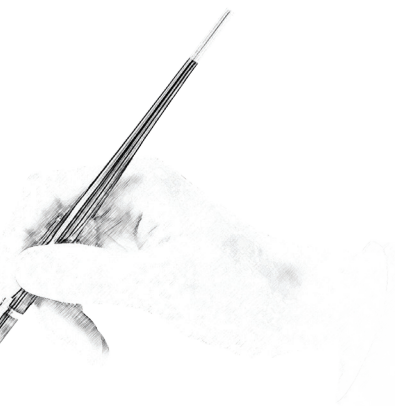






مدرسه عالی سپهسالار (شهید مطهری فعلی) ضمن تدریس علوم معقول و منقول، پایه‌گذار حوزه فلسفی تهران شد. حکیم طهران با پرورش شاگردان فراوان، آثار متعددی را به نگارش درآورد که احیاء و نشر این آثار فاخر نیز از جمله برنامه‌های قابل توجه در همایش ملی حکیم طهران خواهد بود.

اکنون بسیار مناسب است با معرفی شخصیت‌های برجسته علمی به نسل حاضر، ضمن اجلال از مقام علمی، اخلاقی و اجتماعی آنها، الگوهای مناسبی در اختیار پژوهشگران و طالب علم و دانش قرار گیرد. همچنین برجسته نمودن پیشینه تاریخی و علمی برخی از شهرها، مسئولان و برنامه‌ریزان فعلی این شهرها را به سیاستگذاری مناسب که متناسب با همان پیشینه قوی و قابل توجه می‌باشد، رهنمون خواهد ساخت.

نکته قابل تأمل آن است که در عصر حیات و فعالیت علمی مرحوم آقا علی مدرس با توجه به کمبود امکانات و شرایط، وی با جدیت، عزم و اعتماد ستودنی توانست حوزه حکمی و فلسفی بزرگی همچون حوزه طهران به وجود آورد که بعد از گذشت بیش از ۲ قرن همچنان منشأ تحول و اثر می‌باشد، از این رو در عصر حاضر که امکانات و شرایط مناسب‌تری در اختیار است، مسئولیتی جدی و مضاعفی بر عهده تصمیم‌سازان عرصه علمی می‌باشد تا با بهره‌گیری از امکانات مادی و معنوی و نیروی انسانی فعال و پرانرژی در راستای اعتلای علمی کشور و به ویژه توسعه حکمت اسلامی برنامه‌ریزی مناسبی نمایند.

به یاد داشته باشیم هر مقدار که بتوانیم پیشینه قوی حکمی و فلسفی خودمان را معرفی نماییم، به یقین در جهان معاصر کنونی که فضای گفتگو و تضارب آراء و اندیشه‌هاست، جایگاه مناسب‌تری خواهیم یافت. به یقین باید گفت گفتمان فلسفه اسلامی، گفتمان غالب جهان خواهد شد. ان شاء الله

محمدباقر خراسانی

مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی

با استعانت از درگاه خداوند متعال و توجهات خاصه حضرت ولی عصر (عج)، همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مقام علمی مرحوم آقاعلی مدرس برگزار خواهد شد.

یکی از برنامه‌های مورد توجه و تأکید مجمع عالی حکمت اسلامی معرفی فلاسفه شیعه و اجلال از مقام علمی آنهاست. در همین راستاست که تاکنون در خردادماه هر سال گردهمایی اساتید علوم عقلی را برگزار می‌کند، و ضمن برگزاری این گردهمایی از مقام شامخ و برجسته یکی از پیشکسوتان حوزه فلسفه و حکمت اسلامی اجلال به عمل می‌آید. علاوه بر اجلال از مقام علمی و اخلاقی اساتید و پیشکسوتان معاصر حکمت و فلاسفه اسلامی، معرفی و نکوداشت فلاسفه بزرگ شیعه نیز مورد توجه جدی می‌باشد، که این مهم مورد تأکید بزرگان و اعظم نیز قرار گرفته است.

در همین راستا طرح برگزاری همایش ملی حکیم طهران، نکوداشت مقام علمی مرحوم آقا علی مدرس زنوزی تصویب و اواخر سال ۹۲ به لطف خداوند متعال برگزار خواهد شد. این همایش ملی که با همکاری جمعی از مراکز علمی، فرهنگی و اجرایی تهران و قم در اواخر سال ۹۲ برگزار خواهد شد، تلاش دارد ضمن معرفی شخصیت علمی، اخلاقی و اجتماعی مرحوم آقا علی مدرس، به بررسی آثار، آراء و مبان‌ی عقلی و نقلی مرحوم حکیم مؤسس پردازد، ضمن اینکه بررسی و معرفی حوزه فلسفی تهران نیز مورد توجه قرار خواهد گرفت.

حوزه فلسفی تهران به عنوان یکی از مراکز مهم و قابل توجه حکمی کشور که از پشتوانه قوی علمی بهره‌مند بوده است، در سال ۱۳۳۷ هـ. ق با محوریت ملاعبدالله زنوزی (ره) آغاز گردید و در دوره چهل ساله تدریس فرزندان با فضل و کمال وی مرحوم آقا علی مدرس زنوزی (ره) (حکیم مؤسس) به اوج شکوفایی و عظمت خود رسید. در این دوران شاهد حضور بزرگانی چون میرزا ابوالحسن جلوه (ره)، آقامحمد رضا قمشه‌ای (ره) و ... بوده است.

مرحوم حکیم مؤسس علاوه بر حکمت و فلسفه، مراحل عالی فقه و اصول را که محضر اساتید برجسته و بنام عصر خود، پشت سر گذراند، وی باعزیمت به تهران، در مدارس مختلف و بویژه



# مجمع عالی حکمت اسلامی نشست‌های علمی در زمینه‌های تفسیر، فقه، اصول و کلام و مسائل قرآن کریم

مرداد ۱۳۹۱

مجمع عالی حکمت اسلامی برای نخستین بار امسال در ماه مبارک رمضان ۱۳۹۱ در نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم شرکت نمود و با ارائه محصولات (صوتی، تصویری، مکتوب، معرفی آثار، فعالیت‌ها و برنامه‌ها) مجمع عالی و هم‌چنین برگزاری نشست‌های علمی در دو بخش حوزوی و تحول علوم انسانی، توانست بحمدالله جایگاه ویژه‌ای را در نمایشگاه کسب نماید. به گونه‌ای که مؤسسه برتر در برگزاری نشست‌های علمی در بخش حوزوی معرفی و بخش تحول علوم انسانی (علی‌رغم عدم معرفی برترین‌ها) نیز با ارسال نامه به مجمع عالی حکمت اسلامی از برگزاری نشست‌های علمی «اثرگذار» مجمع عالی تقدیر نمود.

در این شماره متن دو نشست با موضوع‌های «نقش اجتهاد در تدوین علوم انسانی اسلامی» و «دستاورد‌های علم دینی در روان‌شناسی اسلامی» از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد. امید است بتوانیم در شماره‌های آینده نیز، متن سایر نشست‌های علمی را به علاقه‌مندان محترم عرضه نماییم.

The 20th International  
Holy Quran Exhibition



# نقش اجتهاد در تدوین علوم انسانی اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین حسن معلمی در سال ۱۳۳۸ در فریدن اصفهان متولد شد وی پس از طی دروس مقدماتی و سطح، دروس خارج حوزوی و علوم عقلی را از محضر بزرگانی چون آیات عظام فاضل لنکرانی، مرعشی نجفی، وحید خراسانی، نوری همدانی، جوادی آملی، سبحانی، بهشتی، مصباح یزدی و حسن زاده آملی بهره برد. وی از سال ۱۳۵۸ تدریس را در حوزه علمیه قم آغاز کرد و تا کنون دروس متفاوتی از فقه و اصول و فلسفه را تدریس نموده است. از دکتر معلمی آثار علمی فراوانی به چاپ رسیده که به عنوان نمونه می توان به درآمدی بر فلسفه اسلامی، تاریخ فلسفه اسلامی، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه غرب، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی، حکمت جاودانه، حکمت متعالیه، درآمدی بر فلسفه اصول، عرفان نظری، رابطه هستی و بایدها، فلسفه اشراق، نگاهی قرآنی به حق و باطل اشاره کرد. حجت الاسلام والمسلمین معلمی در کنار عضویت در هیئت موسس مجمع عالی حکمت اسلامی، دبیر مجمع و مدیریت گروه علمی معرفت شناسی بر عهده دارد.





بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين انه خير ناصر و معين و صلى  
الله على محمد و آله الطاهرين.

موضوع بحث بنده عبارت از نقش اجتهاد در تدوین علوم انسانی اسلامی است. همین طور که می‌دانید مدت‌ها است که بحث علوم انسانی و اسلامی کردن آنها بحث جدی شده، هرچند این بحث، اصل و ریشه آن به اوایل انقلاب برمی‌گردد که حضرت امام دستور دادند که حوزه یا همکاری دانشگاه و حوزه زیر نظر جامعه مدرسین و مشخصاً آیت الله مصباح شکل بگیرد و این اتفاق بیافتد. ولی این اتفاق آن طوری که با آن سطح فراگیرش قرار بود متأسفانه اتفاق نیفتاد، ولی دغدغه‌هایش بود و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه هم دنبال می‌کرد ولی متناسب با نیاز جلو نمی‌رفت یعنی خیلی کندتر از آن بود که نیاز بود تا اینکه چند سال اخیر بحث جدی شده و مراکز مختلفی هم به طور جدی به آن پرداختند، همایش‌های مختلف گذاشتند و در واقع سازوکار این مسئله انشاءالله فراهم می‌شود. بنده به اعتبار اینکه دغدغه خاطری در این زمینه داشتم، مطالبی هم نوشته بودم و در جلساتی هم شرکت کرده بودم، و مقاله این را ارائه کردم و چاپ شد، در این جلسه شرکت کردم و سؤال این است که اساساً ما اگر بخواهیم به علوم انسانی اسلامی برسیم شیوه و نقشه راه آن چه خواهد بود؟ بنده با توجه به تعاریفی که الان عرض می‌کنم از علم دینی به اعتبار یک تعریف دیدم که نقش اجتهاد جدی است. یعنی همان اجتهادی که در حوزه‌های علمیه قم داریم باید به کار گرفته شود تا اینکه ما برسیم به یک علم انسانی اسلامی مثلاً جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی، اخلاق اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی که حالا این عناوین در واقع علوم انسانی است. لذا بنده برای اینکه این بحث را آن طور که دوست دارم ارائه بدهم از چند تا مرحله باید عبور کنیم:

۱. تعریف علوم انسانی؛ یعنی علم انسانی یا علوم انسانی که ما می‌گوییم، تلقی‌مان چیست؟

در یک معنای خاص‌تر، علوم انسانی علمی هست که مرتبط با انسان هستند و هم به نحوی در سعادت و شقاوت ما دخالت دارند.

۲. علم دینی و معانی مختلف آن، وقتی که می‌گوییم یک علمی دینی است یا غیردینی است یا اسلامی یا غیر اسلامی است مقصودمان از غیر اسلامی چیست؟ به چه علمی اسلامی و به چه علمی می‌گوییم غیراسلامی می‌گوییم؟

۳. مقصودمان از اجتهاد چیست؟ و آخرین گام ما هم که گام اصلی ما است استفاده از اجتهاد برای رسیدن به علوم انسانی اسلامی است.

خوب قدم اول این است که تعریف علوم انسانی چیست؟ خوب می‌دانید که برای علوم انسانی تعاریف خیلی مختلفی شده و ما هم همه را نیاوردیم، ما دو تا تعریف را انتخاب کردیم که بیشتر با هدف بنده سازگاری داشت. در یک تعریف عام می‌گویند علم یا طبیعی است یا انسانی است. اگر موضوع علم، طبیعت، جسم و ماده باشد می‌گویند علم طبیعی. اگر موضوع علم انسان و ابعاد مختلف وجود انسان باشد می‌گویند علم انسانی. علم انسانی به این معنا در مقابل علوم طبیعی است. اگر به این معنا بگیریم خیلی دایره‌اش وسیع است. مثلاً جامعه‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی، انسان‌شناسی اسلامی، جغرافیا، قوم‌شناسی، تاریخ، زبان‌شناسی، آموزش و پرورش، سیاست، باستان‌شناسی، فقه اللغة، شناخت فنون، جنگ‌شناسی، اسطوره‌شناسی، و .... ، خیلی چیزها در دایره علوم انسانی می‌آید. چرا؟ چون به نحوی با انسان مرتبط است. فلسفه، کلام، منطق، این‌ها همه علوم انسانی می‌شوند. ولی در یک معنای خاص‌تر علوم انسانی، علمی هست که هم مرتبط با انسان هستند و هم به نحوی در سعادت و شقاوت ما دخالت دارند. در معنای اول فقط ارتباط با انسان بود لذا لغت و ادبیات و جغرافیا و اینها هم می‌آمد ولی در این معنای دوم می‌گویند مرتبط با انسان باشد و به نحوی هم به سعادت و شقاوت ما مربوط باشد. حالا سعادت دنیوی و اخروی، شقاوت دنیوی و اخروی این قید دوم را که می‌زنیم یک مقدار محدودتر می‌شود. مثلاً جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، سیاست، حقوق، اخلاق، تعلیم و تربیت شامل آن می‌شود. ولی مثلاً لغت، ادبیات، باستان‌شناسی اینها دیگر خیلی شاید مستقیم به سعادت و شقاوت انسان مرتبط نباشد. آن معنایی که بنده انتخاب کردم آن معنای دوم است یعنی علمی که به نحوی با انسان مرتبط است و به نحوی هم تأثیرگذار در سعادت و شقاوت انسان و درست زندگی کردن انسان می‌باشد. منتها آن جنبه انسانی آن، نه جنبه مثلاً طبیعی و حیوانی، بیشتر در آن لحاظ می‌شود. آن وقت اینجا روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست، اخلاق، تعلیم و تربیت، آموزش و پرورش اینها جدی می‌شوند. این تعریفی که ما انتخاب کردیم برای این بحث این است.

حالا قبل از اینکه برویم سراغ قدم دوم که بحث علم دینی است بنده اینجا یک نکته را بگوییم؛ اگر اسلام یک دینی بود که فقط به مسائل شخصی آن هم فقط در ارتباط با خدا آمده بود، یعنی آمده بود ارتباط ما را با خدا تنظیم کند. عبادت، زهد و پارسایی را در مقابل خدا، علم انسانی اسلامی یا علم دینی شاید خیلی معنایی پیدا نمی‌کرد اما وقتی نگاه می‌کنیم به قلمرو اسلام به قرآن کریم، به سیره پیامبر، سیره اهل بیت می‌بینیم اقتصاد، سیاست، جامعه، همه اینها در اسلام هست. یعنی آیاتی مربوط به روح و روان انسان و جایگاه انسان داریم، انسان خلیفه خدا روی زمین است، انسان برای هدایت آمده، انسان برای اینکه یک زندگی اجتماعی تشکیل بدهد، حکومتی تشکیل بدهد، یک قوانین الهی را در جامعه‌اش پیاده بکند. یعنی قلمرو اسلام قلمرو فردی و جمعی، مادی و معنوی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی همه را در بر می‌گیرد. وقتی اسلام چنین دینی شد دیگر نمی‌توانیم در باب علوم انسانی ساده عبور کنیم. باید تکلیف خودمان را با اسلام روشن کنیم که مثلاً در جامعه‌شناسی دیدگاه اسلام چه هست؟ روان‌شناسی همین طور، آیا اسلام یک نظام اقتصادی خاصی را پیشنهاد می‌کند یا نمی‌کند؟ لذا این مسئله مخصوصاً اگر اضافه کنیم که اساساً اسلام برای هدایت انسان آمده آن هم در همه ابعاد پس در تمام ابعاد وجود انسان حرف دارد، مطلب دارد، بله و خیر دارد لذا می‌بینیم که مجبور می‌شویم که وارد علوم انسانی شویم و آنجا دیدگاه اسلام را بگوییم چه هست. شما الان در باب ربا وقتی بگویید اسلام کلاً ربا را قبول ندارد، سیستم مضاربه و جعاله و امثال اینها را جایگزین می‌کند خوب این خودش یک تأثیر بسیار بزرگ در نظام اقتصادی خواهد داشت یا مثلاً در روان‌شناسی شما می‌گویید اسلام و قرآن برای ما یک بدنی قائل است و یک روحی و آن روح هم ملکوتی می‌داند «نفخت فیهِ من روحی»<sup>۱</sup> روح از یک جایگاه بلندی آمده است. بعد هم می‌خواهد این روح برگردد «یا ایته‌ا النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی»<sup>۲</sup> یعنی از یک جای ملکوتی آمده به یک جای ملکوتی می‌خواهد برود. خوب روان‌شناسی مبتنی بر این نگاه قطعاً با آن روان‌شناسی که فقط انسان را جسم و فعل و انفعالات مغز می‌داند خیلی متفاوت است یعنی روان‌شناسی که از دل قرآن در می‌آید قطعاً دیگر نمی‌گوییم اصلاً مطابقت ندارد شاید ۶۰-۷۰ درصد هم مطابقت داشته باشد با روان‌شناسی روز، ولی قطعاً یک ۲۰-۳۰ درصدی اختلاف‌های اساسی خواهد داشت. لذا ما باید برویم سراغ قرآن و روایات و منابع دینی ببینیم این منابع در باب انسان، در ابعاد مختلف چه مطلبی دارد.

۱. حجر، ۲۹.

۲. فجر، ۲۷.



قدم دومی که بنده طی کردم علم دینی است. خوب وقتی می‌خواهیم بگوییم علوم انسانی اسلامی یعنی باید قبل آن قبول داشته باشیم که علم دینی داریم، یعنی می‌توانیم علم دینی داشته باشیم آن وقت این سؤال پیش می‌آید که اصلاً علم مگر دینی و غیر دینی هم دارد؟ مثلاً می‌گویند ریاضی دیگر ریاضی است یا مگر ریاضی اسلامی و غیراسلامی داریم. فیزیک، فیزیک است. اسلامی یا غیراسلامی آن چیست؟ اینجا من اول عرض کنم ببینید ریاضیات، فیزیک، شیمی، این علوم اسلامی و غیراسلامی به یک معنا ندارد ولی علوم انسانی مثل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد بیشتر اسلامی و غیراسلامی در آن جا مطرح است، برای روشن شدن این موضوع، من چند تا تعریف از علوم دینی عرض می‌کنم تا اینکه ببینیم کدام یکی مورد نظر ما است.

ببینید اولین کسی که بحث علم دینی و غیردینی را مطرح کرد شهید مطهری بود. در کتاب «آشنایی با علوم اسلامی»، در مقدمه آن کتاب ایشان آمده که به چه اعتباری می‌گوییم یک علمی، اسلامی است. ایشان فرموده به چهار معنا می‌توانیم بگوییم یک علم، اسلامی است. یک معنای علم اسلامی این است که علمی که موضوع آن علم یا از اصول دین یا از فروع دین باشد. مثلاً علمی که به توحید بپردازد، علمی که به نبوت بپردازد، علمی که به معاد بپردازد یا علم کلام که این اسلامی است. علمی که به نماز و روزه، حج، جهاد، واجب، حرام، مستحب، مکروه می‌پردازد، فقه می‌شود. خوب پس اگر این تعریف را بگیریم فقه اسلامی، کلام اسلامی، اخلاق اسلامی داریم. چرا؟ چون اینها اسلامی هستند از باب اینکه موضوعشان یا از اصول و یا از فروع است.

یک معنای دیگر این است که بگوییم این علوم یعنی علوم که موضوعشان یکی از اصول یا فروع دین است و به علاوه آن علمی که مقدمه این علوم هستند، اینجا یک کم دایره بازتر شد. حتی فلسفه، اصول، قواعد تفسیر هم در آن داخل شد، چرا؟ چون اگر چه فلسفه موضوع آن ممکن است اصول و فروع دین نباشد ولی از علمی است که به عنوان مقدمه اثبات اصول دین از آن استفاده می‌شود، یا اصول فقهی که الان در حوزه می‌خوانند مقدمه‌ای است برای استنباط احکام شرع، یا مثلاً قوانین تفسیر علمی است که کمک می‌کند شما از قرآن تفسیر درست داشته باشید.

معنای سومی که ایشان مطرح می‌کند می‌گوید علوم که به نحوی از واجبات جامعه اسلامی قلمداد شوند، این به چه معناست؟ می‌دانید که اسلام می‌گوید مثلاً طب واجب کفایی است. یعنی در جامعه اسلامی یک عده‌ای حتماً باید برون

دنبال علم پزشکی، پزشک بشوند. چرا؟ چون جامعه اسلامی به پزشک احتیاج دارد. یک عده باید برون‌د نانوایی، یک عده قصابی، یک عده کارخانه بزنند. اینها واجب کفایی هست. یعنی اگر یک زمانی بیاید که مثلاً در یک کشور اسلامی هیچ طبیبی وجود نداشته باشد بر همه واجب است که حتماً برون‌د طب را فرا بگیرند. آن وقت اگر یک عده‌ای رفتند که به حد نیاز رسید از بقیه ساقط است، واجب‌های کفایی این طور هستند، مثل کفن و دفن میت می‌ماند. اگر یکی مُرد بر همه واجب است که بشویند، غسل بدهند، کفنش کنند، دفنش کنند. حالا وقتی یک عده‌ای بلند می‌شوند این کار را می‌کنند دیگر از بقیه ساقط می‌شود، و این واجب، واجب کفایی می‌شود. شهید مطهری می‌گوید تمام علوم می‌که واجب کفایی است یعنی باید جامعه اسلامی آنها را داشته باشد. این هم یک معنا از علوم اسلامی یعنی گاهی می‌گوییم علم اسلامی یک علمی است که پرداختن به آن از واجبات اسلامی است. در این معنا طب، ریاضی و خیلی از علوم وسط می‌آید.

بعد یک معنای چهارم ایشان می‌گوید؛ علم دینی یک معنای آن، این است که علمی که گرچه در غیر اسلام هم بودند مثل ریاضیات، هیئت، نجوم، فلسفه، طب، در یونان هم بود ولی وقتی آمد در فرهنگ مسلمان‌ها و در بین مسلمان‌ها آمد خیلی رشد کرد، ترقی کرد، بارور شد و گسترش پیدا کرد. مثلاً واقعاً فلسفه الان این طوری است. فلسفه‌ای که از یونان آمد خیلی کم و محدود بود ولی وقتی ابن سینا، فارابی، شیخ اشراق و ملاصدرا به آن پرداختند الان ما با یک فلسفه بسیار معظمی روبرو هستیم. این چهار معنایی است که شهید مطهری از علم دینی داشتند.

یک معنایی هم بنده می‌گویم باید اضافه کنیم، فرهنگ اسلامی ما باعث شده که بعضی از علوم وقتی وارد فرهنگ ما شده، آن علم غنی شده است. مثلاً فلسفه، فلسفه وقتی از یونان می‌آید شما مراجعه کنید به کسانی که اهل مطالعه فلسفه هستند، آن مقداری که از ارسطو و افلاطون آمده به دست ابن سینا و فارابی رسیده یک فلسفه‌ای است، آن مقدار به دست فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا بارور شده و یک سطح بسیار عمیق‌تری پیدا کرده است، چرا؟ چون فیلسوفان ما تحت تأثیر آیات و روایات بودند و معارف بلندی را به صورت عقلی و فلسفی وارد فلسفه کردند، فلسفه غنی شده است. لذا یکی از کارهایی که اسلام با پارهای از علوم کرد آنها را غنا بخشید، جهت داد و عظمت به آنها داد، یعنی مثلاً ببینید من یک مثال می‌زنم و می‌گویم فرض کنید که یک کسی یک تور ماهیگری دارد می‌رود ماهی بگیرد هر روز هم می‌رود از یک قسمت دریا ماهی‌های کوچک و بزرگ می‌گیرد و می‌آید می‌فروشد. فرض کنید یک روزی یکی

در فلسفه ممکن است که اصول و فروع دین نباشد، ولی از علومی است که به عنوان مقدمه اثبات اصول دین از آن استفاده می‌شود.



به او بگویند این تور را عوض کن سوراخ‌های آن بزرگتر باشد. یعنی اگر ریز باشد ماهی‌های ریز هم می‌مانند در تور ولی اگر آن روزنه‌ها گشاد باشد ماهی‌های ریز می‌روند ماهی‌های درشت فقط می‌مانند، بیا تور را عوض کن. من یک جای دریا را به تو نشان می‌دهم برو آنجا ماهی بگیر. او هم تورش را عوض می‌کند تا برود آن جای دریا ماهی بگیرد. مثلاً تا دیروز روزی ۱۰ هزار تومان کاسب بود. الان روزی ۱۰۰ هزار تومان کاسب است. چرا؟ ماهی‌گیریش را عوض نکرده فقط تغییری در تور با جایی که ماهی می‌گیرد داده و ماهی‌های بزرگ و پرقیمت می‌گیرد. من عرض می‌کنم قرآن و روایات ما با پاره‌ای از علوم و اندیشمندان ما این کار را کردند یعنی قله‌های رفیعی از معرفت را به اندیشمند نشان دادند گفتند برو آنجاها بنشین و فکر کن مثلاً آیه‌ای که می‌گوید «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»<sup>۳</sup> این آیه را اگر واقعاً انسان درست بفهمد قله بسیار بزرگی از معرفت خدا برای او باز می‌شود یا «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»<sup>۴</sup> «فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»<sup>۵</sup> به هر جا رو کنید روی خدا را می‌بینید. خوب ببینید وقتی شما خدا را، نه یک خدایی که رفته تو آسمان‌ها نشسته باشد و هزاران هزار کیلومتر با شما فاصله دارند، بلکه خدایی که هر جا نگاه کنید هست. وقتی قرآن می‌گوید خدای من خدایی است که همه جا هست. فیلسوف ما می‌رود در فکر این خدا که چه طوری با استدلال من به او برسم. عارف ما می‌گوید من چطوری دنبالش بگردم. یعنی جهت می‌دهد به دانشمند و به اندیشمند که کجا برو، چگونه بگرد، دنبال چه بگرد. این هم به نظر من معنای پنجمی از اسلامی بودن است یعنی پاره‌ای از علوم را آیات و روایات ما با تأثیرگذاری روی اندیشمند جهت دادند. نمونه روشن آن عرفان اسلامی، فلسفه اسلامی، کلام اسلامی، اینها واقعاً تأثیرات بسیار بالای آیات و روایات را ما در فیلسوفان و عرفای خودمان می‌بینیم.

یک معنای دیگری برای علوم اسلامی کردند و آن علم دینی است. گفتند ببیند علمی که مبانی آن اسلامی باشد، ما محتوا را کاری نداریم مثلاً شما یک علمی را می‌سازید براساس توحید، معاد، بر اساس اینکه انسان خلیفه خدا است. یک وقت جامعه شناسی و روان‌شناسی شما بر این اساس ساخته می‌شود. یک وقت نه شما روان‌شناسی‌تان بر اساس اینکه انسان از خاک است به خاک هم برمی‌گردد و روح و نفس هم ندارد. این بدن با مغز به تمام فعالیت‌های علمی می‌رسد و نه روحی در کار است، نه

۳. اخلاص، ۳-۱.

۴. حدید، ۳.

۵. بقره، ۱۱۵.

نفسی، نه ملکوتی، نه خلافت الهی هیچکدام از اینها در کار نیست. خوب اگر یک روان‌شناسی بر اساس این مبتنی شود خیلی متفاوت با روان‌شناسی که با یک جهان‌بینی دیگر با یک فلسفه دیگری دارد. مخصوصاً الان در فلسفه علم هم گفتند هیچ علمی بدون متافیزیک نیست، هیچ علمی بدون جهان‌بینی نیست، یعنی علوم تجربی شدیداً تأثیر می‌پذیرند از آن جهان‌بینی و متافیزیکی که پشت سر اینها هست. یعنی علم چه بخواهد و چه نخواهد بر یک متافیزیک و جهان‌بینی مبتنی است. خوب اگر بر جهان‌بینی الهی مبتنی باشد یک چیز می‌شود و جهان‌بینی الحادی یک چیز دیگر می‌شود. آن وقت در علوم انسانی خیلی با آن کار داریم. این هم یک معنا یعنی علمی که بر اساس جهان‌بینی دینی تنظیم شده باشد، این‌ها همه را گفتم تا به این معنای آخر برسیم.

یک معنای دیگر این است که همان طوری که الان فقه ما و این رساله‌های عملی که مراجع می‌نویسند برچه اساس می‌نویسند.



احکام است. اسلام چند بخش است. سه بخش احکام، اخلاق، عقاید ما فقط احکامش را استنباط کردیم باید برویم اخلاق و عقایدش هم استنباط کنیم. عقاید هم به یک معنای متعارف به معنای عام یعنی همچنانی که واجب و حرام شرعی را از قرآن استنباط کردیم اخلاق را هم از قرآن استنباط کنیم. عقایدمان هم از قرآن استنباط کنیم. و جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، سیاست، حقوق، تعلیم و تربیت را هم از قرآن و روایات استنباط کنیم. آن وقت این اسلامی از همه آن اسلامی‌های دیگر رنگ و بوی اسلامی آن بیشتر است. یعنی ما اسم آن را می‌گذاریم علم اسلامی یا دینی به معنی الاخص یعنی مستقیماً محتوای آن را از آیات و روایات گرفتیم.

البته دو تا معنای دیگر برای علم دینی کردند یکی اینکه علم در خدمت دین باشد. علم اسلامی دینی، علمی است که در خدمت دین باشد یک تعریف هم کردند. گفتند علمی که با جهت دین حرکت کند. مثلاً فیزیک در خدمت اسلام که باشد دیگر بمب هسته‌ای از آن در نمی‌آید. چون بمب هسته‌ای در اسلام ممنوع است. لذا فیزیکی که بیاید در جامعه اسلامی بخواهد خروجی داشته باشد دیگر بمب هسته‌ای از آن در نمی‌آید. بلکه چیزهایی باید از آن در بیاید که با آنها مردم به رفاه، آسایش، عدالت، صلح برسند لذا اسلامی به این معنا هم یعنی علمی که جهتشان را اسلام معین می‌کند یعنی جهت تکنولوژی و خروجی آن را اسلام معین می‌کند.

