست. خود اینجا دارید علیت را به کار می‌برید. اینکه می‌گویند بزرگان عالم چه در غرب و چه در شرق گفتند که اگر اصل علیت را کنار بگذارید هیچ جیز روی جیز دیگر بند نمی‌شود، هیچ نوع استدلالی نمی‌کنید. به خاطر این است. اصلاً فیزیکدانان و فلاسفه به علت صعوبت قضیه، اصلاً دنبال اثبات اصل علیت نیستند. اینکه می‌گوید من در مقام اصل مانندم قبول می‌کنم، من جمله

دکتر عباسی: می‌فرمایند که مسکن است اجزا محدود باشد. اما روی هم رفته نامحدود باشد.

ایت الله فیاضی: جوابش این است که هر کدام محدود شدند می‌شوند مسکن و مجموعه ممکن است.

یکی از حضار: ما انسان را جدای از عالم می‌بینیم، بعد می‌گوییم محدود است در صورتی که انسان جدای از عالم نیست.

ایت الله فیاضی: جدا نیست. غیر این است که وجودش همان وجود عالم است. این مخلوط شود. من جدا از عالم نیستم، یعنی نمی‌توانم خودم باشم و خودم؛ زمین نیاشد که روی آن زندگی کنم. هوایی نیاشد که از آن استنشاق کنم، غذایی نیاشد که از آن استفاده کنم. بله، به این معنا نمی‌شود که من خودم باشم و خودم؛ ولی این غیر از این است که وجود من وجود غذا است، وجود من وجود بقیه جیزها است. بنابراین من یک وجود نامحدود دارم. وجود محدود دارم، یعنی چه؟ یعنی خودم را که من بایم وجود محدود هستم. تأثر هم که بینا

می‌کنم مثلاً از این قلمی که گذاشتتم لای

انگشت و فشار می‌دهم؛ شما اگر شک

دارید، مقادیر فشار را بیشتر کنید

آن هم که محدود است جون اگر

محدود نبود وسطاً دو انگشت

شما قرار نمی‌گرفت. آن یکی

هم که محدود است، آن یکی

هم که محدود است. پس این

وجودها، وجودهای محدود، هر

کدام‌شان می‌گویند ما علت

می‌خواهیم. پس بی‌نهایت

محاج به علت بینا می‌کنیم.

این اشکال شما وقتی وارد

می‌شود که بتوانید اثبات کنید

من و همه موجودات دیگر

یک شخص از وجود هستیم و

آن هم نامحدود و این خلاف علم

نیود شما است. خلاف علم

حضوری هر کسی است. جون

اگر بخواهد این گونه باشد که

شما می‌فرمایید شخص وجود

من می‌شود نامحدود و عرض

گردد شخص وجود نامحدود

دیگر تمدنی نخواهد داشت.

در حالی که هر کسی می‌باید که

تمدنی دارد نه یک تمدن.



منتظر این است که یافته‌های اجتماعی و اندیشه‌های فرهنگی، اندیشه‌های پیگانهای نیستند و نوعی کسرت و بلوار ایزام را در فرهنگیات و اجتماعیات می‌بذرید. اصولاً در پست مدرنیسم به مباحثت منافیزیکی به مفهومی که اینجا ما داشتیم بحث من کردیم ورود نمی‌شود.

نشکم می‌کنیم، وقت جلسه تمام شد از محضر اساتید ارجمند حضرت ایت‌الله فیاضی، جناب دکتر گلشنی و از همه سروران عزیزی که حوصله کردند و در بحث حضور یافته‌نشکر می‌کنند از برگزارکنندگان هم توضیح قضايا هستید توضیح قضايا جز توجیه علمی جست؟

ایت‌الله فیاضی: من در توضیح فرمایش جناب استاد عرض می‌کنم که این باید باید تکوینی است، نه اینکه یک داشتمدن به ما امر تشریعی می‌کند. این همان است که، عقل ما به ضرورت می‌فهمد که اگر جزی و وجودش محدود است ممکن است و اگر جزی ممکن است، یعنی جزی است که نه وجود بر او ضرورت دارد و نه عدم. جزی که نه وجوده خود موجود است ندارد. جزی که خوده خود موجود است خوده خود نمی‌تواند موجود باشد، یعنی علت می‌خواهد: چون اگر خوده خود موجود شود، می‌شود تناقض. تصور مسئله ممکن، برای اینکه شما حکم کنید که بدون علت موجود نمی‌شود، کافی است: ضرورت که می‌فرمایید یعنی همین، متنها این را فلسفه تبیین کرده است. فیزیکدان هم می‌گویند این ضرورت دارد و لو اینکه تبیین را به فلسفه واکنار می‌کند بنابراین، مسئله بدینه را احیاناً به ضروری تعبیر می‌کند.

دکتر گلشنی: البته من یک جمله اضافه کنم که شخصاً عقیده دارم که اصل علیت یک امری فطری است، متنها توبیلی که شما دارید، همه ایزاز راه رفتن را دارد، شما یک استارت من زنید. آن جزی که می‌گویند به علم حضوری یا غیره می‌باید، همان استارت است: اصلت در وجودتان است.

۱. حشر (۵۹)، ۲۴.
۲. زوال (۹۹)، ۸ و ۷.
۳. تکویر (۸۱)، ۲۹؛ دعر / ۳۰.
۴. ادالی شیخ مقید، مجله ۲۰، من ۲۵۳.
۵. نساء / ۱۶۵.
۶. فطر / ۳.
۷. قابل / ۱۵۳.

هر مسئله‌ای یقین و قطعی نیست.

دکتر گلشنی: بالاخره هر کسی باید یک جزیهای را بپذیرد. آنها هم اگر بخواهند حرف‌های خودشان را بزنند، باید علیت را قبول کنند، یک حداقلی را باید قبول کنند.

دکتر عباسی: حالا من این گونه اشاره تکمیلی داشته باشم، به اینکه اصولاً نگاه پست مدرنیسم، نگاهی فرهنگی - اجتماعی است و به مباحثت منافیزیکی مثل پخت علیت به این مفهومی که ما در بحث‌های وجودشناسی می‌بردازیم کاری ندارد. بیشتر

گزارش اجمالی فعالیت‌ها و برنامه‌های جمع‌عالي حکمت اسلامی در سال ۱۳۸۹

مجمع‌عالي حکمت اسلامی
مدیریت اجرایی مجمع‌عالي حکمت اسلامی

انججه در بین خواهد آمد، گزارش اجمالی فعالیت‌ها و برنامه‌های مجمع‌عالي
حکمت اسلامی در بخش‌های مختلف پژوهشی، آموزشی، اجرایی و... می‌باشد
که در سال ۱۳۸۹ اجرا گردیده است.

نیشنست‌های علمی

در سال ۱۳۸۹ چهار نیشنست علمی به شرح ذیل برگزار گردید:



۱. نیشنست علمی دین و فلسفه

نیشنست علمی دین و فلسفه از پیش همایش‌های روز جهانی فلسفه که در تاریخ ۱۵/۷/۸۹ با حضور اساتید بزرگوار حضرات آیات مصباح پزدی و جوادی املى عزالت برگزار شده‌است و دکتر غلامرضا اعوانی «مردم» در مال همایش‌های مدیریت عالی دارالفنون برگزار شد. این نیشنست علمی با استقبال قابل توجه طلاب، دانشجویان و فضلای محترم قرار گرفت. دبیر علمی این نیشنست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر عباسی بر عهده داشتند. قبل از برگزاری همایش دین و فلسفه، ۵ نیشنست تخصصی با موضوع‌های «فلسفه و اخلاقی، فلسفه و سیاست، فلسفه و مهندسی زندگی، انسان‌شناسی در فلسفه اسلام و راهنمای دین و فلسفه» برگزار گردید.



۲. میزگرد علمی ماده در فلسفه و فیزیک
این میزگرد علمی در تاریخ ۱۰/۲۲/۸۹ با حضور کارشناسان محترم آیت الله غلامرضا قیاضی و دکتر مهدی گلشنی «زمان» در سال همایش‌های مدرسه عالی دارالشفاء برگزار گردید. حجت‌الاسلام والملئین دکتر عباس، دبیر علمی این نشست را بر عهده داشتند.



۳. میزگرد علمی زمان در فلسفه و فیزیک
این نشست علمی در تاریخ ۱۰/۳۰/۸۹ با حضور اساتید و کارشناسان محترم حجج‌الاسلام والملئین دکتر حاجی ابراهیم، دکتر عباس و دکتر منفرد در سال همایش‌های مدرسه عالی دارالشفاء برگزار شد. حجت‌الاسلام والملئین دکتر گیانمشکی دبیر علمی این نشست را بر عهده داشتند.



۴. نشست علمی تأثیر تعبیبات مسیحیت بر علم معاصر
نشست علمی «تأثیر تعبیبات مسیحیت بر علم معاصر» در تاریخ ۱۵/۱۲/۸۹ با حضور پروفسور راجو (از دانشمندان بر جسته کشور هندوستان و استاد مدعو دانشگاه Sains Malzai) در سال اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این نشست علمی که جمعی از اساتید حضور داشتند، پروفسور راجو به طرح مباحثت خود پرداخت و حاضرین در جلسه به تقدیم و بررسی دیدگاه‌های وی پرداختند. حجت‌الاسلام والملئین پارسانیا، دبیر علمی این نشست را بر عهده داشتند.

برگزاری جلسات

در سال ۱۳۸۹، شاهد برگزاری ۱۳۹ جلسه در مجمع عالی حکمت اسلامی به شرح ذیل بودیم:

ردیف	عنوان	تعداد جلسات
۱	گروه علمی فلسفه	۱۷
۲	گروه علمی معرفت‌شناسی	۱۸
۳	گروه علمی فلسفه‌های مذهبی	۱۳
۴	گروه علمی کلام	۱۵
۵	گروه علمی عرفان	۱۱
۶	هیئت مدیره	۲۸
۷	شرح و برناه و انتق فکر	۲۰
۸	روز جهانی فلسفه (آمیخته علمی و تئوری ساستگذاری)	۱۷



در مجموع بیش از ۹۶۹ نظر در این جلسات شرکت نموده و به ارائه تقطیر نظرات خود پرداختند. از مجموع ۷۴ جلسه گروه‌های علمی ۶۶ موضوع علمی از سوی اعضا معتبر گروه‌ها ارائه شد.

جلسات گروه علمی فلسفه

ردیف	تاریخ	موضوع	ارائه دهنده بحث
۱	۱۳۸۸/۱/۱۸	نکات درباره گزاره‌های حلبیه(۲)	جست اسلام و المسلمین عراقی
۲	۱۳۸۸/۲/۱	نایبر اندیشه‌های فلسفیین بر قلمه اسلام	جست اسلام و المسلمین رضائی
۳	۱۳۸۸/۲/۲۹	نفس انسان متبری نایب و مجرد سیال	جست اسلام و المسلمین عالمی
۴	۱۳۸۸/۲/۱۲	استدلالاً على وجود اليماني باذله تمامیه(۱)	ایت اے... فیاضی
۵	۱۳۸۸/۲/۲۶	استدلالاً على وجود اليماني باذله تمامیه(۲)	ایت اے... فیاضی
۶	۱۳۸۸/۲/۲۸	استدلالاً على وجود اليماني باذله تمامیه(۳)	ایت اے... فیاضی
۷	۱۳۸۸/۷/۷	سلسله تقدیم‌های فلسفه‌های رایج (۱)	جست اسلام و المسلمین عراقی
۸	۱۳۸۸/۷/۲۱	سلسله تقدیم‌های فلسفه‌های رایج (۲)	جست اسلام و المسلمین عراقی
۹	۱۳۸۸/۷/۲۸	سلسله تقدیم‌های فلسفه‌های رایج (نقده بگاه مناد)	جست اسلام و المسلمین عراقی
۱۰	۱۳۸۸/۸/۱۲	معنی الموت والمعاد(۱)	جست اسلام و المسلمین زمانی
۱۱	۱۳۸۸/۸/۱۰	معنی الموت والمعاد(۲)	جست اسلام و المسلمین زمانی
۱۲	۱۳۸۸/۱۰/۸	معاد جسمانی	جست اسلام و المسلمین زمانی
۱۳	۱۳۸۸/۱۰/۲۲	سؤالات حول معاد جسمانی ملاحدرا و بنایان	جست اسلام و المسلمین سیمایی
۱۴	۱۳۸۸/۱۱/۶	معاد جسمانی از منظر قاعده مدرس و علامه تبریزی اصفهانی	جست اسلام و المسلمین غفاری
۱۵	۱۳۸۸/۱۱/۲۰	سلسله تقدیم‌های فلسفه‌های رایج (نقده تشکیک در تشکیک الوجود فلسفه صدری) (۱)	جست اسلام و المسلمین عراقی
۱۶	۱۳۸۸/۱۲/۲	سلسله تقدیم‌های فلسفه‌های رایج (نقده تشکیک در تشکیک الوجود فلسفه صدری) (۲)	جست اسلام و المسلمین عراقی
۱۷	۱۳۸۸/۱۲/۱۸	جمع بین قاعده ذلت انساب با احکام اثبات واجب الوجود	جست اسلام و المسلمین سیمایی

بيانات حضرت آيت الله جوادی آملی (دام برقه) در دیدار با اعضای هیئت مدیره مجتمع عالی حکمت اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم أعود بالله من الشيطان الرجيم، بهذه هم مقابلًا مقدم شما بزرگواران را گرامی من دارم، بمعنی بلیغ شما مشکور باشد إن شاء الله، گزارشی را که تفصیلاً افاضه فرمودید بسیار آینده بخشن بود. از ذات القدس الله تقاضاً من گنیم که همه این خدمات آقایان را به احسن وجه بیدربد و توفیق ارائه خدمات بروتر و بهتر را هم به همه شما بزرگواران مرحمت کند.

استفتاء از رسالت خویش در همه امور

و اعراض را که در فلسفه من خواندن من گفتند الهیات به معنی عام و الهیات به معنی خاص، چون صبغه الهی داشت، وقتی نام خاص من خواستند بدھند من گوید الهیات به معنی عام را مانند فلان استاد من خواندم و الهیات به معنی خاص را نزد فلان استاد من خواندم، سر این است که فلسفه الهی من گوید جهان خالق دارد، وقتی جهان خالق داشت جهان من شود فعل خالق، وقتی جهان فعل خالق شد، هر علمی تفسیر گوشه‌های از گوشه‌های فعل خالق است.

جایگاه خلقت به جای طبیعت در اسلامی شدن علوم
اصل چهارم این است که تفسیر فعل خدا نمی‌تواند غیر اسلامی باشد، چطور تفسیر قول خدا اسلامی من شود و تفسیر فعل خدا اسلامی نمی‌شود؟ اگر یک مفسر من گوید خدا چنین گفت و چنان گفت اسلامی من شود ولی اگر یک زمین‌شناس بحث کرد که خدا چنین گرد و چنان کرد اسلامی نمی‌شود؟ اینها امتداد مصادره گردن خلقت را کار نمی‌داند و طبیعت را جای آن اور ندارد، البته طبیعت‌شناسی اسلامی و غیر اسلامی ندارد، لذا من گویند مگر زمین‌شناسی اسلامی داریم؟ در این‌شناس اسلامی داریم؟ ستاره‌شناسی اسلامی داریم؟ شما اصل موضوع را عوض کردید، خلقت را رد کردید طبیعت را جای آن اوردید؟ البته طبیعت‌شناسی و زمین‌شناسی اسلامی و غیر اسلامی ندارد، بنا بر این فلسفه یک وقتی ریاست داشت و مرحوم بوعلی بود الشیخ الرئیس، اگر فارسی من توییزیم باید بگوییم شیخ ریس، دیگر الف ولام ندارد، اما شیخ الرئیس فارسی عربی است، این یک وقتی شیخ ریس است و ریس عقلای است که همه علوم را اسلامی کند.

غیر اسلامی نبودن علوم در تفسیر فعل حق تعالی
اگر مجمع عالی بتواند ثابت کند که جهان بینی الهی همه جهان را فعل خدا من داند و همه علوم را تفسیر فعل خدا من داند، ما دیگر علم غیر اسلامی نداریم و نباید موقع داشت که جهان بینی ما یا زمین‌شناسی ما تغییر صحیحه حماد پاشد که نماز را از اذان

فلمه و فلسفه در ریاست علوم
فلسفه فتوی دهد که چون ریاست علوم را به عهده دارد، همه علوم را محترم من شمارد و موضوعات، مبانی، مبادی، فلمه و حوزه همه علوم را مشخص من کند، اگر کس فیلسوفانه فکر کرد، همه علوم را محترم من شمارد و به همه علوم سامان من دهد، قهرآ علم خودش را هم سامان خواهد داد و گرنه ریاست علوم را ندارد، موضوعات هر علمی را فلسفه مشخص من کند، حدود هر علمی را هم باید این جهان بینی مشخص کند.

کیفیت اسلامی شدن علوم و توقع از مجمع عالی
اگر یک از مسائلی که در خارج از مجمع عالی حکمت مطرح است ولی متوجه این است که مجمع عالی به فکر لوپانش و پاسخ به او من دهد همین اسلامی شدن علوم است، که ایا من شود علوم را اسلامی کرد یا نه؟ تاکنون این عنوان مطرح بود که فلسفه موضوعات علوم و مبادی علوم را فراهم من کند، اما ایا من تواند ثابت کند که علوم اسلامی است یا نه؟ اصلاً محل بحث نبود، متنهای متروع عنه بود، برای همین طبیعتات و جواهر





جلسات گروه علمی معرفت‌شناسی

ردیف	تاریخ	موضوع	ارائه دهنده بحث
۱	۱۴/۱/۱۴	جمع بندی ساختار معرفت‌شناسی اسلام	اعضای گروه
۲	۱۴/۱/۲۸	گزارش از مدخل پنجم از دکتره المعرفت‌شناسی	اعضای گروه
۳	۱۴/۲/۱۱	علم از نظر کانت	جعالت اسلام و المسلمین بحث‌پژوهش
۴	۱۴/۲/۲۵	مناهیم کلیدی در فلسفه نظری کانت(۱)	جعالت اسلام و المسلمین بحث‌پژوهش
۵	۱۴/۲/۲۸	مناهیم کلیدی در فلسفه نظری کانت(۲)	جعالت اسلام و المسلمین بحث‌پژوهش
۶	۱۴/۲/۲۲	مناهیم کلیدی در فلسفه نظری کانت(۳)	جعالت اسلام و المسلمین بحث‌پژوهش
۷	۱۴/۷/۲	زمان و مکان استاج اسلامی و علمی(۱)	جعالت اسلام و المسلمین بحث‌پژوهش
۸	۱۴/۷/۱۷	زمان و مکان استاج اسلامی و علمی(۲)	جعالت اسلام و المسلمین بحث‌پژوهش
۹	۱۴/۸/۱	علمی تنبیل دوم کتاب کانت	جعالت اسلام و المسلمین بحث‌پژوهش
۱۰	۱۴/۸/۱۵	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (چیکونگی بیانش شناخت)	جعلت اسلام و المسلمین معلص
۱۱	۱۴/۹/۱۲	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (علم تصور است)	جعلت اسلام و المسلمین دربراز
۱۲	۱۴/۹/۲۷	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (ماهیت حمل و طبیعت در فلسفه)	جعلت اسلام و المسلمین معلص
۱۳	۱۴/۱۰/۱۱	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (ام الفتاوا با اصل هو هویت)	جعلت اسلام و المسلمین ملیمان ایرانی
۱۴	۱۴/۱۰/۲۵	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (گزاره‌سازی و چیکونگی معرفت‌دانان آن)	جعلت اسلام و المسلمین ملیمان ایرانی
۱۵	۱۴/۱۱/۹	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (ماهیت فناپایی سالنه)	جعلت اسلام و المسلمین ملیمان ایرانی
۱۶	۱۴/۱۱/۲۲	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (ساختار و ماهیت فناپیه شرطیه)	جعلت اسلام و المسلمین دربراز
۱۷	۱۴/۱۲/۷	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (جهات در فلسفه)	جعلت اسلام و المسلمین ملیمان ایرانی
۱۸	۱۴/۱۲/۲۱	تقدیم و بررسی کتاب بن لاده‌های شناخت (صدقی)	اعضای دکتر ماهوری

جلسات گروه علمی فلسفه‌های مضاف

ردیف	تاریخ	موضوع	ارائه دهنده بحث
۱	۱۴/۱/۱۶	دین و علوم انسان (۱)	دکتر علی مصباح
۲	۱۴/۱/۲۰	دین و علوم انسان (۲)	دکتر علی مصباح



۱	دکتر فاکری	۱۳۸۹/۲/۱۲	مسائل فلسفه ذهن
۲	دکتر فاکری	۱۳۸۹/۲/۱۰	مسائل جدید در فلسفه ذهن
۳	اعضای گروه	۱۳۸۹/۲/۲۴	بررسی راههای فعال کردن بروزدهای فلسفه‌های مناف
۴	دکتر عبدالالهی	۱۳۸۹/۲/۷	فلسفه زبان
۵	دکتر عبدالالهی	۱۳۸۹/۲/۲۱	فلسفه زبان
۶	اعضای گروه	۱۳۸۹/۸/۱۰	تعیین اولویت‌های کاری سال ۹۰ - ۸۹
۷	دکتر آبیت‌اللهی	۱۳۸۹/۹/۸	فلسفه تکنولوژی
۸	دکتر طالی	۱۳۸۹/۱۰/۶	انسانی با فلسفه حقوق (۱)
۹	دکتر طالی	۱۳۸۹/۱۰/۲۰	انسانی با فلسفه حقوق (۲)
۱۰	اعضای گروه	۱۳۸۹/۱۱/۱۸	بررسی راهکارهای قابل ترشدن گروه
۱۱	جنت‌الاسلام‌والملین (دکتر مطعمری خرم‌ابادی)	۱۳۸۹/۱۲/۱۶	فلسفه‌های مناف (۱)

جلسات گروه علمی کلام

ردیف	تاریخ	موضوع	ارائه دهنده/معنی
۱	۱۳۸۹/۱/۲۲	کلام فلسفی (۱)	جنت‌الاسلام‌والملین قبوس
۲	۱۳۸۹/۲/۷	کلام فلسفی (۲)	جنت‌الاسلام‌والملین قبوس
۳	۱۳۸۹/۲/۲۱	طرح مقاله با بروز ورثت جریانهای انحرافی	اعضای گروه
۴	۱۳۸۹/۲/۲۴	بررسی پیشنهادات طرح مقاله با بروز ورثت جریانهای انحرافی	اعضای گروه
۵	۱۳۸۹/۲/۱۸	بررسی پیشنهادات توسط اعضای گروه در خصوص همایش جوان‌شناسی کلام اسلامی در سده اخیر	اعضای گروه
۶	۱۳۸۹/۷/۱۲	تعیین اولویت‌بندی موضوعات سال ۸۹	اعضای گروه
۷	۱۳۸۹/۷/۲۷	۱- تعیین اولویت‌های پژوهشی کلامی سال ۹۰ - ۸۹ ۲- پیشنهاد اسناد برای نشست مددوت	اعضای گروه



حکمت اسلامی

خبرنامه داخلی مجمع عالی
سال جهادی / شماره چهاردهم
فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰



گزارش علمی ۹۶

جعات اسلام و مسلمین امیز	۱۲۸۹/۸/۱۱	۸	تقدیر و تبریک با محوریت اوصا
جعات اسلام و مسلمین زمانی	۱۲۸۹/۸/۱۸	۹	شاخه‌های عرفان اسلام (۱)
جعات اسلام و مسلمین زمانی	۱۲۸۹/۹/۹	۱۰	شاخه‌های عرفان اسلام (۲)
لایق شمعی بور	۱۲۸۹/۹/۲۰	۱۱	کرت گزینی در عرقان و متنداش (۱)
لایق شمعی بور	۱۲۸۹/۱۰/۷	۱۲	کرت گزینی در عرقان و متنداش (۲)
جعات اسلام و مسلمین اندی	۱۲۸۹/۱۰/۲۱	۱۳	شاخه‌های عرفان اسلام
جعات اسلام و مسلمین مصطفی بور	۱۲۸۹/۱۲/۲	۱۴	برهان نمای از نظر قرآن
جعات اسلام و مسلمین مصطفی بور	۱۲۸۹/۱۲/۷	۱۵	برهان نمای از نظر علامه طباطبائی

جلات گروه علمی عرفان

ردیف	تاریخ	موضوع	ارائه دهنده پژوهش
۱	۱۲۸۹/۱/۲۵	مباحث و موضوعات درون گروهی	لطفای گروه
۲	۱۲۸۹/۲/۸	جزیان شناسی عرفان‌های کتاب	جعات اسلام و مسلمین دکتر شریفی
۳	۱۲۸۹/۲/۲۲	بررسی شبهه ترک تکلیف در عرفان (۱)	جعات اسلام و مسلمین امینی نژاد
۴	۱۲۸۹/۳/۵	بررسی شبهه ترک تکلیف در عرفان (۲)	جعات اسلام و مسلمین امینی نژاد
۵	۱۲۸۹/۴/۵	تفاوت عرفان عملی با اخلاقی	جعات اسلام و مسلمین امینی نژاد
۶	۱۲۸۹/۴/۱۹	خود در جهنم و عذاب در عین رهائی از آن (۱)	جعات اسلام و مسلمین عثیقی
۷	۱۲۸۹/۵/۱۵	خود در جهنم و عذاب در عین رهائی از آن (۲)	جعات اسلام و مسلمین عثیقی
۸	۱۲۸۹/۵/۲۹	خود در جهنم و عذاب در عین رهائی از آن (دو) (۲)	جعات اسلام و مسلمین عثیقی
۹	۱۲۸۹/۶/۲۷	جایگاه ذوق در هست (۱)	جعات اسلام و مسلمین رمضانی
۱۰	۱۲۸۹/۷/۱۱	جایگاه ذوق در هست (۲)	جعات اسلام و مسلمین رمضانی
۱۱	۱۲۸۹/۱۲/۲۵	نفس الامریت ذوق	جعات اسلام و مسلمین امینی نژاد

حکمت اسلامی
خبرنامه هفتمین مجمع عالی
سال چهارم / شماره پنجم
فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۹



آموزش

در سال ۱۳۸۹، دوره‌های آموزش مجمع عالی حکمت اسلامی در سه سطح کوتاه مدت، بلندمدت و آموزش و پژوهش برگزار شد.

