یادنامه علامه طباطبایی



دفتر پنجم (۱۳۹۸)

مجمع عالی حکمت اسلامی


بسم الله الرحمن الرحيم
ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا



دفتر پنجم

مجموعه مباحث سال ۱۳۹۸

تهیه و تنظیم

مجمع عالی حکمت اسلامی

یادنامه علمی علامه طباطبایی
(دفتر پنجم)

۵۰

سرشناسه: یادنامه علمی علامه طباطبایی : دفتر پنجم مجموعه مباحث سال ۱۳۹۸؛ تهیه و تنظیم مجمع عالی حکمت اسلامی.

مشخصات نشر: قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ٤٥٨ص.

فروست: مجمع عالی حکمت اسلامی؛ ۵۰. یادنامه؛ ٦..

شابک: ۷ ـ ۸۳۵۹۳۵ ـ ٦۰۰ ـ ۹۷۸

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا

عنوان دیگر: دفتر پنجم مجموعه مباحث سال ۱۳۹۸.

موضوع: طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳٦۰ -- یادنامه‌ها

یادداشت: طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳٦۰ -- نقد و تفسیر

موضوع: مجتهدان و علما -- ایران

شناسه افزوده: مجمع عالی حکمت اسلامی

رده‌بندی کنگره: BP ۵۵/۳

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۹۹۸

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۷۳۹۰۸٤۸

شناسنامه کتاب:

گردآوری:	ناشر:	چاپ:
مجمع عالی حکمت اسلامی	انتشارات حکمت اسلامی	نشر زیتون سرخ

نوبت چاپ:	سال نشر:	تیراژ:	قیمت:
اول	پاییز ۱۳۹۹	۱۰۰۰ نسخه	۶۵۰۰۰۰ ریال

با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

امور نشر:	ویراستار:	حروف‌نگار و صفحه‌آرا:
حسین اویسی	فاطمه سعدآبادی	حسن محسنی

توزیع و بازاریابی:	فروشگاه نشر:	سایر همکاران:
عباس پریمی	مجتبی پرهیزکار	محمدتقی حیدرهایی، سیدرضا شاهچراغی، مصطفی شاهقلی، روح‌الله صدراللهی و سرکار خانم راضیه قرهی

محمدباقر خراسانی ـ مدیر مسئول

تمامی حقوق نشر مکتوب و دیجیتال اثر متعلق به انتشارات حکمت اسلامی است.

آدرس دفتر مرکزی: قم، خیابان ۱۹ دی، کوچه ۱۰، کوچه ۲، مجمع عالی حکمت اسلامی

تلفن: ۳۷۷۵۷۶۱۰-۰۲۵ـ **نمابر:** ۳۷۷۲۱۰۰۴

آدرس فروشگاه: قم، بلوار معلم، مجتمع ناشران، واحد ۱۰۴

تلفن: ۳۷۸۴۲۶۵۸-۰۲۵

www.hekmateislami.com
info@hekmateislami.com
nashr@hekmateislami.com

فهرست مطالب

بخش اول: مباحث گروه‌های علمی

از حقیقت تا اعتبار از منظر علامه طباطبایی 1 ..... ۱۳

➢ دکتر سیدحمید طالب‌زاده

انواع ارزش‌های اخلاقی بر اساس انواع فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی 1 **بـر مبنـای آیات ۱۵۱-۱۵۳ سورهٔ انعام** ۴۳

➢ حجت‌الاسلام والمسلمین محمدرضا مصطفی‌پور

نسبت دین و پیشرفت از دیدگاه علامه طباطبایی 1 ..... ۶۱

➢ حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حمیدرضا شاکرین

قاعده ذوات الاسباب از نظر علامه طباطبایی 1 ..... ۸۵

➢ حجت‌الاسلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری

واکاوی نسبت حکمت عملی و اعتباریات در اندیشهٔ علامه طباطبایی 1 ..... ۱۱۱

➢ دکتر حسام الدّین شریفی

معرفت النّفس و خداشناسی از منظر علامه طباطبایی 1 ..... ۱۴۵

➢ حجت‌الاسلام والمسلمین محمّدعلی خزائلی

بررسی مباحث هیئت در المیزان (۱) ۱۶۳

➢ حجت الاسلام والمسلمین علی زمانی قمشه‌ای

بررسی مباحث هیئت در المیزان (۲) ۱۸۱
- حجت الاسلام والمسلمین علی زمانی قمشه‌ای

رابطهٔ ایمان و تجربهٔ دینی از دیدگاه علامه طباطبایی 1 ..... ۱۹۳
- دکتر ابوالفضل روحی

تحلیل مفهوم زیبایی با نگاهی بر اظهارات قرآنی و آراء فلسفی علامه طباطبایی 1 ..... ۲۰۹
- دکتر مهدی امینی

دولت کارآمد از منظر علامه طباطبایی 1 ..... ۲۳۳
- حجت الاسلام دکتر احمدرضا یزدانی‌مقدّم، دکتر علیرضا صدرا

علامه طباطبایی 1 و علوم انسانی ۲۶۵
- حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی

جریان برهان إنّی مطلق در فلسفه و عدم جریان برهان لمّی در آن از نظر علامه طباطبایی 1 ..... ۲۸۱
- حجت‌الاسلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری

بخش دوم: نشست‌های علمی

گردهمایی اساتید علوم عقلی ۳۰۹
- با سخنرانی: حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی، آیت‌الله غروی، آیت‌الله فیاضی و محمدباقر خراسانی

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی 1 درخصوص فلسفه‌های مضاف ۳۴۷
- با ارائه: حجج اسلام آقایان حمید پارسانیا، دکتر ابوالفضل کیاشمشکی و دکتر قاسم ابراهیمی‌پور

نقش علامه طباطبایی 1 در امتدادسازی فلسفه اسلامی ۴۰۳
- با ارائه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی و دکتر محمّد پزشگی و محمدباقر خراسانی

اخلاق و معنویت از منظر حکیم متأله علامه طباطبایی 1 ..... ۴۳۹
- با ارائه: آیت‌الله محمدباقر تحریری و حجج اسلام والمسلمین آقایان سیدیدالله یزدان‌پناه و علی امینی‌نژاد

سخن ناشر

(وَمَنْ يؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِی خَيرًا كَثِيرًا)[1]

بیست و چهارم آبان سالروز عروج ملکوتی اندیشمند بزرگ جهان اسلام، مفسر کبیر قرآن کریم، عالم عامل و حکیم متألـه حضرت آیت الله علامه سیدمحمدحسین طباطبایی 1 می‌باشد. بزرگ مردی از مکتب اهل بیت عصمت و طهارت : و از تبار پاک اولیاء خدا و سلسله جلیله حکمای الهی، که حق حیات بر مراکز و حوزه‌های علمی و حِکمی ما دارد.

به حق علامه سیدمحمدحسین طباطبایی را می‌توان احیاگر حکمت اسلامی در دوران معاصر نامید، چرا که با تدریس، تألیف و پرورش شاگردان پرشمار، افتخارآفرین و دانشمند توانست جلوه‌هایی نو و بدیع از فلسفه و حکمت اسلامی را به جامعه علمی عرضه نماید، و به جهت همین همیّت و جدیت در عرصه تدریس، تألیف و پرورش شاگردان فاضل و عالم، به یقین و با افتخار می توان گفت میراث حِکمی، فلسفی و تراث علمی و قرآنی این حکیم الهی همچنان زنده، پاینده و رونق بخش محافل علمی و فرهنگی ما بوده و خواهد بود.

مجمع عالی حکمت اسلامی **در سی‌و هشتمین سالگرد ارتحال** این حکیم الهی

---

۱. بقره (۲)، ۲۶۹.

و عالم ربانی و مفسر عظیم قرآنی در راستای معرفی و به پاس ارج نهادن و اجلال از خدمات علمی و اخلاقی حضرت علامه، **پنجمین ویژه برنامه‌های بزرگداشت علامه طباطبایی** را در قالب ۱۸ برنامه علمی از ۱۸ آبان ۱۳۹۸ طراحی، برنامه‌ریزی و اجرا کرد که در مجموع ۱۳ نشست تخصصی از سوی گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی، ۳ نشست علمی عمومی در قم، تهران و تبریز و ۱ جلسه بزرگداشت و رونمایی از کتاب های یادنامه علامه در فرهنگسرای سرو تهران برگزار شد، ضمن اینکه دهمین گردهمایی اساتید علوم عقلی نیز با حضور باشکوه و کم‌نظیر جمع زیادی از اساتید و فضلای علوم عقلی و با سخنرانی حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی «دامت برکاته» در بیت حضرت علامه طباطبایی 1 (دارالقرآن علامه) برگزار شد.

مجموعه مباحث، مطالب و برنامه‌های برگزار شده در پنجمین بزرگداشت در قالب **دفتر پنجم یادنامه علامه طباطبایی 1** از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی تدوین و تنظیم، که توسط انتشارات حکمت اسلامی منتشر و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفت.

لازم می‌دانیم از مساعدت اساتید و فضلای بزرگوار در ارائه بحث، همکاری و برنامه ریزی مدیران گروههای علمی مجمع عالی حکمت اسلامی و از همراهی و همکاری مراکز علمی، فرهنگی و اجرایی به‌ویژه تولیت و دست‌اندرکاران مدرسه علمیه مروی تهران، نماینده مقام معظم رهبری در استان آذربایجان شرقی و امام جمعه تبریز، ریاست و مسئول نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه صنعتی سهند، حوزه علمیه حضرت ولی‌عصر تبریز، سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران و ... که در برگزاری پنجمین ویژه برنامه‌های بزرگداشت نهایت مساعدت را داشته‌اند سپاسگزاری نماییم. همچنین از همکاری اعضای محترم شورای کتاب مجمع عالی حکمت اسلامی؛ حجج اسلام والمسلمین آقایان حمید پارسانیا، عزالدین رضانژاد، حسن رمضانی، علی عباسی، نجف لک‌زایی، محمد

فنـایی اشـکوری و حسـن معلمـی و از تـلاش و پیگیـری همکـاران عزیزمـان در بخش‌های مختلف اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی کـه در برگـزاری پنجمـین ویژه برنامه بزرگداشت علامه طباطبایی و آماده‌سازی و نشر این اثر همت نمـوده و همکاری داشته‌اند، تقدیر و تشکر داشته باشیم.

امیدواریم در سایه الطاف الهی و توجهات اهل بیت عصـمت طهـارت : و بـا مسـاعدت و همراهـی اسـاتید، دانـش‌پژوهـان و حکمـت دوسـتان و بـر اسـاس برنامه‌ریزی مناسب و جامع، بتوانیم نسبت به تبیـین و تـرویج حکمـت اسـلامی و ظرفیت‌های فراوان آن و معرفـی حکمـای بـزرگ ایرانـی اسـلامی و نشـر میـراث گران‌بهای حکمت و حکمای اسلامی، نقش مؤثرتری ایفا نماییم. ان‌شاءالله

محمدباقر خراسانی
مدیر مسئول
پاییز ۹۹

بخش اول

مباحث گروه‌های علمی

از حقیقت تا اعتبار از منظر علامه طباطبایی [1]

- **گروه علمی فلسفه غرب**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین حمید پارسانیا
- **حاضرین:** آقایان حمید پارسانیا، سیدحمید طالب‌زاده، روحانی، شهیدی‌خواه، مهدی عبداللهی، حسن عبدی، واقف قلی اف، سیدجابر موسوی راد، علیرضا میرزایی و سرکار خانم سالمی

تاریخ ارائه
۹۸/۰۸/۱۸

ارائه بحث: دکتر سیدحمید طالب‌زاده

جناب آقای دکتر سیدحمید طالب‌زاده (متولد ۱۳۳۷) پژوهشگر فلسفه، استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه تهران و دبیر شورای تحول و ارتقاء علوم انسانی است. او چند سال مدیریت شبکه ۴ سیمای جمهوری اسلامی ایران، مسئولیت ستاد چهره‌های ماندگار و ریاست مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران را بر عهده داشته است.

از جمله آثار ایشان: ۱. گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی؛ صیرورت، دیالکتیک و ایده‌آلیسم؛ ۲. نیچه و پرسش مابعدالطبیعه؛ ۳. ترجمه کتاب هستی در اندیشه فیلسوفان، اثر اتین ژیلسون؛ ۴. ترجمه تاریخ فلسفه اسلامی، اثر الیور لیمن، (گروه مترجمان) ۵. فلسفه: آشنایی با فلسفه اسلامی دوره پیش‌دانشگاهی رشته‌های علوم انسانی و علوم و معارف اسلامی می‌باشد.

همچنین، مقالاتی از ایشان در نشریات داخلی و بین‌المللی به چاپ رسیده است؛ ازجمله: ۱. «حکیم اشراقی اکسفورد» ادبیات؛ ۲. «اسپینوزا و مبانی هرمنوتیک جدید» جشن‌نامه دکتر محسن جهانگیری.

آقای عبدی: بسم الله الرّحمن الرّحیم و به نستعین. باتوجّه‌به ایّام پاسداشت مقام عظمای مرحوم علامه طباطبایی، نخستین جلسه از سلسله نشست‌های مرتبط با آرا و دیدگاه‌های مرحوم علامه طباطبایی را با موضوع «از حقیقت تا اعتبار از منظر علامه طباطبایی» در خدمت جناب استاد سید حمید طالب‌زاده هستیم.

دکتر طالب‌زاده: بسم الله الرّحمن الرّحیم. عرض سلام دارم خدمت اساتید و بزرگوارانی که به این جلسه تشریف آوردند. از مجمع عالی حکمت به‌خاطر برگزاری این نشست‌ها و فرصتی که در اختیار بنده قرار دادند، سپاسگزاری می‌کنم.

دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص علم حضوری

علم حضوری و حصولی مسئله‌ای است که از دیرباز در فلسفهٔ اسلامی مطرح بوده است و من آن را در دیدگاه علامه طباطبایی پیگیری کردم. چنانکه می‌دانید علامه طباطبایی علم حضوری را بنیاد آگاهی می‌دانند و انواع آگاهی را بر آن استوار می‌کنند. علم حضوری (حضور) نحوه‌ای از بودن است. حضور عبارت است از: «نزدْ بودن» (کونِ عند)؛ این نحوهٔ خاصّی از بودن است که از آن به حضور تعبیر می‌شود. «نزدْ بودن» یا وجود جمعی (چند وجود به یک وجود محقّق شوند) مفهومی است که نه در تاریخ فلسفه و نه در فلسفهٔ مدرن ـاز دکارت به بعدـ هیچ

توجّهی به آن نشده است و فقط فلاسفهٔ اسلامی به آن پرداخته‌اند. مبنای این مفهوم همان برهان انسان معلّق در فضاست که ابن‌سینا آن را مطرح کرد.

علامه طباطبایی با استفاده از علم حضوری بحث خود را توسعه دادند. ایشان ابتدا در مقالهٔ چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم به چهار نحوه از علم حضوری اشاره و سپس نحوهٔ دیگری را به آن اضافه کردند. ایشان می‌فرمایند: به‌هرحال باید گفت ما با علم حضوری به خودمان، قوا و اعضای درّاکهٔ خودمان و افعال ارادی خودمان علم داریم. در اینجا چهار قسم از علم حضوری مطرح شده است: علم حضوری به خود، قوای خود، اعضای درّاکهٔ خود و افعال ارادی خود.

در ادامه می‌فرمایند: محسوسات هم با واقعیّت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحوه علم حضوری است؛ اگرچه با سایر علم‌های حضوری بدون تفاوت نیست، ولی باید دانست این علم حضوری و آن چهار قسم مذکور خودبه‌خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد. پس باید به جای دیگری دست یازیم.

در واقع ایشان قسمی از علم حضوری را به چهار قسم قبلی اضافه کردند، که عبارت است از: علم حضوری نفس به واقعیّت مادّی. این موضع بسیار مهمّی است که ایشان آن را در مقالهٔ چهارم اتّخاذ می‌کنند و در مقالهٔ پنجم بسط می‌دهند.

این «نزدْ بودن» هرگز به معنای مجاورت مکانی یا زمانی نیست. در اینجا اساساً بحث مجاورت مطرح نیست، آنچه اتّفاق می‌افتد یگانگی مقام ثبوت و اثبات و جایگاه وقوع آن در حس است. دو موجود به هم اتّصال پیدا می‌کنند و موجود خارجی نزد نفس تشرّف پیدا می‌کند.

استاد مطهّری در توضیح بیان علامه طباطبایی می‌فرماید: این قسم (قسم پنجم) عبارت است از یک سلسله خواصّ (واقعیّت‌های) مادّی خارج که از راه حواس و اتّصال به قوای حسّاسه با نفس اتّصال پیدا می‌کند؛ از قبیل اثر مادّی که در هنگام دیدن در شبکیّه ایجاد می‌شود و اعصاب چشم با حواسّ مخصوص خود تحت

شرایط معیّن تأثیری در آن اثر می‌کند و آن را به شکل و صورت مخصوصی در می‌آورد. این قسم از یک لحاظ مهم‌ترین اقسام علم حضوری است؛ زیرا بیشتر صورت‌های ذهنی که در نفس بایگانی می‌شوند از همین راه است. از همین راه نفس نسبت به عالم خارج اطّلاعات پیدا می‌کند. از اینجا معلوم می‌شود آنچه محسوس ابتدایی و درجهٔ اول است همان آثار مادّی است که در اعصاب ما از راه چشم، گوش، بینی و... وارد می‌شود و فعل و انفعالاتی دارد و مانند جزء بدن ما می‌شود و ما هیچ‌گاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطهٔ اینها دریافت نمی‌کنیم.

بیان شهید مطهّری پیرامون علم حضوری نسبت به جهان مادّی که در شرح اصول فلسفه به آن پرداخته از سوی دیگران مورد توجّه و پیگیری واقع نشده است. با این بحث فاصلهٔ فیزیک و متافیزیک برداشته می‌شود و درست در بطن جهان فیزیکی اندیشهٔ متافیزیکی رخ می‌دهد. چطور ممکن است این نفس با این آثار مادی اتّصال پیدا کند، چیزی را لمس کند، ببیند یا ببوید؛ یعنی ذرّاتی که وارد بدن می‌شوند در همین نقطه علم حضوری اتّفاق بیافتد.

امکان علم حضوری به مادّه

بنا بر نظر صدرالمتألّهین مادّه نه در نزد خودش حضور دارد و نه در نزد موجود مجرّد دیگر؛ اساساً حضور در مورد مادّه متصوّر نیست. مادّه عین غیاب است، یک وجود متفرّق و پراکنده، دارای امتداد و... است. چنین موجودی چطور می‌تواند منبع علم حضوری واقع شود؟

ملاصدرا دو نظریّه را مطرح می‌کند: «جسمانیّة الحدوث بودن نفس و النفس فی وحدتها کلّ القوی». جسمانیّةالحدوث بودن نفس که در تاریخ فلسفه بی‌سابقه است به این معناست که نفس و بدن دو جوهر بیگانه نیستند که با هم اتّحاد پیدا کرده باشند، بلکه آنها حقیقت واحدی هستند؛ نفس در مرتبه‌ای بدن و بدن در مرتبه‌ای نفس است. بنا بر نظریّهٔ دیگر یعنی «النفس في وحدتها کلّ القوی» قوا واسطه نیستند؛

برخلاف نظر ابن‌سینا و شیخ اشراق که قوا را واسطه می‌دانستند. به این معنا که قوا مدرِک نیستند و تنها واسطهٔ میان نفس و ادراکات آن هستند.

نزد ملاصدرا این وساطت برطرف می‌شود و نفس در هر موضعی عین آن قوّه است، نزد ادراک حاصل از آن قوّه حضور دارد و متحد با مدرَکی است که برای نفس حاصل می‌شود. بنابراین، نفس در تمامی حواسّ ظاهری ما ازجمله سر انگشتان، باصره، شامّه و... حضور دارد. طبق این نظر، بدن در عین اینکه بدن است، مجرّد است؛ چون عین نفس است. به‌این‌ترتیب، فاصلهٔ میان نفس و بدن ـ به این معنا که بدن صرفاً یک امر مادّی متّحد شده با نفس باشد ـ برداشته و فاصلهٔ میان مجرّد و مادّی حذف می‌شود.

از سوی دیگر، به‌رغم اینکه مادّه عین تفرّق و پراکندگی است، اما به نظر ملاصدرا تمام موجودات حیث یلی‌الربی دارند که حیث وحدانی آنهاست و نسبت به ذات حق واجد حیث وُحدانی و علم حضوری هستند. ایشان در مبدأ و معاد می‌گوید:

فیجب أن یکون لجمیع الموجودات بالنسبة الیه تعالی فعلیّة صرفة و حضور محض غیر زمانی و لا مکانی بلا غیبة و فقد[1]

برای تمام موجودات در نسبت با حق‌تعالی می‌توان فعلیّت صرف و حضور محض قائل شد؛ بنابراین، موجودات مادّی نیز از این حیث وجه یلی‌الربی و مجرد دارند.

ملاصدرا علم را نیز از اوصاف ذاتی و مساوقات وجود می‌داند. بنابراین، هرجا وجود هست، علم نیز هست، و این به موجود مجرّد اختصاص ندارد، بلکه از اوصاف حقیقی وجود است. ایشان در جلد ششم اسفار می‌نویسد:

کما ان الصورة الجرمیة عندنا احدی مراتب العلم و الادراک و لکن لاتسمی بالعلم الاصورة مجردة عین ممازجة الاعدام و الظلمات المقتضیه للجهلات و الغفلات[2]

---

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص۱۲۸.

۲. الاسفار، ج٦، ص۳٤۰.

صورت و خود جرم را ما فقط بنا بر عادت و اصطلاح علـم در مقابـل جهـل و ظلمت قرار می‌دهیم، وگرنه حقیقت علم این است که در همه‌جا ساری است.

علامه طباطبایی در شرح این عبارت می‌فرماید:

هذا نص منه علی أنه یری العلم مساوقا لمطلق الوجود فهو عنده حقیقة مشککة تشمل الجمیع غیر أن الصور الجرمیة لا تسمی باسم العلم وإن کان لها نصیب من مطلق الحضور

در تعلیقه بر حکمة الاشراق می‌نویسد:

ان ... اشیاءالممتده جهة اخری غیر جهـة الکثـرة مقداریـه و هـی جهـة الوحـدة اتصالیه فهو بهذا الوجود موجود فی نفسه

به‌این‌ترتیب، این محذور که نفس درون بدن چگونه می‌تواند در اثـر اتّصـال بـه جسم خارجی به آن علم حضوری پیدا کند برطرف مـی‌شـود و ایـن امکـان پدیـد می‌آید.

تفاوت علم حضوری قسم پنجم با چهار قسم قبلی

این علم حضوری با اقسام چهارگانهٔ علم حضوری نفس به قوا، اعضا، ادراکـات و افعال متفاوت است. تفاوت در این است که به دلیل احاطهٔ وجودی نفس بـه بـدن اینها نزد نفس حاضرند. افعال بدن در نفس اتّفاق می‌افتنـد و قـوای بـدن در نفـس هستند. بنابراین، نفس نسبت به آنها احاطه دارد. امّا در علم حضـوری قسـم پـنجم اولاً، مدرَک بیرون از نفس قرار دارد و مباین با آن اسـت، و ثانیـاً، علـم حضـوری بسیار ضعیف است و این ناشی از فقدان احاطهٔ حضوری نفس به مدرَک است. بـه همین دلیل، علامه گاهی از این قسم به علم حضوری ضعیف تعبیـر مـی‌کنـد، امّـا درعین‌حال همین علم حضوری ضعیف مهم‌ترین قسم علم حضوری است.

گرچه حضور مادّه در بدن فاقد شعور است، اما ملازم و مقـارن بـا یـک نحـوه انکشاف است. ایشان در جلد اول اسفار می‌فرماید:

و الحاصل أن هناک صور مادیة فی خارج المشاعر و لها آثار ماديّـة فـی القـوی الحسّـیة عنـد اتّصـال الحـواسّ بالمحسوسـات و لا ادراک و لا شـعور فـی هـذه المرحلة و یقارنها شعور و إدراک من النفس.

خود حضور مقارن با یک انکشاف برای نفس است.

آقای شهیدی‌خواه: در مـورد مـادّه و حضـور آن فرمودیـد از محکمـات کـلام صدراست. شاید در مقام شرح صدرا این‌طور باشد، امّا با مبانی خود علامه سازگار نیست؛ ایشان می‌فرماید: تعریف ما از علم حضور امـر مجـرّد نـزد مجـرّد اسـت و تجرّد را به‌عنوان جزء مقوّم علم اخذ می‌کنند. بنابراین، مادّه بایـد از جرگـهٔ عـالم و معلوم خارج شود.

دکتر طالب‌زاده: بله، ولی این هم عین بیان ایشان است. ایشان می‌فرماید: چنین چیزی اتّفاق می‌افتد و محسوس بی‌واسطه، خود واقعیّت خارجی است. این ازآن‌رو است که ایشان برای مادّه نیز یک حیث تجرّدی قائل می‌شوند؛ این‌طور نیسـت کـه مادّه بینونت ذاتی با امر مجرّد داشته باشد.

آقای شهیدی‌خواه: ارتباط ما با مادّه باعث انشاء یک صورت مـی‌شـود، امّـا آیـا خود مادّه معقول می‌شود؟ علامه تجرّد را مقوّم علم می‌داند، بنابراین، مادّه در ادنـی مراتب خود نیز نمی‌تواند عالم باشد، چون مجرّد نیست.

دکتر طالب‌زاده: صریح بیان علامه این است که مادّه در ادنی مراتـب خـود نیـز نحوه‌ای از حضور دارد: «لها نصیب من مطلق الحضور».

آقای شهیدی‌خواه: مطلق حضور دارد، ولی تجرّد ندارد.

دکتر طالب‌زاده: مگر حضور بدون تجرّد ممکن است؟ حضور باشد، ولی تجرّد نباشد؟

آقای شهیدی‌خواه: مادّه که از جانب خودش مجرّد نمی‌شود.

دکتر طالب‌زاده: مادّه درعین‌حال که مادّه است تجرّد هـم دارد. مـادّه دو حیـث

دارد: حیث کثرت و حیث وحدت. ملاصدرا می‌گوید: جهتی غیر از کثرت مقداری در مادّه وجود دارد، نه اینکه از جانب خودش مجرّد شود. وجود مادّی درعین‌حال که یک حقیقت است دو مرتبه دارد؛ یک وجه یل الربی دارد که همان حیث مجرّد است و یک جهت یل الخلقی که رو به کثرت دارد که همان جهت مادّی است.

عرض من این نیست که مادّه تجرّدش را خودش ایجاد می‌کند، بلکه ماده یک حیث تجردی دارد و فاصلهٔ میان مجرّد و مادّی در اینجا برداشته می‌شود. این جنبه که به‌عنوان علم حضوری حاصل می‌شود نسبت به این شیء مادّی می‌شود و "انکشاف برای ما" است.

نسبت میان وجه انکشافی و وجه تطابقی علم

علامه طباطبایی می‌فرماید:

لا ریب فی أنّ النفس لا تنال شیئاً من معلوماتها الا بعد وجودها للنفس و لازم هذا الارتباط کون وجود معلوم سواء کلیاً قائماً بالنفس و من مراتب وجودها.[1]

هیچ ادراک و علمی حاصل نمی‌شود، مگر بعد از وجود آن برای نفس (انکشاف برای نفس).

آنچه در اینجا مورد نظر علامه طباطبایی است این است که میان آنچه اکنون برای نفس حاصل می‌شود و آنچه در مثال اعظم و عوالم دیگر است تطابق وجود دارد؛ یعنی بر اساس حضرات خمس و حضور.

عرض من این است که این مطلب چندان قابل اثبات نیست؛ زیرا آنچه منکشف می‌شود برای ما منکشف است و از این جهت که برای ما منکشف است قابل اثبات نیست که حتماً وجه مطابقی دارد. دلیل آن را باید در علوم جدید جست‌وجو کرد. وقتی فلسفه را بدون علوم جدید مورد تأمّل قرار می‌دهیم به نتایجی می‌رسیم که متفاوت هستند از زمانی که فلسفه را باتوجّه‌به علوم جدید

۱. طباطبایی، المیزان، ج۱، ص۳۰۲.

مورد اندیشه قرار می‌دهیم. ٤٠٠ سال است در علم جدید گفته می‌شود هیچ‌یک از کیفیّات محسوسه وجود خارجی ندارند؛ منشأ دارند، امّا مابازا ندارند؛ به‌عبارت‌دیگر، جهان بدون ما اصوات، رنگ، بعد و... ندارد؛ تمام اینها انکشاف برای ماست.

علامه طباطبایی در نهایةالحکمه وقتی از ماهیّت جسم سخن می‌گویند به نکتهٔ مهمّی اشاره می‌کنند. علاوه بر جسم که امر متکاثف است جوهر دیگری به نام انرژی نیز در علم کشف شده است. انرژی به‌عنوان یک جوهر عالی مورد توجّه است، امّا وقتی به کیفیّات محسوسه می‌رسند، به این مسئله توجّه ندارند که علم جدید هیچ‌یک از کیفیّات محسوسه را به‌عنوان واقعیّت خارجی قبول ندارد. ما باید در این مسئله تکلیف‌مان را با علم جدید روشن کنیم؛ اگر به انرژی توجّه می‌کنیم، باید این مسئله را نیز مورد توجّه قرار دهیم.

وقتی جسم تیزی مثل یک چاقو پوست را می‌برد و سلّول‌ها متفرّق می‌شوند، چیزی که بر نفس ما منکشف می‌شود درد و سوزش است، یا وقتی آتش در مجاورت پوست قرار می‌گیرد و بافت‌های آن را منهدم می‌کند درد و سوزش برای ما حاصل می‌شود؛ اگر ما فقط علم حضوری داشته باشیم پارگی و سوختن را دریافت نخواهیم کرد. آنچه ابتدا برای ما منکشف می‌شود درد و سوزش است و بعد متوجّه می‌شویم چه اتّفاقی افتاده است.

قدر متیقّن علم حضوری این است که اموری بر نفس ما منکشف می‌شوند، امّا ظاهراً اثبات اینکه اینها به‌واسطهٔ مشاهده در عالم مثال و تطبیق آن بر عالم مادّه اتّفاق می‌افتد بسیار دشوار است؛ مخصوصاً اگر امور صناعی را مورد توجّه قرار دهیم. در این بحث باید تکلیف‌مان را با عالم تکنیک روشن کنیم؛ مگر اشیاء و اموری که صناعت و ساختهٔ انسان هستند مصداقی در عالم مثال دارند و از آنجا می‌آیند.

بنابراین، فرمایش علامه طباطبایی تا اینجا بر این دلالت دارد که چیزی بر نفس

ما منکشف می‌شود؛ امّا باتوجه‌به علوم مدرن نمی‌توان برای اینکه آیا امر منکشف‌شده بر نفس حتماً مطابَقی در عالم مثال، عقل و عوالم دیگر دارد یا نه، برهانی یافت. ما باید باتوجّه‌به تحوّلات علم جدید به فلسفه و متافیزیک بپردازیم، امّا در حال حاضر فلسفهٔ ما نسبت به علوم جدید منفعل است و به آخرین دستاوردهای آن هیچ توجّهی نداریم.

در مرحلهٔ بعد قوّه‌ای به نام قوّهٔ خیال در کار است که علم حضوری را به علم حصولی مبدّل می‌کند؛ به همین دلیل، به آن قوّهٔ مبدّله می‌گویند. استاد مطهّری در توضیح این مطلب می‌گوید:

انسان تا قبل از اینکه دستگاه ادراکی محسوس به کار بیفتد فاقد ذهن است؛ به تعبیری در اثر فعّالیّت این دستگاه مجهّز به قوا و جنبه‌های گوناگون عالم ذهن تشکیل می‌شود. حالا باید دید فعّالیت این دستگاه از چه نقطه‌ای آغاز می‌شود. فعّالیّت این دستگاه ابتدا از ناحیهٔ قوای مخصوص مربوط به این دستگاه که در فلسفه به قوّهٔ خیال معروف است، آغاز می‌شود. قوّهٔ خیال کارش این است که همواره با هر واقعیّتی که اتّصال پیدا کند از آن عکس‌برداری کرده و صورتی تنظیم می‌کند و به قوّهٔ دیگری به نام قوّهٔ حافظه می‌سپارد؛ بنابراین، کار این قوه تهیه صور جزئی تبدیل کردن علم حضوری به علم حصولی است؛ ازاین‌رو، در این مقاله این قوه به‌عنوان تبدیل‌کنندهٔ علم حضوری به علم حصولی نامیده می‌شود.

بنابراین، بحث بر سر تبدیل است و تبدیل به معنای تصرّف است؛ یعنی نفس در این انکشاف حضوری تصرّف می‌کند و با این تصرّف تبدیل حاصل می‌شود. اگر تبدیل با تصرّف همراه نباشد، تبدیل نخواهد بود؛ تبدیل یعنی چیزی غیر می‌شود. در تصرّف و تبدیل غیریّت نهفته است، وگرنه چیزی به خودش تبدیل نمی‌شود.

در تبدیل، حیث نزد بودن که مقوم علم حضوری است به پیش رو بودن (ابژه) مبدل می‌شود و این تصرّف نفس است. تصرّف یعنی آثار از چیزی که دارای آثار

است سلب می‌شود و در نتیجهٔ سلب آثار است که از حالت نـزد بـودن بـه حالـت پیش رو بودن تبدیل می‌شود.

پرسش این است که «چطور امکان دارد در چیزی تصرّف اتّفـاق بیفتـد و از آن سلب آثار شود، ولی همان باقی بماند؟» به محض اینکه در چیـزی تصـرّف اتّفـاق بیفتد به غیر تبدیل می‌شود؛ به محض اینکـه دسـتگاهی وارد محـیط آزمایشـگاهی می‌شود آن محیط تغییر می‌کند. اینها مباحث مفصّـل مطـرح در فیزیـک اسـت. مـا نمی‌توانیم هیچ واقعیّت آزمایشگاهی را مورد آزمایش قـرار دهـیم، مگـر اینکـه آن واقعیت دچار تغییر شود؛ مثلاً اگر با کوزه از رودخانه آب برمـی‌داریـم، آب داخـل کوزه با آب رودخانه متفاوت است؛ آب رودخانه در جریان است، ولی آب داخـل کوزه جریان ندارد، همچنین، احکام آب در جریان بـا آبـی کـه در جریـان نیسـت متفاوت است. این مباحث در علم جدید بسیار است. این‌طور نیست که با واقعیّت محض خارجی بدون واسطه سروکار داشته باشیم و در آن تصرّف کنیم، ولی همان باقی بماند.

تفاوت کاشفیّت پیش از تصدیق و کاشفیّت بعد از تصدیق

علامه طباطبایی می‌فرماید: وقتی علم حضوری بـه امـر پـیش رو (علـم حصـولی) تبدیل می‌شود اعتبار اتّفاق مـی‌افتـد و در واقـع معلـوم بالـذّات پـیش روی‌مـان را به‌منزلهٔ واقعیّت خارجی لحاظ می‌کنیم.

انطباق علم با معلوم فی‌الجمله از خواصّ ضـروری علـم اسـت؛ و بـه عبـارت واضح‌تر، واقعیّت علم واقعیّت نشان‌دهنده و بیرون مـا و کاشـف از خـارج اسـت؛ ازاین‌رو، فرض علمی که کاشف و بیرون ما نباشد فرض محالی است، و همچنـین فرض علم بیرون ما و کاشف بدون داشتن یـک مکشـوف بیـرون از خـود فـرض محال است.

درست است که اعتبار می‌کنیم، ولی درعین‌حال علم از مطابَق خود کاشفیّت ذاتـی دارد و اگر این کاشفیّت از آن گرفته شود دیگر علم نخواهـد بـود. شـکّی نیسـت کـه

کاشفیّت علم کاشفیّت ذاتی است و علم بدون آن علم نیست. کاشفیّت ذاتی وصف ذاتی علم است. علم ازآن‌جهت که علم است رفع پوشیدگی می‌کند، و از آن حیث که انکشاف است چیزی در آن مکشوف می‌شود. بنابراین، علم بدون مکشوف معنا ندارد. همچنین، ازآن‌جهت که چیزی در آن مکشوف می‌شود با مکشوف خودش مطابق است. اینها اوصاف تحلیلی علم هستند و علم بدون اینها معنا ندارد.

امّا اینها اوصاف صوری علم هستند. از این اوصاف صوری و تعریف علم نمی‌توان نتیجه گرفت حتماً آنچه بر ما مکشوف است عیناً با واقعیّت خارجی مطابقت دارد. به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از وصف صوری علم به وضع محتوایی و مادّی آن پل زد، درحالی‌که، گفته می‌شود چون علم کاشفیّت ذاتی دارد، پس با عالم خارج مطابقت دارد و اگر چنین نباشد سفسطه است؛ درحالی‌که، اینها صرفاً اوصاف صوری هستند؛ یعنی ممکن است علمی باشد، کاشفیّت ذاتی داشته باشد، با مکشوف خود مطابقت داشته باشد و عین آن باشد، اما درعین‌حال مطابق با عالم خارج نباشد.

کاشفیّت ذاتی علم یک مطلب است و کشف از ذاتیّات معلوم در خارج نیز مطلب دیگری است. از وصف کاشفیّت ذاتی نمی‌توان به کشف ذاتیات معلوم خارجی پل زد. چنین ملازمه‌ای در کار نیست.

علامه طباطبایی در بحث خطا همین مطلب را مطرح می‌کند. ایشان در مورد نحوهٔ وقوع خطا معتقدند در مرتبهٔ عمل طبیعی اعضای حاسّه، در مرتبهٔ انجام ادراک حسّی، و در مرتبهٔ حکم که در متن ادراک حسّی و پیش از تصدیق به خارج است، خطایی رخ نمی‌دهد؛ مثلاً اگر یک قاشق چای‌خوری را در یک استکان چای قرار دهیم شکسته به نظر می‌رسد. این شکستگی که ما آن را مشاهده می‌کنیم در ظرف ادراک حسّی اتّفاق می‌افتد، کاشفیّت ذاتی دارد و با مکشوف خود کاملاً مطابق است، امّا درعین‌حال خطاست.

کاشفیّت بر دو گونه است: کاشفیّت پیش از تصدیق و بعد از تصدیق. در

کاشفیّت پیش از تصدیق خطایی رخ نمی‌دهد، ولی از صرف ویژگی کاشفیّت ذاتی علم نمی‌توان به مطابقت آن با واقعیّت خارجی رسید.

اگر بخواهیم شکستگی قاشق چای‌خوری را مورد بررسی قرار دهیم باید آن را با حسّ لامسه و قوانین شکست نور بسنجیم. حسّ لامسه نشان می‌دهد قاشق نشکسته است. طبق قوانین شکست نور که می‌گوید اگر در دو سطح دارای چگالی متفاوت قرار گیرد در سطح تماس دو سطح شکست به نظر می‌رسد، نه اینکه شکسته است، و یا می‌بینیم وزن این آب آنقدر نیست که بتواند یک شیء فلزی را بشکند. بنابراین، میان مجموعه‌ای از معلومات ما هماهنگی پدید می‌آید که شکسته بودن قاشق با آن تعارض دارد. ما از طریق تعارض این امر با مجموعهٔ معلومات هماهنگ خودمان در می‌یابیم خطا صورت گرفته است.

موافقت ذهن با خودش (موافقت دانایی‌های متعدّد ذهن و هماهنگی میان آنها) را به مثابه امر واقعی اعتبار می‌کنیم، وگرنه محال است بتوانیم در عالم خارج قرار بگیریم و بگوییم چیزی در آن یافته‌ایم. ما انسجام و هماهنگی دایرهٔ معلومات خودمان را به‌منزلهٔ امر واقعی اعتبار می‌کنیم. پس تطبیقی که می‌فرمایند بعد از تطبیق و قبل از تطبیق یعنی انسجام را به دست آوریم و این انسجام است که به مثابه امر واقعی اعتبار می‌شود. انسجام یک امر سابجکتیو و ذهنی است و هرگاه انسجام به هم بخورد مطابقت هم از بین می‌رود؛ به همین دلیل، علم دائماً خود را بازیابی می‌کند.

اینکه پوپر از ابطال‌پذیری تجربه و علم سخن می‌گوید یک راسیونالیزم عقلی است؛ یعنی عقل باید دائماً با خودش هماهنگ باشد. فقط در این صورت است که ما می‌توانیم بگوییم به امر واقعی می‌رسیم.

بنابراین، میان کاشفیّت ذاتی علم و کشف ذاتیّات معلوم فاصله وجود دارد و این فاصله را باید عقل بپیماید. ممکن است یک علم خطا باشد، امّا مکشوف داشته باشد، این مکشوف بالعرض است. اگر علم صادق باشد، مکشوف آن ما بالذّات است؛ به همین دلیل، علامه می‌فرماید:

در مورد هر ادراکی باید به اصطلاح فلسفی انتقال ما بـالعرض و تطبیـق حکـم صواب به قوّهٔ دیگری به دست آورد و فهمید که هـیچ ادراکـی نمـی‌توانـد خطـای مطلق باشد.

بنابراین، کاشفیّت ذاتی در خطا هم مطـابَق دارد، از واقعیّـت مـا بـالعرض کشـف می‌کند، نه واقعیّت ما بالذّات و با واقعیّت خود مطابقت دارد. از اینجاست کـه متوجّـه می‌شویم هم در علم حضوری انکشاف برای ماسـت و هـم در علـم حصـولی بـدون مطابقت عقل با خودش امکان ندارد بتوانیم به شیء خارجی دسترسی پیدا کنیم.

پیوند رئالیسم و ایده‌آلیسم

این معنای قابل برداشت از دیـدگاه علامـه طباطبـایی رئالیسـم خـام را دسـتخوش تلاطم می‌کند. رئالیسم خام به این معناست که ما می‌توانیم بدون واسطه به واقعیّت خارجی دسترسی پیدا کنیم و علم یعنی همین. ایده‌آلیسم عبارت است از اینکـه مـا بدون مطابقت علم و عقل با خودش نمی‌توانیم از واقعیّت خارجی سخن بگـوییم. ایده‌آلیسم نه سفسطه است و نه گزافه‌گـویی. ایـده‌آلیسـم پنـدارگرایی و توهّمـات ذهنی نیست، بلکه عبارت است از اینکه هرگـز نسـبت بـه عـالم واقـع علـم پیـدا نمی‌کنیم، مگر از طریق موافقت عقل با خودش.

مقصود علامه طباطبایی از اعتباری این است. مـا موافقـت عقـل بـا خـودش را به‌منزلهٔ واقعیّت خارجی اعتبار می‌کنیم. اگر این را متوجّه شویم کـه کشـف بسـیار مهمّی است، دراین‌صورت باید در بسیاری از دیدگاه‌های خودمان تجدیدنظر کنیم. رئالیسم وقتی به خود می‌اندیشد متوجّه ایده‌آلیسم می‌شود. مقصود فلاسفه‌ای که از ایده‌آلیسم دم می‌زنند این است، و هیچ‌کدام از آنها وهم، پندار و گزافه‌گویی مـورد نظرشان نیست. کانت نیز از همین اعتبارات سخن می‌گوید.

نه فقط در معقولات اولیه، بلکه در معقولات ثانیه نیز همین‌طـور اسـت. علامـه طباطبایی در مورد معقولات ثانیه می‌فرمایند: سیاهی روی سـیاهی و سـفیدی روی سفیدی می‌آید، آن وقت از طریق حکم یک اصلی پیدا می‌شـود. علامـه طباطبـایی

به‌خوبی به این مطلب توجّه فرموده‌اند که حکم در فهم معقـولات ثانیـه محوریّـت دارد؛ چون حکم دو وجه دارد: یک وجه آن سابجکتیو است و آن جایی اسـت کـه فعل نفس اتّفاق می‌افتد، و وجه دیگر آن آبجکتیو است. علامـه مـی‌فرمایـد: مـا از طریق حکم راهی به‌سوی خارج پیدا می‌کنیم و ایـن بـه‌خـاطر اصـل وجـود رابـط است. این اصل یک وجه آبجکتیو دارد و من را به خارج انتقال می‌دهد.

علامه می‌فرماید: در قضایای حمل اولی وجـود رابـط بـه کـار نمـی‌رود، مگـر بالاعتبـار. در قضـیّهٔ «سـیاهی سـیاهی اسـت» وجـود رابـط را اعتبـار مـی‌کنـیم؛ به‌عبارت‌دیگر، همین رابط بودن آن را اعتبار می‌کنیم، وگرنه در قضیّهٔ حمـل اولـی وجود رابط در کار نیست؛ چیزی با نفس خودش وجود رابط نـدارد. بنـابراین، در قضایای حمل اولی وجود رابط را با یک اعتبار در نظر می‌گیریم و بر اساس آن بـه مفهوم "است" و بر اساس "است" به مفهوم "وجود" می‌رسیم.

در مورد مفهوم عدم مسئله دشوارتر می‌شود؛ زیرا در قضیّهٔ سلبی حکم نـداریم. در قضایای سلبی حکم ندادن را حکم می‌پنداریم؛ نه اینکـه ذهـن سـلب‌الّـربط یـا ربط‌السّلب کند، بلکه اصلاً حکمی صورت نمـی‌گیـرد. کـار نکـردن خـود را کـار می‌پنداریم ـ در واقع کار اعتبار می‌کنیم ـ و با این اعتبار ذهن است که امکان مفهوم عدم پدید می‌آید. عدم هم مانند وجود باید به خارج راه پیدا کنـد و نفـس‌الامـری داشته باشد. نفس‌الامر عدم را هم باید اعتبار کنیم؛ یعنی وجود را چنان توسعه دهد که خود وجود نفس‌الامر عدم هم باشد و لا شـیء را بـه‌منزلـهٔ شـیء اعتبـار کنـد. به‌این‌ترتیب، دائم اعتبار پشت اعتبار شکل می‌گیرد، به‌گونه‌ای که وقتی ساحت علم را نگاه می‌کنیم می‌بینیم نفس مقوّم علم است.

بنابراین، طبق فرمایش علامه طباطبایی ارتباط بسیار خوبی میان فیزیک و متافیزیک برقرار شده است. ما به این ارتباط نیاز داریم؛ بسیاری از اهل فلسفهٔ ما از علـم مـدرن بیگانه هستند. مهم‌ترین ویژگی فلسفهٔ مدرن این است که قدم‌به‌قدم با علم مدرن پیش رفته است. علم مدرن بسیار مهم است و فلاسفهٔ مدرن نوعاً دانشمند بوده‌اند؛ ازجملـه

کانت، لاک، لایب‌نیتز، دکارت، هیوم و... . دانشمندان مدرن نیز همه اهل فلسفه هستند؛ ازجمله انیشتین، ماکس پلانک، هایزنبرگ و... یک حوزه و قلمرو خاصّی از موجود به نام موجود فیزیکی دائم مورد کاوش است و این زمینه‌ای می‌شود که بتوان به موجود بما هو موجود اندیشید؛ یعنی از طریق توجّه به قلمرو خاصّی از موجود زمینه برای بحث از موجود بما هو موجود پیدا می‌شود.

درحالی‌که، به شکل انتزاعی در مورد موجود بما هو موجود بحث می‌کنیم. قبلاً این‌طور نبود و از طبیعیّات آغاز می‌کردند؛ از زمانی که طبیعیات منسوخ شد ارتباط فلسفه نیز با طبیعیات قطع شد. فیلسوفان ما فیزیکدان نیستند و همین امر انتزاعی شدن مباحث را در پی خواهد داشت.

مقصود این است که باتوجّه‌به مباحثی که حضرت علامه مطرح فرموده‌اند ما باید از رئالیسم خام عبور کنیم و متوجّه این نکته باشیم که علم همواره در تبادل و مشارکت حاصل می‌شود؛ یک جانب نفس است و جانب دیگر خارج است. این‌طور نیست که نفس صرفاً پذیرنده باشد، نفس فعّال و مقوّم است و حقیقت در این بین اتّفاق می‌افتد.

این دیدگاه از نوع دیدگاه کانت نیست. آنچه علامه می‌گوید با علم حضوری ممکن می‌شود. توجّه فیلسوفان ما به علم حضوری ـکه در فلسفهٔ مدرن مطرح نیستـ برای دیدگاه تازه‌ای در باب معرفت و دستاورد بزرگ فلسفه بسیار مهم است.

بررسی و نقد

استاد میرزایی: آیا این نوع تفسیر از دخالت اعتبار در امور خارجی ما را به شکّاکیّت نمی‌کشاند؟

مباحثی که از اعتباریّات علامه مطرح فرمودید با مقالهٔ اول تفاوت ماهوی دارد؟ آنجا که در مورد تفاوت فلسفه و سفسطه صحبت می‌کنند و می‌گویند واقعیّتی هست و به وجود ما چندان بستگی ندارد.

فرمودید در فیزیک جدید گفته می‌شود در خارج چیزی جز آن حیث انکشافی نداریم. بسیاری از اینها به نفس با مفهومی که مورد قبول ماست قائل نیستند و قوای ادراکی را مادّی می‌دانند. اگر خارج از ما موجودات مادّی وجود ندارند، مگر حیث انکشافی آن، ملاک‌های انکشاف چیست؟ آیا ملاکی وجود دارد یا نه؟ همین‌طور در بحث اعتباریّات. بعضی امور عرفی را تابع اعتبار معتبِر می‌دانند، آیا در علوم فیزیکی نیز دست فیلسوف یا ابژه باز است تا مانند مباحث حقوقی هر طور خواستیم اعتبار کنیم؟ اگر این‌طور نباشد پس واقعیّتی خارج از حدّ آن اعتباری که صورت گرفته باید در خارج وجود داشته باشد که متکفّل ملاک‌های ما در اعتبار است.

دکتر طالب‌زاده: علامه[1] هنگام بحث از عدم اعتبارات عقلی را در حوزهٔ مفاهیم معقول ثانی و در حوزهٔ اجتماعیّات با یک ضابطه مطرح می‌کنند. این ضابطه عبارت است از اینکه مفاهیم عقلی سببیّت مستمر دارند، ولی مفاهیم اجتماعی اسباب جزئی دارند. در هر اجتماع یا در شرایط مختلف یک جامعه این اعتباریّات متفاوت می‌شوند، امّا هر دو اعتباریّات هستند. درعین‌حال وقتی می‌گوییم کیفیّات ثانویّه (کیفیّات محسوسه) مابازا ندارد، به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که امر گزافی باشد. آنها مبدئی دارند و آن مبدأ است که این‌گونه در نسبت با بدن و نفس قرار می‌گیرد و بر ما منکشف می‌شود.

برنامهٔ خوبی با عنوان حسّ برتر ۵ الی ٦ جلسه از تلویزیون پخش شد که حس باصرهٔ حیوانات گوناگون را مورد بررسی قرار داد و تفاوت‌های آنها در انکشاف را به نحو علمی نشان می‌داد. تفاوت انکشاف در موجودات مختلف و انسان را چگونه باید حل کرد؟ درعین‌حال که چنین چیزی وجود دارد، اما شکّاکیّت مطرح نیست. ما ابزاری داریم که دائماً ما را به سمت حقیقت می‌راند و یک سیر بی‌پایان

۱. پاورقی اسفار ج۱، صفحهٔ ۲۸٦.

به سمت حقیقت هست. ما تصوّر می‌کنیم عدم شکّاکیّت در این است که ناگهان و به طور کامل به حقیقت برسیم؛

ظاهراً ما فراموش می‌کنیم موجودات نسبی و متناهی هستیم؛ یعنی فقر وجودی داریم.

آقای عبداللهی: چرا اصرار دارید فلسفه حتماً پیرو فیزیک باشد. دیدگاه فیزیکدانان در مورد کیفیّات ثانویّه یک نظریّهٔ متافیزیکی است، نه فیزیکی. ما آن را مسلّم فرض کرده‌ایم و می‌گوییم باید آن را دنبال کنیم. درست است که باید در مورد آن بحث کنیم، ولی چرا فلسفهٔ ما هم مثل فلسفهٔ دکارت باید دنباله‌رو علمی باشد که گالیله و دیگران آورده‌اند؟

به نظر من تقرّب به حقیقت رسیدن به حقیقت نیست؛ این گونه‌ای خلط میان جزء و کلّ است. در معرفت‌شناسی فلسفی بحث ما بر سر تک‌گزاره‌هاست. آیا معرفت به یک محمول یا قضیّه را هم باید سیّال ببینیم؟ نسبت نفس ما با امر خارجی و انسجام درونی امور عقلانی جابه‌جا شود؛ اولی حقیقت بود، دومی حقیقت است، و هریک را در جای خود حقیقت بدانیم؟ ما هیچ‌گاه به علم مطلق نمی‌رسیم؛ چراکه، همهٔ گزاره‌های واقع را به دست نمی‌آوریم. امّا اگر سیّالیّت را در همهٔ تک‌گزاره‌ها جاری بدانیم، این در واقع شکّاکیّت است و ما فقط نام آن را تغییر داده‌ایم.

دکتر طالب‌زاده: فلسفه و فیزیک در طول تاریخ همواره با هم بوده‌اند؛ ازجمله در ابن‌سینا و ملاصدرا.

آقای عبداللهی: در ملاصدرا با هم نیستند.

دکتر طالب‌زاده: همان‌جا که ملاصدرا دربارهٔ مقولات بحث می‌کند یک بحث علمی است. مقولات امور عالم محسوس هستند.

آقای عبداللهی: عالم محسوس با فیزیک فرق می‌کند. در مورد عالم طبیعت دو گونه می‌توان بحث کرد.

دکتر طالب‌زاده: با طبیعیّات نسبتی دارد؛ چراکه در بحث مقولات به نحوی

طبیعیات ملاحظه می‌شود. ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری از افلاک بحث می‌کنند. این یک بحث فلسفی است، امّا بر اساس افلاک. زمانی از افلاک بحث می‌کنند که نظریه بطلمیوس پایان یافته است.

فیلسوفان ما با طبیعیّات قدیم نزدیک بودند، اما طبیعیّات مدرن به گونه دیگری است. ما نمی‌توانیم بدون توجّه به طبیعیّات جدید و علم مدرن بحث کنیم. عرض من این نیست که فلسفه را تابع فیزیک کنیم. من می‌گویم فیلسوفان مدرن از طریق توجّه به قلمرو خاصّی از موجود ـکه علم جدید را پدید می‌آوردـ به موجود بما هو موجود اندیشیده‌اند. گذشتگان هم همین‌طور؛ آنها هم باتوجّه‌به حوزهٔ خاصّی به طبیعیّات پرداخته‌اند. این جملهٔ ارسطو بسیار مهم است که می‌گوید: «اگر جوهر مفارق نبود، فلسفه همان طبیعیّات بود». طبیعیّات و مابعدالطّبیعه یک چیز هستند، غیر از اینکه مابعدالطّبیعه در مورد موجود مفارق هم بحث می‌کند.

فلسفه از ابتدا این‌گونه شکل گرفته است. مگر افلاطون به طبیعیّات کم توجّه کرده است؟ در تیمائوس می‌بینیم که چطور طبیعیّات در متن مابعدالطّبیعه است. مقصود من این نیست که از آن تبعیّت کنیم، بلکه می‌گویم به آن بی‌توجّه نباشیم.

رابرت بویل شیمی‌دان انگلیسی بود که کشف کرد کیفیّات محسوسه در خارج وجود ندارند. او یک دانشمند بود و این بحث به جان لوک رسید. کانت می‌گوید: از آن زمان که تفاوت میان کیفیّات اولیّه و کیفیّات ثانویّه مطرح شد فلسفه دگرگون شد؛ این بحث از طریق علم در فلسفه مطرح شده است.

در مورد اینکه گفتید گزاره‌ها تغییر می‌کنند، اصلاً بحث بر سر این نیست که گزاره‌ها بر اساس حالات افراد فرق می‌کنند. منظور از انسجام عقل با خودش انسجام عقل من با خودش نیست، بلکه مطلق عقل با خودش را در نظر داریم؛ یعنی قضیّه باید در فضای علمی مطرح شود و مورد وفاق دانشمندان قرار گیرد تا آن را یک قضیّهٔ کلّی و ضروری بدانیم، نه اینکه افراد جزئی هرکدام برای خودشان فکر کنند.

خانم سالمی: فرمودید فراموش می‌کنیم موجودات نسبی‌ای هستیم. من تا

حـدود زیـادی آنچـه را کـه فرمودیـد قبـول دارم، ولـی از آن طـرف هـم بحـث نسبی‌گرایی به جایی رسیده است که حتّی نمی‌توانیم زبان مشترک داشته باشیم و با هم حرف بزنیم. ظاهراً هیچ حدّ یقفی ندارد، حتّی بحث به اینجا کشیده می‌شود که آنچه شما می‌گویید من چگونه می‌فهمم و قضاوت می‌کنم.

دکتر طالب‌زاده: بله، فلسفهٔ جدید به جایی رسیده اسـت کـه اصـلاً مفاهمـه از میان رفته است. نمی‌توان این مسائل را نادیده گرفت و نسبت به آنها بی‌اعتنـا بـود. اینها افکار بشر است و به‌صورت جدّی به آنها فکر می‌کند. ما می‌تـوانیم بـه گونـهٔ دیگری فکر کنیم و مبانی دیگری را برای اندیشه ایجاد کنیم تا به اینجا نرسیم. علم حضوری که بنیان مهمّی است در فلسفهٔ غرب مطرح نشده است.

خانم سالمی: فکر می‌کنید بر اساس نظر علامه بتوان حدّ یقفی برای این مسـئله پیدا کرد؟

دکتر طالب‌زاده: باید تلاش کنیم که برسیم. همواره باید این مسئله را مـدّ نظـر قرار دهیم که شناخت محصول یک تعامل است. وجود دائماً خود را بر ما تحمیـل می‌کند و انسجام ما را بر هم می‌زند. این نکتهٔ اساسی است. این‌طور نیست کـه مـا تکلیف وجود را روشن کنیم، وجود اثر است و ترتّب آثار دارد و خودش را بر مـا تحمیل می‌کند. باید با آن همراه باشیم.

آقای موسوی‌راد: فرمودید در علم جدیـد کیفیّـات محسوسـه وجـود خـارجی ندارند. این سخن در مورد کیفیّات محسوسهٔ ثانویّه نظیر رنگ درست است، امّا در مورد کیفیّات محسوسه اولیّه نظیر امتداد این‌طور نیست.

دکتر طالب‌زاده: بله، من هم همان کیفیّات ثانویّه را گفتم.

آقای موسوی‌راد: پس بنا بر علم جدید بخشی از محسوسـات در عـالم خـارج وجود دارند؟ واقعیّت خارجی دارند و وابسته به وجود معتبِر نیستند؟

دکتر طالب‌زاده: بله، ولی این تفکیک در علم اتّفاق افتاده است.

آقای موسوی‌راد: شما یک تفسیر ایده‌آلیستی از دیدگاه علامه ارائه دادید.

دکتر طالب‌زاده: بله، ولی ایده‌آلیسم به معنای پندارگرایی نیست. ایده‌آلیسم به معنای رئالیسم پخته و اندیشیده است؛ اگر رئالیسم، رئالیسم درستی باشد، در واقع ایده‌آلیسم است. نه اینکه ایده‌آلیسم چیزی در برابر رئالیسم باشد. وقتی رئالیسم به خودش فکر می‌کند و خود را درمی‌یابد، می‌فهمد نفس نقش مؤثّری در آگاهی دارد.

آقای موسوی‌راد: فرض ایده‌آلیسم انکار عالم مادّه است، کسی می‌تواند خود را ایده‌آلیست بنامد.

دکتر طالب‌زاده: ایده‌آلیسم بارکلی اسکار جهان مادی می‌کند، ولی مقصود ما آن نیست.

آقای موسوی‌راد: در عبارات حضرتعالی هم مطابقت عقل با خودش بود. لازمه‌اش این است که ما نمی‌دانیم آیا به آن دسترسی داریم؟

دکتر طالب‌زاده: از طریق ظهوراتی که در آن طرف است با علم حضوری و اعتباراتی که در این طرف است به خود واقعیّت دست می‌یابیم.

آقای موسوی‌راد: اینکه ایده‌آلیسم نیست.

دکتر طالب‌زاده: سوژه مقوّم آگاهی به واقعیّت است؛ ایده‌آلیسم این است و بدون آن نمی‌توان به عالم واقع راه یافت.

آقای موسوی‌راد: رئالیست‌ها هم این مطلب را قبول دارند که فقط انسان عاقل و کاشف است.

دکتر طالب‌زاده: ایده‌آلیست‌ها نقش مؤثّرتری برای انسان قائل هستند. آنها می‌گویند تا من نباشم واقعیّت معنا ندارد؛ واقعیّت وجود دارد، امّا بی‌معناست، من آن را معنا می‌کنم. ماهیّت و چیستی واقعیّت را من درک می‌کنم؛ من نقش مؤثّر و مقوّم دارم و این‌طور نیست که منفعل باشم؛ به همین دلیل است که همه‌چیز همواره در حال تغییر است.

در تاریخ فلسفه استعارهٔ ابصار مناط علم است. از افلاطون تا شیخ اشراق و تا

امروز علم را همان دیدن می‌دانند و آن را علم نظری می‌نامند. این از کجا پیدا شده و چرا الگوی علم رؤیت است؟ این امر محصول اعتبار است. می‌توان الگوی علم را گوش قرار داد، کمااینکه گاهی اوقات چنین است؛ مثلاً در وحی. در فلسفه با افلاطون دیدن به‌عنوان الگوی علم اعتبار شد.

خود نور، استعاره نور از کجا پیدا شده؛ این امری اعتباری است. حکم محور آگاهی است، اما چرا از استعاره حکم بهره می‌بریم؛ حکم یک واژهٔ حقوقی است. فلسفه از آن بهره برده است و آن را الگوی شناخت قرار داده است.

آقای شهیدی خواه: تصریحاتی در نهایة الحکمه است؛ علامه مانع می‌شوند که حیطه های عقل عملی به عقل نظری سرایت کند. نسبت این به علامه درست نیست.

دکتر طالب‌زاده: مقصود از بحثی که خدمت شما تقدیم کردم، کشف مافی‌الضّمیر علامه طباطبایی نیست. متنی پیش روی ماست که بر اساس آن بحث می‌کنیم. این متن از علامه طباطبایی به‌عنوان یک فیلسوف طراز اول اسلامی که وارث تمام سنّت فلسفهٔ اسلامی است صادر شده و به همین دلیل اهمیّت زیادی دارد. اگر هرکس غیر از علامه بود، به این اندازه نمی‌توانستیم روی آن ایستادگی کنیم.

وقتی متنی نوشته می‌شود، دیگر با نویسنده کاری نداریم، حتّی اگر نویسنده حی و بالای سر متن حاضر باشد، باز هم متن است که سخن می‌گوید. بنابراین، ما می‌توانیم متن را تفسیر کنیم، امّا نه تفسیری که متن را نابود کند. ما می‌گوییم از این متن علامه این مطالب استفاده می‌شود، امّا ممکن است ایشان در جای دیگر چیز دیگری گفته باشند که با این سازگار نباشد. اینها تعارضات هستند و تعارضات در هر فیلسوفی وجود دارد؛ امّا این متن قائم به خود است.

آقای شهیدی‌خواه: در مقالهٔ اول حضرتعالی چنین انتسابی به مرحوم علامه دارید.

دکتر طالب‌زاده: بله، انتسابی است که بر اساس برداشت خودمان صورت داده‌ایم، منظور این نیست که علامه الّا و لابدّ این‌طور فکر کرده است. این یک امر رایج است و فیلسوفان هم چنین قرائتی از یکدیگر دارند. ملاصدرا ابن‌سینا را

اصالت وجودی قرائت می‌کند، و استاد وی (میرداماد) می‌گوید ابن‌سینا اصالت ماهوی است.

فلسفه چیزی جز قرائت دائمی متون نیست؛ به عبارت دیگر، فلسفه فهم معاصر متون است. ملاصدرا هم چنین کرد، متنی نبود که او نخوانده باشد. همین امر باعث شد ملاصدرا، ملاصدرا شود. این‌طور نبود که متون را کنار بگذارد و سراغ اصالت وجود برود.

آقای قلی‌اف: فرمودید امر مادّی دو حیث دارد: یک حیث امتدادی و یک حیث مجرّد. علم حضوری که طبق فرمایش شما به امر مادّی تعلّق می‌گیرد آیا به حیث مجرّد آن تعلّق می‌گیرد؟

دکتر طالب‌زاده: بله.

آقای قلی‌اف: بنابراین، حیث امتدادی آن همچنان از ما مغفول است؟

دکتر طالب‌زاده: حیث امتدادی یک وجه اتّصالی دارد و درعین‌حال که پراکنده است اتّصال هم دارد. در واقع این دو حیث با هم هستند، نه اینکه دو حیث کاملاً متمایز باشند و یکی غیر از دیگری باشد. در متن امتداد اتّصال هم وجود دارد.

یکی از حضار: بنابراین، علم اصالتاً به حیث مجرّد تعلّق می‌گیرد؛ اگر آن اتصال را توضیح بدهیم این امتداد مفهوم می‌شود.

دکتر طالب‌زاد: آیا غیر از این است که فیلسوفان گفته‌اند «الشیء ما لم یَتَوَحَّد لم یُوجَد»؛ شیء تا وحدت پیدا نکند موجود نمی‌شود؟ شأن وجود وحدت است. بنابراین، کثرت بما هی کثرت امکان موجودیّت ندارد، بلکه حیث وحدت حافظ آن است. کثیر بما هو کثیر موجود نیست. حیث وحدت موجود در اشیاء اعتباری و ساختهٔ ما نیست، بلکه یک امر واقعی است. آن امر واقعی وحدت اتّصالی و مایه جمعیت عالم مادّه است. اگر وحدت اتّصالی نبود عالم مادّه نابود می‌شد. وحدت اتّصالی در دل اتم‌ها، میکرون‌ها، پروتون‌ها و ... وجود دارد، درعین‌حال که این امور کثیر و پراکنده‌اند. به‌واسطهٔ همین وحدت است که آگاهی ممکن می‌شود.

آقای قلی‌اف: نقش علم جدید و فیزیک جدید در فلسفهٔ جدید قابل‌انکار نیست، ولی نمی‌توان ادّعا کرد همهٔ ما دستخوش تغییر می‌شویم.

دکتر طالب‌زاده: عرض کردم نباید نسبت به آن بی‌تفاوت باشیم، بلکه باید با آن سروکار داشته باشیم و ببینیم دانشمندان جدید چه گفته‌اند تا به ایده‌های جدید دست یابیم. اگر بی‌توجّه باشیم فلسفه انتزاعی خواهد شد. علم جدید را نمی‌توان انکار کرد؛ چون منشأ عالم جدید و منشأ تکنیک است.

دکتر پارسانیا: در مواجهه با متن قرآن می‌دانیم این از ناحیهٔ خداوند علیم و حکیم است و تهافت و تناقضی در آن نیست. اگر به تهافت و تناقض برسیم به‌جای متّهم کردن متن، برداشت خودمان از متن را متّهم می‌کنیم، حتّی در احادیث نیز همین‌طور است. البتّه اگر نص باشد یا صحّت صدور سند قطعی باشد، تعارض رخ خواهد داد. در تعارض مستقر عقل و روایات می‌گویند علم آن را به اهلش واگذار کن و بدان که اشتباه می‌کنی. امّا در غیر قرآن و احادیث فهم نویسندهٔ متن را متّهم خواهیم کرد. در مواجهه با افراد عاقل پیش از اینکه نویسنده را متّهم کنیم باید برای فهم متن تلاش بیشتری انجام دهیم.

در مورد علامه تاجایی‌که ممکن است باید بنا را بر این گذاشت که علامه عاقل است و عاقلانه اندیشیده و تهافت را از کلام ایشان کنار بگذاریم. در مورد مباحث مربوط به اعتبار و عالم ملکوت باید دید آیا می‌توان میان آنها جمع کرد؟

به نظرم علامه اعتباریّات را در سطوح مختلفی مطرح می‌کند. در یک حوزه از معرفت اعتبار مقوّم است، در حوزهٔ دیگر اگر اعتبار مقوّم نیست باید بدانیم اعتبار می‌کنیم یا مجاز رخ می‌دهد. در اینجا اگر اعتبار را حقیقت در نظر بگیریم خطا رخ خواهد داد.

بشر در جایی ناگزیر از اعتبار است، اگر این اعتبار آگاهانه صورت گیرد گرفتار مشکل نخواهد شد، ولی اگر اعتبار را حقیقت بداند خطا رخ خواهد داد. در قضیّهٔ فیل و تاریک‌خانه اعتبار موجب خطا و تعارض می‌شود، زیرا هرکس مقیّد را مطلق

می‌کند. شعر خطا نیست، چون اعتبار در آن آگاهانه صورت می‌گیرد، امّا اگر سخن شاعر را ببینیم و ندانیم که قوام این صورت به حضور ارادهٔ اوست و بخواهیم آن را مطلق کنیم تمام شعر غلط خواهد شد. همین کار هم اعتبار است، امّا ناآگاهانه.

یقین به معنای شنیدن و تسلیم شدن است. وقتی اعتبار را با اعتبار نگاه می‌کنیم تسلیم هستیم و می‌دانیم خودمان تصرّف کرده‌ایم. در اینجا نفس‌الامر از حوزهٔ تصرّف ما فراتر نمی‌رود.

در علامه هم حرکت وجود دارد و هم ثبات؛ حرکت و سکون یک چیز است و ثبات هم چیز دیگری. افق حقیقت افق ثبات است. در مادّه هم یک وجه ثابت وجود دارد. یل‌الحقی وجه ملکوتی شیء است. امتداد را اگر ماهیّت بدانیم مجاز است. حقیقت دانستن ماهیّت از نوع اعتبارات ناآگاهانه است؛ وجود را به ماهیّت نسبت می‌دهیم و مجاز را حقیقت می‌دانیم.

حتّی وقتی وجود را به وجود مقیّد نسبت می‌دهیم در واقع پای اعتبار را به میان کشیده‌ایم. فلسفه جایی است که یک اعتبار ما حقیقت دانسته شده است. بسیاری از اوقات در حوزهٔ عرف عمومی حقیقت دانستن مجاز قابل‌فهم است و اینها مجازات عرفی هستند. در مواردی هم عقل با تأمّل آن را می‌فهمد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «دیوار موجود است» در واقع وجود دیوار موجود است و انتساب وجود به دیوار از باب مجاز است. جای دیگر ادقّ از این است و آن جایی است که وجود دیوار را موجود است، وجود دیوار هم فقر محض است. آنچه در آینه می‌یابیم و نباید در آن تصرّف کنیم، تصرّف می‌کنیم و بعد به خود آینه نسبت می‌دهیم.

علامه در برهان صدّیقین نخستین چیزی را که می‌یابد با ضرورت ازلیّه تبیین می‌کند. آنچه یافت می‌شود لا بشرط مقسمی است و چون همه‌جا هست همه آن را می‌یابند؛ این کلمهٔ سواء است: «لا یعرف مخلوقٌ شیئاً الا بالله». فکر می‌کنم اینها مسیرهایی است که علامه هم از گزاره‌های مقیّد به‌سوی گزاره‌های مطلق می‌رود. آنجا جای اعتبار نیست و خطاها حتماً با حضور اعتبار نفس است. خود خطا وقتی

در موقعیّت بیان شود ممکن است یک خبر واقعی باشد.

وقتی همین ماده را می‌بینیم فهم ما در افق یل‌الحقی یعنی برزخ آن هست؛ حمل حقیقت بر حقیقت است، نه حمل اولی است، نه حمل شایع. ملکوت مادّه واقعاً مادّه نیست و علم ندارد؛ امّا به حمل حقیقت بر حقیقت است و علم ما از آنجا رخ می‌دهد. نفس حرکت می‌کند و به ملکوت می‌رسد و در ملکوت ثبات هست؛ به همین دلیل، یافت دیروز دقیقاً امروز هم هست. حضرت آیت الله جوادی این بحث را خوب توضیح داده‌اند که وقتی از دیروز عبور می‌کنیم و به قرائت و فهم امروزمان می‌رسیم، فهم دیروز با ثبات ـنه با سکون‌ـ خود اینجا هست. البتّه گاهی هم نفس در آمدوشد ارتباط خود را با دیروز از دست می‌دهد، امّا وقتی به دست می‌آید، می‌گوید آن را یافتم؛ یعنی هیچ تکانی در نفس رخ نمی‌دهد.

همان‌طور که آقای دکتر به‌خوبی اشاره کردند فیزیک و متافیزیک با هم ارتباط دارند. ارسطو می‌گوید: اگر عقل مفارق نبود، مابعدالطّبیعه همان طبیعیّات بود. اگر فلسفه معنای عام بگیرد به طبیعیّات محدود می‌شود و در واقع مابعدالطبیعه وجود نداشت؛ به‌عبارت‌دیگر، فلسفه به معنای خاص بی‌موضوع می‌شد. میان فیزیک و متافیزیک تعامل وجود دارد.

ابن‌سینا نیز در ابتدای الهیات شفا می‌گوید: بسیاری از مباحث فلسفه متّخذ از فیزیک است. در بسیاری از موارد نیز فیزیک وابسته به آن است. ارتباط میان متافیزیک و فیزیک از نوع مطلق و مقیّد است؛ یعنی به‌حسب ذات نمی‌توان با یک حوزهٔ متافیزیک، حوزهٔ فیزیک را داشت. این دو با هم تعامل دارند، امّا از جهاتی هم استقلال دارند.

وجود مطلق متافیزیک علم کلی هم می‌گویند بر همهٔ علوم حاکم است. موضوع هر علم در اینجا اثبات می‌شود. اگر موضوع را از علم بگیریم، علم منتفی خواهد شد. اما نمی‌توانیم بگوییم موضوع این علم اینجا اثبات می‌شود. متافیزیک افق را

باز می‌کند تا فیزیک شکل بگیرد؛ البته فیزیک هم مطالب بعدی را ایجاد می‌کند. همچنان یک تنزیه و تقدّم منطقی را بین سطحی از متافیزیک با فیزیک لحاظ می‌کنم.

خانم سالمی: جنبهٔ صناعیّات نظیر موشک و سایر امور ساخت بشر وجه یل الربی دارد؟

دکتر پارسانیا: اگر ترکیب صناعی یک ترکیب اعتباری باشد و وحدت حقیقی نداشته باشد، باز به اعتبار ما باز می‌گردد و فراسوی آن نفس‌الامری نیست، البته اگر ما کل‌گرا نباشیم.

آقای جوادی می‌فرمایند: «الوجود إمّا حقیقی و إمّا اعتباری» در جامعه واقعاً ملکوت اعتبار آن به خواست و ارادهٔ ما برمی‌گردد و از آن بالاتر نمی‌رود و قائم به ارادهٔ ماست. بسیاری از وحدت‌های درون‌شهری و ملّی که ایجاد می‌کنیم واقعاً وجود دارد. تصرّفات و اعتبارات ما گاهی در حوزهٔ وجود ذهنی است و شعر را به وجود می‌آورد. گاهی نیز در حوزهٔ وجود خارجی است و بر اساس یک شعر وارد عمل می‌شویم، واقعاً وجود دارد و اثرگذار است، امّا نفس‌الامر آن در همان حدّ باقی می‌ماند. اگر یک امر خیالی باشد، شاید به خیال متّصل باز گردد.

وقتی از یک درخت صحبت می‌کنیم وحدت آن به ربّ‌النوع‌اش باز می‌گردد و ربّ‌النوع آن اصلاً در اختیار من نیست؛ من فقط می‌توانم ببینم و بفهمم. وجود امور صناعی در جامعه لحظه‌به‌لحظه به ارادهٔ ما بستگی دارد و از ظرف خواست ما خبر می‌دهد.

ملاصدرا می‌گوید: این عالم با اصطلاحات ما ساخته شده است، اگر اینها تغییر کنند عالم نیز تغییر می‌کند، حق آشکار می‌شود و انکشاف عقلی رخ می‌دهد. البتّه ظاهراً نمی‌خواهد بگوید همهٔ ادراک ما در پس اعتبار قرار گرفته است؛ چون اگر این‌طور باشد نیچه‌ای یا کانتی خواهیم شد. کانت عقل عملی را از حاشیهٔ عقل نظری معتبر می‌داند. مرحوم محقّق اصفهانی عقل عملی را قوّهٔ عمّاله نمی‌داند؛

چون قوّهٔ عمّاله اعتبار می‌کند، بلکه قوّهٔ علامه است و در آن فقط یافت صورت می‌گیرد. «عدالت حسن است» را ما حکم نمی‌کنیم، بلکه حکمی را که خدا کرده است می‌یابیم. از همین‌جاست که معنای قاعدهٔ «کلّ ما حکم به الشّرع حکم به العقل» بسیار مهم است؛ آیا عقل در این موارد حکم می‌کند یا حکم را می‌یابد؛ اگر حکم کند عمّاله است و اگر حکم را بیابد علامه.

آقای دکتر طالب‌زاده پرچم‌دار طرح بحث اعتباریات علامه در محیط‌های آکادمیک هستند و این مباحث طرفداران بسیاری پیدا کرده است. از این جهت باید از ایشان تقدیر و تشکّر کرد.

آقای عبدی: از اساتید محترم تشکّر می‌کنیم. إن‌شاءالله در جلسات دیگر هم از محضر اساتید استفاده کنیم.

جلسه را با هدیهٔ صلواتی به روح مرحوم علامه به پایان می‌بریم.

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

انواع ارزش‌های اخلاقی بر اساس انواع فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی[1] بر مبنای آیات ۱۵۱-۱۵۳ سورهٔ انعام

- **گروه علمی فلسفه اخلاق**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مجتبی مصباح
- **حاضرین:** آقایان محسن دهقانی فیروزآبادی، جمال سروش، واقف قلی‌اف، بهروز محمدی منفرد، مجتبی مصباح، محمدرضا مصطفی‌پور و سرکار خانم فاطمه آل‌یوسف

تاریخ ارائه
۱۳۹۸/۸/۱۹

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین محمدرضا مصطفی‌پور

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدرضا مصطفی‌پور در سال ۱۳۳۰ در آمل به دنیا آمد و در آبان ماه سال ۱۳۴۳ وارد حوزه علمیه شدند. علوم منقول و معقول را از اساتید بزرگی همچون آیات عظام میرزا هاشم آملی، فاضل لنکرانی، محمدی گیلانی، گرامی، حسن‌زاده آملی و جوادی آملی بهره برده است.

ایشان در دانشگاه‌هایی همچون دانشگاه تهران، شهید بهشتی و برخی مراکز علمی در حوزه کلام و دین‌پژوهی تدریس می‌کنند. استاد مصطفی‌پور عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی و عضو گروه کلام و گروه فلسفه مجمع عالی حکمت اسلامی می‌باشند.

از سوابق علمی ـ اجرایی وی می‌توان به: مدیر گروه معارف دانشگاه خوارزمی؛ مسئول گروه کلام بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء؛ عضو گروه کلام دایرةالمعارف علوم عقلی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 ؛ عضو گروه کلام مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی 1 (واحد قم)؛ عضو گروه الهیات جهاد دانشگاهی علوم انسانی و اجتماعی اشاره کرد.

کتاب‌هایی از ایشان منتشر شده است که برخی از آنها عبارتند از: انتظار بشر از دین (۱۳۸۰)؛ دین‌شناسی (۱۳۸۱)؛ فطرت در قرآن (۱۳۸۶)؛ ولایت در قرآن (۱۳۸۶)؛ دانش و روش بندگی (۱۳۹۴).

همچنین ایشان دارای مقالات چندی در حوزه کلام می‌باشند. برخی از این مقالات عبارتند از: «تحلیل و بررسی علم خدا به جزئیات از منظر ابن‌سینا»، «ارزش ذاتی طبیعت در نگاه صدرالمتالهین شیرازی»، و «نسبت‌سنجی علم کلام و فلسفه اسلامی».

آقای مصباح: بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمد لله ربّ العالمین والصّلاة والسّلام علی سیّدنا و نبیّنا محمّد و علی اهل بیته الطّیّبین الطّاهرین المعصومین لا سیّما بقیّة الله فی الارضین روحی وارواح العالمین له الفداء.

با تبریک ایّام ولادت پیامبر گرامی اسلام و رئیس مذهب تشیّع امام جعفر صادق 7 خدمت همهٔ عزیزان. در این جلسه در خدمت جناب حجت‌الاسلام والمسلمین حاج آقای مصطفی‌پور هستیم و به مناسبت ایّام سالگرد رحلت مرحوم علامه طباطبایی از فرمایش ایشان با عنوان «انواع و مراتب ارزش‌های اخلاقی از جهت فطری بودن از دیدگاه مرحوم علامه بر مبنای آیات ۱۵۱–۱۵۳ سورهٔ انعام» استفاده می‌کنیم.

حجّت‌الاسلام والمسلمین مصطفی‌پور: بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمد لله ربّ العالمین و صلّی الله علی محمّد وآله الطّاهرین.

ما هم ایّام میلاد حضرت رسول و هفتهٔ وحدت را خدمت همهٔ مسلمانان، آزادگان و همهٔ شیعیان و ایرانیان محترم تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم خداوند توفیق معرفت پیغمبر گرامی اسلام و آموزه‌های ایشان را به ما عنایت فرماید.

ایّام درگذشت مرحوم علامه طباطبایی است. مجمع عالی حکمت اسلامی هر سال یکی دو هفته برنامه‌های خود را به طرح اندیشه‌های ایشان اختصاص می‌دهد. افراد در گروه‌های مختلف این موضوع را طرح و مورد بررسی قرار می‌دهند. من هم برحسب علاقهٔ خاصّی که به مرحوم علامه دارم خواستم در این طرح مشارکت داشته باشم.

واقعیّت این است که حوزه و حتی نظام و حکومت ما مرهون تلاش‌ها و زمینه‌سازی‌های مرحوم علامه طباطبایی است؛ زیرا مسائلی که ایشان در المیزان و سایر آثارشان مطرح کردند تقریباً زمینهٔ اصل حکومت اسلامی را نیز فراهم کرد. شاگردان ایشان نیز همه در عصر انقلاب و هم بعد از آن داعیه‌داران حکومت و طرح مسائل حکومتی و پاسخ‌گویی به مسائل مختلف موردنیاز حکومت بودند و هستند.

مقدّمه

مرحوم علامه بحث‌های فراوانی پیرامون اخلاق و ارزش‌های اخلاقی مطرح کردند. بحثی که در اینجا مطرح می‌شود گرچه به‌ظاهر به فلسفه اخلاق مرتبط نیست، ولی می‌توان گفت از دو جهت به فلسفهٔ اخلاق مربوط است. یکی از این جهت که آیا اخلاق مطلق است یا نسبی. مرحوم علامه اخلاق را مطلق می‌دانند و دلیل ایشان این است که منشأ اخلاق خدا و مخاطب آن انسان دارای فطرت است. هم فطرت میان همهٔ انسان‌ها مشترک است و هم خدا صرف‌نظر از زمان، مکان و جهات دیگر با انسان‌ها ارتباط دارد. طبیعتاً مخاطب خدا فطرت انسان است؛ ازاین‌رو، تعالیم و حقایقی را که در اختیار ما قرار می‌دهد در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجراست.

به همین دلیل مبنای این بحث، مباحثی است که ایشان در جلد ١٦ المیزان به مناسبت آیهٔ ۳۰ سورهٔ مبارکهٔ روم پیرامون فطرت به تفصیل مطرح کرده‌اند و به استناد این آیه دین را فطری می‌داند. آیه می‌فرماید: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[1]؛ تمام توجّهات را به دین معطوف کن، دین همان است که فطرت انسان بر پایهٔ آن آفریده شده و تبدیل در آن راه ندارد. خود این آیه اطلاق اصل دین را بیان می‌کند؛ زیرا اصل دین در واقع با فطرت انسان هماهنگ است.

معانی مختلفی برای فطرت بیان شده است. مرحوم علامه طباطبایی معنای فطری بودن دین را هماهنگی تدوین با تکوین می‌داند. تدوین با تکوین و نیازهای مادّی

---

۱. روم (۳۰)، ۳۰.

انسان با غایت خلقت او هماهنگ است. همهٔ انسان‌ها در مسیر واحد و در جهت رسیدن به هدف واحد از برنامهٔ واحد استفاده می‌کنند. مسیر واحد همانا صراط مستقیم و برنامه واحد همانا من الهی و هدف همانا لقاء الهی است.

ایشان دین را به معنای مجموعهٔ قوانین و برنامه‌های زندگی می‌دانند و می‌گویند دینی که برای مجموعهٔ زندگی انسان است با فطرت یا با تکوین وجود انسان کاملاً هماهنگ است.[1]

این مقدّمه برای این بود که بگوییم این بحث از جهت اطلاق و نسبیّت با فلسفهٔ اخلاق در ارتباط است.

آیات ۱۵۱ تا ۱۵۳ سورهٔ انعام ما را به ترک مجموعه‌ای از محرّمات دعوت می‌کند که اختصاصی به اسلام ندارد و در همهٔ ادیان الهی رایج است. ۱۰ فرمان حضرت موسی 7 که در مقاله‌ای پیرامون دین و اخلاق به نحو اجمال به آن پرداخته‌ام به همین محرّمات تعلّق می‌گیرد.[2] مواعظ حضرت عیسی 7 در پای کوه نیز تقریباً شبیه ۱۰ فرمان حضرت موسی است.[3] در ادیان غیرالهی نیز برخی از این مسائل کم‌وبیش مورد توجّه قرار گرفته که البتّه ما فعلاً با آنها کاری نداریم.

علامه طباطبایی می‌فرماید: آنچه در این آیات مطرح می‌شود جزو آموزه‌هایی است که همهٔ ادیان الهی مردم را به انجام آن دعوت می‌کردند. ایشان به مناسبت تفسیر این آیات می‌فرماید: این ۱۰ فرمان در ۳ آیه آمده و در پایان هر آیه این عبارات آمده است: (ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ)، (ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَذَكّرُونَ)، (ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ). ایشان می‌فرماید: اگر همهٔ ادیان الهی به‌طور اجمال مردم را به این امور ده‌گانه دعوت می‌کنند، چرا قرآن از سه تعبیر تعقل، تذکر و تقوا استفاده می‌کند. اگر

---

۱. طباطبایی، المیزان، ج ١٦، ص ۱۹۸.

۲. عهد عتیق، سفر خروج باب بیستم و سفر تنبیه باب پنجم.

۳. انجیل، رساله پولس مقدس باب پنجم، فقره ١٤ – ۲۳.

این امور فطری هستند همهٔ مردم نسبت به آنها در یک سطح می‌باشند، به‌طوری‌که هرکس با فطرت خود آنها را می‌یابد، ولی چون تعابیر مختلف است باید بگوییم این ارزش‌های اخلاقی مراتب و اقسامی دارد.

بررسی آموزه‌های اخلاقی مطرح‌شده در آیات سه‌گانه

بر اساس این آیات می‌توان نتیجه گرفت ارزش‌های اخلاقی به لحاظ مراتب و اقسام تفاوت‌هایی با هم دارند:

(قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).

در این آیه اموری که باید مورد توجّه قرار بگیرد به این ترتیب بیان شده است: ۱. توجه به حق‌الله است؛ یعنی به او شرک نورزیم، بلکه موحّد باشیم؛ ۲. به والدین احسان کنید؛ ۳. فرزندان را از روی تنگدستی نکشید؛ زیرا روزی آنها و شما دست ماست؛ ٤. به فواحش ظاهری و باطنی نزدیک نشوید؛ ٥- به قتل نفسی که حرام است اقدام نکنید؛ مگر در مواردی که قتل به حقّ است؛ مانند: شرایط جنگی و دفاعی، قصاص و اقتضای جرمی که مرتکب شده است. به دنبال معانی این موارد از تعقّل صحبت می‌کند و می‌فرماید: (ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)؛ یعنی ما با عقلانیّت به حسن و قبح این اعمال دسترسی پیدا می‌کنیم و طبیعتاً آنها را در زندگی پیاده می‌کنیم.

تبیین الآیات المحرّمات العامة التی لا تختص بشریعة من شرایع الالهیة و هی الشرک بالله و ترک الاحسان بالوالدین و اقتراب الفواحش و قتل النفس المحترمة بغیرحق یدخل فیه قتل الاولاد (خشیة املاق) و اقتراب مال الیتیم الا بالتی هی احسن و عدم ایفاء الکیل و المیزان بالقسط و الظلم فی القول و عدم الوفاء بعهد الله و اتباع غیر سبیل الله المؤدی الی الاختلاف فی الدین.[1]

۱. طباطبایی، المیزان، ج ۷، ص ۳۹٤- ۳۹٥.

ایشان این مسائل را مربوط به همهٔ شرایع الهی می‌داند.

شرک ظلم بزرگی است، اگر خداوند حکم می‌کند که (**أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**) به این دلیل است که در جای دیگر می‌فرماید (**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**). بحث احترام و احسان به والدین نیز در آیات فراوان مورد تأکید قرار گرفته و در روایات نیز می‌فرماید حتّی اگر غیرمسلمان هم باشند، باز باید نسبت به آنها احسان داشته باشیم.[1]

آنچه موردنظر است این است که چرا در پایان این آیه می‌فرماید: ثم اکد تحریم المذکورات فی الآیة بقوله (ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ). علامه می‌فرماید: اینها از آن دسته مسائلی هستند که به عقلانیّت نیاز دارند و تا عقلانیّت نباشد مصالح و مفاسد آنها قابل‌درک نیست. بدون درک مصالح و مفاسد فهم اینکه چرا شرک به خداوند ظلم است و چرا حقّ خداوند این است که باید نسبت به او موحّد باشیم و نسبت به پدر و مادر احسان کنیم، امکان‌پذیر نیست.

در آیهٔ ۱۵۲ می‌فرماید: (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ). طبق نظر مفسّران (بلوغ اشد) به معنای رسیدن به سنّ رشد است؛ سنّی که فرد بتواند از اموالی که در اختیارش قرار می‌گیرد به نحو شایسته بهره‌برداری کند. شهید مطهّری انسان در حال رشد را کسی می‌داند که قدر سرمایه را بداند و از آن به‌درستی استفاده کند.[2]

بنابراین، مال یتیم را باید حفظ کرد تا وقتی کودک به مرحله‌ای از رشد فکری و عقلی برسد و بتواند از آن به‌درستی بهره‌برداری کند. در سورهٔ مبارکهٔ نساء این مطلب را صریح‌تر بیان می‌کند و می‌فرماید: (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ)؛ در اینجا نیز رشد به همین معنایی است که خدمت شما عرض کردیم.

---

۱. کلینی، اصول کافی، ج۲، ص۱۵۷.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج۳۰، ص۳۱. ایشان در تعریف رشد می‌گوید: رشد یعنی لیاقت و شایستگی برای نگهداری و بهره‌بردای از امکانات و سرمایه‌هایی که در اختیار انسان قرار داده شده است.

تا اینجا در مقام نهی بود و انسان را از اموری باز می‌داشت، امّا در اینجا وارد مقام امر می‌شود و می‌فرماید: (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ)؛ در پیمانه و توزیع کردن به قسط وفا کنید. این مورد نیز از تعالیم عمومی انبیاست و کسی که بیش از همه در این مورد تأکید داشته جناب شعیب پیغمبر است. قرآن می‌فرماید: ایشان عدالت اقتصادی، عدالت در مقام خرید و فروش و... را مورد توجّه قرار داد و حتّی سقوط قوم شعیب معلول نادیده گرفتن همین دستور بود.

سپس می‌فرماید: (لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)؛ اگر این فراز را در راستای فراز قبلی بدانیم منظور این است که از هرکس به اندازهٔ وسع او انتظار می‌رود که قسط را رعایت کند و آنچه از اختیار انسان خارج است مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد. امّا اگر این فراز را یک فراز مستقل بدانیم به این معناست که خدا در همهٔ مسائل به انسان به اندازهٔ وسع و توانش تکلیف می‌کند.

(وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا)؛ وقتی سخن می‌گویید عادلانه و بدون افراط و تفریط باشد؛ آنجا که لازم است سکوت کنیم و آنجا که لازم است سخن بگوییم. اخیراً مقاله‌ای در مورد سکوت سازمانی مطالعه کردم. این مقاله به دنبال بررسی این مسئله بود که آیا سکوت سازمانی یک امر مجاز است یا غیرمجاز؟ این امر به شرایط سازمان بستگی دارد. در جامعه و بین افراد نیز همین‌طور است. بررسی مسئلهٔ سکوت سازمانی با نگاه اسلامی به مسئله سکوت یک مسئلهٔ جدید در عرف جهانی و علمی است.

(وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى)؛ حتّی اگر نسبت به خویشاوندان و نزدیکان باشد. باتوجّه‌به این قید معنای دیگری را هم می‌توان برای **فَاعْدِلُوا** در نظر گرفت و آن معنا «شهادت» است. انسان در مقام شهادت باید آنچه را در واقع اتّفاق افتاده است بیان و اظهار کند و خویشاوندی و نزدیکی را نادیده بگیرد، و آن را در شهادت و گواهی دادن دخالت ندهد.

(وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا) این هم یکی از دستورات عمومی ادیان، ازجمله اسلام است. حتّی نسبت به کفّار نیز باید وفای به عهد داشته باشیم. در روایات نیز بر این مسئله تأکید شده است.

در ادامه می‌فرماید: (ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَذَكّرُونَ)؛ هدف از این توصیه‌ها این است که شما متذکّر شوید. تذکّر به معنای یادآوری کردن است. گاهی برخی مطالب در اندرون ما وجود دارد و فقط باید یادآوری شود. ما باید با یادآوری به سراغ آن حقایقی که در درون ما نهادینه شده برویم و در مقام عمل به آنها پای‌بند باشیم.

در آیهٔ ۱۵۳ به طرح دهمین مسئله می‌پردازد و می‌فرماید: (وَأَنّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتّبِعُوهُ وَلَا تَتّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ). در این آیه هم جنبهٔ اثباتی و هم جنبهٔ سلبی را مطرح می‌کند. جنبهٔ اثباتی این است که می‌فرماید: این حقایق صراط مستقیم من است و شما باید از این صراط مستقیم پیروی کنید. جنبهٔ سلبی این است که از راه‌های متفرّق تبعیّت نکنید؛ چون تبعیّت از این راه‌های پراکنده زمینه‌ساز پراکندگی شما می‌شود. اینجا تأکید بر این امر است که ما باید در صراط مستقیم و راه واحد حرکت کنیم، نه راه‌های پراکنده.

در ادامه ما را به این نکته توجّه می‌دهد که (ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ)؛ در اینجا صحبت از توصیه به تقواست، البتّه توصیه به‌منظور دریافت تقوا و رسیدن به آن می‌باشد.

تبیین علامه از مراتب و اقسام ارزش‌های اخلاقی فطری

طبق نظر مرحوم علامه تفاوت فرازهای پایانی این آیات حاکی از این است که ارزش‌های اخلاقی مراتبی دارد:

۱- بعضی ارزش‌های اخلاقی به‌رغم فطری بودن و اینکه همهٔ ادیان بر رعایت آنها تأکید کرده‌اند، بدون تعقّل قابل دریافت نیستند. جالب است قرآن نیز در سورهٔ مبارکهٔ روم می‌فرماید: بعضی مسائل فطری به تعقّل نیاز دارد و تا زمانی که تعقّل صورت نگیرد فطرت انسان شکوفا نخواهد شد.

۲- بعضی مسائل نیز نیاز به تذکّر دارد و باید انسان را به آنها توجّه داد. تا زمانی که انسان به مصالح و مفاسد توجّه نکند فطرتش در آن عرصه شکوفا نخواهد شد؛ مانند

مسائل مربوط به مال یتیم چون حساب و کتاب خاصّی دارد و باید مصالح و مفاسد کودک را لحاظ کرد و به آنها تذکّر و توجّه داد.

در مورد مسئلهٔ وفای به عهد نیز چنین است. واقعیّت این است که بسیاری از افراد به این حقیقت توجّه ندارند و به همین دلیل خلف وعده هم در میان عامهٔ مردم و هم در میان مسئولان به یک امر عادی تبدیل شده است. حال آنکه اساس سرمایهٔ اجتماعی پیوند متعهّدانه در جامعه و خانواده است و آنچه این پیوند را تقویت می‌کند وفای به عهد، راستگویی و ادای امانت است. این امور ارکان و اصول سرمایهٔ اجتماعی به‌شمار می‌روند و فقدان آنها سبب تضعیف پیوندهای اجتماعی و از بین رفتن سرمایهٔ اجتماعی می‌شود. رواج خلف وعده، دروغگویی و خیانت در جامعه ناشی از عدم توجّه به اهمیّت سرمایهٔ اجتماعی است.

۳- بعضی مسائل ازجمله پرهیز از تفرقه و حرکت در مسیر وحدت جز از طریق تقوا و مبارزه با هوای نفس ممکن نیست. اگر بر هوای نفس خود غلبه کنیم به مصلحت وحدت توجّه خواهیم کرد.

این یک بیان کلّی از دیدگاه ایشان در این خصوص است. در صفحهٔ ۳۲۱ تفسیر به این وجه اشاره می‌کند و می‌فرماید: وقد احتمل الخواتیم بالآیات الثلاثة و ختمت الآیة الاولی بقوله (ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ) و الثانی بقوله (ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَذَكّرُونَ) و الثالث (ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ) و لعل الوجه فی ذلک أن الامور المذکورة فی الآیة الاولی و هی الشرک بالله العظیم و عقوق الوالدین و قتل الاولاد من املاق و قربان الفواحش الشنیعة و قتل النفس المحرمة من غیر حق مما تدرک الفطرت الانسانیّة حرمتها فی بادیء نظرها.[1]

اموری که نفس انسان از ابتدا قبح آن‌ها را درک می‌کند، مگر بیمار باشد و فطرتش

۱. طباطبایی، المیزان، ج۷، ص۳۲۱.

دگرگون شده باشد. این امور فقط نیاز به توجّه دارد: (ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ) صرف تعقّل کافی است و انسان عاقل هرگز مرتکب شرک، قتل و... نمی‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، اموری مانند شرک به خدای بزرگ و حقوق والدین و کشتن فرزندان از ترس فقر و ارتکاب کارهای قبیح و شنیع و قتل نفس بدون حق، اموری هستند که فطرت بشر در همان آغاز به حرمت آن حکم می‌کند و هیچ انسانی که فطرت و عقلش سالم باشد حاضر به ارتکاب آنها نیست، مگر اینکه عقلی که عامل تمیز انسان و حیوانات است با پیروی از هوای نفس و عواطف غلط در پس پرده ظلمت قرار گیرد؛ به همین جهت در پایان آیه فرمود (لعلّکم تعقلون)؛ انسانی که عاقل است به خود اجازه نمی‌دهد مرتکب این محرمات شود.

به دنبال آن می‌فرماید:

وما ذكر منها في الآية الثانية وهي الاجتناب عن مال اليتيم ، وإيفاء الكيل والميزان بالقسط، والعدل في القول، والوفاء بعهد الله أمور ليست بمثابة ما تليت في الآية الأولى من الظهور بل يحتاج الإنسان مع تعبيه بالعقل في إدراك حالها إلى التذكر و هو الرجوع إلى المصالح والمفاسد العامة المعلومة عند العقل الفطري حتى يدرك ما فيها من المفاسد الهادمة لبنيان مجتمعة المشرفة به و بسائر بني نوعه إلى التهلكة فما ذا يبقى من الخير في مجتمع إنساني لا يرحم فيه الصغير والضعيف، و يطفف فيه الكيل والوزن، ولا يعدل فيه في الحكم والقضاء، ولا يصغي فيه إلى كلمة الحق، ولهذه النكتة ختمت الآية بقوله: ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.

یعنی اموری که در آیه ۱۵۲ ذکر شده فطری بود؛ انسان به وضوح فطری بودن امور در آیه پیشین نسبت به چیزهایی مانند اجتناب از مال یتیم، ایفای کیل پیمانه و وزن، رعایت عدالت در گفتار و وفای به عهد خدا به‌روشنی مطالب و موارد قبلی نیست، بلکه انسان در درک آنها علاوه بر عقل فطری به تذکر نیز نیازمند است و تذکر باتوجه‌به مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی است که در نزد عقل فطری روشن

می‌باشند. اگر به مصالح و مفاسد امور نامبرده دقت شود دریافت مفاسد بنیان‌کن آنها برای عقل آسان است و عقل حکم قطعی می‌کند که جامعه‌ای که در آن به صغیر و ضعیف رحم نشود و در کیل و وزن خیانت شود و در قضاوت عدالت رعایت نگردد و به سخنان حق در جامعه گوش داده نشود، دوام نخواهد آورد و هیچ خیری در آن نخواهد بود. و در رابطه با آیه سوم می‌فرماید: «**والغرض المسوق له الآية الثالثة هو النهي عن التفرق والاختلاف في الدين باتباع سبل غير سبيل الله، واتباع هاتيك السبل من شأنه أن التقوى الديني لا يتم إلا بالاجتناب عنه**».[1] غرضی که آیه سوم (۱۵۳) در مقام بیان آن است نهی از تفرقه و اختلاف در دین و پیروی از راه‌های غیر خدایی است و اینکه پیش گرفتن این راه‌ها با راه خدا سازگاری ندارد و راه خدا و تقوای دینی جز به اجتناب از پیمودن این راه‌ها، پیمودنی نیست؛ چون پیمودن راه در صورتی امکان‌پذیر است که در درجه اول محرمات الهی شناخته شود و در مرحله بعد با عقلانیت و تذکر از آن محرمات دوری گردد، و انسان به فطرت انسانی ملتزم شود و از آن تخطی نکند.

در روایات و آیات قرآن منشأ اختلاف را پیروی از هوای نفس می‌دانند و در صورتی می‌توان هوای نفس را کنترل کرد که تقوا در انسان نهادینه شود. حضرت امیر در نهج‌البلاغه تقوا را ملکه‌ای می‌داند که انسان با آن می‌تواند مالک نفس خود شود و مصالح و مفاسد خودخواهانه و از روی هوس را در کارها دخالت ندهد تا زمینه اختلاف فراهم نشود.[2]

> **وذلك أن التقوى الديني إنما يحصل بالتبصر في المناهي الإلهية والورع عن محارمه بالتعقل والتذكر، وبعبارة أخرى بالتزام الفطرة الإنسانية التي بني عليها الدين ... فهو على صراط التقوى ما دام ملازماً لطريق التعقل والتذكر جارياً على مجرى الفطرة.**[3]

---

۱. همان، ص۴۰۳.
۲. نهج البلاغه، خطبه ۵۰ و خطبه ۲۲۰.
۳. طباطبایی، المیزان، ج۷، ص۳۲۱.

پیمودن تقوای دینی وقتی حاصل می‌شود که اولاً، محارم الهی را بشناسد، و ثانیاً، از آنها اجتناب کند و در واقع این انسان است که بر فطرت انسانی که دین بر آن بنیان نهاده شده است ملتزم می‌شود. پس انسان وقتی در مسیر تقوا قرار می‌گیرد که طریق تعقل و تذکر را از دست ندهد و از فطرت انسانی منحرف نشود.

انسانی که در مسیر فطرت حرکت می‌کند امت واحده‌ای را تشکیل می‌دهد که نتیجه آن انواع پیشرفت‌ها در ابعاد مختلف است. والسلام علیکم و رحمهٔ الله و برکاته

بررسی و نقد

آقای سروش: باتوجه‌به عنوان بحث انتظار می‌رفت روشن شود تعریف فطرت چیست و آیا به همین سه مرتبه محدود می‌شود، و همچنین ملاک ارزش‌ها چیست؟

حجّت‌الاسلام والمسلمین مصطفی‌پور: من ابتدا در مورد ارتباط این بحث با فلسفه اخلاق صحبت کردم و گفتم این بحث با نسبیّت و اطلاق اخلاق مرتبط است. همچنین، با اشاره به آیهٔ فطرت توضیح دادم دین به معنای عام واحد است؛ زیرا خدای واحد دین را برای انسان واحد که دارای فطرت واحد است نازل کرده است.

ایشان در موارد دیگر به اقسام فطرت و مراتب ارزش‌های اخلاقی پرداخته است. اینجا به دنبال این بودیم که بر اساس این سه آیه و صرفاً به اعتبار اختلاف در فراز پایانی این آیات وارد بحث نشویم. این اختلاف ناشی از آن است که از احکام و امور ده‌گانهٔ بیان‌شده در این آیات، برخی با تعقّل قابل دریافت است، و برخی علاوه بر تعقّل، به تذکّر و توجّه نسبت به مصالح و مفاسد نیز نیاز دارد. از باب اجمال عموم مردم حرمت قتل نفس را می‌پذیرند، امّا مسئلهٔ شرک محلّ بحث و تردید است.

در حال حاضر دنیا حالت بیمارگونه به خود گرفته و عقلانیّت ابزاری آنچنان سیطره یافته که عقلانیّت انسانی را تحت پوشش قرار داده است.به قول آقای جورج لوکاچ که یک کتاب حدوداً ۱۰۰۰ صفحه‌ای با عنوان ویرانی عقل را نوشته است و در آن بیان می‌کند: امروز و در زمانی که ما در آن زندگی می‌کنیم عقل ویران است؛ زیرا تنها امر مهم برای او رسیدن به لذّت و منفعت است. عقلانیّت ابزاری همه چیز را

تحت پوشش قرار داده و از مسیر خودش منحرف کرده است. اینکه داعش به‌راحتی دست به کشتار می‌زند ممکن است ناشی از این باشد که تعصّب خاصّی جای عقلانیّت را گرفته باشد و همین برای او لذت‌بخش است، یا تکرار عمل، آن را برای‌شان عادی کرده است.[1]

خانم آل‌یوسف: فرمودید این بحث از دو جهت با فلسفه اخلاق ارتباط دارد، امّا فقط به یک جنبه اشاره فرمودید.

حجّت‌الاسلام والمسلمین مصطفی‌پور: جهت دیگر همان معیار ارزش‌های اخلاقی است.

خانم آل‌یوسف: من از فرمایش شما این‌طور برداشت کردم که باتوجّه‌به این آیات فطرت دارای سه مرتبه است: در مرتبهٔ نخست صرف تعقّل برای تحریک قوّهٔ عملی و رسیدن انسان به ارزش اخلاقی کافی است؛ در مرتبهٔ دوم قوّهٔ عملی علاوه بر تعقّل به تجربه هم نیاز دارد تا به تذکّر برسد و در مرتبهٔ سوم برای رسیدن به تقوا به یک خبرهٔ راه نیاز دارد.

حجّت‌الاسلام والمسلمین مصطفی‌پور: نکته مدّ نظر مرحوم علامه این است که در بخشی از امور عقل راه‌گشاست و اگر توجّه کند خودبه‌خود حسن و قبح آنها را درک خواهد کرد؛ البتّه خود ایشان تأکید داشت عقلی که ممیّز میان انسان و حیوان است. امّا در بخشی از امور باید نسبت به مصالح و مفاسد تذکّر داده شود؛ سرمایهٔ اجتماعی مثالی خوبی در این مورد است، گفتیم اساس سرمایهٔ اجتماعی (وفای به عهد، صداقت و ادای امانت) در آموزه‌های اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است.[2] در مرتبهٔ سوم ریشهٔ اختلافات اجتماعی را گوناگونی امیال می‌دانند؛ زیرا گوناگونی امیال، تنوّع راه‌ها و اهداف را در پی خواهد داشت؛ حتّی در دنیای دموکراتیک امروز نیز منافع ملّی را به‌عنوان امر مشترک و غایت واحد در نظر گرفته‌اند. امّا آنچه که انسان را بر حاکمیّت

---

۱. ویرانی عقل نوشته جورج لوکاج و با ترجمه زیبا جبلّی.

۲.کلینی، اصول کافی، ج۲، ص۱۰٤.

بر هوای نفس قادر می‌سازد جز تقوا و پیمودن راه مستقیم نیست. در اینجا نیز گاهی مصالح و مفاسد شخصی مانع از تحقّق و عینیّت مصالح و مفاسد واقعی می‌شود، اما با تقوا می‌تواند به مصالح واقعی خود و جامعه آگاهی پیدا کند.

بنابراین، باز هم تأکید می‌کنم هدف من در اینجا صرفاً تبیین دیدگاه ایشان بود. به نظرم می‌رسد اگر اینها را مراتب بدانیم بهتر از اقسام است. البتّه لزوماً این‌طور نیست که از پایین به بالا شکل بگیرد، بلکه اهمیّت آنها به‌صورت موردی مشخّص می‌شود. در مرتبهٔ نخست آنچه مهم است عقلانیّت است؛ در مرتبهٔ دوم توجّه به مصالح و مفاسد مهم است و در مرتبهٔ سوم امر مهم‌تری مطرح می‌شود و آن بهره‌برداری از تقواست.

آقای محمدی منفرد: باتوجّه‌به آنچه در اینجا بیان شد می‌توان نتیجه گرفت آموزه‌های اخلاقی بدیهی هستند و بداهت آنها از فطرت ناشی شده است. از سوی دیگر، برای فطری بودن اخلاق همچنان هیچ دلیلی بیان نشده و هنوز به این نقد پاسخ داده نشده که اختلافات اخلاقی از کجا ناشی می‌شود. آیا بعضی از آموزه‌های اخلاقی فطری هستند؟

تصوّر من این است که اینها صرفاً ادّعاهایی هستند که هنوز دلیلی برای‌شان اقامه نشده و قطعاً مقام علامه بالاتر از این است.

انتظار می‌رفت از بیان حضرتعالی ادلّهٔ فطری بودن اخلاق را فهم کنیم. از سوی دیگر، با توجّه‌به اینکه در عنوان «انواع فطرت» ذکر شده ابتدا باید ماهیّت فطرت را به‌خوبی فهم کنیم، سپس انواع آن روشن شود و در نهایت اثبات شود آموزه‌های اخلاقی واقعاً فطری هستند. بعد از اینها باید به اختلافات موجود در مورد احکام اخلاقی بیان‌شده پاسخ دهیم. وقتی از فطری بودن اخلاق سخن می‌گوییم باید به اموری بپردازیم که میان مؤمن و ملحد و مشرک مشترک هستند؛ درحالی‌که، با توجه به فراز **(لا تشرکوا بالله إن الشرک لظلم عظیم)** میان مؤمن و مشرک اختلاف وجود دارد.

انتظار داریم اگر ممکن باشد در فرصت دیگری به این مسائل بپردازیم.

حجّت‌الاسلام والمسلمین مصطفی‌پور: بله، هریک از این مسائل را باید در جای

خود مورد بررسی قرار داد. امّا من با این نگاه وارد بحث نشدم. گفتم ایشان وقتی از فطری بودن دین ـبه‌طورکلّی‌ـ صحبت می‌کند می‌گوید: آموزه‌های دین با اصل تکوین، نیاز و سعادت انسان هماهنگ است، و این معنای فطری بودن است. در اینجا فقط بر اخلاق تکیه و تأکید ندارد، بلکه به عقاید و احکام نیز با همین نگاه می‌نگرد.

بحث ما در این سه آیه است و این آیات مسائلی را مطرح می‌کنند که همهٔ ادیان و شرایع الهی ما را به آنها دعوت می‌کنند. این مطلب حاکی از فطری بودن این احکام است و این فطری بودن مراتبی دارد. فطری بودن به معنای بدیهی بودن نیست که صرف توجّه کفایت کند. بعضی امور فطری به تعقّل یا تذکّر مصالح و مفاسد نیاز دارد، حتّی بعضی امور در مرتبهٔ بالاتر به بصیرت باطنی نیاز دارد تا انسان دریابد برای رسیدن به اهداف واقعی و حقیقی خود باید هوای نفس را کنار بگذارد و با معیار تقوا حرکت کند.

ازاین‌جهت، اگر بخواهیم در مورد فطری بودن امور و ملاک آنها صحبت کنیم باید وارد یک بحث مستقل شویم.

آقای مصباح: در ابتدا گفتید بحث علامه در مورد فطرت بیان‌گر این است که ایشان ارزش‌های اخلاقی را مطلق می‌داند؛ چون این ارزش‌ها از جانب خدای متعال است، و مخاطب آن فطرت مشترک انسان می‌باشد. شاید بتوان این را پاسخی دانست به اشکال نسبیّت که برخی به بحث ادراکات اعتباری علامه وارد می‌کنند؛ چراکه با این بحث مشخّص می‌شود این نسبیّت نقطهٔ مقابل اطلاق نیست.

آیا منظور از فطری بودن این است که فطرت به طورمستقیم و بدون نیاز به راهنمایی خودبه‌خود و به‌طور طبیعی چیزی را درک می‌کند؟ ظاهراً این‌طور نیست؛ توضیحات حضرتعالی و فرمایش علامه بر این مطلب دلالت دارد که نمی‌توان گفت امر فطری به هیچ امر بیرونی نیاز ندارد. همان‌طور که فرمودید فطرت گاهی به تعقّل و تذکّر نیاز دارد. در واقع فطرت یک امر بالقوّه است که به شکوفایی نیاز دارد و فطری بودن شاید به معنای سازگار با فطرت انسان است. اگر فطرت این قابلیّت را پیدا کند

که همهٔ لوازم را درک کند انسان با نحوهٔ فطرت خود درمی‌یابد احکام اخلاقی موافق با فطرت اوست، امّا درک این توافق و سازگاری به روش‌های مختلفی اتّفاق می‌افتد؛ گاهی با تعقّل، گاهی با تذکّر، گاهی با زمینه‌سازی‌های درونی قبلی ازجمله تقوا و....

پرسش و ابهامی که در این زمینه وجود دارد این است که آیا مسائل اخلاقی دیگر در این حد نبودند که در این آیات ذکر نشدند؟ خود حضرتعالی به سه مسئلهٔ اخلاقی (وفای به عهد، صدق حدیث و ادای امانت) که در روایات نسبت به اهمیّت و اساسی بودن آنها تأکید شده است اشاره فرمودید؛ درحالی‌که، ادای امانت در این آیات مطرح نشده است. آیا ادای امانت یک مسئلهٔ فطری نیست؟ یا مسائل اخلاقی دیگر نظیر قبح تضییع و پایمال کردن حقوق دیگران، تهمت ناروا زدن به دیگران و...؛ آیا فطری بودن این مسائل به اندازهٔ مسائل مطرح‌شده در این آیات نبوده است؟ یا موارد ذکرشده در این آیات صرفاً از باب مثال است؟

از سوی دیگر، آیا مسائل اخلاقی‌ای وجود دارد که اصلاً فطری نباشند یا در مرتبهٔ دیگری از فطرت قرار داشته باشند؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا می‌توان گفت این سه مرتبه جنبهٔ انحصاری ندارند؟

حجّت‌الاسلام والمسلمین مصطفی‌پور: در مورد پرسش اخیرتان باید بگویم علامه باتوجّه‌به اینکه در سورهٔ روم اصل دین و تمامی ابعاد آن را فطری می‌داند، طبیعتاً همهٔ ارزش‌های اخلاقی را نیز فطری می‌داند. فطری بودن به معنای امر مطابقت با نیاز انسان و آن چیزی است که انسان را به سعادت می‌رساند، منتها در مورد خود فطرت و معنای فطری بودن امور میان دانشمندان و علما اختلاف‌نظر وجود دارد. اصل ادّعا این است که دین به معنای مجموعهٔ عقاید، احکام و اخلاق فطری انسان است.

امّا اینکه در این آیات فقط به این ۱۰ امر اشاره شده شاید به دلیل شرایط نزول‌شان باشد؛ وقتی دو نفر از مدینه برای مقابله با دشمنان‌شان از مکّیان طلب کمک کردند، آنها گفتند مراقب باشید اطراف کعبه نروید؛ زیرا کسی هست که شما را سحر می‌کند؛ پیامبر معمولاً کنار کعبه می‌نشستند و آیات قرآن را تلاوت می‌کردند. جالب این است

پیامبر این آیات را تلاوت می‌کردند، آنها شنیدند و گفتند این حقایق بیانگر درد جامعهٔ ماست؛ به همین دلیل، آنها در مدینه مبلّغ اسلام می‌شوند[1] و اهداف پیامبر را به‌ویژه در ارتباط با این سه آیه معرّفی می‌کنند. بنابراین، شاید اهمیّت این ۱۰ حکم از این جهت است که اینها درد اکثریّت افراد است.

بحث من صرفاً معطوف به اختلاف آیات در فراز پایانی آنها بود و بر اساس آن خواستم مراتبی از اخلاق فطری را بیان کنم. مقصودم این نیست که اخلاق فطری را منحصر در این سه مرتبه کنم و اساساً در مقام بیان این مسئله هم نیستم.

آقای محمدی منفرد: خوب است جلسهٔ دیگری برگزار شود تا دیدگاه علامه را در خصوص پرسش‌های مطرح‌شده در همین جلسه مورد بررسی قرار دهیم. به‌خصوص که مسئلهٔ فطرت از اهمیّت بسیاری برخوردار است و امّ‌المسائل علوم اسلامی محسوب می‌شود، امّا آن‌طور که باید تبیین نشده است. البته چون موضوع جلسه فطرت نبود همه جهات این مطلب بررسی نشده است.

آقای سروش: بسیار متشکّرم. صلواتی ختم بفرمایید. اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

---

۱. مجلسی، بحار الانوار، ج۱۹، ص۸-۱۱.

نسبت دین و پیشرفت از دیدگاه علامه طباطبایی [1]

- **گروه علمی فلسفه دین**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری
- **حاضرین:** آقایان محمد جعفری، محمدعلی خزائلی، حمیدرضا شاکرین، محمد صمدپور، جواد گلی و معلمی

تاریخ ارائه
۹۸/۰۸/۲۱

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حمیدرضا شاکرین

حجت‌الاسلام والمسلمین حمیدرضا شاکرین در سال ۱۳۵۵ تحصیل در حوزه علمیه اصفهان را آغاز و در سال ۱۳۶۰ وارد حوزه علمیه قم شدند. درس خارج را از سال ۱۳۶۲ آغاز و از محضر اساتیدی چون حضرات آیات تبریزی، فاضل لنکرانی«رحمة الله علیهما»، مکارم، وحید خراسانی و جوادی آملی بهره جست. درس فلسفه را نیز از محضر آیت‌الله مصباح یزدی، آیت‌الله جوادی آملی و استاد فیاضی کسب فیض نمود. همراه با دروس رسمی به مطالعه فردی پرداخت، و از آثار علامه طباطبایی، شهید مطهری، شهید صدر و آیت‌الله مصباح یزدی استفاده نمود و دایره مطالعات خود را در عرصه مباحث فلسفی و کلامی، به‌ویژه کلام جدید گسترش داد. اکنون نیز در این زمینه به فعالیت خود ادامه می‌دهند و آثار متعددی از ایشان به چاپ رسیده است؛ ازجمله:

۱. حکومت دینی؛ ۲. دین و سیاست؛ ۳. پرسش‌ها و پاسخ‌های برگزیده؛ ۴. دین‌شناسی؛ ۵. ادیان و مذاهب؛ ۶. چرا دین، چرا اسلام، چرا تشیع؛ ۷. اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز؛ ۸. خشونت تألیف؛ ۹. سکولاریسم؛ ۱۰. معاد در اندیشه شهید مطهری؛ ۱۱. حکمت احکام؛ ۱۲. فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی (فارسی–انگلیسی و بالعکس)؛ ۱۳. فرهنگ اصطلاحات کلام اسلامی (فارسی–انگلیسی و بالعکس)؛ ۱۴. راز آفرینش؛ ۱۵. Forty Questions on Islamic State ترجمه کتاب حکومت دینی (با تغییرات)؛ ۱۶. عصمت؛ ۱۷. امام‌شناسی؛ ۱۸. مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین و... .

آقای جعفری: اعوذ بالله من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم، إنّا أعطیناك الکوثر فصلّ لربّك و انحر إنّ شانئك هو الابتر. صدق الله العلي العظیم.

با عرض سلام و احترام خدمت همهٔ حضّار و اساتید محترم، به‌ویژه سخنران محترم جناب آقای دکتر شاکرین که قبول زحمت فرمودند که در این جلسه در خدمتشان باشیم. رابطهٔ دین با سایر مقولات یکی از مباحث مهم در فلسفهٔ دین است. در این عرصه برخی مقولات نظیر رابطهٔ عقل و دین، علم و دین، دین و اخلاق و... بیشتر مورد توجّه قرار گرفته و به آنها پرداخته شده است، ولی به برخی مقولات مانند رابطهٔ دین و توسعه، دین و پیشرفت، دین و آزادی و... کمتر توجّه شده و شاید مغفول مانده است. این مقولات باید بیشتر مورد بررسی محقّقانه قرار بگیرد؛ به‌خصوص اینکه بخواهیم بر اساس مبانی بزرگانی مانند علامه طباطبایی به آنها بپردازیم.

در این جلسه با موضوع «رابطهٔ دین و پیشرفت از دیدگاه علامه طباطبایی» در خدمت جناب آقای دکتر شاکرین هستیم.

دکتر شاکرین: بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمد لله ربّ العالمین و صلّی الله علی سیّدنا و نبیّنا محمّد وآله الطّاهرین.

ابتدا به‌خاطر برگزاری این جلسه تشکّر می‌کنم. فرارسیدن هفتهٔ وحدت و میلاد پیامبر اکرم 9 را تبریک عرض می‌کنم. إن‌شاءالله مشمول عنایات و برکات آن حضرت قرار بگیریم.

رابطهٔ دین با پیشرفت و توسعه در زندگی انسان از مباحث بسیار مهمّی است که حدّاقل در یکی دو قرن اخیر مورد توجّه فیلسوفان و اندیشمندان بوده و در این مورد دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. این دیدگاه‌ها تعارضات جدّی‌ای با هم دارند. پیش از بیان دیدگاه‌ها و تمرکز بر نگاه علامه طباطبایی، باید پرسش‌های کلیدی این بحث را مورد توجّه قرار دهیم و ببینیم مسائل اساسی در این زمینه که مسائل دیگری را هم با خود به دنبال دارند چه اموری هستند. به‌خصوص برای ما که در آستانهٔ تدوین الگوی اسلامی‌ـایرانی پیشرفت قرار داریم این مسئله به‌نحو جدّی‌تری مطرح می‌شود و پرسش‌های دیگری را پیش روی ما قرار می‌دهد.

