بسم الله الرحمن الرحیم

مجمع عالی حکمت اسلامی

خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی

حکمت اسلامی ۲۸

سال ششم ـ شماره بیست و هشتم

آذر و دی ۱۳۹۲

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

امور اجرایی:
سید سعید شاه‌چراغی

لیتوگرافی و چاپ:
مرکز چاپ و نشر اسراء

طراح و صفحه‌آرا:
واحد خدمات پژوهشی مجمع عالی حکمت اسلامی (حسن محسنی)

تلفن:
۰۲۵ـ ۳۷۷۵۷۶۱۰

نمابر:
۰۲۵ـ ۳۷۷۲۱۰۰۴

صندوق پستی:
۳۷۱۸۵ـ ۴۴۵۴

پیام کوتاه:
۳۰۰۰۹۹۰۰۰۹۱۳۸۴

www.hekmateIslami.com
Info@hekmateIslami.com

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

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

۴ سخن نخست
محمدباقر خراسانی
مدیر اجرایی

۶ آبروی علوم را فلسفه تأمین می‌کند
بیانات حضرت آیت الله العظمی جوادی آملی «دامت برکاته» در دیدار با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی

۱۳ استراتژی مجمع عالی؛ تقریب افکار و اندیشه‌ها
بیانات حضرت آیت الله مصباح یزدی «دامت برکاته» در دیدار با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی

۱۹ جغرافیای فکری و معرفتی جهان امروز
آیت الله علیرضا اعرافی
عضو هیئت مؤسس مجمع عالی حکمت اسلامی و ریاست جامعة المصطفی العالمیة

۲۴ نشست علمی: ظرفیت‌شناسی علم اصول الفقه برای علوم انسانی (جلسه دوم)

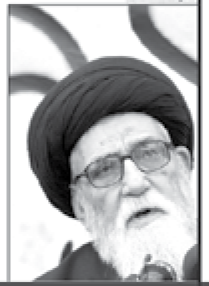
۴۱ اخبار علمی فرهنگی مجمع عالی

۴۶ گزارش اجمالی جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی

۸۵ گزارش اجمالی فعالیت‌های مجمع عالی حکمت اسلامی

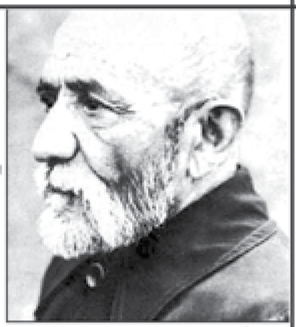
۸۸ حرکت در اندیشه حکمای مسلمان
آیت الله محمدتقی واعظی

۹۲ معاد جسمانی از دیدگاه حکیم آقاعلی مدرس زنوزی
حضرت آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی



۹۹ جریان‌شناسی حوزه حکمی تهران
دکتر منوچهر صدوقی سها

۱۰۳ حکیم میرزا محمدطاهر تنکابنی



سخن نخست

محمدباقر خراسانی

مدیر اجرایی

به لطف خداوند متعال و در ظلّ توجهات حضرت ولی عصر(عج) چهارشنبه ۹۲/۰۹/۲۷ یازدهمین گردهمایی اعضاء و پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد.

گرچه به استناد ماده ۳۰ اساسنامه مجمع عالی حکمت اسلامی، مجمع عمومی (گردهمایی اعضاء) باید سالی یکبار تشکیل شود، اما آنچه تاکنون صورت گرفته بیش از سالی یکبار می‌باشد (۹۲-۸۴). دلیل این امر هم اطلاع رسانی سریع و به موقع به اعضاء نسبت به فعالیت‌ها و برنامه‌های صورت گرفته و هم‌اندیشی در راستای برنامه‌های آینده می‌باشد.

در برنامه امسال، علاوه بر گردهمایی اعضاء، پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره نیز برگزار شد که بحمدلله با حضور اکثریت اعضای پیوسته فعال و در فضایی کاملاً عالمانه و محبّت‌آمیز برگزار شد.

هیئت مدیره مجمع عالی بر اساس ماده ۳۵ اساسنامه، متشکل از مجموعه‌ای از نمایندگان منتخب مجمع عمومی است که بر اساس سیاست‌های کلان مجمع عالی به برنامه ریزی و هدایت فعالیت‌ها می‌پردازد.

در بند ۱ ماده ۳۵ آمده است: این مجموعه (هیئت مدیره) عبارت است از ۹ نفر (۷ نفر اصلی و ۲ نفر علی البدل) که به مدت ۲ سال با رأی مخفی مجمع عمومی از میان اعضای پیوسته مجمع عالی انتخاب می‌شوند که ۵ نفر از ایشان باید از اعضای هیئت مؤسس باشند.

هیئت مؤسس نیز بر اساس ماده ۲۷ عبارتند از جمعی از اساتید و محققان در زمینه علوم عقلی که توسط هیئت عالی نظارت تعیین یا تأیید می گردند و هر گونه تغییر در اعضاء هیئت مؤسس با نظر هیئت عالی نظارت خواهد بود. مجمع عالی حکمت اسلامی در حال حاضر دارای ۱۰ عضو هیئت مؤسس می‌باشد که توسط ناظران معظم عالی حضرات آیات عظام جوادی، سبحانی و مصباح «دامت برکاتهم» از سال ۸۴ انتخاب و تأیید شده‌اند.

در این انتخابات، علاوه بر انتخاب هیئت مدیره، ۲ نفر نیز به عنوان بازرس انتخاب شدند که در ماده ۳۹ اساسنامه آمده است: مجمع عمومی از میان اعضای پیوسته مجمع دو نفر را به عنوان بازرس اصلی و یک نفر را به عنوان بازرس علی البدل برای مدت ۲ سال انتخاب می‌نماید.

آنچه تاکنون در مجمع عالی حکمت اسلامی صورت گرفته که بحمدلله باعث رشد کمّی و کیفی برنامه‌ها بوده، حضور افرادی در هیئت مدیره بوده که جملگی عالم، عامل، متواضع و تکلیف محور بوده و علاوه بر داشتن روحیه کار جمعی، فعالیّت در راستای ترویج و توسعه حکمت اسلامی و مبانی اعتقادی جامعه دینی را برای خود فرض دانسته و از هیچ کوشش و قدمی فروگذار نکرده‌اند. به جرأت می‌توان گفت اخلاص در گفتار و عمل از رویکردهای قابل توجه هیئت مدیره مجمع عالی بوده و هست و در بخش اجرایی نیز تاکنون به لطف خداوند منان و در سایه توجهات اهل‌بیت عصمت و طهارت(علیهم السلام) با رویکرد نظم و برنامه ریزی، با اقدامات جهادی و فعّال، توانسته‌اند گام‌های مناسبی بردارند که آنچه صورت گرفته و تلاشی که در حال به ثمر نشستن است به تعبیر مقام معظم رهبری(دام ظله) شجره طیبه است.

مجموعه برنامه ریزان و دست‌اندرکاران مجمع عالی حکمت اسلامی از ابتدا بر این تصمیم بوده‌اند که کارها باید با اخلاص، برنامه‌ریزی ، سرعت توام با دقت، صرفه جویی، متناسب با نیازهای اعتقادی، فکری و علمی جامعه و ... صورت گیرد که به لطف خدا تاکنون چنین بوده، که بعد از دیدار سال قبل جمعی از اعضای هیئت مؤسس و هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با مقام معظم رهبری(دام ظله) (۹۲/۱۱/۲۳) که فرمودند:

> « نگذارید این مجمع عالی حکمت به نحوی از انحاء ضعیف شود؛ روز به روز در تقویت این سعی کنید. این یک بنای مبارکی است که الحمدلله شماها همت کردید و این کار را راه انداختید؛ واقعاً "**کشجرة طیبة**" است» و همچنین تأکیدات ناظران معظم، این عزم چند برابر شده که کد برنامه‌های جدید حاکی از همین رویکرد است.

مجمع عالی حکمت اسلامی محل اجتماع علاقمندان و دلسوزان به حکمت اسلامی می‌باشد، ازاین‌رو در راستای پیشبرد امور پیشنهادها و نقطه نظرات کارشناسان را بر دیده خود گذارده و در حدّ مقدورات به اجرا خواهد گذاشت، ضمن اینکه از انتقادات سازنده نیز استقبال خواهد نمود لازم می‌دانیم از تمام اساتید بزرگواری که قبلاً در هیئت مدیره عضویت داشته و اکنون توفیق حضور آن بزرگواران را در هیئت مدیره نداریم، صمیمانه تقدیر و تشکّر می‌نماییم.

مجمع عالی حکمت اسلامی به قطع و یقین اکنون به یکی از مراکز معتبر علمی و به مرکزیتی برای اجتماع پیشکسوتان، اساتید، دانش‌پژوهان و محققان حکمت اسلامی تبدیل شده که ان شاء الله هر روز در استحکام این بنای مقدّس با سیاستگذاری و برنامه‌ریزی مناسب تلاش خواهد شد.

آبروی علوم را فلسفه تأمین می‌کند

بیانات حضرت آیت الله العظمی جوادی آملی «دامت برکاته» در دیدار با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی

جمعی از اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی پنج‌شنبه ۲۱ آذر ۱۳۹۲ و در آستانه پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با حضرت آیت الله العظمی جوادی آملی «دامت برکاته» دیدار نمودند. در این دیدار بعد از ارائه گزارش توسط آیت الله فیاضی رئیس هیئت مدیره و حجت‌السلام والمسلمین معلمی دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی، معظم له بیاناتی را ایراد فرمودند که متن کامل آن به شرح ذیل می‌باشد.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم، اعظم الله اجورنا و اجورکم بمصابنا بالحسین علیه‌السلام و جعلنا و ایّاکم من الطالبین لثاره(علیه الصلاة و علیه السلام).

خدا را شاکریم که الحمدلله یکی از بهترین رشته‌های علوم اسلامی به دست شما آقایان گسترش پیدا کرده و به طالبان علوم این معارف اهدا می‌شود اما برای اینکه عرضه بهتری باشد، پیشرفت بیشتری باشد ما باید این فلسفه را کاملاً بشناسیم و اینکه می‌گویند این ریاست علوم را دارد و به مرحوم شیخ می‌گفتند شـــیخ‌الرئیس و موضوعات همه علوم را فلسفه معیّن می‌کند باید بدانیم که تنها موضوعات علوم را فلسفه فراهم نمی‌کند، آبروی علوم را هم فلسفه فراهم می‌کند این اصلی‌ترین حرف ماست. تاکنون می‌گفتند فلسفه عهده‌دار اثبات موضوعات علوم است موضوعات را اثبات می‌کند بعد به هر علمی می‌گوید حالا این موضوع ثابت شد شما درباره آن بحث بکن. نفس موجود اســـت، جوهر موجود است، عرض موجود است، کمّ و کیف موجود است اینها موجودند به ریاضیدان می‌گوید کمّ متصل و منفصل موجود است شما بحث بکنید، به طبیعی‌دان می‌گویند جماد و نبات و اینها موجودند شما درباره آن بحث بکنید و همچنین به سایر علوم، این یک امر رایج است.

اما مهم‌ترین کار آن است که آبروی علوم را فلسفه ثابت می‌کند اگر فلسفه بتواند به علم آبرو بدهد یا آبروی آن را حفظ کند آن‌وقت یک علم آبرومندی مطرح می‌شود. بیان ذلک این است که این مسئله که ما علم دینی داریم یا نداریم این یک مسئله است این مسئله فقه نیست، مسئله اصول نیست، مسئله فیزیک نیست، مسئله ریاضی نیست، مسئله نجوم نیست، مسئله هیئت نیست، مسئله ادبیات نیست این مسئله فلسفه است چون ما درباره کلّ علم بحث می‌کنیم که اصلاً علم دینی در عالَم وجود دارد یا ندارد و منظور این نیســـت که فقه و اصول داریم یا نداریم آن یک بحث دیگری است. منظور از این علم تجربی، علم نیمه‌تجربی اینها دینی‌اند یا نه؟ آیا علم دینی در عالَم هست یا نیست؟ این مسئله کدام علم است مسئله ادبیات و فقه و اصول و امثال ذلک که نیست مسئله زمین‌شناسی و گیاه‌شناسی و ستاره‌شناسی هم که نیســـت زمین‌شناسی درباره زمین بحث می‌کند نمی‌گویـــد درباره کلّ عالَم ما علم دینی داریم یا نداریم. تنها علمی که این مسئله جزء آن فنِ است فلسفه است برای اینکه این قدّ بلند دارد درباره عالَم دارد فکر می‌کند. زمین‌شـــناس درباره زمین می‌گردد در زمین بگردد که علم دینی پیدا نمی‌شـــود در زمین یا درون زمین معدن نفت و گاز اســـت بیرون زمین هم درخت و گیاه اســـت در فنّ شیلات نیست، در فنّ ستاره‌شناسی نیست بگردد یک منجّم در آسمان ببیند که **آیا ما علم دینی داریم یا نداریم آیا در عالَم علم دینی هســـت یا نه این مسئله فلسفه است اگر فلسفه موفق شد و ثابت کرد علم دینی داریم یا همه علوم دینی اســـت به علوم آبرو می‌دهد** و اگـــر ـ معاذ الله ـ بیراهه رفت گفت ما علم دینی نداریم همه را مسلوب‌الحیثیه می‌کند هیچ علم دینی ما در عالَم نخواهیم داشـــت. پس اوّلین قدم این است که ما ببینیم این مسئله کدام علم اســـت تا در آن علم از این مسئله بحث بکنیم آیا در جهان علم دینی هست یا نیست؟ خود فلسفه وقتی وارد این مسئله می‌شود سکولار به معنای بی‌تفاوت نه سکولار به معنای ضدّ دین، اول بی‌تفاوت است چون هنوز دینی ثابت نشده خود فلسفه هم وقتی وارد این عرصه شد نه دینی است نه ضدّ دین چون هنوز ثابت نشده دین هســـت یا نه. اگر ـ معاذ الله ـ کج‌راهه رفت و به این نتیجه رسید خدایی نیست، وحی و نبوّتی نیست، دینی در کار نیست اوّلین آسیبی که می‌رساند به خودش آسیب می‌رساند خودش را ضدّ دین می‌کند بعد همه علوم را مسلوب‌الحیثیه می‌کند بی‌آبرو می‌کند هیچ علم دینی ما در عالَم نداریم برای اینکه دین که خرافه شـــد فسون و فسانه شد علم دینی هم می‌شود افسانه. آن وقت بحث کردن درباره علم دینی مثل بحث کردن درباره صبر و جَخد است بحث درباره شانس است اوّلین آسیبی که فلسفه می‌رساند به خودش می‌رساند خودش را ضدّ دین می‌کند بعد همه علوم را بی‌آبرو می‌کند علم دینی ما نداریم و کلّ بحث‌ها هم افقی خواهد بود یعنی فقه را هم از منظر تاریخ نگاه می‌کنند زمین در عصری این‌چنین بوده است الآن این‌چنین اســـت، پیش‌بینی می‌شود در آینده نزدیک یا دور چنان بشود آســـمان این‌چنین است، جامعه این‌چنین است، امت‌ها این‌چنین است، علوم این‌چنین است، مردم یک وقت این‌چنین فکر می‌کردند یک وقت به فقه رو آوردند یک وقت از فقه روی برگرداندند. همه این اطوار سه‌گانه ماضی و حال و آینده، سخن از بود و هست و خواهد بود است نه چه کسی کرد و چه کسی آورد و برای چه آورد فاعلی در کار نیست هدفی هم در کار نیست می‌شود سیر افقی، پس اوّلین آسیبی که می‌رساند خودش را بی‌آبرو می‌کند می‌شود فلسفه الحادی، بعد همه علوم را هم مســـلوب‌الحیثیه می‌کند دین می‌شود فسون و فسانه؛ ولی **اگر فلسفه وارد این مسئله شد که ما دین داریم یا نه، علمِ دینی داریم یا نه و ان‌شاءالله درســـت فکر کرد به مقصد رسید خدایی هست و وحی و نبوّتی هست و قیامتی هست و دینی هست اوّلین خدمتی که می‌کند به خودش خدمت می‌کند این فلسفه می‌شود فلسفه الهی، بعد همه علوم را آبرومند می‌کند دیگر ما علم غیر دینی نخواهیم داشـــت.** بر اساس فرض

اول که دین، فسون و فسانه باشد علم دینی خرافه است مثل دو دوتا پنج‌تاست وقتی دین در کار نیست علم دینی مثل دو دوتا پنج‌تا محال است ما علم دینی داشته باشـــیم. بر اساس فرض دوم که جهان مبدیی دارد، حســـابی دارد، دینی دارد، کتابی دارد محال است ما علم غیر دینی داشته باشـــیم مثل دو دوتا پنج‌تا این باید ثابت بشـــود. اگر فلسفه الهی شد و ثابت کرد خدایی هست و قیامتی هست و دینی هست اوّلین خدمتی که می‌کند به خودش خدمت می‌کند فلسفه می‌شود الهی و دینی بعد همه علوم را آبرومند می‌کند می‌شـــود دینی، ما علم غیر دینی نداریم این می‌شود محال چرا؟ برای اینکه فلسفه الهی می‌گوید خدا هست و خدا، خدا هست و اسمای خدا، خدا هست و اوصاف خدا، خدا هست و افعال خدا، خدا هســـت و احکام خدا، خدا هست و اقوال خدا و بالأخره خدا هست و آثار خدا هیچ چیزی در عالَم نیست مگر خدا و افعال او. بحث درباره خدا دینی اســـت بحث درباره فعل خدا هم دینی است چطور شما در اصول می‌گویید بحث درباره قول معصوم دینی است بحث درباره فعل معصوم دینی است آن وقت بحث درباره فعل خدا دینی نیست؟! اگر بحث کردید امام چنین کرد می‌شـــود دینی اما اگر بحث کردید که خدا چنین کرد دینی نیست؟! ما چیزی در عالَم نداریم غیر از فعل خدا، اگر ما در جامعه هیچ چیزی نداشـــتیم مگر فعل معصوم تمام بحث‌ها می‌شـــد بحث دینی، شما درباره فعل معصوم بحث می‌کنید. بنابراین طبیعت رخت برمی‌بندد ما علم طبیعی نخواهیم داشت می‌شـــود علم خلقت‌شناســـی، تمایز علوم به تمایز موضوعات است که چیز روشنی اســـت که فرق بین فقه و فیزیک چیســـت؟ فرق بین کشاورزی و معدن‌شناسی چیست؟ این تمایز علوم به تمایز موضوعات است. تمایز روش‌ها هم به تمایز موضوعات است ما اگر خواستیم ببینیم که این علم از راه تجربی است یا نیمه‌تجربی است یا تجریدی کلامی است یا تجریدی فلسفی است یا تجریدی عرفان نظری است با کدام روش می‌خواهیم این را بشناسیم باید موضوع را بشناســـیم. موضوع ما اگر زمین و معـــدن و در و دیوار بود معلوم می‌شـــود تجربی است اگر کمّ و کیف بود نیمه‌تجربی است اگر ملکوتی بود نظیر فرشـــته‌ها و آنها، معلوم می‌شـــود نه تجربی است نه نیمه‌تجربی بلکه تجریدی اســـت. تمایز روش‌ها به تمایز موضوعات است، دینی بودن و غیر دینی بودن که صبغه علم اســـت تمایز اینها هم به تمایز موضوعات اســـت. موضوع ما اگر دینی بود علم می‌شـــود دینـــی، موضوع ما اگر غیر دینی بود می‌شود علم غیر دینی. ما چیزی غیر از فعل خدا و اثر خدا در عالَم داریم که در مورد آن بحث بکنیم؟! اگر انسان این مسئله را عالمانه بنگرد با یک گردن افراشته و سرافراز و سربلند می‌گوید علم غیر دینی محال است گرچه دشوار است عده‌ای بپذیرند ولی این مسئله یقینی است کم کم می‌پذیرند. شما قبول کردید که بحث درباره قول معصوم و فعل معصوم دینی اســـت و این را هم

اگر فلســـفه الهی شـــد و ثابت کرد خدایی هســـت و قیامتی هســـت و دینی هست اوّلین خدمتی که می‌کند به خودش خدمت می‌کنـــد فلســـفه می‌شـــود الهی و دینـــی بعـــد همه علـــوم را آبرومند می‌کند.

قبـــول کردید که بحث درباره قول خدا دینی اســـت اما بحث درباره فعل خدا دینی نیست؟! آن‌که در قم می‌گوید خدا چنین گفت می‌شود دینی آن‌که در دانشگاه می‌گوید خدا چنین کرد دینی نیست؟! منتها باید به او هشدار داد که شما فقط درباره فعل خدا بحث کنید.

مسئله بعدی این اســـت که قبول و نکول عالِم سهمی ندارد عالِم چه بپذیرد چه نپذیرد علم، علم دینی اســـت. عبدالکریم ابن‌ابی‌العوجاء زندیق ملعون که امام صادق علیه‌السلام را قبول نداشـــت اما وقتی که با حضرت مناظره کرد و مباحثه کرد و بعد گفتند چه چیزی یافتی گفت امام صادق این‌چنین گفته است این می‌شود دینی ولو او کافر است او قبول ندارد. ناقل، کافر اســـت ولی منقول دینی است عالِم ممکن است کافر باشد قبول نداشته باشد ولی علم، دینی است. کسی حالا سیره پیغمبر، صورت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را دارد بحث می‌کند ولو کافر است اما علم، علم دینی است کســـی دارد اطوال و اقوال و غزوات حضرت را بررسی می‌کند علم، علم غیر دینی است در صورتی که درست و روشـــمند رفته باشد ولو خودش کافر باشد. چه اینکه بر اساس فرض اول، عالِم اگر عالم دینی باشد علم را دینی نمی‌کند بر اساس فرض دوم هم عالِم اگر کافر باشد علم را کفـــر نمی‌کند علم، علم دینی اســـت. در جهان هیچ چیزی وجود ندارد مگر فعل خدا، این موجبه کلیه است «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَـــيْءٍ»[1] «کلّ ما صدق علیه أنّه شیءٌ فهو فعل الله» آن وقت شما هر علمی که داشته باشید بحث در فعل خداست چه چیزی می‌خواهید بحث کنید. تمایز علوم روشن است که به تمایز موضوعات است این دومی هم تا حدودی روشن شده بود که تمایز روش‌ها به تمایز موضوعات است سومی حرف تازه است که تمایز صبغه علوم به تمایز موضوعات است که آیا علم، دینی است یا غیر دینی اگر درباره فعل خدا، فعل معصوم بحث بشود می‌شود دینی، نشود می‌شـــود غیر دینی. قبول و نکول عالِم ســـهمی ندارد و روش‌ها هم به وسیله موضوعات مشـــخص می‌شـــود خود علوم به وســـیله موضوعات مشخص می‌شـــود صبغه‌ها هم به وســـیله موضوعات مشخص می‌شود. اگر فلســـفه رسالت خودش را داشته باشد الآن سخن از نقشه جامع کشور است خوب است این بضعهٔ از آن نقشه جامع جهانی، فلسفه درباره ایران و غیر ایران بحث نمی‌کند نقشه جامع جهانی دارد این مثل آن کوره‌های بلند است که شمش طلا تولید می‌کند بعد به زرگرها می‌دهد می‌گوید انگشتر درست کن، گوشواره درست کن، النگو درست کن، فلسفه که کارش درست کردن انگشتر و گوشواره نیست این شمش بلند طلا را

کوره‌های بلند فلسفه تولید می‌کند این فلسفه‌های مضاف همه‌شـــان خوب‌اند ولیٍ برای اینکه بـــه صورت بافت فرســـوده در نیایند حتماً باید فلسفه عمیق علمی داشته باشیم اگر فلسفه عمیق علمی نداشتیم اینها پس‌فردا به صورت یک بافت فرســـوده در می‌آیند شما وقتی نقشه جامع شـــهر را ندارید این‌جا را خیابـــان، آن‌جا را بیابان پس‌فردا باید به هم بزنید. فلســـفه مضاف وقتی صبغه علمی دارد که ما فلسفه بلندقامت نداشته باشیم اوست که نقشـــه علمی جامع جهان را ترسیم می‌کند آن وقت به فلسفه‌های مضاف می‌دهد که شما این‌طور بحث بکنید ما یک ســـیّد بزرگوار داشـــتیم مدّتی مرجـــع بود و خدا رحمتـــش کند رحلت کرد. قبـــلاً طلبه‌ها وقتی از درس خارج می‌شدند در این کتابفروشی‌ها بیشتر می‌نشستند چندتا کتابفروشی خوبی در همین صفائیه بود این‌جا جمع می‌شدند. یک سیّد بزرگوار کتاب‌های تازه هم میٍ‌آورد در هر رشته‌ای یا فلسفی بود یا تفسیر بود این اصلاً با هیچ کدام از این کتاب‌ها کار نداشـــت می‌گوید «أنا عروة و ما حولها» من فقط عروه هستم و حواشی عروه، شما آقایان نگویید «أســـفار و ما حولها» همان‌طوری که فرمودند «فلسفة و ما حولها» هم حکمت متعالیه است. الآن شما نمی‌توانید بحث‌های علمی بکنید شـــبهات کانت و هگل و اینها را طرح نکنید مرحوم آقای علی حکیم او ســـالیان متمادی در تهران فلسفه تدریس می‌کرد وقتی آن بزرگوار هفت ســـؤال ازٍ ایشان کرد گفت آقا دکارت به کســـر دال مهمله این‌چنین می‌گوید او اصلاً اســـم دکارت را نشنیده اگر آن وقت دکارت را شنیده بود و حرف‌هـــای دکارت به حوزه آمده بود الآن حوزه خیلی پررنگ‌تر بود. ســـیّد بزرگواری اهل خمینی‌شهر بود و مدتی هم نماینده مردم آن منطقه در مجلس شورای اسلامی بود مدتی هم امام جمعه بود خدا رحمتشان کند مرحوم شد. این به دستور امام رحمه‌الله بخش اعلامیه و سخنرانی امام و جانبداری از امام قبل از انقلاب به زندان افتاد پدرش در زندان به ملاقاتش رفت، گفت پسر به زندان افتادی؟ گفت پدر اگر تو در زمان رضاخان به زندان افتاده بودی من الآن به زندان نمی‌افتادم من به زندان افتادم که بچه‌هایم زندانی نشوند. اگر مرحوم آقاعلی حکیم با دکارت و هگل و اینها رابطه داشت دیگر نمی‌گفتند دکارت به کسر دال مهمله؛ الآن ما اگر با آنها بحث نداشته باشیم فرزندان بعدی مشکل دارند. این وظیفه حتمی ماست که نگوییم «اسفار و ما حوله»، نگوییم «العروة و ما حولها» بگوییم «الفلســـفة و ما حولها» فلسفه هم جهان‌بین است چطور می‌شـــود الآن آدم بحث فلســـفه جهان‌بینی بکند آن وقت در چند قدمی از دیگران خبر نداشته باشد اینکه نیست. بنابراین فلسفه‌های مضاف وقتی علمی است که زیر ســـایه فلسفه جهانی باشد فلســـفه جهانی وقتی می‌تواند این

فلســـفه‌های مضاف را زیر پر بگیرد که جهانی باشد مثل کوره‌های بلند که شـــمش طلا تولید کنند نگوید اســـفار و ما حوله این کارِ آقایان اســـت. آن موفقیت‌ها زمینه اســـت برای حرف‌های بعدی این‌چنین نیســـت **اگر سابقاً می‌گفتند:** «**هنر نزد ایرانیان است و بس**» **حکمت هم این‌چنین است فقه هم این‌چنین است** این خودستایی نیست شما می‌بینید قسمت مهمّ فقه را همین ایرانی‌ها نوشتند شما اگر جواهر را بردارید، مکاسب را بردارید، کفایه را بردارید چـــه چیزی برای حوزه‌ها می‌ماند همین ایرانی‌ها نوشـــتند. این هوش و این اســـتدلال و اینها را شما کجا دیدید حافظه در جای دیگر ممکن است بیشتر باشد اما حالا شـــما جواهر را از حوزه‌ها بردارید، مکاسب را بردارید، رسائل و کفایه را بردارید حوزه دســـتش خالی است گرچه حوزه در منطقه عرب‌نشین است اما آنها یک بلوغ فکری به این صورت ندارند این خودستایی بی‌جا نیست این نعمتی است حق‌شناسی، آدم وقتی خدا نعمتی به سرزمین او داد چرا این نعمت را شناسایی نکند به دیگران نگوید. الغدیر مرحوم امینی رحمه‌الله کتابی است که باعث می‌شود آدم همیشه دعا بکند و حشرش با انبیا باشد ولی «قد سبقه عبقات» عبقات یک کتاب غنی و قوی اســـت گویا جلد سیزده عبقات است[۲] یکی از این مجلّدات جریان طیر مشـــوی را که مرحوم صاحب عبقات نقل می‌کند مرحوم صاحب الغدیر هم نقل می‌کند می‌خواهم عرض کنم تعصّب باطل حرام است اما تعصّب محمود و ممدوح هم ما داریم. اَنس تنظیم‌کننده وقت ملاقات به اذن حضرت بود حاجب و دربان بود هر کســـی می‌خواست بیاید خدمت حضـــرت باید وقت می‌گرفت و خدا هـــم صریحاً فرمود وقت ملاقاتتان منظم باشـــد این بخش‌ها را در سوره مبارکه «نور» فرمود، فرمود وقتی بدون وقت قبلی جایی رفتید به شما گفتند بروید، ببخشید بروید «وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ»[۳] شما که وقت قبلی نگرفتید همین‌طور در خانه مردم رفتید صاحب‌خانه هم گفت من کار دارم ببخشـــید شـــما هم ببخشید، بگذارید نظمتان، دینتان، ادبتان محفوظ بماند هر جا می‌خواهید بروید با وقت قبلی بروید. این آیه که نازل شد «وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ» اگر گفتند «يُزَكِّيهِمْ»[۴]، «يُزَكِّيكُمْ»[۵] همین است راه‌های تزکیه همین اســـت جایی می‌خواهید بروید وقت قبلی بگیرید. وجود مبارک پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تنظیم کرده بود کسانی که می‌خواستند بیایند وقت قبلی می‌گرفتند اَنس هم جلـــوی در بود حضرت هم تنها بود حالا چه عنایتی بود حضرت دعا کرد به برکت دعای حضرت آن طیر مشوی از آن عالَم نازل شد. اَنس دم در بود شنید که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عرض کرد که خدایا أحبّ خلق را برســـان در این غذا شریک من باشـــد که جزء مفاخر ما شیعیان است که وجود مبارک حضرت امیر آمده همـــه بزرگان هم نقل کردند در الغدیر آمده که احبّ الخلق را برســـان اَنس شنید، طولی نکشید که وجود مبارک حضرت امیر رسید می‌خواست بیاید چون وقت قبلی نگرفته بود انس به او اجازه نداد حضرت خواست بیاید انس گفت نه الآن وقتش نیســـت حضرت برگشت، یک مقدار صبر کرد دوباره حضرت امیر تشـــریف آوردند انس باز گفت شـــما که وقت قبلی نگرفتید فعلاً اجازه ندارید. بار ســـوم که حضرت تشریف آوردند وجود مبارک پیغمبر فرمود اَنس بگذار بیاید، حضرت هم گِله نکـــرد که چرا دو بار او را راه ندادی وقت قبلی نگرفته بود اما وجود مبارک پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از انس سؤال کرد تو که می‌دانستی علی‌بن‌ابی‌طالب به ما نزدیک است چرا اجازه ندادی؟ عرض کرد یا رسول الله! حرفی شما زدید گفتی احبّ خلق بیاید من دلم می‌خواست از انصار کسی بیاید حضرت اعتراض نکرد. تعصّب خوب است، شـــما در شهرتان در کشـــورتان در قارّه‌تان یک دانشـــمند دارید از او حمایت بکنید اینکه بد نیست شما الآن واقعاً اگر نوشـــته‌های ایرانی‌هـــا را از حوزه بردارید نجف دستش خالی است در فلسفه آن کِندی حداکثر یک بضعهٔ دفترچه‌ای نوشـــته او کجا ابوریحان بیرونی کجا، فارابی کجا! پس این فکر هست اگر این فکر هست اگر این سرمایه هست اگر این قدرت هست از کوره بلندی که شمش طلا تولید می‌کند هرگز پایین نیایید، یک؛ و این کوره بلند هم «اسفار و ما حوله» نیست نظیر «العروة و ما حوله» این کوره بلند «الفلســـفة و ما حولها» است و اگر این کوره بلند را حفظ نکردید این فلسفه‌های مضاف، بافت فرســـوده اســـت هیچ صبغه علمی ندارد. تا آن را تقویت بکنید وقتی حفظ کردید آن وقت هم فلسفه‌های مضاف سامان می‌پذیرد هم علوم دیگر سامان می‌پذیرد. **الآن مهم‌تریـــن کاری که آقایان مـــن فکر می‌کنم در دستتان باشد اثبات علم دینی است که ما علم غیر دینی نداریم** اگر شبه‌ای، اشـــکالی، چیزی است آدم مطرح می‌کند و پاسخش را می‌گیرد برای اینکه در جهان هیچ چیزی وجود ندارد مگر خدا و اســـما و اوصاف و افعال و اقوال و احکام و آثار شما درباره هر چیزی بخواهید بحث بکنید درباره فعل خداست همان‌طوری که بحث درباره فعل معصوم علم دینی اســـت بحث درباره فعل خدا هم دینی اســـت و عالِم چه کافر چـــه ملحد چه موحد، این نقشی ندارد.

مطلب بعدی آن اســـت که بخشـــی از مقالات مرحوم علامه طباطبایی رحمه‌الله را مرحوم شهید مطهری رحمه‌الله نرسیدند که شرح کنند در جمع شما کسانی پیدا بشوند که این را تقریر کنند و شرح کنند چون آنچه شهید مطهری رحمه‌الله نوشته این تقریر درس مرحوم علامه است این‌طور نیست که مرحوم علامه متنی نوشـــته باشد بعد ایشان آمدند شرح کرده باشـــند اول نوشته‌ای نبود ایشان فرمودند دویست کتاب ما از آن کتاب‌های جدید تهیه کردیم و روی این بحث کردند شاگردانشـــان بودند آن بزرگوار جمع‌بندی کرد و نوشت. یک وقت است کسی متن موجود را شرح می‌کند یک وقت در درس استاد حاضر است استاد همه آنها را که می‌گوید اینها نقد و بررسی می‌کنند جمع‌بندی می‌کنند آن وقت دو نفر دست به قلم می‌کنند یکی استاد اســـت که متن می‌نویسد یکی شـــاگرد است که تقریر می‌نویسد. الآن به لطف الهی بعد از گذشت چندین سال بالأخره آقایان مقدورشـــان هست که کاملاً آن مقالاتی که تقریر نشده، شرح نشده این را شرح کنند این اصول فلسفه حیف است که از حوزه کنار بیفتد.

مطلب مهمّ دیگر آن است که جریان معاد همیشه مسئله‌برانگیز بود و دیگران اگر نقدی دارند قسمت مهم درباره معاد است حرف مرحوم آقاعلی را هم که در آن رساله سبیل الرشـــاد فی علم المعاد شنیدید چون هیچ حکیمی ما نه شـــنیدیم نه جایی خواندیم که هیچ حکیمی ـ معاذ الله ـ منکر معاد جسمانی بشـــود بعد هم فرمود اگر یک وقت حکیمی ـ معاذ الله ـ منکر معاد جسمانی بود کافر نیســـت برای اینکه دیوانه است دیوانه هم تکلیف ندارد، چرا دیوانه است؟ برای اینکه خودش با همه براهین ثابت کرده ما نیاز به وحی داریم بعد بیاید در برابر وحی بایستد؟! این فرمایش مرحوم آقاعلی حکیم است در پایان سبیل الرشاد فی علم المعاد.[۶]

مسئله معاد مشکل جدّی دارد سرّش این است که معاد در حوزه‌های علمیه دست‌نخورده است کار نشده است. مرحوم علامه تقریباً یک صفحه یا کمتر از یک صفحه آن آخرین بخشاش، پایان جهان به عنوان معاد مرقوم فرمودند و خدا غریق رحمت کند مرحوم شـــهید مطهری را ایشان هم یک صفحه یا کمتر از یک صفحه این را شـــرح کردند در حالی که این می‌تواند یک رساله خوبی باشد. نظر مرحوم علامه این است که جهان یکپارچه است این یکپارچه متحرّک باید به مقصد برســـد اثبات وحدت عالم از راه وحدت هیولا و ماده و صورت می‌خواهند ثابت کنند و اینکه متحرّک بی‌مقصد نیست حرکت که نمی‌تواند دائمی باشد حرکت دائمی یعنی عبث، چیزی دائماً بگردد اگر حرکت هست مقصد هست اگر مقصد هست آن مقصد معاد است که از آن به عنوان دارالقرار یاد می‌شـــود. اثبات معاد اســـت با صبغه فلسفی و برای این، این دو بخش آیات قرآنی هم حالا چون به صبغه کلامی شـــما نزدیک‌تر است آن بخش‌های کلامی که زیرمجموعه شماست آن را کنترل کنید تحت حفاظت شما تأمین بشود. ما در مسئله معاد اگر صریح نباشد، نص نباشد ظاهر کالنص این اســـت که این بدن از همین خاک است این بدن به همین خاک می‌رود این بدن از همین خاک برمی‌خیزد «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»[۷] اگر صریح نباشد کالنص است که بالأخره از همین خاک است. در ســـوره مبارکه «ابراهیم» دارد قیامتی می‌خواهد بشود سخن از زمین‌لرزه نیســـت، آسمان‌لرزه نیست سخن از جهان‌لرزه است «إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ»[۸] الآن وقتی زمین‌لرزه می‌شود کسی از خانه‌اش برود بیرون در خیابان و بیابان راحت اســـت اما آن‌جا راحت نیست برای اینکه آن‌جا زمین هم دارد می‌لرزد اینکه نمی‌تواند آرام باشد سخن از جهان‌لرزه است برود در آب، سونامی آب می‌گیرد بخواهد در زمین باشـــد زمین مثل گهواره می‌گردد نمی‌گذارد او آرام باشد سخن از جهان‌لرزه است «إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» حالا این جزء اشراط‌الساعه است. در سوره مبارکـــه «ابراهیم» دارد «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّـــمَاوَاتُ»[۹] قیامت که بخواهد قیام کند ما کلّ این صحنه

آبـــروی علوم را فلســـفه ثابت می‌کند اگر فلسفه بتواند بـــه علم آبـــرو بدهـــد یا آبروی آن را حفظ کنـــد آن‌وقت یک علـــم آبرومندی مطرح می‌شود.

را هم زمین را عوض می‌کنیم هم نظام سپهری را عوض می‌کنیم «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّماوَاتُ» یعنی «تبدّل السماوات غیر السماوات» روایات مشخص می‌کند که این زمین تبدیل می‌شود به چه چیزی یعنی زمین را شیار می‌کنید زیر و رو می‌کنید اینکه نیست چند طایفه روایات در ذیل این آیه است یک طایفه این است که زمین تبدیل می‌شود به زمینی که «لم یُعص علیها»[۱۰] روی آن گناه نشده، یک طایفه روایات دلالت دارد بر اینکه زمین تبدیل می‌شود به کُره نان که همه گرسنه‌های صحنه معاد از زمین دارند می‌خورند و طایفه دیگر. پس این زمین تبدیل می‌شود به زمینی که روی آن گناه نشده، یک طایفه این زمین تبدیل می‌شود به کُره ارض خُبز نقیّه که از آن استفاده می‌کنند[۱۱] حالا سؤال این است «إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ»[۱۲] اینکه میلیاردها میلیارد بشر است اینها قبل از اینکه زمین تبدیل بشود از زمین برمی‌خیزند آن وقت کجا هستند که این زمین بخواهد زیر و رو بشود، بعد از اینکه این زمین تبدیل شد به زمینی که «لم یعص علیها» از زمین برمی‌خیزند پس این بدن آن بدن نیست این زمین آن زمین نیست. خیلی از مطالب تفسیری است که بپذیرید از اسفار سنگین‌تر است در این بحث‌های تفسیری گاهی گوشه و کنار می‌فهمند که چرا ما به حاشیه رفتیم واقعاً جاهایی است که آدم گیر می‌کند به هیچ وجه راه ورود نیست اینها نمی‌فهمند ما چطور جمع‌بندی کردیم ما «إِنَّا لِلّهِ وإِنّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ»[۱۳] را می‌توانیم تفسیر بکنیم اما در سوره «عنکبوت» که خدا غریق رحمت کند مرحوم علامه را فرمود اینجاست که حرف دارد «يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ»[۱۴]، «إِلَيْهِ تُقْلَبُونَ» یعنی «إِلَيْهِ تُقْلَبُونَ» نه «إليه تَرْجعون» این انقلاب الی الله یعنی چه؟ اگر دلیل عقلی بر استحاله بود ما ظاهرش را توجیه می‌کنیم اما وقتی بحث نکردیم که ببینیم محال می‌شود یا محال نمی‌شود فرمود اینجاست که غوغا می‌کند ما به این‌جا که رسیدیم سرهم بحث کردیم اصلاً نفهمیدند که ما چه گفتیم، خیلی از جاهاست که نمی‌شود فهمید، لااقل این مقدار هست به قول حافظ «آن‌قدر هست که بانگ جرسی می‌آید» این اوّلین و آخرین چه وقت از زمین برمی‌خیزند این سؤال را مجمع عالی طرح کند آن وقت اینها ناچارند فکر بکنند که بله، این معاد جسمانی چطور است بله یقیناً این بدن همان بدن است در روایات دارد که «إذا رأیته لقلت انّه فلان»[۱۵] و تنها فلسفه نیست ما بحث فقهی داریم، اصولی داریم، تفسیری داریم، در همه مسائل می‌گوییم آنچه مطابق با قرآن و وحی و سنّت بود مقبول است نشد، مضروب علی الجدار است این حرف تنها درباره فلسفه نیست در فقه هم همین است ما فتوای فقهی هم کم نداریم این‌طور نیست که حالا فتوای فقهی ما اگر ـ معاذ الله ـ مخالف با وحی بود بگوییم حق است، اگر مخالف بود آن هم مضروب علی الجدار است آنچه در فقه و اصول می‌گوییم همان را در فلسفه می‌گوییم این‌طور نیست که بگوییم در فلسفه نظر ما این است «کائناً ما کان» نه خیر اگر ـ معاذ الله ـ مخالف با وحی و گفتار اهل بیت بود مضروب علی الجدار است چه اینکه در فقه و اصول هم حرف همین است ولی بالأخره این قدر هست که زمینه سؤال فراهم بشود. آن وقت قسمت مهمّ شبهه آقایان هم در همین مسئله معاد و امثال معاد است البته در حدّ طرح باشد نه در حدّ فتوا دادن که چطور می‌شود، باید بحث کرد، آیا قبل از تغییر است یا بعد از تغییر است، قبل از تغییر یک حکم دارد، بعد از تغییر یک حکم دارد، همزمان یک حکم دارد. یک وقت باید به این اختلافات خاتمه داد همیشه این‌طور نیست که یک عده مخالف، یک عده موافق، یک عده تکفیری، غیر تکفیری اینها هم اگر دستشان برسد همان تکفیری مسلّح‌اند منتها حالا تکفیری با تسبیح‌اند اینکه در پیام حج آمده تکفیری تسبیحی و تسلیحی همین است. غرض این است که ـ ان‌شاءالله الرحمن ـ این مجمع عالی آن ریاستش، ریاست علمی به وسیله علما حفظ می‌شود ان‌شاءالله به لطف الهی محفوظ باشد سعی شما بزرگان ان‌شاءالله مشکور باشد ان‌شاءالله با اخلاص کار کنید نه برنجید نه برنجانید حریم همه هم محفوظ باشد فقط این علوم با هم ارتباط داشته باشد و این سِمت را شما الآن می‌توانید داشته باشید که آبروی همه علم را حفظ کنید برای اینکه چیزی در عالَم نیست مگر خدا و افعال خدا و علمی هم در عالَم نیست مگر درباره خدا و افعال خدا بحث می‌کند و محال است ما علم غیر دینی داشته باشیم امیدواریم خدا به برکات علمی شما و همکاران شما و سایر دوستانتان بیفزاید و نظام الهی و رهبر ما و ملّت و مملکت ما و مراجع ما در سایه ولیّ الهی حفظ بشوند شب رحمت و برکت است امام راحل و شهدا با انبیا محشور بشوند و استکبار جهانی و صهیونیسم هم مخذول و منکوب الهی باشند و بیداری اسلامی خاورمیانه هم ان‌شاءالله به مقصد نهایی برسد!

پرسش: آن عرفان را فوق فلسفه به حساب می‌آورد.

پاسخ: بله چون فوق فلسفه است از جهت اینکه موضوعش وحدت شخصی است فلسفه می‌تواند از آن جهت که خودش را همتای او می‌بیند درباره آن هم اظهارنظر کند فقط این مقدار هست که منطق زیرمجموعه فلسفه است منطقیات و طبیعیات و اخلاقیات و ریاضیات اینها زیرمجموعه الهیات است اما منطق به فلسفه سرویس می‌دهد همین صاحب تمهید در اواخر تمهید دارد که فلسفه برای عرفان نظری مثل منطق است برای فلسفه، فلسفه به عرفان نظری سرویس می‌دهد ابزار کار اوست این از حرف‌های لطیف صاحب تمهید است که در اواخر تمهید دارد وزان فلسفه با عرفان نظری، وزان منطق و فلسفه است منطق به آن سرویس می‌دهد،[۱۶] سرویسی که به او می‌دهد می‌گوید شما درباره اسمای حسنای خدا بحث می‌کنید.

پی‌نوشت:

۱. رعد، ۱۶؛ زمر، ۶۲.
۲. عبقات الأنوار، ج۱۳، ص۳۲۴.
۳. نور، ۲۸.
۴. بقره، ۱۲۹؛ آل عمران، ۱۶۴.
۵. بقره ، ۱۵۱.
۶. مجموعه مصنّفات الحکیم المؤسس، ج۲، ص۱۳۹ و ۱۴۰.
۷. طه، ۵۵.
۸. حج، ۱.
۹. ابراهیم، ۴۸.
۱۰. الجامع الأحکام القرآن، ج۱۶، ص۳۰۰.
۱۱. شرح الأخبار فی فضائل الأئمه، ج۳، ص۲۸۰.
۱۲. واقعه، ۴۹ و ۵۰.
۱۳. بقره، ۱۵۶.
۱۴. عنکبوت، ۲۱.
۱۵. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۶۶.
۱۶. تمهید القواعد، ص ۲۴.

استراتژی مجمع عالی؛ تقریب افکار و اندیشه‌ها

بیانات حضرت آیت الله مصباح یزدی «دامت برکاته» در دیدار با اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی

تعدادی از اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در ۲۶ آذر ۱۳۹۲ با حضرت آیت اللّه مصباح یزدی «دامت برکاته» دیدار نمودند. در این دیدار بعد از ارائه گزارش توسط آیت اللّه فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، معظم له بیاناتی را ایراد فرمودند که متن کامل آن به شرح ذیل می‌باشد.

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحیم. از سروران و عزیزان تشکر می‌کنم. اجمالاً از این مجمع مبارک که تشکیل شده است اطلاع داشتم که تلاش‌های خوبی انجام می‌شود؛ ولی شنیدن این تفاصیل، شعفی را در من ایجاد کرد. همهٔ این ها از برکت این انقلاب و به ویژه حضرت امام رحمه‌الله است. اگر ایشان را نداشتیم بر حسب ظاهر و عواملی که می‌شناسیم نه انقلاب و نه برکاتش تحقق پیدا نمی‌کرد. این که از عمق دل از خدای متعال درخواست می‌کنیم که ساعت به ساعت بر علو درجات ایشان بیافزاید. **کسی که فلسفه اسلامی را پویا کرد، علامه طباطبایی** رحمه‌الله **بود.** سوابق فلسفه را همه می‌دانیم که ایشان چگونه با مشکلات زیادی که بود و آن جریانی که آیت الله بروجردی رحمه‌الله اقدامی کرد و با متانت و تدبیری که ایشان داشتند و کمکی که خدای متعال کرد بستری فراهم کردند که این فعالیت‌ها انجام شود و درختی غرس کردند که این شاخه‌ها هر روز می‌آید: «تؤتی اُکلها کل حین باذن ربها»[۱].

در درجه دوم، باید برای ایشان طلب علو درجات کرد که طلب ما معلوم نیست چه نقشـــی داشته باشد؛ ولی لطف خدا است که یکی از مظاهر رحمت الهی است که به بندگانش سفارش می‌کند که به یاد دیگران باشید.

سوم، حمایت‌های مقام معظم رهبری است به ویژه در سفر اخیرشان که به قم مشـــرف شدند و در سخنرانی‌ها دو یا سه مرتبه صحبت از فلسفه کردند. این‌ها برای یک شخصیت روحانی در شرایطی که ما می‌شناسیم ارزان تمام نمی‌شود و ایشان آگاهانه و با توجه به لوازمی که دارد و آثار منفی که نسبت به ایشان خواهد داشت این را به عنوان وظیفه‌ای بیان کردند و از فعالیت‌های فلسفی حمایت شد که کسی دیگر نمی‌توانست مثل این کار را انجام دهد.

بزرگان دیگری که این مشعل را روشن نگه داشتند به ویژه آیت الله جوادی که مرهون تلاش‌های علمی و معنوی ایشـــان هستیم و برای طول عمر و سلامتی و افزایش توفیقاتشان دعا می‌کنیم.

ضرورت پرداختن به فلسفه‌های مضاف

اما کارهایی که در مجمع شـــده است فلســـفه‌های مضاف نیز مطرح شده که متأســـفانه در دوران قدیم تا آنجا که بنده یادم هست فلسفه‌های مضاف جایگاهی نداشتند و رشتهٔ رسمی با عنوان فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاســـت را نداشتیم. حتی بخش‌هایی از فلســـفه‌های قدیم مشائین که به سیاســـت مربوط بود داوطلبی نداشت؛ حتی «نیکوماخوس»[۲] ارسطو را همه نمی‌شناختند و نمی‌دانستند چنین کتابی هم هست و افراد کمی بودند که این کتاب را به خوبی بفهمند. به برکت این حرکت، هر کدام از این‌ها رشـــته‌ای شده و برخی داوطلبانه برای آن زحمت می‌کشند و بحث‌های تطبیقی انجام می‌دهند که بســـیار ارزشمند اســـت و گویا هنوز در مراحل اولیه هست؛ ولی خیلی امید بخش است و می‌تواند تحول بزرگ فلسفی در عالم به وجود آورد.

به نظر می‌آید که وضع امروز ما به فلسفه غرب، شبیه وضع فقها و متکمان ما نســـبت به فلسفه یونان اســـت. قبل از اینکه فلسفه یونان به طور رسمی وارد کشورهای اسلامی شود. حتی آنچه در زمان صادقین علیهما‌السلام مطرح می‌شد بحث‌های کلامی بود که برخی از دهریین مطرح می‌کردند؛ ولی فلسفهٔ یونانی در زمان مأمون ترجمه و کتاب‌هایش مطرح شد. ابتدا این‌ها مطرح شد چون از کشـــور کفر آمده بود و برخی از مطالبش با موازین اسلامی موافق نبود و بعضی از مکاتب و آراء آن و برخوردها به صورت‌های مختلف انجام می‌گرفت، اما به تدریج با فعالیت کسانی که نبوغی داشتند؛ مثل فارابی به عنوان علمی که قابل بررســـی و نقادی است مطرح شد. برخی بیشتر جنبه‌ی افراطی پیدا کردند و با توجه به آن‌ها به مسائل اسلامی کمتر بها دادند و بعضی بر عکس بودند تا اینکه به اینجا رسیدیم. در آن زمان برخورد جامعه اسلامی با فلسفه یونان، مطلوب نبود؛ یعنی به ورود فلسفه اروپایی و یونانی به جامعه اسلامی دید مثبتی نداشتند. به احتمال قوی، انگیزه کسانی که این کار را کردند خدایی نبود؛ اما خدای متعال عنایت کرده بود که زمینهٔ رشد فکری و عقلانی برای جامعه اسلامی فراهم شود.

به نظرم امروز هم در مقابل فلســـفهٔ غرب چنین هســـتیم. مکاتب مختلف فلسفی است که غالباً مادی و الحادی است برای این غالباً عرض می‌کنم که مکاتبی که چنین نیست و گرایش‌های معنوی و الهی و همین‌طور عرفانی دارند نیز وجود دارند. برخورد اولیه ما با فلسفه غربی قبل از حرکتی که آقای طباطبایی شروع کردند این بود که این دو خصمی هستند که در مقابل هم قرار می‌گیرند و نجســـند و ما پاک هستیم، باید آن را به دور انداخت و ارزشی ندارد. اما ضرورت‌های زمان ایجاب کرد که فردی مثل آقای مطهری این مباحث را مطرح کنند، در جلســـات خصوصی با برجســـتگان؛ مثل آقای طباطبایی وارد شوند و چند مقاله درباره‌ی فلسفه جدید با عنوان فلسفه روش رئالیسم بنویسند. این شروعی بود برای اینکه حوزویان کم و بیش با فلسفه‌های غربی آشنا شوند و جرأت پیدا کنند که به آن‌ها بپردازند.

بالاخره آن‌ها هم فکر دارند و معلوم نیســـت که هر چه می‌گویند باطل باشـــد. حقیقت این اســـت که در برخی قسمت‌ها ســـؤال‌های خوبی کردند؛ اگرچه جواب‌های غلطی به آن داده‌اند. طرح ســـؤال، کمک بزرگی برای گسترش و رشـــد یک علم است. با اراده الهی است که می‌خواهد رشد علمی و معنوی مسلمان‌ها و دانشمندان اسلامی پیدا شـــود و برتری فکر اسلامی بر افکار دیگر ثابت شود و این نمی‌شـــود مگر اینکه حرف‌ها را با هم بی‌طرفانه مطرح و مقایسه و بعد بررسی کنند. نمونه‌ی این کار را آقای مطهری به خوبی درباره‌ی مارکسیســـم انجام داد که خود طرفداران مارکسیســـم می‌گفتند که آقای مطهری مطالب مارکسیسم را بهتر از خود ما بیان می‌کند و این زمینه رشد علمی و تضارب افکار را فراهم می‌کند و طرفین می‌فهمند که او نمی‌خواهد کورکورانه و به دلیل خودخواهی چیزی را رد کند؛ بلکه بحث‌های تحقیقی است.

زحمت‌های آقای مطهری هم در پویایی فلسفه در عهد جدید قابل تقدیر است. بنابراین، **یکی از تجلیات رشد فلسفه اسلامی، اهتمام به فلسفه‌های مضاف است که قبل از این، مرسوم نبود و الآن، جایگاه خوبی پیدا کرده است.**

وقتی اهمیت بحثی را یا ضـــرورت نقد مکاتب مخالف فهمیده شد باید بررسی عالمانه و محققانه کرد که بدون درک صحیح مقصد آن مکتب، میسر نیست.

در غیر این صورت، او حق دارد بگوید که شما نفهمیدید و ما چیز دیگر می‌گفتیم، شما نسبت می‌دهید و مقصود ما این نیست و طوری باید بیان کرد که خودش هم بفهمد که ما فهمیده‌ایم؛ مانند کاری که آقای مطهری نسبت به مارکسیســـم انجام داد. ان‌شاءالله با عنایت و تشویق بزرگان شاخه‌های فلســـفه‌های مضاف هم کم‌کم رشد می‌کند.

درباره‌ی در مســـئله‌ی حقوق بشـــر، حقوق شهروندی، حقوق اقلیت‌ها، فلسفه حقوق، سیاست و آزادی باید کجا بحث شـــود. در کتب فقه دیگر علوم حوزوی نمی‌توان بحث کرد. در فلســـفه متافیزیک که ما داریم و مرسوم است و الهیات اعم و اخص نیز نمی‌توان بحث کرد. پس باید شاخه‌های فلسفه مضاف رشد کند. بالاخره نظر حوزه درباره‌ی مفهوم آزادی و دموکراسی چیست؟ مقام معظم رهبری، مردم سالاری دینی را مطرح کرده؛ اما ماهیت آن هم به خوبی روشن نیســـت. مردم سالاری دینی با دموکراســـی غربی چه فرق‌های اساســـی دارد. این‌ها مسائلی است که مورد نیاز است.

امروز در قشر متدین ســـؤالات جدی در مورد بسیاری از احکام وجود دارد بســـیاری از شخصیت‌های ما احکام اسلامی را قبول ندارند. خوب‌هایشان می‌گویند که این‌ها برای آن زمان خوب بوده؛ یک نمونه آن در احکام جزائی اســـت و بعضی چیزها را هم تحت فشار جهانی هستیم بالاخره راه‌هایی برای تســـاوی دیه اندیشـــیده شد و در تساوی زن و مرد فردا نگران این باشیم که درباره‌ی تک همسری چاره‌ای اندیشیده شود و غیر از آن چه در قباله‌ها اندیشیده شده است.

در مورد احکام جزائی الآن گرایش‌های قومی و با جمعیت فراوانی در مســـئولان ما وجود دارد که بسیاری از این‌ها حذف شود. چند سال پیش که در شورای عالی فرهنگی شرکت می‌کردم بحث کنوانسیون تساوی حقوق زن‌ها مطرح شـــد و بالاخره قرار شـــد که کمیته‌ای از شورای انقلاب فرهنگی به کمک چند شـــخصیت که بعضی از آن‌ها امروز مقامات بســـیار بالایی دارند و جزء شـــورای انقلاب فرهنگی نبودند؛ اما دعوت شدند که این بحث را مطرح کنند. برخی حقوق‌دان‌ها و سیاست‌مدارها و علماء بودند و چند نفر از اعضای شـــورای انقلاب فرهنگی که این را ما امضاء کنیم یا نکنیم.

در چین یک همایش بزرگ تشـــکیل شده بود، عده‌ای حتی متدین اصرار داشـــتند که باید ایـــن را امضاء کرد آن‌هایی کـــه معتدل‌تر بودند برخی از شـــخصیت‌های روحانـــی و معمم گفتند که باید به‌طور مشـــروط امضاء کنیم. بعضی‌ها که شـــخصیت‌های مهم مسئول کشور هستند در آن جلسه می‌گفتند که رجم را که حذف کردید ســـال‌ها اســـت که رجمی انجام نمی‌شود پس از لحاظ قانونی هم بگویید قبول نداریم. چرا تهمت آن را به خود می‌خریـــد و عمل نمی‌کنید بگویید که ما قبول نداریم و فتوای دیگری داریم.

بعضی دیگر که تحصیلات زیاد طلبگی داشتند و دکترای حقوق هم داشـــتند می‌گفتند که ما این کار را انجـــام نمی‌دهیم؛ اما در جهان از این موضوع بر ضدّ ما استفاده می‌شود؛ پس با صراحت بگویید که قبول نداریم و آن را نیز در مجلس ملغی کنید. نظیر این‌ها فراوان اســـت؛ این‌ها نمونه‌های مختلفی از مســـائلی است که احتیاج به تحقیق دارد و بعضی‌ها هم شـــاید کار فقها باشد ولی در قالب ادبیات امروز جزء فلسفه سیاسی و بعضی در فلسفه حقوق و بعضی در فلسفه اخلاق می‌گنجد.

> **یکـــی از تجلیّات رشـــد فلســـفه اسلامی، اهتمام به فلسفه‌های مضاف اســـت کـــه قبل از این مرسوم نبود و الان جایگاه خوبی پیدا کرده است.**

شـــاید فقها محذور داشـــته باشند که درباره‌ی بعضی از این‌ها اظهارنظر کنند یـــا آزادانه بحث کنند. بالاخره آن‌ها هم ملاحظات خاصی را دارند که بنده عقلم نمی‌رســـد. به عنوان بحثی فلسفی خیلی راحت‌تر می‌توان درباره‌ی این‌ها بحث کرد. نیازهایی اســـت که خیلی بیشتر از مسائل فلسفی که در کتاب‌های رسمی ما مطرح شده جامعه‌ی ما به آن نیاز دارد. این کار مبارکی اســـت که شروع شده و بنده به سهم خودم هم تشـــکر می‌کنم از کسانی که این اقدامات را انجام می‌دهند و توصیه می‌کنم که همت کافی برای توسعه این رشته‌ها شود.

نکته‌ی بعدی که باید توجه داشـــته باشیم اختلاف‌نظرها را که گاهی نظرها را در دو قطب مخالف انجام می‌دهیم و این واقعیتی در جامعه اســـت تلاش در اینکه بخشـــی از این نظرها به کلی حذف شـــود و مردم فراموش کنند و طرفداری پیدا نکند.

اهمیّت تقریب بین مذاهب و افکار

ظاهراً توقعی غیر واقع‌بینانه است از زمانی که فلسفه در جامعه اسلامی مطرح شده و تاکنون نشده که فلسفه را حذف کنند. خیلی‌ها تلاش و تکفیر کردند و افرادی را از شهر بیرون کردند. امّا برعکس، رشد بیشتری کرد. عرفان هم همین‌طور است. افراط و تفریطها در آن درست است و شایدْ سوء فهم‌هایی در آن است. در هر علمی ممکن است این چیزها باشد. مثلاً در فقه نظرهای مختلف اصولی و اخباری بود و الان هم هســـت. الآن فرقه‌ای رسماً به نام اخباری نداریم؛ اما گرایش‌های اخباری‌گری داریم. در خود روحانیت در بحرین گرایش قدیمی اخباری‌گری است در عراق و کویت نیز هست و معدوم نشده است. ممکن است که اسمش نباشد؛ اما گرایش‌های اخباری‌گری هست.

مسئله‌ای با عنوان ثانوی است که با این اختلافات چگونه برخورد کنیم؛ حتی اختلاف شیعه و سنی. در جامعه اسلامی شیعی ما عده‌ی زیادی اهل تسنن با فرق مختلف هســـتند. ما خودمان معتقدیم که این مذاهب نیست و برخی فرقه‌ها هم مثل وهابیّت هم انحرافات و اشـــتباهاتش خیلی زیاد است؛ ولی بالاخره واقعیتی اســـت و هست. چگونه با این‌ها برخورد کنیم آیا بهترین راه این است که شمشیر را از رو ببندیم و بجنگیم. این به نفع علم، دین، فضیلت،

انسانیت، سیاست و پیشرفت کشور است یا نه؟ آثار منفی این کار بیشتر است.

به نظرم کسانی که به فکر تقریب بین مذاهب بودند که در زمان مرحوم بروجردی به اوج رسید و نماینده رسمی از ایران در مصر حضور داشت و حاج شیخ محمدتقی قمی و فعالیت‌های آن‌جا شد و کتاب‌های شیعه در مصر چاپ شد مجمع‌البیان را مصری‌ها چاپ کردند که از همین ارتباط دارالتقریب بود این نمونه‌ای از تدبیر حکیمانه‌ای است که آقای بروجردی کرده است. آقای بروجردی ارادتش به اهل‌بیت کمتر از دیگران نبود و همان کسی است که گل سینه‌زن‌ها چشمش را شفا داد و معتقد بود و جلوی مردم این کار را کرد و تا آخر هم معتقد بود که به برکت این گل، چشم ایشان سالم مانده است و ارادتش به اهل‌بیت کمتر از امثال بنده نبود. ایشان دارالتقریب بین‌المذاهب را تقویت کرده مثل شیخ شلتوت که به فرموده آیت‌الله بهجت مرتبه‌ای از تشیع را داشت و حمایت و تشویق کرد زیرا مصلحت اسلام و تشیع را در این می‌دید. به نظرم باید درباره‌ی سایر مطالب نیز همین سیاست را داشته باشیم. اگر بگوییم فقها یک طرف و فیلسوفان یک طرف آن‌ها نفی می‌کنند و این‌ها اثبات و بالعکس و فلسفه یک طرف و عرفان یک طرف، اگرچه فی حد نفسه حق باشد؛ اما برحسب مصالح و عناوین ثانویه به نفع اسلام نیست و اگر سعی کنیم که تقریبی بین این نظریات به وجود آوریم بهتر است. شایع‌ترین چیزی را که دیگران می‌کوبند وحدت وجود است و برطبق یک تفسیر، خلاف ضرورت اسلام و همه ادیان است.

> **مجمع عالی حکمت این استراتژی را در نظر بگیرد و تلاش کند، مکاتبی را که در دو قطب مختلف هستند را به هم نزدیک نماید.**

بهتر است، بگوییم که می‌توان برای این واژه معانی مختلفی ذکر کرد. به نظرم، هم از نظر علمی غلط نیست، خیلی دور از تعبیرش نیز نمی‌باشد و با مبانی دینی هم سازگار است. به نظرم این خیلی بهتر از این است که اصرار کنیم که حتماً این درست است و دیگران نفهمیده‌اند یا بگوییم که کفر محض است و هر کس این‌ها‌را بگوید منکر همه‌ی ادیان است و قتلش واجب است.

با این حرف، راه به جایی نمی‌بریم. این در بین فقهاء گذشتگان ما بوده است. مطمئن نیستم اما به نظرم بحث‌هایی بین صاحب هدایه و مرحوم محمدباقر بهبهانی در کربلا درباره‌ی اخباریون و اصولیین وجود داشت و خیلی باعث می‌شد که اختلافات و بدبینی‌ها کم می‌شود و زمینه‌ها فراهم شد که هم صاحب قوانین و هم شیخ انصاری، اصول را چنان توسعه دهند که گویا تشیع مساوی با اصول است. آن ارتباطات نبود شاید این شرایط به این زودی فراهم نمی‌شد. دو بزرگوار که هر دو، با تقوا، متدین، ملا و با ادب بوده‌اند با هم در جلسات متعدد بحث کرده‌اند.

واقعاً بحث می‌کردند تا معلوم شود که می‌توان زمینه‌ی تقریب بین اخباری و اصولی را فراهم کرد. این کار در جاهای دیگر هم ممکن است. قطب‌بندی بین مذاهب و مکاتب در همه جا مفید نیست، ممکن است در بعضی جاها ممکن و واجب باشد؛ اما در همه جا ممکن و مفید نیست. خیلی خوب است که مجمع این استراتژی را در نظر بگیرد و تلاش کند مکاتبی را که در دو قطب مختلف هستند به هم نزدیک کند.

بین مکتب‌های مختلف فلسفی، مکاتب علمی، فرهنگی و اسلامی تقریبی را در نظر بگیریم. این کار را نسبت به بعضی مکاتب فلسفی غربی هم می‌توان انجام داد؛ البته در مجموعه‌اش یک مکتب کفری الحادی است و مطالبی در این‌ها وجود دارد که می‌توان آن‌ها را پرورش داد و در بین مجموع افکار این فکر را سالم می‌بینیم. این درست است که در داخل کشور ما خیلی نیازی به این کار نیست اما باید وسیع‌تر فکر کرد.