- دوره‌های کوتاه مدت: ۲۵ موضوع ۲۵ جلسه
- دوره‌های بلندمدت: ۱۶ موضوع ۱۶ جلسه
- آموزش و پژوهش: ۱۹ موضوع ۲۶ جلسه

برای استفاده از کلاس‌های آموزش مجمع عالی قریب ۴۲۰ نفر ثبت‌نام کردند.

کتابخانه تخصصی علوم عقلی اسلامی



در سال ۱۳۸۹ نسبت به تجهیز کتابخانه تخصصی علوم عقلی اسلامی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی، اقدامات ذیل صورت گرفته است:

۱. خرید ۲۲۹۲ عنوان کتاب در قالب ۲۲۴۵ جلد
۲. فهرستنویس ۲۲۹۲ عنوان کتاب در قالب ۲۲۴۵ جلد
۳. پذیرش عضویت ۹۳ نفر (در حال حاضر ۳۱۳ نفر عضو کتابخانه مجمع عالی حکمت اسلامی می‌باشد)
۴. خرید قفسه (۲۰ عدد)
۵. صحافی نشریات و مجموعه کتاب‌های گروه‌های علمی (در مورد ۲۲۰ مورد)

کتابخانه تخصصی علوم عقلی اسلامی تا پایان سال ۱۳۸۹ دارای ۷۶۲۵ عنوان کتاب در قالب ۱۰۵۹ جلد کتاب می‌باشد.



واحد رسانه

فعالیت بخش رسانه مجمع عالی حکمت اسلامی در سال ۱۳۸۹ به شرح ذیل می‌باشد:

۱. فیلمبرداری و صدابرداری مجموعه برنامه‌های مجمع عالی (در مجموع ۱۳۲۲ ساعت) که ۲۲۶ ساعت فیلمبرداری و ۱۰۹۷ ساعت صدابرداری می‌باشد:
۲. تدوین و تولید:

 - ۴۰۷ ساعت CD صوتی
 - چهار CD تصویری
 - تکثیر بیش از ۵ هزار جلد CD و DVD

خدمات پژوهشی

اندامات بخش خدمات پژوهشی مجمع عالی حکمت اسلامی در سال ۱۳۸۹ بر اساس محورهای ذیل می‌باشد:

۱. تایپ و اصلاح ۸۷۸۴/۸۳۱ کلمه
۲. طراحی:

 - خبرنامه حکمت اسلامی ۶ شماره
 - بروشور معرفی مجمع عالی ۲ مورد



- ۰ - اطلاعیه‌ها و پیغام‌های تبلیغاتی ۲۱ مورد
- ۱. صفحه‌بندی کتاب ۶۹ مورد (۱۲۷۲۷ صفحه)
- ۲. تاب و ورود اطلاعات برتراندیشی ۱۲۱۵ مورد
- ۳. فعالیت متوسط:
- ۴ - پیاده‌سازی بیش از ۵۷۱۶۱ دقیقه مربوط به ۴۹۱ جلسه
- ۵ - مقابله کلیه متوسط پیاده‌سازی شده
- ۶ - ویرایش ۲۴۲۲۸ کلمه



پایگاه اطلاع‌رسانی

پایگاه اطلاع‌رسانی مجمع عالی حکمت اسلامی با آدرس [www.hekmateislami.com](http://hekmateislami.com) در سال ۸۹ به شرح ذیل به فعالیت خود ادامه داد:

۱. بازدیدگذشکار از سایت
۲. طراحی و ارسال فرم HTML
۳. ویرایش فرم HTML اعضاء
۴. طراحی و ارسال فلش مناسبی
۵. پذیرش عضویت XML
۶. طراحی فرم خبرنامه
۷. آماده‌سازی و ارسال تصاویر نشستها
۸. طراحی باکس
۹. ویرایش فرم‌های ارسالی

تبیغات و اطلاع‌رسانی

در خصوص تبلیغات و اطلاع‌رسانی نسبت به فعالیت و برتراندیشی مجمع عالی حکمت اسلامی، اقدامات ذیل در سال ۱۳۸۹ جلوه گرفته است:

۱. انتشار ۶ شماره خبرنامه داخلی حکمت اسلامی در ۳۷۲ صفحه و ارسال به ۲۲۶ مشترک؛
۲. جاپ کتاب گیرخانه از فیلسفه معاصر اسلام حوزه‌های علمیه؛
۳. آماده‌سازی کتاب شاخه‌های عرقان ناب شیعی؛
۴. ارتباط با مراکز خبری و رسانه‌ای؛
۵. شرکت در نمایشگاه:
- نمایشگاه مشکلات (ویژه سفر مقام معظم رهبری مردم شهه العالی)؛



حکمت اسلامی
نشریه هفته‌نامه مجمع عالی



سال چهارم / شماره پنجم
پرورده‌ن و اردیبهشت ۱۳۹۰



- نمایشگاه تهران (ویژه همایش روز جهانی فلسفه).
عرضه گزارش از فرایند شکل‌گیری و گزارش فعالیت‌ها تا پایان مهر ۱۳۸۹.

گردهمایی استادی علوم عقلی

دومین گردهمایی استادی علوم عقلی، چهارشنبه ۱۹ آبان ۱۳۹۰ با حضور جمعی از استادی و فضلای علوم عقلی و با سخنرانی جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی «زید عزه» در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد.
در این برنامه از مقام علمی حکیم متأله حضرت آیت الله حاج شیخ یحیی انصاری شیرازی «دامت بر کانه» تجلیل به عمل آمد. همچنین لوح تقدیری که به اعضای ناظران معظم مجمع عالی رسیده بود، به فروزنده ایشان تقدیم گردید.





حکمت اسلامی

خبرنامه داخلی مجمع عالی
سال جواز / شماره چهاردهم
فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۷

پروژه‌های تحقیقاتی

۱۴۰۰

مشاوره علمی

۱۴۰۰

واحد مشاوره علمی در سال ۷۸، ۷۹ جلسه مشاوره علمی برگزار نمود که در مجموع از ۲۸ استاد استفاده شد. این واحد به طلاب و دانشجویان محترم که در حال تدوین پایان نامه سلطخ ۲ یا ارشد یا سلطخ ۴ یا دکتری در یکی از موضوعات مرتبط با علوم عقلی منسند و یا بروزه شکرانی که در حال تحقیق و بروزه شدن باشد، خدمات مشاوره علمی ارائه می‌دهد. جلسات مشاوره علمی به صورت حضوری و تلفنی برگزار می‌شود.

۱. بانک اطلاعات مراکز علوم عقلی در راستای شناسایی مراکز علوم عقلی و ایجاد بانک اطلاعات مراکز علوم عقلی تاکنون ۱۲ مرکز مورد شناسایی قرار گرفته که نمونه برگ بانک اطلاعات را تکمیل نموده‌اند و برنامه‌بریزی برای ۴۰ مرکز دیگر آمده دارد.

۲. بانک اطلاعات پایان‌نامه‌های علوم عقلی (حوزوی) به منظور بهره‌مندی و استفاده از پایان‌نامه‌های حوزوی مرتبط با علوم عقلی در مقطع سلطخ ۲ و ۴ پایان‌نامه از ۸ مرکز فلسفه‌شناسایی و اطلاعات آنها استخراج گردید. بانک پایان‌نامه‌های علوم عقلی حوزوی در حال حاضر در پایگاه اطلاع‌رسانی مجمع عالی حکمت اسلامی در اختیار علاقمندان قرار گرفته است.



برگزاری کارگاه‌های علمی

در سال ۱۳۸۹، کارگاه‌های علمی دینی با حضور جمعی از اساتید و فضلاً حوزه علمیه قم در طرح خیافت اندیشه نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها برگزار شد که در این خصوص اقدامات ذیل صورت پذیرفتند:

- امضا تفاهم‌نامه همکاری با نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها؛
- جذب و سازماندهی ۷۰ نفر از طلاب و فضلاً حوزه علمیه؛
- برگزاری ۵ جلسه توجیهی و پژوهش اساتید کارگاه‌ها؛
- تهیه و تکثیر جزوایت‌های علمی دینی با علم دینی؛
- برگزاری ۷۰ جلسه کارگاه علم دینی در طرح خیافت اندیشه در ۱۵ استان کشور با حضور ۱۶ نفر از اساتید (در مجموع ۲۴۰۰ نفر از دانشجویان تحت پوشش بحث علم دینی قرار گرفتند)؛
- برگزاری کارگاه علم دینی و پژوهش دینی دانشجویان دفاتر انجادیه جامعه اسلامی دانشجویان سراسر کشور.

امضا تفاهم‌نامه همکاری

- نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها نسبت به برگزاری کارگاه‌های علم دینی؛
- بروزه شگاه علوم شناختی نسبت به برگزاری دوره دکتری فلسفه ذهن.

همکاری در برگزاری همایش روز جهانی فلسفه

نظر به برگزاری همایش روز جهانی فلسفه در سال ۱۳۹۰ (آبان ۲۰۱۰) در جمهوری اسلامی ایران و با توجه به واکنش این فلسفه اسلامی به مجمع عالی حکمت اسلامی، اقدامات ذیل در این خصوص صورت گرفتند:

- تشکیل شورای سیاست‌گذاری از سوی هیئت مدیره مجمع عالی و برگزاری ۲ جلسه؛
- معرفی نماینده و رابطه مجمع عالی با ستاد مرکزی کنگره در تهران؛



- تشکیل کمیته علمی پخش فلسفه اسلامی با حضور نایابندگان ۱۲ مرکز فلسفی مستقر در قم (دانشگاه قم - دانشگاه تهران، بردهی قم - دانشگاه بالف العلوم(ع) - برووهشگاه حوزه و دانشگاه - برووهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی - برووهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - برووهشگاه علوم و جانی معارج - جامعه المصطفی العالمیه - برووهشگاه المصطفی - مؤسسه آموزشی و برووهش امام خمینی(ره))

- معاونت آموزش مرکز مدیریت حوزه علمیه قم - معاونت برووهش مرکز مدیریت حوزه علمیه قم)

- تشکیل ۱۵ جلسه کمیته علمی؛

- شناسایی بیش از ۱۵۰ نویسنده؛

- دریافت ۱۲۶ موضوع مقاله مرتبط با محورهای همایش؛

- دریافت ۱۱۸ جایزه مقاله؛

- دریافت ۱۰۰ عنوان مقاله در قالب ۱۶۷ صفحه؛

- ارزیابی بیش از ۴۵۰ مورد جایزه و اصل مقاله (هر جایزه و اصل مقاله دو مرحله)؛

- استفاده از ۶۲ نفر از اساتید چهارت زبانی اصل و جایزه مقاولات؛

- پذیرش ۷۹ مقاله دریافت شده؛

- حضور در همایش و ساماندهی متناسبان شرکت در همایش از ۸ مرکز؛

- راهنمایی بانک اطلاعات پایان نامه های سطح ۲ و ۴ حوزه مرتبط با علوم عقلی که ۱۱۲۵ عنوان پایان نامه مورد شناسایی قرار گرفت؛

- برگزاری همایش دین و فلسفه با ۵ نشست تخصصی: فلسفه و اخلاق، فلسفه و سیاست،

فلسفه و معنای زندگی، انسان شناسی در فلسفه اسلامی و رابطه دین و فلسفه؛

- شرکت در نمایشگاه روز جهانی فلسفه [در نمایشگاه روز جهانی فلسفه که به مناسبت همایش روز جهانی فلسفه برگزار شد]

۱۲ مرکز فلسفی ذیل شرکت نمودند: مجمع عالی حکمت اسلامی، مؤسسه آموزش و برووهش امام خمینی(ره)، دانشگاه قم،

مؤسسه اسراء، جامعه المصطفی العالمیه، مرکز تحقیقات کامپیوتري علوم اسلامی نور، برووهشگاه حوزه و دانشگاه، برووهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، انجمن علمی کلام حوزه، مؤسسه بوستان کتاب و برووهشگاه

فرهنگ و علوم اسلامی)؛

- چاپ و توزیع کتاب معرفی برخی از فیلسوفان معاصر اسلامی حوزه علمیه؛

- همکاری در برگزاری مصاحبه های رادیویی (۴ مورد).

سایر اقدامات

- سرویس دهی به گروه های علمی، اساتید و برنامه های مجمع عالی (۱۸۱۰ سرویس)؛

- راهنمایی سیستم موئیتوبینگ در مجموعه اداری و آموزشی مجمع عالی؛

- راهنمایی مرحله اول برنامه تجمیع (ترماقاز جامع مدیریت)؛

- همکاری با گروه فلسفه و منطق آموزش و پرورش استان قم در برگزاری کارگاه علمی حکمت متعاله و همایش «علماء حلبا طلبایی(ره)»؛

- همکاری با گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و برووهش امام خمینی(ره) در برگزاری همایش «مبانی فلسفی علوم انسانی»؛

- تهیه کتب آموزشی مورد نیاز و تکثیر جزویات آموزشی؛



چیستی فلسفه تطبیقی



اشاره:

نشست علمی «چیستی فلسفه تطبیقی» پنجشنبه مورخ ۱۳۹۰/۲/۸ به همت مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن همایش‌های مدرسه عالی دارالفنون، قم برگزار گردید. در این نشست علمی اساتید محترم آقایان دکتر حداد عادل و حجت‌الاسلام والملیعین بارسانیا مباحث خود را پیرامون موضوع «چیستی فلسفه تطبیقی» مطرح نمودند. دیگر علمی این نشست را آقای دکtor محمد فتحعلی خانی بر عهده داشتند. انجه در پس خواهد امد، گزارش تفصیلی این نشست علمی است.

عنوان چیستی فلسفه تطبیقی، موجه و مهم به نظر من رسید. دکتر فتحعلی خانی: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و صلي الله على سيدنا محمد و آله الظاهرين.
با عرض خوشامد خدمت حاضرمن گرامي، اساتيد محترم، حلالب و دانشجویان اهل فلسفه و علوم عقلی، و با استمداد از خدای متعال نشت «چیستی فلسفه تطبیقی» را آغاز می‌کنیم. مطالعی را به عنوان مقدمه درباره موضوع نشت تقدیم حضور عزیزان من کنم در ادامه ان شاء الله از حضور اساتید پژوهند خواهیم شد فلسفه تطبیقی اصطلاحی است که در جامعه علمی ما غالباً، با تلقی‌های متوجه همراه بوده است. یکی از عوامل مهم در توجه تلقی‌ها این بوده است که معمولاً با این ترکیب از طریق معانی الفاظ تشکیل دهنده آن مواجه شده‌اند، و مراد کسانی که حوزه فلسفه تلقی می‌شود. توضیح اینکه حوزه‌های اندیشه‌ای که به عنوان فلسفه از آنها یاد می‌کنیم مثل مابعدالطبعیم،





حقیقت واحدی که در فراتاریخی و بالاتر از مناسبات اجتماعی و تاریخی وجود دارد، دسترس بینا یکند و به این ترتیب مشارکت می‌کند در اینجاد فلسفه‌ای مستقل که همه فیلسوفان به سمت و سوی آن هستند. فلسفه تطبیقی یعنی این، یعنی نگاه کردن به تاریخ فلسفه برای رسیدن به آن فلسفه اصلی، تابلوده و پالوده از اندیشه‌های غیر فلسفی به این ترتیب تبعاً، این سوال بیش می‌آید که قید «تطبیقی» چیست؟ آیا وقتی می‌گوییم «فلسفه تطبیقی» آن مجموعه از تأملات فلسفی که به این پژوهش‌های مقدماتی به یک روش و متادلولزی ویژه اشاره می‌کنیم، یا به سوالات پژوهش‌ای توجه داریم؟ محور دور

فلسفه تطبیقی عهده‌دار بحث از بحث درباره جیزی است که در عهده‌دار بحث از این مبادی مهم و منطقی برای ورود محصور اول هم به نوعی آشکار منطقی برای ورود به مباحث تطبیقی به بحث جذی پیگذاریم، و آن را در تاریخ فلسفه است. تفاوت زیاد است.

معرفت‌شناسی، یا فلسفه‌هایی که امروزه در جامعه ایرانی به آنها فلسفه مضاف می‌گویند، مانند فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و امنی اینها... ممیز این حوزه‌های فکری فلسفی از دیگر حوزه‌ها موضوعات و پژوهش‌هایی است که به آن می‌پردازند. کسانی درباره فلسفه تطبیقی هم، چنین نظری دارند؛ یعنی می‌گویند پژوهش‌های شخصی هست که تا آن پژوهش‌ها پاسخ داده شود، مباحث تطبیقی در فلسفه و تاریخ فلسفه امکان‌پذیر نیست، آن وقت آن مجموعه از تأملات فلسفی که به این پژوهش‌های مقدماتی می‌پردازد، را عنوان فلسفه تطبیقی می‌گویند فلسفه تطبیقی

می‌دهند و می‌گویند فلسفه تطبیقی عهده‌دار بحث از این مبادی مهم و منطقی برای ورود به مباحث تطبیقی در تاریخ فلسفه است. تفاوت زیاد است.

عنوان که کاری باشد که مورخان فلسفه انجام می‌دهند و می‌توانند انتظار را با هم مقایسه کنند، و اینکه به فلسفه تطبیقی عهده‌دار پاسخ به سوالات شخصی باشد. اینکه امیدوارم در ضمن مباحث، و طرح سؤالات که با اسانید محترم خواهد شد، این اجمالی که عرض کردم وضوح بینا یکند و روشن بشود. اما در ادامه همین تفاوت دو دیدگاه و تلقی دوگانه‌ای که از فلسفه تطبیقی وجود دارد، ما هم از شاهله، در این جلسه، سعی خواهیم کرد که به تصویر واضح تری از هر دو تلقی برسیم، یعنی سعی می‌کنیم سوالات درجه دوتسی (Second Order) را که درباره تطبیق در فلسفه وجود دارد و فلسفه تطبیقی به آن اطلاق می‌شود، مطرح و بحث کنیم؛ همچنین به تطبیق، یعنی تطبیق مباحث فلسفی؛ آموزه‌های فلسفی و مفاهیم فلسفی پیردازیم، و تطبیق به حمل شایع را عملی کنیم، یعنی به موردهایی از مقایسه واقعی می‌باشند. فلسفه‌ها هم اشاره خواهد شد. به اجمال سؤالات دوچندانی که به این جلسه می‌رسند، مطرح را بخش اول را پوشش خواهد داد، عرض می‌کنم، ما در ۳ محور از شاهله فلسفه تطبیقی به حمل اولی را در حد مقدور، کالبد شکافی می‌کنیم. محور اول این است که می‌برسیم که مقصود از فلسفه تطبیقی چیست؟ برای اینکه معلوم شود که چه ایده‌ای را در این خصوص می‌شود کاوبود تا به پاسخ فلسفه تطبیقی جست. بررسیم؛ این سؤال را مطرح می‌کنیم که ایا فلسفه تطبیقی یک پژوهش تاریخی درباره فلسفه است؟ ایا فلسفه تطبیقی مثل هر مورخ فلسفه‌ای وارد در تاریخ فلسفه می‌شود و می‌خواهد متناظره‌ای بین فیلسوفان پرقرار یکند؟ یا اینکه فلسفه تطبیقی خود فلسفه مستقل است که از مطالعه سایر فلسفه‌ها پدید می‌آید، شاید کسی که به حکمت خاله یا جاودان خود معتقد است، درباره فلسفه تطبیقی همین نظر را داشته باشد؛ یعنی فلسفه نگاه می‌کند و نظر می‌کند در اندیشه‌های فیلسوفان دیگر، تا به



رسالت مجمع عالی حکمت اسلامی، هدایت جهان بینی است

حالی که شعر را دیگری گفته است
و معنا را دیگری گفته است. آنها
می‌گفتند «همات زید زید اگر فاعل

بدي / اگر ز مرگ خوبشتن غافل بدي». خیال من گردند شعر
این است. آن بزرگوار می‌گوید «همات زید» اگر موت موت ارادی
باشد به مات فعل و زید فاعل. اما اگر موت طبیعی باشد که زید
مقمول می‌شود مات زید، مورده فعل است، مورده فعل که فاعل
نیست. اگر به دنیال رفع و نسب می‌گردد باید یک حسابی هم
دانش باشد. از آن طرف می‌گوید «فاعل من صدر عنه الفعل».

از یک طرف همین که جیزی مرغوب شد می‌گویند فاعل. این
مورده فعل است نه مصدر فعل، بعدها مولوی اینکونه گفته است
و گرته اولش که مال او نیست. اینها از همان اول آمدند گفته است
فلسفه «هن تدرب بالموت الإرادی». این یقینا هم خود انسان
را اصلاح می‌کند و هم چامعه را اصلاح می‌کند و هم حوزه را
اصلاح می‌کند. آن تقریباً پنجاه سخت تا فلسفه گفته می‌شود
صد نفر استاد فلسفه از زدایه و نهایه تا اسفار و امثال ذالک بخواهد
موت ارادی را در چامعه تبلیغ کنند، چامعه می‌شود طیب و ظاهر
و عطرآگین که نه بازی کند و نه بازی دیگری را تحمل کند. نه
بیزابه بروند و نه راه کسی را بینند. این صد نفر حائل با روزی ده
نفر، ده نفر اگر روزی هزار نفر در این فضا کار کنند چامعه معطر
می‌شود. درست است اصالت وجود و اصالت ماهیت بحث‌های
رزوی است ولی این همان بحث‌های طلیکی است که جیزی
از آن در نمی‌آید اگر این تدرب بالموت الإرادی از آن در نیاید
بنابراین مجمع عالی حکمت ایشانه در این مسیر حرکت کند
که روزی هزار نفر سخن از واقعیت و حقیقت و موت و وحی و
لغایه اسلام مطرح می‌کنند.

توصیه به مباحث اصول دین در آثار علمی
مطلوب بعدی آن است که به برگت این نظام و به لطف الهی در قم
با سایر شهرها همایش‌های وزیر علمی هست و از جمله آقایان
هم توقع دارند که با این ابراد مقاله یا ارائه مقاله، شرکت کنند. باید
بحث‌های فنی را در حوزه کار داخلی بگذارند. آیا وجود اصلی
است یا ماهیت اصلی است یا تشکیک یعنی چه؟ و قنی در
فضای همایشی سخن گفتند از مسئله توحید و وحی و
نبوت و معاد و تجرد روح پایین نیایند. یک اثر علمی
آمیخته با عمل داشته باشد. یک بیان دانش باشد.
حالا تشکیک را مطرح کردید این تشکیک مشکلی
را حل نمی‌کند. برای دوستان عرض می‌گردد
اوایل انقلاب برای مرحوم بوعین هزاره
گرفتند. آن

و اقامه تا الله اکبر و السلام علیکم تشریح
کند، این بشود اسلامی، علوم تقلیل را طوری
و علوم عقلی را طوری و علوم‌های دیگر

را به سبک دیگر، خطوطاً کلی را قرآن گریم بیان گردد شعر
همان طوری که استصحاب را با یک خط به حوزه علمیه دانند و
حوزه علمیه چندین جلد کتاب از این یک خط در اورد، بیش از
آن جریان استصحاب اذله است. این یکی از کارهایی است که
مجمع عالی حکمت باید انجام دهد ایشانه که کل جهان فعل
خدنا می‌شود و تفسیر فعل خدا نمی‌تواند اسلامی نباشد.

رفع مشکلات اخلاقی در پرتو آثار فلسفه

مطلوب دیگر این است که فلسفه آمده بود برای اینکه مشکلات
اخلاقی را هم تأمین کند، تنها جهان بینی نبود. اینکه غالب حکما
از نزاهت روح برخوردار بودند و اسوه برای دیگران بودند، برای
این بود که آنها از همان اول فلسفه را این گونه پنا گردند که
فلسفه «التدرب بالموت الإرادی». درست است که در اصطلاحات
راجح این حرف‌ها مطرح نیست اما آن امهات و کتاب‌های اصلی
این است.

