







□ امور اجرایی:

محمد باقر خراساني (مدير اجرايي مجمع عالي حكمت اسلامي)

سید سعید شاهچراغی

🗖 چاپ:

مرکز چاپ و نشر اسراء

□ طراح و صفحهآرا:

واحد خدمات پژوهشي مجمع عالي حكمت اسلامي (حسن محسني)

🗖 تلفن:

· 10 _ TYYOYT1 - _ 11

🗖 نمابر:

. TO_ TYYY 1 . . £

🗖 پیام کوتاه:

T...99...917AE

🗖 صندوق پستى:

2505_ TY140

www.hekmateIslami.com Info@hekmateIslami.com

نظارت علمى: حجج اسلام والمسلمين أقايان رضانژاد، عباسی و معلمی

🗖 آد رس:

قم /خ ۱۹ دی (باجک) / کوچه ۱۰ / فرعی اول سمت چپ / پلاک ۵

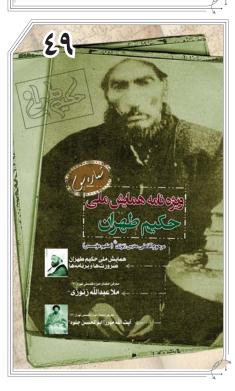
٤

۳. نمهای ساختن جایگاه علمی حوزه علمیه در علوم عقلی عرضه حصولات و بر آورازی نشستهای علمی توسط مجمع عالی حکمت اسلامی در نمایشگاه قرآن توجه بسیاری از اسجاب علم و باشی را به خود هیگ کرد به گرداش که افراز زباری با شساننده این برنامها و معصولات معرف می آسیند که تاکمون

اراده آزاد و ضرورت



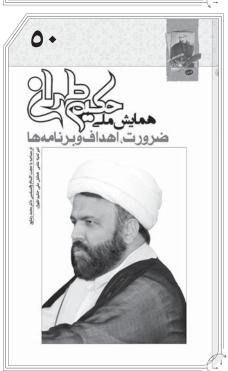








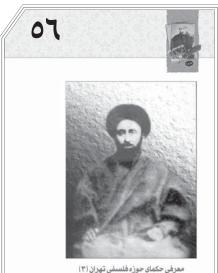






معرفی حکمای حوزه فلسفی تهران (۲)

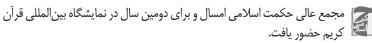
ملا عبدالله زنوزی ه



معرف حدود مسعى مهرورا آيت الله ميرزا ابوالحسن جلوه "



مدير اجرايي مجمع عالى حكمت اسلامي



گرچه سال قبل و در بیستمین نمایشگاه قرآن کریم هنگامی که از ورود مجمع عالی حکمت اسلامی به نمایشگاه سخن به میان آمد، برخی افراد با طرح سوالاتی با شک و تردید فراوان به چگونگی ارتباط حکمت اسلامی با قرآن و مباحث مرتبط با آن و محصولات مجمع عالی مینگریستند که به لطف خداوند متعال اولین حضور مجمع عالی حکمت اسلامی در نمایشگاه قرآن کریم علی رغم تمام مشکلات و بعضاً نامهربانیها با موفقیتهای فراوانی همراه بود. عرضه محصولات متنوع مکتوب، صوتی و تصویری در بخش حوزوی و برگزاری قریب ۱۶ نشست علمی و تخصصی با بهره گیری از اساتید مجرب و دلسوز در دو بخش حوزوی و تحول علوم انسانی، بازدیدهای فراوان شخصیتهای علمی، فرهنگی، سیاسی و اجرایی و رضایت مندی مناسب و همچنین کسب ۲ لوح تقدیر و ... به ابهامات مطرح شده پاسخ مناسبی داده شد.

در بیست و یکمین نمایشگاه بین المللی قرآن کریم که تیر و مرداد ۹۲ در مصلی بزرگ امام خمینی(ره) تهران برگزار شد، مجمع عالی حکمت اسلامی حضوری بس پررنگتر و با برابر برنامهریزی و هدفگذاری جدیدی وارد عرصه شد و در بخش حوزوی با در برداشتن ۳ برابر فضای فیزیکی سال قبل، و در بخش دانشهای قرآن بنیان نیز جزو چند مرکزی بود که در برپایی غرفه و عرصه محصولات به ایفای نقش پرداخت. در خصوص حضور مجمع عالی حکمت اسلامی علاوه بر تبلیغ و اطلاع رسانی با هدف گذاری خاص به ویژه در بعد مسائل علمی، توانست به بیشترین اهداف تعیین شده دسترسی یابد:

١. حكمت اسلامي درخدمت تبيين معارف اسلامي

همواره بر این اعتقاد بوده و هستیم که علوم عقلی ابزاری برای تبیین و معرفی معارف غنی اسلامی و مکتب اهل بیت(علیهم السلام) میباشد. با استفاده از زبان فلسفه، کلام، عرفان و ورود به عرصه فلسفههای مضاف، باب جدیدی در تبلیغ و تبیین معارف اسلامی گشوده شد، که متخصصان علوم دینی ضمن آشنایی با زبان روز، به تبیین مسائل اعتقادی دینی پرداخند که توانستند فضای جدیدی در عرصه علمی به وجود آورند.

اساتید و کارشناسان مجمع عالی حکمت اسلامی که به حمدلله از فضلای متعهد و متخصص حوزه و دانشگاه می باشند، با عزمی راسخ و اعتقادی کامل به پویایی و ظرفیتهای فراوان احکام و معارف اسلامی به ویژه مکتب غنی اهل بیت (علیهم السلام) در جامعهای که تشنه معنویت و اخلاق است، توانستند در حد وسع و توان به خوبی ظاهر شوند و با برگزاری جلسات و نشستهای علمی توجه علاقهمندان زیادی را معطوف به خود نمایند.

۲. نمایان ساختن جایگاه علمی حوزه علمیه در علوم عقلی

عرضه محصولات و برگزاری نشستهای علمی توسط مجمع عالی حکمت اسلامی در نمایشگاه قرآن توجه بسیاری از اصحاب علم و دانش را به خود جلب کرد به گونهای که افراد زیادی با مشاهده این برنامهها و محصولات، معترف می شدند که تاکنون

از استعداد و ظرفیت حوزه علمیه در علوم عقلی بیاطلاع بودند، به ویژه در مسائل جدید فلسفی که نقش کاربردی داشته و دارد. خداوند متعال را سپاسگزاریم که توانستیم با برنامهریزی مناسب و هدفگذاری صحیح بعد علمی حوزه را در مسائل حکمی به نمایش بگذاریم، که با افتخار اعلام می کنیم مراجعات علمی و درخواستهای فراوانی را از مجمع عالی بعد از این حضور و برنامهها شاهد هستیم.

٣. نقش آفريني جدى دربحث تحول علوم انساني

در نمایشگاه سال قبل و امسال بحث تحول علوم انسانی مورد توجه مسئولین نمایشگاه بود، به گونهای که در سال قبل بخش تحول علوم انسانی و امسال بخش دانشهای قرآن بنیان دائر شد.

مجمع عالی حکمت اسلامی سال گذشته با عرصه محصولات و برگزاری نشستهای متنوع علمی در زمینه تحول علوم انسانی و شکل گیری علوم انسانی اسلامی مباحث جدی و جدیدی مطرح کرد که با استقبال مناسبی همراه بود. گرچه سال قبل (بیستمین نمایشگاه) در بخش تحول علوم انسانی مجمع عالی غرفهای دائر نکرد، ولی در اختتامیه بخش تحول، از نشستهای موثر و اثر گذار مجمع به خوبی و نیکی یاد شد.

امسال در نمایشگاه بیست و یکم و در بخش دانشهای قرآن بنیان ضمن اینکه مجمع عالی دارای غرفه بود، با عرضه محصولات علمی مرتبط با علوم انسانی، توانست با برگزاری چند نشست علمی مناسب به عنوان غرفه شایسته تقدیر در برگزاری نشستهای علمی و محصولات متنوع، لوح تقدیر دریافت نماید.

۴. عرصه محصولات جدید در حوزه حکمت اسلامی

در بخش حوزوی نمایشگاه امسال نیز بحمدلله با عرضه بیش از ۱۰۰ محصول صوتی و تصویری، مکتوب، خبرنامه حکمت اسلامی، بانک اطلاعات پایاننامههای علوم عقلی مراکز حوزوی، پایگاه اطلاعرسانی، بروشورهای اطلاعرسانی و... مجمع عالی حکمت اسلامی توانست فراگیرتر از سال قبل ظاهر شود. در این بخش علاوه بر آنچه که ذکر شد برخی اقدامات برای اولین بار صورت گرفت که حمد و سپاس بی کران را به در گاه حضرت احدیت تقدیم میداریم، که این برنامهها با استقبال و پیگیری مراجعان و صاحبان نظران زیادی قرار گرفت که از جمله می توان به چند مورد اشاره نمود.

کا الف) ارائه مشاوره علمی

واحد مشاوره علمی مجمع عالی حکمت اسلامی با معرفی واحد مشاوره به ویژه مشاوره اینترنتی توانست فضای مناسبی را به وجود آورد.

کا بر گزاری کارگاه آموزشی فلسفه اسلامی برای کودکان

ایده آموزش فلسفه برای کودکان چند سالی است که مورد توجه و تاکید قرار گرفته است. در دیدار ۲۳ بهمن هیئت مدیره و هیئت مؤسس مجمع عالی حکمت اسلامی با مقام معظم رهبری، معظم له بر تدوین کتب فلسفی و آموزشی فلسفه برای کودکان تاکید فرمودند. مدیر محترم حوزههای علمیه نیز در بازدید از مجمع عالی و جلسه با هیئت مدیره مجمع عالی نیز به ایفای نقش مجمع عالی حکمت اسلامی در آموزش فلسفه برای کودکان تاکید نمودند.

طرح آموزش فلسفه اسلامی برای کودکان از مدتی قبل در دستور کار شورای معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی قرار گرفت که پس از بررســیهای فراوان در نهایت مقرر شد تا اولین کارگاه آموزش فلسفه اسلامی برای کودکان طی چند جلسه در نمایشگاه قرآن کریم برگزار شود که بحمدلله با استقبال بسیار خوب مراجعان و خانوادههای محترم قرار گرفت، که لازم می دانیم از زحمات حجت الاسلام پرویزی مدرس و مجری طرح که همت والایی بخرج دادند و همچنین از مسئولین غرفه دفتر تبلیغات اسلامی که در برگزاری کارگاهها مساعدت نمودند، سپاسگزاری نماییم. بعد از برگزاری اولین کارگاه آموزش فلسفه اسلامی برای کودکان با درخواستهای متعددی برای استمرار برنامه مواجه بودیم که مسئولین امر در حال بررسی و برنامه ریزی مناسب می باشند که اطلاع رسانی و توضیحات بیشتر را به فرصت دیگری واگذار می کنیم.

ل ج) برگزاری نشستهای علمی

در بخش حوزوی نیز چندین نشست علمی با حضور اساتید فرزانه و بزرگوار برگزار شد که بحمدالله توجه خاصی به همراه داشت و بعضی از نشستها از جمله قرآن و نجوم که در استانه عید سعید فطر برگزار شد از استقبال بسیار خوبی برخوردار بود که متولیان امر را به استمرار و برنامهریزی بیشتر این برنامه ها برای سالهای آتی واداشت.

◄ د) رونمایی از نرمافزار چند رسانی حکمت (۱)

با توجه به نشستهای علمی متعدد در دو بخش حوزوی و تحول علوم انسانی نمایشگاه بیستم (سال قبل) و استقبال بسیار خوب از این برنامهها، برآن شدیم تا با طراحی نرم افزار چند رسانهای با عنوان حکمت (۱) مجموعه فیلم، صوت، متن و عکس نشستهای سال قبل را جهت عرضه عمومی آماده نماییم که بحمدلله در روزهای آخر نمایشگاه رونمایی شد، این کار شاید جزو معدود کارهای علمی کم نظیر نمایشگاه باشد که برخی از مسئولین نمایشگاه خواستار انجام چنین برنامههایی از سوی سایر بخشها و مراکز علمی بودند.

چند نكته قابل تأمل

باید توجه داشت نمایشگاه بین المللی قرآن کریم فقط محلی برای رفت و آمد، گردش و خرید برخی محصولات که در مواردی ارتباط آن با مباحث قرآنی مناسب دانسته نمی شود، نیست؛ بلکه مجموعه ای است که می باید مباحث علمی مربوط به قرآن و معارف اسلامی با برنامه ریزی و دقت فراوان ارائه شود، چیزی که البته در این دو سال متاسفانه حداقل کمتر شاهد آن بودیم. ضعف فراوان در برنامه ریزی، اطلاع رسانی، سالن های مناسب و نشان از آن می داد که گویا مباحث علمی در حاشیه کار نمایشگاه قرار گرفته نه در متن آن، که این نقایص در بخش های علمی نمایشگاه کاملا مشهود بود.

بخش های علمی به ویژه بخش حوزوی که به تعبیر مسئولین بعد علمی نمایشگاه را تقویت می کند باید منسجم تر، فعال تر و با برنامهری و بود دارد که چنانچه فرصتی فراهم با برنامهری و جود دارد که چنانچه فرصتی فراهم شود بیان خواهد شد. گرچه لازم است از عزیزانی که با تمام این مشکلات، برنامههای علمی نمایشگاه را سامان دهی و پیگیری مینمایند، خسته نباشید گفته، کمال سپاس را به محضرشان تقدیم نماییم.

امیدوار است آنچه که انجام گرفت مرضی خداوند متعال و مورد توجه حضرت ولیعصر(عج) قرار گرفته باشد و در این فرصت از تمام علاقه مندان و صاحب نظران که با غرفه، محصولات و برنامه های مجمع عالی حکمت اسلامی آشنایی پیدا کردند، استدعا می نماییم تا با ارائه نقطه نظریات، انتقادات و راهنمایی های خود ما را در برنامه ریزی های آینده مساعدت کنند. ان شاء الله لا

اراده آزاد و ضرورت علّی با رویکرد فلییفی



دوازدهمین کرسی نظریه پردازی با موضوع «**اراده آزاد** و ضرورت علّی با رویکرد فلسفی» پنجشنبه ۹۲/۳/۹ از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن اجتماعات این مجمع برگزار گردید.

در این کرسی نظریه پردازی، استاد محترم آیت الله فیاضی به ارائه دیدگاه خود پرداخت و در ادامه اساتید محترم حجج اسلام والمسلمین رمضانی و سلیمانی امیسری به نقد ایس دیدگاه پرداختند. ضمن اینکه حجتالاسلام والمسلمین رضاپور دبیر علمی این نشست را برعهده داشتند.

مرورت نظریه پردازی در فلسفه

دکتر رضاپور: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطیبین الطاهرین المعصومین. اللهم اخرجنا من ظلمات الوهم و اکرمنا بنور الفهم اللهم افتح علینا ابواب رحمتک و انشر علینا خزائن علومک برحمتک یا ارحم الراحمین. نظریه پردازی و طرح دیدگاههای نوین، در هر علمی مفید است؛ ولی در فلسفه واجب است. پویایی حکمت و فلسفه همیشه در گروی طرح پرسشهای نوین و نظریات جدید نسبت به پرسشهای کهن است. اگر این روش در بین فلاسفهٔ بزرگ ما و اساتین حکمت نبود این رشد و بالندگی در حکمت اسلامی وجود نداشت. در همهٔ سنتهای فلسفی چنین رویهای مطلوب است. مثلاً اگر ابنسینا اکتفا می کرد به همان پاسـخها یا دیدگاههایی که ارسطوئیان به پرسشهای بنیادین هستی ارائه کرده بودند هرگز نظام حکمت مشایی شکل نمی گرفت و اگر شیخ شهابالدین یحیی بن حبش، مبادی مشائیان را نقد و تکمیل نمی کرد نظام حکمت متعالیه به وسیلهٔ حکیم صدرالمتألهین شیرازی شکل نمی گرفت. راز پیشرفت حکمت و فرازنگی در همین است که فضلا سعی کنند راههای جدیدی در زمینهٔ حکمت و معرفت به سوی حقیقت بگشایند. بحث امروز دربارهٔ یکی از پارادوکسهای معروف در فلسفهٔ اسلامی و نیز در فلسفههای دیگر است که ضرورت علی چه نسبتی با اراده و اختیار دارد.

در فلسفههای مغرب زمین در دورههای جدید پاسخهای جدیدی گفته شده است. فلسفهٔ کانت و فلسفههای اگزیستانس هر یک به شیوهای به این بحث پرداختهاند. در فلسفهٔ اسلامی و نیز در بین اصولیان و متکلمان هم به این بحث بسیار توجه شده است و راهکارهای مختلفی برای حل این پارادوکس ارائه شده است.

جلسات متعددی با رویکردهای مختلفی دراینباره داشته ایم. با توجه به اینکه استاد بزرگوار، حکیم متأله و افتخار حوزهٔ علمیه قم حضرت آیتالله فیاضی دیدگاه نوینی را دراینباره ارائه می فرمایند؛ لذا ضروری بود که دوازدهیمن جلسهٔ کرسی نظریه پردازی به طرح این موضوع اختصاص پیدا کند. دیدگاه ایشان، دو محور دارد: یکی، بحث وجوب که «الشی ما لم یجب لم یوجد»، وجوب سابقی که برای معلول در پرتوی ایجاد علت و ایجاب از جانب علت طرح می شود و یکی هم، ضرورت بالقیاسی است که بین علت تامه و معلول مطرح می شود و اینکه این ضرورت بالقیاس چه نسبتی با اراده و اختیار در انسان و یا در فاعلیت ربوبی، پیدا می کند.

ابتدا از محضر استاد خواهش می کنیم که نظریهٔ خودشان را ارائه بفرمایند و سپس در خدمت حضرت حجتالاسلاموالمسلمین رمضانی و حضرت حجتالاسلاموالمسلمین سلیمانی برای بررسی و نقد این نظریه هستیم.

چهار نظریه دربارهٔ وجوب سابق

أيت الله فياضي: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمدلله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبينا محمد و آل محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

ضرورت علّی در فلسفهٔ ما از دو طریق اثبات می شود. یکی از طریق وجود سابق همان طور که اشاره فرمودند قاعدهٔ «الشی ما لمر یجب لم یوجد» که این نظریهای است که حکمای ما عمدتاً به آن قائلند و می فرمایند: علت تامه که موجود شد وجود معلول واجب می شود و چون واجب می شود موجود می شود.

وجوب قبل از وجود است؛ بلکه قبل از ایجاد است. این جمله معروف است که می فرمایند: «الماهیه تقررت»؛ تقرری در نفس الامر دارد، «فامکنت» ماهیت ممکن است و امکان، علت احتیاج است: «فاحتاجت فاوجبت». می گویند که این ایجاب، کار علت تامه است یعنی تا علت تامه محقق نشده است ایجاب معنا ندارد. علت تامهٔ محقق شده، وجود ممکن را ایجاب می کند و «فوجبت» بعد، واجب می شود. در اثر ایجاب علت این ممکن از حالت امکان خارج می شود به حالت وجوب می رسد و بعد از اینکه به وجوب رسید ایجاد تعلق می گیرد. نظر دیگری هم هست که نظر متکلمان است آن ها به دلیل فرار از جبر و نفی اختیار از خدای متعال این قاعده را منکر شدند؛ ولی جایگزینی تعیین کردند و گفتند: «الشی ما لم یصر» لی لم یوجد»؛ همان نظر فلاسفه را قبول دارند؛ ولی «فاوجبت» می شود یدا می کند و اولویت منافاتی با اختیار ندارد. بعد از اولویت پیدا نمی گویند که ممکن با علت تامه، اولویت وجود پیدا می کند و اولویت منافاتی با اختیار ندارد. بعد از اولویت پیدا کردن، ایجاد و موجود می شود؛ یعنی به جای «فاوجبت فوجبت» می شود «فاعطی الاولویة فصار اولی».

نظر سوم، نظری است که ممکن است از رسالهٔ مرحوم خواجه در برهانی که برای اثبات واجب دارند و در تلخیص المحصل صفحه ۵۱۹ آمده است استظهار کنند؛ ولی به نظرم، استظهار درستی نیست. اما برخی با صراحت این قول قائل هستند؛ علامه حلی شخص در ایضاح المقاصد صفحهٔ ۸۵ و ۸۶ و عدهای از اوصلیان مثل محقق نائینی، شاگردشان آقای خویی و شهید صدر شخص فرمودند که قاعدهٔ فلسفی «الشی ما لم یجب لم یوجد» و «الشی فقد فامکن ...» فقط در علل موجب؛ یعنی عللی که از خود اختیاری ندارند، درست است.

نظری که دراینباره دارم و نمیدانم که آیا موافق دارم یا ندارم این است که ممکن با وجود علت تامهاش، نه واجب نمی شود ونه اولویت پیدا کند چه علت مختار باشد و چه علت موجب و وجوب سابق، امری نامعقول است. مدعای حقیر این است که وجوب



آیت الله فیاضی: ارزش کار حکیم به این است که امکان غير حكيمانه برای او است ولى غيرحكيمانه انجام نمىدهد و کار حکیمانه را انجام مىدهد. ارزش کار عادل این است که مى تواند فاسق باشد و فسق نمي کند.



سابق معقول نیست؛ بلکه معلول آن را که ایجاد می کند موجود می شود و موجود شدنش با وجوبش مساوق است. اگر بخواهیم تحلیلی نگاه کنیم باید بگوییم: وجوب متأخر از وجود است؛ صفت وجود است و صفت، متأخر از موصوف است. اول باید چیزی باشد که متصف به وجوب باشد. این اختلاف ثمره دارد وآن ثمره این است که براساس نظر اول که نظر حکما است علت پیدایش معلول، وجود علت تامه است که این مورد اتفاق همه است و علت عدم معلول، عدم علت تامه است.

اما براساس سـه نظر دیگر، اگرچه علت وجود معلول، وجود علت امه است؛ اما علت عدم معلول فقط عدم علت امه نیست؛ زیرا همان طور که عدم معلول می تواند مستند به عدم ایجاد علت تامهٔ مختار نیز باشد. می گوییم که علت تامه هست؛ ولی ایجاد نکرده است؛ چون مختار است و واجب نیست که ایجاد کند.

استدلال به عدم حجت وجوب سابق

در ادامه ادلهٔ نظر چهارم را بیان می کنم. یکی از ادله اینکه وجوب سابق صحیح نیست این است که ممکن، قبل از وجودش معدوم است؛ چون ارتفاع نقیضین محال است؛ وجود ندارد پس معدوم است. این عدم، در ظرف معدوم بودن برای معدوم ضروری است، همان طور که، وجود برای موجود ضروری است. ضرورت بالغیر؛ یعنی ضرورت وجود و عدم ممکن، بالذات نیست و به سبب غیر است؛ یعنی مستند به علت است و علت، یا وجود است یا عدم است. گفتیم که معدوم بودن معلول، یا به علت عدم ایجاد علت است و یا به علت عدم وجود علت است. اگر معلول قبل از وجود، معدوم است پس این عدم برایش ضرورت دارد و ضرورت به شرط محمول و بالغیر است و هرچه عدم برایش ضرورت دارد وجود برایش ممتنع است؛ اجتماع نقیضین محال است. وقتی ضرورت دارد وجود برایش ممتنع است؛ عنی وجود برایش امکان عام ندارد؛ چون امتناع مقابل امکان عام است و هرچه که وجود برایش امکان عام ندارد پس وجود نه برایش واجب است نه اولی. یعنی نظر متکلمان و حکما نادرست است.

ممکن است کسی اشکال کند که در مقدمهٔ اول که گفتید ممکن قبل از وجودش معدوم است، درست نیست؛ زیرا اینکه می گوییم ممکن وجوب سابق دارد سبق زمانی ندارد؛ بلکه سبق رتبی دارد، در جواب عرض می کنیم اینکه می گویید که وجوب سابق زماناً با وجود معلول مقارن است و متقدم بر آن نیست، پس دیگر لازم نمی آید که شئ معدوم متصف به وجوب شود و این تناقض است؛ چون از یک طرف می گویید وجوب سابق و سابق یعنی قبل. قبل از اینکه وجود پیدا کند این وجوب هست. چطور قبلیت را در عین اینکه اثبات می کنید می توانید نفی کنید. ثانیا اگر بحث در وجوب سابق است و مفاد قاعدهٔ شما این است که ممکن به وجوبی که سابق بر وجودش هست مناد قاعدهٔ شما این است که ممکن به وجوبی که سابق بر وجودش هست متصف می شود این سبق هر گونه که باشد، وجوب قبل از وجود است. این قبل را چگونه می توانید توجیه کنید با اینکه قبل از وجود یعنی در ظرف عدم. همان طور که وجوب شما تقدم رتبی دارد، آن امتناع را هم نگفتم تقدم زمانی دارد؛ بلکه همان طور که در وجوب قائلید سبق رتبی دارد. حاصل اینکه: علت تامه دارد؛ بلکه همان طور که در وجوب قائلید سبق رتبی دارد. حاصل اینکه: علت تامه دارد؛ بلکه همان طور که در وجوب قائلید سبق رتبی دارد. حاصل اینکه: علت تامه دارد؛ بلکه همان طور که در وجوب قائلید سبق رتبی دارد. حاصل اینکه: علت تامه دارد؛ بلکه همان طور که در وجوب قائلید سبق رتبی دارد. حاصل اینکه: علت تامه دارد؛ بلکه همان طور که در وجوب قائلید سبق رتبی دارد. حاصل اینکه: علت تامه

که موجود شد شما معتقدید که به مجرد وجود علت امه وجوب می آید، بنده عرض می کنم این وجوب که قبل از وجود است و شما به آن ملتزم هستید قبل از وجود و در ظرف عدم است. در ظرف عدم، عدم ضرورت دارد و دیگر وجوب معقول نیست پس هرطور که شما در وجوب سابق، سبق را بفرمایید بنده همان طور در امتناع سابق می گویم. ضرورت عدم یعنی امتناع. در ظرف عدم، ضرورت عدم دارد و وجود برایش ممتنع است.

دلیل دوم من این است که مگر شما نمی گویید که وجود مساوق با وجوب است. ما می گوییم اگر ممکن قبل از وجودش به سبب علتتامه واجب شود، امر معدومی متصف به وجوب شده است. اگر معدوم متصف به وجوب شده است واجود مساوق با وجوب نیست. در حالی که تالی باطل است؛ زیرا هـ ر موجودی از حیث اینکه موجود است واجب است ضرورت به شرط محمول و هر واجبی از حیث اینکه واجب است موجود است یعنی بینشان تساوق است؛ در عین اینکه آن تساوق را نمی توان انکار کرد. اکنون شما چگونه قائلید به اینکه شیء قبل از وجود و در حال عدم، واجب می شود.

دلیل سوم این است که اگر ممکن قبل از وجودش واجب شود این وجوب وجود دارد؛ چون صفت ثبوتی است و مثل امتناع نیست. پس وجوب که وجود دارد، وجودی معلول می شود که معلول علتتامه است. بنابراین براساس قاعدهٔ شاما، وجوب اول باید واجب شود تا موجود شود. چون شما می گویید: «الشی ما لم یجب لم یوجد» پس به جای معلول اصلی مورد نظر، آن وجوب را می گذاریم.

می گوییم شما قائلید به اینکه در ظرف قبل از وجود معلول، وجوبی هست. وجوب هم امری عینی، حقیقی و ثبوتی است. این وجوب اگر هست پس خودش معلول علتتامه می شود. همان طور که شما تصریح می کنید اول وجوب را می آفریند بعد وجود معلول را. اگر وجوب، وجود را می آفریند پس وجوب خودش معلول می شود. این معلول مشمول قانون شما می شود

که «الشی مالم یجب لم یوجد»؛ پس باید وجوب سابقی را برای این وجوب پیدا کنید. نقل کلام در آن وجوب سابق میشود و هکذا فیتسلسل. دليل چهارم: سه دليل قبل، مسأله اختيار فاعل ربطی نداشتند؛ بلکه نظر به مطلق علت تامه داشتند؛ ولى دليل چهارم به فاعل مختار مربوط مى شود. مثلاً فعل بندهٔ فاعل مختار یا خلق عالم برای خدای متعال که علت تامهٔ عالم است. در اینکه خدا علت تامهٔ عالم است شبههای نیست و غیر از این معقول نیست؛ زیرا چیزی نیسـت که ضمیمهٔ خدا شود. علت تامه شود. اگر ما قائل به توحید هستیم و قائلیم که خدای متعال، واحد لاشریک له است. بنابراین وجود او علت تامه است. طبق قاعدهٔ شما اگر علت تامه موجود باشد وجود معلول واجب است. ما عرض می کنیم که خدا مختار است و مختار یعنی هم متمکن از فعل است هم از ترک، یعنی هم مى تواند عالم را خلق كند هم مى تواند خلق نکند. اگر کسی متمکن از فعل و ترک هر دو است آیا معنایش این نیست که هم فعل برایش ممکن است هم ترک. شکی نیست که باید هم فعل ممكن باشد هم ترك؛ زيرا قدرت به محال تعلق نمي گيرد. اگر ممكن به سبب وجود علت تامهاش واجب شود واقع و نفس الامر از این خالی نیست که یا همهٔ آنچه که فاعل با او علت تامه است موجود است یا موجود نیست؛ زيرا ارتفاع نقيضين محال است. همان طوركه اجتماعش محال است؛ يس يا همهٔ آنچه كه علت تامه را علت تامه می کند هست یا نیست. مى گوييم هر طور شما بگوييد اگر همهٔ آنچه را که علت تامه را علت تامه می ک ند موجود است پس دیگر چنین نیست که هم فعل ممکن باشد هم ترک. شـما میگویید اگر علتتامه هست فعل واجب است. و وقتى وجود فعل واجب است پس ترک ممتنع است. وقتی ترک ممتنع بود پس دیگر نمی توان گفت که فعل و ترک هر دو برای فاعل مختار ممکن است؛ پس مختار نیست. اگر موجود نیست وجود فعل بالاتفاق ممتنع است و می گوییم که علت تامه، علت تامه نیست. اگر علت تامه نیست و اجماعی



است که تحقق معلول محال است و قدرت هم به محال تعلق نمی گیرد بنابراین شما یا اختیار را برای علت فاعلی با همه اجزا و شرایط و یا بدون آنها می خواهید تصویر کنید. اما نمی توانید علت فاعلی را با وجود بقیهٔ چیزهایی که علّت را تام می کند تصویر کنید؛ چون علت تامه هست. به نظر شما، وجود فعل واجب است و ترک آن ممتنع می شود. بنابراین، دیگر اختیار معنا ندارد؛ زیرا اختیار یعنی اینکه فعل و ترک هر دو نسبت به فاعل ممکن باشد. اگر بقیهٔ شرایط نباشد. فاعل این دیگر علت تامه نیست ناقص است و هنوز احتیاج دارد. تحقق فعل با این علت نیز محال است. پس اختیار معنا نخواهد داشت. اختیار را به «کون الفاعل بحیث آن شاء فعل و آن مکن فاعل از فعل و ترک است. اگر ولی صحیح نیست، تفسیر صحیح آن تمکن فاعل از فعل و ترک است. اگر گفته شود: اراده هم از متممات علت تامه است. ما می گوییم که این اراده کار کیست؟ ما یک فاعل داریم. شما می گویید این تام نمی شود مگر اینکه اراده کند. می گوییم اراده را دیگری برایش می کند یا خودش می کند؟

شکی نیست که ارادهٔ فاعل مرید، کار خودش است. اراده که میخواهد محقق شـود فعل من اسـت. من باید این اراده را انجام دهم. این اراده که فعل من است جزء علتتامه نیست. من که هستم آیا می توانم اراده کنم و می توانم اراده کنم؟ یا نمی توانم؟ اینجا همان جایی اسـت که مثل آخوند خراسانی شخ دنم، آن متوقف می شوند. می گوید اگر اراده بخواهد ارادی باشد تسلسل است؛ چون اگر بخواهد این اراده احتیاج به ارادهٔ سابقی داشته باشد به آن اراده نقل کلام می شود که کار است و احتیاج به ارادهٔ سابق بر خود دارد و همین طور... و اگر این اراده، ارادی نباشد جبر است. لذا می گوید قلم اینجا برسید و سر شکست. امام شخ پاسخ این اشکال را این گونه دادهاند و فرمودند که اختیاری بودن فعل به ارادی بودن نباشد .. اختیاری بودن فعل را انجام به ارادی بودن فعل به این است که قبل از هر فعل اختیاری، اراده باشـد. اختیاری بودن فعل را انجام باشـد. اختیاری بودن فعل را انجام باشـد. اختیاری بودن فعل با این است که فاعل، هم بتواند آن فعل را انجام باشـد.

دکتر رضاپور: راز پیشرفت حکمت و فرزانگی در همین است که فضلا سعی کنند راههای جدیدی در زمینه حکمت و

معرفت به سوی

حقيقت بگشايند.





