یادنامه علامه طباطبایی رحمه‌الله



دفتر سوم (۱۳۹۶)

مجمع عالی حکمت اسلامی


بسم الله الرحمن الرحيم
ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا



دفتر چهارم

مجموعه مباحث سال ۱۳۹۷

تهیه و تنظیم

مجمع عالی حکمت اسلامی

عنوان و پدیدآور: یادنامه علمی علامه طباطبایی 1 : دفتر چهارم: مجموعه مباحث سال ۱۳۹۷/ تهیه و تنظیم مجمع عالی حکمت اسلامی.
مشخصات نشر: قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری: ۵۱٦ ص.- (انتشارات حکمت اسلامی؛ ٤٨. یادنامه‌ها؛ ٤)
شابک: ٦۰۰۰۰۰ ریال: ۵ - ۲٦ - ۸۳۵۹ - ٦۰۰ - ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس
عنوان دیگر: دفتر چهارم مجموعه مباحث سال ۱۳۹۷
موضوع: طباطبایی، سیدمحمدحسین ـ یادنامه‌ها
موضوع: Tabatabai, Sayyed Muhammad Husayn -- Festschriften
موضوع: طباطبایی، سیدمحمدحسین ـ نقد و تفسیر
موضوع: مجتهدان و علما – ایران
موضوع: 'Ulama -- Iran
شناسه افزوده: مجمع عالی حکمت اسلامی
رده‌بندی کنگره: BP ۵۵/۳
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۹۹۸

شناسنامه کتاب

یادنامه علمی علامه طباطبایی 1 (دفتر چهارم)

تهیه و تنظیم..... **مجمع عالی حکمت اسلامی**
ناشر:..... **انتشارات حکمت اسلامی (وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی)**
حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی:..... **انتشارات حکمت اسلامی**
چاپخانه:..... **زیتون سرخ**
نوبت چاپ:..... **اول**
سال نشر:..... **پاییز ۱۳۹۸**
تیراژ:..... **۱۰۰۰**
قیمت:..... **٦۰۰۰۰۰ ریال**

آدرس: قم، خیابان ۱۹دی، کوچه ۱۰، فرعی اول سمت چپ، مجمع عالی حکمت اسلامی
تلفن: ۳۷۷۵۷٦۱۰-۰۲۵ ـ نمابر: ۳۷۷۲۱۰۰۴
www.hekmateislami.com
info@hekmateislami.com
nashr@hekmateislami.com

فهرست مطالب

سخن ناشر **۷**

بخش اول: مباحث گروه‌های علمی

اعتباریات علامه از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی **۱۱**
➢ ارائه بحث: دکتر حسام‌الدین شریفی

تفسیر جدیدی از اعتباریات علامه طباطبایی 1 با نگاهی بر تفسیر المیزان و رساله اعتباریات (نقدی بر نسبی‌گرایی اخلاقی) **۷۹**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احسان ترکاشوند

بررسی تلازم میان هدایت و عصمت پیامبران از منظر علامه طباطبایی **۱۱۹**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدحسین فاریاب

نظرات و سیر فلسفی علامه طباطبایی **۱۵۳**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی خزائلی

نسبت‌سنجی دو رساله ولایی علامه طباطبایی (رساله الولایه و مقاله زعامت ولایت) **۱۸۵**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود مهدوی‌زادگان

مقصود از لوازم عامه در برهان‌های «انّی» از نظر علامه طباطبایی **۲۲۳**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری

بررسی تطبیقی نظریه الزام اخلاقی در اندیشه علامه و آیت‌الله مصباح یزدی **۲۴۹**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر امین‌رضا عابدی‌نژاد

نقش تخیل اخلاق و بازآفرین در ادراک و آفرینش آثار هنری حامل معنا؛ با تأکید بر آراء معرفت‌شناختی علامه طباطبایی **۲۸۷**
➢ ارائه بحث: دکتر مهدی امینی

علوم اجتماعی از منظر علامه طباطبایی در تفسیر المیزان **۳۲۳**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا قائمی‌نیا

ماهیت معجزه از منظر علامه طباطبایی **۳۶۱**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام دکتر سیدجابر موسوی‌راد

اعیان ثابته از منظر علامه طباطبایی **۳۹۵**
➢ ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین استاد حسن رمضانی

نوآوری‌های علامه طباطبایی در باب حرکت **۴۲۵**
➢ ارائه بحث: دکتر عباس جوارشکیان

بخش دوم: نشست علمی

حکمت و سیاست در اندیشه علامه طباطبایی 1 ..... **۴۶۷**
➢ حجّت‌الاسلام و المسلمین احمد واعظی، حجّت‌الاسلام و المسلمین دکتر نجف لک‌زایی، دکتر علیرضا صدرا و دکتر مرتضی یوسفی‌راد

سخن ناشر

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

بیست و چهارم آبان سالروز عروج ملکوتی شخصیت بزرگ جهان اسلام، مفسر کبیر قرآن کریم، عالم عامل و حکیم متأله حضرت 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 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 و افتخارآفرین، توانست جلوه‌هایی نو و بدیع از فلسفه و حکمت اسلامی به جامعه علمی عرضه نماید. و به جهت همین همیّت و جدیت در عرصه تدریس، تألیف وپرورش شاگردان فاضل و عالم، به یقین میراث حِکمی و 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 راستای معرفی این شخصیت علمی بزرگ شیعه و به پاس ارج نهادن اجلال از خدمات علمی و اخلاقی این حکیم متأله و در سی‌وهفتمین سالگرد ارتحال این حکیم ربانی و مفسر عظیم قرآنی، چهارمین ویژه

---

۱. بقره (۲)، ۲۶۹.

برنامه‌های بزرگداشت علامه طباطبایی را در آبان ۱۳۹۷ طراحی، برنامه‌ریزی و اجرا کرد که در مجموع ۱۲ نشست تخصصی از سوی گروه‌های علمی مجمع عالی حکمت اسلامی، ۳ نشست علمی عمومی در دفتر مرکزی قم و شعبه شیراز برگزار، ضمن اینکه نهمین گردهمایی اساتید علوم عقلی نیز در همین ایام برگزار شد.

مجموعه مباحث و مطالب برنامه‌های برگزار شده در قالب دفتر چهارم یادنامه علامه طباطبایی تدوین و تنظیم، که از سوی انتشارات حکمت اسلامی منتشر و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفت.

با حمد و سپاس به درگاه خدای متعال، لازم می‌دانم از مساعدت و همکاری اساتید، فضلاء، مدیران محترم گروه‌های علمی، اساتید ارائه دهنده بحث در جلسات تخصصی و نشست‌های علمی کمال تقدیر و تشکر را داشته باشم، همچنین از اعضای بزرگوار شورای کتاب مجمع عالی حکمت اسلامی حجج اسلام والمسلمین آقایان حمید پارسانیا، عزالدین رضانژاد، حسن رمضانی، علی عباسی، نجف لک‌زایی، محمد فنایی اشکوری و حسن معلمی و همچنین از همکاران محترم اجرایی آقایان محمد منتظر جعفری اطهر، محمدتقی حیدرهایی، مصطفی شاهقلی، حسن محسنی، روح‌الله صدراللهی، سلیمان محمودی‌مقدم و عباس پریمی که پیگیری امور مربوط به انتشارات، گروه‌های علمی، صفحه‌آرایی، ویراستاری، نشر و توزیع این اثر را برعهده داشتند، سپاسگزاری نمایم.

امیدواریم در سایه الطاف الهی و توجهات اهل بیت عصمت طهارت : و با مساعدت و همراهی اساتید، دانش‌پژوهان و حکمت دوستان و بر اساس برنامه‌ریزی مناسب و جامع، بتوانیم نسبت به تبیین و ترویج حکمت اسلامی و ظرفیت‌های فراوان آن و معرفی حکمای بزرگ ایرانی اسلامی و نشر میراث گران‌بهای حکمت و حکمای اسلامی، نقش مؤثرتری ایفا نماییم. ان‌شاءالله

محمدباقر خراسانی
مدیر مسئول

بخش اول

مباحث گروه‌های علمی

اعتباریات علامه از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

کارگروه علمی حکمت عملی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین سید یدالله یزدان‌پناه

حاضرین: حجج اسلام والمسلمین سیدمجید افضلی، زهیرانصاریان، جواد دلپذیز، محمدتقی شفیعی، احسان فتاحی، محمدعلی نوری، و آقایان منصوری و حسام‌الدین شریفی

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۰

ارائه بحث: دکتر حسام‌الدین شریفی

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 در کنار تحصیل دروس حوزوی، موفق به اخذ مدرک دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقر العلوم 7 شدند.

برخی از سوابق علمی جناب آقای دکتر 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».

علامه طباطبایی از کسانی است که به‌صورت گسترده به بحث مفاهیم اعتباری و حقیقی پرداخت. بعد از ایشان، میل به فهم دیدگاه ایشان پیرامون این دسته‌بندی از مفاهیم و نقش هر یک از آنها در علوم مختلف، گفت‌وگوهای زیادی را بر انگیخت. به عقیده برخی، با توجه به آنکه علامه طباطبایی مفاهیم فلسفی و منطقی را اعتباری می‌داند، نمی‌تواند جنبه حکایی و تطابق این مفاهیم با نفس‌الامر را تبیین کند و در نظر عده‌ای، دیدگاه علامه درباره مفاهیم اعتباری اجتماعی و قضایای انگیزشی و ارزشی مبتنی بر آنها موجب شد تا علوم استوار بر این مفاهیم به علومی قراردادی، نسبی و ذهنی صرف تنزل کنند که هیچ ارتباطی با واقعیت و نفس‌الامر ندارند. در این میان، آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از بارزترین شاگردان ایشان، ضمن تبیین دیدگاه علامه، نکاتی اصلاحی و توسعه‌دهنده پیرامون مفاهیم اعتباری و جایگاه آن در علوم مختلف بیان می‌کند. این دیدگاه‌ها موجب رفع نواقص و اشکالاتی است که در طول این مدت به دیدگاه‌های علامه طباطبایی وارد شده است و تبیینی صحیح و کامل‌تر از نظریه اعتباریات علامه را ترسیم می‌کند.

معانی مختلف اعتباری

برای بررسی اعتباریات از نظر آیت‌الله جوادی آملی در حکمت عملی، ابتدا باید مراد ایشان از لفظ اعتباری را دانست. اعتباری در اصطلاح، در معانی مختلفی به‌کار رفته است:

۱. یکی از معانی اعتباری، در برابر اصیل بیان می‌شود. اصیل، شیئی دارای حقیقت و تحقق بالذات در خارج است و اعتباری حقیقت و تحققش را به‌واسطه اصیل دریافت می‌کند؛ مانند اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.[۱]

اعتباری بودن ماهیّت به این معناست که ماهیت دارای مصداق اصیل و متحصل نیست. این مطلب با وجود حقیقی ماهیت در خارج به تبع و به عرض وجود، به‌صورتی‌که دارای افراد بالذات باشد منافاتی ندارد. البته به‌صورت دقیق‌تر، ماهیت اعتباری در ظلّ وجود، به‌صورت مجازی تحقق دارد و فرد بالذات نیز ندارد.[۲]

۲. گاهی اعتباری به معنای تمام موجودات است در قبال خودِ واجب که وجود مطلق به اطلاق مقسمی است.[۳] در این حالت وجود تنها در وجود او منحصر است که هیچ مقابلی ندارد و دیگر وجودها، اعتباری و تجلیات آن وجودند.[٤]

۳. در معنای دیگر، اعتباری به وجودهای مقید گفته می‌شود در برابر وجود حقیقی مطلق به قید اطلاق که همان فیض منبسط است.[٥]

٤. معنای دیگر اعتباری، به نحوه‌ای از تحقق و وجود اختصاص دارد. در این معنا، وجودی که تحققش به اعتبار معتبِری وابسته نیست، موجود حقیقی و وجودی که با اعتبار معتبِر تحقق و وجود می‌یابد، وجود اعتباری دانسته می‌شود.[٦] مقصود از وجود اعتباری، وجود توهمی محض و تخیلی صرف نیست که سراب‌گونه و خیال‌پردازانه باشد.[۷] در ادامه، درباره این وجود بیشتر سخن گفته خواهد شد.

---

۱. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۳٤؛ سرچشمه اندیشه، ج۵، ص۲۹.
۲. رحیق مختوم، ج۱-۱، ص۳۲۰؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص٦۰-٦۱.
۳. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۳٤؛ سرچشمه اندیشه، ج۵، ص۲۹.
٤. سرچشمه اندیشه، ج۵، ص۲۹.
۵. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۳٤؛ سرچشمه اندیشه، ج۵، ص۲۹.
٦. سرچشمه اندیشه، ج٤، ص۲۹۳؛ فلسفه حقوق بشر، ص٤۵ .
۷. جامعه در قرآن، ص۳۲٤.

معانی چهارگانه بالا، معانی اعتباری به لحاظ وجود و نحوه تحقق اشیاء بود. اما اعتباری گاهی وصف مفهوم است که آن نیز معانی مختلفی دارد. از جمله:

۵. مفهوم اعتباری محض یا اعتبار اجتماعی، مفهومی است بدون نفس‌الامر که با واقع ارتباطی ندارد.[۱] این مفهوم در برابر مفاهیم تکوینی قرار دارد و تابع تصمیم‌گیری‌های گوناگون معتبران است.[۲] مفهوم اعتباری دارای وجود فی‌نفسه در خارج نیست و تنها ذهن با نظر به خارج آن را انتزاع می‌کند.[۳] مفاهیم انتزاعی محض شامل مفاهیم ساختگی انسان بر اساس ماهیات (مانند دندان غول، دریای جیوه، کوه یاقوت) و یا نسب و اعتبارات محضه (چون مالکیّت و ریاست) می‌شود.[٤]

حکمت عملی را هم به همین معنا می‌توان علمی اعتباری دانست. اعتباری بودن حکمت عملی به سبب اشتمال آن بر بایدها و نبایدهای انشائی است و اعتباری بودن مسائل اجتماعی به‌جهت اشتمال آن بر اموری چون ریاست، مرئوسیت، مالکیت و ... است که با صرف قرارداد انشائی پدید می‌آیند و با قراردادی از بین می‌روند.[۵]

٦. گاهی اعتباری به مفاهیم غیر ماهوی گفته می‌شود؛ مانند معقول ثانی در برابر معقول اولی و ماهیت.[٦] معقول ثانی را به این سبب که دارای فرد عینی و خارجی نیست و از فعالیت ذهن به‌دست آمده است، مفهوم اعتباری و ذهنی می‌گویند.[۷] این مفاهیم با آنکه از خارج انتزاع می‌شوند، ولی ثبوت آنها تنها در

۱. رحیق مختوم، ج۱-۳، ص۱۷۳.
۲. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۳٤؛ رحیق مختوم، ج۱-٤، ص۸۲؛ سرچشمه اندیشه، ج۵، ص۲۹.
۳. رحیق مختوم، ج۱-۲، ص۲٥٦.
٤. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲۳۹.
۵. رحیق مختوم، ج۱-۱، ص۳۲۰؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص٦۰.
٦. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۳٤؛ رحیق مختوم، ج۱-٤، ص۸۲؛ سرچشمه اندیشه، ج۵، ص۲۹.
۷. رحیق مختوم، ج۱-٤، ص٤۱۱؛ ج۲-٤، ص۱۰٦؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص٦۰.

ذهن است و در خارج وجود ندارند.[1] علامه طباطبایی بر این باور بود که باید میان مفاهیم اعتباری فلسفی و حقایق عینی و واقعی فلسفی فرق نهاد؛ همان‌گونه که میان وجود عینی و ماهیتی که از آن در ذهن نقش می‌بندد، تفاوت است.[2]

با توجه به معانی ذکر شده برای اعتباریات به‌خصوص مفاهیم اعتباری، در ادامه به بررسی مفاهیم اعتباری و اقسام آنها، از جمله معقولات ثانی اعتباری و بعد از آن مفاهیم اعتباری ذهنی و نحوه تحقق آنها و نقش این دو دسته از مفاهیم در حکمت عملی و شاخه‌های مربوط به آن می‌پردازیم.

تقسیم‌بندی آیت‌الله جوادی آملی از مفاهیم اعتباری

علوم در یک تقسیم به علوم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. همان‌گونه که گفته شد، اعتباری در مفاهیم شامل اعتباریات محض خیالی و اجتماعی و مفاهیم معقولات ثانی فلسفی و منطقی است. آیت‌الله جوادی آملی گاهی از مفاهیم اعتباری به دو معنای قبل، با عنوان جامع اعتبارات ذهنی یا امور مفهومی یاد کرده است که به دو قسمت تقسیم می‌شوند:

الف) اعتبارات نفس‌الامری، ثابت و اصیل که ریشه تکوینی دارند و مسائل علمی مربوط به شناخت هستی را شامل می‌شوند؛ مانند وحدت، کثرت، علیت، معلولیت، وجود، عدم، محال، ضرورت، امکان. این عناوین گرچه از خارج به ذهن منتقل نمی‌شوند، اما ذهن با معیاری ثابت، آنها را با توجه به حقایق تکوینی و از طریق ماهیات می‌سازد. این معنا با معقولات غیر ماهوی یکسان بوده و در حقیقت، همان معنای ششم است.[3]

ب) اعتبارات محض، مقطعی و موضعی، مربوط به مسائل اجتماعی و آداب و

۱. رحیق مختوم، ج۲-٤، ص۱۰٦.
۲. شمس‌الوحی تبریزی، ص۱۷۷.
۳. رحیق مختوم، ج۱-٤، ص٥٤١.

رسوم و عادات بشری هستند که بر اساس نیازهای اجتماعی با قراردادهـای انسـان‌هـا شکل می‌گیرند. این مفاهیم ساخته ذهن انسان هستند و به همـین سـبب برهـان‌پـذیر نیستند و ذهن در ساخت آنها مضطر نیست.[1] این معنا را می‌توان با معنای پنجم یکـی دانست.

آیت‌الله جوادی آملی این معنا از اعتباریات را گاهی شامل علائـم و نشـانه‌هـای راهنمایی و رانندگی هم می‌داند و اعتباریات دینی، اخلاقی و حقـوقی را خـارج از این دسته بیان می‌کند؛ زیرا آنها از نظر مبدأ و نتیجـه حاصـل از آنهـا ریشـه و اثـر تکوینی دارند.[2] همچنین این مفاهیم شامل مفاهیم برساخته از مفـاهیم مـاهوی نیـز هست؛ مانند دندان غول یا دریای جیوه.[3]

در نظر ایشان یکی از مسائل مهم در زندگی انسان، لزوم تمایز میـان وجـودات حقیقی و آثار آنها با وجودات اعتبـاری و آثارشـان اسـت.[4] همچنـین تمـایز میـان اعتبارات ذهنی مقطعی و محض با اعتبارات اصیل، ثابت و نفس‌الامری بسیار مهـم است؛ زیرا اعتبارات ذهنی ثابت و فلسفی با آنکه ثبوتشان در ذهـن اسـت و بـدون فرد خارجی هستند، ولی از خارج انتزاع می‌شوند. در مقابل اعتبارات محض، منشأ انتزاع خارجی ندارند و ساخته و پرداخته ذهن هستند.[5]

علامه طباطبایی نیز میان علوم اعتباری و حقیقی تمایز قائل بود و بر این بـاور بـود که باید مسائل حقیقی فلسفی را از علوم اعتباری اجتماعی تفکیک کرد.[6] به نظر ایشان

۱. همان، ج۱-٤، ص٥٤١؛ فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۷؛ رازهای نماز، ص۲٦.
۲. ولایت فقیه، ص٤١٤.
۳. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲۳۹.
٤. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۹۹-۱۰۰.
٥. رحیق مختوم، ج۲-٤، ص۱۰٦.
٦. سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۲٥۱و۳٤۰؛ علامه طباطبایی، تعلیقه علاّمه در اسفار أربعـه، ج۱، ص۳۳۷؛ ج۳، ص۱۲؛ مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم در مجموعه آثار شهید مطهری، ج٦، ص۳٦۹؛ فصل دهم از مرحله یازدهم نهایةالحکمة، ص ۲٥٦.

نباید مسائل فلسفی برهانی با مسائل خطابی و شعری غیر برهانی مخلـوط شـود و در حل مسائل یقینی فلسفی نباید از روش‌های غیر برهانی بهره برد.[1]

تقسیم‌بندی صور معقول به‌لحاظ تحقق و عدم تحقق در خارج

صور معقول انسان به‌لحاظ تحقق و عدم تحقق آنها در خارج، به دو دسـته معقـول اولی و معقول ثانی تقسیم می‌شوند. معقول اول یا ماهیت، صورتی علمی است کـه به‌عینه و آن‌گونه که در ذهن موجود است می‌توانـد در خـارج نیـز موجـود باشـد. معقول ثانی یا مفهوم، صورتی ذهنی است که بـه‌عینـه در خـارج موجـود نیسـت.[2] معقول ثانی با وجود حکایتی کـه از مصـداق خـارجی دارد، تنهـا در ظـرف ذهـن محقق و بدون فرد خارجی است. این دسته از مفاهیم، به‌طـور مسـتقیم بـه خـارج ارتباط ندارند و از فعالیت ذهن پدید می‌آیند.[3] معقول ثـانی را بـه ایـن اعتبـار کـه دارای فرد عینی و خارجی نیست و حاصل فعالیـت ذهـن اسـت، مفهـوم اعتبـاری ذهنی نیز می‌گویند.[4] از میان اعتبارات ذهنی، معقول ثـانی جـزو اعتبـارات ثابـت و اصیل است؛ زیرا ذهن این عناوین را با ملاحظه معیاری ثابت و اصیل مـی‌سـازد و اعتبار می‌کند.[5]

در بیان وجه تمایز معقول اول و ثانی گاهی گفته شده است کـه معقـول اول از طریق حس درک می‌شود و با تجرید و تقشیر و انتزاع و مانند آن به‌صورت معقول در می‌آید. ولی معقول ثانی از طریق حس به‌دست نمی‌آید. آیـت‌الله جـوادی آملـی

۱. شمس‌الوحی تبریزی، ص۱۷۸.

۲. سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۲٤۸و۳۱۰؛ رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤۲۱ـ٤۲۲ و ٤۷۸؛ رحیق مختوم، ج۱ـ۲، ص۳۷۲؛ فلسفه صدرا، ج۲، ص۱۸؛ ملاصدرا، اسفار، ج۲، ص۳٤۰ـ۳۳۹.

۳. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤۷۷؛ ج۲ـ٤، ص۱۰٦؛ سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۳۱۱؛ فلسفه صدرا، ج۲، ص۱۸.

٤. رحیق مختوم، ج۱-٤، ص٤۱۱؛ ج۲-٤، ص۱۰٦.

۵. همان، ج۱ـ٤، ص٥٤۱.

این وجه تمایز را درست نمی‌داند؛ زیرا برخی معقولات اولی، نظیر جوهر هم با حس درک نمی‌شوند.[1]

انواع معقولات اولی (مفاهیم ماهوی)

باید توجه داشت که تمام مفاهیم ماهوی لزوماً جزو علوم حقیقی به‌شمار نمی‌روند؛ زیرا خود ماهیت به دو دسته اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود:

۱. ماهیت اعتباری ماهیتی است که از ترکیب ماهیات حقیقی حاصل شده است و در وهم و خیال قرار دارد. این ماهیت اگر در خارج با اراده انسان موجود شود، دارای وجودی اعتباری و از وجود حقیقی بی‌بهره است. ازآن‌جهت به این ماهیت اعتباری گفته می‌شود که بدون فرض فارض و بدون اعتبار معتبر از هیچ حقیقتی برخوردار نیست؛ مانند دندان غول، دریای جیوه، کره یاقوت یا ماهیت اعتباری که از قبیل نسب و اعتبارات محض باشد؛ مانند مالکیّت و ریاست. این دسته از مفاهیم به دلیل وابستگی به اعتبار در میان افراد و اقوام مختلف قابل تغییرند.

۲. ماهیات حقیقی، آن‌دسته از مفاهیمی هستند که بدون اعتبار و فرض فارض از یک نوع حقیقتی برخوردارند و هرگز با فرض فارض یا تغییر اعتبار معتبر عوض نمی‌شوند. این ماهیّات در یک تقسیم ثانوی دو دسته‌اند: ذهنی و خارجی.

ماهیات ذهنی ورای فرض فارض از نوعی واقعیّت برخوردار هستند. ولی واقعیت آنها به وجودی مستقل در خارج موجود نیست. به همین سبب این ماهیات، مابه‌ازای خارجی ندارند و باید گفت در خارج از ذهن محقق نیستند؛ مانند نسب و اضافات حقیقی. ظرف تحقق این دسته از ماهیات وجودی مستقل و نفس‌الامری است که وجود بالذات آنها دانسته نمی‌شود؛ مانند سفید که وصف شیء دارای سفیدی است.

اما ماهیات خارجی حقیقی، ماهیاتی هستند که خارج از ذهن به وجودی

---

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٢١.

مستقل موجودند. به این معنا کـه وجـودی خـاص بـه آنهـا اختصـاص دارد و آن وجود، وجود این ماهیت دانسته می‌شـود؛ماننـد مقـولات عشـر. ایـن ماهیـات را ماهیّت به معنای اخص نیز می‌نامند.[1]

انواع معقولات ثانی

معقولات ثانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: فلسفی و منطقی. معقـول ثـانی فلسـفی مفهومی است که در ذهن تحقق دارد و به‌عینه در خارج موجود نیست. ولی شـیئی در خارج هست که با آن متصف است و اتصاف این شیء به مفهوم در خـارج رخ می‌دهد. در معقول ثانی فلسفی، با آنکه وصف در ذهن است، موصـوف و اتصـاف موصوف به این مفهوم در خارج رخ می‌دهد.

معقول ثانی منطقی، مفهومی است که نه خود مفهـوم بـه‌عینـه در خـارج یافـت می‌شود و نه موصوف و اتصاف موصوف به آن. معقول ثانی منطقی بر چیزی حمل می‌شود که در خارج وجود ندارد و تنها در ذهن موجود است؛ زیـرا موصـوف بـه این مفهوم یک حقیقت ذهنی و یک مفهوم است که تنها جنبه ذهنـی و حکـایی آن لحاظ شده است.[2] معقول ثانی منطقی وصف مفاهیم و جنبـه حکـایی آنهاسـت نـه وصف وجود این مفاهیم در ذهن؛ماننـد نوعیـت، کلیـت، قضـیه و یقـین کـه بـر معقولات و مفاهیم موجود در ذهن حمل می‌شوند. از حمل معقولات ثانی منطقـی بر دیگر مفاهیم و معقولات، قضایای ذهنی به وجود می‌آیند که در مقابـل قضـایای حقیقی و خارجی قرار دارد.[3] این در حالی است کـه معقـول ثـانی فلسـفی، چـون وصف جهات غیر ذهنی و ماهیات قرار می‌گیرد، در قضایای حقیقی به‌کار مـی‌رود؛ مانند انسان ممکن است.[4] به این مطلـب ملاصـدرا، فـیض لاهیجـی (در شـوارق) و

۱. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲٤۰.

۲. سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۲٤۸ـ۲٤۹؛ رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤۲۱ـ٤۲۲؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص۳۱۹.

۳. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤۲۳.

٤. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤۲٤ و٤۷٤ـ٤۷٦.

حکیم سبزواری نیز اشاره کرده‌اند.[1]

گفته شد که چون در حصول معقولات ثانی فلسفی و منطقی، فعالیت ذهن دارای نقش اساسی است، به آنها مفاهیم اعتباری نیز گفته می‌شود. اعتباری بودن معقولات ثانی به این معنا نیست که تعیین آنها به دست اعتبارکنندگان و قانون‌گزاران جامعه باشد. بلکه در معقولات ثانی فلسفی، این معقولات با آنکه بدون فرد خارجی هستند، ولی اشیاء خارجی به آنها متصف می‌شوند و ظرف اتصافشان در خارج است. اعتباری بودن معقولات منطقی نیز ازاین‌جهت است که ظرف عروض و اتصافشان ذهن است.[2]

در این میان، دسته‌ای از مفاهیم هستند که خاصیت آنها بسیار شبیه به معقولات ثانی فلسفی است، ولی نمی‌توان به وضوح آنها را جزو این دسته از مفاهیم قرار داد. به‌عنوان مثال، سفیدی و جسم، هر کدام مفهومی ماهوی هستند که برای هر یک از آنها در خارج یک وجود و یک فرد تحقق دارد که بر آن صدق می‌کند. اما سفید که وصف شیء دارای سفیدی است، مفهومی ماهوی نیست و از مفاهیم اعتباری است.[3] با آنکه سفید وصف شیئی خارجی است و بر آن صدق می‌کند، ولی نه شیء دارای سفیدی و نه خود سفیدی خارجی، هیچ‌یک فرد بالذات سفیدی نیستند و سفید در خارج بدون فرد و وجودی مستقل است. به این معنا که سفید بیانگر حقیقت هیچ‌یک از سفیدی و شیء دارای سفیدی نیست. بلکه از وجود نسبتی میان این دو حکایت می‌کند. بنابراین مفهومی ماهوی نیست. آیت‌الله جوادی آملی ترکیب اعتباری عرض و معروض را که همان سفید باشد، از قبیل اعتبارات اجتماعی نمی‌داند. اعتبار این مفاهیم در ذهن به دست انسان نیست و منشأ خارجی

۱. همان، ج ۱ـ٤، ص ٤٧٤ـ٤٧٥؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۳۵؛ لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۷۱ـ۷۲.

۲. رحیق مختوم، ص ۳۲۰.

۳. فلسفه صدرا، ج ۲، ص ٤۹.

برای اعتبار آنها وجود دارد.[1]

در ادامه روشن خواهد شد که آیا مفاهیم بـه کـار رفتـه در حکمـت عملـی، از معقولات ثانی فلسفی هستند یا از سنخ مفاهیم اعتباری اجتماعی و یا نوع دیگـری از مفاهیم (مانند سفید) به‌شمار می‌روند.

دلیل عدم تحقق معقول ثانی در خارج

معقول ثانی منطقی و فلسفی چون فاقد وجود خـارجی هسـتند، در هـیچ حـال در خارج بر موضوع خود عارض نمی‌شوند. ظرف تحقق و عـروض معقـولات ثـانی تنها ذهن است.[2] عدم تحقق معقولات ثانی در خارج، یـا بـه ایـن دلیـل اسـت کـه تحقق و وجود فردی از آنها در خارج محال است (مانند ممتنعـات یـا وجودهـای ذهنی)، یا آنکه این مفاهیم حاکی از حقیقتی هستند که نمی‌تواند بـه‌عینـه بـه ذهـن بیاید و به‌گونه صورتی ذهنی در ذهن موجود باشد؛ مانند مفاهیم فلسفی، از جملـه مفهوم وجود که عین حقیقت خارجی وجود نیست؛ زیرا وجود خـارجی بـه دلیـل آنکه خارجی بودن عین ذات آن است، نمی‌تواند به ذهـن منتقـل شـود و صـورتی ذهنی از آن محقـق شـود. پـس مفهـوم وجـود در ذهـن، عـین حقیقـت وجـود و خارجیت نیست و در حقیقت، بدون وجود و فرد خارجی است.[3]

دلیل شیخ اشراق بر عدم تحقق معقولات ثانی در خارج، آن است که از تحقـق خارجی این معقولات در خارج، تکرار این حقایق و تسلسـل آنهـا لازم مـی‌آیـد و تکرار حقیقت یک شیء به‌صورت متسلسل موجب عدم تحقق آن در خارج است. به‌عنوان مثال، با تحقق امکان یا حدوث در خارج، حقایقی موجـود مـی‌شـوند کـه ممکن و حادثند و این امکان و حدوث آنها نیـز اگـر بخواهنـد در خـارج موجـود

۱. رحیق مختوم، ج۲ـ۲، ص۳۲۷.

۲. همان، ج۱ـ٤، ص٤٢٣ـ٤٢٤.

۳. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٧٩ـ٤٨٠؛ طباطبایی، حاشیه اسفار، ج۲، ص۳۳۹ـ۳٤۰.

شوند، موجوداتی ممکن و حادث هستند و ادامه داشتن این مطلب، به تسلسل موجودات ممکن و حادثی می‌انجامد که وجودشان متوقف بر تحقق امکان و حدوثشان است.[1] مثال دیگر برای این مفاهیم، مفهوم وجود است؛ زیرا وجود برای تحقق در خارج، نیازمند وجودی است که آن وجود هم در صورتی موجود می‌شود که وجود داشته باشد و این تا بی‌نهایت ادامه دارد.

نتیجه آنکه مقولات ثانی فلسفی دارای فردی بالذات که بیانگر حقیقت آن باشند نیستند. بلکه مفاهیمی هستند که از جنبه‌ای از شیء خارجی حکایت می‌کنند که به ذهن نمی‌آید و به همین سبب ذهن با اعتبار این مفاهیم، از آن جنبه خارجی اشیاء حکایت می‌کند. مفاهیم حکمت عملی، جزو مفاهیم ماهوی نیستند؛ چون از ماهیتی خاص از موجودات سخن نمی‌گویند. اما در اینکه این مفاهیم جزو معقولات ثانی فلسفی هستند یا خیر، در بخش‌های بعد به آن پرداخته خواهد شد.

تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری

همان‌گونه که مفاهیم به حقیقی و اعتباری تقسیم شدند، وجود هم به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. موجود حقیقی آن است که وجود و عدمش به اعتبار انسان بستگی ندارد. موجود حقیقی بدون قید و به‌صورت مطلق در فلسفه اولی و به‌صورت مقید در علوم جزئی بحث می‌شود. علومی که درباره موجودات حقیقی بحث می‌کنند، حکمت نظری نامیده می‌شوند.[2] بحث از موجود حقیقی بخش مهم و اساسی ادراکات انسان را تشکیل می‌دهد که مربوط به «بود و نبود» و «هستی و عدم» جهان است. در این ادراکات از اینکه چه چیزی هست و چه چیزی نیست

۱. رحیق مختوم، ج۲ـ٤، ص۱۰٦؛ رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٥٧ و٤٦٦؛ سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۳۱۱؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص۳۱۹؛ ج۲، ص۱۸؛ معرفت‌شناسی در قرآن، ص۸٤؛ شیخ اشراق، مطارحات، ص۲۵؛ شیخ اشراق، تلویحات.

۲. سرچشمه اندیشه، ج٤، ص۲۹۳؛ فلسفه حقوق بشر، ص٤٥؛ تسنیم، ج۱۰، ص٦۲۱؛ ج۱۳، ص٥٦۳.

سخن گفته می‌شود؛ از جمله وجود و هستی خدای سبحان و اوصاف الهی، فرشتگان و مدبّرات امر، عقل و روح و وحی و دیگر حقایق ملکوتی و حقایق مادی‌ای مانند زمین، دریا، صحرا، آب، خاک، آسمان، کهکشان و دیگر مخلوقات مادّی.[1]

موجود اعتباری، با اعتبار انسان «موجود و معدوم» می‌شود و بدون اعتبار او، وجود و عدمی ندارد. موجودات اعتباری موضوع علوم مختلفی قرار می‌گیرند که همگی تحت عنوان حکمت عملی قرار دارند.[2] حقایق اعتباری از واقعیت خارجی بی‌بهره هستند. این حقایق صرفاً برای رفع نیازهای گوناگون بوده و ساخته و پرداخته انسان است؛ همچون مالکیت، وزارت، وکالت، ریاست، معاونت، عضویت و دیگر عناوین فقهی و حقوقی که با یک انشاء و یک امضاء موجود و با همین میزان و یا کم‌تر از آن از بین می‌روند. وجود این حقایق، در حوزه اعتبار و اراده انسان است؛ بر خلاف نوع اول ادراکات که وجود و عدم انسان یا اعتبار او در بود و نبود آن بی‌اثر است.[3]

در علوم اعتباری، غرایز و قرارداد عقلا بر این است که برخی امور را که هیچ‌گونه وجود حقیقی ندارند، دارای نوعی وجود بدانند. به‌عنوان مثال، عقلای جامعه برای دولت شخصیتی حقوقی اعتبار می‌کنند که تمام داد و ستدها و روابط سیاسی یا نظامی بر اساس مصوّبه‌های آن انجام می‌گیرد. بنابراین اگر همه اعضای دولت بر اثر سالمند شدن و از دست دادن توان کار یا انتخاب مشاغل دیگر از کار دولتی کناره‌گیری کنند و اعضای جدید برای کابینه دولت انتخاب شوند، همه معاهدات دولت می‌تواند بر اعتبار خود باقی باشد؛ زیرا دولت با امضای این

۱. صورت و سیرت انسان در قرآن، ص۲۱۵.

۲. سرچشمه اندیشه، ج٤، ص۲۹۳؛ فلسفه حقوق بشر، ص٤٥؛ تسنیم، ج۱۰، ص٦۲۱؛ ج۱۳، ص٥٦۳.

۳. صورت و سیرت انسان در قرآن، ص۲۱۵.

معاهدات عهده‌دار آن است و با استعفا یا از بین رفتن اشخاص حقیقی که اعضای دولت‌اند، گفته نمی‌شود که دولت از بین رفت. معاهدات و تملیک و تملک‌های دولت با رفتن اشخاص، نه از بین می‌رود و نه به ورثه آنان می‌رسد؛ چون شخصیت حقوقی دولت همچنان باقی است. این مطلب به جهت آن است که عقلای جامعه، دولت را دارای گونه‌ای وجود و شخصیت حقوقی دانسته‌اند؛ گرچه دولت وجود حقیقی نداشته باشد. در مثالی دیگر، اگر مالی را وقف بیمارستان کنند، بیمارستان حیثیتی پیدا می‌کند که آن مال را مالک می‌شود. حال اگر این بیمارستان ویران شود، بیمارستان دیگر در همین مکان مصداق موقوف علیه قرار می‌گیرد. این‌گونه از عناوین اعتباری نشانه وجود واقعی آن شیء نیست؛ زیرا ملکیت، وجودی اعتباری است و برای تملک آن، وجود اعتباری مالک کافی است.[1]

شمول فلسفه اولی نسبت به تمامی اقسام وجود

با توجه به تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری، بحث از این تقسیم و احکام و خصوصیات هر یک از این اقسام به فلسفه اولی اختصاص دارد؛ زیرا در فلسفه اولی از وجود و احکام و اقسام آن سخن گفته می‌شود.[2] ممکن است اشکال شود که وجود در اصطلاح فلسفه، وجود اعتباری را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا فلسفه از وجود حقیقی بحث می‌کند نه از وجود اعتباری. پاسخ آن است که هر چند فلسفه به عنوان یک علم حقیقی از علوم اعتباری بحث نمی‌کند، لیکن اصل این مسئله که وجود در یک تقسیم‌بندی کلّی به دو بخش اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود، یک مسئله فلسفی است. علوم اعتباری با اتکا به این مسئله فلسفی است که اصل موضوع خود را به‌صورت یک مبدأ تصدیقی تأمین می‌کنند و با تحصیل این مبدأ علوم اعتباری از قبیل

۱. جامعه در قرآن، ص۳۱۶ـ۳۱۷.

۲. همان، ص۳۲۵ـ۳۲۶؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲٤٦؛ فلسفه حقوق بشر، ص٤٦؛ تسنیم، ج۱۳، ص٥٦۳ـ٥٦٥.

علوم ادبی، اصولی یا فقهی شکل می‌گیرند.[1]

اشکال دیگر آن است که موضوع فلسفه، وجود حقیقی است. بنابراین اگر این تقسیم یک تقسیم فلسفی باشد، لازم می‌آید که وجود حقیقی به وجود حقیقی و اعتباری تقسیم شود و این یعنی تقسیم شیء به خود و غیر خود. از این گذشته، چگونه می‌توان تقسیم وجود را به حقیقی و اعتباری یک تقسیم فلسفی دانست، در حالی که موضوع همه مسائل فلسفی به وجود حقیقی بازمی‌گردد؛ چون مسائل فلسفه یا از قبیل اصالت وجود و بساطت آن پیرامون موضوع علم بحث می‌کنند و یا مانند مسائل مربوط به علیّت درباره بخشی از اقسام موجود حقیقی به کاوش می‌پردازند. پاسخ آن است که حقیقت وجود، حقیقتی تشکیکی است. لذا تمام تقسیمات وجود به درجات و مراتب آن بازمی‌گردد؛ مثلاً اگر گفته می‌شود وجود یا خارجی است یا ذهنی یا اینکه وجود یا علّت است یا معلول، اینها تقسیم یک مقسم به دو قسیم مقابل هم نیست؛ زیرا اگر این اقسام مقابل هم باشند، لازم می‌آید که وجود، حقیقت واحد تشکیکی نباشد. بلکه از حقایق متباین تشکیل شده باشد. درحالی‌که ضرورت وحدت حقیقت وجود و بطلان تباین آن در جای خودش اثبات شده است.[2]

هیچ تقسیمی در وجود یافت نمی‌شود که در آن یک قسم با قسم دیگر مباین باشد. در تمام تقسیمات و از جمله در تقسیم مزبور، هر یک از اقسام به نحوی برخوردار از خصوصیّات قسیم خود هستند؛ مثلاً آنچه موجود بالقوه است، از حیث دیگر موجود بالفعل است یا آنچه موجود ذهنی است، از جهت دیگر وجود خارجی است. این قاعده حتی در تقسیم وجود به واجب و ممکن نیز صادق است. همچنین موجود اعتباری گرچه به حمل اوّلی اعتباری است، ولی از جهت دیگر که

---

۱. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲٤۰.

۲. همان، ج۱، ص۲٤۰ـ۲٤۱.

همان جهت حمل شایع است، موجود حقیقی است. به عنوان مثال، آنچه شاعر به وسیله متخیله در مدح یا ذم دیگران می سراید، گرچه به حمل اوّلی فاقد وجود حقیقی است، لیکن به حمل شایع یک حقیقت ثابت نفسانی است که منشأ آسودگی یا عذاب ابدی صاحب خود را فراهم می‌سازد. با توجه به همین جهت واقعی است که فیلسوف با بحث از هستی اعتباری، به تبیین تمایزش از هستی‌های حقیقی می‌پردازد و شناخت مرز وجودهای اعتباری و حقیقی بسیاری از اشکال‌های احتمالی را رفع می‌کند.[1]

بر این اساس، همان‌گونه که بحث از «علت و معلول»، «وجود ذهنی و عینی» و «ممکن و واجب» فصل‌های مستقلی را در فلسفه تشکیل می‌دهند، انتظار می‌رود بحث از وجود حقیقی و اعتباری نیز به عنوان یک بحث مستقل در فلسفه در نظر گرفته شود. در حکمت متعالیه از این تقسیم غفلت شده است و برای تکمیل فلسفه باید آن را در فلسفه طرح کرد.[2]

باید توجه داشت که وجود اعتباری، وجودی توهمی محض و تخیلی صرف نیست؛ به‌گونه‌ای‌که سراب‌گونه تصور شود و خیال‌پردازانه از صفحه وجود رخت بر بندد. وجودهای اعتباری می‌توانند دارای منشأ آثار فراوان باشند؛ مانند اعتبار ریاست در اعتبارهای اجتماعی که در شکل‌گیری و دوام و بقاء یک جامعه و سرنوشت و نوع زندگی افراد آن جامعه بسیار مؤثر است[3] یا مانند الفاظ گفتاری و نوشتاری که با اعتبار انسان موجود می‌شوند و با اختلاف زبان‌ها و اقوام، گوناگون می‌گردد.[4]

---

۱. همان، ج۱، ص۲٤۱؛ جامعه در قرآن، ص۳۲۵ـ۳۲٦ .

۲. جامعه در قرآن، ص۳۲۵ـ۳۲٦؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲٤٦؛ فلسفه حقوق بشر، ص٤٦؛ تسنیم، ج۱۳، ص٥٦۳ـ٥٦٥.

۳. جامعه در قرآن، ص۳۲۵؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲٤٦.

٤. قرآن حکیم از منظر امام رضا 7 ، ص۳۲.

تقسیم وجود حقیقی به خارجی و ذهنی

هر یک از وجودهای حقیقی در جایگاه خاصی از نظام هستی متحقق می‌شوند و احکام خاص خود را می‌یابند. وجود حقیقی خود به دو قسم خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود. وجود خارجی، وجودی است که آثاری را که از آن انتظار می‌رود بروز می‌دهد. ولی وجود ذهنی وجود همان شیء است بدون آثار خارجی که از آن انتظار می‌رود. جایگاه وجود ذهنی، نفس انسان است که خود وجودی خارجی است. بنابراین می‌توان برای وجود ذهنی هم نوعی وجود خارجی در نظر گرفت. به‌طورکلی، هر چیز دارای وجودی خارجی متناسب با خود است و شیء متحقق بدون نوعی از وجود خارجی متحقق نمی‌شود.[1] اگر در وجود ذهنی به وجود خارجی آن نظر شود، دیگر نمی‌توان آن را وجود ذهنی دانست. وجود ذهنی خاصیت و ویژگی وجود موجود در ذهن است، نه وجودی که به‌واسطه آن در ذهن موجود است. وجود اعتباری با وجود ذهنی متفاوت است؛ زیرا وجود ذهنی و مقابل آن که وجود عینی است، هر دو از اقسام وجودهای حقیقی هستند (تسنیم، ج۱۲، ص۳۸). با این وجود، آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که وجود اعتباری درجه‌ای از وجود حقیقی را دارد و از اقسام وجود تکوینی است. دلیل تکوینی بودن آن، این است که منشأ پیدایش حرکت‌ها و آثار تکوینی در اذهان و اعیان است. چنین وجودی با این اثر تکوینی نمی‌تواند از حقیقت و تکوین بی‌بهره باشد. پس وجود اعتباری که قسمی از اقسام اصل وجود است، نوعی از خارجیت و عینیت را دارد. این وجود تکوینی به سبب ضعف وجود خود نسبت به وجودهای حقیقی، اعتباری نامیده شده است؛ مانند وجود ذهنی که خود وجودی حقیقی و خارجی است یا موجود ممکن که به یک لحاظ خودش از موجوداتی

۱. همان، ص۳۲؛ تسنیم، ج۱۳، ص۵۶۳.

است که دارای وجوب مختص خود است.[1]

پس با توجه به تشکیک در وجود، برای موجود اعتباری مادامی که از سنخ سراب و خیال‌پردازی‌های وهمی نباشد، سهمی از وجود واقعی می‌توان در نظر گرفت. وجودات قوی همان وجودات تکوینی هستند و واقعیات ضعیف، وجودهای اعتباری به شمار می‌روند. وجود اعتباری نسبت به وجود عین خارجی، اعتباری است؛ ولی نسبت به اصل واقعیت و وجود مطلق، سهمی از وجود حقیقی را دارد.[2]

با توجه به مراتب وجود و اینکه مراتب پایین وجود تنزل یافته مراتب بالای وجود هستند، آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که هر وجود حقیقی در مرتبه بالای وجود دارای وجودی اعتباری در مراتب پایین می‌باشد. البته هر یک از این وجودهای حقیقی و اعتباری، احکام و آثار خاص خود را دارند.[3]

تقسیم وجود خارجی به مستقل، انضمامی و انتزاعی

در تقسیم دیگری، وجود خارجی به حقیقی و انتزاعی تقسیم شده است. با توجه به اینکه وجود حقیقی که در خارج موجود است به دو قسم مستقل و انضمامی تقسیم می‌شود، پس به‌طور کلی باید گفت وجود خارجی موجودات سه گونه است که عبارتند از:

۱. وجود مستقل (فی نفسه لنفسه)؛ مانند وجود انسان و درخت.

۲. وجود انضمامی (فی نفسه لغیره)؛ مانند سفیدی.

۳. وجود انتزاعی که به منشأ انتزاع خود در خارج موجود است؛ مانند جهل و

---

۱. جامعه در قرآن، ص۳۲۵ـ۳۲۶؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۴۶؛ تسنیم، ج۱۳، ص۵۶۳ـ۵۶۵؛ تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲۴۰ـ۲۴۱.

۲. شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۴۶؛ تسنیم، ج۱۳، ص۵۶۳؛ تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲۴۰ـ۲۴۱.

۳. قرآن حکیم از منظر امام رضا 1، ص۳۲.

کوری. این وجود به‌صورت یک وصف از وجود موصوف انتزاع می‌شود و بر آن صدق می‌کند.[1]

شاید بتوان ماهیات ذهنی پیش گفته (ر.ک: انواع معقولات) را نیز که شامل نسب و اضافات حقیقی است،[2] دارای این نحوه از تحقق و وجود در خارج دانست.

در تطبیق این تقسیم‌بندی با تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری، می‌توان گفت که از یک‌سو تحقق وجود انتزاعی به اراده انسان بستگی ندارد و انسان باشد یا نباشد، کوری و جهل در جهان خارج به تبع وجود خارجی موجود است. از سوی دیگر، تمام وجودهای اعتباری که با اراده انسان در خارج موجود می‌شوند، از سنخ موجودات انتزاعی نیستند؛ زیرا ممکن است انسان کیفیتی نفسانی را در خود به وجود بیاورد یا موجب تکامل جوهری نفس خویش شود که این وجودهای اعتباری انتزاعی نیستند. همچنین شاید برخی از موجودات اعتباری، مانند بایدها و نبایدها و انشائات حکمت عملی که انسان متحقق می‌سازد یا مفاهیم اعتباری صرف که در اعتبارات اجتماعی آنها را اعتبار می‌کند، هیچ منشأ انتزاعی در خارج نداشته باشند.

ظرف تحقق مفاهیم و معقولات

گفته شد در یک تقسیم‌بندی، وجودات خارجی به سه دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از: وجود مستقل (فی نفسه لنفسه)، وجود انضمامی (فی نفسه لغیره) و وجود انتزاعی.[3]

با توجه به آنکه معقولات در ذهن هستند، برای آنها باید در جهان خارج فرد و

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٢١.

۲. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲۳۹.

۳. همانجا.

وجودی یافت که این مفاهیم از آن حکایت کنند. با توجه به اصالت وجود، صورت ذهنی و ماهیت به‌لحاظ آنکه صورت ذهنی و ماهیت است و از سنخ وجود نیست، نمی‌تواند به وجود مستقل یا وجود انضمامی در خارج موجود باشد. بنابراین نحوه وجود ماهیات در جهان خارج باید به‌صورت وجودی انتزاعی باشد. این‌گونه وجود برای ماهیات ضرورت دارد. یعنی ماهیت ذهنی باید دارای وجودی درخارج باشد؛ زیرا برای دفع سفسطه، به‌طور مطلق باید برخی از معلومات به عینه در خارج موجود باشند تا تطابق ذهن و عین و شناخت واقع، همان‌گونه که هست حاصل شود. بر این اساس است که گفته می‌شود: معقول اولی و ماهیت به‌صورت مستقیم از خارج گرفته می‌شود و به‌عینه در خارج موجود است.[1]

ازآنجاکه مطابق اصالت وجود، تنها وجود اولاً و بالذات به‌صورت مستقل یا انضمامی در خارج موجود است، در خارج برای معقول اولی یا ماهیت باید گونه دیگری از تحقق را در نظر گرفت. در این‌گونه از تحقق، ماهیت به تبع وجود خاص خود و به دلیل گونه‌ای از اتحاد با آن در خارج موجود است.[2]

در مقابل معقول اولی و ماهیت که به وجود انتزاعی در خارج موجود است، معقول ثانی تنها در ذهن محقق است و در خارج به هیچ‌یک از گونه‌های یاد شده ـ نه به‌صورت وجود مستقل یا انضمامی و یا به‌صورت وجود انتزاعی ــ وجود ندارد. خارجیت و عینیت معقول ثانی تنها به تحقق صورت عقلانی آن در ظرف ذهن است.[3]

ازآنجاکه برخی از مفاهیم اعتباری با اراده انسان در ذهن موجود می‌شوند، (به این لحاظ) این مفاهیم دارای وجودی اعتباری در ذهن هستند. بر این اساس، آیت‌الله

---

۱. همان، ج۱ـ٤، ص٤٢٢و٤٧٨ـ٤٧٩؛ طباطبایی، حاشیه اسفار، ج۲، ص۳۳۹ـ۳٤۰.

۲. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٢٢.

۳. همان، ج۱ـ٤، ص٤٢٢، ج۲ـ۱، ص٢٥٦.

جوادی آملی درباره وجود ذهنیِ مفهوم اعتباری بر این باور است که وجـود اعتبـاری این مفاهیم به این سبب که یکی از اقسام وجود است و خود دارای تحقق تکـوینی و حقیقی است، در مقایسه با وجود حقیقـی دارای وجـودی ضـعیف اسـت کـه نحـوه خاصی از وجود است؛ همان‌گونه‌که در تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، وجود ذهنی خود دارای نحوی از وجود خارجی است و یا در تقسیم وجود بـه واجـب و ممکـن، موجود ممکن نحوه‌ای از وجوب وجود را نیـز دارد. در تقسـیم وجـود بـه حقیقـی و اعتباری هم، وجود اعتباری بدون وجود حقیقی و تکوینی نیست. ولی نحوه تحقق این وجود تکوینی باید تبیین شود. دلیل ایشان بر تکوینی بودن وجودات اعتباری، مفـاهیم اعتباری آثار و نتایج تکوینی است که این وجودات در پی دارند.[1]

در مقایسه «وجود اعتباری» و «مفاهیم اعتباری ارادی» باید گفت: درست است کـه تحقق هر دوی آنها به اراده انسان بستگی دارد، ولی باید توجه داشت که تحقق ارادی وجودهای اعتباری در خارج است. به این معنا که با اراده انسان، وجودهـای اعتبـاری در خارج به وجود حقیقی موجود می‌شوند. ولی تحقق مفاهیم اعتباری در ذهن است. یعنی انسان با توجه به وجودهای خارجی یا ذهنی، مفاهیمی را وضع می‌کند که حاکی از جنبه‌هایی از آن وجودهاست. این مفاهیم جعل شده توسط ذهـن، هـیچ مصـداق و فرد بالذاتی در خارج ندارند. پـس مفـاهیم اعتبـاری از وجودهـای اعتبـاری حکایـت نمی‌کنند و وجودهای اعتباری هم مصداق بالذات مفاهیم اعتباری نیستند و نمـی‌تـوان میان اعتباری بودن مفهوم و اعتباری بودن وجود، رابطه‌ای بر قرار ساخت. به این معنـا که مفاهیم اخذ شده از وجودهای اعتباری، اعتباری باشند و مفاهیم اعتباری هم دارای وجودهای اعتباری در خارج باشند. تنها ارتباط میان وجودهای ارادی اعتباری با برخی مفاهیم اعتباری در این است کـه چـون وجودهـای اعتبـاری بـا اراده انسـان موجـود می‌شوند، می‌توانند مفاهیم انشائی به‌صورت باید و نباید به تحقق آنها در خارج تعلـق

۱. جامعه در قرآن، ص۳۲۵ـ۳۲۶؛ تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص۲۴۰ـ۲۴۱.

گیرند. این مطلب در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی موجب شده است که ایشان معتقد شوند حکمت عملی از گزاره‌های انشائی تشکیل شده است؛ گزاره‌هایی که پیرامون وجودهای ارادی صادر از انسان هستند. بنابراین موضوع حکمت عملی، وجودهایی است که اراده انسان در تحقق آنها شرط است و قضایایی که در حکمت عملی شکل می‌گیرند، احکامی است که به این وجودهای ارادی تعلق می‌گیرند. این احکام به‌صورت بایدها و نبایدهای انشائی هستند که مفاهیمی اعتباری می‌باشند و باعث می‌شوند قضایای حکمت عملی، اعتباری دانسته شوند.

تبیین آیت‌الله جوادی آملی از نحوه شکل‌گیری و ادراک معقولات ثانی

در بخش پیش روشن شد که معقولات ثانی با آنکه با اعتبار و فعالیت ذهن به وجود می‌آیند و به‌طور مستقیم فهم ما از جهان خارج نیستند، ولی چنین نیست که ذهن این معقولات را به دلخواه خود بسازد یا آنکه این معقولات در خلقت او موجود باشند[1] و هیچ ارتباطی میان این مفاهیم و حقایق نفس‌الامری وجود نداشته باشد. بلکه این مفاهیم بر اشیاء موجود در ذهن و عین حمل می‌شوند و این حاکی از وجود ارتباط میان این مفاهیم و جهان خارج است؛ به‌خصوص در معقولات ثانی فلسفی که می‌توانند به‌صورت اتصاف خارجی، وصف شیء خارجی قرار گیرند.[2]

آیت‌الله جوادی آملی با ذکر دلیلی، نقش خارج و معقولات اول در شکل‌گیری معقولات ثانی فلسفی را چنین تبیین می‌نماید: این مفاهیم یا به‌خودی خود از ابتدا در نفس موجود هستند، یا آنکه نفس آنها را بدون کمک از خارج می‌سازد. در هر دو صورت، هیچ ارتباطی بین این مفاهیم و جهان خارج وجود ندارد.

۱. رحیق مختوم، ج۱-٤، ص٤٧٨و ٤٨٠؛ ج۲، ص١٤٩و١٧٧؛ طباطبایی، حاشیه اسفار، ج۲، ص٣٣٩-٣٤٠.
۲. رحیق مختوم، ج۱-٤، ص٤٢٣- ٤٢٤ و ٥٤١؛ فلسفه حقوق، ص١٢٧؛ رازهای نماز، ص٢٦.

دراین‌صورت یا باید بر هیچ شیء خارجی صدق نکنند و یا باید بر تمام اشیاء خارجی به‌صورت یکسان صدق کنند.

در صورت یکسان بودن صدق آنها بر تمام اشیاء، با صدق بر یک شیء، بر نقیض آن هم باید صدق کنند. به‌عنوان مثال مفهوم «واحد»، هم باید بر شیء واحد صدق کند و هم بر شیء کثیر، یا مفهوم «موجود» هم بر شیء موجود صدق کند و هم بر شیء معدوم. دراین‌صورت، این مفهوم حاکی از معنایی نخواهد بود و این بر خلاف فرض ماست که آن را مفهومی حاکی از معنایی دانستیم. پس محال است این مفاهیم بر تمام اشیاء صدق کنند. بلکه تنها باید بر برخی از اشیاء صادق باشند. اما ازآنجاکه طبق فرض، این مفاهیم هیچ نسبتی با اشیاء خارجی ندارند و نسبت به همه یکسان هستند، ترجیح برخی اشیاء در صدق این مفاهیم بر آنها به اشیاء دیگر در عدم صدق این مفاهیم بر آنها، ترجیح بدون مرجح است. پس این مفاهیم نباید بر هیچ چیزی صدق کنند. این به معنای آن است که اینها مفهوم نیستند. درحالی‌که طبق فرض اولیه، مفاهیمی هستند که در ذهن ما موجودند و از معانی و اشیائی حکایت می‌کنند. نتیجه آنکه معقولات ثانی، مفاهیمی هستند که نمی‌توانند به‌خودی خود از ابتدا در ذهن موجود باشند یا ذهن، آنها را بدون هیچ ارتباط با خارج ساخته باشد. بلکه ذهن این مفاهیم را به‌واسطه معقولات اول و از طریق آنها انتزاع می‌کند و به‌واسطه همین معقولات با جهان خارج ارتباط دارند.[1]

معقولات ثانی فلسفی از لوازم ماهیاتی هستند که می‌توانند در خارج موجود باشند و بعد از تحقق ماهیت در خارج، این لوازم بر آنها قابل حمل هستند و ماهیات به آنها متصف می‌شوند.[2] در نتیجه ماهیات حقیقی و معقولات اول رابط

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٧٨ـ٤٨٠ و٥٤١؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص۳۲۲؛ طباطبایی، حاشیه اسفار، ج۲، ص۳۳۹ـ۳٤۰.

۲. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٢٣ـ٤٢٤؛ طباطبایی، حاشیه اسفار، ج۲، ص۳۳۹ـ۳٤۰.

معقولات ثانی و خارج هستند. ماهیات حقیقی به‌صورت مستقیم و بدون واسطه از حقایق وجودی خارجی دریافت می‌شوند. این ماهیات در ذهن واسطه انتزاع معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند. بنابراین ذهن در درک این معقولات منفعل محض از خارج نیست. بلکه بعد از درک معقولات اولی از خارج بر روی آنها فعالیت می‌کند و به معقولات ثانی فلسفی دست می‌یابد.[1]

علم به ماهیت اشیاء، به‌خودی خود برای درک معقولات فلسفی کافی نیست. بلکه برای درک این مفاهیم، عقل باید شیء را با اشیاء دیگر مقایسه کند و از این طریق به درک مفاهیم عدمی یا اعتباری دست یابد؛ مثلاً هنگامی که عقل ماهیت یک شیء را تصور می‌کند، از قیاس آن با وجود و عدم در می‌یابد که ماهیت نسبت به وجود و عدم یکسان است. در این هنگام، عقل به مفهوم امکان دست می‌یابد و یا مفهوم حدوث از مقایسه ماهیت شیء با وجود آن بعد از عدم به دست می‌آید.[2]

در معقولات اعتباری اجتماعی، ذهن در نحوه اعتبار مضطر نیست و آنها را همان‌گونه که بخواهد اعتبار می‌کند. به همین سبب این معقولات، قابل اقامه برهان نیستند. ولی در اعتبار معقولات ثانی منطقی و فلسفی ذهن باید بر اساس منشأ خاصی اعتبار را صورت دهد. این موجب تحقق نحوه‌ای از ضرورت در میان این مفاهیم است که امکان اقامه برهان را بر محور آنها فراهم می‌سازد.[3]

دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون نحوه تحقق معقول ثانی فلسفی

علامه طباطبایی در فصل اول از مرحله چهارم نهایةالحکمه در تعریف معقول ثانی فلسفی می‌گوید:

---

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٨٠؛ ج۲ـ٤، ص۱۰۷؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص۳۲۱؛ طباطبایی، حاشیه اسفار، ج۲، ص۳۳۹ـ۳٤۰.

۲. رحیق مختوم، ج۲ـ٤، ص۱۰٦ـ۱۰۷.

۳. همان، ج۱ـ٤، ص٥٤۲.

«المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن و الإتصاف بها في الخارج و هي موجودة في الخارج بوجود موضوعها».

در این عبارت، ایشان برای معقول ثانی فلسفی نحوه‌ای از وجود را به‌واسطه وجود موضوع و منشأ انتزاعش در خارج در نظر می‌گیرد. این در حالی است که به باور مشهور، معقولات ثانی فلسفی عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است. در نظر مشهور، عروض ذهنی عبارت است از وجود محمولی شیء در ذهن و اتصاف خارجی، یعنی وجود رابط شیء در خارج. بر این اساس هنگام اتصاف شیء خارجی به معقولات فلسفی، شیء خارجی به محمول ذهنی ارتباط می‌یابد.[1]

بر خلاف نظر مشهور، علامه طباطبایی بر این باور است که اتصاف و وجود رابط میان وصف ذهنی و موصوف خارجی محال است؛ زیرا وجود رابط هیچ استقلالی از خود ندارد و تابع طرفین، یعنی موصوف و وصف است و هرگز میان دو ظرف ذهن و عین، ربط تکوینی بر قرار نمی‌شود. هرگز نمی‌توان چیزی را که در ذهن است و محال است، در خارج یافت و به چیزی که در خارج موجود است، ربط خارجی داد؛ زیرا دراین‌صورت لازم می‌آید که بین شیء موجود و معدوم رابطه‌ای بر قرار باشد که معنا ندارد. علاوه بر آنکه تحقق وجود رابط به تحقق طرفین آن است و در صورت عدم تحقق یک طرف، وجود رابط نیز محقق نخواهد شد، پس رابط باید یا میان دو وجود ذهنی و یا دو وجود عینی باشد و وقوع رابط میان موضوع خارجی و محمول ذهنی محال است. به همین سبب، ایشان در اتصاف موجودات خارجی به معقولات ثانی فلسفی، محمول را به نوعی موجود می‌داند. وجود معقول ثانی فلسفی هنگام حمل بر شیء خارجی، وجودی مستقل نیست. بلکه وجودی است که به وجود موضوعش موجود است. علامه

۱. رحیق مختوم، ج ۱ـ٤، ص٤٦٦ـ٤٦٧و ٤٧١؛ فلسفه صدرا، ج ۱، ص ۳۲۰؛ سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۲٤۹ـ۲۵۰؛ شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۱۲۰.

طباطبایی در این نظر از ملاصدرا پیروی می‌نماید و برای معقولات ثانی فلسفی، گونه‌ای از تحقق را در خارج در نظر می‌گیرد. این وجود، مستقل یا انضمامی نیست. بلکه انتزاعی بوده و به عین منشأ انتزاع موجود است.[1]

با این وصف، معقولات ثانی فلسفی علاوه بر اینکه اتصافشان خارجی است، عروضشان نیز خارجی می‌شود و مصداق خارجی آنها به وجود منشأ انتزاعشان که موضوع و موصوفشان است موجود می‌باشد.[2] به عنوان مثال، جسم و عرض آن (مثل سفیدی) که از معقولات ماهوی هستند، هر یک به وجودی فی نفسه در خارج موجودند. هنگامی که این دو وجود در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، ذهن با نظر به خارج، مفهوم سفید را از نسبت این دو با یکدیگر انتزاع می‌کند. سفید، مفهومی غیر ماهوی و اعتباری است و دارای وجود فی نفسه در خارج نیست. جسم در خارج به سفید بودن متصف می‌شود، ولی سفید دارای وجودی در خارج نیست.[3]

علامه طباطبایی برای حل مشکل نحوه تحقق مفاهیم اعتباری فلسفی، نفس‌الامر را با گسترشی که عقل به اضطرار در معنای وجود ایجاد می‌کند، به حقیقت وجود باز می‌گرداند؛ چون حقیقت وجود اصیل است و وجود دارای تحقق حقیقی است و هر حکم حقیقی متعلق به آن است. در مرحله بعد، ماهیت هم با توسعی در معنای وجود به ماهیت هم نسبت داده می‌شود. در مرحله بعد، درباره معقولات ثانی وجود به توسع، به فرض و اعتباری که برای آنها صورت گرفته است نیز نسبت داده می‌شود و تحقق آنها در ظرف اعتبار و فرض در نظر گرفته می‌شود؛ چون اعتبار و فرض وجود دارد و این مفاهیم با آنچه در ظرف فرض در نظر

---

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٦٦ـ٤٦٧ و ٤٧٣ـ٤٧١؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص۳۲۰؛ سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۲٤۹ـ۲۵۰ و ص۷۱ـ۷۲؛ معرفت‌شناسی در قرآن، ص۸٤؛ شناخت‌شناسی در قرآن، ص۱۲۰ـ۱۲۲.

۲. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤۷۱؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص۳۲۰ـ۳۲۱.

۳. فلسفه صدرا، ج۲، ص٤۹؛ رحیق مختوم، ج۲ـ۱، ص۲۵٦.

گرفته شده است، به اضطرار مطابق هستند. به این ترتیب، نفس‌الامر شامل این موارد است: وجود حقیقی که متن خارج است و ماهیات و اعتبارات ذهنی؛ فروضی که بالعرض و المجاز موجودند. این معنای عام از ثبوت و وجود، یک معنای مجازی است که از باب عموم مجاز شامل معنای حقیقی آن نیز می گردد. البته مجاز در این موارد، مجاز لغوی و عرفی نیست. بلکه مجازی عقلی است که از مصحّحی عقلی برخوردار است.[1]

نکته جالب توجه آن است که علامه طباطبایی در معنای گسترده‌ای که از نفس‌الامر می‌دهد، حتی اعدام و ممتنعات را که جزو معقولات ثانی فلسفی هستند دارای نفس‌الامر می‌داند. ولی تصریح می‌کند که اعتبارات اجتماعی دارای نفس‌الامر نیستند.[2]

گاهی گفته شده است که معقولات ثانی دارای دو چهره هستند؛ یکی چهره محمولی و نفسی و دیگری چهره رابطی و حرفی. معقولات ثانی، معانی اسمی هستند که از معانی حرفی خارجی انتزاع شده‌اند. بنابراین وجود مستقل و محمولی معقولات ثانی فلسفی در ذهن است، ولی وجود رابط آنها در خارج است. پس مقصود از اینکه گفته می‌شود معقولات ثانی فلسفی در خارج معدومند، وجود محمولی و مستقل برای آنها است که تنها در ذهن وجود دارد. ولی وجود رابط اینها در خارج تحقق دارد. این مفاهیم اگر در ذهن به همان صورت که در خارج هستند تصور شوند، به‌صورت معانی حرفی تصور می‌شوند. ولی در ذهن اگر به آنها نظر استقلالی داشته باشیم، می‌توان از معانی حرفی، معانی اسمی ساخته و به‌صورت مستقل تصورشان کنیم.[3]

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٥٤٣ـ٥٤٢.

۲. همان، ج۲ـ۲، ص۲۸٦؛ ج۲ـ٤، ص۱۰٦.

۳. همان، ج۱ـ٤، ص٤٦٨؛ فلسفه صدرا، ج۱، ص۳۲۰؛ شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج۲، ص۱۰۹ـ۱۱۰.

علامه طباطبایی بر این باور بودند که اگر این مفاهیم کیفیت نسبت موجود در قضیه قرار گیرند (مانند جهت امکان در قضیه)، محمول شیئی نیستند. در این حالت خارج، ظرف نسبت این مفاهیم است نه ظرف وجود محمولی آنها. با این لحاظ، این مفاهیم چون واقعیتشان رابط و نسبت است، در خارج و ذهن هیچ استقلالی ندارند و تابع نسبت هستند. این مفاهیم حرفی اصلاً وجود محمولی ندارند و به همین سبب عروض ذهنی هم برای آنها محقق نیست و در ذهن هم چیزی به آنها متصف نمی‌شود. اما اگر این مفاهیم کیفیت نسبت قضیه نباشد و با لحاظ اسمی و استقلالی درک شوند، می‌توانند وصف و محمول چیزی واقع شوند. دراین‌حال، دیگر نباید آنها را معنای حرفی دانست. بلکه خود از مفاهیم اسمی هستند که نیازمند رابطی هستند تا بین آنها و موضوعشان ارتباط برقرار سازد.[1] پس معقولات ثانی فلسفی بعد از ملاحظه به‌صورت اسمی و مستقل، هرگز رابط نیستند، بلکه مستقل و دارای رابطه به موضوع هستند. چنین نیست که اینها در خارج حرف و در ذهن اسم باشند. بلکه معقولات ثانی فلسفی اگر به‌صورت اسمی باشند، چون وصف شیء دیگر هستند، با حرف و رابطه میان آنها و موضوعشان ارتباط برقرار می‌شود.[2]

به باور آیت‌الله جوادی آملی، معقولات ثانی یا مفاهیم اعتباری به‌صورت مفاهیم حرفی هم در خارج وجود ندارند؛ زیرا مفهوم حرفی گرچه استقلال ندارد، ولی می‌تواند به‌صورت ربطی در خارج موجود باشد. این در حالی است که مفاهیم اعتباری فلسفی به سبب استقلال ذهنی، نیازمند فردی مستقل در خارج هستند که این ممکن نیست.[3]

---

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٧٢؛ شناخت‌شناسی در قرآن، ص۱۲۰ـ۱۲۲؛ سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۷۰ـ۷۱.

۲. سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۷۱.

۳. همان، ج۳، ص۳۱۱.

باید توجه داشت که مراد از وجود رابط برای معقولات ثانی، ربط میان موضوع و محمول نیست؛ زیرا وقتی می‌گوییم واجب تعالی علت است، مراد علتی نیست که رابط میان وجود مستقل موضوع و محمول در خارج باشد. خارجی بودن معقولات ثانی به این معنا، تنها در حد وجود رابط در قضیه است که درست نیست. معقولات ثانی مفاهیمی اسمی هستند که با رابط با معانی اسمی دیگر ارتباط برقرار می‌کنند. معقولات ثانی فلسفی معانی اسمی هستند که چون وصف چیز دیگرند، برای ارتباط با موصوف نیازمند رابط هستند، نه آنکه خودشان رابط باشند.[1]

بر اساس نظر نهایی حکمت متعالیه، وجود ماسوی‌الله وجودات رابط هستند نه وجودات مستقل. این وجودات ماهیت ندارند. بااین‌وصف، تمام معقولات ماهوی زیر مجموعه معقولات فلسفی می‌شوند؛ مفاهیمی که اعتباری هستند و در خارج، فرد و تحقق خارجی ندارند.[2] منشأ انتزاع تمام این مفاهیم، وجود حقیقی واحد حق‌تعالی است که به‌صورت معانی مختلف در اعیان ثابت و تجلیات خلقی جلوه کرده است و به‌صورت ماهیات و معقولات ثانی فلسفی علم به آنها پیدا می‌شود.

با توجه به وجود منشأ انتزاع برای معقولات ثانی، اگر حکمت عملی جزو این دسته از مفاهیم باشد، دارای منشأ خارجی خواهد بود و اگر جزو اعتبارات صرف باشد، از داشتن چنین منشأ انتزاعی بی‌بهره است. با توجه به عبارات آیت‌الله جوادی آملی ـ که پیش از این ذکر شد ـ به نظر می‌رسد ایشان حکمت عملی را جزو اعتبارات صرف و بایدها و نبایدهای انشائی می‌داند که هیچ منشأ انتزاع خارجی برای آنها وجود ندارد. برای روشن شدن بحث، به بررسی اعتبارات ذهنی محض از نظر آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازیم.

---

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٤٧٠ـ٤٧١؛ سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۷۱؛ شناخت‌شناسی در قرآن، ص۱۲۰.
۲. سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۳۱۲.

چگونگی تحقّق بایدها و نبایدها از نظر آیت‌الله جوادی آملی

یکی از تقسیماتی که در بیانات آیت‌الله جوادی آملی وجود دارد، تقسیم بایدها و نبایدها و مفاهیم اعتباری است. از نظر ایشان، بایدها و نبایدها بر اساس دو دسته از مفاهیم اعتباری تحقق می‌یابند:

۱. اعتبارها و قراردادهای اجتماعی محض

اینها از سنخ ماهیت نیستند و به قرارداد کسانی بستگی دارند که آنها را وضع کرده‌اند.[۱] این مفاهیم بر اساس تغییر شرایط زمانی و مکانی و تغییر عصرها و نسل‌ها و اعصار و امصار تغییر می‌کنند.[۲] اعتباریات محض شامل عادات، آداب و رسوم و فرهنگ مردم هستند که در اثر یک سلسله تناسب‌ها وضع می‌شوند؛ مانند علائم خاص راهنمایی و رانندگی یا اینکه حرکت باید از سمت راست خیابان صورت گیرد.[۳] انسان برای شکل دادن زندگی اجتماعی نیاز دارد این قوانین را اعتبار کند تا در پرتو آنها به اهدافی که تشکیل جامعه آنها را پیگیری می‌کند برسد.[٤]

اعتباریات به این معنا دارای نفس‌الامر و صدق و کذب‌پذیر نیستند. صدق و کذب این مفاهیم محدود به حیطه اعتبار آنهاست. به دلیل آنکه اصل وجود و تحقق این مفاهیم وابسته به اعتبار است.[۵] این اعتبارات در مسائل مختلف و بر اساس نیازهای مختلف اجتماعی توسط ذهن ساخته می‌شوند.[٦] ذهن در ساخت

---

۱. فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۷.

۲. تفسیر موضوعی، ج۱۲؛ فطرت در قرآن، ص۳۳؛ حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱.

۳. ولایت فقیه، ص٤١٤؛ نسیم اندیشه، ج۳، ص١١٦.

٤. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱.

۵. تحریر تمهیدالقواعد، ص٢٦٨.

٦. رازهای نماز، ص٢٦؛ فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۸؛ حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱؛ صورت و سیرت انسان در قرآن، ص۲۱۵؛ مبادی اخلاق، ص۲۸.

این مفاهیم مضطر نیست و در این علوم اعتباری، برهان جاری نمی‌شود.[1]

اعتبارات ذهنی، «محض، مقطعی، موضعی و صرف» هستند. در مسائل اجتماعی جریان دارند و بر اساس اجتماع و پیوندهای افراد و اشیاء در آن شکل می‌گیرند. ملاک و حقیقت این مفاهیم را قرارداد عرف عقلا تشکیل می‌دهد؛ مانند بیع، اجاره، ملکیت، ریاست و... که با نظر به ارتباط فرد و اشیاء موجود در روابط اجتماعی اعتبار شده است و یا طلاق و نکاح که با توجه به ارتباط افراد اجتماع با یکدیگر اعتبار می‌شوند؛[2] مانند مالکیت که بر اساس شخصی، دولتی و عمومی بودن به گونه‌های مختلفی اعتبار می‌شود. این اعتبارات ممکن است در هر قومی متفاوت باشد. همچنین یک قوم می‌تواند اعتبارات گذشته خود را تغییر دهد و اعتبارات جدیدی را وضع کند. بر این اساس، صحت یا بطلان اعتبارها و آثاری که بر آنها مترتب می‌شود، همه وابسته به اعتبار معتبران است.[3]

این اعتبارات اگر با تکوین در ارتباط باشند، به نحوی از حقیقت بهره‌مند خواهند شد و قسم دوم از اعتبارات را تشکیل می‌دهند. تشخیص اینکه کدام اعتبار با تکوین مرتبط است و باید اطاعت شود و کدام اعتبار با تکوین ارتباطی ندارد و نباید اطاعت شود و همچنین اینکه از اصل این اعتبارات خبر داده شود، همگی از علوم غیر اعتباری هستند که مطابقت با نفس‌الامر و واقع می‌تواند برای آنها مطرح شود و دراین‌صورت شأنیت صدق و کذب را خواهند داشت.[4]

۲. اعتبارهای دارای ریشه تکوینی و هماهنگ با نظام تکوین

این اعتبارها هماهنگی خاصی با تکوین و نظام آن دارند؛ مانند دستور طبیب به اینکه

---

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٥٤١؛ رازهای نماز، ص٢٦؛ فلسفه حقوق بشر، ص١٢٨.

۲. روابط بین‌الملل، ص١٥٢؛ تحریر تمهیدالقواعد، ص٢٦٨؛ حیات حقیقی انسان در قرآن، ص١٠١؛ صورت و سیرت انسان در قرآن، ص٢١٥.

۳. تحریر تمهیدالقواعد، ص٢٦٨.

٤. همان، ج١، ص٢٦٨.

فلان دارو باید استفاده شود. پشتوانه این دستور پزشک، ساختار هستی انسان و خاصیت تکوینی آن دارو است و یا مانند والدین کودک که به او می‌گویند با آتش بازی نکن. این دستورهای اعتباری بر تکوین تکیه دارند.[1] این مفاهیم هم از سنخ ماهیت نیستند، ولی ریشه در حقایق تکوینی دارند و پیوندشان با ماهیت و هستی واقعی، ارتباطی مستحکم است.[2] اینکه علامه طباطبایی در اصول فلسفه ملاک ادراک اعتباری را مفید بودن یا مفید نبودن می‌داند، به‌جهت همین فایده تکوین آن است.[3]

گاهی آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌دارد که هر حقیقت اعتباری از دو سوی آغاز و انجام، به حقایق تکوینی و حقیقی تکیه دارد و هیچ اعتباری بدون پشتوانه تکوینی و حقیقت قابل اعتبار شدن نیست؛ همان‌گونه که حقیقت اعتباری که نتیجه و پیامد تکوینی و حقیقی نداشته باشد وجود ندارد.[4]

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، آیت‌الله جوادی آملی تصریح دارند که تشخیص ارتباط اعتبارها با تکوین و خبر دادن از این اعتبارات، همگی از علوم غیر اعتباری هستند که مطابقت با نفس‌الامر و واقع می‌تواند برای آنها مطرح شود و در این صورت، شأنیت صدق و کذب را خواهند داشت.[5] این عبارات و برخی عبارات دیگر این در توضیح اعتباریات نفس‌الامری گاهی به گونه‌ای هستند که گویا اعتبارات ذهنی دارای نفس‌الامر با معقولات ثانی فلسفی تطابق دارند و متفاوت از اعتبارات ذهنی محض هستند که تنها به اراده انسان مستند می‌باشند.[6]

---

۱. تفسیر موضوعی، ج۱۲؛ فطرت در قرآن، ص۳۳؛ نسیم اندیشه، ج۳، ص۱۱۷؛ مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۸.

۲. فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۸.

۳. مجموعه آثار شهید مطهری، ج٦، ص٣٩٤.

٤. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۲

٥. تحریر تمهیدالقواعد، ج۱، ص٢٦٨.

٦. ر.ک: مبادی اخلاق، ص۲۸ و ۲۵؛ رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٥٤١؛ فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۷؛ رازهای نماز، ص٢٦.

اقسام قوانین اعتباری از نظر ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا، قوانین اعتباری چند دسته هستند:

۱. از قرارداد محض به دست آمده‌اند؛ مانند اعتبارات ادبی که بیان می‌دارد چه چیزی مرفوع است و چه چیزی منصوب. این قوانین از حیطه برهان خارج هستند.

۲. از رسوم و سنن، فرهنگ و آداب و عادات مردم گرفته شده‌اند. این اعتبارات، بر فرض آنکه صحیح، محققانه و عالمانه باشند، به عده خاصی تعلق دارند و برای همه بشر کافی نیستند.

۳. قوانین الهی که با فطرت همگان سازگار است و به زمان حال، گذشته و آینده اختصاص ندارد. این قانون اصل مشترک میان تمام بشریت است و بر مصالح و مفاسد واقعی تکیه دارد. این مصالح و مفاسد، به‌صورت احکام فقهی و حقوقی خود را بروز می‌دهند و در جهان آخرت، صورت واقعی آنها به شکل بهشت و جهنم نشان داده می‌شود. قوانین اعتباری برخاسته از شریعت، از یک‌سو برخاسته از ملاک‌هایی هستند که علم آنها نزد حضرت حق است و از سوی دیگر، در آخرت به‌صورت بهشت و جهنم جلوه می‌کنند که حقیقت تکوینی آنهاست. قانون الهی باید به تکوین تکیه داشته باشد تا بتواند حقیقت انسان را بسازد.[1]

بررسی جهات مختلف اعتباری بودن حکمت عملی

با توجه به معانی مختلف اعتباری، اعتباری بودن حکمت عملی را در سه جهت می‌توان تبیین کرد:

۱. به‌لحاظ موضوع و به‌لحاظ علم و قضایایی که مشتمل بر آن است.

با توجه به آنکه موضوع حکمت عملی فعل ارادی انسان است و فعل ارادی انسان از جمله موجودات اعتباری است که اراده انسان در تحقق آن دخیل است،

۱. جوادی آملی، گزارشی از نشست سوم سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه.

حکمت عملی علمی است پیرامون موضوعی اعتباری. بااین‌وصف، آن را باید علمی اعتباری دانست.[1]

۲. به‌لحاظ اینکه حکمت عملی از قضایایی انشائی و بایدها و نبایدها تشکیل شده است. دراین‌صورت باید آن را علمی اعتباری دانست.[2] آیت‌الله جوادی آملی میان احکام افعال ارادی انسان و گزاره‌های انشائی بیانگر این احکام تلازم ایجاد می‌کند. به اعتقاد ایشان، احکام حکمت عملی چون درباره افعال ارادی هستند، باید به‌صورت انشائی و باید و نباید ذکر شوند. بر این اساس، ایشان معتقد است که حکمت عملی دانش بایدها و نبایدها است و مجموعه بایدها و نبایدها قوانینی است که شامل اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل است.[3]

با توجه به آنکه در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی حکمت عملی از علوم اعتباری است، باید گفت این علم از قضایای انشائی شکل گرفته است و خبر از واقع در آن وجود ندارد. لذا صدق و کذب در آن بی‌معنا است. به اعتقاد ایشان، شکل‌گیری حکمت عملی بر پایه احساسات و علایق انسان‌ها است نه واقعیت خارجی. بر این اساس، حکمت عملی مانند رسوم، عادات و آداب اجتماعی و عاطفی است. البته رسوم، مختلف هستند. بعضی از آنها مقطعی و موضعی و بعضی هم فراگیر هستند که رسوم فراگیر را حکمت عملی می‌نامند. از جمله رسوم فراگیر، عبارتند از بد بودن دروغ، خیانت و ستم و نیک بودن صدق، امانت و عدل.[4]

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ۱، ص۱۲۱ـ۱۲۲و۱۲۲ـ۱۲۳؛ ج۲ـ٤، ص۱۵۷؛ مبادی اخلاق در قرآن، ص٤۱ـ۳٦؛ سرچشمه اندیشه، ج٤، ص۲۹۳؛ فلسفه حقوق بشر، ص٤۷؛ تسنیم، ج۱۰، ص٦۲۰ـ٦۲۱؛ شریعت در آینه معرفت، ص۲٤۱.

۲. رحیق مختوم، ج۱ـ۱، ص۱۳۹و۳۲۰؛ حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱؛ فطرت در قرآن، ج۱۲، «تفسیر موضوعی»، ص۳۰.

۳. آیت‌الله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ج۱۲، تفسیر موضوعی، ص۳۰.

٤. مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۸و٤٥.

۳. حکمت عملی از مفاهیم اعتباری شکل گرفته است؛ البته نه از اعتباریات محض که تمام حقیقت آن به دست اعتبارکنندگان است. همان‌گونه که گذشت، اعتباریات محض دارای اصالت و تکوین نیستند. ولی برخی از اعتباریات ریشه تکوینی دارند. به این معنا که آنها در خارج مابه‌ازاء عینی ندارند و چیزی در خارج وجود ندارد که این عناوین بیانگر حقیقت آنها باشند. به‌عنوان مثال، در خارج چیزی به‌عنوان درخت، زمین، آب، انسان، ستاره و میلیون‌ها موجود خارجی دیگر وجود دارد، اما چیزی به عنوان صدق، کذب، ظلم، عدل، حسن، قبح و نظایر آن وجود ندارد. این حقایق، قابل اشاره خارجی نیستند و تنها منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است.[1] البته بسیار فرق است بین نظری که حکمت عملی را بدون هیچ مابه‌إزاء خارجی و اعتباری محض می‌داند و نظری که برای آن منشأ انتزاع قائل است. در دیدگاه اول، اعتباری وابسته به قرارداد محض است. نسبی است و با تغییر قرارداد تغییر می‌کند. اما در معنای دوم، اعتباری دارای فرد بالذات در خارج نیست و فرد مستقلی در خارج ندارد و تنها به واسطه منشأ انتزاع خود در خارج موجود است. پس این اعتباری دارای منشأ تکوینی و واقعی است و حتی می‌تواند واقعیت‌ساز و منشأ اثر در واقعیت باشد.[2] ایشان در عبارات دیگری می‌گوید همه احکام اعتباری حکمت عملی که بر اساس آموزه‌های وحی شکل گرفته‌اند، مسبوق به ملاک‌های واقعی از قبیل مصالح و مفاسد و ملحوق به امور تکوینی در معاد (مانند بهشت و دوزخ) هستند.[3]

انسان در حکمت عملی پدید آورنده اعتبارات است، نه کاشف حقایق. انسان بر اساس غرایز درونی نیازمند غذا، مسکن، لباس، همسر و ... است. این نیازمندی‌ها از

۱. همان، ص۲۸.

۲. همانجا.

۳. تسنیم، ج٦، ص۱۰۷.

نظر سود و زیان و ملایمت و ... گوناگون هستند و همین انسان را وا می‌دارد تا به چیزی که نیازش را بر طرف می‌سازد علاقه پیدا کند.[1] این علاقه به کسب این نیازها، به‌صورت گزاره‌های انشائی اعتبار می‌شوند. علاوه بر آن، چون این چیزها نیازمندی‌های انسان هستند، انسان آنها را نیکو می‌داند و مانع کسب این نیازها را قبیح می‌پندارد. عناوین ارزشی مانند حسن و قبح و ... در این مسیر ایجاد می‌شوند. این عناوین به نظر آیت‌الله جوادی آملی اعتباراتی هستند که توسط انسان و پیرامون افعال خود او وضع شده‌اند و خارج از حقیقت انسان واقعیتی ندارند؛ هر چند این بایدها و نبایدها و عناوین ارزشی مسبوق به ملاک‌های واقعی و ملحوق به نتایج حقیقی هستند.[2]

اعتباری بودن حکمت عملی به معنای اعتباری محض نیست؛ چرا که اعتباریات محض دارای منشأ تکوینی نیستند. اعتباری بودن حکمت عملی به این معناست که ریشه تکوینی دارد. این اعتباریات مانند گروه نخست مابه‌ازاء خارجی و عینی ندارند و وجودی در خارج وجود ندارد که این عناوین اعتباری بیانگر حقیقت آنها باشند. به عنوان مثال، در علوم حقیقی در عالم خارج وجودی به‌عنوان مصداق بالذات درخت، زمین، آب، انسان، ستاره و میلیون‌ها موجود خارجی دیگر وجود دارد، ولی وجودی به عنوان مصداق بالذات صدق، کذب، ظلم، عدل، حسن، قبح و نظایر آن وجود ندارد. اما دسته دوم اعتباریات گرچه قابل اشاره خارجی نیستند، ولی یک منشأ برای اعتبارهای این دسته در خارج وجود دارد؛ بر خلاف دسته اول که کاملاً ساخته و پرداخته ذهن انسان هستند. بنابراین بسیار فرق است بین نظری که حکمت عملی را بدون هیچ مابه‌إزاء خارجی و اعتباری محض می‌داند و نظری که برای آن منشأ انتزاع قائل است. در دیدگاه اول، اعتباری، وابسته به قرارداد

۱. همان، ص٤٣٦.

۲. همان، ج۱۰، ص٤٣٦ـ٤٣٧.

محض و نسبی است و با تغییر قرارداد تغییر می‌کند. در معنای دوم، اعتباری در خارج به‌صورت مستقل وجود ندارد، بلکه به‌واسطه منشأ انتزاع خود موجود است. اعتباری به این معنا، دارای منشأ تکوینی و واقعی است و حتی واقعیت‌ساز و منشأ اثر در واقعیات است.[1]

بایدها و نبایدها به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. بایدها و نبایدهای حقیقی بر اساس تکلیف شکل می‌گیرند نه شعور، ادراک و اراده. به این سبب نباید گفت بایدها و نبایدها در هر جایی که ادراک و شعور و فعل ارادی است وجود دارد. به بسیاری از موجودات که اهل درک، آگاهی و اراده و شعورند، باید و نباید اعتباری تکلیفی تعلق نمی‌گیرد؛ مانند ذات اقدس خداوند، فرشتگان و مجردات. اگر درباره این موجودات باید و نباید به‌کار رود، غیر تکلیفی و بر اساس ضرورت و امتناع فلسفی تفسیر می‌شود. علوم اعتباری مثل اخلاق و فقه، احکام مکلفین را بیان می‌کنند.[2]

اعتباری دانستن حکمت عملی، ناشی از آن است که این علم را دارای احکامی پیرامون باید و نباید حقیقی بدانیم. آیت‌الله جوادی آملی با آنکه ریشه بایدها و نبایدهای بیان شده در حکمت عملی را در شناختی هستی‌شناسانه از افعال انسان و غایت آنها می‌داند، ولی از علمی که متکفل این شناخت هستی‌شناسانه است سخن نمی‌گوید؛ بلکه صرف باید و نبایدها را حکمت عملی معرفی می‌کند. به بیان ایشان: «بایدها و نبایدهای بیان شده در حکمت عملی پیرامون افعال ارادی انسان، ریشه در شناختی هستی‌شناسانه از جهان دارد و بر اساس آن شکل می‌گیرد. به عنوان مثال، شناخت اینکه اگر کاری توسط انسان صورت گیرد فلان اثر بر آن مترتب است، شناختی هستی‌شناسانه از واقعیت خارجی و تکوینی است و اگر

۱. مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۸.

۲. همان، ص۴۱.

کاری بر اساس آن صورت گیرد، در محدوده حکمت عملی نیست. اما اگر با توجه به این شناخت هستی‌شناسانه گفته شود "پس باید آن کار صورت گیرد یا ترک شود تا فلان اثر بر آن مترتب شود یا خیر"، سخنی در محدوده حکمت عملی و غیر هستی‌شناسانه است».[1]

البته گاهی ایشان بیان داشته‌اند که در حکمت نظری از بود و نبود احکامی پیرامون افعال ارادی انسان سخن گفته می‌شود؛ مانند آنکه اگر فرد یا جامعه‌ای به خلقی بد مبتلا شوند، به سقوط و هلاکت می‌افتند و نیز اگر از فضایل اخلاقی بهره‌مند شوند، دارای قداست و سعادت می‌شوند. اما در حکمت عملی از باید و نباید سخن گفته می‌شود؛ اینکه جامعه باید دارای چه مؤلفه‌هایی باشد تا سعادت‌مند شود و از چه چیزهایی باید دوری کند تا به شقاوت و خسران گرفتار نشود.[2]

تبیین موضوع حکمت عملی به عنوان یک عمل حقیقی

با توجه به آنکه حکمت عملی از انواع حکمت به معنای عام است که موضوع آن موجود بما هو موجود است، می‌توان حکمت عملی را به این سبب که از یکی از اقسام وجود حقیقی بحث می‌کند، علمی حقیقی به حساب آورد؛ زیرا همان‌گونه که ذکر شد، موضوع حکمت عملی، فعل ارادی و حالات نفسانی انسان است که هر دو از وجودهای حقیقی هستند و نمی‌توان آنها را وجودی غیر حقیقی و از سنخ اعتبارات انسان دانست. باید و نبایدهایی که پیرامون این افعال هستند، از اعتبارات انسان هستند. ولی بحث حکمت عملی از خود این افعال و نسبت آنها با سعادت و شقاوت انسان، بحثی هستی‌شناسانه پیرامون فعل ارادی انسان است. افعالی که موضوع باید و نباید هستند، با سعادت یا شقاوت انسان رابطه تکوینی

۱. همان، ص۲۶.

۲. همان‌جا.

دارند و این افعال با این لحاظ موضوع حقیقی حکمت عملی هستند، نه خود بایدها و نبایدها. انسان بعد از شناخت افعال خود و رابطه آنها با سعادت و تکامل انسان در حکمت عملی، قضایای دیگری را اعتبار می‌کند؛ مثلاً می‌گوید باید این افعال صورت گیرد و افعالی که در راستای سعادت نیست نباید محقق شوند.

بنابراین می‌توان گفت باید و نبایدها مسائل و قضایای مطرح در حکمت عملی نیستند. بلکه از لوازم قضایای حقیقی و هستی‌شناسانه حکمت عملی به‌شمار می‌روند. تا معلوم نشود که یک فعل یا حالت نفسانی بر آمده از آن به عنوان وجودی حقیقی با سعادت انسان دارای ارتباط است، انسان نمی‌تواند به بایستگی انجام یا ترک آن حکم کند. در حکمت عملی از این وجودهای حقیقی و رابطه آنها با سعادت سخن گفته می‌شود، نه از بایدها و نبایدهایی که لازمه آنها هستند.

این سنخ از بحث‌های هستی‌شناسانه درباره افعال ارادی انسان و رابطه آنها با سعادت، درست همان چیزی است که حکمای پیشین آن را حکمت عملی دانسته‌اند.[۲،۱] فعل ارادی و حالات نفسانی درست است که منشأ ارادی دارند و

۱. فارابی، منطقیات، ج۱، ص٤١٥؛ همو، احصاء العلوم، ص۷۹ و ۸۳؛ همو، کتاب الملة، ۱۹۹۱م، ص٥٤.

۲. ابن‌سینا درباره حکمت عملی و حقیقی بودن این علم می‌گوید: «انّ الغرض فی الفلسفة أن یوقف علی حقائق الأشیاء کلّها علی قدر ما یمکن الإنسان أن یقف علیه. و الأشیاء الموجودة إما أشیاء موجودة لیس وجودها باختیارنا و فعلنا، و إما أشیاء وجودها باختیارنا و فعلنا ... و معرفةالأمور التی من القسم الثانی تسمی فلسفة عملیة ... إنما الغایة فیها تکمیل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما یعمل به فتعمل. فالنظریة ... و العملیة غایتها معرفة رأی هو فی عمل» (الشفاء، المدخل، ١٤٠٥ق، ص۱۲). همان‌گونه که دیده می‌شود، شناخت حقیقت اشیائی که وجود آنها در اختیار ما است، از مسائل حکمت عملی است. حکمت عملی، درباره حقیقت و غایت افعال ارادی انسان سخن می‌گوید، نه از بایدها و نبایدهای آن. همچنین او در مباحث مشرقیه در بیان غایت اقسام حکمت می‌گوید: «لانه اما أن تکون الغایة فی العلم تزکیة النّفس مما یحصل لها من صورة المعلوم فقط. و اما أن تکون الغایة لیس ذاك فقط، بل و أن یعمل الشّیء الّذي انتقشت صورته في النّفس ... یسمون الثّاني منهما عملیاً، لان غایته عمل (همو، منطق المشرقیین، ١٤٠٥ق، ص٥ـ٦) همان‌گونه که مشخص است قرار است در حکمت عملی، صورتی از شیء که علمی حقیقی است در نفس نقش ببندد، نه آنکه انسان بایدها و نبایدهایی را اعتبار کند.

اراده در به وجود آمدن آنها نقش دارد، ولی چنین نیست که وجود آنها به اعتبار انسان باشد و خود فی نفسه فاقد وجود حقیقی مختص خود باشند. دراین‌صورت ممکن است گفته شود: پس چه فرقی میان حکمت نظری و حکمت عملی باقی می‌ماند. در پاسخ باید گفت همان‌گونه که آیت‌الله جوادی آملی و حکمای پیشین اذعان کرده‌اند، موجودات عالم دو نوعند: آنهایی که اراده انسان در وجود حقیقی آنها نقشی ندارد و آنهایی که اراده انسان در تحقق وجود حقیقی‌شان دارای اثر است. حکمت نظری از سنخ نخست سخن می‌گوید و حکمت عملی از سنخ دوم.[1] تنها تفاوت موضوع حکمت عملی با حکمت نظری آن است که در موجود موضوع حکمت عملی با فعل ارادی انسان در خارج موجود می‌شود. پس تفاوت منشأ ایجاد این وجودها، تغییری در معنای وجود آنها نباید داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که یکی اعتباری و دیگری حقیقی باشد. فعل انسان پس از موجود شدن، مانند دیگر وجودها به معنای حقیقی کلمه موجود است و نباید آن را اعتباری دانست. نکته دقیق آن است که در بحثی مستقل باید حقیقت فعل انسان روشن شود. آیا فعل انسان صرف حرکت اعضا و جوارح است یا حقیقتی نفسانی است که منشأ حرکت اعضای جسمانی انسان است. همچنین این نکته که افعال جوانحی انسان نیز در مجموعه افعال او هستند، به چه صورت باید توضیح داده شود؟

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، بایدها و نبایدها یا اعتباریاتی که منشأ عینی و نفس‌الامری دارند، وقتی صورت می‌گیرند که نخست آن منشأ خارجی‌شان در علمی شناخته شده باشد. به نظر می‌رسد آن علمی که شناخت این منشأها را بر عهده دارد، حکمت عملی است. حکمت عملی که شناخت افعال ارادی انسان را در پی دارد، پس از حصول موجب شکل‌گیری انشائیات و اعتباراتی می‌شود که

۱. فارابی، کتاب‌الحروف، ص٦٧؛ ابن‌سینا، مدخل منطق شفا، ١٤٠٤ق، ص١٢؛ همو، الهیات شفا، ١٤٠٤ق، ص٣ـ٤؛ قطب شیرازی، درةالتاج، ١٣٨٥، ص١٥٢ـ١٥٣.

آیت‌الله جوادی آملی از آن با حکمت عملی یاد می‌کنند.

مقایسه اعتبارات بشری با اعتبارات دینی و شرعی

آیت‌الله جوادی آملی گاهی بیان می‌دارد که فقه و حقوقی که از سوی جوامع مختلف بشری تدوین می‌شوند، از وجودهای اعتباری سخن می‌گویند و بر اساس نوعی قرارداد شکل می‌گیرند که با اعتبار معتبِر پدید می‌آیند و با تغییر اعتبار دگرگون می‌شوند و هیچ واقعیتی ندارند.[1] قوانین بشری، اعتباریاتی هستند که هرگز در تکوین و واقعیات ریشه ندارند. چه‌بسا در جایی و زمانی، یک انتزاع حق و پذیرفته شده تلقی گردد و در جا و زمان دیگر خیر.[2]

این قوانین اعتباری اجتماعی انسان‌ها غیر از قوانین شرعی است که از سوی شرع وضع می‌شوند. قوانین دینی با فطرت الهی انسان مطابق هستند. این قوانین به‌صورت واقعی و ضروری برای تکامل انسان لازم هستند. پس اینها قراردادی صرف نیستند. بلکه حقایقی هستند که به زبان اعتبار بیان شده‌اند. به سبب این واقعیت است که آثار تکوینی آنها در قیامت ظهور می‌کند و نتیجه اعمال به‌صورت برزخ، دوزخ و بهشت متمثّل می‌شوند.[3] قوانین اعتباری اسلامی مجموعه قوانینی هستند که دارای ریشه تکوینی‌اند. این قوانین از اصالت و واقعیت بهره دارند و زاییده فکر و خیال بشر نیستند. هر چیز که خود تکوینی باشد یا ریشه در تکوین و جهان واقعیت داشته باشد، قابل برهان است. علاوه بر آن، قوانین بشری بر اساس تجربه و سعی و خطا بنا شده‌اند. استدلالی که بر اساس تجربه بنا شده باشد، همواره می‌تواند دست‌خوش بهانه‌های گوناگون قرار گیرد. اما در برهان عقلی جایی برای چون و چرا و بهانه‌آوری نیست. قوانین اسلامی دارای حد وسطی

۱. تسنیم، ج۱۲، ص۳۸؛ حقوق بشر اسلامی، ص۲۴۳.

۲. فلسفه حقوق بشر، ص۲۴۳.

۳. نسیم اندیشه، ج۳، ص۱۱۷؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۷۵- ۲۷۶؛ نسبت دین و دنیا، ص۹۵.

است که از مبدأ فاعلی و علت غایی حقیقی ناشی شده است. از این نظر هم قوانین آن دارای استحکام و قوت است. این در حالی است که قوانین بشری هرگز این مزیّت‌ها را دارا نیستند. مبدأ فاعلی آنها خواست و میل بشر است و علت غایی آن برقراری نظام ساختگی و دلخواه در جامعه است. ازاین‌رو هرگز نمی‌توان در اثبات و درستی این نظام حقوقی، برهان عقلی اقامه کرد.[1] هماهنگی تکوین و قوانین شرعی موجب حق‌مداری و حقیقت‌محوری نظام اعتباری دین است.[2]

به نظر آیت‌الله جوادی آملی، دین اسلام و هر چیزی که رنگ دینی و قدسی دارد، از پشتوانه تکوینی برخوردار است. این پشتوانه به‌گونه‌ای است که همه آموزه‌های عقیدتی، اخلاقی، حقوقی، فقهی و ... را زیر پوشش خود دارد. در حقیقت، آن‌سوی احکام و تعالیم دینی حقایق تکوینی قرار دارد و بلکه بیان آنها به‌صورت اعتباری، آموزه‌های دینی را تشکیل می‌دهد. اگر حقیقت دین بخواهد به‌صورت حقیقی و واقعی بروز کند، به‌صورت این حقایق تکوینی خواهد بود. پس دین شکل اعتباری عالم تکوین است و نباید دین را به‌صورت قواعد و مقررات اعتباری صرف تلقی کرد که هیچ‌گونه پشتوانه تکوینی ندارد.[3] پس قوانین دینی که مطابق فطرت الهی انسان است، نمی‌تواند صرف قرارداد باشد. بلکه دارای پشتوانه‌های حقیقی و ضروری برای تکامل انسان است که به زبان اعتبار بیان شده است.[4]

قوانین شرعی، معقول و دارای پشتوانه برهانی هستند که با عقل برهانی یا نقل معتبر قرآنی و روایی قابل استنباط هستند. قیاس فقهی و استقرای ناقص در

---

۱. فلسفه حقوق بشر، ص۲۴۳-۲۴۵.

۲. تسنیم، ج۶، ص۳۵۸.

۳. نسبت دین و دنیا، ص۹۵؛ نسیم اندیشه، ج۳، ص۱۱۸؛ اسلام و محیط زیست، ص۹۹.

۴. ولایت فقیه، ص۴۱۵.

استنباط این قوانین کارآیی ندارد.[1] هر دو اعتبار دارای آثار فراوان در زندگی انسان هستند. ولی اعتبار شرعی علاوه بر این، مسبوق به ملاک‌های واقعی و ملحق به آثار تکوینی در معاد و جهان دیگر است.[2] معارف، اخلاق و احکام دینی علومی اعتباری هستند که در صورت علم و عمل و التزام به آنها اثر تکوینی بر روح انسان می‌گذارند و روح را دارای بصیرت می‌سازند. به‌عنوان مثال، الفاظی مانند ایمان و کفر از معانی اعتباری هستند که به حقیقت‌ها و واقعیت‌های تکوینی درونی انسان تکیه دارند. نشانه پشتوانه تکوینی و حقیقی این معانی اعتباری آن است که اگر کسی بصیر باشد، در همین دنیا ممکن است حقیقت کفر یا ایمان را ببیند.[3]

در دیدگاه اسلامی، حقوق اسلامی از اعتباریات نفس‌الامری است که از هستی واقعی حکایت می‌کند و ریشه در تکوین دارد و این حقوق از صرف قراردادهای بشری نیست.[4] ایشان تصریح دارد که حقوق از هستی واقعی حکایت می‌کند و ریشه در تکوین دارد. نه اینکه صرفاً زاییده قراردادهای بشری باشد. به همین دلیل می‌توان بسیاری از احکام ماهیت را بر حقوق نیز تطبیق کرد؛ البته با مراعات قلمرو هر یک به‌گونه‌ای که سبب آمیختگی این مفاهیم با یکدیگر نشود.[5] در حقوق‌شناسی باید این مسئله بررسی شود که حقوق به چه حقایق عینی تکیه دارد و از کدام واقعیات استنباط می‌شود و روش استنباط آنها از این حقایق تکوینی چگونه است؟[6]

۱. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱؛ تسنیم، ج۱۰، ص۶۲۱؛ فلسفه حقوق بشر، ص۲۴۳-۲۴۴.
۲. جامعه در قرآن، ص۳۲۵؛ تسنیم، ج۱۰، ص۶۲۱؛ ج۱۳، ص۴۴۴؛ ولایت فقیه، ص۴۱۴.
۳. تسنیم، ج۱۲، ص۲۲۰.
۴. سرچشمه اندیشه، ج۴، ص۲۵۵؛ فلسفه حقوق بشر، ص۵، ۱۲۸و۲۴۳؛ الدروس في فلسفة الحقوق، ص۶۳؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۷۵.
۵. فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۷-۱۲۸.
۶. سرچشمه اندیشه، ج۴، ص۲۵۵.

نظام هستی، پشتوانه تکوینی اعتبارات دینی

درباره گزاره‌های اخلاقی نیز می‌فرماید: همان‌گونه که در پزشکی خوبی و بدی داروها و کارها از روی سلیقه نیست و بر اساس علم و علت است، در مسائل اخلاقی هم بر اساس تجرد روح و واقعیت سعادت آن، خوب و بدهای اخلاقی جعل می‌شود که سلیقه‌ای نیست و بر اساس واقعیت است. به همین سبب باید آنها را برهان‌پذیر دانست. البته مباحات که باید و نبایدی درباره آن نیست، سلیقه‌پذیر است.[1] ایشان در توضیح این مطلب بیان می‌دارد که گرچه اخلاق، علمی اعتباری است، ولی از امور اعتباری محض نیست تا به دست معتبر سپرده شده باشد. بلکه دارای ریشه تکوینی است. اعتباری بودن اخلاق به این معناست که مفاهیم اخلاقی در خارج مابه‌ازاء و فرد بالذات ندارند. در خارج، چیزی ـ مثلاً ـ به نام درخت، زمین، آب، انسان، ستاره و صدها و هزارها موجود خارجی دیگر وجود دارد، اما چیزی به‌عنوان راستی و دروغ‌گویی، ظلم و عدل، حُسن و قبح و مانند آنها وجود ندارد؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توانیم در خارج به وجودی اشاره کنیم و بگوییم این وجود، حَسَن یا قبیح یا ظلم و عدل است. البته منشأ انتزاع اعتبار این مفاهیم در خارج وجود دارند. بنابراین اخلاق اعتباری محض نیست. بلکه دارای منشأ تکوینی و واقعی است و حتی واقعیت‌ساز نیز هست.[2] اخلاق به‌عنوان پشتوانه اجرای احکام اعتباری در حوزه‌های حقوقی و اجتماعی و سیاسی و ... است و بیانگر ریشه تکوینی احکام اعتباری است. با بیانات اخلاقی است که احکام اعتباری از اعتبار محض خارج می‌شوند و به‌طور غیر مستقیم به حقایق عینی مرتبط می‌شوند.[3]

همچنین احکام فقهی نیز استنادش به حقایق تکوینی و عینی است و احکام

۱. مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۸.

۲. همان، ص۲۸.

۳. شریعت در آینه معرفت، ص۲٤٤.

تکوینی بر آن جاری است.[1] احکام اعتباری فقه، جعل الهی دارند و بر مصالح و مفاسد واقعی استوارند. این احکام محفوف به دو امر تکوینی هستند که یکی ملاک‌های واقعی است که بر اساس آنها جعل می‌شوند و دیگری به‌لحاظ غایت و نتیجه‌ای است که به آن می‌انجامند. معاد و آخرت انسان در گرو انجام همین احکام اعتباری است.[2]

به نظر آیت‌الله جوادی آملی، در دیدگاه اسلام، اعتباریات دینی و اخلاقی و حقوقی مبدأ و غایت تکوینی دارند.[3] به‌طور کلی باید گفت علوم انسانی که در پرورش انسان بسیار مؤثر هستند، هرگز اعتباری محض نیستند و بدون تکیه به واقعیت تحقق نمی‌یابند.[4] به همین جهت باید گفت تمام احکام اعتباری در فضای شریعت مسبوق و ملحوق به حقایق تکوینی و حقیقی است. مسبوق بودن به حقایق تکوینی برای آن است که قوانین اعتباری در نظام شریعت با استناد به ملاک‌های واقعی و مصالح و مفاسد حقیقی صورت می‌گیرد. ملحوق بودن احکام به حقایق تکوینی هم برای آن است که این عمل و ترک این احکام در آخرت، ثواب و عقاب تکوینی را در پی دارند.[5]

آیت‌الله جوادی آملی نه‌تنها دین را دارای منشأ و نهایتی نفس‌الامری و تکوینی می‌داند، بلکه گاهی برای خود آموزه‌های دینی هم نوعی تکوین و نفس‌الامر قائل

---

۱. رازهای نماز، ص۲٦؛ ادب فنای مقربان، ج۱، ص٤٦.

۲. شمس‌الوحی تبریزی، ص۱۷۷؛ ولایت فقیه، ص٤١٤؛ اسلام و محیط زیست، ص۱۱۳؛ تسنیم، ج۱۳، ص٤٤٤.

۳. ولایت فقیه، ص٤١٤؛ نسیم اندیشه، ج٤، ص۱۱٦؛ مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۵ و ۲۸؛ فلسفه حقوق بشر، ص۵.

٤. سرچشمه اندیشه، ج٤، ص۲۵۵؛ فلسفه حقوق بشر، ص۵.

۵. توحید در قرآن، ص٤۲۵؛ فطرت در قرآن، ص۲۷٦؛ نسبت دین و دنیا، ص۹۵؛ ولایت فقیه، ص٤١٤ـ٤١۵؛ تسنیم، ج۱۰، ص٦۲۲ـ٦٤۰؛ ج۱۳، ص٤٤٤.

می‌شود. به بیان ایشان، ازآنجاکه احکام الهی در ساختن انسان متکامل نقش مهمی دارد و پشتوانه احکام اعتباری باید و نبایدی به حقایق تکوینی «بود و نبودی» یا «بود و نمودی» باز می‌گردد، می‌توان گفت آنچه در شریعت واجب است، در حقیقتِ تکوین نیز وجوبش وجود دارد و آنچه در اعتبار «ممنوع و حرام» است، در نظام تکوین نیز ممتنع و معدوم است.[1] به نظر ایشان، خود دین از پشتوانه تکوینی برخوردار است. این پشتوانه تکوینی همه بخش‌های عقاید، اخلاق، حقوق و فقه دین را شامل می‌شود. در حقیقت، تعالیم دینی همان حقایق تکوینی و نفس‌الامری هستند که به‌صورت اعتباری بیان شده و در دین تجلی یافته‌اند؛ به گونه‌ای که اگر حقیقت دین بخواهد به‌صورت حقیقی ظاهر شود، به‌صورت حقایق نفس‌الامری و تکوینی تجلی می‌کند. دین بیانی اعتباری از عالم هستی است و حقیقت آن همان نظام هستی است. بااین‌وصف می‌توان دین را تفسیری اعتباری از عالم هستی دانست؛ به‌صورتی‌که جزءجزء دین، دارای اصل و حقیقتی عینی و تکوینی است. اعتبارهای دینی در جهان دیگر به‌صورت حقیقی خود ظاهر می‌شوند و تجسم اعمال در جهان آخرت بر همین مبنا شکل می‌گیرد.[2]

پس در آن سوی ظاهر افعال اعتباری، حقایقی وجود دارد که پشتوانه این اعتبارات است. برای نمونه، همه افراد جامعه بر زمین می‌نشینند، بر می‌خیزند و غذا می‌خورند. این امور مادی، علاوه بر این ظاهر مادی و اعتباری خود، به سبب ارتباط و بهره‌ای که از عوالم دیگر دارند می‌توانند دارای آثار و نتایج نفس‌الامری و حقیقی باشند. آموزهای دینی هم به همین صورت هستند. با آنکه ظاهری اعتباری دارند، ولی دارای پشتوانه حقیقی‌اند.[3]

---

۱. سروش هدایت، ج۱، ص۸۵

۲. نسیم اندیشه، ج۳، ص۱۱۷ـ۱۱۸؛ نسبت دین و دنیا، ص۹۴ـ۹۵؛ اسلام و محیط زیست، ص۹۹ـ۱۰۳.

۳. اسلام و محیط زیست، ص۱۰۳ـ۱۰۴و ۱۰۶؛ فطرت در قرآن، ص۲۷۵؛ نسبت دین و دنیا، ص۹۷.

به‌طور کلی باید گفت ازآنجاکه چیزی به‌صورت تصادفی و بدون علت فاعلی یافت نمی‌شود، همه موجودات حقیقی یا اعتباری را باید متکی به علتی دانست که آنها را ایجاد یا اعتبار می‌کند. بر اساس توحید ربوبی نیز پیدایش هر چیزی به خداوند سبحان استناد دارد. در نتیجه هرچه سهمی از هستی و وجود دارد، چه حقیقی و چه اعتباری، به خداوند مرتبط است و خداوند آن را ایجاد کرده است.[1]

شاهد دیگر بر پشتوانه حقیقی داشتن دین آن است که خدای سبحان از دین با عنوان فطرت یاد می‌کند. یعنی رابطه بین اعتبار و تکوین، چنان قوی است که اگر آن تکوین بخواهد به‌صورت اعتبار درآید، به‌صورت مقررات دینی خواهد بود و اگر بشود مقررات اعتباری به‌صورت تکوینی محقق شوند، به‌صورت فطرت و حقیقت انسانی در خواهد آمد. به سبب همین ارتباط تکوینی دین و حقیقت انسان است که عمل به دین می‌تواند واقعیت تکوینی انسان در آینده را شکل دهد و انسان از طریق عمل به دین به تکامل تکوینی می‌رسد. در صورت عدم ارتباط میان اعتبارات دینی و حقایق نفس‌الامری، انسان نمی‌توانست به سبب عمل به دین، آینده عینی خود را بسازد.[2]

ممکن است گفته شود برخی از احکام اعتباری دین، مانند مالک بودن، درباره حق‌تعالی به‌کار رفته است و این، مخلوط کردن تکوین و اعتبار است. خداوند که مالک حقیقی تمام اشیاء است، چه نیازی دارد به مالکیت اعتباری؟ پاسخ آن است که ملکیت تنها به معنای اعتباری نیست. بلکه گاهی ملکیت تعیین‌کننده محدوده تکلیف برای دیگران است. اعتبار ملکیت اعتباری برای حق‌تعالی برای تعیین محدوده تکلیف دیگران است؛ مثلاً اگر چیزی از انفال یا خمس و سهم حق‌تعالی باشد، آحاد مردم موظف هستند حریم آن را پاس بدارند و از تصرف در آن پرهیز

---

۱. ولایت در قرآن، ص۱۲۶.

۲. شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۷۵.

کنند. درحالی‌که رعایت این کار در ملک تکوینی حق‌تعالی لازم نیست.[1]

بنابراین با آنکه دین و مقرّرات و احکام آن اعتباری‌اند، از پشتوانه‌هایی تکوینی برخوردارند و این پشتوانه‌ها که همان ملاک‌های مصلحت و مفسده اعمال هستند، انسان را به حقایق تکوینی می‌رسانند. رابطه بین اعتبار و تکوین، چنان قوی است که اگر تکوین بخواهد به‌صورت اعتبار درآید، به‌صورت مقررات دینی بروز می‌کند و اگر مقرّرات اعتباری به‌صورت تکوین درآیند، همان فطرت و حقیقت انسانی می‌شوند. پس اعتبارات دینی زیربنایی تکوینی دارد که با واقعیت‌های تکوینی بعدی در ارتباط است. انسان با این اعتباریات، به حقیقت تکوینی راه می‌یابد. انسان بر اساس اعتباریات صرف، با گذشته و آینده خود نمی‌تواند ارتباط عینی برقرار کند. بنابراین از راه عمل به دین و انجام وظایف الهی می‌توان به حقایق تکوینی راه یافت.[2]

ربط میان افعال ناشی از اعتبارات و نتایج حقیقی آنها

غایتِ خلقت انسان، عبارت است از معرفت حق و عبادت او. این‌دو، حقایق نفس‌الامری و واقعی هستند. همچنین رابطه بین انسان و آنها نیز پیوندی حقیقی است نه اعتباری؛ زیرا بین دو موجود حقیقی، رابطه قراردادی نمی‌تواند بر قرار باشد. پس با اینکه قوانین شرعی از باید و نبایدهای اعتباری تشکیل شده‌اند، ولی پشتوانه و مبادی آنها موجودی حقیقی است. همچنین کمالات انسان همگی از حقایق خارجی هستند که با حقیقت انسان رابطه‌ای حقیقی دارند نه اعتباری. بین انسان و معرفت، بین انسان و عبادت رابطه‌ای تکوینی و حقیقی برقرار است. چنین نیست که هر چیزی برای انسان کمال باشد؛ چه حق و چه باطل. انسان موجود مختاری است و می‌تواند با اختیار خود سعید یا شقی گردد. با انتخاب هر یک از این دو، رابطه حقیقی بین او و یکی از آن دو برقرار می‌شود؛ زیرا اگر رابطه

---

۱. توحید در قرآن، ص۴۲۵.

۲. شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۷۵.

وجودی بین انسان و بین هیچ‌یک از این دو برقرار نمی‌شد، هرگز معرفت خداوند و عبادت آن حضرت، علت غایی آفرینش او نمی‌گشت. اگر ارتباط انسان با سعادت یا شقاوت حقیقی نمی‌بود، باید ارتباطش به آنها یکسان می‌بود و دراین‌صورت، هر دوی آنها برای او خیر می‌بودند. درحالی‌که تنها طرف خیر و تقوا و معرفت و عبادت، هدف نهایی انسان است و هیچ‌گونه کمالی برای او در فجور و جحود و عصیان وجود ندارد.[1]

بیان منطقی ربط میان افعال ناشی از اعتبارات و نتایج حقیقی آنها به این صورت است:

۱. انسان موجودی حقیقی است، نه اعتباری و قراردادی.

۲. معرفت و عبادت که علت غایی آفرینش و هدف نهایی انسان است، حقیقی و واقعی است، نه قراردادی و اعتباری.

۳. بین انسان حقیقی و هدف نهایی او که موجودی حقیقی است، رابطه برقرار است؛ زیرا بین معلول و علت غایی حتماً پیوند وجودی و حقیقی قرار دارد، وگرنه رابطه علیت از هم گسیخته می‌شود.

٤. ارتباط بین انسان و هدف نهایی او ارتباط حقیقی است نه اعتباری؛ زیرا ربط بین دو شیء باید از سنخ همان‌ها باشد. هرگز ممکن نیست شیئی قراردادی رابط بین دو حقیقت باشد. اگر گاهی بعضی از روابط اعتباری عهده‌دار پیوند میان چند حقیقت خارجی‌اند، برای آن است که حقایق خارجی دارای اوصاف اعتباری هستند و رابط بین اعتباریات و اوصاف قراردادی آنها باید اعتباری باشد.[2]

پس اعتبارات شرعی و دینی علاوه بر اثر دنیوی، دارای اثر تکوینی و واقعی اخروی هستند. علاوه بر آن، احکام شرع مسبوق به ملاک‌هایی واقعی هستند که بر

۱. فطرت در قرآن، ص۲۷۵ـ۲۷٦.

۲. فطرت در قرآن، ص۲۷٦– ۲۷۷؛ اسلام و محیط زیست، ص۱۰۱– ۱۰۲.

اساس آنها جعل می‌شوند.[1] ازآنجاکه افعال حق‌تعالی تکوینی است، تشریع (قوانینی که وضع می‌کند) و ایجاد دین توسط او تابع اراده ازلی و تکوینی است. جعل قوانین دینی متعلق اراده و فعلی از افعال حق‌تعالی است. بنابراین حقیقتی تکوینی است نه اعتباری و تشریعی. اما از آن‌جهت که متعلق قوانین و احکام الهی افعال ارادی انسان است، این جعل قانون توسط حق‌تعالی را اراده تشریعی او می‌نامند.[2] بر این اساس، احکام الهی جعل شده توسط حق‌تعالی را باید قوانینی تکوینی و حقیقی دانست، نه اعتباری.

اگر مطلبی با برهان معتبر عقلی ثابت شود، می‌توان آن را کاشف از اراده تکوینی یا تشریعی خداوند دانست.[3]

به باور آیت‌الله جوادی آملی، انسان موجودی است که بین دو ساحت تکوین و اعتبار جمع می‌کند. او از یک‌سو به تکوین و حقیقت اشیاء آگاه است و می‌داند پایان برخی از کارها بهشت و پایان برخی دیگر دوزخ است. از سوی دیگر، با علم به این حقیقت به حسن و قبح اشیاء حکم می‌کند.[4]

با توجه به پشتوانه حقیقی احکام دینی، باید گفت حجت‌محوری از بنیان‌های محکم دین اسلام است. ازاین‌رو دین‌باوران باید اندیشه خود را به دنبال حقایق عینی و واقعی سوق دهند و آنها را مبنای زندگی خود قرار دهند.[5]

علامه طباطبایی فقه و اصول فقه را جزو اعتباریاتی می‌دانست که بر تکوینیات و مصالح و مفاسد واقعی تکیه دارد. به عقیده آیت‌الله جوادی آملی قرار دادن فقه و اصول فقه در ردیف اعتباریات، ارزش آنها را کاهش نمی‌دهد؛ چون اعتباریات و بایدها و نبایدها، مشخص و تعیین‌کننده مسیر دست‌یابی به بسیاری از حقایق

---

۱. جامعه در قرآن، ص۳۲۵؛ تسنیم، ج۱۰، ص۶۲۱ و ج۱۳، ص٤٤٤.

۲. تسنیم، ج۱۵، ص۵۸۷.

۳. سروش هدایت، ص٥٦.

٤. دین‌شناسی، ص١٤٨.

۵. نسبت دین و دنیا، ص۱۸۳.

هستند.[1] به نظر ایشان، ثواب و گناه مانند قوانین اعتباری اجتماعی هستند که علامه طباطبایی در المیزان در بسیاری آیات آن را پذیرفته‌اند. همان‌گونه که گذشت، این سخن از نظر آیت‌الله جوادی آملی دشوار به نظر می‌رسد.[2]

تکیه اعتبارات اجتماعی بشر بر پشتوانه تکوینی و حقیقی

مفاهیم اعتباری محض به‌لحاظ مفهوم و وجود، اعتباری هستند. به این معنا که مطابق خارجی ندارند و با اراده انسان در ذهن موجود می‌شوند. همان‌گونه که گفته شد، این مفاهیم دارای مبدأ و غایت و اثر نفس‌الامری هستند. ولی به‌لحاظ مفهوم، ازاین‌جهت که مطابق خارجی ندارند و توسط انسان جعل می‌شوند، دارای نفس‌الامر نیستند. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که عناوین و مفاهیم اعتباری محض توسط انسان‌ها واقعیتی ندارند؛ مانند ملکیت، ریاست. اعتبار مالک و رئیس بودن انسان از سلطه او بر اعضا و جوارح و شئون ادراکی و تحریکی‌اش یا تسلط او بر اجتماع انسانی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین مالکیت و ریاست انسان، در خارج تحقق مستقل و جدایی ندارد، ولی منشأ و مبدئی نفس‌الامری دارد. این ریاست و مالکیت می‌تواند دارای آثار و نتایجی در این دنیا و آخرت برای انسان داشته باشد.[3] علاّمه طباطبایی معتقد است که انسان با عناوین اعتباری، واقعیت‌ها را می‌سازد؛ مثلاً به دستور فرمانده ــ که عنوانی اعتباری است ـ با کسی می‌جنگد یا صلح می‌کند. اما جنگ و صلح وجود خارجی دارند. فرماندهی، اعتباری است و در خارج نیست و نمی‌تواند فعل خدا باشد. اما آثار خارجی آن، معلول‌های خدا هستند.[4]

بنابراین تمایز اعتبارات اجتماعی با احکام دینی در این نیست که احکام دینی

۱. شمس‌الوحی تبریزی، ص۱۷٦– ۱۷۷.
۲. تسنیم، ج۲۲، ص۳۲۸.
۳. تسنیم، ج۱۳، ص٥٦۳؛ مبادی اخلاق در قرآن، ص۲٥.
٤. المیزان، ج۳، ص۱٥۷ـ ۱٥۸.

دارای مبدأ و منتهی حقیقی و نفس‌الامری هستند، ولی اعتبارات اجتماعی خیر؛ چرا که اعتبارات اجتماعی هم می‌توانند دارای مبدأ و منتهی تکوینی و حقیقی باشند. به نظر آیت‌الله جوادی آملی، هیچ اعتباری بدون مبدأ و اثر تکوینی و حقیقتی نیست.[1] به بیان ایشان، انسان در زندگی اجتماعی خود نیازمند قانون مدوّن است. این قانون شامل اعتباریاتی مانند حسن و قبح، عدل و ظلم، صدق و کذب، امانت و خیانت، بیع، اجاره، صلح و دیگر مسائل فقهی و حقوقی است. حقایق اعتباری خارج از دایره اعتبار، مصداق عینی و وجود خارجی ندارند. در هر جامعه‌ای بر اساس اختلاف اقلیم، نژاد، زبان، زمان و فرهنگ و ... قوانین مختلفی وضع می‌شود که همین نشان از اعتباری بودن قوانین اجتماعی است. این قوانین اعتباری، از دو سوی آغاز و انجام به یک سلسله حقایق تکوینی و حقیقی تکیه دارند؛ زیرا هیچ حقیقت اعتباری بدون پشتوانه تکوینی و حقیقی هرگز قابل اعتبار و جعل نیست؛ همان‌گونه که هیچ حقیقت اعتباری بدون پیامد و اثر تکوینی و حقیقی معنا ندارد.[2]

همان‌طور که حوادث تکوینی و حقیقی جهان در گیاهان، حیوانات و نباتات مؤثر هستند و افعال انسان هم که از اعتبارات ذهنی او و [به‌علاوه] از منشأهایی حقیقی و تکوینی ناشی شده‌اند، دارای اثری حقیقی تکوینی خواهند بود.[3]

آیت‌الله جوادی آملی در جای دیگر، دلیل ریشه حقیقی و تکوینی داشتن اعتبارات انسانی را چنین بیان می‌کند که اعتباری نمی‌تواند حقیقت خارجی را بسازد. ولی اگر باواسطه از حقیقت خارجی گرفته شده باشد، می‌تواند دارای اثر حقیقی باشد. ازآنجاکه این اعتبارات دارای اثر خارجی هستند، پس باید ریشه حقیقی داشته باشند.[4]

---

۱. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱ـ۱۰۲؛ مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۵.
۲. انسان در قرآن، ص۱۰۱.
۳. مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۵.
٤. همانجا.

تفاوت علوم دینی اعتباری و علوم انسانی اعتباری

ممکن است گفته شود چرا اعتبارات اجتماعی و امور عادی و جاری بشر را با آنکه تکیه‌گاه و آغاز و انجامشان حقیقی است اعتباری و غیر حقیقی می‌دانید، ولی اعتبارات دینی را حقیقی معرفی می‌کنید؟[1] مشخص است که اعتبارات اجتماعی نیز از انسان ـ که موجودی حقیقی است ـ پدید آمده‌اند و دارای اثر حقیقی در زندگی انسان هستند. پس فرق آنها با اعتبارات شرعی چیست؟

با توجه به آنکه تمام قوانین اعتباری، اعم از اجتماعی و شرعی دارای نفس‌الامر حقیقی هستند، باید گفت: اگر قوانین اجتماعی در تعارض با عقل قطعی و نقل معتبر باشند، تکیه‌گاه تکوینی و حقیقی آنها را باید نیروی شهوت و غضب یا اندیشه‌های خیالی و وهمی دانست. این مبادی برای اعتبار قانون غیر حقیقی، همگی تکوینی و نفس‌الامری هستند. ولی چون موجب اعتباری که با واقع نیستند می‌شوند، باعث شده است که به قوانین برآمده از آنها اعتباری گفته شود. البته این بدان معنا نیست که این اعتبارات محض با صرف اعتبار معتبر به‌دست می‌آیند و تکیه‌گاه حقیقی ندارند. این اعتباریات هم مانند اعتبارات شرعی و معقول دارای مبدأ و نتیجه تکوینی هستند. ولی چون مبدأ پیدایش آنها عقل و شرع نیست و نتیجه آنها هم جز خسارت و بدبختی نیست، از آنها به امور اعتباری یاد می‌شود. در حقیقت، اعتباری بودن آنها در مقایسه با اندیشه‌های بر آمده از عقل نظری و عملی مطابق با واقع است که این خیال‌پردازی‌ها و لهوها در مقابل آنها اعتباری بیش نیستند.[2]

علوم انسانی اگر در پرورش انسان سهم داشته باشد، هرگز اعتباری محض نیست و بدون لحاظ واقعیت نفس‌الامری نمی‌تواند تدوین شود.[3] عمل کردن بر

۱. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۲.

۲. همان، ص۱۰۲-۱۰٤.

۳. فلسفه حقوق بشر، ص۵.

اساس اعتبارات متکی بر حقیقت، موجب تکامل و سعادت واقعی و نفس‌الامری است و عمل نکردن بر اساس آنها، ضرر واقعی و نفس‌الامری در پی دارد.[1]

شکی نیست که قوانین وضع شده در حوزه حیات انسانی، اعتباری هستند؛ چون به اراده و اختیار انسان شکل می‌گیرند. این قوانین شامل معاملات، قوانین سیاسی و عبادی است. اما این اعتبارات از قبیل اعتبارات محض نیستند که هیچ ارتباطی با تکوین نداشته باشند. بلکه این اعتبارات، چون اهداف خارجی انسان را فراهم می‌سازند و دارای اثری تکوینی و خارجی هستند، قابل بررسی علمی و تجربی می‌باشند. مجموعه قوانین اقتصادی‌ای که با روش علمی و تجربی به‌دست آمده باشند، انسان را به اهداف اقتصادی‌اش می‌رسانند. همچنین قوانین عبادی برای تأمین اهداف اخلاقی و انسانی در خارج می‌توانند به‌صورت علمی و تجربی بررسی شوند. البته بررسی بسیاری از این علوم، با توجه به فهم مشترک انسان‌ها از ارزش‌ها و آرمان‌های انسانی صورت می‌گیرد که اقامه برهان بر صحت یا بطلان آنها ممکن نیست.[2] بنابراین از طریق علوم تجربی، برای انسان علم یقینی به اهداف و آرمان‌های حقیقی و روش دست‌یابی به آنها حاصل نمی‌شود. به همین سبب، در نتیجه‌بخش بودن احکام و قوانین اعتبار شده توسط انسان در حوزه تعاملات انسانی، جای شک و تردید است.

به همین سبب بهترین راه برای به دست آوردن این قوانین تکوینی، تمسک به قوانین الهی است؛[3] زیرا آرمان‌ها و اهداف احکام و قوانین دینی بسیار فراتر از سطح علوم حسی، استقرائی و تجربی است و بلکه برتر از دانش و فهم حصولی انسان‌ها است. بنابراین مجموعه احکام و مقرارات دینی که تنها با استعانت از

---

۱. مبادی اخلاق در قرآن، ص۱۶۸.

۲. شریعت در آینه معرفت، ص۲۴۱ـ۲۴۲.

۳. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱.

کتاب الهی و عترت نبوی به‌دست می‌آیند، بسیار معتبرتر و والاتر از قوانین و احکام اجتماعی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی و ... هستند که از طریق علوم تجربی حاصل می‌شوند.[1]

رابطه‌های اجتماعی در نظام الهی باید به نتایجی تکوینی متکی باشد. لذا تنظیم قراردادها و قوانین در حکومت اسلامی باید به وحی آسمانی استناد داشته باشد و از آنها مدد بگیرد. انسان همان‌طورکه زندگی اجتماعی خود را با مسائل اعتباری و قراردادی شکل می‌دهد، باید توجه داشته باشد که حیات حقیقی و تکوینی‌اش در جهان دیگر به این قراردادهای اجتماعی وابسته است و بین این دو پیوندی ناگسستنی برقرار است. اگر بین قوانین اعتباری اجتماعی و نتایج تکوینی و حقیقی پیوندی نباشد و بین این دو هماهنگی و ارتباطی حقیقی نباشد، هرگز از اعتباریات، سعادت حقیقی و تکوینی حاصل نخواهد شد.[2]

شاید در جمع‌بندی بتوان گفت: اگر اعتباراتی که انسان می‌کند، بر اساس علوم یقینی به‌دست آمده باشد، می‌تواند یقینی و برهانی باشد. ولی مشکل آن است که اصولاً برای «انسان به ما هو انسان» کسب این علوم اعتباری یقینی ممکن نیست؛ زیرا اعتبارات وقتی حقیقی هستند که در حقیقت با سعادت و تکامل انسان ارتباط حقیقی داشته باشند. ولی کسب چنین علمی برای انسان فارق از آموزهای یقینی دینی ممکن نیست. این دین است که با آموزهای یقینی خود نهایت حرکت انسان و افعالی که انسان را حقیقتاً به این هدف می‌رسانند روشن می‌سازند. به همین سبب است که ایشان علوم دینی اعتباری را برهانی، ولی علوم اعتباری توسط انسان را غیر برهانی می‌داند. به بیان ایشان، قوانین شرعی که از سوی شارع وضع می‌شوند معقول و دارای پشتوانه برهانی هستند که با عقل برهانی یا نقل معتبر

۱. شریعت در آینه معرفت، ص۲٤۱ـ۲٤۲.

۲. سرچشمه اندیشه، ج۲، ص٤۱۱.

قرآنی و روایی قابل استنباط هستند و قیاس فقهی و استقرای ناقص در استنباط این قوانین کارآیی ندارد.[1]

البته اشکال قابل مطرح در اینجا آن است که چرا انسان نتواند با عقل خود سعادت حقیقی خود را بیابد؟ و بر فرض یافتن این سعادت، چرا نتواند افعالی را که او را به این سعادت می‌رسانند تشخیص دهد؟ پاسخ آیت‌الله جوادی آملی آن است که عقل انسان در یافتن این حقایق عاجز است و این علوم از حوزه فعالیت عقل انسان خارج هستند. همین عجز موجب ضرورت یافتن بعثت انبیا و تبیین احکام الهی توسط ایشان است.[2] در محدوده‌ای که عقل توان فهم آن را دارد، عقل و نقل هماهنگ هستند و هیچ تعارضی میان دلیل یقینی عقل و نقل قطعی وجود ندارد.[3]

می‌توان گفت: با علم به احکام شرع و کلیات و جزئیات بیان شده در آن، عقل این توان را می‌یابد که این احکام را به‌صورتی عقلانی به نظام‌مند بیان سازد. این همان کاری است که در فلسفه اسلامی صورت گرفته است؛ چرا که فلسفه اسلامی بیانی نظام‌مند و عقلانی از آموزه‌های هستی‌شناسانه دین است. به همین وزان می‌توان حکمت عملی را بیانی نظام‌مند و عقلانی از آموزه‌هایی دانست که پیرامون افعال اختیاری انسان است. این آموزه‌ها می‌توانند بر اساس بدیهیات عقلی و با روش برهان و با توجه به آموزه‌های شریعت، به صورتی منسجم و به‌هم پیوسته بیان شوند. پس ضرورتی در انشائی بودن این احکام نیست و اعتباری بودن موضوع حکمت عملی به‌لحاظ وجودشناسی، موجب غیر حقیقی بودن این علم به‌لحاظ معرفتی نیست. می‌تواند حکمت علمی درباره وجودی اعتباری باشد که با اراده انسان در خارج محقق می‌شود و درعین‌حال، علمی حقیقی و غیر اعتباری باشد. به این معنا که بر اساس

۱. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱؛ تسنیم، ج۱۰، ص۶۲۱.
۲. شریعت در آینه معرفت، ص۲۴۲.
۳. دین‌شناسی، ص۱۴۸.

مبانی و قیاسات برهانی شکل بگیرد، نه بر اساس قضایای انشائی و بایدها و نبایدهای اعتباری.

پاسخ به دو پرسش

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که حقایق اعتباری چگونه می‌توانند از حقیقت نفس‌الامری و حقیقی حاصل شوند؟[1] پاسخ آن است که انسان موجودی است مرکب از ماده و مجرد و نیز تلفیقی است از تکوین و اعتبار. موجودی تکوینی است که با نیروی اراده خویش می‌تواند مفاهیمی را اعتبار کند. همان‌گونه که انسان موجب پیوند ماده و مجرد است، می‌تواند موجب پیوند اعتبار و تکوین نیز باشد. این پیوند در روح نبی که محل تنزل اعتبارات دینی است رخ می‌دهد. حق‌تعالی در روح نبی حقایق تکوینی را به لسان اعتبار و تشریع نازل می‌کند. علاوه بر آنکه در هر انسانی اعتبار کردن یک امر تکوینی است که محل پیوند تکوین و اعتبار است.[2] انسان با علم به سعادت و نتیجه اعمالی که انجام می‌دهد، باید و نبایدهای اعتباری را جعل می‌کند و همین موجب پیوند تکوین و اعتبار است.[3]

پرسش دیگر آن است که این حقایق اعتباری چگونه در تکوین و حقیقت اثر دارند و اعتبارات چگونه می‌توانند دارای تأثیرات نفس‌الامری و حقیقی در جهان خارج باشند؟[4] یکی از پاسخ‌هایی که به این پرسش می‌توان داد آن است که اعتباریات ریشه در حقایق نفس‌الامری دارند و با واسطه‌هایی، از آنها گرفته می‌شوند. همین باعث می‌شود که بتوانند در حقایق تکوینی تأثیر حقیقی داشته باشند.[5]

---

۱. دین‌شناسی، ص۱٤۷.

۲. همان، ص۱٤۷– ۱٤۸؛ رازهای نماز، ص٤٦.

۳. دین‌شناسی، ص۱٤۸.

٤. مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۵و۲۸؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۷۵.

۵. مبادی اخلاق در قرآن، ص۲۵و۲۸؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۷۵.

پیوند اعتبارات انسانی با افعال نفس‌الامری حق‌تعالی

گاهی آیت‌الله جوادی آملی اعتبارات انسانی را به‌نحوی به افعال نفس‌الامری حق‌تعالی نسبت می‌دهد و آنها را با وجودات حقیقی پیوند می‌زند. به نظر ایشان، نشأت اعتبار انسان موجود و مظهری از مظاهر خداوند است.[1] توضیح آنکه انسان به‌عنوان موجودی اعتبارکننده، فعلی از افعال خدا است و اراده او به اراده حق‌تعالی تحقق می‌یابد. بنابراین می‌توان اعتبارات انسانی را دارای نفس‌الامر و منتسب به حق‌تعالی دانست.[2] همچنین امور اعتباری بدان لحاظ که سبب پیدایش حقیقت‌های خارجی و دارای آثار واقعی هستند، می‌توانند به خدا نسبت داده شوند. دراین‌صورت می‌توان گفت خدای سبحان از روی حقیقت ـ و نه از روی اعتبار ـ به انسان ملکیت و ریاست می‌دهد. به این معنا که با خواست خداوند، انسان می‌تواند در اعضا و جوارح خود تصرف کند یا جامعه را با اراده خود تدبیر نماید یا مثلاً وقتی کسی چیزی را می‌خرد، خریدار با مالک شدن آن چیز، توان انجام تصرفات واقعی در شیء را پیدا کند که پیش از آن اگر این تصرفات را انجام می‌داد، با اعتراض و مخالفت‌های خارجی روبه‌رو می‌شد. بنابراین شاید بتوان گفت که خود ملکیت و ریاست و خرید و فروش، حقایقی هستند که به این اعتبار دارای نفس‌الامر و واقعیت می‌باشند. گرچه خود این اعتبارات، عین واقعیت خارجی و نفس‌الامر نیستند، ولی چون از سویی به خداوند منتسب بوده و از سویی دارای آثار خارجی هستند، به‌نحوی دارای واقعیت می‌باشند.[3]

ایشان در عبارت دیگری می‌گوید: ازآنجاکه بین اعتبار و لا اعتبار فرق است، باید برای اعتبار بهره‌ای از وجودِ هر چند ضعیف را قائل بود؛ زیرا اعتبارات از

۱. دین‌شناسی، ص۱٤۸.

۲. تسنیم، ج۱۳، ص٥٦۳؛ ولایت در قرآن، ص۱۲٦.

۳. تسنیم، ج۱۳، ص٥٦۳.