فارابی و ابوریحان بیرونی و ابن مسکویه و ابن سينا در فلسفه در
ردیف اول هستند. کتابی جناب ابن مسکویه در فلسفه دارد، این
این مسکویه با اینکه فیلسوف بود، جقدر اطلاعات جامی داشت.
این تجارت الامم که هفت جلد است مال ایشان است. سلاطین
ایران را که اولین سلطان که بود و بعد چه کسانی آمدند و تا
سقوط اشان را برسی می‌کند. یک انسان این قدر جیزه‌ها بداند؟
تاریخ، اخلاق، فلسفه، ارتباط تنگانگ با حکما، با یکی دو واسطه
با ارسال ارتباط دارد با اینکه چند قرن فاصله داشته، فلسفه را
نژد کسانی که اهل بوتان بودند و زبان دان بودند می‌خوانند.

مرحوم شیخ این گونه نبود و آنها این طور بودند من گفتند فلاں
استادمان آن طور می‌گوید فارابی آن طور می‌گوید فلاں استادمان
که از بوتان است این طور می‌گوید فلسفه را می‌دان
این مسکویه وقتی فلسفه را می‌دان
می‌کند می‌گوید «الفلسفه هی
تدرب بالموت الإرادی». اگر
بعدها مولوی می‌گوید «همات زید
زید اگر فاعل بود». ما آن زمان
که می‌خواندیم نمی‌فهمیدیم
این شعر یعنی چه در





دانش کار تطبیقی و یا مقایسه‌ای کرده؛ زیرا پاسخ‌های مختلفی که به مسائل فلسفی داده می‌شود، با خود بحث‌های فلسفی را به دنبال می‌آورد، اینکه چگونه به این مسأله جواب دهیم و به کدام یک از این دو پاسخ، گرایش بینا کنیم، به مبنای خود ما در مورد فلسفه هم باز می‌گردد. آیا فلسفه را جزوی از نوع ایدئولوژی بدانیم؟ یعنی آیا فلسفه حوزه‌ایی معرفتی و پدیده‌ای نازاری است، در حاشیه زندگی انسان، برای تفسیر یاختی از مسائل زندگی با توجه به غایات و اهدافی که پسر برگزیده است؟ به این معنا که ارزش شناختاری و معرفتی فلسفه و متافیزیک به عنوان یک علم، مقولیت نداشته باشد و با انکار ارزش شناختاری برای فلسفه، قاعده‌تا به دلیل جدی نبودن متن مباحث فلسفه و تاویل فلسفه به دیگر حوزه‌های زیستی، فلسفه تطبیقی نوعی بحث نازاری می‌شود و کار کسی است که بیرون فلسفه نشته است و درباره فلسفه می‌اندیشد، و نسبت فلسفه را با انگیزه‌ها و زمینه‌های نازاری و اجتماعی خودش شگاه می‌کند و قاعده‌تا با نگاهی تحلیل گرایانه‌ای که نسبت به مقایسه و معانی فلسفی دارد، سعی می‌کند نشان دهد این حوزه فرهنگی و نازاری با این نوع از فلسفه پدید آمده است و یا این نوع از فلسفه را بیجاد کرده است. آن حوزه دیگر به نوعی دیگر، در این معنای از تطبیق، مسائل فلسفی را در کنار هم گذاشت، روش مقبول نیست و جواب هم نمی‌دهد، زیرا از این منظر مسائل فلسفی و متافیزیکی برای خودشان، احوالی ندارند و منطق مشترکی ندارند، بلکه همچون ابزارهایی هستند که ساخته شده‌اند و پدید آمدند. اما اگر فلسفه و متافیزیک را یک علم و یاختی از علم بدانیم که باخش رئیس هم هست، (یعنی پرشنهای بین‌الین معرفت علمی بشر را پاسخ می‌دهد و هیچ علمی در پرشنهای بین‌الین خود، می‌باشد از فلسفه نیست)، در آن صورت فلسفه تطبیقی شکل دیگری بینا می‌کند یعنی مقایسه پاسخ‌هایی است که به این پرشنه‌های مشترک داده شده و یک صحنه علمی است و کار تطبیق، کار عالمان فلسفه آن هم در سطحی عالی است، یعنی کار فلسفی است و فلسفه‌فان باید این کار را انجام بدهند و غیر فلسفه‌فان فقط همان طور که حق دارند، تاریخ فلسفه را بیان کنند احیاناً تاریخ این نزع‌ها را هم ذکر می‌کنند، در همین حد اثراولاً و بالذات بودا ختن به این مسئله کار فلسفی است و کار فلسفه‌فان خواهد بود. این نگاه دومن است که با مبنای دیگری شکل می‌گیرد مبنایی که فلسفه را علم می‌داند و نسبت بین علوم قائل است و در این نسبت برای فلسفه جایگاه ویژه‌ای قرار می‌دهد و در این صورت البته این بخش از فلسفه یعنی تطبیق بین انفار مختلف و مقایسه بین اینها و داوری کردن بین این بخشها مهمترین مستولیت خود فلسفه‌فان است که به آن باید بپردازند. در مقطعی که از علم یک تفسیر بوزیستی می‌شود و یعنی ساینس از دوره مدرن ادامه دارد، بشناسیم، پس یک سوال ما این خواهد بود که نسبت فلسفه تطبیقی با مدرنیته چیست؟ محور سوم، یک قدری به والقیت‌های بیرونی می‌باشد فلسفه تطبیقی نزدیکتر می‌شود و ما سوال می‌کنیم که امروزه هدفمن از طرح فلسفه تطبیقی چیست؟ و در بحث‌هایی به عنوان فلسفه تطبیقی به حمل شایع وارد می‌شویم، یعنی مصانعه‌ای از تطبیق در فلسفه را مطرح می‌کنیم. تا شناخت عینی‌تر و از نزدیکتری نسبت به فلسفه تطبیقی بینا کنیم در این قسمت نیز می‌توانیم سلسله مراتب را عایت کنیم اولاً بخواهیم که فلسفه‌ها در قالبی کلان و کلی با یکدیگر مقایسه شوند و بعد اگر امکان آن باشد، به موردهای خاصی هم از تطبیق و مقایسه مقاومیم یا آموزه‌های فلسفی در مکاتب مختلف فلسفی بپردازم، این اجمال و در واقع طرح کلی سوالاتی است که می‌خواهیم در این جلسه، در این نشست ان شاهد به آن بپردازیم، اما این کار را در خلال استفاده از محضر استاد بزرگوار، جناب حجت‌الاسلام والمسلمین حاج آقای پارسانیا و جناب آقای دکتر حداد عالی اعلی‌جام خواهیم داد. اگر صلاح من دانیم مقدمه‌ای بفرمایید و اگر نظری راجح به تصویری که از فلسفه تطبیقی دارد، بفرمایید! نا من طرح سوال کنم.



استاد پارسانیا: اعوذ بالله من الشیطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، وبه تستعين، الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و على أهل بيته الطيبين الطاهرين، سبما بقيمة الله في الأرضين.

جناب دکتر قتحملی خانی سه محور را مطرح فرمودند. شاید بتول این سه محور را به دو محور اصلی تراهنگ داند. یعنی پرشنه درباره چیزی فلسفی تطبیقی است که دو محور از محورهای مذبور پیشتر به این حوزه باز می‌گشت و یکی مصاديق و نمونه‌های فلسفه تطبیقی از این تطبیق است. درباره چیزی فلسفه تطبیقی اینکه آیا یک نوع دانش درجه دوم و از نوع تاریخ فلسفه است یا بخش از فلسفه است، به این معنا که فلسفه در طول تاریخ خود



فلسفه در اثر این شرائط اقتصادی. سیاست برای توجیه این مسائل به وجود آمد. این نظم زمین بود که سایه اسلامی می‌گرفت و نظام کیهانی و جهانی را مطابق با نظام دنیوی می‌خواست تفسیر کند. و هر شرائطی فلسفه‌ای را به وجود می‌آورد. فلسفه علم نیست. علم یک بازی دیگری است که جهانی است. البته در کامنهای بعد که پوزیتیویسم فرو ریخت و به سوی دیدگاه‌های اندیم که معلوم شد شناخت علمی به حلقه‌های دیگر معرفتی ارتباط دارد، سرنوشت این مسئله را در تاریخ اندیشه غرب تغییر نمود و توجه آن این شد که حالا علم هم احیاناً وابست به فلسفه، به یک اصولی، به یک پارادایم‌های فلسفی یا غیر فلسفی است اما فلسفه خودش علم نیست، یعنی علم هویت معرفتی و شناختی خودش را از دست داد و همانطور که بین فلسفه‌ها نمی‌توانست گفتگو ایجاد شود بین خود علم تجربی گفتگو نمی‌توانست ایجاد بشود، یعنی هر داشت تجربی در زمینه فرهنگی و تاریخی خودش شکل می‌گیرد و قیاس نماید. این علم نیز جنبه تطبیقی نمی‌تواند داشته باشد؛ یعنی نه عالمان می‌توانند با هم سخن داشته باشند و نه فیلسوفان، فقط کسانی که درباره فلسفه و علم می‌اندیشند، می‌توانند از این جهت یک کار مقایسه‌ای بگشند که زمینه‌های تاریخی و فرهنگی علم یا فلسفه چگونه است. دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ای که ارزش شناختاری فلسفه و یا حتی علم را انکار می‌کنند و به این سرنوشت مبتلا می‌شوند اما در دیدگاهی که قائل بشویم که فلسفه خود علم است و علم دارای مراتب است

علمی است که مباحث
نظام معرفتی

۱

در معنای قرن نوزدهمی آن بکار برده می‌شود علم به داشت از مون بدیر تعریف می‌گردد و در این حال، آنچه که داشت از مون بدیر نیست، علم نیست و ناولج (Knowledge) و معرفت است. و این دیدگاه زمینه را برای پاسخ اول فراهم می‌کند، و خود این دیدگاه یک مبنای دارد، یعنی این دیدگاه حوزه معرفت تجربی را مستقل از دیگر حوزه‌های معرفتی می‌بیند و گمان می‌کند که در ساختار معرفت علمی گزاره‌های غیرتجربی وجود ندارد. در حلقه وین این تفکر به گونه‌ای متصل است که اصلاً فکر می‌کند خارج از حوزه حق و تجربه معنای وجود ندارد و آنچه غیرحسن است فقط خزعبلات است یا نوعی خطاهای زبانی است که رخ داده، اصلاً معنا وجود ندارد، بر این اساس ذیل این الفاظ فلسفی معنای نهفته نیست، بازی با الفاظ است و خطاهایی که در اثر این بازی‌ها به وجود می‌آید، بعضاً عده‌ای قائل می‌شوند که معانی ای وجود دارد، آن معانی برای زندگی کردن، لازم هست مثلاً ویت‌کنستانین حوزه‌های مختلف معنای را به صورت حوزه‌های مختلف زبانی در نظر می‌گیرد که هر کدام یک کارکرد ویژه‌ای دارند. او زبان علم را مستقل می‌داند و بر این اساس جامعه‌شناسان و فرهنگ‌شناسان اگر برای حوزه‌های معرفتی مستقل، در یک زمینه اجتماعی و تاریخی از باطنی قائل باشند، این ارتباط از بروتی است. در این دیدگاه‌ها همانگونه که عرض کردم، تطبیق و مقایسه بین فلسفه‌ها، فلسفه نیست، علم است و مقایسه آنها که عالمان تجربی است، در این نگاه فلسفه خود علم نیست، بلکه این ابزه و موضوع برای عالمان است که به روش علمی به فلسفه از بروتون نگاه می‌کویند این پسر





نقش اینگونه هم دارد. ارتباط بین فرهنگ، تاریخ و فلسفه موجب شده تا آن دیدگاه اول این ارتباط را پکیزد ولی یک نقطه دقیق را لحاظ نکند، یعنی توجه داشته‌اند که بین فلسفه و تاریخ، فلسفه با تاریخ و فرهنگ ارتباط است اما این ارتباط را به گونه‌ای تلقی کردد که فلسفه را به فرهنگ و تاریخ تقلیل نداند، اصل ارتباط، اصل مسلم است، اما برای فلسفه منطق و ساخت مستقلی هست، و آیا برای انسان هم یک ساخت مستقلی برای ارتباط با حقایق فلسفی وجود دارد یا وجود ندارد؟ این مسائلیست که اصل ارتباط راجع به این بتواند تصمیم پکیزد. اما به هر حال فلسفه تطبیقی می‌تواند نه تنها در تطبیق بین علوم جزئی، آثار تعبین کننده داشته باشد، در تطبیق مسائل فرهنگی تاریخ و تمدنی نیز اثرگذار است.

دکتر فتحعلی خاتمی: اگر این نزاع بخواهد فیصله بینا بکند ناکبر از این هستیم که به بحث‌های روش‌شناسی بپردازیم، کسی که مدعی تاریخی نگری است از خود تاریخ استفاده می‌کند و مدعی می‌شود که باید تقلیل داد فلسفه را - به تعبیر جناب آقای پارسانیا - به فرهنگ و اجتماع، یعنی می‌گوید من هر چه نظر کردم در تاریخ اندیشه، و فلسفه‌ها را کاوبدم، جزیی جز یک

تامین می‌کند. در این دیدگاه، همه علوم را می‌توانیم تطبیق کنیم، با هم مقایسه کنیم، به لحاظ علمی، اختلافات و تلافیات را با هم بستجیم، و در این حال نیز اما این تطبیق‌ها به انجام نمی‌رسد و به سامان نمی‌رسد چون بسیاری از اختلافات علمی ریشه در اختلاف مبادی دارد؛ این تطبیق‌های جذی در حوزه مبادی انجام شود. و به همین دلیل، جذی ترین تطبیق‌ها در حوزه فلسفه رخ می‌شود؛ یعنی اغلب اختلافات مسائل علوم پایه‌نی هم آنچه حل برخی از مبادی خودش را از سایر علوم پکیزد، اما برترین مبادی، مبادی وجود شناختی است، اصل اینکه واقعیت هست یا نیست، اکر واقعیت هست، آیا واقعیت قابل شناخت هست یا نیست، مسیرهای متفاوتی را پیش روی فلسفه قرار می‌دهد؛ این شناخت و مسیر فلسفه با این که مادی دانسته شود و یا غیر آن نیز باشد تغییر می‌کند و پاسخ از این پرسش‌ها خود فلسفه است، اختلاف دو دیدگاه اول و دوم نیز فلسفی است. دیدگاه اول اگر نداند و اعتراض نکنند، با دیدگاه دوم به مبادی فلسفی آن ها باز می‌گردند، پس از فلسفه تطبیقی به معنای دوم گزیر و گریزی نیست، یعنی وقتی که انکار می‌کنیم که فلسفه یک ساخت باشد که مستقیماً و به حمل شایع مسائل آن را فیلسوفان بتوانند حل بکنند، این انکار مبتنی بر یک اتخاذ نظر فلسفی است. همین دیدگاه، یک مبادی متفاوتیکی دارد، به هر حال از دیدگاه دوم فلسفه تطبیقی، فلسفه‌ای خواهد بود که بپرداختن به آن کار فیلسوفان است و کار فلسفی است و سرنوشت سایر علوم هم، یعنی برترین و جذی ترین نزاع‌های تاریخ علم در درون فلسفه بحث و حل می‌شود نه تنها اختلافات حوزه معرفت علمی، بلکه اختلافات در حوزه فرهنگ، تاریخ و تمدن، ریشه در اختلافات فلسفی دارد. چون فلسفه همانگونه که به لحاظ معورتی، یک ارتجاعی را با سایر علوم در ساختار معرفت علمی دارد، به لحاظ تاریخی و اجتماعی یک ارتباطی را با حوزه فرهنگ دارد، فلسفه پرسش‌های بنیادین حیات و زندگی بشر را پاسخ می‌دهد، جایگاه انسان در جهان را تصویر می‌کند، راجع به کل هستی سخن می‌گوید و نسبتی که انسان با هستی دارد تصویر می‌کند و نحوه پاسخ که به این پرسشها داده می‌شود، در نحوه زندگی و زیست، ارزشها، هنجارها، ارمان‌ها و تاریخ و تمدنی هم که به وجود می‌آید، اثرگذار است، لذا اختلافات کالوئی که در حوزه فلسفه هست، اختلافات کالوئی فرهنگی و تاریخی و تمدنی را هم به وجود می‌آورد، غیر از اینکه اختلافات اساسی علوم جزئی، ریشه در درون فلسفه دارد، حوزه زندگی و زیست مردم نیز متأثر از فلسفه است، چون زندگی انسان بر مبنای اراده و اکاهم شکل می‌گیرد و مدل‌های اکاهم در نحوه اراده انسان‌ها اثر می‌گذارد، نظام‌های معرفتی مختلف، نظام‌های مختلف از حیات و زیست را به وجود می‌آورند، فلسفه تطبیقی



ارتباط و تبیخ با واقعیت و پدیده‌های اجتماعی تباخته، هر پرسشی را در ارتباط با یک نیاز عصری تباخته، هر پاسخی و هر اتخاذ موضعی را متناسب با یک سبک زندگی و یک فرهنگ و پرسه پیشنهاد کند، بعد با این استقراری که انجام می‌دهد، استنتاج می‌کند که اندیشه همیشه برخاسته از واقعیت‌های عیش زندگی اجتماعی پسر است، این روش‌شناسی اوست، او در واقع یک داوری تجربی می‌کند و لو اینکه آزمایشگاه او تاریخ است، به تاریخ نظر می‌کند، یک استنباطاً تجربی از تئوری‌های فرلوانی که در تاریخ اندیشه است، صورت می‌دهد و می‌گوید من هیچ جانبدیدم که این ارتباط تکانگ بین اندیشه و زندگی اجتماعی کشیده باشد، در نقطه مقابل چطور؟ در نقطه مقابل آیا دفاع تاریخی از فرانزیخی بودن



کند که این عقیده یا پرسش مشترک به آن زیرساخت مشترک باز من گردد، یا لازم ضروری آن است زیرساخت اجتماعی مشترکی بین اینها بوده باشد. ثانیاً: پاسخ جدی تر در واقع تبته بخشیدن به این مسئله است که کسی که دارد اینکونه حرف من زند پاسخ‌های فلسفی خودش را داده، و به صور مختلفی بدون آن بداند و ادعای کند اتخاذ موضع فلسفی کرده است. زیرا ثالثاً: این دیدگاه به من نسبیت فهم و نسبیت حقیقت متوجه شود، و نسبت فهم و نسبت حقیقت به لحاظ معرفتی (Paradoxical) باراکسیکال است یعنی همین حرف را چگونه به همه تاریخ من خواهد تعمیم بدهد؟ این پاسخ‌ها غیر از این است که ما یک مورد نفس تجربی برای آن بیاوریم و نشان بدهیم، پاسخ دومن که اشاره کردم، این است که او دهها بار در همین چند جمله خودش، لوازم معرفتی را گفته که گزاره‌های متافیزیکی است نقی اینکه ما شناخت حقیقتی داریم و ادعای این که شناخت یک هویت تاریخی دارد، نقی و ادعایی فلسفی است.

دکtor فتحعلی خانی: اگر او گفت که این بحثهایی که در کلام شما بحث‌های فرانزیخی فلسفه اند نمود، همین‌ها را این توایم نشان بدهیم که جوا شما چنین عقیده‌ای دارید، و می‌توانیم نشان دهیم که اینها حاصل مناسبات اجتماعی شماست؛ چه خواهیم

فلسفه وجود دارد؟ مطلورم این است که می‌شود نفس کرد و گفت که می‌توان در تمام پنهان تاریخ رشته مشترکی را نشان داد که این رشته مشترک هیچگاه در بیوند با تغذیه و تحویلات و دگرگونی‌های عصری، نبوده است، بلکه همواره به طور یکسان در همه تاریخ فلسفه، حضور داشته است، پس یک اختلال برای پاسخگویی، همان شیوه تاریخی و تجربی است که مدعی تاریخی نگری از آن استفاده می‌کند، اختلال دیگر این است که گفته شود: اساساً ما می‌توانیم به نحو پیشین و پیش از مواجهه با تاریخ فلسفه و اندیشه، بحث‌هایی کاملاً منطقی و نظری‌ای را صورت بدهیم که مقتضایش این باشد که حتی اگر به تاریخ نگاه کردم و دیدم که همیشه اندیشه‌ها در بیوند وثیق و ناگستین با یاددهای اجتماعی هستند، باز هم منطقاً باید بگردم و آن رشته مشترک و آن نقطه کاتوشی یکسان و یکانه اندیشه فلسفه را بیندازیم، به کدام یک از این دو شیوه می‌شود به تاریخی نگری پاسخ داد؟

استاد پارسانیا: شیوه اول، شیوه درست نیست، یعنی این پرسش اصلاً پرسشی نیست که با روشن تجربی بشود، پاسخ داد و مثلاً گفت: یک مسئله‌ای را یافتم که در طول تاریخ اندیشه بشر، همه یک اعتقاد مشترکی داشتند، پس اندیشه فرانزیخی نیز وجود دارد.

دکtor فتحعلی خانی: نه لزوماً نباید اعتقاد مشترکی داشته باشد، گفت؟ پرسش مشترکی دارند استاد پارسانیا: حقیقتاً دارد نشان من دهد بینند اگر می‌گوید حقیقتاً دارم نشان من دهم، این پس بذریفته است که شناخته مشترکی داشتند این نشان نمی‌دهد که از این به بعد نیز داشته باشند. چون ممکن است در پس این اعتقادات یا پرسش‌های مشترک یک زمینه مشترک اجتماعی وجود داشته باشد که با از این رفتن آن زمینه اجتماعی، این اعتقادات و پرسش‌ها نیز دیگرگون شوند؛ یعنی دیدن اندیشه‌ای که تاکنون مشترک بوده است حتی نمی‌تواند نفس کسی باشد که دارد اینکونه حرف من زند و می‌گوید اندیشه همیشه نتیجه ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جیات انسان است.

دکtor فتحعلی خانی: خوب این یعنی تقویت متداول‌زی تاریخی و تجربی که تاریخی نگر اتخاذ می‌کند، یعنی او می‌گوید که هر چه به تاریخ نگاه می‌کنیم، جزوی جز این بیوند نمی‌بینیم خوب شما هم تأیید می‌کنید.

استاد پارسانیا: اولاً عرض کردم آن فوتش می‌تواند نشان دهد، ناگزیر از التزام به این است که حقیقت شناختی است. **دکtor فتحعلی خانی:** خوب این یعنی تقویت متداول‌زی تاریخی و تجربی که تاریخی نگر اتخاذ می‌کند، یعنی او می‌گوید که هر چه به تاریخ نگاه می‌کنیم، جزوی جز این بیوند نمی‌بینیم خوب شما هم تأیید می‌کنید.

دکtor فتحعلی خانی: حال اگر یکباره تغیر موضع داد و گفت همه اندیشه‌هایی که تاکنون من دیده‌ام و از جمله همین اندیشه شما در ارتباط با یاددهای اجتماعی است و اتفاقات اجتماعی و



استاد پارسانیا: تاریخ منظر ایجاد می‌کند و سوال ایجاد می‌کند مسئله ایجاد می‌کند بسا فرصت ایجاد می‌کند ایته سوال‌های جزئی، سوال‌های فلسفی نیست، مگر اینکه فلسفه را به یک معنای اعم به کار بررسیم که مطلق حکمت و دلایل پاشد، اما پس این ملاحت حیات اجتماعی ادمیان بوده است، آن وقت چگونه مقاطع مختلف تاریخ، بحران‌هایی که بوجود دارد، زمینه برداشت را به صورت جدی تر و گسترده مطرح می‌کند از این استاد پارسانیا: آن بخشی را که بندۀ داشتم این بود که متفاوتیک چیز هست چه اینکه پاسخ‌هایی که ما بیان می‌کنیم راه را در یک ارتباط منطقی با

تاریخ، آنرا به وجود آورده است و گفت استنتاج نمی‌کنم که هیچ وقت چنین حقیقت نباشد که دست خواهد آمد و ادعای نمی‌کنم که این حقیقت ناب دست نایافتی است، ادعای فلسفی نمی‌کنم، ولی می‌گویم که اینچه که از اندیشه ناکنون دیده‌ام، همه تحت پسند این ملاحت حیات اجتماعی ادمیان بوده است، آن وقت چگونه باشد به او جواب بدهیم؟

استاد پارسانیا: آن بخشی را که بندۀ داشتم این بود که متفاوتیک چیز هست چه اینکه پاسخ‌هایی که ما بیان می‌کنیم راه را در یک ارتباط منطقی با

نظام معرفتی علمی بنز

دارد هر چند که در علوم جزئی مذکور ای فرلوانی و گروه‌های فرلوانی وجود داشتند، وجود داشتند که این ارتباط رانی می‌کنند: اما این ارتباط

هر فرهنگ و اجتماعی تجسس و تجسم مجموعه‌ای

از مبانی معرفتی و غیرمعرفتی است که همه کسانی که در درون آن فرهنگ و اجتماع

نفس می‌کنند از آن مبانی آگاهانه یا ناآگاهانه

استفاده می‌کنند.

حقیقت منجر شود.

دکتر فتحعلی خانی: منظر یعنی چه؟ آیا جزیی است که سوال ما را دیگر گون می‌کند؟ آیا سوال عصر مدرن با سوال دوره ستّهای با هم متفاوت‌اند؟ دو تا سوال هستند؟ یا نه، سوال، سوال متشترک است متشابه به شیوه‌های مختلفی ایشان می‌شود، به شیوه‌های مختلف پاسخ داده می‌شود، کدامیک از این دوست؟

استاد پارسانیا: البته به یک سوال واحد به شیوه‌های مختلف بر اساس مبانی معرفتی مختلف که اتخاذ می‌کنیم، می‌شود جواب داد و جواب داده می‌شود همینطور هم هست اما برداختن ...

