



حکمت اسلامی

خبرنامه داخلی مجمع عالی حکمت اسلامی
سال چهارم - شماره هجدهم
پیمن و استند ماه ۱۳۹۰

بخش دهم
جایگاه‌شناسی حکمت اسلامی
در مصاحبه با
حضرت آیت‌الله دکتر احمد بیهشتی (زید عز)

گروه نسبت
بررسی مسئله
استقراء

لیست DVD های تصویری نشست های علمی

ردیف	عنوان	تاریخ برگزاری	موضوع	نظریه برداز / کارشناس
۱	کرسی نظریه بردازی	۸۷/۰۷/۰۱	حرکت در مجموعات (۱)	استاد فیاض
۲	کرسی نظریه بردازی	۸۵/۰۶/۲۴	حرکت در مجموعات (۲)	استاد فیاض
۳	کرسی نظریه بردازی	۸۵/۰۳/۲۳	تحلیل الزامات اخلاقی و عقلي (۱)	استاد لاریجانی
۴	کرسی نظریه بردازی	۸۵/۰۱/۰۷	تحلیل الزامات اخلاقی و عقلي (۲)	استاد داعیانی
۵	کرسی نظریه بردازی	۸۵/۱۲/۰۱	تحلیل الزامات اخلاقی و عقلي (۳)	استاد لاریجانی
۶	کرسی نظریه بردازی	۸۶/۰۳/۲۷	تشکیک وجود	استاد فیاض
۷	کرسی نظریه بردازی	۸۶/۰۳/۱۷	تأثیر حکمت اسلامی بر رفتاریسم اسلام	بروفسور روان‌پرداز
۸	نشست علمی	۸۶/۰۳/۲۲	ضرورت امام معمصون از دیدگاه قرآن (۱)	استاد ربانی، کلبی‌پاکان و استاد موسی
۹	نشست علمی	۸۶/۱۱/۱۸	ضرورت امام معمصون از دیدگاه قرآن (۲)	استاد ربانی، کلبی‌پاکان و استاد طیبی
۱۰	نشست علمی	۸۷/۰۲/۰۲	نقد و بررسی تطور تاریخی نسب	اقایان سبحانی، پویان غروری و طباطبائی
۱۱	نشست علمی	۸۷/۰۷/۲۵	نقد و بررسی عرقان های کتاب	اقایان خسروپناه، شریفی و فیاض
۱۲	نشست علمی	۸۷/۰۴/۰۲	وحن و زبان قوان	اقایان جوادی، قائمی نیا و ساجدی
۱۳	نشست علمی	۸۷/۰۳/۳۰	نسین و وحن از منظر عرقان	اقایان پارساوتی، مهندسی و بیزان ربه
۱۴	کرسی نظریه بردازی	۸۷/۰۷/۲۱	امکان للسلمه سیاسی اسلام	استاد داعیانی
۱۵	نشست علمی	۸۷/۱۰/۲۶	وحن و تجزیه دین	اقایان ساجدی، فیاض نیا و شریفی
۱۶	کرسی نظریه بردازی	۸۷/۱۱/۱۷	ایمان و علاحت	اقایان صادقی، پارساوتی و فتحعلی خاتم
۱۷	کرسی نظریه بردازی	۸۸/۰۲/۲۸	تحلیل تاریخی مسخره نکاری در امامه	اقایان سفری، مطاطانی و عباس
۱۸	نشست علمی	۸۸/۰۷/۱۶	معرفت شناسی عرقانی یا ارزش معرفتی مکافات عرقان	اقایان مهندسی، بیزان ربه و گرجانی
۱۹	نشست علمی	۸۸/۰۴/۰۵	علم دین، جیسن و امکان	اقایان اذربایجانی، مستان سوزن جی و فتحعلی خاتم
۲۰	نشست علمی	۸۸/۱۰/۱۷	نقد و بررسی معرفت‌شناختی کانت	اقایان دکتر احمدی، دکتر حداد عادل و دکتر محمد رضایی
۲۱	نشست علمی	۸۸/۱۲/۲۰	فلسفه حقوق پسر	اقایان دکتر عباس و دکتر هاشم
۲۲	همایش علمی	۸۹/۰۷/۱۵	همایش دین و فلسفه	علامه مجتبی پروردی، علامه جوادی اصلی و دکتر اعوانی
۲۳	نشست علمی	۸۹/۱۰/۲۲	حاده در للسلمه و فیزیک	استاد فیاض، دکتر لکنی
۲۴	نشست علمی	۸۹/۱۰/۳۰	زمان در للسلمه و فیزیک	اقایان حاجی ابراهیم، عباسی، منفرد
۲۵	نشست علمی نمایش	۸۹/۱۲/۱۵	تأثیر تحصیلات مسجیت بر علم معاشر	بروفسور رادو
۲۶	نشست علمی	۹۰/۰۱/۲۵	علیت در علم و فلسفه	استاد فیاض، دکتر لکنی
۲۷	نشست علمی	۹۰/۰۲/۰۸	جیسن للسلمه تحلیل	اقایان دکتر حداد عادل، پارساوتی
۲۸	گردشمند	۹۰/۰۳/۱۸	گردشمند اسلامی علوم علیت به همراه تحلیل از علامه حسن زاده اصلی	با سخنواری علامه جوادی اصلی و حجت‌الاسلام والصلیم رمضانی
۲۹	میزگرد علمی	۹۰/۰۴/۰۵	قانون و نظریه‌های علوم حلیمی از نگاه للسلمه	اقایان کیاستکن، نبوی
۳۰	میزگرد علمی	۹۰/۰۱/۰۱	وابله نفس و بدن (۱)	اقایان فیاض و عبودیت
۳۱	میزگرد علمی	۹۰/۱۱/۱۲	بررسی مسئله استغوا	اقایان دکتر عباس و دکتر نصیری
۳۲	میزگرد علمی	۹۰/۱۲/۰۴	وابله نفس و بدن (۲)	اقایان غروری، فیاض و عبودیت



خبرنامه داخلی حکومت اسلامی
سال چهارم، شماره هجدهم
پیغمبر و اسفند ۱۳۹۰

میر ناظر

مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلام

امور اجرایی

مبدع مسجد شاد جو الفي

ساتھی

خدمات بروهش مجمع عالی حکمت اسلامی
(آزادان حسن مجتبی) (مترجم جلد و مصححه از) (و مصطفی شاهقی)



جایگاه شناسی حکومت اسلامی

د مصالحة

حضرت آیت‌الله دکتر احمد بیهشتبیه



آدرس: قم/ خ ۱۶ دی (پامک) / کوچه ۱۰ / فرسن (ول سمعت جمهوری) / پلک ۵
تلفن: ۰۳۱-۷۷۴۵۷۶۹۰

...TAT-TAT-TAT-TAT-TAT-TAT

www.BekmarraSelamci.com

...and the 1950s and 60s continue their role as the 21st century's most important decades.

پیاس از مضرات مجمع استم و المستین را باز رها کرد. هر چند همه و مختص



فرق داشته باشد، نه ممکن است اتفاقاً در حدهش هم موقوف باشد، ولی به شیوه اجتهدادی از متن کتاب و سنت استخراج شده استه البته در مورد منابع اسلامی یعنی عقل، کتاب و سنت هم مشکل زیادی نداریم، یعنی از این سه منبع اسلامی در کار هم می توانیم به شیوه اجتهدادی یک فلسفه اسلامی استخراج من کنیم، آیا مجال برای چنین کاری هست؟ گرچه شاید بهطور موردي در فلسفه ما توسط این سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا این کار اتفاق افتاده است؛ یعنی بحث را فلسفه به آن رسیده، بعد دیده در آیات قرآن هم همین وجود دارد و این مطلب هم با آیات و هم با روایات قبل ایات است. اما این که ما از ایندادی اقبال یک فلسفه اخضی پاکیم به این معنا که اقای عابدی شاهروودی هم می فرمایند، آیا کار مطلوب و شدنی است یا نه؟

آیت الله بهشتی: اما راجع به فلسفه بمعنی الاعم ما مقداری از حوزه اسلام بیرون رفته و به حوزه غرب برویم؛ مطالب زیادی بین فلسفه غربی مطرح شده که می توان گفت همان هم اسلامی است؛ مثلاً کاتن که دنیا بحث معاد می بود، با میانی خودش می گوید مانع توائیم با عقل نظری مسائل نظری و فلسفه را ایات کنیم بعد مبنای او به مسئله معاد رسید در مورد مسئله آخر می گوید درست است که با عقل نظری به آن نصیحت مرسیم، ولی با عقل عملی می درسیم؛ یعنی می بینیم که داده های عقل عملی در حوزه های اخلاقی و اخلاقیات پشتونه می خواهد و اگر پشتونه معاد و آخر را نداشته باشد، مثل اسکناس است که پشتونه ندارد، ولی وقتی پشتونه داشته باشد تمام قضاای عقل عملی ارزش و اعتبار بده می کند؛ اسکناس وقتی پشتونه ندارد یک برق کاغذ است، ولی وقتی پشتونه دارد، یک قیمت معتبر روی آن نسبت می شود و همه هم آن را قبول می کنند. قضایای اخلاقی این گونه است و مثل همان اسکناس پشتونه می خواهد؛ پشتونه ای معاد است، ولی چه ماین استدلال را قبول کنیم یا نکنیم، به این معنا آن فلسفه اسلامی بالمعنى الاعم هم اسلامی است و بالآخره حرف اسلام را می زند و می گوید جزی که وحی و انبیاء می گویند قابل اثبات است، و اگر عقل نظری تواند آن را اثبات کند، از عقل عملی مان استداله می کنیم یا مثلاً وقتی که دکارت می گوید: من آن دلیل نیستم پس هستم، بعد سوال مطرح می کند که اکنون من که هستم، خدا نیستم، بعد می گویند: من نیز نیستم پس هستم، چون من خلیل قبر و محتاج هستم، پس باید موجود برتری باشد. این ها می شود اسلام در خدمت اسلام، یعنی همان بالمعنى الاعم؛ همین ها به نحوی فلسفه اسلامی می شوند، به این معنا می توائیم مثلاً به دکارت و کاتن به عنوان فلسفه

که مرحوم آقای مطهری در روش رئالیسم می گوید نه، این جدل نیست که اگر دو تا خدا باشند و با هم تساراند، آن وقت فساد لازم دارد نه، اصلاً اگر دو تا خدا باشند چه با هم تساراند چه با هم نتسارند، چه همسکاری کنند، چه همسکاری نکنند باز هم لغقتاً، پس ما این ها را در کتاب و در سنت داریم، بنابراین، هله در استخراج قواعد فلسفی می توان از این منابع استفاده کرد فلسفه یونانی در عالم اسلام آمد ولی همان که بود نماند و القام تحول و متبدل شد؛ این تنها به مخاطر همین منابع دینی ای که در دسترس متفکرین و فلاسفه اسلامی بود، حاصل شد در واقع یک دلیل پژوهش فلسفه در دامن تنشیع این است که آنده اطهار واقعاً در این جهت رهنمود دادند و در آن جهت مطلب فلسفی بیان کردند؛ چطور است که فلسفه در عالم تنسن رشد نمی کند، ولی در عالم تنشیع رشد می کند؛ چون زمینه فراهم است و آنده اطهار (علیهم السلام) افراد را بوسی تقل سوق می دادند و این براز ایشان اهمیت بسیاری داشته است؛ مثلاً هشتمین حکم یک شاگرد فلسفی است که در مکتب امام صادق (علیهم السلام) بپوشش بینا کرده است یا چابرین جان که کتاب فلسفی دارد و معروف است که ایشان از شاگردان امام صادق (علیهم السلام) بوده و در شیوه نیز آثاری دارد و از حضرت نیز استفاده کرده اما بحث های فلسفی هم زیاد دارد زمانی من چند مقاله راجع به اندیشه های فلسفه چابرین حیان نوشتم، این ها در حوزه های تنشیع بپوشش بینا کردند، ولی در خارج از حوزه تنشیع بحضورت جدی خبری از عقل نیست؛ اشاره عقل را از کار می اندازند، ولی معتزله نسبت به عقل گرایش داشتند، اما نه آن گونه که شیعیان به فلسفه و عقاید توجه کردند.

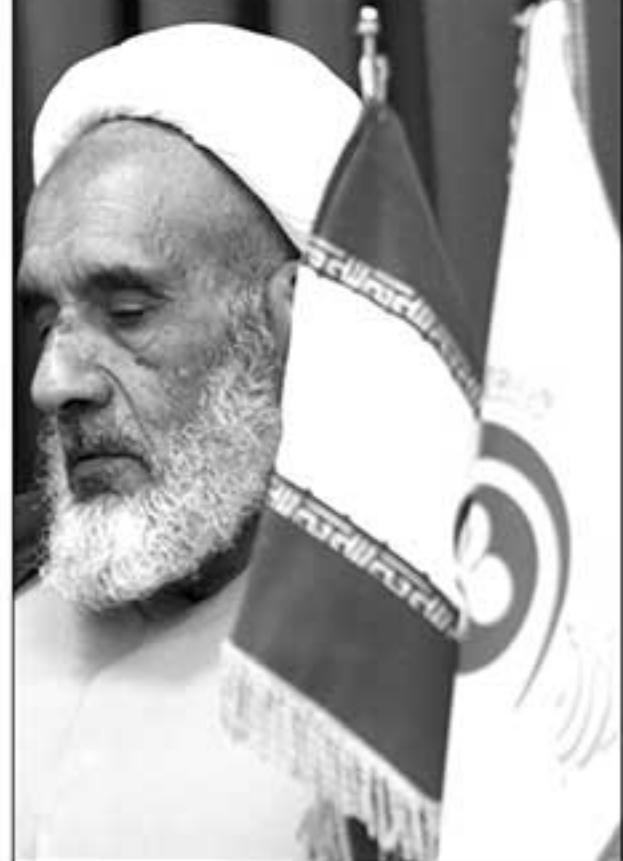
■ **آقای معلمی:** مبنای اسلامی بودن فلسفه با عقل جیست؟ اگر بخواهیم توضیح بیشتری بدیم، گاهی ما می گوییم فلسفه ما اسلامی است نه یونانی، به این معنا که جهت گیری او به سمت عقاید دینی ماست؛ یعنی برآیند، موضوعات، مدعیات و سیر آن به گونه ای حرکت می کند که الهیات عام آن الهیات خاص و مباحث نفس که به معاد می رسد را پشتیبانی می کند گاهی منظور فلسفه اسلامی از این جهت اسلامی است؛ این را فلسفه اسلامی به معنی العام یا معنی الخاص می گویند؛ اسا در یک بحث آقای عابدی شاهروودی هم به جذب می فرماید: من ۱۵ سال است که دنیا آن هستم، اینکه فلسفه اسلامی به معنی الأخص است به این معنا که اصلًا بینیم اگر به شیوه اجتهدادی وارد خود آیات و روایات بشویم، آیا می شود یک فلسفه ای را از متن آیات و روایات استخراج کرد که البته این به این معنا نیست که آن جزوی که استخراج می شود حد و هشتاد درجه با آنچه که این سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا گفتهند

علماء طباطبائی
می توانست در
حوزه یک فقهی
پژوهی باشد؛ چه
بسابه مرجمیت
هم من رسیده ولی
در علوم عقلی
و قرآن کار کرد
و خدمت بسیار
بزرگی هم کرد.



بناییم یا مثلاً در مورد امثال ابن میمون، ابن کمونه و ابوالبرکات معلوم نیست آن‌ها مسلمان شده باشند؟ یهودی بوده‌اند، ولی بالآخره در این حوزه کار کرده‌اند و همان اندیشه‌های فلسفه مسلمان ما را دارند؛ یعنی مسلمان نیستند، ولی در زمرة فلسفه اسلامی قرار دارند.

■ **اقای شیرروانی:** در دوره معاصر نیز می‌توانیم شخصیت‌هایی مثل کریم و امثال این‌ها را باد کنیم که هستند و فلسفه اسلامی را می‌پذیرند و به شیخ اشرف نیز علاقه دارند.



آیت‌الله بهشتی: این قصه را برای رفع خستگی تعریف می‌کنیم؛ من گفتند در مجلس شورای اسلامی نماینده‌های اقلیت‌های مذهبی، انجمن اسلامی تشکیل دادند. من گفتند این‌ها انجمن اسلامی اقلیت‌های کلیمی، مسیحی و زرتشتی در مجلس شورای اسلامی هستند. حالاً من توان گفت این افراد مثل ابن کمونه و ابوالبرکات انجمن اسلامی دارند و در این حوزه پرورش بینا کرده‌اند و فکر و ذکر کشان همین چیزی است که فلسفه ما گفتند؛ اصل شبهه ابن کمونه هم مال شیخ اشرف است که گفته است جواب آن مشکل و دشوار است و من عین جمله را زمانی در آثار شیخ اشرف بینا کردم که شیخ اشرف مطرح کرده و این بند خدا آن را گرفته و بزرگش کرده، بعد به او اختصار الشیاطین گفتند به هر حال فلسفه اسلامی به معنی الاعلام بر فلسفه غربی و مسیحی یا حتی کلیمی، همین فلسفه غیر‌مسلمانی که در عالم اسلام رشد و پرورش بینا کرده‌اند، صدق می‌کند.

■ **اقای شیرروانی:** این مطلب این نکته را تأیید می‌کند که زبان فلسفه یک زبان فرانسوی به معنای خاص خودش است، و این نیز این مطلب را تأیید می‌کند که هرچه استناد ما در روش فلسفی به توصیص کمتر باشد، عمومیت فرهنگ و زبان بیشتر بر آن تحفظ می‌شود و چنین ظرفیتی را بینا می‌کند که افرادی را در حوزه دیگر ادیان نیز به خود جذب کند.

آیت‌الله بهشتی: چرا بکوییم فرانسوی، چرا نگوییم دین فراغلی است، از آن طرف چرا نگوییم بالآخره آن قدر حوزه دین وسیع است که عقل هرچه در کار خودش جلو برود آخر به همان چیزی می‌رسد که دین گفته است. دین اینچنان است، حوزه دین وسیع است، از متون اسلامی، متون خاص اسلامی هم استخراج می‌کنیم و بعد حال آن فلسفه خاص اسلامی را که استخراج می‌کنیم آیا با آن فلسفه تابیه دارد؟

اسلامی نگاه کنیم، همان گونه که مثلاً به این سیاست و سایر فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه اسلامی نگاه می‌کنیم؛ حالاً شدت و ضعف و کم و زیاد دارد، ولی به هر حال کانت شخصی است که به مسئله اخلاق و حکمت عملی اهمیت زیادی می‌دهد و من بینیم که راجع به وجود آن چه حرفوایی‌ای می‌زنند؛ این‌ها همانش اسلامی می‌شود «لا اقسام بالنفس اللواحمة»^{۱۰} خیلی خوب در حکمت کانت خودش را نشان می‌دهد؛ پس بالمعنى الاعلام فقط فلسفه اسلامی و مسلمان نیستند که اسلامی هستند.

■ **اقای شیرروانی:** بالمعنى الاعلام را می‌توان این گونه معنا کرد که از آن فلسفه‌ای که همان‌گونه آموزه‌های اسلام است، اعم از این که آموزه‌های اسلام در تکمیل فلسفه نقش داشته باشد یا نداشته باشد؛ همین که فلسفه به تابیجی رسیده باشد که با آن آموزه‌های اسلامی همان‌گونه باشد، برای این که آن فلسفه را اسلامی کنند، کافی است.

آیت‌الله بهشتی: ما به این معنا در حوزه اسلامی مثلاً بهمنیار را داریم؛ مرحوم استاد مطهری می‌گوید: معلوم نیست بهمنیار مسلمان شده باشد؛ در اصل زدنتی بوده، معلوم هم نیست که از دین و آئین خودش برگشته باشد و در مقدمه التحصیل مطرح می‌کند، معلوم نیست ته نفی و نه اثبات می‌کند، ولی باید به همان اندیشه که به فلسفه مسلمان، اسلامی می‌گوییم، او را هم از فلسفه اسلامی

■ آقای معلمی: من توان حسد زد در موارد زیادی همراهی داشته است.

■ آقای شیرروانی: دو جلد کتاب منتشر شده تحت عنوان «قواعد فلسفی در آیات و روایات» که آقای خرمی از را نوشت و انتشارات سهپوری آن را چاپ کرده است.

ایت الله بهشتی: ایشان حرکت را شروع کرده و این اهمیت دارد، ولو این که ترسیده باشد این را به طور کامل مطرح کند. من این نکته را اضافه کنم، آیا ما فقط باید اجتهدار را در حوزه فقه و مسائل فقهی و مسائل فرعی منحصر کنیم و نباید در مسائل عقلی و آیات و روایات اجتهدار وجود داشته باشند؟ آن اجتهدار از آن فلسفه خاص اسلامی درمی‌آید. یک وقت شوخی می‌کردد و من گفتند آقای شاه‌آبدی - که تازه مرحوم شده‌اند - درس خارج عرفان شروع کرده؛ ایشان اهل عرفان بودند، فقه و اصول هم که حتماً داشتند. مرحوم ایت الله ربانی شیرازی فقط یک جلسه بودند گفتند بله، ایشان درس خارج عرفان شروع کرده است، خوب جه اشکالی دارد درس خارج عرفان، درس خارج فلسفه و کلام و به محورت اجتهداری در آیات و روایات وارد شدن؛ جرا مابین کار را نصی کنیم؟ ادله اثبات وجود خدا در قرآن و روایات، این بحث اجتهدار نبود و استخراج نبود.

■ آقای علی پیور: یعنی اجتهداری وارد نبود

■ آقای علی پیور: در مورد آن بحثی که استاد در مورد فلسفه اسلامی فرمودند، واقعیت این است که در این زمینه چون نظرات خیلی متفاوت و دور از هم است، نظری که استاد فرمودند به نحوی نظر خضرت ایت الله جوادی املی هم است. من دانید که ایشان هم معتقدند که فلسفه یا الهی یا غیر الهی است و فلسفه الهی همان است که به نحوی مباحث الهیان در آن باشد و تأیید شده باشد و فلسفه غیر الهی هم این است که متوجه به تردید یا رد مباحث دینی شود پس آن چیزهایی که استاد بر آنها تأکید می‌کنند به این منجر می‌شود

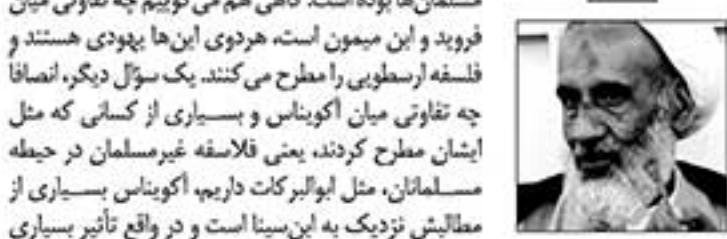
کاهی می‌گوییم فلسفه اسلامی، چون در سرتزمین مسلمان‌ها بوده است، کاهی هم می‌گوییم چه تفاوتی میان فروید و این میمون است، هردوی این‌ها بیرونی هستند و فلسفه ارسطوی را مطرح می‌کنند. یک سوال دیگر، انصافاً چه تفاوتی میان آکوینس و بسیاری از کسانی که مثل ایشان مطرح کرده‌اند، یعنی فلاسفه غیر مسلمان در حیطه مسلمانان، مثل اوالبر کات داریم، آکوینس بسیاری از مطالیش نزدیک به این سینا است و در واقع تأثیر بسیاری

اینکه علامه طباطبائی بحث‌های فلسفه‌ای را بدون آیات و روایات تلخیص می‌کنند یک دلیل عصری داشته است. شاید ایشان در یک شرایط بودند که مارکسیسم در ایران خیلی اوج گرفته بود و خیلی از روش‌تفکران حتی مسلمان متدين سعی می‌کرند اسلام را به مارکسیسم نزدیک و پیوند بزنند

پذیرفته، برآهین وی برآهین اسلام و برآهین ارسطوی است. یکی از شاهکارهای او هماهنگی بین عقل و وحی است. یعنی ۹۰ درصد مباحث وی یا مباحث اسلامی یا مباحث ارسطوی است، منظور بمنه این است که به این معنی می‌شود همه را فلسفه اسلامی داشته ولی واقعاً باید طوری بگوییم که مقبول باشد مطلب اخیری که فرمودند فلسفه خاص، چون همه تأکید کرده بدمتیست که ما هم بگوییم موالقیم، واقعیت این است که چون اخیراً مباحثه‌های جدید هم زیاد مطالعه و تدریس می‌کنیم، برخی از چیزهای را که وجود دارند می‌بینیم؛ یک فلسفه فراتسوی فلسفه اخلاق نوشته است؛ نوشته‌اند عجب فلسفه پیش‌رفته‌ای استه بیشتر مباحث آن بحث ایشان، غایت، تهمت و این چیزهای است و به آن فلسفه اخلاق کاربردی می‌گویند و به روز هم است، در حالی که متن روایات ماز این‌ها بر است یا مثلاً اکثر لینداز اکثر بسکی بحث حکمت و تأثیر ایمان بر معرفت را تأیید کند، ما تازه شروع می‌کنیم و کتاب‌هایی می‌نویسیم، در حالی که در روایات ما تأکید بسیاری بر آن شده است.

■ آقای معلمی: سؤال بعدی این است که محورهای امکان ایجاد تحول در فلسفه اسلامی را بیان کنید؟ آیا فلسفه اسلامی همه راهها و قدمهایی لازم را در بحث فلسفه اسلامی برداشته، یا این که هنوز جای کار فراوانی در فلسفه اسلامی داریم؛ مثلاً شیخ اشراق، ملاصدرا هر کدام تحول ایجاد کرده، همچنین مرحوم علامه و شاگردانش قدمهایی درباره حکمت متعالیه برداشته‌اند آیا جا دارد که ما خلاه‌هایی در فلسفه اسلامی بینا کنیم و با پاسخ دادن و پر کردن آن خلاه‌ها این تحول را در درون فلسفه خودمان ایجاد کنیم؟

■ آقای علی پیور: حکمت متعالیه در جاهایی دچار انقباض شده است و در دوره صدرالمتألهین یک جاهایی





مالک این فعل بوده یا نبوده است. حال اگر ثابت کرد که همسر بودند، پس نسبت به این عمل مالک بوده و حق تلذذ داشته است و اگر تواند ثابت کند، آن وقت مستولیت دارد. خدای متعال مالک مطلق است، بنابراین نمی‌شود از خدا سوال کرد شما مالک این فعل بودی که انجام دادی یا نبودی. حکمت متعالیه در نزد ملاصدرا گاهی دچار انقباض شده و گیر پیدا می‌کند، مثل دیگر است که سد شده و بسته می‌شود؛ علامه طباطبائی آن را باز کرده و دوباره به جرمان می‌اندازد همین طور شمونه دیگری راجع به این که آیا خلود در جهتم درست است یا نه؟ اشکال می‌کند که این خلود در جهنم برای افرادی است که گناه کارنده این‌ها با قدرت‌شان تغییر کرده یا نکرده، اگر تغییر نکرده به حال اول برمی‌گردد، یعنی تجات پیدا می‌کند و اگر قدرت‌شان تغییر کرده یک حیوان شده‌اند؛ حیوان از حیوان بودن خود معدن نیسته این‌ها هم یک حیوان شدند، پس ناید معدن باشد، صدرالمتألهین از کنارش می‌گرد و می‌گوید بعداً من گویم، علامه طباطبائی جواب می‌دهد و می‌گوید علی ای حال چه قدرت تغییر کرده باشد، چه تغییر نکرده باشد، متنه خلود قابل توجه است؛ اما اگر قدرت تغییر کرده درست است این‌ها دیگر یک حیوان شده‌اند، ولی باشان می‌اید که چه بودند و حالا چه شدند همین برای شان عنای است، اگر هم قدرت تغییر نکرده، باز هم خلود توجیه دارد؛ به این متصک می‌شود که من فرماید «کلما نفجت چلودهم بدئثام چلودا غیرها لذوق العذاب»^{۲۰} یا مثلاً در آیه دیگری که من فرماید: «زدن‌نام سعیرا»^{۲۱} به هر حال ایشان می‌گوید خلود توجیه‌پذیر است، چه قدرت تغییر کرده باشد، چه تغییر نکرده باشد.