حدّاقل سه پرسش اساسی در این عرصه وجود دارد که مباحث را بر اساس آنها دنبال خواهیم کرد:

۱. دین و پیشرفت با هم نسبتی دارند یا نه؟ اگر دارند نسبت‌شان چگونه است؟

۲. یکی از نگره‌های مطرح رابطهٔ دین و پیشرفت را تعاملی و سازنده می‌داند. اگر این‌طور باشد حدود این رابطه تا کجا قابل تصوّر و ترسیم است؟ دین در حوزهٔ الگوی پیشرفت چه نقشی می‌تواند ایفا کند و در چه سازه‌هایی می‌تواند مؤثّر باشد؟

۳. اگر نگره تعاملی را پذیرفتیم و دین را در پیشرفت مؤثّر دانستیم، الگویی که مبنای دینی دارد و از دین مایه می‌گیرد بر الگوهای غیر دینی و سکولار چه امتیازی دارد؟ پاسخ این پرسش روشن‌کنندهٔ این است که چرا در امر پیشرفت باید از الگوی دینی استفاده کرد؟

گمانه‌ها در نسبت دین و پیشرفت

دیدگاه‌های مختلفی دراین‌خصوص شکل گرفته است:

۱) نگرهٔ تعارض (ناسازی) این دو امر را با هم ناسازگار و متضاد می‌داند. دین را مانع پیشرفت و عامل رکود، و پیشرفت را منوط به فاصله گرفتن انسان از دین

می‌داند. براساس این دیدگاه هر اندازه انسان فاصلهٔ خود را از دین بیشتر کند بهتر می‌تواند دنیای آباد و پیشرفته‌ای را رقم بزند، و هر اندازه گرایش به دین در انسان تقویت شود از رکود و عقب‌ماندگی بیشتری رنج می‌برد.

این دیدگاه توسّط جریان‌ها، مکتب‌ها و شخصیّت‌های مختلف با تبیین‌ها و تقریرهای مختلفی بیان شده است؛ یکی از این تقریرها تقریر مارکسیستی است؛ مارکس بر اساس مبنای خاصّ خود در حوزهٔ فلسفهٔ تاریخ و نوع نگاهش به تطوّر جامعه، تضادها را موتور حرکت جامعه می‌داند. از نظر او دین ایدئولوژی ساخته و پرداختهٔ طبقهٔ حاکم و کنسرواتیست در جهت حفظ وضع موجود بوده و درنتیجه موجب تخدیر نیروی محرّک جامعه است. دین کسانی را که باید در جامعه تحوّل ایجاد کنند به آرامش دعوت می‌کند و آنها را نسبت به وضع موجود راضی می‌سازد، و به‌این‌ترتیب مانع ایجاد تحوّل و پیشرفت در زندگی اجتماعی می‌شود. بنابراین، در نگاه مارکسیستی دین مانع تحوّلات پیش‌روندهٔ اجتماعی است.

کسان دیگری هستند که نگاه فلسفهٔ تاریخی ندارند، امّا بر اساس برداشت نادرست‌شان از مفاهیم دینی، آن را مانع پیشرفت می‌دانند؛ مثلاً آقای واشینگتن ارووینگ مفاهیمی مانند توکّل، قضاوقدر، زهد و... را مفاهیمی می‌داند که پویایی، تحرّک و نشاط را از انسان می‌گیرد. زهد انسان را نسبت به داشته‌های خود قانع می‌کند و مانع حرکت پویای اقتصادی او می‌شود؛ درحالی‌که، پیشرفت به معنای عدم رضایت و اکتفا به وضع موجود است. همچنین اعتقاد به قضاوقدر مانع از آن است که انسان را به‌عنوان یک عنصر فعّال و سازنده در نظر بگیریم؛ همه چیز از پیش تعیین شده است و انسان بر اساس آنچه که از قبل طرّاحی شده حرکت می‌کند.

کسانی هم مفاهیمی مانند شفاعت و ... را مانع دانستند. علامه طباطبایی در المیزان به این دیدگاه‌ها اشاره کرده و آنها را مورد نقد قرار داده است.

۲) نگرهٔ تمایز (خنثی‌نگری) که بر اساس آن گرچه دین عامل پیشرفت نیست، اما مانع آن هم نیست. مفاهیم دینی نیز مانع پیشرفت نیستند؛ این مفاهیم کارکرد

خاصّ خودشان را در زندگی انسان دارند، و پیشرفت نیز یک مقولهٔ جداگانه است. اینها دو امر موازی هستند و هریک کارویژه خاصّ خود را دارند و نمی‌توانند به یکدیگر امدادرسانی یا آسیب وارد کنند.

در میان متفکّران جامعهٔ ما دکتر سروش، مهندس بازرگان و ملکیان ازجمله کسانی هستند که چنین دیدگاهی از آثارشان قابل استنباط است.[1] دین اصالتاً به دنبال آبادانی آخرت است و حساب دنیا و آخرت از هم جداست. بشر صرف‌نظر از دین‌دار بودن باید با علم و عقل‌اش برای پیشرفت دنیای خود برنامه‌ریزی داشته باشد. بنابراین، دین نه لزوماً مخل و مضرّ است، نه می‌توان ادّعا کرد برای دنیای انسان هدف و برنامه‌ای دارد. آقای عادل ظاهر مسیحی نیز چنین دیدگاهی دارد.

۳) نگرهٔ همبستگی (هم‌سویی) که گرچه ممکن است در آن نقش اعجازین دین در پیشرفت چندان قوی و پررنگ نباشد، امّا در زمینه‌هایی می‌تواند کمک‌کار باشد. دین می‌تواند در تحوّلات تاریخی، تکاملی و پیشرفت انسان و جامعهٔ بشری مؤثّر باشد. ازجمله کسانی که این دیدگاه در آثارشان به چشم می‌خورد دکتر شریعتی است. بعضی از کسانی که در مورد تاریخ تمدّن اسلامی آثاری دارند نظیر گوستاو لوبون، ویل دورانت (از متفکّران غربی) و آقای دکتر شفیعی کدکنی (از متفکّران داخلی) چنین دیدگاهی را پذیرفته‌اند.[2]

۱. بنگرید: **حمزه نوذری**، «نقد و بررسی آراء و اندیشه‌های متفکران مسلمان درباره رابطه میان دین و توسعه به‌منظور تبیین الگوی اسلامی ـ ایرانی پیشرفت» (مورد مطالعه: نصر، ملکیان و شریعتی)، دو فصلنامه علمی-پژوهشی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، ۱۳۹٤، مقاله ٤، دوره ۳، شماره ٦، ص۱۱۸-۹۵.

۲. بنگرید: شریعتی، **مجموعه آثار**، ج۲۷ (بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی)، ص۲۷٦، تهران، الهام؛ محمدرضا شفیعی کدکنی؛ **نهضت علمی اسلامی** (مقاله) نامه آستان قدس، ش ۵ و ٦، اردیبهشت و خرداد ۱۳٤۰؛ ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، ج ٤، ص٤۳۲، ترجمه ابوطالب صارمی و دیگران، تهران؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ویراست دوم، چاپ چهارم، ۱۳۷۳؛ گوستاو لوبون، **تمدن اسلام و عرب**، ص۷۵۱، تهران، افراسیاب، ۱۳۸۰.

٤) نگرهٔ تلازم؛ این نگاه این رابطه را بسیار قوی‌تر و جدّی‌تر می‌بیند. در این نگره هم پیشرفت به دین نیاز دارد و هم دین بر خود لازم می‌داند در حوزهٔ پیشرفت وارد شود و پیشرفت اجتماعی مؤمنان را مدیریّت کند؛ در واقع دین و پیشرفت همبسته هستند.

آقای دکتر شجاعی‌زند به این دیدگاه معتقد است و در مقالهٔ بازخوانی نقش دین در توسعه[1] به آن می‌پردازد. ایشان در توضیح این دیدگاه می‌نویسد: الگوی پیشرفت سه سازهٔ اساسی و کلان دارد: تعریف پیشرفت، هدف پیشرفت و روند گذار. پس از تعریف پیشرفت و تعیین هدف، طبیعی است که برای حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب به یک روند نیاز داریم. اکنون این پرسش مطرح است که این سه سازه از کجا حاصل می‌شوند؟

دیدگاه‌هایی که برای دین نقش جدّی قائل نیستند این سه سازه را در علم به معنای امروزی یعنی ساینس جست‌وجو می‌کنند. این نظر تا چه اندازه درست است و اساساً آیا در این زمینه‌ها می‌توان به علم مراجعه کرد؟

تعریف پیشرفت را نمی‌توان از علم گرفت؛ زیرا تعریف پیشرفت مبتنی بر نوع نگاه ما به انسان و جهان است و با جهان‌بینی ما ارتباط دارد؛ به‌خصوص اینکه پیشرفت مقوله‌ای با بار ارزشی بسیار بالاست و تا زمانی که نظام هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی ما روشن نشود نمی‌توانیم تعریفی از آن ارائه دهیم. پیشرفت با انسان در ارتباط است؛ بنابراین ابتدا باید بدانیم انسان چگونه موجودی است و در چه جهانی زندگی می‌کند؛ این امور در تعریف ما از پیشرفت مؤثّر هستند.

بنابراین علم (به معنای دانش تجربی) نمی‌تواند محلّ مراجعهٔ ما برای تعریف

---

۱. شجاعی‌زند، «بازخوانی نقش دین در توسعه با نظر به اغراض تشکیل حکومت دینی»، پژوهشنامهٔ متین، ۱۳۸۷، سال ۱۰، ش ٤١، ص ٦٤-٦٥.

پیشرفت باشد؛ زیرا پیشرفت با تجربه به دست نمی‌آید، بلکه بر مفاهیم، مبانی و چارچوب‌های فراعلمی، فلسفی، متافیزیکی و ایدئولوژیک مبتنی است. علم گرچه به انسان قدرت می‌دهد، اما در عرصهٔ هدف‌گذاری ناتوان است. مرحوم شهید مطهّری در انسان و ایمان این مطلب را به‌خوبی بیان کرده‌اند؛ برخی متفکّران خارجی نیز به این مسئله پرداخته‌اند؛ مثلاً آقای گاندی می‌گوید: دنیای غرب پیشرفت خوبی در علم (دانش تجربی) داشته، آگاهی‌های خوبی از جهان طبیعت به دست آورده، از طریق دانش و آگاهی قدرت یافته، طبیعت را تا حدودی مهار کرده و از امکانات آن استفاده کرده است؛ امّا هر اندازه در شناخت طبیعت و بهره‌وری از آن پیش رفته و در کنترل آن موفقیّت‌هایی به دست آورده، به همان میزان در شناخت و ساخت خود عقب مانده است.

ویل دورانت که یک متفکّر غربی است می‌گوید: ما در علم پیشرفت بسیاری کردیم و این پیشرفت ابزارهای قوی و نیرومندی برای ما ساخت؛ امّا گرچه از نظر ابزاری ما را پیش برد و این امکان را فراهم ساخت که موفقیّت‌های بیشتری به دست آوریم؛ لیکن نتوانست مقصد و هدفی برای زندگی ما تعریف کند؛ به همین دلیل، ما در مقاصد عقب ماندیم.

مرحوم استاد مطهّری نیز در این زمینه بحث مفصّلی دارند. از نظر ایشان یکی از مشکلات جهان امروز همین مسئله است؛ انبیا به‌خوبی توانستند برای انسان یک مقصد فرااینجهانی تعریف کنند و آن را با زندگی دنیایی مرتبط و میان آنها تعادلی برقرار کنند؛ به‌این‌ترتیب، زندگی دنیایی را به‌گونه‌ای سامان بخشیده‌اند که انسان هم بتواند به‌راحتی زندگی و پیشرفت کند، و هم به سوی مقصد عالی خود پیش برود.

بنابراین در زمینهٔ هدف نیز نمی‌توانیم به علم مراجعه کنیم؛ اما دین بهترین دستگاه معرفتی است که بن‌مایه‌های بسیار قوی و نیرومندی دارد و می‌تواند انسان را در این جهت یاری کند. بنابراین، ما در دو سازهٔ نخست (تعریف پیشرفت و تعیین هدف آن) به دین نیازمندیم.

شهید مطهّری در باب سازهٔ سوم (روند گذار) نیز معتقد است می‌توان از علم کمک گرفت. با نگاه دقیق‌تری می‌توان دریافت روند گذار هم دو جنبه دارد: جنبهٔ تکنیکال و جنبهٔ ارزشی و هنجاری. در بُعد ارزشی و هنجاری همچنان به دین احتیاج داریم، امّا در بخش تکنیکال می‌توانیم به عقل و علم مراجعه کنیم؛ البتّه مراجعه به عقل و علم نیز زیر چتر نظام هنجاری‌ـارزشی است که توسّط دین تعریف شده است. در این حوزه تکامل میان علم و دین جایگاه خود را به‌خوبی می‌یابد.

بنابراین، در پیشرفت نیز به شدّت به دین محتاج هستیم؛ اگر به سراغ دین نرویم از دست علم کاری ساخته نیست، باید سراغ ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌های بشری برویم، اما آنها هم نمی‌توانند انسان را به جای مطمئنی برسانند.

دکتر شجاعی‌زند دیدگاه تلازم را مطرح می‌کند. تلازم یک رابطهٔ دوطرفه است؛ دین هم به حضور در عرصه پیشرفت و توجه به اقتضائات آن نیاز دارد. اگر دین به فکر وضعیت جامعهٔ دینداران نباشد، ساختارهای اجتماعی لازم را فراهم نکند، برنامه‌های لازم را برای پیشرفت انسان ارائه نکند و در این زمینه عقب‌نشینی کند، طبیعتاً الگوهای مادی طراحی‌شده توسّط بشر دینداران را جذب می‌کنند؛ به‌این‌ترتیب بشر به‌تدریج از دین فاصله می‌گیرد و چیزی برای دین باقی نمی‌ماند. اگر دین بخواهد باقی بماند، باید در مقولهٔ پیشرفت جایگاهی داشته باشد و در آن پیش‌رانی کند و به مقتضیات آن متفطن باشد.

نسبت دین و پیشرفت از دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه ایشان با نظریهٔ تعارض کاملاً فاصله دارد. سه نگرهٔ دیگر ـ به‌خصوص نگره‌های سوم و چهارم ـ فی‌الجمله قائل به موافقت میان دین و پیشرفت هستند، البته با درجات و سطوح متفاوت، خصوصاً نگره‌های سوم و چهارم. علامه طباطبایی در مرتبه بالاتری دین را بنیاد پیشرفت می‌داند و بیان می‌کند. پیشرفت حقیقی انسان از دین برمی‌خیزد؛ منظور از دین همان دین حقّ الهی (دین توحیدی

آسمانی) است، نه آنچه امروزه به آن Religion می‌گویند و لزوماً ریشهٔ الهی نـدارد. پیشرفت یک امر دین‌بنیاد است و خارج از مسیر دین الهی هیچ پیشرفت حقیقی‌ای صورت نمی‌گیرد.

برای روشن شدن بیان ایشان ابتدا باید چند نکته را مدّنظر قرار دهیم:

اولاً، باید بدانیم پیشرفت حقیقتـاً قـائم بـه چیسـت؛ مـثلاً، در دنیـای امـروز از هواپیمای فوق پیشرفته سخن می‌گویند. این به چه معناسـت؟ بـرای یـک دسـتگاه مواد خام طبیعی یا یک وسیله با شکل و کارکردهای معیّن چه فرقی دارد؟

در میان متفکّران غرب و شرق ۷ الی ۸ نظریهٔ مهم در باب پیشرفت وجود دارد که من از آنها صرف‌نظر می‌کنم و فقط سه نکته را متذکّر می‌شوم. در این بحث کـه پیشرفت حقیقتاً به چه چیزی تعلّق می‌گیرد و موضوع آن چیست، سه نگـاه عمـده وجود دارد:

۱. یک نگاه موضوع پیشرفت را ابزارها و تکنیک‌هـا نظیـر کـامپیوتر و هواپیمـا می‌داند.

۲. نگاه دیگر پیشرفت را در ساختارهای اجتماعی می‌داند؛ مـثلاً، در نظـام‌هـای سیاسی به لحاظ چگونگی مهندسی قدرت مدل‌های مختلفی وجود دارد. دراین‌بین، مدل تمرکز قوا و تفکیک قوا تفاوت‌های اساسی با هم دارند؛ سیستم متمرکز تمـام قدرت را در یک‌جا قرار می‌دهد و به‌این‌ترتیب مهار کـردن آن بـه سـادگی ممکـن نخواهد بود. در مقابل، مدل تفکیک قوا یک ساختار پیشرفته است و این خاصـیت را دارد که با برقراری موازنهٔ قدرت به‌صورت ساختاری قدرت را کنترل و فساد آن را کاهش می‌دهد. وقتی قدرت را خرد و در میان سه قوّه تقسیم می‌کنیم، هریک از آنها یک‌سوم قدرت خواهد بود و دیگری را کنترل خواهد کرد؛ به‌این‌ترتیـب، هـم قدرت کاهش می‌یابد و هم به‌صورت شبکه‌وار همدیگر را کنترل می‌کنند.

۳. نگاه دیگری موضوع اصلی پیشرفت را انسان می‌دانـد؛ در واقـع ایـن انسـان است که پیشرفت می‌کند و پیشرفت ابزارها و ساختارها هم تـابع پیشـرفت انسـان

هستند. انسان ذهن بسیط و ساده‌ای داشت و اکنون عالِم و مسلّط شده و آگاهی‌های زیادی نسبت به این جهان پیدا کرده است. خصوصیّات مواد و قوانین حاکم بر این جهان را می‌داند و قدرت و توان ساخت این دستگاه‌ها را به دست آورده است.

این تحوّلات زمانی پیشرفت محسوب می‌شوند که به انسان در جهت رسیدن به خیر و سعادت بهتر کمک کنند، و انسان به‌واسطهٔ آنها کمالی پیدا کند که او را به سعادت برساند. بنابراین باید سعادت و کمال انسان را بشناسیم، زیرا اینها اساس پیشرفت را شکل می‌دهند. شناخت سعادت و کمال انسان می‌تواند به تغییر ابزارها و ساختارها هم کمک کند. اگر انسان از درون کمال و رشد پیدا کند آنچه موجب سعادت او می‌شود را دنبال می‌کند و به نتیجه می‌رسد.

علامه طباطبایی سعادت و کمال انسان را در گرو سه چیز می‌دانند:

۱. عقاید و باورهای صحیح: ابتدا باید بینش‌ها، باورها و شناخت‌های انسان تقویت شود و تکامل پیدا کند؛ هم از نظر کمّی افزایش یابد و هم از باورهای غلط فاصله بگیرد؛

۲. منش‌ها و اخلاق فاضله: اگر انسان از اخلاق فاضله برخوردار باشد، رشد و کمال تحقّق یافته است. اینها در سطح اجتماع نیز تأثیرگذار است، کمااینکه مناسبات انسانی یکی از مباحث بسیار مهم در عرصهٔ توسعه است، و ساختارگرایان نیز بر آن تأکید بسیار دارند. جامعهٔ پیشرفته جامعه‌ای است که در آن اعتماد عمومی و درستکاری وجود دارد و انسان‌ها به‌طور صحیح و اخلاقی عمل می‌کنند. جامعه‌ای که فاقد اینهاست یک جامعهٔ رذیله و عقب‌افتاده است؛

۳. اعمال و رفتار نیک که تابع دو مورد قبل است.

اگر این سه امر محقّق شود، بشر سنگ بنای اصلی پیشرفت را به دست می‌آورد.

انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و به‌ویژه دین‌شناسی علامه که ریشهٔ قرآنی دارد ازجمله مباحث تأثیرگذار در این بحث است.

علامه طباطبایی می‌فرماید پیشرفت و حرکت تکاملی از نوامیس هستی‌اند. این جهان در حال حرکت به جلو است و انسان نمی‌تواند در این جهان پیش‌رونده متوقّف شود. از قضا انسان نیز فطرتاً تکامل‌طلب و پیش‌رونده است؛ به‌عبارت‌دیگر، بین جهان درون و برون انسان هماهنگی برقرار است؛ پس اگر به انسان برنامه‌ای داده شود که با فطرت او و ناموس و نظام هستی کاملاً هماهنگ باشد انسان به‌راحتی پیش می‌رود؛ امّا متاسفانه گاهی برنامه‌هایی به انسان داده می‌شود که با فطرت او و ناموس هستی مغایر است.

مقصود علامه از اینکه پیشرفت حقیقی بنیاد دینی دارد این است که فقط دین می‌تواند برنامهٔ تعالی، تکامل، حرکت و پیشرفت کاملاً سازگار با نظام هستی و سرشت انسان را ارائه دهد. آنچه دیگران ارائه می‌دهند پیشرفت نیست، بلکه صرفاً تحمیلاتی است که شاید از جهاتی با سرشت انسان و نظام هستی سازگار باشد، امّا خلأهایی دارد که این انسان را به زمین می‌زند.

قرآن کریم به این نکته اشاره کرده و می‌فرماید: (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)[1]؛ این آیه نشان می‌دهد فرمان دین با فطرت انسان و با آهنگ تکاملی سرشتی و درون‌نهادی جهان کاملاً هماهنگ و مطابق است و برخلاف برنامه‌های دیگر، هیچ تحمیلی در کار نیست. نکتهٔ مهمّ دیگری که در این آیه وجود دارد تطهیر است؛ زیرا برنامه‌های دیگر در واقع انسان را آلوده می‌کند. اتمام نعمت نیز یک حرکت تکاملی است؛ وقتی کمال رخ بدهد نعمت کامل می‌شود. این حرکت تکاملی یک حرکت دائمی است و خداوند با برنامه‌هایی که در اختیار بشر قرار می‌دهد دائماً او را در جهت اتمام نعمت امداد و هدایت می‌کند. هیچ‌یک از امور دینی خلاف خواسته‌های درونی و ذاتی انسان نیست.

---

۱. مائده (۵)، ٦.

علامه طباطبایی پس از طرح این مبنا به بیان چند نکته می‌پردازند که به برخی از آنها اشاره می‌کنم.

در درون اسلام چه سازوکارها و درون‌مایه‌هایی وجود دارد که می‌تواند با پیشرفت هماهنگ شود و انسان را جلو ببرد؟ به خصوص که انسان ابعاد مختلفی دارد و تدوین برنامه‌ای مناسب برای پیشرفت او که با خواسته‌های او نیز سازگار باشد دقّت و ظرافت‌های زیادی می‌طلبد. دراین‌خصوص حضرت علامه به مواردی اشاره می‌فرمایند که من آنها را در ۳ بند خلاصه کرده‌ام:

۱. یکی از خصوصیّات و درون‌مایه‌های دین اسلام که در جهت پیشرفت مطلوب بسیار کمک‌کننده است، جامعیّت و اعتدال آن است. اسلام دوگانه‌هایی نظیر دنیا و آخرت را که در بسیاری از نگرش‌ها متضادّ دیده می‌شوند، به‌خوبی با هم جمع و هماهنگ کرده و میان آنها توازن برقرار کرده است؛ ازهمین‌رو، در تمامی ابعاد به کمک انسان می‌آید؛

۲. هماهنگی تعالیم اسلام با فطرت؛

۳. وضع قوانین ثابت و متغیّر به تناسب نیازهای ثابت و متغیّر انسان.

ایشان در مدل جامعه‌سازی قرآن می‌فرماید: عقلانیّت اسلام غیر از عقلانیّت غرب است. علامه عقلانیّت غربی را نوعی احساس‌گرایی می‌داند؛ زیرا عقل اسیر هوس‌های انسان و خادم شهوات اوست. ایشان چنین چیزی را عقل نمی‌داند. عقلانیّت اسلام احساسات انسان را کنترل می‌کند و به آنها جهت می‌دهد. اسلام با نگرش توحیدی و با برنامه‌های اخلاقی و آموزه‌های خود: ۱. در انسان یک نظام خودکنترلی پدید می‌آورد؛ ۲. به حاکمان دینی اختیارات لازم را می‌دهد تا هم به لحاظ اجرایی قدرت عمل داشته باشند و بتوانند جامعه را کنترل کنند؛ و هم به لحاظ تشخیصی عقل را جزو منابع دین قرار می‌دهد تا متناسب با نیازهای اصلی بتوانیم اجتهاد کنیم؛ ۳. جامعه را نیز مسئول و کنترل‌کنندهٔ امور می‌داند.

بنابراین، اسلام در کنار مثلّث عقیده، اخلاق و اعمال، مثلّث کنترل درون‌نهادی، کنترل اجتماعی و کنترل سازمانی را ایجاد می‌کند و با ترکیب اینها با انحرافات مبارزه و مسیر پیشرفت را هموار می‌کند، جامعه را می‌سازد و انسان را به پیش می‌برد، درحالی‌که، در تمدّن غرب مادّی‌گرایی افراطی و فرونهادن حقایق الهی، گرایش به میل و احساس به‌جای اهتمام به عقلانیّت و واقعیّت، مانع از وجود ضمانت‌های الهی شده است؛ به همین دلیل، تمدّن غرب هرچه پیش می‌رود، همواره به سمت نوعی توحّش جدید در حرکت است و سابقهٔ تاریخی نیز این امر را به‌خوبی نشان می‌دهد.

علامه نقش‌آفرینی پیامبر اکرم 9 در پایه‌گذاری سریع یک تمدّن بسیار ارزشمند ـکه حتّی خود غربیان نیز از آن استفاده‌های بسیاری برده‌اندـ را یادآور می‌شود. این در حالی است که غرب گرچه در برخی زمینه‌ها پیشرفت کرده، ولی هنوز رو به توحّش است و پیشرفته‌ترین کشورهای غربی همچنان طلایه‌داران توحّش مدرن جهان هستند.

از تصدیعی که به وجود آمد عذرخواهی می‌کنم.

بررسی و نقد

استاد خزائلی: ضمن عرض تشکّر به چند نکته اشاره می‌کنم:

۱. شما از ابتدا دین بمعنی‌الاعم را مطرح کردید و بعد به اسلام منتهی شدید. آیا این بر اساس مشترکات میان ادیان است؟

۲. اگر بدون تعصّب صحبت کنیم، آیا واقعاً عقل هیچ تأثیری در پیشرفت و هدف ندارد؟ حال آنکه اسلام نیز به عقل بسیار بها داده است؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «اَلعَقلُ ما عُبِدَ بِهِ الرّحمنُ وَ اکتُسِبَ بِهِ الجَنان» یا تأکیدهایی که در مورد عقل معاد و عقل معاش وجود دارد. باتوجّه‌به اینها اگر عقل مؤدی به اسلام و تربیت‌شده باشد، نمی‌توان تأثیر عقل را به‌کلّی نادیده گرفت.

۳. این شبهه بسیار مطرح می‌شود که غربی‌ها دین ندارند، ولی پیشرفت و تمدّن دارند. این سخن قابل‌قبول نیست و چنین پیشرفت و تمدّنی منتهی به توحّش و جنایت است؛ ولی با یک نگاه سطحی و مقطعی به نظر می‌رسد وضعیّت غرب در موارد بسیاری بهتر از وضعیّت دینداران است. بسیاری از مسلمانان و متدیّنان به ظاهر عقب‌افتاده هستند. اینها واقعیّاتی است که باید عمیق‌تر مورد تأمّل قرار گیرد تا روشن شود چه چیز باعث پیشرفت آنها شده است.

٤. اگر فرمایش علامه را با منبع بیان می‌کردید بهتر بود؛ زیرا ما می‌توانیم بیشتر استفاده کنیم.

دکتر شاکرین: الف. چاره‌ای جز این نیست که دین را با یک معنای ارتکازی عام مطرح کنیم، و بعد با بیان حدود و خصوصیات گستره فراگیری آن را کاهش دهیم. در بررسی نظریه‌ها و دیدگاه‌ها ناچاریم از دین به معنای عام استفاده کنیم؛ بنابراین، ابتدا با آن آغاز می‌کنیم، ولی آنجا که می‌خواهیم دیدگاه خودمان را توضیح دهیم، دین را با قیود تعریفی مشتمل بر دین حق الهی که امروز مصداق آن منحصر به اسلام است، بیان می‌کنیم. این امر در تمامی مباحث فلسفهٔ دین گریزناپذیر است. وقتی آراء کسانی را بررسی می‌کنیم که با اسلام کاری نداشته‌اند و نظرشان را به‌صورت کلّی طرح کرده‌اند، ما هم ناچار هستیم موافق با آنها پیش برویم؛ یعنی به معنای موردنظر خودشان از دین، سخنان آنها را بفهمیم و بازتاب دهیم. اگر بدون در نظر گرفتن این مسئله سخن بگوییم نمی‌توانیم با آنها گفتگو کنیم، اما قطعاً نظر خاص ما در باب دین مبتنی بر تعریف خاص خودمان است و برای جلوگیری از ابهام و مغالطه باید تعریفمان را روشن سازیم.

ب. تأثیر عقل بر پیشرفت مسئلهٔ بسیار مهمّی است؛ امّا من به چند دلیل وارد این بحث نشدم:

اول اینکه ابتدا باید در مورد چیستی عقل بحث کنیم و ماهیّت آن را روشن

کنیم. در مورد دین نیز دقیقاً با همین مشکل مواجه هستیم؛ اما چون دین مصادیق شناخته شده‌ای برای همگان دارد به‌راحتی می‌توان در مورد آن بحث کرد. در مقابل عقل مفهومی است که بحث کردن در مورد آن قدری دشوارتر است، تا زمانی که مفهوم عقل را روشن نکنیم، مقصودمان هم روشن نخواهد شد.

نکتهٔ دیگر ـ که جزو مسلّمات و مفروضات جمع حاضر است ـ اینکه عقل یکی از منابع دین به حساب می‌آید. ضمن اینکه در بیان دیدگاه آقای شجاعی‌زند عرض کردم در روند گذار باید سراغ علم و عقل بشری برویم و از آن استفاده کنیم. روند گذار دو بخش را شامل می‌شود: (۱) هنجارها و نظام ارزشی که توسّط بایدها و نبایدهای دینی روشن می‌شود؛ (۲) تکنیک‌ها؛ برای مثال، در ساخت یک ساختمان ۱۰ طبقه از یک‌سو باید به هنجارها و ارزش‌هایی نظیر رعایت حقوق دیگران که در منابع دینی بیان شده توجّه کرد، و از سوی دیگر، باید نحوهٔ طرّاحی فونداسیون را با محاسبات ریاضی مورد بررسی قرار دهیم که این کار عقل، علم و تجربه است.

در معنای موردنظر ما عقل در تمامی این مراحل حاضر است، امّا ما با تفکّراتی سروکار داریم که نگاه محدودی به عقل دارند و علم را نیز فقط علم تجربی می‌دانند، به همین دلیل، فقط در همین حوزه به عقل پرداختیم.

ج. در مسئلهٔ پیشرفت دنیای غرب و عقب‌ماندگی مسلمانان چند محور اصلی وجود دارد؛ اولاً، لازم است کمّ و کیف پیشرفت دنیای غرب را مورد بررسی قرار دهیم تا روشن شود در چه زمینه‌هایی پیشرفت اتّفاق افتاده، و در چه زمینه‌هایی با کاستی و خلأ جدّی مواجه است. کسانی که نگاه دقیق تمدّنی ندارند و قضایا را به‌صورت عمیق دنبال نمی‌کنند فقط به ابزارها، ماشین‌ها و تکنولوژی‌های پیشرفته توجّه دارند.

یکی از عواملی که در ساخت تمدّن غرب مدرن تأثیر جدّی گذاشته داروینیزم اجتماعی است. امروزه نظریه تکامل داروین صرفاً به‌عنوان یک نظریهٔ علمی زیست‌شناختی مطرح نیست، بلکه فلسفه‌ای است که فلسفهٔ اجتماعی و زیست

اجتماعی را هم شامل می‌شود. داروینیزم اجتماعی زیربنای غالب ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی است. همین فلسفه بزرگ‌ترین جنگ‌های خانمان‌سوز دنیای حاضر را رقم زده است. فاشیزم و ناسیونال سوسیالیزم از ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی هستند که جنگ‌های جهانی اول و دوم را پدید آوردند و حدود ۱۰۰ میلیون انسان را قربانی کردند. از قربانیان یکی از شهرهای آلمان که در یک شب توسّط انگلستان بمباران شد هیچ آمار دقیقی در دست نیست. آماری که دراین خصوص گفته شده حدّاقل ۵۰ هزار نفر و حدّاکثر ۵۰۰ هزار نفر است. اینها مولود عقلانیت و تمدّن مدرن است!

پیشرفتی که این‌چنین بر سر مردم آتش می‌ریزد و انسان را گرگ انسان کرده است باید مورد تحلیل قرار بگیرد.

د. در رابطه با مستندات سخنان علامه بهتر است به مقاله بنیاد دینی پیشرفت در نگاه علامه طباطبایی نگاشته حقیر مراجعه شود.

استاد خزائلی: مقصود من هم همین بود. چرا آمریکا و دنیای غرب چنان ساخته شوند که به یک ابرقدرت تبدیل شوند، امّا ما در چارچوب اسلام که یک دین پیشرفته و قانونمند است طوری ساخته نشدیم که یک ابرقدرت باشیم؟

دکتر شاکرین: فعلاً به اجمال می‌توان گفت متأسّفانه فاصله گرفتن ما از اسلام این آثار را به وجود آورده است؛ اگرچه بعد از انقلاب اسلامی بازگشت به اسلام اوضاع را به شدّت تغییر داد، اما درعین‌حال، مسأله نیازمند بررسی‌های موشکافانه بیشتری است.

بنابر ادعا آمریکا یکی از دموکراتیک‌ترین کشورهای دنیاست، و از نظر ساختار سیاسی ـ نظامی است که ادّعا می‌شود تفکیک کامل قوا در آن صورت گرفته است، ازاین‌جهت در تمام نظام‌های سیاسی پیشرفتهٔ جهان بالاتر تلقّی می‌شود؛ درعین‌حال، بیشترین دیکتاتوری بین‌المللی را دارد و در درون هم نظامی سراسر تبعیض و نژادپرستانه است.

اگر اشتباه نکنم تی. ال. سرجنت در کتاب ایدئولوژی‌های سیاسی معاصر این بحث را از منظر اندیشمندان علوم و مکاتب سیاسی مطرح می‌کند که آیا فاشیزم دوباره بر می‌گردد، یا نه. به نظر این اندیشمندان احتمال بازگشت فاشیسم وجود دارد، و پیش‌بینی شده در بازگشت خود از آمریکا سر برآورد.

چرا انسان مدرن پیشرفته در جامعهٔ صنعتی پر از رفاه به پوچی می‌رسد؟ با این همه رفاه، پیشرفت و ادّعای آقایی بر دنیا، چرا آمار خودکشی تا این اندازه بالاست؟ اینها از خلأهای بسیاری جدّی و اساسی حکایت می‌کند، به‌گونه‌ای که غرب نیازهای اساسی انسان را نادیده گرفته و راهی برای حلّ آنها ارائه نکرده است. قرآن مجید می‌فرماید: (وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلّا ما سَعى)[1]؛ سنّت الهی بر این است که هرکس در زندگی تلاش می‌کند نتایجی را به دست آورد. غربی‌ها در این زمینه‌ها تلاش کردند، امّا متأسّفانه ما تلاش نکردیم. دلیل اینکه چرا تلاش نکردیم باید مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

هیچ مکتب بشری، هیچ دینی و هیچ متفکّری را نمی‌توان پیدا کرد که به اندازهٔ اسلام به علم، کار و تلاش و فعّالیّت در امور دنیوی تأکید کرده باشد. شخصی به امام صادق 7 عرض کرد: من تا پایان عمر به اندازهٔ کافی ثروت دارم و محتاج کسی نیستم. تصمیم دارم بقیّهٔ عمرم را صرف عبادت کنم. امام فرمودند: کار کن، چون کار باعث رشد عقل می‌شود. این عقل معاش است، نه عقل معاد.

ما از چند ناحیه ضربه خوردیم؛ حکّام فاسد داخلی، سرمایه‌گذاری غرب به‌ویژه در قضایای اندلس، و اینکه متأسّفانه جامعهٔ اسلامی هم بعد از پیامبر راهی را که باید طی می‌کرد دنبال نکرد. بعد از انقلاب که مقداری به اسلام توجّه شد وضعیّت ما زمین تا آسمان فرق کرد و مسیری باز شد که امیدواریم بتوانیم آن را ادامه دهیم تا مسلمانان به شکوه و عظمتی بهتر از گذشته برسند.

---

۱. نجم (۵۳)، ۳۹.

آقای گلی: با تشکّر، فرمودید آقای ملکیان در مورد نسبت میان دین و پیشرفت به دیدگاه خنثی‌نگر معتقدند. بنده در مقاله‌ای از ایشان خواندم که در بحث عقلانیّت و معنویّت کشورهای اسکاندیناوی بهتر از سایر کشورها زندگی می‌کنند، و من فکر می‌کنم آنچه مراد از جمع میان عقلانیّت و معنویّت است در این کشور بهتر صورت گرفته تا کشوری مثل کشور من که در آن نه عقلانیّت تحقّق یافته و نه معنویّت. در ادامه می‌گوید دلیل اینکه مردم ایران به پیشرفت نمی‌رسند دینداری آنان است و این امر باعث می‌شود آنها به‌جای عقلانیّت به دنبال تعبّد باشند.

باتوجّه‌به این مطالب می‌توان ایشان را در زمرهٔ کسانی دانست که به دیدگاه تعارض قائل هستند.

دکتر شاکرین: از بعضی مطالب قائلان به خنثی‌نگری دیدگاه متفاوتی هم به دست می‌آید، ولی تا جایی که من می‌دانم آقای ملکیان در بیان دیدگاه خود برای هیچ‌یک از دو طرف نقش جدّی‌ای قائل نیست. به‌سختی می‌توان چیزی را به آقای ملکیان نسبت داد؛ چون ایشان بسیار تغییر دیدگاه دارند. ولی کسانی هم که این‌طور تغییر دیدگاه ندارند گاهی از برخی مطالب‌شان چیز دیگری فهمیده می‌شود. در مجموع از مطالب آقای ملکیان و یک مورد تصریحی که دارند می‌توان این‌گونه برداشت کرد دین و پیشرفت تأثیر لزومی‌ای بر هم ندارند، هرچند گونه‌هایی از دین‌ورزی یا شماری از تعالیم دینی می‌توانند نقش مثبت یا منفی در رابطه با پیشرفت داشته باشند.

آقای جعفری: آقای ملکیان در نظریهٔ اخیرشان که به دورهٔ پنجم تطوّرات فکری‌شان مربوط می‌شود قطعاً به دیدگاه اول قائل هستند. ایشان در نظریهٔ معنویّت عقلانی تصریح می‌کند دین از کارکردهای قبلی خود ناتوان شده و نه‌تنها دیگر کارآمد نیست، بلکه نسبت به آنها ضدّیت و منافرت پیدا کرده است؛ قبلاً آرامش‌بخش بود، امّا امروزه نه‌تنها آرامش‌بخش نیست، بلکه ضدّ آرامش است؛ به

همین دلیل، نظریهٔ معنویّت را مطرح می‌کند و معتقد است این نظریه می‌تواند کارکرد آرامش‌بخشی داشته باشد.

دکتر شاکرین: آرامش‌بخشی بحث دیگری است. ایشان در بحث معنویت هم از اخلاقیات دین استفاده کرده و آن را دارای کارکرد مثبت اجتماعی می‌داند.

آقای جعفری: آقای دکتر سروش و آقای شبستری همچنان خود را روشنفکر دینی می‌دانند؛ به این معنا که دین با تجدّد، توسعه و همهٔ مؤلّفه‌های مدرن سازش دارد؛ ولی آقای ملکیان خود را روشنفکر دینی نمی‌داند؛ زیرا معتقد است این دو اصلاً با هم قابل جمع نیستند؛ به همین دلیل زندگی معنوی را مطرح می‌کند. باتوجّه‌به این نظرات علی‌القاعده می‌توان ایشان را قائل به نظریهٔ اول دانست.

آقای صمدپور: در جلسه‌ای خدمت آقای دکتر کثیری بودیم، ایشان می‌فرمودند: اگر بخواهید غرب را بشناسید، باید حدّاقلّ چند سال با آنها زندگی کنید. ایشان می‌گفتند: یکی از چیزهایی که در بدو امر باعث شگفتی می‌شود نظم‌وانضباط غرب است. واقعیّت این است که سگ‌ها شناسنامه دارند، امّا دختری که به‌خاطر معلوم نبودن پدرش شکایت کرده بود، در دادگاه محکوم شد.

اشکالی که قائلان به دیدگاه تعارض چه در داخل و چه در خارج مطرح می‌کنند این است که سخنان ما بسیار آرمان‌گرایانه است؛ و دیگر اینکه اگر می‌توانید در یک نمونهٔ عملی نشان دهید با گذشت بیش از ۱۴۰۰ سال چه پیشرفتی اتّفاق افتاده است.

دکتر شاکرین: تعدادی از فعّالان حقوق بشر از سازمان ملل به قم آمده بودند که جلسه‌ای با آنها برگزار کردیم. پرسش‌هایی در مورد اسلام مطرح کردند. در این جلسه آقای دکتر امینی، آقای دکتر کیاشمشکی، آقای دکتر شهریاری و بنده حضور داشتیم. چند نفر از مهمانان حقوقدان آلمانی بودند.

در مورد حقوق زن مباحثی مطرح شد. آقای دکتر کیاشمشکی گفتند یکی از بستگان من در آلمان زندگی می‌کند و آنجا با یک آلمانی ازدواج کرده است. ایشان گاهی برای حلّ مشکلات خود با من تماس می‌گیرد و مشورت می‌کند؛ یک بار

تماس گرفت و گفت شوهرم من را کتک می‌زند. من با تعجّب گفتم آلمانی کتک می‌زند! گفت همه‌شان کتک می‌زنند. هیچ‌کدام از مهمانان حاضر در جلسه این مطلب را انکار نکردند.

این جملهٔ نیچه معروف است که می‌گفت وقتی سراغ زنان می‌روی شلاق را فراموش نکن! یکی از دوستان ما که مدّت‌ها در آلمان بوده و هنوز هم به آلمان رفت‌وآمد دارد می‌گفت در آنجا زنان موقع ازدواج از دادگاه حکم می‌گیرند که اجازه داشته باشند در ماه یک بار به خانه پدر بروند.

در مورد آرمان‌گرایی و نمونهٔ عملی عرض کنم که در حوزهٔ شرایط خاصّ تاریخی و مناسبات حکومت حضرت علی‌بن‌ابیطالب یک نمونهٔ آرمانی هستند؛ امّا در حوزهٔ تمدّن‌سازی بسیاری از متفکّران غربی اذعان کرده‌اند موفّق‌ترین شخصیّت تمدّن‌ساز در تاریخ بشر پیامبر اسلام 9 است که با کمترین هزینه این کار را انجام دادند. زمانی که مسلمانان به آن شکوه طلایی رسیدند، غربی‌ها بسیار عقب بودند. بسیاری از آنچه آنها به دست آوردند، از دستاوردهای مسلمانان اقتباس کردند و متأسّفانه آشکار هم نکردند. با مرور زمان است که برخی از این مسائل آشکار می‌شود.

خانم زیگرید هونگه در کتاب فرهنگ اسلام در اروپا بعضی از موارد را افشا کرده است؛ مثلاً گردش خون که در تاریخ پزشکی به ویلیام هاروی نسبت داده می‌شود، ۳۰۰ سال قبل از او توسط ابن‌النفیس مسلمان کشف شده بود. دانشمندان علوم تجربی غرب در مدارس اسلامی درس خواندند و بسیاری از علوم و ریاضیات را از مسلمانان گرفتند. متأسّفانه مسلمانان به‌خاطر حکومت‌های بسیار فاسد و مشکلاتی که داشتند به‌تدریج موقعیّت خود را از دست دادند.

حدود یک ماه و نیم پیش در یاسوج بودم. اوایل انقلاب هم مدّتی آنجا بودم. یکی از اساتیدی که اهل شلوغ‌کاری بود گفت شما در این ٤٠ سال چه کاری برای مردم انجام دادید؟ گفتم بنده ٤٠ سال پیش اینجا آمدم، نه دانشگاهی بود و نه

امکانـاتی. الان دانشـگاه دارد بـا ۱۲۰۰۰ دانشـجو، صـدها عضـو هیئـت علمـی و هلی‌کوپتر تک‌پروانهٔ جدید در اینجا طرّاحی و ساخته شده است.

همگام با انقلاب اسلامی پیشرفت‌های زیادی اتّفاق افتاده اسـت، امّـا چـون مـا داخل این جریان هستیم اینها را نمـی‌بینـیم. خیلـی از پیشـرفت‌هـا محرمانـه بـاقی می‌ماند و ممکن است ده‌ها سال بعد از آنها رونمایی و بهره‌بـرداری شـود. الان مـا سوار پراید می‌شویم، امّا در صنایع نظـامی‌مـان پیشـرفت‌هـای بسـیار چشـمگیری کرده‌ایم. بنابراین خود این انقلاب می‌تواند نمونهٔ بسیار خـوبی از پیشـرفت باشـد؛ به‌رغم اینکه غربی‌ها از هر جهت تلاش کرده‌اند تا ما را به زمین بزنند.

آقای معلمی: از عنوان بحث «نسبت دین و پیشرفت از دیدگاه علامه طباطبایی» این‌طور به نظر می‌رسد که منظور از پیشرفت همان چیزی است که در تلقّی عرفـی وجود دارد، حتّی اگر معنای پیشرفت را هم تغییر دهیم و موضوع آن را انسان قرار دهیم، نه ابزار و ساختارها، باز هم به نظر می‌رسد سیر بحـث بـا تعریـف مطابقـت ندارد. آن‌طور که شما می‌فرمایید گویا اسـلام باعـث پیشـرفت ابزارهـا و دسـتیابی مسلمانان به کشفیّات جدید شده است، حتّی خاطراتی هم که بیان کردید در همین راستا بودند؛ درحالیکه اگر، موضوع پیشرفت انسان باشـد، رشـد اخـلاق، عقایـد و منش برای پیشرفته بودن انسان کافی است، حتّی اگر ابزار و صنایع پیشرفته هم در اختیار نداشته باشد.

دکتر شاکرین: پیشرفت در نگاه علامه طباطبایی حرکت تکاملی و سعادت انسان است، امّا نکته اینجاست که آیا این پیشرفت در همان جنبه می‌ماند یا سرایت می‌کند و در سایر ابعاد زندگی نیز نمود می‌یابد. نکتهٔ مهمّی که علامه بر آن تأکید دارند این است که دیدگاه جامع اسلام در باب جمع میان دنیا و آخرت است، اینها را هم دربر می‌گیرد و سرایت می‌کند؛ امّا اصل انسان است. اصل این است که در درجهٔ اول انسان به یک انسان واقعی تبدیل شود؛ انسان واقعی سلیم‌الفکر، سلیم‌النّفس و از نظر رفتاری

درستکار است. چنین انسانی در این حد باقی نمی‌ماند و در ساختارها و ابزارها هم پیشرفت خواهد کرد.

غرب صرفاً به ابعاد ظاهری پرداخته و در ابعاد باطنی مشکلات جدّی دارد، اما حرکت اسلامی (نه مسلمانان) از انسان آغاز می‌شود و البتّه چتر خود را بر سایر ابعاد و علوم هم می‌گستراند.

آقای جعفری: من فقط به چند نکته اشاره می‌کنم. من از آقای لگنهاوزن پرسیدم: در آمریکا رئیس قوّهٔ قضائیه (قاضی‌القضات) توسّط چه کسی انتخاب می‌شود؟ ایشان گفتند: توسّط رئیس جمهور. همین مطلب نشان می‌دهد که نظام سیاسی آمریکا هم بر اساس تفکیک قوا نیست. علاوه‌براین، جنبه‌های دموکراتیک نیز در غرب بسیار ضعیف است، ما در این عرصه قوی‌تر هستیم.

دکتر شاکرین: در بحث تفکیک قوا باید به این نکته توجّه کرد که به اعتقاد اندیشمندان سیاسی تفکیک کامل قوا اساساً امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اجزاء یک سیستم به هم مرتبط هستند و هیچ گریزی از این امر نیست. مهم این است که هنجارهای حاکم چه نوع هنجارهایی باشد.

آقای جعفری: فیلمی با عنوان «الاسلام والعلم» در ۳ قسمت در فضای مجازی و آپارات منتشر شده است. یک مسلمان انگلیسی عراقی‌تبار به‌صورت مستند و میدانی به مراکز علمی اروپایی مثلاً مرکز بطلمیوسی رفته است. جالب این است که یکی از دانشمندان همان مرکز با ارائهٔ منبع از خود بطلمیوس می‌گوید نظریه خورشید مرکزی را نخستین‌بار یکی از دانشمندان اسلامی در قرن سوم مطرح کرده است. در مورد نظریات دیگر در سایر علوم نیز همین‌طور است.

دکتر شاکرین: چرا مجسّمه‌های دانشمندان ما در دانشگاه‌های بزرگ غرب گذاشته می‌شود؟ مثلاً خیّام که ما اصلاً به‌عنوان یک دانشمند به او نگاه نمی‌کنیم، یا دانشمندان دیگر نظیر ابوعلی سینا، خواجه نصیر و ... در آنجا بسیار محترم هستند و مجسّمه‌های آنها نصب می‌شود، یا در سازمان ملل در بخش دانشمندان بزرگ جهان تندیس خواجه

نصیرالدّین طوسی نصب شده است. اینها نشان می‌دهد ما خودمان را دست‌کم گرفته‌ایم؛ بزرگ‌ترین آسیب ما به‌ویژه در یکی دو قرن اخیر خودباختگی و فراموشی فضیلت‌های خود بود که جریان روشنفکری در این امر تأثیر بسیاری داشت. ما همه چیزمان را فراموش کردیم، درحالی‌که، در زمینه‌های مختلف بن‌مایه‌های بسیار قوی‌ای داشته و داریم.

آقای گلی: کتاب صعود چهل ساله بر اساس اسناد بین‌المللی که توسّط آستان قدس منتشر شده است، پیشرفت‌های ایران در علوم مختلف را نشان می‌دهد. این کتاب در اینترنت هم در دسترس است.

آقای جعفری: آقای دکتر! بسیار متشکّریم. از همهٔ دوستان هم تشکّر می‌کنیم که لطف کردند و در جلسه حاضر شدند. بحث مفید بود و امیدوارم برای دوستان کاربردی باشد. اللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

قاعده ذوات الاسباب
از نظر علامه طباطبایی [1]

- **گروه علمی معرفت‌شناسی**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین حسن معلمی
- **حاضرین:** آقایان حسن عبدی، عسکری سلیمانی امیری و سید اباذر نبویان

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری

تاریخ ارائه
۹۹/۸/۲۵

حجت‌الاسلام والمسمین عسکری سلیمانی امیری متولد ۱۳۳۷ و دارای مدرک سطح ۴ از حوزه علمیه قم است. اهم عناوین تدریس ایشان عبارتند از: منطق، فلسفه و کلام.

در حال حاضر استاد سلیمانی امیری عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی [1] می‌باشد.

تا کنون آثار متعددی از ایشان به چاپ رسیده است که به برخی از آنها عبارت‌اند از:

برهان صدیقین علامه طباطبایی [1]؛ اصول و قواعد برهان؛ شرح برهان شفاء؛ منطق صدرایی؛ معیار دانش؛ منطق پیشرفته؛ منطق و شناخت‌شناسی؛ نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا؛ سرشت کلیت و ضرورت.

برخی از مقالات علمی نگارش‌یافته به قلم ایشان عبارت است از: «بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله مصباح یزدی درباره معقول ثانی فلسفی و رابطه آن با وجود ربطی»؛ «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»؛ «تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی [1]»؛ «یقین ناتمام (مدل جدیدی از معرفت شناسی)»؛ «حقیقت قضیه حقیقیه و نسبت آن با وجود موضوع»؛ «وجود کامل مطلق»؛ «اثبات عقلی کامل مطلق و نقد و بررسی بعضی از ادله ناکافی»؛ «شهود خدا برهان خدا»؛ «تقریر برهان صدیقین سینوی به روش منطق صوری جدید».

استاد عسکری سلیمانی امیری: بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمدللّـه ربّ العـالمین و صلّی الله علی سیّدنا محمّد و آله الطّاهرین.

بحث قاعدهٔ «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» را قبلاً در مجمع در همین گروه مطرح کردم، اما به بیان علامه اشاره نکردم. ایشان هم این قاعده را قبول دارد، امّا به نظر می‌رسد آن را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که جای بررسی بیشتری دارد.

ابتدا اصل قاعده و نظر ابن‌سینا و ملاصدرا را در مورد آن بیان می‌کنم؛ علامه نیز همان دیدگاه را دارد منتها به‌گونه متفاوتی مطرح کرده است. در پایان این جلسه به اجمال دلیل آن را بیان خواهم کرد، امّا شاید لازم باشد در جلسهٔ دیگری به آن بپردازیم.

بیان اصل قاعده

از نظر علامه طباطبایی اصل قاعدهٔ «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» قابل‌قبول است. ایشان در نهایهٔ الحکمهٔ[1] این قاعده را مطرح می‌کند و آن را می‌پذیرد. متأسّفانه فرصت نکردم مطالب رسائل سبعهٔ منطقی را با نهایه الحکمه مقایسه کنم و ببینم آیا نکتهٔ جدیدی بیان کرده‌اند یا خیر؛ مطالبی که آماده کرده‌ام حاصل تأمّل در مطالعاتی است که قبلاً داشته ام. ایشان در تعلیقاتشان بر جلد سوم اسفار نیز

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمه، مرحلهٔ ۱۱، فصل ۱۳.

مطالبی را بیان کرده‌اند.[1] به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان در نهایه و اسفار یکی است، امّا در رسائل سبعه از بُعد منطقی به آن پرداخته اند.

علامه این استدلال را مطرح می‌کند که چرا چیزی که ذا سبب (معلول) است، جز از طریق سببش معلوم نمی‌شود. استاد مصباح در تعلیقه بر نهایه در حدود ۳ صفحه بحث کرده‌اند و سؤالات در خور اندیشه‌ای مطرح کرده‌اند؛ ازجمله اینکه آیا این بحث فقط به علوم تصدیقی که با استدلال و برهان به دست می‌آیند نظر دارد یا هر علمی را شامل می‌شود؟ آیا علم حضوری ما به خودمان مشمول این قاعده می‌شود یا نه؟ آیا علم حسّی مشمول این قاعده می‌شود یا نه؟ آیا علم بدیهی که به حدّ وسط استدلال نیاز ندارد مشمول این قاعده است یا نه؟ در تمامی این موارد درصورتی این طور است که معلوم معلول باشد.

اگر بخواهیم به چیزی که ذا سبب نیست علم پیدا کنیم مشمول قاعدهٔ ما لاسبب می‌شود. اینکه این قاعده به چه معناست و چگونه تفسیر می‌شود بحث دیگری است. امّا آیا اگر بخواهیم چیزی که معلول علّتی است را به طور بدیهی و بدون استدلال بشناسیم، باز هم تحت سیطرهٔ این قانون قرار می‌گیرد؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا قانون ذوات‌الاسباب حاکم بر هر علمی است که معلوم آن معلول است؟ ما به خودمان علم داریم و با استدلال می‌دانیم خودمان معلول خداوند تبارک‌وتعالی هستیم. آیا علم حضوری به خودمان معلول است، به‌گونه‌ای که باید به نحو حضوری به خدا علم پیدا کنیم تا به خودمان علم حضوری داشته باشیم؟

آیا در مورد امور تجربی نیز می‌توانیم چنین ادّعایی را مطرح کنیم؟ علامه قاعدهٔ ذوات‌الاسباب را در مورد امور حسّی نمی‌پذیرد و می‌گوید: علم ما به کاغذ از راه لوازمات عامّه است. اینکه چرا علامه چنین دیدگاهی دارد جای تأمّل و بحث دارد، درحالی‌که، معمولاً در بررسی این قاعده کمتر به آن توجّه شده است.

۱. طباطبایی، نهایهٔ الحکمهٔ، مرحله۱۱، فصل۱۳.

تلاش علامه در جهت اثبات قاعده

جناب علامه در نهایه برای اثبات درستی قاعده چنین استدلالی را مطرح می‌کند: علم مطابق معلوم است؛ پس علم به علت و علم به معلول مطابق با معلوم هستند؛ چون چنین است مطابَق علم به علّت و مطابَق علم به معلول هر نسبتی با هم داشته باشند علم به آنها هم همان نسبت را دارد. به دلیل اینکه این دو با معلوم‌شان مطابق هستند نسبت دو علم هم همین‌طور است.

آیا ممکن است معلول بدون تحقّق علّت وجود داشته باشد؟ خیر. وجود معلول فرع بر وجود علّت است، پس علم به معلول هم فرع بر علم به علّت است. اگر علم به معلول متوقّف بر شیء دیگری غیر از علم به علّت باشد، باید گفت یک معلول بیش از یک علّت دارد؛ زیرا طبق مطابقت علم با معلوم اگر علم به معلول از راه دومی حاصل شود، باید آن هم علت وجود معلول باشد. این با قاعدهٔ الواحد سازگاری ندارد. بنابراین، ناگزیریم برای علم به معلول که به علّت آن ـکه یکی بیشتر نیست‌ـ علم پیدا کنیم.

آقای نبویان: اینجا دیگر به قاعدهٔ الواحد ارتباط ندارد که بگوییم تا علّت را نشناسیم معلول را نمی‌شناسیم. از راه دیگری آن را می‌شناسیم.

استاد عسکری سلیمانی امیری: در حال حاضر ما با واقع علّت واقع معلول سروکار داریم. علم به واقع معلول ممکن نیست، مگر از طریق علم به واقع علّت. اگر علم به معلول «ب» از طریق «الف» حاصل شود، قطعاً «الف» باید علّت آن باشد. اگر به‌جای اینکه از طریق «الف» به «ب» علم پیدا کنیم از طریق «ج» به آن علم پیدا کنیم، با اینکه «الف» علّت آن است از راه دیگری شناخته شد و راه دیگر جز راه علّت نمی‌تواند باشد، پس این شیء باید دو علّت هم‌عرض داشته باشد و لازمهٔ آن توارد علتین علی معلول واحد است و چنین چیزی ممکن نیست.

آقای نبویان: قاعده می‌گوید اگر بتوانیم با چیزی به معلول علم پیدا کنیم آن علّت خواهد بود.

استاد عسکری سلیمانی امیری: ما نمی‌توانیم فرض را تغییر دهیم. فرض ما بر این بود که «الف» علّت «ب» است، در این فرض امکان ندارد که «ج» هم علّت آن باشد، چون تبدیل فرض خواهد بود. ممکن است ما اشتباه کنیم و مثلاً بگوییم «الف» علّت «ب» است ـدرحالی‌که در واقع «ج» علّت آن است‌ـ بعد از طریق علم به «ج» به «ب» علم پیدا کنیم و بگوییم قاعده نقض شد. اینجا قاعده نقض نشده، بلکه تثبیت شده و ما به اشتباه «الف» را علّت «ب» دانسته‌ایم.

آقای فیّاضی این اشکال را مطرح کرده‌اند که در اینجا خلط میان مقام ثبوت و مقام اثبات شده است؛ زیرا علّت ثبوتاً مقدّم بر معلول است، امّا مقام علم مقام اثبات است.

اتّفاقاً اشکال علامه نیز همین است و این استدلال را برای مخالفت با چنین نقدی مطرح کرده است. علامه می‌گوید: نسبت میان علّت و معلول هرچه باشد، به دلیل تطابق علم با معلوم نسبت دو علم نیز عین همان نسبت است. ایشان با استناد به برهان تطابق علم با معلوم می‌گوید که مقام اثبات ضرورتاً باید مانند مقام ثبوت باشد. اینکه علم واقعاً بر معلوم خودش منطبق است به این معناست که علم با معلوم دو چیز نیست. به‌حسب ظاهر معلوم وجود خارجی است و علم وجود ذهنی، امّا علم عین معلوم و مطابق با آن است. دراین‌صورت، مسیر تحقق معلول همان مسیر علم به وجود معلول، و مسیر تحقق معلول تنها از راه وجود علّت، و مسیر علم به معلول نیز تنها از علم به علت است.

اساساً علامه در استدلال خود با استناد به قانون مطابقت علم با معلوم از مسیر تکوّن و نفس‌الامر می‌گوید: دو نسبت علم عین دو نسبت معلوم است؛ نه اینکه میان این دو خلط کرده باشد، بلکه ایشان به این مسئله توجّه دارد که معلول و علّت رابطه و نسبت ثبوتی دارند. علم به علّت و علم به معلول در مقام اثبات است و رابطه و نسبتی میان آنها وجود دارد. علامه درصدد است ببیند آیا این نسبت غیر از آن نسبت است و طریق رسیدن به هریک با هم متفاوت است؟ تلاش علامه بر

این است که به روش برهانی اثبات کند این دو طریق یکی هستند. اگر حقیقت معلول متوقّف بر حقیقت علّت است، علم به معلول نیز حقیقتاً متوقّف بر علم به علّت است.

ازاین‌جهت به نظر می‌رسد اشکال خلط مقام ثبوت و مقام اثبات وارد نیست. علامه به تمایز میان این دو مقام کاملاً تفطّن دارد و درصدد اثبات این مطلب است که به‌رغم تمایز این دو مقام مسیر واحد است. ایشان به روش برهانی درصدد اثبات این مطلب است که مقام اثبات طریقی جز طریق ثبوت ندارد.

مصادیقی از قاعدهٔ ذوات‌الاسباب

علامه مانند ملاصدرا و فخررازی متذکّر می‌شود این قاعده هم در علل ماهیّت جاری است و هم در علل وجود. هرگاه قضیّه‌ای تشکیل دهیم که موضوع یا محمول آن علّت باشد، (بنا بر قانون تطابق) ادّعا این است که علم به نسبت میان علّت و معلول جز از راه علّت حاصل نمی‌شود. بنابراین، میان موضوع و محمول نسبت اتّحادی وجود دارد.

آیا این نسبت اتّحادی از طریق علّت است؟

نسبت اتّحادی انواعی دارد:

۱- گاهی ممکن است از نوع عینیّت باشد؛ یعنی محمول عین موضوع باشد؛ مانند قضیّهٔ «انسان انسان است». در اینجا نسبت میان موضوع و محمول یک نسبت اعتباری است؛ زیرا این دو عین یکدیگرند و چون عین یکدیگرند، مشمول قاعده نمی‌شود. این ناقض قانون ذوات‌الاسباب نیست. طبق این قانون چیزی که معلول علّتی باشد علم به آن از طریق علتش ممکن است. ماهیّت من حیث هو که علّت ندارد تا از راه آن شناخته شود. پس «انسان انسان است» یک گزارهٔ بدیهی است و درعین‌حال ناقض قانون ذوات‌الاسباب نیست.

۲. نسبت اتّحادی میان موضوع و محمول از نوع محدود به حدّ باشد؛ نظیر قضیّهٔ «انسان حیوان ناطق است». در قضیّه‌ای که رابطهٔ موضوع و محمول رابطهٔ

محدود به حدّ است، محمول تفصیلی را دارد که موضوع در عین اجمال مشتمل بر آن تفصیل است. بنابراین محمول مفصّل با موضوع خودش متّحد است.

حدّ و محدود با هم نسبت اتّحادی دارند و محدود مشتمل بر جنس قریب و فصل قریب است، یا از جنس بعید تا فصل قریب همهٔ ذاتیّات را شامل می‌شود (جوهر ذوابعاد، نامی حسّاس متحرّک بالاراده ناطق). حدّ مختصر دارای دو جزء است: جنس قریب و فصل قریب. جنس و فصل علل محدود هستند و حد مرکّب است و محدود نیز این ترکیب را دارد. بنابراین، طبق قانون ذوات‌الاسباب هرگاه بخواهیم به موضوع (انسان) علم پیدا کنیم، باید به محمول (جنس و فصل قریب) آن علم داشته باشیم. علم به انسان از طریق علم به حیوان ناطق حاصل می‌شود؛ منتها این علم بدیهی است. بنابراین، برای رسیدن به علم تفصیلی در مورد انسان باید محمول را بشناسیم، و برای شناخت محمول نیز باید ذات انسان را بشناسیم، به‌گونه‌ای که بتوانیم با تحلیل ذات انسان جنس قریب و فصل قریب را به دست آوریم. بنابراین، اینکه می‌گویند ماهیّت شیء از راه تعریف شناخته می‌شود به این معنا نیست که ماهیّت شیء به‌کلّی مجهول باشد و بخواهیم به‌واسطهٔ جنس قریب و فصل قریب آن را معلوم کنیم.

شیخ اشراق این اشکال را مطرح می‌کند که چون ماهیّت را نمی‌شناسیم، پس فصل آن را هم نمی‌شناسیم؛ زیرا فصل متعلّق به نوع است و تا نوع را نشناسیم فصل آن را هم نمی‌شناسیم، و چون فصل نوع را نمی‌شناسیم، امکان ندارد ماهیّت مجهول معلوم شود.

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم مصادیق حدّ و محدود این‌گونه نیست؛ ما انسان را به نحو اجمالی می‌شناسیم و مصادیق آن را تشخیص می‌دهیم. انسان را با غیر انسان خلط نمی‌کنیم، یا مصادیق گنجشک، کبوتر و... را می‌شناسیم؛ درعین‌حال، حقیقت گنجشک و کبوتر را به نحو تفصیل نمی‌شناسیم. بنابراین، ازاین‌جهت که مصادیق آن را تشخیص می‌دهیم حقیقت ماهیّت را می‌شناسیم، امّا این شناخت، شناخت تفصیلی

نیست. علم اجمالی به طبیعت به‌گونه‌ای است که بر اساس انضباط‌ها و قوانین منطقی به‌تدریج می‌توانیم جنس و فصل آن ماهیّت را بشناسیم و به شناخت تفصیلی برسیم.

گرچه این کار از طریق قوانین منطقی ممکن است، اما به‌راحتی نمی‌توان به جنس و فصل قریب ماهیّت دست یافت؛ به همین دلیل است که می‌گویند رسیدن به حدّ شیء دشوار است.

چگونه می‌توان از طریق قوانین منطقی جنس قریب و فصل قریب را به دست آورد و به شناخت تفصیلی رسید؟

مثلاً یک گنجشک ۵۰ محمول صادق بر خود دارد؛ ازجمله اینکه پرهای آن خاکستری متمایل به قهوه‌ای است، جیک‌جیک می‌کند، بال می‌زند و پرواز می‌کند، دو پا دارد که هرکدام چهار انگشت دارد انگشتانش شکل خاصّی دارند و جثّهٔ معیّنی دارد.

اندازهٔ جثّه در گنجشک بالغ و نابالغ متفاوت است و این نشان می‌دهد اندازهٔ جثّه جزو ذاتیات آن نیست. ذاتی آن است که وجود ذات با وجود آن محقّق می‌شود و در صورت عدم آن ذات محقّق نخواهد شد. تک‌تک این محمول‌ها باید مورد بررسی قرار گیرند تا معلوم شود وجود و عدم گنجشک با وجود و عدم کدام‌یک از آنها مرتبط است. محمول‌های تکراری را حذف می‌کنیم، آنچه در نهایت باقی می‌ماند جنس قریب و فصل قریب یا تعدادی از ذاتیاتی است که با منظّم کردن آنها از عام به خاص می‌توان به ماهیّت گنجشک دست یافت.

کسانی که این رویّه را پذیرفته‌اند اذعان می‌کنند شاید حتّی در یک مورد هم نتوان ادّعا کرد جنس قریب و فصل قریب را بیابیم؛ زیرا ممکن است ذاتی عام با عرضی لازم عام و ذاتی خاصّ (فصل) با عرضی خاص خلط شود؛ مثلاً شاید حیوان ناطق عرض لازم انسان باشد، نه فصل او، یا حیوان عرض عام لازم انسان باشد، نه جنس عام او. پس ضابطه‌ای که منطق‌دانان ارائه می‌کنند ضابطهٔ درستی است، امّا همواره در مقام یافتن مصادیق چنین مشکلاتی وجود دارد.

فرض کنیم ماهیّتی در اختیار داریم و با این ضابطه جنس و فصل آن را مشخّص کردیم، محمول ـکه همان جنس و فصل استـ به طور تفصیلی علّت محدود است، و علم این تفصیل را از علم اجمالی موضوع به دست می‌آوریم. علم اجمالی موضوع علّت است برای کشف محمول تفصیلی به‌عنوان معلول این علم اجمالی، و علم تفصیلی محمول علّت است برای علم تفصیلی به محدود. پس رابطهٔ میان حدّ و محدود نه‌تنها ناقض قاعدهٔ ذوات‌الاسباب نیست، بلکه از آن تبعیّت می‌کند و از مصادیق بدیهی آن به‌شمار می‌رود. رابطه و نسبت میان حدّ و محدود از امور بدیهی به‌شمار می‌رود و طبق قول مشهور بی‌نیاز از حدّ وسط و برهان است. البتّه برخی حتّی در این موارد هم برهان را لازم دانسته‌اند، ولی برهان به معنای عام مدّ نظرشان بوده است.

پس علامه معتقد است وقتی نسبت یک تصوّر را با اجزاء تحلیلی آن بررسی می‌کنیم به یک تصدیق تبدیل می‌شود، و چون یک رابطهٔ تصدیقی است و قاعدهٔ «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» در حوزهٔ تصدیقات جاری است این مورد را هم شامل می‌شود. البتّه این یک تصدیق بدیهی است و قرار گرفتن تحت این قاعده منافاتی با بداهت آن ندارد.

پرسش حضرت استاد مصباح مبنی بر اینکه آیا این قاعده بدیهیّات را نیز شامل می‌شود، یک پرسش جدّی است. یکی از مصادیق این قاعده در حوزهٔ بدیهیّات همین رابطهٔ حدّ و محدود است، و اینکه این رابطه یک رابطهٔ غیراستدلالی است خللی در این مسئله ایجاد نمی‌کند؛ زیرا قرار نیست این قاعده حتماً ناظر به تصدیقات نظری باشد. این یک قاعدهٔ عام است و البتّه باید در مورد تصدیقات نظری جدّی‌تر گرفته شود، امّا این بدان معنا نیست که این قاعده در مورد بدیهیات صدق نکند.

۳. در میان قضایایی که رابطهٔ این‌همانی میان آنها برقرار است، آنجا که موضوع علّت و محمول معلول او و از لوازم ذات آن باشد؛ مانند «مثلّث سه زاویه‌ای است»؛

اگر بگوییم «مثلّث شکل سه‌ضلعی است» رابطهٔ محدود با حدّ عبارت است از: مثلّث محدود، شکل جنس و سه‌ضلعی بودن فصل. گاهی هم حکم لازم مثلّث را بر آن بار می‌کنیم و می‌گوییم «مثلّث سه زاویه‌ای است». سه زاویه‌ای بودن لازمهٔ مثلّث، و به عین وجود آن موجود است، نه وجود آخر. سه زاویه داشتن برای مثلّث بدیهی است.

آقای نبویان: سه زاویه داشتن فصل مثلّث نیست؟ فصل مثلّث چیست؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: سه‌ضلعی بودن.

آقای نبویان: سه‌ضلعی با سه زاویه‌ای چه تفاوتی دارد؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: لازمهٔ ضلع زاویه است. اگر کسی مثلّث را به سه‌گوش تعریف کند معلوم است سه ضلع را لازمهٔ آن می‌گیرد، ولی معمولاً آن را سه‌ضلعی تعریف می‌کنیم و سه‌گوش داشتن را لازمهٔ آن می‌دانیم.

اگر معلول از لوازم ذات علّت باشد و بین این دو اتّحاد ماهوی برقرار شود (سه زاویه عرض لازم برای ماهیّت مثلّث است)، علم به معلول (سه زاویه داشتن) فرع بر علم به مثلّث است. این هم مصداقی از قاعدهٔ ذوات‌الاسباب است؛ زیرا تا زمانی که مثلّث را فهم نکنیم نمی‌توانیم سه زاویه داشتن آن را بپذیریم. سه زاویه داشتن لازم طبیعت مثلّثی است که علم به آن ما را به این ملزم می‌کند که به سه زاویه‌اش علم داشته باشیم. بنابراین، در اینجا ثبوت محمول معلول،[1] وجود مثلّث، سه ضلع و سه زاویهٔ آن سه وجود نیست، امّا در تحلیل ذهنی می‌گوییم طبیعت مثلّث مفهوم سربسته‌ای دارد، به‌گونه‌ای که سه زاویه خارج از آن و لازم آن است، درعین‌حال، به یک وجود موجود است.

۱. البتّه در موارد اتّحاد میان موضوع و محمول معمولاً محمول را لازم و موضوع را ملزوم می‌نامند؛ امّا اگر معنای عام علّت را در نظر بگیریم موضوع علّت است و محمول معلول آن. معمولاً علّت و معلول دو امری را که به لحاظ وجودی از یکدیگر بینونت دارند به ذهن متبادر می‌کند. خدای تبارک‌وتعالی وجود خاصّ خود را دارد و ما وجود مخلوق او هستیم.

به‌این‌ترتیب، به یک گزارهٔ بدیهی می‌رسیم که در آن محمول نه عین موضوع است و نه ذاتیّات و حدّ آن، بلکه چیزی خارج از آن است. درعین‌حال، معلول موضوع است و علم به موضوع علم به آن را برای ما به ارمغان می‌آورد. این هم مصداق قاعدهٔ ذوات‌الاسباب و از مصادیق بدیهی آن است.

این خلاف آن چیزی است که حضرت استاد مصباح می‌فرماید؛ ایشان معتقدند این قاعده ناظر به اکتسابیات و تصدیقات نظری است. از نظر ما ممکن است در واقع چنین باشد، امّا این یک قانون عام است و بدیهیات را هم شامل می‌شود. شواهدی هم دراین خصوص داریم؛ ازجملهٔ بیان خواجه در *اساس‌الاقتباس*. ظاهر بیان خواجه نیز چنان است که گویا این قاعده ناظر به امور نظری است، امّا خود ایشان تصریح می‌کند گاهی علّت‌الشیء به موضوع قضیه باز می‌گردد. گاهی می‌گوییم تصدیق به نتیجه معلول علّت (حدّ وسط) است؛ این در مواردی است که به استدلال نیاز دارد. گاهی تصدیق در خود قضیّه است. در جوهرالنّضید ذیل اولیات به مناسبتی به این مطلب تصریح می‌کند؛ فکر می‌کنم در *اساس‌الاقتباس* نیز فرموده باشد.

بنابراین، سومین مورد این است که لوازم ذات یک ماهیّت به عین وجود آن ماهیّت موجودند، و در اصطلاح معلول همان ماهیّت هستند؛ اگرچه به‌جای تعبیر علّت و معلول از لازم و ملزوم استفاده می‌کنیم.

در اینجا ممکن است این اشکال مطرح شود که دیگر نمی‌توان ماهیّت را به اعراض لازم آن تعریف رسمی کرد. ماهیّت مجهول را یا به حد (تام یا ناقص) معلوم می‌شود یا به لوازم بیّن آن تعریف رسمی می‌شود؛ اعم از تعریف رسمی حدّی که در آن جنس به کار می‌رود یا تعریف رسم ناقص که مشتمل بر لوازم است و ممکن است جنس بعید هم در آن به کار رود یا نه. اگر این قاعده می‌گوید «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» یعنی ابتدا باید مرسوم و سپس راسم آن را

بشناسیم؛ درحالی‌که، شما می‌خواهید با راسم مرسوم را بشناسید. این موجب دور در تعریف می‌شود.

ما می‌گوییم این قاعده نافی تعریف‌های رسمی نیست، کمااینکه ملاحظه کردید نافی تعریف‌های حدّی هم نبود. به این ترتیب که با شناخت ماهیّت افراد آن را می‌شناسیم، امّا نمی‌دانیم جنس و فصل آن چیست، و هرچه تلاش می‌کنیم به جنس و فصل آن نمی‌رسیم. درعین‌حال، این ماهیّت محمولاتی دارد که با اینکه در حدّ مفهومی اجمالی ماهیّت دخالت ندارند، اما هرگز از موضوع خودشان هم جدا نمی‌شوند و ضرورتاً با آن همراه هستند. گاهی از طریق ماهیّت اجمالی‌ای که نسبت به موضوع داریم این لوازم را می‌شناسیم. سپس ماهیّتی را که به نحو اجمال مشخّص شده تعریف رسمی تفصیلی می‌کنیم که مؤلّفه‌های آن الزاماً ذاتی نیستند؛ یا اصلاً ذاتی در آن به کار نرفته یا ذاتی‌های عام (جنس قریب یا جنس بعید) در آن به کار رفته است.

بنابراین، پذیرش قاعدهٔ ذوات‌الاسباب سبب خروج تعریف‌های رسمی از گردونهٔ منطق می‌شود. فخررازی به این نکته توجّه نداشته است؛ وی با خدشه‌هایی که وارد کرده و دغدغه‌هایی که به وجود آورده، خواجه را بر آن داشته تا نکات دقیق و اجمالی آثار ابن‌سینا را تحلیل مفهومی کند. اشکالات فخررازی واقعاً اشکالات دقیقی است و اینکه شهید مطهّری می‌فرماید: ناخن‌زدن‌های متکلّم علم و فلسفه را پیش برده، ناظر به فخررازی و دیگرانی است که با مداقه‌های جدّی مباحث فلسفی را پیگیری می‌کنند، امّا به عمق آنچه ابن‌سینا به آن توجّه داشته و با قلم بسیار سنگین بیان کرده است، پی نبرده‌اند. امثال خواجه و ملاصدرا توانسته‌اند اشکالات امثال بغدادی، فخررازی و شیخ اشراق را پاسخ دهند.

از نظر برخی فیلسوفان مفاد قاعده ناظر به قضایای نظری است، نه قضایای بدیهی. ما نشان دادیم اینها هم محلّ بحث هستند، امّا به دلیل بداهت چندان جدّی گرفته نمی‌شوند. این قاعده یک قاعدهٔ عام است و مناط آن در بدیهیات هم وجود

دارد، امّا پرداختن به آن ضرورت چندانی ندارد.

٤- اگر علّت و معلول از باب ملزوم و لازم باشند ـیعنـی رابطـهٔ اتّحـادی میـان آنها برقرار باشد و دو وجود مغایر از هم نیستندـ امّا لازم برای موضوع بیّن نباشـد؛ مثل ۱۸۰ درجه بودن سه زاویهٔ مثلّث که هندسه‌دانان با برهان به آن می‌رسـند، لازم است برهان اقامه کنیم. هر برهانی به حدّ وسط نیاز دارد. حدّ وسط محمول اکبر را به موضوع اصغر می‌رساند، یا به ایجاب و یا به سلب. در شکل اول کـه صـغری و کبری موجبه هستند با میانجی‌گری حدّ اوسط اکبر به اصغر می‌رسد. پس اگر اکبـر به‌راستی معلول خود اصغر باشد، گفته می‌شود اکبر لازم است و اصـغر ملـزوم کـه معمولاً تعبیر علّت و معلول در مورد آن به کار نمی‌رود، مگر اینکه در معنـای عـام باشد؛ اعم از اینکه به دو وجود موجود باشد که وحدت اصطلاحی است یا به یک وجود موجود باشند که از آن به ملزوم و لازم تعبیر می‌شود.

پس فرض چهارم این است که تصدیق بدیهی نیست و برای رسیدن بـه آن بـه صغری و کبری نیاز داریم و باید یک حدّ وسط میانجی شـود تـا در نتیجـه بـه آن برسیم. استدلال را هم در قالب شکل اول در نظر مـی‌گیـریم. حـدّ وسـط میـانجی می‌شود و محمول اکبر را برای موضوع اصغر اثبات می‌کند. امّا خـود ایـن حـالات مختلفی دارد که باید هریک از آنها بررسی شود:

الف) حدّ اوسط علّت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر باشد؛ یعنی حـدّ اکبـر در واقع معلول و لازم حدّ اصغر است، درعین‌حال، حـدّ وسـط هـم علّـت حـدّ اکبـر است. معنای این فرض این است که حدّ اصغر دو معلول طـولی دارد: معلـول اول بی‌واسطه که خود آن علّت بی‌واسطه برای حدّ اکبر است. پـس حـدّ اکبـر معلـول بی‌واسطهٔ حدّ اوسط و معلول باواسطهٔ حدّ اصغر است.

در اینجا اگر حدّ اوسط ـکه علّت استـ را اوسط قرار دهیم و حدّ اکبر را برای حدّ اصغر نتیجه بگیریم، قاعدهٔ ذوات‌الاسباب نیز همین را می‌گوید. طبق این قاعده باید برهان لمّی اقامه کرد تا حدّ وسط علّی بی‌واسطه را واسطه قرار دهیم تا حدّ

اصغر را به‌عنوان علّت باواسطه به میان بیاوریم و با میانجی‌گری علیّت حدّ اصغر را نسبت به حدّ اکبر اثبات کنیم. می‌گوییم این معلول اکبر به اقتضای حدّ اصغر است و اثبات آن به حدّ میانجی‌ای است که در واقع علّت است. پس علّت اول مقتضی اوسط و به‌واسطهٔ آن مقتضی اکبر است. اوسط نیز بی‌واسطه مقتضی اکبر است و این میانجی اصغر را مقتضی باواسطه برای اکبر می‌کند.

برخی اندیشمندان اساساً قاعدهٔ ذوات‌الاسباب را مختصّ این مورد می‌دانند.

ب) اگر ساختمان برهان را معکوس کنیم؛ یعنی اکبر در واقع باید لازم باشد و اوسط علّت باشد، امّا ما علّت را حدّ اکبر و معلول را اوسط قرار دهیم. به نحو تکوینی اصغر علّت اول است، اوسط علّت دوم است و باید وسط قرار بگیرد و معلول در انتها قرار گیرد، امّا ما معلول دوم را بعد از علّت اول قرار می‌دهیم و معلول اول را که علّت معلول دوم است بعد از معلول دوم قرار می‌دهیم (علّت اول، معلول دوم، معلول اول). این حالت دلیل است.

آقای نبویان: لازم و ملزوم غیر از دلیل است. برهان إنّ سه گونه است؛ دلیل یک گونهٔ آن است و لازم و ملزوم گونهٔ دیگر.

استاد عسکری سلیمانی امیری: دلیل هم از نوع لازم و ملزوم است. در بحث لوازم عامه به آن خواهیم رسید.

آقای نبویان: برای چیزی که شما فرمودید این مثال به ذهنم می‌رسد: انسان ممکن است، هر ممکنی ذوماهیّت است، پس انسان ذوماهیّت است.

استاد عسکری سلیمانی امیری: وقتی علّتی داریم که حدّ اصغر قرار می‌گیرد و دو معلول طولی هم داریم، معلول بی‌واسطهٔ اصغر اوسط و معلول باواسطهٔ اصغر اکبر است. این برهان لمّی است. حال اگر محمول اوسط و اکبر را جابه‌جا کنیم، إنّیِ دلیل خواهد شد. جابه‌جایی اکبر و اوسط در دلیل برهان لمّی تشکیل می‌دهد.

آقای نبویان: این در مورد علیّت‌های خارجی است.

استاد عسکری سلیمانی امیری: فرقی ندارد، همه‌جا همین‌طور است.

اگر حدّ اوسط معلول ثبوت اکبر برای حدّ اصغر باشد، با دو حالت روبه‌رو خواهیم شد:

۱) می‌خواهیم از حدّ اوسط معلول به ذات علّت برسیم، دراین‌صورت، علم به معلول علم به ذات علّت نمی‌آورد. فرض کنیم حدّ وسط ما معلول حدّ اکبر باشد. در اینجا برهان از نوع دلیل است و یقین‌آور نیست. امّا گاهی می‌خواهیم از حدّ وسط معلول به ذات علّت برسیم دراین‌صورت، علم به معلول علم به علّت نمی‌آورد؛ یعنی می‌خواهیم از طریق معلول اکبر که علّت است را برای اصغر ثابت کنیم. امّا قاعدهٔ ذوات‌الاسباب می‌گوید علم به معلول به واسطهٔ علم به علّت است؛ یعنی ابتدا باید اوسط قرار می‌گرفت، نه اینکه معلول اوسط باشد. علم به معلول حاصل نمی‌شود، مگر اینکه پیش از آن اکبر را بشناسیم، چون اکبر مجهول است علم به آن حاصل نمی‌شود.

به بیان علامه چون نسبت میان علّت و معلول نسبت تکوینی است و علّت مقدّم و معلول مؤخّر است، ممکن نیست علّت موجود نباشد، ولی معلول آن موجود شود. در مقام اثبات هم همین رابطه حاکم است و ممکن نیست علم به معلول برای ما حاصل شود، درحالی‌که، علم به علّت آن هنوز برای ما حاصل نشده است.

ممکن است بگوییم علّت را حدّ اکبر و معلول را حدّ اوسط قرار داده‌ایم و نمی‌خواهیم علّت خاص را نتیجه بگیریم، بلکه می‌خواهیم به ذات علّت به نحو اجمالی برسیم و بگوییم این معلولی که حدّ وسط است علقهٔ ما دارد. اگر این‌طور باشد اشکالی ندارد و بر مبنای قاعدهٔ ذوات‌الاسباب هم ممکن است؛ زیرا علم به معلول از حیث معلولیّت و علم به علّت از حیث علیّت متضایفان هستند و هیچ‌یک بر دیگری تقدّم ندارد. اگر به تضایف به معلولیّت معلول از حیث معلولیّت علم پیدا کنیم، یعنی هم‌زمان به علیّت علّت هم علم پیدا کرده‌ایم.

علم به دو متضایف از طریق شناخت علّت تضایف حاصل می‌شود. اگر علّت تضایف را بشناسیم به دو طرف تضایف علم پیدا می‌کنیم. مگر فرض بر این نیست

که حدّ اصغر علّت است و حدّ اوسط و حدّ اکبر یکی معلـول بـی‌واسـطه اسـت و دیگری معلول باواسطه، امّا درعین‌حال تضایف عالم و معلوم را به خود گرفته‌انـد؟ این تضایف از خود اصغر به وجود آمده است. بنـابراین، علـم بـه اصـغر (علّـت) مستلزم علم به معلولیّت معلول و به همین دلیل مستلزم علیّت علّت اکبر هم است؛ زیرا اکبر و اوسط متضایف هستند و علم به تضایف در علیّت ریشه دارد، تا علّـت را نشناسیم علم به تضایف هم برای ما حاصل نمی‌شود؛ توضیح مطلب اینکـه اگـر زید پدر عمرو باشد، نتیجه می‌گیریم عمرو پسر زید اسـت. درعـین‌حـال کـه ایـن نتیجه درست است گزارهٔ اول ما را به گزارهٔ دوم نمی‌رساند. پدر بودن زیـد نسـبت به عمرو ما را به پسر بودن عمرو نسبت به زید نمی‌رساند؛ زیرا ایـن دو متضـایفان هستند و هیچ‌یک در رتبهٔ مقدّم نسبت به دیگر قرار نمی‌گیرد تا علّت علم باشد. دو امر متضایف هم در وجود و هم در علم متکافی هستند. علّت موقع انتزاع تضـایف سبب شد از پدر بودن زید نسبت به عمرو بـه پسـر بـودن عمـرو نسـبت بـه زیـد برسیم؛ چون به موقع تضایف علم پیدا کردیم به متضایفان هم علم پیدا کردیم.

علم به موقع تضایف در پدر و پسر ماءالاب است. ماء زید به‌گونه‌ای است کـه به زید عنوان پدر می‌دهد و به عمرو عنـوان پسـر؛ چـون از راه گـزارش تـاریخی، تجربه و... به ماءالاب علم پیدا می‌کنیم، ابیّت اب و ابنیّت ابن نیز برای مـا حاصـل می‌شود.

حدّ اصغر که علّت واقعی اسـت علّـت ایجـابی اسـت و عالمیّـت و معلومیّـت متضایف عالم و معلوم می‌شود. فرض ما هم این است کـه ذات اصـغر دو معلـول دارد که شبیه متضایفان هستند؛ از علم به علّت علـم بـه معلـول آن ـکـه در اینجـا معلول دوم است ـ حاصل می‌شود، امّـا از طرفـی ایـن معلـول خـود معلـول علّـت مستقیمی است که اکبر واقع شده است.

بله، ما نمی‌گوییم برهان حتماً باید لمّی باشد، بلکه اگر چیزی ذات سـبب شـد، علم به آن باید ریشه در علیّت داشته باشد و از آنجا ناشـی شـود. علیّـت اکبـر بـه

اصغر است، پس علم به اصغر اساس را در اختیار ما قرار می‌دهد. اصغر هم علّت اکبر است و هم علّت اوسط؛ پس وقتی به اصغر علم داشته باشیم به علیّت حدّ وسط هم علم داریم. بنابراین، رابطهٔ اکبر و اوسط رابطهٔ دو معلول طولی است که یکی علّت دیگری به حساب می‌آید و هر دو در حدّ اصغر ریشه دارند. علم به حدّ اصغر برای نتیجه گرفتن علةٌ ما کفایت می‌کند، امّا ما را به علّت خاص نمی‌رساند؛ زیرا بنابر ضوابط عقلی معلول می‌تواند از علّت خود عام‌تر باشد. با کشف علّت معلول به دست می‌آید، امّا با کشف معلول نمی‌توان علّت را به دست آورد.

اینکه بگوییم اوسط معلول اکبر است ذات اکبر را برای ما معلوم نمی‌کند. فقط علةٌ ما را معلوم می‌کند و می‌گوییم هذا (اکبر) معلولٌ و له علةٌ؛ زیرا علةٌ ما یک امر مطلق و در نتیجه یقینی است؛ چراکه معلولیّت علّت متضایف است و در علّت موقع تضایف ریشه دارد. علّت موقع تضایف به حدّ اصغر باز می‌گردد.

بنابراین، در این مورد با اینکه برحسب ضوابط معلول حدّ وسط، و حدّ اکبر علةٌ ما ـ نه علّت خاص ـ قرار گرفت، یقین‌آور خواهد بود. ممکن است اصطلاح دلیل در اینجا به کار نرود؛ زیرا دلیل در جایی به کار می‌رود که حدّ اکبر معلول باشد و بخواهیم ذات آن را به دست آوریم. امّا در اینجا باز هم به‌نوعی دلیل است.

ملاصدرا در حکمت‌الاشراق به این نکته توجّه می‌کند که اگر اکبر و اوسط را جابه‌جا کنیم، مطلق اکبر به‌عنوان علّت اثبات می‌شود. امّا اکبر به‌عنوان علّت خاص اثبات نمی‌شود، مگر در جاهایی که بین حدّ اکبر و حدّ اوسط به عنوان معلول و علّت تساوی برقرار شود، نه اینکه معلول لازم عام باشد. اگر لازم مساوی باشد از معلول علّت خاص نتیجه می‌شود؛ مثل اینکه ببینیم روز موجود است و نتیجه بگیریم آفتاب طالع است؛ زیرا عامل انحصاری روز شدن جوّ طلوع آفتاب (وجود آفتاب در بالای افق) است و با هیچ نور دیگری نمی‌توان جوّ را روشن کرد. مسجدالحرام و مسجدالنّبی دو شهری هستند که بیشترین نور را دارند، امّا اگر شب در این مساجد باشیم، باز هم معلوم است شب است. اگر علّت انحصاری این‌گونه

باشد از معلول می‌توان علّت خاص را نتیجه گرفت؛ زیرا علم به تساوی داریم.

امّا هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که علم به تساوی حاصل شود؟ اگر بیرون برویم و هوا روشن باشد، آیا معنای آن این است که آفتاب طالع است؟ علی‌الاصول این‌گونه است، امّا شاید هم معجزه‌ای رخ داده باشد؛ چنانکه در تاریخ آمده است موقع ولادت حضرت زهرا 3 شهر مکّه مثل روز روشن شد. اگر علّت انحصاری باشد به این معناست که هیچ راه دیگری وجود ندارد و معجزه هم رخ نخواهد داد. این امر نشان می‌دهد به لحاظ فلسفی معلول همواره می‌تواند لازم عام باشد و ما یقین پیدا نخواهیم کرد.

درعین‌حال، در علوم تجربی به این احتمالات ترتیب اثر داده نمی‌شود، مگر شرایط به‌گونه‌ای باشد که علم را متحوّل کند؛ مثلاً پزشک با مشاهدهٔ علائم بیمار تشخیص می‌دهد او به سل دچار شده است. ممکن است آن علائم عام باشند و بیماری دیگری هم همین علائم را بروز دهد، امّا پزشکان به این شرایط کمتر اعتنا می‌کنند؛ زیرا چنین مواردی کمتر اتّفاق می‌افتد. ولی گاهی علامت به‌گونه‌ای است که باید آن را از مشابه‌اش تفکیک کرد. برخی از پزشکان با مداقّه در این موارد بیماری جدیدی را کشف می‌کند. درعین‌حال، ممکن است علائم بیماری جدید هم عام و با بیماری سومی مشترک باشد. امّا علی‌الاصول چنین تفکیک‌هایی صورت نمی‌گیرد، مگر اینکه شرایط به‌گونه‌ای باشد که پژوهشگر را در مورد تفکیک علائم به یقین برساند.

بنابراین، ممکن نیست معلول را حدّ وسط قرار دهیم و بخواهیم با برهان دلیل علّت خاص را نتیجه بگیریم، مگر آن علّت علّت انحصاری باشد.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا به لحاظ قانونی ممکن است در جایی معلول را حدّ وسط قرار دهیم و علّت خاص را نتیجه بگیریم و به لحاظ فلسفی هم یقینی باشد؟ یعنی به‌گونه‌ای باشد که علّت به حکم عقل انحصاری باشد؟

این فرضِ معقولی دارد و آن در جایی است که علّت انحصاری را واجب بدانیم و بتوانیم آن را نشان دهیم. این در فضای فلسفی در جایی امکان‌پذیر است که معلول ممکن‌الوجود باشد. علّت واقعی و انحصاری این معلول واجب‌الوجود است. برهان توحید می‌گوید واجب‌الوجود علّت خاص است. بنابراین، از طریق معلول می‌توان اثبات کرد.

اینکه آیا این طرح در عمل به انجام می‌رسد یا خودش گونهٔ دیگری از برهان‌های لمّی است، محلّ بحث است. امثال ابن‌سینا و ملاصدرا بازگشت این برهان را به برهان لمّی می‌دانند؛ امّا امثال علامه طباطبایی معتقدند این برهان نه لمّی است، نه دلیل، بلکه بازگشت آن به إنّی مطلق است. به‌این‌ترتیب، هر دو می‌پذیرند این برهان إنّی دلیل نیست و یا طبق نظر علامه به ملازمات عامه باز می‌گردد یا به علیّت، به‌این‌ترتیب که برهان لمّی است و حدّ وسط آن علّت است. اینکه علّت چیست در ادلّهٔ اثبات وجود خدا قابل بحث است.

آقای نبویان: این عدد ۲ است، هر ۲ مرکّب از ۱ و ۱ است، پس این عدد مرکّب از ۱ و ۱ است. اینجا علّت انحصاری ۲ همین ۱ و ۱ است. در ممکنات هم می‌شود.

استاد عسکری سلیمانی امیری: این باید مورد بررسی قرار بگیرد. بله، احتمال آن وجود دارد، امّا باید دید همان‌طور که برهان اثبات وجود خدا را طبق ضوابطی تحت برهان لمّی یا برهان إنّی مطلق می‌برند، آیا این موارد هم در آن مجموعه داخل می‌شود یا به نحو دلیل باقی می‌ماند. به‌هرحال، نیاز به بررسی دارد و قصد من در اینجا فقط اشاره به این مطلب بود که این طرح اجمالاً قابل بررسی است.

همان‌طور که عرض کردم در ادلّهٔ اثبات وجود خدا این بررسی صورت گرفته است. علامه به این نتیجه رسیده است که إنّ مطلق و از نوع برهان‌های خلقی (از خلق به خالق) است. از نظر ایشان اساساً اثبات وجود خدا جز از طریق إنّ مطلق امکان‌پذیر نیست. امّا ابن‌سینا آن را برهان لمّی می‌داند و ملاصدرا هم همین نظر را

دارد. آنها معتقدند برهان اگر صدّیقین باشد حتماً إنّ مطلق است، امّا اگر از سنخ خلقی باشد باید گفت لمّی برای نتیجهٔ ویژهٔ خودش است، نه لمّی برای وجود خدا؛ چون وجود خدا علّت ندارد.

به نظرم لازم است جلسهٔ دیگری ترتیب داده شود تا لوازم عامّه را به نحو مستقل مورد بررسی قرار دهیم. چون اصل و اساس هر برهان لوازم عامّهٔ آن است. برهان‌های لمّی بر اساس لوازم عامّه لمّی می‌شوند و برهان دلیل بر اساس لوازم عامّه دلیل می‌شود، و اینکه دلیل در کجا معتبر است و در کجا معتبر نیست باید بر اساس لوازم عامّه مشخّص شود.

ما هنوز به بیان علامه نرسیده‌ایم و آنچه تا اینجا گفته شد موافقت علامه با مشهور است. ایشان در بحث لوازم عامّه توضیحاتی بیان می‌کنند که گویا قاعدهٔ ذوات‌الاسباب را با محدودیّتی می‌پذیرد.

و صلی الله علی محمّد و آله الطّاهرین.

بررسی و نقد

آقای عبدی: بحث علیت تحلیلی و ذهنی مدّ نظر نیست؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: این بحث باب جدایی دارد و به نحو مستقیم به بحث ما مربوط نمی‌شود. علیّت تحلیلی به معنای عامّ کلمه اجمالاً در برهان قابل‌قبول است و هیچ فیلسوفی آن را انکار نمی‌کند. امّا آن‌طور که جناب استاد فیاضی آن را بسط می‌دهد، به نظرم چندان قابل دفاع نیست.

آقای نبویان: فرمودید علامه طباطبایی معتقدند همان‌طور که در عالم خارج علّت مقدّم بر معلول است فهم علّت نیز باید بر فهم معلول مقدّم باشد تا تطابق علم حاصل شود. آقای فیاضی خلط میان مفهوم و مصداق را دراین‌خصوص مطرح می‌کنند. شما فرمودید این سخن درست نیست چون اساساً تطابق به این معناست.

معنای تطابق چیست؟ تطابق به این معناست که تصویری که ما داریم در عالم واقع مصداقی دارد که مطابق با واقع است.

استاد عسکری سلیمانی امیری: یعنی به لحاظ ذهنی همان است.

آقای نبویان: آیا این تطابق به این معناست که لوازم موجود در عالم خارج ـ و نه خود ذات ـ که ما به‌عنوان یک مفهوم فلسفی آن را برداشت می‌کنیم، ذهنی است؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: به نظرم این مشکل با دقّت در برهان خود علامه حل خواهد شد. علامه می‌فرماید: دو شیء خارجی با هم نسبت واقعی دارند و نسبت آنها با دانش ما هیچ ارتباطی ندارد؛ یکی علّت است و دیگری معلول. اگر بخواهیم به هریک از آنها علم پیدا کنیم، علم ما باید عین خود آن باشد. این دو با هم نسبت علیّت و معلولیّت دارند و علم ما به آن نسبت هم باید عین خود آن نسبت باشد؛ چون حاکی عین محکی است و محکی رابطهٔ تکوینی تقدّم و تأخّر و نسبت علیّت دارد، در ذهن ما هم دقیقاً همان رابطه برقرار است.

آقای نبویان: امّا ما بالوجدان می‌یابیم که چنین نیست.

استاد عسکری سلیمانی امیری: ابتدا این را بپذیرید. اگر صغری و کبری در جایی غلط است، چون نتیجه هم تابع این دو است پس به آن الزام پیدا نمی‌کنیم. امّا اگر نتوانیم به صغری یا کبری و تبعاً به نتیجه اشکال وارد کنیم باید ببینیم چگونه با مورد بیرونی سازگار می‌شود. اینجا معلوم می‌شود شاید لازم باشد فهم‌مان را از مورد بیرونی تغییر دهیم، به‌گونه‌ای که یافتهٔ ذهن ما را نقض نکند؛

برای مثال، در هیچ موردی نمی‌توان احکام عقلی محض را با تجربه نقض کرد. مارکسیست‌ها ٤ = ٢ + ٢ را نمی‌پذیرند و دلیلشان این است که اگر ٢ لیتر آب و ٢ لیتر الکل را روی هم بریزیم ٤ لیتر نمی‌شود. نخستین پاسخی که به این اشکال می‌توان داد این است که شاید بخشی از آن بخار شده باشد. آنها پاسخ می‌دهند این‌طور نیست و این کار در شرایط آزمایشگاهی صورت گرفته است.

این اشکال قانون عقلی ٤ = ٢ + ٢ را نقض نمی‌کند. این حکم تجربی از آن جهت که تجربی است هیچ حکم عقلی را از آن جهت که عقلی است نقض

نمی‌کند؛ مگر با دلیل عقلی نشان دهیم که خود حکم عقلی نادرست بوده است، وگرنه تجربه ناقض عقل نیست. بررسی نشان می‌دهد الکل مولکول‌های درشتی دارد و ۲ لیتر از آن در واقع با هوای میان مولکول‌های آن است. وقتی آب را به آن اضافه می‌کنیم هوای میان مولکول‌ها بالا می‌آید. بنابراین، قانون عقلی در جای خود محفوظ است و نقض تجربی پاسخ داده شد.

اگر علم پیشرفت نکند و نتوانیم این مسئله را تشخیص دهیم، باز هم یقین در جای خود محفوظ است؛ به همین دلیل، از قدیم ادّعا بر این بود که شبهه در بدیهیات مسموع نیست، به این معنا که حکم عقلی را با مورد و مصداق نمی‌توان نقض کرد. باید شبهه را دفع کنیم و اگر نتوانیم باز هم حکم درست است.

در اینجا هم علامه برهان اقامه کرده است و بدون اینکه میان مقام ثبوت و اثبات خلط کند با استفاده از برهان نشان می‌دهد چگونه مقام اثبات باید عین مقام ثبوت باشد. شما باید برهان را باطل کنید و بطلان برهان ممکن نیست، مگر نشان دهیم صغری یا کبری نادرست است. تنها در این صورت است که می‌توانید نتیجهٔ استدلال را نپذیرید.

میان مقام ثبوت و اثبات خلطی صورت نگرفته است. علامه استدلال می‌کند که به دلیل مطابقت میان این دو مقام عینیّت برقرار است و مقام اثبات عین مقام ثبوت است. پس از اینکه عینیّت ثابت شد، اگر در عالم واقع وجود علّت مقدّم بر وجود معلول است در مقام اثبات هم علم به علّت مقدّم بر علم به معلول است. مگر نشان دهیم صغری یا کبری نادرست است یا مغالطه‌ای صورت گرفته است.

آقای نبویان: مقصود ما هم همین است. این تطابق آن اندازه گسترده نیست که مفاهیم فلسفی منتزَع از اشیاء را هم شامل شود. آیا درست است بگوییم علم مطابق معلوم است و همچنان‌که معلوم متشخّص است، علم هم متشخّص است؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: علم به معلوم عین خود معلوم و متشخّص است.

آقای نبویان: الان بنده به انسان خارجی علم دارم، آیا این عین کلیّت هم است؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: خیر.

آقای نبویان: پس تطابق در چیست؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: اینکه شما به این شخص علم دارید به دلیل اتّصال حاس به محسوس است، ادراک حسّی و علم شما هم شخصی است؛ اما اگر رابطهٔ آن را با محسوس در نظر بگیرید، علم شما از آن جهت که صورت ذهنی است مانند هر مفهوم ذهنی دیگری قابل صدق بر کثیر است. این خاصیت مفهوم است.

آقای نبویان: آیا این مفهوم نباید مطابق با مصداق باشد؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: مفهوم انسان مطابق با انسان است؛ کلّی بر تمام افرادش منطبق است.

آقای نبویان: آیا کلّی طبیعی‌ای که در فرد انسان است، انسان است؟ آیا انسانی که در یک فرد انسان است، کلّی است؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: خیر، همان‌طور که کلّی طبیعی کلّی نیست. کلّی طبیعی با قید ذهنی کلّی است، امّا با قید خارجی کلّی نیست، بلکه عین فرد است.

آقای نبویان: مگر معنای تطابق این نیست که هرچه در عالم خارج وجود دارد، در ذهن هم باشد؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: کلیّت که مربوط به عالم خارج نیست؛ کلیّت امری مربوط به ذهن، عین آن و مطابق با آن است. وقتی طبیعت در ذهن موجود شد، به‌عنوان علم بر محکی خود که مصداق طبیعت (این طبیعت خارجی) است، منطبق است. کلیّت بر هر چیزی که طبیعت کلیّت است منطبق می‌شود، و طبیعت کلیّت فقط در ذهن موجود می‌شود.

یک مفهوم کلّی را به‌صورت تدریجی در نظر بگیرید، مطابق آن انسان ذهنی است که کلیّت دارد. کلیّت تدریجی بر کلیّت انسان منطبق است؛ به‌این‌ترتیب، حاکی بر محکی و علم بر معلوم خود منطبق است.

آقای نبویان: آیا معلوم مفهوم انسان ـکه در ذهن ما وجود دارد ـ شخص خارجی نیست؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: بله.

آقای نبویان : آیا انسان در عالم خارج تشخّص دارد؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: بله.

آقای نبویان: آیا در ذهن هم تشخّص دارد؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: علم عین خارجیّت است.

آقای نبویان: "عین خارجیّت" یعنی چه؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: هر وجودی از آن جهت که وجود است تشخّص هم دارد. معلوم هم ازآن‌جهت که وجود است متشخّص است. علم از آن جهت که یک وجود ذهنی و یک وجود واقعی در ماست، متشخّص است. امّا علم حضوری نه متشخّص است، نه لامتشخّص؛ تشخّص و عدم تشخّص آن به خارج بستگی دارد. اگر علم بر علم دیگری منطبق شود، کلّی خواهد بود و تشخّص ندارد؛ امّا اگر بر معلوم (وجود) خارجی منطبق شود عین تشخّص است. علم بما هو علم از آن جهت که مطابِق است از خودش چیزی ندارد و احکام مطابَق بر آن بار می‌شود. خودش به‌عنوان یک حقیقت در ذهن من است، جزئی است، من را متّصف می‌کند و...

آقای نبویان : یک حقیقت خارجی می‌تواند ویژگی‌های بی‌شماری داشته باشد، ولی ذهن ما تنها از یک جهت با آن مطابقت دارد.

استاد عسکری سلیمانی امیری: از همان جهت که علم را به دست آورده‌ایم علم ما با آن مطابق است و از جهات دیگر مجهول است.

آقای نبویان: یعنی از جهات دیگر نمی‌توان در مورد آن حکم کرد.

استاد عسکری سلیمانی امیری: اینکه علم کشف واقع است یک امر بدیهی است و ما بدون اینکه آن را اثبات کنیم می‌پذیریم. اگر نپذیریم همه چیز سفسطه

می‌شود و سفسطه محال است؛ به همین دلیل، کاشفیّت علم و مطابقت آن با معلوم یک قضیّهٔ بدیهی است که انکار آن به سفسطه می‌انجامد. اگر هم در مورد آن برهان می‌آوریم از باب تنبّه مخاطب است. ما با برهان مطابقت را تثبیت نمی‌کنیم.

آقای نبویان: ما به دنبال معنای مطابقت هستیم.

استاد عسکری سلیمانی امیری: واژهٔ مطابقت چندان مهم نیست. واژهٔ مطابقت به این معنا که یک امر متضایف باشد و چیزی در ذهن ما و چیزی در خارج وجود داشته باشد به‌گونه‌ای که امر خارجی وارد ذهن من شود و آنچه در ذهن من است وارد عالم خارج شود و این دو با هم یکی شوند، چنین چیزی محال است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی معنای مطابقت این است که بر فرض محال اگر چنین چیزی اتّفاق افتاد اینها یکی هستند، وگرنه، مطابقتی در کار نیست و این صرفاً یک تشبیه و تمثیل است که مجوّز آن بداهت کاشفیّت علم و بداهت مطابقت است.

اگر بخواهیم ببینیم یک قضیّه مطابق با واقع است آن را امتحان می‌کنیم. با امتحان کردن علم جدید به دست می‌آوریم و علم جدید چیزی غیر از داشته‌های قبلی ماست؛ مثلاً اگر کسی به من بگوید این کاغذ سفید است، من برای اینکه ببینیم گزارهٔ او با عالم واقع مطابق است یا نه، باید از حاسّهٔ خودم استفاده کنم و ببینم آیا حاسّهٔ من سفیدی آن را درک می‌کند یا نه. این چیزی غیر از آن گزاره‌ای است که به من گفته شد.

واکاوی نسبت حکمت عملی و اعتباریات در اندیشهٔ علامه طباطبایی [1]

➢ **کارگروه علمی حکمت عملی**

➢ **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه

➢ **حاضرین:** آقایان زهیر انصاریان، جواد دلپذیر، روزبهانی، محمدتقی شفیعی، حسام‌الدین شریفی و محمدعلی نوری

➢ **ارائه بحث: دکتر حسام‌الدّین شریفی**

تاریخ ارائه

۹۸/۰۸/۲۶

دکتر حسام‌الدین شریفی در سال ۱۳۵۷ در تهران به دنیا آمد. در سال ۱۳۸۰ وارد حوزه علمیه شد و پس از گذراندن دوره سطح و خارج و در کنار تحصیل دروس حوزوی، موفق به اخذ مدرک دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقر العلوم 7 شدند.

برخی از سوابق علمی جناب آقای حسام الدین شریفی عبارتند از:

«انجام پروژه‌های تحقیقاتی در زمینه منطق، فلسفه و حکمت عملی»؛ «تدوین ۱۰ مقاله علمی پژوهشی در موضوعات منطق، فلسفه و حکمت عملی»؛ «عضو کارگروه حکمت عملی مجمع عالی حکمت اسلامی»؛ «ارزیاب مقالات علمی پژوهشی نشریات علمی»؛ «مدرس مباحث مرتبط با حکمت عملی در مراکز مختلف علمی».

دکتر شریفی: بسم الله الرّحمن الرّحیم، و صلّی الله علی محمّد و آله الطّاهرین.

موضوع بحث «نسبت حکمت عملی و اعتباریات در اندیشهٔ علامه طباطبایی» است. ابتدا توضیح مختصری دربارهٔ حکمت عملی و اعتباریات علامه بیان می‌کنم، سپس به بررسی نسبت آنها می‌پردازم.

حکمت عملی از دیدگاه حکمای مسلمان

دربارهٔ حکمت عملی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. بعضی حکمت عملی را بایدها و نبایدهای ناظر به اعمال انسان می‌دانند. برخی از این گروه، برای آن هیچ نفس‌الامری قائل نیستند و آن را ساخته‌وپرداخته ذهن و اعتباری صرف می‌دانند؛ امّا برخی دیگر از ایشان معتقدند برای گزاره‌های انشائی و اعتباری هم می‌توان نفس‌الامر قائل شد، یا بگوییم این گزاره‌ها لوازم گزاره‌های هستی‌شناسی ناظر به اعمال انسان هستند و از آنها نشأت گرفته‌اند و به‌واسطهٔ آنها با خارج و نفس‌الامر ارتباط دارند.

اگر حکمت عملی متشکل از گزاره‌های تکلیفی و انشائی باشد؛ نمی‌تواند یک علم برهانی باشد؛ چون بر اساس آنچه در منطق بیان شده، نخستین مؤلّفهٔ علم برهانی این است که از گزاره‌های خبری دارای نفس‌الامر تشکیل شده باشد، حال آنکه حکمت عملی از بایدها و نبایدها پدید آمده است. برای حلّ این مشکل، تلاش‌هایی صورت گرفته است؛ مثلاً برخی گفته‌اند هر گزارهٔ انشائی و اعتباری به

یک لحاظ می‌تواند نفس‌الامر و جنبهٔ خبری داشته باشد و باتوجّه‌به آن می‌تواند برهانی شود.

بررسی آثار حکمای گذشته نظیر ارسطو، فارابی، ابن‌سینا تا ملاصدرا نشان می‌دهد نظر ایشان برخلاف دیدگاه‌های پیشین است؛ زیرا آنها حکمت عملی را علم برهانی متشکّل از گزاره‌های خبری می‌دانستند که از افعال ارادی انسان صحبت می‌کند و موضوع آن وجودی از موجودات حقیقی است که فعل ارادی انسان آن را محقّق می‌کند.

در نظر حکما، فلسفه به معنای عام، به شناخت حقایق و موجودات واقعی جهان می‌پردازد. موجودات واقعی به دو دسته تقسیم می‌شود: موجوداتی که اراده انسان در تحقق و وجودشان نقشی ندارد و موجوداتی که اراده انسان در تحققشان دخیل است.[1] براین‌اساس، فلسفه به معنای عام به دو بخش حکمت نظری و عملی تقسیم می‌شود. حکمت نظری، به دسته اول از موجودات و حکمت عملی به دسته دوم می‌پردازد.[2] تنها روشی که با آن می‌توان به شناختی یقینی و مطابق با واقع از موجودات دست یافت، روش برهان است که از قیاس‌هایی با مقدمات یقینی حاصل شده است،[3] و فلسفه به معنای عام از آن برای شناخت واقعیت استفاده می‌کند. براین‌اساس، حکمت عملی ازجمله علوم برهانی است که در آن از قضایای یقینی مطابق با واقع برای شناخت افعال ارادی انسان بهره گرفته می‌شود.[4] نتایج برآمده از این علم همچون مقدمات آن، یقینی و مطابق با واقع و گزارشگر واقع هستند.

۱. فارابی، منطقیات، ج۱، ص۱٤و ۳۲٦؛ همو، اعمال فلسفی، ص۲٥٦؛ ابن‌سینا، منطق شفا، ۱٤۰٥ق، ج۱، ص۱۲.

۲. ابن‌سینا، منطق شفا، ج۱، ص۱۲؛ همو، الهیات شفا، ص٤.

۳. فارابی، منطقیات، ج۱، ص۳۱۰؛ ابن‌سینا، منطق شفا، ج۳، ص٥۳.

٤. فارابی، منطقیات، ج۱، ص۱٤ و ٤۱٤.

در این بحث هم این دیدگاه پذیرفته شده است. پس حکمت عملی در موضوع مورد بحث ما علم برهانی متشکّل از گزاره‌های خبری است، نفس‌الامر و واقعیّت دارد و اعتباریات و بایدها و نبایدها هیچ نقشی در آن ندارند.[1] با این پیش‌فرض در مورد حکمت عملی وارد بحث می‌شویم و سعی داریم نسبت این علم برهانی را با اعتباریات در اندیشهٔ علامه طباطبایی بسنجیم.

دوگانه علوم عملی و حکمت عملی از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در آثارشان معانی مختلفی برای اعتباریات بیان کرده‌اند؛ آنچه در اینجا موردنظر ماست همان اعتباریات اجتماعی است که انسان به‌حسب ضرورت و نیازی که در زندگی اجتماعی و زندگی دنیایی دارد و برای انجام برخی امور مجبور است آنها را اعتبار کند. این اعتبارها منشأ افعال ارادی انسان در خارج هستند؛ پس اعتباری به معنای فلسفی یا اعتباری در مقابل اصیل و دیگر معانی اعتباری در اینجا مراد نیست؛ اعتباریات علوم غیرحقیقی و فاقد نفس‌الامر هستند و صرفاً باتوجّه‌به نیاز انسان برای انجام برخی افعال در خارج توسّط او وضع می‌شوند.

مفاهیم یا در خارج وجود دارند یا وجود ندارند. مراد از اینکه در خارج وجود دارند آن است که به ازای آنها وجودی تحقق دارد که این مفهوم بیانگر حقیقت و ماهیت آن وجود است و به این جهت می‌گویند مفهوم در خارج وجود دارد. ولی اگر مفهومی در خارج وجود نداشته باشد چند صورت دارد: یا منشأ انتزاعی در خارج یا ذهن دارد، یا هیچ منشأ انتزاعی ندارد. دسته اول، معقولات ثانی فلسفی و منطقی هستند، و دسته دوم، اعتبارات اجتماعی هستند که هیچ‌گونه نفس‌الامری ندارند.

---

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: «جایگاه و روش‌شناسی حکمت عملی از نظر فارابی»، حکمت اسلامی، ۱۳۹۷، سال پنجم: شماره اول.

بسیاری از اساتید و بزرگان اعتباریات اجتماعی را تشکیل‌دهنده گزاره‌های حکمت عملی دانسته‌اند. در اینجا به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا واقعاً مراد علامه از اعتباریات اجتماعی، عملی و علوم عملی که بر اساس این اعتباریات حاصل می‌شوند، حکمت عملی به همان معنایی است که حکمای پیشین اراده کرده‌اند یا مراد علامه از اعتباریات اجتماعی و علوم عملی حاصل از آنها، دسته دیگری از علوم است که غیر از حکمت عملی به‌شمار می‌روند.

بررسی آثار علامه نشان می‌دهد ایشان در مورد چیستی و مؤلّفه‌های حکمت عملی هیچگاه به تصریح سخنی نگفته است. در این تحقیق در پی آن هستیم تا نشان دهیم باتوجّه‌به مبانی و دیدگاه‌های ایشان پیرامون برهان و علم برهانی و حکمت، مراد ایشان از علوم عملی اعتباری نمی‌تواند حکمت عملی بیان‌شده در آثار حکمای پیشین باشد. علوم عملی علامه را باید جزو علوم عملی جدلی و خطابی قرار داد که در دسته‌بندی علوم توسط حکما بیان شده‌اند، نه جزو علوم عملی برهانی و حکمت عملی. علاوه‌برآن، ایشان به نوعی از حکمت عملی برهانی متکی بر دین نیز اعتقاد دارد که در آثار خویش به آن اشاره کرده و برخی مباحث برهانی مربوط به آن را نیز تشریح کرده است.

دیدگاه علامه در مورد برهان و علوم برهانی در جای خودش بحث شده و فعلاً مجال پرداختن به آن نیست. پیش‌فرض ما این است که دیدگاه ایشان دراین‌خصوص همان دیدگاه فارابی، ابن‌سینا، ملاصدرا و سایر حکماست که در کتاب برهان و تعلیقات ابتدای اسفار بیان کرده و میان دیدگاه ایشان و حکما تفاوت ماهوی و حقیقی وجود ندارد.[1] پس وقتی ایشان از حکمت سخن می‌گوید ممکن نیست که مرادش علم اعتباری باشد، و باتوجّه‌به مبانی و اصول ایشان به

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: دیدگاه‌های منطقی علامه طباطبایی در کتاب علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

این نتیجه می‌رسیم که ممکن نیست مراد علامه از علوم اعتباری عملی، حکمت عملی باشد.

تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری از نظر علامه طباطبایی

در بیان علامه پدیده‌های جهان در یک تقسیم به دو دسته موجودات دارای شعور و موجودات بدون شعور تقسیم می‌شوند؛ موجودات بدون شعور دارای آثار طبیعی یکنواخت هستند که به ضرورت و جبر از آنها صادر می‌شود، اما موجودات دارای شعور، غیر از آثار طبیعی و ضروری، دارای آثار و افعالی هستند که آنها را از روی علم و اراده انجام می‌دهند.[1] براین‌اساس، در یک تقسیم‌بندی، علوم و ادراکات انسان به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. علم نظری: علمی است که از عالم خارج حکایت می‌کند و صلاحیّت ندارد به‌طور مستقیم واسطهٔ انجام فعل ارادی توسّط انسان قرار گیرد. این علوم مستقیماً موجب تحقّق اراده در انسان و صدور فعل از او نمی‌شوند؛ مانند تصوّر زمین، آسمان، هوا، ابر، تصدیق زوج بودن چهار، مایع بودن آب و... این علوم از فعل و انفعال میان انسان و خارج به دست می‌آیند، نه اینکه ساخته‌وپرداختهٔ انسان باشند. انسان باشد یا نباشد معلوم این علوم در خارج وجود دارد و وجود یا عدم انسان در تحقّق نفس‌الامر آنها نقشی ندارد.

۲. علوم عملی: افکار و ادراکاتی از انسان او را به تحقق و عملی کردن فعلی در خارج بر می‌انگیزانند و موجب ایجاد شوق و اراده در انسان می‌شوند؛ مانند دانستن آنکه برخی افعال حَسَن و برخی قبیح هستند، یا شناخت افعالی که باید در خارج توسط انسان فعلیت یابند یا ترک شوند. باتوجّه‌به این بیان مشخّص می‌شود از نظر علامه نقش اصلی علوم عملی ایجاد انگیزه در انسان است؛ لفظ "باید" در اینجا حاکی از حالت ایجاد انگیزه، شوق و اراده است. بدون وساطت این علوم

۱. علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص۱۱۷-۱۲۰.

هیچ فعل ارادی از انسان صادر نمی‌شود؛[1] با محقق کردن این علوم در خارج و انجام فعل، انسان تلاش می‌کند به کمال لایق خود و بهره‌مندی مناسب از مزایای زندگی دست یابد.[2]

اگر انسان را موجودی ارادی بدانیم، و فعل ارادی فعلی باشد که از روی علم صادر شود، از نظر علامه طباطبایی آن علمی که منشأ اراده است علوم عملی است. انسان با محقّق کردن این علوم در خارج و انجام فعل تلاش می‌کند به کمال لایق خود برسد. هدف اصلی علوم عملی رفع اغراض و نیازهای انسان از طریق ارتباط او با خارج است تا به کمال و سعادت برسد.

علوم عملی به‌هیچ‌وجه از اعمال انسان به‌عنوان یک واقعیت خارجی ثابت حکایت نمی‌کنند، و نمی‌توان مستقل از ذهن و فهم انسان برای علم عملی، تحققی در نظر گرفت؛[3] زیرا این علوم از تأثیروتأثر قوای ادراکی انسان با جهان خارج به دست نمی‌آیند و افعال انسان را به‌عنوان موجودی از موجودات عالم بررسی نمی‌کنند.