دکتر فتحعلی خانی: سوال درباره همان مبانی سوال در، یعنی چه می‌شود که در یک مقولی از مقاطع عصر مدرن، بوزیتویسم ایشان می‌شود می‌شود چرا این اتفاقی می‌افتد؟ برای اینکه پاسخ ویژه‌ای را به آن سوال یعنی همان سوال مربوط به میان، داده‌اند، اما این سوال از آن مبانی اصولاً قبل از این دوره مطرح بوده با نبوده؟ اگر بوده، روش‌های پاسخ متفاوت بوده یا نه، روش‌ها هم مشترک بوده ولی به ترتیب متفاوتی رسیده است؟

استاد پارسانیا: وقتی که یک اندیشه‌ای در یک حوزه تاریخی مطرح می‌شود این اندیشه مبادی معرفتی و مبادی وجودی فیزی معرفتی متناسب با خودش را دارد، این بحث ما راجع به حقیقت و نفس الامر امور نیست، راجع به این بحث می‌کنیم که در یک فرهنگی، در یک عرصه‌ای از تاریخ یک مسئله‌ای به وجود آمده و یک جوابی دارند می‌دهند، این مسئله که به وجود آمده و این جواب داده می‌شود، این پاسخی که به سوال داده می‌شود، با حق مسئله که به وجود می‌آید، حتی خود مسئله از یک زمینه‌های معرفتی که در فرهنگ موجود شده و از یک زمینه‌های غیر معرفتی که در فرهنگ وجود دارد، از هر دوی اینها

وجودی هم بین ساختهای مختلف زندگی هست، اصلاً این قابل انکار نیست، نشان دادن اینکه این ارتباط هست، حتی اگر صدبار، هزار بار تکرار شود، مستلزم تقلیل یکی به دیگری نیست، این را با کدام ادعا بیان می‌کنند، این شتابزدگی است و تعمیم تأثیج‌ای است که واقع می‌شود والا ساختهای وجودی انسان

قابل تفکیک از همدیگر نیستند، هر مدل از اندیشه مدل خاص از نظام اجتماعی و رفتاری را به دنبال خود می‌آورد، چه اینکه هر مدل از رفتار اگر بخواهد تداوم بین انسان ناگزیر یک توجیه مناسب با آن را دنبال می‌کند

دکتر فتحعلی خانی: این مرز تأثر از تاریخ و اجتماع و آن قسم ناب و تیالوده به اجتماع و تاریخ، این را چگونه تعیین می‌کنید؟

استاد پارسانیا: فلسفه اگر به عنوان یک علم می‌خواهد مطرح شود اصولاً دغدغه تاریخ را ندارد چه اینکه علم دغدغه تاریخ را ندارد، تاریخ خودش موضوع علم است، یعنی این سوال را نایاب بیان کنیم، آن منطق خودش را دارد، یعنی پرسش‌های خودش را

دارد و تأملات خود را دارد و روشی که مناسب با خودش است

دکتر فتحعلی خانی: اتفاقاً فلسفوی که معرفت این اندیشه‌ها در تعاملی با واقعیت‌های دیگر زندگی هستند و متأثر از آنها می‌شوند، و فی الجمله این را می‌پذیرد، که شما چنین کردید؛ یعنی شما فی الجمله می‌پذیرید که اندیشه‌ها در ارتباط با حوزه‌های دیگر حیات هستند و در نتیجه از آنها متأثر می‌شوند، پس مطرح این سوال در برابر چنین فلسفوی خیلی طبیعی است، پس ما هم به عنوان حلبة فلسفه می‌توانیم این سوال را مطرح کنیم، و هم به عنوان کسی که می‌خواهد با تاریخ آشنا شود می‌توانیم این سوال را پکنیم که این مرز را چگونه نشان می‌دهید؟



آن الوده به آن پستر تاریخی نیست؟

استاد پارسا نایاب: این اولاً به مبنای خود مایه می‌گردد. اگر ما آن مبانی معرفتی را کاملاً به میانی غیر معرفتی یعنی همان تاریخ باز گردانیم، سر از ثابت قبیل و حقیقت در می‌آورد، اما اگر ما آن مبانی معرفتی را برایش یک ساختی مستقل از چنان فرهنگی قائل باشیم، و در انسان شناسی خودمان قائل باشیم که انسان ارتباطی بین تکیه‌بی قیاس با آن عالم حقیقت دارد و با تأمل در خلوت خود این راه بر او گشوده منشود، متنها جون انسان است و لزمه دارد موانع هم برای طی این مسیر دارد وقتی نسماء، فیلسوفان نایاب داشته باشید که دغدغه حقیقت را داشته باشند، این مسیر را ملی می‌کنند. جون یک اندیشه بعد از اینکه موجود شد، با همه زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی ارتباط برقرار می‌کند، گاهی این اندیشه وقتی که غلط باشد، یک ساختار مجموعه خودش را دارد، مخالفت با این اندیشه، مخالفت با همه این مجموعه خواهد بود. کسی که می‌خواهد به ساحت حقیقت برود، گاه باید با همه ساختهای اجتماعی خودش درگیر بشود و پیش بیاید، این، آن مبانی ماست که آیا یک چنین ظرفیتی در انسان هست که این ارتباط را برقرار کند و این مثل پاسخ را که تاریخ او و فرهنگ او به این پرسشها داده، به جالش بکشد و به حقیقت برسد یا نه؟ اگر آنجا قائل نشیم، آن موقع نمی‌توانیم بیان کنیم، اما دیدگاهی که قائل است که یک حقیقتی هست و امکان مواجهه با حقیقت برای انسان هست، همواره در هر عرصه تاریخی به رغم پاسخ‌هایی که داده شده، این امکان را برای انسان قائل است. فیلسوف دوستدار داشت است و دوستار حقیقت است. این دوستداری اسباب می‌بیند یعنی چه؟ کسی بر این دوستی صادقانه می‌ایستد و خودش را از ازاد من کند از حوزه‌های علقه و علاقه‌هایی که در زندگی‌های غیر حقیق وجود دارد و این صحنه است. بله قبول است، یعنی اینکه هر فرهنگ و اجتماعی تجسس و تجزیم

فلسفه تطبیقی نه تنها می‌تواند بین علوم جزئی

می‌اید. فیلسوف ممکن است خطای بکند. این خطایی که فیلسوف می‌کند، همواره به حوزه اراده و انگیزه او بیاز

نمایاگاهانه از آن مبانی - اعم از معرفتی یا غیر معرفتی - استناده می‌کند و برخوردار می‌شوند، و در نتیجه صورت پندی و بزیهای از برسن‌هایی می‌دهند، با اساساً پرسش‌های و بزیهای را اطرح می‌کنند و اتخاذ مواقیع و بزیهای می‌کنند. این تصویر درست است و مؤید آن هم تاریخ اندیشه است. سوال این است که نما و قصی که با یک آموزه فلسفی با یک موضع گیری فلسفی مواجه می‌شود و آن را که تحلیل می‌کنید، با چه می‌نمی‌می‌خواهد گفت کنید که چه بخشی از آن متأثر از این پستر تاریخی است و چه بخشی از

نتیجه می‌کند.

دکتر فتحعلی خانی: سؤال ماهم همین است. استناد پارسا نایاب می‌خواهم یکیویم که حوزه اینها با همیگر فرق می‌کند. چه بخواهیم چه نخواهیم، چه بدانیم چه ندانیم، هر نظریه‌ای یک سری مبانی وجودی متأثربزیک، مبانی معرفت شناختی مناسب با خودش دارد. اگر آن مبانی در فرهنگ تحقق پیدا گردد پاشند؛ یعنی جامعه علمی آن مبانی را داشته باشد. در نتیجه به این مسأله اینکونه جواب می‌دهد. تنها بودن مبانی لازم نیست. ده‌ها انگیزه اقتصادی و سیاسی و ایدئولوژیک دیگر هم هست که باعث می‌شود این حوزه مسأله می‌شود و از آن مبانی استفاده می‌کند، جواب می‌دهد. اما بحث بر سر این است که ما با صرف نظر از این که آن مبانی درون آن جامعه شکل گرفته، آیا نسبت به این مبانی در یک ساحت دیگر منطبق می‌توانیم یا نه؟ یک موقع سؤال می‌کنید جوا این پاسخ را دانند؟ می‌گوییم جون عده‌ای پیدا شدند که این انگیزه‌ها را دانستند، تکالیب به سوی دنیا داشتند و لزمه آنها متوجه به دنیا بود و پسترهای فلسفی آنها هم، تاریخ فلسفی آنها هم این است که فقر مقاهم فلسفی داشتند، فیلسوفان قوی‌ای که در این زمینه اندیشه داشته باشند، داشتند، داشتند و این عقبه معرفتی و این نظام آموزشی بود. این مجموعه دست به دست همیگر داد، این جواب واقع شد، این جزوی است که در تاریخ همواره رخ می‌دهد. گاهی وقت‌ها یک جولی از یک حوزه فرهنگی دیگری می‌اید و به دلیل اینکه این جواب مبانی خودش را هم از مبانی درون آن فرهنگ گرفته، تفاوت دو جواب، به صورت یک جالش فرهنگی نیز در می‌اید.

دکتر فتحعلی خانی: بینند این فرمایشات تما، توصیف این صحنه است. بله قبول است، یعنی اینکه هر فرهنگ و

در واقع مجموعه‌ای از مبانی معرفتی و غیر معرفتی است که کسانی که در درون آن فرهنگ و اجتماع تفاس می‌کنند، اگاهانه یا

آثار تعیین کننده داشته باشد که در تطبیق مسائل

فرهنگی، تاریخی و تمدنی نیز تأثیرگذار است.



آن تصویری و توصیفی را که من عرض کردم به بیان دیگری مطرح کردند آن توصیف اول ایشان این بود که صحته را که نگاه می‌کنید، این چنین است که اندیشه‌ها متاثر از بسترهاست تاریخی خودشان هستند. اما این چنین نیست که منحصر از آن بسترهاست تاریخی متاثر باشد، بلکه حقیقت گوهری نایاب هم وجود دارد. به خاطر اینکه ما به حقیقت قائل هستیم و دست یافتن به آن را هم «فلسفه» قائل هست، همیشه در همه اندیشه‌ها اتخاذ موضوعی در برای سوال‌های مهم و مبنایس صورت می‌دهد. توصیف دو مشان، اشاره به دو تعبیر خلیل مهم بود و آن این بود که فلسفه‌دانان اندیشه‌دانان، حکیم بودن و فلسفه بودن، یعنی گوش سپردن به حقیقت، یعنی مداخله ندانن عنصر اراده، تاریخی شدن اندیشه، ناشی از دخالت و فضولی اراده است در ساختی که باید دخالت بکند در جایی که باید شنید، فضولی و زمان درازی اراده است که از ناب بودن حقیقت می‌کاهد و آن را نسبت می‌کند. باز هم به نظر من این یک توصیف است، به این چنین است: یعنی این چنین باید باشد که فلسفه گوش بدهد، گوش فرا بدهد دخالت نکند، اراده خود، و عواطف و احساسات خود، نیازهای عصری خود را مداخله ندهد. این درست است، این یک امر آن است و یک امر مطلوب است، اما باز همچنان ما در توصیف هستیم. وقتی که با یک محصول اندیشه‌ای با عنوان فلسفه مواجه می‌شویم، چگونه آن را تحلیل کنیم تا در باییم چه بخشی از آن برخاسته از مداخلات و بوقتضولی‌های اراده است و چه بخشی از آن این چنین نیست و دست یافتن به یک حقیقت ناب است؟ این سوال همچنان باقی است. متنها من فکر می‌کنم در فرمایشات ایشان، یک پاسخی بود. بینند روشن پاسخگویی ایشان

این بود که
من گفتند
ما در

این اراده خودش قرار بدهد، والبته این مسیر به انکار حقیقت، نسبت فهم و یا نسبت حقیقت منجر می‌شود. من فکر می‌کنم اگر از این بحث یک مقدار عدول به تکیم و به حوزه مصالحی و تعلویانی که «فلسفه» داشته وارد شویم و عملما و قنی در جهان اسلام بحث می‌کنیم تا سخن از بحث «فلسفه تطبیقی» به میان می‌آید، ذهن به حوزه «فلسفه اسلامی» و «فلسفه مدرن» و تطبیق بین این دو منتقل می‌شود. قاعده‌تا می‌کزارش تاریخی نسبت به این تفاوت‌هایی که در این دو حوزه وجود دارد و بعد تحویله پاسخ گفتن به این تفاوت‌ها باید داشته باشیم و در پاسخ به یکی از آن دو مدلی که گفته شده توانیم پاسخ دهیم، اینجا باید یک تصویری از تفاوت‌ها داشته باشیم تا بعد اگر فرسنگ بود دیگر به تفاوت‌ها و دلایل آن بپردازیم.

دکتر فتحعلی خانی: پس اگر که مولاق باشید، بیش از آنکه به آن بحثی که شما تعامل دارید وارد شویم ورود گنیم، من تلقی خودم را به جای جمع‌بندی از فرمایشات جنابعالی عرض کنم، حاصل کلام این است که اگر فلسفه را امری این‌تلوزیک بدانیم و آن را خسلی از اخلاق فرهنگ و اجتماعی‌بسماری و برای آن حقیقت فراتاریخی قائل نباشیم، تبعاً فلسفه تطبیقی عبارت خواهد بود از بحثی تاریخی و اساساً مقایسه فلسفه‌ها امری مستحیل می‌شود، به دلیل اینکه این اندیشه‌ها خواسته با ناخواسته، مربوط به عصر خودشان هستند و این کار، کار مورخ خواهد بود، اما اگر فلسفه را معرفتی داشتیم که خالص و ناب است و علم است، معرفت است، وابسته به حوزه فرهنگی و تاریخی خاص و ویژه‌ای نیست، آن وقت راه باز می‌شود برای اینکه پاسخ‌های داده شده به مسائل فلسفی و حتی مسائل فلسفی را با هم مقایسه کنیم، و این مقایسه البته کار فلسفه است، یعنی این مقایسه کاری فلسفه‌ان است که فلسفه می‌کند تا از خلال بحث‌هایی که در تاریخ فلسفه رخ داده است، خود به برش خودش که برشش بر کار از شواب تاریخی است بپردازد. البته یک اشاره تاریخی هم داشتند که در واقع، آن نوع نگرش اول که مقایسه را مستحیل و ممتنع می‌داند، در بین علمیه یافتن اندیشه بوزیری‌بیستی رونق بیندا کرده ولی ظاهراً بعد هم تصویر گردند که لزوماً البته این برخاسته از اندیشه بوزیری‌بیستی نیست.

استاد پارسانیا: با این شروع می‌شود ادامه بیندا می‌کند

دکتر فتحعلی خانی: خود آن هم مبتلای به همین

مسئله هست، یعنی خود علم هم نهایاً متهم ند

به اینکه یک امر تاریخی است که در هر

دوره‌ای به اختصار زمان خودش پاسخ

می‌دهد. این در واقع، آن سیون اصلی

بحث جناب استاد پارسانیاست، در

قسمت اخیر فرمایش ایشان





آنچایی که متافیزیک دارد مبادی اصول دیگر و مبادی و اصول بینبادی و موضوع سایر علوم دیگر را تأمین می‌کند، در آن ساخت خودش از کجا اعتبار پیدا می‌کند؟ آیا من توائیم به علم دیگرمان چنان می‌شود از کسانی که تاریخی نگر و نسبی نگر هستند، اما چگونه نشان می‌دهیم که این مبنایمان درست است؟ آینه بحث بر سر این است که پاسخ‌های متافیزیکی، پاسخ‌های بینبادی‌ان بآن به جای دیگر باز نمی‌گردد، درون خودش است. اما چگونه درون خودش است؟ یا یک انتخاب است یا یک اراده است؟ آیا همه اینها نظری است یا گزاره‌هایی در متافیزیک داریم که اینها بدینه است؟ و بدینه اولی است: بالضروره راست است، یعنی امکان انکار آن نیست، حقیقت آینه بروز و ظهور دارد، از آینه‌گاز می‌شود، یعنی آن گزاره‌های اول آنچنان نیست که ما انتخاب کردیم، انتخاب اول ما این است که یک پیش فرض ماست و بنابراین اساس دارد می‌اید؟ نه اینگونه نیست یعنی در درون در ساخت مسائل متافیزیکی، گزاره‌های تختینی که وجود دارد، گزاره‌هایی است که اینها جزو اصول متعارف است و اصول متعارف به دلیل متعارف بودن، فرامتافیزیکی نیستند، متعارف که می‌خواهیم بگوییم یعنی هر کس با آنها مواجه است و من بین نمی‌توائیم نیز بودیم، اگر علوم جزئی مبادی ای دارند که این مبادی در متافیزیک تعیین می‌شود و این را حق در این روش، به مبادی متافیزیکی خود اینها باز می‌گردد، یعنی کسی که تاریخی می‌نگرد، پاسخ‌های فلسفی خاصی را اتخاذ کرده است. اما این تفاوت‌ها متعلق به لفظه نیاشند.

دکتر فتحعلی خانی: آن کسانی که منکر اینها هستند، پس چکار می‌کنند؟ یعنی کسی که علیت را نمی‌می‌کند.
استاد پارسالیا: بله، ما اگر دلیل برای آنها اقامه کنیم، دلیل بر خود اینها نیست دلیل بر این است که اینها می‌دانند، یعنی استدلال می‌اوریم که شما علم به آن دارید.
دکتر فتحعلی خانی: یعنی شما می‌گویید که روش ما این است که ...

استاد پارسالیا: ما استدلال می‌اوریم که برای آنها بدینه هستند، امکان گیریز آنها نیست، اگر کسی این اصول را اعتراف نکردد، نهیزیفت راهی برای گذشکو باقی نمی‌ماند. آینه اگر هم ما استدلالی برای آنها می‌کنیم، تبته می‌دهیم به آنها، البتہ استدلال داریم بر پداحت آنها، استدلال داریم بر اولی بوجن آنها، اما استدلال بر خود آنها نمی‌توانیم کنیم به این دلیل که این گزاره‌ها قابل اثبات با قابل نفی نیستند بدینه نیستند، چون برخی‌ها اعتراض کردنند که خلی چیزها هست که ما نمی‌توانیم اثبات کنیم یا نمی‌کنیم، نه، اینها بدینه اند به این دلیل که اصلاً امکان انکارشان هم نیست، آن کسی که در مقابل واقعیت می‌ایستد وقت که

می‌باشد یک چیزی داریم که مانع می‌شود از این، ولی به گمانم در ضمن فرمایشان یک نکته دیگر هم اشاره کردنده که مهم است، بله ما در مینا التزام به حقیقت را می‌پذیریم، در تبیجه مسبرمان چنان می‌شود از کسانی که تاریخی نگر و نسبی نگر هستند، اما چگونه نشان می‌دهیم که این مبنایمان درست است؟ آن وقتی که می‌بینیم که کسی که تاریخی نگر است و در تبیجه نسبی اندیش می‌شود او همواره در جرخدای از حرکت، حرکت بی‌شعر و بی‌فرجام، به سوی حقیقت سیر می‌کند، یعنی به عبارت دیگر ما هم در مینا اتخاذ موضع می‌کنیم که متفاوت می‌شود و هم در لوازم اندیشه نسبی چیزی را نشان می‌دهیم و می‌گوییم که اگر شما ملتزم بخواهید پاشیده بینایی جز مبنای ما، لاجرم به شکاگیت خواهد انجامید.

استاد پارسالیا: آقای دکتر فتحعلی خانی: ما نیستیم که یک مینا را می‌پذیریم، ما نمی‌توانیم نیز بودیم، یعنی تا بگوییم که می‌پذیریم، بللاحسله این سوال پیش می‌اید که چرا می‌پذیرید؟ آیا جون اراده کردید؟ یا این بحث تقدیم اراده می‌شود، یا اینکه نمی‌توانیم نیز بودیم، اگر علوم جزئی مبادی ای دارند که این مبادی در متافیزیک تعیین می‌شود و این را حق در این روش، به مبادی متافیزیکی خود اینها باز می‌گردد، یعنی کسی که تاریخی می‌نگرد، پاسخ‌های فلسفی خاصی را اتخاذ کرده است. اما این تفاوت‌ها عمدها باز می‌گردد به مبنای، حتی تفاوت متعلق‌ها و روش‌ها و روش‌شناسی‌ها ریشه در مبادی وجودشناختی دارد. اختلافات وجودشناختی، کجا حل می‌شود؟ در یک دانش دیگری می‌خواهد برود حل شود؟ برخی از اختلافات به دانش دیگر باز می‌گردد، در مسائل فرعی که احیاناً از علوم جزئی، متافیزیک کمک بگیرد احیاناً موارد اینطوری باشند.

۱. ما

فلسفه تطبیقی





ذیل فیلسوفان نخستینی که تاریخ فلسفه آنها را می‌شناسد استمرار پیدا کرده، این به یک معنا درست است، به یک معنا غلط است، در ذیل آنها نیست، آنها هم چون فیلسفه‌پایه این مسائل می‌پرداختند، همانطور که شما اگر یک علم جزئی مثلاً به تاریخ بخواهید ببردارید یک مسائل خاصی در آنجا هست، به فیزیک بخواهید ببردارید، به ریاضیات می‌بردارید، باشد واجع به این مسائل، واجع به عدد اصمّ و اعداد دیگر حرف بزنید، در مورد فلسفه هم اینگونه هست که مسائل بنیادی مشترک در طول تاریخ وجود داشته و تفاوت فلسفه‌ها در نحوه پاسخ به آنهاست و هیچ کس را که زبان به سخن می‌گشاید و اراده مکالمه و گفتگو می‌شود، گزینی از اینکه نسبت به آن مسائل بنیادین اتخاذ موضع کرده باشد، نیست، حتی وقتی که به انکار متافیزیک می‌بردارد باز در دست متافیزیک است و یک موضوع را گرفته که می‌تواند این حرف را بزند، اما مایه لحاظ تاریخی می‌توانیم نمونه‌ها و شواهدی را که جهان اسلام در پاسخ به این مسائل داشته دنیال کنیم و مقایسه کنیم و بیکار باشیم، یکی از مسائلی که من فکر من کنم در نگاه تطبیقی بین

مسائل اصلی فلسفه، مسائل فلسفه اسلام و فلسفه غرب وجود دارد، بحث «وجود» است و کاستی است، به هر حال تلقی تاریخ است.

وجود است و این دانمایی‌اش می‌شود و حال آنکه فلسفه اسلامی بارور شدن توجه به مسأله وجود است و دانمای این برآروخته می‌شود، یعنی یک تفاوت سیر اینگونه را می‌بینیم، در تاریخ فلسفه غرب قبل از اسلام که با افلاطون آغاز می‌شود «وجود» و «موجود» در هم آمیخته است، یعنی مثل «موجود» هستند و فلسفه به موجود می‌بردارند از آن جهت که موجود است، تشكیک بین «وجود» و «ماهیت» اولین بار در حوزه فلسفه اسلامی است که مطرح می‌شود؛ یعنی در فارابی و برهان «المکان و وجوب» اوست که این تذکیک رخ می‌دهد و با این تذکیک و طرح مسأله «ماهیت وجود» هست که تحقق ماهیات به صورت زمینه این بحث اندیشه‌مند را در واقع اخبار بکند و برساند، این مجاز، فرازروی او به عنوان فیلسوف - مشابه با ارسطو و افلاطون - بوده است، متناسب با زمانه خودش که عصر اسلامی بوده است، پاسخ بکسرد، برای همین هم در واقع مصدق واقعی و انتی از فلسفه تطبیقی است، ایا از این نمونه‌ها داریم یا نداریم؟ یا اگر چنانچه مابل هستید با ورود به یک موضوع خاص، نشان بدید که این فلسفه با حوزه عرقان اسلامی دارد، این دقت‌های در وجود، بحث از وجود واحد خداوند سجان و نحوه وجود آنها مطرّح می‌شود وحدت تشكیکی وجود، و بعد، بحث وحدت شخصی وجود مطرّح

و اقما می‌خواهد بایستد دارد به واقعیت اعتراف می‌کند، آن کس که به صراحت می‌خواهد از نسبت فیض به عنوان یک حقیقت دفاع کند، از نسبت حقیقت دفاع کند، دارد این نسبت فراغیر (Global) را خودش اعتراف می‌کند که نیست، مثل کسی است که درون آنلای نشسته، داد من زند کسی اینجا نیست، هرچه بیشتر بگویند کسی اینجا نیست، این نشان می‌دهد که هست و آلا به صرف اینکه اینها را نمی‌شود اینها کرد یا ابطال کرد به این دلیل نیست که اینها اولی هستند.