دهد و هم بتواند ترک کند. این را در رسالهٔ طلب و اراده فرمودهاند. اگر اراده فعل اختیاری، فعل اختیاری فاعل است؛ پس این طور نیست که قبل از هر فعل اختیاری، اراده باشد. ما همین فرمایش امام را اینجا آوردیم و گفتیم که بنابراین فعل اراده، فعلی است که هم می توانم آن را در خودم ایجاد کنم و تصمیم بگیرم که بلند شوم و هم می توانم که تصمیم نگیرم بر بلند شدن؛ بلکه تصمیم بگیرم برای نشستن. مختار یعنی هم می تواند تصمیم فعل بگیرد و هم می تواند تصمیم ترک بگیرد و برای تصمیل و برای تصمیم ترک بگیرد و برای تصمیل ارای تصمیم ترک بگیرد و برای تصمیل قبلی برای تصمیم ندارد. بنابراین اراده را جزء علت تامه نیاورید. خود اراده فعل است و اولین معلول است و ادلهای که قبلاً گفتیم در اینجا هم جاری می شود و شما نمی توانید برای این اراده قبل از پیدایش قائل به وجوب شوید و بگویید فاعل نمی توانید باست که اراده کند. اگر فاعل واجب است اراده کند پس متمکن از فعل و ترک اراده نیست. بنابراین، وجوب سابق معقول نیست.

وجوب بالقياس بين علت تامه ومعلول

مسئلهٔ دیگر، وجوب بالقیاس است. ضرورتی را که فلاسفهٔ ما برای معلول قائلند به دلیل دو چیز است: یکی، وجوب بالغیر که وجوب سابق است و دیگری، وجوب بالقیاس دو قول است. قول دیگری، وجوب بالقیاس دو قول است. قول اول همان قول معروف است که می گوید: معلول بالقیاس به علتتامه؛ یعنی هنگام وجود علت تامه، واجب است. این وجوب به بالغیر ربطی ندارد و می گوید که بالقیاس به وجود علتتامه و در ظرف وجود آن، وجود معلول واجب است. شاهد اینکه این وجوب بالغیر نیست این است که عکس آن مورد اتفاق است که «اذا وُجِد المعلول وجب وجود العلة» و هیچ کس نمی تواند این را انکار کند. مگر اینکه قانون بدیهی علیّت را کنار بگذارد. براین اساس، فلاسفه گفتهاند که وقتی علت تامه هست وجود معلول واجب است. ادلهای اقامه کردند که همهاش مصادره است.

نسبت وجوب بالقياس براراده واختيار

قول دوم أن است كه ما نظر حكما را قبول نداریم. علت تامه وقتی موجود است دو گونه است. در اینجا است که بین فاعل مختار و فاعل غيرمختار فرق مي گذاريم. اگر فاعل موجب است وجود معلول واجب است. اما نه چون علت تامه است؛ بلكه چون فاعل موجب است. زیرا موجب یعنی وقتی شرایط فراهم شد و این فاعل وجود هم داشت باید فعل انجام شود. اما اگر فاعل مختار باشد دیگر واجب نیست. پس در وجوب بالقياس ما قائل به تفصيل هستيم. می گوییم وجوب بالقیاس را در فاعلهای غیر مختار قبول داريم اما نه بهدليل اينكه علتتامه است؛ بلكه بهدليل اينكه فاعل موجب است. و در فاعلهای مختار قبول نداریم. فاعل وقتی مختار بود، علت تامه موجود است ولى فاعل در این علت امه یا فاعلی که خود علت امه است مختار است. مختار یعنی هم متمکن از ایجاد است و هم متمکن از ترک.

برای استدلال بر این مطلب دو مقدمه عرض می کنم. مقدمهٔ اول این است که مختار بودن علت تامه معقول نیست؛ مگر اینکه فاعل مختار باشد؛ زیرا علت تامه اجزایی دارد. اگر می گویند که علت تامه مختار است منظور این نیست که علت مادی و علت صوری مختار است. مختار بودن علت تامه به معنای این است که فاعلی که یکی از اجزای علت تامه است یا خود علت تامه است یا خود علت تامه است مختار است.

بنابراین، علت تامهٔ مختار دو گونه است: یکی، فاعل مختاری است که به تنهایی علت تامه است؛ زیرا برای فعلش به چیزی جز خود ذاتش نیاز ندارد؛ مثلاً خیدا برای خلق عالم، فاعلی است که خودش علت تامه است. نوع دیگر علت تامههای مختار این گونه است که فاعل مختار، جزء علت تامه است؛ مثلاً شما فاعل مختار برای نوشتن هستید؛ اما به تنهایی فاعل مختار برای نوشتن هستید؛ اما به تنهایی کلفی نیستند و کاغذ، قلم و مرکب هم باشد. مقدمهٔ دوم این است که اختیاری که فاعل در صورتی که آن را داشته باشد مختار است همین

تمكن الفاعل من الفعل و الترك است. البته بايد توجه داشت كه اختيار شش معنا دارد. معناى اول، همان تمكن الفاعل من الفعل والترك است.

معنای دوم، انعطاف و میل قلبی است: «اختاس نیداً»؛ یعنی او را در قلبش برگزید. این معنا، گاهی عارضی است مثل اینکه وقتی میوهای را ندیدهای میلی هم به او نداریم؛ ولی وقتی دیدیم میل و گرایش قلبی به آن پیدا می کنیم. گاهی هم حُبّ عارضی نیست؛ بلکه از ازل وجود داشت، خدای متعال از ازل دوست داشته که این عالم خلق شود بعد از خلق هم آن را دوست دارد همین موجودات بعد هم که از بین می رود حبّ به آنها از بین نمی رود، حب وجود داشته، دارد و خواهد داشت.

معنای سـوم از اختیار نفس، انتخاب خارجی است؛ مثلاً «و اختاص موسی قومه سبعین صجلا لمیقاتنا». این به فعل و فاعل مختار ربطی ندارد و متعلقش عین خارجی است. موسی هفتاد نفر را انتخاب کرد. انتخاب خارجی، این معنای اختیار است. این محل بحث ما نیست.

معنای چهارم، همان است که در فقه که می گویند یکی از شرایط متعاقدین اختیار است. یعنی باید معامله را با طیب نفس و بدون اکراه انجام دهد. در اینجا، اختیار مقابل اکراه است و هیچ کدام از معانی قبلی نیست.

معنای پنجم اختیار در مقابل اضطرار است. اگر با اختیار خودت مال مردم را خوردی در قیامت عذاب می شـوی؛ اما اگر در اضطرار خوردی را شکال ندارد. یعنی بنده اگر این هندوانهای را که در جالیز اسـت نخورم از تشنگی می میرم، در اینجا می گویند چون با اختیار نخورده و در حال اضطرار بوده اسـت حرام نیست. اضطرار و مختاری مـن را مجبور کند؛ اما در اضطرار، و مختاری مـن را مجبور کند؛ اما در اضطرار، اوضاع و شـرایط خارجی من را در فشار قرار می می دهد. اختیار مقابل اضطرار از شرایط صحت بیع نیسـت؛ درحالی که، اختیار مقابل اکراه از شرایط صحت بیع است.

معنای ششم این است که وقتی می گویند فاعل مختار باشد یعنی اینکه کسی او را الجاء نکرده باشد. الجاء این است که مثلاً وقتی می خواهند از شما امضا بگیرند دستتان را به زور می گیرند و روی استامپ فشار می دهند و بر محل امضاء می زنند. این شخص ملجأ است و این عمل ارزش ندارد.

در این بحث، حالا آن چیزی که فاعل مختار به آن مختار است همان معنای اول است. توجه شود که اختیار به معانی دیگر را نمی گوییم. اختیار به معنای انتخاب نیست. اکنون که این معلوم شد عرض می کنیم که وجوب بالقیاس را اگر بخواهیم نفی کنیم این طور نفی می کنیم اگر بنا باشد وقتی علتتامه مختار هست وجود معلول واجب باشد یعنی وجود معلول بالقیاس به او واجب باشد اگر واجب باشد ممکن بالقیاس نیست. چون وجوب یعنی ضرورت و امکان یعنی لاضرورت، پس دیگر این فعل ممکن بالقیاس الی الفاعل نیست. اگر ممکن نبود بالقیاس به فاعلش، پس فاعل مختار نیست چون مختار یعنی آنکه فعل و ترک، برایش ممکن است. شما می گویید که ممکن نیست. این هم دلیل مسئلهٔ دوم بود.

وجوب فعل باارادة علت مختار

استاد رمضانى: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمدلله رب العالمين والصلوة و السلام على سيدالانبياء والمرسلين حبيب اله العالمين ابالقاسم مصطفى محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين المكرمين الهداة المهديين.

من عرایضم را در دو بخش ارائه می کنم. بخش نخست ناظر به فرمایشاتی است که حضرت استاد فیاضی مطرح کردهاند و بخش دوم مطلبی است که در توضیح قاعدهٔ «الشی ما لم یجب لم یوجَد» بیان می شود بدون آنکه سخنان حضرت استاد را در نظر گرفته و نقد کنیم.

مطلب نخست این است که چون بحث بر فاعل مختار متمر کز شده است من نیز تمر کز بحث را بر آن قرار میدهم.

در علت مختاری که امر ممکنی را ایجاد می کند تا وقتی که اراده نکند عنوان علت بر آن صدق نمی کند. مثل زید، قبل از اینکه فرزندی از او متکوّن شود، عنوان «أب» بر او صدق نمی کند. در عین اینکه زید است و موجود است؛ چون هنوز فرزندی از او متولد نشده عنوان والد بر او صدق نمی کند. اما وقتی که ولادت تحقق یافت به زید می گوییه: «أب» و وقتی هم که «أب» بر زید صدق کرد، معنا ندارد فرزندی نباشد.

در اینجاهم می گوییم: علت مختار تا اراده نکند عنوان علت بر او صدق نمی کند. بنابراین آنچه را که نسبت به حق تبارک و تعالی فرمودید که خدای تبارک و تعالی هست و علت تامه هم هست؛ ولی اراده نکرده و نمی خواهد بیافریند. با توجه به آنچه که عرض کردم در چنین فرضی نمی توان تصور کرد که خدای تبارک و تعالی بدون اراده کردن علت تامه باشد. این قابل قبول

بنابراین، اگر حکما می گویند تصور انفکاک بین علت امه و معلولِ آن، تصور ف غلطی است، آن را در مورد فاعل مختار با توجه به مطلب ذکر شده می گویند.

آيت الله فياضي: امكان مورد نظر ما وقوعي است و بعد از ایجاد نيست. امكان فعل و ترك، بعد از ایجاد نیست، ولی تا معلول به وجود نیامده و خدا آن را ایجاد نكرده است باید امکان فعل و ترك باشد وكرنه اختيار نیست.



شـما می گویید که خدای تبارک و تعالی علتتامه است و بعد هم می گویید که او چون مختار اسـت اراده نمی کند و لذا فعل بـرای او ضرورتی ندارد و این انفکاک بین علتتامه و معلول آن اسـت که آقایان قبول ندارند که شما بخواهید رد کنید. در علت مختار ممکن نیز همین طور است و فعل ارادی او با توجه به ارادهٔ او واجب می شـود نه به خودی خود و نه با توجه به ذات علت، صرف نظر از ارادهٔ او.

أيت الله فياضى: ارادة علت منظورتان است.

استاد رمضانی: بله، منظور من ارادهای است که از علت صادر می شود. فعل، در علت مختار با توجه به ارادهای که از او صادر می شود، واجب می شود نه به خودی خود و نه با توجه به ذاتِ علت، صرف نظر از اراده او. چون ممکن به خودی خود حتی در صورت موجود بودن، ممکن است، نه واجب؛ چه رسد به حالت معدوم بودن. چون شام در همان وجه اول تمرکزتان بر این است که ممکن قبل از ایجاد موجود نیست نمی تواند واجب باشد. در جواب عرض می کنم: بله، ما هم می گوییم که ممکن قبل از ایجاد موجود نیست؛ به خودی خود وجوبی ندارد. ممکن با توجه به ذاتش همیشه موجود نیست؛ به خودی خود وجوبی ندارد. ممکن با توجه به ذاتش همیشه ممکن است چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد. بنابراین، اگر وجوبی هست به حسب ذات ممکن نیست که بفرمایید: ذات ممکن وقتی که نیست معنا ندارد که واجب بوده باشد؛ بلکه با توجه به ارادهای است که از ناحیهٔ علتِ مختار به که واجب بوده باشد؛ بلکه با توجه به ارادهای است که از ناحیهٔ علتِ مختار به ذات ممکن ضمیمه می شود و آن را بالضروره ایجاد می کند.

نیازمند بودن اراده به وجهی

نکتهٔ دیگر آنکه شما فرمودید: من که مختار هستم و اراده می کنم آیا می توانم اراده نکنم؟ جواب این است که کسی که مختار است می تواند اراده کند و می تواند اراده نکند؛ ولی اگر اراده کند آیا وجه می خواهد؟ یا اگر اراده نکند آیا وجه می خواهد؟ یا اگر اراده نکند آیا وجه می خواهد؟ سخص مختار وقتی که اراده می کند فعلی را انجام دهد اگر حکیم و عاقل باشد و این جهات در او در حد اعلا باشد با وجهی اراده می کند و نیب زاگر بخواهد کاری را ترک کند با وجهی آن را ترک می کند. اگر همین وجهت را که الاَن دربارهاش بحث می کنیم دنبال کنیم به همان ضرورت و وجوب می رسیم، وجوبی که از علت به معلول افاضه می شود، همان طور که او را ایجاد می کند. لذا آن جهت را باید در نظر گرفت. البته اگر شخص مختار حکیم و عاقل نباشد در این فرض ممکن است بفرمایید که وجهی نمی خواهد. من عرضم این است که وجه معقول نمی خواهد، نه اینکه به طور کلی وجهی نمی خواهد. در صورت فعل یا ترک باید وجهی در نظر گرفته شود؛ و گرنه تساوی نسبت در دو طرف قضیه به ما اجازه نمی دهد که بپذیریم یکی از این دو امر به خودی خود ترجّح قضیه به ما اجازه نمی دهد که بپذیریم یکی از این دو امر به خودی خود ترجّح پیدا کرده و محقق شده است.

یکی از حضار: مقصود شما از جهت همان اولویت و ترجیح است؟

استاد رمضانی: جهت امری است که براساس مبنای حکماء، کار و فعل را ضروری می کند و براساس مبنای متکلمان به آن اولویت می دهد، نه ضرورت. این تعبیر به دلیل ترس از افتادن به ورطهٔ جبر است که براساس فرمایش

استاد فیاضی نه این قابل قبول است و نه آن. ایشان علاوه بر این فرمودند: من نمی دانم آیا کسی به این نظر قائل شده یا نه؟ من در جواب می گویم: بله، کسانی که منکر علیّت هستند به فرمایش شما قائلند. متکلمان که در برابر فلاسفه صف کشیدهاند حداقل به اولویت قائل هستند؛ اما شما آن را هم نمی پذیرید. این یعنی علیّت بی علیّت بالاخره فاعل مختار وقتی که علیّت بی علیّت بالاخره فاعل مختار وقتی که کار خود در نظر می گیرد و با توجه به آن، کار خود در نظر می گیرد و با توجه به آن، کار منتهای مطلب اینکه اگر فاعل، حکیم و عاقل منتهای مطلب اینکه اگر فاعل، حکیم و عاقل باشد آن وجه معقول و حکیمانه است و اگر سفیه باشد سفیهانه، موهوم و متخیّل است.

نقد (ا) برتعريف «كون الفاعل متمكنا من الفعل والترك» دريارة اختيار

مسئلهٔ دیگری که در سخنان شما زیاد تکرار می شرود این است که اراده یا اختیار را ـ که البته بین این دو فرق است ولی ما مسامحه میکنیم _ به این معنا میدانید: «کون الفاعل متمکناً من الفعل والترک». اما این، تعریف اراده یا اختیار نیست.

أیتالله فیاضی: من نگفته که تعریف اراده است آنچه گفتم اختیار بود. حتی به نظرم اینجا اشتباه لفظی هم نشد.

استاد رمضانی: این تعریف، شبیه همان تعریفی است که متکلمان برای قدرت ذکر کردهاند. آنها قدرت را این گونه معنا می کنند: «صحّة الفعل والترک»؛ قدرت این است که بتوانم و صحیح باشد که کاری را انجام دهم و بتوانم فرمودید: مُلجَا نباشیم و کسی من را مجبور فرمودید: مُلجَا نباشیم و کسی من را مجبور نکرده و اختیار را از من سلب نکرده باشد، در این صورت شخص مختار است. براین اساس، اختیار عبارت است از: «کون الفاعل متمکناً من الفعل والترک». در حقیقت بازگشتش به تعریفی است که متکلمان آن را برای قدرت ذکر کردهاند و فلاسفه آن را قبول ندارند بهدلیل اینکه این تعریف مستلزم این است که امکان

به ساحت قدس حق تبارک و تعالی راه یابد و وجوبش متزلزل شود؛ درحالی که او واجب من جمیع الجهات است و امکان در او راه ندارد. آیتالله فیاضی: مسامحه نکنید. مغالطه نکنید بفرمایید اختیار منشأ می شود.

استاد رمضانی: بهنظرم بهتر خوب است به جاى «كون الفاعل متمكناً مـن الفعل و الترك» بگوییم: «ان شاء فعل و از لل م یشاء لم یفعل» در این صورت، امکان را از تعریف خارج كرده و كلام را بهصورت تعليق در مي آوريم و مى گوييم: صحّت قضيهٔ شـرطيه به همين تعلیق است نه به اینکه فعل شرط و جزایش تحقق پیدا کنند، یا هر دو تحقق پیدا نکنند. در قضیهٔ شرطیه به این امر کاری نداریم؛ بلکه به این کار داریم که اگر فعل شرط تحقق پیدا كند حتما جزاي أن هم تحقق ييدا مي كند. اين سخن، اگر دربارهٔ ممکن باشد و یا دربارهٔ حق تعالى باشد مشكلي به وجود نمي آيد؛ زيرا قضية امکان را از اینجا خارج کردیم و با این تعبیر اگر «شاء و فعل من الازل الى الابد»، قضيه صادق است و اگر هم «لم يشأ من الانرل الى الابد و لر يفعل» باشد قضيه صادق است. شاء و فعل نيز با توجه به مبانی قوم منافاتی با اختیار ندارد؛ چون خودش خواســته و من الازل انجام داده و الى الابد هم انجام خواهد داد، بدون أنكه او را محدود کرده باشیم. در اینجا اگر ضرورتی هست، ضرورت به معنای وجوب عنه است نه به معنای وجوب علیه. به تعبیر دیگر، وجب عنه است، نه وجب علیه که اضطرار و موجب بودن مطرح شود. همان طور که خدای تبارک و تعالی فرموده: «كتب على نفسه الرحمة» خودش بر خودش واجب كرده است. اين همان ضرورتي است که از آن دفاع می کنیم و می گوییم تا این ضرورت نباشد، کار باعث صدور فیض و فعل

یکی از حضار: این تعریفی که فرمودید عین تعریف قدرت اسـت. ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل تعریف اختیار نیست.

۱. انعام؛ ۱۲.

استاد رمضانی: من هم همین را عرض کردم که این تعریف قدرت است و براساس مبنای متکلمان آنچه را هم که حضرت استاد می گویند: «کون الفاعل متمکناً من الفعل والترک» شبیه تعریف قدرت است.

آیتالله فیاضی: ما که بر مبنای متکلمان هستیم شما تعریفتان از اختیار چیست؟

استاد رمضانی: مختار بودن فاعل یعنی اینکه فاعل با ارادهٔ خودش کاری را انجام دهد و یا با ارادهٔ خودش کاری را ترک کند.

یکی از حضار: در تعریفی که دربارهٔ قدرت از حکما نقل کردید: «ان شاء فعل و ان لم یشا لم یفعل» آیا فاعل مختار در همین فعل مشیتش مختار هست یا نست؟

استاد رمضانی: بله، یقیناً.

یکی از حضار: پس اشکال به وجود می آید.



استاد رمضاني: اختيار عبارت است از «کون الفاعل متمكنا من الفعل والترك» و در حقیقت باز گشتش به تعریفی است که متکلمان برای قدرت ذکر کردهاند و فلاسفه آن را قبول ندارند، به دلیل اینکه این تعريف مستلزم این است که اگر امکان به ساحت قدس حق تبارک و تعالى راه يابد وجوبش متزلزل



مىشود.

أيتالله فياضى: از فرمايشات شما و همه حكما استفاده كرديم. بله، ملتزم هستم.

استاد رمضانی: چون ایجاد از وجود منفّک نیست و وجوب و وجود هم به اعتراف خودتان با هم مساوقند، باید وجوب از ایجاب یا ایجاب از وجوب منفک نباشد، آیا این را می پذیرید؟

آیتالله فیاضی: ایجاد با وجوب و ایجاد با وجود.

استاد رمضانی: بله، همان طور که وجود و وجوب با هم مساوق هستند، ایجاب و ایجاد هم با هم مساوقند.

أيتالله فياضى: مساوق نيستند. ملازم هستند.

اعتبار معقولي بودن وجوب

استاد رمضانی: همین را هم اگر اعتراف بفرمایید ما به هدفمان میرسیم. چون اگر وجوب را با وجود مساوق یا ملازم میدانید باید ایجاب و ایجاد را هم با هم مساوق یا ملازم بدانید. اگر این گونه است چرا ایجاب را نمی پذیرید و می گویید: «الشی ما لم یوجَد لا یکوز موجوداً»؛ ولی ایجاب را نمی پذیرید و نمی گویید: «الشی ما لم یوجَب، لم یجب»؟ ایجاب یعنی همان واجب ساختن، خدای تبارک و تعالی یا هر فاعلی که می خواهد فعلی را انجام دهد اول آن را واجب و بعد موجود می کند. البته این اول و دومی که اینجا می گوییم رتبی است نه زمانی. به این معنا که کار با توجه به این تربّب تحقق پیدا می کند. هرچند از نظر زمانی انفکاکی نباشد؛ مثل حرکت دست و خودکار که همزمان هستند؛ اما حرکت دست بر حرکت خودکار و قلم تقدم رتبی دارد. آنجا هم ایجاب است و بعد ایجاد. اول باید واجب کند و بعد موجود کند.

این همان ضرورتی است که از آن دفاع می کنیم و بدون آن علیّت متصّور نیست. اینکه فرمودید وجوب امری است که باید باشد و وقتی که باید باشد، یعنی موجود است و وقتی که موجود شد قاعدهٔ «الشی ما لم یجب لا یوجد» شامل آن می شود و وجوب دیگر لازم می آید و الی غیر النهایة، این صرف اعتبار است. مثل همان سخنانی که آقایان در مقام نقد اصالت وجود دارند و می گویند که اگر وجود موجود باشد لازمهاش این است که وجود هم وجود داشته باشد و همین طور الی غیر النهایة و در جواب می گوییم که اینها صرف اعتبار است. در اینجا هم می گوییم که اینها صرف اعتبار است که بر فرض موجود بودن وجوب پیش می آید؛ ولی اگر وجوب را اعتبار معقولی دانستیم که به وجود بودن وجوب پیش می آید؛ ولی اگر وجوب را اعتبار معقولی دانستیم که به وجود بودن وجوب پیش می آید؛ ولی اگر وجوب را اعتبار معقولی دانستیم که آن اشکال پیش نمی آید. بله اگر گفتیم که آن وجوب، امر موجود عینی خارجی، آن اشکال پیش نمی آید. بله اگر گفتیم که آن وجوب، امر موجود عینی خارجی است شما بفرمایید که «الشی ما لم یجب لم یوجد» شاملش می شود.

خلاصهٔ عرضمان این است که وجوب امر عینی نیست که شما به وجوب نقل کلام بفرمایید و بگویید: اگر موجود شد باید وجوب داشته باشد. بلکه باید گفت وجوب، اعتباری معقولی است که به وجود ممکن مرتبط به علت موجده، موجود است و مثل وجود معلول است که یک طرفش در ناحیهٔ ممکن و طرف دیگرش در ناحیهٔ علّتی است که آن را ایجاد کرده است. این حالت

را ضرورت می گوییم و براین اساس می گوییم:
«الشی ما لم یجب لم یوجد». مسئلهٔ دیگری که
لازم است دربارهٔ فاعل مختار مطرح شود این
است که توجه داشته باشیم که هر چند فاعل
مختار متمکن از فعل و ترک است، چه قبل از
ارادهٔ فعل و چه بعد از ارادهٔ فعل؛ ولی اگر اراده
فعل کرد تا وقتی که ارادهٔ فعل دارد نمی تواند
ارادهٔ ترک داشته باشد. همان طور که اگر ارادهٔ
ترک کرد نمی تواند ارادهٔ فعل داشته باشد و
درهرصورت، اگر ارادهٔ حکیمانه باشد و
می خواهد.

وجــود ضرورت علّــي در درون اصل علیت

استاد سليماني اميرى: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمدلله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

ابتدا لازم مى دانم اشاره به اصل عليت كنم. اصل علیت براساس آنچه که در این مبحث مطرح است یعنی در فضای حکمت مشایی این است که چیزی را به نام ماهیت در نظر بگیریم و در تقرّر ماهوی و نفسالامریاش ذاتش را نگاه كنيم. استوا النسبة الى الوجود و العدم است و لازمهٔ آن امکان است و لذا گاهی می گویند امكان همان استواء النسبة الى الوجود و العدم است. بنابراین اگر چنین حقیقتی که تقرّرش این است که نه وجود است نه عدم، بخواهد در خارج محقق شود بيعلت محقق نمي شود. همان طور که اگر بخواهد در خارج معدوم باشد نیز بدون علت نمی شود. ادعای فیلسوف این است که وجود علتتامه او را موجود و نبود علت تامه، معدومش مي كند. اين قاعدهٔ اصل علیت است. فیلسوف مدعی است که فروعاتی از این اصل ناشی میشود.

یکی از فروعات این بحث، ضرورت علّی است. اگر معلول در وجودش محتاج به علت است به این معنا است که علت باید او را واجب کند؛ یعنی آن حالت استوا که امکان بود باید به هم بریزد تا موجود شود. اگر علت این حالت استوا را به هم نزند و وجودش را رجحان ندهد و در

همان حالت وسط بین وجود و عدم که حالت استوا بود باقی باشد اما در عین حال بخواهد موجود شـود بيمعني اسـت. اين نفي اصل علیت است. پس خود اصل علیت در درونش ضرورت على را دارد. تفاوت قائلين به عليتي که وجوب را نمی پذیرند _ بعضی از متکلمان _ با فیلسوفان در همین است. برخی از متکلمان گمان می کنند که اگر معلول ضروری الوجود شود فاعل موجب می شود و گفته اند که باید از حد استوا خارج شود و اولی بالوجود شود و لازم نیست ضروری شود. اما فیلسوف ادعایش این است که باید به حد ضرورت هم برسد؛ زیرا اگر به حد ضرورت نرسد این سوال که چرا موجود شده، باقی است. جالب این است که ابن سینا برای اینکه ضرورت علّی _اینکه معلول واجب بالغير شود تا موجود شود _ و ضرورت بالقياس که حضرت استاد در آخر بحث به آن اشاره کردند را اثبات کنند بیانی دارند. بیانش این اسـت که اگر علتتامه محقق شود و معلول، واجب بالغير و واجب بالقياس الى الغير (بالقياس الي العلة) نشده باشد دراين صورت، معلول در حد استوا است. بنابراین، در تعیّن وجودش محتاج به شئ دیگری میشود. اگر شئ دیگر هم ضمیمه شـود؛ ولی ضرورت ندهد، در حد استوا باقی میماند. پس اگر بینهایت ضمیمه هم اضافه شـود، چون او را از حد استوا خارج نمی کند، موجود نمی شود. بعد ابن سینا تکیه می کند که من نمی خواهم بگویم که تسلسل پیـش میآید پس باطل اسـت، وجهی برای تحقق أن نيست. اين همان انكار عليت است يعنى لازمهٔ اينكه معلول موجود شـود بدون اینکه وجوب را از علت گرفته باشد نفی علیت است. به عبارت دیگر، اگر علت ایجاب نکند من ادعا مي کنم که معلول خود به خود موجود می شود و علت ندارد. همین طور موجود شد؛ چون علـت کاری روی این انجـام نداد. اگر کاری روی این انجام داد پس اولایش کرد. حالا یا آن گونـه که متکلم می گوید اولایش كرد رجحان به أن داد متكلم مى گويد اين

رجحان اولویت است. این صددرصد نمی رسد



یا نه، رجحان صددرصدی در آن رخ داده پس ایجابش کرد. به نظرم کسی که وجوب را در بحث علیت نپذیرد لازمهاش این است که اصل علیّت محقق نباشد. با توجه به این نکته دیگر فاعل میخواهد فاعل موجب باشد یا مختار باشد هر تقسیمی بپذیرید تحت سیطره این قانون است. نمی توانیم در احکام بعدی به گونه ای حرف بزنیم که اصل علیت زیر سؤال برود. فرض این است که وجوب از دل علیت استخراج شده و اگر بخواهد یک جا وجوب (وجوب بالغیر یا وجوب بالقیاس) نباشد اصل علیت زیر سؤال می رود.

نقد تفكيك بين وجود ووجوب

اگر اصل علیت با این توضیحی که عرض کردم تثبیت شده باشد همهٔ ادلهای که بر ضد این رأی اخذ می شود خود به خود قابل مناقشه است. برای اینکه این مناقشات را نشان بدهیم باید ملاحظات استاد را ببینیم.

در دلیل اول، ادعای حضرت استاد این است: «لو وجب الممکن قبل وجوده او صار اولی لاجتمع النقیضان» اجتماع دو نقیض میشود؛ یعنی هم باید وجوب سابق داشته باشد و درعین حال وجوب سابق نداشته باشد و این تناقض است. براساس رأی حکما این تناقض برطبق فرمایشی که حضرت استاد در اینجا تقریر فرمودند لازم می آید. اما به نظرم استدلال ایشان این را اثبات نمی کند. بیان حضرت استاد این است که چون وجوب، تقدم رتبی دارد. پس هنوز وجود نیامده و ماهیت ممکنهٔ ما معدوم است. چون معدوم است امتناع (امتناع به شرط محمول، امتناع لاحق) دارد. لازمهٔ چنین امتناع لاحقی، امتناع سابق است و آن امتناع سابق با وجوب سابق ناسازگار است؛ پس تناقض می شود. عرض ما این است که اولا، طبق بیان حکما، وجوب و وجود مساوقند و حضرت استاد این را قبول دارند. معنای این سخن این است که ما دو ظرف وجود و وجوب مقدم است

استاد سلیمانی:
مفهوم ایجاد
ایجاد وجوبی
کردن و موجود
شدن به معنای
موجود وجوبی
شدن است،
منتهی عقل
می گوید که
می گوید که
ایجاد،
ایجاد ایجابی



است.

مقدم بر ایجاد

معنایش این نیست که در دو ظرفند تا تناقض لازم بیاید. هیچ کس نمی تواند ادعا کند وجود معلول در رتبهٔ علت است. اما نتیجهاش این نیست که عدم معلول در رتبهٔ علت باشد؛ زیرا هر چیزی در هر رتبهٔای محقق شود عدمش هم در همان رتبه است. پس معلول و عدم معلول در رتبهٔ علت، ارتفاع نقیضین نمی شود. پس اینکه فرض بگیریم که رتبهٔ وجوب بر وجود مقدم است به این معنا نیست که دو ظرف شود و اینها در تحقق، از هم منفک هستند. وجوب و وجود با هم هستند؛ ولی درعین حال، عقل می گوید که اول واجب شده و بعد موجود شده است. وجوب سابقی که ادعا می شود. سبق، سبق رتبی است در عین اینکه ظرف تحقق وجوب و وجود واحد است.

نکتهٔ دوم این است که وجوب وجود تفکیک نمی شود؛ اما در همهٔ ادله استاد تفکیک شده است. در دلیل دوم این تفکیک هست و در دلیل سوم هم که تسلسل را مطرح فرمودند، هست؛ درحالی که، بین وجوب و وجود تفکیک نسست. دلیل قاطعش این است که حکما می گویند: عدم مجامع. می گویند همین که معلول واجب شده موجود شده؛ درعین حال، ذاتش به حسب ذات در تقرر ماهوی خودش باقی است. معلول در تحقق، وجوب بالغیر پیدا کرده ولی حیثیت استوا همچنان باقی است و حتی نوعی عدم مجامع هم دارد. پس اینکه ما این تحلیل عقلی را انجام می دهیم و بین وجوب و وجود تفکیک می کنیم به این معنا نیست که اینها از هم فاصله پیدا می کنید.