می‌توان این علوم را حاصل احساسات باطنی و اقتضائات قوای عامله انسان برای رفع نیازها و انجام عمل و فعل در خارج دانست؛ به‌عنوان مثال، قوه تغذیه‌کننده بدن یا قوه تولیدمثل انسان، ازجمله قوایی هستند که انجام اعمال خاصی را از انسان طلب می‌کنند و او را از انجام افعالی خاص باز می‌دارند. همین نیازها و گرایش‌ها، باعث برانگیختن احساسات خاصی مانند حب و بغض، شوق و بی‌میلی در قوه شوقیه انسان است. این صور احساسی انسان را به اعتبار علوم و ادراکات عملی مانند حسن و قبیح، شایسته انجام و ترک، وجوب فعل یا ترک و

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج۲، ص۱۱۵-۱۱٤؛ ج۵، ص۳۰۹ و ۳۱۱؛ ج۸، ص۵۳.
۲. همان، ج۲، ص۱۱۵؛ ج۵، ص۳۱۱.
۳. همان، ج۲، ص۱۱۵؛ ج۸، ص۵۳.

جواز انجام و عدم فعل وادار می‌کند. به‌واسطه تحقق این علوم که حالت انگیزشی و انشائی دارند، انسان به تحقق فعل خاصی در جهان خارج اقدام می‌کند. پس این علوم ارزشی جز منشئیت برای ایجاد عملی در خارج ندارند و به‌هیچ‌وجه در آنها جنبه حکایت‌گری و گزارش از ماوراء خود، مانند آنچه در علوم نظری هست وجود ندارد.[1] با آنکه علوم عملی واقع‌نما نیستند، ولی از واقعیات خارجی اخذ می‌شوند و به واقعیات خارجی هم منتهی می‌شوند؛ این علوم بالذات به خارج استناد ندارند و به‌حسب وضع و اعتبار می‌توان آنها را به خارج منطبق ساخت.[2]

جعل و اعتبار علوم عملی برای محقق کردن افعال در خارج توسط انسان حاکی از خصوصیت و توانایی است که خداوند در او قرار داده است؛ خداوند انسان را به‌گونه‌ای خلق کرده که آمادگی انجام اعمال مختلفی را در جهان خارج دارد و می‌تواند در جهان خارج به گونه‌های مختلفی تصرف کند. ازآنجاکه انسان با اراده کار می‌کند و فاعل با اراده، بدون علم هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد، این توانایی و قدرت به او داده شده که متناسب با افعالی که باید در خارج ایجاد کند، عنوان‌هایی اعتبار کند که بر اساس آن بتواند افعال ارادی خود را محقق سازد؛ این اعتبارات، بر اساس اهداف و اغراضی اعتبار می‌شوند که انسان مایل به تحقق آنها برای خود است.

نشانه اعتباری بودن علوم عملی آن است که این علوم، به زندگی اجتماعی انسان در عالم ماده اختصاص دارند؛ پس هنگامی که انسان از بدن و عالم ماده مفارقت کند، دیگر نیازی به این علوم ندارد و علوم عملی همگی باطل می‌شوند؛[3] چرا که نیازهای انسان که این علوم بر اساس آنها اعتبار شده‌اند، هنگام مفارقت از

---

۱. همان، ج۲، ص۱۱۵.

۲. همان، ج۷، ص٤٧؛ ج۷، ص۱۱۸– ۱۲۲؛ ج۸، ص۵۳.

۳. همان، ج۲، ص۱۲۳.

بدن، به‌خودی‌خود و به‌صورت تکوینی تأمین هستند و دیگر به علوم عملی اعتباری نیازمند نیستند.

باتوجه‌به حقیقی بودن علوم نظری و اعتباری بودن علوم عملی می‌توان به این نتیجه رسید که برای یافتن علوم نظری مجهول که از حقایق و واقعیات خارجی حکایت می‌کنند از مبادی تصدیقی نظری ناظر به واقع و از روش برهان استفاده می‌شود؛ زیرا برهان تنها روش حصولی برای درک واقعیت اشیاست، اما در طلب علوم عملی ناظر به عمل از مقدمات مشهوری و روش جدلی بهره گرفته می‌شود. در این علوم نیازمند کشف واقع نیستیم، بلکه برای تحقق این علوم کافی است میان افراد مختلف اجتماع هماهنگی و توافق بر سر عنوانی خاص برای رسیدن به هدفی خاص فراهم شود. قرار نیست علوم عملی سعادت یا شقاوت انسان را تأمین کنند، بلکه این علوم راه را برای یافتن سعادت و شقاوت، خیر و شر یا نفع و ضرری که شایسته است انجام یا ترک شوند، به انسان می‌نمایانند.[1]

علامه شناخت را جزو علم نظری می‌داند، و از نظر ایشان شناخت به‌خودی‌خود انگیزه و شوق ایجاد نمی‌کند؛ بلکه باید در این میان چیزی واسطه شود؛ مثلاً اگر بدانیم «فلان چیز داغ است» هیچ انگیزه‌ای در ما ایجاد نمی‌شود، ولی اگر بدانیم «باید از شیء داغ دوری کرد»، این انگیزه در ما ایجاد می‌شود که دست‌مان را به سمت آن نبریم، امّا صرف دانستن اینکه «فلان چیز داغ است» لا بشرط است و ممکن است ما دست‌مان را به سمت آن ببریم یا نبریم.

آقای شفیعی: وقتی می‌گوییم فلان فعل قبیح است، می‌توان گفت شناخت این گزاره انگیزه و شوق ایجاد می‌کند و منتهی می‌شود به اینکه پس باید انجام نشود.

دکتر شریفی: از نظر علامه اینکه بدانیم «فلان فعل قبیح است» خودش گزاره‌ای اعتباری است و برای ایجاد انگیز در انسان در دفع ضرر وضع شده است؛ امّا بنا بر

---

۱. همان، ج۵، ص ۲٦۷

این فرض که چنین گزاره‌ای به لحاظ هستی‌شناختی وجود داشته باشد و انگیزشی نباشد؛ جزو علوم عملی محسوب نمی‌شود. امّا اگر بدانیم «باید از قبیح دوری کرد» یا «باید حسن را انجام داد» علم عملی خواهد بود.

آقای شفیعی: اینها طبق بیان علامه است یا فارابی؟

دکتر شریفی: بیان علامه است. ایشان علوم را به نظری و عملی تقسیم می‌کنند و ملاک تقسیم منشأ فعل شدن است. علوم نظری به شناخت حقیقت و واقعیّت می‌پردازند و به‌خودی‌خود منشأ فعل نیستند. علوم عملی علومی هستند که اگر نباشند هیچ فعل ارادی از انسان صادر نمی‌شود؛ در واقع منشأ فعل هستند. هر علمی که مستقیماً منشأ فعل باشد علم عملی است.

نحوهٔ شکل‌گیری علوم اعتباری

جایگاه اعتباریات در عقل عملی است و آنها زمانی معنا پیدا می‌کنند که قرار است در جهان خارج فعلی توسّط انسان محقّق شود؛ نه در فضای علم و دانش. روشن شدن نحوهٔ شکل‌گیری اعتباریات باعث می‌شود انسان بهتر بتواند در مورد جایگاه آنها در حکمت عملی صحبت کند. علامه نحوهٔ شکل‌گیری علوم اعتباری را این‌طور بیان می‌کند:

> **انسان قابلیت این را دارد که افعالی را بر اساس اراده انجام دهد. اراده بدون علم محقّق نمی‌شود؛ پشتوانهٔ هر اراده علمی است که به چیزی تعلّق می‌گیرد. علمی که منشأ ارادهٔ انسان می‌شود علم عملی است؛ علم نظری بما هو علم نظری هیچ شوقی در انسان ایجاد نمی‌کند و اراده‌ای را بر نمی‌انگیزد.**

وقتی انسان بر اساس احساس‌ها و نیازهای خود به شیئی علاقه‌مند می‌شود یا کسب چیزی را برای خود لازم می‌داند، بر اساس همین علاقه و نیاز و گاه بر اساس غریزه درک می‌کند انجام یک کار لازم است، این نیاز را در درون خود بر اساس غریزه احساس می‌کند و باتوجّه‌به اینها مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها را

جعل می‌کند. پایهٔ این گزاره‌ها احساس‌ها و نیازهایی است که انسان در زندگی فردی و اجتماعی خود دارد.

نیازی که در انسان وجود دارد یک نیاز فطری و واقعی است؛ مثلاً انسان واقعاً تشنه است یا در اجتماع به یک رئیس و فرمانده نیاز دارد. اینها واقعیّت‌هایی هستند که در خارج وجود دارند که در علم عملی از اینها بحث نمی‌شود، بلکه هنگامی که انسان این واقعیت‌ها را نه به عنوان یک واقعیت، بلکه به عنوان یک نیاز در درون خود احساس می‌کند، به‌ازای هریک از آنها، مفاهیمی را جعل می‌کند. معمولاً این مفاهیم را از ماهیّت‌هایی که در خارج وجود دارند و آنها را درک کرده است شکل می‌دهد؛ مثلاً در خارج می‌بیند در بدن هر انسان رأس تدبیر و ادارهٔ کلّ بدن را در اختیار دارد. در کنار این مشاهده، احساس می‌کند در جامعه به کسی نیاز دارد که جامعه را اداره کند. باتوجّه‌به ماهیّت حقیقی‌ای که از رأس می‌شناسد مفهوم و عنوان رأسیّت را برای شخصی که قرار است ادارهٔ جامعه را به عهده بگیرد جعل می‌کند. از این جهت است که علامه می‌گوید برای تحقّق چنین فعلی در خارج اعتبار رخ داده و پشتوانهٔ این اعتبار هم احساسات و نیازهای اوست.

در مورد تشنگی نیز همین‌طور است، وقتی انسان نیاز به آب را احساس می‌کند مفهوم تشنگی را نه برای حقیقت تشنگی، بلکه برای نیاز و احساس تشنگی جعل می‌کند. این مفهوم حاکی از احساس نیاز انسان به آب است، نه حاکی از وجود واقعیّتی در درون او. انجام این اعتبار منشأ حرکت او به سمت آب می‌شود تا تشنگی‌اش را به وسیلهٔ آن رفع کند.

اعتبارهای مفهومی معمولاً با یک "باید" همراه می‌شوند تا در صحنهٔ عمل حالت ایجاد شوق و انگیزه بیشتری داشته باشند. در یک گزاره اعتبارهای متعدّدی صورت می‌گیرد؛ مثلاً در جمله «هر جامعه‌ای باید یک رئیس داشته باشد»، جامعه، باید و رئیس هریک اعتبارهای مستقلّی هستند. اعتبارهای متعدّد باتوجّه‌به نیازهای مختلف صورت می‌گیرد تا گزاره‌های اعتباری در عقل عملی برای تحقّق یافتن

افعال در خارج شکل بگیرد. تمام این اعتبارات بر اساس فضای عقل عملی، غریزه، احساس، انگیزه و عمل صورت می‌گیرد و در پس آنها ادراک واقعیت وجود ندارد.

آقای شفیعی: این گزاره‌ها در ارتباط با نیازهای انسان شکل گرفته است؛ علامه اعتباری بودن آنها را چگونه توجیه می‌کند؟

دکتر شریفی: اعتباری به این معناست که به ازای این مفاهیم واقعیت مستقل در خارج وجود ندارد؛ به‌عنوان مثال، مفهوم «آب» اعتباری نیست؛ زیرا در ازای آن واقعیتی در خارج به‌عنوان آب خارجی وجود دارد که این مفهوم بیانگر ماهیت آن است. علاوه‌برآن، وجود و عدم این مفاهیم در خارج به انسان بستگی دارد؛ یعنی اگر انسان باشد این مفاهیم و مابازای اعتباری آنها در خارج ایجاد می‌شوند و اگر انسان نباشد، این مفاهیم و مابازای آنها در خارج وجود نخواهند داشت. تعریف علامه از اعتبار این است که انسان حدّ یک شیء را به شیء دیگری بدهد؛ مثلاً انسان به رفع تشنگی نیاز دارد، و در چیزی غیر از آب این خاصیّت را می‌بیند و می‌گوید این هم مثل آب است و همان تأثیر را هم از آن طلب می‌کند. این اعتبار کردن است؛ یعنی حدّ یک شیء را در مورد شیء دیگر به کار بردن. ازآنجاکه واقعیّت ندارد به آن اعتبار می‌گویند. در مورد رئیس هم همین‌طور است، اگر انسان و اعتبار او نباشد رئیسی در خارج وجود ندارد. باتوجّه‌به اعتبار است که هم رئیس و هم رفع تشنگی معنا پیدا می‌کند.

حتّی مفهوم خود باید نیز ناشی از انسان و اعتبار اوست. آنچه در خارج است ضرورت نفس‌الامری است. میان دو شیء یا میان وجود شیء و خودش ضرورتی وجود دارد، ولی اینکه می‌گوییم «فلان کار باید انجام شود» به این معنا نیست که این فعل در خارج ضرورت نفس‌الامری داشته باشد، بلکه ما برای خودمان اعتبار می‌کنیم که این فعل برای ما ضرورت نفس‌الامری دارد.

آقای نوری: اعتبار باید و وجوب اینها مربوط به عقل عملی است؟

دکتر شریفی: علامه همهٔ اینها را مربوط به عقل عملی می‌داند.

آقای نوری: غیر از تشخیص حسن یا قبیح بودن یک فعل جزئی آیا این نتیجه که باید آن را انجام داد یا ترک کرد نیز مربوط به عقل عملی است.

دکتر شریفی: این هم اعتبار دیگری است که عقل عملی انجام می‌دهد.

آقای نوری: پس گزارهٔ اخباری نداریم؟

دکتر شریفی: بله، گزاره اخباری هم وجود دارد. ولی گزاره اخباری انگیزشی است و صرف اخبار نیست؛ در حقیقت انگیزش است که در غالب اخبار بیان شده است. گزاره‌های عملی اعتباری چه خبری باشند و چه انشائی، از نیاز انسان به زندگی اجتماعی ناشی می‌شوند؛ به‌عنوان مثال، اینکه ما نیاز داریم در جامعه زندگی کنیم و جامعه هم زمانی شکل می‌گیرد که افعال حسن در آن باشد، و فعل حسن ناشی از نیاز انسان به اینکه جامعه باید با افعال خوب شکل بگیرد، افعال قبیح جامعه را از بین می‌برد. همهٔ اینها بر اساس نیاز شکل می‌گیرد و منشأ هستی‌شناختی ندارد. به نظر علامه طباطبایی در علوم اعتباری عملی، ما افعال انسان را به لحاظ هستی‌شناختی مورد بررسی قرار نمی‌دهیم؛ این‌طور نیست که نسبت این افعال را با واقع بسنجیم.

وقتی شما احساس سرما می‌کنید می‌گویید «هوا سرد است»؛ پس احساس‌تان را بیان می‌کنید و منظورتان این است که «پنجره را ببندید». این گزاره گرچه به ظاهر اخباری است، اما غرض شما از بیان آن فقط رفع نیاز است، نه اینکه بخواهید از چیزی خبر دهید. وقتی منشأ چنین گزاره‌ای احساس است نفس‌الامر نخواهد داشت.

آقای نوری: شما در یک فضای کاملاً انگیزشی بحث می‌کنید. پس عقل عملی چه نقشی دارد؟ در واقع گویا هیچ ادراک و علمی وجود ندارد.

آقای روزبهانی: بحث اصلی در اخلاق و حکمت عملی مقایسهٔ میان امور و تمایز نهادن میان افعال خوب و بد است؛ وگرنه صرف احساسات شخصی

نمی‌تواند علم حکمت یا حکمت عملی و اخلاق باشد. بر اساس ظاهر بیانات علامه به نظر می‌رسد ایشان این بخش را هم جزو حکمت عملی و اخلاق دانسته‌اند.

دکتر شریفی: خیر، من از همان ابتدا عرض کردم که اکثر اساتید می‌گویند حکمت عملی علامه همین اعتباریات است. من در این بحث سعی دارم نشان دهم اعتباریات علامه یک بحث مستقلّ در حوزه عمل برآمده از احساسات و نیازهای غریزی است و هیچ ارتباطی با حکمت عملی ندارد. حکمت عملی علامه چیز دیگری است و باید آن را از اعتباریات ایشان تفکیک کرد. خود علامه می‌فرماید علوم اعتباری، نفس‌الامر ندارند، واقعی نیستند، صرف اعتبارند و... و از طریق عقل عملی حاصل می‌شوند. پس فضای عقل عملی، انگیزش و کنش است. اگر ما اعتباریات علامه را با این خصوصیّات حکمت عملی و اخلاق بدانیم، در واقع این دو علم را از حقیقی بودن خالی کرده‌ایم و آنها بدون پشتوانه خواهند بود.

علامه در علوم اعتباری به دنبال توضیح فرآیند انجام افعال توسّط انسان است که هیچ ارتباطی با حکمت عملی ندارد.

آقای انصاریان: پس علوم عملی، فقط احکام عمل انسان است. ادراکات عملی جزئی سر صحنه‌ای هست.

دکتر شریفی: بله، ولی این علوم همهٔ ادراکات عملی نیستند و همه ادراکات عملی نیز اعتباری نیستند. علامه می‌فرماید هیچ فعل ارادی‌ای از انسان محقّق نمی‌شود، مگر این علوم اعتباری باشد. این علوم اعتباری نه حکمت عملی است، نه اخلاق حکمی، نه سیاست و نه تدبیر منزل.

آقای روزبهانی: علامه علوم اعتباری را علم به اعتباریات می‌داند یا علم قبل از اعتباریات که منشأ آنهاست؟ گاهی به اعتباریات علم پیدا می‌کنیم و گاهی علمی است که منشأ اعتباریات می‌شود. کدام‌یک از اینها موردنظر علامه است؟

دکتر شریفی: ما با منشأ اعتبار کاری نداریم، خود اعتبار و جعل «باید» علمی را

پدید می‌آورد که به آن علم اعتباری می‌گویند.

آقای روزبهانی: یعنی این کنش و جعل «باید» علم اعتباری است؟

دکتر شریفی: بله، اعتباری بودن آن به این جهت است که ما آن را ساخته‌ایم و توسط ما انشاء شده است؛ چون علمی است که ساختهٔ انسان است به آن اعتباری می‌گویند. علامه در جایی می‌فرماید علوم عملی مختصّ به زندگی اجتماعی انسان در عالم مادّه است. هنگامی که انسان از بدن و عالم مادّه مفارقت کند دیگر به این علوم نیازی ندارد و این علوم همگی باطل می‌شوند. درغیراین‌صورت، این چه حکمت عملی و چه اخلاقی است که با مفارقت انسان از عالم مادّه باطل شود؟ حکمت عملی نمی‌تواند این چیزها باشد و اینها منشأ ملکات و پیشرفت‌ها باشند، ولی باطل شوند. منظور عواطف و احساساتی هستند که برای رفع نیاز مادی و غرایز حیوانی هستند. اینها تا زمانی که در این دنیا هستیم با ما همراه هستند و بعد از خروج از این دنیا نخواهند بود.

علوم عملی غیر اعتباری

تا اینجا روشن شد علوم عملی در تقسیم علامه دسته‌ای از علوم هستند که با نفس‌الامر و واقعیت هیچ ارتباطی ندارند و بر اساس احساسات و نیازهای حسی و خیالی انسان شکل می‌گیرند؛ امّا این علوم تمام علوم عملی ما را تشکیل نمی‌دهند و بررسی دقیق‌تر بیانات علامه نشان می‌دهد باید گام را فراتر نهاد و به علوم حقیقی درباره اعمال انسان دست یافت. با آنکه در عصر حاضر علوم عملی موجود در جوامع و مراکز علمی، همگی ازجمله علوم اعتباری صرف هستند، ولی اکتفا به این حدَ از علوم عملی اعتباری درست نیست و باید در جست‌وجوی علوم حقیقی پیرامون اعمال و رفتار انسان باشیم.

می‌توان این دو سطح از علوم عملی را همان دو سطح علمی دانست که از گذشته میان انسان‌ها رواج داشته است؛ به این معنا که انسان در جوامع ابتدایی و هر انسانی در مراحل ابتدایی فهم و درک خود، نیاز خود به علوم مختلف را از

طریق علوم حسی، خیالی، مشهوری و اقناعی برآورده می‌سازد، ولی این بدان معنا نیست که توانایی انسان تنها در درک این دسته از علوم خلاصه می‌شود، بلکه انسان هایی که میل به درک حقیقت و واقعیت دارند، می‌توانند گستره درک خود را از این مقدار فراتر برند و به درک علوم عقلانی و برهانی حقیقی نایل شوند. در علوم عملی هم انسان نباید به علوم اعتباری موجود دلخوش باشد و باید در صدد دریافت حقیقت و واقعیت اعمال و رفتارهای خود باشد و اعمال و رفتارهای خود را بر اساس آنها شکل دهد، نه بر اساس غرایز و احساسات.

براین‌اساس، می‌توان علوم عملی را به دو دستهٔ علوم عملی صرف و علوم عملی‌ای که بهره‌ای از حقیقت دارند تقسیم کرد؛ این تقسیم باتوجّه‌به عبارات علامه قابل اصطیاد است؛ همان‌گونه که علوم نظری نیز همیشه حقیقی نیستند و علوم نظری اعتباری هم در میان علوم جدلی، خطابی و شعری وجود دارند.

علوم اعتباری صرف همان علوم عملی صرف هستند که قبلاً به آنها پرداختیم. امّا علوم عملی‌ای که بهره‌ای از حقیقت دارند متوقف بر احساسات و غرایز انسان نیستند، بلکه احساسات معبر و پلی هست که انسان با گذر از آنها به حقیقت و واقعیت اعمال خود دست پیدا می‌کند. پس می‌توان گفت علوم عملی اعتباری برآمده از حسّ، خیال و غریزه قابلیّت آن را دارند که به علوم کلّی، یقینی و حقیقی ناظر به آنها منتهی شوند؛ به‌عنوان مثال، وقتی پزشک خوردن دارویی را به بیمار توصیه می‌کند صرفاً بیان احساس نیست، بلکه پزشک باتوجّه‌به واقعیّت و نفس‌الامر دارو و ارتباط آن با رفع یک بیماری خاصّ، این احساس را در بیمار برمی‌انگیزد و خوردن دارو را برای رفع بیماری اعتبار می‌کند؛ بنابراین، منشأ این اعتبار یک حقیقت نفس‌الامری است که ممکن است بیمار به آن توجه نداشته باشد و تنها به جنبه اعتباری آن نظر کند. دراین‌صورت، گزارهٔ «باید دارو بخوری» برای بیمار تنها یک گزاره اعتباری صرف است، ولی از نظر پزشک در عین اینکه یک اعتبار است، پشتوانه و بنیان حقیقی و نظری نیز دارد.

آقای شفیعی: در اینجا اعتبار منشأ حقیقی دارد. آیا می‌توان اعتباری را در نظر گرفت که هیچ منشأ حقیقی نداشته باشد؟

دکتر شریفی: بله، به وفور می‌توان یافت، امّا ما با اعتباراتی کار داریم که منشأ واقعی دارند. اعتبارات را می‌توان به مشهورات تشبیه کرد؛ دسته‌ای از مشهورات می‌توانند جزو اولیات و منشأ اقامهٔ برهان باشند، و دسته‌ای از اعتباریات هم می‌توانند منشأ حقیقی نداشته باشند. اگر تنها نیازها و احساسات را منشأ حکم قرار دهیم احکام عملی صرفاً اعتباری و بدون نفس‌الامر خواهند بود، امّا اگر یک اصل عقلی را منشأ احکام عملی قرار دهیم از حالت اعتباری صرف خارج می‌شوند. انسان‌ها در وهلهٔ اول باتوجّه‌به نیازها و غرایزشان اعتبار می‌کنند و بعد به‌تدریج می‌توانند به درک حقیقت و واقعیت احکام اعتباری خود پی برند.

آقای دلپذیر: آیا منظور شما از منشأ حقیقی فقط منشأ عقلانی است؟ خیال و شهوت هم می‌توانند به‌نوعی حقیقی باشند. به این معنا که قوه‌ای واقعی و حقیقی در بدن هستند و آثار حقیقی و واقعی از خود بروز می‌دهند.

دکتر شریفی: بحث بر سر حقیقی بودن قوه و اثر واقعی داشتن آنها نیست، بلکه بحث بر سر مبدأ شناخت حقیقی بودن آنهاست. خیال و شهوت، منشأ شناخت حقیقی و نفس‌الامری برای انسان نیستند، بلکه تنها گزاره‌های غیر حقیقی و انگیزشی در انسان تولید می‌کنند. در گزاره‌های حاصل از این قوا به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گزارش و اخباری از واقع به دست آورد. احساس نیاز به خوردن غذا برای رفع گرسنگی از چه واقعیّتی در نفس‌الامر خبر می‌دهد؟

آقای دلپذیر: گرسنگی.

دکتر شریفی: لازمه احساس نیاز به خوردن گرسنگی است، وگرنه خود احساس نیاز به خوردن، از هیچ‌چیز خبر نمی‌دهد. ما با خوردن در صدد رفع گرسنگی حقیقی نیستیم، بلکه تنها در صدد رفع این نیاز و حس هستیم و به واقعیت کاری نداریم. تفاوت اینها مانند تفاوت گزاره‌های خبری و انشائی است؛

گزاره‌های خبری گزارش از واقعیت می‌دهند، ولی انشائیات هیچ اخباری ندارند و تنها احساسات، نیازها، خواست‌ها و ... را منعکس می‌کنند؛ مانند یک تصور ساده هستند، مثل تصور درخت و انسان گرسنگی هم تنها یک تصور است، منتهی تصوری که در انسان ایجاد انگیزش و احساس می‌کند. گرسنگی، یک حسّ درونی است و هنگامی که رفع آن را اعتبار می‌کنیم در واقع ایجاد یا رفع یک احساس است، نه گزارش واقعیّت.

آقای روزبهانی: به نظر من حتّی در حیوانات هم نفس‌الامر وجود دارد؛ نیازهای حیوان واقعی است و در نتیجه اعتبارات حیوان هم واقعی است.

دکتر شریفی: بله، ولی بحث سر آن است که او باتوجه به نفس‌الامر و واقعیتی که دریافته است در صدد رفع نیاز خود بر می‌آید یا باتوجه‌به غریزه و احساسات خود عمل می‌کند و تنها در صدد رفع نیاز و احساس است؟

آقای انصاریان: در گزارهٔ «باید فلان غذا را خورد» منشأ اعتبار «باید» رفع گرسنگی است یا اثر واقعی غذا برای رفع گرسنگی؟

دکتر شریفی: تنها رفع نیاز گرسنگی است، نه بررسی اثر واقعی غذا بر بدن و نقش آن در رفع گرسنگی.

آقای انصاریان: به نظر می‌رسد همیشه اعتبار زمانی صورت می‌گیرد که یک منشأ واقعی در کار باشد؛ صرف احساس درونی گرسنگی منشأ اعتبار نیست.

دکتر شریفی: به این نکته توجه شود که بین آنکه غریزه و احساس منشأ واقعی داشته باشد و اینکه شخص عمل‌کننده بر اساس غریزه و احساس، این منشأ را بشناسد و بر اساس آن کار کند، تفاوت وجود دارد؛ اصولاً غریزه و احساسات برای این هستند که انسان در اعمال ضروری خود سردرگم نباشد و تمایل به انجام کار پیدا کند، البته او می‌تواند منشأ حقیقی احساس و غریزه را نیز بشناسد، ولی عمل او منوط به این شناخت نیست، بلکه عمل بر اساس گزاره‌های انگیزشی و انشائی شکل می‌گیرد، نه گزاره‌های اخباری؛ به‌عنوان مثال، شاید دیده باشید برخی

حیوانات کارهایی می‌کنند که هیچ توجهی به اثر و نتیجه آن ندارند، بلکه آن افعال را تنها بر اساس غریزه و احساس انجام می‌دهند؛ مانند حیوانی که حتّی اگر زمین سفت باشد، به خیال آنکه چاله‌ای ایجاد می‌کند پا یا نوک خود را به زمین می‌کشد، ولی در حقیقت چاله‌ای ایجاد نمی‌شود. در حقیقت او بر اساس غریزه این کار را انجام می‌دهد و به نتیجه توجهی ندارد. احساس او می‌گوید باید چنین کاری را انجام دهد.

آقای دلپذیر: گرسنگی یک احساس واقعی است.

دکتر شریفی: گفتیم بحث سر واقعی بودن احساس گرسنگی و قوه درک‌کننده آن نیست، بلکه بحث بر سر مفاد این احساس است. آیا احساس گرسنگی خبری به ما می‌دهد یا صرفاً در ما ایجاد انگیزش و علم می‌کند؟ در گرسنگی می‌توان شرایطی را در نظر گرفت که فرد به‌صورت افراطی می‌خورد؛ در اینجا هم احساسی وجود دارد که منشأ اعتبار می‌شود، امّا عقل آن را یک احساس کاذب می‌داند.

آقای دلپذیر: پس قسم اول از اعتباریات منشأ واقعی ندارند.

دکتر شریفی: در قسم اول منشأ واقعی داشتن یا نداشتن لحاظ نمی‌شود؛ در این اعتبارات، تنها برای رفع نیاز و غریزه اعتبار صورت می‌گیرد، بدون اینکه بررسی شود آیا آن نیاز حقیقی است یا خیر.

آقای دلپذیر: بنابراین در قسم دوم لحاظ می‌شود که منشأ واقعی دارد؟

دکتر شریفی: بله، در قسم دوم منشأ واقعی اعتبار کشف می‌شود و با این کشف، از حالت اعتبار صرف خارج می‌شود.

نسبت علوم عملی اعتباری و حقیقی

روشن شد علامه طباطبایی میان افعال ارادی که نسبت نفس‌الامری و واقعی با انسان دارند و افعال ارادی که بر اساس خواسته‌ها و امیال انسان اعتبار می‌شوند تفاوت گذاشته است. می‌توان گفت دسته اول با علوم عملی حقیقی و نفس‌الامری

یعنی حکمت عملی، می‌توانند معلوم انسان واقع می‌شوند، و دسته دوم به‌صورت علوم اعتباری و فاقد نفس‌الامر هستند که علومی جدلی، خطابی و شعری هستند.

در حکمت عملی، افعال ارادی انسان به‌عنوان موجودی از موجودات خارجی و حقیقی شناسایی می‌شوند و طبعاً غایت و نتیجه حاصل از آنها بررسی می‌شود؛ اما همان‌گونه که گفته شد، چون علوم حقیقی و برهانی در صدد اخبار از واقع هستند، به‌صورت مستقیم منشأ عمل انسان قرار نمی‌گیرند؛ بلکه این علوم برای آنکه به‌صورت عمل خارجی درآیند و انسان نسبت به انجام آنها شوق و اشتیاق پیدا کند باید به‌صورت علوم عملی اعتباری انگیزش درآیند؛ زیرا اگر قدرت انسان بر اعتبار وجود نداشته باشد، شناخت‌های واقعی عملی به‌تنهایی برای تحقق فعل کافی نخواهند نبود و باعث صدور فعل از انسان نمی‌شوند؛[1] چراکه قوه عقل نظری تنها به درک واقعیت‌ها می‌پردازد و آماده‌سازی و اقدام برای عملی توسط قوه عقل عملی صورت می‌گیرد؛ همان‌گونه که قوه عقل عملی هم تنها برای عمل و سوق دادن به سوی عمل تدارک دیده شده و نمی‌توان از آن ادراک حقیقت اعمال و نسبت آنها با انسان را انتظار داشت.

علامه طباطبایی در آثار خود به‌تصریح علوم حقیقی عملی را حکمت عملی ننامیده است، ولی همان‌گونه که ذکر شد، دسته دوم را علوم اعتباری عملی نامیده است؛ این در حالی است که اکثر حکمای پیشین، به‌صراحت، دسته اول را حکمت عملی نامیده‌اند و آن را محصول عقل نظری دانسته‌اند. شاید بتوان علت این کار علامه را توجه او به دوران و شرایط روزگارش دانست. در دوران معاصر، پدیدآورندگان علوم مختلف به مطابقت با حقیقت و واقعی بودن علوم توجه ندارند و بیشتر توجه‌ها به کارکرد و آثار خارجی علوم منعطف است. در چنین شرایطی ازآنجاکه اکثر علوم انسانی، اعتباری و فارق از نظر به واقعیت و حقیقت

---

۱. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص۱۵۷.

هستند، علامه علوم عملی را اعتباری و علوم نظری مانند ریاضیات و علوم طبیعی را حقیقی دانست. از سوی دیگر، در این دوران حکمت عملی به‌عنوان یک علم حقیقی رواج ندارد و ورود چنین علمی به تقسیم‌بندی علوم ثمره چندانی ندارد. شاید به همین سبب بوده که علامه طباطبایی، به‌هیچ‌وجه از حکمت عملی نامی به میان نیاورده و تنها به علوم عملی اعتباری در صحنه عمل توجه کرده که در دوران ایشان رواج داشته است.

حال اگر بتوان با برهانی کردن علوم انسانی معاصر، به علوم برهانی عملی یا حکمت عملی دست یافت؛ می‌توان این علم را نیز جزو علوم حقیقی و دارای نفس‌الامر گنجاند. با شکل‌گیری حکمت عملی برهانی، عقل عملی در گام بعد برای عملی کردن حکمت عملی وارد عمل می‌شود و اعتبارات متناسب برای عمل را برعهده می‌گیرد که ازجمله آنها جزئی‌سازی گزاره‌ها و انگیزشی کردن آنها است؛ زیرا افعال و حرکات استکمالی ارادی، بر پایه علم و فکر انجام می‌شوند. علم وسیله‌ای است که فاعل ارادی با استفاده از آن میان حرکات و افعال خود و متعلق حرکات و افعال و غایات آنها در خارج رابطه بر قرار می‌کند. علمی که مستقیم و بدون واسطه موجب حرکت استکمالی ارادی است، علم اعتباری در مرتبه عقل عملی است، نه علم حقیقی حاصل در عقل نظری. علوم عقل عملی، جزئی، انگیزشی و کنشی هستند و می‌توانند محرک مستقیم قوای حرکتی انسان قرار گیرند؛ درحالی‌که، علوم حقیقی در عقل نظری که کاشف از فعل و غایت آن هستند؛ چنین اثری را ندارند.

علم حقیقی، تنها کمال انسان و نوع عمل رساننده به آن کمال را به انسان می‌نمایاند. با علم حقیقی برآمده از عقل نظری، فعل فقط رفع‌کننده نیاز و نقص شناسایی می‌شود که نقش مستقیمی در برانگیختن اراده برای انجام فعل ندارد. ازآنجاکه قوای حرکتی انسان به طور طبیعی میل به رفع نیازها و حوائج انسان دارد؛ عقل عملی، با شناسایی عمل رافع این نیاز، اقدام به وضع مفاهیم اعتباری مربوط

به آن عمل می‌کند و باتوجه‌به مفاهیم وضع شده دستور به ضرورت رفع نیاز می‌دهد. همه این علوم، اعتباری هستند؛ این علوم اعتباری به‌صورت مستقیم منشأ حرکت و فعل انسان هستند، ولی منشأ این علوم اعتباری، شناخت حقیقی از فعل و غایت آن است که با علم حقیقی حاصل شده است. علوم اعتباری، رابط میان انسان و حرکات و افعال او هستند، ولی اعتبار این علوم هرگز مستغنی از علوم حقیقی نیست؛[1] پس هر علم اعتباری از یک علم حقیقی حاصل شده است.

علامه در توضیح دیگری این ارتباط را چنین بیان می‌کند که هیچ اعتباری بدون حقیقت محض امکان ندارد و اعتبار در بستر و فضای حقیقت امکان‌پذیر است؛ مثلاً هنگام نوشیدن آب، نخست دستگاه گوارش، احساس تشنگی را در انسان به وجود می‌آورد، پس از آن انسان احساس تشنگی و رفع آن یعنی سیراب شدن را وضع می‌کند، در گام بعد با شناخت آب و درک نسبت آن با رفع تشنگی با علوم واقع‌نما و حقیقی، برای رفع نیاز خود حکم اعتباری به رفع تشنگی را صادر می‌کند و می‌گوید: «باید سیراب شوم»، در این هنگام با شناختی که از نسبت آب با رفع تشنگی وجود دارد، سیراب شدن منوط به حرکت به سمت آب و نوشیدن آب می‌شود. در این مسیر، علوم اعتباری چندی وضع می‌شوند که همگی مبتنی بر شناخت‌های واقعی از انسان، نیازهای او، شیء و عمل رفع‌کننده آن نیازها هستند. انسان پس از ادراک تمام این علوم حقیقی و اعتباری، وجوب فعل و انجام دادن حرکات محقق‌کننده فعل را وضع و فعالیت خود را بدون هیچ وقفه‌ای آغاز می‌کند. اعتبار وجوب و باید در افعال مانند وجود ملکه انجام فعل در انسان است که بی‌درنگ و بدون فکر و تأمل فعل را در خارج محقق می‌کند.[2] این در حالی است که اگر قوای احساسی انسان، تشنگی، گرسنگی، میل به تکامل و رفع نیاز

۱. همان، ص۱۵۵-۱۵۷.

۲. همان، ص۱۵۷-۱۵۸.

و... را در خود نداشته باشد، دانستن اینکه آب رافع تشنگی است یا غذا موجب سیری است و دیگر گزاره‌های حقیقی درباره نحوه اعمال انسان، به‌هیچ‌وجه، موجب فعل و عملی در انسان نخواهند شد.[1]

احکام عملی دین منشأ شکل‌گیری حکمت عملی

مهمترین دلیل بر وجود حقیقی و واقعی علوم عملی در خارج، احکام عملی دین است. از نظر علامه حقیقت دین عبارت است از اعتقاداتی راجع به آفرینش جهان و انسان و احکام عملی و دستوراتی که زندگی انسان را بر اساس آن اعتقادات سامان می‌دهد. دین واقعیتی است که انسان و اعمال اختیاری او باید تابع آن باشد.[2] دین مقررات خود را در شعاع خداشناسی و پرستش و بندگی خدا وضع می‌کند، و آثار عمل به احکام دین، حقایقی نفس‌الامری و واقعی است که اثر بارزشان بعد از مرگ و روز رستاخیز جلوه می‌کند.[3]

احکام عملی دین با آنکه اعتباری هستند و بر اساس اعتبارات انسان شکل گرفته‌اند، ولی ثابت و بدون تغییرند، با واقعیات در ارتباطند و از آنها ناشی شده‌اند. هر دستور عملی اسلام در امثال ازدواج و طلاق، خریدوفروش و خورد و خواب، با اصول اعتقادی و تفکر فلسفی آمیخته است.[4] ازآنجاکه دین راه و روش زندگی است که انسان را به سعادت واقعی می‌رساند؛ در آن واقعیت‌های آفرینش انسان و نیازهای حقیقی او در نظر گرفته شده است. دین به دنبال آن است که صلاح و خیر واقعی و حقیقی در جامعه حاکم شود، و انسان بر اساس فطرت و آفرینش تکوینی خود، اعمال و احکام اجتماعی خود را سامان دهد. پس احکام عملی و

---

۱. همان، ص۱۵۷.

۲. همو، بررسی‌های اسلامی، ج۲، ص۳۱۰.

۳. همو، تعالیم اسلام، ص۱۹۵.

٤. همو، شیعه، ص۱۰۱.

اجتماعی دین بر پایه اصول و پایه‌های نفس‌الامری و واقعی بنیان شده‌انـد و دارای نتایج واقعی و نفس‌الامری هستند.[1]

در مقایسه احکام عملی دین و اعتبارات اجتماعی صـرف بایـد گفـت، تنهـا آن دسته از احکام عملی و اجتماعی معتبر و صحیح هستند که بعد از شـناخت ذات و حقیقت انسان و سعادت واقعی او و بر اساس نیروی عقل و واقع‌بینی شکل گرفتـه باشند. دستورات عملی که بر اساس هواوهوس و برای رسـیدن بـه لـذات دنیـوی وضع شده باشند، بهره‌ای از حقیقت ندارند.[2] اعتبارات غیـر دینـی تنهـا بـر اسـاس خواست‌ها و نیازهای مادی شکل می‌گیرند، آنها تنها برای بهره‌برداری بهتـر انسـان از زندگی مادی و منافع جسمانی که میان انسان و سـایر حیوانـات مشـترک اسـت برنامه‌ریزی شده‌اند و توجهی به حقیقت واقعی انسان و زندگی جاویـد و مملـو از معنویات او ندارند.[3]

علامه طباطبایی بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی پیونـد ناگسسـتی قائـل اسـت. برای درک غیر تقلیدی از تمام اجزای دین، انسان راهی جز استدلال و برهان عقلی ندارد؛ باتوجه‌به اینکه استدلال و برهان، با سرشت و فطرت انسـان آمیختـه اسـت، باید انتظار داشت ادیان آسمانی و پیامبران الهی، انسان را به چیزی دعوت می‌کننـد که توانایی درک برهانی و فهم عقلی آن را داشته باشد؛ دعوت به مطالبی که عقل و فطرت انسان از درک آنها عاجز است خلاف روش و سرشت انسان است، با آنکـه پیامبران معارف خود را از مبدأ غیب و از طریق وحی دریافت می‌کنند، ولی انسـان باید بتواند در حد توان خود این معارف را با برهان و اسـتدلال از طریقـی غیـر از تقلید نیز بپذیرد. در حقیقت بین روش انبیاء در دعوت مردم به سوی حق و آنچـه

---

۱. همان‌جا.

۲. همان، ص۱۰۵.

۳. همو، تعالیم اسلام، ص۱۹۵.

انسان با دلیل و برهان به آن می‌رسد، فرقی نیست. قرآن کریم، گواه زنده این گفتار است که در تمام دعوت‌های خود، عقول مردم را مخاطب قرار می‌دهد؛[1] دعوت به عقل و برهان و دوری از تقلید کورکورانه در معارف نظری، بیشتر از معارف عملی است، ولی اختصاص این دعوت به معارف نظری، توجیه قابل‌قبولی ندارد.

هر پژوهشگر باانصاف که به تحقیق در معارف اسلامی بپردازد، بدون درنگ اعتراف خواهد کرد دامنه بحث در اسلام شامل تمام موجودات خارجی می‌شود و هیچ موجودی فروگذار نشده است؛ ازجملهٔ موجودات هستی، انسان و افعال اوست که تمام شؤون آن در دین بیان شده است.[2] عقل انسان در حدّ توانایی خود می‌تواند با روش برهان و استدلال، گزاره‌های دینی شامل احکام عملی را بازشناسی کند و از مرحله تقلید به علم وارد شود؛ این مطلب باعث به اوج رسیدن و کمال فلسفه الهی می‌شود.

گسترش و پویایی دانش فلسفه مانند دیگر دانش‌ها در گرو احکام ناظر به عمل است، و هر دانشی که عمل پشتوانه آن نباشد ضامن بقاء و امکان ارتقاء ندارد؛ حتی می‌توان گفت، انسان هرگز نمی‌تواند دانشی را به‌صورت عمیق و دقیق به دست آورد، درحالی‌که دانش با عمل هیچ ارتباطی ندارد و در مقام عمل به کار نمی‌آید. اگر در فلسفه الهی که ناظر به اسلام و آموزه‌های آن است و دیگر فلسفه‌های موجود مقایسه‌ای به عمل آید، روشن می‌شود اسلام و جامعیت آن باعث شده میان فلسفه الهی و عمل، پیوند ناگسستنی به وجود آید؛ درصورتی‌که در ملل به‌اصطلاح متمدن، فلسفه حقیقی و علوم عملی کاملاً از هم گسیخته و قوانین اجتماعی و عملی، به‌کلی از دین و فلسفه حقیقی جدا هستند.[3]

---

۱. همو، مجموعه رسائل، ج۱، ص۱۸۶-۱۸۷.

۲. همان، ج۱، ص۱۹۰.

۳. همان، ج۱، ص۱۹۱-۱۹۳.

قرآن به‌صراحت بر این دلالت دارد که آموزه‌های خود را بر اساس آفرینش انسان و هستی بنیان نهاده است. معارف اعتقادی و عملی که اسلام مردم را به آن دعوت می‌کند، چیزهایی هستند که نظام آفرینش و روابط حقیقی انسان‌ها و جهان نیز به سوی آن هدایت می‌کند و پذیرش آنها را لازم و ضروری می‌داند، و جامعه انسانی دیر یا زود به لزوم اجرای آنها پی خواهد برد؛ به همین سبب، اسلام انسان را به تبعیت از ادراک قطعی امر و از سلوک در راه غیر یقینی نهی می‌کند. هرگونه گفتار و رفتاری که بر اساس علم حقیقی و قطعی استوار نباشد، مستلزم تبعیت از ظن و تخمین و هوای نفس است که انسان باید از آنها برحذر باشد.[1] هر سخن دینی که از ناحیه حق‌تعالی ارسال شده باشد، یا مربوط به تکوین است که وجود خارجی آن همان سخنی است که بیان شده و عینیت میان آنها برقرار است، یا مربوط به تشریع و امرونهی است که اینها نیز همان صلاح و فساد خارجی هستند که یا بر افعال انسان مترتبند یا خود افعال انسان هستند، با این تفاوت که در دین به‌صورت امرونهی بیان شده‌اند. اسلام دینی فطری است و مواد اعتقادی و عملی آن بر اساس آفرینش بنا شده و به چیزهایی دعوت می‌کند که آفرینش انسان و جهان با آن موافقت و ملایمت دارد و ساختمان وجودی انسان همان را می‌خواهد.[2]

واقع‌بین بودن انسان و اینکه سرشت و طبیعتش برای کشف واقعیت تلاش می‌کند و ابزار استدلال و منطقی که انسان به‌حسب فطرت و آفرینش واجد آن است، باعث شده اسلام تعلیمات خود را بر اساس وحی و تقلید صرف از آن بنیان ننهد، بلکه به‌صورت مستمر، تفکر و تعقل در معارف نظری و عملی را از انسان طلب می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی برخی احکام عملی که در اسلام بیان شده‌اند،

---

۱. همو، رسالت تشیع در دنیای امروز، ص۴۷.

۲. همان، ص۴۸ .

به‌صورت مولوی صادر شده‌اند؛ بـه ایـن معنـا کـه عقـل انسـان امکـان درک ایـن دستورات را دارد، زیرا آنها بر اساس حقیقت و واقعیـت انسـان اسـتوار هسـتند و این‌گونه نیست که برخاسته از اعتبار صـرف باشـند. آیـه (ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ)[1] به انضمام آیات دیگری که امر به تعقل و تفکر می‌کنند، تصریح بـر ایـن مطلب دارند که بر هر مسلمانی لازم است از راه تعقـل، کلیـات مصـالح و مفاسـد اعمال را به دست آورد؛ هرچند رسیدن به جزئیات و خصوصـیات هریـک از آنهـا بیرون از حوصله ادراک و علم است. در سـنت نبـوی 9 و بیانـات اهـل بیـت : صدها روایت در همین معنا وجود دارد.[2]

این‌که امکان استدلال بر دستورات عملی دین و دست یافتن به علت و فلسفه آنهـا برای انسان مهیاست انسان می‌تواند با دانش حکمی و فلسفی برخی احکـام و کلیـات دستورات عملی دین را بداند، غیر از آن است که عمل بـه دسـتورات دینـی منـوط و مشروط به این دانش باشد. به بیان علامه طباطبایی هر قانون و حکمی اقتضای اجرای بی‌چون‌وچرا را دارد؛ احکام دینی هم از این نظر با دیگر احکام بشری مساوی هستند. گرچه همیشه راه دانستن حکمت و پشتوانه احکام دینی برای همه باز است، ولی عدم اجرای قانون و معافیت از آن به سبب ندانستن فلسفه و حکمـت آن بـه‌هـیچ‌وجـه از سوی هیچ‌کس پذیرفتنی نیست. علاوه بـر آن، بـرای انسـان مقـدور نیسـت بـه تمـام حکمت و حقیقت احکام پی ببرد، بلکه انسان می‌تواند باتوجه‌به توانایی‌های خـود بـه بخشی از آنها دست پیدا کند؛ ولی نکته اساسی آن است که این توانایی در انسان قـرار داده شده که با واقع‌بینی و درک آموزه‌هایی پیرامون خلقت و آفرینش خود بتوانـد بـه بخشی از علت‌های احکام دینی آگاه شود.[3]

---

۱. توبه (۹)، ٤١.

۲. همان، ص۵۱-۵۲.

۳. علامه طباطبایی، تعالیم اسلامی، ص۱۹٦.

در انتها به این نتیجه می‌رسیم که از نظر علامه طباطبایی تعلیمات و دستورات اسلامی اعم از نظری و عملی، قابل تعقل و برهان‌پذیرند و انسان که دارای غریزه تفکر فلسفی و تعقل استدلالی است می‌تواند از این طریق به حقیقت و واقعیت برخی معارف نظری و عملی دست یابد. تعقل و استدلال فلسفی، غیر از راه وحی، پشتوانه‌ای برای تعلیمات اسلامی است و موجب می‌شود انسان درک حقیقی، واقعی و خالی از تقلید از معارف دینی پیدا کند.[1] باتوجه‌به آنکه احکام عملی دین ازجمله اعتباریات هستند می‌توان نتیجه گرفت، برخی اعتباریات، دارای نفس‌الامر و واقعیت هستند و برخی از آنها قابلیت برهانی شدن را دارند. با برهانی شدن گزاره‌های دینی، به علمی یقینی بر اساس علم به علت، پیرامون افعال ارادی انسان دست می‌یابیم که به معنای واقعی کلمه، حکمت عملی است؛ این علم از گزاره‌های اعتباری مطابق با واقع تشکیل می‌شود و از حقایق افعال انسان خبر می‌دهد.

آقای روز بهانی: اینکه علامه می‌فرماید ما در احکام دین به اعتبارات شرعی علم نداریم به همین معناست که شارع نسبتی میان فعل، نتیجه و غایت ملاحظه کرده، ولی ما به آن علم نداریم و نمی‌دانیم دلیل چنین اعتباری چیست، فقط می‌دانیم قطعاً شارع نسبتی را دیده که چنین اعتباری را صورت داده است، امّا به نیازهای حسّی‌مان ـکه در واقع منشأ اعتبار هستندـ علم داریم.

دکتر شریفی: پس باید گفت، اعتبار از ناحیهٔ انسان است، نه شارع؛ چون ما مخاطب شارع هستیم بر اساس اعتبارات ما با ما صحبت می‌کند.

آقای انصاریان: در واقع دین به لسان اعتبار است.

دکتر شریفی: بله، یعنی در حدّ درک و فهم مخاطبان است. تفاوت در این است که در موارد بسیاری اعتبار ما بر اساس میل و نیازمان بوده وآن را نمی‌دانیم؛ امّا گزاره‌هایی که شارع به کار می‌برد تماماً برهانی است و پشتوانه دارد. حکمت عملی

---

۱. همو، رسالت تشیع در دنیای امروزی، ص۵۲.

هم عبارت است از کشف برهان‌هایی که در پس این گزاره‌ها قرار دارد؛ اگر بتوانیم تمامی گزاره‌هایی که در دین بیان شده را برهانی کنیم و علّت، منشأ و غایت همهٔ آنها را درک کنیم حکمت عملی آنها را به دست آورده‌ایم. حدّاقل آن این است که بتوانیم در حدّ کلیّات فهم کنیم، در همین حدّ برهانی می‌شود و حکمت عملی شکل می‌گیرد.

آقای دلپذیر: حکمت عملی علامه را یک‌بار دیگر بیان کنید.

دکتر شریفی: وقتی مشخّص شد احکام عملی دین واقعیّت دارند و از طرف خدا بیان شده‌اند؛ از طریق مهندسی معکوس می‌توانیم به فلسفه و برهان آنها دست پیدا کنیم؛ این در واقع آن مقدار از حکمت عملی است که ما به آن رسیده‌ایم. به‌این‌ترتیب رابطهٔ حکمت عملی و اعتباریات از دیدگاه علامه نیز مشخّص می‌شود. بخشی از اعتباریات فاقد نفس‌الامر و در واقع کاذب هستند، و بخشی هم مطابق شرع و واقع می‌باشند، ولی ممکن است علم به این مطابقت برای انسان روشن نباشد، زمانی که این بخش توسّط انسان و با برهان عقلی درک شود حکمت عملی بر اساس آن شکل خواهد گرفت.

آقای شفیعی: در واقع به اعتقاد علامه منشأ نفس‌الامری هر گزارهٔ اعتباری‌ای که با شریعت مطابقت داشته باشد حکمت عملی را شکل می‌دهد؛ برخلاف تصوّر رایج که خود گزاره‌ها را حکمت عملی می‌دانند.

دکتر شریفی: علامه تمامی گزاره‌های شرع و قرآن را مطابق با واقع و برهان‌پذیر می‌داند و به این نکته تصریح می‌کند. در واقع حکمت عملی علامه همان توضیح برهانی آیات قرآن است که در المیزان به آن پرداخته است. ایشان اعتباریات ماتریالیستی را بی‌پایه و اساس و فاقد نفس الامر، و اعتباریات قرآن را واقعی و برهان‌پذیر می‌داند. با این توضیحات روشن می‌شود در خصوص قضایای مربوط به عمل، نظرات علامه با دیدگاه‌های ابن‌سینا و فارابی کاملاً منطبق است و از نظر ایشان تمام گزاره‌های اخلاقی، سیاسی و... دارای نفس‌الامر و واقعیّت هستند.

آقای انصاریان: اشکالی که به علامه وارد شده این است که ایشان مباحث‌شان را در ارتباط با هم مطرح نکرده‌اند و ما باید با تلاش خودمان این پیوند را برقرار کنیم. این امر باعث شده حکمت عملی ایشان با نظریّهٔ اعتباریات خلط شود.

دکتر شریفی: به نظر می‌رسد چون جای بحث از نحوه انجام اعمال توسط انسان و اعتباراتی که در این مسیر می‌شود در حکمت خالی بوده است، لازم بوده علامه این بحث را انجام دهد؛ زیرا تقریباً در کلام حکما روشن نیست که علم پشتوانهٔ اراده چیست و چگونه علمی است و... . شاید تصوّر بر این بوده که علوم هستی‌شناسی پایه اراده انسان هستند، امّا علامه علم خاصّی را مطرح کرده و در مورد آن توضیح داده است.

آقای انصاریان: در جلد ٤ المیزان صفحهٔ ۱۱۹ در مورد کلّی بودن و دوام احکام عملی بحث و به وجود احکام عملی کلّی دائمی تصریح می‌کند. این حاکی از آن است که آنچه ایشان به‌عنوان احکام عملی معرّفی می‌کند لزوماً اعتباری نیست.

دکتر شریفی: بله، البته باید توجه داشت ریشه و آغاز این علم حقیقی و کلی درباره اعمال، اعتبارات انسان است که بعداً توسط انسان برهانی می‌شوند و مانند مشهورات شکل برهانی به خود می‌گیرند.

علامه همهٔ احکام عملی دین را بر اساس فلسفه می‌داند و دین را بر سه قسم اعتقادات، اخلاقیات و فقهیات (احکام) تقسیم می‌کند. ایشان احکام را بر پایهٔ اخلاقیات، اخلاقیات را بر پایهٔ هستی‌شناسی و تمام هستی‌شناسی را بر مبنای توحید می‌داند. به‌این‌ترتیب همه چیز نفس‌الامری و واقعی است؛ البتّه در فضای دین، نه در فضای علوم انسانی موجود. با پشتوانهٔ دین است که این امور برهانی، کلّی و واقعی هستند، وگرنه کلّی مشهوری خواهند بود.

آقای انصاریان: شاید این برداشت هم از بیان علامه درست باشد که علوم انسانی به معنای رایج ـو نه حکمت انسانیـ مبتنی بر مشهورات، کار عقل عملی

و از سنخ اعتباریات ـبه معنای خـاصّ علامـهـ هسـتند. بایـد ریشـه‌هـای آن را در حکمت انسانی بیابیم و با عقل عملی تولید کنیم. علوم انسانی مبتنی بـر دیـن هـم اعتباری است، امّا اعتباری که در حکمت عملی برآمده از دین ریشه دارد.

دکتر شریفی: مفاهیم اعتبـاری بعـد از اینکـه پشـتوانهٔ حقیقـی پیـدا کردنـد بـه اعتباریات فلسفی تبدیل خواهند شد و از حالت اعتباری صـرف و بـدون پشـتوانه خارج می‌شوند و مانند مفاهیمی نظیر وجود و وحدت از یک امـر خـارجی انتـزاع می‌شوند. اعتباری بودن‌شان از این جهت است و هرگز ماهوی نخواهند بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اعتباریات بیان‌شده توسط علامه طباطبایی در سطح نخستین تـا هنگـامی کـه تنهـا بـر اساس امیال و علایق اولیه انسان شکل گرفته باشند، بدون نفس‌الامر و مطابق خارجی هستند و تنها در ذهن می‌توان مطابق آنها را یافت. اما اگر در همین اعتباریات تحقیـق و بررسی صورت گیرد و نقش حقیقی و نفس‌الامری آنها بر انسان به‌صورت برهانی و یقینی ثابت شود، از اعتباری بودن صـرف خـارج شـده و بـه علـومی حقیقـی تبـدیل می‌شوند. همان‌گونه که مشهورات بعد از تحقیق و استدلال به‌صورت قضایای برهـانی و حقیقی شده و از مشهوری بودن خارج می‌شوند.

اعتباریات در سطح اول که بر پایه میل و علایق صرف شکل گرفته‌اند نمی‌توانند حکمت عملی مطرح در حکمت اسلامی باشند؛ حکمت عملی هم‌عرض علوم نظری از اقسام فلسفه و علوم برهانی است و تمام حکما در طول تاریخ به این مسأله اذعان داشته‌اند.

باتوجه به مهجور بودن حکمت عملی در جهان امروز حتی در میان فلاسفه مسلمان، علوم عملی که در حال حاضر در جوامع مختلف به‌عنوان علوم انسانی ناظر به اعمال ارادی انسان شکل گرفته است، به طور معمول بر اساس امیال و علایق غیر برهانی شکل گرفته‌اند. به همین جهت علامه طباطبایی همه آنها را

علومی غیر حقیقی و بدون نفس‌الامر می‌داند. انشائی و مشهوری بودنِ این دسته از علوم عملی نکته‌ای است که حکمای پیشین نیز در آثار خود به آن اشاره کرده‌اند، ولی این حکما به این مسأله نیز توجه داشته‌اند که این دسته از علوم عملی با حکمت عملی که علمی برهانی و حقیقی است متفاوت هستند.

در عصر حاضر تنها گزاره‌های عملی اعتباری که دارای حقیقت و نفس‌الامر به‌شمار می‌روند، احکام عملی دین هستند. این احکام قابلیت آن را دارند که با روش برهانی و بر پایه قضایای اولی عقلی، به‌صورت مجموعه قضایای عقلانی مرتبط و هماهنگ به‌صورت علم واحدی عرضه شوند؛ این علم همان حکمت عملی است که از گذشته در میان حکما رواج داشته، ولی به علت چالش‌ها و موانعی، توسعه و گسترش لازم را پیدا نکرده است؛ در نتیجه در عمل نظام و سیستم فراگیری که تمام آموزهای عملی دین را بر اساس آن بتوان تبیین و توضیح داد شکل نگرفته است. شاید به همین علت، علامه نیز به‌صورت مستقل به بیان حکمت عملی و آموزه‌هایی که می‌تواند در آن مطرح باشد نپرداخته و بحث‌های برهانی ایشان درباره افعال ارادی انسان در ضمن کتاب‌های غیر فلسفی ذکر شده است.

معرفت النّفس و خداشناسی از منظر علامه طباطبایی 1

گروه علمی عرفان

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه

حاضرین: آقایان اخگر، علی امینی‌نژاد، محمدعلی خزائلی، اسدالله شکریان، سیدمحمد طباطبایی، محمدرضا مصطفی‌پور و سیدیدالله یزدان‌پناه

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین محمّدعلی خزائلی

تاریخ ارائه

۹۸/۰۸/۲۶

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی خزائلی در سال ۱۳۳۴ در نجف آباد اصفهان متولد شد. تا مقطع دبیرستان را در شهرستان نجف‌آباد گذراند. در سال ۱۳۴۹ وارد حوزه علمیه شد و زیر نظر مرحوم آیت‌الله حاج شیخ عباس ایزدی امام جمعه فقید نجف‌آباد تحت تعلیم و دروس مقدماتی را در این حوزه فرا گرفت و در سال ۱۳۵۵ وارد حوزه علمیه قم شدند.

همزمان با فراگیری علوم حوزوی، مقطع دبیرستان را پشت سرگذاشته و موفق به اخذ دیپلم شد. لمعتین و اصول فقه را نزد مرحومان استاد فاضل هرندی و حاج شیخ هادی مروی فرا گرفت، مکاسب و کفایه را خدمت اساتید بزرگوار حضرات آیات ستوده و سیدعلی محقق داماد تلمذ نمود. دروس فلسفه را از محضر حضرت آیت‌الله جوادی آملی و حضرت آیت‌الله حسن‌زاده و مرحوم آیت‌الله انصاری شیرازی تلمذ و درس تفسیر را نزد حضرت آیت‌الله جوادی آملی و حضرت آیت‌الله مشکینی 1 فرا گرفت. درس خارج فقه و اصول را نزد آیات عظام میرزا جواد تبریزی، وحید خراسانی و مکارم شیرازی و رجال را از محضر حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی آموخت. همزمان با تحصیل، به تدریس سطوح و دروس مختلف پرداخت و در کنار تحصیل و تدریس، به تألیف نیز پرداختند که آثاری از ایشان به چاپ رسید. حجت‌الاسلام محمدعلی خزائلی در حال حاضر عضو مجمع عالی حکمت اسلامی می باشند.

از تألیفات ایشان می‌توان به «شرح و تفسیر دعای ابوحمزه ثمالی»، «شرح و تفسیر دعای افتتاح»، «تحلیل و بررسی دعاهای انبیاء در قرآن»، «راهکارهای مبارزه با شیطان در قرآن»، «رسالة فی الامامة والولایة»، «اخلاق ایزدی، بیست گفتار اخلاقی»، «تفسیر آیات قیام حضرت موسی» و «جدل و استدلال و فن مناظره» اشاره نمود.

استاد خزائلی: اعوذ بالله السّمیع العلیم من الشیطان الرّجیم. بسم الله الرّحمن الرّحیم. قال الله تبارك و تعالی (یَا أَیُّهَا الّذِینَ آمَنُوا عَلَیْکُمْ أَنْفُسَکُمْ لَا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلّ إِذَا اهْتَدَیْتُمْ)[1]

و (أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیءٍ شَهِیدٌ)[2]

نسبت معرفت‌النّفس و خداشناسی

عنوان بحث این جلسه «معرفت‌النّفس و خداشناسی» اعلام شد، امّا من ضمن مطالعه به این مطلب پی بردم که باید عنوان «معرفت‌النّفس راه خداشناسی» را انتخاب کنیم. یکی از راه‌های خداشناسی معرفت‌النّفس است، و راه دیگر شناخت و معرفت آفاقی؛ این دو طریق از آیات و روایات به دست می‌آید.

خداوند تبارک‌وتعالی در آیهٔ ۵۳ سورهٔ فصّلت می‌فرماید: (سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الآفاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتّیٰ یَتَبَیّنَ لَهُمْ أَنّهُ الْحَقُّ)؛ این آیه صراحت دارد که برای روشن شدن حقّ ـکه ظاهراً مقصود معرفت الله است‌ـ آیات‌مان را در آفاق و انفس ارائه می‌کنیم.

حضرت علی 7 فرمودند: «مَنْ عَرَفَ نفسَه (فقد) عَرَفَ ربّه».[3] بعضی معتقدند این تعلیق به محال است؛ به این معنا که شناخت نفس ممکن نیست پس شناخت خدا هم

---

۱. مائده (۵)، ۱۰۵.

۲. فُصّلت (٤١)، ۵۳.

۳. محمدی ری شهری، غرر الحکم و میزان الحکمة، ج٦، ص١٤٢.

ممکن نیست. امّا این نظر درست نیست و اگرهر کس به اندازهٔ وسعاش خود را بشناسد، به همان اندازه خدا را هم می‌شناسد؛ کمااینکه حضرت رسول 9 فرمودند: «**أَعْرَفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرَفُكُمْ بِرَبِّه**»؛[1] عارف‌ترین شما به پروردگارش، عارف‌ترین شما به خودش است.

بر اساس آیات تنها راه رسیدن به کمال همان عبودیّت و بندگی خداست و بدون عبودیّت نمی‌توان معرفت حاصل کرد. معرفت بر دو قسم آفاقی و انفسی است.

بر اساس آیه‌ای که بیان شد و شمار دیگری از آیات، معرفت آفاقی با نظر کردن در مخلوقات الهی، عالم آفرینش، سیر در نشانه‌های خداوند متعال و مطالعه در آسمان و زمین به دست می‌آید: (أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَ إِلَى السّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَ إِلَى الْجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ *وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ)[2]، (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ)[3]. بنابراین معرفت آفاقی خارج از نفس است، ولی معرفت انفسی با مراجعه به نفس و بازگشت به خویشتن و خودشناسی حاصل می‌شود.

حضرت امیر می‌فرمایند: «المَعرِفَةُ بِالنّفسِ أنفَعُ المَعرِفَتَينِ»؛[4] شناخت نفس نافع‌ترینِ دو معرفت است. در مورد اینکه منظور از این دو معرفت چیست جناب علامه ذیل آیهٔ (يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ)[5] این احتمال را مطرح می‌کند که منظور از این معرفت معرفت انفسی است که در مقایسه با معرفت آفاقی سودمندتر

---

۱. نیشابوری،روضة الواعظین.

۲. غاشیه (۸۸)، ۱۷-۲۰.

۳. محمّد (٤٧): ۱۰.

٤. محمدی ری‌شهری، غرر الحکم و میزان الحکمة ج٦، ص١٤٠ و در غرر و میزان الحکمة، افضل‌المعرفتین ضبط شده، و در المیزان و عرفان علّامه، انفع‌المعرفتین آمده است.

۵. مائده (۵)، ۱۰۵.

است. حضرت استاد رمضانی در صفحهٔ ۲۵۱ کتاب عرفان علامه این‌طور ترجمه کرده‌اند که شناخت نفس از شناخت خدا انفع است. امّا به نظر من این ترجمه با ظاهر حدیث و بیان علامه مطابقت ندارد.

یکی از دلایل برتری معرفت انفسی نسبت به معرفت آفاقی این است که معرفت انفسی درونی و نزدیک است، ولی معرفت آفاقی خارج از نفس و دور است. معرفت انفسی باعث می‌شود انسان از درون به خودش بپردازد و با اصلاح و تهذیب نفس و تطهیر اوصاف آن، همراه است.

علامه وجه مشترک این دو معرفت را در این می‌داند که انسان را به آیات، صفات، اسما و افعال الهی رهنمون می‌سازد و جاودانگی انسان را به او می‌فهماند؛ به این معنا که با مردن نابود نمی‌شود. خداوند به‌عنوان خالق و مربّی جهان آفرینش انسان را با مسئولیّت‌هایی آفریده است و انسان با ملاحظهٔ معاد و اینکه در جهانِ دیگر باید پاسخ‌گوی اعمالش باشد، باید یک راه‌ورسم درست را انتخاب کند. بر همین اساس، برای خود برنامه‌ریزی می‌کند و اگر به دینی خصوصاً اسلام و مقیّد باشد، طبق آن رفتار می‌کند تا به نتیجهٔ مطلوب دست یابد.

وجه مشترک میان معرفت آفاقی و انفسی نسبت به توحید، نبوّت، معاد و امامت به انسان بینشی می‌دهد تا بر اساس آن عمل کند.

برداشت علامه این است که معرفت‌النّفس انفع از معرفت آفاقی است؛ زیرا قدمی برای اصلاح و تعدیل نفس، پرهیز از افراط و تفریط در کارها، رشد ملکات فاضله، از بین بردن رذائل، جلا دادن و تصفیهٔ روح و باطن است.

کیفیّت حصول معرفت آفاقی

از نظر ایشان معرفت آفاقی از راه قیاس، استدلال، استنباط و احکام به دست می‌آید. تا زمانی که به مقدّمات توجّه داشته باشیم این معرفت هم باقی است، اما اگر مقدّمات مورد غفلت قرار بگیرد و فراموش شود، چه‌بسا این معرفت نیز از بین برود.

تأکید ایشان بر این نکته با لحاظ احتمال دوم در مورد روایت است. احتمال دوم ـکه احتمال دقیق‌تری است‌ـ معرفت اول را معرفت حضوری و معرفت دوم را معرفت حصولی می‌داند؛ بنابراین معرفت‌النّفس حضوری و مشاهده‌ای، و معرفت آفاقی حصولی است. معرفت حضوری پشتوانه‌ای قوی دارد که همان حضور، مشاهده و لقاءالله است و مرتبهٔ سعادت و کمال در آن تضمین شده است.

به نظر می‌رسد ضرورتی ندارد سیر آفاقی را به استدلال معنا کنیم و بگوییم برای رسیدن به این معرفت تنظیم صغری و کبری و تشکیل قیاس لازم است. مطالعهٔ نظام آفرینش و سیر فی‌الارض به قیاس، استدلال و استنباط نیازی ندارد؛ این هم یک نحوه مشاهده است، امّا مشاهدهٔ محسوس. سیر در نفس، مشاهدهٔ باطنی، و سیر در آفاق، مشاهدهٔ وجودات عالم هستی است، و هرکس به اندازهٔ توان، ظرفیّت و درک خود عالم را می‌شناسد و به وجود خالق آن پی می‌برد.

بنده معتقدم معرفت و سیر آفاقی اعمّ از استدلال است؛ عدّه‌ای از طریق صغری و کبری و تشکیل استدلال به آن می‌رسند، امّا عدّه‌ای هم بدون طیّ این مراحل و مقدّمات به آن دست می‌یابند؛ مانند پیرزنی که از تشبیه جهان هستی به چرخ نخ‌ریسی‌اش به وجود محرّک و خالق آن پی می‌برد. این هم یک نحوه شناخت است.

البتّه خود علامه نیز به این مطلب اشاره می‌کند و می‌فرماید معرفت حصولی و شناخت خدا از راه جهان هستی چه‌بسا برای مردم آسان‌تر باشد؛ زیرا آنها بیش از آنکه به دنبال عرفان و معرفت‌النّفس باشند، به دنبال این جهت هستند.

آقای امینی‌نژاد: کار آن پیر زن استدلال نبوده است؟

استاد خزائلی: روح آن روح استدلال است، ولی به صغری و کبری و تشکیل قیاس نیاز ندارد. در میان تودهٔ مردم هرکس به طریقی خدا را می‌شناسد، بدون اینکه لزوماً به علوم رسمی و استدلال دقیق مدرسه‌ای نیاز داشته باشد.

نظر علامه در خصوص انفع‌المعرفتین

علامه در مورد انفع‌المعرفتین دو احتمال را مطرح می‌کنند: ۱. معرفت النّفس که نسبت به معرفت آفاقی انفع است؛ ۲. معرفت مشاهده‌ای و علم حضوری (معرفت‌النّفس) از معرفت حصولی (معرفت آفاقی) انفع است.

چنانچه این معرفت برای انسان حاصل شود، به دریای بی‌کرانی دست می‌یابد. وقتی انسان از راه معرفت‌النّفس به عظمت و کبریایی خدا رسید «متصلة فی وجودها و حیاتها و علمها و قدرتها و سمعها و بصرها و ارادتها و حبّها و سائر صفاتها و افعالها بما لا یتناهی بهاءً و سناءً و جمالاً و جلالاً و کمالاً من الوجود و الحیاة و العلم و القدرة و غیرها من کلّ کمال»[1]؛ در وجود، هستی، علم، قدرت، شنوایی، بینش، اراده، حبّ و همهٔ صفات و افعالش از لحاظ بها، ثنا، جمال، جلال، کمال وجود، حیات، علم، قدرت و... به ما لایتناهی (خداوند) اتّصال پیدا می‌کند، و همهٔ افعال و صفاتش قطره‌ای از دریای بی‌کران و خوشه‌ای از خرمن بی‌پایان الهی می‌شود.

شاهد این مطلب آن است که معرفت نفسی انسان جز در خودش انجام نمی‌شود. عمده آن جهت باطنی است و انسان به طور اضطراری و فطری مسیر نفس را در خود دارد و راه معرفت انفسی را طیّ می‌کند. اگر این مسیر با یک امر بیگانه آمیخته باشد آن را از بین می‌برد و سعی می‌کند به این معرفت عمقی دهد که هیچ‌گونه شبهه و شائبه‌ای در آن نباشد، به‌گونه‌ای که ظاهراً با مردم زندگی و معاشرت می‌کند، امّا نفس او در جای دیگری سیر می‌کند، به قول شاعر:

هرگز حدیث حاضر غایب شنیده‌ای

من در میان جمع و دلم جای دیگر است

با مردم بودن با رسیدن انسان به مرحلهٔ انقطاع منافات ندارد. در دعای روز یکشنبه هم می‌خوانیم «**واختم بالانقطاع الیک امری وبالمغفرة عمری**»؛ خدایا کار من

---

۱. المیزان، ج ۶، ص ۱۷۱.

را به انقطاع به سوی خودت خاتمه بده. در مناجات شعبانیه نیز می‌فرماید: «**الهی هب لی کمال الانقطاع الیک**». این حدّ انقطاعی است که چه بسا برای نفس حاصل شود و در نتیجه حجاب‌ها، جهالت‌ها و موانع را از سر راه خود کنار زند و به معرفت حقیقی دست‌یابد.

علامه این‌طور نتیجه می‌گیرد که خدایِ معبود، بزرگ‌تر از آن است که در ذهن من و شما نقش ببندد. اگر بخواهیم با علم حصولی و از طریق استدلال خدا را دریابیم در واقع محدودیّت است، ولی با نظر به جنبهٔ نفسی برای قضیه شناخت حدّ یقف و مانعی وجود نخواهد داشت و انسان می‌تواند با کنار زدن حجاب‌ها به یک مرتبهٔ عالی برسد.[1]

همهٔ اینها در حالی است که شخص به نفس خود تعلّق داشته باشد، درعین حال که نمی‌تواند خودش را فراموش کند لقاء الله برایش حاصل می شود.

علامه ره در رسالة الولایة ضمن اشاره به معرفت النّفس می‌فرمایند این راه مُرکّب از یک فعل (جنبهٔ ایجابی) و یک ترک (جنبهٔ سلبی) است؛ ترک آن رها کردن غیرخدا و فعل آن توجّه داشتن به خداوند است. علم به خداوند از بدیهی‌ترین بدیهیّات و بهترین علوم است. فقط غفلت و طعمه‌های دنیایی است که سدّ راه انسان می‌شود و او را از معرفت الهی باز می‌دارد. در این صورت با مراقبت و خلوت‌های صحیح دست‌یابی به این مرحله برای انسان میسّر خواهد شد. وقتی انسان به این مرحله رسید حالت تمرکز پیدا می‌کند، از ما سوی الله می‌بُرد و توجّه‌اش فقط به خودش معطوف می‌شود.

علامه در کتاب عرفان می‌نویسد توجّه به نفس مانند توجّه به آینه است. انسان وقتی می‌خواهد خود را در آینه ببیند از خود آینه غافل است و به آن به دید آلی نگاه می‌کند نه با دید یک خریدار. در آینهٔ وجودش نیز می‌خواهد خدا را ببیند،

۱. همان، ص۱۸۵.

خود را می‌بیند تا خدا را ببیند و در حقیقت خود را نمی‌بیند.

از امیرالمؤمنین پرسیدند آیا خدایی را که عبادت می‌کنید می‌بینید؟ فرمودند: «**ما کُنْتُ اَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَهُ**»[1]. در این حدیث منظور از مشاهده رؤیت قلبی و باطنی است. البتّه این امور مختصّ معصومان نیست؛ معصوم مرتبهٔ کاملی را احراز می‌کند؛ اما راه برای غیرمعصوم هم باز است تا به اندازهٔ وسع خود به مرتبه‌ای از کمال برسد.

نقل است مرحوم میرزا جواد تهرانی فرمودند: انسان زمانی به معرفت ربّ می‌رسد که بفهمد خودش هیچ است. از محی‌الدّین عربی نقل شده که نزد دو استاد از ظلم، عصیان و جور زمانه شکایت کردم. یکی از آنها به من گفت: تو به خودت و نفست توجّه کن. دیگری گفت: تو به خدا نظر کن. ابن‌عربی می‌گوید: اینها با هم قابل‌جمع است: به خود نظر کردن یعنی از خودمان به خدا برسیم و او را ببینیم. به خدا نظر کردن هم به معنای عبور از خود و توجّه مستقیم به خداوند است. معرفت‌النّفس انسان را به این مرتبه هدایت می‌کند.[2]

در مقام نتیجه‌گیری می‌توان گفت همان‌طور که علامه در رسالة الولایة فرموده نزدیک‌ترین راه وصول به قلّهٔ کمال معرفت الهی است. ان‌شاءالله بتوانیم فضایل، کمالات و ملکات را در خودمان ایجاد کنیم. به نظرم کار بسیار دشواری است و معمولاً در بزنگاه‌ها انسان بازنده است؛ هر قدر هم از نفس مراقبت شود باز هم غلبه‌ای پیدا می‌شود و انسان را از مسیر درست باز می‌دارد. خداوند در سورهٔ مبارکهٔ حشر می‌فرماید: (وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ)[3]، مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را به فراموشی انداخت. این در واقع هشداری از جانب خداوند است و به این معناست که فراموش کردن خداوند

---

۱. فیض کاشانی، وافی، ج۱۱، ص۲۶.

۲. محی‌الدین عربی، رساله لب اللباب، ص ۱۳۵.

۳. حشر (۵۹)، ۱۹.

با فراموش کردن خود ملازمه دارد، و فراموش کردن خود با فراموشی و غفلت از خداوند ملازم است.

علامه در جلد ٦ المیزان تحت عنوان «بحثٌ روایی» روایات بسیاری را دراین‌خصوص نقل می‌کند که حاکی از اهمیّت معرفت‌النّفس است. حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» را فریقین (شیعه و سنّی) نقل کرده‌اند. همچنین در غررالحکم این روایت نقل شده که حضرت امیر فرمودند: «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فقَدِ انتَهی إلی غایَةِ کُلِّ مَعرِفَةٍ و عِلمٍ». البتّه طبیعی است که غایت کلّ معرفت آنجاست که معرفت‌النّفس هم به حدّ کمال برسد، وگرنه معرفت‌النّفس هم محدود خواهد بود.

هذه بضاعتنا ردّت الیکم

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

بررسی و نقد

آقای امینی‌نژاد: از جناب استاد خزائلی تشکّر می‌کنم. در خدمت اساتید هستیم.

استاد مصطفی‌پور: بسم الله الرّحمن الرّحیم. ضمن تقدیر و تشکّر از جناب آقای خزائلی، به دو نکته اشاره می‌کنم:

نکتهٔ اول را خودتان هم اشاره فرمودید. استدلال، ذاتی و فطریِ هر انسان در هر مسئله‌ای است. علامه نیز در جلد ۵ المیزان به مناسبت بحث عقل می‌فرماید قرآن نیامده است که روش تعقّل را به ما تعلیم دهد و مباحث منطقی را مطرح کند، بلکه کیفیّت را به فطرت ما واگذار کرده؛ بنابراین، هرکس حتّی آن پیرزن استدلال خاصّ خود را دارد؛ استدلال آن پیرزن این است که همان‌طور که چرخ گرداننده‌ای دارد، عالم هم گرداننده‌ای دارد، و هر گردنده‌ای دلیل بر وجود یک گرداننده است.

استاد خزائلی: این یک استدلال سطحی است، نه عمیق.

استاد مصطفی‌پور: بله، هرکس به اندازهٔ توان عملی خود استدلال می‌کند. فیلسوف با صغری و کبری پیش می‌رود.

استاد خزائلی: مقصود شما این است که (أَ فَلا یَنْظُرُونَ إِلَی الْإِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ) هم صغری و کبری دارد.

استاد مصطفی‌پور: بله.

نکتهٔ دیگر اینکه مرحوم علامه در تفسیر آیهٔ (سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِي الآفَاقِ) به مباحثی که شما مطرح کردید وارد نمی‌شود و بیشتر در مورد قرآن بحث می‌کند. گرچه در همه‌جا از این آیه به‌عنوان شاهدی بر برهان صدّیقین استفاده می‌کنند، اما مرحوم علامه چنین استفاده‌ای نکرده است.

استاد خزائلی: یعنی مرحوم علامه این آیه را در ارتباط با شناخت خدا نمی‌داند؟

استاد مصطفی‌پور: خیر، ضمیر (أَنَّهُ الْحَقُّ) را به قرآن برمی‌گرداند و این‌طور ترجمه می‌کند که قرآن حقّ است.

استاد خزائلی: دراین‌صورت صدر و ذیل آیه با هم مطابق نخواهد بود.

استاد مصطفی‌پور: این نظر علامه است. البتّه در موارد دیگر ازجمله آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ مائده به تفصیل در مورد معرفت‌النّفس و معرفت‌الرّب بحث می‌کند.

نکته‌ای که مورد غفلت قرار گرفته این است که چرا روایت می‌فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، و نمی‌فرماید من عرف نفسه فقد عرف الله، یا امام صادق می‌فرماید: «وَجَدْتُ عِلْمَ النّاسِ کُلّهُ فِي أَرْبَعٍ أَوّلُهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبّكَ وَ اَلثّانِي أَنْ تَعْرِفَ مَا صَنَعَ بِكَ وَ اَلثّالِثُ أَنْ تَعْرِفَ مَا أَرَادَ مِنْكَ وَ اَلرّابِعُ أَنْ تَعْرِفَ مَا یُخْرِجُكَ مِنْ دِینِكَ». رابطهٔ معرفت نفس و ربوبیّت کمتر مورد توجّه قرار گرفته است. چرا معرفت نفس مقدّمه و زمینه‌ای برای معرفت ربّ است؟ چرا در روایات عمدتاً بر مسئلهٔ ربوبیّت الهی تأکید شده است؟ آیا ربوبیّت وجههٔ خاصّی دارد که متوقّف بر معرفت نفس است، و چگونه معرفت نفس ما را به معرفت ربّ هدایت می‌کند.

بر اساس نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» نفس ربوبیّت اعضا و جوارح بیرونی و درونی ما را بر عهده دارد، آیا آنچه در احادیث بیان شده ناظر به همین جنبهٔ نفس است؟ تاکنون ندیده‌ام کسی رابطهٔ معرفت‌النّفس و معرفت‌الربّ را تبیین کرده باشد.

استاد خزائلی: باید دید آیا اساساً حیث ربوبی مطرح است یا خیر.

استاد مصطفی‌پور: بله، بحث بر سر معرفت است، امّا به نظرم از این جهت هم باید مورد دقّت قرار گیرد.

مطلب دیگر این است که آیا صرفاً شناخت نفس مدّنظر است یا باید انسان را بشناسیم.

استاد خزائلی: آیا انسان چیزی غیر از نفس است؟

استاد مصطفی‌پور: به‌هرحال انسان در حدّ موجودات آفاقی یک جهت امکانی دارد. اگر انسان را به‌عنوان یک ممکن‌الوجود در نظر بگیریم باید توجّه کنیم «کلّ ممکن ینتهی الی واجب»؛ این مسئله با نفس ارتباطی ندارد امّا با جسمانیّت ما ارتباط پیدا می‌کند.

به نظر من میان معرفت‌النّفس و معرفت ربّ ٤ الی ٥ وجه قابل تصوّر است که یکی از آنها نسبت میان امکان و وجوب است، یا نسبت ربوبیّت با معرفت‌النّفس که ندیده‌ام کسی به این وجه پرداخته باشد، جز همین توجیه که نفس ربوبیّت قوای ما را بر عهده دارد و خدا هم ربوبیّت مجموعهٔ جهان را؛ درک اینها انسان را به این نکته رهنمون می‌شود که عالم نیز ربّی دارد که آن را اداره می‌کند.

استاد خزائلی: در اینجا ظاهراً جنبه‌های امکانی، جسمانی و... مطرح نیست، بلکه مقصود این است که هرچه هست در نفس نهفته است: «أ تزعم أنک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر». اگر نفس را بشکافیم همه چیز و ازجمله فطرت توحیدی در آن یافت می‌شود.

آقای امینی‌نژاد: آیا به نحو استدلالی به شناخت می‌رسیم.

استاد خزائلی: طبق نظر علامه شناخت حضوری حاصل می‌شود، و این شناخت است که انسان را به اوج کمال می‌رساند. امّا بسیاری از مسائل نفس ازجمله نوع تجرّد، نحوهٔ تعلّق آن به بدن و چگونگی تدبیر و تسلّط آن بر بدن از طریق استدلال و به نحو حصولی درک می‌شود.

آقای امینی‌نژاد: در مورد کیفیت حضوری بودن توضیحی بفرمایید.

استاد خزائلی: طبق بیان علامه نخستین مرحله بریدن از ماسوای خود و تمرکز است، سپس باید ریاضت‌ها و مراقبت‌هایی صورت گیرد؛ البتّه بسیاری از افراد هم در پیمودن این مراحل به بیراهه و عرفان‌های غلط کشیده می‌شوند.

استاد طباطبایی: بسم الله الرّحمن الرّحیم و به نستعین

از محضر حضرت استاد خزائلی استفاده کردیم. چند پرسش را مطرح می‌کنم:

آخرین روایتی که از غرر نقل کردید آیا در منابع روایی قبل از غرر هم وجود دارد یا فقط در این کتاب آمده است؟

استاد خزائلی: الان حضور ذهن ندارم، باید بررسی کنم.

استاد طباطبایی: اگر می‌خواهید برای اثبات واجب از راه معرفت‌النّفس وارد شوید آیا صلاح نمی‌دانید بعد از مدّعا دلیل آن را هم بیان کنید؟ چون برخی شاگردان علامه ازجمله حضرت آیت‌الله حسن‌زاده رساله‌های مجزّایی در خصوص ادلّهٔ تجرّد نفس دارند. آیا علامه هم در ذیل مباحث معرفت‌النّفس به ادلّه اشاره کرده‌اند یا فقط تقسیمات را بیان می‌کند؟ اگر دلیل آورده‌اند ادلّهٔ ایشان چیست و شاگردان‌شان چه دلایلی را افزوده‌اند؟

استاد خزائلی: یعنی برای شناخت نفس دلیل آورده باشند؟ اینکه چه راه‌هایی برای شناخت آن وجود دارد؟

استاد طباطبایی: بله، برای اثبات واجب ادلّه‌ای دارند و آثاری در این زمینه نوشته‌اند؛ معرفت نفس به‌عنوان لازمهٔ اثبات واجب از چه راه‌هایی ممکن است؟

استاد خزائلی: اگر معرفت نفس را حصولی بدانیم طرق متعدّد خواهد بود.

استاد طباطبایی: مثلاً حضرت آیت‌الله مصباح در کتاب خداشناسی برای هر قسمت بحث مدّعا و دلایل را ذکر می‌کند، درعین‌حال، ارتباط و انسجام مباحث نیز حفظ شده است.

اگر دیدگاه علامه را با دیدگاه کسانی که در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند مقایسه می‌کردید بحث قابل فهم‌تر می‌شد. آیا ادلّه‌ای را که ما به دنبال آن هستیم در تعلیقات علامه بر جلد هشتم اسفار می‌توان یافت؟

استاد خزائلی: در مورد روش‌های معرفت‌النّفس به دو مسیر اشاره کردیم: شهودی و حضوری، استدلال و برهان.

استاد طباطبایی: در روش برهانی چه استدلال‌هایی وجود دارد؟ برهان‌هایی که دراین‌خصوص مطرح می‌کنند از چه نوعی است؟

استاد خزائلی: چیستی معرفت‌النّفس و روش‌های حصول آن یک بحث مستقلّ است، ما در اینجا آن را مفروغٌ‌عنه گرفتیم.

استاد یزدان‌پناه: ضمن تشکّر از جناب آقای خزائلی، باتوجّه‌به اینکه علامه به‌نحو خاصّی از روایات استفاده می‌کند که جنبهٔ حضوری پیدا می‌کند، معرفت نفس موردنظر ایشان عمدتاً به این معناست که انسان بتواند به حقیقت اصلی وجودی خودش که همان حقیقت فقری است پی ببرد. اگر به این حقیقت پی ببرد پیش از آن، با آن و بعد از آن خدا را می‌بیند. ایشان «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**» را نیز در این فضا حلّ می‌کند و به معنای ارتباط حضوری می‌داند. فقط از نظر سلوکی باید شرایطی را فراهم کنیم تا به مستوای حقیقت فقری خود برسیم. به محض اینکه این حقیقت را ببینیم پی می‌بریم عین ربط به خداوند هستیم.

ازآنجاکه ایشان این حدیث را با آیه (**وَ لا تَکُونُوا کَالَّذِینَ نَسُوا اللّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ**) مقارن می‌داند، بین معرفت ربّ و معرفت الله فرقی نمی‌گذارد و این دو را یکی می‌داند. از نظر ایشان این معرفت معمولاً به‌نحو شهودی و حضوری حاصل می‌شود؛ زیرا مسئلهٔ مهم این است که انسان به مستوای حقیقت اصلی خود برسد. این حقیقت در اثر قیودات و تعلّقات بر ما پنهان است و ما خود را مستقلّ می‌بینیم، ولی پس از طیّ مراحل سلبی و اثباتی سلوکی می‌بینیم که باید حقیقت خود را در

ضمن وجود حقّ ببینیم؛ زیرا عین فقر هستیم و عین فقر دیده نمی‌شود، مگر با طرفش.

استاد خزائلی: آیا معرفت‌النّفس در عین‌الفقر و عین‌الرّبط بودن ما با خداوند منحصر است؟

استاد یزدان‌پناه: ایشان ابتدا تلاش کرده بر اساس آیات و روایات معنای «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**» را مشخّص کند. حتّی در رسالةالولایة روایاتی را ذکر می‌کند تا سودمند نبودن علم حصولی را نشان دهد. باز طبق روایت بیان می‌کند راه شناخت نفس همان راهی است که برادران یوسف، با آن یوسف را شناختند: **(إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ)**؛ آنها یوسف را از راه یوسف شناختند.

علامه در تبیین این طریق می‌فرماید یک حقیقت شهودی است و ربط و نسبت آن با معرفت نفس در این است که نفس هویت فقری دارد و ما باید حجاب‌ها را کنار بزنیم تا به این حقیقت برسیم. طریق کنار زدن این حجاب‌ها سلوک است و دستورات دین در مورد استغفار، دعا، ذکر و ... در همین جهت است.

مرحوم میرزا جوادآقا ملکی تبریزی در نامه‌ای که به مرحوم کمپانی می‌نویسد این دستورالعمل را از استاد خود ملاحسین‌قلی همدانی نقل می‌کند: اول در خودتان غور کنید (به‌عنوان شیوهٔ رسیدن)، بعد از آنکه نفس وضوح پیدا کرد، باید در عدم تفکّر کنید. از علامه طباطبایی پرسیدند منظور از تفکّر در عدم چیست؛ ایشان بیان کردند بعد از آنکه حقیقت نفس دیده شد، اگر آن را نفی کنیم و خود را هیچ ببینیم به حقیقت ربّ می‌رسیم؛ ولی بیان خود میرزا جوادآقا مانند برهان هوای طلق بوعلی است که به حقیقت اصلی خود تفکّر کند، و این تفکّر شکل حضوری سلوکی دارد. این تفکّر هویّت عقلی دارد و شرق و غرب عالم را فرا می‌گیرد و با یک تلنگر به حق می‌رسد.

آقای مصطفی‌پور: پس شما ربوبیّت بیان‌شده در روایت را با الوهیّت یکی می‌دانید؟

استاد یزدان‌پناه: طبق توضیح علامه که این روایت را با آیهٔ (وَ لا تَکُونُوا کَالَّذِینَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ) مقارن می‌داند؛ در واقع روایت مفاد آیه را به‌صورت معکوس بیان می‌کند؛ به همین دلیل، ربّ را به معنای الله می‌داند.

در ادبیات عرب از ربّ معانی مختلفی اراده می‌شود: ربوبیّت، خدا، ذات حقّ، صاحب، ثابت، مالک، مدبّر و...

آقای خزائلی: در حدیث «**ما کُنْتُ اَعْبُدُ رَبّا لَمْ أَرَهُ**» به معنای الله است.

آقای اخگر: با این توصیف بحثی که آقای تهرانی ذیل شهود آقای حدّاد مطرح می‌کند در واقع دو نوع علم را شامل می‌شود: علم تدریجی سلوکی که انسان غافل به خودش برسد، و بعد از آن به‌نحو ارتکازی به حضرت حق میل پیدا می‌کند.

استاد یزدان‌پناه: این به‌عنوان شیوه و روش معرفت نفس یا روش تفکّر و فکر است. این روش غیر از **من عرف نفسه** است. من عرف نفسه مفاد سلوک و شهود را به‌صورت کلان دربر دارد، و شیوهٔ آن به این صورت است که از خود آغاز می‌شود تا به وضوح به عالم مثال منتقل شویم. بعضی از مباحث جناب میرزا جواد تبریزی حاکی از آن است که از مثال وارد عقل شده است.

آقای اخگر: به نظرم از ربوبیّت این‌طور برداشت می‌شود که در معرفت‌النّفس دو بحث را می‌توان مطرح کرد: ۱. ضرورت خداشناسی به عنوان نخستین مقدّمهٔ رجوع انسان به خودش؛ ۲. شناخت حضرت حق.

اگر ضرورت خداشناسی به دست آید، معنای ربّ هم روشن می‌شود. در واقع انسانی که خودش را شناخت و بر فقر و عدمش در تدبیر مراحل کمال خود آگاه شد، محتاج بودنش به خدا در تربیت زندگی عمومی و خصوصی تبیین می‌شود، و این مبنای حکمت عملی است. از مدنی بالطّبع یک قدم به عقب بازمی‌گردیم و می‌گوییم انسانی که نزد نفس خود مقام فقری پیدا کرد، ازیک‌سو، رو به صعود به سمت حضرت حقّ دارد، و از سوی دیگر، رو به اجتماع دارد که همان خود

بیدارشده از غفلت است. شاید بتوان ربّ را این‌گونه تبیین کرد و آن را مقدّمهٔ حکمت عملی قرار داد.

آقای مصطفی‌پور: در واقع سفر چهارم.

آقای اخگر: بله.

آقای امینی‌نژاد: آیهٔ **(وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ)** چطور معکوس «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**» است؟

استاد یزدان‌پناه: هرگاه یاد خدا هستیم یاد خود هم هستیم، و اگر از خدا غافل شدیم از خود هم غافل می‌شویم؛ زیرا حقیقت ما در فقر ماست و تا خدا را نشناسیم خودمان را هم نمی‌شناسیم.

آقای امینی‌نژاد: در آیه وجههٔ همّ اولیه توجّه به خداوند متعال است تا جایگاه ما معلوم شود، ولی در روایت توجّه به جایگاه خودمان است.

استاد یزدان‌پناه: آیه بیان لمّی دارد و حدیث بیان إنّی.

آقای خزائلی! شما در معرفت‌النّفس بیشتر بر مسئلهٔ فقر و ارتباط تکیه کردید. به نظر من مسئله از این بالاتر است؛ گویا نفس در تمامی ابعادش ـ و نه فقط از حیث ربط و فقرـ کمپانی معرفت الله است؛ هیچ موجودی بدون خدا در خودش نیست.

آقای خزائلی: پس چرا علامه در مورد نفس چنین دیدگاهی دارد؟

استاد یزدان‌پناه: من عرف نفسه از بیان صدرا استفاده کرده است، روایت من عرف نفسه... می‌تواند دو معنا داشته باشد، و لزوماً به معنای علم حضوری نیست، ولی علامه با استفاده از روایت چنین استفاده‌ای می‌کند. من معتقدم معرفت نفس هم عرفان حضوری را شامل می‌شود و هم عرفان حصولی را.

آقای امینی‌نژاد: شادی روح حضرت علامه طباطبایی صلواتی ختم بفرمایید.

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

بررسی مباحث هیئت در المیزان(۱)

➢ **گروه علمی فلسفه**

➢ **مدیر گروه:** آیت‌الله غلامرضا فیاضی

➢ **حاضرین:** آقایان میرزا احمد اسدی، دارینی، سعید رسالتی، علی زمانی قمشه‌ای، غلامرضا فیاضی، محمدرضا مصطفی‌پور و سید اباذر نبویان

تاریخ ارائه

۹۸/۰۸/۲۷

➢ **ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین علی زمانی قمشه‌ای**

حجت‌الاسلام والمسلمین علی زمانی قمشه‌ای در سال ۱۳۲۳ در شهرضا متولد شد. در سال ۱۳۴۷ وارد حوزه علمیه قم شد و از اساتید برجسته حوزه علمیه کسب فیض و درس سطح را به اتمام رساند. درس خارج فقه و اصول، فلسفه و هیئت را از محضر اساتید محترم حضرات آیات شیخ کاظم تبریزی، حاج میرزا هاشم آملی و گلپایگانی«رحمة الله علیهما» و آیات عظام وحید خراسانی، جوادی آملی و حسن‌زاده کسب علم کرد.

همکاری علمی با حضرت آیت‌الله جوادی آملی در تدوین برخی آثار همچون رازهای نماز، معاد در قرآن، وحی یا نبوت، معاد و... در چندین سال گذشته از برنامه‌های علمی ایشان می‌باشد. کتاب هیئت و نجوم اسلامی در ۴ جلد از مهمترین آثار ایشان به‌شمار می‌رود.

استاد زمانی قمشه‌ای: بسم الله الرّحمن الرّحیم. قال الله الحکیم: (قُلْ أَرَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَیْکُمُ اللّیْلَ سَرْمَداً إِلی یَوْمِ الْقِیامَةِ مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللّهِ یَأْتِیکُمْ بِضِیاءٍ أَ فَلا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَیْکُمُ النّهَارَ سَرْمَدًا إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَیْرُ اللّهِ یَأْتِیکُمْ بِلَیْلٍ تَسْکُنُونَ فِیهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ)[1]

قبل از ورود به بحث مقدّمه‌ای را بیان می‌کنم. به مقتضای خود قرآن که می‌فرماید (**تِبیاناً لِکُلِّ شَیءٍ**) است؛ یعنی یُبَیِّنُ کلِّ شیء، همه چیز را بیان می‌کند، و به روشنی هم بیان می‌کند؛ زیرا یُبَیِّنُ از ابانه به معنای اظهار کاملاً روشن است. در کنار قرآن مفسّرانی هستند که هر جای آن که بر مردم روشن نیست، را بیان می‌کنند؛ آن مفسّران همان عترت هستند که در حدیث ثقلین معرّفی شده‌اند: «کتابَ الله و عترتی، اهل‌بیتی». بنابراین قرآن مجید تبیان لکل شیء است.

بررسی الگوریتم آیات در مورد آفرینش آسمان‌ها و اجرام فلکی انسان را دچار حیرت و شگفتی می‌کند. در قرآن حدود ۸۰ قَسَم وجود دارد که شاید نیمی از آنها به اجرام فلکی باشد: (لَخَلْقُ السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَکْبَرُ مِنْ خَلْقِ النّاسِ)[2] (وَالشّمْسِ وَ ضُحَاهَا * وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا * وَالنّهَارِ إِذَا جَلّاهَا * وَاللَّیْلِ إِذَا یَغْشَاهَا * وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا)[3]،

---

۱. قصص (۲۸)، ۷۱-۷۲.

۲. غافر (٤٠)، ۵۷.

۳. شمس (۹۱): ۱-۵: قسم به خورشید و نور آن * قسم به ماه هنگامی که از پی خورشید طلوع می‌کند ←

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ).[1]

زمین برای خود شناسنامه‌ای دارد که همواره با آن است؛ دریاها، سنگ‌ها، سنگواره‌ها و... همه تاریخ دارند و امروز زمان پیدایش آنها در زمین‌شناسی مشخّص است که مثلاً این سنگ به کدام گروه از ادوار سنگ تعلّق دارد و چند هزار سال از پیدایش آن می‌گذرد.

آخرین بیان خداوند دراین‌خصوص آنجاست که می‌فرماید: **(فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ * وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ)**.[2] قسم به شفق، قسم به فلق، قسم به صبح، قسم به ستارگان وقتی بازمی‌گردند و مواردی از این دست که حدود ۳۷ الی ۳۸ قسم به پدیده‌های فلکی است. قسم به پدیده‌های فلکی نشان می‌دهد خداوند برای این اجرام فلکی چه عظمتی قائل است که این همه به آنها قسم خورده، امّا ما از شناخت آنها بسیار فاصله گرفته‌ایم! قبله‌شناسی و تعیین اوقات شرعی براساس پدیده‌های فلکی صورت می‌گیرد: (و هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَ قَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ)،[3] (الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها)[4]. اینها آیاتی است که در مورد عظمت پدیده‌های نجومی به ما آگاهی می‌دهند.

نقل شده هارون‌الرّشید در جلسه‌ای از حضرت موسی بن جعفر 7 پرسید: شما دانش نجوم و فلکیات را می‌دانید؟ حضرت فرمودند: ما منکر آن نیستیم. هارون پرسید: جدّتان علی‌بن‌ابیطالب هم می‌دانست؟ حضرت پاسخ دادند: او اعلم‌النّاس

---

* قسم به روز * قسم به شب وقتی که روز را می‌پوشاند * قسم به آسمان و آنچه که آن را بنا کرده است.

۱. عنکبوت (۲۰)، ۲۹.

۲. واقعه (٥٦)، ۷۵-۷٦: قسم به جایگاه ستارگان * و این قسم بسیار بزرگ است؛ ای کاش می‌دانستید. اینجا «لو» به معنای تمنّاست، نه شرط؛ البتّه اگر می‌دانستید هم می‌توان ترجمه کرد.

۳. یونس (۱۰)، ۵.

٤. یس (۳٦)، ۳۸.

بود. سپس امام فرمودند: بعد از قرآن کریم این علم (علم فلکیات، ستارگان، سیّارات و فضا که مربوط به فوق زمین[۱] است) شریف‌ترین علم است.

۱۵۰ آیه از قرآن مباحث مختلف این حوزه ازجمله اخترفیزیک، محاسبات، احکام نجوم، اوقات شرعی، روزه و... را شامل می‌شود. آیه (هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَ قَدَّرَهُ مَنَازِلَ) [۲] اخترفیزیک را بیان می‌کند. امروزه به وسیله علوم اپتیکی در این زمینه بسیار کار شده است. بعد از رنسانس با توجه به هیئت بطلمیوسی با اکتشافات و نظرات نیوتن، و نیز کشف دوپلر در نورشناسی پیشرفت این علوم واقعاً سرعت گرفت، امّا متأسّفانه ما از این پیشرفت‌ها عقب هستیم.

(وَ کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّیٰ یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیَامَ إِلَی اللَّیْلِ)[۳]؛ این فراز آیه که مدّت زمان روزه را مشخّص می‌کند، تمام کرهٔ زمین را با مثلثات پاسخ می‌دهد و می‌توان دربارهٔ آن یک کتاب نوشت. با ریاضیات قدیم و هندسهٔ غیرمثلثاتی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این مسئله را حلّ کرد؛ زیرا باید تمام زمین را ببینیم و ازآنجاکه زمین کروی است امکان‌پذیر نخواهد بود. خداوند اوقات ظهر، عصر، مغرب و عشا را نیز در قرآن بیان کرده است.

بخشی از قرآن نیز در مورد تاریخ است. ما تصوّر می‌کنیم تاریخ اسلام یک تاریخ قمری است، حتّی جناب علامه و دیگران نیز چنین نظری دارند؛ درحالی‌که بر مبنای روایات روشن می‌شود تاریخی که در قرآن ذکر شده اعمّ از شمسی و قمری است. متأسّفانه مفسّران به برخی از این مطالب اصلاً اشاره نکرده‌اند؛ درحالی‌که پرداختن به آن واجب بود؛ زیرا قرآن (**تِبیانًا لِکُلِّ شَیءٍ**) است. برای برخی آیات هیچ تفسیری بیان نشده، و برخی آیات نیز به‌صورت اشتباه و غیرتخصّصی تفسیر شده‌اند؛ این تفاسیر

---

۱. سماء از سموّ به معنای بالا و بلند است؛ چون در بالای زمین قرار دارد.

۲. یونس (۱۰)، ۵.

۳. بقره (۲)، ۱۸۷.

انسان را به یاد روایتی می‌اندازد که در مورد بنی‌فضّال نقل شده است: «خذوا ما رووا و دعوا ما رأوا»؛ اما درباره برخی آیات نظیر (قُلْ أَ رَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَیْکُمُ اللَّیْلَ سَرْمَداً إِلی یَوْمِ الْقِیامَةِ مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللّهِ یَأْتِیکُمْ بِضِیاءٍ أَ فَلا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَیْکُمُ النَّهارَ سَرْمَدًا إِلَیٰ یَوْمِ الْقِیَامَةِ مَنْ إِلٰهٌ غَیْرُ اللّهِ یَأْتِیکُمْ بِلَیْلٍ تَسْکُنُونَ فِیهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) باید گفت کسی متعرّض تفسیر آن نشده است.

اینکه «قدرت خدا مطلقه است» یک قضیّهٔ حقیقیّهٔ ضروریّهٔ ازلیّه است. امّا آیا در این آیه خداوند صرفاً در مقام بیان یک تئوری در مورد قدرت و علم خودش است یا چیزی فراتر از این را مدّنظر دارد؟ تمامی تفاسیر به این حدّ اکتفا کرده‌اند که خداوند بر انجام چنین کاری قدرت دارد.

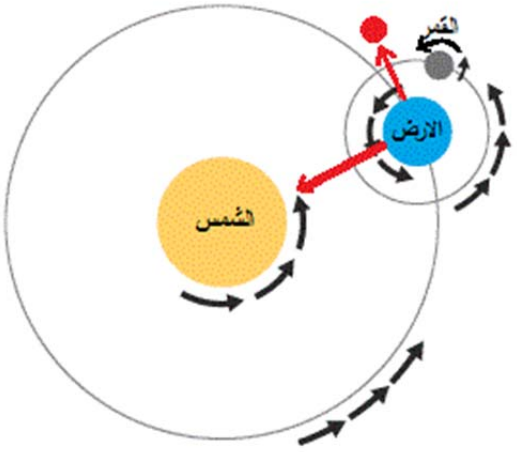
به نظر من مسئله از این عمیق‌تر است و خداوند در عمل چنین کاری را در کرهٔ ماه انجام داده است. بخش مُعظَمی از کرهٔ ماه تا روز قیامت همواره رو به خورشید است و هیچ‌وقت شب نمی‌شود، بخش معظمی از آن هم پیوسته تاریک و شب است و هیچ‌وقت روز نمی‌شود.

استاد فیاضی: ما فکر می‌کردیم کرهٔ ماه حرکت وضعی دارد!

استاد زمانی قمشه‌ای: من می‌خواهم افکار شما را به هم بریزم. طبق مباحث روز و هیئت جدید، خورشید در مرکز است و نورافشانی می‌کند. مداری دور آن است و زمین در این مدار سالیانه یک‌بار به دور خورشید گردش می‌کند. ماه هم دور زمین می‌گردد. کرهٔ ماه، ماهیانه ۱ بار به دور زمین و سالیانه ۱۲ بار همراه زمین ـدر جهتی خلاف گردش عقربه‌های ساعتـ به دور خورشید می‌چرخد. وقتی ماه زیر نور خورشید قرار می‌گیرد به محاق می‌رود و ما چیزی از آن را نمی‌بینیم؛ چون نیمهٔ تاریک آن رو به زمین است. ماه در تمام مدّت و مسیر خود، همواره رو به خورشید است، و زاویه‌ای که نسبت به زمین پیدا می‌کند (حدود ٦٠ درجه) باعث می‌شود نور خورشید به آن بتابد و در اثر تابش نور خورشید، در فواصل زمانی مشخّص، ما بخش‌هایی از آن را ببینیم؛ در نیمهٔ اول هلال، تربیع، تثلیث و

بدر، و در نیمهٔ دوم، برعکس نیمهٔ اول، بدر، تثلیث، تربیع و هلال، تا دوباره به محاق برود. این همان نهار سرمد است.





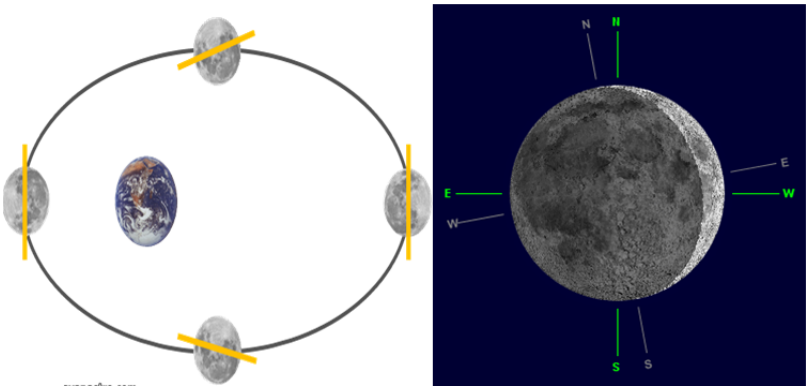
استاد فیاضی: یعنی نیمه‌ای که توسّط خورشید روشن می‌شود همواره یک نیمهٔ مشخّص است؟

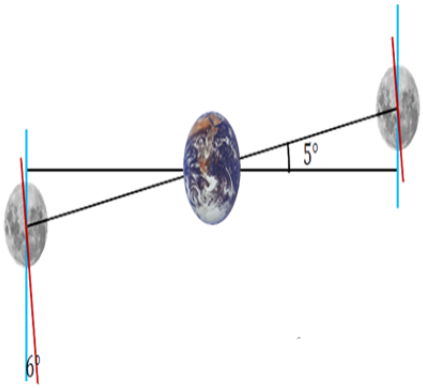
استاد زمانی قمشه‌ای: بله.

یکی از حضار: بنابراین ماه به‌هیچ‌وجه حرکت وضعی ندارد و بـه دور خـودش نمی‌گردد؟

استاد زمانی قمشه‌ای: خیر، در مورد ماه این‌طور است که حرکت آن با زمین به دور خورشید را انتقالی و حرکت آن به دور زمین را وضـعی مـی‌داننـد، امّـا هـیچ گردشی به دور خودش ندارد.

علاوه‌براین، ماه گونه دیگری از حرکت را هم دارد که به آن لیبراسیون یا آزادشـی می‌گویند و البتّه در قرآن به آن اشاره نشده است. بخشی از طول و بخشـی از عـرض ماه حرکت متفاوت دارد. اینکه گفته می‌شود نیمی از ماه همواره رو به خورشید اسـت برای تقریب به ذهن است؛ درحالی‌که در اصل ٤١ درصد از نصف آن پیوسـته رو بـه خورشید و روشن است، و ٤١ درصد آن پیوسته تاریـک اسـت و هـیچ نـوری بـه آن نمی‌تابد، ۹ درصد از قسمتی که همواره روز است و ۹ درصد از قسـمتی کـه همـواره شب است در روز و شب متفاوت می‌شوند. این اختلاف هم در طول و هم در عرض ماه اتّفاق می‌افتد؛ زیرا ماه هم مثل زمین و مثل فضا طول و عرض دارد. تمام فضا طول و عرض دارد و مبدأ و منتهای آن کاملاً مشخّص است.







به همین دلیل، در نقاط مختلف ماه اختلاف دما وجود دارد و فضانوردانی که به کرهٔ ماه می‌روند هیچ‌وقت در بخش روز یا در بخش شب پیاده نمی‌شوند؛ بلکه نقطه‌ای را در قسمت ۹ درصد برای فرود مشخّص می‌کنند. اگر بخواهند در بخش همواره روز فرود آیند، باید لباس مقاوم در برابر گرمای ۱۵۰ درجه بپوشند، و اگر بخواهند در بخش همواره شب فرود آیند، باید لباس مقاوم در برابر سرمای ۱۵۰ درجه زیر صفر بپوشند.

من چنین تفسیری را از هیچ‌یک از مفسّران ندیدم؛ حتّی جناب علامه چنین تفسیری ندارند. این موضوع امروز و بعد از پدید آمدن مسئلهٔ هیئت خورشید

مرکزی باید مورد توجّه قرار گیرد. در مقالـه‌ای کـه در ایـن زمینـه نوشـته‌ام اشـاره کرده‌ام از صدر اسلام و دوران امـام صـادق 7 تـا زمـان شـیخ بهـایی، بسـیاری از منجّمان مسلمان به هیئت بطلمیوسی اشکال کرده‌اند و نارسایی آن را نشان داده‌اند. متأسّفانه مفسّران ما با علوم جدید، فیزیک جدید و نورشناسی جدید همراه نشدند. امّا قرآن دقیق است و آنچه در این دو آیه گفته شده در حدّ تئـوری نیسـت، بلکـه خداوند عملاً آن را انجام داده است.

یکی از حضار: فرمودید ٤١ درصد همواره روز و ٤١ درصد همواره شب است و باید روز و شب ۹ درصد از هر نیمه رصد شود.

اما روز و شب کره زمین در اثر گردش آن به دور خودش متفاوت می‌شود. بـر اساس آنچه منجّمان و فیزیکدانان می‌گویند.

استاد فیاضی: آنچه شما می‌فرمایید نسبت به خورشید است، ولی سـخن اسـتاد ناظر به خود کرهٔ ماه است.

استاد زمانی قمشه‌ای: مقصود شما چیست؟

یکی از حضار: الان شب است و ما در این نیمکره قرار داریم؛ ماه روشن اسـت و ما می‌دانیم نورش را از خورشید می‌گیرد.

استاد زمانی قمشه‌ای: این شب مربوط به چرخش کرهٔ زمین است و هیچ ربطی به ماه ندارد.

یکی از حضار: غیر از تفاسیر، آیا مطالعات علمی‌ای در مورد آنچه در ایـن آیـه بیان شده وجود دارد؟ و آیا شواهدی در راستای بیان آیهٔ کریمه، ارائه شده است؟

استاد زمانی قمشه‌ای: به‌صورت پراکنده مباحثی مطرح شده است؛ امّا نه به‌طـور دقیق و کامل. بنده در برنامهٔ «**آسمان و ستارگان در قـرآن**» کـه از رادیـو معـارف پخش می‌شد این مباحث را مطرح کردم، و به‌صورت کتاب هم چاپ شـده اسـت. حدود ۱۵۰ آیه از قرآن در مورد همین مباحث است، امّا متأسّفانه ما در ایـن زمینـه عقب هستیم و هنوز علم آنچه را قرآن بیان می‌کند کشف نکرده اسـت. نـه جنـاب

علامه ـکه ۷۰ سال پیش المیزان را نوشتندـ و نه حتّی مفسّران بعد از ایشان به این مسائل نپرداخته‌اند و این خلأ در تفاسیر وجود دارد. این به‌خاطر آن است که مباحث علمی به مرور زمان روشن می‌شوند.

در قرآن اصطلاح شب و روز به سه یا چهار معنا به کار رفته، امّا در تفاسیر به آن پرداخته نشده است. باتوجّه‌به روایات، «روز» حداقل سه معنا دارد: (أَقِمِ الصّلاةَ لِدُلُوكِ الشّمْسِ إِلى غَسَقِ اللّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً)[1]، (أَقِمِ الصّلَاةَ طَرَفَيِ النّهَارِ وَ زُلَفًا مِنَ اللّيْلِ)[2]. قرآن گاهی روز و شب را در معنای کاملاً عرفی به کار برده است؛ این در روایات هم آمده که کارگری که از صبح کار می‌کند، شب ـقبل از خشک شدن عرقش‌ـ باید مزد او پرداخت شود؛ در اینجا روز از صبح تا غروب حساب شده است. گاهی روز را از ظهر امروز تا ظهر فردا در نظر می‌گیرند؛ مثل دعای کمیل که آن را شب جمعه می‌خوانند، یا مثل غسل جمعه که تا ظهر اداء است، و بعدازظهر نه قضا و نه اداء است، و روز شنبه قضاء می‌شود. منجمان هم در محاسبهٔ تحویل سال از ظهر محاسبه می‌کنند که اگر تا قبل از ظهر سال تحویل شود، همان روز را عید محاسبه می‌کنند، و اگر بعدازظهر سال تحویل شود، روز بعد را عید محاسبه می‌کنند. در ماه رمضان نیز روز را از طلوع فجر صادق تا غروب آفتاب حساب کرده‌اند. منجّمان دو سه معنای دیگر هم برای روز دارند که قرآن ریشهٔ آن را بیان کرده است، امّا مفسّران و مورّخان به آن اشاره نکرده‌اند.

«ظهر» نیز سه معنا دارد: ظهر شرعی (أَقِمِ الصّلاةَ لِدُلُوكِ الشّمْسِ إِلى غَسَقِ اللّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ)،[3] ظهر بین‌المللی و ظهر محلّی. ظهر بین‌المللی برای تجارت و

۱. اسرا (۱۷)، ۷۸.

۲. هود (۱۱)، ۱۱٤.

۳. اسرا (۱۷)، ۷۸.

سامان‌دهی روز به کار می‌رود و باید موقعی باشد که همه آن را قبول داشته باشند. ۱۸۰ سال پیش برای محاسبهٔ روز بین‌المللی، از حدود ۲۰ درجه مانده به ژاپن (شرق زلاندنو) را به‌عنوان شروع کرهٔ زمین در نظر گرفتند (از چین، پاکستان، افغانستان، ایران و عربستان عبور می‌کند) تا گرینویچ لندن (۱۸۰ درجه) که ۱۲ ساعت می‌شود؛ این شرق بین‌المللی است. غرب بین‌المللی نجومی از انگلستان آغاز می‌شود و به سمت اقیانوس اطلس پیش می‌رود تا آمریکا و کانادا کشیده می‌شود تا به نقطهٔ شروع برسد (۱۸۰ درجه).



طبق روایات، ظهر حقیقی ما باید از مکّه و مدینه که جایگاه وحی است حساب شود، ولی در حال حاضر ظهرهای بین‌المللی منطقه‌ای ما از گرینویچ حساب می‌شود و ساعت‌ها نیز باید بر همین اساس تنظیم شوند. ما ۳ ساعت و نیم از گرینویچ جلو هستیم (ساعت ۳:۳۰ دقیقهٔ بعدازظهر خورشید به گرینویچ می‌رسد). در تلویزیون زیرنویس TH ساعت تهران را مشخّص می‌کند و TG ساعت انگلستان را. در گذشته گاهی مکّه را هم می‌نوشتند.

ایران حدود ۵۰ دقیقه با ظهر بین‌المللی مکه اختلاف ساعت دارد. الان در همه جا تنظیم ساعت‌ها با انگلستان، پذیرفته شده است. ساعت‌های ایران نیز باید با همین ساعت تنظیم شود؛ این در حالی است که در ایران بیش از یک ساعت تفاوت زمان واقعی داریم. اگر شروع ایران را از سیستان و بلوچستان در نظر بگیریم و تا تبریز و خوی امتداد دهیم ۱ ساعت و ۱۵ دقیقه تفاوت ساعت وجود دارد، امّا ساعت بین‌المللی یکسان است. اکثر مردم عادی ظهر را ساعت ۱۲ می‌دانند؛ درحالی‌که ظهر شرعی نیست و در طول سال فقط ٤ روز ساعت ۱۲ با ظهر شرعی منطبق می‌شود و در سایر روزها، ظهر شرعی یا جلوتر است یا عقب‌تر. در مورد ساعات شرعی هم همین اختلاف ۱ ساعت و ۱۵ دقیقه در ایران وجود دارد.

آقای اسدی: در مورد آیهٔ ۷۱ و ۷۲ سورهٔ قصص (قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِياءٍ أَ فَلا تَسْمَعُونَ) بیان کردید در کرهٔ ماه چنین چیزی اتفاق افتاده که در بعضی مناطق آن دائماً شب و در بعضی دیگر دائماً روز است. اما سؤال این است که آیا از لحاظ نجوم و هیأت این امکان وجود دارد که در مورد زمین چنین اتفاقی بیافتد که دائماً شب یا دائماً روز باشد؟

پرسش دیگر این است که آیا این آیه برای کسانی است که از نعمت شب و روز برخوردار هستند یا برای تمام افراد در کرهٔ زمین است؛ زیرا در خود زمین هم قسمت‌هایی وجود دارد که همیشه روز یا شب است. آیا می‌توان گفت این آیه نسبت به آنها موضوعیت پیدا نمی‌کند؟

نکتهٔ سوم در دفاع از علامه اینکه این مباحث از تفسیر بما هو تفسیر اجنبی و بیگانه هستند و نمی‌توان به مفسّران اشکال کرد که چرا به این مباحث نپرداخته‌اند.

استاد زمانی قمشه‌ای: در مناطق قطبی کرهٔ زمین ٦ ماه روز است و ٦ ماه شب، و چنین نیست که «سَرْمَداً إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ»، شب و روز تا روز قیامت به نحو یکسان باشد، بلکه موقتی است.

امّا اینکه بر اساس روایات نشان دهیم خداوند آنچه را در این آیات بیان کرده در واقع انجام داده است، آیا این در حدّ تفسیر نیست؟ آیا این خارج از تفسیر است؟ کمااینکه خود علامه هم از روایات استفاده کرده و در بعضی موارد به مباحث هیأت وارد شده است.

آقای اسدی: تفسیر یعنی مراد خداوند از کلامش را بیان کنیم، اما آیا می‌توان گفت همهٔ لوازم آن کلام هم تفسیر است؟

استاد زمانی قمشه‌ای: اینکه بگوییم خداوند کرهٔ ماه را این‌گونه قرار داده و کرهٔ ماه یکی از مصادیق این آیه است، آیا غیر از مراد الله و خارج از تفسیر است؟ اگر این‌طور باشد اشارات پیامبر به تاریخ، جغرافیا، نجوم و ... چگونه قابل توجیه است؟

یکی از حضار: اگر در حدّ اشاره و بیان مصداق باشد از تفسیر خارج نیست، امّا اگر به‌صورت تفصیلی وارد مباحث علمی شویم و گاهی نیز اعجاز علمی قرآن را مفصلاً بیان کنیم، به نظر می‌رسد از حوزهٔ تفسیر خارج باشد.