الآن هم همین طور است؛ یک جاها یسی واقعاً حکمت متعالیه کشش دار است، چیزی نیست که سدی جلوی آن بینند و همانجا متوقف شود، نه این گونه نیست؛ یعنی در چاهایی که انقباض پیدا می‌کند من شود آن را انسا داد و باید این کار را انجام داد ما اکتون با همین مبانی حکمت متعالیه می‌توانیم بسیاری از سوالات روز را جواب دهیم و مشکلات را حل کنیم؛ علامه طباطبائی هم با همین حکم است متعالیه به میدان مارکسیسم رفته در حالی که اصلاً در حکمت متعالیه پشت مارکسیسم مطرح نبوده و من توان گفت حکمت متعالیه تا آن جا رسیده اکتون جلوی این مسدود است؛ فلسفه مارکسیستی اگر فلسفه پشود، یک سدی ایجاد کرده بسیاری واقعاً بینای هستند که نمی‌شود کاری کرد، ولی علامه طباطبائی این سد را می‌شکند و راه را باز می‌کنند؛ با همین حکمت متعالیه می‌شود به میدان مارکسیسم و فلسفه‌های دیگر هم رفت، حکمت متعالیه چنین چیزی است ما امروز به فلسفه‌های مضاف خیلی احتیاج داریم؛ با همین حکمت متعالیه

را واقعاً منقبض شده، چنان که این سیاست باز در مسئله معاد جسمانی فلسفه منقبض شده است و نمی‌تواند حرکت کند؛ ناجار به سراغ تعیین و اطاعت از شرع می‌بود، گاهی‌ما این انقباض را در حکمت متعالیه مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً فرض بفرمایید در بحث شرور، دولت شیوه‌های را مطرح کرده و تقضی بر آذله شرور صدرالمتألهین وارد می‌کند و جوابی می‌دهد که با مبانی خودش سازگار نیست، این انقباض است اما علامه طباطبائی این انقباض را رفع می‌کند و جواب دقیق می‌دهد جواب دقیقی که علامه می‌دهد از مبانی صدرایی و حکمت متعالیه خارج نیست، ولی به هر حال ایشان سدی را که آن جا پیدا شده باز می‌کند یا مثلاً در بحث این که شیطان و ملانکه با هم بحث می‌کرند و شیطان گفت خدا که می‌دانست من کی ام و چی ام، جوا مرا خلق کرد؛ بعد فرشتگان جواب دادند «لایستل عن ما یقینل»، صدرالمتألهین این جا فلسفه‌اش را منقبض می‌کند و می‌گوید جواب جدلی دادند و خواستند اسکانتش کنند؛ جواب جدلی با فلسفه سازگار نیست، علامه طباطبائی در آن جا می‌فرمایند: خیر، این «لایستل عن ما یقینل» جواب جدلی نیست، بلکه جواب عقلانی است؛ توضیح آن این که فعل ما باید تابع مصالح نفس الامری باشد، اما ایضاً فعل خدا هم باید تابع مصالح نفس الامری باشد یا فعلش عین مصلحت است، ایشان می‌گوید نه، معنای آن این است که فعل خدا عین مصلحت است؛ از کسی سوال می‌کند جرا این کار را کردی یا جرا این کار را نکردی که بینید این کار با مصلحت نفس الامری مطابقت دارد یا ندارند، اما خدای متعال که فعلش عین مصلحت است، جای سوال نیست یا از کسی سوال می‌کند این فعل را جرا انجام دادی یا جرا انجام ندادی تا بینند ایشان بر این فعل مالکیت داشته یا نه؛ مثلاً با زنی همیستر شده، بعد سوال می‌کند، می‌خواهد بینند همبستر شدن در اختیار او بوده.



می‌شود سذشتگی گردد یعنی هر جایی فلسفه مضاف لازم است، ما یا همین مبانی می‌توانیم فلسفه مضاف را تأسیس کنیم، حتی فلسفه فلسفه که آقای خسرو بناء دنبال آن هستند و خیلی هم زحمت کشیدند اینها مطرح است، ولی در حوزه سیاست، تعلیم و تربیت، اخلاقی، فنیسم و امثال اینها می‌شود با همین حکمت متعالیه که محصول سال‌ها و قرن‌ها زحمت استه سدها را شکست؛ یعنی صدرالملائکین یک مرتبه پیدا شده، محصول زحماتی است که این سیاست، فارابی، سهروردی و دیگران کشیدند تا ایشان توانست محصول همه افکار و جزئیات را بمقابل اسناد مطهیری جریان عرفان و کلام و جریان مشاه و جریان اشراق را بیاورد و در یکجا جمع کند؛ ایشان چهار رودخانه را آورد و وارد یک مجرای کرد تا یک دریا شد، پس اگر این دریاست از این دریا خیلی جیزه‌ها می‌شود استخراج کردو «شناکلو منه لحما طرباً و تستخر جووا منه حلبة نلسو نهای»؛ به همین دلیل این جیزی نیست که بتوان به راحتی از کتابخانه گذشت و بگوییم حالا برویم یک فلسفه جدیدی ترسیم کنیم، آن فلسفه جدید اگر واقعاً موفق باشد به گمان من با همین حکمت متعالیه منطبق می‌شود، پس باید از زمینه‌هایی که در حکمت متعالیه هست، برای پاسخ گویی به تمام مسائل و مشکلاتی که امروز مطرح است، استفاده و پیغامبرداری کرد.

■ آقای علیپور؛ چرا فلسفه اسلامی هم طرز با فقه و اصول رشد نکرده است؟

آیت‌الله بهشتی: دلیل آن روشن است؛ یک وقتی یک از بزرگان حوزه از من پرسید چه می‌کنی؟ گفتم من در حوزه فقه و اصول می‌گوییم برای خدا در داشتگاه فلسفه می‌گوییم برای نان و آب، ایشان گفتند فلسفه که نان و آب ندارد، من گفتم چه هم که برای همه شما نان و آب نداشته، برای بعض‌ها داشته و بعد مثال زدم، مرحوم حاج آقا رضا همدانی عندهای را از فقهای بزرگ تجف شمردند چون ایشان از تجفیون هستند، این‌ها فقهیه بودند و پرجسته هم بودند، ولی در شدت فقر زندگی می‌گردند، معلوم است در فقه نان، آبه ریاست، مقام مرجعیت، ولایت و همه چیز است، ولی در فلسفه این چیزها نیست، ولی آن بزرگانی که واقعاً هست کردن، سعیهم متشکور، علامه طباطبائی می‌توانست در حوزه یک فقهیه بزرگ باشد، چه پسا به مرجعیت هم

می‌رسید، ولی در علوم عقلی و قرآن کار گرد و خدمت بسیار بزرگی هم گرد و همین طور بعضی از بزرگان دیگر مثل مرحوم استاد مطهری، ایشان اگر در حوزه فقه و فقاهت کار می‌کرد، آیا کم رشد می‌کرد؟ مثلاً ایشان مسئله حجاب را چقدر خوب برسی کرده‌اند این الفوادی که این کارها را ترجیح دادند این طور نیست که اگر در آن حوزه می‌رفتند موفق نبودند حیدرالملائکین اگر دنبال فقه و اصول و فقاهت می‌رفت، قطعاً من درخشنید؛ این‌ها هست و فناکاری گردند و در این حوزه‌ها امتدند کاشف تکنخنی‌های انساب می‌شود که برخوردها، برخوردهای خوب و منصفانه‌ای بنشاند. یک مشکل همین تکنخنی‌های هاسته مشکل دیگر هم مسائل معيشی است که چه پس از زدتر شتری یا فقیه شود، به جای می‌رسد، ولی اگر فلسفه بخواند ممکن است به جایی نرسد البته در دوره ما مقداری این مشکلات کم شده، و الان زمینه‌های خلیس خوبی برای فلسفه در داشتگاه‌ها وجود دارد و آن‌ها می‌کنند در این کلاس‌ها و داشتگاه‌ها حرفی بزنند از نظر مادی مشکلی ندارند. الحمدله رهبری این انقلاب به دست حضرت امام(ره) بود که خوب خود ایشان هم اهل فلسفه بودند و هم اهل عرفان و هم فقهی و هم اصولی بودند و همه جنیه‌ها در ایشان جمع بود، الان هم مقام معظم رهبری عایات خوبی دارند از شامله فلسفه هم رشد می‌کند، ولو این که به اندازه فقهی رشد نکند.

آقای شیروانی: آیت‌الله شعرایی در مقدمه تصحیح شان بر تجوید اعتقد تعبیری دارند و مسئله و ایناز به مسئله عقلی در جامعه ذکر می‌کنند و می‌گویند ما برای یک شهر یک مجتهد داشته باشیم کافی است، بلکه ممکن است برای یک مملکت کافی باشد؛ فتوها را برای هم نقل می‌کنند، ولی الان ما در هر محله یک مجتهد در علوم عقلی نیاز داریم، چون پاسخ به سوالات عقلی و اعتقادی را مسئله گوئیم توائد بگویید، باید کسی باشد که بحث کند ایشان در آن جا بر نیاز به مسائل عقلی تأکید پیشواری دارند همان فرمایشاتی را که حضرت استاد هم در عدم اقبال به علوم عقلی در حوزه‌های علمیه فرمودند، ایشان در آن جا ذکر فرموده‌اند که همان مسائل معيشی و ریاستی است.

آقای معلمی: با تشکر از استاد بزرگوار حباب دکتر بهشتی و بقیه عزیزان،
والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

- ۱- بذرالاسرار، جلد ۳۷، من
- ۲- کاش، جلد ۱، من، ۱۶۰ ص
- ۳- تحریر الفتن
- ۴- طبع: ۲۵
- ۵- طبع: ۲۵
- ۶- نیوج البلاغه: خطبه ۹۵
- ۷- نیوج البلاغه: خطبه ۱
- ۸- نیوج البلاغه: خطبه ۱
- ۹- آل عمران: ۹۶
- ۱۰- آل عمران: ۸۵
- ۱۱- اپیله: ۲۲
- ۱۲- قیامه: ۲
- ۱۳- اسرار: ۷۷
- ۱۴- تعالی: ۱۴



گزارش تفصیلی
میزگرد علمی

بررسی مسئله استقراء



در مورد موضوع این نشست پیشنهادی مطرح شد که
ما در این جلسه یک بحث عمومی درباره مسئلله استقراء

داشته باشیم و به پاسخ‌های مختلفی که از زمان ارسطو
تا به امروز به این مسئلله داده شده است، اشاره‌ای داشته

باشیم و اشاره‌ای در نشست‌های بعدی کسانی که به طور
خاص طرفدار یکی از این پاسخ‌ها هستند، دیدگاه خود را
در این جمع ارائه کنند و تاقدی هم باشد تا یک گفتگوی

انتقادی و جدی درباره آن پاسخ صورت بگیرد.

ابتداء دعوت می‌کنیم از اساتید ارجمند جانب آفای دکتر
عباسی و جانب آفای دکتر نصیری که در جایگاه حاضر

دکتر موحد ابطحی (دبیر علمی): بسم الله الرحمن الرحيم، موضوعی که برای این
نشست در نظر گرفته شده، مسئلله استقراء

است، البته در نشست قبلی مجمع، تحت عنوان قوانین
طبیعت و نظریه‌های علمی، این موضوع (استقراء) اندکی

مورد بحث و گفتگو قرار گرفت، به همین دلیل می‌توان
گفت که جلسه گذشته پیش‌درآمدی به بحث استقراء بود

و این جلسه، جلسه دومی است که در موضوع استقراء

برگزار می‌شود. امیدواریم که مجمع عالی حکمت اسلامی
نشست دیگری را به بحث قوانین طبیعت و نظریه‌های

علمی اختصاص بدهد و این بحث از منظر فلسفی مورد
گفتگو قرار بگیرد، زیرا این موضوع از هیاخت مهم در

فلسفه علم است و در نشست قبلی حق مطلب به درستی
انا نشد.

اشاره:

میزگرد علمی «بررسی

مسئله استقراء» در تاریخ

۱۳۹۰/۱۱/۱۲ از سوی مجمع

عالی حکمت اسلامی در

سالان ایتحادیات این مجمع

برگزار گردید.

در این میزگرد علمی،

اساتید محترم حجت‌الاسلام

والمسلمین دکتر عباسی

و دکتر نصیری به عنوان

کارشناسان حضور داشتند.

هم‌اینکه موضوع مورد بحث در این نشست مشخص

برای اینکه موضوع مورد بحث در این نشست مشخص

شود خوب است اشاره‌ای به چیزی استقراء شود و وجه

شباهت و تفاوت آن با ذیکر انواع استدلال (قبایل و

عالی حکمت اسلامی و به ویژه از کارشناسان محترم
جناب آقای دکتر نصیری و دکتر ابطحی که قبول زحمت
کردهند و در این نشست علمی که در مجتمع عالی حکمت
برگزار می‌شود شرکت کردهند تشکر می‌کنند همینطور
که انتشاره فرمودند جلسه دیگری هم راجع به قوانین
حلیمه و نظریه‌های علمی برگزار شد که مقدمه‌ای بود
برای ورود به بحث استقرار، انشاء الله پژوهش‌های دیگری
که در ارتباط با مسأله استقرار می‌باشد، در مجتمع پیگری
شود مباحثی که با فلسفه علم مرتبط است از نکاتی است
که مجتمع در نظر دارد که اینها در جلسات تخصصی
پرداخته شود و حتی امیدواریم که در کنار گروه‌های
دیگری که در فلسفه‌های مضاف در مجتمع عالی حکمت
شکل گرفتند بتوانیم گروه فلسفه علم را هم انشاء الله
فعال کنیم.

نسبت به موضوع نشست که مسئله استقرار باشد می‌توان
گفت مشکل استقرار از گذشته از زمان خود ارسپو تا به
امروز مدنظر کسانی که در اثواب استدلال در منطق بحث
کرده‌اند بوده است اما به آن شکلی که در دنیای جدید به
مسئله استقرار توجه شد در گذشته به آن پرداخته نشده
بود دلیل آن هم این بود که علم جدید و علم تجزیی
در روزگار جدید شیوه تحقیق خود را استقرار و تجزیه
قرار داده حتی کسانی این روش تجزیی را وجه تمایز
علم جدید از غیر علم قرار دادند اصولاً روش علمی
جیست؟ بعضی ادعای کردند که متاد و روش علمی که
وجه معیز علم از غیر علم است استقرار و تجزیه است.
خوب اشکالی پیش می‌آمد که این استقرار نمی‌تواند تبیجه
یقینی ایجاد کند مخصوصاً خود غریبان، از روزگار هیوم
به شکل دیگری این مسأله را پیش کشیدند - که شاید
در ادامه بحث دوستان ولاد آن خواهد شد - که اصولاً
با توجه به اینکه استقرار مبتنی است بر یادیوش علیت،
نمای ما کشفی از علت نداشته باشیم، نمی‌توانیم بر اساس
پافکه‌های موجود تعیین بدهیم، پس ما باید یک علیت
واقعی، یک ضرورت واقعی میان رویدادها بینا کنیم بعد
بر اساس کشف این علیت توسعه و تعیین بدھیم نسبت
به موارد آینده و لغای جزئیات و خاص سیر کنیم به سمت
عام و کل، اگر بر اساس دیدگاه هیوم اصولاً علیت خارجی
در کار نباشد چگونه می‌شود از چند رویدادی که صرفاً
تلاقي داشتند و پشت سر هم قرار گرفتند به یک تبیجه
رسید و آن را تعیین کلی داد خود هیوم پیشنهادی که کرد
گفت در اینجا در واقع یک ضرورت ذهنی است نه یک
ضرورت عینی، ما در اثر عادت یک انتظار روانشناختی
بینا می‌کنیم، وقتی چند پیدیده را پشت سر هم دیدیم
و چند بار این رویداد پشت سر هم تکرار شد، ما یک
حال انتظار و توقع روانی بینا می‌کنیم که در آینده هم
چنین اتفاقی خواهد افتاد حالا آیا این واقعاً حل مسئله

تمثیل و تجزیه) مورد بررسی قرار گیرد در ادبیات فلسفه
علم، وقتی صحبت از استقرار می‌شود و تعریف عمده را
می‌توانیم مشاهده کنیم:

۱. از مشاهده موارد جزئی، حکم کلی صادر می‌کنند
برای مثال از مشاهده چندین الفی که ب هستند، تبیجه
می‌گیریم که همه الفهای ب هستند، در منطق سنتی از
این شیوه استدلال تحت عنوان مجریات و استقراء باد
می‌شود در اینجا که باید با شباهت و تفاوت استقراء و
تجزیه آشنا شویم.

۲. بر اساس مشاهده موارد جزئی، حکم را فقط درباره
یک مورد جزئی دیگر صادر می‌کنیم، برای مثال پس از
مشاهده چند مورد الفی که ب بوده‌اند، حکم می‌کنیم که
الف بعدی هم که مشاهده نمی‌شود، ب است. از این شیوه
استدلال در منطق سنتی تحت عنوان تنبیل یا می‌شود
برای اینکه قضایی کلی مسئله استقراء مشخص شود، ابتدا
از جناب آقای دکتر عباسی درخواست می‌کنیم این اختصار در
مورد گونه‌های مختلف استدلال و شباهت‌ها و تفاوت‌هایی
این چند مدل استدلال صحبت کنند تا پس از آن بروزگازیم
به اینکه ما در مسئله استقراء، به طور

خاص، با چه مشکلی روبرو
همستیم؟ و چه شد که
این شیوه استدلال
اینچنان در فلسفه
علم اهمیت بینا
گرد؟ و چه
پاسخ‌هایی از
زمان ارسپو تا
به امروز برای این
مسئله از اینه شده
است؟ و با کدام یک
از این پاسخ‌ها می‌توان
هرگاهی کرد؟

■ دکtor عباسی: بسم
الله الرحمن الرحيم، ابتدا از
برادران گرامی در
مجموع



استقراء است یا اینکه باطل کردن استقراء و معتبر کردن استقراء است. بحث دیگری استه اما به هر حال از اینجا کسانی که به علم و دستاوردهای آن به گونه تقدس امیزی نگاه می کردند دچار مشکل شدند که برای اعتبار بخشی به روشنی که اصولاً این روش بنای میان علم و غیر علم باشد دست و پایی گشته و مشکل استقراء را حل گشته در سنت فلسفی ما با توجه به آنچه که از میراث منطقی ارسسطو وجود داشت راجع به تبرههای استدلال بحث شده بود همینطور که جناب آفای دکتر ابطحی قرمودند سه شیوه متمایز برای استدلال و استنتاج مجهول از معلوم در نظر گرفته شده بود یک شیوه آن استدلال و غیر شیوه تعییل بنا بود از یک جزئی به جزئی دیگری سیر کنیم. یعنی هم معلوم ما جزئی بود هم مجهول ما جزئی بود و هیچ کدام کلیت نداشتند. البته شرایطی را شمردند برای اینکه بشود یک استدلال تعییل قابل قبول از آن شود، و آن اینکه یک وجه جامعی بیان این اصل و فرع وجود داشته باشد یک تشابهی داشته باشد به اینکه در آن حکم صورت می گیرد شرایط را شمرده بودند ولی در عین حال بیان همه منطبقیون ما و در این آن بین سیاست که پیشوای منطق در عالم اسلامی محسوب می شود این بود که تمثیل شیوه استدلال مطمئن نیست و نمی شود به یقین در تتجهیه تمثیل رسید اما اینکه کاربرد دارد به ویژه در داشتن تجربی از گذشته هم به آن توجه می شد اینطور بود که تمثیل به کلی کتاب گذشته شود اما نتیجه بخش یقینی نیست. کاهی وقتها از یک روش استدلال به دنبال تتجهیه معرفتی هستیم و کاهی بر اساس آن زندگی می کنیم و بر اساس آن یک استنتاجی هم انجام می دهیم. خود ما هم قبول داریم که این استنتاجات یقینی نیستند اما اطمینان بخش و عقلایی هستند و می شود بر آنها به شیوه عقلایی تکیه کرد در این حد اگر شرایط تعییل رعایت می شد قبول داشتند کارکرد تمثیل در علم جدید هم کارکردی است که نمی شود از آن گذشته گفته می شود که خیلی از مدل سازی هایی که در علم جدید صورت می گیرد بر اساس شیوه تعییل است. مثلاً کسانی که در بحث مدل موجی نور از گذشته دیدگاه هایی داشتند ادعای آنها این بود که در واقع رفتار موجی نور چیزی است شبیه رفتار موجی صوت یعنی از همان قوایتی که در باب صوت وجود داشت و از همان مدل الهام گرفته می شد. برای قوایتی که در شیوه انتشار و انعکاس و شکست نور به کار برد می شود یا مثلاً گفته می شد پاسخور در کشف میکروب از یک تمثیل الهام گرفت از تجربی که در سرمه و السکل اتفاق می افتد توسط موجودات ریز به ذهن ایشان رسید که در جاهای دیگر و در بیماری های عقوبی هم چنین اتفاقی می گند یک موجودات ریز زنده ای داشته باشیم که آنها بتوانند

عامل این یدیده باشند و لذا تمثیل زمینه بعضی از ایده ها و نظریه ها می شود مدلی می شود برای بعضی از قوانین در علم و برای بعض نظریه های داری ها. ولی به خاطر اینکه نمی شود تکیه صدرصد بر آن کرد و یقین اور به تعبیر فیلسوفان ما و منطقیان ما نبود باید همیشه مراقبت کرد که تکیه صدرصد بر آن صورت نگیرد چنانکه در بحث مدل موجی نور و مشاریعی که میان حرکت موجی نور با حرکت موجی صوت تلقی می شد افرادی صورت گرفته بود که چنانکه صوت برای حرکت خود نیاز به حامل دارد یعنی امواج صوتی در یک حاملی حرکت می گند مثلاً این هواپی که در اتفاق است به عنوان حامل صوت امواج را به شما منتقل کند یا در آب، یا در چاهات به هر حال موج صوتی به حامل نیاز دارد اگر حامل وجود نداشته باشد موج صوتی منتقل نمی شود اینجا را اگر تخلیه گند یعنی خلاً باشد صوت منتقل نمی شود گفتند امواج نوری هم حامل می خواهد آن زمان هنوز امواج الکترومنقاطیسی به معنای عام خود شناخته شده نبود امروز ما می کوییم امواج الکترومنقاطیسی که اعم از نور است نیاز به حامل ندارد ولی آن موقع تصور می شد که نیاز به حامل دارد یعنی آنها هم نیاز به یک محیطی دارند که این موج در آن منتشر شود این به جهت تمثیل بود بعدها معلوم شد چنین حاملی لازم نیست حاملی که تحت عنوان اثر دستانی در تاریخ علم دارد استدلال دوم استدلال قیاس است که منطقیان مسا به تبع ارسسطو برای آن خیلی ارزش قائل بودند که مجهول جزئی شما مندرج است در تحت معلوم کلی. یعنی شما یک کلی معلوم دارید مثل همه انسان ها فانی هستند علی هم انسان است پس علی هم فانی است خوب این استنتاج جزئی از یک کلی است که از قبل معلوم بود چرا این کلی از قبل معلوم است؟ آن هم جای بحث دارد این می بینا در مقاله اول بر همان شفا مفصل بحث می گند یا آن کبری کلی باید بین باشد یعنی محمول برای موضوع فانی باشد که نیاز به استدلال داشته باشد یا می بین باشد یعنی به یک نحوی تبین شده باشد اگر بنا باشد که تبین شود ممکن است از تجربه استفاده کنیم و لذا در قیاس یکی از مقاماتی که یکی از کبریویات قیاس بر همان می تواند باشد که مجریات است و ایشان بین مجریات با استقراء فرق می گذارد که عرض می کنم چه فرقی می گذارد اگر آن کلی، کلی باشد که هر دلیلی از قبل یقینی شده بعد مسا می توانیم از آن کل استنتاج تتجهیه یقینی کنیم. در مورد کسب مجهول این بود که در طبیعت شناسی می گفتند قبول دارند مشکل این بود که در طبیعت شناسی می گفتند این خیلی کاربرد ندارد مسا نمی توانیم از قبل قضایا کلی شناخته شده ای داشته باشیم که بعد بر اساس آن بتوانیم استنتاج تتجهیه کنیم. در شناخت طبیعت از جزئی باید حرکت کرد ما باید به سراغ جزئیات برویم. اگر جزئیات

را کنار گذاشیم، چه کسی گفته اینقدر نقش استقراره در علم مهم است، اصلاح استقراره نقش مهمی در علم ندارد. آنچه که در علم مهم است، حدم است، ما حدم من زنیم. نظریه ایجاد می‌کنیم بر اساس حدم بعد هم موارد نقش ان اگر پیدا شد ره می‌کنیم، یا چنانکه امثال لاکاتوش می‌گفتند اصلاح می‌کنیم تا بینیم به کجا می‌رسیم اگر دیدیم که نمی‌توانیم اصلاح کنیم نظریه را کنار گذاشیم یک قسم از بدیهیات تجربیات بود که این یک نوعی از استقراره بود که ضمیمه می‌شد یه یک قیاس خطا و می‌گفتند با استقراره فرق دارد، استقراره فی الواقع یک سری مشاهدات مکرو استه از مشاهده مکرر می‌خواهیم تیجه کلی بگیریم این از نظر بوعلی - استقراره ناقص را عرض می‌کنم - این نمی‌توانست یقین او را باشد استقراره اگر تمام هم باشد باز هم یک قضیه کلیه خارجیه افاده می‌کند اما قضیه کلیه حقیقه افاده نمی‌کند، شما اگر قضیه کلی خارجیه داشته باشید نمی‌توانید تسبیت به اینده پیش‌بینی داشته باشید چون همه مواردی را که تا به حال دیدید بورسی کردید و به تیجه رسیدید یقین شد نسبت به اینها اما تسبیت به اینده جطور؟ مگر اینکه اصلی خمیمه شود که مالیم این را می‌گذاریم اصل ساخت علت و معلول در دنیای جدید این را بکتوانی طبیعت گذشتند در طبیعت یکنواخت استه اینده آن هم مثل گذشته آن رفتار می‌کند، اگر این خمیمه شود از استقراره تمام هم نمی‌شود به قضیه کلی که در علم به کار می‌رود رسید چون قضایای علم از قضایای کلیه حقیقه هستند نه قضایای کلیه خارجیه، چون علم قدرت پیش‌بینی می‌خواهد علم بعد از تبیین و توصیف پیش‌بینی می‌کند، باستی قضایای آن از ساخت قضایای حقیقه باشد بوعلی این جا یک بیان دارد که تحریره در واقع آن استقراری است که خمیمه شده به قیاس خطا و بر اساس آن قیاس خطا علت را یافته است و علت یقین شده لذا استنتاج می‌شود استنتاج یقینی، و بعد هم می‌شود از این دربرهان و قیاس استفاده کرد.

دکتر محمد ابطحی: با تسلیک از جانب حجه الاسلام دکتر عباسی، از آنجا که قصد ما در این نشست پژوهشی به مثله استقراره استه شایسته است قبل از آن به بحث درباره چند مطلب پردازیم: ۱. چرا از میان انواع استدلال، امروزه به استدلال استقرانی این چنین توجه شده است؟ ۲. چرا در حالی که منطقیون مسلمان حجم بسیار اندکی از مباحث خود را به استقراره و تمثیل اختصاص داده اند، امروزه مجمع عالی حکمت اسلامی بحث استقراره را موضوع بحث خود قرار می‌دهد؟ ۳. آیا این به خاطر جایگاهی است که استقراره در علوم مختلف پیدا کرده است؟ ۴. آیا در علوم اسلامی از جمله کلام، فقه یا اصول فقه نیز می‌توان کاربردی برای بحث استقراره پیدا کرد؟ ۵. چرا بحث

را نشانسیم چگونه قاعده استخراج کنیم بعد آن را در قیاس مینا فرار پدهیم، شاید در علوم عقلی، این گاربرد باشد اما در دانش تجربی و شناخت طبیعت ادعای شد که این روش خیلی نمی‌تواند مفید باشد اما اینکه تیجه آن یقین است کس شک ندارد مخصوصاً اگر مقدمات قیاس را و کبوی قیاس را زیرینیات استفاده کنیم که حالا یقینیات یا بدیهیات بودند یا چیزی بود که به آن بدیهیات ارجاع می‌شد اگر ما چنین استدلالی داشتیم که کبرای آن یقینی بود یعنی قاعده کلی که در مقدمه دوم قیاس به کار می‌رود یقینی بود اگر ما چنین استدلالی داشتیم آن وقت تیجه یقینی می‌شد که کس هم در آن شک نداشت چه در ریاضیات و چه در الگوریتم چه در فلسفه یکی از انواع ۶ گانهای که برای بدیهیات می‌شمردند محسوسات بود و یکی هم مجریات و یکی هم حدسیات بود که هر سه تایی اینها محل بحث استه اما اولیات که پیشترین بدیهیات شمرده می‌شد و در قیاس استفاده می‌شد جای بحث نداشت، یک چیزی شبیه قضایای تحلیلی که از تصور موضوع و محمول حکم حاصل می‌آمد تبوت محمول پسر موضوع یقینی بود کافی بود. فقط شماتیک تصور کنید موضوع و محمول را این‌ها اولیات استه مورد این چنین گزاردهای زیاد نیست، ولی ما معتقدیم چنین گزاردهایی داریم، یک چنین گزاردهایی باشند و بنیان معروفتشناسی استه، حتاً باید چنین گزاردهایی تحت عنوان اولیات داشته باشیم، مثلاً قضیه امتناع و اجتماع تیجه‌های، با الكل اعظم من الجزء، اصل هو هویت و امثال اینها که قضیه‌های خلی بینایی دانش و معرفت‌شناسی هستند. ۲

تای دیگر یعنی متواترات و فطریات داستان جنایی دارد اما اینکه محسوسات جزو بدیهیات هستند جای بحث دارد حالا واقعاً جزو بدیهیات هست یا نه؟ این را باید بحث کرد یکی هم حدسیات بود حدسیات آن جایی بود که بدون ملی کردن مراحل استدلال یک ذهن قوی و عقل نیرومند که در اثر وزیردگی فکری به تعبیر این سینا محسوسات عقل مستفاد رسیده یا عقل قدسی پیدا کرده و می‌تواند با عقل فعال ارتباط پذیرد بدون حل کردن وسایط استدلال منتقل به تیجه می‌شود. که این این را حدم می‌گذشتند و می‌گفتند اگر حدم درست اتفاق بیفتند یقین آور است. ما باه پیش صحنه حدم که به اتفاقی می‌افتد و آیا حدم کاری نداریم که چه چیزی است؟ آیا ارتباط با عقل فعال دارد؟ کاری نداریم که چه چیزی استه اما یک چیزی به نام حدم داریم بعدها کسانی پیدا شدند و گفتند روش علیه، روش استقرانی نیست. روش حدم است آقای بپر و قنی گرفتاری‌های شیوه استقرانی در علم را دید گفت استقراره

مجمع در نظر
دارد که به
مباحث مرتب
با فلسفه علم
در جلسات
تخصصی
پرداخته شود و
حتی امیدواریم
که در کنار
گروههای دیگری
که در فلسفه‌های
 مضام در مجمع
عالی حکمت
شكل گرفتند
بتوانیم گروه
فلسفه علم را هم
فعال کنیم





من کنند من برخی کتاب‌های را که در این باره نوشته شده را یادداشت کردم و اگر مناسبی در بحث پیش آمده به دوستان معوقی من کنم، ولی به خصوص در جهان عرب‌زبان سنتی به استقراء و تأثیر آن روی قواعد اصولی و فقهی پژوهش‌های قابل توجهی شده است.