زمینه پخش افکار اسلامی در عالم امروز خیلی فراهم است و عطش برای آن زیاد است. آقای لگنهاوزن را در همایشی در مونیخ دعوت کرده بودند. ایشان سخنرانی داشتند گفت که مطلب عمیقی را در نظر گرفته بودم؛ امّا چون سطح همه یکسان نیست ساده‌ترش کردم و مقداری از مطالب را حذف کردم و مطابق سطح آن‌جا صحبت کردم. بعد از سخنرانی، استادی مسیحی و دختر بچه هفت ساله‌ای نزد من آمدند که دختر یک گل نقاشی کرده بود، پدرش گفت که این نقاشی را دختر من در پایان سخنرانی شما کشیده است و وقتی پرسیدم که این چیست؟ گفت: این گل بزرگ اسلام است و جزئیاتی که در دورن آن هستند سایر ادیان هستند که آن‌ها بخشی از اسلام را دارند و اسلام کل این گل است. من فکر کردم که در کشور و خانواده‌های ما یک دختر هفت ساله چقدر حاضر است در چنین مجلسی بنشیند، گوش بدهد، تحلیل کند و برداشتش را نقاشی کند. این نشانه‌ی این است که در دنیا چقدر عطش برای فهمیدن اسلام دارند. در چنین فضایی باید فلسفه اسلامی را طوری طرح و عرضه کنیم که این‌طور در عمق افکار مردم اثر بگذارد. حدود سی سال قبل به آمریکا رفتم، در آن زمان، آقای کمال خرازی نماینده ایران در سازمان ملل بود و برادر ایشان آقای آقا صادق هم کارمند دفتر این‌جا بود. پرفسور برجسته‌ی حقوق را دعوت کرده بودند. با او چند جمله درباره فلسفه حقوق از دیدگاه اسلامی و ارتباطش با سایر علوم و سایر بخش‌های فلسفه بحث کردیم و من گفتم اگر بخواهیم فلسفه حقوق صحیح داشته باشیم باید سه پایه را برای آن در نظر بگیریم او گفت که ما به دو پایه از این‌ها پی برده بودیم اما به پایه سوم که شما گفتید توجه نداشتیم و حق با شما است.

سی سال پیش، طلبه‌ای درحالی که مطلبی را آماده نکرده بودم، مطلب ساده‌ای را گفتیم که فیلسوفان حقوق آن جا، یک مطلب ساده ما گفتیم فلسفه حقوق اسلامی مبتنی بر این نمایه‌ها است، او هم گفت که ما به این دو پایه فکر کرده بودیم؛ اما به این پایه‌اش توجه نداشتیم حق با شما است. این نشان می‌دهد که زمینه وسیعی وجود دارد. آقای لگنهاوزن در همایش اخیر با چند نفر از اساتید صحبت کرده بود که حرف‌هایش را پذیرفته بودند و تغییر موضع آشکاری داده بودند که این‌طور نیستند و اگر این‌طور برداشت شده ما حرفمان را پس می‌گیریم و همین که شما می‌گویید درست است. این‌طور نیست که همه اوباش، سیاسی و یا صهیونیست باشند. آنها افرادی هستند که فقط می‌خواهند چیزی بفهمند. در جلسه‌ی معرفت‌شناسی که با آقای لگنهاوزن داشتیم ایشان گفت که استادی در آمریکا هفتاد سالش بود. عبارتی از ارسطو را نفهمید و دو سال به یونان رفت و زبان یونانی را خوب خواند تا این عبارت ارسطو را درست بفهمد. چنین انگیزه‌هایی در عالم هست. خط میخی را سی نسل کار کردند که به این نتیجه رسید. در ما هسته چنین چیزی نیست. این‌ها واقعاً می‌خواهند حقایق اسلام را بفهمند؛ منتهی منابعشان آنچه است که اهل‌سنت و اخیراً بیشتر وهابی‌ها در اختیارشان می‌گذارند. اگر این افق را در نظر بگیریم که چند دهه‌ی دیگر فلسفه اسلامی باید در دانشگاه آمریکا به عنوان فلسفه نو و مترقی مطرح شود نباید فکر چند اصطلاحی باشیم که این فیلسوف و آن فیلسوف اختراع کرده است؛ بلکه باید زبانی را در نظر بگیریم که دنیا بفهمد و با منطقی دور از هرگونه تعصب بحث کنیم تا در عمق وجدان افراد نفوذ کنیم و این کار شدنی است. اگر گرفتار این تعصبات و این مکتب و آن مکتب و آن شهر و این شهر بشویم هرگز به این نتایج نخواهیم رسید و حتی اختلافات درونی هم بیشتر خواهد شد. مرحوم جواد آقا معروف بود که ایشان از کسانی‌اند که تفکیکی‌ها به ایشان علاقه دارند خودشان این شکلی نبود منظومه می‌گفت، گاهی هم نقد می‌کرد و از کسانی که با آن تقوایش شصت سال کتابی نوشته بود. آن موقع افکار فیلسوفان غربی را مقایسه کرده بود و با فلسفه اسلامی ۶۰ سال پیش بنده خودم یادم هست دیدم. آدم‌های بسیار متدین و با تقوا و بی‌غرض با دیدگاه عرفانی امام موافق نبودند با چنین احترامی که حتی پشت به عکس امام نکنید.

چنین کسانی اگر شرایط مساعدی باشد بی‌غرض و بی‌تعصب درباره مکتب فلسفی بحث می‌کنند و شما می‌گویید تعصب به خرج می‌دهند و قبول نمی‌کنند. به شرطی که دلیل متقنی داشته باشد، صرف توهم و تصور خاصی و تصویر از آیه‌ای و روایتی نباشد و منطق قویی باشد این‌طور نیست که همه رد کنند. اگر این راه را پیش بگیریم حداقل افرادی که فطرت سالم و اخلاق منزهی دارند یا صددرصد موافق می‌شوند یا لااقل بدبینی‌شان کم می‌شود. مثل فتوا به وجوب نماز جمعه و استحباب نماز جمعه است که هر دو هم از فقه شیعه است.

در فلسفه هم همین‌طور است این یک نظر است و آن هم یک نظر، هر دو فلسفه است و نباید با خود فلسفه مخالفت کرد. اگر این را دنبال کنیم استراتژی برای مجمع عالی حکمت می‌شود که سعی کنیم مذاهب مختلف را تقریب کنیم و تفسیر قابل قبولی ارائه دهیم. در افکار مختلفی که فیلسوفان مشائی را و اشراقی داشتند نظرات خلاف واقع وجود دارد خودمان بررسی کنیم و بگوییم این نظر مبتنی بر این مبانی بوده و مبانی آن ابطال شده است.

مرحوم آقای طباطبایی با صراحت درباره‌ی افلاک و عقول عشره می‌فرمودند که عقول عشره مبتنی بر نظریه فلکی بود و ابطال شده حدّاقل اثبات نشده است و ما نمی‌توانیم فلسفه را بر آن مبتنی کنیم. همین کار را در سایر مسائل هم بکنیم و این حجاب ها برداشته شود که افکار به هم نزدیک شود. به نظرم این هم خدمت کمی به علم و فلسفه نباشد.

از همه عذرخواهی می‌کنم و تأکید بر اینکه صاحبمان را فراموش نکنیم و کسی را داریم که از جزئیات کارهای ما آگاه است و در هر مرحله‌ای می‌تواند به ما کمک کند و هر چه ما رابطه‌مان را با او تقویت کنیم ضرر نمی‌کنیم. وفق الله ایامکم ان‌شاءالله.

یکی از حضار: تقریب افکار از تقریب افراد شروع می‌شود. لزوماً فکرها به هم نزدیک نمی‌شود ولی می‌توان افراد را نزدیک کرد.

آیت‌الله مصباح: دو وجه دارد، دو حیثیت است. برخی وقتی متوجه شدند که دلیلشان ضعیف است دیگر خیلی پافشاری نکردند.

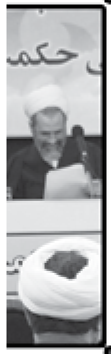
کم کردن بدبینی‌ها به اسلام در تبلیغ اسلام، عنصری است که خیلی از ما غفلت داریم و خودش، هدف است. نباید توقع داشته باشیم که هر جا تبلیغ اسلام می‌کنیم حتماً آن فرد را مسلمان کنیم. آقای طباطبائی را خدا رحمت کند سؤال کردیم که با کربن که ارتباط داشتید چه اندازه ایشان را به اسلام نزدیک کردید و احتمال دادید که مسلمان می‌شود. ایشان گفتند افکارش به اسلام و تشیع نزدیک شود خودش کار بزرگی است. به برکت همین خوشبینی ایشان به اسلام، برخی از تحصیل کرده‌های فرانسه، مسلمان و شیعه شدند؛ مثل یحیی بونو که به خانه خودش در فرانسه رفتم و صحبت کردم گفت که آشنایی من با اسلام با آشنایی کربن بود و کربن آقای طباطبائی و تشیع را معرفی کرد و از اول شیفته‌ی تشیع شدم. آن وقت بیش از ۳۰ سال است. ایشان می‌گفت تز دکترایم را در پاریس با موضوع عرفان امام خمینی گرفتم. اصلش همین بود که خوشبینی آقای کربن باعث شد که ایشان مطالعه کند درباره شیعه برود مسلمان و شیعه شود و در ایران مقیم و استاد شود و تزش را بنویسد. من متن عربی که نوشته بود دیدم. بنابراین، رفع بدبینی‌ها قدم بزرگی است برای اینکه حق بیشتر روشن شود.

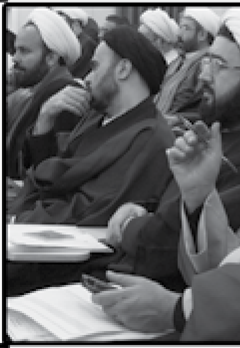
والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

پی‌نوشت:

۱. ابراهیم؛ ۲۵
۲.ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه و تمهید: صلاح الدین سلجوقی ؛ تهران. دانشگاه تهران؛ ۱۳۸۱

یازدهمین گردهمایی اعضاء و پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی





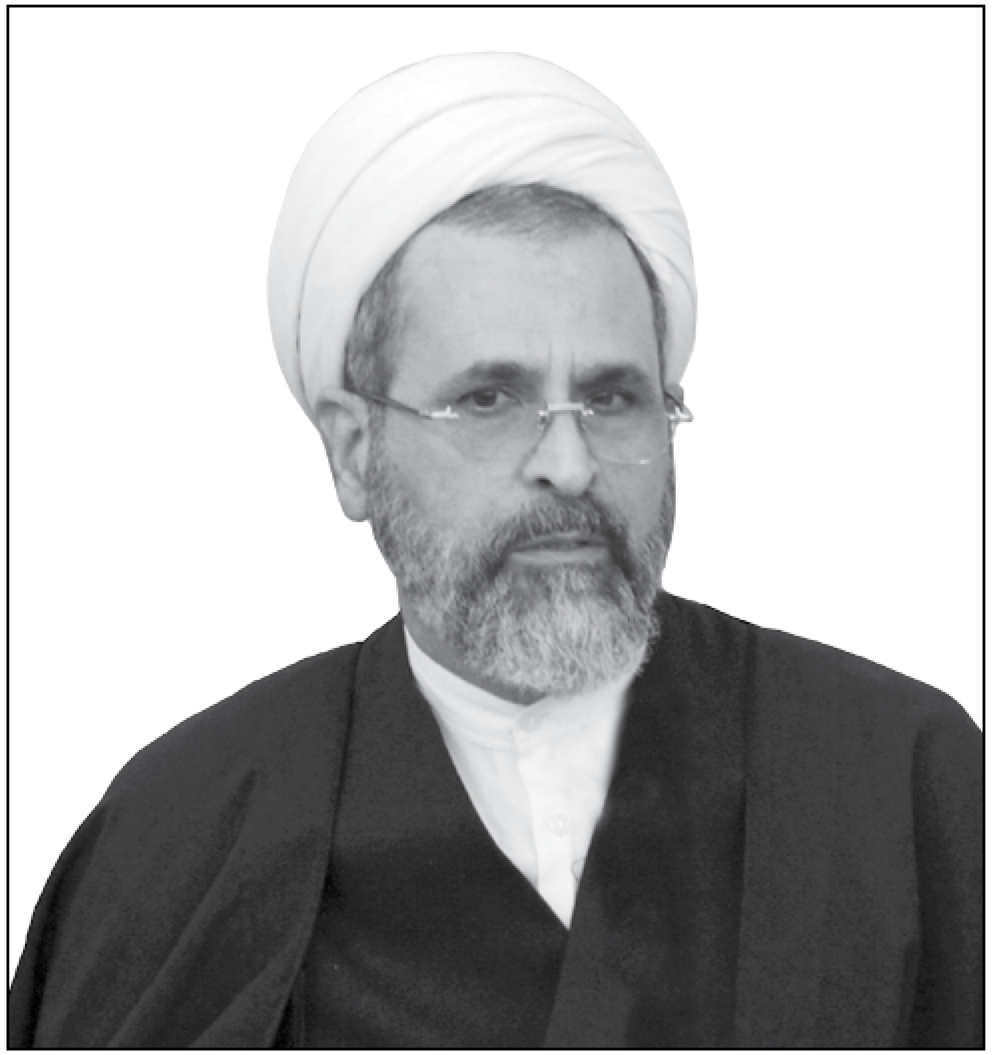
یازدهمین گردهمایی سالانه اعضاء و پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی چهارشنبه ۱۳۹۲/۹/۲۷، در آستانه اربعین سید و سالار شهیدان حضرت ابا عبدالله الحسین علیه‌السلام بعد از نماز مغرب و عشاء همراه بعد قرائت قرآن و مرثیه سرایی در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این مراسم آیت الله فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی ضمن خیر مقدم، به شکل‌گیری مجمع عالی، فعالیت گروه های علمی و برنامه های در دست اجرا اشاره نمود. حجت الاسلام والمسلمین معلمی دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی و دبیر یازدهمین گردهمایی نیز در سخنانی به تشریح برنامه های هیئت مدیره چهارم پرداخت.

در ادامه آیت الله علی رضا اعرافی از اعضای هیئت مؤسس مجمع عالی حکمت اسلامی و ریاست جامعهٔ المصطفی العالمیهٔ در موضوع «جغرافیای فکری و معرفتی جهان امروز»؛ در خصوص چگونگی گسترش گفتمان فلسفه اسلامی در عرصه بین الملل و ظرفیت های موجود، به ایراد سخن پرداخت.

بعد از سخنرانی، هیئت رئیسه گردهمایی(آیت الله علی رضا اعرافی؛ رئیس گردهمایی، حجت الاسلام والمسلمین محمد رضاپور؛ منشی و حجج اسلام والمسلمین آقایان عسکر دیرباز و عبدالمجید زهادت؛ ناظر) در جایگاه مستقر شدند و پس از مشخص شدن کاندیدا، رأی گیری با ورقه و به صورت مخفی صورت گرفت، که بعد از شمارش آراء توسط هیئت رئیسه انتخابات، که آقایان ذیل الذکر به مدت ۲ سال به عنوان پنجمین هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی انتخاب شدند:

غلامرضا فیاضی؛ حسن معلمی؛ حمید پارسانیا؛ محسن قمی ؛ سید محمد غروی،عزالدین رضانژاد ؛ علی شیروانی؛ علی عباسی و علی مصباح.

همچنین آقایان محمد مهدی گرجیان و مسعود آذربایجانی نیز به عنوان بازرس به مدت ۲ سال انتخاب شدند.



جغرافیای فکری و معرفتی جهان امروز

آیت الله علیرضا اعرافی «زید عزه»
عضو هیئت مؤسس مجمع عالی حکمت اسلامی و ریاست جامعة المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیة

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحیم. ابتدا عذرخواهی می‌کنم از اینکه در این محفل نورانی و جمع اساتید بزرگوار قرار شد که مطالبی را عرض کنم. من استنکاف داشتم؛ ولی دستور بود و لازم بود که اطاعت کنم. دو مناسبت بسیار مهم این هفته را گرامی می‌داریم: هم هفته پژوهش و هم مناسبت حوزه و دانشگاه که دو مناسبت بسیار حیاتی و راهبردی در نظام اسلامی است. هر کس در حوزه ولو طلبه‌ای باشد وقتی افتخاراتی را که این جمع آفریده و نقشی که ایفا کرده است مطلع شود وظیفه‌ی او تقدیر و سپاسگذاری است و بنده هم از این باب، از سروران ارجمند و همه کارگزاران این مجمع فاخر و راقی تقدیر می‌کنم.

من سخنم را از قصه‌ای که بین ما و آقای قرائتی ۷ یا ۸ سال قبل اتفاق افتاد و گاهی هم به بعضی از دوستان گفتم شروع می‌کنم و بعد وارد چند مطلب می‌شوم.

روزی در مشهد جمعی از دوستان ایرانی و غیر ایرانی، دوره‌ای با آقای قرائتی داشتند و ظهر در نماز جماعت شرکت کردیم. ایشان گفتند که سال ۵۴ به مشهد آمدم و آن روز از امام رضا علیه‌السلام این تقاضا را کردم که شما تمهیداتی فراهم کنید که سخن تبلیغی من درخانه همه‌ی ایرانی ها برود. بعد با دوستان که مطرح کردم همه به من خندیدند و ایشان می‌گفت سال ۵۴ اوج مقطع اختناق و فشار زائد الوصف آن سال‌ها بود و بسته شدن فیضیه وجشن‌های ۲۵۰۰ ساله و اوضاعی که مستحضرید. ایشان گفت که به دوستانم گفتم دیدید که به فاصله ۲ یا ۳ سال این انقلاب عظیم رخ داد و معلوم است آقای قرائتی صحبتش همه خانه‌ها هست. من بعد از ایشان چند جمله‌ای صحبت کردم و یک جمله به ایشان گفتم که در سطح و سوی دیگری می‌توان در هر مجمع علمی و حوزوی آن را طرح کرد. من به ایشان گفتم که آن وقت به برکت انقلاب دعای شما مستجاب شد. اکنون من هم طلبه‌ی کوچکم ولی به برکت همان انقلاب، شهداء، امام، رهبری و انفاس قدسیه بزرگانمان الآن دروازه‌های صد کشور به روی شما باز است و ایشان از آن وقت تا کنون ارتباطش با جامعة‌المصطفی قطع نشده است و گفتم همان دست غیبی و امداد

الهی نه تنها در خانه‌های مـــردم ایران را به روی معارف الهی باز کرد؛ بلکه دروازه‌های عالم را بر روی ما باز کرده اســـت و آن سخن را الآن محضر این مجمع عالی و اساتید بزرگوار تکرار می‌کنم.

دروازه‌های عالم به برکت این انقلاب به روی حوزه باز شـــده است و این یک قصه مربوط به خارج کشور است یک قصه هم که چند روز قبل همین جا در جمع دوســـتان عرض کردم این بود که حدود دو ماه، قبل یک انجمن فلســـفه تعلیم و تربیت ایران است نه فلسفه اســـلامی است و من را دعوت کرده بودند در دانشگاه فردوسی مشهد سخنران بود. از بین همه سخنران‌ها شاید تنها روحانی و کسی که از حوزه رفته بود و در آن باب هم چند کلمه‌ای می‌خواســـت مطلبی بگوید من بودم، برای همین مجموعه بین ۳۰۰ تا ۵۰۰ خلاصه مقاله‌ی آن همایش که مربوط به انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران اســـت تورق کردم و ۳۰۰ نفری هم از همه دانشـــگاه‌های بزرگ و کوچک کشـــور بودند و همه آن‌هایی که در دوره‌های دکتری فلسفه تعلیم و تربیتند. اول خیلی استنکاف داشتیم بعد خدا لطف کرد و رفتم چند جمله‌ای صحبت کردم و آن مقالات را خواندم و فضای جلسه را هم فهمیدم. الآن هم خدمت شما عرض می‌کنم من مجموعه‌ی آن خلاصه مقالات را که خواندم به سه قسم تقسیم می‌شد. قسم اول مقالاتی بود که به ظاهر و باطن سکولاریستی و غیر اسلامی بود، شاید ثلث مقالات این طور بود. قسم دوم و ثلث دیگر، به ظاهر اسلامی بود و رنگ و لعاب اسلامی داشت؛ ولی در روح و باطن دارای مبانی غربی و سکولاریســـتی و غیر اسلامی بود. قسم سوم هم از دوستانی که با علاقه دینی و اسلامی وارد مباحث فلسفه تعلیم و تربیت شده بودند؛ اما این قسم، پایه‌های اجتهادی استواری نداشت. با خودم گفتم که اگر در حوزه فلسفه تعلیم و تربیت این طور است حتماً فلسفه سیاست و علوم اجتماعی‌اش هم همین طور است.

ما و حوزه کجای کار هســـتیم؟ و این سؤالی است که باید همه به آن جواب بدهیم. به هر حال آن قصه مربوط به خارج بود و این قصه هم مربوط به داخل اســـت. اما من با این دو قصه وارد عرایضم بشوم و آنچه که باید من عرض کنم اشاره‌ای است به ظرفیت‌هایی که در جهان برای پذیرش اندیشه عقلانی و فلسفه اسلامی و حوزه وجود دارد.

◄ تقســـیمات جغرافیـــای فکری و معرفتی جهان امروز

در ابتـــدا چند نکته را یـــادآوری می‌کنم. وضعیـــت معرفتی، فکری یـــا جغرافیای معرفتـــی جهان امـــروز را می‌توانیم چند بـــرش بزنیم. یک برش بـــه پهنهٔ حدود ۲۰۰ کشـــور جهان و هفت میلیارد بشر امروز، از منظـــر دینی به معنای کلان و عام آن اســـت. در این برش، یک ســـوّم جهان معاصر در جبههٔ اندیشه‌های ادیان غیر ابراهیمی و توحیدی قرار دارند و نیز تفکراتـــش که به نام ادیان غیر ابراهیمی

> **یکـــی از امتیازات جبههٔ اســـلامی ما است که اقلیت‌های مسلمان تقریباً در همه کشـــورهای دنیـــا هســـتند و فرصـــت بزرگـــی است که می‌توان از آن بهره برد.**

یا ادیان شـــرقی و اشکالی از بت پرستی هستند در این قســـمت وجـــود دارد که حوزه کنفســـیوس و بودیزم و هندویزم است و در درجات پایین‌تر مثل شنتوئیزم است . این ادیان شرقی متعدد است شاید بیش از ده دین باشد از این ادیان شرقی و زیر شاخه‌هایی که دارد و ادیان محلی مثل آفریقا هم هست که در این شاخه‌ها قرار نمی‌گیرد.

به هر حال این واقعیـــت را باید بدانیم که اولین بخش از جمعیت را این برش زیر پوشـــش قرار داده است و با همین مکاتب ادیان شرقی و ابراهیمی که عرض کردم مناطق مهم جهان را زیر پوشـــش دارد. یک بخش آن، چین و آن طرف، هند اســـت و بخشی از آفریقا و همین طور بخش‌هایی از جنوب غرب آسیا در این مجموعه قرار می‌گیرد. ثلثی دیگر از جمعیت جهان در حوزه مسیحیت قرار می‌گیرد. آخرین آمارهای مسیحیت بالای ۲ میلیارد اســـت؛ اعم از کاتولیک‌ها و پروتســـتان‌ها و ارتدوکس. شـــاخه کاتولیک یک میلیارد و دویســـت میلیون است و شـــاخه‌های دیگر هم تقســـیماتی دارد. این هم حوزه مسیحیت است با اوضاعی که از مسیحیت می‌شناسیم و شما آگاه تر هستید. و با حجم بی‌نظیری که در تبلیغات دینی دارند، در قســـم اول، گرچه داعیه‌ی تبلیغ دینی در بعضی هست؛ اما خیلی تهاجمی نیست؛ ولی مسیحیت یک جبهه‌ی دینی تهاجمی است و با ابزارهای فراوانی که همه مستحضر هستید در حال تهاجم دینی و مذهبی در دنیا هستند.

این دو بخش است. بخش دیگری هم داریم که جبهه‌ی الحادی است که بیرون از این جبهه هاست و نمی توان آمـــار دقیقی از آن ارائه کرد کـــه ۵۰۰ میلیون نفر گفته می‌شـــود. آن ها خودشـــان را به طور کامل از همه این جهبه‌ها بیرون می‌دانند.

جبههٔ آخر، اســـلام اســـت. یهودیت هم هســـت؟ ولی جمعیت‌های اصلی کلان جهان و جغرافیای اصلی جهان تحت اشغال این چهار تفکر است که یک سوی آن تفکر الحادی خارج از نقشـــه‌های دینی است و از سوی دیگر، ســـه جبههٔ ادیان شرقی، مســـیحیت و اسلام است که آخرین آمارهای جمعیت جهان اسلام، ۱/۵ میلیارد است.

هر یک از این چهار جبهه‌ی کلان و مهم پرجمعیت، زیر شاخه‌هایی دارد و در جهان اسلامی دو شاخه کلی اهل سنت و تشیع می‌شود و شاخه‌های دیگری که در ذیل آن قرار دارد که جمعیت تشیع هم بین ۲۰۰ تا ۴۰۰ میلیون گفته می‌شـــود، آمار و تعداد مســـلمانان آمار خیلی دقیقی نیست. اقلیت‌های مسلمان که در جهان منتشر هستند یکی از امتیازات جبههٔ اسلامی ما است که اقلیت‌های مسلمان تقریباً در همه کشورهای دنیا هستند و فرصت بزرگی است که می‌توان از آن بهره برد.

اقلیت شیعی به برکت انقلاب اسلامی در دنیا بالای ۱۰۰ کشور دارد؛ در حالی که، شاید ۴ یا ۵ دهه قبل ۳۰ یا ۴۰ کشور بیشتر نبود و این یک برش از منظر دینی است که ۷ میلیارد بشر را در بر می‌گیرد. در بحث بعدی با این کار داریم.

برش دوم جهان از لحاظ جغرافیای معرفتی این اســـت که نگاه‌های خاص دینی به این شکل را کنار بگذاریم و حوزه تمدنی و معرفتی کلی دنیا را ببینیم و در اینجا هم می‌توان دنیا را به دو قســـمت کلی تقســـیم کرد: یک پاره‌ی تمدنی غرب جدید با داشته‌ها و یافته‌هایی که دارد که طیفی را شامل می‌شود؛ ولی روح، بافت و شـــالودهٔ تمدنی که بعد از رنســـانس شکل گرفت و تمدن بافاصله از دین است البته در دورن آن طیف وجود دارد و از الحاد مدرن گرفته تا می‌آید تفکراتی که نه دینی حتی اسلام می‌پذیرد اما نگاهایش اومانیستی و سکولاریســـتی است دین حداقلی و محدود این‌ها را می‌پذیرد. این برش با برش قبلی تداخل دارد و در عرض هم نیستند. قسم دیگر، تفکر اسلام ناب است که گفتمانی است که از دل حوزه جوشیده و در انقلاب اسلامی تجسد پیدا کرده اســـت. گفتمان دوم در برابر آن گفتمان است و در اینجا نمی توان آمار ارائه کرد .

◄ تقسیمات وضعیت فکری و معرفتی جهان اسلام

نکتهٔ ســـوم برش محدودتری در خود جهان اسلام است. در برش‌های درون جهان اســـلام چند جبهه‌ی مهم فکری معرفتی وجود دارد یک جبهه، جبههٔ تصوف است. جبههٔ تصوف مآبی در دنیا را باید مهم دانست. گرچه این جبهه در حوزه مسیحیت هم هست و من در پاریس و بعضی کشورهای اروپایی و غیر اروپایی در مســـیحی‌ها این جریانات عرفانی و تصوفی‌شان را از نزدیک دیدم؛ حتی با یکی دو گروه زندگی کردم.

در حوزهٔ آفریقا به ۱۰ یا ۲۰ کشـــور رفتم و از نزدیک فرق گوناگون تصوف گفتگو داشتم. تقریباً هیچ کشـــور افریقایی نیست که زیر پوشش فرقه‌های تصوف نباشد. در چین در بین مسلمان‌ها فرق صوفیه کم نیستند و جالب این است که یکی از دوستان طلبه که همین جا درس خواند فرزند یکی از اقطاب تصوف درچین بود. الآن به آنجا برگشته و بعد از پدرش قطبیت به او به ارث رسیده است و ما توصیه می‌کنیم که قطبیت را حفظ کن که ارتباط قطع نشود و دو میلیون پیرو دارد.

در آســـیای میانه نیز این فرق وجود دارد. در افغانستان، تعداد زیادی از فرق صوفیه در اهل ســـنت وجود دارد در پاکســـتان و در جاهای دیگر هم همین طور است. این یک جریان است و من بعد می‌خواهم این را به حوزه فلسفی، عرفانی و داشـــته‌های خودمان گره بزنم. تصـــوف برای ما هم تهدید و هم فرصت بزرگی است و در شرایط موجود فرصت بزرگی در خارج کشور است به بحث‌های داخل کار ندارم. جریان فکری بسیار مهم دیگر در جهان اسلام، روشـــن فکری است با طیف‌هایی که روشن فکری اسلامی دارد هم در بین شیعه و هم در بین اهل تسنن.

و جریان سوم، تکفیری است. من تکفیری را بیشتر مذموم می‌دانم و این واژه را به کار می‌برم و سلفی را نمی‌گویم؛ چون سلفی طیفی از دیدگاه‌ها است و نمی‌توان خود را در مقابل کل سلفیت قرار داد. گاهی با اجازه دوستان خیلی وهابیت را هم در بحث‌های بیرونی نمی‌گویند. البته ریشه این تکفیر قطعاً فکر وهابی است. به هر حال این جریانی است که هر روز رشد می‌کند؛ البته رشد بادکنکی و با پول عربستان، نه رشد درون زای معرفتی؛ ولی رشدش زیاد است. برخی دوستانی که اینجا حضور دارند می‌دانند که هر هفته یکی از بخش‌های ما در جاهای مختلف با هجمه‌های جریانات تکفیری مواجه است.

جریانی هم، اهل سنت متعادل است که مظهر آن الازهر است. نماد و پایگاه قبلی‌ها ام القری المدینه است. جریان متعادل اهل سنت بیشتر در الازهر و جاهایی است که هم نوای با او هستند.

یک جریان هم، جریان گفتمان انقلاب اسلامی است که در مواجهه با این‌ها است. **گفتمان انقلاب اسلامی حوزه با محوریت قم که امروز حوزهٔ ما حوزهٔ خیلی متفاوت از ادوار قبل است و در جایگاهی قرار گرفته که باید با این مجموعه‌ها ارتباط برقرار کند و پاسخگو هم باشد.** الآن ما وارد بحث سیاسی به معنای خاص نشدیم؛ ولی زیر ساخت همین گفتمان‌های معرفتی و نقشه‌های معرفتی زیر ساخت گفتارها و رقابت‌های سیاسی در لایه‌های رویین هم هست.

مهم ترین سرمایه های جهان اسلام

این یک بخشی از عرایض من بود. بر اساس این به عنوان یک تأکید و کسی که کارشناس کوچکی است که این پهنهٔ جهانی را تا حدی می‌بیند می‌خواهم وارد بخش دوم شوم. الآن ۲۰ هزار نفر فارغ التحصیل داریم و ۳۰ هزار نفر هم در حال تحصیل هستند.این ۵۰ هزار نفر از ۱۲۰ ملیت با سطوح تحصیلی مختلف ،حدود ۱۲۰ رشته و حدود ۳۰ مجموعه در داخل و خارج کشور هستند و ۲۰۰ مجموعه کوچک و بزرگ با نام‌های مختلف بخش‌های تابعهٔ ما هستند و حدود ۲۰۰ تا از مدارس بزرگ و کوچک پیوسته‌اند. این‌ها تعاریف خاص خودش را دارد. با مراکز زیادی از حوزه‌ها ارتباط داریم به این صورت که کتابی بدهیم و کمکی بکنیم. حدود دو هزار محقق و مترجم به زبان‌های مختلف در حدود ۳۰ یا ۴۰ زبان می‌توانند در سطوح مختلف ترجمه کنند و حدود ۳ هزار استاد و فارغ التحصیلان ما در ۷ یا ۸ شبکه در دنیا هستند. من با این مقدمه‌ای که عرض کردم و با اطلاعاتی که از مجموعه‌ی دستگاه المصطفی ونهادهای همسو دیگر وجود دارد. می‌خواهم عرض کنم که حوزه‌ها دارایی های خیلی زیادی دارند و **اولین سرمایه و ظرفیت حوزه، ظرفیت عقلانی و فلسفی آن است. فقه سرمایه‌ای در درون جهان اسلام است؛ اما مهم‌ترین سرمایه‌ای که می‌شود با آن در همهٔ جبهه‌های رقیبی که عرض کردم در سطح نخبگانی حضور یافت فلسفه و تفکر عقلانی است.** برای این سرمایه باید کار کنیم. با آن پیشنهادهایی که عرض می‌کنم برای عرضهٔ آن در جهان در صحنه‌های رقابتی، البته این در سطوح نخبگانی کارآمد است و کارآمدی فرادینی و فرامذهبی دارد برای اینکه ما جهان را به سمت درک و فهم از گفتمان و اندیشه‌های خودمان هدایت کنیم.

دومین سرمایه، سرمایهٔ اخلاقی و عرفانی است. این سرمایه ضمن اینکه برای نخبگان اثرگذار است بسیار هم نقش دارد می‌توان در دامنه وسیع‌تری که توده مردم است عرضه کرد. از جمله نسبت به همهٔ فرق تصوفی که در دنیا هستند هر دو بخش این‌ها چه سرمایه‌های نخبگانی ما که تفکر عقلانی‌مان است و نیز به بحث معمولی و فلسفی ما در مراکز مهم دنیا توجه می‌شود به شرطی که با ادبیات مناسب عرضه شود.

مهم‌ترین ابزار ما برای حضور در نقشه جغرافیایی غیر جهان اسلام، از یک سو، فلسفی عقلانی و از سوی دیگر، سرمایه اخلاقی عرفانی است. با این دو بال در همهٔ عرصه‌ها چه نخبگانی و چه توده‌ای عالم می‌توان نقش ایفا کرد و البته من نمی‌خواهم سهم حوزه فقه را هم کم بگیرم. در حوزهٔ فقه هم اگر به سمت فقه‌های نوتر و منطبق با پرسش‌ها و نیازهای امروز حرکت کنیم خیلی حرف برای گفتن داریم. در حوزه حقوق، فقه ما هم مطالب زیادی دارد؛ زیرا همه فقه موجود ما، فقه امضایی یا تعبدی نیست؛ بلکه فقه عقلی هم در فقه ما موجود است. این هم سرمای ای است که می‌توان عرضه کرد و عرضه‌اش هم خیلی کارآمد است؛ اما آن دو بال اول به نظرم خیلی کارآمد است و در همهٔ آن برش‌های قبلی آن دو تفکر اگر به نکات بعدی که می‌گویم توجه کنیم کارآمد خواهند بود.

راه کارهای کارآمدی سرمایه های فکری و معرفتی جهان اسلام

در پایان و بخش سوم با توجه به دو بحثی که عرض کردم می‌خواهم پیشنهادهایی را عرض کنم. اگر بخواهیم این سرمایه در جهان کارآمد شود و این سرمایه در زمینه‌های فعال و یا نیمه فعال دنیا اثربخش شود حداقل می‌توان چنین اقداماتی را انجام داد. شاید تفسیری ناقص از رهنمودی باشد که مقام معظم رهبری در نشست اخیر فرمودند.

یک، مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه با فلسفه‌های دیگر در حوزه دین ما با ادیان دیگر با ابزار فلسفه و تفکر عقلی است که الآن حوزه قم پیشگام این مطالعات تطبیقی است و این حجم از تفکر عقلی و مطالعات تطبیقی در حوزه بی‌سابقه است گرچه نسبت به نیاز البته کم است.

نکتهٔ دوم، غنا و بازسازی فلسفه با توجه به پرسش‌های جدید است. این هم چیزی است که ضرورت دارد و در این زمینه کارهای خوبی شده است.

نکتهٔ سوم، تدوین متون و آسان سازی این اندیشه است

و عرضه متناسب با فرهنگ‌ها ، تفکرات و معرفت‌های موجود در جهان است یعنی باید طبق نقشه‌ای که ابتدا عرض کردم. اندیشه فلسفی و معارف عقلانی خودمان بر اساس تنوع زبانی و ادبیات مخاطب متناسب با جغرافیای معرفتی و شرایط آسان سازیِ زیبا و جذاب کنیم.

نکتهٔ چهارم این است که باید در ظرف زبان‌های مهم دنیا، گنجایش تفکر فلسفی، اسلامی و عقلانی را ایجاد کنیم. اسلام که به ایران آمد زبان فارسی چه شد؟ زبان فارسی در ۱۵۰۰ سال قبل، غنای امروز را نداشت. زبان فارسی، ظرفیتی داشت و مظروف هم جذابیتی داشت و به تدریج زبان فارسی این همه واژگان و ادبیات جدید پیدا کرد تا بتواند معارف بلند اسلام و اندیشه عقلانی که از قرآن گرفته شده بود را تحمل کند. این کار خیلی بزرگی است و نیاز به تحقیق‌های جدی دارد و می‌توان چند پایان نامه دربارهٔ تحول زبانی فارسی برای گنجایش این معارف بلند نوشت.

الآن زبان انگلیسی نیز تا حدی عربی دارد؛ اگر چه در عربی هم هنوز نیاز به کار ادبی و زبان سازی و واژگان سازی داریم. انگلیسی هم تا حدی کار شده است؛ اما زبان های دیگر این طور نیست. حدود ۸ ماه قبل ، ژاپن بودم یکی از چیزهایی که آن جا با دوستان صحبت می‌کردیم این بود که زبان‌های شرقی مثل ژاپنی و چینی به دلیل تفاوت اساسی با زبان ما نمی‌تواند خیلی از معارف عقلی و نازک اندیشی‌ها را در خودش بتاباند و تحمل کند. الآن حدود ده زبان را در دنیا دنبال می‌کنیم برای اینکه ده قطب تولید کتاب و ترجمه شکل بگیرد. اگر این ده زبان زندهٔ دنیا در دستور کار قرار بگیرد که ادبیات، واژگان و گرامر آن بتواند معارف را تحمل کند کار بزرگی است.

ده زبان هم زبان‌های اصلی است متأسفانه زبان‌های محلی دنیا در حال کم شدن است و تقریباً هر روز یک زبان محلی به دلیل هجمهٔ زبان انگلیسی و شرایطی که در دنیا وجود دارد در حال حذف شدن است.

نکتهٔ بعدی که حضرت آقا از همان ابتدا می‌فرمودند و بزرگان ما هم بارها این را فرمودند این است که فلسفه‌های مضاف امتداد فلسفه اسلامی می‌دانند. اگر حوزهٔ ما قوی بود باید سی درس خارج فلسفه علوم انسانی، فلسفه سیاست، فلسفه تربیت داشته باشد نه این کارهای سطحی که انجام می‌گیرد. یعنی یک فیلسوف مجتهد، وارد این رشته‌ها شود. الان هم تا حدی این ظرفیت وجود دارد و می‌توان این جریان را در سطوح درس خارج و سطوح عالیه راه‌اندازی کرد. فقه‌های نو و نظام سازی فقهی هم با اینکه از بخش ما فاصله می‌گیرد؛ ولی به نظرم مهم است به ویژه نظام سازی که با فلسفه هم ارتباط برقرار کند مانند مدلی که مرحوم شهید صدر داشت. این هم می‌تواند تفکر عقلانی ما را گسترش بدهد.

تربیت آشنایان بومی به فلسفه اسلامی یکی از کارهایی است که انجام می‌دهیم؛ اما کم است. مثلاً در اندونزی در کالج‌مان رشته فلسفه است و بیشترین استقبال از این رشته می‌شود؛ ولی فردی که هم به زبان و هم به فلسفه مسلط باشد کم داریم. در لندن و جاهای دیگر نیز رشتهٔ فلسفه داریم. حضور در همایش‌ها، مجلات،شبکه‌های تحقیقی و نشر و توزیع نیز یکی از کارهای دیگر است. ولی اعتراف می‌کنم که به عنوان جامعهٔ المصطفی در این زمینه خیلی ضعف داریم. در شبکه‌های ISS و ISC و ISL که جهان اسلام است یا ISI یا شبکه‌های دیگر، حضور بسیار کم است و متناسب با سرمایه‌های ما نیست و در کرسی‌های اسلام شناسی وظیفه اسلامی این هم که هست حضور قوی عقلانی و فلسفی نداریم ضمن اینکه خیلی بیش از آنان می‌توان تأسیس کرد و جایزهٔ فلسفه اسلامی پیشنهادی است که می‌توان همین جا پیشگام شد و راه اندازی کرد، بانک اطلاعاتی از مراکز فلسفی و فلسفه اسلامی و زمینه سازی برای برقراری ارتباطات، راه اندازی مجله به چند زبان در حوزه فلسفه و فلسفه‌های مضاف از کارهای دیگری است که می‌توان انجام داد. مراکز قم، ظرفیت همایش‌های بین المللی و جایزه بین المللی فلسفه اسلامی را دارند. این بعضی از این پیشنهادها بود که من در اینجا عرض کردم. ما هم به عنوان جامعهٔ المصطفی با عنایات الهی و با رهنمودها و حمایت‌های مقام معظم رهبری، بزرگان، مراجع و شخصیت‌های حوزه آمادگی خودمان را برای ارتباط بیشتر با این مجمع فاخر اعلام می‌کنم و وظیفه‌ی خودمان هم می‌دانیم که در هر جا زمینه‌ای است پرچم‌دار این تفکر عقلی و فلسفی باشیم و **وظیفه ما است که در دنیا جبهه های فلسفه ، کلام و اخلاق را باز کنیم و در خدمت اساتید هستیم.**

بانک اطلاعاتی از مراکز فلسفی و فلسفه اسلامی و زمینه‌سازی برای برقراری ارتباطات، راه اندازی مجله به چند زبان در حوزه فلسفه و فلسفه‌های مضاف از کارهای دیگری است که می‌توان انجام داد.

همین جا باید از امام یاد کنیم که همه این توفیقات را با مجاهدت‌های ایشان فراهم شد. شهدای عالی مقام و همه بزرگان و شخصیت‌هایی که در تاریخ بیش از هزار ساله مجاهدت کردند و این زمینه را برای ما فراهم کردند و بزرگان و اساتید معظمی که ناظر به مجمع عالی هستند و از همه استادان و شخصیت‌های بزرگواری که ارکان این حرکت عقلی و فلسفی هستند باید تشکر کرد. از محضر همه شما به ویژه حضرت آیت الله فیاضی که روشنی بخش این حرکتند و حضرات آیات و اساتید بزرگوار دیگری که در محضرشان هستیم هم تشکر می‌کنم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

نشست علمی

ظرفیت‌شناسی علم اصول الفقه برای علوم انسانی

(جلسه دوم)

دومین نشست علمی «ظرفیت‌شناسی علم اصول الفقه برای علوم انسانی» پنج‌شنبه ۳۰ آبان ۱۳۹۲ به همت گروه علمی فلسفه علوم انسانی مجمع عالی حکمت اسلامی در سالن اجتماعات این مجمع برگزار گردید.

در این نشست علمی اساتید محترم آیت الله اعرافی و آیت الله رشاد مباحث خود را پیرامون ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه مطرح نمودند. دبیر علمی این نشست را حجت الاسلام والمسلمین دکتر شیروانی برعهده داشتند.

آنچه در پی خواهد آمد گزارش تفصیلی این نشست علمی است.

خلاصه جلسه گذشته و تبیین موضوع

دکتر شیروانی: حضور عزیزان و سروران گرامی را در دومین نشست ظرفیت‌شناسی علم اصول فقه در علوم انسانی خوشامد عرض می‌کنم. نشست اول این موضوع، با حضور حضرت آیت‌الله فیاضی و حضرت آیت‌الله رشاد برگزار شد. بخشی از اهم مباحثی که در نشست قبلی مطرح شد، دربارهٔ شرح صورت مسئله بود. بیان شد که این مسئله ابعاد مختلفی دارد و باید به چند سؤال خاص‌تر تجزیه شود. وقتی از ظرفیت علم اصول در بازسازی علوم انسانی صحبت می‌کنیم باید مشخص شود که علم اصول موجود مورد نظر است یا علم اصول مطلوب؟ می‌توان طرحی را برای علم اصول سامان داد که بسیار توسعه یافته‌تر از علم اصول موجود باشد. در این صورت، تأثید آن بر علوم انسانی نیز از وضعیت موجود متفاوت خواهد بود.

در مورد علوم انسانی نیز این پرسش قابل طرح است که آیا مقصود، به علوم انسانی موجود است و یا علوم انسانی مطلوب؟ واین مسئله نیز مطرح می‌شود که ما به چه بخشی از علوم انسانی را در نظر داریم؟

درباره قلمروی علوم انسانی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. بر طبق بعضی از دیدگاه‌ها، علوم انسانی، شامل علوم فراوان‌تری می‌شود و حتی علومی مثل ریاضی، فلسفه و متافیزیک نیز جزء علوم انسانی قرار می‌گیرند. تلقی‌های محدودتری نیز از علوم انسانی وجود دارد که بر اساس آن، شامل علوم اجتماعی می‌شود؛ علومی از قبیل علم اقتصاد، مدیریت، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی که ناظر به رفتارهای فردی و اجتماعی انسان است. بنابراین در این مباحث باید محدوده علوم انسانی را نیز مشخص کنیم که بحث روند واضح‌تری داشته باشد.

همچنین باید مشخص کنیم که کدام لایه از علوم انسانی در نظر است؛ احکام علوم انسانی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱. بخشی که شامل احکام اخباری ـ توصیفی است؛

۲. بخشی که شامل احکام و قضایای تجویزی ـ ارزشی است. علم اصول می‌تواند در هریک از این بخش‌ها تأثیر خاصی داشته باشد. البته ممکن است گفته شود که تأثیر علم اصول در بخش ارزشی و هنجاری بسیار واضح‌تر از تأثیر آن در بخش مربوط به گزاره‌های اخباری است.

> **دکتر شیروانی: تأثیر علم اصول در بخش ارزشی و هنجاری بسیار واضح‌تر از تأثیر آن در بخش مربوط به گزاره‌های اخباری است.**

نکته دیگر اینکه ما در علم اصول، مبانی و مکتب‌های مختلفی داریم که در بخشی از مباحث مهم مانند نحوهٔ تلقی آنها از عقل به عنوان منبع اکتشاف احکام و گزاره‌های دینی با یکدیگر تفاوت دارند. در بعضی از مکاتب اصولی که رایج‌تر هم هست، به عقل در استنباط احکام توجه زیادی نمی‌شود؛ اما بعضی از مکاتب، رویکرد دیگری دارند که در آن، نگاه

وسیع تری به عقل و جایگاه آن می‌شود. (همانند دیدگاه حضرت آیت‌الله جوادی آملی). عقل به نظر این گروه ، منبع بسیار مهمی در استنباط احکام و باورهای دینی است.

در جلسه گذشته مطرح شد که هدف از تأسیس علم اصول موجود، چنانچه تقریباً همه اصولیین و فقهای ما اذعان دارند، این بوده که در خدمت فقیه، برای اکتشاف احکام فرعی قرار گیرد. بنابراین، علم اصول موجود به روش‌شناسی این بخش از معارف دینی اختصاص دارد. حال اگر بخواهیم در بخش‌های دیگر و به ویژه بخش‌های اعتقادی و حقایق خارجی و حتی مسائل اخلاقی که ارزشی هستند ولی در محدوده احکام فرعی قرار نمی‌گیرند، احکام دین را به دست آوریم، اصول فقه موجود (به همین صورتی که هست) ناکافی است. درواقع اصول فقه عمدتاً در خدمت شریعت است.

نکته دیگری که اساتید محترم در جلسه گذشته اختلاف داشتند و بحثی تأثیرگذار در ظرفیت‌شناسی علم اصول نیز هست، بحث حجیت خبر واحد، بیرون از دایره احکام فرعی است. آیا خبر واحد در اعتقادات، وقایع و حقایق تاریخی، حجت و قابل استناد است؟ بیشتر علمای اصول، حجیت خبر واحد را محدود به بخش احکام فرعی می‌دانند. اما در جلسه گذشته حضرت آیت‌الله فیاضی تأکید داشتند که اینگونه نیست و خبر واحد می‌تواند در بخش معارف، عقاید و وقایع بیرونی و خارجی نیز حجیت و قابلیت استناد داشته باشد. اگر اینگونه باشد ما با طیف وسیعی از روایات مواجه خواهیم بود؛ مثلاً آیا می‌توان به احادیث طبی که خبرهای فراوانی در مورد خواص گیاهان در آن ها استناد کرد؟ آیا این احادیث حجیت دارند؟ نحوه استناد به این احادیث چگونه خواهد بود؟

می‌توان این بحث را نیز مطرح کرد که اگر ما خبر واحد را در این زمینه حجت ندانیم آیا به این معنا است که از بهره‌برداری از آن ها محروم خواهیم بود؟ و یا به نحو دیگری در علوم انسانی می‌توان از خبر واحد نیز استفاده کرد؟

قبل از شروع بحث به مهمترین پرسش هایی که محورهای این نشست را تشکیل می‌دهند اشاره می‌کنم:

۱. روش‌شناسی پژوهش در علم اصول چه دستاوردی برای علوم انسانی دارد؟

۲. مبانی و مبادی علم اصول چه تأثیری در بنای علوم انسانی دارد؟

۳. کدام یک از نظریه‌ها یا مکاتب اصولی به‌ویژه در مباحث اصلی آن تناسب بیشتری با علوم انسانی دارد؟

۴. کدام یک از ابواب و مسائل علم اصول می‌تواند تأثیر بیشتری در علوم انسانی داشته باشد؟

۵. آیا برای تدوین علوم انسانی ـ اسلامی و استفاده از آموزه‌های نقلی قرآن و حدیث نیازمند تدوین و تأسیس اصول جدیدی هستیم یا با همین چهارچوب فعلی می‌توان از اصول فقه در این علوم بهره گرفت؟

بازسازی روش شناسی علم اصول

آیت الله رشاد: بسم‌الله الرحمن الرحیم. که حجیت خبر واحد در تولید گزاره‌های واقع‌مند و حاکی از واقع وبه تعبیر دیگر: قضایای کاشف، چه از سنخ گزاره‌های قدسیِ که ذاتاً متعلقِ ایمانند و از آن ها به عقاید تعبیر می‌کنیم و چه از سنخ گزاره‌های علمی، محل تأمل است؛ زیرا اولاً: در این گونه از قضایا؛ مطلق حجیت کفایت نمی‌کند و ما محتاج کاشفیت طرق هستیم؛ چون خود این قضایا هویت کاشفانه دارند؛ ثانیاً: هر خبر واحدی حتی غیر موثقٍ، هرچند در حوزهٔ قضایای آموزهای و اعتباری که لزوماً خصلت کاشفانه ندارند نیز حجت نیستند؛ ولی در جلسه گذشته عرض شد که مسئلهٔ حجیت وعدم حجیت خبر واحد در تولید گزاره‌های عقیدتی و علمی را می‌توان به طور مستقل در چند جلسه در نظر گرفت. اکنون هم تأکید می‌کنم که این موضوع با حضور آیت‌الله فیاضی مطرح شود، و در این جلسه از محضر ایشان بی‌بهره هستیم. بنابراین پیشنهاد می‌کنم که دربارهٔ پیرامون پرسش‌های پنجگانه‌ای که مطرح کردید بحث کنیم؛ اما مشکل این پرسش‌ها کلی بودن آن ها است. بهتر بود که سؤال‌های جزئی طرح می‌شد تا پاسخ‌های کاربردی جزئی بحث شود و جلسه به دستاوردهای کاربردی و مشخص منتهی شود .

آیت الله اعرافی: بسم‌الله الرحمن الرحیم. در ابتدا اجازه می‌خواهم مقدمه‌ای را بر این بحث بسیار مهم داشته باشم. نکته اول این است که علم اصول ما روش‌شناسی متعالی و پیشرفته است و من به تورم علم اصول به این معنا که مباحث زائدی در آن وجود دارد معتقد نیستم؛ گرچه به ساماندهی و طبقه‌بندی روش‌شناسی علوم اسلامی معتقد هستم. در ابتدا دیدگاهی که در بازسازی و بازپردازی روش‌شناسی کامل و منطوی در علم اصول دارم را بیان می‌کنم، زیرا نکته‌ای که قصد طرح آن را دارم در پردازش و کاربرد علم اصول در قلمروهای جدید مؤثر است.

نکتهٔ اول این است که منظر کلان، گزاره‌هایی که در متون و منابع دینی ما وجود دارد به گزاره‌های توصیفی و تجویزی تقسیم می‌شود. اجتهاد جامع، اجتهادی است که با استنباط روشمند و ضابطه‌مند به هر دو بخش به همین جهت است که برای ورود در استنباط (به معنای عام و نه استنباط فقهی) نیاز به روش داریم و این مسائل را باید به صورت روشمند استخراج کنیم. بخشی از این امر با فلسفه محقق می‌شود و در بخش دیگر باید با روش نقلی به سراغ متون و منابع برویم. به این ترتیب ما به روش جامعِ عقلی ـ نقلی و اجتهادی در حوزه اخباریات، توصیفیات و همچنین در حوزه تجویزیات نیاز داریم.

روش اجتهادی ما دست‌کم باید به چهار بخش تقسیم شود:

در یک بخش از روش‌شناسی نیازمند قواعد روش‌شناختی مشترکِ در استنباط اخباریات و انشائیات هستیم. قواعدی که هم در استنباط گزاره‌های اخباری و هم در استنباط گزاره‌های تجویزی به کار می‌رود و به تعبیر دیگر در هر

آیت الله رشاد: علم اصول متشکل از مجموعه مناهج، قواعد و ضوابطی است که عقلای بشر در مقام استنباط از متون و تقنین از آنها استفاده می‌کنند.

سه شاخه کلام، اخلاق و فقه کاربرد دارد.

بخش دوم روش‌شناسی است که به طور ویژه در حوزه اخباریات و توصیفیات قرار می‌گیرد که در این زمینه در اذهان بزرگان و به طور ارتکازی، نوعی روش‌شناسی وجود دارد. مقداری نیز در علم اصول ما وجود دارد؛ ولی تنقیح و تبویب‌شده نیست.

بخش سوم در حوزه قواعد ویژه استنباط احکام شرعی یا به تعبیر مرحوم شهید صدر، عناصر مشترکه است که ویژه استخراج قواعد فقهی است.

اگر اخلاق را نیز امری جداگانه بدانیم و رفتارها را در آن بگنجانیم نیاز به بخش دیگری هست که قواعد ویژه خود را می‌طلبد.

بنابراین به نظر من به روش‌شناسی عامّ مشترک در استنباط از منابع و متون دینی، اعم از حوزه اخباری و انشائی نیازمند هستیم که این مجمع می‌تواند به این موضوع بپردازد و البته در دروس خارج باید به طور جدی به این موضوع پرداخت. همچنین نیازمند روش‌شناسی ویژه در حوزۀ کلام، فقه و اخلاق نیز هستیم.

البته کم و بیش به این موضوع توجه شده است؛ اما به نظر من این روش‌شناسی‌های چندگانه هنگامی در حوزه هویت پیدا می‌کنند که چند درس خارج اصول و روش‌شناسی دربارۀ موضوعات ایجاد شود که جای آن خالی است.

نکتۀ دیگری که در مقدمه باید به آن اشاره کرد عبارت است از اینکه اصول موجود ما در درون خود هر چهار دسته قواعد روشی را دربر دارد؛ اما چون تفکیک نشده و نگاه آن بیشتر ناظر و معطوف به فقه است در حوزه قواعد استنباط احکام شرعی قوی‌تر و وسیع‌تر است. اما همین اصول موجود حاوی هر چهار قاعده‌ای که در بالا مطرح شد نیز هست. به همین دلیل به تمامی دوستانی که با نگاه و رویکرد اسلامی در علوم انسانی فعالیت می‌کنند تأکید می‌کنم که علم اصول را دست‌کم نگیرند. یکی از دوستان، مقاله‌ای دربارۀ تعلیم و تربیت اسلامی نوشته بود، وقتی این مقاله را بررسی کردم بیست نکته را در مقاله مشخص کردم که با مباحث اصولی ارتباط دارد؛ درحالی‌که مؤلف مقاله به این ارتباط توجه نداشت ولذا کار متقنی نبود. بنابراین اصول موجود ما بسیار غنی است و اگر طبقه‌بندی مورد اشاره، اعمال شود اصول ما به سمت رشد و شکوفایی بیشتری می‌ورد.

بخشی از قواعد اصولی ما مشترک است؛یعنی از نوع اول است؛ البته گاهی از نوع دوم نیز داریم که ویژه توصیفیات است؛ اما قواعد مشترک اصول فراوان است. البته ادبیات طرح این قواعد مشترک در اصول امروز، ادبیات ناظر به فقه است؛ ولی ظرفیت بازسازی را دارد تا مشترکِ بین توصیفیات و اخباریات شود. مباحث الفاظ، وضع، مشتق، صحیح و اعم، حقیقت و مجاز، ظهورات، مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، مباحث مشترکی هستند. البته بافت فعلی این ها در اصول ما معطوف به فقه است. در حوزه حجج نیز همین‌طور است. بخش حجج، علی‌الاصول مشترک است؛ البته بعضی از این حجج، ویژه فقه است و بعضی در حوزۀ خبر واحد محل اختلاف است. همین‌طور بحث تعادل و تراجیح و تعارض که گرچه بخش زیادی از مباحث معطوف به فقه است؛ اما این ظرفیت را دارد که به طور مشترک و ویژه توصیفیات نیز پردازش شود.

بنابراین با اشاره به این دو نکته می‌خواهم مطرح کنم که اگر بخواهیم کاربرد اصول را در حوزه علوم انسانی بررسی کنیم باید نگاهی به این سمت داشته باشیم که اصول به طور بالقوه ظرفیت‌هایی دارد که در حوزه علوم انسانی نقش ایفا کند؛ اما برای ایفای نقش مطلوب، نیاز به بازسازی و تفکیک به چند شاخه اصلی دارد.

نکتۀ سوم اینکه، هنگامی در اصول می‌توان این بازسازی را انجام داد که علم اصول در دادوستد با مسائل جدید علوم انسانی قرار گیرد. یعنی وقتی وارد حوزه سیاست، اقتصاد و یا تعلیم و تربیت می‌شویم و قصد نگاه اسلامی به این علوم داریم، این دادوستد موجب غنای اصول می‌شود. بنابراین ظرفیت بالقوه برای غنا و تبویب اصول و همچنین اصولِ ناظر به حوزه‌های جدید وجود دارد و حتی در جاهایی بالفعل است؛ ولی برای رسیدن به ظرفیت مطلوب نیاز دارد که دادوستد با پرسش‌های جدید علوم انسانی قرار گیرد.

همین‌طور باید تحولاتی که در حوزه هرمنوتیک، فلسفه زبان و روان‌شناسی زبان رخ داده است را دست‌کم نگیریم و احتمال بدهیم که اتفاقاتی در این حوزه‌ها رخ داده که می‌تواند اصول ما را غنی‌تر کند.

◣ مقصود از علوم انسانی

نکته چهارم این است که در محور دوم نیز باید نگاهی به علوم انسانی داشته باشیم و مشخص کنیم که مقصود ما در این حوزه چیست. برای پیشبرد بحث پیشنهاد من این است که هنگامی که قصد پاسخ به این سؤال را داریم که اصول در حوزه علوم انسانی چه نقشی ایفا می‌کند علوم انسانی را به دو محور تقسیم کنیم:

اول اینکه علوم انسانی مطلوب و اسلامی را در نظر بگیریم و سؤال کنیم که نقش علم اصول در علوم انسانی اسلامی و مطلوب چیست؟

دوم اینکه کار به این نکته نداریم که علوم انسانی، اسلامی و مطلوب شود، و نظر ما به علوم انسانی موجود است با همۀ تنوع رشته‌ای و دیسیپلینی که دارد و تنوع روش‌شناختی که در دوره جدید پیدا کرده است. علم اصول ما به عنوان روش‌شناسی متکامل و غنی که مغزهای بزرگی صرف آن شده است آیا می‌تواند در حوزۀ علوم انسانی که در دانشگاه‌های غرب تدریس می‌شود نقشی ایفا کند؟ آیا می‌توان این ذخیرۀ حوزه را به شکل عام و فراتر از نگاه اسلامی، بازسازی و عرضه کرد؟

به نظر من پاسخ این دو محور، بسیار جدی است و علم اصول، هم درخصوص علوم انسانی مطلوب و هم درخصوص علوم انسانی موجود می‌تواند نقش برجسته‌ای ایفا کند.

بنابراین، اولاً، علم اصول نیازمند بازسازی است و البته زمینه‌های این بازسازی در علم اصول موجود وجود دارد و دوم اینکه، چه با نگاه ارزشی، مطلوب و اسلامی به علوم انسانی نگاه کنیم و چه علوم انسانی موجود را در نظر بگیریم، اصول ما می‌تواند نقش ایفا کند.

دکتر شیروانی: من فکر می‌کنم برای اینکه بحث ملموس‌تر و عینی‌تر شود بهتر است به حوزۀ خاصی از اصول توجه داشته باشیم؛ مثل حجیت عقل. در بحث حجیت عقل که یکی از مباحث مهم اصول است. دیدگاه رایجی وجود دارد و دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد و از جمله دیدگاهی است که توسط حضرت آیت‌الله جوادی آملی مطرح شده که با دیدگاه معروف و مشهور تفاوت زیادی دارد. ایشان دایره حجیت عقل را توسعه می‌دهند و معتقدند که دین منابع نقلی و عقلی دارد. عقل نیز با مفهوم واسعش اگر با روش صحیح به گزاره‌هایی برسد، می‌توان آن گزاره را به دین نسبت داد و گفت که نظر اسلام در این مورد این است. این بحث، اصولی است و می‌تواند تأثیر زیادی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی اسلامی داشته باشد؛ مثلاً در تأسیس روان‌شناسی اسلامی می‌تواند بسیار مؤثر باشد. سؤال من این است که شما این مبنا را چقدر می‌پذیرید ؟ و سؤال دیگر اینکه این مبنا چگونه می‌تواند در علوم انسانی اسلامی که درصدد تأسیس و تدوین آن هستیم تأثیرگذار باشد؟ در جلسه گذشته استاد رشاد فرمودند که بعضی از بزرگان در علم اصول اعتقاد دارند که حتی گزاره‌هایی مثل «العدل حسن» و «الظلم قبیح» کبرای بدون صغرا است، یعنی در فقه موجود، موارد کمی هست که با استناد به مستقلات عقلیه به نتیجه رسیده باشیم.

◣ کارکردهای عقل در حوزۀ دین و شریعت

آیت الله رشاد: مسئلۀ حجیت عقل و به تعبیر دقیقتر، کارکردهای عقل در حوزۀ دین و شریعت در طول تاریخ، فرازونشیب بسیاری را طی کرده است. در دورۀ محدث ـ فقیهان (قدس سرهم) مباحث عقل سهم قابل توجهی در استباط شریعت و تولید فروع فقهیه نداشت؛ شیخ مفید رحمه‌الله کارکرد ابزاری و غیراستقلالی وبه تعبیر دیگر،استنطاقی و تفسیری عقل را مطرح کرد و عقل را به عنوان وسیلۀ فهم نقل پذیرفت. شیخ الطائفه رحمه‌الله بعد از هجرت به نجف وتأسیس حوزه کهن و پربرکت نجف ، قدم را فراتر نهاد و از فقه حدیثی وآثاری مانند «تهذیب» عبور کرد و فقه استدلالی شیعه را در قالب «مبسوط» تأسیس کرد. در این دستگاه فقهی، عقل جایگاه برتر و شایسته‌تری احراز کرد. ابن ادریس صاحب سرائر رحمه‌الله گامی فراتر رفت و فرمود : در حالت فقدان دلیل نقلی میتوان به عقل به عنوان دلیل و منبع مستقل تمسک کرد. محقق حلی رحمه‌الله، عقل را در عرض منابع دیگر مانند کتاب و سنت ـ والبته چنانکه رویۀ فقهای کنونی نیز میباشد ـ در رتبه ای متاخرتر از آن دو منبع، به عنوان دلیل ومنبع فقه قلمداد کرد. محقق اردبیلی رحمه‌الله و هم‌مشربان ایشان نقش عقل در فقه را بسیار برجسته‌تر ساختند تا جایی که گفتند: از جمله عوامل و زمینه‌های ظهور اخباری گری ـ که جریان تفریط در سهم و نقش عقل در استنباط قلمداد می‌شود ـ افراط بزرگانی چون آن بزرگوار دانسته‌اند! بعد از دوره ای پرچالش و دوقرن، نزاع حاد اخباری گری و اصولیگری و رو به افول نهادن اخباری گری خردستیز، با پیدایش متأخرین و نوابغ اصول، این دانش ساختار منسجمتر و عقلانیتری یافت تا جایی که اصولیان برجسته و تأسیس گری مانند شیخ اعظم رحمه‌الله مباحث اصل عملیه را با سیق و ساختاری معرفت‌شناسانه طرح و تبیین کردند. عقل گرایی اصولی صورت فلسفی به خود گرفت و برخی خواستند که مباحث فقهی را که از سنخ اعتباریات هستند با مداقه‌های فلسفی رفع کنند که احساس می‌شود این رویه کم کم، سبب ظهور و بازگشت نوعی اخباری گری جدید؛ اما مکتوم می‌شود. خطر این روند امروز در حوزه جدی شده است و باید برای رفع آن، چاره‌ای اندیشید. در این نمیتوان تردید کرد که علم اصول فقه، دانشی عقلایی است نه تماماً عقلی؛ تنزل شأن و هویت آن از این حد مایۀ زوال آن خواهدشد چنان که الحاق آن به علوم عقلی نیز موجب آسیب‌دیدگی فقه خواهد شد. من این فرآ یند و سیر تاریخی را عرض کردم تا نظر حضار محترم را به فراز ونشیب‌های تاریخی بحث عقل در اصول استنباط جلب کنم. اگر بنا بر طرح تفصیلی این بحث در این جلسه باشد من زوایای بیشتری از آن را خواهم گشود. اکنون به مسئلۀ این نشست یعنی کارکرد علم اصول در تولید علوم انسانی بر می‌گردیم.