استاد زمانی قمشه‌ای: اینها بیان مصداق، «جری» و «تأویل» است و خود علامه هم آن را قبول دارد و به آن پرداخته است.

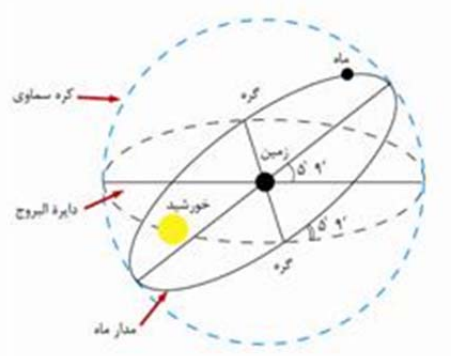
آقای نبویان: اگر ماه در مسیر گردش خود به دور زمین کاملاً در پشت زمین قرار گیرد ـ در واقع زمین میان ماه و خورشید حائل شود ـ هیچ نوری از خورشید به ماه نمی رسد؛ لذا روز ماه سرمد نخواهد بود.

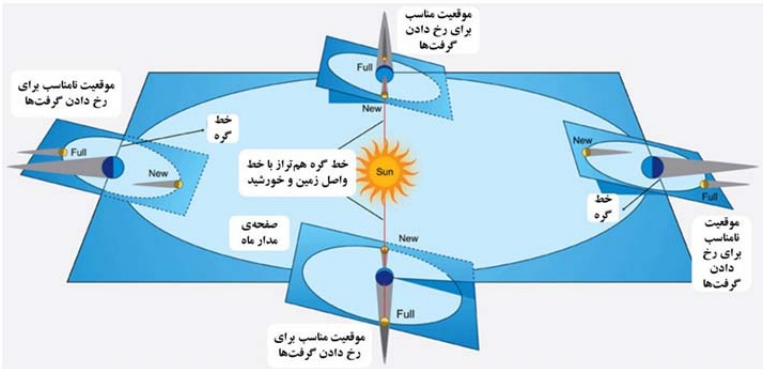
استاد زمانی قمشه‌ای: مدار ماه با مدار زمین ۵/۵ درجه اختلاف دارد، و ماه در گردش خود دقیقاً از پشت زمین ردّ نمی‌شود. اگر ماه در مسیر گردش خود از پشت زمین ردّ می‌شد هر ماه خسوف اتّفاق می‌افتاد.

یکی از حضار: در واقع انحراف درجه باعث می‌شود نور خورشید به ماه برسد.

یکی از حضار: پس خسوف کامل چه زمانی اتّفاق می‌افتد؟

استاد زمانی قمشه‌ای: سایهٔ زمین ۱/۳۸۰/۰۰۰ کیلومتر امتداد دارد و سایهٔ ماه، بین ۳۶۰، ۳۸۰ تا ٤۰۰ هزار کیلومتر است؛ به همین دلیل کسوف بیش از حدود ۵ الی ۷ دقیقه طول نمی‌کشد؛ امّا سایهٔ زمین بلند است و وقتی ماه می‌خواهد از این سایه عبور کند، حدود ۲ ساعت باید در این سایه پیش برود؛ این در جایی است که دو مدار به هم می‌رسند و ماه و زمین به‌اصطلاح در گره قرار می‌گیرند. ماه آنقدر به زمین نزدیک است که در دانش فضا این دو را یک ستارهٔ مزدوج می‌دانند. در فاصلهٔ ۳٦۰ هزار کیلومتر خسوف کامل، در ۳۸۰ هزار کیلومتر خسوف متوسّط و در ٤۰۰ هزار کیلومتر خسوف حلقوی اتّفاق می‌افتد.





از ۵ هزار سال قبل تاکنون، منجّمان خسوف‌ها را به‌دقّت محاسبه و ترسیم کرده‌اند. حرکت ماه آنقدر دقیق است که شاید فقط یک یا دو ثانیه با ثانیه‌های ساعت اختلاف داشته باشد؛ برهمین‌اساس، وقتی یک خسوف یا کسوف کلّی اتّفاق می‌افتد ـ به‌ویژه در کسوف ـ منجّمان می‌توانند محلّ دقیق خسوف یا کسوف بعدی

را دقیقاً پیش‌بینی کنند. مرکز اصلی محاسبات آنها ناسای آمریکاست؛ ناسا نقشهٔ دنیا را در اختیار دارد و ساعت طول ماه را در هر لحظه و هر مکان مشخّص می‌کند.

آقای نبویان: اینکه قرآن می‌فرماید: (وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) به چه معناست؟

استاد زمانی قمشه‌ای: به معنای کاهش نیروهای جاذبهٔ آنهاست. آقای مطهّری، علامه شعرانی ـ در شرح تجرید ـ راسل و برخی دیگر از دانشمندان نظیر ملاصدرا و ابن‌سینا به قوانین کپلر ازجمله قانون جاذبه اشکال کرده‌اند. مبنای ملاصدرا با ابوعلی سینا یکی است؛ آنها مبدأ حرکت را با قانون جاذبه مخالف می‌دانند. بوعلی در جلد اول *اشارات*، نمط سوم به این نکته اشاره کرده است. اشکال قانون جاذبه از قانون اول نیوتن (جبر نیوتن) ناشی می‌شود؛ این قانون از مبانی خارج شده و ضد میل است؛ اما اینکه نتیجهٔ درست درمی‌آید دلیل بر این نیست که مبنا هم درست باشد؛ کمااینکه طبّ قدیم بر اساس اخلاط اربعه بیماران را مداوا می‌کرد، ولی طبّ جدید با مزاج کاری ندارد و با راه‌های دیگری بیمار را مداوا می‌کند؛ بنابراین، راهکار دو تاست، اما نتایج یکی است.

یکی از حضار: در منطق نیز ممکن است از صغری و کبرای باطل به نتیجهٔ درست برسیم؛ مانند: هر انسانی سنگ است؛ هر سنگی انسان است؛ هر انسانی انسان است. اگر کسی بگوید هر سنگی ناطق است و هر ناطقی سنگ است، به این نتیجه می‌رسد که هر ناطقی ناطق است. مقدّمات غلط هستند، امّا نتیجهٔ درست به دست می‌آید.

استاد زمانی قمشه‌ای: این مغالطه است؛ زیرا اگر شکل اول با قضایای درست چیده شود، بدیهی‌الانتاج است.

یکی از حضار : قضایای درست ضرورتاً نتیجهٔ درست می‌دهد، امّا قضایای غلط ضرورتاً نتیجهٔ غلط نمی‌دهد و ممکن است به نتیجهٔ درست برسد.

استاد زمانی قمشه‌ای: این دو مسئله را نمی‌توان با هم مقایسه کرد.

آقای نبویان: (وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) به این معناست که نیروی گرانش زمین افزایش پیدا می‌کند و خورشید را به سمت خود می‌کشد.

استاد زمانی قمشه‌ای: زمین اصلاً نمی‌تواند خورشید را به سمت خود بکشد؛ زیرا جاذبه خورشید هزار برابر جاذبهٔ زمین است. زمین، خورشید و قمر به‌تدریج فرسوده می‌شوند و در آستانهٔ قیامت اصلاً زمین وجود نخواهد داشت؛ (وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ فَدُكَّتا دَكَّةً واحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْواقِعَةُ).

استاد فیاضی: واضع روز بین المللی چه کسی بود؟

استاد زمانی قمشه‌ای: تجارت جهانی از ۱۸۰ سال پیش به این روز و به مبدأ ساعت نیاز داشتند. البتّه در این میان فقط فرانسه زیر بار نرفت و از پاریس برای خودش مبدأ طولی تعیین کرد که از گرینویچ غربی‌تر است. بر اساس همین طول هم جداولی روی کرهٔ زمین تنظیم کردند، ولی جداولی که از گرینویچ تنظیم شد در همهٔ دنیا پذیرفته و روی تمامی نقشه‌ها مشخّص شد.

از حدود ۱۷۰-۱۹۰ سال پیش دنیا پذیرفت مبدأ طول از جزایر خالدات (قناری) باشد و در آنجا رصدخانه‌ای نیز تأسیس کردند که شاید بزرگ‌ترین رصدخانهٔ تازه‌تأسیس باشد. عدسی تلسکوپی که در آنجا نصب است حدود ۱۰ متر و ٤٠ سانت قطر دارد. در همان جزایر قلّه‌ای به ارتفاع حدود ٤ هزار متر وجود دارد. ارتفاع ابرها معمولاً ۱ کیلومتر است و این قلّه بر فراز ابرها است؛ ازآنجاکه در آن منطقه آلاینده‌ها بسیار کم است، رصدخانه را در آنجا ایجاد کرده‌اند.

استاد فیاضی: پس انگلیسی‌ها بر این مسئله حاکم شدند.

استاد زمانی قمشه‌ای: بله، پیش از آن مدّتی چین مبدأ طول بود، ولی به دلیل تأسیس همین رصدخانه و ایجاد تجهیزات، و نیز هماهنگی حرکت زمین از غرب به شرق سبب شد مورد قبول همهٔ دنیا قرار بگیرد. البتّه پیش از آن هم «مغرب» مبدأ طول بود که حدود ده درجه بیشتر از جزایر قناری است.

البته بحث قرآنی هم در مورد ذی‌القرنین، مطلِعَ‌الشّمس و مغرِب‌الشّمس مطرح

است که به کجاها رفت؟ و میان علما اختلاف‌نظر وجود دارد. در زمان سلطان محمود غزنوی نیز دراین‌خصوص دعوایی به وجود آمد؛ ابوریحان مداخله کرد و سلطان محمود پسرش سلطان مسعود را برای تعلیم نزد وی فرستاد، و کتابی در زمینهٔ هیئت و نجوم نوشت که اسم آن را «قانون مسعودی» گذاشت. ابوریحان کتابی به نام «*التفهیم بیرونی*» هم برای توران دختر سلطان محمود نوشت که مرحوم همایی آن را شرح و تصحیح کرد.

استاد فیاضی: والحمدلله ربّ العالمین طیب الله انفاسکم.

بررسی مباحث هیئت در المیزان (۲)

- **گروه علمی فلسفه**
- **مدیر گروه:** آیت‌الله غلامرضا فیاضی
- **حاضرین:** آقایان علی اعلایی، احمد زکی افشاگر، محمدعلی خزائلی، علی زمانی قمشه‌ای، حسین شهسواری، روح‌الله صدراللهی، غلامرضا فیاضی و محمدرضا مصطفی‌پور

ارائه بحث: حجت الاسلام والمسلمین علی زمانی قمشه‌ای

تاریخ ارائه
۹۸/۰۹/۲۰

استاد زمانی قمشه‌ای: بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علی سیّدنا و نبیّنا ابي القاسم محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین.

قال‌الله الحکیم: (وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ)[1]

این آیه در مورد اصحاب کهف است. قرآن آدرس کهف را به‌نحو بسیار دقیقی بیان می‌کند؛ به ظاهر بسیار آسان، امّا باطن آن بسیار پیچیده است. (وَتَرَى ٱلشَّمۡسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهۡفِهِمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ) خورشید هنگام طلوع به صورت مایل به سمت راست غار می‌تابد،[2] و (وَإِذَا غَرَبَتْ تَّقۡرِضُهُمۡ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ) هنگام غروب نیز از سمت چپ آنها را قطع می‌کند[3]، (وَهُم فِي فَجوَة مِّنهُ) و اصحاب کهف در جایگاه موسّعی از غار بودند.

قرآن هنگام طلوع خورشید را بیان کرده و این یعنی معیار محاسبه، طلوع خورشید است. محاسبهٔ دقیق با خورشید انجام می‌شود. تاریخ دقیق و ثابت در عالم اسلام و در کرهٔ زمین با خورشید انجام می‌شود. در زمان قدیم دو مملکت ایران و روم تاریخ شمسی داشتند و محاسبات آنها با خورشید بود.

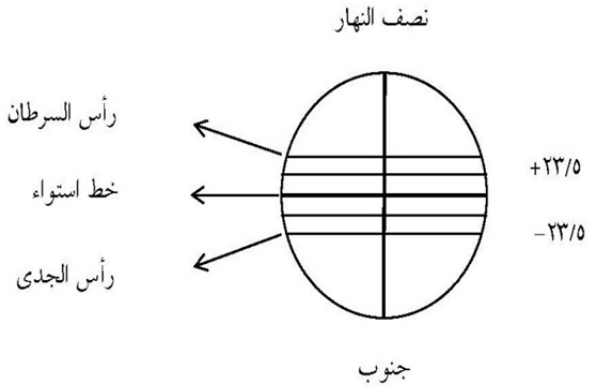
---

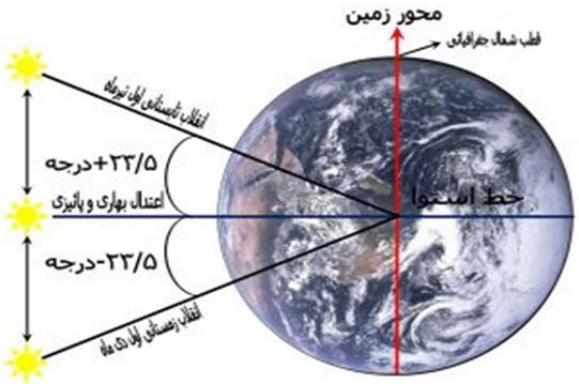
۱. کهف (۱۸)،۱۷.

۲. تزاورُ در اصل تتزاورُ (به معنای تتمایَلُ) بوده که تای ابتدای آن افتاده است.

۳. قرض و قراض (مقراض) به معنای قطع کردن است.

البتّه «إِذَا طَلَعَت» اطلاق دارد، مقیّد به فصل یا مدّت معیّنی نشده و طول سال را شامل می‌شود. «تَّزَٰوَرُ عَن كَهۡفِهِمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ» به معنای این است که خورشید از سمت راست غار مایل می‌تابید. «وإِذَا غَرَبَت تَّقۡرِضُهُمۡ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ» همواره این‌طور است که خورشید از هر سمتی طلوع کند از نقطهٔ مقابل آن غروب می‌کند.





«وَهُمۡ فِي فَجۡوَةٖ مِنۡه» به این اشاره دارد که خود آنها در جایگاه موسّعی قرار داشتند که نه در طلوع خورشید بود و نه در غروب آن (نه آفتاب صبح به آنها می‌تابید و نه آفتاب عصر تا موجب تغییر پوست و از بین رفتن بدن آنها شود).

ما باید غار را بر اساس نظام بیان‌شده در آیه ترسیم کنیم؛ بنابر اطلاق آیه، طلوع خورشید باید به‌نحو مایل غار را دربر بگیرد. اینکه غار در نقطه‌ای از استانبول

ترکیه و در کنار دریای اژه قرار دارد، مورد تأکید همگان است. من طلوع و غروب خورشید را به‌گونه‌ای مشخّص کرده‌ام که با «ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ» تزاور داشته باشد و ذَاتَ ٱلشِّمَالِ را هم قطع کند. بنابر اطلاق آیه دراین‌خصوص، دایره‌های سمت باید به‌گونه‌ای باشند که در تمام طول سال **ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ** و **ذَاتَ ٱلشِّمَالِ** را پوشش دهند. دهانهٔ غار باید از شِمال به سمت مشرق بیاید، حتّی روی مشرق اعتدال هم قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اگر روی مشرق اعتدال قرار بگیرد با اطلاق آیه هم‌خوانی نخواهد داشت، و گاهی اوقات در فجوة نیز قرار می‌گیرد؛ به‌این‌ترتیب، دهانهٔ غار باید حدود ٤٥ یا ٥٠ درجه از نقطهٔ قطب شمال به سمت مشرق باشد.

نحوهٔ آدرس دادن خداوند مانند نحوهٔ آدرس دادن ماست؛ ما وقتی به کسی آدرس می‌دهیم ابتدا خیابان، بعد کوچه و در نهایت پلاک منزل را مشخّص می‌کنیم. این نحوه آدرس دادن (از نقطهٔ مبدأ به سمت نقطهٔ مقصد آدرس) کاملاً طبیعی است؛ یعنی راست و چپ آدرس را طبق راست و چپ فردی می‌دهند که می‌خواهد از مبدأ به مقصد برسد.

برای تعیین محلّ دقیق دهانهٔ غار باید به اطلاق آیه در خصوص طلوع خورشید توجّه داشته باشیم و آن را به‌گونه‌ای تعیین کنیم که آفتاب همواره به بدنهٔ غار بتابد. بیان قرآن در خصوص طلوع (تَّزَٰوَرُ) و غروب (تَّقۡرِضُ) خورشید بسیار دقیق و هنرمندانه است. حرکت خورشید آنقدر دقیق است که با محاسبهٔ طول[۱] و عرض[۲] جغرافیایی، و محاسبهٔ ارتفاع خورشید می‌توان گفت این شهر دقیقاً در کجا قرار دارد. شهری که اینجاست روی عرض ٤٠ جغرافیایی قرار دارد. طول آن را هم بر اساس مبدأ موردنظر می‌توان محاسبه کرد. با اسطرلاب هم می‌توان این کار را انجام داد.

---

۱. بر مبنای نصف‌النّهار مبدأ.

۲. بر مبنای خطّ استوا.

یکی از حضار: اگر غار در جای دیگری غیر از نقطهٔ کنونی‌اش بود، آیا مشخّصات آیه بر آن صدق نمی‌کرد؟

استاد زمانی قمشه‌ای: خیر، این آدرس بسیار دقیق است.

حضرت علامه در تفسیر این آیه می‌فرماید:

قوله تعالی: «و ترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و إذا غربت تقرضهم ذات الشمال» التزاور هو التمايل مأخوذ من الزور[1] بمعنى الميل و القرض القطع، و الفجوةالمتسع من الأرض و ساحة الدار و المراد بذات اليمين و ذات الشمال الجهة التى تلى اليمين أو الشمال[2] أو الجهة ذات اسم اليمين أو الشمال و هما جهتا اليمين و الشمال...

والمعنى: و ترى أنت و كل راء يفرض اطلاعه عليهم و هم في الكهف يرى الشمس إذا طلعت تتزاور و تتمايل عن كهفهم جانب اليمين فيقع نورها عليه، و إذا غربت تقطع جانب الشمال فيقع شعاعها عليه و هم في متسع من الكهف لا تناله الشمس.[3]

یعنی محلّ طلوع و غروب خورشید در مقابل هم قرار دارد، خورشید هرجا طلوع کند، در نقطهٔ مقابل آن غروب می‌کند؛ البتّه جز در مواردی که میل زیاد می‌شود. در بعضی از ایّام سال میل خورشید ۱/۵ دقیقه است، امّا زمانی که در اوج و حضیض باشد میل در حدّ ثانیه است. اینها با ابزارآلاتی که ما در اختیار داریم به‌خوبی مشخّص نمی‌شود، ولی با محاسبهٔ مدار و مخصوصاً با قانون دوم کپلر تفاوت روزها کاملاً مشخّص می‌شود.

و هم في متسع من الكهف لا تناله الشمس و أنّه قد أشار سبحانه بذلك إلى أن الكهف لم يكن شرقيا و لا غربيا لا يقع عليه شعاع الشمس إلا في أحد الوقتين

۱. این کلمه «زَور» است، نه زُور به معنای باطل.

۲. طرف راست و چپ انسان.

۳. خورشید هرجا طلوع کرد در نقطهٔ مقابل غروب می‌کند.

بل كان قطبيا يحاذي ببابه القطب فيقع شعاع الشمس على أحد جانبيه من داخل طلوعا و غروبا

یکی از حضار: آیا دهانهٔ غار به سمت جنوب بوده است؟

استاد زمانی قمشه‌ای: اشکال همین‌جاست. علامه می‌فرماید ذات‌الیمین را از داخل محاسبه کنید، نه از بیرون؛ درحالی‌که قرآن این‌طور آدرس نداده است.

و لا يقع عليهم لأنهم كانوا في متسع منه فوقاهم الله بذلك من أن يؤذيهم حر الشمس أو يغير ألوانهم.

و قد ذكر المفسرون أن الكهف كان بابه مقابلا للقطب الشمالي يسامت بنات النعش، و الجانب الأيمن منه ما يلي المغرب و يقع عليه شعاع الشمس عند طلوعها و الجانب الأيسر منه ما يلي المشرق و تناله الشمس عند غروبها، و هذا مبنى على أخذ جهتى اليمين و الشمال للكهف باعتبار الداخل فيه؛ (کسی که می خواهد وارد غار شود.)

این مفسّران در غار را کمی از نقطهٔ شمال انحراف دادند تا با نور خورشید مسامت باشد.

و كأن ذلك منهم تعويلا على ما هو المشهور أن هذا الكهف واقع فى بلدة إفسوس من بلاد الروم الشرقى فإن الكهف الذى هناك قطبى يقابل بابه القطب الشمالى متمايلا قليلا إلى المشرق على ما يقال.

این تمایل قلیل نیست، بلکه همان‌طور که گفتم حدود ٤٥ تا ٥٠ درجه میل به سمت مشرق دارد.

و المعمول فى اعتبار اليمين و اليسار لمثل الكهف و البيت و الفسطاط و كل ما له باب أن يؤخذا باعتبار الخارج منه دون الداخل فيه. فإن الإنسان أول ما أحس الحاجة إلى اعتبار الجهات أخذها لنفسه فسمى ما يلى رأسه و قدمه علواً و سفلا و فوق و تحت، و سمى ما يلى وجهه قدّاماً و ما يقابله خلفاً، و سمى الجانب القوى منه و هو الذى فيه يده القوية يمينا، و الذي يخالفه شمالا و يسارا ثم إذا

مست الحاجة إلى اعتبار الجهات في شيء فرض الإنسان نفسه مكانه فما كان من أطراف ذلك الشيء ينطبق عليه الوجه و هو الطرف الذي يستقبل به الشيء غيره تعين به قدامه و بما يقاطره خلفه، و بما ينطبق عليه يمين الإنسان من أطرافه يمينه و كذا بيسار الإنسان يساره.

و إذ كان الوجه فى مثل البيت و الدار و الفسطاط و كل ما له باب طرفه الذى فيه الباب كان تعين يمينه و يساره باعتبار الخارج من الباب دون الداخل منه، و على هذا يكون الكهف الذى و صفته الآية بما و صفت جنوبيا يقابل بابه القطب الجنوبى لا كما ذكروه.

چون این محاسبه بر مبنای حرکت خورشید صورت گرفته بسیار دقیق است. قرآن آدرس‌های دقیق را هرگز بر اساس حرکت قمر بیان نکرده، چون حرکت ماه متغیّر است.

و هذا الكهف ـعلى الرغم من شهرته البالغه [شهر افسوس]ـ لا ينطبق عليه ما ورد في الكتاب العزيز من المشخصات.

اشتباه از علامه 1 بوده است، وگرنه، آنچه کتاب قرآن می‌فرماید همین است که تفسیر کردیم. اشتباه ایشان این است که از داخل غار آدرس می‌دهند و به همین دلیل آدرس‌شان با قرآن سازگار نیست؛ وگرنه، نه آدرس قرآن اشتباه است و نه خورشید از مدار خودش خارج شده یا حرکت آن تغییر کرده است.

أما أولا: فقد قال تعالى: «و ترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و إذا غربت تقرضهم ذات الشمال» و هو صريح في أن الشمس يقع شعاعها عند الطلوع على جهة اليمين من الكهف و عند الغروب على الجانب الشمالى منه، و يلزمه أن يواجه باب الكهف جهة الجنوب.

اینها به‌خاطر این است که آدرس را از داخل غار داده‌اند.

و باب الكهف الذي في إفسوس متجه نحو الشمال الشرقي. و هذا الأمر أعنى كون باب كهف إفسوس متجها نحو الشمال و ما ورد من إصابة الشمس منه

طلوعا و غروبا هو الذي دعا المفسرين إلى أن يعتبروا يمين الكهف و يساره بالنسبة إلى الداخل فيه لا الخارج منه مع أنه المعروف المعمول كما أشرنا اليه. على أن مقابلة الباب للشمال الشرقي لا للقطب الشمالي و بنات النعش كما ذكروه تستلزم عدم انطباق الوصف حتى على الاعتبار الذي اعتبروه فإن شعاع الشمس حينئذ يقع على الجانب الغربى الذي يلى الباب عند طلوعها و أما عند الغروب فالباب و ما حوله مغمور تحت الظل.

آدرس دقیق همان آدرس اول است. خداوند واقعاً هنرمندانه صحبت کرده که بر اساس طلوع خورشید آدرس داده است.

و قد زال الشعاع بعيد زوال الشمس و انبسط الظل.

یکی از حضار: تبیین شما با کسانی که در غار خوابیده بودند چه ارتباطی پیدا می‌کند؟

استاد زمانی قمشه‌ای: اگر آفتاب به آنها می‌تابید ممکن بود رنگ‌شان را سیاه یا نتن[1] کند، درحالی‌که چنین چیزی اتّفاق نیفتاده است. از روایات نیز به دست می‌آید خداوند فضای غار را طوری تنظیم کرده که با بدن مطابق باشد.

دهانهٔ غار طرف شمال شرقی است و حدود ٤٥ تا ٥٠ درجه از شمال به شرق انحراف دارد. از مدار رأس‌الجدی تا خطّ استوا یک قوس ۲۳/۵ درجه است. ابتدای فروردین این مدار رأس‌السّرطان است. خورشید باید به‌گونه‌ای بتابد که به بدنهٔ سمت راست غار بخورد. بنابراین دهانهٔ غار به سمت شمال است و به سمت شمال شرقی انحراف دارد و کشیدگی غار به سمت جنوب غربی است. امّا علامه می‌فرماید دهانهٔ غار به سمت جنوب غربی است.

یکی از حضار: بنابراین بیان حضرتعالی دقیقاً مقابل بیان حضرت علامه است.

استاد زمانی قمشه‌ای: اشکال علامه این است که از داخل غار آدرس داده است.

---

۱. بدبویی، گندیدگی.

البتّه چون مدار زمین بیضوی‌شکل است در ابتدای تابستان مدار بسیار بلند است و روز بلندتر می‌شود. امّا این مسئله در قرآن لحاظ نشده و فقط آدرس غار مشخّص شده است.

یکی از حضار: اقوال دیگری که جناب علامه به آن اشاره کرده چیست؟

استاد زمانی قمشه‌ای: من به آن منابع مراجعه نکرده‌ام.

یکی از حضار: به نظر شما علامه در مباحث نجومی و تخصّصی تا چه اندازه دچار اشتباه شده است؟

اشتباهاتی وجود دارد. در قرآن مجید ۱۵۰ آیه در زمینهٔ نجوم وجود دارد که حقّ آنها ادا نشده است. مطالعات علامه هم در این زمینه کفایت نمی‌کند و باید عمیق‌تر باشد. این آیات به بحث تخصّصی نیاز دارند. حکمای قدیم دراین‌خصوص به‌صورت دقیق بحث کرده‌اند؛ مثلاً در فلکیات شرح تجرید هم خواجه به این بحث پرداخته و هم علامه، یا شرح منظومه که مربوط به ۱۷۰ سال پیش است. امّا متأسّفانه حکمای بعدی به این مباحث نپرداخته‌اند. به نظرم مطالبی که آیات قرآن در مورد فیزیک ستارگان و حرکات آنها بیان می‌کند باید مورد بحث قرار بگیرد؛ دو سال پیش دانشگاه خواجه نصیر برای خواجه نصیرالدین طوسی کنگره‌ای برگزار کرد.

بهترین کسانی که این معانی را فهمیده‌اند ائمّه هستند؛ خداوند در کنار قرآن عترت را قرار داد. من ندیدم جناب علامه طباطبایی در المیزان جز بیان عترت در مورد آیات چیز دیگری اتّخاذ کرده باشد. ایشان از این جهت بسیار مواظب بودند.

در مورد آیه (فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُومِ)[1] روایت وارد شده حضرت ابراهیم 7 در آن شب اوضاع کواکب را بررسی کردند تا به جایی رسیدند که امام حسین 7 کشته

۱. صافات (۳۷)، ۸۸.

می‌شود (۲۰۰۰ سال بعد)، و خیلی متأثّر شدند. کواکب چنین حالاتی نیز دارند. طبق روایت این معنای سقیم است.

یکی از حضار: آیا در زبان عربی تفاوتی بین «نظر فی» و «نظر الی» نیست؟

استاد زمانی قمشه‌ای: بله، امّا به شرطی که روایتی در اختیار نداشته باشیم که معنا را درست کند.

در روایت دیگری آمده است وقتی خدای تعالی آدم را آفرید، همهٔ علوم را به او آموخت؛ طبّ و نجوم هم ازجملهٔ این علوم بود. همهٔ پیامبران منجّم بودند؛ طبق روایت اوضاع فلکی عالم (تقویم هفت، ماه و ...) را ادریس تنظیم کرد.

والسلام علیکم الرحمة الله و برکاته.

رابطهٔ ایمان و تجربهٔ دینی از دیدگاه علامه طباطبایی [1]

- **گروه علمی کلام**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد
- **حاضرین:** آقایان جواد اسحاقیان، محمد الله‌نیا، محمدحسین ایراندوست، محمدعلی ایزدی، محمدعلی خزائلی، عزالدین رضانژاد، ابوالفضل روحی، علی زمانی قمشه‌ای، سیدمحمد طباطبایی و محمدرضا مصطفی‌پور

ارائه بحث: دکتر ابوالفضل روحی

تاریخ ارائه
۹۸/۰۸/۲۸

دکتر ابوالفضل روحی در سال ۱۳۵۲ در شهرستان اراک دیده به جهان گشود. از سال ۱۳۶۹ وارد حوزه علمیه شدند و همچنان نیز مشغول تحصیل در دروس خارج هستند. ایشان سال ۱۳۷۴ تحصیلات دانشگاهی خود را شروع و تا مقطع دکتری ادامه دادند و موفق به اخذ دکتری فلسفه تطبیقی شدند. از سال ۱۳۷۶ تاکنون در حوزه و دانشگاه در رشته‌های فلسفه، کلام، عرفان، فرق و مذاهب ادیان، منطق، کلام تطبیقی بین‌المذاهب، کلام تطبیقی بین‌الادیان، جریان‌شناسی کلامی و سیاسی معاصر و... مشغول تدریس می‌باشند.

ازجمله آثار ایشان می‌توان به کتاب‌های منطق، معرفت‌شناسی، روشنفکری دینی، باورهای دینی، پاسخ به شبهات، سیمای بنی‌اسرائیل در قرآن و عهدین، فلسفه دین و کلام جدید اشاره کرد.

دکتر روحی: بسم الله الرّحمن الرّحیم. ایمان و تجربهٔ دینی از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی بحث پایان‌نامهٔ ارشد من بود که چند سال پیش آن را تدوین کردم.

انگیزهٔ من از طرح این بحث این بود که برخی بزرگواران در مقالات‌شان به این نکته اشاره داشتند که مرحوم علامه طباطبایی در ساختار مباحث‌شان به‌ویژه در کتاب وحی و شعور مرموز و کتاب تفسیر گران‌سنگ المیزان اساساً به تجربهٔ دینی نپرداخته‌اند. آنچه به ایشان نسبت داده می‌شود برداشت بیرونی از مباحث تجربهٔ دینی است.

اصطلاحات مرتبط با تجربهٔ دینی

برای دست‌یابی به دیدگاه علامه دربارهٔ ایمان و تجربه دینی نخست نیازمند تعریف چند اصطلاح مرتبط با این بحث از نگاه ایشان هستیم.

ایمان

ایمان از مفاهیم پرالتهاب کلامی است و دربارهٔ ماهیّت، متعلّقات، مراتب و الزامات آن دیدگاه‌های متعدّدی مطرح شده است. جالب این است که مرحوم علامه در مجموعهٔ المیزان به این نکته کاملاً متفطّن است و از مطالبی که در باب ایمان ارائه فرموده‌اند به‌راحتی می‌توان استنباط کرد مباحث ایشان دراین‌خصوص دقیقاً ناظر به تمام دیدگاه‌هایی است که در این زمینه وجود دارد. در واقع آنچه مرحوم علامه در معرّفی بحث ایمان ارائه فرموده‌اند با نگاه جامع به همهٔ دیدگاه‌هاست و نتیجه‌ای

که به دست می‌آورند از مجموع دیدگاه‌هایی که مطرح‌شده ارزشمندتر است.

ایشان در المیزان دیدگاه اشاعره، معتزله، امامیه و ماتریده را در باب ایمان مطرح می‌کنند. دیدگاه ابوالحسن اشعری را به‌عنوان مصداق دیدگاه اشاعره باز می‌کند؛ درحالی‌که، بسیاری معتقدند اشاعره یا حدّاقل ابوالحسن دیدگاهی نزدیک به دیدگاه اهل حدیث و اخباریون دارند، استنباط ایشان این است که اشاعره ایمان را تصدیق زبانی و قولی می‌دانند.

در میان ماتریدی‌ها دیدگاه ابومنصور ماتریدی را به تفصیل بیان می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که او ایمان را معرفت به خداوند، تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌داند. ایشان در چندین مورد می‌فرماید: علی‌رغم اینکه در بسیاری از موارد دیدگاه ماتریدی‌ها به شیعه نزدیک است، ولی ابومنصور نتوانسته است تمام آنچه را که شیعه مبنای تعریف ایمان می‌داند، ارائه کند.

در میان معتزلی‌ها به دیدگاه قاضی عبدالجبّار می‌پردازد که وی ایمان را انجام واجبات و ترک محرّمات معرّفی می‌کند. علامه به این دیدگاه هم نقدی دارد که در ادامه به آن اشاره خواهم کرد.

حتّی از میان شیعیان هم به دیدگاه اندیشمندان برجسته می‌پردازد که در اینجا به سه نمونه اشاره می‌شود:

دیدگاه شیخ مفید را بیان می‌کند و می‌فرماید: از مجموع فرمایشات ایشان به‌ویژه در اوایل‌المقالات برمی‌آید که ایمان را عبارت از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌داند. به نظر می‌رسد بیشترین نقد علامه به دیدگاه شیخ مفید در مورد عمل جوارحی باشد.

دیدگاه سیّدمرتضی و شیخ طوسی را با هم یکسان می‌داند و معتقد است این دو بزرگوار ایمان را تصدیق قلبی، معرفت خداوند و اذعان نفسانی می‌دانند. علامه معتقد است اگر آنان اذعان نفسانی را تکمیل می‌کردند شاید دیدگاه آنان می‌توانست به دیدگاه حق ـ که مورد قبول خود علامه است ـ نزدیک شود.

در مورد دیدگاه ملاصدرا می‌فرماید: وی ایمان را علم و تصدیق قلبی و مقوله‌ای غیرجوارحی می‌داند. علامه معتقد است غیرجوارحی دانستن ایمان گام مثبتی در تعریف آن است، امّا باز هم به دیدگاه حق نرسیده است.

ایشان در نهایت نظر خودشان را در مورد ماهیّت ایمان بیان می‌کنند. آنچه می‌توان از مجموع فرمایشات ایشان در باب ایمان استنباط کرد این است که ایمان عبارت است از: معرفت، یقین، اقرار قلبی و زبانی و التزام عملی. بنابراین، التزام عملی مهم‌ترین مؤلّفهٔ ایمان است. سپس نتیجه می‌گیرند اگر ایمان را این‌گونه ببینیم ایمان هم امر قلبی است و هم عمل جوارحی؛ برخلاف دیدگاه‌های قبلی که یا بر عمل جوارحی محض اصرار داشتند یا بر اقرار قلبی و اقرار زبانی.

علامه در جلد دوازدهم، شانزدهم و به‌ویژه در جلد هجدهم المیزان ذیل آیهٔ (لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ)[1] به‌صورت بسیار مفصّل به این تعریف پرداخته است. اگر کسی بخواهد دیدگاه علامه را به دست آورد، جلد هجدهم المیزان بهترین منبع دراین‌خصوص است.[2]

در جلد هجدهم، صفحهٔ ۲٦۰ تا ۲٦۳ به‌صورت خاص به دیدگاه ابوحنیفه، امام‌الحرمین و... می‌پردازد و می‌فرماید: باتوجّه‌به اینکه اینها ایمان را آن‌گونه که ما بر آن توافق داریم (تصدیق قلبی و زبانی و التزام عملی) نمی‌پذیرند، لوازمی از دیدگاه آنها بر بحث ما متفرّع می‌شود که هیچ‌یک از آنها قابل‌قبول نیست. سپس به تفصیل به این لوازم می‌پردازد.

آنچه در باب ماهیّت ایمان برای مرحوم علامه اهمیّت زیادی دارد مسئلهٔ التزام عملی است، و شاید بتوان آن را شاه‌بیت سخن ایشان دانست.

مرحوم علامه دو نوع نگاه به ایمان را معرّفی می‌کنند:

---

۱. فتح (٤٨)، ٤.

۲. طباطبایی، المیزان، ج۱۸، صص۲٦۰-۲٦۳.

۱. ایمان ازآن‌جهت که باور درونی است. مراحل شکل‌گیری ایمان در انسان عبارت است از: معرفت، یقین و عقدالقلب ـ که از اصطلاحات کلیدی ایشان است ـ به‌گونه‌ای که در نهایت منجر به التزام عملی شود.

اگر ایمان را باور دورنی بدانیم، حتماً باید یافته‌های درونی هم وجود داشته باشد؛ به این معنا که ممکن است فرد مقدّمات و زمینه‌هایی را فراهم کند و باوری در او شکل بگیرد، امّا این باور آنقدر قوی نباشد که به یافتهٔ درونی تبدیل شود؛ به‌عبارت‌دیگر، باور درونی به معنای تکرار و رسوخ یک امر در انسان است به‌گونه‌ای که به‌صورت ناخودآگاه در او جاری و ساری شود؛ مثلاً گفته شده اگر کسی ذکری را مکرّر بگوید آن ذکر به یافتهٔ درونی او تبدیل می‌شود، به‌گونه‌ای که حتّی در حالت خواب و کما هم ممکن است آن را بگوید. تبدیل باور درونی به یافتهٔ درونی به معنای آن است که فرد کاملاً با آن مأنوس می‌شود.

۲. ایمان از جهت التزام و پای‌بندی در رفتار، که اهمیت آن از مورد قبلی بیشتر است. مرحوم علامه می‌فرماید: ممکن است کسانی معرفت و یقین داشته باشند و حتی یقین آنها به باور هم تبدیل شود، ولی باور به‌گونه‌ای نباشد که به التزام و پای‌بندی در رفتار تبدیل شود. به تعبیر ایشان کسی به چیزی ایمان دارد که رفتاری خلاف آنچه به آن باور دارد انجام ندهد، و اگر حتی یک مورد تخلف از آن باور صورت بگیرد معلوم است التزام عملی شکل نگرفته است.

نقد ایشان به جناب ابوالحسن اشعری این است که از نظر وی اقرار قلبی در نهاد انسان رسوخ می‌کند و باعث رفتار می‌شود؛ درحالی‌که، زمانی می‌توان ادّعا کرد که باور به رفتار تبدیل شده که التزام شکل گرفته باشد و فرد حتی در یک مورد هم برخلاف آنچه به آن التزام دارد، عمل نکند. به همین دلیل، ایشان معتقد است ایمان به‌ندرت در افراد حاصل می‌شود.

باتوجّه‌به فرمایش علامه می‌توان نتیجه گرفت در اندیشهٔ کلامی ایمان در معنای دوم به کار می‌رود؛ یعنی ایمانی که التزام و پای‌بندی به رفتار را در پی داشته باشد.

همچنین ایشان دیدگاه خود در خصوص ایمان را در دو بخش ارائه می‌دهد:

اندیشه‌های کلامی: در این بخش میان ایمان و چند امر دیگر رابطهٔ تنگاتنگ برقرار می‌کند و آنها را با هم ملازم می‌داند. در جایی اسلام را مقدّمهٔ ایمان می‌داند، امّا در ذیل آیهٔ (لِیَزْدَادُوا) چنین برمی‌آید که اگر اسلام به معنای واقعی تحقّق یابد، همان تسلیم و التزام عملی خواهد بود. ایمان و معرفت، ایمان و باور قلبی و درونی، ایمان و اقرار قلبی و عمل جوارحی.

در مجموع می‌توان گفت مرحوم علامه در اندیشهٔ کلامی‌شان تمام آنچه را متکلّمان پیشین به‌عنوان الزامات ایمان در نظر گرفته‌اند، می‌پذیرد، و تعریف ایشان جامع تمام تعاریف است. علاوه‌برآن، التزام عملی را هم مطرح می‌کند.

اندیشه‌های فلسفی: در این بخش میان ایمان و علم، ایمان و یقین و ایمان و التزام ارتباط برقرار می‌کند. به گمان من شاید دلیل این امر آن باشد که مرحوم علامه در نگاه فلسفی علم را در معنای دقیق‌تری به کار می‌برد، و از یقین هم معنای منطقی آن یعنی یقین بالمعنی الاخص را اراده می‌کند؛ چنین یقینی در نهایت منجر به ایمان می‌شود.

ایشان ایمان را دارای مراتب می‌داند؛ درحالی‌که، بسیاری از متکلّمان دیگر چنین نظری ندارند. این مراتب عبارت است از: یقین، باور، اطمینان و عقدالقلب که نتیجهٔ آن تسلیم و التزام عملی است. همچنین، ایشان متعلّقات ایمان را غیب، وحی و خدا می‌داند، و الزامات آن را معرفت، اقرار و عمل می‌داند. در نهایت می‌فرماید: اگر اینها به وجود آمدند و ایمان تحقّق یافت، ظهور رفتاری، هم‌سویی گفتاری و هدایت درونی و بیرونی خواهد داشت.

وحی

مرحوم علامه مانند بسیاری از بزرگواران، وحی را در همهٔ مواردی که در قرآن کریم به کار برده است به آن معنایی می‌داند که خودش می‌خواهد در مورد آن

بحث کند. وحی دو کاربرد و معنـای لغـوی و اصـطلاحی دارد. وحـی بـه معنـای اصطلاحی کلامی غیر از معنای لغوی آن است.

آنچه از بررسی مجموعه اندیشه علامه درباره وحی به دست می‌آید این است که ایشان معتقد است تمام کاربردهای وحی در قرآن کریم یک وجه مشترک دارد و آن رابطهٔ مرموز و پیچیده میان دو موجود است. وحی یک رابطهٔ پیچیده و دوسویه است که در یک سوی آن مخاطب و در سوی دیگر خدای متعال قرار دارد.

ایشان از قرآن کریم ٦ کاربرد را برای وحی اقتباس می‌کند:

۱. وحی تکوینی: (فَقَضَاهُنّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَ أَوْحَیٰ فِی کُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا).[۱] از نظر ایشان قطعاً میان خداوند متعال و عالم طبیعت یک رابطهٔ مرموز و پیچیده وجود دارد و ممکن است این اسرار هیچ‌گاه برای بشر عادی فاش نشود. بنابراین، هیچ‌کس نمی‌تواند ادّعا کند با طبیعت‌شناسی و کشف اسرار طبیعت به این رابطه هم دست می‌یابد و می‌فهمد میان خدا و طبیعت چه رابطه‌ای وجود دارد.

۲. وحی غریزی: (وَ أَوحیٰ رَبُّکَ إِلَی النّحلِ أَنِ اتّخِذی مِنَ الجِبالِ بُیوتًا وَ مِنَ الشّجَرِ وَ مِمّا یَعرِشونَ).[۲] مرحوم علامه ذیل این آیه می‌فرماید: خدای متعال یکی از بـارزترین مصادیق رابطهٔ مرموز را به کار برده است. در زندگی زنبور عسـل پیچیـدگی‌هـایی وجود دارد که بسیاری از آنها هنوز برای بشر فاش نشده است.

۳. وحی وسوسه‌ای: (... شَیاطینَ الإنسِ وَالجِنّ یوحی بَعضُهُم إِلیٰ بَعضٍ زُخرُفَ القَولِ غُرورًا)[۳] و (إِنّ الشّیاطِینَ لَیُوحُونَ إِلی أَوْلِیائِهِمْ لِیُجادِلُوکُمْ).[٤] حضرت علامه می‌فرماید: در بیان یوحون یوسوسون را به کار می‌بریم؛ وسوسه هم رابطه پیچیده‌ای

---

۱. فصلت (٤١)، ۱۲.

۲. نحل (١٦)، ٦٨.

۳. انعام (٦)، ۱۱۲.

٤. انعام (٦)، ۱۲۱.

است که دیگران از حقایق و اسرار آن آگاهی ندارند، و به تعبیر ما تلاش می‌شود با ارسال سیگنال‌های منفی شخص را تحت تأثیر قرار دهند.

٤. وحی الهامی: (وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَ لا تَخافِي وَ لا تَحْزَنِي)؛[1] حضرت علامه می‌فرماید: کاری که مادر موسی انجام داد به گونه‌ای بود که تحلیل آن با استدلال عقلی و تدبیر بشری غیرممکن بود و کار غیرعاقلانه‌ای به نظر می‌رسید؛ زیرا ایشان فرزند خود را در جعبه‌ای قرار داد و به کانون خطر فرستاد. بنابراین شاید نتوان این کار را با نگاه عقلانی توجیه کرد و باید با نگاه مرموزانه آن را توجیه کنیم.

٥. وحی امدادی: (وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ)؛[2] از نظر علامه آموزش فعل خیرات همان عصمت اعطایی خداوند متعال به پیامبران است و این عصمت اعطایی با تبیین‌های ظاهری آشکار نمی‌شود.

٦. وحی تشریعی: بالاترین درجهٔ وحی است، که علامه در کتاب وحی و شعور مرموز به تفصیل به آن پرداخته و شاید بتوان گفت از افراد نادری است که به معنای واقعی کلمه در باب وحی سخن گفته و تا جایی که توانسته حقیقت آن را آشکار کرده است. در المیزان می‌فرماید: این وحی تشریعی رابطه مرموز میان خدا و پیامبر است که در قالب آن کتاب آسمانی در اختیار پیامبر قرار می‌گیرد و شریعتی بر آن حضرت عرضه می‌گردد. این رابطه به گونه‌ای پیچیده است که جز پیامبر احدی از اسرار آن آگاهی ندارد.[3]

نکتهٔ دیگری که مرحوم علامه در باب وحی مطرح می‌کند این است که آیا وحی تشریعی همان قرآن کریم است که اکنون در اختیار ماست یا وحی می‌تواند

---

۱. قصص (۲۸)، ۷.

۲. انبیا (۲۱)، ۷۳.

۳. طباطبایی، المیزان، ج۱۸، ص۷۳.

بالاتر از ساختار قرآن باشد؛ و به تعبیر دیگر، می‌تواند دارای مراتب باشد.

تا جلد پانزدهم المیزان از مجموع فرمایشات مرحوم علامه تقریباً این‌طور به نظر می‌رسد که هرچه در باب وحی تشریعی بیان می‌کند در ساختار قرآن کریم است؛ به تعبیر دیگر، مرحوم علامه تا جلد پانزدهم المیزان هم به نزول لفظی و هم به نزول معنایی قرآن کریم اعتقاد دارد.

در جلد پانزدهم می‌فرماید: «فإن ألفاظ القرآن نازلة من عنده تعالی کما أن معانیها نازلة من عنده علی ما هو ظاهر قوله: (فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)»؛ همان‌طور که از ظاهر آیات قرآن کریم برمی‌آید الفاظ و معانی قرآن از جانب خدا نازل شده است. سپس چهار دسته از آیات را به‌عنوان دلیلی برای این سخن خود ذکر می‌کند:

ـ آیاتی که وحی را به خدا نسبت داده‌اند: (إِنّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ)؛[1]

ـ آیاتی که قرآن را ذکر للعالمین و از جانب خدا می‌دانند؛

ـ آیاتی که قرائت قرآن کریم را به خدا نسبت می‌دهند: (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ)[2] و (فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتّبِعْ قُرْآنَهُ)؛[3]

ـ آیاتی که تلاوت قرآن را به خدا نسبت می‌دهند: (ذٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ).[4]

از جلد پانزدهم به نظر می‌رسد مرحوم علامه نزول لفظی را به این معنا نمی‌پذیرد و فقط به دنبال یک بحث ساختاری است. شاید این مطلب یکی از نکات مهمّی باشد که بتوان به مرحوم علامه نسبت داد. به نظر من مرحوم علامه از

---

۱. نساء (٤)، ١٦٣.

۲. اعلی (٨٧)، ٦.

۳. قیامت (٧٥)، ١٨.

٤. آل‌عمران (٣)، ٥٨.

جلد پانزدهم به سمت دیدگاه بسیاری از عرفا که به دو نزول برای قرآن کریم قائل هستند، تمایل پیدا می‌کند.

مرحوم علامه در ذیل آیهٔ (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا)[1] تقریباً به همین موضع رسیده است. جالب است که مرحوم علامه ابتدا دیدگاه مخالفان مذهبی به‌ویژه طبری را مطرح می‌کند و تقریباً از او دلگیر می‌شود. علامه می‌فرماید: از دیدگاه طبری و برخی از کسانی که تفکّرات طبری را دارند این‌طور برداشت می‌شود که این آیه ـکه در تبیین ماهیّت وحی نسبت به پیامبر است‌ـ سه نوع وحی به سه پیامبر را معرّفی می‌کند. از دیدگاه طبری (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا) به حضرت موسی 7 ، (مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) به حضرت عیسی 7 (و يُرْسِلَ رَسُولًا) به پیامبر اکرم 9 اشاره دارد و معنای آن این است که حقیقت وحی برای حضرت موسی 7 نسبت به پیامبر اکرم 9 بیشتر آشکار شده است.

از نظر علامه این سخن درست نیست و این آیه به هر سه نوع وحی که بر پیامبر 9 نازل شده اشاره می‌کند. در واقع پیامبر 9 سه نوع وحی دریافت می‌کرد؛ یک نوع وحی که با عنوان «وَحْياً» در آیه آمده، اشاره به مواردی است که میان خدا و پیامبر 9 رابطهٔ مستقیم برقرار می‌شد و ایشان به طور مستقیم حقیقت وحی را از جانب خدا دریافت می‌کرد. «مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» اشاره به مواردی است که مانعی در میان بود؛ از نظر علامه ممکن است خواب یکی از موانع باشد. باتوجّه‌به آیه‌ای که از زبان حضرت ابراهیم 7 می‌فرماید: (يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى)[2] می‌توان نتیجه گرفت بخشی از وحی که در اختیار پیامبر 9 قرار گرفته در قالب حجاب بوده و خواب یکی از مصادیق آن است. «يُرْسِلَ رَسُولًا» هم مربوط به

۱. شوری (٤٢)، ٥١.

۲. صافات (٣٧)، ١٠٢.

مواردی است که فرشتهٔ وحی خدمت پیامبر 9 می‌رسد و وحی را به ایشان ابلاغ می‌کند.

ایشان می‌فرماید: این‌گونه نیست که همهٔ قرآن کریم از طریق «یرسل رسولاً» در اختیار پیامبر 9 قرار گرفته باشد، بلکه ممکن است دو مورد دیگر نیز برای ایشان اتّفاق افتاده باشد و حتّی تکرار هم نشده باشد.

از فرمایش حضرت امام 1 این‌طور بر می‌آید که باید هر دو اتّفاق افتاده باشد؛ یعنی پیامبر 9 یک بار در عالم قدس حقیقت قرآن را به‌صورت یک‌جا دریافت کرده و جبرئیل آن را برای حضرت تکرار کرده است. از این جهت قرآن کریم را ذکر و یادآوری می‌گویند که وقتی وحی نازل می‌شد پیامبر 9 آن را می‌دانست. آیهٔ (وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ)[1] نیز به همین حقیقت اشاره دارد؛ ولی از فرمایش مرحوم علامه این‌طور استفاده می‌شود که این ارتباط برقرار شده و این‌گونه نیست که همهٔ آیات توسّط جبرئیل بر پیامبر 9 تکرار شود.

نسبت وحی و ایمان با تجربهٔ دینی از منظر علامه

با استناد به همین نکته می‌توان گفت مرحوم علامه بخشی از ساختار تجربی را درباره پیامبر اکرم 9 پذیرفته است و به این نکته اشاره می‌کند که برخی آیات قرآن کریم در قالب ارتباط مستقیم میان پیامبر و خدای متعال به ایشان ابلاغ شده است. در این قالب نه جبرئیل واسطه بوده و نه مانعی وجود داشته است. در ساختار بحث تجربی می‌توان به این رابطه پرداخت.

بر اساس اینکه مرحوم علامه طباطبایی در باب وحی معتقد است پیامبر 9 می‌تواند در حالتی قرار بگیرد که در آن حقیقت قدسی قرآن کریم را دریافت کند؛ این حقیقت قدسی می‌تواند در یک ساختار کاملاً تجربی و احساس درونی باشد. پیامبر 9 این احساس درونی را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مطرح فرموده‌اند.

---

۱. طه (۲۰): ۱۱٤.

از مجموع فرمایشات مرحوم علامه این‌طور برداشت می‌شود که تنها تفاوت میان احادیث قدسی و وحی قرآن کریم در این است که احادیث قدسی صرفاً آن حقیقت قدسی است که در قالب تجربی اتّفاق می‌افتد، و پیامبر 9 مأمور نیست حقیقت آن تجربه را آن‌گونه که ارائه شده گزارش کند؛ امّا در مورد حقیقت وحی باید گفت پیامبر 9 موظّف است گزارش دقیقی از آن ارائه کند.

بنابراین:

۱. اگر حضرت رسول 9 برای گزارش آیات قرآت کریم آنها را به‌گونه‌ای برای ما بیان فرموده که گویا شخصی آمده و سخنی را برای ایشان مطرح کرده و پیامبر 9 نقل قول او را می‌گوید، به‌خاطر این است که ایشان مأمور به نقل دقیق و جزءبه‌جزء آن جریان است و می‌خواهد تمام ساختار تجربه را ارائه کند.

۲. وقتی این تجربه در ساختار پایین‌تری در اختیار ما قرار می‌گیرد، در قالب الفاظ درمی‌آید. اگر قرار بود پیامبر 9 آن حقیقت قدسی را به همان صورت برای ما بیان کند، باید ما را به سمتی هدایت می‌کرد که خود همان تجربه‌ها برای ما اتّفاق می‌افتاد.

۳. وقتی این تجربه‌ها در ساختار الفاظ قرار می‌گیرند، حامل آن معانی هستند، امّا ممکن است حقیقت آن معانی را به همان‌گونه که وجود دارند، ارائه نکنند.

مرحوم علامه می‌فرماید: نه‌تنها این آیه، بلکه تمام آیات قرآن کریم این‌گونه هستند که اگر انسان بتواند این الفاظ را بشکافد به یک حقیقت قدسی دست می‌یابد که گاهی اوقات ممکن است برخلاف ظواهری باشد که انسان درک می‌کند.

ازاین‌جهت، ساختار حقیقی و قدسی تجربه همان حقیقتی است که پیامبر 9 به طور مستقیم در ارتباط با خدای متعال دریافت کرده است. با توضیحاتی که بیان شد از نظر مرحوم علامه این تجارب سه ویژگی دارند:

۱. برای هر فردی به‌صورت مستقل و جداگانه اتّفاق می‌افتد.

۲. قابل بررسی، ارزیابی و نقد نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت تجربهٔ دیگران برای ما قابل‌فهم و کشف نیست.

۳. در بسیاری از موارد ممکن است اینها قالب و ساختار لفظی و واژگانی نداشته باشند و نتوان آنها را در این قالب بیان کرد؛ مگر اینکه قصد داشته باشیم صرفاً گزارشی از آنها بیان کنیم.

در واقع ایشان دو نوع ایمان را مطرح کرده است: ایمان استدلالی و ایمان فطری. البتّه از نظر ایشان ایمان فطری هم نوعی ایمان استدلالی است؛ یافتهٔ درونی و فطری نوعی از باور را در انسان به وجود می‌آورد که حتّی ممکن است بالاتر از ایمان استدلالی باشد.

همچنین، می‌توان گفت یکی از لوازم عصمت ارتباط مستقیم پیامبر با خداوند متعال است که در قالب حالتی تجربی قابل تحقق می باشد.

این سخن شاهبیت فرمایش علامه برای اثبات این است که ساختار تجربی می‌تواند زمینه و مقدّمه‌ای برای ایمان باشد و آن را به وجود آورد. از دیدگاه مرحوم علامه ارائهٔ ساختار وحیانی در قالب ساختار تجربی ممکن است. این تجربه مقدّمه‌ای برای ایمان است، و این ایمان به اندازه‌ای قوی است که می‌تواند منتهی به عمل شود و التزام عملی را در پی داشته باشد. سپس می‌فرماید: کسانی که تلاش کردند ایمان را از راه‌های دیگری ثابت کنند، عملاً نتوانستند به ایمانی برسند که به الزام عملی و عمل جوارحی منتهی شود.

نکتهٔ دیگری که از فرمایش ایشان برمی‌آید و با دیدگاه ایشان در مورد ساختار نزول لفظی و معنوی مرتبط است این است که اگر ما قائل باشیم وحی در قالب ارتباط مستقیم و تجربی اتّفاق می‌افتد، ممکن است این شبهه به وجود آید که پیامبر 9 حقیقت قدسی قرآن کریم را در عالم قدس به صورت مجرّد دریافت و الفاظ آن را خودش ایجاد کرده است. این سخن همان کسانی است که می‌گفتند قرآن کلام محمّد 9 است.

مرحوم علامه در جلد هجدهم این سخن را ردّ می‌کند و می‌فرماید: ممکن است برخی بر این باور باشند که اگر وحی در قالب قدسی اتّفاق بیفتد، تولیدکننده و به وجودآورندهٔ الفاظ همان کسی است که خود آن را تجربه کرده است. به نظر می‌رسد این سخن درست نیست، چون همان کسی که آن تجربه‌ها را دریافت کرده است می‌تواند آن تجربه‌ها را به اندازه‌ای نازل کند و به سطحی از درجات پایین بیاورد که ساختار لفظی به خود پیدا کند؛ به همین دلیل، می‌توان گفت تمام اسرار، ویژگی‌ها و اعجازی که در ساختار حقیقی قرآن کریم وجود داشت در ساختار لفظی نیز وجود دارد.

بنابراین، الفاظ قرآن کریم از همهٔ ابعاد اعجازی حقیقت قرآن برخوردار است. اینکه برخی گمان کنند الفاظ کشش آن را ندارند که بتوانند متحمّل معانی اعجازی شوند سخن درستی نیست؛ به گونه‌ای که می‌شود گفت همهٔ اسرار اعجازی اعم از اعجاز لفظی، اعجاز معنایی و حتّی اعجاز علمی هم می‌تواند در این الفاظ وجود داشته باشد؛ زیرا ارتباط با عالم قدس و حقیقت قدسی می‌تواند در ساختار بسیار پایین‌تری برای انسان‌هایی که امکان وصول به آن حقیقت را ندارند، در قالب بسیار محدودتر و پایین‌تری اتّفاق بیفتد.

تحلیل مفهوم زیبایی با نگاهی بر اظهارات قرآنی و آراء فلسفی علامه طباطبایی [1]

تاریخ ارائه
۹۸/۰۸/۲۸

- **گروه علمی فلسفه هنر**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی نهاوندی
- **حاضرین:** آقایان مهدی امینی، بنکدار، سرانجام، علی طالبی، طونی، محمدرضا لایقی و علی نهاوندی

ارائه بحث: دکتر مهدی امینی

دکتر مهدی امینی متولد ۱۳۶۳ که تحصیلات دانشگاهی خود را در مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه هنر و در مقطع دکتری در رشته حکمت هنر دینی گذراندند. وی همچنین دارای تحصیلات حوزوی در مقطع سطح دو حوزه علمیه قم، کارشناسی ارشد تبلیغ معارف اسلامی گرایش هنر و رسانه می‌باشند.

از جمله فعالیت‌های علمی و اجرایی ایشان می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

ـ عضو گروه علمی "حکمت هنر اسلامی" دانشگاه ادیان و مذاهب و موسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی.

ـ دبیر علمی و پژوهشگر گروه پژوهشی "فقه هنر" مؤسسه فتوح اندیشه قم.

ـ دبیر گروه سطح ۳ تبلیغ و رسانه حوزه.

ـ عضو گروه پژوهش هنر و داور مقالات پژوهشی دو دوره جشنواره هنر آسمانی.

ـ عضو گروه علمی فلسفه هنر و ارتباطات مجمع عالی حکمت اسلامی.

ـ تدریس در مراکز علمی همچون مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب.

آقای نهاوندی: اعوذ بالله من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم، وصلّی الله علی سیّدنا محمّد وآله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین مِن الآن الی قیام یوم الدّین.

عرض سلام و خیر مقدم دارم خدمت همهٔ اعزّاء بزرگواری که شرف حضور دارند. از جناب آقای دکتر امینی تشکّر می‌کنیم که قبول زحمت فرمودند و ارائهٔ بحث را بر عهده گرفتند.

در پنجمین ویژه‌برنامهٔ بزرگداشت علامه طباطبایی «تحلیل مفهوم زیبایی با نگاهی بر اظهارات قرآنی و آراء فلسفی علامه طباطبایی» موضوعی است که جناب آقای دکتر مهدی امینی به آن خواهند پرداخت. إن‌شاءالله بعد از آن پیشنهادات، نقدها و دیدگاه‌های دوستان را خواهیم شنید.

دکتر امینی: بسم الله الرّحمن الرّحیم

باعث افتخار است که توفیق شد دوباره در خدمت سروران بزرگوار باشم.

مباحث این جلسه را بر اساس دو مقاله‌ی علمی که در رابطه با این موضوع نگاشتم و در مجلات ذهن[1] و معارف عقلی[2] منتشر شده؛ پیش خواهم برد. سعی

---

۱. امینی و قائمی‌نیا، تبیین زیبایی به عنوان مفهوم ثانی فلسفی از دیدگاه علامه طباطبایی؛ مجله ذهن، ۱۳۹۳، دوره ۱۵، شماره ۵۸، ص۸۱ـ۱۰۰.

۲. امینی، نقش خیال در آفرینش آثار هنری از دیدگاه علامه طباطبایی؛ مجله معارف عقلی،۱۳۹۲، شماره ۲۹، ص۷ـ۳٤.

کردم مدخلی را به‌صورت نظام‌مند تعریف کنم که باتوجّه‌به تجاربی که در بازخوانی آراء صدرا داشتم، سامان بهتری پیدا کند.

بخش زیادی از آنچه ارائه می‌کنم بر اساس رویکردی است که اتخاذ کرده‌ام. نقطهٔ عزیمت من علامه و اظهارات ایشان در المیزان است. ملاصدرا صرفاً به ارائهٔ چند شاخصه از زیبایی اکتفا می‌کند؛ امّا علامه صراحت زیبایی را تعریف می‌کند و زشتی را در تقابل با آن قرار می‌دهد. ایشان در رسالهٔ اعتباریات؛ مقالهٔ پنجم و ششم و اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز به این بحث پرداخته است؛ به‌علاوه در مواردی هم در حوزهٔ علم‌النّفس، سایر آثار علامه نیز محل مراجعهٔ من بوده است. بخش زیادی از آنچه به علامه استناد می‌کنم در مقالاتی که عرض کردم، موجود است.

نسبت فلسفهٔ اسلامی با زیبایی‌شناسی مدرن

این بحث بسیار چالش‌برانگیز و محلّ سؤال است. من صرفاً مرور مختصری بر آن خواهم داشت تا نشان دهم به این مسئله واقف هستم. پارادایم‌های متعدّدی در این زمینه وجود دارد؛ ازجمله پارادایم ایده‌آلیستی و رئالیستی که حدود ۲۰۰۰ سال از ٤۲۷ قبل از میلاد حاکم بوده تا اینکه در نیمه قرن هجده به باومگارتن[1] رسید و طیّ یک پیچ تاریخی، زیبایی‌شناسی[2] شکل گرفت. لازم است نسبت فلسفهٔ اسلامی و نقطهٔ تلاقی تاریخی آن با این دو حوزه، نقطهٔ افتراق آنها و نیز نحوهٔ تعامل آنها در مقام نظر به‌صورت روشن و واضح مشخّص شود.

باومگارتن تلاش می‌کرد برای حوزهٔ ادراک حسّی نیز مانند شناخت عقلی، منطقی ارائه کند و ادراک حسّی را به مرتبه‌ای برساند که قابلیّت استخراجِ قواعد و قانون‌های علمی را پیدا کند. در واقع ارزش و جایگاه ادراک حسّی از آنچه ارسطو و قبل از او افلاطون ترسیم کرده بودند، بالاتر برود و در جایگاه یک علم قرار

1. Alexander Gottlieb Baumgarten: 1714-1762.
2. Aesthetics.

گیرد. از نظر باومگارتن جدّی‌ترین ابژه‌ای که کامل‌ترین شناخت را در اختیار ما قرار می‌دهد، زیبایی است.

اگر بخواهیم زیبایی‌شناسی را از منظر فلسفهٔ اسلامی بررسی کنیم و یکی از گام‌های اولیهٔ ما این باشد که نسبت‌مان را با باومگارتن مشخّص کنیم، نقطه اختلاف این خواهد بود که فلسفه اسلامی ادراک زیبایی صرفاً منحصر در حوزهٔ حسّ نیست؛ درحالی‌که، باومگارتن به‌صراحت ادراک زیبایی را در حوزهٔ حس منحصر نموده و با ادراک عقلی و مجرّدات کاری ندارد.

در یک پیچ تاریخی، ابژه (شناخت زیبایی) در آراء کانت[1] و هیوم[2] ـ هریک باتوجّه‌به مبانی خاصّ خودشان ـ هویّت ذهنی[3] پیدا می‌کند. هیوم به‌صراحت می‌گوید درک زیبایی با قوّه‌ای به نام ذوق[4] اتّفاق می‌افتد، خیال هم در خدمت ذوق است و عقل جایگاهی فروتر از خیال دارد.

وی جوهر نفسانی را انکار می‌کند و معتقد است ما با مجموعه‌ای از تجارب حسّی مواجه هستیم. اگر در رابطه با زیبایی، بررسی فلسفی صورت بگیرد؛ قاعدتاً در ذیل قوّهٔ ذوق و انطباعات ثانوی آرام[5] در مقابل انطباعات ثانوی تند[6] است؛ چون از نظر هیوم، احساس برخاسته از تجربه زیبایی‌شناختی[7] جزو انطباعات ثانوی آرام محسوب می‌شود.

کانت در چارچوب اندیشهٔ خود زیبایی را به‌طورکلّی از حوزهٔ شناخت بیرون می‌کشد و معتقد است زیبایی یک مقولهٔ کاملاً غیرشناختی[8] است و نمی‌توانیم آن را با عقل محض بشناسیم؛ بلکه تعاملی که میان قوّهٔ متخیّله و فاهمه صورت

1. Immanuel Kant: 1724-1804.
2. David Hume: 1711-1776.
3. Subjective.
4. Taste.
5. Calm.
6. Violent.
7. Aesthetic Experience.
8. Non-Cognitive.

می‌گیرد، احساسی به نام تجربهٔ زیبایی‌شناختی را در ما پدید می‌آورد و قوّهٔ حکم[1] در خصوص آن حکم صادر می‌کند. بنابراین ما در حال از سر گذراندن یک واقعهٔ ذهنی هستیم و یکی از قوا برای این تجربهٔ ما حکم صادر می‌کند و زیبایی چیزی جز همین فرایند ذهنی نیست. زیبایی مرجع خارجی ندارد و نباید برای آن به دنبال محکی در خارج باشیم. در نگاه کانت ما اساساً به جوهر فی‌نفسه دسترسی نداریم.

در فلسفهٔ اسلامی مطالعات زیبایی در نقطهٔ مقابل هیوم و کانت قرار می‌گیرد، و شاید بتوان گفت امتداد اندیشهٔ افلاطون و ارسطو است. در فلسفهٔ اسلامی، زیبایی حقیقت عینی دارد و زیبایی مفهوم فلسفی است که اطلاق آن با امور خارجی حقیقی است؛ چون منشأ انتزاع خارجی[2] دارد. به نظر من کانت با معقولات ثانی کاری ندارد و اساساً چنین مفهومی برای او مطرح نیست. امّا در فلسفهٔ اسلامی اینها گونه‌ای از ادراکات و مفاهیم هستند که در عین اینکه مصداق مستقلّی در خارج ندارد مانند ادراکات حقیقی راه رسیدن به واقعیّت را باز می‌کنند.

حکم زیبایی‌شناختی در فلسفه اسلامی، ماهیّت ذهنی ندارد؛ بلکه قابل صدق و کذب است و حیثیّت شناختی دارد. در فلسفهٔ ملاصدرا مبانی عمیق‌تر و توجیهات دقیق‌تری برای آن یافته‌ام که باید در سر جای خود مورد بحث قرار گیرد.

هگل[3] درباره زیبایی‌شناسی می‌گوید: مقصودش همان فلسفهٔ هنرهای زیباست. وی هنرها را برتر از طبیعت و زیبایی هنری را به دلیل نسبت آن با حقیقت ارزشمند می‌داند. نقطهٔ افتراق فلسفهٔ اسلامی از اندیشهٔ هگل در نقطهٔ عزیمت نگاه وی به هستی است. فلسفهٔ اسلامی از حقیقت هستی، تفسیر ایده‌آلیستی ندارد؛ لذا به تبع می‌تواند با تمام لوازم کلام هگل در حوزهٔ زیبایی‌شناسی مخالف باشد.

خوب است در مورد جزئیات این اختلاف‌نظرها عمیق‌تر کار شود. به نظرم در

---

1. Judgment.

۲. هر چند مابه‌ازاء عینی و مستقل ندارد.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770-1831.

این مقایسه می‌توانیم به احکامی برسیم که به فلسفهٔ اسلامی کمک کند تا نقاط قوّت آن شکوفا شود. در مقام مقایسه است که با روشن شد مرزهای معرفتی، امکان شناخت فلسفهٔ اسلامی به‌خوبی فراهم می‌شود؛ البتّه مقایسه‌ای که نقاط قوّت و مزیّت نسبی فلسفهٔ اسلامی را نسبت به غرب آشکار کند، نه یک مقایسهٔ کلّی و مروری.

چارچوب مفهومی زیبایی

در ادبیات قرآنی علامه ـ به‌طور خاص المیزان ـ ذیل واژگان جمال و زینت، می‌توانیم تعاریف و نکات ارزشمندی پیرامون زیبایی پیدا کنیم؛ به‌عنوان مثال، ایشان زینت را یک آرایه می‌داند. امّا واژهٔ عام‌تر و دقیق‌تری که علامه زیبایی را ذیل آن تعریف می‌کند، واژهٔ حسن است. حسن در تعریف ایشان زیبایی‌های محسوس را شامل شود و همین تعریف در مورد امور اخلاقی نیز امتداد پیدا کرده است. در بعضی موارد نیز این واژه را نه به‌صورت توضیحی و تفسیری، بلکه به مجرّدات اطلاق کرده است. بنابراین، با این فرض که رنگ‌وبوی اندیشهٔ فلسفی ایشان در تفسیرشان هم وجود دارد ـ هرچند باب مستقلّی تحت عنوان «بحثٌ فلسفی» تعریف نکرده؛ ولی بسیاری از تحلیل‌ها، تفاصیل و فروعات حاکی از آن است که با قالب کاملاً فلسفی با محتوای آیات مواجه می‌شود ـ لذا می‌توان گفت تعریف این واژه از نگاه علامه در منظومه فکری ایشان عمومیّت دارد.

تعریف ایشان دو ساحت دارد: ۱. سازگاری اجزاء هر چیز نسبت به هم، ۲. سازگاری همهٔ اجزا با غرض و غایت خارج از ذات. بنابراین از منظر علامه، حقیقت زیبایی به شیء یا امری در نفس‌الامر اشاره دارد. آن شیء نفس‌الامری، اجزایی دارد که در نسبت با هم تناسبی دارند. برداشت من این است که این تناسب؛ لزوماً تناسب ریاضی و هندسی نیست؛ بلکه به‌ویژه در مورد هنرها می‌تواند کاملاً اعتباری باشد.

امّا در مورد هیئت کلّی این تناسب با غرض بیرون از ذات؛ یعنی حتّی اگر به حشره‌ای مثل سوسک ـ که شاید برای ما مشمئزکننده باشد ـ نگاه کنیم باتوجه‌به

غایتی که برای آن خلق شد، این سیستم و تناسب ایـده‌آل اسـت. بنـابراین از نظـر علامه انتظار اینکه گوسفند، چشمانی به تیزی عقاب داشته باشـد درسـت نیسـت. گوسفند متناسب با غایت بیرون از ذات باید پشم و شیر بیشتری داشـته باشـد، یـا اینکه انسان چشمانی شبیه آهو داشته باشد با چـارچوب انـدام و غایـت بیـرون از ذات او تناسب ندارد، و اصلاً انتظار نمی‌رود چنین چیزی در ماهیّت انسانی زیبایی باشد؛ بلکه ویژگی‌ای در تناسب با کمال نهایی انسان است که متّصف به زیبایی یـا زشتی می‌شود. اگر کمال نهایی انسان تکامـل عقلانـی باشـد، ایـن مراتـب متعـالی انسانی است که متناسب با غایت بیرون از ذات و در حقیقت زیبایی است.

بنابراین، قضاوت ما در مورد زیبایی[1] در دو مؤلّفه خلاصه می‌شود: ۱. تناسب و هماهنگی؛ که تناسب اجزاء صوری و فرمال اعمّ از کمّی، کیفی (کیف مختـصّ بـه کم) و وضعی را شامل می‌شود، ۲. تمامیّت و کمال نهایی؛ یعنـی غـرض بیـرون از ذات وجود دارد. باتوجّه‌به اینکـه علامـه در چـارچوب حکمـت متعالیـه تفلسـف می‌کند و حرکت جوهری را هم می‌پذیرد؛ هر موجودی در عالم مـادّه یـک کمـال نهایی و ثانویّه دارد. بنابراین تناسب هر موجـود بایـد بـا غایـت بیـرون از ذات آن ملاحظه شود.

سیبی که هنوز کاملاً رسیده نشده و به غایت نهایی و تمامیّـت خـودش دسـت نیافته است، زیبایی‌اش باید به نسبت مسیری که تاکنون طـی کـرده در نظـر گرفتـه شود. البتّه اینها عمدتاً ناظر به امور طبیعی است.

علامه در المیـزان ـنه در آثار فلسفی‌اش‌ـ در مورد ابدان و اجسام طبیعی نیز سـخن می‌گوید و مثال‌هایی مطرح می‌کند. در زیبایی چهـرهٔ انسـان کـافی نیسـت کـه صـرفاً تناسب چهره را در نظر بگیریم؛ بلکه باید با غایـت بیـرون از ذات نیـز همـراه باشـد.

---

۱. در اینجا صرفاً در مورد مفهوم زیبایی صحبت می کنم نه حکم آن.

چالش اینجاست که انسان به‌ویژه در امور طبیعی همواره به غایات بیرون از ذات دسترسی ندارد تا بتواند در مورد آنها قضاوتی ترتیب دهد و حکمی صادر کند.

علامه ساحت دوم تعریف یادشده ـ مؤلفه دوم ـ را در امور اخلاقی نیز مطرح می‌کند. بیان صریح علامه این است که حُسن، امر اخلاقی عدالت به دلیل سازگاری آن با غرضی است که از اجتماع مدنی مدّنظر است. اگر اعتبار می‌کنیم که عدالت حسن است یا ظلم قبیح، به دلیل تناسبی است که عدالت برای تکامل جامعهٔ مدنی دارد. بنابراین، هرجا قرار باشد مدنیّتی صورت بگیرد و یک چارچوب اجتماعی شکل بگیرد؛ نسبت ارزش اخلاقی نه توصیه‌ای است، و نه قراردادی به معنای معروف و مشهور آن؛ بلکه باتوجّه‌به غایتی است که حقیقتاً اجتماع را به تکامل می‌رساند.

این تعریف را می‌توان در مورد مجرّدات مثالی و ناقص نیز امتداد و تطبیق داد؛ چراکه آنها بُعد و شکل دارند و کیفیّات و کمیّاتی در موردشان مطرح است. امّا در مجرّدات تام، فقط ساحت دوم تعریف ـ مؤلفه دوم ـ قابل تطبیق و سازگار است؛ به این معنا که وقتی در مورد مجرّدات تام صحبت می‌کنیم؛ فقط می‌توانیم بگوییم باتوجه‌به اینکه غایت تام و تمام در مجرّدات عقلی تحقق پیدا کرده است؛ پس «زیبا» هستند. در مورد واجب تعالی انطباق این تعریف یا ناموجّه است یا توجیه آن بسیار دشوار است. این چالشی است که به نظر می‌رسد در مورد این تعریف وجود داشته باشد.

در مورد آثار مصنوع و هنرها علامه به‌صراحت سخنی نگفته است، و به نظرم اعتبارات انسانی، تعیین‌کنندهٔ زیبایی و کمال مورد انتظار از هنرهاست. این هنرمند است که غایتی را مشخّص می‌کند و برای تحقّق آن غایت صورت خاصّی را به‌گونه مشخصی طرّاحی می‌کند.

علامه به‌صراحت به این قسم اشاره کرده که شاعر به غایت ایجاد غلیان و پدیدار ساختن احساسات ویژه است که حدّ مصداق حقیقی را به مصداق ادّعایی

در ذهن خودش می‌دهد. در خارج شهر بخارا و امیر آن وجود واقعی دارد؛ شاعر حدّ حقیقی ماه را به امیر می‌دهد و حدّ حقیقی شهر بخارا را هم به آسمان می‌دهد:

میر ماه و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آید همی

در تمام هنرهایی که جنبهٔ سمبولیستی دارند، انتقال حدّ حقیقی به مصداق ادّعایی یا وهمی یک امر رایج است.

بنابراین برای شکل‌گیری یک احساس مشخّص، نظیر خیال‌انگیزی و سرگرمی و بیان یک حقیقت هستی‌شناسی یا اخلاقی، به‌ویژه در رمان یا فیلم، شخصیّت‌ها، صحنه‌ها و حوادث را به‌گونه‌ای می‌چینیم که با هدف ما متناسب باشند. پس این تناسب را ما تعیین می‌کنیم و کمالی را که مدّ نظر خودمان است برای آن اعتبار می‌کنیم.

گاهی صورت برای هنرمند اصالت دارد. به این اعتبار غایت هنرمند پدیدار ساختن صورت بما هو صورت است؛ نه اینکه به دنبال انتقال یک پیام اخلاقی یا ایجاد یک لذّت باشد. این مورد در رقص، موسیقی و نقاشی مشهود است. فرآیندی است که نقطهٔ شروع آن با هنرمند است و پایان آن مشخّص نیست. ایدهٔ ذهنی از پیش در ذهن هنرمند وجود ندارد و خود شکل یا فرم است که تکامل پیدا می‌کند؛ به‌ویژه در سبک‌هایی نظیر اکسپرسیون که غایت آن صرفاً ایجاد شکل مشخّص از صورت‌ها بدون التفات به کارکرد و آثار آن است. این حالت در بین هنرمندان مدرن که صرفاً به خلاقیّت و فرم اثر تأکید می‌ورزند، فراوان است.

ادراک زیبایی، حقیقی یا اعتباری؟

بحث محوری من این است که آیا ادراک مؤلّفه‌هایی که با واژه‌های تناسب و تمامیّت از آنها یاد می‌شود از سنخ ادراکات حقیقی است یا اعتباری؟ پیش از پرداختن به این مسئله مقدّمه‌ای را خدمت‌تان عرض می‌کنم.

به نظر من ادراکِ شاخص‌های حسّی زیبایی دو مقام دارد. البتّه علامه در این مورد به‌صراحت سخن نمی‌گوید؛ امّا در نتیجه‌گیری مقالهٔ پنجم می‌نویسد: هر علم

حصولی در خود یک علم حضوری دارد. در ادامه در مورد کیفیّت تحویل علم حصولی به علم حضوری و ارتباط آنها توضیح می‌دهد و در این رابطه مباحثی را مطرح می‌کند. با تکیه بر این مطلب و دلالت غیربیّن ـشاید هم دلالت بیّنـ بحثی را خدمت‌تان ارائه می‌دهم.

در ادراک امور حسّی به‌ویژه در حوزهٔ احساس زیبایی، حواس ما تمهید می‌کنند و سپس تأثّرات حسّی منتقل می‌شود، و طبق تفسیر علامه طباطبایی نفس با محسوس بیرونی متّحد می‌شود؛ امّا بسیاری این تفسیر را قبول ندارند و اشکال می‌کنند که چطور ممکن است یک امر مجرّد با امر مادّی متّحد شود؟ باید علاقه‌ای میان اینها وجود داشته باشد یا هر دوی آنها مجرّد باشند؛ نظیر اتّحادی که نفس با صورت ذهنی دارد. امّا ظاهراً علامه چنین دیدگاهی دارند و البتّه مستلزم پذیرش قطعی علم حضوری نفس بر بدن است؛ زیرا اگر علم حضوری نفس به بدن نباشد، نمی‌توان از اتّحاد نفس با محسوس بیرونی سخن گفت.

فهم من این است که حواس تمهید می‌کنند و تأثّرات حسّی انتقال می‌یابد، و اتّحاد نفس با محسوس بیرونی یک یافت حضوری است؛ یعنی ما به‌واسطهٔ تأثّرات‌مان ـکه در حوزهٔ زیبایی به طور خاص از طریق چشم و سامعه انتقال می‌یابدـ با امر محسوس متّحد می‌شویم و تمامی کمالات شیء (ابژه) زیبا را درک می‌کنیم؛ امّا در «مقام حضور» هیچ صورت ذهنی‌ای از آن نداریم.

حوزهٔ ادراکات غیرعلمی ـاعم از احساسات و عواطفـ تماماً در حوزهٔ ادراکات حضوری انسان است و حوزهٔ حضور انسان به‌گونه‌ای است که نمی‌توان برای بیان آن واژه‌ای یافت و در مورد آن سخن گفت. به همین دلیل است که در مواجهه با امر زیبا در مقام اول ادراک ـکه مقام حضور تأثّرات زیبا در نفس است، نه صورت ذهنی آنـ از خیرگی و شگفتی سخن می‌گوییم. این هنرمند است که برای آن واژه می‌یابد و آن هیجان، احساس و شگفتی را با صورت‌بندی مفهومی مانند شعر بیان

می‌کند، یا با استفاده از برخی ویژگی‌ها آن را در قالب نقاشی به تصویر می‌کشد، یا در قالب رمان روایت می‌کند.

در اینجا که صحبت از اتّحاد است ما در مقام درک و حضور هستیم و هیچ صورت ذهنی‌ای نداریم؛ فقط انفعالات را درک می‌کنیم و یک حس برای ما اتّفاق می‌افتد.

در مقام اول به طور طبیعی یک صورت جزئی در ذهن ما پدید می‌آید، و علامه به‌صراحت می‌نویسد: انسان به‌خاطر اضطرار و انجام فعّالیت نظری و عقلی، صورت‌ها و مفاهیم را تولید می‌کند و به‌تبع آن به مفاهیم عقلی می‌رسد. به نظر من اگر این نیاز وجود نداشت، گویا مقام حصول در حوزهٔ نفس انسان به تمامه یک امر لغو بود.

طبق مطالعات من در حکمت متعالیه و برداشتی که داشته‌ام؛ ملاصدرا نحوهٔ تبدیل ادراک حضوری به فهم حصولی را این‌گونه تحلیل می‌کند: نفس به حالتی (تأثّرات حسی) که اتّفاق افتاده است، التفات می‌کند و آن صورت در قالب صورت جزئی حسّی یا خیالی تجلّی پیدا می‌کند و به‌اصطلاح از نفس صادر می‌شود. بحث التفات یا اتّجاه (توجّه) نفس حتّی در حوزهٔ هنرها نیز بحث مهمّی است. وقتی با هنر مواجه می‌شویم نفس با التفات خود به آن حالت و صورت جنبهٔ عینی می‌بخشد تا هم از آن یاد کند، هم از آن حکایت کند، هم بتواند اشتراکات بین‌الاذهانی پیدا کند و امور دیگر.

این مقام به اعتبار حکایت ماهیّت معلوم از شیء متّصَف به زیبایی در خارج حصولی محسوب می‌شود. در واقع اساساً حقیقت هر درکی در ما مسبوق به یک یافت حضوری است. همین درک است که بخش زیادی از آن در حوزهٔ ناخودآگاه ما باقی می‌ماند و به میزانی که هرکس در مواجهه با اشیاء شگفت‌انگیز یا متفاوت یا متمایز بتواند آن حالات را بیان کند، کار ویژه‌ای کرده است؛ کمااینکه کسانی که توانایی ذهنی بیشتری دارند در بیان ما فی‌الضّمیرشان موفّق‌تر هستند. ممکن است

کسی موضوعی را به‌درستی و عمیقاً درک کرده باشد، امّا در مقام حصول نمی‌تواند مقصود خود را به‌خوبی بیان کند؛ این در حالی است که دیگری که نصف آن مقدار را هم نفهمیده است به سادگی ارتباط بین مفاهیم را پیدا و بیان می‌کند.

ادّعا این است که شناخت مؤلّفه‌های زیبایی گونه‌ای از ادراک واقعیّت است. علامه می‌گوید: معقولات ثانی فلسفی ادراک گونه‌ای از واقعیّت است، نه اعتبار به معنای یک فعالیّت کاملاً ذهنی و سوژه‌محور. برای روشن شدن ابعاد این شناخت، به نظر می‌رسد ابتدا باید تکلیف‌مان را با مفهوم زیبایی روشن کنیم؛ اساساً این مفهوم با این تعریف و مؤلّفه‌ها چگونه در ذهن ما شکل می‌گیرد و چه فرآیندی اتّفاق می‌افتد که به این مفهوم می‌رسیم؟

علامه ادراکات حصولی را به ادراکات حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. ادراکات حقیقی ادراکات ماهوی هستند و از تصوّرات جزئی آغاز می‌شوند و حسّی و خیالی را در برمی‌گیرند تا به تصوّرات کلّی ماهوی و تصدیقات می‌رسند. تصوّرات کلّی ماهوی از دل تصوّرات جزئی انتزاع می‌شوند و به یک مفهوم کلّی عقلی می‌رسد.

ذهن ما از دیدن چند رنگ سفید به‌صورت خودکار به مفهوم کلّی سفید می‌رسد. یک سفید جزئی داریم که ناظر به یک شیء مشخّص در خارج است و مصداق جزئی خارجی دارد. تا زمانی که در حسّ مشترک ماست حسّی است و به محض اینکه باز در حسّ مشترک ما باشد؛ امّا از مخزن خیال اقامه شود، به‌صورت خیالی تبدیل می‌شود. زمانی که تأثّرات در کار نباشد، حسّ مشترک محلّ فعلیّت‌بخشی به‌صورت مخزون در قوّهٔ خیال خواهد بود. زمانی که فرد چشم خود را می‌بندد یا بیهوش می‌شود، اگر قرار باشد صورتی اقامه شود در حسّ مشترک اقامه می‌شود، امّا از درون و از طریق صورتی که در قوّهٔ خیال ذخیره شده است؛ زیرا از نگاه علامه حسّ مشترک مُدرِک است، نه قوّهٔ خیال. همچنین ایشان قوّهٔ وهم را هم به رسمیّت نمی‌شناسد و آن را کنار می‌گذارد؛ به‌این‌ترتیب، فقط دو

مدرِک وجود دارد که عبارت است از: عقل و حسّ مشترک. سایر قوا معین ادراک تلقّی می‌شوند؛ در واقع منفعل نیستند، بلکه فعّال هستند.

علامه اعتباریات را در دو حوزهٔ تصوّرات و تصدیقات مطرح می‌کند. در حوزهٔ تصوّرات اعتباریات بالمعنی‌الاعمّ هستند و ویژگی اصلی آنها این است که علامه برای این دسته از تصوّرات هم وصف حکایت‌گری قائل است ـ یعنی آنها از حقیقتی در نفس‌الامر حکایت می‌کنند ـ اگر معقول ثانی منطقی است، در حوزهٔ ذهن عمل می‌کند و اگر معقول ثانی فلسفی است، منشأ خارجی دارد. بنابراین از نظر علامه اینها کاشفیّت و بیرون‌نمایی دارند. این کلیدواژه‌ها میان علامه یا ملاصدرا با کانت فاصلهٔ جدّی و مرز سترگ فلسفی ایجاد می‌کند.

ویژگی خاصّ اینها نسبت به مفاهیم ماهوی این است که مفاهیم ماهوی از دل تصوّرات جزئی انتزاع می‌شود، و تصوّرات جزئی به سادگی در اختیار ما هستند، امّا معقولات یا مفاهیم کلّی (معقول ثانی فلسفی و منطقی) با کندوکاو ذهنی و مقایسه انتزاع می‌شود.

علامه مفاهیم را از حیث منشأ انتزاع به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱) اگر منشأ انتزاع آن خارج باشد؛ به این معنا که در مقایسه و کندوکاو یک سلسله وقایع خارجی انتزاع شود، معقول ثانی است؛ مفاهیمی نظیر وحدت، کثرت، امکان، وجوب، بسیاری از مفاهیم ریاضی، تمامی مفاهیمی که در آن نسبت و مقایسه است و غیره.

۲) اگر منشأ انتزاع آن در ذهن باشد؛ مانند مفاهیم کلّی، جزئی، نوع و امثال آن، اوصافی است که به یک مفهوم ذهنی می‌دهیم، نه خارجی؛ آنچه در خارج است، شخص است.

۳) منشأ انتزاع آن در خارج نبودن باشد، مفهوم عدم است.

تصدیقات نیز اعتباریات بالمعنی‌الاخصّ هستند؛ چون در حوزهٔ عمل نظیر

اقتصاد، حقوق، اخلاق و غیره از آنها استفاده می‌کنند به اعتباریات عملی هم مشهورند. این اعتباریات فعلاً محلّ بحث ما نیستند.

کیفیّت شناخت و انتزاع تناسب صوری اشیاء

پس از روشن شدن جایگاه مفهوم تناسب یا تمامیّت است که تکلیف مفهوم زیبایی نیز روشن خواهد شد؛ زیرا این محوری‌ترین و مهم‌ترین مؤلّفهٔ زیبایی در تعریف علامه است. البتّه پیش از علامه نیز کسانی به آن پرداخته‌اند و قدمت آن به فیثاغوریان هم می‌رسد؛ امّا تبیین علامه تا حدودی متفاوت است.

تناسب به معنای نسبت چندجانبه‌ای از اجزاء صوری است. تناسب مفهومی است که از دل چند نسبت استخراج می‌شود؛ آنجا که هیئت کلّی یک مجموعه را با غایت خارج از ذات یا آنچه کمال نهایی و تمامیّت آن تلقّی می‌شود در نظر بگیریم. اینها حاکی از آن است که صرفاً با یک نسبت ساده مواجه نیستیم؛ بلکه یک نسبت پیچیده و چندبعدی است.

باتوجّه‌به این معنا دو فرض پیش رو داریم:

۱. مفهوم کلّی تناسب به‌عنوان یک مفهوم ماهوی حاصل از تصوّرات جزئی تلقّی شود.

۲. تناسب (بما هو تناسب) از سنخ عوارض نیست و ـچه به‌صورت جزئی و چه به‌صورت کلّی‌ـ مستقیماً از طریق حواس درک نمی‌شود، و مصداق مستقلّ خارجی هم ندارد؛ بلکه از یک‌سو به کمک داده‌های حواسّ، و از سوی دیگر تحلیل عقلانی انتزاع می‌شود؛ یعنی تحلیل عقلانی در فرآیند ادراک حسّی صورت می‌گیرد.

آقای بنکدار: آیا عقل در اینجا همان ذهنی است که همهٔ محاسبات را انجام می‌دهد یا فقط مدرِک کلیّات است؟

دکتر امینی: علامه این دو ساحت را از هم تفکیک می‌کند. یک تجزیه و تحلیل

ذهنی داریم که قطعاً با مقام درک کلیّات به معنای تناظر با جهان عقل فرق می‌کند؛ این مقام مدّ نظر من نیست. نفس در مسیر تکامل خود به رتبه‌ای می‌رسد که به‌اصطلاح علامه می‌تواند با عقل فعّال متّحد شود. در این مرتبه نفس می‌تواند دقیقاً در جهان متناظر خود (جهان عقول) مدرِک کلیّات باشد. امّا عقلی که در اینجا مدنظر ماست، یک نوع تجزیه و تحلیل ذهنی است و در مرتبهٔ فروتر از مرتبهٔ مدرِک کلیّات قرار دارد. برخی قوه نطق را منطبق با همین قابلیّت تجزیه و تحلیل ذهنی و استنتاج کلیات و صورت‌بندی استدلال می‌دانند.

آقای بنکدار: شاید مشابهت عقل در علامه و کانت هم از این جهت باشد.

دکتر امینی: اگر چنین چیزی باشد در مورد تمام فلاسفهٔ ما صادق است. به نظر من آنچه به جد این دو را از هم جدا می‌کند شباهت در این مختصّات نیست. ما نمی‌توانیم مفروض قبلی علامه را کنار بگذاریم و این سخن علامه را در خلأ بررسی کنیم. کانت دسترسی به واقعیّت را انکار می‌کند و از مقولات پیشینی فاهمه سخن می‌گوید. داده‌های حواس وارد قوّهٔ شاکله‌ساز می‌شود و مفهوم کلّی پیدا می‌کند. امّا علامه ساختار ذهنی مد نظر کانت را به‌نحوی‌که نفس ساختار پیشینی ـمانند مقولات فاهمهـ داشته باشد را نمی‌پذیرد؛ بلکه معتقد است انسان مفاهیم کلی و جزئی را به‌واسطه قوای متناظر می‌سازد و ادراکات حسّی نقطهٔ عزیمت است. علامه یک رئالیست است؛ ایشان می‌پذیرد ما به واقعیّت دسترسی داریم و جوهر فی‌نفسه برای ما نومن نیست. بنابراین نومن و فنومن نمی‌توانند مطابقت نعل به نعل و تناظر یک‌به‌یک داشته باشند.

به نظر من با لحاظ شاخصه‌هایی برای معقولات ثانی، می‌توان فرض دوم را ترجیح داد. معقولات ثانی از واژه‌سازی سهروردی آغاز می‌شود و به طور بسیار ابتکاری در ملاصدرا معقولات ثانی منطقی از فلسفی تفکیک می‌شود و جایگاه جدّی‌تر و پررنگ‌تری پیدا می‌کند. خواجه نصیر نیز در مورد آن بسیار بحث

می‌کند. در آراء فلسفی علامه یک حیطهٔ بسیار وسیع‌تری در حوزهٔ تصوّرات ایجاد می‌شود و می‌توان امتدادها و دلالت‌های بیّن یا استلزامات غیر بیّن آن را مشخّص کرد. در حوزهٔ تصدیقات نیز با افزودن چند گزاره و ضابطهٔ فلسفی می‌توان آن را پیگیری کرد.

فرض دوم از این جهت ترجیح دارد که تناسب به‌عنوان یک مفهوم کلّی خصوصیاتی دارد. وصف برخی از اعیان خارجی قرار می‌گیرد؛ ولی نمی‌توان مصداق عینی بالذّات برای آن مشخّص کرد. تناسب نسبت زاییده شده از چند ادراک حسّی است و در همان بستر قابل فهم است. در واقع معقول ثانی نه از مفاهیم ماهوی، بلکه از دل تصوّرات جزئی ماهوی به دست می‌آید. وصفی است که مفهوم جزئی پیدا نمی‌کند، صورت حسّی و خیالی ندارد و نمی‌توان در جهان عقول برای آن مصداقی یافت.

مفهوم تناسب در فرآیند مقایسه و تحلیل صورت‌های حسّی و خیالی زاییده می‌شود. هرچند عوارض آشکارکنندهٔ کمالات صوری در شیء خارجی وجود دارند، امّا تناسب از سنخ آنها نیست، بلکه یک وصف برآیند تحلیل داده‌های عقلانی حواسّ مثلاً به‌عنوان وحدت در کثرت است و از هیئت کلّی عوارض انتزاع می‌شود. وحدت و کثرت و نسبت میان آنها، معقول ثانی فلسفی هستند. وصفی است که با هستی موصوف خویش در خارج حضور و به‌اصطلاح مصداق بالعرض و منشأ انتزاع دارد. در چارچوب کلّی فلسفهٔ حکمت متعالیه که علامه هم به آن اعتقاد و التزام دارد؛ حقیقت وجود و زیبایی واحد است. هرجا وجود کمال بیشتری دارد، زیبایی ظهور متفاوتی دارد، و به‌اصطلاح زیبایی از احکام وجود است.

نقش عقل در شناسایی مفهوم تناسب از خلال ادراک حسّی

گاهی عقل با مقایسه، سنجش و انتزاع، در خلال ادراک حسّی نقش ایفا می‌کند.

تناسب محصول مقایسه، سنجش و انتزاع عقل از صورت در حال مشاهده است. بنابراین، عقل در حالت مشاهده هم می‌تواند دخالت داشته باشد. این دخالت به این ترتیب است: تجزیهٔ صورت مثالی در عرصهٔ ذهن به شناخت جزءبه‌جزء، مستقل و مستقیم از عوارض، سپس تحلیل نسبت میان اجزاء صورت و بازشناسی نسبت میان آنها، دست‌یابی به مفهوم دیگری که حاکی از نسبت ویژه و وحدت خاص در اجزاست.

نفی نگرهٔ ذهنیّت‌گرایانه در مفهوم تناسب

پذیرش مفهوم فلسفی بودن «تناسب» دو لازمه دارد:

لازمهٔ اول این است که محکی این مفهوم، ثبوت نفس‌الامری داشته باشد؛ یعنی در رابطه با واقعیّتی در عالم خارج صحبت می‌کنیم. این مفهوم مرجعیّت صرفاً ذهنی مانند آنچه کانت و هیوم ادّعا می‌کردند، ندارد؛ بلکه مرجع خارجی دارد که همان ماهیّتی است که تعریف مستقلّ دارد. امّا وصفی که عنوان زیبایی را برای آن به کار می‌بریم یا به حیثیّت تعلیلیه یا به حیثیّت تقییدیّه بر آن اطلاق می‌شود.[1]

لازمهٔ دوم این است که شناختاری است ـبرخلاف کانت که زیبایی و مفاهیم پیرامون آن را غیرشناختاری می‌دانستـ هرچند با مقولهٔ احساس، سروکار دارد و در حوزهٔ ادراکات غیرعلمی ما اتّفاقاتی رخ می‌دهد، اما اینها قبل از ادراکات حصولی است. آنچه در حوزهٔ حصول قرار می‌گیرد و به یک امر شناختاری تبدیل می‌شود؛ نیز صرفاً مرجع یافت حضوری ما نیست، بلکه یک حیث و نسبت خارجی هم دارد. وقتی شناختاری شد، قابلیّت داوری دارد و می‌توان در مورد

---

۱. اگر به حیثیّت تعلیلیه اطلاق شود به این معناست که علّت یا صورت است یا غایت است و ما به‌واسطهٔ این صورت زیبایی را به شیء خارجی نسبت می‌دهیم؛ به‌عبارت‌دیگر، صورتی دارد که در دل آن تناسب است و ما به‌اسطهٔ تناسبی که دارد زیبایی را به آن اطلاق می‌کنیم. اگر به حیثیّت تقییدیّه اطلاق شود، به‌واسطهٔ قیدی است که در شیء وجود دارد.

صدق و کذب گزاره‌های ساخته شده از آن صحبت کرده و رد و اثبات نمود. البتّه قابلیّت داوری آن با امور ماهوی متفاوت است؛ زیرا در امور ماهوی، تردید راه ندارد. امّا در باب تناسب، نیاز به کندوکاو و مقایسه است و اثبات آن دشوار است؛ مانند استدلال‌های ریاضی که دشواری‌های خاص خود را دارد. در واقع صدق تناسب بر امور بیرونی، تشکیکی است؛ چون فهم افراد از مقولات ریاضی متفاوت است امّا این بدان معنا نیست که تناسب یک امر مطلقاً نسبی با مرجعیّت ذهنی باشد یا نسبت ما با خارج قطع و این یک مقولهٔ صرفاً روان‌شناختی باشد. چنین چیزی از چارچوب نگاه علامه به دست نمی‌آید.

لازم است عرض کنم تشکیکی بودن تناسب به اموری نظیر کیفیّت توجّه، دقّت و تمرکز نفس، شدّت و ضعف موجود در تناسبات، وضعیّت محیط و ... بازمی‌گردد.

کیفیّت شناسایی تناسب در فرم‌های هنری

ازآنجاکه علامه تناسب را یکی از مؤلّفه‌های زیبایی می‌داند، هر آنچه در مورد تناسب می‌گوییم به تبع بر زیبایی نیز صدق می‌کند. زمانی که در حال تماشای یک فیلم هستیم و تحت تأثیر آن قرار داریم؛ اگر از دیدن یک صحنه یا یک شخصیّت، موضوع دیگری در ذهن‌مان تداعی شود، در واقع این نفس است که از تأثّرات آن اعراض می‌کند، نه چشم. در اینجا بنابر قاعدهٔ سادهٔ ادراک حسّی، در حقیقت، ادراک حسّی به ادراک خیالی تبدیل می‌شود؛ یعنی ما می‌توانیم در متن ادراک حسّی، هم ادراک خیالی و هم عقلی داشته باشیم، و این امر با رفت‌وبرگشت مدام نفس میان قوای نفس اتفاق می‌افتد.

مقولهٔ هنر به لحاظ فلسفی به دلیل اینکه غوغای درونی ما را بیشتر می‌کند، می‌تواند شگفتی متفاوت‌تر، تنوّع و جذابیّت بیشتری حتّی شاید از طبیعت داشته باشد. در حین تماشای فیلم مدام تجارب گذشته‌مان را تداعی می‌کنیم تا بتوانیم همزادپنداری کنیم؛ اگر همزادپنداری نکنیم، فرایند تماشای فیلم لذّت‌بخش نخواهد

بود؛ زیرا خصوصیّتی که از او می‌بینم در من حالتی ایجاد می‌کند. تماشای نقاشی ما را با جهان متفاوتی مرتبط می‌سازد، و در واقع همزمان با ادراک حسّی، تحلیل عقلانی هم می‌کنیم. بین صورت و آنچه می‌گوید معنایی را می‌کاویم، و این واکاوی معنا، یک حرکت کاملاً عقلی است. ما نسبت به آن شیء یا تصویر، یک احساس وهمی پیدا می‌کنیم و آن مثلاً محبّتی را به ما می‌فهماند که با محبّت تجربه‌شده در متن واقع شباهت بسیاری دارد. اینجاست که ما ارتباط وثیق و عمیقی با هنر پیدا می‌کنیم.

اینجاست که ادراک حسّی، ارزش و اهمیّت پیدا می‌کند. در اینجا فعّالیّت‌های قوای نفس، بسیار فراتر از زمانی است که ادراک حسّی نداریم. زمانی که با مقولهٔ پیچیده‌تری مواجه می‌شویم؛ تعامل قوای نفس و ادراکات عقلی شدّت و وثاقت بیشتری پیدا می‌کند. دو حسّ سامعه و باصره معمولاً ارتباط بیشتری با تناسب دارند. در خلال ادراک حسّی تنها حسّ مشترک در حال فعّالیّت نیست؛ بلکه قوای نفس چه مدرکه و چه معین ادراک در مواجهه با آثار هنری نقش ایفا می‌کنند. بارها اتّفاق افتاده که در حال راه رفتن حواس‌مان جای دیگری است و ادراک حسّی هم داریم.

ملاصدرا در علم‌النّفس و سراسر جلد هفتم اسفار، مکرّراً به‌صراحت بیان کرده است توجه نفس پس از روی‌گردانی از داده‌های حسّی، به صور مخزون در خیال جلب می‌شود و درحالی‌که ادراک حسّی اتّفاق می‌افتد، صورت خیالی در حسّ مشترک تداعی و اقامه می‌شود. گاه متأثّر از آنچه ادراک حسّی در صفحهٔ نفس پدید می‌آورد، نفس به معنای وهمی موجود در ذاکره توجّه می‌کند. نفس جهت درک و شناسایی مفاهیم کلّی از عقل را بالفعل می‌سازد؛ به‌ویژه در هنرهای خیال‌انگیز که محاکات معانی می‌کنند.

داده‌های حواس به ادراکات حسّی به‌ویژه در مواجهه با هنرهای خیال‌انگیز، اسباب تعامل قوای نفس با یکدیگر را با شدّت و جذّابیّت بیشتری فراهم می‌سازند.

در هنر ـ برخلاف فلسفهـ ازآنجاکه خیال حضور دارد؛ تعلیم مفاهیم عقلی راحت‌تر صورت می‌گیرد. در حوزهٔ هنر به دلیل حضور خیال و نسبت بسیار پررنگ با واقعیّت، عقل می‌تواند مفاهیم اخلاقی، متعالی و حتّی حقایق عقلی را از دل مفاهیم خیالی انتزاع کند و معقول ثانی بسازد یا مفاهیم ماهوی را درک کند.

بررسی و نقد

آقای نهاوندی: در تفسیر رایج از معقول ثانی که به‌تبع حوزهٔ زیبایی‌شناسی به آن اشاره فرمودید؛ شاید بتوان تقسیم علامه را نقد و به نظر نهایی ملاصدرا اکتفا کرد. باتوجّه‌به اینکه علامه، اصالت وجود و تبعات این اصل را می‌پذیرد، اساساً نباید موضوع انتزاع از خارج را بپذیرد. در اینجا همواره باید حوزهٔ وجود را به طور جدّ مورد بحث قرار دهد و قائل به شهود شود که البته در نظر نهایی‌شان قائل به شهود شدند.

دکتر امینی: کاملاً درست است.

آقای نهاوندی: حضرت استاد عابدی شاهرودی می‌فرماید: در خصوص خداوند تبارک‌وتعالی مفاهیمی وجود دارد؛ نظیر «إن الله جمیل و یحب الجمال» که جمیل را به خدای متعال نسبت می‌دهد، اینها مفاهیم اصیل هستند و اساساً بیرون از گردونهٔ مفاهیم ماهوی قرار دارند. آنچه به تقسیم معقولات ثانیه درمی‌آید مفاهیم ماهوی است، و اگر از مفاهیم ماهوی خارج باشد، مفهوم اصیل یا پایه ـهمان چیزی که شاید کمی نزدیک به دیدگاه کانت باشدـ و پدیدآورندهٔ مفاهیم دیگر است؛ به همین دلیل، در حوزهٔ مفاهیم اصیلی که به‌تبع ذات اقدس الهی مطرح می‌شود؛ نظیر سمیع، علیم و غیره، می‌توان خارج از این مقوله صحبت کرد؛ یعنی مانند آنچه در معقولات ثانیه بر گردن حوزهٔ زیبایی یا تناسب می‌گذاریم، ضرورتاً در بحث واجب تعالی می‌تواند از این خارج شود و آن را به‌عنوان یک مفهوم اصیل تلقّی کنیم.

آقای سرانجام: مفهوم اصیل به چه معناست؟

آقای نهاوندی: مفهومی که ماهوی نیست و پایهٔ آن است. چنین مفهومی از تقسیم مفاهیم منطقی و ماهوی خارج می‌شود و نمی‌توان آن را جزء مفاهیم معقول

ثانی فلسفی به حساب آورد تا بعد بخواهیم در مورد آنها کنکاش کنیم و به چالش و بن‌بست برسیم.

آقای سرانجام: تجربه‌گرایان انگلیسی معتقدند نمی‌توان زیبایی را به حواسّ باطنی درک کرد. آنها سه قوّهٔ مدرکه را می‌پذیرند: حواسّ ظاهری، حواسّ باطنی و عقل. آیا برای علامه نیز چنین چیزی مطرح است؟

دکتر امینی: خیر، زیرا در فلسفهٔ اسلامی نفس مدرِک است و اولین مدرِک در حواس باطن حس مشترک است. حواس ظاهری منفعل هستند؛ مثلاً نور، حرارت و ... پلاستیک را منبسط می‌کنند. آن ارتعاشات از طریق روح بخاری لطیف‌تر می‌شود و انتقال می‌یابد. حسّ مشترک که اولین و نزدیک‌ترین قوّه به روح بخاری است، اینها را تجمیع می‌کند و به اشکال مختلف به آنها فعلیّت می‌دهد. امّا به نظرم بر اساس فلسفهٔ اسلامی نمی‌توان ادراک را به حواس نسبت داد.

آقای سرانجام: منظورم این نیست که ادراک را به حواس نسبت بدهیم، منظورم علّت معدّه است.

دکتر امینی: بله، علّت معدّه است.

آقای سرانجام: آیا حواس باطنی هم وجود دارد؟ تجربه‌گرایان از حواس ظاهری، حواس باطنی و عقل سخن می‌گویند و زیبایی را نیز سه نوع می‌دانند: زیبایی محسوس بیرونی، زیبایی حواس باطنی و زیبایی عقل. امّا سنّت فلسفی ما تقسیم دوگانه را می‌پذیرد. من ندیده‌ام علامه از حواس باطنی سخن بگوید.

دکتر امینی: به این بیانی که شما می‌فرمایید شاید چیزی وجود نداشته باشد. تقسیم‌بندی حواس باطنی از ابن‌سیناست. حواس به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند که حواس باطنی پنج قسم است. عقل هم به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ عقل نظری و عملی در مرتبهٔ انسانی مطرح است. در مرتبهٔ حیوانی حواس باطنی شامل وهم، حسّ مشترک، قوّهٔ خیال، ذاکره و متخیّله می‌شود. البته همان‌طور

که عرض کردم، علامه وهم را به رسمیّت نمی‌شناسد، امّا بقیه را می‌پذیرد. ذاکره نیز مخزن عقل قرار می‌گیرد و مفاهیم کلّی ناظر به کلیّت را شامل می‌شود.

آقای سرانجام: به‌این‌ترتیب، منظور از حواس، قوا هستند؟

دکتر امینی: به تعبیری که مدّ نظر شماست، درست است.

آقای لایقی: از همهٔ عزیزانی که در این جلسه حاضر شدند بسیار متشکّریم.

هدیه به مقام مقدّس رسول اکرم صلواتی ختم بفرمایید.

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

دولت کارآمد از منظر علامه طباطبایی 1

تاریخ ارائه
۹۸/۰۸/۲۹

- **گروه علمی فلسفه سیاسی**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر نجف لک‌زایی
- **حاضرین:** آقایان محمدعلی ایزدی ، محسن جبارنژاد، محمدباقر خراسانی، محمدعلی سوادی، علیرضا صدرا، شریف لک‌زایی و احمدرضا یزدانی‌مقدم

ارائه بحث: حجت‌الاسلام دکتر احمدرضا یزدانی‌مقدّم و دکتر علیرضا صدرا

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمدرضا یزدانی‌مقدم درسال ۱۳۴۰ در شهرستان بندر انزلی دیده به جهان گشود. تحصیلات حوزوی خود را از سال ۱۳۶۶ از محضر اساتید بزرگوار حضرات آیات مکارم شیرازی،علوی گرگانی، خرازی، فاضل لنکرانی و موسوی اردبیلی بهره‌مند شد و همزمان با تحصیلات حوزوی با تحصیل در دانشگاه موفق به اخذ دکتری در رشته علوم سیاسی شدند. ازجمله آثار ایشان عبارتند از: ۱. از دین دنیوی تا آستان قدرت؛ ۲. جایگاه وحی در فلسفه سیاسی از منظر فارابی؛ ۳. در آمدی بر ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی علامه طباطبائی و ... .

ایشان هم‌اکنون عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی و عضو گروه فلسفه سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی می‌باشند.

دکتر علیرضا صدرا، عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، در سال ۱۳۳۷ در شهرستان دزفول متولد شد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه خود را تا دیپلم در رشته ریاضی در سال ۱۳۵۶ در همان شهر گذراند. تحصیلات عالی خود را در رشته علوم سیاسی با گرایش اندیشه سیاسی، تخصص فلسفه سیاسی به‌ویژه اسلامی در دانشگاه علامه طباطبایی، تهران و تربیت مدرس تا سطح دکتری ادامه داد. از جمله آثار ایشان می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی؛ "مشروعیت سیاسی" مفهوم‌شناسی حکمت متعالی سیاسی؛ "آیین‌های مدنی" اسباب مدنی در حکمت اسلامی و فاضله و اسباب مدنی در حکمت سیاسی متعالی امام خمینی 1 ، خوانش سیاسی متون حکمت متعالیه و...

دکتر صدرا هم‌اکنون عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، عضو گروه تخصصی علوم سیاسی در شورای تحول و عضو گروه تخصصی فلسفه سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی می‌باشند.

آقای شریف لک‌زایی: اعوذ بالله من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم ... ربّنا و لا تحمل علینا اصراً کما حملته علی الّذین من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین صدق الله العلی العظیم

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم. بسم الله الرّحمن الرّحیم و به نستعین إنه خیر ناصر و معین. موضوع بحث امشب «دولت کارآمد از منظر حضرت علامه طباطبایی» است. در خدمت جناب آقای دکتر صدرا و جناب آقای دکتر یزدانی مقدّم هستیم.

دکتر صدرا: بسم الله الرّحمن الرّحیم و به نستعین «عسی أن تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم»

عنوان بحث بنده «**دولت‌سازی کارآمد در حکمت علامه طباطبایی**»، بلکه حکمت کارآمدسازی علامه می‌باشد. حوادث اخیر به‌خوبی نشان داد که کارآمدی را باید جدّی بگیریم. نظام جمهوری اسلامی ایران موفقیّت‌های بسیار زیادی داشته است، امّا در بعضی مسائل نارسایی‌ها و ناسازواری‌هایی نیز وجود دارد. فشارهایی به مردم وارد شده و نارضایتی‌ها و اعتراضاتی شکل گرفته و البتّه طبیعی است. معارضان هم بر موج این اعتراضات سوار می‌شوند و تشخیص و تفکیک آنها به کارآمدی نیاز دارد. سه جریان وجود دارد: معترض (اعتراض)، معارض (معارضه) و معرض (اعراض‌کننده).

اعتراض خوب است، هشدار می‌دهد؛ مثل چراغ حرارت ماشین که وقتی روشن می‌شود نشان می‌دهد ماشین گرم کرده است، یا وقتی فشار خون بالا می‌رود، رگ‌های چشم می‌ترکد و چشم را قرمز می‌کند. این مشکلات نشان می‌دهند اشکالی اعم از نارسایی یا ناسازواری یا هر دو وجود دارد. باید ببینیم علّت فشار خون چیست؛ اگر علّت آن را برطرف کنیم، قرمزی چشم نیز برطرف می‌شود؛ این علت درمانی است. امّا اگر مشکل قرمزی چشم را با داروهای مسکن یا قطره‌های چشمی رافع قرمزی برطرف سازیم، اشکال فشار خون که ممکن است بر اثر مورد ساده‌ای مثل ورم دندان باشد را حل نکنیم، در مرحلهٔ بعد مویرگ‌های مغز را می‌ترکاند و سکته و فلج مغزی ایجاد می‌کند.

اعتراض هم مانند لامپ حرارت جلوی داشبرد و صفحه نمایش خودرو عمل می‌کند، امّا اگر علّت اعتراض را رفع نکنیم اعتراض به معارضه تبدیل می‌شود. اعتراض هشدار است و هشیاری ایجاد می‌کند، امّا معارضه مشکلاتی ایجاد می‌کند. اگر معارضه را ریشه‌ای حل نکنیم و صرفاً با آن برخورد صوری داشته باشیم، چه‌بسا افراد معترض، معرض شوند. معرض کسی است که خود را از مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کنار می‌کشد و نسبت به آنها بی‌تفاوت می‌شود. این امر پیامدها و مفسده‌های بسیاری را به دنبال خواهد داشت. چنین فردی نسبت به سرنوشت کشور خود بی‌تفاوت و بی‌انگیزه می‌شود که این امر اگر از معارضه که رودرروی نظام قرار می‌گیرد خطرناک‌تر نباشد، کمتر از آن هم نیست.

در حال حاضر، در جامعهٔ ما هر سه جریان وجود دارد و این امر حاکی از آن است که کارآمدی را باید جدّی بگیریم. اگر جدّی بگیریم مشکلات قابل حل هستند. از نظر زیرساخت کارآمدی قوی هستیم، امّا در ساختار دو عنصر قانونگذاری و سازمان اداری اجرایی را باید لحاظ کنیم که علامه طباطبایی نیز به این دو عنصر پرداخته است. اما حتی اگر ایشان نیز به آن نپرداخته باشند، به سبب امتداد حکمت در حکومت قابل تامل، مهم و لازم استنباط است.

هر نظام سیاسی از دو عنصر ملّت و دولت تشکیل شده است. دولت عبارت است از: هیئت حاکمه که مدیریّت عمومی امور کشور را بر عهده دارد؛ و از رهبری آغاز شده و تمامی نهادها و کارگزاران دولتی ازجمله مجلس، قوّهٔ قضائیه، قوّهٔ مجریّه و بلکه بهتر بگوییم مدیریت اجرایی نظام را شامل می‌شود. دولت به این معنا در قیاس با بخش خصوصی و بخش عمومی است؛ به‌عبارت‌دیگر، دولت یک فرانهاد است، نه نهادی در ردیف سایر نهادها. همچنین نقش دولت نه یک نقش صرفاً اجرایی، بلکه نقش ستادی، قرارگاهی، راهبردی و فرابردی است. باید کشور را با ارتقای هرچه فراتر کارآمدی و پیشرفت از وضع موجود به وضع مطلوب فرا ببرد و به چشم‌انداز پیش رو برساند.

تعریف کارآمدی از نظر اقتصاددانان و مدیران

کارآمدی به معنای بهره‌وری[1] و اثربخشی[2] است. اقتصاددانان معمولاً بهره‌وری را مطرح می‌کنند و مدیریتی‌ها عمدتاً بر بهره‌وری تأکید دارند؛ امّا این دو عنصر را باید با هم و در کنار هم در نظر گرفت، اینها مکمل هم بوده و هم‌افزایند. من در مقدّمهٔ کتاب مدیریّت بهره‌وری ـ که از سوی سازمان بین‌المللی کار ILO منتشر شده و توسط مؤسسه کار و تأمین اجتماعی ترجمه و انتشار یافته است ـ این مطلب را توضیح داده‌ام.

جمهوری اسلامی ایران در زیرساخت کارآمدی و کارآمدی زیرساختی ارزش انسانی، بینش اسلامی و منش ایرانی قوی بوده، اما در ساختار قانونگذاری و کارگذاری و در سیاست‌گذاری‌ها و اعمال سیاست‌ها نارسا و ناسازوار عمل شده است. همچنین در بهره‌وری موفّق بوده و اگر نگوییم در اثربخشی ناموفّق است، حداقل موفقیت چندانی ندارد؛ مثلاً زیرساخت‌های کشور را می‌سازد، چندین

1. productivity
2. efficiency

میلیون دانش‌آموخته تربیت می‌کند؛ امّا زمینهٔ اشتغال آنها را فراهم نمی‌کند. یا نقدینگی ایجاد می‌کند، امّا اثربخش نیست؛ یعنی به‌جای اینکه آن را در زمینه تولید هدایت کند، سرگردان مانده و یا به تقاضای کاذب کشیده و می‌کشاند، و به‌جای رونق اقتصادی رکود تورّمی جدی و خطرناکی ایجاد می‌کند. یا زیرساخت‌های مخابراتی خوبی را ایجاد کرده، امّا برای اشتغال نرم و دورکاری سازماندهی و برنامه‌ریزی نکرده و نمی‌کند. بیشتر در حاشیه می‌ماند. مخابرات را صرفاً به‌عنوان یک خدمات ارائه می‌کند؛ درحالی‌که، بستری است که می‌تواند چندین میلیون شغل مولد و مؤثر ایجاد کند. فرانسه در زمینهٔ مخابرات طرّاحی مهندسی انجام می‌دهد، یا در آمریکا ۱۰ میلیون نیرو در عرصهٔ شبکه اشتغال دارند. ما شبکهٔ مخابرات را در دل روستاها برده‌ایم. امّا از آن با دید اشتغال زایی و مولد نمی بینیم، و از آن به صورت خدماتی، مصرفی و هزینه‌بار استفاده می‌کنیم.

نقدینگی و نیروی کار را ایجاد می‌کنیم، امّا آنها را به هم پیوند نمی‌دهیم تا ساختار ایجاد شود و به اشتغال، درآمد، ارزش افزوده و رونق اقتصادی تبدیل شود. پرداخت‌های یارانه ماهیانه باعث افزایش نقدینگی و افزایش قیمت‌ها می‌شود. قیمت کالاها را باید با تولید کنترل کرد، نه با نظارت و جریمهٔ تنها؛ کاهش قیمت‌ها در گرو این است که تولید و عرضه مازاد بر تقاضا باشد، درغیراین‌صورت، به هیچ‌وجه نمی‌توان قیمت‌ها را کنترل کرد. به تعبیری با اشتغال‌زایی و افزایش درآمدها، بالای نرخ و سطح تورم می‌توان شرایط خوبی را برای آسایش و آرامش مردم فراهم ساخت؛

به‌عنوان مثال، رقمی که در حال حاضر دولت به‌عنوان ماهیانه پرداخت می‌کند، حدود ۳ هزار میلیارد تومان در ماه و ٤٠ هزار میلیارد تومان در سال است. اگر این مبلغ را به تولیدکننده بدهیم و او را به تولید ترغیب کنیم، و بعد مشتری را تشویق کنیم تا از تولید داخلی بخرد، فقط از محل همین منبع، در سال ٤٠ هزار شغل ایجاد خواهیم کرد. با سایر موارد اینچنین می‌توانیم معضل بیکاری را حلّ کنیم، امّا

راحت‌ترین راه را انتخاب می‌کنیم و پول می‌دهیم. پول نه‌تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه مشکلاتی نیز به بار می‌آورد؛ زیرا ما اشکال نارسایی و ناسازواری ساختاری و راهبردی داریم.