حقایق انتزاع می‌شوند و واسطه تحقق حقایق دیگر توسط انسان هستند. بـه همـین سبب معدوم محض به‌شمار نمی‌آیند. این اعتبارات را از دو راه می‌توان بـه خـدای سبحان نسبت داد: نخست از راه آثار واقعی آنها. انسان بر اساس عناوین اعتبـاری، در جهان خارج واقعیت‌هایی را می‌سازد؛ مثلاً بـه فرمـان رئیسـی کـه اعتبـار شـده است، جنگ یا صلح می‌کند و یا چون مالک اتومبیل و خانه خـویش اسـت، در آن تصرف می‌کند. جنگ و صلح یا تصرفات مالکانه، همگی از واقعیات و حقایق‌اند و وجود خارجی دارند. اسناد این حقـایق و واقعیـات بـه انسـان، بـه سـبب عنـاوین اعتباری است. دومین راه اسناد افعال بـه خـدای متعـال، از راه اسـناد فعـل اعتبـار به‌عنوان فعلی از افعال انسان به حـق‌تعـالی اسـت. بـه ایـن بیـان کـه اعتبـار فعـل اعتبارکننده است و خود معتبر هم فعل خداست. به همین سبب فعل اعتبارکننده را می‌توان فعل خدا دانست.[1]

در بیان دیگری، آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌دارد که همه قوانین مخالف عقـل قطعی و شرع معتبر هم دارای تکیه‌گاه تکوینی و حقیقی هسـتند؛ چـرا کـه آنهـا از نیروی شهوت یا غضب و اندیشه خیالی یـا وهمـی حاصـل شـده‌انـد کـه همگـی تکوینی و حقیقی هستند. اگر از موهومات و متخیلات به اعتباری یاد می‌شـود، بـه این معنا نیست که از صرف اعتبار به‌دست آمده‌اند و تکیه‌گاه حقیقی ندارنـد. بلکـه اعتباری بودن آنها، در مقایسه با اندیشه‌های عقل نظری و انگیزه‌هـای عقـل عملـی است. تمام مبادی اولی کارهای انسان، تکوینی و حقیقی است. علاوه بر آنکه نتایج افعال و کارهای او نیز تکوینی و حقیقی است.[2]

بنـابراین نـه‌تنهـا اعتباریـات از راه آثـار خـارجی و لـوازم واقعـی خـود دارای نفس‌الامرند، بلکه با بررسی دقیق معلوم می‌شود که خـود امـور اعتبـاری واقعیـت

۱. توحید در قرآن، ص٤٢٤- ٤٢٦.

۲. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۲.

دارند و همین واقعیّت عینی، مصحّح اسناد آن به خدای سبحان است. اگر بخواهیم اصول این مطلب را بر اساس حکمت متعالیه بیان کنیم، چنین است:

۱. وجود متن حقیقت بوده و اصالت با وجود است؛ نه مفهوم و نه ماهیت که تابع وجودند و نه عین آن.

۲. وجود مساوق با حقیقت است و مقابل ندارد.

۳. فلسفه درباره اصل حقیقت و وجود بحث می‌کند که موضوع حکمت است.

٤. حکمت مسائلی دارد که موضوع آنها یا همان موضوع حکمت و یا قسمی از اقسام موضوع حکمت هستند؛ مثلاً وجود که مساوق حقیقت است، قسمت می‌شود به ذهنی و خارجی که حکمت درباره این دو قسم بحث می‌کند.

۵. در تقسیمات وجود، هر یک از اقسام به لحاظی باهم فرق دارند، وگرنه همگی جزو اقسام حقیقت وجود با خواص مربوط به آن هستند؛ مثلاً وجود ذهنی، در قبال وجود خارجی معیّن، وجود ذهنی است، وگرنه در حدّ خود چون قسمی از حقیقت وجود است، وجودی خارجی و دارای تحقق است.

٦. بر اساس تشکیک در وجود، حقیقت وجود شامل مراتب ضعیف و قوی است.

۷. وجود اعتباری، وجودی ضعیف است که برای تحقق در خارج، قائم به اعتبار کسی است که حق اعتبار دارد.

۸. پس حقیقت وجود به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود.

۹. بر اساس اقسام وجود، حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود. موضوع حکمت نظری، وجود حقیقی و موضوع حکمت عملی، وجود اعتباری است.

۱۰. علوم اعتباری نظیر فقه، حقوق، سیاست، جامعه‌شناسی و اخلاق و ... است که موضوع این علوم جزئی را علم کلی یا فلسفه اولی باید اثبات و تبیین کند. سپس هر یک از این علوم اعتباری، به احکام و لوازم موضوع خود می‌پردازند.

۱۱. نتیجه آنکه موضوع علوم اعتباری به تبع آنکه قسمتی از اقسام حقیقت وجود است، دارای تحقق و اصالت و نفس‌الامر در خارج است. این موضوعات به‌لحاظ آنکه با اعتبار انسان موجود می‌شوند و دارای وجودات ضعیفی هستند، اعتباری و بدون نفس‌الامر در نظر گرفته می‌شوند.

۱۲. پس مصحّح تحقق و نفس‌الامر داشتن اعتباریات و صحت اسناد آنها به خداوند تنها در این نیست که تنها دارای مبدأ حقیقی و نتیجه و اثر نفس‌الامری هستند و بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نتایج نفس‌الامری وضع می‌شوند. بلکه خود وجودات و مفاهیم اعتباری سهمی از حقیقت دارند و قابل استناد به خدای سبحان‌اند.[1]

نکته قابل توجه در این بحث آن است که فرق است بین وجود اعتباری و مفهوم اعتباری. وجود اعتباری وجودی حقیقی است که اراده انسان در تحقق آن نقش دارد؛ از جمله افعال جوارحی و جوانحی انسان. اما مفهوم اعتباری، علمی است که انسان آن را جعل می‌کند و این علم مصداق و فرد بالذات خارجی ندارد، بلکه تنها دارای افراد و محکی‌هایی است که حقیقت آنها را نمی‌نمایاند. مفاهیم اعتباری به این‌جهت‌که فعل نفسانی انسان هستند، دارای وجود اعتباری هستند و تحقق آنها به اراده انسان بستگی دارد. بنابراین ازاین‌جهت دارای وجود حقیقی و نفس‌الامری هستند. ولی به‌لحاظ مفهوم، چون دارای مصداق خارجی نیستند و فرد بالذات ندارند، غیر حقیقی و اعتباری هستند. با این وصف، مفاهیم اعتباری با ملاحظه اعتباری بودنشان سهمی از حقیقت ندارند؛ همان‌گونه که وجود ذهنی به‌لحاظ ذهنی بودن و حاکی بودن از اشیاء دیگر خودش، وجودی حقیقی و خارجی نیست؛ گرچه همین وجودات ذهنی و مفاهیم اعتباری به‌لحاظ آنکه نوعی از وجود هستند، دارای نفس‌الامر و حقیقت خارجی می‌باشند. ولی باید توجه داشت که به این لحاظ، دیگر ذهنی و اعتباری نیستند. آنچه در علوم اعتباری ملاحظه می‌شود، لحاظ بدون نفس‌الامر بودن آنهاست و

۱. تسنیم، ج۱۳، ص٥٦٥- ٥٦٤.

به این لحاظ، علوم متشکل از آنها هم بدون نفس‌الامر و تحقق خارجی می‌شوند و به‌لحاظی کذب هستند.

تمایز علوم اعتباری و علوم حقیقی

قوانین منطق در هر حرکت استنتاجی ذهن، اعم از علوم حقیقی و اعتباری، جریان دارند و تنها تفاوت، در حقیقی بودن محتوای یکی و اعتباری بودن محتوای دیگری است. اعتباری بودن موضوعات و محمولات در استدلال‌های اعتباری موجب اعتباری بودن استدلال‌هایی است که بر پایه آنها شکل می‌گیرد.[1] بنابراین در علوم اعتباری هم از منطق در محدوده علوم اعتباری بهره‌گیری می‌شود؛ مثلاً در ادبیات، در جمله «ضرب زیدٌ» با این استدلال زید مرفوع است که زید فاعل است و هر فاعلی هم مرفوع است. پس زید مرفوع است. در منطق این قانون بیان می‌شود که روش قیاسی ـ مثلاً ـ روشی است که با رعایت شرایط شکلی قیاس، رسیدن به نتیجه قطعی و ضروری است. بر اساس همین قانون، منطقیون تواتر یا تجربه را که در بر دارنده یک قیاس خفی است، معتبر می‌دانند. ولی استقراء و خبر مشهور را خیر؛ زیرا بی‌بهره از قیاس خفی است.[2]

علوم حقیقی از بود و نبود اشیاء بحث می‌کنند. این علوم از طریق مقدمات حقیقی و برهانی به‌دست می‌آیند و شامل علوم طبیعی، ریاضی، منطقی و فلسفی هستند. اما علوم اعتباری که از باید و نباید افعال و عناوین اعتباری استفاده می‌کنند، از مقدماتی اعتباری تشکیل می‌شوند و رأی و نظر مردم و عده‌ای خاص در شکل‌گیری آنها مؤثر است.[3] باید سعی شود که امور اعتباری در مسائل فلسفی و عقلی راه پیدا نکنند و مباحث فلسفی با مسائل اعتباری مخلوط نشوند. مقدماتی

---

۱. شریعت در آینه معرفت، ص۲۹۱.

۲. همانجا.

۳. سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۲۵۱.

که از قراردادهای اجتماعی و مانند آن به‌دست آمده‌اند و موضوعاتی که با حسن و قبح و اباحه توصیف می‌شوند، نباید در علوم فلسفی و در تشکیل برهان‌های عقلی استفاده شوند.[1]

در علوم حقیقی عقلی نباید از داستان‌ها و شواهد شعری کمک گرفت؛ زیرا باعث می‌شود استحکام و اتقان مسائل فلسفی آسیب بپذیرد. گرچه طرح داستان و شعر و روش خطابه موجب آسان شدن فهم و پذیرش مسائل فلسفی است و نسبت به روش برهان کار را راحت می‌کند، ولی گسترش این روش در علوم فلسفی، مسائل عقلی را از برهان و یقین خارج و گمان و ظن را به جای آن می‌نشاند.[2]

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی در اعتبارات اجتماعی که توسط ذهن ساخته می‌شوند،[3] ذهن در ساخت آنها مضطر نیست و در این علوم اعتباری، برهان جاری نمی‌شود.[4] محمولی که اصل وجود آن اعتباری باشد و در ظرف اعتبار بر موضوع خود حمل شود، برای موضوع خود ضروری نیست. قضایای متشکل از این‌گونه محمولات هرگز یقین‌آور نیستند و تنها در ظرف اعتبار یا در محدوده‌ای که گمان ظن وجود دارد به‌کار می‌روند. این قضایا برهانی نیستند و نمی‌توانند مقدمه برهان قرار بگیرند و نتیجه‌ای یقینی بدهند.[5]

در معقولات اعتباری اجتماعی، ذهن در نحوه اعتبار مضطر نیست و آنها را همان‌گونه که بخواهد اعتبار می‌کند. به همین سبب این معقولات، قابل اقامه برهان نیستند، ولی در اعتبار معقولات ثانی منطقی و فلسفی ذهن باید بر اساس منشأ خاصی

---

۱. همان، ج۳، ص۳٤۰.

۲. سرچشمه اندیشه، ص۳٤۱؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۱۷۸.

۳. رازهای نماز، ص۲٦؛ فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۸؛ حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱، رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٥٤۱.

٤. رحیق مختوم، ج۱ـ٤، ص٥٤۱؛ رازهای نماز، ص۲٦؛ فلسفه حقوق بشر، ص۱۲۸.

٥. رحیق مختوم، ج۱ـ۱، ص۲۱٤.

اعتبار را صورت دهد. این موجب تحقق نحوه‌ای از ضرورت در میان این مفاهیم است که امکان اقامه برهان را بر محور آنها فراهم می‌سازد.[1] البته قوانین شرعی که از سوی شارع وضع می‌شوند، معقول و دارای پشتوانه برهانی هستند که با عقل برهانی یا نقل معتبر قرآنی و روایی قابل استنباط هستند. قیاس فقهی و استقرای ناقص در استنباط این قوانین کارآیی ندارد.[2] آیت‌الله جوادی آملی قوانین الهی را یک سلسله اعتبارات معقول و معتبری می‌داند که هم پشتوانه برهانی دارد و هم نتایج نفس‌الامری و حقیقی. این قوانین را می‌توان با عقل برهانی ـ و نه قیاس فقهی و استقرای ناقص ـ و نیز بر اساس نقل معتبر قرآن و روایی به‌دست آورد.[3]

امور قراردادی که به اعتبار صرف استوارند، هرگز قابل استدلال نیستند. آنها بر اساس نظر اعتبارکنندگان در جایی و زمانی حق و پذیرفتنی هستند و در موقعیتی دیگر خیر. اما قوانین حکمت عملی و اعتبارات اسلامی، چون زاییده انتزاع صرف انسان‌ها نیستند و ریشه در تکوین و حقیقت دارند، ثابت و استوارند و قابل ارائه برهان هستند.

در میان براهین، برهانی کارآمد و مطابق واقع است که بر پایه اصول عقلانی بنا شده باشد، نه بر اساس تجربیات. برهان تجربی همواره می‌تواند دست‌خوش بهانه‌های مختلف قرار گیرد. اما در برهان بر اساس اصول عقلی، جایی برای چون و چرا نیست. برهان عقلی وقتی استوار و قطعی است که لمّی باشد و حد وسط در آن علت فاعلی یا غایی باشد، نه علت مادی و صوری؛ زیرا علل مادی و صوری قوام‌بخش صورت شیء هستند و علت فاعلی و غایی وجودبخش هستند و علت وجودی بر علت ماهوی برتری دارد.[4]

---

۱. همان، ج۱ـ٤، ص٥٤٢.

۲. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱؛ تسنیم، ج۱۰، ص٦٢١؛ حقوق بشر اسلامی، ص۲٤۳ـ۲٤٥.

۳. حیات حقیقی انسان در قرآن، ص۱۰۱؛ سروش هدایت، ج۲، ص٥٦؛ فلسفه حقوق بشر، ص۲٤۳ـ۲٤٥.

٤. فلسفه حقوق بشر، ص۲٤۳ـ۲٤٥.

حکمت عملی و قوانین اسلامی، چون بر اساس علل فاعلی و غایی حقیقی بنا شده‌اند، دارای براهینی لمی و استوار هستند. اما قوانینی که بر این پایه اعتبار نشده‌اند و به خواست و میل بشر استوارند، بدون پشتوانه حقیقی هستند. مبدأ فاعلی قوانین بشری، خواست و میل بشری است که بر هیچ حقیقت نفس‌الامری استوار نیست. علت غایی آن هم رسیدن به خواهش‌ها و امیال انسانی است که از واقعیت نفس‌الامری برخوردار نیست. ازاین‌رو هرگز نمی‌توان در اثبات درستی و شایستگی این قوانین، برهان عقلی اقامه کرد.[1]

در علوم برهانی تمایز علوم به تمایز موضوعات آنهاست. موضوع هر علم، چیزی است که در علم پیرامون آن سخن گفته می‌شود. قضایای موجود در علم، عوارض ذاتی مستقیم یا باواسطه موضوع علم هستند.[2]

در علوم برهانی، پس از آنکه یک عرض ذاتی برای موضوع خود مبیّن شد، عوارض ذاتی آن عرض ذاتی نیز برای موضوع اثبات می‌گردند؛ به صورتی که عرض ذاتی اول، واسطه برای حمل اعراض ذاتی بعدی بر موضوع است. سلسله عوارض ذاتی که با این وصف به موضوع علم پیوند ضروری دارند، یک واحد حقیقی و نفس‌الامری در نفس انسان ـ که جزئی از جهان تکوین است ــ تشکیل می‌دهند. مسائلی که در این سلسله واحد وجود دارند، مانند دانه‌های تسبیح یا صف نمازگزاران دارای وحدت اعتباری نیستند. بلکه از وحدت حقیقی برخوردارند. محمولات و موضوعات در سلسله قضایای علوم برهانی هرگز قابل تغییر و تبدیل نیستند.[3]

در علوم برهانی، چون محمول مسائل عوارض ذاتی موضوع علم هستند،

۱. فلسفه حقوق بشر، ص۲٤٥.

۲. شمس‌الوحی تبریزی، ص۲٤۳ـ۲٤٤.

۳. رحیق مختوم، ج۱ـ۱، ص۲۱٤ـ۲۱٥.

موضوعی حقیقی انسجام‌بخش و وحدت‌دهنده حقیقی علم است. اما در علوم اعتباری، وحدت اعتباری موضوع علم هم کافی است.[1] در وحدت اعتباری، امور متکثره‌ای هستند که بدون یک ربط و پیوند ضروری گرد هم آمده‌اند. نبود وحدت و پیوند حقیقی موجب آن است که هر گونه تغییر و تبدیل در مجموعه عناصر واحد اعتباری جایز باشد.[2]

بنابراین علوم اعتباری، مجموعه قضایایی هستند که فاقد ربط و ضرورت منطقی می‌باشند. این قضایا به منظوری خاص گردآوری می‌شوند و یک عنوان انتزاعی برای آنها به‌عنوان موضوع علم اعتبار می‌شود. با اعتباری شدن وجودِ موضوع، خود علم که پیرامون این موضوع شکل گرفته است نیز اعتباری می‌شود. با اعتباری شدن علم، وجود و وحدت آن علم نیز غیر حقیقی و اعتباری می‌گردد.[3]

بر این اساس، علوم اعتباری سلسله مسائلی هستند که برای مقصود و هدفی کنار هم قرار گرفته‌اند؛ مثلاً علم فقه دسته‌ای از مسائل پیرامون احکام تکلیفی و وضعی است و عرفان گروهی از مسائل مربوط به شهود حقایق است. چنین معیاری برای تحقق یک علم، وحدتی اعتباری برای آن ایجاد می‌کند. این علوم، تنها در محدوده ذهن قرار دارند و از وجود عینی خالی هستند و تمایز آنها از دیگر علوم واقعی و حقیقی نیست. با این وصف، تمایز حقیقی میان علوم اعتباری، تعبیری مسامحی و مجازی است؛ زیرا چیزی که وجود خارجی ندارد، چگونه می‌توان درباره تمایز حقیقی آن سخن گفت؟ به همین سبب، علوم اعتباری دارای تمایز اعتباری هستند نه حقیقی.[4]

---

۱. سرچشمه اندیشه، ج۱، ص۱۸۷؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۴۳ـ۲۴۴.

۲. رحیق مختوم، ج۱ـ۱، ص۲۱۵.

۳. شریعت در آینه معرفت، ص۲۵۵؛ شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۴۵.

۴. شمس‌الوحی تبریزی، ص۲۴۵ـ۲۴۴؛ رحیق مختوم، ج۱ـ۱، ص۲۱۴.

تنها علوم برهانی به دلیل برخـورداری از وجـود حقیقـی موضوعاتشـان دارای امتیاز واقعی نسبت به یکدیگر هستند. این امتیاز واقعی وصف موضوعات آنهاست که وجودی حقیقی دارند و موجب تمایز مجموعـه قضـایای وابسـته بـه آنهـا نیـز می‌شود. پس تمایز قضایای علوم حقیقی با تمامی محمولات و موضوعاتشان ناشی از تمایز حقیقی موضوع نخستین آنها است و از آن سرچشمه می‌گیرد.[1]

اما اگر علم حقیقی باشد، بین موضوع و محمولات آن ربطی حقیقی اسـت کـه بر اساس مبادی تصوری و تصدیقی خاص تبیین می‌شوند. البته اگر علـم اعتبـاری باشد، هر چند فاقد یـک موضـوع حقیقـی و وحـدت حقیقـی اسـت، لـیکن بـین موضوعات مسائل آن علم با محمولات آن مسائل پیوند و ارتباط خاصی است کـه این پیوند و ارتباط محتاج تبیین و اسـتدلال از طریـق مبـادی مخصـوص آن علـم است.[2]

همان‌گونه که گفته شد، هر یک از اعتبارهای حکمت عملی که مطابق با انگیزه، پشتوانه، اثر و نتیجه حقیقی باشد، با اعتماد به آن حقایق که منشأ اعتبار هستند قابل اثبات یا سلب برهانی خواهند بود.[3]

۱. رحیق مختوم، ج۱ـ۱، ص۲۱۸.

۲. شریعت در آینه معرفت، ص۲۵۵.

۳. سرچشمه اندیشه، ج٤، ص۲۹۵؛ فلسفه حقوق بشر، ص۲٤۳ـ۲٤٤.

تفسیر جدیدی از اعتباریات علامه طباطبایی [1] با نگاهی بر تفسیر المیزان و رساله اعتباریات (نقدی بر نسبی‌گرایی اخلاقی)

➢ **گروه علمی فلسفه اخلاق**

➢ **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مجتبی مصباح

➢ **حاضرین:** حجج اسلام والمسلمین ترکاشوند، محمد حسین‌زاده، محمدعلی خزائلی، جمال سروش، حسین شهسواری و مجتبی مصباح

➢ **ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احسان ترکاشوند**

تاریخ ارائه

۱۳۹۷/۰۸/۲۰

حجت‌الاسلام دکتر احسان ترکاشوند در سال ۱۳۷۰ وارد حوزه علمیه قم شده و دروس سطح یک را در مدرسه المهدی مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی گذراند. دروس سطح دو را از محضر اساتیدی چون آیات دوزدوزانی، سیداحمد خاتمی ، حسینی خراسانی و ... استفاده و دروس خارج فقه و اصول را از محضر اساتید بزرگواری چون حضرات آیات وحید خراسانی، جعفر سبحانی، سید احمد خاتمی، محمد عندلیب و ... استفاده بردند.

همزمان با دروس سطح ۲ از سال ۱۳۷۷ در رشته فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 مشغول تحصیل و تا مقطع کارشناسی ارشد ادامه تحصیل دادند و در مقطع دکتری در رشته مدرسی معارف (مبانی نظری اسلام) ادامه تحصیل و فارغ‌التحصیل شدند.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد ایشان با موضوع " تحلیل و بررسی منشا ارزش اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله استاد مصباح یزدی" و رساله دکتری با موضوع " بررسی تطبیقی عالم برزخ از دیدگاه عقل و نقل" بوده که در سال ۱۳۹۵از سوی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی 1 به چاپ رسید.

برخی از فعالیت های آموزشی و پژوهشی جناب آقای ترکاشوند عبارتند از: «استادیار و مدیر گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر»؛ «تألیف مقالات پژوهشی متعدد در مباحث فلسفه اخلاق، فلسفه، کلام، فلسفه دین، علوم قرآنی و ...»؛ «بیش از ۲۰ سال سابقه تدریس دروس سطح یک، دو و سه حوزه و مراکز تخصصی حوزوی و دانشگاهی»؛ «راهنمایی، مشاوره و داوری قریب پنجاه رساله کارشناسی ارشد دانشگاه و سطح سه حوزه عملیه برادران و خواهران».

آقای مجتبی مصباح: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین. الصلوة و السلام علی سیدنا محمّد و علی اهل بیته الطیبین الطاهرین المعصومین، لاسیما بقیةالله في الارضین روحی و ارواح العالمین لمقدمه الفداه.

به مناسبت سالگرد مرحوم علامه بزرگوار طباطبایی رضوان الله تعالی علیه، جلسه گروه فلسفه اخلاق را به «بررسی یکی از آراء این اندیشمند، تحت عنوان تفسیر جدیدی از اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی به تفسیر المیزان و رساله اعتباریات ایشان» اختصاص دادیم. این جلسه در خدمت حاج آقای ترکاشوند هستیم.

آقای ترکاشوند: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. (رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی وَیسِّرْ لِی أَمْرِی وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِی، یَفْقَهُوا قَوْلِی).

مرحوم علامه طباطبایی بحثی در خصوص اعتبارات دارد که دارای دو سنخ است. یکی از آن مباحث، بحثی است که در فلسفه و فلسفه اخلاق به آن پرداخته است و عمدتاً در کتب فلسفی ایشان، مانند اصول فلسفه (رساله اعتباریات)، رسائل سبعه و سایر کتب فلسفی ایشان بیان شده است. بحث دوم، بحثی است که در تفسیر المیزان به آن پرداخته شده است. این دو دیدگاه در واقع [باهم] متفاوت هستند و اندیشمندان فلسفه اخلاق اسلامی معمولاً به مباحث تفسیر «المیزان» کمتر

توجه کرده‌اند. مباحثی را که اجمالاً خدمت شما عرض می‌کنم، یک گزیده از بحثی است که قبلاً بخشی از آن در نشریه شماره ۲۹ مرکز فلسفی چاپ شده و یک بخش از آن هم که در تدریس‌های بحث فلسفه اخلاق داشتم، به این نتیجه رسیدم که خدمت شما عرض بکنم.

اعتباری بودن «باید و نباید» و «حسن و قبح» از نظر علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی 1 مفاهیم «باید و نباید» و «حسن و قبح» را اعتباری می‌دانند. البته این [اعتباری بودن] به باید و نباید اخلاقی اختصاص ندارد؛ چنان‌که اختصاص به حسن و قبح اخلاقی هم ندارد. لکن چون فعل اخلاقی است و افعال مکلف است، همه افعال مکلف را شامل می‌شود. به عبارت بهتر، چون افعال فاعل مختار است، شامل همه افعال اختیاری انسان، از جمله افعال اخلاقی او می‌شود. مرحوم علامه طباطبایی در خصوص باید و نباید معتقد است که به‌لحاظ منطقی این باید و نباید را انسان بین خود و فعل خودش جعل و اعتبار می‌کند. یعنی ـ چنان‌که متکلمان هم در بحثشان آمده ـ انسان موجودی مختار است و نسبت او به فعلش امکان می‌باشد. این رابطه ضرورت نیست. یعنی انسان می‌تواند فعلش را انجام بدهد و می‌تواند فعلش را انجام ندهد (ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل). چون نسبت فعل انسان با انسان ممکن‌الوجود است. یعنی ممکن است تحقق پیدا کند و ممکن است تحقق پیدا نکند. انسان اگر بخواهد این فعل تحقق پیدا کند، لازم است یک بایدی را جعل کند. یعنی [اگر] می‌خواهد فعل را ضروری کند، بگوید بله، این کار باید انجام شود و اگر بخواهد ترک آن تحقق پیدا کند (یعنی ضروری‌العدم شود)، باز باید یک نبایدی بین خودش و فعلش جعل کند تا عدم فعل تحقق پیدا کند و به عبارتی ضروری‌العدم بشود. لذا این کاملاً نشان می‌دهد که دغدغه علامه کجاست. دغدغه ایشان در اینجا در بحث فلسفه و در بحث وجودشناختی است. ایشان در مثالی که می‌زند می‌گوید: سیر شدن انسان در صورتی برای او ضرورت پیدا می‌کند که یک تصور ذهنی از سیر شدن

داشته باشد. سپس مطابق با این تصورات ذهنی، یک باید جعل کند و بگوید «باید غذا بخورم» و غذا می‌خورد و بعد سیر می‌شود.

معانی حسن و قبح نزد متکلمان و فلاسفه

اما بحث حسن و قبح در نظر علامه طباطبایی [چیز دیگری است]. در بحث حسن و قبح، بنده ابتدا چهار تا معنا از آن که هم متکلمان و هم فلاسفه بیان کرده‌اند را اجمالاً خدمت شما عرض می‌کنم و بعد عرض می‌کنم که علامه طباطبایی «حسن و قبح» را به چه معنا می‌گیرد. این معانی عبارتند از:

۱. به معنای صفت کمال و نقص؛ مثل اینکه بگوییم علم خوب است و جهل بد است.

۲. به معنای ستایش و نکوهش.

۳. به معنای ملایمت و منافرت بالطبع؛ یعنی حسن به معنای ملائم با طبع و قبح به معنای منافر با طبع.

٤. به معنای ملایمت و منافرت با غرض مطلوبه، یا به تعبیر مرحوم محقق لاهیجی، ملایمت و منافریت با مصلحت و مفسده.

در ادامه توضیح مختصری درباره این چهار معنا عرض می‌کنم. معنای اول درباره صفات اختیاری و ارزشی کاربرد ندارد؛ مثلاً می‌گوید علم خوب است یا جهل بد است. البته ممکن است گفته شود فلان فعل هم خوب است. ولی اگر از این جهت هم گفته شود فلان فعل خوب است یا فلان فعل بد است، به جنبه ارزشی بودن می‌باشد و از جهت اختیاری بودن افعال انسان نیست. معنای دوم حسن و قبح که به معنای ستایش و نکوهش است، ممکن است درباره احکام الهی و افعال اختیاری انسان به‌کار گرفته شود. لکن باز حقیقت معنای خوبی و بدی یا حسن و قبح را تبیین نمی‌کند؛ مثلاً می‌گوید نماز خوب است. خب، نماز خوب است یعنی چه؟ پس این حقیقتِ آن را تبیین نمی‌کند. یعنی هم‌چنان آن ابهام برای ما وجود دارد.

اما معنای سوم که ملایمت و منافرت با طبع است، امری کاملاً اعتباری است و چون طبع افراد با یکدیگر متفاوت است، این معنا کاملاً مستلزم نسبیت تام است. معنای چهارم هم که عبارت است از ملایمت و منافرت با غرض مطلوب یا ملایمت و منافرت با مصلحت و مفسده، همان معقول ثانی فلسفی است که از واقعیت گزارش می‌کند و یا به قول آیت‌الله مصباح، ضرورت بالقیاس الی الغیر است. حاج آقای دکتر مجتبی مصباح ـ استاد خودم ـ هم همین تعبیر را تبیین کرده‌اند. حال باید ببینیم علامه از معانی حسن و قبح، کدام معنا را قبول دارد.

معانی حسن و قبح نزد علامه طباطبایی

علامه طباطبایی 1 در بحث حسن و قبح دو معنا را به‌کار برده است:

یکی اینکه حسن به معنای موافقت با طبع و قبح به معنای مخالفت با طبع است. تعبیر ایشان این است که این معنا امری کاملاً نسبی است. منتهی اساتید بزرگوار! بنده می‌گویم این معنای علامه همان معنایی است که ایشان در کتب فلسفی، از جمله در رساله اعتباریات و رسائل سبعه خود به آن پرداخته است.

معنای دوم از معانی مورد نظر علامه از حسن و قبح که خیلی حائز اهمیت است، این است که حسن به معنای موافقت با غرض مطلوب و غایت مقصوده و قبح به معنای عدم موافقت با غرض مطلوب است. علامه طباطبایی معنای دوم را در المیزان بیان کرده‌اند. متأسفانه علمای بزرگوار ـ حتی شاگردان مرحوم علامه طباطبایی ـ از این معنا غفلت کرده و هیچ‌جا ذکر نکرده‌اند. بنده دیده‌ام که شهید مطهری و برخی بزرگان دیگر، این معنا از حسن و قبح را یکی‌دو مورد ذکر کرده‌اند. ولی آنجا که تحلیل حسن و قبح را مطرح می‌کنند، فقط به سراغ حسن و قبح به معنای اول می‌روند. یعنی معنای دوم را کلاً نادیده می‌گیرند. درحالی‌که گره‌گشای بحث حسن و قبح، معنای دوم است و اساساً بحث اعتباریات علامه را نجات می‌دهد. کسانی که «حسن و قبح» و «باید و نباید» علامه را مستلزم نسبیت

اخلاقی می‌دانند، عمدتاً از معنای دوم غفلت کرده‌اند. باید توجه داشت که این معنا از «حسن و قبح» یا «باید و نباید»، دقیقاً همان ضرورت بالقیاس است. البته بنده ادعا نمی‌کنم که مرحوم علامه به این نکته نیز توجه داشته است؛ چون ایشان عبارت ضرورت بالقیاس را ذکر نکرده و در هیچ‌جا نگفته‌اند که حسن و قبح یا باید و نباید، ضرورت بالقیاس هستند. ولی عین عبارت ایشان که می‌فرماید «با غایت مقصوده می‌سنجید»، این یعنی همان ضرورت بالقیاس.

واقع‌گرایی (اطلاق) یا غیر واقع‌گرایی (نسبیّت) اخلاق در نظریّه اعتباریّات

حال در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا علامه طباطبایی واقع‌گراست یا غیر واقع‌گرا؟ بله، روشن است که اگر ما دیدگاه علامه طباطبایی را حتی در بحث اعتباریات به معنای نخست بپذیریم، نمی‌توانیم علامه را غیر واقع‌گرا بدانیم؛ چون واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی فقط در زمان بیان حسن و قبح نیست. یعنی اگر علامه فرمود «حسن و قبح اعتباری است»، معنایش این نیست که واقعیتی پشت سر این وجود ندارد. بلکه ممکن است یک واقعیت موجود باشد و علامه آن واقعیت را توسط این اعتباریات تبیین کرده باشد. [از طرفی هم] روشن است که نسبیت از لوازم غیر واقع‌گرایی اخلاقی است و به فرض که حتی ما هیچ عنایتی هم به معنای دوم ایشان از حسن و قبح و باید و نباید نداشته باشیم، باز نمی‌توانیم علامه را غیر واقع‌گرا و به تبع، نسبی‌گرا بدانیم.

حال جالب اینجاست که علامه عین این عبارت را آورده است و بنده عبارت ایشان را به‌عینه می‌خوانم. ایشان در رساله الولایه می‌فرماید: «ازآنجاکه موجوداتی که این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، امور حقیقی و عینی می‌باشند، پس رابطه بین این امور اعتباریه مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی عینی هستند». یعنی علامه در واقع، واقع‌گراست و در اخلاق و افعال انسان نیز واقع‌گراست و اگر واقع‌گرا شد، دیگر نسبی‌گرا نیست. لذا روشن است که نسبی‌گرایی از لوازم غیر واقع‌گرایی

است؛ چنان‌چه اخلاق مطلق از لوازم واقع‌گرایی است. پس علامه خودش می‌گوید که من واقع‌گرا هستم. خودش می‌گوید که من این امور اعتباری را مبتنی بر امور واقعی می‌دانم.

بررسی دیدگاه سه اندیشمند اخلاق پیرامون نظریّه اعتباریات علامه

تا اینجا اصل بحث «باید و نباید» و «حسن و قبح» و معانی آنها ذکر شد. [مطلب دیگر اینکه] برخی از متفکران و صاحبان اندیشه به اعتباریات علامه اشکال گرفته‌اند که جمعاً سه اشکال می‌شود و بنده این سه اشکال را به اجمال مطرح کرده و پاسخ آن را خدمت شما تقدیم می‌کنم.

دیدگاه شهید مطهّری

اولین کسی که به علامه اشکال گرفته، خود شهید مطهری است. شهید مطهری معتقدند که این معنای «حسن و قبح» و معنای «باید و نباید» علامه مستلزم نسبیت است. البته خودشان توجه دارند که علامه نسبی‌گرا نیستند. منتهی ایشان می‌کوشد با تفکیک من عِلوی از من سِفلی، اخلاق مطلق را اثبات کند. ایشان می‌گوید ما یک «من»ی داریم که در عالم بالاست و از فطرت انسان گزارش می‌کند. آن من در همه انسان‌ها یکسان است و عبارت است از فطرت انسان که بین همه انسان‌ها مشترک می‌باشد. یا بهتر بگویید: منِ مطابق با سرشت مشترک واحد بشر. یک «من»ی هم هست که شهید مطهری از آن به «من سِفلی» یاد می‌کند. همان «من»ی که اسیر شهوات است. این منِ سفلی در افراد متفاوت فرق می‌کند و آنجایی که حسن و قبح، باید و نباید و اخلاق اعتباری و نسبی است، اینجاست.

شهید مطهری می‌کوشد با قیدی که خودشان می‌زنند، اخلاق مطلق و ــ یا به تعبیر خود ایشان ـ جاودانگی اصول اخلاقی را اثبات کند؛ یعنی با تقیید این بحث به من علوی و من سفلی.

بنده خدمت شهید مطهری این را عرض می‌کنم که ما با جمع بین فرمایش

علامه در رساله اعتباریات و تفسیر المیزان به این نتیجه می‌رسیم که اخلاق از نظر علامه نسبی نیست. بلکه اعتباریات صرفاً نحوه استنتاج از واقعیات را بیان می‌کنند. یعنی اصل آن است که در تفسیر المیزان ذکر شده. ایشان فرموده که اینها اموری واقعی هستند که حسن و قبح از فعل انسان و غایت مطلوبه و غایت مقصوده انتزاع می‌شوند. لکن در مقام استنتاج از این واقعیت، آنها را اعتبار می‌کند. منتهی مرحوم شهید مطهری به این تفاوت در تعبیر توجه داشته، لکن در اینجا که به نقد می‌رسد ـ که محترمانه هم نقد می‌کند ـ اشکال می‌کند و می‌فرماید که ما با این کلام، آن را تکمیل می‌کنیم.

البته تعلیقه‌های شهید مطهری هم اندک است. به نظر می‌رسد ایشان هم احترام نگه‌داشته و اشکال نکرده است. اجمالاً شهید مطهری می‌گوید که این اعتباریات مستلزم نسبی است؛ هر چند علامه نسبی‌گرا نیست. منتهی تعبیرش این است ما هم حسن و قبح و باید و نباید را همان‌طور می‌دانیم که علامه طباطبایی و راسل می‌دانند. اما این نسبیت در کجا است؟ این نسبی بودن در «من سفلی» است نه «من علوی». وی با این روند سعی می‌کند اخلاق مطلق را اثبات کند. بنابراین نیازی به تکمله شهید مطهری در این مجال نیست.

آقای سروش: یعنی شما می‌فرمایید شهید مطهری به عبارت المیزان توجه ندارد؟

آقای ترکاشوند: بله. یعنی اصلاً المیزان را نمی‌آورد. یکی از علت‌هایش هم این است که ایشان دارند شرح اصول فلسفه را می‌نویسند و در آن دیگر به المیزان استناد نکرده‌اند.

آقای شهسواری: یعنی شهید مطهری می‌فرماید چون مرحوم علامه حُسن و قبح و باید و نباید را تابع طبع می‌داند و طبع افراد هم متفاوت است، پس حُسن و قبح و باید و نباید و به تبع، اخلاق نیز نسبی است؟

آقای ترکاشوند: بله، همین‌طور است؛ چون اعتباریات مختلف، توسط افراد

مختلف و با طبایع مختلف صورت می‌گیرد. پس اخلاق متغیر و نسبی می‌شود.

آقای شهسواری: نسبی بودن را ایشان از اختلاف طبایع استفاده کرده است؛ وگرنه شهید مطهری علامه را نسبی‌گرا نمی‌داند.

آقای ترکاشوند: بله. ایشان آن قید من عِلوی و من سِفلی را به همین جهت می‌آورد.

دیدگاه دکتر سروش

اما آقای دکتر عبدالکریم سروش اشکالات متعددی به علامه می‌کند. مهم‌ترین اشکال ایشان این است که علامه را به نسبی‌گرایی متهم می‌کند. عبارت آقای دکتر سروش در کتاب تفرج صنع ـ که من یک عبارت انتخاب کردم ـ این است که می‌گوید: «حُسن و قبح مورد نظر علامه طباطبایی تابع خواست‌ها و نیازهای ما هستند، نه خواست‌ها و نیازهای ما تابع آنها. این نتیجه می‌دهد که حُسن و قبح مطلق و به تبع، اخلاق مطلق نداریم».

ایشان این اشکال را خیلی جدی وارد کرده و در چندین جا هم به‌صورت متعدد تکرار کرده است. لذا ایشان بر خلاف شهید مطهری که کوشش می‌کند نسبی‌گرایی را از علامه دور کند، می‌گوید علامه نسبی‌گراست و نسبی‌گرایی هم بر او وارد است. ایشان درست و مفصل هم روی این ایستاده است. البته اگر دقیق‌تر بخواهم بگویم، این است که ایشان علامه را مؤید خودش می‌داند. به عبارت دیگر، چون ایشان در اخلاق نسبی‌گراست، می‌کوشد علامه طباطبایی و اعتباریات ایشان را هم به‌گونه‌ای تفسیر کند که موافق با دیدگاه خودش، یعنی نسبیت اخلاقی بشود.

آقای شهسواری: اشکال نمی‌کند، [بلکه] توصیف می‌کند. به یک معنا می‌خواهد بگوید که ایشان هم همین حرفی را که ما می‌خواهیم بزنیم می‌زند.

آقای ترکاشوند: [اشکال یا توصیف] اشکال ندارد. بنده به‌عنوان اشکال آوردم.

حالا اگر شما بفرمایید توصیف می‌کند یا بگویید ایشان برای خودش مؤید می‌آورد، اشکال ندارد. ولی به‌هرحال می‌توان آن را به‌عنوان یک اشکال فرضی هم در نظر گرفت و پاسخش را مطرح نمود. بنده سه تا جواب مترتب به جناب آقای دکتر سروش عرض می‌کنم. یکی اینکه معنای دوم از حسن و قبح که ضرورت بالقیاس است، کاملاً نادیده گرفته شده است. یعنی آقای دکتر سروش فقط ناظر به رساله اعتباریات و اصول فلسفه است. البته علامه طباطبایی در تفسیر المیزان هم اعتباریات را مطرح کرده است، ولی وقتی معنی حسن و قبح را جاهای متعددی بیان می‌کند، ما می‌فهمیم که همان ضرورت بالقیاس است. پس این یک اشکال به ایشان است در خصوص برداشت او از کلام علامه طباطبایی. البته واقعیت این است که ایشان دیدگاه علامه را کامل ندیده و یا لااقل کامل فهم نکرده است و نظر ایشان فقط ناظر به صحبت‌های علامه در رساله اعتباریات است.

اشکال دوم اینکه حتی اگر ما معنای دوم را کاملاً نادیده بگیریم و بگوییم علامه طباطبایی حسن و قبح و باید و نباید را اعتباری می‌داند، ولی با این حال ـ ما عرض کردیم که ـ اعتباریات اگر ناشی از امور واقعی و عینی باشند، مستلزم نسبی‌گرایی نیستند. علامه خودش هم مکرر فرموده‌اند که اینها ریشه در امور واقعی و عینی دارند؛ نظیر برخی از عباراتشان که خدمت شما عرض کردم.

اشکال سوم ـ که البته خیلی هم دقیق‌تر بوده و همراهی بیشتری می‌خواهد ـ هم این است که حتی اگر ما اعتباریات را مستلزم نسبی‌گرایی بدانیم، باز هم ایشان از نسبی‌گرایی مبرا هستند؛ زیرا علامه خود تصریح می‌کنند که اصول اخلاقی (مانند خوبی عدل، بدی ظلم و امثال اینها) همواره ثابت و جاودان هستند. به عبارت دیگر، در اصول اخلاقی همواره انسان در اعتبار و جعل خود به طور ثابت و یکسان جعلِ حسن یا قبح یا باید و یا نباید می‌کند. یعنی همیشه درباره عدل، حسن و باید را جعل می‌کند؛ چنان‌که همواره درباره ظلم، قبیح و نباید را جعل می‌نماید. اما درباره بعضی از امور جزئی، جعل‌های آن متفاوت است؛ مثلاً در

بخل، برای مرد قبح را جعل می‌کند و برای زن، حسن را جعل می‌کند. ولی برای آن اصول و ارزش‌های اخلاقی چه؟

ایشان اصول را جاودانه می‌داند و چون اصول اخلاقی جاویدان و ثابت است و اختلاف‌ها تنها در امور جزئی است، پس می‌توان گفت ـ چون این اختلاف‌های جزئی در فروع است ـ این احکام اختلاف بنیادین در اخلاق محسوب نمی‌شوند. بنابراین خللی در اخلاق مطلق ندارند. به عبارت دیگر، اخلاق مطلق با اختلافات جزئی در اخلاق سازگار است و این خیلی حائز اهمیت است. بنده به یاد دارم که در بنیاد اخلاق این بحث مطرح شده و ایشان اخلاق مطلق را تعریف کرده است؛ لکن با بیانی دقیق و عالمانه. ولی در کتاب فلسفه اخلاق، این بحث مطرح نشده است و [این عدم طرح] شاید به‌جهت این است که بخواهد روان بنویسیم؛ چون کتاب فلسفه اخلاق را استاد مجتبی مصباح برای دانشجو نوشته است و اشکالی هم ندارد. در بنیاد اخلاق بیان شده و گفته شده است که اخلاق مطلق یعنی چه؟ در جواب هم گفته شده است که اخلاق مطلق یعنی بعضی از احکام اخلاقی را همواره ثابت بدانیم، نه همه احکام را. به عبارت دیگر، اگر ما در جزئیات احکام اخلاقی، اختلافاتی باهم داشته باشیم ولی در احکامی کلی و عام اختلاف بنیادین نداشته باشیم، هرگز نسبی‌گرا محسوب نمی‌شویم. لذا با این سه جواب مترتب، اشکال آقای دکتر عبدالکریم سروش بر علامه طباطبایی هم وارد نیست.

دیدگاه آیت‌الله لاریجانی

سومین شخصیتی که به اعتباریات علامه طباطبایی اشکال کرده، آیت‌الله حاج شیخ صادق لاریجانی است. البته ناگفته نماند که ایشان کوشش زیادی کرده است تا نسبی‌گرایی علامه را پاسخ دهد و علامه را از نسبی‌گرایی مبرا کند و به نتیجه هم رسیده است؛ اگرچه الان مجال پاسخ‌های ایشان از نسبی‌گرایی که به علامه نسبت داده‌اند نیست.

خلاصه پاسخ‌هایی که از اعتباریات علامه داده‌اند، اجمالاً آن است که علامه را نسبی‌گرا نمی‌دانند. اما آیت‌الله حاج شیخ صادق لاریجانی در بحث ارتباط بین «باید و هست» می‌گوید که بین باید و هست از دیدگاه علامه طباطبایی رابطه استنتاجی برقرار نیست. عبارت ایشان در معرفت دینی عبارت است از: «این نکته‌ای که در سرتاسر مقاله اعتباریات تکرار شده و غرض اصلی هم روشن شدن مغالطه‌ای است در استنتاج بایدهای حقیقی از بایدهای اعتباری و بالعکس، پس چگونه می‌شود ادعا کرد که آقای طباطبایی معتقدند بایدهای حقیقی مولّد بایدهای اعتباری‌اند». یعنی می‌گوید «باید و نباید» و «حسن و قبح» اگر حقیقی باشند، باید و نباید مستنتج از آنها هم حقیقی است. اما اگر حسن و قبح اعتباری باشند ـ چنان‌که علامه طباطبایی آنها را اعتباری می‌داند ـ پس باید و نباید مستنتج از آنها هم اعتباری خواهد بود. به عبارت دیگر، نمی‌توان بین هست و باید از نظر علامه طباطبایی ارتباط استنتاجی برقرار کرد؛ چنان‌که نمی‌توان بین نیست و نباید از نظر ایشان، ارتباط برقرار نمود؛ زیرا حسن و قبح از نظر علامه اعتباری هستند و لزوماً باید و نبایدی که مستنتج از این دو می‌باشد هم باید اعتباری باشند. جناب آقای لاریجانی این را به‌عنوان اشکال بر علامه وارد می‌کند.

بیان آقای لاریجانی دو تا جواب دارد که بنده محضرتان عرض می‌کنم. یکی اینکه اشکال ایشان صرفاً با تکیه بر رساله اعتباریات و بدون در نظر گرفتن فرمایش علامه در تفسیر المیزان است. حتی [مقصود ایشان] در رساله الولایه و در بعضی جاهای رسائل سبعه بیان شده است. متأسفانه این بزرگان ما از فرمایش علامه در تفسیر المیزان غفلت کرده‌اند و این خیلی جای تعجب دارد که هنوز هم من می‌بینم که حتی در پژوهش‌های سال‌های اخیر هم هم‌چنان این معنای علامه در المیزان نادیده گرفته می‌شود.

اشکال دوم ـ که در واقع یک دفاع از علامه توسط آقای لاریجانی است ـ این است که آیت‌الله لاریجانی خودش مقاله‌ای به نام «استدلال در اعتباریات» دارد که در نشریه پژوهش‌های اصولی چاپ شده است. در آنجا اتفاقاً ایشان آمده و ارتباط

تولیدی بین باید و هست را اثبات کرده است. یعنی آنجا بـه‌رغـم اینکـه اسـم علامـه طباطبایی را هم نیاورده، ولی بین باید و هست و نباید و نیست ارتباط تولیدی برقـرار کرده است. البته ممکن است گفته شود منظور آیت‌الله لاریجانی آن دسته از اعتباریاتی است که مبتنی بر واقعیات هستند نه مسـتنتج از آن امـور واقعـی. درحـالی‌کـه چنـین نیست؛ زیرا ایشان در پژوهش‌های اصولی ـ آن چیزی که بنده مطالعـه کـردم ـ حتـی فرمایش محقق اصفهانی و فرمایش علامه را هم آورده است. چیزی که از آن مقاله در ذهن دارم این است که ایشان یک دفاعی از اعتباریات مرحوم علامه داشته است.

این یک خلاصه‌ای از بحث بود.

بحث و بررسی

آقای جمال سروش: بسم‌الله الرحمن الرحیم. ایـن نکتـه در خصـوص کتابـت آثـار مرحوم علامه طباطبایی به ذهن بنده رسید که اگر تاریخ آنها معلوم باشد، می‌توانـد برای فهم بهتر دیدگاه علامه کمک کند؛ مثلاً فرض بفرمایید کسی به رسالة الولایـه یا اعتباریات مراجعه می‌کند و پیش‌فرض او هم این است که این اثر به‌لحـاظ تـألیف متأخر است و یا این را هم اگر بشود مشخص کرد که ـ مثلاً ـ آخرین کتاب تألیفی ایشان کدام است، [کمک‌کننده به فهم بهتر مطلب است]. با این وصف، شاید بتوان این مطلب را به‌دست آورد که اساساً دیدگاه ایشان تغییر کرده است یا نه.

آقای ترکاشوند: به نظر می‌رسد نمی‌توان چنین مطلبی را استنباط کـرد؛ حتـی اگـر تاریخ ترتیب نوشتن کتب هم معلوم شـود؛ زیـرا ایشـان تنهـا در خـود المیـزان ـ کـه علی‌القاعده در یک زمان نوشته شده و به علت ارتباط وثیقی که بین مجلّـدات متعـدد آن وجود دارد، بدون رجوع همزمان به پس و پیش آن نمی‌توان آن را نوشت ـ هم دو گونه نظر داده است. البته در سایر کتب هم مواردی داریم که هر دو نظر را می‌تـوان از آن به‌دست آورد؛ مانند رساله الولایـه. بنده عبارت ایشان را بـرای شـما آورده‌ام و آن را نقل خواهم کرد. ایشان در مواردی حسن و قبح را اعتباری می‌شمارد و در مواردی هم

از باب ضرورت بالقیاس می‌داند. این خود نشان می‌دهد که ایـن تفـاوت ظـاهری در عبارت علامه وجود دارد. حتی اگر المیزان را هم تنها بسنجیم، بـاز هـم ایـن تهافـت ظاهری موجود است.

آقای سروش: یعنی ممکن است برای خـود ایشـان معلـوم نشـده باشـد؟ مـثلاً [نسبت به موضوع] تردید داشته باشد؟

آقای ترکاشوند: خیر. بنده معتقدم که چنین نیست. ایشان آنجا که ناظر به بحث فلسفی و وجودشناختی بوده، بحث اعتباریات را مطرح می‌کند (به همان معنایی که گذشت). اما جایی کـه بحـث ارزش و معرفـت‌شـناختی مطـرح اسـت، بـه سـراغ ضرورت بالقیاس و معقولات ثانیه فلسفی و مانند آن می‌روند. یعنی بنـده توانسـتم به این شکل پیوند برقرار کنم. البته پذیرفتم که یک تناقض ظاهری دیده مـی‌شـود، ولی فی‌الواقع می‌توانیم بگوییم که تناقضی در آن وجود ندارد. حالا بـاز هـم جـای بحث دارد.

آقای خزائلی: آنجا که فرموده ـ مثلاً ـ اعتباری است و یک‌جـا [هـم گفتـه‌انـد] ضرورت بالقیاس، شاید منظور آن یکی باشد.

آقای ترکاشوند: البته ایشان از اصطلاح ضرورت بالقیاس استفاده نکرده‌اند؛ چراکـه اگر چنین بود، اساساً اختلاف مرتفع می‌شد. بله. اگر منظور شما این است که ضرورت بالقیاس هم به یک معنا اعتباری است و در زمره معقولات ثانیه فلسفی قرار دارند و به عبارتی اعتبار را توسعه بدهیم، شامل ضرورت بالقیاس هم می‌شود.

این سخن صحیحی است. ولی مرحوم علامه ناظر به چنین مطلبی نبوده اسـت. عین عبارات ایشان در المیزان چنین است: «فقد ظهـر ممـا تقـدم أن الحسـنة و السـيئة يتصف بهما الأمور أو الأفعال من جهة إضافتها إلى كمال نوع أو سعادة فـرد أو غيـر ذلـك فالحسن و القبح وصفان إضافيان».[1]

۱. طباطبایی، المیزان، ج۵، ص۱۱.

بله، این بحث قبول است. یعنی ضرورت بالقیاس خودش نوعی اعتباری و نسبی است. این را می‌پذیریم، منتهی این اعتباری و نسبی به معنای اعتباری که آنجا گفته می‌شود ریشه در واقعیت ندارد؛ چون هر دو معنای اعتباری به یک معنا نیستند. بلکه یکی از آنها حکایت از واقعیات دارد و دیگری از واقعیات حکایت نمی‌کند. نمی‌توان در همه موارد فقط یک معنا را به ایشان نسبت داد. ایشان یک‌جا می‌فرماید: «أن الحسن أمر ثبوتي دائما و المساءة و القبح معنى عدمي و هو فقدان الأمر صفة الملائمة و الموافقة المذكورة، و إلا فمتن الشيء أو الفعل مع قطع النظر عن الموافقة و عدم الموافقة المذكورين واحد من غير تفاوت فيه أصلا»[1] و همین را در جای دیگر (یک صفحه قبلش) ـ که خیلی هم خوب بیان کرده‌اند ـ می‌فرمایند: «و لا تصغ إلى قول من يقول: إن الحسن و القبح مختلفان متغيران مطلقاً من غير ثبات و لا دوام و لا كلية، و يستدل على ذلك في مثل العدل و الظلم بأن ما هو عدل عند أمة بإجراء أمور من مقررات اجتماعية غير ما هو عدل عند أمة أخرى بإنفاذ مقررات أخرى اجتماعية فلا يستقر معنى العدل على شيء معين فالجلد للزاني عدل في الإسلام و ليس كذلك عند الغربيين، و هكذا. و ذلك أن هؤلاء قد اختلط عليهم الأمر، و اشتبه المفهوم عندهم بالمصداق، و لا كلام لنا مع من هذا مبلغ فهمه».[2]

این یعنی جناب آقای دکتر سروش این را اصلاً ندیده‌اند. و الا ایشان نسبی‌گرایی را اصلاً به علامه نسبت نمی‌دادند. بعد می‌آید دو تا جواب می‌دهد. یکی اینکه می‌گوید: «انّ هولاء قد اختلط عليهم الامر و اشتبه المفهوم عندهم بالمصداق"، "و لاكلام لنا مع من هذا مبلغ فهمه"؛ [می‌گوید] اینها مفهوم را با مصداق خلط کردند و ما کاری با این افراد نداریم که فهمشان این‌قدر است». البته اینجا که می‌فرماید، از قبیل تشابه مفهوم با مصداق است. ولی در مصداق هم جاهای متعدد،

۱. الميزان في تفسير القرآن، ج۵، ص۱۱.
۲. همان، ج۵، ص۱۰.

از جمله همین‌جا جلوتر از چند صفحه دارد و تفسیر می‌کند که اصول همواره ثابت هستند، بدون اینکه تغییری در آن وجود داشته باشد.

آقای خزائلی: در حقیقت همان شد که حسن و قبح ثابت است.

آقای ترکاشوند: بله، ثابت است. اما بر اساس آنچه علامه در المیزان می‌فرمایند، ما هم روی همین تأکید می‌کنیم و اشکالی هم ندارد. اتفاقاً بر اساس همین مباحث المیزان داریم رساله اعتباریات را هم جواب می‌دهیم. ولی نکته قابل توجه اینکه علامه در رساله اعتباریات به تناوب و در جاهای متعدد، مکرر تصریح کرده‌اند که حسن و قبح فی‌الجمله امور نسبی هستند. ایشان، هم در المیزان و هم در رساله اعتباریات و سایر کتب فلسفی‌اش تصریح دارد که این اعتباریات برهان‌پذیر نیستند. همچنین پنج ویژگی از ویژگی‌های اعتباریات را بیان کرده و گفته است:

این معانی در ظرف توهم مطابقت دارند. یعنی ـ مثلاً ـ در ظرف توهم و تخیل و ذهن ما تعریف شده و سایر معانی را به انسان منتقل می‌کنند.

مصادیق اعتباریات تا زمانی که دواعی و احساسات منجر به اعتبار کردن می‌شوند، موجود هستند.

در رساله سبعه می‌فرماید: «هذه المعاني و الامور غير الحقيقيه لابد أن تنتهي انتزاعها الى الامور الحقيقيه».

این تعبیر نجات‌بخش است. یعنی اینکه این عبارت و عبارات مشابه آن، مشکل را حل می‌کنند و اعتباریات علامه را از نسبی‌گرایی نجات می‌دهند. ولی بعضی‌ها دوباره اشکال دارند؛ چون ایشان در بعضی جاها می‌فرماید: «اعتباریات در عین اینکه غیر واقعی و وهمی هستند، آثار واقعی دارند» و در جای دیگری می‌فرماید: «قیاس در اعتباریات جاری نمی‌شود» و یا در جای دیگر دارند: «قیاسی که در آنها جاری می‌شود، از نوع جدل است». درعین‌حال، در پاره‌ای موارد ادامه می‌دهد: «این معانی وهمی خودشان می‌توانند اصل قرار بگیرند و معنای وهمی دیگری نیز از آنها انتزاع شود». لبّ کلام اینکه تعدادی اشکال جدی بر این بیان ایشان مطرح

شده است. لکن عرض بنده آن است که نباید تنها این تعابیر را ببینیم. بلکه باید همه فرمایشات علامه را یک‌جا دید و بعد قضاوت کرد. به‌طور ویژه، عرض می‌کنم که در اینجا سخن علامه در بحث وجودشناسی است. این نکته را هم متکلمان و فلاسفه قبول دارند که ارتباط انسان با فعلش امکان است نه ضرورت.

طبیعتاً این اعتباریات برای نجات از امکان و رسیدن به انجام فعل است تا بر اساس قاعده فلسفیِ «الشيء مالم يجب لم يوجد» بتواند فعل را به سرحد وجوب و ضرورت برساند. بنده این را از حاج آقای فیاضی یادداشت کردم که فرمود: «حقیقت این است که ما وقتی باید را تحلیل می‌کنیم، به آسانی در می‌یابیم که در جملات اخلاقی هم امر اعتباری هست. به این بیان که ما در افعال خویش به اعتبار و جعل باید نیاز نداریم، ولی اگر جعل باید هم کردیم، مشکلی ایجاد نمی‌شود». اتفاقاً در همین انجمن معرفت‌شناسی هم در جلسه‌ای فرمودند: «جعل ما نه‌تنها کاری را خراب نمی‌کند، بلکه در ما ایجاد انگیزه نیز می‌کند؛ همان‌طورکه شارع مقدس به همین احکام اخلاقی ما امر و نهی کرده است. به تعبیر علم اصول: "الاحکام الشرعیه الطاف في الاحکام العقلیه"».

آقای شهسواری: بسم الله الرحمن الرحیم. البته همه آن چیزی که نوشتید را ارائه نکردید. بنده می‌خواهم بگویم که شاید اینجا مناسب بود اعتباریات را اصلاً معنا می‌کردید و بیان می‌کردید که اعتباری چند تا معنا دارد؟ یعنی خود معنای اعتباری و اعتباریت چیست؟ در واقع، اعتباریات را به‌صورت مثال که چه هست و چه نیست ارائه می‌دادید و می‌گفتید اعتباری بودن یک امری چه هست و از کدام‌یک از این معانی‌ای که دارد نسبیت در می‌آید و از کدام‌یک در نمی‌آید. فکر می‌کنم این را اگر فرموده بودید بهتر بود و قطعاً در آن رساله‌ای که دارید هم هست. نکته دیگر اینکه اگر تصریح مرحوم علامه که گفتند «ما اگر پذیرفتیم که تابع طبع بودن و یا تابع مصلحت غرض مطلوبه بودن» را بپذیریم، خروجی‌اش قطعاً اعتباری بودن در می‌آید؛ چون ما طبع‌ها را متفاوت دانسته و اغراض را هم متفاوت می‌دانیم.

آقای ترکاشوند: مطلب دو تا شد. مطابق با طبع بله، ولی مطابق با غرض مطلوب خیر. مطابق با طبع ممکن است منتهی به اعتباری و به یک معنا منتهی به نسبی شود. ولی مطابق با غرض مطلوب، همان ضرورت بالقیاس است.

آقای شهسواری: نه، می‌خواهم بگویم که اگر این‌طوری داشته باشیم، هست. اما آیا آنکه می‌گویند نسبیت اخلاق، مقصودشان این است؟ یا اینکه نه، متکی بر یک سری امور ثابتی است. اینکه تابع غرض مطلوب است. آن دسته از اعتباریاتی مذموم است که بی‌اصل و ریشه باشند؛ وگرنه هر اعتباری منتهی به نسبی‌گرایی اخلاقی نمی‌شود.

آقای ترکاشوند: سلیقه‌ای باشد. دستوری باشد.

آقای شهسواری: آن‌وقت دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود؛ چرا که شما سلیقه‌تان طوری است، من سلیقه‌ام یک‌طور دیگر است و ایشان هم یک‌طور. آن‌وقت دیگر الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق می‌شود. یعنی آیا واقعاً این‌طور است؟ به عبارتی، ما می‌توانیم فرمایش مرحوم علامه در بحث اعتباریات را بپذیریم، به‌طوری‌که منجر به نسبیت شود. اما نه نسبیت نیشگولی بی اصل و ریشه و ـ به قول معروف ـ نسبیت مذموم یا ـ به تعبیر بعضی از اساتید ـ نسبیت مزخرف و تعبیری که هیچ اصل و ریشه‌ای نداشته باشد.

آقای ترکاشوند: آیا این نسبیتی که نشگولی است، هیچ اصل و نسبی ندارد و همه‌شان نسبی‌اند؟ بالاخره در بعضی جاها ثابت داریم.

آقای شهسواری: آن یک بحث دیگری است. اینکه اصلاً ما هم چنین چیزی داریم یا نه و آیا واقعاً ما نسبیت به‌نحو مطلق داریم یا نداریم، این یک فضای دیگری از بحث است.

آقای ترکاشوند: بله، داریم. نسبیت به‌طور مطلق داریم؛ مثل نسبیت دستوری، نسبیت قرادادی، نسبیت سلیقه‌ای. اینها به‌طور مطلق است.

آقای شهسواری: چیزی که ما فعلاً در اینجا بحث می‌کنیم، در اخلاق نسبی است و اینکه آیا هرگونه نسبی‌گرایی‌ای در اخلاق مذموم است؟ چون نسبی‌گرایی به اصطلاح یک تفکر، در دیدگاه ما یک تفکر مذموم و غیر قابل پذیرش است. آقایان می‌گویند نه، هیچ اشکالی ندارد و ما آن را می‌پذیریم. حالا آن یک فضای دیگری‌ست. آیا با آن معانی‌ای (یکی، دو تا، سه تا، چهارتا) که اعتباری دارد، هر چهار تا معنای اعتباری به اینجا می‌انجامد؟ این یک بحث است. اما بحث دوم اینکه سخن علامه ما را به آن نسبی‌گرایی می‌رساند. حال آیا آن نسبی‌گرایی که از اعتباریات در می‌آید، همان نسبی‌گرایی مذموم و بی‌اصل و ریشه است یا خیر؟

تعریفی که حضرت‌عالی دارید این است که مرحوم علامه هیچ‌وقت اعتباریات را بدون پشتوانه نمی‌داند. عرض بنده این است که اگر اینها تبیین شود بهتر است.

آقای ترکاشوند: در اینجا چند بحث مطرح است. یکی اینکه آیا ما اعتباری محض داریم که هیچ ریشه در واقعیت نداشته باشد؟ پاسخ مثبت است؛ همچون دستوری، سلیقه‌ای، قراردادی و مانند آنها. این قسم از اعتباریات می‌توانند در هیچ واقعیتی ریشه نداشته باشند و صرفاً خواست یا سلیقه و یا قرارداد معتبِر و اعتبارکننده باشند.

دوم اینکه اعتباری هست، منتهی اعتباری مستنتج از واقع، نه به‌نحو ضرورت بالقیاس. یعنی من می‌گویم یک امر واقعی به نام سیری وجود دارد. لذا من اعتبار می‌کنم «باید» را که باید غذا بخورم (به تعبیری که به تفصیل بحث شد).

دیگر اینکه به‌نحو ضرورت بالقیاس است. ادعایی که ما داریم این است که علامه وقتی می‌گوید باید غذا بخورم، یک طرف آن مجهول بوده و در واقع در تقدیر است. یعنی اگر بخواهم سیر بشوم باید غذا بخورم. اتفاقاً اشکال جناب استاد معلمی هم که در این رساله داور بنده بود، همین بود. اشکال ایشان این بود که از کجا شما می‌گویید یک طرف آن در تقدیر است؟ شاید این نباشد. اشکالی ندارد. ما این را به‌نحو ضرورت بالقیاس می‌گیریم که این عیناً از واقع حکایت می‌کند و

یا به‌نحو اعتباری مستنتج از واقع می‌دانیم. باز هم مشکلی نـدارد. قطعـاً اعتباریـات علامه دستوری و قراردادی و سلیقه‌ای نیستند؛ چـرا کـه اگـر دسـتوری، قـرادادی، سلیقه‌ای و احساسی و امثال اینها بود، می‌شد غیـر واقـع‌گـرا و اخـلاق نسـبی؛ بـه تعبیری که از بیان عزیزان گذشت، اخلاق نسبی مذموم. در غیر این صورت، دیگـر نسبی‌گرا به همان معنای مذموم وجود نخواهد داشت.

آقای سروش: مستنتج همان بیان آقای لاریجانی است.

آقای ترکاشوند: نه، این بحث خودمان است. بحث جناب آقای لاریجانی بحث و اشکال دیگری اسـت. اتفاقـاً ایشـان معتقـد هسـتند کـه ارتبـاط اسـتنتاجی بـین اعتباریات و واقعیات وجود ندارد.

آقای سروش: شما می‌گویید این استنتاج از باب ضرورت بالقیاس نیست؟ پـس از چه بابی است؟

آقای ترکاشوند: البته حقیر معتقدم که علامه اعتبارِ «باید و نباید» و «حسن و قبح» را از قسم ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌داند؛ هر چند به آن تصریح نکرده اسـت. خـود علامه تصریح کرده و می‌گوید: «در هر اعتباری، بایدها و نبایدها دو تا هسـتند و ایـن ضرورت‌ها دو تا هستند؛ یکی ضرورتی است که بین فعلِ من با کمال من وجـود دارد و دیگری ضرورتی است که بین من و فعل مـن اسـت. خـب، ایـن مـی‌شـود همـان ضرورت بالقیاس؛ زیرا یک بار خود فعل را "بما هو فعل" می‌سنجیم و یک بار فعل را از آن نظر که من را به کمال می‌رساند می‌سنجیم (اصل مطلب).

اما حقیر معتقدم که حتی اگر علامه این جعل و اعتبار باید را از نـوع ضـرورت بالقیاس نداند و بلکه صرفاً از نوع اعتباریاتی بداند که با توجه به واقعیات به‌دسـت می‌آیند و ریشه در واقعیات دارند، باز هـم اشـکالی نـدارد. تنهـا در یـک صـورت می‌توان علامه را نسبی‌گرا دانست. اینکه بگـوییم علامـه بایـد و نبایـد را اعتبـاری می‌داند و همه اخلاقیات را از قبیـل بایـد و نبایـد مـی‌شـمارد؛ امـا از آن دسـته از اعتباریات محضی که هـیچ‌گونـه ارتبـاطی بـا واقعیـات ندارنـد؛ شـبیه اعتباریـات

دستوری و سلیقه‌ای و مانند آن. البته علاوه بر اینکه خود علامه با صراحت این را نفی می‌کند، این قبیل اعتباریات از ساحت علامه طباطبایی نیز به دور است.

آقای سروش: آقای لاریجانی می‌گوید این اعتباریات از قبیل استنتاجی است؟

آقای ترکاشوند: ایشان می‌گوید استنتاج است ولی از نوع مغالطه، نه از نوع برهان؛ چون از واقعیت نمی‌شود اعتبار را استنتاج کرد. ایشان می‌گوید اگر می‌خواهید از امور حقیقی استنتاج واقعی کنید حرفی نیست. اما از امور اعتباری نمی‌شود امور واقعی را نتیجه گرفت.

آقای سروش: یعنی ایشان هم به ضرورت بالقیاس توجه ندارد.

آقای ترکاشوند: نه، قبول ندارد. به عبارتی، ایشان نه اصل اینکه اخلاقیات از قبیل ضرورت بالقیاس باشند را قبول دارند و نه معتقدند که علامه اخلاقیات را از قبیل ضرورت بالقیاس می‌داند. خود ایشان هم مثال مشهوری می‌زنند. ایشان وقتی نظریه آیت‌الله مصباح را که همان ضرورت بالقیاس است نقد می‌کند، می‌گوید: این خیلی خوب است، منتهی اگر بشود چه شود. [در ادامه هم] آن مثال دوغ و اقیانوس را می‌زند.

به عبارت دیگر، اگر ما بخواهیم فرمایش آیت‌الله لاریجانی را هم تنقیح کنیم، مفادش این است که اعتباریات اخلاقی از نوع ضرورت بالقیاس نیستند. ولی حتی ایشان این را می‌پذیرند که اگر آنها را از قبیل ضرورت بالقیاس بدانیم، اخلاق مطلق اثبات می‌شود. البته اگر ایشان تألیفات چند سال اخیر حاج آقای دکتر مجتبی مصباح در بحث فلسفه اخلاق را ببینند و تحلیل‌ها و توضیحات وی در تبیین حقیقت ضرورت بالقیاس را مشاهده کنند، شاید ضرورت بالقیاس را بپذیرند. والله اعلم.

آقای مصباح: بسم الله الرحمن الرحیم. چیزی که بنده از فرمایش حضرت‌عالی برداشت کردم این است که شما در واقع خواستید بین فرمایش علامه در رساله اعتباریات و همین‌طور اصول فلسفه از یک طرف و فرمایش ایشان در عمده المیزان (نه همه المیزان) تفکیک کنید و بفرمایید که در واقع علامه طباطبایی در

این چند جا درباره باید و نباید و حسن و قبح در دو مقام صحبت کرده‌اند؛ با تفکیک معنای حسن و قبح و باید و نباید، در هر کدام به یک معنا.

فرمودید که آنجا درباره یک معنا فرمودند اعتباری و نسبی است. در المیزان به یک معنای دیگری فرمودند که همین حسن و قبح و باید و نباید ارتباط با واقع را نشان می‌دهند و در نهایت، اخلاق ثابت و مطلق است و به‌این‌صورت بین فرمایشات ایشان جمع کردید.

من اخیراً مراجعه نکردم، ولی در بحث‌های قبلی زیاد مراجعه کردم؛ هم به رساله اعتباریات، هم اصول فلسفه و هم المیزان. همان‌طورکه می‌فرمایید، در جاهای مختلف المیزان این تصریحات را دارند. آن عبارات خیلی زیبایی که از المیزان خواندید، مقصود ایشان را تا حد زیادی واضح می‌کند و آن شبهه نسبی‌گرایی را پاسخ می‌دهد. اما به نظرم نرسید که این دو تا بیان مختلف یا دو تا نظر متفاوت است. حتی در المیزان هم به نظرم می‌آید بارها ارجاع می‌دهند و می‌گویند؛ همان‌طورکه ـ مثلاً ـ در رساله اعتباریات بحث کردیم. در رساله اعتباریات هم یکی از چیزهایی که تذکر می‌دهند و روی آن تأکید می‌کنند همین است که اعتبار محفوف به دو واقعیت است. یعنی اعتبار، اعتبار الکی و بدون پشتوانه و نیشگولی نیست. در اصول فلسفه هم همین را دارند؛ البته به یک تعبیر دیگر. می‌فرمایند: مجاز همیشه مبتنی بر حقیقت است و اعتبار همیشه از یک واقعیتی اخذ می‌شود. منتهی ابهام‌هایی در اینجا وجود دارد. نحوه بیان گاهی چنین است که تصریح می‌کنند اعتباریات نسبی است و با تفاوت نیازها متفاوت می‌شود و گاهی هم در جاهایی بیان می‌کنند که ثابت و غیر قابل تغییر است. ایشان در خود اصول فلسفه نیز ـ اگر خاطرتان باشد ـ اعتباریات را به دو قسمِ اعتباریات ثابت و اعتباریات متغیر تقسیم می‌کنند؛ اعتباریات قبل‌الاجتماع و اعتباریات بعدالاجتماع که هر کدامشان دوباره هم ثابت دارد و هم متغیر.

پس معنای آن این نیست که همه آنها قابل تغییر است. در اعتباریات ثابت

همان‌جا هم تصریح می‌کنند. این تفکیک معنایی که حسن و قبح به معنای موافقت و مخالفت با طبع باشد را به یاد ندارم که خودشان تصریح کرده باشند. بله، آن واقعیتی ندارد و نسبی است؛ به همان معنا که نسبی‌گراها می‌گویند. حال اینکه ایشان در المیزان بیایند و بگویند اعتباریات به معنای موافقت و مخالفت با مصالح و مفاسد است، آنجا آن یک واقعیت دارد.

بنده وجه جمع دیگری به نظرم می‌رسد که شاید قبلاً هم خدمت شما عرض کردم. ای کاش این مقدمات و کلید واژه‌های بحث را همان‌طور که فرمودید ــ و شاید برای خودتان روشن بوده و اینجا به آن تصریح نکردید ـ اینجا یک گزارشی می‌دادید. همان‌طورکه فرمودند در خود واژه «اعتبار»، اصلاً منظور علامه دقیقاً از اعتبار که یکی ثابت و یکی متغیر و نسبی است چیست تا بعد ببینیم به چه معنا می‌شود گفت نسبی است و به چه معنا می‌شود گفت ثابت؟ یکی هم خود همین استنتاج است. استنتاج احکام باید و نباید از احکام واقعی است که به آن هم تصریح می‌کنند و استنتاج به نحو برهانی از آن امکان ندارد.

بنده وجه جمعی که به ذهنم می‌رسد را عرض می‌کنم تا آقایان اگر خواستند تأملی بفرمایند که ببینیم چقدر قابل قبول است. اگر خاطر شما باشد، در کتاب اصول فلسفه سیر بحث مرحوم علامه در واقع این است که ما یک ادراکات حقیقی داریم که از واقع گزارش می‌دهد و متصف به صدق و کذب می‌شود و یک ادراکاتی هم داریم که اعتباری هستند. سپس ایشان توضیح می‌دهند که این اعتبار چگونه به وجود می‌آید؟ در ادامه بحث، حقیقت و مجاز [را مطرح کرده و آن را] به حقیقت و مجازی که در ادبیات داریم تشبیه می‌کنند و می‌فرمایند مجاز همیشه مجاز در اسناد است به قول سکاکی. ایشان می‌فرمایند که ما قول سکاکی را در حقیقت و مجاز قبول داریم. بعد توضیح می‌دهند که مجاز همیشه مبتنی بر یک حقیقت است. یعنی ما یک اسنادی که «الی ما هو له» است را گاهی می‌آییم به «غیر ما هو له» نسبت می‌دهیم و همین کار را در ادراکات و ظرف ادراک هم انجام

می‌دهیم. یعنی یک چیزی و ادراکی که از حقیقتی اخذ شده را نسبت می‌دهیم به یک چیزی که این ادراک از او مستقیماً قابل اخذ نیست. حال چرا این کار را انجام می‌دهیم؟ این شبیه آن دواعی است که در مجاز وجود دارد. چرا ما اصلاً مجاز می‌گوییم؟ چرا استعاره می‌کنیم؟ اینها برای چیست؟ چرا تشبیه می‌کنیم؟ مجاز گویی برای چیست؟ همه این امور دواعی دارند؛ زیرا وجه شبه‌هایی وجود دارد که اگر آنها نباشند و شما مجاز را به‌کار ببرید، می‌شود مجاز نابه‌جا. صدق و کذب دارد، اما نابه‌جاست. همین علقه مجاز در مجازگویی لازم است. اینجا هم اعتبار باید مبتنی بر حقیقتی باشد که با نبودش، اعتبار بی‌جا و بی‌خود است؛ مثل اینکه شما برای سیر شدن، اعتبار کنید که باید مطالعه کنم. باید کتاب مطالعه کنم تا سیر شوم. خب نمی‌شود. این اعتبار بی‌خودی است. می‌شود اعتبار کرد، منتهی اعتباری بی‌جاست.

حال چرا می‌فرمایند ما اصلاً اینجا اعتبار می‌کنیم؟

اولاً وقتی ایشان می‌فرمایند اعتبار همیشه مبتنی بر حقیقت است، معنایش این است که باید و نباید و حسن و قبح حقیقی هم وجود دارد، نه اینکه همیشه باید و نباید اعتباری موجود باشد. حتماً جایی باید و نباید و حسن و قبح حقیقی داریم و جایی هم اعتبار می‌کنیم. [ثانیاً] اینکه کجاها می‌آییم اعتبار می‌کنیم، خودشان این را توضیح می‌دهند. می‌گویند آنجاکه می‌خواهیم فعل اختیاری را به یک فاعل مختار و دارای اراده ربط بدهیم که شما هم اشاره فرمودید. یعنی در رابطه فعل اختیاری است که ما احتیاج پیدا می‌کنیم به ادراکات اعتباری. اشاره فرمودید که ـ مثلاً ـ اگر یک فاعل مختار می‌خواهد یک فعلی را انجام دهد، صرف نظر از اراده، نسبت ذات فاعل با فعل امکان اعتبار می‌شود. یعنی قبل از اراده، فاعل مختار می‌تواند فعل انجام بدهد و می‌تواند انجام ندهد. حال برای اینکه آن اراده از او متمشی شود و تعیّن پیدا کند، فاعل یک طرف فعل را فرض می‌گیرد که یک طرف آن هم متعین شده است. این فرض همان اعتبار است. سپس خود علامه همان‌جا به

معنای اعتباری تصریح نموده و تفکیک می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: یک اعتبار است که ما در معقولات ثانیه می‌گوییم؛ مثل معقولات منطقی و فلسفی و اینها. اینجا مراد آن نیست. می‌فرماید: ضرورت بالقیاس همان اعتبار است. تصریح می‌کنند که این اعتبار اینجا مراد ما نیست. یک اعتبار به معنای فرض است، به معنای مجاز است، به معنی اسناد «الی غیر هو له» است. یعنی یک‌جا رابطه ضروری داریم، منتهی نه بین فاعل مختار با فعل خودش. بلکه می‌آییم و فرض می‌کنیم که بین فاعل و فعل رابطه ضروری وجود دارد. این هم فایده دارد.

حال چرا برای این کار انگیزه داریم؟ برای اینکه اگر فاعل این کار را نکند، فعل اختیاری به حد ضرورت نمی‌رسد و اراده از آن متمشی نمی‌شود؛ مثلاً اگر فکر کند که هم می‌شود غذا خورد و هم می‌شود نخورد، برای چه بخورد؟ در اینجا فکر می‌کند غذا خوردن به حد ضرورت رسیده، تا آن‌وقت انگیزه پیدا شود. یعنی آن مقدمات فعل قصدی (فاعل بالقصد) که بقیه فلاسفه هم می‌گفتند «تصور است و تصدیق به فایده، بعد شوق و بعد اراده، ایشان می‌فرمایند علاوه بر این امور، یک چیز دیگری هم لازم است. یک ادراک اعتبار هم باید اضافه شود. یعنی باید من فرض کنم که صدور فعل اختیاری از من به حد ضرورت رسیده است. این یک خاصیت و یک نتیجه واقعی دارد. نتیجه آن هم این است که اراده می‌کنم، آن‌وقت آن فعل را انجام می‌دهم. بنابراین این‌گونه نیست که باید و نباید و حسن و قبح همه‌جا اعتباری باشد. ایشان می‌فرمایند اصل معنای حقیقی حسن و قبح، آن تناسبی است که ـ به اصطلاح ـ در زیبایی‌های ظاهری وجود دارد؛ تناسب اجزاء یک شیء محسوس با همدیگر، مثل صورت زیبا. در اینجا هم ما می‌آییم فرض می‌کنیم که آیا چنین تناسبی که بین اجزاء اشیاء محسوس وجود دارد، بین فعل ما با آن نتیجه دلخواه ما هم وجود دارد. سپس [اگر بود] در آنجا هم «حُسن» را اعتبار می‌کنیم که انگیزه پیدا کنیم آن را زیبا ببینیم تا آن فعل را انجام بدهیم.

حالا حسن و قبح و باید و نباید آن هم همین‌طور است. پس آیا باید و نبایدی

که ایشان می‌فرمایند اعتباری است، یعنی حکایت نمی‌کند از یک ضرورت واقعی؟ بله. مبتنی‌ست بر یک واقعیتی. یعنی در جایی که شما اعتبار ضرورت کنید؛ مثلاً برای فعل غذا خوردن که واقعاً گرسنه باشید و واقعاً نیاز به غذا داشته باشید و واقعاً بین غذا خوردن و آن نیاز شما رابطه واقعی باشد. نه اینکه بین یک فعلی هیچ ربطی وجود ندارد و شما آن را اعتبار کنید. در آنجا آن اعتبار به‌جا نیست. اما رابطه استنتاجی ندارد. یعنی نمی‌توانید بگویید که چون من گرسنه‌ام، پس غذا خوردن ضروری است. نه، ضرورت پیدا نکرده است؛ زیرا شما باز هم می‌توانید غذا بخورید یا غذا نخورید. اینجا واقعاً رابطه امکانی است. پس نمی‌شود با مقدمات صرفاً اعتباری، از ادراکات واقعی نتیجه اعتباری گرفت. ایشان در اصول فلسفه بر این مطلب هم تصریح می‌کنند.

اشکال آقای لاریجانی در اینجا ـ مقاله‌ای که فرمودید «استدلال در اعتباریات» ـ این است که علامه این را می‌فرمایند، ولی این درست نیست. ایشان می‌خواهد نشان دهد که می‌توان از ادراکات واقعی نتیجه اعتباری هم گرفت. اتفاقاً آقای لاریجانی این را می‌خواهد نشان دهد که این رابطه وجود ندارد و چون مقدمات واقعی است، پس نتیجه نمی‌تواند اعتباری باشد. البته به نظر می‌رسد فرمایش ایشان تمام نیست. ولی می‌خواهد از این طرف دفاع کند. لذا می‌گوید: می‌شود قبول کرد که مقدمات واقعی باشد، اما نتیجه آن اعتباری باشد و استدلال قیاسی برهانی هم باشد. به نظر بنده فرمایش ایشان قابل خدشه است. بنابراین اشکال ایشان این نیست که چرا ایشان نتیجه گرفته‌اند. بلکه اشکال ایشان این است که چرا علامه نتیجه نگرفته است. باید می‌گفت «حتی اگر مقدمات واقعی باشد، می‌توان نتیجه اعتباری گرفت». ولی علامه می‌فرمایند: چون مقدمات واقعی است، از ادراکات واقعی استنتاج برهانی نمی‌شود استفاده کرد. این مثل این می‌ماند که شما مثلاً یک دستگاه آبمیوه‌گیری داشته باشید که به‌طور اتوماتیک کار کند و شما میوه را داخل آن بریزی و از آن طرف آب میوه تحویل بدهد. [در این مثال] آبمیوه‌گیری قدرت

اعتبار ندارد و میوه را که داخل آن می‌ریزی، خود به خود و به‌طور مکانیکی آب آن را می‌گیرد. یعنی دستگاه، استنتاج برهانی مقدماتی که در آن می‌ریزی نتیجه را می‌دهد و نتیجه را نمی‌توان دست‌کاری کرد. اعتبار نیاز به دست‌کاری ذهن دارد. [در مثال مذکور] باید یک کسی پای آن دستگاه آبمیوه‌گیری بایستد. حالا این آبمیوه را هر جا خواست بگذارد. می‌شود این کار را کرد و باید هم این کار را کرد. یعنی اعتبار مبتنی بر یک مقدمات واقعی است. بدین معنا که شما باید اول بنشینی برهان بچینی که اینجا نیاز واقعی وجود دارد؛ مثلاً من گرسنه هستم و نیاز به غذا خوردن دارم. غذا خوردن هم مقدمه رفع این نیاز است. بنابراین برای سیر شدن، حتماً غذا خوردن لازم است. منتها اینها را که نتیجه گرفتید، همه ادراکات حقیقی است. حالا رابطه من با غذا خوردن چه می‌شود؟ آیا چون برای سیر شدن غذا خوردن لازم است، رابطه من با غذا خوردن ضروری می‌شود؟ نه. باز هم رابطه ذات فاعل با فعل اختیاری امکان است. اما شما چون می‌خواهید غذا بخورید و سیر بشوید، چاره‌ای ندارید که فرض کنید اینجا رابطه به حد ضرورت رسیده است. پس آن برهان‌ها همه لازم بوده و همه هم درست است. ما همه آن مقدمات واقعی را لازم داریم، اما برای استنتاج یک ادراک اعتباری کافی نیستند. آن کار ذهن است که بیاید آن را آن‌طور فرض کند. یعنی آن نتیجه این دستگاه استنتاج را بردارد و اینجا بگذارد. اینجا بین غذا خوردن و سیر شدن ضرورت تولید شد. [ذهن باید] بیاید این ضرورت را بردارد و بین فاعل و فعل بگذارد و بگوید «من باید غذا بخورم». پس دو تا ضرورت داریم. یک‌وقت می‌گوییم برای سیر شدن باید غذا خورد. اینجا «باید» حقیقی است. یعنی معنی‌اش هم ضرورت است و هم حقیقی است. یک وقتی می‌گویید من باید غذا بخورم. اینجا رابطه بین من و غذا خوردن ضروری است و باز هم باید معنایش ضرورت باشد. ولی اسنادش، اسناد فعل به فاعل «غیر ما هو له» ضرورت نیست. واقعاً فرض کردید که ضرورت باشد؟ این می‌شود اعتبار.

اولاً، این اعتبار مبتنی بر واقع است و مال آن جایی است که آن اعتبار فایده واقعی داشته باشد و واقعاً بین آن فعل و نیاز شما رابطه باشد.

ثانیاً، نتایج واقعی را دارد. لذا این‌طور نیست که بگوییم چون اعتباری است دیگر به هیچ دردی نمی‌خورد و هر طور که دلت خواست اعتبار کن. این است که تصریح می‌کنند اعتبار محفوف به دو واقعیت است. در آن رساله اعتباریاتشان هم دارند و کلی‌اش را هم می‌فرمایند. آن‌وقت که می‌فرمایند اگر نیازها تغییر کرد، [باید هم تغییر می‌کند]؛ مثلاً حالا که گفتی من باید غذا بخورم، برای چه زمانی گفتید؟ برای آن‌وقت که گرسنه‌ام. آیا آن وقت که سیر هستم هم باید غذا بخورم؟ نه. پس اگر نیاز من شد متغیر، آن باید هم می‌شود متغیر. یعنی نسبی است. یعنی وابسته به آن نیاز است، نه اینکه وابسته به سیلقه و طبع من باشد؛ اینکه دوست داشتم این کار را می‌کنم و دوست نداشتم نمی‌کنم. اصلاً این صحبت‌ها از شأن علامه به دور است. بنابراین نسبی است، یعنی وابسته به آن نیاز است.

علامه می‌فرمایند نیاز هم دو گونه است: نیازهای ثابت و نیازهای متغیر. بله. نیازهایی که به شأن وجودی انسان مربوط می‌شود و به فرمایش علامه برای آن «من عِلوی» است، [نیازهای ثابت هستند]. اما علامه آن‌وقت به اینها تصریح نمی‌کنند.

اشکال مرحوم آقای مطهری به علامه هم این است: شما که تا اینجا آمدید، اینها را هم تصریح می‌کردید که انسان یک کمالات ثابتی دارد و مربوط به شئون انسانی و منِ عِلوی انسان است. اینجا مصادیق آن را می‌گفتید که این‌هایش ثابت است. ولی علامه اینها را دیگر نفرموده و کلی‌اش را فرموده‌اند که اگر آن نیاز ثابت باشد، اعتبار آن «باید» هم ثابت می‌شود و اگر تغییر کرد، [اعتبارش هم] تغییر می‌کند.

در یک جامعه‌ای ممکن است در زمانی یک چیزی نیاز باشد. آن موقع برای آن جامعه این «باید» متغیر می‌شود؛ چون ممکن است در زمان دیگری نیازی به آن باید و ضرورت نداشته باشد. لذا اگر در همان جامعه نیازی تغییر کند، آن باید و

ضرورت هم تغییر می‌کند. شرایط هم تغییر می‌کنند و نیازها هم احیاناً تغییر می‌کنند. پس این هم همان مصلحت و مفسده است، منتهی خود مصلحت و مفسده هم گاهی ثابت و گاهی متغییر است. ما مصالح ثابت داریم، مصالح متغیر داریم؛ مثل احکام ثابت و احکام متغیر. احکام اخلاقی‌اش هم همین‌طور است. به نظر بنده مرادشان از نسبی ـ که گاهی تصریح می‌کنند ـ این است که وابسته به نیازهاست. به عبارت دیگر، نسبیتی که در بحث اعتباریات علامه مطرح است، نسبیت هستی‌شناختی است. یعنی وابسته به واقعیاتی است که ممکن است قابل تغییر باشند. البته ایشان تصریح هم می‌کنند که بعضی جاها اعتباریات هم ثابت است؛ مثلاً در اصول فلسفه تصریح دارند که اعتباریات ثابت وجود دارد.

آقای ترکاشوند: یعنی در واقع نسبیتی که در اعتباریات قابل طرح است، هستی‌شناسانه است. البته در مقاله مورد نظر بر این مطلب تصریح شده و آورده‌ام.

آقای مصباح: درحالی‌که آن نسبیتی که آقایان در اخلاق قائل هستند، منظورشان نسبیت معرفت‌شناختی است. یعنی وابستگی به بینش‌ها و گرایش‌ها و خواسته‌های افراد که ربطی به واقعیت ندارد.

آقای سروش هم اشکال نمی‌کند. ظاهراً ـ آن‌طورکه در ذهن من است ـ در «تفرج صنع» می‌خواهد توصیف کند؛ طوری که فرمایش علامه با مذاق خودش جور در بیاید.

آقای جمال سروش: مؤید می‌خواهد برای خودش بیاورد.

آقای مصباح: بله. ایشان خواسته است مؤید پیدا کند و بگوید که دیدید علامه هم می‌گوید نسبی است! پس نسبی است و آن‌طورکه علامه فرمودند، اخلاق پایه و مایه‌ای ندارد و نسبی است. چند تا نسبت دیگر را هم بررسی کردید که اینها هم احتیاج به توضیح دارد. یکی اینکه آیا علامه واقع‌گراست؟ مطلق‌گراست و یا نسبی‌گرا؟ همه اینها تعریف می‌خواهد. برای واقع‌گرایی و اخلاق و سایر مؤلفه‌ها

حداقل چهار الی پنج تا معنا گفته شده که ممکن است طبق بعضی از این معانی بگوییم علامه غیر واقع‌گراست و طبق بعضی دیگر، او را واقع‌گرا حساب کنیم. چیزی که در مباحث اخلاقی اثر دارد ـ همان‌طورکه اشاره فرمودید ـ این است که واقع‌گرا به یک کسی می‌گوییم که پشتوانه واقعی برای اخلاق قائل باشد. یعنی نسبیت معرفت‌شناختی قائل نیست. به این معنا بله، علامه واقع‌گراست و مطلق‌گراست طبق بعضی از معانی دیگر.

اصلاً واقع‌گرایی با مطلق‌گرایی رابطه تلازم ندارد. یعنی شما می‌توانید واقع‌گرا باشید، ولی مطلق‌گرا نباشید و یا بر عکس، غیر واقع‌گرا باشید، ولی نسبی‌گرا نباشید. اما آن چیزی که تلازم دارد، همین واقع‌گرایی به معنای پشتوانه واقعی داشتن و مطلق‌گرایی هم یعنی وابسته نبودن به امور ذهنی امور سابجکتیو. آن‌وقت این هم در همه گزاره‌هاست.

در اخلاق گزاره‌هایی داریم که هیچ قیدی ندارند. مطلق‌گرایی هم به این معناست که یکی دو تا گزاره داریم که هیچ قیدی ندارند؛ مثلاً عدالت خوب است و ظلم بد است. اما بقیه‌اش هم، این‌طور نیست که وابسته به امور ذهنی باشد. همه‌اش وابسته است به امور عینی.

قیود واقعی همان مصالح و مفاسدی است که فرمودید. لذا خلاصه عرض من این است که اصلاً تهافتی وجود ندارد. حتی تفاوتی در فرمایش علامه در اصول فلسفه و رساله اعتباریت و المیزان دیده نمی‌شود. ظاهراً همه‌جا می‌خواستند یک چیز را بگویند. منتهی در اصول فلسفه و رساله اعتباریات تأکیدشان روی این جهت بحث است که این امور اعتباری چطور اصلاً ساخته می‌شوند. در بعضی جاهای المیزان تأکیدشان این است که نتایج این در بحث‌های عملی چیست؟ در تکالیف چه است؟ لذا ملاک تشریعات شارع آن ملاکات واقعی است و آن قسمت‌های آن را بیشتر تصریح می‌کنند. نه اینکه ـ مثلاً ـ نظرشان تفاوت کرده باشد یا دو جهت بحث که ربطی به هم ندارند را گفته باشند. آنجا به یک معنا گفتند و

جای دیگر به یک معنای دیگر. خودشان را هم ندیده‌ام این تفکیک را کرده باشند که مثلاً یک‌جا حسن و قبح به معنای موافقت با طبع است که آن اعتباری است و یک‌جا مصالح و مفاسد است و آن غیر اعتباری است. همه را اعتباری می‌دانند. آنجاکه رابطه فعل و فاعل است، می‌فرمایند مبتنی بر واقعیت است و اگر مبتنی بر واقع نباشد، اعتبار و ارزشی [برای آن] قائل نیستند.

آقای ترکاشوند: استاد! یعنی اگر ما بخواهیم اینها را جمع‌بندی کنیم، چکیده آن این است که یک نظریه است، ولی به دو نحوه بیان شده است.

آقای مصباح: مکمل هم است. یک نظریه است. عرض بنده این است.

آقای سروش: دو مقام است.

آقای مصباح: البته درعین‌حال که یک نظریه است، باز هم فرمایش علامه تغییر نکرده است.

آقای سروش: زاویه بحث متفاوت است.

آقای مصباح: حالا بررسی این نظریه چیز دیگری است. ممکن است شما بفرمایید خود اعتبار آن را هم قبول نداریم. آنها داستان دیگری دارند. اشکالاتی هم به فرمایش علامه وارد کرده‌اند و جواب‌هایی هم داده شده است.

حال آیا زمانی که واقعاً ما رابطه فعل و فاعل را بیان می‌کنیم و ـ مثلاً ـ می‌گوییم باید غذا بخورند یا نه، اعتبار اصلاً برای صدور اراده لازم است یا نه؟ مرحوم آقای مطهری اینجا هم اشکالاتی دارند. ایشان می‌فرمایند: در دو جا ما با ایشان مخالف هستیم. اصل فرمایش ایشان را قبول داریم، ولی در دو جا با ایشان مخالف هستیم؛ یکی همین بحث من عِلوی و دیگری هم تعمیم آن به همه افعال که شامل افعال حیوانات هم بشود. ما می‌گوییم آنها که نمی‌توانند مجازگویی کنند و اعتبار کنند. پس اگر این باشد، آن‌وقت معلوم می‌شود که برای صدور فعل اختیاری دیگر اعتبار لازم نیست؛ چون حیوانات هم بالاخره فعل اختیاری انجام می‌دهند.

یک اشکال دیگر هم ممکن است شما اضافه کنید. اینکه خود اعتبار کردن هم

یک فعل اختیاری است. اگر قرار باشد برای هر فعل اختیاری یک اعتبار لازم باشد، تسلسل لازم می‌آید. حالا اشکالات آن بحث دیگری است. ولی در خصوص فرمایش علامه می‌خواهم عرض کنم که به نظر می‌رسد مجموعه آن یک سخن است، نه اینکه تهاوتی باشد. بله. کسانی که غرض دارند یک کلمه را از یک‌جا بگیرند و یک طور دیگری تفسیر کنند، آنجا یک بحث است. اما ـ چنان‌که ایشان حتی در خود اصول فلسفه و اعتباریات کامل توضیح دادند ـ همان کتاب را اگر بخواند، می‌فهمد فرمایش ایشان این نیست.

آقای سروش: یعنی همان متن؟

آقای مصباح: بله. خود همان کتاب. نه اینکه المیزان و فلان و ... . بله، در المیزان هم خیلی جاها تصریحات زیبایی دارند. یعنی مثل همین عباراتی که الآن خواندند، واضح و صریح در همان جلد یکم تصریح کرده‌اند. اینجا هم آدرس داده بودید که «بذر تشریع در زمین تکوین می‌روید». یک چنین تعبیری دارند. تشریعی که مبتنی بر تکوین و حقیقت نباشد اصلاً نداریم.

آقای شهسواری: یعنی علامه اعتباریات را مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعیه می‌دانند؟

آقای مصباح: بله، همان مصالح ومفاسد واقعیه. خلاصه علامه مسلمان بودند و مثل بعضی‌ها که نبودند.

آقای حسین‌زاده: آن‌طورکه حضرت استاد فرمودند، یکی از دغدغه‌های مرحوم علامه برای طرح بحث اعتباریات آن، بحث اختیار است؛ چون یکی از حلقه‌های فعل اختیاری را ایشان اعتبار می‌داند؛ خصوصاً در همین رساله اعتباریات که بحثش بحث تبیین فعل اختیاری و نقش اعتبار در فعل اختیاری است. به نظر من شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد مرحوم علامه در دیدگاه رایج حکمای اسلامی در باب اختیار یک اشکالی را دیده‌اند و برای پر کردن این خلع و برطرف کردن این اشکال، بحث اعتبار در فعل اختیاری را مطرح می‌کنند. آنچه توسط

حکمای اسلامی و ملاصدرا و بعد از آن مطرح شده است، آن بوده که اگر فعل از روی آگاهی ذاتی از نفس نشأت بگیرد و ملائم با ذات باشد، اختیار نامیده می‌شود؛ ولو اینکه در کنارش امکان یک گزینه بدیلی هم وجود نداشته باشد. در این خصوص، حتی ملاصدرا تصریح دارد که افرادی مثل فرعون هم با آنکه نمی‌توانستند غیر از این کارهای پلید کار دیگری انجام بدهند، اما همین افعالشان هم افعال اختیاری به حساب می‌آید. یعنی افعالی که اضطراراً از آن سرشتشان نشأت می‌گرفته ـ چون ملائم با ذات است و از یک آگاهی ذاتی نشأت می‌گیرد ـ را فعل اختیاری می‌دانستند. مرحوم علامه در ذیل آیه (كُلٌّ يعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ)[1] به‌طور صریح می‌گویند: اینکه شاکله بخواهد فعل را متعیّن کند، ولو اینکه از شاکله و سرشت نشأت می‌گیرد و کمال تلائم را می‌توانیم مشاهده کنیم، این جبر است. لذا علامه در عبارات مختلف، همیشه به دنبال یک تقریر از اختیار است که به گونه‌ای گزینه بدیل را برای فاعل ترسیم کند؛ چون اکثر قریب به اتفاق حکما ضرورت علّی را در افعال اختیاری وارد می‌کنند و معتقدند که هرگاه علت اراده محقق شود، اراده متعین می‌شود. طبعاً مراد، آن تقریری از اختیار است که نمی‌تواند آن گزینه بدیل را در کنار فعل تبیین کند. لذا مرحوم علامه به گونه‌ای سعی می‌کند با بیان‌های مختلف، طوری فعل اختیاری را تبیین کند که در کارش گزینه بدیل می‌آید؛ مثل یک جا در المیزان ـ شاید در جای دیگر هم باشد ـ که ضرورت بالقیاس را بین علت ناقصه و فعل تبیین می‌کند و می‌گوید اختیار بین علت ناقصه و فعل است و در حقیقت آنجا امکان برایشان ترسیم می‌شود. یک جا یک طوری در فضای امکانی می‌خواهند فعل اختیاری تبیین شود. یک راه‌حل خوبشان هم همین نظریه اعتباریات است که از یک طرف فعل باید از ضرورت نشأت بگیرد. حالا مثلاً اراده و فعل ارادی از یک طرف و این ضرورت ـ چون یک ضرورت

۱. اسراء (۱۷)، ۸٤.

اعتباری است ـ حالت امکانی را در بستر فعل اختیاری خراب نمی‌کند. یعنی در عین حال شاید همین کار را انجام دادند. مرحوم علامه وقتی می‌گویند اعتبار، ضرورت می‌آید و در آخرین حلقه فعل اختیاری قرار می‌گیرد. بنده فکر می‌کنم اصلاً تصریح می‌کنند که این فعل تحت قاعده ضرورت سابق قرار می‌گیرد. منتهی با یک باید و اعتباری این فرایند طی می‌شود. لذا از یک طرف هم فعل از روی ضرورت نشأت گرفته است و با همین ضرورت هم، چون یک ضرورت اعتباری است، آن حالت امکانی و گزینه بدیل از بین نرفته است. حالا برداشت من این است که یکی از کارکردهای مهمشان ارائه یک چنین تقریری از اختیار و مبادی افعال اختیاری، از جمله اعتباریات است که بتواند آن خلأهایی که در نظر حکمای مسلمان مورد نظرشان بوده، یک طوری ترمیم کند.

آقای مصباح: بله. خیلی خواستند از این نظریه اعتباریات استفاده‌های متفاوتی بکنند. یکی از بحث‌های داغی که این روزها مطرح است، این است که بدانند این نظریه در علوم انسانی چه کاربردهایی دارد و حالا آیا علامه به اینها توجه داشته‌اند یا نداشته‌اند؟ این خود یک بحث است و اینکه می‌شود استفاده کرد یا نکرد هم یک بحث دیگری‌ست؛ چون اعتبار در علوم انسانی خودش باب وسیعی است. خیلی از مفاهیمی که ما در علوم انسانی داریم، اعتباری است؛ مثلاً فرض کنید در خود اقتصاد «مفهوم پول و بانک» و در مدیریت «ریاست» و ... همه مفاهیم اعتباری هستند. حال اینکه اینها چطوری می‌شود؟ آیا پشتوانه واقعی دارند یا ندارد؟ اگر دارند، آن پشتوانه واقعی چیست؟ بحث خیلی مهمی است و ایشان خواسته‌اند از این استفاده کنند. راجع به بحث جبر و اختیار هم من جایی ندیده‌ام که علامه به این تصریح کنند که من این نظریه را برای حل آن می‌گویم.

سیر بحث علامه در اصول فلسفه این‌طور است که ما یک سری ادراکات حقیقی داریم که اینها متصف به صدق و کذب می‌شوند. شما می‌گویید آب در صد درجه می‌جوشد. این دارد حکایت می‌کند از یک واقعیتی که گاهی مطابق با

واقع بوده و صادق است و گاهی هم مخالف با واقع است که کاذب است. اقسامی از واقعیت داریم که به احکامی که باید و نباید در آن است می‌رسند؛ مثلاً می‌گوید من باید غذا بخورم. حالا این آیا مطابق با واقع است یا نیست؟ صادق است یا کاذب؟ چه نوع ادراکی است؟ می‌فرمایند اینجا یک اعتباری است و مانند اسناد مجازی می‌ماند که مثلاً شما بگویید روی محبوب من ـ مثلاً فرض کنید ـ مثل ماه می‌ماند. حالا آیا واقعاً مثل ماه است؟ خیر. این یک تشبیه است مبتنی بر یک واقعیتی. یعنی یک زیبایی که در ماه هست، در روی محبوب من هم مثلاً هست. اینجا بگویید که من غذا بخورم. یعنی رابطه من با غذا خوردن آیا واقعاً ضروری است یا نه؟ واقعاً نمی‌خواهیم بگوییم که ضروری است. بلکه می‌خواهیم بگوییم که فرض می‌گیریم ضروری است و نتایجی هم دارد. از جمله اینکه در صورت این فرض و اعتبار، آن فعل محقق می‌شود. اما اینها آیا می‌تواند آن مقصود را برآورده کند یا نه؟ یا مثلاً به فرمایش شما، آیا مشکل جبر و اختیار با این حل می‌شود؟

بالاخره اگر گفتیم این ضرورت صرفاً اعتبار است، آیا اینجا هم واقعاً این فعل باید به حد ضرورت برسد تا موجود شود، یا نه فقط ضرورت ادعایی است؟ یعنی ضرورت نیست و فقط محقق می‌شود؟ فقط ادعا می‌کنیم ضرورت است یا واقعاً ضرورت است؟ دوباره در خود اعتبار چه؟ چطور می‌شود که اعتبار می‌کنند؟ آن‌هم به حد ضرورت می‌رسد یا همین‌طور اعتبار می‌کنیم، درحالی‌که امکانی هست؟ به‌هرحال، نتایج این بحث کجاهاست و چه استفاده‌هایی می‌شود از آن کرد، قابل بحث است.

آقای حسین‌زاده: بنده فکر می‌کنم در همان بحث رساله اعتباریات یک چنین عبارتی دارند که فعل اختیاری محقق نمی‌شود، مگر با اعتبار. حقیقت این است که در آنجا در صدد این هستند که یک طوری اعتبار را مقوم فعل اختیاری بدانند. حال اگر با توجه به آن چند تا شاهدی که یک مقدار نظر مثبت به راه‌حل حکما

نداشتند و همه‌اش دنبال این تبیین گزینه بدیل یا مثلاً اختیار در فضای امکانی بودند، اینها را به‌صورت قطعات یک پازل کنار هم بگذاریم، شاید این نکته را تقویت کند. یک چیزی هم که باز در تبیین آن کمک می‌کند، نظری است که در تبیین فال به رضا دارند که شخصی که مهارت در راه رفتن روی بند ندارد، از روی وحشت و تنها با تصور سقوط، سقوط می‌کند.

آقای مصباح: فاعل بالعنایه.

آقای حسین‌زاده: در فاعل بالعنایه، تنها راهی که فاعل پیش‌روی خودش می‌بیند این است که باید بیفتد و از قضا همین را هم قصد می‌کند و از روی قصد می‌افتد. درحالی‌که در فضای غیر واقع، از منظر این شخص اگر نگاه کنیم این دو راه در مقابلش بوده است و به عبارتی در اینجا شبیه فاعل بالعنایه نیست. وقتی انسان در فضای اعتبارِ «باید» می‌آید، در حقیقت منظرش نسبت به فعل، منظر همان شخص است که روی طناب ایستاده و تنها راه را این می‌بیند و اضطراراً انجام می‌دهد. اما از آن منظر که بیرون بیاییم و از این فضای بالاتر نگاه کنیم، آن حالت امکانی‌اش به هم نخورده است.

آقای خزائلی: اینجا یک جنبه فلسفی دارد و یک جنبه اعتباری. یعنی در واقع آن جایی که مثلاً فاعل بالجبر است، اعتباری‌اش کنیم. ایشان می‌گوید با فاعل بالقصد هیچ فرقی نمی‌کند. مجبور است و مجبوراً بالاخره انتخاب می‌کند و سپس اختیار می‌کند. آن‌وقت اگر بیایید در عالم اعتبار، می‌گوید نه این مجبور بوده و چاره‌ای نداشته. اینها یعنی تفکیک می‌کند بین مقام اعتبار و مقام واقع و آن‌وقت که می‌گوید واقع، بحث فلسفی می‌شود که می‌خواهد بین مباحث فلسفی با اعتباری خلط نشود. بعد هم که می‌گوید اعتباری، اعتباری می‌شود. اگر به عقلا بگویید، می‌گویند او مجبور بود. به فلسفه هم که بدهی، می‌گوید نه، این با قصد بود و مختار بود.

آقای ترکاشوند: بنده سه تا نکته عرض می‌کنم. یکی از آنها بحث فاعل بالعنایه است که حاج آقا هم فرمودند. علامه هم خودش اشکال می‌کند که این فاعل بالعنایه همان قسمی از فاعل بالقصد است. یعنی آن را بالجبر قصد نمی‌کند.

آقای سروش: علامه بالقصد می‌گوید؟

آقای ترکاشوند: بله، می‌گوید من این را بالقصد می‌دانم.

آقای حسین‌زاده: علامه می‌گوید ما به لحاظ فلسفی اصلاً فاعل بالجبر نداریم.

آقای خزائلی: نه، می‌گوید بالجبر نیست.

آقای حسین‌زاده: فاعل بالقصد است.

آقای ترکاشوند: تعبیر علامه این است که اگر ما فاعل بالعنایه را با فاعل بالقصد دو تا بدانیم، محل اشکال است. یعنی فاعل بالعنایه قسمی از فاعل بالقصد است؛ مثلاً درباره سقوط کردن کسی از بالای شاخه درخت، به محض تصور سقوط، این شخص می‌تواند سقوط را تصور نکند و می‌تواند تصور کند. پس در هر صورت، سقوط یا عدم سقوط را خودش انتخاب کرده است.

آقای ترکاشوند: این از نکته اول. اما نکته دوم، بحث تعمیم اعتباریات علامه به حیوانات و غیر حیوانات است که شهید مطهری به آن اشکال می‌کند. ضمن اینکه من احترام می‌گذارم و می‌گویم حرفی نیست، ولی اگر برگردیم به مبنای علامه مشکلی ندارد؛ چون علامه ذیل آیه (سَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُوراً)[1] ـ همان‌جا که می‌فرماید همه شعور دارند (وَلَكِن لَّاتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) ـ تصریح می‌کند که همه شعور دارند؛ هر چند که شعور داشتن مستلزم اختیار نیست.

آقای مصباح: نه اختیار. ملخص فرمایش شهید مطهری این است که این عقل می‌خواهد. آن‌هم یک عقل اعتبارگر؛ مثل انسان شاعر. شاعر چگونه شعر می‌گوید

---

۱. اسراء (۱۷)، ٤٤.

و می‌گوید محبوب من مثل ماه می‌ماند؟ یا الاغ که می‌خواهد علف بخورد، چطور چنین کاری می‌کند تا بتواند علفش را بخورد؟

آقای ترکاشوند: گاهی اوقات همین‌طور است و حیوان هم چنین می‌کند.

آقای مصباح: حالا این البته استبعاد است.

آقای ترکاشوند: (مثلاً) بعضی وقت‌ها اصلاً الاغ را جایی می‌بریم و می‌بینیم الا و لابد باید از یک چشمه آب بخورد. هزار جای دیگر هم که ببری آب نمی‌خورد. این را بنده خودم از الاغ دیده‌ام. عرض بنده این است که جدای از اشکال شهید مطهری، حتی اگر اختیار و اعتبار درباره حیوان هم اثبات شود، فرمایش علامه محکم‌تر می‌شود.

نکته سوم، در واقع پرسش و تکمله‌ای از استاد مجتبی مصباح است. اینکه اگر من بخواهم عرائض خودم را با فرمایشات حضرت‌عالی تکمیل کنم و در واقع نتیجه بگیرم که این دو گونه طرز بیان مکمل یکدیگرند و اساساً تهافتی وجود ندارد که بخواهیم آن را رد کنیم، آیا این‌گونه مطرح کردن، نظر شما را تأمین می‌کند؟

آقای مصباح: این‌طوری هم شما داشتید تقریباً.

آقای ترکاشوند: آنجا گفته‌ام که بین فرمایشات علامه تهافت ظاهری وجود دارد. اما اگر بخواهیم مقاله کامل‌تر و جامع‌تر دیگری بنویسیم، در حقیقت با تفکیک بین دو نظرگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه اعتباریات و تبیین اقسام اعتباریات و معانی متعدد نسبی‌گرایی و واقع‌گرایی و توضیح مراد علامه، بین فرمایشات علامه جمع کرده‌ایم.

آقای حسین‌زاده: روشی که راجع به راه‌کار علامه به عنوان یک راه‌کار برای اختیار خدمت شما عرض کردم، شباهت بسیاری با روشی که «هابرمارس» برای حل مسئله اختیار کرده‌اند دارد. یعنی ایشان هم در حقیقت یک جورهایی

می‌خواهد از باب تفکیک بین علت و دلیل، یک راهی برای فضای امکانی درست کند. منتهی دلایلی را در ساحت اجتماع می‌آورد و یک ذهن عینی برای مباحث اعتباری قرار می‌دهد. وی لفظ اعتبار را نمی‌آورد، منتهی نشانه‌ها و الفاظی که به‌کار می‌برد، دقیقاً قابل تطبیق بر اختیار است. منتهی این را در یک پروسه‌ای تعریف می‌کند که بشر وقتی متولد می‌شود، ذهن اجتماعی پیدا می‌کند و این فرایند (ذهن عینی) در حقیقت با آن ارتباط برقرار می‌کند. لذا یک شباهتی دارد که مثل مرحوم علامه با اعتباریات می‌خواهد فضای امکانی درست شود. یک تفاوتی هم دارد؛ اینکه اعتباریات ایشان، اعتبار بعد از اجتماع است و اعتباریات مرحوم علامه، اعتباریات قبل از اجتماع. یعنی برای اختیار و حل آن از اعتباریات قبل‌الاجتماع استفاده می‌کند.

آقای ترکاشوند: ولی علامه اینها را به‌کار نبرده است. درست است این اعتباریات را به‌کار برده، اما برای شبهه جبر استفاده نکرده است. البته شما می‌توانید در یک مقاله به تفصیل دیدگاه جناب هابرمارس را با مرحوم علامه به‌صورت تطبیقی انتقادی مورد بحث قرار دهید. و الحمد لله رب العالمین.

بررسی تلازم میان هدایت و عصمت پیامبران از منظر علامه طباطبایی

- **گروه علمی کلام**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد
- **حاضرین:** حجج اسلام والمسلمین میرزا احمد اسدی، محمدعلی خزائلی، علی زمانی قمشه‌ای، عبدالمجید زهادت، حسین شهسواری، سیدمحمد طباطبائی، محمدحسین فاریاب، جواد اسحاقیان، وحیدی و آقایان دکتر علیرضا میرزایی و دکتر رحیم دهقان

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدحسین فاریاب

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۲

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدحسین فاریاب درسال ۱۳۵۵ در شهرستان گناوه استان بوشهر متولد شد. همزمان با تحصیلات حوزوی، تحصیلات آکادمیک خود را تا مقطع دکتری کلام اسلامی در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 پیگیری کرد. در کنار تحصیل، تدریس را در مراکزی چون موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، جامعة المصطفی العالمیة، دانشگاه قم، جامعه الزهرا 3 و ... در کارنامه علمی خود دارند، ضمن اینکه کتاب و مقالاتی از ایشان به چاپ رسیده است.

برخی از کتاب‌های منتشره دکتر فاریاب عبارتند از: «معنا و چیستی امامت در قرآن سنت و آثار متکلمان»، «بررسی انطباق شئون امامت در کلام امامیه بر قرآن و سنت»، «عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه تا پایان قرن پنجم»، «عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه از قرن ششم تا دوران معاصر». «افضلیت امام از منظر عقل و نقل» همچنین مقالات متعددی از جمله «بررسی دیدگاه متکلمان امامیه دربارهٔ گسترهٔ علم امام با تکیه بر روایات»، «سیری در مسئلهٔ حدوث و قدم جهان در فلسفه اسلامی»، «اثبات و تحلیل شأن وساطت فیض امامان»، «بازخوانی ادلهٔ عقلی عصمت امام»، «تأملی در نظریه علامه طباطبایی در مفهوم امامت در آیه ابتلا» و جستاری در شأن ولایت تکوینی امامان» به قلم ایشان منتشر شده است.

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدحسین فاریاب در حال حاضر عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 می‌باشند.

آقای رضانژاد: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم اللـه الـرحمن الـرحیم. الحمدللـه رب العالمین و صل الله علی سیدنا و مولانـا ابالقاسـم محمـد و علـی آلـه و اهـل بیتـه الطیبـین الطاهرین المعصومین، و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین.

امروز روز پنجم ربیع و ایام، ایام ربیع‌المولود اسـت. در خـدمت اسـاتید گـروه علمی کلام مجمع عـالی حکمـت هسـتیم. لـذا بـا عـرض تبریـک ایـام و عـرض خوش‌آمد به همه، به‌ویژه مهمان گرانقدر، برای این هفته موضوعی به تناسـب ایـام رحلت مرحوم علامه طباطبایی در نظر گرفته شده است. امسال چهارمین سالی‌ست که مجمع عالی حکمت به مناسبت پاسداشت مقام علمی مرحوم علامـه طباطبـایی موضوعاتی را متناسب با دیدگاه علامه در گروه‌های مختلف علمی مطرح می‌کنـد. در گروه کلام، بحثی را جناب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای فاریاب داشتند. قـبلاً با ایشان هماهنگ شد و با پیشنهاد برخی از دوستان، موضـوعی کـه انتخـاب شـد «بررسی تلازم میان هدایت و عصمت پیامبران از منظر علامه طباطبایی» بـود. طبـق معمول، ما در این نوع جلسات که اساتید هستند، حدود چهل و پـنج دقیقـه ارائـه بحث را خواهیم داشت. بعد از ارائه بحـث، دوسـتان و اسـاتید [در صـورت نیـاز] اظهار نظر می‌فرمایند. بعد هم در پایان جلسه، اگر نکـاتی نیـاز بـه توضـیح داشـته

باشد، حضرت‌عالی می‌توانید توضیح اضافی را هم بفرمایید و چون ۱۰ دقیقه هم از ابتدای وقت دیر شد، امیدواریم که ان شاءالله بتوانیم در زمان ارائه و اظهار نظر دوستان، بهره کافی ببریم. با ذکر صلوات، در خدمت شما هستیم.

آقای فاریاب: بسم الله الرحمن الرحیم. لا حول و لا قوه الا بالله العلي العظیم. حسبنا الله و نعم الوکیل، نعم المولا و نعم النصیرِ. الحمد لله رب العالمین، و صل الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین المعصومین المنتجبین، و سیما بقیةالله في الارضین و لعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین من الآن الی لقاء یوم الدین.

خوشحال هستم که این افتخار به بنده داده شد تا امشب در محضر آقایان اساتید خودم باشم. سلام و درود می‌فرستیم به روح بزرگ مرحوم علامه که این ایام، سالگرد ارتحال ایشان است. ما مطالب بسیاری را از علامه یاد گرفتیم. منتهی حالا بحثی که انتخاب شده، یک رویکرد انتقادی به مرحوم علامه است. حال اینجا مسئله چیست؟ مسئله این است که «آیا انبیاء از گناهان معصوم هستند یا خیر»؟ ابتدا باید مقدماتی را عرض کنیم تا به اصل مطلب برسیم.

وجوه مختلف مسئله عصمت انبیا

همان‌طور که آقایان و اساتید مستحضر هستند، مسئله عصمت می‌تواند دو منظر داشته باشد؛ یکی منشأ عصمت و دیگری گستره عصمت. در منشأ عصمت، پرسش این است که معصومین ما چه دارند؟ یک معصوم چه دارد که به وسیله آن ـ مثلاً ـ مرتکب معصیت یا اشتباه نمی‌شود؟

در مسئله بعدی می‌خواهیم بپرسیم حالا که پیغمبر یا امام یا هر فردی که ما او را معصوم می‌دانیم، در چه حوزه‌هایی معصوم است؟ اینجا بهتر است ابتدا ببینیم در منظومه فکری علامه چه مواردی وجود دارد که علامه انبیاء را در آن موارد معصوم به حساب آورده است؟

مرحوم علامه همانند سایر بزرگان شیعه، انبیاء را در دریافت وحی و ابلاغ

وحی و تفسیر وحی معصوم به حساب آورده است. ایشان مثل باقی اعاظم شیعه، انبیا را [تنها] از گناهان معصوم دانسته‌اند و در مورد عصمت انبیاء از اشتباه در امور عادی، در مواردی در تفسیر المیزان آوردند که لازم نیست انبیا از اشتباه در امور عادی معصوم باشند؛ مثلاً در ذیل این آیه که می‌گوید (وَ مَآ أَنسَانِيهُ إِلّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ)[1]، آورده‌اند: آن مواردی که به عصیان برنمی‌گردد، عصمت پیامبران ضرورتی ندارد و شیطان می‌تواند در این موارد اذیت بکند. این آیه به حضرت موسی و جانشین او اشاره دارد که از انبیا بودند. پس معلوم می‌شود که نسیان در انبیا راه دارد؛ البته در مواردی که به معصیت بر نمی‌گردد. در مجموع، مرحوم علامه در مواردی قائل به عصمت بوده و در مواردی هم قائل به عصمت نیستند.

بررسی امکان اقامه برهان عقلی و نقلی بر عصمت انبیا

اصل بحث این است که مرحوم علامه درباره عصمت انبیا از گناهان، مثل دیگران نظر مثبت دارد. لکن مرحوم علامه برای اینکه ادعای خودش را ثابت کند، هم برهان عقلی می‌آورد و هم برهان نقلی. یعنی ایشان از آیات استفاده کرده و به وسیله تفسیر قرآن به قرآن می‌خواهد ثابت کند که ما می‌توانیم عصمت انبیا را از قرآن هم استخراج کنیم. خب، اهمیت بحث در اینجا چیست؟ اهمیت بحث در این است که اگر ما درباره عصمت انبیا از معاصی و گناهان برهان عقلی داشته باشیم، به آن استناد می‌کنیم و چون برهان عقلی داریم، می‌توانیم آیاتی که موهم صدور عصیان از انبیا هستند را هم بگوییم. خب معنای آنها این نیست که ما می‌فهمیم و [با این فهم] دست ببریم در ظاهر آیه و بگوییم چون ما برهان عقلی داریم، پس معنای ظاهری آیه مقصود نیست. اما اگر ما اصلاً برهان عقلی بر عصمت انبیا نداشته باشیم ـ چنان‌که بعضی از اعاظم ما در عصر حاضر به این نظر هستند که ما هیچ برهان عقلی بر عصمت انبیا از گناهان نداریم ـ چه خواهد شد؟

۱. کهف (۱۸)، ٦٣.

آقای زمانی: اعاظم اینجا چه کسانی هستند؟

آقای فاریاب: اسم ببریم؟ علامه مصباح. ایشان در راهنماشناسی خودشان این را آورده‌اند که ما هیچ برهان عقلی بر ضرورت عصمت انبیا از گناهان نداریم. دلیل بر حسن عصمت داریم، ولی بر ضرورت عصمت نداریم. ایشان برهانی هم که از مرحوم علامه آورده‌اند را بدون اینکه اسمی از ایشان بیاورند نقد می‌کنند. اما اگر ما برهان عقلی بر ضرورت عصمت انبیا از گناهان نداشته باشیم، آن‌وقت می‌مانیم با آیاتی که موهم صدور عصیان از انبیا هستند چه کنیم. البته آقای مصباح در آموزش عقائد خودشان دو تا استدلال بر عصمت انبیا از گناهان آورده‌اند، منتهی در راهنماشناسی می‌گویند هیچ برهان عقلی وجود ندارد. بنده هم با ایشان مذاکره و صحبت کردم. اما بالاخره حرفشان در اینجا درست است یا آنجا؟

ایشان فرمودند که حرف ما همان است که در راهنماشناسی آمده است. یعنی ما بر ضرورت عصمت انبیا از گناهان، برهان عقلی نداریم. خب، حالا اگر ما این مبنا را بپذیریم، آن‌وقت می‌مانیم که آیا در آیات قرآن کریم ـ مثلاً ـ آیه داریم که بگوید «الانبیاء معصومون»؟ روشن است که چنین چیزی نداریم. از سوی دیگر، آیاتی نیز وجود دارند که موهم صدور عصیان از انبیا هستند.

حال ما وقتی نه برهان عقلی و نه نصی از قرآن داشته باشیم بر اینکه انبیا از گناهان معصوم هستند، تکلیف ما با این آیات چیست؟ الا اینکه بگوییم در احادیث یک سری عبارات وجود دارد که با صراحت می‌گویند: «الانبیاء معصومون». در این صورت می‌گوییم چون در میان احادیث، حدیثی داریم که می‌گوید «الانبیاء معصومون»، پس می‌توانیم از ظهور آیاتی هم که موهم صدور عصیان هستند دست برداشته و آنها را توجیه کنیم.

پس مسئله، مسئله مشکلی است. یعنی ما اگر این معنا را بپذیریم که هیچ برهان عقلی بر عصمت انبیاء نداریم ـ که حالا حقیر هم این‌طور فکر می‌کنم که آن برهان‌هایی که آورده شده بر اثبات عصمت انبیا از گناهان ناکافی است ـ باید ببینیم که

واقعاً از میان آیات چیزی بر اثبات این مدعا وجود دارد. خب، برویم سراغ آیات. حالا گفتیم که آیا در آیات قرآن آیه‌ای هست که بگوید «الانبیاء معصومون»؟ چنین چیزی را ما نداریم. خب با وجود این، اعاظم ما آمده‌اند و از محتوای برخی از آیات استنباط می‌کنند که هر چند واژه معصومون در آنها نیست، لکن مدلول برخی از آیات به گونه‌ای است که می‌توان از آنها این را استفاده کرد که انبیا از گناهان معصوم هستند.

نکته بعدی این است که ما باید دقت کنیم به اینکه امکان دارد در یک آیه‌ای بتوانیم اثبات بکنیم که فرضاً این یک پیغمبر معصوم است. ولی آیا می‌توانیم از این آیه که درباره یک پیامبر است، نتیجه بگیریم که تمام پیامبران معصوم هستند؟ خلاصه اینکه حواس ما باید به این نکته هم جمع باشد. بعضی بزرگان ما ـ مثلاً ـ می‌گویند از این آیه بر می‌آید که مخلصین، یعنی معصومان؛ مثلاً فلان پیامبر ـ مانند حضرت یوسف 7 ـ هم مخلص است، در نتیجه او معصوم است. پس تمام پیامبران معصوم هستند! به نظر می‌رسد چنین استنتاجی نیز خالی از تأمل نباشد. مگر آنکه ثابت شود یوسف 7 چون پیامبر است، مخلص و معصوم است.

نکته دیگر اینکه، مدعای ما در عصمت انبیا از گناهان می‌تواند در چند مرحله باشد؛ عصمت از ابتدای عمر، عصمت از سن تمییز، عصمت از سن تکلیف، عصمت از ابتدای نبوت. هر یک از اینها می‌تواند مورد ادعای ما باشد. در اینجا نظرها باهم فرق دارند.

استدلال قرآنی علامه در اثبات عصمت انبیا

حال ببینیم آیا ادله‌ای که مرحوم علامه از آیات برای اثبات عصمت انبیا از گناهان آورده‌اند می‌تواند در اثبات این ادعا مکفی باشد یا خیر؟ مرحوم علامه تقریباً دو سه دلیل آورده‌اند که امشب ما یکی از آنها را می‌خواهیم بحث بکنیم و آن آیه‌ای است که در سوره مبارکه انعام آمده و ما متن آن را هم آوردیم و به دوستان دادیم. حرف مرحوم علامه در آنجا این است:

اولاً خدا انبیا را هدایت کرده است (این در آیه هست).

ثانیاً هر فردی که خدا او را هدایت کند، دیگر هیچ فردی نمی‌تواند او را گمراه کند: «مَنْ يَهْدِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍّ». این هم خیلی واضح است.

ثالثاً معصیت هم یک نوع ضلالت است. به چه دلیل؟ به دلیل منطوق آیه که می‌گوید: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ * وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ)[1].

اینجا بحث اضلال مطرح شده است. همچنین بحث از این است که شیطان انسان‌ها را امر می‌کند به اجتناب از عبادت خدا و می‌گوید که مرا عبادت بکنید. می‌گوییم اینکه کسی ابلیس را باید عبادت بکند، این هم معصیت است. بحث اضلال هم مطرح است. پس معصیت هم یک نوع ضلالت است. نتیجه اینکه پیامبران معصیت و گناه نمی‌کنند.

این حاصل استدلال مرحوم علامه است. البته متن آن هم بیشتر از این داخل المیزان اصلاً نیست. همین چند سطری است که من آوردم و خدمت آقایان دادم.

نقد استدلال علامه

در بررسی این استدلال مرحوم علامه، دو تا مسئله باید مورد توجه ما باشد. یکی اینکه به تقریر ایشان آیا هدایت مستلزم عصمت است یا نه؟ دیگر اینکه آیا این آیه اگر حکمش عصمت باشد، به گونه‌ای هست که برای همه انبیا باشد یا برای بعضی از انبیاست؟ درباره نکته اول، چند تا اشکال به ذهن حقیر آمده است:

نقد اول:

اینکه هدایت در مقابل ضلالت است که حرفی بسیار متین و درست است. اما هدایت هم دارای مراتبی‌ست؛ مثلاً فرض می‌گیریم فردی که از وادی کفر وارد

---

۱. یس (۳۶)، ۶۰-۶۲.

وادی ایمان می‌شود و هدایت شده است، این اولین مرتبه از هدایت باشد. از قرآن نیز می‌توان در اینجا کمک گرفت؛ آنجا که می‌فرماید: (أَنّ اللّهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکافِرِینَ).[1] یعنی اگر خدا این قوم را هدایت بکند و آنها وارد وادی ایمان شوند، اینها هدایت‌شده به ایمان هستند. ولی آیا می‌توان به صرف اینکه خدا آنها را هدایت کرده، آنها را معصوم به‌شمار آورد؟

در جای دیگری می‌فرماید: (وَلَقَد بَعَثنا فی کُلِّ أُمَّةٍ رَسولًا أَنِ اعبُدُوا اللّهَ وَاجتَنِبُوا الطّاغوتَ فَمِنهُم مَن هَدَی اللّهُ وَمِنهُم مَن حَقّت عَلَیهِ الضّلالَةُ).[2] خداوند گروهی را هدایت کرده و آنها را وارد وادی ایمان نموده است. ولی چنین نیست که آنها را معصوم از گناه کرده باشد.

بنابراین انسان‌های هدایت‌شده، خود دارای مراتبی هستند؛ از کسی که وارد وادی ایمان شده تا برسیم به فردی که اصلاً نه معصیتی انجام می‌دهد، نه ترک اولایی، نه ترک مستحبی، نه ارتکاب مکروهی، نه اشتباه در امور عادی و نه اشتباه در مناظرات علمی. همه اینها هدایت‌شده هستند. پس هدایت امری تشکیکی و ذومراتب است و ما نمی‌توانیم به صرف اینکه فرضاً بگوید پیغمبر هدایت شده است، بگوییم او معصوم از گناه است. برای اینکه اگر بخواهد هدایت را بر یک مصداق خاصش حمل کند، باید قرینه آورده شود. [اما] مرحوم علامه برای اثبات این مدعا که هدایت‌شده در این آیه همان معصوم از گناه است، قرینه و شاهدی نیاورده است و فقط ادعای خود را تبیین کرده است. بدین معنا که چون عصیان از مصادیق ضلالت است و پیامبران هم از ضلالت مبرّایند، پس آنها از گناه معصومند.

ما می‌گوییم چون هدایت امری ذومراتب است، برای تخصیص این امر مطلق به یک مصداق خاص باید قرینه و شاهد بیاورید.

۱. مائده (۵)، ۵۱.

۲. نحل (۱۶)، ۳۶.

آقای اسدی: عذر می‌خواهم. مسلماً ذومراتب بودن آن درست است؛ اما در سطح آن، نه کف آن. حالا مراتب دیگر نسبت به امور جزئیه‌ای مثل امور اجتماعی [به جای خود]. ولی این محل بحث است. یعنی آن که می‌خواهد از عصمت صحبت کند مرکز بحث است. فرمود: بحث در مراتب دیگر آن درست است که ذومراتب هست، ولی به اصطلاح این دیگر کف موضوع است و کف آن را دیگر نمی‌شود گفت چون ذومراتب است نظر به این ندارد. این در مدعی «مما لا ریب فیه» است.

آقای فاریاب: ادامه بدهم یا پاسخ بدهم؟

آقای رضانژاد: نه، ادامه بدهید.

آقای فاریاب: حالا مرحوم علامه بر اینکه این هدایت در این آیه به بحث عصیان ناظر است، شاهدی ذکر نکرده‌اند و ما می‌توانیم یک آیه دیگر که به همین آیه وصل است را تحلیل کنیم. در آیه ۸۸ می‌فرماید: (ذلِکَ هُدَی اللّهِ یَهْدی بِهِ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ لَوْ أَشْرَکُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ما کانُوا یَعْمَلُونَ)[1]. خب این آیه در خصوص هدایت ـ که مورد بحث علامه هم هست ـ می‌گوید: (یَهْدی بِهِ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ) و بعد می‌گوید: (وَ لَوْ أَشْرَکُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ما کانُوا یَعْمَلُونَ) و در آن هم بحث مشرکان و ... اینها مطرح است. خب، آیا اگر کسی بگوید حالا همین آیه ـ که مورد بحث مرحوم علامه هست ـ مؤید است بر اینکه آن مرتبه‌ای از هدایت که در این آیات مد نظر است، هدایتی‌ست که در برابر شرک است نه آن هدایتی که مثلاً به عصمت از عصیان برمی‌گردد، چه پاسخی می‌توان داد؟

نقد دوم:

علامه مدعی است هر فردی که خدا او را هدایت بکند، دیگر هرگز به وادی گمراهی نمی‌رود. می‌گوییم این همه افرادی که ابتدا هدایت شده بودند و بعد

۱. انعام (٦)، ۸۸.

برگشتند و مرتد شدند، این هدایت هم که از خداست؟ یعنی انسان‌هایی را آمده هدایتشان کرده و اینها هم مرتد شدند. پس می‌تواند یک کسی هدایت بشود، ولی بعد بیاید در وادی ضلالت.

نقد سوم

بر فرض که میان هدایت و عصمت از گناه تلازم وجود دارد. پرسش بعدی آن است که آیا این آیه ناظر است به همه انبیا یا نه ـ مثلاً ـ به بخشی از انبیا؟ شاید یک فضل برای یک یا دو پیغمبر باشد نه برای همه انبیا. آیاتی که ما بررسی می‌کنیم ـ از آیات قبل تا آیات بعد ـ می‌بینیم مثلاً از آیه ۸۵ به این‌طرف، فقط اسم ۵، ٦، ۷ یا ۸ تا از انبیا (ابراهیم، اسماعیل، اسحاق و ...) را آورده است. خب، با وجود این اگر کسی بگوید این مقام اهتدا و هدایت و در نتیجه عصمت مربوط به این ۵،٦ تا هست، از کجا می‌خواهیم در بیاوریم که مربوط است به همه انبیا؟ این به یک دلیل نیاز دارد.

خب، اگر گفته شود در آیه ۸۹ سوره انعام که می‌گوید (أُولئِكَ الّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِها هؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنا بِها قَوْماً لَيْسُوا بِها بِكافِرِينَ)، از آن معلوم می‌شود که اینها ازاین‌حیث که پیغمبر هستند این مقام به آنها داده شده است. پس هر فردی که پیغمبر باشد، این مقام در او هست. امکان دارد کسی در مقابل این حرف بیاید و بگوید: نه، داخل این آیه سه مقام «الکتاب و الحکم و النبوه» ذکر شده است. یعنی ما هدایت را به آنها که هر سه اینها را دارند دادیم؛ آن هدایتی که در آن عصمت هست. ولی حالا اگر یک پیغمبری باشد که ـ مثلاً ـ به او کتاب نداده باشیم چه؟ خب این آیه استظهار بر این دارد که همه انبیا مقصود نیست، بلکه فقط اینها که ما نام بردیم (اسحاق، ابراهیم و غیر ذلک)، اینها (الّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوّةَ) هستند.

حال اگر مستدل بگوید چون داخل این آیه از نبوت اسم برده شده، پس هر

انسانی که از انبیا باشد حکم اهتدا و عصمت با او هست، می‌گوییم کـه نـه، داخـل این آیه که هم کتاب آمده، هم حکمت آمده و هم نبوت. پس می‌توان گفت که اگر کسی هر سه را داشته باشد، این مقام را دارد. یعنی می‌گوید ما که به آنها این اهتـدا را دادیم چه کسانی هستند؟ آنهایی هستند که به آنها هر سه را دادیم؛ هم کتاب را، هم حکمت را و هم نبوت را. پس اگر یک کسی هر سه را داشته باشد، مقام اهتـدا و در نتیجه عصمت به او داده می‌شود.

بحث و بررسی

آقای رضانژاد: تشکر می‌کنیم که جناب آقای دکتر فاریاب که در وقت مقرر نکات اصلی استدلال خودشان را بیان کردند و از زحمتی هم که کشیدند و خلاصه بحث را به ما دادند و در اختیار دوستان هم قرار دادند، باز تشکر می‌کنیم.

عرض شود که طبق روال، دوستان اظهارنظر می‌فرمایند. از اظهـار نظـر اسـاتید محترم نیز استفاده می‌کنیم. فقط خواهش من این است که چون بحث کمـی شـاید از جوانب مختلف مورد نقد قرار بگیرد، اگر نقد یکی صورت گرفت، همان نقد را دیگر تکرار نکنیم. اگر نکته جدیدی هست، مطرح شود. بگذاریم گفتگوها زنده‌تـر مطرح بشود. خب، از جناب استاد اسدی شروع می‌کنیم. بله، بفرمایید.

آقای اسدی: بسم الله الرحمن الرحیم. بنده هم تشکر می‌کنم از اینکه مباحثی در این مسئله مطرح کردند. اتفاقاً این بحث‌ها و این گریزها به بحث خوب اسـت؛ بـا اینکه قداست و پاکی و علو مطالب علمی مرحوم علامه بسیار بالاست.

در هر حال، جهت رعایت حقوق سایر برادرها، یکی دو تا مطلـب را مختصـراً عرض می‌کنم. همین مسئله اول. همین‌که هدایت ذومراتب است، قبول اسـت. امـا این مراتب از یک‌جا شروع می‌شود. فرض می‌گیریم که بعضی‌ها در مراتـب عـالی آن حرفی داشته باشند. اما این را اگر کسی بخواهد اثبات بکند یا انکار بکند، «ممـا لا ریب فیه» است. یعنی این نقطه است؛ مثلاً فرض کنید که عصمت انبیا راجـع بـه

امور عادی در مسائل اجتماعی، مسائل سیاسی نسبت به بعضی چیزهایی که بعضی از متکلمین قبول ندارند. ولی اگر کسی بخواهد در محور عصمت صحبت بکند، این قدم اول است (هذا اول). من دیگر بیش از این توضیح نمی‌دهم.

آقای زهادت: لاریب فیه را ایشان قبول ندارد. باید بگوییم چرا لاریب فیه است.

آقای اسدی: به دلیل ذومراتب بودن این را می‌گیرد. ما می‌گوییم در این ذومراتب بودن، مرتبه اولای آن باید در حرف باشد و این را نمی‌شود انکار کرد. حالا مراتب عالیه را ممکن است. اما این مرتبه را که به اصطلاح کف مسئله است، نمی‌شود آدم بگوید که به دلیل ذومراتب بودن این‌جور است.

آقای رضانژاد: کف مسئله تلازم با عصمت دارد؟

آقای اسدی: نه. می‌خواهم بگویم آن مقدمه‌ای که این‌گونه رد کردند، به دلیل ذومراتب بودن اهتداست (اولاً). ثانیاً این اهتدا و این هدایت از آن نوع که خود مرحوم علامه در جاهایی از المیزان ـ من دیدم ـ آورده، هدایت تشریعی نیست. به دلیل اینکه همه مؤمنین و غیر مؤمنین، انبیا و غیر انبیا مورد هدایت تشریعی هستند. آنچه که مورد تمایز انبیا از دیگران است، درباره این جهت است (تکوینی). در همین آیه هم البته «من» آیه را نخوانده‌اید. ولی کاش در همان آیه که مرکز بحث بود، بیشتر تأمل می‌فرمودید. از همین هم قرائنی ممکن است استفاده بشود که مما تقدم و مما تأخر این آیه [نشان از این دارد] که این هدایت، هدایت تشریعی نیست، بلکه این تکوینی است؛ کما اینکه ایشان در نوشته‌های فارسی خودشان و در عربی المیزان و غیر المیزان به این معنا پرداخته‌اند و این هدایت تکوینی هم از چیزهایی است که درست واضح نشده است. به گمان بنده، مسئله ممکن است این باشد (تکوین)، نه این هدایتی که همه مؤمنین و غیر مؤمنین شامل آن هستند (تشریع). در هر حال می‌خواهم بگویم در این آیه اگر شما تشریعی بودنش را اثبات بکنید قبول است. درحالی‌که قرائنی بر تکوینی بودن این وجود دارد؛ الحمدلله.

آقای رضانژاد: تقریر بفرمایید، خوب است.

آقای اسدی: می‌گویم در خود آیه اگر هدایت تشریعی مقصود باشد، این هدایت از ویژگی‌های انبیا نیست؛ برای اینکه سایر ملل و سایر طوایف و مؤمنین و فساق و کفار هم مورد هدایت تشریعی هستند. به هر حال می‌خواهم بگویم این آیه که می‌فرماید ما انبیا را مختص کردیم به هدایت، اگر مختص هدایت تشریعی باشد، مختص به انبیا نیست و دیگران ـ کفار و منافقین و ملحدین و همه اینها ـ هم مشمول هدایت تشریعی هستند. پس اینکه این آیه انبیا را به هدایت ممتاز کرده، یک هدایت ویژه است. یعنی هدایت تکوینی است.

آقای شهسواری: بسم الله الرحمن الرحیم. ضمن تشکر از جناب آقای فاریاب از اینکه خوب جمع‌بندی کرده و اجمال مباحث را فرمودند. این بحث شاید یک بحث ساختاری باشد. اینکه چون این‌جوری نفرمودید، می‌خواهم عرض کنم که ایشان ابتدا یک عصمتی را تعریف می‌کرد و بعد تلازم را؛ چون یک جایی ایشان ـ در مقدمه چهارم ـ فرمود بحث عصمت، بحث از ابتدای عمر است و کجا و کجا. ای کاش اصلاً خود عصمت تعریف می‌شد تا ببینیم مقصود از عصمت چیست؟ بعد، البته ایشان در مقدمه سوم قاعدتاً بحث عصمت از گناه را می‌خواهد مطرح بکند. فکر می‌کنم این یک نکته اگر بیان می‌شد و سپس نکته دوم که همان بحث قلمرو عصمت است، بهتر بود؛ یعنی آنچه که مرحوم علامه ـ در همان جلدی که دارد ـ تقریباً اشاره‌ای به آن بحث ندارد و شما در مقدمه چهارم فرمودید، که در واقع همان دریافت وحی و ابلاغ وحی است. آیا آن عصمت که شما اینجا بحث تلازم را می‌خواهید مطرح بکنید، با هدایت هست؟ نکته سوم ـ که فکر می‌کنم باز جایش خالی بود و در اینجا ارائه نشد ـ اینکه در بحث هدایت هم شما یک توضیحی از هدایت باید ارائه می‌دادید که مقصود از این هدایت چه نوع هدایتی است؛ همان‌طور که حاج آقای اسدی هم فرمودند، بحث هدایت تکوینی هست یا هدایت تشریعی؟ در واقع این مفردات اگر تبیین می‌شد، بعد آن‌وقت ما می‌رفتیم دنبال اینکه تلازم میان این هدایت و

آن چیست. آیا مقصود از این هدایت ـ همان‌طوری که قاعدتاً فرمودید ـ این است که چون خدا اینها را هدایت کرده است، پس معصوم‌اند؟ یعنی آیا چون معصوم هستند هدایت کرده یا چون هدایت کرده معصوم‌اند؟ این تلازم این‌چنینی هم ـ اینها ـ نکته‌های مبهمی بود که فکر می‌کنم اگر می‌فرمودید شاید دقیق‌تر موضوع بحث بیان می‌شد. عذرخواهی می‌کنم.