◄ مسائل علوم انسانی

در جلسه پیش نیز گفتیم که ما باید این بحث را از دو زاویه بررسی کنیم: اول از زاویه دانش اصول و کارکردهای آن، و دیگر از زاویه دانش‌های موسوم به علوم انسانی. به این معنا که ابتدا مشخص کنیم که «کاربرد کدام لایه از مباحث علم اصول» مورد پرسش است و نیز، «مراد از علوم انسانی چیست؟» و علوم انسانی، مرکب از چه نوع گزاره‌هایی اند تا پرسش نشست دقیق‌تر شود و بتوان پاسخی دقیق به پرسش جلسه داد که کدام بخشهای علم اصول در چه بخش‌هایی از علوم انسانی کاربرد بیشتری یا کارآیی کمتری دارد؟

علوم انسانی محقق (و چه بسا علوم انسانی اسلامی) شامل سه سنخ قضیه و مسئله است، پاره‌ای از قضایا ومسائلی که در علوم انسانی موجود مطرح می‌شود ـ و چه بسا در علوم انسانی مطلوب نیز چنین خواهدبود ـ قضایای و واقعنما و به تعبیر رایج، اخباری است: مثلاً گفته می‌شود: اگر تقاضا نسبت به کالایی در جامعه افزایش پیدا کند، قیمت آن کالا افزایش پیدا می‌کند یا مثلاً اگر پول بیشتری در اختیار مردم قرارگیرد، قدرت خرید آنان افزایش می یابد و این موجب تورم قیمتها میگردد. این قضایا قضایای اخباری اند و حکایت از واقع می‌کنند؛ یعنی این گزاره‌ها میگویند: چون ارزش کالا اعتباری است و در گرو رغبت انسانها است و روابط واقعی نیز میان متغیرهایی چون کالا و پول با منشأ روان‌شناختی و اجتماعی انسانی در خارج وجود دارد که نوسان و تغییر در آن ها نتایج قابل پیش‌بینی و روشنی را در زمینه قیمت ها ایجاب می‌کند و این نتایج از نوع واقعیت های تکوینی است و به وقوع می‌پیوندد، گاه ما نیز نمی توانیم در آن ها نقشی ایفا کنیم و لذا گاهی دولت ها هم قادر به مهار تورم یا پیشگیری از سقوط قیمت ها نیستند. در این گزاره‌ها، بحث از بایدها و نبایدها و نیز شایدها و نشایدها نیست؛ بلکه سخن از هست و نیست‌ها است (ولو بخشی از منشأ آن ها اعتباری باشد). این قضایا از واقع خبر می‌دهند، علم براساس تجربه و عقل بر اساس محاسبه آن ها را کشف می‌کند؛ و یا با نقل معتبر می‌توان به این گونه گزاره‌ها رسید.

دستهٔ دیگر از قضایا، گزاره‌های تجویزی ـ تکلیفی (احکام الزامی) هستند که دارای پشتوانه و ضمانت اجرا هستند و در ادبیات حوزوی رایج، از آن با عنوان فقه تعبیر می‌کنیم و ممکن است در ادبیات دانشگاهی از آن با عنوان حقوق یاد کنند. این گونه گزاره‌ها نیز بخش دیگری از مسائل و مباحث علوم انسانی را تشکیل می‌دهند.

دسته سوم از مسائل علوم انسانی، قضایای توصیه‌ای ـ تهذیبی هستند و از آن ها به اخلاق و ارزش‌ها تعبیر می‌شود.

به این ترتیب ملاحظه می‌فرمایید که گزاره‌های تشکیل دهندهٔ علوم انسانی از یک سنخ نیستند؛ هرچند ممکن است خیلی از آحاد اصحاب علوم انسانی به این نکته مهم توجه نداشته باشند. لذا اگر بنا باشد در طبقه‌بندی علوم انسانی غیر از طبقه‌بندی رایج، که ساختار دهی موضوعی است صورت‌بندی جدیدی ارائه کنیم، می‌توان گفت به جای اینکه علوم انسانی را بر حسب موضوع تقسیم کنیم و بگوییم که شاخهٔ اقتصاد، سیاست، حقوق و مدیریت علوم انسانی را براساس ماهیت قضایای سه‌گانهٔ این شاخه‌ها صورت‌بندی کنیم. بالاخره، می‌خواهم تأکید کنم که اگر این گونه بپرسیم که «علم اصول در تولید کدام سنخ از قضایای علوم انسانی می‌تواند چه نقشی ایفا کند؟» سؤال دقیق تر خواهد شد.

◄ چند نکته قابل توجه در اصول

دربارهٔ اصول باید به چند نکته توجه کنیم:

۱. علم اصول یک دستگاه روشگانی و به تعبیر حضرت امام‌﴿ره﴾، «فن» و علم آلی است.

۲. دانشی کاملاً بومی است. با قطعیت می‌توان ادعا کرد که در مجموعه دانش‌های حوزوی و دینی، بومی‌تر از علم اصول وجود ندارد؛ زیرا ما در علم اصول متأثر از هیچ مکتب و دانشی بیرون از مرزهای جهان اسلام نیستیم. این دانش را سلف صالح بر اساس میراث ولوی و تعالیم ائمه و اهل بیت﴿ع﴾ تولید کرده‌اند. درنتیجه به طور کامل با مبانی و منطق معرفت دینی سازگار است.

۳. علم اصول در عین حال، دانشی عقلایی است؛ یعنی متشکل از مجموعهٔ مناهج، قواعد و ضوابطی است که عقلای بشر در مقام استنباط از متون و تقنین از آن ها استفاده می‌کنند؛ اگر چه ولو با نام و سبک و سیاقی متفاوت. آن ها هنگامی که می‌خواهند مفاهمه و مکاتبه و قانونگذاری کنند با همین شیوه‌هایی که در علم اصول آمده است عمل می‌کنند. هیچ یک از قواعد موجود در علم اصول غیر عقلایی نیست. حتی اصول عملیه نیز که حجیت آن را غالباً به نقل، پیوند می‌زنیم، هر یک، نوع عقلی هم دارند؛ مثلاً عقلای بشر هنگامی که شک دارند آیا حکمی از ناحیهٔ حکومت صادر شده است یا نه و دلیلی هم در دسترس ندارند، برائت جاری می‌کنند و اگر ایشان را مؤاخذه کنند احتجاج می‌کند که ما خبر نداشتیم و اگر حکومت اقدام به جریمه و مجازات کند کار او را قبیح می‌دانند و اعتراض می‌کنند.

بلکه سایر موجودات صاحب شعور نیز به مفاد اصول ملتزم هستند. حیوان که صبحگاهان از پلی عبور می‌کند بدون اینکه کمترین تردیدی به خود راه دهد عصر هم از همان راه بازمیگردد تا با عبور از همان پل به خانه یا لانه برود؛ یعنی بقای پل را استصحاب می‌کند .

۴. نکتهٔ آخر اینکه مباحث مطرح در دانش اصول بسیار متنوع است؛ مثلاً برخلاف نظر مشهور که مبادی را حداکثر به دو دسته تصوری و تصدیقی تقسیم می‌کنند و یا می‌گویند به لحاظ ماهوی به چهار قسم کلامیه، احکامیه، منطقیه و لغویه تقسیم می‌شوند، مبادی اصول بسیار گسترده‌اند و ما پانزده طبقه‌بندی برای مبادی علم اصول پیشنهاد داده‌ایم. در بیش از یک دهه که در فلسفهٔ اصول، حدود بیست و پنج محور را به عنوان محورهای فلسفهٔ اصول (که به عبارتی بسط همان مبادی است) مطرح و بحث کرده‌ایم. کما اینکه در باب مسائل این علم نیز می‌توان همین نکته را مطرح کرد. این نظر میرزای نائینی مقبول طبع معاصری واقع شده که مسئلهی اصولیه قضیه‌ای است که «تقع کبری للقیاسات الإستنباطیة» بسیار محل تأمل است. به نظر ما مسائل این دانش نیز تقسیم‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های مختلف ومتنوعی دارد؛ زیرا مسائل، لایه‌های مختلف دارد. پاره‌ای از مسائل در دانش اصول از سنخ قاعده‌اند، بعضی مباحث و مسائل با هدف اثبات، تحکیم و تنسیق قاعده، در پیرامون آن ها مطرح می‌شوند که ما از آن ها به «پیراقاعده» تعبیر می‌کنیم.

پاره‌ای از مسائلی که در علم اصول مطرح می‌شوند از جنس ضابطه‌اند؛ یعنی قواعد را مضبوط می‌کنند؛ یعنی شرایط و کارآمدی قواعد را تأمین می‌کنند؛ کما اینکه وقتی بحث از ضابطه‌ها نیز مطرح می‌شود سلسله ای از مباحث پیرامونی نیز مطرح می‌شود که از نوع ضابطه نیستند که از آن ها نیز می‌توان به «پیراضابطه» تعبیر کرد. مهم تر این که جنس مسائلی که در علم اصول مطرح است، گسترده و گوناگون است و اینکه مباحث کتب اصولی را به چهار بخش کلی تقسیم کنیم، کفایت نمی‌کند. در درون این بخش‌های چهارگانه نیز می‌توان طبقه‌بندی‌های ماهوی فراوانی را پیشنهاد داد. لذا باید مشخص کرد که کدام طبقه (قواعد یا ضوابط) از طبقات مسائل و نیز کدام دسته از هر یک از آن طبقات چه کار بردی در تولید علم دارد؟

◄ مؤلفه‌های دستگاه اکتشاف اصولی

برای افزایش وضوح عرض می‌کنیم که ما روش را مرکب می‌دانیم از مجموعه‌ای از مؤلفه‌های رکنی و غیررکنی دهگانه. یک دستگاه روشگانیِ، عبارت است از مجموعه «مبادی ممتزجه» (و احیاناً «رویکردها»، «رهیافتها»، «مناهج»)، «قواعد»، «ضوابط»، «اسلوبها»، و«سنجه‌ها»ی سازوارِ به هم پیوسته‌ای که کاربست آنها در «فرایندها»یی مشخص، فهم و کشف گزاره‌ها وآموزه‌ها از «منابع» را میسرساخته، درستی کاربرد عناصر یادشده و صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجد.

با توجه به تعریف پیشنهادی، دستگاه اکتشاف و استظهار اصولی هم مشتمل بر مؤلِّفه‌های رکنی و غیررکنی نه‌گانه است:

۱.مبادی ممتزجه؛

۲. رویکردها؛

۳.رهیافت‌ها؛

۴. مناهج؛

۵. قواعد؛

۶. ضوابط؛

۷. فرایندها؛

۸. اسلوب‌ها؛

۹. سنجه‌های درستی‌آزمایی.

به نظر ما مبادی به دو دسته تقسیم می‌شود؛ پاره‌ای از مبادی را «مبادی ممتزجه» می‌دانیم که یا به لحاظ معرفت‌شناختی و یا روش‌شناختی از مسائل علوم تفکیک‌پذیر نیستند و تفکیک آنها یا ممکن و یا مطلوب نیست و باید در داخل دانش بیایند. دسته‌ای دیگر نیز «مبادی غیرممتزجه» است که باید از اصول خارج شود. مبادی بعیده به نظر ما اصلاً مبادی به حساب نمی‌آیند تا جز قلمداد شوند؛ بلکه مبادی بعیده که جزء علوم دیگرند و مع الوسائط در تولید مسائل علم اصول کاربرد دارند. مثلاً گزاره «معرفت ممکن است» به عنوان یک مبدأ بعیده است که اگر آن را نپذیریم فهم کتاب را هم ممکن قلمداد نخواهیم کرد. این گزاره جزء مبادی علم اصول نیست که بگوییم علم اصول به ما چه می‌دهد؛ بلکه بحثی فلسفی و معرفت‌شناسی است و باید بگوییم فلسفه یا معرفت‌شناسی در تولید علوم انسانی چه دستآوردی دارد. بنابراین پاره‌ای از مبادی بعیده درواقع اصلاً مبادی علم اصول نیستند؛ بلکه مبادی عامهٔ همهٔ علم‌ها و معرفت‌ها قلمداد می‌شوند و فقط مبادی ممتزجه

که از مبادی قریبه و بخشـــی از مبادی وسیطه تشکیل می‌شوند جزء مبادی علم اصول هستند.

مـــراد ما از رویکرد، همان مشـــرب/ اتجـــاه /approach اســـت : گرایش و زاویه‌ی دید، مانند رویکردهای «مشائی» یا «اشراقی» در حکمت سنتی، یا «تاریخی‌نگری» و «تحلیلی‌گرایی» در فلسفه جدید.

رهیافت را نیز معادل موقِـــف و attitude قرار داده‌ایم؛ منظور پایگاه معرفتی است که از آن به مطالعه و تحقیق پرداخته می‌شود، ماننـد دانشهای مضاف.

منظور از قواعد، موادّ و قضایای تشکیل دهنده قیاسات دانش روشی است.

ضوابط را به شـــروط و شـــرائط (بایدها و نبایدهای) تأمین کنندهٔ سلامت و صحت فرآیند و برآیند کاربرد قواعد اطلاق می‌کنیم.

منبع، در اصل حضرت ربوبی است. در تعبیر رایج، به مدرکات و مدارک مولد معرفت، که وسائط و وسائل تنزل معرفت از حضرت ربوبی به ساحت انسانی هستند، اطلاق می‌شود .

فرآیند استنباط، بسیار قابل مطالعه است. کسی را ندیده‌ایم که به طور خودآگاه گفته باشد که اصول چه فرآیندهایی را برای استنباط در اختیار ما قرار می‌دهد. در این خصوص من جســـتجو کردم و به نظر مشـــخصی از سوی اصولیون دست نیافتم؛ اما در دوره اول تدریس اصول، شش فرآیند را از تجربهٔ کاربست قواعد اصول و رویه فقها استخراج کرده‌ام. هنگامی که قصد مواجهه با یک فرع فقهی و یا مســـئله را داریم فرآیندهای گوناگونی هســـت که بر حسب مورد، یکی از آنها را طی می‌کنیم تا به استنباط فرع دست پیدا می‌کنیم. و در اســـتنباط فروع مختلف فقهیه و مسائل، یک فرآیند را طی نمی‌کنیم، سیر و مسیر (مبدأ و مراحل و مقصد) استنباط در مسائل یکسان و از یک نوع نیست. علم اصول به اقتضای نوع و ســـنخ مسئله، فرآیندهای گوناگونی را در اختیار ما قرار می‌دهد.

مراد از سنجـــه‌های درستی‌آزمایی، ابزارهای بازشناسی صواب و ناصواب در عملیات استنباطی و اســـتنتاجی نیز، بازشناخت معرفت صائب از غیرصائب است. نهمین عنصر از عناصر یک دستگاه روشگانی که اصول نیز در این زمره است، سنجه‌ها هســـتند؛ از کجا بفهمیم که قاعده را درست به کار برده‌ایم؟ ممکن است به ظاهر، دو فقیه از یک سنخ قواعد استفاده کنند؛ اما به نتیجه واحد نرسند. این نشـــان می‌دهد که یکی از دو نفر و گاه هر دو در کاربست قواعد استنباط خطا کرده‌اند. طرز بهره‌برداری از اجزاء روشگان مهم است ، و دقت و درستی یا عدم کاربرد درست قواعد را با سنجه‌هایی می‌آزماییم.

فراتر از این، ســـنجش معرفت تولیدشده است. ما سنجه‌هایی داریم که باید با آن معرفت تولیدشـــده را بســـنجیم. ما باید بفهمیم که حتی اگر کاربست قواعد اصولیه درست و دقیق باشد احتمال خطا در نتیجه‌گیری منتفی نیست؛ لذا باید ســـراغ معرفت تولیدشـــده برویم و آن را با سنجه‌هایی بیازماییم و از صحت معرفت حاصل شده مطمئن شویم. مثلاً به رغم اینکه یک معرفت با قواعد حاصل می‌شود؛ در عین حال، آن را به عقل نیز عرضه کنیم که آیا با گزارهٔ تولیدشده عقل سلیم و قواعد قطعی عقلی سازگار هست یا نه؟ و گرنه، معلوم می‌شـــود که در استنباط خطا راه یافته است. البته این مدعا مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی اســـت مانند این که خداوند متعال و مبدأ دین، حکیم است، وحی و آموزه‌های دینی حکیمانه اســـت، انســـان عاقل است، عقل حجت است، خدا با انسان تخاطب عقلانی کرده است. با توجه به این مبادی ، گزاره‌ای که به دست می‌آید قهراً و قطعاً باید خردمندانه و یا دست کم خردتاب باشد.

همچنیـــن امکان دارد که به رغـــم همه دقت‌هایی که داشته‌ایم مستنبطات ما انسجام لازم با بخشهای دیگر دین و معرفت حاصل را نداشته باشد؛ مثلاً گزاره‌ای فقهی تولید کرده‌ایم که با گزاره‌های اخلاقی هماهنگ نیست. از این اشکال باید پی به این نکته ببریم که در جایی فهم ما به خطا رفته است؛ زیرا یک پیش‌فرض مهم در اختیار داریم که مجموعه دین، منســـجم و متلائم است و یک دستگاه اســـت و اجزای دین و معرفت صائب حاصل از استنباطات، یکدیگر را تأیید و تدارک می‌کنند.

خلاصه اینکه: به دلیل اینکه اصول، دستگاهی روشگانی است و مانند دیگر دستگاه های روشی از اجزاء مختلفی که هریک نیز دارای انواع مختلف است تشکیل می‌شود باید پرسش را در قالب جدول چند بعدی بسیار مبسوط طرح کنیم که بتوانیم به جواب هایی مشـــخص برسیم. این نکات مربوط به مقام ثبوت و نفس الامر علم اصول است.

علاوه بر مقام ثبوت اصول، در مقام اثبات آن، که مراد ما مقام معرفت اصولیان است نیز باید مشخص کنیم که بر اســـاس هر تلقی و مشـــرب اصولی دانش اصول چه کاربردی دارد؟ مثلا مرحوم محقق اصفهانی در رســـاله الاصول علی النهج الحدیث که ضمیمه و ضمن بحوث فی الأصول چاپ شده، طرح جدیدی برای ساختاربندی اصول پیشـــنهاد کرده ـ که البته به دلیل رحلت ایشان این رســـاله ناتمام و پس از او نیز ناشناخته باقی ماند ـ و بر خلاف نظـــر رایج می‌گوید: اصول عملیه، جزء علم اصول نیســـت. این نظر، بحثی مبنایی و بســـیار جدی قلمداد می‌شود اگر بپذیریم که این بخش که حدود یک سوم دانش اصول را تشکیل می‌دهد از آن جدا شود؛ در حالی که برای این بخش، کاربردی در تولید علوم انسانی قائل باشـــیم ـ معلوم نیســـت که اصول عملیه واقعاً در علوم انسانی کاربرد دارد و به چه میزان؟ ـ مسئله خیلی متفاوت می‌شـــود . علاوه بر اینکه قضایای تولید شده با کاربست اصول عملیه به دست بیاید هرگز یقینی نخواهد بود. گرچه از جمله مشهورات بی‌مبنا دربارهٔ علوم انسانی این اســـت که علوم انسانی نمی‌تواند یقینی باشد و هیچ قضیهٔ یقینی در علوم انســـانی وجود ندارد. ما این نظر را قبول نداریم.

در نتیجه اگر پرسش این باشد که آیا همین علم اصول برای تولید علوم انسانی کافی است؟ جواب، منفی است. علم اصول علم تولید روش‌شناسی علوم انسانی نبوده و بنا هم نبوده که چنین باشـــد و کسی هم چنین ادعایی نکرده اســـت. این دانش برای استنباط شریعت و تولید فقه تأسیس شده است و در تاریخ علم اصول نیز فقط دو برادر بزرگوار صاحب هدایة المسترشدین و صاحب فصول غیـــر از این را ادعا کرده انـــد. غیر از این دو بزرگوار هم کسی را ندیده ام که ادعا کند قلمروی کارکردی دانش اصول، فراتر از فقه است.

اصول فقه سرمایه ای برای تولید علم دینی

اما اگر پرسیده شـــود که آیا سرمایهٔ اصول فقه میارزد و می‌تواند در خدمت تولید علوم انسانی قرار گیرد، در جواب می‌گوییم که علم اصول سرمایه بسیار عظیمی است و می‌تواند ســـهم فراوانی را در این زمینه داشته باشد. به رغم قوت کلام شیعی و حکمت اسلامی ، علم اصول از همه غنی‌تر، قوی‌تر و قویم‌تر است. علم اصول سرمایه ثمین و میراث معرفتی عظیمی است که از نوابغ، بزرگان و اعاظم ما باقی مانده اســـت. تدوین علم اصول بیش از هزار ســـال سابقه دارد؛ و پیش‌تر از آن نیز اصحاب ائمه و خود ائمه علیهم‌السلام در پیدایش این علم نقش ایفاکرده‌اند.

این ثروت و ســـرمایه وجود دارد که قطعاً ثروت عظیمی اســـت و اگر بخواهیـــم آن را در تولید علـــم دینی کنار بگذاریم جایگزینی نداریم و بدون این سرمایه، تولید علم انســـانی اسلامی ممکن نیست؛ در عین حال، اگر تصور کنیم که با همین اصول فقه موجود، ســـراغ تولید علوم انســـانی برویم کار به سرانجام میرسد اشتباه است. کما اینکـــه توقع نداریم که با همین اصول بتوانیم کلام و یا حتی علم اخلاق را به طور کامل تولید کنیم.

دکتر شـــیروانی: از فرمایش‌های اســـتاد رشاد من این گونه نتیجه‌گیری می‌کنـــم که علم اصول، الگویی موفـــق برای فراهم کردن قواعد و روش‌های مناســـب برای استنباط احکام فقهیه از منابع دینی است. فقهای ما می‌خواســـتند احکام فرعی را از منابع استنباط کنند و ملاحظه کردند که برای این مهم به یک روش‌شناسی نیاز دارند و علم مناسب این روش‌شناسی را تولید کردند. ما در عرصه‌های علوم انســـانی نیز همین مسیر را باید طی کنیم. اگر روان‌شناسی اسلامی می‌خواهیم، این علم باید در کنار ســـایر منابع معرفتـــی، بر آموزه‌هایی که در کتاب و ســـنت و همچنین عقل وجود دارد مبتنی باشد و برای استخراج مثلاً آموزه های روانشناختی از کتاب و سنت نیازمند قواعدی هستیم که همان نقش علم اصول را برای ما ایفا کند. مسیری که در حوزه فقه طی شده است در هر حوزه از علوم انسانی نیز باید طی شـــود. البته ما قواعد مشترکی داریم که اختصاص به حوزه خاصی ندارد و در عیـــن حال هر حوزه از علوم انســـانی نیز قواعد خاص خود را می‌طلبد. درواقع کوشش ما باید به تأسیس و بنیانگذاری اصول مناسب، برای رشته‌های مختلف علوم انسانی معطوف شود. گرچه اصول فقه موجود از جهات مختلف می‌تواند در طی این مســـیر به ما کمک کند. بعضی از قواعد اصول می‌تواند به همین صورت مورد استفاده قرار گیرد و بعضی نیز می‌تواند به عنوان ارائه الگو مد نظر باشد.

آیت الله اعرافی: سؤال این جلسه، یک سؤال کلان است که عبارت است از اینکه علم اصول در قالب موجود که ســـاختار معطوف به فقه اســـت و در قالب مطلوب در حوزهٔ علوم انسانی، چه ظهور و بروزی می‌تواند داشته باشد؟

عـــلاوه بر مطالبی که در بالا مطرح کردم، دربارهٔ این ســـؤال، چند نکتهٔ دیگر را نیز مطـــرح کنم. تصویری که آیت الله جوادی آملی دربارهٔ علوم انسانی ـ اســـلامی دارند علی‌رغم اینکه بســـیار مورد بحث است؛ لکن درســـت اســـت؛ اما در علوم انسانی ما به دنبال آن نیســـتیم؛ زیرا چنین تصویری علی‌رغـــم اینکه صحیح اســـت ولی برای ما گره‌گشا نیست. البته ایـــن فرمایش را قبول دارم که ساخت و بافت اصول موجود ناظر به حوزه فقه است. حتی مسائلی که بین توصیفیات و تجویزیات مشترک است نیز معطوف به فقه است و من در بالا گفتم که این ها علی‌الاصول مشترک هستند.

آیت الله اعرافی:
اصول موجود ما بسیار غنی است و اگر طبقه‌بندی اعمـــال شـــود، اصول ما به سمت رشد و شکوفایی بیشتری می‌رود.

آنچه که در بالا مطرح کردم این بود که علی‌رغم اینکه ســـاختار اصول فقه موجود، فقهی است؛ اما ظرفیت‌های آن بسیار فراتر از نگاه فقهی است و باید به اصول مطلوب تبدیل شـــود. اصول مطلوب بایـــد در بخش اول به قواعد مشترکه‌ای بین توصیفیات و تجویزیات؛ در بخش دوم، قواعد ویژه توصیفیات؛ در بخش ســـوم، به قواعد ویژه اخلاقیات و در بخش چهارم، قواعد ویژه فقه تقســـیم شود. ضمن اینکه در زیرشاخه اینها نیز نیاز به قواعد ویژه‌ای هست و در شـــاخه‌هایی مانند اقتصاد، تعلیم و تربیت، روان‌شناسی و... نیاز به قواعد ویژه اســـت، که البته در حال حاضر، به دسترسی به این روش‌شناسی فاصله داریم. اما به نظر من چهارشـــاخه اصول مطلوب را می‌توان با برگزاری چند درس خارج، پایه‌گذاری کرد و دور از تصور نیست. البته کسانی که به این امر مهم می‌پردازند باید با علوم مختلف انسانی نیز آشنایی داشته باشند. اصول ما در دادوســـتد با فقه گسترش پیدا کرده است و روش‌شناسی انتزاعی نیست و اصول در نزد فقیهان ما همواره در تعامل با مسائل گوناگون رشد کرده است؛ البته در بخش‌هایی از اصول نیز بسیار انتزاعی عمل کردیم که آن ها نیز در جایگاه خود مناســـب است؛ اما اصول ما عمدتاً در تعامل با فقه گسترش پیدا

کرده است و همین جلسه و تحولات سه چهار دهه گذشته نشان‌دهنده این مهم اســت که حوزه ما به برکت انقلاب وارد عرصه‌های جدیدی شــده که این عرصه‌ها دائم به ما علامت می‌دهد که باید در اصول چاره‌اندیشی کنیم.

توجه دو رویکرد متفاوت برای ایفای نقش اصول

نکتۀ دیگر اینکه برای ایفای نقش اصول (موجود و یا مطلوب) در علوم انسانی باید دو رویکرد و نگاه را داشته باشیم: گاهی «علوم انسانی اسلامی» می‌گوییم که در اینجا اصول ما چه نقشــی می‌تواند ایفا کند؟ گاهی هم می‌گوییم که بحث اسلامی نداریم و همین علوم انسانی موجود و متعارف چگونه می‌تواند از اصول بهره ببرد و آیا اصول به طور بالقوه می‌تواند در این زمینه نقش ایفا کند یا خیر؟

دکتر شیروانی: اگر صلاح بدانید دربارۀ نکاتی که مطرح فرمودید عناوینــی را به کار ببرم. در بخش اول بگوییم «آموزه‌های اسلام در حوزه علوم انسانی»، مثلاً در حوزه روان‌شناسی آموزه‌های اسلامی را تدوین کنیم و مشخص کنیم که در کتاب و سنت دربارۀ مباحث روان‌شناسی چه آموزه‌هایی در اختیار داریــم که این اطلاعات در اختیار

دانشمندان علوم روان‌شناسی قرار می‌گیرد. بخش دوم اینکه از ابتدا یک علم روان‌شناســی اســلامی جدید را بنیان بگذاریم. بخش اول را می‌توان مثلاً «آموزه های روان شناختی، اقتصادی، مدیریتی اسلام» نامید که البته رقیب و بدیل علوم انســانی موجود نیست؛ بلکه منبعی برای اصلاح و پیشــرفت در اختیار این علوم می‌گذارد بر خلاف بخش دوم که به عنوان روان شناســی اسلامی، مدیریت اســلامی و مانند آن ، بدیل و جایگزین علوم انسانی موجود است.

آیت الله اعرافی: اجازه بدهید در دو محوری کــه در بالا مطرح کردم مروری داشته باشم. البته تک‌تک این مباحث نیاز به جلسات بسیار جدی و متعدد دارد.

تصاویر مختلف از علوم انسانی اسلامی و نحوۀ ایفای نقش اصول در آن ها

در محور اول اگــر بپذیریم که علم انسانیِ اسلامی داریم و یا می‌توانیم داشتهِ باشــیم، باید ببینیم که اصول موجود و یا مطلوب در این زمینه چه نقشــی دارد و به آن احتیاج داریم یا خیر. در گذشــته مطــرح کرده‌ام که علوم انســانیِ اســلامی شاید حدود بیست تصویرِ داشــته باشد و هفت یا هشت عدد از این تصویرها جدی اســت و می‌توان از آن ها دفاع کرد. در اینجا این تصاویر را مرور می‌کنم و مشــخص می‌کنم که علم اصول در هریک از این تصاویر چگونه می‌تواند نقش ایفا کند.

> **دکتر شیروانی:** عقل بــا مفهوم واســعش اگر با روش صحیح به گزاره‌هایی برسد، می‌توان آن گزاره را به دین نسبت داد.

تصویر اول از علوم انســانی عبارت است از اینکه هر علمی ریشه در مبانی دارد که گزاره‌هایی توصیفی هستند که پایه شکل‌گیری یک علم می‌شوند. از مبانی عام فلسفی تا مبانی و گزاره‌های توصیفی که معطوف به حوزه اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت است، و یا دیدگاه‌هایی که اسلام به طور توصیفی در مورد خانواده و مقولات دیگری دارد. تصویر اول این است که این دیدگاه توصیفی می‌تواند علوم انســانی جدیدی را شکل بدهد. یعنی اگر این دیدگاه‌های بنیادی را در اختیار دانشمندان هریک از این رشته‌ها قرار دهیم، شاکله علمی که بر این بنیادها بنا می‌کنند علم جدیدی خواهد بود که ریشه در آبشخورهای دینی و معرفت‌های اسلامی دارد.

حال می‌پرسیم که نقش اصول در تصویر اول چیست؟ در اینجا یک اصول مشــترک و اصول ناظر بــه گزاره‌های توصیفی مورد نیاز اســت، زیرا برای دسته‌بندی مبانی و یا معارف دینی مختلفی که در حوزه‌های گوناگون وجود دارد نیازمند روش‌شناســی معطوف به توصیفیات هستیم که زمینه‌های آن در اصول ما وجود دارد. اینجاســت که بــه اصول مطلوب در حوزه اخباریات و توصیفیات نیاز داریم که کیفیت اســتنباط مــا را از این ها معلوم کند و به این ترتیب علم اصول در اینجا، باواســطه در علوم انسانی نقش ایفا می‌کند. گزاره‌هایی با علم اصول مطلوب تولید می‌شود و این گزاره‌ها در خدمت یک دانش قرار می‌گیرد و آن را متحول می‌کند.

تصویر دیگری که از علم انسانی است عبارت است از اینکه معتقد به دخالت دین در حوزه مســائل علم باشیم. به این صورت که بگوییم در دین ما یک سلسله مسائل در تعلیم و تربیت وجود دارد که جزء مبانی علم نیستند و ذات این گزاره‌ها به گونه‌ای است که می‌تواند در درون این علوم قرار گیرد. تصویر دوم این اســت که می‌گوییم همین علوم متعارف که با روش‌های متعارفی تحقیق می‌کند بر روی موضوعات و مسائلی که از دین وام گرفته‌ایم متمرکز شود.

در تصویر دوم، اصول دو یا سه نقش پیدا می‌کند. یک نقش اصول این است که گزاره‌های تجویزی فقهی و یا گزاره‌های توصیفی را تولید کرده است که این گزاره به دانشمند وام داشــته شده که روی آن بررسی کند. پس انتقال این گزاره به دانشــمند باید مبتنی بر روش‌شناسی دقیق اصولی (توصیفی یا تجویزی) باشد. در اینجا اصول گزاره‌های معتبر را تولید می‌کند و آن گزاره‌ها در بدنه علم و با روش علمی خود مورد کاوش قرار می‌گیرد.

پس از اینکه دانشمند روی موضوع مورد نظر با روش علمی خود کار کرد به نتیجه‌ای می‌رســد. دومین کارکرد علم اصول در اینجا عبارت است از اینکه مشــخص کند گزاره تولیدشده با روش متعارف علمی با گزاره‌ای که در دین که با روش اجتهادی استنباط کردیم چه نسبتی برقرار می‌کند. این کار اصول است و تعادل و تراجیح و تعارض موجود در اصول ما نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. مرحوم شیخ در رسائل دربارۀ تعارض عقل و نقل بحث کرده؛ ولی در اینجا تعارض روش تجربی و روش‌های متعارف علم با روش اجتهادی ما اســت. حال اگر این دو گزاره یکدیگر را تأیید کردند، مشکلی نیست، اما اگر

نوعی ناسازگاری چه کلی و چه جزئی وجود داشت اصول فعلی ما نمی‌تواند به این ناسازگاری پاسخ دهد. ما باید با نگاه اصولی خود به تعارض عقل و دین و یا علم دینی که غربی‌ها مطرح کرده‌اند بپردازیم. اگر دانش تعلیم و تربیت گفت تنبیه بدنی مطلقاً درست نیست؛ ولی با روش اجتهادی معتبر مشخص کردیم که می‌گوید درست است، سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که کدامیک از این دو ظنی و کدامیک قطعی و توازن این دو چگونه است؟

بنابراین اصول در تصویر اول یک نقش باواسطه دارد و در تصویر دوم دو نقش دارد؛ یک نقش باواسطه که گزاره‌ها تولید شود، بعد دانشمند علوم انسانی در مورد آن تحقیق کند که در اینجا باید حوزه علم اصول را چه توصیفی و تجویزی، گسترش دهیم و پیشنهاد ما هم در حوزه فقه پایه‌ریزی چند رشتهٔ جدید است و در حوزهٔ مبانی کلامی و کلام خاص ناظر به رشته‌ها نیز همین‌طور است. نقش دوم، نقش مستقیم در معالجهٔ این ناسازگاری‌ها است.

در تصویر این معادله معکوس می‌شود. به این معنا که مسائل تولیدشده به روش علمی را در اختیار یک فقیه در حوزه خاص قرار می‌دهیم و از او می‌خواهیم که آن را با نگاه خود بررسی کند. در اینجا نیز علم اصول همان دو نقش را دارد: یک نقش اینکه مسئله‌ای که آمده است را با روش اجتهادی بررسی کند و بعد از استنباط، این ها را با هم مقایسه کند. البته در اینجا مسئله سومی هم وجود دارد و آن اینکه اجتهاد ما چقدر می‌تواند از یافته‌های علمی برای تولید نظریهٔ فقهی و یا کلامی استفاده کند؟ عقل مستقل مورد قبول ما است؛ اما به رغم اینکه من مدافع جدی رواج تفکر عقلی و فلسفی در حوزه هستم، ولی اینجا باید بسیار محتاط رفتار کرد؛ یعنی در اینجا عقل قطعی جزء مصداق مستقلات عقلیه است. اما اگر از احکام عقلی قطعی بگذریم، احکام عقلی ظنی داریم، احکام عقلایی هم داریم که آن نیز می‌تواند مقداری نقش ایفا کند؛ اما در قسمت دو و سه شرایط و قیود بسیاری دارد و خیلی نمی توان این ها را جزء منابع اجتهاد و مؤثر در اجتهاد قرار داد.

بنابراین علم اصول در تصویر دوم، یک نقش باواسطه دارد و دو نقش بی‌واسطه دارد؛ یکی اینکه ناسازگاری‌ها و تلائمات را چگونه معالجه کنیم و دوم اینکه آیا این تولیدات علمی می‌تواند جزء مبانی و مبادی اجتهاد بشود یا خیر؟

سال گذشته در انجمن تعلیم و تربیت سخنرانی دربارهٔ این موضوع داشتم که داده‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد برای یک فقیه تا چه حد می‌تواند منبع واقع می‌شود؟ که در آنجا گفتم فقیه علی‌الاصول نمی‌تواند که البته این مدعایی بود که نیاز به بحث دارد و البته این مدعا در کارشناسی تطبیقی کارآمدی زیادی دارد؛ ولی در تولید یک گزاره کلامی و یا فقهی چندان نقشی ندارد.

تصویر چهارم، ترکیبی از این دو است که از آن می‌گذریم؛ زیرا اهمیت چندانی ندارد.

تصویر پنجم، عبارت است از اینکه در تصویر علم انسانی اسلامی، روش‌شناسی علم را تعمیم بدهیم و بگوییم روش‌شناسی علمی اختصاص به روش‌های متعارف و مطرح در علم امروز نیست و روش‌های نقلی، روش‌های مراجعه به یافته‌های تجربی درونی بشر، اندیشه‌های بزرگان، یافته‌های وحیانی را نیز روش‌های معتبر در علم بدانیم. اگر بخواهیم چنین کاری بکنیم در تصویر پنجم علم اصول مطلوب باید این روش‌شناسی را مورد بحث قرار دهد که شاید بتوان این مهم را در اصول توصیفی قرار داد. تصویرهای دیگری هم می‌توان داشت که از آن ها عبور می‌کنم. البته من این تصاویر را مانعة الجمع نمی‌دانم و به علوم انسانی اسلامی با یک تصویر جمعی از شش یا هفت تصویر اعتقاد دارم. تصویری نیز که آیت الله جوادی آملی می‌فرمایند چند تقریر دارد و یک تقریر آن عبارت است از اینکه عقل بشر به معنای عامّ اعتبار دارد و به لحاظ روشی این هم یک روش دینی است، که البته دربارهٔ این تقریر ملاحظاتی داریم. دوم اینکه ایشان در متعلق توسعه می‌دهند و می‌فرمایند که متعلق علوم رایج حوزه تشریعیات است؛ ولی سایر علومی که روی فعل الهی و متعلق مشیت الهی در عالم تکوین قرار می‌گیرد، آن هم دین و الهی است. ایشان می‌فرمایند که همه دانش‌ها را می‌توان دینی به شمار آورد، زیرا روش آن دانش‌ها روش عقلی و تجربی است و مثل روش وحیانی و اجتهادی معتبر است، و یا اینکه همان طور که متعلق این علم مشیت تشریعی الهی است، متعلق علوم دیگر مشیت تکوینی خداوند است. درخصوص هر دو تقریر از فرمایش ایشان، عرض ما این است که این ها دغدغه و بحث امروز ما نیست. بحث امروز ما این است که محتوای دینی ما با محتوای تعلیم و تربیت سکولار غربی چه نسبتی دارد و یا اقتصاد و روان‌شناسی ما چه ارتباطی با اقتصاد و روان‌شناسی موجود دارد؟ البته این رویکرد الهی بسیار اثرگذار است و درس اخلاقی خوبی است؛ اما اینکه با محتوای علوم انسانی چه باید کرد، دغدغهٔ اصلی ما است.

دکتر شیروانی: خود این بحث را اصولی می‌دانید یا فلسفی؟

آیت الله اعرافی: بحث فلسفی است. گرچه برخی تمایل دارند این مطالب را در اصول بگنجانند.

دکتر شیروانی: آیا می‌توان این گونه استدلال کرد که ، نقطهٔ شروع برای تولید علوم انسانی اسلامی پرداختن به علم اصول است؟

آیت الله اعرافی: به لحاظ منطقی اصول بر آن تقدم دارد؛ اما به لحاظ واقعی خیر. نقطهٔ عزیمت منطقی، آن است و ما باید دستگاه روش‌شناختی معتبر داشته باشیم که به این قلمروها بپردازیم ولی به لحاظ واقعیت خیر؛ و در یک رابطه رفت و آمدی این ها شکل می‌گیرد و به جلو می‌رود.

البته در سخنرانی اخیری که داشتم یک محور دیگر را هم مطرح کردم و آن اینکه علوم انسانی اسلامی ما زیرساخت‌هایی می‌خواهد که الان حداقل در بعضی از رشته‌های آن وجود ندارد. برای مثال اگر بخواهیم زیرساخت تعلیم و تربیت را پردازش کنیم باید فلسفهٔ تربیتی اجتهادی داشته باشیم که در حال حاضر چنین چیزی نداریم. حدود چهار ماه پیش نیز یک سخنرانی در انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران، داشتم. تقاضای من این است که حوزوی که درد واقعیت‌های جامعه را دارد مجموعه مقالات این کنفرانس را بخواند. تنها روحانی این همایش نیز من بودم. مجموعه مقالات به سه گروه تقسیم می‌شد. بخشی از آنها در حوزه تعلیم و تربیت بود که مربوط به افرادی بود که آینده آموزش و پرورش کشور در دست آن ها است. بخشی از این مقالات عریان و واضح در آبشخور سکولاریسم شکل گرفته و از ایده‌های غربی متأثر بود و آن ها را مدافعانه طرح کرده بودند. بخشی از مقالات نیز مربوط به متدینین بود و در مسائل مختلف فلسفه تربیتی اسلام مقاله نوشته بودند؛ ولی روح مقالات، سکولاریسم و تفکر غربی بود؛ اما خودشان نمی‌فهمیدند. یک گروه هم می‌فهمیدند ولی به آن پرداخته بودند ولی دستشان از روش‌شناسی خالی بود و به صورت اجتهادی به مسئله نپرداخته بودند. حوزه ما با همه پیشرفت و عظمت خود در حاشیه است و جریان‌های سازنده علم در حوزه علوم انسانی در دانشگاه‌ها در حال شکل‌گیری است که همین‌ها تولید فکر می‌کنند و نهادها را شکل می‌دهند. آیا در کل حوزه درس خارج، تربیت اسلامی هست؟ ولذا باید قدر معدود افرادی را که در این مسائل فعالیت می‌کنند دانست و ما به نسل جدیدی نیاز داریم که مجتهد و فیلسوف باشند و وارد این قلمرو شوند.

محور دوم بحث من عبارت است از اینکه بحث علوم انسانی اسلامی را کنار بگذاریم و بررسی کنیم که آیا اصول ما می‌تواند با علوم انسانی رایج در دادوستدی قرار بگیرد؟ که اگر وقت شد در این جلسه مطرح می‌کنم.

دکتر شیروانی : از استاد رشاد تقاضا می‌کنیم که دیدگاه‌های خودشان را در این باره، به ویژه دربارهٔ کارکرد عقل در حوزه تولید معرفت دینی بیان کنند.

کارکردهای عقل در تولید معرفت دینی

آیت الله رشاد: درخصوص سؤال اصلی شما دربارهٔ کارکرد عقل در حوزه تولید معرفت دینی مطالبی را مطرح می‌کنم. علوم انسانی دینی(اگر دینی است) طبعاً بخشی از معرفت دینی قلمداد می‌شود و مشروط به اینکه مبانی، منطق، منابع و سایر مؤلفه‌های هویت‌ساز آن اسلامی باشند. من بحثی دربارهٔ قلمروی کارکرد عقل دارم و ضمن اینکه ممکن است پاره‌ای پرسش‌ها در برابر تلقی علامه ذوفنون آیت الله جوادی آملی داشته باشم ـ و در این خصوص پرسش‌هایی را نیز طرح کرده‌ام ـ، در مجموع مشرب ایشان را قبول دارم. براساس تقسیم آیت الله جوادی، عقل سه کارکرد دارد؛ اول اینکه به مثابه منبع، معرفت‌زا است، و به مثابه مصباح، معناگر است و به مثابه معیار، سنجش‌گر است. البته ما این کارکردها را توسعه داده‌ایم و تصور می‌کنیم که کارکردهای عقل از این سه دسته بیشتر است. پرسش‌های جدی و مهمی پیش روی این نگاه و نظر معظم له مطرح هست؛ برای نمونه اگر بگوییم عقل حجت مستقل است ـ اگر بپذیریم که عقل نقش منبعی ایفا کند، یعنی معرفت‌زا باشد و تولید معرفت کند ـ در نتیجه در قرن چهاردهم گزاره‌ای توسط عقل تولید شود که در قرآن و روایات هم از آن خبری نبوده است و به این ترتیب امروز گزاره دینی جدیدی تولید شده است، با توجه به اینکه به درستی می‌گوییم که دین به طور کامل نازل شده و وحی منقطع شده است، تکلیف این گزاره عقلی جدید با مسئله خاتمیت چه می‌شود؟

این نظریهٔ کلان و مهمی است و پذیرش این نگاه همه چیز را در معرفت دینی از جمله تولید علوم انسانی اسلامی دگرگون می‌کند؛ البته مشروط به اینکه به لوازم آن ملتزم باشیم و حدود و ثغور آن را تحکیم کنیم.

به نظر من سنخ بحث حجیت عقل ، فلسفی و فلسفه اصولی ـ بلکه فلسفه دینی ـ است و اگر این مسئله را حل نکنیم علم کلام و اصولی نخواهد بود ولی وجود دارد و وامدار مباحث محدودی است که از جنس فلسفه اصولی تحت عنوان مبادی اصول در منابع ما بحث شده است. یک سلسله مسائل مبنایی که بر عهدهٔ فلسفهٔ اصول است و اگر فلسفه اصول رسمیت پیدا کند و درس آن در حوزه رایج شود، آن مبانی تحکیم و توسعه خواهد یافت و تصحیح خواهد شد و به تبع آن، اصول نیز تحکیم و توسعه خواهد یافت و تصحیح خواهد شد. کما این که نوع مباحثی که در همین نشست مطرح می‌شود نیز از جنس مباحث فلسفه اصول است. البته بعضی از آن ها از جنس فلسفه فقه نیز هست؛ منتهی از نظر حیثی متفاوت است و به جهتی، فلسفه اصول از حیث دیگر، فلسفه فقه است و برخی به این نکتهٔ ظریف توجه ندارند و می‌گویند فلسفهٔ اصول و فلسفه فقه یکی است.

با توجه به پرسش دکتر شیروانی و با عنایت به مبانی علامه جوادی که مورد موافقت ما نیز می‌باشد اگر بخواهیم به کارکردهای عقل به طور فی‌الجمله مطرح کنیم مواردی را به شرح زیر می‌توانیم اشاره کنیم:

کارکردهای عقل را باید به دو

> **آیت الله رشاد: به رغم قوت کلامی شیعی و حکمت اسلامی، علم اصول از همه غنی‌تر، قوی‌تر و قویم‌تر است و علم اصول سرمایه ثمین و میراث معرفتی عظیمی است که از نوابغ، بزرگان و اعاظم ما باقی مانده است.**

لایه کلان تقسـیم کرد؛ برخی کارکردهای آن در حوزه کل دین اسـت و کارکردهایی اسـت که معطوف به استنباط و فهم و ادراک همه بخش‌های دین (عقاید، علم، احکام، اخلاق) است. و البته در این خصوص بنده پیشنهاد دارم که تربیت نیز به عنوان یک ضلع مستقل در نظر گرفته شود؛ زیرا تربیت مقوله‌ای غیر از چهار مقوله فوق است و تصور من این است که تربیت ضلع پنجم دین اسـت. تربیت قطعاً اخلاق ، عقاید و احکام نیست و خود تربیت، مقوله خاصی است که باید به طور مستقل دربارهٔ آن تأمل کرد.

در هر حال اگر همین چهار ضلع (عقاید، احکام، اخلاق، علم دینی) هندسـه معرفتـی دین را بپذیریم پـاره‌ای از کارکردها مربوط به لایه‌ای از فهم دین می‌شود که با همه این چهار حوزه مرتبط و در پیوند است. از جمله:

۱. اثبات اصل نیاز به دین، یک احساس عقلی و نیز فطری است (اگر فطرت را غیر از عقل قلمداد کنیم که در یک تلقی نیز همین‌گونه است و بنده نیز بر همین عقیده هستم) و با عقل می‌توان به ضرورت دین استدلال کرد. بنابراین نخستین کارکرد عقل در پیش‌انگاره‌های بایستگی دین است و نمی‌توان گفت که چون در روایتی آمده است که دین «باید» پس «دین باید».

۲. کارکرد دوم از لایه کارکردهای عام و کلی مبناسازی برای درک حوزه‌های معرفتی دین است. عقل سلسله ای از مبانی را به ما می‌دهد که براساس آن مبانی مجاز می‌شـویم که اقدام به درک دیـن کنیم. برای مثال عقل به ما می‌گوید که از مبانی بعیده، معرفت ممکن است و اگر عقل این را به ما نگفته باشـد نباید سـراغ فهم دین برویم و اگر عقل اثبات کرد که معرفت ممکن نیست، دیگر علم اصول و اسـتنباط معنی ندارد و سراغ تولید معرفت دینی رفتن بیهوده است؛ زیرا معرفت ممکن نیست.

۳.کارکرد سوم مبناسازی برای درک حوزه‌های معرفتی دین است.

۴. مسـاهمت در هویت‌شناسـی حوزه‌های معرفتی دین، نقش چهارم عقل اسـت. تشخیص و فهم اینکه اضلاع اربعه هندسه معرفتی دین گزاره است یا آموزه و یا از جنس توصیفات است و یا تجویزیات، مسئله ای عقلی است و عقل می‌فهمد که ماهیـت این قضیه با ماهیت قضیه دیگر فرق می‌کند. تفکیک و طبقه‌بندی قضایای دینی از عقل برمی‌آید.

۵. نقش پنجم عقل، مشارکت در تنسیق فهم دین است. اگر بخواهیم منطق فهم دین را طراحی کنیم، باید عقل به مدد ما بیاید.

اجازه بفرمایید برای پرهیز از اطاله کلام فقط به ارائه فهرسـت کارکردهای دیگر بسنده کنم:

۶. مشارکت در تنسیق منطق فهم دین.

۷. ضابطه‌سازی و قاعده‌گذاری برای کشف و فهم دین.

۸. اکتشاف و اثبات حجیت مدارک و دوالّ دینی.

۹. قاعده‌گذاری و ضابطه‌پردازی برای احراز مدارک دینی.

۱۰. نسبت‌سنجی میان دوالّ و مدارک معتبر.

۱۱. استنطاق و معناگری و اِبراز معنای مدارک.

۱۲. سنجش گری و بازشناخت صواب و ناصواب در معرفت دینی.

۱۳. آسیب‌زدایی و علاج خطاهای معرفت دینی

۱۴ . چاره‌جویی برای انواع تقابل‌ها میان ادله و احکام .

۱۵. حکم به ضرورت التزام به مفاد قضایای دینی.

لایه دوم کارکردهای عقل کارکردهای اختصاصی عقل در تحقیق و تحقق هریک از حوزه‌های چهار یا پنجگانه هندسه دین است، که به اجمال و فهرست وار به آن ها هم اشاره می‌کنم:

۱۶. ادراک استقلالی اصول عقاید

۱۷. ادراک و اثبات گزاره‌های فرعی لاهوتی دین.

۱۸. ادراک پاره‌ای از احکام عمده و امهات قضایا.

۱۹. ادراک استقلالی پاره‌ای از علل و حِکَم احکام دینی.

۲۰. مساهمت در تشخیص صغریات و مصادیق احکام کلی شرعی (حکم‌شناسی) .

۲۱. تشخیص موضوعات احکام (موضوع‌شناسی).

۲۲. ادراک فلسفه احکام.

۲۳. درک آثار مترتب بر اجرای احکام.

۲۴. حکـم به تأمین و یا ترخیص و بلکه حق تقنین، در موارد «مسکوتٌ عنها».

۲۵. تعیین سـازکار تحقق احکام اجتماعی دین (برنامه، سازمان، روش).

۲۶. ادراک مبانی اخلاق و علل و حِکَم قضایای اخلاقی.

۲۷. ادراک استقلالی امهات قضایای اخلاقی.

۲۸. تشخیص صغریات و مصادیق قضایای اخلاقی.

۲۹. تشـخیص مفاسد و مصالح مترتب بر اجرای احکام اخلاقـی و درک اولویت‌ها و رفع تزاحـم میان احکام اخلاقی با همدیگر و نیز احکام اخلاقی با احکام فقهی.

۳۰. ترخیص یا جعل حکم اخلاقی در موارد خلأ.

۳۱. تحریک به فعل و کسـب فضایل و نیز تحریض به دفع و ترک رذایل.

۳۲. تعیین سازکار تحقق اخلاق دینی.

۳۳. کارکردهای اختصاصی عقل در حوزه تربیت دینی و علم دینی.

و ...

این فهرست قابل توسعه و تکثیر است و نتیجه این که باید بپذیریم که عقل کارکرد بسـیار گسـترده‌ای در تولید معرفت دینی و فهم دین دارد، اما مانند کتاب و سـنت باید در چارچوب قواعد و ضوابط معینی از آن اسـتفاده شود. وقتی بزرگانی چون علامه حلی(قدس سره) می‌فرمایند: «التکالیف السمعیة ألطاف فی التکالیف العقلیة» (کشف المراد، ص ۳۷۵)دیگر بمثل بی‌بضاعتی چون من چه رسد که در کارآمدی و گسترهٔ کارکردهای عقل که حجت قویم خداوند حکیم و نعمت عظیم الهی و حد فاصل انسان و حیوان است، چند و چون کنیم!.

دکتر شیروانی: آیا تعبیر منطق فهم دین تعبیر دیگری از همان اصول لازم برای تولید علوم انسانی اسلامی است؟

آیت الله رشاد: خیر. منطق فهم مختص فهم و کشف علوم انسانی نیست. من این اصطلاح را با الهام از شـهید صدر به کار برده‌ام، ایشـان فرموده‌اند:

«اصول فقه، منطقِ فقه اســت». بنده منطقه‌ای فهم را به دو اســتوا و افق طبقه‌بندی می‌کنمِ و لایه و طبقه دوم را نیز به دو دســته تقســیم می‌کنم: چــون ما به یک منطق فهم کلان دین نیاز داریم که عهده‌دار طرح و تبیین کلیات و مشترکات همه حوزه‌های چهارگانه یا پنجگانه هندسه معرفتی دین باشد، این سطح اول منطق فهم دین است؛ ولی هریک از چهار یا پنج حوزه هندســه دین، منطق مســتقل تخصصی خود را می‌طلبد. اینها چهار یا پنج منطقِ موضوعْ‌محور بخشی را پدید می‌آورند و این دسته، بخشی از لایه دوم منطقه‌ای فهم دین را تشکیل می‌دهند.

به تبــع منابعی که بــرای درک و دریافت دین در اختیــار داریم ، به تعداد روشــگان‌های مستقل اختصاصی مدرک محور بخشی نیز نیاز داریم؛ یعنی منطقی که قرآن و سنت را بفهمیم و عقل و فطرت را بکار ببندیم؛ این دسته نیز بخش دیگر لایه دوم منطقه‌ای کشــف و کاربرد را تشــکیل میدهند. بر اساس این تلقی، ما به ده منطق فهم دینی احتیاج پیدا می‌کنیم، بلکه ممکن اســت نتوانیم با منطق واحدی مجموعهٔ علوم را اســتنباط کنیم ولازم باشد منطق علوم طبیعی و علوم انسانی(بالمعنی الأعم) از همدیگر تفکیک بشوند؛ زیرا هر یک از دو گروه کلان علوم، به جهت تفاوت های ماهوی بســیاری که از نظر مبادی، منابع، مســائل و کارکرد با هم دارند، منطق خاص خود را می‌طلبند؛ همانطور که شــاخه‌های مختلف هر دســته از علوم نیز علاوه بر قواعد مشترک مربوط به حوزه معرفتی خویش، دارای قواعد اختصاصی خود خواهندبود. در پانزده سال گذشته پس از ارائه نظریه ابتنا، براساس آن بخش عمدهی این تلقی و تصور از دستگاه‌های منطق را طراحی کردهایم؛ در کتاب منطق فهم دین، به سطح کلیات و مشترکات پرداختیم، واحدهایی از دو دسته افق دوم هم در حال تدوین است؛ وبه تدریج آماده عرضه می‌شود.

دکتر شــیروانی: بسیار متشکرم. از جناب اســتاد اعرافی تقاضا می‌کنیم که دیدگاه خود را دربارهٔ مطالب مطرح شده، بیان کنند.

رابطهٔ اصول با علوم انسانی رایج

آیت الله اعرافی: در اینجا مجال ورود به محور دومی که در بالا مطرح کردم نیســت؛ اما دربارهٔ مطالب دیگری که در اینجا مطرح شد چند نکته را عرض می‌کنم.

اولین نکته دربارهٔ بحث اخباری و انشــائی اســت. حداقل در علوم اجتماعی و رفتاری این نکته محل بحث اســت کــه این ها گزاره‌های تجویزی دارند و یا اینکه بافت و ســاخت روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی؟ یک دیدگاه این است که این ها ذاتاً اخباری است، و اخبار از واقع است. تبدیل آن ها به تجویزها نیاز به مقدمات فلســفی و عقلی دارد. کاری که روان‌شناسی تعلیم و تربیت انجام می‌دهد، به این صورت اســت که برای مثال می‌گوید تشویق چنین تأثیــری دارد، تنبیه این تأثیر را دارد و... امــا بنا بر دیدگاه اگر علم را بــه معنای رایج آن یعنــی Science درنظر بگیریم، این تجویز دیگر درون علم نیست و به این تجویز باید یک کبری عقلی دیگری ضمیمه شود و یک‌سری مقدمات نظری دخیل می‌شــود تا توصیف تبدیل به تجویز شود. البته ممکن اســت عده‌ای هم بگویند که تجویزیات در درون عمل قرار می‌گیرد. بنابراین این نکته قابل تأمل و مطالعه است. در هر حال باید بدانیم که تبدیل توصیفیات به تجویزیات همان بحث باید و هســت است که سابقه دارد. من به این دلیل به این نکته اشاره کردم که بخشی از مباحث جدی ما با دانش‌های امروز و آنجاهایی که به تجویز می‌رسد همین جا است. ما می‌گوییم منطق شما در تبدیل این توصیفیات به تجویزها دچار ضعف است.

نکته‌ای که جناب آقای رشــاد دربارهٔ طبقه‌بندی چهار محوری اصول مطرح کردند کاملاً صحیح اســت و در زیــر این طبقه‌بندی می‌تــوان طبقه‌بندی‌های ریزتری ارائه کرد. البته مشــروط به اینکه حجم مســائل آن در حدی باشــد که بتوان آن را یک دانش به شــمار آورد؛ اما علی‌الاصول چنین ظرفیتی وجود دارد. اما اصول ما با نگاه منبعی نیز همین‌گونه است؛ یعنی یک اصول ناظر به تفســیر داریم، یک اصول ناظر به حدیث داریم، یک اصول ناظر به سیره‌ها، ارتکازات و احکام عقلائیه داریم، یک اصول ناظر به عقل داریم . این هم نکته‌ای است که بر آن تأکید دارم و در بعضی از گفته‌ها و یا سخنرانی‌ها مطرح کرده بودم.

ولی دربارهٔ عقل چون بحث مفصلی است اجازه بفرمایید کــه به نپردازم. آن عقل کاشــف و عقل حاکم و احکام عقلائیه، سه باب هستند و احکام آن ها نیز متفاوت است.

دکتر شــیروانی: از هر دو استاد شــرکت کننده در این نشست که با ارائه مطالب سودمند خود زوایای بحث را به خوبی نشــان دادند و نیز شرکت کنندگان محترم که با حوصله و دقت مباحث را مورد توجه قرار دادند، بسیار سپاسگزارم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

اخبار علمی فرهنگی مجمع عالی

جلسات هیئت مدیره

هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در آذر و دی ۱۳۹۲ ، با برگزاری چهار جلسه، اهم موارد ذیل را در دستور کار خود قرار داد:

- ☑ تعیین اساتید و موضوعات نشست های علمی؛
- ☑ برنامه ریزی و تعیین برنامه های یازدهمین گردهمایی اعضاء؛
- ☑ تعیین رئیس و منشی پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره؛
- ☑ پیشنهاد تدوین سیاستگذاری کلان در خصوص برنامه های گروه‌های علمی؛
- ☑ بررسی درخواست های آموزشی و پژوهشی؛
- ☑ بررسی و تصویب ایجاد شعبه در مشهد مقدس؛
- ☑ بررسی وضعیت مراکز علوم عقلی مشهد و راهکارهای همکاری متقابل؛
- ☑ تصویب موضوعات پیش نشست های همایش ملی حکیم طهران؛
- ☑ بررسی وضعیت کمیته های علمی و احیاء آثار همایش ملی حکیم طهران؛
- ☑ تصویب دفتر دبیرخانه همایش ملی حکیم طهران در تهران؛
- ☑ تعیین مسئولیت‌ها و وظایف هیئت مدیره جدید؛
- ☑ پیگیری پروژه های تحقیقاتی و گروه‌های علمی.

جلسات گروه‌های علمی

گروه علمی کلام

گروه علمی کلام در آذر و دی ۱۳۹۲ ، چهار جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- ☑ «تحلیل و بررسی دیدگاه های عرفا در موضوع خلق از عدم» توسط حجت الاسلام والمسلمین رمضانی؛
- ☑ «حجیت خبر واحد در اعتقادات دینی» توسط حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی؛
- ☑ «بررسی حجیت ادله ظنی (دو جلسه)» توسط حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی؛

گروه علمی معرفت شناسی

گروه علمی معرفت‌شناسی در آذر و دی ۱۳۹۲ ، دو جلسه برگزار نمود که در آن موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «نگاهی تاریخی و معرفت شناختی به فهم متعارف» توسط دکتر اسحاق طاهری؛
- «تبیین نظریه مقبول در سرّ بداهت تصوری» توسط آقای عارفی؛

گروه علمی عرفان

گروه علمی عرفان نیز در آذر و دی ۱۳۹۲ سه جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

- «اخلاق عرفانی (پیشنهادی در باب رویکرد اخلاقی نوین)» توسط حجت الاسلام والمسلمین یزدان پناه؛
- «مبانی انسان شناختی اخلاق عرفانی » توسط حجت الاسلام والمسلمین یزدان پناه؛
- «آیا ظهور حقایق موجب بطلان شرایع است؟» توسط حجت الاسلام والمسلمین رمضانی.

گروه علمی فلسفه

گروه علمی فلسفه نیز در آذر و دی ۱۳۹۲ دو جلسه برگزار و ضمن تعیین موضوعات سال جاری ، موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «بررسی وحدت وجود (جلسه چهارم)» توسط حجت الاسلام والمسلمین رمضانی؛
- «چگونگی تبیین نفی وحدت عددی از خدا» توسط حجت الاسلام والمسلمین مصطفی پور؛

گروه علمی فلسفه اخلاق

گروه علمی فلسفه اخلاق نیز در آذر و دی ۱۳۹۲سه جلسه برگزار و ضمن تعیین موضوعات سال جاری ، موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «عقل عملی و کارکرد آن در حکمت عملی» توسط حجت الاسلام والمسلمین جمال سروش؛
- «تفسیری نو از معناشناسی (باید اخلاقی) در دیدگاه علامه طباطبایی» توسط حجت الاسلام والمسلمین حسین احمدی؛
- «مسأله شناسی جنسیتی فلسفه اخلاق» توسط سرکار خانم مدملی.

گروه علمی فلسفه دین

گروه علمی فلسفه دین نیز در آذر و دی ۱۳۹۲دو جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «بررسی روش دین شناسی متکلمان (جلسه دوم)» توسط حجت الاسلام والمسلمین برنجکار؛
- «تأملی در نظریه حضرت آیت الله جوادی آملی در مورد نسبت عقل و دین» توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر جعفری.

گروه علمی فلسفه علوم انسانی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در آذر و دی ۱۳۹۲دو جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت:

- «فلسفه مدیریت؛ چیستی چالشها و ظرفیت ها» توسط آقای گائینی؛
- «بنیادهای فلسفه علوم انسانی از منظر دیلتای و نسبت سنجی آن با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی» توسط دکتر مالک شجاعی.

گروه علمی فلسفه سیاسی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی نیز در آذر و دی ۱۳۹۲ ، چهار جلسه برگزار و موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

- «تأملی انتقادی در باب مفهوم (فلسفه مضاف) مطالعه موردی در نسبت بین فلسفه سیاسی ، فلسفه علم سیاست و فلسفه خاص» توسط دکتر پزشکی؛
- «فلسفه سیاسی از نگاه فارابی» توسط حجت الاسلام و المسلمین یزدانی مقدم؛
- «چیستی حکمت سیاسی متعالیه» توسط حجت الاسلام والمسلمین مهاجرنیا؛
- «چیستی فلسفه سیاسی از منظر افلاطون» توسط حجت الاسلام والمسلمین مهدی امیدی.

واحد مشاوره علمی:

مجمع عالی حکمت اسلامی در بخش خدمات مشاوره علمی در آذر و دی ۱۳۹۲ ، جلساتی برگزار نمود که موضوعات ذیل توسط جمعی از اساتید مورد مشاوره قرار گرفت:

- مسائلی در باب وحدت تشکیکی وجود؛
- ضرورت علی و اختیار از نظر اسپینوزا و علامه طباطبایی(ره)؛
- حکمت الهی و نتایج کلامی آن.

آبروی علوم را فلسفه تأمین می کند

حضرت آیت الله العظمی جوادی آملی در دیدار با جمعی از اعضای هیئت مدیره و هیئت موسس مجمع عالی حکمت اسلامی فرمودند: فلسفه علاوه بر اینکه ریاست علوم را برعهده دارد، آبروی علوم را هم تأمین می کند. ایشان فرمودند: مهمترین کار این است که فلسفه آبروی علوم را ثابت می کند و اگر قرار است آبروی علوم را تأمین کند باید علم آبرومندی باشد. در این دیدار که پنج شنبه ۲۱ آذر ۱۳۹۲ و در آستانه پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، معظم له فرمودند: اگر فلسفه نتواند علم دینی را ثابت کند اولین آسیب را به خودش می‌رساند که خود را ضد دینی می کند و سپس همه علوم را ضد دینی می کند، ولی اگر فلسفه علوم دینی را ثابت کرد، اولین خدمت را به خود می کند و فلسفه الهی می‌شود و همه علوم را دینی می کند. در ابتدای این دیدار آیت الله فیاضی رئیس هیئت مدیره و حجت الاسلام والمسلمین معلمی دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی گزارشی از اقدامات، فعالیت ها و برنامه های چهارمین دوره هیئت مدیره ارائه نمودند.