کارآمدی یا زیرساختی است یا ساختاری و راهبردی. کارآمدی زیرساختی ارزش‌ها، بینش‌ها و منش‌ها را شامل می‌شود؛ جمهوری اسلامی در این زمینه بسیار قوی عمل کرده است و اگر نگوییم نظیر ندارد، حداقل کم‌نظیر است؛ چنان‌که در عرصه اقتدارآفرینی امنیتی ملی کاملاً شاهد آن هستیم. ساختار هم یا قانونی یا سازمانی-اداری (اجرایی) و یا راهبردی و روشی (سیاست‌گذاری) است؛ جمهوری اسلامی در هر دو مورد اخیر دچار اشکال مشکل‌آفرین اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است.

دولت کارآمد از منظر امام و انقلاب اسلامی

آقای روحانی در مقاله‌ای با عنوان «کارآمدی مصلحت در نظریهٔ حضرت امام» که در نشریهٔ مرکز مطالعات استراتژیک راهبردی منتشر شده به بررسی تعریف کارآمدی از منظر حضرت امام پرداخته‌اند. کارآمدی در الگوی رشد، بازدهی (درآمد هزینه)، در الگوی توسعه، توفیق و در الگوی توسعه پایدار، رضایت و حتی در الگوی توسعه رهایی آرماتیا سن، شکوفایی انسانی است. کارآمدی در نظریهٔ امام و انقلاب اسلامی به معنای مصلحت و پیشرفت اجتماعی و سیاسی تا مرز خودشکوفایی مدنی انسانی است. در نتیجه اهم شاخصه‌های هر سه و حتی هر چهار مورد را دربر می‌گیرد.

دولت کارآمد، دولتی است که بتواند مصلحت را تأمین کند و بهره‌روی و اثربخشی را افزایش دهد. دولت کنونی ما یک دولت همه‌کاره و هیچ‌کاره است؛ آنجا که باید نقش ایفا کند کار را به بنگاه‌ها می‌سپارد و بانک‌های ما هم بنگاه‌داری می‌کنند، و آنجا که نباید وارد شود و بایستی کارفرما و کارگذار باشد، پیمان‌کار می‌شود. حتی کار دولت تأمین منابع نیز نیست؛ بلکه تضمین آنهاست. ۳ هزار هزار

میلیارد دلار نقدینگی در جامعه سرگردان است و دولت به‌جای مدیریّت و هدایت آنها به تولید بر آنها می‌افزاید. همهٔ این مسائل قابل حل هستند. تمامی عوامل نیز برای این کار فراهم است، فقط باید رویکردمان را تغییر دهیم، که فعلاً ادعا زیاد است، اما عزم جزم نمی‌بینم.

دولت کارگزار، دولت کارآمد خواهد بود؛ دولت کارپرداز حداقلی به سرمایه‌سالاری کشیده می‌شود؛ و دولت کارگزین حداکثری همه‌کاره مالک، مدیر و مجری، کارآمدی نارسا و ناسازوار دارند. دولت کارگزین دولت‌سالاری همه‌کاره است و همهٔ افراد کارمند او هستند. دولت کارپرداز نیز یک دولت حدّاقلّی است؛ امّا دولت کارگزار دولتی است که به‌درستی سیاست‌گذاری می‌کند و آن سیاست‌ها را اعمال می‌کند، و به‌اصطلاح معمار جامعه است. «به تعبیر فارابی در فصول منتزعه: «کالرئیس البنائین للبنائون»؛ «بسان رئیس بنایان» بوده، یعنی معمار است. دولت بسان معمار ضمن اینکه هیچ دخالتی در امور نمی‌کند، در همه‌جا حاضر و ناظر است. نقش راهبردی و کارویژه کارگذاری دولت دارای دو کارکرد می‌باشد؛ نخست سیاست‌گذاری کلان راهبردی تا سیاست‌گذاری خرد کاربردی در قالب قانونگذاری و خطّ مشی‌گذاری اجرایی، ترسیم سیاست‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی داخلی و خارجی، تهیه و تدوین و تصویب طرح هادی، نقشه راه و راهنمایی است. و دیگری سیاستمداری یعنی اعمال سیاست‌ها می‌باشد. نهادسازی و نظام‌سازی یا مهندسی سیاسی، مدیریت سیاسی اعم از بسیج نیروها، نهادها و منابع مادی و معنوی بالقوه و بالفعل داخلی و خارجی، سازماندهی، پیشبرد و پایش یعنی نظارت، هماهنگی و کنترل است. در پایان چرخه سیاست و شأن سوم از شئون سه‌گانه، آسیب‌شناسی و آسیب‌زدایی است. به تعبیر خواجه نصیر در سیاست مدنی اخلاق ناصری: «مَلِک طبیب عالم است»، که به بازمهندسی یعنی مهندسی مجدد، مکرر و مستمر می انجامد. چنین مدلی می‌تواند مشکلات جامعهٔ ما را حل کند.

در بیانیّهٔ گام دوم سه عنصر مطرح شده است:

۱. چشم‌اندازی که عبارت است از تمدّن‌سازی نوین اسلامی؛ چله نخست یعنی ٤٠ سال اول، جهاد اصغر بود، که جنبهٔ سلبی، دفاعی و زمینه‌سازی داشت. جهاد اکبر اثباتی، ایجابی و ایجادی است. حضرت آقا فرمودند در آن دوره نظام‌سازی کردیم. تأسیس نظام و نهادسازی، دفاع مقدس، تثبیت نظام، توسعه زیربنایی و تحکیم نظام بود. در این دوره از دولت‌سازی آغاز می‌کنیم، و به جامعه‌سازی، امت‌سازی تا تمدن‌سازی برسیم.

۲. راهبرد آن الگوسازی اسلامی ـ ایرانی پیشرفت است؛ برای تمدّن‌سازی باید الگوسازی پیشرفت در کشور صورت بگیرد؛ چراکه، تمدن، پیشرفت همه‌جانبه فراملی میان‌مدت پنجاه ساله به بالاست.

۳. چالش آن دولت‌سازی کارآمد است؛ ساختار و سازمانی که از دوران قبل از انقلاب برای دولت بر جای مانده، کارآمدی لازم را نداشته و نخواهد داشت. در بخش‌هایی که به‌صورت نهادی فعّالیّت می‌کنیم، کارآمدی وجود دارد؛ امّا سازمان‌ها نمی‌توانند کارآمد باشند. هرگونه تلاش برای کارآمدسازی سازمان‌های موجود، وصله بر پینه دوختن بوده و ناکارآمد است؛ برای نمونه، جهاد یک نهاد بسیار موفّق و کارآمد بود. به تعبیر امام علی(ع) در منشور مالک برای فرمانداری مصر: «قلیل المؤونه و کثیر الاثر»؛ یعنی کم‌هزینه و پربازده بود؛ این همان کارآمدی است؛ ولی از زمانی که با وزارت کشاورزی ادغام شد، کارآمدی خود را از دست داد. سازمان‌های ما کثیر المؤونه و قلیل الاثر هستند؛ ورودی هزینه‌ها بسیار زیاد و آثارشان بسیار کم است. این حالت باید معکوس شود؛ چنانکه نهادهای ما این‌طور بودند. تمام وزرای جهاد کشاورزی از نیروهای جهادی هستند، امّا به‌جای اینکه این نیروها سازمان کشاورزی را نهادی کنند، خودشان سازمانی شده‌اند.

بنابراین، چه‌بسا منظور از دولت‌سازی کارآمد در سخنان حضرت آقا مدل معمار است، نه مدل دولت همه‌کاره و هیچ‌کاره که شتر گاو پلنگ کنونی کشور می‌باشد. دراین‌صورت است که دولت به یک قرارگاه و ستاد تبدیل می‌شود. الآن

دولت یک سازمان است و خودش را می‌بینـد. مشـکل از اشـخاص نیسـت، نبایـد لزوماً اشخاص را زیر سؤال ببریم، مشکل ما ساختاری و راهبردی است.

دولت کارآمد از منظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی گفتمانی دارد که شامل یک نگاه، یک نظریّه و یک نظام است. ایـن گفتمان هم محض است و هم مدنی؛ بدایه و نهایه فلسفهٔ کاملاً محـض اسـت، امّـا در اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث اعتباریات معطوف به عمل اسـت و کـاملاً نگاه مدنی دارد، از سوی دیگر، ظرفیّت زیرساختی دولت‌سازی کارآمد، الگوسـازی پیشرفت و تمدّن‌سازی نوین اسلامی را هم دارد؛ به‌عبارت‌دیگـر، گفتمـان حکمـی علامه (منظومهٔ آثار ایشان از بدایه تا نهایه) ظرفیّت آن را دارد که هر سه عنصر گـام دوم انقلاب را تأمین کند. در بدایه و نهایه مباحث فلسفی محض را مطرح می‌کنند، امّا بن‌مایه‌های آن می‌تواند کاملاً به اهداف مدنی معطوف باشد. در اصول فلسـفه و روش رئالیسم، به‌ویژه در اعتباریات و به‌خصوص در اعتباریـات بعـدالاجتماع ـ و حتّی مواردی در اعتباریات قبل‌الاجتماع ـ با رویکرد کاملاً مدنی بحث می‌کند.

در دانشنامهٔ اصیل و بی‌بدیل فلسفهٔ اجتماعی، خود علامه تصریح و تأکید می‌کند که به دنبال ارائهٔ فلسفهٔ مدنی اجتماعی است، نه فلسفهٔ مدنی دولتی. ایشان مستقیماً وارد بحث دولت نشده است، امّا این بدان معنا نیست که در مورد دولت نظریّه‌ای ندارد. این اثر به تنهایی سرشار از چنین حکمت و حکومتی است، و به منظور حکومت حکمت می‌توان آن را امتداد داد و از آن کارآمدی را استخراج کرد؛ البتّه به تعبیر مثنوی معنوی مولوی:

می‌نگنجد بحر اندر کوزه‌ای تا چه باشد قسمت یک روزه‌ای

***

آب جیحون را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی شاید چشید

بحر علم علامه در مباحث ما نمی‌گنجد. امّا إنشاءالله به قدر تشنگی از آن استفاده خواهیم کرد.

یک اصل مقدّماتی این است که هر نظریّه، پدیده و سیستمی هر اندازه رساتر و سازوارتر باشد، کامل‌تر و در نتیجه کارآمدتر، و به‌عبارت‌دیگر، بهره‌ور و اثربخش‌تر خواهد بود. کمال به معنای رسایی و سازواری است. هر چیزی بـه تناسـب کمـال خود یعنی رسایی و سازواری ذاتی و درون‌زادیش، کارآمد بوده و به همین سبب و به همان میزان بهره‌ور و اثربخش خواهد بود. سیستم حکمی علامه نیـز بـه انـدازهٔ کمال و رسایی‌اش فی نفسه کاربردی و کارآمد خواهد بود.

علامه می‌گوید: «ما این سمت را که به‌موجب آن شخص یا مقامی[که] متّصـف به امور دیگران شده مانند یک شخصیّت واقعی کـه کارهـای زنـدگی آنهـا را اداره می‌کند، به نام ولایت می‌نامیم». همچنین مـی‌فرمایـد: «ولایـت تقریبـاً دارای همـان معنایی است که در فارسی از کلمهٔ سرپرستی می‌فهمیم».

دولت به‌جای همه‌کاره و هیچ‌کاره بودن و حاکم و محکوم شـدن، بایـد دولـت هادی، ولی و امام باشد. سیاست نیز باید سیاست هدایت، ولایـت و امامـت باشـد. دولت امام جلودار است، نقشه‌ها را فراهم و نیروهـا را بسـیج مـی‌کنـد؛ نـه اینکـه عهده‌دار انجام امور باشد. مردم همه‌کاره هستند و رهبر آنها را هدایت می‌کند؛ مثلاً در دوران دفاع مقدّس امام خمینی 1 از یک‌سو مردم را به حضور در جبهه تشـویق می‌کرد، و از سوی دیگر به سپاه و ارتش دستور می‌داد قرارگاه تشکیل دهند، تا بـه مردم آموزش دهند؛ آنها را سازمان‌دهی، تسلیح و تجهیـز و فرمانـدهی و مـدیریّت کنند. بدین‌ترتیب، ترکیب ولایت، مردم و دولت، بدین‌ترتیب کارآمـدی را افـزایش داد، و همین رمز موفقیّت ما در مدیریّت دفاع مقدس بود.

دولت و شرکت‌های دولتی به‌جای اینکه مـردم را بـه کـار نگرفتـه و مشـارکت ندهند و خود همه‌کاره باشند، که همین موجب و موجد ناکارآمدی است، باید آنها را در اقتصاد، فرهنگ و... مشارکت دهند. امّا واقعیّت امر این است کـه مـا در ایـن زمینه کوتاهی کردیم. اگر ما مردم را همه‌کاره و ولی را امام مردم بدانیم و میان اینها رابطه برقرار کنیم، بخش زیادی از مسائل حل خواهد شد.

ولایت برای ادارهٔ جهات اجتماعی زندگی انسان به سرپرست نیـاز دارد. علامـه در مورد کارگزاری دولت می‌گوید همهٔ طرق و شعب ولایـت از قبیـل ادارهٔ امـور مردم، نصب ولات و قضات، ادارهٔ صدقات و اوقاف، تعلیم‌وتربیت عمومی و... بـه سازمان اداره‌کننده (دستگاه اجرایی) نیاز دارد تا به آنها سـاختار بدهـد. بـرای ایـن منظور ما قانون و نظام اداری و اجرایی در اختیار داریم.

در ادامه می‌فرماید: قوانین و مقرّرات به هر نحو باشند، بر اساس احتیاج تکـوینی و واقعی انسان مستقرّ هستند، و احکـام و مقرراتـی کـه در جامعـهٔ اسـلامی از مقـام ولایت صادر می‌شوند، عمومـاً قابـل تغییـر، و در بقـا و زوال تـابع مصـلحت وقـت هستند. نظریّهٔ مصلحت در اینجا مطرح می‌شود؛ صدور احکام از ناحیهٔ مقـام ولایـت از راه شورا و با رعایت صلاح اسلام و مسلمین صورت می‌گیرد.

بنابراین، اولاً، اصل مصلحت جامعه است. بازدهی، توفیق، رضـایت، رهـایی یـا شکوفایی و ... مفروضند، امّا مصلحت اسلام و مسلمین شرط غایی می‌باشد. ثانیـاً، ابتدا به قانونگذاری کارآمد و کارآمدی قانونی نیاز داریم. مجلس فرانسه طیّ ۲۵۰–۳۰۰ سال از ۱۸۸۹م یعنی پیروزی انقلاب فرانسـه و تشـکیل حکومـت جمهـوری تاکنون، حدود ۲۶۰۰ قانون وضع کرده است؛ درحالی‌که، ما در مـدّت چهـل سـال بعد از انقلاب چیزی حدود دوازده هزار و ششصد (۱۲۶۰۰) قانون وضع کرده‌ایـم؛ همین تراکم و تعارض قوانین باعث بروز بسیاری از ناکارآمدی‌هاست. البتّه مـدعی کاهش و محدود کردن قوانین هستند، اما هنوز حرکت جدی‌ای را شـاهد نیسـتیم. تنقیح قوانین لازم‌است. رهبری نیز راهبردی دراین‌خصوص صادر کرده که می‌تواند بسیار راهنما و راهگشا باشد. مجمع تشخیص مصلحت نظام ۲۶۰۰ سیاسـت کلّـی دارد، درحالی‌که، تعداد سیاست‌های کلّی نبایـد خیلـی از سـقف چنـدین ده مـورد تجاوز کند. این اندازه قانون و سیاسـت کلّـی باعـث سـنگ‌انـدازی، بـروز فسـاد، مشکلات، تعارضات و... می‌شود.

علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم ریاسـت و مرئوسـیّت و فرمـانروایی و

فرمانبری را به‌عنوان سومین اعتبار از اعتباریات مطرح می‌کند و آنها را تکامل روش‌های استبداد فردی (باستانی) و استبداد اجتماعی (سرمایه‌سالاری و دولت‌سالاری) معرّفی می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، از نظر ایشان نظام‌های جدید گرچه به اسم دموکراسی هستند، ولی نوعی استبداد اکثریت می‌باشند، که امرزوه در قالب ۱٪ بر علیه ۹۹٪ بروز کرده است. منتقدان ازجمله حضرت امام 1 نیز دقیقاً تعبیر استبداد اکثریّت را در مورد آنها به کار می‌برند. سرمایه‌سالاری و دولت‌سالاری هر دو نوعی استبداد هستند؛ یا استبداد اقلیت سرمایه‌دارای به نام اکثریّت، و یا استبداد اقلیت دولتی بنام جامعه که شکل نوینی به خود گرفته‌اند، که به نام مردم و دموکراسی یا جمهوری مطلقه و به کام سرمایه‌سالاران و دولت‌سالاران است.

معنای مخالف این است که اینها به نتیجه نمی‌رسند. فرض این است که انسان‌ها در خطّ واقعیّت در هر دو جهت مادّی و معنوی تربیت شوند، و حق جای هر منطق دیگری را بگیرد، که این همان روش اسلام است، و با روش اصلاح مفاسد جامعه، ایجاد امنیّت، توسعه و تأمین آسایش همگانی اتّفاق می‌افتد. امنیّت، توسعه اقتصادی، تأمین سلامت و آسایش همگانی در جهت تعالی فرهنگی؛ معنوی و اخلاقی است. این در واقع همان گفتمان و الگوی پیشرفت است که عبارت از توسعهٔ اقتصاد برای تأمین آسایش، تعادل سیاسی، برقراری توازن در جامعه و تعالی اخلاقی و معنوی برای ایجاد آرامش می‌باشد.

از نظر ما فرآیندی که علامه مطرح می‌کند فرآیند دولت‌سازی کارآمد است، و مراد از آن دولت کارگزار، راهنما، سرپرست و راهبر است، و نهایتاً از دل آن مدل دولت معمار به دست می‌آید. سیاست نیز نقش هدایتی دارد، نه دخالتی؛ در اقتصاد، فرهنگ، اصول اجتماعی و... دخالت نمی‌کند، ولی هدایت‌گر بوده و هماهنگی، بسیج، نظارت و کنترل می‌کند. در واقع دولت، کارگذاری، سیاست‌گذاری و سیاستمداری معماری کشور را بر عهده دارد.

آقای شریف لک‌ایی: بسیار متشکّریم. آقای دکتر صدرا چندین مقاله در مورد علامه طباطبایی به نگارش درآورده‌اند. آن‌طور که بنده در خاطرم هست، برخی در دست نگارش است و هنوز چاپ نشده. جناب آقای دکتر یزدانی مقدّم نیز مدّت‌ها مباحث علامه را پیگیری کرده‌اند؛ ازجمله، آخرین اثر ایشان فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی است در حال آماده‌سازی می‌باشد.

جناب آقای دکتر صدرا تأکید دارند علامه یک فیلسوف اجتماعی بوده و فلسفهٔ ایشان فلسفهٔ اجتماعی است.

دکتر صدرا: سیاسی-اجتماعی است؛ به‌عبارت‌دیگر، امام از ابتدا به دنبال تشکیل دولت بود، امّا علامه مانند آیت‌الله بروجردی، تشکیل دولت را جزو ضروریّات می‌داند، امّا با فلسفه‌اش دنبال چنین چیزی نیست.

آقای سوادی: علامه می‌فرمود: مردم باید حکومت تشکیل دهند، امّا امام می‌فرمود: فقیه باید مردم را برانگیزاند... .

دکتر صدرا: امام ضرورت تشکیل دولت را بدیهی می‌داند، امّا آیت‌الله بروجردی آن را جزو ضروریّات اسلام می‌داند؛ ضروری به این معناست که اگر فردی قبول نداشته باشد، مسلمان نیست، امّا عدم پذیرش بدیهی به معنای خروج از اسلام نیست. امام می‌فرمایند خودمان باید حکومت تشکیل دهیم؛ یعنی تمام حکمت را در جهت این امر حرکت دهیم؛ حکمت برای حکومت است.

آقای سوادی: اوایل انقلاب از یکی از علما پرسیدم: آیا در میان فقها کسی هست که مخالف نافذ بودن حکم حاکم باشد. ایشان گفتند: هیچ‌کس. ضرورت تبعیّت از حکم حاکم یک مطلب است و ضرورت تشکیل حکومت مطلب دیگر.

دکتر صدرا: آیت‌الله بروجردی و علامه به دنبال تأسیس فلسفه‌ای اجتماعی بودند که ضرورتاً نیازمند و معطوف به حکومت بوده، و بدون اینکه خودشان بخواهند حکومت تشکیل دهند.

آقای سوادی: حضرت امام به‌رغم بدیهی دانستن تشکیل حکومت، آن را یک امر صددرصد واجب می‌دانست.

آقای شریف لک‌زایی: در خدمت آقای دکتر یزدانی مقدّم هستیم.

دکتر یزدانی مقدّم: اعوذ بالله من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم، لا حول ولا قوّة الا بالله العلی العظیم.

از دوستان مجمع عالی حکمت اسلامی به‌خاطر موقعیّتی که فراهم کردند تا در مورد این انسان بزرگ، فیلسوف، متفکّر و اسلام‌شناس، جناب علامه طباطبایی صحبت کنیم تشکّر می‌کنم. بنده سابقاً از محضر استاد محترم جناب آقای دکتر صدرا استفاده کرده‌ام و اکنون هم استفاده می‌کنم. به نظرم ایشان چه بخواهد و چه نخواهد در فردای اندیشهٔ سیاسی ایران حضور دارد.

در مورد موضوع این جلسه، من روزهای متعدّدی فکر کردم و بسیاری از آثار علامه را از این منظر بررسی کردم. بحث بسیار مفصّل‌تر از این است که بتوانیم همهٔ مطالب را در یک جلسه مطرح کنیم؛ به همین دلیل، من طبق یک الگو فقط به بیان جمع‌بندی‌ها اکتفا می‌کنم.

مفاهیم متناظر با کارآمدی دولت و دولت کارآمد در اندیشهٔ سیاسی علامه

اگر بخواهیم کارآمدی دولت و دولت کارآمد را از منظر فارابی توضیح دهیم، نزدیک‌ترین مفهومی که می‌توان در این زمینه به کار برد، مفهوم تعقّل یا قوّهٔ فکری است. اگر بخواهیم دولت کارآمد را در اندیشهٔ سیاسی علامه طباطبایی بررسی کنیم باید ببینیم چه مفاهیمی در اختیار داریم.

یکی از این مفاهیم حکومت (مُلک) اجتماعی است. در سنّت فلسفهٔ سیاسی اسلامی فیلسوفانی مانند فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر و... در پردازش و به‌کارگیری مفاهیم از انسان به اجتماع و زندگی اجتماعی منتقل می‌شوند، و از زندگی اجتماعی به دولت. علامه طباطبایی نیز در آثار خود همین سیر را دنبال می‌کند، امّا لازمهٔ این سیر تقدّم رتبی و زمانی اجتماع بر حکومت است؛ در نتیجه

حکومت زاییدهٔ اجتماع و در خدمت آن است. این دیدگاه آثار بسیار زیـادی دارد و با برخی دیدگاه‌های دیگر در فلسفهٔ سیاسی قابل مقایسه است؛ برای مثال، هـابز در لویاتان معتقد است مستقیماً از انسان به حکومـت، و بعـد از حکومـت بـه اجتمـاع منتقل می‌شود. در برخی گرایش‌های فلسـفهٔ سیاسـی گـاه سـعی بـر آن اسـت کـه اجتماع[1] را نادیده بگیرند.

اگر حکومت زاییدهٔ اجتماع و در خدمت آن است، پس حکومت اجتمـاعی و از آنِ اجتماع (تشکیل‌دهندگان و به‌وجودآورندگان اجتمـاع) اسـت. ایـن مسـأله مهـم است و تأثیرات مهمّی هم دارد. علامه طباطبایی در المیـزان و در آثار دیگر خود در مورد وضعیّت اجتماع متذکّر می‌شود که اگر بخواهیم حکومت مـوردنظر اسـلام را پیاده کنیم، تمام این امر بر دوش دولت نیست، بلکـه پـیش از دولـت ایـن اجتمـاع است که باید حکومت را پیش ببرد. لازمـهٔ ایـن امـر حضـور اجتمـاعی و نظـارت اجتماعی است، و چه بسا این اجتماع است که می‌تواند دولت را نیز حرکت دهد.

تقدّم و تفوّق نظارت اجتماعی بر قدرت و اقدامات دولت لوازم خاصّ خود را هم دارد. یکی از مفاهیم مورد توجّه علامه طباطبایی مفهوم تفکّر اجتماعی، مستند به تفسیر آیهٔ (وَاعتَصِموا بِحَبلِ اللّهِ جَمیعًا وَلا تَفَرّقوا)[2] است. جالب است که علامه طباطبایی مستند به این آیه می‌فرماید: ایده و راه‌حلّ اسلام برای وحدت اجتماعی تفکّر اجتماعی است. چه ارتباطی میان تفکّر اجتماعی و وحدت اجتماعی وجود دارد؟ ظاهراً از نظر علامه طباطبایی راه رسیدن به وحدت اجتماعی موردنظر اسلام این است که افراد نظرات و دیدگاه‌های خود را بیان کنند و تضارب آراء صورت بگیرد تا اندیشمندان و متفکّران در یک گفت‌وگوی جمعی به نتایجی دست یابند.

---

۱ . لازم به ذکر است که مفهوم اجتماع در فلسفهٔ سیاسی_اسـلامی غیـر از آن مفهـومی اسـت کـه امثـال communitarianism در مورد آن صحبت می‌کنند.

۲. آل عمران (۳)، ۱۰۳.

این نتایج مایهٔ قوام و وحدت اجتماع است. بنابراین وحدت اجتماعی مکانیکی و جبری یا پیرامون فکر و اندیشهٔ یک نفر نیست.

ظاهراً علامه طباطبایی مایل است برای شیوه‌ای که در غرب وجود دارد از مفهوم عقل اجتماعی استفاده کند، نه از مفهوم تفکّر اجتماعی؛ عقل اجتماعی آنان را به سمت برآورده ساختن امیال و خواسته‌ها سوق می‌دهد، امّا ایده پیشنهادی علامه طباطبایی که در مورد جهان اسلام ارائه می‌دهد ایدهٔ تفکّر اجتماعی است. علّت این تفاوت در نامگذاری آن است که ممکن است عقل اسیر هواوهوس و تمایلات نفسانی شود و در خدمت آنها قرار گیرد. عقلی می‌تواند ما را به پیش ببرد که از تمایلات نفسانی آزاد، و به وسیلهٔ اسلام و شرایع الهی تربیت شده باشد. علامه طباطبایی در جایی می‌فرماید: بررسی احکام اسلام نشان می‌دهد این احکام به دنبال حفظ، تربیت و تقویت عقل هستند، و تمامی واجبات، محرّمات و... به همین هدف بازمی‌گردند. این سخن علامه طباطبایی ما را به مفاهیم دیگری منتقل می‌کند. ایشان در چند مورد از انسان با عنوان موجود عقلی تعبیر می‌آورد، اجتماع موردنظر وی نیز یک اجتماع فکری و عقلی است؛ بنابراین، دولت نیز ناگزیر باید یک دولت عقلی باشد. یک استاد جامعه‌شناس وضعیّت انرژی عاطفی و عقلانی در برخی جوامع، به‌ویژه ایران را بررسی کرده است. بررسی وی نشان می‌دهد انرژی احساسی در ایران بالاست. چنین چیزی برای جامعه خطرناک است. انسان مسلمان اهل بررسی، تفکّر، تحلیل و نقد است، خلاقیّت و پویایی دارد؛ ما نباید یک انسان منفعل و احساسی تربیت کنیم.

علامه در رسالهٔ ولایت و زعامت و در جلد چهارم المیزان و نیز در مواردی در قالب پاسخ به پرسش، حکومت را تابع مصلحت دانسته است؛ به این معنا که بیشترین مصلحت و سود را برای اجتماع فراهم کند. کسانی که آشنایی اندکی با فلسفهٔ اسلامی دارند ممکن است با شنیدن مصلحت و منفعت تصوّر کنند این همان ایدهٔ فایده‌گرایان است؛ درحالی‌که، دیدگاه علامه طباطبایی با دیدگاه

فایده‌گرایان متفاوت است؛ زیرا در دیدگاه علامه سود و مصلحت یک امر واقعی، عقلی، انسانی و اجتماعی است که دنیا و آخرت را شامل می‌شود، نه یک امر مادّی، احساسی و عاطفی.

فارابی از مدینهٔ ضروری و فاضله سخن می‌گوید و علامه طباطبایی در جایی از اجتماع و حکومت در غرب با عنوان اجتماع و حکومت ضروری یاد می‌کند؛ درحالی‌که، مدینه و جامعه مطلوب ما مدینه و جامعه دینی و فاضله است. آیا این موضوع که مدینه و جامعه مطلوب ما مدینه و جامعه دینی و فاضله است به معنای آن است که ما فقط در جست‌وجوی سعادت قصوی هستیم و به سعادت دنیا توجّه نداریم؟ آیا سعادت قصوی را منهای سعادت دنیا می‌خواهیم یا این دو را در کنار هم دنبال می‌کنیم؟

علامه طباطبایی بارها گفته است ما باید حاکم و حکومت مفکّره‌ای در رأس داشته باشیم که کار سر و مغز را برای ما انجام دهد و مصالح ما را تأمین کند. ایشان تصریح می‌کنند یکی از وظایف این حکومت برقراری عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی مصلحت و منفعت همگانی است؛ یعنی هر مقدار من سود می‌برم، متناسب با همان افراد دیگر نیز سود ببرند. همه سود منصفانه و قابل قبولی ببریم؛ این‌طور نباشد که یک نفر بهره‌مند شود و دیگران بهره‌مند نشوند.

علامه منشأ انحراف را مورد بررسی قرار می‌دهد. دستورات اسلام عقاید، اخلاق فردی و احکام اجتماعی را شامل می‌شود. از نظر ایشان آن‌گونه که تاریخ نشان داده است، انحراف در جامعه اسلامی از احکام اجتماعی آغاز می‌شود؛ وقتی احکام اجتماعی اسلام پیاده نشود، اخلاق فردی فاسد می‌شود، و در نتیجه اعتقادات نیز صدمه می‌بیند و از بین می‌رود. برای حفظ اعتقادات باید احکام اجتماعی اسلام را پیاده کنیم. اینها همان نهادها و ساختارهای اجتماعی هستند که آقای دکتر صدرا بر آن تأکید دارند. اگر اینها اصلاح شوند اخلاق فردی و اعتقادات نیز اصلاح می‌شوند. اگر نهادها و ساختارها دچار فساد شوند دیگر نخواهیم توانست اخلاق

فردی و عقاید را حفظ کنیم. این امر در تاریخ اسلام قابل مشاهده است.

پیامبر و امامان معصوم وظیفهٔ هدایت و تربیت مردم را بر عهده داشتند. تربیت اجتماعی لوازمی دارد؛ علامه طباطبایی توصیه‌هایی را برای تربیت اجتماعی ارائه می‌دهند؛ ازجمله به این مسئله توجّه دارد که تربیت اجتماعی امری نیست که صرفاً در ارتباط با افراد باشد، بلکه به واقعیّت‌های جغرافیایی و مادّی ناظر است.

ما در بحث‌های فلسفهٔ سیاسی خودمان ناگزیر هستیم که در شرایط آزمایشگاهی یا شبه آزمایشگاهی صحبت کنیم. اگر به این مسئله توجّه نداشته باشیم از چارچوب سنّت فلسفهٔ سیاسی ـ اسلامی و آنچه مورد تأکید فارابی و ابن‌سیناست خارج شده‌ایم؛ حقایق عقلی غیرارادی وجود دارد که برای تحقّق آنها باید از داروهایی که برای بیماری‌های اجتماعی و فردی لازم است به‌صورت متناسب با شرایط استفاده کنیم. در این شرایط آزمایشگاهی فضاهای فکری، علمی، خبری و... باید هرچه بیشتر باز و آزاد باشند، در آنها گفت‌وگو صورت بگیرد، شفافیّت وجود داشته باشد، پرسش و پاسخ و پیگیری اتّفاق بیافتد. نظرات علامه طباطبایی نیز ناظر به چنین شرایطی است. به‌این‌ترتیب می‌توان مفاهیم گسترده و وسیعی را دربارهٔ کارآمدی دولت و دولت کارآمد از فلسفهٔ سیاسی علامه طباطبایی استخراج کرد. برای تکمیل بحث از نظرات دوستان استفاده می‌کنم.

بررسی و نقد

دکتر صدرا: ایشان دو عنصر را به‌خوبی مورد تأکید قرار دادند: عقل و مردم. دولت نماد عقل عمومی است. عقل حکمت یعنی دانایی و بینایی تولید می‌کند و هوش دانش یعنی آگاهی تولید می‌کند؛ دانش مانند یک شمشیر دو لبه ممکن است که می‌تواند سودمند یا آسیب‌زا باشد ولی حکمت خیر و سود خالص است و هیچ ضرری ندارد.

هم در کارآمدی و هم در پیشرفت مردم علّت فاعلی میانی و مادّی هستند،

دولت علّت فاعلی قریب و مباشر است، و نظام سیاسی علّت صوری و غایی جامعه محسوب می‌شود؛ زیرا همه به دنبال آن هستند.

هگل ایران را الگوی عقلانیّت در کلّ تاریخ می‌داند. چه‌بسا تمام مکاتب حکمی از ایران سرچشمه می‌گیرد؛ یونان ۲۵۰۰ سال پیش با افلاطون و ارسطو درخشید، امّا به قول فارابی آنها هم در ایران ریشه دارند. بعد از آنها مکتب یونان تعطیل شد، امّا ایران به طور مستمر، ولو با فرازوفرودهایی پیش می‌رود. آقای فوکو وقتی به ایران می‌آید می‌گوید: در ایران حکمت را نباید فقط در کتابخانه‌ها و در امثال جوادی آملی‌ها و فارابی‌ها جست‌وجو کرد؛ حکمت در خیابان‌ها و در میان مردم موج می‌زند. مردم ایران اهل شور هستند، امّا اهل شعور هم هستند. از قدیم نیز معروف بود که ایرانیان اهل دیانت، عقلانیّت و سیاست هستند. شهرزوری "قوم مدبّرون" را در معرّفی ایرانیان به کار می‌برد.

شورش به شور نیاز دارد، امّا انقلاب جمع میان شور و شعور است؛ حکمت و حرکت باید توأم باشند. رمز اینکه ایران تمدّن‌ساز بوده و به‌رغم فرازوفرودها پایدار مانده، بارها و بارها تجدید حیات کرده و تمدن‌سازی نموده، و در این عصر نیز انقلاب کرده و پای آن ایستاده، همین عقلانیّت است. البتّه اگر عقل و شعور باشد و شور نباشد، حرکت ایجاد نمی‌شود. برای ایجاد حرکت هم به عقلانیّت و شعور نیاز داریم و هم به شور.

واقعیّت قضیه این است که ملّت ایران ملّت عاقلی است، هرچند فرازوفرودهایی وجود دارد، اما ضریب عقل در ایران بسیار بالاست؛ ممکن است فرد سواد نداشته باشند، امّا عقل غیر از سواد است. خرد دانایی تولید می‌کند و هوش سواد و آگاهی.

تأکید زیاد بر شعور به سازش می‌انجامد، و افراط در شور نیز به شورش می‌کشد؛ امّا حرکتی که از روی شعور و شور حاصل می‌شود، حکمت‌آمیز و حرکت آفرین است. نه به شورش می کشد، و نه به سازش می‌کشاند. ممکن است

در ایران فرازوفرودها و ضعف‌ها و قوّت‌هایی وجود داشته باشد، ولی به نظرم برخی افراد حتّی فاضل نیز گاهی در مورد مردم ایران تندروی و بی‌انصافی می‌کنند.

هیچ جای دنیا چنین تنوّع قومی‌ای وجود ندارد که اینطور مسالمت‌آمیز در کنار هم زندگی کنند. اینکه در ایران میان مرزهای اقوام هیچ‌گونه درگیری و اختلافی دیده نمی‌شود و حتی مرز سازگاری بوده، حاکی از وجود یک عقلانیّت است. اگر فقط احساسات حاکم بود، مرز میان اقوام خونین می‌شد.

آقای سوادی: بسم الله الرّحمن الرّحیم. جناب دکتر صدرا فرمودند مصلحت اسلام و مسلمانان شرط است. البتّه اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و اسلام بر مصلحت کلّ بشریّت تأکید دارد؛ یعنی مقام معظّم رهبری در تصمیم‌گیری‌شان باید مصلحت تمام بشر را لحاظ کنند.

حکومت تابع مصلحت و عدالت است. همه چیز باید هم بر مبنای عدالت باشد و هم بر مبنای مصلحت. عدالت و مصلحت دو مفهوم متفاوت هستند. از نظر علامه جوادی آملی عدالت، امری عینی است: و بالعدل قامت السموات و الارض؛ درحالی‌که، مصلحت این‌گونه نیست و حاکم مسلمانان باید مصلحت بشریّت را در نظر بگیرد. اگر میان عدالت و مصلحت تفکیک درستی صورت نگیرد و وجوه تمایز آنها مشخّص نشود، در نظریّه‌پردازی همواره دچار اشکال می‌شویم.

اگر بخواهیم در مورد حکمت و عقل و عقلانیّت[1] مردم ایران حکم کلّی کنیم، قابل‌قبول نیست. در دوره‌هایی عقل فوق‌العاده قوی بوده است؛ برخی دوره‌ها دوره‌های طلایی بودند و قدرت، علم و عقلانیّت در اختیار ما بود و باید مملکت ـ که بخش عظیمی از عالم بود ـ را اداره می‌کردیم. حوزه‌های علمیّه قوی و عالمان حکیم بودند، امّا دوره‌هایی هم وجود داشت که حوزه‌های علمیه از مسائل جامعه

۱. این دو اصطلاح با هم متفاوت هستند؛ عقل (reason) قوّه‌ای است که سعادت را با آن تشخیص می‌دهیم و عقلانیّت (rationality) یا سیرهٔ عقلا روشی است که با آن به سعادت می‌رسیم.

و حتّی مسائل حوزهٔ علمیّه صددرصد غافل بودنـد. نمـی‌تـوان ادّعـا کـرد در ایـن دوره‌ها عقل و عقلانیّت حاکم است.

امروز اگر عقل و عقلانیّت وارد دولت شود، فاسـد خواهـد شـد. در ایـن دوره رشد سیاسی مردم ایران در عالم نظیر ندارد، و اگر ملّت‌هایی را کـه رشـد سیاسـی بسیار بالایی دارند با ملّت ایران مقایسه کنـیم، فاصـله از زمـین تـا آسـمان اسـت. بنابراین، ملّت ایران از رشد سیاسی برخوردار است، امّا دو بالی که بایـد بـه رشـد ملّت کمک کند (از یک طرف حوزه، دانشگاه و پژوهشگاه و از طرف دیگر دولت) نمی‌توانند کار خود را به‌درسـتی انجـام دهنـد. بنـابراین بایـد ریشـهٔ مشـکلات را به‌درستی بشناسیم.

در همه‌جا تأکید بر این است که کار باید به دست مردم باشد؛ برداشت عمـومی از این سخن این است که امور را به بخش خصوصـی واگـذار کنـیم، حتـی اسـتاد دانشگاه و پژوهشگر هم نمی‌فهمند منظور امام و مقام معظّم رهبری از ایـن سـخن چیست. در همهٔ عرصه‌ها اعم از اقتصاد، سیاست، فرهنگ و... باید کـار بـه دسـت مردم باشد و دولت در حدّاقلّ ممکن قرار گیرد.

آقای ایزدی: بسم الله الرّحمن الرّحیم. از فرمـایش جنـاب آقـای دکتـر صـدرا و جناب آقای دکتر یزدانی مقدّم استفاده کردیم. بنده بیشـتر در گـروه کـلام فعّالیّـت می‌کنم، امّا چون موضوع برایم جذّابیّت داشت توفیقی شد تا خدمت شما برسیم.

از فرمایش آقای یزدانی مقدّم این‌طور برداشت کردم که دولت کارآمد دولتی است که مصلحت بشریّت را رعایت می‌کند، و بر شفاف‌سازی، رعایت عدالت اجتماعی، آزادی مطبوعات، نظارت اجتماعی و پرسش و پاسخ تأکید دارد.

با ارائهٔ مستندات بفرماییـد مرحـوم علامـه اینهـا را در کجـا مطـرح کـرده‌انـد؟ همچنین، آقای دکتر صدرا فرمودند دولت کارآمد بر حکمت عملـی تأکیـد دارد، و شاید بتوان گفت اینها مشخّصه‌های دولـت کارآمـد اسـت. آیـا مرحـوم علامـه در حکمت نظری یا مباحث مشروعیّت حاکمیّت و مبانی مشـروعیّت عـلاوه بـر ایـن

مباحث، در مورد گسترهٔ حاکمیّت دولت اسلامی نیز مباحثی را مطرح کرده‌اند؟ اگر مطرح شده لطفاً آدرس آن را بفرمایید.

آقای جبارنژاد: بسم الله الرّحمن الرّحیم. ضمن عرض ادب و احترام خدمت اساتید محترم.

اندرو وینست در مقدّمهٔ نظریّهٔ سیاسی می‌نویسد: عمدهٔ نظریّات دولت عموماً بر پایهٔ تصوّری از طبع آدمی شکل می‌گیرد. این یک مسئلهٔ بنیادین است؛ یعنی خاستگاه عمدهٔ نظریّات دولت فهمی است که فیلسوف سیاسی از ماهیّت بشر دارد. در خصوص ماهیّت بشر نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: نوع‌خواه، خودخواه، کمال‌گرا، کمال‌ناگرا، دارای طبع پویا یا ایستا و... .

آنچه در مورد علامه بسیار برجسته است و بر آن تأکید می‌شود نگاه خاصّ انسان‌شناسانهٔ ایشان است. متأسّفانه اساتید چندان به این مسئله نپرداختند؛ خوب بود این بحث را هم مطرح می‌شد که نوع نگاه علامه به انسان در فهم ایشان از دولت کارآمد چه تأثیری دارد و دلالت‌های این بحث را در اندیشه و آثار ایشان نشان داده می‌شد.

دولت کارآمد به معنای دولت مطلوب است. وقتی بحث مطلوبیّت مطرح می‌شود، خود به‌خود بحث خصلت هنجاری پیدا می‌کند و پرسش‌های مهم و بنیادینی شکل می‌گیرد. انتظار ما این بود که استلزامات، مؤلّفه‌ها، بنیادها، نظام و مسائل دولت کارآمد از دیدگاه علامه مطرح شود، امّا صرفاً دورنمایی از بحث ارائه شد. به نظر من دولت کارآمد یا دولت مطلوب، بیش از آنکه بخواهد به پرسش‌های رایج پاسخ دهد، خود باید طرح پرسش کند. پرسش بنیادین علامه در فلسفهٔ سیاسی که نظریّهٔ دولت کارآمد را ذیل آن مطرح می‌کند، چیست؟

آقای شریف لک‌زایی: از فرمایش اخیر جناب آقای جبارنژاد این‌طور برداشت می‌شود که دولت موردنظر علامه دولت کارآمد است و مجموعهٔ دیدگاه‌های ایشان دراین‌خصوص را می‌توان تحت عنوان دولت کارآمد به بحث گذاشت. آیا این

تلقّی مورد قبول اساتید است. اگر بخواهیم برای مجموعه مباحثی که ایشان پیرامون دولت مطرح کرده‌اند عنوانی انتخاب کنیم، چه عنوانی بهتر است؟ به‌عبارت‌دیگر، دیدگاه ایشان به کدام نظریّه نزدیک است؟ آیا اساساً مجموعه مباحث علامه را می‌توان در قالب یک نظریّه یا شبه نظریّهٔ دولتی ارائه کرد؟

جناب استاد صدرا با تمایزگذاری میان دولت کارگزین، کارپرداز و کارگزار، دولت کارگزار را دولت مطلوب و معمار دانستند. این دولت نه مداخله‌گر است و نه بر کنار؛ به تعبیر خودشان قلیل‌المؤونه و کثیرالاثر است. این در کجای مباحث علامه مطرح شده است. آیا واقعاً می‌توان تعبیر دولت معمار را در مورد دولت موردنظر علامه به کار برد؟

باید مختصات بحثی که جناب استاد یزدانی مقدّم در مورد حکومت اجتماعی مطرح فرمودند در اندیشهٔ علامه تبیین شود تا ابعاد و استلزامات آن روشن شود. اگر در این قسمت فرمایش تکمیلی دارید بهره‌مند می‌شویم.

دکتر صدرا: دال مرکزی مباحث علامه در این زمینه ولایت است. دولت ولی، دولت معمار است؛ دولت سرپرست که نه همه‌کاره است و نه هیچ‌کاره می باشد. علامه ولی را به معنای سرپرست به کار می‌برد و اصرار دارد ولایت را نباید به محبّت، حکمروا و... ترجمه کنیم. این نشان می‌دهد چیزی مدّ نظر ایشان بوده است. این سیاست، سیاست ولایت است نه سیاست دخالت و دخالت سیاسی بوده، و نه سیاست عدم دخالت و عدم دخالت سیاسی می‌باشد. بنابراین، تمثیل معمار تمثیل درستی است.

اندرو وینست در کتاب نظریه دولت می‌گوید: سه نفر سه نظریّه داده‌اند: ماکیاول، هابز و لاک. هر سه انسان طبیعی را پذیرفته‌اند، امّا ماکیاول به نظریّهٔ استبداد نوین رسیده است. هابز، لویاتان دولت مطلقه را به دست می‌آورد. لاک نیز دولت مشروطه را مطرح کرده و می‌گوید: من گیج شده‌ام و نمی‌دانم چطور چنین چیزی ممکن است.

پاسخ این است که آنها الگوی توسعه را ارائه می‌دهند کـه از غرایـز آغـاز و بـه ارضای آنها منتهی می‌شود. علامه الگوی پیشرفت ارائه می‌دهد که از فطـرت آغـاز می‌شود و به خودشکوفایی می‌رسد. فطرت هم بر دو گونـهٔ عقلـی و قلبـی اسـت. بشر سه نوع غریزه دارد؛ آقای ماکیاول به غریزهٔ شناخت و هوش ابزاری[1] پرداخته، نه خرد،[2] که به استبداد نوین می‌انجامد. هوش ابزاری دانش و قدرت تولید می‌کنـد و توسعه می‌دهد، امّا تعالی نمی‌دهد و تعادل ایجاد نمی‌کند. امّا خرد، حکمت تولید می‌کند و راهنماست. هوش مانند یک ابزار است، امّا خرد، انسان را به پیش می‌برد. در قرآن نیز دو تعبیر «لَا یَشْعُرُونَ» و «لَا یَعْقِلُونَ» به کـار رفتـه کـه بـا هـم متفـاوت هستند. ابن‌سینا و ناصر خسرو و... شـعور را بـه هـوش، و عقـل را خـرد ترجمـه کرده‌اند که ترجمهٔ دقیقی است. حیوان هم هوش دارد، ولی خرد ندارد.

شیخ طوسی صاحب تبیان در کتاب الاقتصاد الی طریق الرشـاد می‌گوید: «الانسان هو الحیوان الناطق ای العاقل ای المـدبّر ای السـائس»؛ نـاطق یعنـی عاقـل، مـدبر، سیاس که اعم از سیاست‌گذار و سیاستمدار می‌باشـد. خـرد بـه سیاسـت مـرتبط و حتی این‌گونه ترجمه شده است که انسـان سیاسـت‌گـذار و سیاسـت‌مـدار اسـت. کمااینکه امام باید اعقل زمان باشد؛ می‌توان از علم دیگران استفاده کرد، امّا عقل را باید خود داشته باشد. شیخ طوسی در ادامه می‌گوید: امام بایـد اعقـل باشـد؛ یعنـی «اعلم بآراء السّیاسیة»؛ سیاست‌شناس زمان باشد. این عقل، کفایت و کارآمدی اسـت. اگر عقل باشد هم کارآمدی ابزاری حاصل می‌شود و هم توسعه و تعالی به وجـود می‌آید.

خواجه نصیر دولت را معدّل می‌داند. دولت مسئول برقـراری تعـادل و عـدالت است؛ همان‌طور که در بدن ما عقل، تعادل و توازن ایجاد می‌کند، هوش به‌صـورت جزئی و ابزاری عمل می‌کند، امّا عقل کلّی است و هدایت می‌کند.

1. reason
2. wisdom

حکمت و عقلانیّت عین کارآمدی است. اگر عقلانیّت شکل بگیرد افراط و تفریط نخواهیم داشت. افراط و تفریط از بی‌عقلی است. صدّام اطّلاعات، آگاهی و هوش داشت، امّا اگر انسان عاقلی بود و می‌دانست عاقبت چه بر سرش می‌آید، حاضر بود به ایران حمله کند؟ آمریکا به اعتراف خودش در منطقهٔ خاورمیانه حدود ۷ الی ۸ تریلیون هزینه کرده و متضرّر شده است؛ جز تعداد بسیاری کشته و زخمی و خفت و خاری یک ابرقلدر چه چیزی به دست آورده است؟ به نظر شما اگر می‌دانست در نهایت عراق به ایران نزدیک شده و همکاری خواهند نمود، آیا حاضر بود صدام را از بین ببرد و عراق را اشغال کند؟ آمریکا هم اطّلاعات داشت و هم ابررایانه؛ پس معلوم است از ناحیهٔ عقل دچار مشکل است.

مردم ایران عاقل هستند، امّا باید توجّه کرد عقل تشکیکی است و بالقوّه و بالفعل دارد. در یک برآیند کلّی هرکس به ایرانی‌ها نزدیک شده، آنها را برخوردار از قوّهٔ مدبّره معرّفی کرده است. خواجه نصیر می‌گوید: ایرانیان به سیاست معروف هستند. همهٔ بزرگان تاریخ این را گفته‌اند. اگر برخی خلاف این را گفته‌اند حجت به حساب نمی‌آید. چنانکه به تعبیری اگر عقلانیّت را از ملاصدرا و رسائل شیخ انصاری بگیریم، چیزی برای آنها نمی‌ماند. این یک عقلانیّت نواندیش و نوگراست.

در نظام جمهوری اسلامی به اندازهٔ یک تمدّن ۳ الی ٤ هزار ساله کار انجام شده است؛ وجود ۳ هزار میلیارد تومان نقدینگی، فراهم شدن زیرساخت‌ها، تولید نیرو، افزایش تجربه و... همه توفیق هستند، ولی کافی نیستند. همین تحریم که قرار بود با آن ما را فلج کنند، اما نتوانستند، ولو اذیت رسانیدند. در مورد بنزین با اینکه قبلاً واردکننده و مصرف کننده بودیم امّا به سرعت تبدیل به تولیدکننده و حتی صادرکننده شدیم. بنابراین، ظرفیّت، ضرورت و زمینه وجود دارد. اگر جدّی بگیریم مشکلات را حلّ خواهیم کرد. نباید فکر کنیم عاقل نیستیم، امّا گاهی کارآمدی را جدّی نمی‌گیریم و اولویّت‌ها را جابه‌جا می‌کنیم.

من به‌عنوان مدیر مؤسّسهٔ کار و تأمین اجتماعی و نمایندهٔ سازمان بین‌المللی کار در ایران که مطالعات کار زیر نظر بنده انجام شد، عرض می‌کنم اگر کارآمدی و اشتغال را جدّی بگیریم ظرف مدّت کوتاهی مشکل اشتغال را حل و تمامی بحران‌ها را به فرصت تبدیل خواهیم کرد. ۵ میلیون جمعیّت بیکار یعنی ۵۰۰ لشکر ۱۰ هزار نفری؛ اینها که می‌توانند حافظ نظام بوده یا ضعیف و تضعیف شده یا تبدیل به تهدید و پیاده‌نظام دشمن می‌شوند. اولویّت مسئولین پرداخت پول است، درحالی‌که، باید مشکل اشتغال را حل کنند. به‌جای متوقع و مدیون و مصرفی کردن مردم باید آنها را مولّد کنیم. من هیچ مشکل لاینحلّی در این مملکت نمی‌بینم، امّا باید عزم ملّی و جدّی شکل بگیرد.

بنابراین، بر مردم ایران عقلانیّت حاکم است، گرچه در مواردی به اقتضای انسان بودن دستخوش احساسات و دچار افراط و تفریط می‌شوند. پس معنای ولایت را باید مدّ نظر داشته باشیم. نکتهٔ دیگر این است که دولت نماد خرد جمعی است و از خرد نیز آغاز می‌شود. سیاست هم به معنای خرد عمومی است.

دکتر یزدانی مقدّم: اعوذ بالله من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم

هرچه عرض کردم در فرمایشات علامه آدرس دارد و هم‌اکنون می‌توانم آنها را به‌صورت مستند ارائه کنم.

در مباحثی که خدمت شما مطرح کردم مبانی را مفروض گرفتم.

همان‌طور که عرض کردم تمامی این مفاهیم لوازمی دارند؛ مثلاً حکومت اجتماعی یعنی حکومتی که متعلّق به مردم است. اگر حکومت را متعلّق به مردم بدانیم، پیامدهای خاصّ خود را دارد، و اگر متعلّق ندانیم پیامدهای دیگری دارد. برای نظارت اجتماعی لازم است ساختارهایی را تعبیه و تأمین کنیم. باید شفّاف‌سازی صورت بگیرد و همهٔ امور باید به منصهٔ فکر و اندیشهٔ مردم گذاشته شود. اگر این‌طور شد می‌توانیم یک دولت کارآمد داشته باشیم.

عرض من این نیست که علامه طباطبایی دولتی را مطرح کرده‌اند که این دولت

کارآمد است. مفاهیمی در دیدگاه علامه وجود دارد که از این مفاهیم می‌توانیم در جهت کارآمدی استفاده کنیم، هریک از این مفاهیم بابی را پیش روی ما می‌گشاید؛ ممکن است علامه در یک پاراگراف گفته باشد حکومت اسلامی یک حکومت انسانی است که حقوق انسان، زن، مرد، فقیر و غنی را رعایت می‌کند و استبداد اکثریّت و اقلیّت نیست. پیاده کردن همین یک پاراگراف به مطالعه و بحث و گفت‌وگوی بسیار نیاز دارد.

علامه طباطبایی میان حکومت اجتماعی و حکومت فردی استبدادی تقابل ایجاد می‌کند. حکومت اسلامی حکومت فردی و استبدادی و به تعبیر علامه طباطبایی، که تعبیر آشنایی در اندیشه سیاسی اسلام است، کسروانی و قیصرانی نیست؛ بلکه حکومتی است که از مردم ناشی می‌شود، به مردم بازمی‌گردد و از دیدگاه‌های آنها استفاده می‌کند. منظور ما از مردم افرادی هستند که تحت این حکومتند، نه همه انسان‌ها در سراسر جهان؛ گرچه ممکن است تکالیفی هم نسبت به دیگر انسان‌ها داشته باشیم.

می‌توانیم از نظرات فارابی، ابن‌سینا، علامه طباطبایی و امام خمینی در راستای مفهوم state مسائلی را به دست آوریم و این نظرات راهنمای ما در خصوص این مفهوم باشند. این اندیشمندان دیدگاه‌هایی فراتر از مرزهای مصنوعی تحمیلی ملّی مطرح کرده‌اند. البتّه اینکه در حال حاضر معاهدات جهانی و بین‌المللی وجود دارد که ما با آنها زندگی می‌کنیم و بنا بر آنها چنین حوزهٔ نفوذی را پذیرفته‌ایم، مسئلهٔ دیگری است.

گاهی این پرسش مطرح می‌شود که آیا ملّت ایران یک ملّت عاقل و باخرد است؟ در این مسئله هیچ تردیدی وجود ندارد، و هرچه به سنّت‌ها و تاریخ‌مان نزدیک‌تر می‌شویم، این عقلانیّت پررنگ‌تر می‌شود. امّا در مقطعی ممکن است اقداماتی صورت گیرد و بحران‌هایی برای عرصه‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی و ... به وجود آید. این اقدامات ناشی از عقلانیّت نیست. البتّه قاطبهٔ مردم در این

جریان‌ها حضور ندارند، امّا کسانی که این بحران‌ها را به وجود می‌آورند، تحت تأثیر انرژی احساسی و عاطفی قرار دارند.

علامه طباطبایی در مورد روایاتی که پیرامون آخرالزّمان وارد شده است، تحلیلی ارائه می‌کنند. این تحلیل در مکاتبات شهید مطهّری با برخی از آقایان ذکر شده است. آنان این اشکال را مطرح کرده‌اند که چرا علامه این روایات را نقل کرده است. مقصود علامه از نقل این روایات آن نیست که آنها با تمام جزئیّات و تفاصیل‌شان درست هستند. غرض ایشان این است که نشان دهند این روایات به کجا برمی‌گردد. ایشان می‌فرماید انسان یا به سمت فطرت عقلی و عقلانیّت می‌رود یا احساسات، عواطف، خواسته‌ها و مشتهیات نفسانی را مورد توجّه قرار می‌دهد، و هریک از اینها نیز نتایج خاصّ خود را دارند. تمامی این روایات ناظر به این است که این احتمال وجود دارد که انسان‌ها به سمت مشتهیات نفسانی بروند؛ دراین‌صورت، این قضایا در بین آنها تحقّق پیدا می‌کند.

باید ببینیم ما طرفدار چه نوع انسان، حکومت و سنّتی هستیم. آیا طرفدار یک سنّت عقلی، عقلانی، فکری و اندیشه‌ای هستیم یا طرفدار حکومتی که مشتهیات نفسانی در آن رایج است. علامه به تفصیل دراین‌خصوص بحث کرده است.

در یک جمع‌بندی، آنچه در کار علامه دیده می‌شود این است که ظاهراً مسئلهٔ عقل و علم برای ایشان بسیار مهم است؛ زیرا انسان را یک موجودی علمی می‌داند و همین دیدگاه در آثارشان گسترش یافته است. ایشان حکومت و اجتماع را تابع عقل و علم می‌دانند، و با استناد به آیهٔ (إنّ هذا القرآن یهدی للّتی هی أقوم)[1] می‌گوید: ازآنجاکه قوام انسان به عقل است، و قرآن هم که از نظر عقلی اقوم است، ما را به راهی هدایت می‌کند که از نظر عقلی اقوم است. قرآن عقل را تقویت می‌کند و به آن قوام می‌بخشد. این سخنان علامه از دیدگاه‌های معرفت‌شناسی

۱. اسراء (۱۷)، ۹.

ایشـان نشـأت گرفتـه اسـت. در مقـالات آغـازین اصـول فلسـفه و روش رئالیسـم معرفت‌شناسی خاصّی را ارائه می‌کند که لازمهٔ آن این است که انسان برای رسـیدن به حاقّ واقع باید همواره در حال جست‌وجـو و بحـث و بررسـی باشـد، و اینکـه نهایتاً به آن می‌رسد یا نه، مطلب دیگری است.

دکتر صدرا: گرچـه علامـه حکمـت خـود را زمـانی مطـرح کـرده اسـت کـه حکومت‌سازی و دولت‌سازی نبوده، اما ظرفیّت لازم را بـرای کارآمـدی حکومـت دارد، و ما می‌توانیم از امتداد آن در این زمینه بهره‌برداری کنیم. در مباحـث ایشـان مبادی، مبانی و شاخصه‌هایی وجود دارد که ظرفیّت بازتولید را دارند؛ مـثلاً زمـانی که ادیسون برق را اختراع کرد، ماهواره و رایانه در کار نبود. امّا اکنون برق ظرفیّت چنین بهره‌برداری‌هایی را هم دارد. دیدگاه‌های علامه را نیز مـی‌تـوان در کارآمـدی حکومت تداوم داد.

امتداد فلسفه یعنی استفاده از همین ظرفیّت‌ها که معطوف به مسایل مدنی است. من بعد از اینکه به مجلس و سازمان ملل رفتم، فهمیدم فلسفهٔ سیاسی فـارابی چـه ظرفیّت‌هایی دارد. خواجه، ملاصدرا و علامه هم همین‌طور هستند. چون اینها بنیاد هستند و بنیادها مانند آب زلال می‌باشند؛ آب زلال ولو زیر زمین هـم بـرود، حتـی یک قطره از آن هم از بین نمی‌رود. تا زمانی که مناسب بوده، به‌صورت چشمه‌سـار زلال و خنک از زمین می‌جوشد و حیات‌بخش است. حکمت هم زمان‌منـد نیسـت و حتّی در فضای آلوده هم پاک می‌ماند و این ظرفیّت را دارد که مـا مبـانی نظـری خود را از آنها بازیابی کنیم.

مواردی که جناب یزدانی مقدّم گفتند شـاخص‌هـایی اسـت کـه علامـه مطـرح کرده‌اند. علامه شاخص‌های یک نظام اداری کارآمد را دقیقاً بیان کرده و امروز هـم به روزآمدسازی و کابردی‌سازی آنها نیاز داریم؛ زیـرا آنهـا فقـط بـه‌صـورت اکتفـا نمی‌کردند، بلکه بنیادها، غایات و اعماق را می‌دیدند. صورت و ابزار تغییر می‌کنـد، امّا سیرت‌ها استمرار پیدا می‌کنند.

یکی از بزرگ‌ترین شخصیّت‌هایی که نگاه کاربردی و اجتماعی به حکمت داشته، علامه بوده است. حکمت علامه معطوف به مدنیّت و سیاست است. بن‌مایه‌های دولت را هم در خود دارد و ما می‌توانیم آن را امتداد دهیم.

آقای سوادی: علامه ذیل آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ آل عمران می‌فرماید: علّت عقب‌ماندگی مسلمانان غفلت از ساحات اجتماعی دین است. ایشان دراین‌خصوص ٤٠ صفحه بحث می‌کند و با آسیب‌شناسی تمام تاریخ اسلام، علّت عقب‌ماندگی را به‌درستی نشان دهد.

آقای شریف لک‌زایی: با تشکّر از همهٔ عزیزان جلسه را با ذکر صلوات بر محمّد و آل محمّد ختم می‌کنیم.

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

علامه طباطبایی[1] و علوم انسانی

گروه علمی فلسفه علوم انسانی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی

حاضرین: آقایان مسعود آذربایجانی، محمدعلی خزائلی، هادی موسوی و علیرضا میرزایی

تاریخ ارائه
۹۸/۰۹/۰۴

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی

حجت‌الاسلام دکتر مسعود آذربایجانی در سال ۱۳۴۲ در اصفهان به دنیا آمد. در سال ۱۳۶۳ وارد حوزه علمیه شد و تا سال ۶۵ ادبیات، منطق، لمعه و اصول فقه را در حوزه اصفهان گذراند. سال ۶۶ به قم عزیمت و دروس سطح عالی (رسائل، مکاسب و کفایه) را گذراند و از دروس خارج اساتید حوزه علمیه قم نیز بهره‌مند شد. ضمن اینکه یک دوره کامل اصول را از محضر آیت‌الله محقق بهره برد. تفسیر را از محضر حضرت آیت‌الله جوادی و فلسفه را از خدمت آیت‌الله حسن‌زاده آملی بهره گرفت. از سال ۶۸ در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی تحصیلات دانشگاهی را آغاز و سال ۱۳۸۱ از دانشگاه تربیت مدرس موفق به اخذ دکتری در رشته کلام جدید شد. ایشان از سال ۱۳۷۱ با پژوهشگاه حوزه و دانشگاه همکاری خود را آغاز و از گروه روان‌شناسی موفق به اخذ کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی شدند.

از جمله آثار ایشان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. اخلاق اسلامی؛ ۲. تهیه و ساخت آزمون‌های جهت‌گیری مذهبی با تکیه بر اسلام؛ ۳. درآمدی بر روان‌شناسی دین؛ ۴. روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، روان‌شناسی سلامت با نگرش به منابع اسلامی۱و ۲؛ ۵. روان‌شناسی عمومی؛ ۶. روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی؛ ۷. مبانی نظری مقیاس‌های دینی: گزیده مقالات همایش مبانی نظری و روان‌سنجی مقیاس‌های دینی؛ ۸. معرفی مقیاس‌های دینی و ... .

استاد آذربایجانی: بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمد للّه ربّ العالمین، و صلّی الله علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین، سیّما بقیّة الله روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء.

خدمت استادان محترم خیرمقدم عرض می‌کنم و از حضورشان سپاسگزارم. عنوان بحث «علامه طباطبایی و علوم انسانی» است. از بررسی آثار علامه به ایده‌ای در حوزهٔ علوم انسانی رسیده‌ام که در اینجا مطرح می‌کنم تا از نظرات دوستان هم بهره‌مند شوم و ببینم آیا می‌توانم این ایده را دنبال کنم.

بحث را با دو مقدّمه آغاز می‌کنم.

علامه مؤسّس مکتب نوصدرایی

علامه طباطبایی را باید مؤسّس مکتب نوصدرایی در سدهٔ اخیر دانست. مکتب فکری ایشان را هم می‌توان یک مکتب فکری جدید دانست، و هم یک مکتب نوصدرایی که در امتداد دیدگاه‌های شارحان صدرالمتألّهین قرار دارد. فیض، فیاض، حکیم سبزواری، آقاعلی مدرّس، حکیم نوری، آقامحمّدرضا قمشه‌ای و... هریک نکاتی را اضافه کردند و بیشتر بر شرح، تدریس و ترویج آراء صدرالمتألّهین تأکید داشته‌اند؛ امّا کسی که در سدهٔ اخیر، به‌خصوص به‌عنوان مؤسّس مکتب نوصدرایی، دیدگاه منظومه‌وار و منسجمی را ارائه داده علامه طباطبایی است.

من برای این ادّعا پنج شاهد دارم:

ـ همان‌طور که گفتم عمدهٔ فیلسوفان بعد از ملاصدرا شارح یا مـدرّس آراء وی بودند؛ البتّه ابداع و نوآوری هم وجود داشت، ولی بسیار اندک بود و در میـان آنهـا نگاه جامع و منظومه‌وار کمتر به چشم می‌خورد.

ـ علامه طباطبایی به پیـروی از ملاصـدرا، جـامع میـان قـرآن و عرفـان بـود و حکمت متعالیه را با رویکرد قرآن، برهـان و عرفـان ـو بـه تعبیـر حضـرت اسـتاد جوادی آملی برهان و عرفان در محضر و خدمت قرآنـ بازخوانی، تبیین و تـرویج کرد.

– علامه طباطبایی امتداد فلسفه و حکمت متعالیه را در مواجهه با علوم مختلف اسلامی و انسانی بیان می‌کند، و بـر اسـاس حکمـت متعالیـه منظومـهٔ جدیـدی از معارف را ارائه می‌دهد. این مطلب بسیار مهم به نظر می‌رسد؛ زیرا نشـان مـی‌دهـد ایشان به فلسفهٔ اسلامی اکتفا نکرده و آن را در معارف مختلف امتداد داده‌اند.

– ایشان در مواجهه با تمـدّن غـرب و شـبهات جدیـد نیـز رویکـردی خـاص داشتند. این رویکرد را به‌ویژه در تفسیر آیهٔ ۲۰۰ سـورهٔ آل‌عمـران مـی‌تـوان دیـد. تقابل با تمدّن غرب نشان‌دهندهٔ نگاه تمدّنی، اجتمـاعی، نوآورانـه و بـه‌روز ایشـان است.

– مرحوم علامه کتب درسی ازجمله بدایـه و نهایـه را تـدوین کردنـد. همچنـین شاگردان فراوانی نیز تربیت کردند ـ که هم‌اکنون نیز از نعمت آنها بهره‌مند هستیم ـ به‌طوری‌که تقریباً می‌تـوان گفـت در ۵۰ سـال گذشـته شـاید بـیش از ۸۰ درصـد شاگردان ایشان حوزه و دانشگاه را از جهت علوم عقلی اشباع و تـأمین کردنـد. در واقع ایشان از طریق تدریس و تدوین حکمت متعالیه آن را نهادینه کردند.

باتوجّه‌به این پنج نکته می‌توان ادّعا کرد ایشان مؤسّس یک مکتـب نوصـدرایی بودند.

تلاش علامه در زمینهٔ امتدادبخشی به فلسفه

علامه طباطبایی سعی کردند امتداد فلسفه را در مباحث علوم انسانی و اسلامی نشان دهند. در علوم اسلامی در مباحث دین‌شناسی، اعتقادات و علوم کلامی رساله‌های متعدّدی در زمینهٔ اثبات ذات، اسما، صفات و افعال الهی، وسائط میان خدا و انسان نوشته‌اند، همچنین رساله در نبوّت، رساله در ولایت، شیعه در اسلام و قرآن در اسلام نیز به نگارش در آورده است. ایشان حتّی به تبیین نیز اکتفا نکردند و به شبهات نیز پاسخ دادند؛ مثلاً در مورد ماهیّت وحی کتاب وحی یا شعور مرموز را نوشتند؛ در مورد اینکه آیا شیعه بحث فلسفی دارد یا نه، علی و فلسفهٔ الهی را نوشتند؛ در مسئلهٔ ادراکات انسان و اینکه آیا روح انسان مجرّد است یا نه، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را در تقابل با مادّی‌گرایی نوشتند و... در المیزان نیز به هر سه بخش معارف متعلّق به اسماءالله، وسائط و انسان پرداخته‌اند.

سه دسته از آثار علامه به‌گونه‌ای است که می‌توان گفت ایشان وارد علوم انسانی شده‌اند:

۱. در دسته‌ای از آثار و رسائل مباحث انسان‌شناسی را مطرح کرده‌اند، و همان‌طور که می‌دانیم این بحث محور و مبنای علوم انسانی است. در کتاب انسان ما قبل الدّنیا، فی الدّنیا و بعد الدّنیا به سه نشئهٔ مختلف حیات انسان پرداخته‌اند. در کتاب رسالة فی الولایة به معرفت النّفس پرداخته و در مورد معرفت شهودی که بخشی از معرفت انسان است بحث کرده‌اند. در کتاب فی النّبوات و المنامات جنبه‌های شهودی و ویژهٔ انسان را معرّفی کرده است. در المیزان نیز معارف زیادی در مورد انسان‌شناسی به طور پراکنده بیان شده است.

۲. مباحثی که در مورد فلسفهٔ علوم انسانی مطرح کرده‌اند. در این بخش بر دو بحث تأکید ویژه داریم: نظریّهٔ اعتباریات که در رساله‌ای مستقل در اعتباریات، مقالهٔ هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم و در ضمن مباحث المیزان به آن پرداخته‌اند. بحث مفصّلی که در تفسیر آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ آل‌عمران مطرح کرده‌اند و

می‌توان از آن با عنوان فلسفةالاجتماع یا فلسفهٔ علوم انسانی ـ اجتماعی نام برد.

۳. مواردی که به‌صورت خاص وارد مسئله‌های علوم انسانی شده‌اند؛ به‌ویژه در مباحث تربیتی و تربیت اخلاقی. از مختصّات و منفردات ایشان در این زمینه، بحث مسلک اخلاقی است که آن را با نگاه توحیدی معرّفی می‌کنند که رویکرد ویـژه‌ای در تربیت اخلاقی است. همچنین، مباحثی در زمینهٔ روانشناسی و علـوم اجتمـاعی، در حوزهٔ سیاست در مقالهٔ مرجعیّت و روحانیّـت با ارجاع به مقالهٔ النبـوّة و السّیاسـة و الامّـة در الهیات شفا و نوشته‌هـای صـدرالمتألّهین بحـث ثابـت و متغیّـر را مطـرح می‌کنند. در زمینهٔ حقوق نیز مباحث مختلفی را به‌ویژه در المیزان مطرح کـرده‌انـد؛ ازجمله در مسئلهٔ حقوق زن وارد مباحث جدیدی می‌شوند.

همچنین، در غرب‌شناسی ـ اگر این بحث را در قلمرو علوم انسـانی بـدانیم ـ در آثار مختلف مباحثی را مطرح کرده‌اند؛ به‌ویژه در تفسیر آیهٔ ۲۰۰ سـورهٔ آل عمـران در این زمینه و در مورد نحوهٔ مواجهه بـا تمـدّن غـرب بـه‌صـورت مفصّـل بحـث کرده‌اند.

اکنون ایدهٔ اصلی خود را مطرح می‌کنم و از مطالب و مباحث علامه سـه شـاهد برای آن می‌آورم:

تبیین علامه از مسائل اجتماعی و روانشناختی بر مبنای جسمانیةالحدوث بودن نفس

یکی از ویژگی‌های مکتب فکری علامه این است که ایشان اصول حکمـت متعالیـه را پذیرفته و مکتب فکری خود را بر اساس و مبنای آن پی‌ریـزی کـرده اسـت. یکـی از اصول مهمّ حکمت متعالیه جسمانیّةالحدوث و روحانیّة البقا بودن نفس انسان است. ایـن اصل در مباحث علوم انسانی ـ به‌ویژه روانشناسی و فلسـفهٔ روان‌شناسـی ـ کـه مسـئلهٔ نفس و بدن مطرح می‌شود بسیار مهم است.

به نظر من با بررسی دیدگاه‌ها و آراء علامه در بخشی از مباحث علوم انسانی و اجتماعی می‌توان این ایده را مطرح کرد: ایشان با پذیرش نظریهٔ جسمانیّةالحدوث و روحانیّةالبقا در مورد نفس انسان، در بسیاری از موارد توانسته‌اند تبیین منسجمی از

مسائل اجتماعی و تربیتی‌ـروانشناختی ارائه دهند. این ایده و برداشت من است و سه شاهد برای آن می‌آورم؛ گرچه به نظرم می‌توان شواهد بیشتری برای آن ارائه کرد.

شاهد اول واژهٔ قلب است. قلب محور فعّالیّت‌های انسان است و علامه در چند جای المیزان در مورد آن بحث کرده است. ازجمله در تفسیر آیه (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ)[1] می‌فرمایند: إن المراد بالقلب بمعنی النفس و الرّوح و شواهدی می‌آورند در خصوص اینکه تعقّل، حبّ، بغض، کفر و... همه منتصب به قلب است. سپس می‌فرمایند قلب آن عضو صنوبر در بدن انسان است، پس چرا قرآن به‌جای قلب از روح، روان و نفس سخن نگفته است؛ این مطلب حاکی از آن است که قلب جایگاه ویژه‌ای در بُعد جسمانی انسان دارد.[2]

به نظر من این مطلب مهمّی است؛ نادیده گرفتن بُعد جسمانی و فیزیولوژیک انسان، به‌خصوص در مباحث روان‌شناسی، خطای فاحشی است که در برخی تبیین‌ها به چشم می‌خورد. مرحوم علامه باتوجّه‌به این مطلب می‌فرمایند:

و الظاهر أنّ الإنسان ـ لمّا شاهد نفسه و سائر أصناف الحيوان و تأمّل فيها و رأى أنّ الشعور و الإدراك ربما بطل أو غاب عن الحيوان بإغماءٍ أو صَرعٍ أو نحوهما، و الحياة المدلول عليها بحركة القلب و نبضانه باقيةٌ بخلاف القلب ـ قُطع على أنّ مبدأ الحياة هو القلب.[3]

گاهی می‌بینیم همهٔ بدن مشکل دارد، امّا مادامی‌که قلب کار می‌کند انسان زنده است، وقتی قلب از کار افتاد، انسان می‌میرد. به‌عبارت‌دیگر، قلب محور و شاخص برای حیات و مرگ انسان و حیوان است. بنابراین، آنچه در قرآن آمده با این قلب

---

۱. بقره (۲)، ۲۲۵.

۲. طباطبایی، المیزان، ج۲، ص۲۲۳.

۳. نساء (٤)، ۱.

صنوبری مرتبط است و جنبهٔ جسمانی در آن مدخلیّت دارد. حضرت استاد مصباح نیز در این زمینه تبیین مفصّلی دارند و جنبه‌های عاطفی را نیز مطرح کرده‌اند.

بنابراین، قلب جنبهٔ جسمانیةالحدوث دارد و به سمت روحانیةالبقا پیش می‌رود. دریافت من از فرمایش علامه این است که اگر آن بخش از گزاره‌های قرآنی را که در آنها واژهٔ قلب به کار رفته فقط به معنای روح بگیریم، نمی‌توانیم به تبیین صحیحی برسیم، امّا با نگاه جسمانیةالحدوث که قلب همان عضو صنوبری است و جنبه‌هایی از بعد بدنی انسان در آن وجود دارد که مبدأ حیات و مرگ می‌شود، می‌توانیم تبیین بهتری ارائه دهیم و با روانشناسان امروز همراهی بهتری خواهیم داشت.

شاهد دوم خویشاوندی و ارحام است. این بحث را در تفسیر آیهٔ ۱ سورهٔ نساء مطرح کرده‌اند؛ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)[1]

در این آیه بحث در مورد این است که خداوند آدم و حوا را از مادّه واحد و انسان‌ها را از حضرت آدم آفرید. مرحوم علامه برخلاف نظر یهودیان که معتقدند حوا از دندهٔ چپ آدم خلق شد، می‌فرمایند: خداوند این دو را از حقیقت واحدی آفرید و انسان‌ها را از نسل آنها پراکنده کرد. آنچه مورد بحث من است ادامهٔ آیه است که می‌فرماید: از خدا و ارحامی که از آنها سؤال می‌شوید، پروا کنید. ایشان در ضمن تفسیر این قسمت در مورد خویشاوندی و ارحام و وحدت اجتماعی که در نتیجهٔ خویشاوندی به وجود می‌آید بحثی را مطرح می‌کنند.

و اتقوا الوحدة الرحمية التی خلقها بينكم و الرحم شعبة من شعب الوحدة و السنخية السارية بين أفراد الإنسان.

---

۱. نساء (٤)، ۱.

یعنی یکی از چیزهایی که باعث وحدت میان افراد مختلف می‌شود رحم است.

و الرحم فی الأصل رحم المرأة و هی العضو الداخلی منها المعبأ لتربیة النطفة ولیدا، ثم استعیر للقرابة بعلاقة الظرف و المظروف لکون الأقرباء مشترکین فی الخروج من رحم واحدة، فالرحم هو القریب و الأرحام الأقرباء.

تاجایی‌که بنده بررسی کردم در تفاسیر دیگر نمی‌توان چنین تبیینی یافت. اینجا نیز بر نظریّهٔ جسمانیةالحدوث تأکید دارند؛ به این معنا که ایشان منشأ خویشاندی را که یک امر کاملاً روانی و اجتماعی است از یک امر جسمانی می‌دانند. ایشان ـبرخلاف نظر اعراب و دیدگاه‌های باستان‌شناسی که محور را قبیله می‌دانندـ خویشاوندی را ناشی از زن می‌داند. افرادی که از رحم واحدی خارج شده‌اند عواطف و علایق مشترک پیدا می‌کنند.

و قد اعتنی القرآن الشریف بأمر الرحم کما اعتنی بأمر القوم و الأمة، فإن الرحم مجتمع صغیر کما أن القوم مجتمع کبیر، و قد اعتنی القرآن بأمر المجتمع و عده حقیقة ذات خواص .

شاهد سوم در جلد چهارم المیزان در تفسیر آیهٔ (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ)[1] است که شاید یکی از شاهکارهای بحث ایشان باشد. در اینجاست که می‌توان تبیین‌های عقلانی، نگاه اجتماعی و تمدّنی ایشان را بررسی و دنبال کرد.

ایشان در تفسیر این آیه برای تبیین تفکّر اجتماعی در اسلام حدود ۱۵ مقدّمه و محور را مطرح کرده‌اند. جالب است که در اینجا هم مبنای جسمانیّة الحدوث و روحانیّةالبقا بودن نفس انسان به چشم می‌خورد. در مقدّمهٔ دوم می‌فرماید: اجتماعی شدن انسان‌ها برای رسیدن به مرتبهٔ کمال خود مراحلی را طی کرده است، که من بنا بر فرمایش ایشان توانستم سه مرحله را از هم تفکیک کنم:

---

۱. آل‌عمران (۳)، ۲۰۰.

مرحلهٔ اول: جسمانیّةالحدوث

ایشان می‌فرمایند: همهٔ دستگاه‌های بدن انسان ازجمله گوارش، تنفّس، گردش خون، مغز و... به‌صورت فرادی و منفرد کار می‌کنند؛ تنها جهاز تناسلی انسان است که نمی‌تواند به‌تنهایی کار کند و اتّفاقاً فقط در ارتباط با جنس مخالف است که همهٔ اجزا، ابعاد و هورمون‌های آن به صورت کامل کار می‌کند.

این سخن در مرد و زن کاملاً صادق است. بنابراین، نخستین سنگ بنای اجتماع که عبارت است از تکثّر و تبدیل شدن ۲ به ۳ و... از یک مبنای جسمی به نام جهاز تناسلی آغاز می‌شود. خداوند کششی به نام کشش جنسی در انسان قرار داده است که مبنای آن یک دستگاه جسمانی است. پس جسمانیّةالحدوث فقط مربوط به روح و نفس نیست و حتّی خود خانواده هم جسمانیّةالحدوث است. این نوع نگاه در مباحث مشاوره و روان‌شناسی بسیار کارآیی دارد و ابعاد بدنی و نیازهای فیزیولوژیک را کاملاً مدّ نظر قرار می‌دهد.

مرحلهٔ دوم: قاعدهٔ استخدام

علامه این قاعده را برای توسعهٔ جامعه مطرح می‌کند. توانایی‌ها و نیازهای افراد مختلف است و همین امر باعث می‌شود افراد یکدیگر را به استخدام درآورند. این امر باعث توسعهٔ جامعه می‌شود.

ایشان در اینجا شبهه‌ای را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: غرب هم این مسئله را به‌خوبی درک کرده است، امّا اکتفا به این مرحله باعث می‌شود افراد فقط به دنبال منافع خودشان باشند، و در نتیجه جامعه قادر نخواهد بود آرامش، امنیّت و قوام لازم را پیدا کند و به رشد برسد. بنابراین، مرحله عالی‌تری باید وجود داشته باشد و آن تفکّر اجتماعی است.

مرحلهٔ سوم: تفکّر اجتماعی

به این معنا که فرد علاوه بر استخدام دیگری به این تفکّر برسد کـه نیازهـای او

زمانی به‌خوبی تأمین می‌شود که نگاه اجتماعی داشته باشد. اگر فرد بداند نباید زباله را در کوچه و خیابان بریزد، برای خودش هم نفع دارد.

ایشان این مرحله را رشد و بسط می‌دهند و تفاوت ما با غرب را هم در همین مرحله می‌دانند. البتّه غربی‌ها هم به این مرحله رسیده‌اند و مثلاً راستگویی، نظافت، حقوق دیگران و... را رعایت می‌کنند، و ازاین‌جهت جامعه‌شان رشد یافته، امّا نگاه آنها نگاه توحیدی نیست. به همین دلیل، فرد صرفاً منافع مادّی خود و حدّاکثر جامعه‌اش را در نظر می‌گیرد. با همین نگاه است که به بهانهٔ توسعهٔ تمدّن جوامع دیگر را استعمار می‌کند، به برده‌داری روی می‌آورد و از انجام هرگونه جنایتی علیه این جوامع هیچ منعی ندارد.

علامه اشکال می‌کند که آنها چطور تفکّر اجتماعی را به جامعهٔ خودشان محدود می‌کنند. وقتی تمام انسان‌ها را در نظر نمی‌گیرند قطعاً وجدان‌شان هم آرام نخواهد گرفت. به‌کارگیری تفکّر اجتماعی در قبال تمام انسان‌ها زمانی میسّر خواهد شد که مبدأ و معاد وارد روابط اجتماعی انسان شود. وقتی فرد رضای خدا را در نظر می‌گیرد باید همهٔ انسان‌ها را به‌خاطر خدا دوست داشته باشد، و به‌این‌ترتیب به خودش اجازه نمی‌دهد به‌خاطر منافع جامعهٔ خودش انسان‌های دیگر را استعمار کند.

جمع‌بندی

نکتهٔ اصلی در مورد دیدگاه‌های علامه طباطبایی در علوم انسانی این ایده است که به اعتقاد ما ایشان در مباحث علوم انسانی–اجتماعی ایدهٔ جدیدی را مطرح کرده‌اند و آن عبارت است از اینکه نظریّهٔ حکمت متعالیه مبنی بر جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقا بودن نفس را می‌توان در مباحث مختلف روانشناسی، تربیتی و علوم اجتماعی استفاده کرد که سه مورد از آن را با ذکر شاهد خدمت‌تان عرض کردم.

بررسی و نقد

آقای موسوی: از جناب استاد آقای دکتر آذربایجانی تشکّر می‌کنیم.

آقای خزائلی: بسم الله الرّحمن الرّحیم و به نستعین. از فرمایش جناب آقای آذربایجانی استفاده کردیم. بحث ابتکاری و خوبی را ارائه کردند.

ملاصدرا در طرح نظریّهٔ جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقا به دنبال آن است که نهایتاً به روحانیةالبقا بودن نفس برسد؛ البتّه به این معنا که انسان در سیر خود به جامعهٔ دینی، معنوی و اخلاقی برسد. شما از جسمانیةالحدوث بودن آغاز کردید، ولی روحانیةالبقا بودن را تبیین نکردید.

فرمودید علامه مؤسِّس مکتب نوصدرایی هستند. آیا منظورتان این بود که نوآوری‌ها و دیدگاه‌های جدیدی ارائه کرده‌اند؟

آقای میرزائی: بسم الله الرّحمن الرّحیم. ایدهٔ جالبی بود.

قطعاً علامه در بحث حکمت صدرایی تلاش‌هایی داشته‌اند، ولی در آثارشان به ابن‌سینا و حکمت مشّاء نیز کمتر از حکمت متعالیه استناد نکرده‌اند. مقصودم این است که صرفاً می‌توان ایشان را نمایندهٔ حکمت متعالیه دانست، نه مؤسّس مکتب نوصدرایی؛ زیرا تأسیس مکتب به نوآوری در مبانی، مسائل و روش‌ها نیاز دارد؛ به‌ویژه باید در خود مکتب باشد؛ نوآوری‌ای که در خارج از مکتب استفاده می‌شود را نمی‌توان به‌حساب آورد، نوآوری باید در چارچوب مکتب صورت بگیرد. بفرمایید در چارچوب این مکتب چه نوآوری‌ای داشته‌اند که بتوان ایشان را مؤسس مکتب نوصدرایی دانست.

ضمن اینکه برخی معتقدند ایشان در باب حکمت متعالیه کاستی‌هایی دارد؛ مثلاً دو کتاب درسی‌شان بسیار موجز و مختصر است و به مباحث بسیار مهمّی نظیر معادشناسی نپرداخته‌اند، و نفس‌شناسی هم کاملاً مغفول مانده است. شاید ایشان با معاد صدرایی چالشی داشته است.

باتوجّه‌به این مسائل آیا باز هم می‌توان ایشان را امتداد جدّی حکمت صدرا دانست؟

مطلبی که جناب استاد فرمودند برای من هم مبهم است. شما روحانیّت را بسیار

موسّع گرفتید و حتماً برای آن توجیهی دارید. آیا مسائلی نظیر اعتبارات اجتماعی را هم می‌توان روحانی تلقّی کرد؟ ایشان شخصیّتی منحاز و مستقل از افراد برای اجتماع قائل هستند. اگر با این رویکرد در نظر بگیریم بحث قدری ترمیم خواهد شد.

آقای موسوی: ایدهٔ بسیار جالبی بود. یک وجه مغفول‌مانده در مباحث علوم انسانی این است که ما کمتر به سراغ مباحث جسمانی و فیزیکی رفته‌ایم. امّا به نظرم باید بیشتر روی شاهد اول کار کنیم. فرمودید این قلب از جسمانیّت حکایت می‌کند؛ در حال حاضر مراکزی به وجود آمده‌اند که روی این مسائل کار می‌کنند و در تلاش هستند تمرکز را از روی مغز به روی قلب بیاورند؛ به‌این‌صورت که احساسات و حتّی بخشی از تفکّر و زندگی ما روی قلب بار می‌شود. به نظرم در اینجا به کارهای زیست‌شناسی نیاز داریم.

سه مرحلهٔ اجتماعی شدن که فرمودید مراحل مهمّی هستند، امّا لازم است ارتباط آن با نظریّهٔ اعتباریات مشخّص شود؛ زیرا در آنجا نیز علامه در بحث پیدایش خانواده نظریّهٔ استخدام را توضیح می‌دهند؛ به این معنا که زن و مرد یکدیگر را در جامعه‌ای به نام خانواده استخدام می‌کنند. باید نشان دهیم این وجه جسمانی چطور باعث اعتبار خانواده می‌شود. بخشی از اعتبارات ما ناشی از سطح فیزیکی‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم و نخستین مرحلهٔ آن را می‌توان نیازهای جنسی دانست. این اعتبارات هم خودشان مراتبی دارند، پایین‌ترین مرتبهٔ آن ارضای نیازهای جنسی و بالاترین مرتبهٔ آن اطاعت از دستورات الهی است. در بالاترین مرتبه است که خانواده خانوادهٔ روحانی می‌شود.

استاد آذربایجانی: به اتّفاق آقای دکتر جان‌بزرگی در حال کار روی این نظریّه هستیم. خانوادهٔ روحانی خانواده‌ای است که بر محوریّت توحید شکل بگیرد؛ دراین‌صورت بسیاری از اختلافات کاهش پیدا می‌کند. ما به دنبال این هستیم که این مبدأ ادراک‌شده را به نحوی در زندگی فعّال کنیم؛ واقعاً مؤمن باشیم، نه فقط مسلمان باشیم.

آقای موسوی: در واقع چیزی که نطفهٔ آن فیزیکی و مقدّمهٔ آن اعتبار استخدام بوده است می‌تواند رشد کند تا سازوکارهای آن به عدالت اجتماعی و مراتب بالاتر برسد.

استاد آذربایجانی: از فرمایش دوستان استفاده کردم. البتّه این ایده خام است و هنوز نیاز به کار دارد. هدف من این بود که با استفاده از فرمایش دوستان آن را پخته‌تر کنم.

بعضی از این نکات مورد توجّه ما هم است؛ ازجمله اینکه نهایت سیر (روحانیةالبقا) به چه صورت خواهد بود. خود مرحوم علامه در تفسیر آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ آل‌عمران تصریح می‌کنند ما معتقدیم جامعه یک شخصیّت منحاز و مستقل دارد. ابتدا و پایانی دارد، تقدیر و مجازات دارد و ... امّا اصل آن از همین جهاز تناسلی آغاز می‌شود.

در مباحث روانشناسی و خانواده‌درمانی که امروزه مطرح است، اگر قرار باشد خانواده بر اساس دادوستدهای حیوانی صرف باشد بقا نخواهد داشت. فقط با نگاه توحیدی است که تعالی اتّفاق می‌افتد و چیزهای باارزش‌تری به وجود می‌آید که قاعدهٔ تبادل را به هم می‌زند؛ به‌این‌ترتیب، به سمت روحانیّةالبقا پیش می‌رویم و به جایی می‌رسیم که همسران پس از ٦٠ سال زندگی مشترک بدون نیاز جنسی عاشقانه همدیگر را دوست دارند.

در مورد قلب من فقط به فرمایش آقای مصباح که به مسئلهٔ عواطف پرداخته‌اند اشاره کردم؛ ولی این مسئله در مباحث روانشناسی هم مطرح است و خود علامه هم به آن اشاره کرده‌اند. آیا این کارکردها مربوط به مغز است یا قلب؟ باتوجّه‌به ادبیاتی که در تمامی فرهنگ‌ها وجود دارد و بسیاری از احساسات را به قلب و دل نسبت می‌دهند؛ مثلاً می‌گویند «دلم از حرف شما گرفت»، «دل‌مرده شدم» و... اینها نمی‌توانند صرفاً استعاره باشند. وقتی عصبانی می‌شویم به قلب‌مان فشار می‌آید و دچار فشارخون می‌شویم؛ چراکه این رابطهٔ روح و بدن در مورد قلب به منتهای درجه می‌رسد.

در مورد بحث اجتماعی‌شدن مرحوم علامه بحث جهاز تناسلی را از قاعدهٔ استخدام تفکیک کرده و مصداق آن قاعده نگرفته‌اند؛ به همین دلیل، من احساس کردم می‌توان سه مرحله در نظر گرفت.

در مورد بحث نوصدرایی شواهدی را جمع‌آوری کرده‌ام؛ مثلاً حضرت استاد آیت‌الله جوادی آملی حدود ۱۷ مورد نوآوری برای مرحوم علامه برمی‌شمارند. یکی از این نوآوری‌ها در تبویب بدایه و نهایه است؛ وقتی بدایه و نهایه را با اسفار مقایسه می‌کنیم می‌بینیم در تبویب تفاوت‌هایی دارند.

در مورد نفس و معاد نیز همان‌طور که فرمودید علامه به‌خاطر اختلاف دیدگاه‌شان با ملاصدرا این مباحث را در این دو کتاب بیان نکرده‌اند، ولی در رسالهٔ الولایه اصل بحث را از حکمت متعالیه و با نگاه وجودشناسانه مطرح می‌کنند.

اصل عرض بنده این است که در مجموع اکثر مباحث مرحوم علامه بر اساس حکمت متعالیه است، به‌خصوص که در مباحث دیگر نظیر نفس‌شناسی، انسان‌شناسی و تا حدّی مباحث اجتماعی و اعتباری هم سرریز کرده‌اند. من وارد بحث اعتباریات ایشان نشده‌ام، چون در چند سال اخیر به آن زیاد پرداخته شده و من به نظرم می‌رسد دیدگاه‌های دیگرشان مغفول مانده است. اگر بتوانیم دیدگاه‌های دیگر را برجسته کنیم دریچه‌های نویی از بحث را برای‌مان باز می‌کند.

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

جریان برهان إنّی مطلق در فلسفه و عدم جریان برهان لمّی در آن از نظر علامه طباطبایی [1]

- **گروه علمی معرفت‌شناسی**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین حسن معلمی
- **حاضرین:** آقایان عسکری سلیمانی امیری، حسن عبدی و سید اباذر نبویان

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری

تاریخ ارائه

۹۸/۰۹/۲۳

استاد عسکری سلیمانی امیری: بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمدللّه ربّ العالمین، وصلّی الله علی سیّدنا محمّد وآله الطّاهرین

اللّهم صلّ علی محمّد وآل محمّد وعجّل فرجهم.

واکنش‌های علمی به دیدگاه علامه در خصوص برهان لمّی

بحثی که یکی دو جلسهٔ قبل خدمت عزیزان مطرح کردم ناظر به دیدگاه جناب علامه طباطبایی پیرامون برهان‌های جاری در فلسفه بود. ایشان در بعضی از تعلیقه‌های اسفار، و نیز در ابتدای نهایة الحکمه به‌صراحت اعلام می‌کند در فلسفه برهان لمّی جاری نیست. می‌دانیم برهان لمّی یکی از براهین متقن است، امّا علامه در حوزهٔ فلسفه به آن بی‌مهری نشان داده است. البتّه این برهان معتبر است و در علوم جریان دارد، ولی نه به این معنا که هرجا علوم برهان آورد، لمّی باشد. اگر بخواهیم برای برهان لمّی مصداقی بیابیم باید در علوم جست‌وجو کنیم.

این نظریه نظریهٔ ویژه و بی‌سابقه‌ای است؛ یعنی این‌گونه نیست که دیگران هم آن را طرح و بررسی کرده باشند؛ عدّه‌ای آن را پذیرفته و عدّه‌ای دیگر نقد کرده باشند، و علامه نیز ازجملهٔ ناقدان باشد. ظاهراً این نظریه به معنای واقعی کلمه بی‌سابقه است، و علامه طباطبایی در تعلیقات‌شان بر اسفار، و نیز در نهایة الحکمه آن را ابداع کرده‌اند.

در جلسهٔ قبل، قاعدهٔ ذوات‌الاسباب را مطرح کردیم و اجمالاً توضیح دادیم بر

اساس این قاعده چگونه گزاره‌ها شکل می‌گیرند و انسان به یقین می‌رسد. نظریهٔ علامه را نیز تا حدودی تبیین کردیم. در این جلسه، بحث پیرامون این دیدگاه را بسط و گسترش می‌دهیم تا ببینیم هدف ایشان از این نظریهٔ ابداعی چیست.

این نظریه بسیار مهم است، و قدر متیقّن این است که علامه مصباح یزدی و جناب استاد آیت‌الله جوادی آملی ـ که از شاگردان بارز علامه طباطبایی هستندـ نسبت به آن موضع گرفته و آن را نقد کرده‌اند. در میان اساتید بی‌واسطهٔ ما، حضرت آیت‌الله فیاضی ـبه‌تبع دو استاد بزرگوارشانـ این رأی علامه را نقد کرده و نپذیرفته‌اند. امّا جناب استاد عشاقی ضمن موافقت با این دیدگاه و تأیید آن، در تعلیقه بر نهایة الحکمه در صدد پاسخ به حضرت آیت‌الله مصباح برآمده و در وعایهٔ خویش متعرض این مسئله شده است. برخی اساتید مثل حضرت استاد یزدان‌پناه نیز این بحث را به‌صورت شفاهی مطرح کرده و رأی علامه را نپسندیده‌اند.

منشأ دیدگاه علامه در خصوص برهان لمّی

این بحث ناشی از آن است که بر اساس مبانی متّخذ از بیان ملاصدرا باید بپذیریم برهانی لمّی در فلسفه هم جاری است؛ امّا علامه طباطبایی که به مبانی ملاصدرا مستحضر است و آنها را پذیرفته، در اینجا از مبنای ملاصدرا عدول می‌کند. دلیل این عدول چیست و چه مبانی دیگری باعث عدول او از این مسأله شده است؟ ملاصدرا بر اساس کدام مبانی برهان لمّی را در فلسفه جاری دانسته است؟ در انظار و میدان‌های علمی قبل از ملاصدرا چه چالشی مطرح بوده که ملاصدرا با این نگرش، آنها را نقد کرده است؟

به‌لحاظ تاریخی، دوانی در توصیف عرض ذاتی، نقدی را متوجه ابن‌سینا کرده، و او را به تناقض‌گویی متّهم می‌کند؛ البتّه تناقض آشکار نیست، و این اهل فن هستند که گاهی از لوازم بعضی از مدعیات، تناقضی را بیرون می‌کشند. ملاصدرا نسبت به این نقد و اتّهام واکنش نشان داده است؛ به اعتقاد وی، برخی امور درعین‌حال که عرض ذاتی برای موضوع هستند، اعم از آن هستند، لزومی ندارد

عرض ذاتی مساوی با موضوع باشد. دوانی بر اساس برخی مبانی ابن‌سینا، این نظریه را که عرض ذاتی می‌تواند مساوی با موضوع یا حتّی اعم از آن باشد، به چالش می‌کشد. مرحوم دوانی معتقد است اگر اهمیت عرض ذاتی را بپذیریم، این مبنا ما را دچار تناقض می‌کند.

ملاصدرا در واکنش به این رأی دوانی، سعی بلیغ دارد تا نشان دهد ابن‌سینا هیچ تناقضی نگفته است و عرض ذاتی می‌تواند اعم از موضوع باشد. اساساً محمول ضروری گاهی با موضوع مساوی است و ذات موضوع آن محمول را می‌طلبد؛ مثلاً در قضیهٔ «انسان ناطق است بالضروره» محمول با موضوع مساوی است و موضوع آن را می‌طلبد؛ زیرا انسان انسان است، و ازآن‌جهت‌که انسان است ناطق است. گاهی نیز محمول اعمّ از موضوع است، و موضوع ازآن‌جهت که این موضوع است، این محمول را به‌عنوان محمول لازم ضروری می‌طلبد. وقتی می‌گوییم «انسان حیوان است» با اینکه حیوان اعم از انسان است، اقتضای ذاتی انسان این است که این محمول را ـ ولو اینکه اعم است ـ دارا شود؛ برای داشتن چنین محمولی، به حدّ وسطی که بین این دو رابطه برقرار کند و علّت داشته باشد نیاز نداریم؛ زیرا موضوع بی‌واسطه آن را مطالبه می‌کند.

بنابراین، بیان ابن‌سینا دراین‌خصوص دچار هیچ تناقضی نیست و موضوع می‌تواند اخص باشد و درعین‌حال بی‌واسطه اعم را طلب کند. امّا دوانی معتقد است اگر موضوع بخواهد محمولی را طلب کند، آن محمول نمی‌تواند اعم از موضوع باشد؛ زیرا اگر اعم باشد باید در غیر این موضوع وجود داشته باشد. این نشان می‌دهد محمول متعلّق به این موضوع نیست و به اعم از آن تعلّق دارد، و آن موضوع اعم با این محمول اعم رابطهٔ تساوی دارد.

نتیجهٔ بحث این است که حرکت و سکون اخص از جسم، هر دو می‌تواند عرض ذاتی باشد و لزومی ندارد که تساوی باشد؛ گاهی اعم است، گاهی مساوی و گاهی اخص. در مورد اخص‌ها این چالش مطرح است که به‌رغم اخص بودن،

موضوع ازآن‌جهت که موضوع است چطور می‌تواند این اخص را بطلبد؟ اگر اقتضای موضوع چنین است هرجا موضوع هست محمول هم باید باشد؛ درحالی‌که اینجا این موضوع هست، امّا حرکت نیست و به‌جای آن سکون است. حال آنکه اگر موضوع ـ که جسم است ـ سکون را بطلبد، بایستی هرجا موضوع هست سکون هم باشد؛ پس چرا آنجا حرکت است؟ این یک مسئلهٔ بسیار جدی در باب عرض ذاتی است.

ملاصدرا بیان ابن‌سینا را مبنی بر اینکه اخص به‌رغم اخص بودن، از عرض ذاتی موضوع اعم است توجیه می‌کند. این مسئله محلّ بحث جدّی است و در مورد اعم بودن محمول نیز مطرح است. در بحث‌های اصولی نیز عرض ذاتی آن است که واسطه‌ای نداشته باشد یا واسطهٔ مساوی داشته باشد، اما اگر واسطهٔ اعم یا اخص داشته باشد آن محمول برای موضوع ذاتی نیست؛ بلکه آن محمول اگر اعم است برای اعم از موضوع خودش ذاتی است، نه برای خود موضوع.

گویا علامه طباطبایی، حداقل در مسائل فلسفی، با آنچه دوانی تحت عنوان نقد بر ابن‌سینا مطرح کرده قدری هماهنگ است. اینکه دوانی برای ادّعای خود چه مبنایی دارد و دلیل هماهنگی علامه با وی چیست، پروژهٔ دیگری است و تحقیق دیگری را می‌طلبد. باید ببینیم دوانی بر اساس چه متونی متعرض این مسئله شده، چه مبانی‌ای دارد و آغاز و انجام بحث او چگونه است، سپس تحلیل کنیم آیا ادّعای ایشان قابل‌قبول است یا نه.

اصول دیدگاه علامه

اکنون محل بحث ما نظریهٔ جناب علامه طباطبایی است. این نظریه بر چند اصل کلیدی و مهم مبتنی است:

۱. موضوع فلسفه

نخستین اصلی که علامه مطرح می‌کند موضوع فلسفه است. ایشان، مانند فیلسوفان

دیگر، موضوع فلسفه را وجود و موجود می‌داند. موضوع فلسفه، مسئله‌های فلسفی را به‌بار می‌آورد. موضوع هر مسئله وجود و موجود است، و محمول آن خواص و ویژگی‌های همین وجود و موجود است.

صحبت در این است که عوارض ذاتی موجود بما هو موجود که موضوع فلسفه است، نمی‌تواند از موضوع خودش عام‌تر باشد. این مطلب بسیار واضح است؛ زیرا عام‌تر از موضوع وجود نداریم و مفهوم موجود عام‌ترین موضوع است، و دراین‌صورت محمول یا مساوی با موضوع یا اخص از آن است؛ محمول‌های مساوی با موضوع نظیر «**الوجود اصیلٌ**» و «**الوجود خارجیٌ**»، و محمول‌های اخص نظیر «**الوجود ذهنیٌ**»، «**الوجود بالقوةٌ**»، «**الوجود حادثٌ**» و «**الوجود قدیمٌ**». بنابراین، قطعاً در فلسفه محمولی که اعم از موجود باشد و بر آن حمل شود وجود ندارد. محمول، یا واحد است که با وجود مساوی است و یا کثرت است که اخص از وجود است.

بنابراین، هر محمولی در فلسفه از دو حال خارج نیست، یا مساوی با موضوع است یا اخص از آن است. امکان ندارد محمول اعم از موضوع باشد؛ زیرا اعم از موضوع یعنی عبور از مرز وجود؛ مفهومی عام‌تر از وجود نداریم که مرز وجودی وجود را درنوردد، مثل انسان و حیوان نیست که بگوییم انسان محدوده‌ای دارد و حیوان از این مرز و محدوده عبور می‌کند و انواع دیگر غیر از انسان را هم شامل می‌شود. چنین چیزی در باب وجود امکان ندارد.

روال عادی فلسفه بر این است که محمول مسائل آن یا مساوی با موضوع و یا اخص از آن باشد، و اعم به محمول مسائل راه ندارد؛ درنتیجه، نمی‌توان حد وسطی را پیدا کرد که اعم از موضوع باشد و میانجی اثبات یک محمول برای موضوع شود.

سؤال این است که آیا موجود می‌تواند موضوع قرار گیرد و حد وسطی اخصی داشته باشد، و اخص دیگری را بر موجود بما هو موجود بار کند؟ برحسب ظاهر،

در فلسفه چنین چیزی وجود دارد؛ اما علامه طباطبایی چنین رابطه‌ای را هم منکر می‌شود. نتیجهٔ بحث علامه این است که اگر موضوع خاص باشد حد وسط می‌تواند میانجی شود و محمولی را ـاعم از موضوع یا مساوی با آنـ برای موضوع خاص اثبات کند.

این مسئله در علوم اتفاق می‌افتد، و علامه طباطبایی هم برهان لمّی را به‌طورکلی انکار نکرده و جریان آن را در علوم پذیرفته است؛ زیرا موضوع علوم موجود محدود است؛ مثلاً کمّ ممکن است خاصیتی داشته باشد که به‌واسطهٔ علت میانجی میان موضوع خاص و این محمول عام واسطه شده باشد. در اینجا لمّی بودن برهان اشکالی تولید نمی‌کند.

اما در فلسفه اشکال تولید می‌شود؛ زیرا عرض ذاتی فلسفه نمی‌تواند عام‌تر باشد و واسطه نمی‌تواند علت قرار گیرد؛ زیرا اگر واسطه بخواهد علت باشد، موضوع برای پذیرش محمول نیاز به علت دارد و باید علت داشته باشد؛ یعنی باید بگوییم موضوع بما هو موضوع و به‌خودی خود، اقتضای این محمول را ندارد، و عاملی میانجی و سبب می‌شود که موضوع واجد آن شود؛ درحالی‌که، هر عرض ذاتی با میانجی، حکم محمول اکبر را برای اصغر اثبات می‌کند، و این به معنای آن است که این حد میانجی، میانجی ثبوت اکبر برای اصغر است. وقتی حد میانجی برای ثبوت اکبر برای اصغر علیت پیدا کرد، اگر اصغر بخواهد چنین وجودی داشته باشد بایستی معلول باشد؛ زیرا ثبوت، به علیت نیاز دارد. معنای این سخن این است که این موضوع که موجود بما هو موجود است، در وجود نعتی این محمول برای این موضوع دارای علت باشد؛ درحالی‌که موجود بما هو موجود معنای عامی است و به‌هیچ‌وجه علیت نخواهد داشت. این دیدگاه علامه طباطبایی است.

برهان‌هایی که در سطح علوم یا در سطح فلسفه اقامه می‌شود از دو حال خارج نیست. این بحث منطقی در راستای بحث‌هایی است که در جلسات قبل اجمالاً به آنها اشاره کردیم:

۱. برهانی که اقامه می‌کنیم حد وسطی دارد که میانجی اثبات محمول اکبر برای اصغر ـ به ایجاب یا سلب ـ می‌شود. شکّی نیست که این حدوسط، علت‌الاثبات است؛ زیرا اگر علت‌الاثبات نباشد یقین حاصل نمی‌شود تا بتوان در علوم که به دنبال یقین هستیم از آن استفاده کنیم. گاهی علاوه‌بر علت‌الاثبات، علت‌الثبوت می‌شود؛ یعنی حد وسط علت ثبوت نتیجه نیز.

علامه معتقد است در علوم برهان‌های لمّی‌ای را می‌توان یافت که حد وسط آنها علت ثبوت نتیجه (ثبوت‌الاکبر للاصغر) قرار می‌گیرد؛ یعنی در موضوعات مربوط به علوم طبیعی، ریاضی، هیئت، موسیقی، طب و شاخه‌های دیگر، اقامهٔ برهان لمّی هیچ مانعی ندارد؛ اما در فلسفه، چنین برهانی راه ندارد، و چرایی این مطلب را باید از دیدگاه علامه مورد بررسی قرار داد.

۲. اما اگر حد وسط علت‌النتیجه نباشد، باز هم از دو حال خارج نیست:

۱-۲. یا معلول‌النتیجه و دلیل است، که علامه می‌فرماید در منطق ثابت شده دلیل معتبر و معطی یقین نیست. اینکه معتبر و معطی یقین نبودن به چه معناست، بحث‌های منطقی خودش را دارد؛ بیان سادهٔ آن این است که معلول اوسط می‌تواند علت‌های بدیل داشته باشد و به‌همین‌دلیل، معلول معنای عامی دارد؛ مثلاً گرما معلول عامی است که می‌تواند از آتش، شوفاژ، اصطکاک یا نور خورشید ناشی شده باشد. با داشتن حرارت نمی‌توانیم بلاواسطه آتش را نتیجه بگیریم؛ زیرا معلول اعم علت اخص را نتیجه نمی‌دهد.

اجمالاً همین مقدار توضیح کفایت می‌کند که اگر حد وسط دلیل باشد، یقین حاصل نمی‌کنیم؛ مگر در جایی که علت انحصاری را کشف کنیم. در بحث‌های فلسفی این ملاحظه نیز وجود دارد که آیا می‌توان علت انحصاری را کشف کرد یا هرقدر پیش برویم باز احتمال علت بدیل می‌رود. اگر این‌طور باشد، باید با امید به اینکه علت بدیلی ندارد اطمینان حاصل کنیم. علوم تجربی نوعاً همین حالت را به خودشان می‌گیرند.

۲-۲. اما اگر حد وسط معلول‌النتیجه نباشد:

۱-۲-۲. یا معلولی برای علت ثالثه است. دراین‌صورت همان‌طورکه در منطق اشاره شده در واقع ترکیبی است از برهان لمّی و دلیل. دلیل که معتبر نباشد این ترکیب هم معتبر نیست.

۲-۲-۲. یا متضایفان هستند؛ خود علامه هم متذکّر شده‌اند متضایفان اصلاً برهان نیست؛ بلکه بالاتر اصلاً قیاس نیست.

اینها در جای خود بحث شده است و من دیگر اشاره نمی‌کنم. شاید بخشی از اینها را در جلسهٔ قبل بیان کردیم.

علامه می‌فرماید: اگر نتیجه معلول حد وسط نباشد تنها راه علم یقینی مضاعف به آن، برهان إنی مطلقی است که حد اوسط و حد اکبر متلازم هستند، نه لازم و ملزوم؛ نه اینکه حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد.

این مطلب را هم اضافه کنم ـ البتّه علامه به آن تصریح نکرده است، ولی ادبیات ملازمات عامه به آن صراحت می‌بخشد ـ که در برهان‌های فلسفی نتایج، حدود سه‌گانه را متلازم همدیگر قرار می‌دهند، بدون اینکه هیچ‌کدام علت دیگری باشند. قدرمسلّمی که می‌توان آن را به‌عنوان یک مثال ساده آورد، برهان صدیقینی است که خود علامه طباطبایی مطرح کرده است، صرف‌نظر از اینکه این برهان از نظر علمی قابل‌قبول است یا نه، برای تمثیل کفایت می‌کند:

الواقعیة لا تقبل العدم لذاتها، وکل ما تقبل العدم لذاتها فهو واجب الوجود. فالواقعیة واجبة الوجود.

اینجا سه حد داریم: حد اصغر ← الواقعیة ، حد اوسط ← لا تقبل العدم لذاتها، حد اکبر ← واجب‌الوجود. سه عنوان مختلف، یک قیاس حملی را تشکیل داده‌اند. این سه عنوان، هیچ‌کدام رابطهٔ علّی و معلولی با یکدیگر ندارند. الواقعیة با لا تقبل العدم لذاتها رابطهٔ علّی و معلولی ندارد، و لا تقبل العدم لذاتها هم با واجب الوجود رابطهٔ علّی و معلولی ندارد. اما الواقعیة با لا تقبل العدم لذاتها متلازم‌اند. واقعیت با

قبول عدم سازگاری ندارد. قبول عدم نکردن با واجب‌الوجود سازگاری دارد اما هیچ‌کدام علت دیگری نیست. در واقع، اصلی‌ترین مدعای علامه طباطبایی در این نظریه همین است که حدود سه‌گانهٔ اصغر، اوسط و اکبر متلازمات هستند.

اگر در منطق، برهان إنی مطلق مدل سوم را إنی مطلقی می‌دانستند که اوسط و اکبر معلول‌های علت ثالثه و متضایف نیستند، بلکه دو متلازم برای اصغر هستند، تصورشان این بود که حد اصغر ملزوم است و حد اوسط و اکبر لازم این ملزوم هستند؛ یعنی می‌گفتند: معلولي علة الواحدة الموجودة في الاصغر. علامه طباطبایی می‌گوید: ممکن است در علوم این‌طور باشد، امّا در فلسفه این‌طور نیست؛ مثلاً علتی دو معلول داشته باشد، مثل آتش که علت است برای گرما و نور. اگر آتش را حد اصغر، حرارت را حد وسط و نور را حد اکبر قرار دهیم، مانعی ندارد و معلولی علة الواحدة تماماً به حداصغر باز می‌گردد.

ابن‌سینا در کتاب البرهان إنی مطلق را چنین تصویر می‌کند. علامه در کتاب برهان خود روی این مطلب مانور می‌دهد، اما وقتی به فلسفه می‌رسد روی ملازمات عامه تکیه می‌کند. ابن‌سینا در برهان خود در باب علوم، اوسط و اکبر را متلازم برای اصغر، و اصغر را ملزوم می‌داند، امّا علامه اوسط و اکبر را متلازم برای اصغر، و اصغر را متلازم با این دو می‌داند؛ یعنی این سه متلازمات هستند، نه اینکه ملزوم و دو لازم باشند.

ما در فلسفه به دنبال ویژگی وجود بما هو موجود هستیم. ویژگی وجود بما هو وجود غیر از وجود و معلول آن نیست؛ زیرا غیر از وجود عدم است؛ بنابراین، ویژگی آن باید وجود بما هو وجود و مساوی با خود اصغر باشد. یا اگر ماهیات است، آیا به‌راستی ماهیت اخص، ویژگی موجود اعم بما هو اعم است؟ می‌گوییم هرجا اعم بود، این ویژگی بایستی باشد؛ مثلاً اگر ویژگی وجود بما هو وجود مقتضی ماهیة الانسان باشد، پس هرجا وجود هست، باید ماهیة الانسان هم باشد؛ درحالی‌که، وجود هست، اما ماهیت انسان را یدک نمی‌کشد و لازمه‌اش انسانیت

نیست؛ مثل همهٔ انواع موجودات غیرانسانی. بـه یـک معنـا، ماهیـت لازمـهٔ وجـود است، اما لازمهٔ وجود محدود و امکانی. آیا موضوع فلسفه وجود امکانی اسـت یـا موجود بما هو موجود؟ نکتهٔ کلیدی همین است.

علامه طباطبایی می‌گوید: اگر وجود موضوع فلسفه است، در تـک‌تـک مسـائل فلسفی موضوع همان موضوع علم یعنی وجود بما هو موجود است؛ مثلاً ادبیات را به‌عنوان یک علم حقیقی در نظر می‌گیریم که موضوع آن کلمه و کلام است. کلمـهٔ مفعولی ازآن‌جهت که کلمه است موضوع مسئله قرار می‌گیـرد، نـه ازآن‌جهـت کـه مفعول است؛ زیرا اگر از جهت مفعولی باشد، علم پایین‌تر مـی‌شـود؛ درحـالی‌کـه، مطلق باید به نحو اطلاقش موضوع باشد.

تمام حرف علامه این است که اگر موضوع موجـود بمـا هـو موجـود بـه نحـو اطلاق باشد، تمام اعراض ذاتیه باید به نحو اطلاق بـرای ذات ایـن موضـوع ثابـت باشد. نتیجه این می‌شود که اعراض ذاتیه باید مساوی باشند.

در اینجا به علامه اشکال می‌شود که ایشان هم فقـط در مرحلـهٔ اول نهایـه ایـن مسئله را رعایت کرده‌اند، و از مرحلهٔ دوم تا دوازدهم محمول را اخص گرفتـه‌انـد. واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، حادث و قدیم همگی اخص از وجود هسـتند؛ تمـام شقوق و اعراضی که در فلسفه به‌عنوان اعراض ذاتیه می‌پذیریم همـین‌طـور اسـت. علامه طباطبایی می‌فرماید: از نظر ما در مرحلهٔ اولی که احکام کلـی وجـود اسـت، محمول مساوی با وجود است، و احکام تقسیمی وجود هم هر دو بـا هـم عـرض ذاتی برای موضوع هستند؛ زیرا موجود بما هو موجود، اگر مقتضی حـادث باشـد، پس هر موجودی بایستی حادث باشد؛ درحالی‌که، بعضی موجودات حادث نیستند. از اینجا معلوم می‌شود موجود بما هـو موجـود حـدوث را نمـی‌طلبـد؛ زیـرا اگـر حدوث را بطلبد نباید قدم را طلب کند. قدم را هم نمـی‌طلبـد؛ زیـرا اگـر قـدم را بطلبد، حدوث را ندارد؛ درحالی‌که می‌بینیم حدوث هم دارد. آنچه می‌طلبد عنـوان جامعی است که برای آن اسمی نداریم، اما عقل آن را درک می‌کند.

این وجود بما هو وجود این ویژگی خاص اعم از حدوث و قدم را می‌طلبد و در یک مورد به‌خاطر خصوصیتی حادث می‌شود و در مورد دیگر به‌خاطر خصوصیت دیگری قدیم می‌شود، به‌خاطر خصوصیتی واحد می‌شود و به خاطر خصوصیتی کثیر. سایر احکام تقسیمی نظیر بالفعل، بالقوّه و... نیز همین‌طور است؛ به‌همین‌دلیل می‌گوید عرض ذاتی، همواره و در همهٔ علوم ـنه فقط فلسفهـ باید مساوی باشد، و اگر احکام، احکام تقسیمی باشد عنوان جامع عرض ذاتی است. نکتهٔ کلیدی دیگری که پژوهش بعدی باید روی آن متمرکز شود همین است.

۲. عرض ذاتی

جناب علامه در اوایل تعلیقه بر جلد اول اسفار در مبحث امور عامه می‌فرماید: عرض ذاتی آن است که با وضع موضوع وضع، و با رفع آن رفع می‌شود: «ما وُضع بوضعه و ما رُفع برفعه»؛ هرجا وجود هست این عرض از آن جدا نمی‌شود و هرجا وجود نیست این خاصیت هم از او صادر نمی‌شود.

در علوم نیز همین‌طور است؛ مثلاً اگر موضوع علم طبیعی جسم است، جسم ازآن‌جهت که جسم است، هرجا باشد عرض ذاتی آن از آن جدا نمی‌شود، و هرجا نباشد عرض ذاتی آنجا حضور ندارد؛ زیرا عرض ذاتی به اقتضای ذات همین موضوع است و اگر قرار باشد این محمول در غیر این موضوع یافت شود، عرض ذاتی این موضوع نخواهد بود؛ چون در جای دیگر هم یافت می‌شود و چیزی که در جای دیگر یافت شود اختصاص به این موضوع ندارد. زمانی یک عرض به یک موضوع اختصاص دارد که ذات این موضوع آن را بطلبد.

ادعای ملاصدرا این است که در علوم به معنای عام کلمه ـاعم از فلسفه و غیر آنـ موضوعی می‌خواهیم که محمول را بطلبد. موضوع، گاهی محمول عام را می‌طلبد که دراین‌صورت عام عرض ذاتی آن است؛ گاهی محمول خاص را می‌طلبد که دراین‌صورت خاص عرض ذاتی آن است؛ و گاهی نیز محمول مساوی

را می‌طلبد (مثل الوجود اصیلٌ) و آن مساوی عرض ذاتی آن موضوع می‌شود.

بنابراین، طبق نظر ملاصدرا، عرض ذاتی اعم است از اینکه محمول آن مساوی با موضوع باشد یا اخص و یا اعم از آن. ملاصدرا عرض ذاتی را ما وُضع بوضع الموضوع و ما رُفع برفع الموضوع تفسیر نمی‌کند و به شدت به دنبال دفاع از ابن‌سینا و پاسخ دادن به اشکال دوانی است. در چند موضع وقتی به این بحث می‌رسد، تعبیری نظیر این دارد که بعضی علما بزرگان را به تهافت و تناقض متهم کرده‌اند. ملاصدرا این اتهام را رد می‌کند و می‌گوید آنها به نکتهٔ مورد نظر ابن‌سینا توجه لازم را نکرده‌اند.

اما می‌بینیم علامه بدون اشاره به این بحث، همان حرف دوانی را می‌زند و این معیار را ارائه می‌دهد که عرض ذاتی آن است که به اقتضای ذات موضوع باشد. اگر به اقتضای ذات موضوع باشد، نباید در غیر موضوع یافت شود. بنابراین، اگر اعم باشد، در غیر موضوع هم یافت می‌شود و موضوع مقتضی آن نیست، و اگر اخص باشد همه‌جا یافت نمی‌شود و فقط در بعضی موضوعات یافت می‌شود. اگر اقتضای ذات یک موضوع باشد باید در همه‌جا با موضوع یافت شود؛ اکنون که در این موارد نیست، امکان ندارد اعم یا اخص باشد و در نتیجه همواره باید مساوی باشد.