دکتر فتحعلی خانی؛ بله، من هم، همین را فهمیدم، بندۀ عرض کردم که ما به لوازم که توجه می‌کنیم، آن لوازم به گونه‌ای است که ادعاهای نسبت گرایی را دچار مشکل می‌کند، یعنی لوازم آن اندیشه‌ای که مثلاً منکر علیت است، اعتراف به علیت است، لازمه آن کسی که مذعن به شکایت است انکار شکایت است، آن کسی که انکار حقیقت می‌کند، اگر یک ادعای کلی را صورت می‌دهد، ناگزیر دارد نهی شکایت می‌کند، در زیانش چیزی است ولیکن در حقیقت کلام او اعتراف به حقیقت است، یعنی از طریق لوازم هست که می‌شود

نشان داده که می‌دانم اتخاذ شده در هر اندیشه منتهی به نسبت دچار اسیب مشترک همه بشریت در طول یعنی فلسفه غرب به نظر بندۀ جناب آقای پارسانیا را از «فلسفه تطبیقی» دانستیم، اکنون وارد

می‌شویم در اینکه با آن تلقی دوم که امکان مقایسه فلسفه‌ها را فراهم می‌کند، تا به حال چه کردیم؟ یعنی جقوه توائیع این اندیشه و تطبیق و مقایسه را صورت بدھیم و با آن توجه خوبی که دادند که فیلسوف این کار را می‌کند و این کار، کاری فیلسوفانه است چقدر توائیع ما با این تطبیق‌هایی که صورت می‌دهیم به بالدگی فلسفه و اندیشه فلسفی کمک کنیم؟ من به عنوان نمونه عرض می‌کنم که بعضی بر این عقیده هستند که شاید یکی از قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین نمونه‌هایی فلسفه تطبیقی «الجمع بین رأیين الحکیمین» فارابی است و می‌گویند فارابی در آنجا در مقام مقایسه اندیشه ارسطو و افلاطون این توفیق را دانسته است که این دو اندیشه‌مند را در واقع اخبار بکند و برسانند، این را که فرازروی او به عنوان فیلسوف - مشابه با ارسطو و افلاطون - بوده است، متناسب با زمانه خودش که عصر اسلامی بوده است، پاسخ بکسرد، برای همین هم در واقع مصدق واقعی و انتی از فلسفه تطبیقی است، ایا از این نمونه‌ها داریم یا نداریم؟ یا اگر چنانچه مابل هستید با ورود به یک موضوع خاص، نشان بدید که این فلسفه با حوزه عرقان اسلامی دارد، این دقت‌های در وجود، بحث از وجود واحد خداوند سجان و نحوه وجود آنها مطرّح همه بشریت در همه تاریخ است، برخی قائل هستند که فلسفه در



کا نت
اعلان
ختم متفاہیزیک
را من کنند، منی گوید
که تا به حال فیلسوفان
متفاہیزیک داشتند، از حالا
بشه بعد دیگر به ایستمولوزی
من بردازیم، بلکه من گوید تا به حالا
فیلسوفان و بحث متفاہیزیک، جیزی جز
ایستمولوزی نبوده، سخن این نیست که تا به

حال فیلسوفان متفاہیزیک، متفاہیزیین بودند و راجع به متفاہیزیک ماهیات هست و مجاز بودن سخن گفتند، نه اصلاً متفاہیزیک جیزی جز ایستمولوزی نبوده، یعنی راجع به این مفاهیم پیشینی بشر در خود، در اندیشه خود در می‌غلطیده و فکر من کرده که درباره تومن و با امر دیگری من اندیشد و راجع به آن سخن من گوید. بعد هم این مقاله که تنزل کرده بود به ایستمولوزی، از کانت به بعد به حوزه تاریخی وارد من شود و به حوزه فرهنگ من آید و لذا به حوزه اراده و قدرت من آید. الان دانش مثل دانش فرهنگ و ارتباطات و اینها جای فلسفه را گرفته‌اند، یعنی پاسخ‌هایی را که فیلسوفان با تأملات فلسفی خود داشتند آنجا اطلاعات من گردند اینها را به عنوان محصولات اراده بشر در ارتباطات انسانی و تاریخی خود من بنیان وجود بروز و ظهور کامل ندارد. اما در فلسفه مدرن و از دکارت و تحلیل من کنند و این مسیری است که حلی من شود حالا باز اگر که فرمتش شد برسی گردم و برخی از سائل دیگری که تحول داشتند را ذکر من کنم، بعد من حلید تا بنیامن که در یک فلسفه تطبیقی و مقایسه‌ای به حمل شایع، کدام پاسخ‌ها را میدانم که کردند و اب از کجا گل آورد هست و چه تحوالتی باید انجام شود تا این مسیر دگرگون شود.

دکتر فتحعلی خانی: یعنی من فرمایید که دو مسیر متفاوت هست که یکی مسیر توجه به وجود است و یکی مسیر غفلت از وجود است، و مسیر غفلت از وجود یعنی خلط بین مفهوم و مصداق پسیار خطا جدی است، که در آنجا وجود دارد و به هر حال ما من بنیامن که این اقول آنجا هست و فلسفه اسلام متفاہیزیک به صراحت انکار می‌شود، به ایستمولوزی ملحق می‌شود در کانت، وقتی که پنجه در پنجه هست



فلسفه طوری باید باشد که ریاست آن مشخص شود. این ریاست است که حب خدا و قیامت در آن هست که دارد که «التفق ربیس الأخلاقی که، این ریاست محمود است. تقوای را که معنا کردند در تصویص ما هم هست که تقوای رأس اخلاق است»^۱ التقوی رأس کل حکمة، پهار الانوار، ج ۱۴، ص ۲۱۵؛ التقوی رأس الایمان، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶۳؛ التقوی رأس العصات، غیر العکم، ص ۲۷۱.] فلسفه این کار را می‌تواند انجام دهد. قهراً تأثیج که مقدور آقایان هست رسالت خودشان را انجام می‌دهند و هر کسی هم هر کاری که مقدور او باشد انجام دهد، بقیه را ذات القدس الله تأمین می‌کنند. «من عمل بما علم»^۲ آن «علم بما لا يعلم» است و یقیناً بازده خوبی خواهد داشت. و آنچه که به عنوان نشستهای مشترک بود این هم منشأ برگ است. آن هم کاملاً تکثیر شود در اختیار اعضاء، قرار بگیرد در اختیار دیگر علاقمندان قرار بگیرد که این شاهله باعت تکامل علم می‌شود جون الان به لطف الهی و به برگت این نظام برای تعامل افکار و تعاطی افکار فرست مناسب است.

عدهای از دانشمندان غرب واقعاً منتظر حرفاًهای علمی هستند این طور نیست که تعصی داشته باشند. سرف پیشرفت بعضی از کشورها هم علم مداری اینها است. آنها واقعاً به علم علاقمند هستند و احترام می‌گذارند. این شاهله امیدوارم خدای سیحان بیش از گذشته به همه آقایان توفيق عطا کند که بتوانیم به خواست خداوند معارف الهی را به جامعه منتقل کنیم. الحمد لله رب العالمین.

پی نوشته‌ها:

- ۱- من لا يحضره التقى، ج ۱، ص ۲۹۸، ج ۲، تهدیب الأحكام، ج ۲، ص ۷۷، ج ۶، ح ۶۹.
- ۲- [بات زید؛ زید اکر فاعل بود. لک فاعل تیست کار و عامل است] متوفی معنوی، دفتر سوب بیت ۲۶۸۵.
- ۳- نهج البلاغه حکمت ۱۷۸، غیر العکم، من ۲۷۱.
- ۴- الساز، ج ۷، چاپ بروت، من ۳۵۰.

وقت ما در شورای عالی مستولیتی داشتیم. قرار شد ما هم آنچه حضوری داشته باشیم، آنچه مطرح کرده بودیم همان وحی و نبوت از منظر این سینا بود. برای اینکه این قابل عرضه است. اصلًا فلسفه برای همین است. مثل اینکه اصول را انسان من خواند که بتواند از فقه استفاده کند. حالا مشتق یا بسطی یا مرکب بود مصرف داخلی دارد. ما باید بدانیم که رسالت مجمع عالی حکمت، هنایت جهان بیش است. در خود داخل حوزه طرزی این آقایان تربیت شوند که این حد نفر که درس می‌گویند، حافظ ده نفر یا درس اینها است. روزی هزار نفر بشنوند مرگ حق است، بزرخ، قیامتی و خدایی است.

برگات آثار علمی در حشر و نشر با اهل قبور

من بازها این را به عرض دوستان رساندم وقتی خواستم بیایم قم رفتم خدمت مرحوم املى بزرگ که ما چه بخواهیم، فرمودند فقه، اصول و فلسفه معمول. همین سه رشته را بخوان. بعد فرمودند قم جای با برگتی است جون حرم مطهیر و وجود مبارک حضرت فاطمه مقصومه است اما فرمود علمای بزرگ و مراجع بزرگ و رجال علمی بزرگ آنچه کلامشان مشتا برگ است. اولین بار من حرف را از ایشان شنیدم. فرمودند کنار قبور علمای برگات فراوان است برای اینکه شاگردان ارسسطو هر وقت مشکل علمی پیدا می‌کردند کنار قبر ایشان می‌رفتند و معتقد بودند که مسئله این است. آن روزها هنوز قیاس چاپ جدید چاپ نشده بود ما چاپ قدیم را داشتیم ولی خوشنده این کار آسان نبود. بعد کم کم فرمایش را مرحوم میرداماد در قیاس دارد. میرداماد در قیاس دارد که شاگردان ارسسطو هر وقت مشکل علمی داشتند می‌رفتند کنار قبرشان و مباحثه می‌کردند و مشکل را حل می‌کردند. مرحوم میرداماد این را از «المطالب العالية» فخر را زی نقل می‌کند. [القبات، من ۴۵] به المطالب العالية فخر را زی مراجعة کردم صفحه‌اش معلوم و جلدش معلوم بود. دیدیم بله این بزرگوار هم نقل می‌کند که شاگردان ارسسطو این کار را می‌کردند[۱]. ر.ک. المطالب العالية، ج ۶ - ۷، ص ۱۸۵]

این از دیرزمان همین طور بود که کنار قبور بزرگان می‌رفتند، بعداً در اسلام ابو حمزه ثمالي می‌رفته نجف کنار قبر حضرت امیر المؤمنین که خودش می‌دانست آنچه خیر است. دیگران که نمی‌دانستند که نجف چه خیر است. بددها فهمیدند آنچه قبر حضرت امیر است. ابو حمزه ثمالي می‌رفت آنچه مباحثه می‌کرد





گزارش نهضت

می افکنید
باز هم
فلسفی
می کنید
یا حضور
فلسفه را

دکتر فتحعلی خانی: کار فاسق
که در آثار فیلسوفان متکن است.
پرشت‌های آنها را تسمی فرمایید که
متوجه به وجود است.

استاد پارساییا: پاسخ‌های اعلان شده یا اعلان نشده، داشته استحضر ایشان تا اینکه در ادامه بحث بیشتر استفاده کنیم، پرسش‌ها را خدمت جناب استاد پارساییا به این ترتیب مطرح یا ندانسته.

دکتر فتحعلی خانی: اشکالی نزار، شما می‌فرمایید با یک اختصار موضوع ویژه‌ای درباره وجود وارد عرصه‌ای شدند که دیگر آن عرصه بنا به تصویر شما از فلسفه، اصلاً فلسفه نیست.
استاد پارسایان: من گفتم نیست
دکتر فتحعلی خانی: پس تاریخ فلسفه، فلسفه نیست. تاریخ فلسفه غیری است.

اینکه ناگزیر هر اندیشه فلسفی مردهون بستر تاریخی و متعلق به بستر تاریخی خودش هست و نمی‌تواند در خارج از بستر و موقعیت تاریخی خود با فلسفه‌های دیگر وارد گفتگو و دادوست معرفتی شکل می‌گیرد. ممکن است در یک بستری اصلاً آن کس که پاسخی را داده، انکار کند، چنانچه بوزیتویست‌ها این کار را می‌گردند و می‌گفتهند این نظام معرفتی که ما داریم اصلاً با فلسفه ارسطوی ندارد و حال اینکه دهان باز نمی‌گردند مگر اینکه همان باز کردن خودش دلالت داشت بر اینکه دهان گزاره فلسفی را قبول کرده‌اند، پاسخ خود گوینده نیست که ملاک صدق و کذب ایست، این داوری ماست نسبت به او که این صادر است نیست به این مسئله باز؟

دکتر فتحعلی خانی: ضمن عرض خیر مقدم خدمت استاد محترم جناب آفای دکتر حداد عادل و با کسب اجازه از محترم ایشان، خلاصه‌ای از آنچه که گذشته را عرض می‌کنم، چهت هم استعدادی ما این است که در همان ساق سوالات به اصطلاح دسته اول که بحث درباره فلسفه تطبیقی است آغاز پروردید تا در ادامه انتهاء الله به مواردی از تطبیق هم پرسیم.



To Compare تطبیق نیست، بلکه به معنی مقایسه است. معنی مقایسه کردن و در واقع ترجمه درست و دقیق اصطلاح Comparative Philosophy فلسفه مقایسه‌ای است با مقایسه فلسفه‌ها - ولی در زبان فارسی گفته‌اند، فلسفه تطبیقی و تقریباً جا افتاده است، بندۀ گاهی فلسفه مقایسه‌ای گفته‌اند ولی فکر من کنم دیگر متواتر از پس فلسفه تطبیقی بر بیاید علت این است که تعبیر تطبیقی یک پشتونهای هم دارد و آن ادبیات تطبیقی است، قبل از اینکه اصطلاح «فلسفه تطبیقی» در کشور ما باب شود، از حدود ۷۰ سال پیش، در داشتگاه تهران، درسی به نام «ادبیات تطبیقی» در داشتگاه ادبیات پسوده، حالا هم رشنایی است و ما در فرهنگستان زبان و ادب فارسی، گروهی به نام گروه «ادبیات تطبیقی» داریم، به قیاس با ادبیات تطبیقی، فلسفه تطبیقی هم ساخته شده و بندۀ فکر من کنم ساخت این کلمه فلسفه تطبیقی، الگوبرداری است از اصطلاحات مشابهی مثل تاریخ تحلیلی، حالا تااید تاریخ تحلیلی درست باشد ولی فلسفه تطبیقی جای تأمل دارد که تطبیق در زبان فارسی یک معنای مشخص دارد، تطبیق یعنی عرضه کردن یک تموهی با اصل خودش مثلاً فرض بفرمایید، شما یک نوشته‌ای را به چاچانه داده‌اید، چاچ کند بعد من آید آن تموهی چاچی را من گیرید با اصل خبر، تطبیق من دهید، ببینید مطابقت دارد یا نه؟ استعمال صحیح تطبیق در زبان فارسی که با اصل لغت هم می‌خواند، این است. ما در فلسفه تطبیقی که چنین کاری نمی‌کنیم، یعنی اینطور نیست که یک فلسفه‌ای را اصل بگیریم، فلسفه دیگری را روی آن قرار دهیم، ببینیم مطابقت دارد یا نه؟ که به این کار بگویند «تطبیق»، این اصطلاح خالی از مسامحة نیست و فلسفه تطبیقی یک غلط مشپور است. نکته دیگری که همین جا باید گفت، این است که به اعتقاد بندۀ فلسفه تطبیقی، یک فلسفه‌ای نیست در ودیف بقیه فلسفه‌ها، یعنی اینطور نیست که همانطور که ما فلسفه غربی داریم، فلسفه اسلامی داریم، فلسفه جدید داریم، فلسفه اگزیستانس داریم، فلسفه تطبیقی هم داشته باشیم، به عنوان یک فلسفه‌ای ممتاز و متمایز از بقیه فلسفه‌ها و در ودیف آنها، چنین فلسفه‌ای وجود ندارد. حتی فلسفه تطبیقی را تباید با اصطلاحاتی مثل فلسفه علم یا فلسفه هنر با فلسفه تاریخ هم مقایسه کرد، از آن قبل هم نیست. فلسفه تطبیقی مقایسه فلسفه‌است. حالا دو نوع فلسفه را شما من گیرید. اینها و مطالعه من کنید و مقایسه من کنید، شما ممکن است به هیچکدام آنها معتقد باشید یا ممکن است به یکی معتقد باشید. یکی دیگر را در پرتو آن مطالعه من کنید، مقایسه من کنید. مثلاً ببینید آراء آنها در باب وجود و ماهیت چیست؟ این دیگر خودش یک فلسفه است، در نمی‌شود، این مقایسه دو فلسفه است یا چند فلسفه است، در داشتگاه‌های غرب هم، تا آنجا که بندۀ اصطلاح دارم، فلسفه

دکتر حداد عادل: بسم الله الرحمن الرحيم، خدمت دوستان محترم سلام عرض من کنم و خوشحالم که در یک روز بهاری در شهر قم، در حضور چهره‌های جوانی هستم که معتقد به دیانت و علاقه‌مند به حکمت هستند از مجمع عالی حکمت اسلامی که فرصت برای سخن گفتن درباره فلسفه تطبیقی در اختیار بندۀ قرار گذاشته‌اند. تشکر من کنم، از اینکه توانستم از همه سخنان استاد محترم جناب آقای یارسانیا و اذانات استاد محترم جناب آقای دکتر فتحعلی خانی، استفاده کنم متأسفم، آشنا الله بعداً سعی خواهم کرد جبران کنم، بیشنهاد برگزاری چنین مجلسی درباره «فلسفه تطبیقی» گمان من کنم اینها از جانب خود بندۀ خدمت دوستان مجتمع عالی حکمت اسلامی مطرح شد، من نگرانی‌های درباره این فعالیت در ایران امروز دارم که چنین بیشنهادی کردم، نکانی که در نظر دارم، در ده عنوان و ده بخش تقسیم گردیدم، سعی من کنم به اختصار به هر کدام اشاره کنم، اگر بخواهم برای صحبت خودم یا مقاله‌ای که از این صحبت فراهم آید، عنوانی انتخاب کنم، من توائم بگویم «مدخلی یا درآمدی بر تأمل درباره فلسفه تطبیقی» یعنی بندۀ خیلی با اختیار، این را قدم‌های اولیه نلقن من کنم و اینها اشاره من کنم که به علت کنم وقت اذغان من کنم که دو کار بایسته از نظر من دور مانده، یکی مراجعته به متابع غربی تا بینیم تحت عنوان (comparative philosophy) «فلسفه تطبیقی» در دایرة المعارفهای فلسفی، غربی‌ها چه مطالعی گفته‌اند؟ اگر من فرصت من داشتم قطعاً آن مراجعته در صحبت من و در کار من اثر من کرد، دوم اینکه بندۀ توانستم به برنامه درسی دوره‌های آموزشی که هم اکنون در



کنور ما تحت عنوان «فلسفه تطبیقی» دایر است، مراجعته بکنم که بینیم عملاً چه مطالعی تدریس من کنم، این هم تمسی است در این صحبت، اما اولین نکته، اولین بحث درباره اصطلاح «فلسفه تطبیقی» است، یعنی یک بحث لفظی و لغوی است، این اصطلاح ترجمه اصطلاح انگلیسی (Comparative Philosophy) با ترجمه اصطلاح فرانسوی (Philosophy of Comparison) در انگلیسی به معنی



اگر شهید مطهری آن تسلطی را که به زبان

عربی داشتند، به زبان انگلیسی می‌داشتند

چقدر آثار مهم‌تر و مفیدتری در تقدیر فلسفه غربی

از استاد به یادگار می‌ماند.

که به قول مولانا «هر کسی از ظن خود شد پار من / وز درون من نجست اسرار من» هر کسی باید و یک درس بدده تحت عنوان فلسفه تطبیقی، بنده تصور می‌کنم در شرائط فعلی به عدد یک دانشگاهی بسیما کنید که در آنجا در فلسفه تطبیقی درس پیخواهد و مطالعه کنید. اما چرا جا دارد و ضرورت دارد که در استادانی که فلسفه تطبیقی تدریس می‌کنند، ما فلسفه تطبیقی موقعیت فعلی در «ایران» در کیفیت «فلسفه تطبیقی» تأمل داریم؛ یعنی هر کسی از یک جای شروع می‌کند، یک بخش‌های کثیر، می‌دانیم که در این ۲۲ سال بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، را مطرح می‌کنند، یک چند موضوعی را یک نیمسال، دو نیمسال و این می‌شود فلسفه

تطبیقی از نظر آن استاد اگر استاد دیگری بپاورید از جای دیگری شروع می‌کند و سه جای دیگری ختم می‌کند پسند بعد می‌دانم که کسانی که فلسفه تطبیقی تدریس می‌کنند حسنه در کلیات این کاری که می‌کنند به یک اجتماعی رسیده باشند، و این جای نگرانی است. در حال حاضر فعالیت‌هایی که تحت عنوان فلسفه تطبیقی صورت می‌گیرد چند گونه است؛ یکی این است که استادان به دانشجویان خودشان در تالیف پایان‌نامه یک موضوعی را پیشنهاد می‌کنند و می‌گویند این مسأله را از نظر این فلسفه اسلامی با نظر فلان فیلسوف غربی، مقایسه کن. این تایید رایج ترین نوع فعالیت در فلسفه تطبیقی باشد. باید مشهود است. بسیاری از متاطلیان فلسفه اسلامی، متوجه تقدیر صورت می‌گیرند. یعنی هر کسی که فلسفه اسلامی تدریس می‌کند، خواه ناخواه در گوش داشته، مطالبی از فلسفه‌های غربی وجود دارد و یک چالش جدی میان فلسفه غربی و فلسفه اسلامی موجود و مشهود است. بسیاری از متاطلیان فلسفه اسلامی، متوجه تقدیر فلسفه غربی هستند و از این جای مقایسه آراء فلسفه‌دان و مکاتب کشیده می‌شوند. بنابراین، متوجه به «فلسفه تطبیقی» که از گذشته قیل از انقلاب هم وجود داشته، در دوران اخیر امری طبیعی بوده و باید از آن استقبال کرد و به آن خوش‌آمد گفت. ولی باید مرافق بود که این نوزاد درست متولد شود و درست رشد کند، این نکته‌ای است که بندی بر سر آن حسابت دارم و غرض از طرح این مطلب بیان بعض مطالب و مسائل در این حوزه است. ما باید به صورت جدی بپرسیم مقصود از «فلسفه تطبیقی» چیست؟ یعنی این همه صحبت از فلسفه تطبیقی می‌کنند در دانشگاه‌ها در مؤسسات علمی و آموزشی عالی خودشان، از دوره فوق لیسانس، دوره کارشناسی ارشد، بندی دیده‌نام و شنیده‌نام که در بعضی از مؤسسات، از دوره کارشناسی ارشد فلسفه تطبیقی، یعنی رشته فلسفه تطبیقی دارند. حالا من نمی‌دانم شما تصدیق می‌کنید من در بعضی از جاها دیده‌نام که از دوره کارشناسی ارشد، اصلًا عنوان فلسفه تطبیقی گذاشته‌اند روی آموزش خودشان، بر روی رشته‌های خودشان خوب ما باید بپرسیم که آقا مراد از فلسفه تطبیقی چیست؟ باید اصطلاح فلسفه تطبیقی تعریف شود در نظام آموزش عالی ما و در مجتمع حکمی و فلسفی ما، باید یک تعریف متفق علیه از فلسفه تطبیقی داشته باشیم. اینطور شود

فلسفه شخص در دانشگاه‌ها، شما به آسانی و فراوانی بتوانید یک دانشگاهی بسیما کنید که در آنجا در فلسفه تطبیقی درس پیخواهد و مطالعه کنید. اما چرا جا دارد و ضرورت دارد که در استادانی که فلسفه تطبیقی تدریس می‌کنند، ما فلسفه تطبیقی موقعیت فعلی در «ایران» در کیفیت «فلسفه تطبیقی» تأمل داریم؛ یعنی هر کسی از یک جای شروع می‌کند، یک بخش‌های کثیر، می‌دانیم که در این ۲۲ سال بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، دو نیمسال توجه به معارف اسلامی در «ایران» جذی شده و قوت گرفته و از جمله به «حکمت و فلسفه» هم توجه شده است و چون فلسفه غربی از قبیل از انقلاب در «ایران» مطرح بوده، تدریس می‌شده و بعد از انقلاب هم ورود روزافزون دارد. طبعاً کسانی که به فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه و یا در دانشگاه‌ها توجه جذی دارند، نگاهی هم به فلسفه غربی دارند و اصولاً امروز تحقیق و تدریس در فلسفه اسلامی در «ایران» فارغ از فلسفه غربی عملاً صورت نمی‌گیرد. یعنی هر کسی که فلسفه اسلامی تدریس می‌کند، خواه ناخواه در گوش داشته، مطالبی از فلسفه‌های غربی وجود دارد و یک چالش جدی میان فلسفه غربی و فلسفه اسلامی موجود و مشهود است. بسیاری از متاطلیان فلسفه اسلامی، متوجه تقدیر فلسفه غربی هستند و از این جای مقایسه آراء فلسفه‌دان و مکاتب کشیده می‌شوند. بنابراین، متوجه به «فلسفه تطبیقی» که از گذشته قیل از انقلاب هم وجود داشته، در دوران اخیر امری طبیعی بوده و باید از آن استقبال کرد و به آن خوش‌آمد گفت. ولی باید مرافق بود که این نوزاد درست متولد شود و درست رشد کند، این نکته‌ای است که بندی بر سر آن حسابت دارم و غرض از طرح این مطلب بیان بعض مطالب و مسائل در این حوزه است. ما باید به صورت جدی بپرسیم مقصود از «فلسفه تطبیقی» چیست؟ یعنی این همه صحبت از فلسفه تطبیقی می‌کنند در دانشگاه‌ها در مؤسسات علمی و آموزشی عالی خودشان، از دوره فوق لیسانس، دوره کارشناسی ارشد، بندی دیده‌نام و شنیده‌نام که در بعضی از مؤسسات، از دوره کارشناسی ارشد فلسفه تطبیقی، یعنی رشته فلسفه تطبیقی دارند. حالا من نمی‌دانم شما تصدیق می‌کنید من در بعضی از جاها دیده‌نام که از دوره کارشناسی ارشد، اصلًا عنوان فلسفه تطبیقی گذاشته‌اند روی آموزش خودشان، بر روی رشته‌های خودشان خوب ما باید بپرسیم که آقا مراد از فلسفه تطبیقی چیست؟ باید اصطلاح فلسفه تطبیقی تعریف شود در نظام آموزش عالی ما و در مجتمع حکمی و فلسفی ما، باید یک تعریف متفق علیه از فلسفه تطبیقی داشته باشیم. اینطور شود



در عرضه فلسفه تطبیقی، رشد خودروی فلسفه تطبیقی نگران کننده است. اینجا باید متأمل کیم. سوال مهم دیگر این است که چه کسی می‌تواند به فلسفه تطبیقی دست یابد و اقدام کند، یعنی چه کسی شایستگی دارد که مدعی ورود در بحث فلسفه تطبیقی شود، بندۀ فکر می‌کنم ورود در فلسفه تطبیقی - در مورد کشور ما فلسفه تطبیقی ای که در آن فلسفه اسلامی پخواهد با فلسفه غربی مقایسه شود - مستلزم احاطه فرد به هر دو حوزه است. یعنی هم باید فلسفه اسلامی را دقیق و عمیق خوانده و پیغامده باشد و هم فلسفه غربی را یعنی باید در هر دو حوزه، واقعاً به مقام استادی و صاحب‌نظری رسیده باشد، تا بتواند این دو تا را مقایسه کند و داوری کند و فلسفه را به پیش ببرد اینها را به هم برخورد دهد و از این تقارب آرا جرقهای بجهات رسیدن به چنین مرحله‌ای، حداقل مستلزم تسلط بر یک زبان اروپایی است، حالا یک زبان کم است برای کسی که می‌خواهد به مقام استادی در فلسفه غربی برسد، ولی باید حداقل در یک زبان ملا زبان انگلیسی به اسنای از کتاب‌های فلسفه غربی استفاده‌ی واسطه کند. علاوه بر این با تاریخ فلسفه غرب هم باید اشنایی کافی داشته باشد اگر این شرایط، شرایط منطقی است سوال بعدی من این است که در کشور ما دوره آموزش فلسفه تطبیقی در چه سطحی و درجه مرحومایی باید قرار گیرد؟ آما می‌شود از دوره فوق لیسانس فلسفه تطبیقی را شروع کنیم؟ داشجوي کارشناسی ارشد که مثلا چند تا درس در فلسفه اسلامی یا فلسفه غربی خوانده و به عمق فلسفه اسلامی هنوز وقوف پیدا نکرده، عمق فلسفه غربی را هم نفهمیده، بعد بیاوریم اسم او را بگذاریم داشجوي رشته فلسفه تطبیقی، و چه کسی می‌خواهد به این داشجو تدریس کند؟ تصور بندۀ این است که جایگاه «فلسفه تطبیقی» در سلسله مراتب آموزشی، نه دوره کارشناسی ارشد است

ماهیت فلسفه تطبیقی پیش از آنکه آموزشی باشد، پژوهشی است؛ یعنی این بیشتر یک متالعله است تا اینکه درس باشد.