حالا از این معانی مختلفی که کردیم ما به کدام یک در اینجا کار داریم، به معنایی که می‌گوید ما به طریق اجتهاد و استنباط برویم و علوم انسانی را از قرآن و روایات استخراج کنیم. این معنا مورد نظر این نوشته ما است، البته این کار را در همه علوم نمی‌شود کرد. در ریاضیات، فیزیک و شیمی اصلاً نمی‌شود و نیازی هم نیست. حالا اگر بشود هم نیاز نیست. یعنی مثلاً ما در ریاضیات حالا برویم در قرآن و روایات یک ریاضیات به دست آوریم، به نظر من که اصلاً دین برای ریاضیات و فیزیک و شیمی و اینها نیامده است. دین برای هدایت آمده اموری را عهده‌دار است که به انسان و انسانیت انسان و سعادت و شقاوت او مربوط است. لذا علوم انسانی مستقیماً با دین در ارتباط است. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، سیاست، حقوق، اخلاق، تعلیم و تربیت اینها را مقصود ما است. نه اینکه ریاضی، فیزیک، شیمی نه آنها نیازی به این معنا نیست.

پس ما معتقدیم در علوم انسانی به چند معنا می‌توانیم اسلامی داشته باشیم یکی از معانی آن، این است که ما با مراجعه به منابع اسلامی قرآن، حدیث و عقل جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی



مراجعه به آیات و روایات و منابع اسلامی می‌کنند و واجب و حرام را استنباط می‌کنند و می‌گویند که فلان چیز واجب است یا فلان چیز حرام است یا فلان چیز مستحب و فلان چیز مکروه است. پس یک معنای علم اسلامی این است که ما با شیوه استنباط و اجتهاد وارد منابع اسلامی که عبارت است از قرآن، سنت و عقل بشویم. این سه تا اصل را منبع قرار بدهیم بعد با مراجعه به اینها آن معرفت اسلامی را بدست بیاوریم. حالا در فقه اینکار شده است و در اخلاقش تا اندازه‌ای این کار شده است. پس بیاییم علوم انسانی هم به این شکل از منابع اسلامی استخراج بکنیم. یعنی برویم ببینیم ما با قرآن و روایات و عقل در باب جامعه‌شناسی به چه قواعد، اصول و نظامی را می‌رسیم در اقتصاد، چه نظامی، در روان‌شناسی چه قوانین و اصولی را می‌توانیم استخراج کنیم. یعنی در واقع با شیوه استنباط و اجتهاد وارد منابع اسلامی بشویم و آن معارف مربوط را استخراج کنیم. تا حالا فقط واجب و حرام را استخراج می‌کردیم. واجب و حرام فقط

آن چنان که برای واجبات و محرمات از طریق اجتهاد  
وارد قرآن و روایات شدیم و واجبات و حرام را  
استنباط کردیم، باید با شیوه اجتهاد وارد منابع اسلامی  
شویم و دیگر علوم را هم استخراج نماییم.

اسلامی، اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی، اخلاق اسلامی، سیاست اسلامی را استنباط کنیم و استخراج کنیم. آن وقت یک سؤال مطرح می‌شود. یعنی شما می‌خواهید جامعه‌شناسی علمی روز را که حالا از غرب هم آمده، روان‌شناسی علمی روز را دور بریزید، به نظر ما اتفاقاً جامعه‌شناسی روز، اقتصاد، روان‌شناسی، حقوق، تعلیم و تربیت تمام این علوم که الان در دنیا هست قابل استفاده هست. الان در روان‌شناسی وقتی می‌آیند می‌گویند اگر اضطراب داری، افسردگی داری، باید به لحاظ گفتار درمانی این کار را بکنند به لحاظ دارو درمانی کار دیگر و اتفاقاً جواب هم می‌دهد خیلی جاها هم مثبت است. بندگان خدا درست هم می‌گویند ولو حالا از غرب آمده باشد ولی حرف حساب است. ما با آنها اصلاً هیچ درگیری نداریم.

منتها عرض ما دو نکته هست:

۱. اولاً مبانی بعضی از این مسائل اسلامی و دینی نیست و بعضاً الحادی می‌باشد.

۲. ثانیاً در بعضی از محتواهاش ما حرف داریم، یعنی نتیجه‌اش این می‌شود که ما نه می‌گوییم همه اینها را دور بریزید نه می‌گوییم همه اینها را بپذیرید. می‌گوییم باید یک معیاری درست کنیم که خوب را از بد جدا کند. آنهایی که علمی است، مفید است و تأثیر مثبت دارد با جهت‌گیری‌های اسلامی، یا اصول کلی اسلامی، سازگاری دارد خیلی هم خوب است، مثلاً در اقتصاد و بانکداری، بانک از غرب آمده اما بانک، بانکداری و سیستم بانکی آن چیز بدی نیست. نه خیلی هم عالی است. قوانین بانکداری، بانکداری سیستم بانک خیلی هم عالی است. ولی یک جای آن ایراد دارد ربا، این ربا را باید حل کرد باید با مضاربه، جعاله، اینها را جایگزین کرد ولی اصلش کار خیلی خوب است. حالا از غرب هم آمده، پس بحث این نیست که هرچی که از غرب آمده یا هر چی که به نام علم روز، باطل است نه اتفاقاً خیلی از جاهای آن قابل استفاده است. هم روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد. اما دو تا دغدغه بزرگ ما داریم. یکی مبانی بعضی از این علوم و یکی بعضی از این محتواها که حتماً باید با نگاه به اسلام اصلاح شود.

در مبانی یک وقت می‌گویید انسان خلیفه خدا است. خلیفه خدا بودن خیلی حرف است. یعنی آمده جانشین خدا باشد شما در اداره وقتی می‌خواهید یک قائم مقام بگذارید به جای یک رئیس، یک قائم مقام چه کسی را می‌گذارد اگر پارتی بازی نکند می‌خواهد واقعاً درست بگذارد. مدیرترین، مدبرترین، آگاه‌ترین، خوش‌اخلاق‌ترین، عالم‌ترین فرد را می‌گذارد آنجا قائم مقام خودش است. حالا اگر خدا بخواهد خلیفه بگذارد روی کره زمین. چه کسی را می‌گذارد؟ شبیه‌ترین فرد را به خودش قرار

می‌دهد. یعنی معلوم می‌شود انسان بین موجودات شریف‌ترین، اصیل‌ترین، عالی‌ترین موجودات است که فرمود «تفخت فیه من روحی» ۶ روح انسان را خدا دمیده است، بعد در هنگام مرگ هم نفسش را خدا تحویل می‌گیرد. شما حساب کنید این نگاه در روان‌شناسی به انسان اینگونه است که:

۱. انسان یک موجود ملکوتی است؛

۲. خلیفه خداست؛

۳. روحش غیر از جسمش است؛

۴. روحش ملکوتی است.

او را خدا داده بعداً هم پس می‌گیرد و بعد این روح جاودانه است. بدن از بین می‌رود این روح است که می‌ماند روح با بدن دیگری ادامه پیدا می‌کند. حالا در قیامت می‌گویند مثل همان بدن برمی‌گردد. در عالم برزخ یک بدن برزخی به ما می‌دهند ولی به هر صورت روح اصیل است. خوب این مبنا را شما داشته باشید با این مبناهایی که مثلاً در بعضی از روان‌شناسی‌های روز داریم که اصلاً ما روح و روان نمی‌شناسیم که انسان فقط همین جسم خاکی هست و مغزش این حرکاتی که شما هم به روح و روان نسبت می‌دهید ما به مغز و آن آثار مغز نسبت می‌دهیم و یک جایگاه ملکوتی هم برای انسان قائل نیست، با این مبنا می‌خواهیم روان‌شناسی درست کنیم. با آن مبنا اسلامی خیلی تفاوت دارد یا مثلاً در باب جهان بینی یک وقت شما خدا، معاد، هدفمندی آفرینش را قبول دارید می‌خواهید بر اساس علم اقتصاد، سیاست، جامعه‌شناسی بریزید یک وقت نه شما می‌گویید عالم ماده است همه هم از خاک آمدیم همه به خاک برمی‌گردیم. ماده هم یک ماده ازلی است. خدا، معاد، روح، مجرد و... هم وجود ندارد، یعنی مادی‌گرایی محض. یک وقت مبناهای ما این است می‌خواهیم جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد درست کنیم خیلی متفاوت می‌شود در اقتصادی که شما از خاک آمدی به خاک برمی‌گردی، جاودانگی هم در کار نیست، هیچ ملکوتی هم در کار نیست. نان، مسکن، آزادی تهیه شود، تمام است دیگر چیزی نمی‌خواهید. در حالی که در اقتصادی که بنا است دنیا مزرعه آخرت باشد و زمینه‌ساز برای این باشد که شما انسان کامل شوید یا وارد یک عالم دیگری شوید اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی آن هم متفاوت خواهد شد. پس مبانی علوم انسانی، اسلامی باشد، در محتوا هم ببینیم جهت‌گیری‌های کلی قرآن و روایات چیست؟ بعد در سایه آن جهت‌گیری‌ها و اصول کلی البته از جامعه‌شناسی روز، روان‌شناسی روز، اقتصاد

روز هم تا آن جایی که امکان داشته باشد و سازگار با آن مبانی باشد ما استفاده می‌کنیم. خیلی هم عالی است. پس نه تعطیل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم اسلامی روز و نه پذیرش صددرصد بلکه با یک معیار صحیح اسلامی به لحاظ مبانی و به لحاظ محتوا اصلاح کنیم و کامل شده‌اش را بپذیریم. آن وقت در آن مدل کامل شده چه بسا خیلی از داده‌های علوم انسانی روز هم مورد استفاده قرار می‌گیرند، خیلی هم عالی است. الان مگر روان‌شناس‌های ما در این کشور که حالا بعضی از آنها را شما خودتان مانند جناب آقای میثاق، جناب آقای گلزاری و ... را می‌شناسید که اساتید خوب روان‌شناسی هستند بسیار هم قابل استفاده هستند. هم مبانی دینی دارند، هم علم روز دارند و خیلی هم مفید و کارساز هستند. خیلی اساتید بزرگی هستند که من نمی‌شناسم. در قم باز طلبه‌هایی داریم که در روان‌شناسی کار کردند و دکترای روان‌شناسی گرفتند. برادران ما در حوزه و دانشگاه، مؤسسه امام خمینی، کار علمی هم دارند علم روز روان‌شناسی را خوانده، هم علم فقه اصول حوزوی را خوانده و می‌خواهد از این‌ها یک ترکیب سازوکاری به دست بدهد. پس این طور نیست که ما بگوییم آن علوم را دور بریزید یا کلاً استفاده نکنید. نه باید مبانی آن درست بشود. محتوای آن با اصول و جهت‌گیری‌های اسلامی درست شود آن مقداری که قابل پذیرش است، پذیرش شود آن مقداری که قابل پذیرش نیست یا حذف می‌شود یا نه ممکن با اصلاح و تکمیل برگردد و جزء علم روان‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی مورد پذیرش قرار بگیرد.

اما اجتهاد هم که همین شیوه مرسوم است که در حوزه‌ها ۱۴۰۰ سال وجود داشته و فقهای ما داشتند. منتها فقهای ما فقط برای بخش احکام داشتند، در حالی که اسلام چند بخش است. معارف و عقاید، اخلاق و احکام ما می‌گوییم حالا با توجه به علوم انسانی که می‌خواهیم آن‌ها را اسلامی بکنیم باید اجتهادی که فقط در دایره احکام بود ببریم، در دایره اخلاق و در دایره معارف. یعنی به همان شیوه‌ای که واجب و حرام الهی از قرآن و سنت استنباط و اجتهاد می‌کردیم به همان شیوه جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی را هم اجتهاد بکنیم و به دست بدهیم. اجتهاد هم علمی را لازم دارد. الان اجتهادی که در حوزه‌ها مرسوم است چون قرآن عربی، روایات عرب، لغت عربی، ادبیات عرب، فصاحت و بلاغت عرب، علم حدیث، درایه، رجال، قواعد تفسیر، قواعد اصول، قواعدی که بشود با آن استنباط کرد بعد مقداری منطق، فلسفه، مقداری که فرض بفرمایید علمی که هیئت، نجوم که قدیم می‌خواندند مقداری طب می‌خواندند علمای قدیم ما در حوزه‌های علمیه،

یعنی علمی که به نحوی با قرآن در ارتباط است تا بتوانند وقتی وارد آیات و روایات می‌شوند مثلاً وقتی وارد آیات مربوط به قبله، خوب قبله بخواهید خوب بفهمید باید یک مقدار از هیئت سر در بیاورید. آیات مربوط به ارث را می‌خواهید بفهمید باید ریاضیات و حساب و ... را بلد باشیم. آن وقت به همین دلیل وقتی می‌خواهید وارد آیات مربوط به جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد بشوید باید از آن علوم هم سر در بیاورید لذا به نظر بنده اگر کسی بخواهد جامعه‌شناسی اسلامی بنویسد هم در حوزه مرتبه اجتهاد را داشته باشد هم در جامعه‌شناسی روز حداقل دکترای جامعه‌شناسی داشته باشد. یعنی جامعه‌شناسی روز را در حد دکتری بشناسد بعد اجتهاد حوزوی هم داشته باشد. حالا با این دو بال وارد آیات و روایات شود ببیند اگر آن باشد، با آیات و روایات اصول، قواعد و دستورالعمل‌هایی که از متن قرآن و سنت بدست می‌آید برای علم جامعه‌شناسی، روان‌شناسی چه چیزی هست. هر کسی هم البته در رشته‌اش متخصص بشود. یکی نمی‌تواند هم در جامعه‌شناسی، هم در روان‌شناسی تخصص داشته باشد، در روان‌شناسی مثلاً ۱۰ - ۲۰ سال کار بکند واقعا چهار تا کتاب خیلی خوب بنویسد. این علم را جلو ببرد و یکی در روان‌شناسی، یکی در جامعه‌شناسی، یکی در اقتصاد. الان اتفاقاً ما در حوزه داریم گروه‌های اقتصاد داریم که در دکتری اقتصاد روز را خوانده‌اند طلبه هم هستند دارند کار فقهی و اصولی هم می‌کنند. در اقتصاد، روان‌شناسی هم همین، جامعه‌شناسی هم همین الحمدلله قدم‌های خیلی خوبی تا الان برداشته شده ما می‌گوییم این کار باید به صورت اجتهادی انجام شود. یعنی علوم لازم برای اجتهاد فراگرفته شود. علم روز انسانی حالا جامعه‌شناسی و هرچه هم خوانده شود بعد بنشینید طرف با توجه به آیات و روایات و عقل و منابع اسلامی ببیند اسلام در باب جامعه‌شناسی، روان‌شناسی هر کس رشته خاص خودش چه مطالبی را دارد تا برسیم به آن اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و حقوق، اخلاق، آموزش و پرورش، تعلیم و تربیت اسلامی. اگر این سیر را طی کنیم آن علوم انسانی اسلامی به معنی الاخص، به معنی الاخص که می‌گوییم یعنی با محتوای اسلامی. چون می‌دانید گاهی وقت‌ها ما علم را محتوایش را اسلامی نمی‌کنیم ولی در جهت اهداف حکومت اسلامی از آن استفاده می‌کنیم. مثلاً ریاضیات، شاید نخواهد محتوایش را اسلامی بکنیم اما می‌آییم ریاضیات را در کشور طوری تعلیم و تربیت می‌دهیم که خروجی آن به درد اسلام و اهداف جامعه اسلامی بخورد. فیزیک هم همین طور، شیمی هم همین طور. این یک طور اسلامی کردن است. این کاری به محتوا نیاز ندارد بیشتر جهت‌دهی است. ولی آن چیزی که بنده الان می‌خواهم عرض کنم ما در علوم



انسانی هم باید جهت اسلامی به آن بدهیم هم بالاتر که محتوا را هم باید اسلامی بکنیم. یعنی در واقع:

(۱) مبنا اسلامی؛

(۲) محتوا اسلامی؛

(۳) جهت گیری اسلامی.

آن وقت در علوم انسانی این جهت برجسته تر باید باشد، حاصل عرض بنده این است که همچنانی که برای واجبات و محرمات از طریق اجتهاد وارد قرآن و روایات شدیم و واجبات و حرام را استنباط کردیم باید با شیوه اجتهاد وارد منابع اسلامی قرآن، سنت، عقل شویم و جامعه شناسی اسلامی، روان شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی، سیاست اسلامی، اخلاق اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی را هم استخراج کنیم. البته با تأکید بر این که مقصود از این نیست که علوم روز جامعه شناسی، روان شناسی و همه را دور بریزیم. اصلاً در این موارد ارزشمند، سودمند، به درد بخور فراوان است. باید آنها را بیاوریم در این دل این علم اسلامی که تولید می کنیم جا بدهیم. چون یک اصول، یک فروع، یک نظام، یک خروجی، یک دستورالعمل داریم این ها همه جای مشخص خودش را دارد. چه بسا این علوم روز مثلاً علم روان شناسی در بخش دستورالعمل ها بیشترین کمک را به روان شناسی اسلامی بکند. یعنی روان شناسی اسلامی قواعد و اصول کلی را می گوید ولی دستورالعمل ها را شاید علم بیشتر به ما کمک کند. لذا از همه این علوم روز انسانی در خدمت علوم انسانی اسلامی به شیوه اجتهادی استفاده شود.

**یکی از حضار:** فرمودید که ما برای تولید علوم انسانی اسلامی باید اجتهاد داشته باشیم از این طرف هم علوم غربی را نگاه کنیم، ولی الان مثل این رومیزی که اینجا پهن است یک وقتی مثلاً طراح دکور می آید این را نگاه می کند و می گوید این یک پارچه آبی، براق روی این پهن شده رنگش چی هست. این دارد این را بررسی می کند یک وقت هست. مثلاً شیمی دان می آید مولوکول هایش را نگاه می کند این دو تا تقریباً هیچ ربطی به هم ندارند. بعد آن که فرمودید در باب انسان و حیوان، ما انسان را خلیفه خدا می دانیم. یک چنین چیزی پیش می آید که ربطی ندارد دو تا علم هستند با دو تا موضوع مختلف که مثلاً در علوم انسانی، اسلامی آن موضوع خلیفه الله و در غربی ها موضوعشان حیوان است.

**استاد معلمی:** اگر درست سؤال شما را فهمیده باشم من یک نکته عرض کنم. مثلاً شما اگر نزد یک روان شناسی می روید می گوید آقا من اضطراب و افسردگی دارم، می گوید ورزش کن. درست هم می گوید ولی مطلقاً نمی گوید برو نماز بخوان، با خدا

ارتباط برقرار کن. چرا چون به خدا اعتقادی ندارد. اعتقاد به خدا باعث می شود که آن روان شناسی بگوید:

۱. اگر خدا را قبول کنید؛

۲. روح هم از جانب خدا بدانی؛

۳. فطرت انسان هم خداشناسی بدانی.

در دستورالعمل های روان شناسی قطعاً برای این جهت یک حساسی باز می کنید تا آن کسی که یک روان شناس ملحد است آن هم علم روز را خوانده مثلاً می گوید ورزش بکن، این قرص را بخور، فلان کار را بکن، نرمش کن، تمرکز بگیر، یکسری چیزها می دهد تأثیر هم دارد نمی خواهیم بگویم تأثیر ندارد. ولی در دستورالعمل وقتی می بینید متفاوت هستند معلوم می شود که در همین علم روان شناسی شما خدا را قبول داشته باشی روح را از جانب خدا بدانی، ملکوتی هم بدانی، و بعد فطرت الهی هم برای آن قائل باشید، بعد که می خواهید دستورالعمل بدهید برای اصلاح با آن کسی که هیچ کدام از اینها را قبول ندارد. کاملاً متفاوت است. یعنی می خواهیم عرض کنم درست است علم کار خودش را می کند من قبول دارم. علم می آید می گوید این اضطراب، افسردگی که گرفته به لحاظ مثلاً هورمون ها یا سلول های مغزی این است به لحاظ رفتاری هم این توصیه ها را باید بکنید، آن در محدوده خودش درست می گوید، ولی محدوده و قلمروی آن محدود است.

**یکی از حضار:** حالا برعکس آن را می خواستم بگویم، می خواستم بگویم آن که موضوعش حیوان است. بعد موضوع اینجا خلیفه الله است. ما وقتی می خواهیم یک علم انسانی اسلامی داشته باشیم اصلاً علم ما یک چیز دیگر است. احتیاجی نداریم که به آن رجوع کنیم.

**استاد معلمی:** در هر دو انسان است.

**یکی از حضار:** موضوع آن هم مانند همین رو میزی بود، هر کسی یک طور نگاه می کند.

**استاد معلمی:** احسن. ببینید موضوعشان انسان است منتها یکی انسان را بریده از خدا، معاد، روح، مجرد و اینها در حد همین بدن فیزیکی مطالعه می کند. یکی این انسان را مرتبط با آنها مطالعه می کند. در بعضی چیزها مشترک می شوند ولی در خیلی از زمینه ها با هم به اختلاف نظر می رسند.

تجربی، چه فلسفه، چه ریاضی اینها اگر درست حرکت کنند به واقعیت می‌رسند. خدا هم در قرآن و روایات چه چیز را گفته است؟ واقعیت را گفته است پس اگر علم درست حرکت کند به همان واقعیتی می‌رسد که خدا هم قبول دارد و خدا هم قرار داده است. پس علم و دین یا جامعه‌شناسی روز و اسلام این طور نیست که صد درصد بخواهند به خلاف هم برسند اتفاقاً آن جاهایی که مثلاً جامعه‌شناسی درست حرکت کرده، علمی حرکت کرده و به واقع رسیده است.

**یکی از حضار:** بله. ممکن است به یک جایی برسند. ولی مسیر یک مسیر دیگری است، اگر ما بخواهیم مسیرمان را نگاه کنیم و منحرف هم نشویم و به نتایج اسلامی هم برسیم که نمی‌رسیم. حالا یک وقت رسیدیم حداقل آن، این است که محدود می‌شویم چون دیدمان را مقید کردیم به آن دیدی که مقیدتر است.

**استاد معلمی:** نه مقید کردن یک حرف است. موضوع به دست آوردن یک حرف دیگر است. شما یک وقت می‌گویید من در چهارچوب جامعه‌شناسی غربی می‌خواهم وارد قرآن شوم این که اصلاً می‌شود تفسیر به رأی نه موضوع‌شناسی، به عرض بنده توجه کنید؛ شما یک وقت موضوعات را می‌شناسید و وارد قرآن می‌شوید یک وقت بی موضوع وارد قرآن می‌شود، یک وقتی چیزی شنیده‌اید که می‌گویند قرآن را به نطق در بیاورید یا از قرآن استنتاج کنید. این یعنی چه؟ ببینید یک کسی که اصلاً دغدغه جامعه‌شناسی ندارد این اگر صدار هم قرآن بخواند به آیات مربوط به جامعه‌شناسی برسد هیچ نمی‌فهمد یا خیلی مطلب عمیقی دستش نمی‌آید. اما اگر کسی

**یکی از حضار:** درست است که مشترک می‌شوند ولی این که ما از این دریچه بخواهیم آن جا را نگاه نکنیم. نگاهمان محدود می‌شود.

**استاد معلمی:** حالا شما چه نتیجه ای می‌خواهید بگیرید.

**یکی از حضار:** نتیجه این می‌شود که بخواهیم علوم غربی را بخوانیم یا مثلاً موضوعاتمان را از آنها بگیریم قطعاً دیدمان که محدود می‌شود. حالا اگر بخواهیم نتایج اسلامی را از آن در بیاوریم محدود است. یعنی یک سری نتیجه است که نمی‌توانیم بگیریم.

**استاد معلمی:** می‌دانید مانند چه می‌ماند، مثل این است که شما یک وقت اصلاً از طب سر در نمی‌آورید، می‌گویید بروم ببینم، ولی در قرآن خیلی متبحر هستید. یا مفسر بزرگی در قرآن هستی ولی از طب هیچ چیزی سر در نمی‌آوری. شما بروید در قرآن بهتر می‌توانی آیات طب را به دست بیاورید یا یک مجتهد و طبیب؟

**یکی از حضار:** الان بحث همان طب است. همان علوم اجتماعی، یا اقتصاد، این از کجا آمده است؟ این یک ساختار است که هم تقسیم‌بندی علوم آنها غربی است.

**استاد معلمی:** غرب اگر روش درستی برود و به واقعیت برسد که واقعیت دو تا نیست و خدا یک واقعیت گفته باشد. علم یک واقعیت است. اتفاقاً در علم چه علوم



آیت الله جوادی آملی دیدگاهی درباره علم دینی دارند که هر علمی که به حقیقت برسد دینی است؛ لذا می‌گویند فیزیک هم به حق برسد، دین است.

دغدغه‌های جامعه‌شناسی داشته باشد، سؤال‌های جامعه‌شناسی داشته باشد. جامعه‌شناسی روز را بداند. بدون این که خودش را مقید به آن علم کند اما با سؤال‌هایش وارد قرآن بشود بیشتر از قرآن استفاده می‌برد. یعنی من می‌خواهم بگویم آن چیزی که شما می‌گویید محدود کنیم خودمان را به جامعه‌شناسی غربی و به آن محدوده وارد قرآن شویم، درست است اما اگر با سؤال‌های آنها یا بادردهای آنها وارد شویم بدون اینکه بخواهیم آنها را بر قرآن تحمیل کنیم. فقط آگاهی به آنها داشته باشیم. یعنی وسعت دید به ما بدهند در مراجعه به قرآن خیلی کار ما را آسانتر می‌کند.

**یکی از حضار:** این بحثی که دوستان می‌گویند ایشان لفظ مقید را می‌آورند ما قرار نیست نگاهمان را به آن علمی که داریم، مقید کنیم. به قرار است لحاظ کنیم و نقادانه نگاه کنیم. الان ما در بحث نجوم که کار می‌کردیم سی‌دی‌های آموزشی که برای بچه‌ها می‌گذاشتیم در مورد بیگ بنگ که حرف می‌زد، می‌گفت بیگ بنگ عالم را خلق کرد در صورتی که نگاه ما این نیست که یک همچین چیزی دنیا را خلق کرده است. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی آنجا یک سری بحث‌ها را نقد کردند یعنی مثلاً اگر شما آن را مطالعه کنید بحث استاد معلمی کاملاً برای شما جا می‌افتد. ما در بحث علوم که مد نظر است این جایی نیست که ما نگاه کنیم که این روان‌شناسی چه گفته، اسلام چه گفته و بعد یک طوری به هم ربط بدهیم و بعد نقادانه با تفکر اسلامی، عقاید اسلامی آنها را ارزیابی کنیم. وقتی این طوری نگاه کنیم اصلاً ما در تقید چیزی قرار نمی‌گیریم. اگر هم در تقید چیزی قرار بگیریم در تقید افکار اسلامی، عقاید اسلامی هستیم یعنی اصلاً وقتی می‌آییم بحث را به بچه‌ها آموزش می‌دهیم من خودم مجبور می‌شوم درست است نجوم تدریس می‌کنم ولی مجبور می‌شوم اینها را توضیح بدهم. بچه‌ها این تفکر به خاطر این مسئله هست که اینها نگاه ماتریالیستی دارند اصلاً نگاهشان این است که بیگ بنگ عالم را خلق کرده در صورتی که ما معتقدیم این طور نیست با این نگاه، همان نظریه بیگ بنگ را توضیح می‌دهیم ولی می‌گوییم این نگاه این جایش اشکال دارد این جایش را اصلاح می‌کنیم.

**استاد معلمی:** لزوماً این نیست که تمام حرف‌های آنها باطل باشد که جهت‌گیری‌ها، اصول، مبانی اینها تغییر می‌کند والا خیلی از داده‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد از آنهاست. الان فرض کنید فرمول‌هایی که در عرضه و تقاضا هست باطل نیست و درست است. کار علم ریاضی است ولی شما همان را وقتی

می‌آوریم در آن BOX در مجموعه اندیشه اقتصاد اسلامی می‌آورید آن وقت جهت درست پیدا می‌کند. بعداً ممکن است محتوا هم تعدیل شود و اصلاح شود، لزوماً این نیست که وقتی که شما وارد قرآن شوید هرچه جامعه‌شناسی با روان‌شناسی گفته از اساس باطل است این لزوماً نیست. پاره‌ای از آنها ممکن است تعدیل شود. ممکن است خیلی از آنها هم پذیرفته شود. الان در روایت داریم که اگر غذا می‌خورید با هر لقمه اش سبزی هم بخور که الان سبزی هم در پزشکی می‌گویند خیلی خاصیت دارد. یا آب در وسط غذا نخور پزشکی هم همین را به آن رسیده عیبی ندارد. اتفاقاً آیت الله جوادی آملی دیدگاهی درباره علم دینی دارند اساساً هر علمی که به حقیقت برسد دینی است لذا می‌گویند فیزیک هم به حق برسد، دین است. حالا ما به آن وسعت هم نمی‌خواهیم بگوییم.

**یکی از حضار:** پس علوم تجربی چه؟

**استاد معلمی:** قبول دارم علوم تجربی آزمون و خطا دارد. در فلسفه علم اول پوزیتیویستی می‌گفتند هرچه که علم تجربی بگوید قطعی است، بعد پوپر آمد ابطال‌پذیری را آورد گفت نه این طور نیست، بعد کوهن آمد و این آخر فایراند گفت علوم تجربی با سحر و جادو هیچ فرقی ندارند. ما می‌گوییم نه به آن شوری شور که پوزیتیویست‌ها می‌گفتند نه به این بی‌نمکی که فایراند می‌گوید. حرف ابن سینا ما را بزنبید که علوم تجربی ظنی است یقینی نیست ولی در همان حد ظن خودش هم یک سری حقایق را در اختیار انسان قرار می‌دهد پاره‌ای از آن ممکن ابطال شود و پاره‌ای اصلاح شود. پاره‌ای هم ممکن درست بماند. پس علوم تجربی این طور نیست که همه آن باطل باشد بالاخره در بخشی از واقعیات در اختیار شما هست. یعنی مثلاً علم پزشکی که تجربی است تمام داده‌هایش یک روزی باطل اعلام می‌شود. این نسبت می‌شود، رشد می‌کند و تکامل پیدا. بعضی از گزاره‌هایش هم ابطال می‌شود اما این طور نیست که بگوییم هرچه پزشک‌های ما امروز یا علم طب امروز می‌گوید مثلاً ۲۰ سال دیگر کلاً باطل است.

**یکی از حضار:** الان یکی از حضار فرمودند که نقد، ولی ما در فرمایش‌های شما متوجه شدیم که فرمودید ترکیب یعنی استفاده کلمه ترکیب که ترکیب علم است.