از سوی دیگر، موضوع فلسفه خود وجود است و فقط مفاهیم آن مختلف می‌شود. این مفاهیم مختلف با خود موضوع مساوی است. موضوع علت ندارد و اعراض ذاتیهٔ آن جز خود وجود چیز دیگری نیستند. فرض بر این است که وجود عام است، و عام از آن جهت که عام است علت ندارد. اگر وجود علت داشت، هر وجودی می‌بایستی علت داشته باشد، درنتیجه واجب‌الوجود بالذات که موجودی بدون علت است باید علت داشته باشد، و این قابل‌قبول نیست.

نتیجه‌ای که علامه از این بحث‌های مختلف می‌گیرد این است که بر اساس تعریف عرض ذاتی به «ما وُضع بوضعه و ما رُفع برفعه» باید ملتزم شویم

محمولات مسائل هر علمی باید با موضوع مساوی باشند. اینکه در یک علم یا مسئله‌ای از مسائل یک علم و یا در فلسفه، محمول عام است و موضوع خاص صورت قضیه است و پشت‌صحنه چیز دیگری است؛ پشت‌صحنه این است که همواره موضوع مسائل یک علم با موضوع همان علم مساوی است، و محمول مسائل نیز باید با موضوع مساوی باشند. البته در مقام تعلیم‌وتعلّم می‌توان محمول خاص را موضوع قرار داد و موجودٌ را بر آن حمل کرد؛ مثلاً می‌گوییم العلة موجودةٌ، المعلول موجودٌ، اما در واقع پشت صحنهٔ این دو قضیه یک قضیهٔ حملیهٔ مرددةُ المحمول است: «الوجود (الموجود) إما علةٌ إما معلولٌ».نه علت اقتضای ذاتی موجود به‌خصوصی است و نه معلول؛ بلکه عنوان جامعی است که چه‌بسا اسم خاصی هم نمی‌توان برای آن پیدا کرد. آن عنوان جامع عرض ذاتی موضوع است، علت، ظهور آن جامع در بخشی از موجودات است و معلول، ظهور آن جامع در بخشی از معلولات دیگر.

جمع‌بندی

پس تمام داستان بر سر این است که علامه عرض ذاتی را به «ما وُضع بوضعه و ما رُفع برفعه» تعریف می‌کند. به‌رغم تلاش‌های مجدّانهٔ ملاصدرا برای دفع اشکال دوانی و نشان دادن اینکه سخنان ابن‌سینا متهافت نیست، علامه با نتیجه‌ای که دوانی گرفته موافق است. البتّه ملاصدرا در تلاش‌های خود موفق هم بوده و با بیان او، اشکال اتهام‌زنی به ابن‌سینا بر دوانی وارد است، اما مبنایی که علامه اتخاذ می‌کند به تعریف عرض ذاتی بازمی‌گردد. ملاصدرا عرض ذاتی را عام در نظر می‌گیرد. معیاری که وی ارائه می‌کند به‌گونه‌ای است که بر اساس آن، عرض ذاتی می‌تواند عام از موضوع باشد، یا خاص از موضوع، و یا مساوی با آن. اما معیار علامه طباطبایی به‌گونه‌ای است که عرض ذاتی الزاماً باید مساوی با موضوع باشد.

تاکنون ما هرچه تلاش کرده‌ایم بگوییم «الحق لمن سبق»، در برابر تعریف علامه راهی پیدا نکرده‌ایم. بنا بر تعریف ایشان، عرض ذاتی به اقتضای ذاتی آن

ذات، محمول را می‌طلبد، و چون طلب محمول بـه اقتضـای ذاتـی آن ذات اسـت، نمی‌تواند اخص باشد. توجیه‌های ملاصدرا را می‌پذیرم، اما هنوز نتوانسته‌ام به بیـان علامه مبنی بر اینکه عرض ذاتی عنوان جامعی است، و دو لنگهٔ محمول ـ به دلیـل خصوصیت‌هاـ ظهور آن عنوان جامع است، پاسخی بدهم و بگویم نظـر ملاصـدرا به‌راستی قاطع است.

درعین‌حال، به نظر من پروندهٔ این مسئله هنوز باز است. ممکن اسـت شـعبه‌هـای دیگری وجود داشته باشد، یا مبانی دیگری مداخله کند و به سود ملاصدرا و ابن‌سـینا حکم کند ـ نه اینکه به سود برحسب ظاهر دوانی و برحسب مبانی علامه باشد.

آنچه تاکنون به آن رسیده‌ایم این است که ظاهراً رأی علامه بدون خدشـه قابـل قبول است. ملاصدرا تمام تلاش و مساعی خود را انجام داده تا عرض لازم اعم یـا عرض لاحق عرض ذاتی اخص را برای موضوع تصویر کند و تصویرش قابل‌قبول است، اما تاکنون نتوانسته‌ایم نشان دهیم علامه در تعریف عرض ذاتی به «ما وُضـع بوضعه و ما رُفع برفعه» دچار تناقض شده است.

بنابراین، کلید حل این مسئله این اسـت کـه معلـوم شـود تعریـف ابـن‌سـینا و ملاصدرا از عرض ذاتی درست است، یا ایـن تعریـف بـه تعبیـر دوانـی همـراه بـا مسامحه است. دوانی در بیان خود اغراق می‌کند و می‌گوید: بزرگان ایـن سـخن را از سر مسامحه بیان کرده‌اند. عرض ذاتی‌ای که در منطق مطرح می‌شود و مـی‌تـوان تبیین منطقی از آن ارائه کرد، به‌گونه‌ای که محمول بتواند اعم یا اخص از موضـوع باشد، آیا به‌راستی قابل‌قبول است یا تهافتی در آن است؟ چیزی شبیه آنکه ابن‌سـینا می‌گوید برحسب مبانی، حرکت در جوهر را نمی‌توان پذیرفت، اما ملاصدرا تغییـر مبانی را مبرهن می‌کند و با مبرهن کردن مبانی جدید، حرکـت جوهریـه مسـتقر و پذیرفته می‌شود؛ بلکه ضرورت ایجاب می‌کند حتمـاً آن را بپـذیریم؛ چراکـه، اگـر نپذیریم حرکت در اعراض را هم نباید بپذیریم.

باید بررسی کرد آیا در این مورد نیز می‌توان بررسی میـدانی دیگـری در حـوزهٔ

مباحث منطقی–فلسفی انجام داد و مبانی جدیدی به سود ابن‌سینا و ملاصدرا به دست آورد، تا بر اساس آن مبانی بگوییم آنها به‌راستی و بدون مسامحه عرض ذاتی را این‌گونه تعریف کرده‌اند و تعریف‌شان جامع است. اما تاکنون نتوانسته‌ایم به بیان علامه پاسخی بدهیم و رأی را به نفع ملاصدرا تمام کنیم.

بررسی و نقد

آقای عبدی: از جناب آقای دکتر عسکری سلیمانی تشکر می‌کنیم که بحث جالب و دیدگاه نوآورانهٔ مرحوم علامه طباطبایی را مطرح فرمودند.

استاد عسکری سلیمانی امیری: این نکته را هم عرض کنم که ازیک‌سو، خود بیان دوانی، نقدهای جناب استاد مصباح، استاد جوادی آملی و استاد فیاضی، و ازسوی‌دیگر نقد عشاقی جای بحث و بررسی دارد. بنده ازاین‌جهت وارد این بحث نشدم که به نظرم دوستان خودشان می‌توانند آنها را پیگیری کنند؛ ضمن اینکه طرح این مقوله جلسه جداگانه‌ای را می‌طلبد.

آقای عبدی: بحث‌های جناب استاد یزدان‌پناه در جایی منتشر نشده است؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: من فلسفهٔ ایشان را مرور کردم، شاید چیزهایی فرموده باشد. شخصاً هم دراین‌خصوص با ایشان صحبت کردم؛ ایشان هم مثل استاد جوادی و استاد مصباح، با رأی جناب علامه موافق نبودند و حق را به ملاصدرا می‌دادند. از ایشان نظرشان در مورد «ما وُضع بوضعه و ما رُفع برفعه» را پرسیدم، گفتند: در این مورد بحث کرده‌ام. دیگر مجالی نشد خدمت‌شان برسیم و ببینیم ایشان برای برون‌رفت از این مشکل چه طرحی دارند و این تعریف را چطور توجیه می‌کنند. آیا همان توجیه ملاصدرا را به تنهایی کافی می‌دانند یا نکات دیگری هم اضافه کرده‌اند.

آقای نبویان: ضمن تشکر از جناب استاد سلیمانی، دو مسئله را مطرح می‌کنم:

۱. علوم مختلف نظیر فیزیک، شیمی، خاک‌شناسی، گیاه‌شناسی و فلسفه

بحث‌هایی دارند که باید آنها را ببینیم و بر اساس آن بحث‌ها تحلیل کنیم.

تمام مشکل ما این است که شما می‌گویید موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است، الموجود هم عام است و علت ندارد؛ بنابراین، برهان لمّی نداریم. آیا این کج‌سلیقگی نیست؟ و آیا اساساً این تعریف مطابق با واقع است؟ وقتی می‌بینیم معظم مباحث فلسفی مربوط به اقسام وجود است، چرا باید بپذیریم که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است؟ بیشتر بحث‌هایی که مطرح می‌شود مربوط به اقسام وجود است، نه در مورد خود وجود. آنچه در مورد خود وجود است بسیار محدود است: «**الوجود اصیلٌ متشخصٌ واحدٌ**».

اگر از این تعریف دست برداریم و موضوع فلسفه را الموجود بما هو موجود ندانیم، می‌توانیم معتقد شویم برهان لمّی هم در فلسفه وجود دارد.

۲. این ادعا که علم از عوارض ذاتی موجودات بحث می‌کند، یک سخن برهانی نیست. چرا باید بگوییم موضوع هر علمی آن است که در آن از عوارض ذاتی موضوع بحث می‌شود تا بعد در مورد چیستی عوارض ذاتی ۷ الی ۸ مسئله مطرح کنیم و بگوییم لازم اعم و لازم اخص را شامل می‌شود؟ می‌توانیم بگوییم هر علمی موضوعی دارد که هرچه بر آن موضوع حمل شود مسئلهٔ آن علم است. این یک بحث برهانی نیست که ببینیم در گیاه‌شناسی چه احکامی در گیاه وجود دارد یا در خاک‌شناسی چه احکامی در مورد خاک مطرح است.

بنابراین، اینکه بگوییم موضوع هر علمی باید از عوارض ذاتی آن بحث کند یک مسئلهٔ برهانی نیست. یک حرفی زده‌ایم در تفسیر آن با هم دعوا می‌کنیم. ما به دنبال این هستیم که بحث‌ها و واقعیّت‌های موجود در جامعه را برهانی کنیم، اما بر اساس قانونی که طراحی می‌کنیم و تفسیری که از عوارض ذاتی ـ بنا بر نظر مثلاً علامه طباطبایی و دیگر بزرگان ـ به دست می‌دهیم، بسیاری از گزاره‌های علم را باید کنار بگذاریم.

به نظر می‌رسد به‌جای اینکه بگوییم علم از عوارض ذاتی بحث می‌کند، باید

بگوییم موضوع هر علمی، آن است که مسائل آن علم در مورد آن حرف می‌زنند.

آقای عبدی: به نظر من آنچه مربوط به احکام تقسیم وجود است باید علم مستقلی شود؛ چراکه الوجود بما هو وجود مجموعه مسائلی را شامل می‌شود و فلسفه یک علم کلی است. تمایز علوم یا به موضوع است، یا به مسائل، یا به روش و یا به غایت. اگر این‌طور باشد مرجحات زیادی وجود خواهد داشت؛ هرچند مسائل یک علم کم باشد. کم و زیاد بودن مسائل در اینکه چیزی علم باشد یا نباشد، تأثیری ندارد؛ مشروط به اینکه روش آن برهان لمّی نباشد.

استاد عسکری سلیمانی امیری: نکته‌های بسیار خوبی مطرح شده است. به نظرم اگر نگاه ساده‌ای به بعضی مسائل داشته باشیم، ساده بعضی از این سؤالات پاسخ داده می‌شود.

اگر بخواهیم از انسان‌شناسی صحبت کنیم، ابتدا باید مشخّص شود انسان ازآن‌جهت که انسان است محلّ بحث است، یا ازآن‌جهت که حیوان است و یا ازآن‌جهت که جسم است. طبعاً انسان ازآن‌جهت که انسان است محلّ بحث است. دراین‌صورت، اگر بگوییم «انسان حساس است» انسان‌شناسی نیست؛ زیرا حیوان هم حساس است.

بنابراین، باید مشخّص شود انسان ازآن‌جهت که انسان است موضوع بحث واقع شده، یا موضوع انسان است و قرار است هر حکمی را بر آن بار کنیم. اگر دومی را انتخاب کنیم کشکول می‌شود. جناب علامه حسن‌زاده هزار و یک نکته نوشته‌اند؛ آیا این هزار و یک نکته یک کتاب با یک محور و یک موضوع نیست، ۱۰ علم تفسیر، ادبیات، فلسفه، عرفان، هیئت و ... را شامل می‌شود. این اشکالی ندارد، چون قرار است کشکول بنویسد، نه علم اگر قرار باشد علم حساب بنویسیم نباید از هندسه بحث کنیم؛ ممکن است طرداً للباب یک بحث هندسی مطرح شود، اما حساب احکام خاص خود را دارد و هندسه هم احکام خاص خود را.

طب هم احکام خاص خودش را دارد؛ اینکه به‌عنوان کمک، در طب از هندسه

استفاده کنیم اشکالی ندارد؛ کمااینکه ریاضیات از فیزیک کمک می‌گیرد، اما ریاضی به مسئلهٔ فیزیکی تبدیل نمی‌شود. می‌گویند این زخم دایره‌ای‌شکل است، پس دیر التیام می‌یابد. در اینجا حد وسط دایره‌شکل‌بودن است. پزشکی است، اما عملاً از علم دیگری که با پزشکی بیگانه است کمک می‌گیرد؛ این کار عیبی ندارد، اما باید دانست این پزشکی نیست. به‌جای اینکه از اصطلاحاتی نظیر اوسع شکلاً و اوسع سطحاً استفاده کنیم، باید بگوییم اگر خراش زخم باریک باشد، به دلیل باریکی، قوای تأمین‌کننده زود به زوایا می‌رسند، آنها را پر می‌کنند و زخم التیام می‌یابد، اما اگر زخم دایره‌ای‌شکل باشد فاصله خیلی زیاد است، وقتی فضا زیاد شد حرکت کُند می‌شود و به دلیل کُندی حرکت زخم دیر التیام می‌یابد.

باید توجیه پزشکی بیاوریم، نه توجیه صرفاً هندسی. البته کسی هم که اصطلاحات اوسع شکلاً یا اوسع سطحاً را به کار می‌برد، در واقع پشت‌صحنه می‌خواهد یک قانون پزشکی را بگوید؛ می‌خواهد بگوید اگر سطح زخم وسیع باشد به دلیل اینکه فاصلهٔ محیط تا مرکز خیلی زیاد است دیر التیام می‌یابد. انسانی را در نظر بگیرید که به اندازهٔ ۱۰ سانتی‌متر مربع زخم دارد، اما به‌صورت متعدد و در عضوهای مختلف؛ زخم‌های این فرد طی دو روز خوب خواهد شد؛ اما اگر همین بیمار یک زخم کورکی داشته باشد که سر باز کرده و حجم وسیعی از رانش را گرفته است، ممکن است این زخم ۲ یا ۱۰ سانتی‌متر بیشتر نباشد، اما دو ماه طول می‌کشد تا خوب شود؛ زیرا اگر قوای تأمین‌کننده بخواهند آسیب‌های سلولی را تأمین کنند، باید میلیون‌ها سلول را از محیط به مرکز برسانند و به همین دلیل سیر ترمیم بسیار کُند می‌شود.

در مورد کسی که زخم‌های متعددی در اعضای مختلف بدنش دارد، قوای تأمین‌کننده می‌توانند همین میلیون سلول را به‌راحتی تأمین کنند؛ زیرا قوای یک دست به اندازه‌ای که نیاز دارد برای خودش سلول می‌سازد، قوای دست دیگر هم همین‌طور، و قوای سایر اعضا نیز به‌راحتی این سلول‌ها را می‌سازند. به‌این‌ترتیب،

در عرض دو روز یک میلیون سلول ساخته می‌شود؛ اما فرد دیگر با اینکه یک زخم دارد، اگر بخواهد یک میلیون سلول بسازد ۱۰ روز طول می‌کشد.

بحث بر سر مساحت نیست، بلکه بر سر قوای فعاله‌ای است که در حوزهٔ پزشکی باید آنها را علت قرار دهیم. اگر بحث هندسی مطرح کنیم از روش عدول کرده‌ایم و بحث ما علمی نخواهد بود؛ به این معنا که در علم طب مورد قبول نیست، نه اینکه یاوه باشد و باید آن را دور بریزیم.

اگر بگوییم موجود بما هو موجود؛ یعنی موجود بما هو موجود، موجود بما انه هو عدد. معلوم است که موجود بما أنّه عدد در علم حساب بحث می‌شود و موجود بما أنّه مقدار در علم هندسه. در علم هندسه هم سه شاخه پیدا می‌کند: موجود یک‌بُعدی، موجود دوبُعدی و موجود سه‌بُعدی (هندسهٔ فضایی سه‌بُعدی).

نکته‌ای که آقای دکتر عبدی اشاره فرمودند هم نکتهٔ جالبی است. جناب استاد مصباح در آن یک جلدی‌های فارسی ـالان اسم‌شان را به یاد ندارمـ که قبل از چاپ آموزش فلسفه درس گفتند، امور عامه را بحث کرده‌اند؛ البته در آموزش فلسفه هم باید مطرح کرده باشد، ولی اکنون تردید دارم.

در آنجا، در بحث معقول ثانیه که می‌فرماید: موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود، احکام آن و معقول ثانیهٔ فلسفی (اعراض ذاتیه) است، نیز همین اشکال مطرح می‌شود که اگر موضوع فلسفه موجود بما هو موجود باشد، فلسفه به امور عامهٔ تک‌محمولی محدود می‌شود و حتی مسائل تقسیمی هم نباید جزو فلسفه باشند؛ درحالی‌که، همهٔ فلاسفه این مسائل را جزو فلسفه می‌دانند. بعد می‌فرمایند: الهیات به «الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص» تقسیم می‌شود. موضوع الهیات بالمعنی‌الاخص واجب است؛ یعنی واجب را هم موضوع فلسفه به معنای عام و متافیزیک می‌دانند. این چطور ممکن است؟

جناب علامه به این مسئله پاسخ می‌دهد. ایشان می‌فرماید: موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است، نه الهیات بالمعنی الاخص. تفکیک الهیات بالمعنی

الاخص و محدود کردن موضوع از باب تعلیم است؛ موضوع فلسفه الموجود بما هو موجود است، إما واجب إما ممکن. الممکن إما جوهر و إما عرض، درواقع الموجود إما واجب إما جوهر إما عرض است. جامع بین واجب، جوهر و عرض، عرض ذاتی برای موجود است. اینکه موجود عرضی را به کم، کیف و ... تا دهمین مقوله تقسیم می‌کنیم، به‌لحاظ فنی این‌طور می‌شود که الموجود إما واجب إما جوهر إما کم إما کیفٌ إما ... .

بنابراین، تمام احکام تقسیمی برای خود موجود بما هو موجود است. گرچه در علوم این‌طور نوشته نشده است، اما در پشت‌صحنه همین می‌گذرد.

آقای نبویان: منظورتان از اینکه می‌فرمایید حقیقتِ الموجود إما جوهر إما کم إما کیف و... وجود از حیث وجود است یا وجود از حیث ماهیت؟ این‌ها مقوله هستند.

استاد عسکری سلیمانی امیری: وجود از حیث وجود. علامه کم را عرض ذاتی نمی‌داند، بلکه إما ... إما ... را عرض ذاتی می‌داند.

آقای نبویان: وجود از حیث وجود نه جوهر است و نه کم.

استاد عسکری سلیمانی امیری: علامه این را می‌گوید؛ إما یعنی جداگانه در نظر نگیرید.

آقای نبویان: إما... إما... در مورد واحد و کثیر، و واجب و ممکن قبول است.

استاد عسکری سلیمانی امیری: فرقی ندارد.

آقای نبویان: کم، کیف و ... مقوله است؛ یعنی تا زمانی که شیء را از نگاه ماهوی نبینیم نمی‌توانیم از کم و کیف صحبت کنیم.

استاد عسکری سلیمانی امیری: یکی از عوارض وجود بما هو وجود ماهیت‌دار بودن یا ماهیت‌ندار بودن است.

وقتی می‌گوییم إما ... یعنی آن جامعی که برایش اسم نداریم، بر خود موضوع مساوی و عرض ذاتی است. وجوب جزء عرض ذاتی نیست، ماهیت جزء عرض ذاتی نیست، «إما»های آنها عرض ذاتی هستند؛ آن هم نه به این معنا که هر طرف

لنگهٔ إما عرض ذاتی باشد؛ جامع این یا آن عرض ذاتی است.

آقای نبویان: اگر جامع عرض ذاتی است، مگر نمی‌گویند واجب‌الوجود و... عنوان مشیر هستند؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: اشکال ندارد.

آقای عبدی: چه وجه جامعی بین مفهوم جوهر و یک عنوان مشیر وجود دارد؟

استاد عسکری سلیمانی امیری: می‌توانیم هستی‌شناسی را جدا کنیم و آن را الهیات بمعنی‌الاخص بدانیم، کمااینکه علامه در مرحلهٔ دوازدهم همین را می‌گوید و به دلیل اهمیت آن را جدا می‌کند، وگرنه همان بحث‌های عام متافیزیک است؛ اما می‌توانیم خداشناسی را به‌عنوان یک علم جدا مطرح کنیم. این بیانی است که حضرت استاد مصباح بر آن اصرار می‌ورزد و خداشناسی را علم مستقلی از متافیزیک می‌داند. همان‌طورکه ریاضیات را جدا می‌کنیم و موجود بما هو موجود مقید ریاضیات را پدید می‌آورد.

آقای عبدی: ملاحظهٔ دیگری که به ذهن می‌رسد این است که گفته می‌شود استلزامی که در منطق جدید مطرح است عمدتاً مادی است، و آن رابطهٔ علیتی که در بحث‌های فلسفی مطرح می‌شود، نوعی استلزام اکید است و باید در منطق ربط که علیت و ضرورت علّی را مبنا قرار می‌دهد مطرح شود. باتوجّه‌به بحث‌هایی که علامه مطرح فرموده‌اند می‌توان گفت ممکن است در جایی استلزام اکید داشته باشیم، ولی علیت نداشته باشیم.

استاد عسکری سلیمانی امیری: چون بحث‌های منطق جدید صوری محض هستند فضای دیگری را می‌طلبند، وگرنه آن ضابطهٔ عامی که در اجزاءالعلوم وجود دارد در منطق صورت هم پیاده می‌شود و ازاین‌جهت فرقی ندارد؛ اما منطق صورت با صورت سروکار دارد و متناسب با صورت بودن یک استدلال، باید استلزام‌ها و اعراض ذاتی آن را در نظر گرفت. وقتی می‌گوییم شکل اول بدیهی‌الانتاج است، در واقع این حکم شکل اول و عرض ذاتی صورت‌الاستدلال در شکل اول است.

من برای تبیین معنای منطق صورت برای طلبه‌ها می‌گویم شکل اول عبارت است از: الف ب است، ب ج است، پس الف ج است؛ مثل العالم متغیرٌ، کل متغیر حادثٌ، فالعالم حادثٌ. در واقع این استدلال را به الف، ب، ج تبدیل کرده‌اند تا صورت را بفهمیم؛ یعنی شکل اول محتوا ندارد؛ حتی الف علامت است و الفیت ندارد.

آقای عبدی: عنوان مشیر است.

استاد عسکری سلیمانی امیری: احسنت. مثالی می‌زنم: عجب وجب است؛ وجب لجب است، پس عجب لجب است.با اینکه این مثال محتوا ندارد و یاوه و بی‌معناست ذهن شما می‌فهمد که شکل اول است. اصلاً منطق صورت به معنا کار ندارد.

آیا در حوزهٔ چنین منطقی روابط علی و معلولی حاکم است؟ امثال ابن‌سینا و ارسطو در این مورد بحث کرده‌اند و شکل اول را به لحاظ صوری لِمّی می‌دانند. اشکال دیگر (دوم، سوم و چهارم) باید به شکل اول بازگردند تا اعتبارشان را به دست آورند؛ زیرا قوانین عقلی محض در باب علیت، حتی در صور هم جاری است.

در مورد استلزام‌های مادی منطق جدید باید بگویم که به نظرم آنها قدری به این نکته توجه کرده‌اند که صورت محتوا ندارد تا استلزام در علوم را داشته باشد. به این نکته هم توجه کرده‌اند ـالبته نه به‌نحوی‌که فیلسوفان و منطق‌دانان ما به آن توجه کرده‌اندـ که «اگر آنگاه» دو مدل است: ۱. «اگر آنگاه» که به تعبیر شما استلزام اکید است و ۲. «اگر آنگاه» شرطیه‌های اتفاقی. قصد آنها این است که بگویند مثلاً وقتی در استنتاج از شرطی‌های اتّصالی استفاده می‌کنیم، استلزام اکید که ناظر به ماده و محتواست هیچ دخالتی ندارد. بنابراین، ساختار صوری «اگر آنگاه» را باید ارزیابی صوری کرد، نه محتوایی. دراین‌صورت، می‌توان گفت اگر مقدم صادق و تالی کاذب باشد، شرطی کاذب است. در اینجا شرطی به معنای ساختار صوری استدلال است؛ یعنی اگر مقدمهٔ صادق باشد و تالی کاذب، هر ماده‌ای در آن بریزیم قطعاً کاذب است و امکان ندارد آن شرطی با آن ماده یقینی شود.

آقای نبویان: امکان دارد صادق باشد، اما نمی‌توان به صدق آن یقین کرد.

استاد عسکری سلیمانی امیری: خیر، اساساً بـه لحـاظ صـورت کـاذب اسـت و تناقض دارد؛ زیرا باید با وضع مقدم، تالی را نتیجه گرفت و با رفع تـالی، مقـدم را؛ درحالی‌که، این امکان وجود ندارد و دچار تناقض می‌شویم؛به همین‌دلیـل، آنهـا از استلزام ماده به معنای اعم سخن گفتند.

آقای نبویان: مقدمات کاذب، نتیجهٔ صادق دارد.

استاد عسکری سلیمانی امیری: اینها بحث‌های فنی منطق صورت اسـت و بایـد خیلی ریز و دقیق بحث کنیم. ممکن است به ذهن آنها رسیده یا نرسیده باشـد، امـا ما در حوزه‌های علمیه در درس منطق، اصلاً وارد این مسائل نمی‌شویم؛ مگر کسی که برهان شفا را عمیق بخواند. عیـب کـار مـا ایـن اسـت کـه وقتـی برهـان شـفا می‌خوانیم آن را نمی‌فهمیم، شاید با ارتکازات منطقی‌مان چیزی مـی‌فهمـیم. اتفاقـاً ابن‌سینا و ارسطو در این مورد بحث کرده‌اند. همان‌طور که جلسهٔ قبـل هـم اشـاره کردم ابن‌سینا قاعدهٔ ذوات‌الاسباب را در منطق صورت پیاده می‌کند و نشان می‌دهد از ارکان این قاعده در منطق صورت، همان شکل اول است؛ یعنی برهان این قاعده به لحاظ صورت لِمّی است و سایر برهان‌ها باید یا به نحو إنی و یا به نحـو دلیـل، به شکل اول بازگردند.

آقای عبدی: بسیار متشـکّرم، اسـتفاده کـردیم. ان‌شـاءالله در جلسـات بعـد هـم خدمت حضرتعالی باشیم.

با صلوات بر محمّد و آل محمّد جلسه را به پایان می‌بریم.

اللّهم صلّ علی محمّد وآل محمّد و عجّل فرجهم.

بخش دوم

نشست‌های علمی

گردهمایی اساتید علوم عقلی

با سخنرانی: حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی، آیت‌الله غروی، آیت‌الله فیاضی و محمدباقر خراسانی

در سی و هشتمین سالگرد ارتحال علامه طباطبایی و همزمان با پنجمین ویژه برنامه بزرگداشت علامه طباطبایی، دهمین گردهمایی اساتید علوم عقلی چهارشنبه ۲۲ آبان ۹۸ در دارالقرآن علامه طباطبایی برگزار شد. در این مراسم، که جمع کثیری از اساتید و فضلای علوم عقلی حضور داشتند حکیم متأله حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی در خصوص جایگاه علوم عقلی و رسالت حوزویان در جهانی اندیشیدن و جهانی سخن گفتن، بیانات ارزشمندی ایراد فرمودند.

آیت‌الله سیدمحمد غروی عضو هیئت مؤسس و هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی، نیز در سخنانی بر سرمایه‌گذاری حوزه‌های علمیه بر علوم عقلی تأکید داشتند. در ادامه آیت‌الله غلامرضا فیاضی رئیس هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی در رابطه با روش تفسیری علامه طباطبایی مطالبی را ارائه کردند. جناب آقای محمدباقر خراسانی، مدیر اجرایی مجمع عالی حکمت اسلامی و دبیر پنجمین ویژه برنامه بزرگداشت علامه طباطبایی به تشریح فعالیت و برنامه‌های مجمع عالی حکمت اسلامی و همچنین گزارش ویژه برنامه‌های بزرگداشت علامه طباطبایی پرداختند.

تاریخ برگزاری
۹۸/۰۸/۲۲

آقای خراسانی: أعوذ باللّه من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی الله علی سیّدنا محمّد وآله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین.

ضمن عرض سلام و ادب و احترام، و با کسب اجازه از محضر استادان و اعـزّهٔ بزرگوار، به خصوص رئیس و اعضای محترم هیئت مـدیرهٔ مجمـع عـالی حکمـت اسلامی، ایّام ولادت پیامبر عظیم‌الشّأن اسلام و امـام صـادق 8 را تبریـک عـرض می‌کنم. گزارش مختصری از فعالیت‌ها و برنامه‌های مجمع عالی حکمـت اسـلامی به‌ویژه در یک سال اخیر را به استحضار شما بزرگواران می‌رسانم.

یکی از نخستین برنامه‌هایی که مجمع عالی حکمت اسلامی مـدّ نظـر داشـت و تاکنون هم به‌طور جدّی پیگیر آن است راه‌اندازی گروه‌های علمی تخصّصی است. بحمدالله در حال حاضـر دوازده گـروه علمـی بـا حضـور اسـتادان، کارشناسـان و اعضای پیوستهٔ مجمع عالی حکمت اسـلامی در ایـن مجمـع فعّالیّـت دارنـد. ایـن گروه‌ها تاکنون ۱۳۳۸ جلسهٔ تخصّصی برگزار کرده‌اند که فقط صد و چهـل و سـه جلسهٔ آن مربوط به سال ۹۷ بوده است (کلام ۱۸، فلسـفهٔ اخـلاق ١٦، عرفـان ١٦، فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ هنر و ارتباطـات ۱۵، فلسـفهٔ دیـن و فلسـفه ۱۳، حکمـت عملی ۱۳، معرفت‌شناسی ۱۲، فلسفهٔ علـوم انسـانی ٤ و کارگـاه آمـوزش حکمـت برای کودکان و نوجوانان ٤ جلسه). گروه علمی فلسفهٔ غرب نیز از اردیبهشـت‌مـاه

فعالیّت خود را آغاز کرد و تاکنون ۳ جلسه برگزار کرده است.

این گروه‌ها در طول سال تحصیلی به‌طور مرتّب یک هفته در میان جلسات خود را برگزار می‌کنند و باتوجّه‌به موضوعاتی که تاکنون ارائه شده بیش از ۷۹۰ ارائهٔ بحث صورت گرفته است. ماحصل و چکیدهٔ هر جلسه جهت اطّلاع و استفادهٔ علاقه‌مندان بلافاصله در کانال ارتباط جمعی و سایت مجمع بارگذاری می‌شود.

در سال ۹۷، ۸ نشست علمی در مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد، و از سال ۸۵ تاکنون ۸۷ همایش نیم‌روزه در قالب ۱۳ کرسی نظریّه‌پردازی و ۷٤ نشست تخصّصی (میزگرد علمی) برگزار شده است.

در بخش آموزش، امسال دوازدهمین دورهٔ آموزش بلندمدّت را برگزار کردیم. سال ۹۷ یازدهمین دورهٔ آموزش کوتاه‌مدّت برگزار شد و ۸۳ کلاس را در قالب ۳۰ موضوع و در ٥١٦ جلسه تحت پوشش قرار دادیم.

هر سال، تقریباً از اوایل شهریورماه درسنامهٔ دروس بلندمدّت مجمع عالی حکمت اسلامی منتشر می‌شود. دو سال است که از اوایل خرداد از استادان درخواست می‌کنیم موضوعات مورد علاقه، ساعت و مکان برگزاری کلاس را به واحد آموزش پیشنهاد بدهند تا در کمیسیون‌های تخصّصی بررسی و در قالب درسنامه منتشر شود.

همچنین، انتشارات حکمت اسلامی تاکنون ٤٠ عنوان کتاب منتشر کرده است. در سال ۹۷ به‌رغم بالا بودن قیمت کاغذ و وجود مشکلاتی در عرصهٔ چاپ و نشر، ۱۱ عنوان کتاب چاپ اول را منتشر کردیم و ۹ عنوان کتاب بازنشر داشتیم. یکی از افتخارتی که در این سال نصیب انتشارات حکمت اسلامی شد این بود که در بیستمین همایش کتاب سال حوزه به‌عنوان انتشارات شایستهٔ تقدیر معرّفی شد. در ضمن، مجمع عالی حکمت اسلامی نیز به‌عنوان مرکز پژوهشی شایستهٔ تقدیر انتخاب شد. «گفتارهایی در فلسفهٔ اسلامی» و «شرح برهان شفا» که دو اثر

منتشرشدهٔ این انتشارات هستند در بیستمین همایش کتاب سال حوزه به‌عنوان اثر برگزیده مورد تقدیر قرار گرفتند.

فصلنامهٔ علمی‌ـپژوهشی حکمت اسلامی در ۲۱ شماره منتشر شده است. بحمدالله به‌لحاظ زمانی برنامه‌ریزی مناسبی صورت گرفته و مقالات زیادی از حوزه و دانشگاه به دفتر فصلنامه رسیده است و انتشار آن بر اساس زمان‌بندی پیش می‌رود. در ضمن، فصلنامهٔ انوار حکمت شعبهٔ مشهد از چند ماه قبل مجوّز چاپ دریافت کرده، ولی چون شمارهٔ اول است هنوز اعتبار علمی‌ـپژوهشی نگرفته است. فصلنامهٔ حکمت اسلامی از همان شمارهٔ اول اعتبار علمی‌ـپژوهشی داشت.

در سال ۹۶ برای انتشار خبرنامهٔ حکمت اسلامی قدری با مشکل مواجه شدیم؛ به همین دلیل، از سال ۹۷ انتشار نسخهٔ دیجیتال آن را آغاز کردیم و در فروردین و اردیبهشت ۹۸ منتشر شد.

همچنین، واحد رسانهٔ مجمع عالی حکمت اسلامی تاکنون ۲۲۹ عنوان محصول صوتی و تصویری ارائه کرده است. اکنون می‌توانیم با افتخار اعلام کنیم مجمع عالی حکمت اسلامی بزرگ‌ترین بانک نرم‌افزاری علوم عقلی را در اختیار دارد.

از سال ۹۷ فروشگاه انتشارات حکمت اسلامی در مجتمع ناشران فعّال شده است. بنا داریم آنجا را پاتوق کتاب‌های فلسفی قرار دهیم، و در سال‌های ۹۷ و ۹۸ گام‌های خوبی در این زمینه برداشته شد. با تعدادی از ناشران کتاب‌های فلسفی نیز گفت‌وگو و تعامل کرده‌ایم و قراردادهایی منعقد شده است تا إن‌شاءالله آنجا به مرکز کتاب‌های فلسفی تبدیل شود.

سال گذشته و امسال ویژه‌برنامه‌هایی برگزار کردیم. اردیبهشت‌ماه امسال، به مناسبت چهلمین سالگرد شهادت استاد مطهّری، ویژه‌برنامه‌ای را با حدود پانزده عنوان برنامه برگزار کردیم؛ یک برنامه در مشهد و سایر برنامه‌ها در قم. همچنین، ویژه‌برنامهٔ علامه طباطبایی را نیز برگزار کردیم.

از سال ۹٤ مجمع عالی حکمت اسلامی به‌منظور معرّفی هرچه بهتر شخصیّت علمی علامه طباطبایی و ایجاد زمینهٔ پژوهشی مناسب برای پژوهشگران، ویژه‌برنامه‌هایی را برای سالروز ارتحال ایشان طرّاحی و طیّ ٤ دوره ۵۲ برنامه برگزار کرده است. ماحصل این برنامه‌ها در قالب ٤ جلد یادنامهٔ علامه طباطبایی (دفتر اول تا دفتر چهارم) منتشر شده است. از ۱۸ تا ۳۰ آبان امسال (۹۸) نیز پنجمین دورهٔ این ویژه‌برنامه‌ها برگزار شد. ۱۷ برنامه شامل ۱۱ نشست تخصّصی از سوی گروه‌های علمی و ۵ همایش نیم‌روزه و نشست عمومی در قم، تبریز، تهران، شیراز و مشهد برگزار می‌شود و گردهمایی اساتید علوم عقلی نیز یکی از این برنامه‌هاست. تلاش می‌کنیم إن‌شاءالله دبیرخانهٔ دائمی بزرگداشت علامه طباطبایی را با محوریّت مجمع عالی حکمت اسلامی تأسیس کنیم.

از اواخر سال ۹۷ بخش بین‌الملل نیز فعالیّت خود را آغاز کرد. در گام نخست مجوّز انتشار یک فصنامهٔ خبری را اخذ کرده است. این فصلنامه به زبان انگلیسی است و به ۳ زبان دیگر نیز ترجمه خواهد شد. امیدواریم إن‌شاءالله تا ۲ ماه آینده نخستین شمارهٔ آن منتشر شود. مدیرمسئول آن جناب آقای دکتر قمی و سردبیر آن جناب آقای دکتر عبدی است.

کتابخانهٔ مجمع عالی حکمت اسلامی سال گذشته بیش از ۱۰۰۰ عنوان کتاب خریداری کرد. در حال حاضر بیش از ۱٦۰۰۰ عنوان در قالب ۲۱۰۰۰ جلد کتاب تخصّصی در اختیار داریم. از استادان معظّم دعوت می‌کنیم شاگردان و دانش‌پژوهان‌شان را راهنمایی بفرمایند تا از این گنجینهٔ غنی استفاده کنند.

واحد مشاورهٔ مجمع عالی حکمت اسلامی حدود ۷۰۰ جلسهٔ مشاوره را در سه سطح مشاورهٔ حضوری، مجازی و تلفنی برگزار کرده است.

تمام آنچه اتّفاق افتاده با کمترین امکانات و در شرایط خاص بوده است. امیدواریم توفیق داشته باشیم بر اساس برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری‌های صورت‌گرفته پیش برویم.

از تصدیعی که صورت گرفت عذرخواهی می‌کنم. والسّلام علیکم و رحمةالله و برکاته

بیانات حضرت آیت‌الله غروی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، الحمد للّه ربّ العالمین، وصلّی الله علی سیّدنا و نبیّنا ابی القاسم المصطفی محمّد وعلی اهل بیته الطیّبین الطّاهرین ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین من الان الی قیام یوم الدّین.

ولادت باسعادت حضرت ختمی‌مرتبت را خدمت همهٔ عزیزان تبریک عرض می‌کنم. امیدواریم إن‌شاءالله روح مرحوم آیت‌الله علامه طباطبایی ـ که در جلسات متعلّق به ایشان به نحوی حضور دارد ـ مشمول الطاف خاصّ حضرت بقیةالله قرار بگیرد و ما بتوانیم وظایفی را در ارتباط با خدمات بزرگ علمی ایشان برعهده داریم به‌درستی انجام دهیم.

چون فردا شب ولادت باسعادت پیامبر اکرم 9 است نمی‌توانم خصوصیّاتی را از حضرت نخوانم. همهٔ ابعاد وجودی حضرت ویژه بود و مقام نورانی آن حضرت قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین و قبل از خلقت دیگر موجودات به وجود آمد و همهٔ اینها از طفیل وجود ایشان است، امّا یکی از بزرگ‌ترین ویژگی‌های پیامبر اکرم ویژگی اخلاقی ایشان بود: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ).[1] رمز موفقیّت حضرت ـ غیر از محتویات وحیانی‌ای که ارائه فرمودند ـ خصوصیّت خلقی ایشان بود که توانستند چنین تحوّلی را ایجاد کنند؛ به‌گونه‌ای که خداوند خطاب به حضرت فرمودند: (وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ).[2]

امیرالمؤمنین 7 حضرت را چنین توصیف می‌کنند:

كَانَ أَجْوَدَ اَلنَّاسِ كَفّاً وَ أَجْرَأَ اَلنَّاسِ صَدْراً وَ أَصْدَقَ اَلنَّاسِ لَهْجَةً وَ أَوْفَاهُمْ ذِمَّةً وَ

۱. آل عمران (۳)، ۱۵۹.

۲. قلم (٦٨)، ٤.

أَلْيَنَهُمْ عَرِيكَةً وَ أَكْرَمَهُمْ عِشْرَةً مَنْ رَآهُ بَدِيهَةً هَابَهُ وَ مَنْ خَالَطَهُ مَعْرِفَةً أَحَبَّهُ لَمْ أَرَ قَبْلَهُ وَ لاَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ [1]

بخشنده‌ترین، شجاع‌ترین، راستگوترین، در عهد و پیمان وفادارترین، نرم‌خوترین و در رفتار بزرگوارانه‌ترین مردم بود. کسی که برای نخستین‌بار پیامبر را می‌دید هیبت حضرت او را می‌گرفت، امّا کسی که با پیامبر می‌آمیزید و نسبت به ایشان شناخت پیدا می‌کرد محبّت ایشان در دلش جای می‌گرفت. من قبل از او و بعد از او مثل و مانندی برای حضرت ندیدم.

یکی از همسران پیامبر 9 می‌فرماید:

كان الين الناس واكرم الناس و كان رجلاً من رجالكم الا أنه كان ضحاكا بسّاما [2]

نرم‌ترین مردم بود، خنده‌رو بود و همواره تبسّم بر لبان ایشان موج می‌زد.

حتّی برخوردشان با اصحاب نیز این‌چنین بودند که نگاهشان را بین اصحاب تقسیم می‌کردند:

كَانَ رَسُولُ اَللَّهِ صَلَّى اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقْسِمُ لَحَظَاتِهِ بَيْنَ أَصْحَابِهِ يَنْظُرُ إِلَى ذَا وَ يَنْظُرُ إِلَى ذَا بِالسَّوِيَّةِ. [3]

امیرالمؤمنین 7 می‌فرمایند:

كنّا إذا احمَرَّ البأسُ و لَقِيَ القَومُ القَومَ اتّقَينا برسولِ اللّه، فما يَكونُ أحَدٌ أقرَبَ إلَى العَدُوِّ مِنهُ. [4]

موقعی که جنگ بالا می‌گرفت و دشمن رودرروی ما بود به پیامبر پناه می‌بردیم، هیچ‌کس از او به دشمن نزدیک‌تر نبود.

---

۱. طبرسی، مکارم الاخلاق، ص۱۸.
۲. علی‌بن‌حسام، کنز العمّال، ج۷، ص۱۲۸.
۳. کلینی، الکافی، ج۸، ص۲٦۸.
٤. حرّانی، تحف العقول، ص٤٤٦.

انس‌بن‌مالک می‌گوید:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ أَحْسَنَ النَّاسِ، وَأَجْوَدَ النَّاسِ، وَأَشْجَعَ النَّاسِ، وَلَقَدْ فَزِعَ أَهْلُ المَدِينَةِ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَانْطَلَقَ النَّاسُ قِبَلَ الصَّوْتِ، فَاسْتَقْبَلَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ قَدْ سَبَقَ النَّاسَ إِلَى الصَّوْتِ، وَهُوَ يَقُولُ: «لَنْ تُرَاعُوا لَنْ تُرَاعُوا» وَ هُوَ عَلَى فَرَسٍ عُرْيٍ مَا عَلَيْهِ سَرْجٌ، فِي عُنُقِهِ سَيْفٌ عراً.[1]

شبی در مدینه صدایی آمد و در مردم رعب و وحشت ایجاد کرد، عدّه‌ای به دنبال صدا رفتند و به پیامبر برخورد کردند که برمی‌گشت و بر اسب عریانی بود. شمشیر را حمایل کرده بود و می‌فرمود: نترسید نترسید (چیزی نیست).

انسان با ملاحظهٔ این خصوصیّات پیامبر اکرم می‌بیند امّت آن حضرت با ایشان فاصلهٔ زیادی دارند و در آن مسیر حرکت نمی‌کنند.

اِذا فَقَدَ الرَّجُلَ مِنْ اِخْوانِهِ ثَلاثَةَ اَيّامٍ سَأَلَ عَنْهُ، فَاِنْ كانَ غائِبا، دَعا لَهُ وَ اِنْ كانَ شاهِدا زارَهُ وَ اِنْ كانَ مَريضا عادَهُ.[2]

وقتی برخی از دوستان‌شان را سه روز نمی‌دیدند سؤال می‌کردند. اگر در سفر بود حضرت برایش دعا می‌کردند، و اگر در حضر بود او را می‌دیدند، و اگر مریض بود به عیادت او می‌رفتند.

بیان دیگری نیز هست که قابل‌ملاحظه است:

كنت امشی مع رسول الله و علیه بردٌ النجرانی عریض الحاشیة فادرکه اعرابی فجذبه بردائه جذبة شدیدة فنظرتُ الی صفحة عنق رسول الله و قد أثّر بها حاشیة الرّداء من شدة جذبته ثم قال: یا محمّد مُر لی من مال الله الذی عندک. فضحک ثم أمر له بعطاه.

من با رسول خدا بودم درحالی‌که عبایی نجرانی بر دوش حضرت بود که نوارها

---

۱. بخاری، صحیح البخاری، ج۸، ص۱۳.

۲. مکارم الاخلاق، ص۱۹.

و حاشیه‌های آن قدری خشن بود. یک مرد رسید و عبای حضرت را به‌گونه‌ای کشید که من دیدم گردن حضرت آسیب دیده و حاشیهٔ ردا بر آن جا انداخته است. سپس او را با اسم صدا زد و گفت از آن مال خدا که نزد توست به من بده. حضرت لبخند زدند و دستور دادند آنچه می‌خواهد به او بدهند.

در بیان دیگری آمده که حضرت می‌فرمودند:

خمسٌ لاَ أَدَعُهُنَّ حَتَّى اَلْمَمَاتِ اَلْأَكْلُ عَلَى اَلْحَضِيضِ مَعَ اَلْعَبِيدِ وَ رُكُوبِيَ اَلْحِمَارَ مُؤْكَفاً وَ حَلَبَ اَلْعَنْزِ بِيَدِي وَ لُبْسُ اَلصُّوفِ وَ اَلتَّسْلِيمُ عَلَى اَلصِّبْيَانِ لِتَكُونَ سُنَّةً مِنْ بَعْدِي.[1]

تا موقع مرگم این پنج چیز را رها نمی‌کنم: با بندگان روی زمین غذا بخورم، روی درازگوش سوار شوم بدون اینکه چیزی روی آن باشد، خودم شیر بز را بدوشم، لباس پشمینه بپوشم و به کودکان سلام کنم؛ تا بعد از من سنّت باشد.

أتى النَّبيَّ 9 رجُلٌ فكَلَّمَهُ، فجَعَلَ تَرعُدُ فَرائصُهُ، فقالَ لَهُ: هَوِّن علَيكَ فإنّي لَستُ بمَلِكٍ، إنّما أنا ابنُ امرأةٍ تأكُلُ القَديدَ.[2]

مردی خدمت پیامبر رسید و درحالی‌که می‌لرزید شروع به سخن گفتن کرد. پیامبر به او فرمود: آرام باش، من پادشاه نیستم، من فرزند زنی هستم که از گوشتی که نمک می‌زدند و خشک می‌کردند استفاده می‌کرد.

امام باقر 7 فرمودند:

ولَقَد أتاهُ جَبرئيلُ 7 بمَفاتيحِ خَزائنِ الأرضِ ثَلاثَ مَرّاتٍ يُخَيِّرُهُ مِن غَيرِ أن يَنقُصَهُ اللّهُ تبارَكَ وتعالى مِمّا أعَدَّ اللّهُ لَهُ يَومَ القِيامَةِ شيئا، فيَختارُ التَّواضُعَ لِربِّهِ جلَ وعَزَّ.

جبرئیل آمد و کلیدهای خزائن زمین را سه‌بار به حضرت عرضه کرد و ایشان را

۱. ابن بابویه قمی، الخصال، ص۱۹.

۲. محمّدی ری‌شهری، میزان الحکمة، ج۱۲، ص۱۰۷.

مخیّر کرد، بدون اینکه چیزی از مقام و موقعیّت حضرت در قیامت کم شود، حضرت تواضع در برابر خداوند را اختیار کردند.

شاید منظور از این حدیث ظهور برخی مقامات تکوینی حضرت پیامبر 9 در این عالم است؛ امّا این بزرگواران بیشتر سعی می‌کردند در جنبهٔ عبودیّت ظهور داشته باشند، نه در جنبهٔ ربوبیّت؛ به همین دلیل فراز پایانی حدیث می‌فرماید: «فیَختارُ التَّواضُعَ لِربِّهِ جلَ وعَزَّ».

توجّه داشته باشید حکمت به معنای عام آن که منطق، فلسفه، کلام و... را شامل می‌شود از ضروریاتی است که باید برای آن سرمایه‌گذاری کرد. در آیات و روایات عقل توجّه خاصّی شده است، در اصول نیز به عقل توجّه ویژه‌ای صورت گرفته است. ممکن است برخی تفکّرات فلسفی چون زاییدهٔ فکر بشر است مورد نقد و ایراد باشد، امّا به‌هرحال عقل حجت باطنی است و ما نمی‌توانیم نسبت به آن بی‌تفاوت باشیم. از طرف دیگر، این‌طور هم نیست که جریان‌های فلسفی موجود و آنچه بزرگان از مشاء، اشراق و حکمت متعالیه گفته‌اند قابل نقد نباشند. بسیاری از معارف بلند ما باید بر اساس مبانی عقلی تبیین و استدلال شود.

بنابراین، حوزه نباید نسبت به این مسائل بی‌تفاوت باشد و این‌چنین هم نیست. امیدواریم در این رابطه تلاش‌های خوبی انجام بگیرد. خود «عقل» یکی از زمینه‌هایی است که جا دارد حضرات در مورد ماهیّت آن کار کنند. چرا عقل به انسان اختصاص دارد؟ آیا عقل فقط کلیات مربوط به مسائل فلسفی را درک می‌کند یا سیطرهٔ آن بسیار وسیع و گسترده است و فقط بخشی از آن مربوط به عقلیّاتی است که مبانی آن اولیات و بدیهیات است، امّا بخش دیگر آن وضعیّت دیگری دارد. چنین نیست که فرآورده‌های عقلی از نظر اعتبار در یک حد باشد. جا دارد برای تبیین مفهوم و اعتبار عقل آن هم باتوجّه‌به اصطلاحاتی که در فلسفه، عرفان و حتّی آیات و روایات وجود دارد، همایش‌های مختلفی برگزار شود.

امیدوارم همچنان از برکات و نوآوری‌های مرحوم علامه در فلسفه و تفسیر

برخوردار باشیم. به روح پاک این بزرگوار صلواتی تقدیم می‌کنیم. والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

بیانات حضرت آیت‌الله فیاضی

أعوذ باللّه من الشیطان الرّجیم، بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، الحمد للّه ربّ العالمین، والصّلاة والسّلام علی رسوله محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین ولعنة اللّه علی اعدائهم اجمعین.

به مناسبت تفسیر قرآن به قرآن علامه چند کلمه عرض می‌کنم و اگر سروران نظری تکمیلی‌ـاصلاحی دارند عنایت کنند تا من استفاده کنم، بسیار خوش‌وقت می‌شوم.

آیه (وَ نَزَّلْنا عَلَیْكَ الْكِتابَ تِبْیاناً لِكُلِّ شَیْءٍ)[1] خدای‌تعالی در این قرآن همه چیز را قرار داده است می‌فرماید.

حضرت علامه طباطبایی فرمودند در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که قرآن کتاب علم الهی است؛ یعنی تمام آنچه خدای متعال می‌داند و بشر می‌تواند آن را بفهمد در قرآن آمده است. احتمال دوم نیز این است که به مناسبت حکم موضوع که قرآن کتاب هدایت است، همهٔ آنچه به هدایت بشر مربوط است در آن آمده است. حضرت علامه احتمال دوم را تأیید می‌فرمایند.

بر اساس احتمالی که ایشان انتخاب فرمودند، این عموم چطور تصویر می‌شود که همهٔ آنچه را بشر برای هدایت خودش لازم دارد در قرآن هست؟ با اینکه می‌دانیم بسیاری از چیزها در ظاهرِ قرآن نیست؛ مثلاً دو رکعت بودن نماز صبح از چیزهایی است که هدایت بشر به آن وابسته است، و هزاران فرع دیگر عقیدتی، فقهی، اخلاقی و... که در قرآن نیامده است. توجیه این چیست که خدای متعال می‌فرمایند: (وَ نَزَّلْنا عَلَیْكَ الْكِتابَ تِبْیاناً لِكُلِّ شَیْءٍ)؟

---

۱. نحل (۱۶)، ۸۹.

به نظر می‌رسد توجیه مسئله این است که همان‌طور که در روایات آمده قرآن ظاهری دارد که برای همهٔ کسانی که مقدّمات فهم ظاهر را کسب کرده‌اند و بر ادبیات عرب و علم اصول که یکی از ضروریات فهم قرآن است مسلّط هستند، قابل‌فهم است. امّا قرآن علاوه بر ظاهر لایه‌هایی دارد که در روایات از آنها به بطن تعبیر شده است. در بعضی روایات آمده است امام معصوم آیه‌ای را به چیزی تفسیر می‌فرمایند که در ظاهر آیه نیست و خود امام تصریح می‌فرمایند این بطن قرآن است.

پس یک نکته این است که این قرآن فقط همین ظاهر نیست، بلکه هم ظاهر است و هم لایه‌های باطن آن.

نکتهٔ دوم این است که روش استنتاجی منطقی برای کنار هم قرار دادن دو آیه از قرآن و به دست آوردن یک مطلب جدید قابل‌استفاده است. مطلب جدید هم چیزی است که قرآن بر آن دلالت دارد و آن را افاده می‌کند؛ نظیر استفادهٔ امام معصوم از آیات قرآن برای اثبات اینکه اقلّ حمل شش ماه است. هزاران راه استنباط و استفاده از ضمیمه کردن آیات قرآن برای رسیدن به یک مطلب جدید وجود دارد.

وقتی دو آیه با هم یک نتیجه و مطلب جدید می‌دهد، خود آن نتیجه یک دستاورد قرآنی و چیزی است که مدلول قرآن است؛ در واقع قرآن ما را به آن هدایت فرموده است. این نتیجه می‌تواند با هریک از معلومات قبلی ضمیمه شود و این سیر به‌صورت تصاعدی پیش می‌رود؛ تصاعد از این جهت است که هر معلوم جدید می‌تواند با تک‌تک معلومات قبلی ـ اعم از ظاهر و باطن ـ مطلب جدیدی را افاده کند. گاهی ممکن است سه یا چهار معلوم و یا بیشتر با هم ضمیمه شوند و نتیجه‌ای را افاده کنند. همهٔ اینها در قرآن است و با استفاده از قرآن به دست آمده است.

بنابراین، می‌توان ادّعا کرد قرآن بی‌نهایت علم است؛ زیرا پایانی ندارد. ثروت علمی کسی که با آن کار می‌کند مرتّب زیاد می‌شود و می‌تواند از آن ثروت برای کسب معلومات جدید استفاده کند. خداوند در آیه‌ای می‌فرماید: (وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ). آیات دیگری هم با همین مضمون وجود دارد؛ در سورهٔ

یوسف می‌فرماید: (لَقَدْ كَانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِی الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)[1] یا (وَ كُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْناهُ تَفْصِيلًا)[2] یا (ما فَرَّطْنا فِی الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ)؛[3] چیزی نیست که ما در قرآن بیان نکرده باشیم.

روایات معتبری هم وجود دارد که بر این مطلب تأکید دارد:

در تفسیر قمی این روایت از امام صادق 7 نقل شده است:

إِنَّ اَللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْزَلَ فِي اَلْقُرْآنِ تِبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى وَ اَللَّهِ مَا تَرَكَ اَللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ اَلْعِبَادُ حَتَّى لاَ يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أُنْزِلَ فِی اَلْقُرْآنِ إِلاَّ وَ قَدْ أَنْزَلَهُ اَللَّهُ فِيهِ.[4]

یعنی هیچ‌کس تمنّا نمی‌کند چیزی در قرآن باشد، مگر اینکه آن در قرآن هست.

در کافی شریف نیز در یک حدیث صحیح از امام صادق 7 می‌فرماید:

کتاب اللّه، فیه نبأ ما قبلکم و خبر ما بعدکم و فصل ما بینکم و نحن نعلمه.[5]

دراین‌خصوص روایات متعدّدی وجود دارد که سند بسیاری از آنها معتبر است:

نظیر این صحیحه که به نقل از امام صادق 7 می‌فرماید:

اِنّ اللّه عَزَّ ذِكْرُهُ خَتَمَ بِنَبِيِّكُمُ النَّبِيّنَ فَلا نَبِیَّ بَعْدَهُ اَبَداً وَ خَتَمَ بِكِتابِكُمُ الْكُتُبَ فَلا كِتابَ بَعْدَهُ اَبَداً وَ أنزَلَ فيهِ تِبيانَ كلِّ شَیءٍ، وَ خَلْقَكم وَ خَلْقَ السَّماواتِ وَ الأَرض، وَ نَبَأَ ما قَبلَكم وَ فَصْلَ ما بَينَكم وَ خَبَرَ ما بَعدَكم، وَ أَمْرَ الجَنَّةِ وَالنّارِ وَ ما أنتُم صائِرونَ إلَيهِ.[6]

این حدیث می‌تواند قرینه‌ای برای احتمال اول باشد؛ یعنی هرچه قبلاً اتّفاق

---

۱. یوسف (۱۲)، ۱۱۱.

۲. اسرا (۱۷)، ۱۲.

۳. انعام (٦)، ۳۸.

٤. کلینی، الکافی، ج۱، ص۵۹.

۵. همان، ص۵۰.

٦. همان، ص۲٦۹.

افتاده است و هرچه در آینده رخ دهد، همه در قرآن هست.

بنابراین، نکتهٔ اول این است که همه چیز در قرآن وجود دارد. اگر در قرآن همه چیز هست، پس معقول نیست کسی ادّعا کند آیه‌ای از قرآن به چیزی بیرون از قرآن نیاز دارد. زیرا آنچه قرار است مفسِّر قرآن شود یکی از همان کلّ شیئی است که در قرآن آمده است.

فرمایش علامه این است که قرآن نور است و همه چیز در آن وجود دارد. ایشان هرگز نفرموده‌اند هر مفسِّری می‌تواند همهٔ قرآن را بفهمد.

نکتهٔ دوم این است که تمام آنچه در قرآن آمده است را چه کسی می‌فهمد؟ اگر در قرآن همه چیز هست، پس معقول نیست برای تفسیر قرآن به غیر نیاز داشته باشیم؛ زیرا غیر در واقع علمی است که آیه را روشن می‌کند و به استناد آیهٔ (وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ) آن علم در خود قرآن وجود دارد. به همین دلیل، علامه فرموده‌اند معنا ندارد قرآن نور باشد، ولی به چیز دیگری احتیاج داشته باشد.

نکتهٔ قابل‌توجّه این است که چه کسی همه چیز را از قرآن می‌فهمد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش در روایت صحیحی که بیان شد و در خود آیات قرآن وجود دارد: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)؛[1] ما بر تو کتابی فرستادیم که همهٔ علم در آن هست، ولی کسی که آن را می‌فهمد تو هستی؛ زیرا تو مبیّن هستی و باید بیان کنی. شاید سرّ اینکه در حدیث ثقلین می‌فرماید: لن یفترقا (این دو امکان جدا شدن از یکدیگر را ندارند) این باشد که اگر کسی می‌خواهد قرآن را داشته باشد باید مبیّن آن را هم داشته باشد، و اگر کسی دنبال مبیّن قرآن است به این دلیل است که آن مبیّن چیزی جز از قرآن نمی‌گوید؛ زیرا همان‌طور که در روایات متعدّد با اسناد صحیح آمده است هرچه ما (اهل‌بیت) می‌دانیم از قرآن است. حتّی اهل‌بیت : گاهی افراد را به این وادار می‌کردند که اگر ما چیزی گفتیم، سند قرآنی آن را از ما بخواهید.

---

۱. نحل (۱٦)، ٤٤.

بنابراین، اینکه قرآن در تفسیر خود به غیر نیاز ندارد سخن بسیار متقنی است. شاهد این ادّعا که شاید منظور علامه هم همین سخن باشد این است که ایشان در مقدّمه تفسیرشان فرموده‌اند رسول اکرم و عترت طاهرین‌شان برای تبیین قرآن در هیچ موردی به چیزی غیر از قرآن تمسّک نکرده‌اند:

ثم إن النبی 9 الذي علمه القرآن وجعله معلما لكتابه كما يقول تعالى: «نزل به الروح الامين على قلبك» الايه. ويقول: «وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» الايه. ويقول: «يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمه» الايه. وعترته واهل بيته (الذين اقامهم النبی 9 هذا المقام في الحديث المتفق عليه بين الفريقين (إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدی ابدا كتاب الله وعترتی أهل بيتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض). وصدقه الله تعالى في علمهم بالقرآن، حيث قال عز من قائل: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا». وقال: «إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون، لا يمسه الا إلمطهرون» وقد كانت طريقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقه.

یعنی طریقهٔ آنها تفسیر قرآن به قرآن است. دیگران به اندازهٔ وسع‌شان تفسیر می‌کنند؛ کسی که فقط ظاهر را می‌فهمد در همان حد می‌تواند تفسیر قرآن به قرآن کند، و اگر کسی اهل تهذیب و تزکیه باشد و به لایه‌هایی از باطن قرآن راه یابد، می‌تواند از آنها برای تفسیر قرآن استفاده کند.

اگر مقصود علامه هم همین باشد به نظر می‌رسد به‌صورت جدی قابل دفاع است، و غیر از این نمی‌توان گفت.

از حضرت استاد آیت‌الله العظمی جوادی آملی عذرخواهی می‌کنم. امیدوارم در ما بقی عمر بتوانم از برکات این وجود بهره‌مند شوم. از طرف همهٔ اعضای محترم هیئت مدیره به‌خاطر اینکه سروری ما را پذیرفتید و نظارت بر این مجمع محترم را به عهده گرفتید تشکر می‌کنم. عنایات و رهنمودهای شما همواره شامل حال ما بوده و هست.

برای شادی روح علامه طباطبایی و برای عزّت، عظمت و شوکت روزافزون علمای ربّانی، به‌خصوص مقام معظّم رهبری و حضرت آیت‌الله‌العظمی جوادی آملی صلواتی ختم بفرمایید.

مجری: از سخنان حکیمانهٔ حضرت آیت‌الله فیاضی، رئیس هیئت مدیرهٔ محترم مجمع عالی حکمت اسلامی، فیض بردیم.

مجلس بسیار پرفیضی است. ما در طول سال انتظار می‌کشیم سالگرد علامه فرا برسد و شاهد چنین همایش باشکوه و جمعیّت عظیم بزرگان و فضلا باشیم. اکنون صدها نفر از بزرگان و فضلای حوزهٔ علمیّه در بیت علامه طباطبایی در قم شرف حضور دارند. چرا هر سال از علامه طباطبایی تجلیل می‌کنیم؟ زیرا قرآن می‌فرماید: «لقد کان لکم فی رسول اسوة حسنة»؛ به همین نسبت بزرگانی که در عصر ما بودند، نظیر آیت‌الله علامه طباطبایی، اسوهٔ حسنه و الگوی علمی و عملی تمام‌عیار برای همهٔ سالکان و ره‌پویان طریق معرفت الهی هستند. از این بابت است که حتّی اگر ۲۰۰ سال هم بگذرد ما همچنان یاد علامه را گرامی می‌داریم. او یک مرد الهی بود.

یک‌بار که برای دعوت خدمت حضرت آیت‌الله‌العظمی جوادی آملی مشرّف بودم، ایشان فرمودند: هرقدر یاد و نام علامه شود، گویا از قرآن و معارف اسلامی گفته‌ایم.

لطیفه زیبایی را از خود علامه عرض می‌کنم. در احوالات ایشان آمده است موفقیّت خودشان را مرهون چه می‌دانند؟ ایشان می‌فرمایند: من در آغاز کار به یک حدیث عمل کردم و آن حدیث من را راه انداخت؛ حدیث بسیار زیبایی که مخصوص اهل حکمت است: «من اخلص لله اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه» ایشان فرمودند: من این چله را آغاز کردم و کارم از عمل به این حدیث شروع شد.

به نظرم این تحفهٔ بسیار زیبایی است و هرکس می‌خواهد به علامه برسد راه باز است و برای شروع کار هم آدرس داده‌اند. بسیار نزدیک است و فقط چهل روز وقت می‌خواهد؛ اگر کسی چهل روز روح و نفس را تهذیب کند قطعاً بعون‌الله تعالی ابوابی به روی او باز می‌شود.

از تشریف‌فرمایی همهٔ بزرگواران به‌خصوص مرجع عالی‌قدر حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی صمیمانه سپاسگزارم. بعد از گذشت سال‌ها الحمد لله یاد و نام علامه روزبه‌روز گسترده‌تر و فراتر می‌شود و این به‌خاطر اخلاصی است که ایشان در وجود خودش نهادینه کرده. امیدواریم جامعهٔ ما از معارف ایشان بیشتر بهره‌مند شود.

بیانات حضرت آیت‌العظمی جوادی آملی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

«الحمد لله ربّ العالمین و صلّي الله علي جمیع الأنبیاء و المرسلین سیّما خاتمهم و أفضلهم محمد(صلّي الله علیه و آله و سلّم) و أهل بیته الأطیبین الأنجبین سیّما بقیّة الله في العالمین بهم نتولّي و من أعدائهم نتبرّء الي الله».

مقدم شما علمای بزرگ و بزرگوار، آیات، حجج، اساتید گرانقدر حوزه علمیه قم را در «دارالقرآن» علامه طباطبایی(رضوان الله تعالی علیه) ارج می‌نهیم. از سخنان سودمندی که اساتید بزرگوار، آیات و حجج فرمودند حق‌شناسی می‌کنیم، حضور بزرگوارانی که مهمان شرف‌بخش این محفل‌اند ارج می‌نهیم. سالگرد ارتحال علامه طباطبایی(رضوان الله تعالی علیه) از یک سو و گردهمایی اعضای محترم مجمع عالی حکمت از سوی دیگر و گردهمایی اساتید گرانقدر علوم عقلی از سوی سوم، این محفل باشکوه را پربرکت‌تر کرده است.

آنچه می‌شود در جمع شما اساتید بزرگوار به مناسبت سالگرد ارتحال مفسّر گرانقدر قرآن کریم و مجمع عالی حکمت و اساتید علوم عقلی عرض کرد این است که ذات اقدس الهی مسئولیّتی را به عهده شما علمای بزرگوار قرار داد و از شما کاملاً ساخته است و می‌توانید تُراث رسول گرامی(علیه و علي آله آلاف التحیّة و الثناء) را حفظ کنید. آن مسئولیت این است که قرآن را معرفی کرد که جهانی

است چه در سوره «توبه»، چه در سوره «فتح»، چه در سوره «صف» که: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالهُدَى وَدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ)؛[1] این کتاب بر تمام مکتب‌های جهان و جهانیان حکومت دارد، پیروز است، مرجع همه کتاب‌هاست. ذات اقدس الهی این کتاب را بر همه کتاب‌ها به واسطه رسول گرامی(علیه و علی آله آلاف التحیّة و الثناء) برجسته می‌کند و این هدف رسمی رسالت در این سه سوره است (وَلَوْ كَرِهَ المُشْرِكُونَ)،[2] (وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً)؛[3] این برنامه اوّلی. ما اگر جهانی حرف بزنیم و قمی فکر بکنیم با آیه هماهنگ نیست، جهانی حرف بزنیم و ایرانی بیندیشیم با آیه هماهنگ نیست، جهانی حرف بزنیم و خاورمیانه‌ای فکر بکنیم با آیه هماهنگ نیست، (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ)؛ این اصل اول.

در سوره مبارکه «مائده» فرمود تو مهیمِن بر تمام کتاب‌های جهانی، (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ) این کتاب (مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ) این کتاب تو هیمنه دارد، سیطره دارد، سلطنت دارد، تو سلطان بر همه مکاتبی، سلطنت کن! (فَاحْكُم)[4] اگر کسی در حوزه قم این آیات را بخواند و قمی فکر بکند اندازه سیر او حرم است تا جمکران، دیگر جهانی نیست؛ وقتی جهانی است که انسان مکاتب جهان‌دانان و جهان‌بانان در دست او باشد وگرنه چطوری می‌تواند بگوید این مکتب بر مکتب‌های دیگر پیروز است. سایر مکاتب باید کتاب درسی و رسمی ما باشد چون وظیفه ماست. ما همه منتظر ظهور حضرتیم حالا حضرت(سلام الله علیه) ظهور کرد به ما گفت برو فلان غرب، برو فلان شرق، باید آن مکتب را بدانیم و این را پیروز بکنیم یا نه؟ این همان قمی فکر کردن و جهانی حرف زدن است که خاطرجمع باشید؛ این

۱. توبه (۹)، ۳۳؛ فتح (٤٨)، ۲۸؛ صف (٦١)، ۹.

۲. توبه (۹)، ۳۳؛ صف (٦١)، ۹.

۳. فتح (٤٨)، ۲۸.

٤. مائده (٥)، ٤٨.

به آیه عمل کردن نیست، این انتظار ظهور حضرت نیست، این انتظار فرج نیست. اگر جهانی فکر کردیم و جهانی اندیشیدیم و آماده بودیم وقتی شرق برویم شرقی حرف بزنیم، غرب رفتیم غربی حرف بزنیم آن وقت می‌شود (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ). در سوره «مائده» فرمود تو مهیمنی، اسلام هیمنه دارد. این بیان نورانی حضرت که فرمود: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ»؛[1] جمله خبریه‌ای است که به داعی انشا القا شده وگرنه خودبه‌خود که بالا نمی‌آید «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ» یعنی چه؟ یعنی خودجوش بالا می‌آید یا (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ)[2] بالا می‌آید؟ شما می‌بینید گاهی دین می‌گوید مرکّب یک عالِم، غنی‌تر و قوی‌تر از خون شهید است «مِدَادِ الْعُلَمَاءِ»[3] گاهی می‌بینید رسول گرامی در برابر فتح خیبر که مشکل اسلام و مسلمان‌ها را حل کرده بود با قدوم پسرعمویش یکسان می‌داند. می‌دانید مسلمان‌ها در مدینه تحت فشار و سلطه صنادید خیبر بودند اینها کوخ‌نشین بودند آنها کاخ‌نشین، اینها نسیه‌بخور بودند آنها رباخوار، ثروت دست همین سرمایه‌داران خیبر بود، قدرت دست همین سرمایه‌داران خیبر بود، ستون پنجم مکه هم همین سرمایه‌داران خیبر بودند مشکل برای مسلمان‌ها همین سرمایه‌داران خیبر بودند. این یک بازوان پرتوان علوی می‌خواست که آن فتح خیبر را به عهده بگیرد فتح خیبر از پربرکت‌ترین و برجسته‌ترین نعمت‌های ذات اقدس الهی بود که به مسلمین داد. روز فتح خیبر پسرعموی پیغمبر جعفر، برادر علی بن ابیطالب از حبشه آمد پیغمبر چه فرمود؟ فرمود: دو نعمت بزرگ خدا امروز به من داد من نمی‌دانم از قدوم جعفر خوشحال بشوم یا فتح خیبر.[4] پسرعموی تو چه کار به فتح خیبر دارد؟ فتح خیبر مشکل اسلام را حل کرد، مشکل حکومت شما را حل کرد،

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٣٣٤.
۲. عبس (۸۰)، ۱۵ و ١٦.
۳. من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ۳۹۹.
٤. الخصال، ج ۱، ص ۷۷.

مشکل سیاست شما را حل کرد، مشکل قرآن را حل کرد. فرمود نه، عالِم بفهم، عالم به‌روز، این کار فتح خیبر را می‌کند، شما نمی‌دانید پسرعموی من پانزده سال در حبشه چه کار کرد، حبشه‌شناس بود، فرهنگ‌شناس بود، مدنی‌شناس بود، مسیحیت‌شناس بود، پانزده سال فهمید و فهماند این به اندازه فتح خیبر نزد من عزیز است. آدم تعجب می‌کند این حرف را می‌شنود که من به فتح خیبر خوشحال بشوم یا به قدوم جعفر. جعفری که اگر بال بدهد می‌شود جعفر طیّار؛ وجود مبارک حضرت امیر فرمود خیلی‌ها می‌روند در میدان شهید می‌شوند ولی کسی سیّدالشهداء نمی‌شود آن عموی من است، خیلی‌ها می‌روند در میدان جانباز می‌شوند ولی کسی که بال دارد طیّار نمی‌شود و آن برادر من است که «يَطِيرُ بِهِمَا مَعَ الْمَلَائِكَةِ فِي الْجَنَّة»؛[1] اینکه در آغاز سوره مبارکه «فاطر» آمده: (جَاعِلِ المَلاَئِكَةِ رُسُلاً أُوْلِي أَجْنِحَةٍ)[2] برادرم این‌چنین شد اگر کسی مثل ملائکه بال در می‌آورد از جهت پرواز می‌کند نه در جهت. این مرغان پربال می‌دانید اینها در جهت حرکت می‌کنند یعنی از شمال به جنوب می‌آیند أو بالعکس، از شرق به غرب می‌روند أو بالعکس؛ در جهت به طمع تالاب، اما ملائکه از جهت حرکت می‌کنند از طبیعت به ماوراء می‌روند او نه شرقی است نه غربی. مگر فرشته که بال دارد پرواز می‌کند به طمع تالاب می‌آید یا از عرش می‌آید و پیام عرش را می‌برد. گفت این جعفر «يَطِيرُ بِهِمَا مَعَ الْمَلَائِكَةِ فِي الْجَنَّة»؛ برادرم این است، از مکه به حبشه رفته بود، فرهنگ حبشه را شناخت، مسیحیت آن روز را شناخت، تثلیث را با برهان باطل کرد، اینکه می‌گوید تثلیث باطل است و توحید حق است این وقتی از حبشه به مدینه می‌آید کار فتح مکه است؛ پس می‌شود یک آخوند به اندازه فتح مکه نزد امام زمان بیارزد، چون فرقی بین حضرت و وجود مبارک پیغمبر نیست. خیلی‌ها تعجّب می‌کردند که فرمود: «بِأَيِّهِمَا أَنَا أَسَرُّ»؛ به کدام یک من فخر کنم «بِقُدُومِ جَعْفَرٍ أَوْ بِفَتْحِ

۱. الأمالي(للصدوق)، النص، ص٤٦٣.

۲. فاطر (۳۵)، ۱.

خَیْبَر».[1] بعد وقتی فهمیدند نه خیر، جعفر بیش از ده سال کـار علمـی کـرد، فرهنگـی کرد، تبلیغی کرد، تثلیث را به توحید تبدیل کرد، لذا حبشه مشکلی برای اسـلام ایجـاد نکرد؛ پس یک آخوند می‌تواند به اندازه فتح خیبر کار بکند:

تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک

برگ توتست به تدریج کنندش اطلس[2]

چرا ما فرشته نشـویم؟ بـه تعبیـر نـورانی امـام سـجاد علمـای محقّـق همتـای فرشته‌اند؛ استدلالی که وجود مبارک سجاد می‌کند همین آیات اوایل سوره مبارکـه «آل‌عمران» است که فرمود خدا می‌گوید: (شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلهَ إِلَّا هُوَ وَالمَلاَئِکَـةُ وَأُولُـوا العِلْمِ)؛[3] این استدلال وجود مبارک امام سجاد است بالقرآن که عالِم همتـای فرشـته است که در کنار ملائکه موحّدانه به توحید الهی شهادت مـی‌دهـد.[4] بعـد از اینکـه ذات اقدس الهی فرمود این کتاب هیمنـه دارد، سـلطنت دارد، سـلطنت بـه دسـت توست سلطانی کن! سیطره به دست توست مُسیطِر باش! (فَأَحْکُمُ)؛ ایـن (فَـأَحْکُمُ) با «فاء» تفریع بعد از آن دو، سه تعبیـر اسـت (وَأَنْزَلْنَـا إِلَیْـکَ الکِتَـابَ بِـالحَقِّ)، یـک؛ (مُصَدِّقاً لِمَا بَیْنَ یَدَیْهِ)، دو؛ (وَمُهَیْمِناً عَلَیْهِ)، سه؛ (فَاحْکُم). اگـر او هیمنـه دارد پـس شما حاکم هستی، شما ناظرید، شما باید تمام مکتب‌هـا را بدانیـد، ارزیـابی کنیـد. اینکه مهیمن بر سایر کتاب‌هاست در پرتو توحید قرآنی آن تثلیث را تعـدیل کنیـد، آن تثنیه (قَالَتِ الیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللّـهِ)[5] را تعدیل کنید، نه تثنیه حق است نه آن تثلیث حق است بلکه این توحید حق است، همه را مـی‌توانیـد عاقلانـه، بـه شـرطی کـه

۱. الخصال، ج۱، ص۷۷.

۲. سنایی، قصاید، قصیده۹۰.

۳. آل‌عمران (۳)، آیه۱۸.

٤. التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری 7 ، ص٦٢٥.

۵. توبه (۹)، ۳۰.

عاقلانه سخن بگویید. الآن این برادر عزیز ما از علامه طباطبایی سخن از اخلاص اربعین گفتند، مطلب حق بود؛ اما خود علامه چون شاگرد این مکتب است حرف لطیفی صدرالدین قونوی در آن رساله اربعین دارد چون خیلی از علمای بزرگوار توفیق پیدا کردند کتاب یا رساله‌ای در شرح اربعین حدیث بنویسند که مناسب با رشته‌شان باشد؛ بعضی در فقه، بعضی در اخلاق، بعضی در اصول، بعضی در قواعد دیگر. صدرالدین قونوی از کسانی است که چهل حدیث نوشته که مناسب با رشته او باشد ایشان این حدیث شریف «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً»[1] را شرح کرده که به نام اربعین کلیمی معروف است که از اول ذیقعده شروع می‌شود تا دهم ذیحجّه. وجود مبارک کلیم حق در این چهل شبانه‌روز، مهمان حق بود نه غذایی خورد نه خوابی داشت، می‌شنید و می‌گفت با خدا مناجات می‌کرد. صدرالدین می‌گوید معنای اخلاص می‌دانید یعنی چه؟ یعنی اگر کسی به طمع اینکه چشمه بجوشد چهل شبانه‌روز جان بکَند این اخلاص نیست؛ تو می‌خواهی عالم بشوی چشمه علم از درونت بجوشد یا محبوبی پیدا کنی به نام خدا؟ اینکه اخلاص نشد، تو دنبال عالم شدن خودت هستی؛ ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا! کسی می‌خواهد عالم بشود علاّمه بشود نصیبش می‌شود، ولی اخلاص نیست.[2] اخلاص آن است که از خدا، جز خدا خواستن این «غَبْن» است؛ «ما از تو به غیر از تو نداریم تمنّا». کسی بخواهد علامه بشود، گاهی هم ممکن است به آلزایمر گرفتار بشود و یادش برود کسی اربعین بگیرد برای اینکه «فَجَّرَ اللهُ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِه»[3] باشد که اخلاص نیست؛ او دنبال کمال خودش است. خدا غریق رحمت کند سیدناالاستاد را! این (قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ

۱. جامع الأخبارالشعیری، ص۹٤.
۲. شرح الأربعین حدیثا، متن، ص۲۰.
۳. عدة الداعي و نجاح الساعي، ص۲۳۲.

یَلْعَبُونَ)[1] را چندین بار تحلیل کردند، گفت مجموع را بخوانید معنا دارد، تقطیع بکنید معنا دارد، دو سوم آن را بگیرید معنا دارد، یک سوم آن را بگیرید معنا دارد یک کلمه (اللّهُ) را بگیرید معنا دارد؛[2] بر این (قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِی خَوْضِهِمْ یَلْعَبُونَ) خیلی کار کردند و خیلی تعلیم داشتند. می‌فرمایند اگر کسی بخواهد علامه بشود ممکن است بشود، ولی این دیگر اخلاص نیست، این تحصیل است مثل اینکه رفته حوزه یا از این راه یا از آن راه درس بخواند. درس خواندن، بحث کردن دوتا راه دارد: یا از بیرون یا از درون! یک وقت کسی می‌خواهد کشاورزی کند این دو راه دارد: یا از استخر بیرون مثل حوزه و دانشگاه درس می‌خواند، آب می‌گیرد، درخت می‌کارد، ثمر می‌گیرد، یا از درونش چشمه می‌جوشد درخت تربیت می‌کند دیگر به هر حال یا چشمه است یا استخر. دوتا راه دارد جمعش هم ممکن است که بعضی‌ها هم از استخر بیرون، هم از اساتید و کتاب‌ها یاد می‌گیرند هم از «صلاةاللیل». این بیان نورانی امام عسکری(صلوات الله علیه) که این ایام متعلّق به آن حضرت است این از غرر بیانات اینهاست که «إنّ الوُصُولَ اِلَی اللهِ عَزّوَجَلّ سَفَرٌ لا یُدرَکُ اِلّا بِامتطاءِ اللّیلِ»[3] اگر مسافت نزدیک باشد نه زاد می‌خواهد نه راحله، اگر مختصری دور باشد زاد لازم است ولی خیلی شاید راحله لازم نباشد؛ اما سفر طولانی و دراز، هم زاد می‌خواهد هم راحله؛ زاد را در سوره «بقره» مشخص کرد (تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَیْرَ الزَّادِ التَّقْوَی)[4] اما راحله کدام است؟ این بیان نورانی امام عسکری است که راحله و مرکَب، نماز شب است «إنّ الوُصُولَ اِلَی اللهِ عَزّوَجَلّ سَفَرٌ لا یُدرَکُ اِلّا بِامتطاءِ اللّیلِ»؛ «امتطیء» که باب افتعال است یعنی «أخذ المطیئه»، «مطیئه» یعنی

۱. أنعام (٦)، ۹۱.
۲. المیزان في تفسیر القرآن، ج۱، ص۲٦۰.
۳. بحار الأنوار(ط ـ بیروت)، ج۷۵، ص۳۸۰.
٤. بقره (۲)، ۱۹۷.

مرکب راهوار، نماز شب مرکب راهوار است مگر پیاده می‌شود کسی به مقصد برسد؟ اگر راه نزدیک باشد بله آدم می‌رسد، اما وقتی راه طولانی است «إنّ السفر بعید»؛ «آهِ مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَ طُولِ الطَّرِیقِ»[1] که ناله علوی(سلام الله علیه) است این راه طولانی را مگر می‌شود انسان پیاده بتواند طی کند. «امتطاء» یعنی «أخذ المطیئه»؛ «إنّ الوُصُولَ اِلَی اللهِ عَزّوَجَلّ سَفَرٌ لا یُدرَکُ اِلّا بِامتطاءِ اللّیلِ»؛ البته تصریح به «صلاة اللیل» نشده اما مستحضرید آن وظیفه اصلی رسول گرامی(علیه و علي آله آلاف التحیّة و الثناء) که (وَمِنَ الَّیْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً)[2] همان صلات‌اللیل است. (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّیْلِ هِیَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِیلاً)[3] قسمت مهمّ آن همان صلات لیل است؛ البته دعای سحر، مناجات سحر، همه اینها سهم تعیین‌کننده دارد ولی راحله این است. اگر راحله این است و ذات اقدس الهی فرمود این کتاب باید جهانی باشد و رسول گرامی(علیه و علی آله آلاف التحیّة و الثناء) مسئول جهانی کردن این است و حضرت هم که نمرد، مگر مرگ به سراغ او می‌آید؟ او برای همیشه زنده است و شما وارثان همان هستید؛ منتها «الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِیَاء»؛[4] غیر از اینکه «الاولاد ورثة الآباء» است. در ارث مادی و مال، فرش و زمین تا مورِّث نمیرد چیزی به وارث نمی‌رسد در ارث معنوی تا وارث نمیرد چیزی به او نمی‌رسد «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»[5] این ارث کجا آن ارث کجا! آن اگر بخواهد باغ و راغ را ارث ببرد پدر باید بمیرد، این اگر بخواهد کتاب و سنّت ارث ببرد خودش باید بمیرد. این اگر به این فکر است که علامه بشود که نمرد، این اخلاص العمل این است که:

۱. نهج البلاغة (للصبحی صالح)، حکمت۷۷.

۲. إسراء (۱۷)، ۷۹.

۳. مزمل (۷۳)، ٦.

٤. الکافي (ط ـ الإسلامیة)، ج۱، ص۳۲.

۵. بحارالانوار، ج٦۹، ص۵۹.

مـــا از تـــو به غیـــر تو نـــداریم تمنّـا
حلوا به کسی ده که محبت نچشیدست[1]

ایـن آن راه را مـی‌خواهـد، ایـن سـید بزرگـوار ایـن راه را طـی کـرده اسـت، آن قاضی(سلام الله علیه) این‌طور تربیت کرده است. لـذا وجـود مبـارک رسـول گرامـی فرمود جعفر به اندازه فتح خیبر نزد من عزیز است، چرا ما نباشیم؟ یـک وقـت اسـت سِمتی است برای پیغمبر و امام بله، ما چنین کاری نمی‌توانیم بکنـیم آرزویـش را هـم نداریم؛ اما جعفر یک آدم معمولی است، نه امام بود و نه پیغمبر، چـرا مـا مثـل جعفـر نباشیم؟ چرا کاری نکنیم که به اندازه انقلاب اسلامی چشم پیغمبر را روشن کند؛ امـام چشم پیغمبر را روشن کرد، البته هم بر اساس علمش؛ اما ما چرا این کار را نکنیم یک گوشه به هر حال روشنی چشم ولیّ‌عصر بشویم پس می‌توانیم، می‌توانیم یـک کـاری بکنیم حرف‌های آنها را احیا کنیم؛ الآن راه باز است. بارها به عرض شـما رسـید ایـن قرآن و عترت که با هم‌اند، گاهی صغرا را قرآن بیان می‌کند کبرا را حدیث، گـاهی بـه عکس.

زیارتنامه‌ها و مناجات‌ها اینها باید درسی باشد، درسی شدن اینها مثل فقه بی‌اصول است تا علوم عقلی نباشد تا فلسفه نباشد تا کلام نباشد اینها قابل حل نیست؛ مگر فقه بی‌اصول قابل حل است؟ این مناجات شعبانیه، آن ادعیه مـاه پربرکـت رجـب، بـدون فلسفه قابل حل است؟ مشکلش این است که این دعاها را مـا درس نمـی‌خـوانیم. در مناجات شعبانه به خدا چه می‌گوییم؟ نیاز کـه نـداریم، فقـط نـاز اسـت در مناجـات شعبانیه، سایر ادعیه نیاز است. وجود مبارک حضرت بـه مـا آموخـت در مـاه مبـارک رمضان وقتی مهمان خدا شدید ناز کنید این دعای افتتاح برای حضرت است دیگر، در دعای افتتاح ما چه می‌خوانیم؟ در همان اوایل دعای افتتاح خدایا تو میزبانی من مهمان

---

۱. سعدی، دیوان اشعار، غزل شماره ٦١.

توام، ضیف‌الرحمانم، «مُدِلًّا عَلَیْكَ»[1] من می‌خواهم دلال کنم، ناز کنم با تو نه نیاز، نیاز که یازده ماه دیگر هست؛ «مُدل، ادلال، دَلال، غنج، ناز،» که خدایا مرا دعوت کردی من آمدم تا چه وقت بگویم بده، بده، بگویم چرا نمی‌دهی؟ می‌خواهم با تو ناز کنم «مُدِلًّا عَلَیْكَ»؛ چطوری ناز کنم؟ در مناجات شعبانیه می‌گویند می‌خواهی ناز کنی؛ اول منادات، بعد مناجات، بعد گوش کن ببین او چه می‌گوید. اول منادات، منادات اینکه می‌گوییم «یا الله، یا الله» وقتی انسان دور است می‌گوید «یا» وقتی رسید، نزدیک شد که دیگر «یا» نمی‌گوید.

خدا غریق رحمت کند مرحوم کلینی را! ایشان در آن دستورات خاصی که از ائمه(علیهم السلام) رسید فرمود وقتی می‌خواهید دعا کنید ده بار بگو «یا ربّ، یا ربّ، یا ربّ» این ده بار که تمام شد بگو «ربّ». یک ادیب خیال می‌کند این «ربّ» یک منادای محذوفی است که «یا»ی حرف ندا حذف شده، اینجا جای «یاء» نیست وگرنه امام هم می‌گفت بگو «یا»، ده بار که گفتی «یا ربّ» حالا نزدیک شدی، اگر احساس قُرب کردی دیگر در حالت حضور که نمی‌گویی «یا»؛ «یا» خبر است برای مبتدای محذوف، «یا» مبتداست برای خبر محذوف، «ربّ» یعنی «ربّی شاهدٌ». بعد از آن ده بار که گفتی «یا ربّ» بگو «ربّ» دیگر جای «یا» نیست؛ یعنی منادات به مناجات تبدیل شد.[2] حالا که به مناجات تبدیل شد ببینیم در مناجات شعبانیه که خدا غریق رحمت کند امام رضوان الله علیه را اصراری داشت بر مناجات شعبانیه در مناجات شعبانیه به ما چه می‌گویند؟ بخش‌های اول که منادات است، بخش دوم مناجات است، بعد نفس تمام می‌شود خدایا تو بگو «ناجیتنی» تو از این به بعد مناجات بکن «وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نادَيْتَهُ فَاجابَكَ وَ لا حَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِكَ»[3] تو با من

۱. البلد الأمین و الدرع الحصین، النص، ص۱۹۳.

۲. الکافی(ط ـ الإسلامیة)، ج۲، ص۵۲۰.

۳. الإقبال بالأعمال الحسنه، ج۳، ص۲۹۶ ـ ۲۹۹.

مناجات بکن که من صیحه بزنم از لذّت حرف تو بیهوش بشوم می‌خواهم با تو نـاز کنم، تا چه وقت بگویم من فقیر و بیچاره‌ام. آن فقیر و بیچـاره سـر جـایش محفـوظ است؛ حالا می‌خواهم ناز کنم به خدا چه می‌گویم؟ ناز این است که «إِلَهِي إِنْ أَخَذْتَنِي بِجُرْمِي أَخَذْتُكَ بِعَفْوِكَ»؛[1] خدایا اگر تو در قیامت مؤاخذه کنی بگویی چرا گنـاه کـردی من هم مؤاخذه می‌کنم می‌گویم تو که بزرگ‌تـر بـودی چـرا نبخشـیدی؟ ایـن بـرای کیست؟ این نیاز نیست این غنج است، این ناز است. چه کسی دهنش بـاز مـی‌شـود بتواند به خدا بگوید تو که بزرگ‌تر بودی چرا نبخشیدی؟ چرا آبروی مرا بردی؟ «إِنْ أَخَذْتَنِي بِجُرْمِي أَخَذْتُكَ بِعَفْـوِكَ» من مؤاخذه می‌کنم؛ ایـن چـه وقـت اسـت؟ کیسـت؟ کجاست؟ این مناجات شعبانیه را به ما گفتند بخوانید مخصوص آنها که نیست. پـس ما یک مرحله ناز داریم، یک مرحله نیاز داریم، یک علوم است که توجیه‌گر ناز است یک علوم است که توجیه‌گر نیاز است آن «أنا فقيرٌ في فقري» بـا «إِنْ أَخَـذْتَنِي بِجُرْمِـي أَخَذْتُكَ بِعَفْوِكَ» علومی هست که توجیه‌گر ناز است، با حبیب کسی یک وقت حـرف می‌زند؛

حبیب اگر جفا کند در آن جفا وفا بود
طبیب اگر دوا دهد در آن دوا شفا بود

حالا با حبیب می‌خواهیم حرف بزنیم چطور حرف می‌زنـیم؟ گفـت: (إِن كُنْـتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ)[2] حبیب با حبیب بخواهد حـرف بزنـد نـاز دارد نـه نیاز، ما راه نازمان هم باز است این راه ناز را علوم عقلی تصحیح می‌کند ایـن مثـل اصولی است که فقه را تبیین می‌کند؛ خـدا هسـت، خـدا فـلان اسـم را دارد، خـدا قریب است، خدا نزدیک است، خدا کذا و کذاست. حـالا پیغمبـر(علیـه و علـی آلـه آلاف التحیّة و الثناء) را صدرالدین قونوی طبق بیاناتی که از خـود آن ذوات قدسـی

۱. إقبال الأعمال (ط ـ القديمة)، ج۲، ص٦٨٦.
۲. آل‌عمران (۳)، ۳۱.

رسیده است دارد معرفی می‌کند؛ فرمود همیشه همین‌طور بود، حالا الآن یک وسیله دیگر است، الآن کسی که حرف می‌زند یک گوشه چشم او مواظب دوربین است که دوربین را نگاه کند قبلاً هم برخی‌ها وقتی حرف می‌زدند تمام‌رخ به مخاطب نگاه نمی‌کردند اما این یکی از آن احادیث چهل‌گانه رساله شرح اربعین صدرالدین قونوی است که «إِذَا الْتَفَتَ الْتَفَتَ جَمِيعاً»[1] با تمام‌رخ با مخاطب حرف می‌زد.[2] الآن هم که هفت میلیارد بشر روی کُره زمین‌اند حضرت با تمام‌رخ با همه حرف می‌زند، چون (رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ) است. در همان اوایل همین که قرآن نازل شد گفت این کتاب، کتاب جهانی است؛ سوره مبارکه مدّثر در مکه ـ جزء عتایق «عتیق» یعنی کُهن نه کهنه ـ نازل شد، در این سوره مدّثر چه نازل شد؟ سه بار کلمه «بشر» در این سوره مدّثر هست: بار اول اینکه آنها یک اتاق فکری تشکیل دادند نظیر ولید که بگویند این چیست؛ بعضی گفتند این سِحر است، بعضی گفتند شعبده است، بعضی گفتند کهانت است، بعضی گفتند ـ معاذالله ـ مثلاً فِریه است این حرف‌ها را گفتند. یا هر کسی یک بهانه گرفت یا یک گروهی خاص بودند که در فرصت‌های گوناگون این بی‌ادبی‌ها را روا داشتند. او از اتاق فکر در آمد گفت فعلاً ما می‌گوییم (إِنْ هذَا إِلَّا قَوْلُ البَشَرِ)؛[3] نه رسالت بالا به پایین است نه رسالت پایین به پایین، نه فرشته‌ای از طرف خدا آمده برای او، نه او رسالتی دارد برای ما؛ (إِنْ هذَا إِلَّا قَوْلُ البَشَرِ)؛ این سوره مدّثر. اما ذات اقدس الهی درباره او فرمود خیر، (نَذِيراً لِلْبَشَرِ)،[4] (ذِكْرَي لِلْبَشَرِ)[5] آن بشر اوّلی که ولید گفت یعنی قول یک آدم معمولی است، این دو بار «بشر» که خدا می‌فرماید، می‌گوید این حقوق بشر است

۱. عیون أخبار الرضا 7 ، ج۱، ص۳۱۷.
۲. شرح اربعین صدر الدین قونوی، ص۱٦۳ و ١٦٤.
۳. مدثر (٧٤)، ٢٥.
٤. مدثر (٧٤)، ٣١.
٥. مدثر (٧٤)، ٣٦.

من کتابی جهانی فرستادم هر کس بشر است مشمول ایـن برنامـه اسـت. حـالا آدم جهانی باشد و قمی فکر بکند، جهانی باشد و این محدوده فکـر بکنـد و ندانـد در دنیا، کانت چه گفته، دکارت چه گفته، هگل چه گفته. الآن این چین تقریبـاً هجـده برابر ماست، دو نفـر اینهـا را راه‌انـدازی کردنـد. لنـین و اسـتالین مـأمور اجرایـی کمونیستی بودند وگرنه فکر برای مارکس و انگلس بـود؛ اینهـا حـرف‌هـا بایـد در دست حوزویان باشد حالا حضرت که ظهور کرد می‌گوید کجا، دیگـر نمـی‌گویـد فلان ده، فلان ده که هر سال در مقتل می‌رود. می‌گوید برو شـرق، مـی‌گویـد بـرو غرب، این باید دستش پر باشد باید مثل جعفر بن ابیطالب باشد، ایـن جـزء علـوم عقلی شدنی نیست.

اینکه فرمود ما هر کسی را به زبان قومش فرستادیم، رسول گرامی(علیه و علی آله آلاف التحیّة و الثناء) یـک زبـان نزدیـک دارد، یـک زبـان منطقـه‌ای دارد، یـک زبـان بین‌الملل؛ آن زبان محلّی‌اش هم با مسلمان‌ها کار دارد، یک زبان منطقـه‌ای‌اش هـم بـا موحدان کار دارد، زبان بین‌المللی‌اش هم زبان عقل است و استدلال اسـت و فطـرت. این (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّـاً)[1] برای آن منطقه است اما اینکه با جهان بخواهد حرف بزند با برهان باید حرف بزند، با عقل باید حرف بزند، با دلیل بایـد حـرف بزنـد؛ (ادْعُ إِلَـي سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ)[2] با حکمت باید حرف بزند، با برهان عقلی باید حرف بزنـد. الآن هم تمام‌رخ تمام این چند میلیارد بشر را می‌بیند، مظهر خدایی است کـه «بَاسِطَ الْيَـدَيْنِ بِالْعَطِيَّةِ»[3] است، او وقتی حرف می‌زند تمام‌رخ مـردم را نگـاه مـی‌کنـد؛ وقتـی چیـزی می‌بخشد (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) می‌بخشد، (نَذِيراً لِلْبَشَرِ) می‌بخشد، (ذِكْرَي لِلْبَشَـرِ) می‌بخشـد، (لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً) می‌بخشد این می‌شود «بَاسِطَ الْيَدَيْنِ بِالْعَطِيَّةِ» خدا وقتی می‌خواهد چیـز

۱. زخرف (٤٣)، ۳.
۲. نحل (١٦)، ١٢٥.
۳. المصباح للکفعمی(جنة الامان الوافیة)، ص٦٤٧.

بدهد یک دستی می‌دهد یا دو دستی؟ با اینکه او منزّه از دست است. گفتند شب‌های جمعه «بَاسِطَ الْيَدَيْنِ بِالْعَطِيَّةِ» تکرار کنید، او اگر چیزی را می‌دهد با احترام می‌دهد، اگر علمی به علامه طباطبایی داد یا به شما ـ إن‌شاءالله ـ داد و می‌دهد با احترام می‌دهد، کریمانه می‌دهد؛ «بَاسِطَ الْيَدَيْنِ بِالْعَطِيَّةِ». این «بَاسِطَ الْيَدَيْنِ» بودن وقتی به پیغمبر می‌رسد «إِذَا الْتَفَتَ الْتَفَتَ جَمِيعاً» می‌شود، دیگر نیم‌رخ نگاه نمی‌کند با تمام‌چهره این چند میلیارد را نگاه می‌کند با اینها حرف می‌زند، آن می‌شود «اخلاص العمل لله»؛ لذا این شدنی است که شاگردانی را در حوزه بپروراند که کار جعفر طیّار را بکند.

اگر وجود مبارک حضرت بفرماید من به انقلاب امام راحل 1 خوشحالم به علما هم خوشحالم که حرف شهدا را، خون شهدا را تفسیر کردند به جهانیان گفتند، چرا؟ این وظیفه ماست دیگر، وظیفه یعنی چه؟ یعنی این که صغرا را ائمه می‌گویند کبرا را خدا، صغرا را خدا می‌گوید کبرا را ائمه. مرحوم قاضی بخش وسیعی از علم و سوادش را در وادی‌السلام پیدا کرده، ما که قبرستان می‌رویم فقط یک فاتحه می‌خوانیم برمی‌گردیم قبرستان یعنی قبرستان یعنی مدرسه یعنی حوزه علمیه. ما یک فاتحه می‌خوانیم قرآن می‌خوانیم سر جایش محفوظ، است اما درسی هم آنجا هست؛ این تابلو را آنجا برای چه نوشتند؟ تابلو یک دیالوگ و گفتگویی بین ما و اینهاست؛ به اینها بگوییم «يَا أَهْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِحَقِّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَيْفَ وَجَدْتُمْ قَوْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»[1] شما را به «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» قسم بگویید آنجا چه خبر است؟ این حرف‌ها درس است یا درس نیست؟ یعنی کسی برود قبرستان و برگردد و چیزی یاد نگیرد حقّ قبرستان را ادا نکرده. برو به اینها بگو تو را به «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» قسم بگو آنجا چه خبر است، چه سؤال کردند چه جواب دادند، ما چطور بیاییم؟ مدرسه یعنی مدرسه. اگر

۱. جامع الأخبار (للشعیری)، ص۵۰؛ «عَنْ أَصْبَغَ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ 7 فَمَرَّ بِالْمَقَابِرِ فَقَالَ عَلِيٌّ 7 السَّلَامُ عَلَي أَهْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه..».

شنیدید مرحوم آقای قاضی بسیاری از حرف‌ها را از وادی‌السلام گرفته یعنی این. ما درباره زیارت‌ها فقط خیال می‌کنیم برای اموات ماست؛ هم اموات، هم احیاء، مدرسه، حوزه، انقلاب، نظام همه از اینها شرح می‌برند.

ما یک سلسله غدّه‌های بدخیم داریم، این غدّه‌های بدخیم نظیر آلودگی بول و مدفوع و خون و اینها نیست؛ آب ولو سیل هم باشد آن عُرضه را ندارد که آن غدّه‌های بدخیم استعمار و استکبار و استحمار و استثمار اینها را پاک کند آب فقط می‌تواند خون و بول و اینها را پاک کند؛ اما استعمار را، حرف ترامپ‌ها را چه کسی باید پاک کند؟ از آب برنمی‌آید، از خون برمی‌آید. این زیارت‌ها را که کردیم بعد از زیارت چه می‌گوییم؟ می‌گوییم: «طِبْتُمْ وَ طَابَتِ الْأَرْضُ الَّتِي فِيهَا دُفِنْتُمْ»[1] کشوری که خون داد این می‌تواند در برابر استکبار بایستد. سیل فقط می‌تواند بول را پاک کند ترامپ را پاک نمی‌کند، ترامپ را خون پاک می‌کند. «طِبْتُمْ وَ طَابَتِ الْأَرْضُ الَّتِي فِيهَا دُفِنْتُمْ»؛ این استعمار را، آن استکبار را، این استثمار چندین ساله انگلیس را خون پاک می‌کند. خدا غریق رحمت کند امام را که گفت «خون بر شمشیر پیروز است»، یک؛ «محرّم و صفر را احیاء کنید این عامل پیروزی مملکت است»، دو؛ این شاگرد زیارتنامه است «طِبْتُمْ وَ طَابَتِ الْأَرْضُ الَّتِي فِيهَا دُفِنْتُمْ» این صغرای قیاس؛ کبرای قیاس چیست؟ کبرای قیاس در قرآن است قرآن می‌گوید کشوری که خون داد پاک شد باید به دست حوزویان میوه پاک بدهد (وَالبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ)[2] این چطور خودبه‌خود می‌جوشد یا به دست شماها می‌جوشد؟ این وظیفه نیست؟ این جمله خبریه به داعی انشا نیست؟ یعنی کشوری که چند هزار خون داد خودبه‌خود استکبار را از بین می‌برد؟ (وَالبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ

۱. طوسی، مصباح المتهجد، ج۲، ص۷۲۳.

۲. اعراف (۷)، ۵۸.

نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّـهِ)؛ یعنی «یا ایّها الذین آمنوا یَجب علیکم» استکبارستیزی، کشـورتان را حفظ کنید. بعضی‌ها ذوق سیاسی دارند کارشـان را انجـام مـی‌دهنـد، خـدا غریـق رحمت کند علامه طباطبایی را شاگردانی تربیت کـرده شـهید مطهری(رضـوان الله تعالی علیهم اجمعین)، آن روز این حرف‌های توده‌ای را چه کسـی باطـل کـرده؟ شبهات توده‌های را چه کسی باطل کرده؟ این اصول فلسـفه شصت سال است هنوز تازه است. آن بزرگوار تقریـرات درس علامـه را بـه عنـوان پـاورقی نوشـته. پـس می‌شود شصت سال یک کتاب زنده باشد این «طِبْتُمْ وَ طَابَتِ الْأَرْضُ الَّتِي فِيهَا دُفِنْـتُمْ» را برابر آیه (وَالبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّـهِ) عمل کرده این جمله خبریه است یـا نه؟ به داعی انشا القا شد یا نه؟ به ما امر می‌کند یا نه؟ ما حتماً باید میـوه‌ای داشـته باشیم که بتوانیم غرب را محکومِ (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) بکنیم. تا فلسـفه نخـوانیم تا کلام نخوانیم تا برهان عقلی نیندیشیم تا عقل محض نباشد که نمی‌شود حضرت بگوید اینجا برو یا آنجا برو، اینها را باید احیا کرد.

من همین‌جا از اساتید بزرگ و بزرگوار علوم عقلی، کلام، فلسفه حـق‌شناسـی می‌کنیم دعا می‌کنیم، همه اینها در حدّ علامه طباطبایی یا بالاتر بروند که این رشـته عقلی را دارند احیا می‌کنند. شما حالا ایـن علـوم عقلـی را بگذاریـد کنـار، همـین مناجات شعبانیه را درسی بکنید این حدیث «لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ»؛[1] این یـک سطر وقتی به دست بزرگان آمده چندین جلد کتاب شده. ایـن زیارتنامـه‌هـا، ایـن احادیث، این مناجات شعبانیه وقتی به دست بزرگان می‌افتد می‌شود چنـدین جلـد کتاب، حالا چه اسم آن را فلسفه بگذارید، چه اسمش را کلام بگذارید، چه اسمش را حدیث بگذارید؛ یعنی راه برهان عقلی که بتواند جواب دنیا را بدهد؛ حالا شـما هیچ کدام از این کتاب‌های عقلی را نخوانید مناجات شعبانیه را بخوانیـد، صـحیفه

۱. وسائل الشیعه، ج۲، ص۳۵٦.

سجادیه را تدریس کنید وقتی می‌خواهید تدریس کنید مثل «**لَا تَنْقُضِ**» است، مثل «**رُفِعَ ... مَا لَا يَعْلَمُونَ**»[1] است؛ این «**رُفِعَ ... مَا لَا يَعْلَمُونَ**» وقتی به دست شیخ انصاری‌ها افتاد شده چندین جلد کتاب، آن احادیث هم همین‌طور است مگر می‌شود این احادیث بدون اشکال حل شود بدون سؤال حل شود؛ این اشکال بهترین نعمت است، این سؤال بهترین نعمت است. فرق نمی‌کند حالا:

سه نگردد بریشم ار او را پرنیان خوانی و حریر و پرند[2]

چه بگویی فلسفه، چه بگویی کلام، چه بگویی مناجات شعبانیه فرق نمی‌کند. شما همین خطبه نورانی اول حضرت امیر را در نهج‌البلاغه بخوانید؛ آن استدلال‌های امام رضا وقتی وجود مبارک حضرت در طوس کُرسی ریاست (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) را پهن کرد، هیچ وقت نگفت فلسفه را ترجمه نکنید نیاید، دریایی است هر که می‌خواهد بیاید بیاید. شما هیچ جا شنیدید که امام رضا بفرماید این حرف‌ها را ترجمه نکنید؟ بگذارید بیایند ببینیم چه می‌خواهند بگویند. این را هم مستحضر باشید یونان معبر فلسفه است نه مبدأ فلسفه؛ سقراط خیلی بزرگ است اما کوچک‌تر از آن است که مبدأ فکری باشد؛ افلاطون و ارسطو جزء بزرگان جهان‌اند ولی کوچک‌تر از آن هستند که مبدأ فکری باشند وقتی راه‌های ابراهیم خلیل از بابل و اینها به یونان رفت، سقراط تربیت کرد وگرنه چطور سقراطِ الحادی، سقراط مشرک، آن‌قدر موحد می‌شود که شوکران می‌نوشد؟ چه کسی اینها را تربیت کرد؟ چطور شد که او افلاطون را تربیت کرد؟ چطور شد او ارسطو را تربیت کرد؟ انسان یا باید پیغمبر باشد یا حرف پیغمبر را بشنود؛ دیار، دیار کفر است قانون هم قانون کفر است غیر از الحاد و شرک چیز دیگری هم در یونان حکومت نمی‌کرد طبق تحقیق ابوریحان بیرونی؛ ایشان گِله‌ای می‌کند و یک مدح و

۱. وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۳٦۹.

۲. هاتف اصفهانی، دیوان اشعار، ترجیع بند (که یکی هست و هیچ نیست جز او).

تمجیدی از مردم یونان. ابراهیم خلیل وقتی برهان اقامه کرد خیلی گسترده نشد، وقتی دست به تبر کرد (فَجَعَلَهُمْ جُذَاذاً إِلَّا كَبِيراً لَّهُمْ)[1] عالم‌گیر نشد، وقتی وارد آتش شد و (يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاَماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ)[2] شد، خاورمیانه را گرفت، یونان بیدار شد. سقراط را وجود مبارک خلیل حق که سعدی می‌گوید: «خلیل من همه بت‌های آزری بشکست»[3] بیدار کرد. یونان معبر فلسفه است نه مبدأ فلسفه. مبدأ فلسفه، خلیل حق است که (كَذلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ)[4] پدر ماست. در بخش پایانی سوره مبارکه «حج» فرمود: شما فرزند خلیل حق هستید (مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ)[5] شما ابراهیم‌زاده‌اید دین پدرتان را بگیرید، چرا دنبال این و آن می‌گردید؟ یونان متوجه شد معبر فلسفه شد نه مبدأ فلسفه. ابوریحان بیرونی در تحقیق ماللهند می‌گوید من از علمای هند گِله دارم چون مدتی هم در هند بود که آنها هم اگر مثل مردم یونان بیدار می‌شدند دیگر فعلاً حتی آن روز نه گوساله‌پرستی بود نه موش‌پرستی.[6] چند سال قبل این

۱. أنبياء (۲۱)، ۵۸.

۲. أنبياء (۲۱)، ٦۹.

۳. دیوان سعدی، غزل ٤۰؛

«دگر به روی کسم دیده بر نمی‌باشد *** خلیل من همه بت‌های آزری بشکست».

٤. أنعام (٦)، ۷۵.

۵. حج (۲۲)، ۷۸.

٦. تحقيق ماللهند، ص ۲۱؛ «...إنّ اليونانيين أيّام الجاهلية قبل ظهور النصرانية كانوا علي مثل ما عليه الهند من العقيدة، خاصّهم في النظر قريب من خاصّهم و عامّهم في عبادة الأصنام كعامّهم و لهذا أستشهد من كلام بعضهم علي بعض بسبب الاتّفاق و تقارب الأمرين لا التصحيح فإنّ ما عدا الحقّ زائغ و الكفر ملّة واحدة من أجل الانحراف عنه و لكنّ اليونانيّين فازوا بالفلاسفة الذين كانوا في ناحيتهم حتى نقّحوا لهم الأصول الخاصة دون العامّة لأنّ قصاري الخواصّ اتّباع البحث و النظر و قصاري العوامّ التهوّر و اللجاج إذا خلوا عن الخوف و الرهبة يدلّ علي ذلك سقراط لمّا خالف في عبادة الأوثان عامّة قومه و انحرف عن تسمية الكواكب «آلهة» في لفظه كيف أطبق قضاة أهل اثينية الأحد عشر علي الفتيا بقتله دون الثاني عشر حتى قضي نحبه غير راجع عن الحقّ و لم يك للهند أمثالهم ممّن يهذّب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاصّ كلام إلا في غاية الاضطراب و ←

دانشمندان و علمای هند آمدند ایران سری به مؤسسه زدند، من همین حرف‌ها را به آنها گفتم اینها اشک ریختند. همین علمای هند گفتند اگر گذشتگان ما کار یونانی‌ها را می‌کردند ما امروز دیگر موش‌پرست و گوساله‌پرست نداشتیم. پس می‌شود یک کسی راه خلیل حق را طی کند و بشود سقراط و بشود افلاطون و بشود ارسطو. این گیاه معروف که می‌گویند «اسطوخدّوس» شنیده‌اید که اصلش «اسطوخدّوس» است حالا اینجا شده «اسطوخدّوس» تحت داروفروش‌ها.

وظیفه ما این است وقتی کشوری خون داد طیّب و طاهر شد (وَالبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ)؛ ما از شهرمان تا قم، از قم تا شهرمان فکر بکنیم دیگر منتظر نخواهیم بود؛ وقتی منتظریم که جهانی حرف بزنیم و جهانی فکر بکنیم اما جهانی حرف بزنیم و قمی فکر بکنیم، نه (لِیُظْهِرَهُ) نصیب ما می‌شود، نه منتظر حضرت خواهیم بود و نه سایر برکات.

من مقدم همه شما آیات، حجج، علمای بزرگ و بزرگوار، مهمانان بزرگوار، آیات بزرگواری که از تهران تشریف آوردند و مهمان این محفل هستند مقدم همه را گرامی می‌دارم. از ذات اقدس الهی مسئلت می‌کنیم روح مطهّر علامه طباطبایی و همه عالمان دین را با اهل بیت محشور بفرماید و زحمات «دارالقرآن» را به احسن وجه پاداش خیر عطا کند!

پروردگارا! امر فرج ولیّات را تسریع بفرما!

نظام ما، رهبر ما، مراجع ما، حوزه‌ها و دانشگاه‌های ما، دولت و ملت و مملکت ما را در سایه ولیّات حفظ بفرما!

روح مطهر امام راحل و شهدا را با انبیای الهی محشور بفرما!

خطر استکبار و صهیونیسم را به آنها برگردان!

سوء النظام و مشوبا في آخره خرافات العوامّ من تكثير العدد و تمديد المدد و من موضوعات النحلة التي يستفظع أهلها فيها المخالفة، و لأجله يستولي التقليد عليهم...».

کشورهای ستمدیده مخصوصاً فلسطین و یمن مظلوم را به برکت قرآن و عترت آزاد بفرما!

سعی و کوشش همه بزرگواران را به عنوان بهترین خدمت دینی در نامه اعمالشان مرقوم بفرما!

حوزویان عزیز، مراجع ماضین، اساتید ما همه را مهمان لطف خاصّ خودت قرار بده!

«غفر الله لنا و لکم و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته».

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی [1] درخصوص فلسفه‌های مضاف

با ارائه: حجج اسلام والمسلمین آقایان حمید پارسانیا، دکتر ابوالفضل کیاشمشکی و دکتر قاسم ابراهیمی‌پور

نشست علمی «**بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص فلسفه های مضاف**» در تاریخ پنج‌شنبه ۲۳ آبان ۱۳۹۸ با حضور صاحب‌نظران، محققین، طلاب و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این نشست علمی حجت‌الاسلام والمسلمین استاد حمید پارسانیا و حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر ابوالفضل کیاشمشکی به‌عنوان کارشناس و حجت‌الاسلام دکتر قاسم ابراهیمی‌پور به‌عنوان دبیر علمی در خصوص موضوع یاد شده به ارائه بحث، تبادل نظر و بیان دیدگاه‌های خود پرداختند.

تاریخ برگزاری
۹۸/۸/۲۳

دکتر ابراهیمی‌پور: اعوذ بالله من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمدلله ربّ العالمین و صلّی الله علی سیّدنا و نبیّنا ابي القاسم محمّد و صلّی الله علی اهل بیته الطّیّبین الطّاهرین المعصومین لا سیّما بقیّة الله في الارضین روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء.

در ابتدا ولادت نبیّ اکرم حضرت محمّد مصطفی 9 را خدمت همهٔ شما عزیزان تبریک و تهنیت عرض می‌کنم. امیدوارم که پیرو سنّت نبوی باشیم و همهٔ گفتار و رفتار ما مورد قبول حضرت حقّ واقع شود.

در نشست امروز که فلسفه‌های مضاف را از منظر مرحوم علامه طباطبایی مورد بررسی قرار می‌دهیم، در خدمت دو استاد بزرگوار هستیم: جناب استاد پارسانیا که معرّف حضور همگان هستند، و جناب استاد کیاشمشکی عضو هیئت علمی دانشگاه امیرکبیر. هر دو استاد بزرگوار در این زمینه تدریس و تألیف دارند. شاید مهم‌ترین اثر جناب استاد پارسانیا در این عرصه کتاب علم و فلسفه باشد که در آن پنج معنا از فلسفه و علم، ترکیب آنها و معانی متفاوت فلسفهٔ علم را مورد بررسی قرار داده‌اند. جناب استاد کیاشمشکی در زمینهٔ متافیزیک تطبیقی و معرفت‌شناسی و دلالت‌های این مباحث در این حوزه تدریس می‌کنند. مقالات متعدّدی نیز در خصوص نظر علامه نگاشته‌اند.

اهمیّت و ضرورت بحث

شاید حدود یک دهه است که بحث فلسفه‌های مضاف مورد توجّه جدّی جامعهٔ علمی ما قرار گرفته است. بیش از چهار دهه بود که ما علم غربی را فرا می‌گرفتیم بدون اینکه به بنیان‌های معرفتی و تاریخ آن توجّه داشته باشیم. اخیراً با تأسیس رشته‌هایی نظیر فلسفهٔ علوم اجتماعی، فلسفهٔ علم یا فلسفهٔ فیزیک در تلاش هستیم تا علم غربی را حلاجی کنیم و آن را با شناسنامه فرا بگیریم؛ به عبارت دیگر بنیان‌های معرفتی آن را فرا بگیریم. این رویکرد جدید می‌تواند به نقد عمیق علم غربی، تأسیس علوم جدید و اسلامی‌سازی و بومی‌سازی علم بسیار کمک کند.

بنابراین این موضوع، موضوع بسیار مهمّی است امّا پرسش‌ها و دغدغه‌های فراوانی در مورد تعریف فلسفهٔ مضاف، امکان، ضرورت و همچنین منطق تأسیس آن در میان دانشجویان وجود دارد. اینکه آیا فلسفهٔ مضاف پیشینی است یا پسینی؟ آیا نقطهٔ آغاز علم فلسفهٔ مضاف است؟ یا ابتدا باید علمی شکل بگیرد سپس فلسفهٔ مضاف مربوط به آن؟ اینها مباحث روز است که در مقالات و پایان‌نامه‌ها بسیار به چشم می‌خورد و در گفتارهای شفاهی مرتّب می‌شنویم.

امیدوارم این جلسه با محورهایی که برای آن طرّاحی شده است بتواند به این پرسش‌ها پاسخ دهد. از تعریف فلسفه و فلسفهٔ مضاف آغاز می‌کنیم. بیش از این مصدّع نمی‌شوم. در خدمت اساتید بزرگوار هستیم.

تفاوت معنایی کلمهٔ فلسفه در ترکیب فلسفه‌های مضاف

استاد پارسانیا: اعوذ بالله من الشیطان اللّعین الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم، وبه نستعین، الحمدلله ربّ العالمین وصلّی الله علی سیّدنا محمّد و علی اهل بیته الطّیّبین الطّاهرین سیّما بقیّة الله في الارضین.

موضوع نشست «بررسی دیدگاه علامه در خصوص فلسفه‌های مضاف» است. فکر می‌کنم قبل از ورود به بحث ابتدا باید به معنای فلسفه‌های مضاف توجّه کنیم. امروز philosophy of و آنچه که در ادامهٔ به‌عنوان مضاف‌الیه آن قرار می‌گیرد، مثل:

science، physics، social science ادبیاتی را در سطح جامعهٔ علمی جهانی و به تبع آن در ایران به وجود آورده است. وقتی می‌پرسیم «دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص فلسفه‌های مضاف چیست؟» باید به این مفهوم توجّه داشته باشیم. باید مفهوم فلسفه و فلسفه‌های مضاف را مورد واکاوی قرار دهیم.

ما علامه طباطبایی را به عنوان یک فیلسوف معاصر جهان اسلام، یک فیلسوف صدرایی و نوصدرایی، یک عارف و کسی که در حوزه‌های عرفان و فلسفهٔ اسلامی صاحب‌نظر و نوآور است می‌شناسیم. کلمهٔ «فلسفه» هم در معرّفی شخصیّت علامه و هم در آثار فلسفی ایشان به کار رفته است.

همان‌طور که کلمهٔ «علم» تطوّراتی داشته، کلمهٔ فلسفه نیز تطوّراتی داشته است. معنای «فلسفه» در ترکیب «فلسفهٔ مضاف» بسیار متفاوت از معنایی است که این کلمه در کاربردهای گذشته‌اش در جهان اسلام داشته و با آن علامه را فیلسوف می‌نامیم. بدون توجّه به این تفاوت‌ها نمی‌توانیم بگوییم نظر علامه طباطبایی در مورد فلسفه‌های مضاف چیست.