آقای طباطبایی: بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین. بحث بسیار جالب و ضروری است. برای اینکه امروزه در مجامع علمی و میان اهل سنت و مخصوصاً ـ عرضم به حضور شما ـ وهابیت، در مورد عصمت خیلی بحث کرده‌اند و در حوزه هم من خیلی کم پایان‌نامه یا کتابی در این زمینه دیده‌ام که نظرات برخی از مفسرین شیعه، مثل علامه را شفاف کنند. خب، جایگاه بحث این انتظار را داشت که امشب یک مقدار بیشتر شفاف‌تر می‌شد. اما چند پرسش از این موضوعی که حضرت‌عالی بحث کردید، به ذهنم آمد. این عنوانی که در این متن پرینت گرفته شده هست، با عنوانی که اینجا در آن کاغذ هست و قبلاً پیام داده بودند کمی تفاوت دارد. یعنی معلوم است که اینجا هدایت و عصمت پیامبران از منظر علامه، آن هم بررسی تلازم این دو تا است. اما در عنوانی که در این پرینت هست، بررسی دلیل قرآنی علامه بر عصمت پیامبران از گناه است. عبارت یک تغییر جزئی دارد یا متباین از این نظر هست. یک اختلاف تعبیری هست.

نکته دوم این است که حضرت‌عالی این بحث عصمت را از دیدگاه علامه بحث کردید، آیا علامه طباطبایی در کتاب‌های دیگر غیر از المیزان هم این بحث را دارند یا ندارند؟ از عنوان بحث معلوم می‌شود که می‌بایست از کتاب‌های دیگر علامه جمع‌بندی نهایی ایشان را بیاورید. درحالی‌که حضرت‌عالی فقط ممحض در برخی از آیات، آن هم در المیزان را بیان کردید. حالا پرسش من این است که در آنجا آمده یا نه؟ نکته سوم این است که ـ عرضم به حضور شما ـ اینکه اگر به همین صفحه‌ای که حضرت‌عالی آدرس دادید (جلد دوم، صفحه ۱۳۵ و ۱۳۶)

مراجعه کنیم، ایشان یک عبارتی هم در متن دارند که ظاهراً شما حالا در این قسمت نیاوردید و حالا شاید منظورتان عبارت‌های دیگر باشد وآن تعبیر "علی جمیع الجهات الثلاث" است. بنده فکر می‌کنم مهم‌ترین مسئله عصمت (در انبیا) همین "علی جمیع الجهات الثلاث" است که علمای شیعه و اهل سنت در آن اختلاف نظر دارند. درحالی‌که حضرت‌عالی ظاهراً در این بحث هیچ مطرح نکردید که ایشان در کدام قسمت از جمیع جهات سه‌گانه «دریافت وحی، ابلاغ وحی، تفسیر و تبیین وحی» عصمت دارند؟ آیا علامه در این قسمت منظورشان از ادله عقلی یا نقلی این‌جاست؟ درحالی‌که فخر رازی در آن رساله‌ای که در رابطه با عصمت انبیاء نوشته، دیگر در قسمت‌هایی از این سه جهت این را قبول ندارد. حالا اگر این قسمت را حضرت‌عالی یک توضیح بدهید ممنون می‌شوم.

آقای دهقان: تشکر می‌کنم از آقای دکتر. من دو سه تا نکته مختصر عرض می‌کنم. یکی اینکه من فکر می‌کنم علامه اینجا واقعاً در مقام بیان استدلال برای اثبات عصمت نیست. یعنی نشان می‌دهد که واقعاً مشی علامه این هست که هدایت را معنا می‌کند و حدودش را مشخص می‌کند. واقعاً مسئله این است. این چند تا نکته که شما فرمودید، به نظر من درست است. ولی فکر می‌کنم واقعاً اینجا در مقام بیان استدلال نیست و نمی‌شود به اینجا اکتفا کرد و همان که آقای سید بزرگوار ـ آقای طباطبایی ـ اشاره فرمودند، بعضاً در مورد استدلال‌های علامه بر عصمت باید جاهای دیگر را گشت. اما یک نکته‌ای را یکی از اساتید در رابطه با بحث هدایت تکوینی فرمودند. من عرض کنم که بحث هدایت تکوینی واقعاً در مرحوم علامه خیلی جدی است. اعتقاد من این هست که نه‌تنها انسان، بلکه تمام موجودات هدایت تکوینی را دارند و اگر اساساً مانعی بر سر این هدایت تکوینی ایجاد نشود، آن موجود خود به خود به کمال خواهد رسید. می‌خواهم عرض کنم که اگر این بحث را هدایت تکوینی بدانیم، به یک شکل می‌تواند درست باشد، ولی همین بحث (هدایت تکوینی) به یک شکل دیگر ـ اگر فرض شود ـ واقعاً ویژگی انبیا نخواهد بود؛ چون شما اگر این را هدایت تکوینی

بدانید، هدایت تکوینی در واقع در مورد همه انسان‌هاست و به اراده الهی اگر باشد، طبیعتاً وقتی خداوند موجودی را بخواهد هدایت کند، حتی اگر آسمان هم به زمین بیاید طبیعتاً کسی نمی‌تواند او را اضلال کند؛ چون اراده الهی است. این دیگر اراده تکوینی الهی است [که قابل تغییر نیست]. لذا ازآن‌جهت اگر به این معنا بگیریم که هدایت تکوینی به این معناست که کس دیگری نمی‌تواند مانعی را ایجاد کند، یعنی اراده تکوینی به معنای این هست که خدا خواسته و غیر از این نخواهد شد. به این معنا می‌شود گفت [ویژه انبیاست]. ولی به یک معنا واقعاً بین همه انسان‌ها مشترک می‌شود و آن دیگر ویژه انبیا نخواهد بود. لذا اصلاً کلاً این آیه از مسئله عصمت خارج خواهد شد.

آقای خزائلی: اعوذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم. ضمن تشکر از جناب آقای فاریاب، استفاده کردیم [از ایشان]. یک ابهاماتی بود که [مطرح می‌کنم]. حالا چه اشکال دارد که: اولاً این هدایت تشریعی باشد، ولی هدایت به مرتبه کامله باشد. اگر مرتبه کامله باشد، هم قابل اقتدا است و هم با مسئله عصمت تلازم پیدا می‌کند. تعبیر قرآن هم گاهی یک نکته دارد: «زدناهم هدی؛ هدایت شدند». زدناهم هم مافوق می‌شود، هدایت مرتبه عالی می‌شود، و از آن طرف اگر هدایت را ما ــ حالا بعضی دوستان هم به یک نکته‌ای که با توجه به آن آیه (إِنّما یُریدُ اللّهُ لِیُذهِبَ عَنکُمُ الرِّجسَ أَهلَ البَیتِ) که می‌فرمایند، آن را دلیل عصمت گرفتند ـ بگوییم این اراده، اراده تکوینی است و اینجا هم بگوییم این هدایت، هدایت تکوینی است، پس چه امتیازی می‌شود برای انبیاء؟ چون خداوند تکویناً آن را رعایت کرده و مراقبت کرده تا اینها هدایت شده باشند و در مسیر باشند. خب این دیگر نمی‌تواند انتخاب گناه بکند؛ مثلاً این می‌شود مثل دستگاه کامپیوتری که نتواند اشتباه کند. این البته یک شبهه کلی است و مربوط به شما نمی‌شود که اگر هدایت تکوینی شد، این چگونه امتیاز می‌شود؟

یکی هم اینکه بالاخره ما وقتی می‌گوییم برای عصمت باید یک مرتبه عالیه را قائل باشیم و الا تناسب حکم و موضوع اینجا به هم می‌خورد، یک تناسبی باشد و وقتی این هدایت کامل داشت، قابل اقتداء و قابل هدایت بوده و قابل راهنمایی دیگران است. یک نکته هم فرمودید قابل تعمیم نیست. خب اگر ملاک ذکر شده باشد ـ حالا بعضی پیغمبران را اسم می‌برد ـ این مورد که مخصص نمی‌شود. خب یک ملاکاتی در اینها بوده و هدایت کامل داشتند که به مقام عصمت رسیدند و نبوت و حکم به آنها اعطا شد. این دیگر سبب نمی‌شود بگوییم پس مختص به همین انبیاست و قابل تسری بقیه همه انبیاء نباشد. این هم که می‌گویید حالا بالصراحه در قرآن نیامده که «الانبیاء معصومون بالصراحه» لازم نیست بیاید. بالاخره لوازم همین آیات یا دلالت‌های التزامی (و بعضی دلالت‌های مطابقی آن)، اینها دلالت می‌کند بر این معنا. خود «انما یرید الله» خیلی صریح است. حالا صریح اینکه الانبیاء معصومون لازم نیست باشد. عرض بنده این بود.

آقای زهادت: بسم الله الرحمن الرحیم. تشکر می‌کنم از جناب آقای فاریاب. عرض شود که چون عنوان بحث بررسی دلیل قرآنی علامه طباطبایی بر عصمت است ـ همان‌طور که دوستان فرمودند ـ مسئله اصطفاء هست که یک اصطلاح قرآنی است و در نهج‌البلاغه در همان خطبه اول هم روی کلمه اصطفاء تکیه شده است که اصلاً اصطفاء یعنی چه؟ ما وقتی می‌خواهیم استظهار کنیم از آیات قرآن، باید از فرهنگ قرآنی استفاده کنیم. نه به معنای لغوی و جمود بر ظاهر بشود که بخواهیم معنای تحت‌اللفظی بکنیم. مجموع آیات قرآن، مثل اصطلاح اخلاص «اخلصناه»، مثل کلمه اصطفاء «إِنّ اللّهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً» و اینها را باید لحاظ کنیم تا بتوانیم یک استظهار از آیات داشته باشیم. بله، نیامده. الانبیاء معصومون نیامده. حضرت استاد مصباح هم تذکر دادند در بعضی از مباحث خودشان. یعنی از کلمات دیگر این مطلب قابل استظهار است. این یک نکته. حالا من مطالبی که

دوستان و اساتید بزرگوار فرمودند را تکرار نمی‌کنم. اینکه می‌گویید تعمیم نمی‌شود داد، با این حرف شاید انسان این مطلب به ذهنش برسد؛ مثل اینکه در روایت سؤال شد «رجل شک بین الثلاث و الاربع». اینکه در مورد رجل هست، بعضی از مطالب به مناسبت حکم و موضوع خیلی واضح است که سرایت آن به موارد دیگر اصلاً احتیاجی به بیان و توضیح ندارد. نکات من نکات دیگری بود و چون اساتید فرمودند، دیگر آن بیان به نظرم کافی بود و دیگر تکرار نشد.

آقای زمانی قمشه‌ای: بسم الله الرحمن الرحیم. تشکر می‌شود از آقای فاریاب. عرض بشود که جلسه دیگری هم در خدمت ایشان بودیم با حاج آقا. خود علامه طباطبایی روایات مسئله عصمت را خیلی جاها آوردند؛ از جمله این روایتی که مأمون از حضرت رضا 7 پیوسته می‌پرسد "السلم تقول انبیاء معصومون؟ قال بلی".

ببینید این تقریر خود معصوم است و ایشان خوب اشکال می‌کند بر «فعصی آدم ربّه فقوی» که آن عصی یعنی چه؟ اگر پیغمبر معصوم باشد. ایشان نه این یکی، بلکه چند جا را ردیف می‌کند و ایشان با قبول عصمت انبیاء بما هم انبیاء جواب می‌دهند که مثلاً آنجا هنوز به پیغمبری نرسیده؛ آنجا که موسی کار اشتباه کرد. بعد در همین حضرت آدم که فرمود: «ثم بعثه؛ سپس او را برانگیخت = سپس او را به مقام نبوت رساند. یعنی می‌خواهم بگویم که خود مأمون هم از حرف‌هایش و همچنین از جواب حضرت رضا معتقد بود که می‌گوید «السلم»، انبیاء معصومون هستند. علامه طباطبایی هم از این حدیث بارها و بارها ـ من دیدم که ـ استفاده کردند که انبیاء معصوم هستند. در رابطه با هدایت که می‌گوید اینجا هست، آن هدایت انبیاء مراد است. هدایت انبیاء یعنی اینکه پیغمبر می‌خواهد مردم به ایشان اقتداء کنند. در خودشان که نمی‌خواست اقتداء کند که اینجا بنویسند خود پیغمبر افضل بود. خب افضل بود. اینکه صریح قرآن است که می‌گوید به هدایتشان اقتداء کنید، چون هدایت‌ها فرق نمی‌کند و یکی هستند. هم هدایت آن انبیاء و این انبیاء

و این و آن، همه یکی است و شما هم همین مسیر را برو. از ظاهر اقتدا آنها همان است. یعنی شما در هدایت تکوینی هستید. قرآن مجید می‌فرماید: (قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى). اینجا تقریباً صریح است که هدایت اینجا هدایت تکوینی است و با این هدایتی که پیغمبر به پیغمبران اقتدا بکند، معلوم است که این فرق می‌کند و ما دلیل و قرینه‌ای در این آیه بر هدایت تکوینیه نمی‌توانیم داشته باشیم. حالا شما بفرمایید و اینها. اینجا هم که شما فرمودید خود پیغمبر افضل ـ اینجا نوشته خود پیغمبر افضل بود ـ است، کسی در افضیلت بحث ندارد که پیغمبر افضل بود. اما انبیاء را خداوند متعال به تفاضل و افضلیت و اینها آفرید. خود آیات هم تصریح دارد. اما این هدایت باید یک هدایتی باشد که ملازم با عصمت باشد. یعنی تلازمی شما باید اینجا درست بکنید که این هدایت در سطح عالیه باشد. حالا اگر بخواهید مثل عرفا بگویید که خداوند متعال اسم الهادی خودش را می‌خواهد تا قیامت در اجرا داشته باشد، در همه جا ـ اگر آن باشد ـ اصلاً آیینه‌تمام‌نمای صفات خدا می‌شود. حالا آن حساب عرفان که خوب این صد در صد معصوم باشد. ولی روی حساب اینجا هم اگر تلازم قائل بشویم، به‌جا هست. یعنی عصمت متلازم با هدایت است یا هدایتی که اینجا می‌خواهد جناب علامه استفاده بکند، در یک سطحی است که سطح عالی است. آن‌وقت در آنجا با عصمت آن هدایت تلازم دارد.

آقای زهادت: حاج آقا معذرت می‌خواهم. پرسش ایشان این است که چرا سطح عالی است؟ تبیین این‌جوری بفرمایید.

آقای زمانی قمشه‌ای: تبیین اینکه چون هدایتی که خود پیغمبر می‌خواهد به ایشان اقتدا بکند، این مسلم است که یک هدایتی نیست که من می‌خواهم از این هدایت بگیرم. در یک حد نبوت است و حد نبوت خودش اقتضاء دارد که سطح عالی باشد. حتی در علم هم همین‌جور است. حضرت موسی 7 که ـ حالا طبق

بعضی روایات ـ به خودش گفت آیا از من اعلم هست یا نیست، معلوم می‌شود سطح عالی را می‌خواسته بگوید که خداوند فرمود: برو به سمت دریا؛ پهلوی آن جوانی ـ یک آدمی حالا هر کی که بوده ـ که آنجاست. شما برو. با یوشع برو آنجا و آن‌وقت ببین قضیه چیست؟

آقای زهادت: مال حضرت داوود هم هست.

آقای زمانی قمشه‌ای: بله، مال حضرت داوود هم هست. معلوم می‌شود که اینها در یک سطح پایینی نیست. شأن نبوت ایجاب می‌کند که اینها شأن بلندی باشد.

آقای میرزایی: بسم الله الرحمن الرحیم. از جایی که بحث را دنبال کردم، فکر می‌کنم تتبع کافی نبوده است. یعنی چون بحث عصمت انبیاء بحث خیلی مفصلی است ـ در المیزان حداقل در ترجمه آقای موسوی همدانی شاید بیش از ۲۰ صفحه باشد و قطعاً هم همین‌جوری است ـ لذا تتبع کافی می‌خواهد. آن آیات را که مشیر به عصمت انبیاء می‌گیرند (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى)[1] باید تتبع کافی داشته باشد. به نظر بنده این محقق ارجمند اگر تتبع کافی به کل مبحث داشته باشد، بهتر است. شاید هم تخصیص موضوع باعث شد که یک مقداری ایشان در کریدر خاصی قرار گیرد تا این تلازم را اثبات کند. ولی در اینکه عصمت حتماً ملازم با هدایت است، این تردیدناپذیر است. به نظرم شاید آن طرف هم یک مقدار تتبع کافی می‌خواهد.

آقای رضانژاد: از اظهار نظر اساتید محترم تشکر می‌کنیم. من هم می‌خواهم تأکید کنم اگر در همین دو آیه‌ای که کنار هم گذاشته شده دقت کنید، با کلام مرحوم علامه که فرمود «و یدل علی عصمتهم مطلقاً» یکی‌ست؛ چنانکه اساتید فرمودند "فبهدا هم اقتده". پس این نوع هدایت یک هدایت معمولی نیست. به خاطر این می‌گوییم چرا هدایت ویژه است.

---

۱. یونس (۱۰)، ۳۵.

نکته بعدی، آیه (مَن یَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ) و آن شبهه‌ای است که شما ایجاد کردید. یعنی فرض بر اینکه کسی حالا هدایت شد و بعداً اگر مرتد بشود چه؟ می‌خواهد بگوید این نوع هدایت، ارتداد را دیگر به دنبال ندارد. یعنی نوعی هدایت است که با این هدایت ارتداد قابل تصور نیست: (مَن یَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ). ما باید سراغ این نوع هدایت برویم. انبیا این نوع هدایت را بهره‌مند هستند و وقتی که بهره‌مند باشند، معصوم هستند. بله، هدایت تشریعی هم شده است: (مَن یَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ).

بنابراین اینکه می‌گوییم یک هدایت ویژه‌ای هست، به خاطر اینکه لازمه‌اش این است که «فهو لمهتدی» هست؛ چون هدایت ویژه دارد. از این نظر که از هدایت ویژه برخوردارند، آن هدایت ویژه موجب انحراف نمی‌شود، موجب ضلالت نمی‌شود، موجب گناه نمی‌شود. پس معصوم‌اند.

آقای زهادت: اصطلاح خود علامه که زیاد به‌کار می‌برند، "ایصال الی المطلوب" است. شواهدی هم در قرآن هست که در اصطلاح قرآن هم هر دو روایت مطرح است.

آقای رضانژاد: من باز توصیه می‌کنم آن بحثی که مرحوم علامه در رابطه با جعل امامت دارد، آن بخشی که مربوط به هدایت است ـ چون ائمه : علاوه بر هدایت تشریعی هدایت تکوینی هم می‌کنند ـ می‌تواند مکمل این بحث هم باشد. آن را هم اگر ملاحظه بفرمایید خوب است. در خدمت جناب آقای فاریاب هستیم که در جمع‌بندی نکات، اگر نکته‌ای دارند استفاده کنیم. آقای اسدی یک تکمله‌ای دارند.

آقای اسدی: آن جمله‌ای که خواندید و برای من خیلی قرع سمع کرد، این بود که گفتید مرحوم علامه ذیل آن آیه (ان اذکره) فرموده است که در امور عادی و اینها عصمت لازم نیست. درحالی‌که آن‌طور که ما از علامه ـ حتی ظاهراً در کتاب شیعه در اسلام ایشان، که گمان می‌کنم یک کتاب وزینی است و اینجا هم عصمت

ائمه : را مطرح می‌کند ـ شنیده‌ایم که مطلقاً ایشان (یعنی هم ائمه و هم انبیاء) حتی در امور جزئیه شخصیه خانوادگی و هکذا هم مو به مو مُرّ عصمت را دارند. من تصور می‌کنم حالا که این را فرمودید، حتماً باید مراجعه کنیم و مجدداً آن را ببینیم.

آقای فاریاب: آنچه که ما عرض کردیم و حاج آقا هم می‌گوید «لا تُؤاخِذْنِي بِما نَسِيتُ»، آنجا بالصراحه می‌گویند که مسئله نسیان در مورد انبیاء وجود دارد. این دو تا آیه و آن آیه هم که مربوط می‌شود به اختلاف موسی و هارون ـ که موسی از کوه طور آمد و هارون با او ـ خلاصه ـ خیلی هم دعوا کرد و گفت اختلاف سلیقه بین موسی و هارون بوده و در این مسئله هم حتی حق با هارون بوده ـــ دال بر مطلب است و این هم یک مسئله دیگری است که باید ملاحظه کرد. چند تا نمونه دیگر هم داریم که اگر خواستید خدمت شما عرض می‌کنیم.

تقدیر می‌کنم از همه آقایان عزیز و بزرگواران. من برای اینکه بعضی از اشکالات را یک‌جا پاسخگو باشم، یک بار دیگر می‌گویم که اصلاً بحث ما چه بوده است؟ بحث ما این نیست که مرحوم علامه در مسئله عصمت چه ابعادی را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؛ کما اینکه با وجود این ـ اول بحث من عرض کردم ـ در این ابعاد مرحوم علامه قائل به عصمت هستند. گفتم در این جهت هست. در مسئله دریافت وحی، ابلاغ وحی، تفسیر وحی و عصمت از گناهان، علامه همه اینها را می‌پذیرد. بحث این است که آن استدلالی که آورده در اینجا، آیا آن استدلال مدعای ایشان را اثبات می‌کند یا نمی‌کند؟ حالا بر فرض هم که ما به استدلال ایشان اشکال داشته باشیم، معنایش این نیست که ما بگوییم علامه به عصمت اعتقادی ندارد. علامه به عصمت اعتقاد دارد، قطعاً هم اعتقاد دارد. بحث من این است که این برهانی که ایشان آورده، آیا درست هست یا نه؟ حالا بعضی‌ها آمدند و روی استدلال عقلی ایشان بحث می‌کنند. حالا ما آمدیم اینجا استدلالی که ایشان از آیه آورده را بررسی کنیم. پس بحث این نیست که علامه

معتقد هستند یا نه؛ گرچه قطعاً معتقد هست.

نکته بعد اینکه نباید با پیش‌فرض سراغ بحث برویم. یعنی نباید پیش‌فرضمان این باشد که پیامبران معصوم هستند، آنگاه به سراغ آیه برویم. خیر! ما تازه می‌خواهیم ببینیم که این آیه کریمه ما را به عصمت پیامبران رهنمون می‌شود یا خیر.

نکته آخر اینکه ما در حال بررسی دلیل قرآنی علامه هستیم. پس نباید از خودمان چیزی به استدلال علامه بیفزاییم یا اینکه نباید به جای علامه دلیل بیاوریم و آنگاه بر حقانیت دلیل خود پافشاری کنیم.

جناب آقای استاد اسدی فرمودند که حداقل مرتبه از هدایت، همان عصمت از گناهان است. بنده دلیل از قرآن آوردم که نخستین مرتبه هدایت، هدایت از کفر به ایمان است.

بله، بنده هم پیامبران را از گناهان معصوم می‌دانم. ولی فعلاً در حال بررسی این دلیل هستم و نمی‌توانم این پیش‌فرض را مسلّم انگارم و به سراغ آیه بروم. پس نباید ما بگوییم حداقل مرتبه این است.

آقای اسدی: این ذومراتب است؟

آقای فاریاب: بله، هدایت ذومراتب است.

آقای اسدی: اینکه ذومراتب هست، کدام مرتبه؟

آقای فاریاب: هدایت ذومراتب است. درست است.

آقای اسدی: شما کدام مرتبه را می‌گویید؟

آقای فاریاب: داریم بحث می‌کنیم دیگر. مرحوم علامه می‌گوید.

آقای اسدی: یک مرتبه‌اش نمی‌شود که خالی از مسئله باشد.

آقای فاریاب: اتفاقاً همین‌جاست. ما می‌گوییم این آیه که ایشان آورده، بله. ایشان می‌تواند از یک راه‌های دیگر و از استدلال‌های دیگری بیاید و حرفش را اثبات بکند. ما با آنها کار نداریم. ایشان این آیه را هم آوردند و این دلیل را هم

آورده و می‌گویند این دلیل ایشان آیا مکفی هست یا نیست؟ می‌گوییم این دلیل ایشان یک سری نقدهایی دارد. از جمله اینکه می‌گوید چون هدایت یافته هستند، پس معصوم هستند. می‌گوییم: این‌طور نیست که هر کس هدایت یافته هست، پس معصوم باشد. خود این هدایت یافته ذومرتبه است. یک مرتبه‌اش چیست؟ کسی که از وادی شرک بیاید در وادی هدایت. این هم یک مرتبه از هدایت است.

آقای زهادت: شما چرا تخصیص زدید مرتبه اقل؟

آقای فاریاب: نه، من تخصیص نزدم.

آقای زهادت: استظهار شما این است.

آقای فاریاب: عرض بنده این است که اولاً هدایت ذومراتب است. حداقل مرتبه آن هم هدایت به ایمان است و بالاترین مرتبه آن هدایتی است که در آن فرد هدایت‌شده حتی ترک اولی نمی‌کند و نسیانی هم بر او عارض نمی‌شود و هیچ‌گونه جهلی در هیچ موردی هم ندارد. ثانیاً یا باید اطلاق مفهوم هدایت را بگیریم و یا آنکه با شاهد و قرینه آن را به یک مرتبه خاصی تخصیص بزنیم.

علامه خود اطلاق آن را قبول ندارد؛ چرا که در هیچ‌کجا از عصمت مطلق پیامبران سخنی نگفته است. بلکه در مواردی هم به نسیان و عدم عصمت آنها در امور عادی اذعان داشته است. پس این گزینه می‌ماند که علامه آن را تخصیص بزند به مرتبه عصمت از گناه. اینک عرض بنده آن است که علامه برای این تخصیص دلیلی نیاورده است. بله، بنده هم هدایت شدن پیامبران را به حکم آیه می‌پذیرم. اما سخن از میزان هدایت است.

آقای رضانژاد: خلاصه از هدایت برخوردار هست یا نه؟

آقای فاریاب: بله، برخوردار است.

آقای رضانژاد: حالا پرسش این است که از چه نوع هدایتی برخوردار است؟ یعنی ثمره آن هدایت چیست؟ آیا ثمره اصل حرف این است که ایشان می‌فرماید؟

یعنی ثمره آن هدایت این است که معصیت نمی‌کند؟

آقای فاریاب: چرا؟

آقای زهادت: شما می‌گویید از شرک در آمده.

آقای فاریاب: حاج آقا، اصلاً بنده می‌توانم بگویم که در اینجا ادعایی ندارم. ولی آیا علامه برای مدعای خود شاهد آورده؟

آقای رضانژاد: شما می‌گویید هدایت شدند. این هدایت ثمره‌اش چیست؟ معصیت می‌کند؟

آقای زهادت: به آن شکل نیست دیگر.

آقای رضانژاد: نه، این نیست. نه، صریح آیه (وَمَن یَهْدِ اللّهُ فَمَا لَهُ مِن مُضِلٍّ) ضلالت را جای دیگر هم می‌آورد.

آقای فاریاب: خب بر این اساس، هر فردی که هدایت شود باید معصوم باشد؛ حتی فردی هم که از وادی شرک به ایمان آمده باشد.

آقای رضانژاد: نه هر فردی. هر فرد را از کجا آوردید؟ نه خیر. فرض بر این است که «بهداه مقتد» و «من یهد الله فهو المهتد». اینها را کنار هم بگذار.

آقای فاریاب: چون قرآن خودش می‌فرماید «من یهدالله؛ هر کسی».

آقای رضانژاد: بعد، اولئک. پس هر کسی نیست. اولئک، همان اولئک است که شما قبلش آوردید: زکریا هست، یحیی هست. پس افراد را نمونه آورده. اینها هستند که «هدی الله فبهداه مقتده». از آن طرف دیگر هم پس این سه تا آیه، ٤ تا آیه را کنارِ هم بگذارید.

آقای فاریاب: می‌گذاریم حاج آقا.

آقای رضانژاد: حالا کنار هم گذاشتید، اینها هدایت یافتند یعنی چه؟

آقای فاریاب: حاج آقا وقتی می‌گوید: (وَ مِنْ ءَابَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَىَ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * ذَالِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِى بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِه)،

یعنی نه فقط این پیامبران، بلکه از پدران، نسل، برادران آنها نیز هدایت یافتند. به‌طور کلی «یهدی به من یشاء من عباده»؛ یعنی هر کسی که خدا او را هدایت کند.

آقای رضانژاد: نشد که. باز که رفتید آنجا؟ آن هدایت نیست. من یهدی الله فهو المهتده.

آقای فاریاب: چرا، آنجا هدایت نیست؟ وقتی خدا کافری را از وادی کفر به وادی ایمان هدایت کند، چرا آنجا هدایت نیست؟ هم آیه مطلق هدایت را می‌گوید و هم علامه سخنش عام است: «فنفي عن المهتدين بهدايته كل مضل يؤثر فيهم بضلال». یعنی هر کسی. نمی‌گوید چه کسی. هر کسی که خدا هدایتش می‌کند: «بهدایته کل مضل یؤثر فیهم بضلال». یعنی سایر این افرادی که ما هدایتشان کردیم. می‌گوید: «من یهد الله فهو المهتد فنفی عن المهتدین بهدایته کل مضل یؤثر فیهم بضلال فلا یوجد فیهم ضلال». یعنی هر فردی که ما هدایت می‌کنیم. بحث اینجا اطلاق است، نه این افراد خاص!

آقای رضانژاد: هر نوع هدایتی نیست.

آقای زهادت: هر نوع هدایتی را می‌گوید؟

آقای فاریاب: خب همین دیگر. ما داریم می‌گوییم و اشکال می‌گیریم. سخن علامه را ببینید. بله، ـ چنان‌که گفتم ـ شما می‌توانید مستقل از سخن علامه، تقریر دیگری از آیات داشته باشید. محور سخن ما، نظر و تقریر علامه است.

آقای رضانژاد: کدام نوع هدایت است؟

آقای فاریاب: حاج آقا قبول است. بحث همین‌جا هست.

آقای زهادت: آیا یک نکته‌ای که مورد غفلت قرار گرفته، همین کلمه هدایت است؟

آقای فاریاب: کدام؟

آقای زهادت: همان بهدایته که می‌گوید؟

آقای فاریاب: کدام؟

آقای زهادت: من یهدی الله؟

آقای فاریاب: بله. علامه آمده این هدایت را مختص می‌کند به چی؟ به هدایت در مورد عصیان.

آقای زهادت: شما دارید تعمیم می‌دهید. تعمیمیت با سیاق آیه.

آقای فاریاب: من نمی‌گویم علامه دارد می‌گوید. یک وقت ما می‌توانیم بنشینیم و مستقلاً درباره آن بحث کنیم و بگوییم این آیه آیا می‌تواند؟

آقای زهادت: آقای رضانژاد آیه را دارد برای شما توضیح می‌دهد. می‌گوید ملاحظه قبل و بعد و سیاق آیه هر نوع هدایتی نیست. این یک هدایت خاص است. شما اول استظهار می‌کنید هر نوع هدایت است، بعد اشکال می‌کنید.

آقای فاریاب: بله. آقای رضانژاد می‌توانند آیه را طبق نظر خودشان تقریر کنند. ولی ما داریم روی تقریر علامه بحث می‌کنیم. به‌علاوه اینکه پرسش ما درباره تقریر آقای رضانژاد مطرح است که از کجای عبارت درآوردید هر نوع هدایتی اینجا منظور نیست؟

آقای زهادت: مگر در مورد افراد خاص نبود؟

آقای فاریاب: در مورد افراد است.

آقای زهادت: آن افراد خاص نبی هستند. استاد فرمودند این مناسبت نبوت یک تفاوتی است. منصب نبوت را ما از فرهنگ قرآنی به‌دست می‌آوردیم که این منصب خاص هست یا نه؟ فی‌الجمله که قابل قبول است. قابل انکار نیست که نبی غیر از افراد دیگر است. به وصف «انّه نبیٌ»، نبی با دیگران فرق دارد.

آقای فاریاب: خب این وصف را باید از آیه در بیاوریم یا از بیرون؟ یک‌جا اسم بیاورید.

آقای زهادت: به آنها مأموریت داد. اینها مرسل شدند و مبعوث شدند. فرهنگ قرآنی را باید یک‌جا نگاه کنیم، نه اینکه دست بگذاریم روی یک کلمه و قبلش را

هم حذف کنیم و بعد آن را هم حذف کنیم و تنها بر روی همین یک کلمه تمرکز کنیم و بعد بیاییم تعمیم بدهیم و بر اساس تعمیم اشکال کنیم.

آقای فاریاب: نه، ما نمی‌خواهیم حذف کنیم. ما داریم.

آقای زهادت: استظهار فقط از این آیه، حرف اشتباهی است.

آقای فاریاب: نه، عرض من این نیست.

آقای زهادت: یفسر بعضه بعضاً. نمی‌توان تنها روی یک کلمه متمرکز شویم.

آقای فاریاب: نه، عرض بنده این نبود.

آقای رضانژاد: برداشت علامه هم هر هدایتی نیست که ایشان می‌گوید.

آقای فاریاب: خودش دارد می‌گوید.

آقای رضانژاد: هدایت خاص است. ایشان باید دلیل بیاورد که برداشت علامه هر هدایتی است. علامه نمی‌خواهد هر هدایتی را بگوید.

آقای فاریاب: خودش دارد می‌گوید. در این عبارت آمده است: «و قال تعالی: (مَنْ يَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ)». بعد می‌گوید: «فنفی عن المهتدین بهدایته کل مضل ...». ما هم پرسدیم که همه انسان‌ها.

آقای رضانژاد: نه، همه انسان‌ها مراد نیست. همه انسان‌هایی که مهتدی هستند.

آقای شهسواری: بنده فکر می‌کنم ایشان از این عبارت علامه که فرموده است «کل مضل»، همه انسان‌ها را برداشت می‌کند.

آقای رضانژاد: خیر! شما باید از اول «مهتدین بهدایته» را بگیرید. یعنی هر کس را خداوند به هدایتش هدایت کرده، «فهو المهتدی و لا طریق فیه له منه الیه ضلالة».

آقای فاریاب: فهو المعصوم. حضرت‌عالی مؤید بنده هستید.

آقای رضانژاد: اینکه شما می‌فرمایید بعداً گناه می‌کند، آن «مهتدی بهدایته» نیست. او مهتد به هدایت خاص نیست.

آقای فاریاب: فردی که از وادی شرک به وادی ایمان می‌آید، این هدایت‌شده است یا نیست؟

آقای رضانژاد: این هدایت، آن نیست.

آقای فاریاب: این شخص، مهتدی است یا نیست؟

آقای رضانژاد: نه‌خیر، از وادی شرک نیست؛ چون مصداقاً «أُولئِکَ الّذینَ هَدَی اللّهُ» دیگر هر کس نیست که از وادی شرک آمده و حالا هدایت شده بعد بگوییم معصوم است. اصلاً خطاب مربوط به او نیست. مصداق آن نیست. مصداق همان است که فرمودید. اینها: زکریا، یحیی، الیاس، اسماعیل، یونس هستند.

آقای طباطبایی: یک نکته دیگر اینکه ظاهراً این تعمیمی که حضرت‌عالی می‌فرمایید، با آن امور مسلمه‌ای که اول مفروق‌عنه دانستید، هماهنگ نیست.

آقای فاریاب: چه چیزی؟

آقای طباطبایی: اول مواردی می‌فرمودید که جزء مسلمات است؛ در عصمت، در تبیین و در همه اینها مسلمات است. در پایان می‌آیید نکته را تعمیم می‌دهید.

آقای فاریاب: باز هم استظهارم این است که اگر کسی بخواهد از این آیات عصمت را استخراج کند، می‌تواند بگوید یا تقریر جدیدی بیاورد و اثبات بکند و این مشکلی ندارد. اما الآن داریم تقریر علامه را بحث می‌کنیم. تقریر ایشان هم، به تعبیری به‌لحاظ منطقی یک حد وسط دارد و آن این است که: (مَنْ یَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ).

آقای زهادت: چه هدایتی؟ باید به اصطلاحات نویسنده در جاهای دیگر کتاب او توجه شود و تنها نمی‌شود در یک قسمت کتاب تمرکز کنیم و بگوییم که چون مشخص نکرده، پس تقریر ناقص است. پس یک تقریر دیگر بکنیم.

آقای زمانی قمشه‌ای: همین‌طور که قرآن را یفسر بعضه بعضاً می‌دانیم، کلمات علامه را هم همین‌جور باید ببینیم.

آقای رضانژاد: حالا ما می‌گوییم با قرائتی که ما از علامه داریم، شما نگاه کنید! آیا این اشکال وارد است یا نه؟

آقای فاریاب: کدام اشکال؟

آقای رضانژاد: همین اشکال هدایت، هدایت ویژه‌ای است. هر کسی آن هدایت ویژه را دارد، مهتدی است. هر کس هم مهتدی باشد، انحرافی در او راه ندارد. ما می‌گوییم که فهم ما از علامه این است و شما این فهم ما را نقد کنید.

آقای فاریاب: نکته این است که اگر مرحوم علامه چنین سخنی داشته باشد، این نقد به ایشان وارد است که از کجا استنباط کرده که اینجا هدایت ویژه‌ای مقصود بوده؟ خصوصاً که ایشان فرموده: (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ). یعنی استناد علامه به آیه ۱۷ سوره کهف است که در آنجا خداوند از وضعیت تابش خورشید بر اصحاب کهف به هنگام خواب سخن گفته و این را به‌عنوان نشانه‌ای از نشانه‌های خود اعلام فرموده و سرانجام بیان می‌فرماید هر کسی را که خدا هدایت کند، پس او مهتدی است و هر کسی را که گمراه کند، کسی نیست که او را هدایت کند: (وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَتَزاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذاتَ الْيَمِينِ وَ إِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ وَ هُمْ في فَجْوَةٍ مِنْهُ ذلِكَ مِنْ آياتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِداً). روشن است که در اینجا این مهتدین، مهتدین مخصوص یا معصوم نیستند.

بنابراین نمی‌توان این را یک هدایت ویژه و خاص و ملازم با عصمت دانست و علامه نیز خود فرموده که: «فنفي عن المهتدين بهدايته كل مضل يؤثر فيهم بضلال، فلا يوجد فيهم ضلال».

آقای رضانژاد: این همان هدایت ویژه‌ای است که خدا داده؛ چون «هدی الله» است آن هدایت ویژه.

آقای فاریاب: همه تأکید شما بر این است که چون گفته شده، «هدی الله» یک هدایت ویژه است؟ همچنین چون گفته شده «اولئك»، پس فقط مخصوص پیامبران است؟ در پاسخ به این دو نکته باید گفت که اگر شما از تعبیر «هدی الله» استنباط می‌کنید که مقصود هدایت ویژه است، این صحیح نیست. چنانکه در ابتدا هم این آیه را خواندم: (وَ لَقَدْ بَعَثْنا فی كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ

مَنْ هَدَی اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلالَةُ فَسیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الْمُکَذِّبینَ)[1]. در اینجا هم تعبیر «هدی الله» آمده، ولی آیا مقصود هدایت ویژه‌ای است که نتیجه‌اش عصمت است؟ هرگز. بلکه در اینجا هدایت درباره کسانی است که از وادی بی‌ایمانی وارد وادی ایمان شده‌اند. بنابراین تعبیر «هدی الله» مرادف با هدایت ویژه نیست.

به‌علاوه، هدایت در این آیه فقط مربوط به پیامبران نیست. بلکه به پدران، نسل و برادران افراد یادشده هم مربوط می‌شود. ضمن آنکه در ادامه هم می‌فرماید: (ذَالِکَ هُدَی اللَّهِ یَهْدِی بِهِ مَن یَشَاءُ مِنْ عِبَادِه). یعنی این مخصوص پیامبران نیست. افزون بر آن، شما به سخن خود علامه هم توجه کنید که می‌فرماید و تأکید دارد که: (مَنْ یَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ). یعنی سخن علامه ناظر به هدایت به‌طور کلی است.

نکته دیگر آنکه، می‌پرسیم در اینجا مراد از اینکه به هدایتشان اقتدا بکن، چیست؟ هدایت آنها یعنی چی؟ آیین آنها، دین آنها، چی آنها؟

آقای زمانی قمشه‌ای: آن هدایتی که همه آنها در آن مشترک هستند، خداپرستی، نبوت و معاد است. اینها در همه ادیان مشترک هستند

آقای فاریاب: یعنی به آیین آنها اقتدا بکن؟

آقای زمانی قمشه‌ای: نه، یعنی به معارفشان اقتدا بکن.

آقای فاریاب: پس در اینجا عصمت در نمی‌آید.

آقای رضانژاد: با آن معارف، هدایت یافتند. یعنی با آن معارف انحراف نظری و عملی ندارند.

آقای فاریاب: عبارت این است: «فبهداهم». خود آن هدایت چیست؟

آقای رضانژاد: اشکال ندارد؛ زیرا در عبارت آمده است: «اولئك هدی الله». این مصادیق و نمونه‌ها را بیان می‌کند. یعنی این افراد مشمول هدایت الهی هستند و هر

---

۱. نحل (۱۶)، ۳۶.

کسی که مشمول هدایت الهی باشد، آن هدایت باید مورد توجه شما باشد.

آقای فاریاب: آیه می‌فرماید به هدایتشان اقتدا کن. یعنی آنها یک آیین و معارفی دارند و شما به آنها عمل کن. این می‌تواند یک برداشت از آیه باشد.

آقای زمانی قمشه‌ای: هدایت آنها یعنی: هدایت حقیقت توحید، حقیقت معاد ... .

آقای فاریاب: پیغمبر ما که از آنها برتر است!

آقای رضانژاد: یعنی همان خدایی که به اینها داده، به تو هم داده. هیچ فرقی ندارد.

آقای زمانی قمشه‌ای: مراد این است که همان چیزهایی که آنها می‌گویند، شما هم قبول داشته باش. یعنی نبوتش را هم قبول داشته باش. رسالت او را هم قبول داشته باش. معادش را هم قبول داشته باش. موارد دیگری هم در شرایع است؛ مثلاً در همه ادیان، شراب‌خواری و زنا حرام بوده است.

آقای اسدی: چون دراینجا مسئله هدایت تکوینی و تشریعی مطرح شده است و اینکه فرمودید هدایت تکوینی اگر باشد، این امتیاز نمی‌شود. به تعبیر بعضی مستشکلین هم این جبر است. یعنی انبیا جبراً مطیع هستند. اما هدایت تکوینی با اختیار در حد اعلای آن قابل جمع است. منشأ عصمت چیست؟ مرحوم علامه و دیگران هم فرمودند که منشأ عصمت، معرفت و علم است؛ چون از نظر علمی (یعنی علم حضوری و علم حصولی) هم من وجه، معارف اینها در یک حدی از نورانیت ذاتی هستند. به تعبیرات دیگر، اینها با شوق خودشان و با اراده خودشان به دنبال معصیت نمی‌گردند. یعنی اینها را خداوند در یک سطحی از معرفت قرار داده و در یک سطحی از علم قرار داده که به دنبال معصیت نمی‌روند.

شخصی از مرحوم حجت پرسیده بود: آقا اینکه می‌گویند انبیا معصومند، چه دلیلی دارند؟ ایشان فرموده بودند: آیا به این فکر می‌افتید که ـ عذر می‌خواهم ـ یک بار از نجاست استفاده کنی؟ اصلاً به ذهنت نمی‌آید. انبیا و ائمه ما هم در این سطح از معرفت هستند که گناه و معصیت و خلاف را در آن حد می‌دانند و با اختیار انجام نمی‌دهند.

یکی از حضار: آیت‌الله سبحانی می‌فرمودند که هیچ‌کس به سیم برق دست نمی‌زند.

آقای اسدی: بنابراین ولایت تکوینی با اختیار قابل جمع هست.

دبیر جلسه: ما از بسیاری از گناهان خودمان معصومیم؛ مثلاً به ذهن هیچ پدری نمی‌رسد که بچه تازه متولد شده خودش را که به زحمت بچه‌دار شده است، از ساختمان ۱۰۰ طبقه به پایین بیندازد. اصلاً فکر این گناه را هم نمی‌کند. بنابراین می‌داند آن کار چقدر زشت است و اصلاً چنین کاری را نمی‌کند. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

نظرات و سیر فلسفی علامه طباطبایی

گروه علمی فلسفه

مدیر گروه: آیت‌الله غلامرضا فیاضی

حاضرین: آیت‌الله غلامرضا فیاضی و حجج اسلام والمسلمین میرزا احمد اسدی، محمدعلی خزائلی، علی زمانی قمشه‌ای، عسکری سلیمانی امیری، حسین شهسواری، سیدمحمد طباطبائی وآقای دکتر روح الله صدراللهی

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۳

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین محمدعلی خزائلی

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 شد.

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، حاج شیخ هادی مروی فرا گرفت، مکاسب و کفایه را خدمت اساتید بزرگوار آقایان آیات ستوده و سیدعلی محقق داماد تلمذ نمود. دروس فلسفه را از محضر مرحوم آیت‌الله انصاری شیرازی، حضرت آیت‌الله جوادی آملی و حضرت آیت‌الله حسن‌زاده تلمذ و درس تفسیر را از نزد حضرت آیت‌الله مشکینی 1 و حضرت آیت‌الله جوادی آملی 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 والمسلمین 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» و ... ذیل اشاره نمود.

آقای خزائلی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. ابتدا خلاصه‌ای از زندگی مرحوم علامه طباطبایی را عرض می‌کنم تا بیشتر متوجه شویم سیر زندگی علمی ایشان چگونه بوده است؛ ازآن‌جهت که تلمذ ایشان تأثیر بسیاری در این مباحث دارد و انشاءالله مطرح می‌شود.

خلاصه‌ای از زندگانی تحصیلی علامه

ایشان مادرشان را در سن ۵ سالگی و پدرشان را در ۹ سالگی از دست می‌دهند و یتیم می‌شوند. در مکتب‌خانه‌های قدیم تحصیلات ابتدایی را شروع می‌کنند و مشغول فراگیری قرآن، گلستان و بوستان سعدی، نصاب و اخلاق مصور می‌شوند. ایشان می‌گوید: معاش عادی‌ای داشتیم. سرپرست ما وصی پدرم بود (پدر ایشان وصی داشته است، ولی از او اسم نمی‌برد). زندگی من و برادر کوچک‌تر از خودم، تحت مراقبت و پرستاری یک نفر خادم و یک نفر خادمه بود.

علامه می‌فرمایند: مقدمات تحصیل بنده حدود ۷ سال طول کشید. ایشان بعد از ۷ سال وارد رشته علوم دینی و عربی می‌شوند و تا سال ۱۳۰٤ این دوره را تمام می‌کنند که آن هم ۷ سال طول می‌کشد و عجیب است که ایشان طی این هفت سال تمام دروسی که الآن در حوزه مرسوم است ـ از جمله جامع المقدمات، سیوطی، جامی، مغنی، مطول، شرح لمعه، مکاسب، معالم، قوانین و رسائل، منطق کبری،

حاشیه، شرح شمسیه در فلسفه و نیز کتاب اشارات در کلام و کتاب کشف‌المراد ــ را خوانده‌اند و به همین ترتیب دروس متن در غیر فلسفه و کلام هم خاتمه یافته است. تمام اینها ۷ سال طول می‌کشد. ایشان می‌فرماید: از سال ۱۳۰٤ برای تکمیل تحصیلات خود عازم حوزه نجف گردیدم و به مجلس درس مرحوم آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی و مرحوم کمپانی حاضر شده و یک دوره خارج اصول که تقریباً ٦ سال طول کشید را گذراندم و چهار سال نیز خارج فقه معظم له را درک نمودم. همچنین ۸ سال در درس خارج فقه مرحوم آیت‌الله نائینی شرکت کرده و در یک دوره خارج اصول معظم‌له هم حضور یافتم و کمی نیز به خارج فقه مرحوم آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی رفتم. کلیات علم رجال را نیز پیش مرحوم آیت‌الله حجت کوه‌کمره‌ای رفتم. در فلسفه نیز به درس حکیم و فیلسوف معروف وقت، مرحوم آقا سیدحسین بادکوبه‌ای موفق شدم حاضر شوم. در ظرف ٦ سال که پیش معظم‌له تلمذ می‌کردم، منظومه سبزواری، اسفار، مشاعر ملاصدرا، دوره شفای بوعلی، کتاب اثولوجیا، تمهیدات ابن ترکه، اخلاق ابن مسکویه را خواندم.

مرحوم بادکوبه‌ای از فرط عنایتی که به تعلیم و تربیت بنده (که منظور خود علامه است) داشت، برای اینکه مرا به طرز تفکر برهانی آشنا ساخته و به ذوق فلسفی تقویت بخشد، امر فرمود که به تعلیم ریاضیات پردازم. در امتثال امر معظم‌له به درس مرحوم آقاسیدابوالقاسم خوانساری که ریاضی‌دان زبردستی بود حاضر شدم و یک دوره حساب استدلالی و یک دوره هندسه مسطحه و فضایی و جبر استدلالی را فرا گرفتم. مجموعه این دوره درس ایشان حدود ۱۰ سال می‌شود.

تمرکز و تمحّض بر فراگیری علم

یک نکته جالبی هم ایشان می‌فرمایند. اینکه در اوایل تحصیل که به صرف و نحو اشتغال داشتم، علاقه زیادی به ادامه تحصیل نداشتم و ازاین‌رو هرچه می‌خواندم نمی‌فهمیدم. چهار سال به همین نحو گذراندم و پس از آن یک‌باره عنایت خدایی

دامن‌گیرم شد و عوضم کرد و در خود یک نوع شیفتگی و بی‌تابی نسبت به تحصیل کمال حس کردم. به طوری که از همان روز تا پایان ایام تحصیل که تقریباً ۱۷ سال طول کشید، هرگز نسبت به تعلیم و تفکر درک خستگی و دلسردی نکردم و زشت و زیبای جهان را فراموش نموده و تلخ و شیرین حوادث را در برابر خود مساوی می‌پنداشتم (یعنی تلخ و شیرین برایم فرقی نداشت و برای خودم مساوی می‌دانستم).

بساط معاشرت غیر اهل علم را به کلی برچیدم. در خور وخواب و لوازم دیگر زندگی به حداقل ضرورت قناعت نموده و باقی را به مطالعه می‌پرداختم. بسیار می‌شد ـ به‌ویژه در بهار و تابستان ـ که شب را تا طلوع آفتاب به مطالعه می‌گذراندم و همیشه درس فردا را شب پیش مطالعه می‌کردم و اگر اشکالی پیش می‌آمد، با هر خودکشی بود حل می‌نمودم و وقتی به درس حضور می‌یافتم، از آنچه استاد می‌گفت قبلاً آگاه بودم و هرگز اشکال و اشتباهِ درس را پیش استاد نبردم.

عمر شریف ایشان هم ۸۱ سال بود که گویا در سال (۱٤۰۲ق) رحلت فرمودند که ۳۸ سال پیش می‌شود.

این خلاصه‌ای از زندگانی تحصیلی ایشان بود که به‌عنوان مقدمه عرض شد. اما بحثی که اکنون در صدد بیان آن هستم، خلاصه سیر فلسفی مرحوم علامه طباطبایی و بعضی نوآوری‌ها و نظرات خاص ایشان در فلسفه است. البته بحث در این زمینه زیاد است و حالا من بخشی از آن را عنوان می‌کنم.

ویژگی‌ها و نوآوری‌های فلسفی مرحوم علامه

اولاً باید به جنبه‌های علمی، دینی و باطنی چنین شخصیت‌هایی [توجه کرده و از آن] آگاه بشویم. به قول بزرگان، این شخصیت‌ها را نمی‌توان با چشم سر شناخت (تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ)[1] و با نظر ظاهری نمی‌شود این شخصیت‌های

۱. اعراف (۷)، آیه۱۹۸.

این‌چنینی را شناخت. به‌هرحال علامه طباطبایی از یک صفای باطن و روش مستقیم و معتدلی برخوردار بوده است. محقق طوسی در اشارات می‌گوید: «بعضی از نقاء سریرت برخوردار بوده و هم از استقامت سیرت». این ویژگی واقعاً در علامه یافت می‌شود. در خلوصِ ایشان و ایمان کامل ایشان که دیگر زبانزد خاص و عام است، بحث نمی‌کنیم.

ابتنای اندیشه بر براهین عقلی

از این مقدمات که بگذریم، به این مطلب می‌رسیم که مرحوم علامه منظومه و پایه‌های فکری و اندیشه‌شان را بر براهین عقلی مبتنی می‌کرده‌اند؛ زیرا در تثبیت مسائل فلسفی فقط با مقدمات یقینی می‌توان به حقیقت دست یافت که برتر از قلمرو احساس و خیال او و بالاتر از محدوده جدل و استقرا و عالی‌تر از حکایت آراء و اقوال دیگران و اعتماد به مشهورات و مسلمات آنهاست و طبیعی است که حقیقت یک انسان کامل و حکیم الهی را جز باور و یقین تشکیل نمی‌دهد. این براهین یقینی در صحبت ایشان و تألیفات ایشان به چشم می‌خورد.

تفکیک مرز فسفه از علوم تجربی

نکته بعدی، پرهیز او از فرضیه‌های علوم تجربی است که بافت فکری حضرت علامه از اصول بیّن یا مبیّن تشکیل شده است؛ زیرا اساساً فلسفه همان علم به حقایق اشیاء و جهان هستی است و امتیازش شناخت واقعیت‌های عینی خالی از پندارهای وهمی است. لذا بین «قضایای بدیهی که اساس و زیربنای استدلال‌های فلسفی است» و «فرضیه‌ها که تکیه‌گاه علوم تجربی است» فرق گذاشته‌اند. بنابراین باید در فلسفه از به‌کار بردن فرضیه به جای قضیه ضروری و بدیهی جداً خودداری شود و نباید از پایه‌های مخصوص علوم تجربی در تبیین مسائل عقلی که تنها به قضیه بدیهی نیازمند است استفاده کرد.

همچنین از قضایای مورد پذیرش مردم و از مقبولات عامه تا یقینی نباشد،

نمی‌توان در بـراهین فلسـفی بهـره جسـت و امتیـاز اصـل بـدیهی و اصـل مسـلم عندالعامه این است که اولی در برهان و دومی در جدل به‌کار می‌رود. اصل بـدیهی خوب در برهان، و اصول مسلمه و مقبولات و اینها در علم جدل کاربرد دارد.

فرق قضیه بدیهی با قضیه به‌اصطلاح علمی در چیست؟ نظـر علامـه در قضـیه بدیهی و فرضیه علمی که یکی در برهان‌های فلسـفی و دیگـری در اسـتدلال‌هـای علوم تجربی مورد استفاده قرار می‌گیرد این است که فرضیه در یک علم، نـه بـرای استنتاج علمی است و نه برای این است که از باب مسائل و نظریه‌های علم نامبرده دانا شویم؛ زیرا فرضیه و اصل موضوعی و مقولات عامه هیچ مجهولی را تبدیل بـه معلوم نمی‌کند. بلکه به قول علامه، برای تشخیص خط سیر اسـت کـه در سـلوک علمی راه را گم نکنیم. والا استنتاج مسائل در گرو براهین مسـئله مـورد نظـر و در رهین علل تولید نظریه هستند، نه معلول فرضیه که به قول معروف گفته‌اند:

کعبه یک سنگ نشان است که ره گم نکنیم

حـاجـی احـرام دگـر بنـد ببین یار کجاسـت

بنا بر این فرضیه، در حقیقت برای استنتاجات علمی نمی‌تواند مفید باشد؛ زیـرا حاصل فرضیه درست مانند یک پای ثابت پرگار است که با استوار بـودن آن، پـایِ دیگر پرگار کـه متحـرک و در حـال چرخیـدن اسـت دچـار انحـراف و گمراهـی نمی‌شود و این‌طور نیست که نقاطی که پای متحرک پرگـار ترسـیم مـی‌کنـد، پـای ثابت پرگار چیده باشد.[1]

بر این اساس، نه‌تنها مرز فلسفه از علوم تجربی و آزمایشی فرضـی جداسـت و مسائلشان از یکدیگر ممتاز است، بلکه طرز استدلال و نحوه احتجاج هم در این‌دو روش از یکدیگر جداست؛ زیرا اگر چه در علوم تجربی از قضـایای بـدیهی ماننـد

۱. این استفاده می‌شود از: مجموع آثار شهید مطهـری، جلد ششم «مبحث اصول فلسفه و روش رئالیسـم»، مقاله پنجم، ص۳٤۷-۳٤۸.

فرضیه‌ها استفاده می‌شود، ولی هرگز در مسائل فلسفی از فرضیه‌ها و برهان تشکیل نمی‌شود. لذا علامه اینها را از هم جدا قرار داده‌اند و مشی ایشان هم تعقیب مسائل برهانی است.

بـه نقـل از حضـرت اسـتاد آیـت‌الله جـوادی آملـی، علامـه طباطبـایی مکـرر می‌فرمودند که بخشی از مسائل علمی نظیر طبیعی و هیئت و مانند آنکـه بـه‌عنـوان اصول موضوعه در فلسفه راه پیدا کرده‌اند، با پیشرفت علوم تجربی دگرگـون شـده و با تغییر فرضیه‌ها عوض شده‌اند. درحالی‌که کمتـرین آسـیبی بـه مسـائل خـالص فلسفی وارد نشده است و هم‌اکنون نیز برخی از مسائل علمی در فلسـفه بـه‌عنـوان اصل موضوعی راه دارد که هیچ‌گونه تضمین عقلی از آنها به عهده فلسفه نیست.

فرضیه ممکن است در آینده نزدیک یا دور عوض شود و قوانین فلسفی مصون بماند. اینها همه برای این است که مسائل و قـوانین فلسـفی بـر پایـه فرضـیه‌هـا و اصول موضوعه بنا نهاده نشده است. لذا با تغییر آنها هیچ ضرری به مسائل خـالص فلسفی که مبتنی بر اصول یقینی است وارد نمی‌شود.

تفکیک مسائل عقلی و فلسفی از امور اعتباری و قراردادی

مشی علامه نوعاً این است که از شعر و خطابه و اینها در مسـائل فلسـفی اسـتفاده نمی‌کند. او به‌جهت حفظ این مسائل فلسفی، هیچ‌وقت از علوم و مقدمات اعتباری و شعر و خطابه کمک نجسته و در خلال تدریس و تألیف کتـب عقلـی و فلسـفی هم از داستان و شواهد شعری استمداد نکرده اسـت؛ زیـرا راه یـافتن داسـتان‌هـای نقلی به اتقان و استواری مسائل فلسفی که با حقیقت وجود و هستی‌شناسی سـر و کار دارند، باعث آسیب می‌شود. عده‌ای راه نفوذ امور اعتباری را با طـرح داسـتان، شعرهای خطابی به حوزه فلسفه باز کرده‌اند که بیم آن می‌رود رفته‌رفته شـعرهـای ذوقی و ظریف‌کاری‌هـای فرهنگـی و مسـائل خطـابی کـه بـه احسـاس و عاطفـه نزدیک‌ترند جای مسـائل دقیـق فلسـفی را بگیرنـد و نگذارنـد «برهـان مسـتند بـه

یقینیات» رسالت خود را در فلسفه ایفا کنند. جناب علامه به این نکته توجه داشته‌اند که این معنا در کتب عرفا و شیخ اشراق و اینها نسبتاً رعایت نشده است. ولی در آثار خاص فلسفی خود ایشان این جنبه رعایت شده است. لذا حضرت علامه 1 مسائل فلسفی و اعتباری را از هم جدا کرده و در روش تعقلی خود بر محور واقعیت‌های جهان هستی می‌اندیشیده‌اند و سعی داشته‌اند امور اعتباری در مسائل عقلی راه پیدا نکند و باهم مخلوط نشود. ایشان دقت داشته‌اند که از مقدماتی که کاربرد آنها در محدوده قراردادهای اجتماعی، پیمان‌ها، مقررات اجتماعی و اینهاست، هرگز در تشکیل برهان‌های عقلی استفاده نشود و مسائلی که اساس آنها ضرورت، امکان و امتناع است ـ که مربوط به فلسفه است و مربوط به فلسفه نظری است ـ با قضایایی که با حسن و قبح و اینها بررسی می‌شود ـ که در حقیقت از مسائل عملی است ـ یک جا جمع و مخلوط نشود و ممتاز بشود. ایشان برای جدایی مرز حکمت نظری و حکمت عملی و تشخیص مسائل فلسفی و مسائل اعتباری، مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم را نوشته‌اند.

علامه فصل دهم از مرحله یازدهم نهایةالحکمه را تحت عنوان «ینقسم العلم الی حقیقی و اعتباری» تألیف نمودند. نتیجه این تقسیم و امتیاز مسائل فلسفی از اعتباری این شده است که علامه با دقت نظر خود اشکالی وارد فرموده‌اند.

مقایسه میان فاعل بالقصد و فاعل بالجبر

در بحث علت و معلول، بعد از تقسیم علت فاعلی به فاعل بالقصد در مقابل فاعل بالجبر و فاعل بالعنایه ـ که مشهور این است که می‌آیند فاعل بالقصد را مقابل فاعل بالجبر وفاعل بالعنایه قرار می‌دهند ـ ایشان گفته‌اند که همه اینها به یک معنا فاعل بالقصد هستند، ولی در اعتبار فرق می‌کند. به این بیان که هیچ تفاوت عقلی بین فاعل بالقصد ـ که فعل او با اراده و قصد انجام می‌شود ـ و بین فاعل بالجبر ـ که فعل او با اکراه صورت می‌گیرد ـ نیست و این‌طور نیست که فعل فاعل بالجبر

به معنی اکراه، بدون علم و بدون اراده صورت بگیرد که انسان اکراه بشود بر فعل غیر ارادی و آن را انجام بدهد.

تعبیر آقایان فاعل بالجبر است. ولی منظور از جبر همان فاعل مکره است. و الا جبری که محصول آن عدم اختیار باشد نیست. منظور آقایانی که می‌گویند فاعل بالجبر، همان فاعل مکرَه است. اما چرا فعل فاعل بالعنایه، به قصد است؟ زیرا در فاعل بالعنایه، فاعل علم به فعل دارد و نفس صورت علمیه منشأ صدور فعل می‌شود. بدون اراده مانند کسی که روی شاخه درخت قرار دارد و به مجرد توهم سقوط، بر زمین می‌افتد. این در حقیقت صورت علمیه دارد و همین صورت علمیه است که منشأ سقوط می‌شود. پس فرقی که مشهور گذاشته‌اند این است که فاعل بالقصد، با علم و اراده فعل را انجام می‌دهد. اما فاعل بالجبر، علم به فعل وهمی دارد و اراده ندارد. ولی علامه می‌فرمایند فاعل بالقصد و فاعل بالجبر ـ هر دو ـ در تمام مبادی اختیاری همانند یکدیگر هستند.

اینجا یک مطلب مهمی را نتیجه می‌گیرند. اینکه اینها فقط در سنت‌های اجتماعی به‌جهت حفظ مصالح جامعه از لحاظ قانون‌مندی‌های جاری باهم فرق دارند. یعنی جنبه اعتباری آن و جنبه فلسفی‌اش باهم متفاوت است؛ زیرا کارهای صادره از فاعل بالقصد آثاری دارد که این آثار بر افعال صادره از فاعل بالجبر مترتب نیست. پس آثارشان فرق می‌کند؛ وگرنه در اصل مبادی مشترک هستند. اما همان‌طورکه در مورد فاعل بالقصد اراده و اختیار است، در فاعل بالجبر هم وجود دارد؛ چون شخص به‌ناچار انجام فعل مکره‌الیه را هنگام اکراه و اجبار اراده می‌کند؛ مانند کسی که زیر دیوار برای سایه نشسته است و جبار او را مجبور می‌کند از آنجا بلند شود، وگرنه ـ تهدید می‌کند ـ دیوار را بر سر او خراب می‌کند. در اینجا فاعل از خوف با اختیار بلند می‌شود؛ زیرا همان‌طورکه عرض شد، جبر در اینجا به معنای اکراه است که با اختیار جمع می‌شود. پس عقلا بین آثار این دو فعل فرق می‌گذارند که اینجا می‌شود جنبه اعتباری آن و به امور اعتباری مربوط می‌شود.

نکته‌ای هم که در شرع وجود دارد همین‌طور است؛ مثلاً در فعل اکراهی، شخصی را بر طلاق یا بیع اکراه می‌کنند. این اکراه است، اما درعین‌حال اثر شرعی خود را ندارد. یعنی طلاق باطل است، بیع باطل است. چون اکراهی است. اینها مربوط به آثار اعتباری می‌شود؛ حالا یا اعتبار عقلا یا اعتبار شرع.

علامه در نهایةالحکمه می‌گوید: «و من هنا یعلم ان الفعل الاجباری لاینافي الفعل الاختیاري و لایتمیّز منه بحسب الوجود الخارجي بحیث یصیر الفاعل بالجبر قسیما بالفاعل بالقصد». بله اجبارکننده فعل را دارای طرف واحد می‌داند و شخص دیگر را ملزم می‌کند که یک طرف را اختیار کند. فاعل هم با آنکه اکراه است، به‌ناچار آن را با اراده و از روی ترس و تهدید انجام می‌دهد. پس او خود را بین کشته شدن و نجات یافتن می‌بیند و نجات را اختیار می‌کند.

مرحوم علامه در حاشیه اسفار نیز این‌طور می‌فرماید: «في کون الفاعل بالعنایه غیر الفاعل بالاراده نظر و انّ تصور السقوط ممن قام علی جذع عال و الظاهر انه من قبیل فعل بالقصد. فساعد فوق الجدار العالي یعلم انه یجب أن یعیّن واحدا من الثبات علیه والسقوط عنه. غیر انّ شدة الخوف و الدهش جذب نفسه (یعنی خودش را محدود می‌کند بر تصور سقوط و می‌افتد)، فلم یبق عنده الا تصور السقوط فیسقط».[1]

همین‌طور عبارتی هم در نهایةالحکمة دارند که می‌فرمایند: «ومن هنا یظهر ان الفعل الاجباري لایباین الفعل الاختیاري و لا یتمیز منه بحسب الوجود الخارجي. نعم (این «نعم» یعنی جنبه اعتباری‌اش متفاوت است، اما جنبه فلسفی‌اش فرقی نمی‌کند)، العقلا في سننهم الاجتماعیه فرّقوا بین الفعلین حفظاً لمصلحة الاجتماع و رعایةً لقوانینهم الجاریه المستتبع للمدح والذم والثواب والعقاب. فانقسام الفعل بالاختیاري والجبري انقسام اعتباري لا حقیقي».

البته نباید آن را جزء بحث‌های فلسفی قرار بدهیم. پس نتیجه این تحلیل و

۱. حاشیه اسفار، ج۲: «في اقسام فاعل»، ص۲۲۳.

امتیاز این شد که بین مسائل فلسفی و اعتباری فرق است و نباید ما اینها را با همدیگر خلط بکنیم. در نگاه علامه هم تقسیم فاعل به فاعل بالجبر و فاعل بالعنایة در مقابل فاعل بالقصد درست نیست؛ چون هر سه مبادی اختیاری دارند و مانند یکدیگر هستند، ولی در اعتبار عقلا تفاوت دارد.

ادراک کلی بدون تخیل و تمثل مصداق

نکته دیگری از ویژگی‌های مرحوم علامه طباطبایی که می‌شود مطرح کرد، مربوط به بحث ادراک کلی بدون تخیل و تمثل مصداق است که این خود دلیل تجرد روح است. وقتی روح به حد تجرد رسید، می‌تواند کلیات مرسله را بدون تخیل و بدون سرایت در مصادیق و بدون لوازم در حقیقت ادراک بکند. جمله‌ای حضرت استاد آقای جوادی دارند که می‌گویند: من از علامه پرسیدم آیا شما می‌توانید کلی را بدون تمثل هیچ فرض خیالی آن و بدون تخیل انتشار آن در بین مصادیق مثالی ادراک کنید؟ فرمودند: تا حدی. بعد آقای جوادی می‌فرمایند: این‌گونه جواب دادن به‌جهت خَفض جناح و تواضع جبلّی آن بزرگوار است که هرگز اعجاب و خودبینی نداشتند و نمی‌خواستند با ضرس قاطع، آری بگویند.[1] طبق بیان امیرالمؤمنین: «عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسّادِ عَقْلِهِ».[2]

تا اینجا تکامل عقلی و روحی و تجرد روح علامه به حدی رسید که بدون دخالت قوه تخیل و تمثل، تمثل مصداق آنها در مرحله خیال و تجسد آن در مرتبه مثال متصل یا با صرف نظر از آن می‌توانست کلیات را ادراک بکند و معلوم است که یکی از ادله تجرد روح انسان همان ادراک کلیات مرسله و آزاد شده از هر قید و بند مادی و غیر مادی است و از هر کثرتی منزه می‌باشد و وقتی روح انسان یک موجود مجرد تام را درک می‌کند و در می‌یابد، این حکایت از مجرد بودن روح او

۱. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۳٤۲.

۲. همانجا.

است در حال حیات با اینکه تعلق به بدن دارد. پس در اینجا دو اصل مطرح است: ۱. ادراک کلیات مرسله و مجرده از هر کثرت و قید؛ ۲. هر روحی وقتی به حد تجرد تام رسید می‌تواند کلیات را درک کند.

ملاصدرا می‌فرماید: «و نحن لا نسلّم ان کل واحد افراد الانسان یمکنه ملاحظه هذه الاعتبارات او یمکنه لنفسه ان یتصور امرا ذهنیا من الجهة التی هی بها کلی مشترک بین کثیرین مجرّداً عن الخصوصیات».[1]

در حقیقت ملاصدرا قبول ندارد که طرف بتواند کلی را بدون لحاظ این تشخصات و جزئیات درک کند.

آقای فیاضی: می‌فرماید که همه افراد این‌طور نیستند؟

آقای خزائلی: بله. تعبیر دارد که «کل واحد» این‌جور نیستند. ولی بعضی از افراد می‌توانند. منظور اینکه می‌خواهیم بگوییم علامه در واقع یکی از مصادیق آن است. یکی از این اوحدی افراد است.

نظم منطقی در طرح مباحث

مسئله بعدی، بحث اصالت وجود یا ماهیت است. این بحث در لابه‌لای کلمات علامه به چشم می‌خورد. در واقع دیدگاه‌ها این‌طور است که گروهی ماهیت را اصیل می‌دانند و برخی وجود را. عده‌ای که وجود را اصیل می‌دانند، حقایق را متباینه می‌دانند و بعضی واحد تشکیکی قائل هستند. از بیانات علامه این آراء به دست می‌آید. اینها مکمل یکدیگر هستند و در طول یکدیگر قرار دارند. یعنی اینها این‌طور نیستند که متضاد بوده و بینشان بینونت وجود داشته باشد. در حقیقت بسته به شناخت است که یکی وجود را اصیل می‌داند و دیگری ماهیت را. بعد هم مسئله تشکیک و امثال اینها پیش می‌آید.

---

۱. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج۸، ص۲٦٥-۲٦٤.

علامه در چینش مباحث، یک نظم منطقی خوبی دارند. یعنی هر بحثی را در جای خودش و مناسب با مورد خودش مطرح می‌کنند. ایشان به منظور حفظ منطقی و ریاضی مباحث فلسفی، هر مسئله‌ای را در بخش خودش مطرح کرده است؛ مثلاً همین مسئله که آیا ماهیت مجعول است یا وجود مجعول است، پیوندش باهم چطور است، اتصاف ماهیت به وجود مثلاً مجعول است و صیرورت ماهیت موجودات با یک نظم خاصی است. خب، اینها هم در اسفار و هم در منظومه ملاهادی (صفحه ۵۸) مطرح است. عده‌ای هم اینها را جدا کرده‌اند. ولی علامه آن را جزء فروعات مسئله علت و معلول آورده است؛ همین مسئله مجعول بودن وجود یا ماهیت یا صیرورةالماهیة موجوداً. این را مثل کتاب اسفار جدا و تفکیک نکرده است. بلکه در حقیقت، اینها را ذیل همین بحث علت و معلول آورده است و بعد از تثبیت قانون علیت، بحث می‌کند که علت چه چیزی را به معلول اعطا می‌کند و در واقع معلول چیست؟ آیا ماهیت است؟ آیا وجود است؟ آیا اتصاف ماهیت به وجود است و ...؟ همچنین بحث اتحاد عالم و معلوم یا عاقل و معقول.

در نحوه علم بله. خب، صدرالمتألهین بحث علم ممکن و واجب و نقد آن را در علم به معلول آورده که علم به معلول مثلاً جز از راه علم به علت میسور نیست. یا اگر ما خواستیم برهان بیاوریم، از راه برهان إن وارد بشویم یا از راه برهان لم وارد بشویم. بعد جناب علامه 1 در اول نهایه آمده و بعد از آنکه بحث برهان لم و برهان إن و اینها را مطرح می‌کنند، می‌خواهند بگویند که ما اگر از برهان إن بخواهیم وارد بشویم، این از معلول به علت است و پی برده نمی‌شود و اگر هم بخواهیم از علت به معلول برسیم، باز چیزی از دایره وجود خارج نیست که بخواهیم از علت ـ مثلاً ـ پی به معلول ببریم. حالا من توضیح عبارت را اینجا نوشتم. بنابراین ما می‌توانیم از احدالمتلازمین پی به ملازم دیگر ببریم؛ چون این متلازمین در دایره هستی وجود دارد. اگر ما آمدیم علت را جدا کردیم و معلول را

جدا کردیم، باید معلول یک چیزی باشد، علت دوباره یک چیـز دیگـری منحـاز از هم. ولی از احدالمتلازمین ـ اگر خواسته باشیم و ایشان هم این را می‌پذیرد ــ پـی ببریم به متلازم دیگر، این بهترین شیوه است که عبارت ایشان این است. همانـا در برهان إنی است که از احدالمتلازمین به متلازم دیگر پی برده شد و تنها راه‌گشـای مسائل فلسفه، همین ملازمات عامه وجود است و حتی برهان صـدیقین آن هـم در حقیقت مربوط می‌شود به علم حضوری که وقتی شد، علم حضوری سر از عرفـان بیشتر در می‌آورد تا حصولی. این‌هم یک سری آدرس‌هایی که ما داده‌ایم بـر تعلیـق بر اسفار و نهایه و اینها. آدرس‌هایش شاید در نوشته خدمت آقایان هم باشد.

آقای فیاضی: اینکه برهان صدیقین از نوع علم است، آدرسش کجاست؟

آقای خزائلی: کتاب سرچشمه اندیشه، ص۳۵۲.

آقای سلیمانی: برهان به‌هرحال علم حصولی است.

آقای خزائلی: یعنی اگر به مقدمات یقینی برگشت کند.

آقای سلیمانی: بله. این دقیقاً ممکن است از علم حضوری اخذ شود.

آقای زمانی: در برهان صدیقینِ ابن‌سینا صحبتی از علم حضوری نیست.

مساوقت علم و اراده

آقای خزائلی: آن نکته نهایی را هم بگوییم در بحـث اراده و در حقیقـت علـم کـه جناب علامه اراده را در فاعل ارادی جدای از علم به ضرورت عمـل و جـذب بـه باید نمی‌دانند و نظرشان این است که در نفس انسان وصفی که حقیقتاً غیر از علـم به باید باشد وجود ندارد. علم به باید همان اراده است و حداقل در وجود آن تأمل دارد. آیت‌الله جوادی می‌فرماید: وقتی از معظم‌له پرسیده شـد کـه آیـا شـما همـان سخن بعضی از معتزلیان را که اراده را به اعتقاد به منفعت ارجـاع مـی‌دهنـد قبـول دارید؟ فرمودند: با تفاوت ظریفی که حاصل آن جزم بـه «بایـد» اسـت، نـه مجـدد "تصدیق به نفع"، "اعتقاد به نفع" و نه همین "جزم به «باید» که بشود اراده. ایشان

در برابر این پرسش که چرا گاهی یقین هست ولی علم نیست، چون اراده محقق نشده (مانند (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ))[1] می‌فرمودند: یقین به باید مطلق و علم به باید همه‌جانبه هرگز از اقدام به عمل جدا نیست و آنچه که در فرعون و مانند او یافت می‌شود، یقین نسبی و علم به باید نسبی است؛ چون اگر یقین واقعی بود باید به جنبه عمل هم منتهی می‌شد.[2]

نسبت کلّی مجرّد با فرد آن

مثل افلاطونی را ایشان نمی‌پذیرد. اثبات مثل افلاطونی به این معنا که مورد تمایل اشراقیین و مذهب شیخ اشراق و مختار صدرالمتألهین است، از نظر علامه مورد نقد و تأمل است و اینکه ایشان عقول طولیه و عرضیه را قبول می‌کنند. اما اینکه به استناد قاعده امکان اشرف اثبات کرده‌اند یک سلسله کلیات مجرد که به وجود خارجی در عالم تجرد موجود است و از لحاظ ماهیت نوعی همانند فرد موجود مادی تحت ماهیت کلی همان فرد موجود مادی هستند و تفاوت ماهوی با فرد مادی ندارند و فقط در نحوه وجود خارجی از یکدیگر ممتاز هستند که یکی فرد مادی است و دیگری فرد مجرد، که آن فرد مجرد مثل بشود و این فرد مادی هم بشود در عالم ماده و صرف اینکه فرد مجرد خارجی همه کمالات فرد مادی را واجد است، دلیل بر آن نیست که هر دو از یک ماهیت هستند؛ نظیر علت و معلول.[3]

بحث اراده ذاتی و قدرت ذاتی را هم باز ایشان نمی‌پذیرد. بلکه ما اگر بگوییم اراده همان علم به نظام احسن است، آن‌وقت دیگر علم جایگاهی نخواهد داشت؛ یعنی اراده همان علم می‌شود و علم همان اراده. بحث حرکت در حرکت و بحث حدوث زمانی عالم هم بحث‌هایی است که یک وقت دیگری می‌طلبد.

---

۱. نمل (۲۷)، آیه ۱٤.

۲. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۳٥٦-۳٥٥.

۳. همان.

بحث و بررسی

آقای زمانی: بسم الله الرحمن الرحیم. ما مسئول صدق و کذب این علوم موضوعه که مرحوم علامه طباطبایی در المیزان بیان کرده و آیت‌الله جوادی هم بارها فرمودند نیستیم. روی بعضی چیزهایی که من در المیزان دیدم، [نشان می‌دهد که] باید یک جوری آقایان که متکفل المیزان و تفسیر المیزان علامه و خانه و تشکیلاتشان هستند، المیزان جدیدی بنویسند. به نظر می‌آید اینها یک سلسله مطالب جدیدی است که جناب علامه ـ عرض شود که ـ ازش گذرا رد شده‌اند و یک تهافت‌هایی هم در المیزان دارند. این طرف که اینجا هستند، راجع به تفسیر آن «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ ، الْجَوَارِ الْكُنَّسِ ، وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ، وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» این‌طوری می‌فرمایند. در این «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ، الْجَوَارِ الْكُنَّسِ» که آدم نگاه می‌کند، می‌بیند همان نظامی که ایشان هیچ قبول نداشتند، در تفسیر آورده‌اند و بعد از آن این آقایان نمونه همان‌ها را در تفسیر نمونه آورده‌اند.

آقای خزائلی: الان اصول موضوعه را مثلاً.

آقای زمانی: عرض شود که کارهایی که آنها آن‌جوری حل می‌کردند، به همین اصول موضوعه متمسک شده‌اند و کارها را حل کرده‌اند.

آقای اسدی: یعنی موضوعه دیگر نیست؟

آقای زمانی: بله، اصول موضوعه نیست. به نظر من در المیزان از اینها هست و این گروه‌هایی که الان ـ حاج آقا جوادی فرمودند ـ امشب راجع به آنها صحبت می‌کنند ـ شما مثل اینکه تدریسی دارید آنجا ـ اینها را بیایند و از نو بررسی بکنند. چه‌جور آقایان بر نظریات فلسفی همدیگر حاشیه می‌نوشتند و اینها. المیزان زنده‌تر از فلسفه آنهاست. یک مسئله ـ که اگر شود اینجا پیشنهاد می‌دهم و عرض شود ـ اینکه بسیاری از این مطالب اگر تحقیق کنند جای بازسازی دارد. باید حاشیه بر المیزان بنویسند. یک جاهایی هم ایشان اصلاً وارد نشده‌اند؛ نه با اصول موضوعه

قدیم و نه اصول موضوعه جدید. آنها هم هست حالا. این جنبه مسئله که شما فرمودید، این‌طور نیست که اصول موضوعه را همین‌طور در کنار گذاشته باشند و ازش بهره بگیرند. در همین تفسیر جدیدی (نمونه) هم که آقایان نوشته‌اند، با همان برنامه پیش رفتند. روایات ما می‌فرماید که قرآن مجید یک جوری است که تا قیامت می‌شود از آن بهره جدید برد. خیلی از مسائل را ما داریم که بیست سی سال است که آقایان می‌گویند باید یک تفسیر نوشته بشود. المیزان مال حدود ۵۰ سال است؛ مثلاً یک کار خیلی خوبی که باید شود، کار روی این مسئله اصول موضوعه است. ایشان فرمودند که: آقای جوادی می‌فرماید و علامه هم می‌فرمودند. ولی نه، عملاً با آن کار می‌کنند. این یک مسئله دیگر است.

ببینید حالا من یک توضیحی بدهم. جناب علامه طباطبایی می‌فرمودند که با فلکیات جدید، دیگر اصول موضوعه یعنی چه؟ خوب نظرشان این است که فلکیات جدید دیگر آنها را نسخ کرده است. تا حد زیادی هم این سخن درست است. ولی خودشان این مسائل را با اصول موضوعه حل کرده‌اند و تفسیر قرآن نوشتن نیاز به بازسازی دارد. دقت کردید حرف من چی هست؟ چی شد؟

آقای خزائلی: شما می‌گویید باز هم اصول موضوعه را نادیده نگرفته‌اند.

آقای زمانی: نگرفته‌اند ازشان که.

آقای خزائلی: خب، من می‌خواهم بگویم نادیده نگرفته‌اند اصول موضوعه را یا نه؟

آقای زمانی: نه. ایشان رد کردند.

آقای خزائلی: یا از سر ضیق خناق آمدند این کار را کردند؟

آقای زمانی: نه خودشان رد کردند.

آقای سلیمانی: به نظرم این دو تا بحث را باید جدا بکنید. یک بحث این است که اصول موضوعه‌ای که ـ مثلاً من الان دارم تفسیر را می‌نویسم بر اساس مثلاً

ضوابط عقلی ـ این اصول موضوعه در اینجا بیاید، آیا همچنان ضوابط عقلی به نقله، یا اینکه اصلاً اصول موضوعه به‌کار نمی‌برم؟ آن‌جوریه؟

می‌گوید نه. اما پرسش این است که به‌هرحال می‌شود من در یک علمی وارد بشوم و هیچ اصل موضوع مبتنی بر امور دیگر را نیاورم؟ این هم که نمی‌شود. خب پس بایستی بیاورم. حالا که آورده‌ام، من به‌عنوان اینکه این مسئله را دارم بررسی می‌کنم بر اساس آن اصل موضوعه، آن اصل موضوع را هم من باید بگویم. درست است؟ او می‌گوید نه. نبایستی بگویم درست است. یعنی در واقع تغییر مسئله به‌صورت تعلیقی است. اگر این اصول موضوعه درست باشد، این نتیجه هم درست است و این احتمال هم هست که روزی برسد که این احکام و اصول موضوعه در علم خودش باطل بشود. مثل امروز که شما برای تجرد نفس می‌آیی از عدم بقاء سلول‌ها ـ مثلاً در بازه زمانی ۵ سال تا ۸ سال ـ نتیجه می‌گیری که خودیت باقی در ما بیش از این مقدار است. یعنی ما می‌یابیم شخصیت خودمان را. اما اگر ما باشیم و این بدن، این سلول‌ها قطعاً در هشت سال گذشته از بین رفته است. حالا اگر فردا آمدند در زیست‌شناسی گفتند که نه این‌جور نیست و سلول در بدن به طور ابد باقی می‌ماند. در واقع شما آمدی ـ چه کار کردی؟ ــ از این اصل موضوعی استفاده کردی که آن اصل موضوعه به‌عنوان صغری استدلالی شما قابل خدشه می‌شود.

آقای زمانی: تمام شد. قابل خدشه می‌شود. این یکی است و در المیزان این جایش خالی است. گروه‌هایی که الان گذاشته‌اند و اینها منزلشان را گرفته‌اند و کارهای قرآنی می‌کنند ـ عرض بشود که ـ این یکی راجع به اصول موضوعه است. یک‌جا هم علامه طباطبایی در اراده وارد شده. اینجا یک جنگ مغلوبه‌ای است بین علما در اینکه اراده جزء اوصاف ذات است یا اوصاف فعل؟ علامه می‌فرماید: فعلی است و پشتوانه‌اش هم باید علم باشد. یعنی قبلاً علم باشد تا اراده محقق بشود. اگر ما بخواهیم علم و اراده را یک‌چیز بگیریم، باید اراده را ببریم در مرحله

ذات. آقای سبحانی و امام خمینی و اینها، آن را در مرحله ذات بردند. ملاصدرا هم چنین برده است. اینجا در حاشیه اسفار هم چه جنگ مغلوبه‌ای راه انداختند؛ هرچه ملاصدرا استدلال می‌کند، علامه زیرش می‌زند. خب، این معلوم است که مال مقام فعل است. ایشان هم در المیزان و در نهایةالحکمه هم همین را آورده‌اند. اما مسئله اراده به این راحتی‌ها حل نمی‌شود که ما مثلاً بگوییم که یا باید علم را بیاورد در مرحله فعل که علم فعلی علم ذاتی نباشد و یا ـ به قول این آقایان ـــ باید اراده را ببرد در مرحله ذاتی. این هم یکی بود. یکی هم راجع به این کلی است. این کلی که فرمودند علامه ـ من هم شنیده‌ام ـ گفتند تا حدودی. آیا این در مقام تصور است یا در مقام وجود است؟ یعنی تصور بدون وجود خارجی یعنی به حمل ذاتی اولیه مفهومی یا به حمل شایع صناعی؟ این کلی را ایشان درک کرده‌اند؛ مثلاً اینها اگر به طور حمل شایع صناعی خارجی باشد، این قاعده الواحد لا یصدرمنه الا الواحد به‌طور کلی خراب می‌شود؛ چرا؟ چون در قاعده "الواحد لا یصدر منه الا الواحد" باید آن خصوصیت و آن حیثیت مخصوص وجود گرفته باشد که از آن طریق واحد لا یصدرمنه الا الواحد مشخص شود. اما اگر کلی باشد چه؟ خب اینجا آقایان جهال به این مقامات می‌گویند خب چه مانعی دارد کلی دو تا فرد داشته باشد و هر دو فردش صادر شده باشد. این‌جوری این اشکال اینجا پیش می‌آید. بنابراین آن مطلب را باید قدری بررسی کرد که ببینیم بالاخره این کلی که تا حدی می‌شود درک کرد، چه نحو کلی است؟ ما همین‌طوری بگوییم کلی را می‌شود درک کرد، تا یک حدی کلی مفهومی را می‌خواهید بگویید؛ مثل سایر کلی ابوالبقا و امثالهم. آیا کلی وجود گرفته؟ اگر کلی وجود گرفته باشد، باز با این مبانی فلسفی همراهی نمی‌تواند داشته باشد. حال آنکه خود ایشان قاعده الواحد را در نهایت به بهترین وجهی در آخر نهایه اثبات می‌کند. این هم یک مطلب است.

آقای طباطبایی: بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین. استفاده کردیم از حضرت

استاد و فرمایشات اساتید بعدی. بنده چند تا پرسش نسبت به فرمایشات حضرت‌عالی و یکی دو تا پرسش مربوط به این جلسات دارم. ولی بی‌ارتباط نیست و عرض می‌کنم. پرسش اول این است که حضرت‌عالی که عنوان بحثتان را سیره فلسفی و نظرات علامه بیان کردید، آیا منظور این است که فقط در نظر خاصی از علامه می‌خواهید بحث کنید که سیر بحث یا تطورات بحثشان را چنین آوردید؟

اصلاً در نظرات علامه تطوّر داریم یا نداریم؟ مثلاً نظر ابتدایی‌شان این باشد یا نظر انتهایی‌شان این باشد، نظر نهایی‌شان این باشد؟ با توجه به اینکه این هم در بحث‌های فلسفی خوب مطرح است که بعضی‌ها نظر نهایی هم دارند و نظر ابتدایی هم دارند. پرسش دوم این است که تعبیری که حضرت‌عالی در ابتدا می‌فرمایید و در همین پرینتی هم که در خدمتش هستیم و منظومه فکری علامه هست، آیا واقعاً منظومه فکری علامه ـ با توجه به اشراف ایشان در علوم متعددی که حضرت‌عالی هم اشاره فرمودید ـ در آن متن می‌توانیم فقط براهین عقلی را بیان کنیم، با توجه به اینکه ایشان در تفسیر و مباحث دیگر علوم هم تسلط داشتند؟ بالاخره اگر المیزان ایشان شاخص نباشد، یکی از آثار گران‌بهای ایشان است و رشته‌های علوم که بالاخره ایشان آن موقع می‌خواندند و الان کمتر است، در حوزه نیست یا خیلی کم است. می‌توانید اگر کسی پرسید که منظومه فکری علامه در چیست، برهان عقلی را بیان کنید یا این نیاز به توضیح دارد؟

پرسش سوم هم این است که ـ عرضم به حضور شما ـ با توجه به اینکه در زندگی مرحوم علامه طباطبایی 1 که از طرف شاگردان ایشان (مثل آیت‌الله حسن‌زاده) تقریر شده، اسم برادر ایشان ـ مرحوم آیت‌الله الهی ـ زیاد به چشم می‌خورد. ولی چرا نشده ـ بنده ندیدم ـ از آثار ایشان در حوزه اسمی بیاورند یا جلساتی برای ایشان بگیرند؟ با اینکه آیت‌الله حسن‌زاده خیلی نسبت به الهی که ظاهراً شاگرد ایشان

بوده‌اند و از ایشان ظاهراً کم هم استفاده نکرده‌اند ارادت داشته‌اند. ولی از آثار علمی، فلسفی، کلامی ایشان یا آثاری که مربوط به علومی بوده که با همین دوتا برادر می‌خواندند، در نجف هم هم‌درس بودند، هم بحث بودند، اما نسبت به ایشان خیلی بنده اطلاعی ندارم. خیلی هم سعی کردم که اطلاع پیدا کنم، ولی اطلاعی پیدا نکردم.

آخرین عرضم این است که در رابطه با نوآوری علامه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه کتابی چاپ کرده است. چند سال اخیر که چاپ اولش نایاب شده و چاپ دوم هم خیلی کم پیدا می‌شود، آقای اردستانی این را بحث کردند. راجع به این کتاب نظر حضرت‌عالی چیست؟ آیا ما می‌توانیم در واقع نوآوری و در واقع بحث‌هایی که علامه آورده‌اند را به‌عنوان یک کتاب منبع بشناسیم یا این کتاب بالاخره نیاز به جلد سوم یا چهارم هم دارد؟ آخرین عرضم اینکه ـ ببخشید عذرخواهی می‌کنم ـ در فضای فلسفی حوزه، از موقعی که بالاخره ما توفیق داشتیم بحث‌ها را هم یاد بگیریم و هم پس بدهیم و درس‌ها را پس بدهیم، متأسفانه یک خلأ در میان بحث‌های فلسفی حوزه مشاهده می‌شود که طلبه‌ها ابتدا می‌آیند بدایه و نهایه را می‌خوانند یا ابتدا می‌آیند آموزش فلسفه آقای مصباح را می‌خوانند؛ با اینکه اینها کتاب‌های خیلی سختی است. با توجه به اینکه کتاب آموزش فلسفه حضرت آقای مصباح را در حوزه درس می‌دهند، یکی از شاگردان ایشان فرمودند: من به ایشان عرض کردم که این تز دکترای شماست. این را برای طلبه‌هایی که تازه می‌خواهند فلسفه را بخوانند و یا بدایه و نهایه واقعاً این می‌تواند خلأ را پر کند و آیا نیاز نیست مثل شهید صدر که در اصول، حلقات نوشته‌اند و سه تا حلقه نوشته‌اند که اگر کسی بخواهد با این نظریات آشنا بشود، در فضای فلسفی هم نیاز به تدوین چنین کتابی باشد که حداقل طلبه‌ها فراری نشوند از بحث‌های فلسفه‌ای یک خلأ این چنینی پُر بشود؟ عذرخواهی می‌کنم، ببخشید.

آقای خزائلی: خب ببینید حاج آقای طباطبایی! این سیر فلسفی را ـ حالا

نظرات، نه همه نظرات ـ دو سه نمونه آوردم. ولی تطورات را نه که ابتدائاً این نظر را نهایه داشته.

آقای طباطبایی: این منظور حضرت‌عالی نبوده؟

آقای خزائلی: نه. اصلاً من تطور بحث ندارم. یکی هم منظومه فکری. ببینید در خصوص فلسفه ما بحث داریم بله. این گسترش معلومات علامه یا مثلاً تألیفات، تفاسیر، عرفان و سایر آثارش در این محدوده نیست. خب، طبیعی است که فقط باید براهین عقلی به‌کار گرفته شود. ولی ما منکر نیستیم.

آقای طباطبایی: یک وقت‌هایی اگر کسی سؤال کند که مثلاً منظومه فکری علامه طباطبایی [چیست]... ؟

آقای خزائلی: این منظومه فکری که می‌گوییم، حالا نه اینکه منظومه پایه فکری او. منظورم در رابطه با فلسفه بوده است؛ چون عنوانش هم هست سیر فلسفی. خب راجع به داداش ایشان از آقای فیاضی بپرسید. من هم بی‌اطلاع هستم. ولی در جزوه داشت که کسی با داداشم سرپرستی ما را به عهده گرفتند و اینها. نوآوری‌های علامه هم خب چرا دیگر، نوآوری که زیاد دارند. حالا تعبیر امروزی نوآوری است یا نظرات خاص می‌گوییم. آن کتاب هم که فرمودید، من نداشتم. اما کتاب خوبی‌ست. یک کتابی بود که برای همین یادنامه علامه است. یک سری بحث‌های رفقا ـ مثل اینکه همین‌جا مطرح کردند ـ آنجا چاپ شده است. من دیدم که آنها هم یک سری نظرات خاص ایشان را آورده‌اند. بله. آن هم در حوزه باید حلقه مفقوده به حساب بیاید. خب حالا ما هم با شما هم‌دردیم. بالأخره باید یک فکری بکنیم.

آقای فیاضی: راجع به این نظرات علامه ـ عرض کنم ـ یک پایان‌نامه دکتری بود. دکتر قاسمعلی کوچنانی که الان ظاهراً استاد همان دانشکده ادبیات هستند و فلسفه هم جزء همان‌جا است این را نوشته بودند و آقای رشاد به‌عنوان مسئول پژوهشگاه این را گرفته بودند که چاپ کنند. آن را دادند به من تا نگاه کنم. دیدم

که نه، با آن وضعی که او نوشته قابل چاپ نیست. بعد آقای رشاد این را دادند به آقای اردستانی و آقای اردستانی هم روی آن کار کردند و این کتابی را که ملاحظه می‌فرمایید همین است. چرا، کتاب خوبی است. انصافاً زحمت کشیده.

آقای طباطبایی: بیشتر تعلیقه‌های علامه در اسفار را بحث کرده است.

آقای فیاضی: بله. یعنی از آن خیلی استفاده کرده، ولی خودش بررسی کرده است.

آقای خزائلی: اسم کتاب چیست؟

آقای فیاضی: نوآوری‌های علامه طباطبایی.

آقای سلیمانی: بسم الله الرحمن الرحیم. من فقط می‌خواهم این نکته برهان «لم» و «إن» را مطرح کنم که علامه می‌فرمایند و حضرت آیت‌الله فیاضی و استاد مصباح ـ اینها ـ هم نقدهای خوبی دارند. نقدهای قابل تأملی هم هست. اما درعین‌حال بیان علامه طباطبایی خیلی شسته و رفته نیست. ایشان در باب فلسفه که می‌گوید برهان لمی در إن جاری نیست، مبتنی بر موضوع علم است؛ در واقع موضوع إن. نظر ایشان این است که مبتنی بر موضوع علم است و در باب موضوع «إن»، نظر ایشان این است که محمول باید مساوی با موضوع باشد. یعنی دعوا را بایستی ببریم آنجا. دعوا سر برهان لم و برهان إن نیست. بلکه دعوا سر این است که موضوع علم مخصوصاً باید این خصوصیات را داشته باشد که اخص از موضوع علم نباشد و مساوی باشد. محمول‌های موضوع علم نباید اخص باشد و اگر اخص بود، مثل تقسیم وجود در واقع قسم با مقابلش دوتایی باهم محمولند که حالا گاهی علامه تعبیر کرده به مرددةالمحمول. حالا بحث مرددةالمحمول است، تقسیم است. در اینجا إن، دوباره خودش یک بحث جدایی دارد. این یک مسئله‌ای است که به نظرم علامه روی این مبنا می‌گوید که ملاصدرا این‌جوری قائل نیست. نظر شریف ملاصدرا این است که محمول می‌تواند اخص باشد. بعد یک خصوصیتی را بیان می‌کند. به نظر می‌رسد ـ من آن‌طورکه تفحص کردم در آثار ملاصدرا ـ گه‌گاهی، شاید حداقل ۳ یا ٤ مورد، این‌جوری ـ که الان در ذهنم است ـ از دوانی نقل قول

می‌کند که دوانی در باب محمول و عرض ذاتی به ابن‌سینا ایراد گرفته که بعد ملاصدرا دفاع می‌کند از ابن‌سینا که ماحصل این بحث همان مسئله‌ای است که علامه در واقع به یک معنا جانبدار دوانی شده است در این مسئله. این به نظرم آنجا باید حل و فصل شود.

آقای خزائلی: یعنی در حقیقت محمول را مساوی می‌داند؟

آقای سلیمانی: بله، بله.

آقای فیاضی: ضروری می‌داند. یعنی می‌گویند ضرورت دارد که محمول مساوی باشد.

آقای سلیمانی: خب، اگر این‌طور باشد، همان‌طور که فرمودید، تبعاً موضوع فلسفه که وجود شد، علت ندارد و احکامی که بر او ثابت می‌شود، اعراض ذاتیه‌ای است که بدون علت برآن موضوع ثابت می‌شود. بنابراین این مسئله بایستی ... .

آقای خزائلی: مبنایی می‌شود؟

آقای سلیمانی: بله. روی آن مسئله بایستی بحث کرد. نکته دیگر در باب برهان إن است. خب، حالا به هر دلیلی اگر قرار شد برهان لم جاری نباشد ـ منتها در موضوعات علوم ظاهراً علامه مخالفتی ندارد که براهین لمی جاری بشود ـ با همین عنایت که محمول‌ها بایستی مساوی باشند، آنجا می‌تواند علت واسطه بشود و آن وقت جاری بشود. اما در خصوص فلسفه به دلیل خصوصیت موضوع فلسفه جاری نمی‌شود. لکن برهان إنی معتبر است. برهان إن از همان لوازم عامه است. به نظر می‌رسد که این باز یک نکته‌ای دارد. حالا بناست ما ـ گروه معرفت‌شناسی ـ این بحث علامه را اینجا توضیح بدهیم که مقصود علامه در اینجا چیست؟ ایشان از یک نکته‌ای از ابن‌سینا در برهان شفا استفاده می‌کند و به نظرم این نکته نکته کلیدی است که تا حدودی با نیش قلم جناب استاد مصباح در آموزش فلسفه هم آمده است. حتی در تعلیقه‌اش هم آمده که اساساً إنّ مطلق که یک نوعش یقینی است ـ نه إن مطلقی که معلول علت واحده باشد ـ آن إن مطلقی است که مثلاً حد اصغر و حد اوسط و حد

اکبر یا لااقل حد اوسط و حد اکبر ملازم عقلی باشند. بدون اینکه بحث علیت آنجا مطرح بشود، قدر متیقنش خود برهان علامه در به‌اصطلاح اثبات واجب است؛ چون موضوع برهانش الواقعیه است، حد وسطش لایقول است و حد اکبرش واجب‌الوجود است. اینها سه عنوانی هستند که هیچ‌کدام علت ومعلولی نسبت هم ندارند. ولی این جاری است. در واقع، آنچه که حضرت استاد مصباح اشاره کرده، به نظرم یک نکته دقیقی است. گرچه به حسب ظاهر در آموزش فلسفه این نکته را آدم می‌خواند متحیر می‌شود که به چه معناست. شاید به همین نکته اشاره دارد. ببینید ما اساساً دنبال برهان که می‌رویم، بایستی لوازم حد وسط و حد اصغر را به‌لحاظ عقلی کشف کنیم. وقتی حد اوسط علت شد، عقلا می‌گویند علت بدون معلول نمی‌شود. حالا چه نوع معلولی و چه خصوصیتی؟ این خصوصیت بحث‌های بعدی است. پس از این مطلب اگر استفاده بکنیم، این نکته به‌دست می‌آید که برهان ـ حالا علامه می‌گوید ــ لمی نمی‌شود. این نوع برهان‌ها بایستی بیاید. اما خب، این نوع برهان‌ها در خصوص فلسفه چیگونه است؟ وقتی موضوع فلسفه شد، محمول‌های وجود تبعاً باید مساوی باشند. بنابراین بایستی ما دنبال محمول‌هایی بگردیم که اینها متلازم همدیگر باشد تا بتوانیم رابطه علّی و معلولی برقرار کنیم. لذا این را می‌گویند لوازم عامه. اما لوازم عامه در جاهای دیگر خصوصیت ندارد که اگر شما محمول اوسط و اکبر پیدا می‌کنید لازم و ملزوم یکدیگر باشند؛ آن‌هم بدون علیت. ولی محدودیت به اصطلاح مفهومی مصداقی هم داشته باشد، باز هم همین حکم حاکم است.

آقای فیاضی: بله. اما مشکل اساسی این است که خود علامه تصریح می‌کند به اینکه لا تلازم الا بعلیین.

آقای سلیمانی: بله. آن یک بحثی است که شیخ اشراق این را هم متعرض می‌شود. در ضمن گاهی هم ـ به نظرم ـ ملاصدرا اشکال می‌کند. لذا در آن بحث علیت واقعاً مشکل سر جای خودش محفوظ است. به نظر می‌رسد آنجا تعمیم دادن علیت خیلی جایگاهی ندارد؛ مگر اینکه از باب منات باشد؛ یعنی لوازم عامه.

خب، الان واضح است دیگر. الواقعیه و به‌اصطلاح قبول عدم نکردن و واجب‌الوجود بودن اصلاً رابطه علی و معلولی ندارد. حالا مبنای شما را عرض نمی‌کنم، بلکه مبنای عموم فیلسوفان را عرض می‌کنم. واقعاً ملاصدرا اینجا قائل به علیت نیست. اما درعین‌حال، ملاصدرا هم این حرف را می‌زند که تلازم نمی‌شود، مگر به علیت. خب این‌طورکه به نظر می‌رسد، این جمع نمی‌شود. در اینجا به نظرم یا باید تجدید نظر بکنیم ـ حالا به تعبیر شما علیت را تعمیم بدهیم که جناب حضرت استاد مصباح هم این کار را کرده‌اند ـ یا به‌هرحال باید بپذیریم که اینجا لوازم عامه است؛ بدون اینکه علت و معلول علیت در کار باشد. آخرین نکته‌ای هم که می‌خواهم عرض بکنم این است که همین علامه که اینجا می‌فرماید برهان إنی به معنای دلیل، به معنای دلیل یقینی نیست و در فلسفه به‌کار نمی‌رود ـ حالا در فلسفه می‌خواهد به‌کار برود یا بخواهد به‌کار نرود، آن خیلی مهم نیست ـ این به تبع خودش این‌طوری است. اما منافاتی ندارد که برهان‌های دلیلی داشته باشیم که یقینی باشد. جناب علامه در کتاب برهان خودش نمونه می‌آورد. یعنی در برهان دلیل اگر شما از معلول به علت بخواهی برسی یقین نمی‌شود به‌نحو ایجابی، اما اگر به‌نحو سلبی حرکت کنیم چطور؟ یعنی بگوییم معلول نیست، پس علتش نیست. اینجا یقین‌آور است.

آقای خزائلی: اینجا بله. اینجا بیشتر جنبه اثباتی را در نظر دارید.

آقای سلیمانی: بله. جنبه اثباتی درست است. ولی چون آنجا دارد که مطلق برهان جاری نیست، یعنی دیگر برهان نیست. اما جنبه سلبی قطعاً جاری است.

آقای خزائلی: خیلی ممنون.

آقای شهسواری: ممنون و متشکرم ازحاج آقای خزائلی و اساتید بزرگوار. در واقع بحث درباره آراء علمی و اندیشه‌های علامه خود فراوان است و نیاز به‌کار هم دارد. منتها یک نکته‌ای وجود دارد که مدتی است در ذهنم بوده است؛ اینکه

هم‌عصر مرحوم علامه اساتید فلسفه دیگری هم بوده‌اند، پس چه ویژگی‌های از مرحوم علامه، ایشان را به این اندازه مطرح کرده است؟ آیا فقط چون آثار علمی زیاد دارد چنین است؟ حالا خیلی هم آثار به قول معروف بگوییم مشت پر کنی باشد، سه تا چهار تا آثار بیشتر ندارد؛ حالا دیگر غیر از تفسیر المیزان. آن را کار ندارم؛ مثلاً بدایه هست، نهایه هست و این اصول فلسفه هست. اینها دیگر عمده آثار اوست. البته آن دو سه تا و نهایتاً ۵-٦ تا اثر. از جهت شاگردان و شاگردپروری هم که بگوییم، خب شاگردان ایشان همان شاگردان امام هم بوده‌اند. حالا اگر آن جهت سیاسی ایشان را کنار بگذاریم. لذا آنچه که مرحوم علامه را علامه کرده است، چیست؟ این فکر می‌کنم جای کار دارد.

آقای خزائلی: شاگرد که می‌فرمایید، کیه شاگرد.

آقای شهسواری: نه. می‌خواهم بگویم چون اگر بخواهیم بحث شاگردان را مطرح کنیم و بگوییم چون شاگردانشان زیاد بوده‌اند؛ مخصوصاً بعد از انقلاب، در واقع ایشان شاگردان چندانی نداشتند. ندیدم، این هم نیست؛ چون بعضی از شاگردان ایشان شاگردان بعضی اساتید دیگر هم بوده‌اند. لذا علامه ظاهراً باید یک ویژگی خاص داشته باشد که در واقع در اساتید فلسفه آن عصر ـ هم‌عصر ایشان ـ نبوده است. این را فکر می‌کنم روی موضوع خیلی کار نشده. اگر حالا فرصتی بشود، نکته دومی هم ـ که حالا چون شما فرمودید سی و هشتمین سالگرد ارتحال علامه است ـ وجود دارد.

آقای خزائلی: من حساب کردم این‌طور شد.

آقای شهسواری: بله. می‌خواهم بگویم اگر این‌طوری باشد ـ به عنوان پیشنهاد به آقای فیاضی برای دو سال دیگر که چهلمین سال می‌شود ـ یک همایش خوب فلسفی درست و حسابی بگذاریم که از این بازاری‌ها بیاید بیرون. از این همایش‌های بازاری.

آقای طباطبایی: اگر شمسی باشد، سه سال دیگر می‌شود.

آقای شهسواری: حالا دیگر سه سال یا دو سال این خیلی فرق ندارد. این یک نکته. نکته دیگر درباره آن آثار مرحوم علامه سید، به‌اصطلاح «الهی» (آقای الهی) برادر ایشان است. ظاهراً آنچه که در شرح حال ایشان است فقط یک نوشته‌ای است در بحث موسیقی داشتند که خود ایشان هم محوش کرده‌اند. چیزی که حالا معروف است، غیر از آن آثار مکتوبی که ظاهراً حالا آقای حسن‌زاده و بعضی از اساتید دیگر هم نقل می‌کنند، از ایشان نیامده است. عذرخواهی می‌کنم، ببخشید.

آقای اسدی: بسم الله الرحمن الرحیم. بنده هم تشکر می‌کنم از جناب آقای خزائلی. شکرالله مساعی جمیله‌شان را. عرض کنم خدمت شما که یک نکته درباره آن ادراک کلی بیان کنم. همان‌طور که اشاره فرمودید، یک ابهامی در اینجا وجود دارد. جناب آقای زمانی هم اشاره کردند. مرحوم شهرانی ـ آنچه که خاطرم است ـ در شرح تجدیدشان به یک مناسبتی شروع می‌کنند و حمله می‌کند به این نظر ملاصدرا که این یعنی چه که به تعبیری هر انسانی انسان نیست؟ اینهایی را که ما انسان می‌نامیم، انسان نیستند؟ انسانی که تعریف کردند به حیوان ناطق، ناطق یعنی ادراک کلیات. پس در واقع خیلی از اینهایی که یاکل و یمشی فی الاسواق هستند، اینها انسان نیستند؛ چون انسانیت در گرو ادراک کلی است و روی این حساب خیلی ادراک کلی ندارند. مرحوم شهرانی ـ آنچه که خاطرم است ـ یک چنین ناراحتی‌ای از جناب صدرا در این بابت دارند. الا اینکه بعداً یک جوری توجیه بشوند که هر کسی ... . الان اینها هم که ادعا می‌کنند ما ادراک کلی می‌کنیم. لذا ایشان اشاره می‌کنند که مثلاً واقعاً الانسان بما هو انسان به معنای کلی‌اش ـ آن کلی منطقی‌اش ـ واقعاً ندارند و این تعبیر شما چه‌جوری است که ایشان می‌گوید هر کسی به پایه انسانیت نمی‌رسد که در این پایه باشد. لذا همان‌طورکه جناب آقای زمانی فرمودند، جا دارد که یک قدری این مسئله تشریح بشود. مطلب دیگر درباره

همان مثل است. همان‌طورکه مستحضر هستید، نـه در بدایـه و نـه در نهایـه هـیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است.

آقای زمانی: در نهایه یک اشاره‌ای دارد.

آقای اسدی: بله. در بدایه گمان می‌کنم باشد. باید یادداشت‌هـا را نگـاه کـنم. در بدایه یک کلمه‌ای هست که می‌شود آن هم به‌صورت رمز باشد و آن حاشیه‌ای هـم که نسبت به آن برهان صدرا در اسفار دارند، برهان را زیر سؤال برده‌اند. این دلیـل نمی‌شود که واقعاً ایشان منکر باشد صـریحاً نسـبت بـه مثـل. البتـه مرحـوم اسـتاد آیت‌الله انصاری این را می‌فرمودند. گاهی در جلسات خصوصی می‌فرمودند و مـن برایم خیلی جا نیفتاده است که چه‌جوری یک ماهیتی یک فرد مجردی داشته باشد و افراد مادی دیگری چه‌جوری می‌شود. ولی انکار برهانی نفرمودنـد و یـک چیـز دیگر هم می‌خواستم بیان کنم. مثل اینکه وقت گذشته است.

آقای فیاضی: این‌طور که می‌فرمایید در نهایه صـریحاً فرمودنـد. در بحـث مُثُـل صریحاً فرموده‌اند که دلیل بر اثباتش نداریم. اما نفیش هم نمی‌کنند.

آقای زمانی: یک خاطره هم بگویم. یک خاطره علمی است. جناب آقـای شـیخ کاظم که بعداً پدر خانم ایشان شدند، یک وقت یک کسی به ایشان گفت: حاج آقـا شما مثل افلاطونی را درباره‌اش چه می‌گویید؟ ایشان گفتنـد: مـا از ایـن حـرف‌هـا چیزی حالی‌مان نیست. از فلسفه و این چیزها فقط ما یـک چیـز خوانـدیم کـه در عرش یک خروسی هست. این را دیگر همه می‌گویند مال اثبات است. حـالا یـک چنین خاطره‌ای من از ایشان دارم.

آقای اسدی: نکته‌ای که خاطر شریف برادران حتماً به آن توجه کرده است ـ حـالا من که چون سالگرد مرحوم علامه است می‌گویم ـ درباره این المیـزان اسـت کـه بـه گمانم یک معجزه است؛ چون تقریباً محشور با المیزان ـ از گذشته تا حال ـ تنها یـک نفر است. من گاهی یک صفحه از این مطالب را یک سـاعت بایـد بنشـینم و اینهـا را جفت و جور بکنم. اما ایشان این ۲۰ جلد را چگونه نوشته است؟ البته آقای حسن‌زاده

گاهی اوقات می‌گفتند که چه‌جوری می‌نوشتند. اول به‌صورت جزوه بوده و اینها را جمع‌بندی کردند و همیشه دغدغه داشتند که آیا من زنده هستم ـ مثلاً ـ این را تمام کنم.

حالا می‌خواهم عرض کنم که این واقعاً جزء تأییدات الهی است و واقعاً یقین پیدا می‌کنیم به این. واقعاً این کار یک شخص نیست، الا به تأییدات الهیه. گاهی اوقات ـ مثلاً شما محشورید ـ من چیزهایی که دارم تفاسیر را می‌بینم و می‌بینم که تمام اینها را زیر نظر داشته است. [واقعاً] عجیب است. یک وقت است مثلاً کسی دست به قلم می‌برد و آن یافته‌های خودش را می‌نویسد. اما وی تماماً تفاسیر اهل سنت و تفاسیری که از قدیم و جدید بوده را رصد می‌کرده است. آخر چه‌جوری می‌شود در یک آیه آدم ده تا تفسیر ببیند؟ چون همه اینها را اشاره می‌کند به اقوال در بعضی از آیات. همه اینها را در ۲۰ جلد. این‌طوری واقعاً نیست، الا به تأییدات الهی.

آقای فیاضی: بله. دیروز خدمت آقای جوادی بودیم برای همین که پیام بدهند برای این گردهمایی که ان‌شاءالله در خدمت دوستان باشیم و همه ان‌شاءالله باشید و تشریف بیاورید. خیلی هم طولانی پیام دادند؛ نزدیک به یک ساعت. بین سه ربع تا یک ساعت. ایشان بیان شما را چند بار فرمودند. چه‌طور می‌شود یک نفر این‌طور باشد. توفیق الهی‌ست دیگر.

آقای زمانی: آنکه عرض کردم، این حرف‌های شما را نفی نمی‌کند. چیزهای جدیدی آمده که باید کنار این نوشته بشود.

آقای فیاضی: خب دیگر. نه حاج آقا، فقط راهش این است که یک تفسیر جدید نوشته شود. یعنی باید همیشه این کار ادامه پیدا کند. حالا شما اگر چیزهایی دارید ـ به نظرم ـ تا این کارشان در دسترس است به جناب آقای جوادی منتقل کنید. خیلی خوب است این کار شما.

آقای زمانی: در دسترس هست. من خودم تدریس می‌کنم. بعضی از اینها را از خود من نوشته‌اند. به آنها هم گفتم که این چیزها را من برای شما نوشتم. یک جواب قشنگی دادند. گفتند ما برای آقای داماد که تقریرات نوشتیم، از یک کتاب‌ها و چیزهایی می‌نوشتیم که آقای داماد نمی‌فهمیدند و نمی‌دانستند که این کتاب رقعی است یا رحلی است.

آقای فیاضی: حاج آقا! قبلاً در کتاب خیلی محدودیت بود. یعنی جامی با اینکه یک کتاب درسی بود، پیدا نمی‌شد. من خودم آخرش وقتی رفتم یک کتاب‌فروشی گفت من دوتا کتاب جامی ناقص دارم. می‌توانم یکی را با دیگری تکمیل کنم. آنی که نسخه بهتری بود یک نسخه خوب بود و یک نسخه بسیار آشغالی. از آن آشغالی برداشت و این یکی را تکمیل کرد و این را به ما فروخت. من الان دارم. کتاب پیدا نمی‌شد. خود اب‌الزّوجه می‌گفت که آقای خویی نمی‌دانست شیخ در رجال یک فهرست دارد. با اینکه یک آدم رجالی است دیگر. آقای خویی یک فقیه رجالی است. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

نسبت‌سنجی دو رساله ولایی علامه طباطبایی [1] (رساله الولایه و مقاله زعامت ولایت)

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۳

- **گروه علمی فلسفه سیاسی**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر نجف لک‌زایی
- **حاضرین:** حجج اسلام والمسلمین محسن رضوانی، نجف لک‌زایی، داود مهدوی‌زادگان، و آقایان دکتر محمد پزشگی، دکتر علیرضا صدرا، دکتر اسحاق طاهری، دکتر شریف لک‌زایی، دکتر مرتضی یوسفی راد و محمدباقر خراسانی

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود مهدوی‌زادگان

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود مهدوی‌زادگان در سال ۱۳۴۳ در تهران دیده به جهان گشود. در سال ۱۳۶۴ وارد حوزه علمیه شدند و تحصیلات خود را تا اتمام سطح چهار ادامه داد. در دوران تحصیل از محضر اساتیدی چون حضرات آیات سیدموسی شبیری زنجانی، وحید خراسانی، شیخ جواد تبریزی، مصطفی اعتمادی، شب‌زنده‌دار، حق‌شناس، استادی، خاتمی و ... بهره‌مند شدند.

از حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود مهدوی زادگان آثاری تألیف و به چاپ رسیده است که برخی از عناوین آنها از: «نماز جمعه در حکومت دینی»، «تعامل ابزاری با دین در ایران معاصر» و «الزام حکومتی حجاب».

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود مهدوی زادگان در حال حاضر عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی می‌باشد که در کارنامه علمی و اجرایی ایشان می توان به مواردی اشاره کرد: «همکاری پژوهشی با دفتر طرح و برنامه‌سازی ارتباطات اسلامی»، «عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی»، «عضو گروه علوم سیاسی شورای نقد متون دانشگاهی»، «عضو تحریریه کتاب نقد»، «همکاری با گروه انقلاب اسلامی دفتر نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها» و «عضو گروه فلسفه سیاسی مجمع عالی حکمت اسلامی».

آقای مهدوی‌زادگان: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین.

سالگرد ارتحال مرحوم علامه طباطبایی را خدمت همه عزیزان و دوستان تسلیت عرض می‌کنم. ان‌شاءالله بتوانیم با این بحث حقی از این فیلسوف قرن را ادا بکنیم.

اهمیّت و ضرورت بحث

مقایسه میان دو اثر رسالة الولایه و مقاله مسئله ولایت و زعامت، همواره برای من مورد تأمل بود که آیا می‌توانیم نسبتی بین این دو رساله برقرار کنیم یا خیر؟ چون موضوع هر دو رساله ولایت است؛ منتها یکی از آنها بحث از ولایت تکوینی می‌کند که همین رسالةالولایه است و دیگری بحث ولایت سیاسی یا ولایت تشریعی و یا ـ به عبارت دیگر ـ فلسفه سیاسی را پیش کشیده است. بنابراین موضوع هر دو «ولایت» است. بنابراین به‌صورت طبیعی این پرسش مطرح می‌شود که آیا نسبتی بین این دو رساله وجود دارد و یا می‌توانیم یک نسبتی بین این دو برقرار بکنیم؟

می‌دانیم که عرفا بیشتر بحث ولایت تکوینی را مطرح می‌کنند. معمولاً خیلی از آنها در ابتدای بحثشان ولایت را به این دو معنا می‌گیرند و یا حداقل این دو معنا

در بحثشان هست. یکی اینکه ولایت را به معنای محبت، حب و قرب و دیگری به معنای سرپرستی، تدبیر یا همان معنای سیاست می‌دانند. به معنای عمارت هم می‌گیرند. منتها وقتی بحث را ادامه می‌دهند، ولایت سیاسی و سرپرستی را کلاً کنار می‌گذارند و ولایت را عمدتاً در همان معنای محبّت می‌گیرند و وارد همین بحث امر تکوینی می‌شوند و آن بحث ولایت به معنای سرپرستی را پیش نمی‌کشند. حتی بعضی از کتب عرفانی، مانند مقدمه قیصری اصلاً هیچ اشاره‌ای به معنای سرپرستی ولایت نکرده و به همان معنای محبت و قرب می‌گیرد. لذا ازاین‌جهت که مرحوم علامه طباطبایی آمده و در یک رساله مستقلی بحث ولایت به معنای سرپرستی را طرح کرده، کار ابتکاری است. یعنی این یک کار خلاف آمدی است که انجام شده است. شاید بتوان گفت مرحوم علامه در و اقع نقصی که در مباحث ولایت وجود داشته که فقط به ولایت تکوینی پرداخته، جبران کرده است. ایشان آمده و این کار را با پرداختن به ولایت سیاسی تکمیل کرده است. این را ممکن است ما این‌طور معنا بکنیم. آن‌وقت شاید این پرسش پیش بیاید که چه عواملی دخیل بوده که مرحوم علامه به خلاف خیلی از عرفا به این موضوع پرداخته‌اند. آیا ممکن است بگوییم در واقع اندیشه اجتماعی سیاسی‌ای که مرحوم علامه داشته باعث شده که ایشان به این قضیه متوجه بشوند؟ یا اینکه نه، اصلاً خود آن دستگاه معرفتی عرفان علامه باعث شده که ایشان به سمت بحث ولایت سیاسی کشیده شوند؟ به‌هرحال، مطلب ازاین‌جهت قابل بحث است.

بنده تصورم این است که این اندازه بحث کافی نیست. یعنی فهم نسبت این دو مقاله خیلی عمیق‌تر از اینهاست که ما بخواهیم به همین اندازه بسنده بکنیم. به نظر من باید بحث را خیلی عمیق‌تر مطرح کرد؛ خصوصاً وقتی که ما به عبارات علامه نگاه می‌کنیم، تعارضاتی را مشاهده می‌کنیم و خود این تعارضات، اهمیت بحث را بیشتر می‌کند. این را هم عرض کنم که در تبیین مباحث سیاسی اجتماعی مرحوم علامه تکثّرآرایی وجود دارد که گویا همدیگر را نفی می‌کنند. یک جا چیزی

می‌گوید و در جای دیگر عکس آن را می‌گوید؛ مثلاً فرض بگیرید در تفسیر المیزان (ج۵) به صراحت حرف استادشان مرحوم آقا سیدابوالحسن اصفهانی را طرح می‌کند که اصلاً فقیه هیچ مناسبتی با اداره حکومت و اداره جامعه ندارد، ولی مثلاً در همین رساله، مسئله ولایت و زعامت را می‌گوید که اصلاً این کار فقیه است و بعد تازه مسائل دیگری را مطرح می‌کند که باید مفصل بحث کنیم. ولی اصل این است که در دوره غیبت، اداره جامعه کار فقیه است. در بیان علامه چنین تعارضاتی وجود دارد که ما باید یک طوری آن را جمع کنیم و در واقع وجه جمعی پیدا کنیم.

حال اگر بپرسند از بین متن‌های سیاسی علامه کدام متن می‌تواند برای ما اصل و مبنا باشد و بعد مطالب دیگر را به آن ارجاع بدهیم، من تصورم این است که همین مقاله ولایت و زعامت اصل است. یعنی اساس اندیشه سیاسی علامه را باید در این مقاله پیگری کنیم و بحث‌های دیگر را باید با این بسنجیم. اما به هر حال باز همین تعارض را بین این دو رساله می‌توانیم یک‌جا مشاهده کنیم. در همان فصل اول رساله الولایة بحث سر این است که همه امور یک حقایقی دارند. یک ظاهری و یک باطنی وجود دارد و این ظواهر به باطن و به حقایق امر برمی‌گردد. از آن طرف هم موجودات را تقسیم می‌کند به یک امر حقیقی و امر اعتباری. یعنی ما یک امور اعتباری داریم و یک امور حقیقی. ایشان می‌فرمایند امور اعتباری اساساً قوامشان به همان امور حقیقی است. ایشان این ارتباط را در واقع برقرار می‌کنند. ولی همین رساله ولایت و زعامت را وقتی به تفصیل می‌خوانیم و فصول بعدی آن را مرور می‌کنیم، همین معنای قرب و محبت را دارد. یعنی حقیقت ولایت در قرب و محبت است. ایشان در این معنا می‌آورند. اما از آن طرف می‌بینیم در همین مقاله در مسئله ولایت و زعامت جمله‌ای دارند که این جمله گویی با آن رساله الولایه یک انقطاعی را ایجاد می‌کند. جمله‌اش را من می‌خوانم. ایشان این‌طور می‌فرمایند. در همان بحث فلسفه سیاسی مقاله ایشان که آیا ما در اسلام نصب داریم یا نه (یعنی در اسلام حاکم منصوب شده

یا نه)؟ ایشان به یک سری آیات اشاره می‌کند که ما داریم؛ مثلاً همین آیات شریفه (النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)[1]، (أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ)[2]، (اللّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا)[3]. همه اینها را ایشان اشاره می‌کنند. همه اینها دلیل بر این است که ولایت از ناحیه خداوند تعیین شده است. بعد در ادامه ذیل این چند آیه یک جمله‌ای ایشان دارد که می‌فرمایند: «البته جماعتی ولایت را در این آیات به معنای دوستی یا به معنای یاری گرفته‌اند. ولی جز اینکه کلمه را از معنای حقیقی ماده اصلی آن سلخ نموده‌اند، کاری انجام نداده‌اند».[4]

خب، ایشان در رساله الولایه می‌گوید که ولایت به معنای حقیقی، حقیقت قرب و محبت و یاری‌ست. اما در اینجا صریحاً در این جمله می‌فرماید که اگر این آیات را در معنای قرب و حب بگیریم، این سلخ معناست و از معنا تهی شده است. یعنی در واقع حقیقت معنای ولایت در این آیات ـ به اعتقاد ایشان ـ همان معنای سرپرستی و همان معنای سیاسی است. نه اینکه ما این را بخواهیم ارجاع بدهیم به حب و قرب. پس اگر این عبارت‌ها را کنار همدیگر قرار بدهیم، این مسئله و پرسش مهم را تولید می‌کند که این دو رساله واقعاً چه نسبتی می‌توانند با هم داشته باشند؟ آیا این دو رساله اصلاً هیچ نسبتی ندارند یا اینکه نه، یک ارتباطی می‌تواند بین آنها باشد. این یک پرسش مهم است و من تصور می‌کنم پاسخ به این پرسش، کمک زیادی در بحث فلسفه سیاسی به ما می‌کند و خیلی زوایای ناشناخته‌اش که هنوز ما به آن نپرداختیم، ازاین‌جهت می‌تواند ما را متوجه بکند؛ اینکه چه رابطه‌ای میان ولایت باطنی با ولایت ظاهری، ولایت سیاسی و ولایت به معنای حب است؟ یا همین مسئله رابطه دین و سیاست و خیلی مسائل دیگر ـ که اگر وقت باشد من

۱. احزاب (۳۳)، ٦.
۲. نساء (٤)، ٥٦.
۳. بقره (۲)، ۲۵۷.
٤. طباطبایی، ۱۳۸۹، ص۱۷٤.

به یکی دو مورد اشاره می‌کنم ـ تبیین می‌شود. اینها چیزهایی هست که فکر می‌کنم در پرتو پرداختن به این مسئله می‌توانیم به آن برسیم. به اعتقاد بنده سه تـا دیـدگاه در این مورد قابل فرض و تصور است و این‌گونه نیست که این دیدگاه‌ها را بشـود به سادگی کنار گذاشت و رد کرد. لذا باید مفصل روی آن بحث کرد.

بررسی دیدگاه‌ها در باب ربط و نسبت میان دو اثر

دیدگاه اول: عدم ترابط

یک دیدگاه می‌تواند همین مسئله باشد. یعنی بگوییم اصلاً هیچ ارتباطی وجود نـدارد. یعنی دیدگاه عدم ترابط را مطرح کنیم و بگوییم اساساً این دو مقوله ولایـت (ولایـت تکوینی و ولایت تشریعی) در این دو رساله هیچ ارتباطی باهم ندارند. بر همین اساس هم، این دو رساله دو رساله مستقل است؛ رسالةالولایه بحث امـر حقیقـی و تکـوینی را دارد و رساله دومی هم امر تشریعی را مطرح می‌کند. ممکن است همین جملـه‌ای کـه بنده نقل کردم خودش به عدم ارتباط صراحت داشته باشد و یا ممکن اسـت بگـوییم اگر چه آن امر اعتباری ایشان در رساله الولایـه که فرمودند هر امر اعتباری مقـوّمش در واقع امر حقیقی و تکوینی است، به ولایت مربوط نمی‌شود. اتفاقاً وقتی همـین بحـث ولایت و زعامت را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که اصلاً آغاز بحث آن خیلی معنادار اسـت. بحث علامه از فلسفه اجتماع شروع می‌شود. یعنی اینکـه انسـان‌هـا نیـاز بـه تأسـیس اجتماع دارند و باید اجتماعی زندگی کنند. اجتماع هم بـه یـک سرپرسـتی نیـاز دارد. ایشان از اینجا بحث ولایت را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند کـه ایـن ولایـت هـم یـک امری فطری است. اما اینکه در این رساله بخواهد آغاز بحث را ارجاع بدهد به آن امر حقیقی و تکوینی، این را نمی‌بینیم؛ خصوصاً آنجا که ایشان معتقدند ایـن امـر ولایـت سرپرستی چون به معنای امر فطری است، اسلام هم با امور فطری هیچ مخالفتی ندارد و امضا کرده است و از احکام امضائی است. یعنی این را به یک حقیقت نبرده کـه در واقع همان معنای ولایی در اسلام باشد. خب ازاین‌جهت ممکن است کسـی بخواهـد

این دیدگاه را بپذیرد. این نکته را هم عرض کنم که معمولاً جریان‌ها یا افرادی که نگاه‌های عرفی‌گرایانه دارند یا گرایش به دیدگاه عرفی‌گرایانه دارند، از این دیدگاه بیشتر حمایت می‌کنند. یعنی به این دیدگاه گرایش بیشتری دارند؛ چون همین نگاه عرفی‌گرایی یا سکولار مخالف است با اینکه بخواهیم این ولایت را برگردانیم ـ مثلاً ـ به حقیقت تکوینی؛ آن ولایت تکوینی که ولایت الهی باشد. لذا این دیدگاه را آنها بیشتر راغب هستند که طرح بشود. اما به نظرم بیان دیدگاه‌های دیگر می‌تواند یک ردّیه‌ای بر این دیدگاه استقلالی باشد.

دیدگاه دوم: ترابط علّی

بنده دیدگاه دوم را ترابط علّی می‌نامم. یعنی بین این دو رساله رابطه علّی برقرار است. بدین معنا که علی‌رغم اینکه به ظاهر ولایت سیاسی را مرحوم علامه مستقل بیان کرده، اما چون آن بحث ایشان در رساله الولایه یک بحث مبنایی و فلسفی است (یعنی مبانی فلسفی ایشان است)، ما باید این حرف را به مبانی فلسفی ارجاع بدهیم. ایشان هم در آن رساله الولایه می‌فرمایند که امر اعتباری متقوم به امر حقیقی است. بنابراین ما باید این ولایت سیاسی را برگردانیم به همان ولایت تکوینی. منتها این بحث وجود دارد که خب، الآن این ولایت سیاسی را ما چه‌جوری می‌توانیم به معنی حب برگردانیم؟ یعنی بگوییم باید گفت ولایت سیاسی حقیقتش یعنی حب، یعنی قرب الی الله. این معنا کمی قابل تأمل است. یعنی ما این رابطه علیّ برقرار کردن را اینکه بگوییم: چه چیزی حقیقت این نوع ولایت سیاسی می‌تواند باشد؟ این به نظرم خیلی دشوار و مشکل است. بر همین اساس من این دیدگاه سوم را مطرح کردم.

دیدگاه سوم: ترابط معی (تلازم)

دیدگاه سوم را ترابط معی نام بگذاریم و یا بگوییم ارتباط تلازمی. این نام‌گذاری را

از بحث‌های فلسفی مرحوم علامه گرفتم. ایشان در همان نهایةالحکمه، در بحث علت و معلول بحثی را دارد که به‌هرحال شناسایی این علت کار دشواری است، اگر نگوییم ناممکن است. ما به سختی می‌توانیم بگوییم چه چیزی علت است؟ علت برای چه چیزی است؟ ولی می‌توانیم بگوییم موجودات یک تلازمی بینشان وجود دارد. یعنی تلازمات علیّ را ما می‌توانیم برقرار کنیم و این را می‌توانیم شناسایی کنیم.

ما ازاین‌جهت ممکن است بگوییم این ولایت تکوینی به معنای حب یا این ولایت به معنای سرپرستی. می‌توانیم بگوییم اینها یک رابطه و تلازمی بینشان وجود دارد. یعنی می‌توانیم بگوییم که در ولایت سیاسی اساساً نمی‌تواند حب نباشد. اینجا یک نوع ارادتی که در ولایت عرفانی سراغ داریم، می‌بینیم. در ولایت امیرالمؤمنین آنهایی که جذب ولایت حضرت شده بودند، علی‌رغم اینکه از خود حضرت گاهاً مجازات می‌شدند، ولی آن حبی که به این ولایت برقرار بود هیچ‌وقت باعث نمی‌شد از آن جدا بشوند. همین را نسبت به پیامبر 9 می‌توانیم مثال بزنیم. به‌هرحال ممکن است بگوییم باید رساله الولایه را با مقاله زعامت و ولایت ملازم یکدیگر بدانیم تا بتوانیم با دیدن این تلازم، عمیق‌تر به بحث بپردازیم. این را بگوییم که این دستگاه در واقع معرفتی آن رسالت الولایه را باید در کنار این مقاله ولایت و زعامت در تلازم با همدیگر دید. در این تلازم می‌توانیم با در کنار همدیگر دیدن اینها بحث عمیق‌تری داشته باشیم. خصوصاً در بحث فلسفه سیاسی که به گمانم بحث خیلی عمیق‌تر می‌شود؛ مثلاً یک موردش را که من می‌توانم مثال بزنم، همین فصل پنجم رسالةالولایة است که بحث مراتب کمال را طرح می‌کند. ایشان می‌فرماید مراتب کمال همین فانی شدن است؛ فانی شدن در توحید. توحید هم مراتب دارد. پس کمال هم مراتبی پیدا می‌کند. مراتب کمال هم به مراتب توحید بستگی دارد؛ مثلاً ما توحید افعالی داریم، توحید اسمائی داریم و توحید ذاتی هم داریم. پس [در این صورت] ما سه مرتبه از کمال را داریم. خب

اگر این مراتب کمال را ما بیاییم در ولایت سیاسی بخواهیم ببینیم، می‌توانیم این‌طور معنا بکنیم که ولایت سیاسی هم در واقع مراتبی می‌تواند داشته باشد. ما سه مرتبه از ولایت سیاسی را می‌توانیم در تفکر اسلامی تشخیص بدهیم؛ یعنی ولایت افعالی، ولایت اسمائی و ولایت ذاتی که اگر بخواهم تطبیق بدهیم.

همین آیه شریفه که قرآن کریم می‌فرماید (أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)، شاید بشود گفت یک مراتب کمال را در آن دارد. یعنی ما یک اولوالامر ساحت توحید افعالی را می‌توانیم بگوییم. اطاعت از رسول هم ساحت توحید اسمائی است. یعنی پیامبر تجلی ذات باری‌تعالی است. آن اطیعوالله می‌شود ولایت. ولایت ذاتی است که به‌صورت مشخص در همین آیه شریفه (وَمَكَرُوا وَمَكَرَ الله وَالله خَيرُ الْمَاكِرِينَ)[1] است. آن می‌شود همان ولایت ذاتی؛ یعنی آن‌طور که پیامبر دارد تیر می‌اندازد، قرآن کریم می‌گوید این‌طور نبود، این من بودم که این را انداختم و [همچنین] ساحت‌های دیگر ولایت. یعنی می‌خواهم بگویم اینکه ما بگوییم اینها مستقل است، آن حرف منطقی است و این شکل که بگوییم اینها ارتباط علّی دارند، حرف دقیقی است. رسیدن به آن ممکن، ولی خیلی دشوار است. اما این شکل تلازم شاید فعلاً برای ما راحت‌تر باشد. یعنی اگر بخواهیم تلازم را برقرار کنیم، بر این اساس می‌توانیم از محتوای رسالةالولایه در فلسفه سیاسی علامه یا فلسفه سیاسی اسلام کاملاً استفاده بکنیم. این اجمالاً آن برداشتی بود که من از تحلیل نسبت بین این دو رساله به آن رسیدم. حالا البته مطالعه‌ام هم ابتدائی است. یعنی تصورم این است که خیلی بیش از اینها باید مطالعه کنیم و روی آن تأمل کنیم تا به یک حقایق بیشتری برسیم؛ ان‌شاءالله.

بحث و بررسی

آقای نجف لک‌زایی: متشکر از اینکه وقت را هم تقریباً رعایت کردید.

---

۱. آل‌عمران (۳)، ٥٤.

آقای مهدوی‌زادگان: خدا را شکر.

آقای نجف لک‌زایی: چند دقیقه‌ای اشکال ندارد [اگر وقت بگیرد]. در خدمت اساتید محترم هستیم در جهت تکمیل این بحث.

آقای پزشکی: نکته اول، یک نکته روشی است که گفتید این تعارضات را چگونه می‌شود حل کرد؟ قاعده کلی را می‌گویم، بعد می‌بینیم چطور [می‌شود]. قاعده کلی در تفسیر متن این است که می‌گویند اگر دیدید در متن یک نویسنده تعارضی وجود دارد، بهترین راه حل تعارض، رجوع به واحد قولی این نویسنده است. حالا واحد قولی را بگذارید با یک مثال توضیح بدهم. یک دفعه ـ مثلاً ـ کسی شروع می‌کند به خواندن مطالب علامه در مورد موضوع (الف). می‌بینیم که مثلاً در المیزانش جنبه A و B و C آن موضوع (الف) را توضیح می‌دهد. در بررسی اسلامی‌اش D را اضافه می‌کند و در آن‌یکی F را اضافه می‌کند. E را در بعدی اضافه می‌کند. تا یک حدی وقتی کتاب‌های نویسنده را می‌خوانیم، می‌بینیم که آن مطالب هی دارد اضافه می‌شود. از یک جای مطالعات به بعد می‌بینیم که تکرار همان کتاب‌ها عوض شدند، اما موضوع تکرارِ همان جنبه‌های A و B و C و D است که قبلاً بوده. تاآنجاکه یک نویسنده کتاب‌هایش خوانده می‌شود و هنوز ابعاد جدید آن موضوع (الف) تمام نشده است، معلوم می‌شود که واحد قولی شکل نگرفته. از آن موقعی که می‌خورد به اینکه تکرارها مثلاً یک‌جا مجمل بوده و مفصّل می‌شود، یک‌جا مطلب مبهم بوده و ایضاح پیدا می‌کند، از آنجا معلوم می‌شود که واحد قولی بسته شده و باقی، توضیحات آن است، آن‌موقع می‌گویند که وقتی شما واحد قولی یک نویسنده را در آوردید، هر متنی را که دیدید در تعارض با آن است، اصل آن واحد قولی است. پس به آن واحد قولی رجوع می‌کنید و این را توجیه می‌کنید. حالا واحد قولی یک نویسنده ممکن است تمام کتاب‌هایش باشد. یعنی موضوع (الف) و ابعاد جدید آن تا آخرین کتاب توضیح

داده شده باشد. بعضی اصلاً واحد قولی‌شان می‌شود در یک کتاب و باقی همه می‌شود تفسیر همان یک کتاب. در این، دیگر نویسنده تا نویسنده فرق می‌کند. این یک نکته روشی بود برای اینکه چگونه می‌شود تعارضات یک نویسنده را حل کرد.

در نکته دوم هم در مورد این سه رابطه‌ای که گفتید توضیح بدهم. یکی از مسلمات حرف علامه ـ که آن اوایل آقای مطهری هم توضیح داده ـ تفاوت فلسفه و سفسطه است. گفته است: حضرت علامه گفته که اولی واقع‌نماست. اگر واقع‌نما نباشد سفسطه است. پس واقع‌نمایی معیار است.

اگر نگاه کنید [می‌بینید که] فلسفه واقعیت را نشان می‌دهد؛ یعنی واقع‌نماست. یعنی معیارِ اینکه یک گزاره فلسفی است یا نه، به این برمی‌گردد که واقع‌نماست یا نه. اگر واقع‌نما نباشد سفسطه است. آن‌موقع برای اینکه بدانیم رابطه بین امر تکوینی و امر تشریعی به چیست، با توجه به این تعریفی که از تشریع داریم پی می‌گیریم.

این نکته را هم در پرانتز بگویم که اولین کسی که این تقسیم را ایجاد کرد، یک سنّی بود. آقای حکیم ترمزی این را مطرح کرد. در دوره معصوم هم هست و جالب این است که با اینکه خیلی هم قدیمی است، الآن از او ۲۵۰ تا کتاب مانده است. حالا چند تا کتاب از آن از بین رفته [خدا می‌داند]. ایشان این بحث را یک سلاح (به‌اصطلاح ایدئولوژیک را) در حوزه کلام برای این درست کرد که علیه روافض به‌کار ببرد. بعدها خود متکلّمین اممی آن را گرفتند علیه او. تقسیم امور به تکوین و تشریع را حکیم ترمزی درست کرد برای مخالفت با عقاید امامیّه. ولی امامیّه این را گرفتند و گسترشش دادند. بعد گمان می‌کنم چیزی هم در این نقش داشت. معتزلی‌ها هم ممکن است این نقش را داشته باشند که کمک کردند تا تبدیل شد به یک سلاح برای شیعه.