دیدار هیئت مدیره مجمع عالی با حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی

جمعی از اعضای هیئت مدیره و هیئت موسس مجمع عالی حکمت اسلامی پنج شنبه ۲۱ آذر با حضرت آیت الله العظمی سبحانی، ناظر معظم مجمع عالی دیدار کردند.این دیدار که در آستانه پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، حضرت آیت الله سبحانی با اظهار خرسندی از اقدامات صورت گرفته فرمودند: مجمع عالی حکمت اسلامی باید آثار خودش را منتشر کند. ایشان فرمودند: اگر خواسته باشید یک موج فلسفه اسلامی ایجاد کنید، باید آثار خود را منتشر کنید و در مقابل هجوم ها و تخریب ها کار دسته جمعی را شروع کنید

در ابتدای این دیدار آیت الله فیاضی رئیس هیئت مدیره و حجت الاسلام‌والمسلمین معلمی دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی گزارشی از فعالیت و برنامه های مجمع عالی در چهارمین دوره هیئت مدیره ارائه نمودند.

استراتژی مجمع عالی باید تقریب افکار و اندیشه ها باشد

حضرت آیت الله مصباح یزدی در دیدار با جمعی از اعضای هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی با اظهار خشنودی نسبت به فعالیت های صورت گرفته فرمودند: شنیدن گزارش مجمع عالی حکمت اسلامی شعفی در من ایجاد کرد و به یاد افتادم که همه اینها از برکت انقلاب اسلامی و شخص حضرت امام(ره) می‌باشد. وی با اشاره به عوامل گسترش فلسفه اسلامی فرمودند: انقلاب اسلامی و شخص حضرت امام(ره) در گسترش فلسفه اسلامی نقش بسزایی داشتند. عامل دیگر علامه طباطبایی بود که بستری ایجاد کرد و فلسفه اسلامی را وارد مرحله پویایی کرد.حمایت های مقام معظم رهبری بویژه در سفر اخیر به قم از فلسفه و فعالیت های فلسفی که آگاهانه و با توجه به لوازم آن بود، از عوامل دیگر در گسترش فلسفه اسلامی می‌باشد. ناظر معظم مجمع عالی حکمت اسلامی با اشاره به نقش مهم مجمع عالی فرمودند: مجمع سعی کند مکاتب متضاد و دوقطبی را به هم نزدیک کند. استراتژی مجمع عالی حکمت اسلامی باید تقریب افکار و اندیشه ها باشد. در آغاز این دیدار که در آستانه پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، آیت الله غلامرضا فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی گزارشی از فعالیت ها و برنامه های هیئت مدیره چهارم ارائه نمود.

اولین جلسه هم اندیشی فعالین آموزش فلسفه برای کودکان

در اولین جلسه هم اندیشی که از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، افراد و نمایندگان فعال در بحث آموزش فلســفه برای کودکان حضور داشتند. در ابتدا افراد ضمن معرفی خود و مراکز مربوطه، گزارشــی از اقدامات صورت گرفته و برنامه های در دست اجرا و آینده نسبت به بحث آموزش فلسفه برای کودکان ارائه نمودند.

ســپس افراد حاضر ضرورت پرداختن به بحث آموزش فلســفه برای کودکان را بیان نمودند و با تشــریح رویکرد خود نسبت به فلســفه، فلسفه اسلامی، تفکر و... چگونگی شــیوه کار و آموزش مراکز مرتبط را تبیین نمودند. توجه به رویکرد اسلامی و ایرانی در بحث آموزش فلســفه برای کودکان از نکات قابل توجه به این هم اندیشی بود. چهارمین محور اولین جلسه هم اندیشی، بررسی کاستی ها و بایســتگی های آموزش فلســفه برای کودکان بود که حاضرین ضمن تشریح نقاط قوت و ضعف مراکز خود و شیوه های مورد استفاده، بر بررســی نقاط قوت و ضعف سایر مراکز نیز پرداختند. در اولین هم اندیشی فعالین آموزشی فلسفه برای کودکان، حاضرین ضمن اظهار خرســندی از اقدام مجمع عالی حکمت اســلامی در برگزاری این جلسه خواستار تداوم جلسات و اتخاذ روش های مناسب که با فرهنگ اسلامی و ایرانی و فلسفه اسلامی همخوانی داشته باشد، تأکید نمودند.

در اولین جلسه هم اندیشی مراکز و افراد فعال در عرصه آموزش فلسفه برای کودکان نمایندگانی از بنیاد حکمت اسلامی صدرا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بنیاد ملی نخبگان، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، وزارت آموزش و پرورش و شورای معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی حضور داشتند.

تعیین رئیس ، دبیر و معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی

در دویست و هفتمین جلسه هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی ، رئیس ، دبیر و معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی انتخاب شدند.

با توجه به برگزاری پنجمین دوره انتخابات هیئت مدیره ، در اولین جلسه بعد از انتخابات و در دویست و هفتمین جلسه در تاریخ ۱۳۹۲/۱۰/۲۳ رئیس ، دبیر و معاونان مجمع عالی حکمت اسلامی با رای اعضای محترم هیئت مدیره آقایان ذیل‌الذکر انتخاب شدند.

- آیت الله غلامرضا فیاضی به عنوان رئیس هیئت مدیره
- حجت الاسلام والمسلمین حسن معلمی به عنوان دبیر هیئت مدیره
- حجت الاسلام والمسلمین حمید پارسانیا به عنوان معاون آموزش
- حجت الاسلام والمسلمین علی عباسی به عنوان معاون پژوهش
- حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد معاون اداری و مالی
- حجت الاسلام والمسلمین محسن قمی به عنوان مسئول امور بین‌الملل

همچنین بر تداوم همکاری آقای محمد باقر خراسانی به عنوان مدیر اجرایی تأکید شد.

دومین جلسه کمیته احیاء آثار همایش حکیم طهران برگزار شد

دومین جلسه کمیته احیاء آثار همایش حکیم طهران برگزار شد.دومین جلسه کمیته احیاء آثار همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مقام علمی مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی سه شنبه ۲۴ دی ۱۳۹۲ با حضور کارشناسان محترم در مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این جلسه ضمن گزارش مذاکرات صورت گرفت، در خصوص روند احیاء و تصحیح آثار مرحوم حکیم مؤسس مطالبی مطرح شد که مقرر گردید کلیه آثار فقهی، اصولی و فلسفی مرحوم آقاعلی مدرس شناسایی و پس از تصحیح منتشر شود. همچنین آثار منتشره و غیره منتشره حکیم طهران براساس فهارس موجود استخراج تا پس از اولویت گذاری نسبت به تصحیح آن اقدام شود.در این جلسه که آقایان فیاضی، معلمی، رضانژاد، رمضانی، صدرایی خویی، عباسی، رضاپور، صدوقی سها، اشک شیرین، جوانمردی، جعفری، زمانی نژاد و خراسانی حضور داشتند بر دقت در تصحیح و استفاده از اساتید بزرگواری که در عرصه نسخه شناسی و تصحیح آثار پیشکسوت می‌باشند، تأکید گردید. همچنین برخی از مصححین جوان نیز مورد شناسایی قرار گرفتند.

چهارمین جلسه کمیته علمی همایش ملی حکیم طهران

چهارمین جلسه کمیته علمی همایش ملی حکیم طهران برگزار شد. در چهارمین جلسه کمیته علمی همایش ملی حکیم طهران؛ نکوداشت مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی که دوشنبه ۲۳ دی ۱۳۹۲ در مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، ابتدا گزارشی از اقدامات صورت گرفته ارائه شد. پس از بررسی موضوعات فراخوان، پیش نشست و ... تصمیمات ذیل اتخاذ گردید:

۱. با توجه به برگزاری همایش در نیم سال دوم ۱۳۹۳، مهلت فراخوان مقالات به شرح ذیل تمدید گردید، مهلت ارسال خلاصه تا ۱۵ اسفند ۱۳۹۲ و مهلت ارسال اصل مقاله ۲۰ خرداد ۱۳۹۳؛

۲. موضوعات پیش نشست های علمی که از سوی پژوهشگاه بین المللی المصطفی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دانشکده الهیات دانشگاه تهران برگزار خواهد شد به تصویب رسید؛

۳. نسبت به شناسایی اساتید و نویسندگان محترم جهت سفارش مقاله اقدامات لازم صورت گیرد؛

۴. جهت تهیه تاریخی شفاهی حوزه حکمی و حکمای تهران، مقرر شد:مجموعه مصاحبه هایی با اساتید و حکمای فعلی تهران صورت گیرد، که برخی از اساتید مورد شناسایی قرار گرفتند و مقرر گردید لیست کاملی با همکاری دکتر صدوقی سها تهیه شود؛

۵. سایر مراکز علمی همکار، تا قبل از برگزاری همایش،هر کدام حداقل یک پیش‌نشست برگزار نمایند؛

۶. پیش نشستی با موضوع شخصیت شناسی مرحوم آقاعلی مدرس توسط مجمع عالی حکمت اسلامی در اردیبهشت ۱۳۹۳ برگزار شود.

برگزاری پیش نشست همایش ملی حکیم طهران

پیش نشســت همایش ملی حکیم طهران در حوزه علمیه امام رضاعلیه‌السلام تهران برگزار شد.

این پیش نشســت علمی که با موضوع «جریان شناسی حوزه حکمی تهران»، چهارشنبه ۱۸ دی ۱۳۹۲ از ســوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، حوزه علمیه امام رضاعلیه‌السلام بنیاد حکمت اســلامی صــدرا و با همکاری مجمع عالی حکمت اســلامی برگزار شد. ابتدا حجت الاسلام والمسلمین معلمی دبیر مجمع عالی حکمت اســلامی و دبیر علمی همایش ضمن تشریح اهداف و برنامه های مجمع عالی حکمت اسلامی، گزارشی از برنامه ها و اهداف برگزاری همایش ملی حکیم طهران ارائه نمود. حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی واعظی سخنران بعدی این نشست بودند. آیت الله سیدحسن مصطفوی از حکمای تهران در ادامه برنامه و در سخنانی به تشریح دیدگاه معاد جسمانی از منظر حکمای اسلامی و بویژه مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی (حکیم موسس) پرداخت.

دکتر صدوقی ســها نیز در این برنامه به بررسی جریان شناسی حوزه حکمی تهران پرداخت و گفت: با افتخار می‌گوئیم ایران اسلامی تنها کشوری است که حکمت سینه به سینه از سرچشمه اصلی آن تا امروز ادامه داشته و بدون قطع واسطه حکمت و فلسفه را دریافت نموده و آن را تداوم می‌دهند.

وی با اشاره به ویژگی های خاص حوزه حکمی تهران گفت:از اقصی نقاط برای کسب فقه به نجف می‌رفتند، در حالی که برای کسب حکمت و فلسفه به ایران و تهران می‌آمدند و حوزه حکمی تهران توانسته بر حوزه حکمی نجف، قم، اصفهان و مشهد تأثیر بگذارد.حجت الاسلام والمسلمین رشاد رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مدیر حوزه علمیه امام رضاعلیه‌السلام در پایان این پیش نشست با تشکر از اقدامات صورت گرفته، خواستار احیای حوزه فلسفی تهران شد. متن تفصیلی این نشست در همین شماره خواهد آمد.

به منظور بهره‌مندی علاقه‌مندان به حوزه حکمت اسلامی با مباحث مطرح شده در جلسات گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی، بر آن شدیم که در هر شماره از خبرنامه حکمت اسلامی خلاصه مباحث جلسات گروه‌ها را منتشر نماییم.

در این شماره خلاصه مباحث برخی از جلسات گروه‌های علمی که به دفتر نشریه حکمت اسلامی رسیده است، منتشر می‌شود. در شماره‌های آتی موضوعات بیشتری از خلاصه مباحث جلسات منتشر خواهد شد.

ان شاء اللّه

● گروه علمی عرفان

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین سید یدالله یزدان‌پناه

دستیار پژوهشی: حجت‌الاسلام اسدالله شکریان

اخلاق عرفانی (پیشنهادی در باب رویکرد اخلاقی نوین)

حجت الاسلام والمسلمین یزدان پناه

(مدیر گروه عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی و استاد حوزه)

۱۳۹۲/۹/۶

بحث در چهار مقام تبیین می‌شود:

مقام اول: بعنوان مقدمه است و آن اینکه از رویکردهای اخلاقی متعددی را در سنت اسلامی می‌توان در تاریخ مشاهده کرد که برخی ناظر به مباحث اخلاق فلسفی است نظیر کتاب طهارة الاعراق که به عنوان نشان دهنده رویکرد اخلاقی فلسفی است و یا طب روحانی رازی که می‌توان در آن رویکردهای اخلاق روان شناختی ناظر به تأثیرات دنیوی را مشاهده کرد. دسته‌ای از متون دینی را در برخی آثار اسلامی نظیر اصول کافی جلد دوم می‌توان دید که روایات با مضامین اخلاق در آن وجود دارد. احیاء العلوم غزالی و قوت القلوب از جمله آثاری که برخی از متون دینی را با رویکرد اخلاق عرفانی تحلیل کرده است.

خواجه نصیر فی الجمله نسبت به این مسئله التفات پیدا کرد به اینکه اوصاف الاشراق را بر اساس اخلاق اهل بینش و شهود به نگارش در آورده چنانچه اخلاق ناصری را با رویکرد فلسفی نوشته است. در واقع ایشان در اوصاف الاشراق در مقابل اخلاق ناصری به تبیین مباحث با رویکرد اخلاقی اهل عرفان می‌پردازد.

مقام دوم: اینکه عرفان عملی بسیار رشد پیدا کرده و تحلیل شده و سخنی نیست ولیکن باید بین علم عرفان عملی و علم اخلاقی عرفانی تمایز قایل شد دلیل آن به شرح ذیل است:

وقتی به علم اخلاق توجه می‌کنیم آن را اینگونه تعریف می‌کنند آن صفات و ملکات نفسانی که نسبت برای انجام به کار و رفتار خاص می‌شود و در واقع دغدغه فضایل و رذایل دارد. عرفان عملی دغدغه فضایل و رذایل ندارد اگرچه در او در باب مواردی که به فضایل و رذایل هم مسلط است و مطالبی آمده است ولی به عنوان او نگاه نمی‌کنند بلکه بحث سلوک مطرح است و علم سلوک سامان می‌گیرد.

بنابراین علم اخلاق را از فضای عرفان عملی جدا می‌کنیم.

در اینجا باید در تعریف بگوییم علم اخلاق عرفان به فضایل و رذایل می‌پردازد با رویکرد عرفانی و توحیدی.

البته علم اخلاق عرفانی با علم عرفان عملی ربط پیدا می‌کند چون در هر دو مبانی انسان شناختی، غایت شناختی و هستی شناختی یکسان بکار برده می‌شود ولی در عین حال در علم اخلاق عرفان محور بحث فضیلت و رذیلت است ولی عرفان عملی این دغدغه را ندارد. علم اخلاق عرفان طبیعتاً بحسب مبانی و نوع نگاه خود به مقولاتی می‌پردازد که در رویکردهای دیگر مثلاً توبه شاید در برخی از رویکردها جزء اخلاق نیست ولیکن در این بستر و با این نوع نگاه می‌تواند در اخلاق عرفان خود را نشان دهد.

مقام سوم: با این معیار باید اخلاق عرفان را به شکل یک دستگاه اخلاق منظم ترسیم کرد و گزارش داد. پس باید یک دستگاه منسجم درست کنیم و در اینجا منظم تلاش می‌شود یک مدل ارائه گردد و قبل از ورود باید متذکر شویم که آثاری در باب اخلاق عرفان پدید آمده است الرعایة لحقوق الله

اثر محاسبی کتابی است که مراحل اولیه اخلاق عرفانی را در آن مشاهده می‌کنیم. قوت القلوب نیز در فصل ۳۲ و ۳۳ به مباحث اخلاقی با رویکرد عرفان می‌پردازد. احیاء العلوم متأثر از قوت القلوب است و یا کتاب مهجة البیضاء که روایاتی را از اهل بیت را بر مباحث احیاء العلوم افزوده است و در همین فضا قرار دارد و بو علی در اشارات آخر نمط نهم همین تحلیل‌های عرفانی را برای دسته‌ای از خلقیات در خود جای داده است. بحر المعارف هم اینگونه است و حضرت امام و هم در بحث‌هایی از چهل حدیث حال و هوای عرفان را دارد و کتاب مقالات آقای شجاعی هم از این دسته از آثار بر حساب می‌آید.

مقام چهارم: پیشنهاد یک مدل در بحث اخلاق عرفان.

در اخلاق مسئله سعادت انسان از پایه‌ها و مبانی بسیار مهم اثرگذار در تحلیل مقولات اخلاقی است. سعادتی که عرفا برای انسان مطرح می‌کنند وصول الی الله است و مباحث کلامی را می‌توان بر حسب این مدل به سه مرحله تقسیم کرد:

۱. اخلاق قبل از وصول

۲. اخلاق حین وصول

۳. اخلاق بعد از وصول

در قبل از وصول بر حسب این غایت مسئله ریاضت غلیظ است که فلسفه ریاضت تلطیف سرّ است که موجب می‌شود عشق بیاید و عشق زمینه برای وصول است.

در اخلاق قبل از وصول، یک سری از خُلق‌ها را مانع می‌دانند و یکی از آن امور نفس اماره است و باید از نفسانیت دست کشید لذا تمام صفات نفسانی مانند شهوت، حرص، انانیت و غضب مذموم می‌شود بلکه حتی اگر کاری بکنیم که اخلاص نباشد مذموم است در واقع هر چیز که خدا را کنار می‌گذارد مذموم است. باید تذکر داد که اخلاق یا فردی است یا اجتماعی است یا اخلاق در ارتباط با خداست.

در مراحل میانی می‌گویند اگر کسی بخواهد به خدا برسد باید خُلق نیکو در خود به وجود بیاورد مثلاً فتوّت، تواضع و صدق، جود، مهربانی، تواضع، خوشدلی و ... و یا اخلاق شخصی مثل صبر همه را باید در خود پیاده کند چون اینها مایه تلطیف است که می‌تواند انسان را به خدا برساند. در ارتباط با خداوند خلقیاتی مانند توبه، انابه، تسلیم، رضا، توکلی، اعتصام، شکر، اخلاق تقرب یاد کرد؛ پس هر سه نوع اخلاق در اینجا باید باشد.

تا اینجا اخلاق قبل از وصول بیان شد این را می‌توان اخلاق بندگی نامید. از سویی از زاویه عرفا این فضایل را بعنوان طریقیت قبول دارند وگرنه به عنوان خود موضوعیت ندارد با این توضیح می‌توان اخلاق عرفانی را اخلاق احراری است و همین سخن در مرحله وصول و بعد از وصول مطرح است.

اما در مرحله وصول اینکه در این مرحله با وصول و فناء و بقاء بعد الفنا در سفر دوّم و سوّم تخلق و تحقق به اخلاق الهی مطرح است و در واقع در این مرحله اخلاق تحققی است که به اسماء حسنای حق تحقق پیدا می‌کند. این اخلاق تشبه به محبوب است. این اخلاق بندگی است ولی قوی‌تر. اخلاق تقرب در مرحله عالیتر اما در مرحله نهایی مرحله تکمیل و سفر چهارم که بیشترین جلوه‌های اخلاق اجتماعی است ولی بالحق است بخلاف مرحله قبل از وصول که خلقیات اجتماعی بالحق نبود و خلقیاتی نظیر تواضع و رأفت رسول الله در این مقطع قابل بررسی است. همه اینها همان اخلاق اجتماعی هستند ولی بالحق هستند یعنی جهت حقائی است.

بنابراین از اخلاق عرفانی می‌توان به اخلاق توحیدی، اخلاق بندگی، اخلاق تقرب و اخلاق احراری یاد کرد و به صورت نظام و سیر چند پله‌ای (مانند قبل از وصول، حین الوصول و بعد از وصول) از آن تصویر ارائه نمود.

● گروه علمی فلسفه

مدیر گروه: آیت‌الله غلامرضا فیاضی

دستیار پژوهشی: روح‌الله صدراللهی

چگونگی تبیین نفی وحدت عددی از خداوند متعال

حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا مصطفی‌پور

(عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم)

۱۳۹۲/۱۰/۲۵

علامه طباطبایی در المیزان بحثی را مطرح می‌کند که بسیاری از فلاسفه وحدت خدا را وحدت عددی می‌دانند و متکلمین نیز قاعدتاً نگاهشان به توحید، وحدت عددی است و بو علی سینا که پایه‌گذار مشاء است نیز خدا را واحد بالعدد می‌داند. بوعلی سینا دو مورد در الهیات شفا می‌گوید: خداوند واحد بالعدد است: یکی در صفحه ۳۶۴ «الهیات شفاء» که تعبیر این است: «إن واجب الوجود واحدُ بالعدد» و دیگر در صفحه ۶۰ می‌فرماید: «فاذاً واجب الوجود واحدٌ بالکلیة لیس کأنواع تحت جنس واحد بالعدد لیس کأشخاصٍ تحت نوع.» تصور عامه هم خدا را به نحو وحدت عددی است.

در مقابل این سخن، تقریباً همه‌ی روایات ما وحدت عددی را از خداوند نفی می‌کنند؛ به عنوان مثال در نهج البلاغه حضرت امیر در خطبه‌ی ۱۵۲ می‌فرماید: «احدٌ بلا تأویل عدد» و در خطبه‌ی ۱۸۵ می‌فرماید: «واحدٌ لا بالعدد» در کنار این‌ها، امام سجاد در صحیفه‌ی سجادیه در دعای ۲۸ برخلاف این روایات تعبیری دارد که می‌فرماید «لک یا الهی وحدانیة العدد.»

و شرح این فقره از دعا، این مسئله را مطرح کرده‌اند که چگونه امام علیه‌السلام وحدت عددی را به خدا نسبت داده است، با اینکه با تقدیم «لک» حصر را می‌رساند. ترجمه‌ها هم به غیر از یک ترجمه، به همین صورت ترجمه کرده‌اند و رد شدند. مرحوم صدوق در کتاب «توحید» حدیثی را از امام علی علیه‌السلام نقل می‌کند در ص ۸۳، (البته در کتاب «خصال» ص ۲-۱ و در کتاب «معانی الاخبار ص ۶-۵» نیز همین حدیث را نقل کرده است) که مضمون حدیث اینست که اعرابی از حضرت امیر علیه‌السلام می‌پرسد: «أتقول اِن الله واحدٌ ... فقال علیه السلام: ... یا اعرابی إن القول فی ان الله واحدٌ علی اربعة اقسامٍ وجهان منها لا یجوزان علی الله عزوجلّ و وجهان یثبتان؛ فأمّا الذان لا یجوزان علیه فقول القائل واحدٌ یقصد به باب الاعداد فهذا ما لا یجوز لانّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد اما تری انه کفر من قال انه ثالث ثلاثه. و قول القائل: هو واحدٌ من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لا یجوز علیه لانه تشبیهٌ وجلّ ربنا و تعالی عن ذالک. (در واقع نمی‌توانیم وحدت نوعی و جنسی را به خدا نسبت دهیم) فامّآ الوجهان اللذان یثبتان فیه فقول القائل: واحدٌ لیس له فی الاشیاء شبهٌ کذلک ربّنا (نفی مثل و شبیه از خدا) و قول القائل: انه ربنا عزوجلّ احدّی المعنا یعنی به انه لا ینقسم فی وجودٍ ورد فی العقل و لا فی وهم کذلک ربنا عزّوجلّ.» در اینجا امام می‌فرماید که خدا هم بسیط است و هم شبیه ندارد.

اگر می‌گوییم که خدا واحد است، نمی‌توانیم این وحدت را وحدت عددی بدانیم چون لازمه‌ی این وحدت عددی یا امکان وجود دوم مطرح می‌شود یا فرض وجود دوم. که بر اساس نفی وحدت عددی هر دو را نفی می‌کنیم که نه تنها امکان ندارد که برای خدا دومی فرض کنیم و اصلاً فرض دومی محال است. چون وقتی خداوند صرف الوجود شد و نامتناهی بود، جایی برای دوّم باقی نمی‌گذارد. هم برهان صرف الوجود و عدم تناهی هم توحید ذاتی و هم توحید صفاتی را برای خدا اثبات می‌شود.

احتمال می‌دهم که این امثال روایات در دسترس مثل بوعلی‌سینا نبوده است تا ذهنش منتقل به این مطلب شده باشد و بگوید خداوند واحدٌ لا بالعدد است، بلکه در دو مورد صریح گفته است که خدا واحد بالعدد است. البته کلام بوعلی را شارحین او توجیه کرده‌اند.

مرحوم نراقی در شرح «شفا» می‌گوید که مراد بوعلی از وحدت عددی، واحد شخصی است. در تعلیقه جناب استاد حسن‌زاده هم همین تعبیر آمده است و حضرت آیت الله جوادی نیز هم در «تفسیر تسنیم» و همچنین در «توحید در قرآن» این بحث را آورده که منظور از وحدت، وحدت شخصی است نه عددی. منظور از وحدت شخصی، وحدت شخصی در فلسفه است نه در عرفان. جناب آیت الله جوادی می‌فرماید که متشابهات یک شخص را باید به محکمات او برگرداند. بوعلی قایل است که خداوند متعال ماهیت ندارد و (ماهیته انیّته) و وقتی ماهیت از خدا نفی شد، احکام ماهیت نیز از خدا نفی می‌شود و «کمّ» و عدد چون از اعراض و انواع ماهیات است از خدا نفی می‌شود. از این رو نمی‌توانیم عدد را به عنوان عرض بر خدا حمل کنیم و دیگران هم این تعبیر را دارند که منظور از این وحدت، وحدت شخصی فلسفی است نه وحدت شخصی عرفانی.

با این که در روایات وحدت عددی را از خدا نفی می‌کند در صحیفه سجادیه در دعای ۲۸ آمده که «لک یا الهی وحدانیة العدد و ملکة القدرةالصمد و فضیلةُ الحول والقوةِ و درجةُ العلوّ و الرفعةُ» خدا را به وحدانیت عددی وصف کرده و آن را برای خدا اثبات کرده است. در شروحی که بر صحیفه نوشته شد به توجیه کلام امام پرداخته‌اند.

۱. شرح «ریاض السالکین» مرحوم سید علی خان ۵ توجیه را به عنوان «قیل» نقل می‌کند و تنها یک قول را می‌پذیرد. سیدعلی خان می‌فرماید: «فاذا عرفت ذالک ظهر لک أنّ قوله علیه‌السلام: «لک یا الهی وحدانیة العدد» لیس مراداً به الوحدة العددیه بل لابدّ من معناً آخر یصّح تخصیصه به تعالی و حصره علیه» در تفسیر کلام حضرت ۶ قول را نقل می‌کند:

المرادبه نفی الوحدة العددیه عنه تعالی لا اثباته له؛ این قول را خلاف ظاهر می‌داند؛

«انّ لک من جنس العدد صفة الوحدة و هو کونک واحداً لا شریک لک و لا ثانی لک فی الربوبیة»؛ این قول را نیز رد می‌کند که ظاهر عبارت با این توجیه سازگار نیست؛

اذا عدّات الموجودات، کنتَ انت المتفرد بالوحدانیة من بینها؛ یعنی وقتی موجودات را شمارش می‌کنیم، تو تنها هستی، در تنها بودنت متفرد هستی؛ ولی این قول نیز موهم وحدت عددی نیز هست؛

اراد به انّ لک وحدانیة العدد بالخلق و الایجاد لها؛ تو خالق وحدت هستی کما اینکه در بعضی شروح جدید نیز به این توجیه تمسک کرده‌اند که خدا خالق وحدت است؛

اراد بوحدانیة العدد جهة وحدة الکثرات و احدیة جمعها؛ یعنی وحدت بخش همهٔ موجودات جهان خداوند هست، لا اثبات الوحدة العددیة له تعالی.

وی قول ششم را مطرح کرده و آنرا می‌پذیرد؛ و می‌گوید:

انه لا کثرة فیک ای لا جزء لک و صفة لک یزیدان علی ذاتک.

ایشان این قول را می‌پذیرد که در واقع هم توحید صفتی و هم بساطت ذاتی را مطرح می‌کند. البته او برای استفاده‌ی این معنا از جملات بعدی دعا استفاده می‌کند که در ادامه حضرت سجاد علیه‌السلام می‌فرمایند: «لک یا الهی وحدانیة العدد و ملکة القدرة الصمد و فضیلة الحول و القوة و درجة العلو و الرفعة... مختلف الحالات، متنقّلٌ فی الصفات، فتعالیت عن الاشباه و الاضداد و تکبّرت عن الامثال و الانوار».

مرحوم سیدعلی خان این عبارات را قرینه‌ای می‌داند که خدا بسیط است و صفاتش عین ذاتش است. در پایان دعا حضرت می‌فرماید: «فسبحانک لا اله الا انت».

مرحوم الهی قمشه‌ای نیز در تفسیر کلام حضرت، ده قول را می‌آورد که از این ده قول تنها دو قول را می‌پذیرد. که آن دو قول اینست:

اینکه خداوند متعال وحدانیةُ العدد دارد، یعنی خدا وحدت فاعلی و ایجادی دارد. به عبارت دیگر: آن ذات احدیّت مبداء و علت فاعلی عالم است و او واحد به وحدت حقه‌ی حقیقیه است پس به حکم: «کلّ یعمل علی شاکلته»، وحدات عددیه، آیت وحدت حقه‌ی الهیه است، در واقع سخن مرحوم الهی قمشه‌ای به حرف عرفا برمی‌گردد که همان «نفس رحمانی» و «وحدت فیض» است.

آنکه چون حضرت احدیت (عزّ سلطانه) علت غایی کل موجودات است به حکم: «انّ الی ربک المنتهی» پس عالم با همه‌ی کثرات و تعدّد، مرجع آن‌ها واحد است.

این دو وجه اقوی و اظهر وجوه است چون حیثیت فاعل که اثر و تجلی اوست عین ما به التشخص اشیاء است.

ایشان مسئله را به اینصورت مطرح می‌کند که این وحدت خداوند یا به وحدت فیض و نفس رحمانی برمی‌گردد یا برگشت آن به وحدت غایی خداوند است که همه‌ی موجودات به آن سمت‌وسو در حرکتند.

امّا این توجیه نیز مقنع نیست از این رو هنوز نتوانسته‌ام در بین این توجیه‌ها توجیهی را بپذیرم؛ چون امام سجّاد علیه‌السلام به صراحت می‌فرمایند: «لک یا الهی وحدانیة العدد» و همچنان این ناسازگاری با عقل و روایات دیگر مخصوصاً حضرت امیر علیه‌السلام وجود دارد و این توجیه‌ها حل کننده تعارض نیستند ولی در عین حال نمی‌توانم وحدانیت عددی را بپذیریم. زیرا به صرف الوجود و غیر متناهی بودن خدا سازگار نیستند مگر این که چون در تعبیر امام کلمه وحدانیه آمده و به العدد اضافه شد با واحد لا بالعدد متفاوت است.

از آن اینگونه استفاده کنیم خدا منحصراً دارای وحدت عددی است یعنی او بسیط محض است و هیچ جزئی در او راه ندارد و یگانه و بی‌همتا است یعنی هیچ شبیه و مثل و مانندی بر او نیست. ☙

● گروه علمی فلسفه اخلاق

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مصباح

دستیار پژوهشی: حجت الاسلام جمال سروش

عقل عملی و کارکرد آن در حکمت

حجت الاسلام والمسلمین جمال سروش

(عضو گروه علمی فلسفه اخلاق مجمع عالی و عضو هیئت علمی دانشگاه ملایر)

۱۳۹۲/۹/۲

نفس ناطقه دارای دو قوه عالمه و عامله است. در این ارتباط حکما از دو نوع عقل سخن گفته اند: عقل نظری و عقل عملی. به نظر برخی عقل نظری مدرِک کلیات حکمت نظری است و عقل عملی مدرِک کلیات حکمت عملی و تفاوت دو عقل اعتباری است و به نظر گروهی عقل نظری مدرِک کلیات حکمت نظری و حکمت عملی است و عقل عملی مدرِک کلیات نیست و تفاوت آنها جوهری است. قول دوم خود به دو قول دیگر تبدیل می‌شود:

۱) عقل عملی فاعل است.

۲) عقل عملی مدرِک جزئیات عملی مستنبط از کلیات عقل نظری است.

سه قول مذکور اینگونه قابل جمع است: مدرِک کلیات، عقلی است منفعل و قابل که وقتی در حوزه نظر واردمی شود مقید به نظری می‌شود و وقتی در حوزه عمل وارد می‌شود مقید به عملی می‌شود (=قول اول). از طرف دیگر قوه دیگری وجود دارد که عقل به معنای مدرِک کلیات نیست، اما چون با عقل مدرِک کلیات در تعامل است مسامحتاً به آن عقل می‌گویند و چون مقدمه عمل است آن را مقید به عملی می‌کنند؛ این قوه گرچه فاعل است (=قول دوم) اما فعلش استنباط است و به درک جزئی عملی منجر می شود =(قول سوم). برای اینکه این قوه با عقل عملی (در قول اول) خلط نشود آن را قوه عامله می‌گوئیم. در این نوشتار با رویکردی فلسفی ابتدا چیستی قوه عامله را مشخص می‌کنیم و سپس به بیان کارکردهای آن و به ویژه کارکردش در حکمت عملی فعلی (نه خلقی و نه علمی) از نظر ملاصدرا می‌پردازیم. از آنجا که دو کار از کارهای اختصاصی نفس ناطقه، انفعال از مافوق و فعل در مادون است، طبق معیار تعدد قوا نزد ملاصدرا که تضاد افعال است، باید ادراک انفعالی و کلی (نظری و عملی) را به عقل نظری یا قوه عالمه نسبت دهیم و قوهٔ منحاز دیگری به نام عقل عملی (یا قوه عامله) در نفس قائل باشیم که کارش فعل و عمل باشد، منتها عملی آگاهانه. قوه عامله (که از نظر ملاصدرا همان ملکاتی است که به خاطر رسوخ در نفس جزئی از آن به شمار می‌رود) با استنباط حکم جزئی عملی از حکم کلی در حکمت فعلی یعنی در همه افعالی که از ملکات صادر می‌شوند ایفای نقش می‌کند. بدین سان عقل عملی یا قوه عامله در تمام ملکات و افعال اختیاری انسان نقش دارد: در فضایل و رذایل اخلاقی، در صراط مستقیم و انحراف از آن؛ و در نهایت در سعادت و شقاوت. بعد از اینکه عقل نظری با کارکرد خود، اعتقادات را که ریشه دین است در انسان غرس کرد، نوبت به عقل عملی می‌رسد که ابتدا با الزام انسان به رعایت شریعت، ظاهرش را تهذیب کند، و به عدالت صغری برساند و سپس باطن او را از رذایل پاک کند و با فضایل به عدالت کبری بیآراید؛ یعنی وی را به اخلاق الهی متخلق سازد و نهایتاً وی را به قرب و فنای الهی برساند و در سایر اسفار عرفانی سیر دهد؛ بنابراین بحث از کارکرد عقل عملی گامی است برای تنقیح حکمت عملی صدرائی. ☙

● گروه علمی فلسفه اخلاق

تفسیری نو از معناشناسی «باید اخلاقی» در دیدگاه علامه طباطبایی

حجت الاسلام والمسلمین احمدی
(عضو گروه علمی فلسفه اخلاق مجمع عالی و
مدیر بخش فلسفه اخلاق دائره المعارف علوم عقلی)

۱۳۹۲/۰۹/۱۷

فرااخلاق علمی اســـت که به مبادی تصوری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و معناشناسی مفاهیم اخلاقی، از مباحث فرااخلاق به شمار می‌رود. مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی هستند که در محمول جمله‌های اخلاقی به کار می‌روند و مفاهیم ارزشی و الزامی را دربرمی‌گیرند. مفاهیم ارزشی مانند «خوب» و «بد» است و مفاهیم الزامی مانند «باید»، «نباید» و «وظیفه». درباره «الزام اخلاقی» مقاله‌های زیادی نگاشـــته شده است، ولی این تحقیق با تفکیک حیث معناشناســـی از هستی‌شناسی مفهوم «الزام اخلاقی»، تفسیری نو از دیدگاه علامه درباره معناشناسی «الزام اخلاقی» ارائه کرده است.

اگر چه تحلیل و تعریف مفاهیم و جمله‌های اخلاقی را معناشناسی فرا اخلاق می‌گویند؛ ولی به نظر می‌رسد با توجه به مطالب ذیل، می‌توان نتیجه گرفت که وظیفه اولی معناشناســـی در فرا اخلاق، تحلیل مفاهیم تصوری محمول‌های اخلاقی است؛ اول آن‌که، مفهوم جمله‌های اخلاقی حداقل به مفاهیم تصوری موضوع و محمول نیاز دارد و برای تبیین مفهوم جمله اخلاقی، باید آن مفاهیم تصوری را واضح نمود. دوم، فیلسوفان اخلاق در معناشناســـی فرا اخلاق، به تعریف محمول‌های اخلاقی می‌پردازند و تعریف مربوط به مفاهیم تصوری اســـت، نه جمله‌ها؛ بنابراین، اگر چه در مباحث معناشناســـی «باید اخلاقی» افزون بر معناشناسیِ مفهوم تصوری «باید اخلاقی»، به معناشناسی جمله‌های حاوی آن مفهوم تصوری نیز پرداخته می‌شود؛ ولی در این مقاله تنها به معناشناسی مفهوم «باید اخلاقی» از دیدگاه علامه پرداخته شده است.

این تحقیق درصدد است اثبات کند علامه طباطبایی معنای «الزام اخلاقی» را «ضرورت بالغیر» می‌داند؛ زیرا ایشان نظریه اعتباریات را بر اساس «مجاز سکاکی» پایه‌ریزی می‌کند و معنای لفظ در این‌گونه مجازها با معنای حقیقی تمایزی ندارد، بلکه مصداق مجازی غیراز مصداق حقیقی خواهد بود؛ بنابراین، معنای «باید» در استعمال حقیقی و اعتباری تفاوتی نخواهد داشت و با توجه به اینکه معنای «باید حقیقی» از منظر ایشان «ضرورت بالغیر» است؛ بنابراین، معنای «باید اعتباری» نیز «ضرورت بالغیر» خواهد بود.

● گروه علمی فلسفه اخلاق

مسائل جنسیتی فلسفه اخلاق (۱)

سرکار خانم مُدملی
(عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده)

۱۳۹۲/۱۰/۱۵

رویکردهای جنسیتی به این علم عموماً در قالب انتقاد به فلسفه اخلاق ســـنتی بوده و در این زمینه کمتر با پژوهشهای اثباتی مواجه هســـتیم. دراین میان نظریه‌پردازان فمینیستی با توسل به دیدگاهی ذات‌گرایانه برکارکرد اخلاقیِ جنسیت و نقش آن در تعمیق باورها و ادراکات اخلاقی اصرار می‌ورزند.

موارد متعددی را می‌توان به عنوان اولویتهای پژوهشی این حوزه بیان کرد، تاثیر جنسیت بر ارزشمندی یکی از پردامنه‌ترین حوزه‌های پژوهشی در این زمینه است که در ذیل آن می‌توان مسائل متعددی را مورد کنکاش قرار داد.

یکی از این مســـائل ارتباط جنسیت و ارزشمندی ذاتی است. آیاتی متعدد با عناوینی مثل کرامت ذاتی انسان، مقام خلیفه اللهی و برخورداری از روح الهی به تبیین ارزشمندی ذاتی برای نوع انسانها اعم از زن و مرد میپردازد، با توجه بـــه عدم وجود حتی یک آیه در قرآن با دلالت صریح یا غیرصریح، بر تفاوت در ارزشمندی ذاتی زن و مرد، می‌توان چنین برداشت نمود که از دیدگاه قران، ارزشمندی ذاتی نمی‌تواند مستند به جنسیت باشد. بر این اساس هیچ ارتباطی بین ارزشمندی ذاتی و جنسیت قابل طرح نیست.

در زمینه ارتباط جنسیت و کسب منزلت اخلاقی به عنوان یکی از پردامنه‌ترین مباحث با دو دسته از نظریات مواجه هستیم؛ نظریات انسان‌محور و نظریات غیرانسان‌محور.

دیدگاه سنتی غرب، غالبا انسانیت ژنتیکی را شرط لازم و کافی برای کسب منزلـــت اخلاقی میداند. تاکید کانت بر عقلانیت نیز حاکی از آن اســـت که وی فقط فاعل‌های عقلانی که قدرت بر استدلال دارند را مشـــمول ارزشـــمندی اخلاقی میداند. در مقابل این دیدگاه، نظریه‌پردازان فمنیستی، منزلت اخلاقی را برای فاعل مختاری در نظر میگیرند که بر اســـاس عاطفه و دلسوزی مبادرت به انجام فعل اخلاقی داشته باشد. این در حالی است که بر اساس مبانی اسلام سایر مخلوقات نیز برخوردار از منزلت اخلاقی هستند.

قرآن، ایمان و عمل صالح را از موجبات سعادت معرفی میکند ایمان بیانگر جنبه اعتقادی فرد و امری ذومراتب است که هر چند در تمامی مراتب آن نجاتبخشی وجود دارد ولی ارزش‌آفرینی این مراتب از نظر پروردگار یکسان نمیباشـــد و لذا کســـب مراتب حداقلی به اندازه مراحل اعلای ایمان موجب ســـعادت نمیشود. انجام واجبات و تـــرک محرمات نیز حداقل عمل صالح بوده و اهتمام بر انجام مستحبات و ترک مکروهات، در سطح بالاتری این شرط را محقق میسازد. در مسیر رسیدن به این شرط از سعادت، قطعا تفاوتهای شخصی افراد دخیل بوده و افراد بسته به میزان انگیزه، اراده و تلاش، به مراتب مختلفی از سعادت دست مییابند. ولی بررسی تاثیر جنسیت پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد.

علمی فلسفه دین

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین علی شیروانی

دبیر گروه: حجت الاسلام محمد جعفری

تاملی در نظریه حضرت آیت الله جوادی آملی در مورد نسبت عقل ودین

حجت الاسلام والمسلمین جعفری

(عضو گروه علمی فلسفه دین مجمع عالی و

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))

۱۳۹۲/۹/۲۶

موضوع جلســه مؤلفه های نظریه حضرت استاد جوادی آملی در مورد نسبت عقل و دین در کتابهای شریعت در آیینه معرفت، دین شناسی و منزلت عقل در هندسۀ معرفت دینی تبیین و تنویر شده است . که در چهار بخش مبادی نظریه ، تبیین نظریه، ایضاح لوازم و نقد و ارزیابی به بررســی این نظریه پرداخته می‌شود. در بخش مبادی ، حضرت اســتاد به مبادی تصوری و تصدیقی بحث اشــاره نموده‌اند. در ایضاح کلید واژه ها ایشــان دین را مجموعه ای از عقاید ، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی می‌دانند که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشــر تعیین شده است. دین به لحاظ جنبه هستی شناختی فقط و فقط تابع اراده و جعل الهی است و لا غیر. اما مــراد از عقل در این بحث عقل به معنای عام آن است که شامل همه یافته های بشری یقینی و یا اطمینان آور بشــری می‌شود. اما نقل عبارت است از فهم بشر از وحی که البته بر خلاف وحی خطاپذیر است . عقل فی الجمله توانایی کشف حقایق را دارد و حجیت عقل مطلق نیست و لذا عقل در ادراک برخی از حقایق کارآمد است (نفی عقل گرایی حداکثری) . آن چه را عقل می‌شناسد یا فعل و تکوین خداست و یا قول و تشریع خدا و عقل یا قانون تکوین را کشف می کند و یا قانون تدوین را . البته عقل اولا مراتبی دارد و میزان عقول افراد در فهم دین یکســان نیســت و در ثانی عقل در فهم دین هم محدویت دارد و همۀ حقایق دین با عقل قابل شناخت نیست. خدا جاعل و خالق دین و عقل و نقل کاشف شناختی آن قلمداد می‌شود. و از این دو راه می‌توان تشخیص داد که چه چیزی دین است (هر دو منبع معرفت شناختی دین‌اند) . با این توصیف، آن چه در ســطح عقل است، نقل می‌باشد نه وحی . عقل همتای نقل است و معرفتهای عقلی هم ســطح علوم نقلی اند و نه هم سطح وحی. لازمه این نظریه آن است که برای فهم دین به هر دو امر احتیاج است و با تکیه صرف بر نقل نمی‌توان به معارف و احکام دینی دســت یافت. پس وقتی می‌توانیم بگوییم اسلام چنین می‌گوید که هر دو منبع دین یعنی عقل و نقل را به طور کامل بررسی کرده باشیم. از سوی دیگرهیچ تعارضی میان عقل و وحی و یا علم و وحی به وجود نمی آید زیرا عقل و علم داخل دین قرار دارند. لازمۀ دیگر آن که میان عقل و نقل توازی هم وجود ندارد . یعنی قلمرو موضوعی آنها از هم منفک نیســت. لازمه دیگر این نظریه ، اسلامی شدن همه علوم است . اگر عقل حجت دینی باشد، محصولات آن در علوم مختلف به منزلۀ معارفی دینی خواهد بود.

● گروه علمی فلسفه سیاسی

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین حمید پارسانیا

دستیار پژوهشی: محمدباقر خراسانی

تأملی انتقادی در باب مفهوم «فلسفه مضاف»: مطالعه موردی در نسبت بین فلسفه سیاسی، فلسفه علم سیاست و فلسفه خاص

دکتر محمد پزشکی

(عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی و

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

۱۳۹۲/۹/۱۰

تقریر محل بحث

الف) رابطه میان «فلســفه خاص» با «فلسفه علم سیاست» و «فلسفه سیاسی».

ب) معیار وحدت مسایل در «فلسفه خاص»، «فلسفه علم سیاست» و «فلسفه سیاسی»

مدعا

تصور «فلســفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاســت» به عنوان «فلسفه‌های مضاف» و به عنوان شــاخه‌های تخصصی «فلسفه خاص» که در دهه‌های اخیر مرســوم شده است با انگاره‌های منطقی، فلسفی و اصولی علم شناسی تمدن اسلامی ناسازگار است.

استدلال

الف) طبقه بندی کلاسیک علوم در فلسفه اسلامی

ب) تمایز علوم نسبت به یکدیگر: تداخل، تناسب، تباین، با توجه به دو معیار

۱–ب) تمایز علوم نسبت به یکدیگر (موضوع، هدف، ذات مسایل و گزاره‌های تشکیل دهنده)

۲–ب) وحدت یک علم (موضوع، هدف، سنخیت بین گزاره‌های علم، اعتبار وحدت علوم)

ثمرات حاصل از مفهوم «فلسفه مضاف» در فلسفه سیاسی و فلسفه علم سیاست

الف) در ســطح نظریه پردازی: به عنوان مثال نظریه زوال فلسفه سیاسی در ایران

ب) در ســطح مدیریت کلان نظام آموزشی و پژوهشی: اختلال در نظام آموزشــی و پژوهشی به واسطه مونتاژ بوالهوسانه دو فلســفه نظام آموزشی و پژوهشی تمدنی اسلام و غرب.

نتیجه‌گیری

الف) از دو دانش «فلســفه علم سیاســت» و «فلسفه سیاســی» که به اشتباه هر دو «فلسفه مضاف» خوانده می‌شوند در واقع اولی «مابعدالسیاسه» (meta–politics) است و دومی «فلسفه سیاسی» (political philosophy) یک دانش بین رشته‌ای (interdisciplinary) درجه اول. بنابر این کاربرد عنوان «علوم مضاف» برای «علوم بین رشته‌ای» هم دردسر ساز است.

ب) در صورتــی که معیار تمایز علــوم را به موضوعات آن‌ها بدانیم: رابطه «فلســفه سیاســی» و «فلسفه علم سیاســت» (که به عنوان فلســفه‌های مضاف شناخته می‌شــوند) با بخش نبوات و ولایات و سیاست «فلسفه خاص» «تناســب» است و رابطه آن دو دانش با بخش امور عامه «فلسفه خاص» همانند رابطه دانش‌های دیگر با امور عامه فلسفه خاص «تداخل» است. اما اگر معیار تمایز علوم به اعتباری باشد در آن صورت رابطه «فلسفه سیاسی» و «فلســفه علم سیاست» با «فلسفه خاص» تناسب خواهد بود.

رابطه «تداخل» و«تناسب» و «تباین» میان دانش های سطح چهارم و پنجم (به صورت تفکیکی جدول ذیل) بر قرار می‌باشد.

سطح نخست	سطح دوم	سطح سوم	سطح چهارم	سطح پنجم
عقل (طبع)	فلسفه (علوم عقلی)	فلسفه نظری	فلسفه خاص ریاضیات	امور عامه نبوات و ولایات و سیاسات
			علوم طبیعی	
		فلسفه عملی	اخلاق اقتصاد منزل سیاست مدن	مطالعات فرهنگی نظریه اجتماعی علوم سیاسی فلسفه سیاسی فلسفه علوم انسانی
نقل (وضع)	علوم نقلی (علوم اعتباری)		علم آداب و رسوم (علوم انسانی)	تاریخ سیاستنامه علم عمران جغرافیا مردم شناسی
			نوامیس (فقه)	عبادات معاملات سیاسات (فقه سیاسی)

جدولِ علم شناسيِ تمدنيِ اسلامي

● گروه علمی فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی از نگاه فارابی

حجت الاسلام والمسلمین یزدانی مقدم
(عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی و
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

۱۳۹۲/۹/۲۴

محورهای مورد بحث:

ابونصر محمد بن محمد فارابـــی (۲۶۰ـ۳۳۹ هـق.) بنیانگذار سنت فلسفه سیاسی اســـلامی است. در این گفتار، فلسفه سیاسی به روایت فارابی مورد نظر اســـت و به مانند هر پژوهش دیگر؛ دیدگاه خود از فارابی و روایت او را عرضه می‌دارد. به این منظور کلیت اندیشه فارابی در آثار او اساس بحث قرار میگیـــرد. با توجه به ویژگی های خاص آثار فارابی و امتیازات هر اثر و پیچیدگی ها و تودرتویی های مکرر متن ها، طرحی برگرفته از التنبیه و الملة و احصاء (که بازگویی الملة در این زمینه است) اساس قرار گرفته تا فلسفه سیاسی از دیدگاه فارابی بازسازی شود.

فلسفه سیاسی

در تحلیل فارابی؛ انســـان با قوه عقلانی [1]دانش هایی، که می‌تواند بداند، را تحصیل می‌کند. این دانش ها دو گروه اند:

اول؛ گروهی برای عمل نیستند؛ مانند علم به جهان هستی.

دوم؛ گروهی برای عمل هستند؛ مانند علم به این که عدل زیباست.

هر یک از این دو کمال خود را دارند: کمال گروه اول به دانســـتن اســـت و کمال گروه دوم به عمل اســـت و اگر عمل نشوند علمِ باطل و بی فایده اند. هر کدام از ایـــن دو گروه صنایعی دارند. صنایع گروه دوم، دو گروه اســـت: گروهی که انســـان با آن ها در مُدُن تصرف می‌کنـــد مانند طب، تجارت و کشاورزی. این گروه برای سود بوده و در جستجوی زیبایی نیستند بنابراین، چنانکه خواهد آمد، فلسفی به شمار نمی آیند؛ و گروهی که انسان با آن ها در اعمال و افعال [2]تصرف می‌کند.

صنایع از نظـــر غایت و مقصود دو گروه اند: گروهـــی مقصود از آن زیبایی اســـت و گروهی مقصود از آن سود است. گروه اول فلسفه و حکمت نامیده می‌شوند. گروه دوم فلسفه و حکمت به شمار نمی آیند و فارابی بـــرای آن ها عنوان خاصی بـــه کار نمی برد. زیبایی دو گونه اســـت: یکی علم، به تنهایی، و دیگری علم و عمل. بنابراین، صناعت فلسفه نیز دو گروه است: نظری، که با آن معرفـــت موجودات تحصیل می‌گردد؛ و عملـــی؛[3] که با آن معرفت اشـــیاء عملـــی و قدرت بر انجام اعمال زیبا تحصیل می‌شـــود. بنابراین ما دو گروه فلسفه خواهیم داشـــت: فلسفه نظری و فلسفه عملی[4].

بدین ترتیب فارابی از دانش ها و صنایع، دو گروه بندی ارائه می‌کند: یکی گروه بندی دانش ها و دیگری گروه بندی صنایع. حاصل هر دو گروه بندی نیز یک سه گانه است: فلسفه نظری، فلسفه عملی، دانش ها یا صنایع سودآور. این گروه بندیها را می‌توان در نمودارهای زیر نشان داد:

اول ـ دانش ها

۱. گروهی برای عمل نیســـتند (علوم نظری یا فلســـفه نظری)

۱ـ۲ـ گروهی که انسان با آن در مُدُن تصرف می‌کند و مقصود از آن سود است (این گروه فلسفی نیستند)

۲. گروهی برای عمل هستند

۲ـ۲ـ گروهی که انسان با آن در اعمال و افعال تصرف می‌کند (فلسفه عملی)

دوم ـ صنایع

۱. گروهی که مقصود از آن زیبایی است (فلسفه و حکمت)

۱ـ۱ـ فلسفه نظری

۲. گروهی که مقصود از آن سود است

فلسفه عملی، که فارابی آن را فلسفه مدنی[5] نیز می‌خواند، دو گروه است: یکی صناعت خُلُقی[6] که با آن علم به افعال زیبا و اخلاق و ملکات زمینه ساز آن افعال و قدرت بر انجام آن افعال حاصل می‌شود؛ دیگری فلسفه سیاسی[7] که مشتمل است بر اموری که با آن ها اشیاء زیبا برای اهل مُدُن و قدرت بر تحصیل و حفظ آن اشیاء زیبا برای اهل مُدُن حاصل می‌آید. اندکی پایین تر خواهیم دید که فلسفه عملی یا مدنی، با ادغام صناعت خُلُقی در فلسفه سیاسی، از دوگانه به یگانه تبدیل خواهد شد. هنگامی به سعادت نایل می‌شویم که اشیاء زیبا را به دست آوریم و اشیاء زیبا با صناعت فلسفه[8] به دست می‌آید پس به ضرورت فلسفه است که با آن به سعادت نایل می‌آییم و فلسفه، که دانش زیبایی است، با قوه عقلانی حاصل می‌گردد.[9] در ادامه تفصیل نسبت فلسفه و سعادت با نظر و عمل پی گرفته می‌شود. فارابی از فلسفه سیاسی با نام های فلسفه انسانی[10]، فلسفه عمل[11] ، فلسفه مدنی [12]، علم انسانی[13] و علم مدنی[14] نیز یاد می‌کند. و این مطلب از مقایسه تعریف این مفاهیم با تعریف فلسفه سیاسی و توجه به این امر که مفهوم سعادت نیز در تعریف فلسفه سیاسی، در التنبیه، لحاظ شده است به دست می‌آید. بنابراین یا فارابی در تقسیم مندرج در التنبیه تجدید نظر کرده و از آن منصرف شده است و یا این که صناعت خُلُقی را مندرج در فلسفه سیاسی کرده است. چنانکه قرینه این برداشت را می‌توان در تحصیل و فصول ملاحظه کرد[15] و دلیل آن نیز مدنی بالطبع تلقی کردن انسان است[16] . بنابراین اگر انسان، مدنی و موجودی اجتماعی است صناعت خُلُقی فردی معنای محصلی نخواهد داشت. در این جا قابل توجه است که بر خلاف دریافت امروزی از نسبت فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی که دومی را شاخه ای از اولی می‌دانند فارابی با تفسیری که از اجتماعی بودن انسان دارد این دو را یگانه می‌انگارد. ترکیب فلسفه سیاسی؛ ترکیب وصفی است یعنی فلسفه موصوف و سیاسی وصف آن است. به گزارش فارابی، یونانیان علم نظری را حکمت و داشتن علم نظری را فلسفه و دارنده آن را فیلسوف می‌نامیدند. و آن را بالقوه تمامی فضایل می‌دانستند و آن را علم علوم و مادر علوم و حکمت حکمت ها و صناعت صناعت ها می‌خواندند. از نظر فارابی از آن جا که علوم نظری بدون توانایی به کارگیری آن در دیگری فلسفه ناقص است بنابراین فیلسوف کامل کسی است که هم علوم نظری دارد و هم توانایی بر استعمال آن در دیگران[17]. سیاست فعل و کاری است که هنر فرمانروایی انجام می‌دهد[18]. هنر فرمانروایی توانایی و قوه ای است که افعال و اخلاق ارادی را در اجتماع توزیع می کند و آن ها را در جهت مقصود به کار می گیرد. این مقصود اگر سعادت اجتماع باشد سیاست فاضله و اگر سعادت اجتماع نباشد سیاست جاهله خواهد بود[19]. واژه سیاست در این دو ترکیب؛ یعنی سیاست فاضله و سیاست جاهله، مشترک لفظی است. بدین ترتیب سیاست مطلوب و حقیقی همانا سیاست فاضله است و سیاست جاهله از نظر فارابی سیاست مطلوب و حقیقی نیست و در واقع گونه ای بهره گیری از مشاهده و تجربه بدون مبنای نظری و یا مقصد متعالی انسانی است[20]. بنابراین معنای سیاست در ترکیب فلسفه سیاسی؛ به کار بردن هنر فرمانروایی برای رساندن اجتماع به سعادت است[21]. می توان بر اساس تفسیری که فارابی از علم مدنی یا فلسفه مدنی، یا همان فلسفه سیاسی مورد بحث، در الملّة و احصاء[22] ارائه می کند. موضوعات اصلی این فلسفه سیاسی را چنین برشمرد:

اول) سعادت

دوم) چگونگی ترتیب یافتن اخلاق و رفتار فاضله در مدن و امّم.

با توجه به توضیحات فارابی می‌توان از موضوعاتی فرعی نیز یاد کرد که ذیل عناوین بالا خواهد آمد.

◣ دین و فلسفه

در تفسیر فارابی دین تحت فلسفه است و اصل حقایق دین در فلسفه است و اگر فلسفه باطل باشد دین نیز باطل بوده و اگر حقیقی باشد دین نیز حقیقی است بدین ترتیب فلسفه معیار ارزیابی دین قرار گرفته است. فلسفه حاصل قوه نظری است و فضیلت نظری به شمار می‌آید. فلسفه برای تدبیر اجتماع نیازمند تعقل است که حاصل تجربه و مربوط به قوه فکری است زیرا فلسفه با کلیات و اصول سروکار دارد در حالی که اداره اجتماع با جزئیات و مصادیق سروکار دارد. کلیات فلسفه به تنهایی نمی تواند اجتماع را اداره کند بلکه نیازمند بهره گیری از تجربه و مشاهده و انباشت آن است که به آن تعقل گفته می‌شود. گذشت که دین شبه فلسفه و تحت آن است. بنیانگذار دین به تناسب اصول و حقایق و اغراض در اجتماع به مصلحت وقت و زمان و مدینه و حوادث و اتفاقات و... قانونگذاری می کند و خود یا آنکه مانند اوست ممکن است آن قانونگذاری را به همان جهات مصلحت وقت و زمان و حوادث و... تغییر دهد و قانون جدیدی بگذارد. فقه مانند تعقل برای آن اصول و حقایق و اغراض دینی است و فقیه مانند متعقل است[23]. که به تناسب موقعیت و مصلحت اجتماع و غرض شارع، احکام خاص و جزئی اجتماع را استنباط می کند.

◣ فیلسوف کیست؟

فیلسوف همان است که قدما او را الهی می‌نامیدند. کسی که آمادگی تام طبیعی برای همه فضایل خلقی و نطقی داشته و اخلاق متناسب آن را یافته و این اخلاق در او با عادت متمکن گشته باشد[24]. آموزش فلسفی این شخص دارای ترتیبات خاصی می‌باشد[25]. فیلسوف کامل باید علوم نظری را تحصیل

کرده باشد و توانایی به کارگیری آن را در دیگران داشته و بتواند فضایل نظری و عملی را با به کارگیری طرق سه گانه یقین، اقناع و تخیل در امت ها و مدینه ها ایجاد کند[26] . و بتواند با وضع قوانین شرایطی پدید آورد که فلسفه عملی وجود بالفعل یابد[27] . چنانکه باید طرق تحصیل سعادت؛ یعنی علوم نظری، فکرت، فضیلت خلقی و صناعت عملی در او به بالاترین سطح موجود باشد و بتواند گذشته از سعادت قصوی؛ خیرات این جهانی را نیز فراهم آورد[28]. در برابر فلسفه و فیلسوف حقیقی؛ فلسفه بتراء و فیلسوفان زور و بهرج و باطل قرار دارند. فیلسوف باطل آن است که بدون آمادگی ها و مقدمات لازم به علوم نظری بپردازد. و فاقد کمال فلسفه باشد یعنی نتواند آن را در دیگری ایجاد کند و آگاهی به غرض فلسفه نداشته باشد.[29] فیلسوف بهرج علوم نظری را آموخته امّا تعوّد به افعال فاضله ملت خویش و یا افعال جمیله مشهور ندارد بلکه تابع هوا و شهوت است[30]. فیلسوف مزور نیز علوم نظری را بدون آمادگی طبیعی آموخته است از این رو او و فیلسوف بهرج به مرور زمان فلسفه را از دست خواهند داد.[31]

◣ نسبت فیلسوف با پیامبر یا موحی الیه چیست؟

رئیس اول چند گونه قابل تصور است: یکی اینکه تنها فیلسوف باشد و موحی الیه یا پیامبر نباشد؛ دیگر اینکه تنها پیامبر باشد و فیلسوف نباشد؛ سوم اینکه هم فیلسوف باشد و هم پیامبر. در فصول این هر سه را تصویر و مقایسه کرده است و از آنجا که موحی الیه یاد شده در فصول تنها احکام جزئی به او وحی شده است متفاوت از فیلسوف قرار گرفته است. امّا اگر موحی الیه یاد شده گذشته از احکام جزئی، حقایق کلی نیز به او افاضه گردد چه نسبتی با فیلسوف دارد؟ در تبیین فارابی، در آراء، اگر هم حقایق کلی به موحی الیه وحی گردد؛ از آنجا که قوه دریافت وحی متخیله است، این حقایق کلی به صورت مثالات و محاکات در می‌آید. بنابراین موحی الیه، به معنای برخوردار از حقایق کلی، در کار نیست تا با فیلسوف در مقایسه قرار گیرد. تفسیر فارابی از وحی، در السیاسة، در سطح عقل مستفاد و اتصال آن به عقل فعال مانده و به متخیله سرایت نمی کند. از این جهت شاید بتوان موحی الیهی که حقایق کلی به او وحی می‌شود را نیز تصور کرده و در مقایسه با فیلسوف قرار دارد. امّا در تفسیر السیاسة نکته ای وجود دارد و آن اینکه می‌توان وحی یاد شده را اعمّ از وحی اصطلاحی دانست در این صورت فلسفه ورزی فیلسوف را نیز در بر می‌گیرد و در هر صورت موحی الیه به این معنای موجود در السیاسة با فیلسوف یکی است و حقایق کلی فلسفی به صورت فلسفه ورزی به او وحی شده است. قسم سوم یاد شده در فصول شخصی است که در دریافت حقایق کلی فیلسوف است و در دریافت حقایق جزئی و موردی مهبط وحی الهی. بدین ترتیب مفهوم وحی در فصول و آراء و الملّة از یک سو و السیاسة از سوی دیگر متفاوت است در گروه اول مقصود از وحی القاء حقایق جزئی به موحی الیه است و در السیاسة مفهوم وحی القای حقایق کلی فلسفی را نیز در بر می‌گیرد و اعمّ از معنای اصطلاحی وحی است. البته گونه دوم وحی در الملّة[32] خارج از مطالب بالا خواهد بود.