**استاد معلمی:** ترکیب حق با حق.

**یکی از حضار:** خوب اصلاً آنها این حق را قبول ندارند یعنی



باطل شد. الان بانکداری را در نظام اقتصاد اسلامی دارید. از آن استفاده می کنید یا نه. این بانکداری را قرآن گفته است؟ نه، ولی در دل اقتصاد اسلامی دارید از آن استفاده می کنید. می دانم شما الان بانک را که دارید در نظام اقتصادی اسلامی از آن استفاده می کنید، یک روزی ممکن است بانکداری معلوم شده باطل بوده خوب از الان در آن را ببندیم. آن مقداری که الان شورای نگهبان و شورای اقتصاد آن را تأیید کردند را استفاده می کنید.

یکی از حضار: همان تربیت است.

**استاد معلمی:** احسنت. یعنی لزوماً جامعه‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی، روان‌شناسی اسلامی معنای آن، این نیست که اگر تولید شد همه اینها را باید بگذارید کنار یا لزوماً پذیرش همه است، نه. بلکه بعد از اینکه آن تدوین شد در دل آن جا می گیرند. مثلاً در بانکداری اگر یک طوری آن اقتصاد تولید شد که دیدیم اصلاً بانکداری مضر است یک چیز دیگر جای آن بگذاریم ولی این طور نیست. پس این طور نیست که حتماً اگر جامعه‌شناسی اسلامی تولید شد این جامعه‌شناسی روز کلاً باطل است. این لزوماً نیست. اما حالا اینکه چه مقداری هست آن بعداً معین می شود حالا ما نمی توانیم بگوییم که مثل این است که بگویید اگر نظام اقتصاد اسلامی را شما چیدید بانک چون از غرب آمده کلاً باید باطل شود مثلاً در هنر یک عده نظرشان این بود و می گفتند این سینما با سینمای اسلامی نمی شود، خوب اشتباه بود. حالا چون سینما از غرب آمده نشود کار اسلامی با آن کرد. آخر مگر اومانیزم پرده سینما را عوض می کند. شما حالا اومانیزمی فکر نکن. خلیفه الهی فکر کن. پرده سینما نصف می شود. می خواهم عرض کنم یک افراطی داریم متأسفانه که فکر می کنند وقتی اسلامی آن آمد یعنی دیگر روزش کلاً باطل است. می گویند سینما چون اصلاً فرمش، تکنولوژی آن از غرب آمده نمی توانید اسلامی آن را داشته باشید چرا نمی توانیم، ما فیلم مریم مقدس را در همین سینماها نشان دادیم. اینها به بحث احتیاج دارد. یعنی اتفاقاً همین بحث‌ها نشان می دهد خیلی باید کار کرد تا ان شاء الله برسیم.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

حتی نظریات خودشان هم همین فردا رد می کنند. مثال ساده آن همین است مثلاً رابطه بین انجیر و زیتون که در قرآن ما داریم آنها کسب می کنند و مسلمان می شوند می گویند که رابطه‌ای بین اینها هست در قرآن هم ما داریم بعد ما هم می گوییم بارک الله دین هم این را تأیید کرده است و خیلی سال پیش فروید این را تأیید کرده است، بعد فردا این را رد می کنند می گویند این سم است آن وقت بر علیه دین موضع گیری می کنند.

**استاد معلمی:** نه، اینجا دو تا بحث است. این فرمایش شما در این که ما علم را پای حساب دین ننویسیم این حرف درستی است. داده‌های علم در بخش تجربی همیشه ظنی است. یعنی یقینی نیست و درست است که ما همیشه به نگاه ظنی به آن نگاه می کنیم. منتها بحث بر سر این است که ما هر چیزی را اگر در جای خودش از آن استفاده کنیم و در محل خودش ابطال نکنیم مشکل ایجاد نمی شود. عرض بنده این است که شما اگر رفتید روان‌شناسی اسلامی بنویسید آیا مفهوم و معنای آن، این است. تمام روان‌شناسی که الان در دانشگاه‌ها تدریس می شود و بعضاً مفید هم هست کارآمد هم هست اینها را می خواهید بریزید دور، پس چه کار کنید.

یکی از حضار: پس معنای ترکیب چه می شود؟

**استاد معلمی:** نه، ترکیب یعنی در جای خودش نه به نام اسلام از آن استفاده کنیم، نمی گوییم به آن بگویید اسلامی است. شما الان اگر فرض کنید که می گویند ما این پزشکی را قبول داریم این دوا و درمانی که می کند یعنی قرآن این را گفته، قرآن که این را نگفته ولی شما تجویز می کنید می گویند اگر پزشک متخصص فلان دارو را تجویز کرد شما بخور، گفت حتی روزها را هم بخور، اما این به این معنا نیست که ما صد در صد روی علم پزشکی امضاء می کنیم. عرضم این است که شما اگر بخواهید یک روان‌شناسی اسلامی بنویسید آیا لزوماً باید روان‌شناسی روز را همه را کنار بگذارید تا آن که اسلامی می شود. چه کار باید بکنیم؟ در نوشتن یک روان‌شناسی اسلامی مراجعه کنیم به آیات و روایات و اصول و قواعدش را بدست بیاوریم، چه بسا در دل همان اصول و قواعد از این داده‌های روان‌شناسی روز و یا از همه بخش‌های آن بشود استفاده کرد، خوب استفاده می کنیم اما به نام علم پای دین نمی نویسیم که اگر باطل شد بگوید دین

# دستاوردهای علم دین در روانشناسی اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی در سال ۱۳۴۲ در اصفهان متولد شد. تحصیلات حوزوی را در سطح، خارج فقه و اصول نزد بزرگان علمی حوزه ادامه داد و در رشته معارف اسلامی و روانشناسی بالینی، کارشناسی ارشد خود را دریافت نمود. وی همچنین دارای مدرک دکترای فلسفه با گرایش روانشناسی دین می باشد.

از حجت الاسلام والمسلمین دکتر آذربایجانی آثار زیادی تاکنون در قالب کتاب و مقاله در زمینه تألیف و ترجمه منتشر شده است که می توان به روانشناسی عمومی، اخلاق اسلامی، روانشناسی سلامت، روانشناسی اجتماعی، روانشناسی دین از دیدگاه جیمز، درآمدی بر روانشناسی دینی، معرفی مقیاس های دینی، نگاهی به روانشناسی اسلامی و... اشاره نمود.

وی علاوه بر عضویت هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضویت در هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، مدیر گروه علمی فلسفه علوم انسانی این مجمع نیز می باشد.



**آقای خراسانی:** اعوذ بالله من الشيطان الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. با عرض تبریک میلاد باسعادت و فرخنده کریم اهل بیت، حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام)، در ادامه سلسله نشست‌های مجمع عالی حکمت اسلامی در بیستمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم امشب در خدمت حضرت حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر آذربایجانی عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مدیر گروه علمی فلسفه علوم انسانی مجمع عالی حکمت اسلامی هستیم با موضوع دستاوردهای علم دینی در روانشناسی اسلامی، در ابتدای بحث از محضر جناب آقای دکتر آذربایجانی استدعا داریم که در خصوص بحث مفهوم‌شناسی که مد نظر خودشان هست مطالبی را بیان فرمایند.

**دکتر آذربایجانی:** بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. والعاقبه لاهل التقوى واليقين و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين.

من هم با عرض تشکر از حضرتعالی و دوستانی که این برنامه را تهیه دیدند تبریک و تهنیت دارم هم به مناسبت حلول ماه مبارک رمضان و هم به مناسبت میلاد فرخنده کریم اهل بیت حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) برای اینکه بحث ما در چهارچوب منطقی و مناسبی پیش برود ابتدا مفاهیم بحث را من یک توضیحی عرض کنم.

ما وقتی که می‌گوییم دستاوردهای علم دینی در روانشناسی اسلامی ابتدا لازم است روانشناسی اسلامی را یک توضیحی بدهیم که مقصود ما چه هست. ببینید روانشناسی را امروزه تعریف می‌کنند: مطالعه علمی رفتارها و فرایندهای روانی انسان یعنی هم جنبه‌های مشهود انسان که ما به آن می‌گوییم رفتارها مثل گفتارها، کردارها این چیزها اینها را بحث می‌کنند و هم جنبه‌های نامشهود و پنهان که فرایندهای روانی می‌شود مثل افکار ما، نیت‌های ما، انگیزش‌ها، تصمیم‌ها، احساسات این‌ها وقتی که ما با رویکرد علمی و روش علمی مطالعه می‌کنیم اینها



است. اگر فلان دانشمند یا روان‌شناس مثل (مزلو یا راجرز) آمده  
یک پدیده‌هایی را قانونمندی‌هایی را راجع به انسان کشف کرده  
به ما می‌گویند بر قرآن و حدیث عرضه می‌کنیم اگر این مخالف  
با آیه و روایت نبود این هم می‌تواند اسلامی باشد. پس اسلامی  
هر دو مفهوم را شامل هست. در نتیجه تعریف ما از روانشناسی  
اسلامی شود: مطالعه علمی رفتارها و فرایندهای روانی انسان  
براساس متون و منابع اسلامی اعم از اینکه استخراج کرده باشیم  
یا عرضه کرده باشیم. پس وقتی که ما می‌گوییم دستاوردهای  
علم دینی را در روانشناسی اسلامی می‌خواهیم شروع کنیم یعنی  
این مفاهیم را این گزاره‌ها را می‌خواهیم بر اساس متون اسلامی  
بفهمیم که چه هست.

**آقای خراسانی:** اصلاً امکان روانشناسی اسلامی وجود دارد؟ اگر  
وجود دارد چه ضرورتی دارد؟

**دکتر آذربایجانی:** بله، ببینید همان طوری که شما روی این  
مسئله تأکید کردید ما قبل از اینکه به ضرورت برسد باید امکانش  
را ثابت کنیم یعنی الان کسانی را داریم که منکر امکان روان  
شناسی اسلامی هستند. اصلاً می‌گویند روان‌شناسی با اسلام،  
دو تا مفهوم متناقض و پارادوکسیکال هست یعنی با هم قابل  
جمع نیست. من این را اول روشن کنم که امکان دارد. این دو  
تا مفهوم مثل دایره و مثلث نیست. مثل زرد و قرمز نیست که با

می‌شود روانشناسی یعنی روانشناسی با دو دسته پدیده سروکار  
دارد یکی جنبه‌ها، پدیده‌های مشهود انسان، گفتارها و رفتارها و  
یک جنبه‌های نامشهود پنهان که عرض کردم مشروط به اینکه  
با یک روش علمی مطالعه شود. اما اسلامی وقتی است که در  
حقیقت مفاهیم خودمان را از قرآن و احادیث معتبر استخراج کرده  
باشیم. مستقیم یعنی یک گزاره را، یک مفهوم را وقتی که می  
گوییم یک پدیده این طور هست. مثلاً با آرامش انسان با یاد خدا  
به آرامش می‌رسد این یک قانون‌مندی راجع به انسان است،  
اینها وقتی که از متن قرآن داریم استخراج می‌کنیم «الا بذکر الله  
تطمئن القلوب»<sup>۱</sup> این می‌شود جنبه اسلامی پس اسلامی بودن  
یک بخشی از آن به این است که از متون اسلامی استخراج  
بشود ولی این تنها نیست یک بخش دوم آن، این است که اگر  
هم استخراج نکردیم ما عرضه بکنیم به آیات و روایات خودمان و  
مخالف با آیات و روایات نباشد. مثلاً ما چطور می‌گوییم بانکداری  
اسلامی است. بانکداری مفهومی نیست که خودش را در آیه  
و روایت داشته باشد. اما وقتی که فرایند و سازوکار بانکداری  
امروز را به آن شکل که مثلاً مورد نظر و تأیید متخصصان  
اسلامی هست عرضه کنیم بر آیات و روایات اینجا می‌بینیم  
طبق عموماً ما درست است. پس در روانشناسی هم همینطور

۱. رعد / ۲۸.



می‌دهیم کسانی براساس آن تصور بیایند، بگویند که با هم قابل جمع نیست. روان‌شناسی و اسلام این است که تعارض علم و دین را قبول داشته باشند. کسی که به تعارض در رابطه با علم و دین قائل است علی‌القاعده نمی‌تواند روان‌شناسی اسلامی را هم بپذیرد. چون می‌گوید اصلاً علم با دین قابل جمع نیست. در آنجا مبنای ما این است که علم و دین با هم تعارضی ندارند بلکه در حقیقت این تعارض از سوء تفاهم ما است. بدفهمی ما است.

اگر مثلاً در بحث تکامل آن برداشت را ما داریم البته خوب می‌بینیم با دین هم قابل جمع نیست ولی اگر واقعا بر اساس حقیقت تحقیقات تجربی قطعی ما به یک نتیجه برسیم مثل کروی بودن زمین در آنجا در دین ما هم قابل جمع هست که در قرآن هست که می‌گوید «لله المشرق والمغرب»<sup>۲</sup> یا می‌گوید «رب المشارق والمغرب»<sup>۳</sup> که این‌ها دلالت بر کروی بودن دارد. پس اگر ما واقعا بتوانیم به مفاهیم یقینی در علم برسیم هیچ گونه تناقضی ندارد. تعارضی نیست بین علم و دین و هرچه که هست و یکی از مصادیق جمع بین علم و دین همین علم دینی هست که در بحث خودش داریم. بنابراین اگر ما امکانش را به طور کلی ثابت کردیم می‌توانیم روی ضرورت هم بحث کنیم و ضرورت را هم نشان بدهیم. من ضرورت را بر اساس ۵ تا مقدمه روشن می‌کنم.

یکی این هست که مبانی و پیش فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در روان‌شناسی فعلی با روان‌شناسی که مورد نظر قرآن هست و اسلام هست متفاوت است. مثال می‌زنم برای شما. مثلاً در بحث معرفت‌شناسی امروزه روان‌شناسی که موجود است و معاصر است اینها منابع و ابزار معرفت را منحصر و محدود به حس و تجربه می‌کنند یا حداکثر بگوئیم به عقل هم توجه می‌کنند. ولی سایر منابع معرفت را مثل اشراق و وحی و در حقیقت جنبه‌های شهود را قبول ندارند. پس از نظر معرفت‌شناسی منابع آن محدودتر است به آن روان‌شناسی که مورد نظر اسلام است. این یک تفاوت یا در هستی‌شناسی از نظر روان‌شناسی امروز هستی و عالم محدود به این عالم دنیا است. محدود به عالم ماده است. توجه می‌کنید چون محدود هست به این ماده و عالم دنیا و عوالم دیگر را نمی‌تواند از آن بهره ببرد. در صورتی که ما می‌بینیم در حقیقت از دیدگاه اسلام هستی محدود به عالم ماده نیست. عوالم دیگر را ما داریم. مثلاً عالم خیال، عالم عقل را ما داریم. عالم ناسوت، ملکوت، جبروت، عوالمی که مورد نظر هست. صریحاً در قرآن آیات متعددی به ملکوت اشاره شد

هم قابل جمع نباشد بلکه قابلیت جمع دارند. امکان دارد وقتی امکان را ثابت کردیم بعد در مورد ضرورت هم به آن می‌پردازیم.

ببینید من با چند نکته سعی می‌کنم به سادگی این امکان‌ها را ثابت کنم. یکی این که روان‌شناسی به عنوان یکی از شاخه‌های علم تجربی Science یا دانش و معرفت هست به طور کلی knowledge ما می‌توانیم بگوئیم science یا اگر یک مقدار روان‌شناسی عام تر بیاییم بگیریم به عنوان یکی از شاخه‌های معرفت و knowledge در نظر بگیریم اسلام هم به عنوان یکی از مصادیق دین یعنی Religion در نظر می‌گیریم. حالا ترکیب این دو تا این است که ما یک شاخه‌ای از معرفت با علم تجربی را آمده‌ایم با یک پسوند از دین می‌خواهیم ترکیب کنیم. ببینیم اینها امکان پذیر هست یا نه. به نظر ما این ترکیب امکان‌پذیر هست. چون اولاً علم دینی مفهوم متناقض نما نیست که امتناع وجودی داشته باشد. چرا؟ چون ببینید اینها دو تا شاخه معرفتی هستند. یعنی ما به هیچ وجه نمی‌توانیم تناقض را در آن مشاهده کنیم. مثل دایره مثلث نیست که این‌ها با هم قابل جمع نباشد. بلکه در حقیقت از یک طرف متکی هست به مباحث تجربی. وقتی است که می‌گوئیم روان‌شناسی از طرف دیگر از اسلام بیاییم آنها را بگیریم می‌شود در حقیقت اسلامی. چون متناقض نما نیست. امکان دارد پس این از یک جهت، یک جهت دیگر که ما احتمال



ما معتقدیم که دین و اسلام می تواند به کمک روان شناسی بیاید و از تمام ظرفیتش برای مهار و کنترل انسان کمک بگیرد، این می شود همان روان شناسی اسلامی.

ابعاد را که این سوگیری می شود و نمی تواند.

نکته سومی که من در ضرورت روان شناسی اسلامی می خواهم صحبت کنم ناکارآمدی عملی است در سه لایه فردی، خانوادگی و اجتماعی، ما امروزه می بینیم در درمان بیماری های روانی خیلی از جاها ناکارآمد است. و حتی روش های شناختی که موفق ترین آن هستند تحقیقات اخیر نشان می دهد که علائم برمی گردد. ولی متأسفانه دست ما هم کوتاه است. بیماران و مراجعین ما کجا مراجعه کنند هنوز روان شناسی اسلامی وارد نشده که عرصه ها و ظرفیت های خودش را نشان بدهد در بُعد خانوادگی ما می بینیم طلاق رو به تزاید و افزایش است. گسست خانواده ها، جدایی خانواده ها از هم، امروزه مدل های جدیدی از خانواده در غرب تعریف شده که زن و مرد جدای از هم زندگی می کنند. طلاق نگرفتند ولی جدای از هم هستند واقعا اینها را می توانیم بپذیریم از نظر عاطفی از نظر روابط خانوادگی اینها مشکلات خانوادگی که روان شناسی نتوانسته فائق بیاید یا در ابعاد اجتماعی بحث هایی که مثل بزه کاری ها، مثل اعتیاد و خیلی از مسائل دیگری که هستند ما معتقدیم دین و اسلام می تواند به کمک روان شناسی بیاید و از تمام ظرفیتش برای مهار و کنترل انسان کمک بگیرد این می شود همان روان شناسی اسلامی.

نکته چهارم: تناسب فرهنگی است. امروزه یک بحثی که در روان شناسی مطرح می شود این است که آیا روان شناسی باید آزاد از فرهنگ باشد اصطلاحا می گویند (Culture Free) باشد. یا نه (Culture Fare) باشد. صادق با فرهنگ. دیگر امروزه از نظر فلسفه علم و بحث هایی از این قبیل این بحث دیگر کاملاً روشن شد که ما آزاد از فرهنگ نداریم. بیایم صادق با فرهنگ باشیم. به دلیل مبانی مان، سوگیری هایمان که وجود دارد نمی توانیم روان شناسی داشته باشیم جدای از فرهنگ، اگر بخواهیم صادق با فرهنگ باشیم. فرهنگ ما، فرهنگ اسلامی است. پس باید اگر بخواهیم خانواده ها را درمان کند باید به هنجارهای فرهنگی شان توجه کند که این هنجارهای فرهنگی در دل اسلام روییده و بالیده نمی تواند جدای از اینها باشد اگر بخواهد فرد را درمان بکند. فرد دارای ارزش هایی هست که این ارزش ها هویت او را تشریح می کند. این هویت نمی تواند جدای از اسلام باشد پس تناسب فرهنگ هم اقتضاء می کند که ما به سمت روان شناسی اسلامی حرکت کنیم.

نکته پنجم و آخر، ظرفیت ها و امکاناتی است که ما در متون و منابع اسلامی داریم. حالا من در بخش دستاوردها انشاء الله روشن می کنم که ما چقدر ظرفیت های زیادی داریم. مثلاً در بحث مشاوره به عنوان یک نمونه یک کتابی که اخیراً منتشر

«نری ابراهیم ملکوت السموات والارض»<sup>۴</sup> پس عوالم دیگری داریم یا به صورت طولی و زمانی، در نظر بگیریم آنکه قبلاً گفتیم به صورت عمقی بود اما می شود به صورت طولی و زمانی هم بگیریم. عالم دنیا تمام نمی شود. می گوید بعد از دنیا ما یک عالم برزخ داریم. عالم آخرت را داریم که آن عوالم عمیق تر است پس ما از نظر هستی شناسی عوالم دیگر هم که داریم مؤثر در انسان است. ما اگر خواستیم سعادت انسان را تعریف کنیم محدودش نمی کنیم به این عالم، عوالم دیگر هم دارد.

**آقای خراسانی:** پس دایره روان شناسی اسلامی وسیع تر است.

**دکتر آذربایجانی:** وسیع تر می شود به همین دلیل خیلی قدرت مانور بیشتری دارد یا مثلاً در بحث انسان شناسی مکاتب مختلف روان شناسی امروزه یا روح را منکر هستند مثل مکتب روان تحلیل گری که صریحاً نفی می کند. روح را یا مثل مکتب رفتارگرایی یا آنهایی هم که منکر نیستند مثل مکتب شناختی ها یا انسان گرایی که فی الجمله قبول دارند. می گویند آقا اینها مال بحث فلسفه است. در روان شناسی نیاورید. پس ما باز اینجا با یک محدودیتی مواجه هستیم. یعنی خیلی از فرایندهای روانی انسان که ناشی از روح است. آنها نمی توانند توجه بکنند خیلی از استعدادها و ظرفیت های انسان را نمی توانند توجه بکنند. مثلاً تجربه دینی را، ارتباط انسان با عوالم ماوراء طبیعت را نمی توانند آنها توجیه منطقی داشته باشند اینجا روان شناسی اسلامی ضرورت پیدا می کند که این استعدادها و ظرفیت های انسان را بتوانند توجیه کند.

نکته دوم جهت گیری ها و سوگیری های روان شناسی معاصر هست که ببینیم اینها متفاوت است با روان شناسی مورد نظر اسلام. من مثال برای شما بزنم یکی از آن پارادایم های حاکم مثلاً در شوروی سابق به دلیل نگاه فردگرایانه روان شناسی که از آن پارادایم به دست آمده کاملاً جمع گرایانه است مکتب سوسیالیست و کمونیست. برخلاف آن در آمریکا که مکتب لیبرالیسم حاکم است. کاملاً نگاه فردگرایانه است. این پس سوگیری های پارادایمی بر آن حاکم است. یا در گزینش مسئله در نظریه های که دارند. مثلاً مکتب رفتارگرایی کاملاً انسان را می گوید این وسط را ما جعبه سیاه در نظر بگیریم فقط محرک و پاسخ را می گوید بر انسان چه چیز وارد می شود چه خارج می شود. این وسط را می گوید ما هیچ کاری با آن نداریم. خوب خیلی از چیزهای انسان را نادیده می گیرند نیت های او، انگیزش های او، افکار، تصمیم ها، اینها همه اش نادیده گرفته و نمی توانند همه





دوم این است که می‌گویند روان‌شناسی اسلامی محورش فطرت است. ما می‌گوییم این درست است فطرت خیلی مهم است در روان‌شناسی اسلامی ولی موضوع روان‌شناسی اسلامی نمی‌تواند فطرت باشد چون فطرت فقط جنبه‌های رفتاری غیراکتسابی را توجه دارد. رفتارهای اکتسابی می‌ماند.

دیدگاه سوم می‌گویند که روان‌شناسی اسلامی از موضوع عمل صحبت می‌کند و عمل را با مبادی شناخت و آگاهی و عقلانیت در نظر می‌گیرد این هم حرف خوبی است عمل در دیدگاه روان‌شناسی اسلامی جایگاه بسیار مهمی دارد. «لیس للانسان الا ما سعی»<sup>۵</sup> باز به نظر ما موضوع روان‌شناسی اسلامی عمل نیست شاید شما بگویید چرا؟ چرا عمل نیست؟ ما می‌گوییم به دلیل اینکه عمل بخش مهمی از انسان‌ها را شامل می‌شود. اما مثلاً ابعاد جوانی انسان را شامل نمی‌شود. اگر عمل بدانید با مبنای خودتان سازگار است که مبادی مفصل را برای عمل در نظر گرفتید. پس یک بخش مهمی از رفتارها و پدیده‌های انسان را حذف می‌کند، دوم از دیدگاه اینها عمل بیشتر برای انسان‌های بالغ است. یعنی ۱۴ - ۱۵ سال به بعد در کودکان که تربیت و بحث‌های روان‌شناسی اسلامی در هفت سال دوم به خصوص خیلی مهم است اینها را باید حذف کنیم عمل‌ها و رفتارهایی اینها را عمل شما نمی‌دانید. چون آگاهانه و عقلانی به آن معنای مورد نظر خودتان نیست. پس می‌فهمیم که موضوع نمی‌تواند عمل باشد با اینکه عمل بود. پس موضوع چه هست؟ اینجا پس سؤال جدی می‌شود. شما آمدید روح را کنار گذاشتید فطرت و عمل و پس روان‌شناسی اسلامی موضوع و محورش چه هست؟ اینجا خیلی سؤال جدی و چالش می‌شود. ما با مطالعاتی که کردیم در ۲۰ سال گذشته در بحث‌های روان‌شناسی اسلامی به نظر ما رسیده جامع‌ترین مفهومی که

شده بیش از صد تا حدیث و روایت و آیه ما داریم که بحث‌های مشاوره جهت‌گیری هایش را مشخص کرده است. این ظرفیت کمی نیست. اینها هنوز بالفعل نشده و اینها استخراج نشده است.

**آقای خراسانی:** با توضیحاتی که فرمودید قطعاً نسبت به روان‌شناسی اسلامی یا دستاوردهایی که می‌تواند علم دینی برای روان‌شناسی اسلامی داشته باشد مخالف و موافقین وجود دارند اگر اشاره‌ای هم به دیدگاه‌های مخالف و موافق داشته باشید و دیدگاه مورد قبول خودتان هم بفرمایید سپاسگزاریم.

**دکتر آذربایجانی:** البته دیدگاه‌های مخالفین کسانی هستند که بیشتر قائل‌اند به اینکه روان‌شناسی اسلامی اصلاً امکان‌پذیر نیست و یا اگر هم امکان‌پذیر باشد به مصلحت نیست یعنی می‌گویند شما، چرا شما می‌آیید. دین را خراب می‌کنید دین برای اهداف دیگری آمده، برای هدایت انسان است. برای مسائلی از این قبیل است و خوب امروزه در دانشگاه‌های ما بخصوص بخش از اساتید دانشگاه و اساتید روان‌شناسی به این قائلند، که آن که اصلاً نگاهشان (پوزیتیویستی) است اصلاً اینها با هم قابل جمع نیستند. این یک دیدگاه است. یک فضای دیگر آنهاست که هم دلسوز و متدین هستند یک تعدادشان می‌آیند می‌گویند آقا دین اهداف دیگری دارد. جواب ما در این جا در بخش اول که امکان را ثابت کردیم در بخش دوم هم این است که چرا شما هدایت انسان را یک مفهوم بسیار مضیق در نظر می‌گیرید که فقط به آن می‌گویند آقا نماز بخوان، روزه بگیر. امروزه علوم انسانی با جهت‌گیری‌هایی که ما داریم معتقدیم در صدد هدایت انسان است. منتها هدایت به اهداف مادی، هدایت به اهداف دنیوی فقط دنیایش را اداره کن ما می‌توانیم این هدایت انسان را در همه علوم انسانی اشراق بکنیم و این خیلی مفهوم مهمی است. یعنی آیا مدیریت این در صدد هدایت انسان نیست. آیا روان‌شناسی با جهت‌گیری‌هایی که دارد نمی‌خواهد انسان را هدایت کند؟ چرا شما می‌گویید اینها را کنار می‌زنید پس همه علوم انسانی می‌توانند در هدایت دخیل باشند و اگر ما کنار بزنیم یعنی دین را آمده‌ایم از عرصه اجتماع کنار گذاشتیم و این جفای به دین است بخصوص اسلام با آن همه ظرفیت‌های دین. اما وقتی که وارد روان‌شناسی اسلامی می‌شویم در این جا هم دیدگاه‌ها متعدد هست من فقط اشاره می‌کنم به این موارد یک دیدگاه این است که روان‌شناسی اسلامی آن دیدگاهی است که پیرامون موضوع روح است. حالا اینکه من فقط می‌خواهم به اصل موضوع به صاحبانش دیگر من اشاره نمی‌کنم به نظر ما این درست نیست. با اینکه روح خیلی مهم است ولی چون روح بیشتر به ابعاد مجرد انسان توجه می‌کند. موضوع روان‌شناسی اسلامی نمی‌تواند روح باشد.

داریم ولی مفهومی را باید محور بگیریم که جامعیتش همه آنها را شامل بشود.

**آقای خراسانی:** اشاره‌ای هم به دستاوردهای علمی و دینی و کارکردهای روان‌شناسی اسلامی را هم داشته باشید.

**دکتر آذربایجانی:** ببینید الان بعد از ۳۰ سال از انقلاب اسلامی که گذشته و بیش از ۲۰ و چند سال از تحقیقات و مطالعاتی که در این زمینه روان‌شناسی اسلامی گذشته من می‌خواهم ادعا بکنم که در اینجا ما می‌توانیم از مکتب روان‌شناسی اسلامی دم بزنیم.