این در پرانتز بود. اما برگردیم به آن بحث رابطه بین آن امور تکوینی و تشریعی. مهم این است که ببینیم امر تشریعی چه‌جوری تفسیر می‌شود. حالا بخواهیم این امر تشریعی را با اصطلاحات جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی بگوییم، می‌توانیم بگوییم واقعیت اجتماعی چه‌جوری تفسیر می‌شود و یا تفسیر امر واقع اجتماعی چه‌جوری است. من تا آنجاکه گشتم، سه دیدگاه هست که می‌گوید واقعیت اجتماعی یعنی چه؟ یک دیدگاه واقعیت اجتماعی را با وجود تفسیر می‌کند. هر سه تا دیدگاه در این قضیه شریکند. این نه‌تنها در فلسفه اسلامی، بلکه فلسفه کلاسیک غرب هم هست که واقعیت با وجود تفسیر می‌شود.

سه تا دیدگاه است. یک دیدگاه این است که واقعیت همان وجود انتزاعی است. حال منظور از وجود انتزاعی چیست؟ بعضی وقت‌ها به این وجود انتزاعی، وجود اعتباری به معنای عام هم گفته می‌شود؛ همان‌طورکه سفیدی از جسم سفید انتزاع می‌شود یا پدری و پسری از رابطه بین دو تا موجود خارجی انتزاع می‌شود. یعنی یک منشأ انتزاع خارجی دارد. بعضی‌ها می‌گویند که امور و واقعیت امور اجتماعی هم این شکلی است. یعنی این الفاظ و این مفاهیم از یک یا چند پدیده اجتماعی بیرونی انتزاع می‌شوند؛ مثلاً در میان فیلسوفان معاصر ـ که خدا حفظشان کند ـ آقای مصباح این دیدگاه را می‌گویند. یعنی مابه‌ازای خارجی ندارد، اما به اعتبار اینکه منشأ حس خارجی دارد واقعی است. بنابراین برهان در موردش اجرا می‌شود.

دومین قول (دیدگاه)، قولی است که کمی ـ به‌اصطلاح ـ مدرن شده است و مال مرحوم حائری است. آقای حائری می‌گوید تطابق یک چیز تشریعی (یک امر تشریعی) یا یک امر اجتماعی با طرح تکوینی خدادادی است که واقعیت است. یعنی می‌گوید شما می‌آیید بر اساس ـ مثلاً فرض کنید ـ سنجاقک نوع پردازش هلی‌کوپتر را درست می‌کنید. آن‌موقع واقعیت این هلی‌کوپتر که صناعی است، برمی‌گردد به اینکه این چقدر با آن طرح اولیه خدادادی تطبیق دارد. یا مثلاً وقتی

که پوفیز پرم می‌گویند انسان عالم صغیر است و دنیا انسان کبیر است، به خاطر این تطابق می‌گویند. این هم یک دیدگاه است. اما این را هم می‌دانیم که این نسبت‌ها (اینکه به ذات یک‌چیز نگاه نکنیم و تعریفش را با یک نسبت انجام بدهیم) و اینکه ذات‌گرایی آرام‌آرام کنار گذاشته شد، از دیدگاه غربی ایجاد شده است. در میان فیلسوف‌های معاصر هم تنها کسی که ـ من تا حالا دیده‌ام ـ این را گفته است، آقای مهدی حائری است.

سوّمین دیدگاه که حرف علامه در اینجا قرار می‌گیرد این است که واقعیت اجتماعی در واقع وجود اعتباری است. وجود اعتباری به این معناست که ـ بر اساس آن معرفت‌شناسی علامه ـ هر چیزی در ذهن ساخته نمی‌شود مگر اینکه یک مابه‌ازای خارجی داشته باشد و از آن چیزی گرفته باشد. سپس ذهن چیزی را که می‌گیرد، حدّ یکی را به آن‌یکی می‌دهد. یعنی این‌جوری بازی می‌کند در ذهن خودش. لذا در خودش و از آن مفاهیم به‌اصطلاح اعتباری ساخته می‌شود. خب، آن‌موقع اگر این‌جوری ساخته شده باشد، آیا این واقعیت واقعیت ذهنی است یا عینی است؟ می‌گوید ظرف تحقق آن ذهن است، اما [خودش] واقعیت خارجی است. چرا؟ چون گفتیم که واقعیت به اعتبار وجود سنجیده و تعریف می‌شود. از دیدگاه اینها، هم وجود اعتباری و هم وجود حقیقی ـ هر دو به اصطلاح ـ مشککاند. یعنی اول وجود و بعدش اعتباری است یا بعدش خارجی است. اینجا هم که شما فرمودید علامه می‌گوید بالاخره به‌نحوی امور اجتماعی تکیه می‌کنند به امور حقیقی، تنها راه تکیه‌اش به همین وجودش است. پس به‌لحاظ اینکه وجود دارد، وجود اعتباری دارد. اما وجود اعتباری قبل از اینکه اعتبار باشد، وجود است. بنابراین با وجود حقیقی اشتراک دارد. به این اعتبار است که امور تشریعی ابتناع پیدا می‌کنند بر امور تکوینی. اما ظرف تحقّقش ذهن است.

این عدم تفکیک در چیزهای غربی باعث می‌شود که ماها در تفسیر واقعیت امر اجتماعی [اشتباه کنیم]. چون ذهنی می‌گوییم. البته این بر اساس این است که عین

و ذهن را متناقض بدانیم. اما اگر عین و ذهن را متعارض تعریف نکنیم و متضاد تعریف کنیم، این ایراد هم وارد نمی‌شود؛ چون می‌دانید که یکی از تفاوت‌های تعارض و تناقض در این است. در تناقض، اثبات و رفع هر دو باید باهم باشد، اما در تضاد نمی‌توانند باهم باشند و جمع شوند، ولی رفع هر دو باهم ممکن است. پس ممکن است یک چیزی نه عینی باشد نه ذهنی. بلکه یک چیز سومی باشد. بنابراین اینکه علامه کدام‌یک از این دو را در نسبت بین عین و ذهن قبول کرده، این را پیدا نکردم. اما حدس می‌زنم که طبق مشهور، فلاسفه متناقض بدانند نه متضاد. این را باید گشت.

اگر ایشان تضاد می‌داند، هیچ مشکلی در اینجا پیدا نمی‌شود. اما اگر طبق اقوال مشهور بگیریم و بگوییم که اینها متناقض هستند، آن‌موقع تنها راهی که این به‌اصطلاح خیالی و ذهنی نمی‌شود این است که به‌لحاظ وجودش، ارتباط با واقعیت پیدا می‌کند.

آقای طاهری: بسم الله الرحمن الرحیم. بنده به حضور شما عرض کنم که چون مسئله «ولایت» بعد از قرآن و روایات در عرفان جایگاه خاصی دارد، ما باید این بحث را در فضای مباحث عرفانی دنبال کنیم و ببینیم که اینجا چگونه بررسی می‌شود و چه نتایجی را به دنبال دارد. اگر یک نگاه [اجمالی] به بحث‌های عرفانی داشته باشیم، می‌بینیم که این مسائلِ تعارضاتی که در مقاله و رساله ایشان دیده می‌شود، در واقع تعارضی وجود ندارد و این ظاهر کار است که تعارض را نشان می‌دهد. توضیح مطلب اینکه ـ همان‌طورکه مستحضر هستید ـ موضوع عرفان وحدت شخصی، حضرت حق است و بقیه مراتب عوالم هستی ــ از آن بالا که عرفا بحث کرده‌اند مقام احدیت و مظهر غیب مطلق که همان مقام احدیّت غیب مطلق است ـ مظهر آن عالم اعیان ثابته است که عرفا حالا تا عالم ثابته را ـ به اصطلاح ـ خارج نمی‌گویند. گرچه عالم اعیان ثابته و عالم امکانی است، ولی عالم خارج به آن گفته نمی‌شود. عالم خارج از عالم عقل به این طرف گفته می‌شود. در

این بحث، تمام مساعی عارف این است که هستی را جلوه حق می‌داند؛ ظاهر و مظهر. لذا همه فعالیت ملاصدرا این است که وحدت هستی را نشان بدهد و لایه‌های مختلف تعارضات و تقابلات و اینها را مهندسی بکند و به وحدت برگرداند. حالا من در یادداشت حضرت‌عالی را که مطالعه کردم و دیدم، این سخن علامه، یعنی ارجاع ظاهر به باطن، در علامه یک اصل قدیم است؛ چون بحث عرفانی است. یعنی ما تکثرات ظاهری را باید به این وحدت باطنی برگردانیم. بر این اساس ـ همان‌طورکه باز مستحضر هستید ـ یکی از مباحث حضرات خمس که در عرفان مطرح می‌شود، همان عالم اعیان ثابته است و بعد مظهر غیب مطلق است. یکی دیگر، عالم علائم مجرّده یا نفوس مجرده کلی است که عالم عقل است و این عالم مظهر حضرت غیب مضاف است. حالا تعابیری که دارند، غیب مضاف است. مقیض نزدیک به غیب مطلق و بعد عالم مثال است که عالم حضرت غیب مقیض نزدیک به عالم شهادت است. اینها چهار تا حضرتند. چهار تا عالمند برای حضرات چهارگانه و انسان کامل آن در واقع حضرت خامسه است. خب، اگر اینجا این بحث انسان کامل را که حضرت خامسه است، در عرفان در طول آن حضرات اربعه نیست و آن چهار تا حضرت در طول هم‌اند. ولی انسان کامل در طول آن حضرات نیست. بلکه در همه آن حضرات و در همه آن عوالم حضور دارد. حضرت جوادی آملی می‌فرمودند که بحث جعل خلیفه فی الارض نمی‌خواهد بفرماید که خلافت در زمین است. جعل خلافت در زمین هست، و الا انسان کامل حتی در مرتبه احدیت هم که جمع‌الجمع است هیچ کثرتی نیست، مقام جمع است. آنجا هم بعضی از عرفا می‌گویند که حضرت نبی معظم اسلام آنجا رسید. وقتی عرفای ما انسان کامل را با این قدّ و قواره بحث می‌کنند، او در تمام مراتب هستی حضور دارد و این ولایت و سرپرستی اجتماعی را که در مسائل سیاسی مطرح می‌شود، بازتاب و جلوه و سایه او تلقی می‌کنند.

اولین بحثی هم که از قدیم می‌گفتند شاه سایه خداست، یک تعبیر عوامانه

منبعث از همین بحث است. ما در عرفان یک بحثی داریم که بسیار بحث پرمایه‌ای است و می‌تواند این بحث ولایت را و تأثیر این را در بحث حکومت و مسائل سیاسی و اجتماعی بسیار جالب بیان کند؛ مثلاً بحث اتحاد حکم در ظاهر و مظهر، که مظهر محکوم به احکام ظاهر است. این معیّت ظاهر با مظهر و عدم معیّت مظهر با ظاهر. یعنی ظاهر ـ که حالا حضرت حق را در نظر بگیریم ـ با مظهر خودش معیّت دارد، اما مظاهر با او معیّت ندارند. یا: مطلق با مقیّد معیّت دارد، ولی مقید با مطلق معیّت ندارد.

لذا پیشنهاد بنده ـ وقت آقایان و دوستان را هم زیاد نگیرم ـ این است که به این بحث حتماً توجه کنند. اگر این اصول و مبانی عرفانی در نظر گرفته بشود ـ اصلاً من که نگاه کردم دیدم ـ تعارضی در واقع نیست و تعارضی دیده نمی‌شود. بعد یک بحثی داریم در رابطه با ـ البته اینها همه‌اش قابل توجیه است ـ همان بحث ولایت به معنای محبّت. محبّت به تعبیری به صنفیّت برمی‌گردد و به تعبیر دیگر به همین ظاهر و مظهر برمی‌گردد. وقتی که اثر بخشی از ظاهر در مظهر تسرّی پیدا می‌کند، ضنفیّت و یکی بودن آن مسئله حب را توجیه می‌کند.

آقای مهدوی‌زادگان: بنده می‌خواهم از فرمایشات شما استفاده کنم. این جمله‌ای که نقد کردم در همان‌جا آمده است. این مسئله تعارض را چه کار می‌خواهید بکنید؟

آقای طاهری: بله. البته خوب بود گفتید. اتفاقاً غفلت کردم عرض کنم.

آقای مهدوی‌زادگان: به نظرم این جمله خیلی مهم است.

آقای طاهری: نه، اتفاقاً باید از آن برداشت دیگری کرد. بر چه اساسی؟ بر اساس مبانی عرفانی. اینجا که می‌فرمایید ... .

آقای مهدوی‌زادگان: چون صراحت دارد. یعنی در رساله الولایه «ولایت» را به معنای قرب و محبت می‌گیرد. اینجا می‌گوید اگر به آن معنا بگیریم، اصلاً ولایت

را شما منسلخ کردید. تهی‌اش کردید.

آقای طاهری: اینجا بله. عرض کنم که البته جماعتی ولایت را به معنای دوستی یا به معنای یاری گرفتند. ولی جز اینکه کلمه را از معنای حقیقی و مدعی اصلی آن صرف نموده‌اند کاری انجام نداده‌اند. نه به معنای اینکه ولایت را به معنای سرپرستی بگیرید.

آقای مهدوی‌زادگان: نه. بحثشان هم ولایت به معنای سرپرستی است.

آقای طاهری: اینجا؟

آقای مهدوی‌زادگان: بله، در اینجا.

آقای طاهری: حالا البته بحث‌های اول و اطرافش را باید دید. ولی ما مبانی عرفانی را که صحبت کنیم، اینجا البته جماعتی ولایت را در این آیات [از دو منظر دیده‌اند]. ما دو تا بحث داریم و اینجا از دو منظر به این می‌شود نگاه کرد. حالا من هر دو منظر را عرض می‌کنم: یکی اینکه اگر ولایت را ـ ایشان می‌فرمایند ـ به معنای سرپرستی بگیریم، سرپرستی دو معنا دارد؛ یک معنای متعارف دارد و یک مفهوم هستی دادن، تعبیر تکوینی. وقتی که ما از فضای مباحث عرفانی بیاییم سرپرستی را در بیاوریم، این معنای اداره تکوینی مورد توجه و سرپرستی تکوینی، وابستگی در هستی و سرپرستی معنای عمیقی پیدا می‌کند. من هم اینجا عرض می‌کنم که اصلاً مسائل سیاسی را اگر اینجا بیاوریم یک عمق عجیبی پیدا می‌کند. لذا اینجا قطعاً و یقیناً خوب تردید کردید. حال چرا علامه اینجا علی‌الظاهر از آن مبانی اصلی خودش دست می‌کشد؟ ولی اینجا منظورش سرپرستی عرفانی است. یعنی ایشان بحث را پیوند می‌زند به همان. این را باید در ارتباط با همان انسان کامل ببینیم؛ چرا؟ چون بحث ولایت اصولاً بحث عرفانی است و بیشتر از آنجا مایه می‌گیرد؛ البته بعد از روایات و آیات. چون بحث ولایت و انسان کامل دقیقاً منشأ روایی و تفسیری و قرآنی دارد. حالا عرض کنم که بد نیست این را هم یادآوری کنم. وقت دوستان را می‌گیرم، اما چاره‌ای نیست. خوب است. یعنی

خودم هم استفاده کردم. جالب بود. اینجا که هشام بن حکم بـه بصـره رفـت و آن عمر معتزلی را دید که گروهی را جمع کرده و دارد برایشان بحث می‌کنـد. او هـم خیلی قوی بود. عمر معتزلی هم در کلام خیلی قوی بود. ایشان رفت آنجـا و دیـد که او بحث‌هایی را مطرح می‌کند. رفت و اجازه گرفت و نشست. بعد با عمـر وارد بحث شد و در گفت‌وگو از عمر پرسید و گفت که آقا شما چشم دارید؟ گفت کـه خب این چه پرسشی است که از بنده می‌پرسید، معلـوم اسـت کـه چشـم داریـم. گفت: گوش داری؟ بله. خـب معلـوم اسـت گـوش داریـم. گفـت: لامسـه داری؟ حواس را پرسید. قلب دارید؟ البته قلب را نمی‌گوید، حـواس ظـاهر را مـی‌گویـد. بعد می‌گوید که شما قلب هم دارید؟ می‌گوید: بله، قلب داریم. می‌گویـد: از قلـب چه استفاده‌ای می‌کنی؟ می‌گوید: به‌خـاطر اینکـه اشـکالات حـواس را قلـب رفـع می‌کند. بعد همان‌جا یک صحبتی پیش می‌کشد و مـی‌گویـد: خـب چـرا شـما کـه به‌عنوان یک جزء این عالم هستی و خداوند برای رفـع اشـکالات در وجـود شـما قلب گذاشته، ولی برای کل عالم قلب نگذاشته؟ بعد مـی‌گویـد: همـین قلـب امـام است. بله. حالا روایت می‌فرماید امام. البته امام صادق 7 سؤال می‌کند که شما این را از کجا یاد گرفتید؟ ایشان عرض می‌کند که اینها را ما از شما یاد گـرفتیم. سـر و سامان به آن دادیم. شکل به آن دادیم. بعد امام جعفر صادق 7 می‌فرماید این همان چیزی است که در صحف ابراهیم و موسی نوشته شده است. یعنی همـه پیـامبران آمده‌اند تا این بحث امامت و انسان کامل را بگویند. حالا چرا انسان کامـل اهمیـت دارد؟ چون مظهر اسم جلاله الله است. این مظهر الله است. بنابراین ـ حـالا عرضـم این است ـ انسان کامل در عرفان بـه معنـای سرپرسـتی و ولایـت اسـت. بعـد در جوامع اعتباری و جمعیت انسان‌ها بازتاب دارد.

آقای مهدوی‌زادگان: من فقط توضیح مختصری عرض کنم. ببینیـد ـ مـثلاً ـ در همین مقاله بعد از یک مقدماتی که می‌گوید، این توضیح را دربـاره مسـئله ولایـت مطرح می‌کنند و بعد منظورشان از ولایت را می‌فرمایند. می‌فرماینـد کـه ولایـت از

قبیل اداره امور مردم، نصب ولات، قضّات، اداره صدقات و اوقاف، تعلیم و تربیت عمومی است و با ارسال مبلّغین و غیر آنها عملی می‌شود. یعنی این قلمرو ولایت را می‌گوید. بعد در ادامه به این آیات اشاره می‌کند که: (أَلنَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)، (انّمَا وَلِیُّکُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالّذِینَ آمَنُوا)، (اطیعوا الله و اطیعوالرسول) و (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیَاءُ بَعْضٍ). در تمام اینها این ولایت هست. بعد این جمله را مطرح می‌کند؛ یعنی تماماً در معنای سیاسی. البته من خودم هم یک تحقیقی در همین خود واژه ولایت انجام داده‌ام که هنوز متأسفانه چاپ هم نشده است. ولی من تحقیق کردم در قرآن کریم و حدود ۱۹ آیه را دیدم که این کلمه در آنها هست. این را من بررسی که کردم، نشان دادم که در تمام اینها [معنا چیست]. «ولی» اینجا به معنای همین سرپرستی است. یعنی اصلاً به معنای قرب یا حب که عرفا تأویل می‌برند نیست. اصلاً ما فراوان داریم در خود قرآن کریم که کلمه قرب یا مشتقاتش استفاده شده است. بنابراین لزومی نداشته که بگویی مثلاً کم داشته. این قرب ظرفیت نداشته. حالا بیاید از کلمه «ولی» استفاده کند. این تحقیقی است که انجام داده‌ام. یعنی ـ خلاصه می‌خواهم بگویم ـ اینکه فرمودید این یک وجه می‌تواند باشد، ولی درعین‌حال باید یک وجوه دیگری هم باشد.

آقای طاهری: حالا من این را هم باز عرض بکنم. ببینید در بحث سرپرستی که عرفا در ذیل آیات و روایات در مرتبه بعد از این بیان می‌کنند، در اینجا بحث است و اینجا مطرح می‌شود. بحث نبوّت اینجا مطرح می‌شود. ما سرپرستی را در که (چه کسی) می‌بینیم؟ اصالتاً اول در خدا، بعد در پیامبر و بعد در جانشین پیامبر 9 . بعد ما یک بحثی داریم که مهم‌ترین اصل از اصول دین چیست؟ توحید، نبوت و معاد. اگر ما بگوییم مهم‌ترین اصل و بنیادی‌ترین اصل اصول دین چیست، خیلی‌ها ممکن است بگویند توحید. درحالی‌که مهم‌ترین اصل «نبوت» است؛ چون از طریق نبوت، دین استقرار پیدا می‌کند و بعد مباحث توحید مطرح می‌شود. بحث ولایت و سرپرستی در عرفان و روایت ـ خب همان‌طور که مستحضرید ـ بسیار اساسی

است. لذا واقعیت اینها را اگر ما در ارتباط با آن شاکله اصلی قرار بدهیم، می‌بینیم که یک معنای دیگری دارد. خب، بعد ـ مثلاً ـ شما می‌بینید امام فریاد می‌زدند. این آقای حکیمی هم در این «الحیاة» آورده‌اند که این فقه چیست. اصلاً فقه را بد معنا کرده‌اند. ایشان آورده‌اند: امام فرمودند که از مجموعه آیات قرآن حدود یک‌دوازدهم آن به فقه می‌پردازد. بعد می‌فرماید که فقیه کسی است که اسلام‌شناس باشد. آنجا معنا پیدا می‌کند. عذرخواهی می‌کنم، دیگر وقت تمام شد.

آقای یوسفی‌راد: بسم الله الرحمن الرحیم. من یک نکته‌ای به ذهنم رسید که عرض می‌کنم. ضمن تشکر از آقای مهدوی، فرضمان این است که مرحوم علامه یک دستگاه فلسفی دارند. یعنی فیلسوف هستند، حکیم هستند و به اعتبار اینکه فیلسوف و حکیم هستند، دستگاه فلسفی دارند. این دستگاه فلسفی‌شان شامل حکمت نظری و حکمت عملی می‌شود. یعنی در حکمت عملی‌شان دارد عالم هستی ـ به عبارت دیگر حالا ـ تکوینیات را تقریر و تبیین می‌کند، تفسیر می‌کند و حکمت عملی‌اش هم که امور ـ عرض کنم که ـ عمل کردنی است و بایسته‌های ایشان در تطبیقشان بر این دو تا رساله که حضرت‌عالی می‌فرمایید، در رساله اول مراد از ولایت محبّت است و از محبّت نتیجه می‌گیرد که امر امر ولایی است؛ ولایت تکوینی. من حالا نکته‌ای را می‌خواهم اینجا عرض کنم که در رساله دوم که رساله ولایت و زعامت است، می‌خواهید بفرمایید که این ناظر به بحث‌های سرپرستی و اینهاست.

من عرضم این است که حتی اگر از این باب اولی را به معنای محبت بگیریم، دلیلی ندارد که این محبت را ما امر تکوینی ببینیم. اگر در رویکرد عرفانی رابطه موجودات را از رابطه حب و بغض و تعالی و تسری یا تولّی و تبرّی به یک معنا بگیریم تا که حبّ و بغض و محبت و همین‌طور برود بالا تا بحث اتحاد و وحدت و اینها برسد، در موضوع حیات انسانی این محبت به شکل تکوینی اصلاً ظهور و بروز ندارد. یعنی بر خلاف این تلقی حضرت‌عالی که این پیوستگی را دارد تکوینی می‌بینید، به عقیده بنده در حوزه امر انسانی این محبت اصلاً از مقوله

محبّت ارادی است. بنابراین تکوینی نیست، بلکه تشریعی است. تشریعی به معنای اینکه ارادی است، نه به معنای لزوماً. این ارادی است. اینجا ارادی را در مقابل تکوینی عرض می‌کنم.

آقای مهدوی‌زادگان: یعنی قرارداد و اینها هم شامل آن می‌شود؟

آقای یوسفی‌راد: نه، ارادی است. انسان محبت را اراده می‌کند که به همنوعان خودش محبت کند؛ چون احساس نیاز می‌کند. این نیاز موجب می‌شود هم محبت بکند و هم محبت ببیند؛ با اراده خودش، با اختیار خودش. یعنی این‌طور نیست که تکویناً و خواه و ناخواه ـ عرض کنم که ـ اگر اراده هم نکند، از او سر بزند. نه‌خیر، این با اراده است.

آقای نجف لک‌زایی: یعنی در قلمرو انسان است نه در قلمرو موجودات مجرد و اینها.

آقای یوسفی‌راد: با اختیار انسان. اگر این باشد، اصلاً از موضوع ولایت تکوینی خارج می‌شود. به عقیده بنده هم اصلاً از مقوله ـ عرض کنم که ـ ولایت تکوینی نیست. این موضوعی که عرض کردم، اگر تلقی این بود که در کتاب اولی جزء ولایت تکوینی تصور تلقی فرمودید، ممکن است در موجودات دیگر هم این تصور بشود و قابل تطبیق هم باشد؛ اما در حوزه علوم انسانی.

آقای مهدوی‌زادگان: ببخشید، یعنی شما می‌فرمایید در رساله الولایه تکوینی است؟

آقای یوسفی‌راد: نه‌خیر. عرض من این است که همین پیوستگی را اگر ببینیم، در حوزه انسان و روابط انسانی اختیاری است. یعنی این‌طور نیست که جبری از این انسان بخواهد که باید محبت کند یا محبت نکند. خیر. از اراده است و اختیاراً با اراده دارد محبت می‌کند. به نظر من این از مقوله امر تکوینی بودن خارج می‌شود. بنابراین اینکه حضرت‌عالی آمدید این دو رساله را در این قالب دسته‌بندی کردید، به نظر من اصلاً قرار نمی‌گیرد.

آقای مهدوی‌زادگان: یعنی تعارض رفع می‌شود؟

آقای یوسفی‌راد: رفع می‌شود. اما حالا رفعش چه‌جوری‌ست [باید تبیین شود]. حال اگر ارادی دیدیم، پس از مقوله حکمت تکوینی، از تکوینیات و امور تکوینی خارج می‌شود. اگر خارج شود، می‌آید وارد حوزه حکمت عملی و حوزه امور ارادی می‌شود. اگر در حوزه حکمت عملی آمد، اتفاقاً جمعشان آسان‌تر هم می‌شود. همچنین از باب ظاهر و باطن است که در دستگاه صدرایی این کاملاً مفروض و تبیین شده است. یعنی این بحث چه‌جور در بحث رابطه شریعت و نبوت تقریر می‌شود که نبوّت یک ظاهری دارد و یک باطنی؟ ظاهر نبوت «شریعت» دانسته می‌شود و باطن نبوت «ولایت». اتفاقاً این کاملاً هم از این باب قابل جمع است و هم ـ به نظر بنده ـ اگر ولایت را به معنای محبت هم بگیریم و به معنای سرپرستی هم بگیریم و حتی اولی را از مقوله حکمت نظریه هم ببینیم و امر تکوینی هم ببینیم، باز از باب رابطه ظاهر و باطن که صدرا دارد می‌بیند قابل دفاع است؛ چون فرض بر این است که امور ظاهری، یعنی امور قرادادی و ولایت به معنای سرپرستی، ظاهرش باطن اشیاء است که امر ولایت است و ولایت از آن مراتب پایین‌تر شروع می‌شود تا مراتب عالی‌تر. حتی محبت را عرض کردم و ابتدا گفتم که امر ارادی است اصلاً خارج می‌شود. حتی اگر امر ارادی هم نبینیم، قابل جمع است. به همین اعتبار که عرض کردم. امور سرپرستی از امور ظاهری است و همچنین امور محبت و حب و بغض؛ تا اینکه برسد به ولایت به معنای اتحاد. آنجا دیگر امور باطنی هستند. این از باب ظاهر و باطن که هر دو در نهایت به یک چیز می‌رسند. لذا باز فکر کنم ازاین‌جهت هم قابل جمع باشد.

آقای مهدوی‌زادگان: آن‌وقت آن جمله را چه کار می‌کنید؟ آخر آن جمله صراحت دارد.

آقای یوسفی‌راد: من که با همین فرض دارم می‌گیرم. اصلاً فرض می‌گیریم که

آن جمله دقیقاً ـ نه فرضاً ـ به آن معناست. من قبلاً خودم هم رساله را خوانده بودم. تلقی‌ام همین است که اتفاقاً همین سرپرستی به معنای سرپرستی ظاهری یعنی حکم‌داری و زمامداری است. ولی درعین‌حال، از باب ظاهر و باطن قابل جمع است. به نظر بنده، چه به این اعتبار که یکی را از مقوله امر تکوینی بگیریم ـ که به عقیده بنده از مقوله امر تکوینی هم نیست ـ و چه در حوزه حکمت عملی بگیریم، در هر صورت اینها قابل جمع‌اند.

آقای شریف لک‌زایی: بسم الله الرحمن الرحیم. برای اینکه بحث را شما جمع‌بندی کنید و بحث هم خیلی مهم است، در این بحث من تلقی امام موسی صدرا را می‌خواهم عرض بکنم؛ در واقع به همین تلقی که اینجا شما از خود علامه در نقل قول آوردید. امام موسی صدر هم دقیقاً همین تلقی را دارد که در واقع امام و ولایت یعنی حکومت، یعنی مقام اجرا. لذا بین مقام رسالت و مقام امامت، ایشان هم تفاوت قائلند؛ چون ایشان در فلسفه، شاگرد علامه طباطبایی بوده و می‌شود در واقع این تأثیرات را آورد. البته بحث امام موسی صدر بحث مفصلی است. فکر می‌کنم نسبت به بحث خود علامه هم خیلی مفصل‌تر است. در واقع معانی مختلفی که ایشان از امام اراده می‌کند، هیچ‌کدام به معنای ولایت باطنی نیست و یا به تکوینی اشاره ندارد. حتی در آن مقدمه‌ای هم که بر تاریخ فلسفه کوربن می‌نویسد، آنجا هم دیدگاه کوربن را نقد می‌کند که می‌خواهد نگاه شیعه و نگاهی که به امام و ولایت دارد را نزدیک بکند به دیدگاه‌هایی که اسماعیلیه دارد و یا به دیدگاه‌هایی که امام را جاشین نبی قرار می‌دهد. درصورتی‌که این در ادامه‌اش وجود دارد که ـ در واقع ـ مفسر دین و بیان کننده احکام است.

اینها تعابیر خود امام موسی صدر است. آنجا فکر می‌کنم که اگر خود بحث علامه را با ایشان، به‌عنوان یکی از شاگردان برجسته‌اش هم مقایسه بکنیم، خیلی بحث مهمی است و می‌تواند ابعاد این موضوع را خیلی روشن‌تر کند (به‌خصوص فضای لبنان که باز فضای خیلی متفاوت‌تری است نسبت به ایران). ولی ایشان ـ فکر می‌کنم ـ خیلی

قوی‌تر وارد شده‌اند؛ اگرچه مثل علامه مثال‌هایی راجع به ولایت ندارد، ولی بحث‌های بسیار زیادی راجع به ولایت دارد که قابل استفاده است. من در کتاب اخیر، یک فصل را به همین بحث ولایت اختصاص دادم که ان‌شاءالله بتوانیم در هر جلسه‌ای، دیدگاه امام موسی صدر را هم دنبال کنیم.

آقای صدرا: بسم الله الرحمن الرحیم. با تشکر از اساتید بزرگوار که بحث‌های بسیار پرباری را ارائه دادند و ما هم استفاده کردیم. همزمان که ما خدمت شما عزیزان هستیم، الآن بزرگداشت علامه جعفری هم هست. خب، این دو علامه بزرگوار جهانی از تبریز برخواسته‌اند. علامه جعفری می‌فرمودند ـ فکر می‌کنم در ذهنم هست ـ که یک بار ایشان موفق شدند با علامه طباطبایی ملاقات کنند. حالا در گوشه‌ای از ذهنم هست که ممکن است دوبار باشد. ولی فکر می‌کنم می‌فرمودند یک بار و خیلی هم مبتهج بودند از این دیدار.

فرمودند که من رفتم قم و در زدم. دیدم خود علامه آمد و در را باز کرد ـ خیلی عظیم یاد می‌کرد از این مطلب ـ و بعد من که معرفی کردم فرمودند که بفرمایند داخل. تعارف کردند. متوجه شدم که اینها عازم سفرند. یعنی خودش هم گفت که عازم سفریم. عازم مشهد هستیم. ما می‌رویم مشهد. آن زمان هم مرسوم بود که تمام قالی و اینها را جمع می‌کردند. تمام چیزهای آن خانه را جمع کرده بودند. بعد گفتیم دیگر شما عازم هستید، چیزها را هم جمع کردید، دیگر نیایم داخل. اصرار کردند و من رفتم داخل و ایشان عبا را در آورد و گذاشت و نشستیم روی آن. عرض کنم که هر دوی ما نشستیم روی عبای علامه. ایشان می‌گوید این درس را او به من داد که اولاً چقدر خضوع داشته باشیم. یعنی حتی به قول معروف لا به شرط چیز باشیم. به اندازه این هم وابسته به آزاده باشیم. خداوند بیامرزد هر دویشان را (این یک مطلب).

مطلب دیگر (اصل بحث) اینکه بر اساس واقعیت قضیه، نهایتاً دوستی و قرب ـ و امثال ذالک ـ را در بحث سرپستی بیاوریم. بحث ما در حقیقت این است؛ مثلاً پدر

و مادر والدین هستند. «ولیِ» بچه هستند. از چه باب ولی هستند؟ چون محبت فرزند است. چون فرزند قرب اوست. اصلاً از وجود خودش می‌داند و حتی اولی (برتر) می‌داند به خودش اینها را؛ چون از باب دوستی سرپرستی‌اش را به عهده می‌گیرد. همین پدر و مادر اگر دچار مشکل بشوند، می‌تواند چیز سرپرستی‌اش حذف شود. چرا آن محبت و دوستی و اینها چیز شده باشد، بر عکسش هم هست. یعنی سرپرست چون محبت دارد نسبت به فرزند، لذا در حقیقت معلول این محبت همان سرپرستی‌اش است. اگر سرپرست می‌شود، اینها هم قابل جمع هستند. در سرپرستی حتی چنان قرب وجود دارد و چنان ولایت وجود دارد که اصلاً جزء وجود خودش می‌داند و هیچ فاصله‌ای نیست؛ چون نهایتاً آن بحث آخرش که می‌گوییم فاصله‌ای نباشد، نه هیچ فاصله‌ای بین خودش و فرزند نمی‌بیند و او را تداوم وجود خودش می‌داند. او را تعالی وجود خودش می‌داند. این در حقیقت مثل نور و حرارت است و اشعات خورشید. اینها اگر هم بگوییم معیّت، واقعیت امر همان معیّت به آن معناست.

روح محبت هم آخرش چیست؟ روحش غیرخواهی و خیرخواهی است که روبه‌رویش خودخواهی و بدخواهی است. کسی که محبت ندارد خودخواه است. دیگر اصلاً روح محبت همین خیرخواهی و غیرخواهی است. هر اندازه که خیرخواه است، همان اندازه محبت دارد. چون از باب غیرخواهی و خیرخواهی است، خیر بچه را می‌خواهد و بچه را ـ درست است غیر است اما ـ از خودش می‌داند. حتی از خودش هم اولی می‌داند. لذا این چیز سرپرستی است. اینکه خواجه نصیر آنجا وارد رابطه می‌کند ـ درس هم پس می‌دهیم خدمت جناب آقای استاد ـ و حتی می‌گوید حکومت از باب پدر و فرزندی باید باشد. یعنی آن حس را داشته باشد. واقعاً مثل همین خیرخواهش باشد. خیرخواهی این باشد، ولایت است. فرزند امانت است دیگر. ملت هم امانت است: «إِنّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَ لَكِنّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ». بلکه امانت به این معنا. ولی اگر خودخواه باشد نه. از امتیازش باید برخوردار باشد. ولی

اصلاً برخودار نیست. او از خودش می‌خواهد مایع بگذارد و ایثار کند بـرای فرزنـد، برای ملت، برای فلان. آن می‌شود ولایت. بر همین اساس هـم فضـیلت محبـت بـر عدالت را مطرح می‌کند. چون عدالت همین سرپرسـتی، مـدیریت، عـدالت و تعـادل برقرار کردن است. اما محبت را بالاتر از این می‌داند. لذا تعبیر می‌فرمایند و می‌گویند خانواده را شما بر عدالت اداره می‌کنید یا بر محبت؟ واقعیت قضیه اینکه اگر محبـت نباشد، اصلاً بهشت شدّاد می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که قابل جمع باشـد. حتـی آنجا هم که می‌گوییم بعضِ اولی من بعضٍ؛ مثلاً خلبان در سفر ولایـت بـر مـا دارد، پزشک در جراحی ولایت بر مـا دارد. امـا از بـاب چیسـت؟ از بـاب خیرخـواهی و غیرخواهی است؛ چون از باب بدخواهی باشد که ما نمی‌رویـم آن را انتخـاب کنـیم. درست است می‌گوییم مزدی هم می‌گیرد، ولی فرض بر این است که من می‌خـواهم سفرم خیر باشد و او مرا به هدفم برساند و ـ عرض کنم به حضور شریف شـما ـ او هم آن را دارد انجام می‌دهد. فرض بر این است. لذا به نظر می‌رسـد بتـوانیم اینهـا را قابل جمع بدانیم و قابل تبـدیل هـم هسـتند؛ مثـل انـرژی‌هـا، مثـل خورشـید قابـل تبدیل‌اند. نگاه کنید نور که بالا می‌رود ـ به اصطلاح ـ به همان اندازه گرمایی هم بالا می‌رود، نور هم بالا می‌رود. اینها ـ عرض کنم حضور شریف شما ـ تبدیل می‌شـوند به همدیگر. نور تبدیل می‌شود، محبت تبدیل می‌شود به این، این تبدیل می‌شـود بـه آن و همین‌طور شرایط و ـ دوستان فرمودند ـ فرآیند تشکیکی انجام می‌گیرد که ایـن در اصطلاح قرآنی تداول است. تـداول تـا کـلام نـداول بینهـا، تـداول اسـت. یعنـی هم‌افزایی صورت می‌گیرد بین اینها. تشکیکی و اشتکاکی است. حالا آن جملـه‌ای را که علامه دارد مطرح می‌کند می‌فرماید: خب در جریان سقیفه مطرح شد این مطلـب. گفت: بله. بخٍّ بخٍّ یا علی. گفتند محبت علی داشته باشید کـه شـیعه از اینجـا فاصـله می‌گیرد و می‌گوید این بحث سرپرستی و بحث سیاسی است. حالا فرمودند: کـوربن و امثال ذالک این را باز تقلیل می‌دهند به بحث‌های همان محبتی و فلان. صـنعتگران معاصر یک مقداری همین است. خدای نثر همین است. اینها تقلیل مـی‌دهنـد همـان

ولایت جزء ابعاد سیاست آن جریان همان مرگ روزی که کوربن از دنیا می‌رود که ایشان جنازه‌اش را از پاریس خارج می‌کنند همان روزی است که امام وارد پاریس شد. این زد سوئد تعبیر می‌کند که می‌گوید این نشان می‌دهد که این گفتمان در حقیقت امامت و ولایت محبت و فلان و عرفانی دیگر کارش تمام شده رو به مرگ و گورستان. این عرفان، این ولایت، این امامت و سیاسی دارد خودش را نشان می‌دهد که امام را بیان می‌کند. اما خب، شیعه اینها را قابل جمع می‌داند و قابل جمع هم هستند.

همان‌طور که عرض کردم، خواجه نصیر کاملاً این رابطه که فرمودید را می‌آورد و تئوریزه می‌کند. جناب استاد! این را عرض کنم حضور شریف شما که همین قرابت و معیّت و تلازم و اینها وجود دارد. واقعیت قضیه اینکه ما چهار شکل رابطه داریم. رابطه یا شکلی و ساختار صوری است (مثل چشم من و گوش من که در صورت من با هم رابطه دارند و خودشان معنای خاصی ندارند) و یا رابطه تأثیر و تأثری و تعاملی است. تأثیر و تأثر متقابل را باید داشته باشند و یا رابطه باید علی باشد. یکی به رابطه دیگری مربوط نیست و اصلاً هیچ تأثیری ندرند به همدیگر. عرض کنم حضور شریف شما که مطلب این است که گفتم. اگر منظور معیّت مثل نور و فلان باشد، نور و فلان باز یک رابطه علی در درونشان وجود دارد؛ کما اینکه در فرمایشات خودتان به رابطه علی اشاره فرمودید که یعنی به معنای هیچ رابطه شکلی نیست.

آقای مهدوی‌زادگان: یعنی یک علتی است که معلول‌ها به‌واسطه آن علت، با همدیگر تلازم دارند.

آقای صدرا: آقای دکتر! آن‌وقت نمی‌شود از یک علت [دو معلول] و برای یک معلول دو علت باشد. این هم مشکل دارد از یک علت: «لا یستری من الفاعل الا الواحد». ولی ما می‌توانیم این‌طور بگوییم که ما علّی را که می‌گوییم علی و معلولی، البته این وجود دارد. اما علل چهارگانه را هم داریم. تکوین علل در حقیقت فاعلی

و علت غایی است. اما علت فاعلی را هم یک تعریفی باید بکنیم؛ یک تعریف دقیق. ما در علت فاعلی هم موجبه و موجده داریم. تکوین موجبه است و موجده نیست. انسان موجده است. چون تقسیم نشده، در سیاست که می‌آییم و در سیاست که وارد می‌شویم، گیج می‌شویم. بین علت موجبه و موجده باید تفاوت قائل بشویم. هر دو علت فاعلی‌اند؛ مثلاً ضرورت امنیّت و همین ضرورت محبت فاعلی است. درست فهمیدم. انسان ضرورتاً نیاز به امنیّت دارد، اما این جبراً ایجاد نمی‌شود. خودش باید این را فعل بکند. لذا سعدی می‌گوید:

پای در زنجیر پیش دوستان به که با بیگانگان در بوستان

دوستی همین است. من حاضرم با اراده خودم آن را ایجاد کنم. دوستی، آن‌قدر مهم است که آزاد نباشم و رفاه هم نداشته باشم، اما دوستی داشته باشم و محبت باشد. این هم مهم است و فضیلت دارد. اما خود انسان این کار را می‌کند. یک انسانی رشته همین محبت را به هم می‌زند. اما ضرورتش جبری نیست. ضرورتش تکوینی ذاتی است. جالب این است که حتمی است، قطعی است و ناگزیر است. عمدتاً هم گفته‌اند انسان نیاز به محبت دارد. یک چیزی که کمتر گفته‌اند این است که انسان نیاز به محبت کردن هم دارد؛ به همان اندازه که نیاز دارد. بچه را نگاه کنید. عروسکی می‌گیرد و نازش می‌کند. به اندازه‌ای که [اولی را] می‌گویند، این کمتر گفته شده است. آنچه ما فکر کردیم این است که نه آن را بیشتر نیاز دارد که دوست دارد یک چیزی را به آن عشق بورزد ـ عرض کنم که ـ نه اینکه فقط معشوق باشد. این را هم باید داشته باشیم.

بنابراین عرض کنم حضور شریف شما که رابطه علّی می‌تواند علل چهارگانه باشد و صرفاً علت و معلولی نباشد؛ کما اینکه در اینجا چنین است. آن‌وقت نسبت به هم می‌تواند همسو باشد یا ناهمسو باشد که اینجا همسو هستند؛ مثلاً در اینجا حرارت و ـ فرض بفرمایید ـ روشنایی همسو هستند، اما نور خورشید هر چقدر که بالا می‌رود، تاریکی کم می‌شود. اینها ناهمسو هستند. این حرارتش هر چقدر

بالا می‌رود، سرما پایین می‌آید. اینها ناهمسو هستند. اینها معکوس عمل می‌کنند. اما این را فرض بفرمایید و نظر شما هم این است که اینها مثبت هستند. اینها همسو هستند. رابطه مثبت و رابطه مستقیم دارند.

آقای مهدوی‌زادگان: تلازم دارند؟

آقای صدرا: تلازم دارند، بله. این را که ـ من فکر می‌کنم ـ ما داریم مطرح می‌کنیم، به این معنا نیست که رابطه شکلی وجود دارد. نکته بعدی و واقعیت قضیه این است که اصلاً خود حقیقت ولایت، اعتباری است. اصلاً ولایت طرفینی است. یعنی کسی باید باشد تا تحت یک ولایتی باشد. ولایت فی‌نفسه که نیست. لذا علامه هم می‌آورد جزء اعتبارات و بعدالاجتماع این را هم برای همین می‌آورند. این طرفینی است. یعنی اعتباری یا طرفینی یا هدفمند است و یا نسبی. مثبت و منفی است؛ چون ما ولایت شیطان هم داریم. ولایت او هدف نیست؛ چون آن منفی است و این مثبت است. بنابراین این هم هست که ولایت [رابطه دارد]. بنابراین به نظر می‌رسد جنابعالی هم در ذهنیتتان این است که در حقیقت رابطه ـ عرض کنم ـ علی بین اینها وجود دارد. حالا به نظر می‌رسد ما بیشتر برویم و رابطه را ببریم بین محبّت و آن بعدش. سرپرستی در خود ولایت ـ این دو تا ـ باهم این رابطه علی را دارند. نه اینکه مثلاً بگوییم تکوینی و فلان و ببریمشان خارج از چیزی. در داخل خود ولایت، این دو عنصر ولایت ـ عرض کنم ـ این تأثیر را دارند و این تأثیرات متقابل‌اند. عذرخواهی می‌کنم.

آقای نجف لک‌زایی: آقای دکتر رضوانی! بفرمایید.

آقای رضوانی: نه، خواهش می‌کنم. مطلبی نیست.

آقای طاهری: استفاده کردیم از فرمایشات دوستان. «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم». این را بگذارید کنارِ آن بحثی که اساس آفرینش را حب ذات می‌دانند. وقتی که اساس هستی حب ذات باشد و نبی هم به مؤمنین از انفسشان نزدیک‌تر باشد، این نزدیکی هم به لحاظ وصف نبوت است، نه به عنوان یک انسان. باز

می‌خواهم تأکید کنم آن بحث ولایت و سرپرستی را که دوستان هم اشاره کردند که اینها را از هم جدا نمی‌کنند؛ به‌خصوص با توجه به اینکه محل بحث اصلی ولایت عرفان است و بعد، ولایت را هم عنوان رساله قرار می‌دهند. این یک نکته.

نکته دیگر هم بحث اشتقاق کبیر است. اشتقاق کبیر کلماتی مثل ولایت. ولایت اینها در زبانشناسی جدید است و بحث اشتقاق کبیر خیلی هم قدیمی است. اما خب، زبان‌شناسان جدید هم می‌گویند کلماتی مثلاً وجد، جدو، و این حروف مثل هم‌اند، ولی جابه‌جا می‌شوند. اینها مشتقات کبیر است. اینها یک قدر جامعی عملی دارند که از این طریق ولایت و اینها را می‌شود بگوییم یکی است. یعنی نگاه شیعی نگاه وحدت‌بخش است. یعنی وحدت را می‌خواهد.

آقای رضوانی: بسم الله الرحمن الرحیم. البته خود آقای دکتر لک‌زایی یا آقای دکتر شریف بیشتر باید اشاره کنند. الآن به ذهنم رسید ـ اینکه حالا البته نه در بحث، عمدتاً هم در بحث‌های شیخ اشراق دارد و هم بحث‌های ملاصدرا ـ که اساساً در واقع زعامت یک حاکم سیاسی ـ عرضم به حضور شما که ـ در درون جامعه اگر از یک ولایت، ولو عرفانی باشد یا حداقل هم باشد برخورددار نباشد، اصلاً مشروعیت ندارد. یعنی آنجا یک مقداری تفاوت دارد با برخی از رویکردهایی که متفاوت است؛ مثلاً یک مقدار بالاتری دارند. اصلاً در بحث‌های فقه سیاسی صرف اینکه به‌اصطلاح یک فردی فقیه باشد و علم به احکام الهی داشه باشد، اینها این را کافی می‌دانند. ولی در بحث‌هایی که هم شیخ اشراق دارد و هم ملاصدرا، اساساً ـ عرضم به‌حضور شما ـ اینکه برخورداری از یک ولایت عرفانی که حالا آن جنبه به اصطلاح باطنی‌اش است، مقدمه‌ای است برای اینکه به‌اصطلاح می‌تواند [ولایت داشته باشد]؛ چون در انبیای الهی و اولیای الهی، یعنی انبیاء و اولیاء که از مقام عصمت برخوردار هستند، اساساً همان ولایت باطنی و عرفانی‌شان است که مشروعیت می‌بخشد به اینها که ـ به‌اصطلاح ـ می‌توانند

ولایت سیاسی هم داشته باشند. عکسش در واقع امکان‌پذیر نیست. این نکته‌ای بود که به ذهنم رسید.

آقای نجف لک‌زایی: خیلی ممنون و متشکر. البته اصل بحث همچنان مانـد کـه علامه این دو تا تعبیر را که آورده، خب یک‌جا می‌گوید به معنای قرب و محبت و یک جای دیگر گفته که هر کس این‌جور بگوید اصلاً.

این را چرا حالا علامه این‌جوری گفته، واقعاً از آن نظر هم باید بیشـتر روی آن دقت کنیم و ببینیم همین عبارت‌ها درست اسـت یـا نـه؟ یعنـی آن نسـخه اصـلی همین‌جور بود؟ یک وقتی اگر از خود نسـخه مطمـئن شـدیم، بپـذیریم. مثـل ایـن مکاسب و لمعه و اینها نباشد که الآن که تصحیح کردیم، معلوم شد که چقدر غلـط بوده است و بعد چقدر استادان زحمت می‌کشیدند که آن غلط‌هـا را یـک جـوری درست کنند مثلاً.

[در این خصوص این توضیح را بدهم که] آقای انصاریان اصول کافی را ترجمه کرده که حالا ان شاءالله به زودی رونمایی می‌شود. در هفتـه پـژوهش قـرار اسـت رونمایی بکنیم. به ایشان گفتیم که شما قصه حمار را چکار کردید؟ گفتنـد ایـن را یک چیزی به ذهنم رسید. بعد به آقای بهراد ـ که سال‌هاست نسخ خطی و اینهـا را کار می‌کند ـ گفتم که احتمالاً این کتاب را داده بودند دست کسی استنساخ بکند و او هم شیعه نبوده و همین‌جور گفته که بگذار یک چیزی هم مـثلاً مـا ایـن وسـط گفته باشیم. ایشان گفت من این را گفتم بـه اینهـا کـه مـن احتمـال مـی‌دهـم ایـن این‌جوری باشد؛ چون این اصلاً هیچ چیزش به کلینی نمـی‌خـورد. یـک بچـه هـم چنین کاری نمی‌کند؛ مثلاً کلینی بردارد یک چنین حدیثی را به اسم حدیث بیاورد. بعد ایشان رفتند و بررسی کردند و گفتند که آره، ما نسخ قـدیمی پیـدا کـردیم کـه ایـن در آن نیسـت. گفتنـد البتـه الآن مـن از ایـن نسـخه حـذف نکـردم، ولـی در پاورقی‌اش نوشتم که مثلاً این اضافه شده است. به‌هرحـال مـی‌خـواهم بگـویم آن

حالا سر جای خودش باشد. ولی در بحث‌های لغوی ـ که من هم این را قبلاً بررسی کرده بودم ـ آقای مطهری هم احتمالاً اشاره کرده باشند. در ذهن من الآن می‌آید که مقام معظم رهبری هم همین را فرموده باشند در بحث ولایت که آن معنای لغوی اصلی همین است که دو چیز آن‌قدر به هم نزدیک باشند که چیزی وسطشان دیگر نتواند فاصله باشد.

آقای یوسفی‌راد: خود مرحوم علامه هم این را دارد. این نکته را [آورده است].

آقای نجف لک‌زایی: بعد بقیه هم دیگر همه را می‌گویند مصداق است. یعنی سرپرستی، یک مصداق است.

آقای مهدوی‌زادگان: مثلاً عرب به باران تند هم «ولی» می‌گویند؛ یعنی بارانی که پشت سر هم می‌آید، بدون انقطاع و بدون پیوستگی.

آقای صدرا: این لغوی است یا اصطلاحی است.

دبیر جلسه: بله. به این نکته اگر توجه کنیم، چون دارد می‌گوید که این لغت را منسلخ می‌کند، درست است. یعنی به‌لحاظ لغوی این کلمه به معنای محبت نیست. این کلمه به معنای غایت نزدیکی دو چیز به هم است. حیثیتی که چیزی نتواند وسطشان فاصله بشود و واسطه قرار بگیرد؛ مثلاً شهید مطهری می‌گوید: نصرت هم یک مصداق است. حالا وقتی که دو نفر مثلاً این‌جوری باشند، یا دو تا قبیله باهم.

آقای صدرا: سرپرست همیشه رابطه دارد؛ چون آقای دکتر هم فرمودند «اولی بانفسهم». این نزدیکی را دارد مطرح می‌کند و چون نزدیکی است، سرپرست است.

آقای نجف لک‌زایی: این نصرت می‌کند نمی‌دانم، سرپرستی می‌کند نمی‌دانم. نیک‌نیازی و نیک‌نازی همین‌جا ـ مثلاً ـ مطرح می‌شود. لذا ـ مثلاً ـ اگر یک نفر این‌جوری بگوید که اگر بخواهیم بگوییم که حالا ـ به معنایی که آقای دکتر می‌فرمایند ـ کنایه‌ای هم شاید باشد، آنهایی که به معنای محبت گرفته‌اند، اصلاً واژه

را از معنای لغوی‌اش خارج کرده‌اند. یعنی یک این‌جور کنایه‌ای هم شاید مثلاً بـزنیم. لذا به یک حیث می‌شود این را درست کرد و به یک حیث هم آن حرفش را می‌شود [قبول کرد]. یعنی یک معنای آن این است ـ بالاخره ـ یـا لازم اسـت کـه آن معنـای لغوی می‌شود قرب و محبّت. ولی اینکه این لغت به ایـن معنـا هـم نیسـت، درسـت است. این لغت به معنای قرب نیست، به معنای محبـت نیسـت، بـه معنـای نصـرت نیست، به معنای سرپرستی نیست. ولی اینها هم از لوازم آن است. آن به معنای همان غایت اتصال یا پی در پی بودن دو شیء به هم و اتصال دو شیء به هـم اسـت. اگـر اثبات بشود که این دو تا تعبیر ـ ضمن اینکه آن فرمایش دکتر پزشکی هـم بـه نظـرم خوب است ـ [چنین است] باید ما یک تحلیل کلانی از اندیشـه اندیشـمندان داشـته باشیم که دیگر مثل اشاعره و معتزله و اینها نشود که می‌گویند خدا گفتـه (یضِلُّ مَنْ یشَاءُ وَیهْدِی مَنْ یشَاءُ).[1] یک جای دیگر هم مثلاً یک چیز جبری گفته؛ یعنی هی جبـر و اختیار.

آقای صدرا: حتی تفسیر علامـه بـه علامـه. واژگـانش را ببینـیم کـه آنجـا چـه می‌گوید.

آقای نجف لک‌زایی: حالا اگر از منظر حکمت متعالیه، مثلاً اسـفار اربعـه نگـاه کنیم ـ که آقای دکتر رضوانی هم فرمودند ـ در اصـل ایـن بحـث عرفـان سیاسـی مطرح می‌شود که آقای دکتر طـاهری نیـز فرمودنـد. آن دیگـر یـک تحلیـل کـلان [می‌خواهد] و از یک منظر دیگری باید بررسی شود. اما خب بله، ایـن دیگـر مهـم است که اینجا این تعبیر را دارد، در آن رساله آن تعبیـر را. ایـن دو تـا عکـس هـم هستند. متعارض‌اند. حالا این وجه به نظرم احتیاج به بررسی بیشـتری دارد. تشـکر می‌کنیم.

آقای مهدوی‌زادگان: من حالا از یک جمع‌بندی از بحث خودم اسـتفاده کـردم.

---

۱. فاطر (۳۵)، ۸.

حتماً از آن روش‌شناسی هم که فرمودید استفاده می‌کنم. از نظرات بقیه اساتید هم استفاده خواهم کرد.

آقای نجف لک‌زایی: باید المیزان و همه آثار علامه را بخوانید تا بتوانید.

آقای نجف لک‌زایی: حالا خلاصه از آقای دکتر یزدانی هم بپرسید، خوب است؛ چون ایشان یک اشرافی دارد. هم ارشدش این بود و هم دکترایش این بود. در پژوهشکده هم پروژه‌اش اصلاً بحث علامه است.

آقای مهدوی‌زادگان: حالا دست‌نوشته من و همین چکیده بحث من را به ایشان هم برسانید.

آقای رضوانی: آقای امیدی هم در واقع کار کرده‌اند. ایشان تفسیر المیزان را هم کلاً ـ در واقع کل تفسیر المیزان را ـ برای همایش مؤسسه داشتند.

آقای مهدوی‌زادگان: این تعارضی ـ که به نظرم می‌رسد ـ ممکن است قابل حل باشد، این است که مرحوم علامه درست است که اینجا آمده و گفته که ولایت به معنای قرب و محبت نیست، اما این باز نفی آن بحث رسالت و ولایتشان را نمی‌کند. در واقع، به نظر می‌رسد علامه می‌خواهند این‌طور بفهمند که خود این ولایت یک حقیقتی دارد. یعنی ولایت به معنای سرپرستی حقیقتی دارد که ما باید این حقیقت را در همان عالم تکوین ببینیم. طبق آن دستگاه، [ولایت] به خود خداوند می‌رسد. یعنی ولایت خداوند، ولایت تکوینی به این معناست. شاید بشود گفت همان معنای رب است. یعنی حقیقت ولایت سیاسی همان رب است که به خداوند می‌رسد. در واقع این‌طوری این تعارض حل می‌شود. خب، اگر این‌طور باشد، درواقع یک نقدی بر عرفا هم هست. ازاین‌جهت که شما ولایت به این معنا، یعنی به معنای سرپرستی را در عرفان نظری کار نکردید. ازاین‌جهت در عرفان نظری می‌توانیم آن را به‌دست بیاوریم. اما آن چیزی که به نظرم در این گروه فلسفه سیاسی خیلی مهم است، این است که ملاحظه فلسفه سیاسی غرب اینجا توجه مهمی به ما می‌دهد. فلسفه سیاسی غرب اساساً آمده همان خود عالم اعتبار را

اصالت داده؛ اینکه کلاً آن ارتباط حقیقت دارد. آن را کلاً قطع کـرده و جـدا کـرده است. سکولاریزم همین است دیگر. آمده این تفکیک را کرده و ایـن را انجـام داده است. الآن هم که دارد نفی ذات‌گرایی می‌کند. اما در نگاه فلسفه سیاسی اسلامی یا دینی خلاف آن است. یعنی اتصال وجود دارد. یعنی آن ولایت سیاسی باید وصـل بشود به آن ولایت تکوینی. یعنی ازاین‌جهت در واقع مرحوم علامه به نـوعی یـک نقد فلسفه سیاسی غرب هم کرده است. یعنی هم عرفا را از یک طرف نقد کرده و هم از این طرف نقدی به [فلسفه غرب]. یعنـی الآن مرحـوم علامـه در واقـع یـک راهی را برای فلسفه سیاسی باز کرده و دارد می‌گوید اگر این فلسفه سیاسی اسـلام در جهان امروز بخواهد شکوفا بشود باید در این مسیر دیده بشود؛ در این ارتباط و این اتصال آن امر اعتباری و حقیقی. در این مسیر مـا بایـد بـرویم بـه سـمت فهـم فلسفه سیاسی اسلام و فکر هم می‌کنم کـه یکـی از دلایلـی کـه همـین جریانـات عرفی‌گرایان سکولار یا روشن‌فکرها با این شدت دارنـد مخالفتشـان را بـا بـا ایـن ساحت سیاسی فقه شیعه امامیه نشان می‌دهند ـ به نظرم ـ در این قضیه است. یعنی آنها این را خوب متوجه شده‌اند که الآن دارد یک اتفاقی می‌افتد و آن هم این است که فلسفه سیاسی دارد دوباره به اصل خودش اتصال پیدا می‌کند و اینها این را یک خطری برای فلسفه سیاسی سکولار می‌دانند و ریشه تمام این تنافرها و مخالفت‌ها به نظرم در این است. بنابراین دستاورد این بحث به نظرم همین است کـه مـا بایـد فلسفه سیاسی اسلامی را در همین راستا ببینیم. یعنی همواره باید عمـق ولایـت را ببینیم. یعنی باید شاهد حقیقت این ولایت سیاسی باشیم.

آقای نجف لک‌زایی: این حقیقت ولایت الهیه است که شما می‌گویید.

آقای مهدوی‌زادگان: بله. یعنی یک کسی این را کار نکرده است.

آقای نجف لک‌زایی: ولی خصوص ولایت آن دو طرف آن است دیگـر. یعنـی ممکن است اتصالش در همان سکولاریزم باشد. آنجا هم ولایت اسـت، نـه اینکـه آنجا نباشد.

آقای صدرا: هست. آنجا هم هست.

آقای مهدوی‌زادگان: آنجا دیگر اعتباری می‌دانند. یعنی امر سکولار دیگر بـه آن حقیقت فکر نمی‌کنم برگرداند. اصلاً ماکیاول همین کار را کرد. یعنی آمد فلسـفه را از حقیقت جدا نمود و آن را قراردادی کرد.

آقای نجف لک‌زایی: مثل امام است؛ ائمه کفـر، ائمـه حـق. یعنـی شـما بتوانیـد این‌قدر این همه مطلب را روی دوش دین فقط بگذارید سخت است.

آقای مهدوی‌زادگان: خب، من بر اساس دستگاه علامه دارم عرض می‌کـنم کـه می‌گوید همه چیز یک حقیقتی دارد.

آقای نجف لک‌زایی: اگر دلالت مطابقی داشته باشد بله. اما اینجا دلالت مطابقی ندارد، می‌دانید. یعنی شما باید زور بزنید که تأویل ببرید.

آقای مهدوی‌زادگان: اگر این‌طور باشد، پس آن تعارض بـاز بـه حـال خـودش باقی می‌ماند.

آقای نجف لک‌زایی: عرض کردم، مسئله حل نمی‌شـود. لـذا بایـد یـک مقـدار بیشتر کار کرد. شاید هم یک نقطه‌ای جابه‌جا شده باشد.

آقای رضوانی: در مبنای قرآنی هم اساساً این مسئله ولایت و اینهـا در حقیقـت فقط بار معنایی مثبت ندارد. بلکه می‌تواند مثبت یا منفی باشد: «اولیاءهم الطاغوت». آنجا هم اتفاقاً این نکته را درست فرمودید. یعنی عمدتاً در قـرآن ولایتـی کـه دارد استفاده می‌شود ـ چه بعد منفی آن و چـه بعـد مثبـت آن ـ بیشـتر همـان زعامـت سیاسی است.

آقای نجف لک‌زایی: آقای دکتر احمد احمدی را خدا رحمت کند. ایشان فرمود که وقتی جلد اول المیزان چاپ شد، من نگاه کردم و دیدم خیلـی غلـط دارد. بعـد رفتم خدمت علامه و گفتم: آقا خب کسی نیست به من کمک کنـد. گفـت مـن از ملایر رفته بودم. پا شدم رفتم خدمت ایشان و گفتم آقا من کمکتان می‌کـنم. گفـت خدا خیرتان بدهد. گفت که من شروع کردم [به نظارت]. من یادم رفته. بایـد یـک

جایی ثبت شده باشد این خاطرات ایشان. گفت من کمک می‌کردم تا من نمی‌دیدم نمی‌رفت به چاپ‌خانه. لذا اغلاط در آثار علامه هست.

آقای مهدوی‌زادگان: آقای دکتر، این اغلاط قبول. ولی این جمله است. عبـارت سه خطی هم است.

مقصود از لوازم عامه در برهان‌های «انّی» از نظر علامه طباطبایی

- **گروه علمی معرفت‌شناسی**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین حسن معلمی
- **حاضرین:** حجج اسلام والمسلمین محمدعلی خزائلی، عسکری سلیمانی امیـری، حسـین شهسواری، سید اباذر نبویان وآقایان دکتراسحاق طاهری و دکتر حسن عبدی

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین عسکری سلیمانی امیری

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۶

حجت‌الاسلام والمسمین عسکری سلیمانی امیری متولد ۱۳۳۷ و دارای مدرک سطح ۴ از حوزه علمیـه قـم شد. 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؛ معیـار دانـش؛ 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 طباطبـایی و آیت‌الله مصباح یزدی درباره معقول ثانی فلسفی و رابطه آن با وجود ربطی»؛ «پیراستگی برهـان صـدیقین علامه طباطبایی»؛ «تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی 1»؛ «یقـین ناتمـام (مـدل جدیـدی از معرفت شناسی)»؛ «حقیقت قضیه حقیقیه و نسبت آن با وجود موضوع»؛ «وجود کامل مطلق»؛ «اثبـات عقلـی کامل مطلق و نقد و بررسی بعضی از ادله ناکافی»؛ «شهود خدا برهان خدا»؛ «تقریر برهان صدیقین سـینوی به روش منطق صوری جدید».

آقای سلیمانی: بسم الله الرحمن الرحیم. عنوان بحثی که در پیامک آمده، با آنچه که می‌خواهم امروز بیان کنم کمی متفاوت است. عنوان بحث امروز این است: «انسداد برهان لمّی و إنّی در فلسفه اولی به جز "إنّی مطلق" از طریق ملازمات عامه از نظر علامه طباطبایی». برهان إنّی و لمّی صور مختلفی دارد. علامه همه را در فلسفه اولی نفی می‌کند و فقط یک مدل إنی مطلق ـ و نه هر إنی مطلق ـ را می‌پذیرد. ایشان تنها برهان إنی مطلقی را که نوع رابطه بین اوسط اکبر از نوع ملازمات عامه باشد می‌پذیرد. جناب علامه در ابتدای نهایةالحکمه (یعنی در مدخل نهایةالحکمه) این نکته را می‌فرماید که: «أنّ کون موضوعِها أعمَّ الأشیاء یوجب أن لایکون معلولا لشيء خارج منه، إذ لا خارجَ هناك، فلا علّةَ له». چون وجود خارج ندارد، وجود علت هم ندارد. نتیجه این می‌شود: «فالبراهین المستعملة فیها لیست ببراهین لِمّیة؛ براهینی که استعمال می‌شود، برهان لمی نمی‌تواند باشد»؛ چون وجود علت ندارد. اشکالات این ادعا بعداً می‌آید. ببینیم اشکالات در چه جهتی است و چه پاسخی می‌توان داد؟ اما راجع به برهان إن می‌فرماید:

«و أما برهان الإن فقد تحقّق في کتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلی العلّه (که این نوعی برهان إن است که دلیل نامیده می‌شود) لا یفید یقیناً».

دو مدل دیگر هم از برهان إنّی مطلق وجود دارد که یکی دو معلول علة واحده و دیگری متضایفان که ریشه در علیت از نوع دلیل دارد. یعنی آن دو هم به‌گونه‌ای به دلیل بر می‌گردند. اگر دلیل معتبر نباشد، اینها هم معتبر نیستند. لذا علامه در این متن به آن دو اشاره نمی‌کند و نتیجه‌ای که علامه می‌گیرد این است:

«فلا یبقی للبحث الفلسفي إلاّ برهان الإنّ الذي یعتمد فیه علی الملازمات العامة فیسلک فیه من اخد المتلازمین العامین الی الآخر».

بنابراین اگر در برهان انّ بر ملازمات عامه تکیه کنیم، به یقینی می‌رسیم و برهان خواهیم داشت. ولی آن دسته برهان‌های إن مطلقی که از نوع ملازمات عامه نیستند، مفید یقین نیستند.

بنابراین بحث ما این است که چرا از نظر علامه برهان لم در فلسفه اولی راه ندارد و چرا همه برهان‌های إنی مطلق و دلیل در فلسفه نفی می‌شود؛ مگر نوعی إنی مطلقی که در آن از ملازمات عامه استفاده شده باشد؟ همچنین مقصود از ملازمات عامه چه چیزی است که در هر مسأله‌ای از مسائل فلسفی اگر برهان اقامه شد باید از ملازمات عامه استفاده شود؟

استدلال علامه بر انسداد برهان لم در فلسفه اولی

انسداد برهان لم در فلسفه اولی ادعای علامه است و دلیل ایشان هم این است که فلسفه اولی موضوع آن موجود "بما هو موجود" است و محمول آن هم باید عین موضوع آن باشد؛ چون اگر محمول فلسفه اولی غیر موضوع باشد (یعنی غیر موجود باشد)، مقابل موجود خواهد بود و مقابل موجود عدم و معدوم است. محمولات در فلسفه اولی که نمی‌شود عدم و معدوم باشند. از اینجا نتیجه می‌گیرد که برهان لمی ندارد. حال محمول فلسفه اولی ممکن نیست که عدم باشد و باید مصداقاً عین موضوع باشد. بنابراین ثبوت محمول نمی‌تواند دارای حد وسطی باشد و علت برای ثبوت محمول برای موجود باشد که این دو مصداقاً یک چیزند. بنا

بر اصالت‌الوجود، حقیقت هستی موضوع فلسفه است و همین حقیقت هستی احکامی دارد که خالی از حقیقت هستی نیست، بلکه عین حقیقت هستی است. عین حقیقت هستی چهره‌هایی دارد که احکام آن به‌حساب می‌آیند و این چهره‌ها جز هستی چیزی دیگری نیست و چون هستی علت ندارد، محمول‌های هستی دارای علت نیستند تا با برهانی که حد وسط آن علت محمول هستی‌ست، برای موضوع باشد. این بیانی است که حضرت علامه در اینجا دارد.

در این بیان، هم حضرت استاد مصباح و هم جناب استاد فیاضی مناقشه دارند در اینکه برهان لمی در فلسفه نمی‌آید. اما جناب استاد عشاقی در شرح نهایه خود اشکال استاد مصباح را پاسخ می‌دهد و دفع می‌کند. حالا باید دید اشکال استاد مصباح پس از استاد فیاضی چیست؟ بعد از آن هم پاسخ آقای عشاقی چیست؟ و آیا پاسخ دفع‌کننده اشکال هست یا خیر؟

اشکالات استاد مصباح بر استدلال علامه

اشکال اول

اشکال استاد مصباح این است که فرض می‌گیریم برهان در منطق به لمّی و إنّی تقسیم می‌شود و إنّی را هم به إنّی مطلق و إنّی دلیل تقسیم می‌کنند. علامه هم این تقسیمات را قبول دارد. برهان لمّی را این‌گونه در نظر می‌گیریم: «حد اوسط علت ثبوت محمول (حد اکبر) برای موضوع (حد اصغر)، نه علت ثبوت ذات حد اکبر». استاد مصباح اینها را مفروض می‌گیرد که علامه هم مقصودش از برهان لمی همین است. اگر اینها مفروض در بیان علامه نباشد، باید مبنای علامه را نقد و بررسی کنیم. یعنی بحث منطقی محض که برهان لمّی چه معنایی دارد؟ وقتی علامه در کتاب «البرهان» برهان إنّی و لمّی را توضیح می‌دهد، همان تعریفی را می‌پذیرد که متعارف منطقیون مطرح کرده‌اند. بنا بر مبنای مشهور از برهان لمّی و إنّی، استاد مصباح سه اشکال بر علامه دارد:

اشکال اول این است که اگر برهان لمّی، طبق مبنا حد اوسط علت ثبوت الاکبر للاصغر باشد نه علت ثبوت ذات الاکبر، در این صورت می‌توانیم بگوییم برهان لمّی در فلسفه راه پیدا می‌کند؛ چون اگر محمول مسئله فلسفی خود وجود موضوع بود، وجود موضوع در فلسفه علت ندارد. اما اگر ثبوت محمولی برای موضوع باشد، چه اشکالی دارد که این محمول با یک علتی برای موضوع ثابت شده باشد.

آقای خزائلی: ثبوت اعم از وجود باشد؟

آقای سلیمانی: خیر، به معنای همان وجود. احکام وجود را می‌گوییم. احکام وجود نمی‌تواند از سنخ غیر وجود باشد. منتها اشکالی ندارد احکام وجودی که برای موضوع ثابت می‌شود، واسطه علّی داشته باشد که این واسطه علّی محمول را برای موضوع اثبات کند نه اصل وجود موضوع را؛ چون حد وسط می‌تواند ثبوت الاکبر للاصغر باشد. بنابراین از نظر استاد مصباح در فلسفه اولی می‌توان مسئله‌ای داشت که محمول برای موضوع دارای علت باشد. به عبارت دیگر، ثبوت نعتی حد اکبر برای اصغر، معلول علتی باشد. این اشکال اول آقای مصباح است.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که ما فرض می‌کنیم بیان علامه تام باشد که موجود مطلق ـ که موضوع فلسفه است ـ علت‌بردار نیست. اما چه اشکالی دارد موجود مطلق که موضوع فلسفه است، حصه‌ای از آن ـ مثلاً ـ وجود ممکن یا مرتبه‌ای از آن، بنا بر تشکیک وجود غیر از اعلی مرتبه برای موجود مطلق ثابت باشد یا برای همین حصه ثابت باشد. حکم این حصه که بر این حصه بار می‌شود، دارای حد وسطی باشد که آن حد وسط فقط علت در مقام اثبات نباشد، بلکه علت در مقام ثبوت باشد و برهان از نوع لمّی باشد. پس اگر معقول است که موجود مطلق در فلسفه دارای مراتب و حصص باشد، چه اشکالی دارد حکم این حصه به علت حصه

دیگری برای موجود ثابت باشد و همان حصه حد وسط قرار گیرد؟ پس معقول است که حصه‌ای از وجود برای موجود به علت حصه‌ای دیگری و با حد وسط قرار گرفتن آن به ثبوت برسد. ازاین‌رو برهان لمّی راه می‌یابد.

آقای طاهری: علت هم باشد؟

آقای سلیمانی: بله. حصه علت برای حصه‌ای دیگر باشد و علت میانجی شود و حصه را برای موجود به برهان لمی اثبات کند.

اشکال سوم

اشکال سومی که استاد مصباح مطرح می‌کند این است که در "الاهیات بالمعنی الاخص"، طبق مبنایی الاهیات بالمعنی الاخص را علم مستقلی در مقابل فلسفه اولی ندانیم که علامه هم آن را مندرج در فلسفه اولی می‌داند؛ هر چند استاد مصباح الهیات بالمعنی الاخص را جزء فلسفه اولی نمی‌داند. بلکه آن را مانند علم‌النفس، علم مستقل به حساب می‌آورد. به هر حال، استاد مصباح بر اساس مبنای علامه طباطبایی می‌گوید کسی که این مبنا را قبول دارد «که الاهیات بالمعنی الاخص علم مستقلی نیست، بلکه جزء فلسفه اولی است»، می‌توانیم بگوییم که صفات فعلیه خدای تبارک و تعالی را با صفات ذاتیه‌ای که عین ذات اوست به برهان لمّی اثبات می‌کنیم. بنابراین حد اصغر ذات خداست و حد اوسط صفت ذاتیه خداست و حد اکبر صفت فعلیه برای حد اصغر است و صفت ذاتیه علت صفات فعلیه‌اند. پس برهان دراین‌صورت لمّی است و در فلسفه راه پیدا می‌کند. این سه اشکالی است که استاد مصباح در تعلیقات بر نهایه، بر علامه دارند.

تقریر استاد فیّاضی از استدلال علامه

جناب استاد فیاضی هم چند اشکال مطرح می‌کند؛ به‌علاوه تبصره‌هایی که در بیان علامه نیامده است را نیز متذکر می‌شوند. می‌فرماید بیان و ادعای علامه مبتنی بر دو مطلب است: اول این مسئله است که عرض ذاتی بایستی مساوی با موضوع علم

باشد. یعنی در علوم که به دنبال عرض ذاتی هستیم، طبق مبنای علامه محمول باید مساوی موضوع باشد، نه اعم از موضوع و نه اخص از آن. این مبنایی است که علامه آن را پذیرفته و تفصیل آن را در بحث‌های فلسفی در جلد اول اسفار در موضوع فلسفه اشاره فرمودند. پس نکته اولی که علامه به آن التزام دارد و بر اساس آن در اینجا می‌گوید برهان لمّی در فلسفه راه ندارد، این است که محمول فلسفه نمی‌تواند عام‌تر یا خاص‌تر از موضوع فلسفه باشد. عام‌تر که خیلی واضح است؛ چون موضوع موجود مطلق است. عام‌تر از موجود مطلق معقول نیست. علامه می‌فرماید اخص می‌تواند به حسب ظاهر محمول مسائل فلسفه اولی باشد؛ مانند احکام تقسیمی وجود. اما محمول به راستی این قسم و آن قسم نیست. این قسم و مقابل آن دوتایی به‌صورت محمول مردد برای موضوع ثابت‌اند. پس این التزام را علامه دارد که محمول اعم یا اخص از موضوع فلسفه نمی‌تواند باشد. بنابراین در آن احکامی که احکام تقسیمی هستند، محمول خود آن قسم خاص نیست. آن قسم و بدیل و مقابل آن با هم مجموعاً محمول برای موجود مطلق هستند. بعد از اینکه استاد فیاضی این نکته را اشاره کردند، نکته دومی را هم در اینجا اضافه می‌کنند و آن این است که علیت باید در بیان علامه اعم از علیت خارجی و علیت تحلیلی باشد. نکته دوم را خود استاد فیاضی قبول دارند. اصل اینکه بحث برهان لمی حد وسط آن می‌تواند علیت تحلیلی باشد، از نظر حکما اشکالی ندارد. اما اینکه دایره و سعه این ادعا تا چقدر است و اینکه آیا می‌شود هر چیزی را علت قرار داد و گفت از نوع علیت تحلیلی است، حتی در باب صفات خدا هم بگوییم بعضی از صفات برای برخی از صفات دیگر علیت تحلیلی دارند؛ مثلاً حیات علیت تحلیلی داشته باشد برای اثبات علم و اثبات قدرت. استاد فیاضی ـ اگر اشتباه نکنم ـ این مثال را در علیت تحلیلی می‌زند. آیا اینکه علیت تحلیل شامل صفات الهی هم می‌شود، جای تأمل دارد. ولی اجمالاً همه علیت تحلیلی را قبول دارند. امکان ـ مثلاً ـ با چند واسطه علت برای حدوث است. وقتی امکان را تحلیل کنیم، به عناوینی دسترسی

پیدا می‌کنیم که آن عناوین نسبت به امکان معلول‌اند. به این معنا علیت تحلیلی اجمالاً در حوزه مباحث فلسفی مقبول است.

اشکال استاد فیّاضی بر استدلال علامه

حال اشکال استاد فیاضی این است که می‌گوید از نظر ما مسائل فلسفه می‌تواند قسمی از وجود مطلق باشد. یعنی محمول اخص از موضوع باشد. درحالی‌که علامه طبق مبنا می‌گوید من این مبنا را قبول ندارم. در واقع، اشکال استاد فیاضی، با یکی دو تبصره‌ای که دارد، به اشکال آقای مصباح بازگشت می‌کند که می‌شود برای موضوع مسئله فلسفی برهان اقامه کرد که حکم و محمول آن اخص از موضوع فلسفه باشد. استاد فیاضی می‌فرماید با توجه به این نکته، ورود برهان لمی به فلسفه مجال واسع دارد و با توجه به اینکه علیت شامل تحلیلی هم می‌شود، می‌توان گفت که محمول فلسفه اولی اخص از موضوع آن باشد.

پاسخ استاد عشّاقی به اشکال استاد مصباح

جناب عشاقی در شرح نهایةالحکمه دارند که برخی از مطالب ناظر به تعلیقات استاد مصباح است. اگر بیان استاد از نظر او مورد قبول تلقی نشده باشد، اصل اشکال استاد را مطرح می‌کند و پاسخ آن را ذکر می‌کند و به احترام استاد مصباح نامی از ایشان نمی‌آورد. نظر جناب عشاقی این است که مدعای علامه در اینکه برهان لمّی در فلسفه راه ندارد، درست است. چون محمول مسئله فلسفی عین موضوع آن است که همان موجود مطلق باشد. بنابراین ورای موجود مطلق عدم است. اگر برهان لمی در فلسفه راه یابد باید محمولی که وجود است دارای علتی باشد که غیر وجود باشد و غیر وجود یعنی عدم باید بین موضوع و محمول مسئله فلسفی میانجی شود. جناب عشاقی استدلالی برای مدعای علامه می‌آورد و در آن استدلال نشان می‌دهد که محمول عین موضوع است. اگر ثابت شود که محمول عین موضوع است، برهان ایشان تام است. می‌گوید وقتی من نشان دادم که

محمول عین موضوع است، تمام سه اشکال آقای مصباح برطرف می‌شود. یعنی آقای مصباح محمولی را نشان می‌دهد که عین موضوع نیست. پس نیاز به حد وسط دارد و آن حد وسط می‌تواند از نوع علت واقعی باشد. وقتی آقای عشاقی بتواند نشان دهد که محمول نمی‌تواند عین موضوع نباشد، بلکه حتماً عین موضوع است، با استدلالی که می‌آورد، سه اشکال آقای مصباح خود به خود منتفی می‌شود. بیان استاد فیاضی هم اشکال جدیدی نبود. بنابراین همه اشکال‌ها برطرف می‌شود. وقتی نشان داده شود برهان لمی راه ندارد؛ خواه حد وسط را اعم از علیت تحلیلی بدانیم و خواه ندانیم. استدلال آقای عشاقی این است که ثبوت محمول موجود مطلق، عین ثبوت موجود مطلق است. یعنی محمول مصداقاً عین موضوع فلسفه است، نه ثبوت مغایر با ثبوت موجود مطلق.

می‌گوید محمول مفهومش ممکن است عین مفهوم موضوع نباشد، اما مصداقاً وجود محمول عین وجود موضوع است؛ چون عینیت است. اگر موضوع هیچ علتی ندارد ـ که ندارد ـ محمول آن هم چون عین همان است، معقول نیست که علتی داشته باشد. پس ادله‌ای که در حوزه فلسفه می‌خواهیم بیاوریم، حتماً باید غیر لمی باشد. حالا غیر لمّی چیست، بحث بعدی است.

اما استدلال جناب عشاقی می‌گوید اگر محمول مغایر و مقابل ثبوت مطلق باشد، آن مغایر عدم است و عدم معقول نیست که محمول موجود باشد. بنابراین محمولات موجود مطلق باید همان موجود باشد. ازاین‌رو محمول برای موضوع علت نخواهد داشت؛ چون محمولات آن نمی‌تواند عدم باشد و وقتی عدم نشد، باید همان وجود مطلق باشد. بنابراین نباید ثبوت این محمول برای موضوع دارای علت باشد؛ چون اگر محمولات برای موضوعاتشان ـ که عین خود موضوع مطلق است ـ علت داشته باشند، باید خود موضوع هم علت داشته باشد. موضوعی که ـ به فرض ـ علت ندارد. یعنی چیزی که علت ندارد را دوباره فرض کنیم که علت

دارد و این تناقض و خلاف فرض است. بنابراین اشکال اول استاد مصباح منتفی می‌شود و با انتفای اشکال اول، نتیجه می‌گیرد که باید محمولات فلسفه مساوی با موضوع باشند. وقتی مساوی شدند، اشکال دوم و سوم که بر اساس احتمالاتی محمول‌های اخص را به برهان لمی برای موضوع اثبات می‌کند، منتفی می‌شود. با منتفی شدن سه اشکال استاد مصباح، اشکال استاد فیاضی هم منتفی است؛ چون بیان استاد فیاضی هم این است که محمول می‌تواند اخص از موضوع مطلق باشد. در نتیجه ممکن است یک علتی در مقام ثبوت، محمول اخص را برای موجود مطلق اثبات کند و برهان هم از نوع برهان لمی باشد.

ملاحظه‌ای بر استدلال استاد عشّاقی

ما در اینجا ملاحظه‌ای در استدلال آقای عشاقی داریم که استدلال ایشان نمی‌تواند مدعای علامه را تأیید کند؛ گرچه مدعای علامه را بر اساس مبانی که خواهم گفت می‌پذیرم. در نتیجه مدعای جناب عشاقی را هم می‌پذیرم. اما دلیلی که بتواند مدعای علامه و آقای عشاقی را ثابت کند، آن چیزی نیست که جناب عشاقی در اینجا مطرح کردند. باید به دنبال دلیل دیگری بود. استدلال آقای عشاقی با این مشکل روبه‌روست که هر چند بیرون از موجود مطلق عدم هست و این هم واضح است که عدم با موجود مطلق قابل جمع نیست، اما چیزی که موجود مطلق نباشد، لزوماً عدم نیست. ممکن است بیرون موجود مطلق عدم باشد و ممکن است موجود مقید باشد. اتفاقاً استاد مصباح در اشکال دوم و سوم می‌خواهد بگوید محمول موجود مقید است و می‌تواند محمول موجود مقید برای مرتبه‌ای از موضوع اثبات شود. شما نشان دادید که محمول نمی‌تواند از سنخ موجود مطلق نباشد. اما نشان ندادید که باید از سنخ موجود مطلق باشد. بنابراین محمول می‌تواند طبق ادعا موجود مقید باشد. با این وصف، استدلال جناب عشاقی دافع اشکالات سه‌گانه آقای مصباح نمی‌تواند باشد.

تبیین ادّعای علامه پیرامون موضوع مسئله فلسفهٔ اولی

اما همان‌طورکه استاد فیاضی اشاره کردند، بیان علامه به‌راستی مبتنی بر این است که محمول و عرض ذاتی باید مساوی با موضوع باشد. از نظر علامه موضوع مسائل فلسفه موجود مطلق است، نه اخص از آن. از این طرف، همواره هر مسئله‌ای از مسائل فلسفی به اعتقاد من اختصاص به مسئله فلسفی ندارد. بحث ما در اینجا راجع به مسائل فلسفه اولی است. در هر علمی همین‌طور است. موضوع و مسئله هر علمی نمی‌تواند اخص از موضوع علم باشد. اگر اخص شد، برهان لمی در آن جاری می‌شود. اما مسئله مسئله آن علم نیست. حال آیا اگر اخص از موضوع فلسفه، موضوع یک مسئله‌ای قرار گرفت، این موضوع اخص می‌تواند علت داشته باشد؟ علامه این را نفی نمی‌کند. علامه می‌گوید موضوع مسئله را ببینید موضوع چه علمی است تا بگوییم برهان لمّی در آن جاری می‌شود یا خیر. می‌گوید موضوع مسئله من، موضوع فلسفه اولی است. پس موضوع مسئله باید موجود مطلق باشد، بدون هیچ قیدی. چنین موضوعی هر محمولی که بر آن بار شود، اولاً باید مساوی با موضوع باشد و ثانیاً ثبوت چنین محمولی برای موضوع دارای علت نیست. بنابراین علامه حساب شده صحبت می‌کند و می‌گوید موضوع مسئله فلسفهٔ اولی نمی‌تواند محدودتر از موضوع فلسفه اولی باشد.

ابن‌سینا و نوع منطق‌دانان می‌گویند موضوع مسئله علمی، یا موضوع همان علم است یا نوعی از موضوع آن علم است یا عرض ذاتی موضوع علم است و یا عرض عارض ذاتی موضوع علم است. نسبت موضوع علم با موضوع مسئله آن علم، بالغ بر هشت مدل در نظر می‌گیرند. اما علامه می‌گوید باید موضوع مسئله به گستردگی موضوع علم باشد. برای موضوع مسئله نمی‌توان حالات مختلف در نظر گرفت. اگر دایره موضوع قدری محدودیت پیدا کند، دیگر مسئله آن علم نیست. ممکن است قضیه‌ای فی نفسه مسئله باشد؛ مثلاً آیا واجب‌الوجود عالم بالذات است یا خیر؟ این، فی نفسه مسئله است. اما پرسش این است که آیا این

مسئله جزء مسئله فلسفه اولی است؟ علامه می‌گوید خیر. مادامی که موضوع واجب است، مسئله فلسفه اولی نیست. در فلسفه اولی اگر موضوع را موجود مطلق قرار دادی، مسئله فلسفه اولی است. اگر پرسش را روی موجود ممکن ببریم، این پرسش فی نفسه مسئله است. اما مسئله در فلسفه اولی نیست و به بیان علامه در فلسفه اولی جایگاهی ندارد.

آقای نبویان: آیا علامه تصریح می‌کند که الهیات بالمعنی الاخص جزء فلسفه نیست؟

آقای سلیمانی: نه. الهیات بالمنع الاخص را جز فلسفه می‌داند. لذا کل بخش واجب به اضافه مقابلش، یعنی بخش ممکن مجموع دو تایی موضوع فلسفه اولی هستند. مجموع احکام دو تایی به نحو مرددةالمحمول عرض ذاتی موجود مطلق‌اند. محمول‌ها را به‌صورت مرددةالمحمول به هم گرده بزنیم تا بشود عرض ذاتی موضوع. آری، ما جدا جدا بحث می‌کنیم، ولی بحث فلسفی در واقع ترکیبی از این دوتاست.

حالا با توجه به این نکته، بازگشت اشکال استاد مصباح و استاد فیاضی به علامه طباطبایی این است که موضوع و مسائل فلسفه می‌تواند اخص باشد. همان‌طورکه استاد مصباح اشاره کردند، چه اشکالی دارد که موضوع مسئله مرتبه‌ای از وجود مطلق باشد یا حصه‌ای از وجود مطلق باشد؟ روشن است که وقتی موضوع حصه شد، دایره‌اش محدودیت دارد. پس می‌شود اخص مرتبه‌ای از وجود تشکیکی باشد و حکم خاصی داشته باشد، با یک حد وسطی که علت برای این حکم برای موضوع است ثابت باشد. اما علامه نمی‌پذیرد که موضوعِ فلسفه اولی اخص از موجود مطلق باشد. او نمی‌گوید که اخص از موجود مطلق فی نفسه مسئله نیست. بلکه می‌گوید مسئله فلسفه اولی نیست. پس تا حال توانستیم تصویر درستی از مدعای علامه ارائه بدهیم. پس از یک‌سو استاد علامه طباطبایی می‌گوید که موضوع مسئله فلسفه اولی باید موجود مطلق باشد و از سوی دیگر، شاگرد

می‌گوید که اگر موضوع وجود مطلق، حصه داشته باشد یا موضوع دارای مراتب باشد، اشکال ندارد که موضوع مسئله فلسفه اولی حصه یا مرتبه باشد. باید ببینیم کدام‌یک از این دو تا مدعا با توجه به ضوابط منطقی که موضوع مسائل و علم را بررسی می‌کنند، سازگار است. هر کدام بود باید همان را بپذیریم.

بررسی منطقی عرض ذاتی موضوع فلسفه طبق دیدگاه علامه

برای اینکه بتوانیم به مرحله داوری برسیم، این نکته را باید بگوییم که اساساً مسائل در هر علمی برای آن است که محمولاتی که عرض ذاتی موضوع علم‌اند را برای موضوع آن ـ باواسطه یا بی‌واسطه ـ اثبات کنیم. اگر حد وسط علت ثبوتی باشد، برهان لمی است. اما اگر صرفاً علت اثباتی باشد، برهان إنی است. منطق‌دانان می‌گویند حد وسط می‌تواند عرض ذاتی باشد یا می‌تواند ذاتی مقوم باشد. حالا عرض ذاتی چیست؟ عرض ذاتی آن است که موضوع در حد محمول اخذ شود. اما حالا در حد محمول موضوع مسئله بیاید یا موضوع علم؟ فلاسفه می‌گویند موضوع علم بیاید.

اما معنای ذاتی در عرض ذاتی یعنی چه؟ یعنی عرض غریب نباشد. یعنی بیگانه نباشد. یعنی اینکه موضوع مقتضی محمول باشد؛ اقتضای اعم از اقتضا و استدعای صرف به این علت که ممکن است نوع موضوعات مقتضی برای محمول باشد. اما در خصوص بعضی از موارد موضوعی که این حکم عرض ذاتی برای آن بار می‌شود، علت و مقتضی نیست؛ مثل وجود خدا که شما وجود خدا و صفات ذاتیه را اثبات می‌کنید. اما آیا موضوع که ذات واجب است، مقتضی محمول است یا صرفاً از او جدایی ندارد؟ موضوع و محمول به‌لحاظ مصداق، عینِ هم هستند. موضوع مقتضی محمول نیست، اما استدعا به معنای عام صادق است.

اما عرض ذاتی موضوع علم چگونه مشخص می‌شود؟ برخی گفته‌اند عرض ذاتی یعنی اینکه با وجود موضوع این علم این محمول ثابت است و با نبودش این

محمول ثابت نیست. و الا اگر موضوع علم در این محمول به نحو اقتضا یا استدعا نباشد، بلکه اعم‌تر از این علم باشد، ربطی به این علم ندارد و باید در علم دیگر با موضوع خاص خودش بحث شود و یا نه این موضوع به اعتبار نوع خاصش این اقتضا را دارد. پس خود آن موضوع این اقتضا را ندارد. پس چرا در این علم بحث می‌شود. باید در علم پایین‌تر با موضوع خاص خودش بحث شود و اینکه منطق‌دانان می‌گویند موضوع در حد محمول باید اخذ شود، به این دلیل است که می‌خواهد عرض ذاتی موضوع علم باشد. یعنی اینکه عرض ذاتی به این معناست که: «یوضع بوضع الموضوع و یرفع برفع الموضوع».

اگر قرار باشد موضوع علم مساوی با محمول همان علم باشد، می‌گوییم وضع این موضوع محمول به همراه دارد؛ همان‌طور که رفع موضوع آن محمول را به همراه ندارد. برای اینکه ذات این موضوع به‌گونه‌ای است که مقتضی وجود محمول است درصورتی‌که باشد. مقتضی نبود محمول است، درصورتی‌که نباشد. اما اگر موضوع اخص باشد، مایوضع بوضعه صادق است، اما مایرفع برفعه صادق نیست. ولی اگر موضوع اعم باشد، مایوضع بوضعه صادق نیست، ولی مایرفع برفعه صادق است. زمانی عرض، عرض ذاتی موضوع است که دو تا خصوصیت را باهم داشته باشد: «مایوضع بوضعه و ما یرفع برفعه». اگر این‌طور باشد، دیگر امکان ندارد محمول اخص از موضوع باشد یا موضوع اخص از محمول باشد. اما اگر محمول اعم باشد و از مقومات باشد (مانند جنس نسبت به موضوع) اشکالی تولید نمی‌کند. منتهی اشکال از این طرف است که موضوع در خصوص عرض ذاتی نمی‌تواند اعم و اخص باشد؛ کما اینکه عرض ذاتی هم نمی‌تواند اعم و اخص از موضوع باشد. اما اگر محمول مقوم باشد، اعم اشکالی ندارد اما اخص در ناحیه محمول، حتی در مقوم هم ممکن نیست.

پس روشن شد که اگر موضوع فلسفه موجود مطلق است، عرض ذاتی بر اساس

ضوابط منطقی آن است که: یوضع بوضعه و یرفع برفعه. یعنی یوضع المحمول بوضع موضوع‌العلم، و یرفع المحمول برفع موضوع‌العلم. اگر موضوع اخص باشد، یوضع المحمول بوضع موضوع‌العلم نیست، ولی یرفع موضوع‌العلم است. اگر اعم باشد ـ صرف نظر از اشکالات دیگر ـ می‌گوییم یوضع المحمول بوضع موضوع‌العلم صادق نیست، گرچه یرفع المحمول برفع موضوع‌العلم صادق است. اگر این بیان را بپذیریم که بر اساس ضوابط منطقی باید این را بپذیریم، بیان علامه تام بوده و نقدها قابل دفع است.

البته این را اشاره کنیم که شاید ابن‌سینا و ملاصدرا بیان علامه را نداشته باشند. ملاصدرا نقدی بر دوانی دارد که باید بررسی کنیم که آیا با این بیانی که علامه دارد یکی است تا اشکال ملاصدرا بر دوانی اشکال بر علامه هم باشد یا خیر. به نظر می‌رسد بیان دوانی با بیان علامه یکی باشد. دوانی به ابن‌سینا طعنه می‌زند و ملاصدرا از ابن‌سینا دفاع می‌کند و طعنه دوانی را نمی‌پذیرد. بنابراین اشکال دوانی بر ابن سینا قابل بررسی است که چقدر با بحث علامه ارتباط دارد؟ اگر ارتباط داشته باشد، در واقع نقد ملاصدرا می‌تواند ناقض رأی علامه تلقی شود. اما آیا نقد ملاصدرا بر دوانی به‌راستی رأی علامه را نقد می‌کند یا نه، این نیاز به بررسی جداگانه دارد. پس برهان لمی طبق این توضیحی که دادیم، از نظر علامه نمی‌تواند در فلسفه اولی بیاید.

نظر علامه پیرامون یقین‌آور بودن دلیل و اشکال استاد فیّاضی به آن

اما علامه در همان متنی که در ابتدا آورده‌ام می‌گوید دلیل (نه إن مطلق) که سلوک از معلول به علت است، در منطق گفته‌اند که اعتبار ندارد. البته بین نتیجه ایجابی با نتیجه سلبی باید تفکیک ایجاد کرد. فیلسوفان می‌گویند دلیل اعتبار یقینی ندارد. به این جهت که ممکن است معلول اعم باشد با آن وجود اخص که علتش هست اثبات نمی‌شود؛ چون حد اکبر علت است و حد وسط معلول. معلول اعم، علت اخص را اثبات نمی‌کند. لذا ما دلیلی نداریم که بگوییم این حد وسطی که معلول

است، معلول اعم نباشد. همین‌که احتمال بدهیم اعم است، دلیل یقین و ضرورت نمی‌دهد. اینجا علامه می‌گوید دلیل در ناحیه ایجاب یقین‌آور نیست. یعنی وجود معلولی که محتمل است اعم باشد، علت اخص را اثبات و ضروری نمی‌کند. اما در ناحیه سلبی، دلیل یقین و ضرورت می‌دهد. به این جهت که اگر معلولی که احتمالاً اعم است نفی شود، قطعاً با نفی اعم اخص هم نفی می‌شود. اگر گفتیم حیوان نیست، قطعاً انسان نیست. پس با نفی اعم، اخص نفی می‌شود. حال اگر حد وسط را معلول اعم قرار بدهیم و بیان ما سلبی باشد نه ایجابی، آن‌وقت می‌تواند برهان ما یقین‌آور باشد. پس اینکه گفته‌اند دلیل اعتبار ندارد، معلوم است که مقصود علامه دلیل ایجابی است. دلیلش کتاب البرهان علامه است. بین معلول اعم تفکیک می‌کند؛ بین ایجابی که از وجود معلول اعم، وجود علت اثبات نمی‌شود و بین سلبی که از نبودِ معلول اعم، نبود علت را اثبات نمی‌کند. پس در نهایةالحکمه که می‌گوید برهان دلیل در فلسفه جاری نیست، به جنبه ایجابی دلیل نظر دارد. اتفاقاً ما در علوم، علی‌الاصول دنبال احکام ایجابی هستیم نه سلبی؛ چون احکام سلبی اصالت ندارد، مگر در شرایط خاص.

استاد فیاضی در خصوص دلیل، اشکالی بر علامه وارد کرده‌اند. ایشان می‌گویند دلیل به تعبیر من، حتی در دلیل اثباتی هم می‌تواند یقین‌آور باشد. استاد فیاضی ابتدا مدعای علامه را توجیه می‌کند که علم به علت مقدم بر علم به معلول است. بنابراین ممکن نیست علم به معلول که متأخر است، حاصل کنیم جز اینکه در رتبه سابقه علم به علت را حاصل کرده باشیم. بنابراین در مفروض مسئله، علم به حد اوسط معلول ممکن نیست مگر اینکه قبل از آن علم به علتش پیدا کنیم. علت آن هم همان حد اکبری است که ـ فرضاً ـ مجهول است. بنابراین علم به متأخر بدون علم به متقدم امکان ندارد. با این وصف، دلیل اساساً اعتبار ندارد. بیان علامه در مرحله علم و عالم و معلوم ذیل قاعده ذوات‌الاسباب آمده است. استاد فیاضی بعد

از نقل استدلال علامه، این اشکال را که بر حسب ظاهر برای کسی که مقداری مباحث منطقی را خوانده باشد و روابط مفهومی را به‌لحاظ عام و خاص و اندراج و شبیه این مورد توجه قرار داده باشد وجیه به نظر می‌رسد، بیان کرده است. اما آیا این اشکال وارد است؟ این نیاز به تأمل بیشتری دارد؛ چرا که به‌راستی آیا می‌توان باور کرد که بزرگی مانند علامه طباطبایی که واقعاً در مباحث فلسفی مداقه می‌کند، به راحتی دچار خلط شود؟ کمی پذیرش آن دشوار است. به‌هرحال، اشکال استاد فیاضی این است که علامه بین مقام ثبوت و مقام اثبات خلط کرده است. در مقام ثبوت علت بر معلول خود مقدم است و اما در مقام اثبات و تصدیق ممکن است من به معلول زودتر از علت علم حاصل کنم و بلکه علم به علت را از راه علم به معلول به دست آورم. آیا لزومی دارد همان‌طورکه علت ثبوتاً مقدم است و معلول مؤخر، علم به علت هم در مقام اثبات باید بر علم به معلول مقدم باشد؟ همان‌طور که اشاره کردیم، بر حسب ظاهر معقول است که علم به معلول در برخی اوقات مقدم بر علم به علت باشد و اساساً منطق‌دانان دلیل را از اقسام برهان آورده‌اند. به همین دلیل است در مواضعی که وجود معلول آشکارتر از وجود علت است، می‌توان از علم به معلول، علم به علت را به دست آورد. ابن‌سینا می‌گوید جایی دلیل می‌آوریم که وجود معلول از وجود علت آشکارتر باشد و در جایی برهان لمّی می‌آوریم که وجود علت بر وجود معلول آشکارتر باشد. این به حسب ظاهر است. پس برهان إنّی همیشه در مقام اثبات است که معلول در مقام اثبات بر علت مقدم است. ولی برهان لمّی در مقام اثبات و ثبوت است. بنابراین اشکالی ندارد در مقام اثبات، معلول را حد وسط قرار دهیم و علت را که در مقام ثبوت مقدم بر معلول است، نتیجه بگیریم. پس بیان استاد فیاضی در نقد علامه این است که معلول در مقام اثبات و تصدیق مقدم شده و علت در مقام اثبات و تصدیق مؤخر شده است و تقدم معلول بر علت، در مقام اثبات نافی تقدم علت بر معلول

در مقام ثبوت نیست. بنابراین استدلال علامه در واقع خلط بین مقام ثبوت و اثبات است. این اشکالی است که استاد فیاضی در اینجا مطرح کرده‌اند.

دفاع از نظر علامه و دفع اشکال استاد فیّاضی

بیانی که ما در اینجا در مقام دفاع از علامه داریم این است که از نظر منطق‌دانان، علم به هر چیزی ـ خواه علت باشد و خواه معلول ـ از راه ملازمات عامه که غیر از حد اوسط معلول و حد اکبر علت (دلیل) و غیر از حد اوسط و حد اکبر که دو معلول علت واحدند و غیر از حد اوسط و اکبری که دو متضایف‌اند می‌باشد. بلکه إنی از ملازمات عامه اوسط و اکبر دو ملازمی هستند که تلازم آن دو از باب علیت نیست و ریشه در علیت هم ندارد. اصل برهان إنّی مطلق را که از نوع دو معلول یا دو متضایف نباشند، ابن‌سینا در برهان شفا مطرح کرده است. منتها علامه در اینجا ملازمات عامه را به‌کار برده است. ما یک نوع برهان إنّی مطلق داریم که حد اصغر مستلزم اوسط و اکبر است. بنابراین این اوسط و اکبر درصورتی‌که حد اصغر مقتضی این دو باشد، مصداق معلولی علت واحد می‌شود. اما علت واحدی که داخل در برهان است و آن حد اصغر است، نه دو معلولی که علت آن بیرون از برهان است. اگر این‌طور باشد، با ملازمات عامه‌ای که علامه می‌گوید، تقریباً یکی می‌شود.

حال برای دفع اشکال استاد فیاضی می‌گوییم که چرا از نظر علامه، بلکه از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا از معلول به علت نمی‌توانیم برسیم؟ اشکال استاد فیاضی این بود که از معلول به علت می‌توانیم برسیم؛ چون در اینجا خلط بین مقام ثبوت و اثبات شده است. می‌گوییم شما که می‌خواهید از معلول به علت برسید، آیا می‌خواهید به روش عقلی محض از معلول به علت برسید؟ یا علم شما به معلول از نوع حسی است یا از نوع تجربی و یا از نوع علم حضوری است؟ حکما که مطرح می‌کنند علم به علت از راه معلول ممکن نیست، علم عقلی محض را

می‌گویند. مقصود ابن‌سینا که می‌گوید علم به علت از راه علم به معلول حاصل نمی‌شود، این نیست که اگر علم به معلول از راه حس به دست آمد نمی‌توان علم به علت را با آن به دست آورد، یا اگر علم به معلول از راه تجربه یا علم از راه علم حضوری به‌دست آمده باشد، با آن نمی‌توان علم به علت را به‌دست آورد. مقصود حکما این است که معقول نیست علم به معلول عقلی محض باشد ـ نه حسی یا تجربی یا حضوری ـ درحالی‌که علم به علت هنوز معلوم نشده باشد. اینجا را جناب عشاقی خوب و درست هم مطرح می‌کند. می‌گوید اگر شما علم به علت ندارید و می‌خواهید علت را حد اکبر قرار دهید، نمی‌شود. یعنی علت مشکوک است و وقتی علت مشکوک شد، با شک در علت آیا معلول می‌تواند معلوم باشد؟ خیر، معنا ندارد که معلوم باشد. پس برهان دلیل به هیچ‌وجه درست نیست؛ زیرا شک در علت مستلزم شک در وجود معلول است.

اگر علم شما به معلول حسی نباشد، امکان ندارد علت را از طریق معلول اثبات کنید؛ زیرا قاعده ذوات‌الاسباب می‌گوید اگر خواستید به معلول علم پیدا کنید، باید از راه علم علت آن باشد. حال فرض این است که علت مجهول است و می‌خواهیم از طریق معلول آن معلوم کنیم و چون علم به علت مشکوک و مجهول است، علم به معلول آن هم مشکوک است. شک در علت سبب می‌شود که معلول آن هم مشکوک و مجهول باشد؛ مگر اینکه علم به علت پیدا کنیم که این خلاف فرض ماست.

بحث در این است که حد وسط خودش معلول برای حد اکبر بوده و حد اکبر خود معلول برای علت دیگری است. بنابراین آیا معلولِ معلول را می‌توان حد اوسط قرار داد و معلول را که علت برای حد اوسط است اثبات کرد؟ آیا این فرض راه دارد؟ طبق قاعده ذوات‌الاسباب می‌گوییم علم به معلولِ معلول، یعنی اینکه اوسط فرع بر علم بر معلول (یعنی اکبر) است. حال که علم به حد اکبر

نداریم و می‌خواهیم از راه علم به معلول معلول به‌دست آوریم، مستلزم دور است و راه ندارد. لذا به‌صورت قیاسی و به‌صورت برهانی نمی‌شود. مگر اینکه بگوییم علم به معلول معلول را حس کردیم. وقتی حس کردیم که معلول موجود است، علت آن نمی‌تواند موجود نباشد. پس ابن‌سینا که دلیل را از اعتبار خارج می‌کند، در صورتی است که ما عقل صرف علت را از معلول به‌دست آوریم. وقتی من شک دارم علت موجود است یا نه، یعنی شک دارم که معلول این علت موجود است یا خیر.

حال پرسش اینکه درست است من شک دارم، ولی چه اشکالی دارد از راهی علم به معلول حاصل کنم؟ می‌گوییم از چه راهی؟ اگر مقصود راه حسی باشد، اشکالی ندارد و قاعده ذوات‌الاسباب بنا به رأی ابن‌سینا اشکالی ندارد. اگر از راه علم حضوری باشد، جای انکار ندارد و اگر از راه تجربی باشد ـ که ریشه در حس دارد ـ قابل قبول است. اما اگر علم به معلول از راه عقلی محض باشد (یعنی علم من به معلول از طریق عقلی محض باشد)، می‌گوییم این طریق امکان ندارد؛ چرا که علم به معلول بدون علم به علت، خودش مشکوک است و به هیچ‌وجه معلوم نمی‌شود. حال می‌گوییم آیا این معلول که می‌خواهیم از طریق علم به آن علم به علت آن حاصل کنیم، واجب‌الوجود است؟ قطعاً پاسخ منفی است. پس ممکن‌الوجود است و چیزی که ممکن‌الوجود است، اگر علت آن موجود باشد و علم به علت آن داشته باشیم، قطعاً علم داریم که معلول هم موجود است. اما فرض این است که علم به علت نداریم و وقتی که علم به علت نداریم، من راهی ندارم بگویم که معلول موجود است. مگر اینکه معلول را از راه حس به‌دست بیاورم. اگر معلول را حس کنیم یا علم حضوری به معلول پیدا کنیم، می‌گوییم معلول موجود است و علت آن هم موجود است، ولی علم به علت از راه عقلی محض نیست؛ کما اینکه علم به معلول هم عقلی محض نبود. اما اگر حس و علم حضوری مداخله نکند، علم به معلول با شک در علم به علت، همواره مشکوک و

مجهول باقی می‌ماند و راهی برای معلوم شدن آن نداریم تا علم به علت آن حاصل کنیم.

اطلاق قاعده ذوات‌الاسباب و شمول آن نسبت به علوم حسّی از منظر علامه

علامه طباطبایی در اینجا یک اشکالی را مطرح می‌کند و آن اشکال این است که در منطق گفته‌اند: «ذوات‌الاسباب لا تعرف الا باسبابها». یعنی هر چیزی که معلول باشد، تنها راه معرفت به آن علت آن است. پس علم من به اینکه عالم خارج از طریق حس موجود است، با این قانون سازگاری ندارد. این یک مسئله جدی است.

تا اینجا ما قانون ذوات‌الاسباب را در علم‌های حسی یا تجربی یا حضوری حاکم ندانستیم. علت آن هم این است که ابن‌سینا بحث‌هایی دارد که می‌شود این‌طور گفت که قانون ذوات‌الاسباب ناظر به خصوص علم عقلی محض است و نافی علم حسی به معلول از غیر راه علت نیست. اما علامه می‌فرماید این قانون مطلق است و شمول این قانون، علوم به ظاهر حسی را هم می‌گیرد. یعنی علوم حسی و علوم حضوری هم مشمول قانون ذوات‌الاسباب است. بنابراین علم حسی به ظاهر حسی به جهان خارج، جز از راه علم به علت آن امکان ندارد. با حس یا علم حضوری نمی‌توان علم به معلول و جهان خارج حاصل کرد.

اگر علوم حسی بدیهی باشند، از محل نزاع خارج می‌شود و ما در واقع این کار را کردیم و از محل نزاع تا حدودی خارج کردیم. اما اگر کسی بگوید حس یقین‌آور نیست، پس اگر محسوسات هستند باید با برهان به‌دست بیایند. اگر با برهان به دست بیایند، قاعده ذوات‌الاسباب می‌گوید یا باید علت آن حد وسط قرار بگیرد و یا حد وسط باید از ملازمات عامه باشد و برهان هم باید از نوع إنی مطلق باشد. به نظر علامه معلول به علم عقلی از دو راه معلوم واقع می‌شود: یا از راه علت یا از راه ملازمات عامه و برهان إنی مطلق؛ مثلاً این پرتقال که در جلوی دید ماست و در خارج موجود است، حس به آن تعلق گرفته است و حس خود به خود یقین‌آور نیست. درحالی‌که من یقین دارم چیزی به اسم پرتقال در خارج

موجود است و این یقین را حس به ما نداده است و اگر حس نداده، یک برهانی وجود دارد. آن برهان چیست؟ علامه این‌طور استدلال می‌کند که: مدرَک حسی چیزی است که انسان با حس به آن می‌رسد نه به این معنا که به آن علم پیدا می‌کند. بلکه با حس با آن مرتبط می‌شود و این محسوس دارای اثر خارجی است و در این ادراک حسی نفس دخالت نکرده و در درون خودش این ادراک را ایجاد نکرده است. این صغراست. کبرای آن هم هر چیز حسی است که آثار خارجی داشته باشد و نفس آن را ایجاد نکرده باشد و در خارج موجود است؛ چون من این را ایجاد نکردم و به راستی هم اثر خارجی دارد. پس چیزی که اثر خارجی دارد، موجود است؛ زیرا اگر موجود نباشد، اثر خارجی ندارد. فرض این است که موجِد آن من نیستم. پس معلوم می‌شود که در خارج موجود است. به علت این شیء خارجی کاری نداریم. پس یک امری موجود است که فی‌الواقع معلول است و ما بدان از طریق ملازمات عامه علم به وجودش حاصل کردیم. نتیجه اینکه این محسوس در خارج موجود است. این محسوسی که معلول است، اثبات کرده‌ایم که در خارج موجود است. در حالی که علم به موجِد آن هم نداریم. علامه می‌فرماید این علم از راه ملازمات عامه است؛ چون حد وسطی که ما در اینجا انتخاب کرده‌ایم، نسبت به حد اکبر علیت ندارد. کما اینکه معلول آن نیست و این دو معلول علت ثالثه نیستند که از طریق علت ثالثه به آن رسیده باشیم.

بحث و بررسی

آقای عبدی: تشکر می‌کنیم از آقای سلیمانی که بحث جالب و دقیقی را مطرح کردند و ما استفاده کردیم؛ مخصوصاً دیدگاه علامه که به‌صورت جالب و مفصل بیان شد. اگر وارد اشکالات دوستان شویم، باید وقت زیادی صرف بیان اشکالات شود. به خاطر همین، جلسه جداگانه‌ای برای پاسخ به اشکالات قرار می‌دهیم.

آقای شهسواری: در اینجا حضرت‌عالی اظهار نظر کردید، ولی باز جنبه احترامی را نسبت به همه نگه‌داشتید. یعنی آقای مصباح را نقد نکردید. گفتید من

صحبت‌های علامه را قبول دارم، اما از این طرف مقداری... .

آقای سلیمانی: خیر. هر سه اشکال را جـواب دادم و اشـکالات وارد حضـرت استاد مصباح را وارد ندانستم.

آقای شهسواری: نیاز به توضیح دارد.

آقای سلیمانی: بله، بیان من کوتاه بود.

آقای عبدی: خود علیت تحلیلی هم خیلی بحث نشده است.

آقای شهسواری: شما مبنای علامه را مـی‌پذیریـد، ولـی بیـان‌هـایی کـه دارد را نمی‌پذیرید؛ مخصوصاً با آن چیزی که فرمودید جناب آقای عشـاقی تحلیلـی دارد. حرف مرحوم علامه درست است، ولی تحلیل ایشان درست نیست.

آقای سلیمانی: خیر. استدلال جناب عشاقی را نپذیرفتم. امـا بیـان علامـه را بـا تفصیلی که اشاره کردم، پذیرفتم.

آقای شهسواری: می‌خواهم بگویم که حرف علامه مشکلی ندارد.

آقای سلیمانی: مشکل ندارد. تنها چیزی که می‌ماند، به اشکالی برمـی‌گـردد کـه جناب ملاصدرا بر دوانی دارد و از ابن‌سینا دفاع می‌کند. اما اینکه آیـا بیـان دوانـی دقیقاً همین بیان علامه است یا خیر، جای بررسی دارد. حدس می‌زنم همین باشـد. خوب است این بحث را هفته آینده ادامه داده و اشکال ملاصدرا بر دوانی را ببینیم و اگر مرتبط بود، آن را رسماً در تکمیل این بحث بیاوریم.

آقای عبدی: یک نکته دیگر هم وجود دارد. اینکه در جایی می‌گویـد خیلـی از اوقات آن‌طورکه سیر طبیعی هست، بر خلاف سیرشناختی هست. یعنی در واقع در خارج رابطه از «الف» به «ب» است، ولی در ذهن از «ب» به «الف» می‌رسیم.

آقای سلیمانی: ابن‌سینا همین را هم دارد و من هم اشاره کـردم. از راه حـس و تجربه یا علم حضوری از معلول به علت مـی‌رسـید. درحـالی‌کـه در طبیعـت، اول علت و بعد معلول است. عرض کردم که این امور منافاتی با این بحث‌ها (یعنی بـا قـانون ذوات‌الاسـباب) نـدارد. قاعـده ذوات‌الاسـباب یکـی از قواعـد کلیـدی

معرفت‌شناسی است که جایگاه بحث آن در برهان است.

آقای عبدی: این منافاتش به چه شکل است؟ عدم منافات هم به چه شکل؟

آقای سلیمانی: باز ببینید! هم ارسطو و هم ابن‌سینا معرفت‌شناسی بسیار متقنی دارند. البته معرفت‌شناسی در برهان ابن‌سینا پراکنده بوده و درک آن هم بسیار دشوار است. اگر کسی از عهده برهان شفا بر بیاید، از دل آن یک معرفت‌شناسی استخراج می‌شود که بسیار متقن است و روشن می‌شود که علم عقلی محض به معلول، جز از راه علت ممکن نیست و منافات ندارد که علم عقلی غیر محض از راه حس و تجربه باشد؛ صرف نظر ازعلامه طباطبایی که بر اساس ملازمات عام اثبات می‌کنند. بنابراین متأسفانه هنوز روی برهان ارسطو و ابن‌سینا کار نشده و معرفت‌شناسی آن به‌دست نیامده است. برای نمونه، یکی از حرف‌هایی که ارسطو دارد و ابن‌سینا هم به تبع آنها را آورده است، بحث قیاس و شکل اول و اشکال دیگر و ترتب اشکال دیگر بر شکل اول است. این بحث‌ها در برهان ارسطو و ابن‌سینا آمده است.

حال، پرسش اینکه مگر بحث اشکال در حوزه منطق صورت نیست؟ مگر ارسطو و ابن‌سینا کتاب القیاس ننوشته‌اند؟ پس چرا این بحث‌های ابن‌سینا دو فصل از کتاب برهان را به خود اختصاص داد؟ در کتاب قیاس، همه مسائل و فروعات اشکال را بحث کردند. پس چرا دوباره در کتاب برهان مجدداً از آنها بحث می‌کنید؟ جواب این است که باید معرفت‌شناسی منطق صورت را در برهان مبرهن کنند. در کتاب قیاس مثل منطق جدید به‌صورت مکانیکی می‌گویند با این شرایط این‌طور می‌شود. اما چرا باید این‌طور بشود، محتاج به قانون است. برای تبیین دقیق آن، بحث علیت در حوزه منطق صورت باید تبیین شود و این بحث‌ها در واقع فلسفه منطق صورت است و متکفل این قبیل بحث‌ها خود منطق صورت نیست. بلکه منطق ماده یا کتاب برهان است. در برهان باید تحلیل دقیقی از علیت صورت استدلال‌ها ارائه شود و نشان داده شود که شکل اول به‌لحاظ صورت

برخوردار از قانون علیت در منطق صورت است و سایر اشکال باید بـه شـکل اول برگردد تا اعتبارشان را به‌دست آورند.

آقای عبدی: ما منطق صورت را تدوین نکردیم، درست است؟

آقای سلیمانی: این‌طور به نظر می‌آید کـه بخشـی از فلسـفه منطـق صـورت را ابن‌سینا به تبع ارسطو در برهان آورده است.

والسلام علیکم و رحمةالله.

بررسی تطبیقی نظریه الزام اخلاقی در اندیشه علامه و آیت‌الله مصباح یزدی

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۷

- **گروه علمی فلسفه اخلاق**
- **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مجتبی مصباح
- **حاضرین:** حجج اسلام والمسلمین علی احمدی، امین جعفرپور، محمدعلی خزائلی، جمال سروش، حسین شهسواری، امین‌رضا عابدی‌نژاد و مجتبی مصباح

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر امین‌رضا عابدی‌نژاد

حجت‌الاسلام والمسلمین امین‌رضا عابدی‌نژاد داورانی در سال ۱۳۵۴ در مشهد مقدس دیده به جهان گشود. پس از اخذ دیپلم وارد حوزه علمیه مشهد شد و با پایان یافتن دوره مقدمات به قم مهاجرت و دروس سطوح عالی و خارج را از محضر اساتید حوزه علیه قم بهره مند شدند.

همزمان با تحصیل دروس حوزوی تا مقطع دکتری در رشته فلسفه تطبیقی در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 ادامه تحصیل داد.

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر عابدی‌نژاد هم اکنون در سطوح مختلف حوزه و دانشگاه در موضوعاتی چون کلام اسلامی، کلام جدید، فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فقه و اصول، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و ... مشغول تدریس می‌باشد.

از ایشان مقالات متعددی همچون نظریه فقه پیشرفت که پژوهشی پیرامون فلسفه فقه نظام اجتماعی است و موضوعات دیگر تدوین و به چاپ رسیده است.

دبیر جلسه: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صل الله علی محمد و آله الطاهرین.

ضمن عرض تبریک ایام ربیع‌الاول، آغاز ولایت امام عصر ارواحناه فداه و هفته وحدت که در پیش است. در دومین بحثی که بـه مرحـوم علامـه ارتبـاط دارد، در خدمت آقای دکتر عابدی‌نژاد هستیم با عنوان «بررسی تطبیقی نظریه الـزام اخلاقـی در اندیشه علامه و آیت‌الله مصباح». با صلوات به استقبال فرمایشات حضرت استاد می‌رویم.

آقای عابدی‌نژاد: بسم الله الرحمن الرحیم. اولاً سپاس‌گزارم از اساتید خـودم کـه تحمل می‌کنند تا من چند دقیقه‌ای نسبت به نظریه الـزام اخلاقـی عرایضـی داشـته باشم. بررسی‌ای بین نظریه علامه طباطبایی و استاد مصباح دارم و یـک مقایسـه‌ای می‌کنم و بعد پرسش‌هایی که در این زمینه ممکن است طرح شود، طرح می‌کنم. ان شاءالله استفاده کنیم از نظرات اساتید عزیز. طبیعتاً دوستان و اساتید آشنا هسـتند بـا نظریه الزام اخلاقیِ آیت‌الله علامه طباطبایی و حضرت اسـتاد مصـباح. منتهـی مـن برای اینکه در بحث سیر منطقی‌ای را طی کنم، یک گزارشـی از ایـن دو نظریـه را عرض می‌کنم.

اجمالی از نظریّه الزام اخلاقی علامه طباطبایی

نظریه علامه طباطبایی مبتنی بر نظریه ادراکات اعتباری است. در تقسیم‌بندی هم ادراکات را تقسیم می‌کنند به ادراکات حقیقی و اعتباری. اگر بخواهیم تفسیر سرراستی از تفاوت بین ادراکات اعتباری و حقیقی بگوییم، می‌توانیم بگوییم که در ادراکات حقیقی، فی‌الواقع اتحاد موضوع و محمول توصیف‌کننده یک واقعیت است. یک نفس‌الامری است. بنابراین یک حکایتی از واقعیتی اینجا وجود دارد و این ادراک حقیقی توصیف‌کننده یک واقعیتی محسوب می‌شود که چه‌بسا در این توصیفش صادق باشد یا ممکن است در این توصیف کاذب باشد. در مقابل این نوع ادراکات، از همین‌جا هم مشخص می‌شود که در ادراکات اعتباری، منظور از ادراکات، این اعتباریات وصف قضایا قرار می‌گیرند. لذا به خلاف جاهای دیگر که ممکن است اعتباریات وصف مفاهیم قرار بگیرد، اینجا وصف قضایا قرار گرفته‌اند.

اینجا این بحث پیش می‌آید که بعضی از گزاره‌هایی که ما به‌کار می‌بریم، اسناد «الی غیر ماهو له» است و این اسناد الی غیر ما هو له یعنی اینکه ما چیزی را به چیزی نسبت می‌دهیم، درحالی‌که واقعاً این نسبت در واقع برقرار نیست و فقط یک ادعا است. به یک تعبیر دیگر، شاید بشود گفت این جملات کاذب می‌شوند؛ چون در چیزی که ما به چیزی نسبت می‌دهیم ـ به‌اصطلاح ـ موصوف ما متضمن آن وصف نیست. منتها در ادراکات اعتباری ادعا می‌شود که ما این کار را انجام می‌دهیم برای اینکه اغراضی داریم. یعنی برای تقسیم اغراضی است که ما این نسبت را برقرار می‌کنیم که طبیعتاً دامنه وسیعی از قضایا را در بر می‌گیرد؛ مثلاً وقتی وارد صناعات ادبی و شعر بشویم، می‌بینیم که از این قضایا بسیار زیاد استفاده می‌کنیم. تشبیه می‌کنیم و چیزی را به چیزی نسبت می‌دهیم. اما اگر به نظر دقیق فلسفی نگاه کنیم، می‌بینیم که آن نسبت‌ها برقرار نیست. چرا این کار را می‌کنیم؟ برای رسیدن به اغراضی. این صورت کلی مطلب.

یکی از مواردی که ما از این نحو ادراکات استفاده می‌کنیم، در مورد اسناد وجوب است که من از همین‌جا وارد بحث فلسفه اخلاق می‌شوم. یک بحث وجود دارد؛ اینکه یکی از این نوع اعتبارات، اعتباراتی است به اسم اعتبارات عامه که به تعبیر علامه، هیچ فعلی از این نوع اعتبارات خالی نیست. تحلیل ایشان این این‌طور است. ایشان می‌گویند ما یک اغراضی داریم. حالا ما می‌توانیم اسم این اغراض را مطلوبات هم بگذاریم. یک مطلوباتی وجود دارد که رابطه ما و آن مطلوبات رابطه ضروری نیست. اما درعین‌حال ما فاقد آن مطلوبات هستیم؛ چون یک هدفی است و ما هنوز آن هدف را تحصیل نکرده‌ایم. طالب آن هستیم و آن هم مطلوب ماست، ولی درعین‌حال رابطه ما به‌عنوان یک موجود و فاعل مختار با آن اوصاف یک رابطه امکانی است. اینجا تحلیلی که ارائه می‌دهند این است که ما می‌آییم وصف ضرورت را از رابطه واقعی ـ مثل رابطه ضرورتی که بین علت و معلول برقرار است ـ برمی‌داریم و این را بین خودمان و آن غایت یا غرض نهایی قرار می‌دهیم. یعنی آن غایت را برای خودمان ضروری فرض می‌کنیم و ضروری می‌دانیم. درحالی‌که رابطه ما با آن غایت، رابطه امکانی است. بعد چه کار می‌کنیم؟ می‌آییم این رابطه ضروری [فرضی] ـ که بین ما و آن غایت برقرار شده است ـ را بین خودمان و افعالی که منجر به آن غایت هم می‌شود سرایت می‌دهیم؛ مثلاً ـ مثالی که خود علامه دارند ـ اگر رابطه من و تشنگی یک رابطه سیراب شدن و رابطه من و سیراب شدن یک رابطه امکانی باشد، برای هدف سیراب شدن، یک فرآیندی در ذهن من اتفاق می‌افتد. [دراین‌صورت] من اول می‌آیم سیراب شدن را برای خودم ضروری فرض می‌کنم و بعد چون یک رابطه‌ای وجود دارد بین آب خوردن و سیراب شدن، این رابطه را به خودم و آب خوردن هم سرایت می‌دهم. پس به تبع سیراب شدن من، آب خوردن من هم ضروری می‌شود.

حالا این مطلوبات را اینجا علامه دو قسم می‌کنند؛ این مطلوبات یا این

احساسات را. حالا اینجا بحث‌هایی هم وجود دارند؛ اینکه می‌گویند مطلوبات دو جور هستند: مطلوبات ثابت و مطلوبات متغیر که وجود دارند. مطلوبات ثابت مطلوباتی هستد که لازمه نوعیت نوع‌اند. بنابراین مطلوبات واقعی و ذاتی انسان، یعنی مطلوباتی که لازمه ساختار وجودی انسان است، در مقابل مطلوبات متغیر قرار دارد. طبیعتاً ما اگر توقع داریم که با تغییر مطلوبات متغیر، اعتباراتمان متفاوت بشود، درست است. ولی اگر ما فرض کنیم دسته‌ای از اعتبارات وجود دارد که ناشی از غایات ثابت هستند، طبیعتاً فرض اینکه این اعتباراتی که در این حوزه اتفاق می‌افتد اعتبارات ثابت است، فرض بی‌راهی نیست. یعنی می‌توان فرض کرد که ما با اینکه می‌گوییم جنس این‌گونه قضایا قضایای اعتباری است، در عین حال می‌توانیم حکم کنیم که این اعتبارات، اعتبارات ثابتی هستند و در ازمنه تاریخی و تنوع جغرافیایی، این اعتبارات دچار تغییر نشده‌اند.

بنابراین می‌شود این‌جور توصیف کرد این اعتباری که ما در یک وجوبی داریم ذکر می‌کنیم، می‌توانیم یک وجودی را هم فرض کنیم که این وجود مربوط باشد به افعالی که تأمین کننده مطلوبات ثابت و غیر قابل تغییر انسان هستند و اصول اخلاقی را در ذیل این‌گونه اعتبارات معنا بکنیم. ازاین‌جهت می‌توانیم بگوییم که نظریه علامه طباطبایی در قضایای اخلاقی، اعتباراتی ثابت هستند که برای رسیدن به غایت ـ که آن غایت کمال نوعی انسان است ـ آن اعتبارات صرف نظر از خصوصیات محیطی و تاریخی و جغرافیایی صورت می‌گیرد و به‌صورت قضایای اخلاقی شکل پیدا می‌کند. حالا ممکن است بحث شود که اصولاً چه نیازی است به این‌گونه اعتبارات؟ توجیهی که آنجا علامه دارند این است که می‌گویند: در این اعتبارات این توجیه خیلی شبیه آن توجیهی است که اصولیون ما به‌کار می‌گیرند و در بحث‌های خود می‌گویند که اصلاً علت اعتبار، انبعاث اراده است. این اعتبار صورت می‌گیرد تا اراده [ظهور پیدا کند]. البته باید تبیین بشود رابطه اعتبار و برانگیختگی اراده دقیقاً چه فرآیندی را دارد طی می‌کند. منتها ـ بالاخره ـ بیانی که اینجا وجود دارد، این نیست. پس

یک اعتباری صورت می‌گیرد تا اراده‌ای برانگیخته بشود و از آن، احکامی به وجود بیاید.

این یک خلاصه‌ای از دیدگاه علامه طباطبایی بود.

اجمالی از نظریّه الزام اخلاقی استاد مصباح

نسبت به نظریه استاد مصباح ـ که باز دوستان و اساتید بالاخره مطلع هستند ـ بحث این است که این چیزی که ما تحت عنوان باید و ضرورت اخلاقی می‌شناسیم، این در واقع یک ضرورت و باید واقعی است و این ربطی به مقوله اعتبار ندارد و این «باید» در واقع نشأت گرفته از رابطه بین علت و معلول است. یعنی در ظرف تحقق و معلول، وجود علت ضروری است. یعنی برای تحقق آن هدفی که هدف اخلاق شمرده می‌شود، یک سری از افعال به خاطر رابطه علی و معلولی که وجود دارد ضرورت پیدا می‌کنند. بنابراین ما اصولاً نیازی به فرض اعتبارات پیدا نمی‌کنیم. پس حداقل اینها در وجود نیستند. حالا ممکن است که ما ـ مثلاً ـ در موضوعات مسائل اخلاقی اعتبارات داشته باشیم ـ مثل مثلاً چیزهایی که در حقوق هم داریم؛ مثل ملکیت و امثال اینها ـ منتها در وجوبش حداقل این چیزها را نداریم.

بنده دو سه تا نکته عرض کنم و بعد از محضر اساتید استفاده کنیم.

مقایسه تبیین الزام اخلاقی در نظریّه علامه طباطبایی و استاد مصباح

ضرورت بالقیاس در نظریّه علامه طباطبایی

یک نکته این است که اگر به نظریه علامه طباطبایی هم نگاه کنیم، در نظریه ایشان رابطه ضروری بین علت و معلول به رسمیت شناخته شده است و ازاین‌جهت این دو نظر باهم تنافی ندارند. دلیل آن چیست؟ دلیل آن این است که در نظریه علامه طباطبایی، به اصطلاح اصولی ضرورتی که ما برای غایت اعتبار کردیم، به مقدمات ترشح می‌کند. طبیعتاً اگر ما بین مقدمات رابطه بین علت و معلول را فرض

نمی‌کردیم، چنین ترشحی ـ به‌اصطلاح آقایان ـ امکان نداشت. یعنی علامه طباطبایی می‌گویند ما یک غایت و اولین ضرورتی که اعتبار می‌کنیم، ضرورتی است که برای غایت است. اگر شما برای غایت، این ضرورت را اعتبار کردید، به چه اعتبار مقدماتی‌ای که ما را به آن غایت می‌رساند ضروری می‌شوند. این هیچ وجهی ندارد؛ جز اینکه بگوییم بین مقدمات و غایت یک رابطه ضروری برقرار است، والاّ سرایت اعتبار غایت مقدماتی وجه عقلی نداشت. بنابراین در نظریه علامه طباطبایی، این ضرورت بالقیاسی که در نظریه آیت‌الله مصباح وجود دارد نفی نشده است. بنابراین ازاین‌جهت این دو تا نظریه می‌توانند در کنار هم قرار بگیرند. این یک نکته.

اما مسئله چیست؟ مسئله این است که دراین‌صورت ما نباید رابطه علت و معلول را اینجا نفی بکنیم. منتهی مشکل این‌جاست که در دیدگاه علامه ادعا می‌شود که کانّه این‌طور ـ مثلاً ـ می‌تواند نتیجه بگیرد که ما دو تا غایت داریم نه یک غایت. حداقل دو غایت داریم. یعنی یک بایدی هست که فی‌الواقع بین فعل و نتیجه است و یک بایدی هم هست که بین فاعل و فعل است. یعنی بایدی که در نظریه ادراکات اعتباری به دنبال تبیین آن هستند و آن را به‌عنوان باید اخلاقی معرفی می‌کنند، بایدی است که بین فاعل و فعل است. ولی بایدی که در نظریه حضرت استاد به‌عنوان الزام اخلاقی مطرح می‌شود، بایدی است که بین فعل و نتیجه است. این هم یک نکته.

پس ما اینجا حداقل اگر بخواهیم از منظر علامه طباطبایی و بر اساس این نظریه به مسئله نگاه کنیم، اینجا دو تا «باید» داریم. یک نکته این است که در اینجا یک مطلب دیگری هم مطرح می‌شود. مطلب اینکه ما یک استدلال بکنیم و بگوییم که هیچ دلیلی به وجود این ادراکات اعتباری نداریم. منتها اگر فرض کنیم که این ادراکات اعتباری اینجا جاری است، بنا بر نظریه علامه طباطبایی این سؤال مطرح

می‌شود که برای باید اخلاقی، کدام یک از این دو تا «باید» است. یعنی باز قابل بحث است که ما در اینجا دو تا باید داریم و دنبال الزامی هم می‌گردیم که این الزام، در حوزه اخلاق مطرح است. بنابراین این سؤال مطرح می‌شود که اگر ما دو تا باید داریم، بایدی که در اخلاق به آن می‌گوییم الزام اخلاقی، آیا آن «باید» فلسفه است یا «باید» اعتباری. این یک مسئله.

حالا من از اینجا چند تا فرض مطرح می‌کنم تا مسئله بهتر باز شود. پس ما الآن دو تا تئوری داریم و در این دو تئوری می‌خواهیم ببینیم که به‌اصطلاح کدامشان بهتر دارند الزام اخلاقی را تبیین می‌کنند. این هم یک روشی است.

مطلوب بالذّات در نظریّه استاد مصباح

دوستان! یک اشکالی از قدیم به نظریه ضرورت بالقیاس وارد می‌شد. در آن اشکال گفته می‌شد که در نظریه ضرورت بالقیاس همه بایدها و نبایدها تبیین می‌شود، جز باید مطلوب بالذات. یعنی می‌گفتند ما مطلوب بالذات را در اخلاق، سعادت فرض کنیم. ما می‌توانیم افعال اختیاری یا حتی صفات اکتسابی دیگر که ارزش غیری دارند و نسبت به آن ارزش ذاتی، مقدمی محسوب می‌شوند را با ضرورت بالقیاس توجیه بکنیم و بگوییم اینها ضروری می‌شوند و در قیاس با آن، سعادت که هدف اخلاق است [توجیه می‌شود]. خود آن مطلوبی که ارزش ذاتی دارد، آن دیگر قابل توجیه نیست؛ برای اینکه مقدمه برای چیز دیگری قرار نمی‌گیرد. بنابراین بین آن در چیز دیگری رابطه‌ای ضرورت بالقیاس وجود ندارد. منتها این مسئله را وقتی که در نظریه ادراکات اعتباری علامه ملاحظه بکنیم، می‌بینیم که اتفاقاً اولین باید اخلاقی، بایدی هست که متوجه مطلوب بالذات می‌شود. یعنی اولین اعتبار، اعتباری است که ما در حوزه اخلاقی نسبت به مطلوب بالذات انجام می‌دهیم و از اعتباری که نسبت به مطلوب بالذات کردیم (یعنی اینکه مطلوب بالذات را ضروری فرض می‌کنیم) بقیه احکام ناشی می‌شود. این هم یک نکته.

البته ـ حالا آن‌طورکه من خاطرم هست و شاید حافظه‌ام درست یاری نکند ـ آنجا یک بحث مطرح می‌شد که نظریه ضرورت بالقیاس مخصوص افعال اخلاقی است. آن ارزش ذاتی موضوعاً خارج از بحث است و در قضایای اخلاقی است. نکته بعدی این است که ما در نظریه ضرورت بالقیاس یک ضرورت فلسفی داریم و این ضرورت فلسفی بین تمام افعال اخلاقی ما و آن غایتی که در افعال اخلاقی ما هست وجود دارد. طبیعتاً بین افعال استحبابی ما و آن غایت هم رابطه وجود دارد.

آقای احمدی امین: رابطه علت و معلول می‌خواهید فرض کنید؟

آقای عابدی‌نژاد: بله، رابطه علت و معلولی. ضرورتاً یعنی شما اگر می‌خواهید ـ فرض کنید ـ فعل استحبابی هم انجام بدهید، حتماً آن فعل استحبابی که دارید انجام می‌دهید (آن فعل استحبابی) قطعاً نسبت به کمال خاصی ضرورت پیدا می‌کند و ازاین‌جهت واجب است. منتها در عین حال با اینکه نسبت به آن کمال خاص ضرورت پیدا کرده است، ما فعل استحبابی را فعل الزامی اخلاقی نمی‌دانیم. یعنی ما در انجام فعل استحبابی یک نوع ترخیص قائل هستیم و فرق می‌گذاریم بین حکمی که الزامی است و حکمی که ترخیص است. یعنی به بیان دیگر، ضرورت فلسفی شامل تمام افعال اخلاقی می‌شود، ولی الزام اخلاقی شامل تمام افعال اخلاقی نمی‌شود. اگر این دو مقدمه را کنار هم بگذاریم، نتیجه‌ای که به دست می‌گیریم این است که آن باید و الزامی که در باید اخلاقی وجود دارد، جنس آن جنس فلسفی نیست. این هم یک نکته که حالا اینها را من طرح می‌کنم برای اینکه استفاده کنیم.

نکته بعدی که باز به یک نوعی شاید برگردد به نکته اول، این است که اگر ما در یک نسبت به ارزش ذاتی اخلاق، صرفاً مطلوبیت داشته باشیم و هیچ‌گونه ضرورتی در آن ناحیه وجود نداشته باشد، آیا می‌توانیم بگوییم که مقدمات آن مطلوب ضرورت پیدا می‌کند؟

ببینید بحثی که ما می‌کنیم ـ بگذارید من این را به شکل منطقی این‌طور توضیح بدهم ـ این است که مثلاً می‌گوییم اگر می‌خواهی به «الف» برسی، باید «ب» [موجود باشد]. می‌گوید بر چه اساسی؟ می‌گوییم برای اینکه «الف» مطلوب است و «ب» مقدمه مطلوب است. منتها اگر یک تحلیل منطقی نسبت به این بخواهیم ارائه بدهیم، ظاهراً صورت منطقی‌اش این می‌شود که می‌گویم اگر می‌خواهی «الف» باشد، ضرورتاً باید «ب» را بخواهی. یعنی این کاری که اصل علیت برای ما انجام می‌دهد، سرایت مطلوبیت است نه اثبات ضرورت برای «ب». من می‌گویم که مثلاً یک مطلوبی مثل «الف» دارم و می‌گویم این «الف» مطلوب است. یک موقع می‌گویم که اگر شما می‌خواهی به «الف» برسی باید «ب» را انجام بدهی. این ظاهراً یک طفره منطقی دارد. چرا؟ چون شما می‌گویی بین «ب» و «الف» یک رابطه علیت برقرار است و رابطه علیت بین «الف» و «ب»، مطلوبیت «الف» را به «ب» سرایت می‌دهد. نه اینکه ضرورت را برای «ب» ثابت بکند. یعنی اگر یک تحلیلی منطقی هم نسبت به این استدلال بکنیم، ظاهراً ضرورتی متوجه مقدمات نمی‌شود. یعنی از رابطه بین مطلوب و مقدمات، ضرورت متوجه مقدمات نمی‌شود. مطلوبیتی که در ذی‌المقدمه وجود دارد، بنابر رابطه ضروریه علّی و معلولی هم به مقدمات سرایت می‌کند. اگر اجازه دهید، من دیگر بیشتر از اساتید استفاده کنیم تا این چند تا مسئله که داشتیم ان شاءالله حل و فصل شود.

بحث و بررسی

آقای سروش: دو تا مطلب را علامت گذاشتم تا خدمت شما عرض کنم. آنجا که می‌فرمایید در بحث مستحبات الزام اخلاقی نیست ولی ضرورت فلسفی هست، ضرورت فلسفی شامل تمام افعال اخلاقی می‌شود. من به نظرم اینجا بین باید اخلاقی و باید فقهی خلط شده است. ضرورت فلسفی هست، ضرورت اخلاقی هم هست. چرا؟ چون ضرورت اخلاقی اینجا یعنی رسیدن به آن غایت. حالا ـ ولو

در فقه ـ آن غایت و تحصیل آن باید استحباب داشته باشد.

آقای عابدی‌نژاد: نه. در خود اخلاق آیا همه احکام اخلاقی ما ضروری هستند، واجب هستند یا استحباب هم داریم؟

آقای سروش: واجب فقهی دارید، شما می‌گویید.

آقای عابدی‌نژاد: نه، نه. اصلاً فقه را کنار می‌گذاریم. یعنی به عبارت دیگر، عرضم این است که آیا ما در اخلاق حکم ترخیصی‌ای که مطلوبیت داشته باشد، داریم یا نداریم؟

آقای سروش: بله، داریم.

آقای عابدی‌نژاد: اگر داریم، معنای آن این است که حکم اخلاقی ما الزامی نیست. ترخیصی است دیگر.

آقای سروش: چرا برای رسیدن به آن درجه از مطلوبیت، این لزوم دارد.

آقای عابدی‌نژاد: احسنت. بله، آن می‌شود فلسفی. بنده عرضم همین است. یعنی به عبارت دیگر، آنجا ما یک رابطه فلسفی داریم برای رسیدن به آن درجه مطلوبیت. ضرورتاً و واقعاً هست و آن ضرورت، ضرورت فلسفی است. منتها پرسش این است که آیا آن ضرورت فلسفی به‌عینه خودش همان الزام اخلاقی‌ست یا نه؟

آقای سروش: خب، تئوری ضرورت بالقیاس اساساً می‌خواهد همین را بگوید.