◣ هنر فرمانروایی

از نظر فارابی داشته های انسانی[33] که اجتماعات با آن ها به سعادت دنیا، در این حیات، و سعادت قصوی، در حیات دیگر، می‌رسند؛ چهار چیزند:[34] فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خُلقی و صناعات عملی.[35]

◣ فضایل نظری

فضایل نظری علومی اند که غرض نهایی از آن ها علم به موجودات از راه عقل و به طور یقینی است. [36]علوم نظری دو گونه اند: علوم اول، که از آغاز برای انسان حاصل می‌شوند و علومی که با تأمل و فحص و استنباط و تعلیم و تعلم به دست می‌آیند. علوم اول؛ مقدمات اول برای گونه دوم از علوم نظری اند.[37] آن چه از علوم اخیر می‌خواهیم علم حق و یقینی است. امّا در بسیاری از موارد به جای آن، ظن و اقناع و یا تخیل و... به دست می‌آید و این به سبب اختلاف راه هایی است که برای تحصیل این علوم می‌پیماییم[38].موضوع تفاوت دست آوردهای کاوش علمی و راه های به دست آوردن آن ها؛ آثار مهمی در مباحث آینده دارد. بر این اساس است که فارابی میان فلسفه و ملت و یا میان فلسفه، فلسفه ذائعه مشهور برّانیّه و ملت در اظهار و بیان حقایق نظری تفاوت می‌گذارد.[39] در کاوش از علم موجودات چهار گروه دانشی شکل می‌گیرد: علم تعالیم، علم طبیعی، علم مابعد طبیعی و علم انسانی و یا علم مدنی.[40] منافع جزء نظری یا فضایل نظری در فلسفه و ضروری بودن آن برای جزء عملی یا فضایل فکری از این قرار است: عمل تنها هنگامی فضیلت و صواب است که انسان هر یک از فضایل حقیقی و ظنی را به درستی بشناسد و نفس خود را به افعال فضایل حقیقی عادت دهد تا هیئت نفسانی آن ها را بیابد و مراتب موجودات را بشناسد و آن چه باید بکند و از آن چه باید اجتناب کند. این حال حاصل و کامل نمی شود مگر با کمال معرفت برهانی و استکمال علوم طبیعی و مابعد طبیعی و مدنی؛ یعنی علم به سعادت حقیقی که مطلوب ذاتی است و شناخت فضایل نظری و فضایل فکری و چگونگی سببیت آن دو برای فضایل عملی و صنایع. انسان با علم نظری به موجود اول که مبدأ جمیع موجودات است منتهی می‌گردد و این نظر الهی در موجودات است. پس از این می‌تواند به جزء عملی منتقل شود و چنان کند که شاید.[41]

◣ فضایل فکری

برای دریافت مفهوم فضایل فکری مقدمه ای در

تفاوت اشـــیاء ارادی با اشـــیاء نظری لازم است. اشیاء ارادی اشیایی هستند که با اراده تحقق خارجی می‌یابند و در تحقق خارجی بـــا اعراض و احوالِ زمانی و مکانی همـــراه اند و این اعراض و احوال دائماً در تبدل و زیادت و نقص و ترکیب انـــد و تحت قوانین (نظری و منطق) صوری در نمی آیند و اگر هـــم بتوان قوانینی برای آن هـــا قرار داد این قوانین در تبدیـــل و تغییر خواهند بود. با توجه به ماهیت دگرگون شـــونده اشـــیاء ارادی؛ لازم اســـت که برای ایجـــاد خارجی شـــیء ارادی تبدیل و تبـــدل اعراض؛ در زمان و مکان و اشـــتراک و اختلاف آن ها در مدینه و اجتماع؛ از قبل دانســـته شـــده باشد. بـــا توجه به این که تبدل اعراض این اشـــیاء به هنگام ورود اشـــیاء طبیعی و ارادی با علم نظری دانسته نمی شود؛ به قوه دیگری نیاز است که اشیاء ارادی را از جهت این اعراض متبدله و دگرگون ســـاز تمیز دهد، یعنی از جهاتـــی که موجود ارادی در زمـــان و مکان خاص و با وارد خاص حاصل می‌گردد. این قوه؛ قوه فکری است.[۴۲] اگر اشـــیایی که با قوه فکری اســـتنباط می‌شوند برای غایتی فاضله باشـــند زیبا و حســـنات انـــد و اگر برای غایت شـــرور باشند قبیح و ســـیئات اند و اگر غایت آن ها خیرات ظنی باشـــند آن ها نیز خیـــرات ظنی اند. در صورت نخست قوه فکری، فضیلت فکری نیز خواهد بود. فضیلت فکری انشـــعابات و شـــاخه های جزئی تر پیدا می‌کند. فضیلت فکری برای اســـتنباط نیکوی آن چه برای غایت فاضله مشـــترک، برای همه امت ها یا یک امت و یا یک مدینه برای واردی مشترک، پرسودتر است فضیلت فکری مدنی است. و اگر مشترکات را برای مدت های طولانی استنباط کند قدرت بر وضع نوامیس است. فضیلت فکری که تدبیـــرات جزئی برای مدت کوتاه را استنباط می کند پس از اولی قرار دارد. فضیلت های فکری محدود به طایفه یا اهل منزل؛ منســـوب به آن طایفه و یا فضیلت فکری منزلی یا جهادی خواهند بود. فضیلت فکری برای اســـتنباط انفع و اجمل در غرض صناعت و حادثه و امور جزئی، فضیلت فکری مشـــورتی[۴۳] است.[۴۴] به روشنی می‌توان مشـــاهده کرد که فارابی دو مفهوم فضیلت نظـــری و فضلیت فکـــری را حـــول دو معنا از عقـــل صورت داده اســـت. توضیح مطلـــب این که فارابـــی از پنج معنا برای عقل یـــاد می‌کند: یکی عقل به معنایـــی که جمهور مـــراد می‌کنند کـــه مقصود از آن تعقل اســـت، دیگر عقل مـــورد نظر متکلمین که به معنای چیزی اســـت که در نزد جمیع مردمان مشـــهور اســـت، ســـوم عقل در کتاب برهان که به معنای قوت نفس برای تحصیل یقین اســـت، چهارم، عقـــل در کتاب اخلاق که جزئی از نفس اســـت که با تجربه در امور و اشـــیاء جزئی به دست می‌آید و پنجم عقل در کتاب نفس اســـت که چهارتاســـت: بالقوه، بالفعل، مستفاد، فعال.[۴۵] فضیلـــت نظری بـــر محور معنای ســـوم از عقل یعنی عقـــل کتاب برهان و فضیلـــت فکری بر محور معنای چهـــارم از عقل یعنی عقل کتاب اخلاق صورت یافته اند. همچنین با مقایســـه مفهوم فضیلـــت فکری در فصول و تحصیل می‌توان اســـتنباط کرد این مفهوم که در فصول اعمّ از عقل عملی و عقل کتاب اخلاق اســـت و جنبه عملیاتی کردن فضایـــل نظری را دارد؛ در تحصیـــل این جنبه عملیاتی کردن در آن تقویت شـــده و به طور کلی از عقـــل عملی به عقل کتاب اخلاق منتقل می‌گردد. شـــاید این مطلب بتواند قرینه باشد بر اینکه فصول از نظر زمانی قبل از تحصیل نگاشته شده است. بنابراین فضیلـــت فکری، فضیلت جزء عملی ناطقه نیســـت بلکه فضیلتی اســـت که در طول زمان و با مشـــاهده و تجربه فراهم می‌آید و از آنجا که در طریق ســـعادت به کار گرفته می‌شـــود فضیلت است و گرنه قوه فکری، بـــه معنای یاد شـــده، ممکن اســـت فضیلت نبـــوده بلکه رذیلت باشـــد.[۴۶] در فصول فضایل فکری شامل عقل عملی، تعقل، ذهن و رأی نیکو[۴۷] و ظن درست[۴۸] است.[۴۹]

دو عنوان ذهن و رأی نیکو از انواع تعقل می‌باشـــند[۵۰]. و می‌توان احتمال داد که عنوان سوم نیز به گونه ای قابل ارجاع به تعقل می‌باشد.[۵۱] بنابراین از این میان؛ معنای دو عنوان عقل عملی و تعقل برای دریافت فضیلت فکری تعیین کننده است. عقل عملی قوه ای است که با آن، از کثرت تجارب و مشاهدات، برای انسان مقدمات آگاهی بر شایست و ناشایست افعال حاصل می‌آید. این مقدمات برخی کلی و برخی مفردات و جزئی اند[۵۲]. تعقل، قدرت بر تأمل نیکو[۵۳] و استنباط اشیایی است که نیکوتر و بهتر است تا با عمل به آن ها برای انسان خیر عظیم حقیقی و فاضل حاصل گردد[۵۴] . تعقل انواع زیادی دارد گاه برای تدبیر منزل است که تعقل منزلی است و گاه برای تدبیر مدینه که تعقل مدنی است. برخی مشورت دادن[۵۵] به دیگری و برخی برای مقاومت و دفع دشمن[۵۶] اســـت. جمهور تعقل را عقل و انســـان دارای این قوه را عاقل می‌خوانند.[۵۷] از این بیان معلوم می‌شـــود که مقصود از تعقل همان است که در «مقالة فی معانی العقل» آن را عقل به معنای کتاب اخلاق معرفی کرده است.[۵۸] ویژگی های دیگری که در ادامه ذکر می‌شـــود[۵۹] به توانایی های شخصی مدنی بر می‌گردد. دو ویژگی دیگر نیز که اضافه می‌گردد؛ خطابه و تخییل نیکو برای اقناع نیکو و برانگیختن شنوندگان است[۶۰]. در مجموع فضایل فکری، حکمت و فضایل نظری را عملیاتی و پیاده می‌کند.[۶۱]

◣ فضایل خُلقی

فضیلت خُلقی؛ فضیلت جزء نزوعی نفس است[۶۲]. فضایل خُلقی در ارتباط با فضایل فکری است: مقصود از فضیلت در ترکیب فضیلت فکری، فضیلت در فکر نیســـت بلکه مقصود فضیلت در خلق و افعال است که به حسب طول مدت و مورد و غایت و وارد فرق می‌کند بنابراین ۱) فضیلت خلقی قسمی از فضیلت فکری اســـت. ۲) تحقق خارجی فضیلت خُلقی امری متغیر و نسبی اســـت.[۶۳] هر آن چه از فضایل فکری دارای ریاست اکمل و قوه اعظم باشد فضایـــل خُلقی آن نیز چنین خواهند بود.[۶۴] همچنین می‌توان احتمال داد که فضایل خلقی صورت تکامل یافته تر صناعت خُلقی باشد.[۶۵]

◣ صناعات عملی

معنای صناعات عملی نیز در ارتباط با فضایل خُلقی دانسته می‌شود: فضیلت کامله آن است که اگر انسان بخواهد آن را تمام کند نتواند مگر با به کارگیری افعال سایر فضایل. این فضیلت فضیلت رئیسه است که دیگر فضایل جزئی به دنبال آن قرار دارند[۶۶]. حال صناعات نیز چنین اســـت صناعت رئیسه آن است که اگر بخواهیم آن را تمام کنیم بدون به کارگیری افعال تمامی صنایع ممکن نباشـــد. بدین ترتیب صناعات عملی نیز زیر مجموعه فضایل فکری قرار می‌گیرند. ☙

پی‌نوشت‌ها:

۱ . جودة التمییز. برای دلایل برابرگزینی متن نک: التنبیه، صص ۵۰–۵۵، ۷۳–۸۱ به ویژه ص۷۹.
۲ ـ السِیَر.
۳ـ الفلسفة العملیة.
۴ ـ التنبیه، صص ۷۳–۷۷.
۵ . الفلسفة المدنیة.
۶ . الصناعة الخُلُقیة؛ مقایسه کنید با فصول، ص۳۰؛ تحصیل، ص۴۹ [الفضایل] الخلقیة.
۷ . الفلسفة السیاسیة.
۸ . صناعة الفلسفة.
۹ . همان
۱۰ . الفلسفة الانسانیة؛ نیز التوطئة، صص ۵۸–۵۹؛ مقایسه کنید با المله، صص ۵۲–۵۴.
۱۱ . همان
۱۲ . احصاء، ص۶۷
۱۳ . العلم الانسانی؛ نیز تحصیل، صص ۶۰–۶۳.
۱۴ . العلم المدنی؛ نیز همان؛ نیز نک التوطئة، صص ۵۸–۵۹.
۱۵ . تحصیل، ص۷۰ به بعد و نیز فصول، صص ۳۰،۳۹،۴۲،۴۳
۱۶ . فارابی، به تبع ارسطو، تفسیر خاصی از مدنی بالطبع بودن انسان دارد که خواهد آمد؛ نیز الجدل، صص ۳۶–۳۷.
۱۷ . تحصیل، صص ۸۸–۹۲.
۱۸ . و السیاسة هی فعل هذه المهنة». مرحوم خدیوجم چنین ترجمه کرده است: «و حاصل این خدمت را سعادت می‌گویند». ابونصر محمد بن محمد فارابی، احصاء العلوم، حسین خدیوجم، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص۱۰۷.
۱۹ . الملة، صص ۵۴–۵۶؛ احصاء، ص۶۵.
۲۰ . نک: الملة، و احصاء،
۲۱ . فصول، ص۹۲
۲۲ . الملّة، صص ۵۲–۶۱ به ویژه ص۵۹؛ احصاء، صص ۶۴–۶۹.
۲۳ . الحروف، ص۱۳۳.
۲۴ . فصول، صص ۳۲–۳۳؛ تحصیل، صص ۷۷، ۷۸، ۹۳؛ السیاسة، صص ۷۷–۸۰؛ آراء، صص ۱۲۲–۱۳۰.
۲۵ . فصول، صص ۹۵–۹۹؛ تحصیل، صص ۷۸–۷۹، ۹۵؛ الملة، ص۶۰.
۲۶ . تحصیل، صص ۸۹–۹۰.
۲۷ . همان، صص ۹۱–۹۲.
۲۸ . همان، صص ۹۲–۹۴؛ نیز نک، فصول، ص۹۲.
۲۹ . همان، صص ۹۴–۹۶.
۳۰ . همان، صص ۹۵–۹۶.
۳۱ . همان، ص۹۶.
۳۲ . نک، الملّة، ص۴۴.
۳۳ . الاشیاء الانسانی.
۳۴ . اربعة اجناس.
۳۵ . تحصیل، ص۴۹. مقایسه کنید با فصول، صص ۲۳–۳۰، ۵۰، ۹۵–۹۹.
۳۶ . همان
۳۷ . نک تحصیل، ص۵۰. برای تفصیل بیشتر علوم اول، نک، فصول، صص ۵۰–۵۱؛ آراء، ص۱۰۳؛ السیاسة، صص ۷۱–۷۶.
۳۸ . تحصیل، صص ۵۰–۵۱.
۳۹ . همان، صص ۸۴، ۹۰.
۴۰ . همان، صص ۵۱–۶۴؛ فصول، صص ۹۵–۹۸؛ احصاء، صص ۳۴–۷۷.
۴۱ . فصول، صص ۹۵–۹۸ و نیز نک، تحصیل، ص۶۳.
۴۲ . تحصیل، صص ۶۵–۶۸؛ و نیز نک، فصول، ص۹۹.
۴۳ . فضیلة فکریة مشوریة.
۴۴ . همان، صص ۶۸–۷۰؛ و نیز نک، فصول، صص ۵۴–۵۸.
۴۵ . فی معانی العقل، صص ۴۵–۵۳.
۴۶ . نک، تحصیل، ص۶۹؛ فصول، ص۹۹؛ الملة، صص ۶۰–۶۱.
۴۷ . جودة الرأی.
۴۸ . صواب الظن.
۴۹ . فصول، ص۵۰.
۵۰ . همان، صص ۵۸–۵۹.
۵۱ . همان، ص۵۸
۵۲ . همان، صص ۵۴–۵۵
۵۳ . جودة الرویة.
۵۴ . همان، ص۵۵.
۵۵ . مشوری.
۵۶ . خصومی.
۵۷ . همان، صص ۵۷–۵۸؛ مقایســه کنید با تحصیل، صص ۶۹–۷۰؛ مقاله فی معانی العقل، صص ۴۵–۴۸.
۵۸ . نک، همان، صص ۹۳–۹۵، ۹۹.
۵۹ . همان، صص ۵۸–۶۲.
۶۰ . مقایســه شود با موضوع انگیزش که ذیل عنوان سعادت از آن سخن رفت؛ همان، صص ۶۲–۶۵.
۶۱ . همان، ص۶۲.
۶۲ . فصول، ص۳۰.
۶۳ . تحصیل، صص ۷۰–۷۱؛ فصول، صص ۳۶–۳۹.
۶۴ . همان.
۶۵ . نک، التنبیه، ص۷۶.
۶۶ . تحصیل، صص ۷۲–۷۳.

● گروه علمی فلسفه سیاسی

چیستی حکمت سیاسی متعالیه

حجت الاسلام والمسلمین مهاجرنیا
(عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی و
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

۹۲/۱۰/۸

الف) جایگاه سیاست و فلسفه سیاسی

در حکمت متعالیه برای سیاست و فلسفه سیاسی به مثابه یک دانش جایگاه مستقلی دیده شده است . در ادامه به چهار نوع تقسیم‌بندی اشاره می‌شود. اگر چه ملاصدرا طبقه‌بندی های فوق را بدون نقد ، نقل می‌کند اما به نظر می‌رسد، دسته‌بندی آخر با حکمت متعالیه سازگاری بیشتری دارد و ازابداعات و ابتکارات صدرائی است.

تقسیم بندی اول بر اساس حکمت مشاء:[1]

حکمت دو قسم است:

- حکمت نظری(علم اعلی، طبیعی و ریاضی)
- حکمت عملی. (علم اخلاق، تدبیرمنزلی و علم مدنی)

اقسام حکمت عملی:

تدبیرهای بشر و سیاست‌های انسانی مخصوص یک شخص؛ حکمتی که، معیشت دنیوی فاضله و زندگی اخروی کامله انسان سامان می گیرد. چنین حکمتی علم اخلاق نامیده می‌شود.

آنچه مربوط به اجتماع انسان‌ها است اگر بر حسب اجتماع مدنی باشد حکمت مدنی نامیده می‌شود.

آنچه مربوط به اجتماع انسان‌ها است اگر بر حسب خانواده باشد حکمت منزلی نامیده می‌شود.

وگاهی قسم چهارمی نیز اضافه می‌شود با عنوان (آنچه مربوط به اجتماع انسان‌ها است اگر مربوط نبوت و شریعت باشد به آن حکمت یا علم نوامیس گویند).

در کتاب المظاهر الالهیه:

غایت و هدف حکمت آموختن راه سفر طبیعی و حرکت و سیر تکاملی به سوی آخرت وصول به خداوند است.و این سفر شش مرحله دارد که سه مرحله آن، مهم‌تر از سه مرحله دیگر است.

سه مرحله مهم این سیر و سلوک عبارتند از:

- معرفة الحق الاو ل
- معرفة الصراط المستقیم
- معرفة المعاد

سه مرحله بعدی که در حوزه حکمت عملی قرار می گیرد:

- خودسازی و تدبیر نفس
- تدبیر منزل
- تدبیر مدن که فقه و حقوق و قوانین و مقررات کوچک و بزرگ دینی یا غیر دینی در این بخش جا می گیرد و فلاسفه به آن، علم سیاست می‌گویند.

دسته‌بندی دوم به لحاظ دنیوی و اخروی بودن[2]

علوم به دو دسته تقسیم شده اند:

۱. علوم دنیوی

علم اقوال (شامل؛ علوم الفبا، صرف، نحو، عروض، معانی و بیان و تعاریف منطقی، اصطلاحات وحدود).

علم اعمال شامل اموری که به اشیاء گوناگون مادی تعلق دارد و از آنها، فنون بافندگی، کشاورزی و معماری پدید می‌آید. یک مرتبه بالاتر از آن، فن کتابت، علم حیل (مکانیک)، کیمیا و غیره قرار دارد. سپس آنچه برای معیشت فرد و اجتماع لازم است و از آن، علم خانواده، حقوق، سیاست و شریعت به وجود می‌آید و سرانجام، آنچه به کسب فضایل معنوی و اخلاقی و زدودن رذائل می پردازد.یعنی علم طریقت.

علم احوال یا افکار(شامل علم برهان منطقی، علم ریاضی و علم هندسه که خود، شامل علم نجوم و احکام نجوم است. علوم طبیعت، شامل پزشکی و علومی می شود که به معدن و نبات و حیوان می پردازد).

۲. علوم اخروی

این علوم که عقل عادی نمی تواند به آنها برسد و از وحی و تهذیب نفس برای رسیدن به آنها باید کمک گرفت، عبارتند از: فرشته‌شناسی، شناخت جواهر غیر مادی، شناخت لوح محفوظ، شناخت قلم اعلی، شناخت مرگ و رستاخیز و سایر اموری که به زندگی اخروی مربوط است).

دسته‌بندی سوم به اعتبار موضوع علوم[3]

علوم بر دو قسمند:

- علوم مکاشفات
- علوم معاملات (شامل سیاست و ...)

دسته‌بندی چهارم :

سیاست به اعتبار اینکه فعل الهی است داخل در حکمت نظری و الهیات است؛

سیاست به اعتبار اینکه درباره انسان است داخل در حکمت عملی و علم مدنی است.

ب) تعریف حکمت سیاسی متعالیه

ج) موضوع حکمت سیاسی متعالیه

د) روش حکمت سیاسی متعالیه

پی‌نوشت:

۱. این دسته‌بندی دانشی در کتاب شرح الهدایه الاثیریه: آغاز کتاب اسفار نیز تکرار شده است.

۲. در کتاب اکسیر العارفین

۳. در کتاب کسر إصنام الجاهلیه.

● گروه علمی فلسفه سیاسی

چیستی فلسفه سیاسی از دیدگاه افلاطون

حجت الاسلام والمسلمین دکتر امیدی
(عضو گروه علمی فلسفه سیاسی مجمع عالی و
عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ)

۱۳۹۲/۱۰/۲۲

اجمالی از حیات افلاطون

وی در ۴۲۷ قبل از میلاد در شهر آتن بدنیا آمد و تا ۳۴۸ ق.م حدود هشتاد و یک سال عمر کرد. وی در ۴۰۷ق.م وارد حلقه فکری سقراط شد و پس از مرگ استاد در ۳۹۹ ق.م همراه دیگر شاگردان سقراط به شهرهایی چون مگارا، مصر، کورون، سیسیل و ایتالیای جنوبی سفر کرد و تلاش کرد تا با متفکران فیثاغوری آشنا شود و در پاره ای از موارد نیز به عنوان مشاور فلسفی در خدمت برخی پادشاهان همچون دیونوسیوس انجام وظیفه نماید. وی سرانجام در آتن در حال نوشتن درگذشت . تفسیرهای متفاوتی از شخصیت افلاطون ارائه شده است. به حدی که نیچه وی را نیرنگ باز برتر، مارکسیست ها فلسفه اش را فلسفه ایده آلیستی باطل شده، ناسیونال سوسیالیست های آلمان نظریه فرمانروای فیلسوفش را خویشاوند آرمان خود، و تاریخ نویسان و جامعه شناسان شاه فیلسوف را مدبر نیرنگ باز و نشانه حقارت انسان تلقی کرده اند. هایدگر نیز افلاطون را به تنزل دادن موضوع فلسفه از «وجود» به «موجود» و تغییر دادن ماهیت حقیقت متهم ساخته اند. (کارل بورمان/ ترجمه لطفی /۱۳۷۰/ طرح نو، ص ۱۳ و ۱۴)

مبانی نظری افلاطون

جهان دو لایه: ۱. جهان بودن (جهان معقول): این جهان موضوع شناخت راستین و فهم است (نوئزیس) که علمی و خدشه ناپذیر است و با دو قسم از امور سر و کار دارد. ایده ها (اصول اولیه معرفت) و مفاهیم و صورت های ریاضی که متعلق اندیشه و استدلال است ۲. جهان شدن (جهان محسوس):

این جهان موضوع برای پندار و حدس و گمان است (دوکسا) و با دو قسم اشیاء سر و کار دارد: اشیای محسوس که متعلق عقیده و باور است و تصاویر و سایه ها که متعلق گمان و خیال است.

پس معرفت و اندیشه متعلق به جهان معقول و عقیده و حدس و پندار متعلق به جهان محسوس است.

تمثیل غار: فیلسوف با عبور از مرتبه عقیده و پندار که همچون زندانی برای روح اوست؛ در تلاش است تا به معرفت و فهم ایده ها و سلسله مراتب آن و نهایتا مشاهده ایده نیک که در ورای همه ایده ها و در وجود واحد حقیقی جمع است، دست یابد.

فلسفه چیست؟

فلسفه در نظر هراکلیت عبارت است از عشق به معرفت (معرفتی که محتوایش شناخت لوگوس است و لوگوس مقیاس و نظم کیهانی است) (کارل بورمان/۱۳۸۷/طرح نو/ص ص ۴۹) در مکالمه فایدروس افلاطون: معرفتِ نامحدود (دانایی) خاص خدایان دانسته شده است و آدمی فقط می‌تواند فیلسوف یا دوستدار دانش باشد (فایدروس/ ۲۷۸). در نظر توسیدید در کتاب تاریخ جنگ پلوپونزی، فلسفه طلب دانش و تربیت است. در نظر سوفسطائیان فلسفه فعالیت نظری منظم است. (گرگیاس/ ۴۸۵) گزنفون در رساله مهمانی فلسفه را تربیتی می‌داند که شخص با پرداخت مزد از اساتید فن کسب می کند (مهمانی/ کتاب اول/ فصل اول). این در حالی است که در آپولوژی عامه مردم، فلسفه را کاوش در اسرار آسمان و زمین، انکار خدایان، حق جلوه دادن باطل و دانشی بی منفعت می‌دانستند. (آپولوژی/ ۲۳)

از نظر افلاطون دانش و شناسایی یکی است و سوفیا نیز به همین معناست. (تئه تئوس / ۱۴۵) بنابراین طلب و جستجوی فیلسوف برای آن صورت می گیرد(یعنی شناسایی چیزی که هست (ایده) «وجود و موجود حقیقی» چیزی که نسبت جهان محسوس به آن، نسبت سایه شیء به خود شیء است). افلاطون در رساله فایدون فلسفه را با آرزوی مرگ پیوند می‌دهد و می گوید: «کسانی که از راه درست به فلسفه می‌پردازند، در همه عمر، بی آنکه دیگران بدانند، آرزویی جز مرگ ندارند.» (فایدون/ ۶۴) این بدین معناست که فیلسوف جسم را ترکیبی از جسم و روح می‌داند و حیانت جسم را وابسته به حیات روح می‌داند، مرگ در نظر او افتراق روح از جسم است. پس روح متمایز از تن است و مبدء حیات تن می‌باشد. این روح است که توانایی ادراک حسی و اندیشیدن دارد نه «تن» و انسانیت انسان نیز به روح اوست. انسان به کمک همین روح قادر است به شناخت چیزی که حقیقتا هست،راه یابد. شناخت چیزی که هست (ثبات دارد) را افلاطون شناسایی خردمندانه (شناسایی به یاری خرد) می‌داند. در حالی که شناسایی حسی همواره دستخوش تغییر و دگرگونی می گردد. فلسفه همین فرا رفتن از ادراک حسی و فرو رفتن روح در خویشتن است.(فایدون/ ۶۷) پس برای شناخت آنچه براستی هست باید از قید تن آزاد شد و با دیده روح به تماشای آن همت گمارد.(فایدون / ۶۶) و آزادی از قید تن، همان رهایی روح یا مرگ است. اما این مرگ به معنای خودکشی فیلسوف نیست بلکه صبر بر زندانی بودن روح در قید تن تا زمانی است که اراده الهی بر جدایی آن دو حکم دهد.

همچنین به معنای دنیا گریزی نیست چون فیلسوف، با فهم برتری روح بر جسم و سلسله مراتب روح می‌تواند قضاوت دقیقتری نسبت به زندگی جسمانی داشته باشد. فلسفه تشبه به چیزی است که سرمدی و تغییر ناپذیر است یعنی الوهیت، پس فلسفه تشبه به الوهیت است. (تئه تئوس/ ۱۷۶)

فیلسوف کیست؟

فلیسوف کسی است که می‌تواند حقایق ثابت جهان هستی را دریابد. و در هنگام عمل، به آن حقایق نظر دوزد و با مطالعه و دقت در همه جزئیات آن، تصویری تا حد امکان مطابق آن الگوی از نیکی، زیبایی و عدالت در جهان محسوس محقق سازد و اگر چنین تصویری موجود بود، از آن نگهداری نماید.(جمهوری)

پس فیلسوف از دو شأن نظری و عملی برخوردار است. بر اساس شأن نظری، حقیقت مثالی هر یک از اشیاء (از جمله مثال نیکی، زیبایی و عدالت) را می‌شناسد و بر حسب شأن عملی توان لازم را برای محقق ساختن آنچه از الگوهای مثالی دریافته است را دارد.

فیلسوف در حیطه دانش نظری همواره مشتاق است تا به شناخت هستی یگانه ابدی که عاری از هر گونه تغییر و تبدل است راه یابد. هدف فیلسوف شناخت کل طبیعت و کل روح است و این شناخت الهی ترین چیزهاست(جمهوری/ کتاب ششم)

در حیطه دانش عملی او بیزار از دروغ و فریب است و فطرتا شیفته راستی و حقیقت است. بزرگترین لذت ها را در لذت روحی می‌یابد. از اعتدال و خویشتن داری بهره مند است و عاری از حرص به مال اندوزی، فرومایگی، خودنمایی و ترسویی است. با مردم، درستکار و مهربان است. در آموختن چابک است و از حافظه ای نیرومند برخوردار است. او بالطبع خواهان تناسب و اعتدال و زیبایی است زیرا چنین طبیعتی را می‌توان به سوی ایده هر چیزی سوق داد. روحیه بزرگ منشی، حقیقت خواهی، شجاعت و عدالت در او جمع است. چنین شخصی شایسته رهبری و زمامداری جامعه است.(همان)

فیلسوف نماها

علل اینکه چرا برخی از افراد به ظاهر فیلسوف و مشتاق فلسفه، دچار انحراف و فساد می‌شوند از نظر افلاطون عبارتند از: ۱.تعلق خاطر به جهان کثرت و نمود ۲.عدم استعداد کافی برای فراگیری فلسفه ۳.تأثیر مربیان فیلسوف نما بر فراگیران مستعد فلسفه ۴.تأثیرپذیری فراگیران فلسفه از تشویق ها و توبیخ های عامه مردم ۵.پیروی از تمایلات و سلائق عامه مردم ۶.اکتفاء به دانسته های ذهنی و احساس بی نیازی از فراگیری فلسفه ۷.تأثیر پذیری از هواخواهان مخالف فلسفه راستین ۸..رها کردن حرفه های جزیی و آموزش فلسفه با انگیزه کسب شهرت بیشتر ۹.تأثیر نظام سیاسی و محیط سیاسی در دگرگونی طبایع شریف و مستعد(جمهوری/ کتاب ششم)

سیاست چیست؟

افلاطون در کتاب مرد سیاسی به نقل از مرد بیگانه همه دانش ها را به دو قسم، هنر عمل کننده (دانش عملی) و هنر روشن بینی (دانش نظری) تقسیم می کند و سیاست و تدبیر منزل را در قسم روش بینی قرار می‌دهد و می‌نویسد: شاه در زمره کسانی است که هنرشان بصیرت و روشن بینی و دانش نظری است.

سپس دانش نظری را نیز به دو بخش هنر داوری(ریاضی) و هنر فرماندهی(مثل سیاست) تقسیم می کند. سپس هنر فرماندهی را در مرتبه ای دیگر به دو قسم فرماندهی بر جانداران و فرماندهی بر اشیای بی جان تقسیم می کند و هنر سلطنت و سیاست را مربوط به پرورش اشیاء جاندار می‌داند (فرماندهی اصیل و بالاستقلال). همچنین با تقسیم فرماندهی اشیاء جاندار به دو قسم فرماندهی بر جانداران اهلی (که نوعی هنر گله داری است) و جانداران وحشی؛ تقسیم را ادامه می‌دهد. سپس با تأمل در فرماندهی بر جانداران اهلی آنها را نیز به دو شکل جانداران خشکی و آبزی می‌یابد و قسم اول را به دو قسم جانوران رونده و غیر رونده و قسم نخست را نیز به رونده اهلی شاخدار و رونده اهلی بی شاخ تقسیم می کند و فرماندهی بر رونده بی شاخ را نیز به دو قسم فرماندهی بر فرد فرد جانداران، و فرماندهی بر اجتماع بزرگی از جانداران پی می گیرد و نهایتا هنر سیاست را در قسم دوم جای می‌دهد.

افلاطون برای آنکه بین زمامداری و گله بانی خدایی و گله بانی مردان سیاسی تمایز قایل شود بر اساس اسطوره های گذشته زندگی آدمیان را به سه دوره الف. دوره فرمانروایی خدا (گردش جهان بر اساس نظمی منطقی و الهی) ب. دوره بی ناخدایی (دوره استقلال جهان و حرکت آن به سمت زوال و تباهی) ج. دوره مجدد فرمانروایی الهی(حرکت جهان بر مدار نخستین تقسیم می‌نماید. (مرد سیاسی/ ۲۷۲-۲۷۳)

به نظر افلاطون بخلاف دوره اول و سوم (آغاز و پایان تاریخ) که خدا خود مستقیما اداره بشر را در دست دارد؛ در دوره دوم (دوره میانی یا دوره بی ثباتی و تحول مستمر) است که خدایان نعمت های بزرگی به بشر بخشیدند تا خود رهبری خود را با پیروی از الگوی جهان بر عهده گیرد.

براین اساس سیاست علم پرورش و مراقبت از آدمیان است(مرد سیاسی/۲۶۷) ونیز هنر اداره کل جامعه است. (همان/ ۲۷۶) زیرا اثرش ایجاد و حفظ جامعه است(همان/ ۲۷۹)با این حال می‌توان این نوع اداره جامعه را به دو قسم هنر اداره توأم با جبر و زور (جابرانه= هنرجباری) و هنر اداره عاری از جبر و زور (آزادانه= هنر سیاست) تقسیم کرد.

مرد سیاسی کسی است که بر اساس هنر دوم اداره اجتماع را بر عهده گیرد اما این وجه امتیاز او نیست بلکه باید دانش راستین داشته باشد (نه دانش پنداری).کسی که دارای چنین هنری است مرد سیاسی و پادشاه است؛ خواه براستی زمام حکومت را بدست داشته باشد و خواه نه، از روی قانون حکومت کند یا بی قانونی، حکومتش مطابق میل و اختیار مردم باشد یا برخلاف میل مردم، توانگر باشد یا تهی دست.زیرا هیچ یک از این عوامل شرط درستی حکومت نیست.(همان/ ۲۹۳) بهتر است قدرت در دست قانون نباشد بلکه دست فرمانروایی باشد که از روی دانش حکومت می کند، چون قانون همواره عادلانه و از جهت شرایط منعطف نیست.(همان/ ۲۹۴) کیفیت عمل حاکم، یگانه معیار قابل اطمینان برای اداره درست کشور است و مرد خوب و دانا هنگام اداره امور جامعه از روی همان معیار عمل خواهد کرد (همان/ ۲۹۶) این یگانه دانش درست را فقط در میان عده ای بسیار قلیل و یا در یک تن می‌توان یافت در حالی که دیگران مقلدانی هستند که بعضی از عهده تقلید بهتر در می‌آیند و بعضی بدتر.

در این صورت دانش سیاست دانش شاهانه حقیقی است(همان/۳۰۵) که بر هنرهایی که انجام کارها را بر عهده دارند حکومت می کند و آغاز و انگیزه مهمترین امور دولت است. دانشی است که بر همه هنرها فرمان می‌راند- قوانین را وضع می کند- همه امور دولت را به وجهی درست منظم می‌سازد و به هم تلفیق می‌دهد.(مرد سیاسی/ ۳۰۵)

ویژگی های سیاست راستین:

انتخاب مسئولین پس از تربیت و آزمون؛ آموزش مهارت خاص به آنان با استفاده از نیروهای توانا و لایق؛ آموزش شیوه انجام تکالیف و وظایف به آنان؛ و سپس نظارت مستمر بر فعالیت آنان- نظارت کامل بر مقامات قانونی و آموزگاران و مربیان؛ منع آنان از فعالیت هایی که ناسازگار با وظیفه آنان است- ایجاد وحدت روحی الهی از طریق القاء باورهای درست و نیز ایجاد وحدت مدنی میان مردم- ایجاد روح عدالت، شجاعت و خویشتن داری میان آنان —ایجاد الفت میان گروه‌های دارای روح پر شور و شجاع(انقلابی) و روح ملایم و خویشتن دار(میانه رو)- واگذاری قدرت به تلفیقی که از اتحاد این دو حاصل شده است- واگذاری حکمرانی به کسی که واجد هر دو خصیصه می‌باشد-

به نظر افلاطون؛ روش های مختلف حکومت اعم از سلطنتی و استبدادی و اریستوکراسی و دموکراسی هنگامی پدید می‌آیند که آدمیان از یگانه حکمران راستین روی برمی گردانند و معتقد می‌شوند که ممکن نیست مردی پیدا شود که از روی فضیلت و دانش فرمانروایی کند و بتواند از روی عدالت به هر کسی

حق واقعیش را بدهد بلکه (وی را به دیکتاتوری متهم می‌کنند) می‌گویند که اگر مردی تنها زمام حکومت را بدســت آورد هر آسیبی را که بخواهد به هر یک از آحاد مردم خواهد رســاند و هر کس را میل کند خواهد کشــت. ولی راســتی این اســت که اگر مردی با خصایصی که ما در نظر داریم پیدا شود همه آماده خواهند شد به فرمان او سر بنهند زیرا فقط چنین کسی می‌تواند با حکمرانی خود کشوری را نیک بخت کند.(مرد سیاسی/ ۳۰۱)

نتیجه گیری

فلسفه سیاسی از منظر افلاطون، معرفت به ایده ها و حقایق جهان هستی و الگو گیری از این حقایق با دقت در جزئیات آن برای ترسیم جامعه ای منطبق با آن و تربیت انسان هایی متناسب با جامعه مذکور است.

فیلسوف سیاســی از نظر افلاطون همان فیلسوف راستین است که نخست نظم مثالی را در خود بوجود آورده و ســپس تلاش می‌کند که این الگو را در جامعه نیز محقق سازد.

بر این اســاس تعریف فیلسوف راستین از نظر افلاطون بدین گونه خواهد بود:

«صیروة الانســان عالما مضاهیا للعالم العینی و اتخاذ الاعیان الثابتة نموذجا عالیا لتصویر المجتمع و تربیة الانسان»

در این صورت نظام سازی سیاســی و اداره و حفظ آن بر اســاس دانش و عدالت، غایت فلسفه راستین است. و فلسفه سیاســی چیزی منحاز از فلسفه راستین نبوده و استمرار حرکت فلســفی فیلسوف محسوب می‌شود. جای تأسف است که فیلسوفان اسلامی تنها به بخشی از واقعیت فلسفه افلاطونی اذعان نموده و از بخش مهم فلسفه راستین افلاطونی که تأسیس نظام سیاسی و ارائه چگونگی اداره آن است، غفلت ورزیده اند.

● گروه علمی فلسفه علوم انسانی

مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی

بنیادهای فلسفی علوم انسانی از منظر دیلتای و نسبت‌سنجی آن با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی رحمه‌الله

دکتر مالک شجاعی

(مدیر مرکز فرهنگ و اندیشه جهاد دانشگاه تهران و مدرس دانشگاه)

۱۳۹۲/۱۰/۲۳

در باب ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱ ـ ۱۸۳۳) و سهم او در فلسفه علوم انســانی به زبان های اروپایی آثار متعددی نگاشته شده است . در زبان فارســی اما تاکنون چهار اثر از دیلتای منتشر شده است ؛ مقدمه بر علوم انسانی، تشــکل جهان تاریخی در علوم انسانی، هرمنوتیک و مطالعهٔ تاریخ که هر سه توسط دکتر منوچهر صانعی دره بیدی ترجمه شده و کتاب ذات فلسفه که حســن رحمانی ترجمه کرده است. در لابلای متون ترجمه ای فارســی هم به تناسب بحث از هرمنوتیک و فلسفه علوم انسانی، فصل یا مقاله ای به دیلتای اختصاص داده شــده است . ذکر این نکته هم خالی از فایده نیست که نخستین توجه به اندیشه و آثار دیلتای، عمدتا به جهت سهم وی در ســنت هرمنوتیکی و ارتباط معنادار آن با مباحث فلســفه دین، کلام جدید و هرمنوتیک دینی در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد شمسی در فضای فکری فرهنگی ایرانِ معاصر بوده اســت. در کنار این دغدغه کلامی و حتی به یک معنا سیاسی- فرهنگی، با توسعه رشته فلسفه غرب و فلسفه های مضاف یا انضمامی همچون فلســفه علم، فلسفه دین، فلســفه تاریخ و ... اساتید و پژوهشگران فلسفه، با درک ضرورت مراجعه به متون اساسی فلسفه غرب، به ترجمه آثاری از فلاســفه غرب به ویژه فلسفه جدید و معاصر غربی پرداختند که شــاید یکی از مهم ترین و دقیــق ترین گزینش ها، انتخاب و ترجمه مجموعه آثار دیلتای به زبان فارسی است . (کتابشناسی فارسی دیلتای در پایان این چکیده آمده اســت). مجموعه آثار دیلتای که شامل یازده مجلد حجیم (اعم از آثار منتشره قبلی و یادداشت های منتشر نشده) می‌شد، در دهه نخست قرن بیستم منتشر شد. در دهه ۱۹۳۰ و اوایل ۱۹۴۰ به جهت غلبه و حتی جاذبه فلسفه هایدگر و بی اعتنایی ناسیونال سوسیالیسم به فیلسوفی با نگرش لیبرال،علاقه به آثار

دیلتای تضعیف شد . این پس از جنگ بود که علاقه به آثار دیلتای دوباره قوت گرفت و فلسفه دیلتای که آمیزه ای از انسان گرایی معتدل و رویکرد غیر جزمی و تجربی به انســان، جامعه و تاریخ بود، جایگزین مناسبی برای اگزیستانسیالیسم تلقی شد. (ریکمن، ۱۷۴)

مقدمه

از زمان مواجههٔ دنیای اســلام با مدرنیتهٔ غربی، نوعی توجه به سنّت فکری – فرهنگی ما آغاز شده و تقریبا از همان ابتدا اندیشمندان ما متوجه اهمیت فلسفهٔ غرب به مثابه بنیاد یا یکی از عوامل تعیین کننده در شکل گیری آدم و عالم جدید (یا همان وضع مدرن غربی) شده بودند . البته چنانکه برخــی از معاصران[1] تذکار داده اند، غرب شناســی ما عمدتا فلسفی بوده و کمتر نگاه های جامعه شناختی و تاریخی به مسئله داشته و غلبه نگاه فلسفی ما را از فهم ابعاد و زوایای دیگر مسئله محروم کرده و ای بسا به تحلیل ها و تطبیق های شتابزده و ساده سازی ها در صورتبندی اصل مسئله سوق داده است .

از همان نخستین مواجهه های فکریِ فرهنگ اسلامی با غرب (مواجهه با فلسفه یونانی) تا دوره معاصر که این مواجهه جدی تر و گســترده تر شده، متعاطیان فلسفه اســلامی به طرح مباحث مقایســه ای با فلسفه غرب پرداخته اند. شــاید بتوان میان ســنت فلسفه اسلامی و فلســفه یونان و قرون وسطی مشــابهت هایی قابل ملاحظــه یافت (از جمله وجودشناســانه بودن و جهت گیری متافیزیکــی – الهیاتی آن در مبــادی، روش و مسائل) اما بیشترین واگرایی فلسفه غربی از این سنت از دوره جدیدِ پس از رنسانس است . تحولاتی از جنس آنچه از اواخر قرون وســطی تا روزگار معاصر رخ داده (از رنسانس و اصلاح دینی گرفته تا انقلاب علمی قرن هفدهم، روشنگری، رومانتیسم، انقلاب فرانسه، انقلاب صنعتی، کشف قاره آمریکا ...تا وضع پست مدرن) بدیل و نظیری در فرهنگ اسلامی متاخر نداشته است و همین امر به تفاوت هایی جدی در ماهیت، جهت گیری، روش و مســائل این دو سنت فلسفی انجامیده است . با نظر دقّی باید گفت که فلسفه تطبیقی ارتباط تنگاتنگ با پدید آمدن وضع پست مدرن دارد، زیرا در این وضعیت است که دیگر مدرنیته، عقل و فلســفه مدرن، مطلق نیست و دیدگاه‌های بدیل، مجال طرح پیدا می‌کنند.[2] گروهی دیگر اما با اتخاذ این مبنا که هر نظام فلسفی، گفتمان، عالم مقال، پارادایم و تاریخ خاص خود را دارد عملاً به قیاس ناپذیری[3] فلســفه ها قائل اند و بر این اساس، هر گونه مقایسهٔ فلسفی و فلسفهٔ مقایسه ای را ناممکن می‌دانند. این دیدگاه هم عمدتاً بر جریان های اخیرِ پُســت پوزیتیویستی در فلسفه علم بویژه نظریهٔ قیاس ناپذیری پارادیم های توماس کوهن تکیه می‌زند.

ســنّت فلسفه صدرایی به روایت علامه طباطبایی«ره » دست کم دو تفاوت جدی با فلسفه دیلتای دارد ؛ نخست تفاوت در متافلسفه و نوع تلقی در باب عینیّت و نتیجتا بحث سوبژکتیویسم و دوم بحث تاریخیّت . ما ضمن اینکه قیاس ناپذیری فلسفه ها را نمی پذیریم، امکان طرح پرسش های معاصر –از جمله پرســش از شرایط امکانی بنیادگذاری نوعی علم ناظر به انسان (علوم انسانی) – از سنّت فلسفی صدرایی متاخر و تلاش برای پاسخ به آن با اتکاء به امکانات فلســفی این سنّت را امکانی معقول و تاحدودی محقّق می‌دانیم . مضافا بر اینکه اگر سنّت فلسفه اسلامی در شرایط غفلت یا بی توجهی به مسائل فلسفه معاصر ارائه شود، در بهترین حالت، بازار حلقات درس و بحث فلسفی در دانشگاه را به صورت چرخه مدام تربیت معلم و دانشجوی فلسفه، گرم نگاه خواهد داشت .

دیلتای در مقدمه بر علوم انسانی، صراحتا و با همین تعبیر، طرح فکری خود را مطرح می‌کند و تلقی او این است که کسی در این باب پیشگام وی نبوده است – ریشه های کانتی این طرح به ویژه در بحث کلیدی « اُبژکتیویته » از طریق بازخوانی نزاع کانت و ابرهارد بر ســر بِداعت فلسفه انتقادی نشان داده شود.

دیلتای بارها تصریح کرده است که به دنبال تمنّای کسانی چون درویزن که به دنبال « کانتِ علوم انسانی » بوده اند، کوشیده تا به طرح پرسش کانتی در باب شرایط امکانی علوم انسانی بپردازد و در واقع اوست که کانت علوم انسانی اســت . انقلاب کپرنیکی و تطوّر در معنای اُبژکتیویته شــرط لازم تحولات بعدی از جمله بنیادگذاری علوم انسانی است با این توضیح که دیلتای ضمن پذیــرش مبادی و لوازم انقلاب کپرنیکــی، از آن عبور می‌کند و به آن رنگ تاریخیّت می‌زند . بــدون توجه به تطور معنای « عینیّت » و « تجربه »، از فلسفه های پیشا- انتقادی (ما – قبلِ انقلاب کپرنیکی) نمی توان به تفاوت تلقی قدما و متاخرین از علوم تجربی (اعم از انســانی و طبیعی) و بنیادهای فلسفی این علوم پی برد.

در میان تفاسیر موجود از دیلتای، برخی بر گسست مرحله اول و دوم فکری او و برخی بر اســتمرار خط فکری او تاکید داشته اند که ما با تفسیری که از « تجربه زیســته » و زمانمندی آن ارائه داده ایم به دیدگاه دوم نزدیک شده ایم . به لحاظ تاثیر پذیری فکری دیلتای در بنیادگذاری علوم انسانی، برخی مفسران، کانت، برخی هگل، برخی شلایر ماخر و کسانی هم مارکس را تعیین کننده دانســته اند که با توجه به اهمیت کانت و طرح اُبژکتیویته و طرح نقد عقل تاریخی، ما این نقش مهم را در میراث فکری دیلتای برجسته کرده ایم.

با انقلاب کپرنیکی در نقد عقل محض اســت که پرسش از امکان و اعتبار احکام نظری در ســوژه زمینی (خداوند = آسمان) قرار داده می‌شود. جدایی کانت از لایب نیتز و البته از کل سنّت مابعدالطبیعه قدیم، درست آنجایی آغاز می‌شود که ما شاهد حرکت از یک معرفت شناسی و بلکه وجودشناسی خدا محور[4] به یک معرفت شناسی و بلکه انسان محور[5] هستیم.

با اینکه دیلتای کانت را در نقد عقل پیشگام خود دانسته و طرح ابتکاری خود را به تبع کانت، «نقد عقل تاریخی»[۶] نامیده اســت معهذا او را در عقلانی سازیِ سوژۀ انسانی ناکام می‌داند. وی نه فقط بر بُعد شناختی سوژه، بلکه بر بُعد ارادی و احساســی آن هم تاکید می‌کند. در حالی که کانت، لایب نیتز را متهم به عقلانی کردن پدیدارها می‌کند، گویی دیلتای هم کانت را به عقلانی کردنِ ســوژه[۷] متّهم می‌کند. از سوی دیگر نقد وی برخلاف کانت به علوم طبیعی محدود نشده و شامل علوم انسانی هم می‌گردد.

از نخستین ســال های تلاش فکری دیلتای در بنیاد گذاری علوم انسانی، جست و جوی نوعی روان شناسی به مثابه بنیاد علوم انسانی، وجهۀ همّت او بوده است . دیلتای معتقد است بنیاد علوم انسانی در روان شناسی است و از آن به عنوان « اولین و بنیادی ترین»[۸] علوم انسانی یاد می‌کند، چرا که آنچه در این علم تحلیل می‌شود واقعیتِ کلِ تجربۀ انسان است[۹] و این علم، علمِ تجربه درونی اســت، بنابراین « علم برتر »[۱۰] و برای همۀ علوم انسانی علمَ بنیادی است.نقش فلسفه حیات و دلالات مهم آن در طرح فکری دیلتای از مباحث مهم این فصل است که ضمن محوریت بخشیدن به مفهوم «تجربۀ زیســته»، زمینه را برای گشت دیلتای از روان شناسی به هرمنوتیک فراهم می‌کند.

دیلتای رفته رفته متوجه این معنا شــده بود که روان شناسی، از تبیین یکی از یافته‌هــای بنیــادی مکتب تاریخی – یعنی اینکه « ســوژه»، محصولِ جایگاهش در جامعه و تاریخ است – عاجز می‌باشد. از سوی دیگر وی با این مسئله جدّی مواجه بود که اگر روان‌شناسی در قلمرو تجربه درونی باقی بماند و صرفاً به توصیف و تحلیل آن بپردازد، چگونه می‌توان از این قلمرو درونی عبور و هستی انســانی را با جامعه و تاریخ مرتبط کرد؟ طرح و نقادی آموزه های فلســفی مکتب تاریخی به ویژه آراء رانکه و دِرویزن و تلاش فلســفی دیلتای برای بنیادگذاری فلسفی مکتب تاریخی از اَهَمِّ گام های دیلتای در این جهت است . اهمیّت مکتب تاریخی برای دیلتای به حدّی است که او ظهور علوم تاریخی را به عنوان یک انقلاب علمی نوین در قیاس با انقلاب علمی قرن هفدهم می‌داند . دیلتای صراحتا وظیفه خود را بنیادگذاری فلسفی برای مکتب تاریخی می‌داند : « در پرتو این وضعیت علوم انسانی من تعهد کرده ام برای اصل مکتب تاریخی و آن قسم تحقیقات اجتماعی که اکنون زیر نفوذ این مکتب است بنیادی فلسفی فراهم کنم....به این ترتیب در وجود من هم نیازی و هم طرحی برای بنیاد علوم انسانی به وجود آمد.»[۱۱]

این بنیادگذاری اما در متن منازعۀ پوزیتیویســـم و هیستوریسم قرن نوزدهم، صورتبندی دقیق خود را می‌یابد ؛ مشکلی که در این منازعه حضور جدی دارد آن اســت که چگونه می‌توان میان واقعیت تاریخمندی انسانی از سویی و جست و جو برای اعتبار جهان شمول از سوی دیگر توافقی برقرار کرد؟ چگونه می‌توان معرفت علمی ناظر به جهان انسانی را به همان میزان از علمیّتی[۱۲] که در علوم طبیعی ســراغ داریم طرح کرد؟ این فکر دیلتایی که با علوم انسانی باید به همان شیوه علوم طبیعی به نحو متدیک مواجه شد نگاه پوزیتویستی است. حتی وی، نقدِ عقلِ تاریخی خود را به عنوان «علمِ تجربیِ ذهن[۱۳] طرح می‌کند که این تعبیر هم نشان از مشابهت وی با پوزیتیویسم دارد . از سوی دیگر، دیلتای در مقابل هجمۀ پوزیتیویسم، از مکتب تاریخی و حتی به طور خاص‌تر از اصل تاریخمندی دفاع می‌کند.

با انتشار جستار دیلتای با عنوانِ « ظهور هرمنوتیک»[۱۴] در ۱۹۹۰، مســئله عینیّت علوم انسانی و دفاع از اعتبار جهانشــمول دعاویِ علوم انســانی جای دغدغه های روانشناختی را می‌گیرد . این جستار به عنوان نقطه عطف در چرخش فکری او از روان شناسی به سمت هرمنوتیک به عنوان بنیاد علوم انسانی است، گرچه برخی مفسران از استمرار خط فکری دیلتای سخن گفته و معتقدند که دیلتای روان شناسی خودش را رها نکرده بلکه صورتبندی جدیدی از آن ارائه داد.[۱۵] رسالت نظریۀ هرمنوتیکی از نظر دیلتای «حفظ اعتبارِ کلیِ تفسیرِ تاریخی در مقابل تاخت و تازِ بلهوسی های رمانتیک و فاعلیت (ذهنیت) شکّاکانه از سویی و به دست دادن توجیهی برای این اعتبار – که تمام قطعیّت شــناخت تاریخی بر آن بنا شده است – از ســوی دیگر » می‌باشد.[۱۶] دیلتای بارها به وامداری خود به هگل تصریح کرده است و چنان که مفسران او گفته انــد خوانش وی از هگل، انتقادی بــوده و دلالت های متافیزیکی تلقی هگل در بحث روح عینی را نپذیرفته و به آن جنبه های تجربی تر و تاریخی تری می‌دهد. این جنبه انتقادی در نقدی که او بر فلســفه تاریخ دارد اوج می‌گیرد تا جایی که آن را در کنار پوزیتیویسم در جهت فهم صحیح جهان تاریخی ناکام می‌داند.

در طبقه‌بندی علوم از زمان ارسطو و بعدها سنّت اسلامی تا اوایل قرن بیستم، علوم انسانی به عنوان مجموعه علوم مرتبط با هم، در عرض ریاضیات و علوم تجربی و... دیده نشده و حداکثر آن بود که جامعه شناسی و روان شناسی از مصادیق علوم انســانی در آخرین تقسیم بندیها وارد طبقه بندی علم شده اســت. با این نگاه باید گفت که، رشــتۀ معرفتی ای به نام علوم انسانی، پدیده یی بدیع، نوظهور و قرن بیستمی است و در پی منازعات دیگری در علم و به تبع پرسشهای جدیدتری جابازمی کند. با توجه به حضور ریشه ها و رگه هایی از مباحث مرتبط با علوم انســانی در حکمت عملی قدما، تحلیل و آسیب شناسی وضعیت حکمت عملی در تمدن اسلامی و نسبت سنجی نظریــه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی رحمه‌الله به مثابۀ امکانی برای بنیادگذاری علوم انســانی گام مهمی است که باید برداشته شــود . مفسّرانی که به نظریه ادراکات اعتباری پرداخته‌اند، از نگاه به آن از زاویۀ فلسفی و نسبت سنجی آن با مبانی صدرایی علامه طباطبایی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود غفلت نموده و این نظریه را بیشتر حاشیه ای بر فلسفه ایشان و عمدتا متاثر از مباحث محقق اصفهانی رحمه‌الله در اصول فقه دانسته و آن را بیشتر از زاویه دغدغه‌های اصولی، کلامی و یا فلسفه اخلاق مورد توجه قرار داده‌اند. از سوی دیگر به دلیل غلبه ذهنیت معرفت شناســانۀ ناشی از حضور پررنگ گفتمان فلســفه تحلیلی در ایران معاصر، کمتر قرائتی وجودشناسانه از این نظریه ارائه شده است.

آثار اصلی دیلتای

- دیلتــای، ویلهلم، تشــکّل جهــان تاریخی در علوم انســانی، ترجمه منوچهرصانعی دره بیدی، نشرققنوس،۱۳۸۹
- همــان، مقدمــه بــر علــوم انســانی، ترجمه منوچهرصانعی دره بیدی، نشرققنوس،۱۳۸۸
- همان، دانش هرمنوتیک و تاریخ، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۱.
- همان،ذات فلسفه، ترجمه حسن رحمانی،انتشارات دانشگاه مفیدقم،۱۳۸۳.

آثار درباره دیلتای

- آراتو، اندرو، تفکــر نوکانتی: حلقه مفقوده نظریه انتقادی از دیلتای تا زیمل، ترجمه امید مهرگان، گام نو، ۱۳۸۸.
- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- بوخنسکی،ا.ام، فلســفه معاصر اروپایی، ترجمه شــرف الدین خراسانی،شــرکت انتشارات علمی فرهنگی،۱۳۷۹.
- پالمر، ریچارد، علــم هرمنوتیک، ترجمۀ محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران، ۱۳۷۷.
- پیــن، مایــکل، فرهنگ اندیشــه انتقــادی از روشنگری تا پســامدرنیته،ترجمه پیام یزدانجو، نشرمرکز،۱۳۸۳.
- حسنی، ســیدحمیدرضا، درآمدی بر هرمنوتیک ویلهم دیلتای، مجله معارف اسلامی،ش۱،زمستان ۱۳۸۳.
- حنایی کاشــانی، محمدســعید، زرتشــت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر از هایدگر، گادامر، فوکو، دیلتای و....، انتشارات هرمس،۱۳۸۲.
- ریکور،پل، رسالت هرمنوتیک، مراد فرهادپور ـ یوسف اباذری، ۱۳۶۸، مجله فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم.۱۳۶۸.
- ریکمــن، ه.پ،ویلهلــم دیلتــای : زندگی وافــکار، در « زرتشــت نیچــه کیســت؟» ، ترجمه وتالیف محمدســعید حنایی کاشــانی، نشرهرمس،۱۳۸۵.
- سام دلیری، کاظم، تحول هرمنوتیک؛ بررسی مقایسه ای هرمنوتیک دیلتای و ریکور،دو فصلنامه علوم اجتماعی، ســال هفتم، شــماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ .
- شــجاعی جشــوقانی، مالک، دیلتــای و بنیادهــای فلســفی علوم انسانی،کتاب ماه فلسفه، شماره ۴۸، شهریور ۱۳۹۰ ص ۸۸-۹۶.
- شــرت،ایون، فلســفه علوم اجتماعی قاره ای،ترجمه هادی جلیلی، نشرنی،۱۳۸۷.
- شــعبانی ورکی، بختیار، هرمنوتیک به مثابه بنیادی روش شناختی برای علوم انسانی، مجله نامه مفید، شماره ۵۹، اردیبهشت ۱۳۸۶ .
- فرونــد، ژولیــن، آراء ونظریه‌ها در علوم انســانی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.، ۱۳۸۷.
- کانرتون، پل، جامعه‌شناســی انتقــادی (متن‌هایی از هگل، مارکس، لوکاچ، دیلتای، گادامر، لورنتزز، تیلور، ریکور، هورکهایمر، پولاک،آدورنو، بنیامین، مارکوزه)،ترجمه حسن چاوشیان، انتشارات اختران، ۱۳۸۴.
- کریچلی، ســایمون، فلســفه قــاره ای، ترجمه خشــایار دیهیمی، نشرماهی،۱۳۸۷.
- ماتیوز،اریک، فلســفه فرانسه در قرن بیستم،ترجمه محسن حکیمی، ققنوس،۱۳۷۸.
- محمدزاده، رضا، بنیادهای علوم انسانی از دیدگاه دیلتای و ملاصدرا، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۴، پاییز۱۳۸۹ .
- نوری، روح الله و محمدرضا ریخته گرایان، نقش ویلهلم دیلتای در پایه گذاری علوم انســانی و دفاع از عینیت آن، دو فصلنامه غرب شناسی بنیادی، سال سوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ صص ۱۰۹-۱۲۶
- واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشــگاه فرهنگ واندیشه اسلامی،۱۳۷۶.
- واعظــی، احمد، هرمنوتیــک به مثابه بنیانی بــرای علوم فرهنگی و انسانی، مجله معرفت،ش۲۸،۱۳۷۸. ☙

پی‌نوشت‌ها:

۱. رک؛ خاتمــی، محمــود، زمینه تاریخی مدرنیته، نشرعلم، ۱۳۸۷.

۲. داوری اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، انتشارات ساقی، ۱۳۸۳ و مجموعــه مقــالات نشســت تخصصــی مطالعــات تطبیقی، صص۱۲۰-۱۲۵.

3. Income Insurability

4. Theocentric Epistemology

5. Anthropocentric

6. Critique of Historical Reason

7. Intellectualized The Subject

۸. دیلتــای، مقدمــه بــر علــوم انسانی، ص۱۵۶.

9. Ibid,p9

10. The master science

۱۱. همان، ص۱۰۷.

12. Wissenschaftlich

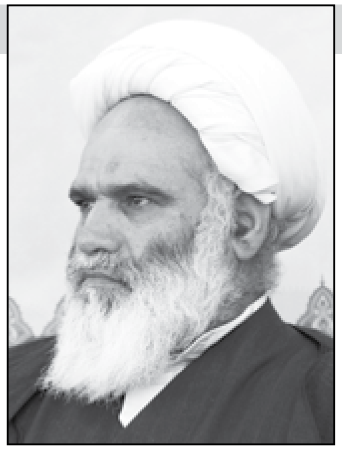
13. Empirical science of the mind

14. Die Entstehung der Hermeneutik

15. Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism, pp127–85.

16. Hermeneutics and the Study of History,p250

● گروه علمی کلام



مدیر گروه: حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد
دستیار پژوهشی: حجت الاسلام جواد اسحاقیان

خلقت از عدم از دیدگاه عرفان

حجت الاسلام والمسلمین حسن رمضانی
(عضو گروه علمی فلسفه و عرفان مجمع عالی و
عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی)

۱۳۹۲/۹/۵

مسأله ایجاد از غوامض است، همانطور که احاطه به ذات حق تعالی ممکن نیسـت، احاطه تامّه به فعل خدا هم نمی‌شود داشـت و تنها می‌توان به دنبال توجیه و گزینه‌ای گشت که اشکالات کمتر داشته باشد و به حقیقت نزدیکتر باشد. پس از نظرگاه عرفان نمی‌توان احاطه کامل به بحث خلق و ایجاد پیدا کرد.

به عنوان مقدمه باید گفت که عدم به دو شکل مطلق و نسبی است؛ در اینجا مراد ما عدم نسبی است زیرا در عدم مطلق، هیچ اثری از وجود در آن تصور نمی‌شـود، اما در عدم نسبی، عدم نسبت به موقعیت خاص لحاظ می‌شود. عامه مردم و متکلمان و فلاسـفه، معتقدند که خداوند اشیاء را از عدم مطلق آفرید بدین معنا که چیزی نبود و حق تعالی وجود را عنایت کرد.

اما از دیدگاه عرفان، خلقت از عدم مطلق، پذیرفته نیست و مخلوقات عالم اینگونه نیستند که هیچ سابقه وجودی قبل از خلق نداشته باشند؛ به عنوان نمونه در مورد انسان، جنبه روحانی ما، روح کلی است که در انسان دمیده شود و خلق آخر محقق می‌شـود، در بعد جسـمی هم مواد دیگری وجود داشته است.

عدم من حیث العدم اگر بخواهد متحول به وجود بشود، حرفی است که قابل پذیرش نیست. همانگونه که وجود من حیث الوجود قابل تحول به عدم نیست چون در هر حال اجتماع نقیضین می‌شـود و یا اینکه احد الضدین به دیگری مبدل شود بصورت هو هو.

اگر بخواهیم خلق خداوند را به عدم نسبت بدهیم که وجودی از عدم حاصل شود، در واقع، گفته‌ایم که قدرت خداوند بر محال، تعلق گرفته است و اینجا بحث تعبّد هم نیست بلکه فهم و تعقل است.

وقتی «انا للّٰه» گفته می‌شود «و لله ما فی السموات و ما فی الارض» و دیگر ادله مطرح می‌شود، نشان دهنده آن است که منشأ ما از حقتعالی است و ملکیتی حقیقی است و حالت اعتباری ندارد. مولوی چنین گفته است: «منبسط بودیم و یک گوهر همه»؛ یک حقیقت بود بدون آنکه متصل باشـد بلکه براساس فعالیت تجلی نموده است.

اگر اشکال شود که چون حرکت در حقتعالی مردود است، پاسخ آن است که حرکت استکمالی برای حق محال است ولی حرکت تکمیلی اینگونه نیست؛ همینکه دستور «کن» محقق می‌شود؛ یک حرکت است و این حرکت برای خداوند محال نیست. ما در ذهن خود بسیاری از تصورات را داریم که انفعالی در آن واقع نمی‌شود ولی حرکاتی در آن مشاهده می‌شود؛ ضمناً کثرتی که در این فعالیت‌ها وجود دارد هم با بساطت ذات الاهی منافات ندارد.

مرحوم قیصری چنین می‌گوید: «ایجاده فی الاشـیاء اختفائه فیها مع اظهاره فیها»

یعنی امری که قبلا مطلق بود حالا مقید می‌شود، خفاء به اظهار مبدل می‌شود و تغییراتی از این دست واقع می‌شود.

در ادامه می‌گوید «بازالة تعیانتها و سـماتها و جعلها متلاشیة کما قال لمن الملک الیوم لله الواحد القهار» و در مورد قیامت صغری می‌گوید: «بتحوله فی العالم الشهادة من الغیب» یعنی شهود و غیبت و اظهار و اخفاء، آن کاری است که در این تحولات انجام می‌شود.

سـوال بعد آن اسـت که این کثرات و مخلوقات، اینها بودند که اگر بودند تحصیل حاصل می‌شود و اگر نبودند چگونه قابل شدند، یعنی فرض قوابل از مشکلات این بحث است، روابط شیئیت و کون علمی و کون عینی باید مورد دقت واقع شـود. که وجود علمی اشیاء و مخلوقات، نفس الامر و ذات الشئ، چگونه است و چگونه شیئیت قابل اطلاق بر آن است؟

نکتـه بعد آنکه وقتی خداوند به کثرات و قوابل، افاضه کرد آیا چیزی از حق کاسته می‌شود؟ اگر چیزی کم شود که باعث فرض محدودیت در حق است که محال است. حال از لحاظ قوابل اگر سوال شود که فیض و خلق، آیا چیزی به حقتعالی افزوده شده است؟ یعنی آیا ملکی نبوده و حالا ملک شده است؟ اگر بپذیریم که پس از خلق ملکیت حق به این مخلوق واقع شـده است، بر قلمرو ملک او افزوده شده اسـت و حالت استکمال ایجاد می‌شود که برای خداوند محال است. حال سوال آن است که چگونه نه چیزی از خداوند کاسته شـد،و نه چیزی به عنوان استکمال افزوده شده است؟ پس چیزی جز تجلّی پاسخ آن نمی‌توان باشد و فقط دائم الفیضیة و مُلک الفیضیة و مُلک مداوم و ... می‌تواند پذیرفته شود. (یا من ملکه دائم)

کلّ ما کان فی العالم و همٌ أو خیال: البته خیال از نگاه هسـتی شناسانه، برای خود دارای هستی است و انسان موقع تخیل، چیزی تصور می‌شود و تحولی واقع می‌شـود. پس اگر علماء بحث وهم و خیـال را برای مخلوقات مطرح می‌کنند به عنوان نگاه هستی شناسانه است نه آنکه اصلا هیچ واقعیتی برای آنها وجود نداشته باشد.

پس از ارائه بحث توسـط استاد رمضانی، آیت الله فیاضی ، توضیحاتی بیان کردند.

در بحث ما صفات دو گونه است:

صفات کمال

مثل علم که حالت مرآتی دارد و نشاندهنده کمالات در فرد است.

صفات فعلی (اضافی)

مثل اتصاف فردی به اخوّت در حالی که خود او هم خبر از داشتن یک برادر ندارد، که بودن یا نبودن برادر چیزی از فرد کم نمی‌کند، که معتقدیم صفات فعل الهی از این مقوله هستند.

در صفات اضافی یا فعلی، با وجود و عدم آنها چیزی از خود موجود کم یا زیاد نمی‌شود.خداوند بجای عدم، وجود را آورد نه آنکه به عدم وجود داده باشد.

اعدام به معنی واقعی کلمه، یعنی تبدیل وجود به عدم از سوی خداوند، ممکن است. معدوم شدن موجود، محال نیست زیرا موجود بما هو موجود،تبدیل به معدوم نمی‌شود.