دلیل سوم این است که بعضی از فیلسوفان علم به خصوص تأکید می‌کنند که آن استدلالی که نتیجه بخش است و خوب‌مهم است و علم ما را اضافه می‌کند استدلال استقرانی است. در این باره به خصوص دیدگاه‌های تجزیه‌گرایانی مثل جان اسوارت میل قابل توجه است. من گویند استدلال قیاس امر جدید، یافته جدید و نکته جدیدی به شما نمی‌دهد. استدلالی که به شما نکته من دهد، استدلال استقرانی است. شما در استدلال‌های قیاسی یک مقدمه کلی دارید بدینکه مقدمه جزوی بشه آن اضافه من کنید و بعد یک نتیجه

من گیرید مثلاً

من گویند سفراتاً

انسان است

هر انسانی

میراست پس

سفراتاً میراست

توجه من کنید! میل

من گویند که

الآن شما

اینجا جیز

جدیدی

نکته اید.

اصلاً جیز جدیدی

پیدا نکردید چرا؟

برای اینکه اینجeh

را که شما قبلاً

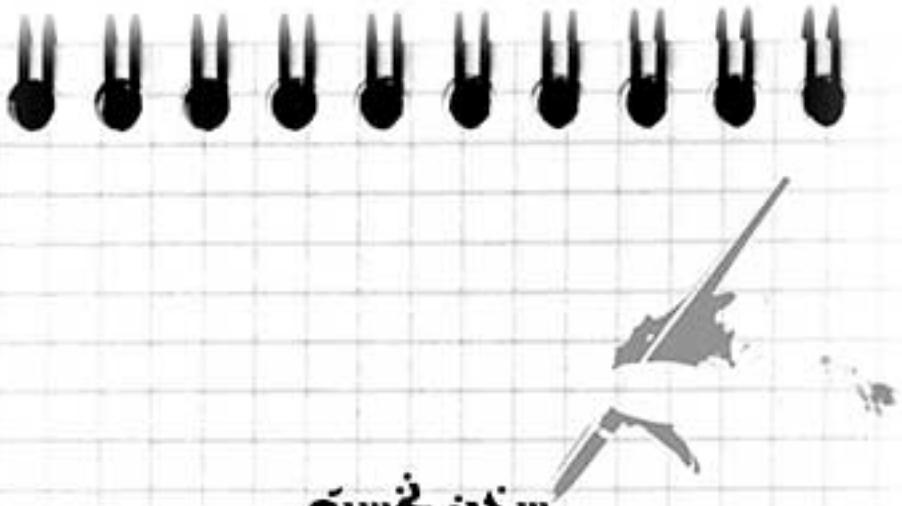
می‌دانستید را در

استقراء در آثار منطقی مسلمانان به اندازه غرب اهمیت نیافرته است؟ از آفایی دکتر نصیری در خواست داریم دیدگاه خود را درباره اهمیت استقراء در مباحث منطقی روز مطرح کنند تا بعد بپردازیم به مبنای استقراء و پاسخ‌های آن.

دکتر نصیری: بسم الله الرحمن الرحيم. قبل از اینکه به بحث حضر تعالیٰ بپردازم چند نکته درباره بحث دکتر عباس هست. ما در متون جدید و کارهای جدیدی که شده به خصوص در متون عربی، امروزه، استدلال‌های به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند (این نکته را به خاطر تکمیل بیانات آفایی دکتر عباس عرض می‌کنم). نخسته استدلال‌های قیاسی (deductive)، و دوم، استدلال‌های غیرقیاسی یا استقرانی (inductive). استدلال‌های را الان وارد نمی‌شوم. ممکن است نکاتی را در خلال بحث‌ها گفته شود ولی بحث اصلی استدلال استقرانی است. تقاضا این دو نوع استدلال را معمولاً این طور بیان می‌کنند که استدلال‌های قیاسی استدلال‌هایی هستند که به اصطلاح غیر توسعی هستند. غیر توسعی یعنی اینکه مقدمات آن قابل توسعه نیستند: به این معنا که با افزودن مقدمات جدید نتیجه تغییر نمی‌کند. به اصطلاح آن مقدمات که دارد آن نتیجه را به نحو قطعی می‌توانند اما استدلال‌های استقرانی، استدلال‌هایی هستند که توسعی هستند. شما می‌توانید مقدمات را وسعت بدهید، گسترش بدهید و نتیجه تغییر پیدا کند از همین جا به این نتیجه می‌رسیم که قطعیت استدلال‌های قیاسی به همین دلیل است که مقدمه جدید نمی‌تواند اضافه کند تا نتیجه قطعی شما از بین بروند اما استدلال‌های غیراستقرانی غیرقطعی بودن آن به این دلیل است که مقدمه جدید به آن ممکن است اضافه شود و لذا همواره امکان این هست که آن نتیجه‌هایی که شما در استدلال استقرانی به آن رسیدید، به خاطر پیدا شدن یک مقدمه جدید تغییر کند. امروزه، در اهمیت بحث استقراء وارد به طور مفصل بحث نمی‌کنم. لزومی هم ندارد: دوستان می‌توانند در این باره تحقیق کنند ولی فقط به طور اجمالی به چند دلیل درباره اهمیت استقراء اشاره می‌کنم:

اولین دلیل اهمیت استقراء، این است که در علم اساساً روی استقراء تکیه می‌شود و روی قیاس تکیه نمی‌شود؛ علم یعنی علم جدید که پیشرفت‌های خارق العاده اورده و همه انسان‌ها را می‌هوت خود کرده و کاری کرده که انسان‌ها در مسائل الهیاتی و دینی هم تحت تأثیر آن بحث‌ها قرار بگیرند با اذله استقرانی پیش آمده و به این همه پیشرفت وسیده است.

دومین دلیل، این است که در جهان اسلام نیز امروزه کسانی را می‌بینیم که شان استقراء را خلیل بالا حساب می‌کنند و می‌آیند و درباره استقراء حتی درباره تأثیر آن در استنباط قواعد اصولی و فقهی و احکام فقهی بحث



از آغاز شکل‌گیری مجمع عالی حکمت اسلامی و شروع فعالیت‌های رسمی (سال ۱۳۸۵) یکی از برنامه‌های مورد توجه برنامه ریزان، مؤسین و اداره کنندگان مجمع عالی، راه اندازی و فعال کردن گروه‌های علمی بوده است که از همان ابتدا به ترتیب پنج گروه علمی معرفت شناسی، فلسفه‌های مضاف، فلسفه، عرفان و کلام فعالیت خود را با حضور اعضای پیوسته مجمع عالی شروع نمودند که بحمدالله تاکنون بصورت مستمر فعالیت و برنامه‌های علمی خود را بپیگیری نموده‌اند.

از اوایل سال ۱۳۹۰ این اندیشه قوت گرفت که عنوان فلسفه‌های مضاف بسیار عام بوده و ذیل این عنوان شاید نتوان اساتید و محققین خاصی را جمع کرد، لذا دست یابی به یکی از اهداف کلان مجمع عالی یعنی تبدیل شدن مجمع عالی حکمت اسلامی به باشگاه علمی - فلسفی و نظریه‌پردازی در موضوعات خاص که مورد توجه مقام معظم رهبری (مدخله العالی) نیز بوده، به سادگی میسر نمی‌بود از این رو با تصویب هیئت مدیره محترم مجمع عالی حکمت اسلامی مقرر گردید؛ فعالیت گروه علمی فلسفه‌های مضاف جایش را به گروه‌های علمی جدید «فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه علوم انسانی و فلسفه حقوق» دهد. گروه‌های علمی مذکور از مهرماه سال جاری مباحثت مربوط به خود را در دستور کار قرار داده‌اند. امید می‌زود به زودی گروه علمی فلسفی سیاسی شکل گرفته و فعالیتش را آغاز کند.

آنچه در راه اندازی گروه‌های علمی مورد توجه بوده و هست، ارائه مباحث علمی توسط یکی از اساتید و صاحب نظران در جلسات گروه و نقد و بررسی علمی آن از سوی سایر اعضای گروه علمی می‌باشد.

استقراری بود به هر روی، در استقراریات یعنی ادله استقراری در فلسفه غرب معمولاً این را دو دسته ذکر می‌کنند. ممکن است شما دسته‌های دیگری هم بینا کنید می‌گویند یکی از شیوه‌های استدلال، خود استفرا است، یکی دیگر از آن‌ها فرضیه ریاضی (abduction) است که این بحث مفصلی دارد اگر این تفسیرمندی را داشته باشیم فرضیه ریاضی هم به نوعی جزو اقسام ادله استقراره قرار می‌گیرد و قسم استقرار، قرار می‌گیرد البته، در این که رابطه فرضیه‌ریاضی با استفرا، چیست و آیا مستقل از آن است یا نه، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که اگر فرست شد همه این‌ها را توضیح می‌دهم.

نکته بدی در ادامه همین بحث است و آن یافته‌های است که بنا به ادعای پیرس که می‌گوید من یک یافته جدیدی بینداز کرم، در روش‌های استدلال پیرس می‌گوید که نا حالاً از زمان ارسطو تاکنون ۳ نوع، ۲ روش استدلال داشتم - که جنب استاد دکتر عباسی توضیح دادند - استقراره هست، تمثیل است و قیاس، پیرس مدعی است که من یک روش جدیدی کشف کرد که بسیار مهم است و بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد که ارسطو و دیگران متوجه آن نشده‌اند و آن روش، روش است که نام آن را ایداکشن یا فرضیه‌ریاضی روش استدلای ای است که کاملاً جدا از استفرا، و به استفرا برتری گردد اینجاست که دو بحث مهم مطرح می‌شود و آن این است که فلسفه‌دان از ایشان می‌آیند و مطرح می‌کنند که رابطه فرضیه‌ریاضی با استفرا و سایر استدلال‌ها چیست؟ آیا این یک نکته جدیدی است یا از قبیل بوده است؟ دو دیدگاه کلی مطرح شده است، یک دیدگاه را تحت عنوان تحويل گرایی (فروکاهش گرایی) داریم، و یک دیدگاه غیر تحويل گرایی داریم، تحويل گرایان کسانی هستند که فرضیه‌ریاضی را به استقرار، پیرس گردانند یا پرورش استفرا را به فرضیه‌ریاضی برسی گردانند خود اینها دو دسته هستند، نخست کسانی که می‌گویند استفرا، به فرضیه‌ریاضی بر می‌گردد و دوم کسانی که می‌گویند فرضیه‌ریاضی به استفرا بایز می‌گردد در جلسه پیش اشاراتی در این زمینه داشتم و وارد تفصیل بحث تئی شوم، دوین دیدگاه، دیدگاه غیر تحويل گرایی است. غیر تحويل گرایان کسانی هستند که می‌گویند فرضیه‌ریاضی، استدلال مستقل و جناگاههایی است. فرضیه ریاضی قسم استفرا حساب می‌شود در کنار استفرا یک قسم استدلال جذلت است که خود پیرس در این دیدگاه قرار دارد. پیرس از سردمداران این بحث است و همینطور شورتس مثلاً در این دیدگاه قرار دارد این بسیار شیرین و مفصل است، برای پیرس دیدگاه‌ها در این زمینه می‌توانند به مقاله «رابطه فرضیه‌ریاضی با استفرا و حدس» که در

تکرار گردید؛ قیلاً می‌دانستند که هر انسان میراست. روشن است که سفراتا هم جزو انسان‌ها بوده و مشمول همین حکم خواهد بود پس نکته جدیدی نگفتند. فقط یک مصنف برای نکته‌ای که قیلاً از آن اطلاع داشتند، یافتند این نتیجه که سفراتا میراست جزی جدیدی نیست. پس ادله قیاسی به شما هیچ جزی جدیدی تمی دهد می‌بلی یک مقدار افزایشی ذکر می‌کند و حتی مباحث ریاضیاتی و هندسه را نیز جزو استدلال‌های استقراری و به استفرا، پرمی گرداند ایشان می‌گوید اگر ذهن ما جزو طبیعت است طبیعت هم که مشاهده ما هست پس همه استدلال‌های ما از این امر مستثنی نیست؛ در واقع، ما هیچ استدلال پیشیبی غیر تجزیی نداریم، این یک نکته‌ای است که اهمیت آن را زیاد کرده است.

دلیل چهارم این که این نکات این سخن‌ها و این پیشرفت‌ها بر فلسفه‌دان نیز تأثیر گذاشته است؛ فلسفه‌دان دین نیز به این فکر افتادند که اگر شان استفرا، به این حد بالا است که نکات جدید می‌دهد و پس از این روز می‌بینیم آن است و پیشرفت علم به خاطر استدلال‌های استقراری است چه بهتر که از دین هم از راه پرداختن به استدلال‌های استقراری دفاع کنیم به اصطلاح می‌ایم خدا را از راه ادله استقراری اثبات می‌کنیم امروزه سردمدار این رویکرد ادله استقراری در جهان غربی را می‌توانیم و بیگار سوینین بدانیم سوینین از فلسفه‌دان دین معاصر است. ایشان کتاب‌ها مقالات متعدد و بسیار زیادی، درباره همین پرورزه کلی که دفاع از دین از راه ادله استقراری است نکاته است جالب آن که در جهان اسلام هم بعض‌ها تحت تأثیر این بحث‌ها قرار گرفتند و گفتند از راه ادله استقراری از دین دفاع کنیم و اثبات خدا کنیم سردمدار این رویکرد در جهان اسلام مرحوم شهید صدر در کتاب الائنس المتعظیه للاستفرا است، این کتاب بسیار کتاب مهمی است بسیار کتاب عالی‌ای است شهید صدر اینجا خود را نشان می‌دهد شهید صدر در فلسفه‌ای که فلسفه‌دان معمولی جهان اسلام است تقریباً دنیال‌العروق فلاسفه دیگر، مثل این سینا و ملاصدرا و اینها است، انکار همان فلسفه حکمت متعالی و متعالی است، اما شهید صدر در انس منطقه کاملاً متغیر شده است؛ یعنی شهید صدر در انس منطقه که تقریباً ۱۰ سال بعد از فلسفه‌تا نوشته یک فلسفه دیگری است غیر از این شهید صدری که در فلسفه‌اشان می‌دهد در فلسفه‌اشان گویند که یک فلسفه عالی و دنیال‌العروق سایر فلسفه‌دان است که در گوشیان نشسته و نکات را بیان کرده است، اما در انس منطقه قصد اصلی شهید صدر (به جز بحث‌هایی که در اثبات شان منطقی استفرا اورده) این است که به واسطه ادله استقراری از وجود خدا دفاع کند و این خلی جالب است نکاتی که عرض کردم برای اشاره به اهمیت ادله

در بحث استفرا،
ما به دنیال یقین
روان‌شناسی
نیستیم بلکه
اعتبار منطقی و
معرفت‌شناسی
و به تعبیری
validity
استفرا، مورد
نظر ما است.





کند تا مجاز شویم در علوم تجربی از این استدلالهای یقین اور استفاده کنیم؟ یا ناجاریم پاسخهای دیگری که به مسئله استفراه داده شده است را در پیش بگیریم؟ دکتر عباسی: قبل از ورود به بحث یک اشاره‌ای به تئیسی که جناب آقای دکتر نصیری بیان گردید داشته باشیم. اینکه ما استدلال‌ها را به قیاس و استقرائی تقسیم کنیم یا به تعبیری غیرقیاس. بگوییم استدلال‌ها یا قیاس هستند یا غیرقیاس هستند. این تقسیم تابعی است. اما آن جزیی که در سنت فلسفی و منطقی ما وجود داشت که این تقسیم را ثلاثة می‌گرفت، به نظر معقول تر می‌رسد. چون واقعیات ممکن تئیل و استفراه فرق هست. چون بالآخره ما در تئیل می‌خواهیم از یک جزئی به جزئی دیگر سیر کنیم، معلوم ما جزئی است مجهول ما هم یک جزئی استه اصلاً ادعای کلی نبی کنیم. عرض کردم این یک جمل اصطلاح است. مانع هم ندارد ولی در واقع اینجا هم توسعی در کار نیسته معلوم و مجهول شمار وشن است. یک معلوم جزئی و یک مجهول جزئی داریم می‌خواهیم از معلوم جزئی حکم مشابه کنیم، بر مجهول جزئی. ولی در استفراه ما می‌خواهیم از این جزئیات یک نتیجه کلی و عام بگیریم. می‌خواهیم تعمیم بدھیم و لذا من فکر می‌کنم هنوز هم آن تقسیم ثلاثة که در منطق گذشته وجود داشت کارآمدتر است. می‌شود

هر تقسیمی را
ثلاثی کرد
پکوییم یا
این استه
یا جز این
استه یا
استدلال‌ها
فی س
هستند یا
غیرقیاسی
هستند .
غیرقیاسی ممکن
است انواعی
د ا استه
باشند

نمساره ۶۶ (پیاپی ۱۳۹۰) مجله نقد و نظر منتشر شده مراجعته کنید در آنجا پنده برخی از زوایای مهم این بحث را بررسی کردام.

دکتر محمد ابطحی: همانطور که جناب آقای نصیری اشاره کردن امروزه با توجه به جایگاه علوم تجربی بحث استقراء در میان دیگر انواع استدلال از اهمیت مفاسدی برخوردار شده است. مضاف بر این که در علوم دیگر نیز استقراء کاربردهایی دارد در سخنان جناب آقای دکتر عباسی هم به این مطلب اشاره شد که منطق قدیم قیاس را استدلای معتبر و تمثیل و استفراه را به تنهایی معتبر و یقین اور نمی‌دانسته این در حال است که برای استفاده از استدلال قیاسی در علوم تجربی، تأثیرگذار از استفاده از احکام کلی تجربی هستیم، پس باید راهکاری پیدا کرد که بتوان به صورت معتبری حکم موارد مشاهده شده را به موارد مشاهده نشده تعمیم داد و این دغدغه سرمنشان پیدا شده استقراء در منطق گردید. پاسخی که متعلق قدیم به این مسئله اوله کرد این بود که مشاهدات مکرر را یا یک قیاس خنی میتوان به مجریات که یقین اور است تبدیل کرد یا اگر تمثیل مبتنی بر کشف علیت باشد، مجدداً با اشغاله کردن یک قیاس، یقین اور می‌شود: مقدمه‌ای که پیشنهاد می‌شود و می‌شود که در این قیاس خنی به کار گرفته شود، یکی از این چند اصل باقاعده است: ۱.

قاعده اتفاقیه که مدعی است الاتفاق لا یکون دائمی و لا اکثراً، ۲. اصل یکتوختی طبیعت، ۳. اصل عدم تخلف معلوم از علت، ۴. حکم الامال فی ما یجوز و فی ملا یجوز واحد و ... این دیدگاهی است که از زمان ارسسطو تا به امروز در میان منطقیون اسلامی وجود داشته است. در واکنش به این دیدگاه چند سوال می‌تواند مطرح شود: ۱. آیا این اصول بدین معنی هستند؟ ۲. آیا می‌توان از آنها به عنوان مقدمه‌ای در یک قیاس خنی استفاده کرد و به صورت یقین از مشاهدات جزئی یک حکم کلی صادر کرد یا حکمی را از موارد مشاهده شده به موارد پیاوردی مشاهده نشده تعمیم داد؟ ۳. آیا چنین راهکاری واقعاً می‌تواند مجریات یا تمثیل مستتبطه العله را معترض و یقین اور



که منتج هستند تبیجه قطعی می‌دهد اگر شکل منطقی قیاس رعایت شود اما مواد آن مشروط به این است که بقیئی باشد، تا تبیجه بقیئی می‌شود در بحث مولاً بقیئی یکی از کبریاتی که در قیاس استفاده می‌شود و من تواند بقیئی اور باشد می‌گفتند تجربیات است ولذا تجربیات را به خاطر بحث قیاس برهانی لازم داشتند به تعبیر ابن سينا استفرا یک مشاهده مکرر است ولی ما به کشف علت نائل نمی‌شویم اگر ما چنین فرضی را پذیریم که در اثر مشاهده مکرر با ضمیمه شدن یک جیزی، با ضمیمه شدن یک مقدمه ذیگری ما به کشف علت و کشف سبب نائل شویم بر اساس قواعد عقلی هر جایی علت باشد باید این مطلع اتفاق بیفتند و لذا شما به یک قضیه کلی دست پیدا کردید.

به قول ما اینما الكلام در این است که آیا می‌شود به این علت رسید یا نه؟ بوعلی می‌گوید می‌شود رسید و آن جیزی که آنها ادعای می‌کنند که می‌شود به آن رسید همانگونه که اشاره فرموده‌اند می‌توان است بر پذیرش اصل علیت و قاعده اتفاقی که الاتفاق لایکون دائمیاً ولا اکتریاً. اگر مشاهده صرفاً در اثر تکرار بود و ما به کشف علیت نرسیدیم همان استفرا به احتمال راجح است و تبیجه آن هم بقیئی نیست، لز نظر این سینا، اما اگر این تکرار زمینه شد برای این که، علت را کشف کنیم می‌شود تجربه مثلاً می‌گوییم پس می‌بلین اتنی بیوتک استه خد عقوبت استه زیرا به تکرار مشاهده گردیم و دیدیم پس می‌بلین عقوبت را از بین می‌برد یا به تعبیر ذیگر سقمونا مهبل صفرای شود این چند بار که تکرار شد ما به این تبیجه می‌رسیم که باشی این می‌کاریم این سقمونا برای اسهال صفرای این پس می‌بلین برای میکروب کشی علیت داشته باشد اتفاقی نمی‌تواند باشد یعنی باشد اتفاقی نمی‌تواند باشد اتفاقی نمی‌تواند باشد یعنی چه؟ یعنی لزوم خارجی تداشته باشد اگر جیزی لزوم داشت این لزوم قطعاً به علیت برمی‌گردد از لزوم خارجی معلوم می‌شود علیت اینجا هست اما اگر لزوم خارجی بین این دو نبود اتفاق می‌شود اتفاق یعنی تصادفاً دو جیز هم زمان شده‌اند اتفاق هم که می‌گویید اتفاق دو نوع است، اتفاق یا نسبی است یا مطلق است، اتفاق مطلق یعنی اینکه یک پدیده کلامی علیت باشد کند این در فلسفه ما عقلاً محال است پدیده رویداد امر ممکن بدون علیت نمی‌تواند تحقق پیدا کند این حکم عقلی است، ما پدیده و رویداد بی علیت نمی‌توانیم داشته باشیم و لذا اتفاق به معنای صدقه که جیزی بدون علیت تحقق پیدا کند این محل است، اما اتفاق نسبی محال نیست، یعنی دو پدیده با هم تتحقق پیدا کند ولی نسبت علیت می‌دان اینها تباشد اتفاق یعنی دو پدیده همزمان شوند ولی رابطه حقیقی و عینی بین آنها نباشد، الان ما که در اینجا صحبت می‌کنیم در خیابان

که اشاره فرمودند که حتی ممکن است بحث فرضیه‌هایی بسا به تعبیر بعض‌ها قیاس محتمل هم نوعی استدلال جذاکانه فرض کنیم اگر فرضیه ریاضی را تا حدودی شبیه کنیم به حدسیات آن وقت آن را می‌شود در قیاس برد چون حدسیات را از مقدمات قیاس قرار می‌دهند اما آن حصر تلاشی به نظر من گویاتر است که استدلال با سیر از کلی به جزئی است یا از جزئی به کلی است یا از جزئی به جزئی است در باب اهمیت استفرا کاملاً درست است به هر حال داش طبیعت‌شناسی روش خود را القضا می‌کند و کسانی زیادی هم چنین ادعایی می‌کنند که استفرا روش علم است لیه عده‌ای با ملاحظه تاریخ علم ادعای می‌کنند که اصلاً این یک تصویر اشتباه از علم است روش علم، روش استفرا نیست در پایان ممکن است داوری کنیم که این هر دو نگاه، نگاه افرادی است، نه واقعاً علم در همه جا از استفرا استفاده می‌کند نه همه جا از روش حسن استفاده می‌کند یک وجه میانه‌ای این وسط حاکم است، داستان قبل شده است دست هر کسی به جای رسیده همان را فیل تصور کرده علم نه صرفاً حسن‌ها و ابطال‌ها است و نه صرفاً مشاهدات مکرر و استفرا شمارشی است، از هر دو این روش‌ها استفرا می‌کند اتفاقاً بعضی از جاهای هم از قیاس و برهان استفرا می‌کند ولذا روش علم پیچیده‌تر از آن است که بعض‌ها گمان کردند واقع این است که خود عالم یعنی آن کسانی که کار علمی به حمل شایع می‌کنند فیزیکدان‌ها، شیمی‌دان‌ها، معلم فیلسوفان علم نمانده‌اند که برای آنها تعیین تکلیف کنند که علم چه روشی دارد آنها روش خود را دارند انجام می‌دهند کار فیلسوفان علم یک کار پسین است که دارند توصیف می‌کنند تحلیل می‌کنند آن واقعیت خارجی را که گاهی وقت‌ها هم در این توصیف خطا می‌کنند، پله، یک کار مهمی که فیلسوفان علم می‌توانند انجام دهند لرزیابی معرفتی دستاوردهای علمی است، این دستاوردهایی که طبق روش‌های علمی به دست می‌آید چقدر لزوم معرفتی دارد یعنی اگر از راه استفرا ما به یک تبیجه‌ای رسیدیم لزوم معرفتی این چقدر خواهد بود که این بخش لزشمند کار فیلسوف علم می‌تواند باشد و به همین جهت هم است که در مورد این شیوه‌ها باید بحث کرد ما می‌خواهیم نوعی اطمینان بخشی برای نتایج استقرانی بدست بیارویم کسانی هم گفتند که این اطمینان بخشی در خیلی از جاهای اتفاق می‌افتد در فلسفه خود ما در سنت منطقی ما همینطور که اشاره شد بعد از اینکه تقسیم می‌شود استدلال به این سه بخش که بیان کردیم استدلال معتبری که روی آن حساب می‌کنند و می‌گویند تبیجه آن بقیئی است قیاس است، قیاس یک شکل منطقی دارد یک مولادی دارد که در صفری و کبیری قیاس از آن استفاده می‌شود بر اساس آن اشکالی

شهید صدر در «فلسفتنا» یک فلسفه معمولی جهان اسلام است، انکار همان فلسفه حکمت متعالی و مشائی است، اما شهید صدر در «اسس منطقیه» کاملاً متغیر شده است و قصد اصلی اش این است که به واسطه ادله استقرانی از وجود خدا داع کند



سیاهان نه سودان به مفهوم کشواری که امروز به اسم سودان است، البته یک قسمت آن هم همین جاست - من رو د استقرار و تفاصیل کند بعد من بیند که از هر پدر و مادر اسودی فرزند اسودی متولد من شود این هر مقدار این را تبعیع می کند به توجه دیگری نصیحته آن چیزی که من تواند بر اساس قاعده اتفاقیه به دست بیاوردن این است که از پدر و مادر اسود آن هم در این سوزمن توجه فرزند اسود است این قاعده کلی است. من تواند برای اینده هم تعیین بدهد. قاعده اتفاقیه اینجا من تواند به درد بخورد و یقین اور باشد اما اگر او بیاخد و تعییریں جا دهد ما بالعرض را به جای ما بالذات قرار بدهد مثلاً بگوید از هر پدر و مادری، فرزند سیاه متولد من شود این سیاست من گوید این اشتیاه کردم، چون آن قیودی را که باید وجود داشته باشد رعایت نکرده است. علت وقتی بینا شد تعیین ما تعیین یقینی می شود و من تواند به عنوان مجریات استفاده شود و توجه یقینی داشته باشد این استقراری که به این کیفیت رسیده به این حد و صیده تجویه می شود و توجه آن یقینی است. همینجا عرض کنم ایا واقعاً این راه حل کارگشای است؟ با همه قیدهایی که این سیاست به آن زد که باستی شرایط و عایت شود اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات صورت نگیرد و تأکید می کند و جملهای دارد که من گوید چه بسا در اینجا یقین هایی ادعای شود که واقعاً یقین نیستند.