نکتهٔ سوم این است که برفرض بپذیریم که رتبهٔ وجوب، مقدم و رتبهٔ وجود، مؤخر است. اگر این گونه شد آیا عدم معلول در ظرف رتبی وجوب، موجود است؟ عدم هم نیست؛ زیرا همان طور که «الشی مالم یجب لم یوجد الشی مالم یمتنع لَمْ یُعْدَم » پس اینکه الان ظرف وجود را ندارند ظرف عدم را هم ندارد و عدم متأخر است. یعنی به ازای این وجود، وجوب سابق داریم مقابلش، عدم است و این عدم، امتناع سابق دارد؛ زیرا قرار است در ظرف دوم موجود شود. عدم هم نیست تا امتناع سابق موجود باشد و تناقض ایجاد کند. بنابراین از این نمی توان نتیجه گرفت. حضرت استاد در استدلالش از وجوب لاحق استفاده می کند. وجوب لاحق، وجوب لاحق را نتیجه می دهد و امتناع لاحق فقط امتناع لاحق است و ربطی به امتناع سابق پیدا نمی کند. اگر وجود متأخر است عدمش هم از وجوب و امتناع متأخر است؛ زیرا وجود در ظرف دوم است. وجب در ظرف اول خواهد بود و چونکه در ظرف دوم وجود است و عدم نیست پس امتناعش در ظرف اول وجود ندارد. وقتی امتناعش در ظرف اول موجود نبود تناقضی پیش نمی آید.

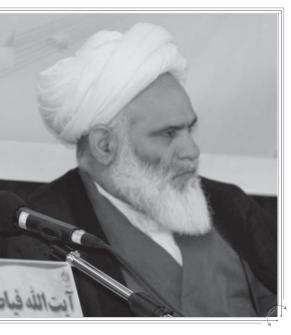
نکتهٔ چهارم این است که حضرت استاد در دلیل دوم و دلیل سوم، بی ن وجوب و وجود تفکیک فرمودند و لـوازم را بر آن مترتب کردند؛ درحالی که هیچ فیلسوفی ادعا ندارد که اینها از هم جدا هستند. ظرف وجود، همان ظرف وجوب است. به عبارت دیگر، وجوب الوجود، وجوب وصف همین وجود است. اصا ماهیت، این وجود را از علت دریافت می کند و می گوییم که پس علت او را موجود کرد. موجود کرد یعنی از حالت استوا خارج کرد. وقتی از حالت استوا خارج کرد؛ یعنی وجوب داد. تا این حالت استوا را داشته باشد که وجود نمی تواند خارج کرد؛ یعنی وجوب داد. تا این حالت استوا را داشته باشد که وجود نمی تواند بیاید. اگر با حالت استوا وجوب را بیابد که از اول داشت و نیاز به علت ندارد.

پس اگر معلول بتواند در حالت استوا موجود شود و درعین حال بگوییم که فاعل ایجادش کـرد دراین صورت فاعل چـه کار کرد؛ پس مفهوم ایجاد کردن به معنای ایجاد وجوبی کردن و موجود شدن به معنای موجود وجوبی شدن است. منتهی عقل می گوید که چون ایجاد، ایجاد ایجابی است ایجاب مقدم بر ایجاد

نه اینکه اینها دو رتبهٔ واقعی نفس الامری در دو ظرف داشته باشند.

نقد (۲) برتعريف «كون الفاعل متمكنا من الفعل والترك» دريارة اختيار

اما به دلیل چهارم استاد که همه مشکل از آن ناشی می شود از نظر استاد فیاضی فاعل مختار به این دلیل فاعل مختار است که تمکن از فعل و ترک داشته باشد. اول اینکه این تمکن از فعل و ترک، باید قضیهٔ منفصله باشد یا جمع؟ اگر بفرمایند که جمع نیست؛ پس ضرورتا یکی را باید در هر ظرفی تمکن داشته باشیم. این نوعی ضرورت است. پس تعبیر تمکن از این یا آن، معنایش این نیست در هر ظرف هر دو را متمکن است، الزاماً در هر ظرف یکی از این



دو را متمكن است؛ زيرا اجتماع نقيضين محال است و از طرفی وقتی یک طرف ضرورت لاحق تحقق یافت طرف دیگرش را تمکن ندارد. اگر علت، یک طرف را ایجاب کند آن طرف، ضروری الوجود می شود. همان بحث ضرورت سابق، آیا لازمهاش این است که فاعل دیگر اختیار نداشته باشد و فاعل موجب شود؟ هرگز چنین نمیشود. نکته این است که خود فاعل ایجاب کرد تحت سیطرهٔ دیگری ایجاب نکرد که بگوییم فاعل موجب می شود. اگر فاعلی یک فعلی را ضروری الوجود کرد آیا به این معنا اسـت که خودش تحت تأثیر این قرار گرفت و فاعل موجب شد؟ به تعبیر استاد رمضانی ایجاب از ناحیهٔ علت است نه ایجاب بر علت، فاعل مختار، فاعلى است كه فعل يا ترک از او بدون تحمیل دیگری صادر شود. اگر این نباشد و اگر صرف تمکن باشد بدون اینکه ایجابی از ناحیه علت باشد همان سؤال تکرار می شود که چرا موجود شد؟ اگر من علت فاعلی دیدن این کاغذم و ضرورتی برای دیدن ایجاد نشود پس به چه دلیل دیدم. دیده شدن بیعلت واقع شد. ربطی به فاعل ندارد. فعل دیده شدن بدون فاعل محقق شد؛ زیرا من که

نسبت به دیدن و ندیدن او مساوی ام و بنا شد که امری را ایجاب نکرده باشم که فعل رؤیت محقق شد بنابراین فعل دیدن این می شود: تحقق معلول بدون علت. به نظرم اگر کسی بخواهد تمکن از فعل و ترک را به معنای واقعی اش ملتزم شود معنایش این است که معلول بدون علت محقق شود؛ زیرا فعلی را که میخواهیم مستند به فاعل کنیم باید بر ترک این فعل رجحان پیدا کرده باشد بدون رجحان انجام می گیرد. اگر فاعل، تأثیری در آن نگذاشت نمی توان به فاعل نسبت داد. تأثیر یعنی اولی به وجودش کرده باشد؛ اولی به معنای غیروجوبی که متکلم می گوید.

اگر فاعل کاری نکرد همان حالت استوا را نسبت به فعل و ترک دارد به چه دلیل این فعل مستند به او است؟ حتی می توان ادعا کرد همان طور که الآن فعل هست ترک آن هم هست و تناقضی هم ندارد. اگر تاکنون می گفتیم که فعل هست محال است: یعنی هم فعل تناقض محال است: یعنی هم فعل رؤیت محقق است و فاعل آن را انجام داده و ترکش را هم انجام داده است؛ منتهی ترکش را نمی بینید. در اینجا ضرورتی حاکم نیست. حضرت استاد فرمودند که فاعل مختار آن است که اختیار، ذاتی آن باشد. قبل از اینکه فعل رؤیت از من صادر شود من فاعل مختارم و اختیار ذاتی من است. سؤال ما این است که بعد از اینکه فعل را انجام دادم نسبت به این فعل مختارم یا نه؟ اگر فعل و ترک، ذاتی من است پس ذاتی را از دست می دهم و از من منفک می شود. آیا ذاتی قابل انفکاک از ذات می تواند باشد؟ اگر فعل را به معنای قدرت «اذا شاء فعل اذا شاء لم یفعل»، به تمکن به این معنا بگیریم نه به معنای قدرت «اذا شاء فعل اذا شاء لم یفعل»، به نظرم راه به جایی نمی بریم.

بحث را دربارهٔ واجب تبارک و تعالی مطرح می کنم. الآن این مجلس ما واقع شد. آیا خدا در ازل میدانست که این مجلس واقع می شود. خدا میدانست این مجلس در این زمان، ضرورتاً محقق است یا به نحو امکانی محقق است؟ بله، خداوند می تواند این فعل امکانی یا نقیض این فعل امکانی را به معنای متعارفش تمکن داشته باشد. اما چه چیز واقع می شود؟ آیا بالضروره واقع نمی شود؟ بالضروره همین واقع می شود و لاغیر. یعنی از ازل از ذات خداوند ضروری است این فعل محقق شود نه ترکش. مثال دیگر اینکه انسان با صد کله ممکن الوجود است؛ اما خداوند در این لحظه ای که صحبت می کنیم انسان صد کله ای نیفرید او از ازل می دانست که این انسان صد کله را نمی آفریند و ضرورتاً نیفرید، فاعل مختار ضرورتاً نیفرید، فاعل مختار این را نیافرید و انسان صد کله خرورتاً نباید موجود شود. در اینجا، او فاعل موجّب نیست؛ زیرا با اختیارش این کار را می کند. پس ضرورت فعل متأخر که ضرورت معلولی است که از ناحیهٔ علت صادر شده است، اختیار علی را نمی گیرد که او را موجّب کند.

فاعل موجب این است که دیگری او را به گونهای کرده که فقط این گونه می شود. در انسانها، در محدودهٔ الامر بین الامرین، این گونه هستیم. وقتی این نوشابه را نگاه می کنم میل به آن پیدا می کنم؛ چون میل پیدا می کنم اگر مجموعهٔ عواملی که نخوردن را ترجیح می دهد پیش نیاید این میل شدت پیدا

استاد رمضاني: مسئله ديگري كه لازم است درباره فعل مختار مطرح شود این است که هرچند فاعل مختار متمكن از فعل و ترك است، ولي تا وقتی که اراده فعل دارد، نمي تواند اراده ترك داشته باشد؛ همانطور که اگر اراده ترک کرد، نمى تواند اراده فعل داشته باشد.



می کند و ضروری می شود، وقتی ضروری شد این فعل محقق می شود. چون در محدودهٔ الامر بین الامرین، گرایشهای متضاد داریم که آنها بررسی می کنیم و در نهایت، یک طرف قاطع و فعل محقق می شود. این گونه نیست که فعل ضرورت پیدا نکند. البته اختیار در انسان با اختیار محض و ناب که در خدا هست متفاوت است؛ زیرا در ما اصل اختیار، امری ایجابی است؛ یعنی اینکه ما مختاریم اختیار به ما ندادهاند بلکه بالضروره این را دادهاند و خیلی از امکانات دیگر نیز این گونه است. اما در محدوده ای گرایشهای متضاد ر ا در ما ایجاد کردهاند. این گرایشات متضاد سبب می شود که بیاندیشیم، تصور و ما ایجاد کردهاند. این گرایشات متضاد سبب می شود که بیاندیشیم، تصور و فعلی ضرورت پیدا نمی کند؛ زیرا بعد از اراده باید تحریک عضلات شود و خیلی فعل ضرورت پیدا نمی کند؛ زیرا بعد از اراده باید تحریک عضلات شود و خیلی از مسائلی که بعد از این رخ می دهد که گاهی در اختیار ما نیست.

فرض کنید کسی خودش متوجه نشده که فلج شده است. اراده می کند بلند شود، اما نمی تواند. با آنکه اراده می کند فعل محقق نمی شود؛ زیرا علت تامه نیست. اگر علت تامهٔ محض داشتیم فعل ضروری الوجود است. منتهی در انسانهای مختار در محدوده ای خاص نسبت به بخشی از کارها این اختیار ضعیف را در محدوده الامرین المرین می پذیریم.

خلاصه آنکه از نظر فیلسوفان اگر کسی این علیت را پذیرفت لازمهٔ پذیرش آن در همـهٔ عرصهها ضرورت معلول از ناحیهٔ علت تامه اسـت و اگر معلول ضروری نشود و درعین حال موجود باشد لازمهاش این است که اصل علیت را به کلی منکر شویم.

پاسخ به اشكالات:

لا اشكال اول

آیستالله فیاضی: آقای رمضانی فرمودند که فاعل مختار اگر اراده نکند علت نیست. ما به این اعتراض می کنیم که دراین صورت اراده کاری است که فاعل انجام می دهد. ما گفتیم محل کلام را در خود اراده بیاوریم. من علت برای ارادهٔ خودم هستم. چطور می توان گفت که فاعل تا اراده نکند (عین عبارت ایشان است) عنوان علت بر آن صدق نمی کند. یعنی چه؟ یعنی فاعل با اینکه علت اراده نیست اراده می کند.

ک اشکال دوم

فرمودند ممكن اگر هم موجود باشد هنوز به حسب ذات ممكن است. عرض مى كنيم: امكان ذاتى كه محل بحث نبود، ما گفتيم وقتى فاعل مختار است معنايش اين است كه اين فعل انجامش براى اينكه نه اينكه فعل انجامش و تركش براى او ممكن است. اين امكان كه امكان وقوعى است محل بحث بود نه امكان ذاتى. ما نمىخواهيم بگوييم كه فلاسفه قائلند به اينكه فاعل معلول را از امكان به وجوب ذاتى خارج مى كند. فلاسفه مى گويند كه فاعل، شئ ممكن بذات را واجب بالغير مى كند و وجوب بالغير با امكان ذاتى، منافاتى ندارد. دعوا دربارهٔ وجوب بالغير است؛ اما شما مى فرماييد امكان ذاتى در حال وجود و در حال عدم وجود باقى است.

لا اشكال سوم

فرمودند آیا اراده کردن وجه نمیخواهد؟ اولاً، من عرض می کنم که در جایی که فعل و ترک مساوى اند و هيچ فرقى ندارند. بالاخره اين فاعل چه کار می کند؟ یعنی وقتی فاعل حساب می کند یا مثل همان دو ظرفی که مساوی اند، بنده تشنه و ظرف آب یکی نیست. آقایان می گویند اگریک ظرف آب باشد شما راحت می توانید رفع عطش کنید، برای اینکه یک فعل اسـت همين آب است. اما مي گويند اگر کسی شیطنت کرد و آمد یک ظرف دیگر کنار آن ظرف گذاشت دو ظرف شد و نسبت شما به این دو ظرف یکسان است، هر دو آب قم است و هر دو فاصلهشان از دست شما یکسان است، اینجا می فرمایند که محال است شخص آب بخورد، میمیرد و از تشنگی هلاک میشود برای اینکه محال است. ما عرضمان این است که این حرفها یعنی چه؟ کدام وجه میخواهد؟ وجه برای اصل أب خوردن میخواهد نه اینکه این ظرف هم حتماً باید وجهی داشته باشد که دیگری ندارد.

ثانیاً: شـما وجه میخواهید برای اینکه فعلتان حکیمانه باشد. آیا هیچ حکیمی نمی تواند فعل غیرحکیمانه انجام دهد؟!.

یکی از حضار: اینکه حکیم نیست.

أيتالله فياضى: حكيم نيست؟ حكيم، صفت ذاتى است يا صفت فعل؟

بحثم این نیست که می کند یا نمی کند، ما می گوییم می تواند یا نمی تواند؟ امیرالمؤمنین در انسانها حکیم است یقیناً هم این کار غیر حکیمانه است که بدون قصد تأدیب بر سر یتیم بزند، ولی آیا نمی تواند؟ امکان ندارد. تمکن یعنی این. اصلاً ارزش کار حکیم به این است که امکان غیر حکیمانه برای او هست ولی غیر حکیمانه انجام نمی دهد و حکیمانه را انجام می دهد. ارزش کار عادل این است که می تواند فاسق باشد و نمی کند.

پس اراده کردن وجه میخواهد اثبات نمی کند که خلافش محال است. من بــرای کاری

وجهی ندارم. اما این معنایش این نیست که محال است این کار انجام شود؛ درحالی که، شـما قائلید به اینکه آن طـرف که وجه دارد واجب است؛ یعنی آن طرف کـه وجه ندارد ممتنع است.

🖊 اشكال چهارم

فرمودند متكلمان قدرت را به تمكن الفاعل مـن الفعل و الترک تفسـیر کردند. در جواب می گویــم که ما کاری به متکلمـان نداریم؟ شــما اختیار را چه تفسیر می کنید؟ بنده اختیار را به «تمکن الفاعل من الفعل و الترک» تفسیر کردم. «تمکن الفاعل مـن الفعل و الترک» کمال است. اگر اسـمش را هم اختیار نگذارید من می گویم باید این کمال در خدای متعال باشد. خدایی که فعلش مثل فعل سـنگی است که خدایی که فعلش مثل فعل سـنگی است که خدایی که فعلش مثل فعل سـنگی است که خدا نیست؛ چون فاقد کمالی است. خدا نیست؛ می وود وجودی اسـت و خدا نین کمال را دارد. وجودش وجودی اسـت که این کمال را دارد. من قدرت را به تمکن تفسیر نکردم، من اختیار را تفسیر می کنم. اگر به این تفسیر اشکال دارید بغرمایید.

ل اشكال پنجم

فرمودند اشكال ما اين است كه اگر اختيار را به تمكن تفسير كرديد مستلزم راه يافتن امكان به واجب است. این قولی است که فلاسفه دارند: واجب بذات، واجب الوجود به همهٔ جهات است معنای این سـخن این است که فعلش هم واجب است. درحالی که، معنای قاعده این نیست، بلکه معنایش این است که هیچ صفت کمالی برای خدا ممکن نیست مگر اینکه واجب است یعنی خدا آن بالضرورت دارد. اگر فعل ممكن است امكان صفت فعل است و اگر واجب است که شما می گوید صفت فعل است. به خدا ربطی ندارد. بنده می گویم فعل ممکن است چون فاعل مختار است. شما می گویید همین که گفتید فعل او ممکن است امکان در خدا راه پیدا کرده است. چه ربطی دارد؟ اگر خدا واجب است هم ذاتش و هم، همهٔ کمالاتش

واجب است؛ ولى فعل برايش ممكن است يعنى اين فعل را مى تواند انجام دهد مى تواند انجام ندهد؛ زيرا تمكن از فعل و ترك، كمال است.

🖊 اشكال ششم

فرمودند شاء و فعل منافاتی با اختیار ندارد؛ چون خودش خواسته است همین فرمایشی که علامه طباطبایی فرمودهاند. من جواب دادم که اختیاری که محل بحث ما است مقابل الجاء نیست. محل بحث این نیست که آیا خدا مقهور کسی هست یا نیست؟ اختیاری که محل بحث است تمکن الفاعل من الفعل والترک است. شما می گویید یجب علیه نیست یعنی ملجأ نیست. یعنی کسی او را مقهور نکرده است. بله، این اختیار به معنای ششم سلب نشده است این منافات ندارد با اینکه با حرف شما اختیار به معنای اول سلب شده باشد. چون اختیار به معنای اول با ربط وجوبی دیگر معنا ندارد. اختیار به معنای اول ایجاب می کند که ربط فعل به فاعل ربط امکانی باشد نه وجوبی.

اشكال هفتم

فرمودند که چگونه ایجاد را می پذیرید؛ ولی ایجاب را نمی پذیرید؛ در حالی که، وجوب را مساوق با وجود مى دانيد؟ جواب اين است كه ما ايجاد را هم مساوق با ایجاب میدانیم. و هم میپذیریم که خدا که ایجاد کرد ایجاب هم کرده است. بحث در این نیست؛ بلکه بحث در این است که خدا اول واجب می کند و بعد ایجاد می کند؛ ولی ما می گوییم وجوبی که شـما می گویید با آنچه که خودتان فرمودهاید وجوب با وجود مساوق است، سازگار نیست وگرنه شما مى فرماييد كه ايجاد كرده؟ بله ايجاب هم كرده است. ايجادى كه با ايجاب مساوق است را من هم قبول دارم؛ لذا وجوب لاحق را كسى منكر نيست. همه می گویند که ممکن وقتی موجود شد واجب است. منتهی شما ممکن است بگویید که وجوبش قبل است مثل آقای سلیمانی که فرمودند وجوبش قبل است. می گویم وجوب مگر صفت وجود نیست. مگر شما نفرمودید که وجود يعنى وجوب وجود يعنى اين وجوب صفت اين وجود است. اگر صفت است چگونه می تواند تحلیلاً بر موصوف مقدم باشد. چون در اینکه تقدّم زمانی نیست همه اتفاق داریم خود شـما میفرمایید که تقدم رتبی دارد. بنابراین، وجوبی که حرفی در آن نیست همان وجوبی است که با ایجاد می آید. ایجاد که بیاید وجود می آید همان طور که ایجاد، ایجاب هم است و وجوب را هم با خودش مى آورد؛ اما قبل از ايجاد. شما مى فرماييد ايجاد نيست اما ايجاب هست، این مشکل است. می گویید اوجب فوجب فاوجد» در یک رتبه لاحق بر وجوب تازه ایجاد میخواهد بیاید. پس قبل از ایجاد قائل به ایجاب هستید.

🖊 اشكال هشتم

فرمودند وجوب صرفاً اعتبار است؛ ولى اعتبارى معقول. كه موجود است به وجود معلول مرتبط به علت موجده. وجود صرفاً اعتبار است ولى اعتبارى معقول يعنى اعتبار وهمى نيست و نفس الامرى است. اما موجود به وجود معلول مرتبط به علت موجده است.

چه وقت معلول مرتبط به علـت موجده داریم؟ قبل از وجود معلول یا بعد از

استاد سليماني: از نظر فیلسوفان اگر کسی این علیت را پذیرفت، لازمه پذیرش آن در همه عرصهها ضرورت معلول از ناحیه علت تامه است و اگر معلول ضروري نشود و در عین حال موجود باشد، لازمهاش این است که اصل علیت را به کلی منکر شویم.



وجود معلول؟ شـما می گویید این وجوب موجود است به وجود معلول. وجود معلول که قبل از وجود معلول نیسـت چگونه می تواند وجوب موجود باشـد به وجود معلول؛ درحالی که، وجود معلول هنوز نیامده اسـت. شما می خواهید بگویید که وجوب سابق است.

🖊 اشكال نهم

فرمودند فاعل مختار قبل از ارادهٔ فعل، متمکن از فعل و ترک است؛ ولی بعد از اینکه فعل انجام شد متمکن نیست. آقای سلیمانی هم فرمودند که چگونه اختیار صفت ذاتی است با اینکه بعد از آنکه شما فعل را انجام دادید دیگر تمکن از فعل و ترک ندارید.

جواب این است که تمکن از فعل یعنی تمکن از ایجاد. من تمکن از ایجاد ندارم؛ چون محال است، مگر شـما نمیفرمایید که قدرت به محال تعلق نمی گیرد. چیزی که ایجاد شده، دوباره تمکن از ایجادش ندارم؛ چون تحصیل حاصل است. وقتی می گوییم تمکن از فعل و ترک؛ یعنی تمکن از فعل مقدور و ترک مقدور؛ فعل ممکن و ترک ممکن. نه اینکه آیا تمکن چیزی که ایجاد شـده است را دارم؟ معلوم است که تمکن بعد از انجام، معنا ندارد. این دربارهٔ سخنان آقای رمضانی بود.

يكي از حضار: يعنى حين الايجاد متمكن است؟

آیتالله فیاضی: بله حین الایجاد متمکن است و قبل از ایجاد. بعد از ایجاد که معلوم است که دیگر تمکن از همان فعل ندارد.

آقای سلیمانی فرمودند که یا باید اصل علیت را نفی کنید یا باید ضرورت را بپذیرید؛ چون حاجت معلول به علت به معنای این است که شما احتیاج دارید به علت برای به هم زدن حالت استوا. در جواب می گوییم که این درست است که علت حالت استوا را به هم می زند؛ ولی به چه چیز؟ به اینکه به معلول وجود می دهد و واجب می شود نه آنکه اول واجب کند.

وقتی علت به معلول وجود داد، حالت استوا به هم خورده و واجب هم شده است. پس ما نمی گوییم که با اینکه حالت استوا به هم نخورده شئ موجود شده است؛ اما شما می گویید که اول باید به هم بخورد. می گوییم که این «اول» دلیلی ندارد.

اصل علیت می گوید که اگر شئ ممکن بخواهد به وجود بیاید باید علتی باشد که آن را ایجاد کند، نه آنکه ایجابش کند. اصل علیت نمی گوید که باید چیزی باشد که معلول را ایجاب کند. این اصل می گوید که ممکن برای موجود شدن احتیاج به چیزی دارد که به او وجود دهد. پس این سخن، نفی قانون علیت نیست. ما علیت را بدیهی می دانیم و بر آن هم اصرار داریم؛ اما وجوب سابق را هم به شدت انکار می کنیم؛ زیرا معقول نیست.

اشكال دهم الا

فرمودنــد که اگر علت، معلول را واجب نکنــد؛ پس علت روی معلول کاری انجام نداده اســت. الآن محل نزاع این است که وجود داده اسـت که وجوب سابق هست یا نیست آیا علت کارش این هست یا

نیست؟ بله، اگر ثابت کرده بودید، می توانستید که بگویید علت کار خودش را انجام نداده است. به نظر ما کار علت، وجود دادن است. وجود که آمد وجوب ههم می آید؛ اما وجوب سابق نیست. اینکه فرمودند وجوب از علیت استخراج می شود، می گوییم که خیر، از علیت هرگز وجوب سابق استخراج نمی شود. قانون علیت می گوید که معلول برای موجود شدنش علیت می گوید که معلول برای موجود شدنش احتیاج به علتی دارد که به آن وجود دهد.

اشكال يازدهم

فرمودند که معنای تقدم وجوب این نیست که دو ظرف داریه. می گوییم که اگر منظورتان ظرف خارج است که در ظرف خارج وجوبی که با وجود همراه است کدام وجوب است؟ وجوبی است که عین وجود است یا وجوبی است که سابق است. شهما می فرمایید: سابق بر وجود. من می گویم که سابق بر وجود؛ یعنی در ظرف معنی سخن شما این می شود که عدم معلول که قبل از وجودش است در ظرف وجودش است و بعد می گویید: قبل از وجود وجوب است و بعد می گویید: قبل از وجود وجوب با ظرف وجود یکی است؛ یعنی ظرف قبل از وجود یکی است.

٢ اشكال دوازدهم

فرمودند اگر در ظرف عدم، عدم دارد؛ پس عدم، امتناع سابق دارد. می گوییم: امتناع سابق محل نزاع است شـما امتناع سابق را هم می گویید: «الشی ما لم یمتنع لمر یعدم»، کسی که «الشی ما لم یجب لمر یوجد» را انکار می کند این را هم انکار می کند. این دو با هم توأم هستند. مگر ما لول «الشی ما لم یمتنع لم یعدم» را ملتزم شدیم که شما از این برای اثبات آن استفاده می کنید. هیچ فیلسوفی ادعا ندارد که ظرف وجوب از وجود جدا است. می گویم: چگونه می تواند ادعا نکند با اینکه می گوید قبل از وجود است اگر می گوید که قبل از وجود وجوب هست دیگر می تواند بگوید که ظرفش یکی است. مگر نمی تواند بگوید که ظرفش یکی است. مگر اینکه بگوید که ظرف عدم و وجود یکی است.

اینکه فرمودید: عقل می گوید که رتبتاً وجوب مقدم است، نه اینکه اینها دو رتبهٔ متقدم و متأخر داشته باشند. این فرمایش، تناقض است.

🖊 اشكال سيزدهم

فرمودند: تمكن از فعل و ترک به معنای یکی از دو بالض و از فعل و ترک هستم، متمكن از هر دو نیستم؛ چون و ترک هستم، متمكن از هر دو نیستم؛ چون اجتماع نقیضین محال است. درست است که شما متمكن از هر دو نیستید؛ اما این از آن جهت نیست که تمکن شما مشکل دارد؛ بلکه از این جهت است که متعلق تمکن، اجتماع نقیضین است. این مثل همان است که می گوییم: خدای متعال، قدرت مطلق است؛ ولی قدرت مطلق است؛ ولی قدرت مطلق است؛ می گوییم: خدایی مثل خودش ایجاد کند. این محال؛ چون نمی شود در عین اینکه مخلوق محال؛ چون نمی شود در عین اینکه مخلوق است خدا باشد. این تناقض است.

لا اشكال چهاردهم

فرمودند ضرورت لاحق چگونه با اختیار جمع می شود. می شـود؟ اگر ضرورت لاحق جمع می شود. ضرورت سابق هم جمع می شود. جوابش این است که ضرورت لاحق بعد از وجودی می آید که علت آن را می آورد. این طبیعی است که با اختیار منافات ندارد؛ مگر اینکه اختیار را بعد از به وجود آمدن هم به همان فعل قائل باشید.

اشكال پانزدهم

فرمودند اگر فاعل خودش ایجاب می کند موجب نمی شود. جواب این است که موجب نمی شود را به معنای اینکه ملجأ نمی شود به کار می برید. اگر فاعل خودش ایجاب می کند؛ یعنی یجب عنه، پس مجبور نیست.

اســـتاد ســـلیمانیامیری: به چه معنا موجَب می شود؟

آیت الله فیاضی: اول فرمایش علامه را که فرمایش شدما و آقای رمضانی هم هست تقریر کنم. شما می فرمایید با وجوبی که علت می آورد موجب نمی شود. یعنی وجوب نمی تواند علت را مقهور کند. قبلاً گفتیم بحث دربارهٔ

اختیار مقابل الجاء نیست بحث دربارهٔ اختیار به معنای تمکن از فعل و ترک است.

استاد سلیمانی امیری: نفرمودید چگونه موجب می شود؟

أیتالله فیاضی: موجب را الاَن در استدلال گفتیم. فاعلی که اگر تامه است و یا با ضمیمه شدن بقیهٔ اجزاء علت به آن، علت تامه محقق شده امکان ترک فعل برای او نیست و صدور فعل از او واجب است، چنین فاعلی موجب است. پس خدای متعالی که از ازل علت تامه بوده به نظر شما ملازم با او وجوب فعلش بوده است. اگر وجوب فعلش بوده پس دیگر امکان فعل و ترک معقول نیست. در حالی که، اختیار به معنای امکان فعل و ترک است.

استاد سلیمانی امیری: اینکه مصادره است. فرض این است که فاعل مختار در مقابلش موجب است.

آیتالله فیاضی: فاعل مختار یعنی متمکن از فعل و ترک. فاعل موجب یعنی غیرمتمکن از فعل و ترک است.

استاد سليماني اميري: اين اول الكلام است.

آیتالله فیاضی: بله، این برای شـما اول الکلام است؛ چون ایجاب را چیزی جز مقهور کردن نمیدانید.

استاد سلیمانی امیری: شما باید آن را نفی کنید تا تعریفتان تعبیین شود.

آیتالله فیاضی: مقهور بودن یک نقص است؛ ولی نداشتن تمکن از فعل و ترک، نقص دیگری است. یعنی اگر فاعلی بهگونهای هست که فعلش در اختیار خودش نیست. این فاعل، ناقص است.

تمکن الفاعل من الفعل والترک را در خودمان می یابیم. حالا شما اسمش را اختیار نگذارید. هرچه میخواهی بگذار. من که مخلوق او هستم در خودم می یابم که برای بالا رفتن دستم مختارم؛ یعنی متمکن از فعل و ترک هستم. اگر این امکان را نفی کردید فاعل موجب می شود.

یکی از حضار: این عین تعریف قدرت است.

آیتالله فیاضی: اشکال ندارد. مگر ما قدرت را منکریم. قدرت هم متقوم به اختیار است.

زیرا وقتی می گویید که زید قدرت دارد، باید متعلق قدرت چیست؟ قدرت بر فعل دارد. همان گونه که علامه طباطبایی فرموده قدرت عبارت است از: «مبدأیه الفاعل للفعل عن اختیاص». همیشه قدرت متعلق به یک چیز است، می گویید قدرت بر فعل دارم یا قدرت بر ترک دارم؛ اما اختیار از اول دو وجهی است. اختیار یعنی تمکن الفاعل من الفعل و الترک، البته وقتی می گویید: «ان الله علی کل شیء قدیر»؛ چون متعلقش کُل است، هم شامل فعل و هم ترک می شود.

🖊 اشكال شانزدهم

فرمودند که اگر فعل را از ازل میداند آیا ضرورتاً محقق نمیشود؟ می گوییم این استدلال جدیدی است؛ ولی تام نیست؛ زیرا او از ازل میداند که با اختیار

آيت الله فياضي: ما از نظر عقلى معتقديم كه عالم، هم مى تواند ازلى و هم حادث باشد؛ یعنی آن طور که میرداماد در قبسات تصوير فرموده است، دهری بگذرد و خدا باشد و چیز دیگر نباشد و بعد عالم موجود شود. ما می گوییم که این از نظر عقلی امكان دارد.



خودش این فعل را انجام می دهد. اگر با اختیار خودش است یعنی با اینکه امکان دارد انجام ندهد انجام می دهد. این مثل همانی است که گفته اند که اگر یقین داری که این آقا که روی بام است از پلهها پایین می آید و خودش را به پایین پرت نمی کند. معنایش این نیست که او واجب است که از پلهها بیاید. اگر شک دارید خودتان را پرت کنید ببینید می شود پرت کرد یا نه.

استاد رمضانی: بر همان جملهای که خودتان فرمودید که حکیم می تواند بر سر مظلوم بزند اما نمی زند تمر کز می کنم و می گویم: آیا حکیم بالضرورة نمی زند یا اینکه ضرورتی وجود ندارد؟ قطعاً حکیم ضرورتاً بر سر مظلوم نمی زند؛ با وجود اینکه این کار برایش ممکن است و ما وقتی که از ضرورت صحبت می کنیم این ضرورت را اراده می کنیم. یعنی خدای تبارک و تعالی می تواند نیافریند؛ اما بالضرور می آوریند. ما بدون آنکه خدا را محدود کنیم ضرورت را اجرا می کنیم و این دو منافاتی با هم ندارند. مثال شما هم مؤیّد مبنای ما است. بنابراین، ضرورت را می پذیریم و در عین اینکه ضرورت را می پذیریم موجّب بودن لازم نمی آید.