آقای عابدی‌نژاد: بله، متوجه هستم.

آقای سروش: الآن فرمایش آیت‌الله مصباح نیز همین است که ضرورت بالقیاس، یعنی الزام‌های اخلاقی را از نوع و سنخ ضرورت بالقیاس می‌داند. یعنی ایشان این دو تا را یکی می‌داند و اینها را دو تا نمی‌داند. تفکیکی بین این دو تا قائل نیست.

آقای عابدی‌نژاد: ظاهراً نتیجه‌اش این است که اگر آن ضرورت واقعاً ضرورت

فلسفی باشد، یعنی همه احکام ما (همان ضرورت فلسفی) به‌عینه همان ضرورت اخلاقی باشد، همه احکام اخلاقی ما ضرورت پیدا می‌کند.

آقای سروش: ضرورت دارد، بله. اصلاً خود ضرورت یعنی چه؟

آقای عابدی‌نژاد: پس حداقل با این تبیینی که حضرت‌عالی می‌فرمایید، معنای آن خلاف ارتکاز ماست؛ یعنی همین ارتکاز اولیه ما. حداقل بنده احساس می‌کنم ـ مثلاً ـ وقتی ما در اخلاق می‌گوییم یک احکام استحبابی داریم که الزامی به آن نداریم به‌لحاظ اخلاقی، ولی خوب است انجام دهیم، معنایش این است که به‌لحاظ اخلاقی، الزامی وجود ندارد. ولی به‌لحاظ فلسفی، آن رابطه که فرمودید بین کمال متوقع و فعل قهراً وجود دارد.

آقای سروش: بله. حالا شاید با تشکیک قائل شدن به آن مطلوب، بشود مشکل را حل کرد که معقول به تشکیک، آن مطلوب درجات مطلوبیت متفاوت است. یک نکته دیگر هم اینکه، این آخرین مطلبی که فرمودید که آیا می‌توان گفت مقدمه، شما می‌فرمایید که در واقع اشکالتان این است که مطلوبیت منتقل می‌شود از رابطه بین مقدمه و غایت. مطلوبیت منتقل می‌شود اما ضرورت منتقل نمی‌شود.

آقای عابدی‌نژاد: ضرورت اصلاً انتقالی نیست. یعنی آنچه که ارزش بالذات داشت که به‌لحاظ اخلاقی اصلاً ضرورتی نداشت. منتها ما می‌گفتیم که اگر می‌خواهی به آن برسی، باید ... . یعنی ما یک رابطه بین باید و مطلوبیت ایجاد کردیم.

اگر ما همین جمله را دقیق‌تر تحلیل کنیم، آنچه باید بگوییم این است که اگر می‌خواهی به آن برسی، باید این را هم بخواهی. یعنی این کاری که برای ما رابطه علیت دارد انجام می‌دهد، سرایت مطلوبیت است نه ایجاد ضرورت برای مقدمه. بنابراین حتی بنا بر نظریه ضرورت بالقیاس، ضرورت برای مقدمه تولید نمی‌شود، مگر اینکه ما از قبل ضرورتی را برای ذی‌المقدمه فرض کرده باشیم.

آقای سروش: حالا می‌خواستم این نکته را عرض کنم که گویی اینجا توجه نمی‌شود به این پیش‌فرض بحث ـ یکی از پیش‌فرض‌های بحث این است ـ که قوام اخلاقی بودن گزاره‌های اخلاقی، انشایی بودن آنها نیست. حالا صاحب این نظریه دارد تحلیل می‌کند که در واقع در قضایای اخلاقی بایدها قبلاً توضیح داده است که ملاک اخلاقی بودن اخلاق فقط به این باید نیست. گزاره اخلاقی را در قالب جمله خبری هم می‌شود بیان کرد و اگر در قالب جمله انشایی بیان بشود، به این نحو قابل تحلیل است. گویی شما پیش‌فرضتان این است که حتماً باید همه قضایای اخلاقی الزامی و بایدی باشند، نه اینکه گزاره اخلاقی را می‌شود به‌صورت جمله خبری بیان کرد یا می‌شود به‌صورت جمله انشایی آورد.

آقای عابدی‌نژاد: نه، ما حالا کاری نداریم. ببینید الآن ما شکل بیان جمله که نداریم.

آقای سروش: یعنی می‌خواهم عرض کنم که به این پیش‌فرض توجه نشده است. چرا کاری نداریم؟

آقای عابدی‌نژاد: نه. اصلاً کاری به این و شکل آن نداریم ما.

آقای سروش: قوام اخلاقی بودن اخلاقی انشاء نیست.

آقای عابدی‌نژاد: مسئله این نیست و کاری با این نداریم. حرف ما این است که یک الزامی داریم که به آن می‌گوییم «الزام اخلاقی». الزام فلسفی را هم قبول داریم که واقعاً وجود دارد. حالا در نظریه حضرت استاد مصباح، ایشان می‌فرمایند که این الزام اخلاقی به‌عینه همان الزام فلسفی است. بحث ما سر ترکیب جمله و به اینکه این جمله را شما به‌صورت انشا بیان کنید یا به‌صورت اخبار بیان کنید نیست. ما بحثمان روی این قسمت است و پرسش این است. چون بنا بر نظریه ادراکات اعتباری اشکالی ندارد. یعنی پذیرفتن نظریه ادراکات اعتباری به معنای نفی نظریه ضرورت بالقیاس نیست. یعنی همان‌طورکه گفتم. منتها اینجا ما باید تحلیل کنیم که

اگر کسی نظریه ادراکات اعتباری را پذیرفت، آیا باید تعیین کند و بگوید من اینجا دو تا باید دارم؟ این چیزی که من به آن می‌گویم الزام اخلاقی، کدام یک از این دو تا باید است. بنابراین ما کاری به شکل قضایای اخلاقی نداریم.

آقای سروش: شما یعنی می‌خواهید اصرار کنید که آن مطلوب بالذات هم «باید اخلاقی» داشته باشد؟ نمی‌تواند باید اخلاقی داشته باشد.

آقای عابدی‌نژاد: نه، من نمی‌خواهم اصرار کنم. من می‌خواستم این را بگویم که اگر کسی نظریه ادراکات اعتباری را پذیرفته باشد، یک باید هم آن‌جاست و در این هیچ منافاتی هم با نظریه ضرورت بالقیاس وجود ندارد.

آقای سروش: آن باید را شما می‌گویید اخلاقی است؟

آقای عابدی‌نژاد: اشکالی ندارد اگر فرضش کنیم اخلاقی است. هیچ مشکلی ندارد.

آقای سروش: یعنی مرحوم علامه توجهی ندارد به این مسئله که فعل اخلاقی باید اختیاری باشد به این معنا. واقعاً مرحوم علامه این مقصودش نیست؟ اینکه آقای مصباح می‌فرمایند «باید» اخلاقی، باید در حوزه افعال اختیاری باشد. مطلوب بالذات.

آقای عابدی‌نژاد: صفات چی؟

آقای سروش: صفات هم همین. صفاتی که به‌صورت اختیاری تحصیل می‌شوند.

آقای عابدی‌نژاد: سعادت به‌صورت اختیاری تحصیل نمی‌شود؟

آقای سروش: آن سعادت بالذات.

آقای عابدی‌نژاد: آن صفت اختیاری.

آقای سروش: آن غایت نهایی است.

آقای عابدی‌نژاد: باشد. صفت اکتسابی هست یا نه؟

آقای سروش: حالا شما ابتدا خود فعل آن را درست کنید و بعد صفت آن را. شما فعل را اول درست کنید.

آقای عابدی‌نژاد: آقا! فعل درست است. ما دعوامان سر همین است. می‌خواهیم بگوییم آیا از نظر شما سعادت، صفت اکتسابی هست یا نه؟

دبیر جلسه: بله، صفت اکتسابی هست.

آقای عابدی‌نژاد: آیا یک موضوع اخلاق صفت اکتسابی هست یا نه؟

آقای سروش: در صفت درست می‌شود.

آقای عابدی‌نژاد: خیلی خب. این بایدی دارد یا ندارد؟

آقای سروش: اگر در صفات باشد بله، اما در افعال چه؟

آقای عابدی‌نژاد: اگر در صفات هست و شما می‌گویید، این بنا بر نظریه ضرورت بالقیاس است. این را چکار می‌کنید؟ چه تحلیلی دارید؟ شما می‌گویید این جزء اخلاق است. ببینید این را. الآن چون می‌خواهیم در مورد نظریه ادراکات اعتباری بحث بکنیم، آنجا هم قابل بحث است که اصلاً شیوه استدلال علامه برای اثبات نظریه ادراکات اعتباری چیست؟ آیا مبرهن است یا نه؟ روشش باید تحلیل شود. منتها عرض من این است که اگر بخواهیم وجه جمعی پیدا بکنیم بین این دو نظریه، این چند تا نقطه را باید تبیین کنیم. یعنی الآن این پرسش‌هایی که من طرح کردم به این معنا نیست که من می‌گویم مثلاً یکی از این دو نظر درست است و آن یکی غلط است. اینها را دارم می‌گویم برای اینکه آن وجوهی که در مسئله باید تبیین بشود روشن شود.

آقای سروش: ولی در آن سعادت هم ظاهراً دو تا معنا وجود دارد. حالا در خاطر من هست که در یک بنیاد اخلاق، بین آن سعادت بالذات و آن سعادتی که در حوزه افعال اختیاری است یک تفکیکی شده است.

آقای شهسواری: بسم الله الرحمن الرحیم. با تشکر از شما. دو تا نکته به ذهنم

رسید که بیشتر حالت پرسشی دارد. اگر شما در الزام‌ها و بایدهای اخلاقی، یعنی بین آن مطلوب و بین این اراده یا مقدمات رابطه علت و معلولی قائل بشوید، چه اشکالی دارد که ما بگوییم آن قانون علت و معلولی در همه اینها حاکم است. آن که شد، در واقع الزام فلسفی و الزام اخلاقی خود به خود در همه‌جا حاکم خواهد شد. چرا ما در یک‌جا می‌گوییم ضرورت اخلاقی یا الزام فلسفی دارد یا ندارد؟ چه اشکالی دارد اگر ما آن را علت و معلولی بین فعل و مطلوب قائل باشیم؟ لذا الزام فلسفی هم باشد، الزام اخلاقی هم باشد.

آقای عابدی‌نژاد: خب، هر دو هستند و اشکالی ندارد.

آقای شهسواری: اگر آن‌طور باشد، آن‌وقت دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم که در یک جا الزامی فلسفی است و در یک جا نیست. یا در یک جا این نیست و آن هست. یعنی تفکیک این دو تا را.

آقای عابدی‌نژاد: نه. حالا این دو تا را تفکیک نکردیم. قابل جمع است.

آقای شهسواری: من برداشتم این‌طور بود. نه، قابل جمع است. حتماً چنین است، فرق می‌کند. یک وقتی ما می‌گویم که تنافی با هم ندارند.

آقای عابدی‌نژاد: نه. وقتی می‌گوییم طبق نظر استاد مصباح، آنجا ظاهراً اعتباری بودن احکام اخلاقی پذیرفته نشده است. ولی در نظریه ادراکات اعتباری، ضرورت بالقیاسی که بین فعل و نتیجه است، آنجا پذیرفته شده است.

آقای سرو.ش: تلویحاً؟

آقای عابدی‌نژاد: بله دیگر. این آدم وقتی تحلیل می‌کند، می‌بیند که جز با رابطه علت و معلول این نظریه درست نمی‌شود. یعنی حتماً از اصل علیت آنجا استفاده شده است. منتها فرقش این است که استاد مصباح می‌فرمایند ضرورت اخلاقی همان ضرورتی است که در رابطه علی و معلولی است، ولی علامه می‌فرماید که ضرورت اخلاقی همان ضرورت ادعای اعتباری است؛ نه اینکه آن باید فلسفی را

نفی بکنند. پس اینها در این نظر جمع می‌شوند.

آقای شهسواری: به‌اصطلاح هم‌پوشانی داشته باشند. نکته دوم اینکه در آن بحث اعمال استحبابی که شما می‌فرمایید، درست است که یک امر استحبابی است، ولی به حسب قبل از اقدام یا تصمیم به عمل، حالت علی‌السویه را دارد. ولی وقتی بنا شد عمل انجام شود، یعنی آن کار که استحبابی است محقق بشود، آیا در این مرحله هم شما آن بحث ضرورت را نمی‌خواهید داشته باشید؟

آقای عابدی‌نژاد: چرا دیگر، ضرورت داریم. یعنی وقتی عمل اتفاق می‌افتد، قطعاً و ضرورتاً کمال مطلوبی تحمیل می‌شود.

آقای شهسواری: به یک تعبیر دیگر، فعلاً من وقتی با یک عملی مواجه می‌شوم که استحبابی است، در مرحله اول، فعل و ترک آن هیچ‌کدام ضرورتی ندارد. [اما وقتی] تصور مطلوبیت و فعل آن برای من اتفاق می‌افتد، خود به خود ضرورت را محقق می‌کند. درست شد؟

آقای عابدی‌نژاد: نه. اینجا علامه می‌گویند مطلوبیت را شما ضروری اعتبار می‌کنید. اتفاقاً ایشان اصلاً می‌گویند ضرورت بعد است (بعداً آمده). یعنی مطلوبیت که وجود دارد، طبیعتاً شما برای اینکه اراده‌تان را برانگیخته کنید می‌آیید برای آن امر مطلوب ضرورت را اعتبار می‌کنید. آن مطلوب همان غایت شما است فی‌الواقع.

آقای شهسواری: آنکه در واقع ایجاد ضرورت می‌کند همان مطلوبیتی است که محقق شد و در واقع داعی من و انگیزه من را تحریک کرد. اینجا دیگر دارد آن ضرورت پدید می‌آید.

آقای عابدی‌نژاد: بله، ضرورت اینجا اعتبار می‌شود.

آقای شهسواری: بعد نکته سوم درباره همین فرمایشی است که آقای سروش هم فرمودند. حالا می‌فرمایید که چون «الف» مطلوب من است و این مطلوب من

محقق نمی‌شود مگر از مسیر «ب»، بحث مطلوبیت به مقدمه سرایت می‌کند یا نه؟

آقای عابدی‌نژاد: «ب» هم مطلوب می‌شود.

آقای شهسواری: درست نیست. «ب» هم مطلوب نمی‌شود. به‌خاطر اینکه اگر آن (ب) مطلوب بشود، آیا من می‌توانم آنجا متوقف بشوم؟ یعنی «ب» را انجام دادم، متوقف بشوم؟

آقای عابدی‌نژاد: دیگر «ب» را که انجام دادیم، خواه و ناخواه به‌صورت قهری «الف» هم تحصیل می‌شود؛ چون فرض بر این است که بین اینها رابطه علت و معلول برقرار است. یعنی شما ـ مثلاً ـ مطلوبتان این است که سیراب شوید. لذا آب که می‌خورید، به‌صورت قهری سیراب هم می‌شوید. چرا؟ چون رابطه بین آب خوردن و سیراب شدن رابطه علت و معلول است.

آقای شهسواری: اینجا ظاهراً مطلوبیت را [باید گسترش داد]. یک مقدار قاعدتاً باید توسعه‌ای در مطلوبیت بدهید. یا مطلوب بالذات و مطلوب بالعرض در بیاورید.

آقای عابدی‌نژاد: بله، می‌شود مطلوب بالعرض. فعل می‌شود مطلوب بالعرض و آن غایت می‌شود مطلوب بالذات.

آقای شهسواری: اگر به‌نحوی ما بخواهیم تصور کنیم که مثلاً در «ب» بمانیم، یعنی هنگام انجام «ب»، بشود فرض کرد که توقف ایجاد کنیم.

آقای عابدی‌نژاد: یعنی «ب» انجام نشود؟

آقای شهسواری: نه. در انجام «ب»، در اینکه من به «الف» برسم حتماً باید «ب» را انجام دهم. درست شد؟ حالا «ب» را که دارم انجام می‌دهم، توقف ایجاد بشود. یعنی وصول «ب».

آقای عابدی‌نژاد: یعنی بالاخره انجام بشود یا نشود؟

آقای شهسواری: انجام بشود، ولی وصول به «الف» نشود. درست شد؟

آقای عابدی‌نژاد: خب نمی‌شود. چنین چیزی خلاف عقل است؛ چون فرض بر این است که این علت است.

آقای شهسواری: بحث مقدمه. حال می‌گویم اگر چنین فرض داشته باشیم، آیا آنجا مطلوب من ساخته شده است؟

آقای عابدی‌نژاد: این فرض غلط است دیگر؛ چون رابطه، رابطه علیت است. شما فرض می‌کنید که رابطه علیت نیست.

آقای شهسواری: می‌خواهم بگویم آن مطلوبیت به این نمی‌رسد. حالا مطلوبیت بالعرض و ثانوی می‌توانیم داشته باشیم، اما آن مطلوب اصلی و اولی که در آن ذی‌المقدمه است، ظاهراً از آن به این نمی‌رسد. این است فکر می‌کنم.

احمدی امین: تشکر می‌کنم از آقای عابدی‌نژاد. به نظر می‌آید که باید یک تمایزی بین بحث‌های مفهوم‌شناسی و هستی‌شناسی داشته باشیم. ما وقتی از الزام صحبت می‌کنیم، طبیعتاً اول باید یک بحث مفهوم‌شناسی انجام بشود. بایدها و نبایدهایی که طرح می‌شود و بعد طبیعتاً ما در رابطه با ارزش ذاتی و ارزش غیری یا رابطه بین اینها این مفاهیم را به‌کار می‌بریم، ببینیم در کجا قابل به‌کار رفتن است. آنچه در نظریه آیت‌الله مصباح مطرح است این است که بایستگی در ارزش ذاتی به‌کار نمی‌رود. استعمال باید در ارزش غیری است. اینکه بشود آنجا به‌کار برد، این یک تبیین دیگری می‌خواهد. من فکر نمی‌کنم این ترجیح نظر دیگری باشد. فعلاً بحث اول مفهوم‌شناسی بشود که این اینجا به‌کار رفته، بایستگی در جایی به‌کار می‌رود یا نه.

نکته دیگری که به ذهنم می‌رسد این است که لزوم اخلاقی بعد از مفهوم‌شناسی، مساوی با لزوم فلسفی نباید تلقی بشود؛ چون ما سه چیز داریم که هر سه تا لزوم فلسفی را دارند. هم لزوم‌های غیر اخلاقی، هم لزوم اخلاقی و هم مستحبات اخلاقی. اینها هر سه لزوم فلسفی را دارند. این چیزی که می‌شود لزوم

اخلاقی، طبیعتاً یک ویژگی‌های دیگری دارد که باید آنها را هم لحاظ کنیم که دقیق بیان کرده باشیم. باید بدانیم در واقع این ضرورت بالقیاس چیست و طبیعتاً تمایز بین استحباب اخلاقی هم خودش را نشان می‌دهد، اگر لزوم اخلاقی را درست بیان کنیم.

بحث انتقال ضرورت هم به نظرم می‌آید که اتفاقاً کاملاً درست است و انتقال ضرورت صورت نمی‌گیرد. اگر انتقال ضرورت بخواهد صورت بگیرد، شاید ما برای «ب» یک ضرورت غیری را بتوانیم انتقال بدهیم. یعنی اگر فرض بگیریم مطلوب نهایی، ضرورت ذاتی دارد و بگوییم این ضرورت منتقل به غیر یا فعل شده است، شاید تعبیر ضرورت غیری مناسب‌تر باشد. اینجا وقتی که ضرورت بالقیاس گفته می‌شود، شاید اشاره به همین رابطه باشد. یعنی بالقیاس الی الغیر نه ضرورت «ب». بلکه ضرورت «ب» بالقیاس الی «الف»، برای رسیدن به «الف». اصلاً انتقال ضرورت نیست، بلکه یک ضرورتی است که در این مقایسه باید فهمیده شود. نکته آخر اینکه اگر اینها را نهایتاً بتوانیم بپذیریم، اشکالات مفهوم‌شناسی یا برخی از سؤالاتی می‌توانیم بدانیم که نسبت به نظریه استاد مصباح قابل طرح است. ولی احیاناً اگر اینها پذیرفته بشود، ترجیح نظریه علامه نخواهد بود.

اما برای نظریه علامه هم خوب بود که اگر اشکالاتی قابل طرح شد و نهایتاً هم قابل طرح بود، طرح می‌شد. نهایتاً اینکه ما بدانیم از یک علم یا اخلاق به مثابه یک علم چه توقعی داریم. اگر توقع ما واقع‌نمایی و ارائه دادن دانش در رابطه با امور واقعی باشد، بله ممکن است ما خیلی کارها کنیم. اعتبارهای دیگر را هم داریم؛ مثل مثال‌هایی که گویا هم هست. بحث پزشکی و پزشک و همه این بایدها در واقع در آنجا هم مطرح است. ولی وقتی که ما «باید» پزشکی را به عنوان یک گزاره علمی در نظر می‌گیریم، این بیان‌کننده یک امر ادعایی نیست، بلکه یک

واقعیتی را دارد بیان می‌کند؛ اگر چه یک پزشک ممکن است یک امر ادعایی را به‌کار ببرد و یک بایدی را هم اعتبار بکند. اما پزشکی به عنوان یک علم، اخلاق به عنوان یک علم، در واقع باید تحلیل بشود و معلوم بشود که اینها در صدد یک واقعیتند یا در صدد گردآوری یک دسته اعتباریات هستند.

آقای عابدی‌نژاد: فرمودید تمایز مفهوم‌شناسی. بله، طبیعتاً لازم است. من هم سعی کردم یک مقداری اینها را تفکیک کنم. اگر این اتفاق بیفتد، روشن می‌شود که ـ مثلاً ـ فرق ارزش ذاتی و ارزش غیری چیست که در یکی بایستگی به‌کار می‌رود و در یکی بایستگی به‌کار نمی‌رود. این باید تبیین بشود. اینکه فرمودید که صرفاً لزوم فلسفی نیست و لزوم اخلاقی است از دیدگاه نظریه استاد، این هم طبیعتاً همین‌طور است. دلیل آن هم این است که اینجا ما بحث مطلوب واقعی داریم که به یک شکل در نظریه علامه طباطبایی هم بود. در نظریه علامه طباطبایی هم بود که ما غایاتی داریم که اینها لازمه نوعی کمال نوعیت انسان است. بنابراین هرگونه الزامی ـ طبیعتاً ـ در نظریه هرگونه رابطه فلسفی، حتی اگر آن رابطه فلسفی در رفتارهای اختیاری انسان باشد، ضرورت اخلاقی شمرده نمی‌شود. بلکه از جهت رابطه‌ای که با آن مطلوب واقعی و آن ارزش ذاتی دارد، این افعال اخلاقی محسوب می‌شود.

احمدی امین: مطلوب واقعی با قیود بیشتری؛ چون ما ممکن است مطلوب‌های واقعی دیگری هم داشته باشیم.

آقای عابدی‌نژاد: مطلوب واقعی که در اخلاق است، یعنی همان کمال نوعی؛ حالا بله، با قیودی که دارد. اینکه فرمودید انتقال ضرورت، من هم عرض نکردم انتقال ضرورت. اصلاً انتقال ضرورتی اتفاق نیفتاده است. عرض من این بود که ما تحلیلمان بنا بر نظریه حضرت استاد مصباح این است که اگر می‌خواهی به «الف» به عنوان امر مطلوب برسی، باید «ب» را بخواهی. حالا این تحلیل ظاهراً یک طفره

منطقی‌ای دارد. یعنی ما اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم، اینجا باید بگوییم که اگر می‌خواهی به «الف» برسی، باید «ب» را بخواهی.

احمدی امین: پس یک باید دیگر هم گفتید که؟

آقای عابدی‌نژاد: بله. این باید فلسفی است. اگر می‌خواهی به «الف» برسی، باید آن «ب» را بخواهی.

آقای سروش: یعنی ـ معذرت می‌خواهم ـ شما از یک باید فرار می‌کنید و به گیر یک باید دیگر می‌افتید. کرّ علی مافرّ منه شد که؟

آقای عابدی‌نژاد: چرا؟

آقای سروش: شما می‌خواهید «باید» به‌کار نبرید. طفره منطقی‌ای که نباید «باید» در آن به‌کار رفته باشد.

آقای عابدی‌نژاد: ما نگفتیم باید به‌کار نرود. ما می‌خواهیم بگوییم متعلق باید چیست؟ یک وقتی می‌گویید که اینجا «باید» وجود دارد و باید فلسفی هم هست. در این شکی هم نیست. منتها این رابطه علی و معلولی که بین «الف» و «ب» هست، وجود «ب»، «ب» را به‌عنوان مقدمه ضروری می‌کند و یا مطلوبیت «الف» را به «ب» سرایت می‌دهد؟ کدام‌یک؟

آقای سروش: شما می‌فرمایید مطلوبیت.

آقای عابدی‌نژاد: و الا اگر بخواهیم تحلیل کنیم، مطلوبیت را سرایت می‌دهد و بعد اگر ما ضرورتی را از ناحیه مطلوب فرض کنیم، بنابر رابطه علی و بنا بر اصل علیت، آن ضرورت هم به این ذی‌المقدمه طبیعتاً سرایت می‌کند. یعنی خود اصل علیت به خودی خودش تولید ضرورت در ذی‌المقدمه نمی‌کند؛ حداقل تا اینجا که بنده می‌فهمم. حالا استاد توضیح می‌دهند و بیشتر متوجه می‌شویم. بنا بر این تعریف، یک نکته هم فرمودید که آیا ما نظریه ادرکات اعتبار را داریم ترجیح می‌دهیم؟ نه. واقعاً بعضی از نکات اعتباری حداقل برای خود من هنوز این روشن

نیست. استدلال‌هایی هست. یعنی الآن بیشتر نظریه ادراکات اعتباری ـ به نظرم ـ نظریه تبیینی هست. یعنی ما می‌توانیم تبیین کنیم که این دعاویی که آنجا مطرح شده، چطوری مستدل می‌شود و آیا این استدلال قوت دارد یا ندارد؟ این نه.

این چند تا نکته‌ای که عرض کردم، برای این بود که حالا آن توضیحاتی که استاد ارائه می‌دهند یک مقداری روشن شود. یعنی این نکاتی که عرض کردم به این معنا نیست که من آن نظریه را دارم ترجیح می‌دهم یا این نظریه را دارم ترجیح می‌دهم. می‌گویم این تبیین احتیاج دارد به اینکه مسائل باز شود. بنابراین به این نیست. بحث واقع‌گرایی هم که فرمودید، جواب آن این است که مثلاً می‌گوید این اعتبارات ما نفس‌الامری است. یعنی ما اگر می‌گفتیم بله این یک اعتبارات گتره‌ای است که کلی با واقعیات فاصله دارد، آنجا رابطه‌اش با واقع قطع بود، ولی خود علامه هم چنین نظری ندارد. یعنی ایشان اعتبارات را اعتبارات نفس‌الامری می‌دانند نه اعتبارات گتره‌ای؛ اعتباراتی که کمال نوع را ایجاد می‌کند. بنابراین این اعتبارات به واقعیات برمی‌گردد.

آقای خزائلی: بسم الله الرحمن الرحیم. آیا اگر یک چیزی ارزش ذاتی داشت، اعتبار هم می‌خواهد؟ وقتی انسان خودش آن ارزش ذاتی را درک کند، این داعی می‌شود که انسان به سمت تحصیل آن ارزش برود؛ مثل سعادت کمال و امثال اینها؟ آن‌وقت اصول اخلاقی که شما می‌فرمایید که اعتباراتی ثابت رسیدن به غایات به کمال نوعی انسان است، آیا اصول اخلاقی همه‌اش احتیاج به اعتبار دارد؟ اصلاً اعتبار نمی‌خواهد. اگر من درک کردم فلان چیز خوب است، کسی خوبی را اعتبار کند یا نکند، این کمال مطلوبی که من دارم دیگر اعتبار نمی‌خواهد؛ مثلاً من الآن تشنه هستم و می‌روم آب می‌خورم و سیر می‌شوم و گرسنه هستم و همین حالا می‌روم غذا می‌خورم. این عرض ماست. اعتبار محدوده‌اش کجاهاست و کجاها ما احتیاج به اعتبار داریم و کجاها اعتبار نمی‌خواهیم.

آقای عابدی‌نژاد: این بیانی که حضرت‌عالی فرمودید، در واقع شاید یک نوعی یک اشکالی به نظریه ادراکات اعتباری هست که می‌شود. اصلاً فی‌الواقع اگر چیزی دارای مطلوبیت شدید باشد، طبیعتاً اراده به سمت آن برانگیخته می‌شود.

آقای خزائلی: باعثیت خود آن مطلوبیت.

آقای عابدی‌نژاد: بله. خود مطلوبیت شدید، اراده را بر انگیخته می‌کند. حال این باید ادله‌ای اینجا ... . منتها بیانی است که ایشان دارد.

حالا تعبیری که علامه دارد این است که در این فرایند اعتباری صورت می‌گیرد؛ ولو اینکه این اعتبار ارتکازی باشد یا ناخودآگاه باشد. این را مقدمه می‌دانند. منتهی به چه استدلالی به این حرف ورود می‌کنند!

آقای خزائلی: چه نیازی هست به این اعتبار؟

آقای عابدی‌نژاد: همین بحث‌هایی که دیدید، در اصول بین اراده و میل شدید یک تفکیکی قائل می‌شوند؛ چون بعضی‌ها می‌گویند اراده خود میل شدید است. بنابراین مطلوبیت شدید همان اراده است. ولی یک وقتی می‌گویند نه، مطلوبیتی وجود دارد و ما برای این امر مطلوب، وجوبی را اعتبار می‌کنیم. با این اعتبار، اراده برانگیخته می‌شود و فعل هم انجام می‌شود. این را دیگر باید بحث کنیم. در یک جلسه‌ای در مورد استدلال‌هایی که در نظر ادراکات اعتباری هست بحث کنیم.

آقای مصباح: بسم الله الرحمن الرحیم. بحث خیلی دقیقی بود. در بحث ضرورت بالقیاس و اعتباریات ظرایفی وجود دارد. برای همین چند جا ابهامات این‌طوری وجود دارد که خوب است دقیق‌تر بحث شود. چند تای آن را آقای عابدی‌نژاد اشاره کردند. یک وقتی بنده هم راجع به بحث «باید» به همین معنای «باید اخلاقی ضرورت بالقیاس» یکی دو جلسه‌ای اینجا بحث داشتم و به نظرات مختلف هم اشاره کردم. فرمایش حاج آقا را هم سعی کردم بیشتر توضیح بدهم. ولی به نظر می‌رسد هنوز خیلی جای بحث و ابهام دارد. با توجه به اشکالاتی که

هست، خوب است بیشتر توضیح داده شود و اگر قابل دفاع باشد، توضیح بیشتری آورده شود.

چند تا نکته را فرمودند که به نظر می‌رسد نکات مهمی است. اگر ما بخواهیم نظریه ضرورت بالقیاس را در اخلاق بپذیریم، یعنی صرفاً بگوییم ضرورت اخلاقی همان ضرورت بالقیاس است، باید این موارد را توضیح بدهیم و روشن کنیم. یکی اینکه بنا بر نظریه ضرورت بالقیاس، بایدهایی که ما برای مطلوبیت‌های بالغیر به‌کار می‌بریم قابل توجیه هستند. اما «باید» برای آن مطلوب بالذات قابل توجیه نیست. یعنی می‌توانیم بگوییم باید امانت‌دار بود، باید راست‌گو بود. توجیه آن اینکه برای سعادت‌مندی، امانت‌داری ضروری است، صداقت ضروری است. اما مطلوبیتی که برای هدف قائل هستیم ـ مثل سعادت، کمال، قرب به خدا و هر چیزی که حالا مصداق هدف اخلاق می‌گیریم و می‌گوییم که مطلوب بالذات است ـ برای آن دیگر نمی‌توانیم بایدی به‌کار ببریم. نمی‌شود بگوییم باید سعادت‌مند بود. چرا؟ برای اینکه باید رابطه ضرورت بالقیاس بین چیزی با هدف را بیان کند. هدف با خودش که ضرورت بالقیاس ندارد. ضرورت بالقیاس بین دو چیز است که یکی از آن هدف اخلاق است. پس یکی آن می‌شود و یکی یک چیز دیگر. پس «باید» برای خودِ هدفِ اخلاق نمی‌تواند به‌کار برد. اشکال این بود. درحالی‌که اگر «باید اخلاقی» را اعتبار گرفتیم، می‌شود باید را ـ هم‌چنان که برای هدف اعتبار می‌کنیم و برای فعل اعتبار می‌کنیم ـ برای خود هدف هم اعتبار کنیم؛ چون باید اعتباری [است].

آقای عابدی‌نژاد: خفیف‌المؤنه است.

آقای مصباح: بله. رابطه فاعل است با یک چیزی. فاعل همیشه هست؛ حال آن طرف می‌خواهد هدف باشد، می‌خواهد فعل موصل به هدف باشد، صفت باشد، فعل باشد و هر چه می‌خواهد باشد. می‌شود بگوییم باید سعادت‌مند بود. کما اینکه می‌توانیم بگوییم باید امانت‌دار بود.

آقای سروش: آن‌وقت به چه معنا؟ معنای آن بایدها هم یکی است؟

آقای مصباح: بله! ضرورت. یعنی سعادت‌مندی ضروری است. منتها آنجا بـرای مطلوب بالذات به‌کار رفته، ولی اینجا برای مطلوب بالغیر. اشاره فرمودند بـه یکـی از جواب‌ها که ممکن است بنا بر نظریه ضرورت بالقیاس به این پرسش داده شود. منتها بعد به همان اشکال کرده‌اند. اینجا دو تا جواب وجـود دارد: یکـی همـان‌کـه استاد می‌فرمایند باید به معنای ضرورت بالقیاس است و نگفتند هر بایـدی نگفتـه. اصلاً معنای باید ضرورت بالقیاس است، نه اینکه باید برای ضرورت به‌کار می‌رود. در اخلاق بایدها برای ضرورت بالقیاس به‌کـار مـی‌رونـد. اگـر مـا ضـرورت‌هـای دیگری هم داریم که باید هم در موردش به‌کار می‌رود، آن را نفی نکرده‌اند. منتهـی باید اخلاقی برای ضرورت بالقیاس به‌کار می‌رود. بعـد بایـد اخلاقـی را خودشـان توضیح داده‌اند که منظور ما از باید اخلاقی چه هست. بایدی که در گزاره اخلاقـی به‌کار می‌رود. بعد تصریح می‌کنند که هدف اخلاق خارج از علم اخلاق است؛ کما اینکه هدف موضوع علوم دیگر هم خارج از مسائل آن علم است. پس اگر ما یـک گزاره اخلاقی داشته باشیم که می‌شود جزء مسائل علم اخلاق، موضـوع آن هـدف اخلاق نیست. یعنی اگر گفتیم سعادت هدف اخلاق است، این گزاره کـه سـعادت خوب است، این گزاره اخلاقی نیست. این خب اصلاً خوب اخلاقی نیسـت. بلـه، وقتی می‌گوییم امانت‌داری خوب است، این خوب اخلاقی مـی‌شـود. چـرا؟ بـرای اینکه آنجا داریم راجع به خود هدف اخلاق صحبت می‌کنیم. پس اگر باید را ما به هدف اخلاق نسبت دادیم و گفتیم باید انسان سعادت‌مند باشد، ایـن گـزاره اصـلاً اخلاقی نیست. می‌فرماید: اینجا «باید» به معنای ضرورت بالقیاس نیست. حـالا بـه هر معنایی هست [کار نداریم]؛ مثلاً فرض کنید ضرورت ذاتی هست. باشد، ما نفی نکردیم. منتهی این گزاره اخلاقی نیست. ما داشتیم بایـدهـای اخلاقـی را توضـیح می‌دادیم که ضرورت بالقیاس است.

آقای عابدی‌نژاد: مطلوبیت آن هم همین‌طور است؟

آقای مصباح: مطلوبیت آن هم همین‌طور است. قرآن تصریح دارد در اخلاق که خوبی سعادت اخلاقی نیست اصلاً. خوب به معنای مطلوب هست، ولی هر مطلوبیتی که به آن مطلوبیت اخلاقی نمی‌گوییم. مطلوب ما زیاد داریم؛ مثلاً می‌گوییم خواب خوب است. لذا هدف اخلاق، اصلاً موضوع جملات اخلاقی واقع نمی‌شود. یک وقتی می‌گوید که تحصیل سعادت خوب است. تحصیل سعادت خودش یک فعل اخلاقی است. یعنی انجام دادن کاری که ما را به سعادت برساند. آن کار عنوان آن عام است و تحصیل سعادت مصداق آن.

آقای عابدی‌نژاد: به‌عنوان وصف اکتسابی چه؟

آقای مصباح: وصف اکتسابی هم دقیقاً همین‌طور می‌شود. یعنی قید می‌خورد. وصف اکتسابی مطلقاً موضوع اخلاق نیست. وصف اکتسابی ازآن‌جهت که فعل اخلاقی مقدمه آن است موضوع اخلاق می‌شود و یا از آن جهت است که خودش مقدمه یک فعل اختیاری است. فعل اخلاقی است و ما را به یک مرتبه بالاتری از آن صفت می‌رساند؛ مثلاً اگر گفتید کمال، شاید واضح‌تر باشد. کمال خودش درجاتی دارد. کمال اخلاقی درجه پایین می‌تواند موضوع جمله اخلاقی قرار بگیرد و متصف شود به خوبی اخلاقی. به این معنا که کمال اخلاقی مرتبه یک، برای رسیدن به کمال مرتبه دو لازم است یا خوب است. خوب غیری است و ضرورت آن هم بالقیاس است نسبت به مرتبه‌ای بالاتری از هدف. اما اگر خود آن را به عنوان هدف در نظر می‌گیرید، همین مرتبه کمال هم هدف است. اگر خود خوبی را می‌خواهید بگوید، ازاین‌جهت در اخلاق راجع به آن ما بحث نداریم. خوبی کمال را در جای دیگر باید ثابت کنیم؛ مثلاً فرض کنید بر اساس حب ذاتی ثابت می‌کنیم که کمال هم مطلوب است. اما این بحث اخلاقی نیست، بحث انسان‌شناسی است. این یک پاسخ.

یک پاسخ دیگر هم این است که یک بحث راجع بـه مفهـوم ضـرورت وجـود دارد و یک بحث راجع به کلمه «باید» وجود دارد؛ واژه باید، بله. ما ضرورت چنـد گونه داریم؛ ضرورت ذاتی داریم، ضرورت بالذات داریم، ضـرورت بـالغیر داریـم، ضرورت بالقیاس داریم. اما آیا واژه باید برای بیـان همـه اینهـا بـه‌کـار مـی‌رود یـا نمی‌رود؟ به نظر می‌رسد واژه باید هـیچ‌وقـت بـرای واژه ضـرورت ذاتـی بـه‌کـار نمی‌رود؛ مثلاً می‌خواهیم بگویم خدای متعال وجـودش ضـروری اسـت. در اینجـا نمی‌گوییم خدای متعال باید موجود باشد. به جـای هـر ضـرورتی مثـل ایـن بایـد نمی‌گذاریم. مگر اینکه آنجا اشاره داشته باشیم به یک ضرورت بالقیاس؛ مثل اینکه ما می‌دانیم موجودات دیگر وجود دارند، پس باید خدا هم وجود داشته باشد. ایـن دوباره ضرورت بالقیاس بین دو تا علم است. یعنی بین دو تا گزاره رابطه ضـروری برقرار کردیم. یعنی علم به این، مستلزم علم بـه آن هـم هسـت. یعنـی بـرای فهـم وجود خدا، فهم ـ مثلاً ـ آن لازم است. یعنی ملازمه بین علم‌ها را برقرار کردیم، نه اینکه وجود خدا خودش باید است. یعنی اینکه می‌گوییم [به جای اینکـه] بگـوییم ضروری است و وجب‌الوجود است، می‌گوییم خدا واجب‌الوجـود اسـت. اگـر بـه جای آن بگوییم خدا باید است به‌کار نمی‌رود. به جای هر ضـرورتی بایـد بـه‌کـار نمی‌رود؛ اگر در یک چیزی مثل سعادت واقعاً مطلوب بالذات باشد به‌کار نمی‌رود. البته سعادت که می‌گوییم، مطلوب بالذات است.

به نظر می‌رسد آن هم نسبی است. یعنی نسبت به اخلاق مطلوب بالذات است نـه مطلقاً. مطلقاً آنکه بالذات مطلوب است، خود حب ذات اسـت. خـود ذات اسـت کـه می‌گوییم حب ذات دیگری معلول چیزی نیست. آن خود ذات است. لذا سعادت مـن هم به‌خاطر اینکه در راستای حب ذات مطلوب است، یعنی مطلوبیت آن ـ به یـک معنا ـ بالغیر است و در حوزه اخلاق چون مربوط بـه نتیجـه افعـال اختیـاری بـوده و مستقیماً آن سعادت اختیاری است، می‌گوییم در حوزه اخلاق بالذات است. اگـر یـک

چیزی واقعاً بالذات ضروری باشد، آن‌وقت ظاهراً کلمه باید در مورد آن به‌کار نمی‌رود؛ مگر با همین مسامحه. یعنی وقتی که می‌گوییم باید من سعادت‌مند باشم، منظورم این است که باید یک کاری انجام بدهم که سعادت‌مند شوم. منظورم این است. والا من باید سعادت‌مند شوم یعنی سعادت‌مندی من ضروری است، اصلاً به‌کار نمی‌بریم. ظاهراً اگر اینجا ضرورت ذاتی برای سعادت معنایی داشته باشد، این بحث واژه‌شناسی است و بحث ادبی است. بحث فلسفی نیست. می‌خواهم عرض کنم کلمه باید به معنای دقیق کلمه و ... برای ضرورت ذاتی به‌کار نمی‌رود؛ مگر با همین مسامحه. بگوییم باید سعادت‌مند باشیم. یعنی باید کاری که منجر به سعادت است را انجام بدهیم. منظورم این است. و الا اگر منظورم این باشد که سعادت وجودش الآن ضروری است بالذات، می‌گویم باید سعادت‌مند باشم و الان می‌خواهم بگویم سعادت‌مندی من وجود ضرورت بالذات دارد. چنین چیزی منظور من نیست. اصلاً این جمله غلط هم هست. این هم پاسخ دوم.

یک بحث دیگر هم این بود که ما در اخلاق، هم احکام الزامی داریم و هم احکام ترخیصی. درحالی‌که نظریه ضرورت بالقیاس نمی‌تواند بین این دو تا تفکیک کند؛ چون هر دوی آن ضرورت بالقیاس است. البته اگر گفتیم ضرورت بالقیاس معنای باید در هر دو هست. لذا وقتی هم احکام الزامی داریم و هم احکام ترخیصی، و همه آنها هم ضرورت بالقیاس دارد، پس باید در هر دو جا بتوانیم باید را به‌کار ببریم. درحالی‌که ـ مثلاً ـ می‌توانیم بگوییم باید انسان امانت‌دار باشد، ولی خوب است که ـ مثلاً ـ سخاوت‌مند هم باشد. اما این‌طور نیست که باید حتماً همه سخاوت‌مند باشند. البته حالا در مثال مناقشه نیست؛ مثلاً فرض کنید که ... .

آقای عابدی‌نژاد: مستحبات؛ مثلاً صد تا صلوات بفرستید.

آقای مصباح: باید در صد تا صلوات، خوب است. صد تا صلوات بفرستد، ولی باید نیست و لازم نیست حتماً صد تا صلوات روزی بفرستید.

آقای شهسواری: البته اگر با آن ثوابش بخواهد سنجیده شود.

آقای مصباح: می‌خواهم آن را عرض کنم که هدف اخلاق خودش مراتب دارد. ما یک وقت یک هدف حداقلی در نظر می‌گیریم و نسبت به آن می‌سنجیم. اگر پذیرفتیم که «باید» در اینجا به معنای ضرورت بالقیاس به‌کار می‌رود، طرفش چیست؟ طرف آن حداقلی است که این مفهوم به آن صدق می‌کند و نسبت به بعضی چیزها باید نیست. لذا همه‌جا و هر جایی که کلمه خوب به‌کار می‌رود، به این معنا به‌کار برده نمی‌شود. باید اخلاقی به‌کار برود. نه اینکه اینجا به معنای ضرورت بالقیاس نیست، بلکه به معنی اینکه ضرورت بالقیاس ندارد. یعنی همان فعلی که مطلوبیت دارد، ضرورت بالقیاس ندارد نسبت به حداقل هدف اخلاق. شما یک حداقلی از سعادت اخلاق را می‌خواهید. اما برای رسیدن به آن حداقل، روزی صد تا صلوات فرستادن لازم نیست ولی مطلوب است. مطلوب آن سر جایش هست، اما اگر نسبت به همان مرتبه‌ای می‌سنجید که نسبت آن ضرورت بالقیاس دارد، جمله را کامل بگویید که اگر کسی می‌خواهد به این مرتبه سعادت برسد که صد تا صلوات مقدمه آن است، باید صد تا صلوات بفرستد و چاره‌ای دیگر ندارد. برای رسیدن به این لازم است. بله. ما یک فهم عرفی از ترخیص و الزام داریم. یعنی یک طرف حکم اخلاقی حداقلی که این مفهوم بر آن صدق می‌کند. بله، وقتی که نسبت به آن بسنجید، ما احکام الزامی و ترخیصی را از هم جدا می‌کنیم. الزامی که اینجا می‌گوییم، منظورمان الزام نسبت به حداقل است. فقط برای آنها می‌توانیم باید را به‌کار ببریم. اما در همه احکام اخلاقی می‌شود باید را به‌کار برد به معنای ضرورت و الزام اخلاقی ضرورت بالقیاس که همان الزام اخلاقی است. منتهی به شرط اینکه طرف آن را دقیقاً معین کنیم که کدام مرتبه از هدف است.

نکته دیگر که به‌حق اشاره فرمودید اینکه الزام اعتباری منافاتی با ضرورت

بالقیاس ندارد. فرمایش علامه طباطبایی است. البته ایشان هیچ‌جا تصریح به این مفهوم ضرورت بالقیاس ندارند. رابطه‌های ضروری بین چند نوع علت و معلول که مبنای اعتبار است و یا نتیجه اعتبار را بیان می‌کنند، اما تصریحی به این کلمه ـ لااقل بالقیاس ـ ندارند. اما می‌فرمایند باید به همان معنای ضرورت است؛ اعم از اینکه ضرورت ذاتی باشد یا غیری باشد و یا بالقیاس باشد. تصریح نمی‌کنند چه نوعی از آن. ولی ضرورت را تصریح می‌کنند که واقعی است؛ چون معتقدند هر اعتباری محفوف به دو تا واقعیت است. بله. هیچ منافاتی ندارد با آن ضرورت واقعی. نظر خود آیت‌الله مصباح راجع به بحث‌های حقوق هم همین‌طور است. یعنی در حقوق همین را می‌فرمایند که حقوق اعتبار است مبتنی بر واقع. یعنی دقیقاً شبیه همین فرمایش علامه در اخلاق، خود حاج آقا در حقوق هم قبول دارند. آنجا، هم ضرورت بالقیاس داریم و هم اعتبار.

یک نکته خیلی جالبی را فرمودید که حالا من یک وقتی به این چند جور اشاره کردم که ضرورت بالقیاسی که ما معتقدیم در گزاره اخلاقی، دقیقاً بین چه و چه هست؟ می‌گوییم امانت‌داری برای سعادت لازم است و یا می‌گوییم اگر می‌خواهی امانت‌دار باشی، سعادت لازم است. یا این را می‌گوییم که اگر می‌خواهی سعادت‌مند باشی، خواستن امانت‌داری لازم است. یعنی رابطه بالقیاس بین خود فعل است و نتیجه بین خواست نتیجه است و فعل، یا بین خواست نتیجه است و خواست فعل.

آقای عابدی‌نژاد: و بین خواست نتیجه و ضرورت فعل.

آقای مصباح: آنکه اصلاً معنی ندارد.

آقای عابدی‌نژاد: بله. ما یک ضرورتی می‌دهیم به مقدمه.

آقای مصباح: نه. آنکه بحثم نیست. در نظریه ضرورت بالقیاس، ضرورتی برای فعل اثبات نمی‌کنیم. ضرورت بالغیر که نیست تا ضرورتی به این سرایت کند و بر

این ثابت شود. فقط ضرورت بالقیاس است. ضرورت بالقیاس هم همیشه دو طرف دارد، نه اینکه مقدمه ضرورت دارد. مقدمه‌ای که هیچ ضرورتی ندارد، مقدمه نیست.

آقای عابدی‌نژاد: در فرض وجود نتیجه.

آقای مصباح: این فرض همین است. پس چیزی برای این طرف و ضرورتی اثبات نمی‌شود. پس چطور می‌شود این ضرورت بالقیاس را معنا کرد.

یکی از حضار: پس بالاخره کدام شد؟

آقای مصباح: حالا عرض می‌کنم. لااقل دو طور می‌شود بیان کرد. یک بیان این است که برای سعادت‌مندی، امانت‌داری لازم است. یعنی از معانی‌ای که می‌گوییم باید امانت‌دار بود، منظور این است که امانت‌داری یک طرف ضرورت بالقیاس است. فعل امانت‌داری آن طرف هم خود هدف اخلاق، یعنی سعادت‌مندی است و برای سعادت‌مندی فعل امانت‌داری ضرورت دارد؛ ضرورت بالقیاس. این همان معنای سرراستی است که معمولاً از آن می‌فهمیم. گاهی کلمه خواست این وسط اضافه می‌شود و می‌گوییم اگر می‌خواهی سعادت‌مند شوی، باید امانت‌دار باشی. اینجا آن‌وقت گاهی اشکال می‌شود که واقعاً بین خواست من و آن نتیجه نسبتی است یا ـ به فرمایش حاج آقا ـ بین دو تا خواست رابطه است. رابطه ضرورت بالقیاس بین دو تا خواست است. یعنی خواستنِ سعادت مقدمه است. آنجا اتفاقاً برعکس می‌شود. آنجا فعل امانت‌داری مقدمه بود و علت بود و سعادت معلول. اینجا خواست سعادت علت می‌شود برای خوبیِ امانت‌داری. یعنی دقیقاً جای آنها عوض می‌شود. در واقع مطلوبیت سعادت سرایت پیدا می‌کند بر مطلوبیت امانت‌داری. یعنی هدف می‌شود علت غایی، علت غایی می‌شود مقدم بر خود خواستن فعل. این بیان هم صحیح است. منتها جمله اخلاقی نمی‌خواهد این را بگوید. نمی‌خواهد بگوید اگر سعادت‌مندی مطلوب است، ضرورتاً امانت‌داری هم مطلوب است. می‌شود این ضرورت را بیان

کرد و ضرورت درستی هم هست. معنای آن هم این است. منظورمان این است اگر سعادت‌مندی مطلوب کسی باشد، منطقاً لازمه منطقی این مطلوبیت یک مطلوبیتی است نسبت به مقدمه. منطقاً آن هم باید مطلوب باشد. این درست است ظاهراً. منتها در جمله اخلاقی این را نمی‌خواهیم بگوییم. پس چرا اینجا کلمه خواست را اضافه می‌کنیم و در تفسیر ضرورت بالقیاس گاهی این‌طور می‌گوییم که اگر می‌خواهی سعادت‌مند شوی باید امانت‌دار باشی.

عرض من این است که اینجا «خواست» به معنای مطلوبیت نیست. این خواست به معنی مطلوبیتی که در هدف و مقدمه فعل اخلاقی به‌کار می‌بریم اصلاً نیست. این خواست به معنای فرض است. برای اینکه مطلب روشن بشود، برویم سراغ یک ضرورت بالقیاس دیگر که ربطی به اخلاق ندارد. می‌گوییم برای حرکت جسم، وارد شدن نیرو به آن لازم است. نیرو وارد شدن به جسم علت است برای حرکت کردن جسم. البته تعبیر دقیق آن شتاب گرفتن جسم است. نیرو علت شتاب است. می‌گوییم اگر نیرو به جسم وارد شود، ضرورتاً حرکت می‌کند. برای اینکه جسم حرکت کند باید به آن نیرو وارد شود. این ضرورت بین فعل و نتیجه است. حالا همین‌طور بیان می‌کنیم که اگر می‌خواهی جسم حرکت کند باید به آن نیرو وارد شود.

آقای عابدی‌نژاد: باید به آن نیرو وارد کنیم.

آقای مصباح: نیرو وارد شود، نه اینکه وارد کنیم. اتفاقاً اصلاً ربطی به فعل شما ندارد. اصلاً لازم نیست شما نیرو وارد کنید. اگر می‌خواهید جسم حرکت کند باید به آن نیرو وارد بشود. ممکن است اصلاً کس دیگری لگد بزند به توپ و توپ حرکت کند. اینجا منظور این نیست که خواست شما مطلوب است. یعنی مفروض شماست. هدف مورد نظر یعنی مفروض شما است. مفروض را به‌عنوان مطلوب ذهنی در نظر می‌گیریم، نه مطلوب واقعی. آن‌وقت رابطه مقدمه فعل را با آن هدف می‌سنجیم. پس اینجا هدف به‌عنوان مطلوبیت روانی نیست، به معنی مفروض

است. یعنی اگر مفروض این است که جسم قرار است حرکت کند و لازم است که به آن نیرو هم وارد شود، اتفاقاً در حرکت جسم لازم نیست که شما به آن لگد بزنید. هر کسی ممکن است آن کار را انجام دهد. حتی ممکن است آجر هم به آن بخورد و حرکت کند. ولی در سعادت نفس، شما باید یک کاری انجام بدهی. این‌طور نیست که یک کس دیگری امانت‌داری کند و شما به سعادت برسی. آن‌وقت لازم است که شما یک کاری انجام بدهی. این مربوط می‌شود به نوع مقدمه و نتیجه علت و معلول که چه چیزی مقدمه چه چیزی است. پس اینکه می‌گوییم اگر می‌خواهی به سعادت برسی باید امانت‌دار باشی، اینجا به معنی سرایت مطلوبیت نیست. یعنی اگر سعادت‌مندی به‌عنوان هدف مفروض است، تحقق علت آن ـ که فعل امانت‌داری من است که موجب سعادت من هم می‌شود ـ لازم است. فقط همین را می‌خواهد بگوید. یعنی عیناً همان جمله اولیه هست؛ جمله اولیه که می‌گفت برای سعادت و سعادت‌مندی امانت‌داری لازم است. همین تعبیر را به‌این‌صورت بیان می‌کنیم که اگر می‌خواهیم سعادت‌مند شویم، باید امانت‌دار هم باشیم. اما آنکه می‌گوییم اگر این را می‌خواهیم منطقاً باید آن مقدمه‌اش را بخواهیم، سرایت مطلوبیت است. آن هم درست است و ضرورت بالقیاس. اما جمله اخلاقی این را نمی‌خواهد بگوید.

یک بحث دیگری هم هست و آن اینکه در آخر فرمودید که علامه اصلاً بحث اعتبار را برای چه مطرح کردند؟ اینکه خودشان اشاره فرمودند در جایی که فعل اختیاری است ـ همان‌طورکه اول بحثتان هم اشاره فرمودید ـ رابطه فاعل با نتیجه با آن فعل اختیاری و خود فعل اختیاری هم حقیقتاً و کاملاً امکانی است. فاعل مختار یعنی همین. یعنی اینکه می‌تواند بخواهد این فعل را انجام دهد و می‌تواند نخواهد: (اذا شاء فعل و اذا لم یشا لم یفعل). پس می‌تواند بخواهد یا نخواهد و رابطه‌اش با فعل می‌شود امکان. حالا وقتی رابطه امکانی است، از آن طرف می‌گوییم که (الشیء ما لم یجب لم

یوجد). فاعل هم می‌داند که این فعل چون رابطه‌اش با او امکانی است، پس مـی‌توانـد محقق نشود. حال چه کنیم که محقق بشود؟ می‌گوید [برای این کار] فرض می‌گیـریم که رابطه ضروری است. آن‌وقت می‌بینیم وقتی رابطـه ضـروری باشـد، حتمـاً محقـق می‌شود و فعل را انجام می‌دهیم. این یک بیان.

یک بیان هم این است که داعی و انگیزه ایجاد کند؛ مثل اینکه مولا امر می‌کند. مولا که انشاء می‌کند برای چیست؟ می‌گویند انگیزه در مخاطب ایجاد می‌کند و یکی از خواص انشاء این است. امر می‌کند به شما و برای شما انگیزه ایجاد می‌شود که این کار را کنید. تأثیر روانی دارد. شاید بشود این را به‌این‌صورت پذیرفت که یکی از چیزهایی که میل را شدید می‌کند ـ لااقل این مقدار آن را بپذیریم و دیگر نگوییم لازم است و ضروری است که تبدیل به اراده شود ـ خود تخیل وجوب است. یعنی اعتبار وجوب. یعنی همین‌که من فکر می‌کنم، گمان می‌کنم یا خودم اعتبار می‌کنم و یا کسی مرا به این خیال می‌اندازد که این فعل واجب است؛ مثل اینکه تخیل یک کار بد آدم را به سمت آن کار سوق می‌دهد یا کار خوب همین‌طور. دیدن یک تصویر و تخیل آن در ذهن ـ اینها ـ انسان را هل می‌دهد و انگیزه ایجاد می‌کند در آن سمت. یکی هم اینکه خودش تخیل کند که این کار واجب است. این باعث می‌شود که انگیزه‌اش برای آن کار بیشتر بشود. حالا حداقل یکی از عواملش می‌تواند این باشد. اما این ضروری است. اگر این نباشد اصلاً امکان ندارد که رابطه، متناشی بشود. این تبیین به قول شما برهانی نیست و یا ما نفهمیدیم برای آن پیدا نکردیم، که ادعای بزرگی است. عذرخواهی می‌کنم.

آقای عابدی‌نژاد: من یک نکته می‌خواسـتم عـرض بکـنم. اینکـه بـرای بحـث تکمیل نظریه ضرورت بالقیاس، در بحث‌های اصـولی هـم یـک ادبیـات متراکمـی هست. آنجا به نظرم قابل استفاده باشد؛ مثلاً ما فرضمان ایـن اسـت کـه رابطـه آن واجب با استحبابی یک رابطه اقل و اکثری است. اما در بحث‌هـای اصـولی گـاهی

اوقات می‌گوید که «مصلحت ملزم در یک امر استحبابی» به‌قدری زیاد و شدید است که از هر واجبی بالاتر است. منتهی یک مصلحت دیگری مثل «اطلاق عنان» آمده و در کنارش قرار گرفته است. بنابراین حکم جعل وجوب به آن تعلق نگرفته. نه اینکه آن رابطه ضروری بین فعل و نتیجه ... .

آقای مصباح: باید این بحث‌ها را دوباره ببریم همان‌جا. بحث ماهیت آن یکی است. صحبت اینکه آیا آن جعل دوباره بی‌ملاک است.

آقای عابدی‌نژاد: نه، بحث این است که جعل است. الآن صحبت حاج آقا این نیست که ما حکم شرعی را بحث نمی‌کنیم. جعل حکم شرعی را مثل جعل قوانین می‌پذیرم و اینها را قبول دارم. جعل است، اعتبار است. یعنی می‌تواند باشد، اما پشتوانه واقعی ندارد.

آقای عابدی‌نژاد: یک تصور این است که رابطه فقط رابطه اقل و اکثری است.

یکی از حضار: لو خلیّه و نفسه. نه، ولی مجموع شرایط یکی از آنها؛ مثلاً فرض کنید این مسائل نوعیه و نمی‌دانم در طول زمان و مصلحت تیتر امور.

آقای عابدی‌نژاد: یک بحث دیگری دارند. ما مثلاً سعادت را می‌گوییم خارجی است از حوزه اطلاق که به عنوان مصلحت کلانی برای رفتار اخلاقی در نظر می‌گیریم. یک بحثی هم می‌کنند که اتفاقاً اولاً و بالذات، وجوب و ضرورت به مصالح تعلق گرفته است. ثانیاً بالعرض ظاهراً در مقدمات بر می‌گردد.

آقای مصباح: آن مصالح دوباره چون نسبت به ذات سنجیده می‌شود ـ همین را عرض کردم ـ خودش مقدمه برای ذات است. به این معنا بله. آن هم ذاتی نیست. در مصالح هم ذاتی نیست. مثل اهداف واسطه است؛ مثل اینکه شما می‌گوییم اولاً و بالذات باید غذا بخورم. منتها وقتی دست ببرم به سمت لقمه، این می‌شود دوباره در طول آن. آن بالذات می‌شود.

نقش تخیل اخلاق و بازآفرین در ادراک و آفرینش آثار هنری حامل معنا، با تأکید بر آراء معرفت‌شناختی علامه طباطبایی

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۷

➢ **گروه علمی فلسفه هنر و ارتباطات**
➢ **مدیر گروه:** حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی نهاوندی
➢ **حاضرین:** حجج اسلام والمسلمین محمدرضا لایقی و یوسف‌زاده، و آقایان مهدی امینی، معتمدی و رحمانی

➢ **ارائه بحث: دکتر مهدی امینی**

دکتر مهدی امینی در سال ۱۳۶۳ متولد شدند. تحصیلات دانشگاهی خود را در مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه هنر و در مقطع دکتری در رشته حکمت هنر دینی گذراند. 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 حوزه علمیه قم.
ـ تدریس در مراکز علمی همچون مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی. دانشگاه ادیان و مذاهب.

آقای لایقی: بسم الله الرحمن الرحیم. ضمن عرض سلام و ادب و احترام به همه دوستان عزیزی که امشب (یکشنبه ۹۷/۰۸/۲۷) در جلسه نشست علمی گروه فلسفه هنر شرکت کردند؛ نشست فوق‌العاده به مناسبت ایام بزرگداشت مرحوم علامه طباطبایی. تشکر ویژه می‌کنم از جناب استاد آقای دکتر امینی عزیز که قبول زحمت فرمودند و دعوت ما را پذیرفتند. امشب در خدمت ایشان هستیم با ارائه بحثشان با موضوع «تخیل خلّاق و بازآفرین در هنرهای حامل معنا، با تأکید بر آراء مرحوم علامه طباطبایی». ان‌شاءالله طبق روال همه جلساتمان، ٤٥ دقیقه از محضر استاد بهره می‌بریم و باقی زمان را به گفت‌وگو و بحث و ارائه نظر دوستان اختصاص می‌دهیم. ان‌شاءالله برای اینکه جلسه را آغاز کنیم، صلوات بفرستید.

آقای امینی: بسم الله الرحمن الرحیم. باعث افتخار است که خدمت عزیزان هستم. خوشحال هستم که این توفیق را پیدا کردم. امیدوارم نکاتی که ارائه می‌کنم، قابل استفاده باشد. عرایض خود را در چهار محور به خدمت عزیزان تقدیم می‌کنم. محور اول بحث، مقدماتی بوده و یک‌سری تعاریف در آن وجود دارد. مفردات موضوعی را اجمالاً توضیح خواهم داد و جهت بحث را مشخص می‌کنم. در ادامه و در محور دوم دو تخیّلی را که در عنوان هم حتماً دقت کردید توضیح

خواهم داد. یعنی تخیّل بازآفرین و تخیّل خلاق را با کارکرد قوای نفس که مدّ نظر علامه است و همچنین تفاوتی که در آراء او نسبت به فلاسفه دیگر است را شرح خواهم داد. بعد از روشن شدن این تطبیق، نقش همین دو تا تخیّل را با توجه به آن مقایسه و تطبیقی که انجام دادم، در آفرینش‌های هنری حامل معنا جستجو کرده و اجمالاً مورد بحث قرار می‌دهیم. همچنین در باب فرآیند ادراک حسی صحبت می‌کنیم.

نظریّه‌های مختلف در تعریف هنر

به عنوان مقدمه باید عرض کنم که: همان‌طور که می‌بینید این قیدی که در عنوان هست، هنرهای حامل معناست. قید "حامل معنا" بر یک تعریف مشخص از هنر تکیه دارد. یعنی همان‌طور که بعضی از دوستان و یا همه دوستان اشراف دارند، ما تعاریف متعددی از هنر داریم. تعاریف ذات‌گرایانه که خودش در واقع سه قسم مشهور دارد. اولاً تعریف به تقلید یا محاکات و یا تشبیه که اصطلاحات مشهور مترادف هستند و اشاره به نسخه اولیه از نظریه تقلید دارند و دو عنوان بازنمایی یا دربارگی نیز دو نسخه جدیدتر از همین نظریه هستند. ثانیاً هنر به معنای احساسات و عواطف، معروف به هنر به معنای اکسپرسیون یا بیانگری یا فرانمایی است. دو تا ترجمه دارد. سومین نظریه از تعاریف ذات‌گرایانه هنر، «فورمالیسم» است. تعاریف دیگری هم داریم؛ تعریف تاریخ‌مدار لوینسون، تعریف تلفیقی دانتو استکر و تعریف نو ویتگنشتاینی از هنر. البته بعد از ویتکنشتاین، از تعاریف ذات‌گرایانه که یک تعریف ماهوی با شروط لازم و کافی از هنر باشد، کنار گذاشته شد؛ مانند تعریف جامعه‌شناختی جرج‌دیکی که به تعریف روندی از هنر هم معروف و مشهور است.

بنده در ارائه این بحث ـ بنا به دلایلی ـ تعریف هنر به محاکات را مبنای بحث قرار داده‌ام. اولین نسخ از تعریف هنر به محاکات به‌واسطه افلاطون بوده که به دو هزار و خورده‌ای سال پیش ـ سال ٤٢٧ قبل از میلاد ـ باز می‌گردد. بازنمایی یک

الگو یا یک شیء در قالب فرم‌های هنری؛ حال چه شعر باشد ـ که در زمان آنها تراژدی و حماسه بود ـ و چه نقاشی باشد که محل صحبت افلاطون و ارسطو قرار گرفته است. ولی ما می‌دانیم که مجسمه‌سازی و پیکره‌سازی و همچنین رقص یا موسیقی به شدت طرف‌دار داشته و مصادیق متعددی می‌شود برای آن پیدا کرد. هرچند بعدها در قرن ۱۸ آمدند و یک نسخه جدید از تعریف تقلیدی یا حکایت ارائه دادند که یک مقداری دایره حکایت‌گری را متفاوت کرد. واژه معروف بازنمایی از آنجا متداول شد و یا ریپریزنت[1] کردن (یعنی دوباره حاضر کردن) که در قرن ۲۰ هنوز هم رسوب این اندیشه وجود داشته و طرف‌دارانی هم دارد. جدیدترین نسخه آن هم به دربارگی[2] معروف است. یعنی هنر آن چیزی است که دربارگی داشته باشد. خلاصه می‌توان با تکیه بر نسخه اولیه این تعریف که عبارت است از مصنوعی که حکایت‌گری و گزارش‌گری از واقع می‌کند، یک تعریف واضح و کلی گفت. این تعریف مفروض من است. اگر این شد، اصالت با معرفت است. یعنی گویا فرم یک امر متأخر است و در واقع در ذات هنر چیزی که وجود دارد یک مصنوعی است که دارد گزارش از واقع می‌کند. پس جنبه تزئینی داشتن یا مثلاً خود فرم ـ هر جفت اینها ـ در خدمت چه چیزی است؟ در خدمت حکایت از واقع. پس فرم و تزئین جنبه فرعی پیدا کرده و خارج از ذات هنر تلقی می‌شود. اما در سایر تعاریف از هنر، قصه فرق می‌کند.

شما می‌دانید هنر یکی از انواعِ قسم سوم از تقسیمات سه‌گانه دانش در نزد ارسطو است؛ دانش‌های نظری، عملی و دانش‌های تولیدی یا پوئسیس.[3] وقتی این تقسیم وارد تمدن اسلامی می‌شود، قسم سوم یعنی "دانش‌های تولیدی" به‌طور کلی حذف می‌شوند. در دوره کانت ما می‌بینم که دانش‌های تولیدی ـ که هنر هم

1. Representation
2. Aboutness
3. Poesis.

ذیل دانش‌های تولیدی است ـ از حوزه علم خارج می‌شود و در حوزه احساسات قرار داده شده و جنس دیگری پیدا می‌کند و زمینه تولید نظریات جدیدی مثل «اکسپرسیون»[1] می‌شود و به تبع «فورمالیسم» هم نظریه‌ای در باب هنر است که حیثیت معرفت‌زایی هنرها را نادیده می‌گیرد.

تأکید بر وصف "حامل معنا" در تعریف هنر

چرا من ـ در واقع ـ این تعریف را مبنای بحث خود قرار دادم؟ با توجه به این توضیحات مقدماتی که خدمت شما ارائه شد، صحبت از هنرهای حامل معناست. یعنی اگر وصف حامل معنا بودن را به هنر نسبت می‌دهیم، در واقع داریم در خصوص هنرهایی صحبت می‌کنیم که دارد یک پیام را به من می‌دهد که با خصوصیت خود هنر نسبت دارد. یعنی اولاً و بالذات کاری با احساسات و نشاط و تزیین و احساس حبّ و بغض و اینها ندارد. بلکه در پی انتقال یک معرفت هستیم و مابقی فروعات است.

اگر ما مبنا را یک تعریف دیگر قرار بدهیم، دیگر نمی‌توانیم بگوییم هنر حامل معناست و قید مذکور باید حذف شود و یا دست‌کم از اصالت بیفتد؛ مثلاً در نظریه «فرمالیست کلایوبل» یا «راجر فرای» آمده است: فرم دلالت‌گر یعنی هنری که احساس زیبایی‌شناختی به من می‌دهد، نه انتقال معنا یا مفهوم معرفت‌شناختی. لذا دنبال گزارش‌گری از واقع نیست. فقط تنها تعریفی از هنر می‌تواند با اندیشه فلاسفه اسلامی ـ به‌طور کلی ـ سازگارتر باشد که به نظریه تقلید یا محاکات بازگردد؛ زیرا برای فلاسفه مسلمان و به تبع علامه، معرفت خیلی اهمیت دارد و خیلی مهم است. اساساً ادراکات غیر علمی اصلاً اهمیت ندارد. بنابراین ما با تعاریف دیگر از هنر، خیلی رابطه نتیجه‌بخشی با قدما و متأخرین از فلسفه اسلامی نخواهیم گرفت.

از بیانات علامه، به‌ویژه نکاتی که علامه حسن‌زاده ـ شاگرد ایشان ـ دارد، به

1. Expressionism

نظر می‌آید محاکات که در واقع جنس این تعریف است با سرشت قوه خیال به‌هم آمیخته است. در واقع هر چند افلاطون بحث هنر یا حکایت‌گری را به خود هنر اختصاص داد، ولی وقتی این واژه (یعنی mimesis) در تمدن اسلامی ترجمه شد، دایره محاکات وسیع‌تر شده و حتی تعلیم و تعلّم را هم محاکات تلقی می‌کردند. یعنی محاکات خیلی دامنه وسیع‌تری پیدا می‌کند. در صورتی که در زمان ارسطو هنرهای تقلیدی اگر قرار بود با هنرهای کاربردی متمایز بشود ـ مثلاً میمسیس[1] (هنرهای تقلیدی) را از کرفتس[2] (هنرهای مفید و تکمیل کننده طبیعت) متمایز کنند ـ با چه قیدی متمایز می‌شدند؟ با همین تقلیدی و حکایت‌گر بودشان بود که متمایز می‌شدند. ولی در تمدن اسلامی، تعلّم هم خودش نوعی حکایت‌گری است. یعنی آن صورتی که در ذهن شماست، حکایت از یک چیزی می‌کند؛ تصوری یا تصدیقی. یعنی در واقع معلّم دارد یک چیزی را برای شما حکایت می‌کند و شما یاد می‌گیرید و آن یادگیری شما یک مرجعی در خارج دارد که گفتار همان معلم است یا یک شیخ دیگر. پس قید هنرهای حامل معنا با تکیه بر یک تعریفی تحت عنوان تعریف تقلید یا محاکات و بازنمایی استوار شده است که همان مصنوعی است که از واقع گزارش و حکایت می‌کند.

آقای رحمانی: میمسیس می‌گیرید؟

آقای امینی: بله، میمسیس با همه نسخه‌هایش؛ آن سه تا نسخه‌ای که تا الآن هم ادامه دارد. دلیل دیگری که از قید «هنرهای حامل معنا» استفاده کردم، جذابیتی است که در این تعریف از حکایت‌گری وجود دارد. در این تعریف، فرم در خدمت انتقال و انعکاس معناست که ریشه در حقیقت هستی‌شناختی دارد. دقت بفرمایید! به دلیل اینکه اگر ما این تعریف را مبنا قرار دادیم و هنرها را به اعتبار این تعریف حامل معنا دانستیم، یک شأن و مرجعیّت خاصی به هنر و هنرمند دادیم.

1. Mimesis
2. Crafts

یعنی چه؟ یعنی مرجعیّت علمی به هنرمند اعطا کرده‌ایم. شما امروزه می‌شنوید که می‌گویند هنر بالاترین چشمی است که به حقیقت نظاره می‌کند.[1] یا این جمله که هنرمندان بالاترین سخنگویان حقیقت هستند. شما می‌بینید یک کسی که می‌خواهد راجع به یک حکمتی صحبت کند، می‌رود لسان‌الغیب حافظ را می‌آورد و باز می‌کند و شروع می‌کند به خواندن شعر. یا مثلاً اشعار مولانا را می‌خواند. شما فرض کنید که امروزه چه جایگاهی برای «هولدرلین»[2] ـ شاعر آلمانی ـ یا مثلاً این آقای فیلمساز «اینگمار برگمن»[3] قائل می‌شوند که در فیلم‌هایش در خصوص بحران روابط انسانی صحبت می‌کند. خدا و بی‌پناه بودن ... هنرمندان را در عرض فیلسوفان شهیری همچون «ویتگنشتاین» و «هایدگر» قرار می‌دهند و چه‌بسا بالاتر. همچنین مولانا و حافظ را در عرض ابن‌سینا و صدرا می‌گذارند و حتی بالاتر. گویا یک هنرمند با حقیقت سر و کار داشته و آن را با زبان هنر برای ما بیان می‌کند.

هنرمند در این تعریف برای ما مرجعیت پیدا می‌کند. افلاطون هم همین سؤال را از مردم زمان خویش دارد که چرا برای شعرا این‌قدر جایگاه قائلید؟ به شعرا می‌تازد که چه مرجعیتی دارید که راجع به خدایان صحبت می‌کنید؟ شما چه شأنی دارید؟ چه نسبتی با حقیقت دارید؟ هومر یا هزیود؟ آیا حقیقت را مشاهده کردید که آمدید راجع به خدایان و رفتار خصوصی‌شان حرف می‌زنید؟

افلاطون از دو زاویه به این پرسش‌ها جواب داده و هنرمندان دوران خود را به باد انتقاد می‌گیرد؛ هم از زاویه حقیقت، هستی‌شناختی منزلت حرفهایشان را پایین می‌آورد و هم به لحاظ اخلاقی به شدت به چالش می‌کشاند.

رابطه معناداری هنر با ارزشمندی آن

هنرهای حامل معنا از نظر ما چیست؟ چرا هنوز میان عموم مردم هنرها باید یک

---

۱. از قول هایدگر

2. Johann Christian Friedrich Hölderlin
3. Ingmar Bergman

معنایی داشته باشند و در غیر این صورت یک شیء بی‌ارزشی محسوب می‌شوند؟ چون هنوز در رسوب فکری بسیاری از مردم ـ خواه مخاطب نقاشی در گالری‌ها باشد یا در سینما ـ این پرسش وجود دارد که معنی این فیلم‌ها یا نقاشی‌ها چه بود؟ این پرسش زاییده این توقع است که هنر اعم از نقاشی و سینما باید معنایی داشته باشد و الا چرت و پرت است. یعنی در ارتکاز ذهنی عموم مردم و حتی متخصّصین تحصیل‌کرده و حتی هنرمندان معنادار بودن اثر هنری ارزش تلقی می‌شود. کاری با نگرش تخصصی ندارم. هنر و لو محصول نبوغ خلاق[1] «جکسون پولاک» باشد ولی معنادار نباشد و مخاطب عام فهمی از آن نداشته باشد، کم‌ارزش یا بی‌ارزش تلقی می‌شود؛ زیرا عموم مردم دنبال معنادار بودن نیستند و این باعث شده که این تعریف در طول دو هزار و خورده‌ای سال، هنوز جذابیت داشته باشد و هنرها را ما حاصل معنا بدانیم و برای هنرهایی که معنادار هستند، ارزش قائل باشیم. پس بررسی‌های نظری در خصوص هنرهای حامل معنا می‌تواند حائز اهمیت باشد.

در ادبیات خودمان مصنوع معرفت‌بخش ارزشمند است. مصنوعی که صرفاً می‌خواهد من را سرگرم کند، از نگاه فلاسفه ما چندان ارزش تلقی نمی‌شود. یعنی تخیل به معنای سرگرمی اگر تخیل معرفت‌بخش باشد، در واقع خیلی به حکمت نزدیک می‌شود و به آن چیزی که عرفا ـ مثلاً در خصوص شعر ـ مد نظر دارند می‌رسد. البته شعر خصوصیت ندارد. بلکه قابلیت بالقوه معرفت‌بخش بودن هنر به معنای عام مد نظر است. برای عرفا هم چنین چیزی مد نظر بوده که سراغ ادبیات عرفانی در شعر رفته‌اند.

انواع تخیّل و تطبیق آن با کارکرد قوای مدرکه در نظریّه علامه

در خصوص تخیّل، آقای «گریگوری کری»[2] در دانش‌نامه زیبایی‌شناسی مقاله‌ای

1. Creative genius.
2. Currie, G.

دارد و معتقد است «تخیل» در اصطلاح فلسفه هنر دو تا معنا دارد؛ یا تخیل بازآفرین[1] است و یا تخیل خلاق.[2] ایشان معتقد است که تخیل بازآفرین که در فلسفه هنر متداول است، قوه‌ای است که تصاویر ذهنی را درک می‌کند. خب آن تصاویر شباهت زیادی به نسخه اصلی و مرجع بیرونی دارند و این برای ما واضح است؛ چون ما قوه خیال و کارکرد آن را در این خصوص در فلسفه اسلامی خواندیم. یعنی اینکه در واقع آن تصویری که من در ذهن دارم، با مرجع خارجی خودش که روگرفتی از خودش هست مشابهت دارد. علت وجه تسمیه آن هم همین است. یعنی علت این وجه تسمیه این است که توصیف این صور خیالی، بدون ارجاع به امر تخیّل‌شده کامل نمی‌شود؛ زیرا از آن حکایت دارد.

وجه دوم، تخیل خلاق است. این نوع تخیّل ابداً تخیّل شبیه‌ساز نیست. هنرمند به کمک تخیل خلاق از حدود حقیقی، باورها و انتظارات مرسوم فراتر می‌رود که به آن «Imaginative Leap» می‌گویند. این تخیّل زمانی واقع می‌شود که فرد از دل تصورات و باورهای سابق خود، با یک «پرش تخیّلی»، یک اثر هنری متمایز و ارزشمند پدیدار می‌سازد. چنین تخیّلی در علم، زندگی عملی و هنر امکان تحقق و کاربرد دارد.

مقدمات تمام شد. حالا محور دوم را بحث می‌کنیم. مسئله اساسی این است که «آیا می‌توان نقش این دو نوع تخیّل را که در خلق و درک آثار هنری دخالت دارند، با تکیه بر آراء علامه و «تبیینی که از کارکرد قوای حس مشترک، خیال و متخیّله در تعامل با هم و اعتباریات شعری دارند» بازخوانی کرد؟ یعنی ببینم دو تخیّل فوق‌الذکر با کارکرد قوایی که علامه در علم‌النفس می‌گوید قابل انطباق است یا خیر؟

1. Re creative imagination
2. creative imagination

الآن رسیدیم به نقطه اصلی. گفتیم تخیل بازآفرین در واقع با فعالیت و کارکرد حس مشترک قوه خیال، قابل انطباق است. چطور؟ اول دو تا مقدمه باید واضح بشود. علامه ـ در واقع ـ دو تا قوه را مدرک می‌داند و در مرتبه قوای حیوانی فقط حسّ مشترک را مُدرِک می‌داند و در مرتبه انسانی عقل نظری را قوه مُدرِک می‌شمارد. یعنی این دو قوه منفعل هستند. پس بقیه قوای باطنی مدرک در مرتبه حیوانی ما چه می‌شوند؟ یعنی خیال، حافظه و وهم، اینها داستانشان چه می‌شود؟ علامه قوه وهم را به رسمیّت نمی‌شناسد و وهم را طبق استدلالی که در تعلیقه اسفار دارد، کنار می‌گذارد. مضاف بر این، قوه خیال را هم ابداً مُدرک ندانسته، بلکه فعال می‌داند نه منفعل. تنها قوه‌ای که در مرتبه حیوانی مدرک است، حسّ مشترک است و چون ایشان ادراک وهمی و قوه وهم را به رسمیت نمی‌شناسد، کارکرد آن به حسّ مشترک محوّل می‌شود. پس معانی جزئی و صور حسی جزئی را حس مشترک درک می‌کند. شما ممکن است بپرسید که در لسان عرفا و حکما می‌بینیم می‌گویند قوه خیال مدرک صور است. می‌گوید نه، این سهو در کلام است. مسامحه است؛ چون قوه خیال، خزانه حس مشترک است و به اعتبار اینکه خزانه‌اش است، کارکرد حس مشترک را به قوه خیال می‌دهند؛ مثلاً اتصال قوه خیال با عالم منفصل از جمله مغالطاتی است که به این سهو مسامحه باز می‌گردد. یک وقتی اشکالی برایمان پیش آمد، چه می‌شود؟ این حس مشترک است که وقتی با امور حسی ارتباط پیدا می‌کند، درک می‌کند. پس قوه خیال چکارمی‌کند؟ قوه خیال بعد از ادراک حس مشترک، تمثل می‌دهد. فعالانه عمل می‌کند. یعنی چه؟ یعنی منفعل نیست. حس مشترک منفعل و مدرک است، ولی قوه خیال صورت مثالی را می‌سازد. حالا اگر حس مشترک این صورت را از توجه حواس به خارج درک کرده باشد، صورت مثالی حسی است و اگر قوه خیال در اتصال با عالم مثال منفصل به کمک حس مشترک درک کرده باشد، صورت مثالی خیالی است. در واقع، این قوه خیال است که

صورت خیالی را در معرض مشاهده حس مشترک قرار می‌دهد و سپس حس مشترک فعلیت یافته و این صورت در آن اقامه می‌شود. پس اصلاً ادراک خیالی نداریم. در نهایت می‌توانیم بگوییم ما دو تا مُدرِک و ـ به‌تبع از نظر علامه ـ دو قوه درّاکه بیشتر نداریم؛ مثلاً آقای شیروانی در کتاب شرح نهایه خود این را آورده‌اند. ادراک حسی و خیالی یک ادراک واحد است با ماهیّت واحد و به دو اعتبار است. در واقع، ادراک خیالی مستقل نداریم. بلکه اقامه صورت خیالی در حس مشترک است که همان ادراک حسی است. همچنین یک ادراک عقلی داریم. ادراک وهمی هم نداریم و ادراکات وهمی در ذیل ادراکات حس مشترک معنا می‌یابد.

حالا تخیل چکارمی‌کند؟ تخیل تمثل می‌دهد. در واقع، به صور جزئی و معانی جزئی تمثل می‌بخشد. روشن شد؟ اگر چنین چیزی شد، پس این دقیقاً با تخیل بازآفرین و البته فراتر از آن هم کاملاً قابل انطباق است. درست است؟ چون اولاً تمثل داده و این تمثل حکایت از صورت حسّی می‌کند و یا در زمانی که حواس فعال نیست، حکایت از صورت خیالی قوه خیال می‌کند. پس تخیل بازآفرین کاملاً منطبق است با کارکرد قوه خیال به معنای تمثّل بخشیدن به معانی و صور جزئی و معانی و صور با هم که در تعامل با حس مشترک تحقق می‌یابد. اگر این صورت مثالی جزئی بود، از امر بیرونی محسوس حکایت می‌کند و اگر صورت مثالی خیالی بود، ـ در واقع ـ حکایت از باطن هستی (جهان مثالی) می‌کند. پس ـ در واقع ـ قوه خیال می‌تواند از امور حسی حکایت کند، از امور مثالی حکایت کند و می‌تواند از معانی کلی و معقول در اتصالی که با عقل فعال هم دارد حکایت کند؛ چون علامه در یکی از تبیین‌هایی که دارد، با صراحت بیان می‌کند که قوه‌ای است که معانی کلیه در اتصال عقل فعّال به آن افاضه می‌شود. حالا بعداً خواهم گفت که بسیاری از صور انتزاعی و نمادهایی که هنرمندان می‌سازند، در واقع محصول همین تمثلی است که قوه خیال دارد می‌دهد. یعنی قوه خیال، معانی کلیّه و عقلی و

ارواحی که هیچ‌گونه شکلی ندارند را مجسم و دارای شکل می‌سازد. یا به اصطلاح، تجسیم ارواح می‌کند و همین‌طور این قوه خیال است که امور و اجسام مادی را به‌صورت مجرد تبدیل ساخته و به اصطلاح ترویح اجسام می‌کند.

آقای معتمدی: آدرس اینها را از آثار علامه دارید بیان بفرمایید؟

آقای امینی: بله. اینکه البته یک بیان کلی است. اما اینها همه آدرس دارد. اینها نه تعبیرهای من، بلکه اصلاً عین عبارت‌ها گاهاً وجود دارد. عبارت علامه در تعلیقه اسفار و اینکه ادراک وهمی را به رسمیت نمی‌شناسد را ـ عرض کنم که حالا بعضی‌های از اینها را ـ در مقالات خودم نوشته‌ام و شما را ارجاع می‌دهم به مقاله خودم در شماره ۲۹ مجله معارف عقلی. عنوان مقاله این است: «جایگاه و نقش خیال در ادراک و آفرینش آثار هنری».

البته من گاهی هم به لوازم کلام علامه اشاره کردم و به‌اصطلاح فراروی هم کرده‌ام. نکاتی که در این مقاله گفتم، در آثار دیگری هم هست. همچنین آقای شیروانی در شرح نهایه هم آورده است. در تعلیقه خودش هم هست. یا توضیحات علامه حسن‌زاده هم وجود دارد که من در مقاله آورده‌ام.

این هم از آن رفرنس که ـ در واقع ـ این مسئله ذهنی شما حل بشود.

امکان یا امتناع فلسفه هنر در حکمت اسلامی

در ادامه ـ عرض کنم خدمت شما که ـ من یک مفروضی هم جهت طرح بحثم دارم و آن «امکان یا امتناع فلسفه هنر در حکمت اسلامی» است؛ چون حدس زدم که وقت نباشد، خیلی وارد آن نمی‌شوم. اما همین را بدانید که لحاظ این فرض است که نشان می‌دهد بر اساس چه منطقی ما می‌توانیم این مقایسه و تطبیق را میان دیدگاه گریگوی و علامه کنیم. آیا بر اساس هر منطقی می‌شود؟ می‌گویند نه، نمی‌شود.

آقای لایقی: پیش‌فرض آن هم این است که داریم.

آقای امینی: به یک فرض ابداً نمی‌توانیم تطبیقی و مقایسه‌ای بحث کنیم. در این خصوص می‌توان یک جلسه کامل صحبت کرد که ما اصلاً نمی‌توانیم در حکمت اسلامی، فلسفه هنر به دو معنای متداولش داشته باشیم و این ادعا را می‌کنیم. در یک فرض می‌توانیم داشته باشیم و آن فرض را هم همین‌جا آوردم. اگر با رویکرد توصیفی وارد بشویم، نمی‌توانیم صحبت از فلسفه هنر اسلامی کنیم؛ چون ـ در واقع ـ شاخه سوم یا دانش‌های تولیدی ارسطو ـ به اصطلاح Poesis ـ اصلاً در تمدن اسلامی طرح نشده و در همان ابتدا حذف شده و نطفه آن منعقد نشده است. پس چیزی باقی نمی‌ماند که بخواهیم توصیف کنیم. شعر رفت در خدمت منطق مادی و صناعات خمس قرار گرفت و موسیقی رفت در فلسفه وسطی. حال راجع به چه می‌خواهیم صحبت کنیم؟ درصورتی‌که این شاخه سوم در تمدن غرب تا قرن ۱۸ ادامه پیدا کرد و تاکنون به شکل و نوع دیگری ادامه دارد. آنها از فلسفه هنر یک تصویر روشن ۲۵۰۰ ساله دارند، ولی ما نداریم. اما ما می‌توانیم تولید کنیم. چطور؟ اولاً ورود ما با هدف تولید باشد و ثانیاً رویکرد ما هم باید توصیفی ـ تحلیلی بشود. در گام اول، اظهارات پراکنده فیلسوف یا فیلسوفان را در ارتباط با هنر، صنعت و فن پیدا کرده و با بیان مشخصی توصیف کنیم و به‌اصطلاح به یک مدل تعلیمی برسیم. وقتی به یک مدل تعلیمی و نظری رسیدیم، ارتباط آن اظهارات پراکنده که راجع به هنر و زیبایی است را با آراء مرتبط فلسفی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فیلسوف برقرار کرده و تحلیل کنیم. در نتیجه، یک نظامی شکل می‌گیرد. این نظامی تعلیمی ما می‌شود که یک لوازم منطقی بر این نظام تعلیمی بار می‌شود. به‌اصطلاح، مجموعه کبری را داریم و صغری را به این قواعد عرضه کرده و در پی حل مسئله بر می‌آییم و دراین‌صورت به نتایج مشخصی خواهیم رسید.

تحلیل عملکرد قوه متخیّله در ادراک آفرینش هنری

تخیل خلاق نیز با کارکرد قوه متصرفه در تعامل با حس مشترک و ـ به‌اصطلاح ـ

با کارکرد قوه متخیّله و خیال منطبق است؛ همان تخیل خلاقی که خدمتتان عرض کردم که تخیل شبیه‌ساز نیست و از آن باورها و تصورات جزئی فرا می‌رود و تصورات و تصدیقات جدید می‌سازد. چطور؟ اولاً شما می‌دانید قوه متصرفه یا متخیّله که به اعتباری مفکّره هم می‌گویند، مشهورترین کارش چیست؟ تجزیه و تحلیل و ترکیب، صور و معانی جزئی. در زمانی که حواس تعطیل باشد، به دلیل اینکه قوه خیال بر صورها و معانی موجود در خزانه خود اشراف دارد، آنها را تجزیه و ترکیب می‌کند. صورت یک چیزی را با معنای دیگر ترکیب می‌کند؛ مثلاً محبت را از مادر برمی‌دارد و می‌دهد به گرگ و نتیجه‌اش می‌شود محبت گرگ یا محبت خاله خرسه و اینها. در واقع می‌آید این تلفیقات را ایجاد می‌کند و بعد در معرض مشاهده و درک حس مشترک قرار می‌دهد. در رابطه با صور حاصل از خیال منفصل هم همین‌طور است. یعنی قوه متخیّله در فرایند اتصال با جهان مثالی دخل و تصرف می‌کند. لذا اگر گفته می‌شود در خواب و رؤیا نیاز به تعبیر داریم، به دلیل وجود تصرفات قوه متخیّله است. یکی از علت‌ها قوه متخیله است. البته مزاج انسان می‌تواند مؤثر باشد. در کل، این قوه متخیله دخالت می‌کند و تصویر دیگری از او می‌سازد.

در فرآیند ادراک حسی هم این کار را می‌کند. چطور؟ مثلاً من الآن پارچ آب را آنجا می‌بینم. آیا در عین این می‌توانم پارچ را شکسته ببینم یا نه؟ می‌توانم رنگ آبی را قرمز تصور کنم؟ در حالی که این قوه متخیله است که دخالت کرده و صورتی می‌سازد و مقارن با آن صورت خارجی در حس مشترک اقامه می‌کند. پس قوه متخیله، متصرفه مفکره قابلیت تعامل و رفت و برگشت با سایر قوا را دارد. قوه متخیّله یک وقت در استخدام عقل قرار می‌گیرد، یک وقت در استخدام وهم ـ که البته ما وهم را قبول نداریم ـ واقع می‌شود و یک وقت در استخدام حس مشترک قرار می‌گیرد. با این رفت و برگشتی که دارد، ابزار نفس می‌شود و نفس می‌تواند با

اداره قوه متخیله دخالت‌های متعددی بکند. برای شما بارها پیش آمده که دارید با کسی صحبت می‌کنید ـ مثلاً به عرایض حقیر دارید گوش می‌کنید ـ یک لحظه قوه متخیله در حس مشترک دخالت می‌کند و درحالی‌که تأثرات حسی برقرار است، شما در حال ادراک خیالی بوده و نفستان از آنچه چشم‌هایتان می‌بیند یا گوش‌هایتان می‌شنود، اعراض کرده و به چیز دیگری مثل شام دیشب یا رفتار همسایه فکر می‌کنید و تخیّل می‌کنید. قوه متخیّله در ادراک حسی دخالت می‌کند که گاهی این می‌تواند وسعت بیشتری پیدا کند و باورها و تصدیقات شما را با آنچه که الآن دارید می‌بینید همزمان مقایسه کند. اما چون قوه متخیله درخدمت عقل است و چینش مقدمات کار قوه متخیله است، مفکره نامیده می‌شود. این تبیین را هم ابن‌سینا و هم ملاصدرا قبول دارند. چطور؟ به‌گونه‌ای که نفس اعراض می‌کند از تأثراتی که در حس مشترک است و توجهش را می‌دهد به آن صورتی که در قوه خیال و قوه متخیله هم دخالت می‌کند. ولی تو درعین‌حال که تأثر داری و داده‌ها را داری می‌شنوی و می‌بینی، ولی اصلاً التفاتی به آن موضوع نداری. آن تصدیق یا آن تصوری که شما در ذهن داری، ممکن است نفس بخواهد دوباره از قوه خیال اعراض کند و دخالت‌های قوه متخیّله را متوقف سازد و دوباره توجهش را به حس مشترک و تأثرات آن بگذارد و بین اینها مقایسه کند. پس در فرایند ادراک حسی دخالت کرده و صور و معانی را با صورت در حال مشاهده، «قرینه‌سازی» می‌کند و عامل «تداعی معانی» می‌باشد. اصلاً نوع تعلیم و یادگیری ما در ضمن این فرایند اتفاق می‌افتد. ما مدام در حال دیدن کلمات در کتاب یا شنیدن آن از زبان استاد و مقایسه آن با تصورات و اشکال و همچنین باورهایی که قبلاً داشته‌ایم هستیم تا نتیجه آن شکل‌گیری یک معرفت باشد. این لازمه منطقی آراء علامه در علم‌النفس است که قابلیّت تعامل قوه متخیّله، متصرفه و مفکّره و رفت و برگشت میان آنها وجود داشته باشد و این تعامل ابزار مناسبی برای نفس در

تجمیع محصولات سایر قوا و فراروی از آنها و دست‌یابی به صورت یا معنای جدید وجود دارد.

در ادامه خواهم گفت که در ادراک آفرینش هنری، قوه متخیله می‌تواند تا این مقدار وسعت دخالت داشته باشد. بعد در تصرف معانی کلی هم همین‌طور و در تصدیقات و اینها هم دخالت دارد؛ به‌ویژه در جایی که علامه صحبت از اعتباریات شعری می‌کند، این کارکرد قوه متخیّله پررنگ‌تر نمایان می‌شود. علامه در ابتدای مقاله ادراکات اعتباری که در اصول فلسفه رئالیسم هم هست، دیدید که راجع به اعتباریت شعری صحبت می‌کند و می‌گوید که شاعر چه کار می‌کند؟ شاعر می‌آید حدّ مصداق حقیقی را توسعه داده و به حدّ مصداق ادعایی در ظرف توهّم و خیال خودش می‌دهد؛ مثلاً حد خورشید را به مصداق ادعایی در قوه خیال خودش می‌دهد و ـ مثلاً ـ پیامبر را خورشید می‌نامد. یا ماه را به یک مصداق ادعایی که معشوق خودش است می‌گوید: روی تو را ماه ندارد.

یا:

میر ماه است و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آید همی

این برای این است که یک آثار و غایاتی مد نظر شاعر است. به‌خاطر بهجت مخاطب یا به‌خاطر تفخیم مخاطب یا شأن بزرگی دادن، عظمت دادن و نکات دیگری که علامه به آن اشاره کرده است. در واقع، اعتباریات شعری علامه سنگ بنای مناسبی برای تحلیل عملکرد قوه متخیّله است. خیلی قابلیت تبیین دارد. پس تخیل خلاق، از نگاه علامه می‌تواند این‌قدر وسعت داشته باشد.

محور سوم عرایضم، نقش دو تخیّل یاد شده در آفرینش هنرهای حامل معنا است. این بحث از دو جنبه قابل طرح است.

جنبه اول اینکه بگوییم نقش تخیّل بازآفرینِ «منطبق با کارکرد حس مشترک، قوه و خیال» در خلق اثر هنری دقیقاً کجا تحقق می‌یابد.

جنبه دوم اینکه نقش تخیّل خلاق «منطبق بر کارکرد قوه متصـرفه و نظرگـاه او در اعتباریات شعری» در خلق اثر هنری است.

نقش تخیل بازآفرین در خلق اثر هنری

در واقع آن دو محور اول مقدماتی بود. خب، نقش تخیـل بـازآفرین چیسـت؟ دقـت بفرمایید. در واقع بر اساس همان توضیح و انطباقی که بین تخیل بازآفرین و قوه خیال و حسّ مشترک دادم، دقیقاً در ادراک و خلق هنرها چه اتفاقی می‌افتد؟ قـوه خیـال در صید و تمثّل‌بخشی صور مادی یا صور ملکوتی در باطن هستی به هنرمند بسیار کمک می‌کند. دوستانی که هنر کار کرده‌اند یا با هنر آشنا هستند می‌داننـد کـه هنرمنـدی کـه دنبال حکایت‌گری است، به‌ویژه دنبال ایـن اسـت کـه در دل یـک فـرم خـاص یـک گزارشی از واقع بدهد ـ که این فرم می‌تواند داستان باشد، ادبیات باشد، نقاشی باشـد، فیلم باشد، تئاتر باشد و یا چیزهای دیگر ـ به‌هرحـال نیازمنـد صـید صـور و معـانی جزئی فراوانی است. لذا قبلاً باید خمیرمایه تولید آثار هنری شکل بگیرد. یعنی قبلاً در ادبیات داستانی تئاتر و شعر ـ مثلاً ـ آنقدر باید تیپ و شخصیت خسیس، دزد، مـدیر، قاچاقچی، فقیر و بالاخره مظلوم، عارف و همین‌طور فیلسوف، دانشمند و اینها را دیده باشد و شناخته باشد تا قادر باشد در ضمن یک روایت با کاراکترهای مختلف، قهرمان و ضد قهرمان و نماینده خودش یا نماینده مردم را در داسـتان آورده و نظـام‌روایـی را درست بنا کند. باید یک فهم ملموس و متفاوت داشته باشد. یک چیزی که هنرمنـدان بارها خودشان به آن اذعان کرده‌اند و اصلاً انکاری هم در آن نیست. یعنی یک هنرمند وقتی راه می‌افتد برای اینکه فیلم‌نامه بنویسد، اگر راجع به کفترباز باشد باید ده روز بـا آن کفترباز زندگی کند تا مدل لباس، حرف زدن و زندگی کردن او را بشناسد. تیپ او را بشناسد تا قادر به بازی آن نقش باشد. یا به‌قدری حوادث خوب و بد دیده باشـد و به جنگ، خونریزی، قحطی، سیل یا ... نزدیک شده باشد و مطالعه کرده باشد که بتواند آن فضا را خوب در بیاورد.

پس ـ در واقع ـ این صور و معانی جزئی با واسطه عوارض از طریق حس مشترک اقامه می‌شود و قوه خیال به اینها تمثل می‌دهد و اینها مدام در خزانه خیال انباشته می‌شود. پس تخیل بازآفرین در جمع کردن خمیرمایه‌ها و صید بسیاری از معانی و صور دخالت دارد.

اما گاهی اوقات هنرمند تنها سراغ صور مادی نمی‌رود. بلکه اصلاً حکایت از ماده را چندان ارزشمند نمی‌داند و می‌خواهد یک نقیبی بزند به باطن هستی و برود از باطن هستی هم حکایت بکند. می‌خواهد از حقیقت اصیل حکایت بکند. اتفاقاً این نگاه در ادبیات سنت‌گرایان فراوان است. خب، قوه خیال در اتصال خودش به باطن هستی ـ در واقع ـ یک تمثل خیالی به آن صورت می‌دهد. صورتی که در قوه خیال تمثل پیدا می‌کند، در حس مشترک اقامه می‌شود؛ حالا در خواب یا در جلسه و شهود. دراین‌صورت اگر هنرمند عارف و سالک باشد، در واقع صور خیالی او همان صور خیالی منفصل است یا تجسیم و تمثل معانی عقلی.

اگر قرار باشد معانی کلی را تمثل بدهیم، چاره‌ای نداریم که آن تمثل در قوالب خیالی و به‌صورت قوه خیال صورت بگیرد. از قضا این قوالب خیالی نیز باید صور انتزاعی و نمادین باشد؛ چون تنها صور مثالی و نماد است که تشبیه در عین تنزیه را محقق می‌کند. اگر می‌خواهید آن حقیقت کلی، آن معنای کلی را حفظ بکنید و درعین‌حال آن را سه بعدی و دارای شکل خیالی هم بسازید، ناچار هستید سراغ نماد و صورت انتزاعی بروید. اینها از نظر ملاصدرا و علامه هم قابلیت توجیه منطقی دارد. عبارت صریح را نگفتند، اما قابلیت توجیه منطقی دارد. در مجله کیمیای هنر، مقاله‌ای با عنوان «بررسی حکمی رمز و نمادپردازی از دیدگاه ملاصدرا» وجود دارد که در سایت کیمیای هنر در دسترس است. به نظر من نقوش گیاهی یا بتّه جقّه ـ مثل یک سرو که دیدید خمیده است ـ اینها نماد هستند. یعنی در عین حال که درخت است، به هیچ درخت مشخصی بیرونی اشاره ندارد. یعنی در عین اینکه محسوس است، اما حیث کلیّت هم دارد.

آقای لایقی: در نگارگری هم معشوقه‌هایشان همین است دیگر.

آقای امینی: بله. فراوان؛ مثلاً در ادبیات داستانی اگر صحبت از زلف، خال، لب و گیسو هست نیز در واقع نمادها و رمزهای هنرمند عارف و سالک با معشوقه‌های بیش از دنیایی خودشان است؛ مثلاً عارف در شعر زیر برای معشوق خود از آن نماد استفاده کرده است:

به رحمت سر زلف تو واثقم ور نه کشش چو نبود از آن سو چه سود کوشیدن

مقصود از آن، امید وصل عاشق است، که با عدم تمایل و تلاش معشوق، عاشق ناامیدی خود را اظهار می‌دارد که این نمادی هجرانی است. یا حالا موارد دیگر که دوستانی که ادبیات عرفانی خوانده‌اند بهتر می‌توانند برای آن مثال بزنند.

نتیجه چیست؟ نتیجه اینکه قوه خیال، مطابق با تخیّل بازآفرین، در تمثّل الگوهای دست‌نخورده اولیه که مطابق با مرجع بیرونی خود است، دخالت مستقیم و تامّ دارد. حالا این مرجع بیرونی هم می‌تواند صورت‌های حسی باشد و هم می‌تواند باطن هستی باشد.

نقش تخیل خلاق در خلق اثر هنری

حالا نقش تخیل خلاق چیست در آفرینش؟ به عبارت دقیق‌تر، نقش تخیّل خلاق، منطبق بر کارکرد قوه متصرّفه و نظرگاه علامه در اعتباریّات شعری چگونه قابل تبیین است؟ یک صورت مشهور و روشن دارد که به تجزیه و ترکیب صور و معانی محسوس و غیر محسوس و دست‌یابی به تصاویر و معانی متفاوت و گاه متکامل است. خب این خیلی واضح است. بالاخره شما تجزیه و ترکیب می‌کنید و صورت‌هایی را که قبلاً گرفتید را نقاشی می‌کنید و این نقاشی هم از یک منظره‌ای حکایت دارد. صحبت از واقعیت می‌کند. ممکن است این واقعیت چند تا مصداق داشته باشد یا واقعیت مشخص هم نداشته باشد، ولی مانند نقاشی‌های رئالیستی معروف و مشهور قابل ارجاع به واقعیت باشد؛ نقاشی منظم مانند مجسمه خشم

موسی (اثر میکل آنژ) یا لبخند ژکوند (اثر مونالیزا داوینچی) و غیرمنظم مانند نقاشی پیت موندریان.

در واقع، هنرمند تجزیه و ترکیب می‌کند و به یک تصاویر و یک معانی متفاوتی می‌رسد. به‌هرحال هنرمند تلاش می‌کند تا این صور و معانی را درست باهم ترکیب کند تا واقعیت بیرونی را آن‌گونه که می‌خواهد حکایت کند؛ یعنی در برقراری و ساخت ارتباط منظم و یا غیر منظم در فرم تلاش می‌کند؛ چرا که یک ارتباط‌های منظمی بین صورت و عناصری که در فرم است وجود دارد؛ مثلاً در روایت‌های داستانی یک فیلم، گره‌ها و شخصیت‌هایی وجود دارد که برای ربط آنها به هم باید کنش‌هایی موجود باشد. همچنین در نقاشی یا در واقع آن «کومپوزیشنی» که نقاشی دارد ـ اینکه نقطه ثقل نقاشی کجا باشد؟ نقطه طلایی تصویر مهم هنرمند کجا باشد؟ کجا نور بتابد؟ کجا نتابد؟ ـ همین قوه متخیله است که این عناصر را تنظیم می‌کند و یا در موسیقی نت‌ها را تألیف و سازگار می‌سازد؛ اینکه ریتم یا خُلل یا فرجی باید در بین نت‌ها باشد. یا ـ مثلاً ـ مجسمه خشم موسی میکلانژ و ... که باید میان عناصر ارتباط منظم ایجاد شود تا نتیجه بیرونی هنر درست باشد؛ مثلاً در خوشنویسی تغییراتی که در خطوط حادث می‌شود؛ مانند خط معلّی. حتی استیلیزه و انتزاعی ساختن صور واقعی و ساختن نقوش انتزاعی با کارکرد قوه متخیّله امکان‌پذیر است.

قوه متخیّله در هنرهایی که با موضوع خارجی سروکار دارد، می‌تواند دخالت کند و هنر مربوطه را در مقایسه با موضوع خارجی بهتر یا پست‌تر از الگوی بیرونی بازنمایی نماید و یا حتی عین آن را بازسازی کند. از کانال همین نقش و کارکرد مهم متخیّله است که این اتفاق می‌افتد. قوه مخیّله است که الگو را می‌گیرد و بهترش می‌کند یا نه بدتر می‌کند؛ مثلاً شما را که یک فردی هستید، در واقع به یک غایاتی می‌خواهد تصویر بدی از شما در مخاطب بسازد. صورت یک نفر را یا ترکیب یک نفر را بدتر یا به شکل پست‌تری منعکس می‌سازد تا غایت خود را

محقق ساخته و شما را بد جلوه دهد. شما می‌بینید در داستان، در شعر و در پیکره‌سازی در نقاشی فراوان است؛ مثلاً در واقع شما عین داستان مختار را می‌شنوید و کسی پای سریال مختار نمی‌نشیند. ولی وقتی تخیل سناریونویس می‌آید دخالت می‌کند و کلی دیالوگ بین خانم و خودش و آن کنش و واکنش عجیب را ایجاد می‌کند، قوه مخیّله آن را چنین می‌کند. اینها همه کار سناریونویس است و ممکن است اساساً رفرنس تاریخی نداشته باشد. اما خب، این مقتضای هنر است. این قوه مخیله است که می‌آید آبستره‌سازی یا انتزاعی‌سازی می‌کند. در این خصوص مثال‌های فراوانی در هنر اسلامی و نگاره‌ها داریم. نقوش گیاهی و آرابسک هم مثال اینها هستند. یک صورت دیگری دارد که به وضوح در اعتباریات شعری واضح است. خب، همان‌طورکه خدمتتان هم عرض کردم، دادن همه مصادیق واقعی به مصادیق ادعایی در ظرف توهّم و تخیّل چطور می‌شود؟ نماد یا رمزی که حکایت‌گر از یک حقیقت مادی است می‌گیرد، حقیقت مادی یا غیر مادی است و بر یک مبنا از ماده تا ملکوت را شامل می‌شود؛ مثلاً این رمز دارد حکایت می‌کند از آن مرجع. استعارات و رموز عرفانی از مولانا گرفته تا حافظ و اشعار رودکی. شعری که از رودکی برای شما خواندم که می‌گفت: میر ماه است و بخارا آسمان، ماه سوی آسمان آید همی. شاعر در اینجا آمده و حد ماه را می‌دهد به امیر بخارا و حد آسمان را می‌دهد به شهر بخارا. بعد می‌گوید که ماه سوی آسمان آید همی. چه کار دارد با شما می‌کند؟ این دقیقاً منطبق بر اعتباریات شعری علامه است. خب، این قوه متخیله است که دارد حدود را توسعه داده و حدود حقیقی را به مصداق ادعایی می‌هد. معمار مسلمان در نقوش هندسی مساجد چه کار می‌کند؟ شمس را می‌گیرد و نماد پیامبر اکرم 9 قرار می‌دهد. شما شمس را دارید. او می‌گوید شمس نماد پیامبر اکرم 9 است و من گذاشتم اینجا در سلطانیه. دقت می‌فرمایید؟ در واقع اینجا کار قوه متخیله است که کار می‌کند؛ اولاً از خورشید یک شمسه انتزاعی می‌سازد که در معماری کاربرد دارد و سپس این

شمسه انتزاعی را مصداقی برای خورشید حقیقی خارجی قرار می‌دهد. اما این شمسه یک مصداق دیگری دارد؛ زیرا نماد پیامبر 9 نیز هست.

نقش تخیل خلاق و بازآفرین در فرآیند ادراک حسی از آثار هنری حامل معنا

در نهایت محور آخر را می‌خواهم خدمتتان تقدیم کنم که عبارت است از «نقش تخیل خلاق و بازآفرین در فرآیند ادراک حسی از آثار هنری حامل معنا». گاهی قوه خیال و متخیّله در فرآیند ادراک حسی دخالت مستقیم دارند. باز هم با تأکید دارم می‌گویم که در این قسمت آنچه که دارم عرض می‌کنم به صراحت در دیدگاه علامه یا ملاصدرا نیامده است. بلکه بنده به یک سری لوازم روشن تکیه کرده و بر اساس آن این تبیین را می‌کنم. صورت روشن در این فرض نقش خیال بازآفرین است که مجدداً در تمثّل بخشی خلاصه می‌بخشد. اولین مجرای شناخت فرم و اشکال متنوع هنر، حس مشترک و قوه خیال است؛ زیرا معرفت تصوری است و به تبع تصدیق نفس در گرو تحقق آن است. من این اثر هنری را دارم می‌بینم؛ این نقاشی را، این معماری را، این عکاسی را و آن عکس را دارم می‌بینیم که دارد به من معرفت تصوری می‌دهد یا نمی‌دهد. بالاخره حداقلش یک معرفت تصوری دارد به من می‌دهد و حکایت از واقع می‌کند. این اولین کار و واضح‌ترین کارکرد است. اما این در صورتی است که فرم هنر پیچیده نباشد. اینجا تخیل بازآفرین کفایت می‌کند یا همان کارکرد قوه خیال با تعامل حس مشترک کافی است. اگر نقاشی است، مخاطب پیام آن را به وضوح می‌فهمد. اگر فیلم یا داستان و ... است، باز همین‌طور. مخاطب در لابه‌لای پیچیدگی‌های فرم هنری گم نمی‌شود.

در آثار هنری رئالیستی غیر نمادین معمولاً همین‌طور است؛ مثلاً در نقاشی‌های «کلود مونه» این‌طور است یا تصاویر ساده عکاسی، فیلم یا تئاتر.

صورتِ پیچیده‌ترِ این حالت جایی است که فرم هنری حائز عناصر متعدد و ترکیب‌بندی چند گونه و درعین‌حال همگون (وحدت در کثرت) داشته باشد.

ازاین‌رو روابط آشکار و ناآشکار فراوانی در ضمن اثر، قابل ره‌گیری و رصد است؛ چه در نقاشی، چه در مجسمه‌سازی، چه در داستان و شعر و چه در ...؛ به‌ویـژه در سینما. در بسیاری از هنرهای تزئینی نمادین، مانند طاق گنبد مسجد شیخ لطـف‌الله یا عکس‌هایی با زاویه دید خاص، فیلم‌ها و تئاترهایی با روایات متقاطع، پایـان بـاز یا نمادین مثل فیلم «روبان قرمز» و یا داستان‌ها و اشعاری با معانی رمزی و نمادین. از رساله‌های رمزی ابن‌سینا و سهروردی گرفته تا اشعار حافظ و عطّار.

شناخت و فهم معنای این دسته از آثار که گاهی نیازمند «تفسیر» است، مسـتلزم تعامل قوای نفس، به‌ویژه متخیله با عقل، خیال و حـس مشـترک در فراینـد ادراک حسی است. ممکن است در عین اینکه تأثرات حسی برقـرار اسـت، نفـس از ایـن تأثرات اعراض کرده و صورت خیالی، جایگزین صورت حسی در حـس مشـترک شود؛ مثل آنچه که تحت عنوان «تداعی صور و معانی» در هنگام مطالعه کتـاب رخ می‌دهد یا در هنگام قدم زدن در خیابان یا حتی در هنگام گفت‌وگو با شخصـی در لحظه.

قوه خیال در حین نگاه انسان به یک شیء مثلاً مداد، می‌تواند تصـویر شکسـته مداد یا رنگ قرمز آن را با مداد بیرونی ساخته و همزمان قرینه‌سازی کند.

نفس به کمک قوه متخیّله در تعامل با قوای فوق‌الذکر در فراینـد ادراک حسـی آثار هنری در قوالب مختلف می‌آید. اولاً در پی فهم نسبت میان اجزاء صـوری یـا معنایی اثر است تا یک شناخت جزئی از عناصر یافته و یک شناخت کلی از نسبت اجزاء با کلیّت مجموعه داشته باشد. تو برای اینکه از این چندگانگی به آن یگانگی پی ببری، از دل اینها باید روابط بین این چنـدگانگی را خـوب بشناسـی و خـوب بفهمی. آیا این خیال بازآفرین شد؟ نه؛ چون این قابلیت را خیال بـازآفرین نـدارد. یعنی تعامل قوه خیال با حس مشترک در جهت این تحصیل این‌گونـه از شـناخت، به تو کمکی نمی‌کند.

در بسیاری از هنرهای تزئینی نمادین، مثل طاق گنبد مسجد شیخ لطف‌الله قابل مشاهده است. وقتی می‌روی طاق گنبد را نگاه می‌کنی ـ همه‌تان دیدید ـ آن پیچیدگی در واقع وحدت در کثرت است؛ آن تصاویر زیبایی که به یک نقطه می‌رسد و البته نمادین هم است. آیا واقعاً هنرمند مسلمان مقصودی از این نقوش داشته است؟ شما برای فهم خود همین فرم باید خیلی با دقت نگاه بکنید. چندین ارتباط بین اینها بدهید تا یک تصویر را به طور کامل درک کرده و ابعاد آن را بشناسید.

دیگر اینکه اگر یک معنای نمادین هم در پس این تصویر باشد ـ همان‌طور که سنت‌گراها می‌گویند ـ وحدت در کثرت را نیز باید درک کنید. چطور؟ یعنی تمام این کثرات موجود در هستی با یک وحدت یگانه و هم‌سنخ هستند؛ مثلاً ظهور و تجلی شئون وجود مطلق.

آقای لایقی: سنخ را هم جالب است اینجا صرفاً به معنای حکایت‌گری می‌گیرند.

آقای امینی: بله، بله. من موافقم و اینکه فیلم‌ها و تئاترها روایت متقاطع دارند. یعنی گاهی اوقات یک حادثه را از جنبه‌های متعدد گزارش می‌کنند؛ مثلاً در سریال «لاست» می‌بینید یک حادثه مشخص از منظر هفت نفر، هشت نفر روایت می‌شود. تو برای اینکه پیام را جامع ببینی باید نسبت بین اینها را درک کنی. یا پیچیدگی‌ای که در فیلم روبان قرمز هست؛ آن رفتارها، آن گفتارها، آن نشستن و گریه کردن‌ها. این فیلم بسیار نمادین است. تو باید اینها را [کنار هم بچینی]. در واقع چینش اینها در کنار هم تو را به یک پیامی می‌رساند. یا دست‌کم به سه چهار تا تفسیر می‌رساند. یا رساله‌های رمزی ابن‌سینا و سهروردی، حیّ بن یقضان یا آواز پر جبرئیل به تو می‌گوید که دنبال یک پیام هستم. تو باید به لایه‌های عمیق آن پی ببری. پس شناخت و فهم معنای این دست آثار، نیازمند تفسیر است.

همچنین در پی برقراری رابطه میان معرفت تصوری و تصدیقی حاصل شده با صور و معانی یا تصدیقات سابق خود خواهد بود که کمک می‌کند لایه‌های متفاوتی از فرم و معنای اثر مورد تفسیر قرار بگیرد. اتفاقاً من معتقدم این تفسیر در

ضمن ادراک حسی اتفاق می‌افتد. همان‌طور که شما الآن دارید با من صحبت می‌کنید، فکرتان و خیالتان ممکن است جای دیگر برود یا در واقع بسیاری از امور را بیاورد. مقایسه بکنید برای فهم بهتر مطلب.

من معتقد هستم که قوه متخیله این کار را می‌کند. [می‌پرسید] چطور؟ در سه نکته عرضم تمام. اولاً در پی نفس به کمک قوه متخیله در تعامل با قوای فوق‌الذکر که حالا عقل باشد یا قوه خیال و حس مشترک، یک شناخت جزئی از عناصر پیدا می‌کند؛ جزء به جزء. دوم اینکه نسبت این عناصر جزئی با کل در نهایت به یک معنای کلی می‌رسد؛ مثلاً شما در فیلم تجربه یا ـ حالا ـ احساسی دارید ... حالا من احساس را کنار می‌گذارم و فعلاً کاری با ادراکات غیر علمی ندارم. شما یک ادراک علمی داشتید که آن را ارجاع می‌دهید و تداعی معانی می‌کنید، هم‌ذات‌پنداری می‌کنید و در هنگام تماشای فیلم با خود می‌گویید که بله، من هم یک چنین دردی را داشتم و آن موقعیت را می‌فهمم. پس می‌فهمم کاراکتر فیلم چه موقعیتی دارد. هم‌ذات پنداری می‌کنید و سپس با او می‌خندید و با او گریه می‌کنید. در واقع این مقایسه بین تصدیقات و تصورات کمک می‌کند که شما به لایه‌های متفاوتی از فرم و معنای اثر که آشکار نیست، پی ببرید یا دست‌کم فهم خودتان را داشته باشید؛ ولو اصلاً هنرمند نخواهد بگوید. شما فهم خودتان را دارید. نه حالا به معنای مرگ مؤلف. در فیلم هم ارجاعاتی وجود دارد که منطبق با آن فهم شما و تفسیر شماست.

سوم اینکه کشف و درک مصادیق ادعایی که هنرمند از یک حقیقت خارجی ساخته و در اثر داخل کرده است و همچنین تمییز این دو از هم، محصول فعالیت قوه متخیّله در تعامل با سایر قوا می‌باشد؛ به‌ویژه اگر فیلم نمادین باشد یا استعاره داشته باشد و یا کنایه داشته باشد؛ مثلاً در کمدی چقدر می‌بینیم در کاریکاتور مصداق ادعایی وجود دارد. تمییز بین این مصداق ادعایی و مصداق حقیقی و برقراری نسبت این باز هم کار قوه متخیله است. یعنی قوه متخیله به کمک قوه

خیال، شما را در ادراک آفرینش آثار هنری پیچیده یاری می‌رساند تا از آن لذت ببرید یا به لایه‌های عمیق آن پی ببرید و تفسیر کنید. عرض بنده تمام. خسته نباشید.

بحث و بررسی

آقای لایقی: بسیار متشکریم از آقای دکتر امینی عزیز. بحث خوب و تطبیق زیبایی را ارائه دادند. من یک بیت شعر به ذهنم رسید. ایشان چون از خیال و متخیله می‌گفت، از شهریار یک شعر ترکی است که می‌خوانم. اگر یک آذری در جلسه باشد [خوب متوجه می‌شود]. حالا لر می‌خواهد شعر ترکی را بخواند، این خودش بحثی است:

سن یاریمین قاصیدی سن ایلن سنه چای دئمیشم
خیالینی گوندریب دیر بسکی من آخ وای دئمیشم

می‌گوید بیا بنشین (به یارش می‌گوید)، چای برایت ریختم. بعد می‌گوید: یارم خیالش را فرستاده، خودش که نیست.

بله. بعد خودش هم خوانده این شعر را. بعد یک تکه هم خودش می‌گوید که خیالش را فرستاده. به خیالش می‌گوید. حالا این قوه متخیله است که شما فرمودید.

آقای امینی: بله. مصداق ادعایی که برای آن ساختند.

دبیر جلسه: بزرگوارید استاد. دوستان! بفرمایید اگر پرسشی، سؤالی هست.

بحث و بررسی

آقای معتمدی: فقط چند تا نکته بود. فرمودید که قوه متخیله درک نمی‌کند، بلکه قوه مشترک درک می‌کند. ولی در اثنای توضیحاتتان گاهی اوقات صور قوه متخیله را گفتید. یعنی ماحصل تلاش قوه خیال که می‌شود متخیله. بالاخره یک ماحصلی دارد که این را انتقال می‌دهد به قوه مشترک.

یعنی اگر قوه مشترک انسان تعطیل شده باشد، قوای خیالی قبلی هیچ درک دیگری ندارند از صور قبلی؟

آقای امینی: نه. درک به چه معناست؟ درک به معنای اقامه صورت است؛ یعنی تحصل آن صورت. یعنی آنچه در قوه خیال است می‌رود روی پرده در حس مشترک. بله، قوه متخیله صورت را تجزیه و ترکیب می‌کند و صورت جدیدی می‌سازد، اما خودش درک نمی‌کند. اگر تو می‌خواهی آن را ببینی، باید بیاری روی پرده که حس مشترک است؛ چون حس مشترک قابلیت انفعال دارد. قابلیت انعکاس دارد. همان قابلیت که در کنه ذات نفس و در قوه خیال است، در حس مشترک فعلیت پیدا می‌کند. قوه است، ولی خب ما که مادی نمی‌بینیم اینها روی هم جمع شده باشد. این قابلیت است. این قابلیت به قوه خیال تمثل داده شده، در نفس به‌صورت چی حضور دارد؟ حضور دارد در نفس. اما این صورت که در خزانه خیال است، با چه ابزاری فعلیت یافته و وارد حوزه آگاهی می‌شود؟ حس مشترک. اما حس مشترک یک وقت متأثر از قوه خیال می‌آید و آن را اقامه می‌کند. یک وقت هم از تأثرات حسی که چشم و گوش شما است، منفعل شده و صورت را درک می‌کند.

آقای معتمدی: این فارغ از بیداری و خواب است.

آقای امینی: نه دیگر. بیدار باشی قوای حسی شما فعالیت پررنگ‌تری دارد و حس مشترک توجه بیشتری به خارج دارد و قوه خیال از کارکرد بسیار کمتری برخوردار است و در خدمت تمثل‌بخشی مشاهدات حس مشترک است. به اصطلاح ابن‌سینا تأثرات حسی در ادراک حسی رسوخ دارد؛ چون تأثرات دخالت خیلی زیادی دارند و قوه حس مشترک به دلیل رسوخ تأثرات، التفات نفس و حس مشترک را متوجه این تأثرات می‌سازد و دخالت قوه متخیله و خیال همواره کم‌رنگ‌تر است. مگر اینکه کسی در بیداری آن‌قدر دچار کشف بشود که حواس و تأثرات رسوخش کمتر شده و دخالت کمتری بیابد.

آقای معتمدی: حس مشترک همان خودآگاه ذهن است.

آقای امینی: آفرین. طیب‌الله، یعنی دقیق‌ترین تعبیر ممکن به زبان روان‌شناسی و قابل فهم خودآگاه است. ناخودآگاه همان قوه متخیله و خیال است. به نظر می‌رسد اینها همه ناخودآگاهند. اگر بخواهد بیاید و وارد خودآگاه ذهن شما بشود و بـه آن التفات صوری پیدا کنید، باید بیاید روی حس مشترک. خیلـی تعبیـر دقیقـی بـود. واقعاً به من کمک کرد.

آقای لایقی: در فرآیند خواب دیدن هم این را می‌گوینـد کـه وقتـی عقـل یـک ادراکی را می‌گیرد می‌دهد به متخیله، باز طرف خواب نمی‌بیند و وقتی می‌دهـد بـه حس مشترک، صورت‌سازی می‌شود و طرف خواب می‌بیند.

آقای امینی: دقیقاً همین‌طور است. یعنی حس مشـترک دارد وقـایع را مشـاهده می‌کند که محصول تجزیه و ترکیـب و جهـانی اسـت کـه قـوه متخیلـه سـاخته و می‌سازد و حس مشترک فقط آن را درک می‌کند.

آقای معتمدی: گاهی اوقات ایـن صـورت‌سـازی ـ مـثلاً ـ حقیقـت علـم را در خواب در قالب یک شیر می‌بیند؛ یک کاسه شیر، کاسه روغن. خوب اسـت ایـن را تعبیر می‌کنند که وقتی شما ـ مثلاً ـ کاسه شیر را می‌گیری و می‌خوری، آقا تأویلش بر این است که شما علم دریافت می‌کنید. یا حقیقت دیـن را کـه در قالـب روغـن است در خواب دریافـت مـی‌کنیـد. چیـزی کـه هسـت، اینجـا خیـال دارد ایـن را قالب‌بندی می‌کند و می‌دهد به حس مشترک یا خودش درک می‌کند. ایـن نکتـه را که شما می‌فرمایید، این را انتقال می‌دهد به حس مشترک. تازه حس مشترک این را می‌فهمد.

آقای امینی: نه، نه.

آقای معتمدی: چون بالاخره یک حقیقـت دیـن را مـن در خـواب مـی‌خـواهم دریافت کنم که آن در قالب یک کاسه روغن عطا می‌شود.

آقای امینی: البته می‌دانید که قوه خیال تمثل می‌دهد. قوه متخیله دخالت و تصرّف می‌کند. ولو آن حقیقت علم است، می‌خواهد در قوه خیال تمثل پیدا کند. با دخالت قوه متخیّله، علم به‌صورت شیر متمثل می‌شود. اینجا خود حقیقت علم اگر واقعاً باشد، یک صورتی برای آن توسط متخیله پیدا می‌شود؛ مثلاً عرفا می‌گویند چون خیالشان مهذب است، صورتی که قوه متخیّله برای آن حقیقت لحاظ می‌کند بسیار انطباق دارد؛ مثلاً در گلشن راز، عارف شبستری می‌گوید که خب، این خیال وقتی شفاف است، نمادهایی که عارف قرارداد می‌کند، چون خیالش ظرف پاکی است و به دلیل این شفافیتش آن صورت که تمثل بخشیده بسیار مناسب و منطبق است و دلیل آن هم شأنی است که این عارف دارد، پس اگر صورتی انتخاب و گزینش کرده، حتماً اهلیت آن معنا را دارد.

آقای معتمدی: خیال بازآفرین با حس مرتبط می‌شود. ولی هر معنایی که خیال دارد صورت‌گیری می‌کند متخیله است. این را می‌خواهید بگویید شما؟

آقای امینی: نه، منظورتان در درک است یا ساختن معنا؟

آقای معتمدی: ساختن معنا.

آقای امینی: ساختن معنای جزئی جدید از معانی گذشته که توسط حس مشترک درک می‌شود ـ البته بنا به نظر علامه طباطبایی ـ توسط قوه متخیله است. تردیدی در این و ترکیباتش نیست؛ هر جا بحث ترکیب باشد.

آقای معتمدی: ترکیب نه. این موقعی که علم تبدیل به شیر می‌کند، این را خیال انجام می‌دهد یا متخیله؟

آقای امینی: متخیله انجام می‌دهد. اما خیال تمثل می‌دهد و اگر لازم باشد حس مشترک آن را اقامه می‌کند.

آقای معتمدی: یعنی چه؟

آقای امینی: یعنی قوه متخیله چیزی را تمثل نمی‌دهد. قوه متخیله صورت مثالی

نمی‌سازد. فعلش تجزیه و ترکیب است. قوه خیال خزانه تمثل است. حالا فعلش چیست؟ تمثل در خزانه. یعنی تمثل می‌بخشد در خزانه خودش و آن را بایگانی می‌کند. یک رفیق دارد به نام متخیله که در نوع شکل آن دخالت می‌کند. حالا به میزانی که قوه خیال و متخیله در کنترل عقل باشند، این دخالت می‌تواند متفاوت باشد. همچنین ظرف آن صورت باید مهذب باشد. در این صورت است که دخالت متخیّله باری به هر جهت نخواهد بود. بلکه صورت متناسب با آن حقیقت گزینش می‌شود و یا اینکه خود حقیقت عیناً تمثّل یافته و دخل و تصرف متخیّله و مزاج در آن به کم‌ترین حد ممکن رسیده و حتی به‌طور کلی حذف می‌شود. ملاصدرا عبارتی دارد که می‌گوید نفوسی که رو به آسمان دارد، سماوی هستند و با نفوسی که رو به زمین دارند خیلی فرق می‌کنند. آن نفسی که رو به آسمان دارد، قوه متخیله‌اش باری به هر جهت عمل نمی‌کند و در خدمت عقل است. در غیر این‌صورت دخالت می‌کند و اگر بخواهد برود سراغ خیال، در صورت و معانی جزئی تصرف می‌کند و اگر در خدمت عقل باشد، در معانی کلی و تعریف به درخواست عقل دخالت می‌کند.

آقای معتمدی: یعنی قوه خیال صورت‌گری می‌کند، قوه متخیله تصرف می‌کند و حس مشترک ادراک می‌کند.

آقای امینی: طیب‌الله. بسیار خب، کاملاً واضح است. این ادعا، ادعای من نیست. این فهم بنده است که اگر اشکال دارد، حاضرم بشنوم.

آقای معتمدی: رفرنس دارید؟

آقای امینی: اینها همه‌اش واضح است. رفرنس نمی‌خواهد.

آقای معتمدی: مرحوم علامه را می‌گویم.

آقای امینی: شما ببینید، برای علامه هر مقاله‌ای را مراجعه بکنید، حتی اگر این مقاله بنده را ببینید و رفرنس‌های آن را دنبال کنید، ۷۰ درصد عرایض بنده را عیناً خواهید یافت و مابقی لوازم کلام علامه است که بنده دنبال کرده و از ایشان فراروی کردم و به این نتایج رسیدم.

آقای معتمدی: اسم مقاله‌تان چیست؟

آقای امینی: «نقش خیال در ادراک و آفرینش آثار هنری در اندیشه علامه طباطبایی» که در شماره ۲۹ معارف عقلی‌ست. مقاله دیگر که خیلی مهم است، نوشته آقای دکتر حسین‌زاده است که در باب قوایی که مدرک هستند و قوایی که معین ادراک هستند صحبت کرده است. بنده هم در مقاله خودم ارجاع داده‌ام. اینجا رفرنس آن را دادم. در واقع ببینم اینجا هم هست. مؤلف ارجمند در پاره‌ای از تحقیقات خود، تقسیم ادراکات جزئی به ادراکات حسی و خیالی را نیز بر خلاف تحقیق دانسته و معتقد شده است که ادراکات جزئی یکی بیشتر نیست و آن هم ادراک خیالی است. قوه واهمه مردود است.

حالا حس مشترک چکارمی‌کند؟ حس مشترک درک می‌کند. حالا آن مقاله را ببینید. اگر نکته‌ای بود، من در خدمتتان هستم.

آقای معتمدی: یک نکته‌ای وجود دارد و آن اینکه بعضی تخیل موقعی که خلاقیت می‌گویند، منظور نوآوری است، نه این خلاقیتی که در فلسفه است.

آقای امینی: چرا دیگر. خلاقیت می‌تواند به نوآوری منتهی شود.

آقای معتمدی: نه. یعنی مثلاً می‌گویند ـ در واقع من که تعبیر تخیل خلاق را دیدم ـ خلق مطلق؛ هر چیزی که آفریده بشود. ولی بعضاً در بحث‌های هنری و همچنین روان‌شناسی، تخیّل خلاق یعنی قابلیت ذهنی که محصول آن آفریدن امور بدیع و نو است.

آیا این دیدگاه آنها یک جایی قلّاب شده و با بعضی از مباحث فلسفی ما مرتبط می‌شود؟

آقای امینی: بله. من تلاشم این بود که همین را اینجا توضیح بدهم.

آقای معتمدی: یعنی خلاقیتی که شما می‌گویی به معنای خلاقیت، یعنی خلق است؟ یا به معنای خلاقیت یعنی نوآفرینی است؟

آقای امینی: اینها منافاتی باهم ندارند.

آقای معتمدی: نه. این خواستن است که ... .

آقای امینی: عرضم این است که الآن لچکی‌ها و مقرنس‌هایی که معماران مسلمان آورده‌اند، قبل از معماری چه وضعیتی دارد؟ نوآفرینی است و بداعت است. فقط در اسلام ما مقرنس داریم. جای دیگر مقرنس نداریم. یک عنصر فورمالی است که معمار مسلمان ساخته و در واقع اینکه این مقرنس را آمده مثالی و نمادی برای مراتب هستی و کثرتش قرار داده که بعداً این مقرنس‌ها به یک انتهایی می‌رساند. یا اصلاً نفوش استرلیزه و نقوش گیاهی و آرابسک‌ها. این کار قوه متخیله است دیگر. قوه متخیله است که دارد استرلیزه می‌کند. بله، درست است که این ادعا را علامه به صراحت بیان نکرده و نگفته که قوه خیال استرلیزاسیون می‌کند. اما لازمه کارکردی که برای قوه متخیّله گفته است همینی است که بنده عرض کردم. البته این فهم حقیر است و ممکن است اشتباه باشد. حرکت منطقی تجزیه و تحلیل کردن و مصداق ادعایی دادن یعنی چه؟ یعنی می‌توان عوارض یکی را بزند و می‌تواند تکه‌تکه‌اش کرده و به ماهیت آن برسد یا برخی از عناصر را پررنگ کند و این چیزی نیست که نیاز به صراحت داشته باشد. شما مثلاً رانندگی را به یکی یاد می‌دهی. ده جور رانندگی با ده تا ماشین هم می‌تواند بکند. لازم نیست همه را به او یاد بدهید.

آقای معتمدی: بله. نه نیاز به صراحت نیست.

آقای رحمانی: بسم الله الرحمن الرحیم. خیلی استفاده کردیم. تشکر می‌کنیم واقعاً. یک نکته‌ای وجود دارد؛ اینکه چرا چنین است و چگونه اتفاق می‌افتد. البته چرایی‌اش بیشتر [مقصود است]. چگونگی‌اش را گفتید شما. چرایی‌اش این است که چرا قوه خیال ـ مثلاً ـ شیر را به عنوان یک تصویر بعد محسوسش می‌کند و این شیر را تصویر آن معقول علم قرار می‌دهد؟

آقای امینی: قوه خیال نمی‌کند. بلکه این کارکرد قوه متخیله است و قوه خیال آن صورت ساخته شده را تمثّل می‌دهد. البته قوه متخیّله از صورت موجود در قوه خیال ممکن است استفاده کند.

آقای رحمانی: حالا چرا متخیله این را نماینده آن معقول می‌کند؟

آقای امینی: آفرین. این هم یک جنبه‌های ـ در واقع ـ لایه قبلی‌تر است که خود نفس است. مزاج نفس است. داشته‌های قبل از نفس است. یعنی بر اثر معرفت‌هایی که نفس قبلاً هم کسب کرده و تجربیات علمی و غیر علمی که داشته. ادراکات غیر علمی که عبارتند از احساسات و عواطفی که پیش از این تجربه کرده است. ادراکات غیر علمی حوزه‌ای است که فلاسفه مسلمان ما خیلی کمتر وارد شدند؛ یعنی ضمیر ناخودآگاه و دایره احساسات. این دو حوزه و تأثیر آن پاسخ به سؤال و نکته‌ای است که شما گفتید؛ مثلاً زمانی که قوا ـ در واقع ـ هنوز با حس مشترک کار ندارند و این ضمیر ناخودآگاه است، ولی عمیق‌تر از آن ادراکات غیر علمی انسان است، حب‌ها و بغض‌های تجربه شده و شفافیت یا عدم آن که در صفحه نفس وجود دارد، حتماً دخالت می‌کند در کارکرد و انتخاب قوه متخیّله. ارتکازهایی که دارد و حتی غذایی که شب خورده است. آنها انعکاس پیدا می‌کنند و دم دست قوه متخیله است. یعنی وقتی شما در یک هفته ساعت‌ها به یک چیزی فکر می‌کنید، معمولاً تصاویر آن را بیشتر در خواب می‌بینید تا فکر نکنید. حالا اگر خصوصیات روحانی تمرکز و توجه و التفات نفس اتّجاه‌القلب نفس به یک سری چیزهای خاص باشد، آثارش را در قوا می‌گذارد دیگر. رنگ و بویش را در واقع می‌گذارد. من هم بیشتر از این نمی‌توانم توضیح بدهم؛ چون تحقیق نکردم. همین مقدار که مزاج و داشته‌های صوری و احساسات اثرگذار هستند و یک مقوله پیچیده‌ای است؛ مثلاً غمناک بشویم، خوشحال بشویم، شگفت‌زده بشویم یا ـ در واقع ـ توجه زیادی به‌صورت یا معنای خاصی بکنیم ـ در واقع ـ شکل‌های مختلف بسیاری از ادراکات غیر علمی ما می‌تواند با صورت‌ها و معرفت‌ها رابطه تنگاتنگ و الزامی پیدا کند.

البته فراموش نکنیم که اینها ممکن است در فرآیند اتصال قوه خیال به عالم مثال رخ دهد. نفسی که در واقع قبلاً صورت‌های مهذّب گرفته و مهذّب فکر کرده و مهذّب عمل کرده که آن تشدید نفسی و اشتداد وجودی را در بردارد، می‌تواند در میزان و کیفیت اتصال قوه خیال به عوالم باطنی مؤثر باشد. بالاخره اینکه این ارتباطات چقدر می‌تواند دقیق باشد، باید مطالعه بشود. باید رفرنس بشود و تولید بشود. من چیز خیلی شفافی ندیدم. یعنی واقعاً ندیدم. اغلب این مقالات را می‌خوانم، ولی خوب ندیدم. به این معنا که عرض کردم، به صراحت نیست. حقیر ناآموخته زیاد دارم. ولی واقعاً شواهدالربوبیه ملاصدرا را به طور کامل خواندم. ریز به ریز و حتی بعضی قسمت‌های اسفار را هم خوب خواندم. اما کل اسفار را نخواندم. جلد هفت آن را خواندم و یک مقدار هم از جلد هشت خواندم.

آقای لایقی: این عارفان طریقتی هم گاهی در آثارشان مثل خواجه محمد پارسا [چیزهایی گفته‌اند].

آقای امینی: می‌توانند الهام بدهند، گرا بدهند.

آقای لایقی: بله. یک چیزهایی گفتند.

آقای امینی: ایده می‌دهند. این ایده را می‌توانیم برویم پژوهش کنیم. مهم نیست مرجع این ایده کجا بوده است. در مقام کشف، ایده بگیریم از آنها و بعد در مقام توجیح برویم اثبات کنیم.

آقای رحمانی: سؤال اینکه فرق بین تقلید و بازنمایی را در چه می‌گرفتید؟

آقای امینی: در واقع فرق جنسی ندارند. فقط یک تفاوت است. تفاوتش را با یک مثال بگویم. چون پرسش خوبی است؛ مثلاً ـ در واقع ـ تولستوی که جنگ‌های بناپارت را از نزدیک ندیده، اما رمان جنگ و صلح را نوشته است. پس نمی‌توان گفت تقلید یا تشبیه کرده؛ چون ندیده است. اما می‌توانیم بگوییم حکایت کرده است. ولی حکایت او به کمک دوباره حاضر کردن آن واقع در خیال خودش بوده است. یعنی می‌گوید من در زمان جنگ‌های بناپارت نبودم، اما یک روایتی

برایتان می‌کنم. خودم هم ندیدم. فقط از آنچه که شنیدم و فکر می‌کنم [مـی‌گـویم]. ولی در دل رمان از درون قوه متخیله خودم و با تمام فهم و دریـافتی کـه از واقعـه دارم، آن واقعه را دوباره حاضر می‌کنم.

آقای رحمانی: همان مختارنامه‌ای که گفتید.

آقای امینی: بله. ساختن فیلم مختارنامه هم توسط کارگردان همـین‌گونـه بـوده است. واقعاً جنگ و صلح ناپلئون بناپارت را چیزی که تولستوی به تصویر می‌کشد با آن چیزی که در واقعیت تاریخی است، خیلی متفاوت است. اما واقعـاً مـایعی از آن واقعیـت دارد یـا نـدارد؟ چـون دارد، پـس در امتـداد آن اسـت. در امتـداد حکایت‌گری است. اما چون بازنمایی است، یک جاهایی واقعیت اصلاً ۵۰ درصـد و ۷۰ درصد هم دچار تحریف شده. اما باز از یک واقعه خارجی خـاص حکایـت می‌کند. پس در امتداد تقلید و میمسیس است.

آقای لایقی: بسیار سپاسگزاریم. والسلام علیکم و رحمة الله وبرکاته.

علوم اجتماعی از منظر علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۸

گروه علمی فلسفه علوم انسانی

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر مسعود آذربایجانی

حاضرین: حجج اسلام والمسلمین مسعود آذربایجانی، محمدعلی خزائلی، محمدعلی سوادی، علیرضا قائمی‌نیا، محمدی و آقایان دکتر رمضان علی‌تبار، دکتر هادی موسوی و دکتر علیرضا میرزایی

ارائه بحث: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا قائمی‌نیا

حجت‌الاسلام والمسلمین علیرضا قائمی‌نیا در سال ۱۳۴۳ در شهرستان ارومیه به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی، راهنمایی و دبیرستان را در ارومیه پایان رساند.