تعییر خود این سیاست را اینجا عرض کنم فان ها هنا عقائد تشبه الیقین و لیست بالیقین خیلی وقتها اینجا ادعای یقینی می شود و یقینی در کار نیست به این راحتی نیست که به این ادعا برسیم. حالا به آن مواردی برسیم که ایشان من گوید همه چیز رعایت شده است ایا واقعاً من توان به کشف علت رسید؟ در اینجا چند قاعده عقلی است یک قاعده کلی این که هر معلولی علت دارد این از نظر ما درست است این تردیدی نیست اما این که این پدیده خاص علت آن پدیده خاص است ایا که کوئن آن به این راحتی نیست این سیاست هم افزار دارد مسئله سوم اینکه اینده مثل گذشته خواهد بود این بر اساس ساختیت قبل اثبات است. چیزی که غریبان اصل یکنواختی طبیعت نامیدند اینده طبیعت مثل گذشته آن است. یعنی چه؟ این تعییر روشی نیست ما آن چیزی که من فرمیم ساختیت میان علت و معلول است و عدم تخلف معلول از علت است. هر جا علت بود در اینده هم همین جور است. حالا اسم آن را من خواهید قاعده یکنواختی طبیعت بگذارید بگذارید لاما اگر علت آن عوض شد نه از نظر ما چنین یکنواختی در طبیعت نیست ادعا شده که قضیه اتفاقی لایکون دائمیاً و اکثراً موجب کشف این است که این پدیده علت این پدیده است. قاعده اتفاقی آمده که این مشکل را حل کند واقع این است که مسأله

ماشین بوق می زند لزومی بین این دو پدیده نیست. یعنی دو پدیده همزن شدند ما به این می گوییم این رویداد اتفاقی است که اینها با هم همزن شدند اگر تکرار دو، پدیده با هم زیاد شد به طوری که برای ما یقین آمد که این همزنی اتفاقی نیست. چون اگر اتفاقی بود اینقدر تکرار نمی شد علیت کشف می شود اما اتفاقی لا یکنون دائمیاً و لا اکثر با فرض این سیاست یعنی یک قضیه اولی بدیهی است. کسانی که بعدها اسکال کردند، در اولی بودن و بدیهی بودن این قضیه اسکال کردند. اگر مبنای این سیاست را بگذریم که قضیه اتفاقیه قضیه اولی بدیهی است و ما هم وقتی مواجه شدیم با تکراری که نمی تواند این تکرار یک پدیده اتفاقی باشد، به طور قطعی توجه این می شود که رابطه حقیقی میان این دو وجود دارد، تصادف نبود چون اتفاقی لایکون دائمیاً و اکثراً تالی باطل است یعنی این تکرار الان دائمی و اکثراً شده است. پس مقدم باطل است. پس اتفاقیه توده یک قیاس استثنای این سیاست درست می کند بر اساس این قیاس استثنای توجه می گیرد که باستی مقدم باطل باشد این همزنی و تکرار، اتفاقی توشه یعنی تلازم واقعی وجود داشته یعنی ما به علت دست بینا کردیم. البته این سیاست در این امور خیلی دقیق است. من گویید منتظر ما این نیست که ما علت مشخص و معین پدیده را پایتیم فقط در سقمونیا یک چیزی است که علت است برای اسیدال حفرا اما اینکه خود علت چه چیزی است نمی دائمیم می گویید این مقدار علت آن دائمی دائمی رنگ آن است؟ طعم آن است؟ هر چیز دیگری هست. نمی دائمیم کدام عامل از اجزای سقمونیا است سقمونیا مرکب هم بوده حالا مثلاً در این پیشی سیلین کدام خصوصیت یا کدام عنصری که در درون این مرکب تسمیه ای است عامل می شود هرچه که هست. باشد ولی قاعده اتفاقیه کمک می کند به اینکه ما به یک کشف یقینی برسیم. به ملازمه برسیم تصادف را کنار بگذاریم. اما همه جا می توانیم این کار را کنیم؟ می گویند نه نمی شود خیلی از مشاهدات مکرر به گونه ای است که ما هر چقدر هم تکرار کنیم مشاهده برای ما ایجاد یقین نمی کند یعنی به مرحله ای که بگوییم اتفاقی منتفی شد نمی رسید. چرا؟ این سیاست خیلی باز نمی کند چه تفاوتی هست که بعضی جاها به این نقطه می رسیم و بعضی جاها نمی رسیم ولی می گویید اگر به علت ترسیدیم استغرا می شود اگر به علت رسیدیم من شود تجربه، آن هم به شرعاً اینکه اخذ ما بالذات «بالذات نکنیم مقالله» اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات «نکنیم چیز دیگری را علت فرض نکنیم آن هم با حفظ همین شرایط، باز یک مثل دیگر می زنیم. می گویید یک کس مثلاً در سوزمن سودان - سودان یعنی سوزمن

به این سادگی نیست که این سیاست تصور کرده است که ما واقعاً بتوانیم به یک جایی برسیم که بر اساس همین تکرارها با یقین منطقی نه با اطمینان، بگوییم علت را یافته‌یم چون این تکرارها نصیحت‌تواند اتفاقی باشد.

میزان تکرار چقدر است؟ چه مقدار تکرار دیگر نصیحت‌تواند اتفاقی باشد؟ دو بار، سه بار، ۱۰۰ بار، چه عددی اینجا است؟ هیچ مبنای مشخص وجود ندارد که تا چه مقدار تکرار؟ نکته دوم اینکه خود قصه‌الاتفاق لایکون دائمیاً او اکثراً قضیه عقلی نیست قضیه تجربی است و آن وقت دور حاصل می‌شود.

دکتر موحد ابطحی: برداشتی که پنهان از سخنان دکتر عباسی داشتم این بود که از زمان ارسطو تا به امروز در منطق قدیم درباره یقین اور بودن مجروبات مطرح شده با یک شکل اساسی روپرورسته در قیاس خبایی که عنوان شد باید به موارد مشاهده افزود تا بتوان حکم آنها را به موارد یا مورد مشاهده نشده تعیین داد، از اصول یا قواعد چندی استفاده می‌شد پیش از این تها در صورتی می‌توان مجروبات را یقین اور دانست که آن اصول یا قواعد یقینی پاشند اما برای اثبات یقینی بودن آن اصول و قواعد پا باید نشان داد که آنها جزو اولیات هستند که فرض خلاف آن، به تناقض منتهی می‌شوند اما همانطور که هیوم نشان داد، این اصول و قواعد چنین خلاصه ندارند، به عبارت دیگر اگر فرض کنیم که طبیعت یکنواخت عمل نمی‌کند، هیچ تناقضی پیش نمی‌آید یا اگر بگوییم علل مشابه می‌توانند معلول‌های متفاوتی بوجود آورند، باز هیچ تناقضی رخ نمی‌دهد. پس این اصول و قواعد از اولیات نیستند از سوی دیگر اگر بخواهیم اعتبار این اصول و قواعد را مبتنی بر تجربه پذیریم، در این صورت دچار دور یا

از نظر بوعشی استقرار، ناقص نصیحت‌توانست یقین آور باشد. استقرار، اگر تمام هم باشد، پاک هم یک قضیه کلیه خارجیه افاده می‌کند، اما قضیه کلیه حقیقیه افاده نمی‌کند.

ما برای بار دوم، بمب اتم را آزمایش نمی‌کنیم که بینیم ایا بمب اتم عوارضی سوء به همراه دارد یا خیر. به همین دلیل گویا برخی وقت‌ها از مشاهدات قبلی ما می‌توانیم یک حکم کلی در مورد آینده و موارد مشاهده نشده داشته باشیم. پس به جای این که در محدود باشیم استقراء را در چارچوب منطق قیاسی توجیه کنیم، بهتر است به دنبال این باشیم که استقراء در چه شرایطی معتبر و یقیناً ایست؟ به عبارت دیگر همانطور که ارسطو قواعد منطق قیاسی را شناسایی و مدون کرد، باید تلاشی صورت بگیرد که قواعد منطق استقرانی شناسایی شود و تلاش‌هایی در این زمینه در تاریخ فلسفه غرب انجام شده است.

اقای دکتر عباسی اشاره فرمودند که این سیاست اشاره کرده است که اگر شرایط رعایت شود، تجربه یقین اور خواهد بود پس باید بینیم شرایط یک استقراء پا تجربه معتبر چیست؟ گروستست و اسکاتس در قرن ۱۳ میلادی، فرانسیس بیکن در قرن ۱۶ و جان استوارت میل در قرن ۱۹ تلاش‌های خوبی انجام داده‌اند تا یک چارچوب و قواعدی برای استقراء معتبر شناسایی کنند و شهید مطهری در آثار خود به تلاش‌های جان استوارت میل اشاره می‌کند خلاصه بحث‌های آنها این بود که با تشکیل جداول حضور، غایاب، تغیرات و بالقوه‌اند می‌توان علت یک پدیده خاص را مشخص کرد و با مشخص شدن علت یک پدیده خاص میتوان از اصل عدم تخلف معلول از علت میتوان استفاده کرد و حکم موارد مشاهده شده را به موارد مشاهده نشده تعیین داد. چالمرز شروطاً دیگری را مطرح می‌کند و می‌گوید اگر مشاهدات دل بر همراهی الف و به متعدد و متنوع باشند و هیچ مورد خلافی هم وجود نداشته باشد، میتوان حکم کرد که الف و ب همیشه همراه هم خواهد بود.

درخواست من از آقای دکتر تصیری این است که آیا تلاش‌هایی که امثال فرانسین بیکن و جان استوارت میل انجام دادند تجربه رسید؟ و سئله استقراء توائست از این طریق پاسخی بیابد؟ و بعد هم اشاره‌های داشته باشندیه جایگاه هیوم در مسئله استقراء و پاسخ‌هایی که در واکنش به مسئله استقراء مطرح شد

یکی از حضار: من یک سوال دارم و آن اینکه جناب دکتر عباسی داتماً از یقین صحبت می‌کنند و جناب آقای ابطحی از معتبر بودن استقراء منظور از معتبر چیست؟

دکتر موحد ابطحی: به اجمال اشاره کنم که یقین را از دو زاویه می‌توان مورد بروزی قرار داد: ۱. یقین معرفت‌شناختی و ۲. یقین روان‌شناختی. در بحث استقراء ما به دنبال یقین روان‌شناختی نیستیم، بلکه اعتبار منطقی و معرفت‌شناختی و به تعبیری validity استقراء مورد نظر ماست.

دکتر تصیری: عرض کنم که با توجه به بحث‌هایی که

شروع دارد، پاسخ معتبری به مسئله استقراء نیست. پس استقراء را نمی‌توان در چارچوب منطق قیاسی توجیه کرد. اما آیا این امر دلیل نامعقول بودن استقراء است؟ به نظر میرسد چنین نیست. ما عملاً در برخی بروخوردها از استقراء استفاده می‌کنیم و گویا برخی وقت‌ها استقراء برای ما یقین اور نیست. ما به استناد اینکه استقراء معتبر و یقین اور نیست، دست خود را به بخاری روش نمی‌زنیم.



همیشگی شود. این را چه طور انجام می‌دهید؟ این را با فرمولی به نام «الاکتری لا یکون دائمًا و لانفاقی» انجام می‌دهند. یعنی اینکه امر انفاقی همیشگی با اکتری نمی‌شود پس هر جا دیدید که این دو باهم هستند معلوم می‌شود که همیشة یا در اکثر موارد این چنین است. بین این الف و ب یک لزوم و ملازمت هست. این فرمولی است که مقارت را به ملازمت تبدیل می‌کند مرحله بعدی این است که از ملازمت باید عبور کنیم به عمومیت پختن و تعمیم. می‌ایند به واسطه ساختن یک قیاس از ملازمت کام می‌نهند به تعمیم. یعنی این که همه موارد ممکن است اینطور باشد.

در واقع این اولین راه حل است. این راه حل تقدیم خیلی زیادی دارد اولین نقد این است که این اصل انفاقی که همانطور که دکتر عباسی هم فرمودند این خود مبتنی بر استقرار است و باعث مصادره به مطلوب و دور است. اصلاً شما این را از کجا آوردید که امر انفاقی همیشگی نیست یا اکثر اینطور نیست؟ از خود استقرار؛ یعنی در جهان زندگی می‌گردید اینطور دیدید و این نتیجه را گرفتند خود این را باسته به استقرار است در حالی که شما من خواستید استقرار اثبات کنید اشکال دیگری که خیلی مهم است بناییم این است که «کثیر» حد مشخص ندارد. چه هنگامی می‌توان یک چیز را کثیر دانست؟ چقدر تکرار لازم است تا کثیر ناید شود؟ حد مورد که مشاهده می‌کند نمی‌تواند بگویید این اکثری است. برای اینکه تعداد موارد مشخص نیست تا «کثیر» یا «کثیر» آن مشخص باشد البته اینجا بحث هایی در پاسخ به اینها هست. ولی مجال زیادی نداریم.

دومن پاسخ به معضله استقرار از سوی تجربه گرایان است. پاسخ اول منطق گرایان بودند معمولاً عقل گرایان بودند این هم منطق ارسطویان. ولی این پاسخ از آن تجربه گرایان است. پاسخ های تجربه گرایان را می‌توان سه دسته کرد. باز هم شما بگردید ولی به نظر من سه دسته است. اولین پاسخ، پاسخ کمالی است که می‌ایند حاصل استقرار را بقین می‌دانند. که به آن رویکرد بقین محور می‌گوییم. در این رویکرد حاصل استقرار بقین است و ما می‌توانیم از راه آن رویکردی که ما می‌گوییم به بقین برسیم. این را چنان استوارد میل مطرح کرده حداقل می‌دانیم سردمدار این پاسخ که خیلی برای توضیح و تثبیت آن تلاش کرده. میل استه میل تجربه گرایان است. اصلاً گزاره های غیرتجربی و پیشینی را نصی بذیرد می‌گوید همه گزاره ها و همه معرفت ها، غیر عقلی و پیشی هستند یعنی تجربی هستند. اگر وقت بود توضیح خواهی داد که ایشان چطور می‌خواهد این کار را بکند. ولی معمولاً با اخراج ۵ اصل این را مطرح می‌کند و از این ۵ اصل، دو تا از آنها مهم است که عبارتند از روش توافق و روش تناقض (تفاوت).

تا الان داشته باشیم معلوم می‌شود که مسئله با معضله استقرار که الان با آن رویرو هستیم مشکل جدیدی نیست البته. این معضله امروزه به نام هیوم شهروت یافته است. اما از قدیم به آن توجه داشته اند حتی برای خود ارسطو هم این اشکال مطرح بوده لذا ارسطو هم بحث می‌کند این قاعده ای که دوستان توضیح دادند این قاعده به زمان ارسطو برمی‌گردد. پس چرا هیوم این مشهور است؟ به خاطر اینکه هیوم یک نظام مندی خاصی به این معضله دارد و خیلی جدی این بحث را مطرح کرد به نحوی که توجهات را به خود جلب کرد. برای اینکه بحث ما متعلق بیش رو در یک نکته ای خود مسئله هیوم را مطرح می‌کنم و خیلی ریز و سریع و اجمالی بعد پاسخ ها را بحث می‌کنیم. بینینه این پاسخ ها چقدر اعتبار دارد.

حاصل اشکال هیوم این است که اگر استقرار را در نظر بگیریم اعتبار آن به ۲ فرض اساسی مبنی است. فرض اول اینکه همه شواهد یا الشیاء در یک نوع مشترک هستند به اصطلاح آنها در یک ویژگی یکسان هستند. مثلاً فرض این است که همه آنها در ویژگی بخ زدن در صفر درجه مساوی هستند. ولذا حکم می‌شود که این چند آب در صفر درجه بخ می‌ستند. پس همه آنها در صفر درجه بخ می‌منند. این یک فرض است. فرض دوم اینکه اینه همیشة همانند گذشته است. یعنی اگر در زمان سابق این آب را آزمایش کردید در مسائل های بعدی هم همانطور خواهد بود. و فرض سوم که خیلی مهم است این است که از آنجا که استقرار در گذشته موفق بوده در اینه هم موفق خواهد شد لذا می‌توانیم به آن تکیه کنیم.

هیوم هر سه فرض مزبور دارد می‌کند اصلاً هیچ کدام را نمی‌ستند. پاسخ های زیادی به اشکال هیوم داده شده است. پاسخ اولی که به ذهن همه رسیده در اینها همان پاسخ است که می‌گوییم پاسخ متعلق، یا پاسخ منطبق ارسطویان. خلاصه این پاسخ این است که استقرار را به قیاس بازگردانیم. ارسطویان معمولاً به غیرقیاس نگاه بدینیانه داشتند چون نگاه بدینیانه داشتند و می‌گفتند فقط قیاس است که برای ما در برخان اعتبار دارد و اساساً کسانی مثل این سیتا در کلمات خود به این نکته تصریح می‌کنند که غیر قیاس یعنی تمثیل و استقرار در بحث برخان مغایطه حساب می‌شود چون دید خوبی در بحث قیاس به استقرار نمی‌دهند. می‌گویند برای این که استقرار معتبر شود نیازمند به قیاس است پس باید استقرار را به قیاس تحويل ببرید. این کار در دو مرحله، یا دو کام انجام می‌شود یکی این که مقارت را تبدیل به ملازمت بگنیم. اینکه این حادثه الف مقارن است با حادثه «ب». در ۱۰ مورد به نوعی به ملازمت این دو تبدیل شود باید کاری کنیم که این مقارت را به ملازمت تبدیل شود؛ یعنی

معرفت‌شناسی نتایج استقراء را زیر سوال می‌برد یک نظر ساختگیر است و پس از مشاهده موارد بسیار متنوع و متعدد باز هم حکم نمی‌کند که «الف» علت «ب» است یا به دنبال هر «الف»ی یک «ب»ی می‌اید و یک نظر خوش باور است و خیلی زود حکم می‌کند که «الف» علت «ب» است یا به دنبال هر «الف»ی یک «ب»ی خواهد آمد در واکنش به دیدگاه تجربه‌گرایانه هیوم می‌توانیم به دیدگاه کاتش اشاره کنیم کاتش هم که اعتبار فیزیک نیوتین را پذیرفته بود و احکام آن را عام و ضروری میدانست و از سوی دیگر با نقدهای هیوم تجربه‌گرا به علیت استقراء، کلیت و ضرورت آنسا بود. سعی کرد با فلسفه استعلای خود راه حلی برای این مسئله بیابد وی بیان داشت که در علوم تجربی ما به مفاهیم و اصولی همچون علیت، استقراء، کلیت ضرورت و ... نیاز داریم که نمیتوان آنها را به روش عقلی یا تجربی اثبات کرد اما اگر بر این باور باشیم که این مفاهیم و اصول مقدمه شناخت تجربی ما هستند میتوان این مسئله را حل کرد به عبارت دیگر ساختار ذهنی ما به کوئنای است که پدیدهای تجربی را در چنین قالبهای ذهنی ای می‌بینیم. پس نه نیاز داریم که آنها را اثبات عقلی کنیم نه نیاز داریم آنها را به لحاظ تجربی اثبات کنیم.

از آفای دکتر عباسی می‌خواهم اندکی درباره این پاسخ به مسئله استقراء توضیح دهد. چه تسبیتی بین پیش‌نمایی و اصول در اندیشه کاتش و بدیهی قلمداد کردن قاعده اتفاقیه یا عدم تخلف علت از معلول و - توسط برخی از فلاسفه اسلامی، از جمله پوعلی وجود دارد؟

دکتر عباسی: اجازه بفرمایید من یک نکاتی را هم راجع به صحبت‌های دکتر تصریی تذکر بدهم. اینکه در سنت ارسطویی به استقراء خیلی اهمیت داده شده بجهت اینکه به استقراء اتفاقیه یا عدم تخلف علت از معلول و - توسط برخی از فلاسفه اسلامی، از جمله پوعلی وجود کرد. این یک مشکل معرفت‌شناسی بود نه اینکه یک بدیهی در کار باشد. علی القاعده منظور جتاب آفای دکتر تصریی هم این نبود من خواستم فقط یک پیشگیری صورت بگیرد. بوعلی تلاش می‌کند که از طریق قاعده اتفاقیه تجربیات را اعتبار می‌دهد اعتبار خوبی هم به آنها می‌دهد اعتبار پیش‌نمایی هم به آنها می‌دهد اینکه در مقام عمل داشت تجربی چرا در جایی باید بیشتر رشد کرد در جایی کمتر رشد کرد یک بحث تاریخی طلب می‌کند عوامل

پیش از ۵ اصل به این دو اصل برمی‌گردد. و در قالب این روش توافق و روش تناقض می‌گنجند ایشان تلاش می‌کند که بگوید استقراء منطقاً منتج یقین است. این تلاش ایشان است، دو مین رویکرد تجربه‌گرایان، رویکرد ترجمه محور است. اینها کسانی هستند که می‌گویند استقراء ماراندم توانده یقین برساند، بلکه حالت اطمینان ما را بیشتر می‌کند یا به اصطلاح افزایش احتمال برای ما می‌آورد. اینها احتمال محور هستند و می‌گویند از طریق استقراء پله ماه می‌آیند این یقین مطلق نزدیکتر می‌شوند. شاید بتوان گفت راسل از جمله مدافعان این رویکرد است. سومین رویکرد در بین تجربه‌گرایان، رویکرد عادت ذهنی یا رویکرد روان‌شناسی است که در واقع اصل این بحث متعلق به هیوم است. هیوم هم سعی می‌کند که مشکل استقراء را حل کند. هیوم از طریق رویکرد عادت ذهنی حل می‌کند. تا اینجا دو پاسخ مطرح گردید.

پاسخ سوم، پاسخ سوم توجیه استقراء با توصل به نظریه انتخاب طبیعی داروین است. من فعلاً وارد نمی‌شود فعلاً فهرست می‌گوییم که وقت من هم در حال تمام شدن ام است. اگر خواستید اینها را تک تک توضیح می‌دهم و پاسخ چهارم پاسخ طبیعت‌گرایانه است. پاسخ پنجم: پاسخ برو اساس توصل به زبان علایی است. پاسخ ششم: پاسخ از طریق مکتب توالد ذاتی است که از آن شهید صدر است. هر چند دیدگاه ایشان ابراد دارد هرچند پاسخ ایشان را نقد خواهیم کرد ولی واقعاً شهید صدر اینجا یک مکتب را تولید می‌کند و یک نظرالی را سعی می‌کند بنا پیکارهای اعنوان مکتب توالد ذاتی. ایشان می‌گویند من از طریق توالد ذاتی معرفت می‌توانم پاسخ دهم به این اشکال استقراء و استقراء را در نظر نمایم معترض و پیش‌نیجه بدhem و پاسخ هفتم که پنده اگر وقت شد زیاد باید توضیح بدhem پاسخی است که از طریق بازگرداندن استقراء به استنتاج پهترین تبیین یا فرضیه روانی بیش می‌رود. بیشتر می‌توانیم بر اساس این پاسخ اشکال استقراء را حل کنیم یا نه؟

دکتر موحد ابطحی: همانطور که دکتر تصریی اشاره کرده، مسئله استقراء از زمان هیوم به صورت جدی مطرح شد. هیوم عنوان می‌کند که از علیت و استقراء نمی‌توان به صورت قیاسی یا تجربی دفاع کرد. از سوی دیگر تصور بر این بود که علوم تجربی بربابه استقراء شکل می‌گیرد. پس لازم بود دلیلی برای آن بینا می‌شد. هیوم در اینجا بحث عادت ذهنی را مطرح کرد و گفت ماتهای انتظار داریم یا عادت کردیم که اینده همچون گذشته پاشد. به تعبیر دیگر هیوم به جای تبیین عقلی یا تجربی، تبیین روان‌شناسی برای استقراء از آن کرد و همانطور که دکتر عباسی در اینجا بحث خود به اختصار اشاره کرده، این پاسخ یک مشکل جدی دارد. چرا که اعتبار

همانطور که ارسطو قواعد منطقی قیاسی را شناسایی و مدون کرد، باید تلاش صورت پیکرید که قواعد متعلق استقرانی شناسایی شود و تلاش‌هایی دو این زمینه در تاریخ فلسفه غرب انجام شده است.





در محسوسات ادعامی گردند که البته ممکن است بگوییم به محسوسات خوش بین بودند یا در بحث مقولات تائیه که منشأ انتزاع از خارج دارند یا وجودیاتی که بالآخره از درون خود و از علم حضوری رویه می‌گیرند گفایت انتزاع این مقاهم بحث مهم است به ویژه در اینجا شخصیت مرحوم علامه طباطبائی شخصیت تائیرگذاری است مباحثتی که ایشان در گفایت انتزاع مقاهم اولیه و مقاهم عقلی مطرح می‌کنند با این صراحت در بیان فلاسفه ما ثبوده ایشان در این زمینه تلاش عقلی ارزشمندی را نشان دادند و در بخش‌هایی هم به تتجه خوبی رسیدند که چگونه این مقاهم اولیه و تصورات را از انتزاع من کنیم و به چه این دلیل کافی از واقع است. اینطور نیست که این تصورات یک شبکه خدالذی هستند. که به من داده شده بخواهم یا نخواهم مجبورم این گونه بینم دست خودم نیست. همچنین در بحث تصدیقات هم آن جیزی که ما ادعام کنیم به عنوان گزاره بدیهی به این معنا نیست که من عالم را اینطور من فهمم باز الحکم الله نمی‌توانستم کاری کنم. اینجeh که کانت بیان می‌کند از این قبیل است و یک شبکه فهم است که من همانطور که در مقام احسان نسبت به عالم یک برداشت‌هایی دارم که دست خودم نیست در بخش فهم هم یک شبکه بیشین دارم ولی گزاره‌های بنیادی معرفتشناسی که ما را در بحث معرفتشناسی، مبنای مقاهمی هستند که کافی از واقع هستند اینها پیشیشی هستند بلکه به معنای اینکه ناجار من آنها

متعددی وجود دارد که ممکن است دخالت داشته باشد چون علم جدید تکیه فراوانی به استقراره داشت طبعاً در فضای فکری غرب هم تلاش‌های جدی حسوس گرفت برای اینکه اعتبار منطقی به استقراره داده شود دیدگاه‌های راجتاب آقای دکتر تصیری بیان گردند و جناب آقای دکتر ابطحی هم به بحث کانت اشاره گردند که آیا دیدگاه کانت با اینکه قاعده الاتفاقیه قاعده عقلی بدیهی است از نظر این سیاست نسبتی دارد یا نه؟ اصولاً مقاهمی که کانت استفاده می‌کند چه در حق و چه در فاهمه متفاوت است با اینجeh که ما به عنوان بدیهیات اولیه، چه در تصورات و چه در تصدیقات استفاده کنیم اینجeh که ما می‌گوییم این است که اصولاً ذهن ما شبکه بیشین نسبت به عالم تدارد پعنی ما اگر می‌گوییم یک مفهوم تصوری تصور بدیهی است به این معنا نیست که هیچ نسبتی با واقع ندارد فقط پیش من اینطور اشکار می‌شوند ادعای کانت در اموری که عقل هستند این است که این نمودی است که برای من اشکار می‌شود ذهن من اینطور شبکه‌بندی شده است. عینکی روی چشم من هست که هر جیزی که از آن طرف پیاپی مثلاً در ذهن من قرمز می‌شود فیلسوفان ما چنین اعتقادی ندارند معتقدند که این کافی از واقع است اگر بدیهی است این را عین واقع حساب می‌کنند لذا در بدیهی میان «قوم و قوم» تفاوت نمی‌یابند لذا مقاهمی پایه مقاهمی هستند که کافی از واقع هستند حال آن واقع ممکن است در عالم خارج باشد همانطور که



وجود ندارد این کاری است که غریب‌ها هم کرده بودند و بحث حساب احتمالات مطرح شده بود اما اینکاری که به شهید صدر مربوط می‌شود در بحث توالد ذاتی معرفت است که با دیدگاه‌های کارناب و رایشنایخ متفاوت است آنها ادعای یقین اوری از استقراء نداشتند در بحث حساب احتمالات مرحوم آقای صدر می‌خواهد از حساب احتمالات به یقین موضوعی برسد به سراغ یقین ذاتی که یک امر روان‌شناختی است می‌رود و آن وقت می‌گوید در یک موتیله‌ای به یقین موضوعی می‌رسیم اگر فرست بود توضیح می‌دهیم که آیا واقعاً این راه راه‌گشاست یا نه؟ جون به نظر می‌رسد این ترکیب است از دیدگاه مثل هیوم و دیدگاه مثل کارناب و رایشنایخ.

دکتر موحد ابطحی خدمت حضار محترم عرض می‌کنم که در نتیجه قبلي مجمع، درباره استقراء تحلیل به تفصیل صحبت شد با توجه به محدودیت وقتی این نشست و بحث‌های پیسازی که دوست داریم در این جلسه دستکم به اختصار مطرح شوند فرست برداختن پیشتر به نظریات امثال بیکن و میل به مسئله استقراء نیست و دوستانی که علاقمند باشند می‌توانند به بحث‌هایی که در جلسات قبل مطرح شد مراجعه کنند و تفصیل آنها را در کتب و مقالات مربوطه دنبال کنند.

تلash دیگری که برای حل مسئله استقراء صورت گرفت این بود که برخی گفتند تا پیش از این وقتی از معقول بودن استقراء صحبت می‌شد، چنین برداشت می‌شد که منظور ما این است که استقراء چه توجیه قیاس و منطقی دارد اما برای فهم معنای "معقول"، ما باید به زبان عربی مراجعه کنیم. این راهکاری بود که فیلسوفان تحلیل زبان عادی اگسفورد، در دهه ۱۹۵۰ - ۶۰ کسانی مثل استراوس مطرح کردند اینها گفته‌اند وقتی مامی کوییم باور به چیزی معقول است یعنی اینکه عقلایی مابه آن اعتماد می‌کنند برای مثال اگر کسی که در حوزه پیش‌بینی آب و هوا فعالیت می‌کند بگوید من بدون توجه به شواهد قبلي، حکمی در مورد آینده آب و هوای این منطقه ازانه می‌کنم، عقلاء جامعه می‌گویند این کار معقول نیست. اگر کسی بگوید من اطلاعات گذشته را دارم، منتها برخلاف آن حکم می‌کنم، باز می‌گوییم این رفتار معقول نیست اما اگر کسی بگوید من شواهد قبلي را بروزی کردم و با استفاده از آنها پیش‌بینی می‌کنم که فردا برف بازاران می‌آید، حتی اگر این اتفاق نیافتد، ما با توجه به اینکه چنین قدری فرایند خاصی را طلب کرده می‌گوییم که این رفتار و این باور و این پیش‌بینی معقول است.