آیت الله فیاضی: بالاخره باید در یکی از مقدمات استدلالی که آورده شد خدشه کنید. کدام مقدمه اشکال دارد؟ ممکن قبل از وجودش معدوم است اشکال دارد؟ شما که دلیل نمی آورید؛ ولی من دلیل آوردم.

استاد رمضانی: شما اقرار کردید.

آيت الله فياضى: من به چه اقرار كردم.

استاد رمضانی: فرمودید که علی بن ابی طالب می تواند بر سریتیم بزند؛ اما بالضرورة نمی زند.

آیت الله فیاضی: بالضرورة را شما می گویید. بنده نمی گویم بالضرورة. آیت الله فیاضی: نه، من می گویم نسبت فاعل به زدن و نزدن امکان است. استاد رمضانی: شما می گویید در عین اینکه می تواند بزند نمی زند.

آیتالله فیاضی: نمی زند، غیر از این است که امکان ندارد بزند. شما می گویید امکان ندارد بزند. می گویم امکان دارد و نمی زند و کمالش در این است.

استاد رمضانی: ما هم می گوییم امکان دارد بزند؛ ولی قطعاً نمیزند؛ چون عادل و حکیم است. ما در اصل آفرینش هم می گوییم ذاتاً امکان دارد نیافریند؛ اما وقوعاً این طوری نیست. بلکه بالضروص می آفریند و امکان نیافریدنش هم یک فرض است. نه اینکه در خارج هم مثل عالم فرض، چنین چیزی تحقق پیدا کرده

أيتالله فياضى: يعنى امكان حقيقت دارد يا ندارد؟

استاد رمضانی: عرض می کنم که ما در فرض آن را معقول می دانیم؛ اما اینکه در عالم خارج هم چنین چیزی محقق شده یا نه، این سخن دیگری است که امکان، جواب گوی آن نیست. امکانی را که معقول می دانید با وجوب سابق سازگار نیست. امکان و وجوب نقیضین هستند. استاد رمضانی: چون امکان به حسب ذات است و وجوب بر حسب غیر است تناقضی نخواهد بود.



آیتالله فیاضی: امکانی که من عرض کردم برحسب ذات بود؟ هر گز، امکان وقوعی و بالقياس بود.

استاد رمضاني: شما مي گوييد بالقياس الي

أيتالله فياضي: نخير من امكان وقوعي می گویــم در برابر وجوب ســابق که وجوب وقوعی اسـت. شـما هم وجوب ذاتی را که نمی گویید و البته امکان بالقیاس در برابر وجوب بالقياس مي گويم.

استاد رمضاني: اگر وجوب بالغير باشد جمع بين وجوب بالغير و امكان به حسـب ذات چه اشــکالی دارد؟ حال چه وجوب بالغیر ســابق بگوييد، چه لاحق.

آیتالله فیاضی: وجوب سابقی که شما قائلید وجوب وقوعی است و با امکان وقوعی که لازمهٔ اختیار است منافات دارد.

اســتاد رمضاني: فعلاً بحث سابق و لاحق را

آیتالله فیاضی: اختلافمان در وجوب سابق است؛ وگرنه در وجوب لاحق که اختلافی

استاد رمضانی: سخن ما در مقامی است که شما اشكال كرديد و گفتيد: جمع بين وجوب و امكان، اجتماع نقيضين است.

آیتالله فیاضی: همان گونه که توضیح دادم مقصود جمـع بین وجوب وقوعـی و امکان

استاد رمضانی: چگونه بین وجوب لاحق و امکان ذاتی را جمع می کنید همان طور هم بین امکان ذاتی و وجوب سابق را جمع کنید.

آیتالله فیاضی: امکان مورد نظر ما وقوعی است و بعد از ایجاد نیست. امکان فعل و ترک، بعد از ایجاد نیست؛ ولی تا معلول بوجود نیامده و خدا أن را ايجاد نكرده است بايد امكان فعل و ترک باشد؛ وگرنه اختیار نیست. بر خلاف امکان ذاتی که همواره هسـت چه قبل از به وجود آمدن معلول و چه بعد از آن. همان طور که شما می گویید وجوب وقوعی هست و امکان

نیست بنده هم در آنجا می گویم که امکان وقوعی هست و وجوب وقوعی

استاد رمضانی: بله، امکان را نفی نمی کنید، ما هم نفی نمی کنیم. ولی آن چه را که هست بفرمایید. من توجه شـما را به همان مثالی که خود شما دربارهٔ حضرت على الله گفتيد جلب مي كنم. شها اين را نوشتيد و قبول هم كرديد که مراد از ضرورت و وجوب سابق، امر معقولی است که ریشه در ارتباط بین معلول و علت دارد.

آیت الله فیاضی: شما فرمودید که وجوب صرفاً اعتبار است ولی اعتباری معقول که موجود است به وجود معلول مرتبط به علت موجده.

استاد رمضانی: اگر این را شما بپذیرید من می گویم این امر قلّهای دارد و دامنهای. قلهاش در ذات علت است و دامنهاش در وجود معلول.

أيتالله فياضى: شما مى گوييد موجود به وجود معلول است؛ اما قلهاى دارد که در علت است، چگونه به وجود معلول موجود میرسیم وقتی قلهٔ آن در علت است؟

استاد رمضانی: از آنجا شروع میشود.

آیت الله فیاضی: وجوب موجود به وجود معلول است؛ اما در علت است.

اســتاد رمضاني: قضيهٔ ايجاد از ناحيه علت است و ايجاب هم مثل ايجاد از ناحيهٔ علت شروع مي شود.

آیتالله فیاضی: ایجاد را کاری نداریم. قبل از ایجاد را کار داریم. شما مى فرماييد قبل از ايجاد، وجوب است.

استاد رمضانی: مسئلهٔ دیگر این است که شما فرمودید تقدم ایجاب قبل از ایجاد، تقدم صفت بر موصوف است.

آیتالله فیاضی: وجوب، نه ایجاب. وجوبی که شـما میفرمایید صفت وجود است و صفت شیء نمی تواند مقدم بر شیء باشد.

استاد رمضانی: این تقدّم از قبیل تقدم انگیزه است.

أيت الله فياضي: أيا وجوب، انگيزه است. انگيزهٔ فاعل است. كسى نگفته كه وجوب به معنای انگیزه و داعی موجود در فاعل است که تا فاعل، انگیزهٔ برای فعل نداشته باشد یعنی علت غایی نداشته باشد معلول را ایجاد نمی کند. اگر مراد از وجوب، علت غایی است: «الشی ما لم یجب لم یوجد»؛ یعنی شئ تا علتی نداشته باشد موجود نمی شود.

استاد رمضانی: من نمی گویم که وجوب، انگیزه است؛ بلکه می گویم که تقدم وجوب چیزی از قبیل تقدم انگیزه است، نه از قبیل تقدم صفت بر موصوف كه گفتيد. عبارت را «الشي مالم يجب لم يوجد وصف للممكن بحال متعلقه و هو علته التامه» را ببينيد.

أيت الله فياضى: بله، ما هم قبول داريم.

استاد رمضانی: مراد ما هم همین است. یعنی همین چیزی که شما آن را نوشتهاید.

استاد رمضاني:

ما در اصل آفرينش می گوییم که خداوند ذاتاً امكان دارد نيافريند اما وقوعا اين طوری نیست بلكه بالضروره مىافريند و امكان نیافریدنش هم يك فرض است.



آیتالله فیاضی: بله، بنابراین «الشی ما لم یجب لم یوجد»، یعنی «الشی ما لم یجب علته التامه لم یوجد»، یعنی اول باید علتتامهاش وجود داشته باشد و واجب هم باشد، که البته وجود با وجوب مساوق است.

استاد رمضانی: نه، با همین وصف علیّت که فرض کردید، با همان جهتی که فرض کردید بدون اراده و مرجح.

أيت الله فياضى: وجوب سابق، صفت علت تامه است.

استاد رمضانی: اصلاً بدون اراده و بدون مرجّحِ اراده و وجه اراده، علت المعنا ندارد.

آیتالله فیاضی: همهٔ اینها را میفرمایند که هست؛ ولی وجوب، صفت او است.

استاد رمضانی: اصلاً ضرورت یعنی همین. یعنی تا کار به این مرحله نرسد قضیهٔ صدور فعل محال است.

أيتالله فياضى: بله، يعنى تا علتتامه واجب نشود؛ يعنى اگر همهٔ شرايط عليتش محقق نشود و خودش وجوب پيدا نكند، معلولش موجود نمى شود. اگر اين را فلاسفه مى گويند ما هم قبول داريم. مرادشان از وجوب سابق، وجوب ذات علتتامه است. يعنى وجوب صفت خود علتتامه است. مى گوييم: «الشى مالم يجبوصف للممكن بحال متعلقه و هُو علته التامه» وجوب، صفت خود ممكن نيست، صفت علت است. مثلاً «زيد واسع داره» معنايش اين نيست كه خودش واسع است؛ بلكه خانهاش واسع است.

استاد رمضانی: وجوب ذاتی اش نه، بلکه وجوب علّی اش. آن عبارت، چیز دیگری را میخواهد بگوید و در واقع «الشـی ما لمر یجب» را معنا می کند. شما آن را طوری معنا می کنید که معنایش وجوب ذاتی است و این درست نیست. شما اصل آن قاعده را قبول ندارید.

آیتالله فیاضی: بله، اصلش را قبول نداریم، فرعش را هم قبول نداریم. استاد رمضانی: من می گویم وجوبی را که در «الشی ما لم یجب لمر یوجد» وجود دارد در نظر بگیرید شما وجوب را به لحاظ این بگیرید نه به لحاظ ممکنی که هنوز موجود نشده است، که بعد بگویید تقدم صفت بر موصوف لازم می آید.

أيت الله فياضى: بله، پس صفت علت است.

اســتاد رمضانی: این ضرورت و وجوب، فرآیندی است که از ناحیهٔ علت شروع می شود و به وجود معلول ختم می شود.

استاد سلیمانی امیری: من هنوز بر عرایضم باقی هستم و حضرت استاد جواب این نکته را نداد که چگونه فاعل موجب شد؟ فرض این است که فاعل مختار است. بیان حضرت استاد طوری است که گویا ما میخواهیم اختیار را نفی کنیم. قدرت این است که هم به فعل و هم به ترک تعلق بگیرد. معنای قدرت چیست؟ معنای قدرت این است که متعلقش امکانی باشد یعنی بلند کردن این ظرف امکانی است. من

قدرت بر ایـن دارم، قدرت بر نفیش هم دارم. اما کدام بالضروسة واقع میشود؟ این دو با هم منافات دارد.

أيتالله فياضي: اجتماع نقيضين ربطى به وجوب سابق ندارد.

استاد سلیمانی امیری: وقتی حکیم فعل حکیمانه انجام می دهد بالضرورة همان را انجام داده و خلافش را انجام نداده است. خلافش به دلیل امکان متعلق قدرت قرار می گیرد؛ اما به هیچ وجه واقع نمی شود. بالضرورة واقع نمی شود.

أیتالله فیاضی: یعنی امکان دارد واقع شود؟ استاد سلیمانی امیری: امکان ذاتی است آنکه اصلاً محقق نمی شود.

آیتالله فیاضی: شما می گویید که طرف مقابل امکان وقوعی ندارد. ما می گوییم امکان وقوعی دارد.

استاد سليمانى اميرى: امكان ندارد محقق شود؛ بالضرورة هم واقع نمى شود؛ اما تعلق قدرت است.

أيتالله فياضى: ما هم مى گوييم واقع نمى شود. اميرالمؤمنين هيچ وقت بر سريتيم نمى زند. استاد سليمانى اميرى: بالضرورة نمى زند.

أيتالله فياضى: نه، بالضرورة نيست. با اينكه امكان دارد بزند، نمى زند.

استاد سلیمانی امیری: بالضرورة نمیزند؛ وگرنه باید اجتماع نقیضین را بپذیرید. معنایش این است که معصوم کار معصومانی انجام دهد و کار معصومانه را ضرورتاً با اختیار انجام میدهد و امکان ندارد معصوم کار معصومانه را با اختیار ترک کند و این فعل با اختیار ضروری شده است و فاعل را موجّب نمی کند.

استاد رمضانی: ما این معنی را دربارهٔ حق تعالی که فیاض علی الاطلاق است، می گوییم؛ یعنی؛ حق تعالی در عین اینکه می تواند فیاضیت خود را سدّ کند، نمی کند؛ بلکه او من الازل الی الابد فیاض است.

استاد سلیمانی امیری: اگر حکیم کار حکیمانه انجام ندهد تناقض است. اما درعین حال، کار غیر حکیمانه ممکن الوجود است و متعلق قدرت قرار می گیرد. ولی بالض و حنیم کار غیر حکیمانه انجام نمی دهد. معصوم کار غیر معصومانه انجام نمی دهد. با آنکه کار غیر معصومانه ممکن الوجود است و متعلق قدرت

آ**یتالله فیاضی:** چون تمکن دارد نمی کند، فعل و ترک هر دو امکان وقوعی دارد.

معصوم هم واقع می شود.

استاد سلیمانی امیری: این عنوان تناقض ایجاد می کند. حکیم اگر کار غیر حکیمانه انجام دهد؛ یعنی حکیم نیست. پس ضرورتاً کار حکیمانه انجام می دهد.

أ**یتالله فیاضی:** مگر حکمت را صفت فعل بگیرید

استاد سلیمانی امیری: صفت ذات یا صفت فعل دخالت ندارد.

آیت الله فیاضی: فعل منافات با آن ذات ندارد؛ مثل جوادی که در جایی امساک می کند؛ ولی در جایی هم در جود غوغا می کند.

استاد سلیمانی امیری: جواد ناب، امساکی ندارد. آیتالله فیاضی: جواد مختار است، به خودتان مراجع کنید. آیا دست آدم سخاوتمند که در جیبش می رود مثل رباط است که در جیبش می رود.

استاد سلیمانی امیری: نه با اختیار است.

آیتالله فیاضی: یعنی می تواند دست در جیب نبود. پس یعنی امکان نرفتن است. بودن محل بحث نیست، وجوب بردن محل بحث است. شما می گویید واجب است ببرد. بنده می گویم وجوب ندارد. امکان نبردن هم هست.

استاد سلیمانی امیری: ما صحبتمان در این است که این اگر واجب باشد موجب نمی شود. شما باید نشان دهید که موجب می شود. بحث دربارهٔ همین بود.

استاد رمضانی: ایشان میخواهند بگویند که متکلمان می گویند در صورت وجوبِ فیض،

خداوند مُلجَأ مى شود.

أيتالله فياضى: بنده كه نمى گويم ما اصلاً قول متكلمين را نمى گوييم. عرض كرديم ۴ قول است.

استاد سلیمانی امیری: طبق بیان شما فاعل ملجأ از ناحیهٔ غیر نمی شود؛ اما از ناحیهٔ خودش ملجأ می شود. اختیار یعنی اینکه فعل از روی رضامندی و حُبّ صادر شود نه تمکن فعل و ترک. این معنای قدرت است. اختیار یعنی حکم و اگر این حکم ذاتی باشد. بالضرورة هم واقع می شود.

آیتالله فیاضی: ما که رضا، صفات علم، قدرت و حکیم را انکار نمی کنیم. استاد سلیمانی امیری: اگر انکار نمی کنید ضرورت می آید و این ضرورت منافاتی با اختیار ندارد.

آیتالله فیاضی: ما می گوییم چیز دیگری به نام اختیار هم هست که غیر از رضا است.

استاد سلیمانی امیری: همان قدرت است.

أيتالله فياضى: حق خشنود و مختار است من الازل الى ابد.

استاد سليماني اميري: پس ضرورتاً واقع مي شود.

استاد رمضانی: پس عدم انقطاعِ فیض را قبول می کنید.

آیــتالله فیاضی: من ضرورت عدم انقطاع را قبــول ندارم؛ بلکه فیض را منقطع میدانم.

استاد رمضانی: این تناقض شد.

أيت الله فياضى: چرا تناقض شد.

استاد رمضانی: چون از طرفی می گویید: من فیض را منقطع می دانم و از طرف دیگر می گویید: خداوند من الازل الی الابد مختار است و به فعل خودش خوشنود و راضی است، این دو با هم منافات دارد.

آیستالله فیاضی: منافات ندارد. پس این را جواب دهم. ما از نظر عقلی معتقدیم که عالم، هم می تواند ازلی و هم حادث باشد؛ یعنی آن طور که میرداماد در قبسات تصویر فرموده است دهری بگذرد و خدا باشد و چیز دیگری نباشد و بعد عالم موجود شود. ما می گوییم که این از نظر عقلی امکان دارد، همان طور که فرمایش آقایان هم امکان دارد؛ یعنی اینکه هیچ وقت نبوده که عالم نباشد. آقایان می گویند که از ازل که خدا بوده عالم هم بوده به دلیل همین قاعدهٔ وجوب. می گویند خدا علتتامه است و با وجود علت تامه وجود عالم واجب است، ما می گوییم از نظر عقلی هر دو ممکن است؛ اما از نظر نقلی وحی می گوید دومی نیست، اولی است. تلاش میرداماد برای این است که این حدوث زمانی را که متکلم قائل است تصویر کند؛ اما نه با زمان سابق. می گوید که چیزی شبیه زمان به نام دهر است که امتداد دارد. «اللهم صل علی محمد و آل محمد»

والسلام عليكم و رحمة الله و بركاته 🕊

آقای سلیمانی:
معنای قدرت
این است که
متعلقش امکانی
باشد یعنی بلند
کردن این
طرف امکانی
بر این دارم و
قدرت بر نفی
قدرت بر نفی
کدام بالضرورهٔ
آن هم دارم. اما
واقع می شود.
این دو با هم
منافات دارد.



نشستهای علمی مجمع عالی حکمت اسلامی در



مجمع عالی ححمت است دمی بسرای دومین بار در ماه مبارک رمضان ۱۳۹۲ در نمایشگاه بین المللی قرآن کریم با ارائه محصو لات (صوتی، تصویری، معرفی آثار، فعالیتها و برنامهها) شرکت نماید. مجمع عالی هم چنین با برپایی دو غرفه در دو بخش حوزوی و دانشهای قرآن بنیان، توانست بحمد به گونه ای که توانست لوح تقدیر غرفه شایسته به گونه ای که توانست لوح تقدیر غرفه شایسته تقدیر را از بیست و یکمین نمایشگاه قرآن در بخش دانشهای قرآن بنیان کسب کند. همچنین مجمع عالی حکمت اسلامی نشست های علمی مختلفی را برگزار نمود که در این شیماره متن دو نشست با موضوعهای «قرآن و نجوم» و «سبک زندگی اسلامی بر اساس آموزههای نبوی هی از نظر نظر خوانندگان محترم میگذرد. امید است بتوانیم در شمارههای آینده نیز، متن سایر نشستهای علمی شمارههای آینده نیز، متن سایر نشستهای علمی



بسم الله الرحمن الرحيم. الحمدلله رب العالمين. الصلوة و السلام على انبياء و المرسلين حبيب اله العالميز ابى القاسم المصطفى محمد(ص) و على آله الطيبين الطاهرين. قال الله العظيم في كتابه: « إن في خلق السماوات والأمرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب»'.

موضوع بحث ما در این نشست «قرآن و نجوم» است. اصطلاح علم نجوم در زمان حاضر، با اصطلاح علم نجوم در زمان سابق تفاوت دارد ؛ چون در زمان سابق علمی بود بنام هیئت و در کنار آن، علمی دیگر مطرح بود به نام نجوم، نجوم غیر از هیئت و هیئت غیر از نجوم بود. اما در زمان حاضر این امتیاز و تفاوت حفظ نشده و به نحوی این دو اصطلاح با هم تداخل پیدا کردهاند.در زمان حاضر وقتی که می گویند علم نجوم مرادشان علم هیئت است، اما سابقاً علم نجوم غیر از علم هیئت بود. حالا ما باید ببینیم علم هیئت چیست؟ و علم نجوم کدام است؟

علم هیئت شعبه ای از شعبه های علوم ریاضی است که از حرکات و اوضاع کواکب سخن می گوید. از طلوع، غروب، ارتفاع و انحطاط آنها، از اوضاعی که برای آنها پیش می آید و از نسبتی که به هم پیدا می کنند بحث می کند و تمام مسائل و مباحثش، برهانی، دقیق و غیر قابل خطا است؛ مگر اینکه شخص محاسب خطایی را مرتکب شود و الا خود علم هیئت با توجه به موازین برهانی و موازین استدلالی آن، هیچ خطا پذیر نیست، بلکه دقیق و حساب شده است. اما علم نجوم علمی است که از احکام مترتب بر اوضاع سیارات و کواکب سخن به میان می آورد که در زمان حاضر اصطلاح طالع بینی مقداری به علم

نجوم _ به معنای یاد شده _ نزدیک است، مثلا در علم نجوم می گویند: چون فلان سیاره با فلان سیاره در درجهٔ معینی از فلان برج قرار گرفته و در حالت اجتماع با أن است، فلان حکم و فلان اثر در روزی زمین به وجود می آید یا گفته می شود: چون فلان سیاره در حال ارتفاع از افق است و لحظه به لحظه به ارتفاع آن افزوده می شود، چنین آثاری در روی زمین به وجود خواهد أمد يا چون فلان سياره در حال انحطاط است فلان اثر به وجود خواهد آمد؛ و جنگها، سيلها، زلزلهها ، مشکلات و حوادث را بر اساس همین قواعد استنباط و بیان می کردند. و چون این قواعد، برهانی و دقیق نیست بلکه استقرایی و ظنّی است، پیش بینیها و پیشگوییها گاهی نادرست از آب در می آید. لذا باید متوجه بود و این تفکیک را قائل شد تا وقتی که گفته می شود: علم نجوم یا وقتی که گفته می شود: علم هیئت، مراد را بفهمیم و حکم هر یک را در قبول و رد به خوبی بدانیم. و چون در این جلسه بحث استهلال هم مطرح خواهد شد، لازم است در این جا بگوییم: در برخی از نوشتهها یا اظهار نظرها می بینیم یا می شنویم که می گویند یا می نویسند: در رؤیت هلال و استهلال اعتباری به پیشگویی اهل هیئت و اهل نجوم نیست. این حرف، حرف درست و دقیقی نیست. چون قضیه رؤیت یا عدم أن از قبیل پیشگویی و طالع بینی نیست، بلکه از مسائل علم هیئت است و برهان و دلیل و محاسبه دارد و به همین خاطر دقیق است. تقریبا مثل اینکه اهل هیئت اعلام می کنند در فلان روز و فلان ساعت و فلان دقیقه خورشید یا ماه می گیرد، خسوفش کلی یا جزئی است، و یا کسوف حلقوی است و یا نیست، دقیقا همانطور که گفته شده پیاده می شود، مسئله امكان رؤيت هلال يا عدم امكان أن هم تقريباً همين گونه برهانی و دقیق است.

روزی در محضر حضرت استاد حسن زاده آملی (حفظه الله تعالی) بودیم ایشان فرمودند: کسوف در اواخر ماه و خسوف در اواسط ماه صورت می گیرد. یکی از حضّار ناآشنا به استاد گفت: این چه حرفی است که شما می زنید؟ خواست خدا هر وقت باشد خورشید یا ماه می گیرد. لذا در وسط ماه هم که باشد ممکن است خورشید با گیرد در آخر ماه هم که باشد ممکن است ماه بگیرد. چرا شما دست خدا را می بندید و قدرت او را محدود می کنید؟ حضرت استاد فرمودند: قدرت خدا سر جایش محفوظ است، دست خدا هم باز است و سر خدا سر جایش محفوظ است، دست خدا هم باز است و سر جایش محفوظ است، دست خدا هم باز است و سر این آمد و شدها همه حساب و کتاب دارد، و دقیقاً همانطوری این آمد و شدها همه بدون آنکه دقیقهای کمتر یا بیشتر شود امور

این نظام پیاده می شود، چون مقتضای برهان است. گرفتگی ماه موقعی صورت می گیرد که زمین بین ماه و خورشید حائل شود و این حالت فقط و فقط در اواسط ماه صورت می گیرد و همین گونه گرفتگی خورشید زمانی واقع می شود که ماه میان زمین و خورشید حائل شود و این حالت فقط و فقط در اواخر ماه صورت می گیرد.

در این جا معنا ندارد که بگوییم: خداوند قدرت دارد هر وقت خواست ماه بگیرد ، می گیرد و هر وقت خواست نگیرد، نمی گیرد. این وضع علم هیئت است، دقیق و حساب شده است. بنابراین اگر یک نفر هَیَوی و ریاضیدان محاسبه کند و بر اساس محاسبه چیزی را بگوید دقیق است، اما اگر یک منجے چیزی را پیش بینی کند، دقیق و یقین اور نیست، گاهی درست و گاهی نادرست در میآید. دلیلش هم این است که آنها به همهٔ علل و عوامل احاطه ندارند. مثلا بر اثر تکرار چیزی، امری را به عنوان یک قاعدهٔ نجومی مشخص مى كنند. البته اينكه گفتم يقين آور نيست معنايش اين نيست که خواسته باشیم احکام نجومی را بطور کلی یک امر منفی اعلام كنيم . خدا رحمت كند سيد بن طاووس را، ايشان كتابي دارد به نام «الفرج المهموم؛ في تاريخ علماء النجوم». این مرد بزرگ در این کتاب، اصل و اساس علم نجوم را یک علم الهی و مستند به پیامبران و اولیاء الهی معرفی کرده است، منتهی تاکید می کند این علم به طور کامل در اختیار همه کس قرار نگرفته است، بلکه بعضی ها بعضی از آن را متوجه شدهاند، لذا این ها بر اساس برخی از قواعد و شــواهد، یک سری پیش بینیهایی دارند که ممکن است صادق باشد و درست از آب در آید و نیز ممکن است صادق نباشد و نادرست از آب در بیاید، چون به همه جوانب احاطه کلے ندارند، پس باید علم نجوم و علم هیئت را از یکدیگر ممتاز دانست. بنابراین آن جملهای را که از برخی نقل کردیم که می گفتند: اعتباری به پیشگویی منجمین و اهل هیئت نیست، باید با این توضیحات معنا کرد و چنین گفت: اگر مراد از این سخن گفته های علمای علم هیئت است، حرف شما قابل قبول نیست بلکه گفته های اینها معتبر است اما اگر مراد از این سـخن، گفته های علماء نجوم و احکام نجومی است که بر اساس قواعد ظنّی پیشگویی می کنند ، ما هم این حرف را قبول داریم و می گوئیم به پیشبینی و پیشگویی های کسانی که از دریای علم نجوم قطره ای را می دانند، اعتباري نيست.

پس از این تفکیک به اصل بحث بر می گردیم و می گوییم: قرآن هم نسبت به علم هیئت که یک علم برهانی و دقیقی

است و با محاسبه و برهان پیش میرود، نظر مساعد و تشویق کنندهای دارد و هم نسبت به أصل علم نجوم به معنای استنباط احکام از اوضاع سیارات و ستارهها.

اما آیاتی که درباره علم هیئت است:

آیه اول؛ خداوند جلّ و علی در سوره آل عمران می فرماید: ان فی خلق السماوات والأرض واختلاف اللیل والنهار لآیات لأولی الألباب » در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و شد دقیق شب و روز آیات و نشانهها و علائمی است برای کسانی که لبیب ، حکیم و دارای عقل، فکر و اندیشه هستند. «الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً وعلی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النامی » که کسانی اولوالالباب هستند کسانی که در حال نشسته، ایستاده و خوابیده به یاد خدا هستند و در آفرینش آسمان ها و زمین فکر و اندیشه می کنند و می گویند: خدایا این نظام دقیق و حساب شده را باطل نیافریده ای، تو منزه هستی از اینکه این نظام دقیق و متقن را باطل آفریده باشی، پس ما را از عذاب آتش محفوظ بدار.

از صدر تا ذیل این آیه مدح ، تعریف و تمجید از کسانی است که به این نظام کیهانی به عنوان یک نظام دقیق و حساب شده نگاه می کنند و به نظام متقن و مستحکم آفرینش به دقت می نگرند. ایدن آیه از این گونه افراد یاد می کند و آنها همراهی با علم هیئت و علمایی که اهل تفکر و دقتاند و در همراهی با علم هیئت و علمایی که اهل تفکر و دقتاند و در کرده و از این طریق به آفریدگار حکیم پی می برند. این آیه ما را مستقیم یا غیر مستقیم نسبت به علم هیئت آن هم نه یک علم بی هدف بلکه هدفمند و توحیدی تشویق می کند؛ علمی که از بطن آن خدا و اولیاء را بیابیم و به سمت سیر و سلوک و عالم معنا برویم.

خواجه نصیر الدین طوسی شخصیتی است که ما اگر الآن بخواهیم آثار ریاضی او را در حوزهها و دانشگاهها تدریس کنیم باید دورهها و سالهای تدریسی را بگذرانیم تا تمام آنها را تدریس و تدرُس کنیم. یک ترم و یک سال و دو سال جوابگو نیست، تحریرهایی که ایشان از مسائل ریاضی، مثلثات کروی و براهین هندسی انجام داده است فوق العاده شگرف، دقیق و محیر است، چه آنهایی را که تحریر کرده و چه آنهایی را که تر بر کرده و وقتی که در بغداد حال خودش را نزدیک به احتضار دید، در وقتی که در بغداد حال خودش را نزدیک به احتضار دید، در آن حالت گفت مرا در همین جا یعنی در کاظمین دفن کنید . مین خجالت دارم که جنازهام را از کنار مزار امام کاظم و

امام جواد المام عبور داده و به نجف ببرید، من از این دو امام همام خجالت می کشم، روی سنگ قبرم هم بنویسید «و کلیهم باسطٌ ذراعیه بالوصید» این آیه مربوط به سگ اصحاب کهف است که قرآن آن را حکایت می کند و می گوید: سگ اصحاب کهف در جلوی کهف دستانش را پهن کرده بود و از اصحاب کهف نگهبانی و محافظت می کرد، خواجه نصیر باین عظمت و با این اوج که برخیی از او به عقل حادی عشر تعبیر کردهاند خود را در مقایسهٔ با اهل بیت عصمت و طهارت کمه مثل سگ اصحاب کهف می داند که افتخارش محافظت از آن انوار مقدس است.

غیاث الدین جمشید کاشانی هم که محاسبه عدد ۳/۱۴ p از ابتكارات و افتخارات اوست و در این زمینه رساله ای را نوشته تحت عنوان «الرسالة المحيطيه» و در أن عدد p را حساب کرده، از خطبهٔ این کتاب بوی توحید به مشام میرسد مي كويد: «بسم الله الرحمن الرحيم . الحمدلله العالم بنسبة القطر الى المحيط، العاصف بمقدار كلّ المركب و البسيط خالق الارض و السماوات؛ حمد و ستایش خدایی را سزاست که به نسبت قطر به محیط دایره عالم است و» ، این ریاضیات، ریاضیات اسلامی است،این علوم، علوم برهانی و اسلامی و هدفمند است، آیهای که به آن اشاره کردیم شاهد صدقی است بر اینکه هم ریاضیات و هم علم هیئت، مورد تشویق و تأیید قرآن است ولی با آن جهتی که قرآن به آنها میدهد. آیه دوم؛ خداوند در سوره الرحمن می فرماید: «یا معشر الجن و الانس، إن استطعتم أن تنفذوا من أقطاس السموات و الارض، فانفذوا، لاتنفذون إلّا بسلطان» أي جمعيت جن و انس، اگر مى توانيد از اطراف اين آسمانها و اقطار زمين چه در طرف بالا و چه در عمق زمین نفوذ کنید و از این پوســته ظاهری زمین چه به طرف اوج آسمان ها و چه به طرف اعماق زمین

این سخن را قرآن کریم هزار و چهارصد و سی و خردهای سال قبل، مطرح می کند و از فتح آسمانها و فرو رفتن در اعماق زمین سخن می گوید، زمانی که فکر بشر به اینها نمی رسید، از توانمندی انسان ها نسبت به این نفوذ با عبارت «لرن» یاد می کند، نه عبارت «لرب» «إن» و «لو» هر دو حرف شرط هستند ولی «لو» حرف شرطی است که می گوید نمی شود، محال است ولی «إن» حرف شرطی است که می گوید گوید می شود و ممکن است. در حقیقت به این طریق دارد بیان می کند که شما لایق و مستعد این هستید که به اقطار آسمانها و به اعماق زمین نفوذ کنید و بدانید نمی توانید نفوذ کنید مگر اینکه یک نیروی قاهر قوی مسلّط شما را کمک

قرآن نسبت به علم هیئت که یک علم برهانی و دقیقی محاسبه و با پیش میرود نظر مساعد و تشویق کنندهای دارد.



کند و با تکیه بر او این کار را انجام دهید. این پیامی است که قرآن برای تمام این فعالیتهایی که در عرصه فضا و زمین و فتح آسمانها و اعماق زمین مطرح کرده است. این پیام را قرآن ۱۴۳۴ سال پیش که از هجرت پیامبر شامی گذرد در اختیار انسانها قرار داد. و ما تازه داریم فتح و فتوحاتی را در این زمینه مشاهده می کنیم و روز به روز دارد بیشتر می شود، این ها کدها و اشاره هایی است که قرآن دارد و ما را نسبت به علم هیئت و تسخیر فضا و سفر به اعماق زمین تشویق و تأیید می کند.