دوره دکتری، بلکه فوق دکتری است و همانطور که در پژوهشی فوق تخصص داریم، فلسفه تطبیقی هم عنوان فوق تخصص، حاکم نیست، این مفقود است. بندۀ می‌خواهیم پیویم فلسفه تطبیقی مستلزم توجه به این معناست، باز عرض می‌کنم باند به هر حال دوره دکتری، دوره‌ای است که فرد متوجه آن است که در آن دوره به یکی از این دو فلسفه تسلط پیدا کند، حالا هست که فلسفه‌ها را از جیت تابع آن مقایسه می‌کنیم، آثار فرهنگی حاصل از این فلسفه را با آثار فرهنگی فلسفه دیگر مقایسه می‌کنیم، اینها هر کدام یک جایگاهی دارد ولی باید معلوم کنیم که مراد ما از فلسفه تطبیقی چیست و یک ساختار، یک نظم، به قول فرنگی‌ها، یک دیسیلین، یک انتظام ایجاد کنیم

من مانند که دو مسافری که مبدأ آنها با هم فرق داشته، مقصد آنها با هم فرق داشته، در طول مسیر، در یک جاها بیم با هم ملاقات کنند. مسیرهایشان یکدیگر راقطع نکند و یک بخش از مسیر را با هم همراه شوند، بعد دوباره جدا شوند، حالا اگر یک کسی بیاید صرفاً به این بخش کوتاه نلاقی اینها توجه کند، این نمی‌تواند تصور درستی از فلسفه‌های این دو فلسفه عرضه کند، از این قبیل مشایعت‌ها، در تاریخ تفکر، زیاد دیده می‌شود، اینها این نوع مطالعات روی همدیگر هم، فلسفه را چنان بیش نمی‌برد و فلسفه تازه‌های هم ایجاد نمی‌کند مثل اینکه بگوییم آراء فلسفه‌دانان تجربی مذهب اندکلستان، نزد اشاعره ما هم سابقه داشته، مسلم است که اصلاً دیدگاه اشاعره، مبنای اشعاره، با مبنای فلسفه‌دانان تجربی مذهب اندکلستان، زمین تا آسمان فرق دارد یا آسمان تا زمین فرق دارد ولی حالا یک فلسفه‌ای از این آراء اگر مشایعت پیدا گردد، این نباید ما را از تفاوت‌های اصلی غالب گند، به همین جهت بندۀ فکر می‌کنم ضرورت دارد قبل از اینکه به فلسفه تطبیقی بپردازیم، درباره روش‌شناسی فلسفه تطبیقی بحث علمی کنیم؛ یعنی باید بحث متداول‌زی فلسفه تطبیقی را مقدم بر فلسفه تطبیقی قرار دهیم و یک متداول‌زی تعریف کنیم، بر سر آن توافق حاصل کنیم، بعد بر اساس آن متد و آن روش پسندیده و مختار پیش برویم تا بینیم به کجا می‌رسیم، از اینجا بر من گردم به همان فلسفه مقایسه‌ای یا مقایسه فلسفه‌ها، بندۀ می‌گوییم اگر واقعاً مراد ما از «فلسفه تطبیقی» مقایسه فلسفه دو فلسفه‌ای است، باید معین کنیم که آیا در این مقایسه ما می‌خواهیم میانی فلسفی این دو فلسفه را با هم مقایسه کنیم یا روش‌های استدلال آن‌ها را یا تابعیت به دست آمده با همه آن‌ها را ممکن است مراد مقایسه همه اینها باشد و یک جزء‌های علاوه بر اینها - ولی اینها اساسی است؛ یعنی اگر بخواهیم مقایسه منطقی بین فلسفه دو فلسفه انجام دهیم قطعاً باید مبانی فلسفی اینها را با هم مقایسه کنیم و این مقایسه را مقدم بر سایر مقایسه‌ها قرار دهیم ولی این نوع



فلسفه» کتاب بسیار عمیق و اموزندهای است و مروور است در فلسفه‌های جدید غربی، دوست عزیز و همکار ما جناب آفای دکتر احمدی که در آن زمان از حوزه‌ی امتداد دانشگاه تهران، توجهشان به درستی به ضرورت ترجمه این کتاب جلب شد و این کتاب را در همان سال‌های قبل از انقلاب تحت عنوان «تفکر فلسفی غرب» به فارسی برگرداند. حالا این عنوان هم بیشتر باز نبوده بود برای ایشان. ایشان گفتند من اگر ترجمه کنم، عنوان بگذارم که وحدت تجربه فلسفی، برای خواننده ایرانی مفهوم نیست. من گفتم چون مقصود از این کتاب، تقدیر فلسفی غرب استه شما این عنوان را روی آن بگذارید. این کتاب از کتاب‌های خوبی است که ترجمه خوبی دارد و می‌تواند برای علاقه‌مندان به فلسفه تطبیق یک نموده و راهنمای پاشد: بعض مدخلی پاشد. کس دیگری که حتی باشد به آثار او توجه شود «هائزی گرین» است. هائزی گرین شاگرد زیلین بوده و علاقه‌منش به فلسفه اسلامی حاصل حضور او در کلاس‌های زیلین بوده و شما می‌دانید که هائزی گرین سال‌های سال به ایران می‌آمد. تابستان‌ها با مرحوم علامه طباطبائی به گفتگو می‌نشست که اینها منتشر شده و او یکی از کسانی است که آثار زیادی درباره فلسفه اسلامی تألیف کرده. متنهای خود او به غرب تعلق دارد، حالا من فقط می‌خواهم توجه بدهم شما را به کارهای اصیلی که در این حوزه شده فلسفه دیگری که باز باشد او را بشناسید و به آثارش مراجعه کنید، شاید از این بروفسور «ایزتسو» است. ما هم ایزوتسو هم هائزی گرین را در دوران تحصیل خودمان در دانشگاه تهران دیده بودیم و پای درس و بخت این هر دو استاد نشسته بودیم. زیلین را از کتاب او استفاده می‌کردیم. ایزتسو و هائزی گرین را ملاقات هم کرده بودیم. من به عنوان یک نمونه از کار جدی در فلسفه مقايسه‌ای کتاب ایزتسو را به شما معرفی می‌کنم. در سال ۱۲۴۸ به مناسبت صدمین سال وفات مرحوم حاج ملا هادی سبزواری کتاب «عنظمه حکمت» او که چاپ جدید حروفی شده بود، به جای چاپ سنگی قديم، تصحیح انتقادی شده بود و مقدمه مفصل انگلیسی بروفسور ایزوتسو و مقدمه دکتر محقق را با خود داشت. رونمایی شد. در آن جلسه که بینه هم به عنوان دانشجو حضور داشتم و استفاده می‌کردم، بروفسور ایزتسو سخنرانی کرد. مختصراً از آن مقدمه خودش را بیان کرد. این مقدمه که حدود ۱۵۰ صفحه بود، بعداً توسط مرحوم دکتر سید جلال الدین مجتبی، استاد فلسفه دانشگاه تهران و مترجم قرآن و مترجم بعضی کتاب‌های دیگر، تحت عنوان «بینال حکمت سبزواری» با تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملا‌هادی سبزواری «به قلم بروفسور توشکو ایزوتسو ترجمه شد. این ترجمه هم ترجمه قابل اعتمادی است و ترجمه بسیار خوبی است. بینه یک مقاله‌ای نوشته در معرفت، این ترجمه، تحت عنوان «تفقیدی در هنگام در معرفت». یک

تحقيق و بروهش، ماهیت فلسفه تطبیقی از نظر بنده بیش از آنکه
آموزشی باشد، بروهش است؛ یعنی این یک مطالعه است.
بیشتر، یک مطالعه است تا اینکه یک درس باشد که بخواهیم ما
در یک دوره‌ای بگنجانیم و یک عوایز دهیم که یک کسی
متخصص فلسفه تطبیقی می‌شود، بنده گاهی وقت‌ها که من بینم
که کسانی که واحد این شرایط نیستند، فلسفه تطبیقی درس
می‌دهند، نگران می‌شویم این هم که من عرض می‌کنم به معنای
این نیست که خدای ناگردد، خواسته باشم تلویح‌ها به شنوندگان و
بینندگان خودم بقیمانم، من که دارم انتقاد می‌کنم، واحد این
شرایط هستم، نه ولی فی نفسه این کار دشوار است و بعضی‌ها
جون دشواری اش را من دانند می‌روند سراغ آن و اگر جیارت
باشد، این من را یاد آن چند بیش از متنوی می‌اندازد که مولانا
من گوید:

روستایی گاو در آخرور بیست

شیر گاووش خورد بر جایش نشست

روستایی شد در آخرور سوی گاو

گاو را من جست شب آن کنچکا و

دست می‌مالید بر اعضای شیر

پشت و پهلو، گاه بالا، گاه زیر

گفت شیر از روشنی افزون شدی

زهراش بزرگی و دلخون شدی

اینچیز گستاخ زان می‌خارددم

کو در این شب گاو می‌بنداردم

بنده واقعاً فکر می کنم که بعض ها دادار یک چنین توهی
شده اند و خیلی دلیرانه، می مخابا می روند سراغ فلسفه تطبیقی.
حال در این بخش دیگر صحبت می خواهم از چند تا فلسفه به
عنوان نمونه قابل توجه در فلسفه تطبیقی باد کنم. آنها را معرفی
کنم به علاقه مندان به فلسفه تطبیقی. یکی از این فلسفه ها
«تین ژیلسون» است. ژیلسون یک کشیش مسیحی است، جزو
ایاه کلیسا است و معاصر ما بوده. ظاهراً در ۱۹۷۸ اگر اشتباه
نکنم، از دنیا و رفته، بله، متولد ۱۸۸۴ بوده و در سال ۱۹۷۸ از
دین رفته است. ژیلسن معتقد راسخ «ست توماس» است و در
ایاه فلسفه سنت توماس در دوره معاصر نقش مهمی داشته، ولو
را جزو چهره های برجهست فلسفه سنت توماس در دوران معاصر باید
دانست. بنده به تمام کسانی که خواهان تقدیم فلسفه جدید غرس از
دیدگاه حکمت قدیم هستند و می خواهند در پرتو افکار این سینا
و ملاصدرا، فلسفه جدید غربی را تقدیم کنند، به مطالعه آثار ژیلسن
توجهی می کنم. حدود ۴۰ سال پیش که بنده داشتجوی دوره
فوق لیسانس فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بودم،
ما کتاب ژیلسن را می خواندیم. تحت عنوان The Unity of Philosophical Experience



خودش، به سوابی اشاره می‌کند و این نماد آن است که این راهی که فلسفه غربی طی کرده، همین راهی است که دکارت نشان داد نویت به کائنات که می‌رسد، فلسفه مبدل می‌شود به بحث معرفت و دیگر اصلاً کائنات قائل به این نیست که وجود می‌تواند محمول واقع شود و اصلاً کائنات از فلسفه «وجود زدایی» می‌کند، اما این سیر وجود زدایی وجود گریزی در کائنات هم متوقف نمی‌شود همیشه از ادامه پیدا می‌کند به «پویت کنستاین» که می‌رسد دیگر تبیین مسائل فلسفی می‌شود از جای مسائل فلسفی صرف‌آیه زبان و الفاظ این سیر فلسفه غربی است. حالا یک پیانی است دیگر، باشد این را تحقیق کرد خود زیلین در یک کتاب دیگری از او که به فارسی ترجمه شده و اخیراً منتشر شده به نام «هستی در اندیشه فیلسوفان» کتاب تعلق یافته است «لتین زیلین» دارد که به اعتقاد من جا دارد همه اثار او با همه تعهدی که اول به فلسفه مسیحی و سنت توماس دارد، به فارسی برگرداده و آنی دکتر طالبزاده استاد داشتگاه ادبیات این کتاب را با همکاری دیگران ترجمه کرده‌اند. آنای دکتر مجتبه‌یاری هم مقدمه‌ای نوشته‌شده بر این کتاب در واقع این کتاب روند هستی‌زدایی، هستی گریزی را در فلسفه غربی جدید نشان می‌دهد. معلم مطلبین که جتاب آنای پارسانایها هم در آخر صحبت خود به آن اشاره کرده‌اند، بنده با این نکته عرض خودم را خانمه می‌دهم، امیدوارم این حوصله‌ای که شما به خرج دادید و وقتی که صرف کرده‌اید، عرضی که من کرده‌ام، جندان پرای روشن کردن صحته آنجه در این امروره، فلسفه تطبیقی نماید من شود، بنی‌فایده نبوده باشد، از همه شما سپاسگزارم تشکر می‌کنم.

یکی از حضار: کدام کتاب هائزی کریں بهتر است؟ دکتر حداد عادل: خیلی کتاب دارد حالا من نخواستم در مورد هائزی کریم - چون بیشتر از زیلین شناخت شده بود و کتاب‌هایش در دسترس است، به دلیل خوبی وقت من نخواستم درباره هائزی کریم مفصل‌تر صحبت کنم.

دکتر مقابله کلی میان فلسفه اسلامی و فلسفه غربی این است که در دوران جدید از دکارت تا امروز، فلسفه غربی روز به روز از آنکه، بر وجود و هستی شناسی دورتر شده و خواسته است. مسائل فلسفی را بدون بازگرداندن امور به «وجود» تبیین نکند، این نوع بحث‌ها به نظر بنده در فلسفه تطبیقی ضرورت نام دارد که ما بتوانیم روند کلی تحول فلسفه جدید غربی را احراز کنیم، در کنیم فلسفه غربی روز به روز از هستی دورتر شده است. به عنوان مثال وقتی که دکارت می‌گوید که «من می‌اندیشم پس هستم» او هستی را فرع اندیشه می‌کند به یک شکل، یعنی در واقع اندیشه و معرفت را قبل از هستی قرار می‌دهد، این سیر ادامه پیدا می‌کند، بنی‌جهت نبوده که درباره دکارت، یعنی برای دکارت یک مجسمه‌ای درست کرده‌اند که با اینکشت اشاره درخواست خواهیم کرد که نظر اشان را در مورد فرمایشات ایشان



هم تنزل صورت گرفته به زبان آمده و از زبان هم ممکن است دوباره در ادامه مسیر به مرائب و مراحل نازل تری تنزل کرده باشد؛ از این جه پژوهای می خواهیم برای فلسفه خودمان بگوییم، جامعه علمی ما داده شد و تیههای خوبی هم داده شد، بعضی سوالات را که برایم پیش آمده عرض می کنند در همین دوره اخیر شخصیت های و فیلسوفانی را سرانجام داریم مثل مرحوم علامه طباطبائی (ره) و مرحوم استاد مطهری (ره) که به قلمرو فلسفه تطبیقی به همان معنای موردنظر آقای دکتر حداد عادل وارد شدند، بعضی مقایسه فلسفه ها کردند، در استادی و بر جستگی و طرز اول بودن اندیشه آنها در حوزه فلسفه اسلامی هم تردیدی نداریم، اما به اعتراض خود این بزرگان در بعضی از موضع و موضع، و کسانی که از ما آشنازی بیشتری با این بزرگان داشتند متابع موردنظر استفاده اینها در برآرده فلسفه های غربی آن شرطی که آقای دکتر فرمودند واجد نبود متابع دست دوم بوده و تسلط به زبان اروپایی نداشتند در عین حال می بینیم که ورود آنها به این عرصه چه تمرارات بیارگی برای ماذته، ممکن است

فلسفه تطبیقی که در آن فلسفه اسلامی بخواهد با فلسفه غربی مقایسه شود، مستلزم احاطه فرد به هر دو حوزه است؛ یعنی هم باید فلسفه اسلامی و هم فلسفه غرب را دقیق و عمیق خوانده و فهمیده باشد.

استاد پارسانیا؛ بنده استفاده کردم از صحبت های جناب آقای دکتر حداد و ایشان با یک تجربه استادی از موضع سیاست گذاری نسبت به حوزه علوم انسانی و فلسفه، با دغدغه های اجرایی که دارند، زاویه ای از بحث را طرح کردن که بسیار مورد نیاز امروز جامعه ما هست. فرست نیست که یک بخش آسیب های را که ورود شتابزده به فلسفه مقایسه ای با تطبیق دارد و دلایل این شتابزدگی که دلالت اجتماعی، فرهنگی و روانی است. مطرح شود با

این حالا جایی برای این بحث باید، فکر من کنم، باز شود استاد مطهری مثلا بگویید ایشان فلان اندیشه فلان فلسفه غربی را به درستی نیافتد، ولی در عین حال همان مقداری که در این نیافتد بوده و مشتمل نموده، آیا مانند توایم از آن شرط های سخت و سنگین که فرمودند، کمی عدول کنند و یک کسی هم البته در یک مطالعه ای از آثار مرحوم فلسفه یک نقش بنداشتن، هم برای سایر علوم هم برای حوزه فرهنگ دارد و ورود فلسفه در عرصه ترویجی تأثیر بسیار جدی بر حوزه فرهنگ عمومی می گذارد. فلسفه تطبیقی وقتی که صورت درستی نداشته باشد فقط نقش ترویجی را ایفا کند. به جای اینکه مقایسه ای باشد، تطبیق باشد، آنچه که در حوزه فلسفه مدرن غرب هست، اصل قرار می گیرد و ادعا می شود ما پیشگام آنها بودیم، پیش از آنها بودیم، جلو جلو بودیم، اما به همان مقدار که در این حوزه ها خطروانگ است، پرداختن به حوزه فلسفه مقایسه ای باشد، این است که جوا ماه وقت از تطبیق صحبت می کنیم، تطبیق با غربی ها به ذهن ما متبدل می شود؟ جراحتیاب «دانس کریت» هم مثل یک فلسفه سلمان مسلط به فلسفه اسلامی احیانا رواند یا چنین با زایش و امثال اینها، جوا به آن سمت ذهن مانند رود؟ آیا این یک نوع محکومیت تاریخی مانیست؟ ما چون در این بستر زمانی زندگی می کنیم به این سمت و سو ذهنمان متبدل نمی شود؟ سوال دیگر؛ اگر ترسیم روند کلی فلسفه غربی را هدف و نتیجه مقایسه های خودمان بدانیم، این سوال مطرح است که بعد از اینکه ما دانستیم که مسیر تفکر فلسفه در غرب چنین بوده است که غلت از «وجود» یدید آمده و روند کلی پرداختن به مباحث معرفت بوده است، میں از معرفت



بازتاب‌های اینها به نظر من، تأثیرات بسیار عمیق تعیین کننده نسبت به نوع دیانت، نوع زندگی، نوع حیات و خیلی از مسائل دیگری دارد. حالا بیان تزویجی اینها در سطوح مختلف فرهنگ یک تحول فرهنگی را به دنبال می‌آورد. مسئله دیگر مسئله نفس الامر است که به لحاظ تاریخی قابل تأمل است. اینکه نفس الامر ذات حضرت حق سبحانه و تعالیٰ است و علم اولست و عالم عقول است، عالم طبیعت است، کلا انکار شود و به حوزه اراده و خواست انسان‌ها و اعتبارات انسان‌ها، زبان، فرهنگ و این امور منتقل شود. این هم یک سیری دارد که قابل تأمل است و قابل توجه است. مسئله دیگر در حوزه معرفت‌شناسی است، نسبت بین شهود است، الهام است، و حی است با عقل است، حس است و این هم به لحاظ تاریخی، نوع جمع بین اینها و ذواری راجع به اینها تأثیرگذار است؛ یعنی فلسفه مدرن و روشنگری که شکل من گیرد، نوعی شهودستیزی در آنجا وجود دارد، با تطور ائمه در درون آن است، شهود هم در آنجا باز وضع دیگری بینا می‌کند؛ یعنی در مقابل آن جویان ما یک شهود دون عقلی داریم که من آید، در عالم اسلام، جمع بین شهود و عقل، خود یک سیر دیگری را طن من کند، شهود عرفانی که در واقع جهاد اکبر نامیده

من شهود چهاد بین
عقل و عشق، با
غزاعی که بین
اراده و علم
مددون
است.

تفاوت‌های
قابل توجه
و چشمگیری
دارد. توجه به
این امور مسائلی
است که در فکر
من کنم

و یافتن آن مبادی و سرچشمه‌هایست و آن کسانی که سرچشمه‌ها را آلوهاند و یا گتساده‌اند یعنی من توانند بگشایند، یکی از نکاتی را که آقای دکتر اشاره کرده بمنه مشعوف شدم از اینکه تایید شد و آن بخش را که مطرح کردم قبل، که مقایسه‌ای بین حوزه فلسفه اسلامی که فلسفه مادرور شدن مسئله «وجود» در آن است و فلسفه مدرن یا کلا قلسطه غربی؛ یعنی از افلاطون تا ارسسطو که من آید و بعد از آن این اقول، داشتم ادامه بینا می‌کند این یکی از مسائل است که باید مقایسه شود و از سبب اختلاف بررسی شود. یا دو یا سه مسئله دیگر را هم فکر می‌کنم به عنوان مسئله اشاره کنم، یکی از مسائل که در تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی قابل مقایسه است، نسبت علم و اراده است، این تفاوت احسان می‌شود که در حوزه فلسفه اسلامی، ما با تقدم علم بر اراده مواجه هستیم در حوزه فلسفه اسلامی عمدتاً نقل مباحث نسبت به خداوند سیحان است، فلسفه به معنای عام که همه کسانی که در این حوزه اندیشیده‌اند چه حکماء اشراق، حکمت متعالیه و عرفان و عرفان نظری، با تفاوت‌هایی که دارند، علم عناوی حضرت حق باشند، با تجلی ذات حضرت حق باشند، بر اراده خداوند تقدم دارد و نظام عالی، نظام احسن است و قدرت در سلسله اسماء و صفات الهی، تختین تجلی، تجلی ذات به ذات است، که آن تجلی علمی است و به دنبال آن تجلیات

بعد و پسین می‌آید با مباحث متعدد و متفاوتی که

دارند، فقط متكلمين ما هستند که جایی سخن از

تقدیم اراده بر علم دارند، آن هم در مقام اثبات

است؛ یعنی از قدرت خداوند به علم او و حکمت

او راه می‌برند نه در مقام ثبوت آنها بخواهند

سخن بگویند. این مسئله در تاریخ

فلسفه غرب مخصوصاً یعنی در فلسفه

بعد از رنسانس به سوی؛ اولاً تقدم اراده

بر علم و تازیا با یک جایگزینی که بحث

مدارش از خداوند به انسان منتقل می‌شود و

اراده انسانی است که تعیین کننده است، آگاهی

را من می‌سازد. در نتیجه در قلمرو اخلاق مطرح

می‌شود، در فوکو، قدرت به افتخار اجتماعی منتقل

می‌شود و بحث‌های پست مدرن و سیمیت می‌باید

این مسئله به صور مختلف، در فلسفه علیم، به

گونه دیگری این می‌آید و این

تفاوت جدی این دو حوزه

فلسفی است که

باید مورد

تو چه

باشد.