همزمان در کلاس های قرآنی و هیئت‌های مذهبی شروع به فعالیت کرد و با شروع حرکت های انقلاب اسلامی در سال ۵۷ـ۵۶ به فعالیت‌های سیاسی روی آورد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی علاوه بر تحصیل در دبیرستان به تحصیلات حوزوی پرداخت و در سال ۶۰ برای ادامه تحصیل وارد حوزه علمیه قم شد و تا مقطع خارج پیش رفت و در دروس خارج فقه و اصول برخی از مراجع معظم شرکت نمود.

همراه با تحصیل سطح، به صورت تخصصی در رشته فلسفه در مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی 1 شرکت و در سال ۷۹ موفق به اخذ کارشناسی ارشد شد و پس از مدتی کوتاه در رشته دکتری فلسفه در دانشگاه تربیت مدرس تهران پذیرفته و موفق به اخذ مدرک دکتری از آن دانشگاه شدند.

در سال‌های تحصیل همراه با تحصیل، در مراکز مختلف حوزوی و دانشگاهی به تدریس اشتغال داشته و مقالات و کتاب‌های زیادی را تألیف و منتشر نمود. ایشان در حال حاضر عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و سردبیری فصلنامه علمی پژوهشی ذهن را به عهده دارند.

آقای موسوی: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی سیدنا و نبیّنا اباالقاسم محمّد و آله الطاهرین. گروه فلسفه علوم انسانی مجمع عالی حکمت اسلامی طی طرح‌های کلان اخیر خود، دو بحث عمده را پی‌گیری کرده است. یکی بحث از اندیشمندان علوم انسانی غربی و تأثیرشان در علوم انسانی و دیگری بحث از اندیشمندان مسلمان و تأثیراتی که این دانشمندان می‌توانند بر علوم انسانی بگذارند. بحث اول را طی دو سال در موضوعات مختلف گذراندیم. اما پروژه دوم را که بحث از اندیشمندان مسلمان و علوم انسانی است، تقریباً دو سال است که شروع کرده‌ایم و برای مقدمه، افلاطون و ارسطو را به عنوان دو فیلسوف تأثیرگذاری که اندیشمندان مسلمان از آنها متأثر بودند در خدمت آقای دکتر سلیمان حشمت و آقای دکتر کلباسی شروع کردیم. به همین ترتیب آمدیم از فارابی، ابن مسکویه، ابن‌سینا و شیخ اشراق بحث‌ها را پی‌گیری کردیم. بحث از هر یک از این اندیشمندان حدوداً تا سه جلسه طول کشیده و حالا به‌جهت اینکه مجمع در آبان‌ماه یک سری بحث‌هایی راجع به علامه طباطبایی می‌گیرد، خدمت شما برای بحث علامه طباطبایی و علوم انسانی هستیم که آن موضوع خاص این جلسه، علوم اجتماعی از منظر علامه طباطبایی در تفسیر المیزان است.

قرائت اضافی از آثار اندیشمندان مسلمان پیرامون علوم انسانی و اجتماعی

آقای قائمی‌نیا: بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین. و الصلوة و السلام علی اشرف الانبیاء و المرسلین محمد و اهل بیته، الطیبین الطاهرین. از دوستان و دست‌اندرکاران مجمع حکمت اسلامی تشکر می‌کنم. البته بحث من به‌این‌صورت‌که دوستان اشاره کردند نیست. علوم اجتماعی از منظر مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نیست ـ دلیلش را حالا خواهم گفت ـ بلکه علوم اجتماعی و علامه طباطبایی یا تفسیر المیزان است. البته این تفاوت‌ها را اشاره خواهم کرد. دلیلش این است که مسئله علوم اجتماعی و بلکه علوم انسانی در روزگار مرحوم علامه طباطبایی چندان مطرح نبوده است. اصلاً چون خیلی از مباحثی که امروزه در جامعه ما می‌بینیم مطرح است، در آن دوره مطرح نبوده و نهایتاً ما پاره‌ای از مسائل علوم اجتماعی یا پاره‌ای از مسائل راجع به جامعه را در تفسیر المیزان یا در آثار مرحوم علامه طباطبایی می‌بینیم. اما اینکه اینها به حدی برسد که ما بتوانیم یک منظر خاصی را راجع علوم (علوم اجتماعی یا علوم انسانی) به وی نسبت بدهیم ـ که این هم تفاوتش نیاز به بحث دیگری دارد ـ نمی‌توانیم. نشانه‌شناس‌ها یک اصطلاحی دارند که می‌گویند قرائت اضافی. قرائت اضافی مثل پرخوری است. یعنی ـ مثلاً ـ شما یک غذا را بیش از حد بخورید و یا از یک چاه بیش از حد آب بکشید. به همین حالت یک نوع بهره‌برداری بیش از حد از آثار مرحوم علامه طباطبایی انجام بدهیم یا قرائت اضافی کنیم؛ چراکه ممکن است شما بگویید آنجا راجع به علوم انسانی اسلامی، در مورد علوم انسانی یا علوم اجتماعی یک منظر خاص وجود دارد. این قرائت اضافی است که نشانه‌شناس‌ها تشبیه می‌کنند به یک پرخوری. به نظر من این مقوله راجع به همه اندیشمندان ما دارد صورت می‌گیرد. ما نهایتاً پاره‌ای از مباحث و مسائل را در این بزرگان می‌بینیم. اما اینکه همین‌ها به‌صورت نظام‌مند مطرح شده باشد و واقعاً در فضای این علوم باشد، چنین چیزی را نمی‌بینیم. حتی اگر پارادایمی (پارادایم اجتماعی، پارادایم علمی و ...) راجع به این مباحث در آثار این بزرگان و در اندیشه آنها باشد، همه‌شان به این شکل است که

چنین دیدگاهی را ندارند. حتی متأخر از همه، خود شهید مطهری ـ مثلاً ـ به این بحث‌ها در دوره قبل از انقلاب پرداخته و بعد هم حالا ببینید بزرگانی مثل آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی آملی به آن پرداخته‌اند. به نظر من حتی این بزرگان هم در قلمرو حیطه این علوم وارد نشده‌اند و نهایتاً بعضی از مباحث را می‌بینیم که در این زمینه و در این خصوص مطرح شده است. لذا نباید انتظار داشته باشیم که یک نگاه ـبه قول غربی‌هاـ یک نظریه به بلوغ رسیده، یک نظریه شسته و رفته و جامع‌الاطراف، ولو یک نظریه‌ای که بشود به عنوان یک نظریه در این علوم از آن یاد کرد، در آثار این بزرگان به چشم بخورد. متأسفانه مشکل حوزه و علوم انسانی و علوم اجتماعی همچنان حل نشده باقی مانده و دلیلش هم این است که این علوم به دوره جدید تعلق دارند و ما هنوز نتوانسته‌ایم ارتباطی که لازم است را با این دوره برقرار کنیم.

بریدگی فلسفه اسلامی از مسائل اجتماعی و فرهنگی

مباحثی که می‌خواهم مطرح کنم دو بخش دارد. یک بخش سخنم راجع به تفسیر المیزان است؛ اینکه ببینیم چه خصوصیتی دارد که آن را می‌توانیم مرتبط کنیم با مباحث علوم اجتماعی و چه تغییر و تحول و تطوری در تفسیر رخ داده که تفسیر المیزان را برجسته کرده است. راجع به این صحبت خواهم کرد و تحلیلی هم راجع به این تفسیر ارائه خواهم داد. همچنین نگاهی به برخی دیگر از مطالب مرحوم علامه طباطبایی ـ که به نظرم مکمل این بحث می‌تواند باشد ـ خواهم انداخت. فاز بعدی و سطح بعدی بحث من راجع به علوم اجتماعی است که در نهایت ببینیم چه کار می‌شود کرد. آیا در تفسیر المیزان یک قوت و توانایی خاصی نسبت به حل این مباحث علوم اجتماعی می‌شود پیدا کرد یا نه؟ یا باید با یک نوع آسیب‌شناسی از قضیه بگذریم و راه حل دیگری را دنبال کنیم؟

شاید این نکته‌ای که عرض می‌کنم، خیلی از دوستان حوزوی با آن مخالف باشند. مرحوم علامه طباطبایی آن مباحث فلسفه ما را به آن صورتی که در مباحث سنتی فلسفه وجود دارد، برای مواجهه با جهان جدید کافی نمی‌دانست؛ این بر

خلاف نظر دوستانی است که فلسفه را برای حل همه مباحث کافی می‌دانند.

مرحوم علامه طباطبایی برای ترمیم این ضعفی که در فلسفه سنتی ما وجود دارد دو تا کار انجام می‌دهد. فلسفه سنتی ما خاستگاه آن را ببینید و تداومش را ببینید، بیشتر در یک فضای انتزاعی سیر می‌کند. کلمه انتزاعی یک مقدار رهزن است و انسان را دچار اشتباه می‌کند؛ نمی‌خواهم بگوییم کلیات و مفاهیم انتزاعی از آن شرایط اجتماعی، فرهنگی است. کانّ فیلسوف خودش را خالی کرده و دارد تأملات الهیاتی می‌کند و راجع به موجود بماهو موجود بحث می‌کند. راجع به آثار وجود، آثار ماهیت، تشکیک در وجود و اصالت در وجود و اینها بحث می‌کند. طبیعتاً این فلسفه کاملاً شکل انتزاعی دارد. آن جریانی که در فلسفه‌های غرب می‌بینید با آنها کاملاً متفاوت است. فلسفه غرب از همان اول تلاش می‌کند به آن چیزهای دم‌دستی (به آن مشکلاتی که بشر در جامعه و تاریخ دارد) بپردازد. حالا من به حل آن کاری ندارم و اینکه حل آن درست است یا نه، یک قضیه دیگری است. ولی ساختار این دو نوع فلسفه باهم تفاوت دارد. ساختار فلسفه اسلامی یک ساختار الهیاتی است که می‌پردازد به حل مسائل فکری، اعتقادی، الهیاتی، بحث وجود خدا، صفات خدا، مسئله نفس انسان که اینها در سر جای خودش واقعاً بحث‌های خوبی هستند و لازم هم هستند. مسئله این نیست که این بحث‌ها لازم نیست. بلکه مسئله این است که توانایی فلسفه‌ها در حل مسائل اجتماعی و مسائل خاکی بشر فرق می‌کند. آنها مسائل آسمانی را حل می‌کنند؛ جنبه تجرد بشر و جنبه انتزاعی بشر. اما جنبه این جهانی بودن بشر چندان در فلسفه ما مورد عنایت قرار نگرفته است.

بنده منظورم این نیست که نمی‌شود از این فلسفه‌ها ـ تا آنجا که ممکن است ـ راه حلی برای این مباحث پیدا کرد. هر فلسفه‌ای به‌خاطر خصلتی که دارد و نوعی تفکر عقلی است، می‌تواند تا سرزمین‌های دور دست برد داشته باشد و همه‌جا را تا حدی فتح کند. فلسفه اسلامی هم از این قاعده مستثنا نیست و می‌تواند این کار

را بکند. ولی مشکل این است که فلسفه از کجا شروع می‌شود و به کجا ختم می‌شود؟ آیا در آغاز دغدغه آسمان را دارد و بعداً به زمین می‌پردازد؟ یا نه، از همان اول دغدغه زمین را دارد و بعداً به سراغ آسمان می‌رسد؟ این دو خیلی فرق دارند. فلسفه اسلامی در آغاز، علی‌رغم تنوع جریان‌هایی که دارد، دغدغه‌اش این است که مسائل الهیاتی انسان، نگرش انسان به هستی و امثال اینها را حل کند. وظیفه‌ای ندارد که طراحی شده باشد و مسائل جامعه، فرهنگ و امثال اینها را حل کند.

نظریّه اعتباریّات گامی در جهت زمینی کردن فلسفه

اینجا مطلب زیاد است و من از این سریع می‌گذرم تا به آن مطالب اصلی خودم برسم. به نظر من، مرحوم علامه طباطبایی دو کار مکمل را انجام می‌دهد. عمدتاً یک سری بحث‌هایی در آن دوره در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم متمرکز می‌شود که هرچند ظاهراً در مقابل جریان مارکسیسم مطرح شده، ولی یک سری اصول را پایه‌گذاری می‌کند؛ مثل بحث اعتباریات. به نظر می‌رسد که بحث اعتباریات مهم‌ترین گامی است که در دوره اخیر برای زمینی کردن فلسفه برداشته شده و برای خاکی کردن و همان ارتباط دادن و تنزل دادن فلسفه از آسمان هفتم به صحنه اجتماع و صحنه جامعه و جهت پاره‌ای از مشکلات فلسفی که بشر در این صحنه دارد، این تلاش صورت گرفته است. حال اینکه چقدر موفق بوده، من راجع به این نمی‌خواهم داوری کنم. ولی به نظر من در فلسفه مرحوم علامه طباطبایی این گام بزرگی بوده که به نوعی با الهام گرفتن از فضای حاکم بر فلسفه غرب این‌گونه بحث را پیش می‌برد. مرحوم علامه طباطبایی از آنجا شروع می‌کند و با یک نوع نگاه معرفت‌شناختی خاص، اعتباریات را مطرح می‌کند و تلاش می‌کند پاره‌ای از مباحث اجتماعی و مباحث زندگی اجتماعی بشر را تابع آن بحث کند. این حرکتی است که ایشان در فلسفه انجام می‌دهد وحرکت دوم ایشان

مباحث متنوعی است که در تفسیر المیزان مطرح کرده است.

این تفسیر المیزان یک صحنه اجتهادی خاصی است که ـ شما می‌بینید ـ مباحث مختلفی در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، اعتقادی و فلسفه دین و ... به وفور در آن دیده می‌شود. ایشان به بحث علم و دین، گوهر دین و امثال اینها که در آن دوره مطرح بوده می‌پردازد. این دو کار را من مکمل یکدیگر می‌دانم. شاید به یک معنا ایشان قائل بوده که بالاخره باید برای حل مسائل فعلی بشر در تفکر دینی این دو ضلع همگام باهم جلو بروند. یعنی فلسفه را به یک معنا باید با نوآوری‌هایی به خدمت حل این مسائل گرفت و همچنین قرآن را با آن دیدگاهی که ایشان دارد، در متن این مسائل لحاظ کرد و پاسخ این مسائل را از قرآن گرفت. این نگاهی است که حقیر نسبت به این مسئله دارم. این دو کار، ایشان را ممتاز کرده است. حتی آثار ایشان را از کارهای دیگر اساتیدی که شاگردان ایشان بودند و یا هم‌دوره ایشان بودند متمایز کرده است؛ به‌نحوی‌که خواسته است با این دو کار مکمل، یک جریانی را ایجاد کند.

ویژگی‌های تفسیر المیزان در حوزه مباحث اجتماعی

سطح اول بحث ما این است که بگوییم ویژگی تفسیر المیزان چیست؟ راجع به اینکه تفسیر المیزان چه ویژگی‌هایی دارد، اساتید ما زیاد سخن گفته‌اند. من از آن منظر وارد نمی‌شوم که تفسیر قرآن با قرآن و روایات چه جایگاهی دارد. من منظورم این بحث نیست. من از یک منظر نشانه‌شناختی به قضیه نگاه می‌کنم. تفسیر المیزان می‌خواهد چه کاری انجام دهد؟ هر چند از لحاظ نظری، تفسیر المیزان ادعا می‌کند که قرآن را با قرآن دارد تفسیر می‌کند. عملاً هم از همین‌جا شروع می‌کند. اما این آغاز کار است و تفسیر المیزان فقط شروع کارش از این‌جاست. اما نهایتاً در همین‌جا متوقف نمی‌شود. شاید بتوانیم بگوییم برجسته‌ترین ویژگی تفسیر المیزان این است که از درون متن و از روابطی که بین

آیات وجود دارد آغاز می‌کند. به قول نشانه‌شناس‌ها روابط بینامتنی و درون‌متنی را درون قرآن می‌بیند و در نهایت به روابط برون‌متنی می‌رسد. یعنی دلالت‌های قرآن را صرفاً درون خودش بررسی و جست‌وجو نمی‌کند، بلکه دلالت‌های قرآن را در فضای متون دیگر هم جست‌وجو می‌کند. به قول نشانه‌شناس‌ها، هیچ متنی جزیره بریده از متون نیست. شما نمی‌توانید قرآن را از دیگر متون جدا کنید. بالاخره قرآن وقتی وارد فضای علم می‌شود، دلالت‌های علمی پیدا می‌کند، وارد فضای فلسفه می‌شود، دلالت‌های فلسفی پیدا می‌کند و وقتی هم وارد فضای علوم اجتماعی می‌شود، دلالت‌های خاصی پیدا می‌کند؛ الی ما شاءالله، هر چقدر بخواهید قرآن دلالت‌های متنوع پیدا می‌کند.

بنابراین گرچه شما می‌توانید فقط قرآن را محبوس کنید به دلالت‌های درونی خودش. اما باید دلالت‌های قرآن در حوزه‌های مختلف را پیدا کنید. علامه طباطبایی در مقدمه‌ای که بر تفسیر المیزان نوشته‌اند، وقتی می‌خواهند بعضی از جریانات را نقد کنند، به این نکته اشاره می‌کنند که بالاخره ما باید چکارکنیم؟ باید پاسخ مسائل علمی خودمان را از قرآن جست‌وجو کنیم. این نوع روش را از نگاه نشانه‌شناختی می‌توان روش بینامتنی تفسیر گذاشت که امکان بهره‌برداری علمی و تخصصی از قرآن را فراهم می‌آورد. مفسر، اول از روابط درون متن قرآن شروع می‌کند و بعد تدریجاً به روابط متن قرآن با دیگر فضاهای معرفتی می‌رسد و آنها را بررسی می‌کند. این نحوه جریان تفسیر، به نظر می‌رسد که مقابل دو جریان دیگر قرار می‌گیرد. جریان اول، آن جریانی است که پیروانش قرآن را به ظاهرش محدود می‌کردند و می‌گفتند که قرآن را نباید ـ مثلاً ـ به فضای نجوم ببریم و بحث نجومی مطرح کنیم و همچنین باید در فضای فلسفه دین و فضای فلسفه در همین حدی که قرآن گفته، به همین ظاهرش اکتفا کنیم.

جریان دوم، جریانی است که به یک معنا اصلاً حوزه علم و دین را جدا می‌داند. علم به معنای وسیع کلمه است. اصلاً حوزه‌های معرفتی و معرفت‌های

تخصصی، مثل علم و فلسفه و علوم اجتماعی و همه اینها را جدا می‌داند. یک قرائت سکولار از متن قرآن دارد. خود متن را صامت می‌کند. در واقع می‌گوید خود متن هیچ دلالتی ندارد. از این صحبت بر می‌آید که شما بیایید این را به بحث‌های فلسفی و بحث‌های اجتماعی و اینها توسعه دهید. روش مرحوم علامه طباطبایی مقابل هر دو تا قرار می‌گیرد و امکان اینکه شما بتوانید دلالت‌های اجتماعی قرآن و دلالت‌های فلسفی قرآن را از قرآن به‌دست بیاورید، مبتنی بر این اصل است که دلالت‌های قرآن محبوس به خود متن قرآن باقی نمانده و توسعه پیدا می‌کند. بحث از دلالت‌های قرآن نسبت به فضاهای معرفتی دیگر مثل یک موجود زنده‌ای است که وقتی وارد هر فضایی می‌شود، آنجا یک انطباق خاصی پیدا می‌کند و عکس‌العمل‌های خاصی از خودش نشان می‌دهد. متن قرآن هم این‌گونه یک انطباقی پیدا می‌کند.

این یک مبنای نشانه‌شناختی خیلی مهم است؛ هر چند مرحوم علامه طباطبایی به این تصریح نکرده و من هم نمی‌خواهم بگویم جایی به این تصریح کرده یا جایی خواسته این را اثبات کند. اصلاً اثبات هم نکرده یا تصریح هم نکرده باشد، ولی پیش‌فرض کار ایشان این‌طوری است. من از منظر نشانه‌شناختی که نگاه می‌کنم، می‌بینم پیش‌فرضی که ایشان دارد، گویا در ذهن ایشان چنین نگاهی به متن وجود دارد. شما تفاسیری که در طول تاریخ بر قرآن نوشته شده را نگاه کنید. تفاسیر اولیه تفاسیر درون‌متنی بودند و فقط تفاسیری که ـ مثلاً ـ در قرن‌های اولیه نوشته می‌شدند، به لغت قرآن و به حل معضل ظاهر قرآن می‌پرداختند و دیگر بحث روان‌شناختی، اجتماعی و فلسفی مطرح نمی‌کردند. اما هر چقدر به دوره اخیر نزدیک‌تر می‌شویم، تفاسیر شکل بینامتنی پیدا می‌کنند و توانایی تفسیر المیزان هم در همین مباحث بینامتنی است که حل می‌کند. اگر شهید مطهری جایی می‌گوید که تفسیری مانند المیزان از صدر اسلام تا به امروز نوشته نشده، قطعاً سرّ مطلب را باید اینجا جستجو کرد که این تفسیر دلالت‌های بینامتنی قرآن را نسبت

به عصر خودش فراوان نشان داده است. شما ببینید بحث‌های راجع به ماهیت جامعه، نسبت علم و دین داروینیسم و بحث مدنی بالطبع بودن انسان، روابط اجتماعی، مباحث فلسفی دیگر و الی ماشاءالله مقایسه‌هایی بین جامعه غربی و جامعه اسلامی وجود دارد. اینها همان خصلت بینامتنی بودن تفسیر را نشان می‌دهد. این ویژگی مهمی است که این تفسیر دارد و هم‌چنان این تفسیر را زنده نگه‌داشته است. این نوع تفسیر مهارت خاصی می‌طلبد که بتواند آیات را به یکدیگر ارتباط داده و به مباحث اجتماعی و مباحث فلسفی و غیره منتقل کند.

البته این را هم داخل پرانتز اشاره کنم که نمی‌خواهیم بگوییم هر دلالت فلسفی که پیدا می‌کنید می‌توان آن را به قرآن نسبت داد. بحث این نیست که هر دلالت اجتماعی، روان‌شناختی و امثال اینها را می‌توان به قرآن نسبت داد. بلکه بحث این است که قرآن فی‌الجمله دلالت‌های بینامتنی دارد، نه اینکه همه دلالت‌هایی که فرامتنی‌اند یا بینامتنی‌اند و به قرآن نسبت می‌دهید، دلالت‌های درستی هستند. مرحوم علامه طباطبایی بعضی از مباحث بینامتنی را مطرح کرده که می‌شود به آنها خرده گرفت. امروزه تا حدی جامعه ما از لحاظ علمی پیشرفت کرده و متون زیادی از این علوم دست ما هست و می‌توانیم بر اساس آنها به بعضی از آنها خرده بگیریم. نگاهی که مرحوم علامه به داروینیسم دارد را می‌توانید نقد کنید. با توجه به نگاهی که در فلسفه علم دارد، می‌توانید بعضی از مباحث فلسفه علم و بعضی از مباحث اجتماعی را نقد کنید. ما این ادعا را نداریم که همه دلالت‌های بینامتنی را که به یک نفر یا یک مفسر نسبت می‌دهیم، دلالت‌های قابل قبول است.

نقش فرهنگ در تبدیل اجتماع به جامعه و شکل‌گیری علوم اجتماعی

سطح دوم بحث من، راجع به علوم اجتماعی است که بد نیست که من به دو معنای کلمه اجتماعی اشاره کنم. اجتماعی گاهی به معنای همان اجتماع و جمع شدن است؛ تعدادی از انسان‌ها که دور هم جمع بشوند. طبق این وصف اجتماعی که در علوم اجتماعی می‌گوییم، گاهی خود وصف اجتماعی به معنای این است که

یک عده جمع شده‌اند و گروهی را تشکیل داده‌اند. یک بار هم به معنای جامعه است. یعنی وصفی که از جامعه می‌گیرید. این دو تا باهم فرق دارند. جامعه یک هویت جدید است و برای خودش فرهنگ و نهادهایی دارد. مهم‌ترین ویژگی جامعه که یک رکن اساسی جامعه است، کنش متقابل است. جامعه‌شناسان به تعریف این پرداخته‌اند که کنش متقابل چیست و همچنین وجود فرهنگ یعنی چه؟ اما در اجتماع ما چنین عناصری را نمی‌بینیم. یک عده دور هم جمع می‌شوند. وقتی می‌گوییم علوم اجتماعی، علومی است که ناظر به همان اجتماعی است که از جامعه گرفته شده است. این خیلی مهم است. جامعه‌ای با هویت جدیدی که در دوره جدیدی شکل گرفته است و یک پدیده جدید است. ما در طول تاریخ، اجتماعات فراوان داشتیم، اما همه آنها تبدیل به جامعه نشدند. اجتماعات، نهادهایی پیدا کردند و مؤسساتی پیدا کردند و بدین معنا فرهنگ پیدا کردند و به تدریج بشر به جامعه رسید. بشر از همان اول که روی کره خاکی قدم گذاشت، اجتماع داشته، ولی این اجتماع تدریجاً به جامعه تبدیل شده است. طبیعی است که برخی از تحلیل‌هایی که در تفسیر المیزان است، برمی‌گردد به اجتماع. الآن ما می‌بینیم بعضی از دوستان ما اینها را می‌برند به جامعه‌شناسی. نه، اینها باهم فرق دارند؛ مثلاً همان تحلیلی که مرحوم علامه طباطبایی از پیدایش جامعه دارد، در واقع پیدایش اجتماعی را دارد می‌گوید که انسان مدنی بالطبع است و کذا و کذا که زیاد راجع به این پرداخته شده است. خیلی از این تحلیل‌ها برمی‌گردد به آن اجتماع، نه جامعه به معنای مدرن کلمه.

ما در اینجا نیاز به یک نگاه متفاوتی داریم. مهم‌ترین ویژگی جامعه کنش متقابل و فرهنگ است. فرهنگ که کلمه محوری علوم اجتماعی است، نقش ملات‌گونه‌ای دارد که همه اعضای جامعه را به‌هم پیوند می‌دهد (همچون ملات که آجرهای یک ساختمان را به‌هم متصل می‌کند). فرهنگ دو کار بنیادی دیگری هم انجام می‌دهد. یک کار اساسی‌اش معنا دادن به این است که زندگی اجتماعی چگونه معنا پیدا

می‌کند. معنادهی کار فرهنگی است. بدون فرهنگ، رفتارها و کنش‌های متقابل معنا پیدا نمی‌کند. همین‌که ما وارد می‌شویم به یک جلسه و سلام می‌دهیم، رفتار اجتماعی است و در مقابلش دیگران هم سلام می‌دهند. این یک کنش متقابل است. این درون یک فرهنگ معنا پیدا می‌کند. وقتی یک فرهنگ تغییر پیدا می‌کند، در واقع آن کنش متقابل هم تغییر خواهد کرد. کار دومی که فرهنگ انجام می‌دهد، این است که به اعضای خودش می‌گوید در موقعیت‌های اجتماعی چگونه عمل کنند و چه حرکتی را انجام بدهند. [در واقع] دفترچه راهنمای رفتارهای اجتماعی است. من به یک معنا تعریفی از علوم اجتماعی ارائه دادم. علوم اجتماعی علومی هستند که در رابطه با جامعه پیدا می‌شوند، نه اجتماع. ممکن است بحثی راجع به اجتماع بشود، اما هنوز در حد جامعه نباشد؛ مثلاً جامعه‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی اجتماعی، اقتصاد، اقتصاد مدرن و ... برمی‌گردد به جامعه‌ای که معنای همه اینها با فرهنگ در گیرند. به یک معنا، مباحثی که اینها دارند، در واقع مرتبط می‌شود با فرهنگ. بسیاری از علوم اجتماعی راجع به خود فرهنگ سخن گفته‌اند. شما در هر حوزه‌ای از علوم اجتماعی بروید، مطالبی راجع به فرهنگ هست. البته بعضی از علوم، از آن به دانش‌های ناظر به فرهنگ تعبیر می‌برند. کار اصلی این علوم که در واقع متنوع هم هستند، تحلیل فرهنگ است؛ مثلاً مطالعات فرهنگی که واقعاً بحث جذابی است، تعدادی از روش‌ها و ابزارهای علوم اجتماعی را به‌کار می‌گیرند و در حوزه‌های مختلف راجع به فرهنگ یک جامعه مطالعه می‌کنند که چگونه می‌شود آن را تغییر داد یا چگونه می‌شود آن را اصلاح کرد.

بحث اصلی انسان‌شناسی فرهنگی، فرهنگ است و تنوعات فرهنگی انسان‌ها را بررسی می‌کند. انسان‌شناسی، «آنتروپولوژی» به معنای جدید کلمه، دانشی است که تنوع بشر را بررسی می‌کند؛ مثلاً وقتی تنوع جغرافیایی بشر را بررسی کرد، انسان‌شناسی جغرافیایی پیدا می‌شود. به همین ترتیب، تنوع اقتصادی بشر، تنوع زیستی بشر، تنوع فرهنگی بشر و ... . انسان‌شناسی دانش تنوع بشر است. یعنی

بشر در زندگی روزمره تنوع دارد. وقتی شما انسان‌شناسی فلسفی می‌گویید، آنتروپولوژی به معنای دقیق کلمه نیست. همین بحث‌هایی که مثلاً در حوزه است که آیا انسان روح دارد؟ آیا از دو عنصر تشکیل شده است و امثال اینها؟ بحث‌های انسان‌شناسی فلسفی با تنوع کار ندارد. آنتروپولوژی یکی از دانش‌هایی است که جزء علوم اجتماعی لحاظ می‌شود و بلکه ما دو تا دانش در اساس علوم اجتماعی داریم که یکی زبان‌شناسی و دیگری انسان‌شناسی است. انسان‌شناسی به معنای «آنتروپولوژی»، دانشی جدید است که یکی از رشته‌های دانشگاهی است که تنوعات بشری را بحث می‌کند و از این رهگذر به یک سری اصول و نظریاتی دست پیدا می‌کند.

ویژگی اصلی همه این علوم اجتماعی این است که انسان را موجودی می‌دانند که همه‌چیز آن فرهنگ است و درون فرهنگ زیست می‌کند. درون فرهنگ زندگی می‌کند. یعنی شما وقتی می‌خواهید یک حکم کلی‌ای راجع به انسان بدهید، باید به آن فرهنگ و تأثیراتی که فرهنگ دارد توجه کنید و با توجه به آن بحث کنید. انسان را فارغ از فرهنگ نمی‌توانید مورد بحث قرار بدهید. ما دو تا انسان داریم؛ یکی انسان انتزاعی که در داخل فلسفه از آن بحث می‌کنند و آن حیوان ناطق است و دیگری انسانی است که در علوم اجتماعی جدید به آن نظر می‌شود و این انسانی است که درون فرهنگ زندگی می‌کند و انتزاعی نیست. انسان قبلی، انسانِ پیشین است و این‌یکی انسانِ پسین است و برای خودش احکام خاصی دارد.

نقش فرهنگ در فهم دلالت‌های اجتماعی قرآن

خلاصه حرف من راجع به علوم اجتماعی و تفسیر المیزان و کلاً مطالبی که راجع به آثار مرحوم علامه طباطبایی است، این است که ایشان به برخی از مسائل علوم اجتماعی به عنوان مقدمه پرداخته، ولی هنوز در سطح علوم اجتماعی مطرح نشده است. ما برای اینکه به تفسیری متناسب با علوم اجتماعی برسیم، به این معنا که

بتوانیم دلالت‌های اجتماعی قرآن را تا آنجا که ممکن است از قرآن به‌دست بیاوریم، باید دو نکته را لحاظ کنیم که یک نکته آن، همان نقش فرهنگ است. یعنی قرائت فرهنگی قرآن اجتناب‌ناپذیر است. کلمه فرهنگ در عصر مرحوم علامه طباطبایی به اندازه‌ای که ما الآن به آن مواجهیم مطرح نبوده است. این مطلب را شهید مطهری در آثار خودش مطرح کرده است. ولی تاآنجاکه در تفسیر المیزان می‌بینیم، تحلیلی از فرهنگ به معنای امروزیِ کلمه نیامده است. باید عنصر فرهنگی را در تفسیر قرآن جدی بگیریم. در این راستا هم باید یک نگاه تحولی داشته باشیم.

پرسش اصلی به این برمی‌گردد که مخاطبان انبیا در طول تاریخ کدام انسان بوده است؟ انسان پیشین بوده یا انسان پسین؟ انسانی که خارج از فرهنگ زندگی می‌کرده، انسان انتزاعی مجرد از جامعه و فرهنگ است. پرسش اصلی این است که مخاطب آیات قرآن کدام انسان است؟ انسان پیشین است یا انسان پسین؟ انسانی که در دل فرهنگ زندگی می‌کند و در دل جامعه زندگی می‌کند یا انسانی که به انسان انتزاعی تعریف می‌شود. این، ماهیت گزاره‌های قرآنی را تغییر می‌دهد. ممکن است شما اگر فقط مخاطب قرآن را انسان انتزاعی بدانید، بگویید قرآن هیچ گزاره فرهنگی ندارد و هر چه گزاره هست ناظر به انسان انتزاعی و انسانی است که بیرون از فرهنگ لحاظ شده است. درصورتی‌که قرآن گزاره‌های متنوعی دارد. بعضی از گزاره‌های قرآن، فرهنگی‌اند. انبیا تنها مسئول تغییر دادن افراد نبوده‌اند. بلکه بعضی جاها، فرهنگ جامعه خودشان را نشانه می‌رفتند و می‌خواستند با ابزارهای خاصی که این ابزارها را هم طبیعتاً علوم اجتماعی باید بررسی کند، تغییری در فرهنگ جامعه خودشان به وجود بیاورند. این خیلی اهمیت داشته است. مخاطب انبیاء، انسان‌هایی بوده‌اند که در دل فرهنگ‌ها زندگی می‌کردند. اصلاً تنوع انبیا به‌خاطر تنوع فرهنگ‌هایی بوده است که مخاطبانشان داشته‌اند. قوم

حضرت موسی 7 با قوم حضرت نوح 7 یکی نبوده است. لذا ساز و کارهایی که حضرت نوح 7 به‌کار می‌گیرد، با ساز و کارهای فرهنگی‌ای که حضرت موسی 7 به‌کار می‌گیرد خیلی متفاوت است. اینها باید از منظر مطالعات فرهنگی و مطالعات اجتماعی بررسی شود.

نقش قرائت فرهنگی و اجتماعی قرآن در حلّ مسائل علوم اجتماعی

ما امروزه به شدت به چنین نگاه‌هایی نیاز داریم. به نظر می‌رسد نسبت قرآن با علوم اجتماعی یک نسبت دو طرفه است. هم علوم اجتماعی می‌تواند به قرآن خدمت کند و هم قرآن می‌تواند به علوم اجتماعی خدمت کند. وقتی شما رفتارهای فرهنگی انبیا یا دلالت‌های فرهنگی آیات قرآن را تحلیل می‌کنید، قضیه خیلی متفاوت می‌شود. ما برای اینکه مسئله علوم اجتماعی را حل کنیم، نیاز به یک گام بلندتری داریم. از منظر قرآن و تفسیر آن، گام بلند را این دو تا نکته تأمین می‌کند:

یکی توجه کردن به این است که فرهنگ زیستگاه حقیقی انسان می‌باشد.

(به قول فلاسفه: در عالم، بودن انسان به این معنا است که درون فرهنگ است و بیرون فرهنگ، انسانی نداریم.)

دوم، توجه به اینکه مخاطب آیات قرآن هم آن انسانی است که مصداق انسان پسین است؛ انسانی که در دل فرهنگ‌ها زندگی می‌کند. انبیا را باید این‌طور نگاه کنیم.

فرض کنید که قرآن از جامعه یهود بحث می‌کند و می‌گوید اینها ربا و اکل مال به باطل می‌کردند. ربا را یک‌بار به عنوان یک حکم فردی ببینیم و یک‌بار هم به عنوان یک فرهنگ ببینیم. در جامعه یهود ربا یک فرهنگ شده بوده و چیزی بالاتر از این بود که رفتار باشد. یک مدل فرهنگی شده بود. به قول امروزی‌ها، چارچوبی بود که به فرهنگ آنها و به تفکر آنها، به سبک زندگی آنها جهت می‌داد. این نیاز دارد که ما در

واقع آیات قرآن را از نو با یک نوع نگاه اجتماعی و فرهنگی تحلیل کنیم و باید به این نکته ملتزم باشیم که انسان ـ در واقع ـ یک هویت فرهنگی دارد. هویت فرهنگی داشتن انسان هم معنایی دارد که ـ در واقع ـ نمی‌خواهیم در نسبیت‌گرایی بیافتیم. اصلاً بحث این نیست که فرهنگ‌ها نسبی است. نمی‌خواهیم بگوییم که فرهنگ برتر وجود ندارد. فرهنگ‌ها را نمی‌شود مقایسه کرد. فرهنگ‌ها قیاس‌ناپذیرند. اما آن چیزی که در انسان‌شناسی معاصر دارید، بیشتر نگاه‌های نسبیت‌گرایانه غلبه دارد. این خدمتی است که قرآن می‌تواند به انسان‌شناسی و آنتروپولوژی داشته باشد که نگاه‌های نسبیت‌گرایانه را حذف کند. اگر فرهنگ الهی است، معنا ندارد که شما بگویید همه فرهنگ‌ها یکسان است و نمی‌شود درباره آنها داوری کرد. نمی‌شود برای اجزای فرهنگ‌ها داوری کرد. منتها این ساز و کارهایی که قرآن برای تغییر فرهنگ ارائه می‌دهد باید ملاحظه بشود و این هویت فرهنگی داشتن انسان خیلی مهم است. باز این را هم تأکید کنم که نمی‌خواهیم ادعا کنیم که انسان فطرت ثابتی ندارد.

یکی از بحث‌هایی که به نظر من در تفسیر المیزان بیشتر به این سمت رفته است و بعضی از بزرگان ما هم در ادامه فطرت را این‌گونه تفسیر کرده‌اند، فطرت ناظر به انسان پیشین است؛ انسانی که فارغ از فرهنگ است. آیا فطرت را می‌توان طوری تفسیر کرد که انسان پسین باشد و برای خودش هم در واقع یک سری هویت‌های فرهنگی ثابتی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد که مرحوم علامه طباطبایی با آن اصلاح فلسفی که انجام داده، بحث اعتباریات را آورده و تغییری که در برخی از مباحث فلسفی ایجاد کرده و همچنین با مطرح کردن بعضی از مسائل علوم اجتماعی و برخی از مسائل ناظر به جامعه بشری، یک قدم مهمی را برداشته است. اما اگر بخواهیم واقعاً به آن سطح برسیم که در واقع بتوانیم نسبت بین قرآن و تفسیر قرآن و علوم اجتماعی را برقرار کنیم و ببینیم که چاره‌ای جز قرائت ـ به این معنا که در واقع مخاطب قرآن را انسان پسین بدانیم و دسته‌ای از گزاره‌های قرآن را قطعاً گزاره‌های فرهنگی بدانیم ـ فرهنگی و اجتماعی قرآن نداریم و با این نگاه

شروع کنیم، طبیعتاً مباحث زیادی به‌دست می‌آید.

من این انتظار را ندارم و فکر می‌کنم که دوستان هم این انتظار را نداشته باشند که بخواهیم در همان گام اول، نظریه‌ای را راجع به علوم اجتماعی به‌دست بیاورم. نمی‌خواهم ادعا کنم که نمی‌شود نظریه‌هایی راجع به علوم اجتماعی به دست آورد؛ قطعاً می‌شود. ولی آن چیزی که ما در متن الهی با آن مواجه هستیم، یک نوع نگاه فرهنگی است که ممکن است بعضی از گزاره‌های علوم اجتماعی را نفی کند. من فقط می‌توانم به آن قرائت فرهنگی قرآن ـ که چه وجوه تمایزی دارد با قرائت اجتماعی به آن معنایی که علامه طباطبایی می‌فرمایند ـ بپردازم. آن چیزی که در تفسیر المیزان می‌بینیم اجتماع است، نه جامعه با آن تمایز معنایی که اشاره شد. برای همین به این نوع تمایز اشاره کردم که منتقل شویم به اینکه چه تغییر و تحولی باید در نگاه ما صورت بگیرد. من گزاره‌های قرآنی را دسته‌بندی می‌کنم و با تفسیر المیزان مقایسه می‌کنم تا بگویم چه تفاوت‌هایی حاصل می‌شود.

تفکیک لایه عینی از لایه ذهنی فرهنگ

فرهنگ که عنصر محوری و کلیدی علوم اجتماعی است و تعاریف مختلفی از آن شده است و دانشمندان علوم اجتماعی هم فراوان و به وفور از این بحث کرده‌اند را من در دو سطح می‌بینم. فرهنگ را در یک سطح «آفاقی آبجکتیو» می‌بینم و در یک سطح هم «انفسی سابجکتیو» تصور می‌کنم. فرهنگ دو لایه دارد. یک لایه ظاهری دارد که آن جنبه آفاقی فرهنگ است. آن تعریفی که از «تیلور» در علوم اجتماعی است، لایه آفاقی فرهنگ است. فرهنگ مجموعه‌ای از سنن، آداب، باورها و هنرهاست که لایه ظاهری فرهنگ است. خانه اصلی فرهنگ، ذهن انسان است. آن لایه سابجکتیو و لایه انفسی فرهنگ است. آن لایه سابجکتیو و لایه انفسی فرهنگ است که اصطلاحاً گاهی آنها می‌گویند طرح‌واره‌های فرهنگی یا چهارچوب‌های فرهنگی یا مدل‌های فرهنگی و اصطلاحات گوناگونی را هم به‌کار می‌برند. آن لایه ذهنی، لایه عینی را هم مدیریت می‌کند. آن لایه، سبک زندگی

انسان را مدیریت می‌کند و تفکر انسان را مدیریت می‌کند. کارگردان اصلی صحنه فرهنگ است. یعنی اتفاقاتی که در حیات اجتماعی رخ می‌دهد، فرهنگ به معنای ذهنی‌اش دارد کارگردانی می‌کند. فرهنگ، سبک زندگی و تفکر اعضای جامعه را مدیریت کرده و نحوه معنا بخشیدن به پدیده‌های اجتماعی را نیز کارگردانی می‌کند. فرهنگ به معنای سابجکتیو، در اعماق وجود انسان خانه کرده است و آن فرهنگ عینی را هم او پدید می‌آورد. فرهنگ عینی مجموعه‌ای از اجزاست و بزرگان ما که بحث کرده‌اند، گفته‌اند یک معنای اعتباری است. چیزی که تیلور مطرح می‌کند، مجموعه‌ای از عناصر است؛ از جمله باورها، آیین‌ها، شعائر، هنرها و امثال اینها. اینها یک مجموعه است، ولی آن مجموعه را در واقع آن چیزی که در درون انسان است کنترل می‌کند.

تطبیق گزاره‌های قرآنی با لایه‌ها و سطوح مختلف فرهنگ

گزاره‌های قرآن هم با یک نگاه فرهنگی قابل تطبیق است. بر اساس قرائت فرهنگی، قرآن که فراتر می‌رود و به آن نگاه اجتماعی به معنای جامعه می‌پردازد، سه دسته از گزاره‌های قرآنی را حتماً باید از هم جدا کنیم. یک دسته از گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که ناظر به اعضای فرهنگ است. یکی از ابتکارات قرآن این است که دو تا فرهنگ را کشف می‌کند که در طول تاریخ ثابت‌اند. جامعه‌شناسان می‌گویند هر فرهنگی متحول است. ولی قرآن دو فرهنگ ثابتی را کشف می‌کند که همان فرهنگ کفر و ایمان است. این یعنی اینکه قرآن نگاه فرهنگی دارد. گاهی اینها در طول تاریخ ثابت‌اند. علی‌رغم تغییر و تحول دیگر فرهنگ‌ها این چارچوب‌ها برای خودشان هم چارچوب ذهنی و سابجکتیو دارند و هم جنبه آبجکتیو و آفاقی. بعضی از گزاره‌های قرآن راجع به اعضای این فرهنگ‌هاست؛ مثلاً می‌گوید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾.[1] این گزاره ناظر به اعضای فرهنگ کفر است. گاهی

۱. بینه (۹۸)، ٦.

کفر را به عنوان یک فرهنگ می‌بیند و وقتی به عنوان فرهنگ دید که بـرای خـودش اجزاء دارد، راجع به باورهای اینها و سبک زندگی اینها صحبت می‌کند. می‌گوید کـه سبک زندگی اینها چگونه است. بعضی موارد راجع به آن فرهنـگ کفـر، از فرهنـگ سابجکتیو صحبت می‌کند؛ مثلاً می‌گوید: (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَـمْ تُنْـذِرْهُمْ)[1]؛ «فرقـی ندارد که به اینها انذار بدهی یـا نـدهی». یعنـی آن چـارچوب و طـرح‌واره اصـلی جامعه‌ای که فرهنگ کفر بر آن مبتنی شده است، این است کـه نسـبت بـه انـذارهای الهی بی‌تفاوتند. آن یک چارچوب است. یعنی نسبت به این انذارها خنثی هستند. لذا اینها به محتوای این انذارها ـ هر چه کـه باشـد ـ اهمیـت نمـی‌دهنـد. ایمـان را هـم همین‌طور.

قرآن [گزاره‌ها را] در سه سطح می‌بیند: بعضی از گزاره‌ها راجع بـه انسـان‌هـای مؤمن است که به بهشت خواهند رفت. بعضی عناصر فرهنگی ایمان را می‌گویـد و ایمان را در سطح فرهنگ می‌بینـد و بعضـی جاهـا هـم ـ در واقـع ـ راجـع بـه آن طرح‌واره‌های فرهنگی است. من دو مثال از تفسیر المیـزان می‌زنم. یکـی راجـع بـه آیه شریفه (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ)[2] بیان می‌کنم. یک تفسیری راجع بـه ایـن آیـه بوده است که شاکله را تفسیر زیست‌شناختی می‌کرد. یعنی هر کسی بـر اسـاس آن شاکله زیست‌شناختی که دارد عمـل مـی‌کنـد. مرحـوم علامـه ایـن آیـه را تفسـیر متافیزیکی می‌کند و بحث سنخیت علت و معلول را مطرح می‌کند. ایشان می‌گویـد هر علتی متناسب با خودش و هم‌سنخ خودش، معلولی را پدید می‌آورد. این راجع به انسان‌ها هم صدق می‌کند. اما ما وقتی با نگاه دیگری به آیـه و سـیاق آیـه نگـاه می‌کنیم، می‌بینیم که راجع به مؤمنان و کافران صحبت می‌کند. آیه در واقـع دارد از شاکله فرهنگی حرف می‌زند. شاکله فرهنگی هـم یعنـی کفـر و ایمـان کـه گـاهی

۱. بقره (۲)، ٦.

۲. اسراء (۱۷)، ٨٤.

به‌صورت یک شاکله چارچوب عمل می‌کند. در این فرهنگ، رفتار مؤمن یک‌جور و رفتار کافر هم جور دیگری می‌شود. قطعاً آن آیه دارد شاکله فرهنگی را می‌گوید و شاکله متافیزیکی را کار ندارد و به شاکله زیست‌شناختی هم کار ندارد. حتی ما می‌بینیم برخی روایات شاکله را گاهی به نیت تفسیر کرده‌اند. نیت عملی که به مؤمن برمی‌گردد یا نیتی که به کفر برمی‌گردد؛ چون نیت در سطح شاکله عمل می‌کند؛ شاکله‌هایی که فرهنگی‌اند.

مثال دیگر، آیه (لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)[1] می‌باشد. این آیه یکی از آیاتی است که به شدت مورد مناقشه و اختلاف مفسران قرار گرفته است. مرحوم علامه طباطبایی این را می‌زند به عنصر اعتقادی؛ چون یک عنصر فرهنگ اعتقاد و رفتارها و امثال اینهاست. در (لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، دین را در سه سطح می‌توانیم معنا کنیم؛ دین در سطح اعتقاد، دین در سطح یک فرهنگ و یا دین در سطح یک شاکله. لذا در سطح طرح‌واره‌های فرهنگی (یعنی در سطح فردی) می‌توانیم ببینیم، در سطح فرهنگ به معنای آبجکتیو یا در سطح فرهنگ به معنای سابجکتیو می‌توانیم ببینیم. در آیات مختلف قرآن هم دین گاهی به معنای فردی به‌کار رفته، گاهی به معنای فرهنگ و گاهی به معنای شاکله و فرهنگ سابجکتیو به‌کار رفته است.

مرحوم علامه طباطبایی در آنجا دین را به معنای فردی و اعتقادی می‌گیرد و می‌گوید که اعتقاد از سنخ امور قلبی است و امور قلبی از روی اجبار شکل نمی‌گیرند و باید انسان یک علقه و تعلقی پیدا کند. پس آیه (لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ) دارد جنس اکراه را از دین نفی می‌کند که اصلاً اکراه‌ناپذیر است و بعد از آن هم می‌گوید (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) که انسان وقتی تبیین پیدا شد، ایمان می‌آورد و دین می‌آورد.

به نظر می‌رسد این تحلیل که خیلی‌ها هم روی آن زوم کرده و آن را پذیرفته‌اند، اشکال دارد:

---

۱. بقره (۲)، ۲۵۶.

اولاً، این یک نوع تحصیل حاصل است. این را همه می‌دانند که ـ در واقع ـ ایمان و اعتقاد از سنخ امور قلبی است و به اجبار نمی‌شود. آیا آیه می‌خواهد یک تحصیل حاصل را بگوید؟ یک امر بدیهی را بگوید؟ یا نه، دارد یک تحولی را در جامعه مسلمانان که در آن موقع رخ داده است اشاره می‌کند؟ در واقع اگر به شأن نزول قضیه هم نگاه کنید، می‌بینید که دارد به یک تحولی در فرهنگ مسلمانان اشاره می‌کند. این یک نکته است که اگر آن چیزی که مرحوم علامه طباطبایی می‌گوید درست باشد، تحصیل حاصل می‌شود.

ثانیاً، این خود یک نوع تناقض درونی در آیه ایجاد می‌کند. معنای آیه (لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ) این است که جنس اکراه از دین برداشته می‌شود. یعنی خود دین موضوع اکراه را نمی‌پذیرد و (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) به مثابه سالبه به انتفاع محمول است. یعنی یک اتفاقی رخ داده که قبلاً این‌گونه نبوده است: (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). باز هم اشاره کنم که مفهوم رشد و غیّ در این آیه از قرآن، مفهوم اجتماعی است. مفهوم طاغوت هم یک مفهوم اجتماعی است. اینها همه نشان می‌دهد که باید آیه را از یک منظر دیگری ببینیم. این برمی‌گردد به اصل تحلیل اجتماعی و فرهنگی که ما در واقع باید به این دیدگاه روی بیاوریم که دین به عنوان یک شاکله فرهنگی مطرح است. وقتی دین در یک جامعه‌ای به عنوان یک شاکله فرهنگی مطرح شد و (دین) از سطح اعتقادی فردی بالاتر رفت و پا را از فرهنگ عمومی هم فراتر نهاد و ـ در واقع ـ در ذهن و جان انسان نشست و به عنوان یک طرح‌واره مطرح شد، تبیّن حاصل است. وقتی که تبدیل به یک طرح‌واره شد، تبیّن حاصل شده است. منظور از تبیّن، تبیّنی است که در متن زندگی اجتماعی رخ می‌دهد. بنابراین دین را آنجا باید به معنای شاکله محسوب کنیم. و الا این یک امر بدیهی بوده که اگر فردی دین‌دار نیست و شما تلاش کنید برای آن اثبات کنید و تبیین کنید، نمی‌پذیرد. این عملی است که قرآن این را نمی‌خواهد بگوید. آن یک امر بدیهی منطقی است. یک چیزی فراتر را دارد

می‌گوید. یعنی جامعه وقتی به آن سطح رسید که ایمان و دین به‌صورت یک مدل فرهنگی درآمد، آنجا اجبار معنا ندارد. و الا شما در سطوح دیگر ممکن است اجبار هم داشته باشید؛ حتی در آن قرائتی که شما باور کنید با قضیه امر به معروف و نهی از منکر یک مقدار مشکل پیدا می‌کند. در واقع، آیه دارد یک مدل فرهنگی جامعه را می‌گوید. با این قبیل مثال‌ها من تلاش کردم نشان بدهم که ما نیاز داریم به اینکه در یک معنا به یک سطح بالاتری برویم و بتوانیم قرائت‌های اجتماعی از قرآن را ارائه بدهیم.

آقای موسوی: تشکر می‌کنم از جناب دکتر قائمی‌نیا با بحث ارزشمندی که ارائه کردند. ما کاملاً آمادگی داریم تا حداقل دو جلسه دیگر در خدمت شما باشیم که دلالت‌های این بحث بیشتر باز شود. دیگر اینکه ـ در واقع ـ یک گفت‌وگوی مفصل‌تری را در خدمتتان داشته باشیم.

بحث و بررسی

آقای علی‌تبار: بسم الله الرحمن الرحیم. من عرض تفصیلی ندارم. فقط به‌خاطر اینکه فتح بابی باشد، یک نکته عرض می‌کنم. آقای دکتر فرمودند قرائت اضافی و بحث پرخوری. بنده هم در همایش علامه طباطبایی و علوم انسانی این کار را کرده‌ام. ولی دیدم اگر بخواهم به عنوان ارائه‌دهنده یک مقاله در همایش علمی علامه به‌صورت جدی بحثی ارائه دهم، شاید مباحث ایشان این جایگاه را نداشته باشد و جنبه همان مصادیق پرخوری باشد. ولی در آنجا به این نکات هم اشاره کرده‌ام که ما در یک سطحی از معرفت که حتی فرد متفکر هم توجه هم نداشته باشد و به عبارتی، اصلاً خود آن مرحوم هم چنین مسئله‌ای را ندیده باشد، اما یک سری مبانی و پایگاه نظری‌ای دارد که مسئله اجتماعی و انضمامی‌اش بعد از هزار سال اتفاق افتاده، آیا می‌توانیم اینها را به هم ربط بدهیم؟

بنده معتقدم که ما در سطح مبانی، اگر از نسخ دانش باشد و موجه باشد و عقلانی باشد، در خیلی از مباحث انضمامی در کف جامعه امروز که هیچ‌زمان

مسئله ما نبوده، می‌توانیم این ربط را بدهیم؛ به‌گونه‌ای که ربط هم منطقی باشد و هم فلسفی؛ طوری که خود آن مرحوم صاحب نظر هم تعجب کند که من چنین چیزی گفته‌ام. چنین تصوری نداشتم، ولی جالب است و خوب است ما این موارد را می‌توانیم زیاد استفاده کنیم. بنده معتقدم که عملاً در علوم انسانی مدرن هم این به‌صورت ناخودآگاه شکل گرفته است که برخی از چیزها مربوط به ـ مثلاً ـ پانصد سال قبل بوده است و الآن با ابتناء به آن، دارند مسائل را حل می‌کنند و خودشان هم توجه ندارند و این به‌ویژه در بحث علامه می‌تواند خیلی مطرح باشد.

آقای قائمی‌نیا: من این را قبول دارم. خودم همین کار را می‌کردم.

آقای علی‌تبار: نه، همین توضیحات حضرت‌عالی هم پایانش به همین شکل بوده است؛ مثلاً مسئله اجتماعی و انضمامی امروز به معنای فرهنگ را شاید علامه به آن صورت دقیق توجه نداشته‌اند؛ چون مسئله نبوده است. اما آن مبنا را که مطرح می‌کند، می‌توانیم آن مبنا را امتداد بدهیم به این مسائل. آن‌وقت دیگر این ربطی به علامه هم ندارد. شما می‌توانید برگردید به حوزه‌های مختلف. به عنوان نمونه، برخی می‌گویند اصالت وجود، تشکیک وجود. حالا این چه ربطی به مسائل علوم انسانی و مسئله زمین مانده امروزی دارد، فلاسفه بحث نمی‌کنند. اما اگر بخواهیم امتداد بدهیم، می‌بینیم که ـ مثلاً ـ همان بحث اصالةالوجود در صفات خدا تأثیر دارد.

در بحث صفات خدا در زبان‌شناسی، مفاهیم خداشناسی تأثیر دارد. همین‌طور این مبنا می‌شود برای ـ مثلاً ـ «حسن و قبح» و «حسن و قبح» مبنا می‌شود برای قواعد اخلاقی. قواعد اخلاقی هم ـ ببینید ـ همین چیزی است که در دنیا در علوم انسانی الآن دارند بحث می‌کنند، ولی آن وسط‌ها حذف شد. من معمولاً با جنبه انتقادی بحث فلسفه را مطرح می‌کنم و می‌گویم این توجه انضمامی کمتر است، نه اینکه تمام مسائل فلسفی می‌توانند ارتباط پیدا کنند. آن نکته اول که فرمودید، توانست آن ارتباط‌ها را هم مشخص کند و ربط‌ها را دقیق نشان بدهد. بنده معتقدم

که دو جلسه دیگر لازم است؛ چون ما تازه وارد شدیم و به آن حالت تشنگی رسیده‌ایم. بنده مشتاقم به آن مسائل اجتماعی که جنبه فرهنگی دارد اشاره شود.

آقای قائمی‌نیا: اگر قرار باشد جلسه‌ای بگذارند، شاید خوب باشد که راجع به نسبت متافیزیک مبنا و علوم بحث شود؛ چون الآن این کاری که در حوزه دارند انجام می‌دهند همان قرائت اضافی است. مرز چیست که شما می‌توانید یک متافیزیکی متناسب با علم را طراحی کنید؟ چرا نمی‌توانید از اصالةالوجود استفاده کنید یا از تشکیک؟ اینها نیاز به بحث دارد.

آقای خزائلی: بحث یک مقداری بازتر شود و جلسات دیگری هم برگزار شود تا استفاده کنیم خوب است. اینکه فرمودید علامه به مسائل اجتماعی نپرداخته و بعد وارد شدید در روش رئالیسم و فرمودید آنجا پرداخته و به مسائل هم توجه داشته است و المیزان با روش رئالیسم مکمل همدیگر هستند، این صدر و ذیل صحبتتان چطوری می‌شود؟ اینکه بعداً فرق گذاشتید بین اجتماع و جامعه، من خیلی خودم متوجه نشدم که این چطوری در می‌آید؟ یکی هم فرمودید که در المیزان مسائل اجتماعی هست، اما جامعه ـ مثلاً ـ مورد بحث قرار نگرفته است. آیا منظورتان از اجتماع یعنی این چیزی که الآن عینی هست و جامعه آنکه باید باشد؟ منظورتان چیست؟ بعد فرمودید که فلسفه اسلامی دغدغه آسمانی دارد نه زمینی و حالت انتزاعی دارد و فلسفه غرب را هم شما به عنوان فلسفه‌ای که دغدغه زمینی دارد معرفی کردید، چرا؟ من می‌خواهم ببینم این فرمایش شما با مطالعه هست یا بالاخره یک مقدار مرعوب غربی‌ها شده‌ایم؟ یعنی آنها چه چیز تازه‌ای دارند که فلسفه اسلامی ما ندارد؟ آیا فلسفه ما هم زمینی و هم آسمانی است؟ یا نه واقعاً فقط به آن جنبه‌های آسمانی آن پرداخته است؟

آن تحلیل شما هم از (لا اکراه فی الدین) در بیان خودتان خیلی واضح نبود. در فرمایش علامه که بله، اعتقاد قلبی است و باید از روی میل باشد و کسی را نمی‌شود اجبار بکنید. از طرفی هم که حق و باطل روشن شده، اکراهی هم در کار

نیست. ولی اینکه حالا به‌صورت فرهنگ باشد و فرهنگ شد و دیگر اکراه نیست، این‌طور است؟ آیا باز جبر باید ایجاد شود که همان (قد تبیّن الرشد من‌الغی) می‌شود که غیر از آن است که فرهنگ باشد و دیگر اکراهی در کار نیست. اینجا مقداری مجمل بود.

آقای سوادی: بسم الله الرحمن الرحیم. من نظر ایشان را به همین ترتیبی که بیان فرمودند قبول دارم. ولکن این تلقی می‌شود که در المیزان از نگاه علامه درست باشد. حتی تفاسیر دیگر موجود مثل تفسیر آیت‌الله جوادی آملی هم همین وضع را دارد. منتهی چه راه حلی باید پیدا کنیم که مشکل را حل کنیم؟ خاستگاه مشکل کجاست؟ چون تا خاستگاه مشکل را متوجه نشویم، این توصیف هم که فرمودند هم قضیه را حل نمی‌کند. خود آقای قائمی‌نیا راه حلی دارند که بعد توضیح می‌دهند. من فقط می‌خواهم اشاره کنم که مشکل کجا هست تا مشکل را بهتر ببینیم و به راه حل برسیم.

ما نگاهمان نسبت به آیات و روایات همین بوده و کلاً ما از دین استفاده بسیار حداقلی کردیم. یکی از علت‌های این مشکلات این بوده که ما نگاه منظومه‌ای به دین نداریم. دین را پاره‌پاره می‌بینیم؛ یک جا از کلام آن بحث می‌کنیم، یک جا از فلسفه‌اش بحث می‌کنیم و یک جا تفسیر آن را پیش می‌کشیم. این نگاه وجود دارد که دین آمده مسائل جامعه را حل کند و پیامبر هم آمده که در حل مسائل جامعه بکوشد. اما امروز ما نمی‌خواهیم هنوز حتی ببینیم قرآن مسائل جامعه را چگونه حل می‌کند. ما به امتداد اجتماعی سیاسی توحید توجه نمی‌کنیم. توحید را به عنوان یک باور مطرح می‌کنیم. یعنی انتظار نمی‌رود توحید در تمام اجزاء جامعه باشد. باید یک جایی مثل یک خون، مثل یک روح دینی باشد که می‌فرمایید. و الا می‌شود همین وضعی که وجود دارد و مسائل جامعه برای خودش هنوز هست. مشکلات جامعه وجود دارد. حوزه علمیه داریم، دین داریم، فلسفه داریم، ولی هر کس راه خودش را می‌رود. مشکلات وجود دارد، اما آن را هم حل نمی‌کنیم. وقتی این نگاه را داشته

باشیم، اما نگاه به غایت دین و نقش این غایت که می‌خواهد مثلاً کل بشریت را به کمال برساند و می‌خواهد هدایت مدیریت بشری را بگیرد ــ هم هدایت و هم مدیریت ـ نداشته باشیم و در همین حد بسنده کنیم، تنها توصیه‌های اخلاقی داریم؛ مثل توصیه‌هایی که پاپ برای جامعه دارد. ما به دنبال این نیستیم که بخواهیم از یک طرف هدف را شناسایی کنیم و از یک طرف هم نقش مبنا، یعنی امتداد اجتماعی سیاسی هدف را در غایت دین معرفی کنیم؛ مثلاً اگر هدایت را مطرح می‌کنیم، به امتداد اجتماعی سیاسی عدالت توجه داریم. چون این‌گونه فکر می‌کنیم، دنبال نظریه نیستیم. شما هم بدون نظریه یک میلیارد کتاب بنویس و مقاله و سخنرانی داشته باش، ولی نظریه نداشته باش. بدون نظریه هیچ کار نمی‌شود کرد و فقط یک ادعاست؛ هیچ کاری از آنها بر نمی‌آید. ما برای حل مسائل جامعه به نظریه نیاز داریم و این نظریه مبتنی بر مبنا باید باشد. باید از مبنایی که آقای علی‌تبار اشاره فرمودند استفاده کنیم. باید از لوازم به مبانی برسیم.

اگر شما منظومه فکری شخص و شخصیت منظومه‌اش دستتان نباشد، یعنی کل فکرش در دست شما نباشد و با بخشی از مبانی‌اش بخواهید به لوازم بپردازید، آن می‌شود همان قرائت اضافی؛ چون شما می‌خواهید بروید به گردن کسی یک چیزی بگذارید که او این چیز را می‌خواهد بگوید. باید کل منظومه اندیشه او در دست شما باشد. باید کاملاً به آن اندیشه مسلط باشی و بعد ببینی چه نظریه‌هایی از این در می‌آید؟ آیا از دل آن نظریه‌ها، ساز و کارهایی که گردن او می‌گذاری می‌توانی بر او بار کنی یا نه؟ اینجا این مشکلات پیش می‌آید که چون آن نظریات در دستمان نیست، نمی‌توانیم آن مطالب را به آن فرد نسبت دهیم و همان مسئله قرائت اضافی مطرح می‌شود.

آقای آذربایجانی: بسم الله الرحمن الرحیم. خیر مقدم و تشکر از اینکه دعوت ما را پذیرفتید. دو تا پرسش به ذهنم رسید، در حد بحثی که بودم. شاید من فرمایش شما را کامل درک نکرده‌ام. نکته اول اینکه آن استنتاجی که طبق بیان علامه

طباطبایی داشتید، آن لایه ذهنی است که مباحث را مدیریت می‌کند نه لایه عینی! من می‌خواستم بدانم آیا ما می‌توانیم در همه‌جا این را تعمیم بدهیم؟ یعنی ما باید سخت‌افزارها و نرم‌افزارهای مختلفی که در دوره‌های مختلف اجتماعی و تحولات اجتماعی به وجود می‌آید را تقریباً نادیده بگیریم. آیا این باز یک نگاه غیر فرهنگی نیست؟ باز مثال بزنم برای اینکه دقیق‌تر بشود. الآن رسانه‌های موجود ـ مثل همین شبکه‌های اجتماعی موبایل ـ را با صد سال پیش مقایسه کنید. می‌توانیم بگوییم کاملاً لایه‌های ذهنی دارد جامعه ما را مدیریت می‌کند. آیا تعامل نیست؟ به‌خصوص با آن نظریه‌ای که شهید آوینی در رسانه‌ها و دیدگاه‌ها دارد، به نظرم می‌آید یک تعاملی همین‌جا وجود دارد که شاید بحث را فرهنگی‌تر کند.

نکته دوم راجع به دیدگاه علامه است. باز شما یک نگاه فرهنگی داشتید. آیا شمول دارد. آیا در همه آیاتی که جنبه اجتماعی دارد، این نگاه فرهنگی وجود دارد؟ ظاهراً بعضی از آیات را یک مقدار باید بیشتر مورد نظر قرار دهیم؛ مثل آیه «ذر» که الآن من به ذهنم رسید. وقتی که علامه طباطبایی، به‌خصوص در مواردی که ایشان یک مبنای خاصی دارند، نسبت به معمول مفسرین و اینها در آیه ذر مبنای دیگری را اتخاذ می‌کند، اینجا هم باز ما می‌توانیم بگوییم یک مبنای فرهنگی است. کاملاً یک مبنای متافیزیکی است. یک مبنای عرفانی را ایشان در این مدل می‌گوید. مشابه همین، در آیه تأویل وجود دارد. در آیه (**مَا یعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلا الله**)[1] باز ما می‌بینیم یک مبنای متفاوتی را با مفسرین دارند. به نظرم این موارد را حداقل در لایه اولیه برداشت از تفسیر، نمی‌توانیم بگوییم نگاه فرهنگی است. یک نگاه متافیزیکی و یک نگاه عرفانی است. این دیدگاه در اینها بیشتر غلبه دارد. آن‌وقت انسجام دیدگاه علامه طباطبایی را در این بحث چطور ما می‌توانیم مدیریت کنیم؟

آقای میرزایی: بسم الله الرحمن الرحیم. تقدیر و تشکر می‌کنیم. یکی دو نکته

۱. آل‌عمران (۳)، ۷.

برای فهم بیشتر خودم می‌خواهم عرض کنم. اینکه در شخصیت‌شناسی علامه طباطبایی گفته شده است که به روش‌شناسی خیلی پایبند بودند. یعنی وقتی وارد مباحث قرآنی می‌شدند، معمولاً خیلی با فلسفه خلط نمی‌کردند. در سیره‌شناسی هم همین‌طور. آیا آن بحث‌هایی که با محوریت انسان‌شناسی، یعنی همان آنتروپولوژی فرمودید، ایشان در قرآن هم مستلزم به آن انسان‌شناسی بوده؟ واقعاً منطقی بوده است؟ ایشان انسان را حیوان ناطق گرفته است. پس این بحث‌های متنوع در مورد اخلاق یا یک انسان مسئول، مکلف حق‌محور و کمال‌جو، اینها تماماً معطوف به مباحث انضمامی و واقعی است و با آن بحث‌های انتزاعی خیلی ارتباط ندارد.

نکته دوم اینکه اصلاً حلقه فلسفی علامه طباطبایی چرا دایر شد؟ صرفاً ایشان می‌خواستند از سنت فلسفی ما بازخوانی کنند؛ چون در یک نزاعی که در یک مقطعی بین ایشان و آقای بروجردی پیش آمد، ایشان اتفاقاً دغدغه‌اش این بوده است که شبهه زیاد داریم و من هم آن کارهایی که دیگران یاد دارند را یاد دارم؛ می‌توانم اصول بگویم، فقه بگویم. پس اساساً رویکرد اصلی علامه فقط بیان شفا یا دقت‌هایی که در حکمت متعالیه است نبوده است. اصولاً ایشان مباحثش معطوف به بحث‌های اجتماعی بوده است. علی‌الاصول باید این‌طور باشد. ایشان تعبیری دارند که می‌گوید وقتی طلبه‌ای وارد می‌شود از خیابان تهران، با چمدانی از شبهات می‌آید. ما باید پاسخ‌گو باشیم.

یک نکته‌ای که باز می‌خواهم بیشتر بدان اشاره کنید ـ به قول آقای خزائلی ـ فرق اجتماع و جامعه است که فرمودید. آیا اصلاً اجتماع انسانی بدون تعامل مشترک امکان‌پذیر است؟ یا نه، حداقل بسیط‌ترین واحدش خانواده است؟ بدون کنش‌گری متقابل و ارتباطی اصلاً آیا چنین تصوری می‌توانیم از جامعه داشته باشیم؟ چون علامه در شکل‌گیری جامعه، مخصوصاً قانون و حاکمیت به این ملاکی که شما فرمودید قانون یعنی انتظام‌بخش به تعاملات کنش‌گری انسان‌های

دیگر، روی این تأکید می‌کند. یعنی درحالی‌که بیشتر مباحثشان معطوف به اجتماع است نه جامعه، اگر این دقت نظر شما را هم بپذیریم، علامه طباطبایی طبق قاعده صرفاً روی آن اجتماع افراد متفرق بحث نکرده است؛ چون ایشان می‌گوید چرا انسان مثلاً از باب اضطرار به جامعه تن می‌دهد و بعد یک عقود مشترکی را ایجاد می‌کند که این عقود مشترک اتفاقاً سامان می‌دهد به تعاملات و کنش‌گری و اینکه در حق یکدیگر اجحاف نشود و به هر حال درست زندگی کنند؟

آقای محمدی: از مباحث آقای قائمی‌نیا استفاده کردیم و چون بحث در مباحث قرآنی متمرکز بود، خیلی مغتنم بود. در این زمینه بسیار استفاده بردیم. دو تا پرسش و دو تا پیشنهاد برای جلسه آینده دارم. اینکه در مطالعه بینامتنی جناب علامه، روش‌شناسی ایشان باز شود که ببینیم ایشان چطور مطالعه بینامتنی کرده‌اند؟ یکی هم اینکه در بحث وصل فلسفه انتزاعی به مباحث علوم اجتماعی، ایشان کدام حلقه‌ها را ایجاد کرده و بحث را جلو برده و چگونه [در این راه] موفق شده است؟

نکته بعدی اینکه شهید صدر می‌فرماید ما باید نظریه از قرآن داشته باشیم و این را متصل کنیم به نظریه علامه. شما هم فرمودید که علامه در المیزان مطالعات پیشین انسانی داشته؛ یعنی تفسیر پیشینی انسان. یعنی ما اگر بخواهیم مطالعه فرهنگی داشته باشیم، باید با فرهنگی که قرآن دارد با آن صحبت می‌کند و فرهنگ انسان‌های گذشته است صحبت کنیم. فرهنگ هم تغییر می‌کند. اگر بگوییم جناب علامه جوری به مباحث انسان پیشینی پرداخته است که خواسته به آن لایه‌های مشترک انسانی بپردازد، لاجرم ما هم، اگر بخواهیم مطالعات تفسیری فرهنگی داشته باشیم و بخواهیم نظریه از قرآن استخراج بکنیم، چاره‌ای نداریم که از این فرهنگ‌ها بگذریم و به نظریه‌های جهان‌شمول برسیم؛ چون تا جهان‌شمول نشود که نظریه نمی‌تواند باشد. می‌خواهم ببینم این فایده از سنخ علوم اجتماعی‌اش چیست؟ اگر ما بخواهیم مطالعات انسان پسینی از قرآن داشته باشیم، باید چه

کنیم؟ مثلاً در کتاب قرآن در اسلام، علامه در بحث اینکه لازم است دین نسبت به انسان برنامه داشته باشد، دین فطری و طبیعی را مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد همان لایه مشترک انسانی را خواسته‌اند بروند. این را می‌خواستم بدانیم که فایده مطالعات پسینی در نظریه فلسفی اجتماعی چیست؟

آقای موسوی: من این نکاتی را که می‌خواهم بگویم در واقع سؤال نیست. فقط برای این است که یک مقداری موقعیت بحث روشن بشود. من فکر می‌کنم که شاید نحوه ورود شما به بحث‌های علامه طوری است که چون از سطح زبانی بوده و به نوعی از بحث‌های نشانه‌شناختی تلاش کردید وارد بشوید، نتوانستید تمام ظرفیت علامه را اینجا نمایش بدهید. چرا؟ حالا من کاری به این قرائت‌های اضافی که در فضای علمی ما الآن دارد اتفاق می‌افتد ندارم. چیز دیگری را الآن می‌خواهم بگویم. می‌خواهم بگویم که اگر ما الآن علامه را و در یک مرتبه قبل‌تر، فلسفه خودمان را با یک خوانش دیگری ببینیم (نه این خوانش به معنای این باشد که ما این خوانش را از آنها داشته باشیم و نه وجه ممیزه فلسفه خودمان را از فلسفه‌های یونان و فلسفه‌های قبلی بتوانیم نشان بدهیم)، شاید این وضعیتی که شما الآن برای علامه گفتید ـ که در واقع ایشان تنها می‌تواند یک سری از مسائل را حل بکند و نظام اجتماعی به ما نمی‌دهد ـ شاهد نباشیم. این در واقع یک کار خیلی جزئی است و هر دستگاه فکری ممکن است یک چنین کاری را کند. هر دستگاه فلسفی می‌تواند یک سری از مسائل را توضیح بدهد. ولی به نظر می‌رسد که اگر ما بتوانیم آن نگاه را در فضای فلسفی خودمان داشته باشیم و بالتبع آن را در دستگاه فلسفی علامه هم بتوانیم نشان بدهیم، علامه نه‌تنها می‌تواند مسائل را حل کند، بلکه یک جریان فکری [می‌تواند ایجاد کند]. اصطلاحاً یک رویکرد یا پارادایم فکری را می‌تواند به ما نشان بدهد. شاید چون شما از منظر نشانه‌شناسی و در سطح علوم اجتماعی‌تان از سطح پارادایم‌های هرمونوتیکی و تفسیری وارد شدید، نتوانستید این را ببینید. یعنی همین‌جا که شما در واقع دارید با فرهنگ وارد

می‌شوید، علوم اجتماعی را چیزی می‌دانند که دارد معنا می‌دهد، دارد دفترچه راهنما به اعضای خودش می‌دهد. این تنها یک بخش از علوم اجتماعی است. اصطلاحاً اقلیت علوم اجتماعی این‌گونه است که بیشتر با فرهنگ آلمانی و تبعاتی که در آن فرهنگ یک مقداری رشد کرده و جنبش‌های هرمنوتیکی یا تفسیری در علوم اجتماعی از آنها به وجود آمده‌اند. نمی‌توان علوم اجتماعی را با اینها مساوی دانست که عموماً با روش‌های کیفی خودشان را نشان دادند. ولی جریانات دیگری هم هستند. من هم از جهتی این عناصر که شما برای علوم اجتماعی شمردید را می‌پذیرم؛ یعنی فرهنگ، کنش متقابل. ولی جریانات دیگری هم در علوم اجتماعی هستند و چون شما در واقع این پنجره را باز کردید در علوم اجتماعی، تنها تلقی که از علوم اجتماعی دارید این است. از آن طرف هم وقتی می‌خواهید بروید سراغ علامه با سطح نشانه‌شناختی و سطح متنی، فقط یک دریچه کوچکی از کار علامه را می‌توانید ببینید. اما ما ـ مثلاً ـ در فضای فلسفه خودمان، آنجاکه شما فرمودید، اینها بیشتر مباحث انتزاعی‌ای هستند که در واقع به درد جهان آخرت می‌خورند. اما بحث این مسئله حالا مفصل می‌شود. شاید اصلاً این‌گونه نباشد.

آقای قائمی‌نیا: آخرت نگفتم من. آسمان گفتم.

آقای موسوی: بله، آسمانی می‌شوند؛ مثلاً بحث‌هایی که ما در حکمت عملی داریم، اینها را اگر به مثابه صرفاً اخلاق بدانیم که اینها شده و گذشته و رفته، بله حق با شماست. یعنی کاملاً این بحث‌ها، بحث‌های انتزاعی‌اند که اصلاً ربطی به بحث‌های دنیوی و بحث‌های علمی ما ندارد. ولی واقع آن این است که حکمت عملی در سطوح اصلی خودش در حال تبیین موقعیت اجتماعی ماست؛ مثلاً وقتی که امثال ابن‌مسکویه دارند عنصر محبت را در حکمت عملی می‌گویند، آنجا اصلاً در حال توضیح یک وضعیت اخلاقی نیست. در حال توضیح یک وضعیت کنشی است که در جامعه می‌تواند اتفاق بیافتد و (مثلاً محبت) آن ارتباط واقعی بین اعضای جامعه را ایجاد کند؛ همان چیزی که ـ در اصطلاح ـ شما می‌فرمایید کنار هم بودن افراد.

این در واقع دارد پیوندی را بیان می‌کند که پایه‌های فرهنگ را دارد شکل می‌دهد؛ مثلاً می‌گوید اینها کنش‌هایی هستند که من انجام می‌دهم و طرف مقابل من هم یک سری حقوقی را باید رعایت کند و طبیعتاً من هم در آن کنش، یک اموری را دارم رعایت می‌کنم. بحث‌های دیگری هم در حکمت عملی ما هست و به نظر من، نظریات اعتباری علامه طباطبایی را هم می‌توان این‌گونه دید. یک سیستم است و صرفاً این نیست که ما بگوییم یک سری مسائل را حل می‌کنند.

خود شما هم اشاره کردید که یکی از عناصر اصلی اجتماع این است که راجع به کنش متقابل صحبت می‌کند. این نظریه اعتباریات هم در واقع یک بحث اخلاقی نیست؛ چون اصلاً در صدد این نیست که وضعیت‌های اخلاقی را توضیح دهد. در واقع، این وضعیتی است که برای قوای فعاله ماست. در قوه واهمه شکل می‌گیرد و اصلاً در صدد آن نیست که احکام جاودانه اخلاق را بگوید. این نظریه دارد آن وضعیت کنشی ما را که این کنش چگونه در جهان رخ می‌دهد را توضیح می‌دهد. با این تصویر اگر جلو بیاییم، وضعیتی که الآن برای علامه ترسیم شده به نظرم خیلی متفاوت می‌شود. یعنی دیگر ایشان آن چیزی نیست که بخواهیم برداشت‌های نادرست و غیر روش‌مند از او داشته باشیم که ـ به تعبیر درست شما ـ این قرائت‌های اضافی باشد. ولی اگر از راه درست آن وارد شویم، می‌بینیم که علامه یک چیزهایی را دارد که بنیان یک علوم اجتماعی در سطح فلسفه را دارد آماده می‌کند. این هم البته احتیاج دارد که ما یک نگاه دوباره‌ای به کارهای علامه بکنیم. شاید بتوانیم بگوییم که این کار ساده‌ای هم نیست، ولی یک نگاهی است که می‌تواند ما را از آن نگاه جزئی راجع به مسائل تکه‌تکه رها کرده و یک نگاه وحدت‌بخشی را برای ما به ارمغان بیاورد.

آقای قائمی‌نیا: به‌خاطر فرصت محدود طبیعتاً ابهاماتی در بحث بود. ببینید! اولاً در جامعه‌شناسی که این بحث مطرح می‌شود، منظور این نیست که ما از لحاظ زمانی دو تا پدیده داریم که یکی اجتماع و یکی جامعه است. نه، این در سطح تحلیل است.

گاهی انسان‌ها دور هم جمع می‌شوند، اما هنوز فرهنگی شکل نگرفته است. فرهنگ اساس جامعه است. ملات جامعه، فرهنگ است. گاهی به سطحی که شما توجه دارید، فرهنگ شکل نمی‌گیرد. این حیثیت را از هم جدا کردن خیلی دشوار است. به‌هرحال باید اصل بحث را آنجا دنبال کرد. اینجا به عنوان یک اصل موضوع من فقط به آن اشاره کردم تا نشان بدهم که خیلی از مباحثی که علمای ما مطرح کردند یا بحث‌های فلسفه علوم اجتماعی، بحث جامعه و تاریخ نیست. شهید مطهری را ببینید! استاد مصباح را ببینید! مباحث ایشان بیشتر از دل بحث‌های علامه بیرون آمده یا بحث‌های ناظر به اجتماع ـ نه جامعه ـ به معنایی که جامعه‌شناس مورد توجه قرار می‌دهد، این دو تا را تفکیک کردن خیلی مهم است.

آن آسمانی و زمینی که گفتم، یک استعاره‌های خاصی است. ببینید بحث کانون توجه فلسفه چیست؟ از کجا شروع می‌کند و به کجا می‌رسد؟ بلکه از حل مسائل اعتقادی، هستی‌شناسی، الهیاتی شروع می‌کند یا نه مثل فلسفه غرب از این طرف شروع می‌کند؟ من اصلاً نمی‌خواهم داوری کنم که این خوب است یا آن خوب است. با یک نگاه پدیدارشناختی دارم خط می‌کشم. گرچه اینکه از روی زمین شروع می‌کنم پیامدهای الهیاتی دارد و آنکه از روی آسمان شروع می‌کنم، پیامدهای دیگر دارد. اما آنکه کانون توجه فلسفه چه باشد، این خیلی مهم است که کانون توجه از کجا باشد. تفاوت اصلی فلسفه غرب و فلسفه اسلامی هم به نظر من این است که این از این طرف شروع کرده و آن از آن طرف. آن، آن مسائل را می‌خواهد حل کند و این، این مسائل را. حالا راجع به آن می‌شود صحبت کرد. و الا این به معنای مرعوب شدن نیست. به نظرم از سنت باید استفاده کرد. من حرفم این نیست که سنت پربار و پر شاخ و برگی که در طول تاریخ در اسلام شکل گرفته را کنار بگذاریم. حرف من اصلاً این نیست. از علامه باید استفاده کرد، از ملاصدرا باید استفاده کرد. ولی آن نوع استفاده کردنی که من از سنت می‌کنم با استفاده‌ای که خیلی از دوستان حوزوی می‌کنند متفاوت است.

به نظر من دوستان راجع به این قرائت اضافی باید بیشتر بحث کنند. الآن ما به خاطر اینکه علوم انسانی اسلامی را بنا کنیم، دچار این شده‌ایم و گیر افتاده‌ایم. اصلاً خود اینکه ما می‌خواهیم علوم انسانی اسلامی تأسیس کنیم، معنایش این است که در فلسفه ما، ولو اینکه مواد آن هست، به‌صورت آماده چیزی وجود ندارد. حرف من این است. آن فلسفه چون از آنجا شروع کرده، آماده دارد. برای آن طرف آماده ندارد و آن طرف را باید از دل این جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و اینها به‌دست بیاوریم.

نکته دیگر ـ دوستان نکات خوبی گفتند ـ راجع به آن لایه ذهنی و عینی است. به نظر من آقای دکتر آذربایجانی باید برگردند به آن مباحثی که من از قبل مطرح کردم؛ چون یک مقدار، تقریباً نصف بحث را تشریف داشتید. من منظورم این نیست که اینها تعامل ندارند. یک رابطه دیالکتیکی دارند و قطعاً واقعیت اتفاقاتی که در عالم واقع رخ می‌دهد، در آن طرح‌واره‌های ذهنی تأثیر می‌گذارد. آن طرح‌واره‌های ذهنی در واقعیت تأثیر می‌گذارد. بحث بر سر این است که من حتی نمی‌گویم قرآن گزاره‌های متافیزیکی ندارد. قرآن گزاره‌های متافیزیکی دارد و گزاره‌های اعتقادی دارد. بحث من این بود که گزاره‌های انسان‌شناختی [هم دارد]. انسان‌شناختی در قرآن ـ به معنای جدید کلمه آنتروپولوژیکال ـ سه دسته‌اند: یک دسته ناظر به اعضای فرهنگ‌اند، یک دسته راجع به اجزاء فرهنگ‌اند و یک دسته راجع به طرح‌واره‌های فرهنگی است. اما گزاره‌های دیگری هم دارد. فقط بحثم روی اینها بود. طبیعتاً بعضی از گزاره‌های قرآن باید تفسیر متافیزیکی شود که خیلی از این جاها می‌بینیم مرحوم علامه تفسیر می‌کنند. ولی من بعضی جاها نقد دارم و نقدم هم موردی است. بعضی جاها نباید تفسیر متافیزیکی می‌شد. اما ایشان رفته و مثل بحث همان آیه (قُل کُلّ یعمل عَلی شاکِلَتِه) این کار را انجام داده است. آنجا باید بر فرهنگ تمرکز می‌کردند. حالا به تناسب آنکه دوستان اشاره کردند، ایشان می‌خواسته شبهات را جواب بدهند. خود این نشان می‌دهد که آن انسان

پسین و پیشین که من عرض کردم بار معنایی خاصی دارد. و الا در این هم با شما موافق هستم.

مرحوم علامه طباطبایی می‌خواسته به شبهات جواب دهد. آن شبهات هم در آن دوره اعتقادی بودند و با دغدغه‌ای که الآن هست، خیلی تفاوت دارد. دغدغه امروزی ما این است که می‌خواهیم دنبال مباحث علوم اجتماعی یا نظریات علوم اجتماعی از قرآن بگردیم، از کتاب و سنت بگردیم. دغدغه‌ای که ما امروز داریم خیلی متفاوت با این است. ولی اینها نیاز به بحث دارد. راجع به آن نکته‌ای که شما گفتید، من بحث زبانیِ نشانه‌شناختی را به‌کار بردم. اما نه اینکه کل بحث من باشد. من اتفاقاً هرمنوتیک را هم به نظرم به‌کار بردم. نگاهم نسبت به تفکر غربی، یک نگاه کل‌گرایانه است. من نه محوریت را به هرمنوتیک می‌دهم، نه محوریت را به معرفت‌شناسی می‌دهم و نه محوریت را به زبان‌شناسی می‌دهم. آنجا که لازم است، از فلسفه استفاده می‌کنم و آنجا که لازم است از زبان‌شناسی. همان‌طور که نگاهم به تمدن و میراث اسلامی یک نگاه کل‌گرایانه است، ممکن است یک جایی من از فقه استفاده کنم که اصلاً از فلسفه نمی‌شود استفاده کرد. این طبیعی است. بنابراین بحث این‌طور نیست که من فقط یک لایه از مطالب علامه طباطبایی را دیده باشم. من این را قبول دارم که علامه یک پارادایم فکری دارد. اما به این پارادایم تصریح نشده است. بنابراین من و شما با تفسیر خودمان یک پارادایم‌هایی را جور در می‌آوریم. بحث من، بر سر این است. ما دو گونه پارادایم می‌توانیم داشته باشیم. یکی از آنها در ابتدا از آنجا شروع شده است. از یک سری مسائلی انتزاعی، با آن پشتوانه تاریخی فلسفی غلیظی که ما داریم. چهارده قرن است که سنت اسلامی دارد شکل می‌گیرد و ما با آن پارادایم آمده‌ایم و می‌خواهیم آن پارادایم را تنزل بدهیم به سطح جامعه، و مسائل امروزی را حل کنیم. مثال بزنم. باید اینجا تصریح کرد؛ مثلاً از دوستان ما، آقای پارسانیا که من خیلی به ایشان ارادت دارم، دارد الآن خیلی روی فلسفه فارابی مانور می‌دهد.

پرسش من این است که آیا فلسفه فارابی ـ گرچه خودش مطالب ارزشمندی دارد ـ مشکل بشر امروزی را حل می‌کند یا نه؟ با همان رویکرد اسلامی، آیا می‌تواند حل بکند؟ این توانایی را دارد یا ندارد؟ من نمی‌گویم. نکاتی دارد و شما می‌توانید استفاده کنید. متوجه هستید؟ اما شما نگاهتان را به جامعه تغییر دهید. نگاهتان را به مسائل بشر جدید تغییر بدهید. از کتاب و سنت استفاده کنید. از سنت خودتان هم استفاده کنید. بنابراین هر فلسفه‌ای امتداد دارد. حتی از آسمان هفتم هم که شروع کند، باز امتداد دارد تا روی زمین. شما نمی‌توانید این را نفی کنید. هر فلسفه‌ای را در طول تاریخ با حکمت عملی پیدا کنید یا حکمت نظری مطالب را پیدا کنید، باز امتداد پیدا می‌کند. پرسش من این است که وقتی اینها به علم تبدیل شدند، به یک جامعه‌شناسی تبدیل شدند، به علم اقتصاد تبدیل شدند، آیا آن خصلت آسمانی را دارند یا باز در غوطه آزمون قرار می‌گیرند؟ ببینید شما مشکلات بشر را می‌توانید حل کنید یا خیر؟ دو تا مطلب است. آن وقتی از آسمان نازل می‌شود، من حق دارم بپرسم آیا اصالت وجود می‌تواند مشکل جامعه‌شناسی را حل کند؟ به عنوان مثال عرض می‌کنم، ولو امتداد دارد. من هم قبول دارم. آن اصالت وجود، تشکیک در وجود، و همه این اصول که می‌بینید برای خودش ممکن است لوازم اجتماعی پیدا کند یا لوازم بعیده داشته باشد. صحبت سر این است که آیا شما با اینها مسائل اجتماعی را می‌توانید حل کنید یا نه؟ یا در دام همان پراگماتیک می‌افتید؟ پراگماتیک فلسفه غرب.

ببینید! ما دو تا پراگماتیسم داریم. یک پراگماتیسم که به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه غرب، یعنی ویژگی‌ای از فلسفه آمریکایی است، برای خودش چهره‌هایی دارد؛ »پیرس»، «کوهن» و دیگران. آن یک شاخه و بخش محدودی از فلسفه غرب است. اما آن چیزی که چارچوب مسلط بر فلسفه غرب پراگماتیسم است، چیزی است که اینها می‌گویند فلسفه‌ای به درد من می‌خورد که بتوانم مشکل این طرف را حل کنم. از اینجا باید شروع کند و برود به آن طرف. آن پراگماتیسم در دل علوم

انسانی و علوم اجتماعی است. علوم اجتماعی آمده تا مشکلات این طرف بشر را حل بکند. شما هم اگر می‌خواهید از دل فلسفه اسلامی یا یک فیلسوفی یا یک چارچوبی به‌دست بیاورید، باز هم بشر جدید حق دارد بپرسد آیا این می‌تواند مشکل من را حل بکند یا نه؟ دینی بودنش شکی نیست. باید اعتقادات دینی باشد. ولی اعتقادات و مبانی دینی، یک مسیر درست مطمئن را برای ما پدید نمی‌آورد؛ هرچند ممکن است صدها راه را برای ما باز کند. من توحید را می‌پذیرم، اصول اسلامی را می‌پذیرم، ولی جامعه‌شناسی من ممکن است با صدها راه جور باشد؛ یک جور بر اساس فلسفه صدرایی تنظیم شده باشد، یک جور بر اساس فلسفه سینوی و ... . آنجا خودشان را در معرض آزمون قرار می‌دهند و توانایی‌های خودشان را نشان می‌دهند. اگر یک جلسه من در خدمتتان باشم، آن بحث متافیزیک که به نظر من بحث مهمی است را برای شما صحبت می‌کنم.

آقای موسوی: از دوستانی که در جلسه شرکت کردند تقدیر و تشکر می‌کنیم. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

ماهیت معجزه از منظر علامه طباطبایی 1

گروه علمی فلسفه دین

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری

حاضرین: حجج اسلام والمسلمین محسن انبیایی، محمد جعفری، صمد صمد پور، داود فاضل فلا ورجانی، بهنام ملک‌زاده، سید جابر موسوی راد، سید مصطفی میربابا پور، شریفانی، و آقای دکتر علیرضا میرزایی

ارائه بحث: حجت‌الاسلام دکتر سید جابر موسوی راد

تاریخ ارائه

۱۳۹۷/۰۸/۲۹

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سیدجابر موسوی راد در سال ۱۳۶۸ در نیشابور به دنیا آمد. بعد از پشت سرگذاردن مقاطعی از دروس کلاسیک در سال ۱۳۸۲ وارد حوزه علمیه شد و با اتمام سطح ۴ حوزه وارد دانشگاه تهران شده و مدرک دکترای فلسفه دین را از آن دانشگاه اخذ نمود.

در کارنامه علمی حجت‌الاسلام دکتر سید جابر موسوی سابقه تدریس دروسی چون فلسفه دین، کلام جدید، فلسفه اسلامی، کلام اسلامی، فلسفه تطبیقی و ... در مراکزی همچون دانشگاه تهران، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، دانشگاه قم، جامعةالزهرا 3 ، مؤسسه امام صادق 7 ، دانشگاه معارف اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم 7 ، جامعةالمصطفی 9 و ... می‌توان دید. تألیف کتاب «تأملاتی تحلیلی انتقادی پیرامون فلسفه دین» و تألیف ده مقاله علمی و پژوهشی و تألیف شش مقاله دانشنامه و ارائه چندین مقاله در همایش‌های داخلی و بین‌المللی و استاد راهنمای مقالات و پایان‌نامه‌های سطوح مختلف علمی، عضویت در مجمع عالی حکمت اسلامی از دیگر فعالیت‌های علمی ایشان می‌باشد.

آقای موسوی‌راد: بسم الله الرحمن الرحیم. موضوع بحثی که در خدمت شما هستیم، بررسی دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون ماهیت معجزه است. دیدگاه علامه طباطبایی راجع به معجزه، از برخی جهات شبیه همان دیدگاهی است که در کلام ما وجود دارد؛ از یک سری جهات هم دیدگاه ایشان متفاوت است با دیدگاهی که در کلام ما رایج بوده است. در این جلسه که در خدمت شما هستیم، چهار مورد از وجوه تشابه و چهار مورد از وجوه تفاوت را ذکر می‌کنیم. البته غرض اصلی، بیان وجوه تفاوت است؛ چون وجوه اشتراک را متکلمین قبلاً گفته‌اند. ولی این وجوه تفاوت است که یک مقدار جای بررسی و بحث بیشتری دارد. به‌هرحال حداقل به عنوان مقدمه، ابتدا به اشتراکات می‌پردازیم و در مرحله بعد تفاوت‌ها را بیان می‌کنیم که البته آن تفاوت‌ها اهمیت بیشتری دارند.

وجوه شباهت نظریه علامه با دیدگاه متکلمین

چهار جهتی که دیدگاه علامه با متکلمین مشترک است، عبارتند از:

۱. محال عقلی نبودن معجزه

این همان چیزی است که در کلام ما گفته شده است. خود محالات را به سه نوع تقسیم می‌کنند:

الف) محال ذاتی: این محال ذاتاً استحاله دارد؛ مثل اجتماع نقیضین.

ب) محال وقوعی: این محال ذاتاً محال نیست، ولی مستلزم امر محال است؛ مثلاً یک شیء هم علت داشته باشد و هم علت نداشته باشد. این چون مستلزم تناقض است محال است. از نگاه فلسفی، اصطلاح محال عقلی هم شامل قسم اول می‌شود و هم شامل قسم دوم. تنها تفاوتش در این است که محال ذاتی ذاتاً محال است، ولی محال وقوعی به سبب اینکه مستلزم امر محالی است محال می‌شود. اما اصطلاح محال عقلی که در فلسفه به‌کار رفته، شامل هر دو قسم می‌شود.

ج) محال عادی: این محال ذاتاً و وقوعاً محال نیست، ولی از دسترس بشر خارج است. ماهیت معجزات چنین است. یعنی ذاتاً محال نیستند، وقوعاً محال نیستند، ولی بشر نمی‌تواند مثل آن را انجام دهد. محال عادی یعنی محالی که استحاله‌اش به سبب عجز بشری و ناتوانی بشری است، نه اینکه ذاتاً استحاله‌ای داشته باشد.

این تقسیم‌بندی در کلام ما وجود دارد و در کلام هم گفته می‌شود که معجزات از سنخ سوم بوده و محال نیستند. لذا معجزات از نوع اول و دوم که محال عقلی هستند، نمی‌باشند. علامه طباطبایی این دیدگاه را قبول دارند. پس اولین وجه اشتراک اینکه علامه هم تصریح می‌کند که معجزه از سنخ محالات عقلی نیست. بیان کردیم که محال عقلی در فلسفه، هم شامل محال ذاتی می‌شود و هم شامل محال وقوعی. می‌فرماید:

لکن یجب ان یعلم انّ هذه الامور والحوادث (یعنی معجزات) و ان انکرتها العادة و استبعدتها (درست است عادت بشری که قوانین طبیعت است، آن را انکار می‌کنند و مستبعد می‌شمارند)، الا انها لیست اموراً مستحیلة بالذات (این‌ها اموری نیستند که محال بالذات باشند). بحیث یبطلها العقل الضروری (به صورتی که عقل ضروری آنها را باطل کند). کما یبطل قولنا السلب و الایجاب یجتمعان معاً و یرتفعان معاً من کل جهه.[1]

۱. الاعجاز و التحدی في القرآن الکریم، ص۳۰.

واضح است که ایشان می‌خواهند بگویند معجزات مثل اجتماع نقیضین نیستند و محال بودن آنها از لحاظ عدم توانایی بشر است. این همان چیزی بود که متکلمین ما پذیرفتند. اختلافی در آن نیست و این اولین وجه شباهت است.

۲. صحت انتساب معجزات به نفوس انبیا

دومین وجه شباهت این است که معجزات می‌توانند به نفوس خود انبیا منتسب شوند؛ البته نه مستقلاً، بلکه به‌صورت غیر مستقل. ولی به‌طور کلی می‌شود نسبت داده شود. در قرآن کریم بسیاری از معجزات به خود انبیا نسبت داده شده است. یعنی ما یک موقع می‌گوییم خدا معجزه را به‌واسطه پیامبر 9 انجام می‌دهد. یک تبیین این است. تبیین دیگر اینکه معجزات را خود پیامبر 9 به اذن الله انجام می‌دهد. یعنی فاعل را خود پیامبر بدانیم و بگوییم پیامبر فاعل معجزات به اذن الله است. آیات قرآنی بر این تفسیر دلالت دارند و علامه هم این مسئله را قبول دارند؛ مثلاً در برخی آیات قرآن، احیای مردگان و شفای بیماران به خود حضرت عیسی نسبت داده شده است و در قرآن آمده: (أَنِّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیئَةِ الطَّیرِ).[1] من ـ یعنی حضرت عیسی می‌گوید ـ خلق می‌کنم. در اینجا خلق به پیامبر نسبت داده شده و این خود شاهدی است بر اینکه حتی از نظر عقلی حداقل محال نیست که خلق را به پیامبر نسبت بدهیم. پیامبر می‌تواند مراتبی از خالقیت را داشته باشد، به اذن الله؛ چون [از زبان خود پیامبر] می‌گوید: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى)؛ «من از گل چیزی به شکل پرنده می‌سازم و سپس در آن می‌دمم و آن پرنده می‌شود به اذن خدا. من مرده را زنده می‌کنم».[2] باز شفا به خود پیامبر نسبت داده شده است.

۱. آل‌عمران (۳)، ٤٩.

۲. آل‌عمران (۳)، ٤٩.

پس این هم دوباره شاهد بر این است که ما می‌توانیم پیامبر را محیی و خالق بدانیم، ولی بِإِذْنِ اللَّهِ. یعنی هیچ استحاله عقلی‌ای نداریم؛ چون در بحث ائمه معصومین : هم یک بحثی است که آیا می‌توانیم این امر را به ائمه هم اسناد دهیم و بگوییم ائمه هم خالق‌اند یا محیی‌اند و امثال اینها؟ آن بحث یک جنبه نقلی و یک جنبه عقلی دارد. حداقل از جهت عقلی استحاله‌ای ندارد. حالا جنبه نقلی‌اش باید بررسی شود. ولی از جهت عقلی ممکن است خلق به پیامبر نسبت داده شود:

(وَ أُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ، وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ)[1]

«و شما را خبر می‌دهم به آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید».

این را هم عرض کردیم که علامه ازاین‌جهت هم معتقدند تمام امور عالم ـ چه قوانین طبیعی و چه معجزات ـ تحت تدبیر خداوند هستند. می‌فرمایند:

«ان القرآن کما یثبت بین الاشیاء العلیة و المعلولیة (قرآن همان‌طور که علیت و معلولیت را بین اشیاء ثابت می‌داند)، و یصدق سببیه البعض للبعض (تصدیق می‌کند که بعضی از اشیاء سبب برخی دیگرند). کذلك یسند الامر فی الکل الی الله».[2] تصریح می‌کند که مشکلی ندارد که پیامبر فاعل معجزه باشد. ولی مهم این است که کل به خدا مستند است. پس جهت دوم شباهت هم تبیین گردید.

۳. خلاف اصل علیت نبودن معجزه

جهت سوم هم که علامه با دیگران اشتراک دارند، این است که معجزه خلاف اصل علیت نیست. یعنی معجزه علت دارد. چرا؟ چون گفته می‌شود اصل علیت، اصل عقلی است. اصول عقلی هم استثنابردار نیستند. معجزه هم به عنوان یک شیء ممکن‌الوجود نیازمند علت است. عقل و نتایج علمی همه اصل علیت را تأیید می‌کنند. از جهت سوم هم باید گفت معجزه علت دارد، ولی ـ حالا ـ علتش یا

---

۱. آل‌عمران (۳)، ۹۶.

۲. الاعجاز و التحدی فی القرآن الکریم، ص۳۵.

خداوند است و یا امور دیگر که بعداً بررسی می‌کنیم. ولی مطمئناً معجزه علت دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم که فاقد علت است. این هم وجه اشتراک سوم است. علامه در این زمینه می‌فرمایند:

«انّ القرآن یثبت فی الحوادث الطبیعیه اسباباً، و یصدّق قانون العلیه العامه؛
قرآن برای حوادث طبیعی اسبابی ثابت می‌کند و قانون علیت عام را تصدیق می‌کند».

عبارت علامه ذیل بحث معجزه است. در ادامه می‌گوید:

«كما يثبته ضرورة العقل و تعتمد عليه الأبحاث العلميّة و الأنظار الاستدلاليّة، فإنّ الإنسان مفطور على أن يعتقد لكل حادث مادي علّة موجبة من غير تردّد و ارتياب؛ بحوث علمی بر آن تکیه دارند و نظرهای استدلالی‌انسان فطرتش بر این است که اعتقاد داشته باشد که هر حادث مادی، علت دارد».[1]

عرض کردم که سیاق بحث ایشان، بحث معجزه است و اینجا که می‌فرمایند هر حادث مادی، منظور معجزه است. پس ازاین‌جهت هم دیدگاه علامه شبیه دیدگاه سایرین است و تفاوتی ندارد.

آقای جعفری: عذرخواهی می‌کنم، این کتاب الاعجاز و التحدی في القرآن الکریم برای علامه است؟

آقای موسوی‌راد: بله. این در نرم‌افزار علامه است.

آقای جعفری: یعنی خودشان نگاشته‌اند؟

آقای موسوی‌راد: بله. خود علامه نوشته‌اند و خیلی از عباراتش هم شبیه المیزان است.

آقای جعفری: در مجموع رسائل هم هست.

آقای موسوی‌راد: به‌صورت مستقل چاپ شده است.

آقای جعفری: اصلاً عنوان آن هم معجزه است.

۱. الاعجاز و التحدی في القرآن الکریم، ص۲۹.

آقای موسوی‌راد: بله.

٤. دلالت برهانی و یقینی معجزه بر حقانیت انبیا (تلازم الصدق دعوة الرساله و بین المعجزه)

شباهت سوم تقریباً بالاتفاق بود. اما در شباهت چهارم، مقداری اختلاف وجود دارد، ولی نظر علامه تقریباً مثل بقیه است. بحث این است که آیا دلالت معجزه بر حقانیت پیامبر 9 برهانی است یا اقناعی. منظور از برهانی بودن، یقینی بودن است نه اینکه لزوماً استدلال داشته باشد. منظور از اقناعی بودن این است که معجزه، دلیل تام و یقینی نیست. در این زمینه ما در جهان اسلام اندیشمندانی نظیر غزالی یا ابن‌رشد داشتیم. اینها اعتبار معجزه را اقناعی می‌دانستند و می‌گفتند برای بشری که عامی است، معجزه آورده شده که اینها را قانع کند. ولی از جهت عقلی، هیچ نوع دلالت یقینی و هیچ نوع تلازم یقینی بین معجزه و صدق دعوای نبوت وجود ندارد. پس، ازاین‌جهت هم عرض کردم که دو شخصیت معروف در جهان اسلام که دلالت معجزه را یقین نمی‌دانند، یکی غزالی و دیگری ابن‌رشد است. غزالی چه می‌گوید؟ می‌گوید در معجزات این ابهام وجود دارد که سبب وجود آنها چیزی جز تصدیق به نبوت باشد. ما هم یقین نداریم که خرق عادت علامت است یا نه. غزالی می‌گوید: حادثه‌ای رخ می‌دهد؛ مثل اینکه یک‌دفعه شتری از دل کوه بیرون می‌آید. این چه ربطی به نبوت دارد؟ می‌گوید: بین اینها سنخیت نیست.

دیدگاه غزالی را تبیین می‌کنیم تا دیدگاه مقابلش، یعنی علامه معلوم شود. غزالی می‌گوید هیچ تناسبی بین معجزه و صدق مدعی نبوت وجود ندارد. خودش مثال می‌زند که یک نفر می‌گوید من هندسه بلدم و ما می‌گوییم بیا اثبات کن که هندسه بلدی. حالا او بیاید راجع به خوردن و آشامیدن صحبت کند. این چه ربطی به هم دارد؟ اینها دو چیز غیر هم‌سنخ‌اند. می‌گوید صدق دعوای نبوت هم حادثه خرق عادتی می‌شود. چه تلازمی است بین اینکه یک خرق عادتی رخ داد بگوییم خرق عادت مساوی است با صدق ادعای نبوت؟ می‌خواهد بگوید هیچ ملازمه‌ای

بین اینها نیست. فخر رازی هم در آثارش این را گفته و تلاش کرده است پاسخ بدهد. در این جهت هم این فقط دیدگاه انحصاری اینهاست. تقریباً متکلمین ما این نظریه را قبول ندارند و می‌گویند دلالت معجزه بر صدق دعوای نبوت، برهانی است. علامه هم همین را می‌پذیرد و در مقابل، علامه طباطبایی تأکید دارند که معجزه صرفاً دلیل اقناعی نیست. یعنی چیزی نیست که برای عامه مردم باشد و برای متخصصین و عقلا اعتبار نداشته باشد. اعتبار را یقینی می‌دانند و توضیح هم می‌دهند و می‌گویند که اعتبار برهانی و یقینی است و برای همه است و یک دلیل اقناعی برای عوام نیست که قانع شوند و بگویند پیامبر است، نه. دلالت یقینی و برهانی برای همگان است. علامه می‌فرمایند:

التلازم بين الصدق دعوة الرسالة و بين المعجزه، و انها الدليل على صدق دعويها. لا يتفاوت في ذلك حال الخاصّة و العامّة في دلالتها و إثباته؛

تلازم بین صدق ادعای رسالت و بین معجزه و اینکه معجزه دلیل صدق ادعای پیامبر است و فرقی در این مسئله بین حال خاص عوام و خواص وجود ندارد؛ در دلالت و اثبات.[1]

این چهار وجه، وجوه شباهت بود. اینها را سریع‌تر رد شدیم؛ چون تقریباً واضح بودند و همان چیزی بود که متکلمین ما می‌گفتند و تفاوتی ازاین‌جهت وجود نداشت. اما به نظر می‌رسد دیدگاه علامه از چهار جهت با سایرین (نظر مشهور یا غیرمشهور) تفاوت دارند. من عنوان‌ها را می‌خوانم و بعد توضیح می‌دهم:

وجوه تفاوت نظریه علامه با دیدگاه متکلمین

۱. عدم دلالت معجزه بر صدق تعالیم انبیا

علامه معتقدند که معجزه دلالتی بر صدق تعالیم انبیا ندارد و صدق تعلیم انبیا باید از راه‌های مخصوص به خودش اثبات شود. معجزه به تنهایی فقط دلالت بر

---

۱. الاعجاز و التحدی في القرآن الکریم، ص۴۷.

صحت ادعای نبوت انبیا دارد، نه صدق تعالیم ایشان.

۲. نادرستی استناد معجزه به عوامل طبیعی مجهول

مورد دوم که اکثر متکلمین هم قبول دارند، این است که معجزه نمی‌تواند مستند بر عوامل طبیعی مجهول باشد. مقصود از عوامل طبیعی مجهول، عواملی هستند که فعلاً برای ما ناشناخته‌اند و ممکن است در آینده کشف شوند.

۳. معلول مستقیم خداوند نبودن معجزه

معجزه، معلول مستقیم خداوند نیست. یعنی فاعل معجزه، فاعل معنوی نیست که بگوییم خدا معجزه را خلق کرد. البته کل امور عالم با واسطه به خداوند مستند است. ولی علامه معتقدند که فاعل مستقیم معجزه، عامل طبیعی است نه خداوند. اما ایشان عامل طبیعی که بشر به آن دسترسی ندارد و به‌اصطلاح می‌گویند عالم طبیعی قاهر را [دخالت نمی‌دهند] و تمییز قائل می‌شوند بین عامل طبیعی قاهر و غیر قاهر. عامل غیر قاهر عاملی است که بشر به آن دسترسی دارد. علامه می‌فرمایند: عامل و فاعل معجزه علت طبیعی است، ولی چون بشر به آن دسترسی ندارد، می‌شود معجزه.

٤. معجزه، معلول سرعت علل طبیعی

معجزه نتیجه سرعت یافتن عوامل و علل طبیعی است. یعنی اگر معجزه را به دست بشر بدهیم، بشر هم می‌تواند معجزه را ایجاد کند. تنها مسئله این است که لازمه این نظریه اینکه بشر معجزه را در طی هزار سال ایجاد می‌کند، ولی پیامبر در پنج دقیقه.

آقای میرزایی: ببخشید. بحث اولی (با توجه به اعلام جلسه) ماهیت معجزه چیست؟ چون موضوع دعوت، ماهیت معجزه بود.

آقای موسوی‌راد: منظورتان این است که اینها از ویژگی‌های معجزه هستند؟

آقای میرزایی: ماهیت یعنی چیستی معجزه. برخی می‌گویند معجزه ـ مثلاً ـ ایجاد بعد از اعدام است و برخی می‌گویند پیچیده شدن زمین است. اینها که شما می‌گویید ویژگی‌ها و لوازم و پیش‌فرض‌های معجزه است. اگر کسی از شما پرسید معجزه ما هو؟ جوابش را چه می‌دهید.

آقای موسوی‌راد: اگر ماهیت را بخواهیم توضیح دهیم، باید ویژگی‌ها را بگوییم.

آقای جعفری: بر اساس همین تبین مؤلفه‌ها، در نهایت می‌خواهند آن چیستی‌اش را نشان دهند.

آقای میرزایی: می‌رسیم به این بحث که من الآن عرض کردم. دو تا نظریه مشهور وجود دارد.

آقای موسوی‌راد: دو تا نظر را بفرمایید چیست؟

آقای میرزایی: یکی اینکه ایجاد بعد از اعدام است؛ مثلاً این شیء الآن با سرعت به مشهد منتقل می‌شود. برخی می‌گویند زمین زیر آن می‌پیچد و یا آنچه در مورد عاصف بن برخیا اتفاق افتاد. دیگر اینکه برخی هم می‌گویند اینجا اعدام می‌کند و آنجا ایجاد می‌کند. ظاهراً شما اصلاً به این نپرداختید.

آقای موسوی‌راد: من به این بحث نپرداختم.

شرح تفاوت‌های دیدگاه علامه با سایرین

۱. عدم دلالت معجزه بر صدق تعالیم انبیا

علامه معتقدند که معجزه دلالت بر صحت ادعای نبوت دارد و دلالتش هم یقینی است. حال فرض کنید پیامبر می‌آید و می‌گوید که خدا واحد است. آیا می‌توانیم به استناد قول نبی بگوییم چون پیامبر فرمود خدا واحد است، پس خدا واحد است؟ اینجا مشکل دور هم پیش نمی‌آید؟ آیا می‌توانیم مباحث عقلی را هم با استناد به معجزه اثبات کنیم؟ یعنی بگوییم معجزه برای اثبات نبوت آمد، و به‌صورت بالتبع وقتی

که این فرد نبی شد، تعالیم ایشان هم صادق است؟ علامه اینجا منکر می‌شوند. علامه طباطبایی معتقدند معارف اعتقادی باید با اصول عقلی اثبات بشود.

غرض از معجزه این نیست که صدق تعالیم انبیا را اثبات کند. غرض از معجزه این است که صدق اصل ادعا را اثبات کند. آن تعالیم باید با راه‌های عقلی و راه‌های خودش اثبات شوند. این عبارت ایشان است:

«الانبیاء و الرسل : لم یأتوا بالآیات المعجزه لاثبات شئ للمعارف من المبدأ و المعاد؛ انبیاء و رسل نیامده‌اند آیات معجزه را بیاورند برای چیزی از معارف و مبدأ و معاد». «مما یناله العقل کالتوحید و البعث و أمثالهما؛ (آنچه که عقل می‌فهمد) یعنی معجزه نمی‌خواهد صدق نظر پیامبر 9 راجع به معاد را اثبات کند، صدق نظر پیامبر راجع به توحید را اثبات کند». نسبت به آنها علامه می‌گوید: «و انما اکتفوا في ذلك بحجة العقل و المخاطبة من طریق النظر و الاستدلال». یعنی پیامبر اگر در باب معاد گفت که معاد وجود دارد، ما به صرف گفته پیامبر نمی‌توانیم بگوییم این حرف تعبدی است. باید برویم سراغ حجت عقل و بگوییم: ای پیامبر، دلیل عقلی بیاور. ظاهر نظر علامه این است: «و إنّما سئل الرسل المعجزة و أتوا بها لإثبات رسالتهم و تحقیق دعواها».[1] علامه دلالت معجزه را منحصر می‌دانند به اثبات اصل رسالت.

نقد

به نظر می‌رسد اولین نظر اختصاصی علامه که عرض کردیم، مورد پذیرش نباشد. چرا؟ چون درست است که بالذات معجزه برای صدق دعوای نبوت آمده است، اما به تبع، وقتی که معجزه برای صدق دعوای نبوت می‌آید، دلالت تبعی دارد که تعالیم انبیا هم صادق هستند. یعنی اگر پیامبر معرفتی عقلانی راجع به مبدأ و معاد به ما گفت، سخن پیامبر به‌واسطه اینکه خودش صادق است حجیت دارد. صدقش از کجا ثابت شده؟ از معجزه. پس نمی‌توانیم بگوییم که پیامبر هم باید حجت

۱. الاعجاز و التحدی في القرآن الکریم، ص٤٤.

عقلی بیاورد. نمی‌توانیم بگوییم در معارف مبدأ و معاد، پیامبر باید حجیت عقلی بیاورد. نه. لزومی ندارد که دلیل عقلی بیاورد. البته اگر پیامبر دلیل عقلی آورد هم که چه بهتر. ولی می‌توانیم بگوییم خود معجزه دلالت تبعی بر صدق تعالیم انبیا هم دارد.

آقای جعفری: به شکل مطلق می‌فرمایید؟ همه ادعاهای پیامبر و همه معارف اعتقادی؟ استثنا قائل نمی‌شوید؟

آقای موسوی‌راد: پیامبر اگر صادق باشد، همه تعالیمش صادق می‌شود.

آقای جعفری: چه خدا و چه بقیه‌اش؟

آقای موسوی‌راد: البته در مورد خدا مشکل دور پیش می‌آید. ولی از جهت صدق، همه را شامل می‌شود. از جهت صدق، همه معارف پیامبر صادقند. ولی از نظر ما، در مقام اثبات باید طوری باشد که مشکل دور پیش نیاید. از جهت ثبوتی باید تمام معارف انبیا صادق باشند. معجزه می‌خواهد بگوید این پیامبر صادق است و تمام آنچه را هم که آورده، صادق است.

آقای جعفری: پس این ثبوت و اثبات را توضیح می‌فرمایید؟

آقای موسوی‌راد: یعنی اینکه از جهت واقع، معجزه می‌خواهد اثبات کند که هر چه پیامبر گفته صادق است؛ چه راجع به خدا، چه راجع به پیامبر، چه راجع به معاد و چه راجع به امامت.

آقای جعفری: این ثبوت است؟

آقای موسوی‌راد: بله، این ثبوت است.

آقای جعفری: یعنی چه که ثبوت است؟ درحالی‌که معجزه این را می‌گوید. معجزه چنین دلالتی دارد. پس اثبات است.

آقای موسوی‌راد: نه، در مرحله اثبات اگر می‌خواهیم به سخن پیامبر اعتماد کنیم، باید قبلش خدا را فرض گرفته باشیم. منظورم این است. قبل از اینکه بخواهیم به سخن پیامبر استناد کنیم باید وجود خدا را اثبات کرده باشیم. در این

مرحله، برای من اول باید خدا اثبات شده باشد بعد نبی. ولی منظورم از مرحله ثبوت این است که آنچه که پیامبر می‌فرمایند، همه صادق و مطابق واقع است. طبق معجزه، هرچه پیامبر می‌گوید، در عالم واقع صادق است و هیچ تفکیکی بین انواع معرفت‌ها نمی‌توانیم قائل بشویم.

معجزه‌ای که آورده می‌شود، نشان می‌دهد که تمام تعالیم انبیا صادق است. آیا نبی می‌تواند در یک تعلیم آن کاذب باشد؟ نه. ازاین‌جهت هیچ فرقی بین تعالیم معاد و تعالیم خداشناسی و نبوت نیست. پیامبر اگر صادق است، در همه چیز صادق است. بله. گرچه معجزه در درجه اول برای اثبات صفت رسالت رخ داده است، اما در درجه دوم، بالتبع دلالت بر صفت صادق بودن دعاوی انبیا در مسائل اعتقادی هم دارد. البته در مورد برخی از این معارف، دلایل عقلی هم وجود دارد. اما معجزه همان‌طور که صفت اصل رسالت را اثبات می‌کند، نشان می‌دهد که پیامبر از ناحیه خدا آمده است و سخنان ایشان در مورد معارف اعتقادی، اعتبار و حجیت است.

۲. نادرستی استناد معجزه به عوامل طبیعی مجهول

دومین مسئله این است که آیا معجزه امکان دارد مستند به حوادث طبیعی مجهول باشد یا نه؟ این بحث یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در ذیل معجزه قرار می‌گیرد. البته این مسئله بیشتر بین دین‌داران و ملحدین اختلافی‌ست. ولی بعضاً اختلافاتی هم بین دین‌داران وجود دارد. اینکه آیا این امکان وجود دارد که معجزه علت طبیعی مادی داشته باشد که فعلاً بشر آن را نمی‌داند، ولی ممکن است که هزار سال آینده علت طبیعی‌اش کشف شود؟ مثلاً نقل شده که برخی از پیامبران بر روی آب راه رفته‌اند. آیا ممکن است مثلاً هزار سال دیگر کشف شود که با روش طبیعی می‌شود روی آب راه رفت؟ آیا این امکان وجود دارد یا نه؟ این مسئله را از دو جنبه می‌شود بررسی کرد: جنبه برون‌دینی و درون‌دینی. ما الآن بحث

برون‌دینی‌اش را طرح می‌کنیم. یعنی اگر ملحدی چنین حرفی به ما بزنـد، مـا بایـد پاسخ خاصی به او بدهیم. الآن می‌خواهیم از منظر درون‌دینی بررسی کنیم کـه آیـا این احتمال وجـود دارد یـا نـه؟ در ایـن زمینـه دو دیـدگاه وجـود دارد: برخـی از محققین معتقدند که علت معجزه ممکن اسـت در آینـده کشـف شـود. معجـزه در زمان وقوع مجهول بوده، ولی علت آن ممکن است هزار سال آینـده کشـف شـود. آیت‌الله جوادی می‌فرمایند:

شکافته شدن دریا یا رود توسط موسای کلیم 7 ، شکاف زمین برای بلعیدن قارون یا شق‌القمر به اشارت نبی خاتم 9 و حوادثی نظیر رد شدن و برگشتن خورشـید، گـر چه هر کدام حادثه‌ای غیر عادی است، لیکن هر یک از آنها می‌تواند علتی ناشناخته داشته باشد که هنوز کشف نشده و روزگار دیگری شناخته شود.[1]

این نظریه اول است.

اگر این را پذیرفتیم، خیلی لوازم منفی‌ای دارد. چه لوازم منفـی‌ای؟ لازمـه‌اش ایـن است که بگوییم پیامبر نعوذ بالله از جهل بشر سوءاستفاده کـرده اسـت. معجـزه علـت طبیعی داشته و پیامبر می‌دانسته، ولی مخاطبینش نمی‌دانستند. حـالا کـه علـت طبیعـی کشف شد، معلوم می‌شود که اتفاق خاصی رخ نداده و صرفاً حادثه‌ای طبیعـی بـوده و بشر علت آن را نمی‌دانسته است. اگر کسی این را بخواهد بپذیرد، لوازم خیلی منفی‌ای دارد. دیدگاه اول با مشکلات عقلی بسیاری مواجه است و فرض معجزه بر این اسـت که پیامبران برای اثبات نبوت خود کاری انجـام داده‌انـد کـه بشـر از آوردن آن عـاجز می‌باشند. اکنون اگر روزی علت تجربی معجزات اثبات شود، بلافاصله پیامبران به این متهم می‌شوند که از جهـل و نـادانی مـردم سوءاسـتفاده کـرده‌انـد و صـرفاً از قاعـده تجربی‌ای که مردم آن زمان اطلاع نداشته‌اند، برای فریب مردم نسبت بـه نبـوت خـود استفاده کرده‌اند. این امر با فلسفه بعثت انبیا تنافی داشـته و موجـب نقـض غـرض از

۱. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص۲۵۹.

بعثت می‌شود. بنابراین درست‌تر این است که هیچ‌گاه بشر به معجزه دسترسی نـدارد؛ چه صد سال یا هزار یا دو هزار سال آینده. علامه هـم ایـن را قبـول دارنـد. در اینجـا دیدگاه علامه می‌شود که در مقابل دیدگاه آیت‌الله جوادی است.

علامه نظریه دوم را مطرح می‌کنند. مطابق نظریه دوم، علت معجـزات هـیچ‌گـاه قابلیت دسترسی برای بشر را ندارد و هیچ‌گاه بشر نمی‌تواند علل طبیعی معجـزات را کشف کند. البته اینکه می‌گوییم «هیچ‌گاه»، به این معنا نیسـت کـه علـت طبیعـی وجود ندارد. نظر علامه این است که علت طبیعی وجود دارد، اما علـت طبیعـی‌ای است که هیچ‌گاه بشر به آن دسترسی ندارد. خودشان هم می‌فرمایند که:

«... ما نگفتیم معجزه ازاین‌جهت معجزه است که مسـتند بـه عوامـل طبیعـی مجهـول است تا شما بگویید هرجا که جهل مبدل به علم شد، معجزه هم از معجزه بـودن و از حجیت می‌افتد ...».[1]

پس علامه معتقدند که درست است معجزه علت طبیعی دارد، ولی هیچ‌گاه بشر به آن دسترسی ندارد. در این زمینه بین آیت‌الله جوادی و علامه ـ می‌توانیم بگوییم که ـ اختلاف است.

۳. معلول مستقیم خداوند نبودن معجزه

تاکنون از دو جهت تفاوت دیدگاه علامه با سـایرین را بررسـی کـردیم. از جهـت اول، اختلاف علامه با بقیه این بود که ایشان فرمودند معجزه دلالتی به صدق تعالیم انبیا ندارد. گفتیم که جهت اول دچار اشکال است.

اما جهت دوم مورد قبول است. به این معنا که هیچ‌گاه علت معجزه را نمی‌توان کشف کرد.

اکنون وارد جهت سوم می‌شویم. اینکه آیا معجزه می‌تواند مستند به عوامل طبیعـی

---

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱، ص۱۲۹.

قاهر باشد؟ در مورد فاعل معجزه از جهت عقلی دو احتمال وجود دارد. احتمال اول اینکه بگوییم معجزه معلول عوامل طبیعی قاهر است. یعنی چه؟ یعنی معجزه این‌طور نیست که فاقد علت طبیعی باشد. علت طبیعی دارد، ولی آن علت طبیعی علتی است که بشر به آن دسترسی ندارد. احتمال دوم اینکه بگوییم معجزه اصلاً علت طبیعی ندارد و مستقیماً فعل خداست یا اگر کسی نظریه عقول را بپذیرد، مستقیم فعل عقل فعال است. از میان این دو احتمال، علامه می‌فرمایند هر دو محتمل‌اند. ولی معتقدند که شواهد خاصی به نفع نظریه اول وجود دارد. یعنی شواهد خاصی داریم که نشان می‌دهد معجزه فعل مستقیم فاعل مجرد نیست و عامل طبیعی دارد. ولی عامل طبیعی آن عامل به اصلاح «قاهر» است؛ عامل طبیعی‌ای که بشر به آن دسترسی ندارد. شواهد ایشان چیست؟ ایشان دو شاهد می‌آورند که به آنها اشاره می‌شود.

ایشان می‌گویند آیات قرآن نظریه اول را تأیید می‌کند. یعنی آیات قرآن بیان می‌کنند که معجزه علت طبیعی دارد. توضیح ایشان را می‌خوانم:

و هذا یحتمل وجهین، احدهما ان یتوسل تعالی الیه من غیر سبب مادی و علة طبیعیة و ثانیهما ان یکون هناک سبب طبیعی مستور عن علمنا یحیط به الله سبحانه؛

راجع به معجزه دو وجه احتمال دارد: احتمال اول اینکه خداوند معجزه را ایجاد کند بدون سبب مادی و به جهت اراده خودش. احتمال دوم اینکه معجزه سبب طبیعی دارد، ولی در دسترس بشر نیست.

بعد ادامه می‌دهند:

«و یبلغ ما یریده من طریقه».

ایشان می‌خواهند اینجا از دومی دفاع کنند. لذا می‌گویند:

«إلّا أن الجملة التالیة من الآیة المعللة لما قبلها أعني قوله تعالی: "قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً"، تدلّ علی ثاني الوجهین».

برداشت ایشان از آیه «هر چیزی قدری دارد» این است که قدر داشتن به معنای سبب مادی داشتن است.

«فإنّها تدلّ على أن كلّ شيء من المسببات أعم مما تقتضيه الأسباب العادية أو لا تقتضيه فإنّ له قدرا قدره اللّه سبحانه عليه، و ارتباطات مع غيره من الموجودات...؛ یعنی این آیه دلالت می‌کند که هر کدام از مسببات قدری دارند و ارتباطی دارند با غیر از موجودات. بعد حالا در ادامه توضیح می‌دهند و می‌گویند خداوند وقتی می‌فرماید هر چیزی قدری دارد، یعنی باید ارتباطی داشته باشد با موجودات».

ارتباط شیء مادی و معجزه مادی با موجودات این است که علت معجزات مادی باشد:

«لا معنى لكون الشيء محدوداً مقدراً في وجوده إلّا أن يتحدّد و يتعيّن بجميع روابطه التي مع سائر الموجودات».[1]

یعنی معنای قدر داشتن این است که شیء مادی به‌واسطه علت مادی تعین پیدا کند. ایشان معتقدند باید علت معلول مادی هم‌سنخ معلول باشد. این را از آیه (قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا) استفاده می‌کنند.

در جای دیگر می‌فرمایند:

... معقول نیست معلولی طبیعی، علت طبیعی نداشته باشد و در عین حال رابطه طبیعی محفوظ باشد، و به عبارت ساده‌تر منظور از علت طبیعی این است که چند موجود طبیعی (چون آب و آفتاب و هوا و خاک) با شرایط و روابطی خاص جمع شوند و در اثر اجتماع آنها موجودی دیگری مثل گیاه پیدا شود که وجودش بعد از وجود آنها و مربوط به آنهاست؛ به‌طوری‌که اگر آن اجتماع و نظام سابق به هم بخورد، این موجود بعدی وجود پیدا نمی‌کند. پس ـ فرضاً ـ اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، با اینکه موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی

---

۱. الاعجاز و التحدی في القرآن الكريم، ص۳٤.

نیز داشته باشد؛ حال چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم... .[1]

به عنوان مثال، خود شتر یک شیء طبیعی و مادی است. یا مار یک شیء مادی است و اژدها شیء مادی است. علت آنها هم باید مادی باشد. پس معجزه بودنش در کجاست؟ با اینکه بشر به آن دسترسی ندارد.

نقد:

وجه سوم را شاید به عنوان احتمال بشود پذیرفت. شاید علت معجزه، علت طبیعی‌ای باشد که بشر به آن دسترسی ندارد. به عنوان یک احتمال مشکلی ندارد این نظریه را بپذیریم. ولی آیا شواهد علامه می‌تواند مورد پذیرش قرار بگیرد؟ به نظر می‌رسد دلیل معتبری وجود ندارد؛ چون ایشان به این آیه استناد می‌کنند که خداوند برای همه چیزی مقداری قرار داده است. اما اینکه هر چیز مقدار و حد خاصی دارد، چه ربطی به علت مادی داشتن دارد؟

علامه می‌گوید که هر چیزی که مقدار دارد، روابطش با اشیاء باید طوری باشد که شیء مادی علتش هم مادی باشد. آیه هیچ ظهوری در این مطلب ندارد. آیه می‌گوید هر چیزی مقداری دارد و حد خودش را دارد. این هم که علامه گفتند معقول نیست معلول مادی علت غیرمادی داشته باشد، می‌گوییم چرا معقول نیست؟ چه مشکلی وجود دارد که شیئی مادی باشد و فاعلش مجرد باشد. اصلاً نسبت به خداوند این را ما می‌پذیریم و می‌گوییم فاعل مجرد می‌تواند شیء مادی ایجاد کند. یعنی اصل سنخیت، به این معنا که معلول مادی علتش مادی باشد، اعتباری ندارد. سنخیت به این معنا که علت کمالات معلول را داشته باشد، اصل عقلی است. ولی به این معنا که معلول مادی علت آن هم از سنخ ماده باشد، این هیچ دلیل عقلی‌ای ندارد. پس به نظر می‌رسد در مورد تفاوت سوم هم نمی‌توان نظر علامه را پذیرفت.

---

۱. ترجمه المیزان، ج۱، ص۱۲۹.

٤. معجزه، معلول سرعت علل طبیعی

تفاوت چهارم اینکه علامه قائل به این می‌شوند که علت معجزه، امری طبیعی است. این صرفاً تفاوتش با امور عادی این است که معجزه نتیجه سرعت یافتن علل طبیعی است. یعنی چه؟ یعنی اینکه مثلاً اگر عصا تبدیل شد به اژدها یا مار، علت طبیعی دارد. ولی فرقش با حوادث عادی در این است که خداوند این کار را به سرعت انجام داده است. علت طبیعی معجزه را در ظرف یک دقیقه یا سی ثانیه انجام داد. ولی این‌طور نیست که اتفاق غیر طبیعی و خرق عادت رخ داده باشد. بلکه خرق عادت بودن معجزه فقط از جهت سرعت یافتنش است. ایشان می‌فرمایند:

> **تنها فرقی که میان روش عادت با معجزه خارق عادت هست، این است که اسباب مادی برای پدید آوردن آن‌گونه حوادث در جلو چشم ما اثر می‌گذارند، و ما روابط مخصوصی که آن اسباب با آن حوادث دارند، و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش را می‌بینیم، و از معجزات را نمی‌بینیم، و دیگر اینکه در حوادث طبیعی اسباب اثر خود را به تدریج می‌بخشند و در معجزه آنی و فوری اثر می‌گذارند.**[1]

یعنی علامه فرق معجزه با امور طبیعی را فقط در سرعت یافتن می‌دانند و مثال می‌زنند که مثلاً اژدها شدن عصا در مجرای طبیعی اگر بخواهد صورت بگیرد، محتاج به علل و شرایط زمانی و مکانی مخصوصی است تا در آن شرایط ماده عصا از حالی به حال دیگر بگردد و یکی پس از دیگری به صورت‌های بسیاری در آید.

پس اصلاً این‌طور نبوده که تبدیل عصا به اژدها یا مار یک اتفاق غیر طبیعی باشد. بلکه صرفاً سرعت یافتن یک چیز طبیعی بوده. یعنی اگر می‌خواست طبیعی باشد، علل و شرایط زمانی و مکانی‌اش ـ مثلاً ـ صد سال طول می‌کشید. حالا که معجزه رخ داد، این صد سال در یک دقیقه رخ داده است. یعنی خارق عادت بودن معجزه منحصراً در سرعت آن است نه در چیز دیگر.

---

۱. ترجمه المیزان، ج۱، ص۱۱۸.

نقد:

این هم چهارمین وجه بود که بیان شد. ما می‌خواهیم بگوییم این تفاوت، اولاً دلیلی ندارد و ثانیاً دلیل بر خلافش داریم. چرا دلیل ندارد؟ چون ـ عرض کردم ـ ایشان باید دلیلی ارائه بدهند که اثبات کند تمام معجزات این ویژگی‌ها را دارند. لازمه نظریه ایشان است که توضیح بدهند چطور می‌توان از دل کوه در طی صد میلیون سال یک شتر را بیرون آورد. این خود نیازمند اثبات است. یعنی اینکه آیا امکان دارد یک شتر از دل کوه در یک روند طولانی مدت زمانی بیرون بیاید. این خودش نیازمند اثبات است. حداقل ازاین‌جهت می‌توانیم بگوییم که نظر علامه دلیلی ندارد و نه‌تنها دلیلی ندارد، بلکه در برخی موارد دلایلی هم بر خلافش وجود دارد؛ مثلاً برویم سراغ معجزه‌ای مثل قرآن. معجزه قرآن تحدی‌اش این است که هیچ بشری هیچ‌گاه نمی‌تواند مثل قرآن را بیاورد. طبق نظر علامه اگر بخواهیم تفسیر کنیم و مثال را روی قرآن بیاوریم، یعنی اینکه بشر می‌تواند ـ مثلاً ـ در طی سه هزار سال مثل قرآن را ایجاد کند. ایشان معتقدند که معجزه بودن معجزه فقط به سرعت یافتن آن است. درحالی‌که ما در مورد قرآن می‌گوییم تحدی دارد و هیچ‌گاه بشر نمی‌تواند مثل آن را بیاورد. اگر به نظر علامه بخواهیم ملتزم بشویم، باید بگوییم بشر در یک روند ده‌هزار ساله می‌تواند مثل قرآن را بیاورد که این نمی‌تواند درست باشد.

آقای جعفری: من فقط یک سؤال در مورد تفاوت آخر بپرسم. اینکه علامه به‌طور مطلق، بحث سرعت را می‌گوید یا صرفاً در معجزات حسی این تفاوت را مطرح کرده است؟

آقای موسوی‌راد: ایشان عبارتی ندارد که تخصیص بزند. یعنی لفظ معجزه را به‌صورت مطلق به‌کار می‌برند.

آقای جعفری: انصرافش به همان معجزات حسی نیست؟

آقای موسوی‌راد: حالا اگر هم بحث را روی معجزات حسی بدانیم، هم‌چنان

مشکل باقی مانده و حل نمی‌شود؛ زیرا نمی‌توان معجزات را صرفاً نتیجه سرعت یافتن عوامل طبیعی بدانیم.

آقای جعفری: منظورم فقط اشکال دوم است.

آقای موسوی‌راد: شاید به‌جهت اطلاق کلام علامه، نتوانیم انصراف را بپذیریم. ایشان در مقام فرق بین معجزه و غیر معجزه‌اند. در مقام فرق بین روش عادت و روش خرق عادتند. در این مقام به‌طور مطلق می‌فرمایند.

آقای جعفری: قبلش را نگاه کنید؛ اصلاً بحث حوادث جلوی چشم ما اثر و مؤثرش هست. اینها همه انصراف به همان بحث حسی دارد نه مثل قرآنی که اساساً اینها در مورد آن صادق نیست.

آقای جعفری: تشکر می‌کنم از جناب دکتر موسوی‌راد که نکات خیلی خوب و قابل تأمل و منظم و بسیار فشرده‌ای را مطرح فرمودند و تأملات ذهنی دوستان را برانگیختند. این توفیق را داشتیم در هفته‌ای که سالگرد رحلت علامه هم هست، بتوانیم جلسه‌ای را در حوزه مباحث فلسفه دین داشته باشیم. در این عرصه، بحث معجزه را داشتیم؛ موضوعی که در فضای فلسفه دین هم بسیار جدی است. دکتر موسوی بحث را به‌نحو احسن ارائه فرمودند. ممکن است تأملات و پرسش‌های دوستان هم زیاد باشد. اگر دوستان زحمت بکشند هر کدام به حداقل یک یا حداکثر دو پرسش اکتفا بفرمایند تا ان شاءالله بتوانیم از محضر همه دوستان استفاده کنیم. سپاسگزارم.

بحث و بررسی

آقای میرزایی: نبوت یک پروژه است. مگر می‌شود یک نفر همین‌طور خالی‌الذهن یک‌باره وسط مثلاً کوه ابوقبیس بیاید و بگوید «من فرستاده خدا هستم» و هیچ معرفتی هم بیان نکند؟ لذا معجزه پروژه کاملی است که علاوه بر اصل ادعای نبوت، شامل معارف و اعتقادات خاص هم می‌شود.

آقای صمدپور: بسم الله الرحمن الرحیم. تشکر می‌کنیم از آقای موسوی. یک نکته در مورد همین که آقای دکتر فرمودند. بحث اینکه آموزه‌ها و معارفی که پیامبر می‌آورد، دلیلی بر صدق معارف ایشان هست یا نه؟ به نظر می‌آید بعید است علامه بگوید که معجزه فقط دلیل بر صدق اصل ادعای نبوت است.

آقای موسوی‌راد: عبارت علامه را عیناً نقل کردیم.

آقای صمدپور: یک مطلبی که من از صفحه۴۲ کتاب اعجاز قرآن پیدا کردم، این است که علامه می‌فرماید بخش مهمی از معارف وحیانی، برهانی و عقلی است و برای اثبات، احتیاجی به معجزات ندارد. ظاهراً متن برای خود علامه است. از نگاه علامه، معجزات شاهد و دلیلی بر صدق و راستی گفتار انبیای الهی در ارتباط و اتصال با ماوراء طبیعت است. یعنی به نظر می‌آید نظر علامه این باشد که معجزه، اتفاقاً دلیل بر صدق گفتار پیامبر است در ارتباط با آن چیزهایی که در ماوراء موجود است.

آقای موسوی‌راد: بر عکس، حرف شما مؤید ما بود. شما خواندید که علامه می‌فرمایند معجزه در موارد غیر عقلی که متصل به ماوراء است، دلالت بر صدق معارف دارد و در مورد خود امور عقلی دلالتی ندارد.

آقای صمدپور: معارف عقلانی نیازی به اثبات ندارد؛ چون از قبل اثبات شده‌اند.

یک نکته هم در مورد فرق سوم بیان کنم. اینکه شاید نظریه آیت‌الله جوادی به تفصیل باشد که مثلاً بعضی از معجزات امکان کشف علتش باشد؛ چون بعید می‌آید که ایشان این‌طور بگوید که همه معجزات یک روزی ممکن است علتش کشف شود.

آقای ملک‌زاده: بسم الله الرحمن الرحیم. تشکر می‌کنیم. بنده چون از ابتدای بحث نبودم، ممکن است چیزهایی که می‌گویم کاملاً بی‌ربط باشد. راجع به آن بحث قدر که فرمودید، با توجه به آن آشنایی که آدم در کل از علامه در المیزان

دارد، ظاهراً ایشان مِن حیث‌المجموع از آیات مربوط به قدر برداشتشان این است که بحث تقدیر ناظر به عالم طبیعی و عالم ماده و اینها است؛ چون از مجموع این آیات چنین برداشتی دارند. بحث قدر را ناظر به عالم تغییرات می‌دانند. اینجا احتمالاً علامه این استدلال را فرموده‌اند. نه اینکه لزوماً از واژه قدر یا آیه خاص این استفاده را بنمایند. این یک نکته که به نظر می‌آید نیاز به بررسی بیشتر دارد.

نکته دوم اینکه واقعاً یک بخشی از ادله مرحوم علامه، ادله عقلی و مبانی فلسفی ایشان است؛ چون بالاخره این پدیده‌های معجزه در واقع در همین عالم به‌نحو مادی دارد اتفاق می‌افتد و مبنای فلسفی ایشان این است که اصلاً محال است که یک چیزی حادث مادی و زمانی باشد و تغییر و تحول هم در همین عالم بپذیرد و از اسباب مادی دیگر هم متأثر نباشد. این محال است. چون ایشان چنین مبنایی دارند. مگر اینکه ما روی مبنایش اشکال کنیم. به هر حال می‌خواهم بگویم که نباید از این مبانی غافل شد.

نکته سوم درباره اشکال اخیر است که فرمودید دلیلی ندارد. به نظرم عکس این است؛ چون بالاخره همیشه همه شترها از زیر خاک بیرون می‌آیند. دیگر بالاخره در طول هزاران سال همه شترها و انسان‌ها و سایر موجودات زنده از خاک پدید می‌آیند و نیازی به آوردن شاهد در این نیست؛ چون همه همین‌طور پدید می‌آیند. با تشکر.

آقای فاضل فلاورجانی: بسم الله الرحمن الرحیم. تشکر می‌کنیم از اساتید که مطالبی را بیان فرمودند و ما از محضرشان استفاده کردیم. دو نکته به نظر بنده می‌رسد. یکی اینکه علامه نظرشان این است که ظاهراً معجزه برای اثبات محتوای مباحث نبوت نیست و همان‌طور که اساتید فرمودند، صرفاً اثبات صدق اصل نبوت است.

آقای موسوی‌راد: این چیزی بود که در جلسه هم همین را گفتیم.

آقای فاضل فلاورجانی: بله، می‌خواهم مؤید باشم.