و اما نظر قرآن نسبت به علم نجوم، خداوند در سوره صافّات می فرماید: «فنظر نظرةً فی النجوم فقال إنّی سقیم»، حضرت ابراهیم و روزی که به بتخانه رفت و بت ها را شکست، روز عیدی بود که مردم در محل خاصی اجتماع کرده و مشغول برگزاری جشن بودند موقعی که مردم میخواستند به محل برگزاری جشن بروند ابراهیم را هم دعوت کردند، قرآن می فرماید: ابراهیم یک نگاهی به آسمان کرد و گفت: من مریض هستم. ابراهیم برای چه به آسمان نگاه کرد؟ یکی از فرمایشات مفسرین این است که میخواست با نگاه به اوضاع میرات، اوضاع را بسنجد، سعد و نحس امور را، استنباط کند مرحوم آقای زنجانی میفرمود: هر جا قرآن از واژه نظر استفاده می کند، مراد نگاه معمولی نیست بلکه مراد نگاه همراه با فکر، استنباط و استدلال است.

حضرت ابراهیم پس از نگاه به ستاره ها فرمود: من مریض هستم، لذا او ماند و آنها رفتند و بعد ابراهیم به بتخانه رفت و بتها را شکست. نظر به ستارگان جهت استنباط احکام، کاری است که بنا بر نقل قرآن از یک پیغمبر سر زده و این خود نوعی تایید علم نجوم است، هر چند که این علم اگر به گونه تام در اختیار افراد قرار نگیرد ممکن است در آن نوساناتی به وجود بیاید و پیش بینیهای انجام شده صحیح و درست از آب در نیاید ، اما صرف نظر از این امر اصل آن درست و قابل قبول است و اگر به گونهٔ تام در اختیار افراد لایق قرار بگیرد دقیق و قابل اعتماد و قابل دفاع است. طالبانِ توضیح بیشتر خوب است به کتاب «الفرج المهموم» سید ابن طاووس مراجعه کنند.

پس از این بحث لازم میدانم به یکی از مباحث مهم هیئت و نجوم اسلامی اشاره کنم و آن، بحث از تاریخ و ماههای قمری و قمری وشمسی است، همگی با اصطلاح ماههای قمری و شمسی آشنا هستید، سال شمسی حاصل یک بار گردش زمین بر گرد خورشید بر مبنای هیئت جدید است و بر مبنای هیئت قدیم حاصل گردش یک دور خورشید ـ بر اساس

حرکت ظاهری ـ بر گرد زمیـن، تحت دایرهٔ منطقه البروج است. اما سالهای قمری بر اساس حرکت ماه صورت می گیرد و اگر ماه دوازده بار به دور زمین چرخید و این ۱۲ دور کامل و تمام شـد به آن یک سال قمری می گویند. آنچه که آیات قرآن و روایات روی آن تأکید دارند، مبنا قرار دادن سـالهای قمری و حفظ نظم امور بر اسـاس سـالهای قمری است، گرچه مخالفتی هم با سالهای شمسی ندارند.

خداوند در سورهٔ بقره می فرماید: «یسئلونک عن الاهلّة قل هی مواقیت للناس و الحج» ای پیامبر از تو درباره هلال های ماه های قمری می پرسند، بگو:أأهلّه ملاک و میزان وقت های مردم و ایام حجّ است.

همچنین در سورهٔ توبه می فرماید: «إنّ عدّة الشهور عند الله اثنی عشی شهراً منها أربعة حرمٌ $^{\sim}$ ماهها در نزد خداوند $^{\sim}$ تاست بعد می فرماید: از این $^{\sim}$ ماه $^{\sim}$ تای آنها حرام است، یعنی ماههای ذی القعده، ذی الحجه، محرم و رجب.

و نيز در سوره يونس مي فرمايد: «هو الذي جعل الشمس ضياءاً و القمر نوراً و قدّىة منازل لتعلموا عدد السنين و الحساب». خداوند کسی است که خورشید را ضیاء و ماه را نور قرار داد و حرکت ماه را در ۲۸ منزل مقدّر کرد، تا اینکه شـما اعداد سالها و حسابهایتان را در معاملات بدانید، از مجموع این آیات استفاده می شود مردم موظف اند ماههای قمری را ملاک و مبنای اعمال و محاسبات خود قرار دهند. شما حتی یک آیه را هم پیدا نمی کنید که اساس و معیار کارها را ماههای شمسی قرار داده باشد. بلی، از حرکت خورشید سخن گفته است، ولی توصیه نکرده که محاسبات را بر اساس آن انجام دهیم. سر آن هم این است حرکت ماه و تشکّلات آن برای عموم مردم ملموس تر است و افراد با نگاه به شکل ماه مي توانند بفهمند امشـب شب چندم ماه است. هلال كه با تولدش ماه قمری آغاز می شود و با مرگ و به محاق رفتنش ماه قمری تمام میشود گاهی آن را یک امر آسمانی صرف به حساب می آوریم و گاهی یک امر آسمانی _ زمینی. اگر أسمانی صرف باشد دیگر ما كاری به زمین نداریم، زمین در یک طرف و خورشید در طرف دیگر و ماه در این میانه بر گرد زمین در حال چرخش است و از طرف غرب به طرف شرق می چرخد، و ما اگر خطی را از مرکز زمین به مرکز خورشید خارج كنيم، اين خط را خط افق مى گويند و ماه از وقتى كه از این خط، سیرش را شروع می کند ماه جدید شروع می شود و در طـول ۲۹ روز و نصفـی دورهاش را بر گرد زمین تمام می کند و وقتی که دوباره به این خط می رسد ماه به پایان می رسد و رؤیت هلال فقط کاشف از این تحول اسمانی است

وگرنه خود به خودی خود موضوعیتی ندارد.

حضرت آیت الله خوئی انظرشان این بود و می فرمودند: شروع ماه قمری یک پدیده آسمانی است، پس اگر شما هلال را که کاشف از این پدیده است، در هر افقی از آفاق مشاهده کنید ماه برای همه ثابت شده و برای همه آن شب ، شب اول ماه به حساب می آید لذا ایشان اتحاد افق را شرط نمی داند. اگر در عربستان ماه را ببینند برای ما هم ثابت است و اگر ما آن را ببینم برای آنها هم ثابت است،اگر ماه در نیم کرهٔ جنوبی مشاهده شود برای نیم کره شمالی هم ثابت است و بر عکس اگر در نیم کره شمالی دیده شود برای نیم کره جنوبی نیز ثابت است و اگر در شرق دیده شود برای غرب هم ثابت است و اگر در غرب دیده شود برای شرق هم ثابت است این

یک نظر بود، اما نظر مشهور، امــام ا، مقــام معظم رهبری و اكثريت مراجع فعلى اعتقاد دارنــد کــه نو شـدن ماه یک پدیده اُسـمانی صرف نیسـت بلکے یک پدیده آسـمانی _ زمینی است، اً سـما نی ا ش همانیی بودکه حضرت أقاى خوئی فرمودند و زمینی بودنش هم این است که

ما باید از روی زمین ماه را به صورت هلال مشاهده کنیم تا اول ماه ثابت شود و خود رؤیت موضوعیت دارد نه طریقیت. و صرف گذشتن از آن خط فرضی کافی نیست بلکه باید ماه از این خط فرضی به اندازهای فاصله بگیرد که ماه روی نورانی خـود را مقداری به طرف ما کند و ما آن را به صورت هلال ببینیم تا اول ماه ثابت شود چون تا وقتی که تمام روی نورانی ماه به طرف خورشید و پشت ظلمانیاش به طرف ما باشد ما ماه را نمی بینیم و می گوییم ماه در محاق است، اما وقتی که ماه از این خط فرضی از غرب به طرف شرق حرکت می کند

و با این خط فرضی زاویه پیدا کرده و بالا می آید، باید مقداری که لازم است بالا بیاید تا ما مقداری از روی نورانی آن را که به صورت هلال است مشاهده کنیم، تا اول ماه ثابت شود. و این یعنی هلال شرعی که باید از روی زمین مشاهده شود. پس نو شدن ماه یک پدیده آسمانی ـ زمینی است یعنی یک تحولی است که در آسمان به وجود می آید، و ما انسانها هم باید آن را از روی زمین مشاهده کنیم.

حال ماه چقدر باید از این خط فرضی فاصله بگیرد تا به صورت هلال رؤیت شود، نظریاتی وجود دارد و آن نظری که هم اکنون استقرار پیدا کرده و در مراکز رصدی و دانشگاههای همه کشـورها معتبر است و به عنوان یک نظریهٔ ثابت شده آن را پذیرفته اند این است که باید ماه حداقل ۷ درجه از

أن خط فرضي بگیرد تا قابل رؤيت باشد. يعنى اگر شما أن خط فرضي را از مرکز کره زمین به مرکز خورشید خارج کردید ، و باز از مرکز زمین خـط فرضي دیگــری را به مركز ماه خارج کنیــد این دو خےط در مرکز زمين زاويه ای را تشکیل دهنــد که ۷

افــق فاصله

درجه باشد رؤیت هلال ممکن و میسور است. پس برای رؤیت هلال، حداقل، ۷ درجه لازم است، و کمتر از ۷ درجه معنا ندارد و محال است که ماه دیده شود. حال که می گوییم: ۷ درجه، حداقل درجات یاد شده است، آیا معنایش این است که با زاویه، ۷ درجه، رؤیت حتمی حتمی است؟ جواب این است که خیر؛ یکی از شرایط رؤیت حداقل ۷ درجه زاویه پیدا کردن است شرایط دیگری هم وجود دارد که با توجه به همه أن ها رؤيت حتمي حتمي است؛ حدود ١٨ شرط لازم است تا هلال مشاهده شـود، گاهی ۷ درجه هم کفاف نمی کند،



آنچه که آیات قرآن در روایات روی آن تأكيد دارند، مبنا قراردادن سالهای قمری و حفظ نظم امور بر اساس سالهاي قمري است..



مثلاً همین ماهی که اکنون در آن هستیم و ۲۹ همین ماه، روز چهارشنبه، موقع غروب آفتاب، آن دو خط مزبور در مرکز زمین، زاویه ۱۷ درجه تشکیل میدهند ولی با وجود این، همهٔ منجمین و محاسبه گران گفته اند: در این ماه رؤیت هلال شوال در غروب چهارشنبه امکان ندارد چون ماه یک دقیقه قبل از غروب خورشید غروب می کند، اگر بگویید: چرا؟ در جواب می گوییم: علت اصلی عدم رؤیت هلال در وقت مزبور این است که ما در نیم کرهٔ شمالی هستیم و ماه اکنون به طرف جنوب عرض پیدا کرده است.

توضیح آنکه: منطقهٔ البروج _ که یک مدار فرضی است و حرکت ظاهری خورشید در تحیت آن صورت می گیرد _ مسیر حرکت ظاهری خورشید است و لذا همین دایرهٔ منطقهٔ البروج را، دائرهٔ شمسیه نیز می نامند، خورشید همیشه در تحیت این دایره حرکت می کند؛ لذا گفته می شود که خورشید عرض ندارد. اما ماه این گونه نیست بلکه گاهی مسیر حرکتش با مسیر حرکت خورشید یکی است، یعنی: هر دو در تحت همین دایرهٔ منطقهٔ البروج حرکت می کنند _ هر دو در تحت همین دایرهٔ منطقهٔ البروج حرکت می کنند _ البته با قطع نظر از شرقی یا غربی بودن این دو حرکت _ ، و گاهی هم از منطقهٔ البروج به طرف شمال فاصله می گیرد و شمالی می شود و گاهی هم به طرف جنوب فاصله گرفته و جنوبی می شود.

الأن وضع قمر نسبت به ما جنوبي است، و ما در نيم كرة شـمالي هستيم، لذا موقع رؤيت هلال فاصله ما با أن خيلي زیاد است.درست است که زاویهٔ مزبور ۱۷ درجه است اما اين كافي نيست، اگر چنانچه ماه با ما متحد العرض بود یعنی ماه هم شـمالی بود رویت صورت می گرفت، همانطور که عرض کردم حدود ۱۸ عامل در رؤیت هلال دخیل است یکی وضع جغرافیایی ماست، یعنی: ببینیم عرض شهر ما نسبت به خط استوا چند درجه است؟ طول ما چطور و چند درجه است؟ در شرق هستیم یا غرب؟ یکی دیگر امور جوّی است، مثلاً اگر هوا گرم باشد و بخارهای اقیانوسها فضا را مرطوب کرده باشند، رؤیت هلال به آسانی صورت نمی گیرد، اما اگر هوا سرد باشد، فضا شفاف است و رؤیت به آسانی صورت می گیرد. گرد و غبار محلی هم دخیل است، لذا گاهی که محاسبات اهل هیئت _ علی رغم اینکه محاسباتشان اگر خطا نکنند دقیق و حساب شده است _ درست در نمی آید، بخاطر همین اموری است که دخیل است و در عین حال غیر قابل پیشبینی است.

حضرت استاد حسن زاده آملی برای حقیر نقل می فرمودند: ما در زمان طاغوت، یک سالی هلال ماه شوال را به افق ایران، شرق و غرب و شمال و جنوب، استخراج کردیم و دیدیم هلال شوال در غروب روز ۲۹ رمضان قابل رؤیت است، همان سال منجمین دانشگاه تهران ماه رمضان را ۳۰ روزی استخراج كرده بودند و من از طريق روزنامه اطلاعات، بيانيه دادم و اعلام کردم که ماه رمضان امسال، ۲۹ روزی است، لذا آن سال، دو سه روز آخر ماه مبارک رمضان ، جنجالی به پا شده بود.و بالاخره در آن سال هلال شوال در همهٔ آفاق ایران در غروب ۲۹ ماه رمضان، رویت شد و حضرت آیت الله کاشانی ـ که در آن زمان رئیس مجلس بودند ـ رو کردند به رئیس وقت دانشگاه تهران و به ایشان گفتند: چه شد؟ این همه دستگاه ها و تجهیزات در برابر با طلبهای که ابزارش فقط قلم و كاغذ است، كم أوردند و بالاخره حساب او درست از آب درآمد؟ رئیس وقت دانشگاه تهران به آقای کاشانی گفته بود: بله گاهی هم می شود که یک بچهای تيرى به هدف بزند، طورى نيست!!! الأن الحمدلله جايگاه علمی و عملی حضرت استاد، علامه آقای حسن زاده آملی الله و خبرویّت ایشان در امور هیوی و نجومی، مورد اتفاق همهٔ دانشگاهیان و حوزویان است.

این را هم خوب است عرض کنم: یک وقتی شنیدم برخی از آقایان می گفتند: حضرت استاد حسنزاده آملی با برخی از دانشجویان که در اتوبوس مشغول محاسبات ریاضی بودند برخورد می کند، دانشجویان با بیاعتنایی نسبت به حضرت استاد، که مثلا بله ایشان از امور ریاضی چیزی نمی داند، به كار خود ادامه مي دهند. حضرت استاد به أنها مي فرمايد: قلم و کاغذتان را بدهید تا برای شما چیزی بنویسم. آنها هم کاغذ و قلمشان را می دهند و حضرت استاد برای آنها فرمولی را نوشته و می گوید: این را حل کنید. آنها هر چه فکر می کنند نمى توانند أن فرمول را حل كنند، حضرت استاد به أنها مى گویند: بروید این فرمول را به اساتیدتان بدهید تا آن را حل كنند، بعد از چند ماه آنها هم ، بالاخره نتوانسته بودند آن را حل کنند. بعد من از حضرت استاد پرسیدم آیا این داستان واقعیت دارد یا افسانه است؟ ایشان فرمودند: نه هرگز چنین چیزی نبوده، آنچه که بوده همین محاسبه هلال شوال آن سال بوده است، وگرنه نه اتوبوسی بود و نه دانشجویی و نه امتحان گرفتنی و

باری، درباره رؤیت هلال که امری است آسمانی ـ زمینی

خدمتتان مطالبی را عرض کردم. اکنون صرفنظر از این مطالب و مباحث تخصصی هیوی و نجومی، خوب است به یک بحث فقهی در اینجا اشاره کنم و آن اینکه: آیا این رؤیت، حتماً باید با چشم معمولی و متعارف صورت بگیرد؟ یا نه ، بلکه اگر هلال را با چشم مسلح هم ببینند، اول ماه ثابت می شود؟

در میان مراجع فعلی، حضرت آیت الله نوری همدانی و مقام معظم رهبری، نظرشان این است که با چشم مسلح هم کافی است، در میان مراجع فقید هم، حضرت آیت الله بهجت و آیت الله فاضل شمی فرمودند رؤیت با چشم مسلح نیز کافی است،اما بقیه مراجع می فرمایند باید با چشم معمولی رؤیت شود و رؤیت با چشم مسلح کافی نیست.

حضرت آیت الله مکارم شیرازی خیلی در این قسمت پافشاری دارند، می فرمایند: اگر ما چشم مسلح را در این زمینه کافی بدانیم باید در همـه جا آن را قبول کنیم. مثلاً اگر در یک لباسی، خون وجود داشت و شما آن را شستید و عین نجاست برطرف شد اما هنوز رنگ آن باقی است، همه می گویند این لباس پاک است، اما همانجا اگر یک ذره بین یا یک میکروسکوپ بگذارید یقیناً در آن ذراتی از خون را مشاهده خواهید کرد و در نتیجه باید بگویید این لباس نجس است، ایشان تقریباً ۶ مورد را در این زمینه ذکر میکنند و می فرمایند اگر رؤیت با چشم مسلح معتبر باشد باید آن را در همــه این موارد معتبر بدانیم، ولی هیچ یک از این آقایان به آن ملتزم نیستند. پس معلوم است در این زمینه چشم طبیعی و معمولی ملاک است. ولی نظر حقیر این است که قیاس مورد رؤییت هلال به امور یاد شده درست نیست، بنابراین نظر مراجعی که رؤیت با چشم مسلح را کافی میدانند ، قابل قبول است. البته باید هر کس به مرجع خود مراجعه و طبق نظر او عمل می کند.

ســـؤال: این تقویمهایی که از زمان خیام محاسبه شده به صورت قمری، استفاده میشود، چون شما میفرمایید فقط بحث فقهی باشد نمیشود پیشبینی کرد که سال دیگر چه روزی میشود؟

استاد رمضانی: تقویمها معمولاً سال به سال نوشته می شود، مشلاً حضرت آیت الله فاضل ۲۶ خرداد از دنیا رفتند، همان زمان، ارتحال ایشان مصادف با ایام فاطمیه بود فرزند و بیت ایشان اصرار داشتند که زمان ارتحال ایشان را با تاریخ قمری

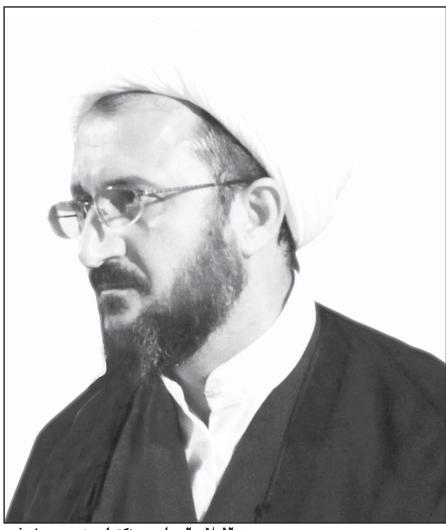
حفظ کنند نه تاریخ شمسی، لذا همان فاطمیه را نگه داشتند و سال بعد در تقویمها تاریخ سالگرد ارتحال آیت الله فاضل را در ۱۶ خـرداد قرار دادند و ده روز آن را به عقب برگردانند، و سال بعد هم شده بود ۶ خرداد و همین طور ، و اگر سال اول را حفظ کرده باشـند و سالهای بعد را هم با این مراعات حفظ کنند حوادث قابل پیش بینی است؛ چون تقویم ها سال به سـال نوشته می شود مثلاً در همین سال جاری تقویم ده سال آینده را نمی نویسند. استخراج تقویم سال به سال است که از طریق زیج، که کتاب بزرگی اسـت و حاوی جداولی ویژه که تمام حرکات سیارات و اوضاع آنها در آن ثبت است، صورت می گیرد. پس اگر اصل واقعه ای را حفظ کرده باشند با توجه به تفاوتی که میان ماه های قمری، شمسـی وجود دارد آن را در تقویم ها منعکس می کنند.

یکی از حضار: یک مطلبی شـما راجع به نظر فرمودید، در بخش سايه هم هست «اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفيئوا ظلالـه» اگر ما پي همين ميرفتيم، رؤيتها را هم دنبال می کردیم و به خیلی جاها می رسیدیم، یکی مسئله لغوب است هواپیما وقتی که حرکت میکند بعد از ده هزار سال لاغر مى شود ولى كل زمين أن هشتصد كيلومتر مى رود کل زمین نیم کیلومتر در ثانیه، ۱۸۲۰ کیلومتر می رود، آیا به اینها لغوب دست میدهد یا نمیدهد چون اصل آن مال کل کائنات است و تنها عنصری که لغوی به آن دست نمی دهد خداوند است خستگی ندارد. در یک فرمولی دارد به نام cto (سے تی او) و cl (سے ال) این در بخش مکانیک است. کم شدن سرعتهای اولیه،مدارها که زاویه حرکتیشان است تغییر می کند زمان را جلو می اندازد،اگر خدای نکرده در اصل ماجرای سرعتی تأثیر کند کل کائنات به هم میریزد. مدارها تغییر می کند. در قرآن اصل ماهیت ریشهای که «وجعلنا من الماء کل شر ع» است در هیئت اصلی رسیدگی نشده آمده حركات ثانوي را مثل اينكه مثلاً امريكايي مي گويند ?Do you have chance آیا شانس داری بیا جلو، در صورتی که اسلام می گوید عزت و ذلت دست من است، بخواهم میدهم نخواهم نمیدهم، مطلب دوم را ما داریم در هیئت رسیدگی می کنیم، اگر ما پی به اصل آب ببریم که کل اینها آب دارند و از طریق آب چطور در جریان هستند بهتر مى توانيم به كائنات پىببريم.

استاد: بسيار خوب، استفاده كرديم. والسلام عليكم ورحمة الله و بركاته. 🕊

پی نوشت:

آل عمران؛ ۱۹۰.
 آل عمران؛ ۱۹۰.
 همان؛ ۱۹۱.
 کهف ؛ ۱۸.
 الرحمن ؛ ۳۳.
 سافات؛ ۸۸ _ ۸۸.
 بقره؛ ۱۸۸.
 بونس؛ ۵
 بونس؛ ۵
 نحل ؛ ۸۶.
 النحل ؛ ۸۶.
 النحل ؛ ۸۶.
 النجاء؛ ۳۰.
 النجاء؛ ۳۰.



حجت الاسلام والمسلمين دكتر احمدحسين شريفي

سبك زندگی اسلامی براساس آموزههای نبوی

میزگرد «سبک زندگی اسلامی بر اساس آموزههای نبویﷺ» در سالروز وفات حضرت خدیجه در بیست و یکمین نمایشگاه بینالمللی قرآن کریم برگزار گردید که این میزگرد توسط شبکه جهانی ولایت (تلویزیون اینترنتی) ضبط و پخش گردید.

رویکردهای مختلف در تعریف سبک زندگی

آقاى كيانى (مجرى شبكه ولايت): بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليك يا نروجة سيد المرسلين، السلام عليك يا نروجة سيد المرسلين، السلام عليك يا امفاطمة الزهرا سيدة نساء العالمين. «افوض امرى الى الله ان الله بصير العباد». يا ابا صالح المهدى ادركنا.

با موضوع «سبک زندگی اسلامی براساس آموزههای نبوی په و همچنین بررسی شخصیت امالمؤمنین حضرت خدیجه په در محضر شما عزیزان هستیم. در محضر دو استاد بزرگوار؛ حجتالاسلام والمسلمین دکتر شریفی، استاد حوزه و دانشگاه و عضو گروههای علمی مجمع عالی حکمت اسلامی و استاد محمدباقر خراسانی مدیر محترم اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی هستیم.

اولین سؤالی که از دکتر شریفی میپرسم این است که منظور از سبک و روش در باب زندگی چیست و ضرورتی دارد که برای زندگی خودمان، سبک و روش خاصی داشته باشیم؟

دکتر شریفی: سبک زندگی از لحاظ واژگان، اصطلاح جدیدی است. اما از نظر محتوایی در طول تاریخ علمی بشر سابقه داشته و مسائل متعددی دربارهٔ آن مطرح شده است. رویکردهای مختلفی برای سبک زندگی مطرح شده است که اشارهای به رویکردهای موجود می کنم و معنای مورد نظرم را بیان خواهم کرد.

یک رویکرد که در تعریف سبک زندگی وجـود دارد، رویکرد روان شناسانه است که متأثر از اندیشههای آلفرد آدلر، سبک زندگی را چیزی شبیه «هویت» و «شخصیت» تعریف می کند. براساس این دیدگاه، سبک زندگی هر فردی نماد هویت و شخصیت است. به تعبیر دیگر، وقتی به تعداد انسانهای روی زمین شخصیت داریم و هر فردی، شخصیت و هویتی ویژهای دارد به تعداد اینها می توان از سبک زندگی سخن گفت، براین اساس، سبک زندگی بسیار متعدد و متنوع خواهد بود.

رویکرد دیگر در تحلیل سبک زندگی، رویکرد جامعه شناسانه است که متأثر از جامعه شناس غربی به نام ماکس وبر ٔ بود. در این رویکرد، سبک زندگی را چیزی مثل «هویت اجتماعی» و «طبقه» می دانند. کارل مارکس ٔ برای تحلیل مسائل اجتماعی، کنترل رفتارهای مردم و پیش بینی رفتارها از واژهٔ «طبقه» استفاده می کرد؛ اما ماکس وبر مدعی بود که برای این منظور، «سبک زندگی» گویاتر، جزئی تر و مصداقی تر است. براساس

تحلیل ماکس وبر، برای تحلیل جامعه و رفتارهای اجتماعی مردم و فعل و انفعالات اجتماعی و کنترل رفتارهای مردم و هدایت گری رفتارهای مردم به شناخت سبک زندگی آنها نیاز داریم.

رویکرد دقیق تری مناسب با آموزههای اسلامی، قرآنی و نبوی می توان داشت که اسمش را سبک زندگی با رویکرد دین شناسانه می گذارم. براین اساس، سبک زندگی در حقیقت مجموعهای از رفتارهای نهادینه شدهای است که از باورها، ارزشها، محیط اجتماعی، غرایز، امیال شخصی و شرایط اقلیمی افراد متأثر است. براین اساس سبک زندگی به شدت متأثر از باورها، ارزشها و الگوهای افراد است. بهطور کلی، شاید فردی در دنیا وجود ندارد که نوع رفتارهای شخصی، اجتماعی، شهروندانه و بین المللی او متأثر از باورها، اعتقادات و ارزشهای پذیرفته شدهاش نباشد. بنابراین باورها و ارزشهای اعتقادی به شدت در نوع سبک زندگی اثرگذار هستند؛ چون ما مسلمان و معتقد به قرآن هستیم و الگوهایی مثل وجود مقدس پيامبر اســــ الام و ائمهٔ اطهار و امالمؤمنين حضرت خدیجه کبری داریم. سبک زندگی ما در حوزه فردی، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی و مدیریتی متأثر از چنین باور و الگویی است. البته تأثیرپذیری ما از آموزههای آنها ، بستگی به عمق باور و ایمانمان دارد.

چگونگی دریافت سبک زندگی از دین اسلام در عصر حاضر

آقای کیانی: جمع بندی سے خنان شما این است که همهٔ انسان ها سبکی را برای زندگی خودشان، خواسته یا ناخواسته دارند. این سبک زندگی باید منش، آیین و روشهایی باشد که در زندگی نشانگر شخصیت این افراد است. همچنین شما فرمودید که ما مسلمان هستیم پس سبک زندگی ما هم باید اسلامی باشد. شاید سؤال شود که ۱۴۰۰ سال پیش دینی آمده و سبک زندگی را در آن زمان ارائه کرده است اکنون چگونه باید سبک زندگی خودم را از دینی بگیرم که این همه سال از آن گذشته است؟

د كتر شریفی: سؤال بسیار خوب و عمیقی است. من در دو سطح این سوئال را پاسخ می دهم: یكی، بحث معرفتی و استدلال عقلی و دیگری، بحث با تكیه بر آیات و روایات است.

به نظر اسلام و آموزههای اسلامی فقط ظرفیت لازم برای الگودهی و سبکدهی به زندگی ما در حال حاضر و همهٔ زمانها ندارند؛ بلکه در بیان همهٔ ادیان شناخته شده، فقط

اسلام است که این توانایی را دارد. این مدعای بنده است که می تــوان آن را از دو راه عقلی و متون دینی اثبات کرد. ابتدا دلیل عقلی خود را برای این مدعا ذکر می کنم.

مقدمه اول اینکه انسان، کمال جو و سعادت خواه است و هر انسانی در زندگی خود دنبال کمالات و سعادت خویش است و در جست جوی راهی است که او را به این کمال و سعادت

مقدمهٔ دوم اینکه راه دستیابی به این سیعادت از طریق رفتارهای اختیاری ما می گذرد؛ یعنی ما باید آن را کسب کنیم و به دنبال یافتن راهی باشیم که ما را به آن کمال برساند. مقدمهٔ سیوم هم اینکه رابطهٔ بین تکتک افعال اختیاری ما با هدف نهایی، رابطهٔ علّی و معلولی است. از کجا تشخیص بدهم که فعل، غذای، نوشیدنی، پوشش و موسیقی من در خدمت هدف نهایی است و آیا اینها به من سعادت می دهند یا من را از آن سعادت دور می کنند.

با تأمل متوجه می شویم که تجربه، عقل و حتی شهود عرفانی نمی تواند همهٔ جزئیات را نشان دهد. در برخی از می اورد می توان از این راهها، وظیفهٔ خود را تشخیص داد و رابطهٔ میان فعل و هدف را فهمید. اما بسیاری از جزئیات امور زندگی هست که عقل و سایر منابع بشری هم به تنهایی برای تشخیصش کافی نیست. در اینجا باید به کلام خدا، وحی و دین مراجعه کنیم.

در بین همهٔ ادیانی که الآن مطرح است چه ادیان ابراهیمی و چـه غیرابراهیمی، دینی که بهصورت معصومانه در اختیار بشر قرار گرفته، دین اسلام است. وحی مسیحی و وحی یهودی این گونه نیست. ادیان غیرابراهیمی نیز اعتقادی به وحي و پيام الهي ندارند. مسيحيها و يهوديها و هيچ يک از عالمان مسیحی و یهودی در حال حاضر نمی تواند ادعا کنند که تورات و انجیل فعلی کتاب حضرت مسیح و حضرت موسى بوده است. انجيل موجود دهها سال بعد از حضرت عیسی نگاشته شده است. تورات موجود هفتصد سال بعد از حضرت موسى نگاشته شده است. اما قرآن حتى يک حرف هم زیاد و یا کم نشده و عین کلام وحی است که در اختیار بشـر قرار داده شده است. در کنار اینها سنت و سیرهٔ پیامبر اکرم این ادعا را داشته اکرم این ادعا را داشته باشند که سنت و سیرهٔ انبیای خودشان را بهطور کامل در اختيار دارند. فقط در دين اســــلام است كه مى توانيم با اسناد تاریخی متعدد و روایات مستند بگوییم که این سنت و سیره در اختیار ما قرار گرفته است. بنابراین این دین راهگشا و

منحصر به فرد است، این یکی از امتیازات اسلامی است که هم کتاب معصومش و هم سیرهٔ نبی آن و اولیاء دین آن تحریف نشده است. حتی جزئی ترین رفتارهای پیامبر اکرم و ائمـه معصومین در اختیار ما قرار دارد. البته ضعفهایی در روایات وجود دارد و روایات جعلی هم وارد شده و گاهی تاریخ غیرمستند هم داریم؛ اما این کار علمای دین است که در این زمینه با ابزارها و متدهای علمیای که در اختیار دارند روایات درست را جدا کنند.

نکتهٔ بسیار مهمی که باید به آن توجه کنیم این است که می گوییم اسلام سبک زندگی را در اختیار ما قرار داده است؛ ولی نباید نگاه افراطی به مسئله داشت. مثلاً بگوییم که در جزئی ترین مسائل باید همان زندگی پیامبر را عملیاتی کنیم؛ یعنی اگر پیامبر متناسب با شرایط اقلیمی، اجتماعی و محیطی آن روز عربستان آن گونه لباس می پوشیده ما هم باید همان نوع پارچه و لباس را بپوشیم! این نگاه افراطی و ضربهزن به سیرهٔ پیامبر است. هرگز معنای تمسک به سیرهٔ نبوی و اصول قرآنی این نیست که شکل و ظواهر زندگی پیامبر و امه اظهار را عملیاتی کنیم؛ بلکه متناسب با شرایط و متناسب با پیشروت علمی، باید روح پیام نبوی را بگیریم که از آن تعبیر به «سیره» می کنیم و براساس آن عمل کنیم.