**آقای خراسانی:** یعنی صاحب مکتب شدیم؟

**دکتر آذربایجانی:** بله، یعنی واقعا یک مکتبی داریم حالا من این را اثبات می‌کنم اینقدر شواهد برای شما می‌آورم که در آخر کار شما با من همراه شوید یعنی دستاوردهای روان‌شناسی اسلامی در حدی هست و به مقداری هست که ما امروزه می‌توانیم از مکتب روان‌شناسی اسلامی دم بزنیم دیگر اینطور نیست که ما از امکان، ضرورت و بحث‌های دیگر را دنبال کنیم واقعا به جای رسیدیم که می‌توانیم این را بگوییم من این دستاوردها را در شش محور تقسیم کردم که یکی یکی می‌گوییم. اولین محور نهادها و مراکزی هستند که امروزه به روان‌شناسی اسلامی می‌پردازند نهادهای آموزشی، پژوهشی، علمی و... یکی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی در قم هست که بیش از ۱۰-۱۲ دوره آموزشی در سطح کارشناسی داشته ۶-۷ دوره در سطح ارشد داشته و شاید ۳-۴ دوره در سطح دکتری فارغ التحصیل داشته است الان. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه هست که یک مرکز پژوهشی با بیش از نزدیک به ۳۰ سال دارای سابقه هست الان بیست و چند تا کتاب دارد الان در حال حاضر دو دوره دکتری دارد یک دوره ارشد دارد. دانشگاه تهران یک گروهی دارد به نام روان‌شناسی دینی که بیش از ۱۰ سال فعالیت‌هایی در این زمینه دارند. در زمینه سنجش دین‌داری، در زمینه ارتقاء دین داری از ظرفیت‌های روان‌شناسی دارند کمک می‌گیرند. انجمن روان‌شناسی اسلامی در قم که الان یک انجمنی هست که بیش از ۱۵۰ نفر عضو دارد که در زمینه روان‌شناسی اسلامی دارد. فعالیت می‌کند. دفتر مطالعات اسلامی در بهداشت روانی که وابسته به انستیتو روان‌پزشکی تهران است. اینها هم یک دفتری دارند که باز بیش از ۲۰ سال سابقه دارد و جلسات ماهانه دارند. منشوراتی دارند، کتاب‌ها و جزوات... مؤسسه مطالعاتی مشاوره اسلامی که در قم است. باز مرکزش، و مراکز مشاوره اسلامی که متعدد هستند بیش از ۵-۶ تا مرکز در قم ما داریم. این محور اول که دستاوردهای روان‌شناسی اسلامی در خصوص نهادهای مراکزی که وجود دارد، محور دوم در خصوص تربیت

می‌تواند موضوع روان‌شناسی اسلامی باشد نفس است. نفس بسیار کاربرد زیادی در قرآن دارد. شاید بیش از ۳۰۰ مرتبه کاربرد دارد. در روایات ما که الی ماشاء الله وجود دارد. نفس از ابعاد بدن تا روح را شامل می‌شود. رابطه روح و بدن را شامل می‌شود. بعد دنیوی تا اخروی را شامل می‌شود مراتب انسان را از نفس اماره تا نفس لواحه، مطمئنه، راضیه، مرضیه همه را شامل می‌شود. نفس جنبه‌های اکتسابی دارد و هم جنبه‌های غیراکتسابی. می‌بینیم جامعیت مناسب را دارد و می‌تواند در حقیقت موضوعی باشد که در روان‌شناسی اسلامی ما از لوازم و ملزومات نفس صحبت می‌کنیم.

**آقای خراسانی:** پس دیدگاه شما اشاره به نفس است؟

**دکتر آذربایجانی:** بله، در اینجا به دلایل قول مختار خودمان هم اشاره می‌کنم که یک مقداری روشن‌تر شود ببینید نفس که ما می‌گوییم با مطالعات لغت‌شناسی و تعریف لغوی آن و اصطلاحی آن از دیدگاه قرآن می‌بینیم که نفس به معنای ذات شیء و خود شیء تمامیت شی را می‌گویند. بعضی از آیات قرآن مثل «یحذرکم الله نفسه» به این اشاره دارد پس این خیلی جالب است تعریف نفس یعنی تمام خودیت انسان تمام انسان را شامل می‌شود. این همان است که ما دنبال آن هستیم پس طبق تعریف می‌بینیم که این کاملا با قول ما سازگار است. از جهت دیگر جامعیت آن هست در کاربردهایش نفس هم جنبه منفی دارد همه جنبه مثبت دارد هم می‌بینیم نفس مطمئنه به کار رفته هم نفس اماره، هم نفس را می‌گوید ظلوم و جهول است. هم صفات مثبت به کار رفته نفس دارای جنبه‌های دنیوی هست و اخروی هست که آیاتش را دیگر من اشاره نمی‌کنم. بدنی و ذهنی و روحی را دارد. عملی از جوارحی تا جوانحی را هم دارد. پس جامعیت خوبی دارد. نفس دارای مراتب متفاوتی است. ملهمه، اماره، لواحه، مطمئنه، راضیه، مرضیه دارد کارکردهای متعددی دارد هم عمل را دارد. کسب و کار و تلاش هم ادراک و شناخت را دارد به نفس نسبت دادند. امور عاطفی و انگیزشی هست که حالا من دیگر فرصت نیست آیاتش را اشاره کنم امور اخلاقی، معنوی اینها را همه را شامل می‌شود این است که به نظر ما چون جامعیت خوبی دارد. روان‌شناسی اسلامی آن روان‌شناسی که از نفس و لوازم و ملزومات آن سخن می‌گوید.

**آقای خراسانی:** پس با تعریفی که شما داشتید و قولی را که انتخاب کردید هم روح و هم فطرت و عمل را شامل می‌شود اما نفس دایره‌اش بسیار وسیع‌تر از آن سه تا می‌ماند.

**دکتر آذربایجانی:** بله، همین طور است یعنی ما به هیچ وجه به قول خودمان نمی‌خواهیم فطرت و روح را حذف کنیم آنها را

توده نیروی انسانی آیا ما نمی‌توانیم این ادعا را داشته باشیم. این محوردوم، محور سوم دستاوردهای اسلامی در زمینه نشریه‌های علمی هست. من چند موردش را باز می‌گویم. یکی فصل‌نامه علمی - پژوهشی روان‌شناسی و دین از مؤسسه امام خمینی حدود ۱۷ شماره‌اش الان به بازار آمده. ۱۷ شماره که هر شماره هم حدود ۷ تا مقاله علمی

نیروی انسانی متخصص است. من یک آمار می‌خواهم برای شما بدهم. حالا شما خودتان واقعا بگذارید به جای من. با این آمارهایی که من می‌دهم ببینید قضاوت کنید بگویید با اینها آیا ما می‌توانیم ادعای روان‌شناسی اسلامی و مکتب روان‌شناسی اسلامی داشته باشیم یا نه؟ دانش‌آموختگان دکتری الان بیش از ۱۶ نفر فارغ‌التحصیل دکتری در زمینه روان‌شناسی اسلامی داریم. تعداد دانش‌آموختگان حوزوی هستند که از نظر حوزوی در سطح درس خارج هستند و دکتری یکی از شاخه‌های روان‌شناسی را هم دارند که رویکردشان روان‌شناسی اسلامی هست. یعنی پایان‌نامه‌هایشان در زمینه روان‌شناسی اسلامی هست. دانش‌آموختگان کارشناسی ارشد بیش از ۳۲ نفر باز در این سطح داریم.

**آقای خراسانی:** فارغ‌التحصیل از همان مراکز و نهادهایی هست که نام بردید.

**دکتر آذربایجانی:** بله، دانش‌آموختگان کارشناسی هم بیش از ۱۲۲ نفر، این آمار البته تا آخر ۸۹ هست. من این دو سال اخیر را باز نگرفتم. پس ببینید جمع اینها را اگر روی هم بگذاریم. نزدیک به ۱۸۰ نفر در حقیقت نیروی انسانی متخصص ما، در روان‌شناسی اسلامی داریم. خوب با این





در روان‌شناسی اسلامی، نگاه انحصارگرا نیست؛ یعنی ما معتقد به این وجه نیستیم که بگوییم که در اصلاح روان‌شناسی مکاتب دیگر را کنار بگذاریم یا روان‌شناسان را از دانشگاه حذف کنیم.

ما داریم. مقیاس سنجش دین‌داری، آزمون هدفمندی اسلامی، شاخص‌های خانواده کارآمد از دیدگاه اسلام، مقیاس انتخاب همسر براساس آموزه‌های اسلامی والی ماشاءالله.

در حوزه شخصیت که یکی از شاخه‌های روان‌شناسی هست. الگوی انسان کامل بر اساس ویژگی‌های شخصیت پیامبر اکرم، مقایسه هوش هیجانی و عقل از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی، رابطه توکل به خدا با صفات شخصیتی، ارتباط میان سبک‌های عشق و ویژگی‌های شخصیتی انسان، ببینید اینها، من فقط در سه حوزه آن را مثال زدم از این دستاوردها، حالا دیگر بحث‌های دیگر هم هست. که صرف نظر می‌کنم. و محور آخر دستاوردهای روان‌شناسی اسلامی در برنامه‌ریزی آموزشی، یعنی چه دستاوردی حالا دارد برای سرفصل‌های درسی، متون آموزشی، برای دانشگاه‌ها، حوزه‌ها که شما دارید می‌گویید چه کار می‌خواهد بکند. چند تا محور را من اشاره می‌کنم. یکی تأسیس گرایش روان‌شناسی دینی در برخی از مراکز آموزشی مثل دانشگاه اصفهان و تهران، الان روان‌شناسی دینی را در مقطع کارشناسی ارشد در اصفهان و تهران ما داریم. حالا با مواعی بوده که هنوز شروع نشده ولی کارهای تقریباً نهایی شده که می‌خواهند دوره‌ها را برگزار کنند. تأسیس گرایش مشاوره دینی در برخی مراکز آموزشی مثل خود پژوهشگاه حوزه و دانشگاه که ما الان اجرا کردیم. تأسیس گرایش روان‌شناسی مثبت با نگرش به منابع اسلامی که در دارالحدیث قم اجرا شده امسال نیرو گرفتیم. اختصاص بخشی از واحدهای آموزشی و سرفصل‌های درسی به روان‌شناسی اسلامی که در شورای تحول علوم انسانی کاربرد روان‌شناسی به این اختصاص دارد. حدود تقریباً ۲۰ واحد را به این موضوع اختصاص داده، توجه به اهداف بینشی مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های روان‌شناسی اسلامی در واحدهای آموزشی روان‌شناسی که باز این هم به آن توجه شده. خوب حالا با توجه به این مقدمات که گفتیم من می‌خواهم یک جمع‌بندی کنم و نتیجه بگیرم با توجه به این شش محور دستاوردها ما می‌توانیم امروزه بگوییم مکتب روان‌شناسی اسلامی از جهت مبانی، مسائل، پژوهش‌ها، مدل‌ها، نظریه‌ها، منابع و متون درسی به یک حداقل از بلوغ نائل شده که می‌تواند رسماً اعلام وجود کند. آیا شما با من موافق نیستید با این دستاوردهایی که داشتیم. دوم البته ما در حوزه روش‌شناسی و نظریه‌پردازی براساس آموزه‌های اسلام هنوز نیازمند مطالعات و پژوهش‌های بیشتر هستیم. چون تعدادش محدود است. کارمان محدود است. باید کار بیشتر کنیم. سوم دیدگاه‌های متفاوتی که در روان‌شناسی اسلامی هستند. اینها مغتنم هستند و ما نباید اینها را محدود کنیم. به نظر ما در یک رقابت علمی و مثبت می‌تواند

پژوهشی در اینها آمده. شما در نظر بگیرید. ببینید چقدر مقاله علمی پژوهشی. یعنی می‌شود نزدیک مثلاً شاید ۱۵۰ مقاله علمی پژوهشی می‌شود. در این یک مجله منتشر می‌شود. دوم، دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلام و روان‌شناسی از پژوهشگاه حوزه و دانشگاه که باز هم این هم علمی پژوهشی هست. این هم حدود ۸ شماره‌اش آمده. فصلنامه تخصصی حوزه و دانشگاه که ۵ تا ویژه‌نامه دارد فصل‌نامه علمی ترویجی معرفت که حدود ۱۰ مورد ویژه‌نامه، فصلنامه پژوهش و حوزه که از منشورات حوزه علمیه قم هست. حدود ۳ مورد ویژه‌نامه باز جمع‌بندی که ما می‌کنیم. اینها را روی هم رفته شاید نزدیک به ۵۰ نشریه یعنی ۵۰ شماره نشریه داریم که ضرب در مقالاتش بکنیم. ۵۰ تا ۷ می‌شود ۳۵۰ تا مثلاً مقاله علمی پژوهشی یا علمی ترویجی داریم که خود این یک توده قابل توجهی می‌شود. دسته چهارم دستاوردهای روان‌شناسی اسلامی در زمینه منابع، متون و کتاب‌های درسی، که من این را در دو محور برای شما مثال می‌زنم. حالا من آمار اینجا نیاوردم ولی نمونه‌ای برای شما می‌آورم یکی در قسمت بررسی‌های تطبیقی مقایسه و انتقادی روان‌شناسی غرب. نمونه‌هایی را برای شما می‌گویم شاید ۲۰ تا کتاب ما در این زمینه داشته باشیم. مکاتب روان‌شناسی و نقد آن، روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، روان‌شناسی سلامت با نگرش به منابع اسلامی، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، اخیراً روان‌شناسی تبلیغات، روان‌شناسی خانواده، انگیزش و هیجان و بحث‌های دیگر، یک دسته دوم منابع مستقلی است که ما مثلاً کاری به روان‌شناسی جدید نداریم. مستقلاً بر اساس مبانی اسلام آمدیم. روان‌شناسی دین، خانواده، بهداشت روانی از دیدگاه اسلام، روان‌شناسی تبلیغات اینها چیزهایی است که بر این اساس است یا سبک زندگی اسلامی، محور پنجم دستاوردهای روان‌شناسی اسلامی در زمینه نظریه‌پردازی هست. پژوهش‌هایی که منجر به نظریه‌سازی می‌شود که این هم من در سه حوزه برای شما مثال می‌زنم. من اسامی افراد هم نوشتم که از اینها صرف نظر می‌کنم. فقط عناوینش را برای شما می‌گویم. درمان یک پارچه توحیدی در زمینه درمان‌گری ما الان دو تا نظریه داریم براساس مبانی اسلام. درمان‌گری براساس خودشناسی اسلامی یک نظریه باز داریم. اثربخشی روش خودیابی دینی در درمان وسواس باز یک نظریه داریم. بررسی اثربخشی نظام لازاروس بر اساس آموزه‌های اسلام باز یک نظریه داریم. ببینید ما در زمینه درمان‌گری الان ۴ - ۵ تا نظریه داریم. مگر مکتب چطور بوجود می‌آید؟ اینها وقتی که مکتبی ۴-۵ تا نظریه در آن باشد فقط در حوزه درمان‌گری این را نمی‌توانیم بگوییم یک مکتب هست در حوزه روان‌سنجی بیش از ۲۰ تا مقیاس براساس مبانی اسلامی

**آقای خراسانی:** آیا بین روان‌شناسان این ذهنیت اصلاً وجود دارد که روان‌شناسی اسلامی هم هست یا نیست. یا اینکه به هر حال این را به نوعی نتیجه عملکرد حوزه می‌دانید.

**دکتر آذربایجانی:** سؤال خوبی هست در این جا من باید دو نکته را متذکر شوم. یک نکته‌ای که اولاً در روان‌شناسی اسلامی نگاه انحصارگرا نیست؛ یعنی ما معتقد نیستیم به این وجه که ما بگوییم روان‌شناسی را می‌خواهیم اصلاح کنیم. یعنی مکاتب دیگر را کنار بگذاریم یا روان‌شناسان را از دانشگاه حذف کنیم. اصلاً این دیدگاه نه ممکن است نه مطلوب است. من واقعا معتقد به این هستم. نه ممکن است زیرا ما این کاروان علم روان‌شناسی را نمی‌توانیم حذف کنیم. حالا ما معتقد به اصلاحاتی هستیم در آن. تحولاتی باید ایجاد شود. یک بخش‌هایی باید حذف شود. بخش‌هایی که واقعا ضد دین، نگرش‌های خلاف دین دارد، و خلاف فرهنگ بومی ما دارد. اینها حذف شود یا می‌تواند به صورت انتقادی بیاید نقدهایش در کنارش باشد ولی ما روان‌شناسی را نمی‌توانیم حذف کنیم. نه امکانش هست نه مطلوب است. ما باید اینها را بدانیم دستاوردهای عقل بشری را به آن آگاهیم. ولی ما معتقدیم در کنار او ما باید جایگاهی برای روان‌شناسی اسلامی باز کنیم. اگر این نگاه را داشته باشیم. من فکر می‌کنم که همراهان ما در بین اساتید دانشگاه بیشتر خواهد بود. یعنی وقتی بدانند که نه این هم مثل فرض کن همان طور که روان‌شناسی شاخه‌های مختلف دارد. روان‌شناسی شخصیت داریم، مشاوره، بالینی، کودکان استثنایی، عمومی داریم می‌توانیم مکاتب مختلف هم داشته باشیم. مکتب انسان‌گرایی داریم خوب مکتب روان‌شناسی اسلامی هم داشته باشیم و می‌تواند برخی از مراکز مثل قم، مشهد و اصفهان و تهران اینهایی که ظرفیتش را دارند از نظر اساتید اینها متکفل بشوند و ارائه بدهند نه اینکه در همه جا این هم در کنار آنها در یک هم‌وردی و دستاوردهای خودشان ارائه بدهند.

**آقای خراسانی:** بسیار سپاسگزاریم از محبتی که فرمودید وقتی را که در اختیارمان گذاشتید. امیدواریم که انشاء الله این فرصت و این زمینه در جامعه ما به وجود بیاید تا بتواند از منابع و معارف اسلامی و روان‌شناسی اسلامی انشاء الله بهره‌ی کافی را ببریم.

**دکتر آذربایجانی:** من هم از شما و همکاران تقدیر و تشکر می‌کنم امیدوارم با حمایت مسئولین امر بتوانیم گام‌های مؤثرتری را در این زمینه برداریم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

دستاوردهای خودشان را عرضه کنند تا به یک دیدگاه برتر در این زمینه ما بتوانیم برسیم. پس ما معتقد نیستیم فقط دیدگاه خود ما در روان‌شناسی اسلامی مطرح است. دیدگاه‌های متفاوت و متعدد در مکتب روان‌شناسی اسلامی باید هم‌وردی بکنند، رقابت کنند، و اسب خودشان را در دالان علم و کانال علم بتازانند. تا ببینیم کدام جلوتر می‌رود و می‌تواند نظریه برتر باشد. و چهارم با توجه به زمینه‌های فعلی لازم است که پایان‌نامه‌ها و پژوهش‌های ملی در روان‌شناسی اسلامی متمرکز شود تا ادبیات آن غنی‌تر و پربارتر شود. حالا که کار شروع شده ما این را باید غنی‌تر کنیم. و نکته آخر اینکه تأسیس گرایش روان‌شناسی اسلامی و توسعه آن در برخی مراکز آموزشی مستعد می‌تواند پژوهش‌های آینده را در این عرصه عمیق‌تر و وسیع‌تر کند. بنابراین باید تأسیس گرایش روان‌شناسی اسلامی حمایت شود، البته ما معتقد نیستیم که در همه جا این گرایش وجود دارد در جاهایی که ظرفیتش هست اساتید می‌توانند باشند. متونش را می‌توانند تهیه کنند این ظرفیت باید ایجاد شود و از آن حمایت شود.

**آقای خراسانی:** عرض کنم من یک نتیجه‌گیری از فرمایشات حضرت عالی داشته باشم که حضرت‌عالی با تعریفی که از روان‌شناسی و اسلام فرمودید امکان روان‌شناسی اسلامی را ثابت کردید بر اساس مواردی دیگر هم نسبت به ضرورت آن بیان فرمودید دایره روان‌شناسی اسلامی را فراگیرتر و وسیع‌تر از سایر روان‌شناسی‌ها رساندید، و معتقد به ایجاد مکتب روان‌شناسی اسلامی هم هستید. براساس فرمایش شما من نتیجه گرفتم که وجود نظریه‌های مختلف در باب روان‌شناسی اسلامی حکایت از پویایی روان‌شناسی و به روز بودن روان‌شناسی اسلامی هم دارد. اما من از یک بخش از فرمایش شما استفاده کنم که فرهنگ استفاده از روان‌شناسی اسلامی به نظر می‌رسد هنوز در جامعه ما کاملاً نهادینه نشده برای اینکه این فرهنگ‌سازی صورت بگیرد یا این نهادسازی اگر توصیه‌ای بفرمایید؛ ممنون می‌شوم.

**دکتر آذربایجانی:** البته حق با شما هست که این فرهنگش بوجود نیامده، علتش این است که ما دستاوردهای روان‌شناسی اسلامی را هنوز خوب عرضه نکردیم. به نظر ما منابعی که در این زمینه بوجود آمده اینها باید در بسته‌های فرهنگی تبلیغی بوجود بیاید به صورت پکیج‌های مختصرتری در عرصه عمومی اجرا شود در دانشگاه‌ها در مقاطع کارشناسی می‌تواند با توجه به اینکه بخشی از واحدها را به این موضوع اختصاص بدهند مطرح شود تا کم کم به عرصه فرهنگ عمومی وارد شود. اگر وارد شد البته خوب این خودش فرهنگ‌سازی می‌شود و می‌تواند افراد هم استفاده کنند. حالا دیگر در نشست‌های علمی، صدا و سیما بحث‌های مختلف می‌تواند به این فرهنگ‌سازی کمک کند.

# اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی

۳

گزارش تفصیلی نشست علمی



اشاره: میزگرد علمی «اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی» از مجموعه سلسله مباحث پیرامون ضرورت علی در تاریخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۸ از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن اجتماعات این مجمع برگزار گردید. در این میزگرد علمی، اساتید محترم آیت الله فیاضی و حجج اسلام والمسلمین استاد رضائی و استاد سلیمانی امیری به عنوان کارشناس حضور داشتند. ضمن اینکه حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضاپور، دبیری علمی این میزگرد را بر عهده داشتند.





**دکتر رضاپور:** بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. خداوند را سپاس می‌گوییم که به ما توفیق داد که در پرتو امنیت و آرامشی که خون‌های شهیدان و مساعی جمیله امام راحل و رهبری معظم انقلاب فراهم شده، در یک محفلی اینگونه شرکت کنیم و وارد یک بحث و احتجاج علمی در رابطه با یکی از مهم‌ترین پرسش‌های بنیادین بشری شویم. قبل از ورود به بحث از تک‌تک عزیزانی که شرف حضور دارند، به ویژه اساتید معظم و مخادیم گرامی ام‌نهایت تشکر و سپاس را دارم و امیدوارم در این دقایق و یکی دو ساعتی که خدمت عزیزان هستیم بحث مفیدی ارائه شود. بحثی که برای این جلسه در نظر گرفته شده، «ضرورت علی و اختیار» است. اصل علیت یکی از مهم‌ترین و بلکه شاید بتوان ادعا کرد که مهم‌ترین مبنای فکر و اندیشه از برای بشریت است. نظام‌های فلسفی عمدتاً و علوم تجربی همچنین، تقریباً همه این‌ها بر مدار اصل علیت شکل گرفته است. یکی از فروع اصل علیت که اهمیتش کمتر از اصل علیت نیست، بحث ضرورت علی و وجوب علی است که از آن گاهی به جبر فلسفی یا دترمینیسم تعبیر می‌کنند. یعنی آیا با تحقق علت تامه پرسشی که مطرح می‌شود و این جلسه می‌خواهد به این پرسش بپردازد که آیا با تحقق علت تامه معلول واجب می‌شود. البته ممکن است که گفته شود که این معنا و تفسیری که از اصل علیت تامه را اراده می‌کنید خود به خود ضرورت را مفروض گرفته است، این محل بحث است. آیا با تحقق علت تامه معلول ضروری می‌شود یا علیرغم تحقق علت تامه به ویژه در فاعل‌های مختار تحقق معلول ضرورت ندارد و واجب نمی‌شود. اصل موجبیت است که متفکران و اندیشمندان در شرق و غرب در رابطه با این اصل عمدتاً در دو اردوگاه قرار می‌گیرند. آنهایی که ارزش وجودشناختی اصل علیت را نفی می‌کنند و آن را ارجاع به یک مسئله روان‌شناختی می‌دهند. آن داخل بحث نمی‌شود و بحث دیگری می‌طلبد. اما آن‌هایی که اصل علیت را به عنوان یک قاعده وجودشناختی و هستی‌شناختی می‌پذیرند در رابطه با اصل موجبیت تقریباً ما سه تا دیدگاه عمده را مشاهده می‌کنیم که این دیدگاه‌ها در فلسفه اسلامی و مجموعه سنت فکری کلامی فلسفی اسلامی مطرح است و هم در فلسفه‌های غربی. یک دیدگاه هم مشهور

متکلمان به این دلیل طرح ضرورت علی و معلولی را نفی می کردند که اگر بخواهند بپذیرند معلول در ظرف خودش واجب می شود، پس علت آن فاعل موجب می شود و فاعل موجب در خداوند متعال راه ندارد.

خواهیم شد. به قول خواجه شیراز گفت:

ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه توس

عرض خود می بری و زحمت ما می داری

دوستان امر فرمودند بنده به عنوان عرض ادب و اخلاص خدمت شما و اساتید عزیز مصدع شوم. حالا عرض خود را بردیم ولی امیدوارم موجب زحمت عزیزان نشویم.

برای شروع بحث ابتدا لازم است که یک تصویری از بحث ضرورت علی با اصل موجبیت داشته باشیم که مشخص شود آن چه که با بحث اختیار ناسازگار است به چه معناست؟ از آقای سلمیانی دعوت می کنم که اصل ضرورت را به صورت مطلق و با صرف نظر از دیدگاه مختار و فاعل های طبیعی را تقریر بفرمایند.

■ **استاد سلیمانی:** بسم الله الرحمن الرحيم. با کسب اجازه از اساتید محترم، بحث علیت اگر به صورت پرسش مطرح شود به صورت چرا و چرایی خودش را نشان می دهد. اصل چرایی به یک معنا همزاد تفکر است و لذا اصل علیت به معنای عام کلمه اختصاص به یک دوره خاصی ندارد. اگر بخواهیم به طور ساده اصل علیت را بیان کنیم، این است که هر ممکن الوجودی در

فلاسفه است که در عین حال که معتقدند ضرورت علی هست و قائل به حصر موجبیت علی می شوند می گویند هیچ منافاتی با اختیار ندارد و «الوجوب بالاخیار لاینافی الاختیار» که این یک نظریه تقریباً مشهور میان فلاسفه است. چه فلاسفه مسلمان چه فلاسفه غربی هم مثل اسپینوزا همین دیدگاه را معتقدند و دقیقاً معتقد به ضرورت علی هستند. البته تفسیر خاصی از اختیار دارند که مجال دیگری می طلبد. یک نظریه متکلمان است که مشهور میان متکلمان مخصوصاً اشاعره آن است که به کلی ضرورت علی را انکار می کنند و قائل به اولویت می شوند یعنی مطلقاً چه در فاعل های مختار چه در فاعل های غیرمختار معتقد می شوند که نهایت آن چه که علت به ارمغان می آورد اولویت پیدا کردن معلول است و هرگز ضرورتی حاصل نمی شود. دیدگاه سومی که مطرح می شود که برخی متکلمان به ویژه شیعه و بسیاری از اصولیون قائل به آن هستند. این است که اصل موجبیت در فاعل های طبیعی و فاعل های که مختار نیستند معتبر است اما در حوزه فاعل های مختار می گویند این اصل ضرورت علی جاری نیست. اینکه مبنایش چیست به بحث خواهیم پرداخت. این سه نظریه است. در حوزه فلسفه غرب هم در گذشته رواقیون قایل به ضرورت علی بودند. البته در حوزه اختیار انسان مطلبی داشتند که تقریباً می رساند که آن جا ضرورت علی حاکم نیست و در دوره جدید هم به ویژه اگزیستانسیالیست ها و فیلسوفان اگزیستانس معتقدند که اگر اصل علیت و موجبیت و ضرورت علی هم باشد در حوزه فاعل های مختار و فاعل های آزاد جاری نیست و یکی از چالش های جدی در برابر اصل علیت در عصر جدید موضع فیلسوفان اگزیستانسیالیست است که معتقد به این مبنا هستند. برای طرح بحث، منشأ انکار اصل ضرورت علی هم گاهی عدم تمامیت میانی آن مطرح می شود و گاهی هم ناسازگاری اصل ضرورت علی با اختیار است که عمدتاً جلسه ما متوجه این مطلب خواهد بود. ضرورت علی یا وجوب که مطرح می شود، منظور چیست؟ آن چه که از ظاهر کلمات فلاسفه برمی آید ضمن قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تعبیر می شود که گاهی از آن به وجوب سابق تعبیر می کنند که در واقع یک وجوب سابق و یک وجوب لاحق داریم. برخی از فلاسفه مثل مرحوم آقاعلی حکیم یک وجوب مقارن را هم ذکر کردند که این ها وجوب بالغیر است که چه وجوب سابق و چه وجوب لاحق و چه وجوب مقارن این ها وجوب بالغیر و ضرورت بالغیر است. یک ضرورت بالقیاس هم مطرح می شود که در واقع مفاد علیت و معلول است در مقام تحقق که آن هم داخل بحث ما می شود. در مورد این بحث در خدمت اعظم حوزه حضرت آیت الله فیاضی و حجج اسلام والمسلمین استاد رضائی و استاد سلیمانی خواهیم بود و بهره مند



وجودش محتاج به علت است. چون یک ممکن الوجود وقتی موجود می‌شود سه فرض را می‌توانیم در نظر بگیریم. فرض اول این است که به طور اتفاقی و تصادفی بدون اینکه علتی داشته باشد، موجود می‌شود. ممکن چیست؟ آن که نسبتش به وجود و عدم مساوی است. چیزی که حقیقتش نسبت به وجود و عدم مساوی است در عین حال خود به خود و به طور تصادفی موجود می‌شود. روشن است چنین فرضی، فرض مقبول برای عقل نیست. عقل به طور بدیهی درک می‌کند اگر چیزی که نسبت به وجود و عدم مساوی باشد بخواهد موجود شود، ممکن نیست به طور تصادفی و بدون علت موجود شود. احتمال دوم این است که این ممکن الوجود با اینکه نسبت به وجود و عدم مساوی است، خودش خودش را موجود کرده است. یعنی طبیعتش به گونه‌ای است که می‌تواند خود را موجود کند. در حالی که این طبیعت نسبت به وجود و عدم مساوی است. عقل به بدها درک می‌کند که چنین چیزی امکان ندارد. چیزی که در ذات و طبیعت خودش استواء نسبت باشد در عین حال خودش، خودش را موجود کند، معقول نیست. فرض سوم، فرض علت است که یک عاملی او را موجود کند. عقل به طور بدیهی این را می‌پذیرد. چیزی که نسبت به وجود و عدم مساوی است، حال که موجود شده، او را موجود کرده است. این اصل علت است که حکیم آن را بر اساس معیار امکان تصویر می‌کند. یعنی ذات ممکن از آن جهت که استواء نسبت به وجود و عدم است محتاج به علت است. همین را حکیم تعمیم می‌دهد و می‌گوید هر ممکن الوجودی یا در اصل وجودش که اصطلاحاً به آن می‌گوییم وجود نفسی یا در حال وجودش که اصطلاحاً به آن می‌گوییم وجود نعتی محتاج به علت است، انسان نسبت به وجود و عدم مساوی است بخواهد اصل وجود را در خارج از ذهن دریافت کند و در واقع موجود شود نیاز به علت دارد. انسان را با وصف سفیدی در نظر بگیریم سفید پوست بودن برای انسان یک حالت امکانی دارد و از اینرو انسان در سفید شدن هم نیاز به علت دارد. پس ما می‌توانیم اصل علت را با این بیان تعمیم بدهیم هر ممکن الوجودی در اصل وجود یا در وجود نعتی‌اش مثلاً سفیدی برای انسان محتاج به علت است این همان قاعده معروف است که ترجیح بلامرجح یا ترجیح بلامرجح محال است. این ترجیح بلامرجح محال است در این حوزه به همین معناست. این اصل علت از نظر حکیم است که معیار نیازمندی شیء به علت را امکان می‌داند، در مقابل این رأی متکلم معیار نیازمندی معلول به علت را حدوث می‌داند؟ لذا اگر شیء نبود و از یک مقطع زمانی، حدوث زمانی مقصود است، موجود شود محتاج به علت است. نتیجه بحث این خواهد بود اگر یک شیئی داشته باشیم که در هیچ زمانی معدوم نباشد، آن محتاج به علت نیست.