ظاهراً اگر علامه می‌گوید معجزه علت طبیعی دارد، نمی‌خواهد در سلسله علل، علت غیر طبیعی را انکار کند. علامه در این سلسله علل، یک نیروی غیر طبیعی را انکار نمی‌کند. منتها می‌گوید در این سلسله، آخرین علت، علت طبیعی است و همان‌طور که فرمودید، علت طبیعی قاهر است. یعنی درست است که علت طبیعی است، ولی ما دسترسی به آن نداریم.

آقای موسوی‌راد: ما هم همین را گفتیم. منظور از علت قاهر همین است.

آقای جعفری: یعنی باواسطه بودن آن را که آقای موسوی هم فرمود، با واسطه است و بی‌واسطه نیست.

آقای فاضل فلاورجانی: ظاهراً شما واسطه را نفی کردید.

آقای موسوی‌راد: گفتیم که علامه معتقد است که خدا مستقیماً خلق نمی‌کند، بلکه با واسطه علل طبیعی خلق می‌کند. آنچه می‌فرمایید، تأیید حرف ما شد و رد نشد. ما هم همین را گفتیم. ما گفتیم علامه می‌گوید فاعل مستقیم معجزه، نمی‌تواند خدا باشد.

آقای فاضل فلاورجانی: همین است دیگر.

آقای موسوی‌راد: ما گفتیم از نظر عقلی نمی‌توانیم بگوییم ضرورتاً باید واسطه باشد. علامه می‌گوید ضرورتاً واسطه وجود دارد. علامه هم شاهد قرآنی می‌آورد و هم می‌گوید عدم وجود علل طبیعی، معقول نیست و می‌خواهد بگوید عامل طبیعی باید ضرورتاً دخالت داشته باشد.

آقای فاضل فلاورجانی: علامه شاهد می‌آورد و می‌گوید: (وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مّعْلُومٍ).[1]

آقای موسوی‌راد: می‌خواهیم بگوییم قدر معلوم به تنهایی دلالت بر این ندارد که فعل مادی، علتش هم لزوماً باید مادی باشد.

---

۱. حجر (۱۵)، ۲۱.

آقای فاضل فلاورجانی: پس شما قدر را چطور معنا کردید؟

آقای موسوی‌راد: مقدار دارد. حد دارد. خداوندی که فرض می‌کنیم مستقیماً معجزه را خلق کرده، با قدر خاصش آن را خلق کرده است.

آقای فاضل فلاورجانی: پس شما می‌فرمایید که ممکن است علت طبیعی باشد و ممکن است علت طبیعی نباشد؟

آقای موسوی‌راد: بله، ممکن است نباشد.

آقای فاضل فلاورجانی: پس نفی نمی‌کنید که ممکن است علت طبیعی وجود داشته باشد؟

آقای موسوی‌راد: نه، نفی نمی‌کنم.

آقای میربابا‌پور: بسم الله الرحمن الرحیم. تشکر می‌کنم، استفاده کردیم. من نکته زیاد نوشتم، اما دو سه تای آنها را می‌گویم. علامه می‌گوید ما علیت عمومی را قبول داریم. ایشان در المیزان هم علیت عمومی را می‌پذیرد. در ادامه بحث، ایشان بحث معدات را مطرح می‌کند. این برای من خیلی عجیب است که علامه قانون علیت عمومی را به سمت معدّات می‌برد. اینکه هر معلول نیاز به علت دارد، یک قانون ضروری کلی است و ناظر به علت حقیقی است نه ناظر به علت اعدادی که اصلاً علت حساب نمی‌شود. در معجزه هم ما با علت اعدادی کار داریم و در مورد علت حقیقی، اصلاً دعوای خاصی وجود ندارد و همه علت‌ها می‌رسد به آن علت حقیقی. نمی‌دانم چرا علامه از قانون علیت به سراغ علل طبیعی و معدات رفته است؟ علامه می‌گوید ما قانون علیت عمومی را قبول داریم. در ادامه مثال‌ها و بحث‌هایی هم که می‌آورد معدات و علل طبیعی است. در علل طبیعی و معدات، ضرورت و کلیتی نیست. قانون علیت اصلاً ناظر به آنها نیست و ربطی به آنها ندارد.

نکته دوم اینکه علت معجزه، علت طبیعی قاهر است و علامه می‌خواهد از اینجا نتیجه بگیرد که هر معجزه‌ای علل طبیعی دارد. بر فرض که ما این را بپذیریم

که هر پدیده طبیعی علت طبیعی دارد. بالاخره این کیست که دارد این علت را جابه‌جا می‌کند؟ یعنی علامه علت طبیعی عادی را می‌گذارد کنار علت خارق‌العاده و غیر عادی را وسط می‌آورد. بالاخره یک جایی آن موجود ماورائی (یعنی یا نفس نبی یا عقل فعال یا خود خداوند) مستقیماً دارد در طبیعت تصرف می‌کند یا دارد معلول مورد نظر (یعنی معجزه) را ایجاد می‌کند و یا دارد علت را جابه‌جا می‌کند. خود این جابه‌جایی علت، بالاخره یکی از موارد تصرف علت است و علامه اگر این را بپذیرد، در واقع نقض حرف خودش است که هر معلول طبیعی علت طبیعی دارد و هر پدیده طبیعی، علت طبیعی دارد.

نکته آخر هم اینکه علامه معتقدند معجزه علت طبیعی ناشناخته دارد و هیچ‌وقت هم شناخته نمی‌شود. این هم عجیب است. اگر علت معجزه، طبیعی و در قلمرو حس است، چرا نباید شناخته شود؟ چرا امکان شناختش وجود ندارد؟ مگر اینکه شما قائل به «نظریه صرفه» بشوید و بگویید که خدا اجازه نمی‌دهد که بشناسید؛ وگرنه اگر علت طبیعی است، یک زمانی باید امکان به حس در آمدنش باشد.

آقای جعفری: پیش‌فرض شما این است که هر چیزی که مربوط به عالم حس است، قابل درک است. این از کجاست؟

آقای میر باباپور: امکانش وجود دارد. اصل حرف ما همین است.

آقای جعفری: چرا هر چیزی که ممکن است شناخته شود، باید شناخته شود.

آقای میر باباپور: چون محسوس است. می‌تواند در قلمرو حس دسترسی باشد.

آقای جعفری: ممکن است چیزی محسوس باشد، ولیکن به هیچ‌وجه امکان دسترسی به آن نباشد.

آقای میر باباپور: چگونه می‌شود؟

آقای جعفری: یعنی در عالم حس ممکن است بگنجد.

آقای میر باباپور: مانع چیست که نتوانیم بشناسیم؟

آقای جعفری: شما آن موجبه کلیه را اثبات کنید که هر چه در عالم محسوسات است، امکان شناخت آن وجود دارد.

آقای میر باباپور: مانع چیست؟

آقای جعفری: برای اینکه دایره حس شما محدودیت‌هایی دارد که آن محدودیت‌ها، مانع از شناخت می‌شود.

آقای میر باباپور: شما می‌فرمایید محسوس است.

آقای جعفری: مگر خود حس توجه به محدودیت‌های خودش ندارد؟

آقای میر باباپور: حس در قلمرو محسوسات، محدودیتی ندارد.

آقای جعفری: آیا هر امر حسی توسط حس قابل ادراک است؟ شما این را اول اثبات کنید.

آقای میر باباپور: اثبات ندارد. بدیهی است که امر محسوس، امکان به حس درآمدن دارد. من باید فقط در مقابل آن قرار بگیرم و با آن ارتباط برقرار کنم.

آقای موسوی‌راد: علامه می‌گوید معجزه ازاین‌جهت امکان ندارد شناخته شود که در آن صورت، معجزه اعتبارش را از دست می‌دهد. یعنی ازاین‌جهت امکان ندارد.

آقای جعفری: یعنی علت، طبیعی هست؟

آقای موسوی‌راد: یعنی ذاتاً شناخت علت ممکن است، ولی وقوعاً قابل شناخت نیست.

آقای جعفری: چند تا نکته عرض می‌کنم. یکی اینکه ملاصدرا در همه معجزات، ضرورت فعالیت نفس نبی را لحاظ می‌کند. ملاصدرا می‌گوید بر اساس اینکه همه قوای نفس نبی، تکامل پیدا کرده (یعنی در عالی‌ترین وجه است یا قوه عاقله‌اش کامل‌ترین قوه است و به عقل مستفاد و به عقل فعال هم گره خورده) معجزه ایجاد می‌شود. قوه متخیله پیامبر هم به عالی‌ترین وجه رسیده و در بحث

وحی از قوه متخیله استفاده می‌کند. در مقابل، مقام سمعی و بصری شدن وحی و قوه حاسّه پیامبر به عالی‌ترین وجه رسیده است. معجزه را ملاصدرا از این طریق تبیین می‌کند. یعنی در واقع، به نفس نبی برمی‌گرداند. ولی به کدام قوه؟ قوه حاسه.

حالا اینجا آقای موسوی توضیح بدهند که آیا اینجا نفس نبی عامل طبیعی می‌شود یا نه.

نکته دیگر اینکه تفکیک بین مقام ثبوت و اثبات در کلام شما به چه معنایی است؟ بحث شما کاملاً راجع به مقام اثبات است نه ثبوت.

نکته دیگر اینکه آیا واقعیت وجود خدا از معجزه در می‌آید؟ چیزی که برخی فیلسوفان دین غربی می‌گویند برهان معجزه، ولی ما اساساً با آن مشکل داریم. البته در فضای اسلامی هم عبدالجبار همین برهان معجزه را مطرح کرده است.

آقای موسوی‌راد: البته برهان معجزه را ما قبول داریم.

آقای جعفری: برهان معجزه را قدمای ما هم داشته‌اند و این‌طور نیست که غربی‌ها فقط آورده باشند. ولی اشکال اساسی آن این است که معجزه مبتنی بر حکمت خداست؛ چون شما اگر حکمت خدا را در نظر نگیرید، ممکن است غیر نبی (انسان فریب‌کار) هم کار خارق‌العاده انجام بدهد. پس اساساً معجزه مبتنی بر حکمت خداست. لذا نمی‌توان معجزه را دلیل بر اثبات خدا قرار داد.

آقای موسوی‌راد: بنده به نکاتی که بیان شد، به ترتیب پاسخ می‌گویم.

فرمودید چرا در بحث تعالیم فقط تعالیم عقلی را گفتیم؟ ما کلام علامه را داشتیم توضیح می‌دادیم. علامه فرمودند که در معارف مبدأ و معاد، عقل کافی است و نیازی به پیامبر نیست. ما ازاین‌جهت بحث را روی جنبه عقلی بردیم؛ چون کلام علامه را داشتیم توضیح می‌دادیم.

نکته بعدی اینکه ما توضیح دادیم که خود معجزه می‌تواند یک دلیل مستقل باشد بر اینکه معارف عقلی نظیر معاد وجود دارد. حالا اگر دلیل عقلی وجود داشته

باشد، دو دلیل عقلی و نقلی در کنار هم داریم. یعنی این‌طور نیست که اگر دلیل عقلی وجود داشت، دلیل نقلی کارآیی خود را از دست بدهد. علامه معتقد بودند معجزه دلالتی بر صدق تعالیم انبیا در امور عقلی ندارد و ما مخالف بودیم.

اینکه فرمودید آیت‌الله جوادی ممکن است منظورشان برخی معجزات باشد، دقیق نیست؛ زیرا ظاهر عبارت ایشان کل معجزات است. ایشان مثال هم می‌زنند؛ مانند شکافته شدن دریا، شکاف زمین برای بلعیدن قارون، شق‌القمر و حوادثی نظیر این. ایشان مثال قرآن را نمی‌آورند. ولی چون به‌طور کلی بحث معجزات را مطرح می‌کنند، ظاهراً مرادشان کل معجزات است.

اما در مورد بحث قدر، می‌خواهیم بگوییم: اینکه خداوند هر چیزی را به قدر معلوم نازل می‌کند، نمی‌تواند اثبات کند که علت پدیده مادی باید مادی باشد. یعنی قدر به معنای حد داشتن است و خداوند ممکن است مستقیماً این حد را ایجاد کند.

اما در مورد مثال شتر گفتیم که اگر یک میلیارد سال به شما فرصت بدهند، خود خاک را نمی‌توانید به شتر تبدیل کنید. این نشان می‌دهد که در معجزات فقط با سرعت یافتن رخ نمی‌دهد.

آقای ملک‌زاده: فقط یک اتم یا ملکول خاک که منظور علامه نیست. بلکه مجموع عوامل طبیعی شتر را به وجود می‌آورد.

آقای موسوی‌راد: داخل کوه، سنگ و خاک بوده و درب کوه هم بسته بوده، آیا در یک میلیون سال می‌توان با این شرایط شتر تولید کرد؟

آقای میر باباپور: در عالم ماده امکان دارد هر ماده‌ای تبدیل به ماده دیگر شود.

آقای جعفری: ظاهراً محال نیست.

آقای موسوی‌راد: عرض کردیم محال علمی است، محال عقلی و ذاتی نیست.

آقای میر باباپور: محال عادی است. معجزه هم خلاف محال عادی است.

آقای موسوی‌راد: بله. ما هم داریم همین را می‌گوییم. اما علامه حرفش چیز دیگری است. علامه می‌خواهد بگوید محال عادی هم نیست. ایشان می‌خواهند بگویند از جهت طبیعی ممکن است، ولی تفاوت معجزه با عادت فقط از جهت سرعت است.

آقای میر باباپور: چیزی که محال است، همین سرعت است.

آقای موسوی‌راد: نه، علامه می‌گوید معجزه محال عادی هم نیست. یا به عبارت دقیق‌تر، فقط محال عادی بودن آن از جهت سرعت است. یعنی اگر شما سرعت را از معجزه بگیرید، مثل امور طبیعی می‌شود. ما می‌خواهیم بگوییم که علاوه بر سرعت، خداوند باید در یک سری امور دیگر هم دخالت کند. یعنی معجزه، فقط سرعت یافتن علل طبیعی نیست، بلکه یک سری دخالت‌های الهی دیگری هم نیاز دارد.

آقای جعفری: با توجه به بحثی که راجع به مبانی فلسفی نظریه علامه نظیر قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» مطرح شد، آیا شما این قاعده را در کتابتان نقد ننموده‌اید؟

آقای موسوی‌راد: نه. ولی قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده» را اساتیدی چون آیت‌الله مصباح و آیت‌الله فیاضی نقد کرده‌اند. اما در مورد بحث قاعده علیت، اصل علیت در علل اعدادی هم جریان دارد.

آقای میر باباپور: قانون علیت، به اعدادی کار ندارد.

آقای موسوی‌راد: یعنی ممکن است این شیشه شکسته شود و هیچ علتی نداشته باشد.

آقای میر باباپور: اصلاً کار نداریم ممکن است یا نه. قانون علیت ناظر به علل اعدادی نیست.

آقای موسوی‌راد: قانون علیت می‌گوید معلول علت می‌خواهد؛ چه علت اعدادی باشد یا هستی‌بخش.

آقای میر باباپور: اصلاً علت اعدادی، علت نیست.

آقای موسوی‌راد: علت اعدادی هم علت است. ولی برخی احکام علت هستی‌بخش را ندارد.

آقای موسوی‌راد: در ادامه این بحث مطرح شد که آیا علت طبیعی از نگاه علامه، شامل نفس هم می‌شود یا نه؟ ظاهراً چنین نیست و مراد ایشان علل مادی است؛ چون نفس ذاتاً مجرد است.

اما در مورد برهان معجزه، آنچه که بنده به نظرم می‌رسد این است که برهان معجزه معتبر است و هیچ ابتنایی هم بر حکمت الهی ندارد. چرا؟ چون اگر فرض بگیریم که بشر از انجام معجزه عاجز است، کاری که در حیطه قدرت بشری نیست باید به عامل فرابشری نسبت داده شود.

آقای جعفری: ممکن است کسی کار خارق‌العاده‌ای را انجام دهد، ولی ادعای نبوت را نداشته باشد. پس تنها در صورتی معجزه اعتبار دارد که همراه با ادعای نبوت و فرض گرفتن حکمت الهی باشد.

آقای موسوی‌راد: اگر معجزه بخواهد دلیل بر نبوت باشد، نیازی به فرض گرفتن حکمت الهی دارد. ولی اگر بخواهد دلیل بر اثبات خدا باشد، فقط شرط عدم توانایی بشر در برآوردن مثل آن کافی است.

آقای جعفری: این شرایط برای ذات معجزه است؛ و گرنه امور خارق‌العاده توسط غیر نبی هم صورت می‌گیرد؛ مثلاً حافظ که شعر پر مغز گفته و کسی هم نتوانسته مثل آن را بگوید.

آقای موسوی‌راد: فرق سِحر و معجزه در این است که ممکن است بشر مثل سحر را بیاورد، ولی نمی‌تواند مثل معجزه را بیاورد. اگر یک واقعه به نحوی باشد که بشر نتواند مثل آن را بیاورد، وجود خدا اثبات می‌شود و نیازی به فرض گرفتن حکمت خدا نیست.

آقای جعفری: پس معجزه اصطلاحی و قیود آن به چه معناست؟

آقای موسوی‌راد: برخی قیود که در کلام اسلامی طرح شده، بدین جهت بوده که معجزه را دال بر نبوت می‌دانسته‌اند.

آقای صمدپور: در هر صورت برهان معجزه، خدا را اثبات نمی‌کند. بلکه صرفاً امر فراطبیعی را اثبات می‌کند.

آقای موسوی‌راد: موجود فرابشری را اثبات می‌کند. یعنی غالب ادله اثبات خدا، ظرفیتشان همین‌قدر است. اغلب ادله اثبات خدا، مثل برهان نظم، برهان حرکت و... ظرفیتشان فقط در این حد است که ما را به خالق فراطبیعی برسانند.

آقای صمدپور: آنها مشکل دارند.

آقای موسوی‌راد: برای رد الحاد، همین براهین کافی هستند.

آقای میرزایی: آقای دکتر، تفاوت کرامات و معجزه همین است. معجزه همراه با ادعای نبوت است، ولی کرامت همراه با ادعا نیست.

آقای موسوی‌راد: ولی هر دو مستند به خدا هستند.

آقای جعفری: خیلی متشکر. والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

اعیان ثابته از منظر علامه طباطبایی

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۲۹

گروه علمی عرفان

مدیر گروه: حجت‌الاسلام والمسلمین سید یدالله یزدان‌پناه

حاضرین: حجج اسلام والمسلمین علی امینی نژاد، محمدعلی خزائلی،حسن رمضانی، علی زمانی قمشه‌ای، اسدالله شکریان، حسین شهسواری، سید محمدطباطبائی، وحید واحد جوان، سید یدالله یزدان پناه و دکتر اسحاق طاهری

ارائه بحث: حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین استاد حسن رمضانی

حضرت حجت الاسلام والمسلمین حسن رمضانی به سال ۱۳۳۶ در نیشابور متولد و از سال ۱۳۵۳ وارد حوزه علمیه شد. استاد رمضانی علوم معقول و منقول را از اساتید برجسته‌ای در مشهد و قم، همچون آیات عظام سید عزالدین زنجانی، بهاءالدینی، علوی گرگانی، فاضل لنکرانی، مکارم شیرازی، میرزا هاشم آملی و جوادی آملی بهره برد. وی در زمره برجسته‌ترین شاگردان آیت‌الله علامه حسن‌زاده آملی محسوب می‌شود.

استاد رمضانی دروس بسیاری، از جمله تمهید القواعد، شرح فصوص الحکم، مصباح الانس، شرح اشارات و تنبیهات، الهیات شفاء، برهان شفاء، و الحکمة المتعالیه في الاسفار التعلیقة الاربعة (اسفار) را در حوزه علمیه قم تدریس نموده‌اند.

استاد رمضانی در حال حاضر عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، عضو هیئت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی و عضو گروه علمی عرفان مجمع عالی حکمت اسلامی می‌باشند.

از استاد رمضانی کتاب‌هایی منتشر شده که برخی از آنها عبارتند از:

ـ تصحیح، تعلیقه و شرح کتاب التمهید في شرح قواعد التوحید ابن ترکه اصفهانی؛

ـ عرفان علامه طباطبایی؛

ـ ریاضت در عرف عرفان؛

ـ مروری بر آثار و تألیفات استاد علامه حسن‌زاده آملی؛

ـ گام نخستین.

همچنین ایشان دارای مقالات متعددی در حوزه عرفان می‌باشند که برخی از آنها عبارتند از: «عقل از دیدگاه عارف»، «بررسی مسئله ظهور حقایق و بطلان شرایع در عرفان اسلامی»، «مقام قرب و درجات آن از منظر اهل معرفت»، «حقیقت قلب در عرفان اسلامی» و ... .

آقای امینی‌نژاد: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صل الله علی محمد و آله الطاهرین. خیر مقدم عرض می‌کنم خدمت همه اساتید و سروران و حاضران در جلسه و ایام ماه ربیع و ایام ولادت حضرت رسول الله و امام صادق 8 را تبریک می‌گویم.

برنامه امشب از ویژه‌برنامه‌های بزرگداشت علامه طباطبایی است. البته همه گروه‌ها یک برنامه خاصی در خصوص حضرت علامه داشتند. گروه عرفان هم این ویژه‌برنامه را در خصوص آراء عرفانی علامه طباطبایی برگزار می‌کند و امشب ما در خدمت حضرت استاد رمضانی هستیم و موضوع این بحث هم «اعیان ثابته از نگاه علامه طباطبایی» است. خیلی تشکر می‌کنیم از استاد که دعوت دوستان ما را برای حضور در این جلسه پذیرفتند و ارائه بحث می‌فرمایند. در خدمت استاد هستیم.

آقای رمضانی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین الصلاة و السلام علی سیدنا انبیاء والمرسلین، حبیب اله العالمین، أبی لقاسم المصطفی محمد 9 و علی آله الطیّبین الطاهرین المعصومین المکرمین الهداة المهدیین.

در ایام و لیالی مناسب با فضای آخر آبان‌ماه که یادآور علامه طباطبایی است،

این جلسه برگزار می‌شود به یاد آن مرد بزرگ و ملکوتی؛ مردی که به معنای واقعی کلمه، خودساخته و به حق رسیده و واصل بود.

موضع مبهم علامه در بحث اعیان ثابته

بحث ما در این جلسه درباره نظریه اعیان ثابته است که یکی از مسائل اساسی عرفان نظری است. می‌خواهیم ببینیم که آن مرد بزرگ این آموزه را پذیرفته یا نپذیرفته است. با توجه به اینکه جناب ایشان با کلیت دستگاه عرفان نظری که با تأسیس و بنیان‌گذاری شیخ اکبر ـ محیی‌الدین عربی ـ و شاگردان مبرز ایشان پا گرفته موافق هست، باید بگوییم که ایشان باید نظریه اعیان ثابته را پذیرفته باشد. چنان‌که وحدت وجود را پذیرفته، لاجرم حضرت اعیان ثابته، حضرت علمیه و مرتبه واحدیت و رقم خوردن اسماء فواعل و اعیان قوابل در این مرتبه و اینکه اعیان خارجیه بر اساس اعیان ثابته رقم می‌خورد، قضا و قدر الهی و آنچه را که براین‌اساس به ظهور می‌رسد و تحقق پیدا می‌کند و همه را باید پذیرفته باشد. نمی‌شود اینها را نپذیرد. در یک صحبتی هم که با حضرت آیت‌الله جوادی آملی داشتیم، در همین خصوص ایشان را مورد سؤال قرار دادیم و گفتیم از برخی از فرمایشات علامه طباطبایی پیداست که از طرف ایشان تحقیقی از اعیان ثابته ـ آن‌طور که باید میدان بگیرد و حرف بزند ـ انجام نشده است. آیا اعیان ثابته را ایشان قبول نداشت و نپذیرفته بود؟ ایشان هم سختش بود که بفرماید علوم آن را نپذیرفته است و گفتند آن را نمی‌شود که نپذیرفته باشد. یک طور خاصی بیان فرمودند که نه، نمی‌شود منکر اعیان ثابته بود. بعد عرض کردم که در برخی از فرمایشاتشان طوری سخن گفته‌اند که بوی انکار از آن استشمام می‌شود. ایشان دیگر ادامه ندادند که اگر این است، چطور با آن جمع می‌شود. اگر آن درست است، این چطور توجیه بشود. دیگر فرمایشی را مطرح نفرمودند. اما با توجه به آنچه که ما به آن رسیدیم، با مراجعه به آثار ایشان ـ چه در تفسیر المیزان و چه در جاهای دیگر ـ ما به یک جمع‌بندی رسیدیم. به این نتیجه رسیدیم که ایشان اعیان ثابته را

پذیرفته بود و قبول داشت، اما در همه‌جا به این بحث دامن نمی‌زند؛ چون این بحث افت و خیز و آفت و آسیب دارد و شائبه جبر و اختیار در آن قوی است و مسئله قضا و قدر که با ایمان ثابته مرتبط است، اگر بخواهد بر اساس فهم عرفی رقم بخورد، آفت و آسیب به وجود می‌آورد. ازاین‌جهت ایشان در خیلی از جاها به این بحث دامن نمی‌زد.

شاکله وجودی ایشان هم همین‌طور بود. یعنی تا جایی که احساس می‌کرد می‌شود مسئله را بیان و تبیین کرد و بحث آفت و آسیبی ندارد، مسائل را مطرح می‌کرد و آنجا که احساس می‌کرد ممکن است مشکلی پیش بیاید و کسانی پیدا بشوند که بد برداشت کرده باشند و نتوانند همراهی کنند و ایشان و دیگران را مورد اتهام قرار دهند، لب فرو می‌بست و چیزی نمی‌گفت. حضرت استاد حسن‌زاده آملی از قول مرحوم جناب آقای محمدی گیلانی نقل می‌کردند که آقای گیلانی فرمودند: من علامه را در چهار راه بیمارستان زیارت کردم و به ایشان ابراز داشتم که ما منتظر بودیم که جلد بیستم المیزان از چاپ در آید و ببینیم شما آیه شریفه (دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَينِ أَوْ أَدْنَى)[1] را چطور تفسیر می‌کنید و توقع از شما این بود که بر اساس آموزه‌های عرفانی در اینجا ضمیر فاعلی در دنی و همچنین فتدلی را به رسول الله 9 برگردانید و به این مناسبت به سیر ایشان به مرتبه واحدیت و بالاتر از آن به مرتبهٔ احدیت اشاره کرده و آن را توضیح بدهید. همان‌طورکه اهل معرفت در این زمینه همین‌گونه مشی کرده‌اند، توقع ما هم این بود که شما هم این‌گونه مشی کنید. اما می‌بینیم شما از کنار این قضیه به راحتی عبور کرده‌اید و به‌صورت کلی فرموده‌اید: بعضی ضمیر فاعلی «دنی فتدلی» را به جبرئیل برگرداندند و برخی هم به رسول الله. اگر آن باشد، معنا این می‌شود و اگر این باشد، معنا آن می‌شود. همین‌طور از این قضیه به‌صورت کلی گذشته و عبور

۱. نجم (۵۹)، ۸-۹.

کرده‌اید که خلاف توقع ما بود و ما منتظر بودیم که شما در اینجا داد سخن را بدهید و از عهده بحث به‌خوبی بر آیید. اما می‌بینیم آنچه متوقع ما بوده انجام نشده است. ایشان در پاسخ من، نگاهی به من کردند و لبخندی زدند و بس. نه عذری، نه مطلبی و نه دلیلی. فقط و فقط با یک نگاه و لبخند از کنار قضیه گذشتند.

آری، ایشان بنا بر فرمایش علامه حسن‌زاده، کتوم بود و خیلی اهل این معنا نبود که به مباحث اختلافی و پر آفت و آسیب دامن بزند و داد سخن را بدهد و جر و بحث راه بیاندازد. نه، آن جناب این‌طوری نبود. خیلی آرام و وزین، جا گرفته و مطمئن بود. اگر می‌دید فضا مناسب است، بحث را مطرح می‌فرمود و اگر می‌دید نه، داستان جنجالی می‌شود و آفت و آسیب به وجود می‌آید، بحث را مطرح نمی‌فرمود. از جمله این امور همین بحث اعیان ثابته است که بحث بسیار سنگینی در فضای عرفانی است.

ارتباط اعیان ثابته با نفس الامر از نظر علامه

همان‌طور که می‌دانید، بحث اعیان ثابته به نفس‌الامر مرتبط است. جناب قیصری در مقدمات شرح فصوص، بحث نفس‌الامر را در رابطه بسیار نزدیک و محکمی با اعیان ثابته مطرح می‌فرمایند. اصلاً ایشان حضرت اعیان ثابته را به حضرت علمیه و نیز حضرت علمیه را به نفس‌الامر معنا می‌کنند؛ یعنی نفس‌الامر همین اعیان ثابته و اعیان ثابته هم همین نفس‌الامر است. وقتی که می‌گوییم تمام آنچه که در عالم خارج محقق می‌شود مطابق با نفس‌الامر است، یعنی همه اعیان خارجی مطابق با اعیان ثابته پیاده می‌شوند. برخی مثل جناب خواجه نصیرالدین طوسی نفس‌الامر را به عقل اول ترجمه و تفسیر کردند و برخی به نفس کل و برخی هم به چیزهای دیگر که بنا به فرمایش جناب قیصری، هر کدام از اینها را می‌توان مرتبه‌ای از نفس‌الامر دانست. یعنی نفس کل مطابق با عقل کل پیاده شده و آنچه هم که در عقل کل است پیاده شده چیزی است که در حضرت علمیه است. همه اینها را می‌توانیم مرتبه‌ای از نفس‌الامر بدانیم.

علامه طباطبایی ـ آن‌طور که در خاطر دارم ـ در تفسیر نفس‌الأمر ابتدا می‌فرماید برخی گفته‌اند نفس‌الامر مرکب از نفس و امر است؛ نفس یعنی ذات، امر هم یعنی شئ. بنابراین نفس‌الامر یعنی ذات‌الشئ. ایشان این نظر را مطرح می‌کنند و بعد رد می‌کنند و آن را قبول نمی‌کنند و بعد نفس‌الامر را مطابق با نظر خود وعائی می‌دانند؛ ثبوتی که اعم از عین و ذهن است. ایشان این نظر را در برابر کسی مطرح می‌کند که نفس‌الامر را به معنی ذات‌الشئ گرفته است. این خود اولین قدم است برای فاصله گرفتن از اعیان ثابته عرفانی. نتیجه آنکه اهل معرفت نفس‌الامر را به حضرت علمیه تفسیر کرده و ایشان نفس‌الامر را به وعاء ثبوتی، اعم از عین و ذهن تفسیر می‌کند. ایشان برای اشیاء ازآن‌جهت که اشیاءاند، ذواتند و هر ذاتی هم اقتضائی دارد قائل نیست؛ چون فرمودند: تفسیر نفس‌الامر به ذات شئ مردود است. ایشان در تفسیر آیه ۸٤ سوره اسراء در المیزان، آنجا که می‌فرماید (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً)؛ «قرآن نسبت به مؤمنین شفا و رحمت است، اما نسبت به ظالمان چیزی جز خسارت نیست»، فرمایشاتی را مطرح می‌کند قریب به این مضمون که چطور از قرآنی که اساساً نور، هدایت و کلام الله است، دو جور خاصیت به عرصه می‌رسد؛ یکی شفا و رحمت و دیگری ضرر و خسارت: (وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً). فاعل یزید به قرآن برمی‌گردد. یعنی قرآن برای آنها چیزی جز خسارت به بار نمی‌آورد. حال چطور می‌توان خسارت و ضرر و زیان را به قرآن نسبت داد و چگونه این دو اثر متضاد باهم قابل جمع‌اند با اینکه قرآن یک حقیقت بیش نیست؛ مخصوصاً با توجه به قاعده "الواحد لا یصدر عنها الّا الواحد". چطور می‌توان تصور کرد که از یک حقیقت واحده دو امر متضاد یا متناقض باهم به عرصه برسد؟ چگونه این قابل تصویر و تصوّر است؟

نظر فخر رازی در مورد رابطه اعیان ثابته با نفس‌الامر و اشکال علامه به آن

جناب فخر رازی فرمایشی در اینجا دارد که با نظریه اعیان ثابته و ذوات و

نفس‌الامر اشیاء مطابق است؛ علی‌رغم اینکه ایشان متکلم‌المشرب است و در فضای عرفان یا فلسفه، آن‌طور که دلمان می‌خواهد قلم بزند و راه بیاید عمل نکرده است. ایشان گرچه احتمالات گوناگونی را مطرح می‌کند، لکن در مقام انتخاب و اختیار می‌رود به طرف احتمالی که نباید برود. اما در اینجا خیلی زیبا رفته است به طرف ذوات و نفس‌الامر اشیاء. می‌فرماید: از یک حقیقت واحده‌ای مانند قرآن ممکن است با توجه به قوابل و ذوات گوناگون دو اثر متضاد و بلکه چند اثر مختلف به عرصه برسد. آقایان در اینجا مثال می‌زنند به خورشید. خورشیدی که نور است و حرارت می‌بینیم و در صورتی که با گازری (جامه‌شور) لباس می‌شوید ایجاد سیاهی می‌کند و در پارچه و قماش سیاه ایجاد سپیدی می‌کند. بتابد به این قماش که سیاه است، سفید می‌شود و به‌صورت گازر که شوینده لباس است، تبایر می‌بینیم صورت سپیدش سیاه می‌شود. چطور از یک حقیقت دو اثر متضاد صادر می‌گردد؟ ایشان در جواب می‌فرمایند: این پارچه قابلیتش آن‌جوری است که اثر خورشید را به‌صورت تبییض نشان می‌دهد و صورت گازر یا غسال هم قابلیتش این‌جور است که اثر خورشید را به آن صورت شوید نشان می‌دهد، بر عکس تسوید. یعنی صورت غسال را سیاه می‌کند و قماش و پارچه را سفید می‌کند. جناب فخر رازی می‌فرمایند: درست است که ما انسان‌ها را در مقام فهرست کردن می‌گوییم حیوان ناطق، اما هر انسانی قابلیتی و ذاتی دارد و بر اساس همین قابلیت‌های متفاوت است که تأثیر قرآن در آنها متفاوت است.

جناب علامه در تفسیر المیزان به ایشان خورده می‌گیرد و فرمایش فخر رازی را نمی‌پذیرد و قابلیات متفاوت را در همین مسائل جغرافیایی و محیط زیست و دوست و رفیق و استاد و فضایی که شخص در آن تربیت می‌شود خلاصه می‌فرمایند و می‌گویند: فلان انسان با توجه به اینکه در فلان محیط جغرافیایی به دنیا آمده است و فلان رفیق را داشته است و چنین تأثیری را از او پذیرفته و چنان

استادی داشته، به نوعی تأثیر را می‌پذیرد و آن انسان هم که در محیط دیگر تربیت شده و فلان رفیق و استادی داشته، به نوعی دیگر تأثیر را می‌پذیرد. ایشان در اینجا از ذوات و نفس‌الامر اشیاء اصلاً چیزی را مطرح نمی‌کند. بلکه آن را به نوعی رد می‌کند.

این عکس‌العملی است که ایشان در تفسیر المیزان در این بحث از خود نشان دادند و ذوات و اعیان ثابته را رد کردند و تفاوت افراد را در همین امور مادی و محیط زیست و جغرافیا خلاصه نمودند.

جایگاه اعیان ثابته در نظریّه صدرالدین قونوی

پرونده بحث را صدرالدین قونوی در رساله نصوص جور دیگری بسته. نه اینکه آنچه را که علامه می‌فرمایید نادیده گرفته باشد، بلکه آن را آورده و تحت عنوان کیفیت مزاجی و تأثیر آن در تنوع استعدادها پرورانده و به خوبی از عهده‌اش برآمده است. منتها در کنار این امر، عین ثابت و ذات را در قله قرار داده و در رتبه بعد، بقیه مراحل مادون را هم که در راستای آن رقم می‌خورد، ذکر کرده است؛ مثلاً در مفتاح‌الغیب ـ که متن مصباح‌الانس است ـ آن‌طور که یادم است وقتی راجع به انسان کامل صحبت می‌فرماید می‌گوید: انسان کامل که می‌خواهد با این خصوصیات در عرصه عالم ماده به ظهور برسد، حتی آن گیاهی که پدر و مادر انسان کامل می‌خورند و می‌خواهد منجر به تکون نطفه انسان کامل شود حساب دارد. آن حیوانی که از گوشتش ارتزاق می‌شود تا نطفه انسان کامل بر اساس آن رقم بخورد حساب دارد و ما در درس‌ها عرض کرده‌ایم این فرمایشی که در زیارت وارث است و نسبت به ارحام مطهره و اصلاب شامخهٔ حسین بن علی 8 می‌فرماید: طابت و طهرت. این اصلاب و ارحام را نباید به همین صلب و رحم متعارف محدود کرد. بلکه باید گفت که یکی از مصادیقش همین صلب و رحم متعارف است. خود زمین هم به یک معنا می‌شود صلب و رحم. بالاخره در این

رحم هم می‌خواهد یک گیاهی پرورش پیدا کند که از اینجا انسان کامل به عرصه برسد و بدن و جنبه عنصری انسان کامل رقم بخورد. پس همه اینها حساب و کتاب دارند. لکن اصل داستان همان عین ثابت و ذات و حقیقت انسان است که می‌خواهد طی مراحلی پیاده شود و مقدمات به وجود آمدن انسان کامل رقم بخورد. تأثیر کیفیت مزاجی سر جایش محفوظ است؛ چه مزاج روحانی و چه مزاج جسمانی. این دو با همدیگر و در کنار هم تأثیرگذارند و در قله آن، ذات و حقیقت و عین ثابت است که تعیین‌کننده تعیّنات روحی است.

ما توقعمان از جناب علامه طباطبایی که ادامه این بزرگواران است این است که در این زمینه، همین‌طور قدم برداشته باشند و مشی کرده باشند. ولی در تفسیر المیزان این‌طور نیست. همچنین در بدایه و نهایه هم چنین چیزی مطرح نیست. بلکه از آن استشمام می‌شود که ایشان منکر است و اعیان ثابته را قبول ندارد. اما در گوشه و کنار آثار دیگرشان فرمایشاتی مطرح شده که می‌شود از آنها استنباط کرد که ایشان اعیان ثابته را پذیرفته و قبول دارد.

مستنداتی از آثار علامه در تأیید نظریّه اعیان ثابته

یکی از کتاب‌هایی که من اخیراً به آن دسترسی پیدا کردم و یکی از دوستان آن را آورد و به من نشان داد و من هم تورقی کردم، یکی از جاهایی که جلب توجه کرد همین بود. این کتاب تحت عنوان پرسش و پاسخ‌هایی از محضر علامه طباطبایی جمع‌آوری شده است. یکی از سؤالات همین اختلاف نفوس و استعدادها و اختلاف ذوات است که از ایشان پرسیده‌اند. ایشان هم طبق مبنا جواب می‌دهد و می‌فرماید: هر چیزی خودش، خودش است. مجعول هم نیست و نفس‌الامرش همان است که هست. ذاتش همان است که هست. من‌الازل همین است و الی‌الابد هم همین است. منتها با توجه به شرایط بارور می‌شود و یک سری اوصاف و خصوصیات را به خودش می‌گیرد. پس خلاصه عین ثابت ذات و غیر قابل

اغماض است. بلکه اصل است و معنای قابلیت و لیاقت هم همین است. من عین عبارت ایشان را نیاورده‌ام. بلکه آنچه از فرمایشاتشان استفاده کردم این است که ایشان آنجا طبق مبنا حرف زده و درست جواب داده‌اند و معلوم می‌شود که عین ثابت را پذیرفته و قبول دارند و فقط قضیه جغرافیا و محیط جغرافیایی و این شرایط مادی و صوری ملاک نیست؛ اگر چه دخیل است، اما ملاک اصلی اینها نیست. اگر اینها دخیل‌اند در راستای آن عین ثابت دخیل‌اند و اینها همه به آن صورت و در آن راستا رقم می‌خورند. البته اختیار و قدرت و اراده هم مطرح است که دیگر نمی‌خواهیم این مباحث را خیلی باز کنیم و ان قلت و قلت داشته باشیم و اشکال‌ها را مطرح کنیم و جواب بدهیم. یقیناً در جای خود به آنها هم خواهیم پرداخت، ولی فعلاً به آنها کار نداریم.

از جمله مواردی که ایشان طوری فرمایش فرموده‌اند که معلوم می‌شود ایشان اعیان ثابته را پذیرفته‌اند، رسائل توحیدیه است. ایشان به مناسبتی در این رساله متعرض دو روایت می‌شوند و می‌فرمایند:

«و فی التوحید مسنداً عن عمار بن عمرو نَصیبی یا نُصَیبی، قال سئلت جعفر ابن محمد عن التوحید، فقال واحد صمد ازلی صمدی، لا ظلّ له یسمکه».

تا اینجا محل بحث نیست. از اینجا به بعد مورد نظر است که می‌فرماید: «و هو یمسک الاشیاء بأظلتها».

او اشیاء را با ظلال و سایه‌هایشان نگه داشته. بعد جناب علامه ذیل این عبارت می‌فرماید: «والاخذ بالاظلّه هو تقویم الحق عزّوجلّ اسمه الاشیاء بالماهیات و التعینات و بعبارة أخری ظهور الحق سبحانه في المظاهر، بالتعینات الما هویّه». اینها درست مناسب با فضای اعیان ثابته و ماهیاتی است که عبارةٌ اخری از اعیان ثابته است. لکن ماهیت، اصطلاح فلسفی است و اعیان ثابته اصطلاح عرفانی است. صریح فرمایش جناب صدرالدین قونوی در رساله نصوص این است که می‌فرماید آنچه را که ما در عرفان می‌گوییم «اعیان ثابته»، در فضای فلسفه می‌گویند «ماهیت و ماهیت

فلسفی» که همان عین ثابت عرفانی است. پس عین ثابته همان ماهیت یا تعینات ماهوی است و آموزه عرفان این است که اشیاء عالم ماده و اعیان خارجی ظل و سایه اعیان ثابته‌اند و اعیان ثابته اصل و اعیان خارجیه فرع است و خداوند به وسیله اصل، فرع را گرفته و حفظ کرده است و شاید عبارت «بیده ملکوت کل شيء» هم به همین معنا تفسیر شود. موجودات خارجی عالم ماده ملک‌اند و ملکوت اینها که مرتبه بالاتر آن است در دست خداست. در روایت مزبور دارد که «يمسك الاشياء باظلتها و اظلّه». یعنی ملکوت اشیاء و همین چیزی که جناب علّامه تعبیر کرده‌اند به تعینات ماهوی یا تعینات و یا ماهیات. هر سه را آورده: بالماهیات و التعینات. به عبارت دیگر، ظهور الحق سبحانه فی المظاهر بالتعینات الماهوی. اینها تأیید اعیان ثابته است و از این تعابیر معلوم می‌شود که ایشان اعیان ثابته را قبول دارد.

باز ایشان در همین رساله توحیدیه می‌فرماید: «و قد ورد تفسير الظل في بعض اخبار الطينة ففي خبر عبدالله بن محمد جعفي و عقبه المروى في تفسيري علی ابن ابراهيم و العياشي عن ابي جعفر 7 . این‌طور آمده: ثمّ بعثم؛ یعنی خلق را. بعثهم فی الظلال؛ یعنی آنها را در سایه‌ها مبعوث ساخت. قلت و ایّ شيء الظلال؛ پرسیدم مراد از سایه‌ها چیست و کدام است؟ حضرت می‌فرمایند: «الم تر الی ظلّك في الشمس؟ شيء و ليس بشيء». ـ این تعبیر خیلی شیرین است ـ آن را در شعاع خورشید ببین و آن را مورد دقت قرار بده. خواهی دید که سایه چیزی هست و چیزی نیست. به اعتباری، چیزی و به اعتبار دیگر، چیزی نیست. بعد علامه در ادامه می‌فرماید: و هذا هو الماهيات؛ یعنی ظلال ماهیات‌اند. بعد می‌فرمایند: او الوجودات المستعارة بالعرض؛ ماهیات نزدیک به اعیان ثابته است و موجودات مستعاره بالعرض هم تعینات ماهوی موجود در موطن خارج است و چه ما به ماهیات و اعیان ثابته تمرکز کنیم و چه به اشیاء خارجی، درست است که بگوییم: «شيء و ليس بشيء». چه کسی منکر این تعینات ماهوی موجود است. اما در عین حال وقتی که در برابر

حق‌تعالی قرار می‌گیرند چیزی نیستند؛ چون سایه در برابر نور و خروشید چیزی نیست. خورشید نتابیده و با مانعی مواجه شده و شده سایه. اگر در همه موارد موانع بود و خورشید هیچ نمی‌تابید، ظلمت حاکم بود و اگر هیچ مانعی در کار نبود و فقط تابش بود، نور محض بود. حالا که ماهیات و تعینات ماهوی و اعیان ثابته در کار است، با توجه به اینها تکثر و کثرات خلقی در دو مرحله علمی و عینی رقم می‌خورد و این سخنان کاملاً فرمایش اهل معرفت را تأیید می‌کند.

پس گرچه علامه طباطبایی در برخی از آثار خودشان طوری سخن فرموده‌اند که به نظر می‌رسد ایشان به اعیان ثابته عرفانی اعتقاد ندارد، اما با توجه به این مواردی که عرض شد، می‌توان گفت که ایشان اعیان ثابته را قبول دارد. اکنون باید ببینیم چرا ایشان آنجا آن‌طور عمل کرده و اینجا این‌طور. در جواب باید گفت که شاکله وجودی ایشان این‌طور بوده که مطالب را بر حسب نیاز و درک طرف مقابل و مخاطب مطرح می‌فرموده‌اند. آن بزرگوار در حقیقت به این فرمایش پیامبر اکرم 9 که فرمودند «انّا معاشر الانبیاء اُمرنا ان نکلّم الناس علی قدر عقولهم» یا به فرموده امام صادق 7 که نسبت به رسول خدا 9 فرمود «ماکلّم رسول الله الناس علی قدر عقله قطّ؟» عمل می‌کرده است. رسول خدا 9 هیچ‌گاه به اندازه عقل و فهم خودش سخن نگفت و هر چه گفت بر اساس فهم مخاطب بود. جناب علامه واقعاً مظهر عمل به این فرمایش بود. واقعاً حکیم بود و حقیقتاً انسانی دلسوز بود و می‌خواست در طرف مقابل ایجاد رشد کند. ایجاد رشد در جایی است که تحمل باشد، استعداد باشد و مطالب هدر نرود. لذا باید در برخی از جاها که پذیرش وجود دارد بگوید و در جاهایی هم که پذیرش نیست نگوید. خداوند ایشان را غریق رحمت بفرماید و با انبیاءو اولیاء محشور کند. ان‌شاءالله.

بحث و بررسی

آقای امینی‌نژاد: خیلی تشکر می‌کنیم از حضرت استاد آقای رمضانی که لطف

کردند و افاضه بحث کردند راجع به اعیان ثابته و فرمودند کـه از بحـث‌هـای مهـم عرفانی هست. از نگاه علامه طباطبایی هم فرمایشاتی را ارائه فرمودند؛ چون اغلب نوبت به من نمی‌رسد. اجازه می‌خواهم یکی دو نکته عرض کنم. یک نکتـه اینکـه علامه طباطبایی هم در بدایه و هم در نهایه، در بحث علم الهی صریحاً نظریه اعیـان ثابت را رد کرده‌اند و آنجا اسم برده‌اند و غیر از آن بحث (غیر از بحث علم الهـی) که فرمودید، این دیدگاه را آورده و فرمودند که بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ما نمی‌توانیم تقرری برای ماهیت قائل شویم بدون وجود خـاص خـودش. حالا این بحث آنجا هست. این یک نکته.

راجع به بحث نفس‌الامر هم به نظر می‌رسد که علامه در بدایه و نهایه به عنـوان بحث مطابق گزاره‌ها مطرح می‌کنند. حال با گزاره‌هایی که داریم، می‌خواهیم ببینـیم مطابق با واقع است یا نه. آنجا بحث ثبوت اعم را مطـرح کـرده اسـت کـه اعـم از وجود حقیقی و مجازی و این فضاهاست که هم ماهیت و هم مشابه ماهیت وجود اینها را بگیرد. ولی در نگاهی که افرادی مثل خواجه نصیر یا دیگران یا عرفا دارند، نفس‌الامر بیشتر نفس‌الامر اشیاء است که اشیاء چـرا ایـن سـبکی شـده‌انـد و ایـن کثرات را گرفته‌اند. در واقع ریشه تکوینی اشیاء را دنبال می‌کنند. بحث نفس‌الامـر، گرچه آنجا هم مد نظر است، لیکن اگر کسی به عقل اول، عقل فعال ـ با بیانی کـه خواجه نصیر دارد ـ و یا عقل‌های بالاتر یا به علم الهی دست پیدا کند، طبیعتاً آنجا برای تطبیق گزاره‌ها، معیار خیلی عالی‌ای است. ولـی بیشـتر مـد نظـر نفـس‌الامـر وجودی اشیاء است. یعنی می‌خواهم بگویم شاید نتوانیم مـا دیـدگاهی کـه علامـه طباطبایی در بحث نفس‌الامر داده است را به معنای نفسی و انکـار نظریـات اعیـان ثابته تلقی بکنیم. آن یک فضای خاص خودش را می‌تواند داشته باشد. یک چیـزی بود که خواستم خدمتتان عرض کنم. از اساتید معظم استفاده می‌کنیم.

آقای زمانی قمشه‌ای: بسم الله الرحمن الـرحیم. تشکر می‌شود از آقـای رمضـانی

که زحمت کشیدند. چند تا نکته به نظرم آمد [که بیان کنم]. یکی در همین آیه (ثُمّ دَنَا فَتَدَلیَ * فَکاَنَ قَابَ قَوْسَینْ ِأَوْ أَدْنی) است. سیاق ظاهری آیه مقام واحدیت است نه مقام احدیت. دنی و تدلی و این‌ها. ظاهر کار این است. اما آن لبخندی که علامه زدند، شاید باز راجع باشد به تفسیر همین آیات در سوره اسراء که می‌فرماید: (سُبْحَانَ الّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ لَیلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الأَقْصَی الّذِی بَارَکْنَا حَوْلَهُ لِنُرِیهُ مِنْ آیاتِنَا). آنجا علامه خیلی مفصل‌تر صحبت کردند و با یک نحوه ظریفی در این مسئله به خودشان گفته‌اند که مقام را به مقام ملکوتی بردند آنجا. به یک نحوه‌ای باید شما با ملکوت و عالم و اینها آشنا باشید که پیغمبر اکرم 9 آنجا با خدا چه گفت. گویی داشتند آیات آخر سوره بقره را مشافهتاً می‌شنیدند یا صدا هم صدای امیرالمؤمنین 7 بود. اینها معلوم می‌شود مقام در مقام تجلی و جلوه و مجلی و اینها باز عالم واحدیت می‌شود. البته ما روح عالم واحدیت را بگوییم با احدیت می‌سازد، ولی ظاهر قضایا عالم واحدیت است.

این یک نکته‌ای که شما بالاتر بردید و این ظاهراً به نظر می‌آید که نباید در همان عالم ملکوت و عالم احدیت باشد، بلکه در عالم واحدیت باشد با این دلایل. یکی اینکه شاید این لبخند هم که علامه زدند، به خاطر این است که حرفهایشان را این طرف زدند. یعنی در سوره اسراء علامه خیلی قشنگ پیش آمدند و آن هم با یک ظرافتی که اهل آن متوجه شوند. یک وقت یک رساله‌ای هم علیه ایشان نوشتند و گفتند که ایشان ـ مثلاً ـ معراج جسمانی را منکر شده است. خلاصه آن مفصل است و کار به آنجا نداشته باشیم. بله. ظاهراً ما با توجه به آیه اول سوره اسراء شاید بتوانیم مبنای علامه را از اینجا استخراج کنیم.

آقای رمضانی: علیکم بالمتون لا بالاحواشی. شما اصل اعیان ثابته را بفرمایید.

آقای زمانی قمشه‌ای: شما حاشیه زدید. خب این هم حاشیه.

آقای رمضانی: نه، اتفاقاً آن حاشیه نبود، بیان مبنای علامه بود.

آقای زمانی قمشه‌ای: چون مقام احدیت نبود. یک مقام بود. بله، می‌شود ربطش بدهیم. ولی این کارهایی که صورت گرفت، گفتند که چه صدایی شنیدید؟ گفته شد صدای علی بن ابی‌طالب. معلوم می‌شود که... .

آقای رمضانی: اما اعیان ثابته نشد.

آقای زمانی قمشه‌ای: عرض بشود در رابطه با آیه (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) نکته اینکه واقعاً قرآن این‌طور است که به افراد ناجور می‌رسد مظل است. به قول شاعر والا مقام شیخ بهایی که می‌گوید:

من نمی‌گویم که آن عالی‌جناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب
مثنوی اوست چون قرآن مدل هادی بعضی و بعضی را مضل

آن هم باز به قوابل برمی‌گردد و ـ عرض شود ـ قوابل را جناب آقای طباطبایی اگر آوردند در عالم طبیعت، شما یک قدم بگذارید جلوتر. با حرف فخر رازی که آنجا را بخواهد عالم احدیت برساند، اینجا را هم شما ببرید کمی بالاتر. اشکالی ندارد.

آقای رمضانی: ما حرفی نداریم، علامه نمی‌پذیرد. بحث سر علامه است.

آقای زمانی قمشه‌ای: با توجیهات که می‌توانید درست کنید. آنجا را هم درست کنید و علامه منکر نیست. حالا در عالم طبیعت پیاده کرده‌اند، ولی ایشان همه وقت ـ بلدید که ـ عالم ملکوت را علت می‌دانند بر عالم ملک. علت هم همه وقت با علت خودش حاضر و ناظر است.

آقای طباطبایی: بسم الله الرحمن الرحیم. استفاده کردیم از فرمایش استاد. بنده یک سؤال کوچک دارم. با توجه به بحثی که آقای امینی‌نژاد فرمودند و این جمله‌ای که حضرت‌عالی از بدایه نقل به مضمون کردید، عبارتش این است: «الثبوت النفس الامري اعم مطلقا». این عبارت بدایه است در رابطه با نفس‌الامر. حالا عرض من این است که با توجه به فرمایش جناب‌عالی که در رابطه با عیان ثابته فرمودید، از منظر بحث‌های عرفانی این کاملاً متقن و جای بحث و حدیث نیست؟ اما از نظر بحث فلسفی که

بالاخره آن‌طور که استاد امینی‌نژاد هم فرمودند در بدایه و نهایه این را صراحتاً نقد و رد کردند، آیا این به مبنا برنمی‌گردد؟ آیا ما باید مبنای ایشان در فلسفه را قبول کنیم و یا مبنای ایشان در عرفان را قبول کنیم؟ آیا اینها به هم ربط دارند یا ربط ندارند؟ اینکه حضرت‌عالی فرمودید که ایشان بالاخره شرایط را می‌سنجیدند و خیلی از بحث‌ها را لحاظ خیلی از مباحث مطرح نمی‌کردند، مثل همان اشکالی که به محدث صدوق هست که ایشان در روایات بعضی جاها را نقل نکردند و برخی جاها را به‌خاطر شرایط بحث نکردند، اینجا هم همان‌طور است؟ مستمعین این جلسه فقط ما نیستیم. بلکه افراد دیگری هم ممکن است حتماً از این مباحث استفاده کنند. حتماً افرادی هستند که بحث‌ها را دنبال کنند و آنها بالاخره درکشان بالاتر از افرادی است که شاید مناسب ندیدند. آیا به نظر حضرت‌عالی این بحث نیاز به این نداشت که حتماً علامه این را در جای دیگری به‌صورت رساله یا جایی مستوفایی بحث کند تا این شائبه پیش نیاید؟

آقای طاهری: بسم الله الرحمن الرحیم. تشکر می‌کنیم، بحث بسیار ارزشمندی است. البته مستحضر هستید که عالم اعیان ثابته از جهت تبیین نظری یکی از معظلات عرفان است؛ تا حدی که ملاصدرا ظاهراً در جلد ٦ اسفار دو بار تصریح می‌کنند که این به‌لحاظ ظاهر عبارت، همان سخن معتزله است و بنده هم خیلی دنبال کردم که ببینم این عالم اعیان ثابته موجود است یا موجود نیست. حالا از تعبیری که درباره ظل بردید، من این‌طور استفاده کردیم که مفهوم ظل که در عرفان بسیار از جهت دلالت ره‌گشاست، شاید راهنما شده باشد به عالم اعیان ثابته. این عالم ثابته ـ که ملاصدرا هم آنجا تصریح می‌کند که من به‌خاطر حرمتی که برای عرفا و صوفیه قائل هستم اینها را ناچارم به‌خاطر حرف‌های عمیقی که زده‌اند حمل بر صحت بکنم ـ تبیین درست فلسفی واقعی‌اش ارائه نشده. من خیلی هم دنبال کردم. آن‌وقت بسیاری از حلقه‌های رابطه مرتبه و احدیت با مادون است؛ یعنی عالم خارج ـ به تعبیر عرفا که از عالم عقل شروع می‌شود ـ و بعد عالم

طبیعت و حضرت علمیه با آن همه تأثیر فوق العاده مهم و مرکزیت مهم آن در عرفان. این اقتضا می‌کرد که علامه با آن عظمتی که داشت، به‌هرحال در این‌باره به طور مستقل بپردازند. من دو احتمال را درباره ایشان دارم. یکی اینکه نظر ایشان فرق کرده باشد. یعنی آن زمانی که بدایه و نهایه را نوشتند و یک نظری داشتند و بعد آمدند رساله توحیدی را نوشتند و نظر دیگری داشتند، اولی مقدم است. به هرحال این اخلاف نظر بین متفکران بوده است. احتمال دیگری که هست خود علامه و ـ ببینید ـ کشف عارف است. آن کشف عارف است و شهود عارف است که برای خودش معتبر است. اما تبیین و استدلالی کردن این کشف برای تأنیس دیگران که علاقه‌مند به عرفان هستند و می‌خواهند از عرفان سر در بیاورند، یک بحث دیگری است. به نظر می‌رسد این عدم تبیین و تعین عالم اعیان ثابته با همین اهمیتی که دارد، در وجود شخص ایشان خیلی روشن و شفاف نشده است و ایشان که انسان وارسته و محتاطی است تا حرفی که خیلی مسجل نشده باشد، مسجل و صریح بیان نکند، احتمال دارد که این از این بابت باشد.

آقای خزائلی: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. از بیانات استاد رمضانی استفاده کردیم. چند نکته بنده عرض می‌کنم. یکی اینکه آیا «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه» می‌تواند معیدی باشد برای اثبات اعیان ثابته یا نمی‌تواند؟ نکته دوم اینکه اگر ما اعیان ثابته را بپذیریم، با جبر چه کنیم؟ یعنی آیا پذیرش اعیان ثابته مستلزم جبر می‌شود یا نه. حالا پذیرش اعیان ثابته از آن طرف مثل افلاطونیه را هم عده‌ای قائلند و ملاصدرا قبول می‌کند و علامه رد می‌کند، این باز فرق دقیقش تا حدی معلوم است. یعنی اینکه خلط نشود فرق دقیق مثل افلاطونیه با اعیان ثابته. اگر پذیرفتیم مثل افلاطونیه را و از طرف دیگر اعیان ثابته را هم پذیرفتیم، اینها دو چیز می‌شود یا یک چیز؟ یکی هم راجع به آیه شریفه (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ)[1] که فرمودید. حالا

۱. اسراء (۱۷)، ۸۲.

علامه اینجا حرف فخر را رد می‌کند؛ چون این آیه در مقام بیان تشریعی است و اصلاً با تکوین کار ندارد. آیه کریمه می‌گوید این قرآن وضعیتش این‌جور است که «آن که قابلیت دارد هدایت می‌شود و آن که قابلیت ندارد دچار ضلالت و خسران می‌شود» و این را دیگر نبرده سراغ اعیان ثابته. حقش هم همین است؛ چون ربطی به تکوین ندارد که اعیان ثابته مربوط به عالم تکوین شود. این آیه در صدد مطلبی است در مقام تشریع و این هم که فرمودید «کلم الناس علی قدر عقولهم» توجیه خوبی‌ست. ولی حالا کمی هم بعید به نظر می‌رسد که اگر واقعاً عقیده کسی یک عقیده صحیح باشد و به یک چیزی معتقد باشد، در حد فهم عرف باید مطلب آن را اراده و افاده کند. اینکه بگوییم «علی قدر عقولهم»، آن‌وقت این سببِ یک تفاوت‌هایی در کلام طرف ممکن است بشود.

آقای یزدان‌پناه: بسم الله الرحمن الرحیم. استفاده کردیم از حضرت استاد رمضانی. یکی دو نکته عرض کنم. چون در تنزیلات (یعنی در محاکمات)، آنجا بالاخره دیدگاه خودش را به شکل عرفانی مطرح کرده و تحلیل خودش از وحدت شخصی، از اسماء و از نفس رحمانی مطرح کرده است، آنجا بحث اعیان ثابته را دارند. یک تقریری هم دارند. من به نظرم آن می‌تواند خیلی کمک بکند.

آقای رمضانی: مؤید هستند دیگر.

آقای یزدان‌پناه: یک سبک خاصی گفتند. یک جوری که می‌خواهد قبول کند و تقریر و تحلیلی و تبیین خاصی است. اصلاً دستگاه هستی‌شناختی عرفانی علامه طباطبایی را باید آنجا پیدا کرد. آنجا دارد؛ مخصوصاً تزییل دوم. آنچه در ذهنم هست، آنجا دارد. یکی هم در بحث «علم آدم الاسماء کلها» است که ایشان یک تحلیل کرده است. کسانی هستند که معمولاً با بحث‌هایشان آشنا نیستند و نمی‌دانند دارد چه می‌کند. هم در بحث روایت ذیل همین آیه و هم در خود آیه کاری کرده‌اند و گفته‌اند اسماء یا اعیان ثابته. من می‌گویم اسم آن را هم نگذاشتند اعیان ثابته. ولی یک تعبیری کرده که به وزان همان تعبیری است که ابن عربی هم به‌کار

برده است. فکر می‌کنم آن خیلی کمک می‌کند. بعد آنجا از این آیه (وَإِنْ مِنْ شَیءٍ إِلا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)[1] هم خیلی استفاده می‌کند که همه اشیاء در خزانه‌های الهی است. بعد می‌گوید آن آخرین خزانه است. بعد تصریح هم می‌کند که غیب سماوات و ارض و آن هم بالاتر از عقول و مفارقات است. یعنی یک جوری توضیح می‌دهد که می‌شود صقع ربوبی.

آقای رمضانی: صقع ذاتی.

آقای یزدان‌پناه: آنجا را توضیح می‌دهد و بعد با این طرح می‌گوید آنجا هم یا اسماء است یا اعیان ثابته. یک توضیحی هم می‌دهد؛ چون آیه دوگانه است. آیه یکی اسماء را گفته و یکی هم گفته «انبئهم باسمائهم». این باعث شده که این دوگانگی را علامه این‌طور توضیح دهد. به نظرم آنجا بحث اسماء و اعیان ثابته را و حتی جایگاه اعیان ثابته را که بالاتر از عالم عقل است آورده و اینها همه در آن آمده است. در بحث روایی، از امام صادق 7 آورده که نوعاً بحث از اعیان و صحبت از اشیاء است. آنجا هم همین کار را کرده است به نظرم. بعد یک جوری می‌گوید این دو به هم برمی‌گردد واین دو منافی هم نیستند و اگر من تحلیل به اسماء می‌کنم یا اعیان، منافی هم نیستند و به هم برمی‌گردند. فکر می‌کنم آن هم می‌تواند خیلی کمک بکند. به نظرم (وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) را که ایشان فرمود، به‌اضافه این بحثی که آنجا دارد، کمک بکند برای تحلیلی که ایشان دارد از اسماء و اعیان ثابته که خودش را نشان بدهد.

آقای شهسواری: بسم الله الرحمن الرحیم. عرض کنم درباره نهایه ـ البته نمی‌دانم در حد اینکه می‌شود از این استفاده کرد یا نه ـ ایشان در بحث تشکیک وجود، یعنی وجود مشکک، ابتدا تقسیم می‌کند و کثراتی که داریم به دو قسمت تقسیم می‌شود. بعد تقسیم اولش را به کثرات ماهوی ارجاع می‌دهد و در واقع می‌گوید

۱. حجر (۱۵)، ۲۱.

این کثرات ماهوی است. آنجا یک عبارتی دارد که در واقع این کثرات را دارد به ماهیت نسبت می‌دهد. حال آیا می‌شود از آن ـ در واقع خصوصیاتی که برای آن تکثر و کثرت است ـ استفاده کرد؟ یک نکته دیگر در بحث ماهیت و تحلیلی است که ایشان از ماهیت مرحله پنجم، آن خصوصیاتی که ایشان برای ماهیت دارد می‌گوید آیا آنجا هم می‌شود؟ برای ظهورشان و بروزشان چه می‌کند؟ ولی این دو نکته و نکته سوم هم که فکر می‌کنم آن «کلّم الناس علی قدر عقولهم» شاید از این باب باشد که فردی می‌پرسد؛ چون مخاطب شخصی است و خیلی راحت‌تر می‌تواند حرفش را بزند. ولی در تفسیر و اینها همه می‌بینند شاید احتیاطاتی است که ایشان دارد. البته شاید.

آقای واحد جوان: بسم الله الرحمن الرحیم. من یک نکته‌ای را به عنوان پرسش مطرح می‌کنم که حضرت‌عالی اقتضای کتوم بودن علامه را فرمودید که این‌گونه سخن گفتن و این‌گونه طرح مسئله کردن است. شاید پرسش این است که آیا لزوماً این‌گونه است؟ چون کتوم بودن چه‌بسا با رد، نفی و انکار سازگار نباشد. اگر عالمی مسئله‌ای را بپذیرد، یا باید طرح نکند و یا از خیلی طرح عمیقش رد شود، ولی انکار و رد هم نکند. در بدایه و نهایه همین قضیه اعیان ثابته و در بحث علم الهی و آنها هم مطرح شده که ایشان رد کردند. حالا یا احتمال دارد که کتوم بوده‌اند و مراعات کرده‌اند و یا احتمال دارد که مردد بوده‌اند ـ که گاهی تردید در عالم هم اتفاق می‌افتد ـ و یا احتمال دارد که دیدگاهشان عوض شده است. حالا یا از آن طرف به این طرف یا از این طرف به آن طرف. احتمال قوی‌تر هم این است که علامه هر بحثی را در جای خودش مطرح می‌کردند. یعنی اگر بحث فلسفی بوده، سعی می‌کردند با بحث‌های فلسفی و مبانی فلسفی بیان کنند و اگر بحث عرفانی بود، با مبانی و مطالب و اصول عرفانی این را بیاورند و مطرح کنند. همچنین احتمال دارد که طبق همان کتوم بودن، هر چیزی را در جای خودش مطرح می‌کردند. لذا بدایه و نهایه کتاب آموزشی بوده و علامه اصلاً قرار نبوده که

در بدایه و نهایه دیدگاه خودشان را [اثبات کنند]. یعنی بعضی وقت‌ها مطرح می‌کند، بعضی وقت‌ها متمایل می‌شوند به دیدگاه خودشان و بعضی وقت‌ها هم اصلاً دیدگاه خودشان را مطرح نمی‌کنند، بلکه می‌خواهد بگوید بر اساس مبانی، فلاسفه این‌گونه گفته‌اند یا این‌گونه می‌شود رد کرد و نفی کرد.

آقای امینی‌نژاد: آقای رمضانی در خدمتتان هستیم.

آقای رمضانی: از همه عزیزان تشکر می‌کنم که به عرایض این ناچیز عنایت فرمودند. نسبت به فرمایشاتی که این عزیزان فرمودند، من به ترتیب از جناب آقای امینی‌نژاد شروع می‌کنم. من که بحث را به نفس‌الامر مرتبط کردم، به خاطر این است که خود آقایان اهل معرفت اعیان ثابته را با نفس‌الامر مرتبط دانستند. لذا من این دو را به هم مرتبط کردم؛ وگرنه ممکن است جناب علامه اصلاً اینها را تفکیک کرده باشد و در عرفان، نفس‌الامر را به یک معنا و اعیان ثابته را به معنای دیگری ارتباط داده باشد. ولی آقایان عرفا این دو را با هم مرتبط دانسته‌اند. برگردیم به فرمایش آقای واحد جوان و شاید ما هم همین را بپذیریم و بگوییم: از منظر علامه مقتضای فضای فلسفه با مقتضای فضای عرفان مغایر است. بر خلاف جناب آخوند، ملاصدرا ـ که اینها را در هم آمیخته و یک کاسه کرده است و در همان فرمایشاتی که در جلد ٦ نسبت به علم باری تعالی دارد ـ خیلی سعی می‌کند که صور مرتسمه مشاء را با ثابتات ازلیه معتزله و مثل افلاطونی و اعیان ثابته عرفانی آشتی دهد. ایشان خیلی زیبا فرمایشات اینها را آورده و می‌گوید: در اینجا چهار اصطلاح است و همه به یک حقیقت اشاره دارد؛ اشراقیون می‌فرمایند مثل افلاطونی، مشاء می‌گوید صور مرتسمه، عرفا می‌گویند اعیان ثابته و معتزله هم می‌گویند ثابتات ازلیه؛ مخصوصاً با توجّه به فرمایشات محی‌الدین عربی که در فتوحات گاهی آنجا که می‌خواهد از اعیان ثابته یاد کند و آن را تأیید کند، در استدلال‌هایش از فرمایشات معتزله که درباره ثابتات ازلیه استدلال کرده‌اند استفاده می‌کند.

آنها به آیه شریفه (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئًا أَنْ يقُولَ لَهُ كُنْ فَيكُونُ)[1] استدلال می‌کنند و ایشان هم به همین دلیل استناد می‌کند و مطرح مـی‌کنـد. آری. شـاید واقـع امـر همین‌طور باشد که علامه طباطبایی برخلاف نظر آخوند که اینها را در هم آمیختـه، اینها را از هم تفکیک کرده و در فضای فلسفی آن فرمایشـات را داشـته و آن‌طـور مشی کرده است و در فضای عرفان این‌طور مشی کرده است و این رویّه بـا همـان کتوم بودن ایشان هم‌نوا و هم‌سمت و سو است. لذا به خود اجازه نمی‌دهـد کـه در فضای فلسفه مطلبی را که در فضای عرفان مطرح هست بیاورد و هکـذا بـالعکس نسبت به اعیان ثابته. همان‌طور که فرمودید، ایشان در بدایـه طـوری صـحبت کـرده است که از آن نفی استفاده می‌شود. نسبت به فرمایش حضرت آقـای خزائلـی کـه فرمودند «علی قدر عقولهم» باید طوری باشد که به نحو تهافت نباشـد. مـن عرضـم این است که گاهی اوقات، مصلحت و حکمت اقتضا می‌کند که شخص حرفـی را اثبات کند و بعد همان را انکار کند؛ مانند داستان امام صادق 7 و ذریـح صـحاربی و عبدالله بن سنان. معنای «ثم لیقضوا تفثهم» که عبـدالله‌بـن‌سـنان از امـام صـادق 7 می‌پرسد کـه مـراد از تفـثهم چیسـت، حضـرت مـی‌فرمایـد: «اخـذ الشـارب و قـص الأظـافیر». یعنی وقتی که حجّاج مناسکشان را تمام کردند، باید شاربشان را بگیرنـد و ناخن‌هایشان را کوتاه کنند. عبدالله‌بن‌سنان به امام مـی‌گویـد: ذریـح صـحاربی از شما معنای دیگری را نقل کرد و گفت: شما فرموده‌اید مراد «لقاءالامام» است. یعنی وقتی که حجاج مناسک را انجام دادند، تمـام حـجّ بـه لقـاء امـام اسـت. حضـرت فرمودند: "هم تو راست می‌گویی و هم ذریح". قرآن ظاهری دارد و باطنی. آنچه با شما گفتم معنای ظاهر قرآن بود و آنچه با ذریح گفتم معنای بـاطن قـرآن اسـت و چه کسی مثل ضریح می‌تواند معنای باطن قرآن را تحمل کند. پـس گـاهی اوقـات می‌شود به‌خاطر اینکه ما طرف را لایق و مستعد نمی‌بینیم، چیزی را نگوییم و حتی

۱. یس (۳٦)، ۸۲.

نفی کنیم و در جای دیگر به‌خاطر درک بالای مخاطب، آن را بگوییم و اثبات کنیم. نمونه‌اش همین بود که خدمتتان تقدیم شد.

آقای امینی‌نژاد: انکار علم غیب مثال بهتری برای فرمایشتان است. امام صادق 7 انکار علم می‌کند و آن روایات هم همین کار را انجام می‌دهد.

آقای رمضانی: بله بله. آن مورد هم هست. جواب دادن متفاوت هم هست و نمونه اثبات و انکار را شما فرمودید. نمونه دیگری را هم از حضرت استاد حسن‌زاده آملی عرض کنم. ایشان نقل می‌فرمودند و من خود مشافهتاً از ایشان شنیدم که می‌فرمودند. روزی ما خدمت حضرت آیت‌الله رفیعی قزوینی که رسیدیم، حضرت امام 1 از محل جلسه حضور خارج شدند. آن‌گاه جناب آقای رفیعی پشت سر امام به من اشاره کرد و فرمود: «اوه هوش را ببین». ایشان این‌گونه از هوش امام و عظمت امام متعجّب بود. من بعداً این قضیه را برای یکی از دوستان نقل کردم. آن شخص هم رفته بود و مشروح قضیه را از حضرت استاد جویا شده بود. ایشان گفت: حضرت استاد قضیه را صریحاً نفی کردند. حالا روی چه جهتی بوده نمی‌دانم. شاید شائبه‌های سیاست و سیاسی بودن قضیه بوده و ایشان دوست نداشتند درباره‌شان همچنین چیزی نقل شده باشد و یا روی جهاتی دیگر صریحاً قضیه را نفی کردند. این نمونه هست. فراوان است نسبت به فرمایشی هم که حضرت آقای قمشه‌ای مطرح کردند؛ یعنی نسبت به «دَنَا فَتَدَلّیٰ». عرضم این است که ببینید ادبیات آیه این‌گونه است. دنی اول است و بعد فتدلی. دنی یعنی نزدیک شد و تدلی یعنی آویزان شد و چسبید. این دو باهم تفاوت می‌کنند. اول آن دنی است و حضرت رسول 9 نزدیک می‌شود؛ مثل براده آهن که به آهن‌ربا نزدیک می‌شود. بعد نزدیک‌تر که شده و می‌چسبد و جذب می‌شود و بعد نتیجه این نزدیک شدن، چسبیدن را به‌صورت «فکان قاب قوسین او أدنی» گزارش می‌کند. فکان قالب قوسین می‌خورد به دنی، و «او ادنی» می‌خورد به تدلی. فرمایش آقایان بسیار متین و زیباست. اگر ما ضمیر فاعلی در دنی و تدلی را به خدا برگردانیم،

اول آن دنی است که می‌خورد به مرتبه واحدیت یا تعین ثانی و دوم آن می‌خورد به مرتبه احدیت و تعین اول. فرمایشات آقایان در این زمینه فراوان است و آقایان در این زمینه داد سخن فراوان داده‌اند. حالا علامه در اینجا صلاح ندانسته است چیزی را بیان کند. این برمی‌گردد به همان رویه و روش ایشان. جناب ملاصدرا هم کاملاً ادبیاتش مؤید معانی یاد شده است. دقت شود، (دَنَا فَتَدَلّیَ) و (بعد) (فَکَانَ قَابَ قَوْسَینِْ أَوْ أَدْنیَ) درست هر دو را تفسیر می‌کند.

آقای زمانی: هر دو در مقام فعل است.

آقای رمضانی: مقام فعل از این طرف بله. از طرف پیغمبر اکرم 9 بله. از این طرف بگویید دَنَا فَتَدَلّیَ، بلی. اما بالاخره ... .

آقای زمانی: لا دلیل به اینکه مقام فعل باشد.

آقای رمضانی: حالا در این زمینه نمی‌خواهیم زیاد وقت عزیزان را بگیریم. فرمایشات آقایان در این زمینه زیاد است و توضیح آن هم سر جایش محفوظ است. حضرت آقای طاهری از دوستان قدیم و صمیمی حقیر است که پس از مدت‌هاست ایشان را زیارت می‌کنم؛ در همین رساله‌ای که من عرض کردم یا در همین جایی که حضرت استاد یزدان‌پناه فرمودند. حضرت علامه نیز بالاخره فرمایش فرمودند. این‌طور نیست که رد شده باشند و چیزی نگفته باشند. گر چه در فضای فلسفی انکار کردند و قبول نکردند، اما در جای خودش بالاخره فرمایش فرمودند.

حالا بنده این دو مورد را یادم بود. حضرت استاد یزدان‌پناه فرمودند در تذییلات هم هست و باید به آنجا مراجعه کرد و دید. فرمایشی که داشتید و فرمودید که این مسئله از معضلات است، جداً همین‌طور است. شما اگر مکاتباتی که بین جناب صدرالدین قونوی و جناب خواجه ردّ و بدل شده است را ببینید، خواهید دید که یکی از جاهایی که میان این دو بزرگوار درگیری ایجاد شده، همین بحث است. صدرالدین قونوی از همین ذوات، نفس‌الامر اشیاء و اعیان ثابته دفاع

می‌کند و جناب خواجه نصیر هم چون در ذهنش ثابتات ازلیه معتزله مردود بوده است و این را همسان با آن می‌دیده، علیه جناب صدرالدین قونوی موضع می‌گیرد و صدرالدین قونوی دو سه باری مطلب را بیان می‌کند و وقتی می‌بیند فایده‌ای ندارد رها می‌کند و ادامه نمی‌دهد؛ چون طرف را در متن و جریان قضیه نمی‌بیند. واقعاً هم جزء دشواری‌های بحث عرفانی است؛ مخصوصاً اگر از بحث اعیان ثابته عبور کنیم و به ذوات ـ که فوق اعیان است و چه‌بسا در مرتبه فوق اسماء است ـ قضیه را مطرح کنیم که خیلی‌ها این‌طور می‌خواهند مطرح کنند و به نظر من هم درست است؛ چون ذوات حتی قبل از اسماء است. ذوات است که اسماء را اسماء می‌کند. خود ذات و حقیقت علم در برابر ذات و حقیقت حیات، منجر به تفاوت حیات و امتیاز حیات از علم می‌شود و امتیاز علم و حیات از قدرت و از اراده و سمع و بصر و بقیه اسماء است. اصلاً ذات و نفس‌الامر حیات تمایز دارد از ذات و نفس‌الامر علم و هکذا سائر صفات و بعد منجر به رقم خوردن صفت علم و صفت قدرت و صفت حیات می‌شود و بعد منجر به اسماء می‌شود و بعد منجر به اعیان ثابته متعارف می‌شود که ذوات می‌افتد حتی قبل از اسماء که آقایان می‌گویند مستجن در غیب ذات. تعبیری که آقایان دارند مناسب با این مرتبه از بحث است که می‌رود به استجنان غیب ذات که اصلاً فرقش با آنچه که معتزله می‌گویند این است که آنها جایگاه ثابتات را مشخص نکرده‌اند. خواسته‌اند در خارج از وجود و نظام، وجود اینها را فهرست کنند. جایش را مشخص نکرده‌اند. عیب کار آنها همین است. ولی در فضای عرفان جایش مشخص است و لذا قابل پذیرش می‌باشد. فرمایش آنها قابل پذیرش نیست، گرچه بر هم نزدیک‌اند. لکن ما این‌طور آن دو کار را جمع می‌کنیم و می‌گوییم که آنها اشکال کارشان این است که جایش را مشخص نکرده‌اند و این از دشواری‌های مباحث و سخت است. لذا اگر بگوییم ٦، ٧ یا ١٠ سال ممارست علمی می‌خواهد تا اینکه انسان بفهمد این ذات چیست، جا دارد. من گاهی اوقات در مقام تسهیل مطلب گفتم شما چطور با ذات خود حق‌تعالی که

اقتضای او وجود است کنار آمده‌اید و می‌گویید چون خود او ذاتش وجود است، جعل نمی‌خواهد؟ حیثیت تعلّلیه و تقیّدیه نمی‌خواهد؟ خودش عین وجود است و صِرف وجود است و به جایی وابسته نیست و به جایی وصل نیست، بلکه به خودش مدیون است. بقیه ذوات هم همین‌طور هستند و هر ذاتی خودش خودش است؛ با این تفاوت که آنها ذاتشان وجود نیست و این ذاتش وجود است. لذا این به جاعلی غیر از خودش نیاز ندارد، ولی آنها به جایی غیر از خودشان، آن هم در وجود نیاز دارند. ولی در ذاتشان به جاعلی غیر از خودشان نیاز ندارند. حرف همان حرف است با این تفاوت و الی آخر.

فهم و هضم این قضایا سال‌های زیادی ـ هفت سال و هشت سال و ده سال با توجه به اختلاف استعدادها و تفاوت ذوات ـ به ممارست نیاز دارد. اتفاقاً خود جناب محی‌الدین در فصوص، یکی از جاهایی را که روی آن مانور می‌دهد، بحث همین است و می‌فرماید اینکه حرف ذات را افراد نمی‌فهمند، به خاطر همین است.

آقای طاهری: شاید وجه اینکه به آن عالم هم بعضی‌ها نمی‌گویند عالم اعیان ثابته، وجهش این باشد.

آقای رمضانی: ممکن است. صاف می‌فرماید که نمی‌شود هر چیزی را به هر کسی گفت. هر کسی ـ همان‌طور که جناب‌عالی می‌فرمایید ـ در جریان قرار بگیرد، این بستگی دارد به قابلیت آن شخص که بتواند در جریان امر قرار بگیرد. خواجه نصیر که خواجه نصیر است، با آن عظمت و نبوغ در برابر قونوی کم می‌آورد. قونوی وقتی که دید خواجه نمی‌فهمد، رهایش می‌کند. بعد فرمودند که آیا اعیان ثابته مستلزم جبر نیست؟ هم نیست و هم هست. به اعتباری نیست. به خاطر اینکه شما اراده دارید و اختیار دارید و بر اساس اختیار باید آنچه را که در درون ذات خودتان هست به فعلیت برسانید. شکی در آن نیست که شما مختارید، منتها اختیارت در همان محدوده ذات خودتان هست. بعضی از امور با توجه به آن ذاتتان برای شما تسهیل شده است و برخی از امور هم برای شما تصعیب شده

است؛ مثلاً کسی است که ذاتاً بخیل است در برابر کسی که ذاتاً جواد است. آن کسی که ذاتاً جواد است، به‌راحتی بذل می‌کند و نمی‌خواهد زور بزند و بر عکس باید خیلی زور بزند که امساک کند؛ چون دلش نمی‌آید. بر عکس، آن کسی که ذاتاً بخیل است و به‌راحتی انفاق نمی‌کند ولی به راحتی امساک می‌کند، طبق ذات خودش امساک می‌کند و نمی‌دهد. اما بر اساس آن تعلیمات و توصیه‌هایی که صورت می‌گیرد به خودش فشار می‌آورد که انفاق کند. تسهیل و تصعیب هست، اما اینکه الجاء باشد که شما مجبور باشید نیست. ذواتِ خاصیت آن این است. البته حرف‌های دیگری هم در این زمینه هست که اجمالاً می‌گویم به اعتباری جبر است و به اعتباری نیست. فرمودید: آن آیه شریفه در فضای تشریع است. نه عزیز من. اصلاً؛ فقط و فقط تکوین است. اگر خیلی تنزل کنیم می‌گوییم: اعم از تکوین و تشریع است؛ چون سخن از پذیرش است، بحث و صحبت از پذیرش، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری است و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری یک امر تکوینی است. هدایتی که صورت می‌گیرد، این در مورد برخی می‌شود شفا و در رابطه با برخی دیگر می‌شود ضرر و زیان. اینها یک امر تکوینی است و کاری با جعل قانون و تشریع ندارد.

آقای خزائلی: نه، آن تکوین به آن معنا که الآن در قرآن نازل شده و در موقعیت‌های مختلف پذیرش شده است (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)[1]، این در سیاق همان است دیگر. یعنی می‌شود تشریع و کار به تکوین ندارد.

آقای رمضانی: نه تشریعی که شما می‌فرمایید.

آقای خزائلی: آیه اصلاً در فضای تکوین نیست.

آقای رمضانی: اولاً، عرض کردم که فقط تکوین است. تکوینی که دارم عرض می‌کنم وجوب نیست، بلکه این است. بالاخره شاکله وجودی این شخص طوری

---

۱. اسراء (۱۷)، ۹.

است که اگر قرآن را به او بدهند پس می‌زند و شاکله وجودی آن شخص طوری است که اگر قرآن را به او بدهند می‌پذیرد و جذب می‌کند. برای این می‌شود شفا و برای دیگری که نمی‌پذیرد می‌شود ضرر. بحث سر این است.

یکی از حضار: قابلش مهمه.

آقای رمضانی: احسنتم، این را داریم می‌گوییم. حضرت استاد یزدان‌پناه هم که فرمایشاتشان قابل استفاده بود و توسعه موارد را فرمودند، خیلی جالب بود. ان شاءالله مراجعه می‌کنیم و بهره خواهیم برد. ظاهراً دیگر نکته‌ای من یادداشت نکردم که عرض کنم. در پایان از همه عزیزان تشکر می‌کنم که بر غنای بحث افزودند.

آقای امینی‌نژاد: خیلی متشکر، لطف فرمودید.

آقای زمانی: در مشهد، وقتی ما در محضر جناب علامه بودیم، آن‌وقت یکی از اساتید دانشگاه کرمان ـ که ظاهراً پروفسوری بود ـ در رابطه با مباهله مطرح کرد که راست است که شما پیشنهاد مباهله به سران ادیان داده‌اید. ایشان گفتند: بله.

آقای رمضانی: شما خودتان حضور داشتید.

آقای زمانی: من هم حضور داشتم. گفتم جای آن در این جلسه است. ولی در فلسفه گفتند بگو. او گفت که اگر می‌آمدند چطور مباهله می‌کردید. ایشان جریان مباهله را به‌راحتی توضیح دادند و تشریح کردند. فقط فرمودند که مباهله حجت زنده است؛ یعنی اثرش فوری است. بعد چون آنجا بودم، یک مقاله نوشتم در این زمینه که چندین سال پیش در یادنامه علامه طباطبایی چاپ شد. حالا این مال هفده هجده سال پیش است. ده یا بیست صفحه است. آن شد که اگر نگاه کنید قدرت نفسانی علامه آنجا معلوم می‌شود که یک آدم بایستد و این‌طور با سران ادیان بگوید همه بیایید، من با شما مباهله می‌کنم.

آقای رمضانی: این قضیه از یقین ایشان و استحکام شخصیتی و آن عقائد محکمشان حکایت می‌کند.

آقای زمانی: قدرت نفسانی ایشان را ببینید چقدر بوده است.

آقای رمضانی: حضرت استاد حسن‌زاده بارها و بارها فرمودند که آقا! ایشان باورش شده بود که خبری هست. با همین تعبیر، باورش شده بود که خبری هست. این از قول ایشان نسبت به علامه خیلی تعریف است و بعد می‌گفتند ماها داریم با لیت و لعلّ دین‌داری می‌کنیم. دلمان هنوز تب‌تب می‌کند، اما علامه باورش شده بود.

آقای زمانی: سال ٥٤ یا ٥٥ بود این جریان.

آقای رمضانی: خداوند ایشان را با انبیاء و اولیاء محشور کند.

نوآوری‌های علامه طباطبایی در باب حرکت

مجمع عالی حکمت اسلامی، شعبه مشهد ـ گروه فلسفه

ارائه بحث: دکتر عباس جوارشکیان

تاریخ ارائه
۱۳۹۷/۰۸/۳۰

جناب آقای دکتر عباس جوارشکیان در سال ۱۳۴۹ در مشهد مقدس متولد شد. بعد از طی دوران تحصیلات متوسطه در رشته ریاضی و فیزیک، برای ادامهٔ تحصیل وارد دانشگاه تهران شد. مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد خود را در رشتهٔ فلسفه و حکمت اسلامی از دانشگاه تهران طی نمود و مقطع دکتری را در رشتهٔ حکمت متعالیه در دانشگاه تربیت مدرس گذراند و در سال ۱۳۷۹ فارغ التحصیل و در دانشگاه فردوسی مشهد فعالیت های علمی خود را پی گرفتند.

از ایشان تا کنون بیش از ۴۵ مقالهٔ علمی پژوهشی و ۱۵ مقالهٔ علمی ترویجی به چاپ رسیده است.

کتاب «امامت سرّ خاتمیت» اثری از دکتر عباس جوارشکیان در حوزهٔ فلسفه دین و کلام اسلامی است. دکتر جوارشکیان عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد می‌باشند و سه دوره مدیریت گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی را به عهده داشته و هم اکنون در رتبهٔ دانشیاری عهده دار تدریس دروسی همچون: اسفار، حکمة الاشراق، شواهد الربوبیةو دیگر متون و دروس حوزهٔ فلسفه و کلام است.

دکتر جوارشکیان از ابتدای راه اندازی شعبه مجمع عالی حکمت اسلامی در مشهد مقدس به عنوان عضو شورای اجرایی همکاری داشته و در حال حاضر معاونت آموزش شعبه مشهد را بر عهده دارند.

بسم الله الرّحمن الرّحیم. و صلّی الله علی محمّد و آله الطّاهرین المعصومین. خداوند را شاکر هستیم که خدمت سروران عزیز رسیدیم و این توفیق فراهم شد کـه در ایـن مکان مقدّس که محلّ تبادل معارف الهی و حقایق مورد نیاز ماست دور هم باشـیم و به یکی دیگر از مباحث معارفی بپردازیم.

جایگاه حرکت در عرصه فلسفه و آثار علامه

همان‌طورکه می‌دانید، بحث حرکت یکـی از مباحـث بسـیار مبنـایی و اساسـی در عرصه فلسفه و علم است. تمامی تغییرات، تحـوّلات و تبـدلاتی کـه در عـالم رخ می‌دهد را تحت عنوان حرکت یاد می‌کنیم. متفکران و اندیشمندان از دیرباز به ایـن مقوله توجه جدی داشتند. از سرآغاز اندیشه فلسفی که در بـود و نبـود حرکـت و تغیّر (صیرورت) بحث شده تاکنون‌که این‌همه نظام‌های فکری و اندیشه‌های بلند و سترگ در عرصه فلسفه پدید آمده است، همـواره حرکـت یکـی از جـدی‌تـرین و محوری‌ترین موضوعات تأمل‌ورزی فیلسوفان بوده است؛ چه در نظام‌هـای بـزرگ افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی و نظام‌هایی که بعدها در جهان اسلام پدید آمد و چه در قرون وسطی در اندیشه غربی‌ها و ادوار جدید و فلسفه‌های متأخر.

از جوانب مختلفی می‌توان به این بحـث پرداخـت. امـا زاویـه ورود مـا تبیـین دیدگاه ویژه جناب علامه طباطبایی است. علی‌رغم برداشـت‌هـای متعـارفی کـه از

باورها و نظریات ایشان وجود دارد، بنده بر این باورم که به بعد نوآورانه علامـه در مباحث قوه و فعل و حرکت و لوازم آن توجه ویژه نشده است. باور بنده این است که اگر دیدگاه خاص علامه واقعاً مورد توجه قرار گیرد، تحولی اساسـی و بنیـادین در بحث حرکت و مقوله تغییـر، صـیرورت و شـدن اتفـاق خواهـد افتـاد. نظریـه ابتکاری علامه طباطبایی که از اتحاد قوه و فعل پرده برمی‌دارد، به نظر می‌سد گـام بلند دیگری در ادامه اندیشه پربار صدرایی در تبیین حقیقت حرکت است. اگر گام نخست صدرا را باور به اتحاد ماده و صورت بدانیم و گام دوم او را باور به اتحـاد و اتصال صور عارض بر ماده (در حرکت جوهری و یا در کون و فسـاد)، سـومین گام که کامل کننده نظریه حرکت در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه است بـاور بـه رابطه اتحادی قوه و فعل می‌باشد که توسط مرحـوم علامـه طباطبـایی ارائـه شـده است؛ گرچه ما در آثار ایشان در خصوص حقیقت و ماهیت قوه و فعل با چنـدین نظر روبه‌رو هستیم؛ نگاه مشائی، نگاه صدرایی و دیدگاهی کـه بـه خـود حضـرت علامه اختصاص دارد که البته این آراء در فرمایشات ایشان جمع نشده است و نیاز به تبیین دارد. مستحضر هستید که مرحوم شهید مطهری مدت‌های مدیدی به جلـد چهارم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم تعلیقه نزدند و جلد پنجم زودتـر از جلـد چهارم چاپ شد. علت این امر آن بود کـه شـهید مطهـری بـه دریـافتی سـازوار و هماهنگ از آراء مرحوم علامه نرسیده بودند. شاهد مطلب این اسـت کـه در پایـان جلد چهار اصول فلسفه و روش رئالیسم با انبوهی از پرسـش‌هـا و تـأملات مرحـوم شهید مطهری روبه‌رو می‌شویم. این امر نشان می‌دهد که پرسش‌های جدی‌ای برای ایشان مطرح بوده و نتوانسته‌اند به یک جمع‌بندی همه‌جانبـه در دیـدگاه‌هـایی کـه علامه مطرح فرموده‌اند برسند.

پرسش: چون صیرورت به معنای سیر کیفی است، محل بحـث مـا حرکـت بـه معنای سیر کمی است یا کیفی؟

دکتر جوارشکیان: قدما که حرکت را در چهار مقوله کم، کیف، أین و وضع فرض می‌کردند، خواه و ناخواه در مقوله کم نیز قائل به حرکت بودند. ولی با نگاه حرکت جوهری مرحوم ملاصدرا لازم می‌آید که حرکت در تمامی مقولات اتفاق بیفتد؛ هر چند ما در ظاهر اشیاء متوجه آن نشویم.

داستان حرکت و خاستگاه باور به قوه و ماده

در ابتدا لازم به نظر می‌رسد به داستان حرکت و چگونگی پیدایش باور به قوه و ماده در اندیشه حکما اشاره‌ای داشته باشیم. یکی از انتقادهای بسیار جدی ارسطو به افلاطون این بود که در نظام افلاطونی توجیه روشنی برای حرکت و صیرورت وجود ندارد. مبادی عالی اشیا و حقایق عالم هستی «مُثُل» هستند. مُثُل یک هویت واحد و ثابت و ازلی و ابدی دارند و اینها اصل‌الاساس عالم هستی هستند. آنچه که در عالم طبیعت می‌یابیم، سایه‌های اینهاست. حرکت را چگونه توجیه کنیم؟ صیرورت از کجا نشئت می‌گیرد؟ در دستگاه افلاطونی توجیه روشنی برای این مطلب نبود.

از دیرباز نیز اشکالات افرادی نظیر «پارمیندس» مطرح بود. او و برخی دیگر از اندیشمندان یونان باستان منکر حرکت، تغییر و اساساً صیرورت بودند. استدلال جناب پارمیندس این بود که هر چیزی که پدید می‌آید، یا باید از هستی پدید آید و یا از نیستی. نه پیدایش هستی از نیستی قابل فرض است و نه پیدایش هستی از هستی؛ زیرا هر هستی‌ای را که فرض کنیم، یا خود شیء است یا غیر آن. پیدایش شیء از خود شیء تحصیل حاصل است و پیدایش شیء از غیر شیء نیز توجیهی ندارد؛ مثلاً نمی‌توان گفت هوا از آتش پدید می‌آید؛ زیرا آتش آتش را اقتضا می‌کند نه هوا را. نمی‌توان گفت یک ذات از ذات دیگری که با او متباین است پدید می‌آید.

بنابراین، تغییر، صیرورت و پیدایش یک امر از هیچ راهی قابل توجیه نیست.

هرچه هست، از ابتدا بوده است و هرچه که نیست، همواره نیست و تغیر و صیرورت توجیه روشنی ندارد.

هنر و نبوغ جناب ارسطو در اینجا خود را نشان داد. ایشان با طرح بحث قوه و ماده این مشکل را حل کرد. ارسطو معتقد بود در ضمن هر شیء، علاوه بر فعلیّت آن شیء (آتش بودن آتش)، چیز دیگری نیز وجود دارد و آن عبارت است از قابلیّت چیزی دیگر شدن (هوا شدن). هوا از آتش پدید نمی‌آید، ولی از قابلیت هوا شدن پدید می‌آید و این قابلیت هوا شدن در ضمن شیء وجود دارد. شیئی که صورت خاصی را به همراه خود دارد، قابلیت دیگری را هم دارد و می‌توان فرض کرد که در آن صورت و قابلیت جدید پدید آمده است.

بنابراین شیء به اعتباری از هستی و به اعتباری از نیستی پدید می‌آید؛ زیرا از یک‌سو قابلیت صورت جدید بهره‌ای از هستی دارد و از سوی دیگر قوه آن در ضمن صورت قبلی وجود دارد نه فعلیت آن. بنابراین علی‌رغم بینونت ماهوی و ذاتی که بین صورت لاحق و صورت سابق وجود دارد، اشکالی ندارد که شیء از صورتی قبل از خود پدید آید.

پس درعین‌حال که چیزی هست، چیزی نیست؛ یعنی خودش هیچ فعلیتی ندارد که بتوان از آن صورتی را انتزاع کرد. فعلیت صورت بعدی نیست، بلکه قوه و قابلیت آن است. از یک حیث، هویت آن با هویت صورت بعدی سنخیّت دارد؛ چون قابلیت همان صورت است. از حیث دیگر، به اعتبار اینکه در ضمن صورت قبلی است ملازم با تباین نمی‌شود؛ زیرا فعلیت ندارد و عدم فعلیت با فعلیت صورت سابق قابل جمع است. دو فعلیت متباین با هم قابل جمع نیستند، اما یک فعلیت با یک قوه متباین با هم قابل جمع هستند. فعلیت آتش با فعلیت آب جمع نمی‌شود و آب آتش را خاموش می‌کند. اما فعلیت آتش با قابلیت آب قابل جمع است و می‌توانند کنار یکدیگر باشند.

بنابراین می‌توان گفت صورت بعدی از دل صورت قبلی در آمده است؛ اما از حیث قابلی آن. صورت قبلی مشتمل بر قابلیت صورت بعدی است. البته نه از حیث فعلیّت خودش، بلکه از حیث قوّه‌ای که در ضمن این فعلیت وجود دارد.

نقش ماده در حرکت

به این ترتیب با ورود مفهوم قوه می‌توان مشکل پارمیندس را حل کرد. اما در اینجا به چیز دیگری هم نیاز داریم و آن عبارت است از محلی برای قوه‌ها. چطور ممکن است قوه شیء دیگر در ضمن فعلیت یک شیء متباین با آن باشد؟ اگر بگوییم عارض بر آن است، این پرسش مطرح می‌شود که چطور یک قوّه بر فعلیتی متباین با خودش عارض شده است؟ درست است که از جهت قوّه بودن با فعلیت مباینِ خود تعارضی ندارد، ولی محل (جایی که قوّه را پذیرفته و قوّه در آن حلول کرده) کجا است؟ به اعتبار تباین ذاتی، قابل فرض نیست که صورت سابق مشتمل و قابل قوّه مباین خود باشد؛ چون اگر رابطه آنها رابطه محل و حال باشد، لازمه آن این است که صفات محل به حال و صفات حال به محل سرایت کند و این با فرض تباین ماهوی صور و قوای آنها سازگار نیست.

به همین دلیل در اینجا به امر دیگری نیاز داریم که محل قوّه‌ها قرار گیرد و درعین‌حال با هیچ‌یک از آنها مباین نباشد. از طرفی هم اگر چیزی بخواهد محل قوّه قرار گیرد و قوّه را بپذیرد، باید خود از سنخ قوّه باشد. هر فعلیت دیگری را فرض کنیم این مشکل پیش خواهد آمد که چطور یک فعلیّت مغایر و مباین محل قوّه مباین با خودش شده است. بنابراین قطعاً باید محلی را فرض کرد که از سنخ قوّه باشد و هیچ تعیّن و تحصل صوری نداشته باشد تا بتواند قوّه را بپذیرد و درعین‌حال صورت را نیز بپذیرد؛ زیرا اگر قوّه و صورت در محل واحد نباشند، وحدت شیء حاصل نمی‌شود. قوّه در محلی مستقل از صورت قرار دارد.

بنابراین باید چیزی باشد که تحصل و فعلیت نداشته باشد تا بتواند به این اعتبار که هیچ فعلیتی ندارد، هم قوه فاقد فعلیت را بپذیرد و هم صورت سراپا فعلیت را

قبول کند. به این ترتیب وحدت میان قوه و صورت برقرار می‌شود تا بتوانیم بگوییم با شیء واحد روبه‌رو هستیم و چون این محل فاقد تعین فعلی فرض شده است، می‌تواند فعلیّت‌های مباین با یکدیگر را یکی پس از دیگری در خود بپذیرد و هیچ اشکالی پیش نیاید.

پس برای توجیه پیدایش صورت مباین از صورت مباین دیگر، ابتدا قوّه را فرض می‌کنیم. سپس باید ماده‌ای را فرض کنیم که محل قوّه و درعین‌حال محل صورت سابق باشد تا این دو در محل واحد به وحدت برسند و بتوان آن را شیء واحد دانست. از طرفی خود ماده نقش دیگری هم دارد و آن اینکه با دوام خود در این صیرورت، وحدت حرکت را از نقطه «الف» تا نقطه «ب» تضمین می‌کند. در حرکت، شدن اتفاق می‌افتد نه کون و فساد. این‌طور نیست که چیزی جای چیز دیگر را بگیرد، بلکه به موضوع واحد نیاز دارد. اگر نقطه «الف» یک واقعیت باشد و نقط «ب» هم واقعیتی دیگر، در واقع یکی رفته و دیگری آمده و حرکتی اتفاق نیفتاده است. حرکت، زمانی اتفاق می‌افتد که آنچه در نقطه «ب» است، همان چیزی باشد که در نقطه «الف» بوده است و آنچه که در نقطه «ج» است، همان باشد که در نقطه «ب» و «الف» بوده است. یعنی به وحدت موضوع نیاز داریم و ماده همان چیزی است که با استمرار و دوام خود در ضمن همه عوارض و صور وحدت موضوع حرکت را تأمین می‌کند.

پرسش: ماده همان قوّه است؟

دکتر جوارشکیان: بله، از سنخ قوه است.

پرسش: دراین‌صورت تسلسل رخ می‌دهد.

دکتر جوارشکیان: چطور؟

پرسش: ماده‌ای که محل قوّه است، آیا قوّه است یا فعلیت؟

دکتر جوارشکیان: هویّت بالفعلی ندارد و قوّه است.

پرسش: پس مدام تکرار می‌شود.

دکتر جوارشکیان: خیر، چون جوهر است تکرار نمی‌شود. اینها محلّ را جوهر در نظر گرفتند تا به محل دیگری نیاز نداشته باشد. تفاوت قوّه و ماده در همین است که ماده همان قوه جوهری یا جوهری از سنخ قوه است و لذا لازم نیست سوار چیز دیگری شود؛ چون اگر سوار باشد، تسلسل پیش می‌آید. بنابراین ماده را باید جوهر و مستقل دانست و قوّه‌ای را که جوهر نیست باید در ضمن آن فرض کنیم.

پرسش: به‌هرحال پرسش اینجاست که ماده فعلیت دارد یا قوّه است. اگر فعلیت داشته باشد، همان صورت خواهد بود و اگر فعلیّت ندارد ... .

دکتر جوارشکیان: لزوماً این‌طور نیست. بهره‌ای از فعلیّت دارد. در تفکر مشائی وقتی از قوّه و ماده سخن می‌گویند، این‌طور نیست که هرگونه فعلیت را در مورد آن انکار کنند. بلکه معتقدند که حداقل فعلیّتی دارد؛ زیرا اگر به تمام معنا فعلیت نداشته باشد، مساوی با عدم خواهد بود. هستی عین فعلیت و عین اثر داشتن و اثرمندی است. اگر فعلیت و اثرمندی آن را حذف کنیم، دیگر هستی نخواهد داشت. به همان اندازه که بهره‌ای از وجود دارد، فعلیّت بسیار ضعیفی نیز دارد و ضعف آن به اندازه‌ای است که نمی‌توان تعیّن و تحصّل وجودی را به آن نسبت داد. یک وجود مبهم است و به اعتبار همین ابهام با هر وجود متعیَّن و مشخصی قابل جمع است. تصویری که در تفکر مشائی از ماده و قوّه وجود دارد همین است.

البته من آن را خالی از اشکال نمی‌دانم. اتفاقاً این اشکال وارد شده است که به همان میزان که بهره‌ای از فعلیت دارد، تعینی دارد و به اعتبار همان تعیّن نمی‌تواند با هر تعیّن دیگری جمع شود. اما به اعتقاد مشائیان این تعیّن و تحصل آنقدر ضعیف و ناچیز است که از شدت ابهام با هر چیز متحصل، متعین و متشخصی قابل جمع است.

بنابراین به ماده نیاز داریم. برای اینکه:

۱. محل قوّه باشد؛ اگر خود قوّه را جوهر بدانیم، با صورت سابق که آن هم

جوهر است. چون دو امر متباین و منحاز از یکدیگر هستند، وحدتی بین آنها نمی‌توان فرض کرد. درحالی‌که ما با یک موجود روبه‌رو هستیم. بنابراین باید آن را عرض فرض کنیم. اما نمی‌توان گفت که محل عرض همان صورت سابق است؛ زیرا هرچند یکی فعلیت و دیگری قوّه است، اما با هم بینونت ماهوی دارند. بنابراین باید برای آن محلی را در نظر گرفت. اگر آن محل هم مانند قوّه باشد، گرفتار تسلسل می‌شویم. بنابراین باید از سنخ همین قوه یک محل جوهری فرض کرد که هم محلی است برای قوه و هم مناط وحدت شیء است؛ زیرا صورت و قوّه هر دو در همین محل واقع می‌شود و در محل واحد به وحدت می‌رسند.

۲. وحدت میان مقاطع مختلف حرکت را تأمین و تضمین می‌کند. وحدتی که در هر حرکتی به آن نیاز داریم (وحدت موضوع). صورتی جانشین صورت دیگر شد و عرضی به جای عرض دیگر آمد. چرا این را حرکت می‌دانیم؟ این یک تغیّر ناگهانی و کون و فساد است. البته مشائیان منکر حرکت جوهری بودند، ولی در حرکت در اعراض نیز با همین مشکل مواجه بودند. وقتی می‌گوییم عرضی رفت و عرضی دیگر آمد، باید موضوع واحدی داشته باشیم. می‌توان همان صورت سابق را موضوع واحد دانست. ولی ـ همان‌طور که گفتیم ـ مناط وحدت صورت سابق را با این حیثیّت متغیّر فقط ماده می‌تواند تأمین کند. بنابراین باید چیزی را فرض کرد که در ضمن تمامی تغیّرات، تحوّلات و تبدّلات کشیده شده و استمرار یافته است.

یک وجه تسمیه ماده نیز همین است. ماده یعنی چیزی که از آغاز حرکت کشیده شده و تا پایان آن استمرار یافته است.

تفاوت حرکت در نگاه مشائی و صدرایی

اگر خاستگاه باور به قوّه و ماده را مدّ نظر قرار دهیم، بسیاری از ادلّه‌ای که در اثبات ماده بیان شده به‌راحتی قابل فهم و نقادی خواهد بود. در حال حاضر وارد نقد نظریه ماده و قوّه نمی‌شوم. فقط عرضم این است که آن الگو و مدلی که از

ماده و قوّه در ذهن حکمای مشائی و تمامی حکمای ما تا زمان متأخر بوده، همین است. ریشه این باور در تباین میان صورت سابق و صورت لاحق است و چون این تباین ماهوی است و نه وجودی، کسی که این تباین را انکار کند، از این مخمصه می‌تواند نجات یابد. یعنی در عین آنکه قبول دارد اموری نظیر آب، هوا، آتش و آهن از جهت ماهیت متباین هستند، اما این تباین را در حیث ماهوی آنها بداند، نه در اصل وجودشان. بنابراین اگر قائل به اصالت وجود شدید و به وحدت حقیقت وجود باور داشتید، بین اینها تباینی باقی نمی‌ماند و پیدایش آتش از دل آب هیچ اشکالی نخواهد داشت. نگاه صدرایی همین است و اتفاقاً علم جدید هم همین را می‌گوید. در تلقی ذره‌ای و یا کوانتومی از ماده و امور مادی، تباین ماهوی و ذاتی میان هیچ دو شیئی باقی نمی‌ماند.

با بررسی تاریخ اندیشه بشر در خصوص روابط اشیا با یکدیگر، می‌توان ملاحظه کرد که هم در فلسفه و هم در علم باور به تباین ماهوی بر اساس نگاه ذات‌گرایانه به عالم ماده شکل گرفته است. اما در فلسفه با نگاه وجودشناختی‌ای که جناب صدرا از هستی و ماهیت ارائه می‌دهد، مطلب به‌گونه دیگری است.

اگر تباین برداشته شود، لزومی ندارد که قوّه در ضمن صورت قبلی باشد تا بتوانیم بگوییم قابلیت صورت بعدی در ضمن صورت قبلی وجود دارد. این قابلیت وجود دارد بدون اینکه به فرض چیزی غیر از همین صورت نیاز داشته باشیم. یعنی صورت فعلی می‌تواند در متن همین فعلیّت و با همین فعلیت حاضر، زمینه فعلیت بعدی ـ که از جهت ماهیت با آن متباین است ـ را در خود داشته باشد؛ زیرا از حیث وجود، میان آنها تباینی وجود ندارد.

در واقع، نگاه اصالت ماهوی که در بن و ریشه تفکرات بسیاری از فیلسوفان و به‌ویژه در فلسفه ارسطویی بوده است، باعث شده که آنها در مورد حرکت با این مشکل روبه‌رو باشند. حال آنکه در تفکر صدرایی برای تبیین حرکت واقعاً به ماده نیاز نداریم؛ ممکن است در جای دیگری به ماده نیاز داشته باشیم که آن هم محل

بحث است. اگر خاستگاه ماده و قوّه را در فلسفه بررسی کنیم، چندین موضع را می‌یابیم. یکی از این مواضع همان بحث صیرورت است. در اینجا نیز اگر نگاه اصالت ماهوی داشته باشیم، با مشکل مواجه خواهیم شد. ولی در نگاه اصالت وجودی پدید آمدن یک صورت از صورت قبلی هیچ اشکالی ندارد.

طبق حرکت جوهری تعیّن فعلی صورت لحظه‌به‌لحظه در حال تحول است و تعیّنی جای تعیّن دیگر را می‌گیرد. یک حقیقت واحد است که دمادم در حال تجدد است و هیچ اشکالی ندارد که از خاک به گیاه و سپس به حیوان و انسان تبدیل شود یا جسم مادی عنصری به جسم مثالی مبدّل گردد. وقتی چنین باشد، فرض وجود ماده‌ای که از ابتدا تا انتهای حرکت کشیده شده و محل فعلیت‌های عرضی و جوهری در حال صیرورت است وجهی ندارد و وحدت اتصالی صوری که در طول حرکت به‌نحو پیاپی ایجاد می‌شوند، مناط وحدت موضوع در حرکت است. همین اندازه که می‌گوییم صور متّصلاً به یکدیگر متبدل می‌شوند ـ همین وحدت اتصالی ـ کافی است که از ابتدا تا انتهای حرکت با یک موضوع و موجود در حال صیرورت روبه‌رو باشیم، بدون اینکه به ماده ومحلی نیازی داشته باشیم.

حرکت در عوالم غیر مادّی

این سخن لوازم و پیامدهای بسیار زیادی دارد که حداقل آن این است که لازم نیست حرکت را فقط در عالم ماده و قوّه فرض کرد. بلکه می‌توان آن را به سایر عوالم نیز تسری داد.

پرسش: مجردات فعلیت محض هستند؟

دکتر جوارشکیان: بله، اگر قوّه نباشد، بر اساس نگاه ارسطویی و مشّائی نمی‌توان حرکت را فرض کرد. اما اگر حرکت را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که در آن قوّه و ماده لازم نباشد، در ساحت‌هایی که ماده و قوّه نیست هم می‌توان آن را فرض کرد. براین‌اساس، برای فرض حرکت در عالم مجردات هم نیازی به ماده و قوّه نداریم.

پرسش: یعنی به تبدیل صورت به صورت نیاز نداریم؟

دکتر جوارشکیان: تبدیل صورت اتفاق می‌افتد و اشکالی پیش نمی‌آید.

پرسش: بدون اینکه صورت سابق را قوه صورت لاحق فرض کنیم؟

دکتر جوارشکیان: در نظر مرحوم علامه قوّه یک امر نسبی است و به این ترتیب از پارادایم مشائی خارج می‌شویم. در پارادایم مشائی قوّه به فعل تبدیل نمی‌شود، بلکه از بین می‌رود و فعلیّت جایگزین آن می‌شود؛ نه اینکه قوّه مرتبه ضعیفی از فعلیّت باشد. قوّه یک امر نسبی نیست که به یک نسبت قوّه باشد و به نسبت دیگر فعلیت. در پارادایم علامه تفسیر و تحلیل جدیدی از حرکت به‌دست می‌آوریم که اصلاً سابقه ندارد. اینها از لوازم تفکّر اصالت وجود است، اما در خود فلسفه صدرایی به‌صورت بسیار کم‌رنگ به آن اشاره شده است. حق این بود که با مبنای صدرایی این مرده‌ریگ ارسطویی را اساساً از فلسفه بیرون بیندازیم. کمااینکه با تفسیر جدیدی که مرحوم علامه از قوّه ارائه کرده است، به همین نتایج می‌توان رسید.

پرسش: زمان نیز یکی از مؤلّفه‌های حرکت است و حرکت را با زمان می‌فهمیم. حال آنکه در وعاءهای دیگر، زمان مطرح نیست.

دکتر جوارشکیان: در نصوص دینی ما از زمان‌مندی امور و حوادث در دیگر عوالم به‌ویژه در عالم رستاخیز و آخرت فراوان سخن گفته شده است.

پرسش: آیا آن زمان به معنای همین زمان مصطلح است؟

دکتر جوارشکیان: به همین معنایی است که ما می‌فهمیم. اینکه گفته می‌شود هر موقف از قیامت پنجاه هزار سال است یا آیه شریفه قرآن می‌فرماید هزار سال طول می‌کشد تا عروج کنند، همین است. در قیامت، در بهشت و در جهنم سخن از زمان و تغییر و تبدّل است.

وقتی از آن پارادایم خارج شویم، به دریافت جدیدی از واقعیت می‌رسیم. هر جا تغییر هست زمان نیز وجود دارد؛ چون زمان عبارت است از کمیّت حرکت.

قبلیت و بعدیّت در حرکت اتفاق می‌افتد. جایی که حرکت نباشد زمان قابل فرض نیست. نصوص دینی بسیاری در مورد زمان در بعد از مرگ و در عالم مجردات و قیامت وجود دارد. البته مقصودم این نیست که اینها حجّت هستند. بلکه می‌خواهم بگویم بر اساس شهودات عرفا و نصوص دینی در عوالم غیر مادی و یا غیر دنیوی زمان وجود دارد. اما کمیّت حرکت و زمان متفاوت است؛ مثلاً یک روز آنجا برابر با پنجاه هزار سال دنیاست.

پرسش: آیا عنصری بودن هم در آنجا هست؟

دکتر جوارشکیان: عنصری بودن به معنای ماده داشتن است و جایی که ماده نیست، نمی‌توان تعبیر عنصری را به‌کار برد.

پرسش: زمانی را که ما می‌فهمیم، عنصری است؟

دکتر جوارشکیان: کجای زمان عنصری است؟ شما با همان نگاه مشّائی سخن می‌گویید. زمان ناشی از حرکت است. اگر بتوانیم حرکت را بدون ماده و قوّه تفسیر کنیم، زمان از بین نمی‌رود. پس می‌توان فرض کرد در عوالمی که ماده و قوّه نیست، زمان وجود داشته باشد.

ما باید به استدلالی که می‌کنیم، ملتزم باشیم. استدلال ما لوازمی دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد.

پرسش: در این عالم، صور مطرح هستند. اما در عالم عقل، صور به این معنا وجود ندارد.

دکتر جوارشکیان: عالم سراپا صورت است. صورت شیء همان حیث بالفعل آن است. فعلیت عین صورت است.

پرسش: صورتی که یکی از اقسام جوهر است یا عقل است، یا نفس، یا ...

دکتر جوارشکیان: همه اینها صورت هستند. صورت یعنی فعلیت و وقتی می‌گوییم صورت شیء، یعنی فعلیّت شیء. فعلیت شیء لزوماً نباید مادی باشد و هر فعلیتی را می‌توان صورت نامید. صور معقوله حقایق مجرد هستند، اما

درعین‌حال صورت هستند. اساساً اصطلاح فلسفی صورت به معنای حیثیت بالفعل شیء است. مشّائیان قائل به ماده بودند و در عالم ماده وقتی از صورت سخن می‌گوییم، در مقابل ماده قرار می‌گیرد؛ چون ماده شیء حیثیت بالقوّهٔ شیء است نه حیثیت بالفعل آن. در عالمی که جهت بالقوّه وجود ندارد و سراپای آن صورت است (عالم مثال یا مجردات محض)، در واقع صورت به معنای همین هویت بالفعل و آثارمند شیء است.

پرسش: پس وجه تقسیم و تمایز آن به عقل، صورت و ... چیست؟

دکتر جوارشکیان: وجه تمایز روشن است. عقل همان مجرّد تام است.

پرسش: اگر نفس را فعلیت محضه لحاظ کنیم، با مجرّدات تام فرقی نمی‌کند؟

دکتر جوارشکیان: تقسیم مشائیان بر اساس ارتباط با ماده است: ۱. موجودی که ذاتاً و فعلاً هیچ ارتباطی با ماده ندارد عقل است. ۲. موجودی که ذاتاً مجرد یعنی از حیث ذات ارتباطی با ماده ندارد اما از حیث فعل ارتباط دارد نفس است. ۳. موجودی که ذاتاً و فعلاً نیازمند ماده است، در واقع خود جسم است که از یک حیثیّت صوری به نام صورت جسمیّه و یک حیثیّت مادی به نام مادةالمواد تشکیل شده. به این ترتیب پنج جوهر پدید می‌آید: مادّةالمواد، صورت جسمیه، جسم، نفس و عقل.

پرسش: صورتی که در حال حاضر از آن بحث می‌کنیم صورتی است که در این تقسیم آن را به این معنا می‌شناسیم. اگر بخواهیم یک‌باره آن را به عوالم دیگر بکشانیم به معونه اضافی نیاز دارد؟

همچنین: آن صورتی که یکی از اقسام جوهر قرار می‌گیرد، اعم از ماده است؟

دکتر جوارشکیان: خیر، صورت یکی از اقسام جوهر نیست. صورت در مقابل ماده قرار می‌گیرد؛ ماده حیثیت بالقوّه است و نقطه مقابل آن را صورت می‌دانند.

پرسش: جوهر را چند قسم می‌دانند؟

دکتر جوارشکیان: پنج قسم.

پرسش: یکی از اقسام آن همان صورت است که عبارت است از فعلیت؟

دکتر جوارشکیان: صورت اعم از نفسی، عقلی و جسمانی است. در عالم، جوهری به نام ماده وجود دارد که بر اساس آن از جواهر دیگر نیز یاد کرده‌اند و آن جوهری را که از حیث ذات و فعل با ماده ارتباط دارد، صورت مادی نامیده‌اند. صورت مادی صورتی است که همراه ماده، منطبع در ماده و قرین با آن است. مجردات را نیز بر اساس نسبتی که با ماده دارند تعریف می‌کنند: اگر از حیث ذات با ماده نسبتی نداشت و نسبت آن فقط از حیث فعل بود، آن را نفس می‌نامند؛ اعم از نفس فلکی و نفس انسانی.

پرسش: به نظر، یک صورت هم در عرض ماده وجود دارد و صورت بشرط لا است؟

دکتر جوارشکیان: آن همان صورت جسمانی و همراه ماده است.

پرسش: عرض من این بود که فرمایش ایشان به آن صورتی که همراه ماده است برمی‌گردد.

دکتر جوارشکیان: فرمایش ایشان این بود که در عوالم دیگر صورت وجود ندارد. اما من می‌گویم آنها هم صورت هستند. انکار ماده در عالم ماده این عالم را به عالم صورت محض تبدیل می‌کند. اما بر اساس مدل تشکیکی مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا می‌توان گفت وقتی حقیقت هستی از مرتبه عالی تنزل پیدا می‌کند، متناسب با هر مرتبه بهره‌ای از فعلیت و تحصل وجودی دارد که نسبت به مرتبه مادون خود قوی‌تر و نسبت به مرتبه عالی ضعیف‌تر است. به این ترتیب، تفاوت‌ها به تفاوت‌های تشکیکی تبدیل می‌شود.

اگر تقسیمات مشائیان را در دستگاه صدرایی مورد بررسی قرار دهیم، نمی‌توانیم برای هیچ‌کدام توجیهی بیابیم. برای توجیه این تقسیمات باید آنها را تحلیل وجودشناختی کرد تا روشن شود که چرا ماده غیر از صورت است. چرا صورت جسمانی از صورت مثالی متفاوت است؟ چرا صورت مثالی از مجردات محض متفاوت است؟ تحلیل وجودشناختی یعنی اینکه این تقسیمات را در

دستگاه تشکیکی جناب صدرا مورد بررسی قرار دهیم؛ زیرا در منطق صدرایی فقط تفاوت تشکیکی قابل پذیرش است و برای سایر تفاوت‌ها توجیهی وجود ندارد.

نخستین بحث ملاصدرا در فلسفه بعد از اثبات اصالت وجود در مورد همین تفاوت‌هاست. اگر ثابت کردیم که اصالت با وجود است و از طرف دیگر پذیرفتیم که وجود حقیقت واحدی دارد، این پرسش مطرح می‌شود که این تفاوت‌ها چگونه قابل تبیین و توجیه است؛ اعمّ از اینکه این تفاوت تفاوت ماده و صورت باشد یا تفاوت صورت جسمیّه با صورت مثالی یا تفاوت یک صورت جسمانی با صورت جسمانی دیگر؟

بنابراین اگر ماده را حذف کنیم، در تبیین و توجیه تفاوت‌ها دچار مشکل نمی‌شویم؛ زیرا مبنای تقسیم موجودات در فلسفه صدرایی تشکیک (شدت و ضعف وجودی) است نه ماده و قوّه. صورت مجرد محض یا عالم عقول و جبروت ابن‌سینا یا عالم قواهر جناب شیخ اشراق مراتب و مدارجی از هستی شیء است. حقیقت نفسانی نیز مرتبه نازل‌تر است. حقیقت مادی یا همان چیزی که با آن روبه‌رو هستیم نیز مرتبه‌ای از حقیقت شئ است؛ اما مرتبه‌ای نازل‌تر از مثال. هر یک از این مراتب آثار خاص خود را دارند.

پرسش: با فرمایشات حضرت‌عالی مرز ثابت و متغیر برداشته می‌شود؟

دکتر جوارشکیان: ثبات و تغیر نسبی می‌شود؛ همان‌طور که وحدت و کثرت و بسیاری از امور دیگر نیز نسبی می‌شوند. به عبارت دیگر، نسبت به مادون مرتبه‌ای از ثبات است و نسبت به مافوق مرتبه‌ای از تحرک و صیرورت. این تحرک و صیرورت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که به وجود محض برسیم. اگر موجودی در نهایت شدت، قوت و محوضت و صرافت تام و تمام باشد، هیچ‌یک از این عوارض در عالم ماده راه پیدا نمی‌کرد. تمام این عوارض ناشی از تنزل و تضعف در هستی است. صیرورت ناشی از تنزل است و باید تبیین کنیم که بر اساس این نگاه، صیرورت چه تفسیر وجودشناختی‌ای دارد و چطور به وجود می‌آید.

اجمالاً عرض می‌کنم که اگر نگاه تشکیکی به عالم داشته باشیم، زمان یک امر تشکیکی خواهد شد. جسمیت، مکان‌مندی، صیرورت و حرکت هویت تشکیکی پیدا می‌کنند. حرکت هم مرتبه عالی دارد و هم مرتبه نازل. اصل حقیقت واحد است، اما مراتب آن از نظر کمّی و کیفی با هم متفاوت‌اند و نوعی منطق فازی بر عالم حاکم است.

پرسش: آیا زمان به‌صورت کلی و در تمام حالات ذومراتب خود قبلیّت و بعدیّت دارد؟

دکتر جوارشکیان: زمان عین قبلیّت و بعدیّت است.

پرسش: قبلیّت و بعدیّت در وجود منبسط مطرح نیست. در نتیجه زمان نیز به هیچ معنا در مورد آن مطرح نیست.

دکتر جوارشکیان: منظورتان از وجود منبسط چیست؟

پرسش: واجب‌الوجود.

دکتر جوارشکیان: واجب‌الوجود وجود منبسط نیست. وجود منبسط اولین و درعین‌حال آخرین صادر از حقّ است.

پرسش: منظورم بسیط‌الحقیقة است.

دکتر جوارشکیان: اگر منظورتان ذات حضرت حق است، درست است.

پرسش: بله. آیا در وجود ازلی قبلیّت و بعدیّت معنا پیدا می‌کند؟

دکتر جوارشکیان: خیر، زیرا در آنجا حرکت، تبدّل و تغیّر وجود ندارد.

پرسش: صادر اول قطعاً ازلی است.

دکتر جوارشکیان: اینکه تضعّف با هستی چه می‌کند، باید تبیین شود. اگر صادر اول را مانند حضرت حق بدانیم ... .

پرسش: اگر ازلی باشد قبلیّت ندارد و اگر قبلیّت نداشته باشد بعدیّت هم ندارد و به این ترتیب زمان ندارد. صادر دوم، سوم، دهم و صدم نیز همین‌طور هستند.

دکتر جوارشکیان: ازلیّت و ابدیّت با تغیّر و حرکت منافاتی ندارد و یک موجود

می‌تواند از ازل تا ابد متغیّر و در حال صیرورت باشد. آغاز زمانی نداشته و مسبوق به عدم نباشد.

پرسش: تضعّف وجودی را می‌فرمایید؟

دکتر جوارشکیان: ازلیّت و ابدیّت قابل فرض است. مگر حکمای ما عالم ماده را ازلی نمی‌دانند؟ عالم ماده واقعیّتی است که دائماً در حال صیرورت است و این ناشی از افاضه دمادم حضرت حق است. جود و فیّاضیّت دائمی حضرت حق منجر به پیدا شدن یک واقعیّت دائمی شده است که ازلی و ابدی است. از نظر حکما عالم خلقت آغاز و پایان ندارد. عالم ماده یکی از مراحل عالم خلقت است. بنابراین آن هم آغاز و پایانی ندارد. هیچ‌یک از حکما حرکت افلاک را حادث زمانی نمی‌دانند.

پرسش: این در هیولا مطرح می‌شود.

دکتر جوارشکیان: در هر جا مطرح باشد، جمع اینها منافاتی با هم ندارد. ازلی و ابدی‌ای که در مورد ذات حضرت حق قائل هستیم، در عین ثبات و عدم تغیّر است. حال آنکه در مورد موجودی دیگر می‌توان ازلی و ابدی بودن را در عین تغیّر و صیرورت آن فرض کرد. اینها با هم منافاتی ندارند.

بحث قوّه و فعل در آثار علامه

قوّه، تعیّن مادّة المواد

مرحوم علامه در چهار اثر خود به این بحث پرداخته‌اند: نهایة الحکمه (عمدتاً در بحث حرکت که فکر می‌کنم مرحله نهم نهایه است)، حواشی اسفار، رساله قوّه و فعل و جلد چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

در آثار مرحوم علامه تصویر مشّائی از قوّه و فعل نیز ارائه شده است که سایر حکما نیز این تصویر را ارائه کرده‌اند. اما در مواردی نیز اجتهاداتی دارند. از جمله در نهایه سه دیدگاه را مطرح کرده‌اند: ابتدا دیدگاه مشائی و سپس دو دیدگاه

دیگری که تفسیر و اجتهاد خود ایشان به نظر می‌رسد.

بنابراین در آراء مرحوم علامه ما با دو تلقی جدید از قوه روبه‌رو هستیم که یکی همچنان همسو با اندیشه‌های مشائی به نظر می‌رسد و دیگری کاملاً صدرایی و مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه. نظریه نخست آن است که قوّه چیزی نیست جز تحصل ماده و تعیّن آن. نظریه پسین و نهایی آن است که قوّه مرتبه ضعیف فعلیت است.

به زعم اینجانب، این دو دیدگاه کاملاً با یکدیگر متفاوت و غیر قابل جمع می‌باشند. نظریه نخست علی‌رغم جدید بودن همچنان در همان فضای الگوی مشائی از حرکت است و دیگری کاملاً صدرایی و نسبت به تلقی مشائی کاملاً انقلابی و دگرگون‌ساز.

اولین دیدگاه ایشان این است که قوّه شیء، تعیّن مادّةالمواد است. چیستی قوّه یک بحث جدی در مبحث حرکت است. قوّه جوهر نیست و وقتی جوهر نباشد، از اعراض است؛ اما چه نوع عرضی؟ آیا عرض مقولی است یا عرض تحلیلی؟ گویا مشائیان آن را عرض مقولی می‌دانند؛ یعنی چیزی است غیر از ماده و بر آن عارض شده و یک امر ضمیمه به ماده است که با آمدن فعلیتش از بین می‌رود؛ چون مشّائیان قائل نبودند که قوّه به فعلیت تبدیل می‌شود، بلکه آن را قوّه فعلیت می‌دانستند. اولاً این به معنای آن است که قوّه یک هویت فقدانی دارد نه هویت وجدانی. چطور ممکن است که یک عرض مقولی هویت فقدانی داشته باشد؟

ثانیاً شما معتقدید که قابلیّت همه اشیا در مادّةالمواد وجود دارد. به عبارت دیگر، مادّة المواد هر شیء این امکان را دارد که به هر چیزی تبدیل شود. بعضی از قوّه‌ها قریب‌الفعلیه هستند و شیء استعداد آن را دارد و بعضی دیگر قریب‌الفعلیّه نیستند؛ نظیر اینکه هر مادّةالموادی استعداد تبدیل شدن به انسان را دارد. اگر ما این امر را عرضی از نوع اعراض مقولی بدانیم، بسیار شگفت‌انگیز خواهد شد؛ زیرا به معنای آن است که در آن واحد میلیون‌ها و میلیاردها عرض بر آن عارض باشد. حال آنکه چنین چیزی دور از ذهن است؛ زیرا قوّه درجه‌ای از فعلیت را دارد. اگر

از حیث همین فعلیت قابلیت تمامی اشیاء را داشته باشد، فعلیت عظیمی خواهد شد که با قوّه بودن و ماده بودن قابل جمع نخواهد بود. همچنین باید نظام و ترتّبی میان اعراض قائل شویم و برای این بحث باید به امور بسیار سستی ملتزم شویم.

بر اساس چنین نگاه انتقادی، تلقی اول مرحوم علامه این است که قوّه نسبت به ماده، عرض تحلیلی است نه عرض مقولی. در واقع قوه تعینی از مادّةالمواد است و می‌تواند تعیّن خود را از دست بدهد و تعیّن دیگری را بگیرد.

پرسش: اما تلقی عرض مقولی از قوه، به دلیل مبهم بودن، چندان دور از عقل نیست.

دکتر جوارشکیان: در این صورت، در آنِ واحد باید میلیاردها عرض مقولی را در یک جوهر فرض کنیم.

پرسش: چه اشکالی دارد؟

دکتر جوارشکیان: مشکل عقلی آن این است که این چه نوع مادّه‌ای است که هیچ فعلیتی ندارد، اما میلیاردها قابلیت در آن است و هر قابلیتی یک عرض است؛ یعنی درجه‌ای از فعلیت دارد.

اگر بخواهیم به لوازم این بحث بپردازیم، طولانی خواهد شد. همین اندازه عرض می‌کنم که این مطلب به‌لحاظ عقلی موجه نیست و حکما هم در مورد آن شفاف سخن نگفته‌اند. آنچه که از مجموع بیانات آنها استفاده می‌شود این است که قوه مانند عرض مقولی بر ماده عارض شده است.

پرسش: آیا همان بحث نومن و فنومن نیست؟

دکتر جوارشکیان: نومن و فنومن از حیث معرفت‌شناختی است. اما این بحث ناظر به عالم ماده و صرف‌نظر از معرفت ماست. فرض حکما این بوده است که ما واقعیت را همان‌طور که هست ادراک می‌کنیم. به همین دلیل وارد بحث معرفت‌شناختی نشده‌اند و صرفاً به واقعیت پرداخته‌اند.

اگر قوّه را تعیّن بدانیم، بسیاری از این مشکلات رفع می‌شود. مثال علامه در

این‌خصوص نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی است. جسم تعلیمی شکل هندسی جسم طبیعی است و فقط با تعیّن کمّی (هندسی و فیزیکی) جسم طبیعی سروکار دارد نه حیثیت جرمانی، جسمانی و مادی آن؛ مثلاً لیوان به شکل استوانه است و فقط استوانه بودن آن مد نظر ماست. استوانه یعنی چیزی که دارای عرض، طول و عمق است. بنابراین تعریف جسم بر آن جاری می‌شود. به همین دلیل به آن جسم تعلیمی می‌گویند؛ زیرا به جوهری جسم گفته می‌شود که دارای ابعاد ثلاثه است و حیّزی دارد.

بنابراین تصویر هندسی جسم طبیعی را جسم تعلیمی می‌نامند؛ جسمی که در هندسه، ریاضیات و علوم فنّی و مهندسی از آن استفاده می‌شود. جسم تعلیمی، تعیّن جسم طبیعی است نه اینکه چیزی جدا از آن و عارض بر آن باشد. به همین دلیل است که به آن عرض تحلیلی می‌گویند؛ یعنی از نوع معقول اول نیست، بلکه از نوع معقول ثانی فلسفی است و با تأمّل عقلی به‌دست می‌آید.

اشکالات وارد بر نظریه تعیّن بودن قوه

نظریه نخست علامه علی‌رغم برتری‌های آن نسبت به دیدگاه شایع مشائی، از چندین جهات در معرض مناقشه است؛ از جمله:

۱. تنافی با اشتمال جمیع قوا در ماده

اگر قوّه تعیّنی از ماده باشد و نسبت آن را با ماده مانند نسبت جسم تعلیمی با جسم طبیعی بدانیم، با نظریّه‌ای که ماده را مشتمل بر جمیع قوا می‌داند قابل جمع نیست؛ چون ماده در آن واحد نمی‌تواند چندین تعیّن داشته باشد.

پرسش: این اشکال بدتر از عرض مقولی است.

دکتر جوارشکیان: خیر، عرض مقولی هیچ توجیهی ندارد. ولی این نظریه فی‌نفسه معقول است، اما لوازمی دارد که آن را با اشکال مواجه می‌کند؛ نظیر همین که باید بگوییم همه قوّه‌ها در ماده وجود دارد. حال آنکه ماده نیز در حال

صیرورت است و در هر لحظه تعیّن جدیدی دارد. اتفاقاً این نظر با نظـام صـدرایی سازگارتر است؛ زیرا وقتی ماده و صورت را متحد بدانیم، اگر حرکت جـوهری در شیء اتفاق بیفتد، قطعاً باید آن را در ماده نیز فرض کنیم. اما کسی که قائل به مـاده است، صیرورت در ماده بای او توجیهی ندارد. این یک اشکال اساسی است.

بسیاری از حکما قائل به اتحاد ماده و صورت هستند. اما مرحوم صـدرا بسـیار دقیق‌تر تبیین کرده است. حال اگر صیرورت و حرکـت جـوهری در شـیئی اتفـاق بیفتد، آیا فقط صورت آن را شامل می‌شود یا ماده را نیز در بر می‌گیرد؟ پـس بایـد در ماده نیز قائل به صیرورت باشیم و این نیازمند توجیه است. یا باید معتقد شویم که دوگانگی ماده و صورت قابل جمع نیسـت و ماننـد مشّـائیان از اتحـاد ایـن دو دست بـرداریم. درایـن‌صـورت وحـدت شـیء مخـدوش مـی‌شـود و بـا اشـکال اساسی‌تری مواجه خواهیم بود. به همین دلیل است که غالب آنهـا مـی‌گوینـد هـر چند جنس و فصل مفهوم و عارض بر هم هستند، اما در خارج باهم متحدند. ایـن اتحاد باعث می‌شود که صیرورت وجودی در صورت به ماده نیـز سـرایت کنـد و ماده نیز در حال صیرورت باشد. بنابراین مناط حرکت، ماده و قوّه نیست؛ چون در همین‌جا نقض می‌شود.

اگر قائل به حرکت جوهری شویم، ماده نیز باید در حال حرکـت باشـد و ایـن بهترین بیان است. ماده در حال صیرورت است و همـان‌طـور کـه صـورت در هـر لحظه در حال تعیّن است، ماده نیز در هر لحظه تعیّنی دارد. این سخن در پـارادایم صدرایی اشکالی ندارد. ولی تلقی عرض مقـولی از قـوّه از هـر جهـت بـا اشـکال مواجه است.

بنابراین از این ادعا که ماده مشتمل بر جمیع قواست، باید دست برداریم.

پرسش: وقتی در آزمایشگاه شیمی یک ماده را به ماده دیگر تبدیل می‌کنـیم، در واقع ماهیت ماده را تغییر می‌دهیم. ما به عنوان یک فاعل دخل و تصرف می‌کنیم و مواد را به هم تبدیل می‌کنیم. در اینجا صیرورتی اتفاق نمی‌افتد؟

دکتر جوارشکیان: هیچ حرکت و تغییری در عالم نیست که این تلقی صیرورت صدرایی بر آن جاری نباشد. تغییر یک امر واقعی است و نمی‌توان گفت تغییر اتفاق نمی‌افتد؛ مثلاً وقتی اتم هلیم به هیدروژن تبدیل می‌شود یک صیرورت است.

هر چیزی، اعم از اینکه انسان در آن دخالت داشته باشد یا نه (همه اینها) تحلیل فلسفی دارد و دخالت انسان از نوع علل اعدادی است. علت حقیقی و وجودی صیرورت، عامل دیگری است در ورای عالم ماده. این امر نیازمند تحلیل وجودشناختی و فلسفی است.

۲. عدم امکان جمع میان تحصل ماده و تحصل صورت

اگر بپذیریم که ماده در اثر عروض قوّه، تحصلی می‌یابد، چگونه می‌توان این تحصل را با تحصل صورت جمع کرد؟ اگر ماده و صورت هر یک برای خود تعیّن خاص و جداگانه‌ای داشته باشند، چگونه می‌توان میان آنها اتحاد برقرار کرد؟ فرض اتّحاد بر مبنا این است که ماده هیچ تحصل و تعینی نداشته باشد و با هر تحصل و تعیّنی قابل جمع باشد. اگر چنانکه شما می‌گویید قوّه تعیّنی از ماده باشد، پس ماده متحصل و متعیّن است. این ماده متعیّن متحصل چگونه می‌تواند تعیّن و تحصّل منافی خود را بپذیرد؟

در نگاه کلاسیک مشائی، ماده هیچ تعیّنی نداشت و به همین دلیل هم قوّه و هم صورت را می‌پذیرفت؛ چون قوّه نیز یک عرض عارض و بیرون از ماده بود که در آن حلول کرده بود. اما شما قوّه شیء بعدی را تعیّنی برای همین ماده می‌دانید. یعنی همه هویت ماده تعیّن آن می‌شود. این تعیّن با آن صورت فعلی چگونه قابل جمع هستند.

پرسش: مانند نخ تسبیح باید صیرورت اصلی در جریان باشد تا اینها را با هم مرتبط کند.

دکتر جوارشکیان: بالاخره باید بتوانیم اینها را به هم مرتبط کنیم.

پرسش: موضوع چیست؟

دکتر جوارشکیان: موضوع همان ماده است. اما باید قابلیت جمع شدن با آن دانه‌ها را داشته باشد. اگر خود آن را یک دانه و تعیّن خاص بدانیم، چگونه با دانه‌های دیگر در یک رشته قرار می‌گیرد و با هم جمع می‌شوند. به این ترتیب وحدت با مشکل مواجه می‌شود.

۳. ازلی یا حادث بودن تعیّن

آیا این تعیّن ازلی است یا حادث؟ قطعاً باید آن را یک تعیّن حادث بدانیم؛ زیرا اگر ازلی بدانیم، همواره یک تعیّن و یک قابلیّت دارد. درحالی‌که باید قابلیتی برود و قابلیت دیگری بیاید و تعیّنی برود و تعیّن دیگری بیاید. حدوث این تعیّن چگونه قابل توجیه است؟ طبق بیان «کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بقوّة و مادّةٍ تحملُها» ناچار هستیم حدوثی را بپذیریم. اگر علت حدوث را صورت فعلی بدانیم، توجیهی ندارد. صورت و تعیّن فعلی مقدّم و زمینه‌ساز صورت بعدی است نه اینکه صورت بعدی به آن تعیّن ببخشد و یا این صورت فعلی تعیّن را به آن بخشیده باشد. صورت فعلی با تعیّن بالقوّه بودن تباین دارد. پس چطور می‌تواند این تعیّن را به آن بخشیده باشد؟ یا صورت بعدی چطور می‌تواند به آن تعیّن ببخشد؟ هم از لحاظ علت و هم از این حیث که سازوکار حدوث را باید توجیه کرد. وقتی یک امر را حادث بدانیم، یعنی قبل از آن قوّه و تعیّنی بوده است. ازآنجاکه تعیّن قبلی غیر از تعیّن فعلی و یک عرض تحلیلی است، پس باید مادّه‌ای وجود داشته باشد که تعیّن قبلی تعیّن آن باشد و زمینه و قابل برای تعیّن بعدی باشد.

اینها اشکالات متعدّدی است که بر این نظریه وارد است؛ به‌خصوص بر مبنای اصالت وجود. آنچه که با دستگاه صدرایی سازگار است و هم در حرکت جوهری و هم در تحلیل وجودی واقعیّت از لوازم و نتایج متفرع بر نظریّات صدرا می‌شود، دیدگاه دوم و متأخر مرحوم علامه است که نه خود ایشان به تفصیل آن پرداخته‌اند

و نه شارحانشان. به همین دلیل چنین تصوّر شده که همان نظریات پیشینیان است. درحالی‌که سخن جدیدی است و تحوّل عظیمی در عرصه فلسفه و اندیشه فلسفی ایجاد می‌کند و تصوّر متفاوتی از هستی به ما می‌دهد.