جانب دکتر نصیری ا به نظر شما آیا دیدگاه فیلسوفان تحلیل زبان عادی می‌تواند پاسخ مناسبی به مسئله استقراء باشد؟ چه نقدهایی به این دیدگاه وارد است؟

را قبول می‌کنم جون عین واقع است ولی برای عین واقع بودن خود نیاز به استدلال ندارد این از کجا آمده از علم حضوری و شهشه گرفته عین واقع است نه این چیزی است که آن را به من داده‌اند ممکن بود خدا یک طور دیگر من را خلق می‌کرد یک شبکه مغفومی برای فهم داشتم غیر از این، ولنَا علیت یا قاعده‌ای اتفاقیه از نظر این مسما مغل انتفاع اجتماع تقویتی است که بدین‌جهی است حالا ممکن است بگوییم اینطور نیست با بوعیل سر این مسئله نیاز به کتیم ولی ادعای او این است که این هم در حد آن هاست. ممکن است ما بگوییم در این زمینه ایشان اشتباه کرده اما این مبنای با مبنای کائنس یک تفاوت ماهوی دارد باز هم نسبت به نکته‌ای که دکتر نصیری بیان فرمودند اشاره داشته باشند چنان استوارت میل اصولاً تجزیه گرایست علیت را به مفهوم که هیوم نقی کرد نقی می‌کند و لذا میل پایاستی به جای علیت جیز دیگری بگذرد و اینجاست که اصل لازم و کافی را مطرح می‌کند آنها علیت را مطرح نمی‌کند جون می‌گویند یک اصل عقلی است و از نظر آنها که تجزیه گرایستند، فاقد اعیان است چنانکه خود هیوم مشکلش این بود که اصل علیت را کثار گذشت و لذا باید به ذیالت جیز دیگری می‌رفت که باعده همزمانی را توجه کند خوب جون علیت را قبول نداشت سراغ تداعی معانی وقت و بحث روان‌شناختی، میل به سراغ اصل شرط لازم و کافی رفته می‌گفت اسم علیت را هم نمی‌اورید، ولی بالآخره ما بر اساس آن جدول حضور و غیاب و تغییرات همزمان به این نتیجه می‌رسیم که این پدیده نسبت به آن پدیده شرط لازم و کافی است اسم آن را هم علیت نمی‌گذاریم که یک تلازم وجودی را بخواهد برساند شرط لازم و کافی تحقق آن است. حالا این که آیا واقعاً کس گفت خود آن را بیاور و اسم آن را بیاور مشکل را حل می‌کند؟ اگر اسم جیزی را شرط لازم و کافی گذانشیم بعد نگفته این علیت است و نگفته تلازم وجودی بین اینها هست این مشکل حل می‌شود جراحت شرط لازم و کافی شده به چه دلیل؟ اگر تلازم خارجی وجود ندارد بین این دو اسم آن را شرط لازم و کافی بگذاریم مشکل را حل نمی‌کند در واقع مشکل را بوشیده می‌کند ما چنین مشکلاتی را در آن دوره داشتیم بعض هم گفتند سراغ یقین تزوییم به سراغ تأیید برویم به ویژه در دوره متأخر بوزیتوبیسم منطقی امثال کارناب و رایشنایخ به سراغ مسئله تأیید و فتنه، برای اینکه مادا در واقع یک نظریه یا یک فرضیه را به آن اعتبار ببخشیم، یعنی بر اساس شواهدی که تکرار می‌شود احتمال آن را بالا می‌بریم هر مقناری که این تکرارها صورت می‌گیرد درجه تأیید بالا می‌رود و به سراغ حساب احتمالات رفتند مرحوم آقای صدر فکر کرده که این یک راه حل راه‌گشایی است و به سراغ حساب احتمالات رفتند در این جهت اینکاری

در جهان اسلام
امروزه کسانی
را می‌بینیم که
شأن استقرار، و
خلیل بلا حساب
می‌کنند و درباره
تمایز استقرار، در
استنباط قواعد
اصولی و فقهی
و احکام فقهی
بحث می‌کنند.
به خصوص در
جهان عرب‌زبان،
سن به استقرار،
و تأثیر آن
روی قواعد
اصولی و فقهی
پژوهش‌های
قابل توجه
شده است.



من کنید اینکه می برسید آیا استقراء معقول است یا نه؟ مثل این است که ببرسید که آیا امر معقول معقول است یا نه؟ اینکه جای سوال ندارد کاملاً معقول است.

پاسخ ایشان در واقع این است که گویا خلط زبانی صورت گرفته است، معقول یعنی آنچه که واپسی به استقراء است

و وقتی می گوییم آیا استقراء معقول است یا نه این سوال، سوال تحلیلی است و مثل این است که بگوییم آیا معقول معقول است یا نه؟ آیا دیوار دیوار است یا نه؟ روش است

جای بحث ندارد بله دیوار، دیوار است در واقع، اینها

بروسی گردانند به قضایای تحلیلی قضایایی که محصول

قضیه یعنی خیر قضیه از خود موضوع بیرون می آید

من خواهید دیدگاه هیوم را بگوییم و می توضیح مختصری بدهیم چند جمله بعد تقدیم ایشان را بررسی کنیم، معمولاً لوین سگ پنا هیوم و اساس ترین مبنای هیوم رد علیت است هیوم می گوید آنچه که شما می بینید «الف» و «ب» با هم هستند اساساً به این معناست که

«الف»، «ب» را به وجود اورده مثلاً آن اینجا شنیده

شنون صنایع میز و خوردن این به روی میز این حلو

نیست که شما «الف» یعنی این خوردن خودکار به میز را

علت این بدانید اساساً رد می کند تجربه گرایی بسیار رشدید

است، این پدیده را چراً ما علت هم حساب می کنیم

پاسخ است که ایشان به مستله استقراء من دهد می گوید

استقراء معتر است از این لحاظ که ما انسانها عادتاً و به

تحوی هستیم به لحاظ روان شناختی که وقتی دو امر را

همزمان می بینیم آن هم چندین بار معمولاً اولی را علت

دویی، «الف»، «ب» را علیت «ب» می دانیم این یک مسئله روان

شناختی است اصلاً به این معنا نیست در خارج این علت

آن است، آن را اساساً نمی توانیم فرق کنیم به خصوص

که هیوم با قلسطه و متافیزیک، اساساً مختلف است.

این پاسخ است که ایشان مطرح می کند و می گوید یک

عادت ذهنی بینا کردیم، فقط یک مثال می زنم برای اینکه

تقریب به ذهن شود بعد تعبیر بحث را مطرح کنیم آن شما

درباره یک حیوانی که آن را مقایسه می کنیم می خواهیم

شرطی کنیم یک آزمایشی دویی آن داشته باشیم شما آن

اینجا این حیوان را مثلاً یک موش را بکناره صنایع را

دریابوید و بعد از اینکه حدا و در می اورید یک صدای

زنگی را بزنید بعد غذای آن آماده پاشد یعنی وقتی زنگ را

می زنید غذا جلوی آن آماده می شود یا یک چراغی برای

آن روش من می شود و یا بر عکس شما صنایع را دریابوید

بعد از این صدا یک ضریبی به موش وارد کنید همیشه

اینطور است که بعد از مدت این موش شنیدن آن صدا

را علت ضریبی می داند و یعنی حتی در خارج از آن اگر

صدیار هم این کار شود در خارج از آن دستگاه موش هر

چا صدای این بوق را مشنود خود را می گرد که آن ضریب

به آن نخورد.

کردم دیدگاه میل و برخی دیگر می ماند دکتر موحد ابطحی از آنجا که در جلسه قبل درباره دیدگاه میل و بیکن و استقراء تحلیل صحبت شد، احسان می کنم اگر بتوانیم سریع تر از آن بحث گذر کنیم بهتر است.

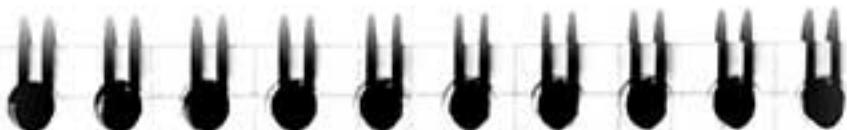
دکتر نصیری: رویکرد عادت ذهنی نیز مهم است که ظاهراً وقتی برای طرح آن نداریم، پاسخ سوم هم که انتخاب داروین تکامل گرایانه بود نیز می ماند پاسخ چهارم هم که طبیعت گرایانه بود هم همینطور می ماند آنچه که شما مطرح کردید اگر می خواهید اول این را مطرح کنیم من یک برداشتی که خود دارم خلاصه جواب می دهم، میل معمولاً علیت را وارد بحث می کند و می بذرد بر خلاف هیوم که از علیت استیحاش دارد و بحث آن را کلارد می کند و دیدگاه ایشان را الان توضیح می دهم، تجربه گرایانه در رویکرد یقین قرار دارند مثلاً میل می گوید ما به یقین می رسیم، از چه راهی می توانیم به یقین برسیم، حتاً باید علت را بیندا کنیم، ایشان می گوید علت را باید بیندا کنیم.

حالاً اگر بخواهیم علت را بیندا کنیم از چه روشی بیش برویم، ایشان روش توافق و تناقض را مطرح می کند ایشان صریحاً در موارد زیادی بحث علت را مطرح می کند، احتمالاً منظور آقای دکتر عباس که فرمودند میل علیت را رد می کند این است که بحث های انتزاعی فلسفه را خلی بینا می دهند، به هر حال، اصلاً اینطور نیست که میل بگوید علیت را نمی بذرد، میل علیت را می بذرد متنها آن جزوی که در دیدگاه میل مشهور است این است که ایشان معرفت های غیر تجربی و بیشینی را اساساً رد می کند احتمالاً آن تعبیری که دکتر عباس فرمودند که میل علیت را رد می کند ناظر به آن بحث های انتزاعی است که ما داریم، نکته دیگری که باید عرض کنم، این است که آن بدینی به استقراء که من مطرح کردم بدینی متعلقی است نه بدینی روان شناختی، اصلاً بحث روان شناختی نداریم، بدین هستند یعنی متعلقی می گویند که این یقین اور نیست و در تی این تراز قیاس است.

اما در ادامه این پاسخ ها که عرض کردم با آن توقیس که گفتم اگر بخواهیم بیش برویم پاسخ میل را باید اول مطرح کنیم که مقصود میل چیست؟

پس من فقط اشاره می کنم که برخی می کنند در پاسخ به عضله استقراء از راه تحلیل زبانی وارد شوند از نظر آنها، «گزاره استقراء معقول است یا نه» را باید به یک گزاره دیگری برگرداند که توتولوژیک (این همان کو) باشد در واقع، این که می گوییم «استقراء معقول است یا نه» مساوی است با اینکه بگوییم «قانون، قانون است یا نه». فقط یک کلمه را تغییر داده ایم، احلا شما در واقع در اینجا، کم شده اید و بنجای چیزی با کلمات





رویکرد مناسبی که از ابتدا پایه گذاری شده و تاکنون نیز در پیش گرفته شده است، نقد و بررسی علمی و آگاهانه آراء و اندیشه‌های اساتید در حوزه‌های خاص علوم عقلی است. از این رو در بسیاری از جلسات از اساتید و صاحب نظرانی دعوت به عمل می‌آید که در بسیاری از موارد نظرات علمی مخالف داشته که بعضاً در آن نظرات مدعی بوده و هستند، اما با حضور در جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی و ارائه مباحث علمی و نقطه نظرات خود، نقد و بررسی جدی بر آراء و اندیشه‌های مطرح شده صورت می‌گیرد به گونه‌ای که برخی از جلسات علمی ساعتها بطول می‌انجامد و بعضی از موضوعات طی جلسات متعدد مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

نکته حائز اهمیت آن است که در این جلسات فضای علمی بر فضای احساسی و تعصبات غیر قابل قبول حاکم بوده و به معنای واقعی گفتمان علمی و نقد آراء صورت می‌گیرد. در بسیاری از جلسات شاهد بوده‌ایم که برخی از اساتید و صاحب نظرانی که از تهران و سایر شهرستان‌ها دعوت شده بودند، با مشاهده فضای حاکم بر جلسه بسیار خرسند می‌شدند و اظهار می‌داشتند که حاضرند با وجود چنین فضایی به کرات در جلسات علمی مجمع عالی حضور بهم رسانند و ارائه بحث علمی داشته باشند.

البته فضای حاکم بر جلسات گروه‌های علمی حکایت از تعریف و تبیین سیاست‌ها و اهداف کلان مجمع عالی حکمت اسلامی دارد که توسط برنامه ریزان محترم صورت گرفته است. به لطف خداوند متعال و توجيهات حضرت ولی عصر(عج) آنچه تاکنون صورت گرفته و بحمدالله استمرار خواهد داشت تأکید بر فضای آزاد اندیشی علمی است تا در یک فضای علمی و اخلاقی مباحث مطرح و نقد و بررسی علمی و آگاهانه صورت گیرد.

باشد که با استمرار این برنامه‌های علمی، گامی مؤثر در راستای تحقق منویات مقام معظم رهبری (مدخله‌العالی) مبنی بر ایجاد کرسی‌های آزاد اندیشی در محافل علمی برداشته شود و خود الگوی مناسبی در راستای ایجاد چنین فضای علمی و اخلاقی در سایر مراکز علمی باشیم. ان شاء الله

مدیر اجرایی

محمد باقر خراسانی



دلیل آن که در
دبایی جدید به
مسئله استقرار،
توجه شد و در
گذشته به آن
پرداخته نشده،
این بود که علم
جدید و علم
تجربی در روزگار

تجربی شیوه
تحقیق خود را
استقرار، و تجربه
قرار داده، حقیقت
کسانی این روش
تجربی داشتند.
تجربی علم جدید
از غیر علم قرار
دادند.



مسئله هریم این است که آیا واقعاً این صداعلت آن ضریب
است نه؟ اما انسان‌ها هم همینطور هستیم توأم راهیسته
علت هم حساب کنید در حالی که علت هم نیستند پاسخ
آن را هم می‌توانیم مطرح کنیم.
اصلی ترین پاسخ که به هریم وارد است این است که
هریم اساساً مسئله منطقی را به تأثیر می‌برد به یک امر
روانشناسی در واقع یک نوعی مسئله و صورت مسئله را
پاک می‌کند مسئله ما مسئله منطقی است و اینکه انسان
چگونه به این استقرار اعتماد کند و هریم بدون اینکه به
لاحظ منطقی این را پاسخ بدهد به سراغ روان‌شناسی
می‌رود و ما را به روان‌شناسی احاطه می‌دهد و در واقع در
موردن شرید صدر هم همین مسئله مطرح است که توضیح
آن را همانجا مطرح می‌کنیم.

دکتر محمد ابطحی: راهکار دیگری که برای پاسخ
به مسئله استقرار در پیش گرفته شد، توصل به امار و
احتمالات بود. بوزیتوپوستهای منطقی معتقد بودند که
ما در بحث استقرار به دنبال یقینی از آن نوع که منطقیون
دنبال آن هستند، نیستیم، ما به دنبال این هستیم که
احکام کلی ما از طریق مشاهدات تأیید معرفتی (نه روان-
شناسی) بیشتری بینا کنند. بوزیتوپوستهای اولیه، نظری
کارتبه کیتری، واشنخان در صدد بودند با حسروی سازی زبان
و پیره‌گیری از احتمالات، منطقی استقراری تدارک بینند
که مطابق با آن، شواهد تجربی یک حکم کلی تجربی را
تأیید کنند اما این طرح با مشکلاتی روپرورد، به طوری -
که نسل بعدی بوزیتوپوستهای منطقی، نظری همبیل بیان
داشتند که متعلق استقراری از آن نوع که کارتبه به دنبال
آن است، تنها در نظام‌های صوری قابل استفاده است و در
علوم تجربی کمتر می‌توان از آنها استفاده کرد از همین
روی همبیل در صدد برآمد شرایط کیفی تایید را بیان کند
سوالات مهم در اینجا مطرح بود. برای مثال: اصولاً تایید
به چه معنایی است؟ چه شواهدی می‌توانند یک فرضیه
را تایید کنند؟ آیا تایید تیها بر اساس شواهد تجربی انجام
می‌گیرد؟ فرضیه‌های تاییدبذری چه تفاوتی با فرضیه‌های
تاییدنایاب‌بذری دارند؟ ... از آقای دکتر عباس تقاضا داریم تا
درباره رویکرد تاییدی بوزیتوپوستهای استقرار، دیدگاه خود
پایان‌گذاری این رویکرد در حل مسئله استقرار دیدگاه خود
را مطرح کنند.

دکتر عباس: یک نکته‌ای را من فرموشم کردم عرض
کنم در بیان اهمیت استقرار، گفته شد در دنیای جدید
روشن شد ما برای کشف طبیعت تیاز به استقرار داریم و
قباس اطلاعات جدید به مانع دهد، بله، در حد مثال‌های
سلامه‌ای که زده می‌شد که ارسسطو انسان است و همه
انسان‌ها میرا هستند پس ارسسطو هم میرا است بعد گفتند
که این را که ما همه می‌دانیم چیزی که از قبل می‌دانستیم
دستاورد جدیدی نیست، ولی نمونه‌ای وجود داشت و مورد

نقض بود که نشان می‌داد قیاس انقدر هم ناکارآمد نیست،
هندسه و ریاضیات بود که نشان می‌داد با اینکه ما به هیچ
وجه از استقرار استفاده نمی‌کنیم و از استنتاج قیاس بدهد
می‌گیریم ولی به تناقضی می‌رسیم که از قبل برای خیلی
از اذهان پیش‌بینی شده نیست اینکه حالا بگوییم بله، در
اینجا در طبیعت ذهن جستجو می‌کنیم کان در طبیعت
ذهن مشغول جستجو هستیم، این توجیه متفقی به نظر
نمی‌رسد

به هر حال ما به تناقضی در استنتاجات ریاضی می‌رسیم
که از قبل آنها را به این تفصیل نمی‌دانیم و اتفاقاً
قوی ترین استعدادهای بشری که توان استنتاج انتزاعی را
دارند در ریاضیات موفق هستند، خیلی از رفته‌های ریاضی
نیاز داشت تا با تیغه ترین ادمها پیدا شوند تا بتوانند تناقض را
استخراج کنند ولی ممکن است بدنا بگویید این از همان
گزارهای پیشین استنتاج می‌شود درست است از همان
گزارهای پیشین استنتاج می‌شود اما یک دستاورد جدید
است و اتفاقاً همانطوری که کسی هم انکار نمی‌کند این
دستاوردها دستاوردهای یقینی است اتفاقاً خیلی‌ها دنبال
ریاضی وار کردن علوم بودند اگر بخواهیم خوش بیانه به
کسانی که به دنبال روش قیاسی بودند نگاه کنیم این
بود که برخلاف دنیای جدید که موقوفیت‌های علم تجربی
را دیدند و گفتند پس الهیات را هم مثل علوم تجربی
استقرائی کنیم در گذشته جون موقوفیت‌های ریاضیات و
هندسه را می‌دیدند و احسان می‌کردند یک مجموعه
دانش فراهم شده بر اساس روش قیاس و تناقض آن را هم
کسی انکار نمی‌کند این خیلی می‌توانست تحریک کنند
باشد برای اینکه همه دانش‌ها را ریاضی وار کنیم قیاسی
کنیم این هم ثابت به این مطلب که بالآخره قیاس یک
امری قیمت است که در حد یک گزاره ساده اگر دیدیم بگوییم
این را قبلاً می‌دانستیم چیز جدیدی به من تواند تحریک
عنی و تاریخی به مانشان داده بود که بر اساس قیاس
خیلی چیزها می‌شود به دست اورد البته باید دقت می‌شد
که چه گزاره‌هایی و چه مقاهی‌هایی قابلیت این وارداند که
با روش قیاس با آن‌ها کار بشود اگر این انتبه را مرتكب
شود که طبیعت را باید با این روش شناسایی کرد این
خطا است.

نشیت به فرضیه ریاضی که دکتر نصیری وارد شدند عرض
می‌کنم که به بحث‌هایی که از زمان پیرس و هارتمن مطرح
شد به هر حال باما بخشی که ما در حدسیات داریم خیلی
همایه استدالهای بارز می‌شود نیست به اعتبار منطقی آن
بحث کرد، این سینا حدسیات را هم مثل مجرمات، می‌برد
در مرز یقینات انجا هم با این سینا بحث داریم، آیا فرضیه
ریاضی جدید واقعاً می‌تواند یقین اور باشد قبل از اینکه
امثال هارتمن بخواهند این نلاص را باکنند منطقیون ما
مثل این سینا ادعای کرد که اصلاً حدسیات جزء یقینات

است ولی آیا این قابل قبول هست یا نه؟ در جای خود بحث خواهیم کرد

نسبت به مدل هم عرض کنم من گفتم که ایشان علیت را به شرط لازم و کافی برمی گرداند تا به این معنا که به کلی مانند هیوم باشد چون نمی خواهد تلازم عین را تصریح کند می گوید ما می توانیم شرط لازم و کافی به جای آن قرار دهیم.

و اما نسبت به فیلسوفان تحلیلی بعضی از فیلسوفان تحلیلی مثل خود ویتنکشتاین معتقد رسمایان می گند که گزاره های کلی گزاره های اصلی نیستند در رساله مطلق فلسفی ویتنکشتاین می گوید هن ۱۱۰ روند استقراء عبارت از این است که ماساده ترین قانونی را فرض کنیم که بتواند با تجربه های ما همانگی گردد ولی این روند هیچ گونه پسند مطلق ندارد بلکه فقط یک پیشامده روانشناختی دارد تا اینجا کاملاً مانند هیوم می شود اینکه خورشید فردا برخواهد آمد یک فرضیه است و این بدان معناست که مانع دائمی ای فردا خورشید خواهد آمد یعنی

نمی توان بر اساس استقراء ایجاد یک نتیجه یقینی کرد حالا ممکن است خورشید فردا در نیاید به جایی هم بر نمی خورد این تعبیر خود ویتنکشتاین است و شلیک هم بیان می گند هستله استقراء عبارت است از تصویب مطلق گزاره های کلی راجع به چنان ماتا

هیوم هم

داستان

هستیم

که این

کار محال

است زیرا

اینکونه

گزاره ها

گزاره های اصلی نیستند. ولی به هر حال امثال کارناب که با ریاضیات انتسابی بیشتری می داشتند تلاش کردن که یک مقدار تعديل کنند لذا بحث تأیید پذیری را مطرح کردن گفتند بله، مانع توافق اثبات کنیم گزاره های کلی علم را ولی می توافیم آنها را تأیید کنیم و به سراغ حساب احتمالات وقتند با هر مؤیدی که اتفاق می افتد یک درجه به تأیید آن گزاره کلی اضافه می شود هر چقدر هم جلو برویم به یقین به مفهوم مطلق نمی رسیم اما درجه تأیید بسیار بالایی بینا خواهد گرد به طوری که معقول می شود که به آن استداد کنیم و توافق امور خود را بر آن تنظیم کنیم آن مثلی که ویتنکشتاین می زند و می گوید بالآخره در حد یک فرضیه است اما یک فرضیه تأیید شده است که می گوییم فردا خورشید خواهد آمد درست است فرضیه است اما فرضیه تأیید شده ای است و من احتمال جدی می دهم که فردا خورشید هم برو می آمد و لذا کارهای خود را این طور تنظیم می کنم! بر اساس اینکه یک فرضیه تأیید شده است و شواهد و موقایع فرداواری داشته کاملاً روی آن حساب می کنم و زندگی خود را تنظیم می کنم و فردا هم همه رفت و آمدنا و قراها را بر اساس آن تنظیم می کنم با این حال حتی کارناب این ادعای نمی کند که این یقین مطلقی ایجاد می کند برای ما، ولی می گویند که این تکرارها تأیید می کند این گزاره ها را بر اساس حساب احتمالات در حساب احتمالات در بحث احتمال دو دیدگاه است یک دیدگاه کلاسیک احتمالات است و یکی بحث دیدگاه توانی در بحث احتمال که شاید تفصیل آن خیلی ضروری نداشته باشد اجمالاً عرض کنم یک وقت ما احتمال یک پدیده را به تنهایی می خواهیم یعنی احتمال را در میان وجودی که برای محتمل وجود دارد پیش بینی می شود بدست بیاوریم این روش حساب احتمالات کلاسیک است چون چاره نیست من از این مثل ها را می زنم مثلاً ناسی را می خواهند بیاندازند که عوجه دارد بالآخره می خواهند بینند کدام وجه از این وجوده ۶ گانه می آید بر حسب فرض این وجوده مختلف احتمال مساوی دارند ممکن است کسی بگوید که این ناسی که بر تاب می شود به گونه ای است که خود به خود یک قسم آن سمجھنی بیشتری دارد تمایل بینا کند به یک وجه خاصی ما آن تفاوتها را تدبیر می گیریم فرض می گیریم که آن وجوده ۶ گانه احتمال مساوی دارند آن وقت می آیم احتمال مطلوب را نسبت به تعداد احتمالات ممکن حساب می کنیم

در این صورت احتمال اینکه فلاں وجه خاص، اتفاق بیفتد می شود، یک شم است بعد اگر ترکیب احتمالات صورت گرفت ضریبی که میان این احتمالات صورت می گرد می تواند نتیجه را درست کند مثلاً اگر دو بار این وجه بیفتد خوب یک شم در یک شم ضرب می شود



بازگرداشتن تحويل استقراء به فرضیه ریانی که واقعای خلی پیخت می‌خواهد و دیدگاه شهید صدر که خلی مفصل هستند به هر حال، فقط چند نکته را عرض کنم بعد جلسه راتعام می‌کنم، درباره میل من یک نکته عرض کنم که آقای دکتر عباسی به بعضی پیشنهادها پرداختند میل وقتی می‌گویند فقط معرفت ما پسند است حتی ریاضیات را همینطور می‌گویند وقتی اینجا بحث می‌کنند می‌گویند قیاس تولید معرفت نمی‌کند در ریاضیات و هندسه هم می‌گویند اینها استقراء است و اینها را به استقراء بر می‌گردانند و می‌گویند پشتونه اصلی ریاضیات و هندسه استقراء است و نگاه به مباحث استقراء استه نکته بعدی این است که وقتی که بیشتر این صحبتها را می‌کند مقصود ایشان بیشتر مباحث تجربی است وقتی می‌گویند استقراء به ما علم می‌دهد و قیاس علم نمی‌دهد در مباحث تجربی است لذا اصلاحه هندسه و اینها توجه تبعی دارد نه اصولی اما در مورد فرضیه ریانی که مطرح شد در واقع یا باید فرضیه ریانی را با دو چیز مقایسه کنیم:

۱. با استقراء که خود ما مطرح می‌کنیم.
۲. با حدسیات.

در استقراء اگر فرضیه ریانی را از استقراء جدا بدانیم معلوم است فلسفه اسلامی به فرضیه ریانی نبرداخته است.

اما اگر جدا ندانستیم آن بحث بماند که بعداً به آن بپردازیم دو مبنی مسئله حدسیات است اگر بتوانیم فرضیه ریانی را به حدسیات برگردانیم، آن وقت معلوم است که فرضیه ریانی در فلسفه اسلامی هم خلی خلی جزئی و اشارهوار مطرح بوده است: اینجا دو دیدگاه است: بعضی‌ها می‌گویند که ما در فلسفه اسلامی فرضیه ریانی داریم؛ چون می‌توانیم به حدس برگردانیم به خصوص حدسی که در عقل قدسی مطرح است: می‌گویند کار عقل قدسی شیوه جیزی است که پیوس مطرح می‌کند ولی بعضی این دیدگاه را رد می‌کنند و می‌گویند حدس مطرح در فلسفه اسلامی ارتباط چنانی با فرضیه ریانی ندارد آن کسانی که معتقد هستند می‌شود فرضیه ریانی را به حدسیات برگرداند اصلاح ادعای ندارند که در فلسفه اسلامی مثلاً ابن سينا دانسته و اگاهانه یک روش استدلایلی جدید را هم مطرح کرد بلکه فقط می‌گویند یک جرقه‌ای در فلسفه اسلامی می‌توان پیشاندازی کرد. من این بحث را فعلاً کسر می‌گذارم ولی این بحث شده بعضی از بحث‌های این بحث در مقاله رابطه فرضیه ریانی با استقراء و حدس که فکر کنم شماره ۶۱ مجله منتظر هست.

دکتر موحد ابطحی: همانطور که ملاحظه قرموzd استه استقراء برخلاف آنچه که در ادبیات منطقی مارابج استه با تمايز بین استقراء و مجروبات حل تهایی نیافته است و به دیدگاه منطقیون اسلامی درباره پیشون اور بودن مجروبات تقدیهای جدی وارد است. همچنین به توانهای چندی از اینویه پاسخهایی که در طول تاریخ فلسفه غرب

که می‌شود یک سی و ششم، این احتمال به تدریج کم می‌شود و شما سکه را بپندازید هر بار همان وجه بپندازید نهایت یک دوم در یک دوم در یک دوم می‌شود یک ششم، باز هم یک ششم احتمال بالایی است یعنی این تکرار سه بار پیشتر سر هم حتی چهار بار حتی ۱۰ بار پیشتر سر هم ممکن است این سکه به همان وجه بپندازید که شما قیلاً انتخابید چون باز هم یک دهم و یک بیست احتمال بزرگ است اما اگر وجود ممکنه خلی زیاد پاشد و آن وقت نتیجه نتیجه دور از ذهن خواهد شد و به سمت صفر میل می‌کند اما اگر تکرار صورت گرفت، طبعاً نایدی که بر اساس تکرار صورت می‌گیرد بسیار بالا می‌رود و اشکالاتی که بر این دیدگاهها هست را بعد مطرح می‌کنیم و لیکن به هر حال به پیش منطقی نمی‌رسد.