آقای کیانی: آنچه من برداشت کردم این بود که برای انتخاب سبک زندگی موفق در زمان حاضر، اگر بخواهیم فقط به عقل اکتفا کنیم عقل ما نمی تواند همهٔ مراحل زندگی را برای ما شفاف و سبک زندگی درستی به ما بدهد. اگر بخواهیم از تجربه استفاده کنیم تجربهٔ دوران زندگی ما نیز کافی نیست که بتوانیم همهٔ اینها را تجربه کنیم. لذا نیاز به امری فرابشری و آسمانی داریم که خداوند با وحی برای ما فرستاده است. حالا در این وحی نتیجهاش را ما می توانیم در است بیننیم.

زندگی پیامبراکرمﷺ و حضرت خدیجه الگویی برای سبک زندگی

آقای خراسانی: برداشت من از سخنان دکتر شریفی این است که سبک زندگی نوعی هویت بخشی است. افراد بر طبق سبک زندگی، هویت خاصی را پیدا و خودشان را معرفی می کنند. از طرف دیگر، اسلام ظرفیتهای فراوانی دارد و یکی از راههای اجرایی شدن سبک زندگی، نیاز ما به الگو است. اگر در تاریخ اسلام بررسی کنیم از اولین الگوهای موفقی که به ما معرفی شد خود پیامبر اسلام در زندگی با حضرت خدیجه است. ما کدام یک از ابعاد زندگی پیامبر ﷺ

و حضرت خدیجه و را می توانیم به عنوان روشهای مناسب زندگی اسلامی استفاده و به جامعه عرضه کنیم.

د کتر شریفی: من با ادامهٔ پاسخ به همان سؤال قبلی به سؤال بسیار خوب اَقای خراسانی هم پاسخ میدهم که اَیات، روایات و سنت پیامبر برای ما راهگشا است.

قرآن كريم مى فرمايد: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْرِ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَـنَةٌ» ٔ در زندگی و شخصیت پیامبر، الگویی نیکو برای شما وجود دارد. این الگو برای کیست ؟ در ادامه می فرماید: «لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَرِ الْآخِرَ»؛ براي كساني كه هدف متعالی و نهایی زندگی شان خدا و روز قیامت است و نگاه انسانی به حیات دارند. اگر کسی هدف نهاییاش لذت طلبی، مال پرستی و قدرت طلبی است نمی تواند سبک زندگی پیامبر را الگـو قرار دهد و وجود مقـدس پیامبر الگو برای چنین شخصیتی نیست. یا در آیهای دیگر خطاب به پیامبر مىفرمايد كه يا رسولالله به مردم بگو: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»؛ مردم اكر محب خدا هستيد و اگر ایدئال در زندگی شـما خدا است و میخواهید به هدف نهایی کمال انسانی و الهی برسید: «فاتبعونی» راهش فقط تبعیت از سنت و سیره نبوی است و نتیجهٔ این الگو، سنت و سيره، محبت الهي است. خدا محب انسان و عاشق انسان می شود، این ایدئال زندگی انسانی و سیرهٔ زندگی نبوی است. امیرالمؤمنین 🕮 در خطبهای در مورد پیامبر می فرماید: «سِیرَتُهُ الْقَصْدُ وَ سُنَّتُهُ الرُّشْدُ وَ كَلَامُهُ الْفَصْلُ وَ حُكْمُهُ الْعَدْلُ»؛ سيرة پیامبر، اسلوب و زندگی پیامبر، اعتدال بود، سنت او راه رشد، سعادت و كمال بود. سخن او جدا كنندهٔ حق و باطل بود و حكمى كه پيامبر صادر مى كرد عين عدالت بود. اين پيامها پیام جاودانه است و منحصر به ۱۴۰۰ سال قبل یا ۱۴۰۰ سال بعد نیست. انسان اگر بخواهد زندگی انسانی داشته باشد می تواند زندگی پیامبر اکرم را الگوی خود قرار دهد. حقيقت طلبي، عدالت طلبي، اعتدال طلبي، سعادت طلبي و هدایت طلبی، هدف متعالی انسان است و این ها زمان مند و مكان مند نيست.

اسلام الگوهای متعدد و اسوههای متنوعی برای ما بیان کرده است؛ مثل زندگی مشترک پیامبر اکرم و حضرت خدیجه که الگوی بی نظیری است. آغاز شکل گیری این زندگی براساس ارزشهایی است که ارزش دائمی ابدی است و اختصاص به زمان خاصی هم ندارد. اساس این زندگی و شکل گیری آن بر پایهٔ صداقت و امانتداری است. یعنی جذابیتهای که پیامبر برای حضرت خدیجه و حضرت خدیجه برای پیامبر داشت، صداقت، درست کاری، امانتداری و پاکدامنی بود

هرگز معنای تمسك به سیره نبوی و اصول قرآني این نیست که شکل و ظواهر زندگی پیامبر و ائمه اطهار ﷺ را عملياتي كنيم؛ بلكه متناسب با شرایط و با پیشرفت علمی، باید روح پیام نبوی را بگیریم و براساس آن عمل كنيم.



۴.



که اینها اساس مادیات شکل گیری این زندگی بود. این زندگی هرگز بر اساس مادیات شکل نگرفت؛ با وجود اینکه حضرت خدیجه سرمایهدار بود و زندگی متناسبی داشت اما هرگز در گزینش حضرت خدیجه از ناحیهٔ پیامبر این مسئله معیار نبود. همچنین حضرت خدیجه براساس شأن مالی پیامبر او را انتخاب کند. این یک الگو برای زندگی هر انسان در هر زمانی است. زندگی مشترک را باید بر پایهٔ صداقت، در طول درست کاری، امانتداری و پاک دامنی استوار کنیم. در طول زندگی مشترک پیامبر و حضرت خدیجه همین ارزشها حاکم است. ارزشهایی مثل ایثار، وفاداری، بی توقعی نسبت به همدیگر، دلسوزی، محبت و عشق فوق العاده نسبت به یکدیگر در زندگی این دو شخصیت نمود دارد.

ایثارگری یکی از ارزشهای حاکم بر زندگی مشترک پیامبر و حضرت خدیجه بود. حضرت خدیجه از ثروتمندان قریش بود. جایگاه ویژهای در بین مردم جزیرهٔ العرب و مکه داشت. در همان زمان به تعبیر مورخین ﴿وَ کانَت تُسَمَّیَ سَیّدَهَ نِساءِ القُریس»؛ یعنی سرور زنان قریش نامیده میشد. اما در طول زندگی مشترکشان با پیامبر و حتی قبل از نبوت پیامبر حضرت خدیجه القاب دیگری را گرفت. لقب ﴿م الصعالیک» و ﴿م المساکین» و یا ﴿م الیتامی»؛ یعنی تمام اموالش را در اختیار پیامبر قرار داد. به پیامبر گفت: ﴿الْبَیْتُ بَیْنُکُ وَ اَنَا اموالش را در اختیار پیامبر قرار داد و پیامبر هم در خدمت به اموالش را در اختیار پیامبر قرار داد و پیامبر هم در خدمت به خلق، انسانیت و محرومان استفاده کرد. این کار به گونهای بود که زنان عرب، حضرت خدیجه ﴿ را سرزنش می کردند و می گفتند تو با آن جایگاه مالی و اجتماعی، زن فردی یتیم می گفتند تو با آن جایگاه مالی و اجتماعی، زن فردی یتیم شدی. ولی همین ارزشهای انسانی و متعالی نبوی بود که

حضرت خدیجه را جذب کرد.

فداکاری از شاخصههای دیگر این زندگی است. پیامبر هر سال، روزها را به غار حرا میرفت و حضرت خدیجه برای وجود مقدس پیامبر نان و آب میبرد و هرگز شکایت نمی کرد. هرگز نگفت که یا رسول الله این چه کاری است که من را در مکه رها می کنی و خودت در این جا به عبادت می پردازی.

فرزند دوستی، یکی از شاخصههای دیگر این زندگی است. دلسوزی نسبت به فرزندان را حتی تا لحظات آخر زندگی وجود مقدس حضرت خدیجه میبینیم. او در ضمن وصایایی که بر پیامبر و همراهانش و اسماء بنت عمیس دارد نگران شب عروسی دخترش فاطمه زهراه است. این حاکی از محبت متقابل مادری و فرزندی است. متأسفانه برخی این الگوها برایشان کهرنگ میشود. فرزندداری برایشان کهرنگ می شود: ولی زندگی پیامبر این را ارزش القاء می کند و این ارزش زندگی و سیرهٔ نبوی است.

آخرین نکتهای که برای خانوادهها و همسران ما الگوی ایدئالی می تواند باشد محبت و عشق به همدیگر است که هر روز بیشتر می شد. حتی بعد از رحلت حضرت خدیجه این المبر هر زمانی که اسم مبارک او را می شه نید اشک در چشمانش حلقه می زد، روزی یکی از همسران پیامبر گفت که چرا شما این قدر سخن از خدیجه می گویید و یاد او را مطرح می کنید با اینکه سالها از وفات و رحلتش گذشته است؟ پیامبر ناراحت شد و فرمود: «خَدِیجَةٌ وَ أَیْرَ مِثْلُ خَدِیجَةَ صَدَّقَتْنِی حِینَ گَذَبَنِی النَّاسُ وَ وَازَرَتْنِی عَلَی دِینِ اللَّهِ خَدِیجَةً صَدَّقَتْنِی حِینَ گَذَبَنِی النَّاسُ وَ وَازَرَتْنِی عَلَی دِینِ اللَّهِ وَ وَانْ مَثْلُ خدیجه را کجا به من وَ وَانْ مَثْلُ خدیجه را کجا به من





خواهند داد، خدیجه کسی بود که آن زمانی که تمام مردم من را تکذیب می کردند، او من را تصدیق کرد و به من ایمان آورد و در فعالیتهای دینی پشتیبان من بود با مالش مرا کمک کرد.

حتی پیامبر اگر قربانی می کرد یا صدقهای می داد، بخشی از آن را جدا می کرد و برای دوستان حضرت خدیجه می فرستاد. این عشق حتی بعد از رحلت هم رو به تضایف بود. متقابلاً عشق حضرت خدیجه به وجود مقدس پیامبر همیشه دیده می شد. شعری منسوب به حضرت خدیجه است که خطاب به پیامبر کردند و فرمودند:

فلو انّني امسيت في كلّ نعمة

و دامت لى الدّنيا و ملك الاكاسرة

فماسويت عندي جناح بعوضة

اذا لم یکن عینی لعینک ناظرة

یا رسول الله اگر تمام نعمتهای عالم را به من بدهند و همهٔ دنیا و پادشاهی پادشاهان را به من بدهند به اندازهٔ بال مگس ارزش نخواهد داشت، زمانی که چشم من به چشم تو نیفتد همهٔ دنیا و مافیها ارزشی ندارد. این عشق سرشار خدیجه به همسرش است، این الگو برای خانوادههای ما و عشق به پاکیها و صداقتها است که ماندگار است. عشق به انسان دوستی، امانتداری، پاکی، اخلاق و ارزشها است که ماندگار است. عشق به نظاهر، مال و موقعیت دنیوی ماندگار نخواهد بود؛ لذا آن عشق پاک را از این زندگی الگو و درس می گیریم.

شـــيوهٔ نهادينه كردن ســـبك زندگي اسلامي بر اساس زندگي پيامبر، و حضرت خديجه،

آقای خراسانی: ویژگیهای خاصی را نسبت به زندگی از صداقت و پاکدامنی تا امانتداری، ایثارگری، فداکاری، محبت و عشق که همهٔ اینها را در احترام متقابل پیامبر به مضرت خدیجه های و حضرت خدیجه های به پیامبر شمساهده می کنیم. همین احترام متقابل بعدها منتقل به زندگی امیرالمؤمنین بی و حضرت زهراهای می شود. یکی از آسیبهایی که در جامعهٔ فعلی مشاهده می شود، نبود این احترام و یا یک طرفه بودن آن است.

اگر ما میخواهیم سبک زندگی اسلامی براساس زندگی پیامبر و حضرت خدیجه شاع نهادینه شود باید این احترام ایجاد شود چگونه این احترام به وجود آید؟ آقای شریفی لطفا نظرتان را بفرمایید.

دکتر شریفی: این سؤال خیلی عمیق و دقیقی است و من لایههای مختلفی را از این ســؤال متوجه می شوم. اشارهای داشتید که چه کار کنیم این سبک زندگی نهادینه شود. این فضای عمیقی را می طلبد. برای اینکه عشق و محبت شود و ماندگاری داشته باشد به منشأ این عشق و محبت بستگی دارد. گاهی منشأ این محبتهای اولیه و عشق، امور مادی و ظاهری است. اینکه گفته می شود عشق در فراق ارزشمند و سوزناک است و با وصال این ارزش زائل می شود این کدام عشق است؟ این عشقی است که براساس ظواهر باشد و به هنگام وصال، کم رنگ می شود. اگر چهرهٔ زیباتری را پیدا کرد طبیعتاً جذب آن خواهد شد. اما اگر عشق و محبت براساس معرفت و شناخت صحیح شکل گرفته باشد در آن

در طول زندگی مشترک پیامبر گخدیجه شد خدیجه شد ایثار، وفاداری، به همدیگر، به همدیگر، محبت و عشق محبت و عشق فوق العاده نسبت فوق العاده نسبت ندو زندگی این دو شخصیت نمود دارد.



صورت زائل نخواهد شد و ماندگاری ابدی خواهد داشت. عشقی زندگی حضرت خدیجه و وجود مقدس پیامبر از این نوع عشق بود. براساس شناخت، معرفت و بنیانهای ارزشی بود. به تعبیر عامیانه براساس کمالات و نه فقط جمالات بود. لذا هر روز بیشتر و عمیق تر می شد. هر چه می گذشت این جملهٔ حضرت خدیجه نمود بیشتری داشت که اگر دنیا و مافیها را به من بدهند اگر یک لحظه چشم من در چشم تو نباشد ارزش ندارد. نمونهٔ بارزش همین است که این بانویی که از سرمایه داران جزیره العرب است در سایهٔ عشق عمیقی که به وجود مقدس پیامبری برای او ایجاد شده حاضر است سختترین و دشوارترین آزمونهای زندگی را تحمل کند. در شعب ابی طالب از کمترین امکانات مادی بیبهره باشد؛ اما با عشق زندگی را سپری کند. هیچ مورخی و سند تاریخی این گزارش را نداده که حضرت خدیجه اعتراض و گلایهای به وجود مقدس پیامبر کرده باشد؛ چون مادیات را نمی دیدند و کمالات معنوی را می دیدند.

سبک زندگی اسلامی تحمیلی است یا دستوری؟

آقای خراسانی: یکی از سوالات دربارهٔ سبک زندگی اسلامی این است که اگر سبک زندگی اسلامی داشته باشیم آیا این باید تحمیلی باشد یا دستوری باشد؟ آیا باید مراکز فرهنگی و شخصیتهای فرهنگی فضاسازی فرهنگی کنند که جامعه رشد کند و براساس آن رشد برای خودش سبک زندگی داشته باشد و یا اینکه بعضی مراکز، سبک زندگی را تعریف کنند. به نظر شما براساس آموزه های نبوی این سبک زندگی باید دستوری باشد یا نه؟

دکتر شریفی: سبک زندگی مقولهای است که در قالب دستوری و تحمیلی نمی گنجد. طبق تعریفی که از سبک زندگی محصول باورها و زندگی عرض کردیم سبک زندگی محصول باورها و ارزشها است. یکی از مؤلفههای این تعریف این است که هرگز نمی تواند تحمیلی و اجباری باشد. سبک زندگی اقناعی است. سبک زندگی مثل ملکات نفسانی است و حالت خودجوش دارد. به تعبیر عالمان اخلاق بدون تأمل از انسان صادر می شود. کسی که تحت تأثیر الگوهای متعالی قرار گرفته باشد و به تعبیر دیگر آن نوع رفتار عادت زندگی او شده باشد نیاز به دستور و اجبار ندارد.

میخواهم سؤال را عمیق تر پاسخ بدهم. سبک زندگی از مقولههای هویتی است. شخصیت انسانی، هویت سه لایهای است که لایهٔ زیرین هویت انسانی، اعتقادات، جهان بینی و

باورها است و نوع نگاه ما به خدا، انسان و هستی است. اگر کسی در این لایه، جهان را مادی و انسان را منحصر در غرایز و شهوات مادی بداند ایدئال چنین فردی لذتهای جنسی و لذتهای حیوانی خواهد بود. اما اگر نگاه متعالی به انسان داشته باشد طور دیگری در زندگی رفتار خواهد کرد. لایهٔ میانی هویت انسان، ارزشها است. نظام ایدئولوژیکی انسان و نظام ارزشی او است. اما لایه بیان گرایانه هویت انسانی همان سبک زندگی است که محصول، معلول و میوهٔ باورها و ارزشها است. همانطور که باورها و ارزشها، تحمیلی و اجباری نخواهد اجباری نیستند. محصول آن هم، تحمیلی و اجباری نخواهد محصول آنها که سبک زندگی و لایهٔ رویی هویت انسانی محصول آنها که سبک زندگی و لایهٔ رویی هویت انسانی محصول آنها که سبک زندگی و لایهٔ رویی هویت انسانی

علل تضاد در روشهای سبک زندگی

آقای کیانی: در این مباحث رسیدیم به اینکه ما در روشهای مختلف در سبک زندگی تضادهایی وجود دارد. با این تضادها چه کنیم و چه معیاری داشته باشیم تا سبک زندگی اسلامی را یاد بگیریم؟

دکتر شریفی: این تضاد و تعارضهایی که میفرمایید برای همهٔ ما ملموس است؛ مثلا تعارضی که ما در جامعه خودمان می بینیم در روز تاسوعا و عاشورا با عشق و علاقه جوان ما برای امام حسین عزاداری می کند و سینه می زند. به عشق حسین همهٔ زندگی اش را تعطیل می کند و وقف امام حسین 🚙 می کند؛ اما بعضی از همین جوانها چند روز بعد از این مراسم اگر در محیط ورزشگاهی حاضر شود گاهی مشاهده میشود که به تیم مقابل که همکیش خودش و مسلمان است یا انسان است رکیکترین الفاظ را به کار می گیرد که این هرگز با سبک زندگی حسینی سازگاری ندارد، هرگز و هرگز با سبک زندگی قرآنی سازگاری ندارد. این تضاد و تعارض در زندگی فردی خود یا در بعد اجتماعی و کلان وجود دارد. این تضادها و تعارضات علل و عوامل مختلفی دارد؛ مثل عوامل حاکمیتی دارد و مدیریت کلان فرهنگی. در اینجا عوامل فردی را عرض می کنم. من اگر از صمیم دل به ارزشهای اسلامی اعتقاد دارم. اگر واقعا مسلمانم، به قرآن و به اسـوهای مثل وجود پیامبر اعتقاد دارم پس باید از آنها تبعيت كنم. پس دليل فاصلهٔ من با الگوهايم چيست؟ منشأ اشكال را با استمداد از آيهٔ ده سورهٔ روم توضيح مي دهم: «ثم كان عاقبه الذين اساوا السواي ان كذبوا بايات الله و كانوا بها یستهزون»؛ ٔ سرنوشت کسانی که منحرف می شوند، مرتکب

گناه میشوند و سبک زندگیشان آلوده مى شود، تكذيب أيات الهى و تمسخر أنها است. با انحراف از سبک زندگی اسلامی، آرام آرام ارزشها و باورها کم رنگ میشود و فقط لقلقهٔ زبان میشود. به تعبیر وجود مقدس امام حسین الله که میفرماید: «الناس عبيد الدنيا و الدين لعق على السنتهم»؛ `` يس باید در آموزش دینیمان، نگاه به اسوهها و الگوهایمان و هدف حیات بازنگری کنیم. مقام معظم رهبری فرمودند که سبک زندگی متأثر از فلسفهٔ زندگی است. بیاییم در فلسفهٔ زندگیمان بازنگری کنیم. بیاندیشیم که از کجا آمدهایے،؟ برای چه آمدهایم؟ به کجا میرویم؟ چگونه باید این راه را طی کنیم؟ اگر بازنگری جدی در اینها شود همهٔ ابعاد سبک زندگی ما دگرگون خواهد شد؛ پوشش،

خوراک، آرایش و امثال آن. انشقاقی که میان ذهنیت و زبان اخلاقی ما از یک طرف و رفتارمان از طرف دیگر، مشاهده می شود دلیلش این است که فلسفهٔ حیات را درست تعقل نکردهایم. البته بخشی از این علت هم به دیگران برمی گردد که آموزشهای جزئےی، کاربردی و مصداقی در این عرصه ارائه نکردهاند. متأسفانه ما در آموزشهای اخلاقی، به بیان کلیات اکتفاء می کنیم؛ درحالی که این کافی نیست. سبک تبلیغی پیامبران و ائمه اطهار این گونه نبود. آموزشهای جزئی و مصداقی می دادند. ما نیز باید از این سنت تبلیغی جزئی و مصداقی می دادند. ما نیز باید از این سنت تبلیغی الگو بگیریم. بخشی از این هم متأثر از تهاجم عظیم فرهنگی است. شبکههای مختلف ماهوارهای دائماً سبکهای زندگی است. مختلف و خوراکیها را شبانه روز به ذهند. از مدلهای مختلف و خوراکیها را شبانه روز به ذهن، زبان، بصر و بصرتِ جوان، نوجوان و خانوادههای ما القا می کنند.

آقای کیانی: و متأسفانه چون لذتهای شهوانی هم آنجا هست شاید جوانها بیشتر در معرض قرار بگیرند.

دکتر شریفی: آنها بعد غرایز حیوانی را تحریک می کنند. به تعبیر عالمان اخلاقی غرایز سفلی و دانی را تحریک می کنند. این خیلی زحمت برایشان مؤونه ای ندارد و خیلی ندارد. با یک صحنهٔ مستهجن، شهوت برانگیخته می شود. غضب را تحریک کردن خیلی کاری ندارد. یک صحنهٔ فیلم هالیوودی می تواند قوهٔ غضبیه را تحریک کند. اما قوهٔ عاقله را حاکم کردن و انسانیت انسان را تحریک و حاکم کردن، زحمت و مؤونه دارد و کار بیشتری می طلبد.



شـــیوهٔ نهادینه کردن ســـبک زندگی بر اساس آموزههای نبوی

آقای خراسانی: سؤال پایانی که میخواهم از خدمت شما داشته باشم این است که برای نهادینه کردن سبک زندگی اسلامی براساس آموزههای نبوی چه باید بکنیم. وظیفهٔ فرد، خانواده و متولیان جامعه چیست؟

د کتر شریفی: چه کسی نمی داند که حق کشی، ظلم و دروغ بد است؟ امانتداری خوب است؟ اما عملمان با ذهن و زبان اخلاقی مان متفاوت و متغیر است. چه کنیم که ارزشهای عالی انسانی و اسلامی در زندگی فردی و اجتماعی ما نهادینه شود؟

گام اول برای نهادینهسازی سبک زندگی اسلامی را در پاسخ به سوالات قبل بیان کردم؛ آموزشهای مصداقی، جزئی و عینی. پیامبر ضمن بیان کلیاتی مثل عدالت خوب است، ظلم بد است، حق کشی بد است و ایجاد مزاحمت برای مردم بد است، جزئیات و مصادیق آن را هم بیان می کرد. اگر در حال حاضر شبکههای رسانهای غرب موفقیتی دارند در همین مسائل است؛ یعنی جزیی ترین آموزشها را به مخاطبان خود ارائه می دهند؛ مانند نوع مد، مدل مو، لباس، کفش و دکوراسیون خانه. سبک تبلیغی پیامبر اکرم نیز همین گونه بوده است؛ مثلاً پیامبر می فرمود موقعی که سفره انداخته می شود سفره را کجا بیندازید. موقعی که می نشینید از کجای سفره غذا بخورید. سر سفرهای که هستید نگاه به طرف مقابل نکنید. قبل از غذا دستهایتان را بشویید. با

مقام معظم رهبری فرمودند که سبک زندگی متأثر از فلسفه زندگی است. بیاییم در فلسفه زندگي مان بازنگری کنیم که از کجا آمدهایم؟ برای چه آمدهایم؟ به كجا ميرويم؟ چگونه باید این راه را طی کرد؟ اگر بازنگری جدی در اینها شود همه ابعاد سبک زندگی ما دگرگون خواهد شد.



پینوشت:

۱ . غافر؛۴۴.

2 . Alfred Adler

3 . Max Weber

4 . Karl Marx

۵ . احزاب؛ ۲۱.

۶ . آل عمران؛ ۳۱.

٧ . نهج البلاغه؛ خطبه

9.4

۸ . زرقانی؛ شرح مواهب؛ ج۱؛ ص۱۹۹.

9 . بحارالانــوار؛ ج١٧؛ ص٣٠٩ _ج١٤؛ص٢٢.

۱۰ . مناقــب خوارزمی،

ص۳۴۲– ۳۵۴، شماره ۳۶۴

۱۱ . روم؛ ۱۰

بحار الأنوار؛ ۴۴؛
 س۳۸۲.

۱۳. عيـون اخبارالرضا؛ج۱؛ ص۳۱۷.

بسم الله شروع کنید، با الحمدلله خاتمه دهید. چه میزان غذا بخورید. جزئی ترین مسائل مربوط به شادی و گذران اوقات فراغت را بیان می کرد. مسافرت می خواهید بروید وظایف و ارزشهای آن را از لحظهای که تصمیم به مسافرت می گیرید تا لحظهای که به خانه برمی گردید بیان می کند. این نوع آموزشها همان خلاً آموزشهای فعلی است. آموزشهای مصداقی، عینی و کاربردی نداریم. پس گام اول برای نهادینه کردن سبک زندگی اسلامی و نبوی بازگشت به آموزشهای مصداقی، عینی و جزئی است.

گام دوم این است که نباید فقط به آموزش ارزشها اکتفا کرد. حتی فقط نباید به آموزشهای مصداقی اکتفا کنیم. باید نگاه سیستمی داشته باشیم. در بخش اول، بیشتر نگاه فردی بود و باید نگاه سیستمی به ارزشهای اسلامی را تقویت کنیم. عدالت سیستمی و نظم سیستمی را تبیین کنیم. جامعه شیعی در طول تاریخ به جامعه و مذهب «عدلیه» مشهور بوده است. به معتزله و شیعه «عدلیه» می گفتند. عدلیه یعنی ارزشی به نام عدالت در میان آنها خیلی پررنگ است. اما متأسفانه در حوزهٔ عدالت هم بیشتر عدالت فردی را مطرح کردهایم. عدالت اجتماعی، خانوادگی، سیستمی، قضایی، رسانهای و عدالت اجتماعی، خانوادگی و کردهایم. به برکت انقلاب اسلامی زمینهٔ این نوع تأملات فراهم شده است. نظم اجتماعی، ترافیکی، خانوادگی و کاری باید هم در مقام تئوریک و هم در مقام عمل جدی تر گرفته شود.

در گام سوم و برای نهادینه کردن سطح زندگی مطلوب باید فقط به کنترلهای درونی و أموزش ارزشها اکتفا نکنیم. کنترلهای بیرونی را باید جدی گرفت. سبک زندگی پیامبر اسلام و سیرهٔ زندگی پیامبر اسلام این را به ما نشان می دهد. حضرت خدیجه الله طبق برخی از نقلهای تاریخی از همسر قبل از پیامبر فرزندی به نام هند داشت. «ام هند» یکی از کنیهها و القاب حضرت خدیجه است. این فرد از روزی که پیامبر وارد خانهٔ حضرت خدیجه شد پیامبر را می دید و بعد از پیامبر هم زنده بود. وجود مقدس امام حسن مجتبی از هند که دایی ناتنیاش بود خواستند سبک زندگی پیامبر، سنت، سیره و نوع رفتار پیامبر را برای او گزارش دهد. هند در پاسخ می گوید که پیامبر همیشه لبخند بر لب داشت. نرمخویی ویژهای داشت. هیچ کس از پیامبر عصبانی نمی شد. پیامبر هیچ کس را از خودش نمی رنجاند. سیرهاش میانه روی بود و به مردم عشق می ورزید. اما در اجرای مقررات اسلامی هر گز کوتاهی نمی کرد. سبک زندگی پیامبر این گونه بود که: «ولا تغضبه الدنيا، و ما كان لها، فإذا تعوطى الحق لم يعرفه أحد

ولم یقم لغضبه شئ حتی ینتص له» الله ناملایمات دنیوی هرگز پیامبر را خشمگین نمی کرد، اما اگر حق زیر پا گذاشته می شد پیامبر به گونه ای می شد که از شدت خشم هیچ کس او را نمی شناخت. چهرهٔ مبارکش دگرگون می شد و چیزی خشم پیامبر را خاموش نمی کرد؛ مگر اینکه حق را سر جایش بیاورد و ظلم و ستم را از بین ببرد.

در فتح مکه یکی از دختران و اشراف قریش، دزدی کرده بود. پیامبر فرمود حد دزدی باید بر او اجرا شود. همه گفتند که این برای تبلیغ اسلام مناسب نیست عفو کنید. فرمودند هرگز از اجرای حق کوتاه نمی آییم. بنابراین، اگر بخواهیم از سبک زندگی پیامبر الگو بگیریم برای نهادینه کردن سبک زندگی مان باید همان راهی را برویم که پیامبر رفت. پیامبر با قوم نیمه وحشی مواجهه بود. چگونه اینها را به این تمدن عالى اسلامي رساند. پيامبر با همين تعاليم به آموزش مصداقی، کاربردی، عینی و جزئی پرداخت و هم در کنترل بیرونی جدیت داشت و در اجرای مقررات، حدود و دیات اسلامی هرگز کوتاهی نمی کرد. بنابراین اگر ما میخواهیم سبک زندگی اسلامی در جامعه اسلامی خودمان نهادینه شود باید بدانیم که توصیه و آموزش کفایت نمی کند. کسی که بعد از آموزشها و فرهنگسازیها، قوانین و مقررات را رعایت نمی کند. باید با او مقابله شود تا قانون اجرا شود. این نگاه اعتدالی به وجود مقدس پیامبر و سیرهٔ آن حضرت است. آقای کیانی: آنچه که امروز حضرت استاد فرمودند این است که ما مسلمان هستیم. اگر ادعا داریم که پیرو مکتب اهل بیت عصمت و طهارت هستیم فقط گفتار ما و اینکه اسم مسلمان بر خودمان بگذاریم کافی نیست. باید سبک زندگی ما سبک زندگی اسلامی باشد. باید ظاهر، کردار، رفتار، خلق و گفتار ما و هر آن چه از ما صادر می شود جنبهٔ اسلامی داشته باشد. الگوی خودمان را پیامبر اعظم خدای و همسر بزرگوار ایشان امالمؤمنین حضرت خدیجه الله قرار بدهیم و بدانیم پاداش در زمرهٔ این گروه قرار گرفتن در بهشت جاویدان است که ابن هشام در کتاب سیره از عبدالله بن جعفر بن ابی طالب روایت کرده که پیامبر خدای فرمودند: من مأمور شدم که خدیجه را به خوانهایی از در و لؤلؤ در بهشت بشارت بدهم. آقای خراسانی: از آقای شریفی خیلی متشکرم که دعوت مجمع عالى حكمت اسلامي را پذيرفتيد و توفيقي بود كه در روز رحلت حضرت خدیجه این برنامه را برگزار کنیم.

«والسلام عليكم و رحمة الله و بركاته» 🕊

اخبارعلمي فرهنگي مجمععالي كمتاسلامي

برگزاری جلسات؛

ال جلسات هیئت مدیره

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در مرداد و شهریور ۱۳۹۲ ، با برگزاری دو جلسه، اهم موارد ذیل را در دستور کار خود قرار داد:

- 🗷 بررسی وضعیت کمیته های علمی و احیاء آثار همایش ملی حکیم طهران؛
 - ع بررسی و تنظیم برنامه های اولیه همایش حکیم طهران؛
- ع بررسی، تعیین و تصویب موضوعات آموزشی بلندمدت سال تحصیلی ۹۳-۹۲؛
 - ع تعیین زمان و برنامه های کلاس های آموزشی حضرت آیت الله مصطفوی؛
 - ع بررسی عضویت اعضای جدید؛
- 🗷 بررسی وضعیت گروههای علمی به ویژه گروه فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی؛
 - 🗷 تعیین موضوعات آموزشی یازدهمین دوره کوتاه مدت؛
 - ع تعیین زمان بر گزاری گردهمایی اعضای مجمع؛
 - ع بررسی برنامه های جاری.

برگزاری جلسات؛

کا گروہ علمی کلام

گروه علمی کلام در شهریور ۱۳۹۲ ، یک جلسه بر گزار نمود که در آن جلسه طرح جامع پیشنهادی گروه کلام مورد بحث و بررسی قرار گرفت ، ضمن اینکه ارائه پیشنهاد موضوعات جدید برای نیم سال دوم ۹۲ توسط اعضاء ارائه گردید.