اتصال و وحدت قوّه و فعل

در دیدگاه دوم علامه، از معنای قوّه و ماده به معنای ارسطویی و مشّائی چیزی باقی نمی‌ماند. ایشان در دیدگاه اول قوّه را یک عرض عارض از نوع اعراض مقولی نمی‌داند که با مادّةالمواد نسبت انضمامی داشته باشد. این در واقع اصلاحی در دیدگاه مشّائی و گامی در راستای تحکیم این نظریّه است. دیدگاه دوم، دیدگاه نهایی ایشان است. در این دیدگاه، قوّه را نه تعیّن ماده، بلکه فعلیّت می‌داند؛ اما فعلیّت ضعیفی نسبت به فعلیّت بعدی. این دو بی‌ارتباط از هم نیستند؛ به‌گونه‌ای که قوّه را غیر از فعلیّت بعدی بدانیم. بلکه یک واقعیّت واحدند. اگر قوّه و فعل یک واقعیت واحد و در ضمن شیء است، قول به ماده و قوّه‌ای غیر از صورت فعلی شیء وجهی ندارد. صورت شیء در واقع مرتبه ضعیفی از صورت بعدی است و همان کار قوّه را می‌کند. به این ترتیب ماده نیز توجیهی نخواهد داشت.

پرسش: با نظر ملاصدرا چه تفاوتی دارد؟

دکتر جوارشکیان: جناب ملاصدرا در همان فضای تفکر مشّائی بحث کرده و در گوشه و کنار اشاراتی داشته، اما به این نظر نرسیده است. این از اختصاصات مرحوم علامه است.

نظریه اول علامه را می‌توان هم‌راستا و بلکه مأخوذ از نظر نهایی ملاصدرا در خصوص نسبت جوهر و عرض دانست؛ چرا که از نظر ملاصدرا همه اعراض این‌گونه هستند. یعنی نسبت اعراض مقولی نیز با جوهر از نوع نسبت انضمامی نیست. عرض تعیّن جوهر است نه چیزی منضمّ به آن. این یک امر اختصاصی نیست، بلکه تمامی اعراض حتّی اعراض مقولی را نیز شامل می‌شود. بنابراین

مرحوم علامه در دیدگاه نخست خود، مدل ملاصدرا در نسبت جوهر و عـرض را در بحث ماده و قوّه پیاده کرده و در امتداد نظر جناب ملاصدرا پیش رفته‌اند.

امّا دیدگاه متأخر علامه در مورد اتصال و یگـانگی قـوّه شـیء بـا فعلیّـت آن و نسبت اشتدادی میان آنها، در کلام ملاصدرا سابقه‌ای ندارد. اینها در واقع نگاه‌هـای نوصدرایی است که با حفظ مبانی، اجتهادات جدیدی شده است. علامه قوّه و فعل را به هم متصل دانسته‌اند. این نظری است که هیچ‌یک از قدما مطرح نکرده‌اند. قوّه و فعل یک رابطه اتصالی و هویت واحدی دارند. در واقع با یک واقعیـت امتـدادی روبه‌رو هستیم که یک طرف آن قوّه است و طرف دیگـر آن فعلیـت اسـت. وقتـی می‌گوییم قوّه تبدیل به فعل شد، در واقع تبدیل یک فعلیت به فعلیت دیگـر اسـت. اینکه می‌گوییم قوّه و فعل به هم متصل هستند، به این معنا است که قوّه نیز فعلیّتی دارد؛ اما یک فعلیّت ضعیف از آن چیزی که بعداً قرار است ایجاد شود.

اتصال قوّه به فعل از نوع اتصال یک امر ضعیف به یک امر قـوی اسـت؛ چـون این دو به هم متصل هستند وحدتی بر آنها حاکم است. بنـابراین قـوّه همـان فعـل است و فعل هم همان قوّه. تفاوت آنها در این است کـه قـوّه یـک مرتبـه ضـعیف است و فعل یک مرتبه قوی. به این ترتیب از قوّه بـه معنـای مشّـائی و ارسـطویی چیزی باقی نمی‌ماند. با آمدن فعلیت، قوّه از بین نمی‌رود بلکه فعلیّت جدید، همان قوّه شدت‌یافته است. همان قوّه شیء است که شدت وجـودی یافتـه و بـه فعلیّـت تبدیل شده است.

پرسش: اگر از قبیل جسمانیّةالحدوث روح بگیریم کـه اول جسـم اسـت و بعـد روح می‌شود، چه اشکالی دارد که بگوییم قوه یا فعلیـت باشـد؛ اگرچـه بـر همـان معنای مشائی هم اخذ کنیم؟

دکتر جوارشکیان: عرض کردم در معنای مشّائی قوّه و ماده حیثیت‌های فقـدانی شیء است و به اعتقاد آنها با آمدن فعلیت قوّه به استکمال نمی‌رسد، بلکـه از بـین می‌رود. علامه می‌فرماید قوّه و فعل به هم متصل‌اند و هویّت واحد امتدادی دارنـد.

در واقع یک فعلیّت بر فعلیّت دیگر به نحو اتصالی مترتّب شده است و یکی در مرتبه عالی و دیگری در مرتبه نازل قرار دارد. بنابراین ما با یک هویّت واحد روبه‌رو هستیم که به تدریج اشتداد وجودی پیدا می‌کند.

پرسش: آیا این عقیده مشکلی را حل می‌کند؟

دکتر جوارشکیان: یکی از لوازم فرمایش ایشان این است که وقتی قوّه را به فعلیّت تفسیر کردیم، لازم نیست برای آن یک محلّ مادی فاقد فعلیت فرض کنیم. اگر قوّه از سنخ فعل باشد، چرا محل جداگانه‌ای برای آن فرض کنیم؟ می‌توانیم محل آن را همین فعلیّت موجود بدانیم. بنا بر اصالت وجود اشکالی ندارد که قوه در ضمن فعلیّت فعلی شیء باشد. آنچه در نظریه ارسطو به آن نیاز بود، بر اساس تباین ماهوی فعلیّت بعدی با فعلیّت فعلی بود. همچنین یک حیثیت قابلی و فقدانی با یک حیثیت فعلی و وجدانی قابل جمع نیست. اما با نفی تباین ماهوی و باور به اصالت و وحدت وجود از آنجا که هویت صورت بعدی یک هویت بالفعل است از حیث فعلیت با فعلیت فعلی سنخیّت دارد و از حیث حقیقت وجود نیز با آن سنخیت دارد. به این ترتیب اینها در واقع یکی هستند.

به بیان دیگر، دیدگاه ایشان تدقیقی در حرکت جوهری است. با توجه به اینکه در حرکت جوهری قائل به اشتداد صورت هستیم، دیگر نیازی به فرض قوّه نداریم. قوّه همان صورت فعلی نسبت به صورت بعدی و صورت بعدی نسبت به صورت بعد از خودش است. مگر در ترسیم حرکت جوهری به آمدن قوّه و فعل نیاز داریم؟ تصور آمدن پیاپی صورتی پس از صورت دیگر به نحو اتصالی و لبس بعد از لبس، ملازم با تصور قوه و ماده نیست. قوّه‌ها با همان نگاه حرکت در اعراض تناسب داشت، ولی حرکت در جوهر به معنای اشتداد وجودی جوهر است؛ همان چیزی که هست اشتداد وجودی پیدا می‌کند. لبس بعد از لبس یعنی همان چیزی که هست لباس جدید پیدا می‌کند و تعیّن تازه به خود می‌گیرد.

تجدّد در شیء و خروج آن از مقام ضعف به قوّت و از مرتبه نفس به کمال، تحولی وجودی از نوع ایجاد و افاضه است و قطعاً به مفیض و فاعل نیاز دارد. در این شکّی نیست. ولی سازوکار خروج آن از مقام نقص به مقام کمال چگونه است؟ آیا به نحو انفصالی است یا اتصالی؟ در نظریه حرکت جوهری این خروج به نحو اتّصالی است و اتّصال بین فعلیّت و فعلیّت است.

پرسش: اگر ارتباط را قطع کنیم چه مشکلی پیش می‌آید؟ به این معنا که بگوییم در داخل شیء اتفاق می‌افتد؟

دکتر جوارشکیان: در داخل آن است، ولی باز هم به مفیض نیاز دارد.

پرسش: اتصال چگونه برقرار می‌شود؟

دکتر جوارشکیان: از ناحیه اصل هستی‌اش باید متصل شود. افاضه‌ای که از ناحیه علت به معلول صورت می‌گیرد از بیرون نیست، بلکه از متن و بطن هستی و از کتم وجود و از عمق هستی او اتّفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، نسبت علت با معلول یک نسبت بیرونی نیست، بلکه همه هویّت معلول در اختیار علت است. بنابراین افاضه و دخالت علت در معلول از بطن هستی او است و اگر این ارتباط قطع شود، دیگر چیزی وجود نخواهد داشت. غالباً تصور می‌شود که چیزی از بالا به معلول افاضه می‌شود، درحالی‌که این تصور درست نیست.

پرسش: ماده اولی مانند ماده ثانوی می‌شود؛ چون مادهٔ ثانوی در واقع فعلیّت دارد.

دکتر جوارشکیان: بنا بر این دیدگاه، اصلاً ماده اولایی وجود نخواهد داشت و هرچه هست ماده ثانوی است. ماده ثانوی در واقع نسبت به صورت بعدی ماده محسوب می‌شود؛ وگرنه خودش صورت است.

با پذیرش این دیدگاه، فرض وجود حرکت در عوالمی که ماده و قوّه در آن نیست استبعادی نخواهد داشت. تنها مسئله‌ای که باقی می‌ماند این است که قول به

صیرورت در عالم مجردات محض به توجیه و تحلیل نیاز دارد. صیرورت خروج از قوّه به فعل نیست، بلکه اشتداد وجودی است و هر جا که اشتداد وجودی ممکن باشد، در واقع همان حرکت است.

اشتداد وجودی در عوالم دیگر نیز وجود دارد. قرآن می‌فرماید نه فقط عالم ماده، بلکه همه‌چیز به سمت خدا در حال صیرورت است: (إِنّا لِلّهِ وَ إِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ)؛[1] (وَإِلَيهِ يرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ).[2] صیرورت وجودی همه اشیا و عوالم وجود به سمت خداوند در هیچ‌یک از نظام‌های فلسفی توجیهی ندارد. با این بیان، صیرورت به همه عوالم هستی سرایت می‌کند و آنچه که قرآن و روایات ما می‌فرماید تبیین عقلانی می‌یابد.

پرسش: این همان حرکت جوهری ملاصدرا می‌شود!

دکتر جوارشکیان: بله، با این تحلیل علامه، حرکت جوهری قابل تسرّی به همه عوالم است. به همین دلیل از تکامل بعد از مرگ نیز می‌توان سخن گفت. بسیاری از نصوص بر تکامل بعد از مرگ دلالت دارند. تنعّمات بهشتی بر وجود بهشتیان چه اثری دارد؟ آیا در بهشت بهره‌ای و لذّتی هست یا نه؟

لذّت ناشی از وصول است؛ یعنی انسان به کمال بالاتری می‌رسد. اگر انسان آن کمال را داشته باشد، لذّت دیگر معنایی نخواهد داشت.

البته ما قائلیم به اینکه خداوند علی‌رغم اینکه هیچ نقصی ندارد و هیچ ایصالی برای او اتفاق نمی‌افتد، در نهایت بهره‌مندی و ابتهاج ذاتی است. این مطلب را در مورد اهل بهشت نیز می‌توان فرض کرد. با این بیان که آنها از کمالات خود دائماً بهره‌مند هستند. اما اگر این موجود یک موجود ناقصی باشد که کمال بالاتری در مورد آن قابل فرض است، قطعاً رسیدن به آن کمال برایش مطلوبیت نهایی دارد و

۱. بقره (۲)، ۲۵۶.

۲. هود(۱۱)، ۱۲۳.

لذت بالاتری برایش ایجاد می‌کند. برای خداوند که در اوج قله کمالات است، لذت بالاتری قابل فرض نیست. ولی برای سایر موجودات که در مرتبه مادون هستند، لذت بالاتر قابل فرض و قابل وصول است؛ کما اینکه در جهنم تبدّل و تغییر وجود دارد: (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا)[1]؛ «هر بار که پوست آنها از بین می‌رود، بر آنها پوست جدید می‌پوشانیم».

پرسش: بعد از اینکه حساب و کتاب تمام شد، بهشتیان و جهنمیان مشخص شدند و در مراتب خود قرار گرفتند، آیا ممکن است ـ مثلاً ـ یک بهشتی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر برود؟ آیا باز هم اشتداد وجود دارد؟

دکتر جوارشکیان: بله، با این مبنا می‌توانیم بگوییم چنین چیزی ممکن است و این صیرورت به سمت خداوند متعال از ازل تا ابد استمرار دارد.

پرسش: اما آنجا که تکلیفی وجود ندارد؟

دکتر جوارشکیان: مگر لازمه تکامل تکلیف است؟ اینکه در عالم هستی همه چیز به سمت خداوند متعال می‌رود، از روی تکوین است نه تکلیف؛ به‌ویژه که تکامل اخروی انسان ریشه در تکلیف دنیوی او دارد. به این معنا که یک نفر در دنیا تمام عمر بندگی خدا را کرده باشد، در تمام عمر اخروی خود درجه و مقام دریافت می‌کند. این چه اشکالی دارد؟ بر عکس، اگر تکامل نباشد اشکال دارد. فرض کنید یک نفر را وارد یک باغ بزرگ کنند و به او بگویند بدون هیچ تعالی و تکاملی تا ابد در این باغ بگردد. آن باغ هر اندازه هم که بزرگ باشد، با نظر به خلود و ابدیّت باز هم یک محدودیّت و حصار خواهد بود.

پرسش: در عالم مثال صورت لاحق نسبت به صورت سابق قطعاً باید صورت نویی باشد.

دکتر جوارشکیان: مرتبه عالی آن است.

---

۱. نساء (٤)، ٥٦.

پرسش: مگر در عالم مثال ثبات حاکم نیست؟

دکتر جوارشکیان: خیر، بر اساس این دیدگاه، ثبات وجود ندارد و همه مراکز هستی دائماً در حال اشتداد هستند.

پرسش: پس نگاه کلاسیک که فرشتگان را در عالم ثبوت می‌داند مورد خدشه قرار می‌گیرد؟

دکتر جوارشکیان: بله، سیستم را به‌هم می‌ریزد. تاکنون تصوّر بر این بود که در بخش عظیمی از هستی حرکت، تکامل و صیرورت وجود ندارد، درحالی‌که با این مبنا می‌توانیم حرکت و صیرورت را در تمام هستی بپذیریم و گام بلندی به سمت نزدیکی اندیشه عقلی و فلسفی به اندیشه دینی و نصوص شرعی برداریم.

تا جایی که من اطلاع دارم، این نظریه تاکنون تبیین نشده و من نخستین بار است که به توضیح آن می‌پردازم. البته این مطالب را در مقاله مبسوطی که در یادنامه علامه توسط پژوهشگاه علوم انسانی اخیراً منتشر شده است آورده‌ام. وصلّی الله علی محمّد و آل محمّد.

پرسش و پاسخ

پرسش: طبق تبیین دوم، قوّه به یک مفهوم ماهوی تبدیل می‌شود؟

دکتر جوارشکیان: خیر، اصلاً قوّه به معنای ماهوی وجود ندارد. یک تعیّن وجودی است که همان تعیّن بالفعل شیء است. اما نسبت به تعیّن بالفعل مرحله بعد حکم قوّه را دارد و نسبت به ماقبل خود در حکم فعلیّت است.

پرسش: مفهوم ثانوی فلسفی است؟

دکتر جوارشکیان: بله، ولی لزومی ندارد که از این تعبیر استفاده کنیم؛ چون فعلیّت موجود را منبع تحول می‌دانیم. بنابراین لازم نیست فرض کنیم که برای این ماده قوّه‌ای وجود دارد.

پرسش: در بحث رجوع الی الله، استعدادها و ظرفیت‌ها متفاوت هستند؟

دکتر جوارشکیان: صیرورت نیز متفاوت است.

پرسش: این شخص با این ظرفیت محدودش، چگونه صیرورت اتفاق می‌افتد؟

دکتر جوارشکیان: در همین دنیا چگونه است؟ هر یک از ما متناسب ظرفیّت خودمان و تلاشی که می‌کنیم ... .

پرسش: در این دنیا همین ظرفیّت و تلاش، سعه ایجاد می‌کند و قوّه‌ها را گسترش می‌دهد تا جایی که بتواند ادارک کند. اما در عوالم دیگر این تلاش وجود ندارد.

دکتر جوارشکیان: تکلیف نیست، نه اینکه تلاش هم نباشد. به نظر شما ملائکه بیکار هستند؟ تمام این عالم را ملائکه تدبیر می‌کنند. به تعبیر قرآن اینها مدبّرات امر و مقسّمات روزی هستند. اینها کارگزاران عالم هستند و درعین‌حال تکلیفی ندارند. بنابراین ممکن است که ما در جهان آخرت تکلیف ـ به معنای دنیوی آن ـ نداشته باشیم، ولی با همه وجود فعال باشیم.

پرسش: چون از روی جبر است، می‌توان گفت ثبات دارند. تکامل در جایی است که اختیار باشد. فقط با این توجیه درست می‌شود که فرمودید طبق اعمالی که در دنیا انجام دادند تکامل در آخرت می‌تواند اثر تکوینی پیدا کند. اگر این را لحاظ نکنیم که وقتی همه‌چیز از روی جبر است، چه معنایی دارد که بگوییم تکامل وجود دارد؛ هر چند جبر طبیعی باشد.

دکتر جوارشکیان: در هیچ مقطع و مرتبه‌ای از هستی جبر وجود ندارد. همه‌جا اختیار است و اختیار از احکام و اوصاف وجود است. با چه تعریفی از جبر می‌فرمایید عوالم برتر مجبور هستند؟

پرسش: در آنجا میان شهوت، عقل و ... تزاحم وجودی نیست.

دکتر جوارشکیان: این به معنای آن نیست که آنجا اجبار باشد. اگر در جایی تزاحم و تنازع نباشد، این به معنای اجبار است. اختیار یعنی فعلی که از روی علم از ما سر بزند. شما فاعل آن باشی و از روی علم کار را انجام دهی. هر فعلی که از

اراده شما نشأت گرفته باشد و عالمانه باشد، شما در آن مختار هستید؛ مثلاً جلوی من سفره‌ای انداخته باشند که بر روی آن ده نوع غذا وجود داشته باشد. من عاشق قورمه‌سبزی هستم و هر چیز دیگری هم که برایم بگذارند من باز هم همان قورمه‌سبزی را می‌خورم و با غذاهای دیگر هم کاری ندارم. اگر این سفره را جمع کنند و سفره‌ای بیندازند که روی آن فقط قورمه‌سبزی باشد، باز هم من با اشتیاق کامل آن را می‌خورم.

فعل مختارانه مشروط به این نیست که راه‌های متعدّدی داشته باشد.

پرسش: تفاوتش در این است که در اینجا فقط باید بخورید یا نخورید؟

دکتر جوارشکیان: چرا خوردن را انتخاب کردم؟ چون خواست من بود.

پرسش: اراده شما در آن نقش داشت یا نه؟

دکتر جوارشکیان: منکر اراده نیستیم.

پرسش: اگر نفس از جایی اراده نداشته باشد، آیا باز هم اختیار است؟

دکتر جوارشکیان: خیر، جبر است. اما مگر ممکن است که اراده و خواست نداشته باشیم و مانند ابزار کار کنیم؟

پرسش: آیا ملائکه اراده دارند؟

دکتر جوارشکیان: قطعاً. مگر ممکن است نداشته باشند؟

پرسش: اراده یعنی می‌توانم انجام دهم و می‌توانم انجام ندهم.

دکتر جوارشکیان: به نظر شما در خدا اراده وجود دارد؟

پرسش: بله، ولی اراده ذاتی است و فرق دارد.

دکتر جوارشکیان: فرقش چیست؟

پرسش: اراده ذاتی به علم بر می‌گردد.

دکتر جوارشکیان: این هم به علم بر می‌گردد.

پرسش: در غیر خدا اراده ذاتی معنا ندارد.

پرسش: شیطان سرکشی کرد.

پرسش: هر جا وجود باشد، به همان نسبت هم اراده هست.

دکتر جوارشکیان: بله، علم و اراده چیزی بیرون از هستی شیء نیست، بلکه از لوازم آن است و هر جا هستی باشد، اینها هم می‌توانند باشند.

پرسش: پس وجه اشرفیّت انسان بر ملائکه چیست؟

دکتر جوارشکیان: قرآن نفرموده که انسان بر ملائکه اشرف است.

پرسش: چرا مقام خلیفةاللّهی به انسان داده شد؟

دکتر جوارشکیان: انسان خلیفه خدا در زمین است، نه در همه هستی. فقط انسان کامل خلیفه خدا در همه هستی است. مقام انسانی بالفعل که همان حقیقت محمّدیّه است، خلیفه خدا در همه هستی است. انسان کامل نخستین مخلوق خداوند است و ملائکه در مرتبه بعد از انسان کامل قرار دارند.

باید بحث کنیم که اختیار به چه معناست؟ مناط آن چیست؟ آیا در ملائکه قابل فرض است یا نه؟ چون ما در مورد بعد از مرگ بحث می‌کنیم و می‌توانیم فعلیت را این‌گونه تصوّر کنیم که ظهور واقعیّت دنیوی ما در آنجاست. این ظهور می‌تواند تا بی‌نهایت استمرار داشته باشد، مبنای آن را در دنیا نهاده‌ایم و نتیجه آن را در آخرت می‌بینیم. در آنجا اختیار نداریم که مسیرمان را تغییر دهیم. ولی در مسیری که می‌رویم مختار هستیم و بر اساس سرمایه‌ای که قبلاً به‌دست آوردیم، پیش می‌رویم.

پرسش: آیا در همان لحظه هم می‌توانیم سرمایه کسب کنیم یا فقط از سرمایه قبلی استفاده می‌کنیم؟

دکتر جوارشکیان: قطعاً همه ما در گرو اعمالمان هستیم. بر اساس قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایمان به ما سرمایه می‌دهند.

پرسش: آیا می‌توانیم چیزی اکتساب کنیم؟

دکتر جوارشکیان: در این عالم ـ چه در دنیا و چه در آخرت ـ هیچ‌چیز اکتسابی نیست. همه‌چیز را اعطا می‌کنند. در این دنیا بر اساس میزان تلاش انسان

به او می‌دهند، در آخرت نیز بر اساس تلاشی که کرده است به او می‌دهند. تلاش کنونی شما در گرو اعمال قبلی شماست. در آخرت نیز تلاش هست، اما در گرو تلاش‌های قبلی است. حرکت، صیرورت و تکامل در جهان آخرت بر اساس آن چیزی است که در دنیا به‌دست آورده‌ایم.

پرسش: این صیرورت نسبت به انسان‌ها است. اما نسبت به جمادات و نباتات باید یک جایی این صیرورت قطع شود.

دکتر جوارشکیان: نمی‌خواهیم بگوییم سنگ ادامه پیدا می‌کند تا تبدیل به گیاه شود. گیاه به حیوان تبدیل می‌شود و حیوان هم به انسان تبدیل می‌شود. هر موجودی به‌لحاظ صیرورت خود، وجودش یک افق نهایی دارد. حکما معتقدند که وجود انسان این افق نهایی را ندارد. این مربوط به این دنیاست. اما ما از چهره باطنی موجودات آگاه نیستیم. چهره باطنی انسان که هویّت زنده شاعر مدرِک یک حقیقت نورانی را دارد، هیچ استبعادی ندارد که مراتب بسیاری را طیّ کند. ولی چهره دنیوی او افقی دارد.

صیرورت الی الله در هر موجودی متفاوت است و این‌طور نیست که همه در یک مسیر حرکت کنند. اسماء الهی بی‌شمار است و هر موجودی در کد وجودی خودش حرکت می‌کند؛ نه اینکه همه به هم برسند و به هم تبدیل شوند.

پرسش: این صیرورت در نهایت همان رسیدن به انسان کامل است.

دکتر جوارشکیان: خیر. این صیرورت بی‌نهایت است، اما ملازم با این نیست که همه مثل هم شوند.

پرسش: مقصد چندتا است؟

دکتر جوارشکیان: مقصد یکی است.

پرسش: پس آیا می‌توان گفت که محدود می‌شود؟

دکتر جوارشکیان: ولی خداوند متعال جلوات و اسماء نامحدود دارد و در هر اسم او عوالم بی‌شماری وجود دارد. باید تصور خودمان را از خدا اصلاح کنیم.

این‌طور نیست که خدا یک وجه داشته باشد. خدا بی‌نهایت نام دارد: (لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ).[1] در هر اسمی عوالم بی‌شماری هست و سیر در این عوالم پایان‌ناپذیر است. خدایی که شما می‌شناسید با خدای من متفاوت است. نحوه ارتباط شما با خدا با هیچ موجود دیگری مشابه نیست. این نکته مبنای فلسفی دارد. اگر شما یک موجود متشخص هستید که در حیثیت وجودی هیچ شراکتی با هیچ موجود دیگری در عالم ندارید، ربط شما با خدا نیز همین‌طور است.

اینکه در مورد خدای متعال گفته می‌شود «لا يَشْغَلُهُ سَمْعٌ عَنْ سَمْعٍ» به این جهت است که به تعبیر عامیانه برای هر انسانی یک گوش و چشم دارد. هر انسانی از زاویه متفاوتی متصل می‌شود؛ چون هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است. از ازل تا ابد هر موجودی چه به‌لحاظ تشخص وجودی و چه به‌لحاظ شرافت و جلالت مقام با موجود دیگر متفاوت است. اینکه قرآن می‌فرماید (كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَرْداً)[2]، به این معناست که هر کس با ساختار و شاکله خاص وجودی خودش که هیچ موجودی در آن شریک نیست محشور می‌شود و حشر هر کس منحصر به فرد است. همان‌طور که نقش انگشت هر انسانی با انسان‌های دیگر متفاوت است. کدهای سلولی تک‌تک سلول‌های هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است.

بنابراین صیرورت الی الله به این معنا نیست که بعد از مرگ همه مثل هم شویم. وحدت کلی که همه رو به سوی خدا دارند حاصل می‌شود. همان نسبتی که اسماء الهی باهم دارند، ما نیز می‌توانیم باهم داشته باشیم؛ زیرا خود ما هم در واقع ظهور و جلوه اسماءالله هستیم. روابط تناکح اسمائی که عرفا به آن معتقدند، میان اسماء الهی جاری است. ولی این به معنای آن نیست که هر اسمی همان اسم دیگر است.

پرسش: بحث بسیار خوبی بود، استفاده کردیم. فقط می‌خواهم در مورد شیوه

---

۱. طه (۲۰)، ۸.

۲. مریم (۵۹)، ۹۵.

طرح بحث نکته‌ای را بیان کنم. ما مجموعه‌ای از اندیشه‌های فلسفی داریم که در مورد نتایج احتمالی آن بحث می‌کنیم. اما شاید برداشت ما اساساً برداشت دقیقی نباشد و موضوع برعکس باشد؛ به این معنا که ما مجموعه مسائلی داریم و برای حل آنها مجبوریم که اندیشه‌های جدید فلسفی مطرح کنیم و رشد دهیم. به عنوان مثال، همین معضلی که در تبیین تغییر در عوالم دیگر داریم، این نکته را متذکر می‌شود که تعبیر ما از زمان و حرکت تعبیر دقیقی نیست. این باعث می‌شود که ما با نظریات موجود در باب حرکت و زمان قانع نشویم و به دنبال بهبود آنها باشیم؛ نظیر اینکه ریاضیات در شئون مختلف داریم و برخی از این ریاضیات بعداً کاربرد پیدا می‌کنند. این در جای خود درست است. اما نکته دیگر این است که بسیاری از نظام‌های ریاضی بر اساس نیازهای ما شکل گرفته و بسط یافته‌اند. اساساً تحول، رشد و پویایی فلسفه در این است که خودش را با مسائل جدید درگیر کند. نکات بسیاری در احادیث وجود دارد که هنوز تبیین فلسفی نشده است. ما باید فلسفه را با این نکات درگیر کنیم و این مستلزم آن است که دیدگاه‌های جدیدی در نظام‌های فلسفی داشته باشیم. اما این به معنای کلامی شدن فلسفه نیست، بلکه در واقع تبیینی است از حقیقت هستی که از ناحیه ائمه اطهار : بیان شده است و ما به دنبال سنجش فلسفه با این شاخص‌ها هستیم.

بنابراین به نظر من بهتر است نگاهمان را برعکس کنیم و به جای اینکه بگوییم «دیدگاه جدید در مورد حقیقت جهان»، بگوییم مسائلی که در این زمینه مطرح است و روش‌های پرداختن فلسفه به این مسائل چیست.

دکتر جوارشکیان: این فرمایش کاملاً درست است. در واقع نظر آقای دکتر این است که فلسفه در عالم انتزاع محض شکل نگرفته است، بلکه در متن واقعیت و در مواجهه با مسائل مبتلابه اندیشه‌های فلسفی پدید آمده است. با مشکلی روبه‌رو بوده‌ایم. به عبارت دیگر، مسئله‌ای داشته‌ایم. معاد جسمانی یکی از مسائل دینی مهم ما است، درحالی‌که در فلسفه یونان موضوعیت نداشته و اصلاً مطرح نشده

است. یا بحث توحید که در فلسفه یونان بسیار کم‌رنگ است. اگر در مطالبی که از افلاطون و ارسطو به ما رسیده است دقت کنیم، می‌بینیم که توحید بسیار کم‌رنگ است. ارسطو از ٥٦ عقل، به عنوان محرک اول سخن می‌گوید که یک جهان‌بینی مشرکانه است.

اما ببینید همان فلسفه یونانی وقتی به جهان اسلام رسید، چگونه تحول و تطور پیدا کرد. وجه فلسفه اسلامی همین است که ما در فضای اندیشه دینی و باورهای اسلام با مسائل خاصی مواجه شده‌ایم و برای حل آنها تفکر کردیم. البته تفکر دو گونه است: تفکر کلامی ـ جدلی که به هر طریق ممکن می‌کوشد تا عقیده‌ای را به اثبات برساند و تفکر فلسفی که با حفظ همه شؤون و اصول عقلی تلاش می‌کنیم باوری را به کرسی تحقیق و اثبات بنشانیم. به همین دلیل است که در جهان اسلام فلسفه‌ای شکل گرفت که از فلسفه افلاطونی و مشّائی و نوافلاطونی متفاوت است.

من هم این بحث را با این بیان آغاز کردم که اینها برای توجیه حرکت مفاهیم قوّه و ماده را ایجاد کردند. سپس با مسئله‌های جدیدی مواجه شدند ـ که ممکن است ناشی از باورهای وحیانی یا ادراکات شهودی عرفا باشد ـ که با قالب‌های عقلی به میراث رسیده از یونان، امکان ارائه یک تبیین خردپسند از آنها نبود. همچنین باورهایی که در نصوص دینی مطرح است که ما را به عرصه‌های جدیدی از تفکر وارد کرده است. به این ترتیب ما درصدد تجدید نظر و یا تعدیل دیدگاه‌های خودمان برآمده‌ایم.

وقتی در فلسفه به نتیجه‌ای دست یافتیم، نظیر اینکه گفتیم قوّه مرتبه نازله فعلیت است، این نتیجه در دستگاه فلسفه لوازم خود را دارد. اندیشه‌های ما روابط منطقی و ریاضی بسیار دقیقی باهم دارند و در نتیجه هر اندیشه لوازم خاص خود را می‌طلبد. یک نظریه خاستگاهی از مسائل و درگیرهای ذهنی طراح خود دارد و از سوی دیگر در دستگاه فلسفی برای خود جایگاهی دارد و لوازم و پیامدهایی بر آن مترتّب می‌شود. چه بسا نظرپردازی مرحوم علامه ناظر به همان مسئله‌ها بوده،

ولی لوازم آن مورد توجه قرار نگرفته است. اگر لوازم آن مورد توجه قرار بگیرد، ما با افق‌های جدیدی در عرصه اندیشه فلسفی روبه‌رو می‌شویم.

بنابراین ما، هم باید از خاستگاه‌ها سخن بگوییم و هم به لوازم، نتایج و ثمرات یک نظریه توجه کنیم تا دستگاه فلسفی ما کامل باشد. اگر این روابط تحلیلی و منطقی مغفول بماند، تفکر ما به یک دستگاه فلسفی نمی‌انجامد. تفاوت فلسفه با دانش‌های دیگر در این است که همه این موارد به نحو کاملاً دستگاهی و سیستمی در هم پیچیده است و همه آراء با یکدیگر روابط و ملازمات منطقی و تحلیلی دارند. اللّهم صلّی علی محمّد و آل محمّد و عجّل فرجهم.

بخش دوم

نشست علمی

حکمت و سیاست
در اندیشه علامه طباطبایی 1

نشست علمی

۱۳۹۷/۸/۲۴

حجّت‌الاسلام و المسلمین احمد واعظی، حجّت‌الاسلام و المسلمین دکتر نجف لک‌زایی، دکتر علیرضا صدرا و دکتر مرتضی یوسفی‌راد

در راستای چهارمین ویژه برنامه‌های بزرگداشت علامه طباطبایی 1 نشست علمی با موضوع: «حکمت و سیاست در اندیشه علامه طباطبایی» پنج‌شنبه ۲۴ آبان ۱۳۹۷ در سالن اجتماعات مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شد. در این نشست علمی کارشناسان محترم آقایان حجت‌اسلام والمسلمین احمد واعظی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر نجف لک‌زایی و آقای دکتر علیرضا صدرا به‌عنوان کارشناس حضور داشته و به موضوعاتی همچون: «نسبت فلسفه محض با فلسفه سیاسی علامه طباطبایی»، «ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی علامه»، «امتداد و کاربست ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی علامه طباطبایی در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» و «امنیت در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی» به ارائه بحث پرداختند. دبیر علمی این نشست را جناب آقای دکتر مرتضی یوسفی راد بر عهده داشتند.

دبیر علمی: بسم الله الرّحمن الرّحیم. الحمد لله ربّ العالمین، و الصّلوة و السّلام علی سیّدنا و نبیّنا ابی‌القاسم محمّد و علی آله الطّیبین الطّاهرین.

جلسه‌ای که در قالب نشست علمی از سوی مجمع عالی حکمت تشکیل شده است، به مناسبت چهارمین ویژه‌نامه بزرگ‌داشت فیلسوف قرن، علاّمه طباطبایی است. امید است ان شاءالله با چنین مراسم‌هایی، هم یاد و نام این فیلسوفان را پاس داشته باشیم و هم به بهانه آن بتوانیم با بازبینی و بازخوانی اندیشه‌های این بزرگان، از این دسته مسائل و مباحثی که حیات علمی، مدنی و سیاسی ما نیازمند آنهاست بهره بگیریم و آنها را حلّ و فصل کنیم. همچنین قابلیّت‌ها و ظرفیّت‌های دستگاه فلسفی این فیلسوف بزرگ را شناسایی کنیم و از آنها برای تولید نظریّه و نظام‌های سیاسی و مدنی استفاده کنیم؛ چرا که امروز ساماندهی نظام اسلامی‌مان به آنها نیازمند است.

برنامه با ارائه سه بحث از سه استاد بزرگوار پیش‌بینی شده است.

بحث اول، با عنوان «نسبت فلسفه محض با فلسفه سیاسی علاّمه طباطبایی و پیامدها، امتداد و کاربست ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی علاّمه طباطبایی در الگوی اسلامی ـ ایرانی» که توسّط جناب آقای دکتر صدرا ارائه می‌شود. موضوع

دوم، با عنوان «ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی علامه طباطبایی» است که توسط حجّت‌الاسلام والمسلمین آقای دکتر واعظی ارائه می‌شود. موضوع سوم هم با عنوان «امنیّت در فلسفه سیاسی علاّمه طباطبایی» است که توسط آقای دکتر لک‌زایی تبیین و تقدیم می‌شود. ابتدا در خدمت جناب آقای دکتر صدرا هستیم.

دکتر صدرا: بسم الله الرّحمن الرّحیم، و به نستعین، إنّه ناصرٍ و معین. (رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی * وَیسِّرْ لِی أَمْرِی * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِی * یفْقَهُوا قَوْلِی).[1]

با تشکر از دست‌اندرکاران این جلسه و با عرض سلام خدمت حضار فرهیخته و با درود به بلندای روح علامه دهر، علامه طباطبایی.

بنده یک‌بار از محضر علامه جعفری در مورد رابطه‌شان با علامه طباطبایی پرسیدم. ایشان فرمودند که من ایشان را می‌شناختم، امّا به حضورشان نرسیده بودم. یک روز به منزل ایشان در قم رفتم. در زدم. خود علامه طباطبایی در را باز کردند. خانواده ایشان تمام وسایل منزل را جمع کرده و همگی عازم مشهد بودند. با اصرار ایشان وارد منزل شدم. در اتاق هیچ فرشی نبود. علامه عبایشان را درآوردند و پهن کردند. من روی عبا نشستم و خود علامه هم روی عبا (یا روی زمین) نشستند.

علامه جعفری فرمودند این خضوع علامه طباطبایی و اقبال و استقبالشان از میهمان، آن‌هم در آن شرایط برای من درس بزرگی شد. ایشان به هیچ امر مادّی و دنیایی مقید نبودند. براقی وجود این‌چنین شخصیت‌هایی هر چه زمان می‌گذارد، بیشتر می‌شود. می‌بینیم که هر چه زمان جلوتر می‌رود، عظمت این دو بزرگوار نیز بیشتر و بهتر نشان داده می‌شود. عظمت آنها مانند عظمت قلل رفیع کوه است. وقتی پای کوه ایستاده‌ایم، عظمت آن را نمی‌بینیم. ولی وقتی از آنها فاصله می‌گیریم، عظمتشان روشن می‌شود. اندیشه‌های علامه جعفری نیز در سطح جهان این‌گونه است. رئیس دانشگاه الهیات آتن که دنباله‌دار آکادمی افلاطونی بوده است،

---

۱. طه (۲۰)، ۲۵–۲۸.

علامه جعفری را افلاطون دوران می‌دانند، نه افلاطون معاصر.

موضوعی که برای من در نظر گرفته شده، گفتمان و الگوی پیشرفت و کارآمدی جمهوری اسلامی ایران در حکمت مدنی برهانی (فلسفه) و (تفسیر) قرآنی علامه طباطبایی است. این به نوعی با روش دلالت استلزامی، استنباط و امتداد روزآمد و کارآمد فلسفه و تفسیر علامه و کاربرد امروزین آنها، نه‌تنها برای توصیف، تحلیل و تعلیل وضعیت کنونی ما، بلکه به منظور تجویز، تبیین و تحول و ساختن آینده ملی و بلکه تمدن‌سازی نوین اسلامی می‌باشد. دو بند نخست فهرست مطالبی که دوستان ارائه داده‌اند، رابطه بین فلسفه محض و فلسفه سیاسی است که بنده پیش‌تر به مناسبت‌های دیگر به آن پرداخته‌ام. بحث دیگر، اعتبارات و حقایق در فلسفه سیاسی و کاربست آن در چشم‌انداز و چالشی است که با آن درگیر هستیم. چشم‌انداز همان پیشرفت و چالش و همان ارتقا و کارآمدی ملی ـ از جمله دولتی ـ و فراملی ـ از جمله تمدنی ـ ماست. به این مطلب اشاره خواهیم کرد که آیا ظرفیّت این مسائل در آراء و آثار فلسفی، تفسیری و حتی اجتماعی علامه وجود دارد؟ دراین‌صورت، ضرورت آنها چه می‌باشد؟ همچنین چگونه می‌توان آنها را استخراج کرده و مورد بهره‌برداری بهینه و به‌سامان قرار داد؟ مفاهیم پیشرفت و حتی کارآمدی یعنی بهره‌وری و اثربخشی در نظر علامه روشن است و ایشان به این مباحث تصریح کرده‌اند؛ البته با ادبیات و حتی اعتبارات مختلفی که خواهیم دید.

در پیش‌درآمد بحث به دو مقدّمه اشاره می‌کنم:

ویژگی برجسته علامه طباطبایی

مقدمه نخست این است که علامه یک انسان جامع و عالم جامع است؛ فیلسوفی محض و اجتماعی، فقیه، مفسّر، متکلم، متألّه، معرفت‌شناس و روش‌شناس و همچنین متخلق، عالم اخلاقی (نظری و عملی) و به‌طور مطلق حکیم الهی است. با فلسفه غرب ـ ولو باواسطه و از طریق ترجمه ـ ارتباط برقرار کرده و حتی به فلسفه علوم انسانی و اجتماعی جدید هم اشراف کافی دارد. در معرفت‌شناسی کار

کرده و اصول فلسفه و روش رئالیسم ایشان، به‌ویژه در نقادی نظریه ماتریالیسم و چه‌بسا پسیکولوژی عالم روح تقی آرانی نشان‌دهنده این مسئله است؛ اثری که با شروح شاگرد برجسته‌اش استاد مطهری در نقادی نظریه سوسیالیستی آریان‌پور به‌روز شده است.

اما اینها به تنهایی بزرگ‌ترین ویژگی علامه نیستند؛ زیرا علمای دیگری هم این‌چنین بودند. بزرگ‌ترین ویژگی ایشان این است که بعد از مدت‌های مدید غربت و انزوای فلسفه اسلامی، مجدِّد و محیی (تجدیدکننده و احیاگر) آن هستند. در زمینه تفسیر نیز بگوییم که ایشان یک مفسّر هستند. اما ویژگی اصلی ایشان این است که مجدِّد و محیی تفسیر قرآن نیز هستند. این ویژگی تنها به حوزه علمیه قم منحصر نیست و حوزه‌های شیعی و حتی حوزه‌های اسلامی و دوران معاصر را در بر می‌گیرد. در دوران معاصر تفسیری به قدرت‌مندی و جامعیّت تفسیر علامه وجود ندارد. قبل از ایشان کسانی مانند محمد عبدو (تفسیر المنار)، رشید رضا و دیگران در این زمینه وارد شده بودند، اما دچار خلأ شده بود. ایشان مجدد هستند.

از بزرگ‌ترین برجستگی علامه این است که ایشان فیلسوف، حکیم و مفسر محض نیست. بلکه دارای رهیافت مدنی در همه این امور از فلسفه علم، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی (اعتبارات پیشا و پسا اجتماع)، فلسفه و نیز در تفسیر المیزان ـ که دانشنامه‌ای تمام عیار بوده ـ است. به مطالب نگاه اجتماعی و سیاسی دارد. حتی در فلسفه محض و نظریشان نیز کاملاً مباحث مدنی و عملی را مطرح می‌کنند.

ظرفیّت الگوسازی پیشرفت بر اساس حکمت و تفسیر علاّمه

مقدمه دوم، ظرفیت و امکان‌سنجی الگوسازی پیشرفت و کارآمدی بر اساس حکمت اسلامی و تفسیر قرآنی علامه است. ممکن است بحث از الگوسازی پیشرفت به‌ظاهر جدید باشد، ولی نمی‌توان یک نظریه و فلسفه اجتماعی داشت اما الگو نداشت. الگوی پیشرفت، شبکه و شاکله هر گفتمان، یعنی نگاه، نظریه و نظام

فکری، فلسفی و علمی انسانی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد. البته در کمون و ضمنی بوده که می‌توان آن را به‌اصطلاح به روش دلالت تضمنی و نه لزوماً دلالت مطابقه و گاه با دلالت التزامی بازیافت و بروز داد؛ چنان‌که هر بنایی ـ اعم از اینکه نظری باشد یا عملی ـ هرچه بنیادی‌تر، جامع‌تر، نظام‌مندتر و هدف‌مندتر باشد، به همان سبب و نسبت فرازمانی‌تر، فرامکانی‌تر و حتی فراموضوعی‌تر خواهد بود. اگرچه در گذشته ارائه شده، اما در تحلیل حال و در تحول آینده می‌توان از آن استفاده برد. محدود به سرزمین خاصی همانند ایران نیز نمی‌باشد. بلکه در کشورهای دیگر نیز قابل بازیابی و بهره‌برداری است. ممکن است موضوع آن در فلسفه یا کلام بوده، اما در فلسفه و کلام سیاسی نیز قابل تعمیم باشد؛ زیرا کامل‌تر است و به همان میزان که کامل بوده، کارآمد هم هست؛ مثلاً موتورِ یک اتومبیل هر چه رساتر باشد و اجزاء آن سازوارتر باشد، نیرو و قدرت بیشتری تولید می‌کند. سیستمی علمی یا عینی که این‌گونه باشد، زایایی، پایایی و پویایی بیشتری دارد و حتی بعد از خودش نیز مرتب می‌تواند بازتولید شود:

ذات نایافته از هستی‌بخش　　کی تواند که بُوَد هستی‌بخش

ولی ذاتی که خودش را یافته باشد، هستی‌بخش خواهد بود و حتی بعد از مرگش نیز مرتب تولید معنا می‌کند. نمونه‌های مثبت و منفی از این مورد را بیان می‌کنم:

به عنوان نمونه، آقای «هابز» می‌گوید انسان گرگ انسان است. بنابراین پیش‌فرض انسان گرگی [چنین می‌شود که] وقتی می‌گوییم «جامعه»، به‌طور طبیعی گله گرگ از آن تداعی می‌شود. «دولت» نیز به‌طور طبیعی همان لویاتان یا گرگ بزرگ خواهد بود. خود هابز در مورد بازتاب مناسبات گرگی در روابط بین ملل بحث نکرده است. اما «مونتسکیو» از این نظریه برداشت کرده که از نگاه انسان گرگی هابز، روابط میان ملت‌ها بسان روابط گله‌های گرگ است؛ یعنی کشورها و ملّت‌ها مانند گله‌های گرگ هستند و چنان است که گویی برای این متشکل شده‌اند که به هم بپرند و یکدیگر را

بدرند. هرچند هابز این مطلب را خود صریحاً مطرح نکرده است، اما بـه‌اصـطلاح بـه دلالت التزامی از نظریه او چنین نتیجه‌ای گرفته شده است.

همان‌طورکه وقتی یک ژن یا سلول بنیادین شکل بگیرد می‌توان بقیه عضو یا پیکره از آن‌گونه ژن‌ها یا سلول‌های بنیادین یا ذرات نانو در مـواد را ادامـه و تشـخیص داد، اندیشه‌ها نیز چنین هستند؛ مثلاً نظریه استخدام علامه را می‌توان تداوم داد و نـه فقـط در عرصه اجتماعی، بلکه در عرصه‌های دیگر نظیر اقتصادی و فرهنگی نیـز مـی‌شـود به‌کار برد. حتی در گستره فراملی و در عرصه بین‌الملل نیز مـی‌تـوان همـین نظریـه را تسری و تعمیم داده و البته به‌تناسب مقتضیات به‌کار گرفت؛ هرچند شخص علامه آن را در این عرصه‌ها به‌کار نبرده است. از این موارد کم نیست.

حکمت عملی مکمّل حکمت نظری

عقل و علم: ساختاری فراگردی متشکل از دو فرایند معکـوس دارد. یکـی و نخسـت فرایند عینی ـ ذهنی یا نظری و به تعبیری محض و به‌اصـلاح حصـولی اسـت کـه از توصیف حسی چگونگی شروع شده، به تحلیل یا تجرید ذهنی رسیده و تا تعلیـل یـا انتزاع عقلی می‌نگرد. آن‌گاه به دیگری و دوم، یعنی فرایند برعکس ذهنـی ـ عینـی یـا عملی و به تعبیری تحققی و به‌اصطلاح حضوری می‌گراید که از تجویز عقلـی بـه تبیین، یعنی تحدید و به عبارتی تعیین حدود نقلی رسیده تا توجیه و تطبیق عینی ـ مثلاً ـ با شـرایط امـروزین الگوسـازی پیشـرفت و کارآمدسـازی ج.ا.ا. مـی‌انجامـد. این‌چنین عقل و علمی، محض و ناقص نبوده، بلکه مدنی و کامل است.

حکمت: هستی‌شناسی و چیستی‌شناسی این ساختار عقلی و علمی، نظری و عملی است. یعنی شناخت تجریدی ماهیت و انتزاعـی وجـود حصـولی و نظـری پدیـده و تجویز مبادی حقیقی و تبیین مبانی ماهوی می‌باشد. حکمت برهانی ــ قرآنـی اعـم از حصـولی و حضـور علامـه از ایـن حیـث کامـل اسـت. یعنـی واجـد همـه مراتـب هستی‌شناسی و چیستی‌شناسی نظـری و عملـی مـی‌باشـد. فـارابی در تحصیل‌السّـعادة می‌گوید:

«إذا انفردت العلوم النّظریّه ثمّ لم یکن لمن حُصِلَت له قوّة علی استعمال فی غیرها کانت فلسفة ناقصة و الفیلسوف الکامل علی الاطلاق هو یُحَصِّلُ له علوم النظریّة و یکون له قوّة علی استعمال فی کلّ ما سواه بالوجه الممکن فیه».[1]

فلسفه محض (فلسفه نظری) به تنهایی ناقص است. لذا زمانی کامل می‌شود که جنبه عملی پیدا کند. فیلسوف کامل علی‌الاطلاق کسی است که از بُعد نظری و محض، قوی باشد. خود علاّمه در بحث بدایه که نظری است، قوی هستند. در عین حال باید قوّه‌ای داشته باشد که بتواند در امور دیگر، نظیر کشور و جامعه از آن استفاده کند و ما هم بتوانیم در پیشرفت و الگوسازی از آن استفاده کنیم. فلسفه‌ای کامل‌تر است که از این ظرفیّت بیشتر برخوردار باشد:

«إنّ الّذي له قوةً علی استعمالِ ما تحتوی علیه النظریّة فی کلّ ما سواه هو أن یکون له قوّة علی ایجادها مغقوله و علی ایجادها ارادیّه منها بالفعل و کلما کانت قوته علی هذه اعظم کان اکمل فلسفه فیکونَ الکامل علی الاطلاقِ هو الّذی حصَلَت له فضائلِ النّظریّة اولاً، ثمّ العملیّة ببصیرةٍ یقینیّة. ثمّ أن تکونَ له قدرةً علی ایجادها جمعیاً فی الامم و المُدُن بالوجه و المقدار الممکن فی کلّ واحدٍ منهم»(همان).

هر چه بیشتر بتواند در بُعد عملی وارد شود، کامل‌تر است. بدایه و نهایه را بنویسد، اما در آنها نماند و به المیزان نیز وارد شود. در آنجاست که بصیرت یقینی می‌دهد. باید نه فقط در جامعه ایران، بلکه در جهان اسلام و حتی در کل جهان قابل تعمیم و استفاده باشد و راه حلی ارائه دهد؛ البتّه به اندازه ظرفیت ذهن، زمان و زبان. از چالش دولت‌سازی کارآمد، راهبرد الگوسازی پیشرفت تا چشم‌انداز تمدن‌سازی نوین اسلامی است.

پس یک حکمت نظری و ـ به تعبیر قطب‌الدّین شیرازی ـ «حکمت محض»

---

۱. تحصیل السعادة، ص۳۹.

لازم و بنیاد است، امّا کافی نیست و برای کامل شدن باید بُعد عملی و مدنی پیدا کند. همان‌طور که فارابی مطرح کرد، حکمت محض به تنهایی ناقصه محسوب می‌شود. امّا وقتی مدنی شد و با بنیاد حکمت برای مشکلات جامعه راه حل ارائه داد، حکمت بنیاد حکومت شد و حکومت بر بنیاد آن شکل گرفت، هم حکمت اکمال و کامل شده و هم حکومت کمال خواهد پذیرفت.

در اینجا می‌توان به این پرسش پاسخ داد که چرا علامه طباطبایی وقتی حکمت نظری را می‌نویسد، دغدغه تجویز در قالب اعتباریات آن را دارد؟ چرا بعد از حکمت به تفسیر می‌پردازد؟ چرا حکمت بدون تفسیر و تبیین (تبییان لکل شئ) نقص دارد؟ چون در حقیقت، حکمت به طرح کلیّات می‌پردازد و شرع آن را تبیین و تفسیر می‌کند. یعنی حدود کلی (تلک حدود الله) و حتی احکام تفصیلی (تفصیل کل شیء) را می‌طلبد. سپس دانش و عمل آن را با زندگی عملی روزآمد می‌کند؛ چه آن‌روز توسط علامه با شرایط و به تناسب مقتضیات و مطالب و مطالبات عملی و عملی پیشاانقلاب و پدیداری آن و چه امروز و چله دومین پساانقلاب، با الگوسازی پیشرفت و دولت‌سازی کارآمد در جهت تجدید و تأسیس تمدن و تمدن‌سازی نوین اسلامی ایرانی تطبیق می‌دهد و روزآمد می‌کند.

چگونگی کاربست متن برای واقعیّت

بر اساس مباحث هرمنوتیک و تفسیری، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم با استفاده از این ذخایر برای بزرگ‌ترین چشم‌انداز امروز که الگوسازی پیشرفت تا تمدن‌سازی است و بزرگ‌ترین چالش که ارتقا و کارآمدی است، بازتولید داشته باشیم و واقعیت را تفسیر کنیم یا خودمان را بر متن تحمیل و واقعیّت را جعل می‌کنیم؟

در این خصوص دو نظریه وجود دارد:

۱. نظریه ذات‌گرا که مؤلف‌محور است و از سوی «هیرشی» (هرمنوتیک سنّتی) طرح شده است که می‌گوید آنچه را که ـ مثلاً ـ علامه طباطبایی فهمیده است، ما هم امروز عیناً و بدون ذره‌ای اعوجاج می‌توانیم بفهمیم.

۲. نظریه جدید هرمنوتیک نسبی‌گرای فلسفی که امثال «گادامر» می‌گویند این مفسّر است که در متن تأثیر می‌گذارد و در حال برداشت است؛ مثلاً شرح علامه جعفری بر مثنوی در واقع بهانه‌ای است برای اینکه او خودش را در آینه مثنوی عرضه کند.

واقعیت امر که علامه نیز بـه آن توجـه دارد، ایـن اسـت کـه پدیـدار سـه لایـه وجودی و معرفتی دارد؛ هستی، چیستی و چگونگی.

اگر از مبادی صحبت کنیم، قابل انتقال و فهم هستند؛ مثلاً ضرورت و حتی زیبایی امنیّت یک اصل ذاتی، یعنی تکوینی، فطـری عقلـی برهـانی و قلبـی شـهودی، ثابـت، پایدار، جهان‌شمول بشر است (علم آدم الاسماء کلها). همه‌کـس از قـدیم و جدیـد و آینده ـ عامی و عالم، بدوی و مدنی ـ اصل این ضرورت را دریافته و در این دریافـت مشترکند (نفس و ما سوایها فالهمها فجورها و تقویها). همـین‌طـور ضـرورت و درک نظم و نظام، عدالت، حکومت، سیاسـت، سـعادت، امانـت و هماننـد اینهاسـت. ایـن حقیقت و مبادی پدیده‌های مدنی، اجتماعی و سیاسی می‌باشد. این مرابه و وجـه لازم و بنیادین بوده، اما کلی است. در نتیجه کافی نیست و نیازمند تبیین یـا تحدیـد، یعنـی تعیین حدود بوده که مثلاً امنیت چیست؟ آزادی چیست؟ سعادت چیست و اینها.

مرتبه و لایه دوم یعنی «ماهیت»، چیستی، مبانی ماهوی و حدود مکتبی هسـتند. ممکن است دو برادر باشند که یکی مارکسیست باشـد و دیگـری موحّـد. هـر دو ضرورت و زیبایی عدالت را درک می‌کنند، اما از چیستی آن درک متفـاوتی دارنـد؛ هر چند هر دو در یک شرایط باشند. یکی بـا نگـاه مارکسیسـتی تسـاوی مـادی و اقتصادی آن را تعریف می‌کند و دیگری با نگـاه اسـلامی و تناسـب انسـانی تبیـین می‌نماید. مقتضیّات و تکنیـک‌هـای امنیّـت و عـدالت، ... نیـز مرتبـه سـوم، یعنـی چگونگی (عوارض نه‌گانه کمی و کیفی) و چگونگی‌شناسی پدیده و پدیده‌شناسـی بوده و یک بحث روزآمد است و روزبه‌روز و متناسـب بـا شـرایط دچـار تغییـر و تحوّل می‌شود؛ مثلاً فاز امنیتی کشور ما در مقایسه با کشور عراق بسیار متفـاوت و جلوتر است و در مرحله الگوسازی هستیم. یا افغانسـتان هـم‌اینـک هنـوز در فـاز

امنیتی قرار دارد. متقضیات و شرایطش متفاوت با ایران بوده که از این فازها طی چهار دهه و یک چله گذر کرده است.

لایه سوم (چگونگی‌ها) عوارض کمی و کیفی هستند و در معرض تغییر قرار دارند؛ مثلاً اصل ضرورت امنیّت همواره ثابت است. چیستی آن در مکاتب مختلف تعریف شده است. اما چگونگی آن نیازمند ابزار و به تناسب زمان و سرزمین است؛ مثلاً در زمان پیامبر 9 ابزار تأمین و حفظ امنیت شتر، اسب و ... بود و در دفاع مقدس توپ و تانک. امروز دیگر توپ و تانک هم به تنهایی جواب نمی‌دهد. جنگ نرم و سایبری، پهباد و موشک‌های بالستیک و کروز و ماهواره و رایانه است. ابزار عوض شده، اما ماهیت امنیت تغییر نکرده یا ضرورت آن اگر بیشتر نشده باشد ـ که شده ـ کمتر نشده است.

همه انسان‌ها در مبادی مشترک هستند. بنابراین مبادی علامه را می‌توان درک کرد؛ هرچند در دین اسلام هم نباشد. این، پیشادینی و انسانی و فطری است. در مبانی، چون گفتمان اسلامی است مسلمانان درک می‌کنند و کسی که تفکر اسلامی ندارد نمی‌تواند مبانی علامه را درک کند. البته چون دین اسلام فطری بوده و از دیدگاه اسلام فطرت انسان‌ها همه الهی است (فِطْرَةَ الله الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا)[1] و وحی هم در اسلام برای تکمل فطرت و عقل بوده و نه تعطیل آن (به اینکه سنت اگوستین بنیانگذار فلسفه سیاسی مسیحیت مدعی بوده) و بلکه «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع؛ آنچه را عقل به اجمال و کلی فهیمده، شرع و وحی هم برای تذکر یعنی توجه و یادآوری و تبیین یعنی تعیین حدود آن آمده»، امکان درک جهانی و جهان‌شمولی از این مبانی دینی امنیت، نظم و نظام، عدالت، تا سعادت نه‌تنها منتفی نبوده، بلکه ممکن و حتی لازم می‌باشد. اما مظاهر و عوارض ملی به شرایط بستگی دارد و ممکن است شرایط آن روز علامه که مثلاً پیشاانقلاب بوده و

۱. روم (۳۰)، ۳۰.

دوران آغازین گذار و تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران بوده، با شرایط دیگر ــ مثل امروزین ما که چله دومین انقلابی و گام دوم تمدن‌سازی نوین اسلامی، الگوسازی پیشرفت و کارآمدسازی ملی بوده ـ متمایز باشد؛ چرا که مقتضیات زمان و مکان و موضوع و مظاهر و عوارض (کمیّت‌ها و کیفیّت‌ها) دگرگون می‌شوند.

در حال حاضر، ما قصد داریم از مبادی و مبانی علامه استفاده کنیم. از مبادی استفاده می‌کنیم؛ چون ثابت و پایدار هستند و همه انسان‌ها می‌توانند درک مشترکی از آنها داشته باشند و از آنها استفاده کنند. مبانی آن هم متناسب با مکتب ـ ولو اسلامی ـ جهانی و جاویدان است. امّا مظاهر و عوارض تغییر می‌کنند. عوارضی که مقتضای زمان علامه بوده است، قطعاً با عوارض مقتضای زمان ما فرق می‌کند، ولی در مبادی و مبانی اثرگذار نیست. چنان‌که علامه در مراتب سه‌گانه عقل، مثال و مادّه می‌گوید، ماده تغییر می‌کند و مثال و عقل از مجردات و امور ثابت هستند و در موقعیت‌های گوناگون ظاهر می‌شوند؛ بدون اینکه اختلاف در موقعیت در وحدت شخصی آنها تأثیری بگذارد.

معنای پیشرفت و کارآمدی در مباحث علامه

پیشرفت را باید به معنای اعتلای وجود بدانیم؛ چنان‌که علامه این معنا را می‌پذیرد و پیشرفت انسان را به معنای کمال او و جامعه می‌داند. کارآمدی نیز به معنای اعتلابخشی است.

همان‌طورکه ملاحظه می‌نمایید، این با تحلیل متن به‌دست نمی‌آید. بلکه با شیوه تحلیل محتوای آثار و آرای علامه حاصل می‌شود. البته در مورد کارآمدی چند نظریه وجود دارد که عبارتند از:

۱. در عرصه رشد، نظریّه کارآمدی به معنای بازدهی مطرح شده است.

۲. در عرصه توسعه، نظریه توفیق مطرح شده است.

۳. در توسعه پایدار، نظریه رضایت مطرح شده است.

٤. امروزه نیز نظریه آزادی (توسعه به‌مثابه آزادی یا رهایی آرماتیاسن) دارد ترویج می‌گردد.

۵. برجسته‌ترین نظریه، نظریه مصلحت است که از سوی حضرت امام مطرح شده و علامه هم آن را قبول دارد. کارآمدی به معنای تأمین مصلحت جامعه است؛ به گونه‌ای که همه ابعاد وجودی آن بروز و ظهور یابد. علامه در بحث خود به آن تصریح و به‌طور مفصّل در مورد آن بحث می‌کند و می‌گوید پیشرفت مادی لازم است، ولی کافی نیست و پیشرفت معنوی جزء مصالح جامعه است.

دو نکته را به عنوان بحث روشی مطرح می‌کنم:

الف) صدق احکام وجود و ماهیت بر مفهوم پیشرفت

در بدایه و حتی در مباحث فلسفی محض آن می‌توان به جای «وجود» کلمه «پیشرفت» را قرار داد؛ چون پیشرفت به معنای اعتلای وجود و سنخی از وجود است. بنابراین تمامی احکامی که علامه در مورد وجود مطرح می‌کند، بر اعتلای وجود نیز صادق است؛ مثلاً وقتی وجود را تشکیکی می‌داند، پیشرفت نیز تشکیکی می‌شود و احکام امر تشکیکی عیناً بر پیشرفت نیز صدق می‌کند. همچنین وقتی از علل و اسباب چهارگانه وجود (علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی) سخن می‌گوید، این علل و اسباب در مورد پیشرفت نیز عیناً مطرح است. دراین‌صورت، خدا و جامعه و دولت، سبب فاعلی بعید و میانین و قریب پیشرفت‌اند. امنیت، سلامت و آسایش و آرامش نیز سبب غایی پیشرفت‌اند که همان غایت کمال و سعادت دنیوی و حیات طیبه و کرامت بوده که غرض از آن سعادت جاویدان اخروی است.

احکام ماهیّت نیز با هویت ملی و توسعه فرهنگی یک جامعه کاملاً مطابقت دارد. مقولات و عوارض نه‌گانه نیز با بحث چگونه‌شناسی پیشرفت، پیشرفت ظاهری، کمیّت، کیفیت، زمان، مکان، وضعیّت، نسبت و... آن کاملاً تطابق دارد.

تمامی احکام این عوارض نه‌گانه نیز در مورد شاخصه‌های پیشرفت قابل اعمال است. البتّه کسی این‌چنین به‌کار نبرده است.

در طول تاریخ، تنها کسی که این مقولات، به‌ویژه عوارض نه‌گانه آن را در عرصه مدنی، به‌ویژه اقتصادی و به نوعی در مورد پیشرفت به‌کار برده، «ابن مسکویه رازی» است. او این مقولات نه‌گانه را وارد مقولات مدنی کرده است؛ مثلاً در اقتصاد گفته است زمان، مکان، کمیّت و کیفیّت، ... سرمایه هستند. علامه این کار را نکرده، اما کاملاً قابل کاربرد است و می‌توان آنها را مورد مطالعه و ارزیابی قرار داد. شاخص‌های پیشرفت، اعم از کمیّت، کیفیت، زمان، مکان، نسبت، رابطه، کنش، واکنش و... همان عوارض نه‌گانه پیشرفت هستند.

صدق این احکام بر این مفاهیم به نحو گزینشی نیست. بلکه از همان ابتدا می‌توان ـ مثلاً ـ به جای کلمه حکمت، کلمه سیاست را قرار داد که به این ترتیب فلسفه سیاست شکل می‌گیرد؛ زیرا سیاست نیز یکی از امور و اعمال و به تعبیری وجوه و منظرهای وجودی جامعه است. در مورد کارآمدی و سایر مفاهیم نیز می‌توان به تناسب خودشان این کار را انجام داد.

ازآنجاکه کار فلسفه تفکیک شناخت حقیقی و یقینی دوساحتی مادی و معنوی و دوبعدی باشنی و ظاهری از شناخت ظاهری ظنّی، یعنی پنداری یک ساحتی و توهّمی کاذب تنازعی است، به این ترتیب می‌توان پیشرفت ظنّی و توهّمی را از پیشرفت یقینی و حقیقی تفکیک کرد. مراد از تفکیک پیشرفت توحیدی دو ساحتی مادی و معنوی، دوبعدی باطنی و ظاهری متعادل و متعالی، یعنی دارای تعادل و تعادل‌بخش و تعالی‌بخش می‌باشد. از توسعه غیر و ضد توحیدی تک‌ساحتی ـ تنازعی و یک بعدی ظاهری مادی نامتعادل و نابرابر و امروزه متدانی (هم‌سو و نزدیک)مدرنیستی در هر دو شاخه و شعبه به‌ظاهر متعارض سرمایه‌سالاری لیبرالیستی و دولت‌سالاری سوسیالیستی است که علامه در نظریه استخدام خود از آن تحت عنوان برداشت تحریفی و انحطاطی از یاد می‌نمایند؛ چنان‌که هم‌اینک ما در الگوسازی پیشرفت به دنبال پیشرفت

حقیقی و یقینی توحیدی متعالی هستیم. درحالی‌که الگوی توسعه تک‌ساحتی مدرنیستی پیشرفت ظنّی است و پیشرفت بر اساس الگوی سلطه نیز توسعه توهّمی و تنازعی است و نگاه هابسی و داروینیستی دارد.

فلسفه پیشرفت آن است که بتواند پیشرفت حقیقی و یقینی را از توسعه ظنّی (ظاهری و تک‌ساحتی) و نیز از توسعه توهمی که تنازعی و امپریالیستی است جدا کند. به عبارت دیگر، تعاریف، اصول و احکام مطرح شده از سوی علامه کاملاً بر سه الگوی پیشرفت توسعه تک‌ساحتی ـ تنازعی، فرویدیسمی ـ داروینیستی (پروتستانی) و توسعه اسلامی قابل تطبیق است.

ب) رابطه اعتباریات و مسئله پیشرفت

در اعتباریات نیز این‌گونه است. این مباحث، هم در معارف و علوم حقیقی و هم در معارف و علوم اعتباری عیناً قابل صدق است؛ چون پیشرفت هم جنبه حقیقی و هم جنبه اعتباری دارد. یک اعتبار، اعتبار قبل از اجتماع است؛ البته نه به این معنا که قبل از شکل‌گیری اجتماع باشد. بلکه قبل از شکل‌گیری بایسته‌ها و نبایسته‌های اجتماعی می‌توان در مورد بایسته‌ها و نبایسته‌های پیشرفت سخن گفت. تا قانون شکل نگیرد، پیشرفت معنا پیدا نمی‌کند. باید چهارچوب‌های قانونی را برای آن تعریف کرد تا پیشرفت شکل بگیرد. اگر بدون چهارچوب‌های قانونی پیشرفتی صورت بگیرد، پایدار نخواهد بود.

بنابراین تمامی اعتباریات ـ نه به نحو گزینشی، بلکه همگی به بُعد مدنی ـ نیز معطوف هستند و علامه هم از ابتدا معطوف به مدنیّت سخن گفته است تا این اعتباریات را در زندگی اجتماعی و سیاسی ما کاربست دهد. خود علامه نیز به این مطلب تصریح می‌کند. به همین سبب از اعتباریات پیشااجتماع و به تعبیری انسانی، فردی و شخصی شروع کرده به اعتباریات پسااجتماعی و به تعبیری، به اعتباریات اجتماعی می‌رسد.

اینکه آیا میان اعتباریات و حقایق رابطه تولیدی وجود دارد یا نه، بحث جداگانه‌ای می‌طلبد که هست. من فرصت نکردم رابطه تولیدی میان این دو را از نظر علامه مورد بررسی بنیادین و جامع و نظام‌مند قرار دهم. ولی ظاهراً علامه به رابطه تولیدی میان این دو قائل نیست. امّا آنچه مسلّم است این است که رابطه میان علوم حقیقی و علوم اعتباری در الگوی پیشرفت بسیار مؤثّر است. اگر رابطه میان این‌ها تعریف و تعیین نشوند، چگونه می‌توانیم هست‌ها و نیست‌ها را در الگوی پیشرفت و توسعه، به بایدها و نبایدها (ارزش‌ها) تبدیل کنیم. لازمه این کار این است که در نظریّه علامه، علوم حقیقی با علوم اعتباری رابطه تولیدی داشته باشند. اعتباری نیز به معنای غیر واقعی نبوده، بلکه واقعی اعتباری باشند؛ به‌ویژه در مورد سیاست که اعتباری به معنای طرفینی (اضافی)، هدف‌مند و ارزش‌مدار است؛ مثلاً چنان‌که وقتی رسول اکرم 9 اعلام می‌فرمایند «الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم»، از همین گزاره توصیفی، تحلیلی و تعلیلی به اعتبار اینکه ناپایداری خوب نبوده و ضد ارزشی است، به این می‌رسیم که پس ظلم بد است. به عنوان نمونه، ممکن است یک هواپیما را بدزدند و ـ مثلاً ـ به جای رفتن به مکه، به اسرائیل ببرند. این کفر و هدف باطل روبه‌روی هدف حق است. اما اگر همین هواپیما، ولو در راه مکه، تعادلش را از دست بدهد، سقوط می‌کند و اصلاً به هدف که مکه بوده نمی‌رسد.

اما بر عکس و طبق مفهوم مخالف نیز نتیجه می‌گیریم که پس عدالت سبب پایداری است و عدالت خوب است. اینها همه گزاره‌های حضوری حاصل تولیدی همان یک گزاره حصولی است. به سبب اصول اولیه عقلی نظری (اصل علیت)، علمی (اصول عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین) و عملی (حسن و قبح‌ها) حاکم بر ذهن و ضمیر آدمی است. این مبحث مبین رابطه تولیدی و اکمال عقل، علم و حکمت نظری و عملی، از جمله در حقایق و اعتباریات پیشا و پسااجتماعی علامه نیز می‌باشد.

ضرورت احیاء حکمت و تفسیر توسّط علامه

تنها پرسشی که باقی می‌ماند این است که چرا علامه طباطبایی در این زمان حکمت را تجدید و احیا کرد؟ چه ضرورتی را درک کرد که این کار را انجام دهد؟ این فقط به این دلیل نیست که ظرفیّت آن وجود داشت؛ چون پیش‌تر نیز بود. بلکه ضرورتی را درک کرد و به دنبال زمینه‌سازی بود.

در مورد تفسیر نیز باید ببینیم که ورای ظرفیّت قرآن و خودش، چه ضرورتی را درک کرده است؟ آیا اگر تفسیر را آغاز نمی‌کرد، حکمت به تنهایی کافی بود؟ یقیناً لازم بود، ولی کافی نبود. امّا علامه چگونه این مسئله را تشخیص داده است؟

آخرین پرسش این است که اگر این دو جریان گفتمان‌سازی نمی‌شد، آیا اکنون ما می‌توانستیم گفتمان انقلاب اسلامی داشته باشیم؟

در این میان، هر چند علامه وارد فاز انقلاب نشدند، اما امام آن را ادامه داده و تکمیل کرده و حکمت را وارد حکومت کردند و حکومت جمهوری اسلامی ایران را بر بنیاد مبادی هستی‌شناسی عقلی، قلبی، برهانی، شهودی و بینامبانی چستی‌شناسی نقلی، مکتبی، وحیانی (قرآن و سنت) و اسلامی تأسیس نمودند؛ نظریه و نظامی که هم‌اینک وارد گام دوم کارآمدسازی، الگوسازی پیشرفت و تمدن‌سازی نوین گردیده است. با توجه به پایه‌ها، پشتوانه و پشتیبانی گفتمان انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی و اینکه تمدن‌سازی، چشم‌انداز، الگوسازی پیشرفت، راهبرد و کارآمدسازی ملی، به‌ویژه دولت، بر این چالش امروزین و پیشاروی ماست، مدعی هستیم که می‌توان به نحو روزآمد، از این ظرفیت‌های حکمی و تفسیری علامه حداکثر استفاده بهینه و به‌سامان کرد. اگر این موارد محقق نمی‌شد، با نگاه خود علامه چگونه قابل بررسی بود؟

دبیر علمی: از جناب آقای دکتر صدرا تشکر می‌کنیم. در خدمت حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین جناب آقای دکتر واعظی هستیم. عنوان بحث ایشان هم «ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی علامه طباطبایی» است.

دکتر واعظی: اعوذ بالله من الشّیطان الرّجیم. بسم الله الرّحمن الرّحیم و الصّلوة و السّلام علی سیّدنا محمّد و آله الطّیبین الطّاهرین. در آغاز سخن، وفات امام حسن عسکری 7 را به امام زمان‌ﷺ و جمع حاضر تسلیت عرض می‌کنم. همچنین امروز ٢٤ آبان که مصادف با وفات علامه طباطبایی است، از محضر الهی برای روح بلند ایشان علوّ درجات را طلب می‌کنیم. ایشان واقعاً وجود بابرکتی بودند و هنوز حوزه‌های علمیه و جامعه علمی ما از سفره ایشان مستغنی نشده است و همگان از سفره علمی، صفا، معنویت و اخلاص ایشان بهره‌مند شده‌اند. اگر این اخلاص و معنویّت نبود، هرگز دوران ٦٠-٧٠ سال وجود ایشان این اندازه پرخیر و برکت نمی‌شد. المیزان ایشان فخر شیعه است. اگر بخواهیم در چند قرن گذشته به چند اثر علمی در جهان تشیّع ببالیم، قطعاً المیزان ایشان یکی از بزرگ‌ترین افتخارات حوزه‌های علمیه است. خداوند حشر ایشان را با محمد و آل محمد قرار دهد.

همان‌طورکه اشاره کردند، عنوان بحث بنده «ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی علامه طباطبایی» است. با توجه به فرصت کمی که در اختیار دارم، عناوینی را به‌صورت تیتر بیان می‌کنم. تصدیق خواهید کرد که برخی از این عناوین خودش نیازمند یک نشست علمی است.

به نظرم رسید خوب است که در این جلسه پژواک و کاربست نظریه ادراکات اعتباری را در حوزه فلسفه سیاسی مورد بررسی قرار دهیم. به این معنا که ببینیم این نظریه چه پژواک، بازتاب و کاربستی در مسائل حوزه فلسفه سیاسی خواهد داشت.

تبارشناسی ادراکات اعتباری

دو نکته را به عنوان مقدّمه عرض می‌کنم:

اصل ادراکات اعتباری ابداع ایشان نیست. بلکه تباری در علم اصول دارد و خصوصاً استاد ایشان مرحوم محقق اصفهانی صاحب آثاری نظیر نهایةالدّرایة در تعلیقه بر کفایةالاصول، بحث‌هایی در این زمینه مطرح کرده‌اند و جان‌مایه ادراکات

اعتباری در آثار قلمی ایشان وجود دارد. اما به ایـن شـکل پرورانـدن و بسـط دادن مختص مرحوم علامه طباطبایی است و کسی قبل از ایشـان بـه ایـن گسـتردگی و برجستگی در این خصوص بحث نکرده است. ایشان در جای‌جای مباحث معارفی از این اصل بهره می‌گیرد و آن را به‌کار می‌برد.

اساساً نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی چه نوع نظریه‌ای است؟ آیا یـک نظریه هستی‌شناختی است یا یـک نظریّـه معرفـت‌شـناختی اسـت یـا یـک نظریـه روش‌شناختی؟

به اعتقاد بنده، نظریه اعتباریّات مرحـوم علامـه یـک نظریّـه هسـتی‌شـناختی ــ معرفـت‌شـناختی اسـت. یعنـی هـم وجـه هسـتی‌شـناختی دارد و هـم وجـه معرفت‌شناختی. وجه هستی‌شناختی آن ازاین‌رو اسـت کـه ایـن نظریـه گـزارش و توصیفی است از رابطه وجودی میان قوای طبیعی انسان و نیازهای طبیعـی آنهـا از یک‌سو و دستگاه ادراکی بشر از سوی دیگـر و صـدور افعـال اختیـاری از انسـان؛ یعنی سه ضلع قوای طبیعی بشر، افعال ارادی صورت گرفته توسط بدن و دسـتگاه ادراکی را شامل می‌شود.

ایشان در نظریه خود یک بیان و گزارش هستی‌شناختی ارائه می‌دهـد در مـورد اینکه قوای طبیعی بشر برای دسـت یـافتن بـه غایـات و رفـع نیازهـایش، چگونـه دستگاه ادراکی بشر را تحت تأثیر قرار می‌دهـد و دسـتگاه ادراکـی بشـر ادراکـات اعتباری‌ای را تولید می‌کند که سرپل صدور افعال از انسـان مـی‌شـوند؟ ایـن یـک گزارش توصیفی هستی‌شناختی است از ایـن فرآینـد وجـودی کـه در انسـان طـی می‌شود.

از زاویه دیگر، نظریه ادراکات اعتباری علامه یک نظریه معرفت‌شناختی اسـت؛ چون بر بخشی از تولیدات و تصدیقات انسانی تمرکز پیدا می‌کند؛ یعنی گزاره‌ها و تصدیقاتی را که انسان در امور مربوط به عمل و حکمت عملی به عنوان ادراکـات اعتباری انجام می‌دهد. تفاوت ادراکات اعتباری با دیگر ادراکات انسـان و در واقـع

مباحث مرحوم علامه در مورد محتوای این‌گونه ادراکات عملی محل بحث علامه است. اینکه ادراکات اعتباری با گزاره‌های کاذب (دروغ) چه فرقی می‌کند؟ منطق حاکم بر ادراکات اعتباری چیست؟ آیا ادراکات اعتباری قابلیّت استنتاج دارند و آیا می‌توان گزاره‌های اعتباری را از این اعتباریّات استنتاج کرد؟ منطق حاکم بر این گزاره‌ها آیا منطق صدق و کذب است یا منطق لغویّت است؟

این فضا، فضای معرفت‌شناختی[1] است. به این معنا که بر بخشی از ادراکات دستگاه ادراکی انسان متمرکز می‌شود. دستگاه ادراکی انسان انواع و اقسام دراکات را تولید می‌کند؛ از ادراکات حسّی گرفته تا ادراکات خیالی و عقلی و انواع اقسام استنتاج‌ها و قیاس‌هایی که انسان صورت می‌دهد. مرحوم علامه بر ادراکات اعتباری دستگاه ادراکی انسان متمرکز می‌شود و آن را از سایر ادراکات متمایز می‌داند و این ادراکات را سنخ‌شناسی می‌کند. به این ترتیب، مباحث معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد.

به این دلیل است که بنده نظریّه ادراکات اعتباری مرحوم علامه را یک نظریّه هستی‌شناختی ـ معرفت‌شناختی می‌دانم و هر دو وجه را دارد؛ به وجهی یک نظریّه هستی‌شناختی است و به وجه دیگر، یک نظریه معرفت‌شناختی. این دو جنبه را به‌نحو توأمان داراست.

کاربست نظریه اعتباریّات در حوزه مسائل فلسفه سیاسی

به منظور بحث در این زمینه لازم است ابتدا مسائل فلسفه سیاسی را سنخ‌شناسی کنیم و یک دسته‌بندی از مباحث آن ارائه دهیم.

تقسیم‌بندی مباحث مطرح در حوزه فلسفه سیاسی

به اعتقاد بنده، تمامی مسائل و مباحث حوزه فلسفه سیاسی را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

1. Epistemology.

الف) مباحث مفهوم‌شناختی[1]

اگر بخواهیم کتب و منابعی را که در حوزه فلسفه سیاسی تولید می‌شود دسته‌بندی کنیم، بعضی از مباحث این حوزه مفهوم‌شناسی، مفاهیم بنیادین حوزه سیاست است؛ مفاهیمی نظیر قدرت، دولت، اقتدار[2] و ... . مفاهیم کلیدی حوزه سیاست را تحلیل مفهومی می‌کنند. پوزیتیویست‌های منطقی در دهه‌هایی که در محافل آکادمیک سیطره داشتند، فعالیت‌هایی غیر از فعالیت‌های علمی پوزیتیویستی را اساساً علم نمی‌دانستند. آنها تکاپوی فلسفی را علم نمی‌دانستند و معتقد بودند که علم فقط در دانش‌ها و فعالیت‌هایی که به گزاره‌های تجربی آزمون‌پذیر منتهی شود منحصر است. تنها چیزی که از دوران سیطره آنها برای محافل آکادمیک حوزه فلسفه نظیر فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، فلسفه دین و ... باقی ماند، تحلیل مفهومی[3] بود.

در برهه‌ای از قرن بیستم نیز در محافل آکادمیک در حوزه فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و فلسفه دین، تنها فعالیت فیلسوفان، ایضاح مفهومی، مفهوم‌شناسی و تحلیل مفهومی بود. این خود یک حوزه مستقل است. کما اینکه در فلسفه خودمان نیز بخشی از تلاش علمی فیلسوف، ایضاح مفهومی است و به بررسی چیستی مفاهیم بنیادین حوزه فلسفه، نظیر وجوب، امکان، وجود، ماهیّت و ... می‌پردازد.

ب) مباحث توصیفی[4]

بخش دوم به مباحث توصیفی اختصاص دارد و خروجی آن پاسخ به پرسش‌های هستی‌شناختی در حوزه فلسفه سیاسی است. پرسش‌هایی نظیر اینکه اساساً جامعه سیاسی چگونه تشکیل می‌شود؟ چگونه به ضرورت تأسیس جامعه پی می‌بریم؟ خاستگاه ارزشمندی ارزش‌های حوزه سیاست کجاست؟ انسان‌شناسی سیاسی

1. Conceptual.
2. Authority.
3. conceptual analyzing.
4. Descriptive.

چیست؟ به عبارت دیگر، نظریه خودشناسی‌ای که پشت هر کلان‌نظریّه سیاسی وجود دارد چیست؟ تمامی اینها مباحث توصیفی هستند؛ پرسش‌های فلسفی‌ای که خروجی آنها گزاره‌های واقعی[1] است.

خروجی این تکاپوی علمی در حوزه فلسفه سیاسی در اختیار نهادن گزاره‌های معطوف به واقعیّت سیاسی است؛ اعمّ از اینکه در مورد انسان باشد یا در مورد ارزش‌ها و فضائل جامعه سیاسی. پرسش از اینکه فضایل جامعه سیاسی چیست و اینکه آیا اساساً جامعه سیاسی فضائلی دارد یا نه، یک پرسش واقع‌مدار است و فلسفه سیاسی عهده‌دار پاسخ دادن به آن است. بحث در مورد عدالت، سرّ بایسته بودن آن، خاستگاه ارزشمندی آن و ... همگی مباحث معطوف به واقعیّت سیاسی هستند. این در صورتی است که مطلوبیت‌ها و فضایل جامعه سیاسی را از زمره حقایق و واقعیت‌های نفس‌الامری حیات اجتماعی بدانیم. والا بحث از مطلوبیت‌های جامعه سیاسی، در ذیل مباحث قسم سوّم، یعنی جانب هنجاری فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد.

ج) مباحث هنجاری[2]

توصیه‌ها، بایسته‌ها و قضایای توصیه‌ای ـ دستوری که باعث تحقق بایسته‌ها و مطلوب‌های جامعه سیاسی می‌شود، آن دسته از کاوش‌های فلسفی است که خروجی آن مطلوب‌تر کردن جامعه سیاسی است؛ ارائه توصیه‌ها، دستورات و الزام‌ها برای بهینه‌تر و مطلوب‌تر کردن جامعه سیاسی.

نقش نظریه اعتباریّات در مباحث توصیفی فلسفه سیاسی

با توجه به این تقسیم‌بندی سه‌گانه، می‌توان گفت بیشترین کاربست نظریه اعتباریّات معطوف به جانب توصیفی فلسفه سیاسی است. یعنی این نظریّه ـ فارغ از درستی و نادرستی آن ـ می‌تواند در مباحث توصیفی جامعه سیاسی و حوزه

1. Factual.
2. Normative.

فلسفه سیاسی ایفای نقش کند. کسی که نظریه اعتباریّات را بپـذیرد، مـی‌توانـد در پاسخ به برخی از پرسش‌های توصیفی فلسفه سیاسی چیـزی بـرای عرضـه کـردن داشته باشد. در اینجا به ذکر بعضی از محورها و کاربست‌ها می‌پردازیم:

الف) نظریّه اعتباریّات و تبیین سر تکوین جامعه سیاسی

یکی از پرسش‌های حوزه فلسفه سیاسی این است که سر تکـوین جامعـه سیاسـی چیست؟ اینکه اساساً چرا جامعه سیاسی شکل می‌گیرد؟

نظریه معروف در این زمینه نظریه مدنی بالطّبع بودن انسان است. اما خـود ایـن نظریه تقریرهای مختلفی دارد؛ مثلاً تقریر ارسطو، تقریر بوعلی و تقریر ملاصدرا در مبدأ و معاد، با تقریر علامه طباطبایی متفاوت است. مرحوم علامـه طباطبـایی ماننـد آنها قائل به مدنی بالطّبع بودن است و در عبارت‌های خود به ایـن مسـئله تصـریح می‌کند. اما تقریر ایشان از مدنی بالطّبع با تقریر ارسطو، فارابی، بـوعلی و ملاصـدرا متفاوت است.

ایشان با اتکا به نظریه اعتباریّات بر ویژگی استخدام‌گری انسان تأکید می‌کنـد و معتقد است که روحیه استخدام‌گری انسان، او را مضطر می‌کند تا برای رسـیدن بـه خواسته‌های طبیعی خودش چاره‌جـویی کنـد و دیگـران را بـه اسـتخدام خـودش درآورد. این تمایل نیاز و غریزه استخدام‌گری که در طبیعت و ذات انسان به ودیعه نهاده شده و انسان را ذاتاً استخدام‌گر و استعمارگر بار آورده، او را بـه ایـن سـمت می‌کشاند که یک ادراک اعتباری را رقم بزند. آن ادراک اعتبـاری عبـارت اسـت از اینکه جامعه را اعتبار کند و به ضرورت و فایده‌مند تشکیل جامعه تصدیق کند.

تصدیق به بایستنی بودن تشکیل جامعه، یک ادراک اعتباری است که خاسـتگاه آن ویژگی استخدام‌گری انسان است. انسان به این معنا مدنی بالطّبع اسـت و طبـع استخدام‌گری او، او را به سمت اعتبار جامعه سوق می‌دهد.

این بیان به این شکل، یک بیان خاص است و تا پـیش از علامـه سـابقه نـدارد.

حدّ وسط بوعلی و ملاصدرا برای ضرورت تشکیل جامعه سیاسی چیزی غیر از استخدام‌گری است.

ب) نظریّه اعتباریّات و مسأله عدالت

در بحث عدالت دو پرسش فلسفی مهم مطرح است. پیش از بیان این دو پرسش، این نکته را عرض کنم که مباحث پوشش دهنده حوزه گسترده‌ای از مسائل را می‌توان به‌گونه‌های مختلفی تقسیم‌بندی کرد. یکی از دسته‌بندی‌های ممکن در خصوص مباحث عدالت این است که آنها را به چیستی، چرایی و چگونگی تقسیم کنیم. عدالت چیست؟ چرا ضرورت دارد؟ چگونه می‌توان آن را مستقر کرد؟

مرحوم علامه از نظریه اعتباریّات برای دو پرسش از پرسش‌های مهم مربوط به حوزه چرایی عدالت چنین سود می‌جوید:

ـ اصل ضرورت و بایستنی بودن عدالت: اینکه چرا عدالت بایستنی است و چه ضرورتی دارد که به سمت آن برویم؟ (مرحوم علامه در مباحث مختلف خود به این بحث می‌پردازد.)

ـ خاستگاه ارزشمندی عدالت: اینکه ریشه و خاستگاه ارزشمندی عدالت چیست؟

ایشان با استفاده از نظریه اعتباریات پیرامون این مسئله نیز بحث می‌کنند. در اینجا چون فرصت نیست، من از طرح آن می‌گذرم. در آینده در نشستی علمی با جناب آقای سروش محلاتی در زمینه مباحث عدالت علامه، نظریه علامه در مورد ضرورت و خاستگاه عدالت را به‌طور مفصل بحث خواهم کرد و نشان خواهم داد که اشکالات مرحوم مطهری و دیگران به علامه وارد نیست. تقریری ارائه خواهم کرد که بر اساس آن، دیدگاه علامه از این اشکالات مصون خواهد ماند.

ج) نظریه اعتباریات و ماهیت استدلال سیاسی

این محور نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. یکی از مباحث فلسفه سیاسی چیستی و ماهیت استدلال‌های سیاسی است؛ اینکه چه نوع استدلال‌هایی در حوزه

سیاست راه دارد. در این خصوص، برخی به دنبال کاربستی برای نظریه اعتباریات در این زمینه بوده‌اند و تطبیق‌هایی هم انجام داده‌اند.

طبق نظر علامه طباطبایی نمی‌توان از ادراکات اعتباری قیاس و برهان تشکیل داد و نمی‌توان گزاره‌های جدیدی را از دل گزاره‌های اعتباری به‌دست آورد. برخی بر اساس این نظریه علامه، کاربستی را در حوزه استدلال سیاسی ایجاد کرده‌اند و گفته‌اند: ازآنجاکه تمامی مفاهیم حوزه سیاست مفاهیم اعتباری است و مفاهیم و ادراکات اعتباری قابلیت تشکیل قیاس و استنتاج عقلی را ندارند، باب استدلال استنتاجی در حوزه سیاست به‌طور کلی بسته می‌شود.

این یک کاربست است. به این معنا که نظریه اعتباریات را در حوزه استدلال سیاسی مطرح کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که باب استنتاج عقلی و تشکیل قیاس در حوزه سیاست مسدود است.

البته این مطلب چه به‌لحاظ صغری و چه به‌لحاظ کبری کاملاً نادرست است و از آن مباحثی است که به یک نشست مستقل نیاز دارد. لازم است بررسی کنیم که آیا صغرا (یعنی «از سنخ ادراکات اعتباری بودن تمامی گزاره‌ها و مفاهیم حوزه سیاست») و کبرای آن (که عبارت است از اینکه «گزاره‌های اعتباری اصلاً نمی‌توانند مقدمه قیاس قرار بگیرند و ما نمی‌توانیم بر اساس آن قیاسی تشکیل دهیم و به نتیجه برسیم») درست هستند؟ من این بحث را هم به‌لحاظ صغری و هم به‌لحاظ کبری مخدوش می‌دانم. اما برخی چنین کاربستی را ایجاد کرده‌اند.

د) نظریه ادراکات اعتباری و شبهه مغالطه هست و باید

هیوم شبهه‌ای تحت عنوان «مغالطه هست و باید» مطرح می‌کند و معتقد است که از گزاره‌های مشتمل بر "هست" نمی‌توان به گزاره‌های مشتمل بر "باید" و بالعکس دست یافت. آیا ادراکات اعتباری این شبهه را در خصوص فلسفه سیاسی و تکاپوهای علمی در حوزه فلسفه سیاسی تشدید می‌کند یا نه؟ اساساً آیا این دو

نظریّه ارتباطی با هم دارند یا نه؟ ممکن است برخی بخواهند از نظریه ادراکات اعتباری استفاده کنند و شبهه هیوم را در حوزه فلسفه سیاسی محکم‌تر کنند.

اینکه اگر ما به وجود ادراکات اعتباری قائل شویم، آیا اساساً پای استنتاج برخی بایدها را از حوزه سیاست قطع می‌کند یا خیر؟ مکمّل بحث قبلی است.

ه) نظریّه اعتباریّات و بازشناسی امر سیاسی

یکی از مباحث حوزه فلسفه سیاسی این است که اساساً امر سیاسی با سایر امور نظیر امر دینی، امر اخلاقی، امر اقتصادی، امر تاریخی و ... چه تفاوتی دارد؟ زیرا امر سیاسی به مؤلفه‌هایی نظیر جمعی بودن، ارادی بودن، سیال و تغییرپذیر بودن و عرفی و بشری بودن شناخته می‌شود. نظریه اعتباریات چه کمکی به تحلیل امر سیاسی می‌کند و چه مبنایی برای آن فراهم می‌کند؟

دوستان توجّه دارند که امر سیاسی غیر از پدیده‌ها و وقایع سیاسی است. جامعه پر از اتّفاقات، وقایع و حوادث سیاسی است، اما نسبت آنها با امر سیاسی نسبت فرد و نوع است. حال آیا می‌توان خود امر سیاسی را موضوع تحلیل خود قرار دهیم؟ کمااینکه اتفاقات و حوادث اخلاقی وجود دارند، ولی امر اخلاقی چیزی متمایز از آنهاست. همچنین کنش‌های دینی مختلفی داریم، امّا امر دینی چیزی متمایز از آنهاست. نظریه اعتباریّات به بازشناسی امر سیاسی چه کمکی می‌کند؟ این خود مبنایی است که می‌توان برای ارائه تحلیل در مورد امر سیاسی از آن استفاده کرد.

نقش نظریه اعتباریّات در حوزه مفهوم‌شناسی فلسفه سیاسی

برخی معتقدند که مفاهیم بر دو گونه حقیقی و اعتباری هستند و تمامی مفاهیم حوزه سیاست از سنخ مفاهیم اعتباری هستند. تحلیل آنها به‌این‌صورت است که این مفاهیم را به سه دسته انتزاعی، حقیقی و اعتباری تقسیم کرده‌اند و تمامی مفاهیم حوزه سیاست را اعتباری دانسته‌اند.

در اینجا دو خطا صورت گرفته است. اساساً در میان اهل علم کاربرد اصطلاح

مفاهیم اعتباری بسیار رایج است. گویا دو گونه مفهوم وجود دارد: مفهوم حقیقی و مفهوم اعتباری. حال آنکه بر اساس نظریه اعتباریات علامه، اعتبار تصدیق است نه تصور. اعتباری، وصف به حال تصدیق است. وقتی علامه می‌گوید «ادراکات اعتباری»، مرادش از "ادراکات" تصدیقات اعتباری است نه تصورات.

ادراک گاهی تصدیقی است و گاهی تصوری. اعتبار نیز عبارت است از اعطای حدّ یک شیء به شیء دیگر؛ مثلاً مفهوم ضرورت و وجوب را در نظر بگیرید. گاهی میان دو چیز حقیقتاً رابطه وجوب برقرار است. اگر این وجوب را به جایی منتقل کنیم که میان دو چیز حقیقتاً رابطه وجوب برقرار نیست، تصدیق اعتباری صورت می‌گیرد؛ مثلاً رابطه ما با غذا خوردن، رابطه امکانی است. ما ممکن است غذا بخوریم و ممکن است غذا نخوریم. اما وقتی می‌گوییم باید غذا بخوریم، تصدیق اعتباری اتفاق می‌افتد؛ زیرا باید را از جایی که حقیقتاً رابطه ضرورت و وجوب برقرار است، به جایی منتقل کردیم که رابطه امکان برقرار است نه ضرورت و وجوب.

بنابراین اعتبار به معنای اعطای حدّ یک شیء به شیء دیگر، وصف به حال تصدیق است نه تصور. وجوب به‌کار رفته در این مورد با وجوب به‌کار رفته در سایر موارد، از نظر مفهوم تفاوتی ندارد. کاربرد اصطلاح مفاهیم و تصورات اعتباری یک تسامح و اشتباه رایج است. اعتباری که علامه طباطبایی در نظریه‌های خود به‌کار می‌برد، وصف به حال ادراک تصدیقی است نه وصف به حال ادراک تصوّری. قول به اینکه تمامی مفاهیم به‌کار رفته در حوزه سیاست، اعتباری هستند نیز نادرست است.

کاربست نظریه اعتباریّات در سایر حوزه‌های فلسفه مضاف

الف) در حوزه فلسفه عمل

آخرین نکته این است که کاربست نظریه اعتباریات به حوزه فلسفه سیاسی منحصر نیست. بلکه در بسیاری موارد دیگر نیز می‌توان برای آن کاربست یافت؛ مثلاً یکی

از محورهای بحث فلسفه عمل[1] این است که برای انجام یک عمل چه مراحلی طی می‌شود. نظریه اعتباریات به مراحل شناخته شده سنّتی نسبت به عمل کردن یک مرحله اضافه می‌کند. به عبارت دیگر، نظریه اعتباریّات در مراحل تحقق فعل ارادی حرفی برای گفتن دارد.

ب) در حوزه فلسفه فرهنگ

در این حوزه بحث مهمّی در مورد عقلانیت عملی مطرح است؛ اینکه آیا می‌توانیم فرهنگ‌ها و کنش‌های فرهنگی دیگر را مورد نقد قرار دهیم؟

به اعتقاد بنده، نظریه اعتباریات علامه به ضمیمه نظریه فطرتشان می‌تواند یک مبنای نظری برای نقد کنش‌های فرهنگی و اظهار نظر در مورد معقولیت یا عدم معقولیّت کنش‌های فرهنگی دیگر فرهنگ‌ها باشد.

دبیر علمی: در خدمت جناب آقای دکتر لک‌زایی هستیم با موضوع «امنیت در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی». قطعاً مبنای بحث ایشان نیز نظریه اعتباریات مرحوم علامه است و باز هم بحث کاربست به نوعی در اینجا تکرار می‌شود. قابلیت و ظرفیت نهفته در این نظریه برای توجیه زندگی مدنی و سیاسی و نیز سیاست و پدیده‌های سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ چون وقت مقتضی نبود، اساتید محترم با سرعت عبور کردند و بیشتر طرح مسئله شد. از جمله مسائل و موضوعاتی که بنا بر عقیده و نظر جناب آقای دکتر لک‌زایی می‌توان از نظریه اعتباریات در مورد آن استفاده کرد، موضوع امنیت است که هم از مباحث امروزین جامعه ما و هم از مباحث مورد نیاز بشر است.

نسبت حکمت و سیاست با رویکرد امنیّت

دکتر لک‌زایی: سلام علیکم و رحمت الله. بسم الله الرّحمن الرّحیم. الحمد لله ربّ

1. philosophy of actiom.

العالمین و صلّی الله علی سیّدنا محمّدٍ و آله الطیّبین، الطّاهرین المعصومین. یاد و نام علامه طباطبایی را گرامی می‌داریم.

بنده مقدمه کوتاهی در مورد نسبت حکمت و سیاست با رویکرد امنیت عرض می‌کنم و سپس اصل بحث را به شکل مختصر ارائه می‌دهم.

همان‌طور که مستحضر هستید، موضوع علم سیاست، دولت است. در واقع، تنها علمی که از دولت بحث می‌کند علم سیاست است. مهم‌ترین وظیفه دولت و بلکه اساساً کارویژه و فلسفه‌ای که دولت به خاطر آن تأسیس شده است، تأمین امنیت است. تأمین امنیت کاری است که دولت باید آن را انجام دهد و اگر دولت انجام ندهد، هیچ نهاد دیگری نمی‌تواند آن را انجام دهد. بنابراین وقتی از امنیت سخن می‌گوییم، در واقع از مهم‌ترین رکن در علم سیاست و علم دولت صحبت می‌کنیم. همچنین امنیت امری است گران‌بار که به ارزش‌ها و در هر جامعه متناسب با ارزش‌ها و جهان‌بینی آن جامعه تعریف می‌شود.

نخستین پرسشی که مطرح است این است که آیا می‌توان از حکمت انتظار داشت که در بحث امنیت به ما کمک کند؟ اگر پاسخ مثبت است، این کمک در چه عرصه‌ای صورت می‌گیرد؟ چون دانش‌های دیگر نظیر فقه، اخلاق، علوم سیاسی با رهیافت تجربی و ... نیز در بحث امنیت فعال هستند. چه بخشی از مباحث امنیتی به حکمت مربوط می‌شود؟

آن‌گونه که حکمای ما فرموده‌اند و من تعبیری از ملاصدرا را برایتان خواهم خواند، حکمت عهده‌دار تولید نظام‌هاست. نظام معاش و نظام‌های مربوط به حوزه معاش برعهده حکمت است. تعیین حدود بر عهده فقه است و اگر فقه در موردی از اشکال و ساز و کارهای اجرایی سکوت کرده باشد، تبیین آن عمدتاً بر عهده دانش‌های تجربی خواهد بود. در مورد عبادات، خود فقه اشکال و ساز و کارها را نیز بیان می‌کند، ولی در بخش معاملات، با رهیافت و رویکردهای تجربی است.

اگر می‌خواهیم در عرصه نظام امنیتی چیزی بگوییم که دارای پشتوانه باشد و مکتب امنیتی اسلام را به درستی ارائه کنیم، باید در زیرساخت‌ها از حکمت کمک بگیریم.

صدرالمتألّهین در جلد اول اسفار، بعد از مقدمه اول، در مقدمه دومشان با عنوان فی تعریف الفلسفه و تقسیمها می‌فرماید:

«إعلم أنَّ الفلسفةَ استكمالُ النّفسِ الانسانيّةِ بمعرفةِ حقايقِ الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظّن و التّقليد بقدرِ الوُسعّ الانساني».

در ادامه، در خصوص دوبعدی بودن انسان می‌فرماید:

«و لمّا جاء الانسان كالمعجونِ مِن خلطين صورةٍ معنويّةٍ امريّةٍ و مادّةٍ حسّيّةٍ خَلقيّة (خُلقيّة)».

اینجا به بحث حکمت نظری و عملی می‌رسد و بعضی از آیات و احادیث را نیز تطبیق می‌دهد؛ مثلاً آیه (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیم)[1] به بُعد غیبی و تجرّد اشاره دارد که ساحت حکمت نظری است و آیه (ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِین)[2] به بُعد مادّی. در ادامه می‌فرماید:

«و للإشعار بِأنَّ المعتبَر مِن كمالِ القوّةِ العمليّةِ ما به نظامُ المعاشِ و نجاة المعادِ و من النظرية العلم بأحوال المبدإ و المعاد و التدبر فيما بينهما من حق النظر و الاعتبار».

در اینجا دو حدیث را مورد تأکید قرار می‌دهد: یکی حدیث «اللهم ارني الأشياء كما هي» است. می‌فرماید این به حکمت نظری اشاره دارد؛ یعنی شناخت امور به درستی و آن‌گونه که هستند (بالبراهین لا أخذاً بالظّن و التّقلید). حدیث دیگر، «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّه»

---

۱. تین (۹۵)، ٤.

۲. تین (۹۵)، ٥.

است. می‌فرماید این رسالت حکمت عملی است که چه در ساحت تدبیر فرد، چه در ساحت تدبیر منزل و چه در ساحت تدبیر مدن باید به اخلاق‌الله متخلّق شویم و نظام سیاسی و نظام معاش نیز باید این امر را مد نظر قرار دهد.

بنابراین حکمت در کار نظام معاش توأم با نجات معاد است. نظام معاش را به‌گونه‌ای انجام می‌دهد که نظام معاد با مخاطره مواجه نشود.

ظرفیت دستگاه فکری علامه در حوزه نظام‌سازی

اگر تصور ما مبنی بر اینکه حکمت عهده‌دار نظام معاش است تصور درستی باشد، به‌گونه‌ای که اصول، مبانی و اهداف را برای ما تعیین کند (یعنی کلان نظام را تعیین کند، نه جزئیات نظام را که بر عهده فقه و فقهاست) باید دستگاه فکری آن، این ظرفیت را داشته باشد.

به عنوان مثال، از دستگاه فکری علامه طباطبایی یاد می‌کنیم. این دستگاه از ظرفیت لازم در حوزه نظام‌سازی برخوردار است و می‌تواند نظام‌های معاش را به ما ارائه دهد. نظام‌های معاش عبارتند از: نظام سیاسی، نظام اقتصادی، نظام فرهنگی، نظام اجتماعی، نظام خانوادگی، نظام امنیتی و ... . لذا هم نظام‌های مطلوب را به ما ارائه می‌دهد و هم نظام‌های نامطلوب را؛ زیرا در بحث ادراکات ما را با نیازها مواجه می‌کند. یعنی طرح مسئله با یک مجهول نظری نیست، بلکه با نیازهای واقعی ما است. ما نیازهایی داریم که باید بتوانیم برای رفع آنها راه حل ارائه دهیم و این سرآغاز بحث است.

البته حکمت و مبانی نظری به ما می‌گویند که چه چیزی را نیاز بدانیم و چه چیزی را نیاز ندانیم؟ کدام نیازها حقیقی‌اند و کدام نیازها کاذب؟ چه چیزی امنیت است و چه چیزی ضد امنیت؟ اساساً باید به دنبال تأمین چه چیزی باشیم؟ امنیت، آن عنصری است که حفظ آن برای ما بسیار مهم است. نام آن عنصر را «الف» می‌گذاریم و می‌خواهیم از تعرض «ب» مصون باشد. مصداق این «الف» هر چه

باشد ـ جان، مال، دنیا، آخرت، روح، نفس، بقای دنیوی و اخروی، فقط بقای دنیوی، فقط بقای اخروی، هم بقای دنیوی و هم بقای اخروی با اصالت بقای اخروی و .... ـ با کمک گرفتن از مبانی نظری می‌توان آن را تعیین کرد.

علامه در المیزان وارد بحث‌های امنیتی شده‌اند؛ مخصوصاً ذیل آیه ۸۲ سوره انعام که خداوند متعال می‌فرماید: (الَّذینَ آمَنُوا وَ لَمْ یَلْبِسُوا إیمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِکَ لَهُمُ الْأَمْنُ).

ایشان به مناسبت وارد بحث امنیت می‌شوند و توضیح می‌دهند که چطور ایمان با اضافه شدن به پرهیز از ظلم، امنیّت تولید می‌کند. همچنین فرموده‌اند که این امنیت عام است و هم امنیت دنیوی و هم امنیّت اخروی را شامل می‌شود. آن‌طورکه من مطالعه کردم، در سراسر المیزان بیش از ۲۰۰ نوع امنیت را مطرح کرده است.

ایشان می‌فرماید: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد. در اینجا اعتبار استخدام شکل می‌گیرد. برای سود خود سود همه را می‌خواهد. در اینجا اعتبار اجتماع شکل می‌گیرد. برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد. ولی این سخن فلسفی و نظری ما با یک چالش تاریخی روبه‌رو است. در تاریخ می‌بینیم که این‌گونه نیست یا غالباً این‌گونه نبوده است. در تاریخ، افراد قلدری پیدا می‌شدند و دیگران را به خدمت می‌گرفتند و استبداد شکل می‌گرفت. یعنی استخدام یک‌طرفه می‌شد. این افراد انتظار داشتند همه به آنها خدمت کنند، ولی خودشان به کسی خدمت نمی‌کردند».

به این ترتیب به جای عدل، ظلم حاکم می‌شد؛ چون عدل در جایی است که استخدام دوطرفه باشد: (اخْدِمْ أَخَاکَ فَإِنِ اسْتَخْدَمَکَ فَلَا). اگر رابطه یک‌طرفه شد، ما وظیفه‌ای نداریم و نباید کاری انجام دهیم. رابطه باید دوطرفه باشد و اگر برای کسی کاری کردیم باید مزدی دریافت کنیم و اگر کمکی کردیم، او هم باید متقابلاً به ما کمک کند.

راه حل علامه این است که می‌فرماید: «دین آمده است تا جلوی ظلم را بگیرد».

با توجه به بحث‌هایی که علامه در المیزان دارند و بر اساس ظرفیت‌بندی‌ای که من انجام دادم، قسمت اول (جایی که استخدام یک‌طرفه می‌شود) محل تولد مکاتب امنیتی غیر دینی و بشری است. اینکه این مکاتب و نظریه‌ها چه هستند، بحث مفصلی دارد و در کتاب‌های نظریه امنیت مفصل به آن پرداخته شده است. در این نظریه‌ها، شکل‌گیری امنیت یک‌طرفه تعریف می‌شود؛ مثلاً در نظریه رئالیستی امنیت که بیشتر توسط اندیشمندان غربی و به‌ویژه آمریکایی پی‌گیری می‌شود، اصل بر ناامنی است و تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که این ناامنی را از کشور خودمان به جای دیگری منتقل کنیم. بر این اساس، کانون‌های جنگ همیشه باید در جایی شعله‌ور باشد. بر همین اساس است که Black Water پیمان‌کار نزاع‌های شکل‌گرفته در منطقه می‌شود.

بنابراین در نگاه رئالیستی، اصل بر ناامنی است و ما برای رسیدن به امنیت باید ناامنی را مدیریت و تا حد ممکن آنها را از خودمان دور کنیم.

در نگاه لیبرالیستی بحث متفاوت است. اما با طی مراحلی به اینجا می‌رسد که دموکراسی‌ها باید با غیر دموکراسی‌ها بجنگند. دموکراسی و غیر دموکراسی را نیز بر اساس نظر خودشان تعریف می‌کنند.

بر اساس نظر علامه، مکتب امنیتی اسلامی پس از حضور دین شکل می‌گیرد. ایشان می‌فرماید:

> **«وجود و ظهور این اختلاف [یک‌طرفه شدن استخدام و روابط توسط کسانی که زور بیشتری داشتند و به دنبال سود خودشان بودند. این سود هم الزاماً یک امر مثبت یا منفی نیست، بلکه هر چیزی است که مطلوب باشد، بدون تعین نسبت به خوب یا بد.] نیاز به تشریع ـ که جعل قوانین کلی است ـ را پدید می‌آورد. عمل به تشریع، اختلاف را رفع می‌کند و هر ذی‌حقی را به حق خود می‌رساند».**

علامه در پاسخ به این پرسش که «چرا نگاه اومانیستی نداشته باشیم و معتقد نباشیم که خود انسان می‌تواند این اختلاف را حل کند؟» می‌فرماید:

«ازآنجاکه اختلاف مذکور ناشی از ساختمان وجودی انسان بود [انسان ویژگی‌های خاصی دارد نظیر اعتبار انتخاب اخف و اسهل. به خاطر وجود این ویژگی در درون انسان‌هاست که آنها مرتکب بزه می‌شوند. انسان‌ها به‌لحاظ آفرینش به‌گونه‌ای هستند که می‌خواهند با سریع‌ترین، کم‌هزینه‌ترین و آسان‌ترین راه به هر چیزی که دوست دارند برسند؛ مثلاً برای پول‌دار شدن به ربودن پول از دیگران اقدام می‌کنند. اگر برای سرقت مجازاتی با هزینه بسیار گزاف پیش‌بینی شود که انسان بلافاصله هنگام ارتکاب سرقت به یاد آن بیافتد، دست از سرقت بر می‌دارد. اینکه می‌گویند مجازات باید بازدارنده باشد بر همین اساس است».

بنابراین بر اساس ویژگی اعتبار انتخاب اخف و اسهل، اگر انسان ببیند که با یک اقدام می‌تواند به آنچه می‌خواهد زودتر دست یابد، آن اقدام را انجام خواهد داد؛ اعم از اینکه مشروع باشد یا نامشروع، عدل باشد یا ظلم. پس ویروس در وجود خود انسان است و به همین دلیل خودش نمی‌تواند آن را برطرف کند. باید یک عامل بیرونی به نام وحی و دین آن را مدیریت کند.] به وسیله همان ساختمان وجودی و قوای آن از جمله عقل، قابل رفع نیست و زندگی اجتماعی برای عدالت اجتماعی نیازمند شکفتگی و ظهور آگاهی خاص و ادراک مخصوصی است که در نوع انسان به ذخیره نهاده شده و در حقیقت انسان مکنون است و در آحادی از این نوع فعلیت می‌یابد و آن را وحی و نبوت می‌نامند.

علامه به عنوان یک حکیم در حال نظام‌سازی است و می‌گوید اگر می‌خواهید به امنیت و عدالت حقیقی، روابط اجتماعی عادلانه و هر عنصر مطلوب دیگری برسید، ناگزیر از پذیرش ولایت و سرپرستی وحی و نبوت هستید؛ چون انسان‌ها ویروسی هستند و اگر به خودشان وانهاده شوند، به محض پیدا کردن زمینه و امکان، از عدل خارج می‌شوند و به ظلم روی می‌آورند.

طبقه‌بندی مکاتب امنیتی به‌لحاظ انواع استخدام

به این ترتیب مکاتب امنیتی به‌لحاظ انواع استخدام در دو گروه و طیف طبقه‌بندی

می‌شوند:

گروه اول، مکاتب امنیتی برخاسته از استخدام یک‌طرفه که مصداق آن در دنیای کنونی ما نظام سلطه است. تعدادی از کشورها خودشان را سلطه‌گر معرفی می‌کنند و از کشورهای دیگر انتظار سلطه‌پذیری و اطاعت‌پذیری دارند. این کشورها از اینکه اقداماتشان ناعادلانه دانسته شود نیز ابایی ندارند و معتقدند روابط بین‌الملل اساساً صحنه عدل و مباحث اخلاقی نیست. این مکاتب امنیتی، ضد امنیت عمل می‌کنند و به همین دلیل جهان امروز را دچار انحطاط امنیتی کرده‌اند.

بزرگ‌ترین مشکل بشر امروز انحطاط امنیتی و ناامنی است. کشورهای پیشرفته، امنیت روحی و روانی و به تعبیر دیگر، آرامش ندارند و بقای ابدیشان از بین رفته و افراد مؤمن و متدیّن معمولاً در اثر تحمیل جنگ و انواع و اقسام تحریم‌ها و فشارهای اقتصادی، امنیت دنیویشان به مخاطره افتاده است.

گروه دوم، نظام و مکتب امنیتی مبتنی بر دین، وحی و نبوت است. بنابراین از نظر حکمت علامه، تنها راه برون‌رفت از این مشکل، تأسیس این مکتب است. این مکتب امنیتی که ما آن را مکتب امنیتی متعالی و توحیدی می‌نامیم می‌تواند هم آرامش دنیوی و اخروی و هم آسایش دنیوی را برای بشر تعریف کند؛ چون سلطه و ظلم را زیر سؤال می‌برد و عدالت را جایگزین می‌کند و نظام امنیتی را بر اساس عدالت طراحی می‌کند.

دبیر علمی: از جناب آقای دکتر لک‌زایی تشکر می‌کنیم. ایشان اساس بحث را بر کارویژه دولت که همان امنیت می‌دانند قرار دادند. از آن مهم‌تر، پایه استدلالی و نتایج بحثشان را شمولیت حکمت دانستند. بر خلاف تلقی اولیه که احیاناً از فلسفه صورت می‌گیرد و ممکن است آن را در حد مباحث نظری تعریف کنند، در فلسفه سیاسی اسلامی یا به عبارتی در فلسفه اسلامی، به‌جا و سزوار است که حکمت استعمال شود؛ چون در مفهوم حکمت، این ظرفیت و قابلیت وجود دارد و

فیلسوفان اسلامی عملاً این‌گونه دیده‌اند. یعنی در توضیح و تبیین نظام هستی و مراتب آن هم تأملات و مباحث نظری داشته‌اند؛ ایشان مخصوصاً به تناسب ارتباط موجود میان عوالم هستی، مباحث خاص خود را به حوزه عمل معطوف کرده‌اند تا متناسب با اعتدال، اتقان و کمال حاکم بر نظام عالم هستی، نظام مدنی، اجتماعی و حتی نظام فردی نیز از اعتدال بهره‌مند شود و انسان با اِعمال تدبیرهایی از رذائل، زشتی‌ها، کاستی‌ها، افراط و تفریط‌ها فاصله بگیرد و برای ظهور و بروز انواع کمالات و استعدادها بستری فراهم شود تا به سعادت نائل شود.

دستگاه علامه این قابلیت و ظرفیت را دارد و می‌توان آن را از منظرهای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داد. آقای دکتر لک‌زایی بر این اساس، نظریه امنیّت را ارائه دادند. استدلال ایشان بر دو پایه قرار دارد: یکی بحث استخدام و نظریّاتی که از دل آن پیدا شده است؛ اعم از اینکه استخدام یک‌طرفه مدنظر باشد یا استخدام دوطرفه. دیگری، ضرورت حضور دین برای تأمین امنیت کامل، به گونه‌ای که نیازهای آرامشی و هم نیازهای آسایشی انسان را در بر داشته باشد. این پایه استدلالشان منحصراً در نظریه امنیتی آمیخته با حضور دین و برگرفته از مبانی دینی حاصل می‌شود.

علامه طباطبایی به عنوان یک فیلسوف هم در توضیح و تبیین نظام هستی و مراتب آن تأملات و مباحث نظری داشته‌اند و هم به تناسب ارتباط موجود میان عوالم هستی، مباحث خود را به حوزه عمل معطوف کرده‌اند تا از اتقان و کمال حاکم بر نظام عالم هستی در نظام مدنی نیز سود برده شود.

در اینجا می‌توان این سؤالات را مطرح کرد که آیا برای اجرای قوانین الهی لازم است که مجری عادل و صالح باشد یا خیر؟ در صورت اول، تحقّق چنین مجری‌ای در میان بشر غیرمعصوم با وجود نفس وجودی و اخلاقی‌ای که در ذات انسان است تا چه حد امکان‌پذیر است؟ در صورت دوم، آیا قوانین الهی معطل

نخواهد ماند؟ آیا دین مبانی سیاسی را نیز تبیین می‌کند؟ دین مبانی سیاسی را تبیین می‌کند یا فلسفه؟ در صورت اول، به فلسفه نیازمند نیستیم و در صورت دوم، کدام فلسفه؟ آیا فلسفه اسلامی منظور است؟

دکتر صدرا: در مورد پرسش نخست باید گفت که در هر امری معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد. این یک اصل کلی است و به‌ویژه شیعه به آن معتقد است. اهل سنت خلافت را جزء امور عامه می‌دانستند و معتقد بودند که همه می‌توانند به آن بپردازند اما شیعه به این اصل معتقد است. البته این به آن معنا نیست که مجری حتماً باید یک انسان کامل باشد. انسان کامل قوانین را به‌طور کامل اجرا می‌کند. ولی وقتی انسان کامل حضور ندارد، کمال به قدر متیقّن و قدر مقدور، یعنی به اندازه‌ای که می‌فهمد و می‌تواند مورد نظر است. یعنی شایسته‌ترین‌ها بایستی باشند.

اگر عادل نباشد، خودش هم به قوانین عادلانه عمل نخواهد کرد. آیا کسی که خائن است می‌تواند امانت را رعایت کند؟ در این مورد هم همین‌طور است و اصلاً امکان ندارد؛ چون عدم سنخیت وجود دارد. شیعه از ابتدا به این اصل اعتقاد داشته است. اهل تسنن مدعی بودند که لازم نیست خود خلیفه عادل باشد. بلکه اگر از مشاوران عدول هم استفاده کند کافی است. ولی حقیقت و واقعیت این بوده که کسی که ظالم بوده، اساساً با عادلان مشکل دارد. در سایر صفات نیز همین‌طور است.

دکتر واعظی: دغدغه شما ازاین‌جهت که بین حکومت صالحان و حکمرانی صالحانه تفکیکی وجود دارد دغدغه درستی است. ممکن است افرادی صالح باشند، اما نتوانند حکمرانی صالحانه داشته باشند. افراد به‌طور شخصی عادل باشند، اما نتوانند به‌طور عادلانه حکمرانی کنند. این تفکیک نظری فی حدّ ذاته درست است. اما اینکه افراد غیر صالح یا غیر عادل (افراد فاسق) بتوانند به نحو عادلانه یا

صالحانه‌ای عمل کنند، تصور درستی نیست. به تعبیر دیگر، شرط لازم برای تحقق یک حکمرانی عادلانه و صالحانه، وجود افراد عادل و صالح است. البته این شرط کافی نیست؛ زیرا ممکن است تدابیر و مدیریت لازم برای برقراری یک حکمرانی صالحانه نداشته باشند.

به‌خاطر همین است که در فقه وقتی به شریعت مراجعه می‌کنیم، تقریباً برای هر منصبی که یک وجه اجتماعی دارد، عدالت شرط شده است؛ امام جماعت، قاضی، کسی که می‌خواهد مالیات‌های شرعی را اخذ و توزیع کند، کسی که قرار است در دادگاه شهادت دهد و به‌طور کلی تمامی مشاغل و مناصبی که یک وجه اجتماعی دارند عدالت را شرط می‌داند. این نشان دهنده آن است که این شرط لازم است، ولی کافی نیست؛ چون عدالت اجتماعی با عدالت فردی متفاوت است.

دکتر صدرا: در تأیید و تکمیل فرمایش جناب آقای واعظی باید بگوییم که دو نوع عدالت وجود دارد: سلبی و اثباتی. عدالت لازم برای پیش‌نمازی، عدالت سلبی است. یعنی کافی است که در حق کسی ظلم نکند. اما برای مسئولیت‌های سیاسی، اجتماعی و مدنی مانند رهبری، این لازم است ولی کافی نیست؛ بلکه فرای عدالت شخصی و سلبی که خود در حق کسی ظلم نکرده، بایستی عدالت شخصیتی و ایجابی هم جلوی ظلم را بگیرد و هم عدل را رواج دهد. اگر ظلمی توسط دیگران در کشور صورت بگیرد، پیش‌نماز در منصب خود باقی است، اما مشروعیت رهبر زیر سؤال می‌رود.

دکتر واعظی: به نظر من، پرسش دوم به نحو درستی مطرح نشده است؛ زیرا فلسفه و دین را به عنوان دو چیز متفاوت فرض کرده است. اولاً در تلقی از دین و بعد معرفت‌شناختی آن، دین را به ادله نقلی (کتاب و سنّت) منحصر نمی‌دانیم، بلکه عقل نیز جزء منابع معرفتی است. بنابراین وقتی می‌پرسیم که آیا دین متکفل مبانی است، منظور آن دینی است که چتر آن بر سر عقل و نقل قرار دارد.

اما فلسفه در واقع تبلور حکمت نظری یا عقل است و این تبلـور مـی‌توانـد در دستگاه‌های مختلفی صورت بگیرد. یعنی همان‌گونه کـه حکمـت مشـاء و اشـراق عقل‌ورزی است، حکمت متعالیه و سایر گونـه‌هـای فلسـفی موجـود در دنیـا نیـز عقل‌ورزی هستند. البته درستی و نادرستی هر یک از اینهـا منطـق خـاص خـود را دارند و بر اساس منطق برهانی بایـد ببینـیم کـه ره‌آورد عقـل در هـر یـک از ایـن دستگاه‌ها تا چه اندازه مقرون به صحت است.

بنابراین عقل متناسب با نوع هر یک از مبانی وارد می‌شـود و کـارکرد خـود را دارد. این یک بحث مبنایی است که آیا فلسفه اسلامی داریم یـا فلسـفه مسـلمین؟ اگر بپذیریم که فلسفه اسلامی داریم، به این معناست کـه در طـول تـاریخ اسـلام، عقل‌ورزی اتفاق افتاده و سعی کرده است تا به امهات شـریعت ملتـزم باشـد و در چارچوب آن پیش برود، نه اینکه به جای استدلال عقلی از استدلال نقلـی اسـتفاده کند. شما در هیچ موردی نمی‌توانید پیدا کنید که فیلسوف اسلامی ـ اعـمّ از مشـاء یا حکمت متعالیه ـ برای اثبات یک بحث فلسفی به نقل متمسّک شـده باشـد و از نقل به عنوان حد وسط استفاده کرده باشد.

بنابراین پاسخ ما به این پرسش که «آیا فلسفه می‌تواند مبانی را تنقیح کنـد؟» مثبـت است؛ چون فلسفه ما عقل‌ورزی‌ای اسـت کـه در چـارچوب نقـل و هـم‌نـوای بـا آن صورت می‌گیرد. البته درستی و نادرستی آن مانند هر ره‌آورد دیگری جای بحث دارد. فقیهی هم که با اتکا به آیات و روایات استنباط می‌کند ممکن است در اسـتنباط خـود دچار خطا شود. همان‌طورکه فیلسوفی که عقـل‌ورزی مـی‌کنـد ممکـن اسـت تـلاش عالمانه‌اش دچار خطا و لغزش باشد. بررسی این موارد منطق خاص خود را دارد.

پس اینکه فلسفه را مقابل دین قرار دهیم و بگوییم یا دین یا فلسفه، ایـن مـورد قبول من نیست؛ زیرا فلسـفه تبلـور عقـل‌ورزی اسـت و عقـل نیـز در چتـر دیـن می‌گنجد و جزء منابع معرفت دینی است؛ همان‌طورکه نقل نیز جزء منـابع معرفـت دینی است. در واقع در نحوه طرح پرسش، اشکالی وجود دارد و اگر بخـواهیم آن

را به طور دقیق مطرح کنیم، باید بپرسیم که آیا در تنقیح مبانی از منظر اسلامی تماماً باید متکی به نقل باشیم (نظیر اخباریّون) یا در کنار اتّکاء به نقل می‌توانیم عقل‌ورزی نیز بکنیم؟ قرار دادن دین در مقابل عقل و فلسفه اصلاً درست نیست.

فلسفه به اَشکال مختلفش، ظهور و بروز انحاء عقل‌ورزی است. عقل‌ورزی در دستگاه‌های مفهومی مختلفی صورت می‌گیرد؛ مثلاً دوگانه‌های واجب و ممکن، حادث و قدیم، مجرد و مادی، دوگانه‌های مفهومی‌ای هستند که بر اساس آنها در فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی عقل‌ورزی‌هایی اتّفاق افتاده است. ممکن است دستگاه فلسفی دیگری با مبانی معرفت‌شناختی و دستگاه‌های مفهومی دیگری خروجی دیگری داشته باشند. آن هم عقل‌ورزی است.

دکتر صدرا: همان‌طور که آقای دکتر واعظی فرمودند، تمامی پدیده‌ها سه مرتبه، وجه وجودی و معرفتی دارند که عبارتند از: «هستی (چرایی)، چیستی و چگونگی». به عبارت دیگر، «مبانی، مبادی و مظاهر». مبادی مانند ضرورت امنیّت ذاتی. یعنی اینکه تکوینی بوده و قابل درک (فطری) برای همگان هستند. مبانی را وحی تبیین می‌کند. در واقع، وحی در تعیین حدود به عقل کمک می‌کند؛ مثلاً همه به دنبال سعادت هستیم. امّا آیا سعادتمان را می‌دانیم؟ نمی‌دانیم. همان‌طور که آدم مریضی خود را با حواس احساس کرده و با عقل خدادادی می‌فهمد که بایستی به اهلش رجوع کند و برای سلامتی نبایستی خود درمان کرده و باید به پزشک قوی و امین مراجعه کنیم و طبق تشخیص و نسخه تجویزی او عمل کنیم. در مورد سعادت نیز باید به نبیّ مراجعه کرده و از دستورات او تبعیت کنیم. به تعبیر مولوی در مثنوی معنوی:

عقل رنجور آوردش پیش طبیب　　لیک در دوا دادن نباشد او مجیب

نیز:

حس دنیا نردبان این جهان　　حس دینی نردبان آسمان

صحت (سلامت) این حس بجویید از طبیب

صحت (سعادت) آن حس بجویید از حبیب

در مورد مظاهر باید بر اساس مطالعات به‌روز تصمیم‌گیری کرد. بنابراین هم از عقل، هم از وحی و هم از حسی و تجربه یا عرف بهره می‌گیریم. ولی دین، جامع این سه است؛ هم مذکِّر است و مبادی را مطرح و تأکید می‌کند، هم مبیّن است و مبانی و حدود را تبیین می‌کند و هم مبصِر است و به سیر، تنظیر و تعبیر (عبرت‌آموزی و عبور از ظواهر و حوادث گذرا و دست‌یابی با سنت‌های پایدار) تاریخ و جامعه و جهان فرا می‌خواند (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ؛[1] فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)[2]، چیستی و حدود را تعیین می‌کند، هستی را تذکّر می‌دهد و چگونگی را فرا می‌خواند و تعبیر بصری می‌کند. قلب و سمع و بصر هر سه باهم به ما معرفت می‌دهند.

دبیر علمی: از آقای دکتر واعظی پرسیده‌اند که آیا طبق دیدگاه مرحوم علامه و یا به طور کلّی، عدالت نسبی است یا مطلق؟

دکتر واعظی: پاسخ به این پرسش مقدّمات زیادی دارد. پیشنهاد می‌کنم در نشستی که در اول آذر برگزار می‌شود شرکت کنید. من تقریر مرحوم مطهّری که بر اساس آن به علامه اشکال می‌کنند را صحیح نمی‌دانم و به نظرم اشکال وارد نیست.

دبیر علمی: با توجّه به فرآیندی که از مکتوبات علامه به‌دست می‌آید یا با توجّه به تفریعاتی که از ایشان به دست ما رسیده است، نظر ایشان در مورد تشکیل حکومت توسّط فقها در زمان غیبت چیست؟

دکتر لک‌زایی: در ادامه بحث من به همین مسئله می‌پردازم. گفتیم که تأمین امنیت وظیفه دولت است و دولت یعنی همان نظام سیاسی. نظام امنیت باید بر اساس وحی و نبوت تنظیم شود. مکانیزمی که علامه برای ـ به تعبیر خودشان ـ

۱. عنکبوت (۲۹)، ۲۰.

۲. حشر (۵۹)، ۲.

ملک اجتماعی مطرح فرموده‌اند، مکانیزم شوراست؛ چون مسائلی که پیش می‌آید، بر دو گونه است: یا راه حل از پیش اعلام شده در شریعت دارد که انجام خواهد شد و یا اینکه بر اساس بحث اعتباریات، یک اعتبار این است که امور و مسائل متغیرند و باید متناسب با مقتضیات زمان و مکان، مقررات و قوانین مورد نیاز را تنظیم کنیم. در نتیجه اینها با شورا تنظیم می‌شود.

ایشان در مورد شورا می‌فرمایند:

«در سنّت اسلامی، شورایی که در زمان رسول اکرم 9 واقع می‌گردید، شورای مسلمانان بوده است نه شورای گزیدگان و نمایندگان».

در ادامه می‌فرمایند منظور این نیست که امروز هم شورای مسلمانان باشد نه منتخبان. بلکه برای رسیدن به نتیجه می‌توان از هر مکانیزمی که این امر را محقق کند استفاده کرد.

در بحث ولایت فرموده‌اند:

«در اسلام، امور عامه که به حوادث جاری مربوط است و تغییر سریع دارند به والی و متصدی حکومت سپرده شده است تا در شؤون داخلی و خارجی جامعه، با مراعات صلاح حال جامعه، پس از مشورت با مسلمانان تصمیم بگیرد».

بنابراین در بحث ولایت، ایشان بحث کلی و کلانی را مطرح کرده‌اند. البته شب گذشته در مجمع عالی حکمت اسلامی با گروه فلسفه سیاسی جلسه‌ای داشتیم و در مورد دو رساله ولایت ایشان بحث کردیم؛ یکی رساله ولایت عرفانی، و دیگری رساله ولایت سیاسی و اجتماعی که ایشان آن را رساله ولایت و زعامت نام نهاده‌اند. دوستان اگر می‌خواهند با تفصیل بحث آشنا شوند، باید رساله ولایت و زعامت را ملاحظه بفرمایند.

دکتر صدرا: من به این نکته اشاره کنم که ما یک اصل اولیّه داریم و یک اصل ثانویّه. اصل اولیّه که همه در مورد آن اتفاق نظر دارند این است که انسان اجتماعی

است. جامعه به نظام، مدیر، حاکم و دولت نیاز دارد. دولت جامعه اسلامی نباید نسبت به اسلام جاهل و یا خائن باشد. اینها روشن است و اینکه حضرت امام از ابتدا می‌فرمایند بدیهی است، به این معناست که هیچ اختلاف نظری در این مورد وجود ندارد که حاکم باید عادل و عالم (ولی فقیه) باشد. زمان معصوم باید معصوم باشد و در غیر آن زمان باید این ویژگی‌ها را داشته باشد. امّا اختلاف بر قدر متیقّن و قدر مقدور است. اینکه آیا ما می‌توانیم یا نمی‌توانیم، امام می‌فرماید که ما می‌توانیم. اما قبل از ایشان عقیده بر این بود که ما نمی‌توانیم دست بزنیم.

اینها مباحث ثانویه است. اما در اصل اولی هیچ اختلاف نظری وجود ندارد؛ چون امور بدیهی است. اگر کسی ولایت فقیه را قبول ندارد، در واقع در قدر متیقن و قدر مقدور دچار مشکل شده است.

دبیر علمی: خطاب به آقای دکتر لک‌زایی سؤال شده است که به نظر می‌رسد نظریه استخدام همان جهت‌گیری نظریه هابز است؛ اگرچه عین آن نظریه نیست، اما همین نظر نیز به نوعی می‌تواند همان ره‌آورد را در پی داشته باشد. لطفاً توضیح بفرمایید.

در ادامه گفته‌اند که آیا طبیعی بودن استخدام از انسان و ذاتی بودن آن برای انسان، با مقام خلیفۀاللهی او منافات دارد یا خیر؟

دکتر لک‌زایی: آقای دکتر یزدانی‌مقدم در پژوهشگاه کتابی پیرامون مقایسه انسان‌شناسی علامه طباطبایی و هابز نوشته‌اند. برای یافتن پاسخ پرسش اول، خوب است که این کتاب را پرسش‌کننده محترم ببینند. ممکن است در بعضی از بحث‌ها تشابه‌های صوری به نظر برسد، ولی به‌لحاظ مبانی، سازمان و نظام بحث و به‌لحاظ مکتبی از یکدیگر متفاوت هستند و دو مبنای فلسفی دارند.

در مورد پرسش دوم، باید بگویم بستگی دارد به اینکه مقام خلیفۀاللهی را چگونه معنا کنیم. ولی ـ همان‌طور که عرض کردم ـ استخدام به خودی خود امر نامطلوبی نیست. خداوند متعال امر نامطلوبی در وجود انسان قرار نداده است. ولی اگر آن را بد

به‌کار بگیریم، نامطلوب خواهد شد. استخدام یک‌طرفه ناپسند است، اما استخدام دوطرفه پسندیده است و اگر نبود ما دچار مشکل می‌شدیم؛ مانند سایر قوا و محرک‌های انگیزشی که خداوند در وجود انسان قرار داده است؛ مثلاً غضب، امر نامطلوب و ناپسندی نیست. اگر به سمت سبوعیت و ظلم برود، ناپسند خواهد شد. اما اگر به سمت شجاعت، حق‌طلبی و حق‌خواهی بیاید، بسیار مطلوب است. این قوه در وجود انسان نهاده شده است تا او بتواند از خودش، دولت و مردمش دفاع کند.

دکتر واعظی: مرحوم علامه در آثار خودشان هم به مسئله طبع و انسان طبعی اشاره می‌کنند و در بسیاری از مباحث مربوط به نظریه استخدام از تعبیر «انسان بشعوره الاجتماعی» استفاده می‌کنند. همچنین ایشان در بعضی از مباحثشان به مسئله فطرت قدسیّه الهیه اشاره و تأکید می‌کنند که آنچه در انسان بالفعل است طبع اوست. یعنی همان شهوت، غضب و قوای طبیعی او و آنچه بالقوّه است و در اثر تربیت و تعلیم انبیا و هدایت دینی شکوفا می‌شود، فطرت قدسیّه الهیه است.

بنابراین مباحث مربوط به استخدام‌گری انسان در حریم طبع است و با ظرفیّت خلیفةاللهی انسان هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا ظرفیّت خلیفةاللهی وصف به حال فطرت قدسیّه الهیه است که اگر شکوفا شود و به فعلیّت برسد، مقامات معنوی حاصل می‌شود.

دکتر صدرا: در تأیید فرمایش ایشان بگویم که: اولاً عقیده به گرگ بودن انسان‌ها و حاکمیّت تنازع بقا بر جامعه غیر از توحیدی دیدن جامعه است. ثانیاً خودِ استخدام نوعی تعاون است. یعنی استخدام و به خدمت گرفتن همدیگر و تبادل با یکدیگر می‌باشد؛ مثلاً اگر همه گندم بکارند، جامعه رشد نخواهد کرد. باید افراد به مشاغل گوناگون روی آورند تا تبادل صورت بگیرد و این مستلزم استخدام هم خواهد بود. یکی گندم تولید کند، یکی جو، یکی برنج، یکی گوشت و لبنیات و همین‌طور... . همچنین یک گروه تولید اقتصادی داشته باشد، گروه دیگری امنیت را تأمین کنند و گروه سوم هم امور فرهنگی را عهده‌دار باشند. تقسیم کار و تبادل

کالایی، کار و خدمات این‌ها باعث هم‌افزایی و بلکه شکل‌گیری جامعه می‌شود. اساساً رمز پایداری جامعه و تمدّن‌سازی همین رابطه استخدامی متقابل در گستره فراملی است. استخدام به معنای استیلا، اعم از استثمار و استکبار بد و منفی و ضد ارزش است و نباید باشد. ولی استخدام به معنای خدمات متقابل دو یا چند و بلکه همه جانبه که تعاون و تشارک بوده، بسیار خوب است و تبادل و تکمیل صورت می‌گیرد و به رشد، تولید ارزش افزوده و ایجاد تمدّن می‌انجامد.

دبیر علمی: با تشکر از اساتید و حضار محترم. دقایق پایانی جلسه را به قرائت بیانیّه اختصاص می‌دهیم.

بسمه تعالی

بیانیه مجمع عالی حکمت اسلامی، به مناسبت
سی‌وهفتمین سالروز ارتحال حکیم متأله علامه طباطبایی 1

«بیست و چهارم آبان، سالروز عروج ملکوتی بزرگ مردی از مکتب اهل بیت عصمت و طهارت : ، اندیشمندی از تبار پاک اولیاء خاص خدا و حکمای الهی، مفسر بزرگ و احیاگر عرفان و حکمت اسلامی در عصر ما، **حضرت آیت‌الله علامه سید محمدحسین طباطبایی** 1 است.

گرچه ۳۷ سال از ارتحال این استاد عظیم‌الشأن و جلیل‌القدر می‌گذرد، اما میراث حکمی، فلسفی و تراث علمی و قرآنی این حکیم الهی و عالم عامل همچنان زنده، پاینده و رونق‌بخش محافل علمی و فرهنگی است. بهره‌گیری آن مفسر بزرگ و اندیشمند فرزانه از قرآن کریم، نه‌تنها پرتوی از بی‌کرانگی جوشش معارف عظیم قرآن را به ظهور رسانید، بلکه میزان دقیقی را برای تشخیص تفسیر و

تأویل کلام الهی از تحریف و تفسیر به رأی آن عرضه نمود. بهره جستن از نظم فکری و برهان‌مداری و تحلیل دقیق و متقن فلسفی در چارچوب حکمت متعالیه، از او شخصیتی ساخت که گویی در یک پیکر و قالب، تجسمی از دقت و استحکام سینوی و عمق و لطافت صدرایی را می‌یابید (هو البحر مِنْ اَیّ نحو أتیته) و چنین بود که بدایة الحکمة آن حکیم بی‌بدیل، برای ره‌پویان حقیقت، طریق مستقیمی شد برای وصول به «**نهایت حکمت**» که سرانجام آن ورود به طور «**ولایت**» و بار یافتن به مراتب «**توحید**» و لقاست. استقامت در فکر و پارسایی در عمل و هوشیاری در رصد، از او شخصیتی ساخت که در روزگار غربت اهل حکمت و ایمان، با تکیه بر تراث عظیم فلسفه اسلامی و با نقد اندیشه‌های الحادی، حقانیت تفکر الهی را بر انواع توهمات مادی به اثبات برساند.

خورشید پرفروغ سپهر حکمت و تجسم اخلاق و عرفان و مفسر کبیر قرآن، علّامه سیّد محمّدحسین طباطبایی 1 تجلی بیّن پیوند ناگسستنی قرآن، برهان و عرفان در روزگار ماست. یادآوری مجاهدت‌ها و مساعی جمیله و جلیله آن عبد صالح خدا از یک‌سو برای ما علاقه‌مندان به حکمت اسلامی می‌تواند الهام‌بخش باشد و از طرف دیگر، ادب اداء شکر و امتنان به محضر خدای منان و سبحان است؛ خدایی که به ما توفیق داد در عصر زرین انقلاب شکوهمند اسلامی ــ که محصول مجاهدات فقیه و حکیم بی‌بدیل حضرت امام خمینی(ره) است و پرچم پرافتخار آن امروز در دستان با کفایت خلف صالحشان، رهبر فرزانه، اندیشمند و حکیم، حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مد ظله العالی می‌باشد ـ پیوسته از موائد و رشحات فکری و معنوی آن عزیز سفر کرده بهره برده و از انفاس قدسی ابناء معنوی آن حکیم متاله و بزرگانی که در مکتب آن علامه علی‌الاطلاق پرورش یافته‌اند، کسب فیض نماییم.

مجمع عالی حکمت اسلامی در سی و هفتمین سالگرد ارتحال این حکیم

ربانی و مفسر عظیم قرآنی، با بزرگداشت مقام علمی و اخلاقی علّامه سیّد محمّدحسین طباطبایی 1 همگان را به بهره‌گیری بیشتر و بهتر از افکار و اندیشه‌های آن یار سفر کرده و از ماسوا رسته و به حضرت حق رسیده فرا می‌خواند (طوبی له و حسن مآب).

«وَسَلامٌ عَلَیهِ یوْمَ وُلِدَ وَیوْمَ یمُوتُ وَیوْمَ یبْعَثُ حَیاً»

مجمع عالی حکمت اسلامی

٢٤ آبان ١٣٩٧

A Scientific Reminder of Allame Tabatabaei

Provided by
The High Assosication of Islamic Philosophy



علامه سیدمحمد حسین طباطبایی رحمه‌الله در طول عمر با برکت خود، با گفت‌وگوهای علمی، تدریس، تألیف و پرورش شاگردان فرهیخته، نقشی کم‌نظیر و ستودنی در احیاء و گسترش حکمت اسلامی در عصر معاصر داشتند.

اجلال از مقام علمی این حکیم متأله و بازخوانی آراء، آثار و اندیشه‌های ماندگار این عالم عامل، تأثیر به‌سزایی در ترویج و توسعه گفتمان حکمت اسلامی دارد.

دفتر سوم یادنامه علمی علامه طباطبایی رحمه‌الله حاوی مجموعه مباحث و مطالب سومین ویژه برنامه‌های بزرگداشت علامه طباطبایی می‌باشد که در سال ۱۳۹۶ از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی برنامه‌ریزی و اجرا شد.

ISBN: 978-600-8359-23-4