دکتر موحد ابطحی: هنوز چندین پاسخ دیگر به مسئله استقراء داریم که نمی‌دانیم موفق به طرح آنها خواهیم شد یا خیر، برای اینکه سریعتر از این بحث عبور کنیم و به پاسخهای دیگر بپردازیم اشاره کنم که یکی از تقدیهای که به رویکرد اماری در پاسخ به مسئله استقراء مطرح شد این بود که اگر ما یک قطعه فلز واحدی را در شرایط پیکان حرارت دهیم و ایساطا آن را شاهد باشیم، آیا می‌توانیم بگوییم که در هر نوبت مشاهده، مقداری به احتمال درستی این حکم که فلزات بر اثر حرارت منیسٹه می‌شوند افزوده می‌شود؟ مطابق با درک عمومی میتوان گفت خیر و مشاهدات باید در شرایط مختلف تکرار شود اما این شرط تنوع شرایط، به چه معناست؟ چه چیزهایی را باید تغییر بدهیم که بگوییم این آزمایش در شرایط متنوع رخ نداده است؟ آیا باید نوع فلز را عوض کنیم، اندازه‌های قفل را عوض کنیم؟ شرایط آزمایشگاه را عوض کنیم؟ وسیله حرارت دهنده را عوض کنیم؟ آزمایش گر را عوض کنیم؟

در میان اندیشمندان اسلامی، شهید صدر در صدد از این پاسخی دیگر به مسئله استقراء بوده‌اند خلی مناسب است جلسه‌ای به بحث و بررسی نظریه شهید صدر این زمینه اختصاص باید. ۱. اصولاً چه که شهید صدر با این جدیت به بحث استقراء پرداخته؟ چون در میان فیلسفان اسلامی معاصر، کسی را سراغ نداریم که این نظریه از دیدگاه‌هایی استفاده کرده است؟ ۲. شهید صدر در نظریه‌پردازی خود از چه دیدگاه‌هایی استفاده کرده است؟ ۳. نوع اوری‌های شهید صدر در این زمینه چه بود؟ ۴. چه اشکالاتی به نظریه شهید صدر وارد است؟

دکتر نصیری: متأسفانه آقای دکتر اصلاح و قتل نثاریم که به این بحث بپردازیم، برای اینکه دیدگاه شهید صدر خلی منفصل است فقط یکی دو تا نکته می‌گوییم بعد دوستان اگر سوالی داشتند بفرمایید وقت جلسه رو به آن تمام است. آن ۴-۵ دیدگاه دیگر هم مطرح نشد به خصوص نگاه

اگر ما در منطق
به دنبال یقین
معروض شناختی
باشیم، نمی‌توانیم
نلازم بین دو
پدیده را به روش
تجربی تشخیص
بدهیم، به عبارت
دیگر، پاسخ
که امروز در
میان منطقیون
مسلمان درباره
اعتبار مجروبات
شیوع دارد.
پاسخ معتبری به
مسئله استقراء
نیست



به مسئله استقراء لرنه شده است، اشاره کردیم.

از مستولان محترم مجمع عالی حکمت اسلامی هم انتظار داریم که چنین نشستهای را ادامه دهدند برای مثال در جلسه قبل دکتر کیاشمشکی ادعا کردند که پاسخ متلقین اسلامی به مسئله استقراء قابل دفاع است، آقای دکتر تصیری هم بر این پاورت که فرضیه برای بیان استدلال بر اساس پیشین تبیین abduction راه حلی متسابی در مواجهه با مسئله استقراء است ایندواریم در جلسات اینده مجمع بصورت عمیق تر به برخی از پاسخها به مسئله استقراء پیردازیم.

در پایان جلسه به اجمالی به یکی دیگر از دیدگاهها در این زمینه اشاره کنم، همانطور که در طول جلسه عنوان گردید، مسئله استقراء از آن رو در منطق و فلسفه غرب اهمیت یافت که ۱. علوم تجربی، به خصوص فیزیک، از اعتبار سیاری برخوردار شده بود و ۲. تصور می شد علوم تجربی از استقراء استفاده می کنند. ۳. ظاهرا استقراء نه توجیه متلقی داشت نه توجیه تجربی، حال اگر بخواهیم از اعتبار فیزیک دفاع کنیم، تاجار هستیم که پاسخی برای مسئله استقراء بدست اوریم و به بیان دیگر استقراء را توجیه کنیم و معقول بودن آن را نشان دهیم، این مسئله از زمان هموم بطور جدی در منطق و فلسفه جدید غرب دنبال شد هیوم سعی کرد توجیه روان‌شناسی برای استقراء لرنه کند بپیر در مواجهه با مسئله‌ای که هیوم مطرح کرد پذیرفت که استقراء توجیه متلقی و تجربی ندارد، اما بر این پاور بود که توجیه روان‌شناسی استقراء نیز عملاً اعتبار علوم تجربی را زیر سوال میبرد.

موضوعی که بپیر در این زمینه در پیش گرفت این بود که با زیر سوال بودن یکی از پیش فرض های شکل گیری مسئله استقراء، این مسئله را نه حل، بلکه منحل کند به عبارت دیگر مسئله استقراء از آنجا مطرح شد که تصور می شد علوم تجربی از استقراء استفاده می کنند و برای اثبات مقولیت علوم تجربی باید مقولیت استقراء را ثابت کرد نلاش بپیر صرف این شد که نشان دهد اصولاً علوم تجربی از استقراء استفاده نمی کنند و در توجیه ما تیازی به اثبات مقولیت استقراء نداریم، به تعبیر دیگر بپیر ادعا میکرد که نلاشی که در طول تاریخ انجام شد تا مسئله استقراء را حل کند، یک نلاش بیقهوده بوده است، مسئله استقراء را اصولاً باید منحل کرد، چرا که ما در علوم تجربی اصولاً از استقراء استفاده نمی کنیم، بپیر میگفت روش علوم تجربی، روش استقرائی نیست، بلکه روش حدس‌ها و ابطال‌ها و منطق موقعیت است.

مجدها میتوان این بحث را مطرح کرد که تسبیت بین روش پیشنهادی بپیر با آنچه که در بحث استدلال بر اساس پیشین تبیین مطرح است چیست؟ نسبت بین حدسهای بپیر و حدسی که در منطق اسلامی از آن یاد میشود و

برخی از یقین اور بودن آن دفاع کرده‌اند چیست؟ آنچه در منطق اسلامی درباره حدس مطرح شده، عمدتاً ناظر به بحث متاقیزیکی است و برای مثال آنها حدس را ارتباط با عقل فعال قلمداد می‌کنند و... اما در غرب بحث معرفت-شناختی مطرح می‌شود به این معنا که جه زمانی حدس ما معتبر خواهد بود؟ پاسخ آنها این است که حدس که بتواند پیش از حدس‌های دیگر پدیده‌های مشاهده شده را تبیین کند، تواند بیشینه‌های یادی داشته باشد و... حدس پیشتری است و پیشتر پیشتری از صدق دارد اما شروط پیشتر بودن یک تبیین چیست؟ ایا ملاک‌های عیتی برای سنجش پیشتر بودن یک تبیین وجود دارد؟ ایا استدلال بر اساس پیشترین تبیین، می‌تواند مسائل ما را درباره معقول بودن علم پاسخ بدهد؟ اینها سوالاتی است که انشاء‌الله در جلسات اینده به تفضل به اتفاقی به آنها خواهیم پرداخت.

مسئله دنگده بحث در معرفت شناختی مسئله استقراء است گاهی اوقات ما به توجیه گرامی می‌پردازیم و سوال من این بود که آیا چنین بروزی قابل ازان لزوم اتخاذ مبنای معرفت شناختی ندارد؟ چون گاهی اوقات ما به بحث‌هایی می‌کنیم گاهی هر بحث از یک زوایه معرفت شناختی گاهی اوقات مبنای‌گرامی است گاهی اوقات گزارشی است اینکه چون افرادی که صحبت می‌کنند هر کدام متعلق به یک حوزه هستند و حتی گاهی اوقات استدلال می‌خواهند تقدیم معرفت شناختی می‌توانند باشد مبنای‌گرامی.

دوم اینکه مشکل ما در بحث استقراء خود تبیین است یا مشکل توجیه هست آیا استقراء، ما را به یقین نمی‌رساند یا این یقین توجیه معرفت شناختی نمی‌کند.

دکتر عباسی: اینکه حالا کسی که می‌خواهد دیدگاهی را از جانب خود بیان کند یا در نقده بکار می‌برد علی القاعده باید اتخاذ مبنای کند اینکه اگر بخواهد گزارش کند خیلی ضرورت تدارد که تصریح در مبنای خود کند ولی قطعاً بالآخره دوستیانی که در این جلسه و جلساتی گذشته حضور داشتند طبعاً یک مبنای معرفت شناختی دارند ممکن است از لا به لا کلام بینا پاشد، ولی در بحث گزارش می‌شود در مقام گزارش می‌شود تا حذوای دیدگاه خود را درون پرانتز فراز داد و در نظر گرفت ولی معنای آن این نبود که مبنای وجود ندارد مثلاً وقتی به تقدیم رسیم قطعاً همین طور است که اشاره فرمودید آن هم اشکار بود می‌شود اگر نیاز به تصریح داشت می‌شود تصریح کرد.

اما اینکه حالا مشکل ما در مسئله استقراء یقین است یا توجیه؟ اگر ما یقین را شرط لازم توجیه بدانیم و بگوییم توجیه یعنی به اصطلاح این گزاره یا این نظر به حد یقین بررسد و لذا خود معنای توجیه بستگی دارد که مالو را چگونه در نظر گیریم اما اگر توجیه را به معنای مقولیت بگوییم به همان مفهومی که جناب دکتر ابطحی اشاره کردند آن وقت با مسئله یقین متفاوت است و لذا فرقی



اصلی ترین پاسخ

به همیوم این

است که او اساساً

مسئله منطقی

را به تأویل

من برد به یک

امر روان‌شناسی

یعنی در واقع

صورت مسئله

را پاک می‌کند.

مسئله ما این

است که انسان

چگونه به

استقرار، اعتماد

کند و همیوم بدون

اینکه به لحاظ

منطقی پاسخ

بدهد به سراغ

روان‌شناسی

می‌زند.

نمی‌کند که ما بگوییم دغدغه‌ها توجیه است یا یقین است؟ چون بالآخره در نهایت باز هم باید روش کنیم منظور خود را از توجیه چیست؟

سوال: موضوع جالبی دارید این جلسه بیشتر مقدمه شد در جلسات بعد حتی این متابع هم اینجا گفته شد متعلق به سال قبل است آیا نظریات جدیدی هست؟ مقالات جدیدی هست؟ مطالعه‌ای هم احساس می‌کند در بحث که کل بحث را تحت پژوهش دارد و من خواستم و سطح مطرح کنم کاهی هست استقراره بددهد منطقی در روان‌شناسی می‌اید در حالی که غیر منطقی است و از لحاظ دیدگاه منطق ارسطو درست است یعنی یقین منطقی نیست از دیدگاه هیوم درست است ولی این بررسی منطقی است از دیدگاه هیوم درست است اینکه غیر منطقی است از دیدگاه فرانز از بحث منطق هاست اینکه از دیدگاه مسئله استقراره فرانز از بحث منطق هاست اینکه از دیدگاه معمولاً از اول بحث این را فرمودند البته تشرک می‌کنم از روش گویی ایشان یعنی از دیدگاه منطق ارسطوی و پیشیش به مسئله نگاه می‌کند و بعد افایی دکتر عباسی که تشرک می‌کنم استدلال ما هستند ایشان از دیدگاه منطق مشابه مسئله استقراره نگاه می‌کنند و دیدگاه ایشان همین است از اول بحث تا آخر بحث و در کل بحث هم ما مغالمه داشتیم یا وقتی می‌گفتیم که این مسئله منطقی نیست روان‌شناسی است بیشتر با دیدگاه و تکنکنیاتی و همیوم مسئله نگاه می‌کردیم و جایی که می‌گفتیم این مسئله یقین منطقی نیست یقین روان‌شناسی است باز از دیدگاه منطق ارسطوی و مشاهد به آن نگاه می‌کنیم و در حالی که این بررسی استقراره فرانز منطقی است و ما اصلاً بحث در این جاست که بحث استقراره به جایی می‌انجامد که ما در کارآیی و ناکارآمدی منطق ارسطوی و مشاهد همین منطقی که در دروس حوزوی و دانشگاهی هست به اینجا می‌کشند بحث که آیا کارآمد هست این منطق را پژوهش داده باند پیشنهادی هم به مجمع عالی حکمت

دکتر محمد ابطحی: قبیل از اینکه پاسخ دکتر نصیری را به این سوال پشتیم یک نکته‌ای را اشاره کنم همانطور که در ابتدای جلسه هم عنوان شد، بحث این جلسه از اینه یک گزارش اجتماعی از پاسخ‌های مختلف به مسئله استقراره بود و بالطبع نباید انتقال داشته باشیم که اسایید محترم حتماً مبانی معرفتشناختی خود را به دقت توضیح بدهنند و بگویند که من بر چه مبانی از نظریه‌ای دفاع یا نظریه‌ای دیگر را نقد می‌کنم، اگر بخواهیم با چنین دقت فلسفه‌ای به بحث بپردازیم باید موافق یکی از این پاسخ‌ها و معتقد همان پاسخ در جلسه حضور باند و یک بحث عمیق انتقادی در دفاع و رد نظریه صورت گیرد کتاب‌شناسی استقراره هم که خدمت دوستان از اینه شد، با این هدف تهیه شد که اصولاً در متون فارسی (مقالات، کتب و پایان‌نامه‌ها) چه اندازه به بحث استقراره پرداخته شده است؟ نتیجه‌ای که این کتاب‌شناسی در بین داشت این بسود که در حال حاضر کتاب یا مجموعه مقالاتی به زبان فارسی وجود ندارد که پاسخهای مختلف به مسئله استقراره را پژوهش داده باند پیشنهادی هم به مجمع عالی حکمت

۱۳۹۶





عمل آستقاء فراموش می شود و یک مباحث دیگری دارد مطروح می شود و یکی هم همین فرمایش دکتر نصیری که ما از یقین به یقین دیگر برای ما مستله نیست و به توجیه نزدیک می شویم خواستم ببینم این دو نکته که من برداشت کردم یقدرت صحیح است؟

دکتر نصیری: من اشاره‌ای هم به بحث قبلی داشته باشم، اینکه فرمودید منابع ازانه شده از سوی برادر ما دکتر ابطحی قدیمی هستند، به این جهت است که قصد ایشان استحصال کامل منابع نبوده است، ایشان سعی کرددند در وقت اندکی که داشتند متاباعی را که در دسترسنگان بوده معرفی کنند اگر بخواهید یک کار جدیدی صورت بگیرد باید فروخت بیشتری آن داشت.

دکتر عباسی: فرمودند که این بحث استقراء می تواند بحث ناکارآمدی منطق ارسطوی را هم شان بدهد و مثلاً کسانی مثل مرحوم شهید صدر به جهت به سراغ بحث استقراء رقتند، ما منافع تاریخ علم مبتنی بر رویکرد ارسطوی نیستیم لاما منطق ارسطوی یک مطلب است و تاریخ علمی که بر اساس برداشت از شیوه علم ارسطوی رخ داده و انتقام افتاده مطلب دیگری است ماین توائیم ادعا کنیم که سیر تاریخی تمدن اسلامی کاملاً متفاوت است با آن جیزی که در اروپاست به تعبیر کسانی که فکر می کنند منطق ارسطوی ماتع پیشرفت علمی بوده در اروپا سیر دیگری را اگزاند و بحث ما روش است که باید افاضلی که در داوری به کار می برمی باید دقیقاً روش شود و قتنی ماین گوییم بر اساس این منطق، منطق صوری، منطق ارسطوی استقراء مشکل دارد یعنی اعتبار نتایج جرا من گوییم اعتبار نتایج یعنی یقین اور نیست تصریح کردم که منتظر این است آیا بو علی نسبت به تمثیل یا استقراء می گویید اصلاً اینها را دور بیاندازیم نه اینها کاربرد علمی دارد تصریح هم کردیم به هیچ وجه به معنای دور اندادن نیست خود ارسطو هم علی القاعدہ همینطور بوده ان که

از آن شد که حتماً یک کتاب تألیفی در این زمینه تدوین گردد تقسیم بندی که دکتر نصیری در این جلسه عنوان کرددند تقسیم بندی جالبی بود به لحاظ منطقی و تاریخی، در خدمت آنکه دکتر نصیری هستیم در این بحث جنبه‌الری روی چه مبنایی بروخی پاسخها به مستله استقراء را نقد و از بروخی دیگر دفاع می‌کنید؟

دکتر نصیری: من به یک نوع تأیید می‌کنم دغدغه دوستان را هر دو عربیزی که سوال کرددند این خوب بود که اگر ما می‌توانستیم پاسخ دهیم هر چند در یک جلسه ممکن نیست که ادم همه بحث و مبانی، آن را مطرح کند ولی خوب بود که یک مقدار مقدمات بیشتر می‌شد و اقما دغدغه، دغدغه خوبی است و بمنه بادداشت کرده بودم که یکی از بخش‌های سخنان یک نکته مطرح کنم که این دغدغه حل شود درست است که باید روش شود که ما یک مرحله اثبات یقین و صدق داریم و در یک مرحله ازانه توجیه داریم و در مرحله دیگر مرحله عقلانیت داریم، معمولاً در فلسفه دین اگر آشنا باشید سیری که در فلسفه غرب پیش رفته این طور بوده است، آشنا سعی کرددن اثبات کنند صدق خدا بااوری را بعد خیلی از آنها عقب نشینی کرددند گفته شده ما باید برای باور دنی خود توجیه داشته باشیم و بعد مطرح کرددند که اصلاً توجیه لازم نیست عقلانیت را باید اثبات کنیم به هر حال، نکته‌ای که هر دو بزرگوار مطرح کرددند دغدغه خیلی خوبی است و باید جیوهای بحث جدا شود.

من از سوال دوستان استفاده کردم و بادداشت کردم که در بحث‌های خود استفاده کنیم.

سوال: من سوال ندارم فقط یک استنبطاً داریم به بحث و می خواهم ببینم این استبطاط درست است از روند بحث یکی اینکه ما از استقراء داریم فاصله می گیریم و به مباحثی که فرضآ در کتاب چیستی علم مرحله به مرحله بیش می‌رود تا به انقلاب علمی کهنه می‌رسیم یعنی

مجمع عالی



در صدد بودند که از منطق استقراء در مقام داوری و تایید فرضیه‌ها استفاده کنند. اما بپر تصریح می‌کند که در هیچ یک از این دو مقام استقراء بکار نمی‌برد. مقام کشف مبتنی بر حدس است و هیچ منطقی هم برای آن وجود ندارد و تحلیل مقام کشف فرضیه‌ها بر عهده روانشناس است. در مقام داوری هم الگوی قیاس و ابطال پذیری اینکی نقش می‌کند. بالطبع بپر استقراء را اصولاً یک افسانه خطاب می‌کند.

اما اینکه مجمع عالی حکمت اسلامی چنین جلسه‌ای را ندارک دیده است تا برخی از پاسخ‌هایی که به متنه استقراء، داده شده مورد بحث و برسی قرار گردید بسیار منته است. علی‌الاصول مجمع عالی حکمت در نظر دارد از دریچه منطق و فلسفه اسلامی به گفتمانی که امروزه در منطق و فلسفه غرب وجود دارد بپردازد در بحث حاضر زمینه‌هایی مشترکی خوبی بین منطق و فلسفه اسلامی و بحث‌های جدید در منطق و فلسفه غرب وجود دارد. همان‌طور که در صحبت‌ها اشاره شد بحث استقراء، مجربات، تمثیل، حدس و از مواردی است که در منطق اسلامی، در باب مقدمات برهان مباینه دارد همچنین در این بحث، بحث‌هایی هستند که در تاریخ علم داریم که بر اساس اینکه اگر این کار کردند این را شردمیم و معنی آن این است که یقین منطقی برای آن ایجاد می‌شود نه این نمی‌شود. این دست مانیست که بخواهیم به آن بیخشیم خود آن باید این ذات را داشته باشد اما اطمینان عقلایی چه می‌شود و امثال آن یک بحث دیگری است که بنا بود در بحث مشاهده بر نظریه theory leaden چیست؟ اینها از موضوعات مشترکی است که میتوانند زمینه را برای یک گفتگوی انتقالی جدی فراهم آورند. این شامله مجمع عالی حکمت اسلامی هم در این‌ده به طور جدی تری به این نوع مباحث بپردازد.

سؤال نکته‌ای که فرمودید نکته درست است اینکه ما اثنا شویم با این بحث‌های جدیدی که در فلسفه علم و معرفت شناسی است من اگر در بیان داشته باشید به دوستان عرض کردم که اگر بتوانیم الزام کنیم که طلاق بعضی از رشته‌های جدیدی را که در فلسفه‌های مضاف هست حتی در غیر مضاف الان‌الزالی من شود که بخواهند انسانی با فلسفه علم همانطور که شما فرمودید معرفت شناسی این‌ها را مابراز طلاق نتاریم در نظام ما کم هست اینها را باید تقویت کنیم که اثنا شویم برای اینکه انسان با همان خود ما هم در بیوند هم هستند این نکته خوبی است من این را قبول دارم ولی اینکه دغدغه دشته باشیم که آیا کل اینها زیر سوال می‌روند.

اینها در بحث‌های بعدی روشن می‌شود ولی نکات دیگری هست در باب این اتفاقی دکتر اسماعیلی نکته‌ای را فرمودند در فلسفه علم روند‌ها همین طور پیش می‌روند. تغییرهای جدیدی می‌شود اخیرین نظریه‌ها مثلاً رسیدمیم به لاکاتوش و فابرینتند و اینها ولی همینطور پیش می‌روند اینها مباحث

ما می‌بنیم و در نوشهای منطقیون هست معنایش این نیست که وقتی می‌گوید اعتبار در حد قیاس ندارد یعنی این که کار کرد ندارد اتفاقاً خیلی کار کرد دارد گفتیم تشیل هم کار کرد دارد و تشیل در مدل سازی‌های علمی کاربرد دارد استقراء که قطعاً کاربرد دارد بخش زیادی از گزاره‌های علمی بر اساس استقراء بدست می‌آید و حتی مانعند نیستم کسانی که خواستند متنه استقراء را در کنند مثل بپر به کلی نقش استقراء را کنار گذاشتند بپر

که ارسسطوی نیست ولی در عین حال استقراء را باشد تحقیر کرد منطق ارسسطوی استقراء را در حد بپر تحقیر نمی‌کند و معتقد است که اتفاقاً استقراء در علم کاربرد دارد دیدگاه بپری حدس فرضیه‌ها بر تاریخ علم داریم که بر اساس این چند نظریه از این تاریخ علم داریم که این چند نظریه باشد اگر هم صدق کند در حد آن حدس‌ها شکل گرفته باشد اگر هم صدق کند در حد آن تئوری هاست و الا در گزاره‌های علمی گزاره‌های کوچکتر و در مسیر پژوهش علمی هنوز هم کاربرد استقراء کاربرد بسیار گسترده‌ای است و لذا واقعاً روش علمی دوش شد استقراء و غیر استقراء نیست استقراء واقعاً کاربرد فراوان در علم تجربی دارد و لذا ما این را رد نمی‌کنیم. اما اینکه اگر این کار کردند را شردمیم و معنی آن این است که یقین منطقی برای آن ایجاد می‌شود نه این نمی‌شود این دست مانیست که بخواهیم به آن بیخشیم خود آن باید این ذات را داشته باشد اما اطمینان عقلایی چه می‌شود و امثال آن یک بحث دیگری است که بنا بود در بحث مرحوم شهید صدر(ره) به آن برسیم به اقسام یقین که اگر آنجا فرصتی شد در بحث یقین منطقی، یقین ذاتی، یقین موضوعی که ایشان مطرح می‌کنند داوری خواهیم کرد که بالآخره این یقین‌ها هر کدام چه سهمن دارند و در آن زمینه وارد بحث اقسام یقین می‌شویم که جلسه دیگر به آن می‌پردازیم.

اینکه برادر بزرگوار فرمودند که از استقراء فاصله می‌گیریم منظورشان را من متوجه نشدم منظور این بود که در این جلسه فاصله می‌گیرد؟ یا تاریخ فلسفه علم را می‌گوید فاصله می‌گیرد؟ فلسفه علم را می‌گوید فاصله می‌گیریم خوب بله آن نگاه استقراء گرایانه خام علمی قرن ۱۸-۱۹. آن در قرن ۲۰-۲۱ تقریباً فراموش شده بعد دیدگاه‌های کوهن و لاکاتوش و فابرینتند کاملاً با استقرار گرایی قدیمی فاصله دارد.

دکتر محمد ابطحی: اشاره کردند به دیدگاه بپر، که وی کماکان معتقد است که از استقراء استفاده می‌شود اما بپر استقراء را افسانه‌ای بیش نمی‌داند توضیح اینکه دیدگاهی در جریان بوزیری‌پوس منطقی، توسط رایشنایخ مطرح شد می‌شی برقیک مقام کشف از مقام داوری در اینجا بوزیری‌پوس منطقی تصور می‌کردند که منطق استقراء در مقام کشف هم قابل استفاده است. اما بعد تنها

مرحوم آقای صدر می‌خواهد از حساب احتمالات به تعیین موضوعی بررسد. لذا به سراغ توالد ذاتی که یک امر روان‌شناسختی است می‌زود و من گوید در یک مرتبهایی به یقین موضوعی می‌رسیم.



فلسفه علمی است این نکته‌ای که آقای دکتر اسماعیل فرمودند نشان می‌دهند که پرسیدند ایا استقراء دارد فراموش می‌شود یا نه؟ به این نشان می‌دهد که ما باید آشنازی خود را با فلسفه علم و این مباحث جدیدی که در پیوند با پژوهش‌های خود هست را پیشتر یک‌تکمیح حتماً اینطور است توجهی می‌کنم به دوستان که خود را زیر این بحث‌ها غافل ندانند کسی که می‌خواهد اصول راقوی شود فلسفه راقوی شود سیاری از بحث‌ها را پخواهد قوی شود یا این بحث‌ها در پیوند هست ولی من یک نکته هم مطرح کنم در استفاده از استقراء در خدا باوری و بحث دین مباحث زیادی مطرح می‌شود که یکی از دغدغه‌های ما همین بحث استقراء و خداباوری بوده می‌شود و در ۴ محور فقط پیشنهاد آن را مطرح می‌کنم و در ۲ محور این بحث را من توان دنبال کرد که هر کدام بروزگاری است یکی محوری که امثال فاستر می‌روند و می‌می‌کنند قوانین طبیعتاً جلسه پیشین من یکی از طرح‌هایی که برای جلسه پیش‌نامه بودند برای قوانین طبیعت استفاده از خداباوری بود و بحث پرداختن به بحث کسانی مثل فاستر که ایشان می‌کنند قوانین طبیعت را به تجویی تبین کنند که اثبات کنند خدا را و بحث سیار جالبی است و نظریه ایشان سیار سروصلانگر و بحث شیرینی هم هست دومن محور استفاده از استدلال‌های استقراء و به ویژه استنتاج پیش‌نامه علمی است و سوم آن بحث سوین یعنی است بعد هم بحث شهید صدر که اینها مهم هستند، باید به اثبات اینها پرداخته شود این شامله هم شما هم می‌پیشتر با این‌ها آشنا شویم و به اثبات اینها بپردازیم.

دکتر موحد ابطحی: من دغدغه این دوست عزیز را با بحث دکتر نصیری پیوند می‌زنم و درخواست از آقای دکتر عباسی، که مستولیتی در مجمع عالی حکمت اسلامی دارند دارم، به نظر میرسد طلاق علم حوزه‌ی علاوه بر منطق اسطوی، با منطق جدید و روش شناسی‌های علوم مختلف آشنا شوند و از قابلیت‌های آن در بحث‌های مختلف فقهی، اصولی و کلامی، تاریخی و ... استفاده کنند برای مثال در کلام در برآورده اثبات وجود خدا از برهان نظم استفاده می‌کنیم، شکل ساده این برهان چنین است: ۱. این جهان منظم است. ۲. هر مجموعه منظم ناظمی دارد؟ پس این جهان ناظمی دارد.

اما ما از کجا می‌دانیم که جهان منظم است؟ آگاهی ما از جهان است مطابق با آنچه که بجهان شناسان مطرح می‌کنند تنها شامل بخش سیار کوچک از جهان می‌شود با فرض اینکه این ثابت کردیم این بخش کوچک از جهان منظم است، از کجا می‌دانیم که آن بخش عظیمتر هم منظم است؟ چه نسبتی بین این بحث و بحث‌های ترمودینامیک وجود دارد که می‌گوید انرژویی (بنظمی) کل جهان در حال

افزایش است؟ و - پس ما در شکل ساده برهان نظم هم ناچار هستیم با منطق و روش علوم تجربی آشنا باشیم. درخواست ما از دکتر عباسی این است که با توجه به مسئولیتی که در مجمع عالی حکمت دارند، تازمانی که تعبیری در برنامه درسی رسمی حوزه ایجاد شود، در مجمع عالی حکمت اسلامی کلاس‌های را برنامه‌بریزی کنند برای پرداختن به چنین مباحث و دغدغه‌ها. دکتر عباسی: من فراموش کردم که این را عرض کنم می‌خواستم خود عرض کنم که جناب دکتر ابطحی اصلاح فرمودند اینکه ما نیاز داریم به آموزش مباحث فلسفه علم و از جمله نظریات جدید در رابط منطق ریاضی که اشاره فرمودند نکته‌ای است که قابل قبول است ولی در حوزه به مفهوم خاص کار سختی است جناب دکتر نصیری جلسه قلی پیشنهاد کردد که خوب است که به درس‌ها یک فلسفه علم اضافه شود و می‌شود در درس‌های چنی و درس‌های عمومی حوزه چنین کاری پیش‌بینی شود بنا هم بود طرح‌های قیلاً امداده شده بود یک روش سطح ۳ فلسفه علم هم پیش‌بینی شده در مرکز تخصص فلسفه مراحل تصویب خود را در شورای گسترش حوزه دارد طی می‌کند که برای افراد خاص به صورت ویژه این بحث گذاشته شود و در درس‌های عمومی با توجه به محدودیت‌ها یک مقدار دشوار است ولی به عنوان یک روش تخصصی سطح ۳ فلسفه‌ای آن پیش‌بینی شده که این شمام الله امید داریم راه اندیزی شود و این دغدغه هم برطرف شود.