بعد بین فیلسوف و متکلم این بحث مطرح می‌شود که آیا معیار نیازمندی شیء به علت امکان است یا حدوث است که یک بحث و دلیل فلسفی در این جا مطرح می‌شود. رأی دوم با رأی اول در آن جایی که شیء حادث باشد مشترک است. یعنی فیلسوف هم می‌گوید حادث محتاج به علت است نه به دلیل حدوث بلکه به دلیل امکان اما متکلم می‌گوید به دلیل حدوث تفاوت‌شان فقط در آن جایی است که اگر ما یک ممکنی داشتیم از نظر فیلسوف دائم الوجود است اما در عین حال که دائماً محتاج به علت است، در مقابل این دو رأی، حسیون می‌گویند هر موجودی که موجود را هم منحصر می‌کنند به موجودات حسی که با حس به توان به آن رسید، محتاج علت است که این بحث جداگانه‌ای طلبد که آیا معیار نیازمندی یک شیء به علت اصل وجود و آن هم وجود حسی است یا باید معیار امکان یا امر دیگری باشد. وقتی اصل علت تثبیت شد آن وقت فیلسوفان به این نکته اشاره می‌کنند که اشیاء محتاج به علت برای اینکه موجود شوند به یک یا چند چیز نیاز دارد. گاهی برای اینکه شیء موجود شود فقط به یک عامل نیاز دارد و گاهی به چند چیز. اگر موجودی به یک یا چند عامل نیاز داشته باشند تا موجود شود آن یک چیز یا چند چیز را علت تامه می‌نامند. اما اگر فرض کنید یک شیء برای موجود شدنش متوقف بر چند چیز باشد دو چیز از آن چند چیز موجود بشود آیا معلول موجود می‌شود، روشن است که موجود نمی‌شود چون این معلول توقف دارد بر همه آن‌ها. بنابراین هر یک از آن‌ها به تنهایی علت ناقصه است، چون نقص دارد از اینکه بتواند معلول را ایجاد کند. وقتی می‌توان این شیء معلول را ایجاد کند که اجزای دیگر تحقق این شیء محقق شوند. لذا وقتی می‌گوییم معلول محتاج علت است؛ یعنی محتاج به علت تامه است. البته وقتی محتاج به علت تامه شد، در ضمن احتیاج به علت تامه به هر یک از علل ناقصه در صورتی که علت تامه مرکب باشد، هم احتیاج پیدا می‌کند. این اصل علت. فیلسوفان معتقدند که اگر ما اصل علت را پذیرفتیم لازمه پذیرش اصل علت این است که بگوییم نسبت بین علت و معلول یک نسبت ضروری است که از آن به ضرورت علی و معلولی تعبیر می‌کنند. خود ضرورت علی و معلولی می‌تواند به دو معنا به کار رود یکی به معنای اینکه هرگاه علت تامه یک شیء محقق شد و هنگام وجود علت تامه، معلول آن ضروری الوجود است که از آن به ضرورت قیاسی تعبیر می‌کنند. وقتی علت تامه یک شیء موجود باشد، به ضرورت کشف می‌کنیم معلول آن موجود است و این را می‌گوییم ضرورت بالقیاس یعنی نسبت به علت تامه معلول ضروری الوجود است، اگر علت تامه موجود است به ضرورت معلول آن موجود خواهد بود، این یک معنا از ضرورت علی و معلولی معنای دیگر که



دکتر رضا پور:

اصل علیّت یکی از مهمترین و بلکه شاید بتوان ادعا کرد که مهمترین مبنای فکر و اندیشه، برای بشریت است.

علت تامه اش ضروری الوجود است. و این یک ضرورت بالقیاس است. طبق این بیان، همواره معلول از ناحیه علت تامه ضروری الوجود می‌شود. این ضابطه کلی است خواه علت فاعل مختار باشد و خواه فاعل غیر مختار باشد. از نظر فیلسوف هرگاه علت تامه شد، خواه علت تامه فاعل علمی مختار باشد یا نباشد، معلول به واسطه علت ضروری الوجود است.

■ **دکتر رضا پور:** بحث بعدی که مطرح می‌شود در واقع همان ماده نزاع است در این جلسه و موضعی است که اندیشه فلاسفه و متکلمان را در شرق و غرب به خودش معطوف داشته است همین است که این ضرورتی که از ناحیه علت برای معلول می‌آید اگر به این عمومیت و اطلاق پذیرفته شود، شامل فاعل‌های مختار می‌شود اگر ما معتقد به چنین وجوب و ضرورتی شویم آن وقت اختیار چه معنا پیدا می‌کند. چون اختیار در جایی است

معنای دقیق‌تری است و آن بیشتر مورد توجه است در بحث ما، آن ضرورت بالغیری است که از ناحیه علت به معلول داده می‌شود. یعنی هرگاه علت تامه محقق شد معلول به توسط علت تامه ضروری الوجود است نه این که اگر علت موجود است آن‌گاه معلول نسبت به وجود علتش ضروری است که موجود باشد، بلکه معلول واجب بالغیر است یعنی معلول به واسطه غیرموجود شده است و این ضرورت یک وصف نفسی برای معلول است. علت تامه موجود است ضرورتاً معلول آن از ناحیه علت وجوب گرفته است که وجوب مال خودش است و حالت مقایسه‌ای هم ندارد. فیلسوفان ادعایشان این است که اگر ما اصل علیّت را تحلیل کنیم از تحلیل آن این ضرورت بالغیر برای معلول به دست می‌آید و لازمه این ضرورت بالغیر آن ضرورت بالقیاس است. یعنی اگر من پذیرفتم علت تامه موجود است، معلول در ظرف خودش ضروری الوجود است و اگر در ظرف خودش ضروری الوجود است لازمه اش ضرورت بالقیاس است که هرگاه علت را بیابیم ضرورتاً معلول هم هست. دومی اش یک ضرورت بالقیاس است. لذا علامه طباطبایی برای اثبات ضرورت بالقیاس برهانی اقامه می‌کند که اصل علیّت و همان ضرورت بالغیری که از دل اصل علیّت به دست می‌آید استفاده می‌کند. به این صورت برهان را بیان می‌کند که هرگاه علت تامه موجود باشد، معلول آن نسبت به علت تامه ضرورت بالقیاس دارد. چرا؟ می‌فرماید فرض کنید علت تامه موجود است و معلول آن امکان دارد که از ناحیه علت تامه اش واجب نشده باشد پس امکان دارد که موجود نشود، چون ضرورت بالغیر نیافته است. اگر ممکن است این معلول واجب نباشد، پس می‌توانیم فرض کنیم که موجود نیست، و در این صورت علت تامه هست، معلول آن نیست. آن وقت علامه این سؤال را مطرح می‌کند، حال که معلول آن نیست آیا علت تامه عدم معلول موجود است یا موجود نیست، اگر عدم معلول به خاطر تحقق علت تامه عدم است پس اجتماع نقیضین رخ داده است یعنی هم علت تامه وجود این معلول هست هم علت تامه عدم این معلول است. علت تامه عدم این معلول همان نبود علت تامه وجود این معلول است که اجتماع نقیضین است. اگر بگوید این معلول که نیست به این دلیل نیست که علت تامه اش که عدم علت تامه وجود است نیست. بلکه اساساً بدون

علت نیست و این نفی اصل علیّت است. نتیجه این بحث این خواهد بود که معلول ضروری الوجود و واجب بالغیر است و پس هرگاه معلول از ناحیه علتش ضروری الوجود باشد، به این معنا خواهد بود که اگر علت تامه موجود است. ضرورتاً نسبت به وجود



که وجوب و امتناعی نباشد. در این جاست که چندین اردوگاه شکل می‌گیرد و اهمیت مسئله هم اینجا است که این مسئله ذو ابعاد است هم در ناحیه افعال الهی منشأ اثر است یکی از مباحث مهمی که وجود دارد برخی از متفکران معتقدند که و برخی از فلاسفه اسلامی اعتقاد دارند که پذیرش این مسئله مستلزم عدم انقطاع فیض است. که خداوند علت تام است برای تحقق فیض و فیض خودش و به همین دلیل معتقد به عدم انقطاع فیض می‌شوند. این یک طرف، از طرف دیگر در رابطه با افعال اختیاری انسان معتقدند که التزام به این نظریه با اختیار با انسان قابل جمع نیست. لذا چون نتوانستند این مسئله را جمع کنند حتی کسی مثل کانت می‌گوید یکی از تعارضات عقل این جا خودش را نشان می‌دهد که نتیجه گذار عقل از مرزهای مجاز اندیشه است که وقتی وارد این موطن می‌شود می‌گوید ما با یک مسئله‌ای روبرو هستیم که دچار تکافو ادله است. هم ادله اختیار را از یک طرف داریم و هم ادله موجبیت و ضرورت علی را داریم و مسئله فراتر از عقل بشر است و می‌طلبد که تحلیلی و تصویری از سازگاری این ضرورت و وجوب بالغیر با مسئله اختیار در مورد فاعل‌های مختار داشته باشیم که دعوت می‌کنم از استاد معظم حاج آقای رضائی که تصویری از سازگاری اختیار و وجوب بالغیر را خدمت حضار ارائه بفرمایید.

■ **استاد رضائی:** بسم الله الرحمن الرحيم. از حضار محترم که برای شرکت در این نشست وقت اختصاص داده‌اند تشکر می‌کنم و از حضرت آیت الله فیاضی و حضرت حجت الاسلام والمسلمین آقای سلیمانی امیری، که در محضرشان تصدیق می‌کنم عذرخواهی می‌کنم. همان طوری که حضرت آقای سلیمانی امیری فرمودند اعتقاد به اصل علیت با اندیشه بشر و فطرت انسانی انسان عجین و مطابق با نفس الامر و همراه با نظام علی و معلولی عالم است اندیشه ما هم بر این اساس پا گرفته و می‌گیرد و بنیان فلسفه هم بر اساس همین نظریه علیت بنا شده است. لذا به یک معنی می‌توانیم بگوییم: «سَمَى الْحِكْمَةَ حِكْمَةً لِأَجْلِ مَسْئَلَةِ الْعِلِّيَّةِ» یعنی: به خاطر همین مسئله مهم علیت است که کل فلسفه را حکمت نامیده‌اند. لذا در برخی از جاها هم به جای واژه علت واژه حکمت را به کار می‌برند. مثلاً می‌گویند: حکمت این کار چیست؟ یعنی: علت این کار چیست؟ برخی از دوستان نقل می‌کردند برخی از فلاسفه در غرب به دنبال این هستند که ریشه علیت را بزنند و بگویند علیتی در کار نیست. برای این امر هم، در صددند تا وجوهی را مرتب کنند و بر اساس آن وجوه علیت را نفی کنند. من عرض کردم به آن‌ها بفرمایید اصلاً دنبال این نگردند که برای نفی علیت وجوهی را مرتب کنند بلکه بدون دست و پا کردن

وجهی بگویند علیتی در کار نیست. چرا خودشان را به زحمت می‌اندازند؟ اگر بگویند: نه نمی‌شود، باید این ادعا اثبات بشود تا بتوانیم از آن دفاع کنیم به آنها بگویید: همین که برای نفی علیت خودتان را به زحمت می‌اندازید، معنایش این است که به علیت اعتقاد دارید و پذیرفته‌اید که علیتی در کار هست. اگر این را قبول ندارید پس دنبال نکنید و خودتان را به زحمت نیاندازید و بدون استدلال و دلیل بگویید: علیت غلط است، در حالی که عملاً این کار را نمی‌کنید. این داستان یادآور داستان آیت الله خویی است که یکی از این آقایان مدعی خدمت ایشان رسید و گفت: اجتماع نقیضین محال نیست و می‌شود نقیضین با هم جمع شوند. حضرت آیت الله خویی با کمال خونسردی فرمودند: بسیار خوب، شما بگویید: اجتماع نقیضین محال نیست و من هم می‌گویم: محال است. شما نظریه خودتان را داشته باشید و ادامه بدهید. ما هم نظریه خودمان را داریم و ادامه می‌دهیم و هم سخن شما صحیح است و هم سخن ما و هیچ مشکلی هم پیش نمی‌آید. آن فرد مدعی گفت: نمی‌توان پذیرفت که هم نظریه شما حق است و هم نظریه ما. حضرت آیت الله خویی فرمودند: همین سخن و همین قول یعنی اعتقاد به جمع بین نقیضین و الا شما باید می‌پذیرفتید که هم من نظر خودم را داشته باشم و هم جناب عالی نظر خودتان را داشته باشید و این دو با هم هیچ گونه تنافی ندارند. اگر این را نمی‌پذیرید، پس معلوم می‌شود که اعتقاد دارید جمع و اجتماع نقیضین محال است. اصل علیت هم همین گونه و غیر قابل انکار است. حتی آنکه می‌خواهد آن را نفی کند، ناخودآگاه به آن ملتزم است و به قول شاعر:

همان غافل که می‌کردم نصیحت

سرش پر باشد از پیمان دوست

از یک طرف ما را به خاطر اعتقادی که داریم سرزنش می‌کند و از طرف دیگر ناخواسته همان اعتقاد ما را می‌پذیرد و قبول می‌کند. مسئله بعدی این است که این قانون یک قانون عقلی است و قانون عقلی یکی از خصوصیاتش این است که استثناء پذیر نیست. در هر جایی و در هر موردی که باشد حاکمیت دارد و معتبر است، لذا نمی‌شود گفت: دو دو تا، می‌شود چهار تا. به استثناء یک مورد که می‌شود پنج تا، یا می‌شود سه تا. اگر اصل یک قانونی عقلی و غیر قابل انکار است دیگر استثناء بردار نیست. بر این اساس فاعل مختار و غیرمختار ندارد و نمی‌توانیم در فاعل غیر مختار ضرورت علی را بپذیریم و در فاعل مختار از این قضیه دست برداریم. یا باید مبانی ضرورت علی را نپذیریم و اگر بپذیریم باید برای فواعل مختار فکری بکنیم و ببینیم آیا با این ضرورت و وجوب علی می‌شود بین اراده و اختیار جمع کرد

مراد از ضرورتی که محل نزاع است، این است که با وجود پیدا کردن علت تامه، معلول واجب نمی شود، ما مدعیان این است، مطلقاً چه در فاعل مختار و چه در غیر مختار علت وجوب نمی آورد.

الابد علم عنایی او به نظام احسن، فیض را و فیاضیت را به دنبال داشته و دارد. و این امر هم منجر به این نخواهد شد که خداوند مضطر و موجب باشد. نخیر، آن راه کار خودش را دارد و دست خدای تبارک و تعالی در این جا بسته نخواهد شد. او مختار است و در عین اینکه مختار است، ضرورت هم هست و به تعبیر قرآن «کتب علی نفسه الرحمة»<sup>۱</sup> خودش بر خودش واجب کرده است. در این جا بین مختار بودن حق تعالی و ضرورت کاری که از حق تعالی صادر می شود، جمع شده است. انسان هم مثل حق در این جهت تا کارش ضرورت پیدا نکند تحقق پیدا نمی کند و اراده هم در این زمینه حکم ضرورت را تغییر نمی دهد. اگرچه اسم اراده قدری گول زنک است به این معنا که من مختارم و چون مختارم ضرورتی به من حاکم نیست، بسیار خوب تا وقتی که شما اراده نکنی کار در همان حد استواء باقی می ماند و ضرورت ندارد، ولی وقتی که اراده می کنید و آن امر را انجام می دهید ضرورت پیدا می شود و بر اساس ضرورت کار انجام می شود.

■ **دکتر رضایور:** حاصل فرمایش حضرت استاد این است که اصل ضرورت علی به عنوان یک قاعده عقلی تخصیص ناپذیر است و تخصیص در ادله عقلی منجر به تناقض می شود. بنابراین اختیار و اراده را در انسان باید به نحوی تفسیر نمود که نقض موجبیت از آن در نیاید. تفسیرش هم به همین نحو است که در انسان این اختیار و اراده تا وقتی به نحو بالفعل تحقق پیدا نکرده آن حالت استواء و ضرورت است و اما وقتی اراده با آن مبادی و مقدمات طی شد و یعنی تصور و تصدیق به فایده ای که گفت:

عقیب داع در کنا ملائماً شوقاً مؤکداً ارادتاً سماً

اگر این شوق مؤکد در انسان شکل گرفت و آن حرکت عضلانی و در واقع بستر صدور فعل تحقق پیدا کرد دیگر فعل ضرورت پیدا می کند و در واقع «الوجوب بالاختیار لاینافی فی الاختیار» وجوبی است که ناشی از اختیار است و نتیجه اختیار است. بنابراین این نحو وجوب مستلزم نفی اختیار نخواهد شد. چون یکی از دیدگاه هایی که سالهاست حضرت استاد فیاضی در درس خودشان ارائه فرمودند که دیدگاه بدیلی است که نه دیدگاه فلاسفه و نه دیدگاه متکلمان، دیدگاهی است که وجوب را وجوب سابق بر وجود تلقی نمی کند بلکه وجوب یک وجوبی است که نتیجه وجوب تلقی می شود لذا مستدعی هستیم از استاد که در ضمن طرح نظریه خودشان، فرمایشات دوستان را هم ارزیابی کنند.

■ **آیت الله فیاضی:** بسم الله الرحمن الرحیم. ضمن عرض

یا نمی شود؟ من عرضم این است که ضرورت علی سرچایش محفوظ است؛ چون آن مبانی را نمی توانیم خراب کنیم. هر کس می خواهد آن ها را خراب کند باید مؤنه تخریب آن مبانی را خودش بعهده بگیرد، ولی ما به ضرس قاطع از آن مبانی دفاع می کنیم و در مورد فاعل مختار هم می گوئیم: شما که مختار هستی، قبل از آنکه اراده کنی طرفین یک قضیه که جایز و ممکن هستند برای شما مساوی است و هیچکدام ضرورتی ندارد اما وقتی که اراده می کنی و یک طرف را، با تمام مبادی و مقدمات اراده، بر طرف دیگر ترجیح می دهی قطعاً آن حالت تساوی بر هم می خورد و یکی از دو طرف ضرورت پیدا می کند و این گونه نیست که در عین متساوی النسبة بودن طرفین قضیه یکی از دو طرف ترجیح پیدا کند، نخیر بدهم همین که شما یک طرف را ترجیح دادی و اراده فرمودی این یعنی به حد ضرورت رساندن یک امری که بذاته ممکن است ولی بالغیر ضرورت می یابد. یک مسئله اگر صد تا مقدمه داشته باشد، و ۹۹ تای آنها فراهم بیاید و امر صدم فراهم نیاید علی رغم این ۹۹ تای فراهم آمده، اصل مسئله در حد امکان باقی است و این صدمین امر است که قضیه را ضروری می کند. در رابطه با قضیه اراده هم همین گونه است. من اگر از امری تصور صحیحی داشته باشم و تصدیق به فایده آن هم بکنم و دنبال آن شوق مؤکد هم در من به وجود بیاید، و بعد، این شوق به حرکت و حرکت به فعل منجر بشود و این فرآیند طی شود، در آخرین مرحله که عزم را جزم می کنید که کار را انجام بدهید، این به معنای آن است که شما امر صدم را محقق کرده اید و آن امر ضرورت پیدا کرده و تحقق پیدا می کند. نمی شود گفت که قضیه همان گونه که بود در حالت امکان باقی می ماند و در عین اینکه در حد امکان باقی مانده است، فعل صادر شده است، این معنا ندارد. خواه کار، کار من باشد یا کار شما و یا کار خداوند مرید و مختار، فرقی ندارد. بالاخره یک چیزی که ذاتاً ممکن و مساوی النسبة الی طرفین است معنا ندارد که بدون ضرورت و وجوب به ساحت وجود راه پیدا کند و اراده هم در این جا حکم قضیه را عوض نمی کند، به گونه ای که بگوئیم: چون ذات امری متساوی النسبة الی الطرفین است، هر چند که آن را اراده کنند همین طور مساوی النسبة باقی بماند و بدون هیچ ضرورتی تحقق پیدا کند. این امر هم در رابطه با انسان است و هم حق تبارک و تعالی، منتها با این فرق که این فرآیندی که در انسان رخ می دهد - یعنی تصور و تصدیق و شوق مؤکد و حرکت و بقیه مسائل - به صورت مجزا و این گونه است که گاهی از اوقات این است و آن نیست، و بعضی اوقات سومی هست، چهارمی نیست. و گاهی هم همه با هم اتفاق می افتد. اما در مورد خداوند این گونه نیست بلکه من الازل الی



تشکر از اساتید معظم که عنایت فرمودند و به این مبحث اهتمام فرمودند و برای روشن شدن بحث وقتشان را هزینه فرمودند حضرت استاد رضای و حضرت استاد دکتر رضاپور و حضرت استاد سلیمانی و خوش آمد گویی به دوستانی که به این مجمع با برکت تشریف آوردند.

بنده هم عرض می‌کنم که اصل علیت بدیهی اولی است. یعنی «کل ممکن محتاج الی العلة» تصورش برای تصدیقش کافی است. ضرورت علی هم نسبت به علت بدیهی است یعنی اینکه وقتی معلول وجود دارد ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول شبهه‌ای ندارد. یعنی اگر معلول بود واجب است وجود علت، آری اینکه در ظرف وجود معلول وجود علت ضرورت دارد روشن است چون خلف است، اگر بخواهد معلولی باشد و علتش نباشد این

خلف در معلولیت است. اما همه بحث در مورد ضرورت معلول است با وجود علت تامه همان طور که عنایت فرمودند علت تامه یعنی چه؟ یعنی همه آن چه را که معلول برای تحققش به آن‌ها نیاز دارد. که اگر نباشد، باید منتظر یک چیز دیگری هم بود تا اضافه شود. علت تامه یعنی مجموعه چیزهایی که معلول بر آن‌ها متوقف است. آن مجموعه می‌تواند یک چیز یا چیزهای متعدد باشد. این معنای علت تامه است. ولی عرض بنده این است که برای این ضرورت که ضرورت بالغیر و بالقیاس معلول به سبب وجود علت تامه و در ظرف وجود علت تامه است، ادله‌ای اقامه شده است که ما وقتی ادله‌ای که اقامه شده بر ضرورت بالغیر استقصاء دیدیم بیست دلیل است، تا آن جا که بنده استقصاء کردم. ولی همه این‌ها جواب دارد و هیچ کدام دلیل تام نیست برهان نیست بلکه برهان نما است. البته باز عرض می‌کنم مراد از ضرورتی که محل نزاع است این است که با وجود پیدا کردن علت تامه، معلول واجب نمی‌شود، ما مدعی‌ایمان این است مطلقا چه در فاعل مختار و چه در غیر مختار علت وجوب نمی‌آورد. علت ولو تامه باشد وجوب‌آور نیست اگر یک جاهائی واجب است به خاطر این است که فاعل موجب است نه چون علت تام است اگر فاعل موجب بود فاعل موجب یعنی طوری است که باید، وقتی محقق شد، فعلش محقق شود. اما اگر فاعل موجب نیست نه! پس اگر ما آن جا قائل به وجوبیم نه از باب اینکه یک قاعده کلی را یک جا قائلیم یک جا قائل نیستیم. می‌گوییم قاعده کلی نداریم. ما هیچ دلیلی صحیحی نمی‌بینیم بر اینکه وجود علت تامه به حیثیت علت تامه که از اساتید ما آموختیم که «لولا الحیثیات لبطلت الحکمة». شما علت تامه را به حیثیت علت تامه‌ای به آن توجه کنید، ما عرضمان این است که مطلقا هیچ جا ضرورت نمی‌آورد. چون اگر بپذیری که ضرورت می‌آورد، باید یا بدیهی باشد مثل خود اصل علیت و ضرورت آن طرف، یعنی ضرورت علت در ظرف وجود معلول بدیهی است. اما ضرورت این طرف نه بدیهی است و نه این بیست دلیلی که بر آن اقامه شده است، تام است این ادله را بنده در درس‌های اسفار تقریر کرده و پاسخ داده‌ام. ما معتقد نیستیم که یک قاعده عقلی داریم و می‌خواهیم تخصیص بزنیم ما معتقدیم اصلا قاعده عقلی وجود ندارد. علت تامه که وجود پیدا کرد، نه به سبب او و نه بالقیاس به او، معلول وجوب پیدا نمی‌کند. بله، یک نکته‌ای در فرمایشات آقای رضای بود و آن اینکه وقتی علت ایجاب می‌کند آیا معلول واجب می‌شود. ما عرض می‌کنیم: بله، آن که محل نزاع است معلول به سبب وجود علت تامه واجب نمی‌شود. اما با ایجاب علت تامه حتما واجب می‌شود. چنانکه حتما موجود



برخی از متفکران معتقدند که پذیرش این مسئله مستلزم عدم انقطاع فیض است زیرا خداوند علت تام است و معتقدند که التزام به این نظریه با اختیار انسان قابل جمع نیست.

می‌شود. چرا که ایجاب علت تامه لازمه ایجاد علت تامه است. بله با ایجاب حتماً واجب می‌شود. چنانکه حتماً موجود می‌شود. چرا که ایجاد علت تامه چه ایجاد علت تامه مختار باشد چه غیر مختار عقلاً از وجود معلول منفک نیست، نمی‌شود بگوییم ایجاد کرد، موجود نشد. این تناقض است. ایجاد کرد یعنی به او وجود داد، مگر می‌شود وجودش را بیاورد در عالم هستی ولی در عین حال وجود پیدا نکند. ما عرضمان این است که ایجاد را بگذارید کنار، ما همه حرفمان این است من علت تامه هستم برای ادامه دادن حرف‌هایم می‌توانم جمله بعد را بگویم هم می‌توانم نگویم برای هر دو علت تامه ام هم برای ادامه دادن، هم برای ادامه ندادن. اگر ادامه بدهم ادامه پیدا می‌کند. اگر ادامه ندهم ادامه پیدا نمی‌کند ولی وجود من که هر چه برای ادامه دادن لازم است در آن و پیرامونش هست. اگر هوا می‌خواهم در بیرون هست، اگر توانایی می‌خواهم در درون است اما اینکه می‌گویم باید تصدیق به فایده بکنیم ما می‌گوییم این را به خودتان مراجعه کنید ببینید در جایی که تصدیق به ضرر دارید آیا می‌شود کار را انجام داد یا نه؟ خودتان قضاوت کنید. به آن ادله کاری نداریم. شما که یقین دارید خوردن این خاک ضرر دارد آیا می‌توانید این تکه گل را در دهانتان بیاندازید یا نه؟ ادله جای خودش را دارد. ما عرضمان این است که با وجود علت تامه، معلول مطلقاً ضرورت پیدا نمی‌کند نه بالغیر نه بالقیاس الی‌الغیر. بله ایجاد علت تامه عین ایجاب است چون وجود مساوق با وجوب است اگر علت تامه ایجاد کرد یعنی ایجاب کرد وجود داد یعنی چیزی را داد که عین وجوب است. این جا هیچ معطلی ندارد که ایجاد علت تامه ضرورت بخش است به وجود معلول ولی حرف ما در آن جائی است که علت تامه‌ای هست و می‌خواهد ایجاد نکند یا اینکه تمام توانایی‌های لازم در وجود خودش و شرایط خارجی برای انجام فعل هست ولی نمی‌خواهد که انجام بدهد. گاهی گفته می‌شود چون نمی‌خواهید انجام نمی‌دهد پس اراده متمم علیت است ولی ما می‌گوییم: اصلاً محل بحث خود اراده است. آن که خوب است که ما بحث را روی آن قرار دهیم فعل خارجی نیست خود اراده است. برای اینکه این جا یک فعل مباشر داریم و یک فعل تولیدی، فعل مباشر خود اراده است من باید اول اراده داشته باشم که حرفم را ادامه بدهم که وقتی اراده داشتم حرفم ادامه پیدا می‌کند، سراغ اراده می‌آییم. از دوستان می‌خواهم که در ادامه بحث هم همه حرف را روی همین اراده قرار بدهند که کسی که می‌تواند اراده کند و مختار است اراده بلند شدن از این جا. اگر همه شرایط برای این اراده کردن فراهم است آیا واجب است که اراده کند یا چون مختار است می‌تواند اراده نکند. خودم که الان این جا نشسته‌ام احساس می‌کنم همه شرایط برای اراده

کردن من و بلند شدن من در این جا هست، ولی در عین حال اراده نمی‌کنم. شما هم همین طور تمام شرایط برای اینکه اراده بلند شدن کنید فراهم است، و هیچ کمبودی در انجام این کار ندارید. حالا که می‌خواهم اراده کنم باید چیزی باشد تا بتوانم اراده کنم. نه، در عین اینکه شما توانایی اراده بلند شدن را دارید ولی اراده نمی‌کنید. سخن ما در اراده است یعنی در فعل مباشر، علت تامه‌اش محقق است یعنی هر چه شما لازم دارید برای اینکه بتوانید اراده کنید و اراده در خارج محقق شود در وجودتان هست ولی اراده نمی‌کنید.