کا گروہ علمی عرفان

گروه علمی عرفان نیز در شهریور ۱۳۹۲ یک جلسه برگزار و موضوع ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

🛭 «عرفان شیعی (تعریف، مبانی ، مولفه ها و شاخصهها)» توسط حجت الاسلام والمسلمين رودگر؛

ا آغاز فعالیت گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه سیاسی از گروههای جدید مجمع عالی حکمت اسلامی میباشد که فعالیت رسمی خود را از شهریور ۱۳۹۲ آغاز کرد. گروه علمی فلسفه سیاسی که بعد از ملغی شدن گروه فلسفههای مضاف مورد تصویب قرار گرفته، با هدف چیستی، چرایی، چگونگی و کارایی فلسفه سیاسی با حضور جمعی از اساتید حوزه حکمی و سیاسی فعالیت خود را آغاز کرده که بحمدلله تاکنون با حضور بسیار خوب علاقمندان همراه بوده است.

حجت الاسلام والمسلمين استاد پارسانيا مديريت گروه فلسفه سیاسی را برعهده دارند.

ا واحد مشاوره علمي

مجمع عالى حكمت اسلامي در بخش خدمات مشاوره علمي در مرداد و شهریور ۱۳۹۲ ، جلساتی برگزار نمود که موضوعات ذیل توسط جمعی از اساتید مورد مشاوره قرار گرفت:

- ع سیر تحصیل عرفان نظری
- ع مكتب عرفاني علامه قاضي (شاخصه هاي عرفان و روش سلوکی ایشان)
- ع تبیین فلسفی _عرفانی محبت بین ارواح انسانی پیش از حیات دنیوی
 - ع غایت شناسی اخلاق عرفانی
- ع مقایسـه دیدگاه ملاصدرا و ملا خلیل قزوینی درباره عقل با توجه به شرح ایشان بر باب العقل والجهل اصول كافي
- ع بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن ازدیدگاه ملاصدا و استاد فیاضی
- ع چگونگی روند تحصیل عرفان نظری پس از سطح ۳

 - ع نقش مزاج در تکون و تحول نفس
- ع مفهوم ماده از نظر فیزیک کوانتوم و فلسفه با تکیه بر حرکت جوهری
 - ع کیف محسوس در فیزیک و فلسفه

نرم افزار چند رسانه ای حکمت ۱ رونمایی شد

مراسم رونمایی از نرمافزار چندرسانهای «حکمت ۱» محصول جدید مجمع عالی حکمت اسلامی جمعه یازدهم مردادماه در بیست و یکمین نمایشگاه بینالمللی قرآن کریم برگزار شد.

مراسم رونمایی از نرمافزار چندرسانهای «حکمـت ۱»، محصول جديد مجمع عالى حكمت اسلامي، جمعه يازدهم مردادماه، باحضور حجت الاسلام والمسلمين دكتر على عباسي معاون پژوهـش و محمدباقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی در بخش دانش های قرآن بنیان بیست و يكمين نمايشگاه بينالمللي قرآن کریم برگزار شد. در ابتدای اين مراسم حجت الاسلام والمسلمين دكتر على عباسي، معاون پژوهشی مجمع عالی حكمت اسلامي طي سخناني به دلایل ضرورت تحول علوم انسانی اشاره و عنوان کرد: علوم



انسانی جدید حاصل تفکر و تمدن غربی است که هستی شناسی را به کلی از علم حذف کرده است. بنابراین ما باید به دنبال تولید علم بر اساس مبانی هستی شناسانه اسلامی باشیم و به جای تقلید، تولید را در دستور کار خود قرار دهیم. وی افزود: علم انسانی همه ابعاد زندگی بشر اعم از فردی و اجتماعی را در بر می گیرد و از این نظر، علم فرهنگ ساز به شمار می رود؛ بنابراین باید بستری مناسب برای رشد علوم انسانی مبتنی بر تعالیم اسلامی آماده کنیم و از این طریق زمینه رشد فرهنگی را فراهم کنیم. معاون پژوهشی مجمع عالی حکمت اسلامی اضافه کرد: تمدن غرب در حال افول است و تنها تمدنی که میتواند جای آن را بگیرد تمدن مبتنی بر اسلام و تعالیم اسلامی است و این نیز از هیچیک از مسلمانان جهان بر نمی آید مگر ایرانیان.در ادامه این برنامه محمدباقر خراسانی مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی به ارائه توضیحاتی درباره نرمافزار عکمت ابرداخت و گفت: مجمع عالی حکمت اسلامی سال قبل در بیستمین نمایشگاه بینالمللی قرآن حضور داشت و ۱۵ نشست در دو بخش حوزوی و تحول علوم انسانی برگزار کرد و در نهایت به عنوان موسسه برتر بخش حوزوی در برگزاری کنند نرمافزار چندرسانهای «حکمت ۱» با قابلیتهای فراوان و مفید در مجمع عالی تهیه شد. خراسانی در پایان به ویژگیهای کنند نرمافزار اشاره و تاکید کرد: این نرمافزار در دو دیوی دی تهیه شده و شامل فیلم کلیه نشستهای علمی مجمع عالی حکمت اسلامی در نمایشگاه بیستم همراه با تصویر، صوت و متن سخنرانیهاست. همچنین مستند معرفی مجمع عالی حکمت اسلامی، متنهای قابل چاپ، نمایش تصاویر و فیلمها در دستگاههای دیوی دی پلیر از دیگر ویژگیهای این حکمت اسلامی، متنهای قابل چاپ، نمایش تصاویر و فیلمها در دستگاههای دیوی دی پلیر از دیگر ویژگیهای این نرمافزار چندرسانهای است.

تقدیراز غرفه مجمع عالی حکمت اسسلامی دراختتامیه بخش دانشهای قرآن بنیان نمایشسگاه بین المللی قرآن کریم



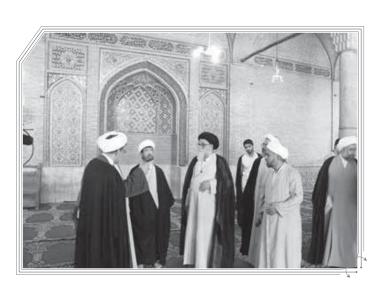
مراسه اختتامیه و تجلیل از آثار و برترین های بخش دانشهای قسر آن بنیان بیستویکمین نمایشگاه بین المللی قرآن کریم، پنجشنبه، دهم مردادماه با حضور حجت الاسلام والمسلمین مجمع عالی حکمت اسلامی فرهنگی، حجت الاسلام والمسلمین فرهنگی، حجت الاسلام والمسلمین معلمی دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی فرهنگی، حجت الاسلام والمسلمین معلمی دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی،دکتر عالی حکمت اسلامی،دکتر

لالـه افتخاری، رئیـس فراکسیون قرآن و عترت مجلـس شرای اسلامی و جمعی از پژوهشگران قرآنی کشور برگزار شد که غرف مجمع عالی حکمـت اسلامی شایسـته تقدیر شد. حجتالاسلام والمسلمین حمید پارسانیا، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی در این مراسم با اشاره به ویژگی شاخص بخش دانشهای قرآن بنیان نمایشگاه بینالمللی قرآن گفت: این بخش به ارتباط قرآن با علم میپردازد، نقشی را که قرآن در فرهنگ علمی و جامعه علمی امت اسلامی و تاریخ و تمدن اسلامی داشته است و باید داشته باشد در این بخش مد نظر قرار گرفته است. وی افزود: ما متأسلفانه در دورانی زندگی می کنیم که نقش گذشته قرآن در تاریخ اسلام وجود ندارد هر چند آن نقش گذشته هم الزاماً نقشی شایسته و بایسته نبوده است اما در جای خود نقشی بوده است که این نقش امروز از دست رفته، بی آن که جامعه اسلامی به سوی نقشی شایسته حرکت کند. وی با اشاره به مرجعیت علمی و مرکزیت قرآن در جریانهای مختلف علمی در تاریخ اسلام، گفت: استشهاد به آیات قرآنی باید در متن گفتوگوهای علمی، حضوری فعال داشته است. هم قرآن خود کتاب علم بوده و هم مسیر تولید علم و روش تولید علم را ارائه می داده و هم در فرهنگ اسلام داشت راسلام نقش راهبردی و محوری را ایفا کرده است.

پارسانیا در بخشی از سخنان خود با اشاره به ویژگیهای علم مدرن، جنبه سلب آن را پررنگ ترین جنبه دانست و گفت: تقابل این علم با وحی، رویکرد معرفت شناختی و هستی شناختی و انسان شناختی علم مدرن، به رغم تکثرش در جهان غرب همه در این رویکرد مشترکند. حجت الاسلام والمسلمین پارسانیا گفت: بر اساس مبانی اسلامی ما در عالمی هستیم که مبدأ آن که ما با آن در ارتباطیم، هم علم و هم قدرت دارای اوصاف آسمائی است که همه چیز را در بر گرفته است و انسان هم در سایه او باید هویت پیدا کند و خلافت او در ذیل آن معرفت توحیدی است که شکل می گیرد. معرفت و علمی هم که از این حقیقت خبر می دهد متناسب با این معرفت شناسی و هستی شناسی تعیّن پیدا می کند. بعد از سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین پارسانیا، از آثار و برترین های بخش قرآن بنیان با اهداء لوح تقدیر بعمل آمد که غرفه مجمع عالی حکمت اسلامی بخاطر ارائه آثار متنوع، نشست های علمی مناسب، شایسته تقدیر شد و مورد تقدیر قرار گرفت.

بازديد جمعي از اعضاى هيئت مديره مجمع عالى حكمت اسلامي از حوزه علميه مروى وسپهسالار

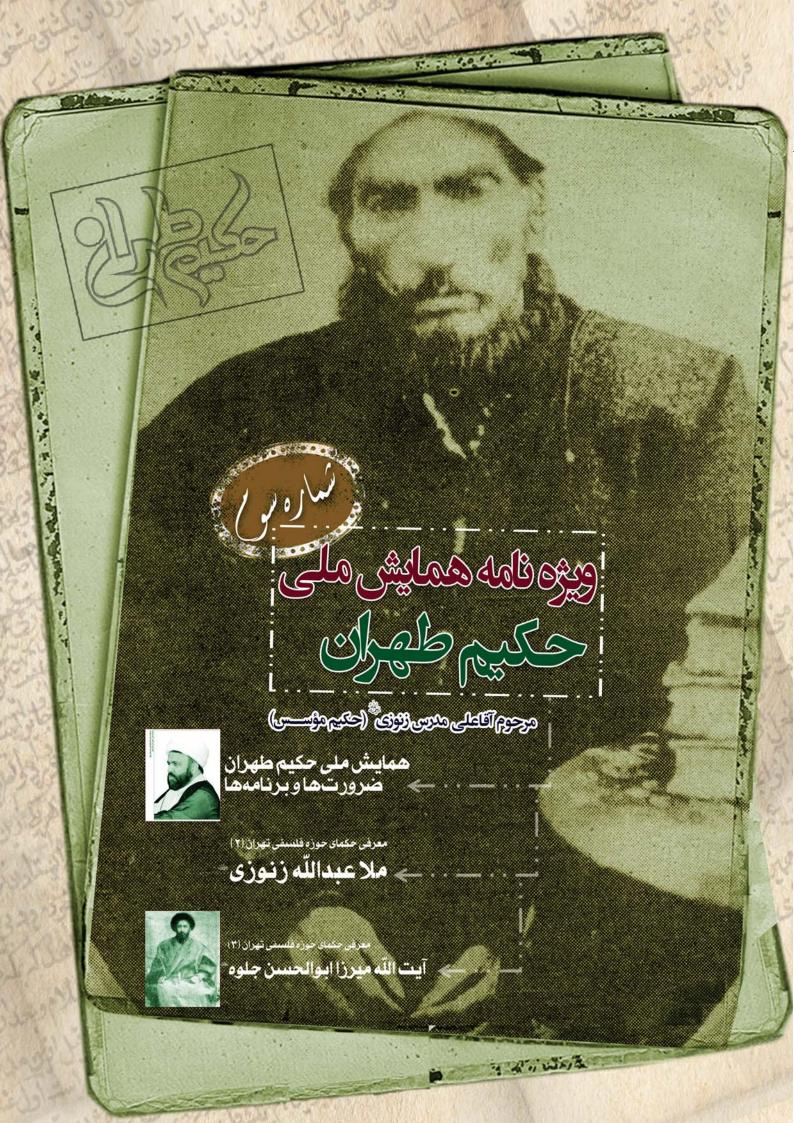
جمعی از اعضای هئیت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی سه شنبه ۱۹ شهریور ۱۳۹۲ از مدرسه علمیه سپهسالار (قدیم) و مدرسه مروی تهران بازدید کردند. در این بازدید که بیش از ۴ ساعت بطول انجامید حضرت آیت الله سیدحسن مصطفوی از اساتید برجسته فلسفی تهران توضیحات کاملی از تاریخچه مدرسه سپهسالار مدرسه علمیه مروی نیز از دیگر برنامه های این بازدید بود که حجت الاسلام والمسلمین اسلامی مدیر مدرسه مروی به تشریح برنامه ها و تاریخچه تأسیس به تشریح برنامه ها و تاریخچه تأسیس



آن پرداختند. مدرسه علمیه سپهسالار که جنب مدرسه مروی تهران قرار دارد برای تدریس دروس حکمی و فلسفی وقف شده که براساس وقف نامه موجود، متولی آن می بایست حکیم باشد. مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی؛ حکیم مؤسس اولین متولی مدرسه سپهسالار بودند که تا امروز تلاش شده براساس وقفنامه همواره از حکمای برجسته تهران برای تدریس در مدرسه دعوت به عمل آید. در حال حاضر آیت الله سیدحسن مصطفوی که از حکمای بزرگ تهران می باشند، به دعوت حضرت آیت الله مهدوی کنی (تولیت مدرسه مروی) به تدریس دروس فلسفی در مدرسه سپهسالار مشغول می باشند. مدرسه سپهسالار که امروزه تحت نظر تولیت مدرسه مروی، اداره می شود با سبک معماری اصلامی بنا شده است که بسیار قابل توجه می باشد.

بررسی همکاری های علمی واجرایی در برگزاری همایش ملی حکیم طهران

نحوه همکاری مراکز علمی همکار در برگزاری همایش ملی حکیم طهران بررسی شد. در جلسه شنبه ۳۰ شهریور ۱۳۹۲ محمدباقر خراسانی دبیر اجرایی همایش با نمایندگان مدیریت حوزه های علمیه استان تهران، دانشگاه تهران و مدرسه عالی شهید مطهری نحوه همکاری بررسی شد. در جلسه دبیر اجرایی همایش با حجت الاسلام والمسلمین سموات نماینده مدیریت حوزه های علمیه استان تهران، نسبت به شناسایی اساتید و دروس فلسفه، برگزاری پیش نشست های علمی و پیگیری بخش حوزه تهران تأکید شد. در جلسه آقای خراسانی با سرکار خانم دکتر طوبی کرمانی نماینده دانشگاه تهران نیز بر همکاری دانشگاه تهران بویژه در تدوین و ارزیابی مقالات، برگزاری پیش نشستهای علمی و ... تأکید شد. دانشگاه شهید مطهری نیز در برگزاری همایش ملی حکیم طهران همکاری خواهد نمود. در جلسه دکتر جعفری نماینده مدرس عالی شهید مطهری (دانشگاه شهید مطهری) و محمدباقر خراسانی دبیر اجرایی همایش ملی حکیم طهران بر تعاملات علمی تأکید شد. همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مقام علمی مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی و با همکاری جمعی از مراکز علمی، فرهنگی و اجرایی کشور برگزار خواهد شد. لا









نکوداشت بزرگانی چون آقا علی مدرّس در واقع نکوداشت حکمت و معارف الهی است و خداوند حکیم که هم مبدأ و علت فاعلی حکمت است و هم نهایت و علت غایی آن است و در تکریم حکمت سنگ تمام گذاشته است: «و مَنْ اوتی الحکمهٔ فقد اوتی خیراً کثیراً» و حکمت را به خیر کثیر توصیف فرموده و در جهان هستی شاید کالایی ارزشمندتر از حکمت و دانش استوار نباشد. از طرفی شاید هیچ عاملی در ترویج دین و معنویّت اصیل همچون عقلانیت و فلسفه الهی مؤثر نباشد و یکی از قلّههای حکمت اسلامی حکیم مدرّس طهرانی است که آثار و بر کات حوزهٔ حکمیای که او تأسیس نمود «کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء تؤتی اکلّها کل حین» همچنین نمایان می شود طرح دیدگاهها و احیاء تراث علمی چنین شخصیتی از جمله رسالتهای ذاتی مجمع عالی علمی چنین شخصیتی از جمله رسالتهای ذاتی مجمع عالی حکمت اسلامی است.

معرفی بزرگان و شخصیتهایی امثال حکیم موسس چه ضرورتی دارد؟

فصل مقوّم و وجه ممیّز انقلاب اسلامی، بعد معنوی و دینی آن است مدنیتی که انقلاب اسلامی بشارت دهنده آن است مدنیت و تمدّنی معنویت مداراست که عقلانیت متعالی مبنا و پایهٔ آن است. رهبر معظّم انقلاب مدظله اخیراً فرمودند گسترش گفتمان فلسفه اسلامی در دنیا و بین المللی شدن فلسفه اسلامی باید در دستور کار اصحاب حکمت و فلسفه باشد داین مهمّ حاصل نمی گردد مگر با معرّفی انظار و آثار حکیمان مسلمان در دو بعد ملّی و فراملّی. در دنیای امروز

کم نیستند انسانهایی که خسته از سرگشتگی در بیراهههای افکار و اندیشههای زمین و مادی و شکاکیّت و نیست انگاری در پی ندایی و نوایی دیگراند و بدون شک اگر تراث حکمی امثال حکیم زنوزی مغطوف به پرسشها و عقدههای فکری و وجودی بشر امروز مطرح گردد میتواند بهترین زمینه را برای حرکت به سوی اهداف بلند دینی و انقلاب اسلامی را فراهم نماید. گشودن آفاق جدید در سپهر حکمت و اندیشه در گروی طرح افکار و اندیشه در گروی طرح افکار و اندیشه عمای گوناگون و نگاه نقادانه به آنهاست و تداوم جریان حکمت بسته به همین امر است.

جایگاه علمـــی آقا علی مـــدرس در بین فیلسوفان چگونه بوده و در صورت امکان به برخی از شاخصههای علمی ایشان اشاره گردد.

بدون شک حکیم مدرس از حکمای طراز اوّل محسوب می گردد. برخی گفتهاند که از زمان ملاصدرا تا دورهٔ معاصر کسه اکثر حکما در غالب موارد شارح اندیشههای حکیم صدرالمتألهین شیرازی بودهاند تنها کسی که علاوه بر بعد شارح بودن، مبانی فلسفی جدیدی را بنیاد نهاد، حکیم زمان حیات وی، لقب «مؤسّس» برایشان اطلاق گردید به خاطر تصرّفات و ابتکارات متعدّد ایشان اطلاق گردید به بود و جایگاه علمی وی چنان محرّز و مبیّ بود که از وی به استاد الاساتید» یاد می شده است و حتی برخی چون مرحوم شیزواری هم ترجیح می دهند. همچنین اکثر قریب به اتفاق سبزواری هم ترجیح می دهند. همچنین اکثر قریب به اتفاق حکما در دو قرن اخیر از تلامیذ با واسطه یا بدون واسطهٔ ایشان می باشند. ایشان در عمر پربرکت خود بسیاری از آثار فلسفی را تدریس و تحشیه نمود. از مهم ترین شاخصههای فلسفی را تدریس و تحشیه نمود. از مهم ترین شاخصههای

هیچ عاملی در ترويج دين و معنویت اصيل همچون عقلانيت و فلسفه الهي مؤثر نیست و یکی از قلههاي حكمت اسلامي حكيم مدرس طهراني است که آثار و بركات حوزه حکمیای که او تأسيس نمود همچنین نمایان است.





علمی وی می توان به ابتکار و خلّاقیت و استقلال نظر و انسجام و هماهنگی انظار و دیدگاهها و نیز جامعیت در معقول و منقول و همچنین متوجّه همراه با تأمّل نسبت به نصوص دینی و روایات اهل بیت. و الهام گرفتن از آنها بدون زیر پا نهادن اسلوب فلسفی است و همچنین از وسعت تدریس ایشان معلوم می گردد که در امر تعلیم و تربیت نیز اهتمام بسیاری داشتهاند و نیز به پرسشها و دغدغههای فکری و مطالبات ذهنی جامعه هم توجه داشتند و درصدد پاسخ گویی به آنها بودهاند. چنانکه از برخی آثار ایشان بر می آید که ایشان به آنچه که در مغرب زمین در حال رخ دادن بود نیز نیمنگاهی داشتهاند. گفته شده که در امر تدریس بسیار منظم بودند و هر متن درسی را در چارچوب زمانی مشخصی از ابتدا تا تاتها تدریس می فرمودند.

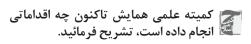
آیا تاکنون همه آثار مرحوم آقا علی مدرس به چاپ رسیده است و یا آثار غیر منتشره هم دارد؟ لطفاً توضیح فرمایید.

بسیاری از آثار ایشان قبلاً چاپ شده است ولی لازم است مجموعه آثار ایشان با تصحیح و ویرایش جدید چاپ گردد. همچنین برخی از آثار ایشان ظاهراً مفقود شده که تلاش می شود اگر پیدا شود در این مجموعه طبع گردد. از آنجا که قلم ایشان فی الجمله سنگین است ضروری است با همکاری فضلا مقدمه و توضیحات کافی در ذیل آثار ایشان بیاید تا عموم پژوهشگران استان استفاده از این آثار را پیدا نمایند.

برنامههای مقدماتی مجمع عالی حکمت اسلامی در برگزاری این همایش چه بوده و در آینده چه برنامههایی دارید؟

در خرداد ماه گذشته، نکوداشت حضرت آیت الله مصطفوی به عنوان پیش نشست و پیش درآمدی بر همایش حکیم طهران برگزار گردید. همچنین برنامه اجرایی همایش نیز در تیرماه گذشته با شرفیاب شدن اعضاء محترم کمیته علمی همایش به محضر شریف نظّار عالی مجمع حضرات آیات جوادی آملی، مصباح یزدی و سبحانی آغاز گردید. جلساتی هم در جهت تدوین و تنظیم سر فصل ها و عناوین پیشنهادی

مقالات و تعریف و تعیین نحوهٔ ارزیابی مقالات و نیز جدول زمان بندی همایش و نیز تعیین مراکز علمی همکار برگزار شده است.



 ۱) تعیین و تنظیم محورها و عناوین و سرفصلهای مقالات همایش؛

 ۲) تعیین جدول زمان بندی ارسال مقالات و همایش و پیش نشستها؛

٣) تعيين معيارها و موازين ارزيابي مقالات؛

۴) تعیین و تنظیم مجموعه کارهای اجرایی و



نحوه ارسال مقالات و محورها و عناوین پیشنهادی در سایت مجمع عالی حکمت اسلامی و پایگاه همایش حکیم طهران آمده است. از پژوهشگران گرامی استدعا می شود که در چارچوب زمانی تعیین شده آثار ارزشمند خود را ناظر به عناوین پیشنهادی و یا سایر عناوین و موضوعا مستخرج از اندیشههای حکیم تهران حدّاکثر تا نیمه بهمن ۹۲ ارسال فرمائید تا کار ارزیابی در فرصتی مناسب انجام پذیرد و امیدواریم شاهد شکوه مجدد حوزه فلسفی تهران در آینده



سخن پایانی آنکه فلسفه ی اسلامی با توجه به ظرفیتهای مناسبی که دارد می تواند در بسیاری از مباحث که شاهد بن بست در برخی فلسفه های غربی و شرقی هستیم، سخنی تازه را ارائه نماید و افقی نوین را بکشاید و البته این هدف وقتی محقق خواهد شد که ما طلّاب فلسفه زوایای مختلف این دستگاه فکری را به خوبی بشناسیم تا بتوانیم با بهره جستن از آن، پاسخی مناسب و متناسب با شأن حکمت اسلامی را به پرسشهای امروزین بشر بدهیم. لا



عبدالله فرزند بیرمقلی ملقب به «باباخان زنوری» ، تاریخ تولدش مشخص نیست. ولی در قریه زنوز، از توابع شهر مرند در استان تبریز، بوده که در همان اوایل سن نوجوانی ظاهرا از آنجا به «خوی» رفت و مقدمات علوم عربی و فارسی و ادبی را همانجا تحصیل کرد و تا نهایت تحصیلات خود ادامه داد تا اینکه به «ملا عبدالله نحوی» معروف شد.

ســپس به عتبات عالیات رفت و درحوزه کربلا مشغول به درس اصول و فقه در خدمت سید محمد مجاهد فرزند صاحب ریاض شد.آنگاه به قم برگشت تا از محضر درسی «میرزا ابوالقاسم قمی» صاحب کتاب قوانین و مجتهد مشهور بهره مند شد و پس از تکمیل علوم فقهی شرعی، به اصفهان عزیمت نمود، تا به تحصیلاتش در علوم حکمیه و فلسفی بپردازد. در آنجا نزد استاد بزرگ آخوند ملاعلی نوری مازندرانی (حکیم نوری) به همان دروس مشغول شده و حکمت و فلسفه را آموزش دید و از بزرگترین و شاخص ترین شاگردان ملاعلی شــد. در همان اصفهان علم اصول فقه و علوم نقلي را نزد ســيد محمد باقر حجت الاسلام كامل نمود و در علوم ریاضی به قدر امکان تحصیل نمود و خلاصه در تمام علوم ظاهر و باطن سرآمد شد. زمانی که مرحوم «حاج محمد حسین خان مروی» در دارالخلافه تهران، مدرسه مروی را بنا کرد و به اتمام رساند، خواست تا «آخوند ملاعلی نوری» بزرگ فلاسفه أنروز از اصفهان به تهران أمده و در أن مدرسه تدریس فلسفه کند. اما ملاعلی در جواب نوشــت که در اصفهان دوهزار نفر شاگرد در حوزه درس من و بلکه ۴۰۰ نفر خصوصی در درس من شرکت می کنند که اگر آنها را ترک کنم موجب پریشانی و سردرگمی آنها می شود. محمدحسین خان استدعا کرد که یکی از شاگردان ایشان که لایق می دانند روانه أنجا شود و «ملاعلی» هم «ملا عبدالله زنوری» را که بهترین شاگرد خود می دانست، به تهران فرستاد. ملاعبدالله سال ۱۲۳۷ به تهران آمد و مدت بیست سال در مدرسه مروی تدریس نمود . در زمان ملا عبدالله رونق حوزه فلسفی و عرفانی تهران به حدی رسید که چندسال بعد، این شهررا شهر هزار حکیم می نامیدند. شهری که جلودار عرضه فلسفه و عرفان در ایران به شمار می رفت.



در آستانه برگزاری همایش ملی «حكيم طهران» توسط مجمع عالى حكمت اسلامي، در این شماره نيز به معرفي حکمای حوزه فلسفى تهران «ملاعبدالله زنوزي و حکیم میرزا ابوالحسن جلوه» به عنوان پیشگامان و تاثیر گذاران در حوزه فلسفي تهران خواهيم پرداخت. لازم مىدانيم از همكاري جناب حجت الاسلام والمسلمين دكتر محمد رضايور دبير كميته علمي همایش ملی حکیم طهران در تنظیم این مجموعهها، تقدير و تشكر نمائيم.





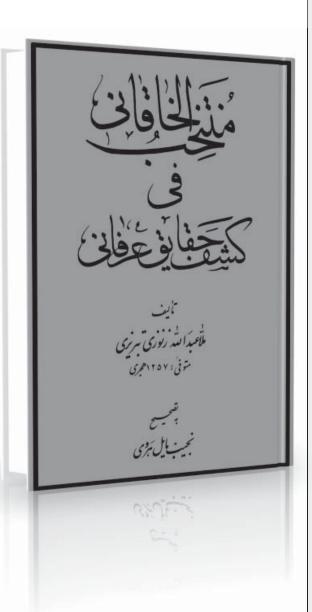
جامعيت علمي وآثار

آخوند ملا عبدالله در فهم کلمات ملاصدرا و احاطه به افکار و بتحر در آراء عقاید او کم نظیر است و میتوان حل بسیاری از مشکلات و معضلات و عویصات اسفار و شواهد و دیگر آثار ملاصدرا را در آثار این حکیم محقق جستجو کرد. مسئله مهم جامعیت این فیلسوف محقق در طرق و مشارب مختلف فلسفی است.

وی بیشتر آثار و کتب درسی ملاصدرا را به خط خود نوشته و آنچه را که استنساخ کرده، بی غلط و مورد اعتماد افاضل می باشد. اصولا تعلیقه هایش بر کتب فلسفی مفصل نیست. آثار علمی او عبارتند از:

- ۱. تعلیقات مختصری براسفار ؛
 - ٢. تعليقه بر شواهد الربوبيه ؛
 - ٣. تعليقه بر مبدأو معاد ؛
 - ۴. تعليقه بر اسرار الاَيات؛
 - ۵. تعلیقه برشفا ؛
- ع. انوار جلیه: در شـرح حدیث حقیقـت، از کمیل بن زیاد، معروف به حدیث علوی که به درخواست فتحعلی شاه قاجار تألیف شده است. این کتاب با تصحیح مرحوم آیت الله سید جلال الدین آشـتیانی در انتشارات امیر کبیر به چاپ رسیده است.

۷. لمعات الهیه: در اثبات واجب الوجود و صفات او، و در علم الهی به معنای اخص به روش کتاب اسفار، تألیف شده که با تعلیقه فرزندش «آقا علی» و با مقدمه انگلیسی دکتر سید حسین نصر استاد دانشگاه تهران نشر گشت. این کتاب نیز به امر فتحعلی شاه قاجار و فرزندش ظل السلطان، تألیف شد و از آثار نفیس به شامار می رود. اصل نسخه خطی کتاب «لمعات الهیه» در حال حاضر در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می شود که آن را همسر محترم آخوند، خانم سیده بیگم وقف نمود و مهر فرزندانش آقا علی و آقا حسن زنوری معروف به شرف الملک در کنار وقفنامه دیده می شود. این کتاب در سال ۱۳۵۵ با مقدمه مرحوم آیت الله





حوزه اصفهان (فقه)؛

۴. سید محمد طباطبائی معروف به «سید مجاهد»، فرزند آقا
 سید علی طباطبائی در کربلا و نجف؛

۵. آخونــد ملاعلی نوری مازندرانــی در اصفهان (حکمت و فلسفه)؛

شاكردان

از تعداد شاگردان این فیلسوف بزرگ اطلاع کافی در دست نیست، اما می دانیم که بزرگان زیادی از محضر علمی او بهره ها برده اند که می توان به چند نفر اشاره نمود:

ے علامه میرزا ابوالقاسم طهرانی نوری معروف به «کلانتر» و فرزندش میرزا ابوالفضل نوری؛

_ آخوند ملا حسن خوئی؛ (آخوند ملاحسن خوئی از استادان معروف حوزه تهران است که قبل از آقا علی مدرس و جلوه و الهی قمشه ای، از شاگردان برتر ملاعبدالله زنوزی بوده است و مدت ها در مدرسه دارالشفای تهران تدریس می کرد. آخوند خراسانی در نجف، ۸ ماه در درس مرحوم آخوند ملاحسن خوئی حاضر شد).

_ آقا على مدرس زنورى، معروف به آقا على حكيم (فرزند ملا عبدالله)؛

_ أيت الله سيد ابوالقاسم خاتون أبادي.

حلت

و سرانجام این بزرگمرد الهی، در سال ۱۲۵۷ قمری دار فانی را وداع گفت. در تاریخ آن گفته اند: «روح عبدالله همی روحانیون را پیشوا».

دکتر حسین محمدزاده صدیق کتاب «ملا عبدالله زنوزی و زنوزی» را در شرح زندگی و خدمات علمی و معرفی آثار مکتوب ملا عبدالله زنوزی و پیروان مکتب فلسفی بعد از او به زبان ترکی نگاشته است که این کتاب یکی از کتابهای مهم در شناساندن فلاسفهی مطرح آذربایجان است. لا

سید جلال الدین آشتیانی و استاد سید حسین نصر در موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی چاپ گردید.