سوال: در سطح حوزه می‌شود آن را اختیاری کرد؟ دکتر عباسی: این در همان پیشنهادی که زمان معاونت آموزش بند پیشنهاد شد، وجود داشت که بعضی از این درس‌ها اختیاری شود که حداقل بعضی‌ها بتوانند استفاده کنند آقای موحد ابطحی: پا تشرک از حضار محترم و اساتید گرفتار، با دکر یک حلوات جلسه را ختم می‌کنیم.





برنامه‌ها و رویکردهای گروه علمی

«فلسفه دین»

در مصاحبه با عذری گروه فلسفه دین
جعالت اسلام و المسلمین دکتر علی شیروانی

دوم قرن بیستم پدید آمده و به سرعت توسعه یافت و اینک شاهد حضور این رشته در دانشگاه‌های گوناگون و فعالیت اندیشمندان بزرگ در این عرصه هستیم، اثاث علمی فراوان نیز در این زمینه تولید شده است.

البته بسیاری از مسائلی که امروزه جزء مباحث اصلی فلسفه دین است، مانند براهین اثبات وجود خدا، صفات خدا، مسأله شر، علم پیشین خداوند و اختیار انسان و معاد از همان قرون اولیه اسلامی در میان مسلمانان مطرح و

هدف مجمع عالی حکمت اسلامی از تشکیل گروه علمی فلسفه دین چیست؟

هدف اصلی رشد، توسعه و ارتقای سطح علمی اساتید فعال در حوزه فلسفه دین و زمینه سازی برای نظریه پژوهی در جهت پاسخ‌گویی به نیازهای علمی این حوزه از اندیشه دینی و فلسفی است، جنان که می‌دانید فلسفه دین به عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه مضاف در نیمه

انشاره: جعالت اسلام و المسلمین دکتر علی شیروانی در سال ۱۳۴۳ در تهران متولد شد و در سال ۱۳۵۶ دروس حوزه‌ی را در تهران آغاز نمود و دروس سطح و خارج حوزه را از محضر بزرگانی چون آیات عظام ضیاء‌آبادی، روحانی، رفوفی، وحدت خراسانی، میرزا جواد‌آقا تبریزی، حائری و هاشمی شاهرودی استاذیه نمود و علوم معلمول راهم از اساتید بزرگوار آیات عظام حسن‌زاده آملی و جوادی آملی اموخت وی از سال ۱۳۶۴ تدریس را در حوزه و دانشکاه آغاز کرد و ناکنون دروس مختلفی از فقه، اصول فلسفه و عرفان را تدریس نموده است. از ایشان در عرصه تحقیق و نکارش آثاری چون: سرشت انسان، فراغلائق، اخلاق هنجاری، شرح ممتاز السازین، مبادی نظری تجربه دینی و در کنار مقالات علمی متعددی منتشر شده است. جعالت اسلام و المسلمین دکتر شیروانی هم‌اکنون علاوه بر عضویت در هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی نیز مدیرکروه علمی «فلسفه دین» می‌باشد.



مورد بحث قرار می‌گیرد در واقع بخش عمده‌ای از تفاوت علم دینی با علم سکولار به مبانی و پیش‌فرضهای آن باز من گردد و علم کلام هم عقده‌دار برسی پاره‌ای از این مبانی است. البته نباید علم کلام و فلسفه دین را یکن پیش‌نامه و تفاوت‌های مهمی هم به لحاظ روش و هم به لحاظ موضوع و نیز قلمرو میان این دو رشته است که باید در جای خود برسی شود.

۶ گروه فلسفه دین تاکنون چه موضوعاتی را در دستور کار خود داشته است؟

■ گروه فلسفه دین مجمع عالی حکمت اسلامی از پدیده‌های تاکنون موضوعات ذیل را در دستور کار خود داشته است:

- معجزه از دو منظر مابعدالطبیعی و معرفت شناختی توسط دکتر فتحعلی خانی؛
- فلسفه دین قاره‌ای (بررسی دیدگاه‌های هگل) توسط دکتر لکنهاوزن؛
- دین پاوران و دین شناسان مدرن توسط حجت‌الاسلام سلیمانی امیری؛
- زبان تالیفی - شبکه‌ای قرآن توسط حجت‌الاسلام والمسلمین طهری؛
- برهان وجودی توسط حجت‌الاسلام والمسلمین حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر ساجدی؛
- تحلیل وحی شناسی نصر حامد ابو زید توسط حجت‌الاسلام والمسلمین واعظی.

۷ توجه پهنه‌مندی عمومی از تابع جلسات گروه علمی فلسفه دین چگونه می‌تواند باشد؟

■ فعلاً از طریق سایت مجمع عالی حکمت اسلامی www.hekmateislami.net می‌توان در جریان نتایج جلسات قرار گرفته البته مباحث آموزشی به صورت Cdd قابل استفاده است که می‌توان از واحد رسانه این مجمع تهیه نمود.

۸ برنامه‌های آتی گروه را تشریح بفرمایید.

■ جلسات تخصصی گروه در سال آتی نیز ان شاء الله به طور منظم ادامه خواهد داشت و همین جا از همه واجدین شرایط برای حضور فعال در این جلسات دعوت می‌کنیم. موضوع‌هایی که در این جلسات مطرح می‌شود، به ترتیب و بر اساس آمادگی اساتید معین می‌شود البته مباحثی که دارای دو ویژگی نوآوری و نیز پاسخ‌گویی به نیازهای علمی روز جامعه باشند، دارای اولویت خواهد بود.

مورد بحث و گفتگو بوده است و در پژوهش‌های فلسفی و کلامی بدان می‌پرداختند، اما در فلسفه دین اولاً دیدگاه‌ها و نظریه‌های تازه‌ای مطرح است که قبل از نبوده است و تازی مسائل جدیدی مانند زبان دین و تجربه دین امروزه در این حوزه مطرح است که دست کم با این عنوان و با ادبیات فعلی کمتر سابقه داشته است.

فلسفه دین با این قالب نوین به عنوان یک شاخه از فلسفه مضاف به تازگی در کشور ما مورد توجه قرار گرفته است از انتشار اولین ترجمه‌ها در این خصوص کمتر از دو دهه می‌گذرد شاید اولین کتاب قابل توجه و آکادمیک که در موضوع فلسفه دین به فارسی ترجمه شد، کتابی است از جان هیک - که این روزها در سالیان از ۹۰ رفته به همین نام با این حال، استقبال فراوانی از آن صورت گرفته به گونه‌ای که امروزه شاهد دهها عنوان کتاب و صدھا عنوان مقاله و نیز تأسیس رشتیانی به نام فلسفه دین در مقطع تحصیلات تکمیلی در دانشگاه‌های گوناگون هستیم به دلیل ویژگی‌های فرهنگی و نوع دغدغه‌های اندیشمندان ایرانی، زمینه بسیار مناسب برای رشد و توسعه این رشته در کشور ما وجود ارد و به همین دلیل، مجمع عالی حکمت در راستای اهداف و رسالت‌های خود دید که در این زمینه حضور جذبی ترقی داشته باشد و در حد ظرفیت خود پسترنی برای طرح مباحث مریوط به این رشته در سطح عالی آن فراهم اورد.

۹ برنامه‌های آموزشی و علمی گروه علمی فلسفه دین مجمع عالی حکمت اسلامی را تشریح بفرمایید

■ جلسات گروه به طور منظم هر دو هفته یک بار تشکیل می‌شود و اساتید فعال در این حوزه نظریه پیرامون آراء و نظریه‌های تازه‌ای که مطرح می‌شود به بحث و تبادل نظر می‌پردازند در هر جلسه یک نظر مطالب خوبی را که غالباً حاوی نوآوری و نظریه پردازی است ارائه می‌دهند و سپس حاضران در جلسه نقشه نظرات خوبی را ارائه می‌دهند و آنگاه صاحب نظریه، پاسخ‌های خود را ایجاد می‌کند.

در کنار این جلسات، که اختصاص به اساتید فلسفه دین دارد، برنامه‌های آموزشی کوتاه مدتی نیز در نظر است که برخی اجرا شده است - مانند فلسفه دین هیوم - و برخی در حال اجرای همانند روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، که مریوط به مباحث تجربه دینی است و برخی نیز ان شاء الله در سال‌های آتی اجرا خواهد شد.

۱۰ چه رابطه‌ای بین علم دینی و کلام وجود دارد؟

■ پاره‌ای از مهم‌ترین مبانی علم دینی در علم کلام

بخش دوم

جاگاه‌شناسی حکمت اسلامی

در مصاحبه با

حضرت آیت‌الله دکتر احمد بهشتی «زید عزه»



دیری نباید که بزرگانی مثل ابن سينا متوجه شدند این فلسفه نمی‌تواند جواب گوی سوالات بسیار مهم فلسفه اسلامی باشد؛ لذا درست نیست به ابن سينا مشائی گفته شود ابن سينا در مقدمه کتاب حکمت مشرقین - که منطق آن وجود دارد، ولی فلسفه آن نیست، یا به دست ما ترسیده است یا آن را ندیدهایم - می‌گوید: دوستان از من خواستند یک کتاب فلسفی بنویسم، من به این شرط قبول کردم که افکار و اندیشه‌های خود را بنویسم، نه افکار مشائی، دوستان هم قبول کردند و من این کتاب را بر مذاق خودم نوشتم، نه بر مذاق مشائی، در اشارات هم در چند مورد با مشایین پرخورد من کند، پرخوردهای ابن سينا گاهی تند است؛ مثلاً به فرقه‌بیوس پرخاش تندی دارد؛ می‌گوید: حرفاًی که اینها زند حشو است، همین طوره چهار مورد است که پرخورد می‌گند تا در اواخر اشارات در تما دهم، فصل نهم، آن جا می‌گوید: بعض از مسائل است که مستور است، الا على الراسخين في الحكمة متعالية، اما ان هایی که در حکمت متعالی راسخ باشند، آن مسائل را در ک من کند و می‌فهمند؛ اما دیگران نمی‌فهمند.

مرحوم خواجه در ذیل این عبارت می‌گوید: منظور ابن سينا از راسخین در حکمت متعالی کسانی است که بین

آقای معلمی: لطفاً اندوار و مکاتب
فلسفه اسلامی را بیان کنید؟

آیت‌الله بهشتی: از زمانی که فلسفه وارد عالم اسلام شد، تحولاتی در عالم اسلام داشته است. عامل اولیه ورود آن ترجمه اثار یونانی‌ها بود، ولی از یک طرف حجم وسیع از منابع اسلامی به مسائل عقلی اختصاص داده شده بود و از طرف دیگر خود مسلمین از یک استعداد، بلکه بعض‌هاز یک نوع برجوردار بودند؛ لذا فلسفه در عالم اسلام رونق بیندازد؛ نه به این صورت که فلسفه ما مقاله‌صرف حکمای یونانی یا غیریونانی باشند، بلکه مقاله‌های فکری گذشتگان پرده‌من برداشتند، ولی مقاله‌ایت‌الله از مایه‌های فکری گذشتگان پرده‌من برداشتند، نه به این شدت، بلکه نقش حساسی را بر عهده دارند. اولاً مسائل در عالم اسلام، در حوزه فلسفه مطرح شد که در گذشته سابقه نداشت و احلاً مطرح نشده بود؛ فلسفه اسلامی آن‌ها را مطرح کردند و دوماً مسائلی غلط مطرح شده بود و فلسفه اسلامی آن مسائل را بصورت صحیح مطرح کردند، سوماً مسائلی هم وجود داشت که ناقص مطرح شده بود و فلسفه اسلامی آن‌ها را کامل کردند. حکمت مشاء و گراش مشائی در دوره‌های اول غایه داشت، اما

اشاره: مجمع عالی حکمت اسلامی در راستای تعالی و پرورش علوم عالی طرح جایگاه‌شناسی حکمت اسلامی را در برنامه‌های خود دارد. در برنامه‌های مقدماتی این طرح مقرر گردید که با تعدادی از اساتید برجهسته بیرون جایگاه و موقعیت حکمت اسلامی مصاحبه‌هایی انجام کبرد. دوم این شماره قسمت دوم مصاحبه با حضرت آیت‌الله دکتر احمد بهشتی «زید عزه» از منتظر خوانندگان محترم می‌گذرد که در تاریخ ۹۰/۱۰/۲۰ در مجمع عالی پرکزان شده است. در این مصاحبه حضرات حجج اسلام والملئيين آذیان علیهم، شیر و آشی، علوبور، ابوالفضل خراسانی و محمد باقر خراسانی سوالات خود را با آیت‌الله بهشتی «زید عزه» در میان گذشتند.

دکتر سید محمد تقی موحد ابطحی

مقالات

۱. احمدی، احمد، تجربه حسی و رابطه آن با کلیت و استقرار، خردنامه صدر، تابستان ۱۳۷۸، شماره ۱۶
۲. پیشست، احمد، فرق تجربه و استقرار، کلام اسلامی، پائیز ۱۳۷۷، شماره ۲۷
۳. پاتسچ، هیلازی، تقویت نظریه‌ها، ترجمه حسن میانداری، ذهن، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۱۸.
۴. پایپشو، دیوید، مقاله استقرار، ترجمه امیر مازیار، سروش اندیشه، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۱.

کتاب‌ها

۱. ذکایی، غلامرضا، محبوبه جان نصاری، مبانی منطقی استقرار و جایگاه آن در آراء کلامی شهید صدر، تهران، علم، ۱۳۸۹
۲. صدر، محمد باقر، مبانی منطقی استقرار، ترجمه محمد علی قدس بور، قم، یمن، ۱۳۸۲
۳. گندمی نصر آبادی، رضا، معنای جدید استقرار، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱





- و شرعی آن، کیهان اندیشه، فرودین و اردبیلهشت ۲۲، شماره ۱۲۶۸.
۱۹. عابدی شاهروodi، جایگاه حس و استقرار، کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۲۶۷، شماره ۲۰.
 ۲۰. عمر، صالح، استقرار در نظر ابن هیتم، ترجمه سهیلا یازری، آئینه میراث، زستان ۱۲۸۵، شماره ۲۵.
 ۲۱. فنایی اشکوری، استقرار و تجربه، معرفت، زستان ۱۲۷۷، شماره ۱۱.
 ۲۲. فنایی اشکوری، محمد، استقرار و تجربه، معرفت، بهار ۱۲۷۲، شماره ۱۲.
 ۲۳. کبیر، یحیی، شهید صدر و ماله استقرار، فلسفه زستان ۱۲۸۶، ش. ۴.
 ۲۴. کبیر، یحیی، مقایسه آراء شهید صدر و دکتر سروش در ماله استقرار، مقالات و بررسیها، ۱۲۸۷، شماره ۸۷.
 ۲۵. گندمی نصرآبادی، رضا، معماهی جدید استقرار، کیهان اندیشه، خرداد و تیر ۱۲۷۷، شماره ۷۸.
 ۲۶. گندمی نصرآبادی، معماهی جدید استقرار، کیهان اندیشه، مرداد و شهریور ۱۲۷۷، شماره ۷۹.
 ۲۷. لورنس، بوائز، توجیه استقرار، راه حلی عقلکرایانه برای مسئله کلامیک استقرار، ترجمه رضا صادقی، نامه حکمت، پائیز و زستان ۱۲۸۲، شماره ۲.
 ۲۸. موسوی، سید محمد صادق، ساز و کار گذار از استقرار، به نظریه در ماله معنویت جاصل، رهنمون، تابستان و پائیز ۱۲۸۲، شماره ۲ و ۴.
 ۲۹. هادوی تهران، محمد مهدی، نقاید مبانی منطقی استقرار، کیهان اندیشه، مرداد و شهریور ۱۲۷۰، شماره ۳۷.
 ۳۰. هادوی، تهرانی، محمد مهدی، معقول استقرار از نگاه شهید صدر، کیهان اندیشه، خرداد و تیر ۱۲۷۰، شماره ۲۶.
- پایان نامه**
- آیانی، مجید، تحقیقی پیرامون قیاس و استقرار، در علم اصول فقه، پایان نامه کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، استاد راهنمای آیه الله مختار امینیان، لاهیجان، ۱۲۸۶.
۵. جعفر اقدس، مریم، معماهی جدید استقرار، معروف دیدگاه گودمن درباره استقرار، ضمیمه خردname همشهری، پنجم مرداد ۱۲۸۴، شماره ۵۹.
۶. حاجی علی اورک بور، صبورا، مقایسه اجمالی اراده هیوم و کانت در باب اساس استقرار، کتاب ماه قلسه، شهریور ۱۲۸۹، شماره ۲۶.
۷. حقی، علی، درآمدی بر روشناسی علوم تجربی، استقرار و تمثیل در دیدگاه منطق دانش مسلمان خسروپناه، عبدالحسین، منطق استقرار از دیدگاه شهید صدر، ذهن، تابستان ۱۲۸۷، شماره ۱۸.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، منطق استقرار علمی، کلام اسلامی، بهار ۱۲۸۰، شماره ۳۷.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، منطق استقرار علمی، کلام اسلامی، پائیز ۱۲۸۶، شماره ۹.
۱۰. خیرالله‌ی، محمد علی، روش کشف احکام از طریق استقرار، فقه و مبانی حقوق اسلامی، پائیز ۱۲۸۶، شماره ۱۱.
۱۱. ربانی گلایگانی، علی، برتواند راسل و توجیه نایابی‌ی نظری استقرار، کلام اسلامی، تابستان ۱۲۷۶، شماره ۱۴.
۱۲. ربانی گلایگانی، علی، تدویرهای شناخت در ساختار و مبانی استقرار، برای منطق استقراری و نظریه احتمال، کلام اسلامی، زستان ۱۲۷۲، شماره ۱۲.
۱۳. سپهانی تبریزی، جعفر، تمثیل، استقرار، تجربه در سهایی از مکتب اسلامی، اردبیلهشت ۱۲۶۱، ش. ۲.
۱۴. سروش، عبدالکریم، مبانی منطقی استقرار از نظر آیت الله صدر، نشر دانش، فروردین و اردبیلهشت ۱۲۶۲، شماره ۱۵.
۱۵. شاقول، یوسف، ماحوزی، رضا، زیبایی و استقرار در فلسفه نقایدی کانت، نامه حکمت، بهار و تابستان ۱۲۸۷، ش. ۱۱.
۱۶. شیخ رضایی، حسین، سروش، دباغ، قوانین طبیعته، علیت و استقرار در تراکتاتوس، نامه حکمت، ۱۲۸۷، شماره ۱۲.
۱۷. صادقی، مرضیه، استقرار و علیت، مشکوه التور، پائیز و زستان ۱۲۸۲، شماره ۲۶ و ۲۷.
۱۸. عابدی شاهروodi، انواع استقرار و زمینه‌های عقلی



عالی مجمع فرهنگی اخبار علم

جلسات گروههای علمی

- گروه علمی فلسفه
- گروه علمی فلسفه در بهمن و اسفند ۱۳۹۰، سه جلسه برگزار نمود که در آن به موضوعات ذیل پرداخته:

 - نقد قاعده کل حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده توسط آیت الله فیاضی؛
 - تأمل بر یک نقد توسط حجت الاسلام والملین معلمی؛
 - رابطه ذات و صفات حق توسط حجت الاسلام والملین عشاقی؛

- گروه علمی کلام
- گروه علمی کلام در بهمن و اسفند ۱۳۹۰، چهار نشست برگزار کرد که به بررسی موضوع ذیل پرداخته:

 - دیدگاه های حکماء و عرقا در موضوع فلسفه قیام امام حسین علیه السلام توسط حضرت حجت الاسلام والملین زمانی قمشه ای؛
 - بررسی طرح نامه علم امام توسط حجت الاسلام والملین جبرئیلی؛

جلسات هیئت مدیره

- هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی بهمن و اسفند ۱۳۹۰، با برگزاری پنج جلسه، اهم موارد ذیل را مورد بررسی قرار داد:

 - تصویب موضوعات آموزش نهمین دوره آموزشی کوتاه مدت؛
 - تصویب برگزاری نشست های علمی تا پایان سال ۱۳۹۰؛
 - بررسی راهنمای ترویج و توسعه فلسفه اسلام؛
 - بررسی راهکارهای همکاری با حدا و سیما؛
 - بررسی نحوه همکاری موسسات علمی در راستای برگزاری نشست های علمی؛
 - تصویب جهت گیری کل فصلنامه مجمع عالی؛
 - تصویب برخی از اهداف و سیاست های فصلنامه؛
 - بررسی همکاری با پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در خصوص برگزاری دوره نکری تخصصی حکمت متعالیه؛
 - بررسی امور اجرایی و اداری.





- واقع گرایان اخلاقی در اندیشه صدرایی توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین محمدی منفرد؛
- باید اخلاقی به معنی ضرورت بالقياس توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین مجتبی مصباح؛
- شان اخلاقی توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین باکبور.

گروه علمی عرفان
گروه علمی عرفان تیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۰ سه جلسه برگزار و موضوع ذیل مورد بررسی قرار گرفته:

- ارزیابی برهان صدرالمتألهین بر وحدت شخصیه توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین عشاون؛
- بررسی حقیقت محمدیه یا صادر تختستین (دو جلسه) توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین زمانی فمشه ای؛

گروه علمی فلسفه حقوق
گروه علمی فلسفه حقوق در بهمن و اسفند ۱۳۹۰ یک جلسه برگزار نمود

- حق اعتباری از دیدگاه مرحوم اصفهانی (ره) توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین نبویان؛

جلسات مشاوره

مجمع عالی حکمت اسلامی در بخش خدمات مشاوره ای خود در بهمن و اسفند ۱۳۹۰، هفت جلسه برگزار نمود که موضوعات ذیل تعدادی از آسایید مورد مشاوره قرار گرفته:

- فلسفه اخلاق و جنسیت؛
- برهان صدیقین؛
- انتخاب موضوع بایان نامه؛ مکتب تفکیک، ماهیت؛
- حرکت تکاملی نفس در عالم بروز و قیامت از دیدگاه عقل و نقل؛
- فلسفه تعلیم و تربیت از دیدگاه فارابی یا غزالی؛
- بررسی تطبیقی اندیشه سیاستی تو معتزلیان و نو اشعری‌ها.

میزگرد علمی «استقرار» برگزار گردید
میزگرد علمی رابطه استقرار پنج شنبه سیزدهم بهمن ۱۳۹۰ در سال اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلام برگزار شد. در این جلسه که تعدادی از دانش‌بزوهان و محفلان حوزه حکمت و فلسفه اسلامی در آن حضور داشتند،

- فلسفه قیام امام حسین علیه السلام از دیدگاه صوفیه و اهل سنت توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین جعفری؛
- بررسی مقاله‌مرحوم علام طباطبائی (بحث کوتایبرگشون علم اسلام) توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین اسدی.

گروه علمی معرفت شناسی
گروه علمی معرفت‌شناسی در بهمن و اسفند ۱۳۹۰ دو جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفته:

- نقد و بررسی زمان و مکان در فلسفه کات (قسمت دوم) توسعه آقای عارفی؛
- تبادل نظر درباره بزوهش و اموزش در مباحث معرفت شناسی توسعه اعضا گروه؛

گروه علمی فلسفه دین
گروه علمی فلسفه دین در بهمن و اسفند ۱۳۹۰ سه جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفته:

- برهان وجودی توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین سلیمانی امیری؛
- زبان تالیفی - شبکه‌ای قرآن توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین ساجدی؛
- تحلیل وحی شناسی نصر حامد ابی زید توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین واعظی؛

گروه علمی فلسفه علوم انسانی
گروه علمی فلسفه علوم انسانی تیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۰، چهار جلسه برگزار و موضوع ذیل مورد بررسی قرار گرفته:

- دوره‌بکرده موضوع اسلامی شدن یا بومی شدن علوم انسانی توسعه آقای دکتر سراج زاده؛
- نظریه همروی و علم دینی توسعه دکتر حقیقت؛
- سنت‌های فلسفه علم معاصر و چالش‌های آن توسعه آقایان دکتر ملاجیری و مهندس سید متفس نبوی؛
- فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای (آریوپاری یا تأکید بر کتاب حقیقت و روش کادامر) توسعه آقای دکتر محمدرضا پاییشت.

گروه علمی فلسفه اخلاق
گروه علمی فلسفه اخلاق تیز در بهمن و اسفند ۱۳۹۰، چهار جلسه برگزار نمود و به موضوعات ذیل پرداخته:

- ارزش اخلاقی و معیار آن توسعه حجت‌الاسلام و المسلمین معلمی؛



مجمع عالی حکمت اسلام و المسلمین پارسایا معاون آموزش مجمع عالی دیدار و گفتگو نمودند در این دیدار حجت اسلام و المسلمین پارسایا پیرامون کارکرد فلسفه سیاسی اسلام و نقش جمهوری اسلامی در گسترش آن مطالعی را بیان نمودند. در خاتمه آقای محمد باقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی به معرفی و تبیین برنامه ها و اهداف مجمع عالی حکمت اسلامی پرداخت.

کارشناسان محترم آقایان حجت اسلام و المسلمین دکتر عباسی و دکتر منصور نصیری در خصوص تعیین مقصد از استقرار، انواع استقرار، بیان انشکای استقرار و پاسخ های ازانه شده اشاره به اخرين تلاش ها در زمينه استقرار و ... پرداختند.
دبير علمي اين نشت را جانب آقای دکتر سید محمد تقى ابطحی بر عهده داشتند. گزارش اين نشت در این خبرنامه خواهد آمد.

حضور جمعی از دانشجویان شیراز در مجمع عالی حکمت اسلامی



چهارشنبه دهم اسفندماه ۱۳۹۰ جمعی از دانشجویان رشته علوم انسانی دانشگاههای شیراز با حضور در مجمع عالی حکمت اسلامی پا حجت اسلام و المسلمین پارسایا معاون آموزش مجمع عالی دیدار و گفتگو نمودند در این جلسه حجت اسلام و المسلمین پارسایا پیرامون علم و فلسفه و کارکرد آن مطالعی مهیی بیان نمودند.

میزگرد علمی «رابطه نفس و بدن» برگزار گردید
میزگرد علمی رابطه نفس و بدن پنج شنبه چهارم اسفند ۱۳۹۰ در سال اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این جلسه که با استقبال پیار چشمگیر دانش بروهان و محققان حوزه حکمت و فلسفه اسلامی مواجه بود کارشناسان محترم آقایان آیت الله غروی، آیت الله فیاضی و استاد عبودیت درخصوص رابطه نفس و بدن از دیدگاه فلسفه و روانشناسی و تقدیم و تحلیل مرحوم صدرالمتألهین در رابطه نفس و بدن پرداختند.
دبير علمی این نشت را حجت اسلام و المسلمین دکتر شیروانی بر عهده داشتند. گزارش این نشت در خبرنامه شماره ۱۹ خواهد آمد.

برگزاری دوره دکتری تخصصی حکمت منتعالیه با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برای نخستین بار دوره دکتری تخصصی حکمت منتعالیه را برگزار می کند. بر اساس تفاهم نامه همکاری علمی قرارما بین مجمع عالی حکمت اسلامی و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و پیرو درخواست پژوهشگاه مجمع عالی حکمت اسلامی در برگزاری دکتری تخصصی رشته حکمت منتعالیه همکاری لازم را خواهد داشت.

حضور جمعی از نمایندگان تشکل های دانشگاه فردوسی در مجمع عالی

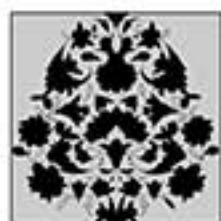


چهارشنبه سوم اسفندماه ۱۳۹۰ جمعی از نمایندگان تشکل های دانشجویی دانشگاه فردوسی مشهد ضمن حضور در

موضوعات آموزشی نهمین دوره کوتاه مدت

در راستای تقویت توان علمی طلاب و دانش بروهان محترم در حوزه علوم عقلی اسلامی، نهمین دوره آموزشی کوتاه مدت مجمع عالی حکمت اسلامی پا موضوعات ذیل از پیمن ۱۳۹۰ آغاز گردید:

- روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز (تجربه دینی)
- توسط حجت اسلام و المسلمین دکتر آفریادیانی :
- فلسفه اخلاقی توسعه استاد خواصی :
- شیشه شناسی و پاسخ به شبیهات مخالفان (وهابیت)
- توسط حجت اسلام و المسلمین استاد رضائزاد :
- فلسفه علم توسعه حجت اسلام و المسلمین استاد میرسیاه :
- علم النفس فلسفی توسعه حجت اسلام و المسلمین استاد یوسفی.



صفحہ اصلی پایگاه جدید مجمع حکمت سلاہی

The screenshot shows the homepage of Hekmateislami.com. The top navigation bar includes links for "Home", "About Us", "Books", "Courses", "Downloads", "Contact", and "Logout". The main banner features a portrait of a man in a black turban and glasses, with the text "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" at the top and "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" in a large calligraphic font below. Below the banner, there's a section titled "Latest Books" with a list of books and their descriptions. A central column features a large image of the same man with the text "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" and "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" repeated. To the right, there's a sidebar with links for "Books", "Courses", "Downloads", and "Contact". The footer contains the website URL "www.hekmateislami.net" and a copyright notice "Copyright © 2018 Hekmateislami.com All Rights Reserved".