**دکتر رضاپور:** خیلی متشکر. از دوستان حاضر در جلسه می‌خواهیم دیدگاه‌هایشان را منعکس کنند که در ادامه مجلس بتواند به استفاده از مطالب کمک کند.

**استاد سلیمانی:** بحث ضرورت علی از دل اصل علیت با تحلیل که انجام می‌شود بدست می‌آید، این تحلیل بیان استخراج ضرورت از دل اصل علیت است که از آن به برهان تعبیر می‌کنیم حالا براهین مختلفی برای اثبات ضرورت چه ضرورت بالغیر، چه ضرورت بالقیاس آورده‌اند که یک دلیل را که دلیل علامه در نه‌ایة الحکمه بود اشاره کردم. حاج آقای فیاضی فرمودند بله اگر فاعل موجب باشد این وضعیت رخ می‌دهد که در ظرف علت تامه معلول ضروری می‌شود. این سؤال مطرح است که چه طور می‌شود یک فاعل، فاعل موجب شود. متکلمان علی‌الاصول آن‌هایی که طرح ضرورت علی و معلولی را نفی می‌کردند به این دلیل نفی می‌کردند که اگر بخواهند ضرورت علی و معلولی را بپذیریم معلول در ظرف خودش واجب می‌شود چون معلول در ظرف خودش واجب است، پس علت آن فاعل موجب می‌شود و فاعل موجب در خداوند متعال راه ندارد. از این جهت می‌گویند ما از خیر ضرورت علی می‌گذریم. ضرورت علی را منکر شدند و بحث اولویت را مطرح کردند. فیلسوفان هم در این جا این نکته را گفتند که معلول عقلاً در ظرف متأخر از علت موجود است و چیزی که در ظرف متأخر از علت موجود است نمی‌تواند مؤثر در علیت علت باشد تا فاعل را موجب کند. ایشان که فرمود فاعل موجب فاعل موجب یعنی چه؟ لابد این را نمی‌خواهند بگویند که فیلسوفان در پاسخ بگویند متأخر در متقدم تأثیرگذار نیست. اگر این طور نیست، آن وقت چه معنایی از فاعل موجب اراده کرده اند. این یک سؤال فرعی است. بحث ضرورت علی و معلولی از دل اصل علیت بدست می‌آید. یعنی کسی اصل علیت را پذیرفت این را باید بپذیرد لازمه عدم پذیرش ضرورت علی نفی اصل علیت است. همان طور در برهانی که از علامه اشاره کردیم به وضوح همین نکته را مشخص می‌کرد. نکته بعدی این است که

حاج آقا فرمودند اگر فاعل معلول را ایجاد کند، ایجاد عین ایجاب است و در نتیجه وجود معلول عین وجوب است. سؤال ما همین جاست؛ معلول در ظرف وجودش واجب است یا نه؟ نمی‌توانیم بگوییم واجب نیست. واجب است. سؤال؛ این وجوب وجودی که این معلول دارد آیا مال خودش است یا علت به او داده است؟ نمی‌توانیم بگوییم مال خودش است پس معلول واجب بالغیر است و واجب بالذات نیست. پس او بالعلّة واجب شده است. علت تامه پس به او داده است. حاج آقا ممکن است بفرمایند ایجاد علت تامه که همان ایجاب است او را واجب کرده نه علت تامه سؤال ما این است که این ایجاب علت تامه غیر از ذات خود فاعل است یا عین ذات فاعل است. اگر عین ذات فاعل است. پس ذات فاعل ایجاب کرده است. اگر بگویید غیر فاعل است. آن وقت سؤال می‌کنیم رابطه این ایجاد که همان ایجاب است با فاعل که علت تامه است چه رابطه‌ای است؟ باید رابطه علی و معلولی باشد. آن وقت بفرمایید نسبت علت تامه به این ایجاب چه حکمی دارد. همان سؤال را دوباره در اینجا تکرار می‌کنیم اگر در این مرحله ایجاب به عنوان یک حقیقت وجوبی ندارد، و در عین حال علت او را ایجاد کرده است. می‌گوییم آیا این ایجاب در ظرف خودش وجود دارد یا ندارد و اگر وجود دارد وجود مساوق با وجوب است. اگر وجود مساوق با وجوب است این وجوب ذاتی خودش است یا از ناحیه علتش آمده است. طبیعتاً باید بگوییم از ناحیه علتش آمده است. چون او واجب الوجود بالذات نیست و فرض این است که پذیرفتیم او معلول علت تامه‌اش است. پس باید علت تامه این را ایجاد می‌کرد. این مسیری که الان اشاره کردم. اثبات ضرورت بالغیر معلول از ناحیه علت بر اساس ضرورت لاحق است. عزیزان می‌دانند که فیلسوفان مدعی‌اند که یک معلول وقتی که موجود است محفوف به دو وجوب است. یک وجوب سابق که از آن تعبیر می‌کنند که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یکی وجوب لاحق، وجود لاحق این است که شیئی که در هر ظرفی که موجود است ضرورتاً موجود است. چرا؟ برای اینکه اگر ضرورتاً موجود نباشد امکان نقیضش هم است، پس این جا احتمال تناقض پیش می‌آید. احتمال تناقض مثل خود تناقض محال است. پس هر چیزی در هر ظرفی پذیرفتیم وجود دارد. همان طور که حاج آقا فیاضی فرمودند همراه با وجوب است. سؤال ما این است این وجوبی که وجوب لاحق اصطلاحاً به آن می‌گوییم آیا وجوب ذاتی است پس باید واجب الوجود بالذات باشد و این وجوب نباید از ناحیه علت آمده باشد و اگر وجوب از ناحیه علت است پس باید ضرورت غیری را از قبل پذیرفته باشیم ممکن است این جا این نکته را اشاره کنند که ما ضرورت لاحق را که منکر نیستیم ضرورت سابق را که قانون «الشیء ما لم

یجب» آن را بیان می‌کند، منکریم بحث من هم همین است شما ضرورت لاحق را منکر نیستید این ضرورت لاحق الزام می‌کند ضرورت سابق را بپذیری. برای اینکه ضرورت لاحق، ضرورت ذاتی نیست، چون که هست نقیضش نیست پس یک ضرورتی دارد. سؤال من این است که این ضرورت را خودش به خودش داده، پس او باید واجب الوجود بالذات باشد، اگر خودش نداده، حیثیت تعلیلیه دارد، پس این وجوب یک حیثیت تعلیلیه دارد و آن حیثیت است که این وجوب را داده است. پس آن علت است که آن وجوب را به او داده است. حالا آیا این وجوب سابق با وجوب لاحق دو تا وجوب‌اند. یا یک وجوب‌اند به دو اعتبار آن دیگر مهم نیست. قانون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مفادش این است که باید این شیء ضروری باشد وگرنه این ضرورت لاحقی که همه قبول داریم وجود دارد اگر از ناحیه علت نیامده باشد شیء باید ضروری الوجود بالذات باشد و شیء واجب الوجود بالذات می‌شود و اگر واجب الوجود نیست که مفروض این است که واجب الوجود بالذات نیست، پس باید از ناحیه علت این وجوب آمده باشد. یعنی همان ناحیه علت تامه این وجوب آمده باشد. این بحث را می‌توانیم ببریم در اراده در فاعل‌های اختیاری که اگر لازم باشد در ادامه عرض می‌کنم.

■ **آیت الله فیاضی:** فرمودند به دلیلی که علامه آورده است. قبل از اینکه جواب دلیل علامه را عرض کنم یک نکته را عرض کنم. آن نکته عبارتست از اینکه نتیجه این اختلاف این است که کسی که قائل به این است که علت تامه که آمد وجود معلول واجب می‌شود به سبب او و بالقیاس به او، معتقد به این است که برای عدم معلول یک راه بیشتر نیست و آن راه نبود علت است، البته نبود علت تامه. اگر علت تامه نباشد معلول نیست. اما اگر علت تامه بود واجب است وجود معلول پس از نظر او علت عدم معلول منحصر است در عدم علت تامه اما از نظر بنده و کسانی که این قانون را قبول ندارند علت عدم معلول منحصر نیست در عدم علت تامه بلکه عدم معلول در دو صورت میسر است: ۱. عدم علت تامه؛ ۲. وجود علت تامه با عدم ایجاد.

علت تامه وجود دارد ولی ایجاد نمی‌کند. این هم یک فرض است. این محل نزاع ماست یعنی بنده معتقدم علت عدم معلول منحصر به عدم علت تامه نیست. عدم علت ناقصه هم به عدم علت تامه برمی‌گردد، چون اگر یکی از اجزاء علت تامه نبود، علت تامه نیست و آقایان معتقدند به اینکه عدم معلول هیچ علتی ندارد جزء عدم علت پس خود این مسئله که علت عدم معلول چه می‌تواند باشد محل نزاع است و از آثار همین بحث است. علامه وقتی می‌خواهد استدلال بیاورد از همین چیزی که از آثار بحث است در استدلالش استفاده کرده است. علامه می‌فرمایند اگر علت تامه



اعتقاد به اصل علیت با اندیشه بشر و فطرت انسانی عجیب و مطابق با نفس الامر و همراه با نظام علی و معلولی عالم است، اندیشه ما هم بر این اساس پا گرفته و می گیرد و بنیان فلسفه هم بر اساس همین نظریه علیت بنا شده است.

محقق باشد و معلول نباشد، پس عدم معلول محقق است با اینکه علتش محقق نیست چون علت عدم معلول، عدم علت تامه است و این خلف در علیت است این بیانی که ایشان می فرمایند خلف در علیت و بازگشت به نفی علیت است یک مصادره است. یعنی من چون خودم معتقدم که علت عدم معلول منحصرأ عدم علت است و این نتیجه را از همین محل نزاع گرفته ام دارم از همین استفاده استفاده می کنم. چه مصادره ای بدتر از این. بنده می گویم عدم معلول محقق است و علت آن عدم علت نیست. چون ما معتقدیم در همین بحث که وجوب علت تامه همان طور که با وجود معلول می تواند باشد با عدم آن هم می تواند باشد. پس این که انکار ضرورت بازگشت به انکار علیت می کند بر اساس این است که طرف با مذاق خودش و آن چه که خودش معتقد است که علت عدم معلول منحصرأ عدم علت است استدلال می کند. بنده می گویم این اول النزاع است و باید همین جا اثبات شود که علت عدم معلول منحصرأ عدم علت است. علت عدم معلول یکی عدم علت است و یکی هم این است بنده که علت تامه هستم ایجاد نمی کنم و اما اینکه فرمودند که معلول نمی تواند در علت تأثیر کند و او را مجبور کند فرمایش علامه جوابش این است ایجاب غیر از مجبور شدن است. فاعل ها دو قسم اند. یک فاعل هایی که اصلاً شأنیت انتخاب ندارند برای اینکه مختار نیستند. به این ها فاعل موجب می گوییم. نه مجبور، برای اینکه خلط نشود. والا تعبیر مجبور هم بخواهید کنید مانع نمی شویم. فاعلی را که فاعل طبیعی است و تصور و تصدیق و شوق و اراده درباره او معنا ندارد فاعل موجب می نامیم. فاعل مختار هم آن فاعلی است که به فرمایش شهید صدر (ره) تمکن از فعل و ترک هر دو دارد. اختیار یعنی تمکن از فعل و ترک، یعنی همان که وقتی گفته می شود «ان شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» همین منظور است نه آن معنایی که آخوند و دیگران گفته اند. «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» یعنی همان سلطنت فاعل بر فعل و ترک. یعنی تمکن فاعل از فعل و ترک. وقتی این طوری شد، اگر شما گفتید علت تامه که محقق شد وجود معلول واجب است این انکار اختیار است اگر شما گفتید علت تامه که محقق شد، مثل خدای متعال که در ازل محقق بوده است، خدا ازلی است و از نظر عقلی هم محال است که او علت تامه برای خلق نباشد چون فرض ندارد چیز دیگری. او «وحده لا شریک له» است و چیز دیگری نیست، پس او علت تامه برای خلق است. و اگر علت تامه برای خلق است و وقتی او هست پس باید مخلوق باشد، اگر باید مخلوق باشد یعنی رابطه او با مخلوق همان طوری که شما می فرمایید ضرورت است. یعنی فعل بالقیاس به او ضرورت دارد و به سبب او هم ضرورت دارد. پس تسلط و تمکن یعنی

چه؟ تمکن یعنی او می تواند فعل را انجام دهد و می تواند ندهد، معنای این تمکن این است که فعل نسبت به او حالت امکانی دارد، فعل ضرورت ندارد و ترک هم ضرورت ندارد، اقتضای اختیار و مقتضای قدرت، تمکن فاعل است از فعل و ترک و لازمه تمکن فاعل از فعل و ترک این است که فعل نسبت به این فاعل ممکن است. نسبت امکانی است یعنی می شود محقق شود برای اینکه تمکن از فعل دارد و می شود محقق نشود برای اینکه او تمکن از ترک دارد. تمکنش نسبت به هر دو هست پس اگر اختیار لازمهاش این است که معلول نسبت به علت رابطه امکانی داشته باشد شما که می گوید معلول نسبت به علت رابطه ضروری دارد و به سبب او رابطه ضروری پیدا می کند پس اختیار را منکرید و خدا را فاعل موجب کرده اید. نمی خواهد بگوید فعل او را موجب می کند. فعل او را تحت فشار قرار می دهد. آن جبری که شما می گوید آن چیزی است که در فاعل بالجبر می گویند که فاعل بالجبر که فاعلی است که عالم است و اختیار هم دارد ولی نمی تواند اختیارش را اعمال کند مثل اینکه شما قدرتمندی و بنده هم یک آدم ضعیفم من نمی خواهم بروم از این جا بیرون، شما من را بغل می کنی و می بری. چه کار می توانم بکنم. من می شوم فاعل بالجبر. یعنی شما من را بر کاری که نمی خواستم مجبور کردی. جبری که علامه مطرح کرده غیر از ایجابی است که مستدل به آن تکیه می کند. ایجاب یعنی اینکه فاعل نسبتش به فعل نسبت امکانی نباشد. خوب شما همین را قائل می شوی و می گویی فاعل نسبتش به فعل نسبت امکانی نیست پس خودت را فاعل موجب می کنی و خدا را فاعل موجب می شماری. نه اینکه فعل خدا او را موجب می کند تا بگوید اصلاً معقول نیست فعل بیاید در فاعل تأثیر بگذارد و او را وادار کند که خودش را ایجاد کند و تنها این که فرمودند: وجوب را که شما پذیرفتی عین وجود است، پس علت که وجود می دهد وجوب هم می دهد، پاسخش این است که این وجوب مقارن است با وجود معلول یا با تحلیل عقلی متأخر است. همان طور که مشهور فلاسفه همین را می گویند و به نظرم همین درست است. وجوب لاحق. خوب می دانیم وجوب لاحق عین وجود معلول است و همان طور که وجود معلول به سبب علت است وجوب آن هم به سبب علت است ولی این وجوب که حرفی در آن نیست. این وجوب لاحق است یا وجوب مقارن است هر کدامش باشد محل نزاع نیست محل نزاع وجوب سابق است. محل نزاع این است که من که علت تامه هستم همین که محقق شدم فعل واجب می شود و چون واجب می شود، محقق می شود. یعنی وجوبی است متقدم «الشی امکان فاحتاج فأوجب فوجد فوجد» پس شما در این وجوب صحبت کنید نه آن وجوب. اینکه گفته شود همین

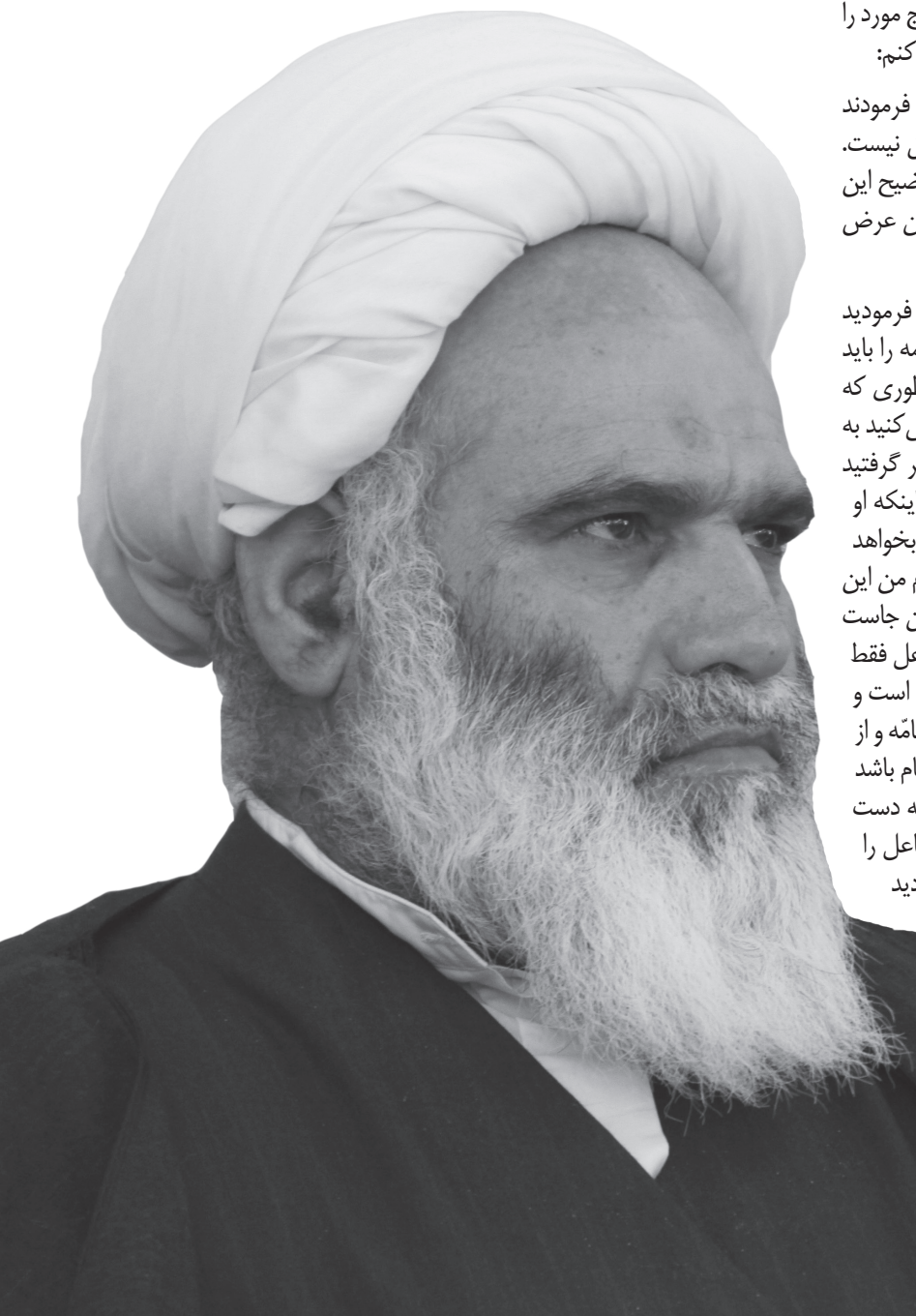
که کاری انجام بدهد، صحیح به نظر نمی‌رسد، چون اولاً: خداوند تا اراده نکند علیّتش تامّه نیست. مثل اینکه ما تا اراده نکنیم علیّت ما نسبت به فعل تامّه نخواهد بود و ثانياً: اینکه خداوند بود ولی کاری انجام نداد یا به این صورت است که نمی‌دانست یا می‌دانست ولی نمی‌توانست، یا هم می‌دانست و هم می‌توانست لکن نخواست. صورت نخست مستلزم جهل است و صورت دوم مستلزم عجز است و نسبت به صورت سوم هم که می‌گویید نخواست آیا به من اجازه می‌دهید که بپرسم چرا نخواست؟ یا نه اجازه نمی‌دهید؟ در صورتی که اجازه بدهید می‌پرسم چرا نخواست؟ جنابعالی اگر بفرمائید: هیچ علتی و هیچ حکمتی ندارد، دلش نخواست. این یعنی انکار حکمت حق تعالی

که آن وجوب بالغیر شد فرقی نمی‌کند که با وجوب سابق یکی باشد یا دو تا، پاسخش این است که نه خیلی فرق می‌کند. آن وجوب محل نزاع نیست و همه آن را قبول دارند. آن که محل نزاع است یک وجوب دیگر است. لذا گفته‌اند محفوف بالوجوبین. «بالضرورتین حف الممكن» ممکن به دو ضرورت محفوف است ما حرفمان این است که ضرورت سابق نه دلیل دارد نه با اختیار سازگار است که الان هم توضیح دادیم اختیار لازمه‌اش این است که فاعل با فعل رابطه امکانی داشته باشد در حالی که ضرورت نفی امکان است. امکان نفی ضرورت است. پس اینکه این ضرورت بالغیر است اثبات نمی‌کند که ضرورت سابق که یک ضرورت دیگری است بالغیر است.

■ **استاد رمضانی:** از فرمایشات استاد فیاضی پنج مورد را یادداشت کرده‌ام که با توجه به آن‌ها عرایضی را تقدیم کنم:

مورد نخست: آن است که ایشان به طور عام و کلی فرمودند علت تامه وجوب سابق نمی‌آورد و مستلزم وجوب سابق نیست. ادعای من این است که این انکار علیّت است اگرچه توضیح این ادعا مقداری مؤنه می‌برد. اما صرف نظر از توضیح آن عرض می‌کنم که انکار ضرورت سابق انکار علیّت است.

مورد دوم: نسبت به علت تامه است که حضرت تعالی فرمودید علت تامه مستلزم وجوب سابق نیست. این علت تامه را باید تحلیل کرد. آیا علت تامه فقط وجود فاعل است. آن طوری که از فرمایشات شما استفاده کردیم این را منحصر می‌کنید به وجود فاعل. حق تعالی را هم به عنوان فاعل در نظر گرفتید و می‌فرمایید این فاعل علت تامه است و با توجه به اینکه او هست دیگر ضرورتی ندارد فعلی را انجام بدهد اگر بخواهد انجام می‌دهد، بدون اینکه ضرورتی در کار باشد. کلام من این است که علت تامه فقط و فقط وجود فاعل نیست. همین جاست که قضیه مقداری دقیق و حساس می‌شود. وجود فاعل فقط یک امر از اموری است در تحقق یافتن علت تامه دخیل است و قطعاً اموری دیگر باید ضمیمه شود تا علت، بشود علت تامّه و از جمله اینکه مانعی در کار نباشد. و از جمله اینکه قابل تام باشد و قابل، قابل بوده باشد. این‌ها روی هم رفته، دست به دست هم که بدهند می‌شوند علت تامه. لذا ما صرف وجود فاعل را علت تامه نمی‌دانیم و چون شما بر حق تعالی تمرکز کردید می‌خواهم عرض کنم: اینکه می‌فرمایید حق تعالی فاعل مختار است و در عین اینکه علت تامه است هیچ ضرورتی ندارد



ملائک یک سویه اند، انتخاب در آن‌ها راه ندارد اما اختیار راه دارد، ملائکه طبق مأموریت الهی تمام افعال را با اختیار انجام می‌دهند، ضرورتاً هم انجام می‌دهند و خلاف آن ممکن نیست.

سخن مستلزم خفه کردن عقل است و نیز با حکمت حق تعالی در تناخی است.

مورد سوم: این است که فرمودید در صورت تصدیق به ضرر نیز ممکن است کسی اقدام به کاری کند، بلکه من منکر این نیستم که کسی یافت شود در صورت تصدیق به ضرر کاری را انجام بدهد، ولی باز همان جا شخص فاعل وجهی را در نظر می‌گیرد حتی وهمی، خیالی، غیرواقعی، کاذبانه هرچه که شما بفرمایید، بالاخره یک امری را در نظر می‌گیرد و با توجه به آن امر به آن ضرر اقدام می‌کند مثلاً مقایسه‌ای می‌کند بین آن ضرر و منافع دیگری که مفروض است به آن منافع مفروض را ترجیح می‌دهد و بعد به کاری که تصدیق به ضررش دارد اقدام می‌کند.

مورد چهارم: این است که فرمودید من اینجا نشسته‌ام و همه شرایط برای بلند شدن فراهم است ولی من اراده نمی‌کنم و تا وقتی که اراده نکنم بلند نمی‌شوم، می‌توانم اراده کنم لکن اراده نمی‌کنم پس ضرورتی در کار نیست، عرض بنده این است که: شما که بلند نمی‌شوید به خاطر این است که مرجّحی پدید نیامده تا بلند شدن را ضرورت ببخشد ولی وقتی که مرجّحی پدید بیاید اراده می‌کنید و بالضروره بلند می‌شوید، خواه به آن مرجّح التفات داشته باشید و خواه نداشته باشید. بالاخره یک مرجّحی در کار هست که شما بلند می‌شود، مثلاً دو ساعت نشسته‌اید و خسته می‌شوید، یا حوصله‌تان سر می‌رود یا می‌خواهید تنوعی ایجاد کنید و یا جهتی دیگر را در نظر می‌گیرید و بلند می‌شوید خلاصه بدون علت بلند نمی‌شوید، و الا اگر تا به آخر همین طور مرجّحی نباشد شما بلند نمی‌شوید، همین که با در نظر گرفتن وجهی اراده کنید بلند شوید، آن ضرورت پدید خواهد آمد و شما بر اساس آن ضرورت بلند می‌شوید.

مورد پنجم هم این است که خدشه‌ای که به سخن علامه فرمودید: قول به اینکه علت عدم معلول، عدم علت است، مصادره است وارد نیست، چون سخن مزبور ایشان در حقیقت تحلیل این قضیه است که شما آن را پذیرفته و قبول دارید یعنی قضیه وجود معلول، معلول وجود علت است و علت وجود معلول وجود علت است. این را شما می‌پذیرید که معلول وجودش معلول وجود علت است و وجود علت، علت وجود معلول است این را که بپذیرید معکوسش را نیز باید بپذیرید یعنی: وقتی که قبول کردید وجود معلول به وجود علت ربط دارد باید قبول کنید عدمش هم به عدم علت مربوط بوده باشد. نه اینکه از یک طرف بگویید وجودش به وجود علت مربوط است اما عدمش به عدم علت مربوط نیست.