نیسته البته چون اسم مرحوم علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری (ره) آمد، بندۀ باید از آقای حائزی هم باد کنم، آقا مهدی حائزی استاد فلسفه که ایشان فرقش با آن دو بزرگوار دیگر این بود که سال‌ها در غرب بر زبان انگلیس، تسلط پیدا کرده بودند و فلسفه غرب را بن‌واسطه در دانشگاه‌های غرب فراگرفته بود اثار ایشان را هم باید توجه داشت، حالا کاری به افکار دیگر دکتر فتحعلی خانی؛ بله، بسیار تشکر، با توجه به کمبود وقت، ایشان نداریم که جای نقد و انتقاد بسیار دارد، آقای حائزی در خواهش من کنم کلام آخر را جناب آقای دکتر حداد بفرمایند.

دکتر حداد عادل: ممنون، من از زحمین اشاره اخیر آقای پارسانیا آغاز من کنم که بسیاری از تفاوت‌ها در نتایج یا همه تفاوت‌ها در نتایج، ناشی از ناقصی که در میان است، و اکثر میان به درست شناخته نشود، این مقایسه‌های بین راهی و سرشاخه‌ای اصلی، مخواهد بود اما در پای آنچه آقای دکتر فتحعلی خانی مطرح گردند، گفتند که اگر شرط‌اطلب که تو گفتش، باید برای ورود در فلسفه تطبیقی مهدا باشد جطور استادانی مانند علامه طباطبائی و استاد شهید

مطهری با این که زبان خارجی نمی‌دانستند، در غرب هم تحصیل نکرده بودند، در فلسفه تطبیقی وارد شده‌اند و اثار مقیدی به وجود اورده‌اند؛ پاسخ بندۀ این است که من درباره اصول کلی صحبت من کنم، یعنی بندۀ من کویم اگر ما می‌خواهیم، تولید این‌وه کنیم در متخصص فلسفه تطبیقی، شرط‌اطلب آن این است.

من منکر این نیستم که مرحوم علامه طباطبائی در اصول

فلسفه در مقایسه فلسفه اسلامی با ماتریالیسم دیالکتیک غربی موفق بودند و آن کتاب راهکشایی بود، کارساز بود و هنوز هم هست. در این من تردید ندارم، تردید هم ندارم که استاد شهید و عزیز ما شهید مطهری - که سالگرد شهادت او هم تزدیک است - با آنکه زبان انگلیس نمی‌دانست و ل

در درگ مقاهم فلسفه غربی آن مقداری که در اختیار ایشان بود بسیار موفق بود. بندۀ درباره ایشان یک سخنرانی داشتمام تحت عنوان «مطهری و فلسفه تطبیقی» که به صورت مقاله‌ای در یک دو تا کتاب منتشر شد. بندۀ با جایهای موقفم که این

استادان موفق بوده‌اند، اما به طور ترسی موفق بودند، همینجا عرض من کنم، اگر شهید مطهری آن تسلط را که به زبان عربی

دانستند، به زبان انگلیس داشتند، آن وقت بندۀ به شما عرض من کردم که چقدر اثار مهمتر و مقیدتری در نقد فلسفه غربی از همان استاد به بادکار می‌مانند، مرحوم علامه طباطبائی (ره) هم

اگر در محضر ایشان کسانی نبودند که سال‌ها در غرب تحصیل کرده بودند و به زبان خارجی و به اصطلاحات فلسفه به فرانسه

با انگلیسی مسلح بودند و نمی‌توانستند آنها را برای علامه ترجمه کنند، اصلاً پای آن گفتگوها باز نمی‌شد بتایراپس، اینکه نادر انسخاصل و بزرگانی به برگت نیوگ خودشان، در این عرصه یک توفیق نمی‌پیدا کردند، ناقص آن قاعده‌ای که بندۀ عرض کردم

اسلام با فلسفه‌های دیگر

مثل فلسفه هندی با چشم با دیگر جاها تیست، ولی آن فلسفه‌ای که ما امروز از لحاظ تمدنی با او درگیر هستیم، فلسفه غربی است. ما با فلسفه‌های ترقی مثل فلسفه‌های هند یک هم افق و هم سوی داریم، مثل پیروانها که با هم قوم و خویش هستند، ما رو در روی این فلسفه‌ها نیستیم. انسانی با این فلسفه‌ها فوایدی دارد، ضرورتی دارد و لی فلسفه غربی چالش برانگیخته و ما را به مبارزه و تحدی فرامی‌خواهد؛ یعنی گفت: «گر بکویم که مرا با تو سروکاری نیست / در و دیوار، گواهی بدهد کاری هست» تمام علوم که ما داریم در دانشگاه‌ها تدریس می‌کنیم، علوم تطبیقی



باید و چنین نگاهی به فلسفه غربی داشته باشد. آنوقت خیلی آسان تر و عمیق تر و صحیح تر می‌تواند نتایج فلسفه‌ها را مقایسه کند. اگر واقعاً یک کسی به مبانی یک فلسفه‌ای ملتزم نیست، آن وقت راحت‌تر می‌تواند از نتایج آن فاصله بگیرد. یعنی به جای اینکه ما دعوا را در نتایج پرقرار کنیم، برویم محاکمه را در مبنای اغزار کنیم. این خیلی کارآمدتر است و صرفه‌جویی من تک در اینکه ما این مسئله را با آن مسئله، این مسئله را با آن مسئله پیکار مثلاً در باب کائنا، ما باید بحث «هستی‌شناسی» را با کائنا مطرح کنیم. اگر در اینجا - یعنی در مبانی - ما بتوانیم والحقاً کاربری و کارآمدی فلسفه اسلامی را بیان کنیم، می‌باشیم شویم از اینکه برویم سراغ آن شایعی که بر اساس آن مبانی گرفته شده، این هم توضیح من و یک بازداشکر هم از استادان محترم، هم از همه شما که استادان عزیز حآل و اینده فلسفه و فلسفه تطبیقی هستید، سپاسگزاری می‌کنم، ان شاء الله که همه موفق باشیم.

دکتر فتحعلی خانی؛ مشترک، الحمد لله که ختام نشست هاتام و باد مرحوم استاد شهید مطهری شد، استادی که در استانه سالگرد شهادت آن بزرگوار هستیم. بنده هم به عنوان اذی دین و اظهار ارادتی به ساخت آن شهید بزرگوار نگفتم را عرض می‌کنم. من از ایندی بحث در انتظار بودم که به شکلی تمرة فلسفه تطبیقی در ارتباط با دانش‌های که با علوم انسانی از آنها باد می‌کنیم، مطرح شود خوشبختانه در کلام هر دو استاد در قسمت اخیر فرمایش‌اشان این بود مرحوم استاد مطهری را در مقام تقدیمیش سپاسی غرب با دیگران متناظر می‌باشم، تلاوتی که به خوبی احساس می‌کنیم و می‌بینیم که چقدر عینی می‌تواند دموکراسی غربی را نقد کند منشأ و خاستگاه آن، آن تسلط است که به مبانی اندیشه فلسفی آنها برای ایشان فراهم آمده است.

مجدد از اساتید محترم که لطف فرمودند تشریف اوردهند سپاسگزاری می‌کنیم: از اساتید حاضر در جلسه، حضرت آیت الله فیاضی و دیگر اساتید محترم و سایر دوستان و عزیزانی که در جلسه حاضر بودند. والحمد لله رب العالمين

و علوم انسانی ملّه می‌بینی بر این نتایج فلسفه غربی است. این است که الاهم فلاحهم هم بخواهیم یکنیم این واجب‌تر است. دیگر گفتند که از دریافت روند کلی فلسفه جه توجه‌های حاصل منشود؟ بنده فکر می‌کنم این در واقع مثل این است که ما زبان فلسفه غرب به دستمان باید، این زبان را بتوانیم فهمیدم، بتوانیم این نتایج را به اصل برگردانیم، حالاً هم در پاسخ این سوال، هم چون ائم استاد شهید مطهری بوده شد، بنده با ذکر یک نمونه از آن بزرگوار عرضم را خانم می‌دهم، همین دو روز پیش بود که یا دو سه روز پیش بود که در کلاس درس فلسفه، فلسفه کائنا که بنده عهده‌دار آن هستم در دانشگاه تهران در دوره دکتری، به داشتجوها عرض می‌کردم که مرحوم مطهری این اصالت وجود را طوری فهمیده بود که

باشیم.



مثل خون که در بدین در جویان است و در همه

جا حضور دارد ایشان سرمهان و جویان اصالت وجود را در مسائل و مباحث فلسفه اسلامی اینطوری فهمیده بود و اینطور بود که اصالت وجود یا وحدت وجود یا تشكیک وجود، سه تا بحث باشد در کار بحث‌های دیگر که به صورت افقی با عرضی جده شده باشد کنار هم، یعنی مثل روح در پیکر فلسفه اسلامی برای ایشان معنا و اهمیت داشته، یعنی نگاه که می‌کرد به بک مسئله و حلزه تبین یک مسئله فوری تشخیص می‌داد، می‌گفت که این بر اساس فکر اصالت ماهیتی است که این حرف را زده است. اگر کسی روند یک فلسفه و مبانی آن به دستش



حکومت اسلامی

دفترکارهای مجمع عالی
سال جواز / شماره چهاردهم
فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰

میزگرد علمی

علیت در علم و فلسفه



اشاره:

میزگرد علمی علیت در علم و فلسفه پنجمین دوره ششمین فروردین ۱۳۹۰ به همت مجمع عالی حکومت اسلامی در سالان هفتمیش های مدرسه عالی دارالفنون قائم برگزار گردید. در این نشست علمی استادیه مختار حضرت آیت الله فیاض و حباب آقای دکتر گلشنی صاحب اثر شود و ایرامون موضوع علیت در علم و فلسفه مطرح نمودند. دیبر علمی این نشست را حجت الاسلام والصلحین دکتر عباس پور عهد داشتند. آنچه در پی خواهد آمد، کزارش تفصیل این میزگرد علمی است.

به این حقیقت رسیده است که موجودات تسبت به یکدیگر ارتباط و بزمایی دارند. موجودی محصول موجود دیگر است ناشی از او است. برآمده از او است. تا او تباشد این موجود تحقق نمی‌یابد از این رابطه حقیقی واقعی میان موجودات به علیت تعبیر شده است. چنین نیست که هر موجودی با موجود دیگری این نسبت را داشته باشد این نسبت میان موجودات و بزمایی برقرار است هر حادثه ای هر پدیده ای هر موجودی قادر نمی‌شود، ذهن و عقل عرفی بشر به این مطلب رسیده است و سپس در قلمرو حضرت استاد آیه الله فیاضی و استاد ارجمند چتاب دکتر گلشنی، موضوع بحث علیت در علم و فلسفه است. با توجه به تأثیر و تأثیری که در عالم متأده می‌شود، از گذشته هم در ذهن عرفی بشر و هم در مباحث علمی موضوعی مطرح شده است، که این علیت اندیال کرده است. در قلسه بونانی و سپس آنچه که در میان مسلمانان در مباحث فلسفی جریان داشته، فصل درخور توجهی به این رابطه وجودی برداخته است که هم تبین این

دکتر عباسی: بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ونبينا أبي القاسم مصطفىي محمد و على آل الطيبين الطاهرين سيمما يقيمه الله في أرواحنا فدام خدمت همه حضار گرامی، فضلاً ارجمند و استادیه محترم که در جلسه حضور دارند، عرض سلام و ادب و خیر مقدم داریم به بزمایه استادیه ارجمندی که بنا است این نشست علمی با حضور آنها این شاهانه از سوی مجمع عالی حکومت اسلامی برگزار شود، حضرت استاد آیه الله فیاضی و استاد ارجمند چتاب دکتر گلشنی، فلسه به حضور امری عقلانی به آن توجه شده است در مباحث تأثیر که در عالم متأده می‌شود، از گذشته هم در ذهن عرفی بشر و هم در مباحث علمی موضوعی مطرح شده است، که این تأثیر و تأثیری که در ارتباطی که میان حوصلات و پدیدهای موجودات عالم وجود دارد را تبین کند. بشر این را دریافته و با عقل خودش



حکمت اسلامی

شیرازه دانلود مجموعه عالی
سال جهادی / شماره چهاردهم
فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰

معرف کتاب

علی امینی نژاد



عنوان: حکمت اشراق (۲ جلد)

تولیدکنندگان: حجت الاسلام والملیمین بیزدان بناء

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری

سازمان تدوین و مطالعه کتب علوم

انسانی دانشگاهها (سمت)

تعداد صفحات: ۹۶۷ صفحه

سال نشر: ۱۳۸۹ (زمستان)

شیخ الدین یحیی بن حبیب سپهوروی، معروف به «شیخ اشراق» (۵۴۷-۵۴۹) یکی از سه مکتب عمده فلسفی را میان فلسفه اسلامی پدید آورده است. این مکتب فلسفی در مواجهه با مکتب‌های فلسفی متأله و کلامی و تحت تأثیر حکمت ذوقی و منطقی ایرانیان قدیم، سقراط و افلاطون، حکمت زرتشت، حکمت بودایی و هندی، عرفان و تصوف اسلامی و بیش از همه، ذوق سرشار و روح حقیقت جوی خود سپهوروی بروز و ظهور یافت.

انقلاب فلسفی شیخ اشراق نقطه عطفی در تاریخ تأملات فلسفی مسلمانان بوده و تأثیرات شگرفی در قیاسوافان پس از خود به جای گذاشته است. این مکتب از منظر روش و محتوایی یکی از مهمترین زمینه‌سازان حکمت متأله بوده است. چنانچه می‌توان حکمت مداری را به لحاظی ادامه، اصلاح و تکمیل حکمت اشراقی دانست. با این همه در اثر عواملی چند این حکمت خصوصاً در محیط‌های تعلیمی کمتر مورد توجه قرار گرفت و گاه ارزش آن در حد تغییر اصطلاحات تقلیل داده شد.

به تازگی کتاب «حکمت اشراق» (گزارش، شرح و سنجش دانشگاه فلسفی شیخ شیخ الدین سپهوروی) اثر گران‌سگ اساتذه فروزانه حضرت حجت‌الاسلام والملیمین بیزدان بناء حفظ‌الله به بازار اندیشه و فرهنگ فلسفی ایران اسلامی عرضه شده است. این اثر افزون بر طرح و تحلیل همه آموزه‌های قابل

اعتنای حکمت اشراقی و معرفی ساختار، روش، محتوا، ارزش و جایگاه این حکمت در موارد اساسی به مقایسه این مکتب با مبانی حکمت متأله و حکمت متعالیه پرداخته و از این رهگذر به توصیف و تحلیل عمیق‌تر، از مهمترین مباحث فلسفی همچون مقولات تائیه، احالت وجود یا ماهیت، تشکیک و تشخّص دست یافته است. همین نکته موجب می‌شود این اثر برای همه حکمت بروهان منید و جذاب باشد. بخش‌های مختلف کتاب از نقطه نظر تاریخ فلسفه و تاریخ مسائل فلسفه و همچنین از نظر مسائل فلسفه فلسفه اسلامی، می‌تواند راهکاری‌های مؤثر دانسته و فضایی مبهم‌تر در این بسترها را شفاقت‌زازد.

در هر صورت کتاب «حکمت اشراق» در چهار بخش تنظیم یافته است:

در بخش نخست، ذیل عنوان «کلیاتی در باب حکمت اشراق»، مباحثی در رابطه با فلسفه اسلامی، حیات علمی شیخ اشراق، شوه کار در این کتاب و همچنین توضیحاتی پیرامون فلسفه اشراق به ویژه پهنه‌های مفصل و مفیدی راجع به روش‌شناسی حکمت اشراق مطرح شده است.



بخش دوم کتاب اختصاص به دیدگاه‌های خاص و ابتکاری شیخ اشراق در حوزه مباحث منطقی دارد. دیدگاه شیخ اشراق در تصویرات، تصدیقات، ارجاع همه فضایا با قضیه کلیه موجیه ضروریه، انسکال چهارگانه و تقلیل بدیندیفات شش کانه به بدیندیفات سه کانه مورد طرح و بررسی قرار گرفته است.

در بخش سوم که تحت عنوان «حکمت بختی و متافیزیک اشراقی» عرضه شده است، به تفصیل درباره مقولات ناییه، اصالت وجود یا ماهیت، تشکیک و تشخیص در جهاد فصل مستقل بحث شده است و بدین ترتیب جلد اول به بایان می‌رسد. آنماه بخش سوم در جلد دوم کتاب بی‌گیری شده است و پنج فصل دیگر از این بخش تحت عنوان «نظم نوری»، «علم اشراقی»، «طبعیات اشراقی»، «مقولات» و «معداد» به شرح و بسط تفصیل از دستگاه هستی‌شناسانه حکمت اشراق برداخته است. در میان این پنج فصل، مفصل ترین فصل، فصل پنجم است. در این فصل که ذیل عنوان «نظم نوری» ازانه شده است، مباحثی همچون تسبیمات نور و ظلمت، احکام کلی نور، خاستگاه تاریخی بحث نور، مراتب انوار از نور الاتوار و نور اقرب، انوار قاهره طولیه، انوار قاهره متفاوته با مثل نوری و عالم مثال، انوار مدببه یا نقوس فلکی و انسانی و برازخ غاسقه یا اجسام ملایی مورد بحث قرار گرفته‌اند.

در فصل ششم از بخش سوم تحت عنوان «علم اشراقی»، حقیقت ابصار، هویت علم حضوری و شهودی در فلسفه اشراق، حقیقت علم، ارتباط حضوری نفس با محسوسات خارجی، اتحاد عاقل و معقول بحث شده‌اند. پس از آن در فصل هفتم ذیل عنوان «طبعیات اشراقی»، نفس هیولایی اولی، نفس جوهریت صور نوعیه، مراج و کون و فساد، عناصر از دیدگاه شیخ اشراق و افلاک مورد بحث قرار گرفته‌اند. در فصل هشتم دیدگاه‌های خاص سپهوردی درباره مقولات و در فصل نهم ذیل عنوان «معداد»، بحث‌های وی در ارتباط با بقای روح پس از مرگ، تاسیخ و معاد مطرح شده‌اند.

در بخش چهارم و آخرین بخش کتاب، تأثیرات متین شیخ اشراق بر فلسفه اسلامی بررسی شده است. این کتاب با نلاش جمعی از شاگردان معظمه و به تحقیق و نگارش نهایی دکتر مهدی علی‌پور در دو جلد و مجموعاً ۶۷ صفحه توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) در زمستان ۱۳۹۰ منتشر شده است.

الخطاب علیی - فردی مجمع عالی

جلسات هیئت مدیره

- هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلام فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰
- جلسه برگزار نمود که اهم موارد ذیل مورد بررسی قرار گرفته:
 - پذیرش عضویت اعضاً جدید
 - تصویب برگزاری میزگردهای علمی علیت در علم و فلسفه؛ و جستی فلسفه تطبیقی
 - تصویب تشکیل گروه علمی فلسفه دین؛
 - تعیین و تصویب برگزاری سومین گردهمایی اساتید علوم عقلی؛
 - بررسی و تصویب ساختار تشکیلاتی مجمع عالی؛
 - بررسی طرح‌های ارسالی به مجمع عالی؛

گروه‌های علمی

گروه علمی فلسفه

- در بهمن و فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰، چهار جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفته:
- «علم ماله ارتفاع النیضین عن مرتبه الثالثه» از اله بحث توسط آیت الله فیاضی؛
 - «نفس الامر» از اله بحث توسط آیت الله فیاضی؛
 - «آیات نشه قیل از حدوث نقوص انسانی» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین سلیمانی امیری؛
 - «صاحت نفس فارابی» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین فیروزجانی؛

گروه علمی کلام

- گروه علمی کلام در فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰، چهار نشست برگزار کردند که به بررسی موضوعات ذیل پرداختند:
- «مدارس کلامی شیعه امامی» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین جبرئیل؛
 - «تاثیر گذاری و تاثیر پذیری مدارس کلامی شیعه از یکدیگر» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین جبرئیل؛
 - «تاثیر گذاری و تاثیر پذیری مدارس کلامی شیعه بر یکدیگر بر اساس تطبیق مباحث امامت» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین جبرئیل؛
 - «جامعه شناس: مواجهه دین و جامعه» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین دکتر صادق نیا؛

گروه علمی معرفت شناسی

- گروه علمی معرفت شناسی در فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰ سه جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفته:
- «تفقد کتاب بن لایه‌های شناخت دکتر احمدی» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین معلمی؛
 - «تفقد کتاب بن لایه‌های شناخت دکتر احمدی (۲ جلسه)» از اله بحث توسط دکتر اسحاق طاهری؛

گروه علمی فلسفه‌های مضاف

- گروه علمی فلسفه‌های مضاف در فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰ سه جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفته:

- «فلسفه‌های مضاف» از اله بحث توسط حجج‌الاسلام والملمین خسرویناه و طاهری خرم‌آبادی؛
- «فلسفه علم اصول (۲ جلسه)» از اله بحث توسط حجت‌الاسلام والملمین معلمی؛





حکمت اسلامی
خبرنامه دانشگاه مجمع عالی
سال چهارم / شماره چهاردهم
فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰



گروه علمی عرفان

- «لوازم نفس الامریت ذات» از آن بحث توسط حجت الاسلام والملین رضانی:
- «از بساط ذات حق با ذات (سر القدر و سر الذنوب)» از آن بحث توسط حجت الاسلام والملین بیزان بنایه:
- «از زیارات قاعده بسیطه الحقيقة در مورد ذات واجب» از آن بحث توسط حجت الاسلام والملین عثافی:

میزگرد علمی علیت در علم و فلسفه برگزار شد



در این نشست علمی کارشناسان محترم حضرت آیت الله فیاضی و جناب آقای دکتر مهدی گلشنی مباحث خود را پیرامون مفهوم علیت و معلوم و مقادیر اصل علیت، چگونگی آشنازی ذهن با مفهوم علیت، حقیقت را بطور علیت هموار با دیدگاه هیوم و الشاعر، ضرورت علیت در علتهای مختار و غیر مختار، تعبیر فلسفی اصل عدم قطعیت هایز تبرگ، نقش علیت در علم و تفاوت عدم قطعیت و عدم یقین و معنای دترمینیسم لاپلاسی و اشکالات ان مطروح نمودند. دبیر علمی میزگرد علیت در علم و فلسفه را حجت الاسلام والملین دکتر عباسی بر عهده داشتند.

گزارش تفصیلی این نشست در همین شماره از خبرنامه‌ی حکمت اسلامی خواهد آمد.

دیدار اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با حضرت آیت الله جوادی آملی دامت برکاته

جمعی از اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی سه شنبه ۷۷ اردیبهشت ماه ۱۳۹۰ با حضرت آیت الله جوادی آملی دامت برکاته دیدار کردند. در این دیدار حضرت آیت الله جوادی آملی دامت برکاته با اشاره به ریاست فلسفه بر علوم فرمودند: فلسفه ریاست علوم را بر عهده دارد لذا شما باید از فلسفه سوال کنید که چه کار باید انجام دهید وی افزود: فلسفه مبادی، مبانی و موضوعات همه علوم را مشخص می‌کند ضمن اینکه موضوعات و حدود هر علم را باید فلسفه مشخص کند. حضرت آیت الله جوادی آملی با اشاره به وظایف مجمع عالی حکمت اسلامی فرمودند: یکی از اموری که متوجه است مجمع عالی حکمت اسلامی به آن بپردازد، بحث اسلامی ندن علوم است. شیخ الرئیس ابوعلی سینا تمام علوم را اسلامی میداند، وی رسالت مجمع عالی حکمت اسلامی را هدایت چنان بین داشت. در ابتدای این دیدار آیت الله فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی ضمن اظهار خشنودی از دیدار با حضرت آیت الله جوادی آملی از معمتم له جهت سخنرانی در سومین گردهمایی اساتید علوم عقلی دعوت بعمل آورد. همچنین حجت الاسلام والملین علیمی دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی گزارشی از برتراندها و فعالیت‌های مجمع عالی در سال ۱۳۸۹ از آن نمود.



میزگرد علمی جیستی فلسفه تطبیقی برگزار شد

چیستی فلسفه تطبیقی



نشست علمی چیستی فلسفه تطبیقی پنج شنبه ۸ اردیبهشت ماه ۱۳۹۰ از ساعت

۱۰ الی ۱۲ در سالن همایش‌های مدرسه عالی دارالشفاء قم برگزار شد.