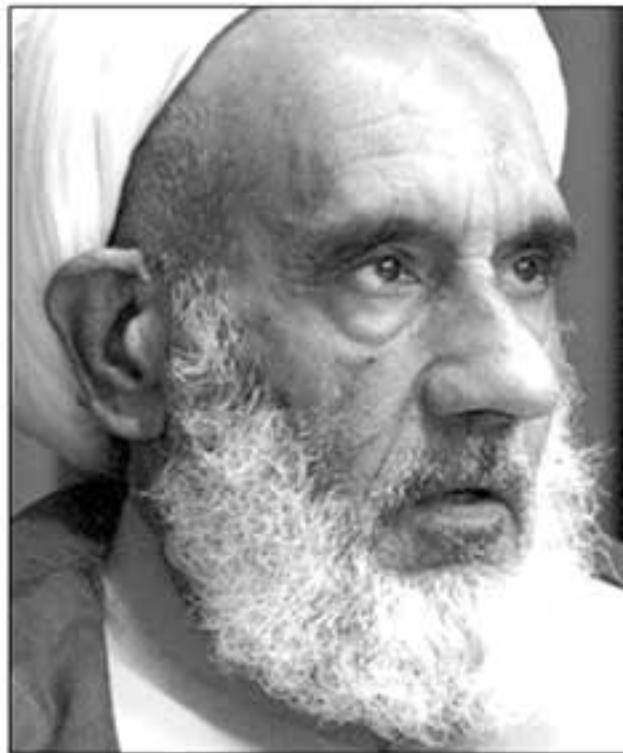
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَهْكِيمُ الدُّونِ

قل علی

كُلُّ يَوْمٍ لَا يُعْصِي اللَّهَ فِيهِ فَهُوَ يَوْمُ عِيدٍ

هر روز که خدا در آن، نافرمانی نشود روز عید است.



اعود» تفسیر نوشته است، پس یک ورودی در قرآن، بلکه در سنت است؛ مثلاً در آخرين جمله نهاد نهم اشارات مقامات العارفین، در آن آخرین فصل یا آخرین جمله اش، آن جا که هر کس نمی تواند اهل عرفان باشد، به این حدیث اشاره می کند: «کل میز لاما خلق له»^۱ جمله ای است که از حدیث گرفته شده یا در بحث عشق «من عشق و کنم و عق و مات فقد مات شهیدا» رامطروح می کند از این استفادهها در لاهه‌لای کلمات ایشان دیده می شود. سپهوردی هم به آیات و روایات توجه دارد این یک حرکتی بود که شروع شد و در حکمت متعالیه به اوج رسیده؛ یعنی صدرالمتألهین تفسیر مفصلی نوشته، ولو تفسیرش کامل نیست، ولی به هر حال نه جلد است و یا شرح اصول کافی را انجام داد ایشان در مباحث خود به روایت «لاجیر و لا توپیش بل اسر بن الامرین»^۲ تمسک می کند در واقع ایشان به حدیث و قرآن به شرح و تفسیر ورود می کند و این نشان می دهد که در این مرحله نه تنها عقل با ذوق مطرح می شود بلکه وحی و سنت نیز مطرح شده و تلاش می شود این‌ها هماهنگی و اتحاد پیدا کنند. پس نظر پنده در حکمت متعالیه، همان طور که بعضی از بزرگان هم تعبیر می کنند قرآن، برهان و عرفان با یکدیگر هماهنگ شدند این یک واقعیت است و نه تنها قرآن، برهان و عرفان، بلکه سنت هم مطرح است این که صدرالمتألهین چقدر موفق شده و چه برداشتی از آیات و روایات کرده، در جای خودش مهرم است؛ برداشت‌ها ممکن است مورد نقایق قرار بگیرد، ولی به هر حال این تلاش یک تلاش مقدسی بوده که از این آرام شروع می شود و در حکمت متعالیه به اوج می رسد. ملاحظه می کنید که این سنت سنواری بعد هم در پیروان حکمت متعالیه جویان پیدا می کند؛ مثلاً علامه طباطبائی چقدر در تفسیر کار کرده است، چقدر تعلیقات به اصول کافی و بخار دارند، ایشان در این زمینه تلاش زیادی کرده، بعد می بینیم در میان پژوهش‌پژوههای مکتب علامه طباطبائی که اکنون پیشاری از آن‌ها فعال هستند، همین جویان ادامه دارد؛ یعنی متوقف نشده و ادامه یافته است و روز به روز هم گسترش پیشتری پیدا می کند این است که باید به این تحول در فلسفه اسلامی توجه داشت.

■ آقای تسبیروانی؛ همان گونه که بیان فرمودید ما وقتی آثار فیلسوفان بر جسته اسلامی مثل ابن سینا، جناب شیخ اشراق و مرحوم ملاصدرا را مرور می کنیم، حضور تصویص کتاب و سنت را در این نویشته‌ها مشاهده می کنیم، این حضور پررنگتر می شود و رو به افزایش است؛ یعنی در آثار ابن سینا اشارات صریح و غیرصریح به مفاسبن قرآنی و روایات وجود دارد و اشاره فرمودید که این در شیخ اشراق بیشتر دیده می شود؛ یعنی استشها نات به آیات

حکمت بعثتی که برای مشائین است و حکمت ذوقی راسخ هستند، و بین آن‌ها جمع کردند و حکمت آن‌ها متعالیه است، بعد نیست الحکمة المتعالیه ملاصدرا هم تحت تأثیر همین تعبیر ابن سینا باشد؛ چون عملاً این چنین شد؛ بعد از ابن سینا این روش در حکمت اشراق و حکمت متعالیه هم دنبال شد، پایه‌این عمر حکمت مشاء در عالم اسلام طولانی نیست، کم کم متوجه می شوند که باید روش جدیدی را اختیار کرد که همان روش حکمت متعالیه است، بعد از آن نوبت به حکمت اشراق می رسد که در آن آرای مشائین مورد نقایق قرار می گیرد؛ نظرات متعددی از حکماء مشاء مطرح و رد می شود پس این خودش یک مرحله جدیدی در فلسفه اسلامی است صدرالمتألهین این حد را به کمال می رساند و برای جمع میان بحث تلاش خوبی می کند، ولی یک تلاش دیگری هم شروع شد، حتی می توان گفت از ابن سینا هم شروع شد و آن توجه به قرآن و سنت بود؛ در موارد کوئنگون این سینا به آیات قرآن استشها می کند؛ مثلاً در بحث علم واجب در الهیات شفا به این اشاره می کند که چیزی از خدای متعال پوشیده و پنهان نیست، هم چنین ایشان تفسیر نیز دارد، گرچه کم، و تنها برای سوره‌های «قل

در تفسیر المیزان و پایانه الحکمة و نهایة الحکمة گردند؛ یعنی وقتی بحث فلسفی می‌کنیم، صرفاً عقلی بحث کنیم، بحث که تمام شد بگوییم بحث تفسیری، بحث کلامی، بحث عرفانی، اگر فلسفه می‌نویسیم یعنی محور مباحث عقلی، روش عقلانی باشد یا اگر تفسیر می‌نویسیم بحث ما فقط تفسیر باشد؛ ولی بحث تفسیری که تمام شد، چه بحث روایی، بحث فلسفی، بحث علمی، سوال مشخص مایین می‌شود که آیا اصول ایده‌آل و خوب برای فلسفه کار شیخ اشراق و ملاصدرا است یا آیا در فلسفه در جایی که فلسفی بحث می‌کنیم، واقعاً همان روش عقلی محض را به کار بگیریم، یعنی قابلی چنان‌که این مطلب‌بتر است؛ یعنی حتی در مقام عرضه هم خلط نکنیم، ولو همه این‌ها در جهت الهی و اثبات وجود خدا باشند و حتی در محتوا هم خلط نکنیم؛ چه بسا از آیات و روایات متاثر بوده که قطعاً هم همین بوده است؛ مفاسیم بلند آیات و روایات آن‌ها را جهت می‌دانند که استدلال‌ها و برهان‌ها را به آن سمت پیررنده، اما در فلسفه بر روش عقلی تحفظ داشتند، واقعاً کدام ایده‌آل و بهتر است؟

■ اقای علی پور: برداشت من این است که منتظر حضرت استاد این است که بالآخره فلسفه اسلامی با فلسفه یونان تفاوتی داشته است و آن این است که علاوه بر پیمودن مسیر عقلی، بهسوی مسیر نقل هم راهی را پیمودند، ولی خود این هم جای سؤال دارد. در کار این بحث جا دارد سؤالی را مطرح کنیم که سؤال خیلی‌ها هم است زیرا جواب خوب و مشخص به آن داده شده است؛ چرا فلسفه اسلامی در تمام بحث‌ها جهارچوب فلسفه یونان را خوب پرورش دادند؛ مثلاً در مورد الهیات بالمعنى الاصمی، ولی مباحثت قرآنی و روایی که به عنوان مثال علی بن

و روایات الفراش بینا می‌کند و در جناب ملاصدرا آن قدر این حضور اشکار است که بعضی‌ها گفتند فلسفه ملاصدرا از فلسفه بودن خارج شده است. من توان این مطلب را به این صورت تحلیل کرد که رویکرد فلسفه‌دانان مایه سنت کتاب و سنت رو به افزایش است تا در مرحوم ملاصدرا و پیرولان لو به لوح خود می‌رسد. تحلیل دیگری به نظر بندی می‌رسد و در صورت داشتن اشکال حضرت عالی اشکال آن را بفرمایید، و آن این که شاید توان گفت که انسانی مثلاً این سینا به کتاب و سنت کمتر از سه‌پروردی است، با تعلق خاطر و دغدغه مفاسیم و حیانی این سینا کمتر باشد، نه، شاید به همان اندازه که ملاصدرا این دغدغه را دارد، این سینا هم دارد، اما به لحاظ روش او یک تمدن دارد که وقایی وارد فلسفه می‌شود، فقط استدلال عقلی بکند و از بدیهیات تروع کند و با روش تقلیل به مسائل پیرازد و الا ما وقایی فلسفه‌ای این سینا را می‌بینیم، واقعاً آن جیزی که محصلو این فلسفه است، کاملاً نشان‌دهنده‌ی این است که دغدغه‌های دینی و اسلامی به معنای خاص آن را دارد و تحت تأثیر مسائل اموزه‌های قرآنی قرار دارد. متها به لحاظ روشی این را اشکار نمی‌کند و وقایی وارد فلسفه می‌شود معنی می‌کند با همان استدلال و طبقه خودش را انجام دهد؛ کان او می‌تواند با دلیل و برهان بیاند و آن‌جه را در کتاب و سنت یافته است تبین کند و فلسفه‌ای ترتیب دهد موافق با مفاسیم دینی، در شیخ اشراق با توجه به ویژگی‌های خاصی که دارد و شهود را هم حتی در کار می‌آورد، این روش تغییر می‌کند و این که مرحوم ملاصدرا در مقام تألیف و تدوین رویی چه زمینه‌هایی این رویکرد را انتخاب می‌کنند که در تأییفات خودشان هیچ ایابی از تمسک و استناد به نقل شاذان، جالب این است که وقایی از ملاصدرا عبور می‌کنیم به کسی مثل علامه طباطبائی می‌رسیم؛ ایشان به لحاظ روش دوباره به این سینا برمی‌گردند؛ یعنی آثار فلسفی ایشان که به مطهور شخص اصول فلسفه و روش تالییم پایه می‌شوند، بحث عقلی نهایة الحکمة، تعلیقات‌شان بر اسفرار و رساله‌هایی که دارند بر این که وقایی وارد فضای فلسفه می‌شوند، بحث عقلی پاشد و بحث نقلی نباشد، تحفظ دارند. با این که همان طور که فرمودید تعلق خاطر و انسانی ایشان با کتاب و سنت از تفسیر المیزان و از تعلیقات‌شان کاملاً مشهود است. تحولی که ما شاهد آن هستیم، کانه در تهایت به همان اینها می‌رسد؛ به لحاظ مقام ثبوت نیست، به لحاظ مقام اثبات است، شاید بگوییم در مقام تألیف و عرضه است؛ لذا باید دعوای آن را جست که چرا هر یک از این بزرگواران اینچنین روشی را پرگزیدند؟

■ اقای معلمی: تأکید پنده روی این سؤال است که اساساً مطلوب است ما در فلسفه کار عرفانی یا تفسیر انجام دهیم؟ یانه، شاید پیشتر همان کاری باشد که مرحوم علامه

در حکمت
متعالیه: قرآن،
برهان و عرفان با
یکدیگر همراهند
شندند و این یک
واقعیت است که
نه تنها قرآن،
برهان و عرفان،
بلکه در آن، سنت
هم مطرح است.



■ **آقای معلمی:** یعنی برهان از مقدمات یقینی تشکیل می شود، یقینی که تفاوتی ندارد عقل ما آن را بگوید یا نقل ما باشد و سؤال دوم این که این هماهنگ هم که بین آن هاست، شاید اصلاً شیوه اینجا باشد که بگوییم در روش باشد، روش هر دو در واقع عقلی است.

آیت الله بهشتی: این که علامه طباطبائی بحث های فلسفه ای را بدون ایات و روایات تاریخی من گفتند، شاید یک دلیل عصری داشته باشد، شاید ایشان در یک شرایطی بودند که مثلاً مارکسیسم در ایران خیلی اوج گرفته بوده، خیلی از روش فکرها، حتی روش فکرهای مسلمان متدین هم سعی می کردند اسلام را به مارکسیسم تزدیک کنند و بیرون بزنند زمانی برای ابوذر کتاب می نوشتند و اسم آن را ابوذر سوسیالیسم مسلمان می گذاشتند من یادم هست یکی از سؤال هایی که در بازجویی های ساواک مطرح می کردند این بود که شما نظر قران درباره مارکسیسم در اسلام چیست، قابل جمع هستند یا نه؟ آنها کاملاً به این مسئله هوشیار بودند من هم جواب من دارم که به نظر من مارکس با حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ تابعیتی ندارد، اصلاً تابع ندارند این یک مردمی مادی با افکار خاصی بوده و بیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از جانب خدا بوده همچو ما بینطق عن الهوی ان هو الا وحی بوحی»^۱ بعد تتبیجه من گرفتند که اسلام هم با مارکسیسم همین حالت را دارد علامه طباطبائی که در چنین زمانی قرار گرفته بودند، اگر می خواستند بحث های عقلی و باخی های خود را از طریق ایات و روایات بگویند ملاصدرا در فلسفه این کار را نجات داد، این هم یک روش عقلی است، نه یک روش نقلی؛ در واقع این کار با همان پشتونه برهان صورت می گیرد.

ایمیلاب (علیه السلام) خیلی خوب به بحث عدالت برداخته است، اما این ها در فلسفه ما خیلی لاغر است با هملا انسان شناسی قرآن بسیار فربه است، ولی انسان شناس فلسفه اسلامی نسبت به مباحث تخلخل و تکاف مباحث وجود و ماهیت بسیار لاغر است، می خواهم در کنار آن بحثی که مطرح می فرماید به این هم اشاره شود که به چه دلیل در عین حال که از قرآن و سنت اخلاق ادانتند و استقاده هم می گردند زیاد به این مباحث تبرداخته اند، در حالی که این ها هم بحث های فلسفی بوده، نه بحث های دینی، شما می بینید این مباحث بعد از افلاتون و ارسطو در غرب به شدت پرورش بینا کرده ولی فلاسفه ما حتی ملاصدرا که قرون ها بعد بودند به این مباحث توجه کمی کرده است مباحثی که در عین دینی بودن، فلسفی هم است.

■ **آقای ابوالفضل خراسانی:** نکته ای را که عرض می کنم فرمایش آیت الله جوادی است؛ ایشان می فرماید در واقع منع دین فقط وحی است، طریق به این منع یا نقل است یا عقل، در واقع ایشان هماهنگی بین عقل با نقل را قبول دارند و وقتی این هماهنگی باشد، سؤال من این است که در فرمایش آقای دکتر تبریزی، آیا واقعاً این جا روش متفاوت است؟ آن جایی که آقای جوادی صراحت دارد آن جایی که در یک برهان می توانیم یک مقدمه را از عقل و یک مقدمه را از نقل، یعنی از آیه بیاوریم؛ یعنی آیا خود این روش عقلی نیست که بدنتظر من رد خود این روش یک روش عقلی است، یعنی اگر ملاصدرا در فلسفه این کار را نجات داد، این هم یک روش عقلی است، نه یک روش نقلی؛ در واقع این کار با همان پشتونه برهان صورت می گیرد.



تصدیق کنیم، به اگر یک چیزی باشد که مخبر صادق گفته و لی چه بسا این از مشابهات است، باید آن را حل کرد و لی باز هم باید نبوت را تصدیق کرد. حالا اگر از مشابهات نیست، نص ایت: آنقدر ایات و روایات راجع به معاد جسمانی داریم که لا تعلیم و لا تحسیس هستند. این دیگر چیزی نیست که بتوان گفت جزو مشابهات است، بلکه نصوص صریح ایات و روایات ایست. بنابراین می‌گوید ما باید تصدیق نبوت کنیم؛ عقل ما این را نمی‌فهمد، تصدیق نبوت را که می‌فهمد پس باز هم مقدمه، مقدمه‌ای عقلی خواهد بود؛ مثلاً خود این سینا در بحث‌های عراقی در نسبت نهایت المارفین می‌گوید: اول قدمی که در عرقان برداشته می‌شود اراده است و اراده به یک تصدق چارم منتکی است، تصدیق چارم باید باشد تا اراده باید. آن وقت می‌گوید: این تصدق چارم از راه عقل یا تقلیل حاصل می‌شود، اما بالآخر تصدیق چارم است؛ به هر حال یا عقلی محض یا شرعاً است اما تصدیق چارم است. آن وقت شخص اراده می‌کند وقتی اراده گرد سراغ ریاست و مراحل بعدی می‌بود تا با سیر در سلوک الی الله مراحل را طی می‌کند تا به جایی می‌رسد که می‌گوید تم وقوفه، به آن جا که می‌رسد، سیر الی الله تمام شود.

این مطالبی که ایشان بیان می‌کنند نشان‌دهنده این است که به هر حال به همان اندازه که به تصدیق عقلی اعتبار می‌دهد، به تصدیق شرعی هم اعتبار می‌دهد، یعنی می‌گویند هر دو جزمنی است.

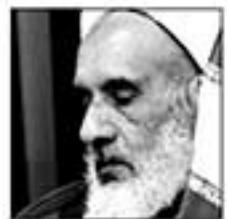
اقای شیرروانی: تصدیقات شرعی هم در حوزه فلسفه قرار می‌گیرد، فیلسوف مسلمان می‌پذیرد بما این که مسلمان است، ایا باین که فیلسوف هم است، می‌پذیرد یعنی داخل در فلسفه و حوزه تفکر فلسفی می‌شود یا نه، دخول او در حوزه فلسفه تابع افاسه دلیل عقلی خاص خودش است و مقدمات شرعی نمی‌تواند در آن جا حضور داشته باشد؟

آیت‌الله بیهشتی: به هر حال قضیه «ام خلقوا من غیر شئ ام هم الخالقون»^۱ یک قضیه فلسفی است؛ درست است که از مبدأ وحی صادر شده، ولی قضیه فلسفی است به هر حال این آیه شریفه اصل علیت را بیان می‌کند، ما نمی‌توانیم یکی قبول کنیم این سینا همین روش را دارد

اقای شیرروانی: معاد جسمانی جزو فلسفه است و داخل در فلسفه می‌شود یا نه؟ علی‌غم این که فیلسوف مسلمان به واسطه نصوصی که می‌پذیرد و تصدیق می‌کند به لحاظ فیلسوف می‌گوید که فلسفه از این که هست یا نیست ساخت است، نفای و اثبات اظهار نظری نمی‌تواند بکنده، به نظرم این دو تا حیثیت است.

ایشان بحث‌های را مطرح می‌کردند مثل روش رئالیسم که صرفاً پجت‌های استدلایلی، یعنی عقلی است. ایشان با همین روش وقتی نهایه و بنایه می‌نویستند، باز فلسفه را بهطور خالص با برها ن عقلی مطرح می‌کنند و لی مگر آن چه در شرح آمده، عقلی نیست و با عقلانیت سازگار نیست؛ اگر بنا باشد خدا، پیغمبر و امام جیزی بگوید که با عقل سازگار نباشد، آیا می‌شود این را اقبال کرد چیزی که عقل بر آن صحنه نگذارد و تأیید نکند می‌شود قبول کرد یا نه؟ باید مطلب آن با عقل سازگار باشد، عقل پخته باشد، عقل ورزیده باشد تا بتواند عقلانیت بیاناتی که در قرآن و سنت می‌اید را درک کند، وقتی قرآن می‌گویند «لم خلقوا من غیر شئ، ام هم الخالقون»، اصل علیت را بیان می‌کند، خیلی از براهینی که در قرآن ذکر می‌شود عقل می‌سند ایسته یعنی عقل اگر هم ترسیده به کمک وحی به این مطالب می‌رسد، بنابراین مطالبی که در قرآن و سنت می‌اید با عقل سازگار است و اگر هم ترسیده به کمک شکل بینا می‌شود، بالآخره باید به عقل صحیح بگذارد؛ ممکن است مثلاً جایی کمیت عقل لذت نکند، باشند، در آن جا تکلیف فیلسوف چیست؟ این سینا می‌گوید: عقل خیلی از مسائل معاد جسمانی را می‌فهمد، ولی بعضی‌ها را هم نمی‌فهمد، آن هایی که عقل می‌فهمد، شرع هم بیان کرده و تصدیق می‌کند، ولی با آن هایی که شرع بیان کرده و لس عقل نمی‌فهمد، چه باید کرده جون عقل نمی‌فهمد باید وحی یا مقام نبوت و عصمت را تاخته‌نماید، ایشان می‌گویند: نه، این جا می‌اید تصدیق نبوت کنیم، وظیفه ما تصدیق نبوت است، البته تصدیق نبوت همان طور که اشاره کردم خودش یک مسئله عقلی است، یعنی عقل به این جا رسیده که نبوت را باید تصدیق کرد؛ عقل هم بینای نبوت عامه استدلایل می‌کند هم بینای نبوت خاصه؛ پس وقتی نبوت یک شخصیت ثابت شد، دیگر ما نباید در حرف‌هایی که نمی‌فهمیم این قلت و قلت داشته باشیم، بنابراین باید قبول کنیم این سینا همین روش را دارد و ما باید تصدیق نبوت کنیم و خود این تصدیق نبوت عقلی است، بعد می‌گوید و لقد اخیرتاً به سینا و نبینا و مولانا و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، این سینا واقعاً شخصی بسیار مؤمن و متدين است، من شواهدی هم دارم که ایشان شیعه اتنی عشری است، خاندان آن ها شیعه بوده‌اند، ولی شیعه اسماعیلی، ایشان بالآخر از خاندان خودش حرکت کرده و شیعه اتنی عشری است، علی‌ای حال بله، این که این‌ها از وحی استفاده می‌کنند را هم عقل باید تصدیق کند حالاً یا بالواسطه عقل خود قضیه وحی را تصدیق می‌کند، یعنی می‌فهمد که این مستدل است، اگر هم نمی‌فهمد با واسطه می‌گوید جون مخمر صادق خبر داده است و خبر آن هم خبری است که مثلاً از مشابهات نیست و نص صراحت است، بنابراین می‌باید

این سینا واقعاً شخص بسیار مؤمن و متدين است و من شواهدی دارم که خاندان آنها شیعه بودند ولی شیعه اسماعیلی، ایشان بالآخر از خاندان خودش حرکت کرده و شیعه اتنی عشری است



نوع رابطه عقل چگونه است، آیا می‌توان مباحثت و قواعد فلسفی را استخراج کرد؟

آیت الله بیهشتی: در رابطه عقل و دین که البته حقیقت دین هم اسلام است، مانند توانیم دین غیر از اسلام تصور کنیم، دینی که بتوان به آن دین گفت همان اسلام است: «الدین عند الله الاسلام» آین است: «من بیتغیر اسلام دینا فلن یقبل منه»^{۱۰} اتفاقاً رابطه متناسب است؛ یعنی هم دین عقل را تأیید و تقویت می‌کند و توصیه‌های جدی‌ای که عقل را باید به کار انداخت: به، روایتی در اصول کافی وجود دارد که یکی از اصحاب امام صادق (علیه‌السلام) گفت: آقا من یک همسایه دارم که خیلی ادم خوب است، آنقدر عیادات می‌کند آنقدر مستحبات انجام می‌دهد؛ حج مستحبی، صدقه مستحبی، چنان و چنین، خوب که تعریف کرد، حضرت فرمود: عقل او اچطور است، عرض کرد عقلی ندارد فرمود: پس فایده ندارد؛ یعنی اصلاً اعتبار عیادات و زحمات و تلاش‌های انسان به عقل است و اگر آین عقل نباشد کارها اهمیتی بینا نصی کند، پس آین دیدگاهی است که شرع مقدس راجع به عقل دارد از طرف دیگر اصلاً عقل در خدمت دین است؛ یعنی عقل اگر واقعاً درست کار کند و روش صحیح را به کار ببرد، خادمی برای دین است که می‌تواند هم در اصول دین و هم در فروع دین وارد شود و اعتقادات مردم را مستحکماً بپختد یک رابطه متناسب بین عقل و دین است، آن هم دین می‌باشد اسلام، در مورد آین که سوال شده آیا می‌توان از متون دینی مباحثت و قواعد فلسفی را استخراج کرد.

به، خیلی از قواعد است که می‌بینیم در متون دین مطرح است؛ مثل مسئله احتمال علیت یا مسئله معاذ یا مثل توحید ناسی که امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در خطبه اول نیج البلاوغه مطرح می‌کند یا مثلاً سوره توحید؛ چند این سوره برمحتوا است، از نظر بیان قواعد فلسفی چه انتکالی دارد، فلسفوی این مسائل را از منبع وحی و سنت استفاده کند و بعد صورت برهان و استدلال به آن بدهد؛ یعنی عقل را در این زمینه‌ها به کار اندازد که چرا پیدایش جزی بدن علت پسندیده و مقبول نیست یا چرا در مسئله وحدت به وحدتی بررسیم که وحدت نامتناهی است، فوق وحدت عدی، ما چرا باید به این مرحله بررسیم، همین مسئلله را می‌شود از وحی و از سنت گرفت و بعد لباس برهان و استدلال بر آین‌ها بپوشاند؛ چه سایز می‌شود از براهین و استدلال‌ها هم الهایم گرفته، ملاحظه می‌کنید که برهان توحید را قرآن کریم مطرح کرده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ لَفَسَدَتَا»^{۱۱}؛ آین برهان این گونه که متكلمن می‌گویند جدلی است، یا خیر، فوق جدلی است؛ آین گونه

آیت الله بیهشتی: یعنی فلسفه نمی‌تواند اخلاق‌های نظری بگند، یا آین که اصلاً ربطی به فلسفه ندارد، یک وقت می‌گویند ربطی ندارد، یک وقت می‌گویند نه ربطی دارد، ولی من نصی توانیم برای آین نفایا و اثباتاً اقامه دلیل و برهان کنم، اما بالآخره به فلسفه ربطی دارد اگر واقعاً فلسفه به آین جا می‌رسد که آین مسئله اصلی در حوزه فلسفه نیست، پس جراحت‌المتألهین آین همه زحمت می‌کشد که با حرکت جوهری آین مسئله را اثبات کند، چه موفق شده باشد یا نه؛ به هر حال مسئله در حوزه فلسفه است یا مثلاً وقشه امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در یکی از خطبه‌ها من فرماید: «کل مسمن بالوحدة غیره قبلی»^{۱۲} مسئله وحدت را مطرح می‌کند، چیزی که ما می‌گوییم وحدت حقیقی حقه در حقیقت حالاً عن آین کلمه را در یک جمله بیان کرده که هر وحدتی محدود است، آلان وحدت که نامحدود است در آین جا مسئله فلسفی مطرح می‌کند.

■ آقای شیررواتی: باره‌ای از نسخه و روایات به مسائلی که مشترک با فلسفه است پرداختند، شکن نیست

آیت الله بیهشتی: یکی می‌گویند جون آین مسئله را امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) فرموده، با وجود آین که من آن را نمی‌فهمم، ولی تعبداً آن را قبول می‌کنم، یکی هم به آین جا می‌رسد که نه آین را من شود برهانی کرد و اثبات کرد یا آین که مثلاً من فرماید: «وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»^{۱۳}.

این یک مسئله تاب فلسفی است؛ چگونه نفی صفات من شود آین این الحدید می‌گویند بله، امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نظر معترله را پیش از آین که معترله بیاید بیان کرده است، آقای مطهری هم می‌فرماید: خیر، نظر معترله را بیان نکرده، در همین خطبه چند جمله قبل فرمود: «الذی لیس لصفته حد محدود»^{۱۴} در همین خطبه اول، هم قبول کرده که صفت نامحدود است و هم صفت را نفی کرده است؛ یعنی صفت ظاهری است، پس آین‌ها ندانسته باشد و تواند به عمق آین مسئله برسد، اما آن‌ها می‌کنند که استدلال فلسفی دارند می‌توانند آین را جلوی ملاصدرا یا جلوی هر فلسفوی بگذارند واقعاً در شکفت می‌ماند که یک شخصیتی که پیش هیچ فلسفوی درین تجواده هیچ آثار فلسفی مطالعه نکرده، ولی این طور خودش را در فلسفه به لوح آن رسانده است، بنابراین نصی توانیم بگوییم آین‌ها از فلسفه خارج است، آین‌ها مسئله فلسفی است و لی در کلمات معصوم آمده است.

■ آقای معلمی: رابطه عقل با اسلام چگونه است و