و حکمت او را زیر سؤال بردن، این یعنی خداوند فاعل هست ولی حکیم نیست و فعل و ترک او هیچ حساب و کتابی ندارد. اما اگر بفرمایید: حکمتی داشت که نخواست، آیا من می‌توانم سؤال کنم آن حکمت چه بود؟ و چرا حکیمانه نخواست؟ یا باید بفرمایید: مقتضی وجود نداشت یا باید بفرمائید: مانعی در کار بود. و یا باید بفرمایید بخیل بود که نخواست. صورت اخیر مستلزم بخل است و باطل است چون مقتضی نبود نخواست. عرض می‌کنم آن مقتضی که ایجاب کرد بخواهد و نبودش ایجاب کرد که نخواهد آیا امری خارج از ذات حق تعالی و زائد بر ذات است؟ یا نه در عین ذات است؟ اگر بفرمایید خارج و زائد بر ذات است پس یک امر وجودی و موجود است. نقل کلام کنیم به آن امر موجود و می‌گوئیم: آن امر یا قدیم است و برای همیشه بوده است یا اینکه حادث است و حق تعالی او را ایجاد کرده است؟ اگر بفرمایید قدیم است و همیشه بوده است، این مستلزم دو محذور است: یکی تعدد واجب قدیم و دیگری دوام فیض و اگر بفرمایید حادث است و خداوند او را ایجاد کرد، باز همان حرف‌ها پیش می‌آید که چرا آن را پیش‌تر ایجاد نکرد بلکه در یک مقطع خاصی آن را ایجاد کرد؟ یا نمی‌دانست، نمی‌توانست، و یا نمی‌خواست و یا نمی‌خواست و همه حرف‌ها و محذورها تکرار می‌شود. اما اگر بفرمایید: عین ذات است و زائد بر ذات نیست. پس حکمت همیشه همراه حق است و همیشه باید بخواهد، چون مقتضی دائم است به دوام ذات و این خلاف فرض شماست، و همان ضرورتی است که ما صحبتش را می‌کنیم و هیچ وقت هم به معنای موجب بودن واجب نیست. چون «إن شاء فعل و إن لم یفعل» ولی می‌فعل ولی مانعی در کار بوده نخواست، می‌گوئیم: آیا آن مانع که ایجاب کرده فعل صورت نگیرد برطرف شدنی بود یا نبود؟ اگر بگوئید: برطرف شدنی بود، می‌پرسیم حق تعالی چرا آن مانع را برطرف نکرد؟ یا نمی‌دانست و یا نمی‌توانست و یا نمی‌خواست. در هر صورت مواجه با محذور یا محذورهایی سابق می‌شویم. و اگر بگوئید: آن مانع برطرف شدنی نبود، می‌گوئیم: چرا؟ یا باید برطرف شدنش محال باشد و یا نه، اگر محال باشد باید برای همیشه محال باشد و بنابراین هیچ گاه فعلی صورت نگیرد و اگر محال نباشد پس باید برطرف شدنی باشد و این خلاف فرض است. بنابر آنچه ذکر شد مسئله به جایی منتهی نمی‌شود. الا اینکه برگردیم به سخن نخست و بگوئیم: او دانست و توانست و خواست و به اساس همان خواست انجام داد و خواستن همان ضرورت است و هیچ منافاتی هم با اختیار ندارد؛ یعنی ضرورت و اختیار با هم جمع شوند. اگر هم بگوئید: نخواست و انجام نداد و بعد خواست و انجام داد و به شما هم هیچ ربطی ندارد، این



■ **استاد سلیمانی:** من آخر فرمایشی حاج آقای رضائی را ادامه می‌دهم. علامه در بحث ضرورت علی مصادره نکردند. بحث در این بود که علت تامه محقق است، معلول باید ضرورتاً محقق باشد. اگر ضرورتاً محقق نشود معنایش این است که امکان دارد علت تامه باشد و معلول نباشد. سؤال این است که نبود معلول خودش معلول است برای علتی و علت آن منحصرأ عدم علت تامه است نه به این دلیل که از قبل ضرورت را پذیرفته‌ایم اگر این طور باشد حق با استاد فیاضی است که مصادره می‌شود. به این دلیل نیست بلکه به این دلیل است که نبود علت تامه واقعاً می‌تواند علت تامه برای نبود معلول باشد، نه چیز دیگر. آقای فیاضی فرمودند نبود معلول به این دلیل است که علت تامه با عدم ایجاد، علت تامه را مقید کرد با عدم ایجاد. آن طرف هم علت تامه با ایجاد بود. معلوم است که ایشان علت تامه را علت تامه فرض نکردند. علت را ناقصه فرض کردند که ایجاد را غیر از علت تامه قرار دادند که مجموع شد علت تامه. و بنابراین عدم این مجموع علت تامه برای عدم می‌شود. گمان نشود که من از ضرورت علی این را استفاده می‌کنم به عبارت دیگر استاد فیاضی می‌گویند هم وجود علت تامه، علت تامه برای وجود معلول و در عین حال می‌تواند علت باشد برای عدم معلول و این تناقض است. نمی‌شود یک شیء علت نقیضین باشد. بیان علامه این است که شیء نمی‌تواند علت نقیضین باشد. اگر «الف» علت «ب» شد. عدم «الف» باید علت عدم «ب» باشد ممکن نیست همان «الف» علت برای عدم «ب» هم باشد. در فاعل مختار دقیقاً کسانی که ضرورت را نمی‌پذیرند، همین کار را می‌کنند می‌گویند ما یک علت تامه داریم هم علت تامه «الف» است و هم علت تامه نقیض «الف» است. یعنی یک شیء علت تامه نقیضین است. این را عقل نمی‌پذیرد. ضرورت علی و معلولی از همین جا ناشی می‌شود. به اصل بحث برگردیم که در فاعل‌های مختار بحث را روی اراده ببریم. شکی ندارد فاعل مختار برای اینکه یک فعل خارجی را انجام بدهد باید اراده کند سؤال این است رابطه این فاعل مختار با اراده چه رابطه‌ای است؟ آیا این رابطه ضروری است یا امکانی است؟ فیلسوف می‌گوید رابطه ضروری است. نه رابطه امکانی، می‌گویند این که خلاف وجدان است. اولاً ما عرض می‌کنیم که خلاف این را وجدان می‌کنیم تازه فرض کنید ما بی‌وجدانیم الان داریم بحث فلسفی می‌کنیم. بحث فلسفی باید برهان اقامه شود. اگر این وجدان را در قالب یک برهان نریزیم و نشان ندهیم اگر خلاف آن را بگوییم دچار تناقض شده‌ایم نتیجه نگرفته‌ایم. خوب هر کسی ادعایی می‌کند این که کافی نیست. فرض کنید من الان بر قیام و عدم قیام قادرم. همان مثالی که حاج آقا فیاضی فرمودند. آیا واقعاً نسبت

به قیام و عدم قیام حالت مساوی دارم، واقعاً این طوری نیستیم. در فاعل‌های امکانی ما همیشه دستخوش حالات مختلفی هستیم. کجا می‌توانی این را نفی کنی. غربی‌ها برای اینکه قاعده ضرورت علی و معلولی را نقض کنند کاریکاتور کشیدند. که سر چهار راهی حماری را قرار دادند در دو طرف سمت چپ و راست چهار راه با فاصله مساوی علف گذاشته‌اند این حمار در اثر گرسنگی مرده هیچ کدام از طرفین را ترجیح نداد، برای اینکه ترجیح بلامرجح محال است. حال آیا واقعاً حمار در حالت بی‌رحمانی است یا یکی از اطراف به دلیل زودتر دیدن و امور دیگر رجحان پیدا می‌کند. اتفاقاً فیلسوفانی می‌گویند اگر واقعاً در هر حالتی این دو مساوی باشند باید این طور رخ بدهد. حمار بمیرد و هیچ یک از دو طرف علف را طی نکنند، و باید هم همین طوری باشد. اما کی به ما می‌تواند سند بدهد که وقتی سر چهار راهی ایستاده واقعاً حالتش نسبت به سمت راست یا به سمت چپ مساوی است. برهان می‌گوید مساوی نیست. به این دلیل که یکی را انتخاب کرده است امکان ندارد فعلی را که هیچ گونه ترجیح ندارد انجام دهیم فرض کنیم من فعلی را که هیچ گونه ترجیحی ندارد می‌خواهم انجام بدهم، ببینیم چه می‌شود انجام می‌دهم و بعد نتیجه می‌گیرم که ترجیح بلا مرجح جایز است. آیا واقعاً ترجیح بلا مرجح رخ داده است با همین توجه در دل یک ترجیح برای آن درست می‌شود ولو این ترجیح وهمی باشد. شما یک جا نمی‌توانی به برهان نشان بدهی که رابطه من با فعل و ترک آن به معنای فلسفی مساوی است و در عین حال یکی را انتخاب کرده باشیم چه رسد به آن جایی که بگوییم مرجوح محقق می‌شود، بدون این راجح شود. ما اصلاً چنین چیزی نداریم. همیشه مرجوح‌های فی نفس الامر در من اولاً راجح می‌شود بعد محقق می‌شود. بنا نیست فعل من، فعل عقلانی یا عقلانی صرف باشد. اگر فعل من عقلانی صرف باشد همیشه یک طرف را انتخاب می‌کنم و بالضروره آن طرف را انتخاب می‌کنم و فاعل هم فاعل موجب نمی‌شود. فاعل موجب یعنی تحمیل از ناحیه دیگر. به گونه‌ای فعل از ناحیه فاعل از روی رضایت او نباشد. اما اینکه شخص را بغل کنند و ببرند شخص فعلی انجام نداده تا فاعل جبری باشد. من فعلی انجام ندادم دیگری انجام داد و این اصلاً محل بحث نیست. محل بحث در فاعل‌های جبری این است که یک الزام بیرونی سبب شود که من به اختیار خودم آن را انجام دهم. آن فاعل جبری به معنای دقیق فلسفی در فاعل علمی تحقق پیدا نمی‌کند. ظاهراً چنین چیزی تحقق خارجی پیدا نمی‌کند به معنای واقعی فلسفی که واقعاً جبر باشد. بله، آن معنی که اصلاً فعل من نیست مجازاً می‌توانند نسبت بدهند و بگویند فاعلش جبری است به اصل

قانون: یک قانون عقلی است و قانون عقلی یکی از خصوصیاتش این است که استثنای پذیر نیست؛ در هر جایی و در هر موردی که باشد حاکمیت دارد و معتبر است. بر این اساس فاعل، مختار و غیرمختار ندارد و نمی‌توانیم در فاعل غیرمختار ضرورت علی را بپذیریم و در فاعل مختار از این قضیه دست برداریم.

انجام می‌دهند، طبق مأموریت الهی، ضرورتاً هم انجام می‌دهند، خلاف آن ممکن نیست. «لایعصون الله ما امرهم» هر چه را خدا امر کند همان را اطاعت می‌کنند بالضروره، فعلشان هم محقق می‌شود. ولی در عین حال فعلشان اختیاری است برای اینکه از روی علم و رضایت و از روی حبانجام می‌دهند، تعبیر رضایت ممکن است خیلی جالب نباشد تعبیر حب بهتر است. فعل، فعل حبی است اما در عین حال دو سویه نیستند. ما انسان‌ها چون گرایش متضاد داریم باید در میان افعال مختلف یک فعل شوقش در ما ظاهر شود. آن حب به گونه‌ای بر ما مستولی شود تا یک سویه شویم فعل ضروری شود تا آن را انجام دهیم ولو آن که به لحاظ عقلانی ضرورت پیدا نکرده باشد اما به لحاظ خیالی هم این ضرورت محقق شود شوق متأكد شود اراده خواهد آمد. راجع به اراده عرض می‌کنم که اراده خود یک فعل اختیاری است که وقتی فاعلش آن را محقق کرد، وجود اراده در ما این ضرورت لاحق دارد و این ضرورت لاحق یک ضرورت غیر است و گرنه این اراده باید واجب الوجود بالذات باشد. اگر این وجوب غیر است یعنی غیر در رتبه خودش این وجوب را داده است.

■ **استاد رمضانی:** من فرمایش آقای سلیمانی را با تکثیر مثال تکمیل می‌کنم. در این جا بین ضرورت و اضطرار خلط شده است. مثلاً ما پیامبران و اولیاء معصوم را معصوم می‌دانیم. به این معنی که بگوئیم: بالضروره از آنها گناه و معصیت صادر نمی‌شود نه اینکه بگوئیم آنان به صورت اضطرار و از روی جبر گناه نمی‌کنند. در اینجا باید بفرمایید بالضروره یعنی: ما اصلاً آن کسی را که از او گناه صادر شود و معصوم نباشد به عنوان پیامبر و ولی نمی‌شناسیم. پس آنها معصوم‌اند و بالضروره گناه نخواهند کرد، اما این امر منجر به اضطرار آنها نمی‌شود. نسبت به حق تعالی هم همین‌طور است. یعنی: با توجه به آیه «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ

بحث بر می‌گردم ادعای من این است و این را به فیلسوفان نسبت نمی‌دهم. من از طریق ضرورت لاحق ضرورت سابق را می‌خواهم نتیجه بگیرم این که فیلسوفان ادعا می‌کنند ممکن موجود محفوف به دو وجوب است، معنای این سخن به باور خودم این نیست که این دو وجوب واقعاً دو تا وجوب باشند. یک وجوب است اعتبارهایش فرق می‌کند. سؤال من این است وقتی می‌گوییم محمولی که محقق و موجود شده است در ظرف وجود عدم نمی‌پذیرد. چرا؟ برای اینکه اجتماع نقیضین محال است بنابراین وجودش ضرورت دارد این را می‌گوییم ضرورت لاحق. سوال من این است این ضرورت لاحق که لاحق است و شکی در لاحق بودنش نداریم، آیا از ناحیه ذات خودش است یا از ناحیه علت است؟ حاج آقای فیاضی فرمودند از ناحیه علت است می‌پذیریم. یعنی علت واجبش کرد. پس وقتی به علت نسبت داده‌ای پس از قبل آن علت واجب کرد و الان این وجوب را دارد پس یک ضرورت سابقی بود که این ضرورت لاحق محقق شد. اگر آن نمی‌بود این محقق نمی‌شد و فاعل موجب از نظر من تا یک موجبی ایجاب نکند فاعل موجب نمی‌شود، منتها این بیانی که حاج آقای فیاضی این جا فرمودند لابد نظر خودشان و اصولیین ماست احتمالاً بر اساس مبانی متکلمین نمی‌خواهند فاعل موجب را تصحیح کنند والا متکلمین وقتی فاعل موجب می‌گفتند که فعلش در ظرف وجودش ضروری است، بنابراین فاعلش، فاعل موجب است زیرا امری که ضرورتاً محقق می‌شود، فاعل آن مضطر و موجب است و اگر فاعل مختار در ظرفش ضروری نمی‌شود مقصود متکلمین در فاعل موجب این بود و علامه این استدلال متکلمین را پاسخ دادند. من می‌گویم فاعل موجب فاعلی است که فعلش از ناحیه غیر تحمیل شود و این ایجاد به گونه‌ای باشد که فاعلیتش از روی رضا نباشد. به خاطر اینکه ما قبول داریم ملائکه یک سویه‌اند انتخاب در آنها راه ندارد اما اختیار راه دارد. ملائکه تمام افعال را با اختیار



الرحمه» ضرورت هست، از ناحیه خودش هم هست، اما هیچ گاه موجب بودن معنا ندارد و اضطراری در کار نیست.

■ **آیت الله فیاضی:** فرمودید که علت تامه را منحصر به فاعل کردید. مثالی که در مورد خدای متعال زدم گفتیم منحصرأ فاعل باید علت تامه باشد در آن مثال. نه اینکه علت تامه یعنی فاعل. اگر روی فاعل تأکید کردم چون کار از او صادر می شود. در جایی هم که علت منحصر به فاعل نیست و برای تام شدن چیزهای دیگری را لازم دارد همه می دانیم آن که کار را انجام می دهد فاعل در آن مجموعه است. نه اینکه می خواستیم بگوییم فاعل خودش علت تامه است. اما اینکه فرمودند اگر نخواست چرا نخواست؟ عرض می کنم که درست است خدای متعال حکیم است و مثل این است که بنده هم حکیم هستم و بلند نمی شوم عمامه به سمت شما پرت کنم. همه ما حکیم هستیم و در کوچه که می رویم خاک ها را به دهانمان نمی ریزیم. بله، نمی کند چیزی است و امکان ندارد چیز دیگر است. این که فیلسوف می گوید محال است یعنی نمی شود و اصلاً امکانش نیست. امکانش نیست یعنی متمکن هم نیست. یعنی اگر امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) معصوم است این طوری که حاج آقای رمضان تفسیر می فرمایند یعنی اینکه اصلاً نمی تواند بزند تو سر یتیم، محال است. ولی بنده می گویم هرگز این طور نیست امیرالمؤمنین اگر بزند بر سر یتیم چنان می زند که هیچ کس نمی تواند بزند ولی نمی کند، نمی کند غیر از این است که امکان ندارد. مثل اینکه هیچ یک از ما کارهایی که خلاف حکمت است نمی کنیم. ما که نمی کنیم خدای متعال هم خلاف حکمت نمی کند. شما می فرمایید حکمت در این است که عالم ازلی باشد ممکن است حکمت در این باشد که عالم سابقه عدم داشته باشد و سپس موجود شود حکمت در این است که همه این بساطی که خدا باز کرده موجود باشد اما اینکه ابتدا داشته باشد یا ابتدا نداشته باشد من چه می دانم حکمتش چیست؟ شما هم نمی دانید حکمت دارد ولی کدامش حکمت دارد. آیا حکمت در این است که این عالم را هر چه می رویم به جلو موجود باشد به طوری که اگر زمان را به عقب برگردیم نمی رسیم به اول آن که بگوییم عالم از آن جا موجود شد و قبلش نبود. هر چه به عقب برگردیم نمی رسیم به جایی که اول عالم باشد. من می گویم اصل وجود عالم حکمت دارد. حکمتش هر چه می خواهی بگو هست اما اینکه می فرمایید حتماً باید ازلی باشد براساس همین ضرورت می فرماید. ما هم می گوییم این ضرورت دلیل ندارد. اینکه فرمودند با یقین به ضرر می توانم انجام بدهم من هم تأکیدم روی می توانم بکنم است به خاطر این عرض کردم که نمی کنم درست است هیچ وقت

چیزی را که یقین به ضررش دارم انجام نمی دهم مگر همان نفع خیالی. این دکتر یقین دارد که این سیگاری که می کشد ضرر دارد ولی فکر می کند که حالا تنوعی است و کیفی می کنیم ولو کیف وهمی. درست است من نمی خواهم بگویم می کند یا نمی کند. من عرضم این است امکان دارد یا نه؟ حتی آن جا که نفع خیالی هم ندارید. آقایان می فرمایند هر موجود مختاری یا شرایط برای انجام فعل یعنی آن چیزهایی که علت را تام می کند برایش فراهم است در آن صورت واجب می شود وجوب فعل مثل اینکه شرایط آمدن سنگ از بالای بام به طرف پایین فراهم شد. دیگر آن وقت واجب است که بیاید. اگر شرایط هم فراهم نیست، امکان ندارد. من عرضم این است آن جا که شرایط برای انجام فعل فراهم است، آدم مثل سنگی نیست که تا رهاش کنند بیاید پایین. انسان مختار است با وجود همه شرایط امکان دارد انجام ندهد ولو اینکه چون حکیم است، خلاف حکمت، اما «نمی کند» با «امکان ندارد که بکند» خیلی تفاوت دارد. فرموده اید وقتی نشسته اید یک دفعه بلند می شوید یک امری چه بدانید چه ندانید مرجح است این جا هم یک نکته ای هست مگر نمی فرمایید فاعل مختار بر اساس تصدیق به فایده عمل می کند، یعنی اگر تصور فعل را کرد و فائده اش را تصدیق کرد، دیگر بخواهد یا نخواهد شوق پیدا می شود و وقتی شوق پیدا کرد خواهی یا نخواهی بالضروره (علامه در بحث اراده تصریح می کند) اراده می آید. ما می گوییم هیچ این طور نیست. بنده می گویم با کمال شوق به یک کاری می توانم انجام ندهم. گاهی همه امکانات فراهم است که شما وارد حجله شوید، آیا شما مثل یک سنگی که رها کرده اند که از بالای بام می آید پایین وارد حجله می شوید یا به اختیار خودتان وارد می شوید. شما با اختیار می توانید بروید و می توانید نروید. فرمودند اینکه می گویی وجوب سابق خلاف وجدان است شما برهانی اقامه کن! من برهانش را هم گفتم که رابطه اختیار و فاعل مختار با فعل رابطه امکانی است. چرا؟ برای اینکه اختیار معنایش این است؟ که فاعل تسلط دارد و تمکن دارد از فعل و ترک، هر دو. می گویند «ان شاء فعل» شاء همان اراده است. ما در قبل از شاء حرف داریم. شما می گویند که اگر اراده کند انجام می دهد. بنده عرضم این است: خود اراده چیست؟ آیا من هر وقت همه شرایط فراهم است برای اراده، انگیزه هم بسیار قوی است من مثل آبم که از چشمه خارج می شود که امکان ندارد ترک این جریان یا نه امکان دارد ولی من نمی کنم، دلیل ما این بود که لازمه اختیار فاعل این است که نسبت فاعل به فعل و ترک امکان باشد، یا نسبت فاعل به فعل نسبت امکانی باشد والا اختیاری نیست. از آن طرف شما می گویند رابطه فاعل با فعل در علت تامه ضرورت است، من می گویم این ضرورت بالا



ما معتقد نیستیم که در این بحث یک قاعده عقلی داریم و می خواهیم تخصیص بزنیم؛ ما معتقدیم اصلاً قاعده عقلی وجود ندارد، علت تامه که وجود پیدا کرد، نه به سبب او و نه بالقیاس به او، معلول وجوب پیدا نمی کند.

ضرورت که امکان است سازگار نیست. این تناقض را حل کن آن وقت هر چه می خواهی بفرما، اما این تناقض حل شدنی نیست، اگر شما وجوب را قائل شدید می گوید علت تامه محقق است فاعلی که در درون این علت است تامه نسبتش با فعل ضرورت است و چون مختار است رابطه اش با فعل امکان است یعنی لا ضرورت است، لا ضرورت و ضرورت اگر نقیض نیستند هر چه شما می فرمایید اما اگر نقیض اند. پس باید دست از ضرورت بردارید یا دست از اختیار چون این دو با هم جمع نمی شوند. فرمودند وقتی وجودش به وجود علت تامه وابسته است عدم آن به چه وابسته است؟ جواب این است که شما می گوید به عدم من می گویم به عدم وابسته نیست کردید ما قبول داریم وجود معلول به وجود علت تامه وابسته است، اما شما فرمودید حالا که وجودش به وجود علت تامه وابسته است پس عدمش باید به عدم علت وابسته باشد این یک قیاس فقهی و تمثیلی منطقی است را می گوئیم. نه عدم آن در ظرف وجود علت تامه هم ممکن است علت تامه محقق است ولی چون مختار است فعل را انجام نمی دهد.

جناب آقای سلیمانی فرمودند علت عدم معلول، منحصرأ عدم علت تامه است، فرمودند وجود علت تامه را با ایجادش دو تا گرفته اید، عرض بنده این است که محل نزاع این نیست، اگر علت تامه با ایجاد بود که حرفی نداریم، همه حرف در این است که وقتی علت تامه محقق است آیا ایجاد ضرورت دارد یا نه؟ علت تامه با ایجاد البته وجود معلول را ایجاد می کند، نزاع سر این است که وقتی علت تامه محقق است آیا ایجاد واجب است یا نه؟ ایجاد عین وجود معلول است، ایجاد و وجود مثل کسر وانکسار است، کسر تحققش به عین انکسار است. نمی توانید بگویید ایجاد جزء علت تامه است اگر هم گفتید خارج از محل بحث شدید محل بحث این بود که علت تامه وجود دارد یعنی همه آن چیزهای که برای تحقق معلول ضرورت دارد اگر محقق بود آیا ایجاد واجب است محل بحث این است. آیا باید ایجاد محقق شود یا ممکن است محقق نشود.

خیلی صریح می گویم، علت تامه خودش هم علت است برای فعل و هم برای ترک، اگر ترک می کند او ترک می کند اگر انجام می دهد او انجام می دهد، فعل و ترک هر دو معلول یک علت تامه است، یعنی همان موجود مختار که همه شرایط برایش فراهم است یا اصلاً شرایط نمی خواهد مثل خدای ازلی هم علت است برای به وجود آمدن عالم هم علت است برای به وجود نیامدن. یعنی ایجاد و ترک ایجاد هر دو معلول خود او هستند و نه هیچ چیز دیگر، همان طور که نسبت به وجود فعل می گوئید عقلاً محال است چیز دیگر غیر از علت تامه نقش داشته باشد،

بنده عرض می کنم عقلاً محال است چیز دیگر علت ترک باشد علت تامه همان طور که علت فعل است، علت ترک هم است، شما فرمودید فاعل موجب یعنی آن که دگری مجبورش کرده است عرض می کنم: فاعل را به موجب و مختار تقسیم می کنیم، اگر این تعریف شما درست است من عرض می کنم وقتی آب از کوهسار سرازیر می شود به طرف پایین کدام نیرویی آن را مجبور کرده است و گیاهی که از زمین می روید و بالا می رود، کدام نیروی آن را مجبور کرده است، ما می گوئیم این فاعل بالطبع است، فاعل بالطبع فاعلی است که طبیعتش منشأ فعل است و فعل از آن بر می خیزد بدون اینکه آن را مجبورش کنند که اگر مجبورش کنند می شود فاعل بالقدر، من می گویم فاعل بالطبع فاعل موجب است یا فاعل مختار، شکی نیست که فاعل مختار نیست، ما می گوئیم فاعل موجب با فاعل مجبور فرق دارد، مجبور یعنی یک آدم مختار را دستش را بکشی ببری بیرون یا تفنگ گیری روی سرش بگویی یا برو بیرون یا مغزت را هدف می گیرم یا مثالی که من زدم بغلش می کنی می بری بیرون. سؤال این است که آیا این از اتاق بیرون رفت یا نه؟ حرکت از مبدأ به مقصد انجام شد یا نه؟ یعنی بدنش هنوز در اتاق است یا وقتی بغلش کردند و بیرون بردند حرکت برای بدن این از مبدأ صندلی به منتهای هال انجام شد یا نه؟

وقتی حرکت انجام شد آیا این حرکت، حرکت بدن اوست یا حرکت آن برنده بله، برنده حرکت کرد ولی فقط او که نرفت، جسم شئیء برده شده هم رفت، این هم فعل است. شما فرمودید فعل نیست، این حرکت فعل نیست؟! این فعلی که این جا انجام شد به آن می گویند فاعل بالجبر، یا آن جایی که سلاح می گیرند فرق نمی کند مهم این است که فاعل موجب با فاعل مجبور فرق دارد، فاعل موجب یعنی آن فاعلی که اصلاً اقتضای فعل، اقتضای علم و اراده و اختیار در او نیست. بنابراین نگوئید اسناد فعل به این مجاز است حقیقتاً یک حرکتی انجام شده است.

فرمودند: اگر ضرورت سابق نبود، ضرورت لاحق محقق نمی شد. این محل نزاع است. ما قبول داریم که ضرورتی محقق شده ولی بنده می گوئیم آن وقتی ضرورت محقق شد که وجود معلول محقق شد، شما مدعی هستید که قبل از آن هم محقق شده است، کدام دلیل اثبات می کند که قبل از اینکه وجود معلول محقق شود ضرورت محقق می شود، آری با وجود معلول ضرورت لاحق محقق می شود، هیچ کس هم نزاعی در آن ندارد.

می فرمایید: اگر این ضرورت سابق نبود، ضرورت لاحق هم محقق نمی شود. ما می گوئیم درست است، اگر علت تامه نبود وجود معلول محقق نمی شد. ضرورتش هم محقق نمی شد ولی



چون آقایان عقیده‌شان این بوده است که با وجود علت تامه وجود معلول واجب می‌شود آن طور تعریف کرده‌اند، این تعریفی که می‌فرمایید مبتنی است بر همین مسئله، اگر ما این مسئله را اثبات کردیم البته می‌توانیم تعریف به لازم بکنیم به تعبیر دیگر تعریف می‌تواند به مقومات باشد مثل اینکه می‌گویند علت تامه یعنی همه آن چه را که تحقق معلول بر آن متوقف است این تعریف به مقومات است که شبیه حد است ولی یک وقت می‌توانید تعریف رسمی یا شبه رسم کنید به این صورت که علت تامه آن است که با وجود آن وجود معلول واجب است در صورتی می‌توانید این تعریف را بکنید که اول لازم بودن این لازم را برای علت تامه اثبات کرده باشید و این امر اینجا اثبات می‌شود، بنابراین تعریف علت تامه به آن که با وجودش وجود معلول واجب می‌شود، شده است نه اینکه نشده حق با شماست ولی مبتنی بر همین مسئله بوده چون آقایان برایشان بین یا مبین بوده که با وجود علت تامه وجود معلول واجب می‌شود این طور تعریف کرده‌اند. بنده که آن را قبول ندارم می‌گویم این تعریف را هم قبول ندارم این تعریف را باید اساسش را دید.

■ **دکتر رضایپور:** بالاخره وقتی معلول تحقق پیدا نکند معلوم می‌شود مطلق ما می‌تحقق علیه الشئ، تحقق نیافته است.

■ **آیت الله فیاضی:** خود اراده محل نزاع است ما گفتیم اولین چیزی که از ما صادر می‌شود خود اراده است، صحبت‌مان در اراده است که چه می‌شود که اراده می‌کنم، آقایان می‌فرمایند وقتی شوق پیدا کردی، بخواهی و نخواهی اراده می‌کنی، مثل آبی که از بالا ریخته‌اند و باید بیاید پایین. ما می‌گوییم که وقتی شوق پیدا کردم با کمال اشتیاق می‌توانم اراده فعل نکنم، اما اگر می‌خواهد خل‌گری کند می‌شود.

نکته‌ای که هست این است که لازمه سخن شما این است که هیچ فعلی که طرفینش مساوی باشد، صادر نمی‌شود نه فعلش و نه ترکش، همان جایی که می‌گویند انسان در جایش می‌ماند و می‌میرد، چون ترک هم کار است.

■ **استاد سلیمانی:** ترک فعل نیست.

این معنایش این نیست که اگر ضرورت سابق نبود، ضرورت لاحق محقق نمی‌شد، این محل نزاع است و این ادعایی است که هیچ کس هم ادعا نکرده، شما دارید ادعا می‌کنید. فرمودید «لا یعصون الله» چون حب ندارند به معصیت، آن را انجام نمی‌دهند، ما هم همین را می‌گوییم ولی این غیر از این است که محال است، ما می‌خواهیم عرض کنیم که ملک مثل معصوم می‌ماند و فاعل مختار است، یعنی در عین اینکه ممکن است که معصیت کند و کاری که خدای متعال به او فرموده انجام ندهد ولی همان طور که ممکن است ولی ما کاری خلاف عقل را انجام بدهیم و این ممکن است ولی انجام نمی‌دهیم، او هم برایش ممکن است و انجام نمی‌دهد. آن که که شما می‌فرمایید اصلاً امکان ندارد، یعنی ملک هنری نکرده که «لا یعصون الله» چون نمی‌تواند معصیت کند ملک مثل قطره آبی است که از آسمان رهاش می‌کنیم پایین می‌آید. «لا یعصون الله» است نه اینکه نمی‌تواند معصیت کند بلکه با اینکه می‌تواند معصیت نمی‌کنند.

این که فرمودید معصوم محال است گناه کند نخیر، معصوم امکان دارد که گناه کند و نمی‌کند. نظیر اینکه یک انسان پهن نمی‌خورد، برای اینکه هیچ وقت عقل و حکمتش به او اجازه نمی‌دهد، نمی‌خورد غیر از این است که نمی‌تواند و امکان ندارد. امکان دارد، آدم عاقل می‌تواند خل‌گری انجام دهد. هر آدم عاقلی عمل دیوانه‌ها را می‌تواند انجام دهد ولی نمی‌کند و نمی‌کند غیر از این است که امکان ندارد.

■ **دکتر رضایپور:** یکی از پرسش‌هایی که مطرح است فرمودید که عدم معلول می‌تواند با عدم علت تامه باشد کما اینکه می‌تواند با وجود علت تامه و عدم ایجاد باشد اینجا سؤال می‌شود که بنابراین معلوم می‌شود که شما معنای دیگری از علت تامه اراده کردید، و الا اگر علت تامه را معنایی که دیگران کرده‌اند داشته‌اند. که با تحقق علت تامه، تحقق معلول واجب می‌شود، تمام آن چه که معلول برای تحققش لازم دارد، هست.

■ **آیت الله فیاضی:** ما هم می‌گوییم علت تامه یعنی تمام آن چه که برای تحقق معلول لازم است موجود باشد اما اینکه معلول واجب می‌شود، این در حقیقت أخذ لازم متیقن در تعریف است،

من الازل الى الابد علم عنائی خداوند به نظام احسن، فیض را و فیاضیت را به دنبال داشته و دارد و این امر هم منجر به آن نخواهد شد که خداوند مضطر و موجب باشد؛ او مختار است و در عین اینکه مختار است، ضرورت هم هست.

من محدود است عقل هم محدود است در حالی که معرفت نامحدود است. آن چه که قابل فهم است نامحدود است.

**استاد رمضانی:** اینکه می فرمائید من نمی دانم عبارت آخری آن چیزی است که عرض کردم، مسئله بعدی این است که فرمودید با یقین به ضرر فعل انجام می شود. من عرضم این است که فاعل یا عاقل است یا غیر عاقل، اگر عاقل باشد، مرجح عاقلانه دارد و اگر غیر عاقل بوده باشد مرجح متوهمانه یا متخیلانه دارد.

**آیت الله فیاضی:** جواب ندادید که آیا عاقل می تواند خل گیری کند یا نه؟ امکان دارد، تمکنش را دارد یا نه؟

**استاد رمضانی:** عاقل تا وقتی عاقل باشد نه، مثل فرمایش حضرت امام صادق (علیه السلام) که فرمودند: مؤمن تا وقتی که مؤمن هست هیچ گاه گناه نمی کند، شرب خمر ندارد، عاقل هم تا وقتی که عاقل است مرجح عاقلانه دارد اگر عاقل نبود و متوهم بود، مرجح متوهمانه و متخیلانه دارد، هیچ یک از این ها بدون مرجح نیست، مورد بعدی: شما عرض من را که چه بداند چه نداند مرجحی وجود دارد، نقض کردید. مراد من از این عبارت این بود که چه التفات داشته باشد چه التفات نداشته باشد. مرجحی در کار است. مثل کسی که برای هر قدمی نیتی دارد منتهی التفات ندارد، مورد بعدی: صدور معصیت از امام را محال ذاتی نمی دانم بلکه آن محال وقوعی می دانم. یعنی صدور معصیت از امام امکان ذاتی دارد ولی امکان وقوعی ندارد.