در این نشست علمی اساتید و کارشناسان محترم جناب آقای دکتر حداد عادل و حجت الاسلام والملین پارسا نیا مباحث خود را پیرامون چیستی فلسفه تطبیقی، تاریخ تکاری و هدف و ضرورت فلسفه تطبیقی از آن نمودند. دکتر محمد فتحعلی خانی دبیر علمی این نشست را بر عهده داشتند. گزارش تفصیلی این نشست در همین شماره خواهد آمد.



سومین گردهمایی اساتید علوم عقلی برگزار می‌شود

سومین گردهمایی اساتید علوم عقلی تیمه دوم خرداد ۱۳۹۰ در سال اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار می‌شود. در این گردهمایی ضمن تبادل نظریات اساتید محترم از مقام شامخ علمی یکی از اساتید پیشکسوت علوم عقلی نیز تجلیل به عمل خواهد آمد. دومن گردهمایی اساتید علوم عقلی تیمه دوم خرداد ۱۳۸۹ برگزار شد و از مقام علمی حکیم متأله حضرت ایت الله انصاری شیرازی «نامه برگانه» تجلیل به عمل آمد.

خرید کتاب از نمایشگاه بین المللی کتاب تهران

در اساتی تجهیز و تکمیل کتابخانه تخصصی علوم عقلی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی به تازه‌های نشر، قریب ۷۰۰ عنوان کتاب از مجموعه‌های تازه منتشر شده از نمایشگاه بین المللی کتاب تهران خریداری شد. با این خرید، مجموعه کتب کتابخانه تخصصی عقلی مجمع عالی حکمت اسلامی به بیش از ۷۶۷۶ عنوان در قالب ۱۱۰۰ رسیده است.

کتابخانه تخصصی علوم عقلی هر روز صبح‌ها از ساعت ۸ - ۱۲ و عصر از ساعت ۲۱ - ۱۶ در خدمت علاقمندان به حکمت و فلسفه اسلامی می‌باشد.

همایش کارگاه‌های آموزشی و پژوهشی حکمت

اسلامی و عالم معاصر برگزار خواهد شد

کارگاه‌های آموزشی - پژوهشی حکمت اسلامی و عالم معاصر ۱۴ و ۱۵ خرداد ۱۳۹۰ از سوی پژوهشکده حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دانشگاه اصفهان، دانشگاه امام صادق(ع)، دانشگاه تهران و موسسه علامه جعفری در سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی تهران برگزار خواهد شد. علاقمندان چشم کسب اطلاعات بیشتر در خصوص موضوعات و اساتید کارگاه‌ها و شرکت در کارگاه‌ها به پایگاه اطلاع‌رسانی پژوهشگاه با آدرس www.hekmatmoaser.ir مراجعه نمایند.

تشکیل گروه علمی «فلسفه دین» در مجمع عالی

بنابراین یک شنبه‌نامه گروه علمی فلسفه‌های مضاف و تصویب هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، گروه علمی «فلسفه دین» تشکیل گردید. این گروه ششمین گروه علمی از گروه‌های علمی می‌باشد که در مجمع عالی فعالیت دارد. ریاست گروه علمی فلسفه دین را حاجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی شیرازی بر عهده خواهند داشت.

برگزاری کلاس شواهد الربویه و پژوه خواهان

کلاس شواهد الربویه و پژوه خواهان توسط استاد محترم حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر گرجیان سه شنبه‌ها ساعت ۱۰ - ۸ در دانشگاه پاقرالعلوم(ع) برگزار می‌شود. خواهان محترمه که دارای تحصیلات مرتبط با سطوح ۲ یا کارشناسی ارشد فلسفه می‌باشند می‌توانند از کلاس شواهد الربویه استفاده نمایند.

هفتمین دوره آموزشی کوتاه مدت برگزار شد

هفتمین دوره آموزشی کوتاه مدت مجمع عالی حکمت اسلامی از فروردین ۱۳۹۰ آغاز شد. در این دوره آموزشی موضوعاتی جون نقد و بررسی روایت‌نامه دین و بیللام جمیز، نقد و بررسی عرفانی‌های کاذب (شیطان پرستی)، زبان دین، فلسفه تحلیلی و زبان گفتاری و ... با استفاده از اساتید مجروب برگزار گردید.

تقدیم از اساتید مجمع عالی حکمت اسلامی

همزمان با ایام تپهادت فیلسوف و ارسطه و معلم بزرگوار حضرت ایت الله شهید مرتضی مطہری رحمة الله عليه، مجمع عالی حکمت اسلامی از اساتید دوره‌های آموزشی بلند مدت و کوتاه مدت که در سال تحصیلی ۹۰ - ۹۱ با این مجمع همکاری داشته اند تقدیر به عمل آورده.

تجدد چاپ کتاب «نقد و بررسی تطور تاریخی

نشیع» در بوستان کتاب

کتاب نقد و بررسی تطور تاریخی نشیع که حاصل یکی از میزگرد های علمی مجمع در نقد کتاب «نکتب در فرایند نکامل» تالیف سید حسین مدرسی می‌باشد، در سال ۱۳۸۷ از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی منتشر شد. این کتاب هم اینک در طبعی جدید توسعه بوستان کتاب دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم انتشار و عرضه گردیده است.



کارگاه آموزشی-پژوهشی

حکمت اسلامی و عالم معاصر

حکمت اسلامی و عالم معاصر



محورهای کارگاه

پژوهشگاه حکمت معاصر
بروگراند

خداباوری در عصر حاضر



با هدفکاری: بناء برین العالی علوم و جهانی اسراء، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

دانشگاه اسفيان، دانشگاه آمام صادق (ع)، دانشگاه تهران، مجتمع عالی حکمت اسلامی و مؤسسه علامه جعفری

زمان: ۱۳۹۰ و ۲۴ خرداد

مکان: تهران، پژوهگاه رسالت، روپرتوی در شمال مصلای تهران، مجتمع امام خمینی (ره)، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی

لشائی دیر خانه: تهران، خیابان شیخ جعیش، پالای آزادگان، بعد از زیرگذار حکم، کوچه ۱۵، طبقه ۲، فری، پلاک ۶۵

ساختمان نسخه ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و علوم اسلامی، دیر خانه کارگاه، آموزشی - پژوهشی حکمت اسلامی و عالم معاصر

تلفن و دورنگار: ۰۲۶-۸۸۰۰۷۷۷۸ لشائی بست الکترونیک: info@hekmatoeaser.ir

عالاوه‌هایی به شرکت در کارگاه می‌توانند برای کسب امکان از شرایط ثبت نام به لشائی پایه‌گاه اینترنتی: www.hekmatoeaser.ir مراجعه نمایند.



اندیشه های شهید مطهری باید به عنوان مبنای
مواجهه علمی با افکار وارداتی جدید و دستیابی
به نوآوری های علمی در عرصه معارف دینی
مورد توجه ویژه قرار گیرد.

شهید مطهری با ایمان، علم و اعتماد به نفس
والی خود و همچنین ادب و انصاف علمی در آن
سال ها شجاعانه وارد میدان شد و با یک
مواجهه صحیح و علمی در مقابل تفکرات
مارکسیستی و لیبرالیستی، توانست چهره
روشن و نابی را از تفکرات اسلامی ارایه دهد
و جریان روشنفکری اسلامی صحیحی را پایه
کذاری نماید که در واقع مبنای بخش عمده ای
از جریان فکری انقلاب اسلامی شد.

با توجه به پشتونه عقیم فکری و فرهنگی که
اکنون در کشور وجود دارد باید مبنای
روشنفکری اسلامی شهید مطهری و روش
ایشان در مصاف با افکار وارداتی، مورد
استفاده کارگیرد زیرا کشور در دهه های
آینده بیش از پیش به امثال شهید مطهری نیاز
دارد.

لویات سام وعله زاهدی، استاد امنی، نزد دینار اعلی هیأت علمی
دانش جهان حکمت پیغمبر



و گفت و گو خواهیم گذاشت. قاعده‌تاً مثل سایر نشست‌هایی که از طریق مجمع عالی حکمت برگزار می‌شود، سروران محترم و خضار عزیز و اساتید و فضلاً مس توانند سوالاتشان را پادشاهی کنند و از طریق دوستانی که در جلسه حضور دارند این سوالات جمع‌آوری شود و در پایان جلسه در صورتی که فرصت انتخاب کرد به برخی از سوالات پاسخ داده

موضوع علیت در فلسفه و در علم یک موضوع زندگی است و امروز هم مثل گذشته مورد توجه اندیشمندان و متفکران است.

رابطه وجودی است و هم مسئله ساختی است که میان علت و معلول وجود دارد، و مسائل گوناگون، اقسام علت، اینکه مؤثر حقیقی در عالم چه کسی هست، آیا از موجودی که یک حیث داشته باشد معلوم‌های پرشمار می‌تواند صادر شود یا یک معلم صادر شود؟ بحث‌های گوناگونی مطرح شده است که شده است مباحث علت و معلول در علم فلسفه در داشت

جدید و علم طبیعی هم مسئله علیت یک امر پذیرفته شده تلقی می‌شود. دعوت می‌کنیم از اساتید گرامی حضرت آیه‌الله فیاضی و استاد محترم جناب آقای دکتر گلشنی که به جایگاه تشریف پیاووند تا این شاهاده با طرح پرسش پتوایم بحث را آغاز کنیم، در آغاز از محضر حضرت آیه‌الله فیاضی تقاضا می‌کنیم درباره مفاهیم علت و معلول و مفاز و محتوای اصل علیت و اینکه ذهن بشر چگونه این مفاهیم را پدیدست اورده است، یعنی چگونگی اشایی ذهن با این مفاهیم که به هر حال مفاهیم خاصی هستند اینها یک مابازاری در چهان خارج ندارند مثل مفاهیم اولیه و مقولات اولی در عالم بیرون، مابازاره خارجی ندارند؛ اما به هر حال این مفاهیم بی ارتباط با عالم خارج هم نیستند و یه‌گونه‌ای از عرصه‌های گوناگون داشت مورد پذیرش بوده است و این اصل را انتزاع گند؛ مصاديق که متشا انتزاعی این مفاهیم بوده و با آن رویدرو بوده است چه بوده است؟ تبیین‌های در این زمینه صورت گرفته است، به عنوان مرحوم علامه طباطبائی دیدگاه ویژه‌ای در چگونگی اشایی ذهن با این مفاهیم دارد، در میان غریب‌ها هم فکر می‌کنم و اینهد دیدگاهی شبیه دیدگاه مرحوم علامه طباطبائی دارد و اینکه چگونه ذهن انسان از حالات و کیفیت‌های روحی و روانی و درونی خودش توانسته است با این مفاهیم انسان شود، که در این زمینه تقاضامندیم حضرت آیه‌الله فیاضی توضیحاتی را بیان بفرماید.



عالی حکیم

آیت الله فیاضی

یک مبنای فلسفی متأثربیکی است، ولی به هر حال کاربردش در عرصه‌های گوناگون داشت مورد پذیرش بوده است و این اصل مفروض گرفته می‌شده است. لبته در دوره متأخر برخی از افراد پیدا شدند که بر اساس برخی توجیهات تشکیک گردند در اینکه علیت به این مفهوم میان پدیده‌ها وجود داشته باشد یا دست کم در قطبیت این رابطه میان موجودات، به گمان خودشان تشکیک گردند. لذا موضوع علیت در فلسفه و علم کمالان موضوعی زندگان بوده و کانون بحث و گفت و گو است و امروز هم مثل گذشته محل توجه اندیشمندان و متفکران است. در تئیت امروز در حضور دو تن از اساتید ارجمند حضرت آیه‌الله فیاضی و جناب آقای دکتر گلشنی موضوع علیت در فلسفه و علم را این شاهاده به بحث خواهیم گذاشت و ابعاد گوناگون این موضوع، اینکه این موضوع چگونه در ذهن پسر شناخته شده است، از کجا گرفته شده است و بد توجیهات و تبیین‌هایی که نسبت به این موضوع حسارت گرفته است؛ چه آن تبیین‌هایی که قلاصه از آن می‌گند، دیدگاه‌های بدیلی که وجود دارد از جمله در میان خود ما در سنت کلامی میان مسلمانان، انساعه دیدگاه خاصی در تبیین علیت دارند، در قلسه غربی کائن مانند هیوم به لحاظ تجزیه‌گرایی ای که داشتند تفسیر و تبیین دیگری از رابطه علیت از آن گردند، در علم جدید بر اساس نظریانی که به عنوان در اوائل قرن پیشتر مطرح شد، دیدگاه‌هایی درباره قطبیت و حیثیت رابطه علی در میان موجودات به عنوان در بخشی از دنیای کوچک و دنیای پادشاهی ریز مقالیه گفته شد. این شاهاده این مباحث را به بحث

ایت الله فیاضی: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلوة على رسول الله وعلى آله الطاهرين ولعنه الله على اعدائهم اجمعين.
با تشکر از پسرادر مکرم جناب آقای دکتر عباسی و عرض خبر



فلسفه، یکی از اهداف اساسی اش شناختن
آن مبدأ هستی است که هستی از او به وجود آمده است.

روان‌شناسی است، پاسخ این است که راه‌های گوناگونی هست.
 یک راه هم این است که وقتی اثناش روشن می‌شود و گرما را احساس می‌کنیم من فهمیم که اثناش علت گرما است. اب را من نوشیم و عطش مارفع من شود. علیت را من فهمیم، کلید لامب را من زنیم لامب روشن می‌شود من فهمیم این کلید تائیری دارد در

روشن‌شدن لامب، یا در مصاديق خلیلی دقیق ماتنلا از اراده من کنیم و تصمیم می‌گیریم که حرف بزنیم، سکوت کنیم، حرکت انجام دهیم، دقت من کنیم، تحلیل من کنیم وجود خودمان را من بینیم که ما بر اراده متوقف نیستیم، اما اراده بر ما متوقف است. یعنی نمی‌شود اراده را انجام دهم اما من نیاشم، اراده من به من وابسته است. از این حالات نفسانی خودمان که به نحوی وابستگی به ما دارند یا به تعبیر فنی فلسفی، عرضی هستند که قائم به جوهر وجود ما هستند. یون شکی نیست که عرض برای موجودیتش به جوهر احتیاج دارد و گرنه خودش من شود جوهر، پس بنابراین احتیاج اراده به آن جیزی که اسمش را من گذارم روح، من، حقیقت خودم، این را مادر وجود خودمان من بایم، مفهوم علیت و معلومات از اینجا بدست می‌آید. جیزی که مهمن است این است که علیت و معلومات در زمان ارسسطو و امثال او تسبیق نشده بود، یعنی قانونی که معلوم باشد موضوع علیت و معلوم علیش بددست داده نشده بود. همان طور که عرض کردم، درباره مفهوم علیت تعریفی اجمالی شده بود و به مصاديق اجمالی اش هم اکتفا شده بود، نیامده بودند که بگویند این قانون علیت را جطور باید بیان کرد. بر همین اساس من بینیم در فلسفه ارسسطو هم علیت است و هم اتفاق؛ یعنی ارسسطو به این ععتقد بود که بین موجودات رابطه علیت و معلومات برقرار است، ولی اتفاق هم در جاهایی حاکم است. جاهایی که یک جیزی با چیز دیگر احیاناً همراه است، من گفت اتفاقی است. اتفاق هم یعنی رابطه خسروی ندارد یعنی رابطه علیت ندارد، یعنی آن دو جیز علیت و معلوم تبتنید، میاثنان ربطاً وجودی نیست. این سرشن در همان نظره بود که خود قانون علیت شکل نگرفته بود و به همان فهم اجمالی علیت اکتفا شده بود. فلاسفة اسلامی پس از آنکه علیت و معلوم را تعریف کرده‌اند، آمدند قانون علیت را هم تسبیق کردند؛ یعنی موضوع علیت معلوم ممکن است. که بر این اساس تبنت گفته شد موضع علیت معلوم را مشخص کردند، مخصوصاً معلوم را متوقف کردند، مخصوصاً علیت پنهان اینکه شیء متوقف علیه باشد؛ یعنی جیزی بر او متوقف باشد.

مقدم و سپس از زحمتی که سرور محترم جناب افای دکتر گلشنی کشیدند و در این مجلس خسرو را فتد ما این شاهد از برگات وجودی ایشان استفاده خواهیم کرد. علیت مثل بیشتر مقاومی که انسان با آنها آشنا است، مفهوم است که به صورت اجمالی در ذهن انسان‌ها بوده.

همانطور که ما همه اب را می‌شناسیم، ولی اگر از ما ببرستند اب را تعریف کن، یک تعریف دقیق حائز شرابطاً متعلقی شاید برای بیشتر ما مشکل باشد تعریف جامع و مانع از آن داشته باشیم، این را می‌گویند علم اجمالی، اینکه بدبده‌ها بایز تباطاً با هم نیستند، از تباطاً دارند، به گونه‌ای هستند که برای رسیدن به برخی باید از بعض دیگر استفاده کرد. یک نوع توفیق بر هم دارند، این به طور اجمالی برای پسر معلوم بوده است و به نظر من آید که همان گونه که در تاریخ فلسفه هم نشان دادند ارسسطو وقتی علیت را مطرح می‌کند از همین جایی می‌گذرد که ما وقتی وجود جیزی را وجود را فهمیدیم، اول می‌بریم چیز و سپس سؤال می‌کنیم چرا؟ یک کودک هم همین طور است، از پدرش می‌برسد که این چیز یا چرا به وجود آمده است؟ علیش چیست؟ به این معنا به صورت اجمالی در فلسفه از روز نخست مطرح بوده است و تا آن اندازه که تاریخ مدون فلسفه نشان می‌دهد خود ارسسطو و امثال او هم تعریف روشنی از آن نگویدند و به همین فهم اجمالی اکتفا کردند. ارسسطو به علیت فائل شده است و اقسامی برای علیت بیان کرده است و بیشتر هم تمرکزش بر امور مادی بوده است. بر همین اساس هم علیت را تقسیم کرده است به علیل ازیع؛ فاعلی، غایبی، مادی و صوری که در علیت فاعلی هم بیشتر توجهش به علیت طبیعی یعنی عامل حرکت بوده است. متنها بعداً فلاسفة اسلامی آمدند و هم به جنبه تصویری آن بپرداختند و اول علیت را تعریف کردند که علیت چیز و معلوم را تعریف کردند. فرمودند یک معنای جامعی که بتوان در تمام مصاديق حقیقی علیت و معلوم آن را یافت و در غیر آن هم وجود نداشته باشد؛ یعنی جامع و مانع باشد، عبارت است از این که علیت یعنی جیزی که به نحوی نقشی در وجود دیگری دارد. معلوم یعنی جیزی که وجودش بر جیز دیگری متوقف است، و از همین جا گفته معلوم یعنی توافق، و علیت یعنی اینکه شیء متوقف علیه باشد؛ یعنی جیزی بر او متوقف باشد.

این مفهوم از کجا بدست می‌آید؟ البته این بحث خلیل نقش ندارد، بالاخره این مفهوم را داریم، ولی اگر کسی بخواهد بپدایش این معرفت را بحث کند که بیشتر یک بحث



بنابراین فلاسفه مانند حکایت مقاومت طبیعی است، خیلی اوقات تعبیر می‌کنند، یعنی طبیعتش این است که حکایت کند طبیعتش این است که واقع خود را نشان دهد، ما با ممکن جه را می‌فهمیم؟ جزئی را می‌فهمیم که نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم، یعنی هم منشود موجود باشد و هم منشود معذوم باشد. وقتی حساب می‌کنیم می‌بینیم جزئی که خود به خود موجود است دیگر با عدم سازگاری ندارد جون لازمه معذوم شدن، اجتماع تلقینین است، جزئی هم که خود به خود معذوم است یعنی خود به خود اتفاقی معذوم است را دارد پس دیگر با وجود سازگار نیست، پس جزئی که وجود برایش ضرورت ندارد و عدم هم برایش ضرورت ندارد؛ یعنی خود به خود نه موجود است و نه معذوم، تباز به علت دارد، یعنی چه؟ یعنی خود به خود موجود نمی‌شود، باید جزئی دیگری او را موجود کند، این پسیار روشن است، جزئی که خود به خود وجود ندارد برای موجود شدن نیاز به عامل بیرون از خود دارد؛ جون اگر بدون عامل بیرونی موجود شود متعابش این است که خود به خود وجود دارد و این تناقض است، زیرا مستلزم این است که جزئی که خود به خود وجود ندارد خود به خود وجود داشته باشد گفتند پس بنابراین اگر کس این قضیه را درست تصور کند که ممکن قسم واجب و ممتنع است یعنی جزئی است که خود به خود هم با وجود سازگار است و هم با عدم و به دلیل اینکه هم با وجود سازگار است و هم با عدم، باید خود به خود نه موجود باشد و نه معذوم و جزئی که خود به خود نه موجود است و نه معذوم به علت نیاز دارد، جون اگر بدون علت موجود شود مساوی چیز است، برای آن ضروری است، اگر انسان معنی مساوات را درست تصور کند، چیزی را درست تصور کند، می‌بیند که دو به علاوه دو و افما مساوی چیز است، این هم البته سرش در این است که حکایت برای مفهوم ذاتی است؛ یعنی هر مفهوم خود به خود واقع خودش را نشان می‌دهد، وقتی شما این اید که مشهور فلاسفه ما به این قائل هستند که این اصل اولی است و گاهی هم می‌گویند فطری است، از فطری هم منتظر این است که قیاس دارد، اما قیاس در ذهن ما همواره حاضر است و نیازی به فکر ندارد، احتیاج به این ندارد که ما دنبالش برویم، جون می‌گویند ممکن یعنی جزئی که ضرورت وجود و عدم، هیچ کدام را ندارد، این را تبیجه می‌دهد که پس وجودش با عدمش هر دو برایش امکان دارد، پس موجودیت او خود به خود نیست و این بیانی که من کرم همداش استدلال بود، متنه استدلال هایی که روش بود و نیاز نبود که کس برود درباره آن فکر نکند، همین که درباره خود مفهوم ممکن و مفهوم نیاز تأمل می‌کرد، استدلال فوق به ذهنی می‌رسید پس قیاس لازم در کنار تصور قضیه حضور دارد و برای پیدا کردن حد وسط بگوییم اولی است با فطری، تأثیر زیادی در تبیجه ندارد، بالآخره

من شود موجود باشد و یا معذوم باشد و هیچ کدام برای آن ضرورت ندارد، که این من شود ممکن، گفتند قانون علیت موضوعش ممکن است، هر ممکن متوقف بر علت است و به علت نیازمند است سپس مطرح شد که این قانون بالآخره یا باید بدینه باشد یا نظری؛ اگر نظری باشد دلیلش چیست و اگر بدینه است بیان بدأهش چیست؟ بدینهای اقسامی دارند، آیا این از وجودیات و جذایت است؟ وجودی که نه من تواند قانون کلی باشد وجودیات همه قضاای شخص هستند شما می‌گویند هر ممکن به علت نیاز دارد، وجودی که نمی‌تواند باشد، و اگر نظری است دلیلش چیست؟ ما می‌بینیم برخی از فلاسفه ما فرمودند این قانون از اولیات است، اولیات یعنی قضاایی که اگر موضوع و محمول درست تصور شود، علل بالضروره آن را تصدیق می‌کند، اولیات مثل همین که شما وقتی تصور می‌کنید دو به علاوه دو اگر درست این را تصور کنید که من شود موضوع شما، می‌بیند که محمول مساوی چیز است، برای آن ضروری است، اگر انسان می‌بیند که دو به علاوه دو و افما مساوی چیز است، این هم البته سرش در این است که حکایت برای مفهوم ذاتی است؛ یعنی هر مفهوم خود به خود واقع خودش را نشان می‌دهد، وقتی شما این اید که مشهور فلاسفه ما به این قائل هستند که این اصل اولی است و گاهی هم می‌گویند فطری است، از فطری هم

واقع خودش را نشان می‌دهد، حتی مفهوم قضیه دو تا می‌شود پنج تا دو تا پنج تا می‌گویند دو تا واقعاً پنج تا است و آن را نشان می‌دهد لذا شما در برایش موضع می‌گیرید اگر حکایت نکند از اینکه دو تا پنج تا، موضع گیری ممکن ندارد، جون این قضیه در ذهن شما شکل گرفت، قضیه خود به خود می‌گویند دو دو تا پنج تا، پس بنابراین هیچ مفهومی نیست که واقع خودش را نشان ندهد، حتی انجایی که شما سرایی را می‌بینید و به صورت اب به ذهن تان می‌اید، مفهوم آب در ذهن تان که شکل می‌گیرد، اب را به شما نشان می‌دهد و بخاطر همین است که می‌زودید دنبالش، اگر از اول بدانید سواب است که نمی‌زودید، جون مفهوم اب در ذهن شما شکل گرفته است و مفهوم آب هم چه بخواهد چه ت Xiaohe آب را به شما نشان می‌دهد، به سراغ آب می‌زودید

**اسلام با انسکار علیت
سازگار نیست؛ جون
اسلام عنتوم به این است
که بگوییم یک «هو الله
الغالق» داریم، مگر
می‌شود کسی بگویید
علیت در عالم نیست
ولی من مسلمان هستم**