علامه طباطبایی به یک معنا قائل به فلسفهٔ مضاف است و به فلسفه‌های مضاف مربوط به بخشی از حوزه‌های معرفتی وارد شده و در آنها نوآوری‌هایی هم دارد. امّا ایشان فلسفه‌های مضاف را در چارچوب مفاهیم و اصطلاحات مورد نظر خودشان به کار می‌برند، و ورود ایشان به این حوزه و نوآوری‌هایی هم که در این زمینه داشته‌اند بر همین اساس بوده است. اما باید توجه داشت که این یک نزاع اصطلاحی نیست، بلکه این اصطلاحات بر اساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مربوط به خودشان شکل گرفته‌اند. به نظرم در اینجا اختلاف بسیار عمیقی وجود دارد و با توجّه به معنای امروزی philosophy of، علامه طباطبایی را نمی‌توان صاحب و معتقد به فلسفهٔ مضاف دانست. ایشان در این چارچوب اصطلاحی نسبت به مسئله موضع سلبی دارد، از مقسم و مبانی‌ای این مفهوم و اصطلاحات کاملاً خارج است و فلسفهٔ مضاف را در معنای دیگری می‌پذیرد.

در قسمت اول بحث، سعی می‌کنم معنای رایجی را که امروز مطرح است بیان کنم. آن‌طور که به یاد دارم در نشستی دیگر که در زمینهٔ فلسفه‌های مضاف در همین مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد با تفصیل بیشتری در این مورد صحبت کردیم.

در ترکیب philosophy of، کلمهٔ فلسفه در معنای معاصر و مدرن آن به کار رفته و تکوین این کلمه و این معنا در حاشیهٔ تطوّراتی است که معنای عقل و علم از کانت به بعد یافته است. کنت در این زمینه نقش مهمّی دارد. به تعبیر دقیق، در ترکیب «فلسفهٔ علم»[1] هم فلسفه معنای کنتی دارد و هم علم. معنایی که اگوست کنت به فلسفه و علم بخشید یک معنای اصطلاحی جدید است که در گذشتهٔ تاریخ هیچ فیلسوف و دانشمندی فلسفه و علم را به این معنا به کار نمی‌برد. امّا این دو معنای اصطلاحی جدید آنچنان مستقر، متصلّب، شایع و عام است که تصوّر وجود و یا امکان معنای دیگری در گذشتهٔ تاریخ سخت و دشوار می‌شود. این یکی از دشواری‌های ورود به این بحث است.

مقایسهٔ دیدگاه کانت و کنت پیرامون معنا و منزلت فلسفه و علم

تعریف کنت از فلسفه و علم متأثّر از کانت است. کانت عقل را به یک امر سوبجکتیو تبدیل کرد و به این ترتیب عقل دیگر چراغی نیست که نور ببخشد، همه چیز را روشن کند و انسان به وسیلهٔ آن اعیانی را بشناسد.[2] البتّه کانت راسیونالیست و عقل‌گرا بود امّا عقل را ابزار و وسیله‌ای در نزد عالم و متعلّق به او می‌دانست. از نظر وی عقل یک امر سوژه‌بنیاد، خودبنیاد و بر محور فاعل شناسا است. عقل مجموعه‌ای از مفاهیم ذهنی است و در ذهن عالِم مانند عینک عمل می‌کند. کسی که با عقل کار می‌کند صور عالَم را نمی‌شناسد بلکه به عالَم صورت

1. philosophy of science

۲. أَلاَ وَ مَثَلُ اَلْعَقْلِ فِي اَلْقَلْبِ كَمَثَلِ اَلسِّرَاجِ فِي وَسَطِ اَلْبَيْتِ

می‌بخشد و نسبت به آن صورت‌گری می‌کند. این یکی از مبانی کانت بود و کنت در این مبنا با او شریک است؛ او نیز عقل را امری ذهنی می‌داند.

یکی دیگر از مبانی کانت که کنت در آن هم شریک است این است که مواجههٔ ما با واقعیّت ـآنچه که او آن را نومن می‌نامدـ در افق حسّ رخ می‌دهد و قبل از حسّ، ما با واقعیّت هیچ مواجهه‌ای نداریم. بنابراین مفاهیم عقلی که غیرمحسوس هستند از واقع گرفته نشده‌اند بلکه به خود ما تعلّق دارند. به عبارت دیگر، کانت شهود عقلی را قبول ندارد و به شهود حسّی اعتقاد دارد. البتّه معتقد است این مفاهیم عقلی به عنوان عینک انسان عمل می‌کند و انسان همواره با آنها می‌بیند، وقتی در فیزیک با واقع مواجه می‌شویم عقل خود را بر عالَم می‌اندازد. مفهوم زمان، مکان و همهٔ مفاهیم دیگر توسّط عقل بر این نومن در فیزیک رخ می‌دهد.

به همین دلیل کانت متافیزیک را دانشی که مواجهه با جهان باشد نمی‌داند. از دیدگاه او متافیزیک آگاهی درون ذهن است؛ به این معنا که ما با خود ذهن آشنا می‌شویم. بنابراین از دیدگاه کانت متافیزیک در معنای تاریخی آن حذف می‌شود و به جای آن آگاهی‌شناسی[1] می‌نشیند. نه اینکه جایگزین آن باشد، بلکه در واقع از دیدگاه او متافیزیک از آغاز چیزی جز آگاهی‌شناسی نبوده است. فیلسوفان پیشین تصوّر می‌کردند که بیرون را می‌شناسند، در واقع در حال شناخت خودشان بودند. فیزیک است که جهان را می‌شناسد. البتّه از دیدگاه کانت، ما در فیزیک به عالم صورت می‌دهیم و شناخت عینی صورت نمی‌گیرد. به همین دلیل است که او به شکّاکیّت و نسبی‌گرایی فهم قائل است.

کنت مبنای دوم کانت (مواجههٔ ما با جهان واقع از طریق حسّ صورت می‌گیرد) را هم می‌پذیرد. تفاوت دیدگاه این دو آنجا است که کانت معتقد است در مواجههٔ حسّی ما به عالم صورت می‌بخشیم، امّا کنت معتقد است که ما به نومن نزدیک می‌شویم، آن

1. Epistemology

را تا حدودی می‌شناسیم و نسبت به آن شناخت پیدا می‌کنیم. این اعتقاد کنت باعث می‌شود که او میان این دو حوزهٔ معرفت تفکیکی قائل شود. از دیدگاه کانت میان فیزیک و غیرفیزیک از این جهت که ما به وسیلهٔ آنها به شناختی از نومن دست نمی‌یابیم فرقی وجود ندارد؛ تفاوت در این است که در فیزیک مفاهیم‌مان را بر نومن و واقع حمل می‌کنیم. امّا کنت رویکرد مثبت و خوش‌بینانه‌ای دارد، شناخت واقع و نزدیک شدن به آن را ممکن می‌داند و معتقد است که در فیزیک عالم را می‌شناسیم.

این محلّ اختلاف باعث می‌شود که کنت جعل اصطلاح کند. تا قبل از آن لفظ science تقریباً مرداف با philosophy به کار می‌رفت، philosophy نیز در sophia ریشه داشت و به معنای معرفت نسبت به حقیقت بود. کنت philosophy را به شناخت عقلی اطلاق کرد. در شناخت طبیعت که سعی می‌کنیم سوژه را کنار بگذاریم تا به متن واقع برسیم، شناخت عقلی به حاشیه می‌رود و از آن کمک نمی‌گیریم. معرفتی که در شناخت طبیعت به کار می‌رود science نامیده می‌شود. پیش از آن science و philosophy تقریباً مرداف هم به کار برده می‌شدند. امروز نیز، دکتری را در اصطلاح Ph.D می‌نامیم. یعنی philosophy و science در طول هم به کار برده می‌شود نه در تقابل با هم. کسی که دکترای یک رشته را می‌گیرد در واقع فیلسوف و عالم آن رشته است و در قلّهٔ آن علم قرار می گیرد.

در دیدگاه کنت science فلسفه‌زدایی می‌کند؛ فلسفه‌ای که به معنای معرفت عقلی است. در گذشته هیچ فیلسوفی فلسفه را به معنای معرفت عقلی در مقابل معرفت حسّی و تجربی به کار نمی‌برد. البتّه فیلسوفان برای عقل و معرفت عقلی نقش قائل بودند، حتّی در معرفت تجربی هم چه بسا و چه بسیار که عقل را دخیل می‌دانستند. امّا عقل را روشنگر و مؤثّر در روشنگری می‌دانستند. امّا کنت فلسفه را منحصر به معرفت عقلی می‌داند که حسّ، تجربه و آزمون در آن دخالت ندارد. science معرفت تجربی است که به شناخت جهان نائل می‌شود. بعد از کنت، دربارهٔ منزلت فلسفه و science با همین معنای کنتی اختلاف‌نظرهایی به وجود می‌آید.

در دیدگاه کنت، فلسفه منزلت تاریخی و تمهیدی دارد. او تاریخ معرفت بشر را به سه بخش تقسیم می‌کند:

مقطع نخستین الهیاتی[1] و ربّانی است و انسان با نگاه دینی به دنبال شناخت عالم است. از دیدگاه او این شناخت خطا، بسیار تخیّلی و مربوط به دوران کودکی بشر است.

مقطع دوم معرفت فلسفی است. این نوع معرفت نیز از دیدگاه او خطا است و جهان را نمی‌شناسد، امّا یک نظام و سازمان ذهنی دارد. در مقطع نخست انسان گرفتار تخیّل و تشبیه بود و تصوّر می‌کرد عالم نیز مانند خودش زنده و جاندار است امّا در این مقطع، رشد یافته و فراتر آمده.

مقطع سوم scientific است و انسان با روش تجربی به شناخت جهان می‌پردازد. هر سه مقطع کارکرد شناختی دارند امّا مقطع سوم به بلوغ رسیده است و به شناخت عالم می‌رسد. معرفت عقلی از معرفت دینی برتر است امّا تا زمانی که معرفت عقلی و فلسفی نرود نوبت به معرفت scientific نمی‌رسد. معرفت عقلی به عنوان یک تمهید مفید است و ذهن را ورزیده می‌کند تا به بلوغ خودش دست یابد.

در نزد کانت میان لفظ فلسفه و science فاصله نیفتاد و معرفت عقلی در معرفت تجربی حضور جدّی داشت و از آن قابل تفکیک نبود. به همین دلیل مشکل معرفت عقلی دامن‌گیر معرفت تجربی و فیزیک هم می‌شد. امّا کنت تلاش کرد این مشکل را پس بزند. او در science با یک نگاه خوش‌بینانه و پوزیتیویستی به دنبال شناخت جهان است، به همین دلیل فلسفه و عقل را هم پس می‌زند و آنها را به گذشتهٔ تاریخ می‌برد.

کنت دربارهٔ منزلت science نیز زیاده‌روی‌هایی دارد؛ از جمله اینکه معنای تجربی‌ای بیش از آن چیزی که science در برداشت بر آن حمل می‌کرد. به این

1. theological

معنا که با science در مورد گزاره‌های متافیزیکی و ارزشی داوری سلبی می‌کرد. این نوعی ناپختگی نسبت به این مسئله بود.

معنا و منزلت علم و فلسفه در نگاه دانشمندان قرن بیستم

برخی از دانشمندان قرن بیستم این عملکرد کنت و دیگر عالمان قرن نوزدهم نسبت به science را حماقت می‌نامیدند و آنان را عالمان احمق می‌دانستند. به این معنا که آنها به چارچوب معنایی که خودشان از علم طرح کردند توجّه نداشته‌اند و گزاره‌هایی را که اساساً صلاحیّت ورود به علم ندارند به بازی گرفته و نفی کرده‌اند. گزاره‌های ارزشی و متافیزیکی گزاره‌هایی هستند که نفیاً و اثباتاً نمی‌توان با نگاه scientific در مورد آنها بحث کرد. کنت به تعبیر پارتو[1] نوعی حماقت داشت و به تعبیر برخی دیگر به نوعی جنون و دیوانگی گرفتار شده بود.

او بزرگ کاهن معبد علم شده بود، مکتب و مناسک می‌ساخت و در فرهنگ اروپایی این امید را به وجود آورده بود. امّا آنچه که در جنگ جهانی اول رخ داد، تمام آنچه که او وعده می‌داد به یک باره فرو ریخت، چیزی خلاف همهٔ پیش‌بینی‌های او رخ داد و وجههٔ اجتماعی، ادّعاهای او را زمین‌گیر کرد.

در آلمان برخی از نئوکانتی‌ها از جمله ماکس وبر به این مسئله توجّه کردند که گزاره‌های علمی حقّ ارزش‌داوری دربارهٔ گزاره‌های ارزشی و حتّی گزاره‌های متافیزیکی را ندارند. متافیزیک قلمرو ارزش و اعتقاد است و science نمی‌تواند در مورد آن داوری کند. ۱۰۰ سال پیش ـدر ۱۹۱۹ـ ماکس وبر در سخنرانی‌ای به نام دانشمند و سیاست‌مدار ـکه ترجمهٔ فارسی آن به صورت یک جلد کتاب مستقلّ در آمده استـ به همین مسئله می‌پردازد و science را در معنای کنتی به کار می‌برد امّا آن را محدود می‌داند.

در حلقهٔ وین دربارهٔ منزلت علم و فلسفه در معنای کنتی اختلاف‌نظرهایی پدید

1. Pareto

آمد. آنها آمپریست هستند و با کانت اختلاف زیادی دارند. بر همین اساس برای فلسفه حتّی شأن تاریخی و تمهیدی نیز قائل نیستند. آنها به فلسفه و کار فیلسوفان به یک معنای دیگری می‌نگرند و معتقدند آن مفاهیمی که فیلسوفان آنها را مفاهیم عقلی می‌نامند چیزی جز خطاهای زبانی به وجود آمده در معرفت حسّی نیست. فیلسوف به مفاهیم غیرحسّی نمی‌پردازد و در قلمرو ذهنی کار نمی‌کند. فیلسوفان در چارچوب خطاها گرفتار بودند و مهمل‌گویی می‌کردند. فیلسوفان اگر بخواهند کار ایجابی کنند باید پاک‌بان باشند و جلوی این مهملات را بگیرند. به این معنا، فلسفه نقش معاصر دارد؛ یعنی عالم همواره باید تنبّه و تنبیه بدهد و خطاها را دور بیندازد. اگر کنت برای فلسفه یک کارکرد تاریخی قائل بود، حلقهٔ وینی‌ها با یک تصرّف در معنای فلسفه برای آن کارکرد معاصر قائل هستند. اینجا تنها جایی است که معنای اصطلاحی کنت برای فلسفه تا حدودی پس زده می‌شود. البتّه science در همان معنای کنتی به کار برده می‌شود.

امّا اندکی بعد بلافاصله این ادّعا فروکش کرد. ویتگنشتاین دوم می‌گفت حلقه‌های معانی متکثّری وجود دارد و اینکه همهٔ معانی به حسّ بازگردند قابل دفاع نیست. اینکه معانی ذهنی و فلسفی فقط شأن تاریخی داشته باشند نیز مورد انکار قرار گرفت. ویتگنشتاین به بازی‌های زبانی مختلف قائل بود که هر یک از آنها کارکرد خاصّ خود را دارند. دین و فلسفه نیز جزء بازی‌های زبانی هستند و در حال حاضر نیز ما به کارکردهای آنها نیاز داریم. البتّه این ها با science هیچ ارتباطی ندارند و به موازات هم کار خودشان را انجام می‌دهند. به این ترتیب در نزد ویتگنشتاین دوم و نیز حلقهٔ وینی‌ها فلسفه با science منزلت معاصرت پیدا می‌کند. در واقع ویتگنشتاین فلسفه را معنادار می‌داند.

بعدها پیتر وینچ[1] کار ویتگنشتاین را بسط می‌دهد و معانی را امور برساختهٔ

1. Peter Winch

کاملاً اجتماعی می‌داند که با توجّه بـه کارکردهایشـان در قواعـد اجتمـاعی شـکل می‌گیرند. هر چه پیشتر می‌آییم ـ به‌ویژه در پوپر ـ معنادار بودن فلسفه و معاصرت آن با science مورد قبول قرار می‌گیرد امّا فلسفه و science به موازات هـم نیسـتند بلکه نوعی تعامل میان آنها پذیرفته می‌شود.

پوپر می‌پذیرد که مفاهیم عقلی و فلسفی حضـور دارنـد و بـا شـرایطی بـه حـوزهٔ science هم کمک می‌کنند. یکی از آن شرایط این است که مفاهیم ذهنـی بـه گونـه‌ای سازمان یافته باشند که آزمون‌پذیر باشند. شرط دیگر این است که آزمون اثبات نمی‌کند امّا می‌تواند ابطال کند. ذهن در همهٔ مفاهیم علمی فعّال است. فعّالیّت ذهن کلّی کردن مسائل محسوس نیست امّا فعّالیّت و تعامل آن به گونه‌ای است که آزمون‌پـذیر اسـت. به همین دلیل scieince می‌تواند هم از معرفت‌های دینی و هم از معرفت‌های فلسـفی استفاده کند؛ منتها این معرفت‌ها باید به قواعـد بـازی scieince وارد شـوند. از دیـن و داستان‌ها می‌توان به گزاره‌های علمی دست یافت به این شرط کـه از فضـای دینـی و شاعرانه‌شان سلاخی شوند و بعد با دبّاغی زوایـد آنهـا حـذف شـود. (وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ)[1] را می‌توان به عرصهٔ علم وارد کرد امّا (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ)[2] را نمـی‌تـوان آورد. (وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ) نیز باید دبّاغی و ضمیر «نا» از آن حذف شود.

در اینجا فلسفه منزلت جدّی‌تری پیدا کرد. امّا از تامس کوهن به بعد این منزلت بیشتر شد. او نیز در science را به همان معنای کنتی به کار می‌بـرد. science دانـش آزمون‌پذیری است که به قصد تصرّف در عالم شکل می‌گیـرد امّـا کـاربرد مفـاهیم فلسفی و غیرفلسفی که غیرعلمی است بیش از آن است که به‌صورت کنترل‌شده و در حدّ آزمون‌پذیر باشد. ما گزاره‌ها و امور فلسفی‌ای را به کار می‌بریم که تا پایـان هم نمی‌توانیم آنها را آزمون کنیم. مثلاً در ابطال‌پذیری از مبدأ عدم تناقض اسـتفاده

۱. حجر (۱۵)، ۲۲.

۲. اخلاص (۱۱۲)، ۱.

می‌کنیم و بدون آن اساساً ابطال امکان ندارد. خود ایـن اعتقـاد کـه راه مواجهـه بـا واقعیّت و شناخت آن حسّ است با حسّ قابل اثبات نیست. این‌طور گزاره‌ها مقوّم مسئله و در نتیجه هویّت‌بخش هستند.

در نظر تامس کوهن هویّت‌بخشی به ساختار سازهٔ علمی مربوط است، در عـین اینکه علم همچنان باید هویّت آزمون‌پذیری خود را داشته باشـد؛ بـه همـین دلیـل منزلت فلسفه و science جا به جا می‌شود و فلسفه هویّت‌بخش می‌شود. فلسفه در مقطعی پاسبان و رفته‌گر بود و در مقطعی دیگر کمـک‌کـار بـود و کمـک تـاریخی می‌کرد، امّا اکنون به ساختار علمی هویّت می‌بخشد. به همین دلیل با جابه‌جا شـدن برخی از اصول فلسفی در ساختار علم هم انقـلاب مـی‌شـود. کـوهن از ایـن‌طـور عوامل تأثیرگذار که می‌توانست فلسفی باشد با عنوان پارادایم یاد می‌کنـد. بـه ایـن ترتیب منزلت فلسفه در قیاس با علم در پس‌زمینهٔ کنتی فلسفه و علم و با وفـاداری به تعاریفی که در حال جابه‌جایی بوده، می باشد.

پیشتر که می‌آییم توجّه و تنبّه دیگری صورت می‌گیرد و تأثیرگذاری فلسفه نـه در هویّت و ساختار بلکه در اصل هویّت معنای علم است. اینکه یکی را علم می‌نـامیم و دیگری را چیز دیگر که همه برسـاخته و ذهنـی هسـتند؛ هـیچ یـک از ایـن تعـاریف scientific نیستند. به این ترتیب فلسفه به نحوی به تمام‌معنا هویّت‌بخـش بـه science می‌شود و این امر باعـث مـی‌شـود تـأمّلات عقلـی در مـورد science در شـناخت و توصیف حقیقت علم بسیار تأثیرگـذار باشـد. ایـن عقلانیّـت فلسـفی یـک عقلانیّـت روشنگر نیست بلکه خودبنیاد است، بعد دستخوش تطوّراتی می‌شود، از سـوژه فراتـر می‌رود، به یک امر بین الاذهانی[1] تبدیل می‌شود و با مرگ سوژه مواجه می‌شـود. ایـن فلسفه با این هویّت در مقطعی فرصت بروز و ظهور معنـای کنتـی science را فـراهم می‌کند.

1. intersubjective

وقتی به ریشه‌های شکل‌گیری این عقلانیّت و آنچه که به نام science می‌پردازیم که گاهی به قلمرو عوامل و ساختارهای اجتماعی نظیر قدرت و سیاست باز می‌گردد تأمّلات فلسفی گاهی رهایی‌بخش نیز هستند و نسبت به مسئله جنبهٔ انتقادی پیدا می‌کنند. در این مقطع است که تأملات فلسفی به نحو جدّی به حوزهٔ علوم اجتماعی و مطالعات آکادمیک باز می‌گردد و آثار زیادی در این حوزه نگاشته می‌شود. آثار کسانی نظیر رورتی و رالز از سنخ فلسفهٔ اجتماعی و فلسفهٔ سیاسی ـ به معنای کنتی ـ هستند نه از سنخ علوم اجتماعی و علوم سیاسی.

به نظر من علامه طباطبایی هیچ تعلّقی به این تعاریف و این نسبت‌سنجی بین علم و فلسفه ندارد. در فرصت بعدی رویکرد علامه را توضیح خواهم داد.

استاد ابراهیمی پور: از جناب استاد پارسانیا تشکّر می‌کنم. ایشان مروری داشتند بر تاریخ تحوّلات معنای علم و فلسفه و ترکیب اینها تحت عنوان فلسفهٔ علم. بسیار قابل استفاده بود. در نوبت بعد از محضرشان در خصوص علامه استفاده خواهیم کرد.

در خدمت جناب استاد کیاشمشکی هستیم در خصوص تعریف فلسفه و فلسفهٔ مضاف.

استاد کیاشمشکی: اعوذ بالله من الشیطان الرّجیم، بسم الله الرّحمن الرّحیم، الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنّا لنهتدی لولا أن هدانا الله.

با عرض سلام و ادب و احترام خدمت حضار عزیز، به‌ویژه اساتید معظّم حاضر در جلسه. فرمایش استاد پارسانیا هم مطالب بسیار ارزنده‌ای بود و هم به نظرم تمهید بسیار خوبی بود تا من عرایض‌ام را از جای دیگر و از دنبالهٔ بحث ایشان پی بگیرم. قصد داشتم توضیح بدهم که فلسفه در سنّت اسلامی خاستگاه و ادوار تطوّر خاصّی داشته و در فلسفهٔ غرب خاستگاه متفاوت و تطوّرات دیگری داشته است و این تفاوت ایجاد می‌کند. البتّه به نظر من این تفاوت در حدّ تباین نیست و شاید در لایه‌های عمیق‌تر بتوان قرابت‌هایی یافت.

بحث را از موضوع دیگری آغاز می‌کنم که به نظرم به مقایسهٔ دستگاه فلسفی اسلامی و به ویژه علامه طباطبایی با آنچه که در غرب تحت عنوان فلسفه‌های مضاف می‌شناسیم کمک می‌کند.

نقش واقعیّت در مفهوم‌شناسی فلسفه و فلسفه‌های مضاف

یکی از معضلاتی که در حال حاضر فلسفه غرب گرفتار آن است چالش میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی[1] است. این مسئله‌ای است که علامه نیز به آن پرداخته. به نظر من علامه به عمد تعابیر و اصطلاحاتی نظیر واقع‌گرایی و رئالیسم را وارد ادبیات فلسفی ما می‌کند که شاید قبل از ایشان در منابع سنّت اسلامی استفاده نمی‌شد. حتّی مساوق و این‌همان دانستن وجود با واقعیّت نشان می‌دهد که علامه به این مسئله توجّه دارد. احتمالاً ایشان در مورد بحث‌های جدید فلسفه مطالعاتی داشته‌اند و ذهن‌شان تحریک شده است. برای من بسیار جذّاب است که شاید حدود ٦٠ الی ٧٠ سال پیش ایشان کتابی با عنوان اصول فلسفه و روش رئالیسم نوشته‌اند. ایشان عنوان را به‌گونه‌ای به رئالیسم وصل می‌کنند و محتوای آن یک نحوه تقابل میان فلسفهٔ اسلامی و جریان‌های مهم یا خاصّی از فلسفهٔ جدید است.

بنابراین رئالیسم مسئلهٔ بسیار مهمّی است و به نظرم اگر اندکی آن را مورد بررسی قرار دهیم متوجّه می‌شویم که اصولاً مفهوم‌شناسی فلسفه و فلسفه‌های مضاف در سنّت ما رویکرد خاصّی را تعقیب می‌کند و در غرب رویکرد دیگری را. شاید یکی از شاه‌بیت‌های آن همین مقولهٔ واقعیّت[2] باشد.

بحث را به تفصیل باز نمی‌کنم، صرفاً کدهایی می‌دهم تا دوستان پیگیری کنند. یکی از کتاب‌هایی که در سنّت فلسفی غرب نوشته شده و تا حدودی با نگاه ما مطابقت دارد و به مسئلهٔ ما می‌پردازد، هستی در اندیشهٔ فیلسوفان[3] اتین ژیلسون

1. the challenge of realism and antirealism
2. reality
3. Being and Some Philosophers

است. ژیلسون از فیلسوفان نئوتومیست[1] و تحت تأثیر سنت توماس است. نظام فلسفی او شبیه فلسفهٔ اسلامی دورهٔ مشّائی است.

ژیلسون در این کتاب مسئلهٔ وجود و ماهیّت را از پارمنیدس آغاز می‌کند و تا اگزیستانسیالیزم تعقیب می‌کند. وی به نکتهٔ بسیار مهمّی اشاره می‌کند و نتیجهٔ کاوش خود را این‌گونه توضیح می‌دهد: فیلسوفان غربی ـ اعمّ از پارمنیدس و ماقبل سقراطیان تا متأخّرین و اگزیستانسیالیست‌ها ـ هیچ‌کدام اصولاً به مسئلهٔ واقعیّت وجودی توجّه نکرده و به چیزی با عنوان وجود پی نبرده‌اند. ـ اگر بخواهیم از تقابل وجود و ماهیّت استفاده کنیم ـ آنها تماماً درگیر مقولهٔ موجود و ماهیّت بوده‌اند نه وجود. این مسئله بسیار مهمّ است، زیرا آنچه که باعث تمایز جهان عینی و خارجی از جهان ذهنی می‌شود همین مسئله است.

مسئلهٔ وجود این است که مثلاً چرا خودکار آبی محسوس واقعیّت تلقّی می‌شود و خودکار آبی ذهنی واقعیّت تلقّی نمی‌شود. چه چیز باعث تمایز این دو می‌شود، با اینکه به لحاظ ماهوی می‌توان خصلت‌های کاملاً همسانی را به هر دو نسبت داد. اگر این مسئله حلّ نشود مشکل واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی حلّ نمی‌شود. این بلایی است که می‌توان گفت فلسفه غرب از ابتدا گرفتار آن بوده و تحوّلات جدید بعد از آگوست کنت این زخم را نشان می‌دهد و سر آن را باز می‌کند.

به نظر ژیلسون این بلیه‌ای است که سنّت غرب از ابتدا درگیر آن بوده و چنین سنّتی که به مسئلهٔ وجود و وجودشناسی نمی‌پردازد نمی‌تواند مسئلهٔ واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی را حلّ کند و به ناچار سلیقه‌ای، تخمینی و دلبخواهی دست به انتخاب می‌زنند. وی ادّعا می‌کند که سنت توماس تنها فیلسوفی است که به مسئله توجّه کرده است. امّا با مطالعهٔ دقیق می‌توان دریافت که او هم مسئلهٔ وجود را در حدّ

1. neo-thomist

مشائیان ما درک کرده؛ یعنی مفهوم وجود موضوع کاوش او بوده است نه حقیقت وجود.

این اتّفاق مبارک در سنّت فلسفی ما بعد از جناب صدرا رخ می‌دهد و بین مفهوم وجود و حقیقت آن تمایزی شکل می‌گیرد. من این اتّفاق مبارک را کشف وجود می‌نامم. اگر در غرب کشفی صورت بگیرد آن را بزرگ می‌کنند و جایزهٔ نوبل می‌دهند امّا ما کشفیّات خودمان را نادیده می‌گیریم. کشف وجود، یک کشف بسیار بزرگ است. ریشهٔ تمام مشکلات فلسفی به مسئلهٔ وجود باز می‌گردد و اگر این مسئله حلّ نشود مسائل بعدی حلّ نخواهد شد.

مناقشهٔ واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دامن تفکّر غربی، تمام اشکال فلسفه و حتّی علوم را گرفته است. در فلسفهٔ علم این مناقشه وجود دارد و دعوا بر سر این است که در علم و حتّی فیزیک ـ که از نظر آگوست کنت و پوزیتیویست‌ها یک دانش پوزیتیو و حقیقی است ـ هویّت‌های نظری[1] نظیر الکترون، نوترون، پروتون و کوآرک ـ که فیزیکدانان در مورد آنها صحبت می‌کنند ولی قابل مشاهده‌ای نیست ـ آیا واقعاً وجود دارند یا وجود ندارند. مناقشه بر سر این است که هویّت‌هایی که علم فیزیک در مورد آنها صحبت می‌کند و تصوّر بر این بود که آرزوی آگوست کنت در آنها محقّق شود، آیا واقعاً هستند یا نیستند. غالب متفکّران معتقدند که این هویّت‌ها وجود ندارند.

جریان فلسفهٔ علم کوهن و فایرابند نمونه‌ای از ناواقع‌گرایی است ولی حتّی فیلسوفان بعد هم به صراحت می‌گویند که این امور واقعی نیستند و تخیّلات و موهومات مؤثّر در عمل هستند. به همین دلیل غالب متفکّران در مورد این‌گونه موضوعات به پراگماتیسم روی آوردند و معتقد شدند که اعتنای علم به مقولات غیرحسّی به خاطر خروجی صنعتی آنها است. این مقولات فقط در ایجاد

1. theoritical entities

تکنولوژی به ما کمک می‌کنند و هیچ ارزش نظری‌ای ندارند. در مقابل این گروه، جریان‌هایی نظیر واقع‌گرایی علمی[1] و واقع‌گرایی ساختاری[2] می‌کوشند واقع‌گرایی را اثبات کنند امّا هیچ مبنایی ندارند. در واقع شیء پایه که وجود است علی شیءٍ نیست که بتواند اشیاء دیگر را نیز قوام ببخشد.

بنابراین، به نظر من این مسئله بسیار مهمّ است و شاید ریشهٔ تمایز فلسفهٔ اسلامی از فلسفهٔ غرب به مسئلهٔ وجود باز می‌گردد. این مسئله به تدریج دغدغهٔ نخست فیلسوفان ما می‌شود، برای آن راه حلّ ارائه می‌دهند و آن را حلّ می‌کنند. به دنبال آن کشف‌های بعدی صورت می‌گیرد.

سه کشف بزرگ فیلسوفان اسلامی

یکی از کشف‌های بزرگ فیلسوفان ما علم حضوری است که فیلسوفان غرب حتّی به آن نزدیک هم نشده‌اند. اگر کسی فکر می‌کند که فلاسفهٔ غرب به علم حضوری وقوف پیدا کرده‌اند در اشتباه است. در معرفت‌شناسی غرب آنچه به علم حضوری بسیار شبیه است ادراک بی‌واسطه و مستقیم[3] است. علم حضوری غیر از ادراک مستقیم است؛ گرچه بعضی از اساتید ما علم حضوری را به علم بی‌واسطه تفسیر کرده‌اند به نظر بنده ناتمام است. علامه تعریف دقیق‌تری از علم حضوری دارد. به نظر ایشان علم حضوری علم مستقیم به وجود است. این مطلب بسیار مهمّ است. متعلَّق علم حضوری وجود است نه ماهیّات و مفاهیم. حتّی وقتی ماهیّتی را احضار می‌کنیم به وجود آن می‌نگریم.

علم حضوری یک کشف بی‌نظیر است. اگر در شرق و غرب عالم بگردیم در قوای ادراکی سیستم شناختی انسان، قوّه‌ای به نام درک الوجود یا مدرِک الوجود نمی‌یابیم. این در صورتی است که شهود کشفی است که فیلسوفان ما انجام دادند.

1. scientific realism
2. structural realism
3. direct perception

ژیلسون در کتاب خود می‌نویسد شاید اگزیستانسیالیست‌ها به این وجود نزدیک شده باشند. در صورتی که آنچه که آنها با عنوان اگزیستانس از آن یاد می‌کنند وجود انسانی و درونی است، این را نمی‌توان علم حضوری به وجود عینی دانست. بنابراین وجود مدّ نظر آنها هم یک وجود ناقص است.

فلاسفهٔ ما به این نتیجه رسیدند که وجود اصل است. این در حالی است که بسیاری از فیلسوفان اصلاً وجود را کشف نکرده بودند و تصوّر می‌کردند که ماهیّات، جواهر و اعراض اصل است. برخلاف سایر قوای ادراکی نظیر حواسّ و عقل که با اعراض، جواهر و ماهیّات سروکار دارند، قوّهٔ شناختی به نام شهود در انسان هست که وجود را درک می‌کند. ملاصدرا در آثار خود به صراحت این مطلب را بیان می‌کند. مثلاً در شواهد الرّبوبیّه در همان اوایل بحث می‌گوید تلاش نکنید با حسّ یا عقل وجود را درک کنید، زیرا حقیقت وجود با این قوا درک نمی‌شود بلکه با شهود درک می‌شود.

پس فیلسوفان ما سه کشف بزرگ انجام دادند: کشف اصل وجود، کشف معرفت به وجود که علم حضوری است، و کشف سوم که از نظر معرفت‌شناختی مهم‌تر از دو کشف دیگر و مکمّل آنها است کشف معقولات ثانیهٔ فلسفی است. این کشف به ما اجازه می‌دهد فلسفهٔ وجود داشته باشیم. اگر ما وجود را اصیل بدانیم و قائل باشیم که از طریق شهود می‌توانیم به این وجود عینی دسترسی پیدا کنیم، ولی امکان تعقّل در مورد آن را نداشته باشیم چیزی تحت عنوان فلسفهٔ وجود نخواهیم داشت. اینکه ما فلسفهٔ وجود داریم به برکت معقولات ثانیهٔ فلسفی است. معقول ثانیهٔ فلسفی از کشفیّات ما است و به جدّ و با مطالعه عرض می‌کنم که هیچ جای عالم نمی‌توانید چنین چیزی را پیدا کنید.

یکی از شواهد این ادّعا تعبیر مرحوم دکتر مهدی حائری[1] است. ایشان در

۱. پسر شیخ عبدالکریم حائری بزرگ و نمایندهٔ آیت‌الله بروجردی در ایالات متّحده. از حُسن اتّفاق هم ←

کاوش‌های عقل نظری در تحلیل مقولات کانتی می‌گوید مشکل کانت این است که میان معقولات اولی، معقولات ثانیهٔ فلسفی و معقولات ثانیهٔ منطقی فرقی نمی‌گذارد و همهٔ آنها را معقولات به حساب می‌آورد. کانت حکم معقولات ثانیهٔ منطقی را به معقولات اولی می‌دهد و معرفت عقلی به حقایق اشیا را کنار می‌گذارد. به این ترتیب نومن از دسترس خارج می‌شود. معقول ثانیهٔ فلسفی که عروض آن در ذهن و اتّصاف آن در عین است را هم کنار می‌گذارد و فقط معقول ثانیهٔ منطقی را می‌پذیرد.

فلاسفهٔ بعدی نظیر هگل، فرگه و راسل به این مطلب تصریح و سنّت کانتی را اصلاح می‌کنند. آنها می‌گویند مقولاتی که جناب کانت شناسایی کرده بود همان معقول ثانیهٔ منطقی و منطق ریاضی است. می‌توان گفت فلاسفهٔ غرب معقول اولی (ماهیّات) را شناسایی و آن را حذف می‌کنند. معقول ثانیهٔ منطقی را شناسایی می‌کنند و آن را می‌پذیرند، ولی از این معقول واقع‌گرایی به دست نمی‌آید زیرا عروض و اتّصاف و تمام حوزهٔ عملکرد آن در ذهن است.

آنچه که به ما اجازهٔ تعقّل می‌دهد، به این معنا که در دستگاه شناختی خودمان سیر کنیم، در عین حال معرفت واقعی به دست آوریم و در مورد واقعیّت بحث و استنتاج کنیم معقول ثانیهٔ فلسفی است؛ نظیر مفهوم وجود. مفهوم وجود به ما اجازهٔ تحلیل و استدلال می‌دهد که همهٔ اینها در یک محیط مفهومی صورت می‌گیرد، در عین حال به حقیقت وجود اشاره کنیم و ارجاع بدهیم؛ یعنی می‌توانیم حقیقت وجود را تعقّل کنیم. همهٔ اینها ابزارهایی است که یک سنّت فلسفی که با محوریّت وجود شکل می‌گیرد و قرار است فلسفه‌ای تحت عنوان فلسفهٔ وجود داشته باشد در اختیار دارد.

→

فلسفهٔ اسلامی را خوب خوانده و هم در ایالات متّحده فلسفهٔ تحلیلی و کانت را خوانده و متخصّص کانت است. چند کتاب در مورد فلسفهٔ کانت از منظر اسلامی نوشته است؛ از جمله کاوش‌های عقل نظری و کاوش‌های عقل عملی.

هیچ‌یک از این ابزارها در غرب نیست؛ نه وجود عینی مسئلهٔ جدّی آنها است، نه معقولات متناسب با آن دارند و نه ابزار درک وجود. در سیستم‌شان نه چیزی تحت عنوان وجود عینی به چشم می‌خورد، نه علم حضوری‌ای که کاشف از وجود است و نه معقولاتی که به ما اجازه بدهند با استفاده از دستگاه عقلی- استنتاجی‌مان در وجود سیر کنیم.

علامه طباطبایی همهٔ این ابزارها را در اختیار دارد و بنابراین ایشان یک فلسفهٔ حقیقی دارد که به نظر من خلاصهٔ تعریف بزرگان ما از آن، تعقّل الوجود است. برخی از بزرگان ما در تعریف آن می‌گویند: علم به حقایق اعیان الاشیاء علی قدر الطاقة البشریّة؛ یعنی به ما اجازه می‌دهد حقیقت عینی را مورد تعقّل قرار بدهیم و این همان تعقّل وجود عینی است. یا در تعریف دیگر آمده است: صیرورة الانسانِ عالَماً عقلیاً مضاحیاً للعالَم العینی؛ در نهایت عقل انسان می‌تواند حقایق عقلی را شناسایی کند و جهان عینی را بشناسد. در سنّت فلسفی ما که یک فلسفهٔ واقع‌گرا است عقل کاشفیّت و روشنگری دارد.

اگر اشتباه نکنم علامه در اوایل اصول فلسفه و روش رئالیسم با جرأت[1] می‌گوید فلاسفهٔ غرب چندان باسواد نیستند چون سواد وجود، ندارند. هنر آنها در حوزهٔ موجود یا ماهیّت است آن هم در چارچوب طبیعیّات و ریاضیات، چون این علوم با مسئلهٔ وجود سروکار ندارد.

---

۱ . اینها بزرگانی هستند که ما باید به آنها تأسّی کنیم و هیبت غرب ما را نگیرد. محیط‌های آکادمیک ما چون متأثّر از تفکّر غربی هستند ما را ترسو بار آورده‌اند، به گونه‌ای که ما می‌ترسیم اسم آنها را بیاوریم و آنها را نقد کنیم.

بوعلی سینا در کتاب سماع طبیعی (بخش طبیعیّات شفا) به روش خود در شرح افکار ارسطو اشاره می‌کند و می‌گوید شارحان مسیحی ارسطو هر جا که مطلب ساده بوده قلم‌فرسایی کرده‌اند و هر جا که دشوار بوده است نادیده گرفته‌اند. منظورش این است که اینها بی‌هنرند و فیلسوف به حساب نمی‌آیند. او می‌گوید من می‌خواهم خلاف این روش عمل کنم، آنجا که مطلب ساده است چیزی نمی‌گویم و آنجا که دشوار است بحث می‌کنم.

همان‌طور که می‌دانید ملاصدرا در ابتدای اسفار در تعریف حکمت و بیان موضوع آن می‌گوید موضوع حکمت موجود بما هو موجود است. این تعریف را بسیاری از فیلسوفان پیشین گفته بودند و گفته شده که به ارسطو می‌رسد. ولی ملاصدرا می‌افزاید که منظور ما از «موجود بما هو موجود» موجودی است که تعیّن طبیعیّاتی و ریاضیاتی ندارد، در صورتی که فلسفهٔ غرب اتّفاقاً اسیر همین تعیّن طبیعیّاتی و ریاضیاتی است و آنچه که بعدها تحت عنوان فلسفه، فلسفهٔ علوم و فلسفهٔ مضاف از آن یاد می‌کنند ـ اگر آن را فلسفه بدانیم ـ فلسفهٔ طبیعی و فلسفهٔ ریاضی است. این فلسفه ویژگی‌هایی دارد و اساساً از مسئلهٔ وجود آغاز نمی‌کند، به آن نمی‌پردازد و خروجی آن هم واقع‌گرایی نیست. کما اینکه آنها فلسفهٔ ریاضی یا فلسفهٔ دین ناواقع‌گرایانه دارند.

فیلیپس ـ یکی از شاگردان ویتگنشتاین ـ از فلاسفهٔ دین است. او معتقد به الهیات ناواقع‌گرایی[1] است؛ باورهای دینی را می‌پذیرد ولی برای آنها واقعیّت قائل نیست. این فیلسوفان کارکردگرا[2] هستند و می‌گویند ایمان به خدا، پذیرش وجود او، پذیرش وجود روح و زندگی پس از مرگ خوب است، ولی هیچ‌یک از اینها وجود ندارد و فقط اثر کاربردی دارند. اگر ما این‌گونه فکر کنیم آرامش روانی به دست می‌آوریم و این در زندگی ما تأثیرگذار خواهد بود.

جایگاه کلیّات در فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ غرب

مسئلهٔ کلیّات نیز یکی از مسائل مهمّ و کلیدی است زیرا به ما اجازه می‌دهد که چیزی تحت عنوان حقایق عقلی داشته باشیم. غربیان در بحث کلیّات[3] به تدریج واقع‌گرایی را کنار گذاشتند و ابتدا مفهوم‌گرا[4] و بعد اسم‌گرا[5] شدند. جریان‌های

1. theologian antirealism
2. functionalist
3. the problem of universals
4. conceptualist
5. noumenalist

اخیر اصولاً اسم‌گرا هستند. فلاسفهٔ تحلیلی قرن بیستم همگی اسم‌گرا هستند و چیزی تحت عنوان حقیقت کلّی را قبول ندارند. آنها کلیات را به مفاهیم و اخیراً به واژه‌ها فرو می‌کاهند. اگر این‌طور باشد چیزی تحت عنوان حقیقت عقلی نخواهیم داشت. حال آنکه در سنّت ما حقیقت عقلی ماهوی و جوهری به وجودی تبدیل شده و سعهٔ وجودی یافته است.

این از شاهکارهای بزرگان ما است و در غرب چنین چیزی وجود ندارد. به همین دلیل است که نهایتاً فلسفه به تحلیل زبان تبدیل می‌شود. زیرا فلسفه با کلیّات و معقولات سروکار دارد و از نظر آنان معقولی وجود ندارد. متوسّطین آنها نظیر کانت معقول مفهومی را می‌پذیرند، امّا پوزیتیویست‌ها و پست‌پوزیتیویست‌ها معقولات مفهومی را هم نمی‌پذیرند. چون ذهن را نمی‌پذیرند و همه چیز و از جمله مفاهیم را به مادیّات و محسوسات تقلیل می‌دهند. در حالی که ملاصدرا از حقیقت وجودی کلّی انسان صحبت می‌کند آنها مفهوم کلّی انسان را هم نفی می‌کنند و می‌گویند آنچه هست یک واژه است. واژهٔ انسان در منطق مجموعه‌ها[1] به یک مؤلّفهٔ مؤثّر در سیستم استنتاجی تبدیل می‌شود و هیچ واقعیّت در پس آن نیست.

به نظر من کواین[2] که می‌گوید باید واژهٔ فلسفه را کنار بگذاریم به‌درستی نتیجه گرفته است. او در دههٔ ۷۰ مقاله‌ای تحت عنوان معرفت‌شناسی طبیعی شده[3] نوشته و معتقد است این مباحث را باید علمی کرد. او در زمرهٔ کسانی است که معتقدند جریان فلسفی غرب چیزی برای فلسفه باقی نگذاشته است. نه حقایق عقلی مانده و نه مفاهیم عقلی؛ آنچه هست واژگان عام است. امثال کارنپ[4] بسیار تلاش می‌کنند تا از منطق ریاضی و مفهوم تابع در ریاضیات مدل‌های ریاضیاتی استخراج

1. Set theory
2. Willard Van Orman Quine
3. epistemology naturalized
4. Rudolf Carnap

کنند تا عملکرد یک واژهٔ کلّی را نشان دهند. کواین می‌گوید باید حلّ این مسائل را به علم سپرد، حتّی مسائل فلسفی کلاسیک را علم باید حلّ کند. امروز علوم شناختی و روان‌شناسی شناختی باید معرفت‌شناسی را حل کنند و اساساً چیزی به نام فلسفه باقی نمی‌ماند.

طبیعت‌گرایی[1] چیزی است که امروز مطرح شده و جای تأسّف است که دنبالهٔ آن وارد دانشگاه‌های ما هم شده است. دانشگاهیان ما برای تحصیل به آمریکا و اروپا می‌روند، مقلّدانه درس می‌خوانند و در نهایت کواینی و طبیعت‌گرا می‌شوند. ظاهراً مسلمان هستند، نماز می‌خوانند و روزه می‌گیرند ولی چیزی با عنوان معارف اسلامی و توحید حقیقی را قبول ندارند. باید برای این مسئله چاره‌ای اندیشید.

عذرخواهی می‌کنم که بحث‌ام طولانی شد.

استاد ابراهیمی پور: تشکّر می‌کنم. به عنوان مقدّمهٔ بحث، لازم بود که هر دو استاد بزرگوار به طور مفصّل به تاریخ فلسفه و علم در غرب و در جهان اسلام بپردازند.

جناب استاد کیاشمشکی، لطفاً با توجّه به مقدّمه‌ای که فرمودید تعریفی از فلسفهٔ مضاف ارائه بدهید تا بعد در همین خصوص در خدمت جناب استاد پارسانیا باشیم.

تعریف فلسفه و فلسفهٔ مضاف

استاد کیاشمشکی: فکر می‌کنم تعقّل وجود، تعریفی کوتاه و جامع از فلسفهٔ مطلق است که علامه آن را پذیرفته و ابزارهای آن را در اختیار دارد. در رابطه باوجود عینی که موضوع بحث است، علم حضوری مهم‌ترین ابزار معرفتی است که ما را به وجود عینی می‌رساند و مفاهیمی که از جنس معقولات ثانیهٔ فلسفی هستند به ما اجازه می‌دهند که در مورد وجود عینی تعقّل کنیم. خروجی فلسفهٔ مطلق بدایه، نهایه و اسفار است.

1. natualism

فلسفهٔ مضاف نیز همان تعقّل وجود خاصّ و مقیّد است. جالب است که فیلسوفان ما در مورد علم، دغدغهٔ تحلیل مفاهیم علمی و زبان علم را نداشتند بلکه به دنبال این بودند که بدانند این علم از چه جنس وجودی بحث می‌کند. آنان وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم کرده‌اند. علامه در یک تقسیم ثلاثی وجود ذهنی را به وهمی، اعتباری و حقیقی بسط می‌دهد. در گذشته چنین تصوّر می‌شد که وجود ذهنی ممکن است مطابق با واقع باشد که متعلّق آن ماهیّت خارجی است، و ممکن است اوهام و تخیّلات باشد که اینجا پای اعتباریات به میان کشیده می‌شود.

بنابراین تعقّل وجود مطلق -یعنی وجودی که تعیّن ریاضیاتی، طبیعیاتی و ارزش‌شناختی ندارد- کار فلسفهٔ عام است و تعقّل وجود مقیّد اعمّ از وجود طبیعی، ریاضیّاتی، اخلاقی، علمی و... کار فلسفهٔ مضاف است. هر مسئلهٔ وجودی در حوزهٔ کار فیلسوف قرار می‌گیرد. فیلسوفان ما این شناسه و شاخص را بیان کرده‌اند که هر گزاره‌ای که موضوع یا محمول آن وجود باشد یک گزارهٔ فلسفی است. طبع قضیّه ایجاب می‌کند که موضوع وجود باشد و بقیه، تقسیمات وجود باشند ولی در آثار فلسفی معمولاً وجود را در محمول قرار می‌دهیم و مثلاً می‌گوییم: **الواجبُ موجودٌ، النّفسُ موجودةٌ.**

فلسفه اساساً با وجود سرو کار دارد حتّی وقتی به معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی می‌پردازد. در واقع آن وجود را سنخ‌شناسی می‌کند که از کدام قسم وجود است،آیا از وجود خارجی عینی، یا از قسم وجود ذهنی وهمی و یا وجود ذهنی اعتباری است.

بنابراین به نظرم تعقّل وجود مطلق، تعریفی است که می‌توان از فلسفهٔ عام به دست داد. این تعریف موضوع، روش، متعلّق و ابزارها را بیان می‌کند. تعقّل وجود مقیّد نیز تعریفی است که از فلسفهٔ مضاف می‌توان به دست داد.

درست است که در ادبیات نگارشی علامه چیزی با عنوان فلسفهٔ مضاف وجـود ندارد و حتّی از مصادیق آن نظیر فلسفهٔ علم، فلسفهٔ اخلاق و... هم صحبت نکـرده باشند، ولی چون سخن از تعقّل وجود است در بحث مقولات بـه وجـودات مقیّـد نیز پرداخته شده و در مـواردی نظیـر فلسـفهٔ دیـن و حتّـی فلسـفهٔ ذهـن ـ کـه از جدیدترین مباحث است ـ هم مباحث بالفعلی مطرح شده است. شبهات ارانی کـه علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم به آنها پاسخ می‌دهد اشکالاتی است که امروزه عمدتاً فیزیکالیست‌ها در فلسفهٔ ذهن مطرح می‌کنند. آنها سیستم شناختی را به مغز و اعصاب و عملکردهای مغزی و عصبی فرو می‌کاهند. علامه طباطبـایی در این خصوص مفصّل بحث کرده است، به مسئلهٔ تجرّد ادراک پرداخته و فلسـفهٔ ذهنی مبتنی بر فلسفهٔ مجرّد و مادّی ارائه می‌دهد.

بنابراین نظام فلسفی علامه ظرفیّت فلسفهٔ مضاف به معنـای تعقّـل معطـوف بـه موجود مقیّد یا خاصّ را دارد و نمونهٔ این مباحث را مطرح کرده است.

استاد ابراهیم‌پور: پس همان‌طور که فرمودید منظور از تعقّل وجود مقیّـد تقلیـل یا انحصار بحث به هستی‌شناسی نیست.

استاد کیاشمشکی: خیر، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و... را شامل می‌شود حتّی به جامعه‌شناسی هم می‌پردازد. وقتی در مـورد اعتباریـات از منظـر یـک فیلسـوف بحث می‌کنیم درگیر اعتباری نیستیم بلکه حقیقت اعتباری و جایگاه وجـودی آن را بررسی می‌کنیم.

علامه در اصول فلسفه دو نکته را مطرح می‌کند کـه مـن جـایی ندیـده‌ام و اگـر جای دیگری هم باشد به این صراحت نیست. در هستی‌شناسی این نکته را مطـرح می‌کند که اصولاً عدم تحقّق ندارد و تحقّق آن بالعرض است. بنـابراین عـدم جـزء واقعیّات نیست و هر چه را مورد مداقّه قرار می‌دهـیم در مـورد وجـود و واقعیّـت بحث می‌کنیم. حتّی وقتی در مورد عدم صحبت می‌کنیم تا زمانی کـه بـه آن رنـگ وجود نزنیم شکل نمی‌گیرد و نمی‌توان در مورد آن صحبت کرد.

اصالت وجود به این معناست که نمی‌توان از منطقهٔ وجـود خـارج شـد. دامنـهٔ وجودشناسی بسیار گسترده است و همه چیز را پوشش می‌دهد. حتّی امور اعتباری و قراردادی که از مشکلات فلسفهٔ غرب است با نظریّهٔ اصـالت وجـود و تشـکیک در آن قابل حل است. تشکیک در وجود به این معناست که وجود اشکال مختلفـی دارد. وقتی در مورد وجود ذهنی علم صحبت می‌کنـیم از جنسـی از وجـود بحـث می‌کنیم. حتّی در فلسفهٔ زبان وقتی از زبان صحبت می‌کنـیم از یـک جـنس و یـک ساحت از وجود بحث مـی‌کنـیم. همـهٔ اینهـا مطالعـات وجـودی اسـت و نگـرش فیلسوف از حیث وجودی است. تفاوت فیلسوف زبان و زبان‌شناس در ایـن اسـت که زبان‌شناس استلزامات و لوازم ماهوی زبان را تعقیـب مـی‌کنـد در صـورتی کـه فیلسوف استلزامات وجودشناختی را. فیلسوف زبان تحلیل می‌کند که مـثلاً وجـود زبان عمدتاً به وجود ذهنی و بخش اعتباری وابسته است و....؛ بر این اسـاس یـک فلسفهٔ زبان ایجاد می‌کند که جایگاه وجودی دارد.

بنابراین وجود دامن‌گستر و مشکّک است و تمام فراز و فرودهای واقعیّت را در بر می‌گیرد؛ حتّی سلوب و اعدام را.

نکتهٔ دوم این است خطا هم بالعرض اتّفاق می‌افتد. این یک نکتـهٔ معرفـت‌شناسـی بسیار مهمّ است؛ چون خطا جنبهٔ سلبی دارد. خطای بالذّات وجود ندارد و قوای ما در مرحلهٔ اولیهٔ عملکردشان دچار خطا نمی‌شوند؛ حسّ، عقل و شهود هیچ‌یـک خطاکـار نیستند. خطا به یک مکانیزم مفهومی–زبانی که به آن حکم می‌گوییم باز می‌گردد.

استاد ابراهیمی‌پور: بسیار متشکّرم. جناب استاد پارسانیا! لطفاً تعریفی از فلسـفهٔ مضاف ارائه دهید.

استاد پارسانیا: بحثی که جناب آقای کیاشمشکی بیان کردند بسیار بحث خوبی بود. حوزه برای ورود به این عرصه‌ها باید حضور نزدیکی با جریـان‌هـای فلسـفی رقیب داشته باشد و مدّعیات را بـه درسـتی درک کنـد. ایـن درک هـم درد ایجـاد می‌کند و هم نظام مفهومی مربوط به خود را به دنبال می‌آورد.

تفکیک میان معانی مختلف فلسفهٔ مضاف

بنده در قسمت اول صحبتم گفتم و بر آن اصرار می‌ورزم که فلسفهٔ مضاف به معنایی که امروز به کار برده می‌شود در نظام فلسفی علامه طباطبایی وجود ندارد. البتّه این بدان معنا نیست که علامه نمی‌تواند گفت‌وگو داشته باشد. در نخستین گام گفت‌وگو باید نظام مفهومی و این اصطلاحات روشن شوند تا علامه بتواند با آنها صحبت کند یا آنها بتوانند سخن علامه را بشنوند. در غیر این‌صورت شنیدن سخن علامه هم برای آنها ممکن نخواهد بود و حجاب اصطلاحات مانع از تحقّق گفت‌وگو می‌شود.

فلسفهٔ مضاف به معنای جدیدی که در حال حاضر یک حوزهٔ فعّال نظری است در نیمهٔ نخست قرن بیستم ممکن نبود که در مورد آن تفکّر کند. با توجّه به منزلت فلسفه و علم در آن مقطع زمانی، امکان نداشت که مباحث فلسفی مورد استقبال قرار گیرد چه رسد که میان این دو ترکیبی صورت گیرد. تطوّرات تاریخی مفهوم فلسفه و علم و روشن شدن مسائل و مشکلاتی که در این مفاهیم وجود دارد این فرصت را فراهم کرد که مباحث فلسفهٔ مضاف میدان پیدا کنند.

اکنون در هر فصل شاهد آن هستیم که در اروپا چندین کتاب تولید می‌شود و در ایران هم چندین کتاب ترجمه می‌شود. ۱۰۰ سال پیش امکان نداشت که چنین چیزی در اروپا رخ دهد و ۵ دههٔ قبل هم امکان نداشت چنین کتاب‌هایی به ایران وارد شود. پیدایش این امور وابسته به این اصطلاحات و مفاهیم و جایگاه آنها در فرآیند اندیشه است. امّا این بدان معنا نیست که علامه طباطبایی در چارچوب اصطلاحی فلسفهٔ مضاف حضور نداشته باشد.

معنای اول: فلسفه به معنای عام و مطلق علم

فلسفه در اندیشهٔ علامه یک معنای خاصّ و یک معنای عام دارد و این به تبع آن چیزی است که در تاریخ فلسفهٔ ما وجود دارد. معنای عام فلسفه همان علم است و

معنای خاصّ آن فلسفهٔ اولی (متافیزیک) است. فلسفه بـه معنـای خـاصّ علـم بـه موجود است از آن جهت که موجود است امّا در معنای عام، مطلـق علـم را شـامل می‌شود. در این معنا، ابتدا یک تقسیم‌بندی دوگانه از آن صورت می‌گیرد:

ـ علوم نظری: علم به موجوداتی که مستقلّ از ارادهٔ انسان وجود دارند.

ـ علوم عملی: علم به موجوداتی که از ارادهٔ انسان ناشی می‌شوند.

علوم نظری نیز به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. موجود بما هو موجود، ۲. موجـود ازآن‌جهت که قید ریاضی گرفته، ۳. موجود از آن جهت کـه قیـد طبیعـی دارد. علـوم عملی هم اقسامی دارد و همهٔ اینها فلسفه هستند؛ یکی فلسفهٔ نظری و دیگری فلسـفهٔ عملی. فلسفهٔ نظری فلسفهٔ ریاضی، فلسفهٔ طبیعی و فراتر از اینها فلسفهٔ مطلـق از قیـد ریاضی و طبیعی که یک فلسفه و علم کلّی است را شامل می‌شود. کلّی بودن بـه ایـن معنا نیست که آن سوی ریاضیات و فیزیک متافیزیک آغاز می‌شـود، بلکـه بـه معنـای غیرمقیّد بودن به قیود ریاضیاتی و احکام فیزیکی و اعمّ بودن نسـبت بـه آنهـا اسـت. بنابراین احکام متافیزیک در متن ریاضیات و فیزیک حضور دارد.

اگر فلسفهٔ مضاف را به معنای فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ ریاضـی، فلسـفهٔ فیزیـک و فلسفهٔ عملی می‌گیریم اینها به معنای علم عملـی هسـتند و هـیچ تفـاوتی بـا علـم ندارند. اگر فلسفه را به معنای عام در نظر بگیریم هم فلسفهٔ مطلق ـ علم به موجود از آن جهت که موجود است ـ و هم فلسفه‌های مضـاف خـواهیم داشـت. در ایـن صورت بین فلسفه‌های مضاف که فلسفه در مورد موجودات خاصّ است و علم به موجودات هیچ تفکیکی وجود ندارد و میان مفهوم علم و فلسفه فاصـله‌ای وجـود نخواهد داشت. این فاصله را کنت ایجاد کرده بود.

در علم به هر رشتهٔ خاصّ عقل حضور دارد؛ البتّـه در بعضـی از ایـن علـوم عقـل بدون کمک حسّ قدم از قدم بر نمی‌دارد. «من فَقدَ حسّـاً فَقـدْ فَقَـدَ علمـاً» بـه ایـن معنـا نیست که همهٔ علوم به حسّ باز می‌گردد، امّا اگر حسّ نبود مجموعـه‌ای از علـوم نیـز

شکل نمی‌گرفتند. حسّ در تجربه ـکه غیر از استقرا است و نوعی برهان محسوب می‌شودـ با عقل آمیخته است و حتّی ادراکات جزئی نیز بدون حضور عقل ممکن نیست. در نگاه علامه و از نظر فلسفهٔ اسلامی نمی‌توان گفت که فلسفه شناخت عقلی است و علم شناخت تجربی، و اینها دو ادراک مستقلّ از هم هستند.

معنای دوم: فلسفه به معنای خاص و حصّه‌ای از متافیزیک

امروزه مراد از فلسفهٔ مضاف چیزی غیر از علوم جزئی است. در اندیشهٔ علامه فلسفهٔ مضاف را به معنای دیگری هم می‌توان به کار برد و آن معنای خاصّ یا همان متافیزیک است. در اینجا علم کلّی عبارت است از علم به موجود از آن جهت که موجود است. این تعریف مسیر را برای توجّه به وجود هموار می‌کند زیرا موجود صرف نظر از قیودش همان وجود است. بنابراین پس از اثبات اصالت وجود، تعریف موجود بما هو موجود با تعریف علم به وجود مصداق واحدی خواهد داشت.

علامه در مقالهٔ اول اصول فلسفه مفصّل‌تر از هر جای دیگر به این بحث می‌پردازد. علم به موجود از آن جهت که موجود است تعیین‌کننده برای همهٔ علوم جزئی است. اگر به علم به موجود از آن جهت که موجود است متافیزیک گفته می‌شود به معنای رفتن به فراسوی فیزیک نیست. منظور این نیست که موضوعات و مباحث فیزیک، ریاضی و طبیعی تمام می‌شود و موضوع متافیزیک آغاز می‌شود. بلکه منظور این است که موضوع متافیزیک مقیّد به قیود فیزیکی و ریاضیّاتی نیست و مطلق از آنها است. احکام متافیزیک در متن فیزیک و ریاضی جای دارند. به همین دلیل سرنوشت یک علم جزئی با نوع داوری‌ای که در متافیزیک انجام می‌شود تغییر و تحوّل پیدا می‌کند.

علامه طباطبایی در این خصوص مثالی را مطرح می‌کند: پاسخی که فیلسوف به پرسش‌هایش می‌دهد مانند پاسخ یک صیّاد و یا پاسخ یک خارکن به پرسش

«چه خبر؟» نیست. خارکن در مدار خار صحبت می‌کند و شکارچی در مدار شکار. امّا اگر از فیلسوفی که از کوه پایین می‌آید بپرسیم «چه خبر؟» و او بگوید خبری نیست، نه تاکی است نه تاک‌نشانی، نه خاری است نه کوهی، نه شکاری است نه آهویی، همهٔ اینها برای ما به یک هویّت ذهنی، وهم و خیال تبدیل می‌شود و همه زیر سؤال می‌رود.

بنابراین می‌بینیم که همه سر سفرهٔ فلسفه (متافیزیک) هستیم. در این‌صورت این پرسش مطرح می‌شود که پس فلسفهٔ مضاف دیگر به چه معناست؟ مگر غیر از این است که فلسفهٔ مضاف همان فلسفه است و همه اضافهٔ به متافیزیک دارند؟ همین که اصل واقعیّت ـ که حقیقت آن به وجود باز می‌گردد ـ زیر سؤال برود در واقع وجود انکار شده است. اگر وجود را به سطح دیگری هم تقلیل دهیم واقعیّت به امر دیگری تبدیل می‌شود. بنابراین همه در اضافهٔ به وجود هستند.

مباحث فلسفی (متافیزیک) چند سطح دارد که یک سطح آن به تعیّنات وجودی از آن جهت که وجود هستند می‌پردازد و احکام آنها را بیان می‌کند. در واقع این بخش هم جزء متافیزیک است امّا خروجی آن در درون علم جزئی به معنای خاص اثرگذار است. البتّه مباحث مطلق آن نیز اثرگذار است. امّا این مباحث به طور ویژه به سوی این علم جزئی سمت و سو می‌یابد. این قسمت حصّه‌ای از متافیزیک است که نیاز مربوط به این بخش از دانش‌های جزئی را تأمین می‌کند. اگر به عقبهٔ فلسفی هر علم جزئی نگاه کنیم تا هر کجا که فلسفه نیاز آن را تأمین کند قلمرو فلسفهٔ مضاف آن علم است.

در اینجا فلسفهٔ مضاف جهان را می‌شناسد و علم درجهٔ اول و بخشی از متافیزیک است. در معنای قبلی که فلسفه به معنای عام به کار می‌رفت فلسفهٔ مضاف به معنای علوم جزئی بود، امّا در این معنای مورد بحث فلسفهٔ مضاف به معنای حصّه‌ای از متافیزیک و علم کلّی است که نیاز مربوط به هر بخش از یکی از علوم جزئی را تأمین می‌کند.

در تاریخ اندیشهٔ اسلامی، تقریباً تمامی کسانی که به علـوم جزئـی پرداختـه‌انـد ابتدا فلسفهٔ مضاف به سوی آن را ذکر کرده‌اند. شاید حدود یک سوم حجم کتـاب سیاست مدنیهٔ فارابی فلسفهٔ مضاف اسـت. از وجـود و امکـان، نفـس، سـعادت و... بحث می‌کند. چون از مدینهٔ فاضله صحبت می‌کند باید قبـل از آن سـعادت اثبـات شده باشد. همهٔ مباحـث فصـوص الحکم را در آنجـا نمـی‌آورد امّـا آن بخـش کـه بحث‌های بعدی درون آن علم جزئی به آنها نیاز دارد نظیر تثبیـت هسـتی و اصـل موضوع هر مسئله‌ای به فلسفهٔ مضاف مربوط است را ذکر می کند. غیر از این، این علم ـ به موجود از آن جهت که موجود اسـت ـ در بخـش‌هـای دیگـری هـم بـه فلسفهٔ مضاف نیاز دارد و ممکن است آن بخش‌ها بخش‌های عامی باشد کـه همـهٔ علوم جزئی به آن نیاز دارند. به همین دلیل است که برخی از بخش‌هایی که فارابی در ابتدای سیاست مدنیهٔ آورده است چه بسا در کتاب موسیقا در بخش مبادی گفتـه باشد، امّا بخش‌های دیگر این‌گونه نیستند و تعیّن خاصّی دارند.

بنابراین فلسفهٔ مضاف در اینجا بخشی از متافیزیک و فلسفهٔ اولی است کـه هـر علم جزئی خواسته یا ناخواسته، دانسته یا ندانسته، استنکاف کند یا بپذیرد واقعاً بـه آن نیازمند است. حتّی اگر یک فلسفهٔ منفی باشد ـ به ایـن معنـا کـه بـا یـک نگـاه ماتریالیستی داوری کند و نسبت به وجود از آن جهت که وجود است موضع‌گیری و آن را نفی کند ـ باز هم این مسئله تأثیرگـذار اسـت. نقـد تفکّـر ماتریالیسـتی از دیدگاه یک فیلسوف با دیدگاه یک فیزیکدان فرق می‌کند. هر یک از مبانی فلسـفی قول به اصالت وجود و تباین وجودات، قول به اصالت ماهیّات، قـول بـه تشـکیک در وجود، قول به وحدت شخصی وجود در علوم جزئی و روش مربـوط بـه آنهـا تأثیری ایجاد می‌کند.

نکتهٔ دیگر این است که هر چیزی که با آن مواجه هستیم مثلاً ظرفی که در دسـت من است از آن جهت که ظرف اسـت احکـامی دارد و از آن جهـت کـه حصّـه‌ای از وجود را دارد محکوم به احکام موجود است. موجود از آن جهت کـه موجـود اسـت

هرگز به ادراک حسّی در نمی‌آید چه رسد که بتوان از آن سخن گفت. این سخن بدان معناست که مفهوم وجـود را از محسوسـات و حتّـی از ماهیّـات ـ کـه غیرمحسـوس هستند ـ نمی‌گیریم. ما حکم می‌کنیم که «بدن انسان موجود است». بدن انسان موضوع علم طبّ است. داوری دربارهٔ اینکه بدن انسان موجود است یا موجود نیست ـ موهوم است ـ یقیناً بر عهدهٔ علوم حسّی و تجربی نیست، امّا هیچ علم تجربی‌ای بی‌نیاز از آن نیست. میان علوم تجربی و فلسفه نوعی تعامل و تعاطی برقرار است. علامه طباطبـایی این مطلب را در فصل اول اصول فلسفه و روش رئالیسم آورده‌اند.

گاهی می‌توان برخی از مقدّمات مباحـث فلسـفی در مـورد یـک موضـوع را از خود علم جزئی به دست آورد. البتّه مباحث ثانوی و بعدی ممکن است ایـن‌گونـه به دست آیند ولی مسائل اصلی و کلان فلسفه وام‌دار هیچ علمـی از علـوم جزئـی نیست. افلاک هیئت بطلمیوسی که حیوی بحث می‌کند به دنبال آن است کـه یـک نیتجهٔ فلسفی بگیرد و تعداد عقول و نفوس را بیان کند. سنخ بحث وجـودی آن بـا سنخ بحث حیوی و ریاضی کاملاً فـرق دارد و نمـی‌توانـد نـوع گـزاره را از سـنخ حیوی بیان کند. همان‌طور که مفهوم وجود را عقلی می‌گیرد ابزار شناخت و تأمّـل او هم عقل است.

کار فیلسوف جست‌وجوی این است که این مفاهیم را از کجا گرفتـه. ابتـدا کـه قائل به اصالت ماهیّت می‌شود تصوّر می‌کنـد کـه آن را از ماهیّـات گرفتـه اسـت. سپس می‌گوید از وجود امور محسوس گرفته است. بعد می‌گوید ایـن وجودهـای محدود و مقیّد هم این مفهوم را به من نمی‌دهنـد و مـن ایـن مفهـوم را از حـقّ ــ سبحانه و تعالی ـ گرفته‌ام. سپس فیلسوف در این مورد بحث می‌کند که وجود این غلط چگونه به وجود آمده است. این تصرّفات و اعتباراتی که بر این عالم تحمیـل کردیم جزء مسائل و بحث‌های فلسفی هستند.

منظورم این است که اگر علامه در مواردی بیان کرده اسـت کـه فلسـفه برخـی مسائل خود را از علوم جزئی می‌گیرد، به این مطلب هم تصـریح کـرده کـه داوری

صورت گرفته در این باب، شکل فلسفی می‌گیرد و به یک‌باره نوع بحث از سطح بحث علم جزئی و روش‌های مربوط به آن خارج می‌شود.

علامه طباطبایی به این تعبیر از فلسفهٔ مضاف به عنوان بخشی از متافیزیک پرداخته و گاهی بحث اعتباریات را در این قسمت مطرح کرده است.

معنای سوم: فلسفه به معنای یک علم جزئی و درجهٔ دوم

در چارچوب اندیشهٔ علامه طباطبایی تعبیر دیگری نیز می‌توان از فلسفهٔ مضاف به دست داد و آن این است که گاهی فلسفهٔ مضاف به معنای علم درجهٔ دوم به کار برده می‌شود. اینکه با توجّه به تعریف کنتی از فلسفه و علم آیا فلسفهٔ مضاف علم درجهٔ اول است یا درجهٔ دوم دقّت خاصّی را می‌طلبد و اکنون وارد آن بحث نمی‌شویم. امّا با توجّه به تعریفی که علامه طباطبایی از فلسفه و علم دارد فلسفهٔ مضاف به معنای علم درجهٔ دوم نیز می‌توان داشت. به این معنا که مجموعه دانشی که به عنوان یک علم جزئی در خارج تعیّن پیدا کرده است با کدام مبانی متافیزیکی نسبت دارد و این نسبت‌ها از چه نوع است؟

دانشمندی نظیر فارابی ابتدا مبادی ما بعد الطّبیعهٔ سیاست مدنیه و حصّهٔ مربوط به آن را ذکر می‌کند و بعد وارد سیاست مدنیه می‌شود. امّا در مواردی هم بیرون می‌ایستد و می‌گوید هر حوزه موضوع آن متن واقع نیست بلکه علم به واقع است و در مورد علم به واقع صحبت می‌کند که با سایر علوم و از جمله متافیزیک چه رابطه‌ای دارد. این دانش یک علم جزئی است، این معرفت به یک حوزهٔ معرفتی و علمی می‌پردازد و جزء متافیزیک نیست. چنین علمی می‌تواند وجود داشته باشد و به معنای عام فلسفه است. این علم، علم به یک علم است و ارتباطاتی که آن علم با دیگر حوزه‌های معرفتی بلکه با بسترهای تاریخی و اجتماعی خود دارد.

امروز فلسفه‌های مضاف گاهی به این معنا (علم درجهٔ دوم) هم به کار برده می‌شود. اینکه در تعاریف کنتی علم و فلسفه این معنا چگونه تعیّن می‌یابد مورد

بحث من نیست. امّا در تعریف علامه طباطبایی از علم و فلسفه این معنا می‌تواند به عنوان یک علم جزئی حضور داشته باشد و در تاریخ اندیشهٔ جهان اسلام سابقه دارد. رئوس ثمانیهٔ هر علم که نوعاً در ابتدای آن علم مطرح می‌شد از این سنخ بود.

آنچه که فارابی در ابتدای سیاست مدنیه مطرح می‌کند رئوس ثمانیه نیست بلکه یک علم درجهٔ اول و حصّه‌ای از متافیزیک است، امّا قبل از آن از هدف و غرض علم، واضع و کاشف آن، مبادی متافیزیکی و فلسفه‌ای که واضع آن علم از آنها بهره برده سخن گفته می‌شود. در اینجا بحث بر سر این نیست که کدام فلسفه و کدام علم درست است یا غلط، بلکه علم دیگری است که موضوع آن نه درون خود آن علم و نه جزء مبادی آن علم است. ممکن است مبادی یک علم و حتّی خود آن علم غلط باشد امّا علم به آن علم که می‌گوید این حوزهٔ نظری با آن مبادی ربط دارد درست باشد.

چنین علمی علم درجهٔ دوم است امّا علم آلی نیست. در گذشته آنچه مطرح می‌شد علم آلی و علم اصالی بود و تعبیر علم درجهٔ اول و علم درجهٔ دوم چندان کاربرد نداشت امّا در مواردی مصادیق آن وجود داشت. این علم در ذیل فلسفه به معنای عام قرار می‌گیرد و امکان بسط آن وجود دارد. آنچه که از این بسط حاصل می‌شود فلسفهٔ علم ریاضی است نه فلسفهٔ ریاضی، فلسفهٔ علم اجتماعی است نه فلسفهٔ اجتماعی.

بنابراین فلسفهٔ مضاف نسبت به هر علم سه وضعیّت می‌تواند داشته باشد: ۱. فلسفهٔ اجتماعی که فلسفه به معنای عام و علم اجتماعی باشد. ۲. فلسفهٔ اجتماعی فلسفه به معنای خاصّ که علم درجهٔ اول و حصّه‌ای از متافیزیک است که علوم اجتماعی از آن کمک می‌گیرد. ۳. فلسفهٔ علم اجتماعی که علم درجهٔ دوم است و در ذیل متافیزیک قرار نمی‌گیرد بلکه یکی از علوم جزئی است.

استاد ابراهیمی پور: متشکّرم خیلی خوب و جامع بود و بسیاری از پرسش‌های مطرح در جامعه علمی، پاسخ خود را دریافت کرد. از جناب استاد کیاشمشکی

خواهش می‌کنم در محور دوم، منطق تأسیس فلسفه‌های مضاف را توضیح بفرمایند.

منطق تأسیس فلسفه‌های مضاف بر مبنای تمایز وجود و ماهیّت در موجودات مقیّده

استاد کیاشمشکی: تمایز وجود و ماهیّت در موجودات مقیّده را مطرح می‌کنم که به بحث ما کمک می‌کند. همان‌طور که گفتیم فلسفه‌های مضاف تعقّل وجود مقیّد و متعیّن هستند. در ادبیات فلسفی ما این تعیّنات حدود وجود را مشخّص می‌کنند و ما به آنها ماهیّت می‌گوییم. بنابراین وجودات مقیّده یک حیث وجودی دارند و یک حیث ماهوی. به نظر من تمایز میان این دو حیث، سرنخ تمییز فلسفه از علم در این حوزه است.

در ابتدای آثار فلسفی که موضوع فلسفه بیان می‌شود معمولاً این مشکل را نیز مطرح می‌کنند که اگر فلسفه دانش وجود است و هم وجود مطلق و هم وجود مقیّد را در بر می‌گیرد گویا همهٔ علوم را شامل می‌شود، پس نقش و کارکرد علوم دیگر چیست؟ اگر فلسفه را به معنای معرفت و علم را به معنای عام در نظر بگیریم هیچ اشکالی ندارد که فلسفه همهٔ علوم را شامل شود. امّا تمایز فلسفه به معنای خاصّ که در مقابل علم قرار می‌گیرد را چگونه می‌توان روشن کرد. فلسفهٔ طبیعیّات غیر از طبیعیّات است، فلسفهٔ فیزیک غیر از فیزیک و ریاضیات غیر از فلسفهٔ ریاضیات است. فلسفه از دانش مضاف‌الیه خود چگونه متمایز می‌شود؟

به نظر من این تمایز از فرمایش علامه قابل اصطیاد است. مباحثی که از حیث ماهوی مطرح می‌شوند علمی هستند. وقتی در مورد دایره و مثلّث و روابط میان آنها صحبت می‌کنیم و می‌گوییم هر دایره درون یک مثلّث محاط می‌شود و یک مثلّث به آن دایره محیط می‌شود، اینها مباحثی است که ریاضیدان به آنها می‌پردازد نه فیلسوف ریاضی. این بحث به ماهیّت مثلّث و دایره اختصاص دارد و به همین دلیل حتّی با فرض اینکه وجود را به این دو نسبت ندهیم باز هم چنین رابطه‌ای برقرار است.

راز اینکه که غربیان این علوم را پذیرفته‌اند و درعین‌حال بسیاری از آنها ناواقع‌گرا شده‌اند همین تمایز است. آنها می‌بینند که می‌توانند ریاضیات، فیزیک و الهیات داشته

باشند ولی واقعی نباشند. علّت این امر آن است که رمز واقعیّت یک رمز وجودی است ولی قوام آن دانش نه به وجود بلکه به مفاهیمی است که حدود الوجود هستند و ما آنها را ماهیّات می‌نامیم.

از این تمایز می‌توان استفاده کرد و گفت کار فلسفه وجودکاوی حتّی در وجودات مقیّده می باشد. فلسفه‌های مضاف نیز اگر به مضاف‌الیه خاصّی می‌پردازند آن را از حیث وجود مورد تحلیل قرار می‌دهند. فلسفهٔ علوم اجتماعی با علوم اجتماعی فرق دارد. علوم اجتماعی به پدیده‌های ماهوی می‌پردازد و تعیّنات مربوط به انسان و وجه اجتماعی او را لحاظ و آنها را تعقیب می‌کند. در صورتی که فیلسوف علم الاجتماع به روابط کاری ندارد و حیث وجودی موضوع را مورد تحلیل قرار می‌دهد و در نهایت ممکن است بگوید هویّت‌های اجتماعی واقعی و خارجی هستند یا آنها را موهوم و یا اعتباری بداند. این موضع یک فیلسوف است.

وظایف نیز باید تفکیک شود. فیلسوف نمی‌تواند روابط بین الماهیّات را توسعه دهد. اگر کسی مثل علامه فلسفهٔ علوم اجتماعی را پایه‌ریزی می‌کند ـ و این کار را به خوبی هم انجام داده است ـ نقش اعتباریّات را در حوزهٔ علوم اجتماعی نظیر اقتصاد، جامعه‌شناسی، تاریخ، سیاست و ... بسط می‌دهد و دانش فلسفی ما را توسعه می‌دهد، به این معنا نیست که ما از علم سیاست بی‌نیاز می‌شویم. فلسفهٔ سیاسی هرگز جای علم سیاست را نمی‌گیرد؛ زیرا علم سیاست کاوش در ماهیّات است و روش خود را دارد و فلسفهٔ سیاسی کاوش در حیث وجود است.

این تمایز تفاوت قلمرو این دو را روشن و درعین‌حال به روابط آنها هم اشاره می‌کند. با توجّه به تحقیقاتی که ملاصدرا و پساصدراییان انجام دادند ماهیّت و وجود به هم گره خورده‌اند و تفکیک میان این دو یک تفکیک عقلی‌ـتحلیلی است. در خارج چیزی به عنوان ترکیب وجود و ماهیّت نداریم و دوگانگی آنها یک ولیدهٔ عقلی است. در عقل ما است که وجود خارجی به دو جزء وجود و ماهیّت تبدیل می‌شود که به آنها اجزاء تحلیلی می‌گوییم.

درست است که ما فلسفه و علم را از هم جدا کردیم ولی در عمل این دو باید با هم ترکیب شوند و اطّلاعات فلسفی ما در مورد این موجودات با دانش علمی ما در یک واحد و کنار هم قرار گیرند. کار فلسفهٔ مضاف این نیست که جای مضاف‌الیه بنشیند یا آن‌طور که کواین می‌گوید چیزی تحت عنوان مضاف نداشته باشیم و فقط مضاف‌الیه باشد. مثلاً چیزی تحت عنوان فلسفهٔ شناخت نداشته باشیم و فقط علم شناخت یا شناخت علمی باشد. این دو باید با هم مزج شوند. امّا این ترکیب یک ترکیب دقیق است.

برخی تصوّر می‌کنند که می‌توان از مباحث فلسفی به صورت تولیدی- استنتاجی به احکام ماهوی رسید. در فلسفهٔ ما این فقط به عهدهٔ خداوند است. تنها خداوند به وجودات، علم احاطی دارد و بر اساس همین علم تمامی لوازم ماهوی آنها را نیز درک می‌کند. امّا علم بشر این‌گونه نیست و از آبشخورهای مختلفی شکل می‌گیرد. وقتی با جهان مواجه می‌شویم حسّ، عقل و شهود وجوه متفاوتی از جهان را به ما نشان می‌دهند. در واقع ما از سه منبع تغذیه می‌شویم تا بفهمیم که بیرون چه خبر است. در صورتی که امر خارجی یکی بیشتر نیست و اگر این سه ادراک بخواهند در خارج با هم جمع شوند حیثیّات مختلف یک حقیقت هستند.

به نظرم عملکرد عقل را باید به منشور تشبیه کرد. تأثیر منشور بر رفتار نور شبیه عقل است. اگر یک منشور شیشه‌ای را در مسیر پرتو یک نور سفید قرار دهیم، وقتی نور از منشور می‌گذرد حدّاقلّ هفت رنگ را می‌توانیم ببینیم. منشور تجزیهٔ طیفی می‌کند. ورودی منشور یک نور است امّا خروجی آن حدّاقلّ هفت طیف است. عقل نیز چنین کاری می‌کند. عقل آینهٔ وجود نیست بلکه منشور وجود است. ما وجود را در اختیار عقل قرار می‌دهیم و او آن را تجزیه و تحلیل می‌کند و از دل آن وجود واحد، کثرت را به دست می‌آورد. بسیطی است که همه چیز در آن هست.

بنابراین تمایز وجود و ماهیّت یک تمایز عقلی است نه عینی، و اگر دو دانش به ماهیّت و وجود می‌پردازند ـ که یکی فلسفه است و دیگری علم، یکی مضاف

است و دیگری مضاف‌الیه- در نهایت باید با هم مزج شوند تا حقیقت عینی را به ما نشان دهند. این چیزی است که علامه طباطبایی در نهایت می‌پذیرد. به این ترتیب هم علم و هم فلسفه سر جای خود هستند و هم ضرورت فلسفهٔ علم شکل می‌گیرد. هم علم اخلاق سر جای خود است و هم فلسفهٔ اخلاق و هم ترکیب فلسفهٔ اخلاق با اخلاق. در نهایت فلسفهٔ اخلاق ما با معرفت علمی اخلاق ما باید در یک جا جمع شوند. نمی‌توان یک تلقّی فلسفی از جهان داشته باشیم و دانش مربوط به موجودات این جهان را هم در پوشهٔ دیگری بریزیم و این دو هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند.

چون جهان عینی واحد است و عقل آن را متکثّر می‌کند و آن را از حیثیّات مختلف شناسایی می‌کند. در نهایت ما مجبوریم بین اینها تلفیقی ایجاد کنیم. این تلفیق باید از اصل سازگاری منطقی تبعیّت کند و این منطق توجیه شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف است.

استاد ابراهیمی پور: در این صورت اگر فلسفه و علم هر دو مضاف باشند و مضاف‌الیه واحدی داشته باشند مثلاً فلسفهٔ علم با جامعه‌شناسی علم، بین آنها چه نسبتی برقرار است؟

استاد کیاشمشکی: از همان الگو تبعیّت می‌کنند. جامعه‌شناسی علم به ماهیّت علم می‌پردازد از آن جهت که ماهیّت است. به همین دلیل است که جامعه‌شناسی علم کوهن در نهایت به ناواقع‌گرایی منتهی می‌شود. جالب است که او ویژگی‌های ماهوی علم را به ما می‌دهد و می‌گوید اینها واقعی نیستند. از نظر ما هر دیسیپلینی که نتواند مسئلهٔ واقعیّت را حل کند علم است و دیسیپلینی که بتواند مسئلهٔ واقعیّت را حل کند فلسفه است. بنابراین جامعه‌شناسی علم نمی‌تواند مسئلهٔ واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی علم را حل کند. محتوای جامعه‌شناسی علم می‌تواند واقعی یا غیرواقعی انگاشته شود.

به تعبیر دیگر می‌توان ماهیّت را به معنای ما یُقال فی جواب ما هو در نظر

گرفت که عاری از وجود است و می‌توان آن را ما به الشیء هو هو در نظر گرفت که عین وجود است. جامعه‌شناسی نسبت به این اعتبار خنثی است امّا فلسفه خنثی نیست. شهید مطهّری در اصول فلسفه و روش رئالیسم ذیل عبارتی از علامه می‌گوید کار اولی فلسفه این است که به ما بگوید کدام قسم از این تقسیم ثلاثی در موضوع ما تحقّق دارد: ادراک حقیقی، ادراک وهمی یا ادراک اعتباری. اولین مسئلهٔ فلسفه این است که به ما معیار دهد تا بفهمیم موضوعی که در مورد آن می‌اندیشیم جزء ادراکات حقیقی است و وجود دارد، یا جزء ادراکات وهمی است و وجود و اثر عملی ندارد، یا جزء ادراکات اعتباری است که وجود ندارد ولی اثر عملی دارد.

غربیان به ناچار وارد مسائل فلسفی شدند زیرا واقعیّت مسئله‌ای نیست که ما را رها کند. درست است که آنها از مزایای علم الماهیّت خوب استفاده کردند و در حوزهٔ طبیعیّات و ریاضیّات پیش رفتند ـ ما باید شاگردی آنان را بکنیم و از آنها بیاموزیم ـ ولی نتوانستند مسئلهٔ وجود را حل کنند. آنها نمی‌دانند که فیزیک نسبیّت یا کوآنتوم واقعیّت جهان است یا برساخت[1] ذهنی است. عقلانیّت آنها غالباً تا این حد رسیده است که اینها را از حیث پراگماتیستیک معتبر می‌دانند.

در دهه‌های اخیر ـ بعد از کواین ـ فلسفهٔ حاکم بر غرب نئوپراگماتیسم است. به اعتقاد آنها نمی‌توان تضمین کرد که ایده‌های مطرح در علوم واقعی هستند و حتّی نمی‌توان گفت که آنها واقعی نیستند. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که ملاک ترجیح چیست؟ وقتی یک دانشمند حوزهٔ فیزیک نظریّه‌ای را بیان می‌کند با چه معیاری آن را ترجیح دهیم؟ آنان در پاسخ به این پرسش یک معیار پراگماتیستیک ارائه می‌دهند.

اینکه عرض کردم میان علامه و آنها یک زمینهٔ محاوره ایجاد می‌شود در همین‌جاست. به اعتقاد ما ماهیّات به یک معنا اعتباری‌اند؛ اعتبار عملی نیستند ولی

1. construct

اعتبارات نظری هستند. علامه در نهایة می‌فرماید: العلم الحصولی اعتبارٌ عقلیٌ. حتّی معتقد است که کاشفیّت علم حصولی اعتباری و جعلی و ناشی از تکیهٔ آن به علم حضوری است وگرنه کاشفیّت ذاتی ندارد. علم حصولی از شگردهای ذهن ما است. مفهوم وجود را در اختیار ما قرار می‌دهد و ما فکر می‌کنیم با خود وجود طرف هستیم، یا مفهوم دایره را به ما می‌دهد و ما تصوّر می‌کنیم با دایره طرف هستیم.

بنابراین تمام ماهیّات اعتباری هستند و به این ترتیب تمامی علوم هم ـ در مفهوم نظری‌شان ـ اعتباری هستند. فیلسوف بزرگی نظیر علامه این را به ما می‌گوید. فیلسوف راهنمای ما است، باید به ما بگوید که در چه جهانی زندگی می‌کنیم، چه چیز واقعی است و چه چیز غیرواقعی.

بنابراین تمامی علوم با ماهیّات سروکار دارند و جزء اصیل شیء خارجی وجود است نه ماهیّت. ماهیّت یک هویّت عقلی است. می‌توان گفت که فلاسفهٔ غرب به این مسئله پی بردند. حدّاقل فلاسفهٔ پست‌مدرن تا این حدّی فهمیدند که آنچه را در دورهٔ مدرنیته پوزیتیو و واقعی می‌دانستند همه برساختهٔ ذهن و جزء مجعولات و اعتباریّات هستند و ارزش آنها صرفاً پراگماتیستیک است.

علامه در حوزهٔ اعتباریات همین نظر را دارد و آنها را موهوماتی می‌داند که اثر کاربردی دارند. این مسئله ذهن ما را روشن و دید فلسفی ما را به دین‌مان نزدیک‌تر می‌کند. علامه ذیل آیهٔ شریفهٔ (أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ)[1] اشاره می‌کند که تمام زندگی دنیوی و علوم دنیوی همه موهوم هستند. کسانی که الهیات و معارف دینی را تحقیر می‌کنند متأثّر از غرب فکر می‌کنند طبیعیّات، ریاضیّات، مهندسی، پزشکی و ... علم است. درحالی‌که اینها از تولّد تا مرگ اعتباری‌اند چون جهانی که فعلاً ما در آن به سر می‌بریم یک جهان کاملاً اعتباری است. علامه این

۱. حدید (۵۷)، ۲۰.

سخن را در رسالهٔ الانسان فی الدّنیا می‌گوید. ایشان در این رساله شاخصهٔ اصلی دنیا را اعتبار می‌داند. اعتبار یعنی ما هویّات عقلی‌ای را شناسایی می‌کنیم که مابه‌ازا ندارند و جهان بالذّات از آنها تشکیل نشده است ولی روایت عقلی ما از جهان است.

امثال کوهن این مطلب را به خوبی دریافتند. آنها فهمیدند که این امور برساخته‌اند و نهایت خاصیّت‌شان این است که در زندگی دنیوی به کار می‌روند. وقتی علم اقتصاد می‌خوانید نباید تصوّر کنید که عقل‌تان به یک جهان عینی تبدیل می‌شود و کشفی صورت داده‌اید. علم اقتصاد یک علم اعتباری است و صرفاً مشکلات اقتصادی ما را حلّ می‌کند.

اخیراً شنیده‌ام که دانشگاه‌های غرب تنها در صورتی از پروژه‌های علمی و رساله‌های دکتری حمایت می‌کنند که اثر کاربردی داشته باشد. حتّی در ریاضیات هم همین‌طور است؛ یعنی این‌طور نیست که یک ریاضیدان فقط به خاطر مسئله حل کردن حقوق دریافت کند. از نظر آنها این ریاضیات هیچ ثمری ندارد. ریاضیات در نهایت باید به محصول صنعتی، تکنولوژی و پول تبدیل شود. بزرگان ما نظیر غزّالی و ابن‌عربی این علوم را دنیوی می‌دانستند. در عین حال که ما ناچار به استفاده از این علوم هستیم باید جایگاه آنها را بدانیم، و حکیم بزرگی مانند علامه این جایگاه را به ما نشان می‌دهد. او به ما می‌گوید که چه چیز واقعی و چه چیز غیرواقعی است، ماهیّت کجاست و وجود کجا، جایگاه فلسفه کجاست و هر یک از علوم چه جایگاهی دارند. فلسفه و فلسفهٔ مضاف یعنی همین و فیلسوف جانشین انبیا است.

وجه نیاز به فلسفهٔ مضاف در علوم اعتباری

استاد ابراهیمی پور: طبق فرمایش اخیر شما آیا ما از فلسفهٔ مضاف بی‌نیاز نمی‌شویم؟ اگر علوم را اعتباری بدانیم در واقع هیچ علمی به حقیقت جهان دست

پیدا نمی‌کند و دراین‌صورت به نظر می‌رسد که ما از فلسفهٔ مضاف بی‌نیاز خواهیم بود.

استاد کیاشمشکی: علامه این مطلب را در بحث فلسفهٔ اخلاق مورد بررسی قرار می‌دهد. علامه گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند. حتّی بزرگانی نظیر استاد مصباح که شاگرد ایشان است این نظریّه را نقد و ردّ می‌کند. علامه الزامات و ضرورت‌های اخلاقی را از جنس ضرورت‌های اعتباری می‌داند.

در فلسفه سه قسم ضرورت حقیقی شناسایی شده است: ضرورت بالذّات، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس. مرحوم حائری ضرورت اخلاقی را حقیقی و از نوع ضرورت بالغیر می‌داند و آقای مصباح از نوع ضرورت بالقیاس می‌داند. امّا علامه ضرورت‌های اخلاقی را از این مقسم خارج می‌کند و معتقد است که اینها اعتباری و ناشی از همان شگردهای ذهنی ما است که جعل می‌کند.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود همین است که فرق این نظریّه با قراردادگرایی یا نظریّه‌های غربی که این ضرورت‌ها را عمل‌گرایانه تفسیر می‌کنند چیست؟ اینجاست که وجودشناسی موسّع علامه به داد ما می‌رسد. ایشان یک وجودشناسی عام دارد که تمام بخش‌های آن با هم ارتباط دارند و از هم گسسته نیستند. یکی از مزایای فلسفهٔ ما همبستگی وجود و واقعیّت و مسئلهٔ تشکیک وجود است. در فلسفهٔ ما یک حقیقت وحدانی به همه جا سرک می‌کشد و وجوه متعدّد دارد. اعتباری یک تجلّی از وجود است و حقیقی نیز تجلّی دیگر.

علامه مثال می‌زند به اینکه ما می‌گوییم نکاح حلال است و سفاح حرام است. این دو حکم اعتباری هستند. حرمت که دالّ بر امتناع و ضرورت عدم است در هر دو اعتباری است. بنابراین در اینجا کاشفیّت از حقیقت وجود ندارد، صرفاً یک اعتبار و راهنمای رفتار است. اگر نکاح را حرام بدانیم آن را انجام نمی‌دهیم و اگر سفاح را حلال بدانیم آن را انجام می‌دهیم. پس حقّ و باطل چگونه ظاهر می‌شود؟

علامه تحلیلی از اعتباریّات ارائه می‌دهد و می‌گوید اعتبار ما در نهایت از طریق اعمال‌مان وارد جهان واقع می‌شود. وقتی اعتبار به یک امر واقعی تبدیل شد آثار واقعی هم بر آن حمل می‌شود. مثلاً اگر مانند فروید به آزادی جنسی ملتزم شویم، این عقیده تا وقتی در ذهن ما است یک اعتبار است. ولی قرار بر این است که اعتباریات ما را به سمت انجام رفتار سوق دهد. در این‌صورت با جامعه‌ای مواجه خواهیم شد که در آن حد و مرز ارتباط جنسی بریده شده است. فرد بر اساس آزادی جنسی ارتباطاتی برقرار می‌کند و چارچوب خانواده فرو می‌ریزد. اثر عینی این رفتار فرزندان بی‌سرپرست، حرام‌زاده‌ها، خیانت، عدم اعتماد و... است.

علامه می‌گوید اقتصاد اسلامی باشد یا غیراسلامی اعتباری است. امّا وقتی وارد جهان خارج می‌شویم و می‌خواهیم رفتار اقتصادی بروز دهیم اقتصاد اسلامی بیع را حلال و ربا را حرام می‌داند ولی اقتصاد سرمایه‌داری می‌گوید ربا هم حلال است و بیع و ربا با هم فرقی ندارند. تفاوت آنجاست که در جهان خارج اختیار از دست انسان خارج و به الهیات وصل می‌شود. غربی‌ها به این مسئله پی نبردند و امثال ویتگنشتاین متأخّر که در زمینهٔ اعتباریات زیاد بحث کرده است فقط آثار اجتماعی را تعقیب می‌کند و می‌گوید اگر قرارداد اجتماعی را رعایت نکنیم در نهایت با واکنش اجتماعی رو به رو می‌شویم؛ مثلاً اگر دزدی کنیم به زندان می‌افتیم.

اعتبارات علامه در یک جهان بسیار بزرگ در حال وقوع است. فعل من، جزئی از یک جهان در هم تنیده و پیچیده است و اثر جهانی خواهد داشت. جهان ما یک عالم مشکّک به هم پیوسته است و هر فعلی که انجام می‌دهیم باید به آثار وجودی آن ملتزم شویم. اعتبارات شرعیّه الگوهای اعتباری‌اند که سازگاری رفتار ما با وجود را تضمین می‌کنند.

اگر بخواهیم وضعیّت اقوامی را که در گذشته گرفتار عذاب استیصال شدند از منظر علامه تحلیل کنیم باید بگوییم آنها سراغ سیستم‌های اعتباری‌ای رفتند که با وجود سازگار نبوده است. قوم عاد، قوم ثمود و قوم نوح اقوامی بودند که

جامعه‌شناسی، اقتصاد و سیاست‌شان به سمت دستگاه اعتباری‌ای پیش رفت که با ساختار وجود هماهنگ نبود. این دستگاه‌ها در نهایت محکوم به فنا هستند و ما از آن به بلا تعبیر می‌کنیم.

این جریان در گذشته بسیار محسوس، ملموس و معجزه‌وار بوده است امّا امروز بسیار طبیعی و در دل ماجرا اتّفاق می‌افتد. مثلاً آزادی جنسی باعث کاهش آمار ازدواج شده، کاهش ازدواج رشد جمعیّت را منفی کرده و این به معنای انقراض جامعه است. این پیامد یک سیستم اعتباری است که باید به آن ملتزم شویم. اروپای غربی و اروپای شمالی درگیر تبعات این اعتبار هستند و جمعیّت آنها رو به انقراض است بدون اینکه کشوری به آنها حمله کند. چین می‌تواند کانادا را فتح کند. چون چین پرجمعیّت است و بخشی از جمعیت آن به کانادا مهاجرت کرده‌اند، در مقابل کانادایی‌ها تحت تأثیر تفکّر غربی زاد و ولد چندانی ندارند. مطمئن باشید تا ۵۰ الی ۱۰۰ سال آینده کانادا در دست چینی‌ها است، بدون اینکه نیاز به لشکرکشی باشد.

بنابراین طبق نظر علامه اعتبار هم بخشی از وجود است و از طریق اراده و رفتار فرد وارد نظام واحد می‌شود و بر پایهٔ آن با فرد برخورد می‌شود. (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)[1] این قانون وجود است. منابع دینی غالباً قوانین وجود را به ما می‌گویند. اگر بخواهیم یک دین‌شناسی و متن‌شناسی فلسفی ارائه دهیم نباید قرآن را به لسان ماهیّات بخوانیم بلکه باید با لسان وجود بخوانیم. قرآن قوانین وجود نظیر بیع و نکاح را به ما می‌گوید. قرآن حکم اقتصادی نمی‌دهد بلکه اصول وجودی و فلسفی عالم وجود را بیان می‌کند. دستگاه اعتباری ما باید با این متن و این اصول سازگار باشد و نمی‌توانیم به هر دستگاه اعتباری روی آوریم.

اینجاست که تعامل صورت می‌گیرد و ضرورت فلسفه روشن می‌شود. اگر

---

۱. زلزال (۹۹)، ۷-۸.

فلسفه نداشته باشیم همهٔ دستگاه‌های اعتباری با هم برابرند. کثرت‌گرایی[1] که بلای دامن‌گیر غرب شده به خاطر این است که اصول پایه ندارد. آیت الله جوادی می‌گوید اگر یهود و نصاری به تورات و انجیل عمل کنند خداوند برکاتی از آسمان و زمین بر آنها نازل می‌کند. امّا به فرمودهٔ قرآن (لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ)[2] پای قرص ندارند و متشتّت و متکثّر هستند. فلسفهٔ آنها به تکثّر می‌انجامد چون فلسفهٔ ماهیّات است و ماهیّات مثار کثرت هستند.

فلسفهٔ اسلامی ما را به اصالت و حقیقت می‌رساند و تکثّر را از بین می‌برد. بر اساس این فلسفه مدلی حقیقی است که با این وجود سازگار باشد. جامعه‌ای که با اصول وجود که در منابع دینی، فلسفی و حکمی بیان شده است سازگار باشد پایدار و سعادتمند خواهد شد. جامعه‌ای که چنین نباشد سرنوشتی جز عذاب و خزی در دنیا و آخرت ندارد.

استاد ابراهیمی پور: بسیار متشکّر. جناب استاد پارسانیا! لطفاً در مورد نسبت دو معنایی که از فلسفه بیان فرمودید ـ فلسفهٔ درجهٔ یک و فلسفهٔ درجهٔ دو ـ و نسبتی که با جامعه‌شناسی علم یا تاریخ علم برقرار می‌کند توضیحی بفرمایید. همچنین بفرمایید تأسیس فلسفهٔ مضاف کار چه کسی است؟ آیا فیلسوف آن را تأسیس می‌کند یا دانشمند؟

استاد پارسانیا: فلسفهٔ مضاف گاهی ناظر به امور است و گاهی ناظر به علوم. وقتی ناظر به علوم است درجهٔ دوم خواهد بود. در معنای کنتی، فلسفهٔ مضاف به علوم، علم نیست؛ البتّه علم درجهٔ دوم هم می‌توانیم داشته باشیم. جامعه‌شناسی علم، علم است، جامعه‌شناسی معرفت، علم است امّا معرفت به معنای knowledge که در مقابل science قرار دارد علم نیست. چون جامعه‌شناسی[3] با روش آزمون‌پذیر بحث می‌کند. جامعه‌شناسی علم نیز چون با روش آزمون‌پذیر بحث می‌کند علم

1. pluralism

۲. مائده (۵)، ٦٨.

3. socialogy

است امّا فلسفهٔ علم و فلسفهٔ علوم اجتماعی علم نیست چون فلسفه علم نیست.

در معنای کنتی اینها تحلیل عقلی است که نسبت به علم واقع می‌شود، علم نیست بلکه نوعی عقلانیّت است که دربارهٔ علم به کار می‌رود. این عقلانیّت دربارهٔ علم هویّت‌بخش است و برای ما تبیین می‌کند که آیا علوم اجتماعی محافظه‌کار است یا انقلابی، امر برساخته‌ای است که یک ساختار سیاسی-اقتصادی یا بخشی از نظام اجتماعی برای به اسارت درآوردن آن ایجاد کرده است. نوعی مباحث عقلانی در مورد این امور است که مطرح می‌شود و چون عقلانی و سوبجکتیو است اساساً زندگی در فضای سوژه اداره می‌شود.

بنابراین وقتی از فلسفهٔ علوم اجتماعی و فلسفهٔ علم سخن می‌گوییم از یک دانش درجهٔ دوم و از سنخ فلسفه بحث می‌کنیم. اینها از نوع امور ذهنی هستند نه science. برخی از این دانش‌های درجهٔ دوم می‌توانند science باشند. هویّت روشنگرانه و مستقلّ علم به معنای science در برابر ذهن که نوعی حرکت غیرکانتی، غیرقارّه‌ای و تحلیلی بود و حدود ٦ دهه مقاومت کرد فروریخت و به دامن فلسفه بازگشت. از این زاویه علم نیز یک هویّت ذهنی و فرهنگی دارد و واقع‌نمایی خود را از دست داده است. به این ترتیب فاصلهٔ میان جامعه‌شناسی علم با فلسفهٔ جامعه‌شناسی علم و فلسفهٔ علم بسیار کم و اساساً یکی می‌شود. وقتی علم برساخته باشد برای شناخت آن باید به عواملی که آن را ایجاد کرده‌اند بپردازیم و با تحلیل پراگماتیستی آن را بشناسیم.

امّا وقتی وارد چارچوب اصطلاحات فلسفی خودمان می‌شویم باید دقیقاً بدانیم که در کجا فلسفه به معنای عام به کار می‌رود که مطلق علم است، کجا به معنای متافیزیک به کار می‌رود. وقتی فلسفهٔ مضاف به معنای علم باشد همهٔ علوم جزئی فلسفهٔ مضاف خواهند بود، وقتی به معنای متافیزیک به کار می‌بریم در واقع فلسفه به معنای خاص مضاف است. هیچ علم جزئی‌ای (فلسفهٔ مضاف به معنای عام) از فلسفهٔ مضاف به معنای متافیزیک خاص نیست.

در فلسفهٔ علوم اجتماعی یا فلسفهٔ علم که به معنای علم درجهٔ دوم است غالباً

فلسفه به معنای یک علم جزئی به کار برده می‌شود. وقتی در این زمینه کار می‌کنیم هیچ داوری فلسفی‌ای صورت نمی‌دهیم و مثلاً مبانی موجود جامعه‌شناسی را ارزیابی نمی‌کنیم. فقط در موضع دورتری نشسته‌ایم و مثلاً می‌گوییم یکی از مبانی فلسفی مکتب شیگاکو پراگماتیسم است، مبنای فلسفی شوتز و دیگران پراگماتیسم است، مبنای فلسفی قارّه‌ای‌ها و فرانکفورتی‌ها مبنای فلسفی هگلی یا مارکسیستی دارند. از این موضع نه در مورد هگل داوری فلسفی می‌کنیم، نه در مورد اصل نظریّه‌شان داوری جامعه‌شناختی می‌کنیم. این یک دانش جدید و جزئی است و از سنخ دانش‌های متافیزیکی نیست.

البتّه فلسفه‌های ناظر چون خودشان علوم جزئی هستند متافیزیک خاص خود را دارند. از آن زمان که فلسفه‌های مضاف باب و وارد ایران شد در فلسفهٔ علوم ٤-٥ مدل نظریّه وجود دارد و این تفاوت در نظریّه‌ها ناشی از تفاوت در مبانی فلسفی آنها است. بنابراین فلسفهٔ علوم اجتماعی را گاهی در معنای علم به کار می‌بریم و گاهی متافیزیک مربوط به آن مدّ نظر ما است. اگر قائل به صدق و کذب، تجرّد علم و... باشیم به عنوان یک علم درجهٔ دوم در مورد چرایی پیدایش علوم اجتماعی یا فیزیک داوری خاصّی خواهیم داشت و روابط و مناسبات را به گونه‌ای متفاوت از زمانی که به سپهری از حقیقت قائل هستیم در نظر می‌گیریم، و اگر همهٔ اینها را به حوزهٔ اوامر اجتماعی تقلیل دهیم تحلیل دیگری خواهیم داشت.

این‌طور نیست که اگر چیزی تحت عنوان روش‌شناسی یا فلسفه و روش شکل گرفت و به یک علم درجهٔ دوم در مورد علوم مختلف تبدیل شد خودش یک علم نباشد. این خود یک علم جزئی است و چون چنین است مبنای متافیزیکی مربوط به خود را دارد و بر اساس آن مبنا متافیزیک مضاف به سوی این علم جزئی خواهد شد. به عبارت دیگر، می‌توان متافیزیک مربوط به مباحث فلسفهٔ علوم اجتماعی داشت که آن حصّه از مبانی فلسفی است که این رشته از آن استفاده می‌کند. فلسفهٔ علوم اجتماعی به معنای فلسفه به معنای عام هم می‌توانیم داشته

باشیم که همان علمی خواهد بود که در مورد علوم اجتماعی بحث می‌کند. البتّه در جهان اسلام میان فلسفه و علم چنین تقابلی وجود ندارد و تفاوت، میان علوم مختلف یا علم کلّی با علوم جزئی وجود دارد.

واقع امر این است که بازار مفاهیم بسیار آشفته است و در مقام سخن اگر بتوانیم آنها را تنقیح و دلایل به کار بردن یا به کار نبردن آنها را بیان کنیم مفاهمه بهتر صورت می‌پذیرد.

استاد ابراهیمی‌پور: بسیار متشکّرم.

پرسش و پاسخ

پرسش: اگر فلسفه‌های مضاف وجود دارند نسبت میان آنها چیست؟ آیا می‌توان آنها را در یک علم جمع کرد یا چند علم هستند و تأسیس آن کار فیلسوف است یا دانشمند؟

استاد کیاشمشکی: ابتدا این نکته را عرض کنم که فلسفهٔ علم یا فلسفهٔ مضاف در سنّت ما یک فلسفهٔ متعالی است. البتّه ترجیح می‌دهم بگویم یک حکمت متعالی است. متعالی به این معنا که فلسفه خود یک دانش مستقلّ است؛ فلسفه علم الوجود است و عقل بدون وابستگی به علم قادر است وجود را تجزیه و تحلیل و ساختار، حقیقت، اصالت و تشکیک، اقسام عام و خواصّ عمومی آن را شناسایی کند. بنابراین در سنّت ما یک فرد می‌تواند حکیم و متافیزیکدان باشد بدون اینکه طبیعی‌دان یا ریاضیدان باشد. این معنای متعالی بودن است که یک معنای لمّی و از بالا را بیان می‌کند. فرد می‌تواند به حقایق عقلی دست یابد و جهان عقلی را ببیند بدون اینکه به توابع طبیعیّاتی یا ریاضیاتی آن آگاه باشد.

در صورتی که فلسفهٔ مضاف در غرب ساختار استعلایی[1] دارد. به دلایلی که گفته شد و به خاطر اتّفاقاتی که بعد از آگوست کنت و انقلاب علمی–صنعتی در

1. transcendental.

دورهٔ جدید و به‌ویژه بعد از هیوم رخ داد. شاید هیوم مهم‌تر از کنت باشد؛ چون کنت یک نظریهٔ خام ارائه داد ولی هیوم بنیان‌گذار آن چیزی است که امروز در حوزهٔ فلسفه و علم می‌بینیم. او در صفحات پایانی یکی از آثار معروف خود توصیه می‌کند اگر کتابی به دست‌تان افتاد که در آن نه داده‌های تجربی وجود داشت و نه معادلات ریاضی، آن را در آتش بیندازید. گفته شده که کنایهٔ او به الهیات است؛ چون کتاب‌های مابعدالطّبیعه این‌طور هستند و در آنها نه ریاضیات دیده می‌شود و نه داده‌های تجربی. به همین دلیل هیوم را پدر این جریان می‌دانند و اخیراً هم بسیار مورد توجّه و اعتنا قرار گرفته است.

کانت نیز مستقیماً تحت تأثیر هیوم است و هیوم مقصّر اصلی داستان کانت است. کانت شاگرد وولف و لایب‌نیتز و یک فیلسوف از سنّت عقل‌گرا و باورمند به متافیزیک بود. وقتی آثار هیوم به دست‌اش رسید مدّتی از خانه خارج نمی‌شد و فقط آنها را می‌خواند. تعبیر او این است که هیوم من را از خواب جزم‌گرایی بیدار کرد. این بیان حاکی از تأثیرگذاری جدّی هیوم است.

به این ترتیب در غرب اصالت روی حسّ و تجربه و به تبع آنها روی علم رفت. علمی که پایگاه آن حسّ و تجربه است. فلسفه اگر هم باشد ـ که گفتیم در دورهٔ پوزیتیویستی، کواین و... بر حذف آن تأکید می‌شد- یک دانش استعلایی است. استعلایی همان‌طور که کانت گفت به این معنا است که پیش‌شرط‌های امکان دانش تجربی و حسّی را در اختیار ما قرار می‌دهد.

ایرادی که امروز به کانت گرفته می‌شود این است که در روش خوب بود ولی ابزار خوبی را انتخاب نکرد. چون او فیزیک نیوتن را به عنوان مثل اعلای فیزیک پیش روی خود قرار داد و بعد به ما گفت که چه اصول فلسفی‌ای باید پشت فیزیک باشد تا شکل بگیرد و به مقولات فاهمه و صور استعلایی حس رسید. بنابراین استعلایی به معنای این است که اصالت با محتوای علم فیزیک است و تنها

وظیفهٔ فیلسوف این است که نیازهای فیزیک را برآورده کند.

این داستان به ارسطو بر می‌گردد. متافیزیک ارسطو دنبالهٔ فیزیک بود. وقتی آثار ارسطو جمع‌آوری شد مباحثی را در آن یافتند که در فیزیک مطرح نبود امّا به نحوی مکمّل آن بود. مثلاً فیزیکدان از علیّت جزئی استفاده می‌کند و اصل علیّت باید در جایی روشن شود. فقط برای اینکه مسئلهٔ علیّت در فیزیک حل و فصل شود باید جایی به طور مستقل در مورد آن بحث کرد و آن همان متافیزیک است. بنابراین سنّت ارسطویی هم استعلایی است. چون او هم در وهلهٔ اول فیزیکدان و زیست‌شناس بود نه فیلسوف به معنایی که ما امروز می‌شناسیم. غربی‌ها می‌گویند ارسطوی بوعلی سینا ارسطوی مسلمان شده است.

در دورهٔ جدید و همزمان با فرگه، راسل و کارنپ که منطق ریاضی را به میان آوردند، ریاضیات اهمیّت بیشتری یافت و مابعدالطبیعه طفیل ریاضیات شد.

اینها فلسفهٔ استعلایی هستند. در این‌صورت با تکثّر علوم طبیعتاً فلسفه‌های متکثّری هم خواهیم داشت چون در این حوزه کار فیلسوف صرفاً این است که بگوید این سیستم به چه بنیان‌های مفهومی ـ نه واقعی ـ نیاز دارد. این مطلب را خودشان به صراحت بیان می‌کنند.

مایکل لاکس[1] در کتاب *درآمدی بر فیزیک معاصر* دو متافیزیک را از هم جدا می‌کند: متافیزیک وجود که در گذشته در غرب بوده و متافیزیک مفهوم که سنّت جدید و بعد از کانت است. در این سنّت به دنبال کلّی عقلی عینی نیستیم فقط مجموعه‌ای از مفاهیم عام وجود دارند که در فیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرند. متأخّران این سنّت، حتّی مفاهیم را هم بر نمی‌تابند و از الفاظ و هویّت‌های زبانی سخن می‌گویند ولی آنها را لابدّ می‌دانند و متوجّه شده‌اند که فیزیک به آنها نیاز دارد. وقتی در فیزیک از گردش ماه به دور زمین تحت تأثیر نیروی جاذبهٔ زمین

1. Michael J. Loux.

سخن می‌گوییم در واقع از علیّت می‌گوییم.

وظیفهٔ متافیزیسین همین است که مفاهیم عام در یک حوزهٔ خاصّ چه مفاهیمی هستند و اصول حاکم بر آن حوزهٔ خاصّ که اصول مفهومی-منطقی‌اند را پیدا کند. در واقع عقل و فلسفه به معقولات ثانیهٔ منطقی کاهش پیدا می‌کند. متافیزیسین در نهایت یک ساختار منطقی ارائه می‌دهد. راسل، پوزیتیویست‌ها، کارنپ و دیگران همین روش را دنبال کرده‌اند. واقع‌گرایان ساختاری[1] به دنبال ساختارهای ریاضی‌ای هستند که فیزیک به آنها نیاز دارد. فارق از اینکه این ساختار ریاضیاتی واقعی است یا نه فیزیک را وابسته به آن می‌دانند.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که فیلسوف از مبادی و مبانی بحث می‌کند امّا نه مبانی‌ای که تأسیسی هستند و علم باید آنها را رعایت کند، مانند کاری که علامه انجام می‌دهد. حکمت متعالیه در مورد وجود، مبانی خاصّی تأسیس می‌کند و می‌گوید علم برای اینکه علم باشد باید در این چارچوب قرار گیرد، طبیعیات اگر با این فلسفه سازگار نباشد غلط و محکوم به فنا است، هرچند در دوره‌ای اثرگذار باشد در درازمدّت حذف می‌شود.

بنابراین متافیزیک ما یک متافیزیک متعالیه و تأسیسی است، تأثیر آن بر علم لمّی و از بالا است. در صورتی که فلسفهٔ مضاف آنها یک فلسفهٔ متأثّر، منفعل و استعلایی است. ابتدا فیزیک خودش را تثبیت می‌کند و بعد فیلسوف باید برای آن نیازسنجی کند و این متافیزیک است. شاخص نیز پراگماتیسم است؛ به این معنا که آنچه باعث می‌شود یک مدل سیاسی را درست بدانیم نتایج کاربردی آن است. بعد برای آن بنیان‌های فلسفی ایجاد می‌کنیم. مثلاً می‌بینیم یک مدل اقتصادی به چه بنیان‌های انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، جهان‌شناسانه و منطقی نیاز دارد. این دقیقاً بر عکس آن چیزی است که در فلسفهٔ ما اتّفاق می‌افتد. در فلسفهٔ ما ابتدا هستی‌شناسی،

1. structural realist

معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و... طرح می‌شود و سپس مدلی طرّاحی می‌کنیم.

تفاوت مدل مرحوم امام 1 با مدلی که در غرب در حوزهٔ سیاسی وجود دارد در همین است. آنها ابتدا با توجّه به مقاصدی که دارند سیاست را پایه‌ریزی می‌کنند و سپس فلسفهٔ متناسب با آن را ایجاد می‌کنند، در صورتی که ما یک فلسفهٔ مشتمل بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ارائه می‌دهیم و سپس علم سیاست و اقتصاد باید بر آن مبتنی باشد.

استاد ابراهیمی پور: با توجّه به لمّی بودن فلسفهٔ ما آیا ما یک فلسفهٔ مضاف داریم یا باز هم فلسفه‌های مضاف وجود دارد؟

استاد کیاشمشکی: فلسفه‌های مضافی که یک وحدت فراساختاری دارند. چون فلسفهٔ مطلق ما ابتدا فراساختار است یا وجوه عام خود را تعریف می‌کند، سپس در حالت‌های خاصّ تخصیص می‌خورد. به عبارت دیگر، یک معرفت‌شناسی عام و یک معرفت‌شناسی خاصّ وجود دارد که در فیزیک مورد بحث قرار می‌گیرد. در علوم اجتماعی نیز وقتی نظریّهٔ اعتباریات را به کار می‌بریم در حال هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هستیم امّا به هویّت‌های خاص ارتباطات اجتماعی است. در ریاضیات نیز فلسفهٔ ریاضی همین کار را انجام می‌دهد امّا معطوف به هویّات ریاضی است.

تشکیک نمونهٔ خوبی برای این مطلب است؛ یک حقیقت است و مظاهر مختلف دارد، ولی در غرب اصالت با تکثّر است.

استاد ابراهیمی پور: بسیار متشکّرم. در خدمت جناب استاد پارسانیا هستیم.

استاد پارسانیا: هر نظریّه‌ای در علوم جزئی به لحاظ منطقی مبانی متافیزیکی‌ای دارد و روش‌شناس می‌تواند به عنوان علم درجهٔ دوم به کشف آنها بپردازد. فیلسوف به معنای متافیزیسین ـ که در جهان مدرن وجود ندارد ـ در مورد درستی و نادرستی هر یک از آنها بحث می‌کند. هر فرهنگی می‌تواند دو نوع مواجهه داشته باشد:

گاهی از موضع عمل وارد می‌شود و با تکنولوژی به دنبال تصرّف است و برای این تصرّف تئوری می‌سازد. سپس در جهانی که آن را باور کرده است به کشف مبادی متافیزیکی آن می‌پردازد. اینجا از علم جزئی آغاز کرده‌ایم. امروزه عمدتاً این مسیر دنبال می‌شود. البتّه در نهایت به این حقیقت می‌رسند که مبادی نیز از فرهنگ اخذ شده و برساخته است.

اگر فرهنگی دغدغهٔ حقیقت داشته باشد باید پرسش فلسفی خود را در موضع خودش پاسخ دهد و حقیقت نظریّه‌ها از مبانی متافیزیکی تعیین می‌شود نه از کاربرد آنها. در فرهنگ اسلامی حقیقت جایگاه خود را دارد و فلسفه از موضع خودش در مورد علوم جزئی داوری می‌کند و به طور مستقلّ سخن می‌گوید. در مورد درستی یا نادرستی علم داوری می‌کند.

اگر فلسفه را خادم علوم بدانیم ـ خادم نه به معنای رفته‌گر بلکه به این معنا که علم اصل باشد و بخواهد کشف یا توجیه کند ـ اراده بر آگاهی، علم و حقیقت تقدّم پیدا می‌کند و در واقع جهان تصمیم خود را گرفته و فلسفهٔ متناسب با خود را شکل می‌دهد. امّا اگر فرهنگی، دغدغهٔ حقیقت داشته باشد همواره در مورد تمام آنچه که ساخته تفکّر می‌کند و آن را زیر پرسش می‌برد. به این ترتیب نوع تعامل متافیزیک و فلسفه با علوم و تکنولوژی متفاوت خواهد بود.

استاد ابراهیمی پور: بسیار متشکّرم.

پرسش: نقش کلام و عرفان در این میان چیست؟ آیا آنها هم می‌توانند مضاف قرار بگیرند؟ نسبت آنها با فلسفه‌های مضاف چیست؟

استاد پارسانیا: در جهان اسلام میان عرفان و فلسفه تفاوت جدّی‌ای نمی‌بینم؛ هر دو دغدغهٔ حقیقت دارند. البتّه فلسفه و عرفان نظری در اصطلاحات و مراحل بحث اختلافات جدّی دارند. بحث اصالت وجود، اصالت ماهیّت، تشکیک در وجود یا تشکیک در مظاهر وجود، وحدت شخصی وجود و کثرت آن؛ همین

مباحث است که تکلیف عرفان و فلسفه را مشخّص می‌کند.