البته ملک خداوند نسبت به عالم،اعتباری نیست، وجود مخلوقات، عین الفقر اسـت، رابطه مفیض و مفاض حالت اعتباری نیسـت. صفات خالق، مالک و ... که صفات فعل هسـتند برای تحقق یافتن،باید چیزی غیر از خداوند محقق شود و این غیر که ایجاد می‌شود،چیزی جز فعل خدا نیست.

مِلک به معنی مملوک واقعا اضافه شده است، به این معنا به ملک خداوند اضافه شـده است ولی تحولی در خود او ایجاد نشـده است زیرا این مملوک، موجودی، غیر از خداوند است ولی وصف خالقیت از وجود خداوند محسوب می‌شود.

آیت الله فیاضی: چون مالک حقیقـی، اول و آخر خود خداوند اسـت؛ لذا وقتی مخلوقی ایجاد می‌شـود، آن مخلوق، ملکیـت اعتباری دارد و باز هم ملکیت حقیقی از آن خداوند است و تغییری نکرده است.

در ادامه دیگر اسـاتید هم این چنین نظرات خود را بیان نمودندو استاد رمضانی به سئوالات آنان پاسخ داد.

استاد قدردان: اینکه خداوند موجود را از عدم آورده است از کجا آورده است؟

آیت الله فیاضی: فیاضیت و خلق ازلی نیست و خداوند از عدم خلق کرده است.

اسـتاد رمضانی: مثال زدن به اخوّت و اعتبار موجود در آن، مناسـب نیسـت و از مقوله دیگر است، این تمثیل به سـوی اضافه مقولی می‌رود که تحلیل مناسبی برای آفرینش نیسـت و خلقت از عدم محض و مطلق، عقلاً قابل پذیرش نیست.اگر ملک را حقیقی بگیریم، استکمال می‌شود.

یکی از اساتید: به نظر می‌رسد در خلقت از عدم، خلقت از مفهوم عدم نیست، بلکه خلقت از عدم حقیقی است.

اسـتاد رمضانی: بحث، مفهومی نیسـت بلکه عینی و واقعی اسـت. ماهیتی که لابشرط از وجود و عدم است، گاهی موجود و گاهی معدوم است ولی اینکه عدم صرف، وجود شـود محال است. پس خداوند لا من شی آفریده است و از خودش می‌گیرد و اظهار می‌شود «از توشکفته گردد و بر تو کند نثار».

نکته آخر در خلق اینکه کثرت تجلی است و کثرت جلوه می‌کند بدین نحو که خود ذات در پوشـش این کثرات مخفی می‌شود و اختفاء اشـیاء، ظهور ذات حق خواهد بود.

● گروه علمی کلام

حجیت خبر واحد در اعتقادات دینی (۱)

حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی
(عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی و
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

۱۳۹۲/۹/۱۹

به عنوان مقدمه می‌توان گفت که برخی گفته‌اند خبر واحد بالاصاله حجت نیست و تنها در جایی که اثر شرعی باشد (یعنی مسائل احکام) می‌توان حجیت را برای ادله ظنی مطرح نمود.

مقدمات لازم بحث

۱. جایگاه علم و یقین و اطمینان در اصول بررسی شود و اینکه آیا نسبتی که آنها به قرآن می‌دهند که ادله ظنی حجت نیست، درست است و یا آنکه معنای این مفردات در قرآن، متفاوت است.

در اصطلاح معرفت ۴ دسته می‌شود.

الف) یقین بالمعنی الاخص (یقین مضاعف) (اعتقاد ثابت مطابق جازم) در این مرحله احتمالا خلاف یقین راه ندارد.

ب) یقین (جزم) (اعتقاد جازم) اعم از آنکه مطابق با واقع باشد یا نه.

ج) اطمینان که امکان خلاف واقع بودن وجود دارد ولی عقلا به آن توجه نمی‌کنند.

د) ظـن (اطمینان راجح) که احتمال خلاف در آن وجود دارد.

اصولیون بیان می‌کنند که قرآن فرموده است که از علم پیروی شود و از ظن نباید پیروی شود و در خبر واحد هم احتمال خلاف داده می‌شود. سوال مهم اینجاست که آیا مفاهیم قرآنی دلالتی بر نظر اصولیون دارد؟

در اینجا باید تفکیک ایجاد شود زیرا در قرآن معنای دیگری وجود دارد، چون مفاهیم قرآنی ناظر به فهم عرفی است و علم در نزد مردم همان اطمینان هم هســت و عموم مردم با این اصطلاحات عرفی ارتباط داشتند و در آن زمان اصطلاحات خاص علمی وجود نداشته است. مرحوم شیخ عبدالکریم حائری در این رابطه فرموده است که در زمان حضرت رسول، اگر شارع معنایی غیر از معنای عرفی را نظر داشت بیان می‌کرد (در الفوائد، ج ۲ ص ۵۸) در زندگی مردم هم که توجه شود اطمینان و علم معرفی هم ملاک بوده است و فقط علم و یقین نبوده است.

و همین که مردم پرسشی در این مورد نداشته‌اند و به همان علوم عرفی عمل می‌کرده اند، معلوم می‌شود نهی قرآنی نهی از ظنون نبوده است. اگر معنای علم در آیات قرآنی، فقط یقین و علم بود، بسیاری از احکام باید تعطیل می‌شد (چون این اکثر مبتنی بر ظن هستند) و تخصیص اکثر لازم می‌آمد.

مرحـوم علامه طباطبایی در المیزان هم، اعتبار اطمینان را مطرح کرده‌اند و فقط اعتبار را به علم منحصر نداشته اند.

اما در بحث‌های خود قرآن:

در ســوره ممتحنه، برای اختیار و آزمایش افراد، هم علم عرفی کافی دانسته شده است و الا علم جازم هم ممکن است نسبت به قصد درونی افراد حاصل نشود.

در مورد دیگر: در بحث آزمایش کنیزان و آزاد کردن آنها بیان می‌شود که اگر علم به خیر در آنها یافتید آزادشان کنید و روشن است که علم قطعی در این مورد پیدا نمی‌شود.

در فتاوی فقهی هم موارد متعددی داریم که مثلا قضاوت براساس اطمینان و ... است و علم و یقین معمولا پیدا نمی‌شود.

در مورد ظن هم در مباحث قرآنی، معانی مختلفی برای آن وجود دارد.

در لغت،ظن، امری بدون دلیل و تخمینی دانسته شده است؛ مثلاً دین مظنون، دینی است که اطمینان به پرداخت آن نیست.

عمل اصحاب و ســیره مردم هم اینگونه بوده است که براساس ظنون عمل می‌کردند.

علامه مجلسی در بحارالانوار ج ۲ ص ۲۴۵ از قول معصوم بیان می‌کند آنچه را می‌دانید به آن عمل کنید هر آنچه نمی‌دانید از ســوی ماست آن را به ما برگردانید و روشن اســت که این علمی که مبنای عمل بوده است، یقین و قطع نبوده است.

در آیه (ان یتبعون الا الظن ان الظن لایغنی عن الحق شـیئا) نجم ۲۸. که بحث ظن آمده است، موضوعش سخن مشرکان در شرک آنها برای خدا بوده است و فضای آیه نشان می‌دهد که چون حرف مشرکین بدون مبنا بوده است، ظن خوانده شــده و از اعتبار ساقط شده است. مشرکان دخترانی برای خدا تعیین می‌کردند و جزم هم داشــتند ولی قرآن، اینها را ظن می‌خواند زیرا بی مبنا و بی اساس است.

در ســوره انعام (ان یتبعون الا الظن و ان هم الایخرصون) اینجا هم احتمال بی مبنا و ... را ظن خوانده اســت نتیجه کلی آن است که علم عرفی و اطمینان و ... از دیدگاه قرآن، علم است و از آن طرف بسیاری از جزمها بدلیل بی مبنا بودن، ظن و غیر معتبر است. دانشمندان منطق و .... هم به این مسأله اشاره کرده اند.

مثلاً ابوالبقاء در کلیات خود می‌گوید: ظن اعتقادی است که اساس نداشته باشد.

اصولیون، قطع را مدنظر می‌دهــد، و جزمی که اصولی مطرح می‌کند، فقط اعتقاد مُدرک نســبت به مسأله را مهم می‌داند در حالی که ممکن است این جزم ناصحیح و جهل مرکب باشد.

مرحوم صدر و آیت الله مصباح هم این بحث را بررسی کرده‌اند که اگر دین قطع و علم را مورد سفارش قرار می‌دهد منحصراً یقین بالمعنی الاخص نیست بلکه علم و اطمینان عرفی هم هست.

مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه گفته است، هر تصدیقی که احتمال خلافش مورد اعتنا نباشد، علم گفته می‌شود پس احتمال خلاف لازم نیست کلاً نفی شود که ما آن را علم معتبر بدانیم.

آیت الله نائینی و برخی دیگر گفته‌اند اخبار آحاد و ... از ذیل آیات ناهیه از عمل به ظن، تخصصا خارج هستند.

مبحث بعد نوع معرفتی است که در منابع دینی، لازم دانسته شده است.

مقدمات بحث اعتقادات انواع مختلف دارند، اعتقاد پیشــین، اعتقاد پسین در اعتقادات پیشین مثل اصل نبوت و معاد و ... متقدم بر نقل مستند ولی جزئیات این مباحث متأخر از نقل است.

در اعتقادات پســین چون حس دخیل اســت یقین به معنی الاخص، امکان حصول ندارد ولی در اعتقادات پیشین، امکان حصول بالمعنی الاخص وجود دارد.

تقسیم دیگر هم اصول و فروع اعتقادی است. تفاصیل و فروع را معمولا با نقل اثبات می‌کند.

در اعتقادات نکته بعد آنکه در بحث تقلید، ظنّ تقلیدی نفی شده است نه آنکه چون تقلید نفی شده است، حتماً یقین باید جایگزین آن شود بلکه می‌تواند اطمینان و علم عرفی جای آن قرار گیرد.

۷ دســته از نظـرات علماء در مورد مبنـای لازم برای اعتقادات که انسان معتقد باید داشته باشد:

۱. گروهی که اعتقاد مطابق با واقع را لازم دانســته اند: شهید قاضی طباطبایی در حاشیه لوامع

۲. جزمی که از یقین حاصل شــده اســت: شهید ثانی: اعتقاد جازم مأخوذ از ادله و حجج را لازم می‌داند.

مرحوم خواجه نصیر در تلخیص المحصل، معرفت یقینی را می‌گویند از راه دلیل باید حاصل شــود ولی در رساله (اقل ما یجب الاعتقاد به)، حد مورد نیاز را شــهادت به اصول اعتقادی می‌داند و همین تصدیق که در قلب فرد مستقر شود کافی اســت ولو این ایمان با برهان همراه نباشــد. آیت الله جوادی، معرفت لازم در اصول عقاید را جزم می‌داند ولی در تفاصیل این را لازم نمی‌دانند.

۳. اعتقاد صادق جازم را لازم دانســته‌اند در اینجا همراه بودن دلیل ذکر نشــده است پس معرفت تقلیدی جایز اســت، مرحوم مــروج در منتهی الدرایـــه این را مطرح کرده‌اند.

۴. کسانی که فقط اعتقاد جازم را لازم می‌دانند.

مرحوم شــیخ انصاری در اصول دین، تحصیل دلیل را لازم نمی‌داند، شیخ موســی تبریزی در اوثق الوسائل، مطلق اعتقاد جزمی را کافی می‌داند و همراه بودن دلیل را لازم ندانسته است ایشان در اعتقادات جزمی که از راه تقلید از پدر و مادر وجود دارد را هم کافی می‌داند.

آقا ضیاء عراقی می‌گوید: معرفت لازم نیســت از روی دلیل باشــد و معرفت برهانی ملاک نبوده است و سیره ائمه علیهم‌السلام هم این نبوده اســت ولی البته شرط تقلید را جازم آفرین بودن آن دانسته اند.

۵. اطمینان برخاســته از دلیل لازم است: مرحوم نراقی در جامع السعادات و علامه مجلسی در بحارالانوار شیخ بهائی و شیخ طوسی و جمع بندی عباراتش همین نظر را دارند.

۶. ضرورت همراه داشــتن دلیل: مثل ابن میثم بحرانی فقط لازم است دلیل باشد، محقق حلی و مرحوم مظفر، محقق ترکی، فخر رازی و برخی علمای دیگر.

۷. مطلـــق ظن کافی اســـت: محقـــق اردبیلی، ظن در اعتقادات را هم جایز می‌داننـــد و تقلید را همان تبعیت کورکورانـــه می‌داند. والا تبعیت از انبیـــاء و اولیاء تقلید مذموم حساب نمی‌شود.

نظر نهایی

با بررســـی لغت عقیده معلوم می‌شود که معنای عقیده، اســـتحکام همراه گره زدن در قلب و ... است یعنی ثبات آن اعتقاد در قلب. معلوم می‌شود اعتقاد نباید در معرض زوال نباشد.

حالا به انواع معرفت مراجعه می‌کنیم: در جایی که قطع داریـــم، حالت جزم و پایداری هســـت و حتی در جهل مرکب پایداری مطلب وجود دارد، پس اعتقاد جازم حتی اگر غیرمطابق باشد، عقیده محسوب می‌شود در اطمینان هم، پایداری اعتقادی وجود دارد. آنچه مهم اســـت این است که اطمینان همراه دلیل باشد. و سیره معصومین این است که در برخورد با عوام اطمینان را هم می‌پذیرفته اند. البته به نظر می‌رسد در بین افراد تفصیل باید قائل شد، کســـانی که قدرت فکری بالاتر دارند، عقیده در آنها در کف (یعنی اطمینان) پایدار نمی‌ماند و در معرض شبهات و زوال است، پس برای آنها اطمینان کافی نیست.

نظرات و دیدگاه‌های اساتید:

آیا علم و ظن که در قرآن بکار رفته اســـت، در موضوع اعتقادات بوده است یا بیشتر رفتارها مد نظر بوده است. نکته بعد آن است که در اعتقادات هم تعبّد، قابلیت امکان را دارد.

مسأله بعد آن است که برخی شأن پیامبر و ائمه در روایات مربوط به این موضوعات را ارشاد به عقل می‌دانند و این تعلیمات برای تسهیل فهم است.

سنخ بحث‌ها باید روشن شود که حوزه این بحث روشن شـــود، امروزه در معرفت شناســـی یا باور دینی مسائلی مطرح می‌شود که قالب فلسفی دارد و حالت نقلی ندارد که با جمع بندی آراء بدســـت بیاید و جنس این بحث‌ها دلیل فلسفی می‌طلبد، در اینجا از تحقیقات واژه شناسانه نمی‌توان استفاده کرد، مطلب بعد آنکه اگر شان معرفت شناسانه خبر واحد صحبت می‌کنیم باید توجه کنیم که آیا خبر واحد، شواهدی در اختیار ما قرار می‌دهد که به استناد آن شـــواهد، باور ما موجه باشد؟ در اینجا باید دقت شود چه چیزی منبع معرفت است یا ابزار انتقال معرفت است؟

نزاع علمی که حدود سه دهه است اتفاق افتاده آن است که امثال آقای پلانتینگو و شاگردان او بیان می‌کنند که آیا قرینه گرایی که در عصر روشـــنگری بوده است و (لاک و دکارت) از افراد شاخص این مبنا هستند، هنوز معتبر است که آنها می‌گفتند فقط یقین کاربرد دارد و در دین هم باید قرینه گرایی حاکم باشد؟ لذا این مبنا به آنجا رسید که چون واقعا در بســـیاری از موارد نمی‌شود این قرینه‌ها و یقین حاصل شود یا باید به مسائل موجود اکتفاء شود یا به شکاکیت برسیم.

در مقابل گروهـــی آمدند، قرینه گرایی را انـــکار کردند، گروهی دیگر حتی مبناگرایی را هم انکار کردند در اینجا نظراتی وجود دارد عده ای باور شخص را مهم دانسته‌اند ولو برای دیگران اطمینان آور نباشد یعنی شواهد فقط برای شـــخص باورنده مهم اســـت، این همان درون گرایی است که بیشتر قرینه گرایان معتقد به آن هستند.

دســـته دیگر برون گرا (external) بوده‌اند که ورودی باور باید درست باشد و قبول کردن یا نکردن باور کننده نقشی در آن ندارد.

جنبش جدیدی در مباحث معرفت شناسی وجود دارد که معرفت را وابسته به سیاق و زمینه می‌دانند، لذا برای اشخاص مختلف، تشکیکی است؛ لذا معنای اطمینان، حالت ذومراتب دارد.

بحث اصلی آن است که اینها بحث‌های مستقل فلسفی می‌خواهد و با نقل و منابع دیگر بدست نمی‌آید.

ما در قرآن مواردی داریم که یقین بکار رفته اســـت و به لحاظ لغت شناسی، منظور از یقین همان حالت علم است از سوی دیگر قرآن، تعبیرات متفاوتی دارد: (ایمان، تعقّل، یقین) و تنها بحث ما بررسی ظن و علم خلاصه نشده است.

نکته دیگر آنکه خود ائمه ما مطالبی که برای مردم نقل می‌کردند. مبتنی بر استدلال و ... بوده است.

جمع بندی نهایی

تفاوت روشی که ما با بحث‌های دیگر در خبر واحد داریم آن است که مفهوم علم و ظن را وقتی بررســـی می‌کنیم آن را محـــدود به حوزه اعتقادات و .... نمی‌شود لذا بحث لغوی را بیان کردیم.

بحث بعدی آن است که تعبّدی نبودن عقاید، مسأله مهمی است که جداگانه باید به آن پرداخته شود.

مطالب دیگر آن است که آیا خبر، واقع نما هست یا نیست و این تمایز کارما با متکلمان است، مثلاً بیانات ائمه در مسائل تربیتی و ... ما را به واقع می‌رساند و اینجا این دغدغه مطرح نیست که مخالفت با اینها عذاب و عقاب داشته باشد.

از دیدگاه ما اتمام اخبار ائمه، ارشاد به عقل و ... نیست و آنچه مهم است این مطلب اســـت که واقع نمایی و رساندن ما به واقع در این روایات مورد تأیید است.

مطلب دیگر آن اســـت که ما شـــواهد و دلایلی که اطمینان می‌آورد را باید بررسی کنیم که نسبت آنها با واقع و صدق چیست؟

● گروه علمی کلام

بررسی حجیت ادله ظنی (۲)

حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی
(عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی و
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

۱۳۹۲/۱۰/۳

مقدمات بحث

۱. تفاوت دیگر آن اســـت که در یک رویکرد ما به دنبال اعتقاد واقعی هستیم و حدود و ثغور اعتقادات با شارع است ولی در رویکرد دیگر که در مقام توصیف واقع هستیم مبانی معرفت شناختی تعیین کننده است.

انسان به لحاظ ایمانی اختیار دارد که علقه به تصدیق ذهنی حاصل شده داشته باشد یا نداشته باشد.

اصولی ها بیشتر به رویکرد اول پرداخته اند.

۲. برخی معتقدند خبر واحد، مفید علم متعارف است و این نکته مهم است که خبر بدون قرینه اعم از قرینه برخلاف و قرینه مؤیّد است. براساس این نظریه لذا خبر واحد را از ادله ناهی ظنّ، تخصصا خارج می‌دانند زیرا این اخبار واحد هم علم عرفی ایجاد می‌کنند.

که نظر ما آن است که مبنای دوم (کفایت علم عرفی) مورد قبول است.

پس از بیان مقدمات باید به اصل مطلب وارد شویم:

براساس یک استدلال اصولی: خبر واحد را علم آور نمی دانند که مشهور هم همین را می‌گویند ولی براساس مبنای ما خبر واحد، علم عرفی ایجاد می‌کند. از ســـوی دیگر مقدمات استدلال اصولیون آن است که در اعتقادات ما یقین لازم داریم که اینهم مورد مناقشه است، زیرا تنها معرفت لازم در اعتقادات، یقین نیست.

براساس مبنایی خبر واحد از ظنون است و ظن بدون جعل شارع معتبر نیست و حجیت شـــارع به امری تعلق می‌گیرد که اثر شرعی داشته باشد و از سوی دیگر مسائل اعتقادی، اثر عملی ندارد، لذا جعل حجیت توسط شارع در اینجا لغو محسوب می‌شـــود؛ در نتیجه گفته اند حجیتی توسط شارع در اعتقادات برای ادله ظنی، جعل نشده است.

در بحث حجیت خبر واحد ۳ دلیل اســـت: انسداد، بنای عقلائی، تعبد شرعی (متون)

اگـــر دلیل حجیت خبر واحـــد را بنای عقلا بدانیم چنانکـــه اصولیون این را پذیرفته‌اند) از آنجا که در بنای عقلا اثر شرعی لازم نیست و تفاوتی بین فقه و غیر فقه گذاشـــته نمی شود. بنای عقلا بگونه ای است که شامل همه این موارد می‌شود. لذا باز هم نیاز به اثر شرعی وجود ندارد زیرا ما از راه ادله و متون تعبدی وارد نشده ایم و فقط بنای عقلا مطرح است و عقلای عالم تفاوتی در امور روزمره یا امور شرعی در این بین نمی گذارند.

اشکال: عقلاء هم بین امور مهم و با اولویت و دیگر امور تفاوت قائل می‌شوند.

اســـتاد محمدی: عقلاء به جهت اهمیت خبر، حدود و شرایط ویژه ای برای پذیرش خبر مطرح می‌کنند نه آنکه در اصل حجیت خبر واحد تفاوت قائل شوند.

نکته دیگر آنکه برخی گفته اند چه کســـی گفته اســـت اعتقادات اثر شرعی ندارد؟ چون اعتقادات هم یک عمل جوانحی است و مثل عمل جوارحی با اختیار همراه است و می‌تواند اثر شـــرعی داشته باشد. مرحوم میرزای قمی این مطلب را بیان می‌کند که اعتقادات، عمل جوانحی است.

تقریر دیگر اشکال بر اثر شرعی نداشتن آحاد این است که در امور تکوینی نمی شود، تعبّد قائل شد و اعتقادات هم راجع به امور تکوینی بحث می‌شـــود و اعتقادات از سنخ تکالیف شرعی (تعبدی) نیستند و برای امور تکوینی نمی شود جعل حجیت کرد. مرحوم علامه در بین معاصرین با اعتبار آحاد در تفسیر و اعتقادات مخالفت می‌کنند و در برخی موارد تصریح به عدم اعتبار خبر واحد در تفسیر و اعتقادات می‌کنند.

به عنوان نمونه در روایت مربوط به برداشتن خاک پای جبرائیل توسط سامری، همین مطلب را ارائه می‌کند که اینجا نمی شود جعل حجیت کرد.

این مبنای علامه طباطبائی اســـت که متفاوت با مبنای مشهور است.

اما حتی اگر کسی بر مبنای مشهور مشی کند، که تعبد و عدم تعبد بر این اساس است که دلیل حجیت را نصوص بدانیم. خود عقلا هم به احتمال خلاف ناچیز اعتماد نمی کنند و در اینجا هم بین امور فقهی و غیر فقهی تفاوتی توسط عقلاء گذاشته نمی شود.

در بیان دیگر چنین گفته می‌شـــود که هدف ما در بحث اعتقادات، کشـــف واقع است و واقع با تعبد حاصل نمی

شـود و در اعمال اختیـاری (مثل معتقد شـدن)، تابع مقدماتی است اما برای تصدیق علمی، اختیاری نداریم و تصدیق تابع مقدمات خود است (البته غربی ها معمولاً تصدیق را تابع مقدمات و نتیجه لازم آن نمی دانند).

از سوی دیگر دلیل اعتبار خبر واحد در اینجا تعبد است و در علم به واقع با تعبد نمی شود حرکت کرد.

حضرت اسـتاد مصباح و استاد جوادی آملی از این بیان استفاده می کنند.

نکته دیگر آنکه وقتی خبری را معتبر می‌دانیم در حوزه های مختلف، متفاوت است؛ مثلاً فرض شود خبری در مورد قوانین نیوتن رسـیده باشد که آنها را معتبر بداند، اینجا حجیت به معنای معتبر بودن اسـت ولی معنای منجریت و مصدریتی که در فقه مطرح می‌شود نیست.

پس معنای معتبر شدن این روایات این می‌شود که اینها در مقدمات اسـتدلال ها واقع می‌شـود و براساس آن ترتیب اثر می‌دهیم نه آنکه خـود را بخواهیم برخلاف آنچه معتقدیم وادار کنیم.

مطلب بعد آنکه خبر واحد از امارات است و اینها طریق به واقع هستند و اینها کاشفیتی نسبت به واقع ایجاد می کنند و تنها طریق به واقع اسـت نه آنکه اصل عملی در مقام تکلیف ایجاد کند.

پـس حجیت خبر واحد در این بخش آن اسـت که ما می‌توانیم به آن استناد کنیم نه آنکه برخلاف اعتقاد خود متعبد شویم.

نکته بعد آنکه هر آنچه در مورد خبر واحد گفته می‌شود در مورد ظهور هم باید گفته شـود، یعنی اگر مطالبی از معصوم شنیدیم که ظهوراتی در مورد طب و علوم دیگر بود نباید آن را براسـاس مبنای عـدم اعتبار ادله ظنی، حجت دانست در حال که ما معتقدیم ظهور است در این موارد همان حکم خود خبری را دارد.

نکته بعد که علامه می‌آورند که آنقدر در موضوعات غیر فقهی روایات جعلی داریم که نمی شود به آن استناد کرد ولی اشکال وارد می‌شود که ایشان باید اثبات کند که این جعلیّات باید اثبات شود.

بحث بعد آن اسـت که گفته اند سـیره عقلا به امور رفتاری اختصاص دارد و در اعتقادات معتبر نیست، مثلا خبـر عده ای افراد در مورد مسـائل ریاضی و ... معتبر نیسـت. آقای محمدی بیان می‌کنـد که عقلا تفاوتی قائل نمی شـوند هم در فقه و هم در علوم دیگر به خبر واحد عمل می‌کنند و محل بحث ما جایی اسـت که ما می‌خواهیم آنها را مبنای استدلال قرار دهیم. پس حوزه کار ما در اینجا منحصر به رفتار نیست

اشکال دیگر که کرده اند عقلا در امور مهم (مثل جهاد، قحطی و ...) به خبر یک بچه و ... ترتیب اثر نمی دهند.

در پاسـخ باید گفت که عقلا از باب اینکه احتمال خلاف نمی دهند و تأثیر نفسانی بر آن ها دارند، اعتبار را قائل می‌شوند و دقت آنها در اخبار مهم، دلیل بر بی اعتنایی آنها در اخبار جزئی نمی شود و تأثیر نفسانی در تمام امور (مهم و جزئی) حاصل می‌شود و مهم بودن امور فقط نشان می‌دهد که یک روش شناسی و یک شرایط ویژه برای اعتناء به خبرهای مختلف وجود دارد.

پس بطور کلی باید روش شناسی استفاده ما از متون در مسائل اعتقادی باید مورد توجه واقع شود.

لذا در مسـائل اعتقادی، شرایط و مسـائلی مثل عمومات عقلی مدنظر قرار می‌گیرد که در مسائل مورد توجه واقع نمی شود.

برخی اشکال می کنند که فرمایش معصومین در بحث های اعتقادی براساس حال مخاطب است مثل پاسخ های متفاوت امام به این سوال که آیا خداوند بر امر محالی (مثل قرار دادن جهان در تخم مرغ) قدرت دارد یا ندارد؟

اما پاسـخ کلی آن« است که وقتی حجیت خبر واحد مطرح شد بحث های تعادل و تراجیح و بررسی تعارض ها و ... مطرح می‌شود و اینگونه نیست که وقتی خبر واحد حجت شد، کاملاً براساس آن عمل شود و بدون چون و چرا با آن رفتار شود بلکه این خبر تازه وارد مجموعه ادله می‌شود که مثلاً جهت صدور و حال مخاطب و ... هم در بهره برداری آن مورد لحاظ واقع می‌شود.

نکته بعد آن است که انبوه روایاتی که در حوزه علوم طبّی، روانشناسی و علوم اجتماعی و ... اسـت را چه کار خواهیم کرد آیا همه اینها به دلیل خبر واحد بودن، کنار زده می‌شـوند؟ آیا هم اینها ارشادات عقلی است. در حالی که به نظر می‌رسد بسیاری از این مسائل را با صرف تعقّل و تفکر نمی توان به آن رسید که ارشاد عقلی محسوب شود.

نظرات اساتید حاضر در جلسه

۱. نظرات علامه در المیزان درمباحث اعتقادی و تکوینی مطرح است و جمع بین آرای ایشان آن است که بحث اصولی و حجیت خبر واحد، مطرح است و اینجا تعاملات و علوم رفتاری است.

۲. نکته بعد آن است که اینکه ما خبر واحد را می‌توانیم در منظومه ادله قرار دهیم و خود این اول الکلام است که ما بتوانیم آنها را در سلک ادله قرار دهیم تابعه مسائل دیگر (تعادل و تراجیح و ...) لحاظ شود.

۳. معانی مختلف حجیت بایداسـتقصاء شود مثلاً حجیت در فقه، حجیت در منطق و ... .

۴. باید توجه شود که آیا خبر واحد محفوف به قرائن مدنظر است و یا اینگونه نیست؟

۵. بنای عقلاء در رابطه خودشـان مطرح می‌شود ولی در مسائل مربوط به خداوند و اعتقادات چگونه بنـای عقلا و قواعد عقلایی در این موارد تعمیم داده می‌شود؟

۶. نکته بعد آنکه وقتی ما اعتقادی بر خلاف خبر داشته باشیم چگونه براساس آن عمل کنیم و آن را مبنای استدلال قرار بدهیم؟

۷. علامه طباطبایی در اوایل المیزان، علم و یقین منطقی را به شـدت مورد تأکید قرار می‌دهد و نظرشـان آن اسـت که قرآن هم نظرش همین علم و یقین اسـت. البته از آیات و روایات متوجه می‌شویم که چون آن علم واقعی برای عموم در دسترس نیست در برخی موارد آن علوم عرفی مورد استناد قرار می‌گیرد و این از باب آن است که علم قطعی و یقین در دسترس نیست. پس ما باید علم و یقین صد در صدی و قطعی را مدنظر قرآن بدانیم.

۸. اختلاف در عقاید را ما اگر بررسـی کنیم در بسیاری از موارد دارای منشأ جعلیات برایش پیدا می‌شود و همیشه اختلاف برداشت ها و مشرب‌ها نیست که عامل اختلاف در عقاید باشد.

اینکه عقل، مسـتقلا بخواهد عقیده ای را بیان کند، محل تأمل اسـت. و اعتقادات، ریشه اصول مسلّمی دارد ولی اموری هست که ممکن است عقل ما توان دسترسی را ندارد و آنجا نیاز به وحی و نقل مهم است.

پاسخ ها و توضیحات استاد محمدی

۱. در مورد اینکه ما خبر واحد را در منظومه ادله قرار دهیم، اول الکلام و قابل تأمل اسـت، باید گفت که وقتی ما خبر واحد را در موردی مشاهده کردیم و قرینه برخلافش نبود و عموماتی در برابر آن نبود آیا تأثیر نفسانی بر ما نمی گذارد؟ حال اگر تأثیر گذاشـت ما اجازه داریم براساس آن مقدمات بحث را چینـش دهیم پس با جواب دادن به اشـکالات و دفع موانع، دیگر بحث از ادله و مقدمات استدلال قرار گرفتن آنها، اول الکلام نیست. ما در حوزه های مختلف دین، مراتب مختلف علـم را لازم داریم. در برخی حوزه ها از دین، یقین بالمعنی الاخص در دسـترس نیست لذا ما مراتب دیگر علم را مورد اسـتفاده قرار می‌دهیم و نمی توانیم بطور کلی مراتب دیگر علم را که حاصل از اخبار اسـت را رد کنیم.

۲. در جایی که هیچ قرینه داخلی و خارجی نباشد و ذهن از حالت عرفی خارج نشـده است، تأثیر نفسانی از خبر واحد حاصل می‌شود. حتی در امور مهم، اعتبار خبر نفی نمی شود بلکه حدود و ثغور خاص قرار داده می‌شود.

۳. هدف ما بنای عقلاء براسـاس حفظ نظام اسـت و می‌خواهند تحیّر عملی رفع شود، درحالی‌که بحث واقع هم در بین هسـت و فقط برای رفـع تحیر و ... این بنا گذاشته نمی‌شود.

۴. در المیزان، مواردی هسـت که علم در آیات قرآن را به معنی علم متعارف دانسته اند.

جمع بندی مباحث آن است که ادله مخالفان در حجیت خبر واحد با بررسـی و تحلیل هایی که ارائه شد، قابل پاسخ دادن است و براسـاس مبانی که مطرح شد خبر واحد در عرصه های اعتقادی و علوم مختلف قابلیت قرار گرفتن در منظومه ادله را دارد و هر چند برای ترتیب اثر دادن و نظر نهایی روش شناسـی خاص خود را در این موارد باید طی کرد.

● گروه علمی کلام

بررسی حجیت ادله ظنی (۳)

حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی
(عضو گروه علمی فلسفه مجمع عالی و
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

۱۳۹۲/۱۰/۱۷

استاد رضا نژاد: برخی مفاهیم با ادله آن باید روشن شود که آیا مفهوم خبر واحد، تمام اخبار غیر متواتر را در بر می‌گیرد (حتی امثال مستفیض) یا آنکه این موارد مدنظر نیست.

نکته دیگر آنکه آیا تنها برخی مباحث مثل رجعت، بداء و ... موضوع بحث ما در حجیت ادله ظنی در این موضوعات است و یا جزئیات این اعتقادات را در برمی‌گیرد یعنی مقصود از اعتقادات کاملاً روشن شود.

سـوال دیگری که مطرح می‌شود آن است که مقصود موثوق الصدور بودن چیست؟ آیا این اعتماد به صدور حدیث به دلیل پیش داوری ما و ذهنیت‌های قبلی آنهاست و یا قرائنی و اعتقادات قبلی تأثیری ندارد؟

سوال بعد آن است که دقیقا ادله و شواهد نظریه مختار در حجیت ادله ظنی کدام است (این دلایل احصاء شود)

استاد محمدی: معمولا خبر واحد را در برابر خبر متواتر به کار می‌برند؛ البتـه مرحوم خوئی بیان می‌کند که در زمان امثال سیدمرتضی خبر واحد به معنای خبر ضعیف و موهون بوده است، لذا در بررسی اقوال علماء باید توجه شود که معنای خبر واحد تطوّر داشته است و البته بعدها، خبر واحد را مظنون می‌دانسـتند که خود ظن هم دارای حجیت شرعی نیست و ادله دیگری برای پذیرش لازم دارد.

استدلال اول: آیت الله فاضل و دیگران که دلیل حجیت خبر واحـد را بنای عقلاء می‌دانند کـه در بنای عقلاء تفکیکـی بین فقه و اعتقادات اسـت. وجود ندارد، مثل خبر دادن برگشت زید از سفر که یا نظیر معامله ملکیت براساس قاعده و اینکه مقتول نبودن حضرت عیسی را می‌توان براساس حجیت اخبار به خدا نسبت داد.

اشکال به ایشان: بنای عقلاءفقط در امور رفتاری است.

پاسخ: بنای عقلاء در اندیشه و تاریخ و امور تکوینی هم وجود دارد و حالت عام دارد، اما اینکه امور غیر تعبدی هم اثر شرعی داشـته باشد را شاید نتوان پذیرفت استدلال آیت الله معرفت: در دیدگاه اول، حجیت خبر واحد برای تفسیر را رد می‌کردند. (در التفسیر الاثری)

ولـی در آثار متأخر خود بنای عقلاء را مطرح می‌کنند. و اینکه بنای عقلاء، کاشـفیت می‌آورد و بجز مواردی که شارع استثنا کرده ما می‌توانیم حجیت را برای ادله ظنی قائل باشیم.

این دیدگاه متأخر ایشـان از طرفی بـه دیدگاه علامه طباطبائی برمی‌گردد. ولی آیت الله معرفت امضاء شارع را لازم می‌دانند. در حالی که اگر کاشفیت را قائل شدیم به امضاء نیازمندیم.

آقای صادق لاریجانی در اشکال نظریه آیت الله معرفت گفته اسـت: دلیل حجیت هر چه باشد اثر شرعی داشته باشد و بنای عقلاء هم یک قرارداد عملی است و باید از لغویت خارج شود و اثر داشته باشد و این اثر باید شرعی باشد ولی این اثر شرعی در اعتقادات وجود ندارد.

مقصود از بنای عقلا و این قرارداد چیست؟

علامه طباطبائی می‌فرماید: اعتماد به سـخنان دیگران در زندگی اجتماعی را امری طبیعی میداند که از فطرت انسـانی ناشی می‌شـود. و در اعتباریات قبل الاجتماع (مثل انتخاب اسهل و انفع)، انسان‌ها براساس این اصل، مواردی که احتمال خلاف وجود دارد را نادیده می‌گیرد. علامـه پیروی از علم را هم بـه اعتبار برمی‌گرداند، لذا مسأله فطرت در میان می‌آید و هرگاه بحث فطرت شد، موضوع اعتباریات و قرارداد کنار می‌رود.

پس اشکال ما به آقای لاریجانی آن است که این بنای عقلاء در بحث ما، به فطرت برمی‌گردد نه بنای قرارداد عقلاء نکته دیگر آنکه اگر بناء و قرار، عقلایی باشـد اثر آن هم باید عقلایی باشـد. اگر مـا اثر عقلایی یافتیم کافی اسـت مرحوم امام خمینی همین را بیان می‌کند که همینکه اخویت پیش نیاید و این اثر عقلایی باشـد کافی است آقای لاریجانی، پذیرش اعتبار خبر واحد را مثل ظهورات می‌داند، یعنی تمام ظواهر قرآنی، فقط در مواردی که در فقه هسـتند حجت است و نیز روایاتی که مسـتقیماً از امام معصوم شـنیده می‌شود مسأله صدور برای آن حل می‌شـود ولی مسأله ظهور حجیت نخواهد داشت (این از لوازم عدم پذیرش حجیت خبر واحد اسـت) و نیز در مـورد آیات هم ظهورات در امور غیر فقهی،حجیت نخواهد بود، روایات مربوط به علوم، طب و اعتقادات و ... ظهوراتشان حجیت نخواهد بود. آیاتی که در مورد قصص انبیاء است ظهوراتی است که حجیت آنها مخدوش می‌شود.

استدلال سـوم: آیت الله خوئی: تمام امارات را علم محسوب می‌کند و این علم تعبدی است و امارات به علم وجدانی تبدیل می‌شود و لذا با این امارات می‌تـوان از واقع خبر داد و در علم وجدانـی بین امور فقهی و اعتقادی و ... تفاوتـی نخواهد بود. البته در اصول اعتقادات، قطع را لازم می‌دانند در برخی اعتقادات مثل تفاصیل معاد، ظنّ خاص هم کفایت می‌کند.

اشـکال آقای لاریجانی به این کلام آیت الله خوئی اگر علم پیدا نشد، بنای عقلا و قرارداد آنان غیر علم را به علم تبدیل نمی‌کند.

پاسخ ها به این اشکال

ادله حجیـت، در مقدمات تصرف می‌کند، یعنی ادلـه، فردی که علم ندارد را متعبّد نمی‌کند. این نکته را هم باید بدانیم که حتی خبر فاسـق هم تأثیر تکوینی برانسان می‌گذارد ولی وقتی از وثاقت فردی برای ما توصیفاتی ارائه شد، تأثیر تکوینی برانسان حاصل می‌شود و انسان را به سمت پذیرش می‌برد، پس بنای عقلاء باعث می‌شود تکوینا نوع نگاه ما عوض شود.

غیر از سه دلیل اصلی فوق ادله دیگری برای حجیت ادله ظنی است:

۱. در سیره اهلبیت فقط آموزش فقه تنها نبوده است بلکه اخلاق و عقاید و ... دائـم تدریس و بیان می‌کردند و مردم و اصحاب در همان زمان هم پذیرش داشتند این مطلب را غزالی آورده است.

۲. سیره اصحاب فقط، نقل اخبار فقهی نبوده است بلکه اخبار اعتقادی و ... را که از اهلبیت می‌گرفتند برای مردم نقل می‌کردند و این سیره در منظر معصوم بوده است مثل رفتار امام با هشام به عنوان ناقل امور کلامی (و نقل مسائل کلامی توسط ایشان).

ممکن است گفته شود رجوع به اصحاب و ادیان به عنوان خبره و متخصص بوده اسـت ولی پاسـخ آن اسـت که برخی از آنها، ناقل بوده‌اند و خبره، و تخصص مطرح نمی‌شود،نکته دیگر آنکه قول خبره هم علم ایجاد نمی‌کند ولی آن تأثیر تکوینی را دارد.

مطلب دیگر در بحث معالم الدین اسـت که راویاتی مثل مسیّب، ... مراجعه به امام معصوم دارند و سوال می‌کردند که معالم دین را از چه کسی بگیریم؟ امام آنها را به یونس و ذکر یا ابن آدم ارجاع می‌دهند .که این هم به حساب حجیت خبر قول ثقه است.

شکل دیگر استدلال از آقای عمید زنجانی است که ایشان فرمودند اگر ما در حقایق دینی را با علم احراز نکردیم چاره‌ای جز رجوع به ظن و گمان نداریم و نمی توان امور اعتقادی را مهمل گذاشت.

اشکال: ما در اعتقادات بین دو راهی علم تفصیلی و ظنّ نیستیم و می‌توانیم به علم اجمالی اکتفاء کنیم یعنی اعتقاد داشـتن به آنچه مطابق واقع است، کافی است.

اگر مـا آن مبنای پذیرش خبر واحد را کنار بگذاریم بسـیاری از روایات در مباحث اعتقادی کنار گذاشـته می‌شود. اما برخی مثل آیت الله مصباح پاسخ داده‌اند که آن روایات (ضعیف و ...) کاملاً کنار گذاشته نمی‌شود بلکه عالمان از آنها ایده و الهام می‌گیرند.

گاهی گفته می‌شود اگر اخبار واحد پذیرفته نشود مشکلی ایجاد نمی‌شود زیرا مطالب موجود در روایات در عمومات وجود دارد. اما اشـکال می‌شود که در بسیاری از مباحث عمومات وجود ندارد. مثلاً اگر روایت نباشد ما از عمومات ۳ دوره هفت سـاله فرزند و روش‌های تربیتی لازم در هر دوره را نمی‌توانیم بدست آوریم.

نکته مهم آن اسـت که قرآن و نهی از تبعیت از ظن می‌کند، ظن در قرآن، منصـرف به اعتقاد تخمینی و بدون مبنا اسـت. ضمن آنکه کلام علامه را می‌توان پذیرفت که خبر واحد در عرض قطع است.

هر چند حجیت را تابع کاشـفیت از واقع می‌دانیم. پس خبر واحد نیاز به ادله حجیت ندارد.

در هر حال اگر خبر واحد را به عنوان سـکونی کـه در نفس ایجاد می‌کند بپذیریم این سکون همیشـه یکسان نیست. مثلا خبر دادن فردی به اینکه رهبر فرمان جهاد را داده اسـت، پذیرشش مانند خبر دادن فرد به ترافیک در خیابان نیست. لذا در مسائل اعتقادی باید این را لحاظ کرد.

پس در مسـائل اعتقادی باید اخبار تفکیک شود و وزن اخبار یکسان نیست پس وثوقی که به خبر ایجاد می‌شـود هم باید نوعش مورد توجه واقع شود. مهم اطمینانی است که برای فرد حاصل می‌شود.

پس همانگونه که گفته شـد باید یک روش شناسی برای استنباط قواعد در اعتقادات، داشته باشیم یعنی اصولی مختص اعتقادات باید تأسیس شود. لذا نوع مخاطب، تقیه (جهت صور) و مسـائل دیگر را باید در منظومه اعتقادات مورد توجه قرار داد. پذیرش خبر هم به معنی آن اسـت که آن را در منظومه ادله قرار می‌دهیم.

نظرات اساتید حاضر در جلسه

دو نکته مهم در این موضوع وجود دارد که حتی امثال قاعده ید و ... ارتکازات فطری عقلاء است و بالفطره انسان‌ها برخی اخبار را قبول می‌کنند و ترتیب اثر می‌دهند.

در اعتقادات، تعبّد نباید باشد و این مسأله‌ای که در مورد حجیت خبر واحد گفته شـد باز هم نوعی از تعبّد در آن است. لذا خبر واحد ولو علم و قطع باشد باز هم درصدی از تعبّد با آن ممزوج است.

نکته دیگر آنکه اگر کسـی قائل به قطعی الصدور بودن روایات باشد، نوبت به بررسی حجت ادله ظنی نمی‌رسد نکته بعد آنکه صرف شـنیدن خبر واحد (فارغ از تقسیم بندی در اعتبار آن)، این نباء حجیت را باعث می‌شود؟

پاسخ‌های آقای محمدی

همه اخبار در برابر عقل و عمومات نیسـتند و اگر کسی قائل شود که اصلا خبر واحد حجیتی ندارد، ثمره‌اش آن است که آن را اصلاً در منظومه بررسی در این نمی‌آورد که بخواهد آن را با عمومات و عقل و ... بسنجد.

اگر ما مناط پذیرش خبر اعتقادی و تاریخ و طبی و .... را بررسی کنیم آیا واقعاً معلوم می‌شود خبر واحد ما را مجبور و متعبّد به پذیرش مطلب می‌کنـد. اگر اخبار اطمینان برای ما ایجاد کرد و تأثیر تکوینی در شنونده ایجاد کرد، اثر خود را گذاشته است و مجالی برای تعبد نیست.

در مـورد تصدیق قلبی و عقلی هـم می‌توان گفت اگر تصدیق قلبی ایجاد شـود می‌توان، محتوای آن امر کرد ولی با توجه به اطمینانی که به خبر، ایجاد می‌کند، لزومی به تعبد نمی‌باشد.

درجات ظنون هم متعدد است، اینجا تابع میزان معرفتی هسـتیم که از هر ظنّ حاصل می‌شـود. پس هر کجا میزان ظهور بیشـتر شد، به آن متمایل می‌شویم. برخی اندیشمندان غربی درجات مختلف باور را مطرح می‌کنند.

کسانی که بحث عدم اعتبار خبر واحد را مطرح می‌کنند بین اخبار با واسـطه و بی‌واسطه تفککیک نمی‌کنند و حتـی گفته‌اند با پذیـرش این مبنا ظهـورات قرآنی و حتی ظهورات روایتی که مشـافهه شنیده می‌شود هم اعتبارشان دچار مشکل می‌شود. ☙

● گروه علمی معرفت‌شناسی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام‌والمسلمین حسن معلمی
دبیر گروه: دکتر حسن عبدی

سنت فلسفی فهم متعارف

دکتر اسحاق طاهری
(عضو گروه علمی معرفت شناسی مجمع عالی و
عضو هیئت علمی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی)

۱۳۹۲/۹/۱۶

سنت فلسفی فهم متعارف دو مرحلهٔ متفاوت دارد؛ نخســـت در ارسطو نمود پیدا می‌کند و مورد توجه واقع می‌شـــود و در سدهٔ هیجدهم نیز توسط توماس ریدد آغاز می‌شود و در جهت مخالف تجربه گرایی انگلستان و به خصوص تجربه گرایی هیوم قرار میگیرد. در این مرحله این ســـنت فلسفی بر حوزهٔ معرفتشناسی متمرکز است.

مفهوم «فهم متعارف»

منظور از «فهم متعارف»[1] فهم و درکی ســـاده و مبتنی بر ظواهر اســـت که مردم صرف نظر از هرگونه توضیح و تبیینی، آن را در عمل پذیرفته و بر اســـاس آن زندگی می‌کنند.[2] این اصطلاح در زبان فلسفی، در درجهٔ نخست، در مقابل آموزه های انتزاعی ایدئالیسم استعمال می‌شود. از این جهـــت، «فهم متعارف» بـــه مادیگرایی نزدیک می‌شـــود؛ از این رو بی جهت نیســـت که مادیگرایان در گذشـــته مکرر مباحث خود را در قالب ادله ای مبتنی بر «فهم متعارف» ارائه می‌کردند. اما این تفســـیر از «فهم متعارف» کاســـتی های اساسی دارد. «فهم متعارف» در ذات اشیا و فرایندها نفوذ نمی کند و در نتیجه تنها طبیعت محدود اعمال و رفتارهای روزانـــه را منظور می‌کند. به این دلیل اصطلاح «فهم متعارف» اغلب در برابر «تفکر علمی» به کار می‌رفت. با گذر زمان که زندگی انســـان تحت تاثیر علم دگرگون شد و رونق دیدگاه های علمی ماهیت تجربهٔ روزانه را متحول ساخت، «فهم متعارف» تا حد زیادی به «معرفت علمی» نزدیکتر شد. بر این اساس تقابل تفکر علمی با فهم متعارف نسبی شد. (Rosenthal and Yudin, 1967, 84)

در این فرصت دو مرحله ســـنت فهم فلسفی متعارف به اختصار مرور می‌شود.

مرحلهٔ نخست

کاربرد گستردهٔ روش مبتنی بر فهم متعارف توسط ارسطو مورد تایید همگان است؛ تئودور گمپرتس بارها متذکر این مطلب شده و به پیامدها ی آن اشاره کرده است، راسل نیمی از اندیشهٔ ارسطو را مبتنی بر فهم متعارف و باورهای عادی متداول و، به این ســـبب، فاقد اعتبار می‌دانـــد(Russell, 162) ، هنری بی ویچ در اثر مســـتقلی به طور مبسوط به این ویژگی ارسطو پرداخته است؛ همچنیـــن گاتری (Guthrie, 1981, 91) و کِنـــی (Kenny, 2006, 90) به این ویژگی شـــاخص روش فکری ارسطو در تکیه بر فهم متعارف توجه داده اند. فیلسوفان در برخورد با روش ارسطو دو گروه شده اند؛ برخی آن را تحسین و برخی نکوهش کرده اند.

برخی ارسطوشناسان معاصر بازگشت به اندیشهٔ ارسطو را ضروری دانسته و معتقدند که ظرفیت، غنا و روش علمی و فلسفی او همهٔ نسل ها را اشراب می‌کند.) این ارسطوشناســـان تبیین ادعای خود را بر روش علمی و فلسفی ارسطو در اهتمام و التزام به «فهم متعارف» استوار ساخته و بر لزوم بازگشت به ارسطو تاکید دارند. (Veatch, ۱۹۷۴, ۵)

برخی ملاحظات روش شناختی ارسطو در توجه به فهم متعارف

توجه ارســـطو به باورهای متعارف بر پایهٔ ملاحظات روش شناختی استوار اســـت؛ او در جایی می‌گوید: «ما می‌گوییم هرآنچه که نزد همگان حقیقت می‌نماید، آن حقیقت اســـت. کســـی که این باور را از میان بردارد جایگزین بهتـــری برای آن نخواهد داشـــت.» (Aristotle, 1173a6-7) این تعبیر نکتهٔ مهمی از روش شناسی ارســـطویی را پیش می‌کشد؛ تاکید او بر «همگان» در این ســـخن نشـــان می‌دهد که او برای اجماع مبتنی بر اداراکات حسی و همگانی اعتبار معرفت شـــناختی قائل است. مارتا نوسباوم در اشاره به این مطلب می‌گوید: « فرض کنید که شما فیلسوفی هستید و روی مسئلهٔ زمان کار می‌کنید. به عقیدهٔ ارســـطو، اول کاری که باید انجام دهید این است که «نمودهای» زمان را ثبت کنید، یعنی آنچه به ما می‌نماید که حقیقت مسئلهٔ زمان است. خود او نه فقط تجربهٔ حسی ما از تعاقب و توالی و استمرار زمانی، بلکه اعتقادات و گفته های معمولمان در خصوص زمان را هم تحت همین عنوان می‌گنجاند» (مگی، ۱۳۷۷، ۵۸)

معنایی که ارسطو از «نمود» ارائه می‌کند اندیشهٔ او را در پیوند استوار و عمیق با «عرف» و «باورهای متعارف» قرار می‌دهد. نوسباوم در این باره می‌گوید:

«می خواهم حتما روی این موضوع تاکید کنم چون مفهوم «نمود» گاهی به معنای خیلی محدودی ســـوء تعبیر شده و عده ای اشتباها خیال کرده اند که منظور ارسطو فقط مدرکات حســـی یا «مشاهدات» است. متاسفانه این کج فهمی وارد بســـیاری از ترجمه های انگلیسی جا افتاده هم شده به نحوی که خواننده درست متوجه علاقهٔ فوق العادهٔ ارسطو به زبان و عقاید متداول نمی شود. ... ارسطو کاملا تصدیق دارد که ما گاهی بیشتر به حسیات خودمان اعتماد می‌کنیم و گاهی بیشتر به اقوال و نظریات عادی.» (مگی، همان، ۵۹–۵۸)

این ملاحظهٔ روش شناختی ارسطو در توجه به «فهم متعارف»، از جهتی وی را از افلاطون و از جهتی دیگر از فیلسوفانی چون دموکریتوس، هیوم و راســـل متمایز می‌سازد. افلاطون برای عالم کون و فساد شانیت علمی قائل نیست، اشیاء حقیقی را ورای عالم حس و محسوس می‌داند و به این طریق در مقابل فهم متعارف قرار می‌گیرد. اما دموکریتوس گرچه در جهت مخالف افلاطون پیش می‌رود و عالم ماده را متعلق معرفت می‌داند، سطح نامأنوس پدیده ها را منظور نموده و از آن ســـخن میگوید. وجه اختلاف روش فلسفی ارســـطو با امثال هیوم و راســـل به گونه ای دیگر و در واقع اعراض از نوعی شکاکیت است.

اشاره به برخی آموزه های ارسطویی و پیوند آن با فهم

یکی از تعالیم مهم ارســـطو در منطق، نظریهٔ مقولات است؛ در نظر ارسطو منطـــق، هر چند تحلیلی از صور فکر اســـت، اما از طریق مفاهیم (مقولات) واقعیـــت را کانون توجه قرار می‌دهد و تصدیقاتی در بارهٔ آن روا می‌داند. این ویژگی مهم منطق ارســـطو از طریق مقولاتی حاصل می‌شود که راه وصول به آنها فهم متعارف است. وی شخصی را تصور می‌کند و با دقت به پرسش ها و پاسخ هایی که در بارهٔ او می‌توان مطرح کرد فکر می‌کند. او به شیوه ای اســـتقرائی پاسخ پرسش از چیستی آن مرد و دیگر پرسش های فرعی را که فقط با ظاهر آن ارتباط دارد، استخراج می‌کند و بدین طریق به همهٔ مقولاتی رهنمون می‌گردد که به عنوان محمول بر آن موضوع قابلیت حمل دارند. این مقولات عبارت است از: جوهر، کم، کیف، اضافه، وضع، فعل، انفعال، مکان، زمان و ملک. (Aristotle, 1991, 1b25-2a4)

راهنمای ارسطو در توجه به مقولات مشاهدهٔ مردی است که در برابر چشمش بوده است. (گمپرتس، همان، ۱۲۶۰) بر این اساس ورود او به مبحث مقولات در حوزهٔ فهم متعارف اســـت و فهم همگانی در این حوزه ارسطو را همراهی می‌کند. جهت دیگر استفاده از واژگان متداولی چون زمان، مکان، وضع و امثال آن در این نظریه است. به قول گاتری، اصالت دادن به استقلال وجودی تک فرد که هنگام تعیین جوهر واقعی توسط ارسطو صورت می‌گیرد، ناشی از التزام وی به اصل فهم متعارف اســـت. (GUTHRIE, ibid, 145) جهت سوم همراه نمـــودن محمول های ضروری با محمول های اتفاقی و کم اهمیتی مثل دو مقولهٔ «وضع» و«ملک» که از مشـــاهدات روزانه و بر پایهٔ فهم متعارف اخذ شده اند.

از دیگر موارد فهم متعارف در منطق ارسطو تعبیر وی از «کلی و جزئی» است (Aristotle, Interpretation, 13a)، که به ترتیب بر گرفته از اسم خاص و اســـم عام بوده و بر آن منطبق است؛ بر این اساس او، بر خلاف افلاطون، به این نتیجه می‌رسد که اگر چیزی به نام «مادری» وجود دارد بدان ســـبب است که مادران وجود دارند. یعنی ذهن انســـان با دیدن افرادی که مادر هســـتند متوجه وصف این وصف می‌شود. از این منظر جوهریت با کلیت قابل جمع نیســـت؛ زیرا جوهر، فرد و جزئی است.

نمونهٔ دیگر، اصل ماده و صورت است. وی ورود به معرفی و تبیین این اصل را نیز در فضای قابل درک برای فهم متعارف عملی می‌کند؛ در هســـتی شناسی ارسطو دگرگونی بر پایهٔ این اصل تبیین می‌شود؛ منظور از ماده، مبدء ساختمان شیئ و منظور از صورت، شکل آن است. صورت به مثابهٔ کره ای تهی است که در آن موم ریخته شود. همان گونه که گمپرتس اشعار می‌دارد: موطن اصلی اصل ماده و صـــورت، حوزهٔ زندگی طبیعی و مخصوصا زندگی آلی است که چه در مراحل توالی درجات انواع و چه در آشکار شدگی افراد، تحقق و شکوفایی قوایی را که پیشتر تنها نشانهٔ مبهمی از آنها وجود دارد به منصهٔ ظهور برساند. (گمپرتس، همان، ۱۳۱۰) برتراند راسل نیز این اصل را مبتنی بر فهم متعارف دانسته می‌گوید:

«اساس این نظریه را نیز فهم متعارف تشکیل می‌دهد. ... تمثیل خود ارسطو را ببینیم: اگر شخصی یک کرهٔ مفرغی بسازد، مفرغ ماده است و کرویت صورت. در مورد دریای آرام، آب ماده، و همواری آن صورت اســـت. ... چنین به نظر می‌رسد که منظور ارسطو همان چیزی است که از فهم متعارف بر می‌آید؛ یعنی هر شیئ باید محدود باشد، و حدودش همان صورت آن است.» (Russell, ۱۶۵)

سخن مارتا نوسباوم مبنی بر مغایرت «صورت» ارسطوئی با «مثال» افلاطونی نیز تاکیدی است بر ابتنای این اصل بر فهم متعارف؛ او می‌گوید:

«به نظر من اولا کاملا واضح است که ارسطو، بر خلاف افلاطون، معتقد است که صورت در هر شیئ جزئی حلول می‌کند و در درون آن اســـت، نه این که جدا از هر سگ خاص در یک قلمرو آسمانی «کلبیت» وجود داشته باشد. صورت همین جاست. ... اما نکتهٔ دوم ... این است که، به عقیدهٔ من، صور ارسطویی فرد هستند، تشخص دارند؛ به عبارت دیگر جزئیند نه کلی.» (مگی، همان، ۷۴)

اعتباربخشی به فهم متعارف

عنایت ارســـطو به فهم متعارف پرســـش مهمی پیش می‌کشد: آیا این توجه به عرف و فهم متعارف در مجموع ســـبب قوت و اعتبار افکار ارسطوست یا به مهجوریت آن منتهی شـــده است؟ آیا منطق ارسطو در کاربرد فهم متعارف پذیرفتنی است؟

چنین به نظر می‌رسـد که سخنان فیلسوفان متاخر در سنت فلسفی مبتنی بر فهم متعارف را بتوان پاسخی به این پرسـش دانست. از این رو، مرحلهٔ دوم این سنت فلسفی مطرح می‌شود.

مرحلهٔ دوم

سـنت فلسـفی فهم متعارف در سـدهٔ هیجدهم نمود دیگری پیدا می‌کند و تقویت می‌شود، با این تفاوت که این بار توسط توماس رید در برابر تجربه گرایی انگلستان و بخصوص، در برابر هیوم مطرح می‌شـود و بیشتر بر معرفت شناسـی متمرکز است. این سنت فلسفی از این جهت اهمیت پیدا می‌کند که آلترناتیوی برای فلسـفهٔ کانت محسوب می‌شـود. با این بیان که همان بخش های سخنان هیوم که کانت را از جزم اندیشی آگاه کرده است به شـدت مورد نقد نمایندگان سنت فلسفی فهم متعارف از قبیل توماس رید اسـت. توماس رید، جورج ادوارد مور، رودریک چیزم، ویلیام آلستون، ارنست سوزا و نـوا لموس با لحاظ تفاوت هایی که بین آنها وجود دارد، از مدافعان این سنت فلسفی محسوب می‌شوند. در این فرصت به برخی آموزه های مورد قبول در این سـنت فلسفی اشاره می‌شود.

توماس رید در تلمیحی ناظر به تجربه گرایی هیوم می‌گوید: ممکن است مسافری که ذهن خوبی دارد نیز راه خود را گم کند، و از روی غفلت از مسیر ناخواسته ای سـردرآورد؛ و مادامی که راه پیش رو هموار است، بدون هیچ تردیدی پیش رود و دیگران نیز او را همراهی کنند، وقتی آن مسیر به معدن زغال سنگ منتهی شد، او بدون نیاز به دلیل قابل توجهی به اشـتباه خود و ، احتمالا، به سبب آن پی خواهد برد. (Inquiry and Essays, 11)

جی ای مور نیز در بیان مشابهی در نقد دلایل شکاکانه می‌گوید: اما به نظر من در رد نگرش هایی از این قبیل، تنها کافی است به مواردی اشاره شود که ما به آنها علم قطعی داریم. شـما واقعا می‌دانید که این انگشت است؛ هیچ تردیدی در این باره نیسـت: من و همهٔ شما از این امـر آگاهیم. و من فکر می‌کنم که ما به هر فیلسـوفی که بر خلاف آن اسـتدلال کند اشکال خواهیم کرد و از او خواهیم خواسـت که بر پایهٔ مقدمه ای که بی گمان قطعیت قضیهٔ مورد انکار را ندارد، استدلال نکند. G. E. Moore, Some Judgments of Perception, philosophical studies, 228

مور جایـی دیگر می‌گوید: دلیلی وجود ندارد که چرا ما نباید، در این خصوص، آرای فلسـفی خود را با آنچه در زمینه های دیگر به طور قطعی به آن باور داریم هماهنگ نسازیم. دلیلی نیست که چرا من نباید با اطمینان اظهار کنم که واقعا به برخـی واقعیت های عینی علم دارم، هرچند که نتوانم این اظهار را اثبات کنم و تنها آن را مفروض بدانم. من، به راسـتی، این گفته را بیش از هـر چیز دیگر مطمئن و معقول می‌دانـم. Hume`s Philosophy, Philosophical Studies, 163

مور جایی دیگر نیز می‌نویسد: البته تعبیرهای «دیدگاه مبتنی بر فهم متعارف از جهان» یا «باورهای مبتنی بر فهم متعارف» (آن گونه که فلاسـفه تعبیر می‌کنند) به نحو فوق العاده ای مبهم است؛ تا جایی که من می‌دانم، قضایای بسیاری یافت می‌شـود که می‌توان به درستی آنها را در «دیدگاه مبتنی بر فهم متعارف از جهان» یا «باورهای مبتنی بر فهم متعارف» شاخص دانست، قضایایی که صادق نیستند و درخور و در معرض آن تعابیر حاکی از بی اعتنایی است که برخی فیلسوفان در سخن از «باورهای مبتنی بر فهم متعارف» به کار می‌برند، اما با بی اعتنایی سخن گفتن از آن باورهای مبتنی بر فهم متعارف که من ذکر کردم کاملا بی معناسـت. و البته تعداد بسیار زیادی از قضایای شـاخص در «دیدگاه مبتنی بر فهم متعارف از جهـان» وجود دارد که، اگر قضایایی که ذکر کردم صادق باشد، آنها نیز قطعا صادق خواهند بود: مثلا این که تنها انسانها نبوده اند که روی زمین زیسته اند، بلکه انواع بسیار متنوعی از گیاهان و حیوانات نیز بر روی آن زیسـته یا زندگی می‌کنند. A Defence of Common Sense, philosophical papers, 45

چیزُم: ما نخسـت فرض می‌کنیم که چیزی هسـت که ما می‌دانیم و این فرضیهٔ عملی را نیز می‌پذیریم که آنچه ما می‌دانیم تا حد زیادی همان چیزی است که پس از بازاندیشی فکر می‌کنیم که آن را می‌دانیم. به نظر می‌رسد که این مانند آغاز نادرستی باشد . اما ما از کدام نقطهٔ دیگر می‌توانستیم آغاز کنیم. Theory of knowledge, 16

چیزم جایی دیگر می‌گوید: این ویژگی «اصالت فهم متعارف» به عنوان یک سـنت فلسـفی رقیب است که این مطلب را مسـلم تلقی کند که آنچه ما می‌دانیم تقریبا همان چیزهایی اسـت که فکر می‌کنیم می‌دانیم، و سـپس با تعیین هویت این علم، سـیر نشو و نمای آن را تا منابع ردیابی می‌کنیم و معیارهایی به دست می‌دهیم که آنچه را که نزد ما معلوم است از آنچه نمی دانیم متمایز می‌سازد. The foundations of knowledge, 113

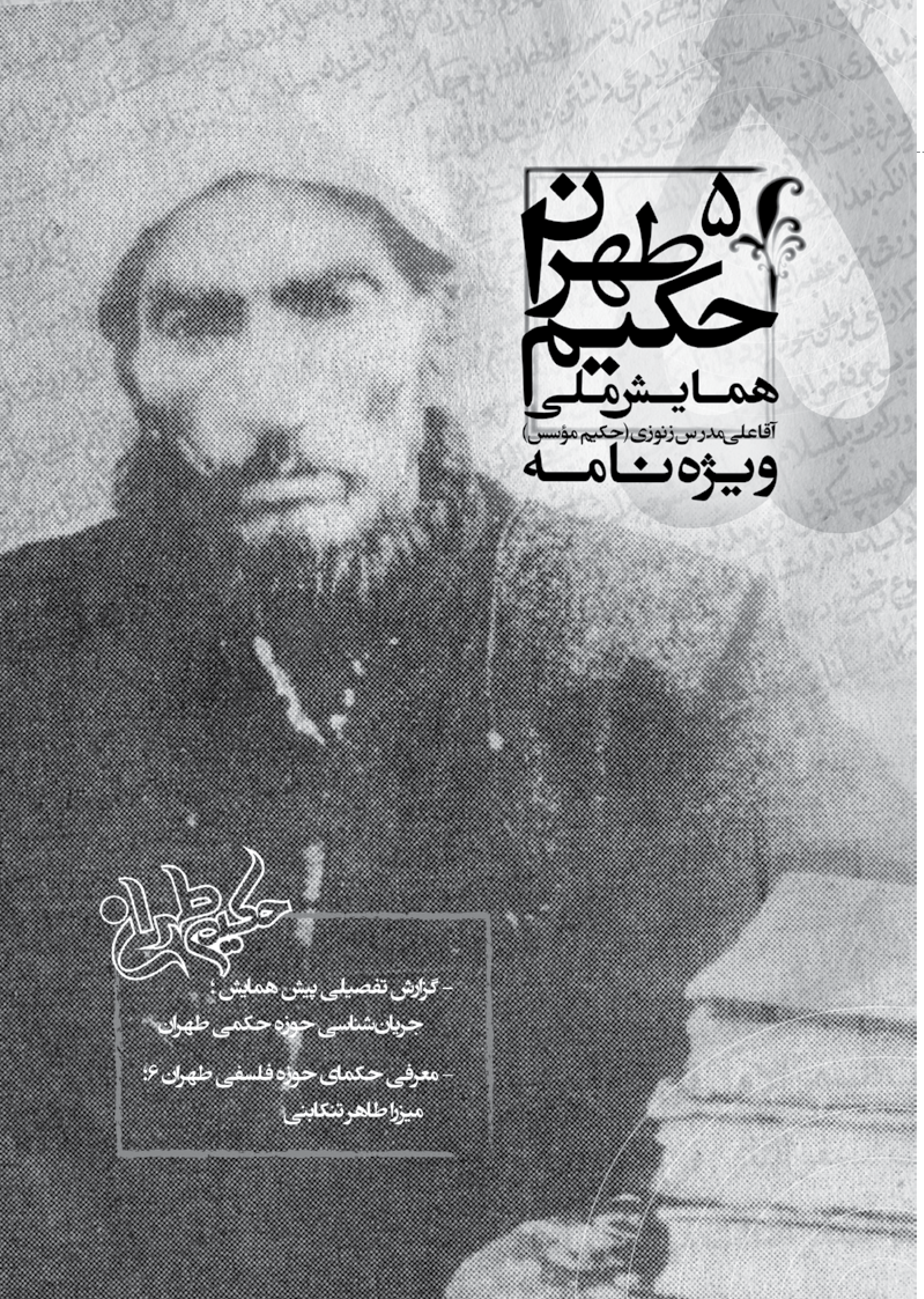
نخستین اشکالی که بر فیلسوفان فهم متعارف وارد کرده اند این که: ۱– معرفت ادراکی و مبتنی بر حافظه مستلزم آن است که فرد بداند که عملکرد قوای ادراکی و حافظه معتبر است، ۲– تنها را معرفت شناختی صحیح برای احراز این مطلب، مستلزم استدلالی است که متضمن دور نباشد، ۳– فیلسوف فهم متعارف چنین استدلالی در دست ندارد.