آیت الله سید حسن مصطفوی در باره این کتاب می گوید: « لمعات الهيه، بهترين كتاب در اصول معرفت خدا ، صفات خدا و کیفیت تحقق کثرت در عالم و ... است. کتاب بسیار ارزندهای اسـت. یعنی مطالب فلسفی را چنان پایین آورده و آسان در اختیار افراد می گذارد که مرحوم آقا جلال هم خیلی از کتابش تجلیل می کند. این کتاب را به تقاضای فتحعلی شاه نوشته است. این کتاب دربارهٔ خدا، صفات خدا، کیفیات صفات حق، كيفيت ظهور افعال متكثر ذات اقدس احديت با اینکه خدا واحد حقیقی به تمام معنا است می باشد و این مطالب را به خوبی تبیین کرده است. خودش در اول کتاب می گوید که من مبادی این علم را با اصول و مقاصد چنان به هم آمیختم که کسی نمی تواند فرقی بین مبادی و اصل مطالب پيدا كند. بعد اين شعر معروف را آورده كه: رَقَّ الزَّجاجُ وَ رَقتِ الْخَمْرُ وَ تَشابَها فَتَشا كُلِ الْأَمْرُ ؛فَكَأَنَّما خُمْرُ وَ لَا قَدَحْ وَ كَأَنَّما قَدَحُ وَ لا خَمْرُ ؛ _ كه معمولاً اين را عرفا ميخوانند _ یعنی اگر جام شرابی را فرض کنید که به قدری رقیق و شرابش ناب باشد و ظرف هم أن قدر لطيف و نازک باشد شراب قرمز طوری در این ظرف نازک به هم پیوسته می شود که خیال می کنی همهاش ظرف است و شرابی نیست، دقت کنی میبینی شراب است، ظرف است. ^۱»

۸. رساله علمیه در کشف عقوبات اخرویه تألیف ۱۲۳۹ ه.ق؛
 ۹. منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی؛ این کتاب در سال ۱۳۶۰ با تصحیح نجیب مایل هروی در انتشارات مولی منتشر گردید.

اساتيد آخوند ملاعبدالله

 آقا سید علی طباطبائی، صاحب ریاض در حوزه کربلا (فقه و اصول) ؛

۲.میرزا ابوالقاسم قمی، صاحب قوانین الاصول در قم؛
 ۳. س ید محمدباقر شفتی دشتی معروف به حجهٔ الاسلام در

پىنوشت:

 مصطفوی. سید حسن؛ بررســی حــوزه حکمی و حکمای تهــران؛ خبرنامه حکمت اســـلامی ؛ شماره ۲۵؛ ص ۴۰.





معرفی حکمای حوزه فلسفی تهران (۲)

آيت الله ميرزا ابوالحسن جلوه



اجداد وانساب جلوه

حکیم الهی میرزا ابوالحسن جلوه یکی از دانشوران جهان تشیع است که در عصر قاجار چون ستاره ای فروزان در آسمان حکمت درخشید و با تلاشی ارزشمند و کوششی وافر مشعل حکمت را در این عصر روشن نگاهداشت. حکیم جلوه از لحاظ نسب به سلسله ای از سادات طباطبا انتساب دارد که از طریق پدر به امام حسان مجتبی(علیه السلام) و از طریق مادر به حضرت امام حسین(علیه السلام)می رسد و یکی از اجداد او سید بهاءالدین حیدر است که در قرن هفتم در زواره می زیست و زمانی که قوم وحشی مغول به این شهر یورش آوردند این سید وارسته شجاع رهبری دفاع مردم این شهر در مقابل مهاجمان را عهده دار گردید و سرانجام به دسات مغول به شهادت رسید و در خانه اش دفن گردید و مرقدش اکنون زیارتگاه مردم می باشد. انسب جلوه پس از شش واسطه به متکلم و حکیم مشهور میرزا رفیعای نائینی می رسد.

دوران کودکی و نوجوانی

«سید محمد مظهر» پدر جلوه از شعرا و حکمای دوره قاجاریه است که برای تکمیل دانستههای طبی و ادبی خویش راهی هندوستان گردید و مدتها در این سرزمین اقامت داشت و درسال ۱۲۳۸ ق. در احمد آباد گجرات هند صاحب فرزندی شد که او را ابوالحسن نامید، همان شخصی که بعدها به میرزا ابوالحسن جلوه مشهور گردی د.

در هنگام فوت پدر، جلوه دوران نوجوانی را سپری می نمود و چهارده سال داشت. او تحصیلات مقدماتی قرائت و ادبیات فارسی و بخشی از علوم عربی و حتی خط و کتابت را در زواره فرا گرفت و با وجود آنکه در این دوران از دست دادن پدر روانش را آزرده ساخته بود از کسب دانش دست برنداشت.

تحصيل دراصفهان وتهران

میرزا ابوالحسن موطن خود را به قصد اصفهان ترک گفت. مدرسه ای که حکیم جلوه در آن اقامت گزید از بناهای امیر محمد مهدی معروف به حکیم الملک بود. در این حال شوق تحصیل، تفکر و تحقیق در سراپای وجود جلوه موج می زد و طبع حقیقت جویی او با اندیشه های دینی بخصوص افکار فلسفی و عرفانی آشنا گردید. چنانچه خود می نویسد: «چون فطرتها درمیل به علوم مختلف است خاطر من میل به علوم عقلیه کرد و در تحصیل علوم معقول از الهی و طبیعی و ریاضی اوقاتی صرف کردم.» آ



جلوه در اصفهان از محضر علمایی چون میرزا حسن نوری، میرزا حسن چینی و ملا عبدالجواد تونی خراسانی بهره برد و اصولا در پیمودن طریق حکمت به موازات شرکت در دروس این اساتید مطالعات شخصی داشت و در این راه آنی نیاسود و در بحثهای فلسفی و عرفانی با طلاب کاملا موفق بود. در سال ۱۲۷۳ ق. در حالی که جلوه ۳۵ بهار را پشت سر نهاده بود اصفهان را ترک کرد و به قصد تهران عزیمت نمود. مدرسهای که در تهران جلوه به منظور اقامت در آن برگزید دارالشفاء نام داشت که نخست به دستور فتحعلی شاه برای بیمارستان ساخته شـد ولی بعدها به صورت مدرسه درآمد. جلوه در این مدرسـه به مدت ۴۱ سال به تدریس حکمت و فلسفه و ریاضیات مشغول بود و در عصر نامبرده آقا محمد رضا قمشهای و آقا علی مدرس و جلوه سه استاد کامل فلسفه و حکمت به شمار می رفتند که کاروانی از دانشوران و مشتاقان معرفت از حوزه تدریس آنان استفاده می کردند و با رحلت آن دو حکیم در دوره ناصری علوم عقلی به مجلس درس جلوه انحصار یافت و بعد از حاج ملاهادی سبزواری در مکتب وی فلسفه جان تازهای یافت.

شاكردان

حکیم جلوه طی نیم قرن تدریس شاگردان زیادی را تربیت کرد که برجستهترین آنان به شرح زیرند:

- ع ميرزا طاهر تنكابني؛
- ع آيت الله العظمي ميرزا محمد على شاه آبادى؛
 - ع آقا سید حسین بادکوبه ای؛
 - ≥ ملا محمد أملى؛
 - ع ميرزا حسن كرمانشاهي؛
 - ع حکیم میرزا ابراهیم حکمی زنجانی؛
- ع حکیم ملا محمد هیدجی زنجانی،حکیم هیدجی؛
 - ع عبدالرسول مازندرانی؛
 - ضیاء الحکمای زوارهای؛
 - ع ميرزا مهدى آشتيانى؛
 - ع ميرزا على اكبر حكيم يزدى؛
 - ع ميرزا محمود مدرس كهكي قمي؛
 - ع حاج شیخ عبدالنبی نوری؛
 - ع سید عباس شاهرودی؛
- سید محمود حسینی مرعشی نجفی (پدر حضرت آیتالله مرعشی نجفی)؛
- ع حاج میرزا عبدالکریم سبزواری فرزند حاج ملا هادی سبزواری.

آثار وانديشه هاى جلوه

جلوه از اوان جوانی روان خود را با حکمت و فلسفه آشنایی داد و از سرچشمه «یُوتِی الْحکَمَهُ مَنْ یَشاءً» کامروا و سیراب گردید. آفتاب حکمت بر ذهنش تابید و به نور معرفت آراسته گردید. قدرت کم مانند وی در مباحثه و مناظره و تسلط عالی به آثار فلسفی، احاطه بر اندیشه های حکمای سلف به همراه فروتنی و مهربانی و کلام شیوا و شیرین، جلسه درسش را در مدرسه درالشفاء با هیجان و پر ازدحام نمود. بر اندیشه های فلسفی وقوف داشت و اقوال مخالف و موافق را در ابحاث حکمی و عرفانی بررسی می کرد. از دالان تردید سریع عبور می کرد و شوارع سالم تر را برای عبور از مباحث فلسفی می کرد و شوارع سالم تر را برای عبور از مباحث فلسفی برمی گزید. تخصصی ویژه در تدریس اندیشه های ابوعلی سینا داشت و در فلسفه مشاً استادی نامور بود. آثار ملاصدرا را نیز تدریس می نمود و مأخذ بعضی نقل قولهای مندرج در اسفار اربعه را مشخص می نمود.

جملگی آثار میرزاابوالحسن جلوه که تاکنون شناسایی شده بیست و شش اثر می باشد که در تاریخ حکماء و عرفای متأخر بر ملاصدرا تألیف استاد صدوقی سها به شرح زیر مذکور است:

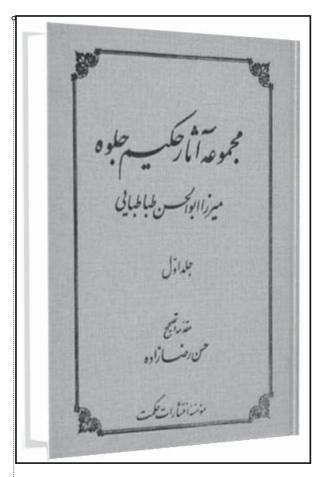
- ١. تصحيح تمهيد القواعد ابن تركه؛
 - ٢. تصحيح شفاء؛
 - ۳. تصحیح مثنوی معنوی؛
 - ۴. تصحيح مصباح الانس؛
- ۵. تعلیقه اسفار با اشاره به برخی از منافع آن؛
 - تعليقه تهيد القواعد؛
- ۷. تعلیقه الدرة الفاخره محقق جامی که محتملا همان «رساله وجود» باشد؛
 - ٨. تعليقه شرح ملخص چغمينى؛
 - ٩. تعليقه شرح منظومه سبزوارى؛
 - ١٠. تعليقه شرح الهدايه ي ملاصدرا؛
 - ۱۱. تعليقه شفاء؛
 - ١٢. تعليقه مبدأ و معاد ملاصدرا؛
 - ۱۳. تعلیقه مثنوی معنوی؛
 - ۱۴. تعليقه مشاعر ملاصدرا؛
 - ١٥. تعليقه مصباح الانس؛
 - ١٤. تعليقه مقدمه شرح قيصري بر فصوص الحكم؛
 - ١٧. رسالة في بيان كيفية استجابة الدعا؛



چون شد که در این غمکده یک هم نفسی نیست
از هـم نفسان بگذر و از اصل کسی نیـست
باایـن هـمه فـریـاد ز مـردان خـردمند
هـرگز نتـوان گفـت کـه فریـاد رسی نیست
هـرجا مگسانند میـدان شکـری هسـت
از قـافلـه وحـدت گـر گـوش تـو بـاز آمـد
در مـرحلـه ای نیسـت کـه بانگ جرسی نیست
گـر مـرغ روان پـرد از ایـن نهـر اسـد
دانـد کـه دگـر تنـگ تـر از این قفسی نیست
اینجـا همـه درد اسـت اگـر پیش و اگـر پس
ای خـوش به جهانی که در آن پیش و پسی نیست
جــز رفتـن از منــزل بــا مـژده رحمـت
دانـاسـت خـدا در دل جلــوه هــوسـی نیست

اخلاق ورفتار جلوه

جلوه اندامی نحیف اما قامتی بلند داشت و هاله ای از روحانیت بر سیمای پرجذبه اش پرتو افکنده بود. نگاه نافذش که اغلب آکنده از محبت و آمیخته با وقار و شکوه بود افراد را جلب می کرد. با وجود تواضع و وارستگی هیبتی داشت که سبب می شد مردم به دیده احترام او را نگریسته، تکریمش کننــد. جامه اش با وجود سادگی و ارزانی پاکیزه و نظیف بود. پاپوشی سبک، ساده و راحت داشت. در واپسین سالهای حیات پر برکت خویش که توان جسمی آن حکیم به تحلیل رفته بود عصایی ساده وی را در راه رفتن کمک می کرد. با وجود آنکه حکیمی برجسته بود و از نظر علمی مقام والایی داشت هر کس او را می دید کوچک ترین نشانه ای از برتری طلبی و تشخص در وی نمی یافت. خوش برخورد و شیرین گفتار و کم مراوده بود. در برخورد با افراد به مصداق « کُلُمَ النَّاس عَلى قَدْر عُقُولِهِمْ» به تناسب با أنها عمل مي كرد به نحوی که وقتی از او جدا می شدند شادمان و مسرور به نظر می رسیدند. ساده و بی تکلف زندگی می کرد و در مواقعی برای آسایش دیگران خود را به رنج می افکند. از مال دنیا چیزی نیندوخت و تنها دارایی او کتابهای ارزشمند بود که به وسیله آنها اندیشه خود را صفا می داد و روان خویش راالتیام



١٨. رسالة في ان القضية المهمة هي القضية الطبعية؛

١٩. رسالة في التركيب و احكامه؛

٢٠. رسالة في الجسم التعليمي؛

٢١. رسالة في الحركة الجوهرية؛

٢٢. رسالة في ربط الحادث بالقديم؛

٢٣. رسالة في الكلى و اقسامه؛

٢٤. رسالة في وجود الصور النوعيه؛

٢۵. رسالة في الوجود؛

۲۶. مقدمه مختصره دیوان مجمر طباطبایی.

او دارای طبع لطیف شـعر بود و اشعاری از ایشان باقیست. حکیم جلوه در یکی از سـروده های ارزنده خویش مباحث فلسفی را با تزکیه و تهذیب نفس و اندرزهای اخلاقی درهم آمیزد این شـعر را که اشـاره به زندگی جلوه دارد می توان مشاهده کرد.



می بخشید. محل زندگیش حجره ای تو در تو واقع در مدرسه دارالشیفاء بود که در نهایت سادگی در آن بیتوته می نمود. زهد و قناعت نیازهایش را تقلیل داده و به نسببت کاستن از خواستنها خویشتن را از قید اسارت امور دنیوی رهانیده بود و لذا با عزت نفس و مناعت طبع می زیست و هرگز از کسی تقاضایی نکرد و به احدی برای تأمین امور مادی زحمت نمی داد. با وجود اینکه پذیرایی او را هر کس به جان خریدار بود کمتر به مجلس این و آن مراوده می کرد. او که از همان اوان جوانی به تزکیه و تصفیه دل پرداخت رابطه اش با اهل بیت (علیهم السلام) نیز پیوندی قلبی و توام باعشق و علاقه بود همین دلیل جاذبه ای از محبت اهل بیت (علیهم السلام) به همین دلیل جاذبه ای از محبت اهل بیت (علیهم السلام) به سوی او رو نمود که در جذب و جلب معنویات برای او بسیار مؤثر بود. وی عقیده داشت که مهر به خاندان عصمت و مؤثر بود. وی عقیده داشت که مهر به خاندان عصمت و مؤثر بود. وی عقیده داشت که مهر به خاندان عصمت و

افول كوكب حكمت

سرانجام فرتوتی و رنجوری، این استوانه اندیشه را بر بستر بیماری افکند و او را از توان انداخت. یکی از شاگردان و نزدیکان جلوه (شیخ عبدالرسولی) وقتی استاد را بیمار دید که پرستاری ندارد او را با کمال میل به خانه خویش برد و چــون پدری مهربان از جلوه پرســتاری نمود. امّا حال آن حكيم لحظه به لحظه رو به وخامت مي رفت و چراغ حيات دنیویش رو به خاموشی می گرایید عبدالرسولی در مقدمه دیوان جلوه نوشته است: در شب جمعه ششم ذیقعده ۱۳۱۴ ق. که شـب وفاتش بود هنگام خواب پدرم را خواست. پدرم تا نماز مغرب گزارد و به بالین او رفت از حال رفته بود و توانایی سخن گفتن نداشت. قدری با طرف چشم و نوک زبان الحاح و تضرع كرد و جان شيرين به بخشاينده جانها تسلیم کرد. صبح آن روز جنازه را به مسجد میرزا مولا که در آن نزدیکی است بردند و از آنجا طی تشییع باشکوهی که جمعی از حکما و دانشـوران تهرانی حضور داشتند وی را در ابن بابویه دفن نمودند. در آرامگاه و جوار مرحوم حکیم جلوه،



شاگردان وی: میرزا محمد طاهر تنکابنی (۱۲۸۰ – ۱۳۶۰ هر) میرزا مسیح طالقانی، متوفای ۱۳۳۹ هجری و حاج شیخ محمد آملی (۱۲۳۳ – ۱۳۳۶ هجری) نیز مدفون گردیدهاند. ابوالقاسم محمد نصیر، معروف به «طرب اصفهانی» نیز در تاریخ وفات او سروده است:

ميرزا ابوالحسن جلوه، حكيم دانيا

آنکه در حکمت و دانش ، نبدش مثل و قرین ششــم مـاه ، شـب جمعــه، مــه ذیقعــده

بر فلک، جلوه کنان شد سوی فردوس برین مرحوم جلوه وصیت نمود که کتابهایش را که تنها دارائی او بود از مال دنیا بفروشند و بهای آن را به افراد فقیر و محتاج از ارحام بدهند، وی بدون فرزند بود لکن جماعتی از خویشان او از اهل زواره به یادگار او نام خانوادگی خود را جلوه قرار داده و بدان معروفند.

ب نوشت:

خداجه ندر درد د

 خواجه نصیر و مردم زواره، محیط طباطبائی، مجله یغما، سال ۱۳۳۵.

تاریخ حکماء و عرفای متأخرین صدرالمتألهین، منوچهر صدوقی سها، ص ۱۶۰.



محورهای فراخوان مقاله محایش ملے کا اسلام الے کا اسلام کے کا اسلام کی کی اسلام کی کی اسلام کی اسلام کی

الف) شخصيت شناسي حكيم طهران

شخصيت علمي

- ع زیستنامه، اساتید و شاگردان حکیم طهران؛
- بعاد عقلی و نقلی و نوآوریهای علمی آقاعلی مدرس (توصیفی)؛
- ع جایگاه علمی آقا علی در مقایسه با حکمای معاصرش (آقامحمدرضا قمشهای، حکیم سبزواری، میرزای جلوه و...)؛
- ع بازخوانی پژوهشها و آنچه درباره احوال و آراء آقاعلی مدرس انجام پذیرفته؛
 - ع روششناسی فکری فلسفی حکیم طهران؛
 - ع جایگاه حکیم طهران در حکمت متعالیه.

شخصيت اخلاقي

- ع سیره اخلاقی و معنوی آقاعلی مدرس؛
 - ع آقاعلی مدرس به روایت دیگران.

شخصيت اجتماعي _ سياسي

- ع جایگاه اجتماعی ـ سیاسی حکیم طهران و والد معظم وی؛
 - ع منش سیاسی آقاعلی مدرس و معاصران وی؛
 - ع سلوک و تعامل آقاعلی مدرس با فقیهان؛
- ع مواجهه حکیم طهران با جریانهای فکری معاصرش.

ب) معرفی حوزه حکمی طهران

ع زمینههای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شکل گیری

حوزه حکمی تهران؛

- ع ابعاد و پیامدهای فرهنگی ـ اجتماعی حوزه حکمی تهران؛
 - ع جامعیت حوزه حکمی تهران در قرون ۱۳ و ۱۴؛
- شــکل گیری تاریخی گفتگو میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب در حوزه حکمی تهران و پیامدهای آن؛
 - ع نشر آثار فلسفی و عرفانی در قرون ۱۳ و ۱۴؛
- اساتید طبقه نخست حوزه حکمی تهران: ملاعبدالله زنوزی، آقاعلی مدرس زنوزی، میسرزای جلوه، آقامحمدرضا قمشهای، میرزا حسین سبزواری؛
- اساتید طبقه دوم حوزه تهران: شیخ عبدالنبی نوری، ملامحمد آملی، میرزا حسن کرمانشاهی، میرزاهاشم اشکوری، میرزاطاهر تنکابنی، میرشهاب الدین نیریزی، میرزا محمود قمی، میرزا علیاکبر حکیم یزدی، ملانظر علی طالقانی و…؛
- اساتید طبقه سوم: میرزا محمدعلی شاهآبادی، میرزا احمد و میرزا مهدی آشتیانی، سیدکاظم عصّار، میرزا محمود آشتیانی، شیخ محمدتقی آملی، شیخ محمدحسین فاضل تونی، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، سیدحسین بادکوبهای، آقابزرگ حکیم شهیدی، شیخ اسدالله یزدی، حاج فاضل رازی، میرزا ابوالحسن شعرانی، میرزامهدی الهی قمشهای و…؛
 - ع تعامل میان اساتید حکمت تهران و فقها؛
- مدارس تهران و وضعیت تدریس حکمت و عرفان در
 آنها (گذشته و حال)؛
- ع امتداد و تأثیر اندیشـه حکیمان تهران در حوزههای نجف، قم، مشهد و... ؛
- ع سیره سیاسی اجتماعی حکما، اندیشمندان و روشنفکران



- در تعليقات اسفار؛
- ع آقاعلى حكيم آغازگر فلسفه تطبيقى؛
- ع وجود رابط، ساختارگرایی و پساساختارگرایی؛
- ع تأثیر آراء حکیم طهران در اندیشههای اصولی محقق اصفهانی و دیگران؛
- ع نقد و بررســـی انتقادات مرحوم شـــیخ محمد صالح مازندرانی بر بدایع الحکم.

ه) بررسی آثار مرحوم حکیم مؤسس

- ع بدايع الحكم
- ع تعلیقات الاسفار (شامل تعلیقههای مفصل بر العلة والمعلول و نفس و تعلیقات بر حواشی حکیم سبزواری ملا احمد اردکانی و...)
- ع تعليقات على حواشي صدرالمتألهين على الهيات الشفاء
- ع تعليقات على حواشى صدرالمتألهين على شرح حكمة الاشراق
 - ع تعليقات شرح الهداية الاثيريه
 - ع تعليقات بر لمعات الهيه
- ع تعليقة واحدة على الحواشي الجماليه على الحواشي الخفرية على شرح القوشجي على التجريد
- ع تعليقات على حواشـــى الفيّاض اللاهيجي على شرح الاشارات
- ع تعليقات على حواشي والده على حواشي الفيّاض اللاهيجي على شرح القوشجي على التجريد
 - ع تعليقة على حاشية رسالة سرّ القدر
 - ع رساله تاریخ حکما
 - ع تعليقات شوارق الالهام
 - ع تعليقات الشواهد الربوبيه
 - ع رسالة في احكام الوجود والماهية
 - ع رسالة حقيقة محمديه
 - ع رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد
 - ع رسالة في مباحث الحمل
 - ع رسالة في التوحيد
 - ع رسالة في الوجود الرابط
 - ع رساله وحدت وجود صوفيه
 - ع رساله فوائد
- ع تعلیقات بر رسالة القواعد الفقهیه میرزا محمد حسن آشتیانی
 - ع برخی تقریضها و بقایای آثار مفقود

- 🗷 تهران در دو سده اخیر؛
- ع سیاست و جامعه در اندیشه حکمتپژوهان تهران؛
- ع آسیبشناسی حـوزه فلسـفی عرفانـی تهـران (آسیبشناسی نظری و عملی)؛
- نقش حکمت پژوهان تهران در تأسیس دانشگاهها و مراکز آموزش عالی نوین.

ج) تحليل آراء وانديشههاي حكيم طهران

- ع تبیین وحدت تشکیکی و شخصی وجود؛
- استفاده و الهام گیری از آیات و روایات در آراء و اندیشههای فلسفی؛
- ع تفاسير ناصواب وحدت شخصي وجود از منظر آقاعلي؛
 - ع برهان صدیقین به تقریر حکیم مؤسس؛
 - ع وجود رابط و رابطی در اندیشه آقاعلی مدرس؛
- ◄ اقسام حمل از منظر آقای علی مدرس و تأثیر آن در مباحث حکمی؛
 - ع ذات و ذاتی در فلسفه و موارد کاربرد آنها؛
- ع آقاعلی مدرس و تبیین اصالت وجود و طرح برخی براهین جدید؛
 - ع آقاعلی مدرس و تبیین بساطت وجود و ادله آن؛
 - ع سلب تحصیلی فقر ممکنات و نتایج آن؛
 - ع تشبیه و تنزیه از منظر حکیم مؤسس؛
 - ع معاد جسمانی از دیدگاه حکیم مؤسس.

د) مباحث تطبیقی ومقایسهای

- ع وجود لابشرط و بشرط لا از نگاه آقاعلی مدرس و آقامحمدرضا قمشهای؛
- ع مقایســه میان تعلیقات دو حکیم معاصر (سبزواری و زنوزی) بر اسفار؛
- ع رابطـه نفـس و بـدن از منظـر حکیم طهـران و صدرالمتألهین؛
- تصویر معاد جسمانی از منظر حکیم صدرالمتألهین و
 حکیم طهران؛
- ع وجود رابط و رابطی در اندیشه حکیم سبزواری و سایر اساطین حکمت (ملااسماعیل درب کوشکی، ملااحمد اردکانی، ملامصطفی قمشهای و ملامحمد جعفر لاهیجی) و نقدهای حکیم مؤسس بر آنها؛
 - ع وجود محمولی از منظر کانت و آقاعلی مدرس؛
- ع هلیات بسیطه و مرکبه از منظر حکمای مکتب شیراز (دوانی و سید سند) و حکیم طهران؛
- ع مقایسه میان آراء ملااحمد اردکانی و آقا علی مدرس



چگونگی تدوین و دریافت مقاله

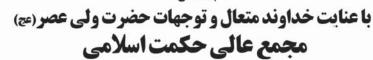
- 🗷 ضروری اســت خلاصه مقاله حداکثر ۳۰۰ کلمه و اصل مقاله حداکثــر ۶۰۰۰ کلمه (۲۰ صفحه ۳۰۰
 - تنمه ای باسد.
- 🗷 خلاصه مقاله و اصل آن در محيط WORD با فونت Times New roman يا B Lotus تايپ شود.
 - ع ضروری است که همراه خلاصه مقاله، شرح حال علمی نویسنده (CV) نیز ضمیمه باشد.
- ع خلاصـه مقالات ارسـالی و اصل آنها پس از داوری و گزینش جهـت ارائه، چاپ و یا هر دو رتبهبندی خواهند شد.
- 🗷 مقالاتی که در این محورها و موارد مرتبط با اندیشههای حکیم طهران باشد، مورد ارزیابی قرار می گیرد.
 - ع مضمون مقاله نباید قبلاً در جایی چاپ شده باشد.
- خلاصه مقاله حداکثر تا تاریخ ۱۵ آذر ۱۳۹۲ و اصل آن تا ۱۵ بهمن ۱۳۹۲ به دبیرخانه همایش به آدرس
 الکترونیکی ذیل ارسال گردد:

info@hakim-tehran.com hamayesh@hekmateislami.com

علاقه مندان جهت کسب اطلاعات بیشتر می توانند به پایگاه اطلاع رسانی همایش ملی حکیم طهران (www.hakim-tehran.com) و یا به پایگاه اطلاع رسانی مجمع عالی (hekmateislami.com) و یا به دبیرخانه همایش ملی کمت اسلامی مراجعه و یا با شماره ۲۱-۲۵-۳۷۷۵۷۶۱۰ (نمابر ۳۷۷۲۱۰۰۴ – ۲۲۵) تماس حاصل نمایند المنافقة







در راستای بهرهمندی طلاب و فضلای محترم از اساتید مجرب علوم عقلی اسلامی دروس ذیل را در سال تحصیلی ۹۳ – ۹۲ ارائه مینماید.

	.0200	عصيتى ١١ ١١، ١١، ١٠٠	روس حیل را در سول		
ساعت	زمان	مكان	موضوع	استاد أقاى	ردغ
دوساعت به غروب	هرروز	مدرسه فیضیه، مدرس امام در،	اسفار جلد ۸ (از ابتدا)	اسحاق نیا سید رضا	1
11-17	هر روز	مدرسه معصومیه(س)	بداية الحكمة	امینی نژاد علی	۲
Y-A	هر روز	مدرسه فیضیه،مدرس حضرت معصومه(س)	اسفار جلد۳ (بحث اتحاد عاقل و معقول)	پارسانیا حمید	٣
V-A	چهارشنبهها	مدرسه فیضیه،مدرس حضرت معصومه(س	شرح اصول کافی	پارسانیا حمید	٤
یک ساعت به غروب	سه شنبه ها	مجمع عالى حكمت اسلامى	شرح چهل حدیث امام خمینی(ره) (حدیث بیست و هفتم)	تحريرى محمدباقر	٥
9-1+	هر روز	مدرسه فیضیه،مدرس حضرت معصومه(س	اسفار جلد٧ (ادامه سال قبل)	جوادی أملی مرتضی	٦
11-17	یکشنبه تا چهارشنبه	مدرسه فیضیه،مدرس حضرت معصومه(س)	نهاية الحكمة (از ابتدا)	جوادی گیلانی محمدهادی	٧
Y-A	هر روز	مدرسه حضرت آیت الله بروجردی (خان)	طبیعیات شفاء جلد اول(ادامه سال قبل)	حشمت پور محمد حسین	٨
A-9	هر روز	مدرسه حضرت آیت الله بروجردی (خان)	شوارق الالهام جلد ٤ (از ابتدا)	حشمت پور محمد حسین	٩
11-17	هر روز	دارالشفاء – مدرس ۱	نهاية الحكمة (از ابتدا)	خزائلی محمد علی	١.
11-17	شنبه،دوشنبه، چهارشنبه	مسجد حضرت آیت الله جوادی آملی	شرح الاشارات (النمط الرابع)	دعاگو احمد	11
111	شنبه تا سه شنبه	مدرسه فيضيه –مدرس امام,	کلام جدید (علم ودین)	ربانی گلپایگانی علی	۱۲
Y-A	هر روز	مسجد حضرت أيت الله جوادي أملي، مدرس ٥	الهيات شفا	رمضانی حسن	15
بعد از نماز مغرب و عشاء	هر روز	مدرسه فیضیه حجره ۲٤	اسفار جلد۳(ادامه سال قبل)	زمانی قمشهای علی	١٤
بعد از نماز مغرب و عشاء	چهارشنبه ها	مدرسه حضرت آیتالله گلپایگانی 🚓 مدرس ۱	شرح تجريد الاعتقاد(بحث امامت)	زهادت عبدالحميد	10
Y-A	شنبه،یکشنبه، دوشنبه	مسجد حضرت أيت الله جوادي أملي	معرفتشناسی از منظر حکمت متعالیه	سربخشى محمد	١٦
A-9	هر روز	مسجدحضرت آیت الله جوادی آملی	نهاية الحكمة (بحث مقولات، مرحله ششم)	سربخشى محمد	۱۷
A-9	هر روز	مدرسه سعادت مدرس ۲	منطق شرح الاشارات	سلیمانی امیری عسکری	۱۸
Y-A	شنبه تا سه شنبه	مدرسه فیضیه- مدرس حضرت آیت الله حانری(ره)	شرح الاشارات (النمط السادس)	شيرواني على	19
یک ساعت به غروب	چهارشنبه ها	مجمع عالى حكمت اسلامى	شرح چهل حدیث امام خمینی(ره) (حدیث هشتم)	ضرابی کاظم	۲٠
یک ساعت به غروب	شنبه و دوشنبه	مجمع عالى حكمت اسلامي	شرح تجريد الاعتقاد (الهيات الاخص)	ضرابى كاظم	11
9-1+	شنبه تا سه شنبه	موسسه امام خمینی(۱۰)	اسفار جلد۱ (ادامه سال قبل)	فياضي غلامرضا	77
9-1+	چهارشنبه ها	موسسه امام خمینی(٫٫	مبانى حكمت متعاليه(ادامه سال قبل)	فياضي غلامرضا	77
Y-A	هر روز	مدرسه فیضیه مدرس ۱٤	اسفار جلد ۲ (از ابتدا)	گرجیان محمدمهدی	45
11-17	هر روز	مسجد حضرت أيت الله جوادي أملي	بداية الحكمة	محمدى أباداني	10
111	چهارشنبهها	مدرسه فيضيه – مدرس امام(ه)	الهيات نهجالبلاغه	مصطفوي سيد حسن	77
یک ساعت ونیم به مغرب	چهارشنبه ها	دارالشفاء مدرس ا	توحيد صدوق	مصطفوي سيد حسن	TV
117	پنج شنبه ها	مدرسه فیضیه مدرس ۲۲	شواهد الربوبيه(ادامه سال قبل)	معلمی حسن	۲۸
111	هر روز	مدرسه حضرت آیت الله بروجردی(خان)	اسفار جلد ۸	ممدوحی حسن	19
A-9	هر روز	مسجد امام حسن (ع) (جدا)	اسفار جلد۲ (ادامه سال قبل)	نائيجي محمد حسين	٣+
111	هر روز	مسجد مدرسه معصومیه(س)	خارج نهاية الحكمة	يزدان پناه سيد يدالله	71
11-17	دوشنبه تا چهارشنبه	مسجد مدرسه معصومیه(س)	حكمت متعاليه	يزدان پناه سيد يدالله	22
Y-A	هر روز	دارالشفاء – مدرس ۲	نهاية الحكمة (ازابتدا)	يوسفى محمد تقى	22

(°14) WYYA Y910 -11

www.HekmateIslami.com

info@HekmateIslami.com