**آیت الله فیاضی:** وقوع ندارد غیر از امکان وقوعی است، امکان وقوعی، وقتی که علت نباشد، ندارد می گوئیم که وقتی شما خود فرزند شما هنوز به دنیا نیامده است نوه شما امکان وقوعی ندارد. چرا؟ چون اصلاً علتش نیست، بنده عرضم این است که حالا علت هست، امکان وقوعی دارد ولی وقوع ندارد.

**استاد رمضانی:** چون سخن ربط به فیض و دوام فیض پیدا کرد، عرض می کنم: انقطاع فیض محال ذاتی نیست اما محال وقوعی است، همان طوری که دوام فیض واجب وقوعی است نه واجب ذاتی و این دو با هم فرق دارند.

**آیت الله فیاضی:** فعل و ترک وقتی هر دو امکان وقوعی دارد، هر دو که محقق نمی شود، شما به دلیل اینکه مختارید هر دو برایتان امکان وقوعی دارد ولی اجتماع نقیضین محال است اگر انجام دادید ترک محال است اگر ترک کردید فعل محال است.

**استاد رمضانی:** بحث سر این است که با توجه به این راه کار، ضرورت برای فعل هست در عین اینکه امکان هم برای ترک هست.

**آیت الله فیاضی:** الآن می گفتید عدم معلول است، الآن می گوئید نیست، حماری که مثال زدید از او ترک حاصل شد در حالی که ما می گوئیم نسبت فعل و ترک اگر مساوی بود، کاری را دیدم که ۵۰ درصد منافع و ۵۰ درصد ضرر دارد در این جا یا فعل انجام می شود یا ترک و هیچ کدام هم مرجح ندارد، چون فرض این است که مساوی است، ولی شما نمی توانید هیچ کدام از فعل و ترک را توجیه کنید.

**استاد سلیمانی:** اراده بالاخره چی است؟

**آیت الله فیاضی:** گفتیم اراده فعل است، خود این فعل را که اراده است می خواهیم انجام دهیم.

**استاد رمضانی:** من مواردی را خیلی سریع عرض می کنم. در مورد خداوند قضیه همان است که گفتیم فرقی نمی کند یعنی: آیا در مورد خداوند فقط می گوئید: او فاعل است یا اینکه او فاعل حکیم است و تمام اقتضائات ایجاد و خلق کردن به صورت وجوب در او هست. ما می گوئیم: همه این ها در او هست و لازمه اش هم دوام فیض است.

**آیت الله فیاضی:** حکیم می تواند خل گیری کند، امکان دارد، توانایی اش را دارد ولی نمی کند. ایشان می گوید معصوم محال است گناه کند می گوئیم نه امکان دارد ولی نمی کند.

**استاد رمضانی:** در مورد خداوند اگر بپذیرید هم فاعل است و هم مقتضی در کار است و هم مانع عرض می کنم: در کار نیست. حرف همان حرفهایی است که عرض کردم و قابل خدشه نیست. مورد دوم: فرمودید: خداوند حکیم است، عرض می کنم: حکیم است هم در فعل و هم در ترک، ترکش مانند فعلش حکیمانه است، هر دو جهت دارای حکمت است، لذا باید برای هر دوی این ها حساب باز کرد لذا چرا نکرد را هم باید به حکمتی مستدل کنید، فعلش را می فرمایید ترکش را هم بفرمایید.

**آیت الله فیاضی:** آن جایی که فعل و ترک مساوی است فعل را انجام می دهد یا ترک را.

**استاد رمضانی:** آن را که جواب دادیم. رسیدیم به آن جایی که فرمودید که ما چه می دانیم که چه حکمتی در آفرینش بوده است که انجام شده و چه حکمتی بوده که انجام نشده و ما خبر نداریم این همان تو دهنی زدن به عقل است.

**آیت الله فیاضی:** چون عقل فهمش محدود است، عقل باید یک جاهایی تو دهنی بخورد. عقل حقیقتاً محدود است اگر وجود



■ **آیت الله فیاضی:** ضرورت وجود با امکان ترک را باید با هم جمع کنید، به نظر من جمع نمی‌شود.

■ **استاد رضائی:** جمعی به این است که بگوئیم: ذاتاً محال نیست و وقوعاً محال است، در این جا خوب است روایت امام باقر (علیه السلام) را که جابر از آن جناب نقل می‌کند و در خصال صدوق و جاهای دیگر نقل شده است، مورد التفات قرار دهیم که با صدرش به ابدیت فیض و با ذیلش به ازلیت فیض اشاره دارد. جناب جابر از امام باقر (علیه السلام) می‌پرسد: مراد از آیه «بل هم فی لبس من خلق جدید»<sup>۳</sup> چیست؟ این سؤال با توجه به این است که آن سخن کسانی که خلق جدید را به قیامت و آفرینش در نشأ آخرت معنا می‌کنند برای جابر قانع کننده نبوده، لذا این سؤال را در محضر امام باقر (علیه السلام) مطرح کرده است. حضرت در مقام جواب دادن به این سؤال، از ایشان می‌پرسد که به نظر جنابعالی اگر قیامت به پا شود و جهنمیان به جهنم و بهشتیان به بهشت بروند، بعد چه می‌شود؟ جابر قریب به این مضمون می‌گوید بعد نه دنیائی هست و نه و نشئه ماده‌ای است و در آن زمان کار خدای تعالی این است بهشتیان و جهنمیان را اداره می‌کند و تمام هستی در جنت و نار خلاصه می‌شود. حضرت می‌فرماید: «لا والله اذا قامت القيامة و دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار النار يجدد الله تعالی خلقاً آخر».

نه، بخداوند قسم، خداوند آنگاه دست به آفرینش مجدد می‌زند، زمین و آسمان و آدم و حوای دیگری و باز تکثیر نسل و ارسال رسل و انزال کتب و باقی قضایا، بعد می‌فرماید: کانه شما خیال می‌کنید که خدای تبارک و تعالی یک عالم آفرید و یک آدم و آن هم همین عالم و همین آدم، که جدّ ماست، جابر می‌گوید ما تا الآن چنین گمانی داشتیم و داریم. امام می‌فرماید: «لا والله بل خلق الله تعالی الف الف عالم و الف الف آدم».<sup>۴</sup> این روایت اگر سند معتبری داشته باشد دلیل خوبی است برای دوام فیض چون با توجه به صدرش ابدیت فیض را و با توجه به ذیلش ازلیت فیض را اثبات می‌کند البته با مؤنه‌هایی. یکی سندش باید درست باشد و دیگری الف الف را به بی‌نهایت معنا کنیم. در نتیجه این راه را باز می‌کند برای ازلیت و ابدیت فیض و هیچ منافاتی هم با

اختیار حق تعالی ندارد چون اختیار با ضرورت هیچ منافاتی ندارد، البته با توضیحاتی که عرض شد.

■ **آیت الله فیاضی:** اگر این یک دلیل بر ازلیت است هزاران دلیل بر حدوث است. باید جمع شود.

■ **دکتر رضاپور:** این روایت در توحید صدوق آمده (در تأیید فرمایش جناب رضائی):

«و لم یزل سیدی بالحمد معروفاً و لم یزل سیدی بالجود موصوفاً»<sup>۵</sup> من قبل از اینکه ختم جلسه را اعلام کنیم نشست دوم در امتداد همین مباحث اراده آزاد و موجبیّت آزادی یا جبر اجتماعی در تاریخ ۹۱/۱۱/۱۲ در همین مکان برگزار خواهد شد.

این همه گفتیم لیکن اندر بسیج

بی عنایات خدا هیچم هیچ

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن

مصلحی تو ای تو سلطان سخن

کیمیاداری که تبدیلیش کنی

گرچه جوی خون بود نیلش کنی

کار تو تبدیل اعیان و عطا

کار ما سهو است و نسیان و خطا

سهو و نسیان را مبدل کن به علم

من همه جهلم، مرا ده صبر و علم

قطره‌ای دانش که بخشیدی ز پیش

متصل گردان به دریا‌های خویش<sup>۶</sup>

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

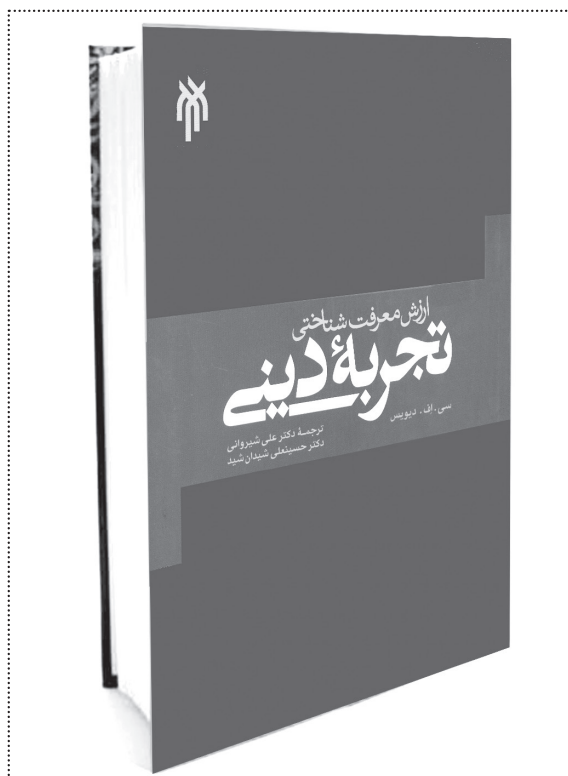
۵. توحید صدوق / ص ۳۰۹.

۶. مولوی؛ مثنوی معنوی

۳. سوره ق / آیه ۱۵

۴. توحید صدوق / ص ۲۷۷.

# معرفی کتاب



## ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی

نویسنده: کرو لاین فرنکس دیویس

مترجمان: دکتر علی شیروانی، دکتر حسینعلی شیدان‌شید

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سال انتشار: ۱۳۹۱

هدف اصلی مؤلف کتاب «ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی»، بررسی توان اثبات‌کنندگی تجربه دینی است و پرسش اصلی آن، این است که آیا تجربه دینی می‌تواند دلیل، شاهد، گواه، برهان و یا قرینه‌ای بر وجود خداوند باشد؟

این کتاب همراه با تعلیقات آن، می‌تواند یکی از منابع درسی برای درس‌های فلسفه دین، کلام جدید، تجربه دینی، فلسفه و عرفان برای دوره‌های کارشناسی ارشد و دکترا باشد.

مترجمان این اثر در مقدمه خود آورده‌اند:

«کتاب حاضر بحثی کاملاً تخصصی و مبسوط در باب ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی را پیش می‌کشد تا با استفاده از نتایج حاصل شده، به ارزیابی براهین تجربه دینی و ارائه تقریر نوین معتبری از آن برهان پردازد. از این رو، می‌توان آن را تک‌نگاشته‌ای پژوهشی در قلمرو فلسفه دین: بخش براهین اثبات وجود خدا، مسئله برهان تجربه دینی، به شمار آورد. هرچند به حوزه معرفت‌شناسی دین نیز مربوط است. نویسنده برای بررسی همه جانبه مسئله مورد نظر، گاهی مطالبی را پیش می‌کشد و به مذاقه در اموری می‌پردازد که جایگاه اصلی اش رشته‌ای دیگر است. در واقع، برای بررسی همه جانبه مسئله، ناگزیر از دست‌آورد‌های دانش‌های گوناگون در این پژوهش سود برده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: معرفت‌شناسی، عرفان، فلسفه عرفان، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌شناسی تطبیقی.»

1. The Evidential Force of Religious Experience

مترجمان محترم کتاب در ادامه به بحث محتوایی این کتاب می‌پردازند:

«بخش مهمی از مباحث کتاب مربوط به معرفت‌شناسی کشف و شهود، و دفاع از معرفت‌بخشی (واقع‌نمایی) آن است. برای این منظور، دیویس مطالب سودمندی را مطرح می‌کند و می‌کوشد چالش‌های فراوان و چندجانبه‌ای را که برای نفی و انکار اعتبار معرفتی کشف و شهود مطرح شده، پاسخ گوید. در اینجا نیز باید به اختلاف فضای فکری و اندیشگی یک فیلسوف دین غربی قرن بیستمی - هرچند خداوآورد - با سالک عارفی که در نور یقین ره می‌پوید و هر از چندگاهی با نسیم روح‌افزای شهودش به وجد می‌آید، توجه داشت و در عین حال، از دست آوردها و بهره‌هایی که چنین پژوهش‌هایی می‌تواند برای ما داشته باشد غافل نبود.

سنت رایج در میان ما آن است که برای اثبات اعتبار معرفتی شهودهای عرفا یکی از دو راه را می‌پیماییم:

راه نخست: تمسک به قرآن و سخنان معصومین (علیهم السلام) است که بیانگر وجود منبعی برای معرفت، علاوه بر طرق معروف و معهود - از قبیل حس و عقل و نقل - و برتر و عالی‌تر از آن است. تمسک به این منبع چشم دل را به ملکوت می‌گشاید و غیب هستی را در نظر آدمی مشهود می‌سازد.

راه دوم: استناد به سخنان و اظهارات عارفان گرانمایه‌ای چون ابن عربی، کاشانی، قیصری و علامه طباطبایی است که شهود را منبعی مطمئن برای معرفت، و دست کم برخی از اقسام آن را از نوع علم حضوری و ارتباط و اتصال وجودی با متن واقعیت می‌دانند.

این دو راه البته در جای خود صحیح و قابل دفاع است، اما نمی‌تواند پاسخگوی همه پرسش‌ها و برطرف‌کننده همه شبهه‌های مطرح شده در این عرصه باشد؛ چرا که پاره‌ای از پرسش‌ها را جز با شیوه‌ای برون دینی و برون عرفانی نمی‌توان

پاسخ گفت، همان گونه که در برابر کسی که هنوز وارد فضای عطر آگین دیانت نشده و نسبت به عرفان نیز چندان خوش بین نیست، جز با روش عقلی و استدلال نظری نمی‌توان سخن گفت. و اینجاست که ضرورت و فایده رشته‌ای به نام فلسفه عرفان روشن می‌شود، که بخش قابل توجهی از آن به بحث درباره اعتبار معرفتی شهود می‌پردازد.

امروزه، پژوهش‌های در خور توجهی در این خصوص صورت گرفته است. در اینجا نیز برخی بر زیان و برخی دیگر به سود اعتبار معرفتی شهود سخن گفته‌اند. دیویس نیز وارد این میدان شده و کوشیده است از تمام ظرفیت موجود در اندیشه غرب برای تثبیت جایگاه معرفتی شهود استفاده کند و با وجود پاره‌ای نقاط ضعف، نکات قابل استفاده‌ای را ارائه نموده است، که اگر برای ساحل نشینان بحر معرفت، چشمگیر نیست، باری راه پویان و ادی فکر و نظر را بصیرت بخش است.

از بحث راجع به محتوای کتاب که بگذریم، این نکته نیز گفتنی است که دیویس در بیان مطالب، رعایت اختصار را نموده و در عین حال کوشیده است همه جوانب مسئله را ارزیابی کند. گستردگی و تنوع ابعاد موضوع بحث (تجربه دینی)، استفاده از اصطلاحات تخصصی (مانند برخی اصطلاحات عرفانی)، ارتباط برخی مباحث کتاب با بعضی از رشته‌های علمی از جمله روان‌شناسی (وضعیت میان رشتگی پژوهش)، اعتماد نویسنده بر زمینه ذهنی خواننده، و مفروض انگاشتن آشنایی پیشین او با آرا و نظریه‌های مطرح شده در موضوع بحث، در مجموع کتاب را از نوشته‌ای عمومی بیرون آورده، و در سطحی کاملاً تخصصی قرار داده است.»

این کتاب توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در پاییز ۱۳۹۱ در ۱۰۰۰ نسخه و ۳۴۲ صفحه چاپ و در اختیار علاقه‌مندان به این مباحث قرار گرفته است.





### تعلیقاتی بر ارزش معرفت شناختی تجربه دینی

نویسنده: حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سال انتشار: ۱۳۹۱

نویسنده این اثر در مقدمه خود آورده است:

«دفتر پیش روی، تعلیقاتی است بر کتاب ارزش معرفت شناختی تجربه دینی<sup>۱</sup>، نوشته سی. اف. دیویس، که همزمان با این دفتر انتشار می یابد. دیویس در این کتاب تحت تأثیر آرای ریچارد سوئینبرن در باب تجربه دینی و مدافع امکان فراهم آوردن برهانی انباشتی از طریق تجربه دینی برای اثبات وجود خداوند است. پژوهش وی از جدی ترین تلاش هایی است که برای تثبیت ارزش و اعتبار معرفتی تجربه دینی در غرب سامان یافت. مؤلف کوشیده است دیدگاه های رقیب و معارض را بررسی و منصفانه نقد کند و ایرادها و چالش های مطرح شده در این باب را عالمانه پاسخ گوید.

با این حال، همان گونه که در مقدمه ترجمه اشاره کرده ایم، کتاب وی در فضای فلسفه معاصر در غرب و بر اساس آرای رایج در حوزه معرفت شناسی و فلسفه دین در آن دیار نگارش یافته و متناسب با فضای فرهنگی حوزه فلسفه تحلیلی است و نیز رنگ و بوی مسیحی دارد. برای جبران این نقیصه، همکاران بزرگوار در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، نگارش تعلیقاتی بر متن را لازم دانستند و این وظیفه را بر عهده نگارنده نهادند. حاصل ادای آن وظیفه همین دفتر حاضر است.

1. The Evidential Force Of Religious Experience

حدود و انواع معرفت به خداوند بررسی شده است. نگارنده ضمن نگارش این تعلیقات با مسائل گوناگونی مواجه می‌شد که گاه تأمل در باب آنها مدت‌ها مشغله ذهنی وی می‌گشت و از فرصت‌های گوناگون - از جمله سلسله نشست‌های تخصصی مجمع عالی حکمت اسلامی که به طور مستمر با حضور اساتید برجسته حوزه و دانشگاه برای بحث و گفتگو درباره تازه‌ترین دستاوردهای علمی در گروه‌هایی علمی برگزار می‌گردد و نمونه‌ای بدیع از هم‌اندیشی علم را پدید آورده است - جهت طرح و بررسی آن مسائل بهره می‌برد و این امر موجب شد بتواند به زعم خود، گاهی هر چند کوتاه، در حد بضاعت علمی خویش در مسیر طرح مباحثی تازه در حوزه تجربه دینی متناسب با اندیشه اسلامی بردارد و در این ضمن، به انتشار چندین مقاله علمی - پژوهشی در راستای این تحقیق نیز توفیق یافت.»

این کتاب در پاییز ۱۳۹۱ توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در ۱۰۰۰ نسخه و ۳۰۲ صفحه به چاپ رسیده است.

این تعلیقات صرفاً به یک هدف نوشته نشده، بلکه چند هدف را دنبال می‌کند. از همین رو، متنوع و گوناگون است:

۱. پاره‌ای از آنها نقد و رد نظری است که در متن بیان شده است؛

۲. برخی بیان موضع و دیدگاه اسلامی در خصوص مسئله یاد شده در متن کتاب، برای بستر سازی مطالعه تطبیقی دو دیدگاه است؛

۳. بعضی بیان تأیید نقطه نظر مؤلف، با استناد به آرای اندیشمندان مسلمان است؛

۴. برخی توضیح مطلبی است که در متن مبهم مانده است؛

۵. پاره‌ای از آنها بحث نسبتاً تفصیلی و کامل‌تر درباره نظریه یا دیدگاهی است که در متن مطرح شده، و ممکن است مخاطب فارسی نیازمند اطلاعات بیشتری درباره آن باشد.

در مجموع، تلاش بر آن بوده است که با کمک این تعلیقات، فضای بحث رنگ و بوی بومی به خود بگیرد و متناسب با فرهنگ و اندیشه اسلامی گردد و بهره‌خوانندگان فارسی زبان از کتاب افزوده شود. و در این راه، در حد وسع کوشیده‌ایم، هر چند تا کمال فاصله بسیار دارد.

همچنین برای تتمیم فایده، پیش از تعلیقات، ضمن گفتاری نسبتاً بلند، با عنوان «درآمد»، مباحثی از قبیل اعتبار معرفتی تجربه دینی از نگاه اسلام، تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی، و

# اخبار مجمع عالی حکمت اسلامی علمی - فرهنگی

## جلسات هیئت مدیره

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در آذر و دی ۱۳۹۱، با برگزاری سه جلسه، اهم موارد ذیل را در دستور کار خود قرار داد:

- بررسی درخواست های همکاری از مجمع عالی حکمت اسلامی؛
- بررسی برنامه و بودجه سال ۹۲؛
- بررسی عضویت اعضای جدید؛
- بررسی وضعیت گروه های علمی و اتخاذ تصمیم نسبت به گروه های فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی؛
- بررسی راه های همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی و مرکز خدمات حوزه های علمیه؛

## جلسات گروه های علمی

### گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه در آذر و دی ۱۳۹۱، با برگزاری سه جلسه به موضوعات ذیل پرداخت:

- «معاد جسمانی» توسط حجت الاسلام والمسلمین اسدی؛
- «تعدد نفس و روح (دو گانه انگاری ارسطو)» ۲ جلسه، توسط حجت الاسلام والمسلمین دفتری؛

### گروه علمی کلام

گروه علمی کلام در آذر و دی ۱۳۹۱، چهار جلسه برگزار نمود که موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «جمع بندی موضوعات مطرح شده گروه کلام و تبیین طرح های آینده» توسط حجج اسلام والمسلمین آقایان رضائزاد و اسحاقیان؛

- «تبیین و تحلیل تناسخ در هندوئیسم» توسط حجت الاسلام والمسلمین شایان؛
- «تبیین و تحلیل تشکیلات تبلیغی برخی از فرق ضالّه» توسط حجت الاسلام والمسلمین رضائزاد؛
- «جایگاه شیطان در برخی از عرفان های نو ظهور» توسط حجت الاسلام والمسلمین اسحاقیان؛

### گروه علمی معرفت شناسی

گروه علمی معرفت شناسی در آذر و دی ۱۳۹۱، چهار جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «اقسام علم و معرفت در قرآن» توسط حجت الاسلام والمسلمین معلمی؛
- «رابطه شک، ظن و یقین با ایمان» توسط حجت الاسلام والمسلمین جعفری؛
- «استدلال از امکان مفاهمه علیه شکاکیت» توسط آقای دکتر ذاکری؛
- «بررسی انتقادی دیدگاه کواپن در زمینه معرفت شناسی طبیعی شده» توسط آقای دکتر عبدی؛

### گروه علمی فلسفه دین

گروه علمی فلسفه دین در آذر و دی ۱۳۹۱، سه جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «فلسفه دین هیوم (برهان نظم)» توسط دکتر فتحعلی خانی؛
- «برهان نظم و رابطه آن با نظام احسن» توسط دکتر فتحعلی خانی؛
- «نقد چند گانه الوهیت در مسیحیت» توسط دکتر خواص؛



- مقایسه دیدگاه ملاصدرا و اهل تسنن نسبت به ولایت و امامت؛
- تحلیل فلسفی رؤیا؛
- سبک و رویکرد شیخ اشراق به مباحث فلسفی؛
- امام شناسی؛
- گستره عصمت انبیا و پاسخ به شبهات آن در علم کلام؛
- خطای حسی از دیدگاه علامه طباطبائی؛
- زمان و حرکت در عالم پس از مرگ؛

### برگزاری سلسله نشستهای «معرفی فلسفه اسلامی و مواجهه آن با چالشها»

نشست «فلسفه اسلامی و مواجهه آن با چالش های معاصر» از سلسله نشستهای معرفی فلسفه اسلامی و مواجهه آن با چالش ها در تاریخ ۱۶ آذرماه ۱۳۹۱ از سوی گروه فلسفه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن اجتماعات مدرسه فیضیه برگزار گردید. سخنرانان این جلسه حجج اسلام والمسلمین میرسپاه و ساجدی بودند و در ادامه میزگردی با حضور اساتید محترم آقایان آیت الله فیاضی، استاد میرسپاه و استاد مظفری در تبیین موضوع مورد بحث برگزار گردید.

### حضور رئیس مرکز خدمات حوزه های علمیه در جلسه هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی



حجت الاسلام والمسلمین ربانی رئیس محترم مرکز خدمات حوزه های علمیه با حضور در جلسه هیئت مدیره، خواستار همکاری مجمع عالی با مرکز خدمات حوزه های علمیه شد. دوشنبه ۴ دی ۱۳۹۱ و در یکصد و هشتاد و یکمین جلسه هیئت مدیره

### گروه علمی فلسفه علوم انسانی

- گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در آذر و دی ۱۳۹۱، سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:
- «پاسخ به سوالات مباحث ظرفیت شناسی فقه اسلامی برای علوم انسانی» توسط حجت الاسلام والمسلمین سروش محلاتی؛
- «ظرفیت شناسی علم اصول برای علوم انسانی» توسط آیت الله اعرافی؛
- «ظرفیت شناسی علوم حدیث برای علوم انسانی» توسط حجت الاسلام والمسلمین مسعودی؛

### گروه علمی فلسفه اخلاق

- گروه علمی فلسفه اخلاق نیز در آذر و دی ۱۳۹۱، دو جلسه برگزار نمود و به موضوعات ذیل پرداخته شد:
- «نیت در ارزش اخلاقی» توسط حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مصباح؛
- «ضرورت آگاهی از معیارهای ارزش اخلاقی» توسط حجت الاسلام والمسلمین محمدی منفرد؛

### گروه علمی عرفان

- گروه علمی عرفان نیز در آذر و دی ۱۳۹۱ دو جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:
- «رویکرد عرفا به عقل» توسط حجت الاسلام والمسلمین نائیجی؛
- «بررسی ارزیابی ملاصدرا از دیدگاه ابن عربی در امتناع معرفت به الله بدون معرفت به خلق و امکان آن از دیدگاه حکما و غزالی» توسط حجت الاسلام والمسلمین سلیمانی؛

### واحد مشاوره علمی:

- مجمع عالی حکمت اسلامی در بخش خدمات مشاوره علمی در آذر و دی ۱۳۹۱، یازده جلسه برگزار نمود که موضوعات ذیل توسط جمعی از اساتید مورد مشاوره قرار گرفت:
- فلسفه برای کودکان؛
- ولایت در فلسفه و عرفان؛
- تبیین فلسفی - عرفانی موسیقی و تاثیرات مثبت و منفی آن بر تکامل روح (دو جلسه)؛

۲۸ دی ۱۳۹۱ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید.

در این نشست علمی کارشناسان محترم: آیت الله فیاضی، حجت الاسلام والمسلمین رضانی و حجت الاسلام والمسلمین سلیمانی امیری مباحث خود پیرامون مبانی اصلی ضرورت علی، حقیقت اراده و اختیار در انسان و اراده الهی، دیدگاه های مطرح در مورد ضرورت علی و جریان آن در افعال اختیاری و فاعل های مختار، بررسی دیدگاه متکلمان و اصولیین و ... مطرح نمودند. دبیر این نشست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضایور برعهده داشت. متن تفصیلی این نشست در این شماره از خبر نامه آمده است.

لازم به ذکر است با توجه به اهمیت موضوع و استقبال صورت گرفته از این بحث، مقرر شد نشست دوم این موضوع نیز برگزار گردد.

### جلسه مشترک مسئولان معاونت بین الملل حوزه با معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی



مسئولان محترم معاونت بین الملل حوزه های علمیه چهارشنبه ۶ دی ۱۳۹۱ ضمن حضور در جلسه شورای معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی، راه های همکاری دو مرکز را بررسی نمودند. در این جلسه که حجج اسلام والمسلمین دکتر زمانی، مشفق، آل ایوب و ضیایی از معاونت بین الملل حوزه و حجج اسلام والمسلمین پارسانیا، رضائزاد، عباسی، معلمی و خراسانی از مجمع عالی حکمت اسلامی حضور داشتند، ضمن بیان برنامه ها و ظرفیت های دو مرکز و بررسی راه های همکاری، مقرر گردید در راستای اجرای برنامه ها، تفاهم همکاری بین مجمع عالی حکمت اسلامی و معاونت بین الملل حوزه های علمیه به امضاء برسد.

مجمع عالی حکمت اسلامی، اعضای هیئت مدیره مجمع عالی و حجت الاسلام والمسلمین ربانی رئیس مرکز خدمات حوزه های علمیه ضمن بررسی فعالیت ها و ظرفیت های دو مرکز، راهکارهای همکاری را بررسی نمودند. در این جلسه مقرر شد در راستای همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی و مرکز خدمات حوزه های علمیه تفاهم نامه همکاری بین دو مرکز به امضا برسد. موارد همکاری در خصوص حمایت از برنامه های پژوهشی، فرهنگی، اساتید، نخبگان و .. صورت خواهد گرفت

### بازدید ریاست جامعه المصطفی العالمیه از بخش های مختلف مجمع عالی حکمت اسلامی



آیت الله علیرضا اعرافی ریاست محترم جامعه المصطفی العالمیه دوشنبه ۴ دی ۱۳۹۱ پس از شرکت در بیست و سومین جلسه گروه علمی فلسفه علوم انسانی و ارائه بحث با موضوع: ظرفیت شناسی علم اصول برای علوم انسانی، از بخش های مختلف مجمع عالی حکمت اسلامی بازدید نمود. در جریان این بازدید حجت الاسلام والمسلمین رضائزاد معاون اداری و مالی و محمدباقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی توضیحات لازم را در خصوص فعالیت و برنامه های مجمع عالی ارائه نمودند. آیت الله اعرافی با اظهار خرسندی از فعالیت های صورت گرفته، نسبت به برطرف شدن مشکلات پیش روی مجمع عالی قول مساعدت و همکاری دادند. لازم بذکر است آیت الله اعرافی از اعضای هیئت موسس مجمع عالی حکمت اسلامی می باشند که در تأسیس و راه اندازی مجمع عالی نقش بسزایی داشته اند.

### برگزاری نشست اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی

اولین نشست از سلسله نشست های مباحث ضرورت علی با موضوع اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی پنج شنبه