سوزا به طور کلی بیان می‌کند که هر گاه بخواهیم بر اعتبار طرق حصول باور و معرفت اسـتدلال کنیم راه فراری از دور معرفت شناختی نداریم؛ اما او معتقد اسـت که این امر نمی تواند مانع علم به معتبر بودن راه های حصول باور شـود. و این طریقی را پیش روی فیلسوف فهم متعارف می‌گذارد تا به این اشکال پاسخ گوید.

در این جلسه تنها به معرفی اجمالی دو مرحله از سنت فلسفی فهم متعارف بسنده شد. تفصیل بحث و ادلهٔ پیروان این روش مجال دیگری می‌طلبد. اثر نـوا لِموس با عنـوان Common Sense, A Contemporary Defense منبع مناسبی در این زمینه است. ☙

پی‌نوشت‌ها:

1. Common sense
2. Sound practical judgment that is independent of specialized knowledge, training, or the like; normal native intelligence. Random House Webster`s Unabridged Dictionary; Native good judgment. American Heritage Dictionary



۲ گزارش اجمالی فعالیت‌های مجمع عالی حکمت اسلامی

حجت‌الاسلام‌والمسلمین معلمی «زیدعزه»
دبیر مجمع عالی حکمت اسلامی و دبیر علمی همایش حکیم طهران

نشست علمی «جریان‌شناسی حوزه حکمی تهران» به عنوان پیش نشست همایش ملی حکیم طهران چهارشنبه ۱۸ دی ۱۳۹۲ از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، حوزه علمیه امام رضا علیه‌السلام، بنیاد حکمت صدرا و با همکاری مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار گردید.

نظر به اهمیت این نشست، گزارشی از آن تقدیم خوانندگان نشریه حکمت اسلامی می‌شود.

فلسفه شکل‌گیری مجمع عالی حمکت اسلامی

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین، إنه خیر ناصر و معین و صلی الله علی محمّد و آله الطاهرین.

باعرض سلام خدمت همه‌ی عزیزان، حاضران در جلسه، علماء، بزرگان، دانشجویان، اساتید و تشکر از همه‌ی دست‌اندرکاران این کار بسیار ارزشمند، به‌ویژه مسئولان حوزه علمیه امام رضا علیه‌السلام و آقای رشاد که ریاست این حوزه را بر عهده دارند و نقش اصلی را در این پیش همایش داشتند. در سال ۱۳۸۲ تعدادی از اساتید حوزه حکمت در قم خدمت مقام معظم رهبری رسیدند و پیشنهادهای زیادی در آنجا مطرح شد و یکی از پیشنهادها این بود که باید در حوزه حکمت، مجمعی را، برای همه‌ی کسانی که در حوزه علوم عقلی کار می‌کنند تأسیس کنیم. در ادامه مقام معظم رهبری مطالب بسیار فراوانی را در جمع‌بندی و تکمیل فرمودند و از جمله بر این بحث مجمع بسیار تأکید فرمودند که باید مجمعی تأسیس کنید و پایگاهش هم باید در حوزه باشد و با مراکز دانشگاهی همکاری داشته باشید و حوزه حکمت را که بسیار قوی و محکم است انسجام، مرکزیت و محوریت پیدا کند و آن کارهای لازم و مطلوب، به تدریخ در آن محقق شود.

بعضی از عزیزانی که در آن جلسه خدمت مقام معظم رهبری رسیده بودیم کار را دنبال کردند و اساسنامه‌ای تنظیم شد و سه نفر از اساتید حوزه حکمت، حضرت آیت‌الله جوادی آملی، حضرت آیت‌الله سبحانی و حضرت آیت‌الله مصباح یزدی نظارت عالی این کار را پذیرفتند و با حضرت آیت‌الله فیاضی، آیت‌الله غروی و عزیزان دیگر هم که هیئت مؤسس بودند کار شروع شد. هیئت مدیره‌ای انتخاب و از سال ۸۴ کار شروع شد. و تاکنون، مجمع عالی ادامه داشته و کارهای مختلفی هم انجام داده است.

مجمع عالی حکمت از همان اول بنایش این بود که مؤسسه‌ای در عرض مؤسسات علمی عقلی و حکمی نباشد؛ بلکه محلّی باشد برای تجمع و اجتماع همه‌ی افرادی که در حوزه علوم عقلی تحقیق و تدریس می‌کنند. پاتوقی برای حضور همه مراکز باشد و بعد رصد کند که چه کارهایی در حوزه حکمت باید انجام شود و کدامیک از این کارها را مؤسسات انجام می‌دهند و کدام از کارها باید انجام شود و اگر مؤسسه‌ای با مرکز علمی آن کار را به عهده گرفت مجمع به طور مستقیم وارد نشود و بیشتر حالت نظارتی و ستادی داشته باشد؛ اما اگر کاری بسیار مهم است و مؤسسات مختلف هم هنوز به آن صورت عهده‌دار نشدند یا هنوز به‌طور جدّی وارد نشدند، خودش به‌طور مستقیم اقدام کند.

فعالیت‌های مجمع عالی حکمت اسلامی

یکی از کارهایی به نظرمان بسیار لازم بود، بحث نکوداشت بزرگان حکمت است که یکی از این بزرگان، مرحوم مدرس زنوزی، حکیم طهران است. در ادامه عرض می‌کنم که چه مراکزی همکاری می‌کنند و چه محورهایی قرار است درباره‌ی این حکیم بزرگ انجام شود که الآن در پیش نشست همایش بزرگی که در سال ۹۳ برگزار خواهد شد هستیم قرار است تعدادی پیش نشست، داشته باشند تا مقدمات و زمینه‌های همایش اصلی فراهم شود که اولین پیش نشست را حوزه علمیه امام رضا علیه‌السلام انجام داد و ما بسیار از این همّت و این بزرگواری که انجام دادند

متشکریم که این فضای بسیار معنوی و علمی را فراهم آوردند.

مجمع عالی حکمت اسلامی کارهای مختلفی را در اساسنامه برای خودش تعریف کرده است، یکی از کارهای بسیار مهمی که سابقه نداشته و مجمع بنیان‌گذار آن بود. تشکیل گروه‌های علمی عقلی مانند گروه فلسفه، معرفت شناسی، عرفان، فلسفه اخلاق، کلام، عرفان، فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق و فلسفه علوم انسانی.

گروه‌های علمی همه جا هست، نکته ویژه و مهمّشان این است که دو هفته یکبار، هر گروهی جلسه دارد. در جلسه هم باید اعضای گروه بیایند، اعضای گروه هم یا باید سطح چهار حوزه را یا دکتری دانشگاه را داشته باشند و یا مشتهر به تدرّس و تحقیق باشند. هر فردی که در این جلسه شرکت می‌کند، ده سال، بیست سال، سی‌سال و گاهی چهل سال است که در حوزه علوم عقلی، کار تخصصی می‌کند. به عنوان مثال، آیت‌الله فیاضی، دیدگاه‌های خاصی در مسائل فلسفی دارد، گاهی تکمله‌ها و نقدهایی دارد و دیگر اساتید بزرگوار، در عرفان، کلام، فلسفه دین، فلسفه مضاف. آن بزرگوار، نظریه، تقریر جدید، استدلال جدید و نقد جدیدی دارد که مطرح می‌کند و ده و بیست نفر از اساتید آن حوزه نقّادی می‌کنند. مثلاً بحثی درباره‌ی حرکت در مجرّدات بود یا مباحثی که نقد بر فلسفه گذشتهٔ ما است بزرگواری مطرح می‌کند، دیدگاهش را می‌گوید، تقریر می‌کند، نقدش و استدلالش را می‌گوید. بعد، اعضای حاضر، نقد و بررسی می‌کنند و گاهی در یک جلسه یا چند جلسه مطرح می‌شود. بعد پیاده می‌شود و خیلی از نشست‌های داخل گروه‌ها که انجام می‌شود اگر زمینه‌ی نشست جامع‌تری را داشت، فراهم می‌شود و حتی گاهی نشست کلّی و عمومی می‌شود.

به آیت‌الله مصباح عرض کردم که ای کاش شما و آیت‌الله جوادی در جلسه‌ای دیدگاه‌هایتان را می‌گفتید، ایشان گفت که از ما دیگر گذشته است. شما در مجمع سعی کنید که زمینه این را از الآن فراهم کنید و الحمدلله این کار شده است. زمینه‌اش فراهم شده آیت‌الله فیاضی و اساتید بزرگوار دیگر بحثی را مطرح کنند، نقد و بررسی شود، بحث شود، گفتگو شود و یک بحث دقیقاً علمی و تخصصی ارائه شود و این محقق شده و قدم‌های زیادی هم برداشته شده و پیاده هم شده و به صورت کتاب هم در خواهد آمد و امیدواریم که این حرکتی برای تکامل فلسفه، عرفان و کلام باشد.

مقام معظم رهبری هم می‌فرمودند که باشگاه فکری باشد، باشگاه جای مبارزه و مسابقه است و هر کسی نظر، تقریر، استدلال، نقد و نظریه‌ی جدیدی دارد بیاید عرضه کند، بحث کند؛ چه از اساتید بزرگوار دانشگاه و چه از حوزه، فرقی هم نمی‌کند.

مجمع، دوره‌های آموزشی کوتاه مدت و بلند مدت دارد که در این دوره‌ها هم بنای ما بر این است کارهایی که تکراری انجام ندهیم، بلکه کارهایی که انجام نشده را اجرا کنیم و کارهایی که انجام شده را اصلاح و تکمیل کنیم. برخی دوره‌ها، درس‌هایی است که در متن حوزه برگزار نمی‌شود؛ مثل نقد فلسفه غرب، فلسفه‌ی تطبیقی، فلسفه اخلاق و فلسفه تحلیلی.

یکی از کارهای دیگری که مجمع سعی کرده انجام دهد مشاوره‌های علمی به عموم طلاب و دانشجویان و حتی مشاوره‌هایی برای پایان نامه‌هایشان است؛ هر پایان‌نامه‌ای یک استاد راهنما و مشاور دارد؛ ولی گاهی علاوه بر آن ممکن است که دانشجو و طلبه نیاز به مشاوره‌هایی علاوه بر آن هم داشته باشد و مجمع این را قبول کرده که پاسخگو باشد.

مجمع نقد کتاب هم دارد، بخشی هم تدوین متونی است که لازم است و مؤسسه‌ای عهده‌دار نشده است. مجمع برای اعضایش و بزرگداشت بزرگان زنده، گردهمایی سالانه دارد. تاکنون به بزرگداشت آیت‌الله حسن‌زاده آملی، آیت‌الله انصاری شیرازی، آیت‌الله محمدی گیلانی و آیت‌الله مصطفوی را داشته و سال‌های دیگر هم همین نکوداشت‌ها از بزرگانی که الان در قید حیات هستند و در محضرشان هستیم، ان‌شاءالله و در محضرشان باشیم، خواهد بود.

از کارهای دیگر مجمع، همکاری با مراکز مختلف، برگزاری کارگاه‌های علمی دینی است. یکی از کارهایی که در مجمع جدی گرفته شده، نکوداشت حکمای بزرگ ما در طول تاریخ است که یا اصلاً معرفی نشدند یا به طور شایسته معرفی نشدند. یک بخش عمده هم معرفی آن حکیم و احیاء آثار او است. این خیلی مهم است آثاری که داشته گاهی چاپ نشده و یا درست چاپ نشده است.

زمانی خدمت آقای حدّاد بودیم، ایشان درباره‌ی هیوم و کانت توضیح می‌دادند که کتاب‌های هیوم به مدل‌های مختلف چاپ شده است و شاید پنجاه یا صد کتاب، درباره‌ی هیوم و یا چند برابرش درباره‌ی کانت است؛ یعنی آن‌طور که آن‌ها فیلسوفانشان را به دنیا معرفی می‌کنند ما به کشور خودمان هم هنوز درست عرضه نکردیم.

معرفی همایش حکیم طهران

اسفندماه که خدمت مقام معظم رهبری بودیم و بحث از چشم‌انداز شد ایشان فرمودند که چشم‌اندازتان گفتمان فلسفی بین‌المللی باشد و عرضه و معرفی فلسفه اسلامی به‌صورت منظومه‌های فکری به جهان باشد. ایشان چنین چشم‌انداز ارزشمند و بزرگی را برای مجمع ترسیم فرمودند و ما باید به آن سمت حرکت کنیم که حکمایمان را نه فقط در ایران؛ بلکه، آثار و افکارشان در جهان معرفی کنیم. این افکار، توحیدی، الهی و در مسیر انبیای الهی است و جامعهٔ دنیا، به این تفکرات نیازمند است نه به تفکرات و فلسفه‌هایی که از آن الحاد، شکاکیت یا نسبیّت بیرون می‌آید. کانت با آن عظمتش در

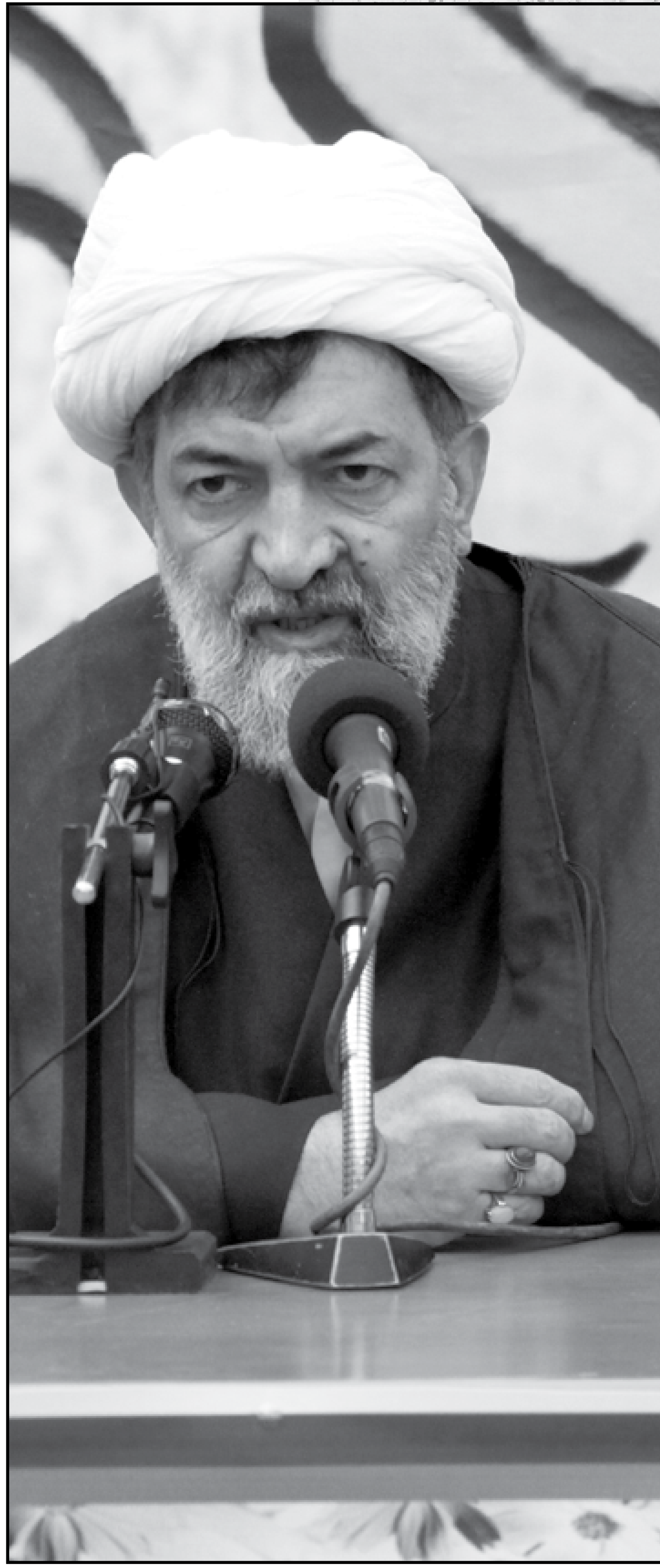
یکی از کارهایی که در مجمع جدی گرفته شده، نکوداشت حکمای بزرگ ما در طول تاریخ است که یا اصلاً معرفی نشده‌اند و یا به صورت شایسته معرفی نشده‌اند.»

فلسفه؛ ولی حاصل فلسفه‌اش، نسبیّت است یعنی اذعان به اینکه امکان ندارد که به واقع، آن‌چنان که هست برسید و قالب‌های ذهنی‌تان نمی‌گذارد. درحالی‌که ما در بحث قرآن و انبیاء بحث حق و باطل را داریم و می‌توان به حق رسید.

خب این خیلی فرق دارد با اینکه اصلاً نمی‌توان به واقع و حق رسید و ما به ذهنیت‌های خودمان می‌رسیم. لذا باید این فلسفه را معرفی کنیم و همایش حکیم طهران هم همان‌طورکه عرض کردم در سال ۹۳ برگزار می‌شود. محورهای این همایش هم یک شخصیت‌شناسی مرحوم آقا علی مدرس، معرفی حوزه فلسفی تهران، آراء و مبانی عقلی و نقلی مرحوم حکیم مؤسس و مباحث تطبیقی و مقایسه‌ای که ایشان انجام داده می‌باشد. و نیز بررسی آثار مرحوم حکیم مؤسس و احیاء آن‌ها است.

در بحث شخصیت‌شناسی، شخصیت علمی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی است. در بخش معرفی حوزه علمی تهران، زمینه‌های اجتماعی، ابعاد آن‌ها، جامعیت حوزه شکل‌گیری تاریخی، نشر آثار و اساتید طبقات مختلف حوزه تهران است. در بخش آراء و اندیشه‌های ایشان، تبیین وحدت تشکیکی، استفاده و الهام‌گیری از آیات، تفاسیر ناصواب از وحدت شخصیه وجود، برهان صدیقین، وجود رابط و رابطی اقسام حمل و ذات و ذاتی و مطالبی از این شکل است. در مباحث تطبیقی وجود لابشرط و بشرطلا، مقایسه میان تعلیقات دو حکیم معاصر، سبزواری و زنوزی در اسفار، رابطه نفس و بدن از منظر حکیم طهران، تصویر معاد جسمانی، وجود رابط و رابطی در اندیشه حکیم سبزواری و دیگر حکماء، وجود محمول از منظر کانت و آقا علی مدرس، مقایسه میان آراء ملا احمد اردکانی و آقا علی مدرس در تعلیقات اسفار آقا علی حکیم آغازگر فلسفه تطبیقی و مسائلی از این قبیل است.

بررسی آثار مرحوم حکیم مؤسس، بدایع الحکم، تعلیقات اسفار، تعلیقات علی حواشی صدرالمتألهین و کتاب الرساله، تاریخ الحکماء، تعلیقات شوارق و تعلیقات رسالاتی که ایشان دارند. مراکزی که قرار است مجمع با آن‌ها همکاری کند: بنیاد حکمت صدرا، پژوهشگاه علوم وحیانی معارف، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، جامعة المصطفی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشگاه تهران، دانشگاه قم، رادیو معارف، دانشگاه تهران اعلام کرده که ما در بهمن دو تا نشست می‌خواهیم انجام دهیم و شورای عالی انقلاب فرهنگی، شهرداری تهران، صدا و سیمای جمهوری اسلامی، مدرسه عالی شهید مطهری، مرکز مدیریت حوزه علمیه استان تهران، معاونت پژوهشی حوزه‌های علمیه، مؤسسه آموزشی–پژوهشی امام خمینی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مراکز همکار ما هستند و امیدواریم که کار بسیار ارزشمند و خوبی ارائه شود و باید قدمی برای احیای آثار حکمای بزرگ اسلامی در طول تاریخ باشد برای اینکه همه این‌ها مقدمه‌ای برای همان گفتمان بین‌المللی فلسفه باشد که ما هم در خود کشور عزیز خودمان و هم در دنیا، حکمت الهی– اسلامی را معرفی کنیم تا جامعه جهانی را با حکمتی که نهایتش به توحید، نبوت و معاد می‌رسد، آشنا کنیم و آن را در دنیا تحکیم کنیم. در واقع، قدم اصلی، گسترش اسلام واقعی به جهان است. منتهی یکی از راه‌ها و قدم‌های بسیار پرثمر که زبان بین‌المللی است زبان عقلی است، همین حکمت و فلسفه به معنای عام یعنی عرفان، کلام و فلسفه‌های مضاف را بتوانیم به جهان عرضه کنیم.



حرکت در اندیشه حکمای مسلمان

آیت‌الله محمدتقی واعظی «زیدعزه»

احیای حوزه فلسفی تهران

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم.

ما مثل همه شما منتظر بودیم که از بیانات حضرت آیت‌الله مصطفوی بهره‌مند شویم؛ اما همین چند دقیقه باعث شد که من مزاحم وقت ایشان و شما شوم. یکی از بحث‌هایی که تقریباً از بحث‌های اختصاصی مرحوم آقا علی حکیم است، بحث حشر جسمانی و معاد جسمانی است، آن را در نظر گرفته بودم تا اینکه فرمودند که موضوع بحث حضرت آیت‌الله مصطفوی آن است. من از آن موضوع منصرف شدم و چند نکته را عرض می‌کنم.

یک نکته اینکه حضرت آقای رشاد فرمودند و آن احیاء حوزه فلسفی در تهران است؛ یعنی بازگشت حوزه‌های علمیه تهران به اصلشان است که امثال آقا علی حکیم، مرحوم شاه‌آبادی، مرحوم آسید ابوالفضل قزوینی و از معاصرین، جناب آقای حسن‌زاده و جناب آقای جوادی آملی، از طلبه‌های فلسفه تهران هستند. این مسئله را باید حضرت آیت‌الله مصطفوی امامت کنند یعنی ایشان برای احیای فلسفه در تهران پیشقدم شوند. چون زمینه‌اش هست؛ وگرنه این اتفاق در گذشته نمی‌افتاد و آقا علی حکیم بدون تردید از حکمایی است که صدر شریفشان ظرف حکمت نبوده؛ بلکه چشمهٔ حکمت بوده است و همه کسانی که در رشته‌های علوم دینی، فلسفه یا فقه و اصول، نوآوری داشتند، صاحب مکتب بودند و همه این‌ها چشمه‌ساز علم بودند نه اینکه فقط ظرف علم باشند؛ مثلاً شیخ انصاری صدر شریفش ظرف فقه و اصول نیست، چشمه فقه و اصول است.

آقا علی تهرانی رضوان‌الله‌علیه بدون تردید یکی از این عناصر است که حکمت از نورانیتی که داشته از درونش می‌جوشیده و او حرف‌های بلندی دارد که این حرف‌ها و رزق‌های کریم روزی هر کسی نمی‌شود. آیت‌الله جوادی می‌فرمود که به مرحوم علامه طباطبایی گفتیم چرا شما بر مباحث نفس اسفار، حاشیه نزدید؟ایشان بی‌درنگ فرمودند روزی نشده است. این‌ها را رزق الهی می‌دادند و هر برهانی و هر حرفی روزی هر کسی نمی‌شود. و سهم هر کسی در نوآوری که یک تجربه قطعی است، به اندازه سهمی است که تقوا در آن دارد. این حرف‌ها، چشمه‌اش تقوا است، و این مطالب با تعلیم الهی القاء شده است. آقا علی حکیم هم همین خصصیه را داشت که در چند کلمه برهانی اقامه می‌کند که هستی را از ماسوی‌الله تطهیر می‌کند و علامه طباطبایی هم که اهل تعارف نبوده و در مباحث چیزی جز برهان نمی‌شناخته می‌فرماید کلام آقا علی حق است. به‌هرحال، این‌ها افراد معمولی نبودند و این‌ها کسانی بودند که خدا را بندگی می‌کردند و این رزق‌های الهی هم روزی‌شان می‌شد.

دو اصل متعارف در تصورات و تصدیقات

نکته دیگر اینکه ما دو اصل متعارف داریم که شاید بتوان این دو اصل را به یک اصل برگرداند که تمام سرمایه انسانی ما است و عجیب است خداوند سبحان، برای اینکه دست انسان را بگیرد هیچ‌گاه به غیر معصوم اعتماد نکرده است یعنی یا قرآن است؛ «لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه»[1] که معصوم از تحریف است، یا ذات مقدس رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل‌بیتشان است که صاحب عصمت مطلق و عصمت محض هستند. این‌ها حامل قرآن هستند که فرمود: « وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ»[2] این‌ها مجهولی ندارند و ذوات قدسی و نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام معصوم هستند و به قول مطلق؛ ذره‌ای در این حرف، غلو نیست؛ بلکه عین واقعیت است. حجت سوم که عقل است، عقل مساوی است با امتناع اجتماع نقیضین، چه ما بگوییم عقل و چه بگوییم «النقیضان لا یرتفعان و لا یجتمعان» یکی است، این هم معصوم است، عقلاء اشتباه می‌کنند و برای رسیدن به این قانون ممکن

است بیراهه بروند؛ اما خود این قانون، معصوم از خطا است.

خدا سه عنصر را برای دستگیری انسان حجت قرار داده که هر سه معصوم هستند و این اهتمام احترامی است که خدا به انسان داشته و انسان را به دست غیر معصوم نسپرده است.

وقتی اصل امتناع اجتماع نقیضین در قالب علمی می‌آید و به عنوان اصل متعارف مطرح می‌شود، می‌گویند ما دو اصل متعارف داریم: یکی در باب تصورات که «ثبوت الشیئ نفسه ضروریّ» و یکی در تصدیقات که «النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان» اگر نگوییم که اصل اول به این اصل دوم برمی‌گردد. حداقل تفکیک هم کنیم از این دو قانون که رأس المال، تمام سرمایهٔ انسانی است نه سرمایهٔ فلسفی، فقهی، اصولی، علمی و نظری. انسان بدون این قانون نمی‌تواند زندگی کند. لذا باید در همایشی که برای بزرگداشت یکی از اصحاب عقل و خرد، مرحوم آقا علی طهرانی، برگزار می‌شود ضمن اینکه کار بسیار شایسته‌ای است تلاش کنیم از این دو اصل یا از این یک اصل، حمایت کنیم و اجازه ندهیم این اصل به خطر بیفتد و خطری که این اصل را تهدید می‌کند گاهی خطری صریح و بدیهی است و گاهی خطری نظری و پیچیده است؛ یعنی انسان ظاهر سخن را که نگاه می‌کند متوجه این معنا نمی‌شود. مثالی در بحث حرکت می‌زنم که از زمان ارسطو، مطرح بود و مورد اشکال و اعتراض بود که حرف ارسطو را نپذیرفتند و اشکال کردند، ارسطو جوابی داد که بیشتر از آن‌که جوابش برهانی باشد بلکه اسم ارسطو چون اسم بزرگی بود، اینقدر بزرگ بود که حتی شیخ الرئیس خیلی مایل نبود حرف‌های خودش را مطرح کند و اواخر عمرش دست به قلم برد و در تعلیقات یا تألیف دیگری که الآن در دسترس نیست اصلاً معلوم نیست باشد یا نباشد حرف‌های اختصاصی خودش را زد وگرنه این‌ها یا رعایت ادب می‌کردند یا مقهور اسم ارسطو بودند.

اشکالی که شد، ارسطو هم پاسخی داد که آن پاسخ «لا یغنی من الحق شیئا» منتهی ابوعلی سینا در عین حال زیر بار نرفت چون اهل برهان و عقل بود؛ لذا در بحث حرکت، حرکت توسطی را مطرح کرد که اشتراک حرکت توسطی با حرکت تدریجی، اشتراک لفظی است. حرکت توسطی، حرکت نیست، امری دفعی الحدوث، بسیط، نقطه‌وار بدون امتداد است و دیگر بعد زمانی دارد و بعد مسافتی ندارد. ابوعلی‌سینا زمان را موهون می‌داند و حرکت را قبول ندارد به خاطر این منظوری که می‌خواهم عرض کنم. این بحث از آن زمان تا زمان صدرالمتألهین باقی ماندو قبل از ایشان شیخ اشراق، حرکت را به عنوان یک مقوله معرفی کرد، با اینکه اگر شیخ اشراق به لوازم حرف خودش که انکار ماده بود توجه داشت و صور را بسیط می‌دانست نباید حرکت را مقوله‌ای مستقل می‌دانست، علی کلّ تا زمان صدرالمتألهین، این بحث که به حسب ظاهر ما می‌گوییم حرکت جوهری، اوج و قلّه حرکت است در توسعه و ...... در حالی که حرکت جوهری صدرالمتألهین پایان حرکت است. اینکه در اسفار، مکرّر حرکت جوهری را با تجدّد امثال قرین هم ذکر می‌کند این تقارن اتفاقی نیست. چون حرکت جوهری محصولی جز تجدّد امثال ندارد، این مسئله باقی ماند و بعد هم ملاصدرا در فصل پانزدهم جلد سوم اسفار تصریح کرد که حرکت امرٌ نسبیٌ، حرکت امر نسبی است و وجود خارجی ندارد.

و بعد، هگل گفت به اینکه پذیرش حرکت چیزی جز پذیرش اجتماع نقیضین نیست و راست هم می‌گوید حق با هگل است و به نظر من اگر ثقلین جمع شوند نمی‌توانند از حرکت دفاع کنند به نحوی که جمع نقیضین نباشد. هگل این را خوب فهمید و گفت که حرکت، چیزی جز اجتماع نقیضین نیست که محل بحثش اینجا نیست و من فقط یک اشاره می‌کنم و رد می‌شوم و آن اینکه همه می‌گویند کلّ، فی الکلّ عند الکل، حرکت حدوث و فنا است . هگل گفت آیا این فناء عین حدوث است یا غیر حدوث است؟ اگر بگویید این فناء و این عدم، عین حدوث و عین وجود است که جمع نقیضین می‌شود، اگر بگویید این فناء و عدم، عین حدوث است، عین وجود است که جمع نقیضین می‌شود. اگر بگویید این فناء و این عدم غیر وجود است که چاره‌ای ندارید جز این، اینکه حرکت نیست. اگر درختی روزی میلیاردها بار موجود شود و معدوم شود مگر این حرکت است؟ مگر اگر موجودی معدوم شود این حرکت است؟ گفت اگر بگویید این متحرک در آن بعد باقی است و اینکه سکون است و حرکت نیست، پس می‌گویید در آن بعد فانی است، می‌گویید این فنائش یا عین وجود متحرک است یا غیرش است. اگر غیرش باشد، وجود غیر از عدم باشد، این حرکت نیست، موجودی است معدوم شده به اینکه حرکت نمی‌گویند، چاره‌ای ندارید جز اینکه بگویید این فناء و عدم، عین وجود است تا حرکت بشود و این هم تمام است.

▶ دیدگاه آقا علی مدرس درباره تشکیک

یکی هم مسئله تشکیک در وجود است، من در کلمات مرحوم آقا علی نگاه کردم ایشان نکته ظریفی را در تشکیک تذکر می‌دهند که فوق العاده با ارزش است چون تا تشکیک می‌گوییم آنچه که انسباق است که به اصطلاح به ذهن می‌آید همان تشکیک، یعنی اختلاف در نفس و کمال، اختلاف در شدت و ضعف، مرحوم آقا علی موجوداتی که در عرض هم هستند، زید و عمرو را هم اختلافشان را تشکیکی می‌داند. چون بنابر اصالت وجود دیگر چیزی جز وجود ما نداریم هر چه اختلاف است باید به وجود برگردد هر چه هم امتیاز هست باید به وجود برگردد. گفت اختلاف زید و عمرو هم اختلاف تشکیکی است این از حرف‌های بسیار نفیس مرحوم آقا علی حکیم است.

همه کسانی که در رشته‌های علوم دین، فلسفه، و یا فقه و اصول نوآوری داشته‌اند، صاحب مکتب و چشمه‌ساز علم بوده‌اند.

در عین حال من دقت کردم و متوجه شدم که آقا علی حکیم در تشکیک به آن حضور اشاره نکرده است؛ چون در تشکیک اگر وحدت یک طرف و کثرت یک طرف باشد، این مشکل آقایان را حل نمی‌کند چون وحدت یک سمت است، کثرت یک سمت است و ارتباطی به هم ندارند و منظور آقایان در تشکیک تأمین نمی‌شود، زمانی منظور آقایان در تشکیک تأمین می‌شود که وحدت عین کثرت و کثرت عین وحدت شود؛ یعنی یک ذات واحد کثیر شوید. از اینکه اصلاً کثرت می‌تواند عین ذات یک چیز باشد چون اگر کثرت عین ذات یک چیزی باشد به وحدت نمی‌رسیم و اگر هم به وحدت نرسیم به کثرت نمی‌رسیم، صرف نظر می‌کنیم. اما اجمالاً اگر بخواهد نظر آقایان تأمین شود باید وحدت همان جایی باشد که کثرت هست و کثرت همان جایی باشد که وحدت هست. واحد کثیر، خب این تناقض است، مگر تناقض چیست؟ واحد لا واحده.

▶ دیدگاه ابوعلی‌سینا درباره تشکیک و اشکال شیخ اشراق به او

و اینکه شیخ الرئیس، تشکیک را نه در جوهر پذیرفته و نه در عرض پذیرفته، به نظر من شیخ الرئیس دریایی است که هنوز اصحاب فلسفه و علم در ساحل این دریا هستند، این را به حق عرض می‌کنم. الآن زمان نیست. ابوعلی سینا خیلی بزرگتر از آن است یعنی واقعاً اثباتش خیلی کمتر از ثبوتش است برخلاف بسیاری که اثباتشان از ثبوتشان بیشتر است. ابوعلی سینا، تشکیک را نه در جوهر پذیرفته و نه در عرض پذیرفته است بلکه در ارتباط بین جوهر و عرض، در عرضی، در نسبت جوهر و عرض پذیرفته است. از شیخ اشراق تعجب می‌کنم که به شیخ الرئیس اشکال می‌کند و می‌گوید که این فقط در نسبت بین جوهر وعرض تشکیک نیست؛ بلکه در خود عرض، مثلاً خود سفیدی هم، تشکیک هست. آخر این چیزی است که بر ابوعلی سینا مخفی باشد جناب شیخ اشراق؟!! مردم عادی کوچه و بازار می‌دانند برف از پارچه سفیدتر است، برف از کاغذ سفیدتر است، این را ابوعلی سینا نمی‌دانست؟!! که شما اشکال می‌کنید که نه در خود عرض هم تشکیک هست، نه، ابوعلی سینا متوجه این محضر بود، چون تشکیک چیزی جز تناقض نیست.

▶ دیدگاه حاجی سبزواری و ملاصدرا درباره تشکیک

مرحوم حاجی سبزواری برهانی را از لأن معنی الواحد الی آخر اقامه می‌کند، این برهان را صدرالمتألهین در جلد اول اسفار در توحید واجب سبحانه و تعالی از همین برهان وحدت مفهوم استفاده می‌کند و برای صرافت و اطلاق مصداقش، درست ۱۸۰ درجه مخالف آنچه که حاجی سبزواری در منظومه گفته، ملاصدرا می‌گوید که این وحدت مفهومی مساوی با وحدت مصداقی است. ایشان می‌گوید که وحدت مفهومی ، اولاً اصل این برهان، مخدوش است، و از حاجی سبزواری قابل قبول نیست. شما که مدعی هستید مفهوم واحد از معانی کثیره، چون مفهوم عین مصداق است، مصداق عین مفهوم است فقط یکی خارجی و دیگری ذهنی است. اگر این عینیت بین مفهوم و مصداق است من سؤال می‌کنم که اگر عینیت را این‌طور لحاظ می‌کنید این مفهوم واحد چطور بر مصداقی که عین کثیر است صدق می‌کند؟

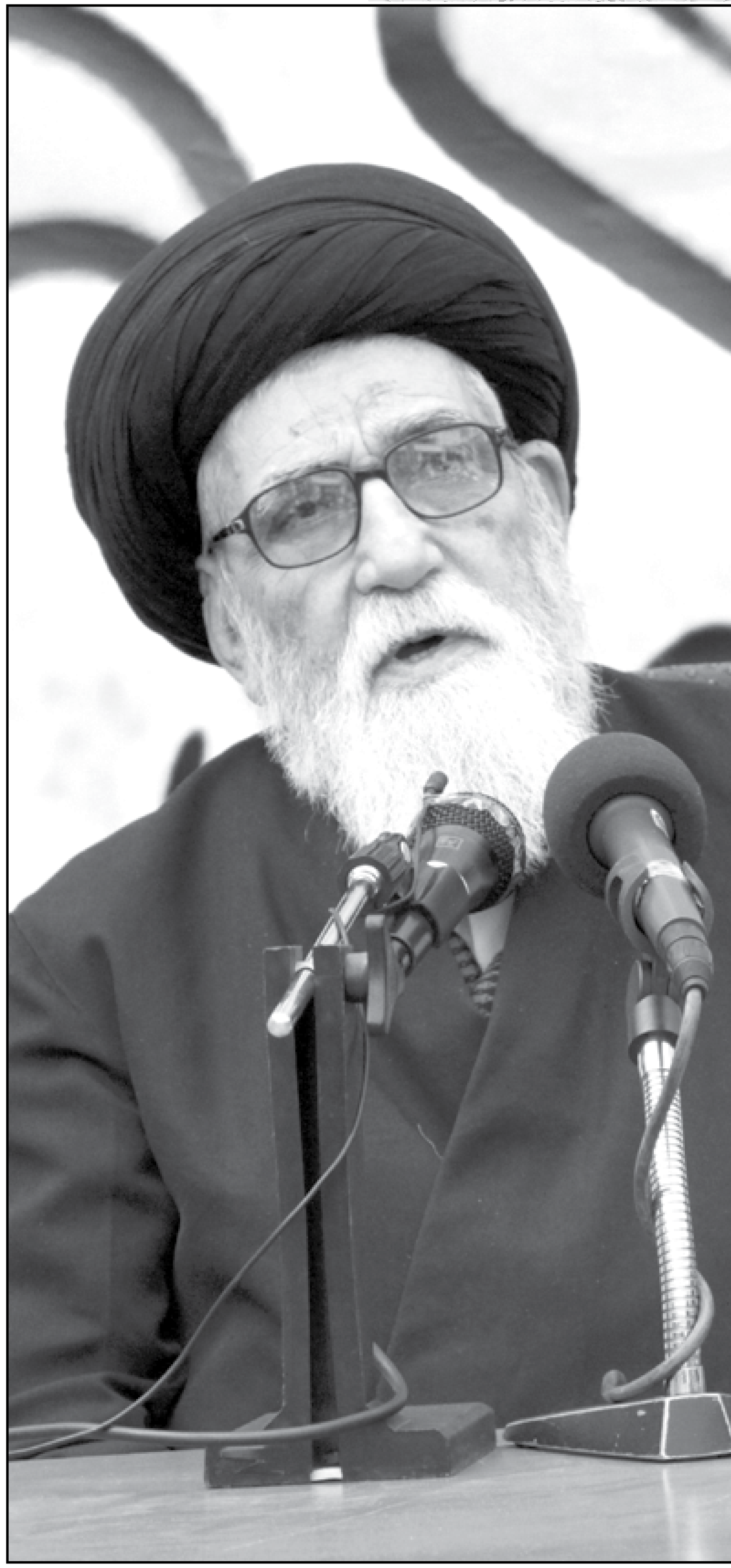
شما می‌گویید که فرق مفهوم واحد با مصداق، فقط ذهنی و خارجی است و عین هم هستند. عرض می‌کنم که خودتان می‌گویید مفهوم واحد بر کثیر بما هو کثیر صادق است، مفهوم واحد چگونه بر کثیر بما هو کثیر صادق است؟!! این درک درستش همان درک ملاصدرا است که از این وحدت مفهوم برای اطلاق و صرافت مصداق استفاده کرده است. حالا آن‌که برهان ایشان است. یکی هم مسئله تشکیک است که چیزی جز تناقض نیست. غربی‌ها با این مسئله درگیر نبودند، با حرکت درگیر بودند، هگل گفت که حرکت چیزی جز تناقض نیست و جمع نقیضین است و با مسئله تشکیک درگیر نیستند؛ وگرنه اگر آنها هم در این بحث‌ها بیایند به این نتیجه خواهند رسید که تشکیک یعنی واحد کثیر چیزی جز تناقض نیست. ان‌شاءالله این جمع و این جمع‌هایی که جناب آقای معلمی هم بشارتش را دادند، ما از این سرمایه‌هایمان و اصول متعارفی که داریم و هرچه داریم از این دو اصل است و به‌ویژه از اصل امتناع اجتماع نقیضین، دفاع کنیم.

پی‌نوشت

۱. فصلت؛ ۴۲.
۲. نحل؛ ۸۹.

معاد جسمانی از دیدگاه حکیم آقاعلی مدرس زنوزی

حضرت آیت الله سیدحسن سعادت مصطفوی «دامت برکاته»



دیدگاه ابوعلی سینا دربارۀ معاد جسمانی

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین. الحمدلله رب العالمین. والصلوة و السلام علی خاتم النبیین أبی القاسم محمد و علی آل بیته الطیبین الهداة المهدیین و لعن الله علی اعدائهم اجمعین.

البته مطالبی را جناب آقای واعظی فرمودند و من هم به ایشان عرض کردم، تشریف ندارند، خیلی از اینها حرف است و خیلی از مطالب، استنباطهای شخصی خودشان است چه در باب حرکت و چه در باب تشکیک. مطالبی اینگونه نیست که ایشان توجه و ایراد کردند، اما بحثی که خودم انتخاب کردم را عرض می‌نمایم. موضوع بحث،«معاد» از دیدگاه حکیم آقا علی طهرانی است. مسئله معاد جسمانی، ، از زمان مرحوم شیخ مطرح بوده که من عبارتی را از آقا علی مدرس می‌خوانم که از شیخ نقل کرده است: « قال الرئیس الحکماء الاسلامیین ابوعلی بن سینا قدس سره فی المقالة التاسعة الهیات شفا فصل فی المعاد»؛ شیخ می‌فرماید: « یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لاسبیل إلی اثباته الا من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبی وهو الّذی للبدن عند البعث وخیرات البدن و شروره معلومة لایحتاج إلی تعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و مولانا و نبیّنا محمّد صلّی اللّه علیه وآله حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن ومنه ما هو مدرک بالعقل و القیاس برهانی و قد صدقت النبوة و هو السعادة و الشقاوة ثابتتان بالقیاس اللتان للأنفس»[1]

این مطلبی را که شیخ فرموده، بعد از شیخ هم کسی نتوانسته آن را حل کند. شیخ فرمود که معاد دو بخش است یکی معاد روحانی است که اگر ما قائل به تجرّأ نفس شویم ، قهراً نفس خیرات و ملکاتی را دارد که در اثر این ملکات، حالات مختلف برایش پیدا می‌شود و با همان‌ها محشور می‌شود و در قیامت، قیامتی که نه معاد که روز معینی که نیست، به آن مکان عود می‌کند. بخش دیگر، معادی است که بدن دارد،این بدن جسمانی در دنیا هست و همین بدن هم محشور می‌شود، شیخ می‌فرماید که عقل نمی تواند آن را اثبات کند؛ بلکه شریعت و نبوت آن را بیان می‌کند. ما نیز چون مولا و سیّدمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، در قرآن بیان کردند، تصدیقش می‌کنیم، و راهی غیر از این نداریم.

اثبات معاد جسمانی از طریق عقل توسط محقق طوسی

بعد از فرمایش شیخ، عده‌ای به تکاپو افتادند که معاد جسمانی را از طریق عقل اثبات کنند. معاد جسمانی را می‌توان از طریق عقلی اثبات کرد؛ اولین فرد، محقق طوسی است که در تجرید فرمودند: «و الضرورة قاضیة بثبوت الجسمانی من دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم مع إمکانه، و لا یجب إعادة الفواضل المکلّفة»[2]؛ یعنی معاد جسمانی محال عقلی نیست و اینکه اگر محال عقلی بود شیخ هم قبول نمی‌کرد، شیخ نفرمود محال عقلی است، ضرورت دین است که معاد، جسمانی است، امکان هم که دارد. ایشان قائل شد که انسان دو جزء دارد: یکی، اجزای اصلی و دیگری، اجزای فواضل هستند که اجزای اصلی هماناست که در روایات از آن به طینت تعبیر شده است. اولین فردی که قائل به اجزای اصلی شد بقراط حکیم است که می‌گوید: هر انسانی اجزای اصلی دارد که قابل از بین رفتن نیستند و جذب موجود دیگری هم نمی‌شوند؛ حتی اجزاء اصلی شخص، جزء جذب موجود شخص دیگر هم نمی‌شود. فواضل یعنی زیادی‌ها، این ها لزومی ندارد که بیاید؛ چون در دنیا هم، کم و زیاد می‌شوند. عده‌ای مثل مرحوم خواجه نصیر اعتراض کردند که اجزاء اصلی یعنی چه؟ چرا ما قائل شویم که هر انسانی اجزاء اصلی دارد که اگر این ها را جمع کنند شاید به اندازه یک چوب کبریت هم نشود که این اجزاء اصلی وقتی فواضل به آن ها اضافه شود، هیکل را درشت می‌کند.

روز قیامت، اجزاء اصلی را خدای تبارک و تعالی می‌آورد و به امر خدا، اضافاتی بر آن می‌شود که فواضل آن ها است و منشأ تکلیف هستند. اگر قائل هم شویم که نفس مجردی هست، نفس مجرّد هم در حقیقت به آن ها تعلق گرفته و همان اجزای اصلیه‌ای است که در مزاج تشکیل می‌شود.

بعد، دیگران خواستند آن را تصحیح کنند که به گفتۀ مرحوم آقا علی مدرس نتوانستند. دسته‌ای از متکلمان گفتند که همۀ بدن هایی که می‌میرند روز قیامت اجزاء اینجا جمع می‌شود و ارواح از عالم برزخ در این دنیا می‌آیند و بعد، حسابرسی در اینجا شروع می‌شود، عقیدۀ اکثر اهل سنت این است که می‌توانید به کتاب هایی مثل شرح المقاصد صدرالدین تفتازانی؛ شرح المواقف سید شریف جرجانی؛ شرح تجرید الاعتقاد قوشچی مراجعه کنید. این ها می گویند که موجودات از عالم برزخ می‌آیند در دنیا، نفس، آن هایی که قائل به نفس هستند و در همین دنیا این اجزاء جمع می‌شوند و خداوند این ها را حسابرسی می‌کند و به اینکه چگونه می‌شود کاری ندارند و می‌گویند که باید بپذیریم.

دلیل عقلی ملاصدرا بر معاد جسمانی

عده دیگر خواستند که راه عقلی برای آن درست کنند، یکی از آن به عقیده خودشان، مرحوم ملاصدرا است که آقا علی مدرس هم می‌فرماید مرحوم ملاصدرا حیاتِ معاد برزخی درست کرده است. ایشان می‌فرماید: «و بعض آخر، عَزَلوا البدن الدّنیویّ عن درجة الاعتبار فی العود والمعاد، کما هو ظاهر ما یترای من کلامه ـ قدس سرّه ـ فی التوفیق ههنا، فإنّ ما یترأی من

ظاهره أنّ الابدان الاخرويّه مجرّدة عن المادّة الدّنيوية القابلة للاستحالات، و سوانح الحالات، و ورود الصّور و الكمالات، و تجدّد الحركات والاستكمالات، و الكون و الفاسد، غير مجرّدة عن الصوّر الامتدادية، فليست هی فی التّجرّد بمثابة العقل، و لا فی المقارنة كالصّور الدنيويّه، بل إنّما هی مجرّدة عن المادة فقط، بخلاف العقل فإنّه مجرّد عن الصّور الامتدادية إيضاً، فالبدن الاخرویّ قائم بالجهة الفاعليّة فقط، و البدنّ الدّنيویّ قائم بها و بالجهة القابليّة أيضاً فالبدن الاخرویّ، كما يترأى من ظاهر كلامه ـ قدس سرّه ـ ههنا، و من بعض كلماته الاخرى فی سائر المواضع، هو بعينه البدن البرزخی؛ و امّا البدن الدنيویّ فيفسد إلى عناصره، فيصير حكمه حكم العناصر، كما كان قبل صيرورته بدناً، فلا يتعلّق النّفس به بعد مفارقتها عنه أصلاً ، و الحقّ ما ذكرناه، من تعلّق النّفس ثانياً بالبدن الدنيویّ لكن برجوع البدن ألى الآخرة و إلى حيث النّفس، و لا بعود النّفس إلى الدّنيا و حيث البدن، فيكون البدن واقفاً، و النّفس متحركةً اليه... »[۳] بعد ایشان می‌فرماید حق این است که ما گفتیم.

پس بر اساس فرمایش ایشان ملاصدرا رحمه‌الله با همه زحمتی که کشید و با مقدمات هفتگانه‌ای که اقامه کرده، نتیجه این است که انسان حیاتی برزخی دارد؛ یعنی این حیات دنیوی نمی‌شود و حال اینکه خودشان می‌فرمایند در قرآن مجید آیاتی است که از تغییر إبا دارد و نمی‌توان این ها را در عالم برزخ دانست، مانند آیه عزیر در این عالم دنیا که چنین می‌فرماید: « أو كالذی مر علی قرية وهی خاوية علی عروشها قال أنی يحيی هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلی طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلی حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلی العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله علی كل شیء قدير»[۴]؛ نگاه کن تو صد سال است که مرده ای، روحش را توجه دارد، غذای تو سالم مانده، یعنی خدا می‌خواهد نشان دهد که امکان دارد همین غذای مادی در مرتبه‌ای از وجود باشد که تغیّری در آن حاصل نشود، آن وقت آقایان می‌گویند که تغییر لازمۀ عالم ماده است، یعنی مادی بما هو مادی امکان تغییر ندارد. آن وقت آیۀ قرآن صریح می‌فرماید:

« أنظر إلی طعامک و شرابک لم یتسنّه»، طعام و آشامیدنی که داشتی و صد سال پیش با خود آورده بودی تغییر نکرده است؛ یعنی در این عالم ماده، می‌توانیم ماده را طوری نگه داریم که تغییری در آن حاصل نشود. صریح قرآن این است، چگونه می‌توانید این را تعبیر کنید؟!

پس اگر قیامت هم هست که در قیامت فرض کنید که «فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى»[۵] تعجب نکنید اگر مادی باشد اما در عین حال ماده در وعائی است که در آن وعاء تغییر نمی‌کند، این قابل تغییر است، یا آن شخصی که می‌آید و مقابل پیغمبر می‌گوید استخوان را نرم می‌کند: « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»[۶]؛ الف و لام در العظام، الف و لام عهد است؛ یعنی عظامی که رمیم شده را چه کسی می‌خواهد زنده کند. در ادامه می‌گوید که این استخوان را کسی زنده می‌کند که روز اول ایجادش کرده است، این آیه را چگونه می‌توان تأویلش کرد؟ مرحوم ملاصدرا رحمه‌الله می‌گوید آیاتی در قرآن هست که قابل تأویل نیست و می‌گوید که احتمال دارد موجودی در وعاء عالم ماده باشد؛ ولی لوازم عالم ماده را نداشته باشد. تغیّر و تبدّل، لازمۀ موجود در عالم ماده نیست و حتماً موجودات این وعاء مادی قابل تغیّر و تبدّل نیستند و آیۀ قرآن نیز تصریح دارد که نمی‌شود. خدا از روز اول دربارۀ انسان می‌فرماید ما انسان را خلق کردیم و آن وقت ما می‌خواهیم کار خدا را توجیه کنیم، خدای متعال می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»[۷].

دیدگاه آقا علی مدرس دربارۀ معاد جسمانی

آدم اگر واقعاً پایبند به شریعت حقۀ محمدیۀ باشد بهترین سخن همان سخنی است که شیخ الرئیس می‌گوید که اینجا نباید حرفی زد. اینجا حتی تحقیقی که مرحوم آقا علی مدرس هم کرده، مشکلاتی دارد. حالا من باید مطالب مرحوم آقا علی مدرس رحمه‌الله را عرض کنم که شخصیت علمی ایشان قابل شک نیست. و ان‌شاءالله در همایش بزرگی که برای ایشان تشکیل خواهد شد تفاسیر شخصیت ایشان را به انواع مختلف بیان خواهند کرد. در شخصیت علمی‌اش حرفی نیست و حرف های جدیدی هم ایشان دارد. ایشان دو اصل بیان می‌کند که این دو اصل مورد قبول افراد اهل مطالعه و اهل درس است. ایشان در اصل اول می‌فرماید که دو نوع مرکب داریم: ۱. مرکب اعتباری؛ ۲. مرکب حقیقی.

مرکب اعتباری این است که اموری به یکدیگر ملزم می‌شوند بدون اینکه در یکدیگر تأثیر و تأثری داشته باشند و مجموعه‌ای به وجود می‌آید، مثل این ساختمان که مرکب اعتباری است. هر چیزی سر جای خودش است و منافات با هم ندارد که بتوانیم هیأتی را از مرکب اعتباری انتزاع کنیم که آن هیأت اتاق و سالن است، اما این ها در هم فعل و انفعالی ندارند. مرکب حقیقی این است که اجزاء دور هم می‌آیند؛ عناصر اربعه باشند یا بیشتر از آن ها، در هم فعل و انفعال می‌کنند و این به حرارت خودش برودت او را ضعیف می‌کند و او به برودتش حرارت این را ضعیف می‌کند. آن به یبوست و خشکی خودش، رطوبت آن را تغییر می‌دهد و بالعکس. از این مجموع که در هم فعل و انفعال می‌کنند مزاج درست می‌شود. مزاج در اصطلاح حکماء عبارت از این است که اجزائی در یکدیگر فعل و انفعال کنند، نه مخلوط شوند؛ حتی شیخ الرئیس می‌فرماید که اگر گندم را آرد کنیم، جو را هم آرد کنیمو با هم مخلوط کنیم؛ این مزاج نیست؛ زیرا هر کدام سر جای خودش هست. مزاج این است که در یکدیگر تأثیر و تأثر داشته باشند.

مزاج اسم مصدر است. در حقیقت، از امتزاج و پیوستگی این ها به یکدیگر، امر سومی درست می‌شود وقتی این مزاج درست شد از طرف واجب الصور، صورت بر این افاضه می‌شود. صورت در اصطلاح حکماء پنج معنا دارد که معنای مورد بحث ما عبارت است از حقیقت جوهریه‌ای که بر مزاج افاضه می‌شود که آثار موجود، از آن حقیقت است؛ لذا آن حقیقت جوهریه را، کمال اول و آثار را، کمال ثانی می‌گویند؛ مثلاً فرض کنید وقتی این ها با هم ترکیب شدند حقیقتی به نام حقیقت جوهریۀ سیب افاضه می‌شود ، این حقیقت جوهریه کمال آن سیب است، از این حقیقت جوهریه سیب، آثاری صادر می‌شود؛ مثلاً شیرین و خوش طعم است ، خاصیت دارد، رنگ های ظاهری سیب هم این طور است.

«شیخ الرئیس می فرماید که عقل نمی‌تواند معاد را اثبات کند، بلکه شریعت و نبوت آن را بیان می‌کند.»

پس مرکب یا مرکب اعتباری است و یا مرکب حقیقی است؛

لِوحدة حقيقة معيار	أن كان فی موصوفها آثار
سوی الّذی الأجزا عَری من أثر	كأثر الياقوت لاكالعسكر[۸]

مرحوم حاج آقای سبزواری، می‌فرماید که معیار مرکب حقیقی این است که آثار هر کدام پهنایی ندارند، اثر سومی درست می‌شود که آن اثر سوم منشأ همۀ این ها است، آن سوای آثار و اجزاء که عریان شود از او، من اثری چون اثر یاقوت می‌بینم نه عسکری. یاقوت چیست؟ یاقوت این سنگی که در زیرزمین در اثر فعل و انفعالات عناصر مختلف، آنجا مزاجی تشکیل شده، صورتی افاضه شده به نام صورة الیاقوتیّة، این کمال اول است، و این صورت یاقوتیه آثاری دارد؛ مانند آنکه می‌گویند یاقوت فرح می‌آورد، خوشحالی می‌آورد، اعصاب را آرام می‌کند ـ قدیم این طوری می‌گفتند، شاید هم واقعاً همین طور باشد ـ اما «لا کالعسکر»، مثل لشکر نیست اما وقتی یک فوج لشکر درست می‌شود این برای خودش است، این ها قدرتشان را کنار هم میگذارند، جایی را فتح می‌کنند. نه اینکه این در او اثر کرده او در این اثر کرده، این واحد حقیقی است.

خب این مسلّم است، از جمله واحدهای حقیقی، انسان است و انسان را خدا خلق کرده است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ»[۹] امور مختلف به هم پیوسته شدند و در اثر پیوستگی این ها مزاجی حاصل شد، وقتی که مزاج حاصل می‌شود، همان اول افاضه نفس است؛ چون بعضی گمان می‌کنند که نفس موقعی افاضه می‌شود که می‌گوید:«فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا»[۱۰] این طور نیست؛ چون آنجا اشکالاتی وارد شده که صورت بندی از کجا می‌شود، قوه مصوّره که نمی‌تواند قبل از اصل نفس باشد که مرحوم خواجه نصیر بحث مفصّل در اشارات دارد. حق این است که از همان اول که مزاج انسان درست شد، نفس افاضه می‌شود؛ منتهی آثارش کم کم ظاهر می‌شود. اول صورت مدنی، بعد صورتی نباتی ، بعد صورت حیوانی و بعد انسانی است که آنجا ایشان تشبیه کردند که مثل زغالی که کنار آتش می‌گذارید، ابتدا این زغال گرم می‌شود، این گرما آرام آرام شدت می‌یابد، داغ می‌شود و دست را می‌سوزاند اما هنوز قلوه نشده، این داغی آرام آرام زیاد می‌شود، قلوه آتش می‌شود بعد که کمی بادش می‌زنی شعله می‌کشد، این شعله‌ای که الآن پیدا می‌شود همان اول از داغی شروع شد، اگر اول همان گرمی نبود، داغی نمی‌شد و اگر داغی نمی‌آمد این قلوه درست نمی‌شد و اگر این نمی‌آمد شعله درست نمی‌شد، لذا می‌فرماید که آن گرمی مثل صورت مدنی می‌ماند آن داغی که شما می‌بینید پیدا شد مثل صورت نباتیّه می‌ماند، آن یکی دیگر که آتش می‌شود مثل صورت حیوانیّۀ می‌ماند آن حیات نفس حیوانی، آن وقتی که شعله می‌کشد هو النفس الانسانی؛ یعنی همانی است که از اول آمده نه اینکه نفس را آخر بیاورد. این ها اشتباهاتی است که عده‌ای گاهی در درک مسائل فلسفی اشتباه می‌کنند و خیال می‌کنند که نفس آخر آمده است؛ حتی فخر رازی گرفتار اشتباه شده و این تناقض را نتوانسته رفع کند و سخنانی گفته که خواجه نصیر جواب می‌دهد.

پس ما مرکب حقیقی هستیم و بعد از آن که مزاج ما آماده شد نفس ما افاضه می‌شود و حالا که نفس اینجا افاضه شد این نفس، مدبّر بدن است. ما نمی دانیم که واقعیت نفس چیست و حقیقت نفس را هم نمی‌شناسیم؛ بلکه نفس را به واسطۀ صفاتش اسم گذاری کردیم. از حیث اینکه حیات بدن به او است اسمش را روح گذاشتیم، از حیثی که آن به آن، حالاتش عوض می‌شود اسمش را قلب گذاشتیم و از حیثی که بدن را تدبیر می‌کند نفس می‌گوییم. نفس اسم واقعی این جوهری است که در ما است که می‌فرماید جوهر واحد در تو، این را بگوییم نفس، این مدبّر بدن است، این نفس وقتی تدبیر بدن می‌کند از جمله چیزهایی که خواه ناخواه در اثر تدبیر پیدا می‌شود بدون اینکه نفس به آن توجه داشته باشد چون یک آثاری در بدن هست که نفس آثار طبیعی آن است. چون طبیعی مسخّر نفس است، نفس تا آنجایی که لازم دارد طبیعت را تسخیر می‌کند؛ اما وقتی چیزی که لازم ندارد، طبیعت کار خودش را می‌کند.

مرحوم آقا علی مدرس اینجا می‌گوید این نفس که بدن را تدبیر می‌کند،از چیزهای تکوینی حتی با توجه به هم انجام نمی‌دهد، اثری است که روی اجزاء می‌گذارد، همین اجزاء بدن را چون نفس تدبیر کرده خواه ناخواه، اثر تکوینی نفس روی این ها بدون اینکه توجه داشته باشد می‌گذارد، این اثر این است که حالتی در این ها پیدا می‌شود که آن حالتی است که کشش به نفس دارند و نفس را دوست دارند.

طبیعی است وقتی روی این اجزاء این حالت پیدا شد بدون آنکه نفس به آن ها توجه داشته

باشـــد که چه کرده، وقتی که نفس جدا می‌شود ، این آثار روی اجـــزاء می‌ماند. این باید حرکت کند و خودش را به نفس برســـاند ، وقتی نفس از آن جدا می‌شود می‌فرماید بعضی نفوس این قدر قوی هستند که حتی این آثار، اجزاء را سالم نگه می‌دارد.

خود ایشـــان می‌فرماید که در سردابی رفتم که بدن شیخ صدوق آنجا بود را اجازه گرفتم و دیدم «کأنّه نائم». در زمان فتحعلی شاه قاجار سیلی در اطراف ری آمد، همه قبرستان را از بین برد و سیل در سردابی که شیخ صدوق هم بود نفوذ کرد، آن سرداب هم پر از آب شد اما بدن شیخ صدوق در کفن روی آب ماند و بدن شیخ صدوق، سالم بود و حتی گفتند حنایی که در انگشـــت هایش هم بود، دیده می‌شد، فقط گوشه‌ای از کفنش در اثر رطوبت پاره شده بود که درست کردند و ایشان الآن در سرداب است، یک تخت درست کردند و بدنش را روی آن خواباندند. در زمان ناصرالدین شاه، ایشان می‌گوید که در سرداب رفتم و شیخ صدوق را دیدم که گویا خوابیده بود.

این معلوم اســـت که اثری که نفس بر این بدن گذاشته آن قدر قوی است که نگذاشته متلاشی شود. بدن بعضی بزرگان و معصومین و شهدای طراز اول که جای خودشان را دارند و همچنین بعضی از اولیای خدا و معصومین که معصوم در گناه هســـتند البته گناه نمی‌کنند نه آن معصوم مطلق باشـــند. ولـــی باقی مردم نـــه، این بدن متلاشی می‌شـــود، و اجزاء پراکنده می‌شوند اما آن اثر بر اجزاء هست و آن شوق را اجزاء دارند به اینکه به این بدن بپیوندند.

شـــیخ الرئیس رحمه‌الله هـــم در شـــفا در آن جایی که نفس را بیـــان می‌کند در عبارتی خیلی زیبا می‌گوید که وقتی نفس به بدن افاضه می‌شـــود اجزاء به نفس شـــوق دارند و نفس به اجزاء که این شوق، این هیئت را پیوند می‌دهد. این همان عشقی اســـت که نفس به بدن دارد، عشق هم که ما تعبیر می‌کنیم لازم نیست که حتماً همراه با شـــعور بدانید. ممکن است با شعور هم باشد؛ اما عشق همان کششـــی را شیخ تعبیر می‌کند به عشق، عشق کششی بیشتر نیست که جذب است، لذا بعد می‌گوید آهن را که مجذوب آهن ربا می‌شـــود عشق است. پس نفس در اجزاء اثر گذاشته و اجزاء پراکنده شـــدند؛ ولی شوق این ها هر لحظه زیادتر می‌شود که خود را به کمالشـــان برسانند و نزدیکترین کمالشان این است که خود را به نفس برسانند. لذا می‌فرماید حالا که مرده را دفن کردید چه این بدنش واجزاء باقی باشد و چه متلاشی باشـــد دائماً این اجزاء در حرکتند؛ چون عالم، عالم حرکت اســـت، عالم، عالم جنبش و تغیّر است. ما وقتی می‌گوییم حرکت، مقصودمان حرکت مکانی نیست که تغیر و تبدّل، این لازمه عام اســـت، هر موجودی که از نقص به کمال می‌رسد می‌گوییم که حرکت می‌کند، وقتی حرکت می‌کند نزدیک ترین چیزی که می‌خواهند خود را به او برســـانند همان نفس است. روز قیامت موقعی می‌رسد که تمام این اجزای ابدان در اثر حرکت ها به نفس رسیده‌اند؛ لذا می‌فرماید که نفس طرف اجزاء نمی‌آید؛ بلکه اجزاء طرف نفس می‌روند.