امّا در مورد کلام، آنچه که به لحاظ تاریخی واقع شده با فلسفه هم‌افق است. غزالی منطق و برهان را می‌پذیرد. کلام یک کار بسیار نخبگانی شده است، امّا در معنای فنّی‌تر و آنچه که با تعریف فارابی در مقابل فلسفه قرار می‌گیرد. فیلسوفان نخبگان بشریّت و متکلّمان نخبگان درون یک ملّت هستند. متکلّم از مرزهای فرهنگ دفاع می‌کند، مشهورات و هسته‌های سخت درون یک فرهنگ را اخذ و با روش جدلی از فرهنگ دفاع می‌کند.

اگر مسیر علم و تکنولوژی در حاشیهٔ اراده شکل گرفته باشد و مأخوذات آن از فرهنگ باشد، کلام مسلّط خواهد بود و مبادی‌ای که از سنخ مبادی متافیزیک است با تصمیمات کلامی تعیین می‌شود. به این ترتیب که کلام در متن واقع و در فرهنگ اثر دارد، فرهنگ در جامعهٔ علمی هماهنگی ایجاد می‌کند و هر علمی به دلیل اینکه برخی مبادی خود را از فراسوی خود و از فرهنگ می‌گیرد از کلام که حامی فرهنگ است نیز متأثّر خواهد بود. بنابراین کلام در آن چیزی که در خارج علم نامیده می‌شود عملاً اثرگذار است.

امّا اگر دغدغهٔ حقیقت باشد، فیلسوف باید خود را از شرایط موجود بالاتر بکشد و هسته‌های سختی را که کلام بر مدار آنها به جدل و دفاع می‌پردازد محلّ تفکّر قرار دهد. فیلسوف به واسطهٔ این کار از مرزهای ملّتی که کلام در آن مستقرّ است فراتر می‌رود و گفت‌وگوی میان بشریّت را ممکن می‌سازد.

به عبارت دیگر اگر ما دغدغهٔ حقیقت داشته باشیم و بخواهیم از متافیزیک به سوی علم پیش برویم، این فلسفه است که می‌تواند چنین امکانی را فراهم کند نه کلام. امّا اگر به‌لحاظ تاریخی به متن واقعیّت علم بیاییم، کلام هر ملّت و امّتی در واقعیّت علمی آنها نقش ایفا می‌کند و در بررسی عقبهٔ دانش آن ملّت به کلام خواهیم رسید.

چون علم مدرن، علم فرهنگی و بومی ایران نیست این مطلب بر آن صدق

نمی‌کند، امّا علم مدرن با کلام مسیحی کاملاً آمیخته است. اگر فرصت بود در این مورد بحث می‌کردیم که چگونه نیقیّهٔ اول و دوم راه را هموار کردند و هگل آن را ادامه داد و در علم مدرن منجر به اصالت بخشیدن به کثرت و جایگزینی تشبیه مطلق با تنزیه آن شد.

استاد ابراهیمی پور: بسیار متشکّرم. از حضور گرم‌تان تشکّر می‌کنم. با ختم صلوات جلسه را به پایان می‌بریم. اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

نقش علامه طباطبایی [1]
در امتدادسازی فلسفه اسلامی

با ارائه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی و دکتر محمّد پزشگی و محمدباقر خراسانی

نشست علمی «**نقش علامه طباطبایی در امتداد سازی فلسفه اسلامی**» از سوی مرکز مطالعات علم و دین دانشگاه صنعتی سهند تبریز و با همکاری مدیریت حوزه علمیه تبریز و مجمع عالی حکمت اسلامی شعبه تبریز، شنبه ۲۵ آبان در حوزه علمیه حضرت ولی عصر(عج) تبریز برگزار شد.
در این نشست علمی حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی و دکتر محمد پزشگی، به عنوان کارشناس و جناب آقای محمدباقر خراسانی به عنوان دبیر علمی به ارائه بحث در رابطه با «**نقش علامه در امتداد سازی فلسفه اسلامی**» پرداختند.

تاریخ برگزاری
۹۸/۸/۲۵

دکتر آذربایجانی: بسم الله الرحمن الرحیم. از جناب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای ارجمندی و سرور بزرگوارم جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای شاهدی تشکّر می‌کنم که در این مدّت پیگیر تشکیل این جلسه بودند و برای برگزاری آن زحمات و مرارت زیادی را متحمّل شدند.

مرحوم علامه طباطبایی یکی از مصادیق اولو الباب

بحث را با روایتی که به مناسبت این ایّام که به نبیّ مکّرم و امام صادق 8 تعلّق دارد ـ و ما مذهب جعفری را مرهون لطف و مجاهدت‌های علمی امام باقر و امام صادق 8 هستیم ـ آغاز کنم. حضرت می‌فرماید: «إنّ أُولِی الالْبَابِ الّذِینَ عَمِلُوا بِالْفِکْرَةِ». همان‌طور که می‌دانید «عقل» یکی از مفاهیمی است که در قرآن بسیار بر آن تکیه شده است. این واژه در قرآن به‌صورت فعلی به کار رفته، نه به‌صورت مصدری و اسمی؛ مثلاً می‌فرماید: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و «أَفَلَا یَعْقِلُونَ». واژه‌های دیگری نظیر «ذَوِی النُّهی» و «أُولِی الْحِجی» که ما را به تعقّل، اندیشه‌ورزی و تفکّر ترغیب می‌کند در قرآن زیاد به کار رفته است، ولی وقتی به واژهٔ «اولوالالباب» می‌رسیم متوجّه عمق معنای تعقّل می‌شویم.

اولو الالباب به معنای خرد ناب است؛ یعنی کسی که پوسته‌ها را کنار می‌زند و به لب که هستهٔ عقل است راه پیدا می‌کند. چنین کسانی اولو الالباب هستند. واژهٔ

اولو الالباب ۱۶ مرتبه در قرآن به کار رفته است. به نظرم لازم است درباره این واژه و کاربردهای آن در قرآن کریم تأمّل و تعقّل کنیم. از جمله خداوند در سورهٔ آل‌عمران می‌فرماید: (إِنّ فِی خَلْقِ السّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللّیْلِ وَ النّهارِ لآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ)[1]. همهٔ ما آسمان و زمین و شب و روز را می‌بینیم ولی اولو الالباب هستند که به این آیات راه پیدا می‌کنند.

یا آنجا که می‌فرماید: (فَبَشِّرْ عِبادِ الّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِکَ الّذینَ هَداهُمُ اللّهُ وَ أُولئِکَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ)؛[2] «فیتبعون احسنه» به این اشاره دارد که در مواجهه با اقوال و اندیشه‌های مختلف، اولوالالباب هستند که می‌توانند نه فقط حسن را از قبیح، بلکه احسن را از حسن نیز تشخیص دهند؛ چون تشخیص حسن از قبیح کفایت نمی‌کند. اینها اولوالالباب هستند و به هدایت راه پیدا می‌کنند.

حدیث امام صادق 7 که در مورد اولوالالباب صحبت می‌کند مفصّل است و من می‌خواهم این جمله از آن را مَطلع بحث خود قرار دهم: «إنّ أُولِی الالْبَابِ الّذِینَ عَمِلُوا بِالْفِکْرَةِ». اولواالالبابی که اهل پوست‌کندن و ژرف‌اندیشی و ژرف‌کاوی هستند، به ظواهر کفایت نمی‌کنند، و به عمق نفوذ می‌کنند، و نه فقط اهل تفکّر و تعقّل هستند، بلکه به عمق اندیشه راه پیدا می‌کنند، این حدیث در مورد آنها می‌فرماید: «الّذِینَ عَمِلُوا بِالْفِکْرَةِ»؛ فکره از باب و وزن فِعله و مانند جِلسه است؛ همان‌طور که جِلسه را به معنای نشستن خاص می‌دانیم، فِکره نیز به معنای فکر خاص است. اولوالالباب فکرهایی دارند که به آنها عمل می‌کنند و با این فکر و نوع اندیشهٔ خاص به جایی می‌رساند که «حَتّی وَرِثُوا مِنْهُ حُبّ اللّهِ»؛ یعنی به محبّت خدا راه پیدا می‌کنند. محبوب و محبّ خدا می‌شوند و رابطهٔ نزدیک قلبی و دلی با خدا پیدا می‌کنند.

---

۱. آل‌عمران (۳)،۱۹۰.

۲. زمر (۳۹)،۱۸.

این روایت بسیار عجیب است. طبق این روایت، فکر و اندیشه‌ای که اولوالالباب دارند فقط فکر مغزی و کامپیوتری نیست، بلکه فکری است که با دل انسان پیوند می‌خورد و او را به مسیر و راهیابی به حبّ خدا می‌رساند.

حب از مقولهٔ هیجان و عاطفه است، ارتباط آن با فکر چیست؟ فکر واسطه و شفیعی است که میان اولوالالباب و محبّت خدا پیوند برقرار می‌کند. جایی که محبّت با فکر، تعقّل و اندیشه در کنار هم و هم‌سوی با هم باشد، انسان در اوج انسانیّت قرار می‌گیرد و می‌تواند بیشترین کارآیی را داشته باشد.

امروزه در روان‌شناسی کسانی مثل دانیل گلمن[1] در هوش هیجانی بحث مدیریّت هیجان مطرح می‌شود. انسان باید بتواند عقل را چنان بر هیجان‌ها حاکم کند که انرژی هیجان را برای کاربرد عقل و عقلانیّت استخدام کند. در تحقیقات و مطالعات تجربی، کسانی که فقط از هوش IQ بالایی برخوردانـد کارآیی بالایی ندارند، بلکه کسانی بیشترین کارآمدی را دارند که هوش هیجانی EQ بالایی داشته باشند.

به نظر من یکی از مصادیق این روایت و آیات مربوط به اولوالالباب مرحوم علامه طباطبایی است. در زندگی ایشان سه مرحلهٔ مهم به چشم می‌خورد:

مرحلهٔ اول: تحقیقات و پژوهش‌هایی که در نجف انجام دادند.

مرحلهٔ دوم: بازگشت به تبریز، اقامت در آنجا و تألیف آثار علمی گرانقدر تا سال‌های ۲۵ الی ۲۷ که به دلیل وقوع فتنهٔ پیشه‌وری به قم آمدند.

مرحلهٔ سوم: مقام علمی ایشان در قم بروز و ظهور یافت.

برخی ویژگی‌های مکتب فکری علامه طباطبایی

باتوجّه‌به این ویژگی‌ها می‌توان فهمید چرا در میان نوصدرائیان مرحوم علامه طباطبایی احیاگر این مکتب فکری شناخته شده است. ما معتقدیم ایشان مکتب

1 . Daniel Golman

فکری جامعی داشتند. شارحان زیادی بعد از صدرالمتألّهین شیرازی تاکنون ـ که حدود چهار قرن می‌گذرد ـ پدید آمدند که هریک در شرح آراء ملاصدرا تلاش بسیاری کردند؛ ازجمله فیض کاشانی، فیّاض، حکیم سبزواری، حکیم نوری، آقاعلی مدرّس زنوزی ـ که به همین خطّه تعلّق دارد ـ آقامحمّدرضا قمشه‌ای و دیگران. امّا در آغاز قرن چهاردهم با مجاهدت‌های علامه طباطبایی است که این زحمات به سرانجام می‌رسد و یک مکتب فکری شکل می‌گیرد.

اینکه علامه طباطبایی را احیاگر مکتب صدرا و مؤسّس مکتب نوصدرایی در سدهٔ اخیر می‌دانیم به این دلیل است که:

۱. فیلسوفان قبلی عمدتاً شارح یا مدرّس آراء صدرا بودند، ابداعات اندکی در دیدگاه‌های او داشتند و در آثار آنان نگاه جامعی به چشم نمی‌خورد.

۲. علامه به پیروی از ملاصدرا جامع میان قرآن، برهان و عرفان بود و حکمت متعالیه را با این رویکرد بازخوانی، تبیین، نوآوری و ترویج کرد. البتّه به قول استاد ما حضرت آیت‌الله جوادی آملی، علامه طباطبایی عرفان و برهان را به خدمت قرآن گرفت و قرآن را با آنها تبیین کرد. تفسیر المیزان واقعاً اعجوبهٔ علمی قرن ماست؛ به‌ویژه در حوزه‌های علمیه. به قول استاد شهید مطهّری باید ۱۰۰ سال بگذرد تا ما به این مطلب پی ببریم.

اخیراً برای همین بحثی که در محضر شما ارائه می‌دهم توفیق یافتم بخش‌هایی از المیزان را مرور کنم؛ با اینکه ۵۰ سال از تاریخ نگارش بعضی مطالب می‌گذرد، همهٔ آنها نو و ناظر به مباحث جدید هستند. ایشان در ذیل آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ آل‌عمران (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا) حدود ٤٠ صفحه مطلب پیرامون تفکّر اجتماعی نگاشته‌اند که فوق‌العاده است.

ما امروز به مکتب فکری علامه طباطبایی نیاز داریم؛ زیرا با دو انحراف فکری بزرگ مواجه هستیم. یکی از این انحرافات ریشه در دین دارد و شاید خطر جدّی‌تری داشته باشد و آن نگاه اخباری‌گری و سطحی‌گرایانه به دین است. نمود این انحراف را

در فعّالیّت‌های خشونت‌بار داعش در ۱۰ سال گذشته دیدیم. ولی مکتب ارزشمند شیعه هم از این تفکّر مصون نمانده است. اخباری‌گری، سطحی‌گرایی و ظاهرگرایی[1] می‌تواند اهداف دین را ذبح کند. انحراف دوم که منشأ و خاستگاه آن بیرون از دین است جنبش‌های معنوی یا عقل‌گرایی صرف خارج از دین است. امروزه هم عقل‌گرایی‌های بدون دین داریم و هم معنویّت‌گرایی‌های بدون دین. توصیهٔ آنها این است که برای رسیدن به مقصود باید دین را کنار گذاشت.

مرحوم علامه طباطبایی با شناخت خوبی که از زمان خودشان به دست آوردند میان اینها تلفیق کردند؛ نه عقل‌گرایی را به پای معنویّت ذبح کردند و نه دین و اهداف آن را به‌خاطر عقل‌گرایی و بعضی اهداف معنوی نادیده گرفتند؛ این نگاه جامع قرآن، برهان و عرفان است.

۳. علامه در مواجهه با علوم مختلف اسلامی و انسانی امتداد فلسفه و حکمت متعالیه را دنبال کرده است. ایشان به مباحث اصلی فلسفه اکتفا نکرده و نیاز روز جامعه را مدّ نظر قرار داده‌اند، و بر اساس حکمت متعالیه منظومهٔ جدیدی از معارف را ارائه کرده‌اند. ابداعات مرحوم علامه طباطبایی فقط منحصر به المیزان نیست، بلکه در آثار دیگر ایشان نیز بسیار قابل‌توجّه است.

٤. ویژگی دیگر مکتب فکری علامه که ایشان را به‌عنوان احیاگر و مؤسّس معرّفی می‌کند این است که ایشان در مواجهه با تمدّن غرب و شبهات جدید نیز رویکرد جدید داشتند. رویکرد ایشان نه انفعالی بود که ایشان را شیفتهٔ غرب کند، کمااینکه روشنفکران و حتّی بعضی فضلای حوزه در دهه‌های ۳۰ و ٤۰ به دلیل علم‌گرایی[2] افراطی که در غرب به وجود آمد و کشفیّات و اختراعات بسیار زیادی را به دنبال داشت، دچار این شیفتگی شدند. ـ و نه طردآمیز و غرب‌گریزانه است. در المیزان و بعضی گفت‌وگوهای ایشان اذعان‌های بسیار منطقی و حکیمانه‌ای در

1. formalism
2 . scientism

مورد غرب وجود دارد. ایشان درعین‌حال که به ویژگی‌های مثبت تمدّن غرب اذعان می‌کنند، از ضعف‌ها و کاستی‌های آن غفلت ندارند و به آنها نیز توجّه می‌دهند. ما این امر را در کمتر اندیشمندی می‌بینیم.

ایشان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به شبهاتی که در آن زمان توسّط غرب و شرق ـو یا از سوی دکتر ارانی که دنبال‌روی مکتب کمونیسم و مارکسیسم بودـ مطرح می‌شد به‌خوبی پاسخ می‌دهند. این امر مواجههٔ جدّی ایشان با شبهات را نشان می‌دهد.

۵. مرحوم علامه طباطبایی فقط به اندیشه و پژوهش مشغول نشدند، بلکه با تدریس، تدوین کتب درسی و تربیت شاگردان آن را نهادینه کردند؛ شاگردان مبرّز و برجسته‌ای که ـبدون اغراقـ تقریباً عمدهٔ مکتب عقلی قم و بعضی شهرستان‌ها را احاطه کرده‌اند. افراد دیگری هم‌رتبه و مشابه ایشان بودند که کتاب‌هایی نوشتند، امّا نتوانستند شاگردانی تربیت کنند. در مکتب عقلی کسی وجود ندارد که شاگردانی نظیر شاگردان ایشان تربیت کرده باشد. حدود ۴۰–۵۰ سال است که حوزه‌های علمیّه و دانشگاه‌ها از وجود این شاگردان بهره‌مند می‌شوند.

به‌رغم امکانات محدود آن زمان، ایشان نهادینه کردن مکتب عقلی و فکری‌شان را به داخل ایران و به تربیت شاگردان حوزوی منحصر نکردند. گفت‌وگوهای ایشان با هانری کربن استاد دانشگاه سوربن معروف است. علاوه برآن، با مورگان استاد دانشگاه کلگیت آمریکا نیز گفت‌وگو کرده‌اند. همچنین، با اساتید دانشگاهی نظیر دکتر شایگان، دکتر نصر و دیگران در تهران و کرج نیز گفت‌وگوهای هفتگی و دوهفته یکبار داشتند. قلمرو اندیشه‌های ایشان هم به دانشگاه‌ها سرایت کرد و هم فراتر از مرزهای ایران را درنوردید.

این اجمال را فقط برای این عرض کردم که ارادت خودم را برسانم و می‌دانم به هیچ‌وجه حقّ مکتب فکری علامه طباطبایی را ادا نمی‌کند.

آقای خراسانی: سپاسگزاریم. حضرت آیت‌الله‌العظمی جوادی آملی در تعبیر

بسیار زیبایی می‌فرمایند: علامه طباطبایی به‌روز بودند. بعضی قدما فقط در حوزهٔ کاری خودشان متمرکز بودند و خروجی مؤثّری نداشتند؛ امّا علامه طباطبایی به‌روز بودند و هر هفته یا دوهفته یکبار با اتوبوس یا مینی‌بوس از قم به تهران می‌رفتند و حلقهٔ خاصّی را راه‌اندازی کردند. خروجی این حلقه کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم شد که هنوز تأثیر خاصّ خود را دارد.

آقای دکتر آذربایجانی: ایشان به چند نکته در مورد مکتب فکری علامه طباطبایی اشاره فرمودند:

– برخلاف فیلسوفان دیگر، ایشان نه فقط شارح نظریه‌های صدرا، بلکه مبدِع مباحث جدید فلسفی بودند؛

– جامع میان قرآن، برهان و عرفان بودند؛

– شناخت خوبی از زمانهٔ خودشان داشتند و در مواجهه با علوم اسلامی امتداد فلسفه را مدّ نظر قرار داده بودند؛

– رویکرد جدیدی نسبت به تمدّن غرب داشتند؛ نه مجذوب آن شدند و نه آن را طرد کردند؛

– در پاسخ‌گویی به شبهات آن زمان جدّیت و اهتمام داشتند؛

– اندیشه خود را با تدریس، تألیف و پرورش شاگردان خاص نهادینه کردند.

مقام معظّم رهبری در مورد ایشان می‌فرمایند: این چشمهٔ جوشان و فیّاض دانش، عرفان و تقوای اسلامی در راه تربیت شاگردانی که هریک در عالم اسلام دانشمندی برجسته‌اند، توفیقی کم‌مانند داشته است.

در ادامه بحث، جناب آقای دکتر پزشگی امتداد فلسفهٔ اسلامی را ـ که حضرت علامه پایه‌گذار آن بودندـ در حوزهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی دنبال خواهند کرد.

دکتر پزشگی: خدا را شاکرم که در چنین ایّامی توفیق حضور در این جلسه را نصیب من کرد. ایّامی که مصادف با زادروز حضرت رسول اکرم 9 و رئیس

مذهب جعفری 7 است، و ایّامی که با ذکر، و یاد دو عالم بزرگوار از این خطّه؛ علامه جعفری و علامه طباطبایی توأم است را گرامی می دارم.

آنچه می‌خواهم به‌عنوان هدیه ناقابلی خدمت شما تقدیم کنم، گزارش کوچکی از پروژهٔ فکری من در ۸-۹ سال اخیر است که آن را در دو قسمت بیان می‌کنم. من برخلاف سبک آقای دکتر آذربایجانی، از علامه به سمت موضوع پیش نمی‌روم؛ بلکه ابتدا موضوع و جایگاه آن را بیان می‌کنم، سپس تأثیر میراث علامه را در آن حوزهٔ فکری بررسی خواهم کرد.

تاریخچهٔ پیدایش جریان اسلامی‌سازی علوم

علوم اجتماعی از بدو شکل‌گیری‌شان در قرن جدید پشتوانهٔ فلسفی داشتند. غرب انگلیسی‌زبان نخستین پایه‌گذاران این علم بودند. در قرن هجدهم، پیروان مکتب اثبات‌گرایی[1] ریشه‌های فکری این علم را در حوزهٔ علوم طبیعی ایجاد کردند. در قرن نوزدهم، توفیقات این مکتب اثبات‌گرایی در حوزهٔ علوم اجتماعی پشتوانهٔ فلسفی یافت، و از اوایل قرن بیستم به‌تدریج علوم انسانی به شکل کنونی‌اش شکل گرفت.

اثبات‌گرایی در اروپا و آمریکا فقط در کشورهای انگلیسی‌زبان غلبه یافت و کشورهای غیر انگلیسی‌زبان اروپا بر اساس مکاتب غیراثباتی خودشان تلاش می‌کردند تا مکاتب علم‌سازی اروپایی[2] را ایجاد کنند که دانش‌ها و علوم انسانی غیراثباتی بر پایهٔ آنها شکل بگیرد. به این ترتیب این علم در قاره اروپا از محدودهٔ آمریکا و انگستان خارج و به یک علم قارّه‌ای تبدیل شد.

هم‌زمان با این تلاش‌ها و به‌ویژه بعد از جنگ جهانی دوم، کشورهای غیر اروپایی که تا آن زمان مستعمرهٔ اروپا و آمریکا بودند تلاش کردند جامعه و فکرشان را از سلطهٔ این قدرت‌ها خارج کنند؛ براین‌اساس، جریانی پدید آمد که به

1. Posotive
2. Continental philosophy of social science

مطالعات پسا استعمارگرایی[1] شهرت یافت. بخشی از این جریان عـام را مسـلمانان هدایت می‌کردند.[2] آنان در پی آن بودند که بر پایهٔ نظام فکری خودشـان علـومی را پدید آورند و از وابستگی فکری به غرب رهایی یابنـد. یکـی از مشـهورترین ایـن جریان‌ها با عنوان اسلامی‌سازی علوم توسّط مرحوم سـیّدمحمّد نقیـب‌العطـاس در مالزی هدایت می‌شد.

رگه‌هایی از این جریان را در ایران قبل از انقلاب و در آثار کسانی مثل مرحـوم دکتر علی شریعتی می‌توان پیگیری کرد، امّا پس از پایان جنگ تحمیلی و در اواخر دههٔ ٦٠ اندیشهٔ اسلامی‌سازی علوم به‌طور جدّی دنبال شد. اکنون با گذشت حدود دو دهه از این جریان شاهد آن هسـتیم کـه روش‌هـای گونـاگونی بـرای پیگیـری اسلامی‌سازی علوم در ایران وجود دارد.[3]

جریان حوزویان با صبغهٔ فلسفی

علّت انتخاب جریان پسا استعمارگرایی برای من این است که آن را با دو جریان علوم اجتماعی انگلیسی‌زبان و قارّه‌ای غربی که سبک و سیاق فلسفی دارند مقایسه کنم.

پرسش این است که چگونه می‌توان مباحث فلسـفی‌ای نظیـر وحـدت و اصـالت وجود را به دانش‌هایی که موضوع آنها مسائل روزمرّهٔ ماست ارتباط داد؟ در جلسـه‌ای که در قم برگزار کردیم روی همین موضوع بحث کردیم.[4] در آنجا بحث بر سـر ایـن بود که به‌عنوان مثال چطور می‌توان قواعد حکمت متعالیـه را بـه مسـائل روز لبنـان و عراق ارتباط داد؟ یا چه ارتباطی میان این قواعد با مسئله‌ای مانند گرانی بنزین در ایران

---

1. Post-colonaial Studies

۲. پزشگی، فلسفه علم سیاست و حکمت متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸، ص١٤-١٣.

۳. ایمان و کلاته ساداتی، روش‌شناسی علوم انسـانی نـزد اندیشـمندان مسـلمان، قـم: پژوهشـگاه حـوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲، ص٦٦-٢١.

٤. جلسه گروه فلسفه سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی تحت عنوان «خوانش زبـان‌شناسـانه حکمـت متعالیه و علم سیاست» به تاریخ ١٣٩٦/٦/٢٢.

وجود دارد؟ آیا حکمت متعالیه و مسایل روزمره هم‌سطح هستند؟

همان‌طور که در مباحث علم‌شناسی بیان می‌شود تنها نقطهٔ ارتباط میان این دو موضوع الگوهای پارادایمی است. الگوهای پارادایمی الگوهای مأخوذ از فلسفه هستند که مبنای مباحث فلسفهٔ اجتماعی قرار می‌گیرند و از این فلسفه‌های اجتماعی علوم اجتماعی روز ساخته می‌شود. امروز در این جلسه به بررسی این مسئله می‌پردازیم که کدام‌یک از نظرات فلسفی علامه طباطبایی وارد حوزهٔ الگوهای پارادایمی در علوم اجتماعی می‌شوند و به ما کمک می‌کنند الگوهای پاردایمی و در نتیجه دانش‌های اجتماعی متناسب با مذهب خودمان را ارائه دهیم.

فلسفه شامل مجموعه مباحث انتزاعی است و بنا بر فرمایش حضرت استاد جوادی آملی کار فلسفه تولید شمش طلاست.[1] شمش طلا را نمی‌توان به مصارف روزمرّه رساند؛ باید روی آن کار کرد و آن را به انگشتر، النگو و سینه‌بند تبدیل کرد تا قابل استفاده باشد. همین مسئله در مورد فلسفه، کلام و سایر علوم حوزوی صادق است. ما به مبدّل‌هایی نیاز داریم که این معارف را برای علوم تجربی انسانی روز قابل استفاده کنند.[2]

یکی از گام‌های ابتدایی برای انجام این کار استفاده از الگوهاست. ساختار الگوها به‌طور عمده سه بحث هستی‌شناسی،[3] معرفت‌شناسی[4] و روش‌شناسی[5] را شامل می‌شود. اگر بتوانیم این سه بحث را از حوزهٔ تفسیر، فلسفه، کلام و حدیث استخراج کنیم، موادّ اولیه‌ای در اختیار خواهیم داشت. به‌این‌ترتیب، بر اساس رابطهٔ

---

۱. جوادی آملی، «حکمت نظری و حکمت عملی و جایگاه حکمت سیاسی متعالیه» در سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها، به اهتمام شریف لک زایی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷، ص۱۲۲-۱۲۱.

۲. پزشگی، الگوهای علم سیاست در حکمت متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در دست نشر.

3. ontology
4. epistemology
5. methodology

موجود میان هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی می‌توان فلسفهٔ علوم اجتماعی را تولید کرد. چنین فلسفهٔ علوم اجتماعی‌ای به‌منزلهٔ اصول فقه برای علوم اجتماعی بومی خواهد بود؛ فلسفه علوم اجتماعی ما ـکه برآمده از قواعد فلسفی استـ به علوم اجتماعی جدید خودمان تبدیل خواهد شد.

باتوجّه‌به اینکه بر اساس فلسفه علوم اجتماعی استخراج شده به سمت نظریّه‌پردازی برود و یا به سمت آزمون نظریه، مدل‌ها یا نظریّه‌هایی به دست می‌آیند که مبتنی بر مباحثی هستند که ما قبلاً از تفسیر و فلسفهٔ علامه به دست آورده‌ایم.

اینها مواد اولیه برای تولید علوم اجتماعی اسلامی، علوم سیاسی اسلامی، علوم اقتصادی اسلامی و دیگر شاخه‌های علم تجربی البتّه با نگرش بومی را در اختیار ما قرار می‌دهند.

بنابراین، اگر بخواهیم بر اساس آنچه امروزه آن را علوم اجتماعی می‌نامیم علمی تولید کنیم که بومی و قابل گفت‌وگو با علوم اجتماعی غربی ـکه طیف متنوّعی دارد ـ باشد، باید به میراث خودمان باز گردیم و از آن چیزی به نام الگو استخراج کنیم. سپس بر اساس قواعد فلسفهٔ علم این الگو را وارد مطالعات خودمان کنیم، پس بر اساس فلسفه اسلامی فلسفهٔ علوم اجتماعی به دست آوریم و از این فلسفه برای ساختن علوم انسانی نظیر جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علم اقتصاد، سیاست و... کمک بگیریم.

در حوزهٔ اقتصاد، دانشمندی به نام دکتر مسعود العالم چودری از مالزی این کار را انجام داد. او حدود ۵۰–۶۰ سال کار کرد تا الگوها را از فلسفه و میراث اسلامی استخراج کند و بر اساس آن فلسفهٔ علم و نظریّه‌ها را بسازد و به علم اقتصاد برسد.[1] او یافته‌های خود را در سراسر دنیا گسترش داد، به‌گونه‌ای که علم اقتصاد

۱. ایمان و کلاته ساداتی، روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲، ص ۳۲۰–۳۱۵.

اسلامی مرسوم و متداول شد. جالب است که حدود ۱۰-۱۲ سال قبل در دوره‌ای که کلّ اروپا و آمریکا در رکود اقتصادی فرو رفت، چند بانک در انگلستان سوددهی فوق‌العاده‌ای داشتند؛ علّت آن این بود که آنها شیوهٔ کارکردشان را از مبانی علم اقتصاد غربی به مبانی علم اقتصاد اسلامی بازگرداندند.

امّا در سایر حوزه‌های علم این کار صورت نگرفته است؛ چون هر علم به مقتضای طبیعتش ویژگی‌های خاصّ خود را دارد. تاجایی‌که من اطّلاع دارم در حوزهٔ علم سیاست نیز فعّالیّت‌هایی در این راستا صورت گرفته است. الحمدلله این فعّالیّت‌ها در مسیر اصلی خود انجام می‌شود به گونه‌ای که دانشمندان خارجی نیز صحّت گام‌های ما را تأیید کرده‌اند.

آقای خراسانی: بسیار سپاسگزارم. در قسمت دوم إن‌شاءالله بحث را به‌صورت مصداقی دنبال بفرمایید.

آقای دکتر آذربایجانی یکی از ویژگی‌های مکتب فکری علامه طباطبایی را ابداعات خاصّ ایشان می‌دانند. از ایشان می‌خواهیم به بعضی از این ابداعات اشاره بفرمایند.

دکتر آذربایجانی: از فرمایش جناب آقای دکتر پزشگی استفاده کردم. نکات خوبی را بیان فرمودند. به‌منظور فتح باب مباحث ایشان نکته‌ای را عرض می‌کنم و سپس بحث خود را ادامه می‌دهم.

ما باید قدردان انقلاب اسلامی باشیم که موقعیّت مناسبی برای کارهای پژوهشی و علمی فراهم کرده است. همان‌طور که اشاره کردند در زمینهٔ علم دینی کارهای ارزشمندی صورت گرفته است؛ هرچند متأسّفانه هنوز نتوانسته‌ایم آنها را به عرصهٔ عمل و اجرا برسانیم و در عرصهٔ اجتماع از آنها به‌خوبی استفاده کنیم. من به‌عنوان یک شاگرد در حوزهٔ فلسفه و روان‌شناسی عرض می‌کنم در این چند دههٔ بعد از انقلاب کارهای قابل‌توجّهی انجام شده است؛ به‌عنوان مثال، در زمینهٔ

روان‌شناسی اسلامی شاید بیش از ٤٠ اثر ارزشمند در قالب نظریّه و پروتکل درمانی در زمینهٔ مشاوره و خانواده پدید آمده است.

البتّه جای تأسّف است که اینها عمدتاً در مرکز (قم و تهران) انباشته می‌شود و در شهرهای بزرگی مثل تبریز کمتر ظهور و بروز پیدا می‌کند. این ارتباطات علمی باید ادامه پیدا کند و تبادل اندیشه صورت بگیرد تا هم ما بتوانیم از محضر شما استفاده کنیم و هم شما با آثار قابل‌توجّه اساتید ارجمند قم و تهران در زمینهٔ تعلیم‌وتربیت، مسائل اجتماعی، مسائل روان‌شناسی و ابعاد دیگر علوم انسانی آشنا شوید.

ممکن است این سؤال در ذهن حاضران شکل گرفته باشد که مرحوم علامه طباطبایی چه ویژگی‌ای داشت که به چنین مقام علمی‌ای رسید و مبدِع یک مکتب علمی شد؟ در پاسخ به این پرسش به اختصار به برخی ویژگی‌های ایشان اشاره می‌کنم.

ویژگی‌های تربیتی و روان‌شناختی علامه طباطبایی به‌عنوان احیاگر یک مکتب

۱. نگاه توحیدی و تربیتی-توحیدی؛ به‌ویژه در دورانی که در نجف در خدمت آقاسیّدعلی قاضی بودند؛

۲. عشق و دل‌باختگی ایشان نسبت به اهل‌بیت؛ اقامهٔ مراسم فاطمیّه، زیارت امام رضا 7 ، توسّل به اهل‌بیت و اینکه گاهی روزه‌شان را با زیارت و بوسیدن مرقد حضرت معصومه 3 افطار می‌کردند نمونه‌هایی از منش دل‌باختگی و ارتباط ایشان با اهل‌بیت : است؛

۳. در عدل، تقوا، تواضع و... مظهر اخلاق و فضیلت بودند. اساتید بزرگی نظیر حضرت استاد آیت‌الله جوادی بیان‌هایی در خصوص ایشان دارند که واقعاً انسان را به حیرت می‌آورد. ایشان می‌فرماید: علامه صفا، صمیمیّت، رأفت، زهد، احسان، قناعت و تواضع را با هم جمع کرده بودند. حضرت استاد آیت‌الله مصباح

می‌فرماید: مدّتی که ما در خدمت ایشان بودیم کلمهٔ «من» را از ایشان نشنیدیم، ولی کلمهٔ «نمی‌دانم» و اینکه «باید در مورد این موضوع فکر کنم» را زیاد می‌شنیدیم. ایشان مراقبت دائمی داشتند و می‌فرمودند چیزی مهم‌تر از خودسازی وجود ندارد؛

٤. منش علمی ایشان که نمی‌توانم آن را جز به «مجاهدت» به چیز دیگری تعبیر کنم. ایشان علاقهٔ وافری به مجاهدت در تحقیق و مطالعه داشتند و می‌فرمودند: هرگز از تحقیق خسته نمی‌شدم، و بساط معاشرت با غیر اهل علم را به‌کلّی برچیدم. زمان‌های بسیاری اتفاق می‌افتاد که شب‌های بهار و تابستان را تا طلوع صبح به مطالعه می‌گذراندند. اشکال را نزد استاد نمی‌بردند، بلکه آن را با پیش‌مطالعه حل می‌کردند؛

٥. زمان‌شناسی و نیازسنجی؛ کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را در پاسخ به مادّی‌گرایی نگاشتند. ایشان به اتّفاق شاگردان خود ـ نظیر استاد شهید مطهّری، مرحوم حائری تهرانی، امام موسی صدر، شهید قدّوسی، آیت‌الله ابراهیم امینی و دیگران ـ به‌منظور تدوین مقالات و پاسخ به شبهات زمان یک انجمن علمی تأسیس کردند. ایشان طرح بحث و ایده‌پردازی می‌کردند و شاگردان ایشان پیرامون آن ایده مقالاتی را تدوین و در مجلاتی نظیر «مکتب اسلام»، «پرچم اسلام»، «عَلَم‌الاسلام» و... منتشر می‌کردند.

٦. همراهی با انقلاب اسلامی؛ البتّه ایشان در این عرصه ظهور و بروز چندانی ،نداشتند ولی می‌توان به نمونه‌هایی از آن اشاره کرد؛ از جمله، در اعلامیهٔ ۹ نفر از مراجع وقت علیه اقدامات و مفاسد رژیم شاه در اسفند ماه ١٣٤١ که امضای ایشان در کنار امضای مرحوم امام بود، مخالفت با اهدای دکترای افتخاری فلسفه از طرف شاه در قبل از انقلاب، حضور داماد ایشان ـ آیت‌الله قدّوسی ـ در مبارزه و زندان و دادستانی کلّ انقلاب پس از پیروزی، حضور نوهٔ ایشان ـ حسن قدّوسی ـ در جبهه‌های دفاع مقدّس و ... .

این نوع پرورش اخلاقی، فکری و تربیتی است که مرحوم علامه را به این جایگاه می‌رساند.

امتدادسازی فلسفهٔ اسلامی توسّط مرحوم علامه

خلاصهٔ سخن بنده در بخش قبل این بود که مرحوم علامه ـ در حوزه و فراتر از آن ـ مؤسّس یک مکتب فکری و عقلی هستند که مرزهای آن به علوم خارج از فلسفه نیز کشیده شده است. در این قسمت سعی دارم برای این سخن خود شواهدی بیاورم.

بالندگی و توسعه در فلسفهٔ اسلامی

۱. ترویج و نهادینه کردن فلسفهٔ اسلامی با تألیف دو کتاب بدایةالحکمة و نهایةالحکمة. ٤٠ سال است این دو کتاب در حوزه تدریس می‌شود. ایشان بدایة را برای ابتدای فلسفه و نهایة را برای مراتب عالی‌تر تألیف کردند و کاملاً به سبک کتاب‌های درسی است. البتّه برای انطباق با نیازهای روز باید روی آن کار کرد؛

۲. تدریس متون فلسفی به‌ویژه حکمت متعالیه؛

۳. ابداعات فلسفی در این حوزه. ابداعات ایشان ١٦ مورد است که من به‌صورت تیتروار به برخی از آنها اشاره می‌کنم: سلب حد از خدای متعال، نظریّهٔ استخدام، مسئلهٔ امکان اقامهٔ برهان لم در مسائل فلسفی، عدم فرق میان فاعل بالجبر و فاعل بالقصد، تبیین ایشان از قاعدهٔ بسط‌الحقیقه، نوآوری در مسئلهٔ اراده و قدرت ذاتی واجب‌تعالی و...؛

٤. حاشیه و تعلیقه بر اسفار و تبیین و نقد آن.

بنابراین، ایشان به تدریس و شرح فلسفه اکتفا نکرد و آن را بالنده ساخت، و برای هر مسئله از مسائل حکمت متعالیه تبیین جدیدی ارائه داد.

امتدادسازی فلسفهٔ اسلامی در حوزهٔ دین‌شناسی، اعتقادات و علوم کلامی

۱. تبیین‌های ایشان در اثبات امور مختلف ازجمله ذات، اسما، صفات و افعال الهی

هریک در قالب یک کتاب ارائه شده است. بخشی از این کتاب‌ها در تبریز و بخش دیگر در قم نوشته شده است. همچنین، در زمینهٔ وسایل میان خداوند و انسان نیز آثاری دارد؛ رساله‌هایی در زمینهٔ نبوت و ولایت نوشته‌اند، و شیعه در اسلام و قرآن در اسلام نیز از آثار دیگر ایشان در حوزهٔ دین‌شناسی است؛

۲. پاسخ به شبهات و روزآمدی آثار ایشان؛ کتاب وحی یا شعور مرموز در جهت پاسخ به این شبهه نوشته شد که وحی چیزی جز استعداد برجسته و نخبهٔ برخی انسان‌ها نیست. کتاب علی و فلسفهٔ الهی را در پاسخ به این شبهه نوشتند که در اسلام نبوده است. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ایشان در پاسخ به این شبهه است که روح انسان مادّی است، نه مجرّد. این کتاب با شرح‌های مرحوم استاد شهید مطهّری در ۵ جلد تکمیل می‌شود. مباحث ایشان در المیزان پیرامون معارف متعلّق به اسماءالله، ذات الهی و وسائط میان الله و انسان نظیر لوح، قلم و... نیز در این بخش جای می‌گیرد.

بنابراین، ایشان فلسفه را تا مباحث اعتقادی و دین‌شناسی نیز امتداد داده‌اند.

امتدادسازی فلسفهٔ اسلامی در مباحث انسان‌شناسی

امروزه انسان‌شناسی محور و ستون خیمهٔ علوم انسانی است؛ به‌گونه‌ای که تا انسان را نشناسیم در روان‌شناسی، تعلیم‌وتربیت و سایر علوم اجتماعی نمی‌توانیم کار جدّی انجام دهیم.

علامه طباطبایی آثار متعدّدی در زمینهٔ انسان‌شناسی دارند:

۱. رسالهٔ انسان ما قبل الدّنیا، فی الدّنیا و بعد الدّنیا که به فارسی هم ترجمه شده است؛

۲. رسالةالولایة در زمینهٔ معرفت‌النّفس که به زبان عربی است و دو سه بار به فارسی ترجمه شده است؛

۳. رسالة فی النبوّات و المنامات که مقامات شهودی را به‌عنوان یکی از ظرفیّت‌های انسان را تبیین می‌کند؛

٤. در المیـزان نیز مباحث متعدّدی در زمینهٔ انسـان‌شناسـی مطـرح کـرده‌انـد؛ از جمله در ذیل آیات سورهٔ بقره در مورد مقام خلافت انسان بحث می‌کند.

امتدادسازی فلسفهٔ اسلامی در اخلاق

علامه طباطبایی هم در اخلاق نظری و هم در اخلاق عملـی نظریّـات جدیـدی را مطرح کرده‌اند. در اخلاق نظری نظریّهٔ اعتبارات را مطرح و ادراکات انسان را به دو دستهٔ ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم می‌کنند. ایشان گزاره‌های اخلاقـی را از مقولهٔ اعتباریات می‌دانند. الحمدلله این بخش مقالات، کتاب‌ها و نشست‌هـای بسیاری را به خود اختصاص داده و ادبیات قابل‌توجّهی را فـراهم کـرده اسـت. تـا آنجا که من بررسی کردم حدّاقل ۳ یـا ٤ تبیـین مختلـف از نظریّـهٔ مرحـوم علامـه وجود دارد و هنوز هم بحث داغ و ارزشمندی اسـت. همـین پنجشـنبهٔ گذشـته در مجمع عالی حکمت نشستی برگزار شد که در آن تا حـدّی بـه ایـن بحـث توجّـه کردند.

در بخش اخلاق عملی، ایشان در ذیل آیهٔ (وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ ...)[1] سه مسلک اخلاقی را معرّفی می‌کنند و مسلک توحیدی را اختصاصی قرآن می‌دانند. این یک نظریّهٔ جدید در تربیت اخلاقی و اخلاق عملی است.

امتدادسازی فلسفهٔ اسلامی در علوم انسانی

به اعتقـاد مـا علامـه طباطبـایی در بخـش‌هـایی از علـوم انسـانی، تعلـیم‌وتربیـت، روان‌شناسی و علوم اجتماعی وارد شده و در بخش‌های دیگر آن سرنخ‌هـا را ارائـه کرده‌اند. به‌خصوص در المیزان مباحث بسیار ارزشمندی را مطرح کرده‌انـد. ایشـان نظریّهٔ جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء را از ملاصدرا گرفته و در این‌گونـه مباحـث اشراب کرده‌اند.

---

۱. بقره (۲)، ١٥٦.

در مباحث علوم اجتماعی به سه مقام و مرحله اشاره دارند:

در مرحلهٔ اول تفکّر اجتماعی را مطرح می‌کنند و معتقدند با تشکیل خانواده بنیان‌گذاری می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، بنیان‌گذاری تفکّر اجتماعی کاملاً جسمانیّة الحدوث است.

استدلال ایشان دراین‌خصوص این است که در انسان دستگاه‌های مختلفی نظیر ریه و گردش خون وجود دارد که هریک می‌توانند به تنهایی و بدون حضور شخص دیگری کار کنند. تنها دستگاه در وجود انسان که به تنهایی قادر به کار کردن نیست دستگاه تناسلی است. این دستگاه زمانی می‌تواند کارآیی و کارآمدی داشته باشد که یک جفت یا زوج در کنار او باشد و این به معنای تشکیل خانواده است. بنابراین، مبنای تشکیل خانواده جسمانی است.

در مرحلهٔ دوم با استفاده از قاعدهٔ استخدام نیازهای انسان‌ها را به یکدیگر واگذار می‌کند؛ یک نفر نجّار است و دیگری آهنگر، این دو به هم نیاز دارند و هریک دیگری را استخدام می‌کند. تخصّص‌های مختلف قاعدهٔ استخدام را به وجود می‌آورد. بنابراین، پیدایش اجتماع و مشاغل مختلف ناشی از نیازی است که در انسان وجود دارد.

بنابراین، از یک دستگاه فیزیولوژی آغاز می‌شود، در مرحلهٔ بعد یک نیاز روانی پدید می‌آید و در مرحلهٔ سوم تفکّر اجتماعی به‌وجود می‌آید. جامعه زمانی می‌تواند ارتقا پیدا کند که انسان احساس کند برآورده شدن نیازهای فردی‌اش در گرو به رسمیّت شناختن حقوق جامعه و نگاه اجتماعی است.

آقای خراسانی: با تشکر از آقای دکتر آذربایجانی، در ادامه، در خدمت آقای دکتر پزشگی هستیم.

امتداد نظریّهٔ فطرت در علوم اجتماعی

دکتر پزشگی: یکی از ویژگی‌های مباحث اجتماعی علامه توجه ویژهٔ ایشان به

موضوع فطرت است. در توضیح باید بگوییم در دوران معاصر، موضوع فطرت توسّط بزرگانی نظیر مرحوم شاه‌آبادی و مرحوم سیّدعلی قاضی به‌شدّت پررنگ می‌شود و شاگردان این دو بزرگوار یعنی حضرت امام و علامه طباطبایی آن را بسط می‌دهند. ویژگی علامه این است که این موضوع را به سمت اخلاقیّات و اجتماعیّات می‌کشانند.

ایشان در تعریف دین می‌فرمایند: دین به معنای شیوه و سبک زندگی است، و خداوند این شیوه و سبک زندگی را بر اساس فطرت قرار داده است.[1] این تعریف در رسالهٔ اعتباریات به کار گرفته می‌شود و می‌بینیم علامه در جای‌جای این رساله اعتبارات مختلف را از جهت پیدایش یا اجرا فطری انسان می‌داند.[2] این دستاورد یک نمونه است. اگر بخواهیم آن را به یک قاعدهٔ اجتماعی در حوزهٔ مدیریّت علوم اجتماعی و مدیریّت فردی بدانیم باید بگوییم علوم اجتماعی اسلامی باید بر اساس علوم عملی فطری بنا شوند. البتّه علامه به ما زنهار می‌دهند که فطرت را دستکاری نکنیم.[3]

مبنای فلسفی علامه در این بحث این است که چون انسان یک موجود مادّی است، کمال اختیاری دارد و می‌تواند فطرت را به اضافهٔ دین یا منهای آن رشد دهد. این یک بحث فلسفی است که علامه از آن برای تربیت اخلاق فردی و اجتماعی استفاده می‌کند.

به اعتقاد من امتداد منطقی این بحث به حوزهٔ علوم اجتماعی کشیده می‌شود. علامه به مسؤولان سیاسی کشور، مسؤولان سازمان‌ها و حتّی به پدر به‌عنوان مسؤول یک خانواده هشدار می‌دهد که در مدیریّت‌شان بر اساس فطرت عمل کنند؛ چون خدا با تمام عظمتش دین خود را بر مبنای فطرت قرار داده است. اگر با

---

۱. طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ج۱، ص ۲۰۳.
۲. مطهری، مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج٦، مقاله ششم.
۳. طباطبایی، معنویت تشیع، بی‌تا، ص۱۵.

مدیریّت غلط فطرت اولیهٔ خدادادی را دستکاری کنیم دنیا و آخرت فرد را سوزانده‌ایم.

اینجاست که مباحث علوم اجتماعی و مباحث علوم اثباتی رنگ‌های اخلاقی و تربیتی می‌گیرند. این یکی از ویژگی‌هایی است که از مباحث علامه برای علوم اجتماعی استفاده شده است.

علامه طباطبایی در مقاله ششم اصول و فلسفه و روش رئالیسم هنگام بحث از انواع اجتماعات می‌فرماید: انسان ابتدا چون خودخواه است، نفع خودش را می‌خواهد و می‌داند نمی‌تواند تمام نیازهایش را به تنهایی تأمین کند، خدم و حشمی به دور خود جمع می‌کند و به دیگران زور می‌گوید تا زور آنها را به زور خودش اضافه کند و نیازهایش را تأمین کند؛ این اصل، اصل استخدام نام دارد و جامعه‌ای که بر این اساس پدید می‌آید جامعهٔ استخدامی است. ریشهٔ فلسفی این اصل جسمانیةالحدوث بودن انسان است. این جامعه به‌تدریج و در اثر تحوّلات به جامعهٔ تعاونی تبدیل می‌شود. آنجا که علم و آگاهی به انسان هشدار می‌دهد که نباید همواره آقا و دیگران خادم او باشند و او وارد بازی پنجاه‌پنجاه می‌شود. در مرحلهٔ نهایی که انسان به انسانیّت کامل خود می‌رسد جامعه را بر اساس عدل الهی شکل می‌دهد و خودخواهی او از بین می‌رود. این همان سیر از جسمانیّةالحدوث به سمت روحانیّة البقاست.

می‌توان از این فرمایش علامه در حوزهٔ تغییرات اجتماعی دو استفاده به عمل آورد:

نخست، آنکه ازآنجاکه تا مرحلهٔ جسمانیّة نباشد به مرحلهٔ روحانیّة نمی‌رسیم، تأمین نیازهای مادّی جامعه اولویّت دارد. دوم، اینکه، باید برای معنوی شدن جامعه نیز برنامه‌ریزی کرد. در مقایسه جنین انسان با دانهٔ گیاه می‌توان گفت ازاین‌جهت‌که مرحلهٔ رشد هر دو نباتی است با هم مساوی‌اند؛ اما تفاوت آنها در این است که مثلاً حدّ کمال دانهٔ برنج در برنج شدن است و با تبدیل شدن به برنج به کمال خود می‌رسد، امّا

نطفهٔ انسان بعد از اینکه به نهایت مرحلهٔ نباتی می‌رسد رشد تدریجی آگاهی آغاز می‌شود و این آگاهی که خروج تدریجی انسان از نباتیّت به سمت حیوانیّت است به شکل بالقوّه در نطفهٔ نباتی او وجود دارد. این دیدگاه، داروینیسم اجتماعی را رد می‌کند؛ زیرا بین مرحله نباتی دانه برنج و نطفه آدمی فرق می‌گذارد. خلاصه آنکه می‌توان از موضوع فطرت در حوزه‌های مختلف مطالعاتی نظیر فرهنگ، جامعه‌پذیری، رابطهٔ میان فرد و جمع، انتخابات و دموکراسی و ... استفاده کرد.

پرسش و پاسخ

آقای لطفی: لطفاً هسته‌های اصلی منظومهٔ فکری علامه طباطبایی را معرّفی و رابطهٔ آنها را بفرمایید؛ مثلاً رابطهٔ هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، دین‌شناسی و انسان‌شناسی و نقش هریک و اینکه کدام مقدّم و متوقّف بر دیگری هستند را بفرمایید. آیا معرفت‌شناسی علامه از هستی‌شناسی ایشان نشأت می‌گیرد؟ نقش معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علامه در دین‌شناسی و اخلاق چیست؟ می‌خواهیم خلاصه‌ای از منظومهٔ فکری علامه را به دست آوریم که از کجا آغاز می‌شود، هسته‌های اصلی آن کدام هستند و نقش هریک چیست؟

دکتر آذربایجانی: عنوان موضوع جلسه «امتدادسازی فلسفهٔ اسلامی در دیدگاه علامه طباطبایی» است؛ بنابراین، بحث اصلی ما منظومهٔ فکری ایشان نیست. این بحث قطعاً مجال واسع و مستقلّی را می‌طلبد، ولی در حدّ مقدّمه بر امتدادسازی که بتوان گفت در دیدگاه علامه فلسفه به خودش محدود نشد و در مجاری دیگر هم سرریز شد، لازم بود به برخی ویژگی‌های مکتب فکری ایشان اشاره کنیم. به نظرم مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی فلسفهٔ ایشان را باید در فرصت مستقلّی مورد بحث قرار داد. اینکه آیا معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی مقدّم است یا می‌توان بخشی از هستی‌شناسی ـ حداقل در مورد مبدأ که در نگاه توحیدی مطرح است ـ را مستقل و مقدّم بدانیم، جای بحث دارد.

در نگاه کانت و بعد از او عمدتاً مباحث معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی تقدّم می‌یابد. در فلسفه‌های مبتنی بر نگاه توحیدی ـ نظیر فلسفهٔ علامه ـ بخشی از مباحث هستی‌شناسی که همان مبدأشناسی است تقدّم رتبی و وجودی پیدا می‌کند.

دکتر پزشگی: اگر فرازبان فلسفهٔ صدرایی را در رهیافت وجودی آن بگیریم آنچه اصیل است وجود است و ماهیّت نیز به شکلی اعتباری خواهد بود. از سوی دیگر، وجود نیز چون مشکِّک و ذومراتب است درنهایت به برترین مرتبهٔ آن یعنی وجود حضرت باری تعالی می‌رسیم. فرزند آقای جوادی از قول پدرشان نقل می‌کردند که ما هرچه در حوزهٔ فلسفهٔ محض و هستی‌شناسی داریم از کنکاش‌هایی است که در حوزهٔ وجود باری‌تعالی انجام دادیم. بنابراین، وجود باری‌تعالی اصل است و وجود و احکام آن از آن وجود گرفته شده است؛ وجود ذهنی و عینی بر اساس کنکاش در وجود نخستین ساخته می‌شود، سپس هریک از آنها شاخه‌هایی پیدا می‌کنند و ماهیّت و مفاهیم پدید می‌آید و علوم اجتماعی نیز به همین ترتیب پدید می‌آیند. طبق فرمایش آقای دکتر مهدی حائری نیز ما یک توحید و یک هستی‌شناسی توحیدی داریم و قاعده و اصل بر این است که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. پس باید از هستی‌شناسی آغاز کرد.

یکی از حضار: آنچه فرمودید ناظر به مقام ثبوت است. مقصود ما مقام اثبات است و اینکه برای آشنایی با منظومهٔ فکری علامه آیا باید از هستی‌شناسی آغاز کنیم یا از معرفت‌شناسی؟

دکتر آذربایجانی: به نظرم توضیح آقای دکتر پزشگی تا حدودی بحث را روشن‌تر کرد. شما در فرمایش قبلی از تقدّم صحبت کردید. اگر مقصودتان از تقدّم تقدّم رتبی و وجودی باشد قطعاً مباحث وجودشناسی آن هم در رابطه با مبدأ که بالاترین مرتبهٔ وجود است تقدّم دارد، امّا در مقام اثبات، تا زمانی که مشخّص نکنیم معرفت واقع‌نما است یا نه، بحث‌هایی که دربارهٔ وجود می‌کنیم هم هیچ

اعتباری ندارد. همچنین، باید مشخّص کرد ابزار معرفت چیست؟ آیا فقط طریق حسّی است یا عقل، وحی و شهود هم ابزارهای معرفت هستند؟ این مباحث نیز بر بحث معرفت تقدّم دارند و تقدّم آنها نه از نوع رتبی، بلکه از نوع اثباتی و فهم و در مقام وصول و ایصال است. بعد از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی می‌پردازیم و بعد وارد انسان‌شناسی می‌شویم. از نظر ما انسان بزرگ‌ترین واقعهٔ هستی و کون جامع است. پس از آن مباحث ارزش‌شناسی و سایر مباحث به تبع مطرح می‌شود.

یکی از حضار: آقای دکتر پزشگی با مراجعه به آثار ایشان می‌توان فهمید در طرح مباحث‌شان از چه ملاک و منبع معتبری استفاده کردند؟ تحقیقات ایشان بر چه اساسی صورت گرفته است؟

دکتر آذربایجانی: این پرسش را باید خودشان پاسخ دهند و ظاهراً به‌خاطر برنامهٔ دیگری مجبور شدند بروند. تا جایی که اطّلاع دارم در دفتر تبلیغات مشغول انجام یک پروژهٔ علمی در زمینهٔ «فلسفهٔ سیاست در حکمت متعالیه» هستند. چند سالی است که روی آن کار می‌کنند و به‌زودی منتشر می‌شود. اگر مایل باشید می‌توانید به این کار علمی مراجعه کنید یا از طریق سایت دفتر تبلیغات پروژه را پیگیری بفرمایید.

آقای خراسانی: آقای دکتر پزشگی عضو پژوهشکدهٔ اندیشهٔ سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ سیاسی دفتر تبلیغات و عضو گروه فلسفهٔ سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی هستند. پروژه‌ای که ایشان روی آن کار می‌کنند یک پروژهٔ بسیار کلان است که هنوز منتشر نشده و شاید اینجا نخستین جایی بود که چکیده‌ای از مباحث آن را ارائه فرمودند.[1]

۱. بخش کلانی از پروژه ایشان تحت عنوان «فلسفه علم سیاست و حکمت متعالیه» در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است و بخش دیگری نیز با عنوان الگوهای علم سیاست در حکمت متعالیه در دست نشر است. بخش‌های دیگری نیز در حال ارزیابی یا نگارش می‌باشد.

یکی از حضار: آیا پروژهٔ ایشان با مباحث علامه هم‌سویی کامل دارد؟

آقای خراسانی: بله، ایشان این مباحث را با نظرات علامه انطباق داده‌اند.

یکی از حضار: وقتی کتاب بدایة و نهایة مرحوم علامه را بررسی می‌کنیم ساختار عرفان نظری مهندسی‌شدهٔ ابن‌عربی را در آن بسیار کم می‌بینیم. دلیل این امر چیست؟

دکتر آذربایجانی: همان‌طور که مستحضر هستید این مسئله دو جهت دارد: یک جهت این است که بدایة الحکمة در ابتدای فلسفه است. جهت دیگر این است که اینها کتاب‌های درسی فلسفه هستند، نه عرفان. اگر بخواهیم عرفان مرحوم علامه را به‌صورت خُلَّص ببینیم یکی از منابع آن رسالة الولایة است، امّا ایشان در بدایة و نهایة در صدد ارائهٔ عرفان نبوده‌اند. عرفان حکمت متعالیه در این حد است که ملاصدرا سعی کرده مبنا را از اصالت ماهیّت به اصالت وجود بکشاند.

البتّه علامه در بعضی از مباحث حتّی تقدّم رتبی را نیز تغییر داده و دلیل آن این است که اگر بخواهیم بحث را از وجودشناسی آغاز کنیم ابتدا باید مقدّمات وجودشناسی را مطرح کنیم؛ مثلاً مباحثی که محمول بدون واسطه بر موضوع حمل می‌شود نظیر بحث اصالت وجود یا ماهیّت، امّا علّت و معلول باواسطه بر وجود حمل می‌شوند و در نتیجه یک رتبه تأخّر دارند. اینها از ابداعات مرحوم علامه در ارائهٔ مباحث است که آموزش و یادگیری را بهتر کرده است.

یکی از حضار: ساختار فکری مرحوم علامه مبتنی بر این اندیشه است که چون اصالت با وجود است و چیزی خارج از این هستی نداریم، پس برهان لمّ در فلسفه کاربرد ندارد و فقط از برهان إن که احدالمتلازمین است استفاده می‌کند. امّا شما در لابه‌لای سخنان‌تان فرمودید یکی از ابداعات مرحوم علامه این است که در بعضی موارد برهان لمّ را نیز در فلسفه به کار برده است. لطفاً موارد آن را ذکر بفرمایید.

دکتر آذربایجانی: در حال حاضر حضور ذهن ندارم. إن‌شاءالله می‌بینم و دقیق‌تر پاسخ می‌دهم.

یکی از حضار: فلسفهٔ معاصر سه حوزهٔ پراگماتیسم، اگزیستانسیالیسم و فلسفهٔ تحلیل زبانی را شامل می‌شود. آیا روی آثار و اندیشه‌های مرحوم علامه کاری مرتبط با این سه حوزه صورت گرفته است؟ آیا اساساً نظام فکری علامه چنین قابلیّتی را دارد؟

دکتر آذربایجانی: به نظر من چنین قابلیّت و ظرفیّتی وجود دارد. به‌خصوص باتوجّه‌به تبیین‌هایی که مرحوم استاد شهید مطهّری و دیگران مطرح کرده‌اند. یک بخش از کاری که مجمع عالی حکمت در حال انجام آن است همین است که استلزامات اندیشهٔ علامه را در این زمینه استخراج کنیم. حجم مباحث مرحوم علامه در این بخش بسیار کم است؛ به‌خصوص در مواجهه با اگزیستانسیالیسم شاید در حدّ اشاره باشد.

در مورد پراگماتیسم هم خود ایشان بحث جدّی چندانی نکرده‌اند، ولی استاد شهید مطهّری در ۳-٤ مورد به‌صورت تفصیلی به بررسی و نقد دیدگاه‌های پراگماتیسم پرداخته و حرف‌هایی را در تأیید ویلیام جیمز مطرح کرده است. طبق بررسی‌ای که انجام دادم واژهٔ ویلیام جیمز حدود ۳۲ مرتبه در آثار ایشان به کار رفته است. ایشان به نظرات ویلیام جیمز استناد کرده‌اند و در اکثر موارد آنها را تأیید می‌کند، فقط ۲-۳ مورد که مربوط به پراگماتیسم است را نقد می‌کند.

مباحث فلسفهٔ زبانی را در آثار علامه بسیار کم دیده‌ام. البتّه ادّعا نمی‌کنم به مباحث ایشان احاطهٔ کامل دارم، ولی تا آنجا که اطّلاع دارم ایشان به این مباحث وارد نشده‌اند؛ امّا در مکتب فکری ایشان چنین ظرفیّتی وجود دارد و وظیفهٔ ما این است که در این زمینه کار کنیم.

چهارشنبه شب در محضر حضرت استاد آیت‌الله جوادی آملی بودیم و ایشان

تحلیل جالبی از همسنگ بودن بازگشت جعفر از تبلیغ[1] با فتح خیبر که فتح‌الفتوح اسلام بود و عظمت آن را آشکارکرد ارائه فرمودند. ایشان فرمودند: علّت این است که در حقیقت، جعفر نسل جدیدی را در یمن ایجاد کرد که متدیّن و مبلّغ اسلام بودند.

حضرت استاد جوادی با تمسّک به این حدیث فرمودند که وظیفهٔ کنونی ما همین است. ما نباید به این اکتفا کنیم که در قم یا تبریز بنشینیم و درس خودمان را بخوانیم، بلکه باید به زبان و مکاتب فکری دنیا مسلّط باشیم تا بتوانیم به شبهات آنها پاسخ دهیم. من مضمون را نقل می‌کنم، شما می‌توانید عین فرمایش ایشان را از سایت مجمع عالی حکمت ملاحظه بفرمایید.

این ظرفیّت در مکتب فکری علامه و به‌طریق اولی در حکمت متعالیه وجود دارد و ما هنوز در این زمین کشت‌وکار لازم را نکرده‌ایم. این زمین هنوز جای کشت‌وکار دارد و تاکنون هرچه صورت گرفته بیشتر دیم بوده است.

آقای خراسانی: در مورد اینکه فرمودند در بدایة مبانی عرفانی محی‌الدّین چندان به چشم نمی‌خورد این نکته را عرض کنم.

یکی از حضار: نه فقط بدایه، بلکه نهایه نیز همین‌طور است. در ادبیات حوزهٔ علمیّه این مطلب که جا افتاده است، ـ با نهایت احترام به مرحوم علامه ـ ایشان به مسئلهٔ وحدت وجود شخصی بار نیافته‌اند. آیا این مطلب درست است؟

آقای خراسانی: برای تحقیق بیشتر پیرامون عرفان علامه می‌توانید به کتاب عرفان علامه که اخیراً توسّط استاد رمضانی نوشته شده است مراجعه بفرمایید. در این کتاب دیدگاه و مبانی عرفانی علامه به‌طور کامل بیان شده است. ضمن اینکه

---

۱. بازگشت جعفر طیّار از حبشه ـ پس از حدود ۱۰-۱۵ سال ـ با فتح خیبر مقارن شد. طبق روایتی حضرت فرمودند: من به کدام‌یک از این دو بشارت خوشحال‌تر باشم؛ به‌واسطهٔ فتح خیبر یا بازگشت جعفر!

برخی اصحاب عرفان نیز معتقدند علامه مکتب عرفانی جدیدی را پایه‌گذاری کرده است که شاید برخی اشکالات وارد بر مکتب عرفانی محی‌الدّین در آن وجود نداشته باشد.

در مورد این پرسش که آیا از نظرات علامه می‌توان در مباحث جدید هم استفاده کرد یا نه، همان‌طور که عرض کردم پیرامون مکتب فکری-فلسفی علامه کار چندانی صورت نگرفته است. بر همین اساس، از حدود ۵ سال پیش در ایام رحلت علامه ویژه‌برنامه‌هایی را تعریف کردیم تا به‌صورت تخصّصی به دیدگاه‌های ایشان بپردازیم. مجمع عالی حکمت اسلامی از سال ۹٤ این کار را آغاز کرد و تا سال ۹۷ که چهارمین دوره برگزار شد ۵۲ نشست تخصّصی داشتیم که خروجی آن در قالب چهار کتاب ـدفتر اول تا چهارم یادنامهٔ علامه طباطبایی- منتشر شده است.

اتّفاقاً برخی گروه‌ها به مباحث تحلیلی نیز پرداخته و موضوعات خوبی را استخراج کرده‌اند؛ مثلاً جناب آقای دکتر لک‌زایی مقولهٔ امنیّت سیاسی-اجتماعی را از بحث اعتباریات استخراج و اثبات کرده‌اند، امّا همچنان زمینه‌های زیادی برای کار وجود دارد و به همین دلیل هر سال در ایّام بزرگداشت علامه ویژه‌برنامه‌هایی را تعریف می‌کنیم. هر کدام از گروه‌های دوازدگانهٔ تخصّصی مجمع موظّف هستند بر اساس تخصّص‌شان به دیدگاه‌های علامه بپردازند؛ مثلاً گروه فلسفهٔ هنر از مقولهٔ هنر و ارتباطات به افکار و اندیشه‌های علامه می‌پردازد.

متأسّفانه در فضای علمی دانشگاهی و حوزوی آن‌چنان که باید به دیدگاه‌های علامه پرداخته نشده است و این امر ناشی از برخی محدودیّت‌ها بود. اکنون بحمدالله عرصه باز شده و کارهای جدّی‌ای در حال انجام است.

دکتر آذربایجانی: این نکته را هم تذکّر دهم که زمان علامه را باید شناخت. در آن زمان درس اسفار ایشان تعطیل می‌شود.

آقای خراسانی: طبق فرمایش مقام معظّم رهبری با دستور هم تعطیل می‌شود.

دکتر آذربایجانی: بله، علامه به‌خاطر رعایت شرایط حوزه تمکین کردند و به‌جای آن *شفای* بوعلی را گفتند. زمانی که اسفار یک درس ممنوع است چطور می‌توان از عرفان محی‌الدّین سخن گفت. با وجود این، ایشان مباحث عرفانی را در جای‌جای المیزان طرح کرده‌اند. در تفسیر آیهٔ (وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ)[1] سومین مسلک اخلاقی‌ای که ایشان معرّفی می‌کنند مسلک توحیدی اختصاصی قرآن است که کاملاً مبتنی بر نگاه وحدت وجودی است و اذعان می‌کند حضرت حق همهٔ وجود را دربر گرفته است. ایشان می‌فرماید: اگر به این توحید راه یافتیم می‌گوییم (إِنَّ الْعِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً)[2]، (أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّهِ جَمِيعًا)[3] و ریشهٔ رذایل از وجود انسان رخت بر می‌بندد. آیا این نگاه عرفانی نیست؟!

البتّه شرایط زندگی ایشان به‌گونه‌ای بود که به قول مرحوم حضرت امام کاسهٔ آب را از دست آقامصطفی می‌کشیدند، چون در درس اسفار شرکت می‌کرد. به تعبیر آنها در دوران تقیه بودند و نمی‌توانستند این مباحث را صریح و آشکار بیان کنند.

یکی از حضار: مبنا و روش علامه مشّائی است یا صدرایی؟ ظاهراً مبنای واحدی ندارد و در بحث علیّت و تشکیک صدرایی و در مقولات مشّائی است. آیا این علّت خاصّی دارد؟

دکتر آذربایجانی: به نظرم برای قضاوت در مورد یک کتاب نباید یک باب آن را در نظر گرفت. اگر تمامی ابواب کتاب را در نظر بگیریم عمدهٔ مباحث آن بر اساس نگاه وجودی ترسیم شده است. گرچه به نظرم اشکال شما وارد است و

---

۱. بقره (۲)، ۱۵۵.

۲. یونس (۱۰)، ٦۵.

۳. بقره (۲)، ۱٦۵.

تفطّن شما را به این مسئله نشان می‌دهد، این امر به‌خاطر آن است که هنوز دیدگاه بدیلی وجود ندارد که بتوان جایگزین نگاه ماهوی به مقولات کرد. هنوز بر اساس اصالت وجود و تشکیک نتوانسته‌ایم طبقه‌بندی دقیقی از موجودات عالم ارائه دهیم. همان‌طور که می‌دانید در بحث اصالت وجود تشکیک عرضی یک پرسش بسیار جدّی است، به‌طوری‌که برخی نظریّهٔ استاد فیّاضی را تلفیقی از اصالت وجود و ماهیّت می‌دانند.

آقای خراسانی: یکی از دلایل جناب استاد عبودیّت در بیان جریان نوصدرایی این است که بدایة و نهایة کاملاً منطبق با جریان صدرایی نگاشته نشده است.

یکی از حضار: باتوجّه‌به اینکه روش علامه عقلی محض است، آیا می‌توان گفت ایشان در روش مشّائی و در مبنا تلفیقی از مشّاء و صدرا هستند؟

دکتر آذربایجانی: حضرت استاد آیت‌الله جوادی در کتاب شمس‌الوحی تبریزی ـکه پیرامون علامه طباطبایی نوشته‌اندـ تعبیری مشابه سخن شما دارند. می‌فرمایند: علامه طباطبایی تلفیقی از صدرالمتألّهین و بوعلی سیناست و می‌توان ایشان را به فارابی تشبیه کرد. علامه طباطبایی نگاه استدلالی محتوا را از حکمت متعالیه اخذ کرده‌اند.

امّا واقعیّت امر این است که ملاصدرا نیز استدلال و برهان را در مباحث مختلف به کار می‌برد؛ مثلاً در بحث اصالت وجود و حرکت جوهری ۱۲ برهان مطرح می‌کند، و سپس مؤیّداتی از آیات و شهودات را به آنها ضمیمه می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، رویکرد غالب در اسفار و برخی دیگر از آثار ملاصدرا همان رویکرد استدلالی است. ایشان ابتدا استدلال را ذکر می‌کند و در کنار آن مقام عرشی و شهودی را نیز می‌آورد.

یکی از حضار: دین را به عقاید، احکام و اخلاق تقسیم می‌کنیم. برداشت من از سخنان آقای دکتر پزشگی این بود که علامه بر ظهور بیشتر اخلاق در جامعه تأکید دارند و معتقدند جنبهٔ اخلاقی دین است که مدینهٔ فاضله را می‌سازد. آیا برداشت

من درست است و علامه چنین نظری دارند؟ آیا بهتر نیست با استفاده از فقه و حقوق نظم را در جامعه حاکم کرد و اخلاق بیشتر به جنبهٔ فردی بپردازد؟

پرسش دیگر این است که چگونه می‌توان اخلاق را وارد سیستم‌های اجتماعی کرد؟

دکتر آذربایجانی: در فرمایش شما دو نکته وجود داشت. در مورد نکتهٔ اول که ناظر به فرمایش دکتر پزشگی بود باید بگویم واقعاً نمی‌دانم ایشان چنین چیزی را اراده کردند یا نه. باتوجّه‌به شناختی که دارم به نظرم نمی‌آید این‌طور باشد.

یکی از حضار: آیا اخلاق، فطری نیست؟

دکتر آذربایجانی: قرآن در مورد فطرت می‌فرماید: (وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا)؛[1] فجور و تقوا (شناخت خوب و بد فطری) است. اخلاق فطری است همان‌طور که مسائل خداشناسی هم فطری است. امام کاظم 7 در مورد آیهٔ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا» می‌فرماید: اگر خداوند به‌صورت فطری و شهودی خود را بر انسان عرضه نکرده بود حتّی یک نفر هم به معرفت خدا راه پیدا نمی‌کرد؛ «لم یعرف أحد ربه اصلا». این حاکی از وجود یک معرفت فطری پیشین است. بحث فطرت در سخنان مرحوم شهید مطهّری نیز مطرح است. تمامی تعالیم اسلام بر مبنای فطرت است؛ به همین دلیل می‌گوییم اسلام نگاه جهانی دارد؛ چون فطرت امر مشترک میان انسان‌هاست.

بنابراین، این نگاه مستلزم محدود کردن به اخلاق نیست. فکر نمی‌کنم ایشان هم چنین مقصودی داشتند. احکام الهی نیز فطری است. وقتی میان حقوق و تکالیف زن و مرد تفاوت قائل می‌شویم به‌خاطر این است که معتقدیم فطرت انسانی این تفاوت را می‌پذیرد. صرف‌نظر از شبهات و القائاتی که امروزه مطرح می‌شود یک زن در مقام اولیه پوشیده بودن را دوست دارد؛ کمااینکه در گذشته نیز

۱. شمس (۹۱)، ۷-۸.

انسان‌ها این‌گونه بوده‌اند. حتّی به نظر من این مبنای فطری در رتبه‌ای از احکام نیز تأثیرگذار است. بنابراین، مبنای فطرت هم در اعتقادات، هم در مسائل فقهی و احکام و هم در اخلاقیّات می‌تواند حضور داشته باشد و باید نگاه جامع داشته باشیم.

فرمودید اگر بخواهیم در جامعه تحوّل ایجاد کنیم آیا بهتر نیست از احکام و امور اجتماعی اسلام استفاده کنیم؟ به نظر من بهتر است نگاه جامع داشته باشیم. اتّفاقاً اخلاق اسلامی فقط فردی نیست؛ امیرمؤمنان در مورد عدل می‌فرمایند: «العدل اوسع الأشیاء». جود و سخاوت فردی است؛ امّا عدل یک امر اجتماعی است. «یضع الأمور مواضعها و الجود یخرجها من جهتها»؛ جود امور را از جای خود خارج می‌کند و به همین دلیل یک امر فردی است. نمی‌توان جامعه را با جود، سخاوت و صدقه دادن اداره کرد. حضرت استاد جوادی نیز می‌فرمایند: نمی‌توان جامعه را با صدقه دادن اداره کرد. برای ادارهٔ جامعه باید یک نظام جامع ایجاد کرد و نظام جامع باید بر پایهٔ عدل باشد.

طبق فرمایش نبوی، آسمان و زمین با عدل بر پا شده است؛ «بالعدل قامت السموات و الارض»؛ وقتی چنین شد جامعه نیز باید بر پایهٔ عدل باشد. عدل یک امر اخلاقی و درعین‌حال اجتماعی است.

یکی از حضار: پس باید قوانین را بر اساس مستحکمی بنا کنیم!

دکتر آذربایجانی: بر اساس عدالت؛ عدالت بسیار مهم است و خود را در مسائل، مقرّرات، سازمان‌ها، نهادهای اجتماعی و روابط آنها با یکدیگر نشان می‌دهد. توصیه می‌کنم آن بخش از المیزان را که مربوط به تفکّر اجتماعی در اسلام است، حتماً تدریس کنید و بخوانید. ایشان حدود ۳۰-۴۰ صفحه و طیّ ۱۴ فقره در این مورد بحث کرده‌اند. ملاحظه بفرمایید چه مقدّماتی عقلی قوی و مستحکمی را به کار گرفته‌اند. بعد از گذشت ۵۰ سال از طرح این بحث توسط ایشان هنوز سخنان‌شان نو و جدید است و من احساس می‌کنم نظر ایشان به‌خوبی

تبیین نشده است. ایشان غرب و تمدّن آن را به‌خوبی تبیین می‌کنند و رمز پیشرفت آن را در راه‌یابی به تفکّر اجتماعی می‌دانند. یک راننده می‌داند اگر در خطّ خودش حرکت کند هم خودش و هم دیگران راحت‌تر به مقصد می‌رسند.

بنابراین، نگاه اجتماعی هم برای خود فرد و هم برای دیگران منفعت دارد و انسان را به رفاه و آسایش بیشتری می‌رساند. کشور ما هنوز به مرحلهٔ تفکّر اجتماعی نرسیده و هرکس به دنبال منفعت خودش است. اگر پای ما به فلان شرکت یا مؤسّسه رسید به دنبال این هستیم که بیشترین منفعت را ببریم.

علامه می‌فرماید: تفکّر اجتماعی محصول سه عامل است: حکومت اسلامی، نهاد تربیت و نهاد اخلاق. سعادت یک امر همگانی است و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را فقط برای خودش بخواهد. افراد جامعه وقتی می‌توانند بالاترین سعادت را تجربه کنند که هیچ فقیری در جامعه نباشد. اگر در جامعه فقیر باشد حدّاقل این است که دیدن چهرهٔ آن فقیر و سختی‌هایی که می‌کشد آلام و رنج‌هایی را بر ما تحمیل می‌کند و مانع از این می‌شود که طعم سعادت را بچشیم؛ چون انسان از عاطفه است. بنابراین، وقتی فرد به سعادت می‌رسد که جامعه به سعادت برسد و این همان رابطهٔ فرد و جامعه است که ایشان با عنوان تفکّر اجتماعی آن را به‌خوبی تبیین می‌کنند.

آقای خراسانی: اگر اخلاق و فرهنگ جامعه مناسب نباشد برای اجرای احکام و حقوق ناچار خواهند بود از قوّهٔ قهریّه استفاده کنند، امّا اگر جامعه اخلاق و فرهنگ مناسب داشته باشد خود افراد به احکام و حقوق ملتزم خواهند بود. بسیار سپاسگزاریم.

دکتر آذربایجانی: من هم از توجّه و دقّت دوستان تشکّر می‌کنم و التماس دعا دارم.

آقای خراسانی: از همهٔ سروران و بزرگوارانی که در برگزاری این برنامه همّت به خرج دادند بسیار تشکّر می‌کنیم. تشکّر می‌کنیم از حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای شاهدی که تقریباً از یک ماه قبل با قم هماهنگی می‌کردند،

و از حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای ارجمندی مدیر محترم مدرسهٔ حضرت ولیّ‌عصر تبریز که با حضور ایشان و حضور طلاب و فضلای این مدرسه محفل علمی ما گرم‌تر شد.

افتخار مجمع عالی جکمت اسلامی در این است که تحت اشراف و نظارت سه تن از شاگردان برجستهٔ حضرت علامه طباطبایی اداره می‌شود. حضرات آیات عظام جوادی آملی، سبحانی و مصباح یزدی بر تمامی امور مجمع عالی حکمت اسلامی ـ که به تعبیر مقام معظّم رهبری اکنون به یک شجرهٔ طیّبه تبدیل شده است ـ اشراف دارند و برای آنها برنامه‌ریزی می‌کنند و بحمدالله جریان حکمی در کشور در حال گسترش و پویایی است.

از تصدیعی که صورت گرفت عذرخواهی می‌کنم. از محضر اساتید بزرگوار جناب آقای دکتر آذربایجانی و جناب آقای دکتر پزشگی تشکر می‌کنم.

إن‌شاءالله شعبهٔ مجمع عالی حکمت اسلامی در تبریز فعّال می‌شود. مقام معظّم رهبری بر ضرروت فلسفه و اینکه پرچم فلسفه باید در دست حوزه‌های علمیّه باشد تأکید دارند. سال گذشته که به مناسبت همایش و کنگرهٔ ملّی «حکیم طهران» (مدرّس زنوزی) خدمت حضرت آقا رسیدیم، ایشان فرمودند: اگر شما حوزویان پرچم فلسفه را زمین بگذارید دیگرانی بر خواهند داشت و برای مقابله با جریان‌های فکری و انحرافی باید هزینهٔ زیادی بپردازیم. خاستگاه فلسفه حوزه‌های علمیّه است و باید روزبه‌روز در جهت گسترش فلسفهٔ اسلامی تلاش کنیم.

به روح بلند علامه طباطبایی درود می‌فرستیم و با ذکر صلوات بر محمّد و آل محمّد این جلسهٔ علمی را به پایان می‌بریم.

اللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

اخلاق و معنویت از منظر حکیم متأله علامه طباطبایی [1]

با ارائه: آیت‌اللّه محمدباقر تحریری و حجج اسلام والمسلمین آقایان سیدیداللّه یزدان‌پناه و علی امینی‌نژاد

نشست علمی «**اخلاق و معنویت از منظر حکیم متأله علامه طباطبایی**» به همت حوزه علمیه مروی و مجمع عالی حکمت اسلامی، سه‌شنبه ۲۸ آبان ۱۳۹۸ در مدرسه علمیه مروی و با حضور اندیشه‌ورزان و دانش‌پژوهان برگزار شد. در این نشست علمی آیت‌الله محمدباقر تحریری و حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سیدیدالله یزدان‌پناه به‌عنوان کارشناس و حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی‌نژاد به‌عنوان دبیر علمی در خصوص تبیین نظریه «**اخلاق توحیدمحور**» علامه طباطبایی به ایراد سخنرانی و ارائه نظرات کارشناسی پرداختند.

تاریخ برگزاری
۹۸/۸/۲۸

مقدمه

استاد امینی‌نژاد: فضای زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی در صورت حاکمیت اخلاق و معنویت، یک بهشت خواهد بود و بدون آن یک حبس با اعمال شاقه است. مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم به این موضوع پرداخته‌اند: «معنویت به معنای برجسته کردن ارزش های معنوی از قبیل: اخلاص، ایثار، توکل، ایمان در خود و در جامعه است و اخلاق به معنای رعایت فضیلت‌هایی چون: خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راستگویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس و دیگر خُلقیات نیکوست. معنویت و اخلاق جهت‌دهنده همه فعالیت‌ها و حرکت‌های فردی و اجتماعی و نیاز اصلی جامعه است؛ بودن آنها محیط زندگی را حتی با کمبودهای مادی بهشت می‌سازد و نبودن آن حتی با برخورداری مادی جهنم می‌آفریند. شعور معنوی و وجدان اخلاقی در جامعه هرچه بیشتر رشد کند برکات بیشتری به بار می آورد، این بی‌گمان محتاج جهاد و تلاش است.»

در این عرصه اساتید بزرگی در عصر ما وجود دارند که حکیم متأله و مفسر بزرگ قرآن کریم، مرحوم علامه طباطبایی از جمله آنها هستند. ایشان یکی از الطاف بزرگ خداوند متعال و اسوه بزرگ اخلاق و معنویت و عرفان و سلوک در عصر ما بودند. خداوند متعال به برکت آثار بسیار عمیق این بزرگ مربی معنویت و اخلاق

در این دوره از عصر غیبت، یک منبع علمی عظیم به جوامع علمی ما عنایت فرموده است؛ شخصیتی که هم مبانی علمی مسائل اخلاقی و معرفتی را با دقت و ژرف‌نگری پی‌ریزی کردند و هم خودشان به لحاظ عملی نمونه و الگوی بالای ارزش‌های اخلاقی و معنویت متعالی اسلامی بودند. نشست علمی امروز در صدد بیان گوشه‌ای از فضائل علمی و عملی این بزرگوار است.

مرحوم علامه در تفسیر شریف المیزان ذیل آیه ۱۵٦ سوره بقره،[1] بحث اخلاق توحیدی را مطرح نموده‌اند و در ضمن بیان طرح کلان در خصوص اخلاق، سه مسلک اخلاقی را تبیین می‌کنند که عبارتند از: ۱. مسلک اخلاق دنیا محور؛ ۲. مسلک اخلاق آخرت محور؛ ۳. مسلک اخلاق خدامحور و توحیدی.[2]

در ابتدا از سرورگرامی جناب استاد تحریری درخواست داریم که در ضمن تبیین این سه مسلک اخلاقی، بفرمایند که علامه طباطبایی کدامیک از این مسلک‌ها را ویژهٔ قرآن می دانند؛ به این بیان که در فضای قرآنی مطرح شده است؟

استاد تحریری: این سه مسلک از ناحیه مرحوم علامه طباطبایی 1 بر اساس غایات اخلاقی معرفی و تبیین شده‌اند.

مسلک اوّل: آن است که توجه انسان در کسب فضائل اخلاقی و دفع رذائل، به شئون دنیایی باشد یا از آن نظر که این اوصاف مطلوبیت عامه دارد یا مورد نکوهش عامه مردم است، آن را مورد توجه قرار دهد؛ به‌طور مثال، افرادی که دنیا وجهه نظر ایشان است و می‌خواهند در جامعه جلوه داشته باشند، سعی می‌کنند با دیگران رفتار صادقانه داشته باشند تا دیگران هم با ایشان صادق باشند و اساساً غایت برای کسب فضائل اخلاقی طبق این دیدگاه آن است که زندگی دنیایی بهتر

---

۱. (الَّذينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ * أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ) (بقره (۲)، ۱۵٦–۱۵۷).

۲. طباطبایی، المیزان في تفسیر القرآن، ج۱، ص۳۵٤.

بچرخد؛ به این مسلک، اخلاق مادی اطلاق می‌شود. البته نظر علامه این است که در معارف دینی گرچه به این آثار دنیوی اشاره شده، اما این آثار نیز در نهایت به تأثیرات و عقوبت‌های آخرتی بازگشت می‌کند. نکته قابل‌توجه آن است که ایشان، اخلاق فلسفی ـ که مناط آن تعدیل قوای انسانی است ـ را نیز به همین روش و مسلک بازگشت می‌دهند.

مسلک دوم: روش عمومی انبیاء الهی است که غایت کسب فضائل اخلاقی و دفع رذائل را رسیدن به سعادت اخروی و دوری از شقاوت در آخرت معرفی نموده‌اند و توجه به افعال الهی و قضا و قدر الهی نیز در این راستا مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ چراکه این توجه، ما را به عالم آخرت متوجه می‌کند و اتصاف به فضائل اخلاقی، ما را با عالم غیب مرتبط می‌کند؛ این مسلک، اخلاق دینی نام دارد.

مسلک سوم: در این مسلک، غایت و هدف در سطح بالاتری مطرح می‌شود که همان اتصال به ذات ربوبی و اتصاف به صفات جمال و جلال الهی است؛ در واقع، غرض آن است که شخص در مسیر حرکت به سمت کسب کمالات نفسانی به این آگاهی برسد که کمالات نفسانی وی را به مظهریت اوصاف جمال و جلال الهی می‌رساند. از طرفی توجه به وجه الهی، موردنظر این مسلک است به‌گونه‌ای که فرد متخلق به اخلاق در این مسیر، جز وجه الهی را نمی‌خواهد و هر چیزی که غیر ارتباط با وجه‌الله باشد را باطل می‌داند. خصوصیت چنین روش اخلاقی این است که فرد سالک، توجه به خودش را مندک در توجه به حق‌تعالی می‌کند، آنگاه حرکت با این توجه و آگاهی، کسب فضایل را آسان می‌کند و به‌طور ریشه‌ای رذایل را از بین می‌برد و اساساً موضوع رذایل اخلاقی در وجود او رفع می‌شود و نیاز به دفع آنها پیدا نمی‌کند؛ ما این مسلک را اخلاق الهی می‌نامیم.

غایت حقیقی چنین اخلاقی، پیدا کردن معرفت حقیقی به ذات اقدس الهی است و هر فردی که بنا دارد متخلق به اخلاق الهی به این معنا شود، ابتدا باید معرفت حصولی پیدا کند که مثلاً عزت و قدرت از آن خداست و انسان عین‌الربط

به ذات اقدس الهی است و همه غیر از ذات الهی فانی هستند. پس از آن که شخص به این باورهای اعتقادی دست پیدا کرد، تحقق آن در وجود وی روش خاصی لازم دارد. به‌هرحال، این یک تئوری برای مسلک اخلاقی اسلام است که مرحوم علامه در ضمن آن به روش تربیتی هم توجه داده‌اند و برای این مسلک سوم یک راه و روشی را به‌صورت گام‌به‌گام بیان نموده‌اند که در رسالة الولایه ایشان آمده است. البته ایشان این مسلک را به‌حسب ظاهر به‌عنوان اخلاق مطرح کردند؛ چون ظاهر این مسلک اخلاقی با ظاهر سایر روش‌های اخلاقی مشارکت دارد، اما از جهت زیربنایی تفاوت جدی و امتیاز غیر قابل مقایسه‌ای با سایر روش‌ها دارد.

مرحوم علامه در ذیل عنوانی به نام بحث اخلاقی، روش چهارمی را نیز مطرح کرده‌اند که مبتنی بر نسبی بودن اخلاق است و روش آن کاملاً مادی است،[1] درحالی‌که، زیربنای سه مسلک قبل، بر اساس مطلق بودن مسائل اخلاقی است.

استاد امینی‌نژاد: مطابق فرمایش مرحوم علامه، اخلاق دنیامحور یا سکولار اساساً در دین وجود ندارد و آنچه هم در روایات در خصوص فوائد و آثار دنیوی برای فضائل آمده، در نهایت، آثار اخروی از آن مد نظر است. آیا باتوجه‌به این دیدگاه علامه، اخلاق دنیامحور اساساً در دین مطرح نیست یا اخلاق دنیامحور نیز بر اساس پاره‌ای مخاطبان در دین مطرح است و دین به‌تدریج مخاطبان را به سمت مفاهیم اخلاقی برتر می‌برد، هرچند مرحله آغازین آن توجه دادن به فوائد دنیوی است؟

نکته دیگر این‌که علامه می‌فرمایند: اخلاق مد نظر انبیاء الهی، اخلاق آخرت‌محور است، و در ادامه می‌فرمایند: اخلاق توحیدمحور مختص به حضرت رسول 9 و امت ایشان است. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا انبیاء سابق در طرح مسائل اخلاقی جهت‌گیری توحیدی نداشته‌اند؟ و اساساً در دعوت انبیاء

۱. همان، ص۴۲۱.

گذشته به اخلاق فضای توحیدمحوری وجود نداشته است؟

استاد یزدان‌پناه: باید اول این را توضیح داد که دین در همه دستوراتش سه ساحت را با هم دارد. البته جناب بوعلی سینا این بحث را فقط در مورد عبادات مطرح ساخته و معتقد بوده عباداتی که در دین مطرح شده دارای سه فایده دنیوی، اخروی و توحیدی است. علامه طباطبایی هم گرچه این سه ساحت را انکار نمی‌کند و در تمام ابعاد دین این سه منظر وجود دارد؛ اما از یک منظر سامان دنیوی می‌دهد، ولی نه بما هو دنیوی، بلکه بما هو سامان اخروی؛ یعنی سامان دنیوی را مقدمه سامان‌رسی اخروی می‌داند، پس نمی‌شود گفت دین در فضای توصیه‌های اخلاقی فقط به فایده دنیوی نظر دارد و نه اخروی؛ به‌طور مثال، طبیعی است که ظاهر روایت «الْحَسُودَ لَا یَسُود»[1] اشاره به جنبه ضرر دنیوی حسادت اعم ضرر جسمانی و روانی دارد، یا در آیه (وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ ریحُکُم)[2] می‌فرماید اختلاف نکنید؛ زیرا جامعه شما سست می‌شود و از بین می‌رود، در اینجا دین این‌گونه توصیه‌ها را سامان داده که سلامت و عزت فرد و جامعه خدشه‌دار نشود تا این عزت و سلامت، افراد را برای آخرت مهیا نماید. چرا چنین چیزی در دین مطرح است؟ چون دین اگر بخواهد افراد را به دنیا دعوت کند، نتیجه‌اش تبلیغ چیزی است که با حقیقت خودش سازگار نیست و اساساً اندیشه کلان دینی این است که شما در حد دنیا نیستید و با مرگ در این دنیا تمام نمی‌شوید و بعد از این آخرتی و ابدیتی هست.

متون دینی ما اندیشه سعادت را به‌گونه‌ای سامان می‌دهد که اخلاق به سمت آخرت و بلکه بالاتر از آن به سمت معنویت کشیده شده است. به گمان من همین باعث شده فیلسوفان ما نیز اخلاق فلسفی را به‌سرعت به سمت سعادت اخروی

۱. مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۷۰، ص۲٦۲.

۲. انفال (۸)، ٤٦

سامان داده‌اند. هم ابـن مسـکویه در طهـارة الاعـراق و هـم بـوعلی سـینا در مـوارد بسیاری ازجمله در نمط هشـتم اشـارات، سـعادت حقیقـی را بـا لذایـذ اخـروی و کمالات معنوی انسانیِ منجر به سعادات اخروی گره زده‌اند؛ چراکه فهمیدنـد نظـام کلان دین و نظام کلان انسانی چیست. وقتی نظام کلان انسـانی ایـن‌گونـه ترسـیم شود، طبعاً نباید جوری پیش رفت که انسان تا به دنیا رسید از آخرت غافـل شـود! البته دین به ویژه شریعت ختمی هیچ چیزی را از دنیای انسان فروگذار نمی‌کنـد و اصلاً ادعای این شریعت این است که تمام دنیا را باید داشته باشم تا بتوانم سعادت آخرت و معنویت را درست کنم. اندیشه دین و بستر اصلی قرآن اجتمـاعی اسـت، چون در خارج از این بستر انسان به کمال و سعادت نمـی‌رسـد؛ لـذا ایـن بیـان از سامانِ اخروی انبیاء در نظام کلان دین درست است و این جهـت را علامـه مـورد اشاره قرار داده‌اند. هرچند مداقه در خصوص اینکه آثـار اجتمـاعی دنیـوی چنـین اخلاقی چیست؟ در جای خود درست اسـت؛ ماننـد آنکـه در روایـات آمـده اگـر می‌خواهید آبادانی شهرها را داشته باشید به همدیگر بر و نیکی کنید.

علامه طباطبایی در اخلاق توحیـدمحـور نیـز توحیـد در انبیـای دیگـر را نفـی نمی‌کند، به‌گونه‌ای که گزاره‌های اخلاقی کلان در انبیاء گذشـته عمـدتاً بـه سـمت آخرت است و انبیاء گذشته به دلیل بالا نبودن قدرت درک مردم، صرفاً در این حد می‌توانسته‌اند به مردم بگویند سرنوشت آخرت شما در همین دنیا درست می‌شـود، پس به فکر آخرت باشید. اما نظام کلان قرآنی بر شاکله توحید بسته شـده و همـه مطالب را با گزاره‌های فراوان معرفتی و توحیدی حـل کـرده و بـه سـمت اخـلاق عرفانی کشانده که در این مرحله اخـلاق و معنویـت یکسـان مـی‌شـوند. البتـه آن توحید نهـایی قرآنـی در دیگـر انبیـاء وجـود نـدارد و گرچـه انبیـاء بـرای برخـی خصیصین خطابات توحیدی نیز دارند، ولی نظام کلان ایشان آخـرت‌محـور بـوده؛ برخلاف قرآن که نظام کلانش توحیدی است و بالاتر از آن، توحیـد نهـایی کـه در

قرآن مطرح می‌شود در دیگر انبیاء مطرح نبوده است.

استاد امینی‌نژاد: در آموزه‌های دینی هر سه سطح از آثار مورد بحث وجود دارد؛ گرچه با یک سیر صعودی رویکرد به سمت فضای توحیدی است. با مطالعه این بخش از المیزان این سؤالات پیش خواهد آمد:

یکی اینکه آیا در بین سه مسلک اخلاقی که بر اساس غایت‌گرایی در نگرش علامه وارد شده، مسلک سوم یا همان اخلاق الهی به چه معنا است؟ آیا اخلاق الهی، نتیجه وصول انسان به توحید است یا هدف انسان از تحقق گزاره‌های اخلاقی در خویشتن، رسیدن به مرتبه خاصی از توحید است؟

سؤال دیگر اینکه در میان اهل معرفت و در فضای تربیت معنوی و سلوکی، بعضی به نحو توحیدمحور پیش رفته‌اند و برخی دیگر بر معرفت نفس تأکید کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که این تلقی ایجاد شده که گویا در این فضا دو شاخه معرفتی در حال شکل‌گیری است. حضرت علامه از طرفی در المیزان اخلاق توحیدی را مطرح نمودند، ولی در رسالة الولایه مسئله معرفت نفس را مورد تأکید قرار داده‌اند. اگر بخواهیم دیدگاه علامه را به‌درستی تقریر کنیم چطور می‌توانیم این دو فضا را با هم گره بزنیم و جمع کنیم؟

استاد تحریری: اگر بخواهیم در مسئله اتصاف انسان به اخلاق، جنبه کلان دین را مد نظر داشته باشیم، خواهیم دید هم دستگاه قرآن کریم و هم انبیاء هر سه ساحت را مورد توجه قرار داده‌اند؛ لیکن آن چیزی که بنا بر نظر مرحوم علامه در همه ابعاد دین محوریت دارد، توجه توحیدی انسان در همه شئون خویشتن به ذات اقدس الهی است. بنابراین، میان توجه به آثار دنیوی در حیطه دین از یک سو و توجه به جنبه‌های آخرتی و توحیدی تنافی وجود ندارد، چنان‌که گاهی از کافری به دلیل داشتن یک صفت حسنه تمجید کرده‌اند و همین تمجید باعث شده فرد متحول شود و به سمت دین اسلام گرایش پیدا کند؛ به تعبیر دیگر، هرچند دین به

وجود اوصاف انسانی پسندیده در انسان توجه دارد، اما محور دعوت دین، داشتن این اوصاف نیست و یک سیر بالاتری را هدف‌گیری کرده است، همان‌طور که محور دعوت انبیاء : توجه به آخرت است، اما درعین‌حال برخی از آنها سیر بالاتری نیز داشته‌اند. در قرآن کریم از انبیایی یاد شده که به مراحلی از توحید راه یافته‌اند؛ مثل حضرت ابراهیم 7 که از قول او نقل می‌کند: (إِذْ قالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ)[1] و (الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِين)[2]. اما محور دعوت نبی مکرم اسلام و اهل‌بیت ایشان، در درجه اول آن نقطه اوج است که هرکس خواست می‌تواند به آن نقطه برسد: (قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي...)[3]؛ هرکس به هر مقدار که در این مسیر گام بردارد با من پیامبر همراهی دارد.

مرحوم علامه در المیزان جنبه نظری این مسئله را بیان می‌کند و در رسالة الولایه جنبهٔ شدنِ انسان را تبیین می‌کند؛ به این صورت که هر کسی خواست به آن مرتبه از اخلاق دینی برسد، باید اول آن باورهای توحیدی خالص را پیدا کند، آنگاه اگر اساس حرکتش بر این باورها باشد، این رذایل در وجود او جای نمی‌گیرد تا بخواهد دفعش کند؛ بلکه اتصاف او به فضایل از طریق مرتفع شدن زمینه این رذایل خواهند بود. روش تربیتی ایشان هم این بوده که ابتدا دیدگاه توحیدی خالص ارائه می‌دهند تا شخص نسبت به مقصد نهایی آگاهی پیدا کند و در مراحل بعد اگر شخص بتواند توجه به آن مقصد را با عمل به روش‌های عملی ارائه شده ـکه او را به آن مقصد می‌رساندـ همراه سازد، به تحقق کمالاتِ روحی نائل می‌شود. البته جایگاه تحقق این مسلک سوم آن جایی است که شخص از همه نفسانیات خارج شود و اراده وجه‌الله در همه شئون وجود او تحقق پیدا کند، در آن

۱. بقره (۲)، ۱۳۱.
۲. شعرا (۲٦)، ۷۹
۳. یوسف (۱۲)، ۱۰۸.

جایگاه، دیگر رذایل معنا ندارد و شخص در وادی مخلَصین وارد شده و شیطان هم در او نفوذ نخواهد داشت. اما معنای فرمایش علامه این نیست که این روش سوم را بگذاریم برای وقتی که فضایل اخلاقی در ما محقق شود و آنگاه به سمت تحقق غایت اعلا حرکت کنیم؛ بلکه باید از ابتدا شخص در این وادی حرکت کند؛ به‌این‌صورت که ابتدا علم و معرفت پیدا شود و انسان با علم حصولی به سمت مقامات توحیدی حرکت کند، آنگاه اگر این علم و معرفت با آن روشی که در متن دین آمده همراه شود، حتماً به علم شهودی بالله خواهد رسید؛ به‌عبارت‌دیگر، ابتدا فضایل توحید علمی است، بعد فضایل اخلاقی و بعد توحید شهودی.

همان‌طور که در رسالة الولایه در فصل اول بیان داشته‌اند در ابتدا شخص سالک باید این القائات حقیقی را که ظاهر دین، باطنی نیز دارد[1] باور کند، و در فصل‌های بعدی چگونگی و روش عملیِ رسیدن به این حقایق را بیان می‌کنند. ایشان در بیان روش‌ها، اساسی‌ترین روش عملی را تحت عنوان مسئله مراقبه و محاسبه در تفسیر المیزان در ذیل آیات (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا عَلَیْکُمْ أَنْفُسَکُمْ لا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَیْتُمْ إِلَی اللَّهِ مَرْجِعُکُمْ جَمیعاً فَیُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُون)[2]، (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلُون)[3]، (وَلَا تَکُونُوا کَالَّذِینَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)[4] و (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اسْتَجیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ لِما یُحْییکُمْ)[5] مطرح می‌کنند و فضایل اخلاقی نیز در ضمن این روش مورد بحث قرار می‌گیرد. غایت و نهایت مسلک سوم، رسیدن به توحید و معرفت شهودی توحیدی پیدا کردن است که

۱. الفصل الاول في أنّ لظاهر هذا الدین باطنا، و لصورته الحقة حقایق (طباطبایی، رسالة الولایة، ص۵).

۲. مائده (۵)، ۱۰۵.

۳. حشر (۵۹)، ۱۸.

٤. حشر (۵۹)، ۱۹.

۵. انفال (۸)، ۲٤.

این معرفت، جدای از معرفت نفس نیست و معرفت نفس قرآنی همان معرفت توحیدی و همان اخلاق الهیِ مطرح شده در مسلک سوم است.

به نظر می‌رسد مرحوم علامه روش عملی تحقق این مسلک سوم را در رسالة الولایه مطرح فرموده است؛ در واقع اخلاق، همان اخلاق الهی است که خدای متعال پیامبرش را با آن توصیف می‌کند: (إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظيم)[1]. به شخص پیامبر 9 نیز القاء می‌کند که این گونه بگو: (قُلْ إِنَّ صَلاتي وَ نُسُكي وَ مَحْيايَ وَ مَماتي لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمينَ)[2]؛ یعنی مقصد آن است که حقیقت مالکیت خدای متعال برای شخص جلوه کند و توحید اعلا هم در این مرتبه ظهور پیدا می‌کند. توحید اعلا عبارت است از اینکه شخص وحدانیت مطلقه حق‌تعالی را درک کند و این وحدانیت مطلقه در جمیع شؤون زندگیش ظهور و بروز داشته باشد. اولیای الهی نیز در تمام شئون خود آن مقصد اعلا را ظهور می‌دهند؛ مثلاً امام سجاد 7 در هنگام صدقه دادن ـ که در ظاهر یک کار دنیایی است و آثار آخرتی نیز دارد ـ آن را می‌بوسند و بعد در دست فقیر قرار می‌دهند، با این دید که صدقه ابتدا به دست خدای متعال می‌رسد و بعد به دست فرد نیازمند. این همان دیدگاه والای توحیدی است که این اولیاء در درجه اول خودشان پیاده‌کننده این مسلک اخلاقی بوده‌اند، و از سوی دیگر به دیگران نیز ارائه طریق می‌کرده‌اند.

بر اساس مسلک سوم اخلاقی که ایشان با استشهاد به آیه شریفه (وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ)[3] بیان فرموده‌اند، شخص هنگامی‌که مالکیت حقیقی حق‌تعالی را علماً یا شهوداً باور کند، مصیبت در نگاه او دیگر مصیبت نیست و با این توجه، ریشه تأثیر سوء مصیبت در وجود او

---

۱. قلم (٦٨)، ٤.

۲. انعام (٦)، ١٦٣.

۳. بقره (٢)، ١٥٦.

رخت بر می‌بندد و بالاترین صبر ـ که مطابق روایات شریفه، صبر عن المحبوب[1] است ـ در چنین مرحله‌ای ظهور می‌کند.

نتیجه سخن: مرحوم علامه در این روش اخلاقی قائل به وجود یک ارتباط خاص بین اخلاق و معنویت حقیقی هستند، و همین طور میان معنویت حقیقی و عرفان حقیقی نیز پیوند برقرار می‌کنند؛ به‌این‌صورت که شخص می‌تواند به مقامی برسد که فعلاً، صفتاً و ذاتاً در هیچ شأنی از شؤون وجودی هیچ استقلالی برای خود نبیند. البته این در ابتدا به‌صورت تئوری مطرح می‌شود که شخص به این باور ذهنی برسد، آن‌گاه اگر با یک روش مناسب عملی این تئوری را در خودش پیاده کند، کم‌کم آن حجاب‌ها کنار می‌رود و شهود موردنظر برای شخص حاصل می‌شود. چه اینکه شهود حقایق توحیدی و عرفانی جز با رفع حجب ظلمانی و نورانی ممکن نیست؛ بنابراین، محصول روش سوم، وصول به معرفت شهودی حق است و آن هم جز از طریق معرفت نفس حاصل نمی‌شود.

استاد امینی‌نژاد: نسبت اخلاق توحیدی که علامه در المیزان تحت عنوان مسلک سوم اخلاقی مطرح فرموده‌اند با آنچه اهل معرفت تحت عنوان سلوک و عرفان عملی بیان می‌کنند، چیست؟ آیا هر دو یکی هستند یا متفاوتند؟

استاد یزدان‌پناه: ما یک مسئله به نام اخلاق و یک مسئله به اسم معنویت داریم؛ گاهی می‌توانیم روش و توصیه‌های اخلاقی داشته باشیم که لزوماً به معنویت ختم نشود، هرچند ممکن است اخلاق دینی باشد. حتی برخی این‌گونه‌اند که اگر بخواهند دیگران را به توحید هم برسانند ابتدا توصیه اخلاقی می‌کنند، با این غرض که در ابتدا این فرد را از رذایل تخلیه کند؛ آن هم نه تخلیه با روش توحیدی، بلکه معتقدند باید تخلیه صورت گیرد تا خللی در کارش پیش نیاید و

---

۱. درایتی، غررالحکم و دررالکلم، ج۱، ص۳۷۷؛ «افضل الصبر، الصبر عن المحبوب»؛ در واقع در این توحید اعلا محبوبی غیر از خدای متعال باقی نمی‌ماند.

در اثر پاک شدن به آن مقصد توحید برسد. این البته در جای خود روش خوبی است، اما علامه طباطبایی در روشی که به‌عنوان اخلاق توحیدی مطرح کردند و مستفاد از فرهنگ قرآنی و روایات است، معتقدند این روش از یک منظر اصلاً دغدغه فضیلت ندارد، بلکه دغدغه ابتغاء وجه الله دارد. با این نگاه گرچه این شخص کار اخلاقی هم می‌کند، ولی اخلاقش عین توحید و معنویت است؛ درست است که صبر و تقوا، ترک گناه، انفاق و سایر عناوین اخلاقی را مطرح می‌کند، امّا نوع نگاه از ابتدا به‌گونه‌ای است که اشباع توحیدی دارد؛ به‌طور مثال، در بحث صبر با طرح مبنای توحیدی (انا لله و انا الیه راجعون)، این واقعیت را متذکر می‌شود که چرا ما از ابتدا حظی برای خود قائل باشیم که با از دست دادن یک نعمت و رخداد مصیبت درد بکشیم و نتوانیم صبر کنیم؟! و یا با توجه دادن به «إن العزة لله جمیعا» و اینکه دیگران هیچ ندارند، دیگر جایی برای ریاکاری باقی نمی‌گذارد و یا اگر انفاق هم می‌کند این عمل او معامله با خداست. پس این منطق و مسلک سوم در اخلاق هم به دنبال پیاده‌سازی فضایل است، ولی این روش اخلاقی در عین داشتن هویت اخلاقی از ابتدا هویت توحیدی دارد و معنویت و اخلاق در آن یکی می‌شود، برخلاف فضای دوم که لزوماً این‌گونه نیست.

نکته‌ای که در اینجا لازم است جامعه علمی طلاب بدان توجه شایان داشته باشند آن است که تلاش کنند آموزه‌های عمیق معرفت توحیدی را که بزرگ‌ترین سرمایه انسان است بشنوند و به معارف سطحی در بحث توحید اکتفا نکنند. گرچه سطح اولیه توحید برای شروع خوب است، اما یک طلبه این استعداد و توان را دارد که با عمق توحید از همان ابتدا مأنوس شود؛ آنگاه در مراحل بعد سعی کند این آموزه‌ها را با زحماتی به باور قلبی تبدیل کند و اگر کمی تداوم دهد به القائات قلبی توحیدی تبدیل می‌شود؛ این القائات قلبی آن‌قدر بسط پیدا می‌کند که به تعبیر علامه طباطبایی گرچه هنوز این فرد به شهود نرسیده و در مرحله (یُؤْمِنُونَ

بِالْغَيْب)[1] است، ولی ایمان او ایمان ناب توحیدی است. این از ابتدا معامله با خدای متعال است و می‌توان گفت نوعی سلوک است. این بهترین نوع سلوک است و سالک در این روش از ابتدا مهاجر الی‌الله است.

به‌این‌ترتیب، می‌توان گفت کل فضای اخلاق توحیدی، سلوک است، نه آنکه اول تکیه بر اخلاق کند و بعد صحبت از سلوک بکند، گرچه باید فضائل را پیاده کند و رذائل را دفع کند، ولی اینکه این امر با چه منطقی محقق شود، در این روش مورد اشاره، منطق، منطق احراری[2] است که از ابتدا موحدپرور است و معامله با خدا را از همان اول مورد توجه قرار می‌دهد. این فرهنگ قرآنی است و اخلاق عرفانی از همان ابتدا اخلاق توحیدی و اخلاق بندگی و سلوک الی الله است.

اول باید بداند و باور کند و اگر قرار است در این مسیر سلوک، ذکر هم تقویت‌کننده و کارگشا باشد، لازم است آن مذکور یا مخاطب ذکر را به‌صورت عمیق بشناسد و بعد این باور ایمانی از طریق مجاهده به قلب برسد، و در مرحله بعد باید این باور قلبی را به آن نکته نهایی که شهود است تبدیل کند. این روش توحیدی در فضاهای دیگر سلوکی مثل ذکر و دعا نیز جاری است.

استاد امینی‌نژاد: گرچه برخی فرمایشات علامه ناظر به این است که ابتدا ایمان باید باشد و بعد سایر فضاهای عملی ـ اخلاقی، ولی پاره‌ای از عبارات ایشان به ویژه در المیزان در باب اخلاق توحیدی این برداشت را تقویت می‌کند که ثمرهٔ تحقق به توحید این است که جایی برای رذایل باقی نمی‌گذارد؛ یعنی کأنّ اخلاق

---

۱. بقره (۲)، ۲.

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْعُبَّادَ ثَلَاثَةٌ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَوْفاً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طَلَبَ الثَّوَابِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأُجَرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حُبّاً لَهُ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ. (کلینی، الکافی (ط- الإسلامیة)، ج۲، ص۸٤)

توحیدی پس از توحیدی شهودی مطرح می‌شود.

استاد یزدان‌پناه: در این فضایی که علامه مطرح می‌فرمایند، از همان ابتدا در اثر تعامل توحیدی به اخلاق توحیدی می‌رسید که این اخلاق توحیدی ابتدا یؤمنون بالغیبی است، اما نه از باب شهود؛ ولی در مرتبه بعد، اخلاقی که پس از رسیدن به توحید سامان می‌گیرد، اخلاق حق‌الیقینی است و دیگر اخلاق یؤمنون بالغیبی نیست. اخلاق یؤمنون بالغیبی به‌این‌صورت است که من الان نمی‌دانم در این نظام عالم به لحاظ شهود چه خبر است؟ ولی می‌دانم و باور دارم به‌لحاظ اعتقاد، خدا این‌گونه عمل می‌کند؛ «الخلق عیال الله»، **(انا لله و انا الیه راجعون)** و ... طبیعتاً با این منطق، هر عملی با معنای پشت سر که همان معنای توحیدی است معنادار شده است. ولی گاهی به این صورت است که من به شهود و حق‌الیقین رسیده‌ام که به فرمایش مرحوم علامه در آن مرتبه، ماده رذایل به نحو توحیدی و شهودی و به نحو حق‌الیقینی کنده شده است.

مرحوم علامه مراتب اسلام و ایمان را در جلد اول المیزان این‌گونه بر می‌شمرد: مرحله اول اسلام و اعتقاد فی‌الجمله است که عمل فی‌الجمله را دربر دارد؛ مرحله بعد ایمان است و مرحله سوم را سکینه و تقوا معرفی می‌کند. در این مرحله اعتقاد مؤمن به حدی رسیده که او را به مقام رضا هم می‌کشاند، اما نه آن رضای شهودی، بلکه مراد رضای قبل از مقام فناست و بعد از آن مرحله چهارم را یقین یا همان مرتبه فنا معرفی می‌کند. ایشان همان‌طور که در تبیین مراتب ایمان، دو ساحت از مقام رضا را تبیین می‌کند، در این فضای سلوکی نیز دو ساحت را مطرح می‌کند: گاهی مرتبه حق‌الیقینی را مطرح می‌کند و گاهی نیز مرتبه یؤمنون بالغیب است که خطابش عمومی است؛ یعنی من گرچه از حقایق عالم غیب هنوز چیزی مشاهده نکرده‌ام، ولی ایمانم به حدی قوی است که همه اینها را قلباً باور دارم و مثل روز برایم روشن است و عواطف خوب چنان مرا آرام ساخته که به مرتبه سکینه و رضا رسیده‌ام.

استاد امینی‌نژاد: مرحوم علامه به لحاظ وجود پیشینه‌ای که در خصوص روش

عرفانی مکتب نجف وجود داشت و با عنایت به روش مرحوم ملاحسینقلی همدانی، تأکید زیادی روی مشارطه، مراقبه و محاسبه دارند. اگر ممکن است دراین‌خصوص توضیح بفرمایید.

استاد تحریری: باتوجه‌به فرمایشات ایشان در المیزان و رسالة الولایه[1] اگر انسان بخواهد به حقیقت عبودیت که هدف از آفرینش است، برسد باید در وادی تربیت از عمل شروع کند؛ اما با پشتوانه‌های علمی و معرفت حصولی از معارف دین. اولین معرفت دینی، معرفت توحیدی و ایمان به خدای متعال است؛ و دوم، معرفت به وظایف عبادی در شؤون مختلف زندگی است؛ و در ضمن آن، آگاهی از مسائل اخلاقی نیز امری ضروری است.

البته مرحوم علامه در روش تربیتی ابتدا به مسئله عمل در هر دو جنبه جوارحی و جوانحی توجه می‌دهند و مواظبت بر اعمال در هر دو جنبه را مراقبه می‌گویند. آیه شریفه «وَ لْتَنْظُرْ»[2] در سوره حشر به همین نکته اشاره می‌کند و در آیه بعدی علامه عبارت (واتَّقُوا اللَّهَ)[3] را به محاسبه بر می‌گردانند. انسان بر اساس هر دیدگاه معرفتی که مراقبه را در اعمال و رفتارش شروع کند، به نتایج همان دیدگاه معرفتی نائل می‌شود. مطابق آنچه در آیات و روایات آمده انسان از طریق محاسبه به مصالح و مفاسد و عیوب خودش پی می‌برد و به فرمایش حضرت علی 7 : «من حاسب نفسه وقف علی عیوبه و احاط بذنوبه فأصلح العیوب و أستقال الذنوب»؛ این روش بسیار پرباری است که در تمام مراتب مراقبه می‌توان آن را محور قرار داد. غرض اینکه مراقبه، محاسبه و مشارطه، روش تربیت روحی و

۱. استاد تحریری معتقدند رسالة الولایه، رساله سنگینی است و درخور فهم هرکسی نیست و هر استادی هم توانایی جا انداختن مطالب آن را ندارد، بلکه تنها کسانی که ـمطابق دیدگاه خاص ایشان از معرفت نفسـ در مسیر معرفة النفس قرار گرفته باشند و این مسیر را رفته باشند می‌توانند حق مطالب آن را ادا نمایند.

۲. حشر (۵۹)، ۱۸.

۳. همان.

اخلاقی است که انسان را به تربیت عرفانی می‌رساند و این سه راهبرد تربیتی در آن مراحل آخر هم وجود دارد. بخش پایانی مناجات شعبانیه به آن مرحله شهود عرفانی توجه می‌دهد: «الهی و الحقنی بنور عزّك الأبهج فاکون لك عارفاً و عن سواك منحرفاً و منك خائفاً مراقباً یا ذا الجلال و الاکرام».[1] کسی که به نور ابهج الهی متصل می‌شود، مقام عرفان حقیقی برای او تحقق پیدا می‌کند تا جایی که می‌فرماید: «الهی هب لي کمال الانقطاع الیك... حتی تخرج ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک». در این بیانات شریف، ائمه : هم روش را بیان می‌کنند و هم مقصد را که عبارت است از ظهور یافتن حقایق توحیدی در وجود انسان و از طریق وجود انسان.

به‌این‌ترتیب، روش تربیتی علامه برگرفته از متن قرآن و سنت است و مسلک اخلاقی قسم سوم، بیان نظریِ این روش تربیتی است و انسان طبق دیدگاه اخلاق الهی از اول باید دغدغه خدا را داشته باشد. ازاین‌جهت، در تعالیم دینی به‌طور خاص، بحث سبقت در خیرات هم آمده است که طبق برخی آیات و روایات بالاترین خیر، خدای متعال است و سبقت به خیرات، حقیقتش سبقت برای رسیدن به خداست: «والله خیر و أبقی». هرچند «وللدار الاخرة خیر للذین اتقوا» هم به نوعی از مصادیق خیرات است؛ در برخی آیات قرآن کریم خداوند بندگانش را در مواجهه با کتاب، سه دسته معرفی می‌کند: دسته ای که ظالم به خودشان هستند و دسته مقتصد که بنای بر اصلاح خویشتن دارند، اما دسته سوم که سابقین بر خیرات باشند بر اساس روایتی که در تفسیر این آیه شریفه آمده، دور خداوند متعال می‌چرخند.[2] برخی روایات، امام 7

۱. مناجات شعبانیه.

۲. «حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ نَصْرٍ الْبُخَارِيُّ الْمُقْرِي قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِاللَّهِ الْكُوفِيُّ الْعَلَوِيُّ الْفَقِيهُ بِفَرْغَانَةَ بِإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ إِلَى الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ بِإِذْنِ اللَّهِ فَقَالَ الظَّالِمُ يَحُومُ حَوْمَ نَفْسِهِ وَ الْمُقْتَصِدُ يَحُومُ حَوْمَ قَلْبِهِ وَ السَّابِقُ يَحُومُ حَوْمَ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ.» (ابن بابویه، معانی الأخبار، ص۱۰٤).

را در رأس سابقین به خیرات معرفی می‌کند و به هر تقدیر دعوت اولیای دین از همان ابتدا به توحید ناب به‌عنوان مقصد اعلی است.

تذکر مهم! در روش عملی کسی خلط نکند و این‌گونه تخیل نکند که حال که در مسیر رسیدن به خدای متعال هستم، پس دیگر همه کارهایم خدایی است و به خدا رسیده ام... این توهمات، رهزن است و برخی از طلابی که در این وادی گام بر می‌دارند وقتی مراحل تربیتی برای ایشان بیان می‌شود، پس از مقداری مراقبه و دیدن برخی آثار گمان می‌کنند همه آن مراحل عالی را رفته‌اند و این خلط عملی و توهم ذهنی سبب بی‌توجهی این دسته افراد به برخی مراتب پایین‌تر و لوازم آن می‌شود.

A Scientific Reminder

of

Allame Tabatabaei

Vol (5)

Provided by
The High Assosication of Islamic Philosophy



علامه سیدمحمد حسین طباطباییﷺ در طول عمر با برکت خود، با گفت‌وگوهای علمی، تدریس، تألیف و پرورش شاگردان فرهیخته و اندیشمند، نقشی کم‌نظیر و ستودنی در احیاء و گسترش حکمت اسلامی در دوران معاصر داشتند.

تبیین شخصیت علمی و اخلاقی این حکیم متأله و بازخوانی آراء، آثار و اندیشه‌های ماندگار این عالم عامل، تأثیر به‌سزایی در ترویج و توسعه گفتمان حکمت اسلامی در عرصه داخلی و بین‌المللی دارد.

دفتر پنجم یادنامه علمی علامه طباطبایی ﷺ حاوی مجموعه مباحث و مطالب **پنجمین** ویژه برنامه‌های بزرگداشت علامه طباطبایی می‌باشد که در سال **۱۳۹۸** از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی برنامه‌ریزی و اجرا شد.

ISBN: 978-600-8359-35-7