این حرکتی که اجزاء دارند خود را به نفس می‌رسانند و این، معاد جسمانی می‌شود؛ اما نه معاد جسمانی که بگوییم از عالم برزخ؛ چون آن را رد می‌کند. موجودات دو بار روی کرۀ زمین می‌آیند؛یکی در همین دنیا بعد از تکامل اجزاء دنیوی است که در اثر تکامل خود را به نزدیک ترین معشوق حقیقی‌شان که نفس است در همین دنیا رساندند، بدون اینکه بگوییم از دنیا برزخ آمدند، این اجزاء متصل به ابدان می‌شـــوند و حیات جسمانی دنیوی بعد از تکامل اجزاء می‌شود.

این معادی که ایشـــان ثابت می‌کند به نظر می‌رســـد که «لا غبار علیه» و نمی توان اشکالی بر آن کرد؛ چون اولاً مبانی فلسفه‌اش محکم است و در اینکه نفس در بدن تأثیر و تدبیر می‌کند شکی نیست، در اینکه در اثر این تدبیر آثاری می‌ماند هم شکی نیست و حتی ایشان می‌گوید تمایز این ها هم به همین است و در عالم دیگر نفس من و شما با ملکاتی که کسب کرده ایم متمایز می‌شود. ملکات ما در اثر حرکاتی است که کرده ایم. حرکت نفس را به جهتی که ملکه یعنی حالت ثابت است آماده می‌کند و ملکات در اثر حرکات درست می‌شوند:

إذْ خُمِّرَتْ طـينَتُنا بِالْمـَلَكَه		وَ تِلْكَ فينا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَه[11]

وقتی که ملکات در اثر حرکات درست می‌شوند پس وقتی ک ه ما از دنیا می‌رویم، امتیار نفس ما با یکدیگر در چیست؟ نفوس که مجردند پس برای چه عده ای ممتاز شدند؟ من ملکاتی دارم و شما سنخ دیگری از ملکات را دارید؛ یا ملکات خبیثه یا ملکات کامله. که آن ملکات ما را ممتاز می‌کند و می‌گوید که در آن عالم هم همین ملکات است که ما را ممتاز کرده است، این مطلب را شیخ الرئیس نیز بیانی دارد؛ سؤالی از ایشان می‌شود که نفوس وقتی از این بدن جدا شدند به چه ممتاز هستند و حال اینکه این هر چه داشت در این دنیا بود و از بین رفته است؟ شیخ می‌فرماید: درست است این اجزاء مال دنیا بود و از بین رفته است ولی هر یک از این موجوداتی که در دنیا با او مرتبط بودیم اثراتی در روح ما گذاشـــت و آن اثرات اگر خواطر بود مبدّل به ملکات شد و آن ملکات همراه ما است؛ لذا امتیاز نفوس از یکدیگر حتی در معاد جسمانی به واسطۀ آن ملکاتی است که کســـب کرده اند که از این دنیا در این ها پیدا شده است، پس وقتی امتیاز به این است چه اشکالی دارد که بگوییم این نفوسی که از بدن ما جدا شد همان طوری که آقا علی مدرس می‌فرماید آن آثار حرکت می‌کنند و در اثر حرکت تکاملی به جایی می‌رسند که متصل به نفس می‌شوند، وقتی متصل به نفوس شدند آن وقت ممتاز است.

فرمایش ایشـــان چنین است: «و قد علمت أنّ البدن أو التراب الّذی صار البدن الیه امر شخصی ممتاز بما کمن فیه من آثار النفس و ودایعها التی نزلت منها بحسب ذاتها و ملکاتها الیه، فهو ایضاً متحرک الی غایته الاعلی منه اللتی لا اقرب الیه منها الی ان یتصل بها و یتم بها

شخصه و یستکمل ، فیصیر آخره بعد کونه دنیا و حیاً بعد کونه میتاً ان دار الاخرۀ لهی الحیوان و عالما بعد کونه جاهلاً و ناطقاً بعد کونه صامتاً»[12]؛ می‌گوید آن خاکی که پیدا شده ممتاز است از آن اثر نفسی که در آن هست و ودایعی که نازل شده است از نفس به حسب ذات در او، آن اجزاء با غایت اعلی که نزدیک تر از آن غایت چیزی به آن نیست که اینها آخرت می‌شود ، آخرت که ما می‌گوییم مقصودمان عالم تجرّد ماوراء نیست، موجوداتی در سیر تکاملی خودشان یک سیر دنیوی، یک حرکت و نشئۀ دنیوی است، یک نشئه فرض کن برزخی اگر مثالی باشـــد یک نشئه کمالیه‌ای است گفتیم نشئه اخرویه وقتی که به آنجا رســـیدند همۀ اجزاء بعد از موت حیّ می‌شوند: «إن دارالآخرة لهی الحیوان»[13] و این اجزاء در اثر تکامل عالم می‌شـــوند بعد از این که جاهل بودند و ناطق می‌شوند بعد از آن که صامت بودند: «أنطقنا الله الذی أنطق کلّ شئ»[14]، «الیوم نختم علی أفواههم و تکلّمنا أیدیهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون»[15] ؛ این اجزاء در اثر تکامل به جایی می‌رسند که به امر خدا به کلام و سخن در می‌آیند. مرحوم آقا علی حکیم در ادامه می‌فرماید: «و لا أقرب الیه من النفس اللتی فارقت عنه التی کانت فاعلة له و کانت بها تمامیة شخصه و حصلت منها ما به نتعین بعد مفارقتها عنه من الآثار المودعة فیه منها»[16] این اجزاء که تکامل پیدا کردند نزدیک تر به آنها از نفس نیست و شخصیت این ها به نفس بوده است؛ لذا کمال این ها این است که متصل به نفس شوند و این به نظر می‌رسد با اصول فلسفه هیچ تزاحمی و تضادی ندارد، چون عالم، عالم حرکت و تبدّل است، موجودات از نقص به کمال می‌روند. عالمی داریم که در آن حرکت نیست که آن عالم عقول است، آن ها فعلیّات محضۀ تامّه هستند، همۀ کمالاتشان بالفعل است و متصل به حق هستند؛ اما از آن ها که پایین بیایید حتی عالم افلاک، عالم تبدّل و حرکات است، هر فلکی به واسطۀ معشوقی که دارد در حرکت و تبدّل است و البته بحث های آن در جای خودش مطرح می‌شود که چه مقدار از آن را باید بپذیریم و چه مقدارش را حکماء اثبات کردند و چه مقدار هم اثبات نشده است که آن را به حکماء نســـبت داده اند. آن چیزی که حکماء اثبات کردند یک فلک بیشتر نیست و آن فلک اعظم است که زمان و مکان را درست می‌کند. بعد از اینکه به این عالم ماده می‌آییم ، عالم ماده و حرکت است؛ لذا جمیع عالم در حرکت موجودات، معادی دارد که باید به طرف کمال برود؛ از جمله اینکه این اجزاء متصل به نفس می‌شوند و وقتی هم که متصل شدند کمالات دنیوی را هم دارند.

هر موجودی به کمال بالا که می‌رســـد کمال پایین را رها نمی‌کند، موجودی که کمال بالا را دارد کمال پاییـــن را هم با اضافه واجد است. نفس نامی، کمالات موجودی که صورت معدنی دارد را هم دارد کمالات جسمیه را هم دارد با اضافه‌ای که رشـــد و نموّ دارد. وقتی که حیوان درست می‌شـــود تمام کمالات پایین را دارد، کمالات جســـمی ، جوهری و معدنی را دارد؛ منتهی با اضافه اینکه رشد و نمو هم که دارد، حرکت و جنبش هم دارد. به انسان هم که می‌رسد ما همۀ کمالات پایین را با اضافه‌اش داریم. این طور نیست که موجود به مقام بالا که رسید پایین را رها کند؛ لذا اجزاء وقتی در آنجا به نفس می‌رسند هم کمالات اخروی را و هم کمالات دنیوی را دارند ، و از نعمت های دنیوی هم اســـتفاده می کنند: «وَفَاکِهَةٍ مِّمَّا یَتَخَیَّرُونَ * وَلَحْـمِ طَیْرٍ مِّمَّا یَشْـتَهُونَ»[17] و همۀ آن ها قابل توجیه اســـت و این تعبیری که ایشان کرده را کسی ممکن است ایراد کند که به چه دلیل، ما از کجا بفهمیم که نفس، اثر طبیعی بر آن اجزاء گذاشته است؟ در اینجا باید هم قسمتی از بحث های شفا مطالعه شود و هم قسمتی از کلماتی که خودشان قبلاً گفتند. اگر همۀ این ها بررسی شود به نظرم معادی که ایشان درست کرده و معادی که به آن رسیده، شاید همان معاد باشد. شـــاید را هم به خاطر این می‌گویم که ما همۀ حقایق را که کما هی نمی‌توانیم درک کنیم، ما به اندازۀ عقلمان درک می‌کنیم. خدا این عقل ما را هم حجّت قرار داده است.

اجتماع نقیضین، اثر عقل است نه خود عقل

اینکه آقای واعظی فرمودند اجتماع نقیضین، عقل است؛ این عقل نیست و این اثر عقل است. عقل، حاکمی در وجود انسان است و مرتبهٔ بالای نفس را عقل می‌گوییم ؛ نه اینکه اجتماع نقیضین، عقل باشد، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین چیزی است که عقل آن را بذاته درک می‌کند، چون شیخ در اشارات می‌فرماید: مدرکات ما دو قسم است؛ ۱. مدرکات به آلت؛ ۲. مدرکات بدون آلت.

مدرکات به آلت، مدرکاتی است که من با چشم می‌بینم و نفس من نیز به واسطهٔ قوهٔ باصره می‌بیند، نفس من می‌شنود؛ اما به واسطهٔ گوش. اگر گوش من کار کند و نفس من به جایی دیگر متوجه باشد نمی‌شنوم. دلیلش این است که وقتی حواستان در مطلبی است و به مطلب عمیقی فکر می‌کنید یا خدای ناکرده غصه و اندوه فوق العاده‌ای دارید در فکر خودتان هستند یکی از جلوی شما می‌گذرد و به شما سلام می‌کند، جواب نمی‌دهید و می‌گوید که من سلام کردم چرا جواب من را ندادی؟ می‌گویی نشنیدم. این گوش آلت است، آنکه باید درک کند حواسش توجه نداشت؛ نفس من باید درک کند که به جای دیگری توجه داشت، پس اینها همه ادراکات نفس است که به واسطه آلت است.

اما نفس ادراک هایی دارد بدون اینکه آلتی نیاز باشد؛ مثل امور کلیّه، مفاهیم کلّی، انواع، اجناس، همهٔ مفاهیم کلی یا این مفهوم بدیهی کلی که اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است. این ها مفاهیمی است که نفس ما درکش می‌کند بنفس و آنجایی که به خودش درک می‌کند می‌گوییم: عقل. عقل، مرتبه‌ای از ادراک نفس است که بنفسه درک می‌کند و عین ها متعلقات آن هستند.

به هر حال این فرمایش مرحوم آقا علی مدرس بود که خلاصه‌اش کردم و عباراتش را هم برای شما خواندیم و تا کنون حرف بهتری از ایشان نگفته است و ایشان خودش تصریح می‌کند که ملاصدرا آن حیاتی که درست کرده حیات برزخی است و بسیار خوب است، عالم برزخ را ایشان خوب ثابت کرده است. البته اساتید ما این را قبول نداشتند، یکی از اساتید ما مرحوم آقا سید ابوالحسن رفیعی رحمه‌الله بود که وقتی درس می‌گفت می‌فرمود: این معادی که ایشان ثابت کرده، سر جایش هست؛ ولی ما این معاد را معاد اسلامی نمی‌دانیم. یکی از اساتید دیگر من مرحوم آقا شیخ محمد تقی آملی رحمه‌الله بود که در درس فقه ایشان شرکت می‌کردم و ایشان هم از فلاسفه بزرگ بود ایشان می‌فرمود که ما چهار نفر بودیم که از شاگردان معروف آقا میرزا ابوالحسن کرمانی بودیم؛ من بودم، مرحوم آسید ابوالحسن رفیعی قزوینی، مرحوم آمیرزا احمد آشتیانی و مرحوم شریعت سنگلجی مشهور به شریعت بزرگ بود. این را من هم از ایشان شنیدم و هم از آسید ابوالحسن رفیعی قزوینی شنیدم.

مرحوم آقای آملی حاشیه‌ای به منظومه دارد که از ایشان پرسیدم حاشیه منظومه را کی نوشتید؟ فرمودند: وقتی که برای آقای وحید ـ آیت الله وحید که مرجع هستند ـ درس منظومه می‌گفتم، ایشان می‌گوید که خدایا من آن معادی را قبول دارم که تو در قرآن فرمودی. آن معادی که حرف حساب باشد و انسان بخواهد مسئولیتی را به گردن نگیرد همان سخن شیخ است و این است که بگوییم: آن معاد عقلی را اثبات می‌کنیم اما معاد جسمانی را شریعت حقّه هر چه گفته همان است: « یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الاّ من طریق الشریعهٔ و تصدیق خبر النبوهٔ »[18].

سلامی هم به ساحت مقدس سید الشهداء بکنیم؛ زیرا من عادت دارم این سلام را بکنم و فیض بگیرم: «اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یا اَباعَبْدِاللَّهِ وَ عَلَی الْاَرْواحِ الَّتی حَلَّتْ بِفِنائِّکَ عَلَیْکَ مِنّی سَلامُ اللَّهِ [اَبَداً] ما بَقیتُ وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهارُ وَ لاجَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنّی لِزِیارَتِکُمْ ؛ اَلسَّلامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلی اَوْلادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلی اَصْحابِ الْحُسَیْنِ »[19].

السلام علینا و علی عبادالله الصالحین و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

پی‌نوشت:

۱. الشفا؛ الالهیات ؛ مقاله نهم؛ فصل هفتم ص ۵۴۴.
۲. کشف المراد؛ ص ۵۴۸.
۳. سبیل الرشاد؛ص ۱۳ ـ ۱۲
۴ . بقره؛ ۲۵۵.
۵. محمد ؛۱۵.
۶. یس ؛ ۷۸ ـ ۷۹
۷. مومنون؛ ۱۴.
۸. سبزواری، ملا هادی ، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسنزادهٔ آملی، ج۲؛ صص۳۶۷ـ۳۶۹.
۹ . انسان؛ ۲.
۱۰. مومنون؛ ۲۳.
۱۱. شرح منظومه سبزواری؛ ص ۱۸۰.
۱۲. رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد ؛ مجموعه مصنفات الحکیم الموسس ؛ ج ۲؛ ص ۱۰۲.
۱۳. عنکبوت؛۶۴.
۱۴. فصلت؛ ۲۱
۱۵. یس؛ ۶۵.
۱۶. رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد ؛ مجموعه مصنفات الحکیم الموسس ؛ ج ۲؛ ص ۱۰۳.
۱۷ . واقعه؛ ۲۱ ـ ۲۰.
۱۸ . ابن سینا، الالهیات شفا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه ؛ ص ۴۶۲.
۱۹ . مفاتیح الجنان ؛ زیارت عاشورا.

۳ جریان‌شناسی حوزه حکمی تهران

دکتر منوچهر صدوقی سها

حوزه حکمی طهران

بسم الله الرحمن الرحیم. دو مطلب را فقط بیان می‌کنم. یکی این اســـت که این اواخر شـــنیده می‌شود که مکتبِ تهران گفته می‌شود. به نظرم این اطلاق، مطلقاً درســـت نیست و باید همان عبارت موروث، حوزه تهران را اطلاق کنیم؛ در این حوزه، مکتب خاص واحدی وجود ندارد. امروز داستان تفکیک در مملکت ما مطرح است، بدون اینکه در ماهیتش داخل شویم و در حدّ عنوان، به تفکیک می‌توان عنوان مکتب را اطلاق کرد؛ زیرا عـــده‌ای با فکر واحد در حـــوزهٔ جغرافیایی واحد جمع شـــده‌اند و یک حرف می‌زنند؛ اما در تهران این طوری نیســـت. حـــوزهٔ تهران، فقط مکتب مشائی یا اشراقی یا عرفان نیست و جامع جمیع اینها است. خواهشم اینِ است اگر به سمع دوستان محترم می‌رسد لطفاً دیگر مکتب تهران نگویند چون مکتبی وجود ندارد و در این دویست سال مکتب واحدی وجود نداشته است.

ویژگی‌های حوزهٔ حکمی تهران

مطلب دوم دربارهٔ شـــواکل حوزهٔ تهران است؛ چندین خصوصیت عمده در حوزهٔ تهران هست که مخصوص خودش است. دربارهٔ تشکیل حوزهٔ تهران هم مســـامحه‌ای واقع می‌شود و آن این است که می‌گوییم که حوزهٔ اصفهان منتقل به تهران شد؛ در صورتی که چنین نیست که حوزهٔ اصفهان به تهران منتقل شـــده باشد. عده‌ای از حکماء از اصفهـــان به تهران مهاجرت کردند و حوزهٔ جدیدی را تأسیس کردند ولی چنین نبود که حوزهٔ اصفهان سقوط کند یا متوقف شود بلکه آن هم در جای خودش باقی بود و در نهایت به ظهور دو حکیم عظیم منجر شد، مرحوم کاشانی و جهانگیر خان و شاگردان آن ها. به نحوی که معروف است آقا علی هم در شرح حال پدرشان فرموده‌اند اولین حکیمی که از اصفهان به تهران آمد ، پدر آقا علی، آخوند ملّا عبدالله زنوزی بود که داســـتانش در داستان مدرسه مروی معروف است. بعد سید العرفاء آقا رضی لاریجانی، استاد آقای محمد رضای قمشه‌ای که رأس العرفاء المتأخرین است، ایشان هم آمدند بعد پسر خود آخوند نوری میرزا حســـن نوری، بعد آقا محمد رضای قمشه‌ای بعد میرزای جلوه، ایـــن ها از ارکان عرفان و حکمت در اصفهان بودند که به تهران آمدند و این حوزه را تشکیل دادند.

اولین مشخصهٔ عمده این حوزه این است که اهل حکمت از ولایات و بلاد مختلف رو به تهران کردند حتی از حوزه سبزوار مرحوم میرزا حسین سبزواری که یکی از حکمای اربعه عصر ناصری است آمدند، میرزا حسین سبزواری از شاگردان حاجی سبزواری است.

در اینجـــا پرانتزی باز می‌کنم و مطلبی را دربـــارهٔ حکمای اربعه عرض کنم. حکمای اربعه دو اطلاق دارد، که گاهی با هم خلط می‌شوند؛ حکمای اربعه‌ای به اعتبار زمان و حکماء اربعه‌ای هم به اعتبار مکان داریم. چهار حکیم در تهران بوده‌اند؛ آقا محمدرضا قمشـــه‌ای، میرزا جلوه، آقا علی مدرس و میرزا حسین سبزواری که به این ها حکمای اربعه اطلاق می‌شود به اعتبار اینکه مقیم حوزهٔ تهران بودند؛ اما در اطلاق دیگری میرزا حســـین سبزواری کنار می‌رود و خود حاجی می‌آید استادش حاج ملا هادی سبزواری، رئیس بزرگوار، به این‌ها هم اطلاق حکمای اربعه می‌کنند اما به اعتبار زمانشان که در یک زمان بوده‌اند.

بعد از تشـــکیل حوزهٔ تهران حکماء از خراســـان شـــروع به آمدن به تهران کردند و بالأخص ســـبزوار که میرزا حسین ســـبزواری که یکی از حکماء اربعه و یکی از اسباط نوادگان دختری حاجی شیخ عبدالحکیم سبزواری و أدیب پیشاوری است. از شیراز میرزا غلامعلی شیرازی که استاد ما آقای حکیم به حدّت و شدّت شیفتهٔ میرزا غلامعلی بود، می‌گفت حاشیهٔ اسفارش و حاشیه بر فصوصش فوق العاده است. شهرت چندانی ندارد؛ ولی از مشایخ و در همین مدرسهٔ سپهسالار جدید بوده است. مهم‌تر از او شاید آقا میرزا شـــهاب حکیم که استاد طبقه بعدی است و آقای عصّار ،آقای آملی و دیگران. از همهٔ اینها مهمتر اینکه قبّة الاسلام نجف اشرف خب جایی بود که از همهٔ عالم برای تحصیل به آنجا می‌رفتند. از نجف اشرف به تهران برای تحصیل معقول آمدند دو برادر معروف و خوب ، ثبوتاً و اثباتاً ، یکی شیخ عبدالکریم جزایری و یکی شیخ محمد جواد جزایری صاحب «فلسفة الامام الصادق علیه‌السلام» و کتاب «محلّ الطلاسم بین مشکک و عالم» که این دو برادر به تهران آمدند و در اوایل همین قرن حاضر خورشـــیدی در خدمت آقای استاد مهدی آشتیانی، آقا میرزا احمد آشتیانی و مرحوم میرزا ابراهیم ارثماطیقی زنجانی همین مقولات را تحصیل کردند. این امتیازی اســـت که از همهٔ عالم به نجف اشرف بروند و از نجف اشرف به تهران بیایند. این هم یکی از مشخصات است.

مشـــخصهٔ دیگر این اســـت که حوزهٔ معقولی چون قم و نجف اشـــرف، از اتباع حوزهٔ عقلانی تهران هستند. در این اواخر، شیخ محمدباقر استهباناتی، شهید در عصر مشروطه که استاد آقای کمپانی و دیگر أعاظم است، او از خواص شاگردان همین آقا علی مدرس اســـت، شیخ محمد باقر استهباناتی که مشـــرف به نجف اشرف می‌شود، مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء و آقای کمپانی و این قبیل اشخاص، شاگردانی فلسفی او هستند و دیگری، سید حسین بادکوبه‌ای که شاگرد میرزای جلوه و دیگران است. و از همه این ها مهمتر، آخوند ملاحسینقلی همدانی رحمه‌الله که رأس عرفای نجف اشرف است. من خودم از آقای آخوند ملاعلی همدانی رحمه‌الله شنیدم که فرمودند که من از عین الملک که از اصحاب آخوند ملا حســـینقلی بوده شنیدم که آخوند خودشان فرمودند، که من در تهران تحصیل معقول کردم البته به سبزوار هم رفته بودم و بعد به عتبات عالیات رفته بودند. این معنی هم هســـت که آخوند ملا حسینقلی تدریس فلسفه هم می‌کرده است با اینکه جایی گفته نمی‌شود ولی به ما رسیده است که همین آقای سید احمد کربلایی واحد العین به احتمال بسیار قوی بلکه یقیناً تحصیل معقولش در خدمت استاد عرفانش آخوند ملاحسینقلی بوده است. آخوند ملا حسینقلی هم از برکات حوزه تهران هستند و طبقات بعد از این ها دوباره از تهران به نجف اشرف رفته‌اند. آقایان میرزا مهدی آشتیانی، میرزا احمد آشتیانی، شاه آبادی و آ شیخ محمد تقی نوری و در زمان بعد از آن ها مرحوم استاد جعفری، مدرّسان حکمت در نجف اشرف بودند. آقای جعفری خودشان می‌فرمودند که آقای سید عبدالهادی شیرازی به من فرمودند که تو باید اسفار درس بدهی و به حکم آقای شیرازی من اسفار می‌گفتم. قم هم که داستانش مشخص است؛ آقای شاه آبادی از تهران به قم مشرّف شدند، شیخ مهدی مازندرانی، استاد مرحوم آقای آشتیانی و دیگران. پس حوزهٔ عقلانی نجف اشرف و قم هم از تبعات حوزهٔ عقلانی تهران هستند.

مشـــخصهٔ دیگری که خیلی مهم است این است که آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ غرب در همین تهران، پیدا شد دوستان می‌دانند کنت دوبینو که مدتی مأمور سیاسی فرانسه بوده و در ایران سفیر بوده است، اهل حکمت بوده و مکتبی هم داشت که متأسفانه به شدت نژادپرست بود و گفته می‌شود که یکی از مبانی فکری نازیستها هم همین شخص است. او در تهران به خدمت آقا علی مشرف می‌شود، که او کتابی هم به نام «مذاهب، فلسفه و آسیا وسطی»[1] دارد ، پس در همین تهران آشنایی ما ایرانیان با فلسفه‌های غربی شروع می‌شـــود. ما فکر می‌کنیم که اولین متنی که دربارهٔ فلسفهٔ غرب و تفکّر غربی در ایران نوشته شـــده است کتاب «سیر حکمت»[2] مرحوم فروغی است؛ ولی این طور نیست؛ از همان زمان که ترجمه «گفتار در روش»[3] از مرحوم ملا لاله زار همدانی منتشـــر شـــد اتفاقاتی در این باب می‌افتد و نوشـــته‌ها و صحبت‌هایی هم وجود دارد.در ســـال هزار و سیصد و شانزده شمسی هم همین وثوق الدولهٔ سیاسی معروف، کنفرانسی دربارهٔ کانت در دانشکده معقول و منقول داده است.

آن روزگار دربارهٔ کانت، واقعاً دیدنی است، بسیار بسیار متین، عمیق، مفید، مثلاً شخص دیگری به نام شـــیخ محمد حســـن برهانی برادر مرحوم علامه ســـمنانی رحمه‌الله نقدی بر شوپنهاور دارد کسی شاید که قبول نکند ولی هست، این نقد به فارسی و البته مختصر است . در نتیجه آشـــنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید هم از برکات همین حوزه تهران است.

یک شاخصهٔ دیگر، جامعیت این حوزه است. حکمت مشاء ، اشراق ، عرفان ، کلام در این حوزه هستند. شیخ علی شوارق ـ که از شدت تدریس کلام و شوارق معروف به این نام شده است ـ در این حوزه بود. در این حوزه فروع ریاضی و حتّی موسیقی به لحاظ علمی وجود داشت. بنده سراغ دارم از حکمای تهران که به لحاظ تقوایی هم در اوج هستند ولی می‌دانم که موسیقی می‌دانستند، لزومی ندارد که تنصیص به نامشان کنیم ، علم که حرام نیست، علم، علم است، متعلق علم ممکن است مکروه باشد، ولی علم بما هو علم، علم است. حتی موسیقی نظری هم در تهران تدریس می‌شد.

مطلب مهم دیگر این اســـت که مدرّسان این نحله‌های مختلف چنین نبوده است که من عندی تدریس کرده باشـــند یا مثلاً با مطالعه مطلب را درست کرده باشند ، داستان این گونه بوده اســـت که آن هایی که مدرس عرفـــان بوده‌اند در خدمت عرفای طبقهٔ قبل تربیت می‌شدند، مدرس حکمت مشائی در خدمت حکیم مشـــائی تربیت می‌شد و سلسله اساتید این ها به قدماء منتهی می‌شود. در آخر یک سلسله‌ای خدمت دوستان عرض خواهم کرد. ما می‌دانیم که نوع متون حکمی و عرفانی ما از قدماء اســـت، امروز هم متن شفا، اسفار و اشارات برای تدریس فلسفه استفاده می‌شود که از آثار قدماء هستند. تنها متنی که از متأخرین است شرح منظومهٔ شریف است، شرح منظومه به نحوی که از اساتید نقل شده است لبّ لباب اســـفار است، بعضی از حکماء تعبیر کرده‌اند به اینکه اســـفار بادام است و منظومه روغن بادام اســـت، دیگری گفته است که اسفار دوغ است منظومه کره اســـت و دیگری فرموده اســـت اسفار پدر است و منظومه فرزند است. منظومه را نمی‌توانیم از حوزه فلســـفی خارج کنیم؛ اما کتاب مشکلی اســـت. خود حاجی در ضبط در تعلیقات منطق می‌فرماید: «لعلّ المراد من قولنا کذا وکذا» استاد اول ما هم در منظومه مرحوم آقـــای عبادی طالقانی رحمه‌الله فرمـــوده بودند من منظومه که می‌خواندم مطلبی را نمی فهمیدم، آن قدر فکر کردم که خون دماغ شدم. آیا کسی می‌تواند در خدمت استاد منظومه نخواند و بتواند تدریس کند؟ علی القاعده نمی‌شـــود آن استاد هم که به این منظومه می‌گوید آیا می‌شود که سلسله اساتیدش منتهی به خود حاجی نشود، من گمان می‌کنم این هم نمی‌شود، منظومه را باید در پیش استادی خواند که سلسله اساتیدش منتهی به خود حاجی شود و این اتفاق مبارک در تهران افتاد.

نکتهٔ مهم آن است که نوع افراد طبقهٔ دوم قبل از ما یعنی آقای عصار، آمیرزا مهدی آشـــتیانی و این قبیل بزرگـــواران، منظومه را در خدمت آقا میرزا شهاب حکیم نیریزی خواندند. آمیرزا شهاب، نیریزی و شیرازی است و قبل از اینکه تهران بیاید در شیراز شاگرد حکیم عبّاس دارابی بوده و حکیم عبّاس دارابی هم از طبقهٔ اولای شـــاگردان حاجی سبزواری است. داستانی از او معروف است که می‌گویند وقتی حکیم عباس دارابی خدمت حاجی ســـبزواری رفت ، حاجی فرمود: که از کجایید؟ گفت: از فارس هســـتم. حاجی فرمودند: پس مشمول این حدث شریف

هستید که فرمودند: «لو کان العلم فی الثریا لتناوله رجال من فارس»[4] گفت: بله مشمول هستم و الآن هم آمدم به ثریّا که خدمت شما است، یک چشمشان هم معیوب بوده است، حاجی وقتی حکیم عباس برگشته بود، فرموده بودند که با یک چشم همهٔ معارف ما را برد. میرزا شهاب حکیم در خدمت حکیم عباس، منظومه خوانده بوده و اساتید تهران هم شاگردان او هستند. با اینکه حاجی در تهران حضور فیزیکال نداشته است؛ ولی منظومه را به دست شاگردانش به طبقات بعد رسانده است.

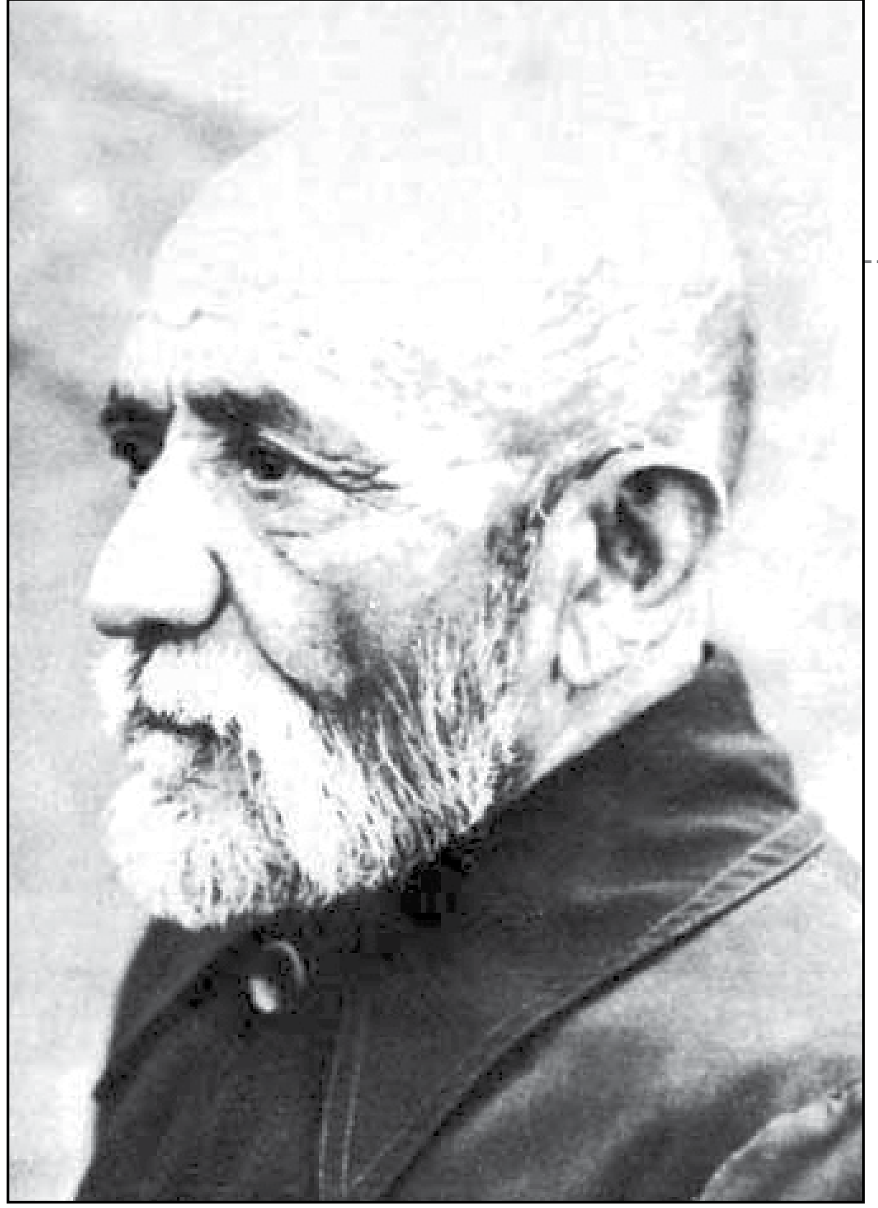
می‌خواهم هدیه‌ای به دوستان دانشجو بدهم و آن این است که در غرب و شرق، مملکتی در عالم، غیر از ایران پیدا نخواهید کرد که سنّت فلسفی سینه به سینه در او غیر از ایران جاری باشد ، هنوز این سنت شریف در این مملکت هست و این چراغ باقی است. خواهشم این است یکی از مدارس تهران را احیاء بفرمایید. چند نفر از قدماء به نعمت حیات متنعّم هستند، حضرت آیت الله موسوی که تشریف داشتند، آقا رضی شیرازی حفظه الله، و دکتر طبرستانی هستند که از شاگردان اساتید قدیم هستند. این چند نفر حیات دارند، چقدر خوب است؛ بلکه چقدر واجب است که یکی از این مدارس اختصاص داده شود و این سنّت، احیاء شود که اگر این چند نفر بروند متأسفانه سلسله قطع می‌شود اما آنٍ هدیه بنده این است که ما سلسلهٔ حکماء را یداً به ید، بنده شاگرد فلانی، فلانی شاگرد فلانی می‌رسانیم به صدرالمتألهین از صدر المتألهین می‌رسانیم به خواجه نصیر طوسی، از خواجه می‌رسانیم به شیخ الرئیس یا شیخ رئیس، از ابن سینا می‌رساند به فارابی، فارابی هم اتصالش با اسکندریه مسلّم است. در نتیجه بنده طلبهٔ امروز این مملکت، اساتیدم را سلسله وار به اسکندریّه و از اسکندریّه به آتن منتهی می‌کنم ، لوازم دیگرش را خودتان مستحضر هستید. طرق متعدده ای داریم که اسم یکی را سلسلهٔ الذَّهَبْ گذاشتیم.

بنده از یکی از اساتید خودم شروع می‌کنم که استاد آقای آیت الله مصطفوی هم بودند، مرحوم آقای حاج شیخ علی محمد جولستانی(رضوان الهی بر او) که در همین خیابان، میدان سید اسماعیل کنار مسجد امین الدوله منزلشان بود و شاگردان مهمشان، آیت الله شیرازی، آقای حارثی، آیت الله جوادی، آیت الله حسن‌زاده بودند. از او شروع می‌کنم، از یک طریق عرض می‌کنم طرق متعدد دارند، یکی را فقط عرض می‌کنم، آقای جولستانی از یک طریق شاگرد آقای میرزا طاهر تنکابنی بودند، آقا میرزا طاهر شاگرد آقا محمدرضا، آقا علی و میرزای جلوه این سه بزرگوار به یک طریق، شاگردان میرزا حسن نوری، میرزا حسن شاگرد پدرش، آخوند ملا علی نوری، آخوند ملا علی شاگرد آقا محمد بیدآبادی، آقا محمد بیدآبادی شاگرد قطب الدین نیریزی، آن سید بزرگوار که بسیار شخصیت جذاب، عجیب و غریبی دارد و به لحاظهای مختلف، از یک طریق شاگرد شاه محمد دارابی، شاه محمد دارابی شاگرد خود صدرالمتألهین، صدرالمتألهین به یک طریق شاید اولین باری است در این محضر شریف شنیده می‌شود شاگرد ضیاء العرفای رازی کاشانی است، او شاگرد ملّا میرزا جان باغنوی شیرازی که محشّی معروف تجرید است، او شاگرد کمال الدین محمود شیرازی، او شاگرد علامه دوانی، او شاگرد پدرش صدرالدین أسعد دوانی، او شاگرد میرزا سید شریف، همین أمثله و شرح امثله و اینها، او از یک طریق، میرزا سید شریف قربانی شاگرد قطب الدین رازی صاحب محاکمات، او شاگرد قطب الدین شیرازی او شاگرد خواجه نصیر، خواجه شاگرد فخرالدین داماد، او شاگرد سید صدرالدین سرخسی، او شاگرد افضل الدین قیلانی، او شاگرد ابوالعباس لوکری او شاگرد بهمنیار التلمیذ او هم شاگرد شیخ رئیس، یک حلقه مفقوده‌ای بین شیخ رئیس و فارابی بود.

ادلّه‌اش در جای خودش است. ابن‌سینا به احتمالی قوی مسلم نیست و احتمالش بسیار قوی است، ابن‌سینا شاگرد ابوالخیر خمّار، ابوالخیر شاگرد، یحیی بن عدی و او شاگرد فارابی، فارابی هم عرض کردم اتصالش با اسکندریه، حکماء افلاطونی مسلّم است، اسکندریّون هم که دیگر آخرین رده فلاسفه یونان هستند، نتیجه این می‌شود که سنّت تفکّر فلسفی که از یونان آغاز می‌شود تا امروز در ایران مقدّس شریف ما جاری است و امیدواریم که هیچ وقت قطع نشود به شرط اینکه تا جایی که از ما بر می‌آید همت کنیم که این چراغ بماند.

پی‌نوشت:

۱. دوگوبینو، کنت، مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ترجمه م. ف، اصفهان: بی تا، بی نا
۲. فروغی، محمد علی ؛ سیر حکمت در اروپا ؛ تهران. سازمان کتابهای جیبی ۱۳۴۵.
۳. دکارت، رنه؛ حکمت ناصری (کتاب دیاکرت) نخستین ترجمه گفتار در روش؛ ترجمه ملا لاله زار همدانی. [همین ترجمه در سال ۱۳۹۲ توسط فرامرز معتمد دزفولی به نثر روان نوشته و منتشر گردید]
۴. بحارالانوار ؛ ج ۶۴ ؛ ص ۱۷۵ ـ قرب الاسناد ؛ ص ۵۳.



در آستانه برگزاری همایش ملی «حکیم طهران» توسط مجمع عالی حکمت اسلامی، در این شماره نیز به معرفی «حکیم میرزا طاهر تنکابنی» به عنوان یکی از حکمای حوزه فلسفی تهران و از تأثیرگذاران آن مکتب خواهیم پرداخت. لازم است از همکاری جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضاپور (دبیر کمیته علمی همایش ملی حکیم طهران) در تنظیم این مجموعه تقدیر و تشکر نماییم.

معرفی حکمای حوزه فلسفی تهران - ۶ -

۲- حکیم میرزا محمدطاهر تنکابنی

تولد

محمد طاهر تنکابنی از خاندان فقیه نصیری است که در کجور مازندران اقامت داشته اند. نامبرده فرزند فرج الله است که در روز پنجشنبه بیست و هشتم محرم الحرام سال (۱۲۸۰ق) مطابق چهارم تیر ماه (۱۲۴۲ق) در آبادی کردی چال از توابع کلار دشت دیده به جهان گشود. برخی نیز گفته اند در محله آخوند، تنکابن به دنیا آمده است. برادران بزرگش یعنی آقایان محمد خان سرتیپ کلارستاقی و عبدالعلی معتضد السلطان از مجاهدان شجاع انقلاب مشروطه در تنکابن بودند و در ماجرای این قیام رشادتهایی از خود نشان دادند. پدر محمد طاهر شغل دولتی داشت و نائب حکومتی کلارستاق بود و چون از طایفه فقیه نصیری بودند، محمد طاهر در ادامه نام خانوادگی خود این نام را می‌نوشت.

تحصیل

میرزا دوران کودکی و تحصیلات مقدماتی را تا سن یازده سالگی در وطن خویش سپری کرد و سپس تا ۱۹ سالگی در بلوک لنگای تنکابن تحصیل نمود و بعد از آن به تهران رفت. ورود وی به تهران مقارن با پی ریزی مدرسه سپهسالار جدید بود. لذا برای تحصیل علوم، نخست در مدارس «کاظمیه»، «قنبر»«علی خان» و حاج حسن مسکن گزید و چون کاربنای مدرسه سپهسالار پایان یافت در آن

جا اقامت نمود. او حدود پنجاه سال در این مرکز علمی و آموزشی می‌زیست و اشکالات فلسفه مشاء را برای طالبین علم حل می‌کرد. وی در صفحه آخر شرح قیصری بر فصوص الحکم (چاپ سنگی) که به خودش تعلق داشته و اکنون در کتابخانه مجلس شورای اسلامی قرار دارد، چنین نگاشته است:

«در (۱۲۹۹ق) این بنده برای تحصیل علوم دینیه رسمیه به تهران آمده ام و ورودم در مدرسه معروف به کاظمیه بوده و در ششم محرم سنه مذکور به منزل پسر عمویم مرحوم شیخ عنایت الله ابن آقا نصر الله ـ رحمت الله علیهما ـ که در سال قبل از آن به تهران آمده بود و در آن مدرسه منزل داشت وارد شدم».

او در تهران محضر درس برخی از مشهورترین حکیمان و عارفان و نیز فقیهان نامدار را دریافت و از خرمن علم و مکارم آنان خوشه‌ها چید. و چنانچه استاد شهید مرتضی مطهری اشاره می‌نماید او دوره میرزای جلوه و حکیم قمشه ای و حکیم مدرس را درک کرده است. استادان او در مجموع عبارت بودند از:

۱. آقا علی مدرس تهرانی؛
۲. آقا محمد رضا قمشه ای؛
۳. میرزا ابوالحسن جلوه زواره‌ای؛
۴. میرزا عبدالله؛
۵. حاج میرزا ابوالفضل تهرانی؛
۶. حاج میرزا محمد حسن آشتیانی.

◣ تدریس

میرزا طاهر تحصیلات خود را در ادبیات عرب و فارسی، منطق، ریاضیات، طب، الهیات، عرفان، اخلاق، فقه، حدیث، تفسیر با استفاده از محضر استادان که اجمالا به آنان اشاره شد به پایان رسانید و اکثر عمر خود را به تدریس علوم معقول در مدرسه عالی ناصری (مدرسه سپهسالار جدید) مشغول بود همچنین او نه تنها در فلسفه و حکمت؛ بلکه در تمامی دانش‌های معقول و منقول توانمند به شمار می‌رفت و در هیأت و طب قدیم کمتر کسی به پایش نمی رسید؛ در مدرسه کاظمیه و مدرسه عالی حقوق و علوم سیاسی به تدریس معقول مشغول بود. به ریاضیات آگاهی بسیار داشت و تحریر اصول اقلیدس ـ از خواجه نصیر الدین طوسی ـ را تدریس می‌نمود. در آن سال‌ها که وی استاد درس معقول در مدرسه سپهسالار بود، بامداد هر روز کتابهای درسی را با سادگی در زیر بغل می‌گرفت. از خانه خود واقع در خیابان ری پیاده به مسجد سپهسالار می‌رفت. او پس از عبور از سه راه امین حضور و سرچشمه به مدرسه می‌رسید و پس از پایان درس و بحث این راه نسبتا طولانی را تا منزل مجدداً می‌پیمود. خانه او که در حقیقت دار العلم بود و در آن همواره به روی دانش پژوهان و طالبان معرفت باز بود. وی از جمله مدرسان علوم سیاسی نیز به شمار می‌رفت. در مجالس و محافل او مخاطبان سراپا گوش می‌شدند و وقتی در مباحث ادبی و بخصوص علم رجال صحبت آغاز می‌کرد آن چنان متحیر می‌گردیدند که گویی قفل سکوت بر دهانشان زده اند. شاگردان او عبارتند از:

- ☑ محمد تقی مدرس رضوی؛
- ☑ محمود نجم آبادی؛
- ☑ میرزا هاشم آملی؛
- ☑ میرزا مهدی الهی قمشه‌ای؛
- ☑ میرزا حسین خان پیرنیا مؤتمن الملک؛
- ☑ حکیم میرزا یدالله نظر پاک کجوری؛
- ☑ مرحوم دکتر موسی عمید؛
- ☑ میرزا عبدالکریم تهرانی روشن؛
- ☑ محمد علی فروغی (ذکاء الملک)؛
- ☑ بدیع الزمان فروزان‌فر؛
- ☑ جلال الدین همایی؛
- ☑ عبدالعظیم قریب؛
- ☑ آقا شیخ اسماعیل کلباسی؛
- ☑ شیخ علی محمد بن المولی محمد التوسیرکانی معروف به جولستانی.

◣ مقامات علمی

درجه دانش میرزا طاهر تنکابنی در فلسفه به حدی رسید که به فیلسوف شرق شهرت یافت و به تعبیر استاد شهید مرتضی مطهری او از اساتید مسلم فلسفه در دوران اخیر و ممحض در فلسفه بود. احاطه وی به متون و آرای فلاسفه حیرت انگیز بوده است.

نصرت الله امین که از محشورین و نزدیکان میرزا طاهر تنکابنی بوده است در کتاب مشاهیر رجال صفحه ۲۰۹ می‌نویسد: می‌توان گفت که آن مرحوم حکیمی فقیه و فقیهی حکیم بود. در هیأت و نجوم استاد و در طب قدیم هیچ یک از معاصران به پایه او نمی رسیدند. اغلب اطبای قدیم به شاگردیش افتخار می‌کردند و هر یک از آنان در موقع بیماری نزدش معالجه و مداوا می‌نمودند. در محافل و مجالس وقتی شروع به صحبت می‌کرد به گونه‌ای شنوندگان را شیفته خود می‌نمود که در بادی امر تصور می‌شد آن شادروان تمام هم خود را مصروف ادبیات عرب و ایران و علم رجال نموده است. چندین هزار بیت قصاید عربی و فارسی را در حافظه داشتند. خطشان بسیار زیبا بود و کتبی که به خط ایشان استنساخ شده در کتابخانه اش فراوان بود. اگر بگوییم از لحاظ عرفان، میرزا در عصر خود یکی از اوتاد به شمار می‌رفت، خطا نگفته ایم. اگر کسی به حالات روحانی وی آشنایی داشت می‌دانست که وی عارفی ربانی بود. هیچ گاه دل از یاد و لب از ذکر خدا فراغ نداشت. اغلب شبها را به ریاضت می‌گذراند و همواره با خدای خود راز و

نیاز داشت. حافظه اش به قدری (قوی) بود که تا آخرین دقایق حیات خود مطلبی را که شنیده و یا خوانده بود فراموش ننمود و به کمک این حافظه سرشار و مطالعات عمیقانه اش بود که وقتی کوچک ترین سوال علمی از او می‌شد بدون مراجعه به کتاب ساعت‌ها درباره اش صحبت می‌فرمود. حتی اغلب اتفاق می‌افتاد در موقع ذکر مطلبی از کتابی، صفحه آن کتاب را بدون کوچکترین اشتباهی بیان می‌کرد. صراحت لهجه و شجاعت مرحوم میرزا زبانزد همه بود. حقایق را بدون پرده می‌گفت و از هیچ کس در این مورد بیم و هراسی نداشت. مناعت طبع و علو نفسش به قدری بود که با این که تمام املاک او گرفته شد و دستش از همه کاری کوتاه گردید و حتی افراد خانواده اش را از ادارات بیرون کردند دست احتیاج به سوی هیچ کس دراز نکرد.

میراث گرانقدر میرزا محمد طاهر تنکابنی در مدت عمر پر برکت خود کتابخانه‌ای مشتمل بر چهار هزار جلد کتاب خطی و سنگی و نفیس گرد آورده بود. که با توجه به احاطه کافی وی به علوم گوناگون از حیث کیفیت کم نظیر و بلکه بی نظیر بود. شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب نقباء البشر می‌نویسد: در کتابخانه این مرد فاضل و عارف نسخه‌های نفیس نگهداری می‌شد که برخی از آن‌ها در اواخر عمر او هنگام کسالت و بیماری اش به کتابخانه مجلس شورا فروخته شد و باقی مانده کتابهای او را بازماندگانش برای ا دای قرضی به همان کتابخانه فروختند.

شادروان استاد سید محمد محیط طباطبایی، دانشمند اهل زواره، در این باره گفته است: کسانی که مرحوم میرزا طاهر را دیده اند نیک می‌دانند که هم مدرسی والا مقام بود و هم شخصیتی مورد توجه و احترام. من در مباحثات با ایشان شرکت می‌کردم و همواره از محضرشان استفاده می‌بردم. بر وی ستم بسیار فته بود. از کار برکنارش کردند و مقام قضاوت را از وی گرفتند و گوشه‌نشینش ساختند. ...روزی مرا به منزل خود دعوت کرد تا کتابخانه اش را ببینم و در همین دیدار با فرزند برومندشان نیز آشنا شدم. چندی بعد از آن،میرزا به سرای باقی شتافت و آقا زاده ایشان به من مراجعه کرد و گفت: برای پرداخت مقداری قرض، گریزی جز فروش کتاب‌های پدر نیست. من ایشان را از آن کار منع کردم و موضوع را با کتابخانه مجلس در میان گذاشتم و با موافقت ایشان قرار شد که کتابها به کتابخانه مجلس منتقل شود و مبلغ قرض نیز از طریق بودجه مدرسه‌ای که میرزا در آن تدریس می‌کرد تأمین و پرداخت گردد. قراردادی تنظیم شد که متن آن را خود تهیه کردم و در آن این شرط را قرار دادم که کتاب‌های مزبور در مخزنی به نام مرحوم میرزا محمد طاهر محفوظ بماند و این چنین شد نتیجه آن که به خاطر خواهش و وساطت من و بزرگواری آقا زاده آن حکیم فقید، مجموعه‌ای شامل ۱۴۰۰ – ۱۳۰۰ نسخه خطی ممتاز به همراه حدود ۱۶۰۰ ـ ۱۵۰۰ کتاب چاپ سنگی نفیس در بخشی به نام آن مرحوم جای گرفته و برای همیشه باقی خواهند ماند.

حکیم میرزا مهدی الهی قمشه‌ای به علامه حسن زاده آملی گفته بود: آن مرحوم با بودن میراث ملکی قابل توجه در مازندران به دلیل فشار رضا خان کارش به جایی رسید که به فروختن کتابهایش ناچار شد و از فروش آنان ارتزاق می‌کرد؛ ولی قسمت عمده کتاب‌هایش نسخه‌های نفیس خطی بود که آن‌ها را نفروخت و نگه داشت و بعد از رحلتش همه آن‌ها را به کتابخانه مجلس فروختند. امکان نداشت میرزا کتابی را در کتاخانه اش بگذارد مگر این که تمام آن کتاب را با دقتی که مخصوص خودش بود از صدر تا ذیل می‌خواند از این رو اغلب کتابهای موجود در آن کتابخانه حواشی مفیدی از ایشان در بردارد که ارزش کتاب را چندین برابر کرده است. در اثر مطالعه این کتاب‌ها و هوش سرشار میرزا خودش یک کتابخانه متحرک از نظر فلسفه، حکمت، عرفان، طب قدیم و فقه و ادب بود. مقدار قابل توجهی از کتاب‌ها را با خط زیبای خویش استنساخ نموده بود و در کتابخانه اش نگهداری می‌کرد.

◣ فعالیت سیاسی و اجتماعی

شهرت میرزا و علاقه وافری که همه مردم به خصوص علما و طلاب علوم به آن مرحوم داشتند به ویژه صراحت لهجه و شجاعت او در بیان حقایق که خاص ایشان بود، موجب گردید تا آن حکیم عالی مقام در دوره اول مجلس شورای ملی که انتخابات صنفی بود از سوی طلاب تهران به وکالت مجلس شورا برگزیده شود. چون آن مرد دانشور و اهل فضیلت طرفدار آزادی بود این انتخاب را پذیرفت. از هفدهم شعبان (۱۳۲۴ق) تا جمادی الاول (۱۳۲۶ق) که مجلس اول قهرا تعطیل گردید در مجلس بود؛ ولی دست از کار اصلی خود یعنی تعلیم و تعلم بر نداشت و باز هم بهترین مونسش کتاب بود و بهترین وقتش موقعی بود که به مطالعه و مباحثه می‌پرداخت. در دوره سوم مجلس نیز همراه با عده‌ای از وکلا و مشروطه طلبان مبارزین و مشاهیر سیاسی از جمله شهید سید حسن مدرس، سید محمد رضا مساوات، حسین استرآبادی، محمد تقی شاهرودی، سید حسن ذاکری و چند تن دیگر در سی ام آبان (۱۲۹۴) به عتبات مقدس عراق رهسپار گردید و مدت چهار سال در شهرهای کاظمین، کربلا، موصل و بغداد اقامت نمود. در این هنگام با افراد و مجامع مختلف علمی در تماس بود و با عالمان اهل سنت آن سامان به بحث در خصوص مباحث کلامی، اعتقادی و حقانیت مذهب تشیع و پیروی از شیوه امامان شیعه پرداخت و در گفت و گوهای علمی با عالمان آن سامان خاطرات جالب توجهی از خود به یادگار نهاد و فوق العاده مورد تجلیل و احترام واقع گردید. در زمان مهاجرت، با این که میرزا در تهران نبود برای دوره چهارم مجلس از سوی اهالی تهران انتخاب گردید و در موقع ورود ایشان و سایر مهاجران به تهران، مردم استقبال شایانی از آنان نمودند. پس از ورود، از ۳۰ مرداد ۱۳۰۰ تا ۳۰ خرداد ۱۳۰۲ برای آخرین بار وکیل مجلس بود. . اما میرزا طاهر تنکابنی از شرکت در جلسات مجلس چهارم خود داری نمود. ناگفته نماند که مقارن کودتای

سوم اسفند (۱۲۹۹) همراه با گروهی از عالمان و سیاستمداران از جمله شهید مدرس دستگیر و محبوس گردید. این برنامه توسط سید ضیاء الدین طباطبایی مدیر روزنامه رعد که عامل کودتا بود انجام گرفت. برخی منابع تاریخی و نیز خاطراتی که از مرحوم تنکابنی نقل شده یا در مذاکرات مجلس ضبط گردیده است بر صراحت لهجه و بی پروایی این حکیم در برخورد با عوامل استبداد حکایت دارد.

میرزا طاهر تنکابنی علاوه بر امور تدریس و وکالت مجلس، مدتی شغل قضاوت را نیز عهده دار بود و از پانزدهم شعبان (۱۳۲۷ق) (دهم شهریور۱۲۷۸) از قضات عالی رتبه دادگستری به شمار می‌آمد و در تشکیلات جدید عدلیه از سوی علی اکبر داور در ابتدا رئیس محکمه‌های بدایت و استیناف بود و در سال (۱۳۳۰ق) به وکالت انتخاب شد. در سال (۱۲۹۸) به عدلیه بازگشت و به عنوان عنصر دیوان عالی تمیز به خدمت قضایی پرداخت.

در فروردین سال (۱۳۱۱) میرزا طاهر و جمعی از بستگان او که در تنکابن، کلارستاق و کجور اقامت داشتند دستگیر و زندانی شدند. علت ظاهری قضیه غصب املاک آنان توسط رضا شاه بود. در واقع رضاخان زمین‌های خاندان بنی فقیه را به زور و عنف تصاحب کرد. عده‌ای از بزرگان مسلمان مشروطیت تنکابن دستگیر و تبعید گردیدند و مرحوم حکیم و فیلسوف و استاد بی نظیر عصر یعنی میرزا طاهر تنکابنی و غیر هم به کاشان تبعید شدند. البته مرحوم میرزا قبل از تبعید به کاشان مدت دو ماه در زندان قصر محبوس بود. پس از تحمل یک سال مشقت در دوره تبعید گویا محمد علی فروغی آزادی ایشان را از رضاخان درخواست کرد، گرچه مشکلات و ضربات فراوان یکی پس از دیگری بر وی وارد می‌آمد و زندگی را به سختی می‌گذرانید و مدتی نیز او را به همراه بستگان و اطرافیان که بالغ بر دویست نفر بودند آن هم بدون کمترین آذوقه به نقاط کویری و جنوبی کشور (ابتدا کاشان و کرمان و بعد فارس) تبعید کردند؛ ولی ایمان و اخلاص و وارستگی میرزا طاهر بدان اندازه بود که با وجود تمام مشقت‌ها هیچ گاه دل ازیاد خدا و زبان از ذکر حق دور نداشت و آن هنگام که به تهران بازگشت و از تدریس در مدرسه سپهسالار منع گردید و همچنان در مدرسه کاظمیه و خانه خود افاضه می‌فرمود.

هنگام افتتاح دوره نخست دانشکده معقول و منقول این دانشمند گرامی برای تعلیم فلسفه دعوت شد؛ ولی در اثر انتقاداتی که از نظام دیکتاتوری می‌کرد او را بر کنار کردند. میرزا طاهر عشق و علاقه وافری به این دانشکده داشت؛ به همین دلیل حتی پس از برکناری او از استادی این مرکز علمی تا وقتی که او را به دانشکده راه می‌دادند می‌آمد و در صحن و یا حجره‌های مدرسه می‌نشست و مطالب فلسفی و علمی را مطرح می‌ساخت و در ضمن از او ضاع کشور و وضع مردم گفت گو میکرد. همین صراحت و شهامت اخلاقی او باعث شد که معاون دانشکده دستور داد وی را به دانشکده راه ندهند و از ورود میرزا جلوگیری نمایند ، به ایشان گفتند از طرف مقامات عالیه ورود شما برای همیشه به مدرسه عالی سپهسالار (دانشکده مزبور) ممنوع گردیده است. در این حوادث میرزا خم به ابرو نیاورد و چون منظورش افاده و تدریس بود و مکان خاصی را در نظر نداشت از کار خویش دلسرد نشد و همچنان در مدرسه کاظمیه و منزل خویش به تدریس و ارشاد طلاب مشغول بود.

در همان ایام عسرت و تبعید، میرزا طاهر رساله‌ای در مقام حضرت علی علیه‌السلام نگاشت. او در هنگامه‌ای که طغیان دیو مازندران و قدرت مستبد وقت بیداد می‌نمود. در عین پریشانی احوال خود؛ چنین نوشته‌ای را ترتیب داد که حاکی از قوت ایمان راسخ آن مرحوم است. زمان نگارش اثر مزبور موقعی است که عموم دانشوران عصر و حتی برخی از شاگردان خود او به پیروی از دیو ستم دربار دست از شعائر دینی برداشته و غرق در افکار شیطانی و شهوات نفسانی بودند و در وادی گمراهی گام می‌زدند. مصائب حکیم تنکابنی از موقعی آغاز گردید که توجه رضاخان که پیش تر بخش بزرگی از اراضی شمال را غصب کرده بود متوجه محال ثلاثه (کجور، کلارستاق و تنکابن) گردید و سرشناسان منطقه را به سایر نقاط ایران کوچانید و اراضی این منطقه را ضبط و ضمیمه املاک سلطنتی نمود. حکیم تنکابنی، ملکی در منطقه داشت که از تسلیم آن‌ها خود داری کرد و به رغم آن که در آن هنگام به علت بیماری بستری بود، دستگیر، زندانی و تبعید گردید.

آثار

میرزا محمد طاهر تنکابنی با آن دانش و معرفت از نگارش کتاب مستقل اجتناب می‌کرد و عقیده داشت آن چه را ضرورت داشته که به رشته نگارش درآید، عالمان سلف نوشته اند و هنر ما باید این باشد که محصول اندیشه آنان را بفهمیم و درک کنیم و برای دیگران باز گوییم. میرزا روشن (طاب ثراه)که خود از بزرگان و شاگردان میرزا طاهر تنکابنی بود با نهایت سهولت (مصباح الانس) قاضی فناری را تدریس می‌کرد. با وجود این آثار ذیل از میرزا محمد طاهر به صورت چاپی و یا خطی باقی نمانده است.

۱. مختصر شرح احوال میرزای جلوه

این نوشته اولین اثر مستقل میرزا محمد طاهر تنکابنی است که درباره استاد خود آقا ابوالحسن جلوه نگاشته است. که در سال (۱۳۰۵) در شماره ۲۱ مجله آینده، سال دوم، چاپ شده است.

۲. رساله در توصیف و گزارش کتب درسی قدیم.

میرزا طاهر این رساله را به سال (۱۳۱۸) به درخواست سید حسن نقی زاده نگاشته است. حکیم در این رساله تقریباً تمامی کتاب‌های رایج در حوزه‌های درسی قدیم را نام برده و شرح مختصری درباره آن کتاب‌ها داده است. همچنین به سایر حوزه‌های علمیه جز حوزه‌های ایران و عراق پرداخته و از کتاب‌های متداول در حوزه‌های اهل سنت در کردستان، مصر و شهرهای ماوراء النهر که در آن زمان تحت سیطره تزارها و سپس بلشویک‌ها قرار داشتند نیز بحث به میان آورده است. این رساله در دو بخش و به ظاهر با کمی فاصله زمانی از یکدیگر نوشته شده است. این رساله در فرهنگ ایران زمین، جلد بیستم به کوشش ایرج افشار و نیز مجله حوزه، شماره ششم (شهریور ۱۳۶۳) درج شده است.

۳. زندگی‌نامه برخی از حکما، عرفا و متکلمان

این زندگی‌نامه شامل شرح حال مختصر و تصانیف چهل و دو نفر از مشاهیر، حکیمان، عارفان و متکلمان مسلمان است، استاد سید مصطفی محقق داماد در کتاب نخبگان علم و عمل در ایران برای اولین بار آن را به طبع رسانیده است.

۴. تشریح چشم

رساله‌ای است بر اساس نظر حکیمان مسلمان در خصوص ویژگی‌های چشم که در نامه فرهنگستان علوم به چاپ رسیده است.

۵. رساله‌ای در صناعات خمس

این رساله با موضوع منطق از آثار میرزا طاهر ناتمام مانده است.

۶. حواشی بر کتاب قانون ابو علی سینا

این اثر تاکنون به طبع نرسیده و در کتابخانه مجلس موجود است.

۷. حواشی بر «الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید»

تجرید منطق از خواجه نصیر طوسی است که شرح معروف و مهم آن از علامه حلی با همین عنوان است و حکیم تنکابنی بر این اثر حواشی محققانه‌ای نوشته که شرح مذکور و حواشی او در سال (۱۳۱۰) در تهران به طبع رسیده است.

۸. حواشی بر اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی

استاد محمد تقی مدرس رضوی در سال (۱۳۲۷ هـ ش) این اثر را در تهران به چاپ رساند که برخی از حواشی حکیم تنکابنی در آن آمده است.

۹. حواشی بر کتاب «الدرة الفاخرة» نور الدین عبدالرحمن جامی

نسخه متعلق به مرحوم تنکابنی شامل متن کوتاه «الدرة الفاخرة»است که تعدادی از حواشی جامی در هامش آن نقل شده است. متن آن به خط نسخ میرزا طاهر است اما حواشی اعم از نوشته‌های جامی و توضیحات میرزا محمد طاهر به خط نستعلیق است.

۱۰. رساله‌ای در حقانیت علی علیه‌السلام و حب آن بزرگوار

مطلع این رساله چنین است:

بسم الله الرحمن الرحیم، اعتصمت بالله و توکلت علی الله، علی حبه جنة، قسیم النار و الجنة، وصی المصطفی حقا، امام الانس و الجنة. همراه با تفسیر احادیث منوره در این مورد که در تاریخ نوزدهم خرداد ۱۳۱۹ نوشته شده است.

۱۱. تصحیح و مقابله کتاب تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی او در تکمیل این یاد داشت و نفاست نسخه خود می‌نویسد: در یوم سه شنبه ۴ شهر محرم الحرام ۱۳۲۲ هجری از مقابله این کتاب، با نسخه‌ای که در سال ۸۴۵ ق که قریب به زمان تصنیف این شرح نوشته شده بود فراغت حاصل نموده‌ام.

متذکر می‌گردد او به هنگام تصحیح این اثر آن را نزد استادش محمد رضای صهبای قمشه‌ای قرائت کرده است.

رحلت

آنها که روزی به نام شاگردی میرزا طاهر تنکابنی کسب و کار و افتخار می‌کردند؛ این مرد بزرگ را از کار تدریس معقول برکنار ساختند و از رفت و آمد میرزا طاهر به مدرسه سپهسالار ممانعت به عمل آوردند. در اواخر پاییز سال (۱۳۱۸) میرزا طاهر تنکابنی به بیماری سختی مبتلا گشت و بر اثر سه بار سکته متوالی، سمت راست بدنش دچار بی حسی شد و توان حرکت از ایشان سلب گردید. پزشکان، او را از مطالعه و تدریس منع کردند و این برای استاد غیر قابل تحمل بود و پیوسته مرگ را از خدا می‌طلبید. در اواخر آبان (۱۳۲۰) بیماری او شدت یافت و از منزل به بیمارستان نجمیه منتقل شد. در بیمارستان به دنبال عمل جراحی به ذات الریه (سرماخوردگی نادر) مبتلا شد و پس از یک شبانه روز تب شدید در ساعت هشت صبح روز جمعه، چهارده آذر ماه سال (۱۳۲۰) (پانزدهم ذیقعده، ۱۳۶۰ق) از گرفتاری‌های دنیوی رهایی یافت و از سرای غرور به سرای سرور شتافت. میرزا هنگام رحلت، هشتاد و یک سال داشت.

تمدید شد

خلاصه مقاله: ۱۵ اسفند ۱۳۹۲

اصل مقاله: ۲۰ خرداد ۱۳۹۳

همایش ملی

حکیم طهرانی

فراخوان مقاله

نکوداشت مقام علمی
آقا علی مدرس زنوزی (حکیم مؤسس)